

論文

カントにおける自然状態の概念

—批判期における概念の起源について—

斎藤 拓也

はじめに—カントの「自然状態」は何を意味するのか¹

E・カッシーラーは『ジャン＝ジャック・ルソー問題』（1932年）で、ルソー（1712-1778）が、18世紀当時に主流を占めた人間の根源的罪責という思想を否定したときに、それまでにはない「神義論（Theodizee）」の立場を成立させたことを指摘している。ルソーは教会に対して人間本性の善を主張しつつも、他方で芸術と学問による知と徳の墮落を非難するというディレンマに陥ったさいに、その困難を神でも、個々の人間でもなく、「人間の社会」を責任の新しい主体とすることによって解消したのである。ルソーによれば、社会こそが無垢な自然人の情念を目覚めさせるが、この墮落は内面的な義務の法則に基礎づけられた真の社会によってのみ克服されうる。こうしてルソーは、神義論の問題を形而上学から「倫理学と政治学の中心」に移し、理性信仰へと至る²。これは神義論に固有の問題を解決する方法ではないと考えることもできるが³、いずれにせよ本論文にとって興味深いのは、このような人間の「社会」に関する見解をルソーと分かち合っていたのが、イマヌエル・カント（1724-1804）であったとカッシーラーが述べていることである⁴。

たしかにカッシーラーの指摘の後になされた研究では、ルソーの影響のもとでカントの学問観や人間観に大きな変化があったことが詳細に跡づけられてきた⁵。しかしながら、カントの法思想・政治思想に关する研究では、カッシーラーの見解をある程度まで相対化する重要な指摘もなされている。そのうち、特に見過ごすことができないのは、1760年代のカントの自筆の注記やメモを中心に再構成されたカントの思想に、ルソーとは異なる立場がひとつのアンビヴァレンスをなすものとして見出されていることである⁶。

文明社会としての「市民社会」がもつ固有の問題への関心は『美と崇高の感情に关する観察』（1764年）や『脳病試論』（同年）、『視霊者の夢』（1766年）をはじめとす

るテキストでも、当時は出版されなかった手書きの遺稿や講義ノートでも、市民社会が退廃的な「贅沢の状態」として、さらには自己欺瞞と自己喪失の原因として考察の対象となっている点にすでに見られる。このような文明社会の問題は、ルソー的な観点から無垢な「自然状態」と市民社会を対比させることによって見出されている。そして、C・リッターの指摘によれば、ルソーが『エミール』や『社会契約論』で考察したように、カントもまた文明社会それ自体の発展と完成を通じて実現される「再び作り出された自然の状態」によって問題解決が図られるべきであるという論理をとっている⁷。

しかし、このようなカントの論理には、文明社会を安定させ、発展させる場としての国家の必然性を哲学的に基礎づけようとする観点が入り込むことになる。この観点のもとでは、カントはホッブズにしたがって自然状態を他者との接触と関係がある状態、そしてそこから闘争が展開される状態、すなわち「戦争状態」として理解している⁸。カントは一方ではルソーにしたがって争いのない無垢な自然状態を想定し、文明社会に病理を見出している。他方でカントにとって自然状態はホッブズ的な闘争状態でもあり、その克服のためには法と権力が効力をもつ国家の状態が要請されるのである。

「人間に関する考察の順序」として1764年から1768年の間に書かれたと推定されている「道徳哲学へのレフレクション」（Ref. 6593, 19: 98-100）を見ると、すでにカントの政治思想にルソー的要素とホッブズ的要素の双方が組み込まれていることがわかる⁹。そして、C・リッターは1760年代から70年代中葉にかけてカントの法思想の成立を跡づける過程で、文明と実定法を批判するルソー的観点が失われ、国家の必然性を演繹するための法哲学的思考モデルが顕著に見られるようになると結論づけている¹⁰。こうして、自然状態論のアンビヴァレンスは、カントの政治思想全体の理解にリヴァイアサンの微妙な影を落とし続けることになった。

このような研究によって、カントの政治思想の根底にある「自然状態」をめぐる省察に看過することのできない問題があることが明らかになった。しかし、カントの法思想の成立時に見られたと推定される傾向を、その後の思想的営為全体にも当てはめて考えることができるかどうかには疑問の余地がある。カントは1770年代以降、特にいわゆる批判期（1780年代以降）に倫理学的な基礎づけを行った後に、あらためて『たんなる理性の限界内の宗教』（1793年）で「自然状態」を「市民社会」との関係において位置づける作業を行っている。この作業の意味を、C・リッターの指摘するような法哲学的（ホッブズの）思考モデルの観点から一度離れて、ルソーの文明社会批判の観点から検討しなおす必要は、なお残っていると考えるべきだろう¹¹。社会契約論的な構成をもつ政治思想は、自然状態論で設定される問題の解決策を提示しようとするものである。それだけに、カントの場合にも、自然状態論を再検討し、そこで問題となっている事柄を見直すことは、その政治思想の実践的な意味を明らかにするうえで重要な意味をもつはずである。

カントの自然状態論のねじれた展開を理解するためには、その背後にある思想史的關係をたどり直さなければならない。本論文では、まず批判期においてもカントがルソーを文明社会批判の観点から読んでいた一方で、ホッブズに言及しながら自然状態を戦争状態として定義していることを確認する（第一節および第二節）。そのうえで、戦争状態を定義するカントの論理がルソーに由来することを明らかにしてみたい（第三節および第四節）。

第一節 人間の本性と歴史

ルソーは『学問芸術論』（1750年）で所与の文化がその内部で人々の思考の構造を決定し、それによって習俗を退廃させていることを痛烈に批判する¹²。この文明社会の知と徳の退廃の深刻さは、『人間不平等起源論』（1755年）で、歴史的に築かれた社会的・文化的価値の一切が捨棄された状態との対比によってより鮮明なものになる¹³。人間の相互関係の展開としての歴史が人間自身に何をもたらしたのかを明らかにするにあたって、ルソーは推論を通じて人類の歴史的発展過程を遡行し、歴史がまだ始まっていない時期としての「自然状態」を仮構してみせるのである¹⁴。そこでは人間は自然的感情しかもたず、他者の助けも借りずに素朴な動物的欲求を充足させて生きる「自然人」である。それゆえ自然状態では人々の間に関係性さえ存在せず、闘争のない平和な状態が持続する¹⁵。

カントもまた『人間の歴史の憶測的始元』（1786年）において歴史の「始元」、言い換えれば「人間の自然本性に備わる自由の根源的素質から、自由が初めて展開してくる

さいの歴史」（MA, 8: 109）を描こうと試みている。たしかに、歴史を全面的に憶測で書こうとするならば、結果は「作り話」（MA, 8: 109）に等しいものになるだろう。しかし、自然が歴史の端緒を開いたということを前提にするのであれば、その後の「歴史の第一の始元」に関する憶測は十分に許されるとカントは考えている（vgl. MA, 8: 109）。そこで、カントはまず先行する自然原因によって与えられた一対の夫婦（十分に成長しており、温暖な地に住み、直立して歩行し、関連する諸概念にしたがって思考することも論じることもでき、自らの能力を使用するのにある程度まで熟練している）を前提とする（vgl. MA, 8: 110-111）。そして、最初の人間の理性使用に焦点をあてることによって、カントは「道徳的なもの」（MA, 8: 111）の最初の歴史の展開、すなわち「始元」を描き始めるのである。

