

カントの刑罰論

北尾 宏之

序論

周知のように、カントの倫理学は義務論的倫理学であるとされる。善をなさねばならず悪をなしてはならないのは、それが義務であるからであって、善をなすと何らかの利益が得られ、悪をなすと何らかの不利をこうむるからというわけではないというのが、その主張である。たしかにわれわれは、行為の結果として予想される利益や不利を動機として行為することが現実にある。しかし、それだけでは、そのように行為すべきであることの説明にはならない。もし倫理学という学の存在意義が、現になされていることの説明ではなく、まさになされるべきことの究明であるならば、行為の結果としての利益・不利益による説明にとどまるわけにはいかない。じつさいカントは、行為の結果として生じる利益や不利益にもとづいて意志を規定することを、意志の他律と呼び、それを道徳の原理とすることを否定する。行為の結果として生じる利益としては、他者からの賞賛や自らの幸福・快樂が、そして行為の結果生じる不利益としては、他者からの非難・制裁や自らの不幸・苦痛が考えられよう。制裁の一例は刑罰である。罰せられるから悪いことをしてはいけないのではないし、また、罰せられるがゆえに悪いことをしないというのではそこに道徳的価値はない。罰などなくても意志規定は正しくな

されるべきであるし、また正しくなすことができる。外から加えられる罰などなくても自らの理性によって正しく意志規定をなすことができる。これがカントのいう意志の自律である。だとすれば、カントの倫理学においては、刑罰の占める位置などなくてもよいようにも思われる。

ところがカントは、『道徳形而上学』の「法論」において、刑罰に関する強い主張をおこなっている。犯罪に対しては断固として刑罰を科さねばならず、しかもその刑罰は同害報復の原理にもとづいてなされねばならないというのである（M 314^①）。

一方で、刑罰などなくても正しく意志規定がなされるべきであり、またなされうると主張し、他方で断固とした刑罰の必要性を主張する。これは一見すると、奇異なことである。そこには矛盾や断絶がありはしないだろうか。それとも、そこには矛盾も断絶もなく、両者を整合的に解釈することが可能であろうか。後者の立場、すなわち両者の間に矛盾や断絶はないという立場をとり、両者の整合的な解釈を試みることに、これが本稿の狙いとするところである^②。

そしてまた、同害報復の原理に対しては、今日的に見て人道主義的ではないとか、文字どおり実行することは困難であるといった批判が容易に想起されうる^③。いや、今日のみならず、当時においても同害報復の原理は決して自明なものではなかった。たとえば、ベッカリアは、同害

報復の一例である死刑に反対している。しかしカントはそのベッカリアを批判し、殺人罪に対する死刑を主張する。カントがそこまで同害報復の原理を主張する真意は何であるのか。以下では、この点についても考察を試みたい。^④

第一章 刑罰の定義およびその条件

カントが『道徳形而上学』において刑罰について論じているのは、「法論」の第二部「公法」の第一章「国家法」に付した「市民的統合の本性的にもとづく法的効果についての一般的註」の最後の部分「E 刑罰権と恩赦権」と題する一節 (VI 331-337) である。

まず、このタイトル「刑罰権」という語が注目し値する。刑罰権とは何か。カントによれば、「命令権者が〔法の〕服従者に対して、その服従者が罪を犯したがゆえに、彼に対して苦痛を科す権利」である (VI 331)。ここで「命令権者」といわれるのは、「国家における最上位者」とも言い換えられる法の「執行権者」のことであり、「服従者」といわれるのは法にしたがい法の保護を受ける「臣民」としての人間である。したがって、この議論がなされる場合は、自然状態ではなく、すでに公法、国家法が存在している法的状態、市民状態であることを確認しておかなければならない。では、「罪を犯す」、すなわち「犯罪」とはどのようなことか。犯罪は私的犯罪と公的犯罪とに区分され、ここでとくに問題にされているのは公的犯罪である。公的犯罪とは、「公法への違反であり」、しかもその違反によって「単に一個人が危機に瀕するのではなく公共体が危機に瀕する」ような違反、そして「その違反のゆえに〔その違反者は〕国家市民である資格を失ってしまうような」違反である (ibid.)。カントは、公的犯罪の例として、手形の偽造、窃盗、強盗などをあげているが、これ

に対しては、盗みの一つや二つで公共体が危機に瀕するとは大袈裟なという反論が予想されよう。しかし、そうした反論は、カントの議論に對しては筋違いである。カントは、これらの犯罪はそもそも所有権の概念を根底から掘り崩すもの、公共体の存在意義を根底から掘り崩すものと考えて、「公共体が危機に瀕する」と表現したのである。^⑤「国家体制の理念は、ただそれだけからしてすでに刑罰の正義という概念をともなっている」(VI 362)といわれるのもそのためである。

