

博士論文

論文題目 カントにおける倫理と政治―根元悪・市民社会・共和主義―

氏 名 齋藤 拓也

目次

序論 (1)

第一部 自然状態の原因 (18)

第一章 徳と幸福 (19)

はじめに——最善の世界の探究

第1節 道德法則と有限な理性的存在者

第2節 「理性の事実」としての道德法則

第3節 道德法則を格率へ採用する——意志の自律と他律

第4節 尊敬の感情

第5節 最高善と理性信仰

むすびにかえて——「神聖さ」の理念から「知恵」の理念へ

第二章 自由な意志規定にみられる悪の問題 (47)

はじめに——悪と思考様式

第1節 善への根源的素質

第2節 選択意志と「格率の形式」

第3節 「根元悪」の所在——悪への性癖

第4節 「悪しき心情」の諸段階

第5節 徳——心術と思考様式における革命

むすびにかえて——有限な理性的存在者と「知恵」

第三章 自然状態の概念——批判期における二重の概念の起源について (70)

はじめに——カントの「自然状態」は何を意味するのか

第1節 人間の本性と歴史

第2節 根元悪と自然状態——悪の社会的次元

第3節 社会的関係に見出される戦争状態

第4節 自然状態の再定義——「倫理的な自然状態」と「法律的な自然状態」

(1) 倫理的な自然状態——自然状態の原像

(2) 法律的自然状態——権利の表象をめぐる争い

第5節 「法律的自然状態」からの脱出と「倫理的自然状態」の残存

第6節 傾向性から情念へ

むすびにかえて——カントの「神義論」、あるいは「摂理」への満足について

第二部 市民社会と啓蒙 (110)

第四章 悪の問題の解決策としての二つの「市民社会」 (111)

はじめに——「倫理的市民社会」と「法律的市民社会」

第1節 教会を通じた純粋宗教信仰への移行——歴史的信仰の啓蒙と教会制度の改革

第2節 カントにおける「市民社会」の二重の構想

第3節 政治的公共体の「目的」——「公共の福祉」としての法権利の保障

第4節 政治的公共体の組織原理——人民主権と共同立法

第5節 政治的公共体と「根源的契約」——理念と改革

第6節 根源的契約の射程—進歩の条件としての「言論の自由」

むすびにかえて——二重の構想の意味と「言論の自由」

第五章 啓蒙——思考様式の真の改革 (149)

はじめに——批判と啓蒙

第1節 自分自身で思考する——啓蒙された思考様式

第2節 真理と誤謬

第3節 仮象、あるいは先入見——誤謬の源泉

第4節 他の人の立場で思考する——拡張された思考様式

第5節 いつでも自分自身と一致して思考する——首尾一貫した思考様式

むすびにかえて——市民社会において「自分自身で思考すること」

第六章 理性の公共的使用と統治 (177)

はじめに——統治と先入見

第1節 啓蒙の「自己理解」——メンデルスゾーンとカント

第2節 「理性の公共的使用」と啓蒙の戦略

第3節 啓蒙と君主

第4節 理性の自己保存と啓蒙の危機

むすびにかえて——「自分自身で思考すること」としての啓蒙から立法の原理へ

第三部 共和主義思想の展開 (207)

第七章 カントの共和制 (208)

はじめに——カントと18世紀における共和主義の変容

第1節 主権論の系譜におけるカント

第2節 正しい統治とは何か——主権の在処と統治の正当性

第3節 統治様式と支配形態——主権の在処と統治の正当性、そして政体

第5節 立法における「代表制」の統合的作用

むすびにかえて——共和制の自律の条件の探究

第八章 共和制の形成と「統治」の問題 (246)

はじめに——カントの政治思想における「人間の本性」

第1節 悪魔の人民の政治思想？

第2節 政治的道德家——「自然のメカニズム」による国家の設立と維持

第3節 道徳的政治家——「国家の知恵」による共和制への改革

第4節 哲学（知恵への愛）と政治——「言論の自由」と「公表性」

むすびにかえて——「共和制化」とその複雑さ

第九章 「統治」の改革と「祖国的な思考様式」 (273)

はじめに——「統治」はどのように改革されるのか

第1節 「家父長的統治」と「祖国的統治」

(1) 共同立法の原理としての「根源的契約」

(2) 問題としての「統治」——「家父長的統治」

(3) 「祖国的統治」と「祖国的思考様式」

第2節 「専制」から「共和制」へ——漸進的改革の諸位相

(1) 「共和制的統治様式」

(2) 「自由」への改革

(3) 立法への習熟と「言論の自由」

(4) 「平等」への改革

(5) 共和国の諸制度

むすびにかえて——「祖国的であること」と「共和制的であること」

結論——カントにおいて「市民社会」とは何か (297)

文献表 (307)

凡例

(1) 『純粋理性批判』からの引用には、イエンス・ティンマーマンの校訂による哲学文庫版 (Meiners *Philosophische Bibliothek*; Bd. 505) を使用する。典拠の指示にさいしては、本文中に () 内で著作名の略号 (文献表参照) を付し、慣例に従って原著第一版 (1781 年) を A、第二版 (1787 年) を B として示し、続けて原著の頁数をアラビア数字で併記する。

(2) 『純粋理性批判』以外のカントの文献からの引用には、アカデミー版全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin ²1910ff. (¹1900ff.)) を使用する。ただし、原文を引用するさいにはドイツ文字をラテン文字に改める。典拠の指示にさいしては、本文中に () 内で当該箇所収録巻数および頁数をアラビア数字で併記し、著作によっては節番号を § とともに追記する。

(3) カントの手稿断片 (いわゆる「覚書 (Reflexion)」) の引用するさいには、アカデミー版全集を使用する。本文中に () 内で当該箇所収録巻数と頁数をアラビア数字で併記し、略号 Refl. に編者 E・アディッケスによる整理番号を付記する。

(4) カントの原典の本文解釈のさいには、アカデミー版全集のほか、巻末の文献表に記載した複数の校訂版を必要に応じて参照している。したがって典拠の指示の仕方は既に述べた通りであるにもかかわらず、読み方がアカデミー版全集 (『純粋理性批判』は哲学文庫版) の本文とは異なることもある。

(6) 文中の強調箇所 (訳文においては原文の隔字体や斜字体) を明示するために、原著者の強調には筆先の傍点 (・) を、引用者による強調には丸い傍点 (◦) をそれぞれ用いる。

(7) 引用された文章における () は原著者によるものであり、[] は引用者による補足である。

(9) 人名表記のさいには敬称を省略させていただいたことをお断りする。

序論

はじめに——倫理的な市民社会？

本博士論文は、イマヌエル・カント（1724～1804 年）が 1790 年代の著作において論じるようになる「市民社会（bürgerliche Gesellschaft）」の概念を中心にして読み解き、彼の政治思想を共和制の理念とそれを尊重する思考様式、そして政治制度の改革を軸にして再構成する試みである。

カントは、18 世紀の四分の三にわたる比較的長い生涯のなかで、最晩年とも言える 1780 年代以降に法・政治・社会・歴史に関する著作を刊行し、さらには雑誌論文という形式でも多数の論考を世に問うている。カントの「市民社会」をめぐる思索は社会契約論の諸概念を用いて展開されているため、そうした諸概念を適切に配置し直すことによって解釈の枠組みを作ることができれば、カントの政治思想を市民的自由を擁護するリベラルな政治社会論として再構成できると考えられてきた。

しかし、個々の著作に分け入ってカントの政治思想の理路を辿ろうと試みるとき、カントの「市民社会」論は意外な厚みと広がりをもって私たちの前に現れる。「市民社会」が論じられているのは、社会契約を主題とする『理論と実践』（1793 年）第二節や、理想的な政治体制としての「共和制」が主題の一つになっている『永遠平和のために』（1795 年）だけでも、法の哲学的探究が展開される『人倫の形而上学』（1796 年）第一部だけでもないことに気づくはずである。「市民社会」は『たんなる理性の限界内の宗教』（1793 年）で、何よりもまず倫理の領域に関わる問題として「自然状態」との対比で論じられているのである。

カントによれば、「自然状態」は人間たちの集合的な社会生活において生じる倫理的に傷ついた状態である。他者に対して嫉妬や軽蔑の念を抱き、他者に対して優位に立とうと試み、他者の称賛を得ようと手を尽くすとき、そこには各人が「自己愛」を行動の原理とする「倫理的な自然状態」が現出しているとカントは考える。そして、このような「自然状態」の克服は、何よりも「自己愛」に由来する自己中心的な諸情念を倫理的に克服することに見出されるが、この「自然状態」が社会的な関係の次元で引き起こされる社会特有の問題である以上、個人の努力だけではなく、社会による克服もまた模索されるべき問題となるのである。

このときにカントが期待を寄せる社会とは、公にされた倫理的な諸原理にもとづいて善

く生きることを目指す人々の統合であり、そのような社会的統合は「倫理的市民社会 (ethisch-bürgerliche Gesellschaft)」と名づけられる。これは「倫理的公共体 (ethisches gemeinsames Wesen)」あるいは「徳の諸原則に基づく共和国 (Republik)」とも呼ばれ、このような社会的統合が成し遂げられるときには、「永遠平和」が実現するとカントは述べる。

カントによれば「倫理的な社会」を実現することは全人類的な義務である。ただし、たとえそうありたいと強く願うことはあっても、人々が共同で善く生きるということは、それ自体として容易に実現しうることではない。人間の内面的な道徳性を高める「倫理的市民社会」を形成するためには、それを支えるもう一つの社会的統合の制度、「法律的市民社会」が必要であるとカントは考えている。

各人が他者に対する自己の優位を確保しようとする「倫理的自然状態」からは、他者の財産を暴力と戦闘によって脅かそうとする試みが横行する無法律状態としての「法律的自然状態」が容易に現出する。このとき、暴力と戦闘を禁止し、財産所有をはじめとした「自由」を保障する「法律」を実効的なものとする「権力」があれば、少なくとも目に見える行為の次元での「法律的自然状態」は解消される。この「自由」を保障する「法律」と「権力」がある社会が「法律的市民社会 (juridisch-bürgerliche Gesellschaft)」である。「法律的市民社会」は「政治的公共体 (politisches gemeinsames Wesen)」あるいは「共和国 (Republik)」とも呼ばれる。

ここで私たちは、「自然状態」から「市民社会」へと至るカントの社会契約論的思考に、「倫理」と「法」の二重性という特徴を見出すことができる。カントは、17世紀に社会契約論が理論的な出発点とした「自然状態」に、「法律的自然状態」だけでなく「倫理的自然状態」を見出す。このとき、「倫理的自然状態」が克服され「倫理的市民社会」が実現される歴史的過程には、「法律的自然状態」が克服され「法律的市民社会」が実現される歴史的過程も含まれていると考えることもできるのである。「倫理」と「法」の二重性は、両者の分断を意味する二元性ではなく、両者が相互に意味付けあう関係性の観点から考察されるべきものとしてあらわれる。

しかし、カントの政治思想は、多くの研究において「政治社会」あるいは「国家」としての「法律的市民社会」を中心に再構成されてきた。別の見方をすれば、これまでカントの政治思想に関する研究では「倫理的自然状態」から「倫理的市民社会」へと至る歴史的過程の問題系はほとんど顧みられることはなかったのである。

問い——カントにとって「市民社会」とは何か

カントにおける「市民社会」を「政治社会」あるいは「国家」として考察すること自体は概念史的な観点からも適切なことであり、必要なことでさえある。しかし、カントの政治思想が対象とする問題をより正確に再構成するためには、これまでとは異なる観点から「市民社会」を考察しなければならないだろう。そのような観点は、次のような問いの形をとる。

(1) カントはなぜ人間たちの間の「倫理的自然状態」という問題を設定したのか。また、人間の「倫理的自然状態」に對置される人間の「倫理的市民社会」あるいは倫理的な意味での「永遠平和」はどのようなものなのか。そして、それはいかにして実現されるべきものなのか。(第一部)

(2) 「倫理的市民社会」は、これまでカントの政治思想の研究において論究されてきた「法律的市民社会」とどのような関係にあるのか。また、「倫理的市民社会」と比較してみた場合に、「法律的市民社会」はいかなる固有の理念と役割をもつのか。さらに、「市民社会」を構成する人間たちに「市民社会」は何をもたらすことになるかとカントは考えているのか。(第二部)

(3) これら二つの「市民社会」は、いかにして実現されうるのか。そして、「市民社会」との関わりにおいて、人間はいかにして自己を形成す(べきである)のか。(第三部)

カントの「市民社会」に関する問いは、「倫理的市民社会」のみを対象とするものでも、「法律的市民社会」のみを対象とするものでもありえず、その両者の関係を総体として考察することを要求するはずである。そして、このように設定された問題へのアプローチを可能にするのは、次のような研究の視座と方法である。

視座と方法

(1) 概念の歴史性——18 世紀の「市民社会」論

カントの「市民社会」概念を考察の対象とする以上、この概念の歴史性は当然のことながら重視される。カントにおける「市民社会」の概念は、マンフレート・リーデルの研究によって、その概念史的な位置づけの一端が明らかにされている。「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」という術語は、アリストテレスによって基準化された「ポリティケー・コイノニア」のラテン語訳である「ソキエタス・キウィリス (societas civilis)」に由来するものであり、自由で平等な市民が構成する「政治社会」(国家)を意味する。リーデルによれば、

18 世紀後半に書かれたカントの著作でも「市民社会」は「政治社会」として理解されるべきであり、その後ヘーゲルに見られるような「国家」と区別される経済社会としての「市民社会」の意味は見出されえない¹。

しかし、リーデルの分析は「政治社会」としての「市民社会」というアリストテレス的伝統と、「政治社会」と区別された「経済社会」としての「市民社会」の間の断絶を強調するあまりに、近代の政治思想史において重要な意味をもつ主権論と政体論の区別や、18 世紀に入って西ヨーロッパを中心に意識されるようになった「文明社会」論とそのドイツ語圏における影響に十分な関心を払っていない点にも注意すべきであろう。18 世紀にフランスやスコットランドにおいて「文明社会」という新しい社会認識のもとでなされたのは、まさにリーデルが問題にしている古典古代の政治学の枠組み（「市民社会」あるいは「共和制」）の問い直しと相対化であり、近代人に相応しい社会像の模索である。18 世紀における新しい社会認識の登場は、19 世紀にヘーゲルによって概念化される経済社会としての「市民社会」への伏線として、社会そのものの理解のあり方がこの時期に大きく変化していることを示している。カントもまた、スコットランド啓蒙主義やモンテスキュー、ルソーなどの著作が翻訳され、広く読まれていたドイツ語圏で、「文明社会」の問題を自らの問題として論じ始めている。

本研究では、リーデルの指摘を受けとめつつ、ルソーをつうじて形成されたとと思われるカントの文明社会論の問題構成を「神義論 [Theodizee]」（ZeF, 8: 380）の観点から考察する。ライプニッツの造語であると言われる「神義論」は、そもそも様々な問題を検討しようとするものであり、その語義は一定ではないが、本研究では E・カッシーラーの指摘をもとに、カントが、この世の悪の責任を神に帰するのでもなく、教会の教義に従って「原罪 (Erbsünde)」に帰するのでもなく、社会において生きる人間に帰する論理をたどることによって、カントにおける「市民社会」の概念の歴史性を別の側面から明らかにしたい²。

¹ Manfred Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche,“ in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, S. 756-763. (吉原達也・山根共行訳「市民社会」河上倫逸他編『市民社会の概念史』以文社、1990 年、61-69 頁。)

² カッシーラーとスタロバンスキーのテーゼに関しては、ルソーによる解決の仕方が実際には根源的な神義論の問いを歴史という異質な次元に転移したものであることになるという指摘もある。Vgl. Carl-Friedrich Geyer, *Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation*,

(2) 有限な理性的存在者としての人間

カントは道徳がアプリアリな根拠をもつことを明らかにしようとするさいに、そのような無条件に命令する道徳原理がなぜ可能なのかという問いを立て、「定言命法は、自由という理念が私を仮想界の成員にすることによって可能になる」(GMS, 4: 454) という回答を与えている。このように、「現象界」と区別された「叡智界 (intelligible Welt)」という観念を導入することによって、叡智界の成員としての私の「純粋な、それ自体で実践的な意志」と、現象界の成員としての私の「感性的欲望に触発された私の意志」の在り方が明瞭に区別され、前者が後者の規定条件となることによって定言命法が可能になる (vgl. GMS, 4: 454)。

しかし、カントは道徳の究極的な根拠を論証することができず、後に「道徳法則の意識」が「事実」として与えられており、この意識が「押し迫ってくる」(KpV, 5: 31) と述べている³。このとき、カントは「否定し難い」(KpV, 5: 32) 仕方で生起してくる道徳法則の意識、「道徳法則への尊敬の感情」を前にしていかに行為すべきかを考えざるをえない人間について論じていることに注意が必要である。

このような人間観は、「悪」の問題が論じられる『たんなる理性の限界内の宗教』(1793年) にも見出される。ここでカントは、「人間本性のうちなる善への素質」として三つの素質を挙げている。人間には自然的な自己愛としての「動物性のための素質」と他人と比較することで幸福を判定する自己愛としての「人間性のための素質」をもつと同時に、道徳法則への尊敬の感受性としての「人格性のための素質」が備わっている。人間は自己愛と道徳法則への尊敬の間で葛藤しながら行為する存在なのである。

(3) 利己的な人間と市民社会

Stuttgart: Steiner, 1992, S. 67-70. このような観点から、ルソーやカントの試みが神義論ではなく「道徳的悪」の問題として論じられることもある。Cf. Susan Neiman, *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy with a new preface by the author*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

³ 道徳の究極根拠と「純粋理性の事実」の問題については御子柴善之「善くあろうという根本態度—純粋実践理性と道徳の究極根拠—」『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、2007年、76-96頁を参照のこと。

第三に、本研究では市民社会と人間の関係という観点からカントの著作が検討される。カントにとって、一方で人間は社会をつくる存在であり、他方で人間の道徳的形成もまた社会との関わりのなかでなされるのである。

ただし、人間が社会を形成する存在であるという観点を取ることは、カントの政治思想における人間がアリストテレスの「ポリス的動物」やトマス・アキナスの「理性的で社会的な動物」のような存在であると考えを意味しない。18世紀の人間であるカントによれば、国家の設立は「悪魔の人民」にとってさえ可能なことである。「国家設立の問題は、それがどれほど困難に聞こえようとも、悪魔たちからなる人民にとってさえ（彼らが悟性をもってさえいけば）解決可能な問題であり、「全体では自己保存のために普遍的法則を要求するが、しかしそれぞれ個別には密かにその普遍的法則から逃れようとする傾向がある理性的な存在者からなる群衆に、たとえ彼らが私的な心術においては互いに対抗し合っている、私的な心術を互いに抑制し、公の行動の場では、そのような悪しき心術をもたなかったのと同じ結果をもたらす秩序を与え、体制を設立すること」だと言い表される。このような問題は解決が可能なのはである。なぜなら、人間の道徳的改善ではなくて、単に自然のメカニズムの問題だからである」（ZeF, 8: 366）。カントにとって、有限な理性的存在者としての人間は、利己的な存在の表象としての「悪魔」にたとえることさえ可能な存在なのである。

この利己的な人間たちが形成する「市民社会」は、どのようなものでありうるのだろうか。そして、翻って「市民社会」という共同的な生の形態は人間たちに何をもたらすのだろうか。これらの二つの問いは、カントが「市民社会」を論じるさいに、切り離されることなくつねに問われ続けていただろうというのが本研究の見立てである。そして、カントが「市民社会」を論じることをつうじて探究していた課題を明らかにするための作業仮説として、カントが「市民社会」を人々の「心術」あるいは「思考様式」を変容させる場として捉えていたということを述べておきたい。

本研究では、カントの著作において、有限な存在者である人間が「市民社会」でいかにして「善く生きる」ことができるようになると考えられているのかを明らかにする。カントはこの問題を「人間の道徳的形成（die moralische Bildung des Menschen）」と表現し、この実践的問題を「心術（Gesinnung）」、「思考様式（Denkungsart）」、「感性の様式（Sinnesart）」、「性格（Charakter）」といった術語を用いて、「啓蒙（Aufklärung）」と関連づけて論じている。カントによれば「啓蒙」は個人ではなく類（社会）において「自分の思想を公に伝達

する自由」が保証されていてはじめて可能になる。そこで「言論の自由 (Freiheit der Feder)」を中心にして、カントにおける「市民社会」と社会の構成員の関係を捉え直してみたい。

(4) 方法

本研究は、カントの 1790 年代の諸著作を「市民社会」の概念を中心にして相互に関係づけ、その「市民社会」における「人間の道徳的形成」という課題の内実を明らかにしようとする一連の作業から成り立っている。本研究は再構成という一つの試みであり、その点でカントの意図を解釈し想定することは試みられるが、このときに想定された意図に沿ってすべてが説明可能であるという前提に立つものではない。著者であるカントの意図を推測するだけでなく、テキストにおいて読み取られうる意図の挫折（失敗）や不明瞭さをも明らかにしながら、カントのテキストを解釈し、数多くのカントのテキスト間の関係づけを行い、カントの「市民社会」論を再構成することが試みられる。

すでに述べたような視座のもとで、テキストの解釈やテキスト相互の関係づけがなされ、必要に応じて通時的あるいは共時的な思想史的比較が試みられることになる。たとえば、カントの「市民社会」論は術語的に社会契約論の系譜に連なるものであり、その点でホブズやルソーのテキストとの関係を考察することは不可欠である。あるいは、18 世紀の「文明社会」論が取り組んだ諸問題とアプローチ方法の特徴を共時的に比較することで、カントの方法の特徴がより明瞭に説明されうるだろう。こうした観点からは「政治的＝社会的基礎概念」の意味論的変遷を扱うラインハルト・コゼレックらの概念史研究も無視することができない⁴。

先行研究—カントの政治思想の諸側面

すでに M・リーデルの概念史研究が明らかにしているように、カントにとって「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」という言葉は、第一義的には「政治社会」を意味していると理解され、カントの市民社会に関する思想は古典的な意味でのリベラリズムの政治思想として研究されてきた。本文および注で言及する先行研究すべてについて論評することはできないが、以下では「政治社会」として理解された主要な先行研究を紹介し、本研究との

⁴ Vgl. Harald Bluhm, „Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Einleitung“, in: ders. und Jürgen Gebhardt (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden: Nomos, 2006, S. 9-30.

関係を明らかにしておきたい。

(1) 「法実証主義」としてのカント政治思想：カント政治思想の限定と批判

カントの政治思想は、政治的な現状維持を重視するスタティックな思想であることがしばしば強調されてきた。このような解釈は、カントが著作において繰り返し政治体制を維持することの重要性を強調し、抵抗権を否定したことから引き出されている⁵。しかしながら、カントは既存の政治体制を無条件に維持するよう主張したのではない。それにもかかわらず、カントの政治思想に実定法の秩序を超える理性法的契機が見出されている場合でさえ、様々な推測と合わせてカントの思考における「ホッブズ主義」として法実証主義という結論が引き出される。さらに場合によっては、この実証主義的見解が同時代のフリードリヒ二世のような人物の啓蒙専制主義への譲歩か、プロイセン国家との政治的妥協として解釈される⁶。

(2) 「改革主義」としてのカント政治思想：社会契約論から「共和制化」へ

しかし、特に 1980 年代以降のカントの政治思想・法哲学の研究では、カントに見られる法実証主義的契機はカントの政治思想の一面でしかないことが明らかにされており、抵抗権の否定も別の根拠にもとづいて解釈されるようになっていく。このような変化の背景には、ロールズの『正義論』（1971 年）の影響があるように思われる。ロールズが提起したカントの「道徳哲学」の社会理論的意義は、1980 年代に英語圏だけではなくドイツ語圏においてもカントの「法哲学」そのものにカント的な「正義論」の可能性を探るという仕方で受け止められているのである⁷。そのような探究の成果は、カントの法哲学の再定義、カ

⁵ Cf. Jeremy J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (長谷部恭男・愛敬浩二・谷口功一訳『立法の復権—議会主義の政治哲学』岩波書店、2003 年。) ただし、この研究の第 3 章「カントの実証主義」では、立憲主義的契機がホッブズとカントに共通して見られることだけではなく、カントの場合には政治秩序そのものの正当性もまた問われるべき問題となることが指摘されている。

⁶ Vgl. Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974; 片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題：「倫理形而上学（法論）」の研究』法律文化社、1980 年。

⁷ なお、カントの『実践理性批判』（1788 年）や法哲学的著作ではなく、『判断力批判』（1790

ントにおける「根源的契約」（社会契約）概念の再検討、および改革による社会的あるいは政治的正義の実現という論理の再構成としてあらわれている⁸。

カントの場合、一方で個人の抵抗権は否定されるが、他方で人類の歴史においては革命という出来事は社会的、政治的、道徳的進歩のメルクマールとして歴史哲学的には正当化されている。このアンビヴァレンスには、人類の歴史における「進歩」すなわち「自然法的体制の進化」がカントにとって極めて重要な関心事であったことが表れている⁹。そして、この点に注目することによって、同時代の啓蒙専制主義や君主政的統治形態に関するカントの法実証主義的な判断を新たな観点から考察し、カントの政治思想が改革主義的でもあらうことが明らかになった。こうした見方は、ユルゲン・ハーバーマスの『公共性の構造転

年）に政治哲学を見出すアーレントのような立場もある。Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982.（浜田義文他訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1987 年。）アーレントの見方は長く続いたカントの法哲学への関心の低さと結びつけることもできるかもしれないが、他方でロールズやリベラリズムの政治理論との関係も看過できない。

⁸ Cf. Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; idem, *Kant's Political Philosophy*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983; Howard L. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1983; Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007 (¹1984)（舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013 年）；Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

⁹ 「自然法的体制の進化」としてのフランス革命への肯定的な言及は『諸学部争い』（1798 年）に見られる（vgl. SF, 7: 87）。たしかに抵抗から革命へと至る一連の動向は歴史哲学的観点から正当化されるだけであって、法哲学的には形式主義的な理由から権利として正当化されることはない。ただし、カント自身は政治体制の設立が正当化できない暴力に基づいているとも考えており、実定法上の適法性が問われない超法規的な実力行使（革命）については、「道徳的な」観点からの判断しかしていない。そして、そのような判断には、常に革命の暴力に対する批判と政治体制の「進化」への肯定的な評価の間で揺れるアンビヴァレントな態度が見られる。Vgl. P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, S. 208.

換』(初版 1962 年)における解釈によつてのみならず、ラインハルト・コゼレックによつて概念史研究の側からも提起されており¹⁰、その後双方の観点を引き継いだクラウディア・ランガーの研究によつて詳細に検討されている。

ランガーによれば、カントは抵抗権を否定したが、政治体制を変更する可能性そのものを否定したのではない。カントは「根源的契約」(社会契約)を事実ではなく理念として位置づけることによつて、同時に実定法の体系として現存する国家の正当性を判断する基準を提示しているのである¹¹。カントの法哲学の枠組みにおいては、根源的契約が理念とされることによつて、既存の政治秩序が正当性を獲得することが漸進的な改革を通じて実現されるべき課題となるのである。それゆえ、この改革は、主権を持つ者によつて自発的に遂行されるべき課題(「上からの改革」)である。これは、18 世紀の絶対主義という歴史的な文脈の中では、君主が政治体制に関する改革を遂行することによつて、共和主義的理想に段階的に接近することを意味する。

¹⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 (¹1962). (細谷貞雄・山田正行訳『[第二版]公共性の構造転換：市民社会の一カテゴリーについての探究』未来社、1994 年。) ; Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum und Erwartungshorizont: zwei historische Kategorien“, in ders., *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 349-372. 『公共性の構造転換』の J・ハーバーマースによれば、カントには自由主義的モデルとして捉えうる公式的構想と、歴史哲学的な非公式的構想が見出されるべきである。

¹¹ すでに概念史研究において M・リーデルはカントが根源的契約を理念として把握したことの意味を考察している (vgl. Manfred Riedel, „Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie“, in: Zwi Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 125-150. [佐々木毅訳「支配と社会：哲学における政治の正当化問題に寄せて」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982 年、1-26 頁])。リーデルはカントが「独立自存性 (Selbständigkeit)」というアポステリオリな原理を、市民社会のアプリオリな原理として定式化しているという問題を指摘しているが、ランガーは根源的契約の理念それ自体に、そうしたアポステリオリな問題そのものを改革によつて解決しなければならないというある種の要請が含まれていると考えている (Vgl. C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 133-137)。

このような解釈で明らかにされたのは、ホッブズやルソーとは異なり、カントの場合、設立された国家が正当性を事後的に獲得する改革のプロセスが存在するのであり、設立される国家の正当性の源泉としての「根源的契約」（社会契約）は、改革のプロセスにおける自己修正の基準として把握しなおされていることである。そして、先行研究では（結果として実現されるべき「共和国」の諸制度の理解に様々な違いは出ているものの）、この「根源的契約」の理念が徐々に実現される過程が、カントにおける「共和主義（Republikanismus）」として示される¹²。ヴォルフガング・ケアスティングは、カントの政治思想のプロセス的性格を強調して、カントの共和主義に「共和主義化（Republikanisierung）」という表現を用いている¹³。あるいは、カントの共和主義的改革の構想は、政治体制に関する基本法を含む全ての法を修正することが可能であるという主張を含む「永久革命」の構想として理解される¹⁴。

このような解釈に従うと、カントは、政治体制の革命的転覆でもなく、完全な現状維持でもなく、いわばそれらの「中間的選択肢」を提示する穏健論者、君主による改革を支持する「改革保守主義者」たちの一人にとどまるようにも見える¹⁵。しかし、カントは主権

¹² 18世紀後半に政治的・社会的諸概念が時間化＝世俗化し（*verzeitlichen*）、プロセス的な意味を有するようになることについては、Reinhart Koselleck, „Einleitung“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, S. XVI-XVII. カントはコゼレックにとって概念の時間化について考察する上で最も重要な人物の一人である。

¹³ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 325. (邦訳書、321頁。)

¹⁴ Vgl. C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 61.

¹⁵ Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, in: ders. (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, S. 252 f. ブランドによれば、カントの改革主義との関連では、許容法則は将来の改革を見越しつつ、理性法の観点からは不正な政治体制や法律の存続を一時的に許容することを容認する必要があることを明らかにしている。ブランドはこの論文でカントの法的、政治的、倫理的著作に表れる「許容法則（*Erlaubnisgesetz*）」の意義について包括的に論じ、改革主義と共和主義の結びつきを考える観点を提示している。ただし、ブランドの解釈には有力な反論も存在する。Vgl. Joachim Hruschka, “The Permissive

が君主から人民へと移り、人民の代表者たちによって行使される共和国を実現するという目的を提示する点では、ラディカルな「共和主義者」であると言えよう¹⁶。カントにとって 18 世紀の啓蒙絶対主義は「共和国」の形成へ向かう歴史的発展の一つの段階に過ぎず、それ自体が自己目的として尊重されているのではないのである¹⁷。

(3) 「共和主義」としてのカント政治思想

しかしながら、改革主義としてカントの政治思想を理解するこれらの先行研究を手がかりにすると、一つの疑問点もまた浮上してくる。ケアスティングやランガーによって示されたカントの改革主義論からは、それが最終的には（代表制による）人民の自己立法を志向する体制の樹立を目指すものでありながらも、人民主権の原理についての議論がほとんどなされていないという印象を受けるのである。このような印象をインゲボルク・マウスはラディカル・デモクラシーの観点から次のように表現している。「カントの主権概念を法則による自己限定の歴史的過程との関連において規定するだけでは、せいぜい主権の（他の点では欠陥の認められる）法治国家的機能のみを主題化するだけであり、その民主的潜在力を主題化することはできない」¹⁸。このようにマウスは改革主義的カント解釈への不満を表明し、カントの民主制理論を構築しようと試みている。

マウスによれば、カントの「根源的契約」（社会契約）の理念は、「自由で平等な者たち

Law of Practical Reason in Kant's *Metaphysics of Morals*”, in *Law and Philosophy*, Vol. 23, Issue 1, 2004, pp. 45-72.

¹⁶ 「たしかに、啓蒙と改革を選択したことによって、カントが「ドイツの初期自由主義の典型的代表者」であることが証明される。しかし、彼の法-政治哲学はこの政治的＝改革主義的外見に切り詰められるべきではないし、市民的・政治的自由を統一する理性法的体制のコンセプトにも、共和国の設立によって初めて静まる、あらゆる前共和主義的支配の産物を通過段階とみなす自然法的進化の理論にも潜んでいる隠されたラディカルさは見落とされるべきではない」（W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 341. [邦訳書、332 頁。]) ; Vgl. auch C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, 1986, S. 81 f., 94, 95 f., 100 f.

¹⁷ Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 15. (浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999 年、3-4 頁。

¹⁸ I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 27. (邦訳書、14 頁。)

による自己立法」という超実定的な人民主権の原理をあらわしている。そして、この理念があらゆる国家体制の根底に置かれなければならないと述べることによって、カントはあらゆる国家体制が自由で平等な人々自身が実際に立法に参加する手続きを制度化しなければならないことを主張しているのである。このとき、制定される法律の正しさは、「自由で平等な者たちによる自己立法」という原理にもとづいて組織された法制定の手続きの構造そのものによって保障される。このような立法の構造においては、人民は自分自身に不正をなしえないからである。こうして、カントの共和制の政治思想は、法制定の正当化を法制定の手続きの規範性に求める手続き的民主主義の理論として提示しなおされる¹⁹。

しかも、マウスによれば、人民主権の原理によって「カントはあらゆる参加者の徳によらない政治的組織化の原理を与えている」²⁰。このとき手続き的民主主義の理論にもとづいて組織された国家は道徳的であるだけでなく、それ自体で自律的な「オートマティズム」をそなえた機構なのである²¹。カントの共和国は、人民の意志によって法が制定され、その法にもとづいて執行がなされることで、自己自身の運動を維持する「自動機械」として把握しうるものなのである²²。

しかし、たとえ完全に民主的な立法手続きにおいて人々が利己的な「ブルジョア」でありながら同時に自由と平等を尊重する「シトワイヤン」になりうるとしても、立法者とその「法の名宛人」の同一性はその法を適用するさいには決して実現されえない。マウス自身が認めるように、立法の手続きにおける主権者は、同時に被治者でもある以上、主権者による被治者の他律的な支配の契機はつねに問題として残るのである²³。

おそらく、カントにとって法制定の民主主義的な手続の構造と並んで重要なのは、共和国において何が正しいのかを考察するさいの市民の「考え方」、すなわち「思考様式（*Denkungsart*）」である。カントの政治思想を改革主義として理解しようとする試みにおいて見失われているのは、人民主権の原理だけではなく、カントの政治思想において共和国の実現と維持のために市民に求められている特質にかかわる視点であると言えるだろう。

このような市民の道徳的能力へと向けられたカントの問題意識に注目して、改革主義的

¹⁹ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 160. (邦訳書、136 頁。)

²⁰ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 180. (邦訳書、154 頁。)

²¹ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 184. (邦訳書、156 頁。)

²² Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 176. (邦訳書、150 頁。)

²³ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 221. (邦訳書、193 頁。)

解釈にとどまらずに「共和国」という政治体制と市民たちの特質、あるいはマウスがあえて不必要なものとして論じた「徳」の関係を検討する試みが始まっている。こうした試みに特徴的なのは、道徳的な動機がなくとも国家の設立が可能であるという考えを明らかにしている一方で（「国家設立の問題は悪魔の人民にとってさえ解決可能である」）、設立された国家においてはある種の「徳」とみなされるべき心術が涵養されうるとカントが考えていること（vgl. ZeF, 8: 366-367）を考察の出発点に据えている点である。たとえば、ペーター・ニーゼンは、カントは共和国を設立するさいに人民に道徳性を要求しないという方法（「方法論的非道徳主義 [der methodische Amoralismus]」）をあえて取ったと指摘し、マウスが指摘した「オートマティズム」をもとにして、さらに市民たちは設立されたリベラルな共和国の諸制度をつうじてそれに相応しい道徳的態度を身につけると論じている²⁴。また、ザンドラ・ゾイベルトによれば、カントにとって「よい市民」とは、共和国のような正しい政治秩序を維持しようとする市民であり、カントはそのような市民に求められている政治的な徳を考えるヒントを与えてくれるのである²⁵。また、アレッサンドロ・ピンツァーニは、カントの政治思想を共和主義として理解する際に、共和主義的「思考様式」——自分が属する政治的共同体を共和国の理想にしたがって組織しようとする意志——をカント的な政治的徳として挙げている。ピンツァーニによれば、この政治的な徳は、国家への盲目的な信頼や政府への無条件的服従ではなく、それらに対する健全な不信感、さらには国家権力の濫用から自由と平等を擁護する態度のことである。このような政治的な徳こそが、カントが真にリベラルであることを証明しているとピンツァーニは述べている²⁶。

このような解釈は、法や権利の観点からは捉えきれなかった「心術」や「思考様式」、「徳」といった諸概念をカントの政治思想のなかに位置づけようと試みるものである。そして、まさにこのような観点からの試みが、通常は 18 世紀の古典的リベラリズムの思想家として

²⁴ Peter Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 568-604.

²⁵ Sandra Seubert, *Gerechtigkeit und Wohlwollen: Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*, Frankfurt am Main: Campus, 1999, S. 32-33.

²⁶ Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 299.

理解されているカントを「共和主義」という別の側面から理解する可能性をもたらしている。すでに言及した改革主義的観点からのカント研究も「共和主義」というキーワードを用いていたが、カントが道徳性や心術と政治体制の関係にも考察を加えていることに注目する研究によって、カントの「共和主義」は法哲学的な観点からだけでなく、政治思想と倫理学の観点からも検討されることになった²⁷。

さしあたり留意しておきたいのは、「共和主義」の多義性のなかでカントをどのように位置づけるかという問題である²⁸。先行研究では、カントの「共和主義」がリベラリズムとは必ずしも対立しないものとして提示されている。この点で、カントの共和主義は市民の政治参加に内在的な価値を付与する「シヴィック・ヒューマニズム」(J・G・A・ポーコック、M・サンデル)よりも、市民の権利(自由)と政治制度のために市民の政治参加が必要とされる「道具的共和主義」(Q・スキナー、P・ペティット)に親和的な政治思想と見られている²⁹。しかし、本研究で明らかにされるのは、カントの政治思想が人民主権の原理にもとづく共和国を希求するという点で、先行研究が示す「共和主義」とは異なるということである。本研究はカントの政治思想を厳密にいずれかの意味での共和主義として位

²⁷ たとえば、P・ニーゼンは「カント的共和主義 [Kantischer Republikanismus]」という表現をハーバーマスの『他者の受容』(1996年)から取り出し、その特徴づけのためにはロールズの『正義論』(1971年)および『政治的リベラリズム』(1993年)をも参照している。

Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 569, 573, 592.

²⁸ 共和主義を「家族的類似性 (family resemblances)」アプローチによって把握するのであれば、全体として一つの緩やかなまとまりを構成する複数の類似性として徳、混合政体、公共善、自由、人文主義、さらには権力分立、法の支配、などを挙げることができる。犬塚元「拡散と融解のなかの「家族的類似性」：ポーコック以後の共和主義思想史研究 1975-2007」『社会思想史研究』第32号、藤原書店、2008年、61-62頁、参照。Vgl. auch P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 29-30. これらの類似性すべてがカントの政治思想に見られるわけではない。

²⁹ 同様の観点からスキナーの「ネオ・ローマ派の理論家たち」とカントの親和性も指摘されている。Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 579, Anm. 43. また、このような観点からカントの共和主義を思想史的に位置づけるさいに「政治的徳」の問題をほとんど論じないこともある。Vgl. Philipp Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011, S. 181.

置つけようと試みるものではなく、共和主義的な部分的共通性と差異を見出すことによって特徴を際立たせ、18世紀の共和主義の変容の文脈のなかでカントの政治思想を位置づけることを目指すものである。

第二に、本研究の関心の所在を先行研究との比較から明らかにしておきたい。カントの政治思想を「共和主義」として理解する新しい試みは、法実証主義的な理解や改革主義的な理解と同様に、検討の対象を政治社会に限定し、その限りでのみ政治社会と徳の関係を問題にしている³⁰。しかし、市民の道徳的能力を問題にすることで考察されるべきなのは、倫理的な領域と政治的な領域の双方(市民社会)において形成される人間の諸能力だろう。カントは市民社会で啓蒙がなされ、思考様式が改革されることが道徳的能力の涵養に寄与すると考えていたからである。ここで本研究の暫定的なテーゼを示すならば、カントの共和主義は「法律的市民社会」と「倫理的市民社会」の双方が実現される過程なのである。この過程において、倫理的領域と政治的領域は一方的な目的＝手段連関に置かれるのではない。人間は善く生きるためにいずれの社会的統合をも必要とするし、これら二つの社会的統合は「共和国」の理念に接近するために相互に必要としあう関係にあるのである。

³⁰ P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 582-583; A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie*, S. 298. A・ピンツァーニは、カントの場合には政治が人々の能力を向上させることを目的としていると考えるシュクラーや、カントにおける「政治的徳」を共通善を実現する手段とみなすバーコヴィッツを批判し、「カントの場合には政治的徳はできる限り完全な共和主義的体制の設立のためにのみ役立つ」と述べている。このさいにピンツァーニは政治社会と道徳的な能力の向上を関連づける考察をすべて政治の手段化——政治を道徳的な能力の涵養のための手段とする発想——として退けている。共和主義的解釈以外の場合にも、極端なケースではカントの政治思想における政治と道徳的な生との関係そのものが否定されることになる。例えばアーサー・リップスタインは、カントの法哲学のコメンタールの中で、ヘルマン・コーエンやジョン・ロールズに影響を受けたカント解釈——自律的な生こそが最善の生であり、政治的制度は自律を促進するよう設計されなければならない——という「道具主義的 (instrumentalist)」解釈を批判している (Cf. Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009, p. 11)。

第一部 自然状態の原因

第一章 徳と幸福

はじめに——最善の世界の探究

カントは、『たんなる理性の限界内の宗教』第一版（1793 年）の序文で、「道徳が宗教に至るのは避けられず、道徳は宗教によって人間以外の力をもった道徳的立法者にまで拡大される」（R, 6: 6）という、ときに驚きをもって受けとめられた文章を書いている。たしかに、カントが人間に実践理性の力があることを主張しつづけたことを重くみるならば、このような文章は意外なものに感じられるかもしれない。

しかし、この文章の直前でカントは次のようにも書いていた。「道徳法則を敬う人で、もし自分の力がおよぶなら、しかも自分自身をもその一員として、実践理性に導かれて世界を創り出すとすれば、どんな世界にするだろうかという考えを、思いついた人がいるとしてみよう（それを避けることは難しい）」（R, 6: 5）。

これは、最善の世界とはなにか、そしてそれをいかにして創り出すのか、という実践的な問いである。そして、カントは「道徳法則を敬う人」、つまり道徳的であろうとする人であるならば、次のように答えると考える。「その場合、その人は自らに選択が委ねられるなら、まさしくかの最高善という道徳的理念を伴うような仕方では、世界を選びはしないだろう」（R, 6: 5）。このとき、道徳的であろうとする人は最善の世界を「最高善」の理念に照らして選び出すことをカントは想定している。最高善は、最上の制約としての徳（道徳性）と、それに見合った幸福の結合という完全性をあらわす理念である。それゆえ、カントにとって最善の世界とは徳（道徳性）だけではなく幸福もある世界なのである。

人間はいかに行為すべきかを知っていても、何らかの目的を立てて行為しなければ（そしてそれを達成できなければ）満足することのできない存在である。最善の世界、あるいは最高善は、そのような目的のうちの究極のものなのである。そこでカントは続ける。「のみならず私たちによって可能な最高善の実現を道徳法則が欲するがゆえに、その人も、たとえこの理念そのものにしがえれば、自分個人が多く幸福を失うことになる危険があると思っても、そもそも一つの世界が現存在することを意欲するだろう」（R, 6: 5-6）。

人間は実践理性の力を備えているが、同時に感性によって限界づけられた存在であり、それゆえ幸福への欲求をもつことが避けがたい存在でもあるというカントの基本的な人間観を承認するならば、「道徳が宗教に至るのは避けられない」という序文の文章はそれほど意外なものではないだろう。

本章では、カントにおける道德性の問題を幸福との関係から考察することによって、カントの倫理学にひとつの生の実践的理念が形成されていくことを明らかにしたい。そのような理念は、個々の人間における徳と幸福の調和だけではなく、最善の世界とも関係しているからである。そして、最善の社会はこのような世界との関連において理解すべきものであろう。

まず、実践的自由を支える理念としての超越論的自由について考察することから始める（第1節）。続いて、消極的な意味での自由を道德性の実現に関わる積極的な意味での自由へと結びつける道德法則と、その法則の意識が「理性の事実」とされていることの意味を考察する（第2節）。さらに、道德性の成立をあらわす意志の自律と他律がいかなる事態をさしているのかを、「格率」の概念を中心に検討し、幸福が意志規定においてどのような役割を果たすかを明らかにする（第3節）。そこから、さらに、格率の形成には道德法則への「尊敬」が動機として重きをなすことが理解される（第4節）。最高善への期待は人間という有限な理性的存在者における道德性の原理と幸福の原理のせめぎあいのなかから、道德性を最上の制限とすることによって生じる（第5節）。そしてまた、このような制約のもとで幸福を希求することから宗教、あるいは理性信仰が生まれる。最後に、理性信仰の立場をとることで明瞭になる、ひとつの実践的理念について考察し、結びに代えたい。

第1節 道德法則と有限な理性的存在者

自由に行為するとはどのようなことだろうか。こうした問いにはもちろんさまざまな回答がありうるが、ある行為が行為者自身の意志や決定によって実現される場合に、その行為者は自由に行為していると考えることができるのではないだろうか。カントは意志にもとづく行為を可能にする自由を「実践的な意味における自由」、「実践的自由」と呼び、その内実を「感性の衝動による強制からの選択意志〔Willkür〕の独立性」（KrV, A: 534, B: 562）と説明している。人間の選択意志は、感性の触発を受ける「感性的選択意志〔arbitrium sensitivum〕」である。しかし、人間の選択意志は感性的欲求によって決定的に強制される「動物的選択意志」とは異なり、感性的欲求に抗って自己を規定することもできる。このような自己規定の能力があるという意味で、人間の選択意志は「自由な選択意志〔arbitrium liberum〕」なのである（vgl. KrV, A: 533-534, B: 561-562）。

このような意味での実践的自由は「たとえあることが生起しなかったとしても、生起すべきであったということを前提とする」（KrV, B: 562）。実践的自由が可能であるためには、

自然の諸法則に従う因果性とは異なる因果性、何らかの現象を自ら開始することができるような因果性が人間の選択意志になければならない。このような因果性がなければ、結局人間の選択意志と「動物的選択意志」との間に差異は存在せず、人間の自由はじつは機械的な運動を繰り返す「回転焼肉器の自由 [die Freiheit eines Bratenwenders]」(KpV, 5: 97) にすぎないということになる。

ここで実践的自由のために要請される因果性は、「現象における原因の無制約的な因果性」(KrV, B: 447) とも言うべきものである。この因果性は、まったく新しく何らかの現象の系列を開始することに関わるので、「原因の絶対的自発性」(KrV, B: 474) とも呼ばれる。

理性は自由の可能性を問わずにいることができない。そして、そのさいに理性はこの問題に関して一方では「諸現象の系列を何らかの無制約的なものに帰する立場 (独断論)」、他方では「そうした諸現象の系列そのものを無制約的なものとみなす立場 (経験論)」をとる。ここから「一見したところ独断的に見え、しかも一方が他方に対して卓越した要求権をもっているとは主張できない諸認識の構想」(KrV, B: 448)、すなわちアンティノミー (二律背反) が生じる。ここでは、独断論的な立場から「自然の諸法則に従う因果性は、世界の諸現象がそこからことごとく導出されうる唯一の因果性ではない。それらの諸現象を説明するためにはなお、自由による因果性が想定される必要がある」(KrV, B: 472) という定立が示される。他方で、経験論の立場からは「いかなる自由も存在せず、世界におけるすべてのものはただ自然の諸法則に従って生起する」(KrV, B: 473) という反定立が提出される。

カントは『純粋理性批判』の「超越論的弁証論」において純粋理性のアンティノミーとして四つの対立を立てたが、特に「実践的自由」の問題との関係で重要なのは自由と必然性をめぐる第三の「力学的アンティノミー」である。絶対的自発性という因果性と自然の諸法則に従う因果性、言い換えれば力学的な原因と諸現象との結合に関する自由と自然必然性の対立が、第三のアンティノミーとして論じられるのである。このアンティノミーで問われているのは、「生起するものに関しては、自然に従う因果性か、あるいは自由による因果性かの、二種類の因果性しか考えることができない」(KrV, B: 560) という命題である。

カントによれば、一方の「自然に従う因果性」は、「感性界においてある状態が、この状態がひとつの規則に従ってそれに引き続いて生じるある先行状態と結合すること」(KrV, B: 560) のことである。このような因果性は、諸現象の経験的な認識を可能にするアプリオリな条件として働くことがすでに証明されているとカントは考えている (vgl. KrV, B:

564)。それゆえ、この命題は真でありうる。

他方で、「自由による因果性」は「ある状態を自ら始める能力」(KrV, B: 561)である。この能力は時間的に先行する他の原因に（自然法則によって）従うこととは区別されるので、「自然に従う因果性」が真でありうるならば、不可能であるように見える。

しかし、カントは、超越論的観念論の立場から、ここで当該の命題の主語である「生起するもの」を、自然法則にしたがって継起する「経験的性格」の観点と、それ自体では感性的直観の対象ではない「物自体」の「叡智的性格」の観点という二つの観点から考察する(vgl. KrV, B: 567-569)。「この叡智的原因はその因果性ととも系列の外にある。これに対して、その諸結果は経験的な諸条件の系列のうちに見出される。それゆえ、この結果は、その叡智的原因に関しては自由と見なされうるが、それにもかかわらず、同時に現象に関しては、自然の必然性に従うそれらの諸現象からの帰結と見なされうるのである」(KrV, B: 564-565)「生起するもの」を現象の系列とみなすならば、その現象の系列の原因が、その系列の外に「叡智的原因」としてあると考えなければならないことになる。自由による因果性もまた、真でありうるのである。

このようにして、対立するものとして提示された二つの命題は自由と自然必然性が異なる主語（「生起するもの」）を包摂するかぎりではいずれも真でありうること、それゆえ両立可能であることが確認される（両命題は「小反対対当」の関係にある）。そして、カントはここで剔出された自然必然性という普遍的法則と調和しうる自由、すなわち「自由による因果性」を「超越論的自由」と名づける。これは、経験から取り出されたものを何も含まず、またその内容がいかなる経験においても与えられることのないという意味で超越論的な理念である(vgl. KrV, B: 561)。この超越論的自由が、実践的自由の可能性のアプリオリな制約なのである。「超越論的自由の廃棄は同時にあらゆる実践的自由を根絶するだろう」(KrV, A: 534, B: 562)。

選択意志が感性の衝動の作用を受けつつも、感性から独立しているという意味での「実践的自由」は、「超越論的自由」という叡智的な因果性の思考可能性によってひとまず担保される。このとき、「人間には、感性的衝動による強制から独立に、自分を自ら規定する能力が備わっている」(KrV, B: 562)とすることができるが、このような意味で人間の選択意志が自由であるのは、動物とは異なり、人間が理性の当為能力をもっているからである³¹。

「感性的衝動から独立に、したがって理性によってのみ表象される動因〔Bewegursachen〕

³¹ 新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、1993年、228頁。

によって規定されうるものは、自由な選択意志 (*arbitrium liberum*) と呼ばれ、根拠としてであれ、帰結としてであれ、この自由な選択意志とつながりあっているものはすべて実践的と呼ばれる」(KrV, A: 802, B: 830)。

このとき選択意志を感性的衝動から独立させ、「自由な選択意志」ならしめるのは、「理性によってのみ表象される動因」である。この理性的動因が選択意志を「出来事の系列をまったく自ら始める因果性」(KrV, A: 534, B: 562) ならしめる。この理性が与える表象は、「命法」あるいは「客観的な自由の法則である諸法則」であり、自然法則との対比で「実践的法則」とも呼ばれる (vgl. KrV, A: 802, B: 830)。

この「命法」あるいは「実践的法則」の問題は、『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785 年) において、選択意志ではなく「意志 (Wille)」と理性が関係づけられることで一つの展開をみる。

まず、意志は「法則の表象にしたがって、すなわち原理にしたがって行為する能力」(GMS, 4: 412) として定義され、まさに法則の表象との関係において「表象に対応する対象を産出する能力であるか、あるいは少なくとも、自分自身を対象の産出に向けて規定する […] 能力、すなわち自らの因果性を規定する能力」として位置づけられる。意志は「一種の因果性」であり、自ら (の因果性) を外的な原因から独立して規定しうる場合には自由である (vgl. GMS, 4: 446)。これは (選択意志の場合にも見られた) 消極的な意味での自由である。

この消極的な意味で自由な意志が、さらにいかなる法則の表象にしたがって自らの因果性を規定するかが問題である。外的な原因から独立しているとはいえ、意志は全く無法則にふるまうことはありえない。カントによれば、「因果性の概念は、われわれが原因と名づけるものによって、何か他のものが、すなわち結果がそれにしたがって措定されなければならない法則の概念を伴っている」(GMS, 4: 446) からである。

このとき、自然法則の表象にしたがって意志が自らの因果性を規定するのであれば、結局は外的な原因に自らしたがうことになる。これは自由ではなく、「作用原因の他律」(GMS, 4: 446) である。このような事態を回避して、なおかつ無法則とはならず、自然法則とは異なる理性的法則の表象にしたがうことが意志の自由に残された可能性である。自由とは、「特殊な種類であるとしても、不変の法則に従う因果性」(GMS, 4: 446) だからである。カントによれば、そのような法則の表象は、意志そのものに、「自分自身が法則であるという意志の特性」(GMS, 4: 447) そのものに見出されるしかない。これは意志が自らのうち

に意識された普遍性と必然性を反省的に捉え返し、普遍的な法則として自ら立法した「人倫的法則」(GMS, 4: 447) のことである。

このようにして立法される「人倫的法則」、すなわち道徳法則に自らがうことに、カントは消極的な自由以上のものを見出す。こうして現実のものとなりうる自由は、「意志の自律 [Autonomie des Willens]」(GMS, 4: 446) として概念化される。この意志の自律こそが、「人倫性の最上原理」(GMS, 4: 447) という積極的な意味での自由の概念なのである。それゆえ、カントは「自由な意志と人倫的法則 [道徳法則] の下にある意志は同じである」(GMS, 4: 447) とまで述べている。

カントにとって、道徳的善悪はすぐれて意志のありかたに関わる問題である。カント倫理学の枠組みにおいては、第一に自由な意志が善であるか否かが問われ、善き意志が意欲する行為が善き行為と見なされる。この意志の善さは、理性的存在者が道徳法則に従って自らの意志を規定することによって実現される。

このさい、消極的な意味で自由な意志は、道徳法則にしたがうことではじめて積極的な意味で自由になるようにも見える。しかしながら、ここでは自由の積極的概念についてさらに確認しておく必要があるだろう。カントはたしかに「自由な意志」が「道徳法則の下にある意志」と同一であると述べているが、しかし『判断力批判』(1790 年) 第 87 節では「道徳法則の下にある」ことと「道徳法則にしたがっている」ことを厳密に区別している³²。このことを踏まえると、「自由な意志」は必ずしも道徳法則にしたがっている意志ではなく、道徳法則にしたがうことが本性上可能である意志を意味していると考えることができる。このとき、意志は現実道徳法則にしたがって自律を実現している場合だけではなく、道徳法則の下にあり、道徳法則にしたがうことができる場合にも、すでに積極的な意味で自由であるということになるだろう³³。

そして、このような観点からは、消極的な意味で自由な「選択意志」と積極的な意味で自由な「意志」は異なる二つの能力ではなく、実践理性の二つの側面であると見なすべきものであることになる³⁴。

³² 新田孝彦『カントと自由の問題』、347 頁、注 14。

³³ 新田孝彦『カントと自由の問題』、242 頁。

³⁴ 新田孝彦『カントと自由の問題』、260 頁；御子柴善之「意志と選択意志とにおける自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997 年、37 頁。

第2節 「理性の事実」としての道徳法則

カントは『実践理性批判』（1788年）の第一編「分析論」で、あらためて「実践的原則」としての道徳法則の表象の定式化を試みている。実践的原則は、理性的存在者の意志に対して、主観的妥当性しかもたない場合には「格率」であり、客観的で普遍妥当性をもつ場合には「実践的法則」と呼ばれる（vgl. KpV, 5: 19）。ある理性的存在者の主観的な行為の原理としての格率が、吟味をへて客観的で普遍妥当的な実践的法則となることが、少なくとも意志の自律の条件の一部をなす。そして、この自律の原理として、道徳法則が定式化されることになるのである。以下で、この過程をカントのテキストに即して確認しておきたい。

快や不快といった欲求能力の客体（実質）を意志の規定根拠として前提する実践的原理は、経験的であり、それゆえ主観的でもあるので、実践的法則とみなすことはできない（vgl. KpV, 5: 21）。そのような実質的な原理は、おしなべて「幸福」として意識される快を追求する「自己愛もしくは自己幸福の原理」なのである（vgl. KpV, 5: 22）。たしかに、幸福であることは有限な理性的存在者の欲求能力にとって不可避的な規定根拠であるが、幸福は主観的な意志の規定根拠全体につけられた総称であり、客観的にはきわめて偶然的な原理しか形成しえない（vgl. KpV, 5: 25）。そして、幸福を追求する実質的原理は、追求される快が悟性の表象に由来する高級なものであるか、感官の表象に由来する低級なものであるかにかかわらず、意志の規定根拠を下級の欲求能力に置くことを意味する（vgl. KpV, 5: 22）。

快を追求することに奉仕する下級欲求能力とは区別された上級欲求能力を考えるためには、意志を規定する「たんに形式的な法則」が存在しなければならない（vgl. KpV, 5: 22）。そこで、理性的存在者が自らの格率を「実践的な普遍的法則」と見なすことができるのは、その格率が実質ではなく形式に関して、より正確には普遍妥当性をもつような立法の形式に関して、意志の規定根拠を含む原理である場合であるということになる（vgl. KpV, 5: 27）。

では、格率のたんなる立法的な形式によってのみ規定されうるような意志とは、どのような性質のものなのであろうか（vgl. KpV, 5: 28）。カントによれば、意志の規定根拠である「法則のたんなる形式は理性によってのみ表象されうる」（KpV, 5: 28）。すなわち、この形式は感官の対象でも悟性によって認識される現象でもない。それゆえ、この形式は自然の因果性の法則にしたがう出来事の系列の外部にある「自由の因果性」として把握されるべきものなのである。このような因果性のもとにある意志は、超越論的な意味で自由である。「格率のたんなる立法的形式のみが法則として役立つことができる意志は、自由な意志

である」(KpV, 5: 29)。

このさい、経験的な条件から自由な意志は、いかにして自らの規定根拠となる法則を見出すことができ、「無差別の自由」に陥ることを避けられるのだろうか (vgl. KpV, 5: 29)。一方で、自由な意志の規定根拠は何らかの法則でなければならない。他方で、自由な意志は一切の(法則の)実質から独立している。このとき、自由な意志の規定根拠として残るのは、格率に含まれる立法的形式だけであるということになる (vgl. KpV, 5: 29)。

ここに見られる自由な意志と無制約的な実践的法則(道徳法則)の関係は、相互指示的なものである。「格率のたんなる立法的形式のみが法則として役立つことができる意志は、自由な意志である」(KpV, 5: 29) 一方で、「立法的形式は、それが格率に含まれているかぎりにおいて、意志の規定根拠となりうる唯一のものである」(KpV, 5: 29)。このとき、自由と無制約的な実践的法則(道徳法則)のいずれから「無制約的=実践的なもの」についての認識が始まるのかが問われる (vgl. KpV, 29)。そして、カントによれば、そのような認識は自由からは始まりえない。というのは、最初に知られる自由は消極的自由だからであり、また経験を通じて得られるのは「自然のメカニズム」という自由とは反対のものだからである (vgl. KpV, 5: 29)。したがって、「無制約的=実践的なもの」の認識は、道徳法則を意識することから開始されることになる。

この道徳法則の意識は、「理性がわれわれに原則をそれと定めてみせるさいに合わせて必然性を指し示すことと、さらに理性がわれわれにすべての経験的制約を捨象することを指し示すことに注意を払うことによって」可能になる (vgl. KpV, 5: 30)。カントはここで道徳的には特に立派なわけではない人物(有限な理性的存在者)を想定して「ファラリスの偽証」のようなケースを挙げている³⁵。「もし彼の君主が、[……] 即刻の死刑という威嚇の下に、ある誠実な人物に対する偽証を彼に要求し、その偽りの口実を理由にその人物を亡きものにしたいと思っているとしたら、はたして彼はどれほど自分の命をいとおしむ気持ちが大きくても、その気持ちをよく克服することが可能であると思うだろうか。彼がそ

³⁵ カントは「実践理性の方法論」でも同様の(ユヴェナリスに由来する)例を道徳的陶冶に効果的な具体例として挙げている。「善き兵士、善き後見人、また公平な審判者であれ。もし君が疑わしく不確実な事件に証人として呼び出されることがあれば、たとえファラリスが君に偽れと命じ、牛を引いてきて君に偽証を命じるにせよ、名誉より生を選び、ただ生き延びるために、生をはじめて生きるに値させるものを失うことを、最大の不正と思え」(KpV, 5: 158-159)。

れをするかどうかは、おそらく彼もあえて確言はできないことだろう。それでも、それが可能であることは、彼もためらうことなく認めるに違いない」(KpV, 5: 30)。

わずかではあっても注意を払うことによって、有限な理性的存在者は「あることをなすべきであると意識するがゆえに、それをなすことができると判断し、もし道徳法則がなければ知らないままにとどまったであろう自由を、自らのうちに認識するに至る」、すなわち積極的自由の可能性を認識するようになる (vgl. KpV, 5: 30)。そして、このような意味で、「自由の理念は道徳法則を通じて自らを開示する」(KpV, 5: 4) と言われ、さらには「自由はたしかに道徳法則の存在根拠 [ratio essendi] であるが、道徳法則は、しかし、自由の認識根拠 [ratio cognoscendi] なのである」(KpV, 5: 4, Anm.) と言われるのである。

さて、理性が定めてみせる原則は、「純粋実践理性の根本法則」として次のように定式化される。「君の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」(KpV, 5: 30)。このさいに「純粋な、それ自身において実践的な理性が直接的に立法的であり」(KpV, 5: 31)、この理性は何らかの望まれた実質ではなく、たんなる法則の形式によって意志を規定している。それゆえ、この根本法則（道徳法則）は無制約的であり、「定言的でアプリアリな実践的命題」として表象され、この命題を通じて意志は端的かつ直接的に、客観的に規定されることになる (vgl. KpV, 5: 31)。このとき、意志は経験的諸条件から独立した自由な意志、すなわち純粋意志である。

『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785 年) では自由こそが道徳法則の根拠にならなければならないという前提から考察が進められていた³⁶。それゆえ、自由そのものを証明できないゆえに、その分析によって道徳法則の無制約的な命法の可能性を演繹的に示すこともできないことが明らかになった。これに対して、すでにみたように『実践理性批判』(1788 年) では両者が相互指示的關係において理解される。そして、このとき道徳法則の意識が、「無制約的＝実践的なもの」の認識を開始する無制約的な命法として示されることになる。しかし、このときカントは道徳法則の意識を論証してはいない。そこで、カントは自ら次

³⁶ 『人倫の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』における道徳法則と自由の關係理解の相違をカントの試みの挫折と見る解釈もあるが、ここではそのような方向では読まない。ここではカントの試みをたどったものとして、新田孝彦『カントと自由の問題』、278-279 頁；御子柴善之「善くあろうという根本態度——純粋実践理性と道徳の究極根拠——」御子柴善之・檜垣良成編『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、2007 年、76-96 頁を挙げておきたい。

のように述べる。「こうした事態はひとを怪しませるに十分であり、そのほかのすべての実践的認識を見渡しても類例のない事態である。なぜなら、ある可能的な普遍的立法というアプリオリな想念、それゆえもっぱら蓋然的な想念が、経験や何らかの外的な意志といったものから何も借りることなしに、法則として無制約的に命じられるからである」(KpV, 5: 31)。

このような疑念に抗して、カントは道徳法則の意識を「理性の事実 [ein Faktum der Vernunft]」(KpV, 5: 31) として措定することによって、自由と道徳法則の無制約的な命法をめぐる議論の立脚点を作り出そうと試みる。道徳法則について、カントは次のように述べる。「これはまた、何らかの望まれた結果がそれによって可能となる行為をなすべきものとして命ずる指示ではなく（その場合には、規則はつねに自然的な制約の下にあることになろうから）、もっぱら意志をその格率の形式にかんしてアプリオリに決定する法則なのである」(KpV, 5: 31)。そして、このような法則は思考可能であり、「事実」であるとカントは述べる。「そこにおいて、もっぱら諸原則の主観的形式のために役立つある法則を、法則一般の客観的形式による決定根拠として考えることは、少なくとも不可能ではない。こうした根本法則の意識は、理性の事実と呼ぶことができる」(KpV, 5: 31)。

この事実は「アプリオリな総合的命題」として自由と道徳法則を結びつける。道徳法則の意識は、「理性に前もって与えられている所与から、たとえば自由の意識から理屈をこねて導き出せるようなものではなく（というのも自由の意識はわれわれに前もって与えられてはいないので）、まったくそれ自体のみでアプリオリな総合的命題としてわれわれに迫ってくるものだからである」(KpV, 5: 31)。この事実をつきつけられることで、自由な意志は自らの主観的な格率を普遍化する可能性を吟味し始めるのである。

カントによれば、人間が自分の行為の合法則性について与える判断を分析しようとするならば、この「事実」が否定しようのないものであることがわかるという (KpV, 5: 32)。すでにみたように「無制約的＝実践的なもの」を認識しようとするならば、ひとは理性がさだめる道徳法則を意識することになる。この道徳法則の意識は経験的事実ではなく、「純粹理性の唯一無二の事実」(KpV, 5: 31) である。そして、純粹意志はこの事実をつうじて、自らの「行い [die Tat]」によって、行為遂行的に自らの客観的實在性を明らかにする (vgl. KpV, 5: 3)。「純粹意志は純粹実践理性にほかならないが、その客観的實在性は、道徳法則においてアプリオリに、いわば一つの事実によって与えられている。というのも、ある意志決定が、たとえ経験的原理に基づいていない場合でも、それが不可避免的であるならば、

そうした意志決定を事実によるものと呼ぶことができるからである」(KpV, 5: 55)。こうして「純粋理性はこの事実を通じて自らを根源的に立法的なものとして (sic volo, sic iubeo 私はかく欲し、かく命ずる) 告げ知らせる」(KpV, 5: 31)。

道徳法則を意識することは、意識する主体に特別な道徳的能力を要求するものではない。人間は、感性に触発される一方で、道徳法則という事実も与えられているという二重性、あるいは有限性を生きている³⁷。これは、有限な理性的存在者としての人間は、つねに感性によって触発されているが、意志規定のさいに感性にのみ影響を受けるのではなく、同時に道徳法則の意識をも事実として持っているということである。ただし、道徳法則を意識するには、理性がその法則の必然性を示し、またあらゆる経験的制約を捨象するように指示していることに「注意する[Acht haben]」ことが肝要であるとカントは指摘している(vgl. KpV, 5: 30)。有限な理性的存在者の意志は、注意をもって道徳法則を意識するとき、はじめて自らの主観的格率の普遍化可能性を問い始めるのである³⁸。

そこで、この道徳法則の意識は、「意志が法則のもとに自由に服従していることの意識」(KpV, 5: 80)、言い換えれば「法則に対する尊敬[Achtung]」(KpV, 5: 80)という感情として捉え返される。道徳法則は意志決定の客観的根拠であり、また行為の対象の善悪を決定する根拠であるだけでなく、意志に対する道徳法則の影響力を高める感情を惹起することで、行為の主観的根拠である「動機(Triebsfeder)」にもなりうるのである(vgl. KpV, 5: 75)。

尊敬という感情が感性にもたらす作用は、およそ感性というものを持ち合わせている有限な理性的存在者にのみ見られる(vgl. KpV, 5: 76)。というのは、ある存在者の本性が制

³⁷ カントは「現象界」と「叡智界」を分離することによって自律の可能性を開いたことは重要だが、この二つの世界を厳密に存在論的に区別しているわけではないと思われる。カントがこのような存在論的二元論を主張したのではないという解釈については、以下を参照のこと。リチャード・バーンスタイン(阿部ふく子他訳)『根源悪の系譜：カントからアーレントまで』法政大学出版局、2013年、30-32頁。Cf. Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 160; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press, 1983; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 3-4; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1970.

³⁸ 御子柴善之「善くあろうという根本態度」、89頁、参照。

限されており、その存在者の選択意志の「主観的性質 (subjektive Beschaffenheit)」が道德法則とおのずから合致するものではないがゆえに、その合致を妨げる傾向性との対立を乗り越えて道德的な意志規定へと駆り立てられる必要があるからである (vgl. KpV, 5: 79)。

第3節 道德法則を格率へ採用する——意志の自律と他律

「純粹実践理性の根本法則」としての道德法則は、個別の意志に見出される主観的差異を度外視して、その法則自体を意志の形式的で最上の規定根拠にする普遍性をもつ (vgl. KpV, 5: 32)。それゆえ、道德法則は、規則の表象をつうじて自らの因果性を決定することができる、すなわち意志をもつあらゆる理性的存在者に同じように妥当する。

この場合、「最上の知性としての無限な存在者」においては、主観的な格率は同時に客観的にも法則であると考えなければならない (vgl. KpV, 5: 32)。そのような存在者は、「神聖な意志」、すなわち「道德法則にさからう格率を何ひとつ受けつけないような意志」(KpV, 5: 32)をもつのである。しかしながら、有限な理性的存在者の場合には、「純粹な意志」をもつと考えることはできても、「不足と感性的動因によって触発される存在者」であるかぎり「神聖な意志」をもつと考えることはできない (vgl. KpV, 5: 32)。むしろ「生理的心理的に触発された〔……〕選択意志は、主観的な諸原因から生じる願望を伴っており、それゆえまた純粹な客観的決定根拠としばしば対立することがあるので、〔……〕実践理性の抵抗を道德的強制として必要とする」(KpV, 5: 32)のである。

このことから、道德法則は有限な理性的存在者にとっては「定言的に命ずる命法」(KpV, 5: 32)、「定言命法 (kategorischer Imperativ)」としてあらわれる。有限な理性的存在者としての人間の意志が道德法則に従属する関係は「責務 [Verbindlichkeit]」として捉えられ、責務において強制される行為は「義務 [Pflicht]」と呼ばれる (vgl. KpV, 5: 32)。これに対して、何らかの実質的な目的のために条件的に命ずる命法、「仮言命法 [hypothetischer Imperativ]」(vgl. KpV, 5: 20)は幸福を追求するさいの一般的な規則、主観的な格率となりえても、道德的なものにかかわる普遍的規則にはなりえない (vgl. KpV, 5: 36)。「自愛 (思慮)の格率は、もっぱら勧告する。道德性の法則は、命令する。ひとがわれわれに勧告する事柄と、われわれに拘束力がある事柄との間には、しかしそれにしても、きわめて大きな差異がある」(KpV, 5: 36)。

定言命法を通じて明らかになる義務を、それが義務であるという理由からおこなうこと、すなわち「意志の自律 [Autonomie des Willens]」は、あらゆる道德法則と、それらにかなっ

た義務との唯一無二の原理にほかならない」(KpV, 5: 33)。これは、「法則の一切の実質（つまり欲求される客体）に依存しないことと、しかも同時に格率にとって可能なはずのたんなる普遍的な立法形式を通じて選択意志が決定されることのうちに、道徳性の唯一無二の原理が成り立つ」(KpV, 5: 33) ということである。実質に依存しないという消極的自由と純粹実践理性の自己立法という積極的自由は表裏一体である (vgl. KpV, 5: 33)。あらゆる主観的な格率は、この自律という制約のもとでのみ最上の実践的法則と一致することが可能になる (vgl. KpV, 5: 33)。このとき、道徳法則は積極的な意味での自由、つまり「純粹実践理性の自由」(KpV, 5: 33) を表現しているとカントは述べている。

他方で、消極的な（超越論的な）意味で自由な選択意志が、意欲の実質を実践的法則を可能ならしめる制約として取り入れる場合には、自然的で感性的な法則への依存が生じる。このとき、選択意志には生理的で心理的な法則に理性的（合理的）にしたがうための指示が与えられているにすぎない。これが「選択意志の他律」である。「選択意志のあらゆる他律〔Heteronomie der Willkür〕は、およそいかなる責務の根拠づけにもならないばかりか、むしろ責務の原理や意志の道徳性に反する」(KpV, 5: 33)。

このような意味での自律と他律が最初にはっきりとそれとして論じられたのは『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785 年) であるが、そこで説明されているように、カントが問題にする他律は、意志が欲望や傾向性という自然法則に適合し、別の現象によって直接的に規定されているという意味での「自然の他律〔Heteronomie der Natur〕」(GMS, 4: 453) とは異なるものである。このような「自然の他律」のもとでは、意志はそもそも消極的な意味でさえ自由ではなく、それゆえ意志ではありえないことになってしまうだろうが、このような事態は考察の対象とはならない。

むしろ他律において焦点となっているのは、自由な意志が傾向性や欲望を許容し、それらに譲歩するという事態である (vgl. GMS, 4: 458)。傾向性や衝動の影響は、自然必然性としてではなく、自由な意志による許容と譲歩の結果としてはじめて問題にされる。カントは意志が法則を立法する代わりに「生理的・心理的な法則に理性的に服従するための指示だけを与える」(KpV, 5: 33) という事態を、「選択意志の他律」として際立たせるのである³⁹。

さて、こうした意志決定のさいに問われているのは、まず理性的存在者における行為の主観的な原理としての格率が普遍的な法則となりうるかという点である。このとき、人間

³⁹ 「つまり「自然の他律」を自らの原理として採用するという意志の在り方が、意志に関して語られる〈他律〉なのである」(新田孝彦『カントと自由の問題』、239 頁)。

も含めた有限な理性的存在者にのみ適用可能な概念に、「動機 [Triebfeder]」、「関心 [Interesse]」、「格率 [Maxime]」(KpV, 5: 79) がある。動機は、理性が道徳法則に必ずしも適合するとは限らない有限な存在者の意志を主観的に決定する根拠である (vgl. KpV, 5: 71-72)。動機が理性によって表象される限り、それは関心と呼ばれる (vgl. KpV, 5: 79)。感覚に囚われることのない関心、「道徳法則を遵守することに対する関心」(KpV, 5: 80) は純粹であり、道徳的関心である。そして、格率は関心に基づいて形成される。「それゆえ、格率は、それが法則の遵守に対して抱く混じりけのない関心に基づく場合にのみ、道徳的に真正である」(KpV, 5: 79)。

有限な理性的存在者の意志のあり方 (善悪) は格率に表れる。カントは定言命法を第一に「格率が普遍的法則になることを、その格率によって同時に君が意志することができる、そうした格率に従ってのみ行為しなさい」(GMS, 4: 421) という方式で表現している。この命法は「君の意志の格律が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為しなさい」(KpV, 5: 30) と定式化される。善き意志を実現するために吟味されるべきなのは、行為ではなく、行為の原則である格率なのである。H・J・ペイトンは「カントの教説のいっそう際立った性格は、抽象的な普遍的法則と具体的な個々の行為とを媒介するものとして、格率を導入していることである」と述べている⁴⁰。「格率は、二つの契機、すなわち相対主義に反対する統一の契機と、および格率をその都度の特定の状況に結合する契機とをまさに意味する」のであり、このような観点からカントの思想を「格率倫理学 (Maximenethik)」として捉え返すことが可能になる⁴¹。

カントの説明から格率の特徴を幾つか挙げることができる⁴²。格率はまず、個別的な行為とは区別された原則として理解される。格率は個別的な行為に先だって抱かれている持続的で原則的な指針であり、行為はこの指針から導き出される。このような指針は、経験

⁴⁰ Cf. H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson's University Library, 1947, p. 135. (杉田聡訳『定言命法：カント倫理学研究』行路社、1986年、199頁。)

⁴¹ Vgl. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, 5., überarbeitete Auflage, München: C. H. Beck, 2000, S. 187-188. (藪木栄夫訳『イマヌエル・カント』法政大学出版局、1991年、198頁。)

⁴² カント倫理学を「格率倫理学」として理解する先行研究のうち、ここではヘッフェの考察のほかに次の論文を挙げておきたい。御子柴善之「「格率」倫理学再考」『理想』第663号、理想社、1999年、67-76頁。

的な内容に関係する以上、普遍的なものであるとは限らない。具体的な指針から抽象的な指針まで様々なものをその内に数え入れることができるし、ある指針は別の指針と交換可能でもある⁴³。

第二に、格率は主観的な原則である。格率の主観性は、行為者がその格率を自ら選んだことに由来するものである（vgl. GMS, 420-421, Anm.）。しかしながら、格率は主観的であると同時に、客観性をも持ちうる原則である。「格率が普遍的法則になることを、その格率によって同時に君が意志することができる、そうした格率に従ってのみ行為しなさい」（GMS, 4: 421）という定言命法は、まずもって主観的な格率が、客観的で普遍的な法則になることを命令している。

そして第三に、格率は「意欲の原理」（GMS, 4: 400）であり、意志作用を含むものである。したがって、ある格率を主観的に選び取ることは、他の格率ではなく、その格率に従って行為することを意志することをも意味している。

カントは主観的格率を吟味して普遍化可能な格率を立法することに道徳的価値を見出すが、これは定言命法を通じて格率の普遍化可能性を問う行為として捉え返される⁴⁴。定言命法の第一の方式によれば、格率は普遍的法則になることを意志できるものでなければならない。この格率の普遍化可能性に注目することによって、困難な事例においても何が義務であるのかを明瞭に知ることができる⁴⁵。主観的格率を普遍化することは、自らの格率

⁴³ 格率にはその内容に応じて比較的具体的な次元から抽象的な次元に至るまで重層性を認めることができる。人は自らの格率が普遍化可能であるかどうかを吟味せずに、意識化されていない格率に従って行為している場合もある。しかし、自らの行為の格率を反省的に捉え返す場合に、具体的な次元の格率を命題として明らかにすることもできるし、さらには具体的な格率をさらに徹底的に見直すことによってより抽象的な次元の格率、言い換えれば根本的な生き方とも言うべき原則を定式化することもできる。御子柴は格率に重層性があると認めた上で、格率の採用が徹底的な反省によって「生き方」のレベルにまで抽象化される場合には、その格率採用は倫理的な吟味と同時になされているが、格率に関する省察が十分になされていない場合には格率は倫理的吟味がなくとも採用されていると考えている。御子柴善之「「格率」倫理学再考」、71, 72 頁、参照。

⁴⁴ 御子柴善之「「格率」倫理学再考」、68 頁。

⁴⁵ この点に注目して、近年の研究ではカントの定言命法が格率の普遍化可能性という観点から捉えなおされている。「普遍化可能性」という観点から定言命法を論じることによって、

の矛盾を突き止める段階的な吟味のプロセスとして把握されている⁴⁶。

人間は自らの格率の普遍化可能性を吟味し、その吟味を通じて何が義務であるかを理解しながらも、その格率を普遍的法則として立法する際に、その意志規定の根拠として義務以外の感性的な動機を採用してしまう場合がある。意志決定の主観的根拠である動機には、「生の魅力や快適さが大変多く結びつきうる」(KpV, 5: 88)。しかし、「行為のあらゆる道徳的価値の本質をなすのは、道徳法則が直接に意志を決定することである」(KpV, 5: 71)。ここでカントは、道徳法則が意志規定のさいに直接の動機とならなければならないということに注意を促す。「道徳法則は〔……〕あらゆる有限な理性的存在者の意志にとっては義務の法則、道徳的強制の法則であり、この法則に対する尊敬を通じて自らの義務に対する畏敬からしてその行為を定める法則である。それゆえ、他の主観的原理が動機として採用されてはならない」(KpV, 5: 82)。それゆえ、道徳的善悪を考える際には、動機に基づいて形成される格率に「極度の厳密さをもって」(KpV, 5: 81) 注意することが肝要である。格率の立法という観点から考察すると鮮明になるのが、「各人が自らの傾向性に根拠づける格率」(KpV, 5: 67) という問題であり、その背後にある意志規定における主観的根拠としての動機の問題なのである。

有限な理性的存在者の意志規定を考察する際に見過すことのできない「傾向性(Neigung)」は、感性の影響下にある下級欲求能力の一つに分類される⁴⁷。傾向性は感性的欲望だが、

義務を明らかにするカント的な「道徳理論」が構築されるが、それは意志の自律とは厳密な意味では異なることに注意が必要である。田原彰太郎「行為の道徳的判定の基準——考えることにおける矛盾について——」『日本カント研究9：カントと悪の問題』理想社、2008年、157-172頁、参照。

⁴⁶ たとえば、ロールズは定言命法(CI)手続きを四つのステップ(①格率の明確化、②格率の普遍化、③概念における矛盾、④意志における矛盾)として説明している。Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, pp. 167-175. (坂部恵監訳〔久保田顕二・下野正俊・山根雄一郎訳〕『ジョン・ロールズ ロールズ哲学史講義 上』みすず書房、2005年、251-262頁。)

⁴⁷ そもそも何らかの対象を欲望する可能性そのもの、ある享樂を欲求するための「素因(Prädisposition)」は「性癖(Hang)」である(vgl. R, 6: 28, Anm.; ApH, 7: 265)。そして、欲望の対象を知らなくともそれを享樂しようと焦るのが動物における性衝動や技術衝動のよ

衝動的な欲求とは異なり、主観的な規則性を特徴とする。主観が経験を通じて対象を知り、その対象がもたらす享楽によって習慣化された感性的欲望が、傾向性なのである (vgl. R, 6: 28, Anm.; ApH, 7: 251, 265) ⁴⁸。この傾向性によって、有限な理性的存在者はある対象への原理的で規則的な欲求を意識させられることになる。傾向性は自然的なものと人間の文化に由来するものに大別され、前者には性への傾向性などが、後者には復讐心や名誉心などが数え入れられている (vgl. ApH, 7: 266-270)。

傾向性は、人間的主体に感性的欲望を習慣的に呼び起こすことによって、道徳法則の表象が意志の規定根拠となることを妨げる主観的に必然的な原則となる。このとき、傾向性は意志規定において道徳法則の命じる義務の持つ重みを相対化し、それを凌駕するような「強力な対重 [ein mächtiges Gegengewicht]」(GMS, 4: 405) として作用する。ただし、この際に下級欲求能力に位置づけられる傾向性そのものが意志を直接に決定することはない。傾向性は道徳的意志規定の主観的根拠の外部に位置づけられ、それ自体としては道徳的に中立なものである。

人間的主体が道徳的であろうとする際につきまとう特有の困難は傾向性それ自体ではなく、傾向性に関わる理性の中に見出される。問題は、人間の理性が諸々の傾向性の要求を満たそうとして、道徳法則の義務の命令に対して理屈を並べ、その純粋さと厳格さを疑い、傾向性にとって都合のよいものを作り出そうとする「性癖 [Hang]」(GMS, 4: 405) をもつという点にある。

これは『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785 年) では、義務よりも幸福を優先させようとする「自然弁証論 [natürliche Dialektik]」(GMS, 4: 405) の問題としても論じられる。そして、『実践理性批判』(1788 年) では、自分の感性的欲求を第一の根源的欲求として押し通そうとする感性的存在者の本性の性質が「性癖」の問題として扱われる (vgl. KpV, 5: 74)。さらに、性癖は『たんなる理性の限界内の宗教』(1793 年) で明確に悪 (悪への性癖) との関連で論じられるようになる。道徳的善悪は、意志規定の主観的根拠に関わる動機、関心、格率との関係でこのような「性癖」が力を持つかどうかに影響を受けるのである。

うな「本能 (Instinkt)」である (vgl. R, 6: 29, Anm.; ApH, 7: 265)。

⁴⁸ 御子柴善之「カントの「傾向性」論」、早稲田大学哲学会編『フィロソフィア』第 83 号、1996 年、72 頁参照。御子柴は「意欲の主観的原理としての格率の原理性は、傾向性の持つ感性的主観的な規則性の実践理性による捉え返しという関係にある」という解釈が可能であるとみている。

カントによれば、個別的な諸々の傾向性は、「ほどほどに統一的な体系」を形成して「利己心 [Selbstsucht]」となり、それらの欲求を総体として満足させることで得られる「幸福 [Glückseligkeit]」を目指す (vgl. KpV, 5: 73)。幸福は「現状においても未来のどの状態においても私が平穩無事でいられるという絶対的全体、その最大限」(GMS, 4: 418) であるということ以外には極めて不確かな概念であり、その具体的内容を一義的に規定することはできない。それゆえ人間は何が自分を本当に幸福にしてくれるのかを原則に従って確実に決定する能力を持ち合わせていない (vgl. GMS, 4: 418)。

しかし、人間は理性的であると同時に自然的でもある存在であるがゆえに、おしなべて誰もが幸福への意図を持っていることを「確実かつアプリアリに」前提することができる (vgl. GMS, 4: 415-416)。人間は「自分自身が最も安楽になるための手段を選択する際の熟練」である「思慮 [Klugheit]」にしたがって幸福を追求する (vgl. GMS, 4: 416)⁴⁹。この「幸福 (思慮) の格率」という名目のもとに様々な経験的な与件をもとにして作り出される諸規則が一括され、勧告として与えられるのである (vgl. KpV, 5: 36)。カントは傾向性の目的 (幸福) のために経験的な諸法則を統一する理性の使用方法を「思慮の教え」、「実用的な諸法則」と呼び、「道徳法則」をうみだす道徳的な実践理性の使用方法から区別している (vgl. KrV, B: 828)。「自然弁証論」に陥り易い常識を批判的に吟味し、道徳法則と格率が突き合わせられる場としての実践理性において純化と区別を行うことが『実践理性批判』(1788 年) の重要な課題であった⁵⁰。実践理性は『判断力批判』(1790 年) では「道徳

⁴⁹ 「思慮 (Klugheit)」は否定的な意味を込めて「伶俐」、「賢しさ」とも訳されてきたが、カントはこの語に微妙な区別を与えていることにも注意すべきだろう。思慮は本来的には「すべての自分の意図を自分自身の恒常的利益へと統合する見識」であり、これをカントは「個人的思慮 (Privatklugheit)」と名づけている (vgl. GMS, 4: 416, Anm.)。しかし、思慮には「他人に影響を与えて他人を自分の意図のために利用するという人間の熟練」という「抜け目なく狡い」側面もあり、これをカントは「世間的思慮 (Weltklugheit)」と読んでいる (vgl. GMS, 4: 416, Anm.)。たしかに世間的思慮は否定的な意味で用いられている。「世間的には賢くても個人的には賢くない人がいるとするなら、その人は抜け目なくて狡いが、それでも全体としてはやはり賢くない」(GMS, 4: 416, Anm.)。しかし個人的思慮はニュートラルな意味で用いられる、目的達成のための手段に関する熟練を表している。(そして、このような熟練は後に見るように道徳的な行為の際にも使用されうる。)

⁵⁰ 宮村悠介「＜実践理性批判＞の理念の成立——学と常識のはざまで——」『倫理学年報』

的＝実践的理性[moralisch-praktische Vernunft]と「技術的＝実践的理性[technisch-praktische Vernunft]」という表現で分けられることになる（vgl. KU, 5: 455; 171-173）。

幸福を追求する諸傾向性からなる「利己心 [Selbstsucht]」（KpV, 5: 73）には、二つの段階がある。利己心はまず「自己愛 [Selbstliebe]」（KpV, 5: 73）というかたちをとって現れる。自己愛は、格率の普遍化可能性を問うことなく、主観的な決定根拠にしたがっている自分自身を意志規定の客観的根拠にしてしまう性癖、そのようにして結局のところ「傾向性を最上の実践的制約とする性癖」である（vgl. KpV, 5: 74）。この「何よりも自分自身に対して抱く好意」がさらに進んで、主観的な決定根拠にしたがっている自分自身を立法的であるとみなし、自分自身を無制約的な実践的原理として扱う場合には、傲慢とも言うべき「自惚れ [Eigendünkel]」となる（vgl. KpV, 5: 74）。

個別の傾向性は意志規定の際に道徳法則の対重となるものの、道徳的には無記である。ただし、理性は諸々の傾向性をもたらす感性的欲求の総体（幸福）を追求するときに、幸福を道徳法則に優先させて意志規定するための詭弁を弄するようになりがちである。このとき幸福を優先させる論法に乗って意志規定をするのであれば、もはや道徳的に無記であるということにはならない。こうして、有限な理性的存在者としての人間が、幸福追求のために利己心（自己愛と自惚れ）を優先して感性的な傾向性を動機とするのではなく、道徳法則を直接の動機として普遍化可能な格率を立法することがいかにして可能であるかという点に問題が設定される⁵¹。

第4節 尊敬の感情

では、道徳法則が直接に動機となって普遍化可能な格率を立法するということは一体どうということなのだろうか。道徳法則が意志決定の根拠、すなわち格率を立法する動機にな

第57集、日本倫理学会、2008年、157-171頁。この論考で指摘されているように、『実践理性批判』では純粹理性が実践的でありうることを示す「純粹実践理性の批判」と「経験的に制限された理性が、もっぱら自分だけで意志の規定根拠を提示しようとする越権を抑止する」ための「実践理性一般の批判」という緊密に関連した二つの批判が企図されている（vgl. KpV, 5: 16）。

⁵¹ 御子柴によれば、「カントは、たんに欲望を論じるのではなく、傾向性という装置を紹介することで、幸福主義の経験理論的思考を批判の射程に入れている」（御子柴善之「カントの「傾向性」論」、65頁）。

ということそれ自体は、(いかにして自由な意志が可能かという問いと同様に) 証明不可能な事柄である。しかし、幸福を追求する主体の「心のうちに [im Gemüte]」道徳法則がもたらす否定的な結果はアプリアリに認識できるとカントは言う (vgl. KpV, 5: 72)。

この否定的結果は、有限な理性的存在者の意志規定における力学的な均衡が破られることによってもたらされる。道徳法則の表象がもたらす「重み (Gewicht)」は、利己心としてまとまった諸傾向性の「対重 (Gegengewicht)」を取り除く効果をもつのである。「そのさい、道徳法則の表象が自己愛から影響力を奪い、自惚れから妄想を奪うことによって、純粹実践理性に対する障害を減らし、感性の衝動に対して理性の客観的法則が優勢であるという表象、したがって法則の重みが、(感性の衝動によって触発される意志において) 道徳法則に対立するものの対重を除くことによって、相対的に理性の判断のうちに惹き起こされるのである」(KpV, 5: 76)。

理性の判断において、押し迫ってくる道徳法則の表象と比較すると、自己愛の原理に基づく活動は禁止されるべきであることが明らかになる。このとき、道徳法則の下で、純粹実践理性は自己愛を「断ち切って」(KpV, 5: 73) 道徳法則と一致する範囲(理性的自己愛)に制限し、自らの人格的な価値に関する自惚れについてはさらに厳しく「断固として打ちのめす」(KpV, 5: 73)。この際に、快を得ようとする自己愛の試みが挫折することによって「不快の感覚」(KpV, 5: 78)が生じる。道徳法則は、自己愛の原理を普遍化可能な格率の立法過程で排除することによって、否定的な感情をアプリアリに生み出すのである。

しかし、道徳法則の表象は不快という否定的な感情をもたらしただけにとどまらない。このことをカントは、偉大な才能や実直な性格をもつ人物に向けられる賛嘆と尊敬を例にして説明しようとしている (vgl. KpV, 5: 77-78)。偉大な才能をもつ人物の活動は賛嘆の念を惹き起こすが、この賛嘆の内実は、その人物が身をもって示した道徳法則の遵守に対する敬意、すなわち「尊敬 (Achtung)」なのである⁵²。このような尊敬は、それを抱く人間に

⁵² 「一人の卑しくありふれた都市生活者がいたとして、その人物の性格が、私が自分自身は持ち合わせないと意識するほどに実直であると認めるなら、私が欲しようと欲しまいと、さらには、私のほうが身分が上だと、その人物にいやおうなしに見せつけるために、あいかかわらず頭を高くかかげたとしても、その前で私の精神は身を屈める、と。なぜだろうか。彼という実例が私に法則を見せつけるからであり、私が自分のふるまいとこの法則を比較すると、それは私の自惚れを打ちのめし、私はこの法則が遵守されており、したがって実行可能であることが、行いによって証明されているのをこの目でみることになるからであ

