

アーレンスのカント批判と生の目的論

木村周市朗

一 開題

自律的個人の対等な相互関係として近代原理を洞察したという点で、イマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) は同時代人のアダム・スミス (Adam Smith, 1723-1790) に対比されるが、この対比というのは、スミスが経験論的 (心理分析的)・経済学的に交換システムとして明示した近代市民社会の基本原理を、カントは超越論的認識論の視野で、近代的意識主体による形式的「法」システムとして (私法的権利関係を基礎としつつ) 国法論的に把握したからである。そして、その点に、学問の近代化におけるイギリスのとドイツのという、それぞれ社会史と国制史に深く規定された対比的特徴を読み取ることができるようになる。

カントの批判哲学は、意志論的主観主義と形式主義とによって、近代化の遅れたドイツの啓蒙絶対主義的現実

アーレンスのカント批判と生の目的論

を根源的に批判し克服するために有効に機能し、カントの法形式論における自由意思主体による権利体系が、まもなくサヴィニー (Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861) によつて抽象的人格にもとづく私法体系の構想へと発展させられたように、カントはドイツにおける近代市民社会像を自律的な諸個人による共存の法原理において描き出した。しかし同時に、その哲学的方法は、アプリアリな原理だけにもとづく「純粹哲学」、とくに経験的な「実践的人間学」から区別された「人倫の形而上学」においては、法と道徳からいつさいの経験的な内容や目的を原理的に排除したから、人間の「生」の実質、すなわち「幸福」の語で代表される具体的な生の内容あるいは質量を語ることを断念するという制約を負っていた。すでにスミスが実質的に体現していた功利主義は、イギリ又感覚論の系譜上に幸福を「善」とみなし、幸福の経験法則性を確信することになったが、カントの超越論的觀念論は、法と道徳に内容を付与する善や幸福を各人の主観にゆだね、普遍的な「諸善の秩序」という伝統的な質量倫理的・実在論的発想を、理性の認識能力と意志の自律（定言命法）の原理との両面で峻拒したから、人間の生の諸目的や具体的な生活諸関係を直接論じる方法を持たなかったように思われる。

これに対して、ドイツ啓蒙期自然法論を人格主義的に「法哲学」として継承し、普遍的な「諸善の秩序」の存在を前提して、その実現を人間の「使命」とみなす目的論的客観主義の立場も存在した。クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832) とその弟子たち、とくにアーレンス (Heinrich Ahrens, 1808-1874) は、同じした見地から、諸個人の生を、善の実現すなわち人格の発展・完成をめざす多様なプロセスととらえることによつて、具体的な「生活諸関係」＝「社会」への視野を獲得し、生活上の諸制約の自覚をとおしてその克服に向けた社会改革という政治的課題領域にまで説き及ぶのである。それは、ドイツにおける近代原理を担った主流としての広義

のカント派の意志論的形式主義に対する質量（＝実質）倫理的な傍流の立場であつて、諸個人のたんなる形式的な共存の原理を越えて、具体的な「生活諸関係」における「諸善」の所在とあり方について公けに論議することの意義を再生させる役割を担う可能性を示唆していた。クラウゼ派による「法哲学」としての十九世紀的自然法論の立場は、所与の法秩序を私法体系のなかで法学的に解釈することに傾注することになつたサヴィニー以降の法実証主義化の巨大な潮流に抗して、「生の諸目的」という、いわば反時代的な善と當為の視座から国法学を哲学的に基礎づけようとするものであり、それをつうじて、伝統的な「政治的学問」、すなわち目的論の統治学的総体系としてのドイツ「国家学」のアクチュアリティを、「法律学」の優位化という近代主義的趨勢のなかでなお支えることにもなつたと思われる。