次にカントは、刑罰は、その犯罪者自身にとつてであれ市民社会にとつてであれ、けつして他の善を促進するための単なる手段としてのみ科されるのであつてはならないと述べる (ibid.)。いわゆる目的刑論の否定である。これによつて、犯罪者の矯正という目的のための刑罰、今後の犯罪を抑止するための見せしめの刑罰が否定される。ところで、刑罰は、犯罪が公共体を危機に陥れるがゆえに科されることは先に述べた。しかしそうであるならば、刑罰は公共体を危機から守るといふ善の促進のための手段とはいえないだろうか。この疑問に対しては、二つの面からの解答が可能である。

一つは、善と正義との区別にもとづく解答である。ここでいわれる「善の促進」とは利益の増進、幸福の増進のことである。社会の安全の度合いを増す、これは利益・幸福の増進、善の促進といつてよいであろう。しかしカントがここで問題にしているのは、刑罰権、すなわち権利である。権利 (Recht)、それは「法」でもあり正しさでもある。公共体の存立、それは正義の問題である。カントが「法論」でとりあげる「公共体」とは、互いの利益を増進するための利益共同体のことではなく、共存することが不可避であるわれわれが互いの権利を確かなものとするための共同体である。権利とは、利益のように量的に増減が計測されるものではない。確保されているか侵害されているかのいずれかなのであり、侵

害されているとき、それはまさしく正しくない状態、正義に反した状態なのである。したがって、公共体を危機に陥れる犯罪に対して刑罰を科すことは、善の促進ではなく、正義の確保なのである。カントは、幸福説を否定して、「もしも正義が減じるならば人間が地上に生きていることに何の価値もなし」とさえいう (VI 332)。幸福説の否定、これはカントの道徳論の真髄である。カントの刑罰論は道徳論によって支えられているのである。

もう一つの解答は、カントが否定しているのは他の善の促進のための単なる手段としてのみ刑罰を科すことだという点に注目することによって得られる。上記のように、刑罰が正当化されるのは、公共体における権利の確保、正義の確保という要求によってである。この要求にもとづき、刑罰は、「罪を犯したがゆえ」というただそれだけの理由で科される。他の善を促進しようがしまいが刑罰は科される。しかし、この条件さえ満たしているならば、それに加えて他の善を促進するという目的がともなっているように、刑罰を科すことに何の問題も存在しない。また、カントが刑罰にこのような条件をつけるのは、たとえ犯罪者といえども「人間は他者の諸目的のための単なる手段として扱われてはならない」(ibid.) からであるわけだが、これはまさしく、『道徳形而上学の基礎づけ』でカントが定言命法の一つとしてあげている (IV 429) 道徳の最上原理にもとづく主張であり、ここにおいてもカントの道徳論と法論との一体不可分性が現れているわけだが、その定言命法にしてすでに、人間をいっさい手段として扱ってはならないと述べているわけではなく、人間を単なる手段としてのみ扱ってはならないと述べているにすぎない。じっさい、われわれの生活においては、教員と学生、雇用者と被雇用者、店主と顧客などさまざまな人間関係において、互いに他が手段となるような側面がともなっている。カントはそのことまで否定しようとしてい

るわけではない。それらの関係において、単に手段としてのみ扱うこと、このことだけを否定し、同時に目的でもあるように処遇することを要求しているのである。とすれば、刑罰において公共体の善の促進という性格がともなっているとしても、そこになんら問題はないことになる。

ついでカントは、刑罰の法 (Strafgesetz) は「定言命法」であると述べる (ibid.)。もしも犯罪者に対しては刑罰を科すべしという要求が犯罪者自身あるいは社会にとつての善の促進という目的のための手段としての要求であるならば、この要求は仮言命法であるにすぎない。そうではなく、犯罪者に対しては一も二もなく端的に刑罰を科すべしというのが刑罰の法であるからして、この要求はまさしく定言命法なのである。さて、仮言的か定言的かという点についてはこれで説明がつくとして、この刑罰の法が「命法」と位置づけられていることについてはさらなる説明が必要である。「命法」という概念は、「なすべし」(ここでは「刑罰を科すべし」という要求を意味しており、「義務」、「なさねばならないこと」(ここでは「刑罰を科さねばならないこと」とも置き換えられる概念である。⑧)とところが、最初に示したように、カントは刑罰の問題を刑罰権の問題(すなわち「刑罰を科してよい」という問題)として論じることから始めている。権利の問題と義務の問題、「刑罰を科してよい」という主張と「刑罰を科さねばならない」という主張、両者は別のものであり、カントのこのような議論の展開には飛躍があるのではないか、こういった疑問が生じるであろう。

この疑問に対しては、ここでもやはり「正義」が鍵となる。「権利 (Recht)」とは、根源的な意味においては、先に述べたように、「法」でもあり正しさでもある。あることが権利であるのにそれが奪われていること、それは正しくない状態、不正な状態である。他方また、「義務」とは果たされねばならないことであり、あることが義務であるのにそれが