としては快いものではない。功績を通じて示された他の人物の偉大な才能やすぐれた性格は、それらを目の当たりにする人間に自己反省を促し、時には自らの人格的価値を相対化させ、あるいは自らの自惚れを批判的に見直すことを余儀なくさせるからである。それゆえ、人間はある人物を不承不承にしか尊敬せず、同時にその人物に何らかの汚点を見つけ出そうとすることさえある。しかし、尊敬すべき他者との比較を通じて自らの自惚れを真摯に捉え直し、謙虚に他者の姿勢から道徳法則の遵守を学ぼうとする場合には、その「純粹な実践的法則が動機としてもつ力」(KpV, 5: 78) が作用する可能性が生まれる。

たしかに道徳法則によって自分自身を実践的原理とみなす自己愛と自惚れが否定されると、主体の人格的価値が相対的に貶められ、結果として「謙遜 [Demütigung]」を余儀なくされる (vgl. KpV, 5: 79)。ところが謙遜を感じざるをえないということは、道徳法則が意志の直接的な決定根拠であることが認められているということを意味する。道徳法則は、意志規定の際にその表象を通じて傾向性の抵抗 (対重) を排除することによって、道徳的な因果性を積極的に促進しているという評価を得るのである (vgl. KpV, 5: 75)。こうして、道徳法則は「主体の感性に影響を与え、意志に対する法則の影響力を促進するような感情を惹き起こす」 (vgl. KpV, 5: 75)。道徳法則を意識することによってもたらされる感情は、その実践への影響力が主体によって認められると、「道徳法則に対する尊敬の感情」(KpV, 5: 75) と呼ぶことができるものになる。このとき、道徳法則に対する尊敬はアプリアリに認識でき、それが必然的であることを洞察することができる唯一の肯定的な感情として位置づけることが可能なものになる (vgl. KpV, 5: 73)。

感性によって触発される主体の意志にとって道徳法則への服従を要求する命令は、不快の感情をもたらず。道徳法則は傾向性にもとづく決定根拠を排除して主体を義務へと強制するからである。しかし、この感情は道徳法則による客観的な意志規定とそれによって成り立つ自由の因果性によってはじめて催される。それゆえ、自分自身の意志によって普遍化可能な格率を立法することによってのみ義務への強制がなされることを理解している場合には、行為の主体は道徳法則への特別な顧慮、すなわち尊敬を抱いているのである。義務の概念は、外形的で客観的な行為において義務がなされることだけではなく、普遍化可能な格率を立法する際に、この道徳法則に対する尊敬を主観的に抱くことを要求する。「[…]

る」(KpV, 5: 77)。

求する」(KpV, 5: 81)。

このような道徳法則に対する尊敬は、「純粹に実践的で自由な、法則を通じて主体に生み出された関心」(KpV, 5: 81)とも呼ばれ、このような動機と関心から格率を立法する意志のあり方に道徳的価値が見出される。このような観点から見ると、普遍化可能な格率を自らの行為の主観的原理として立法する際に元来問われているのは、格率のうちに見出される意志規定の根拠のあり方、すなわち「心術[Gesinnung]」の道徳性に他ならない(vgl. KpV, 5: 82)。義務に適って行為したという適法性の意識は、たとえ傾向性が意志の決定根拠となっている場合にも得られる。しかし、そのような意志規定を通じてなされる行為は道徳法則から読み取ることができる「字面」には適っているかもしれないが、「法則の精神」あるいは「心術」を自らのものとはしていない(vgl. KpV, 5: 72)。道徳法則に対する尊敬だけが純粹な動機をもたらし、心術における道徳性を形成するのである。

第5節 最高善と理性信仰

ところで、心術の道徳性は有限な理性的存在者としての人間が望みうる最上の善であり、「徳[Tugend]」である(vgl. KpV, 5: 110)。徳があるということは、その道徳的心術に合う仕方で「幸福たるに相応しいこと[*die Würdigkeit, glücklich zu sein*]」(KpV, 5: 110)をもつということでもある。それゆえ、有限な理性的存在者の欲求能力の対象としての全体的で完全な善は、徳とそれにふさわしい幸福であり、これがある人格がもつ「最高善[*das höchste Gut*]」をなす(vgl. KpV, 5: 110)。さらに、幸福が道徳性に比例して正確に配分されるならば、一つの可能な世界における最高善が実現されることになる(vgl. KpV, 5: 110)。

では、最高善はいかにして実践的に可能なのだろうか。最高善における徳と幸福は種的に異なる要素であり、両者の結合は一方から他方を分析的に導き出すことによって説明できるものではない。そこで両者の結合を総合的なものと考え、「幸福の欲求が徳の格率へと向かわせる動因である」か、あるいは「徳の格率が幸福を結果とする原因である」か、のいずれかであることになる(vgl. KpV, 5: 113)。しかし、第一の命題は他律を意味するものであり、道徳性を成立させることは端的に不可能である。他方で、第二の命題のように道徳性の成果として幸福が得られるわけでもない。幸福は自然法則の知識を意図的に使用した結果としてもたらされるものだからである。こうして、いずれの結合の仕方も不可能であることになる。しかし、こうなると最高善の促進を命ずる道徳法則そのものが誤ったものであるということになってしまうだろう(vgl. KpV, 5: 114)。

しかし、カントはこの「実践理性のアンティノミー」を『純粋理性批判』の「超越論的弁証論」における力学的アンティノミーと同じように、世界における出来事の因果性をめぐる自由と自然必然性の間の矛盾として検討しなおす。このとき、第一の命題はやはり虚偽として斥けられるが、第二の命題は感性界における存在を理性的存在者の唯一の存在様式と見なす場合には虚偽であるものの、別の可能性もあることが明らかになる。すなわち、道徳法則と関わるかぎりでは理性的存在者は自らの因果性を純粹に決定する根拠をもつので、少なくとも心術の道徳性が原因となって感性界における幸福と間接的に連関することは不可能ではない (vgl. KpV, 5: 115)。より正確には、道徳法則の尊敬の結果としてもたらされる徳の意識には、幸福と類比的であるが、たんに消極的な快を示す「自己充足 [Selbstzufriedenheit]」(KpV, 5: 117) が伴う。これは、純粹実践理性の自由の能力を自覚することによって、自己の傾向性に伴う不満感から独立しているという意識をもたらすのである (vgl. KpV, 5: 118)。

こうして最高善の概念は超越論的に演繹され、世界の内で最高善を実現することは道徳法則によって決定されうる意志の必然的な目標、言い換えれば義務となる (vgl. KpV, 5: 122, 126)。このとき心術が道徳法則に「完全に適合すること [völlige Angemessenheit]」が幸福を求めるうえでの最上の制約でなければならない (vgl. KpV, 5: 122)。意志が道徳法則に完全に適合していることは、意志の「神聖さ [Heiligkeit]」を意味する (vgl. KpV, 5: 122)。

この適合は、最高善の促進が可能であることと同様に、実践的に必然的であり、それゆえ可能なはずである。しかし、感性的な理性的存在者は生存する間にそのような意志の完全性をもつことはできない。「理性的な、しかし有限な存在者にとっては、道徳的完全性をより低次の段階からより高次の段階に至るまで無限に押し進めることだけが可能なのである」(KpV, 5: 123)。そこで、この適合は「その完全な適合への無限に進む進行」(KpV, 5: 122)のうちに見出されることになる。つまり、最高善の促進のためにはこのような「実践的前進」を意志の目的として想定することが実践的に必然的なこととなるのである (vgl. KpV, 5: 122)。

ただし、この「無限の進行」は「同一の理性的存在者の存在と人格性が無限に持続すること」を前提としなければ不可能なことがらである (vgl. KpV, 5: 122)。つまり、最高善のためには「魂の不死 [Unsterblichkeit der Seele]」(KpV, 5: 122)を前提としなければならない。こうして、カントは「魂の不死」を「純粹実践理性の要請」として位置づける。「純粹実践理性の要請」は、理論的命題であるものの、アプリアリに無制約的に妥当する実践的

法則に不可分に結びついていて理論的なものとしては証明不可能な命題である (vgl. KpV, 5: 122)。この要請は、純粋思弁理性と純粋実践理性がある認識のために必然的に結合するさいには、純粋実践理性が優位にあることの帰結である (vgl. KpV, 5: 121)。理性は、ある命題が理論的見地からは積極的主張として確立できない場合にも、その命題が思弁的理性には少なくとも矛盾せず、さらに純粋理性の実践的関心と結びついている場合には、受け入れるよう努めなければならないのである (vgl. KpV, 5: 121)。

さらに、最高善の第二の要素である幸福の可能性に「神の存在 [Dasein Gottes]」が必然的に属しているということが純粋実践理性によって要請される (vgl. KpV, 5: 124)。可能な最高善を促進して、「最高の派生的善 (最善の世界)」を実現するためには、道徳性と幸福の一致の根拠、すなわち「最高の根源的善」として、知性と意志によって自然の原因であり創始者である存在としての神が要請されるのである (vgl. KpV, 5: 125)。世界において最高善を促進するよう努めるという義務は最高の知性を前提しなければ考えることができない。それゆえ、神の存在を想定することは、それ自体では義務ではないが、しかし道徳的に必然的な「主体的なもの」、すなわち「欲求」なのである (vgl. KpV, 5: 125)。

このような想定は、理論的見地からは「仮説」だが、実践的見地においては純粋な「理性信仰 [Vernunftglaube]」である (vgl. KpV, 5: 126)。これまで見てきたように、純粋理性だけがこの信仰の源泉だからである (vgl. KpV, 5: 126) ⁵³。こうして「道徳法則は、純粋実践理性の客体であり究極目的である最高善の概念を通じて宗教へと [……] 導く」(KpV, 5: 129)。

むすびにかえて——「神聖さ」の理念から「知恵」の理念へ

人間は、感性的動因によって触発され、主体的な諸原因から生じる願望を抱くがゆえに、道徳法則の命法を通じた道徳的強制を必要とする有限な理性的存在者である。このような存在者の意志は、たしかに「純粋な意志」と考えることができるものではあるが、しかし道徳法則に完全に適合するという「神聖さ」に到達することは決してできない。道徳法則に逆らう格率を全くもちえないような意志の「神聖さ [Heiligkeit]」は、「充ち足りて欠けることひとつない叡智」すなわち神の属性である (vgl. KpV, 5: 32)。神においては、意志の神聖さが実践的に制限を加える法則によって生じうる責務と義務を超越しているのであ

⁵³ カントの倫理学における「理性信仰」の由来については、宇都宮芳明『カントと神』岩波書店、1998年、33-54頁参照。

る (vgl. KpV, 5: 32) ⁵⁴。

意志の神聖さは、理性的存在者にとっては「実践的理念」である (vgl. KpV, 5: 32)。この理念にみられる道徳法則と格率の関係を「原像 [Urbild]」として、道徳法則に照らして自らの格率が無限に進歩すること、そして不断の進歩を目指して自らの格率が確固としたものであることを確信することが、有限な理性的存在者になしうる最高のこと、すなわち「徳 [Tugend]」なのである (vgl. KpV, 5: 32-33)。人間が獲得しうる能力としての徳は、決して完成することはない。人間は自分が徳をもっているという自信、あるいは自惚れから誤りを犯しやすい。それゆえ、徳をつねに高めようとするのが重要なのである。カントは、(神の) 意志の神聖さという「原像」を際立たせることによって、徳が根源的に単数であるという見方を示している。

ところで、カントはすでに 1760 年代に煩瑣な学識との対比においてその簡潔さが際立つ「知恵」の立場を人間の理想的な生のあり方としていた。このことは、たとえば『視霊者の夢』(1766 年) の「実践的結論」に十分に見てとることができる。経験を通じて知恵に至るまでに成熟した理性は、「それにしても自分が理解していないことが何と多くあることだろう」と嘆くのではなく、市場であまたの品物に囲まれたソクラテスのように「それにしても自分に必要ないものが何と多くあることだろう」と言い、ただちに最も重要な解決されるべき事柄へと向かうはずなのである (vgl. Träume, 2: 368-369)。そして、カントによれば、知恵の立場からなすべきことをなすという善き性格の魂こそが来世を期待できるのである (vgl. Träume, 2: 373)。カントが結びにおいてヴォルテールの『カンディード、あるいはオプティミズム』(1759 年) の最後の部分として「さあわれわれの幸福のことを考えよう、庭に出て、働こう」という一節を持ち出すのは、この箇所が最高善を促進する知恵の立場を言い当てているからにほかならない (vgl. Träume, 2: 373) ⁵⁵。

そして、「知恵」の立場は、『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」において「実践的理念」として次のような位置づけを獲得する。「実践的理念は、つねにきわめて有益であり、

⁵⁴ ただし、意志の「神聖さ」は、それが「それ自身 [……] 神聖である純粋な道徳法則」(KpV, 5: 32) に完全に適合していることに由来する。道徳法則の神聖さについては、宇都宮芳明『カントと神』、107-129 頁参照。

⁵⁵ 「かかる知恵の立場は根本において、被造物としての人間の、創造主の指定に対する自覚的応答であると言えることができるであろう」(浜田義文『カント倫理学の成立：イギリス道徳哲学およびルソー思想との関係』勁草書房、1981 年、185 頁)。

現実の諸行為にとって絶対に必要である。それどころか純粋理性はこの理念において、純粋理性の概念のうちに含まれているものを、現実にもたらすという因果性を有している。だから、知恵について、それはたんに一つの理念にすぎない、といわば軽蔑的に言うことはできない。むしろこうした知恵は、ほかでもない、それがあらゆる可能な諸目的の必然的統一の理念であるという理由から、あらゆる実践的なものに対して、少なくとも制限的な根源的条件として、規則として役立たなければならない」(KrV, A: 328, B: 385)⁵⁶。

さらにカントは『実践理性批判』の「弁証論」で最高善の実践的可能性に関わる道徳的理念を比較し、「思慮」、「知恵」、「神聖さ」をそれぞれエピクロス派、ストア派、キリスト教に帰している(vgl. KpV, 5: 127-128, Anm.)。カントによれば、エピクロス派は幸福を道徳の最上の原理と想定して、「徳は[……]幸福に至る手段の理性的で賢明な使用に際しての格率の形式にすぎない」(KpV, 5: 112)と考えたが、これによって道徳性を実現することはおろか、思慮が到達できる以上の幸福について期待することもできなかった。これに対して、ストア派は徳を最上の原理として選んだ点で正しいとカントは評価する(vgl. KpV, 5: 126)。しかし、徳がこの世において完全に到達可能であり、人間がその道徳的能力をその本性の限界を超えて高めて「知者[ein Weiser]」(KpV, 5: 127)になることができるというストア派の想定は、たんに誤りであるばかりか、英雄的な「道徳的狂信」(KpV, 5: 86)を哲学の言説に引き入れてしまっている。さらに、この知者という理念のもとで(神の場合と同様に)自然的欲求を満たすことによる幸福が不要なものになると考えた点で、ストア派の道徳的原理は人間の限界を超えており、実現不可能なものになってしまっているのである(vgl. KpV, 5: 127)。

カントによれば、キリスト教の道徳原理そのものは神学的他律の原理ではなく、純粋実践理性の自律の原理と同一のものである(vgl. KpV, 5: 129)。キリスト教においても、最高善を促進するためには、第一に道徳法則と格率が一致することが要求される。このとき、「道徳法則は神聖(仮借ないもの)であり、道徳の神聖さを要求する」(KpV, 5: 128)。ただし、キリスト教の道徳原理において道徳法則と格率の完全な一致(適合)としての意志

⁵⁶ 小倉志祥は、カントがこの箇所で見恵の理念に「規則[Regel]」という表現を用いていることを不正確と考え、知恵は「悟性的な規則ではなく勝義の原理あるいは原則である。悟性によって定立される様々な実践的規則は智慧[知恵]の理念によって原則的に統一されるのである」と述べている(小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、1972年、297頁)。

の神聖さは無制約的な理性的存在者、すなわち神の属性であり、有限な理性的存在者としての人間には到達不可能な理念である。

この神の存在の想定あるいは信仰によって、人間にとって可能な道徳的完全性の程度が明らかにされる。「人間が到達できるあらゆる道徳的完全性は、とはいえ、つねに徳すなわち法則に対する尊敬に発する法則に適った心術のみであり、したがってそれは常々の性癖が違反や、少なくとも不純な、つまり法則を遵守するさいに多くの不純な（道徳的ではない）動機の混入を招くことの自覚を伴っており、したがって謙遜を伴った自己評価である」

（KpV, 5: 128）。キリスト教の道徳原理はストア派の徳の原理のように、人間の限界（有限性）を超えた要求を突きつけることはけっしてないが、しかしこのとき人間は無限の道徳的進歩を果たすことが求められているのである（vgl. KpV, 5: 128-129）。そして、キリスト教の道徳説では道徳性に比例した幸福としての「浄福 [Seligkeit]」が「神の国」において与えられることが示される（vgl. KpV, 5: 128）。

カントは『実践理性批判』の序言で「知恵の理念と神聖さの理念を、たとえつきつめたところ客観的に同一であると言明したにせよ、区別した」（KpV, 5: 11, Anm.）と述べている。

「知恵」と「神聖さ」は、理性的存在者に道徳法則と格率の完全な一致を要求するという点で同一なのである。他方で、道徳法則と格率の完全な一致を有限な理性的存在者である人間には到達不可能な神の属性とすることによって、カントは古代以来の倫理思想が示してきた理想的な生のあり方と、道徳法則から導き出される生のあり方の理念との間に差異を作り出すのである。このとき、カントは後者を規定する学をストア派の理念との相違にもかかわらず「知恵の教え [Weisheitslehre]」と呼んでいる。というのは、有限な理性的存在者としての人間は結局のところ道徳法則と一致する意志の「神聖さ」を所有していると僭称することはできず、それゆえに人間には「知恵」こそがふさわしい道徳的理念だからである。ただし、第一に「神聖さ」へと至ろうと努力する途上に身を置くことを強調する点で、そして第二に有限な理性的存在者としての人間に望ましい「知恵」は徳だけではなく、幸福のために（ストア派が排除した）思慮をも必要とすると考える点で、カントにおける「知恵への愛」すなわち「哲学」（KpV, 5: 108）は、ストア派のそれと異なるのである。

「熟練」、「思慮」を獲得するだけではなく、さらに「知恵」の境地に到達することが、最善の社会、そして世界を形成することに繋がる。「知恵」をいかにして身につけるかという問いは、カントの市民社会論においても問われつづけることになるのである。

第二章 自由な意志規定にみられる悪の問題

はじめに——悪と思考様式

カントは『実践理性批判』（1788 年）の分析論で純粋実践理性の対象の概念を論じるさいに、悪と災禍の区別を示すために次のような例を挙げている。「ひどい痛風の苦しみのなかで「苦痛よ、汝は私をもっと苦しめるがよい、それでも私は、汝が何か悪いもの〔……〕であるとは断じて認めはしない」と叫んだストア派の人物を、人はいつも物笑いにしたがるが、それでも彼は正しかった」（KpV, 5: 60）。このキケロと思われる人物が正しかったのは、彼が感じたのは「災禍〔ein Übel〕」であって、「悪〔ein Böses〕」ではなかったことを主張して憚らないからである（vgl. KpV, 5: 60）。カントによれば、善悪の概念を分けるために有益なのは、ラテン語の「悪〔malum〕」がドイツ語では「悪〔das Böse〕」および「災禍〔das Übel〕」または「不幸〔das Weh〕」に、そして「善〔bonum〕」が「善〔das Gute〕」と「幸〔das Wohl〕」に分節化されることを想起することである（vgl. KpV, 5: 59）。ここで善悪の体系は、幸不幸の体系とは異なるものとしてあらわれる。後者は、ある客体が惹き起こす快と不快の感情によって感性にかかわるのであり、客体または事象を語るさいに使われる。これに対して、前者の善悪の体系は意志への関係を意味するものであり、行為、格率、行為する人格そのもののためにある（vgl. KpV, 5: 60）。実践理性は感性の関心にもとづく幸不幸の判定に配慮するが、同時に純粋理性だけが判断しうる善悪の評価を至上の制約として固持しなければならない。カントは、このような実践理性の使用を、本能だけにしがう動物とは区別された人間の「目的〔Behuf〕」とも表現している（vgl. KpV, 5: 62）。

しかし、有限な理性的存在者である人間にとって、この目的の実現は定言命法という当為で表現される困難な課題である。人間はしばしばこの目的を実現し損ねるが、その理由を探究することそれ自体が、価値があると同時に困難な課題である。「自己認識の地獄めぐりそれだけが、神となる道を開く」（MdS, 6: 441）。しかし、カント自身がこの「自己認識の地獄めぐり」を試みているとも考えられる。善を至上の制約としない事態、心術の道徳性が達成されない事態を、人間の根元的な悪の問題としてより詳細に掘り下げて論じるのが『たんなる理性の限界内の宗教』（1793 年）である。

この著作では、第一に意志規定との関係で「人間本性（*menschliche Natur*）」という表現が用いられ、「意志（*Wille*）」とは区別された「選択意志（*Willkür*）」が重要な意味をもつようになることを新しさとして挙げることができる（第 1 節）。ただし、有限な理性的存在

者としての人間の動機、関心、格率を基本的な枠組みとして意志規定における善悪の区別を考察するという点ではこの著作を『実践理性批判』（1788 年）の延長線上に位置づけることができるだろう（第 2 節）。道徳的悪は、カントの倫理学の問題として扱われるのである。

第二に、『たんなる理性の限界内の宗教』においてはじめて道徳的悪は人間に遍く見られる根元的な悪として説明され、さらに「弱さ」、「不純さ」、「邪悪さ」という諸段階に分類される（第 3 節および第 4 節）。この根元悪の定義と分類によって、カントがある特定の悪しき心情を「思考様式（*Denkungsart*）」の問題として一貫して問い続けていることが明らかになる。そして、その裏返しとして、徳にもとづく善き生の原理である「知恵」が、「思考様式」と「心術」における転換を経て形成されるひとつの「性格」として、より深い陰影をもって浮かび上がってくることになるのである（第 5 節）。

第 1 節 善への根源的素質

カントが悪の問題を論じるために用いている幾つかの概念について確認しておくことにしよう。まずカントは、「人間の本性（*menschliche Natur; Natur des Menschen*）」として「善への根源的素質」と「悪への性癖」という善悪に関わる性質を論じているが、「人間の本性」という言葉には注意が必要である。カント自身が述べているように、本性という表現が「（普通のように）自由に基づく行為の根拠の反対を意味する」のであれば、それを用いて道徳的な善悪を論じる意味はないからである。「すぐに本性〔*Natur*〕という表現に躓かないように〔……〕注意すべきなのは、ここで人間本性とは、（客観的な道徳法則下での）自らの自由の使用一般の主観的根拠のことにほかならないということである」（R, 6: 20-21）。このような主観的根拠が「本性」であるのは、それが「感覚により捉えられるすべての行いに先立つ」（R, 6: 21）からなのである⁵⁷。

カントによれば、人間本性には根絶することのできない三つの「善への根源的素質（*ursprüngliche Anlagen zum Guten*）」が備わっている。これらが素質であるということは、人間が自らの自由を使用する際の主観的な根拠に関わるものだということである。そして、これらが根源的であるということは、人間が人間であるために必要であり、必然的でもあるということの意味する（vgl. R, 6: 28）。

⁵⁷ これまでの議論から確認できるように、カントは悪の問題を自然に回収せず、あくまで自由の問題として論じ、その責任の所在を明らかにしようとしている。

まず、人間には「生けるものとしての人間の動物性のための素質」(R, 6: 26)がある。これは自己保存、生殖による種の保存、他の人間たちとの社会形成を可能にする動物としての人間の素質であり、「機械的な自己愛」と総称される (vgl. R, 6: 26)。

第二に挙げられるのが、「生けるものであると同時に理性的なものとしての人間の人間性のための素質」(R, 6: 26)である。この素質には、たんなる動物性と人間性の差異を示すものとして理性が結びつけられているが、この場合の理性は道徳法則の表象によって道徳的な動機をもたらし、それによって意志規定を行う実践理性とは別のものである。これは「実践的ではあるが、他の動機に仕えることしかできない理性」(R, 6: 28)、つまり道徳的動機以外の感性的動機にもとづいて欲求を満たすために合理的な規則を編み出す技術的な実践理性なのである。このような理性の存在によって人間にもたらされる動物との差異は、欲求における他者との比較という契機である。この素質は、理性を用いて他人と比較することによってのみ自分の幸福を判定する自己愛、「自然的ではあるが比較する自己愛」なのである (vgl. R, 6: 27)。

そして、第三に「理性的であると同時に帰責能力のある存在者としての人間の人格性のための素質」(R, 6: 26)が挙げられる。この素質は「私たちの内なる道徳法則への […] 尊敬の感受性」、「道徳的感情」(R, 6: 27)とも言い換えられていることから明らかなように、人間に自己愛だけではなく道徳的に帰責可能な存在となる能力があることを表している。たしかに道徳法則の意識をもつことは、道徳的な意志規定がなされること、心術が善であることと同義ではない。道徳的動機に基づいて普遍化可能な格率を立法することが肝要である。しかし、道徳法則は人間的主体にいかなる感性的動機からも独立して自由に行うことができることを意識させ、それゆえすべての行為に対して帰責能力があることを意識させる (vgl. R, 6: 26, Anm.)。この素質はいかなる人間にも道徳法則を意識する能力があることを表示しているのである。

これら三つの素質はいずれも善への素質に数えられているが、意志規定においては二つの異なる意味を持つと考えることができる。カント自身の表現に従えば、「人格性のための素質」だけが道徳法則を意識してその影響力を感じ取る力であり、善をなすための「道徳的素質」(R, 6: 36)と見なすことが可能なものである。これに対して、「動物性のための素質」と「人間性のための素質」は「自己愛 [Selbstliebe]」を形成する「自然的素質」(R, 6: 36)であり、それらにはさまざまな悪徳が結合されうる。道徳的素質を持つゆえに「最も邪悪な人間」(R, 6: 36)でさえも道徳法則を放棄することはできない。「道徳法則が人間に

肉薄してくるのは如何ともしがたい」(R, 6: 36)。これは道徳法則によって惹起される道徳的感情を通じて、人間に道徳的動機がもたらされるということである⁵⁸。しかし人間は内なる自然的素質を通じて自己愛を満足させようとする感性的動機にも結びつけられている(vgl. R, 6: 36)。自然的素質と道徳的素質が具わっている以上、人間は感性的動機と道徳的動機の双方をもつことを避けられないのである。

カントは有限な理性的存在者としての人間の置かれた二重性を、二つの素質という観点から語ることによって人間学的に敷衍していると見ることができるだろう。ただし、自然的素質と道徳的素質があるということは、人間が道徳的な善と悪の中間にいるということの意味するのではない(vgl. R, 6: 22ff.)。人間の行為は、道徳的動機と感性的動機によって同時に直接に規定されるのではないからである。人間は自由に行為する主体である以上、格率の立法において道徳的動機と感性的動機に何らかの優先順位を与えている。それゆえ、根源的素質はそれ自体では善も悪も意味せず、むしろ「これらの素質が含む動機を格率のうちに採用するか否かに応じて(これは全面的に人間の自由な選択に委ねられていなければならない)、人間は自分で善か悪になるようにするのである」(R, 6: 44)。

第2節 選択意志と「格率の形式」

こうしてカントは根源的素質から動機の問題を引き出し、格率の立法に道徳的善悪の区別を見出す。ただし、ここではカントの論法を理解するために若干の検討が必要になる。というのは、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』で、「意志(Wille)」とは異なるものとしての「選択意志(Willkür)」を手がかりにして議論を進めているからである。

すでに見たように、カントはすでに『実践理性批判』において善とともに悪を問題としており、悪がなされる可能性を無視も排除もしていない。しかし、道徳法則を前提としたカントの自由意志論では悪が論じられることは善の場合にくらべて少なく、悪の可能性が

⁵⁸ これは、バーンスタインが述べているように「因果的ではなく規範的な道徳的主張」であり、「われわれ(有限な道徳的行為主体)は格率が従うべき規範として客観的な道徳法則を承認せざるを得ないという主張」である。「人間であることは、道徳法則の要求を選択するかどうかに関わらず、道徳法則の權威を認めることである」(Richard J. Bernstein, *Radical Evil: a Philosophical Interrogation*, Cambridge: Polity, 2002, p. 39. [阿部ふく子他訳『根源悪の系譜：カントからアーレントまで』法政大学出版局、2013年、60頁])。

理解しづらい面もある⁵⁹。カントの自由論における純粋意志の概念からは道徳的に悪しき行為の可能性を説明することが困難であるという指摘は、たとえば K・L・ラインホルト (1757-1823) の『カント哲学に関する書簡 [Briefe über die Kantische Philosophie]』の第二巻 (1792 年) でなされている。

カント自身は意志と選択意志の用語をより以前の著作ですでに使っているものの、後の『人倫の形而上学』(1797 年) でそれらに明瞭な定義を与えるようになる (vgl. MdS, 6: 226)⁶⁰。本章の議論にとっては、『たんなる理性の限界内の宗教』において選択意志が格率採用の場面において主体的根拠として登場することがまず重要である⁶¹。根源的素質は「欲求能力と選択意志の使用とに直接関係するような素質」(R, 6: 28) であり、これらに善悪の根拠があるのではない。道徳的善悪の区別は「選択意志が自由の使用のために作る規則すなわち格率にのみ含まれうる」(R, 6: 21) のである。道徳的善悪は、選択意志が行為の主観的原理として命題化した格率に見出されることになるのである。

この格率の立法において、選択意志の「絶対的自発性 [absolute Spontaneität]」(R, 6: 24) の特質が明瞭になる。格率を立法する際の動機が道徳的善悪において意味を持ちうるのは、それが選択意志によって選び取られる場合に限られるのであって、その逆ではないからである。カントはこれを「道徳にとって重要な見解」として次のように述べている。「選択意

⁵⁹ このような「カントにおける善悪の非対称性」の原因として、御子柴はカント倫理学において悪が反法則的にしか把握されないことを挙げている。これは具体的には、善が欲求能力の必然的対象であるのに対して悪は嫌悪能力の必然的対象にすぎないこと、純粋意志の意志規定における立法と執行の作用が明瞭に区別されていないこと、さらに意志の他律の「他者」性が強調される一方で格率採用の主体が明示されないことから決定論的解釈を許容する余地があること、とされる (御子柴善之「意志と選択意志とにおける自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997 年、33 頁、参照)。

⁶⁰ ラインホルトの問題意識とカントの自由意志論の展開については、すでに先行研究において論じられている。近年の研究では次のものを挙げることができる。Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 133-136; 御子柴善之「意志と選択意志とにおける自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997 年、28-49 頁。

⁶¹ 御子柴善之「意志と選択意志とにおける自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997 年、44 頁注 (11)。

志の自由には、それがいかなる動機によっても行為へと規定されえず、ただ人間が動機を自らの格率に採用したかぎりでのみ（それを自分の普遍的規則としてしまっ、これにしたがって行動しようと意志するかぎりでのみ）規定されうるという独特の性質がある。このようにしてのみ動機は、それがどんなものであれ、選択意志の絶対的自発性（つまり自由）と共存できるのである」（R, 6: 23-24）。選択意志は、動機によって何らかの影響を受けるが、しかし動機によって因果的に決定されずに、格率を立法する能力なのである。

選択意志は感性的動機からの影響を受けるので、純粋な意志とは区別される。しかし、選択意志は感性的動機に盲従せず、自然的因果性から自由に自己を規定できる。この意味で、人間の選択意志の自由は、消極的な意味での自由であると言えることができる。この消極的自由は、人間が「道徳法則の意識」をもつということと切り離して考えることができないことに注意しなければならない。「選択意志の自由の概念は、私たちにあっては道徳法則の意識に先立つのではなく、無制約な命令としての法則により私たちの選択意志が規定されうることに基づいてのみ、推論される」（R, 6: 49, Anm.）。たしかに「この法則が私たちのうちに与えられて〔in uns gegeben〕いないとすれば、私たちはそれをそのようなものとして理性によって熟考して取り出してきたり、選択意志に押しつけたりもしないであろう」（R, 6: 26, Anm.）。しかし、人格性への素質を通じて、道徳法則は「私たちの選択意志が他のいかなる動機による規定からも独立していることを（私たちの自由を）〔……〕意識させてくれる唯一のもの」（R, 6: 26, Anm.）として人間のうちにある。人間の選択意志が自然的因果性から自由に自己を規定する可能性は、道徳法則によって開かれているのである⁶²。

⁶² 『人倫の形而上学』（1797年）の序論で、「意志」と「選択意志」は明瞭な概念的区別を獲得する。「意志〔der Wille〕から諸法則が生じ、選択意志〔die Willkür〕から諸格率が生じる。選択意志は人間においては自由な選択意志である。法則それ以外の何ものにも向かわない意志は、自由とも不自由とも呼ぶことができない。というのは、そうした意志は、行為にではなく行為の格率のための立法（それゆえ実践理性そのもの）に直接向かうからであり、それゆえにまた絶対に必然的であって、それ自体はいかなる強要も受けつけないからである。それゆえ、ただ選択意志だけが自由と呼ばれうる」（MdS, 6: 227）。このとき、選択意志の絶対的自発性は体系を区分する際の最上の概念として位置づけられる（vgl. MdS, 6: 218, Anm.）。そして、道徳法則を通じてはじめて選択意志の自由が消極的概念として知られうるということが説明される一方で、選択意志が作る「それぞれの行為の格率が普遍的

したがって、道徳的悪は「道徳的＝立法的理性の腐敗」(R, 6: 35)に見出されるものではない。カントによれば、人間の内なる純粹実践理性が道徳法則の威信を抹殺し、道徳法則の拘束性を拒否するような事態は「端的に不可能」である(vgl. R, 6: 35)。人間が「自由に行為する存在者[frei handelndes Wesen]」である以上、積極的自由と消極的自由の可能性を切り開く道徳法則が無いという想定は「法則がまったくなくとも作用するような原因を考える」ような「自己矛盾」だからである(vgl. R, 6: 35)。「人間は(最も邪悪な人間ですら)、いかなる格率においてであれ、いわば反逆的に(不服従宣言をして)道徳法則を放棄することはない。むしろその道徳的素質によって道徳法則が人間に肉薄してくるのは如何ともしがたい」(R, 6: 36)。人間的主体は、道徳的善悪の責任が問われえない動物でもなければ、「道徳法則にとらわれない、いわば悪意ある理性(端的に悪い意志)」をもつ「悪魔的存在者」でもないのである(vgl. R, 6: 35)⁶³。

法則として通用するという条件下にある場合」には選択意志の積極的概念(自律)が実現するとされる(vgl. MdS, 6: 213-214)。このとき意志は「行為へと選択意志を規定する根拠との関係において見られた欲求能力」であり、意志が選択意志を規定しうるかぎりでは「意志それ自体は[……]実践理性そのものである」(vgl. MdS, 6: 213)。このとき、意志と選択意志を別々の能力として理解するべきではないだろう。両者はともに欲求能力をなしており、消極的自由と積極的自由は、欲求能力の内的自己規定の問題なのである。この点については、御子柴善之「意志と選択意志とにおける自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究6 自由と行為』晃洋書房、1997年、39頁、参照。

⁶³ カントによれば、人間を道徳法則にとらわれない存在と考えることはできない。そのような場合、人間は「自由に行為する存在者」ではなく、端的に動物的な存在者ということになるだろう。また、カントは「[道徳]法則そのものへの反抗が動機にまで高められてしまう」(R, 6: 35)悪魔的存在者の可能性を人間に認めないが、『人倫の形而上学』(1797年)で「規則の例外」と「破壊的な」格率を区別して道徳の体系における「極限悪の理念[Idee des Äußerst-Bösen]」に言及している。「犯罪者が悪い行いをするのは、(普遍的に妥当する)客観的規則と想定された格率に従うか、あるいはたんに規則の例外(規則から自分を一時的に除外する)とするかのいずれしかありえない。例外とするときには、(故意にではあっても)自分が法則から外れるにすぎず、自分自身の違反を同時に嫌悪することも、また法則への服従を正式に取り消さずに、たんに避けようとすることもありうる。しかしもう一つの場合は、法則の妥当性を理性のまゝで否定することはできないのに、法則そのものの

それゆえ、『たんなる理性の限界内の宗教』では、人間的主体が道徳法則の意識とどのように向き合うかが、選択意志の自己規定において問題とされる。人間は自然的素質を通じて感性的動機を抱くが、他方で道徳的素質を通じて道徳法則の意識をもち、感性的動機から自由に行為することができる。人間は感性的動機だけではなく、道徳的動機をももつのである (vgl. R, 6: 36)。しかし、これは人間が善でも悪でもあるということを意味するのではない。選択意志が感性的動機を優先するならば、そのような決定からは悪しき格率が作成され、反対に道徳的動機を優先するならば善い格率が作成されることになる。

このとき、複数の動機に優先順位を定める秩序に注目する点に、道徳的善悪を峻別するカントの厳格主義があらわれる⁶⁴。人間の善悪の相違は、「格率の実質」である動機が道徳的であるか感性的であるかという相違にあるのではなく、それらの動機に優先順位を付与する形式、換言すれば「両方の動機のいずれを他方の制約にするかの、従属関係」という「格率の形式」に見出される (vgl. R, 6: 36)。問題は、感性的動機を「最上の制約」としての道徳法則に従属させる「動機の人倫的秩序 [die sittliche Ordnung]」の形成にかかっているのである (vgl. R, 6: 36)。幸福を追求する自己愛の原理を通じて、感性的動機を道徳法則遵守のための最上制約へと高めてしまう場合には、動機の人倫的秩序が転倒され、人間は悪であるということになる (vgl. R, 6: 36)。

こうして、『たんなる理性の限界内の宗教』においては、意志から区別された選択意志がつくる「格率の形式」に即して、悪の「内的可能性 [innere Möglichkeit]」(R, 6: 40) がまずは検討されたことになる。これは、悪の「理性起源 [Vernunftursprung]」(R, 6: 39) の説明がなされたということでもある。悪の原因は「理性起源」としてしか考察されえない。それを「時間起源 [Zeitursprung]」(R, 6: 39) として見るならば、始まりであるはずの行為が事象として何らかの先行する状態から導き出されたと考えることになり、道徳的な善悪は問われえなくなってしまうのである。このことの意味を確認しておこう。

権威を否定し、法則に反して行為することを自分の規則とすることになる。その格率はしたがって、欠陥がある (negative) だけではなく、さらに破壊的 (contrarie)、言葉を換えれば敵対的であり、法則に (いわば敵愾心をもって) 真っ向から対立することになる。私たちが見るところ、正真正銘の (まったく無益な) 悪意によってそうした犯罪をおかすことは、人間には不可能だが、(極限悪というたんなる理念であっても) 道徳の体系においてはこれに言及しないわけにはいかない」(MdS, 6: 321-322, Anm.)。

⁶⁴ 御子柴善之「「格率」倫理学再考」『理想』第 663 号、理想社、1999 年、73 頁。

行為に際して、最終的に感性的動機を選択して格率へと採用することは自然的因果性への従属、すなわち意志の他律を意味する。しかし人間は道徳的動機を選択し、自然的因果性の連鎖を断ち切って行為することもできる。この場合、自由の因果性のもとで消極的自由にとどまらない、積極的な意味での自由、意志の自律が実現すると言うことができる⁶⁵。意志の自律と他律にみられる道徳的な意味での善悪はすべて「行い〔Tat〕」(R, 6: 31)に現れる。カントはこの「行い」に二つの契機を見出している。第一に、それは動機の最上の制約となる格率（最上の格率）を立法して選択意志のうちに取り入れるために自由を使用すること、すなわち、いかなる時間制約も受けずに理性によってのみ認識しうる「叡智的行い」(R, 6: 31)である。第二に、それは選択意志に取り入れられた格率にしたがって、何らかの実質的な対象を目的としてなされる、つまり時間の中に与えられる可感的で経験的な行いである (vgl. R, 6: 31)。

ここで叡智的行いが「時間制約を受けない」と言われているのは、それが時間的に先行する因果関係を何も持たない始まりだからである。カントはこれを選択意志の自由の使用、すなわち「格率を採用する最初の主観的根拠」と呼び、それが主観的な規定根拠の系列をどこまで遡行しても知りえない、究めがたいものであることを強調している (vgl. R, 6: 21, Anm.)。善悪をなす主観的根拠、つまり「私が悪い格率を採用して、むしろ善い格率を採用しなかった根拠」(R, 6: 21, Anm.)は知りえないのである。

第3節 「根元悪」の所在——悪への性癖

叡智的行いとしての悪の可能性を選択意志との関係から明らかにしたうえで、カントはこの悪が生得的であることを説明しようと試みる。ただし、そのために、「人間本性のうなる悪への性癖〔Hang zum Bösen in der menschlichen Natur〕」(R, 6: 28)という表現が使われているとしても、この「人間本性」という表現はやはり「自らの自由の使用（客観的な道徳法則下での使用）一般に対する主観的根拠」(R, 6: 21)を意味するものである。そして「悪への性癖」という表現もまた、叡智的行いにおける悪の根拠、すなわち「法則違反を私たちの格率へと採用する主観的で普遍的な根拠」(R, 6: 41)を規定し、解明するため

⁶⁵ 『たんなる理性の限界内の宗教』の第二版（1794年）序文で、カントはこの著作を理解するために必要なのは「理論理性の批判」でも「実践理性の批判」でもなく、「ありきたりの道徳だけ」であると述べており (vgl. R, 6: 14)、意志の自律や他律という表現はみられないが、内容から見ればこのように説明することができるだろう。

に用いられている。

「悪への性癖」(R, 6: 31) は、叡智的行いにおいて見出される。このことは、叡智的行いにおける悪への性癖が「潜在的な罪 [peccatum in potentia]」(R, 6: 40)、つまり経験的行為における反法則的な行いの可能性の「形式的根拠」(R, 6: 31) にもなっていることを意味する。

では、この悪への性癖は「人間本性」としてどのように位置づけられているのだろうか。性癖とは、人間に備わっている「ある享樂を欲求するための素因」(R, 6: 28, Anm.) であり、性癖によって感じ取られる享樂を通じて、習慣的欲望としての傾向性が形成される (R, 6: 28)。それゆえ、性癖は素質と同様に「どんなに善い人間にも配されている」、「人間にあって普遍的である」、「人間本性に織り込まれている」(R, 6: 30)、自然的なものである。

しかし、性癖は自然的で生得的なものとして表象されてはならないとカントは注意する (vgl. R, 6: 29)。そのようなものとして表象されれば、人間がなす悪は自然必然性に回収されてしまうことになるだろうからである。自由に行為する主体のうちに見出される性癖は、むしろ主体自身が招き寄せ、主体にその責任を帰しえなければならないものなのである (vgl. R, 6: 35)。重要なのは、自然的な素因である性癖が、主観的根拠として選択意志にまわりつき、その力を左右するがゆえに「悪への性癖」(R, 6: 28) となりうることである。この性癖は、格率を道徳法則から逸脱させる主観的根拠に見出される。それゆえ、その在処は最終的には自由な選択意志に求められなくてはならない (R, 6: 37) ⁶⁶。

性癖には自然的でありながら、自由の使用に関わり、道徳的でもあるという微妙な位置づけが与えられている (vgl. R, 6: 31)。このような位置づけは、すでに『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785 年) の「自然弁証論 [natürliche Dialektik]」(GMS, 4: 405) の問題に見られる。自然弁証論は、道徳法則の義務の命令に対して理屈を並べ、その純粋さと厳格さを疑い、幸福の充足を追求する傾向性にとって都合のよいものを作り出そうとする「性癖 [Hang]」、「義務の法則を根底から腐らせ、その尊厳をすっかり剥ぎ取ろうとする性癖」(GMS, 4: 405; vgl. a. 4: 424) とされていた。H・アリソンはすでにこの自然弁証論のうちに根元悪を論じる概念装置が準備されていると見ており、この弁証論が行為主体の実践的

⁶⁶ 道徳的悪の根拠は、人間の感性にも、感性を源泉とする自然的傾向性にも見出すことはできない (vgl. R, 6: 34)。感性と傾向性があることに、人間は責任を負うことはできないからである。

判断において諸原理が優位を争うことであると指摘している⁶⁷。

このような仕方では道徳的法則という原理と幸福の原理が優位を争うことには、ある種の実践理性が関わっている。『実践理性批判』（1788年）では、実践理性が幸福という結果のうちに善悪を求めることによって陥る「実践理性の経験論」（KpV, 5: 70）の問題が指摘されている。実践理性は、この経験論に陥ると傾向性を最上の実践的原理へと高めることさえある（vgl. KpV, 5: 71）。このような実践理性のあり方は、自己愛の概念でも問題にされるが、まさにこの自己愛は「傾向性を最上の実践的制約とする性癖 [Hang]」（KpV, 5: 74）と呼ばれている。幸福の追求に奉仕する「経験論」に陥った実践理性が関わることによって、傾向性を優先させようとする性癖が姿を現すのである。そして、このような理性の問題は、『たんなる理性の限界内の宗教』では「比較する自己愛」に「実践的ではあるが、[道徳法則とは] 別の動機に奉仕することしかできない理性」が関わっているという指摘によってより明瞭になる（vgl. R, 6: 28）。弁証論を繰り、性癖を招き寄せてしまうのは、経験論に陥った実践理性なのである⁶⁸。

このようにカント倫理学における性癖の位置づけを見渡してみると、性癖はつねに主体の実践的判断において道徳法則とは反対の方向へと判断を傾ける「対重 (Gegengewicht)」として論じられてきたことがわかる。選択意志はいわば道徳法則と性癖を前にして自己規定を迫られるのである⁶⁹。性癖は、自然的なものを道徳的なものよりも優先させようとする

⁶⁷ Vgl. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 151-152.

⁶⁸ 実践理性の弁証論は、より根本的には『実践理性批判』第二編「純粹実践理性の弁証論」で最高善（徳と幸福の両立可能性）の問題として扱われている。この弁証論の問題については、次の先行研究を参照のこと。御子柴善之「純粹実践理性の弁証性について」早稲田大学大学院『文学研究科紀要』別冊第16集、1990年、23-32頁。

⁶⁹ 『たんなる理性の限界内の宗教』では「悪への性癖」（根元悪）に先行して論じられる「善への根源的素質」にこの対立の可能性がすでに含まれている。自然的素質からは自己愛の動機が、道徳的素質からは道徳的動機が生じるからである。それゆえ、選択意志は善と悪の双方の可能性に開かれているのである。バーンスタインは善に向かう性癖がないこと（非対称性）を問題視しているが、それは見つかるはずのないものであろう。カントは自己愛（性癖）に対して道徳法則を置くのであり、これが対称性をなしているのである。Cf. R. J. Bernstein, *Radical Evil*, p. 26. (邦訳、40頁。)

る道徳的秩序の転倒へと選択意志を唆すものとして、カント倫理学で問題視され続けているものであると言えるだろう⁷⁰。このような独特の位置づけに、悪への性癖が「人間本性のうちなる生得的な（とはいえ私たち自身が招き寄せた）根元悪」（R, 6: 32）と呼ばれる所以がある。この性癖は選択意志に根を張ってあらゆる格率の根拠としての道徳法則の尊厳を奪い去ろうと試み、しかも自然的なものであるために根絶することもできないのである（vgl. R, 6: 37）。

カントは『たんなる理性の限界内の宗教』で悪への性癖を論じるさいには、自由の使用の主観的根拠の問題について論じている。悪への性癖が自然的であるということは、それが人間に普遍的に属しており、いわば「人類の性格〔Charakter〕」にさえ見出されるものであることを意味する（vgl. R, 6: 29）⁷¹。しかし、カントに人類の悪を必然的なものとして証明する意図があるとは言えないだろう。すでに見たように、性格に見出される善悪の功績も罪過も、自然が負うのではないからである。この説明のために持ち出される人類学的実例は、まったく経験的な次元にとどまっている（vgl. R, 6: 33）。また、同様の理由から、根元悪が生得的であるというのは、その可能性が、すなわち道徳法則に鑑みて格率を採用する最初の主観的根拠が、誕生と同時に人間に置かれるという意味であり、「誕生〔Geburt〕」がその人間の心術の善悪を決定するということではない（vgl. R, 6: 22）。

また、カントは根元悪に「原罪（peccatum originarium）」（R, 6: 31）という言葉当て

⁷⁰ さらに『弁神論における一切の哲学的試みの失敗について』（1791年）では、人間を軽蔑に値するものにする性質として「それ自体として悪である性癖」が挙げられる（vgl. Mißlingen, 8: 270）。そこでは「敵意〔Feindseligkeit〕」と「虚偽性〔Lügenhaftigkeit〕」が問題にされている。

⁷¹ 再度確認すると、悪は自然的なものではなく、人間の主観性に根拠がある道徳的なものである。カントにとって「人間が悪であるという命題」は「人間は道徳法則を意識しながら、しかも道徳法則からの（その時々）逸脱を格率のうちに採用している」ということを意味する（vgl. R, 6: 32）。そして、このことが経験を通して知られる様子からどんな善い人間にも前提できるという意味で「人間は生まれながらに悪である」（vgl. R, 6: 32）と言われるのであり、人間が自然的に（必然的に）悪に陥るということではない。「悪は（私たちの本性のたんなる制限にではなく）道徳的悪にのみ源を発しえたのであり、しかも根源的素質（これもこのような腐敗の責任が人間に帰せられるべきだとすれば、これを腐敗させえたのは人間自身にいなかったのであるが）、それは善への素質なのである」（R, 6: 43）。

こともあるが、それは叡智的に行いにおける悪を言い表すためであって、「原罪 [Erbsünde]」(R, 6: 41, Anm.) にかんする誤った教義を承認するためではない。「[……] 人間のうちに道徳的悪の起源がどのような性質であれ、悪が人間のすべての構成員により、子孫を作るたびごとに流布され、継承されていくさまについては、あらゆる表象の仕方のうちでも、悪は最初の両親からの遺伝により私たちのところに來たのだ、と表象することほど不適切なものはない」(R, 6: 40)⁷²。このような教義は根元悪の概念によって否定されるのである。

自然も誕生も遺伝も人間の悪を因果的に規定するものではないが、しかし人間には根元悪があり、人間は道徳的悪をなしうる。とはいえ、このような見方は創造主である神への疑義を含意するものではない。人間は「善への根源的素質」を配剤されているからである。もちろんこのような素質は、すでに見たように人間の善を因果的に規定するものではない。「人間は善へと創造されているといわれるのは、人間が善に向かうように造られており、その内なる根源的素質は善だということ以上の意味ではありえない」(R, 6: 44)。それゆえ、たとえば聖書で描かれる最初の人間の罪は「無垢 [Unschuld]」から直接生み出されたと考えられるべきなのである (vgl. R, 6: 43)。少なくとも神は創造において善への根源的素質を配したことによって弁護されることになるのであろう。そしてカントによれば、人間こそが自らの行いにおける善悪の責任を負う者であり、自らの「性格」の「創始者 [Urheber]」(R, 6: 21) なのである。

第4節 「悪しき心情」の諸段階

さて、このようなカントの道徳的善悪の理解は何を問題にしているのだろうか。カントは道徳的中間を認めない厳格主義を強調することで、見方によっては極端な仕方で道徳的悪を定式化したと言われることもある。R・バーンスタインはこの点で、ある人が道徳法則ではなく善意の「同情心」から行為する場合にも、それが「感性的動機」であるならば、「動機の人倫的秩序」を転倒させしめ、それゆえにその人の心術は悪と呼ばれることになると指摘している⁷³。

しかし、カントが考察しようとしているのは、このような指摘が「同情心」と認めてい

⁷² ここでカントは大学における上級学部（神学部）を念頭に置いている。「神学部ならばこの〔遺伝的な〕悪を、極悪の反逆者の離反に私たちの最初の両親が個人的に協力したこととみるのであろう」(R, 6: 40, Anm.)。

⁷³ Cf. R. J. Bernstein, *Radical Evil*, pp. 17-19. (邦訳、26-28 頁。)

る善意の内実であったと思われる。格率の形式という観点からみたとき、なされる行為そのもの（経験的性格）が道徳法則の要求と一致して適法的でありながらも、行為の格率から推し量られる心術（叡智的性格）が非道徳的であるという事態が問われうる（vgl. R, 6: 36-37）⁷⁴。そして、カントは悪を「悪しき心情」という観点から段階的に分類することによって、このような事態をさらに詳細に明らかにしようとしていることに注意しなければならない。

選択意志の能力は性癖に左右され、道徳的にはその有能さは「善い心情 (das gute Herz)」、無能さは「悪い心情 (das böse Herz)」と呼ばれる。（vgl. R, 6: 29）。重要なのは、「善い心情」だけではなく「悪い心情」も、常に善であることはできないが「大抵の場合には善である意志」（R, 6: 37）と両立しうることである。この「悪い心情」において、道徳的悪は三つの段階に分類される（vgl. R, 6: 29-30, 37）。

悪しき心情は、第一に、道徳法則を選択意志の格率に採用するにもかかわらず、その格率を遵守できずに主観的に傾向性を優先してしまう「心情の弱さ」、「脆さ」として現れる。この場合、善悪は主体によって明白に意識されている。そして、主観的にのみならず、客観的にも道徳法則への違反が外的行為において（悪徳として）見られることになる。

「心情の弱さ」という第一の段階の悪が外的行為という可視的領域にも見られるのに対して、第二の「心情の不純さ」の段階では、悪の問題の中心は外からは観察できないような、不可視の領域へと引き移される。この「心情の不純さ」の場合には、必ずしも「心情の弱さ」の場合のように法則への違反が外的行為として実際になされるとは限らない。しかし、「行儀のよい人間 (bene moratus 行いのよい人)」が「人倫的によい人間 (moraliter bonus 道徳的によい人)」であるとは限らない（vgl. R, 6: 30）。「不純さ」の問題は「さまざまな動機を（意図が善い行為の動機さえも）道徳的基準に応じて分離せず、したがって結局はせいぜいのところ動機の法則への適合性に注意を払うだけで〔……〕法則を唯一の動機と見なさない」（R, 6: 37）という点に見出されるのである。結果的に得られた行為の適法性は、格率を採用する選択意志のありよう、すなわち心術の道徳性をも保障するわけではない。

「心情の弱さ」、「脆さ」と比較すると、様々な動機の質の相違を十分に吟味する思考のプ

⁷⁴ カントは「たとえば誠実さ〔Wahrhaftigkeit〕を原則として採用すれば、自分がついた嘘と辻褃をあわせなくてはとか、自分でついた嘘の曲がりくねった連続に、足下をすくわれるかもしれないとか、そういった不安から解放してもらえるとといったこと」（R, 6: 37）を例として挙げている。

プロセスを欠き、行為の結果としての適法性だけに着目する態度が「心情の不純さ」の特徴として浮かび上がってくる (vgl. R, 6: 30)。

このような「心情の不純さ」から次の第三の段階の「心情の邪悪さ [Bösartigkeit]」を隔てるのは、「思考様式 [Denkungsart]」(R, 6: 37) の相違である。心情の不純さゆえに感性的動機を優先してなされる行為が普遍化可能な格率に基づく (適法性を満たした) 行為に見える場合もある。しかし、行為が義務に適っており、「悪徳 [Laster]」も見られなければ、行為の格率そのものが善であり、心術もまた道徳法則に対する尊敬に基づくものであると考えるならば、それは「人間の心情におけるラディカルな倒錯」(R, 6: 37) に帰結する。このような「思考様式」をとるならば、道徳法則に基づく動機を感性的な動機の下位に置くことで動機の「人倫的秩序 [sittliche Ordnung]」を転倒させておきながらも、そのこと自体を反照的に捉え返すことのない状態が現れる (vgl. R, 6: 30)。これは、「自分自身の善いまたは悪い心術そのものに関して自らを欺き、格率にしたがえば行為がたしかに引き起こしえたであろう悪を結果的に生じさえしなければ自分の心術に関して心を騒がせることなく、むしろ法則に照らして自分が正当であるとみなす」(R, 6: 38) という意図的な考え方、言い換えれば「人間的な心情のある種の奸悪 [Tücke]」(R, 6: 38) である。このような思考様式は、突き詰めれば自己欺瞞、「自分自身を煙に巻いてしまう不誠実さ [Unredlichkeit]」(R, 6: 38) であり、心術そのものの「墮落 [Verderbtheit]」(R, 6: 30) とも言える状態である。

カントによれば、根元悪は、選択意志を使用する自由な人間の本性として遍く見られる「生得的な罪責」(R, 6: 38) である。ただしカントは悪しき心情を三つの段階として説明することを通じて、いわば悪のスペクトルを示すのである。このときカントは抵抗する勇気や力の欠如である「脆さ」と思考の欠如として特徴づけられる「不純さ」が「過失 [culpa]」であるのに対して、思考様式の転倒としての「邪悪さ」が「故意の罪責 [vorsätzliche Schuld]」、「欺瞞 [dolus]」であることを強調する (vgl. R, 6: 38)。道徳的悪の問題の最大の焦点は、「悪なるが故に悪を動機として格率のうちに採用するような心術」としての「悪意 [Bosheit]」ではなく、「邪悪さ」に、すなわち「卑劣さ [Nichtswürdigkeit]」と呼ぶべき自己欺瞞と不誠実さに定められているのである (vgl. R, 6: 37, 38)。このような不誠実さ、行為の適法性さえ遵守されれば多くの人々に「良心の安らぎ」さえもたらし、自らの心術のありようを吟味する機会を奪い、真の道徳的心術が根づくのを妨げるものだからである (vgl. R, 6: 38)。

第5節 徳——心術と思考様式における革命

カントによれば、人間は悪への性癖をもち、根元的に悪しき存在である。他方で、それにもかかわらず、人間本性における善への根源的素質が失われることはない。悪への性癖によって善への根源的素質の力は弱くなるかもしれないが、しかしそれでもなお人間は道徳法則への尊敬を完全に失うことはなく、道徳的感情を刺激することによって動機の人倫的秩序を再構築し、善への根源的素質の「純粋さ [Reinigkeit]」を回復させることができるはずなのである (vgl. R, 6: 50)。善への根源的素質の「純粋さ」を回復させるということは、心情において道徳法則への尊敬の感受性を高めることでもある。つまり、これは「私たちのすべての格率の最上根拠として道徳法則の純粋さ [Reinigkeit] を取り戻すことに他ならず、これが取り戻されるなら、道徳法則はたんに他の動機と結びつけられたり、それどころか他の動機（傾向性）を制約としてこれに従属させられたりさえするのではなく、むしろまったく純粋な形で、それだけで選択意志を規定するのに十分な動機として、選択意志のうちに採用されるはずである」 (R, 6: 46)。

ただし、この悪から善への復帰は容易には果たされえない。それは道徳法則を格率に採用する最上の内的根拠が変化し、さらに新しい善い心情が不変であることによって始めて認められうる事柄である (vgl. R, 6: 51)。悪から変化したうえで、なお安定してもいる善き心術のありようだけが悪から善への転換の証を立てることができるのである。

「格率採用の第一の主観的根拠」 (R, 6: 25)、「格率の主観的原理」 (R, 6: 37) と定義される「心術 (Gesinnung)」は、自由な人間的主体の道徳的自己同一性を表すものである。心術は、自由な選択意志を通して採用されるがゆえに、心術には善悪の責任が帰せられる (vgl. R, 6: 25)⁷⁵。この「採用」は、決して一度きりの行為によってなされるものとして考えることはできない。選択意志は、その能力を通じて一定の根拠をもって善い格率（あるいは悪い格率）を採用するが、その根拠に見出される一定の主観的に構築された様式が心術だと考えられる。それゆえ、主体に心術はただ一つしかなく（心術を複数持つことはできない）、この心術が自由の使用全体に普遍的に関わると言われるのである (vgl. R, 6: 25)。この心術こそが、道徳性が実現（獲得）されるべき場であると言える。安定した善い心術のありようは、「義務を遵守する際にもつばら義務から生じる格率の神聖さ [Heiligkeit der

⁷⁵ ただし、選択意志の性質上、この採用の（さらなる）主観的根拠を突き詰めて認識することはできない (vgl. R, 6: 25)。

Maximen]」(R, 6: 46)によって特徴づけられる。この「格率の神聖さ」の意味を確認しておきたい。

『実践理性批判』(1788年)では、「神聖さ」は人間に道徳的感情を惹起し、賛嘆と畏敬の念を抱かせる道徳法則に見出される特質であった(vgl. KpV, 5: 77)。そして、このような道徳法則の神聖さとの関係で、「神聖な意志」は「道徳法則に逆らう格率を何ひとつ受けつけないような意志」と定義される(vgl. KpV, 5: 32)。ただし、この「意志の神聖さ」は「必然的に原像として役立つはずの実践的理念」として位置づけられ、人間の属性とは考えられていなかった(vgl. KpV, 5: 32)。感性に触発される人間にはこのような意志をもつことは不可能なのである(vgl. KpV, 5: 32)。

このような「意志の神聖さ」と比較したとき、「人間が(われわれに洞察できるかぎりでは、またあらゆる理性的被造物が)現に立っている道徳的段階は、道徳法則に対する尊敬である」(KpV, 5: 84)。そして人間の道徳的状态は、理念としての「神聖さ」に到達することはできず、徳のために絶え間なく戦わなければならない状態として表象される。「人間にとってつねに可能となる道徳的状态は、徳すなわち戦いのうちにある道徳的心術であって、意志の心術の完璧な純粋さを所有していると僭称する神聖さではない」(KpV, 5: 84)。

『たんなる理性の限界内の宗教』(1793年)でも、カントは人間が「意志の神聖さ」を所有することができると言おうとしているのではない。「格率の神聖さ」は、「意志の神聖さ」とは異なり、有限な理性的存在者としての人間が道徳法則の動機としての純粋さを格率に取り入れる際に見られる、義務を遵守する心術の堅固さとも言うべきものである(vgl. R, 6: 46)。このような心術の堅固さは、格率を採用する根拠に見出されるものである以上、主観的なものでしかありえず、また人間の場合には格率が遵守されとは限らない。とはいえ、「心術の神聖さという格率への移行」を「心術における革命[Revolution in der Gesinnung]」によって自ら引き起こすことができるならば、人間は「道徳的に善い人間」となり、「叡智的性格」において有徳となることができる(vgl. R, 6: 46-47)。このような道徳的状态における革命的变化を、カントは「炸裂[Explosion]」とも表現している(vgl. ApH, 7: 294)。

このとき道徳的な心術は「叡智的徳[virtus noumenon]」と呼ばれるが、これはそのような心術の持ち主の行いがすべて道徳法則に一致し、「意志の神聖さ」への到達を示すことになるという意味ではない。とはいえ、このような革命的变化によって、人間は「[……]まだ神聖ではないとしても(というのは格率と行いの間にはまだ大きな隔りがあるから)、

しかし無限の進歩によってそれ〔＝神聖さ〕に接近する途上にいる」(R, 6: 46-47) ことになる。人間は「意志の神聖さ」に到達することは決してできないが「心術における革命」によって、「意志の神聖さ」という理念に接近する途上に身を置き入れることができる (vgl. R, 6: 47)。そして、このような途上の状態が、まさに「徳すなわち戦いのうちにある道徳的心術」(KpV, 5: 84) が開始された状態なのである。

「叡智的徳」を心術へともたらず転換は、経験的な意味での義務遵守の積み重ねによって実現されうる事柄では決してない。すでに見たように、心術の道徳性と行為の適法性は区別されているからである。これに対応して、「叡智的徳 [virtus noumenon]」と「現象的徳 [virtus phaenomenon]」が区別される。時間の中に与えられる経験的な行為が道徳法則の命じる義務に適っており、それが堅固な企図となっている場合、行為の主体には「現象的徳」があると言われる (vgl. R, 6: 47) ⁷⁶。この現象的徳は、たとえ行為の動機が非道徳的であっても「合法則的な [gesetzmäßig] 行為という恒常的な格率」(R, 6: 47) があれば着実になされうる。そして、このような堅固さを身につけるためには「心情の変化 [Herzensänderung]」ではなく、「慣習の変化 [eine Änderung der Sitten]」や「格率の強化」による「振る舞いの漸進的改革 [allmähliche Reformen]」が必要とされるだけである (vgl. R, 6: 47)。法則遵守の「長きにわたる習慣」(R, 6: 47) とも呼ばれる現象的徳は、行為の主体に叡智的徳があることを保証するわけではない。

善への根源的素質の「純粋さ」を回復させるためには、幸福への願望に引きずられがちな「感性の様式 [Sinnesart]」にしたがって慣習の漸次的改革を開始する以前に、まず「思考の様式 [Denkungsart]」の革命によって人倫的秩序という制約を心術において確立しなければならないのである (vgl. R, 6: 47-48)。格率の最上根拠の転倒ゆえに悪くなっている人間は、動機の人倫的秩序に関する「転倒した思考様式」(R, 6: 48) を転換することによってしか、自らの置かれた状態を再び逆転させることはできない。心術における徳 (叡智的徳) があってはじめて、現象的徳の獲得は道徳的な意味をもつのである。人間は、「たえず働きかけ、たえず生成することにおいてのみよい人間 [である]。すなわちその人は選択

⁷⁶ 行為の適法性にしか関わらない現象的徳は、幸福を願う自己愛の原理が優先される場合にも達成されうる。カントによれば、「不節制な人が健康のために節制に立ち帰り、嘘つきが名誉のために真実に立ち帰り、不正な者が安心や営利のために市民的な律儀さに立ち帰る」ような場合にさえ、人間は義務の遵守という格率が堅固で、行為の適法性が実現していさえすれば、自らを有徳であると見なしている (vgl. R, 6: 47)。

意志の最上格率として取り入れた原理がそのように純粋なことにより、悪いものからよりよいものに向かってたえず前進するような善の（とはいえ細い）道にあるという希望をもちうる」（R, 6: 48）のである。このようにして、徳に関する「思考の様式」の革命と「感性の様式」の漸進的改革の表象は「進歩の無限」（R, 6: 48）として統合される。

むすびにかえて——有限な理性的存在者と「知恵」

悪の問題の考察を経て、「知恵〔Weisheit〕」というカントの実践的理念にいかなる彫琢が加えられたことになるのかを最後に見ておくことにしよう。ストア派の人々は、ギリシャ語にせよラテン語にせよ敵を前提とする「徳」の概念を最高の原理として勇氣と果敢さを促したが、問題はこのときにストア派の人々が「敵を見誤った」ことにあるとカントは考える（vgl. R, 6: 57）。カントの理解によれば、ストア派の人々は人間の自然的傾向性そのものを敵と考え、不注意で自然的傾向性に欺かれることがないように「知恵」を考え出し、しかもそのような知恵をためらうことなく格率に取り入れることができる「健全な意志」が人間に付与されると考えたのだった（vgl. R, 6: 57; 58, Anm.）。しかし、「自然的傾向性は、それ自体において見れば善い、すなわちなんら非難すべきものではない」（R, 6: 58）。たしかに自然的傾向性は「それに対立する善い格率の遂行」を妨げる（vgl. R, 6: 58, Anm.）。しかし、カントによれば、徳をもって戦うべき相手は自然的傾向性そのものではない。それは、自然的傾向性に対する主体の内なる怠慢、あるいは「不作為〔Unterlassung〕」（R, 6: 59）である。この心術における不作為はそれ自体で義務に違反するものである。それゆえ、「本来の悪は、傾向性が違反を唆すときに、それに抵抗しようと意欲しないことにあり、本来、この心術こそが本当の敵なのである」（R, 6: 58, Anm.）。

このように、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』でストア派とは異なる「知恵」の境地に向かう出発点を明らかにしている。人間はまず自らの内なる根元悪に向き合わなければならない（vgl. R, 6: 59）。「道徳的に反法則的なものだけがそれ自体において悪であり、端的に非難すべきものであって、根絶されなければならないのはそれだけなのである。このことを教える理性だけが知恵〔Weisheit〕という名に値するのであり、しかも理性が思慮を実行に移すなら、なおさらそうである」（R, 6: 58）。人間は心術の完璧な純粋さを所有しうると思いなしたり、自らの神聖さを僭称したりすることはできない。カントにおける「知恵」は、徳を最高の原理としたうえで、幸福のために「思慮」をも適切に使用する境地としてあらわれる。

人間は、自らが持たざるをえないさまざまな自然的傾向性を理性的な仕方ですたさなければ生きることができない。そこで「傾向性を根絶しようとするのは、無駄なばかりか有害で非難すべきことだろう。むしろ傾向性を抑制して、それが互いに傷つけあわないように、幸福という名の全体における調和へともたらされうるようにしなければならない」(R, 6: 58)。傾向性が惹起する様々な欲求に優先順位を設定して、最も有効な方法ですれらを実現することによって、総体としての幸福を満たすのが技術的＝実践的理性の「思慮」[Klugheit] (R, 6: 58)である。カントによればストア派は徳を最高の原理とした点で道徳的に正しかったが、その際に人間の自然的傾向性そのものを敵視し、幸福の追求も「思慮」をも排除してしまった点で誤っていた。

根元悪という内なる「敵」を見定め、格率の道徳法則との一致という制約のもとでのみ「思慮」を用いて自然的傾向性の充足を試みることに、ストア派とは異なるカントの「知恵」の立場の要諦がある⁷⁷。実践理性の批判を経て導き出された「知恵の教え」[Weisheitslehre]は、「すべての人が進むべき知恵への道をよく整えはつきりわかるように設定し、ひとが誤った道に迷い込まないようにする」ために役立つはずのものである (vgl. KpV, 5: 163)。感性の対象に依存した存在者である人間にとって、幸福の欲求を避けることはできない。しかし、幸福への願望は、すべての格率が道徳法則と一致するという制約の下でのみ、道徳的で立法的な理性と調和的に共存することができる (vgl. R, 6: 46, Anm.)。すべての格率の道徳法則との一致という制約は、幸福を追求する自己愛を「理性的で道徳的な自己愛」へ

⁷⁷ すでに見たように、カントは徳を最高の原理にするという点でストア派の倫理思想を高く評価している。しかし、『人倫の形而上学』の徳論「倫理的修行法」に見られるように、徳の開発のために一方でストア派の標語「人生の偶発的な災禍に耐え、同様にして余計な悦楽は無くて済むように慣れろ (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae 生の労苦に慣れ、安楽に慣れるな)」を挙げつつも、それが「僧侶の修行法」の極端でしばしば形式的にすぎない禁欲に接近することへの危惧も示されている (vgl. MdS, 6: 484-485)。また、ストア派の実践的理念としての「知者」もしばしば倫理的実践における極端な厳格さを例示するために否定的に言及されている (vgl. MdS, 6: 422, 457)。ストア派が自然的傾向性を排除しようとしているというカントの見解の背景には、このような極端で無意味な禁欲への危惧があるとも考えられる。カントは徳の訓練に相応しい情緒として「勇敢でかつ陽気な心」を挙げており、ストア派に加えて「有徳なエピクロースの理念に見られる、いかなる時でも陽気なる心情」に言及している (vgl. MdS, 6: 485)。

と制限し、「幸福たるに相応しいこと〔die Würdigkeit glücklich zu sein〕」を構成する (vgl. R, 6: 46, Anm.)。そして、このようにして動機の人倫的秩序の制約の下でのみ幸福を願うという心術に「人倫的な思考様式〔sittliche Denkungsart〕」が見出される (vgl. R, 6: 46, Anm.)。道徳的心術、つまり叡智的徳を「思考様式の革命」によって確立し、そのうえで「振る舞いの漸進的改革」を通じて現象的徳を確固としたものにしていくことが、有限な理性的存在者としての人間がなしうることなのである。このような「知恵」を伝える「知恵の教え」という意味での「哲学〔愛智〕」(KpV, 5: 108) は、第八章で見ることになるように、国家統治の次元でも「知恵」と「思慮」の関係にあるべき秩序を取り戻そうと試みることになる。カントの政治思想において「知恵」は人間の生の全般に関わるのである。

「知恵」の立場は、具体的な生における実践の指針として人間学の領域においても探究されてきた。すでに 1779 年のマルクス・ヘルツ宛の手紙において、「知恵」の立場は「熟練〔Geschicklichkeit〕」および「思慮〔Klugheit〕」との関係で言及され⁷⁸、これら三つの予備的研究の成果は人間学講義を経て『実用的見地における人間学』(1798 年)にもあらわれている。カントによれば「思考様式」における革命を成功させて、意志において「原則の人」としての「性格〔Charakter〕」を形成すること——これがまさにカントが出版された人間学のテキストにおいて問題にしている「自然が人間から何を形成するかではなく、人間が自分自身から何を形成するか」(ApH, 7: 292) という問いに関わっているのだが⁷⁹——

⁷⁸ 「この冬は人間学の二回目の私講義を行います、私はこの講義を大学の正式の科目にしようと今考えています。ただし私の計画はまったく他とは異なります。私の意図は、人間学によってすべての学問の源泉を、道徳、熟練、社交、そして人間を形成し統御する方法などの源泉を開き示すこと、つまりは、すべての実践的なものの源泉を開き示すことです。そのさいに私は、人間の自然本性一般がさまざまに変様する可能性のもとをなす第一根拠よりも、現象とその法則のほうを探し求めます。〔……〕私は日常生活においてさえつねに観察から離れないようにしています。〔……〕私の眼にはとても心地よく映るこうした観察による教説にもとづいて、空いた時間には大学生たちのために、熟練、思慮、さらには知恵の予備的研究に取り組んでいます。これは自然地理学と並んでその他のすべての授業と区別され、世間知と名づけうる研究です」(Briefwechsel, 10: 145-146)。

⁷⁹ 人間学講義を終え、1798 年に出版された『実用的見地における人間学』の序文では「生理学的な人間知は、自然が人間をどういうふう形成しているのかの究明に向かうが、実用的な人間知は、人間が自由に行為する生物として自分自ら何を形成するのか、または人

が先行しなければならない (vgl. ApH, 7: 294)。そして「熟練」は 20 歳で、「思慮」は 40 歳で到達可能であるのに対して、「理性を実践的に、法則に適って完全に使用する境地を指す理念」(ApH, 7: 200) としての「知恵」には、「(一) 自分で考える、(二) (他者と交流する場合には) その他者の立場を考える、(三) 常に自分自身に矛盾するところがないように考える」(ApH, 7: 200) という三つの格率、あるいは「思考様式」(ApH, 7: 228) を実践することによって、しかも 60 歳になってはじめて到達することができるのである (vgl. ApH, 7: 201)。

このような道徳的な生の実践を妨げる根元悪が、個々の主体の問題であることはこれまで確認してきたとおりである。しかし、根元悪は、個々の主体が相互的に織りなす社会的＝集合的な次元においても善き生の実現を妨げる困難を引き起こすこともまた指摘されねばならない。根元悪からはさらに社会的な次元での道徳的困難、「人間の文化に起因する傾向性」と「情念」の問題が生じる。情念は、「知恵」への到達を妨げるだけではなく、幸福の追求に関わる「思慮」にも変調をもたらし、「思慮」が失われた状態である「愚かさ」を出現させるのである。次章では、こうした他者との関係において生じる「自然状態」の問題に焦点を合わせ、悪の問題を通じて浮かび上がってくる個々の主体と社会の課題を明らかにしていきたい。

間になす能力があるがゆえになすべきものは何か、の研究に向かう」(ApH, 7: 119) という著作の意図の表明が見られる。ここで批判の作業を経た後に開けているのは、「なしうること (Können)」と「なすべきこと (Sollen)」の間で、そして日常的実践と時間のなかで「実用的 (praktisch)」であることが問われる「使用＝慣用 (Gebrauch)」の地平である。Cf. Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, in: Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédée de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008, pp. 31-34. (王寺賢太訳『カントの人間学』新潮社、2010 年、56-62 頁。)

第三章 自然状態の概念——批判期における二重の概念の起源について

はじめに——カントの「自然状態」は何を意味するのか

エルンスト・カッシーラーは『ジャン＝ジャック・ルソー問題』(1932 年)で、ルソー(1712-1778)が、18 世紀当時に主流を占めた人間の根源的罪責という思想を否定したときに、それまでにはない「神義論(Theodizee)」の立場を成立させたことを指摘している。ルソーは教会に対して人間本性の善を主張しつつも、他方で芸術と学問による知と徳の墮落を非難するというディレンマに陥ったさいに、その困難を神でも、個々の人間でもなく、「人間の社会」を責任の新しい主体とすることによって解消したのである。ルソーによれば、社会こそが無垢な自然人の情念を目覚めさせるが、この墮落は内面的な義務の法則に基礎づけられた真の社会によってのみ克服されうる。こうしてルソーは、神義論の問題を形而上学から「倫理学と政治学の中心」に移し、理性信仰へと至る⁸⁰。これは神義論に固有の問題を解決する方法ではないと考えることもできるが⁸¹、いずれにせよ本論文にとって興味深いのは、このような人間の「社会」に関する見解をルソーと分かち合っていたのが、イマヌエル・カント(1724-1804)であったとカッシーラーが述べていることである⁸²。

たしかにカッシーラーの指摘の後になされた研究では、ルソーの影響のもとでカントの

⁸⁰ Vgl. Ernst Cassirer, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau (1932)“, in: Birgit Recki (Hrsg.), Ernst Cassirer Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe: Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935), Band 18, Hamburg: Felix Meiner, 2004, S. 35-43. (生松敬三訳『ジャン＝ジャック・ルソー問題』みすず書房、1997 年、41-52 頁。)このカッシーラーの見解を支持するものとしては次の文献を挙げることができる。Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris: Gallimard, 1971, pp. 33-35. (山路昭訳『ルソー 透明と障害』みすず書房、1993 年、30-33 頁。)また、カッシーラーの主知主義的なルソー解釈の批判的検討は次の文献に見られる。Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948, pp. 181-191. (田中治男訳『ルソーの合理主義』木鐸社、1979 年、255-270 頁。)

⁸¹ Vgl. Carl-Friedrich Geyer, *Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart: Steiner, 1992, S. 68-70.

⁸² Vgl. Cassirer, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau“, S. 43. (邦訳、152 頁。)

学問観や人間観に大きな変化があったことが詳細に跡づけられてきた⁸³。しかしながら、カントの法思想・政治思想にかんする研究では、カッシーラーの見解をある程度まで相対化する重要な指摘もなされている。そのうち、特に見過ごすことができないのは、1760年代の自筆の注記やメモを中心に再構成されたカントの思想に、ルソーとは異なる立場がひとつのアンビヴァレンスをなすものとして見出されていることである⁸⁴。

文明社会としての「市民社会」がもつ固有の問題への関心は『美と崇高の感情にかんする観察』（1764年）や『脳病試論』（同年）、『視霊者の夢』（1766年）をはじめとするテキストでも、当時は出版されなかった手書きの遺稿や講義ノートでも、市民社会が退廃的な「贅沢の状態」として、さらには自己欺瞞と自己喪失の原因として考察の対象となっている点にすでに見られる。このような文明社会の問題は、ルソー的な観点から無垢な「自然状態」と市民社会を対比させることで強調されている。そして、C・リッターの指摘によれば、ルソーが『エミール』や『社会契約論』で考察したように、カントもまた文明社会それ自体の発展と完成を通じて実現される「再び作り出された自然の状態」によって問題解決が図られるべきであるという論理をとっている⁸⁵。

しかし、このようなカントの論理には、文明社会を安定させ、発展させる場としての国家の必然性を哲学的に基礎づけようとする観点が入り込むことになる。この観点のもとでは、カントはホッブズにしたがって自然状態を他者との接触と関係がある状態、そしてそ

⁸³ この点は、すでに多くの研究で指摘されている。Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1961; 坂部恵『理性の不安：カント哲学の生成と構造（新装版）』勁草書房、1984年（初版1976年）、136-159頁；浜田義文『カント倫理学の成立：イギリス道德哲学およびルソー思想との関係』勁草書房、1981年。

⁸⁴ Vgl. Christian Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971, S. 136-154. カントは実践哲学や自然法の講義用テキストとして使用したバウムガルテンの『一般実践哲学』（1760年）やアッヘンヴァル『自然法論（第二部）』（1763年）に自筆の注記やメモを残しており、これらは「注釈（Erläuterungen）」・「レフレクシオン（Reflexionen）」としてアカデミー版カント全集第19巻（『手記遺稿集〔Kant's handschriftlicher Nachlaß〕』）に編者E・アディッケスによって付された整理番号とともに収録されている。

⁸⁵ Vgl. C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, S. 151-154; 151, Anm. 343.

こから闘争が展開されうる状態、すなわち「戦争状態」として理解している⁸⁶。

こうして、カントの自然状態論には二つの対立する見解が併存していると見なされることになる。カントは一方ではルソーにしたがって争いのない無垢な自然状態を想定し、文明社会に病理を見出している。他方でカントにとって自然状態はホッブズ的な闘争状態でもあり、その克服のためには法と権力が効力をもつ国家の状態が要請されるのである。

「人間に関する考察の順序」として 1764 年から 1768 年の間に書かれたと推定されている「道徳哲学へのレフレクシオン」(Refl. 6593, 19: 98-100)によって、すでにカントの政治思想にルソー的要素とホッブズ的要素の双方が組み込まれていることが裏付けられる⁸⁷。そして、C・リッターは 1760 年代から 70 年代中葉にかけてカントの法思想の成立を跡づける過程で、文明と実定法を批判するルソー的観点が後継に退き、国家の必然性を演繹するための法哲学的思考モデルが顕著になったと結論づけている⁸⁸。こうして、ホッブズのリヴァイアサンは後のカントの政治思想全体の理解に微妙な影を落とすようになった。

このような研究によって、カントの政治思想の根底にある「自然状態」をめぐる省察に看過しえない問題があることが明らかになった。しかし、カントの法思想の成立期に見ら

⁸⁶ *Ibid.*, S. 144; 144, Anm. 301; 140, Anm. 279. ここでリッターはカントの次のテキストを引いている。「妻を持つ男は完全で、彼の両親から離れており、自然の状態では孤立している。彼は他の人間と交わろうとする気をまったく持っておらず、他人の接近を非常に恐れるほどである。そこから、戦争の状態が生じる。ホッブズ」(Bemerkungen, 20: 74)。

⁸⁷ この「道徳哲学へのレフレクシオン」(Refl. 6593, 19: 98-100)は初期の段階からカントの政治思想にホッブズとルソーの影響が見られることの例証としてしばしば参照されている。C・ランガーはこのレフレクシオンを引き、カントがホッブズともルソーとも異なる仕方で人間本性の問題を扱おうとしていることを指摘している。Vgl. Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 84, Anm. 67. また、加藤泰史はこの「道徳哲学へのレフレクシオン」に見出されるルソー的要素とホッブズ的要素の批判期における展開と変容を「理性の公共的使用」の観点から論じている。加藤泰史「理性批判と公共性の問題」渡邊二郎(監修)『西洋哲学史再構築試論』昭和堂、2007年、264-331頁参照。

⁸⁸ Vgl. C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, S. 238; 288-289, 340. また、同様の見解は、三島淑臣『理性法思想の成立—カント法哲学とその周辺—』成文堂、1998年、104頁および107-108頁にも見られる。

れたと推定される傾向を、その後の思想的営為全体にも当てはめて考えうるかどうかには疑問の余地がある。カントは 1770 年代以降、特にいわゆる批判期（1780 年代以降）に倫理的な基礎づけを行った後に、あらためて『たんなる理性の限界内の宗教』（1793 年）で「自然状態」を「市民社会」との関係において位置づける作業を行っている。この作業の意味を、C・リッターの指摘するような法哲学的（ホッブズ的）思考モデルの観点から一度離れて、ルソーの文明社会批判の観点から検討しなおす必要は、なお残っていると考えるべきだろう。社会契約論的な構成をもつ政治思想は、自然状態論で設定される問題の解決策を提示しようとするものである。それだけに、カントの場合にも、自然状態論を再検討し、そこで問題となっている事柄を見直すことは、その政治思想の実践的な意味と射程を明らかにするうえで重要な意味をもつはずである。

カントの自然状態論の展開を理解するためには、その背後にある思想史的关系をたどり直さなければならない。本章では、まず批判期においてもカントがルソーを文明社会批判の観点から読み、カッシーラーが指摘したような悪の責任主体としての社会を指定していることを確認する（第 1 節）。このことを踏まえたうえで、次に、カントがホッブズに言及しながら自然状態を戦争状態として定義していることを確認する（第 2 節）。この状況を理解するために重要なのは、自然状態を戦争状態として定義するホッブズをルソーが批判する論理である。ここでは、カントの自然状態論がルソーによるホッブズ批判の論理に由来することを明らかにしたい（第 3 節）。さらに、カントが自然状態論をたんに継承するだけではなく、新たな展開をもたらしていることにも目を向けなければならない。ルソー的観点にもとづいて、カントが自然状態を独自に「法的自然状態」と「倫理的な自然状態」に分節化して把握していることを明らかにする（第 4 節）。原因の相違から、法的自然状態が乗り越えられたとしても、倫理的な自然状態は必ずしも解決されえないことが、カントの市民社会論の問題として明らかになる（第 5 節）。これは特に「文化に起因する傾向性」および「情念」の問題として顕在化する（第 6 節）。

この一連の考察をつうじて、カントが文明社会批判の観点から、個々の主体の次元だけではなく社会的次元でも把握した道徳的悪の相貌が見えてくるだろう。本章の終わりでは、カントにおける道徳的悪の問題を理性信仰の観点からあらためて考察し、カントの政治思想における市民社会の意味を明らかにする手がかりを示すことで、第一部の結びに代えたい。

第1節 人間の本性と歴史

『学問芸術論』（1750 年）において、ルソーは所与の文化がその内部で人々の思考の構造を決定し、強化し、それによって習俗を退廃させていることを痛烈に批判する。ルソーによれば、同時代の「フィロゾーフたち」は所与の文化に器用に自らを適合させる才能をもちいて高い評価を受け、利己心を満たしているが、ありうべき知と徳は異なるものである⁸⁹。この文明社会の知と徳の退廃の深刻さは、『人間不平等起源論』（1755 年）で、歴史的に築かれた社会的・文化的価値の一切が捨象された状態との対比によって鮮明に示される⁹⁰。人間の相互関係の展開としての歴史が人間自身に何をもたらしたのかを明らかにするにあたって、ルソーは推論を通じて人類の歴史的発展過程を遡行し、歴史がいまだ始まっていない時期としての「自然状態」を仮構してみせるのである⁹¹。そこでは人間は自然的感情しかもたず、他者の助けも借りずに素朴な動物的欲求を充足させて生きる「自然人」である。それゆえ自然状態では人々の間に関係性さえ存在せず、闘争のない平和な状態が持続する⁹²。

カントもまた『人間の歴史の憶測的始元』（1786 年）において歴史の「始元」、言い換え

⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 27. (山路昭訳「学問芸術論」『ルソー全集 第四卷』白水社、1978 年、39 頁。)

⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, p. 160. (原好男訳「人間不平等起源論」『ルソー全集 第四卷』白水社、1978 年、228 頁。)

⁹¹ 自然状態は「永遠の現在」の状態であり、歴史的発展がいまだ開始されていない状態である (Cf. Raymond Polin, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Sirey, 1971, pp. 258-259. [水波朗・田中節男・西嶋法友訳『孤独の政治学——ルソーの政治哲学試論——』九州大学出版会、1996 年、255-256 頁])。それゆえ、この状態は「時系列とは無縁な点」であり、歴史の問題が現在と関係づけられたときに初めて「歴史の始点」として位置づけられることになる (吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、1988 年、47-48 頁参照)。

⁹² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 159-160. (邦訳、228 頁。)

れば「人間の自然本性に備わる自由の根源的素質から、自由が初めて展開してくるさいの歴史」(MA, 8: 109)を描こうと試みている。たしかに、歴史を全面的に憶測で書こうとするならば、結果は「作り話」(MA, 8: 109)に等しいものになるだろう。しかし、自然が歴史の端緒を開いたという前提を堅持すれば、その後の「歴史の第一の始元」に関する憶測は十分に許されるとカントは考えている (vgl. MA, 8: 109)。そこで、カントはまず先行する自然原因によって与えられた一对の夫婦 (十分に成長しており、温暖な地に住み、直立して歩行し、関連する諸概念にしたがって思考することも論じることでもでき、自らの能力を使用するのにある程度まで熟練している) を想定する (vgl. MA, 8: 110-111)。そして、最初の人間の理性使用に焦点をあてることによって、カントは「道徳的なもの」(MA, 8: 111)の最初の歴史的展開、すなわち「始元」を描き始めるのである。

「道徳的なもの」は、人間が本能だけに導かれている状態には見られないが、「理性」によってただちに展開し始める (vgl. MA, 8: 111)。理性の第一の歩みは、まず各個体の保存に関わる摂食に見られる。理性を使うことで、人間は比較によって食料に関する知識を本能の限界を超えて拡張しようと試み、さらに構想力の助けによって自然の衝動がない場合にも「渴望」を感じるようになる (vgl. MA, 8: 111)。この自然の衝動からの最初の小さな離反を通じて、人間は「すべての動物を繋ぎ止めている制限を超えて広がりうる能力として自分の理性を自覚するに至った」(MA, 8: 111-112) のである。理性の第二歩は、種の保存に関わる「性の本能」(MA, 8: 112) にあらわれる。人間は傾向性の対象を感官から遠ざけると、傾向性を内発的で持続的なものにできることに気づき、そうして「理性が衝動を支配するという意識」(MA, 8: 113) を持つようになるのである。このような「拒絶」によって、感性的な刺激から観念的な刺激への移行、動物的な欲望から愛への移行、さらには快の感情から美を愛でる趣味への移行が可能になる (vgl. MA, 8: 113)。理性の第三の歩みは、直接的で感覚的な必要性の領域ではなく、人間が「将来的なものへの熟慮された期待」(MA, 8: 113) をもつようになることに見出される。この能力によって、人間は「たんに現在の生の瞬間を享受するだけではなく、来るべき時、しかもしばしば遙か先のことを現下に思いみる」(MA, 8: 113) ことができるようになる。さらに第四の歩みにおいて、理性は人間に「自然の目的」であることを理解させ、人間をその他の動物とは異なる次元に置く (vgl. MA, 8: 114)。このことによって、人間は動物を手段と見なすようになると同時に、「人間は人間を自然の贈り物を平等に分ち合う者とみなさなければならないという考え」を抱くようになる (vgl. MA, 8: 114)。

この理性の四つの歩みからなる人類史の「憶測的始元」は、「粗野」から「人間性」への移行、「自然の後見」から「自由の状態」への移行として要約できるものである (vgl. MA, 8: 115)。この移行を印づける象徴的な出来事は、カントが歴史の始元を旧約聖書の「創世記」(モーセ第一書の第二章から第六章)と「完全に合致するかの如く」(vgl. MA, 8: 110)描くなかで、理性の第一の歩みを楽園追放に重ね合わせる箇所に見られる。カントによれば、人間は、ある果実を本能に逆らって「一つの自由な選択」として食した (vgl. MA, 8: 112)。このような選択によって、人間は「自分自身で生き方を選び出し、他の動物たちと同じように一つの生き方だけに縛られたりしない能力」(MA, 8: 112)を発見し、それによって示された自らの卓越性に満足を覚え、本能のみの支配下にある隷属状態と決別して理性による指導の状態へと移行したのである。

しかし、自由の状態への移行は、それ以前の「無知と無垢の状態」(MA, 8: 115)では見られなかった困難をも惹き起こす。自らの内なる本能に命令や禁止を発するようになり、また理性が設けた規則に対する本能の違反を見咎めるようになると、人間は自らの内なる動物性と格闘し始め、その格闘の中で苦痛を感じるようになる。あるいは理性を用いて将来のことを想うようになったばかりに、「不確実な将来が引き起こす懸念と憂慮の汲めども尽きぬ源泉」を抱えることにもなる (vgl. MA, 8: 113)。こうして素朴な人間の生には知る由もなかった多くの「災禍 (Übel)」(MA, 8: 115)が生じる。また、理性の最初の歩みにおいて生じる「渴望」からは「不必要かつ自然に反する傾向性」、さらには「奢侈」がもたらされることになる (vgl. MA, 8: 111)。これは文化的陶冶の進展とともに「悪徳 (Laster)」(MA, 8: 115)を引き起こすことになる。自らの幸福しか考慮しない個々の人間にとって、自由の状態への移行は、災禍と悪徳を結果しうるという意味で「損失」である (vgl. MA, 8: 115)。

このように論じただけで、カントはルソーを引き合いに出す。カントによれば、ルソーは「学問の影響についての著作と、人間の不平等についての著作の中で、まったく正当にも文化と人類の自然本性の不可避の対立を指摘している」(vgl. MA, 8: 116)、つまり『学問芸術論』と『人間不平等起源論』では人類の自然本性が、まさに自分自身がつくりだした文化によって損失を受けている様子が描かれているのである。カントはたしかに人間の自然本性が被る災禍と悪徳の原因に関してルソーに同意を与えていると考えることができる。

道徳的側面から見ると「自由の状態」への移行は「墮落」でもあり、この墮落の罰として自然的側面において人間は「災禍」を被るともいえる (vgl. MA, 8: 115)。そこで、カン

トは自然の無垢と自由による墮落を対比して次のように書く。「こうして、自然の歴史は善から始まる。なぜならそれは神の作品であるから。しかし、自由の歴史は悪から始まる。なぜならそれは人間の作品だから」(MA, 8: 115)。これは、ルソーの『エミール』第一編の冒頭に見られる表現、「万物の制作者の手を離れるとき、すべては善いのに、人間の手に移ると、すべては悪くなる」⁹³を反復するものである。カントはルソーの表現を反復して、この世の災禍と悪徳に関する神の責任を解除している。

第2節 根元悪と自然状態——悪の社会的次元

しかし、カントの手になる歴史は『エミール』の冒頭を飾る一文の忠実な反復ではなく、その変奏である。このことを理解する手がかりは、ルソーが理性なき存在として特徴づけた自然人にカントがまったく言及しない点にあらわれている (vgl. MA, 8: 116)。カッシーラーが別の論文で指摘しているように、カントはルソーの自然状態の仮説をそのまま受け入れることは決してなかった。「ルソー。彼は総合的に取り扱い、自然人から出発する。私は分析的に取り扱い、文明化した人間から始める」(Bemerkungen, 20: 14)。カントは方法論上の確信から、数学の総合的方法のように最初に定義を与えるのではなく、観察しうる文明社会の人間の分析を出発点とするのである⁹⁴。

ルソーが自然状態を本能の直接性によって特徴づけるのに対して、カントは歴史の始まりにおいて言語、概念的思考、熟練、さらに夫婦という関係性を想定し、本能だけではなく理性の関わりを軸に歴史の始元を描き出そうと試みる。カントにとって、自由な存在としての人間の歴史に属するかぎり、人間の自然状態には理性の使用が伴わなければならないのである。

文明社会に対するルソーの問題意識にコミットしつつも、公刊された著作でカントが人間の自然本性について異なる立場を自覚的に選び取っていることは、『たんなる理性の限界内の宗教』(1793 年) 第一編の導入部分において明確になる。そこでは、人間の自然本性

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV*, Paris: Gallimard, 1969, p. 245. (樋口謹一訳「エミール」『ルソー全集 第六巻』白水社、1980 年、17 頁。)

⁹⁴ Ernst Cassirer, „Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays (1945)“, in: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, Band 24, Hamburg: Felix Meiner, 2007, S. 509. (原好男訳『十八世紀の精神』思索社、1989 年、49-50 頁。)

に善に向かう基礎があるという見解が「セネカからルソーにいたるモラリストたちのお人好しな仮説」(R, 6: 20) として扱われているからである⁹⁵。

たしかに、カントはこの著作で自然によって人間に与えられた根源的素質が善のためにあることを強調している (vgl. R, 6: 28)。人間には道徳的素質(「人格性のための素質」)だけではなく、自己愛の原理を生み出す自然的素質(「動物性のための素質」と「人間性のための素質」)が備わっているが、後者の自然的素質によってもたらされる欲望を満たすことそれ自体は当然であり、善いことでさえある (vgl. R, 6: 26-28)。人間は善に向けて作られており、あらゆる行為の以前には少なくとも「無垢の状態」(R, 6: 41)にある。

しかし、人間はこの無垢の状態からつねにすでに転落している (vgl. R, 6: 41-42)。自由な存在者としての人間は、みずから意志を規定して行為する存在者である。人間の内なる道徳的素質が消滅することはないが、意志規定にさいして道徳的なことがらを優先させるべきときに、判断を誤って、あるいは弱さゆえに自己愛を優先させてしまう可能性はつねに残る。自由を行使しうるがゆえに、人間は善だけではなく悪への可能性にも開かれてしまっているのである⁹⁶。このような意味で、人間は悪への性癖を「人間本性のうちなる生得的な根元悪」(R, 6: 32)として抱え込んでいる。「人間は生来悪である」(R, 6: 32)と言われる所以である。

それゆえ、カントは自然的素質をめぐって生じうる善悪の両面を指摘している。「動物性のための素質」が惹き起こすのは、いわば生物としてのメカニズムに埋め込まれた本能的な欲求であり、その実現のためには「理性を必要としない自己愛」(R, 6: 26)である。この素質として挙げられているのは、第一に個体の保存をはかる「自己保存のための素質」、第二に種の保存をはかる「生殖衝動により種を繁殖させ、同じ種との交接によって生まれてくるものを保存しようとする素質」、そして第三に社会形成に関わる「他の人間たちとの

⁹⁵ カントが直後の箇所では引用する「私たちが患っている病は癒しうるものであり、私たちの本性は正しくしつらえられているので、癒されようと思えば、本性が私たちを救ってくれる」というセネカの言葉は、ルソーが『エミール』の冒頭でエピグラフとして掲げているものでもある。Vgl. J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes IV*, p. 239.