そのようなクラウゼ派、とくにアーレンスの「生の目的」論としての自然法論は、法概念の規定に際して、カントの形而上学による近代意志論的諸成果を咀嚼しつつ、同時にその法形式論にはらまれていた問題への批判をも当然含むことになつた。アーレンスの基本構想は、「生」の諸目的とその実現のための「法」規定から、「生活諸関係」や「生活圏」の概念にもとづく多層的生活空間論としての「社会」の規定と、その一部としての国家との関係論を経て、望ましい相互補完的・有機的な社会構成原理の提示に及ぶものであるが、そうしたヴィジョンの全体は、カントが超越論的視座から一貫して捨象した具体的な生活世界の諸関係を人格主義的目的論の見地からとらえようとする方法的自覚にもとづいていた。本稿では、アーレンスの有機的「社会」論の基礎をなす「生の目的」論の意図と論理構成を追跡し、カントの形式論の克服が、「生の諸関係」（＝「社会」）の分析と創造という国家学の新たな基礎づけにとつて回避することのできない方法的課題にほかならなかつた点を明らかに

したい。

以下では、まずカントにおいては法の概念だけでなく正義の概念も、「自然状態」に対する「法的状態」という、万人の自由の共存原理をアプリアリに表す形式論の規定に拘束されていたこと、そして、それが伝統的な実質的自然法論に対する革新性を担った点を確認する（第二節）。つぎに二つの節で、アーレンスの客観的実在論の立場を、法哲学的名著の「総論部」（法原理論）に即してあとづける。それは「神の根源的人格性」から人間の「使命」を導出し、それを「生の諸目的」の実現に求める客観的諸善論として展開されていることを示すとともに、カントの意志論における内容の欠如に対する批判を追跡する。また、そうした実在論的立場に対するカントからの想定されつる反批判にも言及する（第三節）。さらに、アーレンスの法原理論の基礎が人間の「生関係」における客観的・相互補完的な「諸制約」に置かれ、「法的自由」は生の諸目的の追求と人間人格の個別的・共同的完成という実質的価値のための手段として位置づけられることによって、法が目的志向的・社会改革的に把握されたことをあとづける（第四節）。つぎに、ひるがえってカントとアーレンスを十八世紀ドイツ啓蒙における「人間の使命」論の思想的文脈からとらえ返し、「人倫の形而上学」としてのカントの実践理性論が「世界史の理念」や「神」の想定などの目的論的展望をも積極的に含んでいたことを、その認識論的見地とともに吟味する（第五節）。そのうえで、さらに別途、アーレンスの辞典項目論説におけるカント批判（主観的形式論による客観的諸善論の欠如）を再確認し、最後に、アーレンスが「生の目的論」を基礎として、「生の諸関係」のあり方を分析する「社会」の学問を組み立てる道筋を展望する（第六節）。

二 カントにおける法と正義の形式論

一 カントがスミスに言及した数少ない事例の一つは、『人倫の形而上学』（一七九七年）第一部法論で「契約にもとづいて取得されるすべての権利の教義的区分」を論じた箇所である。「貨幣とは、したがって（アダム・スミスによれば）その譲渡が、人々や諸民族が互いに勤労^{Trud}を取引する手段となり、また勤労の尺度となるような物体である。この説明は、有償契約における相互的給付の形式^{Form}だけに注目し（そしてその実

質^{Materie}を捨象し）、したがっておしなべて私のもとのあなたのものとの交換（広義の交換^{commutatio late sic dicta}）における法概念に注目することによって、貨幣の経験的概念から知性的概念へと導く。このようにして、前述の教義的区分の表はアプリアリなものとして、したがって一つの体系をなす法の形而上学にふさわしいものとして示されるのである。」（A289）

ここでの主題は、契約の「教義的区分」、すなわち、「（経験的区分とは反対の）アプリアリな原理にもとづく区分」無償契約、有償契約、保証契約 であり、有償契約の中の「譲渡契約（広義の交換）」における一形態である「売買」（財貨対貨幣）について、本来、取引の実質をなす「貨幣の概念」が、「勤労の相互交換（流通）の普遍的代表手段」（A288）と規定されることによつて、「純然たる知性的な諸關係に解消され、したがって純粋な契約の表は経験的なものの混入によつて不純なものにさせられすにすむのである」（A286）という論旨である。つまり、現に進展しつつあった「商業社会」からスミスが経験論的に抽出した、等量の労働の交換にもと

