九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

若きカントにおける人間と社会（下）：理性法思想の成立史的研究・序説

三島, 淑臣
九州大学法学部助教授

https://doi.org/10.15017/1679

出版情報：法政研究. 41 (3), pp.83-141, 1975-01-31. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

若きカントにおける人間と社会（下）

――理性法思想の成立史的研究・序説――

三島淑臣

目　次

序　説
一　ケーニッヒスベルク――辺境性と世界性
二　自然学者
三　視座転回（以上第四一巻一～二合併号）
四　社会像（一）――社会秩序の構成原理
　1　自然法の立場
　2　根本原理
　3　自由と平等の理念
五　社会像（二）――自然状態と公民状態
　1　両状態の対置
　2　社会契約の理論

四　社会像（一）――社会秩序の構成原理

前節までにおいて、われわれは若いカントの社会像を捉えるための前提として、彼の思想発展を――とくに彼の人間

観に焦点を合わせながら――たどって来た。そして、一七六〇年代半ばにおいてルソーの思想的衝撃の下で彼の世界観的思惟の基本的方向が決定されたこと、また『視霊者の夢』における彼の学問観、人間観が後の批判期カントの哲学的営為の基本線をすでに先取りするものであったことを明らかにした。とくに『視霊者の夢』で呈示された彼の人間把握は、彼の思惟の基礎低音ともいうべき全体性カテゴリー（「相克と統一」）の人間論への最初の本格的適用として、若いカントの社会像を明らかにしようとするわれわれにとっては、看過すべからざる重要性を有するものであった。彼にとって、人間存在は不可視の共同体へと向けて規定された存在なのであり、「霊的法則」によって秩序づけられたこの見えざる道徳的全一体において人間ははじめて真に自己の存在充足を見出すことができるのである。このような共同存在へと規定されたカント的人間にとって、可視的共同生活態、広く言って人間の社会形成の問題がのっぴきならない課題として解決をせまって来ることは論を俟たないだろう。事実、六〇年代初頭から半ばにかけて、カントは、種々の機会をとらえて社会形成の問題に関して少なからぬ熱情をもって省察を行なっている。われわれは、これらさまざまな機会においてなされた省察諸断片を通して、この期の彼の社会像の基本的輪郭をおぼろげながら描くことができる。以下は一七六〇年代半ばに焦点を合わせたそのような輪郭の素描である。

この期のカントの社会像をうかがうために重要な資料としては、これまで取り上げて来た公刊著作や「覚え書」（後出の諸資料と区別するため、以下では Bem. と略記して引用）の外に、なお次のものがとくに参照さるべきである。

(1)講義テクストへのカントの自注――これに属するものとしては、彼が実践哲学や自然法の講義のテクストとして用いたバウムガルテン『一般実践哲学』（一七六〇）やアッヘンヴァール『自然法論（第二部）』（一七六三）に書き込まれた自筆の注記やメモ（これらは「注釈」 **Erläuterungen** および「省察」 **Reflexionen** という題名でプロイセン・アカデミー版『手記遺稿集』第六巻 **KGS. XIX** に収録されている――以下各々 **Erl.** **Refl.** として該当番号を引用）が重要である。これらの自注は一七六〇年代初頭

から一七九〇年代までのかなり長期にわたるものであるが、このうち六〇年代半ば頃までに書かれたと思われる比較的少数の断片（アカデミー版「手記遺稿集」編者による時期区分 Phase のギリシャ語記号からいえば、一七六一～三年頃に該当するδ・εから、六四～六年の間と推定されるζを経て、六四～八年に該当するηおよびιの一部まで）が問題となる。

(2)カントの講義の筆記ノート――ここでは、一七六二年から六四年にかけて行なわれた彼のケーニッヒスベルク大学での「実践哲学」の講義を筆記し集録したJ・G・ヘルダーの遺稿ノート（これはH・D・イルムシャーによって編集され近年やっと刊行された。Immanuel Kant, Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764, Auf Grund der Nachschriften J. G. Herders, hrsg. von H. D. Irmscher, Kant-Studien, Erg.: H. 88, 1964――以下 V. H. と略記して頁数のみ引用）が是非とも参照されなければならない。

ところで、これらの諸著作・資料等を通じてうかがう限り、この期のカントは社会形成の問題に関して主として二つの課題ないしテーマを追求していたように思われる。一つは社会秩序の構成原理は何かというテーマであり、もう一つは自然状態と公民状態の対立と移行をめぐるテーマである。前者では大陸自然法論との理論的対決の中で、人間にふさわしい社会秩序形成の原理を問うという観点が中心をなすのに対し、後者ではルソーとの対決（というよりむしろその継承と論理的精練）を通じての時代批判という観点が前面に出てくる。第二のテーマは次節にゆずり、本節ではまず第一のテーマから明らかにして行こう。

1　自然法の立場

さて、カントにおける社会形成の原理的諸問題にアプローチする際、われわれはどうしても彼の自然法的立場の特質を明らかにしておかなくてはならない。なぜなら、カントは大陸自然法論の伝統に従って、この社会秩序の原理の問題を主要には〈自然法〉の局面から取り上げているからである。前記ヘルダーによる「講義ノート」のなかでカン

トは次のように述べている。「自然法（論）にあっては、その遵守の状態は社会であるが、われわれ〔が今問題にしている倫理学〕にあっては、自然状態における〔人間〕、すなわち人間性が他人との結合を要求してはいず、まして政治や経済が法則を課してはいないかぎりにおける人間である」（V. H., 100）（傍点筆者、以下同じ）。カントにとっては、大陸自然法学者たちにとってそうであったように、社会秩序としての社会秩序の問題は、すぐれて（自然）法的な問題なのである。

それでは自然法（論）ius naturae とは何であったか。カントにとって、それは狭義の倫理学 ethica と相並びつつ一般的実践哲学 philosophia practica に下属する哲学的学科の一分野であった。先に引用した「講義ノート」引用箇所の直前で彼は言う。

「倫理学は内的義務の学問である。それは一般的実践哲学に下属する。そして、外的義務の学問としての法（論）Recht に並置される。だからして、自然法（論）と倫理学とは、全く異なる学問である。それというのも自然法（論）は責務 Schuldigkeiten にかかわるのに対して、倫理学はその他の〔義務的〕拘束性 Verbindlichkeit にかかわるからである」（V. H., 100）。

そこで、われわれはカントの自然法（論）的立場の特質を明らかにするには、彼の実践哲学一般についての基本的立場と、そこにおける法（論）と倫理（学）との区別の仕方とを先ず明らかにする必要がある。まず第一点から見て行こう。この点については、この期の「注釈」の中で、人間行為にかかわる学としての広義の実践哲学を、悟性と手段にかかわる怜悧の学としての実用学的 pragmatisch な部門と、〔義務的〕拘束性 obligatio の学としての道徳学的 moralisch な部門とに分かち、後者を本来の実践哲学の作業としていることが注目される。

「学知 certitudo は論理的か実践的かであり、後者〔実践的学知〕は実用学的か道徳学的かである」(Erl., Nr. 6548=ζ?)。

「実践哲学〔の区分〕：(1)怜悧 prudentia の学、(2)〔義務的〕拘束性の学。――前者〔＝怜悧の学〕は私人的か社会的かである。このもの〔社会的な怜悧の学〕は経済学か政治学かである。――〔義務的〕拘束性の学はすなわち道徳学である」(Erl., Nr. 6457=ζ)。

このような実践哲学における実用学的部門と道徳学的部門との峻別と後者への関心集中とは、実践的当為を条件的なそれと無条件的なそれとに分かち、後者を道徳学の固有の課題とした、かの六二年の懸賞論文におけるカントの立場[1]からする当然の帰結であり、この期のカントがすでに義務的拘束性の無条件的性格を見破り、これを社会的効益や実用的手段の衡量にかかわる条件的＝技術的規則の動因と混同することの問題性を明確に認識していたことを物語る。彼が「道徳的な起動因は〔義務〕拘束する obligat が、実用的なそれは命令する」(Erl., Nr. 6459=ζ, cf. Nr. 6465=ζ) のであり、「実用的な行為の報賞は行為に先立って告知されなければならぬのに対して、道徳的な行為のそれは後になってから付加され得る」(ibid., Nr. 6521=ζ) と語るゆえんである。ここには明らかに、後年の批判倫理学に特有な「定言命法」と「仮言命法」との対置という特殊カント的思想の前奏がある[2]。しかしそれと同時に、そこには後進ドイツ市民社会の思想状況が濃厚に反映されていることも否定しがたい。イギリスやフランスにおいてすでに市民社会の科学的把握としての政治経済学（アダム・スミスの古典経済学やケネーの「経済表」）が成立し、人間と社会に関する学問の王座へと近づきつつあったのに対し、カントにおいては経済学とか政治学（政策論）とかいったものは、学的厳密性と明証性をもたない単なる怜悧の学（実用学）として、本来的実践哲学の中核的位置から排

除されてしまうのである。もっとも、初期カントの場合、前節でふれたように、「生起すべきこと」＝純粋な当為・規範の学はそれだけで孤立してはあり得ず、常に「生起していること」＝歴史的・社会的事実の哲学的探求を前提しそれと不可分の結合において考えられている（この点が明確に意識されていることが、後期カントに比して初期カントの歴史意識がよりリアールであった一つの証しである）のではあるが。しかし、この「生起していること」の即事的探求を科学にまで高めることはカントにとって、思いもかけぬことであった。

それはとも角として、この必然的＝無条件的な〔義務的〕拘束性にかかわる道徳学としての狭義の実践哲学こそ、カントにとって、そこに自然法（論）と倫理学とが共に下属するところの、人間と社会にかかわる本来の学なのであった。そこで、次に第二の問題点、すなわち、この本来の実践哲学の二領域としての自然法（論）と倫理学とはどのように区別されたのかが問われなければならない。

この点に関するカントの議論はかなり錯綜しており、かならずしも明快だとは言いがたいが、大略これを概括すれば、(1)両者のかかわる法則（その実質および規律態様）の差異に即して、法論が外的な（それゆえ外的強制可能な）法則にかかわるのに対して、倫理学は内的な（それゆえ外的強制不可能な）法則（より正確には規則――この点は後述）にかかわるという区別と、(2)両者の問題とする〔義務〕拘束性の性格に即して、法論が完全な〔義務的〕拘束性を問題とするのに対して倫理学は不完全なそれを問題にする、というように考えていたとみて大過ないのではないかと思う。第一のメルクマール、すなわち、両者がかかわる法則の外面性―内面性という区別について言えば、これは前出「講義ノート」からの引用文が示すように、カントがかなり早く（少なくとも六二～三年頃）から主張していたものである。同じ「講義ノート」の中で、「著者〔バウムガルテン〕の法の概念は広すぎて、一般の用法に反して一般的自然法の中に道徳的〔狭義の意味での〕法則をも含めてしまっている」（V. H., 94）と教科書の著者を批判しな

がらカントが語ろうとしているのも、前後の関係から判断してこの法則の外面性―内面性の区別であるように思われる。その直後においてカントは言っている。

「厳密な〔意味における〕法は外的法則の総体である。この法則の〔義務的〕拘束性の根拠は他人の選択意志 arbitrium に存し、そしてそれは強制的なもの cogentes であり得る」(V. H., 94)。

「法、すなわち外的法則は、(1)事物の本性から生ずる〔自然法的なもの〕か、(2)選択意志から生ずる実定（法）的なものかである」(ibid., 95)。

この時点でのカントはまだ倫理学の領域（すなわち内的規則の分野）には厳密な意味での「法則」を認めず単に比喩的な意味でのそれしか承認しないが（そこでは法則ではなく直接的な美と善――道徳的感情が規定的なのである）(cf. ibid., 94)、少なくとも法論が問題となるかぎりでは、外的法則が語られることになる。そして、この外的法則は外的義務（外的行為を要求する義務）を内容としているゆえに「強制的なもの」として義務履行を強要し得るのであり、その具体化の相においては（すなわち自然法的一般法則の実定法的具体化の場面においては）他人＝立法者の選択意志をも〔義務的〕拘束性の根拠たらしめ得るのである（――ただし、これはあくまで実定法的特殊化の相においてのことであって、一般的・抽象的な自然法的法則の相においては拘束根拠は「事物の本性」そのものにあることは言うまでもない）。この外面性―内面性のメルクマールが如何なる射程を有するかは次のカントの論述によってほぼ明らかになる。

「倫理学は、内的法廷以外の何処においても有効に責めを負わされることがないような行為の学である。例えば、部分的には外的法廷（法）に帰属するような諸事例も、それが内的法廷に帰属するかぎりにおいては倫理学に属する。外的法廷に属する一切のものの原則は自然法において取り扱われる。内的法廷に属する一切のものの原則は倫理学において取り扱われる。倫理学は内的法廷の前における強制不可能な自由な行為の学である」（ibid., 101）。

すなわち、外面性—内面性のメルクマールは、外的法廷と内的法廷との区別（これはトマジウス以来のものである）につらなるのであり、それは法則の実質たる義務（行為）そのものの外面性—内面性を言うだけに止まるものではなく、法則の規律態様（「外的法廷に帰属するような諸事例」すなわち外的義務も、それを自己の内部で対内的に自己の義務たらしめるかぎり「内的法廷」に属することになる）にまで及ぶものなのである。ここにはすでに後年の「人倫の形而上学」における「外的立法」—「内的立法」のメルクマールによる法論と倫理学の区別理論が先取りされているといってよい。(3)

しかし、当面のわれわれの問題関心にとってより重要なのは、カントにおける法（論）—倫理学区別の第二のメルクマール、すなわち拘束性の性格に関していわれる完全性—不完全性のそれである。義務的拘束性の完全—不完全という区別契機は、比較的おそく（アッヘンヴァールの「自然法論」との接触＝対決に触発されたとすれば六四～五年以降）、カントの思想のなかに組み入れられたと見られる。少なくとも、ヘルダーによる「講義ノート」（六二～四年）およびその頃の「注釈」「省察」断片のなかには明示的にこの用語を用いた箇所は見当らない。それが初めて現われるのは、六五～六年頃に書かれたと推測される既出の「注釈」（Nr. 6457＝5）である。「……〔義務的〕拘束性の学はすなわち道徳学である。それ〔義務的拘束性〕が不完全であれば倫理学 Ethica であり——完全であれば自然

