

琉球大学学術リポジトリ

カントにおける政治的正義の理論

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2011-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 波平, 恒男, Namihira, Tsuneo メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/18727

カントにおける政治的正義の理論

波 平 恒 男

はじめに

第一節 法 の 概念 と 所有 権 論

第二節 根源的契約と純粹共和制の理念

小 括

はじめに

本稿は、筆者のハーバーマス研究（あるいはより広く、社会批判に志向した規範的理論という観点からなされるカント、ウェーバー、ロールズ等の理論とバーバーマスのそれとの比較研究）の一環として、カントの実践哲学を考察した論稿の後半部である。^①すなわち、カントの倫理学の特徴を考察した前稿に続いて、本稿では、彼の実践哲学のもう一つの側面をなす法と国家の理論について考察する。

カントの政治哲学は、彼の批判哲学全体の中では従来それほど注目されることのなかった領域であるが、ここ二十年代来、政治哲学一般の再生という今日的な脈絡の中で、彼の政治哲学にもかつてない大きな関心が向けられるようになってきている。このカントの政治哲学への関心の増大は、一つには、彼の哲学一般、とりわけその倫理学

ないし道徳哲学の復権を反映したものであり、第二に、近年における政治的リベリズムおよびその哲学的源泉への学問的および実践的関心の増大の産物であり、またその一部をなすものでもある。^③

カントの実践哲学は、『人倫の形而上学』（一七九七年）が「法論」と「徳論」の二部から成り立っていることからも知られるように、狭義の倫理学とともに法の哲学を謂わば本体的部分としているが、さらにそれは、実践的人間学や歴史哲学をもその不可欠の系論として含んでいる。この実践哲学の体系的全体の核心をなしているのが、われわれが前稿で狭義の倫理学に即して考察した、純粹実践理性の自律的な自己立法という考え方である。『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）や『実践理性批判』（一七八八年）で展開されたこの理論は、『人倫の形而上学』において実質的「徳論」として発展させられるとともに、「法論」として政治的社会的次元に拡大されている。後者においてカントは、合理的かつ人倫的な人間実践のアプリオリな条件の追求という彼の理性批判的、超越論哲学的な問いを社会的政治的な領域に対しても提起し、自由で平等な諸行為者の社会的共生のための純粹に合理的な、一切の経験から独立した条件を追求している。この共生の条件は、理性が定立する条件であり、したがって普遍的なものである。カントの政治哲学の特徴は、何よりもまず、このような共生の条件としての法の原理ないしは政治的正義の原理を純粹実践理性のうちに基礎づけようとする点に求められる。この点で、彼の政治哲学は、法や政治の規範的基礎や第一原理を神の意志や世界の自然的秩序の規範的構成のうちに求める古い神学的、目的論的世界観の伝統はもとより、それを人間本性や自己利益に仕える打算的・道具的理性や所有の自然的権利といったもののうちに求めるホッブズやロックの教説とも大きく異なっている。

カントの政治哲学は、このように法ないし正義の原理を純粹実践理性の概念のうちに根拠づけていこうとする点に最大の特徴がある。彼の批判哲学の根本確信によれば、すべての人間は、原理的に言って、一方において自然的

感覺的な諸欲求（傾向性）を持つ現象界の成員であると同時に、他方では純粹実践理性の担い手として英知界の成員でもあり（二世界説）、そのようなものとして「道徳的人格」、すなわち道徳法則の下における自由の担い手である。カントの政治哲学ないし政治的正義の理論は、そのような意味での自由と平等の原理を、換言すれば、自由で平等な道徳的存在としての人格の概念を基礎として、構成主義的に構築されているといえる。

カントの政治的リベラリズムの第二の特徴も、右の第一の特徴と不可分に関連している。すなわち、正と善の区別、正義の問題と善き生活の問題との区別がそれである。正義ないし法の諸原理は、純粹実践理性の担い手、すなわち自由で平等な道徳的存在という限りでのすべての人間が原理的に合意できるものである（はずである）が、しかし善の概念は各人に応じて異なっている。彼の（心情）倫理学における反幸福主義に照応して、カントの政治的リベラリズムも、善の多元性のうちにおける正義の原理の客観性を主張する。逆の言い方をすれば、それは、正義ないし法の原理の制限内における各人の善の概念の相互に還元しがたい多元性を認容し、擁護する³⁾。

ところで、カントの実践哲学は、このように純粹実践理性のうちに道徳と法の諸原理を基礎づけることを試みると同時に、それらの諸原理の経験的実現にも深い関心を寄せるものとして、人間学や歴史哲学を不可欠の系論として伴っている。道徳と法の純粹理論（人倫の形而上学）として非経験的な考察を本領とする前者とは異なって、後者は、人間の本性や人類の歴史の経験的考察を含んでおり、理性の諸原理が実現される経験的現実を対象とする。カントの狭義の政治哲学は、以上のような実践哲学の体系構成における法哲学と歴史哲学にまたがっており、合理的考察と経験的考察の双方を含んでいる。そして、このような二つの種類の考察の原理的な区別とその結合のあり方のうちに、カントの政治哲学の強みと弱点はともに根ざしている。

第一節 法の概念と所有権論

『実践理性批判』への序文のよく知られた一節において、カントは自由の概念を「純粹理性の——思弁理性をも含む——体系という建物全体のいわば要石をなす」ものであると述べている。カントにおける自由の概念と理論哲学との関係についてはここでは立ち入らないとしても、少なくとも自由の概念が彼の実践哲学全体の「要石」をなしていることは疑いの余地がない。同じ序文におけるこれまた有名な脚注において、カントは、自由は道德法則の存在根拠であり、道德法則は自由の認識根拠であると定式化している。すなわち、われわれがもし意志の自由というものを持たないとすれば、およそ客観的な妥当性をもつ道德法則などといったものは存在しえず、逆にまた、われわれはそのような道德的法則の拘束的性格を意識することによって始めて、われわれが自由な存在であると想定しうるのである。

カントの『人倫の形而上学』は、その序文に明らかなように、『実践理性批判』で確立された以上のような自由——積極的自由——の概念に基づく彼の道德哲学の立場を前提としている。有限かつ理性的な存在としての人間は、一方において自分自身の行為の目的を自由に選択し設定する能力をもっている。言い換えれば、彼は選択意思 (Willkür) すなわち自己自身の善の概念を持つ能力を持っている。他方また、人間は積極的自由の意味における意志 (Willie) を、すなわち客観的で普遍的な道德法則に一致して行為する能力をも同時に有している。換言すれば、彼は自己の行為を自由に選択する能力だけでなく、道德的に行為する能力——ロールズのいえば、正義の感覚——をも同時に有している。そして、このように道德的に行為する能力を有している限りで、カントはわれわれ人間存在を「道德的人格性」と呼び、次のように述べている。「道德的人格性とは、道德的諸法則の下における理

性的存在者の自由以外の何物でもない。……このことからして次に、人格は、彼が（一人でなすか、あるいは少なくとも他の人たちと共同でなすか、どちらかの仕方でも）みずから自分に課す法則以外のいかなる法則にも服しない、という帰結が生じる」。

