

# カントの共和制国家における法と倫理

— 義務論の観点から —

菅 沢 龍 文

## 1. 問題提起

カントの市民社会 (bürgerliche Gesellschaft) の概念には二つの位相がある。一つは「法的市民社会」であり、もう一つは「倫理的市民社会」である。これらは、政治的公共体と倫理的公共体とも言い換えられる<sup>(1)</sup>。倫理的市民社会は、カントの『たんなる理性の限界内の宗教』(1793年、以下では『宗教論』と略記)の第三編において論ぜられる概念である。この市民社会は、「倫理的な国家 (ethischer Staat)」(VI, 94) や「徳の国 (Reich der Tugend)」(VI, 95) とも名づけられる。そしてまた、この倫理的市民社会の状態は「倫理的自然状態」ではなくて、「倫理的=市民的状態」であって、これは、「強制のない法則の下で、すなわちたんなる徳の法則の下で、人間が統一されている状態」のことである (vgl. VI, 95)。

他方の法的市民社会については、カントは『人倫の形而上学』(1797年)の前半部を成す『法論の形而上学的基礎論』(以下では『法論』と略記)において詳しく論じている。その法的市民社会は本論で確認されるように法の下での独立(自立)した自由で平等な市民<sup>(2)</sup>による市民社会としての国家を意味する<sup>(3)</sup>。これは「人間ではなく法則〔法律〕が支配するような体制」(VI, 355)<sup>(4)</sup>である。『宗教論』によると、この法的市民社会の状態は「法理的な自然状態 (juridischer Naturzustand)」(VI, 95)ではなくて、「法的=市民的(政治的)状態 (rechtlich-bürgerlicher (politischer) Zustand)」というものは、「(おしなべて強制法であるような)公の法法則 (öffentliche Rechtsgesetze)<sup>(5)</sup>の下で共存するかぎりでの、人間相互の関係のことである」(ibid.)とされる。

ところで、『法論』で論じられる法は理性による形而上学的な自然法<sup>(6)</sup>である。したがって『法論』では具体的な実定的法律が主題になるのではなく、理性に基づいて考えられる自然法における法権利 (Recht) および法義務 (Rechtspflicht) が考察される<sup>(7)</sup>。しかもカントの実践哲学における自然法論であるからには、自然法は純粹実践理性に基づいていると考えられる。つまり、自然法は純粹実践理性の立法である定言命法に基づいていると考えられる<sup>(8)</sup>。したがって、カントの市民社会という概念は、定言命法を基礎とする自然法の下での平等な市民による社会としての国家を意味すると考えられる。

定言命法の立法による義務には、『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785年、以下では『基礎づけ』と略記)にも見られるように、2つの徴表によって4つの区分を立てることができる。1つの徴表は自己

自身に対する（内的）義務か他人に対する（外的）義務かである。もう1つの徴表は、ゆるがせにできない完全義務であるか、為さなくても許される不完全義務か、というものである。これにより、(1)自己自身に対する完全義務（内的完全義務）<sup>(9)</sup>、(2)他人に対する完全義務（外的完全義務）、(3)自己自身に対する不完全義務（内的不完全義務）、(4)他人に対する不完全義務（外的不完全義務）、という4種類の義務を考えることができる。この区分は、12年後に出版される『人倫の形而上学』でも事実上踏襲されていると考えられる。具体的に『人倫の形而上学』によれば、これらの義務のうち、法義務（とくに厳格法）にあたるのは(2)の他人に対する完全義務である。残りの(1)(3)(4)の義務は『人倫の形而上学』での『徳論の形而上学的基礎論』（以下、『徳論』と略記）における徳義務に該当すると考えられる<sup>(10)</sup>。以上によると、市民社会における法権利および法義務は、同じ定言命法に基づくとしても、上述の義務の4種類からすれば、義務の種類において『徳論』における徳義務とは別種のものとして成り立っていると考えられる<sup>(11)</sup>。

それでは、市民社会ないし国家において、市民は法義務を守りさえすればそれでよいということになるのだろうか。『永遠平和論』（1795年）では、カントが理想とする「共和的体制（republikanische Verfassung）」の国家（共和制国家）は「天使の国であらねばならない」と言っているほど形成するのが困難だとされ、その一方では「悪魔の民」ですら国家を形成できると語られる（vgl. VIII, 366）。つまり、約束や威嚇（刑罰）による現実的な強制によって法律を守らせる国家は可能であり、そのような国家であれば、悪魔の民による国家でさえありうるとカントは考えている。それでは、悪魔の民による国家ではありえない理想的な共和制国家と悪魔の民による国家でさえありえる国家とを区別する試金石は何なのだろうか。上述の義務の区分からすれば、その試金石は、たとえ現実に外的に強制されなくても、自然法における外的に強制可能な法義務に従う民による国家であると考えられる<sup>(12)</sup>。ところが『宗教論』では、「すでに存立している政治的公共体において、すべての政治的市民はそれとしては（als solche）倫理的自然状態にある」（VI, 95）とされる。しかし、悪魔の民にも設立可能な国と対比される理想的な市民社会（共和制国家）が存立するならば、そこにおける市民は法義務ばかりか徳義務も守るような倫理性を持たなければならないのではないだろうか。つまり、カントが理想とする共和制国家の成立の問題は、徳義務の遵守にも関係しているのであり、市民が法義務ばかりか徳義務をも尊重するような市民性を涵養しているかどうかという問題と結びついているのではないだろうか。

このような市民の倫理性について、カントの共和制国家ではどのように考えられるのか、を追究するのが本論の課題である。換言すれば、カントの構想する法的な市民社会は、自然法による道徳<sup>(13)</sup>の下で成立するばかりか、さらに市民の倫理性もまた必要とする、つまり倫理的な市民社会もまた必要とするのではないか、ということ論ずるのが本論の課題である。したがって本論は倫理を抜きにして、カントが理想とする共和制としての法的な市民社会の完成はありえないのではないか、と考える。そこで、以下での論述は次のような手順を踏む。まずカントの法的な市民社会という概念を吟味し、次に「法的市民社会」と「倫理的市民社会」との関係について論ずる。それから視点を転じて、法と倫理との接点としての「人間性の権利」および「法への尊敬」を手掛かりに、「天使の国」とも呼ばれる共和的体制

