

カントの公民社会

訓 覇 嘩 雄

一

社会を問題にするのに二つの設問の仕方がある。一つは人間の集合のなかにどんな法則と、どんな原因が働いているか、そしてそれらによってなにが見られるかという問いであり、これは現代の研究者の問いである。もう一つは、人間の魂の最も完全で最もリアルな生はなんであるかという問いである。これは古代の哲学者の問いであるが、近代にいたって、ルソー、ヘーゲル以来の観念論者によって再興された。B・ボウズンキット^①がこうのべるとおりであるなら、われわれもまた、カントの社会論をとりあつかうにあたって、この第二の仕方であらうていかねばならないだろう。

そこでまずカントが、人間の集合もしくは結合、つまり

社会を問題にするとき、この問題がかれの全哲学のなかでどのような位置にあるものなのかについて、おおよその見当をつけておくべきであろう。「第一批判」の「方法論」において、「幸福であるにふさわしく行為せよ」(K.G.Ⅰ: V. B. 836)という点で倫理の問題が考えられ、そこから、「わたしが幸福であるにふさわしく行為したとすれば、わたしはまた幸福をうけることを望みうるか」(B. 837)という第三の問いをめぐって、歴史、社会、宗教の問題が組上りのぼってくる。カントの言葉でいえば、道徳の体系と幸福の体系の必然的な結びつき、自由と自然の合致(B. 843)が、最高善の理想として問われている。そして「この結合は、道徳法によって命令する最合理性が同時に自然の原因として根底におかれるときのみ望まれうる」(B. 838)のであるが、この章では、一方では道徳性の究明が不充分

であり、したがって他方それにたいする幸福の意義も判明ではない。しかしこの二つの系の結びつくところに、はじめて神と来生の概念が正しくとりあつかわれうる地平が開けるといのであるから、神の国もしくは歴史の究極の目的は、この図式のうえで考察されねばならないであろう。

ところで道徳性の詳細な分析がなされ、それと幸福がきびしい二律背反にもたらされたうえで立てられた「第二批判」の最高善は、個人の心術と営為のうえにその実現を望まれるものとなり、社会、歴史の考察はまったく除かれてしまうことになる。つまり徳と二律背反をなす福の性格が、「理性的存在者の、その現存在に^①つねに伴っている、生の快適の意識が幸福なのである」(K. d. p. V. Bd. 5, S. 25)といわれているように、きわめて個人的、身体的なものにみられているからである。

しかしカントは、この「批判」にさきだって出版された「一般歴史考」では、自然が人類に解決をせまる最大の問題は、成員全体にたいして法を行使するような公民社会 *bürgerliche Gesellschaft* を達成することであり、(Idee, Bd. 4, S. 156f.)そこにおいて自然の最高の意図、つまり人間の全自然的素質の発展が成就される。だがこれこそ最も困難で、人類によって一番あとで解決されるものだとい

う。(Idee, Bd. 4, S. 157f.) *ゆえに* 一七九三年の「俗言について」においても、人類の教育にかんするレッシングの仮説に反対して、現実をみれば人間は人倫にかんして結局は同じ段階にとどまっているとするM・メンデルズゾーンにたいして、進歩は、われわれが *M.H.* なすこと、われわれがしたがっている方法とかによるのでなく、人間の自然 *die menschliche Natur* がわれわれのなかで、われわれによって *in und mit uns* なすであらうことに依拠しているのだとし、それは国際的公民体制 *staatsbürgerliche Verfassung* に入ることによって促進されるという。(Gemeinspruch, Bd. 6, S. 395) このときカントが基礎においているのは、他の動物はその個体 *Individuum* において自然の意図を成就しているが、人間においては、自然的素質は、類 *Gattung* においてのみ発展するものであって、個においてでないという見地である。(Idee, Bd. 4, S. 153, od. Anthropologie, Bd. 8, S. 224)

このような類の観点が、さきにもべた幸福とことなつて、最高善の第二の要素として要求されていることは、「宗教論」の次の言葉からもあきらかである。「人間は、純粹な道徳的心術とわかちがたく結びついた最高善の理念を、自分では実現できないから、(それに属する幸福の側