⁹⁶ ただし、カントの場合、すでに第二章で見たように人間の自由は善と悪に等しく開かれているのではない。道徳的に行為する能力があるがゆえに、不道徳な行為を考えることができるのである。御子柴善之「意志と選択意志における自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997年、42頁参照。

共同への素質」である (vgl. R, 6: 26)。これらの素質から生じる欲求を満たすことそれ自体には、何の道徳的問題もない。ただし、これらの素質はつねに適切な方法と程度で実現されるとは限らない。これらの素質は、人間が自由に行為しようとするさいに判断を誤れば、容易に悪を結果するものでもある。「これらの素質にはあらゆる悪徳が接ぎ木されうる」(R, 6: 26)。そうした悪徳としてカントは順に「暴飲暴食」、「淫蕩」、他の人間との闘争状態である「野性的無法」を挙げ、それらを「自然の粗野の悪徳」、あるいは「獸的悪徳」と呼ぶ (vgl. R, 6: 27)。

もう一つの自然的素質、すなわち「人間性のための素質」(R, 6: 26) の場合、事情はやや複雑である。というのは、この素質が惹き起こす欲求を満たすには、理性が必要とされるからである。この場合の理性は、アプリアリに規定された純粋な道徳的法則を提供する実践理性ではなく、技術的＝実践的理性、「実践的ではあるが、他の動機に奉仕することしかできない理性」(R, 6: 28) である。このタイプの道具的理性が関わることによって、自己愛は動物的な素朴さから離れ、「自然的ではあるが比較する自己愛」、言い換えれば「他人と比較することでのみ自分の幸福と不幸を判定する自己愛」(R, 6: 27) となる。この自己愛の特徴は、自分自身の幸福が自分ではなく他人の意見によって判定されるという点にみられる。判定の基準はつねに他人にある。そこで、人間は他人から評価されることを欲望し、その充足を習慣的に試みるようになる。このような試みは「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」(R, 6: 27) として把握される。

この傾向性は自らに比較を通じて「平等という価値」(R, 6: 27) を与えようとする傾向性であり、相互承認を通じて他者と平等で安定した関係（たとえば法的な平等）を形成する契機にもなりうる。だが、これは別の見方をすれば「自分に対する優越を誰にも認めようとしない」(R, 6: 27) 傾向性でもある。この傾向性の具体例として挙げられている「嫉妬」や「競争心」は、たしかに人々の間に一定の緊張関係を作り出す。しかしこれらの傾向性は相互承認の余地のない対立をもたらすとは限らない (vgl. R, 6: 27)。歴史哲学的著作で述べられているように、これらの傾向性は緊張と対立を通じて文化の形成に寄与するものであり、その両義性は「非社交的社交性 [ungesellige Geselligkeit]」という言葉に端的に示されている (vgl. Idee, 8: 20-21) ⁹⁷。カントによれば「自然はそのような（それ自体で

⁹⁷ 人間は、自らが任意に設定する諸目的を実現するために、自然を手段として使用する。その際に目的を設定し自然を利用する理性的存在者の「有能性 [Tauglichkeit]」を産み出すことが「文化 [Kultur]」である (vgl. KU, 5: 431)。

は相互愛を斥けるものではない) 競争という理念を、文化に至る動機として用いようとした」(R, 6: 27) のである。

しかし、他者と比較して平等を求める者の心理には、その平等を脅かす可能性のある他者への懸念、すなわち「自分に対する優位を他人が獲得したがっているかもしれないという絶えざる懸念」(R, 6: 27) がつきまとう。この懸念は、競争という文化形成の過程で「安全のための予防策として、他人に対する優越を自ら作り出しておこうとする諸々の傾向性」(R, 6: 27) を作り出す。この懸念こそが、「平等という価値」を求める傾向性(嫉妬、競争心)に質的な変化をもたらし、「他人に対する優越を得ようとする不当な欲望」や「自分が疎遠だとみなすすべての人々への密かな、または公的な敵意という極めて大きな悪徳」を引き起こすきっかけとなる(vgl. R, 6: 27)。

「比較する自己愛」に由来する悪徳は、動物的で機械的な自己愛の逸脱形態である「暴飲暴食」、「放蕩」、そして他の人間との関係における「野性的無法[wilde Gesetzlosigkeit]」のような自然の「粗野の悪徳[Laster der Rohigkeit]」(R, 6: 26) とは質的に区別されなければならない。「比較する自己愛」に由来する悪徳は人間同士の関係を通じて発展した「文化の悪徳[Laster der Kultur]」(R, 6: 27) であり、事物ではなく人間に対して向けられるものとなる。そうした悪徳は、最も邪悪な場合には「妬み」、「忘恩」、「他人の不幸を喜ぶ気持ち」といった「悪魔的悪徳」と呼ばれる(vgl. R, 6: 27)⁹⁸。

人間の集合的状態が、文化だけでなく不当な欲望が惹き起こされる場としても作用することを、カントは次のように強調する。「人間が人間たちの中にいると、ただちに妬み、支配欲、所有欲、そしてそれらに結びつく敵対的な諸傾向性が、彼のそれ自体では満ち足りている自然本性を悩ませる。[……]道徳的素質を相互的に腐敗させあい、悪くしあうには、彼らがそこにいて、彼を取り囲んでおり、彼らが人間であるということ十分なのである」(R, 6: 93-94)。人間の集合的状態そのものに、「比較する自己愛」が懸念と結びつき、個々の主体が道徳的悪をなす誘因があるとカントは考えているのである。

人間が集合的に、言い換えれば社会的に共同で生活していれば、そのような関係と結合そのものから、相互に不当な欲望や敵対的な傾向性を抱くようになりがちである(vgl. R, 6: 93)。「この危険に満ちた状態」(R, 6: 93) は、『たんなる理性の限界内の宗教』において人間の自然状態として位置づけられることになる。そこではカントはホッブズの名前を挙げ、

⁹⁸ 『人倫の形而上学』では、これらはそれぞれ親切、感謝、同情と対照をなし、まとめて「人間愛とは正反対の人間憎悪の悪徳」に分類されている(vgl. MdS, 6: 458-461)。

「自然状態」を「戦争状態」として次のように理解している。「ホッブズの命題、「人間の自然状態は万人の万人に対する戦争である」は、「戦争状態である云々」というべきだったこと以外に、誤りはない」(R, 6: 97, Anm.)⁹⁹。ここでカントは自然状態がつねに「現実の敵対行為」(R, 6: 97, Anm.)、つまり戦闘を行う意志が言葉や行為によって実際に示されている「戦争」そのものであるわけではないと断りながらも、人々が権利を守るためには自らの力に訴えて争うしかない「状態」であるという点で、ホッブズの定義を本質的には正しいものとして受け入れる。自然状態は「万人の万人に対する戦争状態」(R, 6: 97)なのである。

第3節 社会的関係に見出される戦争状態

このように根元悪のテーゼから万人の万人に対する戦争状態という表象を介して自然状態に至る一連の議論を見ると、批判期のカントの人間観と自然状態論はルソーではなくホッブズに全面的に依拠しているかのような印象を受ける¹⁰⁰。しかしながら、それでもなお、なぜカントはルソーの文明社会批判に強い関心を寄せ、同意を示したのかという疑問は残る。そこで、ホッブズとカントを直接結びつける前に、ルソーが『人間不平等起源論』(1755年)の第一部で行ったホッブズに対する批判の作業について考察してみたい。ルソーの観点からホッブズの見解を見直すことによって、ホッブズを援用するカントの自然状態論の含意が明確になると思われるからである。

はじめに確認しておきたいのは、ルソーは自然状態を平和な状態として提示しているが、だからといってロックやプーフェンドルフをはじめとする多くの自然法学者たちのように人間が生来の社交性を備えていると考えているわけではないということである¹⁰¹。ルソー

⁹⁹ トマス・ホッブズ(本田裕志訳)『市民論』京都大学出版会、2008年、44頁参照。

¹⁰⁰ たとえば、三島淑臣は、前批判期のレフレクシオンから読み取ったカントの論理を、批判期にもあてはめて次のように述べている。「批判期カントでは、このホッブズ的方向が前景化し、ルソー的「自然の人間」の視角は背後に斥けられることになる。[……]年若いカントは、もはや再びあのような鋭い文明＝社会批判の矢をはなつこともなく、ますます強く人間存在における闘争の「ア・プリオリ性」と公民的統合体の存在必然性との単線的な主張に陥ってゆくだろう」(三島淑臣『理性法思想の成立』、104-105頁)。

¹⁰¹ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, seconde édition mise à jour, Paris: J. Vrin, 1974, p. 132. (西嶋法友訳『ルソーとその時代の政治学』九州大学

によれば、人間は社会を形成してはじめて他の人々との間の相互扶助を尊重するようになる。このとき人々は利他心ではなく自己利益のために社交性を身につけ、あらゆる悪徳を引き起こし自由を奪う「相互依存」¹⁰²の状態へと入っていく。このように人間の本性的な社交性を否定する点を見ると、ルソーは自然法学者たちよりも、むしろホッブズと一致している。

とはいえ、ルソーは自然状態を戦争状態とみなすホッブズの見解は斥ける。R・ドラテによれば、そのさいにルソーはストア派の哲学者たちと同じように「自然的傾向性」と「意見にもとづく諸情念」¹⁰³を区別し、後者の大部分が社会に起源をもつと考えている。ルソーによれば自然状態は社会以前の状態であり、そこでは人間は素朴な自己保存の本能ともいべき「自己愛 (amour de soi-même)」と、思考と反省を抜きにして他人の苦痛に共感する能力としての「憐憫 (pitié)」という「自然的感情」しかもたない。「自己愛は自然的感情で、すべての動物を自己保存に注意させ、人間にあっては、理性によって導かれ、憐憫によって変えられ、人類愛と徳とを生みだす」¹⁰⁴。自己愛（自己保存）の過剰な働きは憐憫によって抑制され、素朴な欲求が満たされれば魂は安らぎを覚えるのである。

この自然状態に生きる人間たちは、本来は相互にいかなる倫理的な関係も結ぶことはない¹⁰⁵。しかし、社会的な関係ができると、状況は一変する。人は他の人々の間で自分がどう評価されているのかを気にかけるようになる。そして、相互に比較し評価しあう人々の間で序列が形作られ、その中で人々は名誉を追求するようになる。ルソーによれば、このような人々の間では「利己心 (amour propre)」が形成される。「利己心は相対的で、人為的で、社会のなかで生まれ、各個人を他の誰よりも自分を重んじるようにさせ、相互に行うあらゆる悪を人々に思いつかせ、名誉の真の源である感情にすぎない」¹⁰⁶。

出版会、1986年、121頁参照。）

¹⁰² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 152. (邦訳、220頁。)

¹⁰³ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 138. (邦訳、127頁。)

¹⁰⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 219, note XV. (邦訳、287頁注 (XV)。「憐れみの情」を「憐憫」に変更した。)

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 152. (邦訳、220頁。)

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 219, note XV. (邦訳、287頁注 (XV)。「自尊心」を「利己心」に変更した。)

「自己愛」と「利己心」は一見すると似ているが、ルソーによると両者は実際には「その本性からもその効果からも、非常に異なっている」のであり、決して「利己心と自己愛を混同してはならない」¹⁰⁷。この区別に基づいて、ルソーはホッブズの見解を糺すのである。ルソーによれば、ホッブズは「野生人の自己保存のための配慮のなかに、不当にも、社会の産物であり、そのために法律が必要となった数多くの情念を満足させたいという欲求を入れてしまった」¹⁰⁸。利己心と情念に取り憑かれ、他者と自己を比較して優位を確保しようとするホッブズ的人間は、ルソーに言わせれば「自己愛」と「憐憫」しかもたない自然人ではなく、社会的関係におかれた「利己心」をもつ人間なのである。

それゆえ、ホッブズが描き出す情念に満ちた相互的な攻撃の状態は、ルソーにとっては社会の状態である。ルソーは推論によって自然人の無垢な自然状態を仮構することで、情念が社会的関係にその起源をもつことを明らかにし、ホッブズの心理学的考察の不備を指摘している。ホッブズが人間の関係が時間的・歴史的に形成されたものであることを考慮せずに「利己心」に由来する情念を人間の自然的傾向性で見なし、それを前提として自然状態を戦争として論じている点をルソーは批判するのである¹⁰⁹。

しかし、このような批判を展開したうえで、ルソーが戦争状態について論じていることを想起しなければならない¹¹⁰。社会的な関係がある場合には、ホッブズの言うような情念にもとづく闘争の状態、すなわち「名誉、財産、権威をもとめる永遠の闘争」¹¹¹が生じうることそれ自体を、ルソーは否定しないのである¹¹²。ルソーは『人間不平等起源論』の第二部で、人々が自然状態から戦争状態を経て国家の設立に至る不幸な進歩の過程を描き出

¹⁰⁷ *Ibid.* (邦訳、前掲箇所。)

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 153. (邦訳、221 頁。「野性の人」を「野生人」に変更した。)

¹⁰⁹ 吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、1988 年、45 頁参照。

¹¹⁰ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 176-177; 108-113. (邦訳、162-163 頁、および 95-101 頁)。

¹¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 483. (水田洋・田中浩訳『世界の大思想 13 ホッブズ リヴァイアサン』河出書房新社、1966 年、476 頁。)

¹¹² Cf. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 139. (邦訳、128 頁)。また、同じような見解については次の文献も参照されたい。Cf. R. Polin, *La politique de la solitude*, p. 28. (邦訳、28 頁。)

している。自然状態にある人間たちは無数の世紀を経て、多くの偶然的な外的要因によって他者との共同生活という関係に入らざるをえなくなる¹¹³。まず人間たちは、歴史の最初に現れる社会において、群れを作り、約束や礼儀の観念を持って平穏に生活するようになる。しかし、このような幸福な時代は長くは続かない。人々の間の不平等が顕著になり、情念が発達した結果「生まれたばかりの社会に最も恐るべき戦争状態がとって代わった」¹¹⁴からである。この戦争状態こそが、人々に法律と政治社会の必要性を知らしめることになる。のちに『社会契約論』（1762 年）で、ルソーはこの戦争状態を、社会契約をつうじた国家の設立によって克服されるべき危機的な状態として位置づけている¹¹⁵。

では、このようなルソーの議論は、カントにとってどのような意味をもつのだろうか。まず確認しておきたいのは、カントがルソーの著作群に断絶ではなく一貫した問題解決の試みを見出そうとしていることである。カントはルソーの諸著作の全体像をとらえて、ル

¹¹³ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, pp. 168ff. (邦訳、237 頁以降。)

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 176. (邦訳、244 頁。)

¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, p. 360. (作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979 年、120 頁。) ただし、この危機的な状態については解釈が分かれている。R・ドラテは「生まれたばかりの社会」に続く「最も恐るべき戦争状態」をホッブズの戦争状態として理解している。他方で R・ポランによれば、ルソーは不幸な進歩の歴史がさらに進んだ局面で「新たな自然状態」としてホッブズ的な戦争状態を登場させている (cf. R. Polin, *La politique de la solitude*, pp. 275-279. [邦訳、272-276 頁])。「生まれたばかりの社会」に続く「最も恐るべき戦争状態」は、歴史的に蓄積された富をもつ者による政治社会の設立によって克服されるように見えるが、実際には問題の解決は先送りされている。というのは、この政治社会では政治的・社会的な不平等が構造化されており、人々の間に情念と無数の偏見に満ちた相互不信と憎悪の状態があらわれるからである。そして、この不平等と情念による対立の状態が解決されなければ、歴史は循環して「われわれが出发点とした自然状態とは違った新たな自然状態」に至ることになる (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 191. [邦訳、260 頁])。ポランと同様の区別は、吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』、57-64 頁および 109-110 頁でもなされている。

ソーが『学問芸術論』や『人間不平等起源論』で見出した危機的な状態を、まさに『エミール』や『社会契約論』やその他の著作の中で「位置づけなおし、その打開という難問を政治社会の設立と教育によって解決する道を模索していたという解釈を提示している (vgl. MA, 8: 116) ¹¹⁶。そして、カント自身も『人間不平等起源論』第二部に沿った歴史叙述を展開し、人間の社会が危機的な状態へ至る過程を描いている (vgl. MA, 8: 118-120)。ここではさらに、両者の思考の内的連関を浮かび上がらせるために、ルソーが危機の原因を明らかにするにあたって「自己愛 (amour de soi-même)」と「利己心 (amour propre)」を区別したように、カントもまた他者との関係において発達するタイプの傾向性を自然的傾向性から区別して問題にしていることを見ておかなければならないだろう。

このような問題意識は、カントが人間の根源的素質に「動物性のための素質」(R, 6: 26)と「人間性のための素質」(R, 6: 26)の区別を設けている点にあらわれている。たしかにカントはこれらを根源的素質、すなわち歴史性とは本来無関係な「人間本性」に含めている。とはいえ、「人間性のための素質」に由来する「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」(R, 6: 27)は、他者との関係性においてはじめて展開し、他者と対等な立場を自分に確保することを要求するようになるものである¹¹⁷。カントのこのような区別は、ルソーが『人間不平等起源論』の末尾で、社会によって変質させられた人間について述べていたことを想起させる。「未開人は自分自身のなかで生きているのに、社会人はいつも自分の外にあり、他人の意見のなかでしか生きることができず、いわば、他人の判断のみから、自分自身の存在感情を得ている」¹¹⁸。

¹¹⁶ 同様の見解は、『実用的見地における人間学』(1798 年)にも見られる (vgl. ApH, 7: 326-327)。S. a. Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant-Forschungen; Bd. 10, Hamburg: Felix Meiner, 1999, S. 492-493.

¹¹⁷ J・ロールズはカントの「人間性のための素質」に見出される二つの契機（他者との平等への傾向性と他者に対する優越を得ようとする不当な欲望）がルソーの「利己心」に由来するものであることを強調している。Cf. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Samuel Freeman, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2008, pp. 199-200. (齋藤純一・佐藤正志・山岡龍一・谷澤正嗣・高山裕二・小田川大典『ロールズ政治哲学史講義 I [全 2 巻]』岩波書店、2011 年、356-358 頁。)

¹¹⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 193. (邦訳、262 頁。)A・ホネットによれば、この文章に示された

人間の本性的善を想定し、その墮落の責任すべてを社会あるいは歴史という上位の審級に転嫁することはないが、カントがルソーと同様に社会という関係性そのものに悪の問題の一端があると見なしていることはたしかである。そうであるがゆえに、カントはルソーの見解と必ずしも対立しないホッブズの「戦争状態」の表象を用いたのであった。「ルソー。彼は総合的に取り扱い、自然人から出発する。私は分析的に取り扱い、文明化した人間から始める」(Bemerkungen, 20: 14)。ルソーは自然人から出発してみせることによって、ホッブズの戦争状態に描き込まれた人間が置かれている社会的関係の意味をカントに示した。「人間性のための素質」は、社会の関係のあり方によって問題として顕在化するのである。

第4節 自然状態の再定義——「倫理的自然状態」と「法律的自然状態」

(1) 倫理的自然状態——自然状態の原像

ただし、ルソーがあるべき政治社会（共和国）の創設によって一挙に自然状態の問題を解決しようと考えたのに対して、カントは自然状態の問題を二つの異なる次元に見出していることに注意しなければならないだろう。カントは人間の必然的な構成要素にルソー的な区別を置き入れることによって、社会が自ら作り出し、自ら解決を試みなければならない問題を、二つの異なる次元で設定することができるようになったと考えることもできるのである。

すでに見たように、カントによれば、「人間性のための素質」に由来する傾向性は競争心と嫉妬として文化の形成に寄与する一方で、他人の優位を懸念するあまりに「安全のための予防策として他人に対する優越を自ら作り出しておこうとする諸々の傾向性」(R, 6: 27)をも引き起こす。この人間関係と結合、言い換えれば社会と文化の中で見られる敵対的な傾向性は、粗野な人々の間で見られる「法律的自然状態」(R, 6: 95)の根底にある倫理的に危機的な状態をもたらしている。カントはホッブズが戦争状態として提示した「自然状態」の核心部分にある問題を、「倫理的自然状態」(R, 6: 95)として把握するのである。

「法律的自然状態が万人の万人に対する戦争状態であるように、倫理的自然状態〔der

結論によって、ルソーは生活の形式が人間の自己実現に対して加えうる構造的制限を「疎外」として問題化し、ヘーゲルやマルクスが続くことになる「近代の社会哲学の創始者」となった。Vgl. Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S. 21-22. (加藤泰史・日暮雅夫他訳『正義の他者——実践哲学論集』法政大学出版局、2005年、15頁。)

ethische Naturzustand] も、どの人間の内にもある善の原理が、人間のうちに、そして同時に他のいかなる人間の内にも見出される悪によって[……]絶えず攻撃される状態であり、人間たちは相互に相手の道徳的素質を腐敗させあうし、個々人すべてに善意があっても彼らを統合する原理がないので、あたかも悪の道具であるかのように、彼らの不和によって善の共同体的目的から遠ざかり危険に陥れあう」(R, 6: 96-97)。

カントの説明は、このような相互的な不信の状態が因果的に必然的にあらわれると主張するものではない。「これらの人間たちがすでに悪に沈みこんでおり、人を誘惑するような例として前提される必要すらない」(R, 6: 94) という言明は、カントが「性悪説」として簡単に片付けられるような特定の人間学的性状に依拠していないことを示している。むしろ「この危険に満ちた状態に人間があるのは、[……] 自分自身の責任による」(R, 6: 93)。意志規定において道徳法則を最上の制約とするのではなく、あくまでも傾向性を優先させてしまうことによって、人間は互いに争う関係に自ら巻き込まれていく。この状態は、その中にいる個々の主体に多かれ少なかれ帰責可能な道徳的悪の状態として把握されているのである。

(2) 法律的自然状態——権利の表象をめぐる争い

では、「倫理的自然状態」から区別された「法律的自然状態」は、どのような問題として理解されるべきなのだろうか。カントは、自然状態を戦争状態と見なす言明によって、人間たちの間に自然的服従関係があるとみなすような理論や世俗的権力の起源を神に求めるようなキリスト教的な理論をホッブズとともに否定している。人間は肉体的および精神的な差異をもって生まれるが、そのような差異によって自然的な支配服従関係が可能になるわけでも、正当化されうるわけでもない。自然的差異があるとしても、そこから生じるのは他者を支配する権利ではなく、他者に支配されない権利、言い換えれば平等な自由としての自然権である。カントによれば、この平等な自由という権利の表象こそが人々の間に敵対行為をもたらすのである¹¹⁹。

¹¹⁹ 『実用的見地における人間学』(1798 年)で、カントは権利の意識と戦争状態の関係について、「自由の傾向性 [Freiheitsneigung]」(ApH, 7: 267-268) を挙げて説明している。この傾向性は「自然人 [Naturmensch]」が「他者と相互に必要とし合うことが避けられない状態」で見られる最も強烈な自然的傾向性とされる (vgl. ApH, 7: 268)。このとき問題にされる自由は、道徳法則との関係で考えられる (意志の) 自律としての自由ではなく、行為

この権利をめぐる闘争という逆説は、『人倫の形而上学』（1797年）で明らかにされている。カントによれば、国家の法律がない状態においても、私法（自然法）の観念は存在する。しかし、それにもかかわらず私法（自然法）を確実に貫徹させる権力が存在しないがゆえに、人々の間にはとりわけ占有をめぐる暴力が生じうる。この占有をめぐる不安定な状態を、「一方の選択意志が他方の選択意志と自由の普遍的法則にしたがって統合されることを可能にする諸条件の総体」である「法」（MdS, 6: 230）、しかも外的な拘束力をもつ強制法としての公法が支配する状態の設立によって克服することが重要なのである。

カントによれば、法の普遍的原理は「誰のどのような行為でも、その行為が、あるいはその行為の格率からみて、その人の選択意志の自由が、誰の自由とも普遍的法則にしたがって両立できるならば、その行為は正しい〔recht〕」（MdS, 6: 230）という命題に集約されている。この命題からは、さらに「あなたの選択意志の自由な行使が、誰の自由とも、普遍的な法則にしたがって両立できるように外的に行為しなさい」という「普遍的な法の法則〔das allgemeine Rechtsgesetz〕」（MdS, 6:231）が導き出される。そして、この普遍的な法の法則に従うかぎり、すべての人間は「自由〔Freiheit〕」を「生得の権利〔das angeborene Recht〕」としてもつ。「自由（他の人の強制する選択意志からの独立）は、それが他の誰の自由とも普遍的法則にしたがって両立できるかぎり、唯一の、根源的な、誰にでも人間であるがゆえに帰属する権利である」（MdS, 6: 237）。「生得の平等」、「自分自身の主人（sui iuris 自権者）であるという人間の資質」、法的行為を行う前には（不法を犯していないため）「批判されない人間（iusti 正しい人々）」であるという資格、他の人々が気にしないなら、それ自体ではその人々のものを侵害しないことをその人々に対して行う権能、といっ

を妨害されないという消極的な意味での「外的自由〔äußere Freiheit〕」（ApH, 7: 269）である。カントによれば「未開人〔der Wilde〕」にとっては他人への服従の状態という外的な不自由ほど不幸なことはない（vgl. ApH, 7: 268）。それゆえ、未開人はできる限り他人と距離をとって気ままに生活するために「常なる戦争状態〔Zustand des beständigen Krieges〕」に身を置いたのである（vgl. ApH, 7: 268）。このような外的自由への欲求は、動物には見られないものである。「なぜなら動物は、唯一自由の概念を根拠づける理性を持ち合わせていないからである」（ApH, 7: 269）。たとえ自然状態にあっても、理性を使用する存在としての人間は「外的自由というたんに感性的な表象」を抱き、権利概念との類比によって、自分自身の外的自由を確保するために他者との闘争も辞さない傾向性をもつにいたるのである（vgl. ApH, 7: 269）。

たものは、すべて生得の自由という権利に含まれている (vgl. MdS, 6: 237-8) ¹²⁰。

法の普遍的原理、普遍的な法の法則、生得の自由権は『人倫の形而上学』の「法論への序論」では、私法論よりも前に置かれ、私法論の前提となっている。カントによれば、自然状態は、無法の状態ではなく、これらの重要な諸概念を前提として導き出される純粹私法によって諸個人の権利関係が把握されるべき状態である (vgl. MdS, 6: 242) ¹²¹。

私法論の第一節では、「法的な私のもの (meum iuris) とは、それを他の人が私の同意なしに使用しようとすれば私を侵害することになる、という仕方で私と結びついているものことである」という定義とともに「占有 [Besitz]」が「使用一般を可能にする主観的条件」と説明される (vgl. MdS, 6: 245)。

続いて、第二節では「私の選択意志のどのような外的対象も、それを私のものとしてもつことが可能である」ということ、「私の選択意志のどのような対象も、客体としての可能な私のもの・あなたのものと見なし、そう扱うこと」が「実践理性の法的要請」として説明される (vgl. MdS, 6: 246)。選択意志の対象は一方で使用可能なものであるとされるにもかかわらず、他方で選択意志の対象が取得不可能であり、それゆえ客観的にだれのものでもないことになるというのは矛盾である (vgl. MdS, 6: 246)。こうした事態を避けるために、カントは「実践理性の法的要請」として、道徳法則によって命令も禁止もされていない行為、とりわけ「たんに許容されている行為 [bloß erlaubte Handlung]」(MdS, 6: 223) をなすことを法的に正当化する「実践理性の許容法則 (lex permissiva)」(MdS, 6: 247) を導入する ¹²²。この許容法則によって、「われわれの選択意志の特定の対象をわれわれが最初に占有

¹²⁰ 「生得の平等」には、法権利上の平等という観点から、「相互に他の人にも課すことができる以上の拘束を、他の多くの人々から課されることがないという独立」(MdS, 6: 237) という定義が与えられている。

¹²¹ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 258. (邦訳書、253 頁。)

¹²² 許容法則は、普遍的な法の法則の妥当性を制限する規範であると見なされてきた。Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, S. 233-285, hier 244, 255; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 195. (邦訳書、179 頁。) しかし、近年ではこのような見方は別の解釈によって批判されている。ヨアヒム・フルシュカによれば、許容法則は法の法則が禁止する行為を例外的に許容することで法の法則の普遍的妥当性を制限するのではなく、(すでにアッヘンヴァルによって区分されていた) 道徳的に許容された行為をなすことを法的に認めることで「潜在的な権利保持者」を承認するもので

したという理由で、他のすべての人に対して、その使用を控えるという、そうでなければありえない拘束を課す」権能が与えられることになるのである（vgl. MdS, 6: 247）。

たとえば、「根源的取得」、すなわち一切の法的行為に先立つ取得は一方的になされる。「物件（したがってまた地上の特定の区画された場所）を私のものとする意志は、つまり専有（appropriatio）は、根源的な取得においては、¹「……」でしかありえない」（MdS, 6: 263）。それゆえ、根源的取得は「先占〔Bemächtigung〕」によってなされることになる。「一方的な意志による選択意志の外的な対象の取得は先占である。それゆえにそうした対象の、したがってまた区画された土地の根源的な取得は、もっぱら先占（occupatio）による」（MdS, 6: 263）。この一方的な先占は「実践理性の〔法的〕要請」（MdS, 6: 263）によって法的な取得ということになる。こうして、自然状態においても「各人の法概念にしたがって外的なものが先占や契約によって取得されうる」（MdS, 6: 312）。このような占有をなしえた人間は権利上の優位ゆえに「幸いなるかな占有している人（beati possidentes）」とも言われる（vgl. MdS, 6: 257）。

ただし、ロックの場合とは異なり、このような占有の根拠となる取得は、あくまでも「暫定的な取得」（MdS, 6: 264）にとどまる。「市民状態という理念と調和するかぎりでのみ、つまり市民状態とそれがもたらすものを考慮するかぎりでのみ、とはいえ市民状態が現実となる前に（というのも、そうでなければ取得は導き出されたものとなるだろうから）、したがって暫定的でしかないが、外的な何かを根源的に取得することができる」（MdS, 6: 264）。自然状態における取得と占有は、いまだ「立法のために普遍的に現実に統合した一つの意志」（MdS, 6: 264）による承認をうけておらず、それゆえ、そのような取得と占有を保護する正当な公法の裏付けをもたないからである。

さらに、自然状態の占有は統合された人民の意志による承認を欠いているという意味で

ある。Cf. Joachim Hruschka, „The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s *Metaphysics of Morals*“, in *Law and Philosophy*, Vol. 23, Issue 1, 2004, pp. 45-72, esp. 51, 56. この点でフルシュカの解釈を支持する研究として、次のものを挙げることができる。Matthias Kaufmann, „Was erlaubt das Erlaubnisgesetz – und wozu braucht es Kant?“, in: B. Sharon Byrd und Jan C. Joerden (Hg.), *Philosophia Practica Universalis. Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag. (Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 13)*, Berlin: Duncker & Humblot, 2005, S. 195-219; 石田京子「カント法哲学における許容法則の位置づけ」、日本カント協会編『日本カント研究 8：カントと心の哲学』理想社、2007年、161-176頁。

暫定的であるだけではない。自然状態における占有が暴力行為によって不安定なものとなるリスクを潜在的に抱えていることを次の引用は示している。

「人間がたとえどれほど善良で正義を愛するとしても、そうした（法的ではない）状態という理性の理念にアプリアリに含まれるのは、公的法律がある状態が設立されない限り、暴力行為に対して個々の人間や人民や国家は互いに決して安全ではありえないということ、しかもそうした事態は、誰もが自分にとって正しく、かつ善いと思われることを行い、この点で他の人の意見に左右されないという、誰もがもつ固有の権利に由来するということである」（MdS, 6: 312）。

ここでは「自然状態」の原因として、「誰もがもつ固有の権利（Recht）」が指摘されている。ただし、この権利はホッブズ的な自己保存の手段への権利ではなく、「理性法的に根拠づけられた私法の権限を主観的に適用し、解釈する権利」であり、そこから「同等に正しさを主張できる法的意見および私法解釈の多様性」があらわれる¹²³。それゆえ、「法」の解釈の相違に基づく闘争が容易に起こりうる¹²⁴。ここでは人々間の実際の敵対的行為だけではなく、人々の間に生得の自由についての共通理解がないこと、自然的な権利を保障する強制力を伴った共通の法律がないことが問題なのである¹²⁵。

このような「強制法とは無縁の状態」、「無法的な外的（動物的）自由の状態」（R, 6: 97）は、『たんなる理性の限界内の宗教』（1793 年）で、人々の間に共通の公的な法律がない状態という意味で「法律的自然状態」（R, 6: 95）と呼ばれる。各人に権利を保障する法律が存在しないこの状態で起きているのは、「自分自身の事柄では自分が裁き手であるのに、他

¹²³ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 259.（邦訳書、254 頁。）

¹²⁴ 『たんなる理性の限界内の宗教』（1793 年）における「戦争状態」の定義にも、同様の特徴づけが見られる。「そもそも、外的な公の法則に服さない人間たちを支配しているのは、つねに現実の敵対行為だということまでは承認されないにせよ、しかし人間たちの状態[……]は[……] 他人への自分の権利は何かということについて、各人が自ら裁き手であろうとするが、各人が自分自身の力を用いる以外に、権利の保障を他人から受けるわけでもなく、それを他人に与えもしない状態である。これは戦争状態であり、この状態では万人が万人に対して絶えず武装していなくてはならないのである」（R, 6: 97, Anm.）。

¹²⁵ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 256-257.（邦訳、251-252 頁。）

人の事柄に関しても、自分の選択意志以外には、いかなる保障をも他人に認めないという越権によって、他のすべての人々の権利をたえず侵害すること」(R, 6: 97, Anm.)である。それゆえ、これは相互に自然権を侵害しあう「不正の状態[ein Zustand der Ungerechtigkeit]」(R, 6: 97)なのである¹²⁶。

第5節 「法律的自然状態」からの脱出と「倫理的自然状態」の残存

以上のように、カントはホッブズの戦争状態という表象を援用して、倫理的自然状態と法律的自然状態のいずれをも、人々の間に共通の法と権力が欠如した状態として描き出す(vgl. R, 6: 95)。カントがホッブズの自然状態に関する命題を使用するのは、おそらくその表象が自然状態からの脱出を促す大きな力をもつからであろう¹²⁷。社会契約論の系譜においては、ホッブズやルソーだけではなく、ロックの場合にも(自然状態と戦争状態を区

¹²⁶ すでに見たように、意志規定のさいに道徳法則の表象よりも傾向性を優先させるかどうかは選択意志の自由の問題である。カントは人々が傾向性にしがたって物理的暴力を伴う戦争状態(法律的自然状態)に陥ることが人間学的に必然的であると主張しているのではない。W・ケアスティングも、O・ヘッフェとともに、カントが『人倫の形而上学』(1797年)において「人間学的な基本性状」ではなく「選択意志の自由と共同の生活空間の概念のみにによって」戦争状態を基礎づけていると指摘している。Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3. erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007, S. 256-257. (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013年、252頁。)このような状態の原因が「ア・プリオリな認識」によって見定められていると考えることはできない(片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題』法律文化社、1980年、174頁参照)。

¹²⁷ カントは『純粹理性批判』(1781年)でもホッブズの戦争状態の表象を理性批判の意義を強調するために使用している。「[……] たんに独断的な理性の限りない紛争も、最後にはこの理性そのものの何らかの批判において、また批判にもとづく立法において平安を求めることを余儀なくされる。それは、ホッブズが次のように主張するとおりである。すなわち、自然状態は不法と暴力的活動の状態である。そして必然的に自然状態を捨て去って法的強制に服従しなければならない。この法的強制だけが、われわれの自由を制限して、われわれの自由があらゆる他者の自由と両立し、まさにそのことによって公共の利益と両立しうるようにするのである」(KrV, A: 752; B: 780)。

別しつつも）、戦争状態が正当な法と権力をもつ政治社会を呼び出すための前段階として設定される¹²⁸。カントの場合にも、ホッブズの第一命題である戦争状態の表象を用いることで、倫理的な自然状態と法的な自然状態のいずれからでも脱出すべきであることが強調される。「ホッブズの第二命題「自然状態を脱出しなければならない [*exeundum esse e statu naturali*]」は第一命題の帰結である」（R, 6: 97, Anm.）。

とはいえ、戦争状態としての自然状態という表象を借用しながらも、18世紀を生きたカントは、17世紀のイングランドの内乱を切り抜ける論理の構築を試みたホッブズとは異なる問題に取り組んでいる。ホッブズの場合、戦争状態の中で暴力死の恐怖を感じた人々が合理的計算の結果として信約を結ぶことによって、政治社会（コモンウェルス）が設立されると同時に主権者と臣民の支配服従関係が成立する。このような論理に対して、ルソーがホッブズ的なリヴァイアサンの創設を正当化不可能な自己奴隷化に基づくものと見なし、既存の権力関係を社会契約による共和国の創設によって根本的に転換しなければならないと論じたように、カントもまた政治社会における支配の正当性の問題に深い関心を寄せていることに疑いの余地はない。それゆえに、W・ケアスティングが「道徳哲学へのレフレクシオン」（Refl. 6593, 19: 99-100）にカントが自ら補足した内容を引いていみじくも指摘しているように、カントの場合には自己保存のためのプラグマティズムではなく純粋な法的理性が政治社会（国家）設立の必然性を基礎づけるのである¹²⁹。

法的な自然状態から脱出すべき法的な論理を、カントは『人倫の形而上学』（1797年）で次のように説明している。法的な自然状態においては、さまざまな私法解釈が同等に正しさを主張できる。そこで、この状態に留まろうとする者同士の間では「互いに攻撃しあうとしても、互いに不法をなすことにはまったくならない」（MdS, 6: 307）かもしれない。しかし、自然状態に留まろうとすること自体は、誰のものも剥き出しの力に対して保証されることがない状態、すなわち法と権利が暴力によって実際に破壊されることを野放しにする状態に留まろうとすることを意味する。このような観点から見ると、「彼らはそもそも最高度の不法を犯している」（MdS, 6: 307）のである。

¹²⁸ Cf. John Locke, *Two Treatises of Government: a Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus* by Peter Laslett, second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 300. (加藤節訳『統治二論：ジョン・ロック』岩波書店、2007年、205頁。)

¹²⁹ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 253-254. (邦訳、249-250頁。)

「法の概念をすべて放棄しようというのであれば、第一に決定すべきなのは、誰もが思い思いに振る舞う自然状態から脱却して、他のすべての人々と共に（相互作用の關係に立つことが避けられない人々と共に）、公的法律による外的強制に従うよう統合しあわなければならない〔……〕つまり何はさておき市民状態に入らなくてはならないという原則だろう」（MdS, 6: 312）。

「最高度の不法」は回避しなければならない。そこで「自然状態における私法から、いまや次のような公法の要請が生じる。すなわち、すべての他の人々と互いに隣り合う關係が避けられないのだから、自然状態から出て法的状態へ、つまり配分の正義の状態へ移るべきである。——その根拠は、外的關係において暴力（*violentia*）に対置される法の概念から分析的に展開される」（MdS, 6: 307）¹³⁰。こうして、「自然状態からの脱出（*exeundum e statu naturali*）」が公法の観点から要請され、平和の実現のために法的な必然性をもつ原理がアプリアリな法の概念から導き出される¹³¹。「自然状態からの脱出」は、暫定的な法的關係から確定的な法的關係への移行として、そしてまた戦争状態から平和状態への移行として意味づけることができる。「すべての取得を確定的にできるのは、市民状態だけである」（MdS, 6: 264）。

この移行、あるいは状態の変化は政治社会とその権力の成立によってもたらされる。それゆえ、カントにとっては君主による専制的支配ではなく、正当な政治権力を樹立する法

¹³⁰ あくまでも自然状態で法的な取得がなされうることが、自然状態からの脱出の義務に結びつく。「市民状態に入る前には取得はまったくなされず、暫定的にも法的とは見なされないというのであれば、市民状態それ自体が不可能であるだろう」（MdS, 6: 312）。というのは、市民状態は「どの人にも自分のものをもつばら保証するだけの法的状態」であり、「およそ保証ということが（保証を受ける）いずれかの人の自分のものがすでにあることを前提としている」以上、「外的な私のもの・あなたのものが市民的体制〔市民状態〕よりも前に〔……〕可能であるとみなされなければならない」からである（vgl. MdS, 6: 256）。「したがって、自然状態において暫定的にせよ外的な私のもの・あなたのものがないとすれば、それにかかわる法の義務も、したがってまたその状態から抜け出せという命令もないことになるだろう」（MdS, 6: 313）。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 263.（邦訳書、256頁。）

¹³¹ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 253.（邦訳書、249頁。）

的な論拠が求められなければならない。このとき、政治社会創設の論理に問題を見出すカントの眼差しは、ルソーのそれに似ている。ただし、それにもかかわらず見出された問題を取り扱うカントの手つきは、ルソーのそれとは異なっている。ルソーが戦争状態の中で自己の利益を追求する「ありのままの人間たち」¹³²の倫理的な問題をあくまでも政治社会によって法の力で解決しようとしたのに対して、カントは政治社会が法律によって解決しうる問題を限定し、人間たちの間で残存し、あるいは顕在化する倫理の問題を、政治社会によっては解決しえないものとして扱うのである。

そこで、「法的＝市民的（政治的）状態というのは、（おしなべて強制法であるような）公的法律の下に共同で存在するかぎりでの、人間相互の関係のことである」（R, 6: 95）と定義した上で、この政治的状态において、言い換えれば、政治社会において、強制力をもつ法を制定する立法者は「一個の全体に統合されるはずの集合そのもの」（R, 6: 98）、すなわち人民でなければならないとカントは述べる¹³³。ただし、政治社会において人民が人民自身に正当な手続きを経たうえで与える法律にも、ある限界が設定されている。つまり、「法律的公共体を形成するような人間的な法則は、目に見える行為の適法性だけをめざして制定されている」（R, 6: 98-99）のである。

法律的公共体、あるいは政治社会において、強制力をもちうるのは法的な立法に限られる。この法的立法が課す義務は、目に見える行為だけにかかわり、「たんに外的で〔nur äußer〕」、「法理的〔juridisch〕」である（MdS, 6: 219）。このような特徴は、立法と行為の動機の関係から理解される。「すべての立法は〔……〕、やはり動機に関しては区別されうる。ある行為を義務とし、そしてこの義務を同時に動機とする立法は、倫理的〔ethisch〕である。しかし、義務の動機を法則に含まず、したがって、義務そのものの理念とはまた別の動機を許可するような立法は、法理的〔juridisch〕である」（MdS, 6: 218-219）。倫理的立法が、ある行為を義務として提示するだけでなく、その義務の履行を動機とするよう要求するのに対して、法理的立法は提示された義務の履行を要求するだけで、義務を履行する動機まで問うことはない。法理的法則にしたがう理由は、処罰を嫌悪する感情や合理的計算

¹³² J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 351.（邦訳、109 頁。）

¹³³ 立法者の定義は法が保障すべき自由の性質からなされる。「立法は各人の自由を、普遍的法則によって、他のすべての者の自由と共存しうるための制約に制限する、という原理を出発点とするからであり、したがってその場合、普遍的意志が法的な外的強制を課すからである」（R, 6: 98）。

の結果であってもかまわないのである¹³⁴。この法理的法則との合致、すなわち「行為の動機を顧慮することのない、行為と法則とのたんなる一致あるいは不一致は、適法性（合法性）と名づけられる」（MdS, 6: 219）。「一方、法則にもとづく義務の理念が同時に行為の動機でもあるそれらの一致は、行為の道徳性（人倫性）と名づけられる」（MdS, 6: 219）。

たとえ正しい政治社会が制度として実現しえたとしても、法の侵犯や人々による不正の可能性は残る。さらに、政治社会においては、法律によって外的な行為の「適法性（Legalität）」だけが問題とされる。このとき、行為の動機の問題、すなわち「道徳性（Moralität）」の問題は法律によって問われることはない。しかし、カントが悪の概念によって、あるいはより正確に言えば「悪しき心情」によって問題にしていたのは、「道徳性」という基準を曖昧なものにし、意志規定において「適法性」という基準さえ満たせばよいという「思考様式〔Denkungsart〕」の倒錯であった（vgl. R, 6: 37）。政治社会は公的法律の強制によって個人の内面的な倫理の領域や人々の間の倫理的諸関係を規制することはできず、道徳的悪の可能性は手つかずのまま残りうるのである。

カントが『たんなる理性の限界内の宗教』で自然状態の表象を用いて問題にするのは、法律的自然状態の根底にあり、法律的自然状態からの脱出がなされた後にも残存する「内的な没道徳的状态」（R, 6: 97）、すなわち倫理的自然状態なのである。この「内的な没道徳的状态」の問題は政治社会の内部にありながら、政治社会から切り離され、その統制の外部に位置づけられる。「すでに存立している政治的公共体では、すべての政治的市民はそのままで倫理的自然状態にあって、そこにとどまる権利も与えられているのである」（R, 6: 95）。カントは自然状態を二つの異なる観点から把握し、それぞれの状態を問題の性質に即して扱う固有の方法が必要であることを示唆している。「法的＝市民的状態には法的な〔…〕、つまり法理学的な自然状態が対置されるが、それと同じように、倫理的＝市民的状態は倫理的自然状態と区別される」（R, 6: 95）。この倫理的な意味での自然状態は、倫理的な意味での市民的状態によって乗り越えられねばならない。「倫理的＝市民的状態というのは、強制のない法則の下で、すなわちたんなる徳の法則の下で人間が統一されている状態のことである」（R, 6: 95）。

¹³⁴ 「法理的立法にかんして、義務の理念から区別されるその動機が、傾向性や嫌悪といった選択意志の感受的規定根拠から、しかも両者のうちではとりわけ嫌悪から引き出されたに違いないということは、容易に理解されうる。というのは、それは強要する立法であって、勧誘のごとき誘惑ではないからである」（MdS, 6: 219）。

第6節 傾向性から情念へ

いかなる政治的制度も倫理的な自然状態を根本的に解決することはできないという見解は、カントの倫理学と深い結びつきをもっている。ルソー的な観点にもとづいて、カントは「動物性のための素質」と「人間性のための素質」を区別し、後者に由来する問題として「内的な没道德的状态」を見出した。そして、この状態の最も憂慮すべき問題として、次のように「情念 (Leidenschaften)」を挙げている。「人間の根源的に善なる素質に実に大きな荒廃を引き起こすものとして本来挙げられるべき諸情念は、人間自身のそのままの自然本性の唆しによって人間において活発になるのではない。人間の欲求はささやかなものであり、欲求を配慮する心の状態は穏やかで静かなのである。人間が貧しいのは（あるいは自分で貧しいと思うのは）、他人が自分のことを貧しいと思いはしないかと、そしてそのことで輕蔑するのではないかと懸念するからなのである」(R, 6: 93)。

カントは「名誉欲」、「支配欲」、「所有欲」という情念を、1772-1773 年に開始され、おそらく 1795-1796 年まで続いた人間学講義で持続的に取り上げていた¹³⁵。この情念の問題は、公刊された『実用的見地における人間学』(1798 年)では、「自然な(生得の)傾向性」とは区別された「人間の文化に起因する(獲得された)傾向性」としてあらわれる(vgl. ApH, 7: 267)。「人間の文化に起因する傾向性」は、他人に対する優位を獲得・維持するという目的を最も効率よく達成する手段を求めるものであり、「他人に対して何らかの影響を持つ能力への傾向性」(ApH, 7: 271)とも呼ばれる。カントによれば「この傾向性は大抵の場合、技術的=実践的理性と、すなわち思慮の格率 [Klugheitsmaxime] とほぼ一致する」(ApH, 7: 271)¹³⁶。これは、他人を最も効率よく手段として使用するための一般的規則の別名なのである。

¹³⁵ Vgl. Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner, 2007, S. 198.

¹³⁶ 「思慮 (Klugheit)」は『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785 年)で「自分自身が最も安楽になるための手段を選択する際の熟練」、特に「他人に影響を与えて他人を自分の意図のために利用する人間の熟練」と位置づけられている(vgl. GMS, 4: 416, Anm.)。また、『判断力批判』(1790 年)の序論では、「すべての技術的=実践的な諸規則」が「技巧や熟練の諸規則一般」と「人間およびその意志に影響力をもつ熟練としての思慮の諸規則」に分類されている(vgl. KU, 5: 172)。カントは、他人に対する影響力を行使して幸福を得ようとする思慮の働きを、「文化に起因する傾向性」の主要な特徴とみなしているのである。

文化的な傾向性は「人間が他人をたんに自分の目的のための手段とする際に、相互に相手の人格や自由を使用または誤用するときの原理にしたがって」(ApH, 7: 269-270)、「名誉、権力、金銭」(ApH, 7: 271)を求める傾向性へと区分される。名誉、権力、金銭の特徴は、それらが「任意のどんな意図にでも応用できる手段」(ApH, 7: 270)、「目的に直接関係する傾向性であればどんなものでも満足させてしまうような手段」(ApH, 7: 270)であるという点にある。個々の具体的な目的を直接充足させることを目指す「自然的傾向性」とは異なり、融通無碍の手段の獲得を目指す傾向性は、「自由と結びついた能力の理念を〔……〕目指して努力するという理性の色合い」(ApH, 7: 270)を帯びている。文化的な傾向性が獲得しようとする手段は(個別の目的ではなく)目的一般を達成しうる能力なのである。

このような傾向性から固有の意味での「情念(Leidenschaft)」が生じる。情念は習慣的で感性的な欲望としての傾向性がさらに進んだ段階に位置づけられる(vgl. R, 6: 29, Anm.)¹³⁷。情念は、傾向性と同じように、思慮の格率を通じて主体の技術的＝実践的理性と連動している(vgl. ApH, 7: 266)。カントは次のように述べて、情念が理性的熟慮を伴うものであることを強調する。「(欲求能力に属する情緒としての)情念は、いかにそれが激しいものであったとしても、その目的を達成するためには時間をかけて熟慮を重ねるものである」(ApH, 7: 252)。情念は「最も冷静な熟慮とも両立し、情動のように無思慮になることもないので、それゆえまた嵐のように一時的にではなく、深く根をおろして詭弁を操ることとさえも両立しうる」(ApH, 7: 265)。理性的熟慮を伴う情念は「たんなる動物」にも「純粋な理性的存在者」にも見出されず、ただ有限な理性的存在者である人間にのみ見出されるのである(vgl. ApH, 7: 266; 269)。

¹³⁷ 「情念」は「情動[Affekt]」とともに「心の病気[Krankheit des Gemüts]」(ApH, 7: 251)に分類されるが、両者は同じものではない。情動は現在の状態における快不快の感情に属するものであり、さらに、情動の度合いが高まるとひとは興奮のあまり無思慮に陥る(vgl. ApH, 7: 251-252)。これに対して、情念は感情ではなく、未来のことを自分の力の作用の結果として表象してその実現を目指す「欲望[Begierde]」の能力の一形態であり、傾向性とともに下級欲求能力に分類される(vgl. ApH, 7: 251)。同じ心の病であるとしても、情動は「脳卒中[Schlagfluß]のように突発する」のに対して、情念は「肺結核[Schwindsucht oder Abzehrung]のように進行する」と言われ、根本的な治療法を知る医者(あるいは医者としての哲学者)は少ない(vgl. ApH, 7: 252)。

さらに、理性的熟慮という観点から考えると、情念にはその本来的な型があることがわかる。「自然的傾向性」による情念は、「興奮させられた情念」(ApH, 7: 268) と呼ばれる。このタイプに分類される「自由の傾向性」と「性の傾向性」(ApH, 7: 267-268) は、理性よりも情動(興奮)と直結しているという点で、典型的な意味での情念ではない。それに対して「人間の文化に起因する傾向性」に由来する「名誉欲」、「支配欲」、「所有欲」は、「冷静な情念」であり、情動(興奮)の激しさよりも、「ある目的へと狙いを定められた格率の執拗さ」によって特徴づけられる(vgl. ApH, 7: 268)。これらの情念は、ある箇所では文化的傾向性とほぼ境目なく理性的なものとして説明されている(vgl. ApH, 7: 270)。

他方で、傾向性と比較すると、情念は際立って執拗であり、過剰である。この点で、傾向性と情念の間には微妙だが重要な相違があることに注意しなければならない。たとえば「名誉心[Ehrbegierde]」という傾向性を抱いた人間は、他人から愛されたいと望み、そのために他人と気持ちよく交際する必要があると感じるが、しかし他方で、その他の様々な目的を実現するために現在の財産の状況を維持することも考えねばならない(vgl. ApH, 7: 266)。ところが「情念に駆られて名誉心を抱いた[leidenschaftlich-ehrbegierig]」状態に陥ると、多方面への配慮が見失われ、名誉を求めるあまりに「他人から憎まれる、交際仲間から敬遠される、あるいは浪費によって財産を失うといった危険に身をさらす結果となる」(ApH, 7: 266)。

カントは名誉欲、支配欲、所有欲を他の傾向性と区別して「妄想[Wahn]の傾向性」(ApH, 7: 270)と呼んでいる。理性の機能不全は、ある妄想に憑かれることによって、すなわち「事物の価値に関して他人が述べるたんなる意見を現実の価値と同等のものとして評価すること」によって惹き起こされるのである(vgl. ApH, 7: 270)。情念は、技術的＝実践的理性を用いて思慮深い振る舞いを導き出すどころか、理性の働きそのものに変調をもたらしてしまう¹³⁸。そして情念は満たされえない欲望を満たそうとする際限のない運動の原理になる。名誉欲、支配欲、所有欲に共通の「欲(Sucht)」という言葉は、それらが妄想と結びついた盲目的原理であることを表している(vgl. ApH, 7: 266)。『あたまの病気について
の試論』(1764年)以来、カントが情念に病の表象を与え続ける理由はこの点にある¹³⁹。

¹³⁸ S. a. R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 388.

¹³⁹ この点を強調して、カントのテキストにおける「情念[Leidenschaft]」には「癖情」や「欲情」などの訳語があてられることもある。

行為の主体は自らの設定した個別の諸目的を実現しようとする場合に、通常は技術的＝実践的理性のある一般的な原則に従う。それは「ある一つの楽しみ傾向性のために残りのすべての傾向性を陰や片隅に追いやるのではなく、その傾向性がすべての諸傾向性の総体と共存するように配慮するという原則」(ApH, 7: 266)である。しかし、理性は特定の目的を執拗に追求する情念の働きかけによって、諸目的の間の秩序と均衡を維持しようとする思慮の原則を見失ってしまう。情念が「傾向性のうちでも、ある選択に関して理性がその傾向性をすべての傾向性の総体と比較することを妨げる傾向性」(ApH, 7: 265)と言われる所以がここにある。

このようにして情念は「思慮 (Klugheit)」とは正反対の「愚かさ (Torheit)」になってしまう。「これは(自分の部分的な目的を目的全体と見なすという点で)理性にその形式的原理そのものにおいて全く矛盾する愚かさである」(ApH, 7: 266)。この場合の愚かさは、ある目的を実現仕損なう手際の悪さにあるのではなく、ある目的の設定自体が他の諸目的の適切な位置づけを不可能にし、結局その目的の実現を困難にしまう点にある。

こうなると、情念は「他者の傾向性を自分の意図に合わせて操作し規定することができるよう自分の手中に収める」(ApH, 7: 271)どころか、それを抱く人間の弱点となる。名誉欲に駆られた人間の場合にはその人間が気にする他人の意見を通じて、支配欲に駆られた人間の場合には他人に支配されることへの恐怖心を煽ることで、所有欲に駆られた人間の場合にはその利害を逆手にとることで、周囲の人間の意のままに利用されてしまうことにもなるのである (vgl. ApH, 7: 272)。相手の弱点をきっかけに、人々は情念という不当な欲望が増幅される運動に巻き込まれていく (vgl. ApH, 7: 272)。こうして情念は「人間の根源的に善なる素質」を傷つけ、人間たちの間の「内的な没道德状態」を拡大するのである。

むすびにかえて——カントの「神義論」、あるいは「摂理」への満足について

カントにとって道徳的悪は個々の主体の問題であるだけでなく、人間たちが織りなす関係性の観点から把握すべき社会的次元の問題でもあるということを、あらためて確認しておく必要があるだろう。人間は主体として何らかの仕方ですらの意志を規定し行為する。この意味で人間は帰責可能な存在である。さらに、ここでカントが念頭においているのは、他者の間で生きなければならない人間でもある。有限な理性的存在者としての人間は、他者との関係そのものに内在する悪への誘因に向き合わなければならないのである。ここで現れる自然状態という問題の性質、すなわち倫理的な自然状態と法律的自然状態の含意を明

らかにすることで、私たちはカントの「摂理に満足すること」という表現に隠された実践的な意味を理解できるようになるのである。

カントは有限な理性的存在者としての人間について「ただ創造ということ、すなわち、このようなタイプの墮落した存在者一般が地上に存在すべきであったということ、このことはいかなる神義論〔Theodizee〕によっても正当化されえないように見えることだろう」（ZeF, 8: 380）と述べる。カントによれば、人間の「墮落」が聖書の物語に沿って語られるからといって、その責任が「人類の始祖たち」にあると考えたり、その「原罪」が子孫に遺伝すると考えたりすることはできない（vgl. MA, 8: 123）。また、この「墮落」の結果として「災禍〔Übel〕」と「悪徳〔Laster〕」が必然的に生じると考えることも、ましてやそれらが「摂理〔Vorsehung〕」によってもたらされていると考えることもできない（vgl. MA, 8: 123）。なぜなら、災禍と悪徳は、あくまでも個々の人間が自分の理性を自由に行使して行為した結果としてもたらされるからである（vgl. MA, 8: 123）。

ただし、神義論の否定は「もし人類は決してよりよくはならないし、またなることもできないと想定するならば」（ZeF, 8: 380）成り立ちうる事柄なのである。カントにとって人間は有限ではあるが、自由に行為しうる存在者である。カントは人間の「墮落」あるいは「損失」を別の観点からも眺めている。自然は、人類全体が自由の産物である文化を通じて「完全性に向かう進歩〔Fortschreiten zur Vollkommenheit〕」（MA, 8: 115）を達成できるように、人間を作っている。この観点からは、人間が理性を用いて自由の状態へと移行したことは、個々の人間に「人類の道徳的な使命」を実現する機会をもたらす「利得」となりうる（vgl. MA, 8: 116）。

このような「利得」は、すべて人間の社会性を促進するものであり、また、社会性をつうじて生み出されるものでもあることに注意しなければならない。理性の使用とともに、人間は道徳的陶冶へと導く「礼節」を身につけた。「礼節〔Sittsamkeit〕」とは、よい作法（軽蔑の念を引き起こしかねないものの秘匿）によって、われわれに対する尊敬の念を他の人々に抱かせようとする傾向性であり、あらゆる真の社交性〔Geselligkeit〕の本来的な基盤である。〔……〕それは小さな始元ではある。しかしこれはまったく新しい方向性を思考様式に与えることによって時代を画するものであり、その重要性はそれに続いて展開される文化の果てしない拡大の全系列にもまさる」（MA, 8: 113）。さらに人間は「たんに多くの傾向性を満足させるための道具としかみられないような理性」とは異なる道徳的な観点から、社会形成の基盤となる「あらゆる理性的存在者との平等」（MA, 8: 114）を意識するように

もなった。これは「自分自身が目的であり、他のすべての者から目的として尊重され、誰によっても、たんに他の目的のための手段としてのみ使用されることがないという権利要求」に関して平等であるという意識になる (vgl. MA, 8: 114)。このような意識は、法権利にもとづく市民社会形成のために決定的な意味をもつ。個々の人間は、人類全体が織りなす文化をつうじて、言い換えれば人類の社会をつうじて、災禍と悪徳をより高次の道徳的な次元で克服する可能性を得たのである。

このように、カントは個々の人間を社会において活動させる自然にオプティミストの眼差しをもって「配剤の知恵と合目的性」を見出す (vgl. MA, 8: 116)。たしかに、形成された市民社会において災禍と悪徳が増幅する可能性を否定することはできない。礼節や礼儀の発達も、必ずしも道徳的な内実を示すものではない。「私の愛する友人諸君、友人なんてこの世に一人もいないのだ！　アリストテレス」 (ApH, 7: 152)。人間同士の関係における交際の徳目はすべて、いわば「補助貨幣」であって「本物の金貨」ではない (vgl. ApH, 7: 153)。これらの徳目を身につけることによって道徳的な内実を獲得するに至るのであればよいが、外的な振る舞いが一定の形式的基準を満たしていれば自らが内面的にも道徳的であると錯覚する、あるいは自己欺瞞に陥ることもありうる (vgl. ApH, 7: 153)。そしてまた人間は他者との関係において思わぬ「病」に罹ることもある。情念は、行為の主体が実際には求めている多くの「災禍」をもたらすという点で「不幸な情緒」であるが、同時に例外なく「悪しき情緒」でもある (vgl. ApH, 7: 267)。情念の欲に駆られた人間は「他人を自分の意志のたんなる道具として所有すること」 (ApH, 7: 271) を願っているからである。このような願望を抱く行為の主体の判断において「理性が内的自由の呼びかけを緩めることはない」 (ApH, 7: 267)。しかし、情念はこうした願望を実現するための普遍的手段の獲得を倦むことなく目指し、満足することがない。とはいえ、カントによれば、人間は自らに襲いかかる災禍を理由にして「摂理」の残酷さを責めるのではなく、むしろ「摂理に満足すること」を知るべきなのである (vgl. MA, 8: 120-121)。

カントは神義論を学問的に正当化する議論を決して認めなかった一方で、「摂理」、すなわち「世界の進行過程におけるその合目的性」、「人類の客観的な究極目的を目指し、この世界経過をあらかじめ定めているような、より高次の原因である深い知恵」 (ZeF, 8: 361) を理解し「摂理に満足すること」 (MA, 8: 121) について論じてやまなかった。というのは、理性信仰の観点から摂理を受け入れ、災禍を嘆くだけではなく自分自身の心術に目を向けることによって、「自己改善 [Selbstbesserung]」のための実践的見地が開かれるからである

(vgl. MA, 8: 121) ¹⁴⁰。これは、カント的な「生の技法 [Lebenskunst]」¹⁴¹とも呼びうる次のような見地である。「道徳的=実践的見地 [……]」においては、たとえば、私たちの心術 [Gesinnung] が真ならば、神が私たち自身の正義の欠陥を、私たちには理解しがたい手段を用いても補ってくれるであろう。だから私たちは善への努力において何事もおぼろげに

¹⁴⁰ スーザン・ネイマンが『近代思想における悪』で論じているように、18 世紀のヨーロッパの人々に衝撃をもたらしたリスボン大地震 (1755 年) への知的な対応のなかで、カントはルソーとは異なり悪 (道徳的悪) と災禍 (自然的悪) の対応関係を認めなかった。このような態度は、周知のようにカントが地震を自然現象として捉え、そのメカニズムを解明しようとしたことに表れている。ただし、ネイマンは、カントが『地震再考』(1756 年) において人間の有限性を意識し、その裏返しとしての自然と摂理の計りがたさに注意を喚起していることに着目する (cf. Susan Neiman, *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy with a new preface by the author*, Princeton: Princeton University Press, 2002, p. 245-246)。地震は前近代の世界では宗教の枠組みの内部で説明可能であったし、現代の人間にとってプレート・テクトニクス理論で説明可能な事象である。これに対してカントにとって地震は理性による自然の理解が完全には成立しない事例として残ったのである。この自然と理性の不一致は、リスボン大地震の後に世界はもはや人間にとって安らぎを与える「故郷 (home)」であることをやめたということを意味している (cf. Neiman, *Evil in modern thought*, p. 304)。カントが『万物の終わり』(1794 年) に付した注で「人間の居所である地上世界 [Erdenwelt]」のために用いられてきた比喩として「旅人宿」、「刑務所」、「精神病院」、「下水溝」(Ende, 8: 331, Anm.) を挙げているように。リスボン大地震は世界を信頼の対象から研究の対象へと転換したという点で、近代を画する出来事の一つなのである (cf. Neiman, *Evil in modern thought*, p. 304)。そして、理性と自然の深刻な不一致は崇高としてあらわれる一方で、それらの一致は奇跡と見なされる。世界が再び「故郷」となりうるのは徳と幸福を一致される存在者への信仰においてであり、人間はこの信仰を抱きながら理性と自然の一致を求めてさまようことになる (cf. Neiman, *Evil in modern thought*, p. 66)。それゆえ、カントは「羅針盤 [Kompaß]」としての理性信仰を論じるのであろう (vgl. Denken, 8: 142)。

¹⁴¹ Volker Gerhardt, „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 192-193.

してはならない」(ZeF, 8: 362, Anm.)¹⁴²。

このような見地において、カントは人間たちが社会的関係のなかで戦争状態に陥ってしまうと考えるだけではなく、その状態を解決するのもまた社会をつくる人間であるという立場を取っている。この基本的立場において、カッシーラーとともに、カントが人間を見る眼はルソーのそれに極めて近いとすることができる。戦争状態の発端となる問題は、人々の「普遍的人権」(MA, 8: 117, Anm.)にかんする不平等である。この「ルソーが多くの真理をもって嘆いた不平等は、文化がいわば無計画に進行するかぎり（このことは長期にわたってやはり避けがたいことだが）、文化から切り離すことができない」(MA, 8: 117-118, Anm.)。しかし理性を与えられている人間は、それを用いて普遍的な法である「市民法〔das bürgerliche Recht〕」(MA, 8: 118, Anm.)をもつことができ、「文化の究極の目的」としての「完全な市民的体制」(MA, 8: 117, Anm.)を設立することができる。この意味で「人間は、自分の自然素質の未開状態を自力で脱出するように求められた」(MA, 8: 118, Anm.)ので

¹⁴² しかし、「摂理」や「神の助力〔conkursus〕」といった概念を世界における出来事を理論的に認識し、説明するために使用してはならないことをカントは再三強調している (vgl. ZeF, 8: 362)。このことは、カントが神義論を否定する場合に、もっとも明確に確認することができる (vgl. Mißlingen, 8: 267)。カントによれば、神義論は「神の作品としての世界」を「神が自己の意志の意図を告げるもの」として解釈することである (vgl. Mißlingen, 8: 264)。そして、カントが「教義的神義論」と呼ぶ、神の最終目的を世界から読み取ろうとする（思弁的理性の）哲学的解釈の試みの前では、世界は「うねに閉じられた書物」である (vgl. Mißlingen, 8: 264)。しかし、神が人間の実践的理性をつうじて自己の意志を解釈してみせる場合には、世界は開かれた書物となる。実践理性をつうじて神が創造における自己の意志を解釈することをカントは「認証的解釈〔authentische Interpretation〕」、「認証的神義論」と呼び、その例として旧約聖書のヨブ記を挙げる (vgl. Mißlingen, 8: 264)。そこでは、友人たちが過酷な運命に襲われたヨブに対して不幸にふさわしい罪があるのではないかという嫌疑をかけ、懲罰にかんする神の正義を主張するのに対して、ヨブは自らの確信を貫いて、無実を誠実に訴える。カントによれば、これは神への偽りの追従と誠実さの対比、あるいは適法性と道徳性の対比を示すものである。ヨブは苦境のなかでも神に諂うことなく率直に誠実に語るのであり、この点で創造における知恵、すなわち人間の道徳的素質を神の眼前に表している (vgl. Mißlingen, 8: 266)。これに対して、神の側もヨブに自らの世界創造者としての意志の意図を明らかにし、知恵と摂理を示すのである (vgl. Mißlingen, 8: 266)。

ある。そこでカントは「人間の中にある道徳的原理はけっして消滅することはないし、さらにその上、この原理にしたがって実用的に法の理念を実現することのできる理性は、たえず進歩する文化をつうじて〔……〕法の理念に向かって永続的に成長していく」(ZeF, 8: 380)と想定する。そして、このような想定を人間が行為によって現実のものにすることで、ときに災禍を含むようにも見える「摂理」は正当化されうるのである(vgl. ZeF, 8: 380)。

このとき、カントは問題を解決するために、社会契約論の文法を用いて、戦争状態から脱出し、正当な政治社会を設立するという論理を展開する。カントによれば、社会契約を結ぶことによって、人々は共同で法を制定し、その法に自ら服従する社会を正当な社会として創設するのである。このような論理のなかでは、カントをホッブズに引きつけて読むことは困難だろう。本研究の第二部、第三部で考察することになるように、カントは正当な政治社会を人民による立法、あるいは人民主権、政治的自由、社会契約の精神、立法権と執行権の分離といった概念によって意味付けているからである。ここでカントが主権の絶対性を強調する議論を展開しているように見えるとしても、それは専制的な主権者を擁立してしまう可能性をはらんだリヴァイアサンをモデルとしているのではない。カントが描き出そうとする共和国の理念の根底には、完全な一致ではないとしても、ルソーの社会契約論との親和性をより多く見出すことができるのである。

しかし、カントはルソーのように戦争状態という問題を政治社会の創設によって一挙に乗り越えるという解決方法を放棄している。本章で見たように、ルソーと基本的立場を共有しながらも、ルソーとは異なり、カントは戦争状態の問題を「倫理的自然状態」と「法的自然状態」という二つの概念において捉え直した。そして自然状態論において法の問題と倫理(道徳)の問題を分離することによって、カントは自然状態の問題の解決を図る市民社会論の内部においても法の問題と倫理の問題を分離するのである。

このような分離を経てはじめて、カントの政治思想における政治社会(国家)はしばしば強調されるような特質、すなわち倫理的統制とは無縁のリベラルな性格を獲得することになる¹⁴³。政治社会は市民に適法性の次元で法律を遵守するよう求めることはできるが、道徳性の次元で市民としての人間の内面、動機、倫理、思想を統制することはできない。政治社会のなかで「倫理的自然状態」はそのまま残存しうる。こうしてカントは政治社会が関与して解決できる問題と、そのさいに法がもちうる固有の意義をいっそう明確に示す

¹⁴³ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 42-45. (邦訳書、26-29 頁。)

のである¹⁴⁴。

このことは、『社会契約論』において示された政治社会の創設と維持にかんするルソーの見解と照らし合わせて見ると、一連の相違点としてあらわれる。『社会契約論』の冒頭でルソーが「人間をあるがままの姿で捉え、法律をありうる姿でとらえる」¹⁴⁵という前提から出発したうえで、自己の私的利益を優先する人間たちに正しい政治社会を示す「賢明な制度創設者」としての「立法者 [législateur]」を登場させたこと¹⁴⁶、さらに、そのようにして創設された共和国を維持するために法律だけではなく人民の「習俗 [mœurs]」、「慣習 [coutumes]」、「世論 [opinion]」を重視し¹⁴⁷、これらを健全に保つために「監察制度 [censure]」¹⁴⁸と市民としての忠誠を育む「市民宗教 [religion civile]」¹⁴⁹の必要性を論じたことは、政治社会にかんするカントの基本的見解と興味深い対比を成しているとも見ることもできるのである¹⁵⁰。

カント自身の先鋭化された表現を引くならば、「国家設立の問題は、どんなにそれが困難に聞こえようとも、悪魔たちからなる人民にとってさえ(悪魔が悟性をもってさえいれば)解決可能な問題である」(Zef, 8: 366)。ひたすら自己利益を優先する存在として描かれている「悪魔たち」でさえ、論理的に思考するのであれば、政治社会(国家)の法律のもとで生きることの意味を見出す。この点では、人間の場合にも事態は多かれ少なかれ同様であると考えられる。

ただし、カントの市民社会論において法と倫理が分離されるとしても、両者の間の関係

¹⁴⁴ Vgl. Wolfgang Kersting, *Kant über Recht*, Paderborn: mentis, 2004, S. 31-36.

¹⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 351. (邦訳、109 頁。)

¹⁴⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 381-384. (邦訳、146-150 頁。)

¹⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 393-394. (邦訳、161-162 頁。)

¹⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 458-459. (邦訳、237-239 頁。)

¹⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 467-469. (邦訳、249-251 頁。)

¹⁵⁰ 自己利益を優先する人間たちに政治社会の構想を与える最初の立法者は、社会契約論の論理を展開するために呼び出されるが、この立法者によって人間たちが劇的に変化するわけではないだろう。それゆえ『社会契約論』第四編で論じられる監察や市民宗教は、社会契約の論理から不可避免的に導き出されるというよりも、「自由への強制」のために、共和国にふさわしい市民を形成し、維持する手段として必要とされるのである。吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、139-140 頁参照。

が切り離されるわけではない。市民社会において人間は法的諸関係と倫理的諸関係のなかに生きなければならないからである。悪魔の場合とは異なり、人間にとっては市民社会のなかでありうべき文化を形成し、人々の間に適切な関係を作り出すために自由をどのように用いるかが問題である。法律的市民社会においては、公的な法律によって人々の権利が十分に平等に保証されるような関係性が構築されているかどうかがつねに問われなければならない。そして倫理的自然状態からの脱出は、「倫理的市民社会」という名の新しい社会的関係性を形成することによってはじめて可能なのである。

法律的市民社会の成員たちは、法律的市民社会（政治社会）によって強制されることはないとしても、倫理的市民社会の成員にもなり、何が社会において倫理的な意味で望ましいことであるかを考え、社会における問題や危機を自らの手によって解決しようと試みなければならない。このときに求められるのは、それ以前とは異なる方法で危機を解決しようと試みること、すなわち「思考様式（Denkungsart）」を変容させることである。倫理的自然状態の根底にある悪への性癖の問題は、道徳的動機よりも他の動機を優先させるという「転倒した思考様式」（R, 6: 48）の問題である。これに端を発する情念という困難な病から回復し、「愚かさ〔Torheit〕」を回避するためには、諸目的を適切に秩序づけて実現する「思慮〔Klugheit〕」（ApH, 7: 266）を取り戻すだけでは足りない。「転倒した思考様式」を元に戻すという心術の革命を経験し、道徳法則によって傾向性を制約することを身につけ、さらにその先で「知恵〔Weisheit〕」の境地に至ることが必要である（vgl. ApH, 7: 271）。

「知恵」は、カントにおいて神との関係から規定される理念であった。人間は神のように神聖な意志を有する（と僭称する）ことはできないが、それを一つの実践的理念として抱くことはできる。このとき、人間の有限性を限界づける神についての理念を、迷信や狂信に陥ることなく抱くことがきわめて重要である。

内面における爆発にも比せられるような思考様式と心術の変化も、神の理念をつうじた自らの能力の限界の把握も、カントが繰り返し強調するように個々の主体にとって容易ならざることである。しかし、他の人々の間で生きなければならない人間は、社会のなかで文化のもたらす災禍と悪徳に苦しむだけではない。むしろ、個々の主体が知恵の立場へと向かう出発点もまた社会のなかにある。「思考様式」のあり方や神の理念、知と信仰の間にある境界といった事柄は、人間たちが作り出す市民社会においてこそ明らかにされ、市民社会のなかで共有されなければならない。それゆえ、カントは市民社会で啓蒙と批判が果たすべき役割について論じるのである。このとき、市民社会はさまざまな見解をつうじて

「理念」が明らかになる領域としても現れることになる。このような意味での市民社会は言論の自由によって開かれる場である。続く第二部では、市民社会と啓蒙の内的連関に考察の焦点が据えられることになる。

第二部 市民社会と啓蒙

第四章 悪の問題の解決策としての二つの「市民社会」

はじめに——「倫理的市民社会」と「法律的市民社会」

本章の目的は、カントの 1790 年代の著作における「市民社会 (bürgerliche Gesellschaft)」の意味を、「倫理的公共体 (倫理的市民社会)」と「政治的公共体 (法律的市民社会)」、言い換えれば「教会」と「国家」の役割の検討によって明らかにすることである。

このような目的の設定は、若干の説明を要するだろう。カントの「市民社会」概念は、この概念が「国家」と同義であることを前提として、法哲学および国家論を中心に考察されてきた¹⁵¹。アリストテレスによって基準化された「ポリティケー・コイノニア」の概念によれば、政治的共同体とは実力や圧制ではなく、法の原理にもとづく自由で平等な人々の社会としての政治社会 (国家) である。この国家を表す術語は、ストア派、エピクロス派、キリスト教による概念的変容を受けながらもその基礎を保持し続け、12 世紀半ばから 13 世紀にかけてのアリストテレスの『政治学』および『ニコマコス倫理学』のラテン語翻訳とアルベルトゥス・マグヌスやトマス・アキナスらスコラ学派の注解によって、「ソキエタス・キウィリス (societas civilis)」(市民社会) として再受容される。このアリストテレス＝スコラ哲学的概念は、宗教改革および近世自然法論 (社会契約論および主権論) によってもその核となる部分において決定的な修正を受けることなく維持され、ドイツ語圏では、17 世紀末から 18 世紀初頭にラテン語からの逐語訳 (bürgerliche Gesellschaft) として浸透した。その結果として、カントの場合にも、国家と市民社会の関係は「国家すなわち市民社会 (civitas sive societas civilis)」という同一性の定式によって説明されることになる¹⁵²。

¹⁵¹ Vgl. Manfred Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, S. 719-800, bes. S. 756-763. (吉原達也・山根共行訳「市民社会」河上倫逸他編『市民社会の概念史』以文社、1990 年、11-135 頁。カントについては、特に 61-69 頁を参照のこと。)

¹⁵² リーデルによれば、アリストテレス的政治学の伝統の言語用法 (市民社会＝国家) では、市民 (cives) の法能力および支配権力へその統合において、社会はそれ自体ですでに政治的に構成されている。ポリスにおいて実現される自由で平等な人間の関係とは、その人間が奴隷との対比で主人 (家長) である限りにおいて参入できる関係のことであり、この関係はすでに不自由で不平等な支配関係を基礎としているからである。カントの市民社会の

ただし、このような定説それ自体が部分的には再検討を必要としているとも考えられる¹⁵³。そして、カントが必ずしもこの文脈で強調されるように「市民社会」を「国家」とい

構想は、この伝統のなかでは両義的な「古典的自由主義的構想」として理解される。一方で、カントは『理論と実践』（1793 年）で「契約」の概念をそれまでとは異なる意味で使うことによって支配服従契約を不可能にし、人間の権利を保障する組織としての国家を強調した。それゆえ、カントにおいて初めて「唯一の正当な普遍的強制権力」という特に近代的な意味での「国家」の概念が現れるとさえ言われる。この点で、カントの構想はアリストテレスに由来する伝統的市民社会概念の修正である。しかし他方で、この著作には市民の政治的解放を経済的諸条件によって抑制するという矛盾も見出される。市民の投票権は「自己充足 (sibi sufficientia)」としての経済的「独立性」を基準にして付与されるのであり、この点で、市民社会におけるすべての人間の自由と平等は不可能になると考えられる。この意味でカントの「市民社会」は「アリストテレス的伝統」の最後に属しているとも評される。これに対して、ドイツ語圏において最初に「社会」固有の意義を発見して社会を国家から分離し、市民の政治的解放を理論的に遂行したのはフィヒテである。空間的に並んで生活し、相互的連関に入り込むすべての理性的存在の集合としての「社会」は、現存する市民契約を廃棄し、新しい市民契約を結ぶ権利をもつ（革命は社会による国家の克服である）。政治的権利をもつ市民と「被保護者」のカント的区別はフィヒテにおいて消滅し、「すべての人間」が市民として同等の権利と義務をもつことになる (vgl. M. Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche“, S. 767-771. [邦訳、69-73 頁])。また、ヘーゲルの場合、「市民社会」概念は国民経済学と歴史哲学の言語体系の中に置かれる。自由主義的解放の原理は、政治的制度に妨げられない個々の私的市民という事実に基づいて定式化され、その結果、「人格」と「所有権者」として互いに対立し、経済的に媒介された「特殊性」（欲求、労働、交換）をつうじて相互に結合している「私人」（ブルジョワ）の領域としての「市民社会」は、「政治的国家」と概念的に分離され、「経済社会」（労働社会、教養社会、法社会、階級社会）として理解される。こうして国家と市民社会の概念的無区別は 19 世紀に解体される (vgl. M. Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche“, S. 779-783. [邦訳、89-93 頁])。

¹⁵³ アリストテレスの政治学の再受容の他に、自然的衝動だけではなく理性と言語を介した政治的共同体の形成を説くキケロの知的影響を見過すことはできないだろう（将基面貴巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』名古屋大学出版会、2013 年、88-90 頁）。キケロとともに法による自由な国家の実現と、そのために混合政体が果たす役割が重視されるようになる（坂

う意味でのみ用いたのではないことには注意が必要である。すでに本研究の第一部でみたように、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』（初版 1793 年）で社会において生まれる悪の倫理的な位置づけ明らかにしている。そして、カントは「人間の自然状態は万人の万人に対する戦争である」というホッブズの命題を、原罪を否定するルソー的な観点を經由して、自らの政治学と倫理学に取り入れている（vgl. R, 6: 97, Anm.）。その結果として、ホッブズともルソーとも異なり、カントは「自然状態」を二重の仕方では把握することになる。一方はホッブズの議論にも見られるような「没法則的な外的（動物的）自由の状態」としての「法的自然状態」である。他方は「内的な没道德状態」としての「倫理的な自然状態」、市民社会の「悪」のいわば原像に相当するものである。「自然的人間」は、いずれの自然状態からも速やかに脱しなければならない（vgl. R, 6: 97, Anm.）。

一方で「法的自然状態」は歴史的・経験的には『理論と実践』をはじめとする様々な著作の中で、実力の行使によって（あるいは合理的な計算の結果として）「政治的・市民的状态」へ移行すると考えられている。しかし「法的自然状態」が生じる原因でもある「倫理的な自然状態」は社会生活のなかで出現し、法的秩序が成立してからなお、文化の「悪徳」として、市民社会のなかに内在し続ける。

このとき、カントはこの困難の克服の場を、同じ市民社会に求める。動物性のための素質と人間性のための素質にはあらゆる悪徳が接木される可能性があるので、これらは実践理性に根差している人格性のための素質と結びつけられなければならない。しかし、悪への傾向性は自己と他者の関係そのもの、あるいは人間の社会的相互行為に内在するので、個人の努力だけではこの「自然状態」から脱出することはできない。「社会的な次元」¹⁵⁴に

本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代—アリストテレスからヒュームまで」、佐伯啓思・松原隆一郎〔編著〕『共和主義ルネサンス—現代西欧思想の変貌』NTT 出版、2007 年、145-148 頁；Philipp Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011, S. 63)。また、キリスト教的世界観にもとづいて政治的共同体を必要悪として説明するアウグスティヌスの立場も無視しえず、聖俗両権の理論の展開を視野に入れる必要もあるはずである（将基面貴巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』、88 頁；P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 67-88）。

¹⁵⁴ この点を強調するのは、Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary Evil: history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*, Albany: State University of New York Press, 2001, pp. 38-39; Axel Hutter, „Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant“, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen“: Die*

見出される悪への傾向性に対処するためには、諸個人が徳を涵養するための不可欠の基盤である社会が、全体として変化することが必要なのである。悪の状態が人間の社会生活そのものに由来するがゆえにこそ、その状態に抵抗することもまた社会そのものの倫理的統合によって最も有効になされる (vgl. R, 6: 94)。このような「道徳性の維持だけを企図して、永続的で常に一層広がっていく社会、力を一つにして、悪に抵抗するような社会」は、「倫理的社会」と呼ばれる (vgl. R, 6: 94)。

このとき「倫理的自然状態」からの脱出は、個々人の義務というよりも、「一種独特の義務」、「人類の人類自身に対する義務」である (vgl. R, 6: 97-98)。人類は共同で「徳の法則にもとづく普遍的共和国」を創設すべきであり、そのような人類の社会としての共和国だけが悪に対して勝利し、善の原理による世界の永遠平和を保証できる (vgl. R, 6: 98)。

社会において生まれる悪を克服するために、市民社会が社会の全構成員から成るべき「倫理的公共体」としても構想されているという点で、カントにおける市民社会は政治的および倫理的に二重の構想として把握しうるものである。この著作でカントが、理性と宗教の関係、自然宗教とキリスト教だけではなく、『理論と実践』や『永遠平和のために』(1795年)に先立って、外的な法権利の概念を論じていることは、カントにおける政治と倫理の関係を再検討するうえで極めて重要であろう¹⁵⁵。

そこで本章では、カントが市民社会をまず『たんなる理性の限界内の宗教』において倫理的に、また『理論と実践』において法的政治的に、いわば二重の仕方で提示することによって、自然状態をどのように克服しうると考えていたのかを明らかにすることが目的となる。そこで、まず、教会制度の改革による「倫理的公共体」の実現という構想が、なぜ必要であり、どのような組織原理によって形成されうるのが検討され(第1節)、この構想と「政治的公共体」の構想の関係が明らかにされる(第2節)。次に、「政治的公共体」

Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, hrsg. von M. Städtler, Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 140-141.

¹⁵⁵ カントにおける政治と倫理の問題を考えるうえで、宗教論の内容とともに、それが書かれた状況を考慮することも重要である。フリードリヒ・ヴィルヘルム二世の治世の検閲に対するカントの立場を明らかにした研究として、以下のものが有益であった。Bettina Stangneth, „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in: I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. IX-LXXV.

を考察するさいにしばしば見過されている「目的」を取り上げ、その法的共同体としての特徴を明確にする（第3節）。続いて「政治的公共体」の組織原理である「自由」、「平等」、「独立自存性」の分析から政治的自由（共同立法への権利）の概念が導き出されることを確認する（第4節）。共同で立法へ参加するという政治的原理は、さらに立法の正当性の試金石となる「根源的契約」の理念とあわせて考察されなければならない。この理念が「政治的公共体」の過去、現在、未来にいかんして関わるかが考察される（第5節）。最後に、根源的契約の原理から引き出される「言論の自由」の概念を取り上げ、市民社会の倫理的・政治的進歩の条件としての位置づけを明らかにする（第6節）。この議論を通じて、カントの政治思想における市民社会の意味と、市民社会と「言論の自由」の不可分の関係が説明されることになるだろう。

第1節 教会を通じた純粹宗教信仰への移行——歴史的信仰の啓蒙と教会制度の改革

「倫理的社会」は固有の「徳」の原理のもとで統合され、この「徳」の法則が「公的（öffentlich）」である場合には、「倫理的＝市民的社会」または「倫理的公共体」と呼ばれる（vgl. R, 6: 95）。倫理的「永遠平和」を保証するひとつの「全体」としての倫理的公共体は、戦争が廃絶された状態としての「永遠平和」を保証する政治的公共体とのアナロジーにおいて捉えうるが、倫理的な意味での公共体と政治的な意味での公共体の間には、その組織原理において本質的な相違がある（vgl. R, 6: 94-95）。実定法によって外的強制を課することができる政治的公共体とは異なり、「倫理的公共体」の概念には外的な強制がない。たとえ「徳」の法則が公表されていても、それに従うことは強制されえないという点で、「倫理的公共体」は「政治的公共体」と区別されるのである¹⁵⁶。端的に言えば、そのような倫理的公共体の法の立法者は「神」であり、倫理的公共体は「神の命令下にある人民」すなわち「徳の法則に従う神の人民」としてのみ考えられる（vgl. R, 6: 99）¹⁵⁷。

¹⁵⁶ Vgl., Bettina Stangneth, „Die Religion als Übergang zur Weltpolitik“, in: Kants „*Ethisches Gemeinwesen*“, S. 202-203.

