

カントの倫理思想（道徳哲学）の背後

豊 田 全（倫理学・社会学研究室）

Tamotsu TOYOTA

The Background of Kant's ethical

Ideas (Kant's moral Philosophy)

この小論はカントの法の哲学に関する研究の準備作業の一部に若干の筆を加えたものである

ある人の倫理思想の考察は、いろいろの視角からなされるけれども、それを大まかにまとめてみると、思想史の立場（ここでは、思想をその他の社会現象から独立した思想の歴史の流れにおいてみようとす立場）からのものと、社会史（政治史、経済史等をふくむ）との関連においてみるものと二つになる。後者には、思想をその思想の当時の社会に対応する適合的意識形態としてみるか（例えば、マックス・ウェーバーの立場）、あるいは社会（生産関係）の上部構築としての意識形態としてみるか（例えば、カール・マルクスの立場）の別があるけれども、思想を単に思想のみの領域でみようとせず、社会的現実との関連においてみようとすることにはかわりがない。

倫理思想は、そのものとしては観念であり、観念として実在するものであるが、しかしそれは、社会的現実から全く遊離した観念ではない。それは、現実立つ脚をもたない幽霊の如きものではない。勿論、倫理思想を社会的現実的基盤から切り離して、単に思想の系譜においてのみ考察することは可能であり、そのような仕方意味のないことではないと思われる。しかしその際、それは、あくまでも抽象の上に立つての方法であることが忘れられてはならない。思想そのものが、脚をもたないで宙をあるくなどと考えられるなら、行きすぎである。ある思想を、精神という実体の自己発展の一段階とみたりするのは、行きすぎである。

さて、カントの倫理思想も、いろいろの視点からみられるにしても、それは、事実としては、当時の現実の社会生活の中にはたらいっている日常的倫理（ジッテ、モーレス、エートス）と無関係ではない。このことは、カント自身が認めているところである。即ち彼は、『実践理性批判』において、彼の道徳哲学をば、道徳の新しい原理の創造ではなく、日常生活において通用している卑近な倫理の哲学的自覚となし、日常のエートスに新しい形式を付与するところにあるとなした。^①この考

え方は、彼の『道徳形而上学の基礎づけ』においては、より明瞭にでている。それ故この書の第一章は『道徳の通俗的理性認識から哲学的理性認識への移り行き』となっている。^③だからカントの道徳哲学は、先験的哲学という名称によって、あたかも経験には何らの関係もないかの如く思われ勝ちであるけれども、しかしそれは、現実の社会生活におけるエートスを反省することなしには、ありえなかったのである。このように道徳哲学又は倫理思想が、日常のエートス又はジッテの自覚としてみられるとすると、そこに道徳哲学や倫理思想の基盤には、社会生活の日常倫理があることが想定せられているといわれねばならない。

ところで、日常の倫理（エートス）は、政治や経済等々と共に社会現象の一つである。倫理思想や道徳哲学の基盤たるエートスは、特定の歴史的社會における現象の中の一つである。そこでそのような社会現象の中において、エートスは、その他の現象とどのような関係にあるであろうか。ということが問題になる。エートスと経済の関係はどうか。もしそれらが、上下の層関係にあるとすると、いずれが上でいずれが下であるか。相互関係であるとする、それはどのような形態であるか。などいろいろな問題がありうる。このような問題を解くには、それぞれの時代の社会の実態をいろいろな資料によって把握することが必要であろう。そしてこのようにしてこの問題を解くことも大きな意味をもつであろうが、本論においては、この方向への考察をなすことは割愛して、カントの倫理思想の基盤たる日常倫理を彼の言説などから推定し、彼の倫理思想をそのカント的（理性主義的）自覚態として捉えてみようと思う。