からだけでなく、この全体的目的への人々の必然的結合 *notwendige Vereinigung* の側からしても、) だがそれにもかかわらず、その目的にむかう義務を自身のうちにみいだすから、かれは道德的支配者が協動している、または「理念を実現する」条件をととのえていくれるという信仰にひきよせられている自分をするのである。そしてまさにこの支配者によってのみ、かの目的は可能なのである。」(Religion, Bd. 6, S. 287) 全体の構想は「第二批判」とおなじであるが、「宗教論」ではじめてつけ加わっているのは、「人々の必然的結合」である。最高善は個人の人格の努力によっては完成しない。個々人の、おなじ目的へとむかう、全体としての結合、その統一性によってのみ目的を実現しうるような人々の体系、が要求される。これは普遍的共和国 *allgemeine Republik* という全体の理念なのであり、すべての道徳法則とはまったこととなった理念であるといわれている。(Religion, Bd. 6, S. 242)

このようにみくると、「人々の必然的結合」の問題は、カントの哲学の冠頂をなすものであり、またそれゆえそこで考察される社会も、たんに個有な原理をもった特殊領域の問題でなく、より多く倫理的、価値的性格のものであることがわかる。そしてこの問題の考察によって、カン

トの哲学が、弁証法論者のいうように(z. B. L. Goldmann)ヘーゲルへの過渡にあるのか、またはより自然法論者に近いのか、それとも両者のいずれでもないカントの人間観があらわれているのかを決定することができるであろう。

二

さて以上のように、公民社会が最高善の内容として要求されるのはどのような理由からであろうか。カントは人間の自然的素質 *Naturanlage* が開発されて、世界公民社会にいたるプロセスを考え、そこに歴史、国家(社会)の意義をみていこうとする。一体、人間的出来事のたんなる時間上の継起というだけでなく、継起そのものになんらかの意味をみていくところに歴史があるとすれば、社会契約論者たちにとって、本来の意味で歴史というものはないであろう。そしてカントもまた、そのような意味で社会契約論者ではない。かれにとって人間の自然状態、つまり人間の動物性 *Tierheit* の状態は、人間が、そこではただ自然(神)の声にのみしたがっている状態として、ルソーとおなじく、個としてみられた人間にとっては善なる状態、無垢の状態であり、安逸と平和の時代である。しかし類としてみられた人間にとっては悪い状態だといわれる。人間は

その自然的素質の一つとして人間性 *Menschheit* をもつ。これは生きものであるとともに理性をもつことに基く素質であり、比較商量する能力 *vergleichender Vermögen* として、自然に反して自由に欲望をかえられる状態をもたらす。——例えば、聖書にならうていえば、リンゴは本能的に食べていた食物に似ているので食べてみるとか、イチヂクの葉を腰にあて、想像力の助けをかりて性欲の期間を長くするとか——。これによって人間は、個としては、無垢の状態から墮落と禍への一步をふみだし、勤労と不和の状態に入ったことになる。つまり「自然の歴史は善からはじまる、神の所業であるから。自由の歴史は悪からはじまる、人間の所業であるから。」(M. A. Bd. 4, S. 434)

人間の歴史は、進歩へむかっているのか、退歩しているのか、停滞しているのかという当時の懸賞つきの問題にたいして、カントは安易に進歩にくみするのではない。類と個の避けられぬズレをはらみつつ、なお類としては進歩するという哲学的千年説 *Chiliasmus* をもちうるとする。

ごく小さいな経験的事例をみても、自然的には結婚適令期にたっしても、社会的に未成熟で結婚できないとか、いかに生くべきかを会得したとき、人はもう死なねばならぬ、つまり学術は長く、生は短く、*ars longa, vita brevis* と

か、類と個のズレはいたるところにみられる。それにもかかわらず、類としての人間を発展とみる経験的理由は、自然において観察される人間の非社会的社会性、*ungesellige Geselligkeit* 敵対関係 *Antagonismus* である。木々の枝はたがいに敵対しあって、しかも木全体は真直ぐにのびる。つまり「人間は和合を欲する、しかし……自然は不和を欲する」(Idee, Bd. 4, S. 156) として、ヘーゲルの理性の狡智を思わせる働きを、類の観点からの人間において認めるわけである。

問題は、この個と類の不一致が調和へもたらされうるものなのか、それが人間においてどのように可能なのかということである。敵対関係を人間の自然に配した自然の意図の究極に、その可能性がみられていなかぎり、人間の歴史は退歩ともいえる。「われわれ人類が、なお登りきらねばならぬこの最後の段階をみおとすと、ルソーが未開人をよしとしたのは、そんなに間違ったことではないといえる」(Idee, Bd. 4, S. 161) わけである。当時の、バウムガルテン、イーゼリンの人間学、経験的心理学では、人間には動物性と人間性しかみていなかった^⑥。そこにどまるかぎり、人間は悟性、性のかぎりをつくして、争いを調停する社会機構を捻出しなければならぬだろう。カントが人間