づく、貨幣の交換手段・価値尺度としての機能を、カントは「知性的概念」として受容しつつ、その「交換」社会の近代原理を、「私のものとあなたのものとの交換一般」の法形式として、つまり自由な「契約」にもとづく私法的権利関係を座標軸とする「形而上学的法論」として描出した。

カントの「形而上学的法論」では、「実質を捨象」して法の「形式だけ」が考察の対象とされる。法の概念は、「ある人格の他の人格に対する外的でしかも実践的な関係だけ」にかかわり、「選択意志 Willkür」の相互関係においても、選択意志の実質、すなわち各人が得ようとする客体によって意図する目的も、まったく考慮されない。「問題になるのは、選択意志がもっぱら自由なもののみなされるかぎりで、双方の選択意志の関係における形式だけであり、また、その形式によって、両者の一方の行為が他方の自由と、ある普遍的法則に従って調和させられるかどうか、ということである。」「したがって法とは、ある人の選択意志が他の人の選択意志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。」(A230)

こうしてカントの「法」概念は、「選択意志の実質」、つまり各人の具体的な「目的」という「経験的なもの」混入」を排除した次元で、もっぱら形式的に、万人の自由の普遍的实现を可能にする「外的」諸条件として規定され、したがってまた、「純粹に」(つまり「倫理的なものをいっさい含まない」という意味で)、「普遍的法則に従って万人の自由と調和しうる外的強制の可能性」という原理にもとづく「ものとも表現される」(A232)。上述のように、自由な「契約」にもとづく私法的権利関係論が「交換」一般の法形式という抽象的水準で展開されたのも、このような「法」の外的・形式的規定を基礎としており、この形式論のゆえに「交換」社会の抽象的無制約性が獲得されたのである。

しかし、この普遍的原理の無限の拡張性の獲得は、「実質」（経験的傾向性）の排除という代償を払ってはじめて達成されていた。「法」の内的（倫理的）・実質の規定を排してアプリアリな水準に徹しようとするから、本来人々の正義感情にかかわる二種類のケースが、「曖昧な法」として、この形而上学的法論から除外される。すなわち、「衡平 Billigkeit (Aequitas)」は「強制のない法」として、また、「緊急権 Nöthrecht (Ius necessitatis)」は「法のない強制」として。これらが法としては「曖昧（両義的）zweideutig, doppelsinnig」だというのは、「権利が争われているのに決定を下す裁判官がみつからない」というケース」にはかならないからである（A234）。

「衡平」は、アリストテレスが「エビエイキア」と呼び、「法律による正しさではなく、法律的な正しさを補正するもの」と把握したものである。つまり、「法律が一般的な規定を与え、それに関係して、一般的な規定を外れる例が起こってくるばあいには、そこに立法家の残したものがあり、法律の単純な規定に当たらなかつたものがあるかぎりにおいて、この残された点を補正するのはただしいことである」と言われる事態である。「衡平の本性」は、「一般的な規定であるゆえに残されるものがあるかぎりにおいて、法律を補正するという性質」であり、「ある種の事柄については法律を制定するのは不可能であり」、「不定なものについては、これを測る定規もまた不定なものだからである」と。だからアリストテレスは、共同体（コイノニア）の自足性（アウトアルキア）と共同体構成員における相互的「愛（フィリア）」、その表現としての互酬行動（アンティペポントス）を重視する見地から、こうした事態をとらえて、「悪い意味で嚴格に正義を守る人ではなく、法律が自分に味方してくれるばあいであっても、なるべく少ないものを取る人が公平な人である」と評したのである。