の国家においては「法的市民社会」ばかりか「倫理的市民社会」も成立している必要があることを論ずる。

## 2. 法的な市民社会

カントが法的な市民社会と呼ぶのは、純粋実践理性による定言命法を基礎とする自然法の下での市民社会としての国家のことである<sup>(14)</sup>。それでは、このような国家はどのような市民による社会なのであろうか。『法論』の「公法」のなかの「国家法」の箇所位置する「第46節」では「市民社会」について次のように語られている。「普遍的に統合された国民意志だけが立法をなしうる社会（市民社会〔societas civilis〕）の成員、すなわち国家の成員は立法のために統合されており、その成員が国家市民〔Staatsbürger〕（cives）と呼ばれる」（VI, 314）と。そして、国家市民は、「法律的自由」と「市民的平等」と「市民的独立性」を有しているとされる（vgl. ibid.）。つまり、ここでカントが市民社会と呼んでいるのは「普遍的に統合された国民意志」による立法のために統合された国家市民を成員とする「社会」であり、これが「国家」と言い換えられている。このような国家は、他の国家と比べてどのように特徴づけられるであろうか。

この問いに答えるにあたって、『法論』のこの箇所で国民が市民であること、つまり「市民的（bürgerlich）」であることは何を意味しているだろうか、を問うことができる。この問いについては、国家市民の属性である「市民的平等」や「市民的独立性」が何を意味しているのか、を手掛かりに考えることができる（傍点は菅沢）。しかしさらにその前に、国家市民は「法律的自由」を有しているという規定が「市民的平等」や「市民的独立性」より先に置かれているので、これが何を意味するのかをまず考えておく。

法律的自由とは「国家市民が同意した法律以外のどんな法律にも服しないこと」（VI, 314）である。ところで、国家市民は「普遍的に統合した国民意志」による立法のために統合されているわけであるから、国家市民が同意した法律は、実は国家市民の「普遍的に統合された国民意志」によって成立していることになる。すると、国家市民は、普遍的に統合した国民意志を形成し、この国民意志によって成立した法律に服することになる。つまり、これは国家市民の国民意志が自己立法をし、国家市民はその立法に従うといういわば国家市民の自律的自己統御の法システムを示している。

したがって国家市民が法律的自由をもつことは、国家市民の普遍的に統合された国民意志が、国家市民を成員とする国家における立法を行う、ということの意味する。これは、『法論』第46節冒頭のカントの言葉で言えば、「立法権はただ国民の統合された意志にだけ属しうる」（VI, 313）ということである。しかも、国家市民はこの立法に服しなければならない。したがって国家市民の法律的自由は、このような国家市民のいわば自律的自己統御の法システムの下で成立しうる。この洞察はどのような論理に基づいているのだろうか。

カントの洞察は次のようなものである。「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、いつでも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、まったくそうしたことはありえない」(VI, 313)。この洞察を「万人」にまで押し広げると次のようになる。「各人が万人のことにに関して決定することと、万人が各人のことにに関して決定することとが、ちょうど同じであるならば、万人の一致しかつ統合された意志だけが立法をなしうるのであり、したがって、ただ普遍的に統合された国民意志だけが立法をなしうるのである」(VI, 313f.)。たとえば、私が万人を或ることへと決定すると、私自身もまた万人(のうちの1人)であるのだから、私自身もその同じことへと(いわば万人によって)決定される、といういわば万人の万人による万人のための自律的自己決定の法システムを作り出せるのは、普遍的に統合された国民意志による立法だけである、ということである。

次に国家市民がもつ属性である「市民的平等」については、「相手がこちらを拘束しうると同様にこちらもまた相手を法的に拘束する道徳的能力をもつような、そういう相手方を認めるだけで、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」(VI, 314)だと説明される。つまり、市民的平等というのは、法的に同様に拘束しあうことができるという意味での国家市民相互の平等である。また同所では、国家市民のもう一つの属性である「市民的独立性」は、「法的な諸事件において他の誰によっても代演されてはならない市民の人格性」(ibid.)と言ひ換えられている。つまり市民的独立性とは、法的な事件にかんしてという限定のもとでの人格の代替不可能性(独立性)を意味している。したがって、市民的独立性は、法的(法的に代替不可能な)独立性と言ひ換えることができると考えられる。他方で、先の市民的平等は法的(法的に相互的な)平等と言ひ換えても差し支えないと考えられる。ところで、国家市民のもつ法律的自由は、いわば自律的自己決定の法システムによる国家市民の自由であった。こうしてみると、「市民的」という語は「法の下での」という含意をもち、その法とは国家市民のいわば自律的自己決定のシステムにおけるものであると考えられる。

そこで、最初の問いに戻ると、カントの構想する市民社会はどのような国家であると考えられるだろうか。これについては、これまでの分析からすると、いわば自律的自己決定の法システムの下で、国家市民が法律的自由、市民的平等、市民的独立性を有する国家がカントの説く国家である、と答えることができる。このような国家をカントは「統治方式(Regierungsart)」にしたがって、「独裁制的(despotisch)」な国家から区別して、「共和制的(republikanisch)」と呼ぶ(vgl. VIII, 352)<sup>(15)</sup>。他方で、カントは国家の「支配形式(Form der Beherrschung)」には、「独裁君主制的(autokratisch)」<sup>(16)</sup>、「貴族制的(aristokratisch)」、「民主制的(demokratisch)」の三者を考えている(vgl. ibid., VI, 338)。カントの説明では、これらの国家の支配形式はこの順序で、「国家における或る一人がすべての者に命令するか、相互に平等な若干名が結合して他のすべての者に命令するか、全員が共同して各人に、したがってまた自分自身に命令するか」(VI, 338)のいずれか、という観点で区別されている。それでは、どの支配形式が共和制に相応しいだろうか。

独裁君主制の国家の支配形式は、君主が一方的に立法することになるのだから、国民のいわば自律的自己決定の法システムではない。貴族制の国家の支配形式は、立法者であるのは貴族たちだけで、国民