果たされずにいること、これもまた正しくない状態、不正な状態である。それゆえ、国家にあつては刑罰を科すことは、正義の実現のために、権利であると同時に義務でもあるといえるのである。

以上、刑罰の定義と条件に関するカントの叙述から明らかになったことは、刑罰の正当化の根拠は正義にあるということである。そして先にも述べたように、カントは「もしも正義が滅びるならば人間が地上に生きていないことに何の価値もない」(VI 332)とさえ言うほどまでに正義を重くとらえている。なぜカントがことさらに刑罰の問題を論じるのか(意志規定にかかわる道徳論においては不要であるにもかかわらず)という問いに対しては、それは市民社会においてけつしてゆるがせにできない正義の問題にかかわるからであり、それは道徳の問題でもあるからだという答えがここから得られるであろう。

第二章 応報の原理

つづいてカントは、「どのような種類の刑罰、どのような程度の刑罰が、公的正義が原理と基準とするものであるのか」という問いを立て、それに対して、「等しき(Gleichheit)」という原理以外にはない」と答えている(VI 332)。この原理は、「同害報復の法(Wiedervergeltungsrecht)」あるいは「タリオの法(ius talionis)」とも言い換えられる。たしかに、犯した罪の度合いをはるかに超過した嚴罰を科すだとか、犯した罪に比べてはるかに軽い刑罰しか科されないというのは、正義の概念に明らかに反するであろう。しかしながら、これを同害報復の法あるいはタリオの法と言い換えることによって、本稿序論でみたように、それは今日的に見て人道主義的ではないし、文字どおり実行することは困難であるという批判を受けることになってしまう。とりわけ殺人罪に対しては死刑が

相当であるというカントの主張に対しては、人道主義的な批判がなされよう。では、この批判に対しては、どのような弁護が可能であろうか。この批判に対する直接の弁護ではないが、まず最初に、カントのいう同害報復の法、タリオの法が、犯罪被害者の復讐心を満たすためのものではないということを確認しておかなければならない^⑨。たしかに、タリオの法、「目には目を、歯には歯を」というと、犯罪被害者の報復、復讐が連想される。こんにちの死刑をめぐる議論においても、犯罪被害者の(復讐)感情がもたれることがある。しかし、カントの刑罰論は被害者感情にもとづくものではない。刑罰権をもつのは犯罪被害者ではなく国家の執行権者である。そしてそれは、恣意的な私的制裁に転化することを防ぐために国家が被害者に成り代わっておこなうという理由によるのでさえない。先に見たように、ここでカントが問題にしている犯罪とは、「公法への違反であり」、しかもその違反によって「単に一個人が危機に瀕するのではなく公共体が危機に瀕する」ような違反である。公共体が危機に瀕するのであるから公共体の執行権者が刑罰を科すのである。それは被害者感情、復讐感情にもとづくのではなく正義にもとづく刑罰である。

さらにいうと、ここで問題となっている応報の原理とは、犯罪によって被害を受ける公共体とその被害と等しい害を犯罪者に与えるという原理であると同時に、犯罪によって公共体に害を与えた犯罪者はその害に等しい害を刑罰として受けるという原理でもある。すなわち、応報の原理は刑罰を与える側の原理であると同時に刑罰を受ける側の原理でもある。カントは「等しさ」の原理を次のように言い換えている。「君は、君が他の国民に対していわれなき災いとして与えたところのものを君自身に加えるのだ。君が彼を侮辱するならば、君は君自身を侮辱するのだ。君が彼から盗むならば、君は君自身から盗むのだ。君が彼を殴るならば、君は

君自身を殴るのだ。君が彼を殺すなら、君は君自身を殺すのだ」(VI 332)。ここでは刑罰を与える主体が、公共体の執行者ではなく罪を犯した者自身とされている。罪を犯した者が自分で自分に罰を科すこと、自分で罰を引き受けること、これが応報の原理であり、等しさとしての正義なのである。ここでは、刑罰を与える主体はもはや大きな問題ではないとさえいえる。

罪を犯した者は、刑罰に値することをなしたのであり、刑罰を受けることが当然の正義である。この考え方は、実は『実践理性批判』にも見られる。そこでは、国家法ではなく道徳法則が問題になっているとはいえ、以下のように述べられている。「われわれの実践理性の理念のうちには、……道徳法則の違反は罰に値するということ (Strafwürdigkeit) があり、罰という禍いが罪を犯した者に生じるのは「正当 (recht)」なことであって、「彼の運命が彼のふるまいに完全に適合しているということ」を彼は自ら認めなければならない。いかなる刑罰であっても、刑罰であるからには、そのうちにまずもって正義 (Gerechtigkeit) が存在しているのでなければならず、正義こそが刑罰の概念の本質をなすのである」(235 傍点筆者)。ここで表示されている「値する」、「正当」、「正義」という概念は、まさしく『道徳形而上学』の「法論」と同じものである。カントにとって、道徳論と法論とはいったい不可分のものなのである。^⑩