法論 Ius naturae である」（傍点筆者）。しかし、用語の問題はとも角として、この語によってカントが表現しようとしたらしく思われる思想内容は、すでにかなり早くから表わされているとみてよい。「注釈」や「覚え書」にしばしば現われるところの「責務」（Schuldigkeit）と「善意（ないし好意）」（Gütigkeit, Wohlwollen）との対置がそれである。(4) 最初期（六二～三年頃）に属する「注釈」（Nr. 6508＝ε）の中で、「実定法上は許されている事柄を、自然法はしばしば禁ずる。――実定法からすれば善意的義務 officium beneplaciti でしかないものが、自然法からすればしばしば責務的義務 officium debiti である」ことが語られ、「責務」と「善意」との対置が行なわれている。(5) そして、この対置をより精密に展開することが、「覚え書」におけるカントの一つの課題であったと言えよう。そこでの議論を要約すれば、次のようになろう。責務的義務（この言葉でカントは主要には法的義務を考えている）は消極的（履行＝価値ゼロ、違反＝マイナス）で厳格な重い義務であり、社会的に不可欠なるゆえに強要的で（「道徳的強制」）、必要とあれば物理的＝権力的強制（「政治的強制」）をも容認する。これに反して「善意的義務」は愛、感謝、慈善、寛度等の義務として、義務性格は失わぬにしても積極的な、軽くてゆるやかな義務であり（履行＝プラス、不履行＝ゼロ）、自発的な形でしか履行され得ないがゆえに不可強制的なものである。(6) そして、さらに前者の領域（法の領域）では冷厳な道徳的必然性、相互の平等、行為の普遍妥当性が問題になるのに対して、後者の領域（愛と善意の領域）では「美」つまり優美と共感、平均人の域を超えた崇高な自己抑制と不平等な恩恵が中核をなす。(7) それはとりもなおさず、大陸自然法の伝統が「完全義務」―「不完全義務」の区別に際して、暗黙にであれ明示的にであれ前提して来たところの、完全義務（法的義務）の社会秩序形成にとっての不可欠性、強要性（ここから強制による保障という契機も出て来る）と、それに対する倫理的義務（徳義務）の個人性ないし対内性という、それ自体は人間存在の二面性（個的実存と共同存在）に基づいた義務の区別相を明確に論理化したものであったと言えよう（もっとも、カントの

場合、この区別論は、人間存在のかの二面性そのものの哲学的把握からというより、男性と女性との人間学的比較論とのアナロジーで引き出されて来ているような感じを多分に受けるのだが）。

こうして、われわれは、社会形成へのカント的アプローチが、自然法のカテゴリー、中心的には「責務」の観点からなされていくことを自ずと理解しうるだろう。この期のカントにとって、社会的共存にかかわる「責務」の概念こそ、社会秩序形成をめぐる原理的思索の方法的中心軸に位置するのであり、彼によるルソーの社会＝政治理論の継承＝発展もまたこの概念を方法的テコとしてなされることになるだろう。

以上によって、われわれは初期カントにおける実践哲学の基本的立場と、そこにおける自然法の地位および基本カテゴリーを一応明らかにし得たと思う。しかし、この期のカントの自然法的立場の特質を適確にとらえる上でなお明らかにしておかなければならぬ一点が残されている。それは、自然法と実定法の対置、より詳しくは実定法的既成秩序の批判原理としての自然法の位置づけである。彼が本来の実践哲学（道徳学）の対象としての法を自然法に限定し、法律学的意味での法、すなわち実定法に対してはほとんど哲学的関心をもたなかったであろうことは、上述の彼の実践哲学に対する基本的見方からして充分に推測されるところである。事実、彼は六五年の『講義予告』において、実定法学を、「自己の経験もしくは他人の証言」によってのみ学習されうるところの単なる歴史的学問に数え、「哲学」の本来の対象から排除している(II, 306—7)。このような学的峻別の背景をなすところの自然法と実定法との概念的対置は、すでにヘルダーによる「講義ノート」の中でするどく提示されていた。自然法が「事物の本性」から生ずるものであるのに対して「実定法 ius positivum は外的規則の複合体である。〔しかも〕推測された意志ではなくて、公布された意志である」とされ(V. H., 93—4)、あるいはまた「その拘束性根拠が他人の選択意志 arbitrium に存し、強制されうるところの外的規則の複合体」とされる(ibid.)。〈事物の本性〉（この語は、この期の

カントのリアリスティックな世界観的思惟の特徴を良く示している）に基づく自然法と、偶然的な立法者の意志（「公布された意志」）に基づく実定法とのこのような概念的対置は、おのずから両者の矛盾・対立の問題に導かざるを得ない。「自然法の法則は、しばしば、実定法の法則〔すなわち法律〕が許容しているものを禁ずることがある」(Erl., 6508＝5)。それどころか「覚え書」の中では「公民的正義の概念と自然〔法〕的正義のそれ、前者から生ずる責務〔＝実定法的義務〕の感覚と後者から生ずるそれ〔＝自然法的義務の感覚〕、これら両者は殆どの場合対立している」(Bem., 40) とさえ主張されている。ここには、明らかに既成社会秩序の総体（したがってそこには実定法秩序＝公民的正義および責務も含まれる）を道徳的頽落態としてとらえたルソーのラディカルな時代批判のエコーが感ぜられる。事実カントは（次節で詳述するであろうように）このルソー的時代批判・文明社会批判とその根本精神を分かち合っていたのであり、ここからして「われわれの状態〔＝現代文明社会〕においては、普遍的な不正義が確立していて、社会的底辺の人たちの自然法的萌種 natürliche Rechtsame は廃棄されてしまっている」(ibid., 140—1) というような、ルソーばりの激烈な言葉をはくことができたのであった。つまり、この期のカントにおける自然法と実定法との概念的対置と、前者への学的関心の集中とは、単に学的精密性や判明性の問題に止まるものではなくて、本来的人間の転倒態としての既成社会体制に対し真に人間的な社会秩序を形成するにはいかにすべきかという、彼の時代批判的・歴史変革的なパトスがかけられていたのである（ただし、これはかならずしも政治的革命の主張に導くものではなかった。このことについては、次節後半で明らかにする）。

2　根本原理

こうして、カントにとって人間の社会生活を問題とする視点からみて中心的な哲学の分野は自然法のそれであり、社

会秩序を人間的社会秩序たらしめる固有の原理は自然法のなかに求められねばならぬことになる。それではカントにおいてこの自然法の根本原理――言いかえれば人間にふさわしい社会秩序を形成するための根本原理は何であったか。われわれは、次にあげる「覚え書」中のいくつかの断片にそのための手がかりを見出し得ると思う。

(1)「個別的意志による行為の習性 habitus は単純に simpliter 道徳的である。普遍的意志 voluntas communis による行為の習性は道徳的正義である」（Bem., 145)。

(2)「選択意志はかくして単に自己の意志だけでなく普遍的意志をも含んでいるのであり、換言すれば、人間は自分を普遍的意志との合致という相 in consensu mit dem allgemeinen Willen においても同時に考察しうるのである。普遍的意志によって必然的であるところのもの、それが責務である」（ibid.)。

(3)「法 ius が責務の拘束性の総体であるとすれば、法的根拠に基づいて規定さるべき行為の習性 habitus は正義である」（ibid., 178)。

これらの断片を通じてカントが主張しようとしているものは、法（＝自然法）に適う行為の習性 habitus（この言葉は単に行為主体の主観的性状や習慣だけを意味するものでなく、カントにおいては多くの場合行為そのものの客観的特質ないし固有な性格を指す）が正義に外ならぬこと(3)、この正義（ないしその具体的内容としての責務）を正義（ないし責務）たらしめる固有の原理ないし根拠が「普遍的意志」（voluntas communis = allgemeine Wille）に存することであるように思われる(1)(2)。こうして、（自然）法的責務の根拠＝正義の原理は普遍的意志の中に求められることになる。他方、カントはもし「或る行為が普遍的意志の観点から見られて spectata secundum voluntatem hominum communem 自己自身と矛盾するならば、その行為は外的＝道徳的に不可能である（許されない）」（Bem.,

161）とのべている。ここで彼が「外的＝道徳的に不可能である（許されない）」という言葉で意味しようとしているのは、外的＝道徳的な拘束性としての責務（つまり法義務）に背反するということであり、この背反の根拠が「普遍的意志」との不調和に求められているわけである（「自己自身と矛盾する」という観点については後に詳述する。ここではただ、「普遍的意志」の概念が責務背反か否かの決め手にされているということだけを確認しておけばよい）。これは前述の自然法原理としての普遍的意志という事態を否定面から言ったものに外ならない。

こうして、この期のカントが、自然法の基礎原理を「普遍的意志」の概念に求め、自然法的責務か否かの判定基準を「普遍的意志との合致」に見出していたことは疑問の余地がない。このような普遍的意志の概念がルソーの一般的意志 volonté générale に由来するものであったことは、この期のカントのルソーに対する関係から言って推測するに難くない。それは単に用語の類似性から言い得るだけではなく、その概念内容の親近性からも察知されるのである。(8) すなわち、ルソーとカントにおいて「一般意志」ないし「普遍的意志」が社会秩序形成の根本原理にまで高められている点や、この社会＝政治原理の一般性＝普遍性および「必然性」が強調されている点においても両者の内的連関は否定しがたい。否、それどころかカントは同じ「覚え書」の他の一断片において「責務とは相互交換相 in aequilibrio において見られた共同的私益である」（ibid., 160）と述べてさえいる。これで見ると、カントが一時期には責務の本質（したがってまた普遍的意志の内実）を「共同利益」にかかわるもの――少なくともそれと切り離し得ないもの――としてとらえていたことは疑問の余地がないように思われる。そして、他方、ルソーがその「一般意志」の中核的内実をまさしく共通利益ないし〈公的功益〉l'utilité publique において見ていたことは周知のところである。(9) それではカントの「普遍的意志」はルソーの「一般意志」とその意味内容において全く同じものであったのだろうか？ それとも両者の間にはその中核的意味における何らかの転位があるのではなかろうか？「省察」諸断片に散見す

るところの、すでにこの期のカントに著しい峻厳な「功益性原理」拒否の姿勢[10]は、究極的には自己愛に基づき、功益性と不可分に結びついていたルソー的な「一般意志」とはちがった地点にカントの社会原理を押しやって行ったのではないだろうか。だが、こうした問題を明らかにするためには、われわれは先ずこの「普遍的意志」なるカント的概念の内実がいかなるものであったかをより立ち入って明らかにしなければならないだろう。

こうした連関でわれわれの注意をひくことは、カントが道徳的義務の索出的原理として「自分を他人の立場においてみること」（sich an die Stelle eines anderen zu setzen）を強調していることである。前述したヘルダーによる「講義ノート」の中でカントは次のように述べている。

「自分を他人の立場においてみる能力は、単に道徳的たるにとどまらず論理的でもある。例えば、私がクルジウス学派の立場に自分をおいてみる場合のように。同様な仕方で、道徳の事柄もなされうるのであって、その場合には、私は他人の感情 Empfindung に自分を移しおいて、彼はこの場合どう思うかと問うてみるわけである。私が仮想 Fiktion において他人の立場に自分を置いてみるとすれば、それは索出的であって、よりうまく確実な事柄へと到達しようがためなのである」（V. H., 147）。

このような思想実験の形における他人の立場への同化の方法を、道徳的義務の確定基準ないし索出原理たらしめることは、かならずしもカントに独自なものではなく、すでにイギリス＝モラリストたちに広く流通していた思想であったし、クルジウス以降の大陸自然法学者たちも唱えていた事柄であったといわれる。[11] カントにおいて特異な点は、この索出原理をばイギリス＝モラリストたちにおけるような「同情」ないし「共感」という道徳感情論的基礎の上に

据えることに満足し得ず、この原理を感情論的連関から切り離して合理的＝論理的性格のものへと理性化し、こうすることによって感情作用に特有の内容無規定性から合理的可規定性へと方法的転換をおしすすめた点にある。なるほどカントも「講義ノート」や「覚え書」の比較的早い時期に書かれたと思われる諸断片の中では、なお道徳感情論の立場に定位して、「他人の立場で感ずる」という感情移入的見方を離れてはいない。(12) しかし、「覚え書」の次にあげる断片は、こうした感情移入的方法からカントがすでに脱却しつつあったことを明示する。

「責務は悟性の中に一つの基準 Richtmass をもっているからして、われわれは思考の中で自分を他人の立場に置きうるのであり、またそれに対する動機に不足しないからして、われわれは他人の不幸や危険についての共感によって、われわれ自身の不幸や危険によると同様に動かされるのである」(Bem., 36)。

「責務」つまり法的義務が狭義の倫理的義務（「愛の義務」）と異なり明確に範囲を確定しうる基準を有するというのはこの期のカントによってくりかえし強調される思想であるが、この確定のための基準として――言いかえれば具体的場合における責務の索出原理として――「自分を他人の立場に置く」方法が主張されているわけである。そして、この基準は今や道徳的感情の中にではなく「悟性の中に」その存立場所をもっているのであり、索出の手続きは共感や同情心を通してではなく悟性的「思考」を通して行なわれるのである。しかしながら、他方で、「責務」履行の動機は、なお他人に対する「共感」という道徳感情論的契機に根拠を求められている。この点で、この断片は、モラリスト的な道徳感情論の立場から、批判期道徳哲学の立場（そこでは、動機もまた理性的法則そのものに根拠を求められる）への移行過程の中間点に位するものと考えてよいであろう。

このようなカントの道徳哲学的立場の発展――それは一方では道徳的＝法的義務の具体的索出の場面における共感的原理の無規定性に対する反省と、[13] 他方では、（前述したような）道徳的＝自然法的領域における功益性原理の射程に対する批判的省察の進展とに応ずるものであった――を背景に据えて、比較的おそくに書かれたと思われる次の「覚え書」諸断片を見るならば、われわれは「普遍的意志」の概念の下にカントが如何なる内実を盛り込もうとしていたかをほぼ明らかにすることができる。