しかしカントにとっては、「衡平」は、「耳を傾けられることのない、口のきけない女神」であり、「契約には

なにも規定されておらず、裁判官は不明確な条件に従って判決を下すことはできない」(A234)という「曖昧な」事態にほかならないから、二つでの法論からは除外されねばならなかった。「最も厳格な法は最大の不法である」(summum ius summa iniuria)と二つの「衡平の格言」(dictum)が示唆する書意は、もっぱら「良心の法廷」(Gewissensgericht (天の法廷 forum poli))に訴えるべき問題であって、「市民の法廷」(bürgerliches Recht (地の法廷 forum soli))における合法の問題ではない(A235)と二つの「外的」法の補正を正当化するこの格言は一蹴される。

一方「緊急権」は、カントにしたがえば、「私自身の生命が失われる危険に瀕しているばあい」についてだが、「私の生命に対する不正な侵害者」に対する「正当防衛権」とは異なり、「私に何らの危害も加えていない第三者の生命を奪う権能」と一般に考えられている。しかし、「暴力によつて自己保存をはかる行為は、罪を問えない」(unsträflich (inculpabile) のではない)「罰しえない」(unstrafbar (impunibile) と考えられるべきである。」なぜなら、「法律が威嚇する刑罰は、その人の生命が奪われる刑罰より大きいことはありえないから、死の恐怖が目前に迫っている緊急事態では、「かれを死刑に処すべし」という刑法はありえない」からである。したがつて「緊急の際には法律なし」(Not hat kein Gebot (necessitas non habet legem))と二つの「緊急権の格言」に対して「本来不法なものを適法的とするようないかなる緊急事態もありえない」といのがカントの立場であり、「緊急権」なるものは「権利と思い込まれているもの」(vermeintes Recht)と二つがなにとみなされる(A235f.)。

二つ二つ「衡平」と「緊急権」とが、ともにその「曖昧な」(aequivocatio)を指弾されて、「形而上学的法論」から除外されたのは、それらのうちにカントは「(理性の前での、また法廷における)法執行」(ないし権利行使)の客観的根拠と主観的根拠との混同」(A236)を見いだしたからであった。二つでは、一義的に合法(適法)性

としての「客観的根拠」だけが対象とされねばならなかったのである。

したがって、こうした「法」自体のアプリオリな形式的概念規定の下では、自律的な個人のあいだで結ばれる「自由な」契約と、それにもとづく「自由な」交換が、はたして実質的に公正なものであるといえるか否か、ということも事実上問われることがない。というのは、「形而上学的法論」では「正義」概念も形式論たらざるをえないからである。この点を、以下に確認しておきたい。

二 カントにしたがえば、「法的状态 der rechtliche Zustand」とは、だれもが自分の権利にあずかることを唯一可能にする諸条件を含む、人間相互の関係である。そして、この関係を可能にする形式的原理は、普遍的に立法を行う一つの意志という理念に従って考えるなら、公的な正義 die öffentliche Gerechtigkeit と呼ばれる。」(A306)つまり、「法的状态」の形式的原理が「公的な正義」である。カントにおける「法的状态」は、「市民状態」を指している。「市民状態」に対比されるのは「自然状態」である。

ところでカントの「形而上学的法論」では、まず、「アプリオリに万人の理性によって認識できる法」としての「自然法 Naturrecht」（理性法）が、「制定法」から区別され (A237, A296f.)、ついで、「この「自然法」のもとで、つまりアプリオリな認識次元で、「自然状態 (status naturalis)」の法すなわち「私法 Privatrecht」と、「市民状態 (status civilis)」の法すなわち「公法 öffentliches Recht」とが区別される (A306)。そして、「自然状態における私法から、いまや、つぎのような公法の要請が生じる。すなわち、あなたは、すべての他の人々と不可避的に共存 Nebeneinandersein の関係におかれているのだから、自然状態から抜け出して法的状態へと、つまり配分的正義 eine ausgleichende Gerechtigkeit の状態へと移行すべきである」という要請である。その根拠は、外的関係に