全員ではないから、国民のいわば自律的自己決定の法システムとはならない。民主制の国家の支配形式は、カントによると次のような内容をもつ。すなわち「まず、一切の者の意志を結合することによって一個の国民を形成し、次いで、国家市民の意志を結合することによって公共体を形成し、さらにその次に、この結合された意志そのものである主権者をこの公共体の上に据える」(VI, 339) ところに民主制の国家の支配形式が成り立つ。この場合、主権者は統合された国民意志であるから、立法するのは、国民である。この民主制において、国民のいわば自律的自己決定の法システムが成り立っているように見える。ところが、3つの国家支配形式における立法から目を転じて、カントの説く国家の統治方式に目を向けると、共和制の統治方式は独裁制の統治方式に対置されるのであり、しかも独裁制は三権分立によって阻止されると考えられるのであるから<sup>(17)</sup>、共和制においては三権分立が成り立っていないなければならない。すると、民主制において「執行権 (vollziehende Gewalt)」<sup>(18)</sup> は、立法権と同様に、やはり統合された国民意志にある、というのでは三権分立にならないのではないか。『法論』でこの問いに答えるのは、カントの次の文章である。長くなるが、重要なので全文を引用する。

「一切の真実の共和国 (Republik) は、国民の代表制 (representatives System)、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、一切の国家市民が結合して自分たちの代表者 [Abgeordneten] (Deputierten) 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。他方、人格としてみられた国家の首長 [Staatsoberhaupt] (それは国王であっても、貴族身分であっても、国民の全員すなわち民主制的合議体であってもよい) が自分をもまた代表させるやいなや、その統合された国民は単にそうした主権者 (Souverän) を代表するだけではなくて、主権者そのものである。なぜなら、根源的にはまさにそれ (国民) の中にこそ最高の権力があるのであって、この最高権力から、単なる臣民としての (場合によっては国家官吏としての) 個々人の一切の権利が導き出されねばならぬからである」(VI, 341)。この引用文では真実の共和国は「国民の代表制」であることと、国民が「主権者そのもの」である国民主権が説かれていると考えられる。それでは、この引用文の冒頭に登場する「国民の代表制」とは何であろうか。さらにこれを明らかにするために、『永遠平和論』で国家体制と統治形式について論じられている箇所からの次の引用を用いて考えることにする。

「代表制 (representativ) ではないすべての統治形式 (Regierungsform) は、元来奇形 (Unform) であるが、それは立法者が同一の人格において同時にかれの意志の執行者 (Vollstrecker) であることができるからである。……中略……そこで [民主制ではない] ほかの二つの国家体制 [独裁君主制と貴族制] も、こうした統治形式への余地を残しているかぎり、たとえつねに欠陥をもつのであるとしても、しかし逆にそれらが代表制 (representatives System) の精神にかなった統治形式を採用することは、すくなくとも可能である。たとえば、とにもかくにも、フリードリッヒ二世が、自分は国家の最高の従僕にすぎない、と語ったような仕方でも可能である。これに反して、民主的な国家体制はそれを不可能にするが、というのも、そこでは全体 [Alles] が主人 [Herr] であろうとするからである」(VIII, 352f.)。

この引用においては立法権と執行権との分立について述べられている。そして、カントがここで「民



主的な国家体制」と呼んでいるのは、「代表制の精神」に反して、「全体」が立法者であると同時に執行者でもあろうとする体制であるから、権力分立における執行権が代表制によらないような民主制である<sup>(19)</sup>。このような民主制は、権力分立の観点から、共和制は執行権力の代表制を採用していなければならない、というカントの考えには一致しない。

ところが、先に見たように、国民がいわば自律的に自己決定することになる法システムを構築できるかどうかの観点からは、民主制の支配形式が共和制国家に最も相応しいと言える。ただし、そのような民主制といえども、「法則がそれ自身で支配している (selbstherrschend)」(VI, 341)とは言えず、全員と称する者たちの「暫定的な内部的権利」(ibid.)が成り立っているだけであるかぎり、「市民社会の絶対的な法的状態」(ibid.)は成り立たないとカントは述べている。つまり、カントが説く共和制国家には、全員と称する者たちがではなくて、法則がそれ自身で支配しているような民主制の支配形式が相応しい。

以上のように、カントの説く共和制国家においては、執行権の代表制と(法則がそれ自身で支配している)民主制とが両立していなければならないことになるが、このようなことは可能であろうか。これを可能にするのが、上で見た権力分立であり、これによれば、立法権は「統合された国民」が有し、執行権は国民の「代表者」が有する、ということになればよい、というのがカントの考えであると言える。したがって以上により、カントの説く法的市民社会としての共和制国家は、統合された国民が立法権(主権)をもち、国民の代表者が執行権をもつ、民主制の(法則がそれ自身で支配している)国家である。そしてこの共和制国家において、国民は法の下で自由であり平等であり独立である。それでは、このような共和制国家において、倫理はどのような位置を占めることができるのだろうか。

### 3. 法的市民社会と倫理的市民社会

カントは前節で考察したような「法的市民社会 (rechtlich-bürgerliche Gesellschaft)」と対比して「倫理的市民社会 (ethisch-bürgerliche Gesellschaft)」について語る。その箇所は『宗教論』の第三編の導入の最終段落である (vgl. VI, 94f.)。二つの社会のそれぞれの内容とお互いの関係を考える上で重要な箇所であり、その出だしは次のようになっている。

「たんなる徳の法則下での人間の結びつきは、この結びつきの理念が指示するところからみて、倫理的な社会と呼べるし、この徳の法則が公 (öffentlich) である場合、(法的市民社会に対して) 倫理的市民社会、または倫理的公共体と呼べる」(VI, 94)。この引用文によれば、「倫理的市民社会」は「倫理的公共体」とも呼べ、「倫理的な社会」の下位概念であり、倫理的市民社会では、人間を結びつける徳の法則が公である。それでは、倫理的市民社会ないし倫理的公共体とは、具体的にはどのようなものなのだろうか。

カントは続けて次のように述べる。「倫理的公共体は政治的公共体のただなかに存立しうるし、そのうえ政治的公共体の全成員が構成員となっていることもある (そもそも政治的公共体が根底になれば、

人間は倫理的公共体を成就することもできないであろう)。しかし倫理的公共体には特殊で固有の統合原理(徳)があり、それゆえ政治的公共体の統合原理とは本質的に区別されるような形式および体制がある」(VI, 94)。

この引用文の冒頭によれば、倫理的公共体(倫理的市民社会)は政治的公共体と矛盾なく共存できる。それでは、どのように共存するのであろうか。これについては次のように答えることができる。一方では、倫理的公共体は「徳」という自分に特殊で固有の統合原理を有している。徳の原理は、定言命法による徳義務である。他方では、政治的公共体もまた独自の統合原理がある、とされる。では、この統合原理は何であらうか。ところで、政治的公共体という語は先の引用にはなく、それに続く本引用文で突然登場したのであるが、倫理的公共体と対比されている点で、法的市民社会と同じものであると考えられる。法的市民社会であれば、本論第2節で見たように、その原理は自然法であり、カントの場合には定言命法による法義務である。