自らが課す法（則）に従うことが自由であるという思想は、周知のようにルソーに由来する。ルソーが市民的自由に関してどちらかと言えば通りすがりに言及したこの思想を、カントは彼の実践哲学全体の原理にまで高め、さしあたっては倫理学において、行為の格律と道德法則との一致を命じる定言命法の理論を練りあげた。カントの法学およびそれに基づいた政治哲学は、ある意味では、この倫理学の基本的立場を前提としながら、その意志の自律としての自由という積極的自由の原理を——今度はルソーの場合と同様に——社会的政治的次元に改めて適用したものである。しかし、この自律の原理の拡大には、ルソーでは現われることのなかった以下のような難問が含まれている。

カントが自律としての自由をさしあたり道德的自律の原理として解明したのは、そこでは法則を措定する者が同時にそれに服従する者であるという、人間における一人二役の關係が端的に成立し得るからであった。しかし、法の領域においては、通常、このような關係は解消する。というのも、そこでは二つの役割は分化しているのが常態であり、法の作者とその名宛人とは別個の人々であるのが普通だからである。周知のように、ルソーは、一般意志の教説と結びついた人民投票的な直接民主主義の理論によって、法の領域に固有の役割分化そのものを否定することに、自律としての自由の可能性を求めたのであった。近代諸条件を無視したその非現実主義はさて置くとしても、彼がそのために支払った代価が、近代の私的自律の表現としての人權の輕視と、したがって彼の理論が持つ全体主義的な含意であったことは言うまでもないであろう。

カントの政治的リベリズムは、私的自律（人権）をインテグラルな要素として含むことによって、ルソーとは別の行き方をする。それは、人間の道徳的自律の能力から生得的な人権としての自由権を導出するとともに、かかる自由権を持った諸人格の共生の条件として、公共的自律（国民主権）について考えていくのである。かくして、カントでは、私的自律と公共的自律とは、道徳的自律への能力を基礎としつつ法的自律を構成する二つの等根源的な原理として、相互に両立させられることが試みられる。しかし、その試みについて考察する前に、まずは彼の方法の概念について簡単に見ておこう。

カントにおける法の概念を理解する上で重要なことは、まず第一に、その超越論的なアプローチ、すなわち、経験的なものと合理的なものとの区別と、哲学的法論としての法の形而上学の後者への限定である。カントにおいて道徳性が純粹に合理的な概念であることは、われわれがすでに見た通りである。道徳性の原理である意志の自律は、自愛や幸福の原理すなわち意志の他律と対立して、あらゆる経験的な要素から純化された実践理性の純粹な自発性ないし自己原因性を意味した。そして道徳的行為の最上の原理が、かかる純粹実践理性の命令としての定言命法であった。同様に、カントにおける法の概念も、経験的考察から導出されるのではなく、理性のアプリオリな原理に由来する純粹に合理的な概念である。それは、理性法という意味における自然法であり、実定法の理性性ないし正義性を判定するための規準を意味する。

それと同時に、第二に重要なことは、「人倫の形而上学」という合理的考察の枠内における「徳」と「法」の原理的な区別である。個人の内面的な自律としての徳は、行為の主観的原則としての格律に、すなわち行為者の心情の様式に関わる。つまり、そこでは、格律が法則となりうるような仕方で行為すべきことが要求されるという意味で、道徳法則ないしは義務それ自体が行為の根拠であるべきであるとされる。それに対して、法は、行為者の心情

とは無関係に、人々の外的行為とそれらの合法則的秩序に関わり、その際、外的行為を規制すべき法の諸法則は、われわれの自由や自律を表現した合理的な規則でなければならぬとされるのである。

カントの考察の出发点をなしているのは、どのような条件の下で一般に法秩序は必要であるかという原理的な問いである。法秩序は、有限かつ自由な存在としての人間諸主体が相互に隣接して生活するということでのみ必要である。かかる諸主体は、自己みずから目的を設定しその目的を彼らにとって有意義であると思われる手段や方法を用いて追求する。その意味で彼らは意思（選択意思）を持っている。しかし他方では、彼らの目的設定やそのための手段選択は、必ずしも常に理性的で、それゆえ普遍化可能であるとは限らない。かかる諸主体が同じ生活空間を共有して生きている限りで、彼らはその意思の自由によって不可避的に相互に影響を与え合う。ある人の自由の行使が、他の者の自由を促進することもあれば、それを侵害する可能性もまた避けられない。法秩序が必要となるのは、このような自由な意思の相互的脅威という人間が置かれている基本的状況のゆえにである。

もちろん、自由な意志の両立ないし共存という課題は、法秩序のみによって解決されるものではない。むしろ徳（狭義の道徳）を含む人倫すなわち社会的諸規範の全体が、この課題に対応していると考えられるべきである。しかし、道徳と法では、自由の共存のためにそれを脅かす自由を制限する際のその仕方が異なっている。すなわち、人間は、一方では、その行為の格律が普遍化可能であるような仕方、自己の格律を形成し採用すべき倫理的課題を負わされている。このことは、普遍的に立法するとともに、行為の動機根拠ともなる純粹実践理性の働きによって可能となる。いずれにせよ、道徳においては、人間の行為の選択における意思の自由は、普遍化可能な格律という心情様式のフィルターを通していわば間接的な仕方で限定づけられる。

それに対して、法秩序は、自由の侵害の相互的危険という問題に対してより直接的な仕方で応答する。前述のよ

うに、法秩序は、人間の内面性ではなく、他人を侵害することのありうる外的な行為にのみ、すなわち心情の道徳性(Moralität)でなく、行為の合法性(Legalität)に関わる。法にとっては、行為そのものが法則(法律)に合致しているかどうかということのみが問題であり、行為が法則への尊敬から——すなわち純粋な義務意識から——なされたのか、それとも刑罰への不安や何らかの利益への期待からなされたのかということとは無関係である。このことと関連して、法秩序にはさらに、人間の内面性に関わるがゆえに強制が不可能な道徳性の要求とは異なって、外的な行為のみに関わるがゆえに、その履行に関して外的強制が可能であるという特性がある。この法と強制可能性との結合は、内的必然的なものである。法秩序は、本来、外的自由の普遍的共存の秩序として、各人意のままに行使し享受しうる各人に固有の自由の範囲、すなわちその境界の侵犯に対してはその防衛と排除が許される固有の範囲を定める。かかる自由の侵害は、端的に不法であり、不正義である。したがって、法秩序が自由の秩序として保証されるためには、それは、必要な場合には、強制を用いても貫徹されねばならない。それゆえ、「法には同時に、法侵害者を強制する権能が、矛盾律に従って「概念必然的に」結びついている」^⑤。

いずれにせよ、以上のような仕方では、法秩序はより直接的に自由の共存の確保を目指している。すなわち、法は、諸行為の制限と秩序づけを通して、人々の外的諸関係における平等な自由を保証できるし、保証すべきである。それゆえ、カントは、法概念を次のように定義する。「法とは、或る人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則に従って調和させられるための諸条件の総体である」^⑥。あるいはまた「法の普遍的原理」として、カントは以下のような定式化を掲げている。「いかなる行為も、その行為が、あるいはその行為の格律に従って各人の意思の自由が、何びとの自由とも或る普遍的法則に従って両立しうるならば、そういう行為は正しい」^⑦。そして以上のような法概念ないし原理を命法の形に言い換えた「法の普遍的法則」は、次のように定式化される。すなわち、「汝の