おいて暴力 (violentia) に対置される法 の概念から、分析的に展開される。」(A307) と。つまり、カントにおける「配分的正義の状態」は、「法的状态」を意味し、それもまた、ア priori に認識できる法としての「自然法」のもとに包摂される。

「正義」を、カントは、「対象の占有が可能的か、現実的か、必然的かによって、保護的、beschränkende 正義 (iustitia tutatrix)」、相互取得的、wechselseitig erwerbende 正義 (〔交換的正義〕 iustitia commutativa)」、配分的、aussteilende 正義 (iustitia distributiva) に分け」る。すなわち、第一は、「どんな態度が内的にその形式からみて正しい、rechtig (〔内的〕正しさの法則 lex iusti)」、第二は、「何がその実質からみて外的にも法則にかなっているか、つまりその占有状態は法的、rechtlich であるか (〔外的正しさの法則 lex iuridica)」、第三は、「何が、またどのような法廷での判決が、個別の事例において所与の法則のもとでこの法則にかなっているか、つまり合法的、Rechens であるか (正義の法則 lex iustitiae)」を問う。このうち「第一および第二の状態を私法の状態、最後の第三の状態を公法の状態と呼ぶことができる。」(A306) つまり、「保護的正義」と「交換的正義」は「自然状態」に、「配分的正義」は「法的状态」としての「市民状態」に対応せられる。この点を、たとえば「土地の根源的取得」という概念」に即してみるや、下記のようになる。

「すべての人間は、根源的に地球全体の土地を総体占有、Gesamt-Besitz しており(土地の根源的共有態 communio fundi originaria)」、しかも、その土地を使用しようとする。自然によってかれらに賦与された(各人の)意志をもつて、そつじている(〔内的〕正しさの法則 lex iusti)」。ある人の選択意志と他の人の選択意志とは本来対立し合うことが避けられないのだから、万人に賦与された意志は、同時にこつした各人の選択意志のためのつぎのよう

な法則をもし含んでいないとすれば、土地のあらゆる使用を放棄することになるだろう。すなわち、それに従って、各人にその共同の土地における個別的な占有、*ein besonderer Besitz* が規定されつゝ、そうした法則である（外の正しい法の法則 *lex iuridica*）。しかし、土地について各人に私のもの・あなたのを配分する法則は、外的自由の公理に従えば、根源的かつアプリアリに結合した意志（この結合のために何らの法的行為をも前提としない意志）からだけ生じることができ、したがって、ただ市民状態においてだけ生じることができるのであって（配分的正義の法則 *lex iustitiae distributivae*）、この結合した意志だけが、何が「内的に」正しいか、何が法的であるか（「外的に正しいか」、何が合法的であるか、を規定するのである。」（A267）

右の保護的・相互取得的（交換的）・配分的という正義の三類型、あるいは、「内的」正しさ・外的正しさ（法的）・正義（合法的）の三法則は、ウルピアヌスの定式を敷衍した「法の義務の一般区分」に照応している。すなわち、第一に、「正しい人間であれ（*honeste vive* 誠実に生きよ）」、第二に、「だれにも不正をしない（*neminem laede* だれにも危害を加えるな）」、そして第三に、「人との関係が避けられないならば）だれにも自分のものが確保されつゝる社会へ、他の人々とともに入れ（*suum cuique tribue* だれにでもその人のものを帰属させよ）」、である（A236f.）。

第一の命題については、「法的な誠実（面目あるいは名譽）*die rechtliche Ehrbarkeit* (*honestas iuridica*) は、他の人々との関係において、自分の価値を一人の人間がもつ価値として主張することにある」から、人間存在を目的自体ととらえるカントの根本規範を反映して、「われわれ自身の人格 *Person* における人間性 *Menschheit* の権利にもとづく拘束性」と把握される。つまり、「他の人々にとって自分をたんに手段とすることなく、他の人々に

対して同時に目的であれ」という義務である (A236) と。ここには、カントの法論＝法義務論における、「人格」に由来する根源的権利性認識が、「人間性」という語にこめられていることが確認できる。