の自然的素質の第三として、人格性 *Persönlichkeit* をあげた意味がここにある。かれがルソーを、道徳・社会にかんして、物理学におけるニュートンに比し、ルソーがわたしを正してくれたと告白するのも、ルソーの社会契約論を、この類と個のズレを克服する試みとみるからである。

三

それではカントは、この問題の解決をどのように考えたであろうか。それは基本的には、人間を自由、平等、独立の三つの条件を備えた公民として確保できる、法にもとづいた体制をもつことによる。人は国内法 *ius civitas*、国際法 *ius gentium*、および世界市民法 *ius cosmopolitanum* によって、それぞれ国家、国際国家、世界国家という体制に入り、——そしてこのような体制は、専制にたいする共和制であるが——そこで永遠の平和にあらずり、最高善を獲得しうるはずである。ところで問題は法の強制にある。「法 *Recht* とは、自由意志 *Willkür* が、他の自由意志と、そのもとにおいて自由の普遍的法則にしたがって結合されうるような制約の総括である。」(M. d. S. Bd. 7, S. 31) 法は外的自由の相互制限であり、これはまた、法による制限であるから、強制である。この法の強制の根拠はどこに

あるのだろうか。

B・バオホは、カントは啓蒙思想家のつねとして、国家の根本的機能を強制においたが、しかし警察国家としてでなく法国家としてであり、そしてそれがいえるのは、その基礎に、強制は法的なものであり、法は強制可能なもの *Zwang ist rechtens, Recht ist erzwingbar* とする考えがあるからであって、この意味でカントは、啓蒙を完成すると同時に克服したのであるという。つまり強制法を立法することこそ、真の自由の立法なのだから、フリードリヒ大王を、国民に自由を認めるものと賞讃することと、強制を国家の基本とすることとは、カントにおいては矛盾することではない。ただしここで自由の意味は、強制からの自由でなく、目的への自由にかわっているという。またB・ポウズンキットも、強制を自由意志にもとづけたことを、ルソーの最大の功績とし、カント、フィヒテをその延長上に考えている。——ただしかれは、ヘーゲルをひいて、ルソーにおいてもカントにおいても、この自由は個々の個人の自由であり、普遍は個にたいして外的、機械的、消極的なカにとどまり、国家を真に自由の実現とみることにならないという。しかしいづれにせよ、強制を自由にもとづけるといっても、自由の意味をよく考えないと、M・ブライト

インガの指摘するように、法の強制を、たんに道德の自律 Autonomie に帰してしまふことにおわり、法の独自の性格が失われることになる。もしそうだとしたら、カントが国家を道德のレベルで考へるのでなく、最高善のレベルで考へた意義はなくなってしまう。

事実、法はその基本的な性格として、道德性 Moralität から区別された適法性 Legalität をもつ。すべての立法は動機にかんして二分され、ある行為を義務とし、この義務が同時に動機となるのが倫理的 ethisch であり、一方義務の理念以外の動機を認めるのが法的 juristisch なのである。(M. d. S. Bd. 7, S. 18f.) これは行為を並列的に二つにわけたのではない。「徳義務が本質的に法義務から区別されるのは、後者には外的強制性が道德的に可能であるが、前者は自由な自己強制にのみとづく」(M. d. S. Bd. 7, S. 192) というように、法は、道德が内的行為、内的心術にのみかわるにたいして、外的行為を対象としてもつということである。意志の発動である外的行為は、身体条件とか他人によって阻害される。そして後者の問題が法の領域である。したがって道德は、他人の存在を予想せず、ただ内的な意志規定にのみかわるにたいして、法はつねに他人を予想する。適法性の概念は、このように外的行

為、他人との関係を、法のなりたつ場の性格として要求しているものである。だから法の強制の根拠を一義的に道德の自律に求めるわけにはいかない。道德はおよそ強制とあいれぬ概念である。

したがって公民状態がそのうえに成立するアプリアリな原理といわれぬ (Gemeinspruch, Bd. 6, S. 373) 自由、平等、独立も、道德のレベルでいわれるものでないことはあきらかである。自由はまさに外的自由 äußere Freiheit とよばれ、「俗言について」では、「一般法則にしたがったすべての人の自由と一致するような他人の自由を侵害しないときには、自己のよしとする方法で幸福を求める仕方について強制されないこと」と幸福主義的したがって倫理的に定義されている。(Gemeinspruch, Bd. 6, S. 374) しかし「永遠平和論」では、「この定義を同語反覆だとしりぞけ」^⑥「外的自由とは、わたしが前もって同意を与えることのできた以外のいかなる外的法則にもしたがわぬ権能である」(Z. e. F. Bd. 6, S. 435 Anm.) と、より形式的、法的に定義している。自己が立法し、自己がそれにしたがう内的自由とちがひ、他人の強制にしたがわない権能をいうのであり、また裏がえしていえば、強制のなりたつ条件をのべているものでもある。また平等 Gleichheit も、他人を法的