意思の自由な行使が普遍的法則に従って何びとの自由とも両立するような仕方で行われ^⑨。」

以上のような法の客観的原理から、その主観的側面としての人間の相互的な「権利」と「義務」の概念が生じてくる。すなわち、自由の共存の秩序という法の概念には、人間の唯一の生得的で譲り渡すことのできない権利（人権）としての自由が対応している。「自由（他人の強制的意思からの独立性）こそは、それが普遍的法則に従ってあらゆる他人の自由と調和しうるものであるかぎりにおいて、この唯一・根源的な、その人間性ゆえに万人誰しにも帰属するところの権利である」^⑩。このような普遍的権利としての自由は、その人間性すなわち自律＝積極的自由の道徳的能力のゆえに、万人に帰属する。すなわち、根源的権利としての自由の権利を有するという点において、すべての人間は平等である。してみれば、すべての人間は、それが他のすべての者に自由とある普遍的法則に従って調和しうるかぎりにおいて、最大限の自由への平等な権利を生得的に有していることになる。カントによれば、その他の基本的諸権利は、この自由の本源の権利の派生物にすぎない。

これらの定式に見られるように、カントの法の原理は、合法則性、普遍性、形式性、必然性といった特徴において、道徳の最高原理である定言命法に似ているが、もちろんこれは偶然ではない。両者がこれらの特徴を共有するのは、まさにそれらがともに純粹実践理性の自己立法に由来するからにはかならない。この理性の自己立法は、それが行為そのものにかかわるか、それとも行為の内面的原則（格律）にかかわるかに応じて、法（理）的立法（juristische Gesetzgebung）と、倫理的立法（ethische Gesetzgebung）に分かれる。そしてこのような二種類の法則の違いに応じて、倫理的立法はもっぱら内的立法たらざるをえないが、法秩序は外的立法（他者による法則定立）が可能であるという相違が生じてくるのである。しかし、そのような相違にもかかわらず、この二つの立法が定立する法則は、いずれもわれわれの自由と自律を表現した理性の法則であり、ともに普遍的な性格を持っている。

先の引用が示すように、「法の普遍的法則」は、格律と普遍的法則との一致を命じる定言命法のいわば外面化された表現形態にはかならない。そしてこの普遍性の条件のゆえに、後に見るように、定言命法の場合と同様、ある意味では法の諸法則もまた、普遍化の思考実験と、それを満足させるような実践とを要求すると言うことができる。

カントの倫理学が、あらゆる幸福主義的倫理に反対して、後に見るように、定言命法から一切の実質的内容を洗ったものであったように、彼の法の原理もその形式性ないし形式主義を特徴としており、右に述べたその普遍主義的性格もこの特徴に基づいている。今日のあらゆる認知主義的立場とカントを結びつけているのも、彼の実践哲学におけるこの特徴であり、とりわけそこにおける正と善、すなわち正義（法）と善き生活との区別である。法の原理がかかわるのは正義、すなわち外面的な自由の両立可能性、普遍的な共存可能性という抽象的形式であって、具体的内容的な善や幸福ではない。

とところで、自由な意思の相互的脅威は、各人の自由が法すなわち配分的正義に従うときにのみ、言い換えれば、各人の無制限の自由が制限され、それが他のすべての者の自由とある共通の諸法則に従って調和させられる場合のみ、原理的に廃棄されうる。法とは、このような普遍的な諸法則に従った紛争克服の秩序、自由の合理的共存の秩序を意味する。ところで、かかる紛争克服の秩序は、それが真に自由の共存を保証するものである限り、すべての当事者たちの共通の意志によって設定されるものと考えることができる。それゆえ、カントは、その法と国家の根拠づけにおいて、ホッブズ以来すでによく知られていた近代の社会契約論の発想（とりわけホッブズとルソーのそれ）を採り入れ、法とは（理念的に考えられた）社会契約を通じて結合した国民の普遍的意志によって根拠づけられた秩序であるとしている。¹¹⁾

カントにおいては、前述のように法は外的自由のみ係わる。外的自由とは、一般には他人の強制的意思からの

独立性を意味するが、しかしそれは、規範的な視角から見ると、「公民的状态」（國家）における合法的な外的自由と、「自然状態」における法的制約のない自由という意味での無法で野蛮な外的自由とに区別される。前者は、「社会契約」に基づく共通の國家權力の設定と、そこにおける公的諸法則による外的自由の秩序の実定化をまわって可能である。というのも、外的自由の共存の秩序としての法の概念には、自由の妨害の排除としての強制権限のそれが必然的に結びついており、そのような意味での自由と法の保証は、國家状態においてのみ可能だからである。

カントにおける社会契約と國家の法的必然性の証明は、概して以下のような二つの議論に立脚している。第一の議論は、自然状態を潜在的な戦争状態と捉えるホッブズの有名な議論を、いわば脱人間学化の方向で修正しながら採用している。ホッブズと同様に、カントは自然状態を自然的な「私法」の状態であり、そこでは万人が無主物の本源的取得の權利を有していると見做している。この第一の議論におけるカントの特徴は、論証における議論の単純化にある。¹³カントが前提とするのは、さしあたっては、人間の選択意思ないしは目的設定の能力と、かかる能力を持った人々の生活空間の共有という単純な二原理だけである。もちろん、人間は意思の自由としての目的設定の能力とともに、自由の共存への感覚としての法と正義への感覚をも有している。しかし、自然状態では、各人が立法、司法および法の執行をいわば一身に担っており、それらの機能の公共的な組織化が欠けているので、そこでは法的な紛争——「私のもの・汝のもの」（所有権）をめぐる自然的諸法則（自然法）の解釈の多様性とそれらの間の争い——が不可避であり、そしてこの紛争が人々をして暴力へと導くのである。カントにあっては、まず第一に、このような法の解釈ないし法的意見のコンフリクトの不可避性ということが、社会契約とそれを通じた立法権、行政権、司法権の國家的組織による法と正義の保証と実現の必然性の根拠となっている。その場合、カントでは、こ

の法的意見のコンフリクトの不可避性は先の単純な二原理から必然的に帰結するのであって、それはいかなる人間像——それがベシミスティックであれ（ホッブズ）、オプティミスティックであれ（ロック、ルソー）——にも依存しないということが強調されている。^③

第二の議論は、自然状態の放棄の必要性を理性法論の枠組における所有権の理論と結びつけることによって、カントに特有の議論となっており、それゆえ、以下においてやや詳しく見ておくことにしたい。この第二の議論の基礎には、所有権の本質は人と物（外的対象）との関係にあるのではなく、物をめぐる人と人との社会的（承認）関係にあるというカントの確信が横たわっている。所有権は、外的対象に対する本来的権利ではなく、獲得されたいわば二次的な権利であり、他のあらゆる獲得された諸権利と同様、この権利の獲得によって影響を被るすべての当事者の合意からのみ、その法的な妥当における拘束性を受け取るのである。自然状態における所有の「暫定的な」権利は、公民的状态における国民の「普遍的に立法する意志」によるサンクションをうけることによってのみ、法的に「決定的な」権利となりうるのであり、したがって外的対象を所有する者はこのような法と正義の状態をもたらずというアプリアリな法的義務の下に立っている。それゆえ、カントは、外的対象を取得する様々な仕方を詳細に述べた後、「自然状態における私のもの・汝のものから法的状态におけるそれへの移行一般」なる標題の下に、次のように述べている。

「自然状態における私法から、今や、次のような公法の要請が、すなわち、汝は、一切の他人と不可避的に共存の関係におかれているのだから、かの自然状態から抜け出してある法的状态へと、つまり配分的正義の「存在している」状態へと移行すべし、という要請が生じてくる。この要請の根拠は、暴力（violencia）に對置されるものとしての外的関係における法の概念からして、分析的に展開される」^④。