一方、とくに第三命題は、カントの「配分的正義」が、「自分のもの」の確定と相互的安全のためには、「自然状態」を脱して、「法的状態」へ移行することが必然であるという主旨であることを明示する。カントにしたがえば、この第三の定式が「だれにでもその人のものを与えよ」と訳されるならば、つじつまが合わなくなるだろう。というのも、その人がすでにもっているものを与えることはできないからである。したがってこの定式に意味があるとすると、だれにとっても自分のものが他のすべての人に対抗して確保されうる状態に入れ、ということにならざるをえないだろう (lex iustitiae 正義の法則)。(A237) つまり、この「配分的正義」の主旨は、配分の正しいあり方(正義や公正の内容)にあるのではなく、各人への配分が自分のものとして、つまり各人の権利として確定的となるのは「法的状態」においてではないということにある。しかも、この「法的状態」への移行の必然性は、人間として「だれもがもつ固有の権利」によって根拠づけられる。すなわち、「そうした(法のない)状態という理性理念にアプリアリに含まれるのは、公的に法則的な状態が設立されないかぎり、個々の人々や諸民族や諸国家は暴力行為からたがいに決して安全ではありえないということであり、しかもそうした事態は、だれもが自分にとって正しくかつ善いと思われることをおこない、この点で他の人の意見に左右されないという、だれもがもつ固有の権利に由来するということである。」(A312)

ホッブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)も、「自分のものがないところ、すなわち所有権がないところでは、不正義は存在せず、強制権力が樹立されていないところ、すなわちコモン ウェルスがないところでは、所有権は

存在しない」、つまり、「正義と所有権は、コモン ウェルスの設立とともににはじまる」(『リヴァイヤサン』第一部第十五章)と述べて、国家の設立による「自分のもの」の配分 = 「所有権 Propriety の確保」に、「信約 Covenant の履行」としての「正義」の起源をみとめていた。しかし、カントの「法的状態」への移行の根拠づけにおいては、自然状態の下での暴力の原因と暴力克服の究極目的とは各人の平等な自己保存(生存)権ではなく、右の「固有の権利」の主旨に照らして、「自由」という純粹理性にもとづく「純粹意志」であり、その行為の責任主体としての「道德的人格性」なのだと解すべきであろう。「人格 Person」とは、行為の責任を帰することの可能な主体である。それゆえ、道德的人格性とは、道德法則の下にある理性的存在者の自由にはかならない。」(A223)「自由(他の人の強制する選択意志からの独立)は、それが他のだれ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、だれにでも人間であるがゆえに帰属する権利である。」(A237)この根源的で「内的な権利」を、カントは「生得的権利は唯一である」と述べて、もろもろの「外的権利」すなわち「取得の権利」を論じる法論のための前提的な序論の中に位置づけた。「生得的権利は、いつさいの法的作用によることなく、だれにでも自然に帰属している。」(A237)

こうして、カントにおける「配分的正義」は、唯一の生得的権利としての「自由」を根拠として「アプリアオリに結合した意志」、「普遍的に立法を行う一つの意志という理念」から必然的に帰結する「市民状態」の形式的原理(各人に私のもの・あなたのを一義的に配分する法則)の呼称なのであり、その「市民状態」へ「入る」ことの必然性を指し示す動因性の表現でもあるのであって、それを超えてそこに何らかの実質的な配分原理を含まざることは一貫して拒否されねばならなかった。なぜなら、実質的な配分原理は、一義的に決定されえない

多様な実定法秩序の問題に属するからである。そうした意味で、たしかに「交換的正義」だけでなく、「配分的正義」もまた、ア priori に認識される点で「自然法」に属するのだと規定されたのである (A297)。