「責務（人間に対する、自然〔法〕的な）は或る確実な尺度 Maass をもっているが、愛の義務はそれをもっていない。かの尺度は次のことに存する。すなわち、私がみずから〔の責任において〕他人に欲せしめたこと以外の何事も生ぜず、彼に対してはただ彼のもののみを与えるということ、したがって、そのような行為に従えば万人が平等であるということ、これである（共感はここでは排除される）。もし私が他人に或ることを約束する〔そしてそれを守らない〕ならば、私は彼から何物かを奪うのである。というのは、私は満たしてやりもしない期待を彼にいだかせたのだからである」(Bem., 157)。

「人間の意志は個別的意志か普遍的意志かである。……行為が普遍的意志に従って見られて自己自身と矛盾するならば、その行為は外的＝道徳的に不可能である（〔法的に〕許されない）。例えば、私が他人の収穫を占取しようとしているとせよ。その際、もし何びとも次の条件のもとでは、すなわち当人の収穫物が彼自身から奪い去られるという条件のもとでは収穫することを欲しはしないということを思いみるなら、私が他人に属するものを占取しようとするのは私的意志 volumtas privatus によるのであって、普遍的意志によってはかようなことを斥ける〔ということが明らかとなる〕のである」(ibid., 161)。

すなわち、責務の具体的確定は今や感情的共感作用を手がかりとしてではなく（「共感はここでは排除される」）、むしろ万人の人間としての等しい重さ（平等）を前提として、このような平等性をもった各人の意志が汎通的に両立＝調和し得るか否かということ、あるいは後のほうの断片の例で言えば、或る行為（他人の収穫の勝手な占取）を思考実験の中で普遍化してみた際に、その行為が自己矛盾を来たす（誰も収穫しなくなるから他人の収穫の占取そのものが不可能になる）ことがないかどうかということ――普遍化された意志の無矛盾性によってはかられることになる。そして「普遍的意志」とは、このような普遍化による無矛盾性のテストに耐え得るような意志、万人の個別意志の汎通的両立＝調和態を可能ならしめるような意志に外ならない。

このような意志が人間的意志の中にその本質的契機として含まれていることは、カントにとって人間存在の社会性＝共存的本性からして明らかであった。けだし「われわれはその本性上 von Natur 社会結合への傾き sociabiles をもっているのであり、われわれが他人に関しては非難するような事柄をわれわれ自身の場合には良いものとまともに考えることはできない」(Bem., 156)からであって、それによってわれわれが法―不法を判別するところの、あの「(自然)法的感覚」(sensus iuris) も「その根源を人間精神の本性の中に有している」(ibid.) のである。否、それどころか、この普遍的意志こそまさに人間的意志の本質そのものであって、「神的意志は、人間の意志が自分自身の意志に反するような人間の存在を欲したとすれば、自己に矛盾しているであろう。人間的意志は、普遍的意志によって斥けられるような事柄を欲するとすれば自己に矛盾する」(ibid., 161) とさえ言い得るのである。そして、やがてカントは『視霊者の夢』の中では、「われわれの最も秘められた内奥の動因における普遍的意志の規則への従属」(II, 335) について語り、「われわれの内に感受されるところの、われわれの意志を普遍的意志との合致へと向かわせるこの強要 Nötigung は、もし人々がそれを道徳的感情と名づけようとするのであれば、その場合人々は、われわれの

内に現実に生じている事態の現象面のみを語っているにすぎず、その原因を明らかにしていないのである」(ibid.)と説くことになるであろう。

それはともかくとして、当面の問題にたち帰って言えば、自然法の原理を純論理的な理性的原理へと純化・高昇させようとする、上述のようなカントの努力は、さしあたり「覚え書」（それは『美と崇高』への追補として人間学的＝モラリスト的観点に中心がおかれている）の中でよりも、むしろその前後に書かれた「省察」諸断片の中で一層明瞭な形をとってあらわれる。そこでは「普遍的意志」の原理は「選択意志一般の普遍的法則」(allgemeine Gesetz der Willkür überhaupt)[14]と名づけられ、あるいは「相互交換相においてみられた自由な選択意志の最大限」(Maximum der freien Willkür, wenn sie gegenseitig genommen)とも規定されている。[15]このような法式化が前述の普遍化された意志の無矛盾性（＝各意志の汎通的両立可能性）の思想を徹底化し、論理的に純化したものであることは言うまでもない。ルソーの「一般意志」という、それ自体はまだ「人民の集約意志」として具体的人間の現実的意志に直結していた政治社会形成の原理は、今やカントにおいて万人の選択意志一般に普遍的に妥当する理性的法則にまで純化されるのである。そしてそのような論理的純化は、一方ではたしかに、ルソーの「一般意志」がかかえ込んでいたアポリア（経験的人間意志の特殊性と、主権意志として有すべき普遍性との矛盾）をば、理性的普遍性契機の前面化によってうまく解消し得たのではあるが、しかし他方では、ルソー的人間のもっていたリアリティー（それは分析論理的には矛盾の形をとってしか適確にとらえられ得ないものである）を純論理空間のなかで捨象してしまう危険をはらまざるを得なかったのである。後期カントの道徳＝法原理の中にわれわれは、このような論理的自己疎外の明らかな徴候を見ることになるだろう。しかし、若いカントは、上述のように、この普遍的意志をまだ「人間の本性」＝根源的に「ある」ものに根づかせ、普遍的理性法則の存在論的基底への生き生きとした感覚をもっていた限り

で、この論理的自己疎外から比較的自由であり得た。その限り、彼の自然法＝道徳原理は、したがって「普遍的意志」の概念は、何がしかの論理的不透明さを含む。否、後期の彼の形式的な道徳＝法原理すら、いつでもどこか論理的にすっきりしないところ――多義的解釈を容れうる余地が残っているのは、彼における人間把握のリアールさと無関係ではないだろう。生きた人間のリアールな把握は論理的には不透明であらざるを得ない。分析的に透明な論理の中では具体的人間のリアリティーは死ぬ。

〔付論〕

なお、ここで、これまで故意に触れないできた、一つの重要な解釈上の問題点に触れておこう。それは、道徳哲学全体の原理と「普遍的意志」原理との関係についてである。われわれは以前『視霊者の夢』を分析した際に、「普遍的意志の規則」が「霊の共同体」の道徳秩序を形成する根本法則とされているのを見た。すなわち、少なくとも『夢』の時点においては、「普遍的意志」の原理は、単に自然法だけの根本原理であったのではなく、全道徳哲学の根本原理という地位に置かれているわけである。それでは、このような地位に置かれるようになったのはいつか。これについては二つの見方が可能である。一つは、シュムッカーが解釈するように、この「普遍的意志」原理は、カントによるルソー受容のそもそもの初めから全道徳哲学の根本原理として構想されたとする見方であり（シュムッカー前掲書二三五頁以下）、もう一つは、リッターが解釈するように、「普遍的意志」の概念そのものは特殊＝自然法的原理として形成されたのであるが、それがやがていつかの時点で全道徳哲学の原理の地位にまで発展・拡張されたのであるとする見方である（リッター前掲書九七頁以下）。いずれの立論も単なる推測の域を出ず、決定的な論拠を見出しがたいが、どちらかといえばわれわれはこの場合はリッターの解釈の方を採りたい。その理由は以下のとおりである。まず第一に、この原理の歴史的系譜から見て、それがルソーの「一般意志」と密接な関連をもっている以上、「普遍的意志」も「一般意志」の場合と同様一つの社会構成的原理としてカントによって受容＝発展せられたと見る方が、より自然である。もちろん、この連関はシュム

ッカーの立場からも、カントによる「ルソーの国家哲学的観念の内面世界への転化」（同、二五四頁）として説明され得ないわけではないが、ルソー受容のそもそもの最初から根本概念のそのような位相転換が行なわれていたことを主張するには、それなりの積極的証拠が要るように思われる。ところが、そのような証拠は全く見出され得ないばかりか、逆の解釈を要求するような資料がかなり多いのである。ヘルダーによる「講義ノート」、「覚え書」、比較的初期の「注釈」や「省察」等において、六〇年代後半までに至る倫理学の原理は道徳感情的な「美と善」に置かれており、「意志」や「普遍的法則」との連関を匂わせるものは見出され得ない。比較的後期（『夢』に近い段階？）の断片の中で「善一般の規則」が倫理学の原理として登場するが（「省察」Nr. 6586＝ｎ?）、それも「意志一般の普遍的法則」としての自然法原理に対置されてのことである。この「意志一般の普遍的法則」が「普遍的意志」概念の合理化された形態であること（本論参照）を思えば、この段階でもなお「普遍的意志」は倫理学の原理に対置（つまり同一レヴェルでの、しかし相互に区別された原理として）されていることになる。このことは、少なくとも『夢』以前の段階では、「普遍的意志」が狭義の倫理学の原理ではなかったことをだけではなく、全道徳哲学の原理でもなかったことを意味するだろう。

第二に、このリッター的な見方をとる方が、リッター自身そこで誇らかに強調しているように、後期カントの批判的道徳哲学の法理主義的傾向（自然法学的色彩）を、よりスムーズに理解しうる（リッター前掲書一〇二頁）。つまり、「ルソーの社会契約論の基礎概念→カント道徳哲学の根本原理」というシュムッカー的図式よりも、「ルソーの社会契約論の基礎概念→カント自然法の根本原理→カント道徳哲学の根本原理」というリッター的図式の方が、批判期カントの道徳哲学に特有な、これまでもしばしば指摘されて来たところの、あの自然法学的法則倫理の傾向を適確に説明し得ると思われる。この傾向は、その起源を直接ルソーに求め得ることではない。ルソーは〈法〉の讃美者ではあったが、法則倫理の讃美者ではなく、まして自然法学的道徳哲学の同情者では全くなかった。

それでは、この後の立場をとるとして、最初は特殊＝自然法的原理として構想された「普遍的意志」の概念が、全道徳哲学の根本原理にまで拡張されたのはいつか、またどのようにしてか。これが最後に残る問題である。しかし、これについてはここで正確

な解答を与えることはできない。ただ、前記『夢』（一七六六年）の段階では、すでに「普遍的意志」の規則は全道徳秩序の根本原理として提示されているわけであるが、しかし、そこでも、「普遍的意志」の概念そのものは、特殊＝社会秩序形成的な役割――つまり自然法的機能――を与えられているという注目すべき事実の確認と、「道徳感情」という「現象」の背後にある形而上学的本体＝「原因」は「普遍的意志」の法則に外ならぬというカントの発見（それは『夢』の執筆直前ないしそれからあまり遠くは遡らない時点でのことではなかったろうか）が、それまで特殊＝自然法的原理として位置づけられていた「普遍的意志」の概念を、道徳感情固有の領域＝倫理学の領域へと拡張しうることを彼に自覚させ、これがカントをしてこの概念を自然法と倫理学の両領域にまたがる全道徳哲学の根本原理へと転位させていったのではないか、という推測を提示するだけにとどめておく。

3　自由と平等の理念

あえぎあえぎではあるが、ともあれ、われわれは、この期のカントの自然法の根本原理、したがってまた社会形成の根本原理が「普遍的意志」の概念に存すること、そしてその中核的意味をなすものは「普遍化された意思の自己自身との無矛盾性」あるいは「万人の意思の汎通的両立＝調和可能性」であったことを、諸断片の分析を通じてどうにか明らかにし得たと思う。それでは、カントにおける社会秩序の構成原理はこれに尽きるのであろうか。そうではないであろう。なぜなら、彼はかの「普遍的意志」の原理に不可分に結びついたものとして、しかしそれとは相対的に独立した社会原理として、自由と平等の理念について繰りかえし情熱的に語っているからである。「相互交換相における自由な選択意志の最大限」としての法原理の規定、あるいはまた「平等の感情から正義の理念が生ずる」、「（自然法的）責務の尺度は、……当該行為によって万人が平等であるということに存する」という正義理念ないし自然法原理のとらえ方、これらはいずれもかの根本原理が自己の概念契機として「自由」・「平等」を必然的に予想し、逆にまた後者は前者によってその義務拘束性の根拠を与えられることを物語るだろう。この意味で、自由と平等とはこ

の期のカントにおいて「普遍的意志」の原理と不可分かつ相互補完的な位置に置かれた、しかし相対的に独自な社会形成の原理であったと言ってよい。(16)

なおここで「普遍的意志」の原理と自由・平等原理との関係について一言付け加えておくべきことがある。それは、両原理が〈引力と斥力〉という、この期のカント特有の自然学的概念（第二節参照）に連関させられていることである。「覚え書」のなかで彼は次のように述べている。「人間の唯一の自然〔法〕的な必然的善は、他人の意志に対する関係では平等（自由）であり、また全体に対する関係では統一である。類比＝斥力（これによって、物体が各自の空間を満たすように、各人は彼のものを満たす）と引力（これによって、すべての部分は一つに結合される）」（Bem., 165——なお引用に当って、見やすくするために筆者がカッコを補った）。すなわち、自由・平等はここで斥力に、統一は引力に、それぞれ類比されているわけである。このことは自由と平等が、それぞれ個別化＝分離化の原理であることを物語るとともに、これらの両理念が「普遍的意志」原理に対してもつ関係をも明白にしてくれる。なぜなら、自然法的領域（社会秩序形成の分野）で引力に該当する結合原理は「普遍的意志」の原理以外には考えられないからである。以上の考察は、社会秩序の各構成原理の各々について、その内的構造を理解する上でも大きな光を投じてくれるものである。

自由がこの期のカントにとって何を意味していたかは、次にあげる〈自由について〉と題された、比較的長い「覚え書」断片が如実に語っている。この期のカントの社会像を捉える上から言って極めて重要な論点を呈示しているので、長文をいとわず引用しておこう。

「……人間は自然の管理者ではあるが、その支配者ではないので、自然の強制に従わなければならない。なぜなら、彼にとって、自然は必ずしも常に彼の願望に従おうとするものであるとはかぎらないことが明らかだからであ

る。しかしながら、この自然的必然性のくびきよりも、はるかにつらくて不自然なことは、ひとりの人間が他の人間の意志に隷従することである。自由に慣れ親しみ、その良さを味わい知った人には、彼と同類の人間に引き渡されて、その欲することをなすようにさせられる（自分自身の意志を放棄する）ことよりも、恐るべき不幸はない。隷属という恐ろしい思想に耐えうるようになるには、非常に永い習慣が必要であった。というのは、だれでも次のことを心に感ずるにちがいないからである。それはすなわち、……奴隷であることと死とのいずれかを選ぶとすれば、ひとが死の危険の方を選ぶのに何のためらいも生じないであろうということ、これである。