したがって、人間が政治的公共体と倫理的公共体との二つの公共体の成員でありうるのは、法義務に従うか、徳義務に従うか、は二者択一ではないからである。それでは、法義務に従うことと、徳義務に従うこととは単に並列的なのだろうか。カントはここで「そもそも政治的公共体が根底になれば、人間は倫理的公共体を成就することもできないであろう」と書いていた。それでは、「政治的公共体が根底にある」とはどういう事態を指し示しているのだろうか。ところで、カントの主張する意味で政治的公共体が成り立っているならば、その成員は定言命法による法義務に従っていなければならない。したがってカントが政治的公共体が「根底にある(zum Grunde liegt)」と述べているのは、法義務に従うことは、徳義務に従うことよりも根底的である、という意味であると考えられる。それでは、なぜ法義務に従うことは徳義務に従うことよりも根底的であるのか。

ところで、「法は道徳の最小限(ミニマム)である」という慣用化した言葉がある<sup>(20)</sup>。これはどういう意味かという、たとえ倫理的でなくとも、法義務を守るとは人間が道徳的な営みをするうえで最小限に必要なことである、という意味であると考えられる。すると、倫理的でもあることによって、道徳は最大限に実現することになる。しかし、倫理的であることによって、倫理的公共体において人間は社会的営みをするのではないだろうか。すると次のように問わなければならない。なぜ法義務に従う方が人間の道徳的営みにおいて根底的なのだろうか。この問いに答えるには、法義務は刑罰などにより外的に強制可能な義務であるが、その一方で徳義務は外的に強制されることはできず、行為者が自分自身で内的に自己強制することによるしかない義務である、という点に注目すべきだと考えられる。つまり、同じ定言命法に従うといっても、外的に強制可能な法義務によって法的な市民社会を形成して人間の統合を実現する方が、えてして傾向性(我執)によってお互いを減ぼしあう人間の自然的存在に対して外的強制を及ぼすことができるので、現実的には先になる、という意味では、法義務に従うことは徳義務に従うことよりも人間にとって先である。これが、法義務の方が徳義務よりも根底的であることの意味であると考えられる。そしてこの意味で、「政治的公共体が根底になれば、人間は倫理的公共体を成就することもできないであろう」というカントの発言があると言える。

先の引用にさらに続けてカントは次のように述べている。「一般に二つの公共体として見られている両者のあいだには、ある種の類比があって、これらのうちの倫理的公共体は倫理的国家（Staat）とも、すなわち徳の（善の原理の）国（Reich）とも呼べる。この理念の客観的実在性は（かかる国家の一員になるという義務として）まったく十分に根拠づけられた形で、人間理性のうちにある」（VI, 95）。この引用文では、政治的公共体との類比において倫理的公共体が「倫理的国家」や「徳の（善の原理の）国」と呼ばれている。また別の箇所では、同じ国家が、「徳の法則下での共和国」（VI, 100）とも呼ばれている。その一方で、政治的公共体における理念としての国家は、法原理のもとで「唯一の合法的体制」（VI, 340）である「純粹共和国」（ibid.）である。その特徴は第2節で分析したところでは、国家市民のいわば自律的自己決定のための法システムと、権力分立による執行権の代表制とにある。それでは、倫理的公共体においてもこれとの「ある種の類比」が見出せるとすれば、どういう類比なのだろうか。

倫理的公共体はその成員である人間が徳義務に従うことによって成り立つ。しかも徳義務は定言命法によって命ぜられる義務である。ところで、定言命法による徳義務は外的には強制不可能であり、自己強制によるしかない。この点からみて、徳義務による倫理的国家（倫理的公共体）においては、人間は定言命法を自己立法してその命令に従うことによる自律的自己決定によって徳義務を遂行して、はじめて倫理的国家の成員たりうる。この自律的自己決定という点で、法的な共和制国家（政治的公共体）のいわば自律的自己決定のための法システムと類比的である。

ところで、定言命法によるすべての義務を神の命令とみなせば、カントの道徳的宗教となる、とカントは考える（vgl. V, 233, VI, 153f.）。すると、「神の倫理的国家」（VI, 124）とも表現される倫理的国家の立法者は、神であるとみなされる点で、自律的自己決定ではなくて、神の意志に従う他律的自己決定となるのではないか、という疑義もありえる。しかし、カントは「倫理的法則がたんに上位の者の意志から根源的に発するだけだとも考えられない（…略…）。なぜなら、もしそうだとすればそれは倫理的法則ではなくなってしまうおし、その法則にかかった義務は、自由な徳ではなく、強制の可能な法義務ということになってしまうだろうからである」（VI, 99）というように、倫理的国家においては、神の意志による他律はありえないと考える。したがって倫理的国家では国家市民は、たとえ「神の命令下にある民」（VI, 99）とみなせるとしても、やはりあくまでも純粹実践理性による「徳の法則に従う神の民」（ibid.）なのである。つまり、倫理的国家において国家市民の実践理性における自律的自己決定は成り立っていると考えられている。

このように徳原理の下での倫理的市民社会と法原理の下での法的市民社会との間には市民の意志の自律的自己決定という点で類比を考えることができるとしても、同じものではなくて、倫理的市民社会の徳義務という原理と法的市民社会の法義務という原理とでまったく領域を別としていて併存しうるものである。さらにそれだけではなくて、先に見たように人間にとっての実現の順序としては、法原理の下での法的市民社会（政治的公共体）の方が先に立つという意味で根底的であると考えられている。ところが、原理的に遡れば、法義務も徳義務も同じ定言命法によって根拠づけられるものである。そういう



原理的な意味では、法的市民社会の方が根底的という話しはできないのではないだろうか。この点を次節で検討したい。

#### 4. 倫理的市民社会の優位

『法論』では、「法義務の一般的区分」がウルピアヌスの定式に従ってなされている。ウルピアヌスの定式は、①「内的正しさの法則 (lex iusti)」, ②「外的正しさの法則 (lex iuridica)」, ③「正義の法則 (lex iustitiae)」の三つの法則から成り立っている。これらをカントは法義務の一般的区分原理とするわけであるが、そのうちの①にあたる箇所において、『基礎づけ』での定言命法のいわゆる目的自体の法式(人間性の法式)に含まれる定式が登場する。すなわち、「他人に対して汝を単なる手段とすることなく、彼らにとって同時に目的でもあれ」と。これが「われわれ自身の人格のうちなる人間性の権利に基づく拘束性」と説明される(vgl. VI, 236)。