に束縛すれば、同時にまた他人からも束縛されるという強制の相互性である。独立 *Selbständigkeit* は立法に参画することであり、具体的には投票権と、その資格としての財産等が考えられているのであるから、これらはあきらかに行為の主体と主体の相互性を前提にしたうえでなりたつものである。しかもカントがこれらをアプリアリな原理といひ、そのうえではじめて公民社会がなりたつといっているところからすれば、H・コーヘンが、先験的方法の精神が、カントをして、法律学的事実 *Faktum der Rechtswissenschaft* を事実に認めしめ、そのことによつて、自然法という実りのないアプリアリスムスの中で自称理性法を実定法の基礎にしようとしたヴォルフ学派をはなれさせたというのは正しいであろう。^⑤とすると、法のもつ適法性は——そして適法性はすでに強制をふくんでいる——道徳とことなつた次元で考えられるものであり、適法性の増大は、けつして道徳性の増大を意味するものでない。カントはある個所で、人類の進歩の成果は適法性になつた行為がふえることであり、たとえ世界公民社会にまでいたつたとしても、人類の道徳的行為の基盤はすこしも大きくならはしないとさえいふ。(S. d. F. Bd. 7, S. 404f.)

しかしこのように、強制は人間相互の外的かかわりを前

提にしてなりたつものであるが、法として人間を強制してくる当体は何であろうか。強制はたしかに法を道徳から區別する徴表ではあるが、それはあくまで法の目的を貫徹するための手段的性格をもつものであることは否定できない。カントにおいて法はやはり義務であるかぎり内的心術のかかわりを失つてはならぬものであろう。この法の目的性と手段性の二面をふくみ、道徳との関連性を問題化してくるのは、根源的契約 *ursprünglicher Vertrag* (Kontrakt) の概念である。これは、カントにしたがえば、

(1) 公民体制を設立する契約であり、(2) 人間の外的関係における結合のための契約であり、(3) それ自身が目的自体であるような結合であつて、(4) 無条件な第一の義務として、他の外的義務の最高の条件である。(5) してこのような人間の結合は、公民的状态つまり共同体を形成するような社会においてのみ可能なのである。(Gemeinspruch, Bd. 6, S. 372f.) 目的自体だというのは、それが純粹理性性のアプリアリな要求だからである。H・コーヘンは、強制は促し *Nötigung* であり、これは法にさきだつとして、すべての強制は、私法においても公法においても、この根本的な強制(国家を作れという促し *Nötigung zum Staat*) にもとづく^⑥と考える。そして実践理性がここで新しい要素——公民

体制、国家——をもちだしている点に、倫理と法の区別がある

とみてゐる。公民社会(国家)——カントにおいて社会の主要ファクターは法であるから、社会と国家は同一視してよい、そのかぎりでは、カントは社会契約論者たちと等しい——は、強制法のもとで、各人の外的自由が制限されることによって、つまり無法則な自由をすて、法的自由をうることによってたつ社会である。そしてこの調停の条件の体系が法である。だから理性が国家を要求したとき、それは自己の要求を実現する手段をも同時に要求したといえる。そのかぎり、国家は、いかなれば、強制を保証する力としての機構なのである。それではそのとき理性が国家という形で要求している目的の意義は何であろうか。

それはやはり「多衆の結合、それはそれ自身、各人がもたねばならぬ目的なのである」(Gemeinspruch, Bd. 6, S. 372) というように、人類の汎通的結合統一である。自然法論者は、国家にそれ自体で目的であるという性格をみとめず、自然権を守る手段としての意味のみをみる。カントにとつては、国家は「生命権」、「所有権」等の護持でなく、まさに「国家を作れ」という理性の命令による目的自体なのである。公民社会の形成に、自然と自由の一致としての、人間の究極目的をみるところに、カントの啓蒙をこえた意味