¹⁵⁷ 二つの公共体の相違は「立法者」によっても説明される。政治的公共体においては、立法は「各人の自由を、普遍的法則によって、他のすべての者の自由と共存しうるための制約に制限するという原理」にもとづくので、法に従うすべての人々（人民）が立法者でなければならない（R, 6: 98）。これに対して倫理的公共体では「行為の（内的な、したがって公の人間的な法則には服せないような）道徳性」が問題となるので、人民は立法者たり

この外的強制の可能性の有無という違いから、法律的自然状態の終焉を意味する政治的公共体において、倫理的自然状態は必ずしも解消されないという、両公共体の関係によってきわめて重要な帰結が生じる¹⁵⁸。市民は倫理的公共体に入るよう外的に強制されえないのであり、「すでに存立している政治的公共体では、すべての政治的市民はそのまま倫理的自然状態にあり、そこにとどまる権利も与えられている」(R, 6: 95)。政治的公共体の法は目に見える外的行為の「適法性」を判定する基準たりうるだけで、その行為の内的な「道徳性」を問うことも、また、それを促進することもできない (vgl. R, 6: 98-99)。

ただし、議論をさらに進める前に指摘しておかなければならないのは、カントによれば、ひとつの「普遍的共和国」としての倫理的公共体は、人間たちのもとでは形成されえないということである。政治的社会が現実には諸国家に分断されているように、理念においては人類全体にかかわる倫理的社会もまた、現実には宗教、宗派や信仰の相違によって分断されており、複数の「特殊な社会」ととどまっているのである。とはいえ、この「特殊な社会」、「部分的社會」は、全体の「一表象」、「一図式」であると同時に、「倫理的な絶対的全体を樹立するために、すべての人間との〔……〕団結を得ようと努力する社会」でもある (vgl. R, 6: 96)。一方で「絶対的全体」すなわち「普遍的共和国」としての「倫理的公共

えず、また、人民以外の「上位の者の意志」が倫理的立法を行うことも不可能である（これが可能な場合、倫理的法則の命じる義務は、徳ではなく強制しうる法的義務や命令となるだろう）(vgl. R, 6: 98-99)。そこでカントは「真の義務のすべてが、したがってまた倫理的義務も、同時にその命令として表象されなければならないような者」の概念、すなわち「道徳的な世界支配者」としての「神の概念」を倫理的公共体の最上立法者とする (vgl. R, 6: 99)。ここで要請される「神」は、よき心術をめざして努力する個々の人間を、普遍的で持続的な「倫理的公共体」へと統合する保証人の役割をもつ (R, 6: 98)。これは、『オープス・ポストゥムム』における道徳的共同体という結合の源泉としての神と同様のものであり、それ以前のカントの著作に見られるような、徳を達成する能力をもつ個々の人間に自然を制御することで幸福と調和をもたらす存在としての神とは異なる (vgl. S. Anderson-Gold, *Unnecessary Evil*, pp. 48-51)。こうして『人倫の形而上学の基礎づけ』の構想（善意志から帰結する「諸目的の王国」）は、いまだ善意志を得られない人々の共同体（「倫理的公共体」）という歴史的社会的構想によって修正されるという (vgl. S. Anderson-Gold, *Unnecessary Evil*, pp. 48)。

¹⁵⁸ Vgl., A. Hutter, „Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant“, S. 144.

体」が理念として提示され、他方で「特殊な社会」、「部分的な社会」は、全体への接近を表す「全体の一図式」として理解される¹⁵⁹。

この「部分的な社会」は「教会」という倫理的統合として自然に形成される。カントによれば、情念から逃れることのできない「歪んだ木」のような人間たちの社会においては、「神の民」という理念への接近は「教会」という形式によってのみ実現できる。とはいえ、理念としての教会と現実の教会は別である。理念としての教会は可能的経験の対象外であり、「不可視的教会」とよばれる。これは「神の〔……〕世界支配下での、すべての公正な者たちの統合というたんなる理念」であり、人間が建設すべき「教会の原像」である (vgl. R, 6: 101)。他方で、この理想に合致する現実的な統合は、人間の社会においては「可視的教会」でしかありえない。「可視的教会」では「魂の司牧者」である教師が統治し、「会衆〔Gemeinde〕」を管理するが、全員が「神」に従属するという意味では、全員が等しく教会の「奉仕者」と呼ばれる (vgl. R, 6: 101)。

真の教会は、地上の神の国を人間になしうる限り実現するよう努めなければならない。そのためには、普遍性¹⁶⁰、純粋さ (道徳的動機にもとづく統合)、自由の原理下での関係 (成員相互の内的関係、および政治権力に対する教会の外的関係) といった諸条件が満たされるよう、教会制度 (会憲〔Konstitution〕) が「純粋宗教信仰」に根拠づけられ、不変のものにならなければならない (vgl. R, 6: 101-102)。この「たんなる理性信仰」としての「純粋宗教信仰」は、「道徳法則」にもとづく。どんな人間の心にもある「道徳法則」だけが、神の概念を道徳的な立法者の概念として規定しうるからである (vgl. R, 6: 181-182)。それゆえ、この信仰は誰にでも伝達できるし、誰でも確信させうるはずなのだが、それにもかかわらず、現実には「人間本性の特別の弱さ」のゆえに、教会の基礎が「純粋宗教信仰」に置かれていない点に問題がある (vgl. R, 6: 102-103)。最高の理性概念や根拠に対して、人間は常に感性的で頼ることができるものを求めるため、経験的な証 (啓示) としての「歴史的教会信仰」を必要とする。実際には、どの可視的教会も、道徳性に反するような諸々の啓示をも含む偶然的事実に根拠を置く「歴史的信仰」を出発点にしているのである (vgl. R, 6: 102-103)。

¹⁵⁹ 後者の部分的な社会はいずれも、他の部分的な社会との関係では、「公の国際法による結びつきのない様々な政治的国家」の自然状態との類比で、「倫理的な自然状態」にある (vgl. R, 6: 96)。

¹⁶⁰ カントによれば、教会は信仰様式の相違によって分離しているが、そうした相違のうちにも「純粋宗教信仰」としての普遍的「宗教」は見出されうる (vgl. R, 6: 107-109)。

歴史的信仰にもとづく教会体制の核には、「礼拝宗教」という問題がある。カントによれば、神は人間に道徳的に善い生き方への絶えざる努力だけを求めているが、人間はこの要求を神への儀礼的「奉仕」として理解してしまう。この誤解から、行為の内的な道徳的価値よりも、実は「道徳的にはどちらでもない」祭祀のほうが重視されるという転倒が生じる。「人間の関心事」にすぎないことを「神の関心事」とみなすこのような転倒を通じて、「純粹道徳宗教」の概念に代わって、祭祀としての「礼拝宗教」の概念が生じる (vgl. R, 6: 103)。

実際には教会は「真の宗教」の諸条件をまったく満たしていないのだが、少なくとも歴史的信仰にもとづく教会においても、最高存在者である神への崇敬が目的とされている。それゆえ、啓蒙が進展すれば、礼拝宗教が重視されるというような倒錯はなくなり、真の教会が実現するはずである (vgl. R, 6: 106)。道徳的には逆の順序で進行するべきだが、自然的には歴史的で法規的な教会信仰のほうが、純粹宗教信仰に先立って、人々に「倫理的公共体」となるよう働きかける (vgl. R, 6: 106)。そこでカントは、真の宗教を促進し、「倫理的公共体」を形成するために、教会信仰（歴史的信仰）を「人間を公に統合するための乗り物および手段として」位置づけ、教会信仰を真の目的のための手段として利用するという戦略的な議論を展開する (vgl. R, 6: 106, 109)。

しかしながら、第一に、何を手掛かりに現存する教会信仰を啓蒙によって変革し、教会制度を「改革」することができるのだろうか。そして第二に、「真の教会」の条件を満たしていない教会の存在はどのようにして根拠づけられ、許容されるのだろうか。

第一の問いに対して、カントは啓示を解釈し、偶然的な「経験的信仰」を「道徳的信仰の基礎」と調和させ、「純粹宗教信仰」を促進するために、「純粹理性宗教の普遍的な実践的規則と一致するような意味」を見出すことを試みる (vgl. R, 6: 109-110)。たとえば歴史的信仰のなかでも、「礼拝宗教信仰」は、それ自体では道徳的価値のない祭祀によって神に嘉されると妄想する「苦役と報酬の信仰 (fides mercennaria, servilis 黄金と結びついた奴隷的信仰)」である (vgl. R, 6: 115-116)。それに対して、唯一の信仰でありうるのは、純粹宗教信仰を目指す信仰、神に嘉されるようになるには道徳的によき心術が必要であるということ的前提する信仰であり、これは「浄福になる信仰」と呼ばれる (vgl. R, 6: 115)。

この「浄福になる信仰」は、人が浄福を希望しうるための二つの制約を含む (vgl. R, 6: 116ff.)。第一の制約は「すでになされたその人の行為を法的に（神的審判者の前で）なされなかったものとするにかんする制約」であり、これは「贖罪（罪責の返済、救済、

神との和解)への信仰」を意味する。第二の制約は「その人が自分でなしえ、かつなすべきことにかんする制約」、すなわち「義務にかなった新しい生命に生きることにかんする制約」であり、これは「今後続けるべきよき生き方により、神に嘉されるようになるという信仰」である。これら二つの制約は一つの信仰であり、一つの全体をなす。

しかしながら二つの制約の結合の必然性は、一方が他方から導き出されると想定する以外には洞察できない。人間の心を苦しめる罪責の赦免がよき生き方を可能にすると想定するか、あるいは、いかなる時もよき生活を送るべきだという誠実な心術こそが、赦免の信仰を可能にすると想定するか、いずれか一方の場合にのみ、両制約を結合する必然性が洞察されうるのである。これは「人間理性のそれ自身との注目すべきアンチノミー」であり、その調停によってのみ、先の第二の問い、すなわち歴史的信仰としての教会信仰の位置づけの問題に決着をつけることができる。

カントはこの教会信仰をめぐるアンチノミーを、第一の贖罪の原理から検討する (vgl. R, 6: 116-117)。カントによれば、誰でも贖罪が自分の罪のためになされたと考えたがるが、自分が罰に値すると知りながらも、よりよく生きる努力をせずに、贖罪によって自分の罪責が抹消されると信じる根拠は存在しない。それゆえ、生き方の改善という理性的原理が、教会信仰における贖罪という功績の歴史的認識を制約する。第一の原理からは、「純粹道德信仰の方が教会信仰に先立たなくてはならない」(R, 6: 117) という逆転した結論が生じる。

他方で、第二のよき生き方の原理からも逆転した結果が生じる (vgl. R, 6: 117)。贖罪という功績によって自らもまた生まれ変わり、信仰と一体になった生き方を始められると信じられなければ、人間は神に嘉される人間になるという希望さえももつことができないだろうとカントは考えるのである。「それゆえ自分のものではない功績、しかもそれにより自分が神と和解させられるような功績への信仰が、善行をなそうというあらゆる努力に先立たなければならない」(R, 6: 117)。こうして、第二の原理からは、第一の原理が先行すべきであるという命題が帰結する。ではこのアンチノミーの検討によって、何が明らかにされるのだろうか。

カントによれば、そもそもこのアンチノミーは理性の思弁能力全体を超えており、人間的存在者の自由の因果規定を洞察することによって、これを理性で理論的に調停することは不可能である (vgl. R, 6: 117)。この理念は人間の生き方の基準を意味しており、実践的な問いにおいては、自由な選択意志の使用にとって(自然的にではなく)道徳的に先行すべき原理が問われている。それゆえ、人間はよき生き方という第二の原理(純粹道德信仰)

から始めるべきであるということに、疑問の余地はない (vgl. R, 6: 118)。実践において純粹道德信仰が歴史的信仰に先立つという秩序を確立することが「真の啓蒙」なのである (vgl. R, 6: 179)。すでに本研究の第一部で見たように、これは格率が道德法則と一致することを最上の条件としたうえで幸福を願うという心術を確立すること、すなわち「人倫的な思考様式」を確立することと構造的に同じ事態である (vgl. R, 6: 46, Anm.)。

このことから、カントは次のような実用的な結論を引き出す。第一の原理、つまり「神に嘉される人間性という原像（神の御子）への生きた信仰は、それ自体では道德的理性理念に、この理念が基準としてばかりか動機としても役立つくれる限りで、関係づけられている」(R, 6: 119)。それゆえ、歴史的信仰（第一の原理）は道德的な心術を形成するために、暫定的に役立つのである。この結論をもって、アンチノミーの検討は終了する。結果的には、二つの原理の関係はアンチノミーのように見えるものの、まったく同じ実践的理念が異なった関係において見られているだけなのである (vgl. R, 6: 119)。

この実用的な結論から得られるのは、歴史的信仰にもとづく教会の「乗り物 [Vehikel]」(R, 6: 123, Anm.) としての実用的な位置づけである。法規的な教会信仰は善の促進のために暫定的に人間たちを統合するが、宗教は啓蒙によって歴史的な規定根拠や法規から徐々に解放され、最終的には「純粹理性宗教」が一切を支配するようになる。これが人間のうちにある自然素質と、道德的素質(すべての宗教の基礎にして同時に解釈者でもある素質)の必然的結果なのである (vgl. R, 6: 121)。「乗り物」としての教会は「改革」によって前進する。人間のもとでは、このような教会信仰とその体制は、「諸物の新秩序へと超出するための根拠」が含まれる「純粹宗教信仰」の啓示にもとづいて、「純粹理性宗教」という唯一の宗教にもとづく体制へと漸次的に改革されなければならない (vgl. R, 6: 122)。この改革の成果として、最終的には信徒と聖職者の区別は消滅し、真の自由から平等が生じるが、それは「無政府状態」ではなく、「世界支配者の意志」によって共同体的な統治下で万民がひとつの国家（共和国）として結びつけられた状態なのである (vgl. R, 6: 122)。

第2節 カントにおける「市民社会」の二重の構想

前節で見てきたように、カントによれば、人間の社会において悪の原理に抵抗する拠点は、徳の法則にもとづくべき「教会」である。教会の組織原理である「教会信仰」には改善されるべき点が多数存在するため、その啓蒙と制度の改革が不可欠である。そして教会が「政治的公共体」の内部に位置づけられている以上、教会制度の改革は、「政治的公共体」

の組織原理と分けて考察できない。これまでカントのやや錯綜した議論をたどって来たが、ここで論点を確認し、整理しておきたい。次節で論じる「政治的公共体」の構想との関連では、カントの教会改革の構想の特徴は、次の三点にまとめることができるだろう。

第一に、教会の構想は部分的である。この部分的構想は倫理的自然状態から倫理的共和国に至る歴史哲学的な観点から、人類（社会）の義務として論じられる全体的構想にもとづいている。人間が抱える悪に抵抗することによって、「徳の普遍的法則にもとづく共和国」は世界の道徳的な「永遠平和」に貢献するのである。この観点から語られるのは、ルソーの起源をもつ、神義論的色彩の強い歴史哲学的構想である。

ところで、付言しておく、この弁神論的構想（理念）を実現するための不可欠の条件となるのが 1780 年代以降繰り返し論じられている政治的公共体による「永遠平和」の実現である。たとえば『理論と実践』の第三部では、著作で人類の悪への没落を描き出すユダヤの啓蒙思想家モーゼス・メンデルスゾーン（1729-1786）に対して、カントは「人類は、その自然目的としての文化に関しては絶えず前進しているのだから、その存在の道徳的目的にかんしてもよりよいほうへ向かって前進しており〔……〕決してやむことはない」という立場をとる（vgl. ThP, 8: 308-309）。この立場は次のように説明される。「万人の万人に対する暴力」を前にして、人民は、それを克服する手段としての法に服従し、国家市民的体制の導入に踏み切らざるをえなかった（vgl. ThP, 8: 310）。しかし暴力は、国家間関係に次元を移して持続する。諸国家は自己の利益の拡大を目指して相互に攻撃し合うのである。ところがこのような戦争もまた、軍事費の増大という経済的問題から、結局は持続せず、諸国家は、最終的には世界市民的体制（あるいは国際法に従う連邦）の導入に踏み切らざるをえなくなる（vgl. ThP, 8: 310-311）。カントによれば、このような見解は臆見にすぎないが、これが現実の認識ではなく「人間の道徳的な願望と期待を表す」と考えられている場合には、これを「摂理」と呼ぶこともできる（vgl. ThP, 8: 312）。

ただし、カントの「摂理」という表現の使用法には注意すべきであろう。「摂理」に期待してもよいのは、人類が「人間と国家との関係はいかにあるべきか」という法原理から出発する理論（ThP, 8: 313）を信頼し、第一に義務を果たすことを考えて行為する場合だけである。この理論においては、「争いごとにおいては常に、その格率を通じてこのような普遍的な国際国家が導入されるように行動し、それゆえ、普遍的な国際国家が（in praxi 実践において）可能であり、存在しうると想定するという格率」（ThP, 8: 313）が推奨される。このような理論を信頼する場合にのみ、補助的に「摂理」に、言い換えれば「行きたくない

方向へ向かっては無理やり行かせる（「*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* 運命は欲する人々を導いてゆき、欲しない人々を引きずってゆく」）という事物の本性」に期待することも許されるのである（vgl. ThP, 8: 313）。「摂理」という表現を用いてはいるものの、カントは神学的他律に陥っているわけでもなければ、自然の必然性にすべてを委ねることを推奨しているわけでもない¹⁶¹。

第二に、カントは教会改革の部分的構想を、神義論的歴史哲学の枠組みのなかで、人間の根源的な制約としての悪を考慮して準備している。自然状態の原因は、人間の悪への性癖である。この悪への性癖、すなわち根元悪は除去されえず、人間はそれに個人として、そしてまた社会として抵抗し続けることしかできない。このとき、社会全体による抵抗は「倫理的公共体」としての教会をつうじてなされる。ただし、自然発生的に形成された教会は「歴史的信仰」、「教会信仰」という問題を抱えている。それゆえ、悪への抵抗の社会的拠点としての教会そのものが「不可視的教会」をモデルとして、「真の可視的教会」へと漸次的に改革されなければならない。

第三に、この教会という自然発生的出発点は、二つの原理のアンチノミーの説明をつうじて、その「乗り物」としての有用性が明らかにされ、改革の開始点として容認される。ここで重要なのは、成立した市民社会が市民社会として存続するための条件、すなわち「言論の自由」である。教会改革が「真の啓蒙」と理に適った批判によって促進されねばならず、そのためには「言論の自由」が保証されなければならない¹⁶²。「教会」と「国家機構」をはじめとする社会の諸制度を改革する条件である「言論の自由」は、『理論と実践』ではじめて「権利」として法的体系のなかに位置づけられる。教会改革の構想は、まさにこの

¹⁶¹ エリザベス・エリスは、カントの国家改革論に「暫定的権利（provisional right）」の概念を見出し、カントの政治思想が「言論の自由」（という意志にもとづく実践）を媒介とした政治的体制の漸進的改善を目指していると考え、そこから人権のプラグマティックな発展の理論を構築する一方で、カントが用いる「摂理」の概念を「自然必然性」に還元して批判し、これら二つの要素が両立しえない（そしてカントはそれに気づいてさえいない）と述べている。しかし、カントが「摂理」を「自然必然性」と区別していることにエリスは気づいていないようである。Cf. Elisabeth Ellis, *Kant's politics: provisional theory for an uncertain world*, New Haven and London: Yale University Press, 2005, pp. 65-66.

¹⁶² なおカントは『たんなる理性の限界内の宗教』の第四編で、礼拝を重視する「恣意的」で「偶然的」な法規的教会信仰（礼拝宗教）の問題に即して教会改革を論じている。

点で、不可避免的に「政治的公共体」に関係することになる。

この点に着目することで、政治的公共体が、倫理的公共体の形成の不可欠の基盤となるというカントの見解が理解可能なものになる。第一に、政治的公共体によって、人間の利己的な傾向性が他者の自由と両立不可能な仕方での外的行為に現れることが法によって制限される。人間の社会においては、内面の利己的な傾向性も、それが行為として外面化した暴力も存在する。政治的公共体においては、このうちの外的行為だけが、強制を伴う法によって規制され、まず「適法性」にかかわる範囲で不当な外的行為の問題が一応の解決をみる（もちろん法の侵犯はつねに起こりうるが）。そのうえで第二に、人間たちは倫理的公共体を形成することで、他者を欺く利己的な傾向性と、その背後にある根元悪に内的に抵抗することを——根元悪そのものは根絶できないとしても——目指すことができる。

次のカントの言葉に見られる二つの公共体の関係は、以上のような意味で理解されなければならないだろう。「倫理的公共体は政治的公共体の只中に存立しうるし、そのうえ政治的公共体の全成員が構成員となっていることもある（そもそも政治的公共体が根底になれば、人間は倫理的公共体を実現することもできないだろう）」（R, 6: 94）。倫理的自然状態からの脱出、換言すれば「倫理的公共体」における内的道徳性の促進は、「政治的公共体」による外的行為の適法性が確保されてはじめて可能になる。カントの場合、市民社会は、悪の問題に対して、「二重の解決策」によって、つまり法による規制という外的体系（政治的公共体）と倫理による規制という内的体系（倫理的公共体）を形成することで対処すべきなのである。

ただし、政治的公共体は必ずしも法権利の概念に適合しているわけではなく、それゆえ政治的公共体それ自体の正当性（Legitimität あるいは Rechtmäßigkeit）がつねに問われなければならない。このとき、カントによれば、政治的公共体もまた「言論の自由」をつうじて展開される批判を反映して漸進的に改革されなければならないのである。そのさいに、この「言論の自由」が、教会と国家の改革をつうじた「人類の進歩」という啓蒙主義で歴史哲学的な課題との関係から要求されていることに留意しておきたい。

第3節 政治的公共体の「目的」——「公共の福祉」としての法権利の保障

カントによれば、政治的平和を実現するためには「人間と国家との関係はいかにあるべきか」という法原理から出発する理論が重要である。社会を形成して生活し、「互いに影響を与え合うことが避けられない存在である人間」は、「自然状態」を脱して法的関係に、言

い換えれば「あらゆる外的関係全般において無条件的で最初の義務であるような結合」に入らなければならない (ThP, 8: 289)。すでに第三章でみたように、自然状態、より正確には「法律的自然状態」は、暴力が横行しているだけではなく、根本的には法権利の概念が不断に侵害されているという点で「不正の状態」として把握される。それゆえ、自然状態からの脱出は、各人の選好や自由意志に委ねられた事柄ではなく、法権利の原理そのものによって各人の義務なのである¹⁶³。

ラインハルト・ブランドは、政治思想を「共生を積極的な固有の目標設定によって作り出す」タイプと「市民社会が一たんに消極的な一紛争回避の制度として構想される」タイプに分け、前者を構想した思想家としてプラトン、アリストテレス、ルソー、ヘーゲルを、後者の例としてはホッブズ、ロックとともにカントを挙げている¹⁶⁴。後者には 16 世紀フランスの政治思想家であるジャン・ボダンを含めることも可能だろう。カントの政治思想における政治的公共体（国家としての市民社会）の役割を理解するうえで、このような整理は有益かもしれない。カントはたしかに政治的公共体は何らかの実質的な目的のために設立されることに対して反論している。たとえば、政治的公共体（国家）は富や人口の増加に配慮したり、特定の宗教的価値観を強要したりすることを体制設立の目的とするべきではないのである (vgl. ThP, 8: 298)。しかし、これはカントの政治思想において政治的公共体に目的がないという意味ではない。

カントの場合、政治的公共体は、市民が自分自身の幸福を追求できる自由を権利として平等に保障する体制でなければならない。政治的公共体の原理としてカントは「人間としての自由」（人間の外的な相互関係における自由）を挙げ、次のように説明している。「い

¹⁶³ このとき、W・ケアスティングが指摘するように、自然状態における暴力のリスクを回避するという合理的な動機によって国家の形成の必然性を説く「主意主義的な国家理解」においては、たとえ愚かな選択であっても、契約を締結しないか、あるいは契約を放棄して自然状態にとどまることもまた正当であると認めざるを得ない。Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3. erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007, S. 272. (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013 年、268-269 頁。)

¹⁶⁴ Vgl. Reinhard Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, in: G. Göbler, K. Lenk, H. Münkler und M. Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch: Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 338.

かなる人といえども、私に対して強制的に（その人が他の人の幸福をどのようなものと考えるかという）その人のやり方で幸福にすることなどできない。各人は、自分がよいと思うやり方で幸福を追求してよい。ただ、自分と同じような目的を追求する他の人の自由が可能的な普遍的法則に従ってすべての人の自由と両立しうるときには、そうした他人の自由（目的を追求する権利）を侵害しさえしなければよいのである」（ThP, 8: 290）。人間の外的相互関係には法が不可欠である。法は「普遍的法則」をつうじて「各人の自由がすべての人の自由と調和するという条件に各人の自由を制限すること」である（vgl. ThP, 8: 289-290）。この法を実定的なものとすることによって、つまり「外的な法律の総体」である「公法」を制定することによって、人々の外的関係のなかに秩序ある自由が創設されなければならないのである（vgl. ThP, 8: 290）。

この政治的公共体の原理に関連して、カントは権利（権利）の平等な保障を明示的に政治的公共体を設立する「目的」として語っていることに注意しなければならない。人間は「互いに影響を与えあうことを避けられない」が、「このような外的関係において、それ自体が義務であるような目的」というものが存在する（vgl. ThP, 8: 289）。それが「公的な強制法のもとでの人間の権利」（ThP, 8: 289）である。これは、さまざまな種類の結社に共通してみられる「共同して促進されるべき何らかの任意の目的」（ThP, 8: 289）のなかでも、特別な性質を有する目的である。「多くの人々が（彼ら全員がもっている）何らかの（共通の）目的のために結合するということなら、どんな社会契約においても見られる」（ThP, 8: 289）。しかし、政治的公共体（国家）を設立する契約においては、その構成員に共通する任意の何らかの実質的な目的ではなく、「他のあらゆる外的義務に形式の上で枠をはめる最高条件（*conditio sine qua non*）でさえあるような目的」が問題となる（vgl. ThP, 8: 289）。構成員の外的関係にかんする形式的条件が目的となる点で、「人々の間に市民的体制を創設する契約（*pactum unionis civilis*）は独特の性質をもっている」のである（vgl. ThP, 8: 289）。

この意味での政治的公共体は、そのために人々が「結合すること自体が、（各人がもつべき）目的であるような結合」（ThP, 8: 289）であり、そこでは各人の自由が法律によって権利として保障される。この人間の権利の保障という政治的公共体（国家）設立の目的は、意識的に当時の私的領域への国家的干渉の根拠である「幸福主義」¹⁶⁵と対置されるが、こ

¹⁶⁵ 人間の権利の保障を論拠にしてカントが「旧福祉国家としてのポリツァイ国家の「幸福主義 *Eudämonismus*」的後見性の清算を迫った」ことに疑いはない（木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社、2000年、128頁）。

のときカントは自らの主張を際立たせるために公的な法律による人間の権利の保障を、見方によっては挑発的に「公共の福祉」としても論じている。カントは「たしかに「公共の福祉は国家の最上位の法である〔*Salus publica suprema civitatis lex est*〕」という命題は、いささかも価値と威信を減らすことなくいまも存立する。しかし、何よりもまず考慮に入れなければならない公共の福祉〔*öffentliches Heil*〕とは、法によって各人に対して自由を保障するような法的体制である」(ThP, 8: 298)と指摘したうえで、そのような体制のもとでは、各人が他人の権利を侵害しないかぎり自分なりの方法で自分の幸福を追求できることを強調する。幸福の追求はあくまで各人に委ねられており、これを国家の目的とすることはできない。国家は幸福の追求を可能にする「自由」(および「平等」)の権利を「公共の福祉」として保障しなければならないのである。カントはこの箇所ではケケロの『法律について』から引いたとみられる「人民の福祉 (*salus populi*)」という表現を、幸福主義的な誤解の余地を無くすために「公共の福祉 (*salus publica*)」へと変更している。

『実用的見地における人間学』(1798 年)には、「古くから伝わる「(市民ではなく) 国家の福祉が最高の掟であるべきだ〔*Salus civitatis (nicht civium) suprema lex esto*〕」というブルカルト法規集成にある言葉は、公共体の感性的繁栄〔*Sinnenwohl*〕(市民の幸福)が国家体制の最上の原理に据えられるべきだと言っているのではない」という一節が見られる。この箇所でも、カントが国家体制の課題にするのは「市民の福祉 (*salus civium*)」ではない。「市民の幸福」は各人の私的な傾向性に任されるべきものだからである (vgl. ApH, 7: 331)。カントによると、この格言は、国家の「悟性的繁栄〔*Verstandeswohl*〕〔……〕は、市民社会一般の最高の法である」ことを伝えている。このとき国家の「悟性的繁栄」とは「一度成立した国家体制を維持すること」、すなわち、人間の権利を平等に保障する体制を堅持することに見出される (vgl. ApH, 7: 331)。

カントによれば、政治的公共体(国家)の意味と目的は、けっして感性的な繁栄にあるのではなく、それが悟性的な意味で繁栄している法的体制として人間の権利を平等に保障するという点にある。そして、カントの政治思想においては、そのような理想として掲げられた国家体制の現実における形成と維持が追求されることが、まずもって確認されなければならない。

第 4 節 政治的公共体の組織原理——人民主権と共同立法

このような目的があるために、カントの場合には、政治的公共体(国家)設立の根拠が

ホッブズの場合ともロックの場合とも異なっている。カントによれば、「自己保存」の原理は政治的公共体（国家）設立の正当な根拠にはならないのである。たしかに、カントは「人間は暴力行為を、また権力による外的立法がない限り、互いに攻撃し合う邪悪さを格率にしている。経験がそれを私たちに教えている」（MdS, 6: 312）と書いている。しかし、カントは他方で「そうした経験や事実が、公的法律による強制を必然的にしているのではない」（MdS, 6: 312）と述べ、「公的法律による強制」すなわち政治的公共体（国家）の設立根拠を、暴力行為に対する自己保存とは異なる次元に見出そうと試みている。政治的公共体は各人の権利を根拠として設立されなければならないのである。カントは、政治的公共体の基礎となる「人間の権利」を「自由」、「平等」、「独立自存性」という三つの「アプリアリな諸原理」として定式化している。

第一の原理は「社会の構成員各人が人間として自由であるということ」（ThP, 8: 290）である。まず、この「自由」は「各人は、自分がよいと思うやり方で幸福を追求してよい」こととして規定される（vgl. ThP, 8: 290）。人間は、人間であるかぎり、社会において、他者の強制から自由に自分の生の諸目的を選択し追求することができる。ただし、カントは、公共体の原理としての自由を、この無制約的な幸福追求の自由と、それを制限するもうひとつの自由の複合体として理解している。幸福追求の自由は、「自分と同じような目的を追求する他の人の自由が可能的な普遍的法則にしたがってすべての人の自由と両立しうるときには、そうした他人の自由（目的を追求する権利）を侵害しさえしなければよい」（ThP, 8: 290）という制限のもとで理解されなければならないのである。このような制限が「自由」と呼ばれるのは、それがあある人の自由を「すべての人の自由」と調和させ、「すべての人の自由」が可能になるよう調整するような条件（「可能的な普遍的法則」）にもとづく制限であるからに他ならない¹⁶⁶。

¹⁶⁶ 『理論と実践』の準備草稿によれば、この条件は政治的公共体における人民の共同立法の権利に関連づけられている。権利とは「人間の自由（の外的使用）を制限して、その自由がすべての人の自由と調和するという条件を満たすようにすることに他ならない」から、「あらゆる法の法則は、それに従うことになる人々の自由に由来していなければならない」（VThP, 23: 129）。後述するように、この人民の共同立法の権利は、自由の原理から導き出される「根源的契約」のなかに定式化されている。なお、後に発表された『永遠平和のために』（1795 年）では、各人の自由を制限する法が各人にとって「同意しうる」ものでなければならないということが、より明瞭に、次のように述べられている。「外的自由とは、

第二の原理は、「社会の構成員各人が被治者として他のすべての構成員と平等であるということ」(ThP, 8: 290)である。これは社会において、各人は「被治者 (Untertan)」——各人の自由を調整する強制法の下にある存在——として等しく法に従わなければならないということを意味している。強制法に平等に服従するという原理は、身分や財産とは無関係に徹底されなければならない。あるいは、別のテキストを引くならば、平等は「相手がこちらを拘束できるのと同様に、こちらもまた相手を法的に拘束する道徳的能力をもつような、そういう相手だけを認め、人民の中に自分より上位の者を認めないこと」(MdS, 6: 314)である。法の名の下で平等の原理を損なう仕方で特権が付与されることは許されないのである。それゆえ、法的・社会的地位はすべての人々に開かれたものでなければならない。公共体の「すべての構成員は、その公共体におけるどの身分階層にでも [……] 達することが許されているのでなければならない」(ThP, 8: 292)。

ただし、この平等の原理はあくまでも法的なものであり、経済的・社会的不平等の調整に直接的に関わるものではない。カントは次のように述べている。「このように国家における人間の誰もが国家の被治者として平等であるとしても、このことは、彼らが所有物の量と程度のうえで著しく不平等であることと十分に両立する。その不平等とは、たとえば他の人より身体的に優れていたり、知力のうえで優れていたりするという点に見られることもあれば、自分の力を超えた運に左右される財産に関してみられることもあるし、また他人に対する諸権利一般 [……] であろうと、両立する。しかし、それでもなお、権利そのもの [……] のうえでは、人間は被治者としてみな互いに平等である」(ThP, 8: 291-292)¹⁶⁷。とはいえ、法的平等の原理は世襲的身分制のような「社会的不平等」の批判という文脈で展開されていることには十分な注意が必要である¹⁶⁸。

私がそれに対し同意を与えることができた外的法則のみに従い、それ以外のいかなる外的法則にも従わない、という権限である」(ZeF, 8: 350, Anm.)。

¹⁶⁷ このようなカント自身の表現によって、カントの平等概念を社会国家的に展開することは困難であると見られている。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 293-294. (邦訳、288 頁。)

¹⁶⁸ Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 182. (浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999 年、155-156 頁)。

カントによれば、第一と第二の原理——「外的自由」と「法の下での平等」——は、立法のさいの「投票」によって実現される (vgl. ThP, 8: 295)。政治的公共体において各人を平等に強制し、その外的自由を保障する公的な法は、その法の下で生きる人々の意志にもとづいた「共同立法」によって制定されなければならないのである。それゆえ、カントは『理論と実践』の準備草稿で第一の原理の意味での自由を「倫理的自由でも、たんに法理的な自由でもなく、政治的自由 [nicht die ethische, auch nicht bloß die juristische, sondern die politische Freyheit]」(VThP, 23: 129) と呼んでいる。「法的自由」は、みずからを実現するために人民の共同の自己立法という「政治的自由」を要求するのである。この点で、カントの自由権には、その形式的権利規定にもかかわらず、政治的には国家に対する抵抗権を主張する自由主義の原理よりも、立法的意志による共同決定への権利を主張する人民主権の原理が色濃くあらわれることになる¹⁶⁹。そして、この共同の自己立法についてカントは次のように述べている。「何が法的に許され、何が法的に許されないかをすべての人に対して規定する公的な法は、公的な意志の働きであり、この意志にすべての権利は由来する」(ThP, 8: 294)。

この立法する公的な意志は、「いかなる人に対しても不正をなしえないものでなければならない」(ThP, 8: 294)。これは、政治的公共体においては、「全員が全員のことを決定し、それゆえ各人一人一人が自分自身のことを決定するのだから」、そして「どんな人でも自分自身に対してだけは不正をなしえないから」、人民の統一された意志だけが公的な意志たりうるということを意味する (vgl. ThP, 8: 294)。この意志のもとで政治的公共体における共同立法がなされ、そのような立法にしたがって広範な社会政策的措置もまた可能になるのである¹⁷⁰。

「すべての人の意志」が統一され、外的自由と平等が「投票」によって結びつけられれば、公法の共同立法の条件が整ったことになる。このような条件を満たす政治的公共体は、特に「市民的体制 (bürgerliche Verfassung)」と呼ばれる。「市民的体制」においては、強制法としての公法は、構成員の自由と平等のために、人民の「統一された意志」をつうじて共同で制定される。このとき、正当な共同立法の条件のもとであれば、立法者と被治者はかぎりなく一致に近づく。それゆえ、カントは次のように述べるのできるのである。

¹⁶⁹ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 302. (邦訳、285 頁。)

¹⁷⁰ Vgl. Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 78.

「市民的体制とは、(他人との結合の全体においては自由であるといえるけれども) それでもやはり強制法のもとにあるような自由な人間の関係である」(ThP, 8: 290)。

このさいに「すべての人の意志の統一」の条件となるのが、第三の原理、すなわち「公共体の構成員各人が市民として独立自存しているということ (sibi sufficientia)」、「独立自存性 [Selbständigkeit]」である (vgl. ThP, 8: 295)。ここでカントは『社会契約論』第一編第六章の末尾を思わせる仕方で「市民 [Bürger]」を「都市住民 [Stadtbürger] すなわち bourgeois」ではなく「国家市民 [Staatsbürger] すなわち citoyen」として定義している (vgl. ThP, 8: 295)。この定義を通じて、カントの市民の概念において主権者と被治者、「法的自由 (juridische Freiheit)」と「政治的自由 (politische Freiheit)」が結合されていることを確認することができる。法に従う者は、同時に法を制定する者でなければならないのである¹⁷¹。

立法において投票権をもつ「市民」あるいは「国家市民」に必要な資格を定める原理は、政治的公共体の構成にとってきわめて重要である。たしかに公共体の制定された強制法のもとで人々は自由と平等を保障されることになる。しかし、この第三の原理によって、共同立法に参加できる「市民 (国家市民)」から、制定された法によって保護されるだけの「庇護民」が区別されることになるのを見落とすことはできないだろう。「法を制定する権利をもちえない人々もいるが、それにもかかわらず、彼らは公共体の構成員としてこの法を守るように服従させられ、そうすることで、この法に従って庇護を受けるという恩恵に与る」(ThP, 8: 294)。

ある人が投票権をもつ「市民」と呼ばれるために必要なのは、「自然的な資格」(子供・女性ではないこと)と、その人が「自分自身の主人であるということ (sui iuris)」であり、後者はその人が「生計を立てるための何らかの財産 (そこにはあらゆる技術、職人芸、芸術、学問を算入することもできる)」をもつことを意味する。この経験的な条件は「自分が生きるために他の人から何かを入手しなければならない場合には、自分の諸能力を他人が使用するのを認めることによってそれを入手するのではなく、自分の所有物を譲渡することによってのみそれを入手する、したがって、公共体は別として、それ以外の誰に対しても、言葉の元来の意味での奉仕をしないということ」と言い換えられている (vgl. ThP, 8: 295)。

この「独立自存性」の規定には様々な条件が挙げられており、またカント自身が「自分

¹⁷¹ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 156. (邦訳、133 頁。) ; P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 176.

自身の支配者としての人間の身分を主張できるために何が必要であるのかを明確に定めることは、正直に言って少々難しい」(ThP, 8: 295, Anm.) という心情を吐露していることにも注意しなければならないが、少なくとも『理論と実践』と後の『人倫の形而上学』(1797年)によれば、経済的に自立した成人男性だけが独立自存しており、したがって政治的公共体における共同立法者の資格をもつことになる(このとき奉公人や労働者は除外されるが、官公吏は別である)¹⁷²。この点で、カントの独立自存性の規定の根底には、経済的自立を政治的能力の前提とする旧ヨーロッパの市民概念が反映されていると考えることもできるだろう¹⁷³。とはいえ、「独立自存性」というアポステリオリな原理を「アプリオリな原理」として理性的な政治的公共体の基礎づけを行うことは、「自由」と「平等」にもとづく

¹⁷² カントは『人倫の形而上学』においても、「投票を行う能力だけが国家市民〔Staatsbürger〕の資格をなす」としたうえで、独立自存性を基準にして「能動的な国家市民」と「受動的な国家市民」という矛盾を孕んだ区別を論じている(vgl. MdS, 6: 314)。『理論と実践』準備草稿では「女性や子供や日雇労働者などは、自分の力だけで生きていくことができないのだから、公的な仕事に奉職することになったら市民としての資格に適合するだろう」(VThP, 23: 134)と述べられている。

¹⁷³ Vgl. M. Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche“, S. 756-763. (邦訳、61-69頁。) ; Michael Schäfer, *Die Geschichte des Bürgertums*, Köln: Böhlau Verlag, 2009, S. 41. 当時の市民の規定に財産を含める見解において「決定的であったのは、実生活での立場によって最低限度の知的、物質的独立が保障されている人だけが、理性的な討議に参加し、政治的権利を行使できるという論拠である。そのような立場にあったのは、商人、経営者、または手工業者として自立した営業活動から巧みに利益を上げるか、あるいは所有地や他の財産から定期的に収入を得ていた人々である。同じようなことは通例、ある一定の知的備蓄と能力の活用にも言うことができ、たとえば独立した弁護士や医師といった職業の存在はそれらに依拠していた。国家官吏——行政官、大学教員、牧師など——は、固定給、大学での職業教育、指導的地位によって一人前の市民の資格を得ていた。[……] これに対して、「雇い主」に雇用されてようやく生きながらえ、さらに(あるいは)その家長的な権力の下にいた人々はすべて、必要不可欠な物質的、知的自立を欠いていた。手工業職人、日雇い労働者、使用人、従者は、他者に依存しているという理由から、自分自身の意見をまとめ、それに合わせて自らの公的な行為を決定する市民の役割を務めることはできないと思われていた」(M. Schäfer, *Die Geschichte des Bürgertums*, S. 41-42)。

「市民的体制」に体系的な問題を引き起こすことになる¹⁷⁴。独立自存性の条件を満たす人々にのみ「投票」の資格、すなわち「国家市民」の資格を認めることは、「自由」と「平等」の観点からは正当化しえないある種の政治的な特権の付与を意味することになるからである。

ただし、おそらくカント自身はこの第三の原理によって旧来の市民概念を維持しようと思図していたのではないだろう。カントによれば「土地所有者であるような者だけが市民であるのか、言い換えれば、市民としての資格、それゆえ公的立法の構成員としての資格は土地所有に先立つのでなければならないのか、それともその資格は土地所有のみに基づくのでなければならないのか、これが問題なのである」(VThP, 23: 137)。そして、カントの場合には「財産 (Eigentum)」の概念が土地以外にも拡張されることによって、大地主以外にも、また家長以外にも、投票に参加できる市民の範囲が拡張されることになる。まず、「独立自存性」という条件を満たしているという点では「技術者一族に生まれた者も大地主（あるいは小地主）も、みな互いに平等である。すなわち、各人一人一人がただ一票だけの投票権をもつ」(ThP, 8: 295)。そして、大地主の票は一票に制限される。「大地主は、本来ならばその土地を占有しえたであろうはずの無力の所有者の人数分だけ、投票権を無効にしてしまう。それゆえ、大地主は、彼ら無力の人々を代表して投票するわけではなく、したがってただ一票しかもたない。[……] 立法への投票の有権者数は、所有する土地の広さで判定するのではなく、土地をもつ人の頭数で判定しなければならない」(ThP, 8: 296)。また、カントによると、家長の経済的自立と結びついていた政治的自由は、拡大された「財産」を市場に流通させることによって誰にでも取得しうるものになる¹⁷⁵。「財産」の概念の拡大によって、土地を所有していない者の政治参加が可能になり、立法にさいして、より広範な人々による意志の統一が可能になるのである¹⁷⁶。

¹⁷⁴ Vgl. Manfred Riedel, „Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie“, in: Zwi Batscha (Hg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. (佐々木毅訳「支配と社会: 哲学における政治の正当化問題に寄せて」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1985 年、1-26 頁。)

¹⁷⁵ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 289. (邦訳、294 頁。)

¹⁷⁶ 『人倫の形而上学』では「能動的國家市民」(市民)と「受動的國家市民」(庇護民)の区別が固定されてはならないことが明記される。「能動的國家市民の投票によって制定される法律がどのようなものであっても、人民のすべての人の自由とそれに相応しい平等を定

「国家市民としての独立自存性」という原理は、「人間としての自由」および「被治者としての平等」とともに、実現しているものであるというよりも、何よりもまず実現されるべきものであろう¹⁷⁷。前節で確認したカント的な意味での国家の「目的」、すなわち権利の保障という意味での「公共の福祉 (salus publica)」と国家の掟としての「悟性的繁荣 (Verstandeswohl)」を背景にして考察するとき、これら三つの原理のもつ実践的な意味はより明瞭なものとなる。これらの原理が実現しておらず、したがって「政治的自由」が十分に実現していないのであれば、それらは実現されなければならないのである。この意味で、『理論と実践』準備草稿の表現を借りれば、「理性は、政治すなわち国家体制のすべての実践の根底に、自由、平等、統一 (vnio) を置くのであり、この三つは政治の力学的カテゴリーである」(VThP, 23: 143)。そして、政治的公共体の基礎となる「自由」、「平等」、「独立自存性」の原理は「世襲的臣従関係に対して」、「被治者でありながら地位に関する特権を持つ者に対して」、「専制的統治に対して」(vgl. VThP, 23: 136) 示される「異議申し立て [Gegenvorstellungen]」(VThP, 23: 133) なのである。

第5節 政治的公共体と「根源的契約」——理念と改革

人民全体の自由と平等を実現し維持しうる「市民的体制」においては、立法の正当性が求められる。この正当性の源泉は「公的な意志 [öffentlicher Wille]」、より正確には「人民全体の意志 [der Wille des gesamten Volks]」である。

める自然の法則に、つまり受動的状態から能動的状態へと努力して上がることができるという法則に反するものであってはならない」(MdS, 6: 315)。

¹⁷⁷ C・ランガーは、『理論と実践』と『人倫の形而上学』の「市民的体制」の構想が、経済的・法的「独立自存性」を未だ獲得していない人々が存在する「通過的諸段階」を考慮した同時代的な構想であるのに対して、「独立自存性」という原理を含まない『永遠平和のために』における構想は、「独立自存性」が実現されている「遠い将来」に関連づけられた構想、すなわち「共和主義的体制」の構想であると解釈している (vgl. C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 137)。また、W・ケアスティンガーも基本的には「カントの社会像は、形式的な法にしたがって組織された市民的経済社会によって身分制をもつ階層的体制の社会を解消していくという方向に向かっている」という見方を取っている (vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 304. [邦訳、295 頁])。

「すべての権利は法律に依存する。ところが何が法的に許容され、何が法的に許容されないかをすべての人に対して規定する公的法律は、公的な意志の働きである。したがって、すべての権利はこの公的な意志に由来する。それゆえ、この公的な意志それ自体は誰に対しても不正をなしえないものでなければならない。だが、そのためには（全員が全員のことを決定し、それゆえ各人が自分自身のことを決定するのだから）人民全体の意志によるしかない。というのも、どんな人でも自分自身に対してだけは不正をなしえないからである。[……] いかなる特殊意志も、公共体に対して立法的ではありえない」（ThP, 8: 294）。

このテキストはルソーの『社会契約論』第二編第六章「法について」で論じられている法と一般意志の関係を想起させ、カントの政治思想における「ルソーの参加型共和主義」¹⁷⁸の要素が強く表れている箇所でもある。そして、この箇所に見られるような見解から、カントが手続き的民主主義を基礎づけただけでなく、現実の立法における人民の「誤謬への権利」を根拠づけたとさえ解釈されることもある¹⁷⁹。ただし、一般意志が一般意志たりうる条件をルソーが繰り返し説明したことからも伺えるように、カントの場合にも「人民全体の意志」が「誰に対しても不正をなしえない」ものでありうるための条件が重要な意味をもつことに注意しなければならない¹⁸⁰。このためにカントは「普遍的な（統一された）意

¹⁷⁸ P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 176.

¹⁷⁹ 「カントは、たんに考えられただけの「観念的」一般化と民主的手続きによる経験的一般化の成果とが不一致である場合に備えて、人民の誤謬への権利〔das Recht des Volkes auf Irrtum〕を根拠づけたのである」（I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 157.〔邦訳、134 頁〕）。

¹⁸⁰ たとえばルソーは次のように述べていた。「一般意志は、それが本当に一般意志であるためには、その本質においてと同様、その対象においても一般的でなければならないこと。一般意志はすべての人から発し、すべての人に適用されなければならないこと。一般意志が、なんらかの個別的な限定された対象に向かうときは、われわれに無縁のものについて判断しており、われわれを導く真の公平の原理をもっていないわけだから、その場合には一般意志は本来の公正さを失うこと」（Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, p. 373.〔作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979 年、138 頁〕）。

志〔*der allgemeine (vereinigte) Volkswille*〕』という理念から二つの原理を抽出し、「根源的契約」として議論に導入するのである (vgl. ThP, 8: 295)。

第一に、投票権をもつ「国家市民 (能動市民)」は、立法において「庇護民 (受動市民)」を含む人民全体を考慮する義務を負う。この原理は、人民の共同立法の権利との関連で、次のような普遍性 (一般性) のための命題として定式化される。「一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体のひとつになった意志にもとづいて生じえたかのような仕方では制定するよう義務づけること」(ThP, 8: 297)。法は投票権をもつ「国家市民」のみならず、社会の構成員全員 (人民全体) が同意しうるものでなければならない¹⁸¹。それゆえ、カントは特に人民の同意の可能性を問題にして、次のように述べる。「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公法……は不当である。これに対して、人民がそれに同意することが可能でありさえするのならば、その法を正当なものともみなすことは義務である」(ThP, 8: 297)。このさいに理性的な同意の可能性が重要であることが強調され、「たとえ人民が現時点において、もしも賛否を問われたらおそらく同意を拒むであろうような思考様式〔*Denkungsart*〕の状態や雰囲気にあるとしても、それは関係がない」(ThP, 8: 297)とまで述べられる。たとえば「被治者の中のある階級が世襲的に支配者の身分の特典を持つというような公法」は、人民全体の同意が不可能である以上、不当であることになる (vgl. ThP, 8: 297)。

第二に、人民全体が同意しうる法が実際に制定された場合、その法がすべての人民に受け入れられなければならないことが、次のように定式化される。「市民であろうとするかぎりでの一人一人すべての被治者を、あたかも彼がこのような意志に同意したかのようにみなすこと」(ThP, 8: 297)¹⁸²。本来ならば「もしも全員の同意がないとすると、同意する人とならない人との間に権利の衝突が生じる」ので、公法には「投票権をもつ人全員が同意すること」が必要である (vgl. ThP, 8: 296)。しかし実際には全員の同意を得ることは困難で

¹⁸¹ このような「理性的意欲〔*vernünftiges Wollen*〕」の観点から『永遠平和のために』(1795年)で法的「自由」の定義に織り込まれる。「外的自由とは、私がそれに対し同意を与えることができた外的法則のみに従い、それ以外のいかなる外的法則にも従わない、という権限である」(ZeF, 8: 350, Anm.)。Vgl. C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 99.

¹⁸² 「多数決の法もまた約束によって取り決められたのであり、少なくとも一度は全員の一致があったことを前提として作用しているのである」(J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, p. 359. [邦訳、120頁])。

ある。それゆえ、もしも期待できるのが全員の同意ではなく、せいぜい「投票における多数」である場合でも、「このような多数の方を満足させよという原則それ自体が普遍的同意を伴って受け入れられたものとして〔……〕市民的体制を創設するさいの最高根拠とならなければならないだろう」(vgl. ThP, 8: 296)。この多数決原理は、投票権をもつ「国家市民」が立法にさいして直接投票する場合だけでなく、議会における代議士たちの投票の場合にも妥当する (vgl. ThP, 8: 296)。

「普遍的な（統一された）意志」は、必ずしも「すべての人民の実際の同意」を意味するわけではない。しかし、それは、一般的見地において何がすべての人民に自由と平等を実現し、したがって同意しうる普遍的な法律であるかを判定することに役立つのである。この判定をつうじて、正当な立法と不正な立法を区別し、後者の成立を防止することができるようになる。この「統一された普遍的な意志」の原理は、立法のさいにその法が人民全体にとって受け入れられうるものであるかどうかを吟味するために参照され、「あらゆる公法の正当性の試金石」(ThP, 8: 297) となるような根本法であり、「根源的契約」(ThP, 8: 295) と呼ばれる。根源的契約の上にのみ、「公共体は創設されうる」し、「人間たちのもとでの市民的体制、したがって一貫して法がいきわたった体制が基礎づけられうる」(ThP, 8: 297)。

「根源的契約」が他の社会的結合の契約と本質的に異なるのは、それが「自由」および「平等」という人間の権利を普遍的に保障するために結ばれる契約であるからにほかならない。『人倫の形而上学』(1797 年) によれば、「人民が自分で自分をひとつの国家へと構成する行為は〔……〕根源的契約〔der ursprüngliche Kontrakt〕である」(MdS, 6: 315)。この契約にしたがって「人民に属するすべての人 (omnes et singuli 万人と一人一人) が、ひとつの公共体の成員として、つまり国家としてみられた人民の (universi 全体の) 成員として、自分たちの外的自由を、すぐに再び受け取るために放棄する」(MdS, 6: 315)。人民は根源的契約によって、みずからが本来もつことのできる自由をみずからの意志で定めた法のもとで権利として受け取るのである¹⁸³。

¹⁸³ 「国家に属する人間は、自分の生得の外的自由の一部だけを特定の目的のために犠牲にした、と言うことはできない。この人は、未開で無法則な自由のいっさいを放棄することによって、およそ自分の自由というものを、ある法則に服従することによって、つまり法の支配する状態において、減らされることなく再び見出す。というのは、こうした法則への従属は、立法を行う自分自身の意志から生じるものにほかならないからである」(MdS, 6: 315-316)。

ただし、根源的契約は事実として過去になされた行為ではない。「根源的 (ursprünglich)」であるということは、時間系列の始まりではなく、論拠を担うことを意味している¹⁸⁴。根源的契約は経験的な意味での「事実」とは区別された理性的な「規範」¹⁸⁵、カント自身の表現によれば「理性のたんなる理念」(ThP, 8: 297)、「国家の正当性を考えるときに唯一したがることのできる理念」(MdS, 6: 315)なのである。このような意味で根源的契約はひとつの擬制であるが、過去に結ばれたと想定される擬制ではない (vgl. ThP, 8: 297)。根源的契約は、国家が「法の純粋な原理にしたがってどうあるべきかをあらわす理念」であり、この理念は「公共体への実際の統合のさいにはいつも (したがって内的に) 基準 (norma) として役立つ」のである (vgl. MdS, 6: 313)。そこで、『理論と実践』では、この理念は「疑う余地のない (実践的な) 実在性をもっている」(ThP, 8: 297) とカントは述べている。

ところで、カントは「自由」、「平等」、「独立自存性」という市民的体制のアプリオリな原理について語るさいに「これらの原理は、すでに創設されている国家が与えるような法律ではない」と述べていた (vgl. ThP, 8: 290)。国家設立のさいに歴史的に「根源的契約」が結ばれたと想定することはできず、むしろ法律にもとづく国家は「粗野な人間の本性からしても、暴力によって始められただろうと推察される」のである (vgl. MdS, 6: 339)。

では、そのような起源をもつ国家体制に憂慮すべき問題がある場合に、「根源的契約」はどのような役割を果たすことができるのだろうか。カントによれば、「人間の権利」を保障しようとする立法が幸福を損ねる可能性があるとしても、人民は反抗ではなく服従を選ばなければならない (vgl. ThP, 8: 297)。あくまでも権利が問題なのであり、法律が「権利に関して申し分のない (非難の余地がない)」場合には、それを執行する国家権力は「反抗を許さない (抵抗の余地がない)」ものである (vgl. ThP, 8: 299)。とはいえ、現行の国家体制が「人間の権利」を保障する法律を制定せずに専制的な統治を行っている場合には、人民は現行の体制を転覆して新しい体制を創設する権限をもつのか、それとも、そうした国家

¹⁸⁴ W・ケアスティンガは「根源的 (ursprünglich)」の意味を、「空想の産物」である「原始的共有 (communio primaeva)」と「根源的共有 (communio fundi originaria)」にみられる対比から説明している。「原始的 (uranfänglich)」は時間的にそれ以前を考えることができないという経験的な意味で用いられるのに対して、「根源的 (ursprünglich)」は根拠と根拠づけるものを指し示すのであり、合理的な意味で用いられている。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 273-274. (邦訳書、270 頁。)

¹⁸⁵ Vgl. M. Riedel, „Herrschaft und Gesellschaft“. (邦訳書、14 頁。)

においても強制法に服従し続けるべきか、という問いが生まれる。

カントの法哲学はこのような問いを前にして、抵抗と革命という性急な解決策を容認しない。「人間の権利」は、政治的公共体においてのみ保障されうる。したがって、公共体の基盤を破壊し自然状態への回帰を誘発するような反抗、「最高の立法権力に対するすべての反抗、臣民たちの不満を暴力行為へと転化させるためのすべての扇動、暴動の発生をもたらすすべての蜂起」は公共体において「もっとも罰すべき犯罪行為」である (vgl. ThP, 8: 299)。体制の適切な管理に関して最終的に判断し、統治する権能は国家元首だけがもっており、これに対して反抗する権利は理論的には人民には帰属しない (vgl. ThP, 8: 299-300)。

それでもなお、元首の不正に耐え忍ぶことによって人民が被りうる危機のほうが、元首に反抗することで生じうる危機よりも大きいと判断しうる場合には、元首に反抗し、自然状態へと回帰することができると主張する法学者も存在する (vgl. ThP, 8: 301)。しかし、このような見解は、第一に政治的公共体（法的状態）だけが人間の権利を保障できるということを理解していない点で誤っているのみならず、第二に根源的契約が現実には締結されたとみなしている点でも誤っている (vgl. ThP, 8: 301-302)。カントによれば、「根源的契約」は、過去に政治的公共体の設立にさいして締結された、言い換えれば「事実」として存在する契約ではない (vgl. ThP, 8: 297)。したがってそれは、何らかの個別具体的内容をもつものでもない。それは、「ただ正しい立法のために」、公法の正当性を判定する基準としてのみ機能しうる形式的原理なのである (vgl. ThP, 8: 297)。

たとえ現行の政治的公共体が自由と平等の観点からみて不完全なものであっても、統治において僅かでも法が尊重されている限り、「法的状態」そのものに「人間の権利」に向かう要素が含まれている。そのような場合には、「根源的契約」の原理にもとづいて過去と現在の立法を吟味し、意味をなさない法律をひとつひとつ除去することで、未来において「市民的体制」が実現する可能性は残されている。根源的契約は、このような仕方ですべて「実践的な実在性」をあらわす。つまり「ひとりひとりすべての立法者に対して、彼が法律を制定するにあたって、その法律が人民全体の統一された意志にもとづいて生じえたかのような仕方ですべて制定するように義務づける」という根源的契約の原理は、反転され、「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公的法律〔……〕は不当である」という消極的命題へと言い換えられることによって、その実践的射程を明らかにするのである。根源的契約の原理は、現在に限定されず過去についても「あらゆる公的法律の正当性の試金石」として機能するのである (vgl. ThP, 8: 297)。

このとき、根源的契約と、それによって統一された意志は、固有の意味をもつことになる。歴史的に形成されてきた政治的公共体の個別性とは関係なく、人間理性から直接に導き出される「理性のたんなる理念」として位置づけられることで、「根源的契約」は普遍的な妥当性を獲得し、すべての公共体で改革による市民的体制の形成を推進する原理となるのである。根源的契約の理念とともに、カントの政治理論においては、国家設立後の改革がひとつの重要な構成的要素となる。「市民的体制」を実現する方法として抵抗や革命は否定されるが、不当な法律を次第に消滅させることによって、現存する政治的公共体を改革することはできるのである。

第6節 根源的契約の射程—進歩の条件としての「言論の自由」

そしてカントは抵抗権と革命権を否定することと引き換えに、根源的契約の理念にしたがって社会を形成する改革の条件として、人民に「国家元首に対して断じて喪失することのない権利」として「異議申し立てをする権利」あるいは「言論の自由」があることを主張する。このときに、カントは特に明示的に「ホッブズに対して」(ThP, 8: 289)、より正確には「ホッブズと人民はいかなる権利ももたないという彼のマキャヴェリズム」(VThP, 23: 134)に対して異議を唱えるのである。抵抗を否定する議論を受けてカントを「ホッブズ主義者」と呼ぶのであれば、このようなカントの「ホッブズに対する」反論の中心にある論点は顧みられなくなるだろう。逆に、革命の可能性を強調する場合にもまた、カントの政治思想における「言論の自由」の位置づけや意味は十分に与えられないことになってしまうだろう。しかし、カントが抵抗や革命と言論による理性的な批判を区別し、後者が市民社会で果たしうる役割を重視していることは見過されてはならない¹⁸⁶。カントにとっ

¹⁸⁶ 本節ではカントとホッブズの関係性を二重の自然状態論とそこから帰結する「言論の自由」の位置づけの問題に限定して論じる。この問題は検討されていないが、両者（およびルソー）の政治思想の関係については、vgl. Georg Geismann, „Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau“, in: *Der Staat*, 21. Band, Heft 2, 1982, S. 161-189; cf. Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; cf. Howard L. Williams, *Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism*, Cardiff: University of Wales Press, 2003. また両者の政治思想における宗教の位置づけを比較する研究としては、Bernd Ludwig, „Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes“, in: *Kants*

て「言論の自由」は、「根源的契約」の理念にもとづいて統治に抵抗するための方法なのである。ホッブズへの反論において、「言論の自由」が「人間性の規定と目的」、つまり人類の進歩を維持し促進するものとして二重の意味での「市民社会」全体の改革に関わるということに注意したい。

カントは、ホッブズの著作に「国家元首は契約によって人民に対して何の義務も負うことはなく、したがって（市民をどのように扱おうとも）市民に対して不正をなすということとはありえない」（『市民論』第7章第14節）という考えを読み取り、それを「おそろしい命題」と呼んでいる（vgl. ThP, 8: 303-304）。たしかに、カントの場合にも、国家元首（あるいは君主）が根源的契約の理念にしたがって立法の正当性をみずから吟味し、自由と平等のために慎重かつ賢明に法律を制定することによって、結果として不正をなさないということはある。しかしながら、このホッブズに反論するテキストで、カントはおそらく、君主に限らず、人民の代表者であれ、人民自身であれ、立法者という存在につきまとう可謬性に対してきわめて厳しい視線を向けていると思われる¹⁸⁷。

公刊された著作では慎重な筆致が見られる。カントによれば、たとえ国家権力に対して被治者が反抗的ではないとしても、それは元首が不正をなさないからではなく、せいぜい彼らが「自分の元首は不正をなすことを欲してはいない」と考えているからにすぎない（vgl. ThP, 8: 304）。もしも元首が意図せずして不正をなしているのであれば、その不正の原因は「最高権力が制定した法律の帰結のどこかについて考え違いがあったか無知であった」こ

„Ethisches Gemeinwesen“, S. 35-46 を参照されたい。

¹⁸⁷ たしかに、根源的契約の原理をもとに被治者が同意する可能性を省察することによって、立法の正当性を探究することが肝要である。それゆえ、君主による立法を念頭において次のように言うことは間違いではない。「同意の可能性の基準は、契約規範に服する立法者を被治者の経験的な合意を予想するという負担から解放する、つまり、正義を求めて努力する立法手続きに全社会的な意志を調査するという負担を負わせない。それは純粋に論理的な性質のものであって、もつばら、定言命法の適用手続きにそのまま相当する思考実験を要求する」（Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 275. [邦訳書、271-272 頁]）。しかし、本論文の以下の考察では、カントがこのような「思考実験」における立法者の誤謬の可能性を前提としており、それにどのように対処しようと考えているのかを明らかにする。そのような考察をつうじて「言論の自由」という権利の意味が理解できるようになると思われる。

とに求められる (vgl. ThP, 8: 304)。『理論と実践』の準備草稿には、元首が「人民の意志」に反する統治をなしうることが明瞭に書き記されている。「改革は主権者の意志から生まれなければならない。しかし、いま現実においては、主権者の意志は人民の統一された意志ではない。そのような意志は、徐々に姿を現してくるものである——著作では、元首を、人民と同じように、正義に反することを見抜きうる者として設定しなければならない。——書かずにおくこと」(VThP, 23: 134)。元首が（たとえ意図的ではないとしても）不正をなしうることを前提として統治を考えなければならないのである。

このとき、元首に対して強制権をもつことはできないとしても、元首の統治にみられる不正について異議を申し立て、自分の考えを公表する「言論の自由 [Freiheit der Feder]」が「断じて喪失することのない諸権利」のひとつとして人民に与えられなければならないとカントは主張する (vgl. ThP, 8: 303)。「言論の自由」は「自由」の原理に根拠をもち、「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公的法律 [……] は不当である」という根源的契約の原理をさらに消極的な表現で次のように定式化したものである。「そもそも人民が自分自身にかんして決定できないことがらは、立法者もまたそれを人民について決定することはできない」(ThP, 8: 304)。さしあたり人民は、君主に強制を課す権利ではなく、君主の立法にかんして「最善の意志によって命じられているのではないとみなせそうなものを判定する権利しかもたない」(ThP, 8: 304)。このことから、「言論の自由」は「消極的な権利」とさえ呼ばれる (vgl. ThP, 8: 304)。しかし、このような自由がなければ、「(ホッブズの言うように) 人民から最高命令者に関するすべての権利要求を奪い取る」ことになってしまう。そのような場合に現れるのは、「被治者のすべての自由を破棄し、その結果被治者は一切の権利をもたないことになる体制」すなわち「専制 [Despotismus]」であろう (vgl. ThP, 8: 291)。「言論の自由」は、「専制」に対する批判を可能ならしめるがゆえに「人民の権利の唯一の守護神」(ThP, 8: 304)なのである。

ただし、この消極的な権利に「人民の権利の唯一の守護神」という役割が与えられるのは、言論による異議申し立てという行為がたんに君主（最高命令者）に対する権利要求であるということだけによるのではない。有限な理性的存在者にとって誤謬は完全に防ぐことのできないものである。君主（元首）も例外ではない。「もしも元首は誤ることも事情に無知であることもまったくありえないなどと想定するとしたら、元首は神的な靈感に人間性を超越した存在だとみなしていることになるだろう」(ThP, 8: 304)。無知や誤謬に陥っている君主は、言論の自由による異議がなければ、自らの統治を改善する機会を失ってし

まうのである。「つまり、最高命令者の意志は、ただ普遍的な人民の意志を代表するということによってのみ、市民としての被治者に命令を与えるのだが、言論の自由が人民に認められないと、最高命令者は知識をすっかり奪い取られ、もしも自分が知っていたら自ら変更するであろうことも変更できなくなってしまうのである」(ThP, 8: 304)。カントは根源的契約の理念から引き出された「言論の自由」によって、誤謬の権利というよりも、誤謬から脱却する権利を基礎づけたと言える。

以上で指摘した二つの観点から、すなわち人民の権利の擁護という観点と、君主の統治における無知や誤謬の発見と改善という観点から、「言論の自由」は市民社会の改革に関するカントの構想において中心的な意味をもつということができる。ホッブズの場合には、自然状態は「自己保存」を目的とした場合でさえ政治的公共体（コモンウェルス）の設立によって克服されるだろう。しかしながら、そのようにして成立するリヴァイアサンとしての国家においてカントが言うような「自由」と「平等」が保障されると考えることは困難である。さらに、すでに成立している政治的公共体よりもよい体制を持続的に形成するという発想をホッブズの理論に見出すことはできない。そのためには、おそらく再び自然状態を呼び出さなければならないが、しかしその結果としてよりよい政治的公共体ができるという保障はないだろう。

カントにとっては、人間の社会生活にとって国家の成立は最終的な目的ではなく、いかにして統治と法的秩序をよりよいものにしていくか、そしてその中で人間がよりよく生きる社会をいかにして作り上げていくかが問題である。「言論の自由」によって、そのような社会形成のために統治に関する無知や誤謬を明らかにすることができるようになる。それゆえ、「異議申し立てをする権利」は、市民社会の理念を明らかにする試みに参加する権利、つまり「よりよきものの理念を公表する権利」とも呼ばれる。「ホッブズは、人民は社会契約をつうじて自らの権利を譲渡した後は、もはやいかなる権利ももたない、と主張した。しかし、彼はもたないのは抵抗の権利〔das Recht des Widerstandes〕だけであって、異議申し立てをする権利〔das Recht der Gegenvorstellungen〕、そして、よりよきものの理念を公表する権利〔das Recht der Bekanntmachung der Idee des Besseren〕については、それをもつと言わなければならない。というのも、もしそうでなければ、よりよきものはどこから生じるというのか」(VThP, 23: 133)。

このとき、「よりよきもの」が実現されるべき領域は、政治と法の領域に限定されるわけではない。すでにみたように、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』においてホッブ

ズとは異なる仕方で、自然状態を法律的な見地からだけでなく、倫理的な見地からも問題視している。文明社会としての市民社会では、人間の悪徳そのものは消滅しない。カントによれば、倫理的な自然状態は政治的公共体が成立した後も持続しうるのであり、それを克服しようとする試みである倫理的公共体も十分に整ったものとは言えない状態にある。おそらく、政治的社会が不完全であるだけでなく、倫理的社会もまた不完全であると考えざるがゆえに、カントはホッブズに反論して「言論の自由」を主張するのだろう。

国家において倫理的な自然状態から脱却すべく形成される倫理的公共体は、礼拝宗教信仰の啓蒙をつうじた所与の教会制度の改革によって、徐々に実現されることになる。このとき、「宗教的洞察においてさらに前進したり、あるいは以前からの誤謬を修正したりすること」(ThP, 8: 305) は、宗教政策によって教会を管理する政治の問題でもあるがゆえに、礼拝宗教信仰の啓蒙と教会制度の改革は、政治的公共体においてもまた最も重要な課題のひとつとなる。現存する教会制度の改革は、政治的公共体における異議申し立ての言論をつうじてその問題点が知られることで可能になるのである。こうして、「言論の自由」は、政治と倫理という二つの領域、二つの公共体、二つの市民社会のそれぞれを維持しながら変化させるために欠くことのできない権利として、カントの政治思想の中に位置づけられることになる。

むすびにかえて——二重の構想の意味と「言論の自由」

本章では、カントの市民社会論を「悪」への抵抗の構想として再構成してきた。カントは文明社会としての市民社会における悪の問題を、18 世紀の「神義論」的文脈で人間性に根ざす「根元悪」の問題として理解し、悪への抵抗は市民社会においてのみ可能であると考えた。この悪への抵抗の構想の中心にあるのが、政治的公共体と、それを基盤とするが、異なる原理にもとづいて形成される倫理的公共体である。カントの 1790 年代の著作における政治と倫理の問題連関は、この市民社会の構想の二重性のもとで整理して考えることができるだろう。

政治的公共体は何よりも人間の権利を保障することを目的として創設されなければならない。この場合、人間の権利とは法的な意味での「自由」と「平等」というアプリアリな原理のことである。この点を文字通り受け取るのであれば、カントがここで語っている「政治的公共体」、あるいは「市民的体制」はアレッサンドロ・ピンツァーニが指摘するように『純粋理性批判』ですでに論じていた「共和国」、すなわち「各人の自由がその他のすべて

の人の自由とともに存続しうるようにする諸法則にしたがった最大の人間的自由の体制」(B 373)と同一のものと考えることもできるだろう¹⁸⁸。しかし、このことの意味は表面的な語句の一致以上に詳細に確認される必要がある。カントは『理論と実践』(1794 年)で「最大の人間的自由の体制」が、法的な自由だけではなく、「政治的自由」、そして「言論の自由」が存在する体制であることを明らかにしているからである。

『理論と実践』によれば、法的な意味での「自由」は、政治的な意味での「自由」を必要とする。この著作では、政治的公共体において強制力をもつ法律に従う被治者自身が同時に立法者でなければならないという原理、共同立法の原理が示されているのである。この被治者と立法者の同一性の原理は、公的な意志だけが立法を行うという見解に明瞭に定式化されるが、このときに問題となるのは立法における誤謬の可能性であり、それゆえ公的な意志が(特殊な意志へと変質することなく)公的な意志でありうる条件である。ルソーは一般意志の理論を展開するさいにこの問題に再三にわたって注意を促し、さらに理想的な国家のためのさまざまな経験的条件を挙げている¹⁸⁹。カントの場合には、意志が公的なものでありうるための基準は「根源的契約」の理念として提示されるのである(たしかに経験的基準として「独立自存性」について語ることはあるが)。

根源的契約は「ひとりひとりすべての立法者に対して、彼が法律を制定するにあたって、その法律が人民全体の統一された意志にもとづいて生じえたかのような仕方¹⁹⁰で制定するように義務づける」(ThP, 8: 297)という立法の正当性の基準である。この立法の正当性の基準は、「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公的法律[……]は不当である」(ThP, 8: 297)という消極的な原理に言い換えられることによって、未来の立法だけではなく、現在と過去の立法にも関わるものとして提示される。こうして、根源的契約は政治的公共体の目的(人間の権利)を実現するために現存の政治的公共体を徐々に修正する

¹⁸⁸ Vgl. Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 229.

¹⁸⁹ ピンツァーニの次の指摘は適切である。「ルソーだけが、たとえ社会契約の概念に理性の理念を見出していないにもかかわらず、似たような統制的理想を提示している：というのは、彼が『社会契約論』の中で提示しているモデルは、そのモデルが特定の経験的な諸条件(土地の大きさ、人民の道徳的なけがれの無さ等々)のもとでのみ実現されうるがゆえに、諸制限とともに妥当するからである」(A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie*, S. 242)。

ための指針となる。

このときに過去や現在の立法に関する修正や未来の立法に関する提案は「言論の自由」をつうじて人民の側からも提起されると考えられていることに注意しなければならないだろう。言論の自由は「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公的法律〔…〕は不当である」という根源的契約の原理から定式化された「そもそも人民が自分自身にかんして決定できないことがらは、立法者もまたそれを人民について決定することはできない」(ThP, 8: 304) という原理にもとづいている。それゆえ「言論の自由」は「消極的な権利」とも呼ばれる (vgl. ThP, 8: 304)。そして、たしかにカントは人民が直接に立法へ関わると明示的に述べているわけでもない¹⁹⁰。しかし、「言論の自由」は立法者の誤謬と無知を補い、人間の権利が侵害されている状況を明らかにするという点で「人民の権利の唯一の守護神」(ThP, 8: 304) とされていることが見落とされてはならないだろう。

政治(統治)が法をつうじて倫理的な介入を行うこと、とりわけ徳の形成に影響を及ぼすことをカントが特に問題視していたことは、「倫理的目的に照準を定めた体制を、強制によって生じさせようと思うような立法者」に対する次のような批判からも明らかである。

「そのような立法者はそれによって倫理的目的とは正反対のものを生じさせることになるだろうし、それだけではなく、自らの政治的目的の基礎をも掘り崩し、それを不安定にしてしまうだろう」(R, 6: 95-96)¹⁹¹。しかしながら、倫理の領域と政治の領域は無関係な二つの異なる世界として構想されているのではない。カントは、政治による倫理的強制を不当なものとして両者の領域を慎重に区別しつつも、教会信仰の「真の啓蒙」と教会制度の改革によって、政治的公共体のなかに徳の涵養を可能にする領域(真の教会)を形成することが可能になると考えていたのである¹⁹²。

¹⁹⁰ Vgl. A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie*, S. 243, 247.

¹⁹¹ また、心術の道德性ではなく、行為の適法性だけを重視する法律(戒律)を神が立法したと考え、そのような法律にしたがう体制をカントは「神政体制 [Theokratie]」と呼んでいる (vgl. R, 6: 99, 79)。

¹⁹² P・ニーゼンは、先の引用に、市民の考え方に直接影響を及ぼす試みを自制する場合にのみ、国家は市民の道德化に期待することができるという意味を読み取っている (P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 599)。しかし、このとき第一に

政治（統治）による法的統制をつうじた倫理（徳）の領域への介入は、検閲という「言論の自由」の規制によって強化されうる。それゆえ、政治の領域と倫理の領域の間に「理性の公共的使用」のための中間的な圏域を作り出し、維持することが、市民社会において重要な課題となる¹⁹³。改革は元首によって実行されなければならないとしても、誤謬の在処とそれに対してなされるべき改革の方向性は、市民社会における「よりよきものの理念」についての自由な意見の交換によって元首に知らされるのである。「言論の自由」は、政治的には「人間の権利」を確立するための、また倫理的には、よりよき社会の実現を促進するための最低限の条件である。カントの著作でしばしば言及されてきた自由な言論は、『理論と実践』ではじめて「法的自由」、「政治的自由」と並んで人民の政治的な権利として市民社会の構想の内部に体系的に位置づけられ、現実の政治社会において要求されることになる。改革をつうじた政治的公共体、あるいは共和国の実現については、この章の議論を受けて第三部（第七章から第九章）で展開されることになるだろう。

ただし、政治的な意味での共和国の実現を目指すカントの政治思想について考察を開始する前に、次章（第五章）で自由な言論が市民社会にとって持つ意味をさらに掘り下げて明らかにしておきたい。政治的な意味での共和国はルソー的な諸概念によって語られているが、それにもかかわらず、カントは改革による共和国の実現を目指すさいに検閲ではなく言論の自由を要求する。というのは、市民社会において言論の自由があることによって、はじめ、「思考」そのものを促す啓蒙と、市民社会それ自体に対する批判が可能になるからである。言論の自由がカントの政治思想において「思考様式」の革命のダイナミズムを作り出す場となることが示されるだろう。

検討されるべきなのは、カントが人民の道徳化という問題を国家との無媒介的連関においてではなく、倫理的公共体（教会）の構想において考察している点だろう。Vgl. A. Hutter, „Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant“, S.144.

¹⁹³ カント自身は言論の自由の実践として『諸学部之争い』（1798年）において国家の管理する大学における「神学部」および「法学部」の教説に批判的検討を加え、大学の制度それ自体の改善を論じている。それゆえ、カントの政治思想における注目すべき制度として、国家および教会と並んで、大学を挙げることもできるだろう。Vgl. Reinhard Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, in: G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler, M. Walther (Hg.). *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 335-357, bes. S. 348-351.

さらに、これを受けて第六章では啓蒙と批判がもつ政治的な意味についての考察を行う。18 世紀後半のプロイセンでは、既存の思考様式と習慣を破壊するとみなされた啓蒙主義は統治との緊張関係に置かれ、その中で自己理解と反省を促されることになった。第三部で政治的な意味での共和国の理念と家父長的統治の改革という問題に考察の焦点を移行する前に、カントの市民社会論が「言論の自由」を権利として要求することの意味を思想的コンテキストの中で検討しておきたい。

第五章 啓蒙——思考様式の真の改革

はじめに—批判と啓蒙

カントは『純粋理性批判』第一版（1781年）の序文で「われわれの時代の思考様式が浅薄であり、根本的な学が衰退しているという嘆き」（KrV, A: XI, Anm.）が聞かれることに言及している。しかし、カントによればこうした嘆きは数学や自然学には当てはまらない。なぜなら、この学問には厳密な批判によって「根本的な思考様式」が確立されているからである（vgl. KrV, A: XI, Anm.）。問題は、こうした思考様式の確立が妨げられている領域にのみ見出される。そこで、カントは「現代はすべてのものが従わなければならない批判の本来的時代である」（KrV, A: XI, Anm.）と述べ、例外なく「批判」の対象となる二つの領域を名指している。「宗教はその神聖さによって、立法はその威厳によって、共通に批判から免れようとする。しかしその際、両者は自らに対してしかるべき嫌疑を引き起こすのであり、理性がその自由で公開の吟味に持ちこたえることができたものだけに是認する偽りなき尊敬を要求することはできないのである」（KrV, A: XI, Anm.）。カントによれば、それぞれ制度としての教会と国家の根幹に関わる領域である「宗教」と「立法」はもはや自らを無謬の審級であると僭称することはできず、理性による「自由で公開の吟味」を受けなければ神聖性と威厳を主張しえないのである。

「現代はすべてのものが従わなければならない批判の本来的時代である」という言葉の意味は、その「批判」という方法に与えられた歴史哲学的な位置づけを確認することによって明らかになる。カントは『純粋理性批判』の最後で理性を歴史的に回顧して、学問的方法に関して第一に独断論者としてクリスティアン・ヴォルフ、第二に懐疑論者としてデイヴィッド・ヒュームを挙げつつ、最後になお試みられる価値がある方法として「唯一批判的な道だけがまだ残されている」（KrV, A: 856; B: 884）と述べる。仮象を暴く批判の試みは、カントにとって「現代」になされるべき課題として歴史哲学的な位置づけを与えられ、「読者」はその「批判的な道」を拡大する試みに参加するよう呼びかけられるのである（vgl. KrV, A: 856; B: 884）。

このような観点からは、カントが同時代を「批判の本来的時代」であるだけでなく、「啓蒙の時代」（WA, 8: 40）でもあると述べていたことは不思議ではない。カントにとって、啓蒙とは「思考様式の真の改革」（WA, 8: 36）であり、なによりも先入見にとらわれずに「自分自身で考えること」によって成し遂げられる。人間は他者の指導や精神的な支

配から、決意と勇気をもって脱却し、「自分自身で考える」ようにならなければならない。他者からの指導と支配を受け、自分自身で考える必要がないと思っている状態では、人間には批判することなど不可能である。人間はまず、自己を啓蒙し、「自分自身で考え」なければならない。そして「思考すること」において独断論にも懐疑論にも陥ることなく、批判的な思考の方法を獲得しなければならない。

ヴェルナー・シュナイダースが述べているように、カントにとって批判とは、歴史的プロセスとして考えられた啓蒙の頂点に位置づけられる営みであると言ってよいだろう¹⁹⁴。批判は、理性の自己批判、つまり思考の営みを可能にする構造そのものへの省察であり、批判と省察を通じた理性の能力の証明でもある。そのかぎりでは、理性の批判は、理性による理性の自己啓蒙でもある¹⁹⁵。ただし、啓蒙には勇気と決意が必要である。人間が自ら啓蒙を遂行する過程において、つまり人間が「自分自身で考える」過程において、人間は多くの場面で歴史的、社会的に形成された思考の枠組みに抗って思考することを余儀なくされることになるからである。それゆえ、理性の自己批判が歴史的、社会的な連関をもたず、さらには先入見や迷信、誤謬や錯覚には関係がないという見方を取ることはできない¹⁹⁶。カントが「批判の本来的時代」に、歴史的で社会的に成立してきた「宗教」と「立法」を批判の対象として名指していることには理由がある。啓蒙との関係から把握された批判は、すぐれて市民社会とその歴史に関わる反省的行為なのである。

『純粋理性批判』以降の著作で、信仰と教会の制度をめぐる問題は、常に他の国家の制度（世襲身分制や徴税制度）の問題と共に、あるいは並行して扱われ、その是非が問われ、

¹⁹⁴ Vgl. Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg: Karl Alber, 1974, S. 62.

¹⁹⁵ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 62.

¹⁹⁶ このような見方に従うと、カントの啓蒙概念を統治との関係で考察する際に「先入見」の位置づけを見失うことになる。Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 62.; Wolfgang Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, in: hrsg. von Heiner F. Klemme, *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 7-27.; Günther Zöller, „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, in: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, S. 82-99.

あるいは改革の対象として論じられている¹⁹⁷。そして、これらの制度を改革することが問題となる場合には、「理性の自由で公開の吟味 [ihre freie und öffentliche Prüfung]」、すなわち人々が既存の諸制度を公の場で自由に批判することが不可欠の前提となる。宗教の精神的な支配と、立法を通じた政治的な支配からの脱却は、市民社会における自由で公開の吟味という共同性のなかで徐々に実現しうるものとなる。こうして、人間の社会という一つの統合の内部で、「立法」と「宗教」という二つの領域とともに、それらを理性によって批判的に吟味する可能性が、もう一つの領域として姿を現すことになる。このような意味で、「批判」は、「教会」と「国家」という制度の改革を促す第三の制度として捉えられてきた¹⁹⁸。

そのさいに、「理性の自由で公開の吟味」あるいは「理性の公的使用」(WA, 8: 37) として理解された「批判」は、しばしば「啓蒙」と同一視されているように思われる。しかしながら、厳密に理解するならば「啓蒙」は「思考すること」の可能性を開き、「批判」は「思考すること」の正当性を担保する「原則に従う手続き」(KrV, A: 855; B: 883) なのである。一方で「啓蒙」はそれだけでは「批判」とはなりえず、他方で「批判」は「啓蒙」がなければ実現不可能なのである。「啓蒙」は「思考様式の浅薄さ」(KrV, A: XI, Anm.) からの出発、より正確には脱却であり、「批判」は「根本的な思考様式」(KrV, A: XI, Anm.) への到達なのである。「思考様式 (Denkungsart)」の変化をこのような一つの流れとして捉えるならば、『判断力批判』(1790 年) に次のような一節が挿入されていることも理解できるだろう。「一、自分で考えること。二、他のあらゆる人の立場に立って考えること。三、つねに自分自身と一致して考えること。第一の格率は、先入見にとらわれない思考様式の格率であり、第二の格率は、拡張された思考様式の格率であり、第三の格率は、首尾一貫した思

¹⁹⁷ これらの問題は『啓蒙とは何か』(1784 年)、『理論と実践』(1793 年)、『人倫の形而上学』(1796 年)、『諸学部之争い』(1798 年) で論じられている。

¹⁹⁸ Vgl. Reinhard Brandt, „Kritik und Aufklärung“, in: ders., *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010, S. 175-213; ders., „Die politische Institution bei Kant“, in: G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler, M. Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 335-357.; W. Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, S. 7-27.; Günther Zöller, „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, S. 82-99.

考様式の格率である。[……] 第三の格率、つまり首尾一貫した思考様式の格率は、達成されるのが最も困難である。だから第一の思考様式と第二の思考様式の結合によってのみ、またこれらの思考様式を繰り返し遵守することに熟練した後ではじめて達成されうる」(KU, 5: 294-295)。

本研究にとって重要な問題は、これらの思考様式に到達することが何を意味しており、どのようにしてその到達が可能であるのか、ということである。啓蒙は思考様式にどのような変化をもたらすのだろうか。そこで、第1節では、カントの場合に啓蒙の概念が何を問題にする文脈で登場し、どのような課題に関わっているのかをまず明らかにし、論点を整理する。ここで重要なのは、誤謬を回避し正しい認識と判断に至るために、啓蒙が「自分自身で思考すること (Selbstdenken)」として定義されるということである(第2節)。次に、誤謬の源泉として挙げられる「仮象」あるいは「先入見」の問題が検討される(第3節)。この箇所では、カントが問題視する先入見の大半が社会的構築物であり、制度として機能するものであることが明らかになるだろう。これを受けて、第4節では、そもそもカントが「思考すること」そのものをどのように考えていたのかを『論理学』に関連するテキストや『純粹理性批判』が執筆された前後のカントのテキストや講義録から明らかにする。誤謬を回避する方法として、他者と共同で思考することが重視されることが明らかになるだろう。この思考の共同性は、カントにとって思考が市民社会において初めて十全な仕方で成り立つということを意味すると思われる。最後に、第5節では、カントが「思考すること」における危機として論じるケースを取り上げて検討し、「思考すること」に熟達することの困難さについて考察する。

第1節 自分自身で思考する——啓蒙された思考様式

カントが啓蒙について論じるようになるのは、主に 1780 年代から 90 年代にかけて発行された『ベルリン月報』の誌上においてである。カントの啓蒙概念はしばしば多義的であると言われる¹⁹⁹が、その中心的な意味に接近するために、まずはカントが啓蒙に与えた概念的な布置を確認することからはじめたい。

1784 年 11 月に発表された論考『世界市民的見地における普遍史の理念』では、カント

¹⁹⁹ Vgl. Horst Stuke, „Art. Aufklärung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Klett-Cotta, 1972, S. 265.

は統治する側によって保障される「市民的自由」と「宗教の一般的自由」についての展望が明るいことを挙げ²⁰⁰、これらの自由が拡大することを「啓蒙」と呼んでいる²⁰¹。これらの自由については当時様々な論者が取り上げて意見を述べていたが、カントの立場は、統治する君主でさえも国家の利益を考慮すれば、ユダヤ人も対象にした「市民的自由」と「宗教の一般的自由」の拡大という意味での啓蒙の進展を容認せざるをえないはずであるというものであった²⁰²。

しかし、カントは「啓蒙」の概念に与えられる自由とは別の契機をも見出している。「しかし、この〔与えられる自由としての〕啓蒙だけでなく、啓蒙された人間が自分で十分理解している善に対して心底持たざるを得ないある種の関心事でさえもが、次第に王座の耳元にまで達して統治の原則にさえ影響を与えるはずである」(Idee, 8: 28)。自由が与えられることで不可避免的に生じる「ある種の関心事」は、逆に人々が自らに自由を与えることとしての「啓蒙」に向かうのである。それゆえ「[……] 統治者は、脆弱で緩慢であっても人民が自分で努力して啓蒙を促進するのを少なくとも妨害しないことこそ、統治者自身の利益だと理解するだろう」(Idee, 8: 28) とカントは期待を込めながら述べている。

人民が自ら促進すべきものとして理解された「啓蒙」は、翌月にあたる 1784 年 12 月に、同じ『ベルリン月報』に掲載された論考『啓蒙とは何か』で主題となる。この論考の冒頭部分で、カントは啓蒙に「未成年状態からの脱出〔Ausgang〕」という定義を与えている。

²⁰⁰ 「市民は福祉を自分自身の任意な仕方でも求めるが、ただしこれは他の人の自由と共存できる仕方でのことであり、もし彼を妨害する者がいるなら、この者は一般の事業経営を妨げ、これによってまた国力全体をも阻害することになる。それゆえに、一人一人の行動の制限はますます撤回され、その後で宗教の一般的自由が与えられるようになる」(Idee, 8: 28)。

²⁰¹ 「こうして啓蒙は、妄想や気まぐれが紛れ込みながらも次第に姿を現し、人類の支配者が彼ら固有の利益を理解しさえすれば、支配者の利己的な国家拡張の意図からでさえ求めざるをえない優れた善となる」(Idee, 8: 28)。

²⁰² この時代のベルリンを中心とした公論空間における啓蒙を、その多義性、啓蒙と宗教および寛容の問題、そして統治との関係から多角的に考察したものとして、吉田耕太郎「啓蒙の時代」の「啓蒙への問い」富永茂樹編『啓蒙の運命』名古屋大学出版会、2012 年、12-38 頁、がある。

「啓蒙とは人間が自ら招いた未成年状態から抜け出すことである。未成年状態とは、他人の指導なしには自分の悟性を用いる能力がないことである。この未成年状態の原因が悟性の欠如にではなく、他人の指導がなくとも自分の悟性を用いる決意と勇気の欠如にあるなら、未成年状態の責任は本人にある。したがって啓蒙の標語は、「あえて賢くあれ！ Sapere aude!」、「自分自身の悟性を用いる勇気を持て！」である」（WA, 8: 35）。

この箇所からは、啓蒙という語によってカントが問題としている事態が、第一に「未成年状態」とそれを維持する「他人の指導」であり、第二にその状態から逃れる方法として「悟性」を用いることであるということが端的に読み取られる。啓蒙とは、勇気をもって「悟性」を用いることで自らを解放するという一つの「出来事（Geschehen）」²⁰³なのである。

しかし、「未成年状態」とはどのような問題なのであろうか。カントによれば、人々は指導を施してくれる後見人あるいは書物に事欠かない。「私の代わりに悟性を備えた書物があり、私の代わりに良心をもった司牧者、私の代わりに食餌療法を判断してくれる医師などがいれば、私は実に自分で努力する必要はなくなる」（WA, 8: 35）。そして、「彼らに謝礼金を払うことさえできれば、自分で考える必要はなくなり、他人が必ず自分に代わって面倒な仕事を引き受けてくれるだろう」（WA, 8: 35）。他人が指導し配慮してくれる「未成年状態」は、そこを一刻も早く脱出したくなるような恐るべき状態ではなく、むしろ安逸を食することができる快適な状態であり、そこで一生を過ごしたいと望むなかで人々は「怠惰と臆病」になるのである（vgl. WA, 8: 35）。この「未成年状態」の問題の核心は、後見人の

²⁰³ カッシーラーによれば、「出来事」とも呼べるカントの定式化によって啓蒙主義の哲学はその最高点に達する。「さて、カントにとって歴史哲学と倫理学のこのような相関関係は方法的な意味で不可欠であり、彼の歴史概念の根源的な形式をなすがゆえに、これはまた彼の歴史概念の内容に対しても規定的である。つまり人類の精神的歴史的展開は、進歩、すなわち自由の思想の絶え間なく先鋭化する把握と進捗する深化とに一致することになるわけである。そしてカントの『啓蒙とは何か』において、今やその明晰にして模範的な結論を見出す。[……]けだし人間の自己解放のプロセス、人間が自然に拘束された状態から、自分自身と自分の課題についての精神の自律的意識へと前進することの内にこそ、精神的意味で唯一の真実の「出来事」と呼ばれうるものの本質が存するからである」（Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin: Bruno Cassirer, 1918, S. 243. [門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文（監修）『カントの生涯と学説』みすず書房、1986年、240-241頁]）。

指導によって、人々が「自分で考える必要がない [Ich habe nicht nötig zu denken]」と思うことにある (vgl. WA, 8: 35)。「未成年状態」は、思考そのものが放棄されている状態として把握される²⁰⁴。

カントによれば、この状態をもたらした責任は、思考しないという不作為によって未成年状態に陥っている人間自身にある (vgl. WA, 8: 35)。しかし他方で、「未成年状態」について考察するためには、人間を指導する「後見人」たちの存在もまた考慮しなければならない。後見人には、「司牧者」や「医師」という人格だけではなく、「教会の法令 [Satzungen]」や「決まり文句 [Formeln]」といったような社会的に広く受け入れられている規則や通念も含まれている。このように後見人を理解することによって、未成年状態をもたらしているもう一方の責任の主体は、制度として問題化されることになる²⁰⁵。未成年状態は、思考しない人間だけではなく、後見人とその背後にある制度にも由来する状態であり、一方的な支配と服従の関係で成り立っているものではない。そして、この未成年状態からの脱出としての啓蒙は、人間が自分自身の悟性を用いて「自分自身で考える」ことによって実現される。

それでは、「自分自身で考える」とは何を意味しているのだろうか。カントは1786年10月に『ベルリン月報』に掲載された論考『思考の方向を定めるとはどういうことか』で、啓蒙を行為の主観的原理である「格率 (Maxime)」という表現を用いて次のように定義している。「自分で考えること [Selbstdenken] は、真理の最上の試金石を自分自身の中に (つまり自分自身の理性の中に) 求めることである。そして常に自分で考えるという格率が啓蒙である」 (Denken, 8: 146, Anm.)。この箇所ではカントは啓蒙が「常に自分自身で考えること」という行為の原理であることを明確にし、知識の増大という観点から啓蒙を定義することを次のように拒否している。「[……] 人が啓蒙を知識のうえでの啓蒙だと思い込んでいるかぎり、そのようなものは啓蒙には含まれない。なぜなら啓蒙とはむしろ、認識能力の使用においては否定的な原則であり、知識に非常に恵まれている人ほど、時として知識の使用においてまったく啓蒙されていないからである」 (Denken, 8: 146, Anm.)。知識に恵

²⁰⁴ N・ヒンスケはこれを法学的概念としての未成年状態と区別して哲学的概念としての未成年状態と呼んでいる。Vgl. Norbert Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1980, S. 72. (石川文康・小松恵一・平田俊博訳『現代に挑むカント』晃洋書房、1985年、91頁。)

²⁰⁵ Vgl. W. Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, S. 8.