「道徳的なもの」は、人間が本能だけに導かれている状態には見られないが、「理性」によってただちに展開し始める（vgl. MA, 8: 111）。理性の第一の歩みは、まず各個体の保存に関わる摂食に見られる。理性は比較によって食料に関する知識を本能の限界を超えて拡張しようと試み、さらに構想力の助けによって自然の衝動がない場合にも「渴望」を感じさせるようになる（vgl. MA, 8: 111）。この自然の衝動からの最初の小さな離反を通じて、人間は「すべての動物を繋ぎ止めている制限を超えて広がりうる能力として自分の理性を自覚するに至った」（MA, 8: 111-112）のである。ここから、さらに理性の第二歩が種の保存に関わる「性の本能」（MA, 8: 112）の制御に、理性の第三の歩みが「将来的なものへの熟慮された期待」（MA, 8: 113）をもつようになる点に、そして第四の歩みが、人間が動物とは異なり「自然の目的」（MA, 8: 114）であることを理解する点に、それぞれ見出される。

この理性の四つの歩みからなる人類史の「憶測的始元」は、「粗野」から「人間性」への移行、「自然の後見」から「自由の状態」への移行として要約できるものである（vgl. MA, 8: 115）。この移行を印づける象徴的な出来事は、カントが歴史の始元を旧約聖書の「創世記」（モーセ第一書の第二章から第六章）と「完全に合致するかの如く」（vgl. MA, 8: 110）描くなかで、理性の第一の歩みを楽園追放に重ね合わせる箇所に見られる。カントによれば、人間は、ある果実を本能に逆らって「一つの自由な選択」として食した（vgl. MA, 8: 112）。このような選択によって、人間は「自分自身で生き方を選び出し、他の動物たちと同じように一つの生き方だけに縛られたりしない能力」（MA, 8: 112）を発見し、それによって示された自らの卓越性に満足覚え、本能のみの支配下にある隷属状態と決別して理性による指導の状態へと移行したのである。

しかし、自由の状態への移行によって、それ以前の「無知と無垢の状態」（MA, 8: 115）では見られなかった困難

が惹き起こされる。自らの内なる本能に命令や禁止を発するようになり、また理性が設けた規則に対する本能の違反を見咎めるようになると、人間は自らの内なる動物性と格闘し始め、その格闘の中で苦痛を感じるようになる。あるいは理性を用いて将来のことを想うようになったばかりに、「不確実な将来が引き起こす懸念と憂慮の汲めども尽きぬ源泉」を抱えることにもなる (vgl. MA, 8: 113)。こうして素朴な人間の生には知る由もなかった多くの「災禍 (Übel)」 (MA, 8: 115) が生じる。また、理性の最初の歩みにおいて生じる「渴望」からは「不必要かつ自然に反する傾向性」、さらには「奢侈」がもたらされることになる (vgl. MA, 8: 111)。これは文化的陶冶の進展とともに「悪徳 (Laster)」 (MA, 8: 115) を引き起こすことになる。

自らの幸福しか考慮しない個々の人間にとって、自由の状態への移行は、災禍と悪徳を結果しうるという意味で「損失」である (vgl. MA, 8: 115)。カントによれば、ルソーは「学問の影響についての著作と、人間の不平等についての著作の中で、まったく正当にも文化と人類の自然本性の不可避の対立を指摘している」 (vgl. MA, 8: 116)、つまり『学問芸術論』と『人間不平等起源論』では人類の自然本性が、まさに自分自身がつくりだした文化によって損失を受けている様子が描かれているのである。カントはたしかに人間の自然本性が被る災禍と悪徳の原因に関してルソーに同意を与えていると考えることができる。

道徳的側面から見ると「自由の状態」への移行は「墮落」でもあり、この墮落の罰として自然的側面において人間は「災禍」を被るともいえる (vgl. MA, 8: 115)。そこで、カントは自然の無垢と自由による墮落を対比して次のように書く。「こうして、自然の歴史は善から始まる。なぜならそれは神の作品であるから。しかし、自由の歴史は悪から始まる。なぜならそれは人間の作品だから」 (MA, 8: 115)。これは、ルソーの『エミール』第一編の冒頭に見られる表現、「万物の制作者の手を離れるとき、すべては善いのに、人間の手に渡ると、すべては悪くなる」¹⁶を反復するものである。カントはルソーの表現を反復して、この世の災禍と悪徳に関する神の責任を解除している。

ただし、この「墮落」が聖書の物語に沿って語られるからといって、その責任が「人類の始祖たち」にあると考えたり、その「原罪」が子孫に遺伝すると考えたりすることはできない (vgl. MA, 8: 123)。また、災禍と悪徳がこの「墮落」の結果として必然的に生じると考えることも、ましてやそれらが「摂理 (Vorsehung)」 (MA, 8: 123) によってもたらされていると考えることもできない。なぜなら、災禍と悪徳は、あくまでも個々の人間が自分の理性を自由に行使して行為した結果だからである (vgl. MA, 8: 123)。

カントはこの「墮落」と「損失」を別の観点からも眺める。自然は、人類全体が自由の産物である文化を通じて

「完全性に向かう進歩」 (MA, 8: 115) を達成できるように、人間を作っている。この観点からは、自由の状態への移行は、個々の人間に「人類の道徳的な使命」を実現する機会をもたらす「利得」となりうる (vgl. MA, 8: 116)。理性の使用とともに、人間は道徳的陶冶を促進する「礼節」 (MA, 8: 113) を身につけた。さらに人間は「たんに多くの傾向性を満足させるための道具としかみられないような理性」とは異なる道徳的な観点から社会形成の基盤となる「あらゆる理性的存在者との平等」を意識するようにもなった (vgl. MA, 8: 114)。個々の人間は、人類全体が織りなす文化を通じて災禍と悪徳をより高次の道徳的な次元で克服する可能性を得たのである。

このように、カントはオプティミストの眼差しをもって自然に「配剤の知恵と合目的性」を見出す (vgl. MA, 8: 116)。カントによれば、人間は自らに襲いかかる災禍を理由にして「摂理」を責めるのではなく、むしろ「摂理に満足すること」を知るべきなのである (vgl. MA, 8: 120-121)。この満足によってこそ、災禍に耐える勇気を奮い起こし、自己を自らの行為を通じて倫理的に高める「生の技法 (Lebenskunst)」¹⁷への道が開ける。

第二節 根元悪と自然状態

しかし、カントの手になる歴史は『エミール』の冒頭を飾る一文の忠実な反復ではなく、変奏である。この変奏は、カントがルソー解釈にさいして文化と自然本性の対立を強調しつつも、ルソーが理性なき存在として特徴づけた自然人にまったく言及しない点にあらわれている (vgl. MA, 8: 116)。カッシーラーが別の論文で指摘しているように、カントはルソーの自然状態の仮説をそのまま受け入れることは決してなかった。「ルソー。彼は総合的に取り扱い、自然人から出発する。私は分析的に取り扱い、文明化した人間から始める」 (Bemerkungen, 20: 14)。カントは方法論上の確信から、数学の総合的方法のように最初に定義を与えるのではなく、観察しうる文明社会の人間の分析を出発点とするのである¹⁸。

歴史の始まりにおいて言語、概念的思考、熟練、さらに夫婦という関係性を想定し、本能だけではなく理性の関わりを軸に歴史の始元を描き出そうとする点で、カントの試みは、自然状態を本能の直接性によって特徴づけるルソーのそれとは異なっている。カントにとって、自由な存在としての人間の歴史に属するかぎり、人間の自然状態にはつねにすでに理性の使用が伴わなければならないのである。

文明社会に対するルソーの問題意識に自覚的にコミットしつつも、公刊された著作でカントが人間の自然本性について異なる立場を選択していることは、『たんなる理性の限界内の宗教』(1793年) 第一編の導入部分において明確