がある。

それでは、この契約はいつか歴史上に行なわれ子孫に伝達されてきたというような事実 *Faktum* でなく、理性がアプリオリに意欲するたんなる理念なのだとするとき、(Gemeinspruch, Bd. 6, S. 380 f. u. a. O.) この理念はどのような性格のものであろうか。かの目的の国 *Reich der Zwecke* という道徳的理念に他ならないものであろうか。たしかに各成員がそれぞれその国の立法者であると同時に、臣下であるという目的の国の秩序は、自らの賛同した法以外の法に強制されず(外的自由)、それゆえ共同立法者としての資格をもち(独立)、その拘束は相互的である(平等)という性格をもつ公民体制とまったくアナログなものである。そしてここに法の中への道徳の浸透をみとめることができるであろう。一体にカントにおいては、自然学と数学以外の領域を道徳の方へひきつけてその実在性を確保しようとする傾向が、その哲学の基本をなしていることは否定できないし、またそうあってよいのであるが、一方それぞれの領域の独自性を確立していくところに批判哲学の本領があるのである。その意味で根源的契約の概念は、それがアプリオリであり、根源的だというとき、それは社会論(国家論)のポステュラートとして、ただちに道

徳の理念と同一視することはできないであろう。カント自身「宗教論」で「人々の統一結合」という概念は、すべての道徳法則とまったくことなつた理念であるといつてゐるのである。(Religion. Bd. 6, S. 242) アプリオリな理念といつても、この理念にいつて演繹らしきものをしてないのであるから、——そしてこれが自然科学と道徳以外の領域について、カントがとつた立場でもあるが——その基礎をもとめるとき、やはり道徳へ傾くのは当然である。だが目的の国という概念は、普遍的に立法する意志と、目的そのものとしての人格性との結合の帰結をしめす説明概念であり、ことさらに目的の体系たることを要求しなくとも、意志の自律だけで道徳は充分なのである。また道徳法則は、命令として prescriptive 感性界の存在でもある人間にかかわつてゐるものであるが、そこに示されてゐるのは descriptive 英知的存在者の世界である。

ところでさきのべたように、自由としての道徳性に自然としての外的関係を附加して、その地盤においてアプリオリな命題としてなりたつてゐるのが「公民体制を設立せよ」という課題なのである。そしてこの自然的要素を、「人間学」は次のようにのべてゐる。「人類の意欲は一般に善であるが、しかしその実現を困難にするのは、この目

的の達成が個々の人々の自由な一致 freie Zustimmung der Einzelnen から期待されようのでなく、世界的に結合された一つの体系としての人類 Gattung als ein System におこつて、……のみ可能であるという事情にほかならぬ。」(Anthropologie, Bd. 8, S. 228) また「その類の全体としてみられた人類の教育、すなわち集合的にみられ (universus)、すべての個人 (singulus) の全体としてみられたのではない人類の教育——そうでないと多衆 Menge はただ寄せあつめの集合 Aggregat にすぎず、体系ではないから——、つまり自由の原理および合法的な強制の原理のうゑに立てられるべき公民社会を達成しようとする努力を、人間は摂理からのみ期待するのである。」(Anthropologie, Bd. 8, S. 223) つまり個々人として集合してゐる人間の集団を体系としての集団にかえようというのが公民社会の意義である。そしてそれを摂理からのみ期待するといふのであるから、この要求は、自然の意図もしくは神の声としてのみはじめてなりたつものであって、たんに道徳性に由来するものではない。いふなれば、かの目的の国の理念を、神の声と聞いたところに、根源的契約の理念があるといえるであろう。一方は個における要求であり、他方は類における要求であるともいへよう。この契約

は個々人の集合という意味をのがれえぬ人間の集団と、体系としての集合の要求という、あいれぬ二つの原理がぶつかったところになりたつのである。また撰理に期待するとは、この二つの原理が、人間においては結合不可能であることをいっているのであり、価値的にみると、前者が悪、後者が善とみなされている。「宗教論」では、法的自然状態が、各人の各人にたいする戦争状態であるように、倫理的自然状態も、悪によるやむことなき戦争の状態であるとみなし、そのような危険状態は、「個々に切りはなされ孤立している abgesondert かぎりにおけるかれ自身の野蛮な本性からくるのでなく、かれが関係し、結合している人々からくるのである von Menschen kommen, mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht」(Religion, Bd. 6, S. 237) という。道徳的素質を腐敗せしめあい、たがいに悪をなしあうためには、「かれらがそこにいること、かれをとりまいてること、かれらが人間であること daß sie da sind, daß sie ihm umgeben, und daß sie Menschen sind だけで充分なのである。」(Religion, Bd. 6, S. 238) ルソーのように、「悪を個人にみるのではなく、人々がいることにみているのである。このような二種の集合を、より原理的には、分析的集合と総合的集合とよんでお