三 この点で、正義論の一祖形として想起されるのは、『ニコマコス倫理学』で「正義(ディカイオシユネー)」の意味を子細に検討したアリストテレスの分類であろう。かれは「正しい」ことを「法律にかなうこと」「適法的(ノミモン)」と「平等なこと」「均等的(イソノ)」の二義に区分し、まず、前者の見地から、法の目的を「すべての人に役立つこと」「万人共通の功益」に求め、「適法的」という意味での「正しい」行為を、「ポリス共同体(ポリテイケー・コイノーニア)のために幸福や幸福の部分をなすものを作りだし、守る行為」のことだと説明した。したがって、このような法の実質内容に即して言えば、正義は「完全な徳(テレミア・アレテー)」を發揮しうること、すなわち人間としての「終極的な器量」にほかならず、その意味は、「ただ自分自身としてこの器量をそなえているだけではなく、他人に対す、る関係においてもこの器量を実際に發揮しうる人である」ということにあるとみられるから、正義は「徳」の対他的関係を指し、「他人のための善」として高い倫理性を付与される⁴⁾。そのうえで、アリストテレスは、このような「適法的」の意味にかかわる正義一般とは別に、「均等的」の意味にかかわる特殊な正義を吟味して、「配分的(ディアネメーティコン)」「価値に応じた比例関係＝幾何学的比例」と「矯正的(ディオルトーティコン)」「損失と利得との中間＝算術的比例」とを区分し、さらに別途「交換による人と人の結びつき」における「応報(アンティペポントス)」の原理(交換＝比例的な返報＝均等性＝通約性)から「貨幣(ノミスマ)の発生」に説き及ぶのである⁵⁾。

このように「正義」の多義性を、ポリス共同体に生きる市民の徳性をめぐる倫理的＝政治学的な課題意識が

ら目的論的・経験論的に比較考量したアリストテレスの実質論に対して、右のカントにおける「正義」の、実質内容をいつさい欠いた形式的規定は、きわだって好対照をなしている。ホッブズが「配分的正義」を「仲裁者の正義」と規定したことは、カントの「法廷での判決」による「合法的」の含意に近いが、それでもまだ、「配分的正義」を、「公正 Equity」つまり「各人に、当然にかれに属するものを平等に分配する」（前掲同所）ことだと言い表して、アリストテレスの実質論の痕跡をとどめていたのである。この対照性ないし断絶は、カントが先験的な「意志の自律」論によつて、それまでのとくにドイツにおける伝統的な実質的自然法論を拒絶したことを意味しており、この点では、カントの前に、その「意志」論にもとづく権利の体系が出現するまでのドイツの啓蒙期自然法論の展開史があつたことが留意される。

すなわち、十七世紀後半に世俗的自然法論を開拓したプーフENDORF (Samuel Pufendorf, 1632-1694) は、自由で平等な人格の行為論から出発し、所有権の取得を合意 *pactum* にもとづく契約理論によつて基礎づける私法体系を生み出したが、ここでは、契約当事者の意思は、それに先行して存在する自然的義務を認識してこれに準拠しなければならぬと想定されていた。つまり、合意の効力を確定するために、締結された契約を客観的・合理的に解釈するためのさまざまなルールが設定されており、当事者はそれらに従う義務を課せられていた。したがつてここで言われる当事者の意思は、義務論的制約のもとにある経験的意思（選択意志）であり、カントの文脈における他律的意思にはかならない。たとえば、交換的正義にかかわる「等価性 *aequalitas*」の原則は、双務契約が等価交換であることを要求するものであり、この原則をプーフENDORF は採用していた。つまり、当事者の自律的な意志とは無関係な客観的基準を設定しうる想定していたという意味で、それは実質的自然法論で