になる。そこでは、人間の自然本性に善に向かう基礎があるという見解が「セネカからルソーにいたるモラリストたちのお人好しな仮説」(R, 6: 20)として扱われているからである¹⁹。

たしかに、カントはこの著作で自然によって人間に与えられた根源的素質が善のためにあることを強調している(vgl. R, 6: 28)。人間には道徳的素質(「人格性のための素質」)だけではなく、自己愛の原理を生み出す自然的素質(「動物性のための素質」と「人間性のための素質」)が備わっているが、後者の自然的素質によってもたらされる欲望を満たすことそれ自体は当然であり、善いことでさえある(vgl. R, 6: 26-28)。人間は善に向けて作られており、あらゆる行為の以前には少なくとも「無垢の状態」(R, 6: 41)にある。

しかし、人間はこの無垢の状態からつねにすでに転落している(vgl. R, 6: 41-42)。自由な存在者としての人間は、みずから意志を規定して行為する存在者である。人間の内的な道徳的素質が消滅することはないが、意志規定にさいして道徳的なことがらを優先させるべきときに、判断を誤って自己愛を優先させてしまう可能性はつねに残る。自由を行使しうがゆえに、人間は善だけではなく悪への可能性にも開かれてしまっているのである²⁰。このような意味で、人間は悪への性癖を「人間本性のうなる生得的な根元悪」(R, 6: 32)として抱え込んでいる。「人間は生来悪である」(R, 6: 32)と言われる所以である。

それゆえ、カントは自然的素質をめぐって生じうる善悪の両面を指摘している。「動物性のための素質」が惹き起こすのは、いわば生物としてのメカニズムに埋め込まれた本能的な欲求であり、その実現のためには「理性を必要としない自己愛」(R, 6: 26)である。この素質から生じる自己と種の保存への欲求、および他の人々との共同への欲求を満たすことそれ自体には、何の道徳的問題もない。ただし、これらの欲求はつねに適切な方法と程度で実現されるとは限らない。この素質は、人間が自由に行おうとするさいに判断を誤れば、容易に悪を結果するものでもある。「これらの素質にはあらゆる悪徳が接ぎ木されうる」(R, 6: 26)。そうした悪徳としてカントは順に「暴飲暴食」、「淫蕩」、他の人間との闘争状態である「野性的無法」を挙げ、それらを「自然の粗野の悪徳」、あるいは「獸的悪徳」と呼ぶ(vgl. R, 6: 27)。

もう一つの自然的素質、すなわち「人間性のための素質」(R, 6: 26)の場合、事情はやや複雑である。というのは、この素質が惹き起こす欲求を満たすには、理性が必要とされるからである。この場合の理性は、アプリアリに規定された純粋な道徳的法則を提供する実践理性ではなく、技術的＝実践的理性、「実践的ではあるが、他の動機にしか奉仕することのできない理性」(R, 6: 28)である²¹。こ

のタイプの道具的理性が関わることによって、この素質のもたらす自己愛は「理性を必要としない自己愛」の動物的な素朴さから離れ、「自然的ではあるが比較する自己愛」、言い換えれば「他人と比較することでのみ自分の幸福と不幸を判定する自己愛」(R, 6: 27)となる。この自己愛の特徴は、自分自身の幸福が自分ではなく他人の意見によって判定されるという点に顕著にみられる。判定の基準はつねに他人にある。そこで、人間は他人から評価されることを欲望し、その充足を習慣的に試みるようになる。このような試みは「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」(R, 6: 27)として把握される。

この傾向性は自らに比較を通じて「平等という価値」(R, 6: 27)を与えようとする傾向性だが、別の見方をすれば「自分に対する優越を誰にも認めようとししない」(R, 6: 27)傾向性でもある。この傾向性の具体例として挙げられている「嫉妬」や「競争心」は、たしかに人々の間に一定の緊張関係を作り出す。しかしこれらの傾向性は相互承認の余地のない対立をもたらすわけではなく、それ自体としては最終的な和解や「相互愛」の可能性を排除するものではない(vgl. R, 6: 27)。歴史哲学的著作で述べられているように、このような傾向性は緊張と対立を通じて文化の形成に寄与するものであり、その両義性は「非社会的社交性」という言葉に端的に示されている(vgl. Idee, 8: 20-21)²²。カントによれば「自然はそのような(それ自体では相互愛を斥けるものではない)競争という理念を、文化に至る動機として用いようとした」(R, 6: 27)のである。

しかし、他者と比較して平等を求める者の心理には、その平等を脅かす可能性のある他者への懸念、すなわち「自分に対する優位を他人が獲得したがっているかもしれないという絶えざる懸念」(R, 6: 27)がつきまとう。この懸念は、競争という文化形成の過程で「安全のための予防策として、他人に対する優越を自ら作り出しておこうとする諸々の傾向性」(R, 6: 27)を作り出す。この懸念こそが、「平等という価値」を求める傾向性(嫉妬、競争心)に質的な変化をもたらし、「他人に対する優越を得ようとする不当な欲望」や「自分が疎遠だとみなすすべての人々への密かな、または公的な敵意という極めて大きな悪徳」を引き起こすきっかけとなる(vgl. R, 6: 27)。

「比較する自己愛」に由来する悪徳は、動物的で機械的な自己愛の逸脱形態である「暴飲暴食」、「放蕩」、そして他の人間との関係における「野性的無法」のような自然の「粗野の悪徳」(R, 6: 26)とは質的に区別されなければならない。「比較する自己愛」に由来する悪徳は人間同士の関係を通じて発展した「文化の悪徳」(R, 6: 27)であり、事物ではなく人間に対して向けられるものとなる。そうした悪徳は、最も邪悪な場合には「妬み」、「忘恩」、「他人の不幸を喜ぶ気持ち」といった「悪魔的悪徳」と呼ばれる

(vgl. R, 6: 27)²³。

人間の集合的状態が、文化だけでなく不当な欲望が惹き起こされる場としても作用することを、カントは次のように強調する。「人間が人間たちの中にいると、ただちに妬み、支配欲、所有欲、そしてそれらに結びつく敵対的な諸傾向性が、彼のそれ自体では満ち足りている自然本性を悩ませる。[……] 道徳的素質を相互的に腐敗させあい、悪くしあうには、彼らがそこにいて、彼を取り囲んでおり、彼らが人間であるということでも十分なのである」(R, 6: 93-94)。人間の集合的状態そのものに、「比較する自己愛」が懸念と結びつき、個々の主体が道徳的悪をなす誘因があるとカントは考えているのである。

人間が集合的に、言い換えれば社会的に共同で生活していれば、そのような関係と結合そのものから、相互に不当な欲望や敵対的な傾向性を抱くようになりがちである(vgl. R, 6: 93)。「この危険に満ちた状態」(R, 6: 93)は、『たんなる理性の限界内の宗教』において人間の自然状態として位置づけられることになる。カントはホッブズの名前を挙げて「自然状態」を「戦争状態」として次のように理解している。「ホッブズの命題、「人間の自然状態は万人の万人に対する戦争である」は、「戦争状態である云々」というべきだったこと以外に、誤りはない」(R, 6: 97, Anm.)²⁴。ここでカントは自然状態がつねに「現実の敵対行為」(R, 6: 97, Anm.)、つまり戦闘を行う意志が言葉や行為によって実際に示されている「戦争」そのものであるわけではないと断りながらも、人々が権利を守るためには自らの力に訴えて争うしかない「状態」であるという点で、ホッブズの定義を本質的には正しいとして受け入れる。自然状態は「万人の万人に対する戦争状態」(R, 6: 97)なのである。