まれていること、博識であることは、自分で考えることとは異なる。博識であることは、持ち合わせている知識を悟性あるいは理性を用いて合目的的に使いこなすこととは区別されるからである²⁰⁶。あくまでも自ら思考することが啓蒙の可能性を開くのである。

第2節 真理と誤謬

ただし、悟性あるいは理性を用いて思考することには固有のリスクもまた潜在している。先に引用した啓蒙の標語「自分自身の悟性を用いる勇気を持て！」に端的に表現されているように、啓蒙はさしあたり「悟性（Verstand）」という能力に結びつけられている²⁰⁷。『純粹理性批判』（1781年）で明らかにされているように、悟性は概念と規則によって認識し判断する思考の能力である。悟性は、受容性としての感性が対象に触発されて受け取る「多様」を、総合し統一することによって認識をもたらすのである。しかし、悟性による認識の客観性や真理性は常に保証されているわけではない。感性と悟性が共同で認識に関わる際に、気づかない仕方で感性が悟性に影響を与えることで誤謬が生じることもある。あるいは、推論の過程で誤ることもある。それゆえ悟性の問題は、感性と悟性という認識能力の共働において、そしてまた悟性の推論において、誤謬一般をいかにして避けるかという点にある。

²⁰⁶ 並外れた博識も「自分自身で考える」ことを欠いていれば空虚であることをカントは再三指摘している。「ところで博識といっても時折巨人族のようなタイプもいるのであって、この連中にはキュクロプスのように眼が一つ欠けており、つまり駱駝百頭分の積み荷に匹敵する大量の史料的な知識を持っているのに、いかにそれを理性によって合目的に使いこなすかという真の哲学の眼が欠けているのである」（ApH, 7: 227）。前批判期以来、カントはキュクロプスという形象によって「理性の自己認識」として哲学の必要性を逆照射しつづけているのである。坂部恵『理性の不安—カント哲学の生成と構造』勁草書房、1984年、54頁以降。

²⁰⁷ これは悟性が広義においては包括的な認識の能力を表す言葉だからであるとも考えられる。たとえば『実用的見地における人間学』では次のように述べられている。「悟性という語のもとで諸規則の（だから諸概念による）認識の能力一般が思われ、したがって悟性は全上級認識能力を包括する」（ApH, 7: 197）。カントにおける理性と悟性の関係については、檜垣良成「カントの理性概念—その二義性と Verstand との関係—」カント研究会編『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、2007年、1-31頁、特に23頁を参照のこと。

この誤謬に関する考察は講義録を纏めて出版された『論理学』（1800 年）でもみられるが、そこで誤謬一般を避けるための条件の一つに「自分で考えること」（Logik, 9: 57）が挙げられているのは偶然ではない。後見人や「教会の法令」、あるいは「決まり文句」は常に正しいとは限らず、むしろ誤謬や先入見を固定する役割を果たしている。しかし、誤謬が真なるものとして受け入れられている理由は、誤謬を避けようとする主体的な試みが存在していないことにある²⁰⁸。「後見人」がどれほど正しいように思われ、それがどれほど快適な状態をもたらすものであったとしても、人は第一に自分で考えて、誤謬や先入見を排除しなければならないのである。啓蒙において要求されているのは、自分自身の悟性を用いて正しく思考するという格率の実践であり、そのさいに誤謬を回避することなのである。

カントによれば、「いかにして真理は可能であるか」という問いには容易に答えることができる（vgl. Logik, 9: 53）。真理は、「悟性とその本質的な諸法則に従って働く」ならば可能である。思考することにおいて認識が真理であることを保証する普遍的な基準は、実質的なものではありえず、「普遍的で形式的な基準」でなければならない（vgl. Logik, 9: 51-52）。この場合にもたらされる「形式的な真理」とは、「もっぱら、総じてすべての客観を、またそうした客観の区別のすべてを全面的に捨象した場合でも、認識が自己自身と調和することにおいて成り立つ」ものである。そして「真理の普遍的で形式的な基準というのは、認識が自己自身と、あるいは——同じことだが——理性と悟性の普遍的な法則と一致することに関する普遍的で論理的な徴標に他ならない」（Logik, 9: 51）。

形式的で普遍的な基準は、客観的な真理のために十分ではないものの、真理にとっての不可欠の条件と見なされるべきである。そうした基準として第一に挙げられるのは、「矛盾律ならびに同一律」、すなわち、認識が論理的に可能であり、自己矛盾しないことである（vgl. Logik, 9: 51）。自己矛盾した認識は偽であるが、自己矛盾しない場合に認識がいつでも真であるわけではないので、この基準は消極的な基準である。

第二に挙げられるのは、認識が根拠ならびに帰結と論理的に連関することに関わる「十分根拠律」である（vgl. Logik, 9: 51）。これは「認識が（a）根拠をもち、（b）偽の帰結をもたないこと」とされるが、二つの推論の様式に分けて考えることができるものである。「帰謬法的な推論様式（modus tollens 否定式）」の場合には、「帰結が真であることから、根拠としての認識が真であることへと推論できるが、ただし消極的なかたちで、すなわち、認識から一つでも偽な帰結が生じればその認識そのものが偽であるという具合にでしか

²⁰⁸ Vgl. W. Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, S. 11.

い」(vgl. Logik, 9: 52)。ただし、偽な根拠から真な帰結を引き出すことができる以上、逆の仕方で(認識から偽な帰結が生じないならその認識は真であるという仕方で)推論することはできない。他方で「積極的かつ直接的な推論様式(modus ponens 肯定式)」の場合には、「認識からの帰結のすべてが真であるならば、その認識も真である。というのは、認識のうちに何か偽なところがあるとすれば偽な帰結も生じざるをえないだろうからである」(vgl. Logik, 9: 52)。ただし、この場合には帰結のすべてを尽くしているかどうかは確然的に認識できず、「蓋然的で仮定的に真な認識(仮説)」しか導出されえないという難点もある。

そして第三に「排中律」が挙げられる。「これを根拠として、確然的な判断に関して、認識の(論理的な)必然性——別様ではなくて必然的にそう判断されねばならないこと、すなわち反対が偽であること——が成り立つ」(Logik, 9: 53)。

しかし、人はこうして「自分自身で考える」ことができるとしても、つねに虚偽の可能性から自由に考えることができるわけではない。「真理の反対は虚偽であり、虚偽は真理と見なされているかぎりにおいて、誤謬と呼ばれる」(Logik, 9: 53)。自分自身で思考し推論する過程で、思いもよらず誤った判断を下し誤謬に陥ることもあるのである。

誤謬の根拠は、悟性そのものにも悟性の本質的な諸法則のうちにも求めることはできない。また、悟性能力の制限(限界)に無知の原因を見出すことはまだしも、誤謬の原因を帰することはできない。他方で、人間には悟性以外に感性という認識の源泉があるが、感性そのものにもまた誤謬の原因を求めることはできない。感性は、思考のための素材を与えることはあっても、判断することはないからである。しかし、悟性と感性が共同で認識を行う際に、誤謬の根拠が明らかになる。「[……]すべての誤謬が生じてくる根拠は、ひたすら、感性が悟性へと及ぼす、あるいは——もっと正確に言えば——判断へと及ぼす気づかれない影響のうちに求められねばならない。つまりそうした影響によって、われわれは判断においてたんに主観的な根拠を客観的な根拠と見なし、したがって真理のたんなる見かけ[仮象]を真理そのものと取り違えることになるのである。というのも、そこにこそまたに見かけ[仮象]の本質が存するのであって、見かけ[仮象]はそのためにこそ偽なる認識を真と見なすことの根拠と見なされうるのだ」(Logik, 9: 53-54)。

感性にも悟性にも誤謬の責任を負わせることはできず、真理も虚偽も判断のなかにのみ存在する以上、問題は真理の仮象を真理そのものと取り違える自己自身にあることになる。

「かくして誤謬を可能にするものとは見かけ[仮象]なのであって、それに従って判断の

うちでたんに主観的なものが客観的なものと取り違えられるのである」(Logik, 9: 54)。「われわれの制限のために判断したり決定したりする能力がない場合にも、判断したり決定したりしようとするわれわれ自身の性癖」こそが誤謬を惹起するのであり、「誤謬の責めをわれわれは自己自身に帰さねばならない」のである (vgl. Logik, 9: 54)。

第3節 仮象、あるいは先入見——誤謬の源泉

こうしてカントが啓蒙に与えた定義をたどっていくと、いかにして「自分自身で考える」ことにつきまとう誤謬を回避するかが問われていることが分かる。カントによれば、悟性を使用するさいに判断力と理性はそれぞれの仕方で「真理の試金石」の役割を果たし、誤謬からの脱却、あるいは誤謬の回避に努める。『実用的見地における人間学』(1798年)では、人間の認識能力の役割が次のように説明されている。「悟性は積極的であり、無知の暗闇を駆逐する。——判断力はどちらかというと消極的で、対象がぼんやりした光の中で現象することが原因となって生じる誤謬を予防する。——理性は誤謬の源泉(先入見)を塞ぐことによって、原理の普遍性を通じて悟性の身の安全を計る。——机上の学問は確かに知識を増やしてくれるが、そこに理性が加わってくれないと概念や洞察を拓けることはできない」(ApH, 7: 228)。こうして悟性、判断力、理性は協力しながら正しい思考を追求するのであるが、このときに、ある意味で誤謬そのもの以上に問題視されている「誤謬の源泉」、すなわち「先入見 (Vorurteil)」について確認しておきたい。「啓蒙」は「先入見一般からの解放」とも定義され、そのために「先入見に囚われない思考様式の格率」が要求されるからである (vgl. KU, 5: 294)。「受動的な理性に向かう性癖、したがって理性の他律に向かう性癖は、先入見と呼ばれる」(KU, 5: 294)。

『論理学』(1800年)のテキストでは「原理における誤謬は、原理の適用における誤謬よりも重大である」(Logik, 9: 57)と言われていた。誤謬に対して直接に論駁することはたしかに重要である。しかし「直接の論駁によつては、誤謬の源泉は塞がれないのであって、その仮象が、それとは識られていないので、他の場合にまたもや誤謬へと誘うことは防止されえない」(Logik, 9: 56)。そこで、思考するさいに陥る誤謬よりも、そうした誤謬の源泉である「仮象」がまずもって問われるべきなのである。そして、この仮象の問題は、さまざまな「先入見」として具体的に論じられる。

「先入見」は、あらゆる探究や省察において悟性を使用するために不可欠な「予備的判断」とは区別される。予備的判断は、ある対象について省察する場合に常に既に抱いてい

るある種の「先取り」であり、「事柄を探究するための格率」である (vgl. Logik, 9: 75)。予備的判断を抱くことによって、悟性は適切な判断を下すためのさまざまな手段を得ることができるのである。しかし、規定的な判断を下すために有益である予備的判断が、原則として理解されてしまうと先入見になる (vgl. Logik, 9: 75)。「たとえば、夢知らせはそれ自体そのものでは先入見ではなく誤謬であり、この誤謬は次の一般的な規則が想定されるところから生じる。すなわち、数度起こることはいつでも起こる、あるいは、いつでも真と見なされうる。そしてこうした原則——そのもとに夢知らせも一緒に属している——こそが先入見である」(Logik, 9: 75)。あらゆる先入見は「誤った判断の原理」とみなされなければならない (vgl. Logik, 9: 75)。これによって、誤謬は再生産され続けるのである。

先入見の主要な源泉としてカントが挙げるのは「模倣」、「習慣」、「傾向性」である (vgl. Logik, 9: 76)。これらは、反省されることなく認識の根拠とされる場合に、先入見の源泉となる。つまり、これらはしばしば認識の主観的根拠でしかないにもかかわらず、人々が感性や悟性の能力と反省的に比較することを怠り、これらを誤って認識の客観的な根拠と見なして判断の原則としてしまう場合に、先入見が生じるのである。

これらの源泉の中でも、特に模倣から極めて多くの特殊な先入見がもたらされる (vgl. Logik, 9: 77)。「模倣はわれわれの判断に一般的な影響を及ぼす。それは、他の人々が言い立てることを真と見なす強力な根拠であるからだ。だから、世の人々すべてがすることは正しいことだという先入見がある」(Logik, 9: 76)。

また、模倣が反復されて習慣となると、それを根絶するには「悟性が反対の根拠によってだんだん判断を控え延期して、それによって徐々に反対の思考様式へと移行させられる」ための長い時間がかかる。(vgl. Logik, 9: 76)。

さらに、人々が習慣を模倣することによって先入見を持っている場合には、それを矯正することは困難である。「模倣にもとづく先入見は、理性が——法則のもとでの自発性をもつ代わりに——受動的に使用されるようになる、あるいは機械的に働くことになる性癖と呼ぶこともできる」(Logik, 9: 76)。理性は活動的な原理であり、受動的あるいは機械的であってはならないのだが、「極めて多くの人間は怠惰であるがゆえに自分自身の悟性能力を酷使するよりは他の人の後をついて行くのを好むことになる。そういった人間たちはいつでもたんに他の人のコピーとなることしかできず、そしてもしもすべての人間がそうした種類の者であるとすれば世界は永遠に一にして同じ場所に止まることになるだろう」(Logik, 9: 76)。そして、社会には「決まり文句 [Formeln]」、「格言 [Sprüche]」、「金言 [Sentenzen]」、

「規矩〔canones〕」、「諺〔Sprichwörter〕」といった、模倣を助長し、「理性を先入見の肥沃な土壌にするのに寄与する」制度とも呼ぶべき手段があふれている（vgl. Logik, 9: 77）。

そして、習慣、傾向性、特に模倣から、さまざまな「威信の先入見」が形成される。まず、先入見を生み出すほどの威信を発揮しうるのは、「人物」である（vgl. Logik, 9: 77 ff.）。経験や証言に関して人物の威信を認識の拠り所とすることは、先入見にはあたらない。というのは、それらに関しては人物の威信が判断の基礎とならざるをえないからである。しかし、理性的な認識に関して人物の威信を根拠とする場合には、その認識は先入見に基づいて形成されたことになる。理性的な認識に関して重要なのは発言の内容であり、発言者ではない。それにもかかわらず、人は洞察が制限されているがゆえに、そして偉大であるとされているものを模倣しようとする欲求をもつがゆえに、偉大な人物の威信を認める性癖をもつ。さらに、人物の威信は人々の虚栄心を間接的に満たすことができるがゆえに力をもつ。たとえば、専制君主の下では、下賤な者も高貴な者と同様に臣下として等しく扱われることによって満足感を得ることができる。偉大な人物の存在は、これらの理由から威信の先入見への性癖を助長するのである²⁰⁹。

次に、カントは「多数者の威信の先入見」を挙げる。特に下層民は人物の功績や能力、知識を判定することができないので、多数者の判断に頼る傾向がある（vgl. Logik, 9: 78）。さらに、無知な下層民は学識に対して先入見をもち、特に宗教の事柄においては学者の判断に頼る傾向をもつ（vgl. Logik, 9: 78）。他方で、学問的な探究の途上で満足することができなかった学者には、普通の悟性（常識）に対する先入見がしばしば見られる。普通の悟性は道徳性と義務の事柄に関しては思弁的な悟性よりも正しく判断するので事情は別だが、形而上学においては普通の悟性を原則として認識を得ることは全く不適切である（vgl. Logik, 9: 79）。

そして、「時代の威信」も先入見となる。特に古代はその時代になされた研究の成果から、しばしば感嘆と感謝の対象となる。しかし、人々が手にしている古代の優れた書物は時の篩にかけられた結果残された最良の部分であって、古代人すべてが優れた書物を「古典的な仕方」で書いたと想定することはできないのであり、古代を時代として過度に称賛する

²⁰⁹ このような「威信の先入見」の批判は、専制君主のいない共和国において古代人のすぐれた業績が産み出されたこととも関連づけられている。N・ヒンスケ（有福孝岳・山下和也訳）「カントと新旧論争」有福孝岳・石川文康・平田俊博編訳『批判哲学への途上で——カントの思考の諸道程——』晃洋書房、1996年、88-90頁参照。

ことは「大変な思い違いをする」ことになる (vgl. Logik, 9: 79) ²¹⁰。それに値する「適度な尊敬」を超えて「古代人を認識と学問の宝物の保管者たらしめ、彼らの書き物の相対的な価値を絶対的な価値へと高め、彼らの導きに盲目的に身を委ねる」ならば、適度を保っていた尊敬は先入見へと変質してしまう (vgl. Logik, 9: 79-80)。他方で、18 世紀のはじめに「古代人近代人論争」においてフォントネルが近代人を擁護したことで古代の威信と古代に好意的な先入見が除去されたが、その代わりに「新しさ」もまた先入見を作り出している (vgl. Logik, 9: 80)。たしかに拡張をなし得るような認識に関しては古代人よりも近代人に多くの信頼を置くことができるのだが、このような信頼は予備的判断として根拠をもつだけであり、それを規定的判断とみなすと先入見になるのである (vgl. PL, 24. 2: 552-553)。

第 4 節 他の人の立場で思考する——拡張された思考様式

では、いったん誤謬に陥ってしまった場合、どのようにして誤謬を正すことができるのだろうか。ここで重要なのは、N・ヒンスケが明らかにしているように、完全な誤謬はありえないとカントが考えていることである²¹¹。カントによれば、人間が下す判断に含まれる誤謬はつねに部分的であり、それゆえ、ある判断はたとえ誤っているとしても完全に棄却されるべきものではないのである。「[……] 人間悟性が陥ることがありうるすべての誤謬は部分的なものでしかないのであって、あらゆる誤った判断のうちには、いつでもなにかしら真なところが存するのだからなければならない」 (Logik, 9: 54)。たしかに、知識に関しては、歴史的事実の誤認のような完全な誤謬というものを想定することができる。しかし、

²¹⁰ カントによれば古代についての先入見が形成され保持される同時代特有の理由もある。

「古代人や古代についての知識は学識や博覧多識を証明し、これが古代人の研究から汲み取った事柄自体そのものがどれほどありきたりで無意義なものでも、いつでも尊敬を得る」からであり、また「近代人と張り合うことのできない者は、近代人が彼を越えて高ぶることができないように、近代人の負担とすべく古代人を大いに称賛する」という「同時代人に対するある種の妬み」があるからである (vgl. Logik, 9: 80)。

²¹¹ ヒンスケは、カントの論理学講義のテキスト (アカデミー版全集第 24 巻) から関連する言明を多数挙げるだけでなく、『天界の一般自然史とその理論』(1755 年) で明らかにされている同様の思想を参照することで、「完全誤謬はありえない」という理論をカントが既に 30 代の頃には確信し、明瞭に書き表していたことを示している。Vgl. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, S. 44-45. (邦訳書、45-46 頁。)

理論的な判断において完全な誤謬というものの可能性を認めるとすれば、それは人間の認識能力を根本的に疑問視することになり、さらには人間にとって理論的な判断が不可能な場合があるということを認めることになってしまうだろう。つまり、人間の認識における真偽の基準がなくなってしまうことになるだろう²¹²。「というのは、完全な誤謬というもの〔ein totaler Irrtum〕は、悟性と理性の法則に全面的に反することになるだろうからだ」(Logik, 9: 54)²¹³。完全誤謬を否定する論証は、1770年代の論理学講義である『ブロンベルクの論理学』ですで見られる。「仮に他の人がすっかり間違っただけで判断するような状態にあるとすれば、それはわれわれにおいても彼においても同じことである。そうであれば、われわれは、自分たちの悟性と理性を使用すること全体において、ひたすら不確実であらざるをえなくなるだろう」(BL, 24: 94)。

もちろん、完全誤謬が否定されるとしても、「粗雑な認識」のように判断において人間が部分的な誤謬を犯すことは否定できない事実である。そして人間が部分的な誤謬を犯すのであれば、たとえば「粗雑な認識」を「正確な認識」にすることによって、それを正すことが重要なのである。「認識が正確であるのは、その客観に適合している場合、換言すれば、その客観に関してはいささかの誤謬も生じえない場合である」(Logik, 9: 54)。このとき、認識は厳密に規定されている(vgl. Logik, 9: 55)。それに対して、認識が緩やかに規定されている場合、認識は粗雑であると言われる(vgl. Logik, 9: 55)。「認識が粗雑であるのは——まさに当面の意図を妨げることはないとはいえ——そのうちに誤謬がありうるような場合である」(Logik, 9: 54)。認識が緩やかに規定されているべきか厳密に規定されているべきかは、つねにその認識の意図に依存する²¹⁴。

²¹² Vgl. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, S. 53-54. (邦訳書、54頁。)
「歴史的(経験的)な主張においては、人は完全に間違ふことがあり、たとえば、実際にはキリストの誕生以後に起こったことを、それ以前のこととして設定する場合がそうである。それに対して、合理的な判断においては、人は常にある面から見れば正しいのであり、したがって、まずは彼のこの正しさに同意し、そのうえではじめて単なる制限として間違いを指摘するのが適切である」(Refl., 2212; 16: 272)。

²¹³ Vgl. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, S. 54. (邦訳書、55頁。)

²¹⁴ 特に歴史的な事柄を学ぶ場合、最初は往々にして認識を緩やかに規定することが適切である(vgl. Logik, 9: 55)。他方で、理性認識の場合にはすべては正確に規定されていなくてはならない(vgl. Logik, 9: 55)。緩やかな規定には常に一定の誤謬の余地が残されるのである。

完全な誤謬というものがありえず、誤謬が部分的であるならば、それを修正し回避することもまた可能である。部分的な誤謬からの脱却に関して注目し値するのは、カントが「思考すること」を本来的に他者との関係に開かれた営みとしても捉えていることである。誤謬を回避するためには、思考は閉じた自省的な営みであるだけでなく、さまざまな見解の間で誤謬が正されることになる共同の営みでもなければならない。カントにとって、「考える」ということは、「自分自身で考える」だけでなく、他者との意見の交換によって「他者と共同して考える」という社会的行為でもある。

このような考えにもとづいてカントは「われわれの認識の真理に関する〔……〕重要な諸規則」(Logik, 9: 55)を明らかにするのだが、そのうち最も重要なのは、誤謬を回避するためには「仮象」を発見することを通じて「誤謬の源泉」を説明するよう努めなければならない、という考えである(vgl. Logik, 9: 56)。「誤謬[Irrtum]」の概念には、「虚偽[Falschheit]」だけでなく「仮象[Schein]」もまたその徴標として含まれている(vgl. Logik, 9: 55)。誤謬をもたらす源泉を明らかにすることは、誤謬そのものを論駁することよりも「遥かに大きな功績」(Logik, 9: 56)であるとも言える。それゆえ、真理を虚偽と取り違えて誤謬に陥ることを避けるためには、判断における虚偽に気づくことだけではなく、仮象に気づくこともまたきわめて重要なのである。論駁されることによって自分の誤りを確信することができても、誤謬をもたらした仮象そのものが残るならば、誤謬が再び繰り返される可能性が残るからである。

このように誤謬の源泉である「仮象」を説明すべきであるという規則から、もう一つの規則が引き出される。それは、誤謬を犯した相手を公平に扱うという態度に関わるものである。不合理な主張をする者にとっては、自らが陥っている誤謬の根底にある仮象は明白ではない。それゆえ、まず誤謬の源泉である仮象を明白に提示して、誤謬の不合理を証明することが重要である。これは相手の誤謬を暴露して、誤謬そのものが不合理であると非難し、それによって相手の人格を非難することとは根本的に異なる。仮象を明らかにして説明することは、相手を「誤りを犯している者」として非難するのではなく、「理性的な者」

り、「誤謬はとりわけ〔……〕緩やかな規定が厳密なものと解される場合に生じる」(Logik, 9: 55)。認識の「正確さ」は、認識の客観的な完全性である。これとは区別される認識の主観的な完全性としては「精緻さ」が挙げられ、「粗忽なこと」が対置される(vgl. Logik, 9: 55)。

として遇して議論することを意味する (vgl. Logik, 9: 56) ²¹⁵。仮象という主観的な根拠を論じる場合には、特定の相手の知性を問題とするのではなく、いかに明敏な人間でも欺かれうることが明らかになるからである。相手の誤謬が愚劣ないしは不合理であるという非難は、相手の人格に対する非難であり、避けるべきである²¹⁶。

さて、こうして他者と共同して考えるための諸規則を明らかにしたうえで、カントは誤謬一般を避ける思考の条件を次の三点にまとめあげている。「誤謬一般を避けるための一般的な規則と条件は、一、自ら思考すること、二、他の人の立場において思考すること、そして、三、いつでも自己自身と一致して思考すること、である」 (Logik, 9: 57)。この箇所でも、まず「自分自身で考えるという格率」が「啓蒙された思考様式 [Denkart]」として挙げられている (vgl. Logik, 9: 57)。しかしながら、本節でこれまでみてきたように、これだけが誤謬の回避を可能にするのではない。カントは第二に「他の人の立場で思考すること」を条件として挙げ、これを誤謬の源泉である仮象を発見する「真理の外的な試金石」として位置づける。「真理の外的な徴標ないし外的な試金石は、われわれ自身の判断を他の人々の判断と比較することである。なぜなら、主観的な者は他の人々のすべてに同じ仕方ですべてに具わっているわけではないので、仮象はそうした比較によってあからさまにしうるからだ」 (Logik, 9: 57)。自分と他者の判断を比較し、判断の相違がある場合にはそこから「仮

²¹⁵ 相手が仮象の証明を受け入れない場合もある。「もしそれでもその不合理なことに固執するのであれば、そのものはもちろん愚劣である。だがその際にはその者をそれ以上どうすることもできない。その者はそれによって、およそそれ以上訓戒したり論駁したりすることができもしなければ、それに値もしない者になってしまったのだ」 (Logik, 9: 56)。しかしその場合にも、その相手を不合理であると非難することはできない。「というのも、実のところ誰に対しても、その人が不合理であることを証明することなどではしないのであり、その場合にはどんなに理性的に論じても無駄であろうからだ」 (Logik, 9: 56)。

²¹⁶ ヒンスケは「完全誤謬はありえない、という洞察から直接生じてくる」規則として、第一に「自分とは違った考え方をする人に対して理解を示す場合の抑制と注意深さの原則」、第二に「自分とは考えの違う人の認識努力に対して心を開くという原則」、第三に「どのような他者の位置に立ってでも考えること」という原則、第四に「常に自分自身の誤謬をも考慮に入れ、場合によってはそれを率直に認めもする心の準備をはっきりと打ち出す」という原則を挙げている。Vgl. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, S. 57-63. (邦訳書、59-67 頁。)

象」が浮かび上がってくる。「だから他の人々の判断がわれわれの判断と一致しないということは、誤謬の外的な徴標と見なされるべきであり、また判断におけるわれわれのやり方を探究せよという警告とみなされるべきである」(Logik, 9: 57)。

この第二の格率の実践は、「威信の先入見」とは異なるタイプの先入見からの解放でもある。「自分の悟性の産物」、たとえば自分の学説へのある種の偏愛は、「自己愛ないしは論理的なエゴイズムに基づく先入見」と呼ばれる (vgl. Logik, 9: 80)。「この先入見によれば人は、自分の判断が他の人々の判断と一致することを真理の基準として無くて済むものと見なす」(Logik, 9: 80)。この種のエゴイズムにおいては、他者との判断の不一致から誤謬に気づく可能性が極端に狭められてしまう。ただし、他者との判断の不一致は、自らの判断の仕方が誤りであることを一方的に告げるものではない。判断の相違はあくまでも「真理の外的な試金石」であり、「警告」である。これが第二の条件として挙げられる「思考のうちで他の人の観点へと自己を置き移すという格率」、「拡張された思考様式」の意味するところである (vgl. Logik, 9: 57)。

このとき、第三に挙げられている「いつでも自己自身と一致して思考するという格率」、「首尾一貫したないしは的確な思考様式」はどのような意味をもつのだろうか。別の見方をすれば、いかなる場合に思考はその一貫性を失う危険にさらされるのだろうか。そしてまた、「真理の外的な試金石」があるならば、真理の内的な試金石とは一体何でありうるだろうか。これらの疑問について、『論理学』のテキストは十分な説明を与えていないように思われる。

第5節 いつでも自分自身と一致して思考する——首尾一貫した思考様式

興味深いことに、『論理学』のテキストで誤謬を避けるために挙げられている三つの条件は、『判断力批判』(1790年)では「普通の人間悟性の諸格率」として人間の三つの(上級)認識能力に個別に結びつけられている。第一の格率は「悟性の格率」であり、第二の格率は「判断力の格率」であり、第三の格率は「理性の格率」とであるとされるのである (vgl. KU, 5: 294-295)。

この場合にも、第一の格率は「啓蒙」と結びつけられており、「自分自身で考える」ことである。これは、「先入見に囚われない思考様式の格率」[die Maxime der vorurteilsfreien Denkungsart] (KU, 5: 294) とも呼ばれている。啓蒙は「先入見一般からの解放」に与えられる名称なのである (vgl. KU, 5: 294)。解放という意味からすると啓蒙は消極的な原理

だが、しかし受動的な原理ではない。「受動的な理性に向かう性癖、したがって理性の他律に向かう性癖は、先入見〔Vorurteil〕と呼ばれる」(KU, 5: 294)。それに対して「自分で考えること」は「決して受動的ではない理性の格率」(KU, 5: 294)なのである。用語上の分離は常に保たれているわけではない。「自分自身で考える」という啓蒙の格率は「決して受動的ではない理性の格率」(KU, 5: 294)とも呼ばれる。しかし、いずれにせよ、さしあたり啓蒙は「悟性の格率」(KU, 5: 295)なのである。

また、第二の「判断力の格率」は「拡張された思考様式の格率〔die Maxime der erweiterten Denkungsart〕」(KU, 5: 294)である。これは認識の能力そのものというよりもそれを合目的的に使用する考え方に関わる格率であり、生来の能力の範囲や多寡にかかわらず、他の人々の立場へと自分を置き入れることによって、主観的で個人的な諸条件から脱して普遍的な立場から自分自身の判断を反省するという実践的態度に関わる (vgl. KU, 5: 295)。

そして、カントによれば、悟性の格率と判断力の格率を結合し、熟練するまで繰り返し遵守してはじめて「理性の格率」、すなわち「首尾一貫した思考様式の格率〔die Maxime der konsequenten Denkungsart〕」(KU, 5: 294)を獲得できる (vgl. KU, 5: 295)。しかし、他の二つの格率とは異なり、理性がどのような役割を果たすのかはこの箇所でも十分に説明されていない。強調されているのは、その到達（熟達）の難しさである。この難しさは何に由来するものなのだろうか。

「自分自身で考えること」としての啓蒙は、真理の基準を自らの理性の働きにのみ見出すことから開始される (vgl. Denken, 8: 146, Anm.)。理性は「真理の究極の試金石〔der letzte Probiertein der Wahrheit〕であるという特権」(Denken, 8: 146)を有するのである。しかしながら、それは理性をどのように用いてもかまわないということではない。理性は自らの限界を踏み越えて恣意的で独断的な仕方で用いられることがあってはならない。「自分自身で考えること」は、正確に言えば、自分自身の理性を、一定の原則にしたがって使用することである。そこで、カントは理性使用において自己吟味に努めることの重要性について次のように述べている。

「自分自身の理性を用いるということが意味している当のことは、人がどんなことを想定しようとも、想定するさいの根拠とか想定から帰結する規則が、自分の理性使用の普遍的原則として十分に可能だと自分で分かっているかどうかを自分自身に問うということである。誰しもがこのような吟味を自分自身に試みることができる」(Denken, 8:

146-147, Anm.)。

人は事実に限らず理性的根拠についても、まずは「慎重かつ誠実な吟味 [sorgfältige und aufrichtige Prüfung]」(Denken, 8: 146) にかけてなければならない。たとえ理性が自己矛盾に陥り、アンティノミーという窮地に立たされても、思考することを放棄せずに推論を続けることは容易ではないだろう²¹⁷。このとき、理性が自らの使用規則の限界を超えて自己崩壊するのではなく、「理性の自己保存という格率 [die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft]」に従って使用されるように注意することが必要である (vgl. Denken, 8: 147, Anm.)。それでは、「自分自身で考える」ことが必要でありながらも、理性の存立基盤が掘り崩され、その「自己保存」が脅かされうる事態とは一体どのようなものだろうか。

カントは『思考の方向を定めるとはどういうことか』(1786 年)において、理性が自己崩壊に至るような危機の可能性を、特に宗教の領域に見出している。カントによれば、世界の諸事物に見出されるようなあらゆる偶然的なものと、そこに見られる驚異的な合目的性と秩序を理解するためには、どうしても悟性的な意味での「創造者」の存在を想定しないわけにはいかない。言い換えれば、さまざまな現象を説明するためには、理性は理解可能なものを前提する必要がある、この必要そのものが世界の「悟性的原因」を想定する主観的な根拠となっているのである (vgl. Denken, 8: 138-139)。理性はこの「創造者」あるいは「悟性的原因」を客観的根拠によって知ることはできないが、前提することはできる²¹⁸。理性を理論的に使用するさいに、この世界の諸目的の秩序における偶然的なものの第一原因について判断しようとする場合には、理性は神の現存在を想定しなければならない (vgl. Denken, 8: 139)。これは理論的使用において生じる「理性の必要」であり、世界における与えられた結果を説明するための「純粋な理性的仮説」と位置づけられる (vgl. Denken, 8: 141)。しかし、カントにとってもう一つ重要なのは、理性を実践的に使用する場合に生じ

²¹⁷ このような不確かさのなかで自分自身との一致を模索することが「誠実さ (Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit)」であろう。この点で誠実さは明示されないにせよ定言命法においても要求される質であると言えることができるだろう。御子柴善之「誠実さという問題——カント倫理学形成史への一視点——」早稲田大学大学院『文学研究科紀要』第 48 輯、2003 年、31-44 頁、参照。

²¹⁸ カントはこのような前提を判断の主観的根拠として求める権利を「理性の必要の権利」と呼んでいる (vgl. Denken, 8: 137)。

る「理性の必要」である。

「なぜならばそれは無制約的なものであり、神の現存在を前提するように強要されるのは、われわれが単に判断しようとする場合だけではなく、判断しなければならないからである。というのも、理性の純粋な実践的使用の核心は道徳的諸法則の指令にあるからである。道徳的諸法則はすべて、自由によってのみ可能であるかぎりでの、世界の内では可能な最高善という理念に、すなわち人倫性に通じている。他方でまた、道徳的諸法則は、人間的自由に関わるものに通じているだけではなく、自然に関わるものにも、つまり人倫性に比例して分け与えられるかぎりでの最大の幸福に関わるものにも通じている。今や理性は、そのような依存的な最高善、およびその最高善のための非依存的な最高善である最上の知性を想定する必要がある」(Denken, 8: 139)。

「道徳的諸法則」の威信は、諸法則それ自体から生じるのであり、ここで言われている「依存的な最高善」から導出されるのではない。それでもなお、道徳的諸法則を遵守するという人倫性にふさわしい幸福を期待しうるのは、「最上の知性」である神の存在を想定しなければならないのである (vgl. Denken, 8: 139)。

それゆえ、『神義論における一切の哲学的試みの失敗について』(1791年)で言及されているように、特に宣誓や信仰告白の場面において「誠実性の火の試練」(Theodizee, 8: 269, Anm.)が降りかかることになる。つまり「われわれは、おまえはおまえ自身にとって価値があり神聖である一切にかけて、この重要な〔……〕信仰箇条の真理性を保証するのに十分な確信をもっているか、と自問することになるだろう」(Theodizee, 8: 269, Anm.)。このとき、良心は自分が確信をもって主張できる以上のことを述べる必要にかられることになるが、このような事態をカントは「知識(理論的洞察)の途上ではまったく到達できないが、それを想定することだけが最高の実践的理性原理と理論的自然認識の理性原理の連関を一つの体系において可能にする(それゆえ理性を自己自身と一致させる)がゆえに、何よりも望ましく、しかもつねに自由であるような対象を考える場合」と表現している(vgl. Theodizee, 8: 269, Anm.)。神という対象にかかわる場合に「理性を自己自身と一致させる[*die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend machen*]」ような理性使用が究極的な仕方の問題となるのである。

カントによれば、このような場合に、理性の実践的使用に対して与えられるべき最も適

切な名称は「理性信仰」である。「どんな信仰も〔……〕理性的でなければならないが（というのも真理の究極の試金石は常に理性であるから）、理性信仰とは純粹理性に含まれている資料以外のいかなる所与にも基礎をおかない信仰のことである」（Denken, 8: 140-141）。このような信仰だけが「狂信」、「迷信」、「無信仰」を防ぐことができる（vgl. Denken, 8: 145-146）。

「純粹理性に含まれている資料〔Data〕」、言い換えれば道德法則の意識（理性の事実）にのみ基礎をおく信仰においては、最高存在者としての神の現存在は決して論証されることはなく、ただ前提されるだけである（vgl. Denken, 8: 141）。それゆえ、理性信仰は、あらゆる類の「信仰（Glaube）」と同様に、「知識（Wissen）」とは明確に区別される²¹⁹。しかし、「純粹理性に含まれている資料」にのみ基礎を置く理性信仰は、「信憑〔Fürwahrhalten〕」の程度の点では知識に劣らず確実であり、むしろ理性の実践的使用においては「理性の要請〔ein Postulat der Vernunft〕」（Denken, 8: 141）とさえ呼びうるものなのである。

「したがって、純粹な理性信仰は道標あるいは羅針盤であり、それによって思弁的思想家は超感性的諸対象の分野における理性の遍歴の途上で方向を定めることができるし、それによって普通の、しかし（道德的に）健全な理性をもった人間は理論的見地と実践

²¹⁹ 「信仰とは主観的には十分な信憑だが、客観的には意識にとつて不十分な信憑である」（Denken, 8: 141）。信仰は、主観的なものであるがゆえに、「〔……〕信憑の根拠がその性質上まったく客観的に妥当するものではない場合には、理性をどのように使用しても知識になることはできない」（Denken, 8: 141）。他方で、客観的な根拠をもつ信憑は知識になりうる。「意識にとつて不十分な根拠に基づきながらも、いくらかの客観的根拠に基づいて何かが信憑され、したがって単に私念される場合に、この私見〔Meinen〕は同種の根拠を漸次補充することによって、ついには知識になることができる」（Denken, 8: 141）。カントは次のような例を挙げている。「たとえば、数通の書簡によってある偉大な人物の死が報告されている時に、もしその土地の当局が彼の死や埋葬や遺言などを伝えるならば、彼の死についての歴史的信仰は知識になることができる。それゆえ、たとえばローマという町が世界に存在するということがただ目撃証言を根拠にして歴史的に信憑されて信仰されることが、ローマに行ったことのない人がローマという町が存在することを私は信仰すると語るだけでなく、そのことを私は知っていると語りうることは、まったく同じことになる」（Denken, 8: 141）。このように信仰と知識は異なる種類の信憑であると捉えられている。

的見地において、自分の使命の目的全体に完全に適合しながら自分の道を予描することができる」(Denken, 8: 142)。

理性使用において、理性信仰が「道標 [Wegweiser]」あるいは「羅針盤 [Kompaß]」でありうるのは、それが判断の必要に迫られた理性をそれ自体の能力の範囲内で正しく使用するための指針、言い換えれば、理性が危機に陥るのを回避し、「理性の自己保存」を可能にするための指針だからである²²⁰。「首尾一貫した思考様式の格率」のもとでは、いかなる場合においても「理性の自己保存」という限界の内部で理性が自分自身と一致すること、そして理論理性と実践理性の統一を可能なかぎり試みることが求められるのであろう。

むすびにかえて——市民社会において「自分自身で思考すること」

これまで見てきたように、カントの「啓蒙」概念には、その定義と実現の条件に明確な特徴があることが明らかになった。第一に、啓蒙はつねに「自分で考える」こととして定義される。「自分で考える」ことは、「けっして受動的ではない理性の格率」(KU, 5: 294)であり、この意味で啓蒙は知識の多寡とは別の水準で要求される思考の自発的な営みなのである。そして、もう一步踏み込んでみると、自分自身で考えるさいに誤謬を避けること、さらには誤謬をその源泉において防ぐこと、先入見に囚われることなく思考することが問題となるのである。

そのために重要なのは、カントによれば「他者と共同で思考する」こと、すなわち他者の判断と自分の判断を照らし合わせて普遍的な立場へと身を置き入れることである。たしかに『啓蒙とは何か』(1784 年)では個人の自己啓蒙という個別的次元から市民社会全体の啓蒙という集合的次元への啓蒙概念の拡大をカント自身は明瞭に論じていないようにも思える²²¹。しかし、ある個人の自己啓蒙が同時に他者の自己啓蒙の機会を作り出すことは、「思考すること」の性質に関するカントの議論から読み取ることができる。「思考すること」

²²⁰ 宇都宮芳明はマイアー『理性論綱要』へのカントの書き込みにおける「理性の自己保存」への言及(26: 371 f.)に注目して、「理性信仰」が最終的には「理性の自己保存」の原理に基づくものであり、啓蒙の原理でもあると述べている(宇都宮芳明『カントと神』岩波書店、1998 年、51 頁、参照)。

²²¹ Vgl. Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg: Karl Alber, 1974, S. 56.

において正しさをもたらすための条件は、「自分自身で考える」ことだけではない。「誤謬一般を避けるための一般的な規則と条件は、一、自ら思考すること、二、他の人の立場において思考すること、そして、三、いつでも自己自身と一致して思考すること、である」(Logik, 9: 57)。カントにとって普遍的な人間理性とは「自分とは別の考えをする人の理性」でもあり、そのような他人と共同して考えることもまた、誤謬を回避する一つの方法なのである²²²。カントにとって、「考える」ということは、「自分自身で考える」だけでなく、他者との意見の交換によって「他者と共同して考える」という社会的行為でもある。それゆえ、啓蒙のためには哲学的あるいは論理的な次元で「多元主義 (Pluralismus)」が実現されなければならないのである²²³。

カントは「誤謬一般を避けるための一般的な規則と条件」を次のような三つの「格率」、または「思考様式」として表現していた。「自ら思考するという格率は啓蒙された思考様式と、思考のうちで他の人の観点へと自己を置き移すという格率は拡張された思考様式と、いつでも自己自身と一致して思考するという格率は首尾一貫したないしは的確な思考様式と、それぞれ呼ぶことができる」(Logik, 9: 57)。これら三つの「思考様式」が重視されていることは、『啓蒙とは何か』(1784年)にも読み取ることができる。そこでは、人々を「未成年状態」に留める原因が人々の勇気の欠如だけではないことを、カントは次のように説明している。「[……] ほとんど自分の本性となっている未成年状態から抜け出ようと努めるのは、個々の人間にとっては困難である。それどころか各自が未成年状態を捨て難く思っており、自分自身の悟性を用いるのは今のところ現実には不可能である。なぜなら、そうした試みは一度もさせてもらえなかったからだ。教会の法令や決まり文句、自分の才能を理性的に使用するかまたはむしろ濫用するさいに習慣化したこの道具は、いつまでも変わらない未成年状態の足枷となっている」(WA, 8: 36)。

「教会の法令」や「決まり文句」は、「未成年状態の足枷」として人々が「自分自身で考える」ことを妨げている。そして、たとえ人々が啓蒙されるよう促されたとしても、こうした「足枷」は「先入見」となって人々を啓蒙の試みから遠ざけることになる。「先入見を植え付けるのはそれほど有害である。なぜなら先入見は最後には、それを作り出した人間

²²² Vgl. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, S. 66 ff. (邦訳、69頁。)

²²³ ヒンスケは「完全誤謬」を否定するカントの誤謬論に「多元主義という政治哲学の主導概念」の淵源を見出している。Vgl. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, S. 43. (邦訳、44頁。)

もしくはその先任者自身に報復してくるからである」(WA, 8: 36)。そして、「未成年状態」が「教会の法令」や「決まり文句」といった社会的・制度的な次元の問題である以上、ここからの脱出としての啓蒙は、個人の次元だけではなく、集合的な次元でも展開されるべきである。『啓蒙とは何か』の冒頭部分の呼びかけ（「あえて賢かれ！」、「自分自身の悟性を用いる勇気を持て！」）は、あたかも個々の人間に向けられているかのように読まれうる。しかし、「自分自身で考えること」は、同時に「他の人の立場で考えること」でもなければならない。「未成年状態」は後見人によって制度を通じて構造的に維持されているがゆえに、その状態からの脱出には他者と社会の関わりが必要となる。

カントがしばしば強調するように、「自分で考えること」としての啓蒙は特に「宗教の事柄」(WA, 8: 40)、「信仰の事柄」(Theodizee, 8: 267)において先入見からの解放を果たすことが求められている。先入見のうち、最も問題とされるのが「迷信 [Aberglaube]」、すなわち「悟性が自分自身の本質的法則によって自然の根底に置く諸規則に自然が服従しないと表象すること」なのである (vgl. KU, 5: 294)。迷信は、「事実に対する理性のまったく服従」とも呼ばれる (vgl. Denken, 8: 145)。「迷信は優れて (in sensu eminenti 優れた意味で) 先入見と呼ばれるに値する」(KU, 5: 294)。というのは、迷信によってもたらされる「盲目状態は、他の人々に導かれないという欲求を、したがって受動的な理性の状態を特別目立たせるからである」(vgl. KU, 5: 294-295)。

すでに見たように、理性が必要に迫られ、判断を下さざるを得ない場合とは、神の現存在にかかわる場合である。このとき、理性が適切に使用されれば、人間は神の理性概念をもつことができる。カントにとって、信仰とはこうして得られる「理性信仰」であり、啓示とそれを確証する文書に基づく「歴史的信仰」ではない。カントが「宗教の事柄」における啓蒙と関連づけようとしているのは、まさにこの「理性信仰」である。「この理性信仰は、他のすべての信仰の根底に、いやそれどころかあらゆる啓示さえもの根底に置かれなければならないものでもある」(Denken, 8: 142)。

しかし、理性信仰が他のすべての信仰の根底に置かれるということは、一体何を意味しているのだろうか。カントが『思考の方向を定めるとはどういうことか』(1786 年)で問題にしているのは、啓示である。神の概念や、神の現存在の確信は、靈感や直観、あるいは何らかの報告によってもたらされるのではなく、理性のうちにのみ見出されるべきものである。これは、理性の概念にしたがって現象(啓示)を判断するということである。「[…]

るのかどうかを判断するだけのためにも、私はそのものを神の理性概念とともに保持して「……」たんに現象が理性概念に矛盾しないかどうかということを、理性概念に即して吟味し「prüfen」なければならない」（Denken, 8: 142）。そして、神の理性概念に即して吟味すれば、たとえば神はすべての被造物とは区別されて大きさの点では無限性を求めるものである以上、現象、直観、直接的啓示といったものは神の理性概念に適合する経験をもたらすことはできず、したがって神の現存在を明瞭に証明することは決してできないことが明らかになる（vgl. Denken, 8: 142-143）。むしろ何らかの現象や直観や啓示が神性を示しているとみなしてよいのかどうかを判断するためには、それらを神の理性概念によって検討しなければならないのである。

理性信仰がすべての信仰の根底に置かれなければならないということは、啓示に「理性信仰が先行しなければならない」ということであり、啓示が持つと主張する神性を理性概念によって研究しなければならないということなのである（vgl. Denken, 8: 143）。このような議論は啓示にもとづく歴史的な「教会信仰」を問題にする『たんなる理性の限界内の宗教』（1793 年）における主要な論点のひとつであり、そこでは「理性信仰」を「歴史的信仰」に先行させるという区別が「真の啓蒙の本質」（R, 6: 177）とされている²²⁴。ただしカントによれば、これは啓示に関する神学的知識を要求する問題ではない。「誰しもがこのような吟味を自分自身に試みることができる。彼がたとえ迷信や狂信を客観的根拠によって論駁するほどの知識をもちあわせていないとしても、このような吟味をすればただちに、それらが消え失せるのがわかるであろう。というのも彼は、理性の自己保存という格率だけを使用するからである」（Denken, 8: 147, Anm.）。そして、このような格率に従うときにはじめて宗教と信仰に対するありうべき批判が可能になるのである。

理性が自らを維持できる範囲内で理性を適切に使用すること、これは理論的にのみならず実践的にも要求されるが、しかしそのような仕方での理性使用は実際には容易なことではない。そのような理性使用の境地をカントは「知恵 [Weisheit]」、すなわちの「理性を実践的に、法則に適って完全に使用する [der gesetzmäßig-vollkommene praktische Gebrauch der Vernunft] という理念」として論じていた（Vgl. Anth., 7: 200）。この意味での知恵は他人に授けてもらうことのできないものである。「人間はこれを自分自身の内から形成しなければ

²²⁴ 啓示信仰としての歴史的信仰に対するカントの見解については、伊古田理「カントと啓示信仰の問題」カント研究会編『現代カント研究 5 社会哲学の領野』晃洋書房、1994 年、103-134 頁を参照のこと。

ならない」(Anth., 7: 200)。このとき知恵に自ら到達するために、カントが「一、自分で考える、二、(他者と交流する場合には) その他者の立場を考える、三、つねに自分自身に一致して考える」(Anth., 7: 200) という(誤謬回避のための) 三つの格率を挙げているのは偶然ではない。これらの格率は、どのような場合にも、したがって理性が神の現存在について何らかの判断を下す必要に迫られるような場合にも、保持されるべきものである。これらの格率を保持することで「主観が自分自身の理性によって自分に変わることなく命じた一定の実践原理に自分自身を義務づけるときの、そのように方向づける意志の性質」(Anth., 7: 292) を獲得し、「思考様式 [Denkungsart]」のなかに「内的な(道徳的な) 性格 [Charakter]」を創設することができるのである (vgl. Anth., 7: 294-295) ²²⁵。

カントがここで悟性、判断力、理性を使用して自ら思考すると想定しているのは、未成年状態にある人々だけではなく、そうした人々を指導し、後見する側にいる人々でもあるだろう。宗教に関する事柄にせよ、あるいは統治に関わる事柄にせよ、後見人たちが人々に先入見を植え付けている状況では、「自分で考えること」としての啓蒙は困難であり、たとえ試みたとしても、しばしば失敗に終わることになる (vgl. WA, 8: 36)。このような状況でカントが期待を寄せるのは、後見人たちの中に存在する、自分で考えることができる人々である。もし彼ら自身が先入見の除去につとめ「未成年状態」を脱出することができれば、彼らはさらに「個々の人間の価値と自分で考えるという使命に理性的な敬意を払う精神」を伝達するようになるとカントは見ている (vgl. WA, 8: 36)。後見人である将校や市民や聖職者たちが「読者世界の全公衆を前に」(WA, 8: 37) して「自分自身で思考すること

²²⁵ ここであらためて「誠実さ (Aufrichtigkeit)」の意味について言及しておきたい。「私は私が正しいと信じている判断において誤りうる。なぜなら、それはそれだけが客観的に判断する(真であれ誤謬であれ) 悟性に属するからである。しかし、実際に私は正しいと信じている(またはたんにそう述べている) のかどうかという意識においては、私は絶対に誤ることができない」(Theodizee, 8: 268)。このように区別したうえで、カントは信じている(あるいは信じていない) ことを自覚し、意識していない信憑を決して述べないという「慎重さ」に、「誠実さ」の根拠である「形式的良心性」を見出す (vgl. Theodizee, 8: 268)。この意味での「誠実さ」は「人間本性の主要な欠陥である虚偽と不純への性癖 [Hang]」(Theodizee, 8: 267)、「それ自体で悪である性癖」、「どんな意図のためのものであれ、それ自体そのものとして悪であり非難すべきものであるから、何にとっても善ではない手段(嘘)の使用への性癖」(Theodizee, 8: 270) に対抗しうるものである。

(Selbstdenken)」ができる場合に、先入見が取り除かれ、啓蒙は自らを実現する十分な可能性を獲得することができるのである。

第六章 理性の公共的使用と統治

はじめに——統治と先入見

第五章では、カントの啓蒙の概念を「思考」の内在的な論理をたどることによって検討し、「自分自身で思考すること（啓蒙）が、誤謬の排除のために「思考のうちで他の人の観点へと自己を置き移す」ことを求めるということが明らかになった。さらに、このときカントが誤謬の源泉として「自己愛ないしは論理的エゴイズムに基づく先入見」だけではなく、市民社会で形成される「威信の先入見」をも問題視していることが確認された。

このことをふまえると、カントが「先入見」を維持し助長することの是非についても意見を述べていることは非常に興味深い。先入見は認識の問題であると同時に、すぐれて統治に関わる問題として扱われることになるからである。カントは次のように述べている。

「先入見を存続させること、あるいはそのうえ先入見を助長することは、よいことで勧められるべきことであるか。われわれの時代にこうした問いが、とりわけ先入見を助長することに関する問いがなお提出されうるとは驚きである」（*Logik*, 9: 80-81）。

カントがこのような一節を書き記しているのは、よく似た問いが 1778 年にベルリンの科学アカデミーの懸賞論文の論題として実際に出題されていたからであると思われる。それは「新しい誤謬へとそそのかされるにせよ、また古い誤謬に縛り付けられているにせよ、何らかの欺瞞は、民衆にとって役に立つものだろうか [Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induit dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il es?]」²²⁶という論題であり、しかもフリードリヒ二世によって発案されたものであると言われている²²⁷。

このような論題が提出されたことには背景がある。ドルバックが 1770 年に出版した『偏見〔先入見〕について』で人間が真理に到達しうる存在であり、社会的害悪をもたらす先入見の排除を主張したのに対して、フリードリヒ二世は同年に民衆は先入見から自由になることはできないという反論を展開していた。フリードリヒ二世にとって、民衆は自ら考えることができる存在などではなかったのである。「無謬の人間など存在しない。[……]

²²⁶ Vgl. Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg: Karl Alber, 1974, S. 28.

²²⁷ Cf. James Schmidt, "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*", in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p. 280.

誤謬の原因を探してみれば、人間自身がその原因であることがわかるというものだ。先入見はまさに民衆の理性であり、民衆は奇跡に抗い難く傾倒するものだ」(フリードリヒ二世)²²⁸。民衆は無能力であり、「自分自身で考えること」を促すよりも、先入見を与えるほうが統治のためには合理的ではないのかという問いが言論の空間へと投げかけられたのである。

結果として「何らかの欺瞞は、民衆にとって役に立つものだろうか」という挑発的な論題に対してプロイセン内外から 44 本の論文の応募があり、そのうち形式的条件を満たした 33 本の論文が審査され、統治が無能力な民衆を誤謬の状態に留めておくことを統治という目的のために容認する賛成派(13 論文)と、誤謬は理性の開化によって除去されると主張する反対派(20 論文)の中からそれぞれ一つずつ受賞論文が選定されたと言われている²²⁹。賛成派は論題の問いかけを積極的に肯定したわけではないが、自らが誤謬に陥っているということに気づくことさえできない無能な民衆のためには、嘘や欺瞞を用いることによって有益な結果が得られることが重要であり、とりわけ宗教が欺瞞あるいは誤謬を含みながらも統治に役立ってきたことを強調した²³⁰。このような論法に啓蒙主義の目的と役割の変化を看取することもできるだろう²³¹。啓蒙主義は民衆を誤謬にとどめ、統治の手段として肯定されるようになったのである。

しかし、カントにとっては、ここではむしろ啓蒙と先入見の関係を分節化したうえで、「先入見は統治の手段として有益なのか」という問いが問題となっていると見るべきだろう²³²。先入見の問題に取り組むことは、統治と権力の領域に関わることであるという意識をカントは十分に持っていた。啓蒙の問題は先入見の扱いをめぐる統治との緊張関係に入り込んでいくのである。カントは自ら再び取り上げた「先入見を助長することに関する問い」に関して、次のように述べている。

²²⁸ 吉田耕太郎「『啓蒙の時代』の『啓蒙への問い』」富永茂樹編『啓蒙の運命』名古屋大学出版会、2012 年、28 頁からの引用。

²²⁹ Cf. J. Schmidt, “The Question of Enlightenment”, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, p. 281.

²³⁰ 吉田耕太郎「『啓蒙の時代』の『啓蒙への問い』」、30-31 頁参照。

²³¹ 吉田耕太郎「『啓蒙の時代』の『啓蒙への問い』」、29 頁参照。

²³² そして、このような「先入見」はまさにエドモンド・バークが統治のさいに重視した要素のひとつである。

「誰かの先入見を助長することは、その誰かを善い意図において欺くということに等しい。先入見に触れないでおくということならまだよいだろう。というのも、誰があらゆる人の先入見を暴露し除去するなどということに従事できようか。だが、先入見の根絶にあらんかぎりの力をふるって従事することが勧められるべきでないかどうかは別の問題である。もちろん古くて固着した先入見というものは打ち克つのが困難である。それというのも、そうした先入見は自己自身を弁明するし、いわば自分自身の裁判官であるからだ。ひとはまた、先入見を根絶するなら損害が生じるであろうということを、先入見を存続させることの言い訳にしようとする。だが、そうした損害は許容すべきものであり、それによって後になれば一層大きな善がもたらされるであろう」(Logik, 9: 81)。

先入見が統治の根幹に触れる問題であり、それゆえにその除去が政治的に困難であるという自覚をもちつつ、カントは先入見を助長することよりも根絶することのほうが「一層大きな善」をもたらすと考えている。

本章では、カントのテキストから、先入見の問題をめぐる啓蒙が市民社会および統治とどのように関わるべきであると考えられていたのかを明らかにしたい。そのために、まず、統治権力との緊張関係に置かれた啓蒙主義が辿り着いた「自己理解」と、その「自己理解」におけるカントの立場を確認する(第1節)。つづいて、カントが『啓蒙とは何か』で導入した「理性の公共的使用」の政治的、戦略的意味について考察する(第2節)。ここでは「理性の公共的使用」が「先入見」の排除という政治的な意味をもつ行為であるがゆえに自由として要求されたことが明らかになるだろう。さらに、そうであるがゆえに、啓蒙の観点からは、統治は「理性の公共的使用」の自由という条件を維持するかどうかで評価されるのである(第3節)。そして、最後に、啓蒙の側が自ら遵守しなければならない条件を「理性の自己保存」という原則を軸に読み解く(第4節)。啓蒙の実質的な対象としての「宗教の事柄」をめぐる「思考」の危機の可能性が、「理性の自己保存」と「統治」との関係の両面から明らかにされるだろう。

第1節 啓蒙の「自己理解」——メンデルスゾーンとカント

フリードリヒ二世が論題を発案したと言われるベルリン科学アカデミーの懸賞論文を一つの転機として、首都ベルリンの啓蒙主義の論客たちは「啓蒙」が市民社会とどのように関わるべきかを自問せざるをえなくなる。たとえば、「啓蒙主義の友」を自任する出版者、

学者、国家官僚、聖職者の秘密結社「ベルリン水曜会（die Berliner Mittwochsgesellschaft）」²³³では、王の侍医であり科学史家でもあった会員のヨーハン・カール・ヴィルヘルム・メーゼン（Johann Karl Wilhelm Möhsen）が 1783 年 12 月 17 日に開かれた会合の中で件のベルリン科学アカデミーの論題を取り上げ、啓蒙と国家の関係を再考すべきであると説き、翌月の会合でも別の会員が同じ問題を論じている²³⁴。そして、この問題は秘密結社「ベルリン水曜会」の機関誌として機能していた『ベルリン月報』においても公的に論じられるようになる。

1783 年 9 月に『ベルリン月報』に掲載された匿名の論考「婚姻に際して、聖職者たちがもはや関与しないことの提言」では、婚姻締結に関わることで宗教的な権威が人々を統制する手段となっていることが明らかにされ、批判されている²³⁵。しかし、他方で、啓蒙の急激な進展が宗教をはじめとする社会の紐帯を破壊しかねないという危惧もまた表明されるようになる。このような危惧は 1783 年 12 月に『ベルリン月報』に掲載された論考「婚姻締結を、宗教によってもはや神前で認可しないことは賢明なことだろうか」において早くも表れる²³⁶。この論考の著者ヨーハン・フリードリヒ・ツェルナー（ベルリン水曜会の

²³³ 1783 年から 1798 年まで続いた「ベルリン水曜会」の会員や会合、規則については、次の文献が有益である。Vgl. Günter Birtsch, „Die Berliner Mittwochsgesellschaft“, in: Hans Erich Bödeker und Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien.*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, S. 94-112; cf. J. Schmidt, „The Question of Enlightenment“, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, pp. 272-275.

²³⁴ Cf. J. Schmidt, „The Question of Enlightenment“, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, p. 280.

²³⁵ Vgl. E. v. K. (= Johann Erich Biester), „Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen“, in: Norbert Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 95-106. この論考の著者の筆名 E. v. K. は偽名であり、実際には『ベルリン月報』の編集者の一人で、ベルリン水曜会の会員でもあったヨーハン・エーリッヒ・ビースターによって執筆されたと考えられている。Vgl. N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 484.

²³⁶ Vgl. Johann Friedrich Zöllner, „Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren?“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 107-116.

会員でもあった)は、婚姻締結から宗教的な権威を排除することによって逆に道徳性が損なわれると論じ、「啓蒙とは何か。真理とは何かという問いとほとんど同じくらい重要であるこの問いは、啓蒙を開始する前にしかし答えられてしかるべきだろう！そして私はこの問いが答えられるのをどこでも見たことがないのである」と述べ、啓蒙のあり方そのものに疑問を提出している²³⁷。

このような自問には、新たな局面を迎えた 18 世紀後期の啓蒙が、自らの方向性と程度に関して省察し、「自己理解 [Selbstverständnis]」²³⁸を得ようと求める様子がまざまざと表れている。「啓蒙とは何か」という問いが繰り返されるようになるのは、まさにこの自己理解を求める反省的意識に基づいたことなのである。ベルリン水曜会の内部では、メーゼンの講義に続く議論のなかで、国家が検閲制度を緩めて啓蒙を促進することを主張するグループと、過度の啓蒙によって伝統的な慣習が失われ、社会の基盤が破壊されることを危惧するグループが論陣を張るようになっていった²³⁹。

モーゼス・メンデルスゾーンはベルリン水曜会の会員として啓蒙主義の置かれた状況を知悉していた。そして彼は「啓蒙するとは何であるかという問いについて」と題した論考をカントの啓蒙論に先んじて 1784 年 9 月に『ベルリン月報』で発表し、啓蒙の問題をこの反省的意識のもとで取り上げている。その中で、メンデルスゾーンは、人間の知性の改善や知識の増大に関わる「理論的なもの [das Theoretische]」としての「啓蒙 [Aufklärung]」と、技術、実用性、習慣の改善に関わる「実践的なもの [das Praktische]」としての「文化 [Kultur]」、そして啓蒙と文化の上位に位置づけられる概念として「陶冶 [Bildung]」を挙げ、それらを社会を改善しようとする人間の努力全体を指す表現として使用している²⁴⁰。

²³⁷ Vgl. J. F. Zöllner, „Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren?“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 115.

²³⁸ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 20-21.

²³⁹ Vgl. G. Birtsch, „Die Berliner Mittwochsgesellschaft“, in: *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert*, S. 94-112; cf. J. Schmidt, „The Question of Enlightenment“, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, pp. 282-284.

²⁴⁰ Vgl. Moses Mendelssohn, „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 444-451. メンデルスゾーンの啓蒙論とその翻訳については次の文献も参照した。岩田淳二「カントとメンデルスゾーンにおける〈啓蒙〉の概念について 附・試訳 モーゼス・メンデルスゾーン:啓蒙とは何か、という問いについて」『金城学院大学論集 人

しかしながら、メンデルスゾーンは「理性的認識」と「理性的熟達」に関する啓蒙が統治との軋轢を生じさせる可能性もあることを十分に理解している。それゆえ、メンデルスゾーンは「人間の使命 [die Bestimmung des Menschen]」という言葉を用いて、啓蒙の方向性を示すことを試みている。メンデルスゾーンにとって「人間の使命」とは「われわれのすべての努力や苦勞の尺度と目標として、それへとわれわれが目を向けなければならない点」であり、さらに「人間としての人間 [Mensch als Mensch] の使命」と「市民と見なされた人間 [Mensch als Bürger betrachtet] の使命」に区別される²⁴¹。メンデルスゾーンによれば、「文化 [Kultur]」に関しては誰もが「市民」あるいは「社会の成員」としての人間の使命を実現しようとしなければならない。「市民生活における地位と職業は、すべての成員の諸義務と諸権利を規定し、それに応じて別の練達や熟達、他の諸傾向性、衝動、社交的習俗や習慣、もうひとつの文化と洗練を要求するのである」²⁴²。そして、「啓蒙 [Aufklärung]」に関してもまた、「市民」あるいは「社会の成員」としての人間の使命が実現されなければならない。言い換えれば、すべての個人に対して、「彼の地位や職業に応じて異なる理論的な諸洞察とそれを達成する他の熟達、つまり異なる程度の啓蒙」が求められるのである²⁴³。

啓蒙の場合には、文化には見出されない「人間としての人間の使命」と「市民と見なされた人間の使命」という区別が生じる。「人間としての人間に関心を寄せている啓蒙は、身分に関係なく普遍的である。市民と見なされた人間の啓蒙は、地位と職業によって変更される。人間の使命はここで再びその努力に尺度と目標を設定するのである」²⁴⁴。この区別の理由をメンデルスゾーンは次のように語っている。「人間の啓蒙は市民の啓蒙と対立しうる。人間としての人間にとって有益なある真理は、時には市民としての人間に不利益をもたらすこともありうる」²⁴⁵。

文科学編』10、1976年、21-45頁。

²⁴¹ Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 445-447.

²⁴² Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 447.

²⁴³ Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 447.

²⁴⁴ Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 447-448.

²⁴⁵ Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 448.

「人間としての人間」の啓蒙が過剰に進行すると、「人間としての人間の使命」は果たされるかもしれないが、市民としての地位と職業に応じた「諸規定〔Bestimmungen〕」が同時に破壊されてしまうことがありうる。「啓蒙の誤用〔Mißbrauch der Aufklärung〕は道徳的感情を弱め、無関心、エゴイズム、無宗教とアナキーへと至らしめる」²⁴⁶。人々から市民としての資質が失われてしまうと、「国家体制〔Staatsverfassung〕」は変更を余儀なくされ、あるいは存在することをやめてしまう²⁴⁷。国家がこのような事態に陥った場合、啓蒙に関わる哲学がどうするべきかについて、メンデルスゾーンは極めて慎重な立場をとらざるをえなくなる。「自らの内部において本質的な人間の使命が市民の本質的な使命と調和しないということ、そしてその体制が減じるという危険に陥らずに、人間性に不可欠な啓蒙が帝国のすべての身分に拡大しえないだろうということを告白しなければならない国家は不幸である。このような場合、哲学は口を塞ぐべきである！」²⁴⁸。「啓蒙の誤用」が国家体制を脅かす場合には、統治はそのような試み全体に対して強硬な手段を取ることになる。「どうしても必要なさいには、人間性を屈服させ、圧迫の下に永続的に固定するために、法律が定められるか、あるいは人間性を束縛しうる桎梏が鑄られるだろう」²⁴⁹。

国家体制と統治に対して、啓蒙が破壊的作用を及ぼす事態は不幸である。というのは、そうした事態においては、統治が圧倒的な力をもって介入できることをメンデルスゾーンはよく理解しているからである。それゆえ、事態を悪化させないように哲学が沈黙することは賢明でさえある。「徳を愛する啓蒙主義者は注意深く慎重に行動して、先入見と強固に絡み合った真実を同時に一緒に追い払うよりも、むしろ先入見を甘受するだろう」²⁵⁰。ここで、メンデルスゾーンはベルリン水曜会の中でも啓蒙を制限する必要があると主張する人々の側に立つことになるのである²⁵¹。

ただし、メンデルスゾーンは統治のために先入見を積極的に利用すべきだと考えている

²⁴⁶ M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 450.

²⁴⁷ Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 448-449.

²⁴⁸ M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 449.

²⁴⁹ M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 449.

²⁵⁰ M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 449.

²⁵¹ J. Schmidt, „The Question of Enlightenment“, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, p. 287.

のではない。統治と権力の前で哲学が沈黙せざるを得ないとしても、沈黙において、哲学は思考し、啓蒙を救い出さなければならないだろう。「とはいえ、それにもかかわらず人類の友は、最も啓蒙された時代においてさえ、常に先のような考察を考慮に入れなければならないであろう。そのさいに、適用を誤用から区別する境界線を見つけ出すということは、困難なことではあるが、しかし不可能なことではない」²⁵²。メンデルスゾーンにとっては、啓蒙の「適用」と「誤用」を区別し、先入見を甘受せざるをえない状況にあっても真理の探究を放棄しないことが哲学の役割なのであろう。

メンデルスゾーンの後に 1784 年 12 月の『ベルリン月報』で「啓蒙とは何か」²⁵³を論じるカントを捉えているのもまた、統治との緊張関係に立たされ、自己への反省的な態度を迫られている啓蒙である。メンデルスゾーンは「人間の啓蒙 [Menschenaufklärung]」と「市民の啓蒙 [Bürgeraufklärung]」を区別し、人間にとって真実であることが市民にとっては不都合である場合を考察することで啓蒙の両義性を強調した。これに対して、カントにおいて顕著にみられるのは「自分自身で考える」さいに理性を使用する仕方の区別、「理性の公共的使用」と「理性の私的使用」の区別である。カントはこの区別によって沈黙を選ぶのではなく、市民社会における自由な言論をつうじて思考を継続するための条件を提示しようと試みるのである。

カントによれば、たとえフリードリヒ二世の時代に検閲の制度が柔軟に運用されていたとしても、それは義務への服従を前提とした許容である。「あらゆる方面から「議論するな！」と叫ばれるのを耳にする。将校は「議論しないで訓練せよ！」と、収税顧問官は「議論しないで支払え！」と、聖職者は「議論しないで信ぜよ！」と言っている。(この世ではただ一人の支配者だけが、「君たちは好きなだけそして何に関しても議論せよ。しかし服従せよ！」と言っている)」(WA, 8: 37)。たしかに、フリードリヒ二世は議論する自由を与える「この世でただ一人の支配者」かもしれない。しかし、社会において理性を使用する自由は、「服従せよ！」という命令によってどこでも制限されていることをカントは指摘している (vgl. WA, 8: 37)。

このような状況においてもなお、統治と啓蒙の直接的な衝突を回避して「自分自身で考

²⁵² M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 450.

²⁵³ Vgl. Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 452-465. ケーニヒスベルク在住のカントは、ベルリン水曜会の会員ではなかった。

える」ことが可能となるように、カントは理性使用の自由を定義しなおす。このために導入されるのが、理性の私的使用と公共的使用の区別である。

「理性の私的使用」は、「ある委託された市民としての地位もしくは官職において、自分に許される理性使用」と定義される (vgl. WA, 8: 37)。ある人が何らかの「機構 (Mechanismus)」において、たとえば国家において納税のような市民的義務を果たさなければならない場合、あるいは官庁において委託された職務を遂行しなければならない場合、その人は義務や職務を妨げるような理性の使用を慎み、服従しなければならない。「[...] 公共体の関心事となる業務では一定の機構を必要とするものがあり、これによって公共体の若干の成員はもっぱら受動的な態度をとらざるをえない。これは、彼らが政府による人為的合意を通じて公の目的に向けられるか、少なくともその目的を損なわないようにするためである。もちろん、ここで議論するのは許されず、服従しなければならない」 (WA, 8: 37)。市民あるいは公職に就く者として、言い換えれば、ある機構の機能を担う者として服従し義務を果たすことは、理性を私的に使用することであり、そのさいには自分自身で考えることよりも優先されうるのである。

カントによる「理性の公共的使用」と「理性の私的使用」の区別は、メンデルスゾーンの「人間の啓蒙」と「市民の啓蒙」の区別で含意されているものとよく似た緊張関係を反映している。メンデルスゾーンの場合には、「人間としての人間」に関わる啓蒙は、あらゆる人間に向けられるべきものである。それに対して「市民と見なされた人間」に向けられる啓蒙は、市民としての地位と職業に相応しい制限の下での啓蒙である。市民としての地位と職業を顧慮した場合、国家体制の維持を妨げるような「人間の啓蒙」は制限されなければならないことになる²⁵⁴。この緊張関係は、メンデルスゾーンが「哲学は口を塞ぐべきである」と述べるような事態に発展しうるものであった。メンデルスゾーンが「市民の啓蒙」として危惧した問題は、カントの場合「理性の私的使用」の問題として論じられる²⁵⁵。ただし、カントによれば「理性の私的使用」は「しばしば極端に制限されることがあってもかまわない」 (WA, 8: 37)。こうして、カントにおいては緊張関係が緩和されることになるのである。

²⁵⁴ Vgl. M. Mendelssohn, „Ueber die Frage ...“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 448-449.

²⁵⁵ J. Schmidt, „The Question of Enlightenment“, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, p. 291.

第2節 「理性の公共的使用」と啓蒙の戦略

ただし、「理性の私的使用」の制限を認めることによって啓蒙の可能性が全面的に失われるのではない。カントは自分自身で考える自由を「万事において自分の理性を公共的に使用する自由」、「自分自身の理性の公共的使用〔der öffentliche Gebrauch seiner eigenen Vernunft〕」として要求している（vgl. WA, 8: 37）。カントはここで、「公共的（öffentlich）」という形容詞を、これを「国家（Staat）」および「君主（Fürst）」と関連づける当時主流の法学的用法とは明らかに異なる意味で用いている²⁵⁶（すでにみたように、国家や君主は逆に理性の私的使用と結びつけられている）。カントの用法は、むしろ当時の出版業の隆盛を背景にして、書籍や定期刊行物の書き手となった人々と、読者として公的な判断を下す「公衆〔Publikum〕」に結びついているのである²⁵⁷。そこで、理性の公共的使用は、「ある人が読者世界の全公衆を前にして学者として理性を使用すること」と定義される（vgl. WA, 8: 37）。

「自分自身の理性の公共的使用」の概念によれば、ある人がたとえ公共体に奉仕する将校や収税顧問官であっても、あるいは聖職者であっても、公共体全体のために議論することが可能である。「機構のこの役割を担う同じ人が、同時に自らを公共体全体の成員、そればかりかさらに世界市民社会の成員とみなすかぎり、したがって書物をとおして本来の意味における公衆に語りかける学者の資格においてそうするならば、その人にはもちろん議論することは許される。だからといって、この人が受動的成員としてその一部に配置されている業務が損なわれることはない」（WA, 8: 37）。

カントは哲学の沈黙と思考の停止を避けるために「理性の公共的使用」の自由を論じたが、この形式の理性使用でカントが言おうとしているのは討論や講演のような口頭での意

²⁵⁶ Vgl. Lucian Hölscher, „Art. Öffentlichkeit“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, S. 445.

²⁵⁷ Cf. John Christian Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity””, in: *What is Enlightenment?: eighteenth-century answers and twentieth-century questions*, edited by James Schmidt, Berkley and Los Angeles, California: University of California Press, 1996, p. 255-256.

見表明ではなく、書物という形式を通じた見解の表明であるということが重要である²⁵⁸。

カントがここで擁護する「理性の公共的使用」の自由は、「ある人が読者世界の全公衆を前にして学者として理性を使用すること」の自由である。カントは「理性の公共的使用」が公的である条件を、「読者世界の全公衆を前にして」、そして「学者の資格で」という点に求めている。ここで言われる「学者の資格」とは、職業としての学者であるということでもなければ、豊富な知識を持ち精緻な議論を展開できる能力をもつことに限定されるでもない。「学者の資格」で理性を使用するということは、自分の思考を書物という形式で公表するということである。それゆえ、市民も聖職者も将校も、この意味で理性を使用することができる。そして、この「学者の資格」での理性使用が「読者世界の全公衆を前にして」理性を使用することを可能にする。書物で表現された思考は、読者である公衆へと、換言すれば読むことが可能であり読むことを欲するすべての人々に伝達されうるからである²⁵⁹。

たしかに、このような意図で書かれた書物を事実上すべての人間が読むわけではない。しかし、「理性の公共的使用」において問題となるような人間の基本的な立場に関する事柄は、書物という形式において関心のある読者に時間と空間の制限を超えて到達しうるのである。市民社会に関する思想は、講演のような伝達様式で音声を通じて発表されるかぎり、時間と空間の制限を超えることはできず、それゆえにその思想が含んでいる真理だけではなく、不明瞭さや誤謬もまた十分に明らかにはされえない。しかし、思想を場所と時間に関係なく検討できる書物という形式で表明することによって、ひとは自らの思想を他者に広く伝達できるだけではなく、自らの思想を修正し、さらにはより優れたものにする機会を得ることができる²⁶⁰。他者の同意を受け、あるいは批判に曝されることによって、ひとは自らの思想に含まれる可能な誤謬やその源泉に気づくことができるからである。さらに、書物を読み、書くという行為を通じて思考という共同作業に持続的に参加することによって、ひとは「自分自身で考えること」を遂行することになるが、これはまさに統治が国家と教会を通じて維持しようとする「未成年状態」から脱出することを意味する行為である。

²⁵⁸ Vgl. Wolfgang Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, in: hrsg. von Heiner F. Klemme, *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 17-22.

²⁵⁹ Vgl. W. Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, S. 14-17.

²⁶⁰ Vgl. W. Bartuschat, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, S. 20.

こうして、「理性の公共的使用」の自由は「自分自身で考えること」のために不可欠の条件となるのである。

たとえば、将校は、軍務の遂行のためには上官の命令に従わなければならない。この将校が上官の命令に対して軍の内部で意見を述べたとしても、それは理性の私的使用であり、軍務の遂行に支障が生じる場合には、そうした理性使用は制限されても仕方がないことになる。しかし、同じ将校が、公共体全体に関わる軍事的な失策について「学者」として、すなわち書物を公にして批評し、その批評の妥当性について公衆に判定を求めることはできる (vgl. WA, 8: 37)。あるいは、市民は自分に課せられた税金の支払いの義務を拒否することはできないが、その義務に反することなく「学者」として書物を通じて課税の妥当性に関する見解を公にすることができる (vgl. WA, 8: 37-38)。

さらに、公職遂行上の義務とも、市民的義務とも異なるが、教会から派遣された者として職務を遂行する義務をもつ聖職者にも、同様の理性使用の区別が適用されることになる。聖職者には、宗教上の規約に従って教会組織の名において教区の人々に教義を説く責務があり、委託された職務の内容にそぐわない見解を礼拝の際に会衆に向かって述べることはできない。聖職者はその教義と信条書の中に自分自身では是認することができない内容があったとしても、その中から自らが理解する宗教の内容と矛盾せず、実践的に役立つ部分を選択して伝えなければならないのである。しかし、教区の人々に限定せず、公衆全体に対して、言い換えれば世界に対して、書物を通じて学者の立場から教会組織のよりよい制度のための提案を行う自由が聖職者には無制限に認められるべきである (vgl. WA, 8: 38)。

「理性の公共的使用」の形式が書物に限られているのは、それを「啓蒙の誤用」——統治する側を刺激するようなアジテーションや反抗——と区別することによって、このような理性使用の自由を確保する必要があることをカントが意識した結果でもある。このような仕方、書物による意見の表明を弁論による煽動とは区別されるべきものとして提示し、統治との緊張関係を緩和して見せようとする姿勢は、この後の 1790 年代の法的あるいは政治的な諸著作でも一貫して見出されるカントの基本姿勢である。啓蒙を無害化してみせようとする態度は、統治との緊張関係から生じた自己制限、言い換えれば自覚的な著述の方法として理解されるべきであろう。

この理性の公共的使用と私的使用という区別によってなされているのは、二種類の理性を使い分けるのでもなければ、ましてや人格の「分裂 (Schizophrenie)」²⁶¹でもない。この

²⁶¹ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 59.

区別は、公的なものと私的なものの概念のある種の反転を惹き起こすものなのである。この区別によって、カントは一方で服従しながらも、他方で自らの理性を用いて思考することが可能になる政治的な論理を追求している。この区別によって、ある機構の中で服従し義務を遂行しなければならない人々が、同時に理性を用いて公共体全体のために自らの思考を表明することが可能になるのである。同時代の文筆家や出版業者の主張を背景にすると、このときカントの用いる語彙と論法は、この区別がさしあたりは市民社会の改善を目的とした控えめな言論の自由の要求にすぎないと思わせるものである²⁶²。しかし実際には、この理性使用の区別は、啓蒙の諸目的と政治的公共体（国家）の維持の間にもたらされる一つの戦略的な妥協点なのである²⁶³。

では、このような妥協点を見出すことによって、カントの試みは何を獲得しうるのだろうか。理性の私的使用が制限されても、それは「啓蒙」を妨げることにはならない。しかし、理性の公的使用の制限は「啓蒙」の構造そのものに大きな影を落とすことになる。「というのは、[……] 人民の後見人自身も未成年状態にあるべきだという考えは、結果として不合理なものを永遠化することになる不合理だからである」（WA, 8: 38）。理性の公的使用の制限は、人民の後見人たちが自分で考えることを制限することなのである。人民の後見人自身が自分自身で考えることによって、「自分で考えること」としての啓蒙はさらに進展することができるようになる。

このように、カントは先入見と誤謬という統治の方法に対して、「自分自身で考えること」としての啓蒙を通じて抵抗する根拠と術を提示しようと試みている。「自分自身で考えること」は誤謬を回避するために共同で思考することであり、さらには誤謬の源泉である先入見を明らかにするために理性を公共的に使用することである。先入見を明らかにし、除去することは困難で時間のかかる課題である。「ひょっとすると革命によって個人の人格に対する専制と、食欲なもしくは傲慢な圧制は瓦解するかもしれないが、しかし思考様式の真の改革はけっして実現されず、古い先入見と並んで新しい先入見が何も考えない大衆の習歩紐として使われるだろう」（WA, 8: 36）。「理性の公共的使用」の自由は、「自分自身で考えること」そのものであると同時に、それを促進する条件なのである（vgl. WA, 8: 36）。

第3節 啓蒙と君主

²⁶² Cf. J. C. Laursen, “The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity””, p. 267.

²⁶³ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 58-59.

カント自身がはっきりと述べているように「啓蒙の主眼点」(WA, 8: 41) が据えられるのは「宗教の事柄 [Religionssachen]」である。それゆえ、宗教上の自由を容認する統治者(君主) は次のように称賛に値するのである。「宗教上の事柄に関しては人々に何も指示せずに彼らに完全な自由を認めるのが義務だ」と言うことを屈辱的であるとは思えない君主、それゆえ寛容という傲慢な名称を自ら拒否する君主は、その人自身啓蒙されており、まず少なくとも統治の側から人類を未成年状態から脱却させて、良心に関する事柄すべてにおいて自分自身の理性を用いる自由を誰にでも認めた者として、当世および後世の人々によって感謝され称賛されるに相応しい人である」(WA, 8: 40)。

また、宗教だけではなく立法の「率直な批判 [eine freimütige Kritik]」が容認されることが、統治者自身の利益となるという見方も、繰り返し表明されている。「[……] 宗教上の啓蒙を促進する国家元首の思考様式 [Denkungsart] はさらに進み、被治者たちが立法に関してでさえも自分自身の理性を公共的に使用し、よりすぐれた法の起草上の考えを世界に向けて公共的に提示するのを許したとしても、しかもさらにこれが既存の法を率直に批判していても、そこには何ら危険はないと認識するのである」(WA, 8: 41)。

このように述べたうえで、カントは「率直な批判」を許容しているフリードリヒ二世を「輝かしい模範」として挙げる (vgl. WA, 8: 41)。カントは、啓蒙の条件である「理性の公共的使用」を認めているという点で、フリードリヒ二世の治世を「啓蒙の時代」として確かに称賛している (vgl. WA, 8: 40)。そして、このことはしばしばカントがフリードリヒ二世に寄せる信頼と賛意を証立てる確かな拠り所とされてきた²⁶⁴。たしかにフリードリヒ二

²⁶⁴ カントがフリードリヒ二世への深い忠誠心を持ち、その治世が永遠に存続すると信じ、その治世が終わるまで啓蒙と統治の緊張関係を見出すこともなかったという見解もある。

Vgl. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, M. A.: Harvard University Press, 1992, p. 56.

(杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義：近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800 年』法政大学出版局、2010 年、102-104 頁。) この見解はバイザーによるこの優れた著作の数少ない瑕疵の一つと考えなければならないだろう。『実用的見地における人間学』(1798 年)の末尾の注で、カントはフリードリヒ二世が教育に携る任務を担っていたヨーハン・ゲオルク・ズルツァーに対して述べたとされる「ああ(と大王はため息まじりにおっしゃった)、親愛なるズルツァー君、君はわれわれもその一員であるこの呪われた人種についてまだ熟知しておらんようだね」という一言を挙げ、次のように述べている。「かの偉大な君主は、公的

世は同時代のいわゆる「啓蒙された君主」のなかでも際立って合理的な政策を実行した君主として知られている²⁶⁵。そしてまた、フリードリヒ二世自身も啓蒙によって民衆の心性の変化を惹き起こそうと試みたと言われている²⁶⁶。

しかし、フリードリヒ二世の治世が「啓蒙された時代 [ein aufgeklärtes Zeitalter]」とは呼ばれず、「啓蒙の時代 [ein Zeitalter der Aufklärung]」として評価されているのは、その時代に啓蒙の条件がプロイセンの歴史上かつてなく整っているという相対的な意味においてのことであるという点に注意しなければならない。「現状のままで人間を全体として見ると、宗教上の事柄に関して他人の指導なしに自分自身の悟性を確実かつ十分に用いる状態に既になっているためには、また単にそうした状況に置かれうるためだけであっても、まだ非常に多くのことが欠けている。だが、今やこの方向に自由に着手する場は彼らに開かれ、啓蒙一般すなわち自ら招いた未成年状態から抜け出るのを妨げるものは次第に少なくなってきた」(WA, 8: 40)。そして、時代の趨勢となっている啓蒙が妨害されるようなことがあってはならないのである。「次の時代が（とりわけ非常に差し迫った）知識を増し、誤謬を一掃し、総じて啓蒙をさらに促進するのに対して、前の時代が同盟を結んで宣誓し、啓蒙が不可能とならざるをえない状態にすることはできない。そのようなことをすれば、啓蒙の進展こそ根本使命である人間本性に対する犯罪となるだろう」(WA, 8: 39)。フリードリヒ二世の統治が啓蒙との関係で評価されるのは、それがまさに検閲という啓蒙の障害を減少させていたという消極的な理由による。

このような啓蒙専制君主の統治のもとでは、理性を公共的に使用することは認められる。「この君主のもとにいれば、尊敬すべき聖職者たちは自分の職責には関係なく、一般に承

にはご自身はたんに国家の公僕の筆頭にすぎないと公言なさりながら、胸の内ではため息をおつきになりながらではあるけれども個人的告白としては正反対のことを隠すことがおできになりなかつた訳だが、そのさいにもこうした墮落の責任を人類と称する性悪な人種に擦り付けることによって、ご自分自身の人格の弁明となさったのであった」(ApH, 7: 333, Anm.)。

²⁶⁵ Günter Birtsch, „Der Idealtypus des aufgeklärten Herrschers. Friedrich der Große, Karl Friedrich von Baden und Joseph II. im Vergleich“, in: *Der Idealtypus des aufgeklärten Herrschers, Aufklärung*, Jg. 2. H. 1, hrsg. von Günter Birtsch, Hamburg: Meiner, 1987, S. 9-47.

²⁶⁶ 屋敷二郎『規律と啓蒙——フリードリヒ大王の啓蒙絶対主義——』ミネルヴァ書房、1999年。

諾されている信条書とはところどころ異なった判断や認識を学者の資格において自由かつ公的に世界へと吟味のために提示することができる。ましてや職務に少しも制約されていない他の人ならば、誰でも言うに及ばない」(WA, 8: 40-41)。カントが聖職者や市民や将校の例を挙げていたように、フリードリヒ二世の支配の諸形態の至るところに問題点が見出されている²⁶⁷。しかし、カントにとっては、君主は被治者に何らかの実質的な意味での啓蒙を施すべきではない。むしろ介入しないことによって啓蒙を実現させるべきなのである。

そして、こうした啓蒙の条件に見出される君主の「自由の精神」は、他の政府もまた同様の統治を行うべき理由ともなる。「この自由の精神は国外へと広まり、己を正しく理解していない政府の外的な妨害と戦わざるをえない国にあっても普及してゆく。というのは、自由があっても公共体の公安や統一を気遣う必要は少しもないという事例が、この政府に範を示してくれるからである」(WA, 8: 41)。カントは、啓蒙の条件である自由を維持し拡大するためにこのような啓蒙専制君主像を提示していると読むことができるだろう。したがって、おそらくカントは君主自身に手放しの賛辞を送っているのではないだろう。ここで示されたカント的な啓蒙専制君主像は、賛辞であるというよりも、むしろ啓蒙の条件の後退を測定する尺度のようなものである。

ここで提示された啓蒙専制君主像は、外国の「己を正しく理解していない政府の外的な妨害」(WA, 8: 41)に向けられるだけではない。カントの啓蒙専制君主論では、プロイセンの世襲される王位こそが問題となっているとも読める。カントが啓蒙の条件を整えたフリードリヒ二世を記念碑的な存在へと高めているかのように見えるのは、フリードリヒ二世への諂いではなく、その後継と目されている人物の存在を意識してのことであると考えることができるのである²⁶⁸。1784年12月の『啓蒙とは何か』に既に表れている啓蒙の自己制限は、1786年8月17日に検閲制度を柔軟に運用させていたフリードリヒ二世が没し、同年9月にフリードリヒ・ヴィルヘルム二世が即位することによって、さらに緊張を帯びたものになってゆく。プロイセンにおける啓蒙をその条件において可能ならしめていたフリードリヒ二世の死と、奇妙な宗教的傾向をもち、啓蒙に敵対的なフリードリヒ・ヴィルヘルム二世の登場は、啓蒙主義の自己理解の試みに新たなアクセントをもたらしたのである²⁶⁹。

²⁶⁷ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 60.

²⁶⁸ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 61.

²⁶⁹ Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 21.