カントの道徳哲学といえ、人は直ちに『道徳形而上学の基礎づけ』（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785）を思い出し、『実践理性批判』（Kritik der praktischen Vernunft, 1788）を思い出す。そして『道徳形而上学』（Metaphysik der Sitten, 1797）は、これら二著ほどには思い出されないのが常である。フォールレンダー（K. Vorländer）は、彼が刊行したカントの実践理性批判の序言（Einleitung）において、カントの主たる道徳哲学書として、上記の三著をあげ、『基礎づけ』は、包括的序説であり、『批判』は、体系的の中核を与え、『形而上学』は、徳学と法律学における応用を与えているとなしつつ、『基礎づけ』は、分析的であり、『批判』は、総合的であるけれども、これら両書における主たる概念は、同じであるとなし、二著の関係は、『形而上学』に対するそれら各々の関係よりも密接であることを暗示しているが、三著のうちいずれが重要であるかということには、ふれていない^④。また恆藤恭博士は、訳書『法律哲学』（カント著作集）の訳者序において、「これら三著述の中で、『道徳哲学原論（道徳形而上学の基礎づけ）』と『実践理性批判』とはカントの実践哲学の総論もしくは原理的部門をかたちづくるに反し『道徳形而上学』は、その各論もしくは応用的部門をかたちづくるものである。」といわれており、三著の間に軽重はないかの如くである^⑤。にもかかわらず一般にカントの道徳哲学を論ずる場合、前面に出てくるのは、前二書であり、第三の書はむしろ彼の法の哲学が問題にされるとき、専らといってよいほどに、そして詳しく考察がなされるのが常である。しかしながらこの著述は、カントの道徳論にとっても、極めて大きな意義をもっているといわれねばならない。そもそも道徳に関する思惟は、単に原理論の

みに止ってはならない。道徳に関する原理的自覚が、道徳哲学であるとしても、その自覚される道徳は、日常的倫理として社会生活を規制しているのであり、そのような日常のエートス又はジッテに無関心のままで道徳哲学が成り立つとは考えられない。倫理的常識に無頓着に、いきなり道徳的原理の形式を『理性』が創出することはできないのである。また道徳は、単に個人の心術にのみ関係せしめてみられるべきではなく、同時に客観的社会秩序したがってそれを規制するジッテ（エートス）の面からもみられねばならない。このように道徳論において、ジッテ（エートス）又は社会的規制の考察が欠くべからざる部門であるとするならば、それらに関わる『道徳形而上学』は、カントの道徳論を考察する場合に、見落してはならない著述であるといわれねばならない。

旧い社会秩序が崩れかけ、ひいてはそこで支配的であった社会的規制又はジッテ（エートス）がよめいている時代には、社会的規制の新しい基礎づけが極めて重要である。カントが『道徳形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』とによって原理を設定した後において、『道徳形而上学』において求めたのは、正にこのような社会的規制の新しい基礎づけであった。

しかし、われわれは、ここでカントの方法の根本にふれておかねばならない。何となれば、カントがその時代の現実の日常のエートスに無頓着でなく、日常のエートスの自覚態として、道徳哲学をうち立てたといわれるとき、人は早まってカントが日常的倫理現象から帰納して道徳的原理を形式化したと思うかも知れないからである。カントの方法は経験から原理へと進む帰納的方法ではない。彼の道は経験から普遍的なものに進むのではなく、アプリアリから具体的なものに進むのである。倫理の根本原理は、特殊の・具体的な倫理現象から引き出されることはできない。原理は「理性の事実」として先天的にあるのである。彼は理性の事実たる道徳的原理によって、社会秩序の規制又はエートスを基礎づけようとする。彼においては『道徳形而上学』と『道徳的人間学』（*moralische Anthropologie*）とは厳密に区別せられるべきである。「道徳形而上学は人間学に基づかせられることはできないで、これに応用せられることができる。」^⑧道徳形而上学は、先験的方法の外にあるのではない。道徳形而上学が求めたのは、一口にいえば、市民社会の倫理のアプリアリであり、それを社会に応用して市民的道徳学を、法治国に応用して市民的法律学を、個人に応用して市民的徳学を形成することであった。そして彼による市民社会の倫理のアプリアリは、特定の社会集団、例えば、特定の民族や特定の時代のものではなく、普遍的遍通的に妥当すべきものとされた。勿論、カントといえども「ドイツ語の *Sitten* は、ラテン語の *mores* と同様に、ただ行儀もしくは処世方法のみを意味する」^⑨ことを知っていたけれども、*Metaphysik der Sitten* という具合に結合するとき、*Sitte* の人間学的意味が生きつづけることはできなかつた。人間学的意味の *Sitte* は、普遍的原理からみられたのである。

彼によってとらえられた市民社会の倫理のアプリアリとは如何なるものか。

カントがそこにおいて生きたケーニヒスベルクをとりまく東プロイセンの社会の状況が、当時の西欧（イギリスやフランス）の市民社会の状況と同じではなく相当おくられていたことは、多くの社