第三節 社会的関係に見出される戦争状態

このように根元悪のテーゼから万人の万人に対する戦争状態という表象を介して自然状態に至る一連の議論を見ると、批判期のカントの人間観と自然状態論はあたかもホッブズに全面的に依拠しているかのような印象を受ける²⁵。しかしながら、ここではホッブズとカントを直接結びつける前に、ルソーが『人間不平等起源論』(1755年)の第一部で行ったホッブズに対する批判の作業について考察してみたい。カントにおける自然状態論の含意が明確になると思われるからである。

はじめに確認しておきたいのは、ルソーは自然状態を平和な状態として提示しているが、だからといってロックやプーフェンドルフをはじめとする多くの自然法学者たちのように人間が生来の社交性を備えていると考えているわけではないということである²⁶。ルソーによれば、人間は社

会を形成してはじめて他の人々との間の相互扶助を尊重するようになる。このとき人々は利他心ではなく自己利益のために社交性を身につけ、あらゆる悪徳を引き起こし自由を奪う「相互依存」²⁷の状態へと入っていく。このように人間の本性的な社交性を否定する点を見ると、ルソーは自然法学者たちよりも、むしろホッブズと一致している。

とはいえ、ルソーは自然状態を戦争状態とみなすホッブズの見解は斥ける。R・ドラテによれば、そのさいにルソーはストア派の哲学者たちと同じように「自然的傾向性」と「意見にもとづく諸情念」²⁸を区別し、後者の大部分が社会に起源をもつと考えている。ルソーによれば自然状態は社会以前の状態であり、そこでは人間は素朴な自己保存の本能ともいうべき「自己愛 (amour de soi-même)」と、思考と反省を抜きにして他人の苦痛に共感する能力としての「憐憫 (pitié)」という「自然的感情」しかもたない。「自己愛は自然的感情で、すべての動物を自己保存に注意させ、人間にあつては、理性によって導かれ、憐憫によって変えられ、人類愛と徳とを生みだす」²⁹。自己愛(自己保存)の過剰な働きは憐憫によって抑制され、素朴な欲求が満たされれば魂は安らぎを覚えるのである。

この自然状態に生きる人間たちは、本来は相互にいかなる倫理的な関係も結ぶことはない³⁰。しかし、社会的な関係ができると、状況は一変する。人は他の人々の間で自分がどう評価されているのかを気にかけるようになる。そして、相互に比較し評価しあう人々の間で序列が形作られ、その中で人々は名誉を追求するようになる。ルソーによれば、このような人々の間で「利己心 (amour propre)」が形成される。「利己心は相対的で、人為的で、社会のなかで生まれ、各個人を他の誰よりも自分を重んじるようにさせ、相互に行うあらゆる悪を人々に思いつかせ、名誉の真の源である感情にすぎない」³¹。

ルソーによれば「自己愛」と「利己心」は一見すると似ているが、両者は実際には「その本性からもその効果からも、非常に異なっている」のであり、決して「利己心と自己愛を混同してはならない」³²。この区別に基づいて、ルソーはホッブズの見解を糾すのである。ルソーによれば、ホッブズは「野生人の自己保存のための配慮のなかに、不当にも、社会の産物であり、そのために法律が必要となった数多くの情念を満足させたいという欲求を入れてしまった」³³。利己心と情念に取り憑かれ、他者と自己を比較して優位を確保しようとするホッブズ的人間は、ルソーに言わせれば「自己愛」と「憐憫」しかもたない自然人ではなく、社会的関係におかれた「利己心」をもつ人間なのである。

それゆえ、ホッブズが描き出す情念に満ちた相互的な攻撃の状態は、ルソーにとっては社会の状態である。ルソーは推論によって自然人の無垢な自然状態を仮構すること

で、情念が社会的関係にその起源をもつことを明らかにし、ホッブズの心理学的考察の不備を指摘している。ホッブズが人間の関係が時間的・歴史的に形成されたものであることを考慮せずに「利己心」に由来する情念を人間の自然的傾向性と見なし、それを前提として自然状態を戦争として論じている点をルソーは批判するのである³⁴。

しかし、このような批判を展開したうえで、ルソーが戦争状態について論じていることを想起しなければならない³⁵。社会的な関係がある場合には、ホッブズの言うような情念にもとづく闘争の状態、すなわち「名誉、財産、権威をもとめる永遠の闘争」³⁶が生じることそれ自体を、ルソーは否定しないのである³⁷。ルソーは『人間不平等起源論』の第二部で、人々が自然状態から戦争状態を経て国家の設立に至る不幸な進歩の過程を描き出している。自然状態にある人間たちは無数の世紀を経て、多くの偶然的な外的要因によって他者との共同生活という関係に入らざるをえなくなる³⁸。まず人間たちは、歴史の最初に現れる社会において、群れを作り、約束や礼儀の観念を持って平穩に生活するようになる。しかし、このような幸福な時代は長くは続かない。人々の間の不平等が顕著になり、情念が発達すると「生まれたばかり社会に最も恐るべき戦争状態がとって代わった」³⁹からである。この戦争状態こそが、人々に法律と政治社会の必要性を知らしめることになる。のちに『社会契約論』（1762年）で、ルソーはこの戦争状態を、社会契約を通じた国家の設立によって克服されるべき危機的な状態として位置づけている⁴⁰。

では、このようなルソーの議論は、カントにとってどのような意味をもつのだろうか。カントはルソーの作品群の全体像をとらえて、ルソーが『学問芸術論』や『人間不平等起源論』で見出した危機的な状態を、まさに「『エミール』や『社会契約論』やその他の著作の中で」位置づけなおし、その打開という難問を政治社会の設立と教育によって解決する道を模索していたという解釈を提示している（vgl. MA, 8: 116）⁴¹。そして、カント自身も『人間不平等起源論』第二部に沿った歴史叙述を展開し、人間の社会が危機的な状態へ至る過程を描いている（vgl. MA, 8: 118-120）。ここではさらに、ルソーが危機の原因を明らかにするにあたって「自己愛（amour de soi-même）」と「利己心（amour propre）」を区別したように、カントもまた他者との関係において発達するタイプの傾向性を自然的傾向性から区別して問題にしていることを見ておかなければならないだろう。

このような問題意識は、カントが人間の根源的素質に「動物性のための素質」（R, 6: 26）と「人間性のための素質」（R, 6: 26）の区別を設けている点にすでにあらわれている。たしかにカントはこれらを根源的素質、すなわち歴史性とは本来無関係な「人間本性」に含めている。とはい

え、「人間性のための素質」に由来する「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」（R, 6: 27）は、他者との関係性においてはじめて展開するものである。カントのこのような区別は、ルソーが『人間不平等起源論』の末尾で、社会によって変質させられた人間について述べていたことを想起させる。「未開人は自分自身のなかで生きているのに、社会人はいつも自分の外にあり、他人の意見のなかでしか生きることができず、いわば、他人の判断のみから、自分自身の存在感情を得ている」⁴²。カントは人間の本性的善を想定し、その墮落の責任すべてを社会あるいは歴史という上位の審級に設定することはないが、社会という関係性そのものに問題の一端があると見なしている。「人間性のための素質」は社会の関係のあり方によって問題として顕在化するのである。

カントは人間の必然的な構成要素にこのような区別を置き入れることによって、社会が自ら作り出し、自ら解決を試みなければならない問題を、二つの異なる次元で設定することができるようになった。すでに見たように、カントによれば、「人間性のための素質」に由来する傾向性は競争心と嫉妬として文化の形成に寄与する一方で、他人の優位を懸念するあまりに「安全のための予防策として他人に対する優越を自ら作り出しておこうとする諸々の傾向性」（R, 6: 27）をも引き起こす。この人間の関係と結合、言い換えれば社会と文化の中で見られる敵対的な傾向性は、粗野な人々の間で見られる「法律的自然状態」（R, 6: 95）とは異なる自然状態をもたらす。カントはこの倫理的に危機的な状態を「倫理的自然状態」（R, 6: 95）として提示するのである。