1786年9月にフリードリヒ・ヴィルヘルム二世がケーニヒスベルクの王宮で即位宣誓を行った際に、カントは同地の大学の学長としてその場に招待され、新王に挨拶の言葉を述べている。しかし、後に発表され、「カントの有害な著作」²⁷⁰と呼ばれた著作をめぐって、カントに宗教と神学に関する講述を禁ずる勅令を出すことになる王との間には、おそらく何らかの違和感が漂っていたのだろう。そして、同年の10月には「思考の方向性を定めるとはどういうことか」が『ベルリン月報』で発表されるが、そこではメンデルスゾーンとヤコービの間の論争について論じられるとともに、すでに統治が啓蒙へと直接的に介入する事態を見越したような議論が展開されている。

第4節 理性の自己保存と啓蒙の危機

カントの政治思想に関する研究においては、啓蒙はしばしば「宗教の事柄」との関係性を抜きにして「統治の原則」へと影響を与え、政治的制度に変容をもたらすと考えられてきた²⁷¹。しかし啓蒙の概念を理解する上で最も頻繁に参照される『啓蒙とは何か』においては、啓蒙と批判、啓蒙と政治的制度の改革の関係性は決して明瞭なものではなく、両者の関係へのカント自身の言及も、啓蒙と「宗教の事柄」の関係に関するほど多くはない。カントに見られるこのような事態は、ラインハルト・コゼレックやユルゲン・ハーバーマスのかねて指摘していた通り、18世紀の批判の担い手たちに広く見られた自己理解——政治的

²⁷⁰ Vgl. Bettina Stangneth, „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth* (Philosophische Bibliothek Band 545), Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. IX.

²⁷¹ カントにおける啓蒙と統治権力との関係はそれ自体としては問われるべき問題である（福田喜一郎「権力と啓蒙的理性」カント研究会編『現代カント研究5 社会哲学の領野』晃洋書房、1994年、166-187頁、参照）。また、たとえばE・エリスによれば「単にペンの自由に賛成する議論を展開しているのではなく、カントはそのような自由それ自体が理想的国家への進歩を促進するだろうと主張しているのである」（Elisabeth Ellis, *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*, New Haven and London: Yale University Press, 2005, p.19.）。本稿の立場は、こうした見解に対立するものではなく、さしあたり「啓蒙」が成立しうる内在的条件を明らかにしようとするものである。理想的な国家としての共和制への進歩を促進する「自由」には、固有の条件があるのである。

ではなく道徳的であるという自己理解——に由来すると考えることもできる²⁷²。

しかし、さしあたり自らを統治とは直接に衝突する危険がないものとして定義してみせようとするカントの啓蒙が、実際に宗教と立法に関してどのような摩擦を生じることになるのかを見なければならない。そして、この摩擦は「立法」と「統治の原則」との関係で表面化するのではなく、カントが『啓蒙とは何か』（1784年）で第一に問題としている「道徳」と「宗教」に関して生じることになる²⁷³。「自分自身で考えること」としての啓蒙が実

²⁷² 「公共的に論議する私人たちが絶対主義的支配に対抗して提起した批判の審廷は、みずからは非政治的なものであるという自己理解をもっていた。すなわち公論は、道徳の名において政治を理性化しようとするものなのである。18世紀においては、政治哲学のアリストテレス的伝統は、特徴的なことに道徳哲学へ解消される」（Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft mit einem Vorwort zur Neuauflage* 1990, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 178-179. [細谷貞雄・山田正行訳『[第2版] 公共性の構造転換—市民社会の一カテゴリーについての探究』未来社、1994年、143頁])。Vgl. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. (村上隆生訳『批判と危機—市民的世界の病因論』未来社、1989年。) ただしハーバーマスもまた『公共性の構造転換』では「歴史哲学の非公式的構想」という解釈によって道徳と政治の関係に焦点をあてている (vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 192 ff. [邦訳書、157頁以降])。同様の観点から、カントが哲学者の立場で歴史哲学を語ることの政治的意味については Joseph M. Knippenberg, „The Politics of Kant’s Philosophy“, in: R. Beiner and W. J. Booth (ed.), *Kant and political philosophy: the contemporary legacy*, 1993, pp. 155-172、が興味深い議論を展開している。

²⁷³ 啓蒙に関わるべき問題として「宗教の事柄」を設定すること自体はカントに限らず幅広く見られたことであり、カントが寄稿していた『ベルリン月報』でも啓蒙に関する論題は宗教に関わるものが多かったことは知られている（吉田耕太郎「啓蒙の時代」の「啓蒙への問い」、19-21頁）。当時の『ベルリン月報』誌上で頻繁に問われていた宗教の領域における「啓蒙の行き過ぎ」による社会の不安定化について言及したうえで、E・エリスは「したがってカントのエッセイ『啓蒙とは何か』執筆の直接のきっかけとなった問いは、啓蒙の無制限の追求の結果として起こりうる不安定化に対して社会の安定を擁護する議論の一部として発せられたのである」と述べつつも、すぐに「カントのエッセイが革命の暴力

現するには、「理性を公的に使用する自由」が保障されていなければならない、この条件が維持されるかどうかは、「市民的強制」すなわち検閲の制度を用いることができる統治の権力にかかっている。このような見解は、1786年10月に『ベルリン月報』に掲載された『思考の方向を定めるとはどういうことか』において「思考する自由 [Freiheit zu denken]」を考察するなかで、さらに「宗教の事柄」を中心に据えて展開される。

カントは「思考する自由」が「伝達する自由」と不可分であると見なしている。カントによれば、「話したり書いたりする自由 [die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben]」が統治の権力によって検閲を通じて奪われても、「思考の自由」が奪われることはないという見解は楽観的に過ぎる (vgl. Denken, 8: 144)。というのは、すでにみたように「考える」ということは他者との意見の交換を通じた共同の営みにおいてよりよくなされるからである。カントはこのテキストでも次のように「他人と共同で思考すること」の重要性を強調する。「[...] われわれが、他人に自分の思想を伝達しまた他人が彼らの思想をわれわれに伝達するというようにして、いわば他人と共同して考えることがなければ、われわれはどれだけのことを、どれほどの正しさをもって考えるであろうか！」 (Denken, 8: 144)。「自分自身で考えること」は、それ自体ではさまざまな次元での誤謬から自由であることを保障するわけではない²⁷⁴。したがって「自分の思想を公に伝達する自由を人間から奪い去るような外的権力は、思考の自由をも人間から奪ってしまう」 (Denken, 8: 144)。「思考する自由」は、「伝達する自由」を遮ろうとする「市民的強制 [der bürgerliche Zwang]」、あるいは検閲との緊張関係にあるものなのである。

しかしながら、たとえ「市民的強制」のような統治の外的権力が制限しない場合でも、「宗教の事柄」においては「思考する自由」をめぐる事態は深刻である。というのは、外的権力がない場合であっても、市民が自ら他人の後見人となろうとするからであり、ある

抜きでの絶対主義からの移行に関心をもっていることは驚くべきことではない。これはその時代の最も重要な政治的問題だったのである」と指摘し、政治思想の分析へと向かっている (E. Ellis, *Kant's Politics*, pp. 30 ff.)。しかし、政治との関係を考察する前に、「宗教の事柄」に啓蒙の領域を定位したさいにカント自身が何に焦点をあてており、宗教をめぐる問題がいかにして政治との軋轢を生じうると考えていたかについて、明確に論じておく必要があると思われる。

²⁷⁴ Vgl. Peter Niesen, *Kants Theorie der Redefreiheit*, 2., unveränderte Auflage, Baden-Baden: Nomos, 2008, S. 215 ff.

いは「自分自身で考える」という危険を犯すよりも、むしろ先入見に従って「理性のあらゆる吟味」を放棄しようとするからである (vgl. Denken, 8: 145)。それゆえ、「思考する自由は、良心の強制 [der Gewissenszwang] がそれに対立するという意味にも理解される」 (Denken, 8: 145)。たとえ統治権力の介入がない場合にも、「思考する自由」はいわば自発的に制限されてしまう傾向をもっている。

それでもなお、『啓蒙とは何か』でカントが期待していたように、「宗教の事柄」においても自分自身の理性を用いて考える人々は存在している。そうした人々は、いわば「自分自身で考える」後見人たちである。ただし、自分自身の理性を使用する際には、それをどのように使用するのが極めて重要である。理性の使用は、「首尾一貫した思考様式の格率」 (KU, 5: 294) を遵守して「理性の自己保存」という限界の範囲内で行われなければならない。これをカントは、「思考する自由 [Freiheit zu denken]」の前提条件とも言うべき「思考における自由 [Freiheit im Denken]」という表現を用いて、次のように述べている。「[……] 思考における自由はまた、理性が自分自身に与える法則以外のいかなる法則にも服従しないことを意味する」 (Denken, 8: 145)。「思考における自由 (Freiheit im Denken)」とは「思考において方向を定めること」そのものであり、思考における理性の自律を意味している。

問題は、このような原則を無視して理性を用いて、理性の自己崩壊を招いてしまう場合である。「[……] この反対が、理性の無法則的な使用 [ein gesetzloser Gebrauch der Vernunft] という格率である (これによって天才が空想するように、法則に制約されることなくより遠くを見渡すためである)」 (Denken, 8: 145)。ただし、理性自身がもっている制約を逃れて活動することと引き換えに得られるものは、実際には自由ではなく、理性の他者からの制約である。「理性が自分自身に与える法則に服従しようとしなかった場合には、他人が理性に課する法則の桎梏に身を屈しなければならない。というのも何らの法則もなければ、まったく何ものも活動できず、それどころか極端な無意味でさえももはや活動できなくなるからである」 (Denken, 8: 145)。カントによれば、このような理性の誤用はすでに歴史的にも見られたものである。天才は「理性の無法則的な使用」を「啓発 [Erleuchtung]」と捉えるが、これは実際には「狂信 [Schwärmerei]」にすぎない (vgl. Denken, 8: 145)。そして、天才たちが自分の靈感に従いながらも理性の名のもとで語ることによって、理性において真理を吟味することが不可能になるような「言葉の混乱」 (Denken, 8: 145) がもたらされる。しかしこのような「言葉の混乱」は時とともに外的な証言として「確証された事実」となり、さらに「強制的な原典」という「法的な形式 [eine gesetzliche Form]」として固定化さ

れることになる (vgl. Denken, 8: 145)。このような原典がもたらしうるのは「事実に対する理性のまったき服従」であり、「迷信 [der Aberglaube]」である。この場合、自由とされているものの行使は、実際には従属への道を切り開いてしまうのである。

カントにとって狂信や迷信からの解放はまさに同時代の人間理性の課題である。しかし、長い間自分自身の理性を使用することを許されなかった人々は理性の扱いに不慣れであり、迷信からの解放を試みながら、しばしば「人間理性はすべての制約から独立しているのだという不遜な信頼」(Denken, 8: 146)を抱いて理性を誤用してしまう。カントが同時代の「天才 [Genie]」に対して抱いている危惧は、このような理性に対する過大な信頼である。

このような信頼の内実は、「客観的諸原理と独断的確信による正当化だけを想定し、他のすべてのものを大胆にも否認するというような、思弁的理性の独裁」(Denken, 8: 146)である。この「思弁的理性の独裁」という信念のもとでは、「理性自身の必要から理性が独立しているという格率」(Denken, 8: 146)が主導的な役割を果たすことになるが、この場合、神の現存在が客観的に証明されえないという理性の結論から、さらに神の現存在そのものが否定されることになる。これは「無信仰 [Unglaube]」、より正確には「理性信仰」の否定としての「理性無信仰 [ein Vernunftunglaube]」である (Denken, 8: 146)。この「理性無信仰」からは「人間の心の誤った状態」が生じる。「というのもこの心の状態は、まず心へ及ぼす動機のすべての力を道徳的諸法則から奪い、さらに時が経つにつれて、あらゆる威厳までも道徳的諸法則から奪い去り、かくして**無神論的思想** [Freigeisterei] と名づけられる思考様式を、つまりいかなる義務をももはや認識しないという原則を生ぜしめるからである」(Denken, 8: 146)。

狂信と迷信を経て、その状態から「自分自身で考える」ことによって脱出する——すなわち未成年状態から脱出する——過程において理性が自分自身を見失い、道を誤った場合に現れるのが「理性的不信仰」であり、「無神論思想」である。このような帰結は、「思考の自由がこれによって最終的に失われてしまうということ、しかもその責任が不運などにあるのではなく正真正銘の慢心にこそあるがゆえに、思考の自由が言葉の本来の意味において逸せられてしまうということ」(Denken, 8: 145)を意味している。

これは「思考する自由」の二重の意味での自己崩壊である。というのは、第一に「思考する自由」は「理性が自分自身に与える法則」(Denken, 8: 145)にのみ従うことによって成り立つ「思考における自由」でなければならないからである。これによって理性はその権能の範囲内で活動し、「理性の自己保存」を実現することができるが、そのような法則の

制限を否定することによって「思考する自由」における理性のある種の自律が失われた状態に陥る。

さらにこの状態が無神論思想を招き社会的秩序に影響を及ぼす場合には、統治権力の介入というかたちで「思考する自由」の第二の自己崩壊がもたらされることになる。

「ここに至って、いまや市民的業務が極端な無秩序に陥らないようにするために、当局が干渉してくるのである。最も巧妙でしかも最も強圧的な手段こそが、当局にとってはまさに最良の手段であるがゆえに、当局は、思考の自由〔Freiheit zu denken〕をすっかり廃棄してしまい、これを他の任務と同様に国家の法規に服従させることになる。こうして思考における自由〔Freiheit im Denken〕は、それが理性の法則からまったく独立に行使されるときには、ついには自己崩壊してしまう」(Denken, 8: 146)。

ここで「思考する自由」と言われているのは、まさにそれと表裏一体となっている「伝達する自由」、すなわち「話したり書いたりする自由」、「言論の自由」である²⁷⁵。こうした事態は啓蒙のために何としても回避されなければならないがゆえに、カントは「理性の無法則的な使用」を試みる「天才」に警告を発して『思考の方向を定めるとはどういうことか』を結んでいる²⁷⁶。

²⁷⁵ 「神の現存在や来世のような超感性的対象に関わる事柄」を何らかの直観によって最初に「確信する〔überzeugt werden〕」ことはありえない(vgl. Denken, 8: 143)。しかし、それらについて最初に「語る〔sprechen〕」という権利が拒まれるならば、理性は吟味を開始することさえできず、「狂信〔Schwärmerei〕」、「迷信〔Aberglaube〕」、さらには「無神論〔Atheisterei〕」の可能性が開かれてしまうことになる(vgl. Denken, 8: 143)。

²⁷⁶ 「人類の友でありまた人類にとって最も神聖なものの友よ。事実であれ理性的根拠であれ、慎重にかつ誠実に吟味した結果、君たちにとって最も信ずるに値すると思われるものを取り上げよ。ただし、理性をこの世の最高の善とするようなものを、つまり真理の究極的な試金石であるという特権を、理性に拒んではならない。もし拒むとすれば、君たちは、この自由に値するものではなくなり、またこの自由を確実に失うだろうし、さらには、合法的にかつそれによってまた合目的に、自由をこの世の最善のために使用しようと思っている罪のないほかの人たちにまでも、この不幸を背負わせることになるであろう」(Denken, 8: 146-147)。同様の警告は『ベルリン月報』1796年5月号に掲載された『哲学

啓蒙と統治の権力との関係は、幾重にも入り組んだ自由の条件を考察して初めて浮かび上がって来る。理性の使用は、その方法を誤ると「思考における自由」と理性そのものの活動の正当性を失うだけではなく、それを市民社会において使用する自由そのものをも失うことになるという危惧をカントは抱いていた。逆に、理性が適切に使用されている場合には統治権力は不当に「思考する自由」と「伝達する自由」に干渉してはならないのである。同時代が「啓蒙された時代」ではないとしても「啓蒙の時代」であるというカントの表現は——たとえ検閲の制度があるとしても——まさに「自分で考えること」を妨げる障害がこれまでになく少ない時代であるということを意味しており、それゆえ、啓蒙の条件が比較的良好な時代であるという意味で理解されるべきだろう (vgl. WA, 8: 40)。

歴史的背景を見てみると『啓蒙とは何か』が書かれた時期は、宗教の事柄に比較的無関心で、「いくらでも、何事についても意のままに議論せよ、しかし服従せよ」と述べた啓蒙専制君主フリードリヒ二世（在位 1740—1786）の治世であり、検閲勅令（1749 年）の厳格な適用もなく、「理性の公共的使用」の自由、あるいは言論と出版の自由は、事実上かなりの程度容認されていたと言える。しかしこの雰囲気は次のフリードリヒ・ヴィルヘルム二世の治下（1786-1797）では大きく変化する²⁷⁷。とりわけ、法務大臣に登用されたヴェルナーの勧めによって発布されたと言われる 1788 年 7 月の宗教勅令によって、はじめて完全な「信仰の自由」が法的に保障されることになったにもかかわらず、他方で理神論や自然神学といった啓蒙主義の神学に対してキリスト教の「純粋性」と「真正性」を維持するために、神学者が説教の際に信仰に関する疑念や逸脱的な見解を広めることを制限し、また、牧師にルターへの二つの『教理問答』や『アウクスブルク信仰告白』などにもとづいて説教することを義務づけた²⁷⁸。このような事実上の自由の後退に対しては様々な異論が雑誌や書籍において展開されたが、こうした反応には同年 12 月の検閲勅令による出版・言論の自由の制限という対応がなされ、1791 年に新たに組織された委員会（いわゆる Immediate Examinations-Kommission）による検閲の結果、カントの宗教にかんする雑誌論文は 1792 年

に最近あらわれた高慢な口調について』でも反復されている。

²⁷⁷ Vgl. Günter Birtsch, „Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817“, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, Jg. 11, Berlin: Duncker & Humblot, 1984, S. 177-204.

²⁷⁸ Bettina Stangneth, „„Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in: I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. XXI-XXIII.

には印刷不許可の処分を受けている²⁷⁹。それゆえ、フリードリヒ二世の死後には啓蒙がその条件の点で後退していることが、同時代を「かつて人間の下で存在した、この最大の啓蒙の時代」(Ende, 8: 399)と呼ぶことで示唆されている。

こうした事情を鑑みると、カントが『理論と実践』(1793 年)における「ホッブズへの反論」の核心部分をなす箇所(vgl. ThP, 8: 303 ff.)で「言論の自由 [Freiheit der Feder]」を政治権力に対して権利として強調したことには、フリードリヒ・ヴィルヘルム二世の統治に対する批判の意味も含まれていると考えることもできる。

むすびにかえて——「自分自身で思考すること」としての啓蒙から立法の原理へ

カントにとって先入見を排除することは、啓蒙の最も重要な課題である「自分自身で考えること」を実現するための条件である。このような条件の提示に、1778 年に出題されたベルリン・アカデミーの懸賞論文の論題「新しい誤謬へとそそのかされるにせよ、また古い誤謬に縛り付けられているにせよ、何らかの欺瞞は、民衆にとって役に立つものだろうか」へのカントのありうべき回答を見てとることもできるだろう。先入見の問題をめぐる「自分自身で考えること」としての啓蒙は、政治権力との緊張関係を余儀なくされる。このとき、啓蒙は自らの自由を「理性の公共的使用」へと自己制限しながら、そうすることによって自分自身で考えることを促し、さらには他者と共同して思考することを促し続ける。カントによれば、理性を用いて「思考する自由」と「伝達する自由」は「あらゆる市民的足枷にもかかわらず、なおもわれわれに残されている唯一の宝」である(vgl. Denken, 8: 144)。この宝を喪失することはなんとしても避けなければならない。これらの自由を行使することによってのみ、統治の権力によるさまざまな制限の下でもなお、そうした制限それ自体の適切さについて論じることができるようになるからである。逆に、啓蒙が社会秩序を性急に破壊しようとするものではないかぎり、統治権力は宗教の事柄における啓蒙の試みを擁護し、受け入れなければならない(vgl. WA, 8: 40-41)。これは、先入見を一挙に排除することはできないとしても、それを減少させる試みがなければならないということでもある。

このさいに理性を適切な仕方を使用することは、まさに啓蒙の試みが可能になる前提である。社会のなかで啓蒙が可能になる条件を維持するためには、「理性の自己保存という格率」から逸脱せず、「思考における自由 (Freiheit im Denken)」を固守することが極めて重

²⁷⁹ B. Stangneth, „Kants schädliche Schriften“, S. XXXIV-XXXVIII.

要な意味をもつ²⁸⁰。また、思考の内容は、書物という形式によって時間的・空間的制約を超えて読まれ、書き手の主観的な意図をも離れて読者世界のすべての人によって批判的に検討されるという公的な性質を持つことができるようになる。これは、多くの場合講演のような伝達様式で音声を通じてなされ、それゆえ常に一定の時間的・空間的条件に制約される「理性の私的使用」には望むことのできない性質である。書物を通じて「学者の資格」でなされる「理性の公共的使用」は、「公共体全体の成員」として、さらには「世界市民社会の成員」としてなされる理性使用でもある（vgl. WA, 8: 37）。自己制限の結果として提示される「理性の公共的使用」が、逆説的にも公共体全体あるいは世界市民社会という統治の領域全体に関わることが含意されている点に、カントの区別の「転覆的」意図があると見ることができるだろう²⁸¹。先入見を減少させる試みは、統治を明らかに苛立たせるような仕方では成功しえない。そうした試みは、すでに与えられている自由の条件を手がかりに開始されるべきなのである。

「理性の公共的使用」という戦略的概念によって、カントは「思考する自由」を擁護しようと試みただけではなく、当時のプロイセンの具体的な歴史的、社会的状況の中で「思考する自由」を事実上拡張しようと試みている²⁸²。このとき、カントはさらに市民社会における政治的自由の拡張をも試みているとみなすことができる。「理性の自己保存」がなされ、「理性の公共的使用」の自由が保障され、先入見が取り除かれた場合にはじめて、たとえば宗教に関する制度は変更される可能性をもちうる。宗教における被後見状態は市民社会の最大の問題とされていた。「ある不変の教義を互いに守ってゆくと宣誓するような権限」はまったく不可能であり、「人類がこれから行うすべての啓蒙を永久に妨げるよう締結される」協定は無効である（WA, 8: 39-40）。「当分の間は、導入された秩序が相変わらず続いてゆくとしても、やがてその事態の特質の洞察は公に広く伝わり確証され、（たとえ全員ではないとしても）声の一つにまとまることによって、よりすぐれた洞察を自分で理解し宗教制度の改変で意見が一致していた教区の信者を保護する提案を王位の前に訴えることがで

²⁸⁰ 本章では十分論じることができなかったが、『諸学部之争い』（1798 年）におけるカント自身の限定的な「理性の公共的使用」の意義については、柴田寿子『リベラル・デモクラシーと神権政治：スピノザからレオ・シュトラウスまで』東京大学出版会、2009 年、111-128 頁を参照されたい。

²⁸¹ Cf. J. C. Laursen, “*The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity”*”, p. 253.

²⁸² Vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, S. 59.

きるであろう」(WA, 8: 39)。

ここでカントは人民の政治的な自律の原理を萌芽的なかたちで示している。「一つの人民に対して法律として定めうるものすべての試金石は、人民が本当にその法律を進んで自らに課しうるか否か、という問いにある」(WA, 8: 39)。「さらに、人民が自分自身にすら決議できないことを、君主は自分の人民に対してなおさら決議できるものではない。というのは、君主の立法上の威信は、まさしく人民の全意志を自分の意志のなかで取りまとめることに基づいているからである」(WA, 8: 39-40)。第一の引用はカントの政治思想の中心をなすものであり、第二の引用は「君主」の政治的地位に関する基本的見解をなすものである。前者は「根源的契約」の思想として、後者は「代表制度」としての共和主義の思想として、1790年代の諸著作のさまざまな箇所でも繰り返し現れる(vgl. ThP, 8: 304; ZeF, 8: 350 ff.; MdS, 6: 325, 328 ff.)。

カントによれば、法律によって導入される諸制度は可変的なものであり、人々の意見を通じてよりすぐれた制度の必要性が明らかにされれば、法律は改定されるか、あるいは廃止されて新しい法律が制定されるべきである(vgl. WA, 8: 39)。こうした法の可変性と相対性に関する認識は決して古くからあるものではないが、既にこの時期のベルリン啓蒙を担った官僚にも見出されるものである²⁸³。ただし、カントの場合には、市民社会における統治と諸制度の問題点が、たとえ時間がかかるとしても、あくまで啓蒙によって洗い出されることが重要なのである。

カントは「言論の自由」を『理論と実践』では敢えて政治的公共体における「人民の決して喪失しえない権利」として論じ直している。N・ヒンスケが「多元主義」と呼ぶ概念は『理論と実践』で明確に権利として要求される。ヒンスケは「他者の判断を真理の外的基準として使用する義務」があるがゆえに、権利、すなわち「自分の思索の結果をすべての他者による吟味へと提出する手段としての出版の自由」があるという論法をカントの議論に見出している。以下であらためて確認するように、政治的な権利として「言論の自由」を要求するカントの論法は、このような論理的「多元主義」の議論と同様の道筋を辿っていると考えることができる²⁸⁴。論理的「多元主義」は「よりよきものへの進歩」のた

²⁸³ 村上淳一『近代法の形成』岩波書店、1979年、152頁、参照

²⁸⁴ Norbert Hinske, „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, in: Johannes Schwartländer und Dietmar Willoweit (Hrsg.), *Meinungsfreiheit: Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein: N. P. Engel Verlag, 1986, S. 45-49.

めに「言論の自由」という政治的権利として要求されるのである。

このとき、はじめて明確に市民社会における啓蒙の概念と人民の自己立法の概念が結びつけられる。市民社会において自分自身で考え、誤謬と先入見から自らを解放するのであれば、まさに先入見を固定し誤謬を再生産してきた制度、そして制度を支える法律は廃止され、また新たな法律が与えられなければならない。「たとえば、ある教会制度が一度敷かれたら、それをずっと存続させるよう命じるような法律は、立法者の本来の意志（立法者の意図）に由来するとみなしうるかどうかという問題、これが問題であるとしよう。そのときまず問われるのは何か。それは、外来の宗教のある種の教義や儀式がいったん受け入れられたらそれをずっと存続させるべきであるということを人民は自分自身にとっての法則にしてもかまわないのかどうか、それゆえ、子孫たちが宗教的洞察においてさらに前進したりあるいは以前からの誤謬を修正したりすることを人民は自分の手で妨げてよいのかどうかである」（ThP, 8: 304-305）。このような法律は、人間性の規定に反しており（倫理的公共体の形成を阻害する）、したがって「統一された普遍的な意志」を反映した「君主の本来の意志」によるものと考えすることはできない（政治的公共体の原理に反する）。それに対しては異議が申し立てられうるのでなければならない（ThP, 8: 305）。そこで、カントは理由を挙げながら異議申し立ての権利が実際に保障されるよう元首に要求する。

元首の意図がどれほど善良で慈愛にみちたものであっても、元首が人民の意志を顧慮しなければ、その統治は「専制」になりうる。「いかなる公共体においても、（全体におよぶ）強制法にしたがって国家体制の機構へと服従するということがなければならないが、しかし同時に自由の精神が存在するのでなければならない。なぜなら、各人は自己矛盾に陥らないためには、人間の普遍的義務に関して、この強制が正当であるということを理性によって確信しているのでなければならないからである」（ThP, 8: 305）。「言論の自由」が奪われると、元首へのあらゆる権利要求の機会が人民から奪われることになるだけでなく、元首がよりよき統治と改革のための知識を得る機会もまた奪われ、改革は不可能になる（vgl. ThP, 8: 304）。それだけではない。自由の精神は、極度に抑圧されると、容易には統制不可能な「秘密結社」（ThP, 8: 305）として活動するようになるとカントは警告を発する。

「自由の精神のない服従は、秘密結社を誘発する原因となる。このことは、すべての秘密結社についていえる。というのも、とりわけ人間一般にかかわる事柄においては、互いに伝播しあうことは自然が人間に与えた定めだからである。したがって、こうした自

由が促進されると、秘密結社は存在しなくなるだろう。そういうわけで、政府は、その根源と帰結とにおいてこれほど尊敬に値する自由の精神を出現させずして、政府それ本来の本質的な意図を促進してくれる知識を得ることはできないのである」(ThP, 8: 305)。

他方で、国家の権力に対して「言論の自由」を権利として主張するにあたって、カントが苦慮している様子もまたテキストには浮かび上がっている。カントは 1792 年には宗教に関する雑誌論文で印刷不許可処分を受けており、さらに 1794 年には『たんなる理性の限界内の宗教』および「その他の小論文」をめぐって国王の政令を受けた大臣ヴェルナーからの書簡で宗教非難を受け、この王の治世下では宗教について論じないことを約束させられている (vgl. SF, 7: 5-12)。

たしかに「言論の自由は、人民の権利の唯一の守護神である」(ThP, 8: 304)。ただし、検閲という制度が維持されているプロイセンにおいて、言論の自由は無制限に展開されるものではなく、権力の介入を受けるリスクを負った活動である。「人民が公然と自分自身で考える〔Selbst- und Lautdenken〕ようになると、国家に騒乱が呼び起こされるのではないかという心配を元首に引き起こすことは、元首の心のうちに自分自身の力に対する不信や、あるいはまた自らの人民に対する憎しみを呼び覚ますことに等しいと言える」(ThP, 8: 304)。それゆえ、「言論の自由」それ自体もまた、自らを守護し、自己を保存する術を身につけなければならない。「われわれは体制の中に生きているのであって、言論の自由は、体制が被治者にもたらすリベラルな思考様式〔die liberale Denkungsart〕によって、その体制に対する尊重と愛という限界を超えることはない（そして、言論自身もまた、その自由を失うことがないように、互いにその限界の中へと自らを制限する）」(ThP, 8: 304)。

このように、カントは権力の介入を受けない範囲を示す境界線を引き、政治体制の内部で、その制限の内側から自由の拡大を試みる道を選ぶ。このとき、「その体制に対する尊重と愛」がいかにして可能になるのかという問いは啓蒙の課題として問われなければならないだろう。なぜなら、あるべき政治体制の理念、すなわち「完全な共和国の理念〔die Idee einer vollkommenen Republik〕」もまた、先入見を少しずつ引き離していった先にはじめて明らかになるからである (vgl. Logik, 9: 93, Anm. 2)。そして共和国の理念が明るみに出されることによって初めて、それを尊重して現実にある政治体制を吟味する態度をもつことができるからである。それゆえ、カントにおいては「真の祖国的な思考様式〔wahre patriotische Denkungsart〕」が、市民社会を一定の方向へと牽引しようとする技術の巧みさ、

ときに人々に思考の停止をももたらす「弁論家の技 [Rednerkunst]」のなかに見出されることはない (vgl. KU, 5: 328, Anm.)²⁸⁵。それは、共和国の核心にある根源的契約を尊重する態度においてのみ確認しうるものなのである。第三部では、これまでの考察をふまえて、さらにカントにおける共和国の理念と、政治社会における言論の自由の意義について検討していきたい。

²⁸⁵ 山根雄一郎『カント哲学の射程——啓蒙・平和・共生』風行社、2011年、158-160頁、参照。なお、カントは弁論家の技（弁舌術）について、次のような評価を下している。「雄弁と能弁（合わせて修辞術）は美術に属するが、弁舌術（ars oratoria 弁論術）は、自分の意図のために人間の弱点を利用する技術として（この意図はどれほど善いと思われ、また現実に善いとしても）、まったく尊敬に値しない。また、アテナイでもローマでも、弁舌術は国家が破滅へと急ぎ、真の祖国的思考様式〔愛国心〕が消滅した時代にのみ最高の段階に達した」（KU, 5: 328, Anm.）。

第三部 共和主義思想の展開

第七章 カントの共和制

はじめに——カントと 18 世紀における共和主義の変容

カントの生きた 18 世紀のプロイセンは、啓蒙絶対主義のもとで度重なる対外戦争を経ながら改革をつうじて飛躍的な成長を遂げたが、その政治体制に関する見解はさまざまに分かれていた。すでに 18 世紀後半のドイツ語圏では啓蒙絶対主義とその諸改革を擁護する論客と、絶対主義に対抗して諸身分および職能身分団体の利益を擁護して団体主義的国家を主張する論客が「旧体制」の枠組みの内部で論争を繰り広げていたのである²⁸⁶。

さらに視野を拡大すると、プロイセンは同時代の他のドイツ語圏の諸地域と同様に、政治的にきわめて大きな外的変化の影響を受けたことを指摘することもできる。アメリカ植民地の独立、およびフランス革命という二つの政治的事件の影響は、プロイセンの領邦国家の内部に少なからぬ波紋をもたらした。とりわけ、フランス革命という劇的な出来事を目の前にして思想が現実の政治的な課題と結びつかざるをえなくなったことはたしかである。ドイツ語圏の知識人たちがこの 1790 年代という時期にすでに特定の党派や政治的イデオロギーのもとで団結していたというわけではない。しかし、自由主義、保守主義、民主主義、そしてまたロマン主義の萌芽的傾向が絶対主義的国家の下で「密かに政治的な」思想として生まれていたと言われることには十分な理由がある²⁸⁷。

²⁸⁶ Vgl. Diethelm Klippel, „Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts“, in: *Aufklärung als Prozeß*, *Aufklärung*, Jg. 2. H. 2, hrsg. von Rudolf Vierhaus, Hamburg: Meiner, 1988, S. 65-73.

²⁸⁷ 18 世紀のドイツ語圏に、固有の意味での（人間の統治に関わる思想という意味での）政治思想がなかったとみなすことはできない。F・C・バイザーはスタール夫人以来の「政治的に無関心なドイツ人という神話」を批判し、1790 年代のドイツ語圏に自由主義、保守主義、ロマン主義の萌芽を見出している。Cf. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1992, pp. 7-10.（杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義：近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800 年』法政大学出版局、2010 年、11-16 頁。）D・クリッペルはドイツ語圏における「近代」政治思想（自由主義、民主主義、保守主義）の起源を 18 世紀に見出している。Vgl. D. Klippel, „Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts“, S. 74-84.

カントの政治思想は、しばしばフランス革命以後、19 世紀になって意識的に区別されるようになる自由主義の系譜のなかに位置づけられる²⁸⁸。たしかに 1790 年代のドイツ語圏の自由主義は 1840 年代の場合とは多くの点で異なるが、それでもなお、政治的自由（出版の自由、宗教的寛容、機会の平等、恣意的な逮捕拘禁からの自由）、国家権力の制限、個人主義、幸福主義の拒否、世界市民主義、フランス革命への共感と立憲君主制の支持といった基本的な要求において注目に値するものである²⁸⁹。この 1790 年代の自由主義の内部で、君主制と貴族制の廃止と幅広い選挙権を主張する左派のゲオルク・フォルスター（1754-1794）の立場とも、人民の参与を排除して立憲君主制を評価する右派のヴィルヘルム・フォン・フンボルト（1767-1835）の立場とも異なり、カントはフリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ（1743-1819）およびフリードリヒ・シラー（1759-1805）とともに制限された選挙権と、立憲君主制および議会制民主主義を擁護する穏健派に分類される²⁹⁰。このような自由主義的観点からの整理は、カントの政治思想の概略的特徴を把握し、さらに 19 世紀に確立される自由主義との関連を理解するうえで有益であろう。

しかしながら、この時代に政治的イデオロギーとしての自由主義がいまだ成立していなかったことを考えると、「自由主義に先立つ自由」²⁹¹をカントのテキストをもとに考察するにあたっては、やはり慎重さが必要であると思われる。「プラトンのアトランティス、モアのユートピア、ハリントンのオシアナ、アレーのセヴェランヴィア」、クロムウェルの「専制的共和国」（SF, 7: 92, Anm.）を意識して、カント自身はあるべき政治社会を「公共体（das gemeine Wesen）」（MdS, 6: 311）、すなわち「広義の共有物（*res publica latius sic dicta*）」（MdS,

²⁸⁸ Vgl. D. Klippel, „Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts“, S. 78-79.

²⁸⁹ Cf. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 15-25. (邦訳、26-42 頁。)

クリッペルもバイザーも 18 世紀のドイツ語圏の思想を分類するさいに「^{アナクロニズム}記時錯誤の誤謬」に陥ることを慎重に避けようとしている。バイザーによれば、1790 年代の自由主義は、統治のあるべき形式や制度ではなく、統治の目的と範囲についての理論であり、また民主主義（共和主義）とは区別され、経済理論としてはまとまりがなく多様であるという点で、19 世紀の自由主義とは異なる。Cf. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 15-17. (邦訳、26-29 頁。)

²⁹⁰ Cf. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 20. (邦訳、33-34 頁。)

²⁹¹ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 112-113. (梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、2001 年、122 頁。)

6: 311, 338)、あるいは「共和国 (Republik)」(MdS, 6: 341) と呼び、さらに、侵略戦争を避けて永遠平和に寄与する体制を「共和制 (republikanische Verfassung)」(SF, 7: 85, 88; ZeF, 8: 349) と表現している。

ここであらためて指摘するまでもなくカントの「共和国」および「共和制」は先行研究で必ず論じられる重要な概念である。しかし、問題はその論じ方にあるだろう。カントは、漸進的改革によって「共和国」を実現する立場を表明した²⁹²。同時代の比較的穏健な改革主義者たちにも²⁹³、それ以後の時代の司法改革や行政改革の理論家および実務家にも影響を与えたことはよく知られている²⁹⁴。それゆえ、多くの場合カントの政治思想は後の時代の初期自由主義という観点から整理され、カント以前の共和主義の思想史的文脈とは十分に関係づけられることはなかった²⁹⁵。

カントの「共和主義」は、思想史のなかでどのように位置づけうるものなのだろうか。「共和主義」の中心にあるのは、古典古代の都市国家以来、近世および近代においても自律した政治的共同体として高い評価を受けてきた「共和国」あるいは「共和政」である²⁹⁶。

²⁹² Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre,“ in: Reinhard Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: de Gruyter, 1982, S. 233-285; Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007, S. 325. (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013年、321頁。)

²⁹³ Vgl. Wolfgang Mager, „Art. Republik“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S.549-651, bes. S. 607-618.

²⁹⁴ Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 85-94; 124-133; 176-189.

²⁹⁵ 「カントの理性法と共和国の理想が「公式的な近代の現在そのもの」と一致するものである一方で、共和主義的改革というカントの議論のほうは、市民的な初期自由主義と政治的な後期絶対主義の革命を阻止しようとする連合に特徴づけられたドイツの精神的＝政治的状况に一致するものなのである」(W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 340. [邦訳、331頁])。

²⁹⁶ Vgl. W. Mager, „Art. Republik“, S.549-651.

アリストテレスによって示された自由で平等な市民の自律的な政治的共同体の概念は、18世紀末のカントの時代にいたるまで政治社会の基本モデルであり続けた²⁹⁷。カントの共和国の理念にも、市民たちによる政治的自律という古代以来の共和国の理想を見出すことができる。ただし、近世以降のヨーロッパにおいては、ヴェネツィアやオランダ、ジュネーヴのような都市共和国は例外的であり、ブリテンやフランスでは共和国が前提としてきた都市国家の規模をはるかに超える巨大な領域国家が君主政のもとで出現し、宗教戦争の時代を経て、古代には知られていなかった主権の概念も発達を遂げた。このような政治的・理論的状況の変化は、共和制を可能にする政治的・空間的条件への省察を促しただけではなく、さらには古代とは異なる条件で共和制を実現する理論的枠組みの形成を促進し、また反君主政として特徴づけられる共和主義の内部で君主政の理解と位置づけにも大きな変化をもたらしている²⁹⁸。共和主義は18世紀後半に大きな変容の時期を迎えていたと考えることができるのである²⁹⁹。

²⁹⁷ Vgl. Manfred Riedel, „Art. Gesellschaft, bürgerliche“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, S. 719-800. (吉原達也・山根共行訳「市民社会」河上倫逸他編『市民社会の概念史』以文社、1990年、11-135頁。)

²⁹⁸ このような変化はモンテスキュー(1689-1755)やルソー(1712-1778)に顕著にみられる。カントの政治思想に立憲君主制の契機を見出し、その一点においてカントの政治思想を「共和主義」と厳密に区別しようとする、おそらくカントの政治思想のもつ意味あいの多くを見失ってしまうことになるだろう。Cf. F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 16-17. (邦訳、28頁。)当時モンテスキューがドイツ語圏の思想におよぼした広範な「影響」については次の文献を参照されたい。Rudolf Vierhaus, „Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert“, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a. (Hg.), *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/ Stuttgart: Schwabe, 1965, S. 403-437. (佐々木毅訳「一八世紀のドイツにおけるモンテスキューの影響」、成瀬治(編訳)『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年、101-145頁。)

²⁹⁹ 森政稔「民主主義を論じる文法について」『現代思想』第23巻第12号(11月号)、青土社、1995年、154-179頁。坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代—アリストテレスからヒュームまで」、佐伯啓思・松原隆一郎(編著)『共和主義ルネサンス—現代

この共和主義概念の変容において、カントの「共和制」の構想にはどのような位置を与えることができるのだろうか。カントの政治思想を「共和主義」の観点から捉えようとする研究においては、市民的権利の保障だけではなく、政治的自己決定のための諸原理が強調される。インゲボルク・マウスはカントの漸進的改革を強調する解釈を批判して人民主権の意義を強調し、そこに手続き的正義の原理を見出した³⁰⁰。これを受けて、ペーター・ニーゼンは、カントの共和主義を第一に手続き的正義の原理にもとづいて制定された法律によってすべての市民に平等に権利を保障する試みとして特徴づけている³⁰¹。このとき、カントの共和主義的な試みは、国家や他の市民の諸要求から市民的自由を法律によって平等に擁護しようとする点で、自由主義の要求にも対立しないものと見なされている。また、フィリップ・ホェルツィングはカントの共和主義を市民的権利の保障と政治的自己決定の結合という意味で「消極的自由と積極的自由の交差」と呼んでいる³⁰²。カントの政治思想を自由主義ではなく共和主義の観点から理解する意義は、第一に自由主義とも齟齬を来すことのない人民主権論にあると考えられているのである。そして、第二に、カントの共和国の基本的特徴として権力分立による法治国家性の確立と自由の諸権利の平等な保障が挙げられる³⁰³。このとき、カント的共和主義は、政治的徳を重視するネオ・アテネ的な共和主義ではなく、どちらかと言えば自由を擁護する制度を重視するネオ・ローマ的共和主義

西欧思想の変貌』NTT出版、2007年、135-194頁。

³⁰⁰ Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 176-190. (浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999年、150-162頁。)

³⁰¹ Vgl. Peter Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 573-574.

³⁰² Vgl. Philipp Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011, S. 178.

³⁰³ Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 570-573; P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 178; Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 242-248.

の側に（しかしそれとは異なる手続き的民主主義のアクセントを持つものとして）位置づけられる³⁰⁴。このような理解からは、カントの共和制が立法、執行、司法の三権の分立による抑制と均衡のシステムを備えた近代の民主主義国家の標準的なモデルとなるべきであることになる。

ただし、カントが専制を防止する政治的制度を探究しながらも、混合政体論とは異なる近代の政治的原理、すなわち主権の概念を中心に共和制を構想していることを考えあわせるならば、カントの共和制をこのような政治理論の枠組みの内部で体系的に考察するだけではなく、あらためて共和主義の変容という歴史的文脈に置き入れて検討しなおす必要があるように思われる。そこで本章ではカントの政治思想を「共和主義」の観点から理解するための基礎的な作業として、カントの「共和制」を18世紀の政治思想の文脈を参照しながら、その原理と基本的構造の観点から特徴づけてみたい。

まず、カントにおける人民主権の理念の意味を主権論の系譜を参照しながら確認する（第1節）。次に、人民主権の理念を政治社会の基礎に据えることで必要となった「統治様式」と「支配形態」の区別の思想的経緯を辿り（第2節）、カントにおけるこの区別（主権論と政体論の区別）の意味を明らかにする（第3節）。これまでの間にカントとルソーの政治思想にみられる共通点が確認されることになるが、続いてカントが立法、執行、司法の権力の関係について加えている考察から共和制の特徴である「自律」の意味を考察し（第4節）、さらに代表制の原理のもとに展開される政治的制度論の内容を検討したい（第5節）。

第1節 主権論の系譜におけるカント

カントは人間の悪に由来する自然状態を克服するために、法律と権力が存在する状態としての市民社会（市民状態、政治的公共体）へ移行する必然性があることを論じている。このとき、人間は権利の表象を抱くがゆえに、権利が実際に侵害されていることを認めることができず、権利の平等を回復するために実力行使に出る。カントによれば自然状態を惹き起こすのは権利の観念そのものであり、それゆえ、法律がないという意味での自然状態においても権利の体系それ自体はある。この権利の体系を、カントは純粹私法と呼ぶ。

たしかに、自然状態と市民状態のいずれにおいても、純粹私法は形式的には同一であるはずである。「形式にしたがえば、自然状態における私のもの・あなたのものに関する法則は、市民状態がもつばら純粹な理性概念によって考えられるかぎり、そこでの法則が命じ

³⁰⁴ Vgl. P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 14-15.

るのと同じのものを含んでいる」(MdS, 6: 312-313)。そしてまた、「私法の実質は両者〔自然状態と市民状態〕においてまったく同一である」(MdS, 6: 307)とも言われる。しかし、「市民的体制〔die bürgerliche Verfassung〕」においては、法を制定する立法権力と、制定された法を適用する執行権力が存在する。このとき、「立法のために普遍的に現実統合した一つの意志」によって公法が制定され、その法律の執行をつうじて権利が保障され、財産が確定的なものとなるのである(vgl. MdS, 6: 264)³⁰⁵。カントにおいて国家体制における諸権力の性質と関係が問題となる所以である。

このように自然状態から市民状態への移行を法律と権力による自由の実現として論じるカントを、私たちは17世紀以来の立法的主権論の系譜に見出すことができる。たとえば、ジャン・ボダン(1529-1596)は、ペラギウスの立場から善にも悪にもなりうる自由意志を備えた存在として人間を理解し、自由意志をもつがゆえに人間たちは極めて不安定で悲惨な状態に陥ると考えたと言われる。そして人間の生のこの構造的な不安定さを克服するために、ボダンは永続的で絶対的で不可分の「主権〔souveraineté〕」という新しい観念を取り入れたとされる³⁰⁶。力と暴力、あるいは市民の同意にもとづいて成立する主権は、法律を与える権力として市民の生命、財産、自由を保障する法的国家の根幹をなす概念へと高められる³⁰⁷。

しかし、同じように自然状態の克服のために論じられながらも、ホッブズの場合、主権

³⁰⁵ ロックの場合には、自然状態においてすでに労働をつうじて所有が確定的なものとなる。国家(政府)は所有を保護するために設立されるのであり、その目的に反する政府に対しては抵抗する権利が生じることになる。ホッブズの場合には国家の設立によって初めて所有一般が法的に成立することになる。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 266. (邦訳、258頁。)

³⁰⁶ 「可能態としての人間、即ち、理性的人間を前提とする政治学に代わって、現実態としての人間、即ち、無方向的自発性を最大の特質とする人間を前提とした政治学が必要となる。この後者の政治学はアナキィとの対決に出発点を持ち、マキアヴェッリの理論とともに新しい政治学の流れを形成する。それは可能態としての客観的秩序とは無縁な純粋に作為の領域である。こうしてボダンの全思想の構造的不安定性は自由意志論を前提とする新しい政治学への道を開き、そこに主権論が現われる」(佐々木毅『主権・抵抗権・寛容——ジャン・ボダンの国家哲学——』岩波書店、1973年、87-88頁)。

³⁰⁷ 清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、1990年、183頁。

は各人の生命、平和、福祉を確実なものとするために構成員すべてが自然権を結合させ、「共通の権力」を構成することによって成立すべきものとして理論化されることになる³⁰⁸。このとき各人の間で相互に自然権を全面的に委譲する「信約」を結びあうことでコモンウェルス（国家）が設立され、これと同時に大衆の意志が集合的な「人格」へと統合されることで主権者が誕生する。コモンウェルスは、この代表人格が一人であれば「王政」、一部の人々の合議体であれば「貴族政」、全体の人々の合議体であれば「民主政」である³⁰⁹。

しばしば指摘されるように、ホッブズにおいては人々が「共通の権力」を構成するという論理にも関わらず、集合人格によって体现される主権者の統一性と絶対性が強調されるために、主権概念は君主による専制的支配とも結び付けられやすい。この点を問題として強く意識していたのが、ホッブズ主権論の論理構成と一見極めて類似した最高権力論を展開したスピノザだと言われる³¹⁰。スピノザは、ホッブズ国家論の要諦として各人の力の合成という理論を抽出し、ホッブズと似たような基準に基づいて政体を「君主政」、「貴族政」、「民主政」に区分しつつも、あらゆる権力を一人の人間に委託することを警戒し、むしろ適切な規模と制度を備えた貴族政か、あるいは大衆全体が支配する民主政により高い評価を与えている。スピノザによれば、古代以来低い評価を与えられていた民主政は「最も自然的であり〔……〕また自然が各人に許容する自由にもっと近い」政体なのである³¹¹。

スピノザは各人の力を合成することによって統一的な最高権力を形成する論理をホッブズから汲み上げつつも、代表人格の問題点を避けることによって民主政を理論化し、さら

³⁰⁸ Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 120. (水田洋・田中浩訳『世界の大思想 13 ホッブズ リヴァイアサン』河出書房新社、1966年、115頁。) ただし、ホッブズも『リヴァイアサン』第2部第20章で信約による「設立されたコモンウェルス」だけではなく、力によって「獲得されたコモンウェルス」についても論じている。

³⁰⁹ Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, p. 129. (邦訳、123-124頁。)

³¹⁰ 柴田寿子『スピノザの政治思想——デモクラシーのもうひとつの可能性——』未来社、2000年、44頁。

³¹¹ Vgl. Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, in: *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Bd. 3, Heidelberg: Carl Winter, 1925, S. 195. (畠中尚志訳『神学・政治論——聖書の批判と言論の自由——（上・下）』岩波文庫、1944年、177頁。)

に契約をつうじて生じる権利と義務の関係が保証されるように、個人に自然権の保持者である「市民 (civis)」と国家の法律に従う義務を負う「臣民 (subditus)」という二重の規定を与えた。この点で、ルソーの社会契約論はスピノザの国家論と深い結びつきをもっている³¹²。ルソーもまた、社会契約によって力を合成しつつも、それによって成立する国家における主権を他ならぬ人民の意志、「一般意志」に見出し、さらに個人を「市民 (Citoyen)」であると同時に「臣民 (Sujet)」であると考えたからである³¹³。このとき、ルソーはやはり人間たちの間のある種の戦争状態を正当な仕方で克服しうる方法として社会契約の論理を展開し、唯一の解決策として人民こそが主権を有するという結論を導き出す。そして、カントはルソーと同様、人民の意志に主権を見出すことによって（法律的）自然状態に終止符を打つ市民的状态、市民社会の論理を展開するのである。

カントは（すでに第四章第4節で見たように）公刊された著作の中では、まず『理論と実践』（1793年）において市民社会の基本的原理を「自由」、「平等」、「独立自存性」として定式化している。市民的状态においては、各人が「自分がよいと思うやり方で」幸福を追求する自由が、他の人の幸福追求の自由と両立しうるように、「可能的な普遍的法則」すなわち公的な法律によって保障されなければならない (vgl. ThP, 8: 290)。このとき、公的な法律は市民的状态に入っているすべての人々、すなわち被治者に平等に適用されるものでなければならない (vgl. ThP, 8: 290)。この自由と平等の原理は、経済的に独立した人々の手によって「公的な意志」にもとづく「投票」すなわち共同立法をつうじて実現される (vgl. ThP, 8: 294-295)。

このさい、共同立法は市民的状态に生きるすべての人々の「普遍的な（統一された）意志」を反映したものでなければならない。このことは、次のような国家設立の「根源的契約 [ursprünglicher Kontrakt]」の理念に示される。「一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体の統合された意志にもとづいて生じえたかのような仕方で制定するよう義務づけること」(ThP, 8: 297)。カントによれば、政治社会を創設する契約は人々によって実際に締結された特定の内容をもつ契約ではなく、正当な政治社会を形成し、維持するための条件である。この条件を満たした立法は「正義に適っ

³¹² 柴田寿子『スピノザの政治思想』、60-61頁。

³¹³ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, p. 362. (作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979年、122頁)。

ており、したがって権利について申し分がない（非難の余地がない）」（vgl. ThP, 8: 299）。こうして、制定された法律には正当な強制の権限が付与されており、その執行は「反抗を許さない（抵抗の余地がない）」ものとなる（vgl. ThP, 8: 299）。このとき市民的状态は特に「市民的体制（bürgerliche Verfassung）」とも呼ばれ、そこでは自由のために、人々が立法者である「市民〔Staatsbürger, citoyen〕」（ThP, 8: 295）として自らの意志にもとづいて法律を制定し、それによって「被治者〔Untertan〕」としての自分自身に強制を課す社会が実現する（vgl. ThP, 8: 290）。

カントはこのような「市民的体制」の条件となる「立法権〔die gesetzgebende Gewalt〕」としての「主権〔Souveränität〕」（MdS, 6: 313）の在処を、次のように説明している。

「立法権は、人民の統合した意志だけに帰属することができる。というのも、すべての法はこの立法権から発生すべきなのだから、立法権はみずから定めた法律によって、だれに対してもけっして不法を行いうることがあってはならないからである。ちなみに、だれかが他の人になにかを指示する場合には、それが他の人にとって不法であることは大いにありうるが、ただ当人が自分自身に関して決定することについては、それはけっしてありえない〔……〕。だからこそ、〔……〕ただ普遍的に統合した人民の意志だけが、立法を行うことができるのである」（MdS, 6: 313）。

このように、カントのテキストではルソーの場合と同様に明確に「主権」としての「立法権」が「人民の統合した意志」にのみ帰属しうると述べられていることが、あらためて確認されなければならないだろう。その性質上譲渡も分割もできない主権（立法権）は国家元首（君主）から引き離されて人民（の意志）に明瞭に結びつけられ、人民の意志によって与えられる法律をつうじて、自然状態の暫定的な法的関係が確定的な法的関係となり、各人に各人のものが法的に行き渡る配分的正義が実現されるのである。

こうして、カントの政治思想は人民主権論の系譜のなかに見出されることになる。そして、このことによって、近年示されている解釈とは異なり、カントの政治思想は主権を分割するタイプの思想の系譜（混合政体論、ネオ・ローマ的共和主義）との微妙な理論的緊張関係に置かれることにもなるのである。

第2節 正しい統治とは何か——主権の在処と統治の正当性

こうしてみると、カントの政治思想ではまず人間の権利という理念が、すべての政治体制の前提となっていることがわかる。「人間の自然権と合致した憲法という理念は〔……〕あらゆる国家形態の場合にもその根底に存する」(SF, 7: 91)。この理念から導き出されるのは「法律に服従する人々は同時に統合されたものとして立法的でもあるべきである」(SF, 7: 91) という人民主権の基本思想である³¹⁴。「立法者と法の名宛人の同一性」という人民主権の理念に適合する公共体は、『諸学部の争い』(1798 年)において「プラトンの理想」と呼ばれる (vgl. SF, 7: 91)。この理想は、あらゆる市民的体制の「永遠の規範」として作用しつづける「叡智的共和国 [respublica noumenon]」として位置づけられる (vgl. SF, 7: 91)。そして、この規範に則して組織された実際の国家は「現象的共和国 [respublica phaenomenon]」と呼ばれる。立法的主権者は「根源的契約」の理念を尊重することによってのみ、普遍的な妥当性をもつ法律を制定することができる。そして、主権が不正をなさないためには、主権は普遍的なものを対象とする立法にのみ関与するものでなければならない。この点で人民主権の政治体制は、必然的に適切な「統治様式」を要求するのである。

まず、問題の所在を把握するために 16 世紀のボダンの政治思想を振り返ってみることにしよう。ボダンによれば、立法的主権を有するものは法律を命令として与え、また（慣習法を含めて）既存の法律を廃棄することができる³¹⁵。このとき、法律は主権者の意志という法的形式の妥当性のみならず、正しい命令として内容の妥当性も備えていなければならない。この内容の妥当性は「神法と自然法 (loi divine et naturelle, lex divina et naturae)」およびその他の拘束にしたがって、市民の生命、財産、自由を保障する点に見出される³¹⁶。ボダンにおいては国家体制の安定性、効率性という観点から世襲君主政に優位性が与えられるが、その場合にも主権者は主権行使において一定の枠組みの内部に置かれており、その中で統治の正しさが問われ、「正当な」統治と不当な（「専制的」および「暴君的」）統治が

³¹⁴ インゲボルク・マウスはこの基本思想を「立法者と法の名宛人の同一性」と呼んでいる。Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 156. (邦訳、133 頁。)

³¹⁵ Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la république*, livre premier, ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres, texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais, corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris: Fayard, 1986, p. 306.

³¹⁶ 「ボダンの独創性は主権論と正しい統治論の区別を明確にすると同時に、両方が揃わなければ一つの思想体系にならないことを明確にすることにある」(清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』、188 頁)。

峻別されるのである。

18 世紀の共和主義の文脈においても、絶対権力（主権）の形成が進展する中で、統治の正当性はやはり問われ続けた。モンテスキューは『法の精神』（1748 年）の中で、主権概念を明示的には使用しないものの、支配者の数である「本性」と政体を動かす情念である「原理」によって政体を把握しなおし、その結果、アリストテレスが『政治学』で用いた六政体ではなく、共和政、君主政、専制政という三分類を提示している³¹⁷。このとき、モンテスキューは共和政に古代の小国に典型的に見られた民主政と貴族政を含め、その原理として自己犠牲の精神ともいべき政治的徳を挙げている。これに対して、近代人には時間的にも空間的にも困難な共和制ではなく、巨大な領土をもち、また政治的徳ではなく名誉を原理とする君主政がふさわしいと考えられている³¹⁸。このとき、君主政においても支配は法律によって行われるのであり、そのかぎりにおいては共和政の場合と同様に自由は保障されうる。他方で、法が欠如している政治体制こそが自由をも欠いている体制、すなわち専制政なのである³¹⁹。このように、モンテスキューにおいては、君主政が法による支配を基準として専制政から区別され、相対的に高められている。

そして君主政の位置づけは、共和主義の文脈においてさらなる変容を遂げる。ルソーは『社会契約論』（1762 年）の第 2 編第 6 章でさらに踏み込んで共和主義的体制が民主政や貴族政だけではなく君主政とも矛盾なく両立すると述べ、共和主義の概念を拡張するのである。「[……] 私は、法律によって統治された国家を、その政治形態が何であろうと、す

³¹⁷ Cf. Charles-Louis de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes II*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris: Gallimard, 1951, p. 239. (野田良之他訳『法の精神（上）』岩波書店、51 頁。)

³¹⁸ Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes II*, p. 255-257. (邦訳、76-79 頁。)

³¹⁹ 「同一の人間あるいは同一の役職者団体において立法権力と執行権力が結合されるとき、自由は全く存在しない。なぜなら、同一の君主または同一の元老院が暴君的な法律を作り、暴君的にそれを執行する恐れがあるからである」(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes II*, p. 397 [邦訳、291 頁])。君主権力の集権化に対する批判において、モンテスキューのデスポティズム論を経て、王権の篡奪者としての「暴君」よりも、アリストテレスにおいてアジア的支配形態（主人による奴隷支配）を意味する「専制者」が使用されるようになる。川出良枝『貴族の徳、商業の精神：モンテスキューと専制批判の系譜』東京大学出版会、1996 年、16-22 頁、参照。

べて共和国と呼ぶ。なぜなら、その場合においてのみ、公共の利益が支配し、公共の事柄が軽視されないからである。正当な政府はすべて共和主義的である」³²⁰。

たしかに政体論だけに注目するならば、ルソーはモンテスキューに従って民主政と小規模国家、貴族政と中規模国家、君主政と大規模国家の間に関連を見出している³²¹。しかし、ルソーが「主権」と「政体」を別のものとして把握している点でモンテスキューを含む先行する法学者たちとは異なることには十分な注意が必要だろう³²²。ルソーは、モンテスキューと思しき「ある有名な著述家」が「主権はどこにおいても同じものである」³²³、つまり、いかなる政体においても主権が人民の意志（一般意志）になればならないことを見落としたと批判している。ルソーは立法権（主権）が譲渡しえないものとして人民にあると前提する。「[……] 立法権は人民に属し、人民以外の何ものにも属しえない」³²⁴のである。そのうえで、ルソーは執行権は別の人格（政府）に帰属すべきだと考えている³²⁵。ルソーはここで、それまで政体論において結びついてきた主権（立法）と統治（執行）を切り離すのである。このような操作をしたうえで、ルソーは「共和主義的 [républicain]」という語について、「この語によって、私は貴族政または民主政だけを意味しているのではなく、広く一般意志——つまり法——によって導かれるすべての政府を意味している。正当な政府であるためには、政府は主権者と混同されてはならず、主権者の執行機関でなければならない。そのさい、君主政でさえ共和主義的である」³²⁶という説明を行う³²⁷。ルソー

³²⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 379-380. (邦訳、145 頁。)

³²¹ Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 415. (邦訳、186 頁。)

³²² Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, seconde édition mise à jour, Paris: J. Vrin, 1974, pp. 266-267. (西嶋法友訳『ルソーとその時代の政治学』九州大学出版会、1986 年、248-249 頁参照。)

³²³ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 405. (邦訳、175 頁。)

³²⁴ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 380. (邦訳、145 頁。)

³²⁵ 森政稔「民主主義を論じる文法について」、165 頁、および坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代—アリストテレスからヒュームまで」、佐伯啓思・松原隆一郎（編著）『共和主義ルネサンス—現代西欧思想の変貌』NTT 出版、2007 年、168 頁参照。

³²⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 380. (邦訳、145 頁。)

³²⁷ これは「共和制を反君主政と同一視する十七・十八世紀以降の傾向を考えると、異例とも言える主張」であろう。坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代」、167 頁参

は共和国において人民主権のもとで実際にはさまざまな政体（支配形態）が成立しうると考えたのである。

人民主権の共和国のためには、第一に、立法権（主権）と執行権の区別が重要である。ルソーによれば「主権は一般意志の行使に他ならない」³²⁸のであり、一般意志の表明は「主権の行為であり、法律となる」³²⁹。このとき「一般意志は、それが本当に一般的であるためには、その本質においてと同様にその対象においても一般的でなければならない」³³⁰。つまり、一般意志は人民一般に帰属するというだけではなく、人民一般が人民一般に向けるものでなければならないのである。このような場合にのみ、法律は普遍的なものとなることができる。これに対して、法律を個別的な事例に適用する執行の権力は、その性質上一般的な事柄にかかわる立法権と区別されなければならない。「[……] 執行権は立法者あるいは主権者としての一般者には属しえないことは容易にわかる。なぜなら、この権力は特殊的な行為からのみなるものだからである。特殊的な行為は法の規定する範囲内にはなく、したがってまた、あらゆる行為が法以外のものになりえない主権者の権限の範囲外にある。[……] ここに、国家において政府が存在する理由がある。」³³¹。立法と行政は混同されてはならず、異なる二つの機関によって担われなければならないのである。

第二に、ルソーにとっては立法と行政が置かれるべき関係が重要である。自由な行動には意志だけではなく力が必要とされるが、「政治体にも、これと同じ原動力がある。そこにも同じ力と意志の区別があつて、後者は立法権とよばれ、前者は執行権と呼ばれる。この両者が協力しなければ何もできないし、またしてはならない」³³²。両者の協力は、執行権が立法権に完全に従属するという関係、すなわち代表の関係においてなされなければならない。「法律は一般意志の表明にほかならないから、立法権において人民が代表されえないことは明らかである。しかし、法を実行に移すための力にすぎない執行権においては、人民は代表されうるし、また代表されなければならない」³³³。執行権者、あるいは政府は、

照。

³²⁸ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 368. (邦訳、131 頁。)

³²⁹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 369. (邦訳、132 頁。)

³³⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 373. (邦訳、138 頁。)

³³¹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 380. (邦訳、145 頁。)

³³² J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 395. (邦訳、164 頁。)

³³³ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 430. (邦訳、204 頁。)

主権者の代行機関であり、一般的な法律を個別的な対象に即して執行するべく政令を出すことがその役割なのである³³⁴。

ルソーにとっては立法と執行の分離と代表の関係がきわめて重要であった。そして、まさにこの観点から、ルソーが政体としての民主政に特別な困難を見出していることはよく知られている。「法律をつくる者は、それをどのように執行し、また解釈すべきかということ、だれよりもよく知っている。だから、執行権が立法権と結びついている政体以上によい政体はありえないように思われる。しかし、まさにそのことが、この政府をある面では不備なものにしているのである。というのは、区別されるべきものが区別されていないため、同一の人格に他ならない統治者と主権者とが、いわば政府のない政府を形成しているにすぎないからである」³³⁵。ルソーはアテネを例にあげて、民主政のもとでは一般意志が個別的な対象に向けられるようになり、その一般性を容易に失ってしまうことを説明している。「アテネの人民が、その首長たちを任命あるいは罷免し、ある者には名誉を与え、他の者には刑罰を科し、また多くの特殊な政令によって政府のあらゆる行為を無差別に行ったとき、人民はもはや厳密な意味での一般意志をもっていなかった。人民は、もはや主権者としてではなく、行政官として行為したのである」³³⁶。立法者（主権者）としての人民は、執行者の観点から容易に個別的な対象に意志を向けるようになってしまうのである。そこで、ルソーは「もしも神々からなる人民があるとすれば、この人民は民主政治をもって統治するだろう。これほど完璧な政体は人間には適しない」³³⁷と述べてその実現可能性を否定的にみている。

ただし、そのとき否定的に語られているのは法による支配の観点からみた政体としての民主政であって、人民主権そのものではない³³⁸。「民主主義を論じる文法」そのものが書き換えられているのである。そして、おそらくカントはルソーと同様の観点から政体としての民主政を否定的に語り、それ以外の政体における共和制の可能性を考察しているのである。主権が人民全体の意志に存すると述べることによって、カントはルソーと共に人間の権利を保障するために主権がいかに行使されるべきかを改めて問わなければならない

³³⁴ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 379. (邦訳、145 頁。)

³³⁵ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 404. (邦訳、173 頁。)

³³⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 374. (邦訳、138 頁。)

³³⁷ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 406. (邦訳、175 頁。)

³³⁸ 森政稔「民主主義を論じる文法について」、165 頁参照。

のである³³⁹。

第3節 統治様式と支配形態——主権の在処と統治の正当性、そして政体

カントの「市民的体制」においては、人々の統一された意志（主権）によって「非難の余地がない」法律が制定されたとしても、それだけでは人々の権利が確実に保障されることにはならず、制定された法律が統治者によって執行されることが必要となる。このとき主権が人民の意志にある場合にも、やはり「抵抗の余地がない」といわれる執行権を制度化する方法が問題となる。

カントは「市民的体制」における統治の問題を考察するために、『永遠平和のために』（1795年）で、「統治様式 [Regierungsart]」（ZeF, 8: 352）という基準を提示している。執行権が適切に行使されているとすることができるのは、統治者が公的な意志にもとづいて制定された法律を立法者に代わってたんに適用する場合に限られる。もしも統治者（元首）が自らの意志にもとづいて法律を制定する場合には、そのような法律はもはや「非難の余地がない」とは言い切れず、さらにそのような法律を自ら執行するのであれば、統治に本当に「抵抗の余地がない」かどうか疑問に付されることになる。「統治様式」という基準は、「市民的体制」における権利の保障のために、立法権から執行権が人格的にも機能的にも分離されているかどうか、さらに執行権が立法権を代表して法律を適用するという関係に制限されているかどうかを問題にする原理であり、この意味で「代表制度 [ein repräsentatives System]」とも呼ばれている（vgl. ZeF, 8: 352）³⁴⁰。この分離と代表が「統治様式」にみられる体制は「共和主義的 [republikanisch]」、そうでない体制は「専制的 [despotisch]」ということになる（vgl. ZeF, 8: 352）。

「統治様式」という表現は、一見すると統治あるいは執行権だけを問題にしているかの

³³⁹ ルソーの見解を考慮すれば、カントがこの箇所では司法に言及せずに立法と執行の区別だけをまず問題としていることは「奇妙」ではないし、また執行における代表という発想も「混乱させる」ものではないだろう。Vgl. P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 177-178.

³⁴⁰ この執行権の「代表制」は、立法権に関する間接的（議会制）民主主義という意味での「代議制」とは区別される。たとえば、W・ケアスティングは前者を「広義の代表制」、後者を「狭義の代表制」と呼んでいる。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 349-350.（邦訳、338-339頁。）

ように見える。しかし注意しなければならないのは、「統治様式」を基準にして「共和主義的体制」と判断される政治体制が「第一に社会の成員の（人間としての）自由の諸原理、第二にすべての成員の（被治者としての）唯一で共同の立法への従属の諸原則、第三にすべての成員の（国家市民としての）平等の法則にもとづいて設立された体制」（ZeF, 8: 349-350）、すなわち『理論と実践』で示された「市民的体制」と最も重要な点において同じ原理をもつ体制であるということである。さらに、「共和主義的体制」は「根源的契約の理念から生じ、根源的契約の理念によって人民のあらゆる法的な立法が根拠づけられなければならない唯一の体制」（ZeF, 8: 350）と定義されている。「統治様式」という基準は政治的自由、つまり人民の共同立法のためにあるのである。

カントは「統治様式」によって古代には知られていなかったような共和主義的体制の定義を行っていると考えるべきであろう。「統治様式」は、第一に権利の保障、第二に人民主権の原理の承認を前提として設けられた基準である。そのうえで「統治様式」は統治の正当性のために執行権が立法権（主権）を代表するにすぎないことを確認するのである。ボダンにおいて主権者（立法者）としての君主は同時に統治にも関わることが可能であり、それは国家の危機の克服のためにも望ましいこととされていた。これに対して、ルソーは主権を君主や貴族ではなく人民の意志に結びつけ、立法の担い手を明確に示している。このとき、君主の一身に体现されていた立法と執行は制度的に明確に分離されなければならない。立法権（主権）は人民の意志に存し、執行権は理論的には君主、貴族、人民に与えられることが可能なのである。共和主義をめぐるカントの議論は、人民主権論の枠組みで正当な統治（支配）の可能性を追求する試みとして展開される。

そして、主権の在処を人民の意志に固定することによって、古典的政体論にもとづく「支配形態〔Form der Beherrschung〕」（ZeF, 8: 352）という区分もまた変容を遂げていることに注意しなければならない。カントの政体論は、ルソーの場合と同様に（人民）主権論と区別されたうえで展開されている。カントにおいて「支配形態」はもはや主権者を構成する人格の数によって決まるのではなく、（主権をもたない）統治者、政府（元首）を構成する人格の数によって「君主政〔Monarchie〕」、「貴族政〔Aristokratie〕」、「民主政〔Demokratie〕」に分類されるのである（vgl. ZeF, 8: 352）。その結果として、カントの場合には、アリストテレスの六政体論にも、あるいは反君主政をメルクマールとする共和主義思想にもありえなかったような共和制としての「君主政」という政体が登場することになるが、これは分類における誤りではない。

人民にとっては主権の在処とその行使の区分を明らかにする「統治様式」が堅持されることが「支配形態」の選択よりも比較にならないほど重要であるとカントは述べる (vgl. ZeF, 8: 353)。カントは人民主権を前提としており、いずれの「支配形態」(政体)においても政府(元首)の役割は執行権力の行使に限定されなければならない。「統治様式」が適切であるかぎり、いずれの「支配形態」も共和主義的体制であるということができる。そうではない場合には、いずれの政体も専制と判定される。それゆえ、カントの政体論は一見すると君主政、貴族政、民主政の三政体で構成されているように見えるが、実際にはそれぞれに共和制と専制という統治の正当性の区別を含めた六政体から成っていると考えなければならない。たしかにアリストテレスの六政体論(王制、貴族制、国制、およびその墮落形態としての僭主制、寡頭制、民主制)を「国家形態」と「統治様式」という観点から三政体論(君主制、貴族制、民主制)へと転換した思想家として、ジャン・ボダンを挙げることは誤りではない³⁴¹。しかしながら、ボダンにおいては、依然として主権者と政体の担い手は一致しており、カントがこのような発想にそのまま従っていると考えることには問題があるだろう³⁴²。私たちはここでカントにみられる人民主権論(「統治様式」と古典的政体論(「支配形態」)の分離と併存を、18世紀に共和主義概念が変容する文脈のなかで把握する必要に迫られているのである。

カントによれば、人民の意志によって制定された法律を個別的な問題に適用し執行するという役割の分担と代表の関係は、支配形態としての「民主政」においては、全員が立法者であると同時に全員が執行者となる(立法者と執行者の人格が同一となる)ために困難である。支配形態としての「民主政」においては、立法権ではなく執行権の名の下で、「全員が一人の人間を無視して、また場合によってはその人に反してまで(つまりその人が賛同していないのに)決議できる、したがって実は全員ではない全員が決議できる」(vgl. ZeF,

³⁴¹ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 323-325. (邦訳、320-321 頁。)

³⁴² ケアスティングのようなすぐれたカント研究者にさえ、このような誤解が見受けられる。ケアスティングの説明は、カントの主権論と政体論の区別にかんして曖昧さを残しているように思われるが、おそらくこの曖昧さは彼自身のルソー解釈の問題に由来している。ケアスティングの見解とは異なり、カントが主権論においてルソーに極めて近い立場を取っていることは明白である。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 325. (邦訳、321 頁。); vgl. auch Wolfgang Kersting, „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 101-103.

8: 352)³⁴³。これは、執行権者としての人民が、個別的な事柄にかんする判断を一般的な判断として、すなわち立法権者の判断として下してしまう事態を言い表している。このときルソーのいう「一般意志」は個別的な対象に関係することでもはや失われてしまっているのである。それゆえ、このような事態は「普遍的意志の自己自身に対する矛盾」(ZeF, 8: 352)である。支配形態としての民主政体は「言葉の本来の意味において必然的に専制である」(vgl. ZeF, 8: 352)とも言われる。

しかし、これによってカントは人民主権そのものを否定しているのではない。そしてまた、人民による集会をつうじた直接的な立法に反論しているのでもない³⁴⁴。カントは立法者と執行者が一致する特定の形態の「民主政」を、「共和主義的体制」一般と混同しないようにするために「支配形態」と「統治様式」を区別するよう提唱しているのである (vgl. ZeF, 8: 351-352)。

しかしながら、専制の可能性はこのような「民主政」だけにあるのではない。のちに『人倫の形而上学』(1797 年)で示されるように、とりわけ「君主政 [Monarchie]」と「独裁 [Autokratie]」は概念的に厳密に区別されなければならない。「独裁に換えて君主政という表現を用いるのは、ここで示そうとする概念にとって適切ではない。というのも、君主は最高権力 [die höchste Gewalt] をもつが、独裁者あるいは自己支配者は全権力 [alle Gewalt] をもち、また独裁者は主権者であるが、君主は主権者を代表するにすぎないからである」(MdS, 6: 338-339)。この引用にみられる「最高権力」と「全権力」の対比は軽視されるべきではないだろう。この対比によって「独裁者」から区別される「君主 [Monarch]」は、法を適用する権力をもつ「執行権者」あるいは「元首」という一つの機能として語られている。執行権は、立法権（主権）によって制定された公的法律にしたがうよう命じる権力であり、これが反抗不可能な権力（としての執行権）という意味で「最高の国家権力 [die höchste Staatsgewalt]」(MdS, 6: 338)と呼ばれるのである。「君主」はそのような機能を言い当てるための名辞であり、「君主」にあたる自然的人格の活動はそのような機能に徹しな

³⁴³ レフレクシオンに収められたテキストでは次のようにも記されている。「民主政でさえ、その政体がたとえば法的な根拠もなく命令された法律にしたがって誰かある人に有罪判決を下すことを許したアテネの場合のように分別を欠いているならば専制的でありうる」(Refl. 8054, 19: 595)。ただし、刊行された『永遠平和のために』のテキストでは、専制と判定する基準は「分別」ではなく決議の一般性を担保しうる制度的枠組みである。

³⁴⁴ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 196. (邦訳、168 頁。)

ければならない。

そして「君主」の意義をそれ以外の点に、たとえば効率的な統治に求めることによって、立法と執行の区別が見失われるようなことがあってはならない。「国家における法の運用に関しては、もっとも単純な形式が同時にもっともよい形式であるのは明らかだが、法それ自体について見れば、それは専制となる傾向がきわめて大きいので、人民にとってもっとも危険な形式である」(MdS, 6: 339)。効率の観点から執行権力だけでなく立法権力をも「君主」がもち、「君主がよければ（つまりよい君主であろうとする意志だけでなく、そのための見識も備えていれば）もっともよい国家体制だ」とするような見方は、「独裁制」を支持することと選ぶところがない（vgl. MdS, 6: 339; ZeF, 8: 353, Anm.）。

このような「独裁制」、すなわち「専制」のもとでは、主権が人民にあるとはいえず、対外戦争を遂行する決定は君主の私的な意志にもとづいて下されることになる。このとき、被治者は君主の物件のように扱われる。他方で、「共和制」においては被治者としての人民は同時に立法者であり、自ら制定した法律に自ら服従することによって自らに自由を保障することができる。このとき、人民は自らを物件に貶めて戦争遂行の手段とすることはありえない。このような論理にもとづいて、カントは「共和主義的体制」を「永遠平和への展望をもつ体制」（ZeF, 8: 351）と位置づける。

カントの政治思想は市民的自由の実現と維持のために政治参加の必要性を説くだけでなく、それらが共和国において、すなわち人民主権を可能にする共和主義的な統治様式の制度をもつ市民的体制においてのみ実現可能であるということを明らかにするものなのである。

第4節 共和制の基本構造——「政治的三位一体」による自律

『人倫の形而上学』（1797年）の「法論の形而上学的定礎」において、カントの政治思想には組織の観点からさらに一つの展開がもたらされることになる。人民主権を実現する「共和主義的体制」の規範的な組織に関する構想が展開されることになるのである。

この構想においてあらためて確認しておきたいのは、カントのテキストではルソーの場合と同様に「立法権 [die gesetzgebende Gewalt]」、または「主権 [Souveränität]」が明確に「人民の統合した意志」にのみ帰属できると述べられていることである（vgl. MdS, 6: 313）。ここで立法権（主権）は国家元首（君主）ではなく人民（の意志）に明瞭に結びつけられ、「立法者」という人格によって他の権力を行使する者が任命されることになる。

この場合、「執行権 [die ausübende Gewalt]」をもつ国家の元首は、立法者としての人民から厳密に区別される。「[……] 人民という支配者（立法者）は同時に元首ではありえない。というのも、元首は法則の下に立ち、法則によって、したがって他の人つまり主権者によって義務を負わされるからである」（MdS, 6: 317）。主権者とは区別された元首は、行政のために政令や布告を出すことはできるが、法律（法則）を制定することはできない（vgl. MdS, 6: 316）³⁴⁵。立法者（主権者）は、法律で定められた範囲で自ら判断し行政にあたる「元首 [Oberhaupt]」、「政府 [Regierung]」、「執政府 [Directorium]」あるいは「執政者 [Regierer]」（MdS, 6: 313）を任命するのである。

そして、「市民的体制（市民状態）」において実現する確定的な法的関係においては、自然状態と形式的には同一の私法をめぐる判断が、人々の間の主観的で個人的な見解ではなく、公的な司法にすべて委ねられることになる。「市民状態においては、この〔私法の〕法則が（配分の正義にしたがって）執行されるさいの諸条件が指示される」（MdS, 6: 313）。共和国の第三の権力である「裁判権 [die rechtsprechende Gewalt]」は、「法律にしたがって各人のものを裁定する」権力として定義される。「[……] 国家支配者 [der Staatsherrscher] も執政者 [der Regierer] も裁判することはできず、官僚としての裁判官を任命できるだけである」（MdS, 6: 317）。このとき、国家元首はけっして裁判官の役割を演じることはできない。「そのようなことをすれば、不法を行いかねない、したがって上訴（a rege male informato ad regem melius informandum よく知らされていない王から十分に知らされている王へ）されかねない」（MdS, 6: 318）。

以上のように、『人倫の形而上学』では、立法権（主権）、執行権、裁判権と結びついた人格にそれぞれの役割が付与される。カントはこれを次のようにも表現している。「立法者（legislatoris）の意志は、外的な私のもの・あなたのものに関わることについては、非難してはならない（irreprehensibel）ものであり、最高命令者（summi rectoris）の執行能力は反抗してはならない（irresistibel）ものであり、最高裁判官（supremi iudicis）の判決は変更してはならない（inappellabel）ものである」（MdS, 6: 316）。これら三つの権力がそれぞれの役割を果たすことによって、権利が確実に保障されることになるのである。

³⁴⁵ すでに確認したように、元首を主権者から厳密に区別する点にはルソーの影響を見ることができ。Vgl. Karlfriedrich Herb und Bernd Ludwig, „Kants kritisches Staatsrecht“, in: B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 2, Berlin: Duncker & Humblot, 1994, S. 448, Anm. 70.

カントの見解は、立法権と執行権だけではなく司法権を別個の権力として把握して関係づける点で、国家権力を立法・執行・連合（外交）として把握したロックではなく、モンテスキューの理論に従っているように見える。しかし、カントが政治社会において実現されるべきだと考える自由、すなわち法律によってすべての市民に平等に保障される自由は、モンテスキューが擁護しようとする身分制社会における自由と同一のものではない。そして異なる自由の理解から、立法、執行、司法の権力の組織と関係には見過すことのできない相違点が生じることになる³⁴⁶。

第一に、カントの場合には、モンテスキューが君主政下の身分制社会の構成要素と結びつけて理解していた各権力が、理性法的な観点から純粹に機能的な区別として提示されている³⁴⁷。モンテスキューは『法の精神』において、君主政を法律にも規則にも束縛されない専制政とは区別された正当な政体として示したが、この政体において法による支配と自由を維持するのに重要な役割を果たすのが諸身分によって担われる権力の分立と均衡なのである³⁴⁸。カントも専制を防止するうえでそれぞれの権力が果たす役割に注目するが、しかしカントにとって重要なのは、主権を分割して身分制社会の諸特権を維持することではなく、市民状態において人民主権の原理にもとづいて各構成員に平等に自由を保障することなのである。

第二に、この自由の概念の相違から、三つの権力の関係もまた異なるものになる。モンテスキューを参照しつつも身分制を前提とせずに構築可能な三権分立の政治機構はすでに同時代のアメリカで考案されていたが、カントの場合には、分立した諸権力の相互抑制による均衡を保つことではなく、構成員の平等な自由の保障を目的として諸権力が適切な順

³⁴⁶ Vgl. C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 114-116.

³⁴⁷ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 309-310 (邦訳、305-306 頁。) ; C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 112.

³⁴⁸ 周知のようにモンテスキューは『法の精神』第2部第11編第6章でゲルマンのゴシック政体を継承したイングランドの国制に範をとって（人民、君主、貴族という社会諸勢力間の分裂をある程度まで整合的に反映した）立法権力、執行権力、司法権力の間の相互抑制による均衡の創出をつうじて政治体制における自由を実現する理論を展開したが、貴族という中間的な権力集団が没落しつつある現実のイングランドの国制を手放しに称賛したわけではない。川出良枝『貴族の徳、商業の精神』、214-217 頁、参照。

序で配置され、それぞれの活動を展開することが重要である³⁴⁹。カントにおいて、諸権力は「複雑な機械 (komplizierte Maschine)」としてのモンテスキュー的な混合君主政体を構成するのでも、あるいは近代立憲主義の複雑な政治機構を構成するのでもない。カントに見出されるのは、どちらかと言えば「単純な機械 (einfache Maschine)」なのである。

ただし、このときカントの議論に読み取ることのできる「単純な機械」は、当時ドイツ語圏で幸福主義的国家目的論を中心に盛んに論じられていた君主による絶対的支配を実現するための合理的で効率的な国家機構とは異なるものである³⁵⁰。すでに見たように、カントの場合には主権的君主の統治による幸福の実現は国家の目的ではありえず、人間の権利を保障することが国家設立の目的であり、そのために人民の立法的主権を確立することが重要なのである。それゆえ、カントの場合には諸権力が人民主権の原理にしたがっていわば「単純な機械」としての共和国を構成するように見える。カントは三つの権力の活動のありようを三段論法の順序で次のように説明している。

「この三権を実践的な理性の推論における三つの命題にたとえれば、国家の意志による法則を含む大前提、法律に従う手続きの命令、すなわち法則のもとに包摂する原理を含

³⁴⁹ この点でも、カントの見解はルソーに近いことを指摘できる。「[……] ルソーにあっては、権力分立はその均衡または相互的制限を目的としない。執行権になんらかの独立を与えようというわけでは、いささかもないのである」(R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 301. [邦訳、280 頁])。

³⁵⁰ 近世にドイツ語圏における「機械 (Maschine)」のメタファーを論じるために、B・シュトルベルク＝リリンガーはモンテスキューの混合君主政の機構の複雑さがフランスにおいて啓蒙主義者 (ヴォルテール、ミラボー、エルヴェシウス)、重農主義者、唯物論者らによって、合理性と効率性の観点から批判されたことをまず指摘する (Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine: zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin: Duncker und Humblot, 1986, S. 156-158.)。モンテスキューが広く読まれたドイツ語圏では、官房学的国家論者を中心にモンテスキューの君主政体論の権威が認められたものの、無制限の君主政という「単純な機械」を論じるためにモンテスキューの「誤謬」が訂正され、あるいは法と制度ではなく君主の道徳的資質 (徳) によって絶対的支配が正当化されるという特異な解釈がなされることもあった (Vgl. B. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 159-171.)。

む小前提、そして当該の事例において何が合法なのかという法的宣言（判決）を含む結論ということになる」（MdS, 6: 313）³⁵¹。

立法という大前提、執行という小前提、そして司法という結論からなる三段論法にしたがった諸権力の活動によって、統合的作用による権利の保障、すなわち「政治的三位一体〔trias politica〕」³⁵²（MdS, 6: 313）が実現される。カントの場合には、諸権力の相互抑制ではなく、権利と自由の法的な保障のための諸権力の一連の活動をつうじて、国家体制は自らを自由の法則にしたがって形成し維持する、すなわち「自律〔Autonomie〕」（MdS, 6: 318）をもつことになるのである。

この「自律」（共和制の自律）は、むしろ内的な動機を問題とする道徳的な意味での自律（意志の自律）ではないが、しかし法的なもの（適法性）の次元で、自らが課した法に自ら従うという「自律」である。国家体制は、三つの権力が作り出す構造によって「自律」のための条件を満たすことができるのである。

共和制の自律について論じた箇所、カントは「福祉が共和国の最高の法である（*salus reipublicae suprema lex est*）」という命題に言及し、人民の繁栄や幸福ではなく、立法権、行政権、司法権の統合的作用こそが「福祉」であるという持論を展開している（vgl. MdS, 6: 318）。第四章第3節で確認したように、類似の命題（「公共の福祉は国家の最高の法である」）が権利の保障を国家設立の目的として掲げた『理論と実践』（1793年）にも見られる（vgl. ThP, 8: 298）。しかし、『理論と実践』で「福祉」と呼ばれた「法によって各人に対して自由を保障するような法的体制」（ThP, 8: 298）は、本章第3節で見たように『永遠平和のために』（1795年）において立法権と執行権の分離という共和主義的体制の特徴を与えられ、

³⁵¹ 『永遠平和のために』では、特に立法者が執行者でもある事態が「理性の推論において大前提の普遍」が「同時に小前提において特殊をその普遍のうちに包摂すること」でもあるような不合理な事態として批判されている（vgl. ZeF, 8: 352）。

³⁵² この「三位一体」と神の世界統治の根底にある理性支配という概念の対応については、W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 309-310.（邦訳、306-307頁。）また道徳的行為者における理性支配との類比については、Jan C. Joerden, „Das Prinzip der Gewaltenteilung als Bedingung der Möglichkeit eines freiheitlichen Staatswesens“, in: B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 1, Berlin: Duncker & Humblot, 1993, S. 211-217.

さらに本節で見たように『人倫の形而上学』（1797 年）において司法権を加えた三つの権力の統合的作用の場として描き出されている。この命題に再度言及することによって、法による支配と権利の保障のためには人民主権の原理が実現されなければならない、さらに人民主権の原理が貫徹するためには三つの権力の統合的作用こそが何よりも実現されるべき「福祉」であるという思想が改めて確認されているのである。

第 5 節 立法における「代表制」の統合的作用

「自律」した政治体制としての共和制は、「唯一の永続的な国家体制であり、ここにおいては法則が自ら支配しており、どのような特定的人格にも依存することがない」、さらには「これがすべての公法の最終目的であり、ただこの状態においてのみ、誰にも自分のものが確定的に配分されうる」と言われる（vgl. MdS, 6: 341）。このような法の自己支配による自律を、I・マウスは「民主制的なオートマティズム [der demokratische Automatismus]」と呼んでいる。「執行権は立法に完全に依存する場合には一つの機械となる。それは、民主制の主権者によって始められ、方向づけられ、そのつど修理されるような機械である」³⁵³。マウスによれば、カントの共和制は主権者の意志がよどみなく執行へと移される理想的な機械に喩えることができるものなのである。

ドイツ語圏において支配者の意志を効率よく実現する「単純な機械」のメタファーはもっぱら福祉国家的な絶対主義と結びつけられていたことを想起しておかなければならない。「単純な機械」は、思慮深く道徳的な君主の自発的な自己抑制によって最も効率よく人民に幸福をもたらす政治体制として、君主による絶対的支配の確立を正当化しようと試みる議論にしばしば登場していたのである³⁵⁴。カント的な自動機械としての共和制は、第一に「立法権は人民の統合した意志だけに帰属することができる」（MdS, 6: 313）という人民主権の原理において、すでに同時代のドイツ国法論に散見される「単純な機械」とは一線を画している。そして、専制を回避するためにカントの共和制においては立法する主権者と執行権者が（君主の道徳的自己抑制によってではなく）制度的に区別され、代表されることが一層重要である。この意味での「代表制」においては、執行者は立法の権能を完全に剥奪され、その役割は法律の適用だけに限定されなければならない。執行者の役割を制度的に限定することで、法にもとづく政治が実現しうるのである。

³⁵³ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 178-179. (邦訳、152 頁)。

³⁵⁴ Vgl. B. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 169.