会経済史家^⑧によって主張せられている通りであるから、カントによって把握せられたであろうところの市民社会の概念が、当時の西欧のそれと全く同一であったとは考えられないし、更にそれが今日われわれが概念している市民社会と全く同一であったとは尙更考えられない。にもかかわらず、カントが呼吸したエートス（社会的雰囲気）が西欧の市民社会のそれと全然没交渉であったとも考えられない。カントの生活に作用し、その倫理思想を規定したエートスは、如何なるものであったろうか。

当時の東プロイセンの社会は、イギリスのそれのように近代化していないで、封建社会の性格を多分のこしていた。というのはどのような状況をいうのであろうか。

十八世紀の東ドイツは、フリードリッヒの絶対王制の下にあったのであるが、しかしそれは文字によって暗示せられるような苛酷な圧政が行なわれていたわけではない。これに先行する十六・七世紀は、農民の共同体（Gemeinde）の弱化につけ込んだグーツヘル（Gutsherr）の封建的・反動的・絶対支配の時代であったが、十八世紀になると多分に西欧の市民革命の嵐の影響によって、東ドイツにも次第に近代化への道が拓かれようとした。これによってフリードリッヒ絶対王制も制肘されざるを得ず、そこに農民保護政策の如き封建的支配体制の緩和即ち近代的修正が打ち出されたと見らるべきであろう。カントの生きたところとときは、英仏的西欧の市民社会ではなく、それによって影響されてはいるが、なおそれよりは遅れている社会であり、時代であった。即ちカントは、封建的・残滓の濃厚な社会のエートスの中にありながら、先進的市民社会からの新しいエートス（社会的雰囲気）を望みないわけにはいかない時代であったと考えられる。

ヨーロッパの封建社会の精神的支柱になっていたのは、キリスト教であったといわれる。この前提に立って考えるならば、未だ封建社会の残滓の濃厚な社会に生きたカントの倫理思想の基盤になったと思われる日常倫理にもキリスト教のエートスがなければならぬことになる。そこでカントの倫理思想の中において、キリスト教が、どのような重さをもっているか、が問われねばならない。道徳を宗教から独立させることを志念する彼においては、キリスト教は、如何なる力をもたなかったのではないか。しかしわれわれは、シュマーレンバッハ（H. Schmalenbach）の如きカント研究者と共に、彼の倫理思想の根底にキリスト教の精神があることを認める。そしてこのキリスト教の精神は、一方において彼をそだてた家庭や学校の雰囲気に着目するならば、マックス・ウェーバー^⑨によって資本主義の発展に対応するとされたカルヴィンのプロテスタンティズム^⑩の如きものではなく、同じくプロテスタンティズムではあるが、官吏、使用人、労働者など使われる者たちの使う者に対する忠実さや、逆に使う者の使われる者に対する思いやりの深さに対応するドイツ・ピエティスムスであったし、他方において彼をとりまく社会の政治的・宗教的状況からみるならば、プロシヤの国教会の伝統であった。このことは、彼が全く近代化されていない社会の日常倫理の中にあつたこと（この社会の日常倫理は、勿論キリスト教の精神から強く作用をうけている）と共に、啓蒙思想家としての彼の倫理思想を後方へ引っぱるものであった。上の二つの点は、カントの思想の背景の保守的な面であるが、しかし彼の思想には、新しい市民社会の理念の根幹をなす人間性の理念（こ

の人間性の理念も、カントにおいてはキリスト教と無縁ではなく、却って深くつながっているが、これについては、後ほどのべる）がふくまれていることも亦多くの人の認めている通りである。これは彼の思想の中の進歩的な面である。彼の道徳哲学は、このような保守と進歩の総合の上になり立っているとよい。