「法的状態とは、人間相互間の次のような関係、すなわち、そのもとでだけ万人各自が自分の権利にあずかりうるような諸条件を含む関係である。そして、こうした関係を可能にする形式的原理は、一個の普遍的に立法する意志という理念に従って見て、公的正義と呼ばれる」。

以上のような仕方では、カントの所有権論は、私法と公法を媒介するものとして、国家の法的必然性の論証連関のうちに組み込まれている。その場合、所有権と国家とは、相互に他を正当化しあう関係にある。純粹に法的な所有権が成立するためには国家が必要であり、逆に国家の法的必然性は、自然状態における（暫定的な）「私のもの・汝のもの」の存立を前提としているのである。カントは、すでに自然状態において、身体と生命への自然的権利（内的な「私のもの・汝のもの」）はもちろん、物権や債権（対人権）としての外的な「私のもの・汝のもの」が成立しうると考えているが、しかし同時に、ロックにおけるような所有権の労働理論についてははっきりとそれを拒否している。カントにとって本源的なのは、人類による土地の根源的共有と、かかる土地の先占（occupatio）から生じる「土地の暫定的な取得」であり、そして後者を承認することは自然状態においてもすでに義務である。それに対して、労働すなわち「土地について最初になされる加工」は、けっしてその法的占有の根拠を与えるものではない。「むしろ逆に、私のもの・汝のものは、規則（従物は主物に従う……という規則）に従って、実体の所有権から帰結でなければならないのであって、また、すでに前もって彼のものとなっていない或る土地に労力を費やす者は、その土地に対して徒勞をなすにすぎないのである」¹⁷。周知のように、ロックは人間各人によるその身体的所有およびその活動としての労働の所有に、労働の加えられた物すなわち土地や生産物の私的所有の権原を求めたが、しかしカントにとっては、「こうした〔所有権の〕対象はただ有体的物件……だけでしかありえず、したがって、人間たるものは自分みずからの主人（*sui iuris*）ではありえても、自分自身の所有者（*sui dominus*……）で

はありえず、ましてや他人の所有者でありえない⁽¹⁸⁾。人間の本来的な自由と独立性を表現する「人間は自己みずからの主人である」というテーゼをこでも用いて、カントは、あらゆる種類の奴隷制や体僕制を不法として却けるだけでなく、ロックのような所有権の労働理論をも拒絶している。

自然法論の伝統におけるように、カントにおいても、大地とその上にあらゆる物は、元来（神によって与えられたものとして）万人の共有のうちにある。私的所有は、そのような土地に対する一方的意思による一定の区画の先占に起源すると考えられる。しかし、私的所有の権利には、たんに人（所有者）と外的対象との関係だけでなく、他人によるその使用を強制によって排除することができる所有者の側における正当な権限という権利義務の社会的な関係が含意されている。それゆえ、所有権理論の中心問題は、そのような権限や義務がどのようにして生じたかという点にある。権利は他人に対する権限を含んでおり、そしてそのような他人に対するいかなる権限も彼らの合意以外のものからは生じえないという論拠から、グロチウスやブーフエンドルフは、私的所有の発生を原初的かつ事実的な社会的契約のうちに求めた⁽¹⁹⁾。それに対してロックは、このような原初的契約という考えを否定し、他人の同意なしに労働が所有への直接的かつ絶対的な権利を生み出すことを主張するとともに、むしろかかる所有の絶対的権利のよりよき維持ということこそが、社会契約と政治社会の根拠であるとしたのであった。

カントの所有権論の特徴は、所有の根拠を労働（ロック）その他の経験的要因や、ホッブズや法実証主義におけるように主権者の決断に求めるのではなく、もっぱら自己立法する純粹実践理性性の概念のうちに求めていく点にある。先述のように、理性に由来する法の普遍的原理は、相互的共存可能性という規準に従って各人の行為の自由の範囲を定め、各自が欲するままに享受しうる平等な大きさの自由を各人に割り当てる。この法の原理は、外的自由の発現の一形態としての外的対象の使用に関連して、カントが「実践理性の許容法則」ないしは「実践理性の法理

的要請」と呼ぶさらなる原理を含んでいる。²⁰そしてこの実践理性の法則ないし要請には、とりわけ、「外的なもの（使用可能なもの）が誰にとってもその人のものとなりうるように他人に対して行為することは、法的義務である」ということが含まれている。

カントによれば、たしかに本源的共同有態のうちにある土地の「先占」は、それを占有する（暫定的）権利をその先占者に与える。しかし、所有権の法的概念は、外的自由の行使という概念から理論的に導出するものではなくしてない。というのも、その本質的属性をなすのは、たんなる「経験的占有」すなわち物件の現実的支配ではなく、「英知的占有」という純粋に法的な権利だからである。わたしが自分の土地を一時的に離れたとしても、あるいは誰かがわたしのリングをわたしの手から奪い取ったとしても、それらがわたしの所有物である限り、この経験的行為はわたしの所有権に何らの変更ももたらさないであろう。所有権の本質は「英知的占有」、すなわち「現実的所持なしの占有」にある。カントは、このような現実的支配なしの所有という事態がいかにして可能であるかと問い、たしかに外的自由の行使の概念から導出することは不可能であるが、しかし実践理性の要請として可能であるとするのである。「実践理性の要請によれば、何びとにも自分の意思の外的対象を自分のものとしてもつ能力が賦与されている」。すなわち、すべての人間には所有への権利と、それゆえにまた他人が自らの所有物を使用することを排除する権限が帰属するということが原理的に可能でなければならない。

しかし、自然状態における所有権は、前述のようにあくまで「暫定的な」権利でしかない。それは、公民的状态における国民の普遍的に立法する意志による裁可を受け、「決定的な」権利となることを内在的に予期している。所有の法的概念は、社会契約と国家への移行が必然的なものであることを示しているのである。

第二節 根源的契約と純粹共和制の理念

近代の社会契約論は、政治支配の正当化理論における画期的転換を表現している。ここでは、ルネッサンスやプロテスタンティズムの人間観や世界観に根ざした近代の個人主義の伝統に基づいて、自由な諸個人の主権的な意思があらゆる支配や拘束の正当化の前提とされ、国家的支配の正当化もこのような諸個人の自由な意思に準拠してのみ可能であると考えられた。近代の世界においては、支配は、市民たちの自発的な合意とそれに基づく自己義務づけを通じてのみその正当化が可能であるとされるのである。²¹⁾

前節で見たように、カントの政治哲学もまた、自然状態から社会契約を経て法的ないしは国家的状態への移行という社会契約論の枠組に立脚しているが、しかしそこでは、そのような移行は平和の確保(ホッブズ)や所有の自然的権利の享受(ロック)といった経験的実用的な動機によるものとしてではなく、むしろ法的に必然的なものとして実践理性によって命じられた義務として捉えられている。そしてこの理性法論の枠組と結びついた非経験主義とともに、カントでは諸個人の自発的な合意と自己義務づけという従来の社会契約論における主意主義の要素は、ほとんど非本質的なものとなっている。

「国民そのものがみずからを国家へと構成する行為は根源的契約(der ursprüngliche Kontrakt)である。ただし、このように言われる場合、(この契約という行為そのものよりも)むしろ本来的にはそうした行為の理念が、すなわち、それに従ってのみ国家の正当性が考えられうるような理念が、もっぱら意味されているのであるが。この契約に従って、民族に属するすべての者は、……彼らの外的自由を、或る公共体の成員として、すなわち国家としてみられた民族の……成員として直ちに再びそれを受け取るために、放棄する²²⁾」。