このような考え方は、帰責可能な人格性という考え方にもとづいている。犯罪 (Verbrechen) とは、法に対する「意図的な (vorsätzlich) 違反 (Übertretung)」、すなわちその行為が違反であるという意識をともなった違反」であり、違反とは「義務に反した〔能動的〕行為 (Tat)」であり、それは「不正 (Unrecht)」である (VI 224)。ここでいう「能動的」行為 (Tat) とは、「拘束性 (Verbindlichkeit) のもとにあるかぎりでの行為 (Handlung)」したがって主体がその行為において彼の選択意志の自由に

したがって考察されるかぎりでの行為」であり、「行為者は、このはたつきによって〔行為の〕結果の創始者 (Urheber) とみなされ、行為およびその結果の責任を負う (zugerechnet werden)」こととなる (VI 223)。「責任を負うことができるような行為をなす主体は人格 (Person) であり、それに対して「責任を負うことができないようなものは物件 (Sache) であり」、「それ自身自由を欠いている」(ibid.)。じつさい、たとえば老木から枯れた枝が落下して通行人が負傷したとしても、われわれはその老木に責任を問うことはしないし、かりにその老木を切り倒すことになるとしてもそれを刑罰であるとは考えない。したがって、犯罪をなした者に対して、それにもかかわらず責任を負わせることをせず、刑罰を科さないならば、そのことは、彼を人格としてではなく単なる物件として扱っていることを意味するであろう。前章で国家が犯罪者に刑罰を科すことは権利であると同時に義務であるということを示したが、逆に犯罪者の側からいうと、犯罪者もひとりの人格であるかぎりにおいて刑罰を受ける責任を有すると同時に刑罰を受ける権利を有するといえるだろう。応報の原理とは、罪を犯した者を、たとえ罪を犯したとしても人格として遇することを意味する。刑罰のしかたを考えるにあたっては「犯罪者個人のうちにある人間性への尊敬をも考慮しなければならない」(VI 362f)。それゆえ、応報の原理は非人道的であるという批判に対しては、それは逆で、むしろ犯罪者に刑罰を科さないことのほうが彼を人格として遇していない非人道的なやりかたであるし、刑罰を科すにあたっては犯罪者の人間性を尊重した人道的なしかたが選ばれることになる^⑪と応答することができるとであろう。

次に、同害報復の原理について考えてみたい。たしかに、同害報復の原理は、詐欺や性犯罪を例に出すまでもなく、文字どおりに適用することとは不可能であり、無意味である。そこでヘーゲルは、応報の原理を「種

「価値の同等性」ではなく「価値の同等性」として捉えることでこの問題を克服しようとした¹²⁾。しかしながら、同害報復の原理を文字どおりに適用することが不可能であることは、カント自身もすでに気がついており、かえり文字どおりに適用できないとしても、同害報復の原理は「効果のうへで妥当でありうる」と述べている (VI 332)。すなわち、ある人がことばを通じて他人を侮辱して名誉を傷つけた場合、それとはちがったしかたで彼の名誉愛を傷つけるといふ例や、暴力行為に対して謝罪と拘禁をもって罰する例もカントはあげている (ibid.)。文字どおりでなくとも、その精神にしたがって処罰されるなら、それは不当なことではないのである (VI 333)。先にあげた『実践理性批判』の記述にあるように、犯罪は刑罰に値する、刑罰を受けるのがふさわしい、これが刑罰的正義である。「値する」という表現が意味するのは、まさしく文字どおりの同害報復ではなく、価値のうえでの同等性である。こうしたことから、ヘッフェは、カントは同害報復 (Wiedervergeltung) という語を用い、応報 (Vergeltung) という語を用いていないが、事柄上カントが主張しているのは応報 (Vergeltung) であると解釈し (Höffe, S.219f.)、タリオの原理は文字どおりに、あるいは実質的に理解するのではなく形式的に理解するべきであると考えている (Höffe, S.238f.)。カントの主たるテーマは「どのようなしかたでどのくらいに処罰してよいか」ではなく、刑罰一般の正当化なのであるから、そのテーマにおいては「同害報復」よりも「応報」こそが重要なのであり、こうしたヘッフェの解釈は妥当であるといえるだろう。

カントは、罪と罰との等しさの原理を「犯罪者の内的な邪悪さにつりあつたしかたで」とも言い換えている (VI 333)。このことから、同害報復の原理は文字どおりに、すなわち「結果として生じた害の大きさと等しい害を与える罰を」という意味で理解するべきはないことは明らかである。先に示したように、「故意の違反、すなわち、それが違反である