カントは、倫理の原理を定言的命法 (Kategorischer Imperativ) 即ち絶対的法則 (Gesetz) として規定した。定言的命法は、無条件的に命じ又は禁止する。彼は、各人の道徳的原則即ち格率 (Maximen) と道徳的法則とを明確に区別し、仮言的命法と定言的命法とを峻別する^⑧。われわれは、この際、古い神学的伝統へさかのぼることができる。若し旧約聖書中の『おきて (法則)』を必然法 (apodiktisches Recht) と決疑法 (kasuistischer Recht) とに分つならば、カントの定言的命法は前者の流れを汲むものといえることができる。必然法は、ヤーヴェーがイスラエル人と契約をむすび、そのことによって、それをヤーヴェーを中心とする一つの同盟につくり上げたところのイスラエル人の原本的な宗教上の法である。宗教史家にいわせると、それは基礎的タブーに関わる。このタブーによって、古代のイスラエル族集団の宗教的倫理的法的秩序が規制せられたのである。タブーの内容は、十誡の中につくされているとはいえないが、本質は、その中にあることが認められる。その形式は定言的な『汝…べし』 (Du sollst) である。それは短縮された禁止の言葉で表われる。この法は、扉の内で告げられたのではない。それは新年の祭に際して (幕舎で)、毎年司祭によって、朗吟せられながら告知せられたのである。それは神聖である。即ちあらゆる論議を越えている。必然法を犯すことは、宗教的犯罪であり、神に対する反逆である。犯行者は同盟から追放せられ、ヤーヴェーが彼のために、その祭壇にかくれ場所を与えないかぎり、死をもって罰せられた。死刑の方法は、民族共同体中をひきまわしての投石死刑であった。決疑法は、これに反して、若し『誰かが……ならば』ではじまる法規である。これは一定の法律事件を精密に規定し、それによって事件の法的取扱いや判決のための指示を与える。それは宗教的には中性であり、日常の法律事件における通常人の裁判を可能ならしめる根拠である。この決疑法の多くは、パレスチナ (カナン) へ移住したイスラエルの遊牧民族が、より高い文化をもっていたカナン人から受けついだものであると思われる。その際、必然法と決疑法とはいろいろと融合した。しかし、前者は後者の中に吸い込まれてしまったのではない。このことは、イスラエルのユダヤ的法発展の特徴をなしている^⑨。これは、新約においてもつづいている。人は山上の垂訓を必然法の精神への復帰としてとらえ、決疑論に対するすどい対立を認めることができる。

カントは、倫理の原理の方式を示す際に、ただに形式 (kategorischer Imperativ の形式とか Du という人称を用いる形式) を必然法から受けとったのみならず、原理の神聖性 (Heiligkeit) の特徴をも受けとった。人は原理を「先行する事実 (Datis) から……理屈をこねてひき出す^⑩」ことはできない。「その声は、最も大胆な犯罪者をもふるいあがらせ、その面前からかくれしめる^⑪。」それは理性の事実であり、更にそれ以上に論究するを要しないで、それ自身でわれわれにせまってくるものである。われわれは、そこにカントが絶対の神の神聖性を感じていなかったと断言することができ

るであろうか。

カントは、彼の原理がユダヤ的キリスト教的伝統に立っていることを意識してはいなかったであろう。周知の如く、彼はその倫理学的立場が古代ギリシャに源泉をもつ内容的価値倫理学に対立するものであることを彼自身の言葉によって明らかにしている。それだからといって、彼がユダヤ的キリスト教的伝統を受けついでいることを自覚していたと結論づけることはできない。しかし事実として、彼はこの伝統の側に立っていたのである。ユダヤ思想においても、キリスト教思想においても、神のおきて（法則）が善悪の原理である。ここにおいては、人間の道徳的に正しい行為は、善きものの洞察にもとずかないで、啓示されたおきて（法則）に対する信仰的服従である。神は善であるから、それ故に彼のおきて（法則）もまた善である。精確にいうと、おきては、人間の歴史の荒野を通過して救いへの途上にあるさまよえる神の民の確実な方位点であるという意味において善である。ヤーヴェーは指導者神であり、そのおきて（法則）は、その選ばれた民が従わねばならない表識である。このようなユダヤ思想やキリスト教思想は、プラトンの善のイデーやストア派の自然法理論と結合し、そして変容した。おきてに対立するキリストの福音の重視によって、おきてが後退したかにみえるけれども、福音は、おきてを否定し去ることはできなかった。福音がおきてに代ったとしても、福音そのものは、絶対であり、定言的である。