カントは、厳密には、社会契約に二つの種類を区別している。一般的意味における社会契約 (*pactum sociale*) は、ある共同して促進すべき目的のために一群の人々がそれを通して結びつくところの契約である。それに対して、公共体の創設という特殊の意味における社会契約 (*pactum unionis civilis*) は、何か任意の事柄を目的とするのではなく、それ自体が目的であるところのもの、すなわち法状態の設定を目的としている。カントの「根源的契約」は、この目的それ自体としての社会契約であり、法的状態を可能にするものとしてそれを取り結ぶことは、理性の無条件の法的義務なのである。²³⁾

その場合、かかる法状態の設立行為としての契約は、右の引用が示すように、いかなる歴史的出来事をも意味するものでなく、むしろ純粹な理性の理念であり、現実の法と国家の正当性に対する規範的・批判的な規準を意味する。他所においてと同様、此処でも、純粹に合理的なるものと經驗的なるものとを峻別しつつ、哲学的考察を前者に限定していくというカントの理性批判の方法が維持されている。カントでは、人はそれが特定の經驗的目的に役立つがゆえにではなく、実践理性に合致しているがゆえに、言い換えれば、人間の法主体としての相互承認の合理的条件に合致しているがゆえに、社会契約を結ぶのである。仮に人間が理性のみによって行為する存在であったならば、あるいは同じことであるが、もし歴史が理性のみによって作られるとしたなら、人は社会契約を結んだことであろう。このことは、現実の国家が実際には強制や暴力の結果として生じたとしても、そのことは何ら矛盾するものではない。むしろすべての現実の国家は、その様々な歴史的起源にかかわらず、等しくこの理性の規制的理念の下に立っているものとして捉えられるのである。

それゆえ、カントが「国家」を以下のように定義するとき、それは国家の經驗概念ではなく、根源的契約の理念に照応したその理性概念を意味する。

「国家(civitas)とは、法の諸法則の下における人間の一群の結合である。この法の諸法則がアプリオリな法則として必然的なものである限りにおいて、言い換えれば、外的な法一般の諸概念から当然に帰結するものである(制定的でない)限りにおいて、この国家形式は国家一般の形式であり、すなわち純粹な法原理に従ってかくあるべしとされるような理念における国家であって、これは或る公共体への「一群の人々の」どの現実的結合に対しても(だから内的に)規準(範型 *norma*)としての役目を果たすものである」⁽²⁾。

カントはこのような「法治国家」一般、すなわち根源的契約の理念に合致した理想的な国家体制を「純粹共和制(*reine Republik*)」と呼んでいる。ルソーの場合と同様、このような国家においては、まさに法的状態の設立という契約の理念に従って、立法権は国民の普遍的意志にのみ帰属することができる。

「立法権は人民の結合した意志にのみ帰属することができ。なぜなら、この立法権から一切の法は発生すべきであるのだから、立法権はみずからの「立てた」法則によっては断じて何びとに対しても不法をなしうるものであってはならないからである。さて、誰かが或る他人に何ごとかを指図する場合、彼がそれによって他人に不法をなすことは大いにありうることであるが、ただ本人が自分自身に関して決定することについては、断じてそうしたことはありえない(なぜなら、「そうされることを」欲した者に不法はなされない……からである)。だから、万人の一致しかつ結合した意志だけが、万人は万人のことに関し、万人は万人のことに關してまさに同一のことを決定するかぎりで、したがって、ただ普遍的に結合した国民意志だけが、立法をなしうる」⁽³⁾。このカント一節には、言うまでもなく、ルソーの「一般意志」の理論に照応する公共的自律(国民主權)の原理が表現されている。自らが課した法則に従うことが自由であり、この自由の原理に合致した唯一の正当な国家体制を共和制と定義する点で、さらには、国民主權原理に従った立法は不法を為し能わないという主權の原則的な無謬

性の想定において、カントはルソーと完全に一致している。けれどもカントは、このような立法の権利の行使はルソーが考えたように市民の全体（人民集会）ではなく、国民の選ばれた代表者たちによりのみ帰すことができると確信している。

カントのこの確信は、近代国家の諸条件を顧慮したものであると同時に、理性法論の枠組における社会契約の方論的地位に深く根ざしたものである。カントの根源的契約は、前述のようにいかなる歴史的事実でもなく、むしろ政治的正義の原理として規範的に機能する実践理性の理念を意味する。カントがこの契約の理念を実践理性に基づく政治的規範として規定するとき、それはとりわけ以下のことを含意している。すなわち、一切の現実の国家は、その起源がいかなるものであれ、その支配の内的組織とその行使のあり方において、それがあたかも契約を通して存在するようになった国民の結合した意志から生じたかのように、契約に基づく国家のモデル（純粹共和制）に適合するよう規範的に拘束されるということである。このことは、立法権の行使について言えば、次のことを意味する。すなわち、現実の立法者は、契約をとおして結合した——と想定される——国民の普遍的な意志の代表者として自己をみなし、したがってその立法に際しては、国民の普遍的な合意を得ることのできるような法律のみを制定するよう拘束されるということである。

その意味で、根源的契約の理念は、いわば道德の領域における定言命法の政治の領域における対応物であると言いうことができる。定言命法がわれわれに格律の道德性の判断を可能としたように、根源的契約の理念は、政治的正義の原理としてあらゆる実定法の正当性（適法性）の判断を可能にする。そしてそのような判断のために、いずれの場合も、普遍化の思考実験を要求し、しかもさしあたってはそれのみを要求する。すなわち、法の場合もまた、普遍的な合意可能性の基準は、ルソーにおけるような事実的な合意形成の過程への普遍的参加の原理とではなく、

後述のような代表の原則を前提としつつ立法者の側における——すべての市民が問題になっている法律の共同立法者でありうるかどうかという——思考実験と結びつくのである。

カントは、以上のような根源的契約の理念に合致した国家や統治を可能ならしめる原理として、次のような三つのア・プリオリな原理をあげている。

「公民的狀態を、法的狀態としてのみ考察すれば、この狀態の根拠をなすものは次に掲げる三個のア・プリオリな原理である。

一 社会の各成員の、人間としての自由。

二 各成員の他の各成員とあいだの、国民としての平等。

三 公共体の各成員の公民としての独立⁽⁸⁾」。

あるいは内容的にはほとんど同一であるが、別の文脈では、国家公民の満たすべき属性として以下の三つをあげている。すなわち、第一に「法律的自由、つまり、彼らが同意を与えた法律以外のどんな法律にも服しないこと」、第二に「公民的平等、すなわち、相手がこちらを拘束しようと同様にこちらもまた相手を法的に拘束する道德的能力をもつような、そういう相手方を認めるだけで、国民のなかで自分より上位に立つ何びとも認めないこと」、そして第三に「公民的独立性という属性、つまり、自分の生存と保持とを、国民のなかの或る他人の意思に依存させないで、公共体の成員としての自分固有の権利と力とに依存させることができるということ、したがって、法的諸事件において他の何びとによっても代演されてはならない公民的人格性⁽⁹⁾」。

カントにとって「人間としての自由という原理は、公共体を組織するに必須の原理」であるが、彼はそれを以下のような仕方で表現する。「何びとといえども私を強要して、(彼が自分なりに他の人々の幸福と思いなしているよ