そうする原因は明白でもあり正当でもある。というのは、自然のあらゆる他の禍悪は一定の法則に従っており、人はこれを学び知ることによって、自分がどの程度までこれに譲歩したり服従したりすべきかを選択し得るからである。……

ところが、各人の意志は、彼自身の衝動や傾向性の結果であって、彼の真実の、もしくは空想上の幸せとのみ合致するのである。そして……将来自分の境遇が自分の意志にではなく、他人の意志に委ねられることになるだろうという見通しほど、恐ろしく、悲痛で絶望的なものはない。今日は厳しい寒さである。私は気の向くままに外出することもできるし、家にとどまっていることもできる。しかし、他人の意志が決定するものは、私にとって今の場合最も快適なことでなく、他人にとってのそれである。私は眠りたいのに彼は私を起こす。……〔隷属状態で〕私が不幸を感ずるのは、そうするだけの正当な理由があるからであって、だから、彼〔支配者たる他人〕はすべての自然力よりも、私を苦しめるのにはるかに適しているわけである。たとえ彼がよい人であると仮定しても、彼の考えが変わらないとだれが私に保証してくれるのだろうか。物質の運動には一定の規則がある。しかし人間のわがままには規則がない。

隷従の中には、単に外的に危険なものがあるだけではなく、さらに或る種の厭わしさや矛盾があり、この矛盾は、同時にかの危険なものの不法性を指示している。……〔動物の場合はともかくとして〕人間が自分ではいわば魂を必要とせず、何ら自分の意志をもつべきでないとすること、そして他の人の魂が私の四肢を動かすべきだとすること、これは不合理で転倒した事態である。……自由が一見私をして家畜を超えゆかせるように見えるかわりに、この自由が私をなお家畜の下におくのである。なぜなら、私は〔家畜よりも〕もっと強制されうるから。……要するに、隷従する人間は、もはや人間ではない。彼はこの地位を喪失したのだ。彼は他の人間の付属物以外の何ものでもない。……」(Bem., 91—4)。

これらの文章でわれわれの注意をひくのは、先ず第一に、この期のカントが（ルソーと同じように、）自由の概念を主要には他人の支配的意志や強制からの自由、いわゆる消極的意味での自由——しかも極めて広範囲に及ぶものとしてとらえられたそれを中心に考えていたということである。「自由」に対置されるのは「奴隷制」であり、「自分の境遇が他人の意志に委ねられること」であり、「隷従」一般なのである。それは、各人の意志——「彼自身の衝動や傾向性の結果」である意志——が、その「気の向くままに」決定を下すのでなく、他人の支配的意志と強制的命令の下に服従させられている状態一般（制度的可能性をも含めて）を意味する。ルソーにおいてそうであったように、カントにとっても人間が「自然必然性のくびき」の下に屈従させられる——その限り自分の自由を限定される——ということはさしたる問題ではない。こうした「くびき」から生ずる禍悪は幾分かは予見によってさけ得られるものでもあり、さけ得られないとしてもそれは人間の創造秩序における地位そのものの然らしめるところとして甘受しなければならない。「自由」の名において人が立ち向かわなければならないのは、こうした〈自然への隷従〉ではなくて、

〈人間への隷従〉一般である。それは人間の欲望と妄想によって生み出され[17]、長い間の習慣によってささえられた、特殊＝社会的な禍悪なのである（家畜はこのようなものをそれとしては知らない）。

しかし、第二に注目されるのは、彼がまさに右の意味における自由を擁護するその仕方のラディカルさである。それは単に、隷従を「恐るべき不幸」「恐ろしい思想」「悲痛で絶望的なもの」と見、奴隷よりもむしろ死を選ぶべしとする彼の情念的はげしさ、実践的パトスだけにはとどまらない。このような情念的烈しさの背後には、人間存在における自由の意味の極めて根底的な把握があったのである。すなわち、この自由の保持は、彼にとって、人間の本質、人間の人間たり得る条件に根本的にかかわることに外ならなかった（「隷属している人間はもはや人間ではない。彼はその地位 Rang を喪失したのだ」）。カントにとって隷従的意志が単に「厭わしいもの」であるだけではなく、一個の「矛盾」であったのも、人間にとって自由であることがその本質（人間的自然）に属するからである。この事態を他の断片で次のように言っている。「或る他人に隷従させられている意志は、不完全で矛盾している。というのは、人間は自発性の能力 Spontaneitäten を有しているからである」(Bem., 66)。あるいはまた、「人間は自分固有の傾向性をもっており、彼の選択意志を介して、その行為をこれに従わせよ、との自然の警告 Wink der Natur をもっている。それで、ひとりの人間の行為が他の人間の意志の下におかれるということほど恐ろしいことはあり得ない。だからして、人間が奴隷制に対してもつ嫌悪ほど自然的なものはない」(ibid., 88)。すなわち、カントにとって、「矛盾」とは単に論理的判断の意味において言われているのではなく、「自然の警告」＝根源的存在規定に対する違反を意味する。だからこそそれは、倒錯した意識と習慣に支えられて存続するところの「不合理で転倒した事態」(Bem., 93)に外ならなかったのだ。

ここに見られる「自由」擁護のラディカルさ、既成社会に向けての批判意識の痛切さは、絶対主義体制に埋没した

ヴォルフやクルジウス等大陸系自然法論者たちの思想的地平はもとより、ロックやハチスンらの〈市民的自由〉＝ブルヂョア的な私的所有秩序の擁護（それは新たな社会的隷従の促進以外の何物でもない）の地平をも超えている。[18] それは近代思想家の中でルソーのみがそれまでに立ち得たところの、そして後に「疎外からの解放」と呼ばれるようになる、あの根底的な人間解放の視点に極めて近いものであったと言わなければならないだろう。

ところで、カントの自由概念は、このような消極的自由に尽きていたであろうか。それとも、その背後になお、積極的な自由の概念が予想されていたのであろうか。われわれは前節で、「ルソーの衝撃」の意味を問うなかで、この期のカントにとっては人間的自然＝根源的規定に対する従順のなかにこそ人間的自由の成立根拠があるであろうことを述べておいた。「ルソーの主目的は、教育が自由となり、したがってまた、自由な人間を作るということである」(Bem., 167)。そして、事実また、ルソーにおいても、人間存在の根本的本質としての自由は、単に外的隷従からの解放だけでなく、より根本的には世間の妄想＝倒錯意識や自己の傾向性や激情への従属からの独立性において成り立つものとされていたのであり、それゆえにこそ、内的隷従と倒錯意識からの解放を目ざすルソー的教育（「エミール」！）が、人間的自由を形成するための中心課題となったのであった。若いカントは、このルソー的自由の道徳的核心を右の言葉で正しく射当てていたのである。それゆえ彼は、別の「覚え書」断片で、「自由の喪失は、執着 Anhänglichkeit か屈従かに基づく。前者の場合は、人は自分の傾向性によって支配されるか、自分の傾向性に反して支配されるかのいずれかである。自分の傾向性によっての場合は柔弱なぜいたくの結果であるが、反しての場合は臆病な卑怯さの結果であり、〔究極のところは〕執着の結果である」(Bem., 164) と語りつつ、執着と傾向性とへの従属（および「人間の妄想」へのよりかかり）からの解放を自由確立の不可欠の条件としていたのである。そして、このような内的自己解放の完成が教育の主たる目標であることは言うまでもない。こうして、「ルソー的教育は、公

民的社会を助けて再び光輝あるものたらしめる唯一の手段である。というのは、困窮と〔社会的〕抑圧、身分的差別と戦争等々を発生せしめるところの〈ぜいたく〉が、ますます増大しているので、これに背反する法律は、スウェーデンの場合にそうであったように、何ごとも達成できないからである。これ〔ルソー的教育〕によって、政治はより整然たるものとなり、戦争も稀になる」(ibid., 175)。

しかし、このような、教育を通して達成される内的自己解放としての根源的な自由は、C・リッターが言うように、いわゆる「自律」(自己の立てた法則への服従)と同じものであったのだろうか。[19] そうではないであろう。この期のカントにとって「理性の自己立法」というような理性主義的思考は存在していない。人間を「理性的存在者」「叡智者」(Intelligenz)としてとらえていることは、まだ、この人間的叡智者が立法主体であることを意味するわけではない。むしろ、われわれは、「もし人が他の人間の意志に服従しているならば、(たとえ自分でそれを選んだのであっても)、彼は厭うべく、軽蔑すべきものである。しかし、もし彼が神の意志に服従しているならば、彼は自然に即してある」(ibid., 66)という彼の言葉のなかに、彼の積極的自由の意味を見出し得ると思う。ここでカントが「神の意志」と呼んでいるものは、前々から何度も言って来たように、神の創造的秩序とそこにおける人間の地位以外のものではない。そして、この創造的秩序に立ち帰り、そこに含まれる規定に自我を屈服させる(「神の意志に服従する」)ことによって、人間存在の本来性(「自然に即してある」)は回復されるのである。そしてさらに、この本来性の回復がなければ、困窮や社会的抑圧や身分的差別の根本的解決はあり得ず、そのためにいくら政治的＝法律的改革をやってみても駄目なのである(「法律は……何ごとも達成し得ない」)。

つぎに平等について。

カントの社会思惟にとって、人間がその存在の等しい重さのゆえに社会的に平等の権利を有する存在者であること

は、ほとんど自明の前提であった。「社会の定義に基づいてすでに次のことが明らかである。社会の各成員は相互に同等の権利を有する。すなわち、或る人のいかなる〔法的〕判断〔＝権利主張〕も他人のそれと同じだけの法的効力をもっているのであり、彼らは相互に強制しあう同等の権能をもっている。自分の権利を追求するための手段が等しくあること、これも平等に属するのである」(Refl. Nr. 7522＝c)。前述のように、一切の社会秩序は自由（消極的および積極的）の確立を理念的目標としている。しかし、あらゆる自由な社会的行為の可能的な普遍的調和性（正義の理念）は、一切の行為主体の権利の平等を予想し、またこれを要求するのである。「平等の感情から正義の理念は生ずる」(Bem., 35) のであるが、逆に「〔人間にふさわしい〕社会結合 Geselligkeit の標識は、いかなる時もひとりの人間が他の人間に優越することがない、という点にある。ひとりの人間が他の人間に優越するときには、その社会結合はもろい。平等の理念が一切を規制する〔べきである〕」(ibid., 54)。こうしてカントにとって平等は自由と並んで人間的社会秩序を形成する上で不可欠な原理なのである。カントが「他人の意志との関係における人間の自然〔法〕的に必然的な唯一の善は、平等（自由）であり、全体との関連においては統一である」(ibid., 165) と言い、「統一と平等とが結合されるとき、そこに完全な共和制が生ずる」(ibid., 166) と語るゆえんである。

このように平等が自由と並んで自然法的原理をなすことは、九〇年代法哲学においても変らず保持されたカントの生涯を通ずる基本的思想であった。初期カントを特徴づけるのは、むしろ、この平等理念を社会批判的原理として位置づけるその仕方の鋭さと、単なる形式的＝消極的な平等理念（法の前の平等）を踏み破って実質的＝積極的な平等理念の主張へと突き進んでいる点にあると思われる。

まず前者について言えば、若いカントが「自然的平等」を公民的正義〔実定法秩序〕と鋭く対置していたことが注目されなければならない。「一切の人間はお互いに平等である。自然人にとっては、それは〔自明の〕原理であった。

しかし、はるか遠くにさまよい出たわれわれ〔公民的社会〕にとっては、それは証明されなくてはならないし、倫理の基礎〔に置かれねばならないこと〕なのである。各人は大地に対して平等な権利を有する」(V. H., 156)。そして、この万人が「大地に対して平等な権利を有する」という事態は、他の「覚え書」断片から推測されるように、排他的な「私的所有」(proprietas)の徹底的否認と、労働による加工がある限りにおける「私のもの」(自然法的所有権)の承認とに結びつくのであってみれば(Bem., 66f.)、初期カントにとって労働を媒介としないで「多数の者が他人の労力で不正にも生活している」(V. H., 155)現行所有権秩序は、たとえ公民的正義の形をとっていようとも、いわば「権威の皮をかぶった強盗」にも等しいものなのである(ibid., 161)。このような自然的平等観念からする既成社会体制(否、現代にも及ぶ私的所有秩序総体)の根底的な批判(この問題は次節でもう一度取り上げることになろう)は、彼がこの不正義の積極的つぐないを要求するとき、革命思想的な響きをもつものとさえなる。

> 「他人に対する配慮は、……自然〔法〕的責務である。というのは、自然の平等はわれわれに共通であり、この自然の平等を廃棄するいかなる不正義も、彼にこの不平等のつぐないをなす kompensieren べき責務を呼び起こすからである」(ibid.)。

この最後の引用文における自然(法)的責務としての「配慮」の思想は、しかし、われわれをして、前述の第二の特徴、すなわち初期カントにおける平等原理の実質的＝積極的契機に対する注意を喚起せずにはおかない。事実、カントは後期「人倫の形而上学」におけるような「人が他の人と相互に拘束し合うことができる以上の何ごとも、他人から拘束づけられることがない独立性」(VI. 237)としての形式的＝消極的な平等観念(それは「法的平等」として容

易に実質的＝社会的不平等、例えば有産者と無産者、男性と女性、独立自営者と「公共体の下働き」たちとの間のそれを容認し正当化してしまう危険をもっていた）をのり超えた地点に立っていた。そのことを最もよく示すものは、「正義的愛」（gerechten Liebe）の思想である。[20]（ヘルダーの「講義ノート」（V. H., 154f.）が述べるところによれば、「真の愛」は先ずなによりも「正義愛」であり、「自然の愛」としてのこのものは「平等の生き生きとした感情から生ずるがゆえに、基本的な愛である」とされる。そして、このような平等感情（＝道徳的共感）に基づく正義愛に貫かれているところに「生き生きとした正義」が生ずるのであって、そこでは「他人に対してその禍悪を軽減してやる」という積極的な責務が成立する。例えば、「もし誰かが、そこに溝があるぞと君に警告してくれなかった場合を考えてみよ。君は他人に対してそうしてくれることを要求するだろう。したがって君は〔他人に対しても〕そうしなければならない」（ibid.）というわけである。これは厳密な意味での正義（法的責務への適合）ではないかも知れないが、やはり一種の正義なのである。