第四節 自然状態からの脱出

—「法律的自然状態」と「倫理的自然状態」

カントは、自然状態を戦争状態と見なす言明によって、人間たちの間に自然的服従関係があるとみなすような理論や世俗の権力の起源を神に求めるようなキリスト教的な理論をホッブズとともに否定している。人間は肉体的および精神的な差異をもって生まれるが、そのような差異によって自然的な支配服従関係が可能になるわけでも、正当化されうるわけでもない。自然的差異があるとしても、そこから生じるのは他者を支配する権利ではなく、他者に支配されない権利、言い換えれば平等な自由としての自然権である⁴³。

そこで、カントは次のように「戦争状態」を定義する。「そもそも、外的な公の法則に服さない人間たちを支配しているのは、つねに現実の敵対行為だということまでは承認されないにせよ、しかし人間たちの状態〔……〕は〔……〕他人への自分の権利は何かということについて、各人が自ら裁き手であろうとするが、各人が自分自身の力

を用いる以外に、権利の保障を他人から受けるわけでもなく、それを他人に与えもしない状態である。これは戦争状態であり、この状態では万人が万人に対して絶えず武装していなくてはならないのである」(R, 6: 97, Anm.)。

カントは人々が傾向性にしたがって物理的暴力を伴う戦争状態に陥ることが人間学的に必然的であると主張しているのではない。すでに見たように、意志規定のさいに道徳法則の表象よりも傾向性を優先させるかどうかは選択意志の自由の問題である⁴⁴。この状態の問題の本質は、それが「無法的な外的（動物的）自由の状態」、「強制法とは無縁の状態」(R, 6: 97)であるという点にある。ここでは人々の間の実際の敵対的行為だけではなく、人々の間に生得の自由についての共通理解がないこと、すなわち自然的な権利を保障する共通の法律がないことが問題なのである⁴⁵。

それゆえ、この状態は人々の間に共通の公的な法律がない状態という意味で「法律的自然状態」(R, 6: 95)と呼ばれる。各人に権利を保障する法律が存在しないこの状態で起きているのは、「自分自身の事柄では自分が裁き手であるのに、他人の事柄に関しても、自分の選択意志以外には、いかなる保障をも他人に認めないという越権によって、他のすべての人々の権利をたえず侵害することなのである」(R, 6: 97, Anm.)。したがって、この状態は相互に自然権を侵害しあう「不正の状態」(R, 6: 97)なのである。

ただし、カントは「法律的自然状態」が解消されれば、社会的関係性に由来する問題がすべて解決されると考えているのではない。そこで、カントはもう一つの問題を「倫理的自然状態」として把握するのである。「法律的自然状態が万人の万人に対する戦争状態であるように、倫理的自然状態も、どの人間の内にもある善の原理が、人間のうちに、そして同時に他のいかなる人間の内にも見出される悪によって「……」絶えず攻撃される状態であり、人間たちは相互に相手の道徳的素質を腐敗させあうし、個々人すべてに善意があっても彼らを統合する原理がないので、あたかも悪の道具であるかのように、彼らの不和によって善の共同体的目的から遠ざかり危険に陥れあう」(R, 6: 96-97)。

カントの説明は、このような相互的な不信の状態が因果的に必然的にあらわれると主張するものではない。「これらの人間たちがすでに悪に沈みこんでおり、人を誘惑するような例として前提される必要すらない」(R, 6: 94)という言明は、カントが「性悪説」として簡単に片付けられるような特定の人間学的性状に依拠していないことを示している。むしろ「この危険に満ちた状態に人間があるのは、「……」自分自身の責任による」(R, 6: 93)。意志規定において道徳法則を最上の制約とするのではなく、あくまでも傾向性を優先させてしまうことによって、人間は互いに争う関係に自ら巻き込まれていく。この状態は、その中にい

る個々の主体に多かれ少なかれ帰責可能な道徳的悪の状態として把握されているのである。

以上のように、カントはホッブズの戦争状態という表象を援用して、法律のおよび倫理的な自然状態のいずれをも、人々の間に共通の法と権力が欠如した状態として描き出す(vgl. R, 6: 95)。社会契約論の系譜においては、ホッブズやルソーだけではなく、ロックの場合にも、戦争状態が正当な法と権力をもつ政治社会を呼び出すための前段階として設定される。カントの場合にも、ホッブズの第一命題である戦争状態の表象を用いることで、それぞれの状態のいずれもが「社会」の設立によって克服されるべきであることが強調される。「ホッブズの第二命題「自然状態を脱出しなくてはならない〔*exeundum esse e statu naturali*〕」は第一命題の帰結である」(R, 6: 97, Anm.)。カントがホッブズの自然状態に関する命題を使用するのは、おそらくその表象が自然状態からの脱出を喚起する大きな力をもつからである⁴⁶。

とはいえ、戦争状態としての自然状態という表象を借用しながらも、18世紀を生きたカントは、17世紀のイングランドの内乱を生き抜いたホッブズとは異なる問題に取り組んでいる。ホッブズの場合、戦争状態の中で暴力死の恐怖を感じた人々が合理的計算の結果として信約を結ぶことによって、政治社会(コモンウェルス)が設立されると同時に主権者と臣民の関係が成立する。しかし、ホッブズにとっては問題が解決を見ることになるはずの政治社会という地点で、カントにとっては新たな危機的状态が始まる。カントは法なき自然状態が正当な政治的制度によって解決されるべきであると考えているだけではない。『たんなる理性の限界内の宗教』でカントが自然状態の表象を用いて問題にするのは、法律的自然状態が解決された先にある「内的な没道徳的状态」(R, 6: 97)、すなわち倫理的自然状態でもある。

このとき社会に問題を見出すカントの眼差しは、ルソーのそれに似ている。ただし、見出された問題を取り扱うカントの手つきは、ルソーのそれとは異なっている。ルソーがホッブズ的なリヴァイアサンの創設を正当化不可能な自己奴隷化に基づくものと見なし、既存の権力関係を社会契約による共和国の創設によって根本的に転換しなければならないと論じたように、カントもまた政治社会における支配の正当性の問題に深い関心を寄せていることに疑いの余地はない。W・ケアスティンが「道徳哲学へのレフレクション」(Refl. 6593, 19: 99-100)にカントが自ら補足した内容を引いていみじくも指摘しているように、カントの場合には自己保存のためのプラグマティズムではなく純粋な法的理性が政治社会(国家)設立の必然性を基礎づけるのである⁴⁷。しかし、ルソーが戦争状態の中で自己の利益を追求する「ありのままの人間たち」⁴⁸の問題をあくまで

も政治社会によって解決しようとしたのに対して、カントは政治社会において顕在化する問題を、政治社会によって解決されない倫理的・自然状態として把握する。「法的＝市民的状態には〔……〕法律的自然状態が対置されるが、それと同じように、倫理的＝市民的状态は倫理的・自然状態と区別される」(R, 6: 95)。カントが自然状態を二つの観点から別々に捉えたことは、それぞれの状態に固有の解決方法が必要であることを示唆している。

第一に、人々の間には、戦争状態ではなく、法の下で統合された政治的状态があるべきである。「法的＝市民的(政治的)状態というのは、(おしなべて強制法であるような)公的法律の下に共同で存在するかぎりでの、人間相互の関係のことである」(R, 6: 95)。政治的状态は、強制力をもった公的法律によって人々の行為そのものを規制して財産と安全を保障する政治社会(国家)の存在を前提とする。人々は法律的自然状態を脱して、法律的市民状態すなわち政治社会に入らなければならないのである。