ここで人間性の権利とされるものは、唯一の「生得的権利」としての自由である。なぜなら、カントは次のように述べるからである。「自由(他人の強要的選択意志からの独立性)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〔生得的権利である〕唯一・根源的な、その人間性のゆえに万人誰しにも帰属するところの権利である」(VI, 237)と。この引用文の中で「普遍的法則」とされるのは、「人間性の権利に基づく拘束性」を示す定言命法の上記の定式であると考えられる。

そしてさらにカントは「生得的自由の原理のなかにすでに含まれる」(VI, 238)ものとして次のような権利を挙げる。(A)「生得的な平等、すなわち、自分のほうでも同じように他人たちを拘束する限度以上には他人たちによって拘束されないという独立性。したがって、自分の主人(自権者〔sui iuris〕)であるという人間の資格」(VI, 237f.)。(B)「同様に、法的行為をなす以前には何人に対しても不法をなしていないという理由に基づいて、何びとからも非難されない(iusti)という人間の資格」(VI, 238)。(C)「最後にまた、他人たちがそれを意に介しさえしなければ、それ自体としては彼らのものを侵害することにはならないような事柄を、彼らに対してなす権能」(ibid.)<sup>(21)</sup>。

以上のように、定言命法のいわゆる目的自体の法式(人間性の法式)によって人間性の権利としての生得的自由に基づく拘束性が示されるとともに、その生得的自由の原理に含まれるものとして、(A)にみる生得的な平等、独立性といった権利も保障されると考えられる。この(A)は、同じく生得的自由の原理に含まれる(B)の「何びとにも非難されないという人間の資格」、(C)の他人のものを侵害しないことをなす「権能」と相まって、法権利主体としての人格を特徴づけると考えられる。すなわち、市民社会における法律的自由、市民的平等、市民的独立性をもつ法権利主体としての国家市民である人格が、そもそも定言命法に基づいて成立すると考えられる。

ところで、『徳論』の「徳論への序論」において、次のようなカントの論述がある。「行為が法になっ

(格率)が法にかなっていること、言いかえると、法に対する尊敬 (Achtung fürs Recht) は、功績である。なぜなら、人間は、この後者によって、人間性のまたあるいは人間の権利を自己の目的とし、それによって、その義務概念を、負い目 (負い目の義務 [officium debiti]) を越えて広げるからである。それというのも、他の人がその権利によって、法則に従った行為を私から要求できはしても、この法則が同時に行為への動機をも含むことまでも、要求はできないからである」(VI, 390f.)。ここで注目すべきなのは、「法に対する尊敬」は「人間性の権利」や「人間の権利」を自己の目的とすることだと考えられる点である。それでは、人間性の権利を自己の目的とするというのは、どういうことだろうか。

「人間性の権利」や「人間の権利」<sup>(22)</sup> はもちろんカントの法思想における諸々の自然法的な権利である。しかも、これらの権利を示す法則は、先に見たように、定言命法である。したがって、これらの権利を自己の目的とするということは、自己のなんらかの目的のための手段とするのではなくて、自由、平等、独立性といった権利をそれ自体として尊重するということだと考えられる。これは換言すれば、これらの権利に対応する法義務をそれ自体として尊重することだと考えられる。するとこのような法義務それ自体の尊重は、「意志規定が法則のためになされるのでなければ、行為は適法性 [Legalität] を含むとしても、道徳性 [Moralität] を含んではいけないであろう」(V, 71) と『実践理性批判』「動機論」でカントが論ずる論点からすれば、法義務に関する道徳性を示している。しかも『実践理性批判』の「動機論」では「道徳法則に対する尊敬」が論じられていて、「道徳法則はまた、それが主体の感性に影響を与え、意志に対する法則の影響力を促進するような感情を引き起こすことによって、この行為にむかう主観的根拠すなわち動機でもあるのである」(V, 75) と述べられ、この感情は「道徳法則に対する尊敬の感情」とされる。そのうえ、「法則に対する尊敬は人倫性 [Sittlichkeit]<sup>(23)</sup> への動機ではなく、主観的に動機と見られた人倫性そのものである」(V, 76) という。つまり、道徳法則 (定言命法) に対する尊敬の感情が、道徳法則の主観的な側面として、行為の道徳性や人倫性を成り立たせ、たんなる行為の外的形式面での適法性と区別されるという、このような『実践理性批判』の「動機論」での「道徳法則に対する尊敬」は、『人倫の形而上学』における「法に対する尊敬」をも包摂すると考えられる。なぜなら、カントの自然法の基礎となる人間性の権利に基づく拘束性を示すのは定言命法 (道徳法則) であったからである。

したがって、「法に対する尊敬」の登場した先の引用文に続けて倫理の場合について次のように述べられることも理解できる。「[義務にかなって、義務から行為せよ] という普遍的倫理的命令についても、まったく同じことが言える。この心の働き (心術 Gesinnung) を自分の中にかたく据え、生き生きと活動させるということは、これまた、法に対する尊敬の場合と同じく、功績である。というのは、この心術は行為の義務法則を越え出て、法則それ自体を同時に動機とするからである」(VI, 390f.)。

以上のように、カントの考える法の基礎にある人間性の権利は、定言命法によって示されるのであるから、法に対する尊敬は道徳法則に対する尊敬と重なると考えられる。このような尊敬は、同じく定言命法に基づく倫理と通底するものであるから、法と倫理とは義務の種類において厳密に区別されるとしても、「法に対する尊敬」において「法則が行為への動機をも含むこと」となり、法における道徳性が

成り立つという点で法は倫理にまで拡張されうると考えられる。しかも、このように法に対する尊敬によって法を守ることは、法義務が「間接的倫理的義務」(VI, 221)であるというカントの考えとも一致するのである。