「この種の正義は隣人愛なしには単なる見せかけにすぎないだろう。公民状態における人間は、少数の相手に対してしか正義的愛をもたない。というのは、もちろん全人類はあらゆる個人に対しそうする責務があるのだが、各人誰でもがそうだというわけにはゆかないからである。それというのも、誰でもがそうできるという可能性は、〔公民状態においては〕奪われているのだからである。……この種の正義は、平等の高度な感情に基づく」。

ここでカントが「平等の高度な感情」に基づくものとして主張した「生き生きした正義」（「正義」即「愛」）の理念こそは、神の創造秩序の下なる人間の共同存在性と社会的連帯性（神の人間に対する愛の応答としての「隣人愛」）[21]

に基づく実質的平等の要求として、単なる形式的＝法的平等を超えて隣人への積極的＝具体的配慮を要求せずにはいないのである。なぜなら、形式的平等は「各人に彼のものを」（カントの別の言葉で言えば、「自分の責任において他人に欲せしめたこと以外は何ごとも起こらない」）というネガティヴな要請にとどまり、彼が今隣人としてなにを必要としているか、いかなる人間的要求をもっているかという具体的必要に即して、その必要に応ずるという積極的＝具体的対応を要請するものではないからである。そして、この具体的状況の下で具体的に呈示されてくる、隣人の個別的な人間的必要に正しく（隣人愛の規定に即応して）対応するということが、人間の共同存在性そのものから出て来る最も基本的な要請なのである（カントがこれを「基本的な愛」と名づけたゆえんである）。

この「正義的愛」が単なる狭義の倫理学的原理でないことは、カントが前記引用文章の直後で「正義的愛は善意的愛〔倫理的徳としての愛〕とは区別される。前者の不履行は〔当人を〕憎まるべき者とするが、後者の不履行は当人を愛され得ない者とする。この正義の規則によって義務づけられている行為は責務〔法的義務〕なのである」と述べている点からも明らかである。つまり、それは法的領域に属するものでありながら愛（これは後にはもっぱら倫理的義務ないし徳の原理となる）を原理とするという、後のカントの峻厳な法―倫理区別思想からは想像し得ない未分的中間領域の主張なのである。こうした中間領域（というよりむしろ両者の基底たる根源領域）の主張は、一つにはライプニッツの「愛の法」（Liebesrecht）の影響にもよるであろうが、(22) さらに根底的には、この期のカントのリアリスティックな人間把握と、そこから由来する、人間の社会的関係性の深奥部（それは厳格な法的概念に特有な抽象的・形式的カテゴリーによっては包摂しきれない）に対する生き生きとした感覚とに負うところが大きかったのではないかと思われる。

（1）『自然神学と道徳の原則の判明性に関する考察』KGS, II, 298. なお、一七六四年に刊行されたこの論文は、実質的にはすでに一七六二年に執筆を終えていた。この「当為」の「法式」としての二命法の峻別（それは、行為の目的自身にかかわる必然性と、目的に対する手段の必然性との区別としても表現されている）はヘルダーによる「講義ノート」においても堅持されている（cf. V. H., 124）。

（2）vgl. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants, S. 62 u. S. 280ff.

（3）このメルクマールと不可分に結びつくところの、レガリテートとモラリテートの区別思想がこの期のカントにすでに芽生えていること、およびそれの神学的＝宗教哲学的起源（「旧約」と「新約」の対比）については、vgl. Ritter, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, S. 107ff.

（4）リッターは、これに反して、完全義務―不完全義務の区別が、大陸自然法学の伝統的用語そのままに、カントにおいても「外的強制可能性―不可能性」の区別を意味すると見る（Ritter, op. cit., S. 169f.）。そして、それを「責務」―「善意」の対置とは全く切り離して考えている（ibid., S. 90）。しかし、このような解釈を支える積極的な典拠は筆者が渉猟し得たかぎりでは何処にもない。むしろ逆に、後年の彼の完全義務―不完全義務の考え方（それは、ここでカントが「責務」―「善意」の対置によって表出しようとしていた思想内容に極めて近いものであった）から言っても、また当時のカントの「外面性」―「内面性」の考え方（既述のように、すでにそこには外的強制可能性―不可能性の契機が含まれている）から言っても、本文で筆者がとった見方の方が全体として妥当ではないだろうか。なお、この点の解釈についてはリッターにゆずるとしても、以下の区別論の思想内容に関する解釈の妥当性には何らかかわりがない。

（5）この点に関してはなお、時期区分ξ（六四～六年）に属する「注釈」（Nr. 6498）の次の言葉が参照されるべきである。

「すべての義務は責務的であるか功績的である。officia――debiti――meriti. このうち第一のものにおける関係は、責務――法〔ないし権利〕である。第二のものにおけるそれは、好意――必要である。」

（6）cf. Bem., 101, 160―161, 173, 127, 119, 140―141, 157―158.

（7）cf. Bem., 35, 36, 125, 140―141.

（8）単なる用語の類似性から言えば、ルソー以前にすでにモンテスキューが政治社会の立法府を表わすものとして volonté

générale の語を用いていたし（Montesquieu, De l'esprit des lois, II. XI. VI.『法の精神』根岸訳・河出書房『世界の大思想・モンテスキュー』一五二頁）、ドイツでもクルジウスが国家法の本質としての voluntas communis を説いていたといわれる（vgl. Ritter, op. cit., S. 79, Anm. 40）。単なる政治学的用語として「一般意志」ないし「共同的意志」の語を用いることは、当時の大陸政治理論家たちにおいてはかならずしも特異なことではなかったのである。問題はこの言葉の中味として何が入れられていたかにある。

（9）この点に関しては、『社会契約論』のなかの「相殺」に関する有名なルソーの議論（桑原武夫他訳・岩波文庫四七頁）を思い浮かべればよい。なお、ルソーの「一般意志」の概念と功益性との密接な連関については、恒藤武二「ルソーの社会契約説と一般意志の理論」（桑原武夫編『ルソー研究』第二版）一五〇頁以下をも参照。

（10）功益性原理ないし功利主義に対するカントの批判としては、次の諸断片を参照。

(1)「利己的利益は法〔ないし権利〕の根拠たり得ない。多くの人の利益はひとりの人に対するいかなる権利をも与えはしない」（Refl., Nr. 6586＝7）。

(2)「利益なるものは、法を規定するのではなくて、各人の個々的意志を規定するだけである。他方、自由の規則に従って、各人は各々、自分の考えにもとづいて（自分の）利益を決めなければならないのだから、他人は〔私の〕利益をきめる何らの権能ももたない。そうではなくて、彼がもつのは彼の意志を判断する権能である」（Refl., Nr. 6594＝7）。

(3)「大衆は怜悧の規則〔利益の相互調停〕に従って一つの政治体 politische Körper を形成することはできる。しかしこのものは、けっして法の規則に従って生じたものではない」（ibid.）。

その他、「講義ノート」における峻厳な倫理的功利主義批判として、例えば「著者〔バウムガルテン〕の倫理学〔広義〕は混ぜ合わせ物である。なぜなら、〔そこで〕彼はつねに、誤って〔義務的〕拘束性の広い概念を前提しており、これに純然たる利益の動因を帰属させているからである」（V. H., 102）、「利益という動因は反道徳的である」（ibid., 142）等をも参照。

（11）cf. Ritter, op. cit., S. 82.

（12）cf. V. H., 90; Bem., 162.

（13）共感的感情原理の無規定性に対するこの期のカントの批判として、さし当り次の断片を参照。

「われわれは、自分を他人のために働かせる媒介をなすところの、そしてしばしばわれわれを直接的に支配するところのさまざまな衝動をもっている。例えば……自分を他人の立場に置き、彼が何を感ずるかを知ろうとする衝動がこれであって、ここからは盲目の同情 blinde Mitleid が生じ、これが正義をも無秩序へと解体してしまうのである」（Bem., 97)。その他、Bem., 135 ; V. H., 147. 等をも見よ。

(14) これについては、次の断片を参照。

「われわれの選択意志の規定には様々の程度差がある。(1)選択意志一般の普遍的法則に従っての規定、これは法〔の場合〕である。(2)善一般の普遍的規則に従っての規定、これは善意〔の場合〕である。(3)……(4)……」（Refl. Nr. 6586 = ?)。

(15) Refl. Nr. 6596（=?）

なお、この「最大限」の規定が論理的性格を有し、その理性的普遍性と内的確定性とにおいて数学的命題とアナロジカルであること、そしてそれが大陸自然法学における「法論理の理想としての数学」の思想的伝統と内的連関を有することについては、vgl. Ritter, op. cit., S. 89.

(16) リッターは前掲書において「自由と平等」をこの期のカント法哲学における「法概念の要素」（Elemente des Rechtsbegriffs）として位置づけている（op. cit., S. 115ff.）。しかし、なぜそれが社会原理でなく「法概念の要素」でなければならないかが説明されていないうえに、著者がこの「要素」Elemente という言葉によって何を意味しようとしたのかも極めて曖昧である。初期カントの問題関心を強いて法哲学的枠組の中に取り入れ切ろうとする無理が、ここでもその欠陥を露呈していると言わざるを得ない。

(17) 「奴隷制度は、暴力のそれか、ごまかしのそれかの、いずれかである。後者は、財貨（ぜいたく）への従属に基づくか、他の人間の妄想（虚栄心）への従属に基づくかのいずれかである」（Bem., 164）を参照。

(18) なお、カントの私的所有秩序に対するラディカルな批判については、本稿後述第五節(1)を参照。

(19) Ritter, op. cit., S. 121f.

なお、シュムッカーはこうした自由の内的契機を「内的自由」と呼んでいるが（Schmucker, op. cit., S. 206）、それが「自律」と連関すると見るかどうかは明らかでない。

(20) 平等原理との関連でこの観念の重要性にはじめて注意を喚起したのは、リッターの功績である（ただし、資料呈示以外に思想内容の具体的分析はほとんど見られないが）。vgl. Ritter, op. cit., S. 133f.

(21) この点については、「隣人愛」を自然法（広義）の中心原理に据えたクルジウスの思想（カントはこれに大きな影響を受けていたといわれる）が参考になる。vgl. Ritter, op. cit., S. 133.

(22) Ritter, ibid.

五　社会像(二)——自然状態と公民状態

1　両状態の対置

『精神病試論』（一七六四）や『講義予告』（一七六五）のなかでカントが自然状態と公民状態とを対置しながら現代文明批判の視点を提起していたことは比較的よく知られている。そして、このような文明批判的＝社会変革的視点の提起がルソーの自然状態と市民状態との対置論に深く触発されたものであり、カントをして、伝統的な大陸自然法学における自然状態—社会状態（政治社会）の対置論の枠組（それは純粋に理論的なものであった）をのり超えさせるゆえんのものであったことも言うまでもないであろう。しかし、この若いカントの文明批判なり社会体制批判なりが、具体的にどのような思想内容と論理構造をもっていたのか、そしてそれは先進国イギリスやフランス等の啓蒙自然法論者たち、例えばホッブスやロックやディドロ等の自然状態論——これが近世絶対主義体制批判の視座を提供し近代市民革命の原理となったことは周知のことである——とどのような点でつながり、どこで異なっていたのか、といった問題についての立ち入った考察は、これまでほとんどなされていないといってよい。(1) それは光彩陸離たるルソーの叙述の陰にかくれて、日陰に咲いた一箇のあだ花のようなものと見なされて来たのではないだろうか。

しかしながら、主として「覚え書」各断片に頻出する、若いカント特有の軽やかな文体で綴られた両状態に関する生き生きとした叙述は、右のような形で問題を簡単にかたづけてしまうことをわれわれに許さない。そこに展開される文明批判＝社会批判は、ルソーのそれと並んで今もなおわれわれの心に直接ひびくものをもっている。さらにまた、この両状態の対置との連関で展開される彼の社会契約論や国家論も、この期のカントの社会像を再構成し再評価するうえからいって、とうてい看過し得ないいくつかの重要な論点をわれわれに示してくれるのである。

それでは、自然状態と公民状態とは初期カントにおいてどのように対置され、各々はどのような内容をもっていたか。われわれはこの実質的問題に入る前に、そもそもこの対置ということが、カントの社会的思惟においてどのような役割ないし機能を持たされていたかを、予め明らかにしておきたい。

諸断片に散在する彼の両状態に関する叙述を総体として見るとき、われわれはそこに相互に異質な二つの対置の観点ないし視角があることに気付く。その一つは、自然状態を批判基準（いわば〈原点〉）として現代社会体制と現代文明のあり方を原理的に批判してゆくという視角であり、もう一つは逆に自然状態の未完結性と限界性とを摘出して公民状態としての国家存在の必然性を基礎づけていくという観点である。前者が特殊＝時代批判的視角であるとすれば、後者はむしろ法哲学＝政治哲学的観点であると言えるであろう。もちろん、後者の場合も、啓蒙自然法論の「自然状態＝市民状態」論一般がそうであったように、広い意味での社会批判＝政治批判の視角を含むことは言うまでもないが……。つまり、ルソーの場合になぞらえて言えば、前者の視角が『人間不平等起源論』に対応するのに対し、後者の観点は『社会契約論』に対応すると言うことができよう。そして、ルソーの場合に、この両視角の内的連関と統一に関してさまざまの解釈がなされざるを得なかったように、カントの場合にも両観点ないし視角がどのような形で内的につらなっているかについて困難なアポリア（後述するように、ルソーの場合とはちがった意味で）が生ずる

ことになる。これをいかに解決するかは後の問題として、われわれはまず第一の視角における両状態の対置から見て行こう。

この局面では、結論を先取りして言えば、〈質朴〉Einfalt の状態としての自然状態が〈ぜいたく〉Üppigkeit の状態としての公民状態に対置され、前者を批判原理として後者、つまり現代文明と現代社会とが苛責のない告発をつきつけられることになる。