うな)彼自身の仕方では幸福ならしめることはできない、各人は彼自身に適切と思われる方法によって自分の幸福を求めて差支えないのである、ただその場合に彼は、他の人々が彼と同様の目的を追求する自由——すなわちその場合に可能な普遍的法則に従っていかなる人の自由とも共存し得るような自由(換言すれば、他人の権利)を毀傷させなければよいのである」。そのような自由の政治的帰結が、前述の「彼らが同意を与えた法律以外のいかなる法律にも服しない」という国家公民の属性としての「法律的自由」である。それゆえカントにとっては、政治的家长主義に基づく政府、すなわち国民を未成年の子供同然に扱い、国民に代わって彼らの幸福の何たるかを考え、好意の原理に従って統治するような政府は、「およそ考えられる限りの最大の専制政である」²⁸。カントにおけるこの反家长主義は、彼の道徳哲学における反幸福主義の政治哲学における対応物と言ってよいであろう。

平等の原理はカントにおいては自由のそれと表裏一体である。人間は右のような自由への能力と権利を有する点で、おしなべて平等である。そして自由が立法を要求するとすれば、平等の原理はその法則が普遍的なものであることを要求する。したがって、それは、国民の特定部分に対して特権の付与や差別をもたらすような規準の採用により法的不平等を生み出すような立法を正義にもとるものとして禁ずることになる。とりわけ、「公共体の各成員は、公共体における身分の各段階(およそ臣民に帰属しうる段階)に到達することが許されていなくてはならない。彼は自分の才能と勤勉と幸運によってそこへ達することができるのであり、そして彼とともに臣民であるものは、彼と彼の子孫を自分たちの特権の下に永久に押さえつけておくために、世襲的特権によって(ある種の身分に対する優先権として)彼の途上を立ち塞ぐことは許されないのである」²⁹。

この平等の原理が適用される領域は、カントにあっては、市民たちの法的な相互関係の領域に厳密に限定される。それが保証するのは、普遍的法則の下における市民たちの差別のない取り扱いであり、あらゆる社会的地位への平

等な接近可能性である。したがって、それは、機会の平等を目的とするものではあるが、決して結果の平等という意味での経済的な平等主義を含意するものではない。カントにおける法的および政治的平等は、直接的には、一切の経済的な含意を欠いており、それゆえ、カントのこの原理によって、現代的な福祉国家やそこにおける経済的な財とそれに基づく社会経済的権力の再分配政策を正当化することは不可能である。

カントは、自由と平等の原理に続いて、第三のアプリオリな政治的原理として「公共体の成員の、市民としての、すなわち共同立法者としての独立性⁽³⁾」という問題含みの原理を挙げている。この原理が問題的事であることは、人間というのは市民として自由かつ平等である以前に、人間として自由かつ平等であるが、しかし人間として独立的というわけではないという点に示されている。というのも、カントでは「何らかの所有物⁽⁴⁾」を持つ者、すなわち自己の生存の維持という点で他人に依存しない財産所有者のみが独立的であるとされ、国家公民の属性はかかる自己の生産手段の所有者に制限されているからである。すなわち、土地所有者、手工業者、自分の店をもつ商人は国家公民であるが、しかし「商人もしくは手工業者のもとにいる職人、雇人……未成年者……すべての婦人、および一般に自分自身の経営によらず他人の指図、管理（国家のそれを除く）によってその生存（扶養と保護）を維持することを強要されているあらゆる者……」⁽⁵⁾はそうではない。ただし、国家官史のみはこのような制限から除外され独立的とみなされる。なぜなら、彼らが奉仕義務を負っているのは公共体に対してであって、個々の個人ではないからである。

この独立性の原理に基づいて、周知のようにカントは積極的国家公民と受動的國家公民を区別し、投票権すなわち共同立法者としての資格を狭義の國家公民身分としての前者にのみ帰属させた。しかしながら、このような経済的独立性ないし自立性という経験的要因を規準として導入し、財産所有者のみに共同立法者の資格を制限すること

によって、明らかにカントは、法と国家のアプリオリな原理を、すなわち法的、政治的正義のあらゆる経験的特徴から独立した純粹な理性原理を説明するという、彼の本来の目的を貫徹していない。というのも、そこでは権利の合理的な配分が偶然的な経験的要因によって決定されているからである。

カントの「独立性」をめぐる議論は、実質的には以上のように経済的な文脈のうちに置かれているが、しかし本来的には、それは、理性法上の概念として、第一の人間としての自由の原理から派生してくる政治的自由の原理を意味するものであることも留意されるべきであろう。そのようなものとして、カントにおいては、すべての者は才能や勤勉や儉約等によって経済的独立性にいたる事実的および法的可能性を持っている。投票権は能動的国家公民に制限されるが、しかし彼らは受動的国家公民が努力と勤勉によって経済的独立を達成し、能動的国家公民の地位へと上昇することを妨げるような立法を為すことは許されない。同じ理由から、カントは貴族の大土地所有に對しても反対した。というのも、そのような土地所有の拡大によって多数の独立した農民生活が不可能になることになるからである。

さて、以上のようなアプリオリな政治的原理に立脚し、かつその保証と実現を目指した国家（共和制）は、さらにカントにおいては、その支配の内的組織化という点でとりわけ次の三つの原則を含んでいる。すなわち、権力分立（Gewaltenteilung）、代表（Repräsentation）、および公開性（Öffentlichkeit）の各原則がそれである。

まず、モンテスキューにおける同様、カントでもまた、国民の自由と独立性の実現との関連で国家の三権力の分立とその協働が主張されている。すなわち、「各国家は、それ自身のうちに三種の権力を含んでいる、つまり普遍的に結合した意志を三様の人格において含んでいる（政治的三位一体 *trias politica*）。すなわち、立法者という人格における支配権（主権）、（法律に従う）執政者という人格における執行権、および裁判官という人格における

(各人に彼のを法律に従って裁定する) 裁判権がこれである⁽³⁾。これらの諸権力は相互に補完的であるが、立法権が他の二つの権力に対してその作用上の規準を与えるかぎりで、それらは「上下関係に立つ」ものでもある。しかし同時に、立法権を含む各権力は、それぞれ他の権力を「奪う」ことは許されない。「だから、国民の支配者(立法者)は同時に執政者ではありえない。なぜなら、後者は法律の下に立ち、法律によって……主権者に義務を負わされているからである」。逆に、「同時に立法をも行うような政府があるとすれば、それは専制的と呼ばれるべきであろう」。また、「国家支配者(立法者)および執政者のいずれも裁判することはできないのであって、ただ官史としての裁判官を任命することができるだけである」。カントによれば、以上のような諸権力の独立と協働の体制の下でのみ、「体制と法の諸原理とが最高度に合致しているような状態」は達成可能であり、「それを目指して努力するよう理性は定言命法を通してわれわれを拘束しているのである」⁽⁴⁾。