われわれは、カントの定言的命法の中に神の絶対性、神聖性を感じとることができる。

これに対して、カントは神の法 (lex Dei) についてではなく、実践理性の法則について語るのであると反論するものがあるかも知れない。しかし、カントが『神の法』という言葉の代りに『実践理性の法則』という言葉を用いたとしても、それだけで彼が『神の法』の思想から脱出したということにはならない。そもそも『神の法』から『理性の法則』への変化は、『神の法』と『自然法』(lex naturae) との合一化に基づくが、これは、カントにおいてはじめて起ったのではない。それは、すでに古代キリスト教においてはじめられ、中世の法思想を支配し、宗教改革家によってうけつがれ、プロテスタントの正統と教会哲学に引き入れられていたのである。その際自然法は、原始状態の法（絶対的自然法 jus naturae absolutum）として捉えられた。カントにおける自然法は、人間理性としての人間性において、絶対的自然法の回想として相対的自然法 (jus naturae relativum) であるが、このような捉え方は、従来の神学の伝統に基づくものである。

宗教戦争を経て『神の法』への信頼がうすれた時代にあったカントは、表面的には、道徳の神学的基礎づけを他律として拒斥すると共に、内面的には、神の必然法がもっている絶対性、無条件性を定言的命法において保持し、道徳律即ち内なる心もしくは良心のささやきの厳肅性^⑩において神の神聖性を保持したのである。カントは、後進社会に生きつつも、近代社会の啓蒙的ならびにヒューマニスタックな思想の影響をいちじるしくうけたことは疑いない。それは、例えば、彼の規則正しい日課としての午後の散歩を忘れしめたほどのルソーに対する心酔によっても明らかであるし、一般的には、彼の思想の中の合理主義や香高いヒューマニズムや自由の理念によっても明らかである。この点からすれば、彼のいわゆる『人間性』(Menschheit) からして、近代的人間のおいをかくこととは無理ではないけれども、なおそこに原型を神にもつところの人間を感じざるを得ない。いな、

これはわれわれの感じだけではなく、カント自らが語っているところである。彼は『単なる理性の限界内における宗教』（Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft）において、それ（人間における人間性 Menschheit im Menschen）は人間の「天からおりてきた」原型であり、創造者の手から出てきたままの人間である。この人間の原型が「われわれと一致することは、神の子のひきさげられた状態としてみられうる。」と^⑩。だからして、カントの『人間性』は、近代的人間性であると共に『神の子』でもあるといえるであろう。彼は、神のおきての性格をもつ無条件的定言命法もしくは神聖な道徳律によって、啓蒙的倫理学がやすっぽい実利主義的倫理学や『美しい魂』の感情倫理学に陥ることを防ごうとした。新しい社会を望んだであろうところのカントは、なお本質的な点において、神学的伝統から全くは解放せられてはいなかったといえるであろう。

カントが神学的伝統に立っているという面からみると、彼の『目的の王国』（Reich der Zwecke）は、教会組織の俗化ということになる。「汝の人格におけるならびにすべての他の人格における人間性（Menschheit）を常に同時に目的として使用し、決して単に手段として使用しないように行為せよ。」^⑪という命法によって示される人格共同体の理念は、自分自身及び他人における『神の子』を尊敬するところに成り立つ共同体を原型とするところのものである。まことにカントは『単なる理性の限界内における宗教』において、神の国を地上に建設することについて論及している。「この理念（これは神の子を原型とする人間性の理念と考えられてよい）に則る純粋な徳の法則の下の人間の結合を、人は倫理的な社会、そしてこの法則が公共的である限り、倫理的—市民的（これは法律的一市民的即ち政治的に対立する概念）社会、あるいは倫理的公共体とよぶことができる。これは一つの政治的公共体のただ中に、そしてその公共体のすべての構成員からさえも、なり立ちうる。」しかしそれは「特殊なそしてそれに独特な統一原理（徳）、そしてそれ故にまた後者（政治的公共体）の形式と組織から本質的に区別せられるところの形式と組織」をもつ^⑫。カントがここでいっている『倫理的な社会』又は『倫理的—市民的な社会』もしくは『倫理的公共体』は、『神の子』の理念に則って、この俗界に建設せられる神聖な人間の結合体である。この観点から、さきにあげた『道徳形而上学の基礎づけ』にあらわれている倫理の根本原理の方式を書き直してみると次のようになる。「汝は汝自身の人格における並びに他のすべての人格におけるキリストを尊敬し、それ故に汝自身をもまた汝のキリスト教における兄弟姉妹をも、単に目的のための手段として使用しないように行為せよ。」と。これは、「私たちが祝福する祝福の杯、それはキリストの血にあずかることではないか。わたくしたちがさくパン、それはキリストのからだにあずかることではないか。」^⑬とか「パンが一つであるから、わたくしたちは多くても、一つのからだなのである。みんなの者が一つのパンを共にいただくからである。」^⑭とかのパウルの言葉によって象徴せられている神聖な共同体の原理ではあるまいか。人間性の「理念に則る純粋な徳の法則の下の人間の結合」である限りの市民社会は、したがって真の教会の神学的概念の世俗化せられたものではあるまいか。果たしてそうだとすると、このような市民社会は、その結合の原理を神聖な共同体の原理から借りて来ていることになるであろう。（なお、われわれは、カントの人格共同体の原型として、十五世紀頃までにさかえた東プロ