この意味における両状態の対置は、すでに、六三年中に執筆されたと思われる前記『精神病試論』の主要モチーフの一つをなしている。この論文の冒頭からしてすでに「自然は質朴で寡欲なものであって、そこではただ普通の知識と愚直な誠実さだけが人間に必要とされ、また作り出されるのであるが、公民的体制においては、技巧的強制やぜいたくのために、だじゃれ屋や奇弁家、そして時にはまぬけや詐欺師さえが生み出されるのであり、また、〔そこは〕お上品という厚く織られた美しいヴェールが頭脳や心の隠れた欠陥をおおってしまうかぎりで、外見上は賢こそうに、あるいはしとやかになって、思慮も誠実さも不要になるような状態なのである」（II, 259）という両者の対照から始まる。そして自然状態における「未開人」の悟性と心の健康さが公民社会の人間との対比において強調され、この「質朴の状態」においてこそ、「すこやかな悟性」と心の「虚栄的でも高慢的でもないあり方」が見出されるのであり、そこでの人間は精神病的状態にはめったになることがないのに対して、〈ぜいたく〉と「お上品な悟性」の支配貫徹する「公民的体制においては、もともとこのような身の破滅となるすべてのものをかもし出す要素が見いだされるのであって、これはその破滅を生み出しはしないけれども、これを持続・拡大するのに役立つ」（ibid., 269）とされる。

以上は、まだ、精神病発生の原因究明との連関において言われていたにすぎない（しかし、そこにもすでに痛烈な

文明批判の精神が脈打っていたことは明らかである）が、全面的にこの対置を文明＝社会批判の方向へと展開しているのは、何といっても「覚え書」諸断片の中においてであろう。カントはそこで自然状態における人間 Mensch der Natur のあり方を基準（これの意味については後述する）として、〈ぜいたく〉状態としての近代文明社会の根本的倒錯を明らかにしようと試み、さまざまな方向から両者の具体相を生き生きと描き出す。自然の人間は、彼によれば、「自然必然的な（すなわち彼の本性そのものによって必然的な）欲望以外の、またそれ以上の何らの欲望ももたない」(Bem., 6) のであり、彼は少しのもので満足する能力（自然の寡欲さ）をもっている。そして、自然的欲望の満足に必要不可欠な「認識とその他の完全性」をもつだけであるゆえ、彼は〈質朴〉である (ibid.)。というのは、〈質朴〉とはカントにとって「欲求 Bedürfnis に関して寡欲であること」(ibid., 149) を意味するからである。つまり、質朴な人間とは、自然的必然(2)（主として自己保存と種族保存とへの性向）に対応した欲求と欲望だけしかもたず、それに関しては必要な知と洞察力をもつ人間のことである。この〈寡欲〉に加えて、自然的人間は「無感動」(Fühllosigkeit) でもある。そして、この「無感動」が、彼をして「情念」にさまたげられず「感情の平衡」と「安らぎの心」とを得さしめるのである (cf. ibid., 149)。こうして、「寡欲」と「無感動」とが自然的人間を、あらゆる生活の欠乏にもかかわらず、満ち足りた、安定した心の状態におくのである。そして、このような心の性状は、単に感情面における「質朴」さをだけではなく、人倫面におけるそれをも可能ならしめる。「あらゆる徳は理想的〔なものへの〕感情 idealische Gefühl に基づいている。それゆえ、ぜいたくの状態〔すなわち公民状態――後述〕においては、人々は単に肉体的〔なものにまといつかれた〕感情しかもっていないので、いかなる徳も見出されない。しかし自然の状態においては、直接的感情の質朴さと、人倫の質朴さとが、同時に成り立つ」(ibid., 151) のである。彼は「悪徳へと誘惑されることがなく」、それゆえ「徳なくして善」であり、「学問なくして賢明 vernünftig であ

る」ことができるのである(ibid., 11)。さらに、自然状態の人間は彼自身（その妻を含めて）だけで満ち足りているがゆえに、「他の人たちと社会結合しようとする傾向がない」(ibid., 74)。むしろ彼は他人の接近を恐れ、そこには常に潜在的な闘争状態が見出されるのである(ibid.)。

右のような自然状態ないし「自然の人間」の生彩ある描写を読むとき、われわれは、それがあたかも原初の人間、歴史的起源点に立つ人間の社会学的＝人間学的記述であるかのような印象を受ける。ちょうどルソーのあまりにもヴィヴィッドな自然状態の叙述が同時代人および後代の人びとにそのような印象を与えて来たように。そして、実際またカントがこの連関でしばしば自然の人間のかわりに「未開人」について語り、またヘルダーによる「講義ノート」のなかでも、「われわれは、人為的なもの Künstliches を自然から区別するために、起源 Ursprung に遡らなければならない。……われわれは、自然人の感情を探求しなければならない。これは、現代の技巧的なやり方より、はるかにすぐれている。ルソーがそれを発見した」(V. H., 92-3) と語るのを聴くとき、あるいはまた、『講義予告』の中ですら人間の自然を探求するために「生起すべきことに先立って、生起していることを常に歴史的かつ哲学的に熟考する」という道徳研究の方法を唱え、これを「古代人たちが全く知らなかった……われわれの時代の美しい発見」として賞揚している (II, 311f.) のを見るとき、ますます、そのような、未開人の歴史的＝社会学的記述が問題となっているとの感じを深くしないわけには行かないのである。しかし、それがそうでないことは、前節でわれわれが明らかにしたような、彼のルソー理解の仕方（歴史と存在論との方法的区別）から見て明らかであろう。カントがこのような自然状態ないし「自然の人間」の記述を通して明らかにしようとしたのは、歴史的起源における人間のかってあった姿ではなく[3]、かといって逆にまた或る論者が想定するように、「自然」概念の二義性を利用して、人間の「当為としてあるべき、理想的性質」あるいは「実質的なア・プリオリ性」を、経験的現実性から導き出そうとし

たものでもない。[4] そうではなく、彼が志向したものは、人間の変貌常ない歴史的＝事実的多様性の根底に厳存する（根源的意味において「ある」）ところの、人間の本来的存在規定＝「創造秩序における人間の地位と使命」に即した具体的生きざまを、「未開人」（つまり文明化以前の人間形姿）の探求（「分析」）という形で、つきとめることに外ならなかった。「存在」と「当為」の峻別という二元論的世界観からはどうしても見えて来ない、しかし事実存在するところの、両者の未分の根底の探求――これが若いカントの根本的視座なのである。[5] 彼が前記『講義予告』引用箇所の中で「生起していることを常に歴史的かつ哲学的に熟考する」と述べているのはこの意味においてであろう。それゆえにこそ、「生起していること」の探求が直ちに「生起すべきこと」の確定へと連なり得るのである。また「講義ノート」の中で「起源に遡る」といったのも、単に歴史的原始に遡ることを意味したというよりも、むしろ人間存在のアルケー（根源）にまで探り入り、そこに含まれるはずの具体的内容（「自然人の感情」etc.）を明らかにすることを指すとも考えられる。この「講義ノート」においても、単なる歴史的起源における人間像といった類のものは、彼にとって「単なる幻想」でしかない（V. H., 153）。こうしたカントの志向は、ルソーが「仮説的＝条件的推理」によってつきとめようとしたことと、基本においては、別のものではなかったであろう。[6] そして、このような本来的に「ある」ことの探求であったからこそ、ルソーにおいてもカントにおいても、それは直ちに人間的本来性の倒錯態としての文明社会に対するラディカルな批判――それは現存文明を「あるべき」社会の理念によって批判するといったような生易しいものではない――の実在的原理（拠点）となり得るのである。

それでは文明社会はどのようなものとして批判的につかまれたか。「われわれの状態」は〈ぜいたくの状態〉――〈ぜいたく〉の原理によって支配・貫徹されたデカダンス的文明と抑圧的社会の状態である、というのが彼の答えである。

それは、先ず何よりも文明のデカダンス態である。「この文明化された関係の中では、あまりにも多くの自然的でない欲望が立ちあらわれ、享楽と知識におけるあまりにも多くの〈ぜいたく〉が現われてくる」(Bem., 11)。このような享楽と知識における〈ぜいたく〉は、一方では社交におけるマナーの洗練と生活の華美への志向としてあらわれるとともに、他方では学問と芸術の形成・発展となってあらわれて来る。それと同時に、美しい見せかけ、虚栄心、人間の物への従属もまた始まる。「古代人は自然にずっと近かった。われわれ〔現代人〕は、われわれと自然との中間に、多くの非難さるべき、ぜいたくな、もしくは〔人を〕奴隷化する腐敗物を置いている。われわれの時代は、うるわしい瑣事 Kleinigkeiten、瑣抹事もしくは崇高なばけものの世紀である」(ibid., 71)。そこでは、〈ぜいたく〉の刺戟によって「作為的な衝動」が生まれ、人工的雰囲気の中で追求されるこの文化的洗練は男性を女性化し、女性を男性の支配者たらしめることによって人間的自然を奇形化してしまい、人間の自然的基礎が何であるのか疑わしくなってしまう(ibid., 47-8; 79)。このような明確な人間的自然の輪郭の崩壊からは精神的不安が一般化し(ibid., 149)、そして肥大化された欲望からは〈みじめさ〉が生じて来る(ibid., 146)。前述の『精神病試論』における文明人と精神病との親和性も、この連関の中に位置づけられるだろう。

しかし、〈ぜいたく〉原理の支配は単に右のような風俗・文化の局面に局限されるのではない。それはさらに人倫生活そのものを根本的に腐敗堕落させてしまうのである。文明化された状態においては人倫生活の質朴さは「お上品さ」によって解体されてしまい、〈ぜいたく〉の刺戟によって人間の心には悪徳への誘惑が忍びこむ(ibid., 35, 104)。そして自然の状態においては公共的でかつ行動的な感情に支配されていた人間は、今や〈ぜいたく〉によって喚起された「想像的欲望」によって利己的で非行動的な人間となる(ibid., 172f.)。自然の人間たちが感じていた相互扶助の悦びも満足感も、〈ぜいたく〉の出現とともに消滅し、人間同志の愛情すら幻想性を帯びたものとなる

(ibid.,135)。否、それどころか、そこでは「遠き者への愛」の名における愛の自己欺瞞すら見出されることになる。「全人類を愛そうという高い要求は、欺瞞的である。トルコ人を愛する者は、自分の隣人を愛してはいないのだ。万人を〔愛する者は〕何びとをも、それゆえ少数の者をも愛していないのだ」(V. H., 156)。

以上要するに、文明をもたらすということは、カントにとっては結局のところ「道徳的頽廃」をもたらすということと同義なのである。〈ぜいたく〉状態においては、原初の〈質朴〉な人間は、容易にずるがしこい文明人からあざむかれるゆえに、一個の「馬鹿者」でしかないのである(Bem., 151)。

このような〈ぜいたく〉状態における頽廃的文明の状況は、社会的局面では隷属と不平等に満ちた抑圧社会としてあらわれる。ここは、もはや「孤独な人間」の社会ではなく、「公的権力」(Obrigkeit)によって統治された公民的体制が成立しているが、しかし、それは多くの抑圧的要因をかかえ込んでのことである。〈ぜいたく〉の刺戟によって喚起された「快適さ」と「他人に対する優越」と「生活の華美」へのますますたかまる欲望は、個々人が自己の労働によって生産しうる以上のものを要求し、これが人間の隷属化と不平等と階級的抑圧を、さらには国家と国家の帝国主義的簒奪という新たな戦闘状態[7]を産み出さずにはおかないのである。「ぜいたくはますます増大するものなので、これとともに、欠乏感と抑圧と身分差別が生じ、そしてさらに〔国同士の〕戦争が始まる」(ibid., 175)。そしていったん不平等が始まってしまうと、「抑圧の害悪〔感〕は、抑圧された者たちの心情を下劣なものにしてしまい、自分を低く見させてしまうので、そんなに永つづきしない。〔現在の〕農夫は未開人よりも一層みじめな人間であり、一層重大な悪習にそまっている。未開人はそのようなもの一切に関知しなかったのだ。一般の労働者も、右の例外ではない」(ibid., 102)。この最後の引用文は、われわれの注意を、社会的抑圧の背後にあってそれを支えている〈倒錯意識〉の問題に向かわせずにはいない。事実カントにとって、抑圧を抑圧として意識せず、それを当然のもの（自然

的秩序）と見なしてしまう被抑圧者の自己欺瞞（「自分を低く見させてしまう」）と自己喪失こそ、問題の根源なのであり、[8] そのゆえにまた「ルソー的教育」が抑圧の克服の決定的手段とみなされたのであった（前出二六七頁参照）。

ともあれ、このような自己欺瞞的倒錯意識によって支えられた社会的抑圧は、それ自体、社会そのものの病理であり、政治や行政の手段によってはいかんともしがたいものであった。「教育が国家行政 Polizei に対して何を寄与し得るかは、次のことから明らかになる。すなわち、前者は、多くの財貨、例えば絹や金などを全くなしですませるようにさせるのに対して、後者〔国家行政〕はただいたずらに禁止するばかりで能がない。それというのも、後者自身が財貨によって病んでいるからである」（ibid., 167）。否、それどころか、公民体制自体がこの社会的抑圧の権威化（「権威の皮をかむった強盗」前出二七〇頁）なのであり、現在の市民法秩序なるものは富者による貧者の搾取の正当化以外の何物でもないのである。

「気前よさと正義とは、公民的悟性と自然的悟性とにおいて、大いに異なっている。公民的法則〔＝市民法秩序〕によれば、他人は〔私に対し〕この法則にかなうかぎりの一切について、その〔法的〕責務を負う。例えば農民は彼の主人〔たる私〕に対して多くの〔労働をなすべき〕責務を負う。しかし、自然に従えば彼はいかなる責務も負ってはいないのだ。〔市民法秩序のなかでは〕私〔主人〕は怠け者であり、他の人たちを使役させる。……徳のばけもの。自然の正義の具現のみが、すなわち自然〔法〕的責務のみが、真の徳を作り上げる。権威化された不正義も、自然の〔なかでは〕悪徳でしかないのである。公共体においては、底辺の庶民や貧乏人を抑えつけて有力者や富者を支援するために一切がかけられている」（V. H., 170）。

「富める者は、その他の点で不正を働いていなくても、依然として強盗なのだ」（ibid., 169）。

これ以上鋭く、これ以上徹底的に、私的所有に基づく簒奪体制としての近代社会秩序総体が弾劾されたことが、プルードン[9]やマルクス以前においてあったろうか。ルソー以外には誰ひとりとしていない。