いてよいであろう。

四

さてこれまでみてきたところから、(1)根源的契約の概念は、そのうえに一つの新しい領域、「第一批判方法論」の問いに即していえば、「わたしは何を望みうるか」という間に答える領域をひらくものであることが明らかになった。(2)そしてそこでは、二種の集合、結合が一つのレベルで問題にされていた。分析的集合と総合的集合である。そこで前者から後者への移りゆき、もしくは関係の仕方が、具体的に問題になってくるであろう。(3)またそれから法と道徳の共通性と分離性が重要な意味をもってきて、後者からして、法独自の見地から社会をみる立場、つまり法学、社会学の立場もでてくる。これらの問題が相互にからみあってカントの公民社会論の内容が展開されるといえる。いまとくに(2)の問題をたどってみよう。

「一般歴史考」では、自然が人類に課す最大の問題は、公民社会の設定であり、完全な公民社会は、その第一歩として、合法的、外的な国家関係の設定に依存するといひ、これを国際連合 Völkerbund (Foedus Amphictyonum)、または諸国家の結合 Staatenverbindung とよび、最後の

段階 dieser letzte Schrittと云うて、「永遠平和論」のわけ方からみれば、国際法にもとづく国際連合にあたるものを考えていたようである。というよりも、この最高段階については、まだ充分に考えおよんでいなかったのかも知れない。ある個所では、未来の大規模な統一国家 ein künftiger großer Staatskörperともいっている。いずれにせよカントは、ルソーやサン・ピエールのように、近い将来にその実現を予想するわけではないが、しかし「ついに、内には公民体制をできるだけよく整え、外には国際的な協定と立法とによって、公民的共同体にて、自動機械のように自己を保持していける状態が、いつか達成される」(Idee, Bd. 4, S. 159)と考えている。しかし「俗言に『いつて』においては、戦争の危険が諸国家をして、その意に反してさえも世界公民的体制に入らせるか、もしくは、このような状態は専制の危険をとまなうから、一人の首長の下なる世界公民的共同体でなくて、国際的に協定された国際法にしたがう連盟 Foederation という法的状態に入らせるといふ。(Gemeinspruch, Bd. 6, S. 395) ここでは、他の多くの個所においてそうであるように、戦争防止という観点から、——この場合、社会は手段の意味でみられて、——ある傾向が強いわけであるが——公民的体制が要求され、

その連盟という形での可能性のうえにたつて、人類の進歩が主張されているわけである。この場合、世界公民的共同体よりも連盟がえらばれるのは、それが専制に陥入る危険があるからなのであり、専制が危険なのはまた戦争防止の観点からいわれるのである。——戦争によって何の負担をおう必要もない国家元首でなく、負担を直接におう国民が、戦争すべきか否かを投票によって決めうる体制として、公民体制は考えられる——。だが理由はただこのような手段としての有効性にのみもとづくのであろうか。

「永遠平和論」では、諸国家の国際法による体制としての国際連盟と、人々および諸国家が共にその公民とみなされる普遍的な人類国家、もしくは国際国家とを、はっきり区別する。そして国際国家 Völkerstaat は矛盾概念であるとして拒けられる。つまり国家は立法者と服従者との関係をふくまねばならぬものであり、それゆえ「われわれは、ここでは諸国民がそれぞれことなつた国家を構成し、一国家に融合すべきものでないかぎりにおいて、諸国民相互の権利を考えねばならないからである。」(Z. e. F. Bd. 6, S. 439) これは後にのべる国家にたいして抵抗権をみとめないのと同じく、法独自の論理からでてくるものである。ところが国際国家、世界共和国を拒けるには、これに

とどまらずさらに意味のある理由が考えられているのである。「永遠平和論」では、われわれは以上の理由よりも国際国家はもちえぬから、世界共和国 *Weltrepublik* という積極的理念にかわって、連盟という消極的代用物 *negative Surrogat* をもたねばならぬという。(Z. e. F. Bd. 6, S. 442) 世界共和国は理論的に *in thesi* 正しいのであるが、具体的には *in hypothesis* 不可能なのである。これはたんに経験的に世界共和国の実現が不可能だという意味にのみとられてはならない。