共和的体制の第二の原則は、あらゆる国家機能における代表ないしは代表性(Repräsentativität)のそれである。立法、行政、司法の諸権力は国民へと結合した人々のために代表的に行爲し、それらの活動は、個々の市民の自由と独立性へ奉仕する。あらゆる国家的官職は普遍的な国民意志を直接間接に代表しているものとして、国民の権利のために、国民の名においてそれぞれの活動を遂行するのである。「一切の真実の共和制は、国民の代議制(ein repräsentatives System des Volks)、すなわち、国民の名において、その国民の権利を守るために、一切の国家公民が結合してその代表者(代議士)を通じて行動する、そういった体制であるし、またそれ以外のものではありえない」⁽⁵⁾。カントでは、このような普遍的に結合した国民意志を代表して行爲するという代表の原則は、たんに立法権についてだけ妥当するのではない。理念的には、すべての国家活動がこの代表の原則の下に立っているものであり、その限りで国家諸権力は、それに服する個々の臣民に対しては等しく主権的な権威と尊厳を持っているので

ある。

権力分立、代表と並んで、共和的体制の第三の原則をなすのは、公開性ないしは公表性 (Publizität) のそれである。検閲法の存在や限定された教養市民層のみがいわゆる「市民的公共性 (bürgerliche Öffentlichkeit)」(ハーバーマス) を形づくっていた当時の時代的制約のなかで、カントは、この原理を学識ある公衆のみに制限した。しかし事柄に即して見れば、カントがこの原理に帰している意義は、そのような制限には何ら依存するところがない。彼に独特の用語法における「理性の公共的使用」³⁶⁾ と結びついたこの原則は、カントにあっては、政治と道徳の合致を保証しうる唯一の原理であり、法秩序の原則であるとともに啓蒙の方法でもある³⁷⁾。そのようなものとして、「言論の自由……これこそは、国民の権利の唯一の守護神 (Palladium) である」³⁸⁾。カントはさらに、公開性の原則をあらゆる善き政治の不可欠の規準としている。政治的行為、すなわち他の人々の権利に関わる行為は、その行為を導く格律が公開性ないし公表性と結びつくときにのみ、法や倫理の要求と合致しうる。「なぜなら、格律が公表性を通じてのみその目的を達成できるとすると、その格律は公衆の普遍的目的 (幸福) に即応しているはずであり、その目的と合致すること (公衆をその状態に満足させること) が政治の本来の課題だからである」³⁹⁾。

カントでは以上のような共和的体制の三つの原理が一緒になって、根源的契約を通じて結合した普遍的な国民意志の実現に役立つと考えられる。そしてその際、かかる国民意志の内実をなすのは、先に述べた自由、平等、独立性を保証し実現することである。カントの政治哲学における個々の理論は、以上のような全体的連関のなかで読まねばならない。

カントの権力分立論も、以上のような全体的連関の中に組み込まれていることによって、彼に特有のものとなっている。それは、モンテスキューの場合のように、政治的経験によって根拠づけられた賢慮の所産ではない。カン

トにおける立法、執行、司法の諸権力は、「ちょうど実践的理性推論における三つの命題に準ずるものであって、大前提は右の意志の法則を含み、小前提は法則に従った処置の命令を、すなわち当該法則のもとへの包摂の原理を含み、そして結論は当面の事例において何が法に適用かの宣告(判決)を含んでいる」^⑧。つまり、三つの国家諸権力は、主権的な「結合した国民意志」の法的実現における諸機能に対応しているのである。前述のように、これらの権力は相互に独立的で補完的な関係にあるが、このことはそれらが同時に「上下の關係に立つ」ということと矛盾するものではない。主権はあくまで「結合した国民意志」のうちにあり、そして「普遍的に結合した国民意志だが、立法をなしうる」。ただし、この国民主権の原理の発現形態は、ルソー的な直接民主主義ではありえず、まさに代表の原則に従って、今日的用語にいう代表制民主主義でなければならぬ。

カントが代表の原則によってルソーに付したこの修正は、さらに公開性の原則と結びつくことによって決定的なものとなる。すなわち、カントでは、国民主権の原理は理性の公共的使用を前提条件としてのみ実現されうるとされるのである。「いかなる公共体においても……自由の精神がなくてはならない。なぜなら、一般的な人間の義務に関するかぎり、何びとも自分自身との矛盾に陥るまいとすれば、この強制が合法的であるということ、理性によって承服させられることを要求するからである」^⑨。

カントは、「共和的体制と民主的体制とを混同しないために(通常この二つは混同されているが)、一方における「支配の形態」ないし「国家形態」と、他方における「統治の形態」との区別に注意を促している。前者すなわち支配の形態は、最高の国家支配権を持つものが、「ただ一人であるか、盟約を結んだ数人であるか、それとも市民社会を形成する集合的な全員であるか、そのいずれかである(君主制と貴族制とおよび民主制)」^⑩。カントにとって、最後の国家形態すなわち民主制は実際には非現実的なものであり、必然的に専制に行き着くと思われた。とい

うのも、そこでは全員がそのつど各人を、すなわち一人の者や少数の者を、その意志や権利を無視し、またそれに反しても統治することになるからである。それに対して、理論的に最良のものは、「善い君主」の下における君主制（ないしは独裁君主制）であろうが、しかしそのような言い方はたんなる同語反復であるだけでなく、さらには、独裁君主制には専制に化するという危険が常に存在する。

以上のようなことから、カントは、総じて国家形態にはいかなる本質的な意義も存しないとし、むしろ、「共和的」であるか「専制的」であるかの区別、すなわち「統治の形態」の本質的重要性を主張する。「共和制は、執行権（統治権）を立法権から分離することを国家原理とするが、これに対して専制は、国家がみずからに与えた法を専断的に執行することを国家原理とする。したがって後者の場合、公共的意志といっても、それは統治者によってかれの私的な意志として取り扱われる意志なのである」^⑨。他方、前者すなわち共和制では、立法権は「人民の結合した意志」に帰属し、権力分立の下で理性法の意味における法の支配の原則に従って統治が行なわれるのである。

カントは当時の伝統にしたがって「民主制」の概念を古来の形式的で否定的な意味で用いているので、それを共和制の概念よりもむしろ専制のそれと結びつけている。というのも、「一切の真実の共和制は、国民の代議制であり、それ以外ではありえない」からである。逆にまた、君主制や貴族制の下でも、「根源的契約の精神」すなわち国民の自由と平等を尊重した統治が可能という点で、共和的な統治が可能であるとされるのである。

以上の議論は、カントが本源契約や純粹共和制を理性の理念として捉えることによって、アリストテレス以来の支配形態論としての理想の国家形態をめぐる議論（様々な混合政体論）に対して距離を取っていることを示している。カントにとって肝要なのは、現実の国家形態——君主制、貴族制、民主制およびそれらの混合形態——ではなく、統治の形態ないしは様式であり、根源的契約の理念が、現実の国家支配者をしてその統治の共和主義化へと

義務づけているということであった。

「かの根源的契約の精神は憲法制定権力に対して次のような拘束性をすなわち、統治方式をかの契約の理念に適合するようにさせ、そして、たとえ一挙にはなされえないとしても、漸進的かつ継続的に変更することによって、それが適法的な唯一の体制つまり純粹共和制の体制と、その作用という点において合致するようにし、そして、もっぱら国民の臣従を生じさせるためにだけ役立ったところの、かの古い……諸形式が、根源的合理的な形式へとおのずと転化するようになるという拘束性を負わせる。……これ〔純粹共和制〕が唯一の永続的な国家体制であって、そこでは法則〔法律〕が自主自律的に支配しており、どんな特殊な人格にも依存することがない。それは一切の公法の最終目的であり、そこにおいてだけ各人に彼のものが決定的に賦与されるところの状態である」。