という意識と結びついている違反」こそが「犯罪」と呼ばれるのであって、故意でない違反は単なる過失と呼ばれる (VI 224)。「内的な邪悪さ」とは故意であること、違反であることの意識をもちつつなお違反することである。故意でない違反も責任を問われうるとカントはいうが (ibid.)、それでもそれは内的な邪悪さによるものではない。したがって、犯罪と過失とは、たとえ行為の結果生じた被害が同じであった場合でも、責任の度合いは異なるし、刑罰の度合いもちがっていて当然だといえるだろう。

第三章 刑罰への同意

つづいてカントは、ベツカリアによる死刑批判をとりあげる (VI 335)。カントは、ベツカリアの死刑批判論を、「だれひとりとして自分の生命を処分することはできない」のであるから「ひとは他人を殺したら自分の生を失うことに同意するなどということはありえず」、したがって「死刑は根源的契約の中に含まれない」と整理したうえで、そういつたことはすべて詭弁であり法の曲解であると反論する。だが、これにつづいてカントが示す反論は、そのままでは十分に明晰であるとはいいがたく、補足的な解釈が必要である。

こうしたベツカリアの主張を認めないということは、カントは死刑に關して同意があると考えていることを意味する。カントの議論は(そして本稿の議論は)死刑の正当化に限定されるわけではなく刑罰全般の正当化を問題にしているのであるから、カントは刑罰に關して同意があると主張していることになる。カントは、別の箇所 (VI 333) では、「立派なひとであれば」、「人間の心の自然なあり方」から、自分の犯した罪に対してはそれに相当する刑罰を受けることを名誉心から選ぶだろうと述べて

いるが、ここではそれを論拠とすることはできない。というのも、立派でないひとにも刑罰を科すことは正当であり、そのことに立派でないひととも同意していることを示さなければならぬからである。カント自身も、「人が刑罰を受けるのは刑罰を欲したからではなく、罰せられるべき行為を欲したから」にすぎない、すなわち罰せられたいから罪を犯すのではなく欲した行為が罰せられるべき行為であったがゆえに罰されるのだ、というきわめて当然のことを述べている (VI 335)。では、罰せられることに同意すると言っているのは、いかなる意味においてであろうか。カントはそれを「私は他のひとと同様に刑罰法にしたがう」ことを欲するという意味であるという (ibid)。われわれが立法をおこなうとき、われわれは自分自身もその法にしたがうことを前提としている。自分だけはその法ではなく、単なる恣意的規則である。恣意的規則ではなく法を問題とする以上、他者が遵守することと同時に自分自身もそれにしたがうことは、その法が法として妥当することの要求に含意されている。たしかにわれわれは、そのような要求のもとに立法しつつも現実にはその法にそむくような行為をなすことがある。なすべきことを考える理性的立法者 (市民) としての私と、感性的でもあるがゆえにそれに違反することもありうる服従者 (臣民) としての私、私にこの二面性があることをカントは直視し、それを叡智的人間 (homo noumenon) と現象的人間 (homo phaenomenon) と表現する。多分に形而上学がかつたこの表現は、こんにちではそのままには受け入れられがたいであろうが、われわれ人間にこの二面性があるという人間観はこんにちでも受け入れられうるであろう。したがって、カントが刑罰への同意があると主張しているのは、法にしたがうべき臣民が罪を犯したのち刑罰を受けすることに同意をおこなうという意味ではなく、そもそも公共体の一員である以上は法にしたがう

ことにもともと同意しており、それゆえ罪を犯したときには刑罰を受けられることにもすでに同意しているという意味である。いいかえれば、個々の犯罪に対する個々の刑罰の執行への同意が論点であるわけではなく、刑罰法全般を創出すること (すなわち立法) への同意が論点なのである。¹⁶⁾

第四章 罪と罰、徳と福

さて、応報の原理によって犯罪 (悪行) に対する刑罰が要求されるなら、善行に対しての報償はどうであろうか。

じつさいカントはこれを求めている。ただし、それは法論・国家論においてではなく、最高善という形而上学においてである。たしかに、意志規定を問題とする道徳論においては、幸福の追求を意志規定の根拠とすることをカントは他律であるとしてしりぞけ、行為の結果として幸福が期待できるかどうかにかかわらず正しい行為をなさねばならないと主張する。これは、何をなすべきか、いかに意志規定をなすべきかという道徳論の議論である。しかし、それはそれとして、その次の議論として、道徳的に正しく立派であるひとが幸福に恵まれない (そして悪徳のかぎりを尽くす者がぬくぬくと暮らしている) という状況を想定してみよう。もちろんそうであつても、そのひとが道徳的に正しく立派であることに変わりはないし、また幸福に恵まれないからといってそうした振舞いをやめてよいということにはならない。しかし、そうした状況をわれわれは不条理だと考えるであろう。われわれは、道徳的に正しく立派であるひとがまったく幸福に恵まれない状況よりは、あるていどの幸福に恵まれている状況をよしとするであろうし、その人の道徳性と幸福とが完全に一致する状況にこそもっとも納得するであろう。徳に福がともなわなくても、それはそれで善なることにはちがいなからうが、徳と福とが