しかし、そもそもマウスが言うような「執行権が立法に完全に依存する」ような権力関係はいかにして可能なのだろうか。そして、機械としての共和制はいかにして「始められ、方向づけられ、そのつど修理される」ことが可能なのだろうか。カントの共和制の根幹にかかわるこのような問題を探究するには「代表制」の問題に取り組まなければならない。

「代表制」は、カントの政治思想において三つの意味をもっている。代表制は共和主義的体制を専制的体制から弁別する執行権の制度的徴表であるだけではなく、人民の代表（代議士）によって法を制定するという立法権にかんする制度としても使用される概念であり、さらに、代表制は民事裁判において市民の代表による陪審裁判の制度としてもあらわれる。カントの代表制は政治的制度を論じるさいに広範にわたって使用される概念なのである。

カントの共和国の構想のなかで立法権の制度化という問題はとりわけ大きな意味をもっており、検討に値する。人民の意志による立法が正当性を持ちうるのは、それが根源的契約の理念に適ったものである場合に限られる。たとえ故意ではなく、たんなる誤謬に基づく場合であっても、法の一般性が失われれば、立法の正当性そのものが疑問に付されることは忘れられてはならないのである。それゆえ、『人倫の形而上学』（1797年）で「真の共和国」の立法制度が「代表制」であるべきだとカントが些か唐突に述べていることは興味深い。

「真の共和国は人民の代表制 [ein repräsentatives System des Volks] であり、それ以外ではありえない。代表制によって、人民の名においてすべての国家市民が統合され、自分たちの代表者（代議士）をつうじて自分たちの権利が守られる」（MdS, 6: 341）。

この箇所を根拠にして、カントが代議制民主主義を支持していることはほぼ通説となっている³⁵⁵。他方で「カントは可想的共和国と現象的共和国を規範的に関係づけること以上に代議制の理論を展開しなかったし、正義と代議制民主主義の関係についての論考もカント

³⁵⁵ カントの場合「共和国は国家の理性理念にしたがって最高の機関として人民に依拠するか自立した市民たちによって平等な選挙で決定される立法権力をもつ」（Reinhard Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, in: G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler, M. Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 339）。

に見出すことはできない」³⁵⁶とも言われる。カントの代表制の概念には、これ以上考察する余地は残されていないのだろうか。

おそらく同時代の18世紀の思想家たちと同様に、カントは共和国と社会の規模という経験的な条件の関係を考慮していると考えられるだろう³⁵⁷。カントは『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』（1797年）で、すべての経験的諸規則を捨象した「法の形而上学」から、概念を経験的事例へと適用する「政治の原則」を引き出すさいに、政治社会の空間的規模を考慮に入れて次のように述べている。

「一、公理。すなわち、外的な法権利（各人の自由が万人の自由と普遍的法則にしたがって調和すること）から直接的に生じる必然的に確実な命題。二、平等の原理にしたがった万人の意志の統合としての外的な公法の要請。これなしには、万人の自由は生じないであろう。三、非常に大きな社会において、それでも自由と平等の原理にしたがって（つまり、代表制[ein repräsentatives System]によって）調和が維持されることはいかにして可能か、という課題。これは政治の原則となるだろう」（*Menschenliebe*, 8: 429）。

権利としての自由を平等に保障するという「法の形而上学」の課題は、人民主権の原理によって解決が試みられるべきである。これを「非常に大きな社会」、すなわち巨大な領域国家という条件下で実現するための政治的制度として、カントは「代表制」の可能性を追求するのである。

この点まで確認すると、人民主権の原理における一致にもかかわらず、ルソーとカントの間にはきわめて大きな相違があるように見える。つまり、「カントは、意志を代表するこ

³⁵⁶ W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 350. (邦訳、339頁。)

³⁵⁷ 広大な領域をもつ国家には「直接民主政 (pure Democracy)」ではなく、「代表という制度をもつ統治構造」がふさわしく、後者こそが「共和政国家 (Republic)」の特徴であるという理解は、特に『ザ・フェデラリスト』の著者たちによって示されている。ここでは、党派を所与として認めつつ、それが多数者の圧制へと至らないようにする制度への関心が色濃く見られる。Cf. James Madison, “The Federalist No. 10”, in Hamilton, Madison and Jay, *The Federalist with Letters of “Brutus”*, edited by Terence Ball, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 40-46. (斎藤眞・中野勝郎訳『ザ・フェデラリスト』岩波文庫、1999年、52-65頁。)

とはできないとするルソーのテーゼには賛成できない」³⁵⁸ように見えるのである。ルソーは『社会契約論』第3編第15章において「主権は代表されえないが、それは主権を譲り渡すことができないのと同じ理由による。主権は本質的に一般意志の中にある。ところで、意志というものはけっして代表されない。意志は同じものであるか、そうでなければ別のものであつて、そこには中間というものはない。だから、人民の代議士は、人民の代表者ではないし、代表者たりえない」³⁵⁹、さらには「人民は代表者をもつや否や、もはや自由ではなくなる」³⁶⁰とまで述べている。

ただし、一般意志によって結合された人民がつねに集合的に存在し、しかも自ら政府を組織して統治にあたることは困難であることはルソー自身が告白していることでもある。その代わりに人民集会が定期的に行なわれなければならない。この人民集会において、主権者としての人民が現前し、政府の活動は中断される。「人民が主権者の団体として合法的に集合するやいなや、政府のいかなる裁判権も中止し、執行権は停止されて、最下層の市民の身体といえども、最高の行政官の身体と同じく神聖で不可侵なものとなる。なぜなら、代表される者が自ら出席しているところには、もはや代表者というものは存在しないからである」³⁶¹。そして、この集会では開会にあたって政府の形態と統治者の承認が改めて確認されなければならない。これによって主権は維持され、また社会契約そのものの効力が確認されることになるのである³⁶²。

ルソーは特権的な貴族たちが構成する中世の身分制議会に遡って代議制を批判し、その延長線上でイングランドの代議制も断罪される。ルソーがしばしば称賛されるイングランドを例に「イギリス人民は自分たちが自由だと思っているが、それは大間違いである。彼らが自由なのは議員を選挙する間だけのことで、議員が選ばれてしまうと彼らは奴隷となり、何ものでもなくなる」³⁶³と批判していることはよく知られている。ルソーによれば、このような議会は特殊意志しか体現しえないのである。他方で、18世紀の後半にイギリス連合王国が動揺と再編の過程を経験する中で、古典古代以来の混合政体論と中世以来の制

³⁵⁸ W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 349. (邦訳、338頁。)

³⁵⁹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 429. (邦訳、203頁。)

³⁶⁰ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 431. (邦訳、205頁。)

³⁶¹ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, pp. 427-428. (邦訳、201頁。)

³⁶² Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, pp. 435-436. (邦訳、210頁。)

³⁶³ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 430. (邦訳、203頁。)

限王政論を中心とするイングランドの伝統的な政治的自己了解に変化がみられるようになる³⁶⁴。この時期にイギリスの政治家であったエドモンド・バーク（1729-1797）の場合には、17世紀にイングランドの内乱を経て形成された王の大権を議会（貴族院および庶民院）によって抑制し均衡を作り出す政治機構とはやや異なる構造の政治体制を見出すことができる。

バークは、ジョージ三世が宮廷派議員をつうじて買収工作を行ったことで議会が腐敗し、民衆の声が反映されなくなったことを批判する。このとき、かつて地方地主の議員たちが自らの特権を根拠に王権を批判したのとは異なり、バークは「議会が被治者と政府の間の中間的存在」であり、とりわけ下院が政府に対する抑制、しかも「民衆のための抑制」として設立されていることを強調する³⁶⁵。イギリスの国制において議会が重要な位置を占めるのは、それがイギリス国民の利害を代表するからに他ならない。そして、この観点から近代的議会の古典的定義が引き出される。「議会は一つの利害、つまり全成員の利害を代表する一つの国民の審議集会に他ならず、したがってここにおいては地方的目的や局地的偏見ではなくて、全体の普遍的理性から結果する普遍的な利益こそが指針となるべきものである」³⁶⁶。バークは国民という一つの全体に依拠する点でルソーと同じ立場にあると考えられることもできるが、一つの国民を議会が代表するという擬制と結びつけることによって議

³⁶⁴ 宇野重規「代表制の政治思想史——三つの危機を中心に——」『社会科学研究』第52巻第3号、2001年、14-15頁。

³⁶⁵ Cf. Edmund Burke, „Thoughts on the Cause of the Present Discontents“, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in twelve volumes*, vol. 1, London: John C. Nimmo, 1882, p. 492. (中野好之訳「現代の不満の原因」『エドモンド・バーク著作集1』みすず書房、1973年、242頁。)

³⁶⁶ 直前の箇所では次のように述べられている。「議会は決して多様な敵対的利害関係を代表する諸使節団から成るところの、そしてこの使節個々人はそれぞれが自己の代表する派閥の利害をその代理人ないし弁護人に対して必ず守り抜かねばならぬというような種類の会議体ではない」(Edmund Burke, „Speeches at His Arrival at Bristol and at the Conclusion of the Poll“, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in twelve volumes*, vol. 2, London: John C. Nimmo, 1882, pp. 81-98. [中野好之訳「ブリストル到着ならびに投票終了に際しての演説」『エドモンド・バーク著作集2』みすず書房、1973年、92頁])。

会制民主主義を成り立たせているという点で異なっている³⁶⁷。さらに、バークの議会制民主主義論は人民主権論の系譜において理解されうるものではない。バークの場合、代議士は選挙区の命令的委任を受ける存在ではなく、地域に由来する特殊利益と国家的な一般利益を峻別しつつ、有権者から独立して政治的な活動を行う存在でなければならないのである³⁶⁸。

カントは、人民主権の原理の制度化を「非常に大きな社会」において実現するために、「代表制 (repräsentatives System)」を代議制 (議会制) の意味で用いている。すでに『理論と実践』(1793 年) で正しい立法の基準である「根源的契約」について論じたさいに、立法にかんして「もしも人民全体による同意が期待できない場合、したがって、到達できると見込めるのがせいぜいたんに投票における多数でしかない場合、つまり (人民の大部分の) 直接に投票した人々における多数ではなく、たんに人民の代表者として投票を委任された人々における多数でしかないような場合」、すなわち代議士をつうじた議会における立法を想定し、そこでの多数による立法も「普遍的同意」を受けたものと見なされなければならないとカントは述べていた (vgl. ThP, 8: 296)。このとき、おそらく代議士たちは、封建的特権身分からではなく、財産をもち独立自存した「能動的國家市民たち [aktive Staatsbürger]」(MdS, 6: 314) から選ばれると考えることができるだろう³⁶⁹。

議会において法律の制定と廃止を行う場合、代議士たちは特殊な利害を考慮するのではなく、人民全体の代表として職務にあたらなければならない。この場合、制定される法律は、非自立的であるがゆえに共同立法に参加できない「受動的國家市民 [passive Staatsbürger]」の正当な要求をも考慮し、すべての市民が同意しうるもの、すなわち「根源的契約」の理念に適うものでなければならない。すでに第四章第 5 節でみたように「一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体のひとつになった意志にもとづいて生じえたかのような仕方 で制定するよう義務づけること」(ThP,

³⁶⁷ 宇野重規「代表制の政治思想史」、10 頁。

³⁶⁸ 宇野重規「代表制の政治思想史」、16 頁。

³⁶⁹ Vgl. R. Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, S. 343. ただし (すでに第四章でみたように) 「能動的國家市民の投票によって制定される法律がどのようなものであっても、人民のすべての人の自由とそれにふさわしい平等を定める自然の法則に、つまり受動的状態から能動的状態へと努力して上がることができるという法則に反するものであってはならない」(MdS, 6: 315)。「受動的國家市民」の立場は固定されてはならないのである。

8: 297) が徹底されなければならないのである。法律の廃止にも「根源的契約」の理念が基準として適用される。「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公法……は不当である。これに対して、人民がそれに同意することが可能でありさえするのならば、その法を正当なものとみなすことは義務である」(ThP, 8: 297)。

したがって、カントの代表制論において代議士が白紙委任を受けた理性的な立法者であると理解するのは不適切であろう³⁷⁰。代議士は(人民と同様に)無謬の立法者でもなければ、誤謬の権利を有する立法者でもない。それゆえ、議会において代議士たちが特殊意志と利己心にもとづく振る舞いを控え、人民の意志を適切に代表しえているかどうかは絶えず検証されなければならない³⁷¹。

さらに、カントの場合、代議制は、立法をつうじて人民の権利を保障するという意味においてのみ肯定的に論じられているのではない。立法だけではなく、執行との関係からも代表制にもとづく議会は重要な意味をもちうる。すでに第4節でみたように、「人民という支配者(立法者)は同時に元首ではありえない。というのも、元首は法則の下に立ち、法則によって、したがって他の人つまり主権者によって義務を負わされるからである。支配者〔＝立法者、主権者としての人民〕はまた、元首からその権力を奪い、退位させる、あるいはその管理を改革することができる」(MdS, 6: 317)³⁷²。主権者としての人民は、代表

³⁷⁰ このような解釈は W・ケアスティングに見られる。「民主的に支配を行う際に普遍意志の持つ批判的な潜在力を維持し、法哲学による規範的な構成物としての普遍意志がイデオロギーによって隠された形で多数派の意志を反映することがないようにするのは、困難である。こうした困難に対して、議員を理性的な立法者の地位に引き上げ、そのことによって議員は正義に適っているかどうかを監督される必要のない存在であると明言することで応えても、説得的ではない。しかしカントには他の可能性は残されておらず、しかもホッブズおよびルソーを受け継ぐ主権概念にもとづいてそうである」(W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 266. [邦訳、258 頁])。

³⁷¹ 次のような懐疑的な見方も記されている。「人民を(議会において)代表し、その自由と権利を擁護する者である代議士というのは、自分や自分の家族、そして自分たちが大臣のおかげでありつける陸軍や海軍や官庁での職位に夢中で、(政府の専横に抵抗するどころか)むしろ折りあらば政府と結託しようと待ち構えているような人々である」(MdS, 6: 319-320)。

³⁷² カントによれば執行権者は処罰する権能をもつがゆえに自身は処罰されえず、ただ主権

制にもとづく議会をつうじて執行権者を任命し、あるいはまた罷免することになると考えることができる³⁷³。

また、そうであるがゆえに、代議制は、執行権の行使を監視し、それに問題がある場合にあるべき仕方で抵抗するという消極的な意味においても一定の役割をもつことを確認しておこう。

「人民がその（議会における）代議士たちを通じて、それ〔＝執行権〕や彼ら自身の代表者（大臣）に法律に従って抵抗できるようにされている国家体制—それは制限された体制と呼ばれる—においては、積極的な抵抗（人民が恣意的に結束して、ある行為をするように強制すること、したがって自ら統治〔Regierung〕の作用をすること）はやはり許されないが、たんに消極的な抵抗は、つまり統治〔政府〕が国家行政に必要だとして請求することについて、必ずしもいつも統治の意向に従いはしないという（議会における）人民の拒否という抵抗は許される」（MdS, 6: 322）。

このような議会における統治の横暴への消極的な抵抗は、必要なことでさえある。そのような抵抗がない議会は腐敗していると見なされる。「むしろ政府の意向にいつもしたがうとすれば、それは人民が墮落し、その代議士が買収され、政府の元首が大臣を使って専制をなし、大臣自身が人民を裏切っていることの確かなしるしだろう」（MdS, 6: 322）。

者によって罷免されうるだけである（vgl. MdS, 6: 317）。しかし、この場合、既存の国内法に照らして違法行為があれば罷免された後に元執行権者が裁きを受け、処罰される可能性はありうる。さらに、18世紀には存在しなかった平和に対する罪、戦争犯罪、人道に対する罪のような概念に基づいて起草され、締結された条約によって元首が処罰される可能性はカントの法哲学の枠組みにおいてもありうる。問題は処罰が法律にしたがって行われるかどうかという点にあり、「チャールズ一世」や「ルイ十六世」の殺害が実際には不可能な「法的手続き」にしたがって（恐怖心にもとづく「殺害」ではなく）「処刑」と見なされることをカントは批判している（vgl. MdS, 6: 321-322, Anm.）。しかし、17・18世紀の歴史的な文脈を離れて現代の国家による暴力の問題を考察するさいには、カントが想定していなかった事件をカント哲学の枠組みで再考する余地はあるように思われる。

³⁷³ 責任内閣制の原理は、当時のイギリスにも、またジャコバン憲法においても展開されていなかった。Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 145-146.（邦訳、122頁）。

したがって、カントの場合、代議制としての代表制においては、代議士たちが人民を適切に代表しているかどうかは不断に問われなければならない。さらに、そこではもう一つの代表制（執行権力）が適切に機能しているかが問われなければならない。そして、代議制としての代表制が民主主義的なコントロールを受けるためには、議会における代議士たちの自由な討論が公開されるだけではなく、議会外でも、すなわち市民社会において自由な言論の活動が展開されなければならないだろう。共和国が自律し、それが「民主主義的なオートマティズム」として作動しうるためには、政治的制度の次元でさまざまな条件が満たされていなければならないのである。

むすびにかえて——共和制の自律の条件の探究

カントによれば、人間は他者との権利の平等を求める。このとき、権利は法律によって保障されなければならない。カントは政治社会を設立する目的を権利の保障とし、それを国家統治による幸福主義的干渉主義を容認しかねない「人民の福祉（*salus populi*）」ではなく、国家統治そのものを規定する法的枠組みという意味で「公共の福祉（*salus publica*）」として理論的に位置づけなおした。この「公共の福祉」を実現する政治体制としてカントが描き出すのが共和主義的体制である。

ルソーと同じように人民主権の原理を採用し、その適用を立法へと厳密に制限することによって、カントは手続き的民主主義に結びつく政治思想を展開している。カントの政治思想を自由主義ではなく共和主義の観点から理解する意義は、このような人民主権論にあると考えられている。そして、人民主権の原理にもとづく共和国の基本的特徴として、しばしば権力分立の構造による法治国家性の確立と自由の諸権利の平等な保障が指摘される³⁷⁴。ただし、権力分立は、カントの場合にはモンテスキューが理論化したような諸権力による複雑な抑制と均衡のメカニズムとして理解されるべきではない。したがって、カント

³⁷⁴ Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus.“, S. 570-573. P・ホエルツィングによれば、カントの「共和国は代議制と権力分立のシステムであり、その中では人民の意志が法律の源泉となるが、しかし個々の市民の自由の諸権利は執行権と司法権をつうじて多数の圧制から保護される」という。Vgl. P. Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus*, S. 178. また、A・ピンツァーニは人民主権、代議制、権力分立をカントの共和国のメルクマールとして挙げ、共和国で「どのようにして主権が行使されるか」が主要な問題点であると指摘している。Vgl. A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie*, S. 242-248.

の思想からは必ずしも諸機関が相互抑制によって均衡を生み出す混合政体論の（ネオ・ローマ的な）モデルが結論として出てくるわけではない。とはいえ、人民主権による決定に基づいて遅滞無く作動する「自動機械」の国家モデルがそのままカントの共和制を体現しているということにも一定の留保が必要である。

カントはルソーにおいては十分に明らかにならなかった領域国家における「共和国」の可能性についても思索を続けている。ルソーのように立法的主権が人民にあると想定する場合、人民による立法は民主政のパラドクスとも呼びうる問題を生み出してきた。人民が主権者になると、人民による立法は困難な行為になってしまうのである。ホブズの場合、主権者の数による分類では君主政、貴族政と並んで民主政が挙げられている。しかし、信約を結びコモンウェルスが設立されるさいに一人あるいは一部の人々の合議体が主権者になる場合は説明されるが、人民全体が主権者となる場合が具体的に描かれることはほとんどない³⁷⁵。スピノザの民主政論においても、その制度にかんする説明は「以下を欠く」という空白のままである。ルソーは主権論と政体論を区別し、社会契約によって共和国が創設されたのちにも執行する政府とは別に立法する人民集会が定期的開催されるべきであると論じた。しかし、このような人民集会が小国以外では困難であることはルソー自身も自覚している。

ルソーは主権を代表する議会が元来は中世の封建制度とともに現れた特権的な身分制議会にすぎず、古代ギリシャやローマの自由な人々はそもそも代表者を必要としていなかったことを強調する。ただし、古代の諸制度に見られる自由の精神を称賛するときに、そのような諸制度が小都市国家という限定された条件のもとでのみ可能であったことにルソーが注意を払っていることを見過すことはできない。スパルタの場合のように、奴隷が存在しなければ人民は主権を行使して自らに法を与えることなど不可能であったであろうことにもルソーは言及している。そこで、「すべてをよく検討してみると、われわれのあいだで主権者がその権利の行使を維持することは、都市国家が非常に小さなものでなければ今後是不可能であるように私には思える」³⁷⁶とルソーは述べる。

ここでは、ルソーは民主政が極めて稀な条件のもとでのみ実現可能な政体であることを強調しており、また政治体制と空間の関係に鋭敏な感覚を有していたがゆえにヨーロッパ各地に見出されるさまざまな空間的条件にふさわしい政体と政治的諸制度を『コルシカ憲

³⁷⁵ Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, pp. 129-138. (邦訳、123-132 頁。)

³⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 431. (邦訳、205 頁。)

法草案』(1765 年)や『ポーランド統治論』(1772 年)において論じ分けていたことが想起されなければならない³⁷⁷。ルソーが描き出すのは、どこでも実現されうる均質な国民国家の政治空間ではなく、むしろ所与の空間的条件にふさわしい共和国とその諸制度であったということができるだろう。大国ポーランドのための改革案の中で、ルソーは代議制の腐敗という最大の問題を回避するための方法として、代議士の再選の防止と、代議士を人民の代理人たらしめる命令的委任の制度を挙げる³⁷⁸。この二つの点で改革が徹底されるのであれば、代議制のもとであっても「法は国民の意志の真の表現にほかならない」³⁷⁹という人民主権の原理はかろうじて維持されると考えることもできる³⁸⁰。

18 世紀の共和主義思想の変容において、直接民主政が困難であることを意識していたのはもちろんルソーだけではない。すでにヒューム(1711-1776)は君主政が法による支配と親和性をもつことを指摘し、古代の民主政が奴隷制という社会経済的基礎に基づくものであることを批判して代議制の意義を論じ、共和政が都市国家においてのみ可能であるという見解に対してイギリスのような大国にふさわしい連邦共和国の構想を提示している³⁸¹。北アメリカで独立革命を達成したのちに旧植民地の人々が直面したのもまた政治体制と空間の問題であった。このとき『ザ・フェデラリスト』の著者たちは、モンテスキューやヒ

³⁷⁷ 森政稔「ルソーと空間の政治学」『現代思想』第 40 巻第 13 号(10 月号)、青土社、2012 年、228-239 頁。

³⁷⁸ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, in *Œuvres complètes III*, p. 979. (永見文雄訳『ポーランド統治論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979 年、391 頁。)

³⁷⁹ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, in *Œuvres complètes III*, p. 980. (邦訳、392 頁。)

³⁸⁰ R・ドラテは人民主権の原理を代議制の枠組みのなかで維持するための制度的改革の議論に「ルソーの政治的現実主義の証」を見出している。Cf. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 280. (邦訳、261 頁参照。)

³⁸¹ Cf. David Hume, „Idea of a Perfect Commonwealth“, in: *Theory of Politics: Containing A Treatise of Human Nature, Book III, Parts I and II and thirteen of the Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1951, pp. 227-244. (田中敏弘訳「完全な共和国についての設計案」『道徳・政治・文学論集 [完訳版]』名古屋大学出版会、2011 年、414-427 頁。)

ュームから影響をうけつつ、いかにして北米の広大な領域において共和国を成立させるかという問題に取り組み、その解決のために連邦制だけではなく、身分制から解放された三権分立の統治機構、さらに立法権にかんしては権力の集中と多数派の専制を避ける策として代表制を採用したことがつとに知られている。

カントは、主権論の系譜の中で人民主権の可能性を追求すると同時に、政治社会の規模という条件を考慮し、この民主政のパラドクスを回避する方途として法律の制定（および廃止）を担う議会に注目し、諸権力の抑制と均衡を重視する混合政体論やゴシック政体論とは異なる論理から代表制としての代議制を選んだと考えることができる。しかし、これによって、人民が立法的主権を行使するさいにあらわれる問題がすべて解決されるわけではない。カントにおける共和制は正当な政治体制でありうるためにさまざまな制度的条件のもとに置かれることになる。人民を代表すべき代議士たちは、人民自身と同様に、無謬の立法者ではありえないからである³⁸²。第一に、人民によって選出された代議士たちは、根源的契約の理念にふさわしい思考様式にもとづいて立法を行うことではじめて人民の正当な代表でありうるのである。第二に、主権者としての人民が議会をつうじて任命する執政者の活動を、議会自身が監視しなければならない。これは、法の個別具体的な対象への適用と執行という狭い意味での政治だけではなく、様々な規則と布告を通じて展開されるより広い意味での統治に関わる問題である³⁸³。第三に、議会の外部で、議会と統治のあり方を吟味する自由な出版と言論の活動が展開されなければならない。カントの場合、人民主権の原理は言論の自由をつうじた社会的実践としての啓蒙と結びついているのである。この点は、ルソーが共和国を維持する制度として監察制度や市民宗教を挙げ、人民の習俗を管理する必要性を論じていたことと鋭い対照をなしている。

カントの政治思想において、人民主権は国家の目的ではない。国家の目的は権利の保障なのであり、それを実現するための政治的体制として共和主義的体制が必要とされるので

³⁸² W・ケアスティングのように立法者の「論理的な不可謬性」を強調する解釈においては、本文で挙げる三つの条件を問うような視点は失われるだろう。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 318-319. (邦訳、312 頁。)

³⁸³ こうした統治の諸活動の制度的形態については『人倫の形而上学』（1797 年）では「市民的統合の本性から生じる法的効果に関する一般的注解」において説明がなされている（vgl. MdS, 6: 318-337）。さまざまな課税、ポリツァイ行政、結社への査察、貧民施設、孤児施設、教会制度、その他に慈善基金や篤志基金の運営などが挙げられている。

ある。カントは一方で規範的な国家体制を示しつつも、同時に、それが人間という有限な理性的存在者のもとで実現されなければならないときに、政治の諸制度がもたらす困難を解明することに力点を置いているように思われる。

第八章 共和制の形成と「統治」の問題

はじめに——カントの政治思想における「人間の本性」

カントが、社会契約論の諸概念を用いて国家に関する議論を展開したことは政治思想の研究においてつとに知られている。カントは近代の政治思想史の中で、ホッブズから始まる社会契約論の系譜において一つの達成を成し遂げた思想家とみなされている。カントの社会契約論は、ホッブズと異なり、またルソーよりも徹底した仕方で、事実から規範を分離して社会契約の概念を「理念」へと昇華したのであり³⁸⁴、先行する思想家との関係からは社会契約論の「完成」として評価されている³⁸⁵。カントは「自由」という権利を、まさに人間の譲渡不可能な生得の権利として定義することで、自然状態にもまた「私法」という「法権利 (Recht)」があると述べることができた。カントは国家設立の法的必然性を論証する過程で、あくまでもこの「法権利」に定位することで、「人間たちのもとでの平和状態を自然状態である戦争状態から導き出す非道徳的な思慮の教え」(ZeF, 8: 375) を回避し、法哲学的に首尾一貫した仕方で説明することを試みえたのである。「法権利」が確実に保障されえないゆえに自然状態は「最高度の不法」(MdS, 6: 308) と呼ばれ、自然状態から市民状態 (国家) への移行が法の概念そのものによって要請されることになる。そしてカントは、「法権利」という水準に徹底して留まることで、正当性を主張しうる国家体制としての共和制を定義しえた。

ただし、カントが社会契約の概念と論理を洗練させたということを理解しても、カントの洗練の背後にある問題意識を読み取る視点が十分に確保されることになるわけではないだろう。考える最も理性的な国家体制を示すことがカントの唯一の目的であったとすれば、カントは「共和制」の諸原理と、それにもとづく「叡智的共和国 (respublica noumenon)」

³⁸⁴ Vgl. Manfred Riedel, „Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie“, in: Zwi Batscha (Hg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 136. (佐々木毅訳「支配と社会：哲学における政治の正当化問題に寄せて」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年、14頁。)

³⁸⁵ Vgl. Georg Geismann, „Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau“, in: *Der Staat*, 21. Band, Heft 2, 1982, S. 161-189; Patrick Riley, *Will and political Legitimacy: a critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, pp. 125-162.

を説明することで議論を終えたはずである。しかし、共和国を設立することが問題となるときには、正しい国家体制を論証する過程で度外視されていた「人間は暴力行為を、また権力による外的立法がない限り、互いに攻撃し合う邪悪さを格率にしている」という「経験」あるいは「事実」(MdS, 6: 312) がふたたび疑念を呼び起こす。

「[……] 人間の権利に完全に適合している唯一の体制は共和制である。しかし、利己的な傾向性のある人間たちにはそのような崇高な形式の体制は不可能であろうから、それは天使の国家[ein Staat von Engeln] でなければならないと多くの人々が主張するほど、それは設立するのが最も困難であり、維持するのはさらに困難な体制である」(ZeF, 8: 366)。

ルソーは『社会契約論』で共和制と一致する民主政を理想としつつ、その実現の難しさを「もしも神々からなる人民があるとすれば、この人民は民主政治をもって統治するだろう。これほど完璧な政体は人間には適しない」³⁸⁶と書いていた。そして、人民は自分たちに最もふさわしい国家体制を知っているとはかぎらないがゆえに、優れた能力をもった「立法者」が外部から人民に国家体制を教えるのである³⁸⁷。

人間たちは「神々」であることはおろか「天使たち」であることも望めない以上、カントの場合にも共和制の設立と維持の問題は「利己的な傾向性 (selbstsüchtige Neigungen)」をもつ人間たちの水準で再び考察されなければならない。そして、カントは『永遠平和のために』(1795 年) のなかで、「悪魔の人民 (ein Volk von Teufeln)」という表現を用いて自

³⁸⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 406. (作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979 年、175 頁。)

³⁸⁷ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, pp. 381-384. (邦訳、146-150 頁。)ルソーの「立法者の政治学」については、吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、1988 年、121-133 頁参照。Cf. Raymond Polin, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Sirey, 1971, pp. 221-242. (水波朗・田中節男・西嶋法友訳『孤独の政治学——ルソーの政治哲学試論——』九州大学出版会、1996 年、219-240 頁。)

らの共和制観の一端を明らかにするのである。個々の人間の利己的な情念から全体の調和を生み出す——マンデヴィルの『蜂の寓話』(1714 年)に倣って言えば「私的悪徳」から「公的利得」が生まれる——ことは可能であるというよく知られた発想は、君主と市民の道徳的教育を国家の重要な目的に掲げる 18 世紀のドイツ語圏の国法学にはなお疎遠なものであっただけに、カントの表現は一層興味深いものである³⁸⁸。

この「悪魔の人民」という表現は、カントのテキストを読む者に困惑を与え続けてきた。カントがこのような表現を用いる理由が一読した限りでは理解し難いからである。それゆえに、「悪魔の人民」のパラグラフは、これまでカントの政治思想の研究において検討されてきた。そのさいに、この文脈で用いられる「悪しき心術」や「人間本性における邪悪さ」といった表現が「悪魔の人民」に関連づけられることはなく、しばしば周辺化され無視されてきたが、「悪魔の人民」の文脈で登場するこれらの表現は、実はカントの倫理学において極めて重要な意味をもっている。というのは、倫理学において意志(格率)が問題となるように(本研究第一部参照)、カントの政治思想においては人民の統合された意志あるいは公共的な意志(格率)のあり方が問題となるからである。カントの政治思想においてこうした表現に注目することは、カントの政治思想において法と倫理が交錯する地点、政治と倫理が交錯する地点を把握し、カントの政治思想の課題を明らかにすることに結びつくだろう。

「共和制」は実現が困難な課題であるが、しかし規範は事実とならなければならない。本章では国家体制を共和制へ改革するという「共和主義化(Republikanisierung)」³⁸⁹の構想

³⁸⁸ Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine: zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin: Duncker und Humblot, 1986, S. 193.

³⁸⁹ カントは契約の理念の実現に関してはホッブズのリヴァイアサンともルソーの立法者とも異なる方法を考察した思想家として理解されている。C・ランガーは、カントは規範としての契約の理念を基準にして所与の国家体制を改革することによって、「ホッブズとルソーの調停」を試みていると考えている(vgl. Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 84, Anm.)。カントが所与の国家体制を理念に従って共和制へと改革する構想を持っているとみなす点では多くの先行研究は一致している。Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007 (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミ

の端緒に置かれている問題を取り上げたい。そこで、まずカントが共和国の設立可能性をどのように考えているのかという問題を「悪魔の人民」論から考察する（第1節）。この「悪魔の人民」論は、共和国の備えるべき特徴をすべて論じているわけではなく、共和国の創設についても実際には十分な解答を与えてくれるわけではない。そこで、本章では共和国形成のもう一つのシナリオとして、「自然のメカニズム」にしたがってなされる法的に不完全な国家設立の可能性についても考察する（第2節）。不完全な国家（あるいは専制的体制）は「政治的道德家」という非道徳的な存在によって統治されているが、それはいずれにしても共和国へと自らを改革しなければならない。専制的体制から共和主義的体制へ移行は道徳的な意味をもつ変化である。このような変化をもたらすのは、「道徳的政治家」である（第3節）。この共和主義的改革は「人間の本性」あるいは「自然のメカニズム」をどのように扱うかという問題であり、カントの自由論との関係から再検討されることになる。ここでは本研究第一部で明らかになった「知恵」の立場と、それを教える哲学者の役割があらためて重要な意味をもつ（第4節）。

第1節 悪魔の人民の政治思想？

カントは「共和主義的体制」が実現される可能性を「自然が意欲せずにはいられないこと」と「人間が為すべきであるが、実際には為そうとしないこと」という対比を用いながら論じている。この対比は、一見奇妙なものに見えるが、自然の必然性と人間の自由というカントの道徳哲学全体を貫く問題系の延長線上にあるテーマを表現している。ここでは、まず「自然が意欲せずにはいられないこと」の内容と範囲を明らかにし、その後「人間が為すべきであるが、実際には為そうとしないこと」について考察していきたい。

「自然が意欲せずにはいられないこと」は『永遠平和のために』の「第一補説」の「永遠平和の保証について」で論じられる。この表現は、人間の自由という理念を根底に据えるカントの道徳哲学との矛盾をきたしかねない表現として、しばしば問題にされてきた。

ネルヴァ書房、2013年）；Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992（浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999年）；Reinhard Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, in G. Göbler, K. Lenk, H. Münkler und M. Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch: Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 335-357.

しかし「自然が意欲せずにはいられないこと」という表現を通じて、人間の自由が自然的必然性と両立するということの意味がより具体的に明らかになるのである³⁹⁰。自然は、一方で自然それ自体のために、人類もその一類として把握されるような動物の全体に対して、さまざまな現象を必然的なものとしてもたらしめている (Vgl. ZeF, 8: 364)。他方で、カントは別の観点から、自然が人間の為すべき道徳的な課題のために、人間にとって都合の良い諸条件を整えていることを明らかにしようと試みる。これは、次のような問いとして提示されている。

「自然は [……] 人間自身の理性が人間に義務として課す目的に関して、それゆえ人間の道徳的意図の促進のために、一体何をなすのであろうか。そして自然は、人間が自由の法則に従って為すべきではあるが、実際には為そうとしない事柄を、この自由を傷つけることなく、自然の強制によって人間が確実にそれを為すようにするということを、どのようにして保証するのであろうか [……]」 (ZeF, 8: 365)。

ただし、カントは 自然が「為そうとする・意志する [wollen]」という表現の意味を次のように注意深く限定している。「私が自然について、自然がこのことあるいは他のことが生

³⁹⁰ ここでの「自由」と「自然」をめぐる議論がカントの共和制の構想を理解する重要な手がかりになっていることは、たとえばラインハルト・ブランドとベルント・ルートヴィヒの解釈論争から伺うことができる。Vgl. Reinhard Brandt, „Quem fata non ducunt, trahunt: Der Staat, die Staaten und der friedliche Handel“, in: Klaus-M. Kodalle (Hg.), *Der Vernunftfrieden: Kants Entwurf im Widerstreit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996, S. 61-86; ders., „Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien*, 88: 2, Berlin: Walter de Gruyter (1997) S. 229-237; Bernd Ludwig, „Moralische Politiker und teuflische Bürger: Korreferat zu Henry Allison und Paul Guyer“, in: Hoke Robinson et al. (Hg.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, vol. I, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 71-88; ders., „Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift“, in: *Kant-Studien*, 88: 2, Berlin: Walter de Gruyter (1997) S. 218-228; ders., „Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien*, 89: 1, Berlin: Walter de Gruyter (1998) S. 80-83.

じるのを意志している [wollen]、と語るとき、その意味は、自然がわれわれにそれをなす義務を課しているというのではなく（というのは、それは強制から自由な実践理性だけがなすことができることだから）、自然が自らそれをなすということなのである。それは、われわれが意志しようとしなかりと、同じことである（「運命は欲する者を導き、欲しない者を引きずっていく fata voluntem ducunt, nolentem trahunt」）（ZeF, 8: 365）。この引用から明らかのように、カントが語ろうとしているのは自然の現象として生じる出来事を、人間の自由と義務の観点から捉え返して、どのように理解すべきかという解釈の次元の問題なのである。

「人間が自由の法則に従って為すべきではあるが、実際には為そうとしない事柄」は、法的秩序としての「国家 (ein Staat)」形成がいかにして可能なのかという問いとして考察される。カントによると、人々は自分たちを圧迫する他の人民と隣り合っていることから、国家を形成しなければならなくなる (vgl. ZeF, 8: 365-366)。そして、たとえ理性に基づく意志が無力であっても、人間に「利己的な傾向性 (selbstsüchtige Neigungen)」が備わっている限り、法的な秩序としての国家の形成は可能なのである。「利己的な傾向性」を選択意志の格率に取り込むことによって人間たちは非道徳的な存在となり、相互に自由を脅かし合う戦争状態に陥ってしまうかもしれない。このような場合、闘争を回避あるいは終息させるためには「一方の力が他方の力を破壊的作用で阻止するか、それを取り除くように、利己的な傾向性に対して諸力を相互に対抗させる国家の確かな組織 [gute Organisation des Staats]」こそが重要である（もちろん人間にはそれを作り出す能力がある）（ZeF, 8: 366）。すなわち「利己的な傾向性」の力を無力化するか、あるいは除去するような組織としての国家が必要となるのである。

国家を設立するためには、人々が自らの非道徳性を反省し、平和という共通の目的のために歩み寄ることが必要であると考えられるかもしれない。しかしカントによれば、このような道徳的反省は国家設立には不要である。自然が付与した「利己的な傾向性」があれば、人間たちは最も自分たちの利益に適っているのは自然状態で争いを続けることではなく、自らの財産を安定的に確保して生き延びるために国家を設立することであると理解できるからである。国家設立は道徳性が欠けていても実現可能であることをカントは次のように先鋭化して定式化する。

「国家設立の問題 [das Problem der Staatserrichtung] は、それがどれほど困難に聞こえよ

うとも、悪魔たちからなる人民にとってさえ（彼らが悟性をもってさえいれば）解決可能な問題である」（ZeF, 8: 366）。

カントは人間たちによる国家設立の問題が道徳性を欠いてさえ可能であることを、それが「悪魔たちからなる人民 [ein Volk von Teufeln]」にとってさえ解決可能な問題であるという比喻を使って強調する。たしかにカントの政治思想は「悪魔たちからなる人民」を根底に据えて組み立てられているのではない。それゆえ、ここで「悪魔の人民」を一つの表現を超えて実体的なものとして捉え、それを起点として再構成されたようなカントの政治思想は歪んだものになるだろう。しかし、この表現の表面上の特異性に困惑して、この表現に込められた意味を無視ないしは否定することもまた、おそらくカントの意図を歪めることになってしまうだろう³⁹¹。

「悪魔たち」は、人間たちの「利己的な傾向性」と計算能力としての「悟性 (Verstand)」という側面を強調するために選び出された表現である。それゆえにカントはすぐさま「悪魔たちからなる人民」ではなく「理性的存在者たちからなる群衆 (eine Menge von vernünftigen Wesen)」という表現に切り替え、その特徴と国家設立の問題を次のように敷衍する。

「全体では自己保存のために普遍的法則を要求するが、しかしそれぞれ個別には密かにその普遍的法則から逃れようとする傾向がある理性的な存在者からなる群衆に、たとえ彼らが私的な心術 [Privatgesinnungen] においては互いに対抗し合っている、私的な

³⁹¹ たとえば、S・アンダーソン・ゴールドは、道徳的悪の問題を検討しつつも、「悪魔の人民」は端的にカントが排除しようとした「道徳法則の廃絶」としての「悪魔性 (devilishness)」を意味しており、この問題を論じる必要はないと述べている (Sharon Anderson-Gold, *Unnecessary evil: history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*, Albany: State University of New York Press, 2001, pp. 81-82.)。たしかに、カントは選択意志によって道徳法則への反逆それ自体を格率にするような道徳の転倒を体現する「悪魔的存在者」の可能性を否定している (vgl. R, 6: 35)。しかしカントは「極限悪」(MdS, 6: 322, Anm.) を体現する「悪魔的存在者」について無益な議論を繰り返しているのではなく、すぐに本文で論じるように自らを「規則の例外」(MdS, 6: 321, Anm.) とする典型的な悪い行いを引き合いに出している。

心術を互いに抑制し、公の行動の場では、そのような悪しき心術〔böse Gesinnungen〕をもたなかったのと同じ結果をもたらす秩序を与え、体制を設立するという問題である」(ZeF, 8: 366)。

「理性的な存在者たち」は「自己保存」のために、各人の財産と自由を保障する「普遍的法則〔allgemeine Gesetze〕」に基づく法的秩序を求める。ここで「理性的」という表現は、道徳的に実践的であるという意味ではなく、技術的な実践理性を道具として用いて思慮の規則にもとづいて目的を実現できるという意味である。理性的な存在者であれば、自分たちの利益に最も適っているのは、自然状態で争いを続けて暴力的な死を迎えるリスクを負うことではなく、自らの財産を安定的に確保して生き延びる場としての国家を設立することであると理解し、国家において「利己的な傾向性」を実現するために如才なく振る舞うことができるのである³⁹²。

カントによれば、国家の設立という問題は、「人間の道徳的改善〔die moralische Besserung der Menschen〕」ではなくて、たんに自然のメカニズム〔nur der Mechanismus der Natur〕である」(ZeF, 8: 366)。国家の設立という問題は、自然の成り行きに任せていれば、たとえ経験的あるいは事実的な要素が国家の設立を必然的なものとしているのではないにしても、実際にはしばしば「自然のメカニズム」にしたがって解決が見出されるのである。そして、その場合には「人間の道徳的改善」はそもそも考慮されないのである。

この悪魔たちが設立できる国家には、「共和主義的体制」(ZeF, 8: 366)も含まれているという解釈もある。インゲボルク・マウスによれば、カントの共和制は国家市民の善意志に依存した立法制度ではなく、参加者の徳に依存しない、それゆえ「悪魔の人民にとってさえ」役立つ組織化の原理をもっており、その立法組織は構造上不正をなすことなく法を制定することができる「オートマティズム」である³⁹³。また、ペーター・ニーゼンは、カントの先鋭化された表現に「方法的無道徳主義 (der methodische Amoralismus)」を見出し、効用を最大化しようとする主体(「悪魔たち」)でさえ共和国を設立できると解釈している³⁹⁴。

³⁹² Vgl. Peter Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: L. Wingert/ K. Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 584-585.

³⁹³ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 180-181. (邦訳、154-155 頁)。

³⁹⁴ ニーゼンは、さらに踏み込んで設立された共和国の「オートマティズム」から産出され

このようにカントのテキストから「悪魔の人民」が共和国を創設することができるという見解を引き出す解釈については、カントが「悪魔の人民」についてのテキストで「悪魔の人民」の主体性については論じていないのではないかという疑問を提出することができるだろう。「国家設立の問題は、それがどれほど困難に聞こえようとも、悪魔たちからなる人民のためにさえ〔selbst für ein Volk von Teufeln〕（彼らが悟性をもってさえいれば）解決可能な問題である」（ZeF, 8: 366）。ここでは（既に引用したとおり）「悪魔の人民」を巧みに「秩序づけ〔ordnen〕」、「彼らの体制を設立する〔ihre Verfassung einrichten〕」（vgl. ZeF, 8: 366）ことが問題であり、そのために普遍的な法律にしたがって諸個人の選択意志を相互に制限する法的な「作用と反作用の同等性」（ThP, 8: 292）が必要であることが述べられていると考えることができる。しかし、「悪魔の人民」が主体的に国家を設立して「作用と反作用の同等性」を実現するかどうかは問題にはなっていない。「悪魔の人民」でさえ共存できるように与えられるべき秩序が問われ、そのためには普遍的な法律によって自由の権利を平等に保障する国家が一つの解答として与えられる。この点で、理に適った国家を論じるカントの態度は「共和政の自由な政体は、もしその国制により与えられる特定の抑制と制御が実際なんらの影響力ももたず、したがって悪人の利益ですらも公益のために行動することが自分の利益となるということ でなければ、明らかに不合理なものであろう」と述べるヒュームのそれに近い³⁹⁵。

悪魔の人民にかんするテキストからは、他者よりも抜きん出て自己利益を得ようとする人々でさえも冷静に考えれば認めざるをえないような仕方で権利を保障する国家の「メカニズム」（法的な作用と反作用の同等性）を読み取ることができる。しかし、このような「メカニズム」は共和国そのものではない。このような国家のメカニズムは、法律の名宛人が起草者でもあるという原理、すなわち人民主権の原理にもとづく共和国によって実現されなければならない。このとき、共和国はたんなる「メカニズム（Mechanismus）」しか含ま

る法的秩序によって「悪魔たち」でさえ道徳的に陶冶されるという解釈を示している（vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 583 ff.）。

³⁹⁵ Cf. David Hume, „That Politics May Be Reduced to a Science“, in: *Theory of Politics: Containing A Treatise of Human Nature, Book III, Parts I and II and thirteen of the Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1951, pp. 136.（田中敏弘訳「政治は科学になりうる」『道徳・政治・文学論集〔完訳版〕』名古屋大学出版会、2011年、11頁。）

ない「機械 (Maschine)」とは異なるものとして表象される。

カントは『判断力批判』(1790 年)において、フランス革命を念頭に置きつつ、国家を「有機的存在者 [organisierte Wesen]」との類比によって論じている³⁹⁶。「ある偉大な人民を一つの国家へと全面的に改変しようとする最近の企図にさいして、有機的組織 [Organisation] という言葉は、行政機構などの設立のために、そしてまた国家体 [Staatskörper] 全体の設立のためにさえ、しばしばきわめて適切に用いられてきた」(KU, 5: 375, Anm.)。

自然的な有機的存在者とは、ある全体、すなわち「そのうちではすべてのものが目的であり、相互に手段でもあるようなもの」である (vgl. KU, 5: 376)。このとき、各部分はそれ以外の諸部分によってのみ現存すると同時に、それ以外の諸部分および全体のために現存するのであり、さらに部分は他の諸部分を生み出す器官でもある (vgl. KU, 5: 373-374)。有機的存在者は「自分のうちに形成する力 [in sich bildende Kraft]」をもっており、「運動能力」、「動かす力」、「メカニズム [Mechanismus]」しかもたない「機械 [Maschine]」とは区別されなければならないのである (vgl. KU, 5: 374)。

カントによれば、このような有機的存在者との「類比 [Analogie]」(KU, 5: 375, Anm.)によってあるべき国家、すなわち「有機的組織 [Organisation]」の特徴が明らかになる。なぜならば、国家においては「各構成員は、こうした全体のうちではもちろんたんに手段であるべきではなく、同時に目的でもあるべきであり、各構成員は全体の可能性のために協力することによって、ふたたび全体の理念によって自分の地位と機能にかんして規定されるべきだからである」(KU, 5: 375, Anm.)。ここではあるべき国家のイメージは組織原理にもとづいて自己調整できる有機的組織であって、故障すれば自らを修理することもできずに停止してしまう機械ではない³⁹⁷。あるいは、あるべき国家としての共和国は、機械で

³⁹⁶ カントは有機体の類比を、それがリベラルな政治理論の攻撃へと転用される以前に、共和国のために用いている。Vgl. B. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 218.

³⁹⁷ カントは有機的組織との対比で時計について次のように述べている。「時計の中ではある部分は、他の諸部分の運動の道具である。[……] ある部分は他の部分のために現存はするが、しかしこの他の部分によって現存するわけではない。[……] 時計は、欠損諸部分を自分で修繕することもせず、最初に造られたときの諸部分の欠損を残りの諸部分をあてがって自分で補修することもなく、時計の調子が悪くなったとき、自分自身を修理することもない。これに反して、これらすべてのことを私たちは有機的自然には期待できるのである」(KU, 5: 374)。

はなく有機的組織のように編成されるべきなのである。これは自由と平等の原理にもとづいて創設される人民主権の共和国において実現されるべきことである。

とはいえ、有機的存在者との類比は、共和国における結合の性質を明らかにするものの、共和国の全貌を適切に論じるためには不十分である。したがって、共和国を類比によって語るのはここで止めて、人間の国家についてカントがどのように書いているのかを検討してみたい。

第2節 政治的道德家——「自然のメカニズム」による国家の設立と維持

カントによれば、「悪魔たちからなる人民にとってさえ」国家設立の問題は解決可能である³⁹⁸。この議論によって、カントの場合、法的秩序そのものに道徳性が要求されないことは少なくとも明らかになったと言えるだろう。しかし、カントの議論はもう一つの展開を見せるのである。

利己的な傾向性という内なる「悪魔」を抱える人間たちにとっては、契約による主体的な国家の設立ではなく、むしろ「暴力の強制」による外部からの国家の設立が前提されていることにも注意しなければならない。たとえ自然状態の中で「法的体制の下で自由の諸原理に従って生きること」を「すべての人間が個々に意欲すること」がありえたとしても、それは問題の解決には結びつかない (vgl. ZeF, 8: 371)。共和制を含めた国家体制のある全体が生成するためには、それを「すべての人間が一緒になつて意欲すること」、すなわち意志の統一を実現する契機が必要なのである (vgl. ZeF, 8: 371)。これは、すべての人間の個別的な意志の差異を超えて一つの統合された意志を形成するという困難な課題である (vgl. ZeF, 8: 371)。そして、カントによれば「統合された意志」を実現するためには、人々の自発的な統合ではなく、むしろ「暴力 (Gewalt)」による強制的統合が先行する。「理念の実行においては (実践においては)、暴力による開始以外に法的状態の開始をあてにすることはできない。そして暴力の強制に、後になって公法が基礎づけられることになる」 (ZeF, 8: 371)。

このような「法的状態の開始」は「共和制」の諸原理から大きく逸脱した国家を現実にもたらすことになる (Vgl. ZeF, 8: 371)。特に深刻なのは「立法者」の正当性の問題である。「一度権力を手にした者は、人民に法を作らせたりはしないだろう」 (ZeF, 8: 371)。暴力

³⁹⁸ ラインハルト・ブランドはカントがここで「共和制」ではなく、たんなる「国家」を問題にしていると考えている (vgl. R. Brandt, „Quem fata non ducunt, trahunt“, S. 74.)。

による強制を通じて人々の意志に事実上の統一を調達する国家の創設者は、たしかに国家の法的基礎を形成する最初の「立法者」たりうる。しかし、「このさいに立法者は、無秩序な群衆を一つの人民へと統合した後に、その人民に彼らの共同の意志によって法的体制を作することを委ねるほどの道徳的心術をもっているとは考えられない」のである (vgl. ZeF, 8: 371)。こうして成立した国家においては、立法は「根源的契約」の理念から逸脱してしまい、「統合された意志」に基づく正当な法制定は実現しえないだろう。そして、この暴力によって開始された国家の支配者は、立法権と執行権を同時に担い、その結果として共和制ではなく、専制的な国家体制が設立されることになる。

このようにして設立された国家体制は政治家によって維持されることになる (vgl. ZeF, 8: 374)。カントはある箇所では「政治 [Politik]」を「執行する法論 [ausübende Rechtslehre]」(ZeF, 8: 370) と呼んでいる。これは政治が法権利の教え (法論) を確実に実行すること でなければならないということを意味している³⁹⁹。それゆえ、「政治」という表現を含む「政治的徳家」および「道徳的政治家」はとりわけ法の執行にかかわる統治者として理解すべきであろう。ただしカントのテキストからはおそらく両者ともに執行だけではなく立法にもかかわる存在であろうことが推測される⁴⁰⁰。カントによれば、「政治的徳家 (der politische Moralist)」とは、「道徳家を装う政治家たち」である (vgl. ZeF, 8: 373)。このタイプの政治家たちの特徴は、現存する国家体制において「現在支配している権力」を維持するためにさまざまな「策略 (Praktiken)」を行うにすぎない点に見出される (vgl. ZeF, 8: 373)。それゆえ、「政治的徳家」にとって何よりも重要なのは、彼らの政治を支える法的な秩序、すなわち現在ある法的体制としての国家である。

「彼らの職務は、立法そのものについて思弁することではなく、現行の国家の法の諸命令を実行することであるから、彼らにとっては、どの現在ある法的体制も、そして、もしこの体制が上層部によって変更される場合は、それに続く体制が、常に最良の体制であることになる」 (ZeF, 8: 373)。

³⁹⁹ Vgl. Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹: eine Theorie der Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, S. 156-160.

⁴⁰⁰ V・ゲアハルトは「道徳的政治家」は同時代の政治家である君主、「政治的徳家」は特にフリードリヒ二世を念頭においた表現であると解釈している。Vgl. V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹*, S. 166-176.

このように理解された「最良の国家体制」において、「政治的道德家」たちはひたすら「権力の増大」を目指して「国家の思慮 (Staatsklugheit)」と総称される「詭弁的な (sophistisch)」格率に基づく策略を実行する (vgl. ZeF, 8: 375, 377) ⁴⁰¹。

「行為の前にあらかじめ納得させる根拠を考え、それに対する反駁を待つ」よりも、先に自らの利益に適うように行動し、事後的に弁明するという「まず実行し、そして弁明せよ (*Fac et excusa.*)」の格率が有効であろう (vgl. ZeF, 8: 374)。カントによれば、これは隣接する他の人民たちに対してだけではなく、特に、執行する権力が同時に立法する権力でもある専制的国家体制においては自らの国家の人民に対して効力を発揮するはずである (vgl. ZeF, 8: 374)。たとえ自らの政治的過ちが人民を絶望させ暴動に至らしめたとしても、「もし汝が実行したのなら、それを否定せよ (*Si fecisti, nega.*)」という格率に従って、被治者に責任転嫁することが賢明である (vgl. ZeF, 8: 374)。特に権力を有する者が複数いる場合には、「分割し、そして支配せよ (*Divide et impera.*)」という格率に従って、彼らを相互に分裂させるのみならず、人民とも決裂させ、最後に自分が人民の自由の側に立っているかのように振る舞うことが有効であろう (vgl. ZeF, 8: 375)。こうした格率は明らかに不正である。しかし「政治的道德家」にとっては権力の増大こそが何よりも重要な「政治的

⁴⁰¹ ここでは Klugheit に「思慮」という訳語をあてたが、これは否定的な意味を込めて「伶俐」等とも訳される言葉である。すでに本研究の第一部でみたように、否定的な意味は、これが目的達成の手段に関する理性的な熟練の原理であり、それ自体としては道徳的な原理となりえないことに由来している (vgl. GMS, 4: 415ff.)。それゆえ『永遠平和のために』の文脈でも「政治」の道徳的な不安定さが強調される箇所では「国家の思慮」という表現が用いられている。「[……] 国家の思慮の問題 [Staats-Klugheitsproblem] を解決するには、予想される目的に合わせて自然のメカニズムを利用するために自然の多くの知識が要求されるが、それらの知識はすべて、永遠平和が問題となる場合、実際の成果については不確実である」(ZeF, 8: 377)。しかし、カントにとっては「自然のメカニズムを利用する」技術という側面は政治の構成要素でもあり、こうした側面を含めて政治が全否定されているのではないことには注意が必要である。技術としての政治は市民社会に不可欠なものであり、カントが問題としているのは、こうした技術が使用されるさいの原則と見地である。「政治はそれ自体は難しい技術 [eine schwere Kunst] だが、政治と道徳の一致は何ら難しい技術ではない」(ZeF, 8: 380)。

名誉 (die politische Ehre)」なのである (vgl. ZeF, 8: 375) ⁴⁰²。

飽くなき権力の増大を追求する「政治的徳家」は、任意の目的のための手段を合理的かつ冷静に追求するという点で、本研究第一部でみたような利己的な傾向性、あるいは「情念」を体現するような存在者である。「政治的徳家」の場合には、権力の獲得が自己目的化している。この点で、「政治的徳家」は、「悪魔の人民」と道徳的な意味では同一の次元、つまり「思慮 (Klugheit)」の勧告だけにしがたって「自然のメカニズム」を行為の原則 (格率) に取り入れる存在者たちの次元で、設立された国家体制を維持すべく行為し続ける存在者であると言える。

カントによれば、「政治的徳家」は、自分こそが最善の国家体制と人間に関する知識を持っていると考えがちである (vgl. ZeF, 8: 374)。永遠平和を実現するために最善の国家体制を成立させることが問題となる場合にも、「政治的徳家」は「彼らの慣用手続き」である「専制的に立法された強制法則に従うメカニズム」を遵守していれば解決できると信じている (vgl. ZeF, 8: 374)。「政治的徳家」にとっては、「[……] 彼の属している機械的秩序の中にすべてがある」 (vgl. ZeF, 8: 373-374)。それゆえ、彼は「自由の理念を無視して、多くの点で法に反してはいるが、これまでもっともよく成功した国家体制が、どのように組織されてきたかという経験を参考にする」 (vgl. ZeF, 8: 374)。このような「政治的徳家」の態度の根底にカントが見出しているのは、「自然のメカニズム」への盲目的ではあるが、主観的に選び取られた従属と一体化である。しかし、この論理に従うならば、人間は「他の生命をもつ機械と同一の部類」に身を落とし、「自分は自由な存在者ではないという意識」に苛まれ、自らが「世界のあらゆる存在者の中で最も悲惨な存在者」であると考えざるをえなくなるだろう (vgl. ZeF, 8: 378)。

第3節 道徳的政治家——「国家の知恵」による共和制への改革

「自然のメカニズム」に従って暴力を通じて設立された国家体制は、それ自体が「機械的秩序」であり、この「機械的秩序」は政治的徳家によって「自然のメカニズム」の水準でさらに維持されていく。しかし、この「自然のメカニズム」をどのように取り扱うかという問題は、カントにとって自由と道徳の存立に関わる根本的な問題である。

⁴⁰² カントによれば「策略家 (der Praktiker)」と呼ばれる人々はこうした状況を鑑みて、「人間の本性からみて、永遠平和へ導く例の目的を実現するために要求される事柄を、人間は決して意欲しないだろうと予測できる」と述べる (vgl. ZeF, 8: 371)。

「たしかに、もし自由と自由に基づく道徳法則が存在せず、生起すること、また生起しうることのすべてが、たんなる自然のメカニズムであるとすれば、(このメカニズムを人間の統治に利用する技術〔Kunst〕としての) 政治はすべての実践的知恵であることになり、そして法概念は無内容な思想ということになる」(ZeF, 8: 372)。

すべてが自然のメカニズムの必然性に回収され、人間の自由が否定されてしまうような事態を回避するためには、あるべき「政治 (Politik)」を「自然のメカニズム」とは別の次元で考察しなければならない。カントにとって、あるべき政治とはアプリアリな法概念によって制限された「統治の技術」を使用することにほかならない。政治はこのような関係性において理解されるべきであり、またそのように理解された政治だけが、「自然のメカニズム」と一体化している国家体制に変容をもたらさう。

カントは、権力の増大を追求する「政治的道徳家」とは異なる原理と格率に基づいて統治の技術を用いる政治家を、「道徳的政治家 (der moralische Politiker)」と呼んでいる。

「私は〔……〕道徳的政治家、つまり国家の思慮の諸原理〔die Prinzipien der Staatsklugheit〕を道徳と両立しうるように取り扱う政治家を考えることはできるが、道徳を政治家の利益に都合よく捻り出す政治的道徳家は考えられない」(ZeF, 8: 372)。

「道徳的政治家」の行為の主観的原理 (格率) は、「権力の増大」という実質的な目的を追求するための原理ではなく、人間たちの間の「外的関係における自由を基盤とする」形式的な「法の原理 (Rechtsprinzip)」である (vgl. ZeF, 8: 376-377)。法の原理を尊重するという点で、「道徳的政治家」は、「政治的道徳家」と区別されるだけではなく、政治的な幻想をふりまく「政治的芸術家〔politischer Künstler〕」とも区別される存在である⁴⁰³。「道徳的政治家」は、法を政治によって実現する存在なのである。

⁴⁰³ 「ところで政治的芸術家も芸術家とまったく同じように現実の代わりに構想を現実と思わせる術を心得ており、たとえば (イギリス議会におけるように) 人民の自由という構想や、あるいは (フランス国民議会におけるように) 身分と平等という構想もそうだが、たんなる形式にすぎないような構想によって世界を導き支配することができるのである〔……〕」(ApH, 7: 181-182)。

「法の原理」に至る第一の出発点は、目的が何であろうとも、「君の格率が普遍的法則となることを、君が意志することができるように行為せよ (Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden)」という道徳的行為の原理の承認である (vgl. ZeF, 8: 377)。これは、定言命法に相当する形式的原理である。この形式的原理は「法の原理として絶対的な必然性を持つ」のに対して、実質的原理は「設定された目的の経験的な諸条件を前提としてのみ、つまり、その目的の実現を前提としてのみ、強制力を持つ」 (vgl. ZeF, 8: 377)。この道徳的行為の形式的原理から、カントは「目的の国」(GMS, 4: 436)を想起させる道徳的共同体の原理を引き出し、それを「永遠平和」の実現と結びつける。

「そこで次のように言われる。「何よりも第一に、純粋実践理性の国〔das Reich der reinen praktischen Vernunft〕とその正義〔seine Gerechtigkeit〕を追求せよ。そうすれば汝の目的(永遠平和という善行)はおのずから汝のものとなろう」と」(ZeF, 8: 378)。

「純粋実践理性の国」と「その正義」を実現すれば、「永遠平和」という目的が実現するという表現はやや分かりづらい印象を与える。というのは、カントが法と道徳を分離したこと、すなわち外的な行為に関わる法と、意志の内面的原理に関わる道徳を分離したこととどのように関係しているのかが一見すると明らかではないからである。しかし、道徳性を実現することを求める「純粋実践理性の国」は、「公法の諸原則」すなわち正しい政治社会を必然的に求めるとカントは述べる。カントによれば、これは「道徳 (die Moral)」の性質そのものに内在する「形式的な原理」に特性に根拠をもつ命題なのである (vgl. ZeF, 8: 378)

404。

道徳的に行為しようとするならば、行為の目的ではなく、そのように行為しようとするさいの行為の原理が「普遍的法則」として相応しいものでありうるかどうかを考えなければならない。このさい、形式的原理に従って道徳的に行為するためには、「万人の統合された意志」のあり方こそが決定的に重要である。その理由を、カントは次のように述べてい

404 「というのは、道徳はそれ自体に即した特性を、つまり公法の諸原則に関する〔……〕特性を次のように備えているからである。すなわち道徳は、その行為を、設定された目的に、つまり自然的であるにせよ人倫的であるにせよ目指された利益に依存させる度合いが少なければ少ないほど、それにもかかわらず、道徳は一層この目的に一般に一致するという特性を備えている」(ZeF, 8: 378)。

る。

「なぜなら、まさしくアプリアリに与えられた普遍的意志こそが（一人民の内部でも、さまざまな人民の相互関係でも）人間たちの間で何が正しいかを唯一決定するからである」（ZeF, 8: 378）。

人間たちの間では「アプリアリに与えられた普遍的意志」だけが「正しさ」の基準なのである。そして、国家は、統合された「普遍的意志」にもとづいて決定（立法）がなされ、その法律が確実に執行されるために必要である。この「普遍的意志」こそが、自然のメカニズムとは異なる因果性を持ち、「純粹実践理性の国」の「正義」を追求しうるのである。

「この万人の意志の統合はしかし、その執行に際して〔in der Ausübung〕首尾一貫して行いさえすれば、自然のメカニズムに従ってもなお同時に、意図された作用を引き起こし、法概念に効力を与える原因となりうるからである」（ZeF, 8: 378）。

それゆえ、「何が正しいか」を決定する「万人の意志の統合」、「普遍的意志」をいかにして実現するかが問題である。

「ある人民が自由と平等という唯一の法概念に従って一つの国家に自らを統合すべきであるということは、道徳的政治の原則である。そして、この原理は思慮ではなく、義務に根拠づけられている」（ZeF, 8: 378）。

自由と平等の原理に従ってのみ、ある人民は国家による正当な強制を成立させることができる。そして、この合法的な強制によってはじめて、法的に安定した国家体制が可能なのである（vgl. ZeF, 8: 374）。

このとき、普遍的意志にもとづいて立法を行う人民主権の原理を実現し、立法権と執行権が分離された「共和制」を設立することそれ自体が要求されることになる。この純粹共和制の実現を目指すのが、「道徳的政治家」による政治の諸実践である。政治家、特に国家元首は、自己目的化した権力の追求に現を抜かしてはならない。「たとえ彼らの利己心〔Selbstsucht〕に犠牲を払わせるにしても」、国家体制の欠陥や不都合を「理性の理念にお

いて模範としてある自然法 (das Naturrecht)」、すなわち共和制を支える理性法の原理に適合するように速やかに改善することが彼らの義務である (vgl. ZeF, 8: 372)。このような義務を果たすべく、「道徳的政治家」が政治という「統治の技術」を用いるさいに、その原則となるのが「国家の知恵 (Staatsweisheit)」である (vgl. ZeF, 8: 372)。この原則は、有限な理性的存在者としての人間の善き生き方の原理である「知恵」とよく似ている。

「国家の知恵」の中心をなすのは、国家体制を改善して自由と平等の原理に基づく共和制を形成するという原則である。しかし、現存する国家体制や国際的な状況を改善しようとする試みによって、逆の結果がもたらされるような失態は避けられなければならない。このとき、カントは注目すべきことに「国家の知恵」と「国家の思慮」が結びつかなければならないことを指摘している⁴⁰⁵。欠陥のある体制の改善を試みることは重要だが、「それに代わるよりよい体制がまだ準備段階のときに、国家的統合や世界市民的統合の紐帯を断ち切ることは、道徳と一致したすべての国家の思慮 [Staatsklugheit] に反することである。だから先の欠陥を即座に激しい仕方で改善するよう要求することは、確かに辻褄が合わないだろう」(ZeF, 8: 372)。それゆえ、「統治の技術」としての政治には、「国家の思慮 (Staatsklugheit)」がつねに求められることになる。「国家の知恵」は、実践理性の目的としての共和制の実現を目指す、その目的を性急な仕方で強引に引き寄せるのではなく、「都合の良い状況に応じて、その目的に絶え間なく接近しようとする思慮」を常に持ち合わせていなければならない (vgl. ZeF, 8: 372, 377-378)。「国家の知恵」は、一見すると「国家の思慮」に対置されているかのように見えるが、実際には前者は後者を道徳という高次の観点から正しく用いる方法のことなのである (vgl. ZeF, 8: 377)。

この「国家の知恵」の観点から、さまざまな政治的判断の可能性が引き出される。たとえば国際関係において、ある専制的国家が他国によって侵略される事態を招いてしまいそのような場合には、より適切な機会を待って要求を延期することも許容される (vgl. ZeF, 8: 373)。他方で、劣悪な体制に耐えきれずに革命が勃発し、新たに成立した国家体制が旧体制より

⁴⁰⁵ 「知恵」が「思慮」を道徳的観点から駆使する立場を表す理念であることを踏まえると、カント自身が「政治的道徳家」と「道徳的政治家」を対比させつつも、後者をより高次の立場と捉えていることは明らかである。この対比はしばしば単純化して理解されている。Cf. Alessandro Pinzani, “Representation in Kant’s Political Theory”, in: B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 16, Berlin: Duncker & Humblot, 2008, S. 221.

も改善されている場合には、新たな国家体制を旧体制に引き戻すことは許容されえない (vgl. ZeF, 8: 372) ⁴⁰⁶。

カントはこのような例を挙げているが、他方で「国家の知恵」の観点から政治を行う「道徳的政治家」には高度な政治的判断が要求され、しかもその政治的判断は時にパターンリズムと紙一重でもある。パターンリズムに陥るのを避けるためには、政治家は被治者としての人民の意志を二重の意味で考慮しなければならないだろう⁴⁰⁷。第一に、人民がその都度実際にどのような政治を求めているかを知る必要がある。しかし、第二に、その時々人民が求める政治だけではなく、過去、現在、未来にわたって想定しうる擬制としての「人民の意志」をも考慮しなければならない。後者の意味での人民の意志は、根源的契約の理念を参照して想像することしかできないものである。「人民がそれに同意することが可能でありさえするのならば、その法を正当なものに見なすことは義務である。たとえ人民が現時点において、もし賛否を問われたらおそらく同意を拒むであろうような思考様式や気分にあるとしても、それは関係がない」(ThP, 8: 297)。政治家はこのようにして二重の意味で人民の意志を考慮し、両者を比較考量する思考実験をととして、自らの判断が趣味判断

⁴⁰⁶ 目的の確実な達成のために、こうした実行を延期する判断を一時的に正当化しうるのは、「理性の許容法則 [das Erlaubnisgesetz der Vernunft]」である。「これらは、完全な変革へと、すべてがおのずから成熟するか、平和的手段によって成熟に近づけられるまで、たとえ公法が不正を伴う状態にあっても、なおそうした状態を持続させることを許す理性の許容法則である。なぜなら、たとえわずかな程度の合法性であっても、とにかく法的な体制は、法的体制が全く無いよりもよく、早まった改革は後者の（無政府状態の）運命を招くおそれがあるからである」(ZeF, 8: 373, Anm.)。そして、成功した革命はむしろ歓迎されるべきものとなる。「しかし革命が、自然によっておのずから生じる場合、国家政策はそれをいっそうきびしい弾圧の口実には利用しないで、自由の諸原理に基づく法的体制を、唯一の持続的体制として、根本的な改革によって実現せよとの自然の叫びの現れとして利用するであろう」(ZeF, 8: 373)。Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, in: ders. (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: Walter de Gruyter, 233-285.

⁴⁰⁷ Cf. A. Pinzani, “Representation in Kant’s Political Theory”, S. 217. ただし、ピンツァーニは、「あらゆる公法の正当性の試金石」(ThP, 8: 297)である根源的契約の理念を基準にすべきことを見落としている。

の場合のように（たとえば戦争をすべきかどうかについて）人々の「同意〔Beistimmung〕」（ZeF, 8: 351）を得ることができるかどうかを想像しなければならないのである。そして、これは政治的判断のために共通感覚を働かせることである。共通感覚は「あらゆるひとが私たちの判断と合致するであろうと言うのではなく、あらゆる人が私たちの判断と合致すべきである、というのである。それゆえ、共通感覚はたんなる理想的規範である」（KU, 5: 239）。

第4節 哲学（知恵への愛）と政治——「言論の自由」と「公表性」

このように『永遠平和のために』では、実現されるべき共和制の性質だけではなく、それが「政治」によって、いかなる条件の下で、いかにして実現されるべきであるのかをカントは論じている。このような議論は、「自然のメカニズム」の次元を見渡しながら、「自然のメカニズム」によって形成された国家体制そのものを利用して改善するという見地から展開されている。このさい、政治家には「国家の知恵」の立場から共通感覚を働かせることによって適切な政治的な判断を行うことが求められるが、その判断を下す思考の過程は他者との共同作業に開かれていなければならない。これは、他者の見解を聞くことであり、さらには自らの原則を明らかにすることでもある。このとき、純粹共和制の理念に接近する方法に関する提言は政治家への要求と忠告として為されるが、カントはこのような提言という行為の可能性それ自体が保障されるように、国家において哲学者が公的に発言する自由そのものを求めている。これは次のような命題として定式化される。

「公的平和の可能性の諸条件に関する哲学者の諸格率が、戦争に備えて武装している諸国家によって、忠告として受け取られるべきである」（ZeF, 8: 368）。

カントはこの命題を提示する際に、立法する権威を持つ者にはすでに「最大の知恵」が付与されているはずであると述べ、「被治者（Untertanen）」である哲学者たちの忠告を請うことによって、その権威に傷がつくことがないように配慮してみせる（vgl. 8: 368-369）。その一方で、哲学者は禁止されなければ自ら進んで発言するので、言論の自由を保障し、自由な議論への介入を控えれば、立法する権威を持つ者は敢えて忠告を請い求めなくとも、こうした忠告を手に入れることができるとカントは助言する⁴⁰⁸。

⁴⁰⁸ 介入さえなければ「国家は、哲学者たちに無言で〔……〕、そのように忠告することを

しかし、カントは哲学者の見解が権力を保持する者に常に聞き入れられ、実行されることを要求しているのではない。カントはむしろ哲学と権力の間に境界線を引き、政治家と哲学者の役割を明瞭に分け、哲学者自身が権力を獲得することを慎重に避けようとしている。哲学者の忠告は権力を保持する者にとって不可欠であるという見解は、カントの次のような権力観と緊密に結びついている。「国王が哲学をし、あるいは哲学者が国王になるというようなことは、期待できないが、しかし願われるべきことでもない。なぜなら、権力の所有は理性の自由な判断を必ず損なうからである」(ZeF, 8: 369)。それゆえ、カントが権力者に求めるのは、哲学者に自由に語らせ、それに耳を傾けることだけである(vgl. ZeF, 8: 369)。

統治権力の誤謬を訂正するために「言論の自由」が権利として保障されなければならないという論理は、すでにみたように『理論と実践』(1793 年)においてホッブズの政治思想への反論の中心を成している(vgl. ThP, 8: 303-304)。『永遠平和のために』(1795 年)では、この論理を用いて、カントは哲人王というプラトンの理念とは異なり、権力(とりわけ立法する権力)の誤謬を批判する役割を哲学の側に割りふっている。こうした意味で「統治すること」と「哲学すること」は相補的であり、哲学には固有の政治的位相があることは明らかである⁴⁰⁹。

さらに、立法権が国王にある専制の場合だけではなく、共和制において人民の統合された意志による立法が実現された場合にも、哲学の役割が放棄されてはならないことにカントは注意を促している。「だが国王たちが、あるいは(自らを平等の法則に従って支配する)王のような諸人民が、哲学者の階級を消滅させたり、沈黙させたりしないで、むしろ公的に語らせることは、両者にとってそれぞれの仕事を解明するために必要不可欠なことであ

促すだろう。換言すれば、国家は、戦争遂行と平和樹立の普遍的諸格率について、哲学者たちに自由で公的に「frei und öffentlich」発言させるだろう」(ZeF, 8: 369)。この「言論の自由」が公刊された著作の「永遠平和のための秘密条項」において求められているのは、国家の不名誉を「それを秘密にすることで」避けるというアイロニカルな配慮からである(vgl. V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹*, S. 126.)。カントによれば、この自由を国家において保障することは人間の理性によって義務づけられている(vgl. ZeF, 8: 369)。

⁴⁰⁹ Vgl. V. Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹*, S. 133 ff.

る」(ZeF, 8: 369)⁴¹⁰。「言論の自由」は政治のためにつねに維持されなければならないのである。

他方で、カントは権力者の側が政治的な格率を公的に明らかにすることもまた必要であるという議論を「公表性 (Publizität)」という概念を軸にして展開している。どのような政治的要求も、法律を通じて実現されるものでなければならない。そして、それが法律を通じて実現されるものである限り、それは公表されうるものでなければならない。というのは「正義はただ公的に知らせうるものとしてのみ考えられる」からである (vgl. ZeF, 8: 381)。

「公表性」は、個別の内容を度外視した場合にも、公法が「公の法 (öffentliches Recht)」でありうるために残る「公的に知らせうる (öffentlich kundbar)」という形式のことである (vgl. ZeF, 8: 381)。

この「公表性」という形式から、さらにカントは公法を公法として可能にする条件としての「公法の超越論的公式」を考案し、次のように消極的原理として定式化している。

「他の人間たちの権利に関係する行為は、その格率が公表性と一致しない場合には、すべて不正である」(ZeF, 8: 381)。

この原理の消極性は、それによってもたらされる認識に由来する。この原理からは、何が他人に対して正義であるかということは定義されえず、それを適用することで「何が他人に対して正しくないか」が認識されるのである (vgl. ZeF, 8: 381)。その意図を成功裏に実現するために秘密として保持されなければならないような格率は不正であり、それゆえ、「すべての人からのアプリアリに洞察されうる反対」を引き起こすことになる (vgl. ZeF, 8: 381)。

この消極的原理によって「不正」だけが明らかになり、「正義」が積極的に定義されないということは極めて重要である。これは、ある政治的格率が正義にかなっていると認定することによって権力に協力する原理ではないのである。この原理には、権力を前にした哲

⁴¹⁰ O・ヘッフェは「王のような諸人民 [königliche Völker]」という表現を高く評価し独自の概念化を施している (vgl. Otfried Höffe, *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 172-178)。ただし、ここではカントが共和制が実現した場合にも依然としてありうる「哲学」と「政治」の間の緊張関係について注意を促し続けていることも印象的である。

学のある限界が露になっている。

カントはこの原理によって、一方で被治者の反乱による国家体制の変更が法的に不正であることを明らかにしようと試みている (vgl. ZeF, 8: 382)。他方で、圧倒的な力を有する者は、その格率を隠す必要がないこともカントは指摘する (vgl. ZeF, 8: 384-385)。圧倒的な力を有する者は、格率が不正であると判明した場合にも、なお実力の行使によって意図を実現できるからである (vgl. ZeF, 8: 382-383)。公表された格率が不正であることはありうるのである。

国家において政治家や国家元首は事実上紛れもなく圧倒的な権力を持っている。そして彼らは国家の定義上、権力を持つべき存在でもある。それゆえ、カントの場合、哲学が権力を掌握するという可能性は破棄されている以上、権力が行使される諸形態をいかにして批判的に吟味し続けるかという次元にしか問題は設定されえないことになる。法の原理から逃れ、共和制の実現から遠ざかろうとする傾きを持つ「政治」を「哲学」に不断に曝し続けることによってのみ、「哲学」は「政治」に有意味に関わることができるのである。

それゆえ、たしかに格率の公表そのものにはその格率が正義にかなっているという確証を見出すことはできないが、それでもなお、政治家の格率は、公表されるべきものである。カントは公法の超越論的で「肯定的な (bejahend)」原理を定式化するが、この原理はもちろん政治的格率の「正義」を担保するものではなく、圧倒的な実力を持ちうる政治が、政治としての正当性を持ちうる条件として定式化される。

「(その目的を逸しないために) 公表性を必要とするすべての格率は、法と政治の両方に合致する」(ZeF, 8: 386)。

カントによれば「統治の技術」としての「政治」の存在理由は、それが「公衆の普遍的目的」である「幸福」を成し遂げ、公衆を満足させることにある (vgl. ZeF, 8: 386)。「幸福」は、誰もが求めるという点で普遍的である。しかし、それは多義的で曖昧な概念でもあり、公衆の求める「幸福」が変化するたびに、「政治」は適切な方法を選択してそれを満たさなければならない。このような政治の試みが一方的な断定による不正とパターンリズムに陥ることを避けるためには、政治的格率が公表されて公法の観点から吟味されるだけでなく、それが公衆の求める幸福を満たすものであることも証明されなければならない。このような吟味の過程を経た政治的格率だけが、「公衆の権利」の要求をも満たすことができる

のである (vgl. ZeF, 8: 386) ⁴¹¹。

この肯定的な原理によって明らかにされたのは、政治の可能性の条件、つまり政治が幸福という政治の本来の目的を法に適った仕方を実現しうるための条件なのである⁴¹²。

むすびにかえて——「共和制化」とその複雑さ

本章では、政治に関する『永遠平和のために』の主要な議論が置かれているコンテクストとしての「人間本性の邪悪さ」に注目して、カントの政治思想の課題を再構成してきた。

『永遠平和のために』では、「自然のメカニズム」という次元で設立され、維持されているものとしての国家を改善し、改革を通じて共和制へと常に接近させる役割は、明瞭に政治家と国家元首という「統治者」の側に与えられている。共和制は「自然のメカニズム」に従った結果「自然的な善」として実現されるのではなく、「自然のメカニズム」によって設立された「機械的秩序」を破壊せずに、「国家の知恵」の観点から、自由と平等という共和制の組織原理にしたがって改革し、再帰的に利用する政治の実践を重ねた結果として到達されうる (vgl. ZeF, 8: 377, 380)。この統治者による国家体制の改善という論点は、さらに「統治様式」を改革して「代表制度」を確立する過程としての「共和主義化」として把

⁴¹¹ 政治的格率もまた、H・アーレントが言うような「批判的思考」を必要とするのである。「ソクラテスが哲学を天上から地上へと引き降ろし、人々の間で起こっていることについての様々な意見を吟味し始めたときに実際に行ったことは、ソクラテスがあらゆる言明から、その隠れた目に見えない含意を抽出することであった。これがソクラテスの助産術が実際に遂行したことである。[……] 批判的思考は実に広範囲にわたって、この種の「分析」から成っている。この吟味はさらに、すべての人が自分が考え、述べることを喜んで説明し、また説明できるということを前提している」(Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 41. [浜田義文他訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1987年、58頁])。

⁴¹² ただし、政治にとってもっとも重要なのは、すでに第四章でみたように法的な「自由」を保障することであるということも再度確認されるべきだろう。幸福への欲求を直接満たすことよりも、人々が自分自身の方法で幸福を追求することができるための「自由」という権利を保障することが政治の重要な役割なのである (vgl. ThP, 8: 298)。

握することができるものである⁴¹³。

国家元首と政治家が共和制の実現のために国家体制を改善することは義務である。「国家の知恵」は、そのような改善を状況に応じて最も適切に実行できるよう指示する。「国家の知恵は、[……] 現在置かれた状況の中で、公法の理想にふさわしい諸改革を自己の義務にするであろう」(ZeF, 8: 373, Anm.) からである。政治に求められているのは、共和制を実現する義務の承認と、そのための着実に持続的な実践なのである。それゆえ、カントは次のように「権力を保持する者」としての「政治家」に国家体制を絶えず共和制化するという格率を持つように求める。

「少なくとも、そのような変革の必然性の格率が、あの目的（法の諸法則からみて最善の体制）へ常に接近するために、権力を保持する者の内面に備わっていることを権力者に要求することができる」(ZeF, 8: 372)。

「自然のメカニズム」の次元で設定され維持される専制的な国家体制においてさえも、この格率に従って積み重ねられる政治の実践と改革によって、永遠平和の条件としての共和制が徐々に形成されるべきなのである。

本章ではさらに「共和主義化」という統治の改革の過程に、政治家（国家元首）だけではなく哲学がどのように関係するかが検討された。人間の義務を承認し、国家体制を共和制へとつねに接近させるという格率、あるいは「国家の知恵」を政治家に対して明らかにし、共和制に基づく永遠平和を実現するよう要求するのは「知恵への愛」にたずさわる哲学者の役割である。さらにカントは、国家に関する「知恵」が政治的な行為の格率に反映されているかどうかを確認するために、政治家が自らの政治的格率を公表することを要求している⁴¹⁴。公法に関する哲学者の格率を表明し政治家に忠告するという「言論の自由」と、政治家が哲学者をはじめとするすべての被治者に政治的格率を知らせる「公表性」という二つの議論は、いずれも現存する専制的な国家体制を変化させ、共和制化を促すことを念頭に置いてなされている。カントが提示する「叡智的共和国 (respublica noumenon)」

⁴¹³ 先行研究では「共和主義化」はしばしば国家元首による「上からの改革」として論じられる。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 345ff. (邦訳書、335 頁。) ; C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 81ff, 118ff.; R. Brandt, „Das Erlaubnisgesetz“, S. 252ff.

⁴¹⁴ Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 185. (邦訳、159 頁。)

(SF, 7: 91) は、I・マウスが「オートマティズム」と呼ぶような民主主義国家の理念であり、そこでは統合された普遍的な意志の立法にしたがって統治がなされ「支配権そのものはたしかに廃棄されるわけではないが、しかし同時に自動化されて最小限に抑えられる」と言えるだろう⁴¹⁵。しかし、そのような完全な共和国を構想することもそれがいつの日か完成すると希望することもカントにとっては「甘美な夢」(SF, 7: 92)であり、本章でみてきたように最小化も自動化も困難な統治のあり方を批判的に注視することがカントの日常を構成していたと言えるだろう。

カントによれば、「公表性」を通じて明らかにされる政治家の格率が、不正ではなく、しかも幸福を満たしうるものであるかどうかは被治者によって確認される。統治の客体としてのみ理解された場合、被治者のこの役割はしばしば見落とされる。しかしながら、専制のもとでの被治者は、将来においては直接的にせよ間接的にせよ立法にたずさわる存在にならなければならないのである。このような観点から、被治者、あるいは人民が共和主義化においてどのような役割を果たすことになるのかをさらに確認する必要があるだろう。

⁴¹⁵ R・ブランドは、「悪魔たち」が自ら国家を設立することができ、しかも最終的には政治家の導きがなくとも自ら共和制を実現できると論じている (vgl. R. Brandt, „Antwort auf Bernd Ludwig“, S. 233.). それに対して B・ルートヴィヒは、自然のメカニズムだけでは理性的国家の設立は不可能であり、悪魔のために政治家が国家を設立し、政治家だけが共和制を思い浮かべることができ、そのパターン的な配慮によって道徳的な改善をもたらすことができると述べている (vgl. B. Ludwig, „Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, S. 226.). しかし、いずれの見解においても、カントが政治に対して確保しようとした哲学の位置づけと役割は十分に顧慮されていないように思われる。

第九章 「統治」の改革と「祖國的な思考様式」

はじめに——「統治」はどのように改革されるのか

カントは『純粹理性批判』(1781 年)において、認識が対象に準拠するのではなく対象が認識能力の性質に準拠することを明らかにした。この認識論の「コペルニクス的転回」の影響は、カントの政治思想にも見出すことができる。政治体制における所与の制度は認識能力の変化に応じて変更可能なものとして理解され、「社会契約(根源的契約)」が論じられるようになるのである。ただし、このような認識論的革新を背景にしつつも、社会変革の方法の一つである革命を非合法化し否定するカントのテキストは長い間読み手を困惑させてきた。

とはいえ、特に 1980 年代以降に英語圏およびドイツ語圏で活況を呈するようになったカントの法哲学に関する研究は、カント特有の自然状態観と政治体制観に注目して、革命とは別の社会変革の可能性を明らかにしてきている。カントにとって政治体制とは何よりも法が権力によって実際に有効となっている社会であり、それゆえに自由を保障する法律が権力と結合しているか否かが、自然状態と法的状態を区別するメルクマールとなる。この観点からは「法律(Gesetz)と自由(Freiheit)があつて権力(Gewalt)がない」状態である「無政府状態」あるいは自然状態は最高度の不正である。そして、この「無政府状態」に、「法律と権力があつて自由がない」状態である「専制」と「自由と法律の二者を権力が媒介する」状態である「共和制」が対置されることになる(vgl. ApH, 7: 330-331)。最も理想的な政治体制は共和制であるが、権力の質を度外視すれば、カントにとっては専制でさえも共和制と同様に法的状態なのである。そして法的状態を維持することは自然状態に逆行することよりも望ましいと考えられていることから、すでに存在している法的状態を破壊せずに、その正しさ、「正当性(Rechtmäßigkeit)」の度合いを高めることが政治体制の課題となる(vgl. ZeF, 8: 373, Anm.)⁴¹⁶。このような課題は先行研究において政治体制の漸

⁴¹⁶ より大きな不正(無政府状態)を避けるために、より小さな不正(専制)を法的に一時的に許容し、それによって同時により小さな不正を改善する漸進的改革の余地を生み出すのが「理性の許容法則」である。Vgl. Reinhard Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, in: ders. (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, S.233-285.

進的改革の構想として理解されている⁴¹⁷。この構想において目標となっているのは、消極的には専制からの脱却、積極的には共和制の樹立と維持である。

本章では、先行研究の示唆を受けつつも、これまでとは異なる角度からカントの政治体制の改革の構想を再構成してみたい。カント自身が権力行使の方法である「統治様式 (Regierungsart)」によって「専制」と「共和制」を区別していることから、先行研究では、しばしば君主による「統治様式」の変革、「上からの改革」が強調されている⁴¹⁸。このような見方は基本的に間違っていないが、本稿ではカントの共和主義という観点から「統治様式」と並んで、あるいはそれ以上に、人々が獲得すべきある種のエートスとその実践に

⁴¹⁷ 特に 1980 年代以降、抵抗権否定論に対する批判とは異なる観点からカントの政治体制論が検討されている。先駆的な研究としては、上記の R・ブランドの論文の他に、Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007 (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013 年) ; Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchung zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986 がある。これらの研究が示した諸制度の改革の構想の意義は、それ以降の研究でも認められていると考えてよいだろう (vgl. Heiner Klemme, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), in: *Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch. Zum ewigen Frieden.*, Philosophische Bibliothek Band 443, Hamburg: Meiner, 1992, S. VII-LIII.)。このような改革の構想を重視する研究では、カントによる抵抗権の否定が厳密に法哲学的な枠組みで論じられていることが強調される (vgl., Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 356-387.)。別の見方をすれば、ある国家の内部に無秩序状態や自然状態が現出している場合には、抵抗の結果として生じる革命は実定的な権利の問題ではなくなることになる。ただし、カントの構想にこのような「超実定的革命権」の可能性を読み込む I・マウスも、共和制への改革あるいは「制度化」の理論それ自体の可能性を否定してはいない。Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (浜田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999 年。) また、木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社、2000 年、が福祉国家的干渉主義との関係からカントの改革と共和国の思想の問題点を論じている。

⁴¹⁸ Vgl. R. Brandt, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, S. 253; W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 345-346; C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 92.

についてカントが論じていることに注目して、「統治」改革の構想を捉えなおしてみたい。このエートスは「祖國的な (patriotisch)」意味での「思考様式 (Denkungsart)」と呼ばれ、正しい政治体制の立法の原理である「根源的契約 (社会契約)」を尊重することを指すものである。先行研究では、この祖國的な思考様式はカントにおけるパトリオティズムとして論じられてきた⁴¹⁹。パトリオティズムは、本来の意味での市民が形成する「共和国」においてのみ考えることができるものである⁴²⁰。本研究ではカントの共和主義におけるパトリオティズムの位置が「思考様式」の概念を中心にして確認されることになる。

第1節では、漸進的改革の構想に取り組む前に、問題とされる君主の「統治」権力の性質について考察がなされる。ここでは君主の「統治」が「根源的契約」を通じて「専制」

⁴¹⁹ この「パトリオティズム」は、多くの先行研究で民主主義的法治国家（共和国）への愛着（祖国愛）として、ナショナリズムとは区別して論じられてきた（cf. Howard L. Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1983, pp. 129-137; vgl. auch Sandra Seubert, *Gerechtigkeit und Wohlwollen: Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*, Frankfurt am Main: Campus, 1999, S. 32-33）。また、そうであるがゆえに、この概念はハーバーマスの「憲法パトリオティズム (Verfassungspatriotismus)」と関連づけられることもある（cf. Georg Cavallar, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press, 1999, pp. 132-145）。また、このパトリオティズムを共和制の形成との関連で重視し、共和制の諸国家によって実現する世界市民主義とも矛盾しないこともしばしば指摘されている（Pauline Kleingeld, „Kant's Cosmopolitan Patriotism“, in: *Kant-Studien*, 94. Jahrg., Berlin: Walter de Gruyter, 2003, S. 299-316; 加藤泰史「カントと愛国心—パトリオティズムとコスモポリタニズムの間—」日本カント協会編『日本カント研究8：カントと心の哲学』、理想社、2007年、103頁; vgl. auch Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 299）。それゆえ、「共和主義的」思考様式（A・ピンツァーニ）、あるいは「コスモポリタン・パトリオティズム」（P・クラインゲルト）と呼ばれることもある。他方で、さまざまなテクストをもとに共和制ではなく特定の共同体との結びつきが強調される場合もある。Vgl. Manfred Riedel, „Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit“, in: *Politik und Ethik*, hrsg. von Kurt Bayertz, Stuttgart: Reclam, 1996, S. 331-361.

⁴²⁰ オットー・ダン（末川清・姫岡とし子・高橋秀寿訳）『ドイツ国民とナショナリズム 1770-1990』名古屋大学出版会、1999年、29頁参照。

として認識され、それに対抗するエートスとして「祖國的思考様式」が提示されることが明らかになるだろう。第2節では、「専制」から「共和制」への漸進的改革の構想が再構成されることになる。

第1節 「家父長的統治」と「祖國的統治」

(1) 共同立法の原理としての「根源的契約」

カントによれば、政治体制では何よりも「自由」が実現されなければならない。ここで実現されるべき「自由」とは、道徳的な意味で最も価値のある自由としての「意志の自律」でもなければ、自然状態における無制限の選択意志の自由でもなく、社会で他者と共存しながら、自らの幸福を追求する自由である (vgl. ThP, 8: 290-292)。人間は社会のなかで生きるものであり、それゆえ「人間としての自由」にはつねにすでに他者との共存の条件が「法権利 (Recht)」として織り込まれていなければならない (vgl. ThP, 8: 290)。この「法権利」とは「各人の自由がすべての人の自由と調和するという条件へと各人の自由を制限するもの」であると同時に、「その調和が普遍的法則にしたがって可能となるような仕方での制限するもの」(Ebd.)である。それゆえ、政治体制において各人が各人にとっての幸福を追求する自由は、「普遍的法則」(法)が制限する範囲内で保障されることになる。そして、法に従うことで「自由」が実現するのであれば、この「自由」のために、政治体制におけるすべての人間が「被治者 (Untertan)」として「平等」に法に従わなければならない。この法的な意味での「自由」と「平等」が、理性的な政治体制の原理なのである (vgl. Ebd.)⁴²¹。

この「自由」と「平等」を実現するためには、さらに立法する人々の意志の統一が必要である。政治体制における「自由」の範囲は、人々を「平等」に義務づける法によって規定される。この場合、法は、その名宛人である人民が同意しうる内容をもつ場合にのみ正当に拘束力を有することができる。それゆえ、立法が、その起草者であると同時に名宛人でもある「人民の意志」の同意に基づいているとみなせるかどうか、その法の正当性を

⁴²¹ すでに本研究の第四章で確認したように、『理論と実践』ではアプリオリな「自由」と「平等」の他に、アポステリオリな経済的基準である「独立自存性 (Selbständigkeit)」が正しい政治体制の原理として挙げられている。この「独立自存性」は、立法のために諸個人の意志を統一するための条件であり、「統一された意志」の形成に関して重要な問題を提起する概念であるが、本章ではこれをひとまず度外視して「統一された意志」に関する議論を進める。

判断する基準となるのである。市民たちは「自由」で「平等」であるために自ら共同で立法しなければならない、⁴²²「正しい立法のために」(vgl. ThP, 8: 297) すべての人の意志を統一しなければならないのである。

「根源的契約」は、この法的に自由で平等な「共同立法者 (Mitgesetzgeber)」たちの統一された意志 (普遍的意志) があると仮定した場合に、そのような意志が共同立法のために約束し、「根本法則 (Grundgesetz)」とするであろう原理である (vgl. ThP, 8: 295) ⁴²²。この共同立法の原理は、第一に、次のように説明される。

「一人一人すべての立法者に対して、彼が法を制定するにあたって、その法が人民全体の一つになった意志に基づいて生じえたかのような仕方
で制定するよう義務づけること、そして市民であろうとする限りでの一人一人すべての被治者を、あたかも彼がこのような意志に同意したかのようにみなすこと、このことはたんなる理性の理念であるが、これは疑う余地のない (実践的な) 実在性をもっている」(ThP, 8: 297)。

カントは社会契約をしばしば「根源的契約」と言い換え、過去に実際に締結されたと考えられる政治体制を構成する契約とは異なる「理性の理念」として理解している (vgl. ThP, 8: 295)。「根源的契約」は立法が真にすべての人の意志に由来するものであるための条件であり、したがって自由を実現しようとする政治体制が満たすべき条件なのである。

それゆえ、いかなる政治体制においても、それが「あらゆる公法の正当性の試金石」(ThP, 8: 297) として法制定の際に参照されることをカントは求める。この「あらゆる公法の正当性の試金石」という表現は重要である。逆説的なことに、歴史性を剥奪され理念として位置づけられることによって、「根源的契約」という原理は現存する政治体制との歴史的関係を獲得する。「根源的契約」は、ある政治体制における現在と未来の立法の正当性の判定に関わるだけではなく、過去になされ現在も認められている立法の正当性の判定にも関わるのである。先の「根源的契約」の引用を「自由」のための立法に関わる第一の定式とすれば、そこから次のように、既に立法された法律の正当性を問う第二の定式が導き出される。

「[...] 人民全体がそれに同意することが不可能であるような公法 (たとえば被治者の

⁴²² Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 275; C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 82-83.