イセンの共同体 (Gemeinde) を推定することができる。この共同体においては、人格の自覚は不十分であつたらうけれども、構成員が相互に目的となり手段となるという共同体の方式は、カントの思想を規定したのであろう。) カントが求めた市民社会の理念の背後に神の国を望見することができる。カントが求めた市民社会の倫理的アプリアリは、神の国の原理であることになる。カントは地上に神の国を実現することは「決して完全には達せられない。」^⑤という。しかし市民社会のエートスを新しく基礎づけようとする彼にとって、その拠りどころとなつたのは神聖な共同体の理念であり、たとえその理念が市民社会において完全に実現されなくとも、できるだけ完全実現に近づくことを人々の課題としたであらう。

カントが神聖な倫理的共同体の理念が世俗の市民社会に完全には実現されないと観じたところに着眼すると、われわれは、彼がそこに住んでいた東プロイセンのおくれた社会の生活や西欧から吹きつける風によってくる新しい市民社会のエートスの現実から足をはなしていなかったことに思い到る。神の国とキリストを信することによって義とせられる人々の共同体——そこには如何なる強制もありえない——が、強制なしにはすまされない世俗の社会的秩序や国家的秩序の中に生きていく人格の市民社会と同じであるとは、常識あるカントの到底承認しえないところであつたであらう。神聖なる共同体と世俗の市民社会とが如何なる関係に立つかということ、すでにルッターが問題にした。そしてこれは、カントにとっては、倫理的—市民社会は、法的—市民的社会に対して如何なる関係にあるかという問になる。倫理的—市民的社会においては市民は全く自由に結合するが、法的—市民的社会においては、人は強制を必要とする^⑥。倫理的市民的社会においては市民が自由であるというのは如何なる意味であらうか。

倫理的—市民的社会の成立は、人が定言的命法に則る純粹な徳の法則の下に結合するところに可能であつた。してみると定言的命法に則る純粹な徳の法則の下にあることは、強制のもとにあることではなくして、自由であることになる。定言的命法に従うことが如何にして自由であらうか。

カントは、倫理学者として、ルッターと同じように、「法則に合してあるいは法則に反して行為する選択の能力^⑦」としての自由の概念を否定する。叡知的存在者としての人間の自由は、理性的主体が、彼の(立法的)理性に反して選択することもできることの中には決してありえない。たとえそのようなこと(理性に反して選択すること)が、現実の人間社会においては、しばしば起るとしてもである。このような意欲の自由は、理性の立場からは能力ではなく非能力である。道徳的自由は、彼にとっては、純粹実践理性の定言的命法に対する義務的服従をなすところに存する。それは、カントにとっては、それ以上さかのぼることのできない純粹実践理性の事実 (Faktum der reinen praktischen Vernunft) であつた。しかし義務的服従は強制を意味しないだらうか。たしかにそれは、ある種の強制である。ではそれは、どのような強制であらうか。自由の可能性を妨げない強制があるであらうか。この問に対する彼の答えは次のようである。「正しくないところのものすべては普遍的法則に則る自由の妨害である。」それは即ち事実として悪への強制である。それ故に「これに対立するところの強制は自由の妨害の妨害として、普遍的法則に則る自由と一致する。即ちそれ