以上をふまえて、第3節で考察した倫理的市民社会と法的市民社会との関係についての結論的な整理をして第1節での問題提起に答えて終えたい。第3節の最後では次のような問題を残していた。それは、原理的に遡れば、法義務も徳義務も同じ定言命法によって根拠づけられるものであるが、どちらがより根底的であると言えるだろうか、という問題であった。これについては、上の考察により、法義務が間接的倫理的義務であるという点では、倫理的義務の方が原理的に根底的であると考えられる。したがって原理的には、ないし本性上においては、倫理的市民社会の方が法的市民社会よりも根底的であっていわば優位に立つ。しかし、第3節で考察したように、人間にとって現実的に実現する順序としては、法的市民社会の方が倫理的市民社会よりも先であって根底的である。したがって、『人倫の形而上学』において先に法義務が論ぜられる構成になっているのも、この意味で理解しうる<sup>(24)</sup>。

しかも倫理的市民社会と法的市民社会とはお互いに矛盾せず、両立するのであるから、カントの理想としての法的市民社会が「天使の国」としての純粋な共和国であって「悪魔の民」による国家でないのならば、その法的市民社会においては法義務よりも原理的に先行する徳義務による倫理的市民社会もまた成熟している必要があると考えられる。したがって法的市民社会において自然法による義務が自発的に守られるまでになるには、原理的・本性的に倫理的市民社会の成熟を前提とする。つまり現実的な順序としては、倫理的市民社会に先立って法的市民社会が成立すると考えられるのであるが、しかしその一方で本来的には、法的市民社会が「天使の国」と言えるほどまで完成するには、倫理的市民社会もまた完成しなければならない、と結論づけることができると考えられる。したがって、共和制国家において、法的市民社会だけが先に完成し、その後に倫理的市民社会が完成するというわけではなくて、法的市民社会の完成のためには、倫理的市民社会も完成していなければならないのである。

#### 注

※1 アカデミー版カント全集からの引用箇所は慣例に従い、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表して併記する。

※2 [ ]内は論者による補足。

(1) カント『たんなる理性の限界内の宗教』の第三編の冒頭箇所を参照。Vgl. VI, 94f.

(2) カントの市民概念の肝要な点は、マンフレート・リーデルがカントの『理論と実践』(1793年)により整理しているところでは、次のように立法に参加する点にある。「カントにとって市民概念を際立たせる元来重要な点は、国家市民〔シトワイヤン〕と都市市民〔ブルジョワ〕との差異ではなくて、「市民」と「居留民(Schutzgenossen)」との間の伝統的・政治的差異であった。居留民は政治における立法に参加しなかったのであり、「それにもかかわらず公共体の成員として、この立法による法律に従うようにさせられていたし、この法律に従うことによって法律による保護を受けたのである。ただし、それは市民としてではなくて、居留民としてであったが」(VIII, 294)」(Manfred Riedel, Bürger, in: *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches*

*Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1 A-D, Klett-Cotta Stuttgart 1972. S. 696. 邦訳は次のものを参照。マンフレート・リーデル『市民社会の概念史』河上倫逸／常俊宗三郎編訳，以文社，1990年，166頁。『人倫の形而上学』（1797年）では、「投票を行う能力だけが国家市民〔Staatsbürger〕の資格を形成する」（VI, 314）とされる。この投票によって実定法が決まると考えられているから、『理論と実践』と同様である。なお，投票を行う能力をもつのは，市民としての独立性（自立性）をもつ「能動的国家市民」（ibid.）に限られる。

- (3) カントによれば，市民状態は「配分的正義のもとに立つ社会の状態」（VI, 306）である。このような「社会（Gesellschaft）」では，「共通の法則（Gesetz, 法律）」のもとで，成員同士が「相互に平等」なもののみなされていることが必要である。Vgl. VI, 307. なお，カントの『理論と実践にかんする俗言』（1793年）と『永遠平和のために』（1795年）と『人倫の形而上学』とにおける法的市民社会の分析および比較については，西田雅弘「カントの重層的的市民社会論——「自由」「平等」「自立」と「博愛」——」『下関市立大学論集』第48巻，第3号，2005年，85-94頁を参照。
- (4) 「最善の体制とは，人間ではなく法則が支配するような体制である」という慣用句を，カントは「公的諸法則一般のもとにおける人間の法的結合」という理想を扱う形而上学の必要性を説いている文脈で引用している。Vgl. VI, 355.
- (5) 「法法則（Rechtsgesetze）」は「徳法則（Tugendgesetze）」（VI, 131）との対語と考えられる。
- (6) カントの構想では，「自然法（Naturrecht）」のもとに「自然的法（natürliches Recht）」と「市民法（bürgerliches Recht）」とが包摂される。自然的法は自然状態（Naturzustand）における「私法（Privatrecht）」に，市民法は市民状態（bürgerlicher Zustand）における「公法（öffentliches Recht）」にあたる。Vgl. VI, 242.
- (7) 違反に対する現実の制裁を伴う「外的立法」による「実定的法律〔実定的法則 positive Gesetze〕」と，「外的法則のうち，外的立法がなくともアプリアリに理性によってその拘束性が認識されるようなもの」（VI, 224）すなわち「外的でありつつも自然的な法則」（ibid.）とが対比される。ここで「外的」というのは，自己関係的（内的）ではなく，他者関係的であることを示している。カントが『法論』で主題とする法則は後者の「外的でありつつも自然的な法則」であり，しかも人間の権利にかかわる法則である。拙論「意志の自律と外的強制——カントの人権思想における自由概念——」『現代カント研究6 自由と行為』カント研究会・久呉高之・湯浅正彦編，晃洋書房，1997年所収，138-139頁参照。
- (8) 同上拙論「意志の自律と外的強制」参照。マルクス・ヴィラシェクは，1998年の下記文献で，「法の原理は道徳法則から独立である」（p. 224, n. 30）というテーゼを提起している。ただし，「法の原理は自律の概念から独立である」（ibid.）とまでは主張せず，「道徳法則とは異なるのではあるが，法の原理は人間の自律の表現である」（ibid.）としている。これに対し，オットフリート・ヘッフェは1990年の著書『法の定言的諸原理』で「法の原理」を「法の定言命法（kategorischer Rechtsimperativ）」と呼んで，定言命法から独立だとは見ていない。ヘッフェのこの見解は，1999年と2001年の下記2著作でも維持されている。下記の拙論「定言命法によるカントの私法論」では，カントが「法の原理」としている定式は，たしかにヴィラシェクの主張するように，それ自体は道徳法則（定言命法）ではなく，法一般の原理として構想されていると考えるが，ただしヴィラシェクとは異なり，この「法の原理」は定言命法の下にあると解する。つまり，カントの『法論』「法論への序論」〔SC〕で登場する「法の普遍的原理」による「法の普遍的法則」は，その定式「君の選択意志の自由な使用が，すべての人の自由と普遍的法則に従って両立しうるように，外的に行為せよ」のなかの「普遍的法則」が矛盾律（分析的）だとすれば，経験的占有のためのアプリアリな原理と理解することができるし，定式化された文言のなかの「普遍的法則」が定言命法（アプリアリで総合的）だとすれば，「法の普遍的法則」は叡智の占有を基礎づける定言命法だと理解することができる，と論じた。拙論「定言命法によるカントの私法論——叡智の占有とウルピアヌスの定式」『法政大学文学部紀要』第48号，2003年，所収，1-22頁，とくに8-9頁参照。Vgl. Marcus Willaschek, Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals: on some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik — Annual Review of Law and Ethics*, Band 5 (1997), Herausgegeben von B. Sharon Bzrd,

Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, Duncker & Humblot — Berlin, 1998. Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, Suhrkamp-Frankfurt a. M., 1990. Derselbe, Der kategorische Rechtsimperativ, in: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Herausgegeben von Otfried Höffe, Akademie Verlag-Berlin, 1999, S. 41-62. Derselbe, *Königliche Völker*, Suhrkamp — Frankfurt a. M., 2001, bes. S. 105-160.

- (9) カントは、完全な義務ということで「傾向性の利益のために例外を許すということのない義務」を意味させている。これにより、「外的な完全義務」ばかりか、「内的な完全義務」すなわち自己自身に対する完全義務もまた認められることになる。Vgl. IV, 421, Anm.
- (10) カントは『基礎づけ』においては、「義務の区分を将来の『人倫の形而上学』のために全面的に保留」(IV, 421) するという注意をしているが、『人倫の形而上学』でも『基礎づけ』での義務の区分は大枠として採用されていると考えられる。ただし『人倫の形而上学』におけるこれら4通りの義務の配置については疑義がありえる。例えば、マルクス・ヴィラシェクは1998年の前掲論文(本稿の注(8)参照)で、法論と徳論の区分と、適法性(Legalität)と道徳性(Moralität)という区分原理との対応を、カントの論述に沿って整合的に理解するために、法の原理は道徳法則から独立であると考えている(同上参照)。これによれば、「法義務(juridical duties)はとりわけ他人に対する完全義務に本質があるのだが、自己自身に対する完全義務と他人に対する不完全義務もまた含んでいてよい」(p. 226)のであり、「道徳的義務(moral duties)は、他人に対する完全義務と自己自身に対する完全義務の両者、そして不完全(倫理的)義務に区分されるであろう」(ibid.)とされる。これに比べて、オットフリート・ヘッフェが2001年の前掲書(同上参照)で論ずるところでは、カントは徳義務について心の奥底での意志規定に注意を向けたため、倫理的な適法性という選択肢を「見過ごして」、適法性は徳義務を区分する徴表ではなくて、外的な強制可能性を伴う法義務を区分する徴表であるとした、ということである(Vgl. S. 114f.)。このようなヘッフェの解釈によれば、原則的には本論で示した線で『人倫の形而上学』における4通りの義務の配置を理解できることになる。なお例外的であるが、『法論』にはウルピアヌスの定式に従う法義務の区分としての「内的義務」(VI, 240)がある。これは自己自身に対する完全義務であるにもかかわらず、権利主張にかかわる義務なので、法義務に属していると考えられる。拙論「カント『法論』における内的完全義務——ヴォルフ、クルージウスとの対比」『近世ドイツ哲学論考』浜田義文・牧野英二編、法政大学出版局、1993年、227-244頁、参照。
- (11) 「徳論(Tugendlehre)」は「倫理(Ethik)」とも言い換えられるものである(vgl. VI, 375)。つまり、カントが行う徳論と法論との原理的な区分は、倫理と法との原理的な区別にあたる。同様のことはすでに行われており、例えばカントに先行するドイツの思想家トマジウス(1655-1728年)は、『自然法と万民法の基礎』(ラテン語版1705年、ドイツ語版1709年)で、倫理と法とを次のように原理的に峻別した。すなわち、「礼節(decorum)」の第一原理として、「他人が君に対して行うべきだ、と君が欲することを、他人に対して行え」といういわゆる肯定的な黄金律を挙げ、その一方で「正義の第一原理」として、「君が自分に対して行われたくないことを、君も他人に対して行ってはならない」といういわゆる否定的な黄金律を挙げている。これらのうち礼節はお互いの「共通善」の実現にかかわり、正義はお互いの「外的自由」の実現にかかわる、と考えられている。これらの他に「誠実の第一原理」も考えられていて、「他人が自ら行うべきだと君が欲することを、君自身が行え」というように定式化されている。これは先の二つの原理に比べて、他人に対する義務ではなくて、自己自身に対する義務の原理であるから、個人倫理の原理であるとも言えよう。このようなトマジウスによる「誠実」や、「礼節」の原理による倫理と「正義」の原理による法との区別は、カントにおける倫理と法との原理的区別に先行するものと考えられる。Vgl. Christian Thomasius, *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Frank Grunert, Georg Olms Verlag/Hildesheim, 2003, S. 117f.
- (12) ただし、カントが『法論』で論じている国家は、このような自然法による国家であるとしても、カントは現実の強制の伴う実定法がいない、とまでは述べていない。実定法は自然法を現実の国家に適用するために必要である、と考えられる。このことは、マンフレート・バウムの次の文献が示すように、道徳的政治家が人間の傾向性を無視するわけではなくて、(自然法による)道徳のために計算に入れるという点からも言える。Vgl. Manfred Baum, Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie, in: *Kant und die Zukunft der*