中のある階級が世襲的に支配者の身分の特典をもつというような公法)は不当である。これに対して、人民がそれに同意することが可能でありさえすれば、その法を正当なものとみなすことは義務である」(ThP, 8: 297)。

この第二の定式は、特に被治者の間の法的な「平等」の実現に関係する。特権的な世襲身分制を維持する不当な法律の廃止によって、政治体制の制度の改善が可能になるからである。人民の意志が同意しうるのは、政治体制の構成員の法的な「自由」だけではなく、法的な「平等」をも保障する法である。

このような定式化によって、「根源的契約」の概念はすぐれて政治的なコンテクストに引き込まれることになる。たしかにカントは社会契約論で用いられる概念を使って議論を展開しているが、カントの問題意識は正しい政治体制を新しく構成することよりも、すでに歴史的に構成されてきた政治体制を改善することに向けられている。このような問題意識とともに、社会契約論的な概念は既存の政治権力との歴史的な関係の中で理解されるべきものとなる。ここで問題として浮かび上がってくるのは、政治体制の諸制度を法制定によって形成している君主の権力、「統治 (Regierung)」と表現される権力である。

(2) 問題としての「統治」―「家父長的統治」

ここでカントが取り上げる「統治 (Regierung)」は、執行権として立法権から明確に分離されて司法権との緊張関係に置かれている権力の一領域を指すのではない。たしかにカントの法哲学において、立法権と執行権の分離および三権分立は理性的な国家が実現しなければならない制度である (vgl. MdS, 6: 313)。しかし「統治」という表現によって対象化されているのは、執行のみならず立法をも掌中に収める君主の権力であるということに注意が必要である⁴²³。このようなカントの「統治」理解は、君主が国家そのものと同一視されており、その君主の意志に基づく命令が被治者にとって拘束力のある制定法とみなされた一八世紀の啓蒙絶対主義の歴史的現実に対応している⁴²⁴。「統治」は、立法と執行の領域を広範囲に覆っている権力、すなわち君主が維持する権力の諸活動の総体として剔出され、「家父長的統治 (eine väterliche Regierung)」として次のように問題化されている。

⁴²³ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 332.

⁴²⁴ 木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』、59-60 頁参照。

「父親が自分の子供に対して行うのと同じように恩恵の原理に基づいて人民になされる統治、すなわち家父長的統治 (*imperium paternale*) においては、被治者たちは何が自分たちにとって真に有益であり、あるいは有害であるかを決めることができない未成熟な子供のようにひたすら受動的に振る舞うよう強要され、自分たちがどのようにして幸福であるべきかについては国家元首の判断を待つしかなく、自分たちの幸福を国家元首が欲してくれることを彼の善良さに期待するしかないが、このような統治は考えうる最大の専制 [...] である」(ThP, 8: 290-291)。

ここでは自由が二重の意味で脅かされることを読み取らなければならないだろう。第一に、「家父長的統治」は、権利としての自由が保障されない状況を作り出す。というのは、このような権力の下では、根源的契約の理念が無視され、「普遍的意志」とは無関係に制定された法が執行されうるからである。これは「被治者のすべての自由を破棄し、その結果被治者には一切の権利がなくなる体制」(ThP, 8: 291) という意味での「専制 (Despotismus)」である。この意味での「専制」は、市民の法的諸関係を家共同体における家長の支配へと還元するという点で、政治的領域と私的領域の区別を廃棄するものと考えることができる⁴²⁵。

第二に、「家父長的統治」は、その名の示す通り、父親としての国家元首(君主)が人民を「未成熟な子供 (*unmündige Kinder*)」の状態に押さえつける精神的な支配としても表現されている⁴²⁶。国家元首が被治者に「幸福」を施すような支配は一見暴力の苛烈さよりも穏和さを印象づけるが、そのような印象とは裏腹に、これは立法と執行の諸活動を通じて人民を「ひたすら受動的に振る舞うよう」馴致し、人民の思考と判断そのものを規定し、精神の内奥へと入り込んでいく権力である。この点で「家父長的統治」は、人民の「未成年状態」を維持する最も日常的で強力な権力の形態なのである。このような状況によって失われることになるのは、共同で立法する権利(政治的自由)や自らの判断に基づいて幸福を追求する自由の権利(市民的自由)だけではない。自ら思考し判断し、場合によっては異議を申し立てる自由さえもが消滅しうる。不当な立法に基づく「家父長的統治」は、

⁴²⁵ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 329.

⁴²⁶ 「未成年状態」は、子ども・女性といった自然的性質に基づく法律的なものとして定義されるが、悟性使用能力の未熟さの問題として啓蒙の文脈でも論じられる。Vgl. Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 117-139.

人民から政治的自由や市民的自由だけではなく、政治体制における根源的な意味での自由の可能性も剥奪しうるのである。

(3) 「祖國的統治」と「祖國的思考様式」

「家父長的統治」に対して、君主の恩恵による「統治」でありながらも、権利としての自由が保護されうるのが「祖國的統治 (eine vaterländische Regierung; *imperium non paternale, sed patrioticum*)」である (vgl. ThP, 8: 291)。「祖國的統治」は君主の「統治」であることに変わりはないが、少なくとも「祖國的思考様式 (patriotische Denkungsart)」に支えられた支配であるという点で「家父長的統治」とは質的に異なる。「思考様式 (Denkungsart)」とは、「知性的なもの、および理性の諸理念に、感性に対する支配権を与える」(KU, 5: 274) ような思考の原理である。カントはこの「思考様式」に「祖國的 (patriotisch)」という形容詞を結びつけることで、次のように郷土への愛着を政治的・法的条件の下に置こうとしている。

「祖國的であるというのは、次のような思考様式を指す。つまり (国家元首も例外とせずに) 国家におけるすべての人が、公共体を自分が生まれ出た母なる懷であると見なし、あるいは国土を自分が生まれ落ちた父なる大地であると見なし、さらにかげがえのない担保として子孫に残さなければならない懷あるいは大地であると見なす場合に、しかもそのように見なすのは、各人の権利を共同の意志の法律によって保護するためだけであって、公共体を自らの意向に無条件に服せしめて利用する権限が自分に与えられているとは見なさない場合に、思考様式は祖國的である」(ThP, 8: 291)。

ここで説明されている「祖國的思考様式」は、パトリオティズムという言葉から通常想起されるような郷土愛に質的な転換を求めるものである。郷土愛は、カントにとってもまた、そこで人が偶然に誕生し帰属することになった「国土 (Land)」への愛着である。ただし、誕生によってある特定の国土に帰属することは、「公共体 (das gemeine Wesen)」あるいは「憲法 (Konstitution)」⁴²⁷という法と権利の領域に入ることでもある。それゆえ、国

⁴²⁷ 『人倫の形而上学』では、人は「誕生」によって「憲法」の領域に組み込まれるとされている。「その住人が既に憲法によって、つまり特別な法的作用を行使せずに (誕生によって) 同一の公共体の共同の市民であるような国土 (territorium) は祖国と呼ばれる。住人

土に「各人の権利を共同の意志の法律によって保護する」政治体制（公共体、憲法）が形成されている場合にのみ、ある国は真に「祖国（das Vaterland）」と呼ばれ、そこに暮らす人々から愛着を得るのに相応しいものとなるのである。そして、すでに第七章で見たように、この意味で祖国と呼ばれうるのは、共和制の国家であると考えられるだろう。「祖國的思考様式」は「共和主義的思考様式」とも言う。

この「祖國的思考様式」は、「祖国」のために、各人の権利が普遍的意志を通じた共同の立法によって保障されることを求めるというまさにその点において、「根源的契約」の理念を尊重しようとする原理である。それゆえに「祖國的思考様式」は、いかなる政治体制においても獲得され、維持されるべき思考の原理となる⁴²⁸。「国家におけるすべての人」は、たとえ「家父長的統治」の下にあるとしても、「未成熟な子供」のように受動的に振る舞うのではなく、政治体制の一員として、各人の権利が保障され、各人が自分自身の判断で幸福を追求できる状態を作り出し、維持し、将来の世代に引き継ぐことを考えるようにならない。「国家におけるすべての人」には、統治する側の国家元首（君主）も例

がそのような条件を備えずにいる地域は、外国と呼ばれる」（MdS, 6: 337）。この時代の「国土」について木原淳は「同時代における啓蒙絶対主義において、絶対君主とその官僚勢力は、政治的な支配権を伴う貴族の諸特権を徐々に浸食していったものの、家産としての諸特権の上に成立する所有優位の法秩序観はなお現実のものとして残存していた」と指摘し、「国土」が公共的な存在となり、国民的な愛着の対象となることの意味を指摘している（木原淳『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なもの——』成文堂、2012年、182頁参照）。ただし、カントが国土を継承する人々の「血」の紐帯による共同体観念を認めているかどうかには、議論の余地があると思われる（同書、180頁参照）。

⁴²⁸ すでに本研究でみてきたように、人間の諸能力（悟性、判断力、理性）の使用方法を定める「思考様式」は獲得されるものであり、思考の仕方の劇的な転換である「思考様式」の獲得とその確実な実践には練熟を要する（vgl. KU, 5: 294 ff.）。「自分で考えること」は「偏見にとらわれない思考様式」であり、悟性の啓蒙を可能にする。「他のあらゆる人の立場に立って考えること」は「拡張された思考様式」であり、普遍的な立場から自分自身の判断を反省することを可能にする。第一の悟性の思考様式を保持することは極めて困難であり、第二の判断力の思考様式は多くの実践の経験を経て獲得されるが、さらに理性を使い「常に自分自身と一致して考える」という第三の「首尾一貫した思考様式」は悟性と判断力に関わる思考様式を身につけてはじめて達成されうる（vgl. KU, 5: 295）。

外なく含まれている。君主もまた、政治体制を自らの意志に服従させるのではなく、「各人の権利を共同の意志の法律によって保護する」ような政治体制のあり方を考えなければならないのである。

第2節 「専制」から「共和制」へ—漸進的改革の諸位相

(1) 「共和制的統治様式」

『理論と実践』(1793年)における「祖国的統治」と「家父長的統治」という区別は君主の「統治」の質そのものを問題化していた。「家父長的統治」は、立法に関わる権利としての政治的自由と、法の下で自らの判断に基づいて幸福を追求するという権利としての自由を消滅させるだけではなく、それによって思考し判断するという精神的な自由をも消滅させて人民を「未成熟な子供」の状態に陥れる。君主の「統治」には政治体制における自由を圧迫する性質が内在しているのであり、それに対しては共同立法によって権利としての自由を保護しようとする「祖国的思考様式」が獲得されるべき思考の原理として求められていた。

しかし、この思考様式との関係で言及された「祖国的統治」が「家父長的統治」と比較した場合にどのような統治を意味するのかは必ずしも明らかではなく、また「家父長的統治」全般を君主の「恩恵」による自己抑制の範囲で改善することには限界もある。

この点に関連して注目に値するのは、カントが「統治」の問題を立法の制度の側面から論じるようになることである。このような観点は、『永遠平和のために』(1795年)で新たに用いられる「共和制 (Republik)」、「共和制的 (republikanisch)」⁴²⁹に関連する術語の意味に見出すことができる。

これらの術語は「祖国 (Vaterland)」、「祖国的 (vaterländisch, patriotisch)」という表現に代わって突如として登場する印象を与えるが、実際には「祖国」と同様に正しい政治体制を表現するために使用されている。共和制 (共和主義的体制) の諸原理は、『理論と実践』

⁴²⁹ ヴォルフガング・マーガーは、カントの場合「共和国 (Republik)」とそれに関連する表現が『永遠平和のために』(1795年)以降使われるようになることを指摘し、18世紀後半のドイツ語圏における共和制論を俯瞰しながら、その中でカントが占める位置を明らかにしている。Vgl. Wolfgang Mager, „Art. Republik“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S.549-651.

における理性的な国家の諸原理と同様に、法的自由と法的平等である⁴³⁰。そして共和制もまた「根源的契約」の理念に基づく体制であり、それゆえ人民の正当な立法が基礎づけられ、権利が保障される唯一の体制なのである（vgl. ZeF, 8: 350）。

このように「共和制」は「祖国」と同様に理性的な国家の概念の系統に連なるものであるが、一層重要なことに「共和制」という術語は「統治」権力の問題を制度的な観点から考察する手がかりを与えるものでもある。「共和制」は支配者の人数で区別される「支配形態」（君主政、貴族政、民主政）によって定義されるのではない。「共和制」である可能性は、どの政府の形態にも開かれている。むしろ「共和制」であるかどうかを判定する際に重視されるのは、政府が権力を行使する方法としての「統治形態」あるいは「統治様式（Regierungsart）」である（vgl. ZeF, 8: 351ff.）。「共和制」を「専制」から区別する基準は、まさに元首（君主）の「統治」において融合している「立法権」と「執行権」を分離する「統治の方法（Regierungsart）」に求められるのである。

「共和制〔Republikanismus〕は、執行権（統治〔Regierung〕）を立法権から分離する国家原理である。専制〔Despotismus〕は、国家が自ら立法した法律を国家が独断的に執行する国家原理であり、したがって、元首によって彼の私的意志として用いられる限りで

⁴³⁰ 「第一に社会の成員の（人間としての）自由の諸原理、第二にすべての成員の（被治者としての）唯一で共同の立法への従属の諸原則、第三にすべての成員の（国家市民としての）平等の法則、これら三つに基づいて設立された体制が共和主義的体制である」（ZeF, 8: 349-350）。自由はこの箇所でも自らの自由を制限する法律の制定に同意を与える「権限」とあると同時に、その法律に従うことによって保障される外的な行為の自由である（vgl. ZeF, 8: 350, Anm.）。「外的（法的）平等」は、政治体制においては相互に法的に拘束しあうことができるのでなければならないという「国家市民相互の関係」である（vgl. ZeF, 8: 350, Anm.）。そして、この箇所では「独立自存性」（『理論と実践』、『人倫の形而上学』）の代わりに、政治体制において法に従わなければならないという意味での「法的従属」も挙げられている（vgl. ZeF, 8: 350, Anm.）。法的「自由」と法的「平等」は権利であり、「これらの諸権利は生得的で、人間に必然的に属し、譲渡することができない」（Ebd.）。なお、「自由」の権利が最も根本的な意味での人間の権利であることは、『人倫の形而上学』で「生得の権利は唯一である」として「自由」だけが挙げられており、他の権利はそれに由来すると述べられていることから明らかであろう（vgl. MdS, 6: 237-238）。

の公的意志が立法した法律を、国家が独断的に執行する国家原理である」(ZeF, 8: 352)。

この共和制の統治様式は「代表制度 (das repräsentative System)」とも言い換えられる。

「[……] 統治様式は、それが法概念に適っているためには、代表制度でなければならない。代表制度においてのみ共和制的統治様式は可能になるのであり、この制度を欠くと統治様式は（どのような体制を望もうとも）専制的で暴力的になる」(ZeF, 8: 353)。

このように「共和制的」という表現は「統治様式」と結びつけられ、それによって「統治」の問題は新たに形式的な「代表制度」の観点から考察されるようになる。「祖國的統治」と「家父長的統治」という対抗概念を「共和制」と「専制」という対抗概念に再編成する中で、カントは統治の質が何よりも統治の制度によって左右されるという認識を示すようになるのである。

(2) 「自由」への改革

ただし、この「代表制度」の議論からは、政体（「支配形態」）を即座にラディカルに変革しなければならないという結論は引き出されない。ルソーと同様、カントは主権論と政体論を区別しており、立法権（主権）が人民に帰属すべきであることを前提にすれば、執行機関として君主政、貴族政、民主政のいずれの政体を取ることもできると考えている (vgl. MdS, 6: 313) ⁴³¹。そして、いずれの政体でも、人民の意志を尊重して立法を行い、そのような法を執行するという擬似的な「代表制度」を取ることは可能である。直接民主政の場合、立法権と執行権が同一の主体に帰属するという定義上の理由から、この統治様式は不

⁴³¹ ルソーの場合には人民主権論と伝統的な政体論（君主政、貴族政、民主政）が別次元の問題として論じられており、人民主権には各種の政体を組み合わせることできる。ルソーが「民主政は神のごとき国民にのみふさわしい」と述べ、その政体としての実現可能性を否定的に見ているとしても、人民主権そのものを否定しているのではない（森政稔「民主主義を論じる文法について」『現代思想』第23巻第12号（11月号）、青土社、1995年、165頁参照）。同様の観点から、カントは立法権と執行権が同一の主体によって掌握されているという定義上の理由にもとづいて、直接民主政を専制として批判している (vgl. ZeF, 8: 352)。しかし代議制民主主義の可能性が否定されているわけではない。

可能であるとされる。しかし、君主政と貴族政は「つねに欠陥をもつけれども、それらが代表制度の精神にかなった統治様式を受け入れることは少なくとも可能である」(ZeF, 8: 352)。こうして立法権から執行権(統治)を分離する「代表制度」に還元された「共和主義(Republikanismus)」は、その対立概念として理解されてきた世襲君主政においてさえも擬似的に成り立つことになる。

このように立法権と執行権の分離を「共和主義」と同一視するならば、カントは「共和主義」という概念を極めて曖昧なものに解消してしまったかのようにも見える。というのは、世襲君主政における擬似的な「代表制度」は極めて不安定で実効性に乏しい統治の方法に見えるからである。しかし、「共和主義」の概念は、実際には世襲君主政における擬似的な「代表制度」という曖昧な統治方法に尽きるものではない。むしろ、「代表制度」という「統治様式」は、世襲君主政において採用されることで、その専制的な「統治」を漸進的に変更するプロセスの端緒を開くものなのである。

こうして「共和主義」の概念は政治体制が「法律と権力があって自由がない」状態(専制)から「自由と法律の二者を権力が媒介する」状態(共和制)へと長い時間をかけて自らを変容させるプロセス、言い換えれば「共和制化(Republikanisierung)」を含む概念へと拡張される⁴³²。このプロセスを、W・ケアスティングは「理性法的立憲主義(Konstitutionalismus)」として次のように表現している。「この立憲主義は暴力的にその実定化のための空間を作り出す革命を要求するのではない。そうではなく、共和制化によってそれを内的に変化させることを目指すのである。共和主義とは、異なる形態における共和国を意味し、根源的契約の精神を、その精神とは根本的に対立するものの中へと、自然発生的に成立した支配の中へと、実体化させることを意味する」⁴³³。

こうした「統治様式」の変更は、『人倫の形而上学』(1797年)で、明瞭に統治様式の漸進的な改革として論じられるようになる。この「統治」の改革は、政治体制が「根源的契約」を立法の原理として承認する過程として理解することができるものである。

⁴³² ラインハルト・コゼレックは、カントの共和主義概念が未来に実現されるべき内容を持つ「時間化された」概念であることを指摘している。Vgl. Reinhard Koselleck, „Erfahrungsraum und Erwartungshorizont: zwei Historische Kategorien“, in: ders., *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, S. 349-374, bes. s. S. 372-373.

⁴³³ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 327.

「[……] その根源的契約の精神 (anima pacti originarii) は国家を構成する権力に、統治様式がこの契約の理念に合致するようにとの拘束を課す。それも、一挙にそうすることはできなくても、徐々に継続して変革を行い、統治様式が唯一適法である体制に、つまり純粋共和制に、その作用の上で合致するように、またもつばら人民を服従させるために使われてきた古い経験的 (実定的) 諸形式を根源的 (合理的) 形式へと解消するようにとの拘束を課す」 (MdS, 6: 340)。

カントにとって、世襲君主政や貴族政において擬似的な「代表制度」が取られること自体は目的ではない。むしろそれは「共和制化」というプロセスの重要な開始点であり、一度開始された「共和制化」を貫徹させることで、専制から脱却し、「唯一自由を原理とする」共和制を樹立することこそが目的なのである (vgl. MdS, 6: 340)。

(3) 立法への習熟と「言論の自由」

「統治様式」の改革の過程で「専制」において融合している立法権と執行権が分離され、「代表制度」の下で統治権者の役割は制定された法を執行することに限定されるようになる。裏を返せば、これは立法の経験のない人民が立法権を獲得する過程でもある。それゆえ、「統治様式」の改革は、人民の意志が時に君主の意志との間に軋轢を生じさせながらも「普遍的意志」に基づく立法の確立を追求する過程なのである。そして、これは人民にとっては、これまでに関わったことのない立法という行為に習熟しなければならない過程でもある。改革による「共和制」(共和制化)の過程は、統治者と被治者の双方の観点から考察されるべきであろう⁴³⁴。

この過程で、立法の基準となるのは「あらゆる公法の正当性の試金石」としての根源的契約である。すでに見たように、法を制定しようとする立法者に「その法が人民全体の一つになった意志に基づいて生じえたかのような仕方では制定する」よう義務づける根源的契約の第一の定式は、現在と将来の立法の普遍的な基準であり続ける。

世襲君主政において立法権が君主の下にある場合、この第一の定式によって正当な立法を義務づけられるのは人民ではなく君主である。ただし、このような場合にも、人民は根源的契約を基準にして法律の正当性を吟味することによって、正当な立法への理解を深め、

⁴³⁴ W・ケアスティングはカントの「共和主義化 (Republikanisierung)」の構想の名宛人として「君主」以外に誰も想定していない。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 332.

「普遍的意志」に基づく立法に習熟しなければならない。カントは、政治体制における被治者の法的「平等」という観点から「世襲的特権身分制度」(vgl. ThP, 8: 292-294)の問題を取り上げ、貴族身分や地主に世襲的な財産譲渡の特権を認める法律の正当性を検討している(vgl. ThP, 8: 296)。このときカントは、「被治者の中のある階級が世襲的に支配者の身分の特典をもつというような公法」(ThP, 8: 297)が廃止されるべきであることを、「人民全体がそれに同意することが不可能であるような公法〔……〕は不当である」という根源的契約の第二の定式を示して判断している(vgl. ThP, 8: 297)⁴³⁵。

ここでは根源的契約を基準に吟味した結果として、世襲身分という制度が不当であるという判断がなされている。しかし国家元首が同様の判断に至り、制度を廃止するとは限らないことをカントは想定している⁴³⁶。このような場合に、国家元首が不正に対して適切な措置をとらない理由を、カントは次のようにレトリカルに説明している。「さて、ある人が自分に不正がふりかかっていると思っているとしよう。そうした不正が生じるのはなぜか。元首は不正をなすことを欲してはいないという想定に従うならば、その不正が生じたのは、最高権力が制定した法律の帰結のどこかについて考え違いがあったか無知であったことが理由であるとししか考えられない」(ThP, 8: 304)。そして、このような想定から、人

⁴³⁵ カントによれば、世襲的特権身分は市民たちの間の平等を法的にだけではなく、経済的にも阻んでいる。カントは共同立法に参加できる「能動的市民」の資格を「独立自存性」[Selbständigkeit]の原理によって経済的に自立している成人男性に限定する一方で(vgl. ThP, 8: 295, Anm.)、地主が特権的な身分として土地という財産を大規模に所有し、世襲的に相続することで、土地を持つことができない人々を生み出し、結果として彼らが能動的市民として立法に参加する可能性を奪っているとも考えている(vgl. ThP, 8: 296)。そこで、カントはこの問題の解決のために世襲身分が解体され、すべての人が多かれ少なかれ土地を取得する可能性にまで言及している(vgl. ThP, 8: 296)。

⁴³⁶ なお、貴族身分が君主の「絶対主義」との対決によって弱体化した歴史的過程は、実際には多様な歴史的経過を辿ったことに注意する必要がある。18世紀後期のフリードリヒ二世時代のプロイセンでは貴族は国王から保護を受けており、1794年に施行された「プロイセン一般ラント法」の根底にも、諸身分の社会的・法的地位を維持することが国家の義務であり利益であるという発想があったと考えられている。ルードルフ・フィーアハウス「一八世紀後期のドイツにおける身分制と国内行政」、成瀬治(編訳)『伝統社会と近代国家』、375頁、391頁参照。

民には「誤謬」や「無知」を国家元首に知らせる権利があるという論理をカントは引き出す。人民には君主の「最高立法に対して、最善の意志によって命じられているのではないとみなせそうなものを判定する権利」が認められなければならないのである (vgl., ThP, 8: 304)。この消極的な権利は「言論の自由」と名づけられる。

「言論の自由」という権利は、人民の「普遍的意志」の同意を立法の正当性の根拠にする「根源的契約」の第三の定式とも呼ぶべき原理に根拠を持っている。

「このことの根拠になる普遍的原理は、次の命題に含まれている。すなわち、そもそも人民が自分自身に関して決定できない事柄は、立法者もまたそれを人民について決定することはできない」(ThP, 8: 304)。

このネガティブな定式によって、人民が自己決定できない事柄について他者（君主）が代わりに決定することが正当性をもちえないことが示される。

世襲君主政において立法の正当性を問うために人民が行使しうるのは、「言論の自由」という根源的契約の原理の裏返しともいうべき消極的な権利にすぎない。しかしカントが要求するのは、この消極的な原理が確実に効力をもつことなのである。根源的契約の原理を試金石として公的に議論を交わし、法の正当性を吟味することは、君主政下の人民にとっては来るべき立法行為に習熟する過程であり、主権者となった人民にとっては正当な立法のために欠くことのできない過程である。それゆえ、カントは「言論の自由」という消極的な権利を「人民の権利の唯一の守護神」(ThP, 8: 304)とも呼ぶのである。

(4)「平等」への改革

執行権から立法権が分離される「統治様式」の改革の過程は、人民が根源的契約の諸定式を基準にして既存の個別の法律の正当性について熟議し、自ら共和国にふさわしい法律を明らかにする過程でもある。この過程で問題となるのは、カント自身が指摘しているように、政治体制の制度にあらわれた法的不平等である。このような仕方で「共和制化」のプロセスには、法的「自由」への改革だけでなく、法的「平等」への改革も含まれていることが明らかになる。そして、法的不平等を改革する必要性は、立法権を事実上掌握している君主によって判断されるだけでなく、言論を通じて人民によっても示されなければならないのである。

カントは『人倫の形而上学』（1797 年）で「主権者には貴族身分を、自分とその他の人民の間の世襲的中間身分として設ける権限があるのか」という問いを立て、この問題に再度注意を喚起している。この場合には立法の正当性が「人民（被治者の集合全体）が自分たちと同胞について決められないことは、主権者も人民について決めることができない」という根源的契約の第三の定式に基づいて吟味されることになる。そして結果的には、貴族のような世襲身分は、政治体制において被治者が平等に法に従うという原則に反するがゆえに、本来は認めることができないという結論が引き出されている（vgl. MdS, 6: 328 ff.）。ただし、カントによれば「平等」への改革の進展は「言論の自由」に左右されるものである。世襲の特権的身分は廃止するか空位にすることによって次第に改められなければならないが、「世論で [in der öffentlichen Meinung]」批判されるまでは暫定的に存続させることもできるとさえ述べられる（vgl. MdS, 6: 329）。

さらにカントは「言論の自由」を通じて示される「人民の意見」が、幅広い領域で立法に関する役割を果たすべきであることを明らかにしている。「市民的統合の本性から生じる法的効果に関する一般的注解」というタイトルの下で、他の様々な例と並んで、騎士団の管区や教会の領地および財産が必ずしも次世代に無限に継承されるべきなのではなく、改革の一環として一定の補償と引き換えに法的に廃止されうることが指摘されている（vgl. MdS, 6: 324-325）。また、公的な礼拝の制度としての教会制度を改革する可能性も論じられている（vgl. MdS, 6: 327; ThP, 8: 304-305）。カントによれば、これらの制度の改革は、世襲身分制の改革と同様に「人民（被治者の集合全体）が自分たちと同胞について決められないことは、主権者も人民について決めることができない」（MdS, 6: 329）という基準に基づいて検討される。

こうして、世襲君主政においても、諸制度を法的に改革する必要性は「人民の意見（Volksmeinung）」や官僚の判断によって明らかにされ、諸制度の改革そのものは「人民の意見」を通じて「よく知らされていない王から、よりよく知らされている王へ（*a rege male informato ad regem melius informandum*）」と理解を深めた執行者によって実行されるべき事柄になる（vgl. MdS, 6: 325）。こうして、立法の正当性の吟味という実践は「王に知らせる」というレトリックによって穏やかに、しかし明確に君主の「統治」権力との緊張関係に置き入れられることになる⁴³⁷。

⁴³⁷ なお、カントは国家が「人民自身を維持するために人民に税金を課す権利」（MdS, 6: 326）を持つと述べ、他にポリツァイや査察権、孤児施設や教会制度についても広範な国家活動

漸進的な改革としての「共和制化」は、君主の「統治」権力が執行権の範囲へと制限されていく過程であるだけではない。これは権利上のみならず事実上も立法権が人民の統一された意志に帰属するようになる過程でもある。そして、カントによれば、法的不平等の問題を考察することによって人民は正当な立法の仕方を理解していく。それゆえ、「共和制化」のプロセスは、「代表制度」を通じて法的「自由」を実現する過程としてのみならず、世襲身分制の廃止によって法的「平等」を実現する過程としても考察されなければならないのである。

(5) 共和国の諸制度

漸進的改革によって形成されるべき「自由」と「平等」の共和国には、あるべき国家一般という抽象的な意味しか与えられていない (vgl. ApH, 7: 331)。そのような国家では立法権と執行権が分離されていることが何よりも重要であり、政体の選択は人民の意見によって決定する二次的な事柄であるとも言える。

しかしカントによって言及されている世襲君主政の廃止 (vgl. MdS, 6: 370) まで考慮すると、本研究第七章で考察したように、最終的に実現されるべき「共和国」は、人民主権と権力分立を基盤とした代議制民主主義の国家であると想定することもできるだろう。この想定は次のようなフランス革命を肯定するカントの見解に依拠している (ただし、これはあくまでもルイ 16 世による国民議会の承認にかんする見解である)。「真の共和国は人民の代議制であって、それ以外ではありえない。代議制によって、人民の名において、すべての国家市民が統合されて、自分たちの代表者 (代議士) をつうじて、自分たちの権利が守られる。しかし、国家元首がその人格に応じて (国王であれ、貴族身分であれ、人民全員つまり民主的統合であれ) 自らをも代表させる場合にはただちに、統合された人民はたんに主権者を代表するだけではなく、主権者そのものであることになる。というのもそこに (人民に) 根源的に最高権力 [die oberste Gewalt] があり、この最高権力からたんなる被治者 (せいぜいのところ国家官僚) としての諸個人のすべての権利が導き出されなければ

の可能性を論じているが、これらはすべて立法権と執行権の分離のもとで「人民の普遍的意志」の代行としてのみ可能である (vgl. MdS, 6: 323ff.)。カントが国家活動に含める貧民救済や社会・経済政策的な介入は、「市民的結社の本性 [die Natur des bürgerlichen Vereins]」

(MdS, 6: 318)、すなわち市民的統合そのものに由来している。Vgl. C. Langer, *Reform nach Prinzipien*, S. 78-79; 木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』、163 頁。

ならないからである」(MdS, 6: 341)⁴³⁸。カントはこのとき主権者としての人民が手にする「最高権力〔die oberste Gewalt〕」と執行権者としての元首がもつ「最上権力〔die höchste Gewalt〕」(MdS, 6: 339)を区別し、前者が後者に優位する権力の関係が定まると考える。「いまや設立された共和制は、統治の手綱を手放す必要はない。この手綱を、かつて握っていた人々に、いまや一新された全秩序を絶対的恣意によってふたたび破壊しかねない人々に、再び引き渡すには及ばない」(MdS, 6: 341)。ただし、このような共和国が実現した場合にも、議会における立法の正当性それ自体は根源的契約の理念によって常に吟味されなければならないのである。

主権者によって任命された元首(執政者)の任務は「国家の代理人として官僚を任命し、人民に規則を定める」(MdS, 6: 316)ことである。これによって、法の執行という狭い意味での政治が可能になる。このとき、政治的な「執行や指示は、人間の経験的認識から引き出され、もっぱら法を執行するメカニズムと、それがいかにして目的に合うように設立されるべきかを意図して出される政令を含むだろう。——法が政治に適合させられるのではなく、むしろつねに政治が法に適合させられなければならないのである」(Menschenliebe, 8: 429)。政治はけっして法を超えるものであってはならない。それゆえ、元首が定める「規則」は「法律」ではありえないが、強制力をもつ執行にかかわるものとして、取得あるいは保持を確実にするものでなければならないのである。

「この規則によって、人民のだれもが法律にしたがい(そのもとに事例を包摂することによって) なにかを取得できる、あるいは自分のものを保持できるようになる。[……] 人民、官僚、そして国家管理(gubernatio)の責を負わされているその長(大臣)に対する元首の命令は、政令あるいは布告である(法律ではない)。というのも、それは特殊な事例の決定に関して、変更されうるものとして出されるからである」(MdS, 6: 316)。

執行権の諸活動は法律の適用に限定されなければならない⁴³⁹。しかしながら、執行権は制度をつうじて個別的な事柄に関わり、多岐にわたる職務を遂行することにも注意しなければならない。法律とは区別された規則によって、執行権はさまざまな領域に関わる活動を

⁴³⁸ なお、この引用にみられる「国家官僚」は、身分としての世襲貴族ではなく、法に平等に従う存在としての「被治者」から選出される。

⁴³⁹ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 315. (邦訳書、310頁。)

展開しうる。このとき、共和国においては政府が人民にかわって活動を展開することが重要である。主権者としての人民は理念としては国家の土地領主でもある (vgl. MdS, 6: 323)。そして、理念として統合された人民が土地の (物権上の) 最高所有者であるという観点からは、人民は被治者に対しては (債権上の) 最高命令権者でもあるということになる (vgl. MdS, 6: 323)。政府はあくまでも、この「最高命令権者」としての人民に代わって活動するのである。

このとき、政府は第一に土地の私的所有者に課税する権利を行使することができる。すなわち「租税、間接税、関税の納付、あるいは役務 (男子が兵役に就くのはこれにあたる) を要求すること」 (MdS, 6: 325) がこれにあたる。こうした課税は、人民が人民に対して行うことと見なされる。「なぜなら課税は、人民の代表者の集まりによって行われることが、法の諸法則にしたがう唯一の方法だからである」 (MdS, 6: 325)。政府には第二に、「国家経済つまり財政とポリツァイの権利」をもつことになる。「監督官庁は公共の安全、快適、風紀を管轄する」 (MdS, 6: 325)。さらに、国家の維持のために政府には「査察の権利 (ius inspectionis)」も認められる。「社会 (publicum) の公共の福祉に影響をおよぼしうるとのような結社 [……] も国家にとって秘密にされることはなく、監督官庁の要請があれば、その組織のあり方の公表を拒むことはできない」 (MdS, 6: 325)。そして、人民自身を維持するという目的で、政府には被治者に課税する権利もまた与えられる。「維持するためには、貧民施設、孤児施設、教会制度、その他に慈善基金や篤志基金と呼ばれるものがある」 (MdS, 6: 326) ⁴⁴⁰。これらが存続すべきかどうかは、共和国においてもやはり世論と執政者の判断によって決まる。

その他に政府の権利として、俸給を伴う職務を行う官位と俸給を伴わない位階の配分、および刑罰権がある (vgl. MdS, 6: 328) ⁴⁴¹。俸給を受ける官公吏には、委託された職務に習熟し、それを首尾よく遂行できるように「終身雇用」が保障されるべきである (vgl. MdS, 6: 328)。また、俸給を伴わないとしても、特別な位階は世襲貴族身分のように生得のものであってはならない (vgl. MdS, 6: 329)。

⁴⁴⁰ カントにおける広範な福祉国家的干渉の思想史的意味については、木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社、2000年、参照。

⁴⁴¹ I・マウスは、カントの刑事罰理論にみられる応報主義も、法の支配の理念に由来するオートマティズムの帰結であるとみている。Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, S. 185-186. (邦訳書、159頁。)

カントは刑罰権と恩赦権が「最高命令権者」すなわち元首にあると述べている (vgl. MdS, 6: 317, 328, 331-337) ⁴⁴²。また、立法の正当性そのものを根源的契約の理念に照らして公的に判断し、立法権を服従させるような司法権力はカントの共和制には見当たらない。そこで、執行権から区別された裁判権が果たす独自の役割は、おそらく民事裁判にかぎられると考えることができるだろう⁴⁴³。このとき、裁判権を行使する機関は法廷である (vgl. MdS, 6: 317)。ただし、裁判権の場合にも他の権力との分離が問題となり、裁判そのものの正当性を確保するためには法廷における人民自身の法的判定が求められる。裁判が立法権によっても執行権によっても恣意的に介入されないようにするために人民が関与する必要があることを、カントは次のように述べている。「人民に属する各人はこの関係において（上位のものに対して）もっぱら受動的であるので、被治者のあいだで各人の自分のものをめぐって争いがある場合に、ほかの二つの権力のいずれかが裁定を下すならば、不法を行う可能性がある。なぜならばこの場合、人民自身が裁定をして、同胞である国家市民に有罪か無罪かを宣告していないからである」（MdS, 6: 317）。

裁判の制度は任命された官僚としての裁判官によって担われるが、市民が裁かれる審理には国家市民も参加する。これは「陪審裁判のモデル」⁴⁴⁴によって特徴づけることができるものであると同時に、人民から選ばれた代理人によってなされるという点で「代表制」の原理にしたがったものでもあるとみなすことができる。

「人民は同胞である市民〔Mitbürger〕によって自分自身を裁くのだが、この同胞市民は人民の代表として、しかもそれぞれの審理のために特別に、自由な選挙によってそのために指名される。というのも、法的判定（判決）は公的正義による（*iustitiae distributivae* 配分の正義による）個別の作用だが、その作用は人民の一員であり、それゆえに自分の

⁴⁴² Vgl. R. Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, S. 344-345. この点で裁判権には権力分立の観点から不明瞭さが残るとも言える。

⁴⁴³ 裁判権と執行権の関係について次のような記述がレフレクシオンに見られる。「元首〔der Regent〕は特殊なものにおける普遍的意志を現実化する〔*actuieren*〕。しかし裁判官は異論のある場合に、それが普遍的なものに適しているかどうかを判定しなければならない。元首は不正をなしうる」（Refl. 7752, 19: 507）。Vgl. R. Brandt, „Die politische Institution bei Kant“, S. 339.

⁴⁴⁴ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 316. （邦訳書、310 頁。）

ものを認定する（与える）権力をもっていない一人の臣民に対して、一人の国家管理者（裁判官あるいは法廷）をつうじてなされるからである」（MdS, 6: 317）。

元首によって任命された裁判官と「人民の代表」である陪審員によって行われる裁判において、人民は陪審員として参加する機会を得る。「こうして人民だけが、自分が委任した代理人を通じて人民に属する各人について、間接的にはあるが裁判を行うことができる」（MdS, 6: 317）。そして、陪審による裁定をつうじて訴訟における事実が確認されると法廷はそれを判決として示し、さらにそれにしたがって執行権をつうじて各人に「自分のもの」が与えられることになる。

立法権、執行権、裁判権は、それぞれ独立したものとして制度化されるべきであるだけでなく、その正当性を大規模な国家において得るためには、国家を形成する主権者としての人民の「代表」として位置づけうるものでなければならないのである。

むすびにかえて——「祖国的であること」と「共和制的であること」

これまで本章では、カントの漸進的改革あるいは「共和制化（Republikanisierung）」の構想を、その複数の位相に注意しながら再構成してきた。君主の「統治」が自由に及ぼす影響そのものは「家父長的統治」と「祖国的統治」という対抗概念を検討する中で明らかになったが、君主の「統治」の問題への解決策は、「専制」と「共和制」という新たな対抗概念を編成する中で「統治様式」として示されることになる。先行研究を見る限りでは、祖国的「思考様式（Denkungsart）」という原理は対抗概念が再編成される際に共和制的「統治様式（Regierungsart）」という原理によって置き換えられてしまい、漸進的改革の構想の中では意味も位置づけも失ってしまうかのように見える。しかし「統治様式」が変化する過程には「思考様式」が変化する過程がたしかに結びついている。法的状態としての政治体制を維持しながらも、旧い社会をただ保存するのではなく、未だ実現されざる共和制へと改革する諸々の試みは、「共和制的統治様式」という制度の原理と「祖国的思考様式」という思考の原理によって結びつけられているのである。

「共和制的統治様式」が漸進的改革を通じて実現されるべき「専制」からの脱却の制度的表現であるとすれば、「祖国的思考様式」は漸進的改革において立法の正当性について自ら思考し、判断し、意見を表明するという経験の繰り返しを通じて獲得されるべきエートスであると言えるだろう。君主の立法の正当性を問い直すことは、「専制」によってもたら

される「未成熟な子供」の状態からの脱却という点で「啓蒙」の実践の延長線上にある。カントは、『啓蒙とは何か』（1784年）で、自分自身の理性を用いて考えれば「未成年状態」から抜け出すことは可能であり、そのためには既存の諸制度の欠陥をもたらしている法律について自分の意見を述べる自由が与えられさえすればよいと述べている（vgl. WA, 8: 39）。そのときに法律の正当性の基準となるのは次のような問いである。「一つの人民に対して法律として定めうるものすべての試金石は、人民が本当にその法律を進んで自らに課しうるか否か、という問いにある」（WA, 8: 39）。そして、君主は自由な議論によって明らかになる人民の意志を尊重しなければ立法者としての威信を失う（vgl. WA, 8: 39-40）。このような仕方で「未成年状態」から脱出するには時間がかかるが、「思考様式の真の改革」には他の方法は存在しない（vgl. WA, 8: 36）。「祖国的思考様式」の獲得は、持続的な実践の過程を要求するのである。

「祖国的であること（Patriotismus）」と「共和制的であること（Republikanismus）」は、「専制的であること（Despotismus）」の対抗概念を形成しながら、それぞれの仕方で「根源的契約」に基づく正しい政治体制にふさわしい権力のあり方を説明している。共同の意志に基づく法律によって権利を保障する政治体制を求めるとき、「思考様式」は「祖国的（patriotisch）」となる。そして共同の意志に基づく立法のために代表制度を求めるとき、「統治様式」は「共和制的（republikanisch）」となる。共和国を手に入れるために「共和制的統治様式」を望む人々が有するのは、「祖国的思考様式」である。なぜなら、共和国こそが祖国としての条件を唯一満たしうるからである。そして、たとえ共和国の創設が実現したとしても、「祖国的思考様式」は人々から失われてはならないだろう。立法において「人民の意見」と根源的契約の理念との関係づけが模索される限り、カント的共和国において「祖国的思考様式」はある種の義務として求められ続けるのである⁴⁴⁵。

⁴⁴⁵ 加藤泰史はカントの根源的契約と共和制にとってパトリオティズムがもつ重要性を指摘し、そのパトリオティズムが「ナショナリズム的妄想（Nationalwahn）」へと転化しないようにカントは制度的工夫に加えて「理性の公共的使用」の自由を新たに提起したと述べている（加藤泰史「カントと愛国心—パトリオティズムとコスモポリタニズムの間—」、103頁）。またP・クラインゲルトはカントのテキストに見られる様々なパトリオティズムの類型を挙げ、そのなかで唯一義務として妥当しうるものとして「シヴィック・パトリオティズム」を挙げている（P. Kleingeld, „Kant’s Cosmopolitan Patriotism“, S. 299-316.）。これらの先行研究で論じられているカントのパトリオティズムは「祖国的思考様式」と重なる意味

結論——カントにおいて「市民社会」とは何か

自然状態から政治状態への移行を契約行為によって成し遂げる「社会契約」の思想は、初期近代の政治思想のモデルの一つである。このような型が見出されるようになった背景には人間の自由意志の問題が関わっている。利己的に振舞う人間たちが、それにもかかわらず、いかにして戦争状態を乗り越えて共同の生を営むことができるようになるのかが問われるのである。ホッブズも、あるいはルソーも、それぞれ固有の概念を用いて戦争状態を克服し、正当な政治社会を創設する方法を模索している。カントの場合には、「悪魔の人民でさえ国家設立の問題は解決可能である」というテーゼにおいて問題が先鋭化されるが、しかし規範的な観点が政治社会設立の問いから失われてしまうわけではない。カントはむしろ社会契約の理念を根源的なものとして手放さずに維持するのである。

このようなカントの立場を理解するために、本研究ではカントにおける政治の問題を考察する前に、カントの道徳哲学に入り込むことを試みた。カントは法の問題と倫理の問題を分離しているが、近代政治思想の自然状態という問題設定において、分離された法と倫理がいわば絡み合っているからである。この絡み合いを解きほぐすには、倫理、そしてその背後にある道徳の問題を見つめ直さなければならないのである。

そこで、まず第一部「自然状態の原因」では、カント道徳哲学における「意志の自律」の思想を分節化し、格率倫理学の観点から、徳を幸福の最上の制約とする「思考様式」と、それを実践する「心術」として把握しなおすことから議論を始めた。

有限な理性的存在者としての人間は道徳法則の意識から逃れることができないが、しかし同時に幸福の追求を断念することもできないがゆえに、いかに行為すべきかという問いの前で苦悩することになる。このとき、行為の主観的原理である格率が普遍的なものになりうるかを自らに問い、さらに普遍化可能な格率にもとづいて行為することを、それが義務を果たすことになるがゆえに意欲するときに、意志の自律が実現し、善い行いが可能になるのである。とはいえ、人間はしばしばそのような実践をなすことができない。これは

をもつが、本章ではカントが「ナショナリズム的妄想」と区別する「パトリオティズム」の特徴を、それが心情ではなく意識的に選びとられるべき「思考様式 (Denkungsart)」とされている点にまず求めた。その上で、この「祖國的思考様式」と根源的契約の原理との関係、およびこの思考様式が共和制への改革の過程で政治体制のあり方に関する「言論の自由」の実践を通じて獲得される過程が考察された。

たんに「心情の弱さ」に由来する問題ではない。普遍化可能な格率にもとづいて行為することを、それが義務を果たすことになるという理由からではなく、感性的な動機から意欲する「心情の不純さ」、さらには、感性的な動機から意欲しても義務違反が外的行為において明らかにならなければかまわないと考えるような転倒した「思考様式」、「心情の邪悪さ」が問題なのである。人間が幸福を追求せずにはいられない存在である以上、人間は悪への性癖から逃れることができない存在である。このような道徳的危機を乗り越えることは容易ではないが、人間は心術における革命的变化を経て道徳的動機を感性的動機よりも優先する「思考様式」を取り戻さなければならない。そして、「神」の理念のもとで自らの有限性を意識しながら善く生きることを目指す「知恵」の立場に到達することが理想なのである。

しかし、悪は、個々の主体の問題であるだけでなく、同時に個々の主体が織りなす集合的＝社会的次元においても善き生の実現を妨げる困難として現れる。この社会的次元に見出される悪の状態を、カントはホッブズのテキストに言及しながら「自然状態」として表象する。ただし、カントは戦争状態としての自然状態に、法的＝政治的な問題だけではなく、倫理的な問題をも見出している。このような視座は、ホッブズではなくルソーから引き継がれたものである。カントはルソーの文明社会批判から利己心の問題を学び取り、それが人々の間に倫理的な意味でも法的＝政治的な意味でも戦争状態をもたらすと考えようになったのである。そしてカントの場合には、権利が侵害された状態である「法律的自然状態」から、道徳性が損なわれた状態である「倫理的自然状態」が区別して把握され、それぞれに異なる解決策が示されることになる。

第二部「市民社会と啓蒙」では、自然状態、あるいは戦争状態という悪が人間の手によっていかにして解決されうるかが明らかにされた。カントによれば、戦争状態を克服するためにまず成立するのは国家、すなわち「法律的市民社会」である。「法律的市民社会」において、すべての人々が共通の法律にしたがうことによって戦争状態が解決するのである。しかし、法律は人間の内面にかかわる道徳的な拘束性をもつことはできないため、「倫理的自然状態」は残存する（「国家設立の問題は悪魔の人民にとってさえ解決可能である」）。そこから抜け出すために人々は「法律的市民社会」の内部でさらに「倫理的市民社会」を形成しなければならないのである。

「倫理的市民社会」は善き生き方を目指して純粋理性宗教を信仰する人々の社会、「法律的市民社会」は権利を平等に保障された人々の社会でなければならない。しかし、カント

によれば人々が形成している「国家」と「教会」はその原理においても制度においても、そのような社会にはなりえていない。そこで、現時点で存在する教会と国家はともに漸次的に改革されるべき制度として把握しなおされる。このときに求められるのが、「倫理的市民社会」と「法律的市民社会」の理念を明らかにし、現存する教会と国家の問題の解決策を考察するための「言論の自由」である。こうして、カントの政治思想において「市民社会」は第三に「啓蒙」の領域、公共圏としても姿を現すことになる。人々は、市民社会において啓蒙のプロセスに参加することによって「思考様式」を獲得し、知恵の立場への道を自ら開くことができるようになるのである。

市民社会において「言論の自由」をつうじてなされるのが、理性による自由で公開の吟味としての「批判」である。ただし、理性を適切に使用するためにはまず啓蒙が必要とされることが重要である。啓蒙とは、「自分自身で考える」ということ、つまり後見人に頼ることなく自分自身の悟性を適切に使用して、正しい認識を獲得することである。このさい、誤謬を避けるために、論理的な諸規則だけではなく、市民社会において「他者と共同して思考する」ことが重視されている点に注意が必要である。他者と共同して思考することで、第一に、啓蒙においてはさまざまな先入見が誤謬の源泉として問題とされなければならない。さらに第二に社会的な営みとして理解された啓蒙は、思考を束縛し先入見を固定化して誤謬を再生産する社会的な諸制度にも向けられなければならない。

啓蒙は先入見を問題として社会の諸制度に向かうときに、不可避免的に国家の統治との軋轢をうみだす。このとき、啓蒙には統治権力との緊張関係のなかで自らを反省的に位置づけなおす「自己理解」が要求され、啓蒙は先入見を減少させる可能性を維持するために、自らの活動をある程度まで制限することを余儀なくされるのである。このようなコンテキストにおいて、カントが『啓蒙とは何か』（1784年）で「理性の公共的使用」という条件を要求した意味が明らかになる。この条件によってカントは統治にたいしてそれ以上譲歩できない必要最小限の「言論の自由」の範囲を示すと同時に、啓蒙の側にも「言論の自由」が維持される可能性の条件を明らかにしているのである。

ここでは、市民社会の改革を促す啓蒙のプロセスそのものが法的＝政治的な意味での「市民社会」の存続と、その制度的発展に依存していることが明らかになる。そして、それゆえに倫理的な意味での「市民社会」は、安定した法的＝政治的「市民社会」の発展と言論の自由の拡大を必要とするのである。

では、法的＝政治的な意味での「市民社会」、すなわち政治社会はどのような発展を遂げ

るべきなのだろうか。この問題を 18 世紀の共和主義思想の文脈において探究したのが、第三部「共和主義思想の展開」である。

カントは政治社会を設立する目的を権利の保障とし、それを国家統治による幸福主義的干渉主義を容認しかねない「人民の福祉 (salus populi)」ではなく、国家統治そのものを規定する法的枠組みという意味で「公共の福祉 (salus publica)」として理論的に位置づけなおした。この「公共の福祉」を実現する政治体制としてカントが描き出すのが共和制であり、その基本原理と制度には次のような特徴を見出すことができる。

第一に人民主権の原理がなければならない。主権（立法権）は人民の統合された意志にあり、立法は外的自由を平等に保障するためにすべての人々の同意を得ることができるものでなければならないのである。そこで、カントは人民の共同立法への参加という「政治的自由」を要求する⁴⁴⁶。この自由は、最も古典的な民主主義的参加の方法である「投票 [Stimmgebung]」(ThP, 8: 295) を通じて行使される。さらに、政治社会において「言論の自由」が保障されていなければならない。言論の自由があることで「より優れた法案にかなする考え」(WA, 8: 41) が提示され、議論が進展することが期待されている。法という公的な事柄については、議論がなされたうえで投票による決定が下されるべきなのである。

カントの場合、政治的自由の行使は、アリストテレスが考えるような「ポリス的存在」としての人間の本性の完全な実現に直接結びついているわけではない。しかし、カントにとって政治的自由は二重の意味で失われてはならない自由の一要素である⁴⁴⁷。まず、政治

⁴⁴⁶ すでに第四章でみたように、カントは『理論と実践』(1793 年) のための準備草稿で「倫理的な自由でも、たんに法理的な自由でもなく、政治的な自由 [nicht die ethische, auch nicht bloß die juridische, sondern die politische Freyheit]」(VThP, 23: 129) に言及し、共同立法の権利について論じている。

⁴⁴⁷ P・ニーゼンは共和主義の政治的自由理解の特徴として、アリストテレスに見られるような政治的自由と人間の生の最高の形態を結びつける「構成的 (konstitutiv)」連関だけではなく、政治的自由が自由の不可欠の構成要素であるという「集合的 (aggregativ)」連関 (J・ロールズ)、さらに政治的自由が法的自由 (消極的自由) の手段であるという「道具的 (instrumentell)」連関 (Q・スキナーおよび P・ペティット) を挙げている。Vgl. Peter Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 575.

的自由の欠如は、それ自体で確実に国家市民の自由を減少させることになる。さらに、政治的自由は法的＝外的自由(幸福追求のための私的自由)を確保するための手段でもある⁴⁴⁸。政治的自由の欠如は、法的自由が危機に瀕している場合に対抗する手段が欠如していることを意味するのである。この点で、カントの政治思想には市民の自由と政治社会の自由の結びつきを重視する立場を見出すことができる⁴⁴⁹。

このとき、立法の「代表制」、すなわち代議制をカントの政治思想における反共和主義的な徴表として挙げることはできないだろう。古代の都市国家とは空間的規模の点でも社会経済的な点でも（特に奴隷制にかんして）異なる条件におかれた初期近代の社会においては、人民集会による立法ではなく代議士たちの議会における立法が現実的であることはルソーも自覚していた。すでに17世紀のハリントンらのテキストにおいても⁴⁵⁰、あるいはまた同時代のヒュームや『ザ・フェデラリスト』の著者たちによる構想にも、人民が自ら制定した法によって統治がなされるという共和国の理念にふさわしい制度として代議制を採用する傾向を見てとることができる。この時代には共和主義を直接民主政と反代議制によって特徴づけることは困難なのである。カントの場合には、議会は人民の代表として根源的契約の理念にしたがって法を制定し、また政府を任命しなければならない。このような定義それ自体が当時としては新しいものであり、カントにおいて代表制としての代議制は国家の諸権力の関係のなかで固有の役割をもつようになったのである。

第二に、人民主権の原理からは、カントの共和制の特徴をなす立法と執行の間の権力分立、すなわち統治の「代表制」の原理が導き出される。カントの場合には、ルソーの場合と同様に、人民の統合された意志が関係するのは普遍的な事柄にかかわる法でしかありえない。個別的な事柄に向けられる場合には、それはもはや普遍的意志ではなくなる。それゆえ国家市民の政治的自由は、個別的な事柄へと法律を適用する統治の領域に向けられるのではなく、立法へと制限されなければならないのである。

このとき、政治的自由を「自己立法」へと制限することは、共和主義的な言説にしばし

⁴⁴⁸ Cf. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 77. (梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、2001年、85頁。) ; Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 37.

⁴⁴⁹ Cf. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, p. 23. (邦訳、25頁。)

⁴⁵⁰ Cf. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, pp. 30-36. (邦訳、31-34頁。)

ばみられる「自己統治 (self-government)」の理念の否定として捉えうるかもしれない⁴⁵¹。たしかに市民の自治への参加は共和主義的な価値の一つとして挙げることのできるものだろう⁴⁵²。しかし、ルソーが共和制としての民主政体に対して示した危惧にあらわれているように、人民による「自己立法」と「自己統治」は恣意的な支配にも陥り易い。カントも「古代のいわゆる共和国のいずれもが、この制度を知らなかった。それゆえ、それらはまたまさしく専制へと解体しなければならなかった」(ZeF, 8: 353) ことを指摘している。カントは自治への参加を積極的に支持するわけではないが、代表制という方法をつうじて執行を立法に従属させることによって「自律」あるいは「自己統治」という思想を追求しているとも考えることもできる。

なお、主権とは区別された執行の形態(「支配形態」としては、民主政を別とすれば理論的には貴族政と君主政が残されている。このとき、これらの政体を容認するという点でカントの政治思想は共和主義の立場から区別されるべきであると考えられるかもしれない⁴⁵³。しかし、そもそも18世紀において反君主政を共和主義のメルクマールにすることは必ずしもできない⁴⁵⁴。また、カントの場合、ルソーとの関係からも確認したように、共和国における君主は執行の権能しか担うことができないという点も重要である⁴⁵⁵。このような執行権の限定によって、国家市民の政治的自由の行使が可能になり、法的自由が保障される。さらに、ここでは法的平等の観点からカントが世襲身分としての貴族を繰り返し批判していること(vgl. ThP, 8: 293; ZeF, 8: 351, Anm.; MdS, 6: 369-370)、そして世襲身分という点では「世襲君主政 [monarchisch-erbliche Verfassung]」(MdS, 6: 370)も例外とされていないということを指摘しておきたい。カントの共和主義的構想では、法的な自由だけではなく法的な平等の観点からも世襲君主政の可能性は僅かなものになるのである。

世襲君主政の問題との関係からカントの共和主義における国家市民の倫理的および政治

⁴⁵¹ Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 577.

⁴⁵² Cf. Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, London: Routledge, 2002, p. 9.

⁴⁵³ たとえばスキナーは「ネオ・ローマ的な」思想家たちに混合君主政に対する批判を見出している。Cf. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism* (邦訳); vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 579. 共和制は現在の法学的な定義ではしばしば世襲の君主の不在によって特徴づけられている。

⁴⁵⁴ 坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代」、136-137頁。

⁴⁵⁵ Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 579.

的特質についても言及しておかなければならない。Q・スキナーによれば「ネオ・ローマ派の理論家たち」は、世襲君主政を制度の観点からだけではなく宮廷中心の社会における市民の特質という社会哲学的観点からも問題にしている。絶対的権力はその卑屈な支持者たち、すなわち奴隸的な行動様式に分類すべき「醜悪な性格の人物」を産み出すという点でも批判されたのである⁴⁵⁶。これに対してP・ニーゼンはカントの法的自由、すなわち「他の人の強制する選択意志からの独立」(MdS, 6: 237)が、「倫理的人格の深淵」には無関係なものであり、「卑屈なメンタリティ」とも折り合いがつかないと述べている⁴⁵⁷。しかし、この指摘によってカントが国家市民の「卑屈なメンタリティ」を問題にしていないということは証明されないだろう。すでに第五章で見たように、カントは論理学のテキストにおいて、被治者たちが「強力な専制君主 [ein mächtiger Despot]」の意見を模倣しがちであることを先入見の問題として挙げている (vgl. Logik, 9: 77-78)。人々は先入見を取り除き、誤謬を避けるために思考の一般的規則あるいは条件である「思考様式」を獲得しなければならない (vgl. Logik, 9: 57)。「卑屈なメンタリティ」は市民社会においては消滅しなければならないものである。

カントの共和主義を再構成しようとする場合には、ネオ・ローマ的あるいは「道具的」共和主義が支配という観点から問いなおしている倫理的、あるいは政治的な意味での国家市民の精神的な特質にも考察が向けられなければならないだろう。たしかに、カントは「政治的公共体」と「倫理的公共体」を区別することで徳の問題を政治思想から排除しているようにも見える⁴⁵⁸。しかし、カントが「人民の福祉 (salus populi)」という表現を「公共の福祉 (salus publicae)」に変更し、政治社会設立の目的を法による平等な権利の保障（共和制における政治的自律）と定義したことをふまえると、カントの場合にもそのような共和

⁴⁵⁶ これに対して「独立したカントリー・ジェントルマンの人物像」が「近代社会で道徳的な威信と価値とを湛えた指導的存在」として擁護されたことをスキナーは指摘している。このネオ・ローマ派の理論家たちの道徳的理想像は18世紀以降の功利主義によって葬り去られたという。Cf. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, pp. 89-99. (邦訳、93-100頁。)

⁴⁵⁷ この点で、ニーゼンはネオ・ローマ派の道具的共和主義とカント的共和主義の間に断絶を見出している。Vgl. P. Niesen, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus“, S. 580.

⁴⁵⁸ このような観点からカントの共和主義を思想史的に位置づけるさいに「政治的徳」の問題をほとんど論じないこともある。Vgl. Philipp Hölzing, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011, S. 181.

制との関係から政治的な徳のようなものを考察する余地があると思われる。同時代においても、たとえばモンテスキューは古代の共和制を自己犠牲の精神としての「政治的徳」と結びつけて考察していたし、ルソーもまた法の支配だけではなく徳の支配という観点から共和制を構想していた。そして、そのような徳を人々に要求することが困難であると感じられたからこそ、同じ時代に徳に依拠しない政治社会の構想もまた作り出されたのだった。徳というよりも、利益と党派の存在を顧慮したヒュームやフェデラリストの政治社会観は、共和主義の政治思想にひとつの転換点をもたらしていると考えられるだろう。

18 世紀の後半に北アメリカとフランスの社会が経験したように、「共和制」を求めようとするならば、君主政を変更して人民主権を実現し、互いに平等な市民の関係を作り出すことによって新たに「社会〔Gesellschaft〕」を設立しなければならない (vgl. MdS, 6: 307)。カントは政治社会の設立を契約のタームで論じている。「人民が自分で自分を一国家へと構成する行為は、根源的契約である」(MdS, 6: 315)。たしかに、カントはこのような契約が理念であって事実ではないということを強調している (vgl. MdS, 6: 315)。しかし、いずれにしても「根源的契約」の理念にしたがって正当な国家体制を実現し、権利としての「自由」を手にすることは、理性の「定言命法」(MdS, 6: 318) であるとも述べられている。このとき、人々は人民主権の国家体制をどのようにして実現できるのか、そしてそのためには何らかの市民的特質——政治的な徳のようなもの——が必要とされるのか、ということとはカントにおいても問われなければならない問題だろう。特に、カントの場合には「共和制」によって戦争を終わらせ永遠平和を実現させようとする以上、君主の自己改革によって民主主義的な法治国家を成立させるだけではすまないはずなのである⁴⁵⁹。

カントにとって、あるべき政治は根源的契約の理念にもとづく共和国においてのみ可能である。そして人民主権と権力分立の原理にもとづいて政治的な自律を達成しうる共和国もまたひとつの理念、「叡智的共和国 (respublica noumenon)」である。この理念に示された政治思想をカントの「共和主義 (Republikanismus)」と呼ぶならば、その中には現在の国家において共和主義の実現を試みる「共和主義化 (Republikanisierung)」の契機が入り込むことになる。従来、「共和主義化 (共和制化)」は君主による専制から共和制への自己改革のプロセスという観点から説明されてきた。しかし、本研究では人民が立法権 (主権) を獲得し、あるべき権力の諸関係を実現する過程という観点から「共和主義化」を考察しな

⁴⁵⁹ Vgl. Horst Dreier, „Kants Republik“, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2005, S. 169.

おした。これはもっぱら被治者として位置づけられていた人民が根源的契約の理念を尊重し、みずから正当な立法へと習熟する過程なのである。

このような過程は啓蒙において起こりうる「思考様式」の獲得と重ねあわせて考えることができる。自分が生まれ落ちた国家が根源的契約にもとづく共和国であることを求めるとき、思考様式は「祖國的」であるとカントは述べているからである。このとき、「思考様式 (Denkungsart)」は根源的契約の理念と関連づけられ、心情としての「感じ方 (Sinnesart)」と対置されるものと捉えることができる。カントにおける「パトリオティズム」は「思考様式」として選取られるものなのである。

また、このような過程では「人民の権利の唯一の守護神」(ThP, 8: 304) と呼ばれる「言論の自由」だけではなく、政治のあり方を批判的に吟味するために「公開性の原理」も重要な意味をもつ。「公法の超越論的概念」(ZeF, 8: 381) と呼ばれる「公開性の原理」は君主の統治から誤謬を取り除き、政治が思慮の原則と情念に流されることを防ぐために不可欠の条件である。このような条件をあわせてみたとき、「共和主義化」は、君主による自己改革に限定されるのではなく、共和制を実現するさまざまな試みの総体として提示しうるものであることが明らかになる。そして、この複合的な試みには、公共圏としての市民社会と、倫理的な意味での市民社会が深くかかわっているのである。

本研究では、自然状態（戦争状態）論におけるカントのルソー読解から共和制論まで解釈を進めることによって、カントの「共和主義」における人民主権の原理、さらには立法の制度としての代表制の意義を明らかにした。他方で、本研究ではカントの共和主義において立法的主権と執行権が適切な仕方で行使されうるさまざまな条件に注目した。代表制としての代議制は、立法を担うだけではなく、人民を代表して執行権者を任命し、その働きをチェックする役割を果たさなければならない。また、「言論の自由」および「公開性の原理」の意味もまた強調された。「言論の自由」は、啓蒙を可能にする条件であるのみならず、議会と政府の働きを批判的に検討するための条件として「共和主義化」にとって不可欠の権利である。また「公開性の原理」は、政治を批判的に吟味することを可能にする。立法・執行・裁判の諸権力に抑制と均衡というよりも政治的自律を見出すカントの共和制において、こうした原理が存在することの意義は小さいものではない。人民主権の原理にもとづく国家において、権利を平等に保障し、人々の善き生の条件を整えるには、法律的市民社会の内部の制度だけではなく、公共圏としての市民社会、そして倫理的市民社会のかかわりが必要なのである。カントにおいて市民社会はそれぞれ固有の領域をもちながら

も、相互に関係しあうことによって、人々の善き生の条件を作り出すのである。

こうした観点は、カントと現代の政治理論のつながりを考えるうえで若干の示唆を与えるものとなるだろう。カントの政治思想のアクチュアリティを探究するなかで、人民主権論に依拠する解釈が提示されてきた。人民主権の原理は、改革主義的解釈（W・ケアステイング、C・ランガー）においても、民主制理論（I・マウス）においても、共和主義的解釈（P・ニーゼン、P・ホエルツィング、A・ピンツァーニ）においても重視されている。しかしながら、カントのテキストからは立法への関心だけではなく、統治に対する眼差しが強うかがえるように思われる。たしかに「叡智的共和国」は、立法を動力として「自動機械」（Idee, 8: 25）のように自律的に作動する国家なのだろう。しかし、その実現を期待することはカントの言うように「甘美な夢」である。そしてカントにとっては夢にまどろむよりも、醒めた眼で現実の政治を見据え、諸権力の間に適切な関係を作り出すための条件を市民社会のなかで探究することのほうが重要だったのではないだろうか。このような見方をすると、現代の政治理論のなかで別のカント解釈の可能性が見えてくるのではないかと思われる。しかし本研究はカントの政治思想をすでに述べた観点から切り出したところで区切りとし、これ以上のことは今後の課題としたい。

文献表

カントの著作

『純粋理性批判』からの引用には、イェンス・ティンマーマンの校訂による哲学文庫版 (Meiners *Philosophische Bibliothek*; Bd. 505) を使用する。『純粋理性批判』以外のカントの文献からの引用には、アカデミー版全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin ²1910ff. (¹1900ff.)) を用いる。また邦訳では岩波書店版の『カント全集』を参照するが、文脈によって訳語を変更する場合もある。

略号は以下の通りである。

ApH: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).

Bemerkungen: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*

BL: *Logik Blomberg*.

Briefwechsel: Kant's Briefwechsel.

Denken: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786).

Ende: *Das Ende aller Dinge* (1794).

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788).

KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781/ B: 1787).

KU: *Kritik der Urteilskraft* (1790).

Logik: *Logik* (1800).

MA: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786).

MdS: *Die Metaphysik der Sitten* (1797).

Menschenliebe: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1798).

Mißlingen: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791).

PL: *Logik Pölitz*.

R: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).

Refl.: Reflexionen.

SF: *Streit der Fakultäten* (1798).

ThP: *Über den Gemeinspruch :Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793).

Träume: *Träume eines Geistersehers* (1766).

VThP: *Vorarbeiten zu Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

WA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

ZeF: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (1795).

その他の著作

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press, 1983.

Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Anderson-Gold, Sharon, *Unnecessary Evil: history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*, Albany: State University of New York Press, 2001.

Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982. (浜田義文他訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1987年。)

Bartuschat, Wolfgang, „Kant über Philosophie und Aufklärung“, in: hrsg. von Heiner F. Klemme, *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, S. 7-27.

Baumgartner, Hans Michael, *Die endliche Vernunft: zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn: Bouvier, 1991. (川村克俊・多田茂・長島隆・御子柴善之訳『有限な理性』晃洋書房、1997年。)

Beiser, Frederick C., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992. (杉田孝夫訳『啓蒙・革命・ロマン主義：近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800年』法政大学出版局、2010年。)

Bernstein, Richard J., *Radical Evil: a Philosophical Interrogation*, Cambridge: Polity, 2002. (阿部ふく子他訳『根源悪の系譜：カントからアーレントまで』法政大学出版局、2013年。)

Birtsch, Günter, „Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817“, in: *Zeitschrift*

für historische Forschung, Jg. 11, Berlin: Duncker & Humblot, 1984, S. 177-204.

Birtsch, Günter, „Der Idealtypus des aufgeklärten Herrschers. Friedrich der Große, Karl Friedrich von Baden und Joseph II. im Vergleich“, in: *Der Idealtypus des aufgeklärten Herrschers*, Aufklärung, Jg. 2. H. 1, hrsg. von Günter Birtsch, Hamburg: Meiner, 1987, S. 9-47.

Birtsch, Günter, „Die Berliner Mittwochsgesellschaft“, in: Hans Erich Bödeker und Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien.*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, S. 94-112.

Bluhm, Harald, „Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Einleitung“, in: ders. und Gebhardt, Jürgen (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden: Nomos, 2006, S. 9-30.

Bodin, Jean, *Les six livres de la république*, livre premier, ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres, texte revu par Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinnet, Henri Rochais, corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris: Fayard, 1986.

Brandt, Reinhard, „Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre“, in: ders. (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin: Walter de Gruyter, 1982, S. 233-285.

Brandt, Reinhard, „Die politische Institution bei Kant“, in: G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler, M. Walther (Hg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, S. 335-357.

Brandt, Reinhard, „Quem fata non ducunt, trahunt: Der Staat, die Staaten und der friedliche Handel“, in: Klaus-M. Kodalle (Hg.), *Der Vernunftfrieden: Kants Entwurf im Widerstreit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996, S. 61-86.

Brandt, Reinhard, „Antwort auf Bernd Ludwig: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien*, 88: 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1997, S. 229-237

Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant-Forschungen; Bd. 10, Hamburg: Felix Meiner, 1999.

Brandt, Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner, 2007.

Brandt, Reinhard, „Kritik und Aufklärung“, in: ders., *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg: Felix Meiner, 2010, S. 175-213.

Burg, Peter, *Kant und die Französische Revolution*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974.

Burke, Edmund, „Thoughts on the Cause of the Present Discontents“, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in twelve volumes*, vol. 1, London: John C. Nimmo, 1882, pp. 433-537.

(中野好之訳「現代の不満の原因」『エドモンド・バーク著作集 1』みすず書房、1973 年、。)

Burke, Edmund, „Speeches at His Arrival at Bristol and at the Conclusion of the Poll“, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in twelve volumes*, vol. 2, London: John C. Nimmo, 1882, pp. 81-98. (中野好之訳「ブリistol到着ならびに投票終了に際しての演説」『エドモンド・バーク著作集 2』みすず書房、1973 年、77-94 頁。)

Cassirer, Ernst, *Kants Leben und Lehre*, Berlin: Bruno Cassirer, 1918. (門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 (監修) 『カントの生涯と学説』みすず書房、1986 年。)

Cassirer, Ernst, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau (1932)“, in: Birgit Recki (Hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe: Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, Band 18, Hamburg: Felix Meiner, 2004, S. 3-82. (生松敬三訳『ジャン＝ジャック・ルソー問題』みすず書房、1997 年。)

Cassirer, Ernst, „Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays (1945)“, in: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, Band 24, Hamburg: Felix Meiner, 2007. (原好男訳『十八世紀の精神』思索社、1989 年。)

Cavallar, Georg, *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press, 1999.

ダン、オットー (末川清・姫岡とし子・高橋秀寿訳) 『ドイツ国民とナショナリズム 1770-1990』名古屋大学出版会、1999 年。

Derathé, Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948. (田中治男訳『ルソーの合理主義』木鐸社、1979 年。)

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, seconde édition mise à jour, Paris: J. Vrin, 1974. (西嶋法友訳『ルソーとその時代の政治学』九州大学出版会、1986 年。)

Dreier, Horst, „Kants Republik“, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: Walter de Gruyter, 2005, S. 169.

Ellis, Elisabeth, *Kant's Politics: Provisional Theory for An Uncertain World*, New Haven and London: Yale University Press, 2005.

E. v. K. (= Johann Erich Biester), „Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu Bemühen“, in: Norbert Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 95-106.

Foucault, Michel, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, in: Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, précédée de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008. (王寺賢太訳『カントの人間学』新潮社、2010 年。) 福田喜一郎「権力と啓蒙的理性」カント研究会編『現代カント研究 5 社会哲学の領野』晃洋書房、1994 年、166-187 頁。

Geismann, Georg, „Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau“, in: *Der Staat*, 21. Band, Heft 2, 1982, S. 161-189.

Gerhardt, Volker, *Immanuel Kants Entwurf ›Zum ewigen Frieden‹: eine Theorie der Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Gerhardt, Volker, „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 175-196.

Geyer, Carl-Friedrich, *Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart: Steiner, 1992.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 (¹1962). (細谷貞雄・山田正行訳『[第二版]公共性の構造転換: 市民社会の一カテゴリーについての探究』未來社、1994 年。) 浜田義文『カント倫理学の成立: イギリス道德哲学およびルソー思想との関係』勁草書房、1981 年。

Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John, *The Federalist with Letters of "Brutus"*, edited by Terence Ball, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (斎藤眞・中野勝郎訳『ザ・フェデラリスト』岩波文庫、1999 年。)

Herb, Karlfriedrich und Ludwig, Bernd, „Kants kritisches Staatsrecht“, in: B. Sharon Byrd, Joachim

Hruschka und Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 2, Berlin: Duncker & Humblot, 1994, S. 431-478.

檜垣良成「カントの理性概念—その二義性と Verstand との関係—」カント研究会編『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、2007 年、1-31 頁。

Hinske, Norbert (Hg.), *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Hinske, Norbert, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1980. (石川文康・小松恵一・平田俊博訳『現代に挑むカント』晃洋書房、1985 年。)

Hinske, Norbert, „Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants“, in: Johannes Schwartländer und Dietmar Willoweit (Hrsg.), *Meinungsfreiheit: Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein: N. P. Engel Verlag, 1986, S. 31-49.

ヒンスケ、ノルベルト (有福孝岳・山下和也訳)「カントと新旧論争」有福孝岳・石川文康・平田俊博編訳『批判哲学への途上で——カントの思考の諸道程——』晃洋書房、1996 年、73-97 頁。

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (水田洋・田中浩訳『世界の大思想 13 ホッブズ リヴァイアサン』河出書房新社、1966 年。)

ホッブズ、トマス (本田裕志訳)『市民論』京都大学出版会、2008 年。

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, 5., überarbeitete Auflage, München: C. H. Beck, 2000. (藪木栄夫訳『イマヌエル・カント』法政大学出版局、1991 年。)

Höffe, Otfried, *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

Hölscher, Lucian, „Art. Öffentlichkeit“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart: Klett-Cotta, 1978, S. 413-467.

Hölzing, Philipp, *Republikanismus und Kosmopolitismus: Eine ideengeschichtliche Studie*, Frankfurt am Main: Campus, 2011.

Honneth, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. (加藤泰史・日暮雅夫他訳『正義の他者——実践哲学論集』法政大学出版局、2005 年。)

Honohan, Iseult, *Civic Republicanism*, London: Routledge, 2002.

Hruschka, Joachim, „The Permissive Law of Practical Reason in Kant’s *Metaphysics of Morals*“, in *Law and Philosophy*, Vol. 23, Issue 1, 2004, pp. 45-72.

Hume, David, „That Politics May Be Reduced to a Science“, in: *Theory of Politics: Containing A Treatise of Human Nature, Book III, Parts I and II and thirteen of the Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1951, pp. 134-148. (田中敏弘訳「政治は科学になりうる」『道徳・政治・文学論集 [完訳版]』名古屋大学出版会、2011 年、11-24 頁。)

Hume, David, „Idea of a Perfect Commonwealth“, in: *Theory of Politics: Containing A Treatise of Human Nature, Book III, Parts I and II and thirteen of the Essays, Moral, Political, and Literary*, edited by Frederick Watkins, Edinburgh: Nelson, 1951, pp. 227-244. (田中敏弘訳「完全な共和国についての設計案」『道徳・政治・文学論集 [完訳版]』名古屋大学出版会、2011 年、414-427 頁。)

Hutter, Axel, „Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant“, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen“: Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hrsg. von M. Städtler, Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 135-146.

伊古田理「カントと啓示信仰の問題」カント研究会編『現代カント研究 5 社会哲学の領野』晃洋書房、1994 年、103-134 頁。

犬塚元「拡散と融解のなかの「家族的類似性」：ポーコック以後の共和主義思想史研究 1975-2007」『社会思想史研究』第 32 号、藤原書店、2008 年、54-65 頁。

石田京子「カント法哲学における許容法則の位置づけ」、日本カント協会編『日本カント研究 8：カントと心の哲学』理想社、2007 年、161-176 頁。

岩田淳二「カントとメンデルスゾーンにおける〈啓蒙〉の概念について 附・試訳モーゼス・メンデルスゾーン：啓蒙とは何か、という問いについて」『金城学院大学論集 人文科学編』10、1976 年、21-45 頁。

Joerden, Jan C., „Das Prinzip des Gewaltenteilung als Bedingung der Möglichkeit eines freiheitlichen Staatswesens“, in: B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 1, Berlin: Duncker & Humblot, 1993, S. 207-220.

Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: Norbert Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?: Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 452-465.

加藤泰史「理性批判と公共性の問題」 渡邊二郎（監修）『西洋哲学史再構築試論』昭和堂、2007 年、264-331 頁。

加藤泰史「カントと愛国心—パトリオティズムとコスモポリタニズムの間—」日本カント協会編『日本カント研究 8：カントと心の哲学』、理想社、2007 年、85-105 頁。

片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題：「倫理形而上学（法論）」の研究』法律文化社、1980 年。

Kaufmann, Matthias, „Was erlaubt das Erlaubnisgesetz – und wozu braucht es Kant?“, in: B. Sharon Byrd und Jan C. Joerden (Hg.), *Philosophia Practica Universalis. Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag. (Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 13)*, Berlin: Duncker & Humblot, 2005, S. 195-219.

川出良枝『貴族の徳、商業の精神：モンテスキューと専制批判の系譜』東京大学出版会、1996 年。

Kersting, Wolfgang, *Kant über Recht*, Paderborn: mentis, 2004.

Kersting, Wolfgang, „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 87-108.

Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007 (¹1984) (舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013 年。)

木原淳『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なもの——』成文堂、2012 年。

木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社、2000 年。

清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、1990 年。

Kleingeld, Pauline, „Kant’s Cosmopolitan Patriotism“, in: *Kant-Studien*, 94. Jahrg., Berlin: Walter de Gruyter, 2003, S. 299-316.

Klemme, Heiner, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), in: *Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch. Zum ewigen Frieden.*, Philosophische Bibliothek Band 443, Hamburg: Meiner, 1992, S. VII-LIII.

- Klippel, Diethelm, „Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts“, in: *Aufklärung als Prozeß*, Aufklärung, Jg. 2. H. 2, hrsg. von Rudolf Vierhaus, Hamburg: Meiner, 1988, S. 57-88.
- Knippenberg, Joseph M., „The Politics of Kant’s Philosophy“, in: R. Beiner and W. J. Booth (ed.), *Kant and political philosophy: the contemporary legacy*, 1993, pp. 155-172.
- Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Koselleck, Reinhart, „Einleitung“, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, S. XIII-XXVII.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. (村上隆生訳『批判と危機—市民的世界の病因論』未來社、1989年。)
- Koselleck, Reinhart, „Erfahrungsraum und Erwartungshorizont: zwei historische Kategorien“, in: ders., *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 349-375.
- Langer, Claudia, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Laursen, John Christian, “The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity””, in: *What is Enlightenment?: eighteenth-century answers and twentieth-century questions*, edited by James Schmidt, Berkley and Los Angeles, California: University of California Press, 1996, pp. 253-269.
- Locke, John, *Two Treatises of Government: a Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus* by Peter Laslett, second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1970. (加藤節訳『統治二論：ジョン・ロック』岩波書店、2007年。)
- Ludwig, Bernd, „Zwei Konzeptionen hinsichtlich der politischen Rolle der Religion: Kant und Hobbes“, in: *Kants „Ethisches Gemeinwesen“*, S. 35-46.
- Ludwig, Bernd, „Moralische Politiker und teuflische Bürger: Korreferat zu Henry Allison und Paul Guyer“, in: Hoke Robinson et al. (Hg.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995*, vol. I, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, pp. 71-88.

Ludwig, Bernd, „Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift“, in: *Kant-Studien*, 88: 2, Berlin: Walter de Gruyter, 1997, S. 218-228.

Ludwig, Bernd, „Bemerkungen zum Kommentar Brandts: Will die Natur unwiderstehlich die Republik?“, in: *Kant-Studien*, 89: 1, Berlin: Walter de Gruyter, 1998, S. 80-83.

Mager, Wolfgang, „Art. Republik“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 5, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S.549-651.

Maus, Ingeborg, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (浜田義文・牧野英二 監訳『啓蒙の民主制理論：カントとのつながりで』法政大学出版局、1999 年。)

Mendelssohn, Moses, „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 444-451.

三島淑臣『理性法思想の成立—カント法哲学とその周辺—』成文堂、1998 年。

御子柴善之「純粹実践理性の弁証性について」早稲田大学大学院『文学研究科紀要』別冊第 16 集、1990 年、23-32 頁。

御子柴善之「カントの「傾向性」論」、早稲田大学哲学会編『フィロソフィア』第 83 号、1996 年、61-74 頁。

御子柴善之「意志と選択意志とにおける自由—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997 年、28-49 頁。

御子柴善之「「格率」倫理学再考」『理想』第 663 号、理想社、1999 年、67-76 頁。

御子柴善之「誠実さという問題——カント倫理学形成史への一視点——」早稲田大学大学院『文学研究科紀要』第 48 輯、2003 年、31-44 頁。

御子柴善之「善くあろうという根本態度—純粹実践理性と道德の究極根拠—」『現代カント研究 10 理性への問い』晃洋書房、2007 年、76-96 頁。

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes II*, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris: Gallimard, 1951. (野田良之・稲本洋之助・上原行雄・田中治男・三辺博之・横田地弘訳『法の精神（全三巻）』岩波書店。)

宮村悠介「＜実践理性批判＞の理念の成立——学と常識のはざままで——」『倫理学年報』

第 57 集、日本倫理学会、2008 年、157-171 頁。

森政稔「民主主義を論じる文法について」『現代思想』第 23 巻第 12 号（11 月号）、青土社、1995 年、154-179 頁。

森政稔「ルソーと空間の政治学」『現代思想』第 40 巻第 13 号（10 月号）、青土社、2012 年、228-239 頁。

村上淳一『近代法の形成』岩波書店、1979 年。

Neiman, Susan, *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy with a new preface by the author*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

Niesen, Peter, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie.“, in: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, hrsg. von L. Wingert und K. Günther, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 568-604.

Niesen, Peter, *Kants Theorie der Redefreiheit*, 2., unveränderte Auflage, Baden-Baden: Nomos, 2008.

新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、1993 年。

小倉志祥『カントの倫理思想』東京大学出版会、1972 年。

Paton, Herbert J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London: Hutchinson's University Library, 1947. (杉田聡訳『定言命法：カント倫理学研究』行路社、1986 年。)

Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Pinzani, Alessandro, “Representation in Kant's Political Theory”, in: B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 16, Berlin: Duncker & Humblot, 2008, S. 203-226.

Pinzani, Alessandro, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009.

Polin, Raymond, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Sirey, 1971. (水波朗・田中節男・西嶋法友訳『孤独の政治学——ルソーの

政治哲学試論——』九州大学出版会、1996 年。)

Rawls, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. (坂部恵監訳〔久保田顕二・下野正俊・山根雄一郎訳〕『ジョン・ロールズ ロールズ哲学史講義 上』みすず書房、2005 年。)

Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Samuel Freeman, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008. (齋藤純一・佐藤正志・山岡龍一・谷澤正嗣・高山裕二・小田川大典『ロールズ 政治哲学史講義 I〔全 2 巻〕』岩波書店、2011 年。)

Riedel, Manfred, „Art. Gesellschaft, bürgerliche,“ in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, S. 719-800. (吉原達也・山根共行訳「市民社会」河上倫逸他編『市民社会の概念史』以文社、1990 年、11-135 頁。)

Riedel, Manfred, „Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie“, in: Zwi Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 125-150. (佐々木毅訳「支配と社会：哲学における政治の正当化問題に寄せて」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982 年、1-26 頁)

Riedel, Manfred, „Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit“, in: *Politik und Ethik*, hrsg. von Kurt Bayertz, Stuttgart: Reclam, 1996, S. 331-361.

Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

Riley, Patrick, *Kant's Political Philosophy*, Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1983.

Ripstein, Arthur, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

Ritter, Christian, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. (山路昭訳「学問芸術論」『ルソー全集 第四巻』白水社、1978 年。)

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III*. (原好男訳「人間不平等起源論」『ルソー全集 第四巻』白水社、1978 年。)

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*. (作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979 年。)

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou De l'éducation*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV*, Paris: Gallimard, 1969. (樋口謹一訳「エミール」『ルソー全集 第六巻』白水社、1980 年。)

Rousseau, Jean-Jacques, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, in *Œuvres complètes III*. (永見文雄訳『ポーランド統治論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979 年。)

坂部恵『理性の不安：カント哲学の生成と構造（新装版）』勁草書房、1984 年（初版 1976 年）。

坂本達哉「共和主義パラダイムにおける古代と近代—アリストテレスからヒュームまで」、佐伯啓思・松原隆一郎（編著）『共和主義ルネサンス—現代西欧思想の変貌』NTT 出版、2007 年、135-194 頁。

佐々木毅『主権・抵抗権・寛容——ジャン・ボダンの国家哲学——』岩波書店、1973 年。

Schäfer, Michael, *Die Geschichte des Bürgertums*, Köln: Böhlau Verlag, 2009.

Schmidt, James, “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*”, in: *Journal of the History of Ideas*, vol. L, no. 2, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, pp. 269-291.

Schmucker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1961.

Schneiders, Werner, *Die wahre Aufklärung: Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg: Karl Alber, 1974.

Seubert, Sandra, *Gerechtigkeit und Wohlwollen: Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*, Frankfurt am Main: Campus, 1999.

柴田寿子『スピノザの政治思想——デモクラシーのもうひとつの可能性——』未来社、2000 年。

柴田寿子『リベラル・デモクラシーと神権政治：スピノザからレオ・シュトラウスまで』

東京大学出版会、2009 年。

将基面貴巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』名古屋大学出版会、2013 年。

Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (梅津順一訳『自由主義に先立つ自由』聖学院大学出版会、2001 年。)

Sommer, Manfred, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Spinoza, Baruch de, *Tractatus Theologico-Politicus*, in: *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Bd. 3, Heidelberg: Carl Winter, 1925. (畠中尚志訳『神学・政治論——聖書の批判と言論の自由——(上・下)』岩波文庫、1944 年。)

Stangneth, Bettina, „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in: I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. IX-LXXV.

Stangneth, Bettina, „Die Religion als Übergang zur Weltpolitik“, in: Kants „*Ethisches Gemeinwesen*“: *Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hrsg. von M. Städtler, Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 197-206.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris: Gallimard, 1971. (山路昭訳『ルソー 透明と障害』みすず書房、1993 年。)

Stollberg-Rilinger, Barbara, *Der Staat als Maschine: zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats*, Berlin: Duncker und Humblot, 1986.

Stuke, Horst, „Art. Aufklärung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, hrsg. von O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart: Klett-Cotta, 1972, S. 243-342.

田原彰太郎「行為の道徳的判定の基準——考えることにおける矛盾について——」『日本カント研究 9: カントと悪の問題』理想社、2008 年、157-172 頁。

富永茂樹編『啓蒙の運命』名古屋大学出版会、2012 年。

宇野重規「代表制の政治思想史——三つの危機を中心に——」『社会科学研究』第 52 巻第 3 号、2001 年、5-36 頁。

宇都宮芳明『カントと神』岩波書店、1998年。

宇都宮芳明『カントの啓蒙精神—人類の啓蒙と永遠平和にむけて』岩波書店、2006年。

Vierhaus, Rudolf, „Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert“, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a. (Hg.), *Collegium Philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/ Stuttgart: Schwabe, 1965, S. 403-437. (佐々木毅訳「一八世紀のドイツにおけるモンテスキューの影響」、成瀬治（編訳）『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年、101-145頁。)

Vierhaus, Rudolf, „Ständewesen und Staatsverwaltung in Deutschland im späten 18. Jahrhundert“, in: Rudolf Vierhaus und Manfred Botzenhart (Hg.), *Dauer und Wandel der Geschichte – Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965*, Münster: Aschendorff, 1966, S. 337-360. (成瀬治訳「一八世紀後期のドイツにおける身分制と国内行政」、成瀬治（編訳）『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年、373-404頁。)

Waldron, Jeremy J., *The Dignity of Legislation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (長谷部恭男・愛敬浩二・谷口功一訳『立法の復権—議会主義の政治哲学』岩波書店、2003年。)

Williams, Howard L., *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1983.

Williams, Howard L., *Kant's Critique of Hobbes: Sovereignty and Cosmopolitanism*, Cardiff: University of Wales Press, 2003.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1970.

山根雄一郎『カント哲学の射程——啓蒙・平和・共生』風行社、2011年。

屋敷二郎『規律と啓蒙——フリードリヒ大王の啓蒙絶対主義——』ミネルヴァ書房、1999年。

吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、1988年。

吉田耕太郎「「啓蒙の時代」の「啓蒙への問い」」富永茂樹編『啓蒙の運命』名古屋大学出版会、2012年、12-38頁。

Zöller, Günther, „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, in: *Kant und die Zukunft der europäischen*

Aufklärung, S. 82-99.

Zöllner, Johann Friedrich, „Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren?“, in: N. Hinske (Hg.), *Was ist Aufklärung?*, S. 107-116.