さて、右にのべたような自然状態ないし「自然の人間」と「ぜいたくの状態」としての公民状態との対置は、すぐれて文明批判＝社会批判にかかわるものであった。しかし、本節最初に述べたように、カントにはもう一つの、右とは別の観点からする両状態の対置がある。それは政治共同体としての公民状態の基礎づけという、特殊＝政治・法哲学的観点にかかわるものであった。この関連において、われわれはカントが自然状態をホッブス的な〈闘争の状態〉としてとらえていたことを想起しなければならない。「人間は…自然状態においては孤独である。彼は他の人間と交わることに対する何らの傾向性をもたず、否、他人が近づくのを恐れさえする。それゆえ、〔そこは〕闘争の状態である。ホッブス」(Bem., 74)。「防衛の情熱について――自然の人間はいかなる他人をも憎むことはないけれども、それを恐れはする。それゆえ、彼は警戒をおこたらず、彼が各瞬間毎に失いはしないかと思っている平等が、彼に武装を強いるのである。ここから直ちに闘争の状態が始まる」(ibid., 102)。このような潜在的・顕在的闘争状態は、人間の一切の社会関係を不安定たらしめ、普遍的な法的安定性はそこでは全く確立される余地がない。なるほど、戦争は「ある程度は平等と高貴な勇気との状態」をもたらしはするが、それは「それが取り除く以上の悪を作り出す」のであり、「人間的自然においては、このような仕方では退廃も徳も連続的に上昇することはできない」(ibid., 105-6)のである。それゆえ、こうした普遍的な法的安定性の状態を確立することは「人間的自然」に基づく法的に必然的な要求なのであり、ここから、個々人が一つの強制的権力の下に結合することによる、有機的秩序をもった法的統一体、「安定性の規則」に従った「リヴァイアサン」としての公民状態が作り出されることになる(cf. ibid., 14; Refl. Nr. 6593=7)。この政治的統一体としての公民状態こそ、カントにとって「他人の意志との関係における人間の自

然〔法〕的に必然な唯一の善」(Bem., 165)に外ならなかった。かくして、「人間の最上の状態は、法の規則に従って言えば、社会〔状態〕であり、社会的人間〔生活〕の最上の状態は、その安定性に関しては、抵抗すべからざる権力であって、これが人間たちを強要して法の規則に従って行動するようにさせるのである」(Refl., Nr. 6583＝ｖ)。

しかしながら、このような公民状態＝国家の高らかな讃美の視点と、前述の〈ぜいたく状態〉としての公民体制に対するラディカルな否認の視角とは、どのようにつながるのか。これは、われわれが以前に提起しておいたところの、両状態対置の第一の視角と第二のそれとの間を統一するものは何かという問題にほかならぬ。しかし、この点に関するカントの見解は、或る面ではルソーの場合よりもはるかに明快であり、疑問の余地を残さない（しかし、他面、後述のようにルソーとは違った局面でアポリアが残ることになるわけだが）。それではカントの解決はどのようになされているか。右に見て来たような第一の視角における峻厳な既成文明社会の告発にもかかわらず、このような文明社会を去って文明以前に帰ることはカントにとってはじめから問題にはなり得なかった。そもそも「自然の人間」なるものが現代社会＝文明の批判原理として構想されるということと、文明社会を去って未開の歴史的起源に帰るという要請とは全く別のことである。カントにとって、「未開人の幸福」＝自然の人間の生活構造の探求は、ルソーにおいてと同様に、「自然以下の未開」に単に帰るためにではなく、倒錯した近代文明社会を、その文明のさ中で真に人間的本来性＝人間の使命にふさわしい状態、「文明化した〈自然の人間〉」の状態へと発展させ、完成させるためにのみなされたのである。(10) この完成は、既成文明のトータルな否定を前提してのみその正しい展望がひらけて来るのである。それゆえ、この文明社会の完成は、文明の否定を媒介してのそれの肯定という一種弁証法的な構造をもっているといってよい。「完成態における人間 Der Mensch in seiner Vollkommenheit は、寡欲さの状態〔即自〕においてあるのでもなければ、ぜいたくの状態〔対自〕においてあるのでもない。そうではなくて、それは、このぜい

たく状態から出発してかの〔寡欲さの〕状態へと回帰すること〔即自・対自〕においてある。人間的自然の不可思議な性質！　この最も完成した状態〔の形成〕は間一髪 Haaresspitze に依拠する。質朴な原初的自然の状態は、永もちしない。再回復された自然の状態は永もちするが、しかし〔即自的な〕まったくの無邪気さなのではない」（Bem., 153）。この「人間的自然の不可思議な性質」に基づく弁証法的な「間一髪」、すなわち、ぜいたく状態＝文明社会から出発して、この文明社会そのものの中で、それに現在は対立的なものとなっている〈質朴な原初的自然の状態〉を再構築すること（即自・対自態としての「再回復された自然の状態」の確立）――これが、カントの自然状態―文明社会対置論の基底に存する基本的視座であった。

ここからして、公民状態の存在必然性を主張するカントの第二の両状態対置論が不可避なものとなる。なぜなら、ここにおいてこそ、「再回復された自然の状態」の不可欠の契機としての公民状態は[11]、「人間的自然」そのものに基づいてその存立を要求されていることが明らかとなって来るからである。闘争状態としての自然状態における法的安定性の欠除によって、人間的自然は、法理必然的に、政治的統一体＝公民体制の存立を要求せざるを得ないのである[12]。

しかし、このようなカントの論理は、ルソーのそれとはちがった局面でやはり一つのアポリアを残してはいないだろうか。ホッブス的な「闘争状態」としての自然状態は、それ自体一つの社会的関係性（ネガティヴな形においての）である。交渉のないところに闘争（よし潜勢的であれ）はない。これに対してルソー的な「自然の人間」は、カントがくりかえし強調したように、男女結合以外には社会的共同関係のうちに立たず「孤独」にとどまっている。この無社会的孤独（それだからこそ彼らは素朴で平和で「徳なくして善」であり得た）と闘争状態の社会関係性との矛盾はどう調停されうるのか。こうしてカントにおいて自然状態は、或る時は孤独な人間の状態とされ、また或る時は社会的状態とされるというアンビヴァレンスを示すことになる[13]。ここには、ルソーのアポリアを解決する鍵をホッブスの自然

状態論に見出したカントが、まさにそのことによって新たなアポリアに突き当って動揺している様子がうかがわれはしないだろうか。後期カントでは、このホッブス的方向が前景化し、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。しかし、それは同時に、「ぜいたく状態」のラディカルな否定に支えられた、あの「間一髪」の弁証法の論理的解体でもあった。年老いたカントは、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。

2　社会契約の理論

最後にわれわれは、右の自然状態と公民状態の対置との関連において、彼の社会契約論と、そこから導き出される彼の国家論および国際秩序論の基本線を、極く簡単に概観して、このはからずも長びいた拙論を結ぼうと思う。

さて、カントが社会契約の観念を自然状態と公民状態との架橋をなすものとして位置づけるであろうことは、ルソーのケースから考えて充分推察しうることである。事実、彼は、「人間に関する考察の手順」と題する「省察」断片（Refl., Nr. 6593＝7）の中で、「自然の人間」の段階（手順(3)）と「リヴァイアサン」すなわち公民状態の段階（手順(6)）の中間に「エミール、または文明化された人間」（手順(4)）と並べて「社会契約」（Sozial contract）（手順(5)）を挙げている。「エミール」は言うまでもなく個体の局面に即してみられた自然状態↓公民状態にかかわるのに対して、「社会契約」は社会の局面に即してみられた自然状態↓公民状態の媒介者である。これについてカントは言う。

「(5)外的状態に即して。社会契約（公民結合）、すなわち抽象的に考えられた姿における in abstracto Erwogen（平等の規則に従っての）国家法の理想像 das Ideal。人間の特殊な性質はここでは度外視される」。

そして、この外的状態について次のような自注を加えている。

「自然の状態。ホッブスの理想像。ここでは自然の状態における法が考察されるのであって、事実が考察されるのではない。自然状態から脱け出すことは任意のことではなく、法の規則に従って必然的であることが、〔この考察段階で〕証明される」。

本節1において自然状態→公民状態の移行のカント的論理を見てきたわれわれにとっては、ここで彼が社会契約の観念にいかなる機能と意味内容を与えようとしているかは、もはや詳論するまでもなく明らかである。ここではただ二つのことを指摘するだけにとどめよう。一つは、社会契約の観念が、基本的にはルソーの線にそって考えられながら、より鮮明に概念化されていることである。社会契約の概念は、平等原理を前提とするところの、国家体制一般の普遍的理念（「国家法の理想像」）にかかわるのであり、それは国家形成の歴史的事実の問題ではなく、国家存立の法的根拠の問題である。これはルソーがすでに明示的に、もしくは暗黙のうちに主張していたことの論理的整頓にほかならない。しかし、そこには若干の相違点もある。それは、後期カントの政治思想の基礎低音となるであろう国家存在の法理的必然性の強調である（「自然状態から脱け出すことは任意のことではなく、法の規則に従って必然的である」）。これの証明が社会契約論の一つの主題と見なされている。このことは、もう一つの注意点にわれわれの目

を向けさせる。それは、社会契約論の局面においては、自然状態はホッブスの観点に中心をおいて考えられているという点である。「自然状態。ホッブスの理想像」。これは、具体的には「万人の万人に対する闘争」(bellum omnium contra omnes) としての自然状態という、闘争態（潜勢的なそれを含めて）を中心とした自然状態観を採ることを意味するだろう。そして、これは社会契約の意味内容を（したがって国家の存立根拠＝存在目的を）、すぐれて秩序形成＝法的安定性の確保という局面に定位させることになる。前記「省察」断片「人間に関する考察の手順」の中で「(5)社会契約」にすぐひきつづいて、カントが次のようにのべるゆえんである。「(6)リヴァイアサン。すなわち、人間の自然（本性）に従った社会状態。安定性の規則に従っての」(Refl., Nr. 6593＝7)。初期カントの自然像におけるあの斥力―引力のカテゴリーと連関させて言えば、自然状態（自由と平等の状態）は斥力＝分離の原理によって支配されているのに対して、社会契約＝公民状態の結成は引力＝結合の原理によって支配されることになる。

このような社会契約観念の意味転換ないし比重の移動（ルソー→ホッブス）がもっとも鮮明にあらわれるのは、カントの社会契約がルソーにおけるような結合契約の意味以外に、同時に服従契約の意味をも合わせ含むことにおいてである。[14]「市民の結合の契約 pactum unionis civilis は服従の契約 pactum subjectionis であって、これによって公民状態が確立される。したがって、市民はその際この契約から……〔中断〕……を得はしない」(Erl., Nr. 7521＝5)。ホッブスと同様に、カントの社会契約は、一箇の契約行為において、人民の意志の結合による公民的統合体の形成作用の側面をもつと同時に、この統合体の最高権力 summus imperans の強制的法規 legibus cogentibus に対する服従義務の承諾作用という側面をももつのである (ibid.)。

以上のようなカントの社会契約観念のルソー＝ホッブス的二重構造は、彼が社会契約論に基づいて構想する国家論にも微妙な影をおとすことになる。

まず、彼がその社会契約論の主題と考えていた国家体制の普遍的理念（「国家法の理想像」）が何であったかという問題から始めよう。社会契約によって生ずる万人の意志の合致が国家の成立根拠であり、同時にその最高権力発動の正当性根拠でもある。ところで、この万人の各意志は、全て平等な重さと等しい権利を有するはずであるからして、ルソー的意味における社会契約の概念に従うかぎり、そこから帰結する国家体制の理想は人民主権に基づくデモクラシー以外にはないように思われる。そして事実カントが「公民結合 societas とは、もろもろの人格が普遍的意志にしたがって行為すべき義務を負うかぎりにおいて、そうした諸人格から成る一個の全一体（彼ら諸人格の行為は〔そこでは〕相互的な権利〔義務〕を生ぜしめる）である。――それゆえ、公民結合は一個の道徳的人格〔法人格〕であって、その意志は万人の結合した意志を含み、その力 vis は万人の結合した諸力を含む」（Refl., Nr. 7524＝ε）と言い、また「主権的国家〔＝近世絶対主義国家〕の中には統一はあるが平等がない。もし平等が統一と結びつくならば、そこには完全な共和制が生ずる」（Bem., 166）と語るとき、彼はルソーの血統正しい弟子として、その国家論的帰結を正当に語っていたように思われる。少なくとも、こうした抽象的国家理念のレヴェルではルソー的社会契約論からの偏差は認められない。ところが、話が具体的政治理念のレヴェルに入って来ると大分様子がちがって来る。先ず、カントはルソーと異なり、いかなる形と規模においてであれ（直接）民主制なるものは、国家体制の理想たり得ないと考えていたように思われる。なぜなら、事実上の人民意志は利益原理に支配せられており、「大衆は怜悧の規則に従って一つの政治体を作ることはできようが、それはけっして法の規則に従って生ずるわけではない」（Refl., Nr. 6594＝ζ）のであってみれば、法の規則に従っての国家形成（自然法的原理にかなう国家体制）はこうした事実的な人民意志の合意によって達成されるべくもないからである。それでは彼は平等と統一の結合としてのあの「完全な共和制」という理想を、具体的にはどのような形で機構化しようとしていたのか。この点についてはこの期のカント

から積極的な発言を聴くことができない。ただルソーの模範から見て、また後期カントの思想からみて、おそらくこの期のカントにおいても国家形式(統治者の存立形態＝君主制・貴族制・民主制)と統治方式(統治権力の発動様式＝専制政治か共和政治か)とが区別されたうえで、[15] 共和政治の原理(カントでは立法権と執行権との分立)を容れた君主制を理想としていたのではないかと想像しうるのみである。少なくとも、このような理解に矛盾するカントの言説は存在しない。