は正しい。」これによってみると、定言的命法又は道徳律に服従することは、自由を否定する強制ではなくして、悪への強制即ち自由の否定を否定するところの真の自由である。この自由は、いうまでもなく理性的存在者としての人間の自由である。倫理的—市民的社会は、人々がこのような自由によって結合するところに成り立つ。法的—市民的社会は、「公共的法律（これはすべて強制的法則である）の下にある。」しかしこの法的—市民的社会の法の強制が正当であるのは、それが倫理的—市民的社会の自由のための強制であるという意味をもつからである。即ち自由（道徳律に従うこと）を妨害する人を「強制する権能は……法に結びつけられる。」のである。「法と（このような）強制する権能とは同一のものを意味する。」のである。正当な法は、誰かが法の遵奉を強制する能力をもつことによって、はじめて生ずるのではないし、また法が公布せられたから、それが正当なのでもない。法の正当性の根拠は自由の実現の中にある。このようにして法的—市民的社会は、倫理的—市民的社会にその理念的根拠をもつことになる。しかしこのことは、現実の法的—市民的社会もしくは政治的社会が直ちに倫理的に正当だということの意味しないことはいうまでもない。更に彼は、法的強制がその領域たる法的—市民的社会を越え出て、倫理的又は宗教的領域に進出することを斥ける。彼は、その立法によって、その市民の信仰と良心の領域に干渉する世界観国家を是認することを決して欲しなかった。——フィヒテがこれを欲したことは有名である。（Staatslehre）——一体カントによって是認せられた強制は、一方的な強制ではなかった。即ち自分自身及び他人の人格における人間性を単に手段として使用する如き強制ではなかった。それは遍通的に相互的なそして平等な強制であった。倫理的アプリアリの原理からは是認せられる強制は、このようなものでなければならなかった。このような強制でありうるのは、市民的倫理の強制のみであり、国家権力的強制ではない。カントにとっては、国家的強制が是認せられるのは、市民的倫理の自由なる強制がそこなわれない限りにおいてであった。ここにおいては、市民的倫理の自由なる強制が、国家の強制の可能性に対する前提であった。フィヒテやヘーゲルにおいては、実際上の政治上の課題の重圧の下にあったためか、方向が逆になった。ヘーゲルによると、倫理は、国家の正しい（彼の意味においてであるが）立法の結果である。「国家の法は……（Sittlichkeit 人倫の）他の段階よりも高い。それは、最も具体的な形になった自由であり、そのみが世界精神の最高の絶対的真理に遭う。」

とにかくカントの出発点は、市民社会の倫理的アプリアリの原理であるが、この市民社会は、ホッブスのいうが如き、「万人の万人に対する敵たる状態」であったり、「すべてが狼である」人の集りであるのではない。またそれは、ヘーゲルによって捉えられた如き「欲求の体系」とか「原子論の体系」であるのでもない。それは、人間性（この人間性は多分に神の子を原型とする）を内にもつ人格の共同体である。たとえ人間の経験する現実の社会が、ホッブスやヘーゲルの示す如きものであったとしても、倫理的アプリアリからなり立つ市民社会は、人格共同体でなければならなかった。

以上にのべたようなカントの倫理的アプリアリの原理を自覚態とする日常の社会的倫理（エートス）は、これまでの叙述によって大体明らかになったと思うが、まとめてみると次のようになる。

われわれは、西欧の市民社会のエートスの進攻にあった東プロイセンの社会のエートスの混乱を体験したカントが、新しいエートスを基礎づけるにあたり、彼の人格の根底から、彼の思想をつき上げて来たものが四つあると思う。

第一は、キリスト教の人格主義——人間における人間性の原型を神の子においてみる考え方——。

第二は、社会は、このような人格の共同体であるべきだとする考え方。

第三は、西欧の個人主義的であると共に普遍主義的である人間観による個人の自律性、平等性の思想——いわゆる近代自然法思想による人間性の自覚——。

第四は、十五世紀頃までの東プロイセンの社会生活の強力な基盤をなしていた共同体 (Gemeinde) のエートス。この共同体は、相当に強固な体制をもっており、構成員を等しく規制するエートスが支配していた。領主 (Grundherr) も農民又は市民 (共同体には村落共同体と都市共同体とがあった) を支配するには、この共同体のもつ規制を無視することはできず、却って共同体のエートスによらざるをえないほどであった。カントの時代には、この共同体の力がよわまり、グーツヘル (Gutsherr) が支配した十六、七世紀を経て、フリードリッヒの修正的絶対王制の時代であったけれども、しかし数世紀前にはなやかであった共同体のエートスは、まだその名残りとどめていたであろう。この共同体のエートスは、他人をただに自己の手段としてのみ使用することを許さなかった。それは相互に目的となり、また手段となる社会であった。