完全に一致することこそがもつとも望ましいこと、すなわち最高善である。これが、カントが『実践理性批判』の「弁証論」で論じる最高善の思想である。

たしかに、われわれが現実に行き来しているこの世界では、必ずしも道徳性と幸福とは一致しないこともある。病や天災など、本人の力ではどうすることもできない不幸に見舞われることもある。そこでカントは、われわれが現実に行き来しているこの世界を超えてでも道徳性と幸福との完全な一致を可能にするような形而上学を構想した。それが神の存在の要請である。こうした想定は、学というより信仰に属するものとして、こんにちではもはや広く一般に受け入れられることはないであろう。いや、カント自身にとつてさえ、批判哲学を標榜する以上、容易に打ち出したいものといえるだろう。しかし、それでもあえてカントがこうした想定を打ち出したのは、道徳的に正しく立派である人は幸福に恵まれてしかるべきだという強い思いがあったからではないだろうか。ここでいう「しかるべきだ」とは、「それが正義である」という正義要求であるともいえる。最高善の思想は、正義要求のひとつのあらわれであるとも理解できる。そして、こうした強い正義要求は、裏返していうと、悪徳に対する刑罰の要求ともなる。先に見たように、じつさい『実践理性批判』には、「われわれの実践理性の理念のうちには、……道徳法則の違反は罰に値するといふこと (Strafwürdigkeit) があり、罰という禍いが罪を犯した者に生じるのは「正当 (recht)」なことであって、「正義 (Gerechtigkeit)こそが刑罰の概念の本質をなす」(V 37) という記述も見られる。

ついでながら、徳と福との完全な一致を可能ならしめる神、そして罪に対してそれにふさわしい罰を科す執行権者は、いずれもわれわれの意志規定(立法)の場面においては役割をもたない。意志規定(立法)をお

こなうのは行為者であり市民であるわれわれ自身である。神や執行権者が役割をもつのは、意志規定がなされ、行為がおわったあとのことである。この点においても、カントの道徳論と法論とは整合的である。

もちろん両者のあいだにはちがいもある。徳と福の一致に関しては、徳とは行為ではなく心のありかた (Gemüth)、意志規定の問題であり、行為の結果は問題にならない。善意にもとづくなら幸福に値する。逆に、自己利益目的で合法的な行為をしても、幸福に値するとはみなされない。他方、罪と罰のつりあいに關しては、すでに見たように「犯罪者の内的な邪悪さにつりあつたしかた」が求められるとはいえず、まずは外的行為としての犯罪が問題となる。行為は目に見える。ゆえにわれわれ人間(人間である裁判官)に判定が可能で、刑罰権が人間である執行権者に与えられる。しかし、われわれの行為の動機、意志の規定根拠が本当のところどうであつたのかはわれわれ人間にはわからない。正しいつりあいを取るためには、それを洞察できる想定上の判定者が必要である。また、徳と福の一致が問題になるのは、個々の行為に關してではなく、その人物の人生をとおしてのありかたである。その判定を正しく下すことは、有限なるわれわれ人間にはなしえず、それをなしうる想定上の判定者が必要である。こうして神の存在が要請されることになる。

もつとも、個々の行為としての犯罪と刑罰の応報に關しても、有限なわれわれ人間につねに正しい判定がなしうるのかという問題は残るであろう。刑罰権をもつのは執行権者であるとされるが、その執行権者が現実の人間であれば、この問題は避けて通れないであろう。マーフィーは、公共体のメンバーである市民は自己利益にもとづいて行為しているかもしれない、だとしたらはたして市民が執行権者という代表者を通じて罰を科す権利をもっているといえるのかという問いを投げかけ、『宗教論』で根源悪思想が出た以上、この問いは重要であり、「法論」と『宗教論』と

のあいだには緊張関係があると述べている。^⑧

これに対しては、そもそもここでとりあげているカントの刑罰論は「道徳形而上学」の一部としての刑罰論なのであって、理念としての公共同体、理念としての国家、理念としての執行権者の話をしているのであるからして、なんら問題はないと答えておくことができるであろう。そしてなにより、本稿第二章で見たように、カントの刑罰論の要をなす応報原理としての正義とは、罪を犯した者は自ら罰を引き受けるということであって、刑罰を与える主体はもはや大きな問題ではないということを再び指摘しておきたい。