第二に、人々は倫理的・自然状態から脱出しなければならない。たとえ正しい政治社会が制度として実現しえたとしても、法の侵犯や人々による不正の可能性は残る。さらに、政治社会では外的行為の「適法性(Legalität)」だけが法によって規制される。このとき、法によっては問われない行為の内的動機の問題、すなわち「道徳性(Moralität)」の問題が、道徳的悪の可能性として残存する。この「内的な没道徳的状态」の問題は政治社会の内部にありながら、政治社会から切り離され、その統制の外部に位置づけられる。「すでに存立している政治的公共体では、すべての政治的市民はそのまま倫理的・自然状態にあって、そこにとどまる権利も与えられているのである」(R, 6: 95)。政治社会は公的法律の強制によって個人の内面的な倫理の領域や人々との倫理的諸関係を規制することはできないのである。この倫理的な意味での自然状態は、倫理的な意味での市民的状态によって乗り越えられなければならない。「倫理的＝市民的状态というのは、強制のない法則の下で、すなわち人々の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」(R, 6: 95)。

おわりに―カントの「神義論」、あるいは「摂理」への満足について

カントによれば、自然状態を脱出して政治社会を設立しても、その中で人間たちは利己的な存在でありつづけることができる。カント自身の先鋭化された表現を引くならば、「国家設立の問題は、どんなにそれが困難に聞こえようとも、悪魔たちからなる人民にとってさえ(悪魔が悟性をもってさえいけば)解決可能な問題である」(ZeF, 8: 366)。ひたすら自己利益を追求する存在として描かれている「悪魔たち」でさえ、論理的に思考するのであれば、国

家の法律のもとで生きることに意味を見出す。人間の場合にも事態は多かれ少なかれ同じようなものである。人間の創造について「ただ創造ということ、すなわち、このようなタイプの墮落した存在者一般が地上に存在すべきであったということ、このことはいかなる神義論によっても正当化されえないように見えることであろう」(ZeF, 8: 380)とカントは述べる。

しかし、このような醒めた見方にカントのペシミズムを見出して嘆く必要はないだろう。神義論の否定は「もし人類は決してよりよくなることはないし、またなることもできないと想定するならば」(ZeF, 8: 380)成り立ちうる事柄である。しかし、カントにとって人間は悪魔ではなく、自由に行為しうる存在者である。カントはむしろ「人間の中にある道徳的原理は決して消滅することはないし、さらにその上、この原理にしたがって実用的に法の理念を実現することのできる理性は、たえず進歩する文化を通じて〔……〕法の理念に向かって永続的に成長していく」(ZeF, 8: 380)と想定する。そして、このような想定を行為によって現実のものにすることで、人間は「摂理」を自らの手で正当化できるようになるとカントは考えている(vgl. ZeF, 8: 380)。

カントは神義論を学問的に正当化する議論を決して認めなかったが、信仰として「摂理に満足すること」を論じてやまなかった。カッシーラーとともに、カントが人間を見る眼はこの点でルソーのそれに近いと言えることができる。しかし、カントは自然状態を政治社会によって一挙に乗り越えるという解決方法を放棄している。自然状態論において法の問題と倫理(道徳)の問題を分離することによって、カントは市民社会論においても法の問題と倫理の問題を分離するのである。こうして、カントの政治思想における政治社会(国家)は倫理的統制とは無縁なりばるな性格を獲得する。政治社会は市民に法律を遵守するよう求めることはできるが、市民としての人間の内面、動機、倫理、思想を統制することはできない。カントは政治社会が関与して解決できる問題と、そのさいに法がもつ固有の意義をいっそう明確に示すのである⁴⁹。

ただし、法と倫理が分離されるとしても、両者の間の関係が切り離されるわけではない。法律的市民社会の成員たちは、同時に倫理的市民社会の成員として、何が社会において倫理的な意味で望ましいことであるかを考え、社会における問題や危機を自らの手によって解決しようと試みなければならないのである。倫理が政治に左右されることはないが、倫理は再帰的に政治と社会のあり方を捉え返し、変容させることができる。自然状態の概念に込められている法と倫理の問題を明らかにすることによって、私たちはカントの「摂理に満足すること」という表現に隠された実践的な意味を理解することができるようになるのである。

* 本論文はZSP奨学助成金（DESK）による研究成果の一部です。ここに記して感謝いたします。

¹ カントの著作を引用・参照する際には、以下のように略記した原題と*Kant's gesammelte Schriften* (hrsg. von der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften und von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-)の巻数および頁番号を、また『純粹理性批判』に関しては慣例にしたがって第一版からの引用をA、第二版からの引用をBとしてその頁番号を、それぞれアラビア数字で記す。KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/ 1787); Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); MA: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786); KU: *Kritik der Urteilskraft* (1790); R: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793); ZeF: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (1795); MdS: *Die Metaphysik der Sitten* (1796); ApH: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); Bemerkungen: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.

² Vgl. Ernst Cassirer, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau (1932)“, in: Birgit Recki (Hrsg.), *Ernst Cassirer Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe: Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, Band 18, Hamburg: Felix Meiner, 2004, S. 35-43. (生松敬三訳『ジャン＝ジャック・ルソー問題』みすず書房、1997年、41-52頁。) このカッシーラーの見解を支持するものとしては次の文献を挙げることができる。Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris: Gallimard, 1971, pp. 33-35. (山路昭訳『ルソー 透明と障害』みすず書房、1993年、30-33頁。) また、カッシーラーの主知主義的なルソー解釈の批判的検討は次の文献に見られる。Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948, pp. 181-191. (田中治男訳『ルソーの合理主義』木鐸社、1979年、255-270頁。)

³ Vgl. Carl-Friedrich Geyer, *Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart: Steiner, 1992, S. 68-70.

⁴ Vgl. Cassirer, „Das Problem Jean-Jacques Rousseau“, S. 43. (邦訳、152頁。)

⁵ この点については、すでに多くの研究で指摘がなされている。Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1961; 坂部恵『理性の不安：カント哲学の生成と構造（新装版）』勁草書房、1984年（初版1976年）、136-159頁；浜田義文『カント倫理学の成立：イギリス道徳哲学およびルソー思想との関係』勁草書房、1981年。

⁶ Vgl. Christian Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971, S. 136-154. カントは実践哲学や自然法の講義用テキストとして使用したバウムガルテンの『一般実践哲学』（1760年）やアッヘンヴァル『自然法論（第二部）』（1763年）に自筆の注記やメモを残しており、これらは「注釈（Erläuterungen）」・「レフレクシオン（Reflexionen）」としてアカデミー版カント全集第19巻（『手記遺稿集 [Kant's handschriftlicher Nachlaß]』）に編者E・アディッケスによって付された整理番号とともに収録されている。

⁷ Vgl. C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, S. 151-154; 151, Anm. 343.

⁸ *Ibid.*, S. 144; 144, Anm. 301; 140, Anm. 279.