カントが日常的倫理 (エートス) の自覚化としての道徳哲学を形成するにあたっての基盤たるその日常的倫理を分析すると上記の四つの要素になるが、この四要素の総合の上に彼の道徳哲学は立っていると考えられる。本論においては、このうち特に第一と第二に重点をおいて論究してみた。

付 記

カントの思想の中において、キリスト教の精神が如何に強くはたらいているかは、彼の所有権に関する所説を検討することによっても、はっきりと観得することができる。これはカントの法思想研究に対して重大な意味をもつものと思われる。

しかしいうまでもなく、カントの思想がキリスト教の精神をふくむということや彼の共同体の理念が東プロイセンの共同体のエートスと無関係ではなかったということは、彼が最もすぐれた近代思想家であることの価値を減殺するものではない。彼における旧いものと新しいものととの総合は、更に新しいものであったのである。

— 1962. 1. 15 —

注 ① vgl. I. Kant ; Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, Anmerkung, S. 14 (Akademie-Ausgabe)

② vgl. // ; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede u. I. Abschnitt

③ vgl. Kritik der praktischen Vernunft herausg. v. k. Vorländer, Einleitung, S. XLIII~

④ 恒藤恭：船田亨二訳 法律哲学 カント著作集 9 訳者序 4頁

⑤ I. Kant ; Metaphysik der Sitten, S. 217 (Akademie-ausgabe)

⑥ // // S. 216

⑦ vgl. G. Aubin ; Zur Geschichte des gutsherrlich-bäuerlichen Verhältnisses in Ostpreussen (1911)

R. Stein ; Die Umwandlung der Agrarverfassung Ostpreussens durch die Reform des neunzehnten Jahrhunderts (1918)

G. F. Knapp ; Die Bauern=Befreiung und der Ursprung der Landarbeiter in den älteren Theilen Preussens (1887)

- ⑧ vgl. M. weber ; Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus
- ⑨ vgl. I. Kant ; Kritik der praktischen Vernunft, S. 36~37
- ⑩ vgl. Albrecht Alt ; Die Ursprünge des israelischen Rechts. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philolog.—hist. Klasse 86 Bd. 1934 1. Heft
- ⑪ I. Kant ; Kr. d. pr. V. S. 31
- ⑫ " " S. 80
- ⑬ カントは広義における自然法派に属するが、その中で特に理性法派とよばれる。カントの理性批判の洗礼を受けた後の自然法は、特に理性法とよばれるのであるが、これについては、加藤新平著法思想史88頁以下を参照せられたし。
- ⑭ vgl. I. Kant ; Kr. d. pr. V. Beschluss
カントが実践理性批判の結語の冒頭において、「私の上にある星のかがやく空と私の内にある道徳律」の厳粛性についてのべた調子の高い文章は有名である。
- ⑮ I. Kant ; Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 74 (Kantische Originalausgabe =2. aufl)
- ⑯ " ; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 429 (Akademieausgabe)
- ⑰ I. Kant ; Die Religion innerhalb..., S. 129~130
- ⑱ 新約聖書 コリント 10章 16
- ⑲ " " " 17
- ⑳ I. Kant ; Die Religion innerhalb..., S. 140
- ㉑ vgl. " " S. 131
- ㉒ I. Kant ; Metaphysik der Sitten, S. 226
- ㉓ " " S. 231
- ㉔ " ; Die Religion innerhalb..., S. 131
- ㉕ " ; Metaphysik d. Sitten, S. 231
- ㉖ " ; " , S. 232
- ㉗ vgl. I. Kant ; Die Religion innerhalb..., S. 132
ここにおいてカントはいう。「倫理的目的をねらった憲法を強制によって成就することを欲する立法者に禍あれ！というの、彼は、それによって、ただに正に倫理的憲法の反対物を成就するのみならず、彼の政治的憲法をもくつがえし不安定にするであろうから。」
- ㉘ G. W. F. Hegel ; Sämtliche Werke, Stuttgart 1952, 7. Band, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 33, S. 87
- ㉙ vgl. G. W. F. Hegel ; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 523~534 od. Grundlinien d. Philosophie des Rechts, § 182~256