結論

以上により、次の三点が明らかになった。まず第一に、カントの刑罰論は、一方において公共同体（国家体制）を可能ならしめるために掲げられたものとして、また他方においてわれわれが自らのなした行為に関して責任を引き受けなければならないという応報原理を示すものとして、いずれの意味においてもわれわれの意志規定にかかわるものではないという点で、カントの自律原理とまったく矛盾することはないということ。次に第二に、その応報原理は、非人道的な同害報復の原理をあらわすわけではなく、むしろ犯罪者といえども帰責能力をもつ人格として遇すべきことを意味しており、むしろ人格の尊厳というカントの道徳論と整合的であるということ。最後に第三に、その応報の原理は、罪と罰とのつりあいのみならず、徳と福との一致に関しても読み取ることができ、そのように読み取るならばカントの最高善思想はある種の正義要求であると解釈できるとのこと。そして、以上の三点により、法論としての刑罰論と道徳論とはけっして矛盾することはなく、むしろ整合的であると

結論づけることができるであろう。

注

- ① 以下、カントの著作からの引用やそれへの言及は、アカデミー版の巻数と頁数のみを記すこととする。また、引用中の「」は、本稿筆者による挿入である。
- ② たしかに、刑罰無用論は『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎づけ』のような道徳論の文脈での議論（あるいは叡智界の話）であり、刑罰必要論は法論・国家論の文脈での議論（あるいは現象界の話）であって、そもそも議論の次元がちがうのだから、断絶があつて当然であり、その断絶は矛盾ではないとする解決策もありうるかもしれない。しかし、本稿はその立場はとらない。それは、本稿では、カントの道徳論と法論とが同一の原理にもとづく不可分一体のものでみなす立場をとるからである。それは、そもそも「法論」じたいが『道徳形而上学』という著作の主要な半分を占めているということからも明らかであるし、カントにとって「道徳形而上学」とは、すでに筆者が別に論じたように（北尾2008）、分析的に規定された道徳性の最上原理から出発してその原理の使用が見出される通常の認識へと総合的に戻っていく試み、すなわちアプリアリオリな原理を現実世界へと適用する試みなのであるからして、そこに断絶などあつてはならないのである。以下において刑罰論の整合的解釈が成功するならば、それによって、道徳論と法論の不可分一体説が補強されることにもなるのである。それをなすこともまた、本稿の目的の一つである。この点については、三島、六六八頁参照。
- ③ たとえば、Höffe, S.215f., Murphy, p.436, 木村（1963）四十頁、木村（1967）三十二頁。
- ④ 同種の論究として、平田（2001）がある。ただし、平田の主たる論点がカントはなぜ死刑を主張するのかであるのに対して、本稿では刑罰一般の正当化およびそもそもなぜ刑罰を論じるのかを考えたい。
- ⑤ 公共同体が可能となるための条件からなされるこのような論証は、一つの違反行為が引き起こす帰結からなされる帰結主義的な論証とは別物で、い

うなれば超越論的論証である。それはちょうど、カントが『人類愛からの嘘』で嘘を禁じる主張をするとき、それがわれわれの「言表一般の信用をなくさせ」、「人間性一般に害を与える」からだと言及している（VIII 426）のと同じことである。また、目的刑論は行為者の動機づけ（カント的にいえば「意志規定」）に作用するが、超越論的刑罰論は行為者の動機づけに作用するのではない。刑罰が行為者の意志を規定するならば、それは意志の他律であり、カントの道徳論と相容れないが、超越論的刑罰論においては、刑罰が行為者の意志を規定するのではないから意志の他律という問題が発生することはない。

⑥ 「刑罰が可能であることの論拠は道徳にかかわる（*moralisch*）のであるから、刑罰の正義（*Strafgerechtigkeit*）は刑罰の利口や（*Strafklugheit*）と区別されなければならない」（VI 363）。

⑦ ヘッフェは、カントの応報原理の主張はそれが他の原理（「目的刑の原理」）に対して支配的な地位を占める原理であるということであってそれが他の原理（「目的刑の原理」）を排除するものではなく、したがって実用主義理論（「目的刑の原理」）による補完は開かれていないと解釈している（Höffe, 245）。三島は、さらに踏み込んで、倫理学講義や遺稿を論拠しつつ、カントは国家の存立維持のために刑罰の効用論が必要だと考えていると解釈している（三島、六七〇頁以下参照）。また、現代の刑法学説の主流は応報と予防目的との二つの契機を統合させる相対的応報刑論だといわれ、それをカントの応報思想の再評価によって基礎づけようという試みもなされている（飯島、五十六頁以下参照）。

⑧ 三島、六六九頁参照。

⑨ Williams, p.99 参照。

⑩ なお、「刑罰に値する」という表現が、もっぱら意志規定のありかたを問う道徳論である『道徳形而上学の基礎づけ』においては登場することなく、最高善思想をふくむ『実践理性批判』においてのみ登場していることにも注目しておきたい。この点については、本稿第四章でとりあげたい。また、ヘッフェは、これは内的道徳（徳論、哲学的神学）の話であって、強制権限のある義務の倫理学（法倫理学）においては不要であると指摘している（Höffe, S.225）が、本稿では道徳論と法論とが一体不可分である