右の一節は、われわれのこれまでの考察を踏まえて読まれるとき、法と国家の問題を理性の秩序と現実の秩序との間でいわば二段構えで考えていくカントの政治思想の特質を明瞭に示している。この点におけるカントの特質について、根源的契約と純粹共和制の理念を中心として最後に簡単に整理しておく。

カントの根源的契約は、すでに見たように、自由と平等（人権）に基づいた市民たちの自己組織化の原理である。カントはそれを理性の理念として捉えることによって、古典的な社会契約論の伝統における主意主義の要素を完全に払拭した。C・ランガーの表現を借りれば、カントでは、「正当化の一回限りの行為は、契約の理念の漸進的実現の無限の過程へと時間化される。このことが、公民的社会の正当化問題の解決におけるカントに特有の点である。公民的社会的正当化は、それ自体、過程的なものになる」。

この社会契約の方法論的地位に関わる修正から、その理性理念が果たすべき特有の役割が生じてくる。カントの

契約論は、政治倫理および法倫理的な教説であり、そこにおける契約の理念は、支配を組織する上での、また実定的な法秩序を形成する上での政治的規範、すなわち政治的正義の原理を意味する。そして共和制とは、そのような契約理念に照応した支配の内的な組織原理に他ならない。そのような政治的規範として、カントの契約理念は、非共和的な支配者に共和制国家の精神で統治することを要求するものであるとともに、それを可能にするものでもある。共和制は、契約の原理である自由と平等に基づく、そしてそれらを目的とした統治の形態であり、それがすべての市民に可能的最大の自由を保障するが故にのみ、道徳的にも最も望ましいとされるのである。それゆえ、カントの契約理念は、現実の非共和的な支配者に、彼らの市民たちの自由を最大化するように要求する。この統治の共和主義化のなかで、純粹共和制というかの理想への無限の接近が可能になると考えられるのである。

小 括

われわれは以上の考察により、その法哲学に深く根ざしたカントの政治哲学について、根源的契約と純粹共和制の理論を中心に見てきた。カントの政治哲学は、けれども、たんに法の形而上学の一部であるだけでなく、それはまた適法的な秩序の合理的諸原理の歴史における実現の問題を考察した歴史哲学——「法の進歩」という観点の下における歴史の哲学的考察——をも含んでいる。本稿ではこの歴史哲学の次元へは立ち入ることができなかったが、根源的契約や純粹共和制の理念の歴史における漸新的実現という点におけるカントのオプティミズムが、歴史における法の連続的進化という彼の歴史哲学的確信に支えられていたことは指摘しておいてよいであろう。

適法的秩序の諸原理の考察から歴史哲学への移行という脈絡において、カントの政治哲学は妥協と改革の哲学で

あることが明らかになる。それが妥協の哲学であるというのは、政治における進歩は歴史の連続性を前提としており、決して無から出発することはできないという根本確信に基づいているからである。そのようなものとして、カントの政治哲学は決然たる改革主義の哲学であり、革命の哲学ではない。それは、「諸原理に従った改革」(ランガー)を⁴³⁾目指して構想されており、われわれが見てきた彼における契約理念は、そのような「改革の規制原理」なのである。

カントの漸新的改革主義の立場は、現実の政治支配に対する抵抗やとりわけ革命に対してはきわめて対立的であり、カントは、たとえそれが不正で専制的な支配に対するものであっても、革命権や抵抗権を厳しく否定した。このような厳格な抵抗権否認論が、彼がアメリカの独立革命やとりわけフランス革命に寄せた共感や、そもそも自由を根本原理とする理性法の概念といかに折り合うことができるかについては、従来より様々な論じられてきた。しかし、これらの論点を含めカントの歴史哲学に立ち入ることは、本稿の課題を越えており、別の機会を期すこととしよう。

注

- (1) 拙稿「カントの心情倫理学と普遍化原理」本誌第五十四号(一九九五年三月)所収を参照。
- (2) Vgl. Wolfgang Kersting, Einleitung zur Taschenausgabe 1993: Kant und die politische Philosophie der Gegenwart, in: ders., Wohlgeordnete Freiheit, Frankfurt/Main 1993.
- (3) Vgl. Kenneth Baynes, The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas, New York 1992, p.13.

- (4) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 3.
- (5) Kant, Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S. 223.
- (6) A.a.O., Bd. VI, S. 231.
- (7) A.a.O., Bd. VI, S. 232.
- (8) A.a.O.
- (9) A.a.O.
- (10) A.a.O., Bd. VI, S. 237.
- (11) A.A.O., Bd. VI, S. 314 u.
- (12) オ・クニハタダ、カントと政治的理論の発展の経緯と発展の経緯とを論議する。 Vgl. Offried. Höffe, Zur verlagstheoretische Begründung politischer Gerechtigkeit, a.a.O.
- (13) Vgl. Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S. 12 .
- (14) A.a.O., Bd. VI, S. 307.
- (15) A.a.O., d. VI, S. 305.
- (16) カントと政治的理論の発展の経緯とを論議する。 Wolfgang Kersting, Transzendentalphilosophische und naturrechtliche Eigentumsbegründung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 67 (1981); ders, Freiheit und intelligibler Besitz: Kants Lehre vom synthetischen Rechtssatz a priori, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 6 (1981); ders, Eigentum, Vertrag und Staat bei Kant und Locke, in: M. Thompson(Hrsg.), Locke und Kant, Berlin 1991.

- (17) Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S.269.
- (18) A.a.O., Bd. VI, S.270.
- (19) Vgl. Reinhard Brand, Eigentumsstumsstheorien von Grobuis bis Kant, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- (20) Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S.247, 252.
- (21) Vgl. O. Hoffe, Zur Vertragstheoretische Begründung politischer Gerechtigkeit, a.a.O., S.197f.
- (22) Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S.316.
- (23) Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Bd. VII, S.288-90.
- (24) Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S.313.
- (25) A.a.O., Bd. VI, S.314.
- (26) Über den Gemeinspruch, Bd. VII, S.290.
- (27) Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S.314.
- (27) Über den Gemeinspruch, Bd. VII, S.290.
- (28) A.a.O., Bd. VII, S.290-91.
- (29) A.a.O., Bd. VII, S.292.
- (30) A.a.O., Bd. VII, S.294.
- (31) A.a.O., Bd. VII, S.295.
- (32) Metaphysik der Sitten, Bd. VI, S.314.

- (33) A.a.O., Bd.VI, S.313.
- (34) A.a.O., Bd.VI, S.315-18.(S.48,49)
- (35) A.a.O., Bd.VI, S.341.
- (36) カントの「共和の公共性使用」の概念と関係について Onora O'neil, Kantian Politics I: The Public Use of Reason, in: Political Theory, Bd.14, no.4 (1986) を参照。
- (37) カントの「政治の原理」の「公共性」について Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft,(Neuwied 1962),3. Auflage. Suhrkamp:Frankfurt/Main 1990, S.178ff. (フーバー博士『公共性の構造転換』未来社 一九七三年 | 岡田氏) を参照。
- (38) Über den Gemeinspruch, Bd.VII, S.304.
- (39) Zum ewigen Frieden, Bd.VII, S.386.
- (40) A.a.O., Bd.VI, S.313-14.
- (41) Über den Gemeinspruch, Bd.VII, S.305.
- (42) Kant, Zum ewigen Frieden, Bd.VII, S.352.
- (43) A.a.O.
- (44) Metaphysik der Sitten, Bd.VI, S.341.
- (45) Claudia Langer, Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart 1986, S.56-7.
- (46) C. Langer, a.a.O., S.55.