⁹ この「道徳哲学へのレフレクシオン」（Refl. 6593, 19: 98-100）は初期の段階からカントの政治思想にホッブズとルソーの影響が

見られることの例証としてしばしば参照されている。C・ランガーはこのレフレクシオンを引き、カントがホッブズともルソーとも異なる仕方人間本性の問題を扱おうとしていることを指摘している。Vgl. Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, S. 84, Anm. 67. また、加藤泰史はこの「道徳哲学へのレフレクシオン」に見出されるルソーの要素とホッブズの要素の批判期における展開と変容を「理性の公共的使用」の観点から論じている。加藤泰史「理性批判と公共性の問題」渡邊二郎（監修）『西洋哲学史再構築試論』昭和堂、2007年、264-331頁参照。

¹⁰ Vgl. C. Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, S. 238; 288-289, 340. また、同様の見解は、三島淑臣『理性法思想の成立—カント法哲学とその周辺—』成文堂、1998年、104頁および107-108頁にも見られる。

¹¹ カントの著作を政治思想の観点から、とりわけ「共和主義」の観点から読み解こうとする研究においては、近年このような再検討の必要性が意識されるようになってきている。Vgl. Alessandro Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie: Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin: Akademie Verlag, 2009, S. 280-281.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 27. (山路昭訳「学問芸術論」『ルソー全集 第四巻』白水社、1978年、39頁。)

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau III*, p. 160. (原好男訳「人間不平等起源論」『ルソー全集 第四巻』白水社、1978年、228頁。)

¹⁴ 自然状態は「永遠の現在」の状態であり、歴史的発展がいまだ開始されていない状態である（vgl. Raymond Polin, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Sirey, 1971, pp. 258-259. [水波朗・田中節男・西嶋法友訳『孤独の政治学——ルソーの政治哲学試論——』九州大学出版会、1996年、255-256頁]）。それゆえ、この状態は「時系列とは無縁な点」であり、歴史の問題が現在と関係づけられたときに初めて「歴史の始点」として位置づけられることになる（吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、1988年、47-48頁参照）。

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 159-160. (邦訳、228頁。)

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau IV*, Paris: Gallimard, 1969, p. 245. (樋口謹一訳「エミール」『ルソー全集 第六巻』白水社、1980年、17頁。)

¹⁷ Volker Gerhardt, „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 192-193.

¹⁸ Ernst Cassirer, „Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays (1945)“, in: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, Band 24, Hamburg: Felix Meiner, 2007, S. 509. (原好男訳『十八世紀の精神』思索社、1989年、49-50頁。)

¹⁹ カントが直後の箇所引用する「私たちが患っている病は癒しうるものであり、私たちの本性は正しくしつらえられているので、癒されようと思えば、本性が私たちを救ってくれる」というセネカの言葉は、ルソーが『エミール』の冒頭でエピグラフとして掲げているものでもある。Vgl. J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes IV*, p. 239.

²⁰ ただし、カントの場合、人間の自由は善と悪に平等に開かれて

いるのではないだろう。道徳的に行為する能力があるがゆえに、不道徳な行為を考えることができるのである。御子柴善之「カント実践哲学における「自律」と「自由」—カントとラインホルト—」『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房、1997年、42頁参照。

²¹ カントは傾向性の目的（幸福）のために経験的な諸法則を統一する理性の使用方法を「思慮の教え」、「実用的な諸法則」と呼び、「道徳法則」をうみだす道徳的な実践理性の使用方法から区別している（vgl. KrV, B: 828）。このような理性は『判断力批判』では「道徳的＝実践的理性」に対して「技術的＝実践的理性」と呼ばれる（vgl. KU, 5: 455; 171-173）。

²² 人間は、自らが任意に設定する諸目的を実現するために、自然を手段として使用する。その際に目的を設定し自然を利用する理性的存在者の「有能性」を産み出すことが「文化」である（vgl. KU, 5: 431）。

²³ 『人倫の形而上学』では、これらはそれぞれ親切、感謝、同情と対照をなし、まとめて「人間愛とは正反対の人間憎悪の悪徳」に分類されている（vgl. MdS, 6: 458-461）。

²⁴ トマス・ホッブズ（本田裕志訳）『市民論』京都大学出版会、2008年、44頁参照。

²⁵ 三島淑臣『理性法思想の成立』、104-105頁参照。

²⁶ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temp*, seconde édition mise à jour, Paris: J. Vrin, 1974, p. 132.（西嶋法友訳『ルソーとその時代の政治学』九州大学出版会、1986年、121頁参照。）

²⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 152.（邦訳、220頁。）

²⁸ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temp*, p. 138.（邦訳、127頁。）

²⁹ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 219, note XV.（邦訳、287頁注（XV）。「憐れみの情」を「憐憫」に変更した。）

³⁰ *Ibid.*, p. 152.（邦訳、220頁。）

³¹ *Ibid.*, p. 219, note XV.（邦訳、287頁注（XV）。「自尊心」を「利己心」に変更した。）

³² *Ibid.*（邦訳、前掲箇所。）

³³ *Ibid.*, p. 153.（邦訳、221頁。「野性の人」を「野生人」に変更した。）

³⁴ 吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』東京大学出版会、1988年、45頁参照。

³⁵ R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temp*, p. 176-177; 108-113.（邦訳、162-163頁、および95-101頁。）

³⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 483.（水田洋・田中浩訳『世界の大思想 13 ホッブズ リヴァイアサン』河出書房新社、1966年、476頁。）

³⁷ Cf. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temp*, p. 139.（邦訳、128頁）。また、同じような見解については次の文献も参照されたい。Cf. R. Polin, *La politique de la solitude*, p. 28.（邦訳、28頁。）

³⁸ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, pp. 168ff.（邦訳、237頁以降。）

³⁹ *Ibid.*, p. 176.（邦訳、244頁。）

⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social; ou, Principes du droit politique*, in *Œuvres complètes III*, p. 360.（作田啓一訳『社会契約論』『ルソー全集 第五巻』白水社、1979年、120頁。）ただし、この危機的な状態については解釈が分かれている。R・ドラテは「生

まれたばかりの社会」に続く「最も恐るべき戦争状態」をホッブズの戦争状態として理解している。他方でR・ポランによれば、ルソーは不幸な進歩の歴史がさらに進んだ局面で「新たな自然状態」としてホッブズ的な戦争状態を登場させている（cf. R. Polin, *La politique de la solitude*, pp. 275-279.〔邦訳、272-276頁〕）。「生まれたばかりの社会」に続く「最も恐るべき戦争状態」は、歴史的に蓄積された富をもつ者による政治社会の設立によって克服されるように見えるが、実際には問題の解決は先送りされている。というのは、この政治社会では政治的・社会的不平等が構造化されており、人々の間に情念と無数の偏見に満ちた相互不信と憎悪の状態があらわれるからである。そして、この不平等と情念による対立の状態が解決されなければ、歴史は循環して「われわれが発点とした自然状態とは違った新たな自然状態」に至ることになる（J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 191.〔邦訳、260頁〕）。ポランと同様の区別は、吉岡知哉『ジャン＝ジャック・ルソー論』、57-64頁および109-110頁でもなされている。

⁴¹ カントはルソーの著作群に断絶ではなく一貫した問題解決の試みを見出そうとしている。同様の見解は、『実用的見地における人間学』（1798年）にも見られる（vgl. ApH, 7: 326-327）。S. a. Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant-Forschungen; Bd. 10, Hamburg: Felix Meiner, 1999, S. 492-493.