一七九八年の「学部争い」は、純粋理性概念にしたがって考えられた共同体は、プラトンの理想 (*respublica nomenon*) といわれるが、けっして空虚な妄想などでない、かえってすべての公民体制一般の永遠の規範なのであり、この理念にかなって組織された公民社会は、自由の法則にしたがい、経験の実例をとおして、この理念を現実化したもの *Darstellung* である (*respublica phaenomenon*) (S. d. F. Bd. 7, S. 403f.) である。「一般歴史考」では、人間の類的統一が自然の意図においていつか実現されるとしているのであるが、「俗言について」以降では、このような統一は人間には不可能なのであり、許されるのはその代用物としての、個々の国家の連盟という分析的統

一としての結合であると考えるにいたっている。これは「人間学」において、「公民社会は、人類の自分である究極目的へと、善き素質を人為的にたかめた最上段階である」 (*Anthropologie*, Bd. 8, S. 221) としながらも、それ自体としては到達されぬこのような理念は、平和を希望する構成原理でなく、人類の自分としてこの理念を追求せよという統制的原理である (*Anthropologie*, Bd. 8, S. 226) というのと対応するであろう。そしてその理由はかの二種の結合方式は人間においては質的に断絶をなすということである。そしてカントにおいては、現実の原理はつねに分析的なのである。この二種の結合方式の差異は、カントの哲学の主要モチーフの一つであって、「第一批判弁証論」から「第三批判」を貫いているものであり、両者の安易な移行もしくは一致を許さぬところに批判主義の意義があったのである。だから L・ゴルトマンのように、この対立を分析論理と発出論理の対立とみるのは正しいが、後者が現実の社会において実現可能であるとし、それをヘーゲルからマルクスの線上に考え、カントがそのような社会観をもたなかったのは、結局時代的制約、ドイツ後進性によるとみしてしまう^⑧。カントの人間観全体の性格をみおとしてしまうことになる。

このような性格は、カントのフランス革命にたいする態度のなかに、より具体的に現れていると思われる。一般にカントは革命 *Revolution* を認めない。国家体制の変革は主権者によって、改革 *Reform* によってなされねばならない。国民の側に反抗権はない、あるいは主権者をして改革へとうながすペンの自由 *Freiheit der Feder* のみである。戦争をふくめ暴力の否定は公民社会設立の目的ともなっていた。また反抗権にもとずく革命は、体制自身が体制を転覆する法律をふくむことになり、矛盾だからである。体制は公的に反対権力をふくみ、第二の国家元首があることになり、この間の争いの結着にはさらに第三の元首が必要となり、無限にいたる。これは論理的にそうなるということだけでなく、このこと自体が根源的契約の理念に反するというのがカントの真の理由であろう。ところが一方、形式論にこだわって体制打破の行為をまったくとめないかというところではなく、暴力革命によって成立した新しい秩序に反革命でこたえることはゆるぎないのであり、(M. d. S. Bd. 7, S. 129f.) やむに戦争やえ、「すべての戦争は諸国家の間に新しい関係を樹立させ、また古い国家を破壊し、少くとも分割によって新しい国家を(もちろん人間の意図でなく、自然の意図によって)形成しようとする

試みである」(Idee, Bd. 4, S. 159) といつて、自然の意図を貫徹する手段として是認し、革命もまた自由な法体制を樹立せよという自然の警告であるとみなす。(Z. e. F. Bd. 6, S. 460 Anm.)

そしてフランス革命については、人類の道徳的傾向を証拠だてるわれわれの時代の出来事とし、人類進歩の経験的証拠だという。(S. d. F. Bd. 7, 6 Abschnitt) だがこれは無条件に、文字どおり現実化した証拠だというのではない。この革命は悲惨と残忍にみち、二度とこのような実験を試みようとする決心を起させぬほどである。だがカントはあえて、「この革命は、それを眺めるすべての人々(かれら自身この企てにまぎれられていないところの)の心中に *in den Gemüthern aller Zuschauer* ほとんど熱狂にちかい同感をよびおこした」(S. d. F. Bd. 7, S. 398) といふ。つまりこの出来事は観察者の思考方式 *Denkungsart des Zuschauers* においてなりたつものなのである。(S. d. F. Bd. 7, S. 397) この革命が意義をもつのは、それが現実な体制を共和制へかえるという点にあるのではない。それはカントにとって完全には肯定しうることもなかった。かえってわれわれのうちに、公民体制への要求が理念として存在することを証しするものに他ならない。カントにとって

は、革命によっても、改革によっても、現実に理念がどうり
 公民体制が成立することは期待できないことなのである。
 改革といってみても、実は主権者にそれを要求しても無駄
 なことなのである。「主権者はあくまで正しくあるべきで
 ある、だがかれも人間なのである」(Tidee, Bd. 4, S. 158)から
 には。