という立場をとるので、それには与しない。この点についても本稿第四章参照。

⑪ このような帰責可能性にもとづく刑罰論は、精神障害者の犯罪に対する刑罰をどのように考えるかという問題と関連してくる。ある種の精神障害のもとでは、自由な選択意志にもとづく行為がなされないと考えることもでき、それゆえにその行為が法に反するものであったとしても責任を問うことはできず、刑罰を免除するという考え方もあるだろう。カントの刑罰論からは、このような考え方が帰結する。これは、精神障害者の犯罪に対して刑罰を科すというのは酷なことだという心情からではなく、帰責能力のないものに責任を求めるのは矛盾だという論理にもとづくものである。とはいえ、このような考え方は、そもそも精神障害者を一人前の人格とみなしていない（本文であげた例にならうといえ、老木同然の扱いをしている）ということでもある。服部（2008）はこのことをヘーゲルおよび刑法学者フォイエルバッハに見て取り、「人間を自律的な自由意志の主体と考え、その本質を人間の理性的本質に求めた近代思想の伝統」によるものとし、さらにそれは「理性主義的な近代のひとつの考え方、つまり人間の本質を精神的あるいは理性的本質に求めることによって成立した一種の暴力だといえるのではないだろうか」と指摘している（服部、一七六頁以下）。この指摘は、まさしくカントにもそのまま差し向けることができるであろう。

⑫ ヘーゲル『法の哲学』一〇一節参照。

⑬ あるいは、せいぜいのところ、誰を罰してよいのかということだけであり、この問いに対する答えは、「罪を犯したもののだけを罰してよいのであって、無実の人を罰してはならない」である（Höffe, 229）。もしも無実の人に罰してもよいというなら、それは見せしめにより今後の犯罪を防ぐためという仮言命法になる。そうした条件を付加することなく、罪を犯した者に対しては、無条件に刑罰を科すというのが定言命法である。

⑭ われわれ人間は理性的であると同時に感性的でもあるので、法を遵守することもあれば法に違反することもありうる。それはわれわれの選択意志（*Willkür*）にかかっている。そうであるがゆえに、われわれには帰責能力があり、刑罰が有意味となる。

⑮ この二面性を捉えることなく、そもそも別ものである両者をひとまとめにしてしまい、そこに自己矛盾があるとして死刑を斥けたのがベッカーだといえる。カント的にいえば、これはアンチノミーに陥っているのと同じことである。

⑯ では、そもそも法にしたがうこと自体に同意しない者、したがって立法する（自分自身も含めて普遍的妥当する法を創出すること）自体に参加しようとする者についてはどのように考えればよいのか。そういった者は自然状態にとどまり市民的狀態に移行することを拒む者であるということになるが、カントにしたがえば、われわれは自然状態にとどまることなく市民狀態に移行しなければならない。なぜそうであるのかは、本稿とは別の論点になるので、ここでは論じない。

⑰ カント自身この問題について気づいていることは、一七九二年十二月二十一日付のエルハルト宛書簡から窺える（XI 398f）。

⑱ Murphy, pp.438-440.

参考文献一覧

- Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.
 Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft, 1788.
 Kant, I. Die Metaphysik der Sitten, 1797.
 Kant, I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.
 Hegel, G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821（ヘーゲル『ヘーゲル全集 9a 法の哲学』岩波書店、二〇〇〇年）。

Murphy, J. G., 'Kant's Theory of Criminal Punishment', in : Beck, L. W. (ed.), Proceedings of the Third International Kant Congress, 1972, D.Reidel.

Williams, H., Kant's Political Philosophy, 1983, Basil Blackwell.

Höffe, O., Kategorische Rechtsprinzipien, 1994, Suhrkamp.

木村靖比古「カントの法哲学の現代的意義」『岩手大学法学部研究年報』

第二十一巻、一九六三年。

木村靖比古「カントの公法理論の特色」、『岩手大学教育学部研究年報』

二十七巻、一九六七年。

三島淑臣「カントの刑罰理論（一）」『法政研究』第五十一号、九州大学法政

学会、一九八五年。

平田俊博、「カントの反・死刑廃止論」、『柔らかなカント哲学』晃洋書房、

二〇〇一年増補改訂版。

飯島暢「法概念としての刑罰——応報と予防のカント主義的統合——」『法

学政治学論究』第五十四号、法学政治学論究刊行会、二〇〇二年。

服部健二「暴力・審判・救済」、『暴力と人間存在』、谷徹、今村仁司、マー

ティン・ジェイほか著、二〇〇八年、筑摩書房。

北尾宏之「カント倫理学における背進的方法と前進的方法——『道徳形而上

学』の基礎づけ』第二章の一つの読み方——」『実践哲学研究』第三十一号、

実践哲学研究会、二〇〇八年。

（本学文学部教授）