⁴² J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes III*, p. 193.（邦訳、262頁。）A・ホネットによれば、ルソーはこの文章に示された結論によって、生活の形式が人間の自己実現に対して加えうる構造的制限を「疎外」として問題化し、ヘーゲルやマルクスが続くことになる「近代の社会哲学の創始者」となった。Vgl. Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, S. 21-22.（加藤泰史・日暮雅夫他訳『正義の他者——実践哲学論集』法政大学出版局、2005年、15頁。）

⁴³ 後にカントは「自由（他の人の強制する選択意志からの独立）」は、それが他の誰の自由とも普遍的法則に従って両立できるかぎり、唯一の、根源的な、誰にでも人間であるがゆえに帰属する権利である」と述べ、この自由は「生得の平等、すなわち、相互に他の人にも課することができる以上の拘束を、他の多くの人々から課されることがないという独立」、「自分自身の主人（sui iuris 自権者）であるという人間の資質」を含めている（vgl. MdS, 6: 237-238）。

⁴⁴ W・ケアステイングは、O・ヘッフェとともに、カントが後の『人倫の形而上学』（1797年）において「人間学的な基本性状」ではなく「選択意志の自由と共同の生活空間の概念のみによって」戦争状態を基礎づけていると指摘している。Vgl. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3. erweiterte und bearbeitete Auflage, Paderborn: mentis, 2007, S. 256-257.（舟場保之・寺田俊郎監訳『自由の秩序—カントの法および国家の哲学—』ミネルヴァ書房、2013年、252頁。）このような状態の原因が「ア・プリオリな認識」によって特定されていると考えることはできない（片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題』法律文化社、1980年、174頁参照）。

⁴⁵ 『人倫の形而上学』第一部「法論の形而上学的定礎」の第42節の自然状態の叙述には「ホッブズ主義的な素描」が見られる一方で、第44節の自然状態の説明では闘争状態の原因である法の欠如が明瞭に問題化されている。Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 256-257.（邦訳、257-259頁。）

⁴⁶ カントは『純粹理性批判』（1781年）でも理性批判の意義を強調するためにホッブズの戦争状態の表象を使用している（vgl.

KrV, A: 752; B: 780)。

⁴⁷ Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, S. 253-254. (邦訳、249-250 頁。) この問題は公刊された著作では特に『俗諺について』(1793 年 9 月) 以降論じられるようになる。

⁴⁸ J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvres complètes III*, p. 351. (邦訳、109 頁。)

⁴⁹ 法が倫理との関係でもつ固有の意義については、次の文献を参照されたい。Vgl. Wolfgang Kersting, *Kant über Recht*, Paderborn: mentis, 2004, S. 31-36.

Resume

Was ist der Naturzustand für Kant?

Die Elemente und Ursprünge des Begriffs bei Kant

Takuya Saito

In der Forschung zur politischen Ideengeschichte wird Immanuel Kant (1724 – 1804) oft als ein Vertreter der Gesellschaftsvertragstheorie dargestellt. Hierbei wird häufig auf den großen Einfluss von Jean-Jacques Rousseau hingewiesen (wie bereits Ernst Cassirer in seinem 1932 veröffentlichten Aufsatz „Das Problem Jean-Jacques Rousseau“). In den letzten Jahrzehnten wurde diese Sicht auf Kant jedoch modifiziert. Zum einen wird Kant stärker mit Thomas Hobbes als „Theoretiker des Absolutismus“ verglichen (z.B. bei C. Ritter 1971), zum anderen wird die Gleichwertigkeit beider Einflüsse auf Kant betont (z.B. C. Langer 1986). In meinem Aufsatz möchte ich dieses immer wieder behandelte Thema der Kant-Forschung aufgreifen, und die Elemente und Ursprünge des Begriffs des Naturzustandes bei Kant erörtern, um die Bedeutung der Gesellschaftsvertragstheorie für die politische Philosophie Kants herauszuarbeiten.

Bereits in den Aufsätzen in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts hat Kant die zeitgenössische zivilisierte Gesellschaft kritisch aus der Rousseauschen Perspektive betrachtet. Später greift Kant zentrale Argumente Rousseaus in seiner veröffentlichten Schriften zustimmend auf. In seiner kleinen Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) bezieht sich Kant explizit auf Rousseau und betont, dass diesem in seiner Idee vom Spannungsverhältnis zwischen Kultur und Natur des Menschengeschlechtes zuzustimmen sei. Kant sieht – analog zu Rousseau – in der menschlichen Kultur eine Ursache für „Übel“ und „Laster“. In diesem Punkt ist auch der Interpretation Cassirers zuzustimmen.

Kant lehnt jedoch Rousseaus Hypothese bzw. dessen Gedankenkonstrukt vom „Naturmenschen“ ab (wie auch Cassirer an anderer Stelle zugibt). Vor allem in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) distanziert sich Kant von dieser Grundannahme Rousseaus. Zum Menschen – so entwickelt Kant seine Argumente gegen Rousseau – gehörten nicht nur die moralischen, sondern auch die natürlichen Anlagen als

„ursprüngliche Anlagen“. Der Mensch, so Kant, habe den „Hang“, den sinnlichen Begierden und Neigungen aus der natürlichen Anlage den Vorrang vor den moralischen Pflichten in seiner Willensbestimmung zu geben. In diesem Sinne habe der Mensch den Hang zum Bösen bzw. liege das radikale angeborene Böse in der menschlichen Natur. Im Zusammenleben brächten die von Natur aus bösen Menschen einen Zustand hervor, wo gegenseitige Feindseligkeiten sie beherrschten. Hier interpretiert Kant nach dem bekannten Satz von Hobbes den Naturzustand der Menschen als Kriegszustand von jedermann gegen jedermann.

An dieser Stelle bezieht Kant eine Position, die der Überzeugung Rousseaus vom Naturzustand als friedlichem Urzustand, diametral entgegengesetzt zu sein scheint. In der Auseinandersetzung Kants mit Rousseau ist meiner Ansicht nach jedoch ein anderer Aspekt hervorzuheben: In seiner Schrift *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755) stellt Rousseau dar, dass die Menschen im Naturzustand zwar beziehungslos und daher ruhig seien, jedoch das Zusammenleben und die daraus resultierenden Beziehungen zwangsläufig zu einem Kriegszustand führten, woraus sich dann die Kultur entwickle. Der Kriegszustand bildet Rousseau zufolge damit zugleich auch eine Vorstufe zur Staatseinrichtung (*Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, 1762). Rousseau zufolge verursachten nicht die natürlichen Neigungen im Naturzustand Streitigkeiten, sondern die korrumpierten Leidenschaften, die erst in der Gesellschaft auftraten. Bei Kant ist die Einführung der Rousseauschen Unterscheidung zwischen „der Anlage für die Tierheit“ und „den Anlagen für die Menschheit“ nicht zu übersehen: Nicht aus der ersten, sondern nur aus den letzten haben sich Kant zufolge sowohl Kultur als auch selbstsüchtige Leidenschaften entwickelt.

Diese Unterscheidung schlägt sich in der Formulierung vom „Naturzustand“ bei Kant nieder: Wie bei Hobbes ist der Naturzustand für Kant zu bewältigen. Kant legt jedoch zwei

Problematiken in diesem Zustand frei. Einerseits erscheint bei Kant der „juridische Naturzustand“ als „wilde Gesetzlosigkeit“, in der es keine Zwangsgesetze gegen gewaltsame Tätigkeiten unter Menschen gibt. Dieser Zustand lässt sich für Kant nur durch die Einrichtung der „rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft“ überwinden. Andererseits nehmen für Kant in der Kultur und im errichteten gesellschaftlichen Zustand die Neigungen der Menschen zu, sich auf listigere Weise (als durch bloße Gewalt) Überlegenheit über andere Menschen zu verschaffen. Diesen Zustand der inneren Sittenlosigkeit nennt Kant den „ethischen Naturzustand“, der durch die Einrichtung der „ethisch-bürgerlichen Gesellschaft“ zu überwinden sei, welche nicht die Legalität, sondern die Moralität der Handlungen befördere. Kant übernimmt somit einerseits die Rousseausche Perspektive vom „Kriegszustand“ unter den Menschen, entwickelt diesen Gedanken jedoch weiter und stößt hierbei auf zwei verschiedene Grundprobleme, die nach zwei verschiedenen gesellschaftlichen Lösungen verlangen.