次に、不法な最高権力に対する人民の反抗権について、あるいは広くいって革命というものについてカントはどのように考えていたかが問題となろう。というのは、われわれは本節1において彼の鋭い体制批判と変革志向とを見出したのであるから、現体制の不自由＝不平等状態に対する彼の告発は、一見、社会契約に基づく革命ないし反抗権の主張へとつながるだろうと思われるからである。ところが意外にも(否、われわれとしては今や半分方予想通りと言うべきだろうが)、カントはここでも、ルソーよりはむしろホッブスの弟子として立ち現われるのである。なぜなら、彼はホッブスと並んで君主の法拘束からの解放を強く主張し、彼に対する人民の反抗の具体的権利を否認しているからである。この問題を明らかにするためには、最高権力(summum imperans)の現実的＝具体的なあり方について、カントがほとんど無関心であったという点に留意する必要がある。すなわち、最高権力を具現するものが国民の全体なのか、それともその一部(具体的には君主)なのかの相違によって、反抗権の議論には決定的なひらきが出て来るにもかかわらず、彼はこの問題に顧慮を払うことなく、ただひたすら国家の最高権力の絶対性――したがって法的拘束からの解放――を主張してやまないのである。アッヘンヴァールの『自然法論』における「主権者は〔公共福祉という〕目的に拘束される」という命題に対して、カントは次のような注釈を付け加えている。「しかし、このような国家目的が存在しない以上は、最高権力はいかなる仕方においても拘束されることはない。〔国家の中では〕誰かが、

その意志によって他の人たちの権利を判定する権能をもたなければならない。それはもっぱら、ひとりの人が他の人の恣意に隷従することがないようにするためである」（Erl., Nr. 7362＝ε）。この最高権力の主体がもし一個の自然人格であるとすれば（そしてカントの「誰か」（jemand）は当然そのような連想をゆるす）、ここには君主の絶対性と法からの解放が主張されていることになる。[16] これに対応して、人民の側からの君主の恣意に対する反抗も否定されざるを得ない。「実定法の一切の拘束力は、服従に、しかも強制法規の下での服従に依存する。それゆえ、最高権力は法的にはいかなる拘束も負わず、また人民に対して過ちを犯すこともありえない。人民は最高権力のいかなる恣意 delicto に対しても〔服従義務を〕解除されていない」（Erl., Nr. 7521＝ε）。ここで「最高権力」が抽象的な人民一般ではなく、具体的な自然人格（＝君主）をさしていることは、それが「恣意」の発動をなし得るとされていることによっても明らかである。否、君主に限らず、どのような種類の最高権力であれ、それがいったん成立した以上、その恣意的権力の発動に対して人民にはいかなる反抗の権利も認められないのである。これはまさにホッブスの論理に外ならない。こうして、「最高権力」の多義性を支えとしながら、カントの社会契約論はルソー的な人民主権の理論からホッブス的な君主の絶対権の理論へと容易になだれ込んでゆくのである。政治理念の抽象的レヴェルではルソーが、そして具体的レヴェルではホッブスが顔を出すという、後期カントに特徴的な政治的思惟の二重構造が、早くもここで確認されるわけである。

ところで、カントの契約論は、単に国家の対内的統治体制にかかわるだけではなく、その射程は国家の対外的関係、国際秩序の構成にまで及ぶ。彼は前述の「人間に関する考察の手順」をあつかった「省察」断片の中で、「(6)リヴァイアサン。すなわち〔公民〕社会の状態」に続いて次のように述べている。「(7)国際連合。すなわち、対外的関係に関する諸〔共同〕社会の完成態としての、国際法の理想。――社会契約〔に基づいて〕。すなわち、〔国際的〕最高権

力の根拠としての公法。リヴァイアサン、あるいは公法の〔実施〕基盤としての最高権力」(Refl., Nr. 6593)。これによって見れば、カントはこの時点ですでに国際連合(Völkerbund)の形成を国際法の理想としていたことが知られる。しかもそれを諸国家(「諸〔共同〕社会」)間の社会契約に根拠をもつものとして考えていたことは、この期の社会契約思想の射程の広さを知らしめるだけでなく、そこから重大な帰結が生ずる。すなわち、国際関係においても、個々人の自然状態から社会契約によって統一的政治共同体としての公民状態が作り出されたのと同じように、諸国家の国際的自然状態から社会契約の理念に基づく国際的公民状態が形成さるべきなのである。この国際的公民状態としての「国際連合」は、それゆえ、統一体中心をもった有機的全一体としての「国際的国家」(「リヴァイアサン」!)なのであり、「公法」すなわち国際国家公法[17]に基づいて、またその実施のために権力を発動するところの、機関としての最高権力を保有する。このような国際的全一国家の思想は、後期カントの思想の中では、その非現実性のゆえにだんだん背後におしやられ、複数の主権国家の対等な同盟から成るところの、暫定的で開かれた国際連合が当面の政治的実現課題として前景化して来るだろう。

いずれにしても、このような〈国際連合〉の構想がなされたことは、サン・ピエールの〈ヨーロッパ連合〉の提唱に対するルソーの注釈(一七六一年)の影響なしには考えられないのであり、事実両者のあいだには、この構想の内容や思想的位置づけにおいて大きな類似性があるといわれるが[18]、われわれにとって重要なのは、ここでも社会契約観のホッブス的傾向がルソーのそれと並んで国際秩序の理念に影をおとしていること(「リヴァイアサン」としての国際国家)を確認しておくことである。なるほど、このような〈国際的リヴァイアサン〉の理念は後期カントでは当面の政治課題の背後に退く。しかしそれは単になくなったのではない。依然としてそれは悠久の国際秩序理念、永遠平和達成のための最終的保障として保たれている(『永遠平和論』KGS. Ⅷ, 26.『人倫の形而上学』Ⅵ, 354)。

以上、われわれはカントの社会契約論の展開が、基本的にはルソーの思想を継承・発展させるものでありながらも、そこにホッブス的思想傾向の影が微妙に見えかくれすること、とくに国家論においてはそれがいちじるしく現権力に対して妥協的＝保守的な帰結を伴ってあらわれてくることを突きとめた。このような具体的＝実践的政治思想の局面におけるカントの保守的な態度は、一面ではおそらく、ドイツにおける社会的＝政治的状況のいわゆる〈後進性〉に由来するものであったろう。しかし、他面では、それが彼の文明＝社会批判の特異なラディカルさそのものと密接に連関していたことを看過してはならないだろう。彼は近代社会と近代的文明（「われわれの状態」）の病状の根深さを良く知っていた。政治や「国家行政」（Polizei）というものがもっている射程のゼロに近いこと、否、政治の退廃は文明の倒錯の単なる結果であってそれ以外のものでないことを痛感せざるを得なかった。「教育が国家行政に対して何を寄与し得るかは、次のことから明らかになる。すなわち前者は多くの財貨を、例えば絹や金などを全くなしですませるようさせるのに対して、後者〔国家行政〕はただいたずらに禁止するばかりで能がない。それというのも後者自身が財貨によって病んでいるからである」（前出二八四頁）。このことは、彼がこの文明のあまりにも深い病根をいやすものが、教育――あの「人間の自然」に立ち帰ることによって「自由な人間」となることを得させるところの「ルソー的教育」――にしかないこと、このことがなければ政治も国家行政も、それがあがけばあがくだけますます倒錯の中にのめり込んでゆくことを、明瞭に見きっていたことを物語るであろう。この病根の深さから見れば政治の良し悪しなどは取るに足らないのである。政治革命などいくら重ねてみても病いは重くなるだけなのである。人間の根本状況がひっくりかえる（元に立ちかえる Rückkehr）のでなければどうにもならない。政治はその時に、またその時にかぎって、正しい政治に立ちかえり得るだろう。政治が現在なし得る最善のことは、良い政治が行なわれることではなく、中味はどうあれ秩序と安寧がともかくそこに成り立っていることである。あの混沌とアナーキーの

闘争状態への退却を防ぐ障壁が確立していることである。……これがおそらくこの期のカントの基本的考え方であったろう。ここでもカントはパスカル、あのあまりにも人間把握においてラディカルな、そしてそのゆえに政治的に悲観主義者＝保守主義者とならざるを得なかったパスカルに似た相貌をもって来るのである。

× × × ×

「すべては流れをなして、われわれの前を通りすぎてゆく。そして人間の変わりやすい趣味とさまざまな姿は、その働き Spiel 全体を不確かにし、欺瞞的にする。人間が決して動かすことができず、また人間に、いずれの岸辺に身を寄せるべきかの標識を与えてくれることのできる自然の確固たる支点を、どこに私は見出すだろうか」(Bem., 46)。

これはパスカルのパンセ断片ではなくて、カントの断片なのである。そして、この「自然の確固たる支点」といわれるものこそ、若きカントにおける「人間と社会」をめぐる一切の思惟がそこから発し・そこへと帰ってゆくあの一点であった。

（1）筆者の知るかぎり、この問題を比較的詳細に取り扱ったものとしては前記リッターの研究とシュムッカーのものぐらいである。しかし後者は、倫理学形成史の観点からの（とくにも道徳原理の成立過程に関心の焦点を据えた）研究であり、本文で提起したような問題意識をかならずしも共有していない。

cf. J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants, S. 208ff.

C. Ritter, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, S. 208ff.

（2）この「自然〔本性〕的必然」が具体的に何を指すかについては、必ずしも明らかではない。カントはこれについて他の断

片で次のように述べている。「次のような命題、すなわち、或ることが自然において存する、もしくは存しない――つまり、自然はそれに向けて何らの衝動をも与えていず、〔だからそれは〕作為的なものにすぎない、〔例えば〕何びとも犯罪をなすような性向に生まれついているのでなく、偶然的にそのように育てられたのである――といったような〔ことを主張する〕命題は、正・否の決着をつけることがむつかしい」（Bem., 47f.）。これを裏から言えば、自然において存することを意味するであろう。そして、これと、ヘルダーによる「講義ノート」（V. H., 151）の次のような「本性的傾向」の列挙、すなわち「自己保存への衝動」「種族保存への傾向」「自由・平等・名誉への衝動」とを合わせ考えるならば、カントがここで「自然〔本性〕的必然」と名づけているものの内容はほぼ明らかとなろう。なお、この点については、vgl. C. Ritter, op. cit., S. 140f.

（3）シュムッカーもこのような理解を完全に離れ切ってはいないように見える。Schmucker, op. cit., S. 208f.

（4）Ritter, op. cit., S. 143.

（5）このことと、カントが自然状態の把握を「理想像」（das Ideal）と考えていたこととは、かならずしも矛盾しない。「自然の人間は、もっぱら彼の個人的性質に即してのみ考察されているのであって、その状態〔自然状態〕は顧慮されていない。……自然状態は純粋に自然的な人間、すなわち野生の人間相互間の外的関係に関する一つの理想像 Ideal である。純粋に自然的な性質をもった個々人からも社交的状態 gesellige Zustand は成立し得るのである」（Refl., Nr. 6593＝7）。

すなわち、カントにとって、自然状態とは自然の人間＝一個の独立した個体としてみられた人間を基礎として、そこから思惟的構成という方法によって創造された思考物＝観念存在なのであり、歴史的原初の時代はもちろん、いかなる意味でも事実存在しないものである。しかし、それは事実存在と全く無関係な単なる空想＝ユートピアなのではない。自然の人間の姿をとって具体化された存在規定（それゆえ、事実「ある」もの）の中核的内容を、その社会的＝関係存在的局面に向って純粋論理的に展開したところに成り立つところの、いわば一個の理念型なのである。先の「理想像」とは、このような事実存在と不可分に結びついた理念型を意味すると見て間違いあるまい。

（6）ルソー『不平等起源論』（本田・平岡訳、岩波文庫）三六頁。なお、ルソーの「仮説的＝条件的推理」についての、同方向

での鋭い解釈として、竹内成明「ルソーの学問批判」（桑原武夫編『ルソー論集』所収）二五頁以下を参照。

（7）カントは、この国際間の戦争状態、「持続的な軍備体制」をも〈ぜいたく〉の結果としてとらえている。

「ぜいたく〔の現存〕についての明白な証拠は、すべての国家が現在ますます貧困化しているということである。国家の負債。持続的な軍備体制」（Bem., 153）。

（8）この抑圧の背景にある自己欺瞞と自己喪失の問題は、シュムッカーによって詳説されている。Schmucker, op. cit., S. 218ff.

（9）プルードンとの類似については vgl. Ritter, op. cit., S. 150.

（10）この点については、「覚え書」における次の断片を参照。

「われわれが未開人の幸福を考察するのは、われわれが森に帰るためではなく、むしろただ、われわれが一方で何かを得ることによって、他方で何を失ったかを明らかにするためである。それは、社交的ぜいたくの享受と利用とのさ中で、不幸で不自然な傾向性によってそれらにとらわれることなく、文明化した〈自然の人間〉でありつづけようがためなのである。かの考察は、そのための基準 Richtmass として役に立つ」（Bem., 31）。

（11）この新たな「自然」の再建が、その必然的契機として、公民状態を要請せざるを得ないことについては、次の「覚え書」断片を参照。

(1)「徳の状態は強制的な状態である。したがって、それは、公共体の強制的な状態においてだけ見出されることができる」（Bem., 104）。

(2)「戦争が愛国的 patriotisch である場合、言いかえれば、戦争が金や生活の維持のための物を獲得するためではなく、自国を守るためであり、そして兵士がふたたび公民となっているときだけ、戦争〔＝国家間の戦争〕は徳をもたらすことができる」（ibid., 76）。

（12）ルソーは、この公民状態（「市民状態」）の必然性をついに基礎づけることができなかった。彼は、自然人の生活発展が生活危機をもたらさざるを得ないこと、これをのり切るために公的共同体が、生存の必要から求められざるをえないことを説いただけにとどまった。ルソー的思惟の根底に存する「実存↑↓全体秩序」の語られざる弁証法は、充分論理化されきらぬまま、『不平等起源論』の論理から『社会契約論』の論理へと飛昇してゆくのである。

（13）この二義性はリッターによっても指摘されている。Ritter, op. cit., S. 144f.

（14）vgl. Ritter, op. cit., S. 157.

（15）ルソーのこの区分については『社会契約論』（桑原・前川訳、岩波文庫）六〇頁および九三―五頁、後期カントの区分については『人倫の形而上学』（KGS. IV）§ 51,52 を参照。

（16）この「最高権力の法からの解放」についてはリッターの指摘に負うところが多い。Ritter, op. cit., S. 162f.

（17）この時点でのカントの「公法」（öffentliches Recht）が国際法と同義であることについては、vgl. Ritter, op. cit., S. 164, Anm. 397.

（18）Ibid., S. 166. なお、ルソーの国際連合思想については、田畑茂二郎・樋口謹一「ルソーの平和思想」（桑原編『ルソー研究』第二版一五八頁以下）の綿密な分析を参照。

（七四年一一月）