このようにみてきた時、一方カントにおける理念と現実、
 自由と自然、個と類、分析的集合と総合的集合の対立緊張
 のきびしさと、他方そのうえに立ってなお、われわれはか
 の理念に無限に、漸近線的に接近しようとする、理念の実
 在性にたいする確信の深さが理解されるであろう。まさに
 「俗言について」という論文は、理論において in thesi
 正しいかもしれぬが、実際には in hypothesi 無効だとい
 う俗見にたいして、徳と福の一致、公民体制としての国
 家、人類の進歩と国際法という理念が、経験的、現実的に
 ではなく、まさに人間の心 Gemüt において、その思考方
 式 Denkungsart において疑いようもなく実在性をもち
 ことをのべたものである。

なお「宗教論」においては、人間の統一、もしくは全体
 としての必然的結合が、倫理的共同体 ethisches gemeinsames

Wesen の名のもとに、道徳的完成をこえて、さらに神の
 働きをえてはじめて成就するものであり、具体的には個人
 の心術の革命の、その一瞬一瞬において可能なものとされ
 ている。かの理念の実在性は本来この理性信仰の場で保証
 され、それあるがゆえに、たんにフランス革命という一事
 実にとどまらず、自己の、または人類の現実の歴史のなか
 に無限進歩をよみとることができるのであろう。ここに生
 活となった、現象人—本体人の二世界説があるといえよ
 う。

註 文中のカントのテキスト略号は次のようであり、第一批判

はB版、他はカッシーラー版の頁(け)に依る。

K.d.r.V. …… Kritik der reinen Vernunft

K.d.p.V. …… Kritik der praktischen Vernunft

Idee …… Idee zu einer allgemeinen Geschichte in

weltbürgerlicher Absicht

M.A. …… Mutmaßlicher Anfang der Menschen-

geschichte

M.d.S. …… Metaphysik der Sitten

Religion …… Die Religion innerhalb der Grenzen

der bloßen Vernunft

Gemeinspruch …… Über den Gemeinspruch: das mag

in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht

für die Praxis

Z. e. F. …… Zum ewigen Frieden

Anthropologie …… Anthropologie in pragmatischer

Hinsicht

S. d. F. Der Streit der Fakultäten

① B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (Macmillan, Papermac, 143, p. 17)

② 「方法論」は、かの「批判」のなかで頁数としては七分の一をしめるにすぎないが、この部分を重くとり、かつ広く解釈すれば、カントの全哲学の課題は第一批判一冊のなかにあり、とくに他の「批判」を予想しなくてもそれになぞわしい秩序を与えられていると思われ。これはかの有名な三つの問（「わたしは何を知らうか」、「わたしは何をなすべきか」、「わたしは何を望みうるか」）がここに出られ、その問とその答えのカント的連関が与えられているからである。だからカントの倫理、社会、歴史、宗教を問題にするときも、ここから出発すべきものと思われる。

③ L・ゴルトマンは、市民的、個人主義的社会秩序における人間の本質的な制限性は、この徳と福の分離にあり、この最高善の二要素の結合は、人間社会の根本的、質的変革を前提するとみなし、カントはここで神の国を考えているのであって、根本的には人間の社会性の問題が実践理性の二律背反をひきおこしているところ。 (L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, S. 203 f.) しかしM・ブライテンガーは、カントは神の国をめぐって論じているが、やはり「第二批判」の議論は、とりわけ個立した道德的主体のうえになりたっているものだとはいえる。(M. Breitinger, *Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants*, S. 119)

④ J. Bohatec, *Religionsphilosophie Kants*, S. 225 f.

⑤ B. Rauch, *Von Begriff der Nation, Kant-Studien*, XXI, S. 151 f.

⑥ B. Bosanquet, *op. cit.* chap. IX.

⑦ M. Breitinger, *op. cit.* S. 92

⑧ 「他人にたいして不正をなすのではないならば、その欲するすべてのことをなすいう権能」という定義は、「他人に不正をなすのではないなら、（人はその欲するいかなることをなすにせよ）、他人にたいして不正をなすのではない」という同語反覆になる。(Z. e. F. Bd. 6, S. 434 f. Anm.)

⑨ H. Gohen, *Kants Begründung der Ethik*, S. 398

⑩ H. Cohen, *op. cit.* S. 400

⑪ H. Cohen, *op. cit.* S. 412 f.

⑫ L. Goldmann, *op. cit.* S. 160

⑬ L. Goldmann, *op. cit.* S. 221 Anm.