- europäischen Aufklärung*, herausgegeben von Heiner F. Klemme, Walter de Greyter/Berlin, New York, 2009, S. 386-399. オットフリート・ヘッフェの次の文献は、悪魔の民が必要とする国家と、「自然的正義」による国家とについて論じていて有益である。Otfried Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*, in: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln — Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Philipp Reclam jun./Stuttgart, 1998, S. 56-78.
- (13) カントの『人倫の形而上学』において、自然法論と徳論（倫理）は道徳論の下位概念であると考えられる。Vgl. VI, 242, 381, 406f.
- (14) 拙論「カントにおける国家設立と法概念」『法政大学文学部紀要』第42号, 1997年, 1-19頁, とくに10頁以下を参照。
- (15) たとえば『永遠平和のために』の「第一確定条項」では、社会の成員が共同の立法のもとで自由でありかつ平等である社会が共和制国家であると考えられている (vgl. VI, 349f.)。
- (16) カントは「独裁君主制的」と「君主制的 (monarchisch)」とを区別している。それらの徴表は、独裁君主は一切の権力 (三権すべて) をもつ者であるのに比べて、君主はたんに主権者を代表するにすぎない、という点にある。Vgl. VI, 338f.
- (17) 独裁制が三権分立によって阻止されることについては、インゲボルク・マウス『啓蒙の民主制理論』浜田義文・牧野英二監訳, 法政大学出版局, 1999年, 163-173頁, 参照。Vgl. Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Suhrkamp/Frankfurt am Main, 1992, S. 191-202.
- (18) 「国家 (civitas) とは、法の諸法則のもとにおける人間の一群の結合である。……中略……各国家はそれ自身の中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])」(VI, 313) とされて、それぞれ、「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 (各人に各人のものを法律に従って裁定するところの) 裁判官」であるとされる (vgl. *ibid.*)。
- (19) この民主制は、近現代の民主制ではなくて、古代ギリシアの都市国家アテネに見られるような、三権分立によらない民主制を念頭に置いていると考えられる。インゲボルク・マウスの同上書, 160頁参照。Vgl. a.a.O., S. 187.
- (20) 19世紀の法学者イエーリングの言葉として有名であるが、カント自身も「自筆遺稿 (Handschriftlicher Nachlaß)」で用いている。Vgl. XIX, 30f. Nr. 6498. Christian Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann/Frankfurt am Main, S. 275.
- (21) (C)の例としては、「たとえば、彼らに対して単に自分の意見を伝え、彼らに何かを語りかけ、あるいは彼らに何かを約束する権能など」があげられる。ただし、これらの行為の際にその行為が「誠実かつ正直になされるかあるいは不誠実かつ不正直になされるか (veriloquium aut falsiloquium)」(VI, 238) は問うところではない、とされる。その理由は、「他人がそれを信ずるか否かはもっぱら他人に委ねられるのであるから」(*ibid.*) とされる。「誠実」や「正直」という点は、「他人の権利を直接的に侵害するような偽り」(*ibid.*) でなければ、倫理に属すると考えられている (vgl. *ibid.*)。したがって「約束 (契約) は守られねばならない (pacta sunt servanda)」という意味での外的な誠実さは、法に属する (vgl. VI, 219f.)。たとえば「詐欺の虚言 (falsiloquium dolosum)」が法的な意味での虚言である (vgl. VI, 238.)。なお、「人間性の権利」を侵害してはならないこともまた法に属すると考えられる。つまり他人に対して自分をたんなる手段とせず、同時に目的としても扱うことは法に属する (vgl. VI, 236)。
- (22) ここで、「人間性のまたあるいは人間の権利」といわれる、「人間性の権利」が唯一生得的な根源的権利としての自由であることからすると、「人間の権利」は「人間性の権利」に由来する人間ならば必ず有する権利という意味であると考えられる。つまり「人間の権利」の権利根拠としては「人間性の権利」が存在すると考えられる。たとえば『永遠平和論』では「人間の権利 [法] に完全に適合している唯一の体制は、共和的体制である」とされていて、この体制は「天使の国」でなければならないと言ってもいいほどのものとされるのであるから、ここでの「人間の権利」はたんなる実定法によるだけの権利ではなくて、自然法によって裏づけられる権利であり、カントの場合には人間性の権利から演繹される諸々の権利であると考えられる (vgl. VIII,

366)。

- (23) 「人倫性 (Sittlichkeit)」と「道徳性 (Moralität)」との二つの語を、ヘーゲルのようにことさら区別して用いるということを、カントはしていない。それだからカントの著作の邦訳では、Sittlichkeit はしばしば「道徳性」とも訳される。
- (24) カントの『人倫の形而上学』において、法と倫理(道徳)とのどちらが優位であるか、という問題については、法の方が優位であり、先行するというように論じている論著として、先に注(3)で挙げた西田雅弘論文「カントの重層的市民社会論」があり、その他にも次の2著を挙げておく。中島義道『カントの法論』筑摩書房(ちくま学芸文庫)、2006年、とくに第三章。Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit; Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3., erweiterte und bearbeitete Auflage, mentis/ Paderborn, 2007, S. 139-155.

\* 本稿は2012年2月26日のカント研究会例会(於法政大学)で発表した原稿に加筆修正したものである。例会では貴重な意見をたまわったことに、この場を借りて感謝したい。

## Recht und Ethik im republikanischen Staat Kants, vom Gesichtspunkt der Pflichtenlehre aus

SUGASAWA Tatsubumi

### Abstract

Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft hat bei Kant zwei Bedeutungen. Eine ist die „rechtlich-bürgerliche Gesellschaft“ und die andere ist die „etisch-bürgerliche Gesellschaft“ (vgl. VI, 94). Kant teilt die Pflichten in die folgenden 4 Arten ein: (1) vollkommene Pflichten gegen sich selbst (innere vollkommene Pflichten), (2) vollkommene Pflichten gegen andere (äußere vollkommene Pflichten), (3) unvollkommene Pflichten gegen sich selbst (innere unvollkommene Pflichten) und (4) unvollkommene Pflichten gegen andere (äußere unvollkommene Pflichten). Nach unserer Meinung sind diese Pflichten in der *Metaphysik der Sitten* folgendermaßen eingeteilt worden. Rechtspflichten (bes. strikte) sind die der Nummer (2). Die übrigen Arten der Pflichten (1), (3) und (4) gehören zu den Tugendpflichten. Nach dieser Einteilung der Pflichten könnte man sagen, dass die Bürger der rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft sich nur an Rechtspflichten zu halten brauchen. Ist es aber für „die republikanische Verfassung“ genug, nur Rechtspflichten zu beachten? Denn diese Verfassung ist „die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen dass viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein“ (VIII, 366). Nach dieser Frage werden wir untersuchen, ob die Bürger der rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft selbst nicht nur die Rechtspflichten, sondern auch die Tugendpflichten erfüllen sollen. Die Resultat der Untersuchung zeigt, dass sich die Bürger derselben auch von der Moralität oder Sittlichkeit nähren sollen.