あり、自然的義務の体系であった。

十八世紀前半のヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) も、プーフエンドルフを継承して等価性の原則を採用したが、同時に、有償契約と無償契約との中間に混合契約を設定し、契約当事者の意思によって売買と贈与の混合行為をなすことを、等価性原則の例外として認めていた。また、合意内容の解釈にあたっては、当事者によって表示された意思を探求することによって、意思の正しい解釈を確定しようと考えた（したがって、「平衡」という概念を必要としなかった）。こうした点から、右の混合契約の設定を、当事者の自由な意思による等価性原則排除の試みととらえれば、実質的自然法論から契約自由の形式的原理への移行のしるしをそこに読み取ることができるだろう。また同様の文脈で、等価性原則という客観的な基準にもとづく契約正義（交換的正義）の要求が、当事者の自由意思による契約締結を求める経済的自由主義の台頭にとって桎梏と感じられるに至っていたという、社会的背景にかかわるベーター・ランダウのような解釈も可能である。ヴォルフは、「共通善」という実質的な価値倫理を究極根拠として、「完全性」をめざす義務論の体系（自分自身の完成義務と他人の完成を支援する義務、そして共通善促進義務）を築き、そのような実質的自然法論の立場から契約理論を構成したが、そこには右のように個人の自由意思を重視しようとする諸論点がすでに含まれており、その意味では、カントの自律的意志の形式論の出現へと至る過渡的性質をそこに認めることができるという点は、見落とされるべきではない。⁽⁷⁾

ただし、カントは、アッヘンヴァルヤクヌッツェンを通じて慣れ親しんだ「ヴォルフ」を当面の標的にして通俗論と断じ、右のようなニュアンスもとも伝統的な実質的自然法論全体を、方法論的に一気に根こそぎ葬り、歴史の過去へと追いやったのである。「正義」の規定をめぐるアリストテレスとカントの対照性は、ドイツ

啓蒙期自然法論とカントとの断絶状況を介することによって、カントにおける法と正義の形式論にこめられた近代理理（方法論的個人主義と抽象的「私法」関係論）の革新性をあらためて浮き彫りにする。他人の選択意志からの「独立」としての「自由」という生得的権利と、その権利主体の自律性をあらわす「道徳的人格性」とは、そのアプリアリな形式性において、いつさいの実質世界による被制約性を脱した普遍的な理性理念の世界を切りひらく。このアプリアリな視野は、一方で「道徳」を個人の内面へ解放し私事化し、他方では「法」概念を諸人格のあいだの「外的でも実践的な関係だけ」、選択意志相互の関係の「形式だけ」に限定することによって、自由な「契約」にもとづく無色透明の無限に拡張する「交換」社会に最も適合的な近代原理の形成を可能にしたといふべきなのである。

三 アーレンスにおける生の目的論

アーレンスの主著『自然法または法の哲学の講義、ドイツにおけるこの学問の現在の状況にもとづいて』（フランス語初版、一八三八年⁽⁸⁾）は、大幅な改訂をくりかえして一八七五年に第七版を出し、また、翻訳は八カ国語に及んだといわれており、著者の関知しない違法な複製版も出回った。ドイツ語訳は、フランス語第二版（一八四四年）のヴィルク訳（四六年⁽⁹⁾）が最初であり、そのごアーレンスはグラーツ時代の五二年に、自分で全面改訂したドイツ語第二版（著者にとつては四八年のフランス語第三版につづく第四版）を『法哲学、または自然法、哲学的 人間学的根拠にもとづいて』⁽¹⁰⁾ という書名で出版した。さらにそのご、フランス語の第四、五、六版のあ

と、ライプツィヒ時代の七〇・七一年にドイツ語第三版（仏独通算で第八版）として『自然法または法と国家の哲学、法と文化の倫理的関連にもとづいて』と題した二巻本（第一巻、法哲学の歴史と一般理論」、第二巻、私法の体系、国家論、および国際法の諸原理⁽¹¹⁾）が出た。これらの諸版は、著者自身がしばしば独立した別の作品とみなしているほどであるから、それらの異同の検証はアーレンスの思想展開を知るうえで欠かせない大きな課題である。しかも「法哲学の教養は、普通哲学の教養一般と同様に、ドイツとフランスとは、また、主にフランスの影響を受けるロマンス語諸国⁽¹²⁾とは、大いに異なっており、したがってこの学問の論じ方についても別のやり方を必要とする」と述べているように、アーレンスが亡命経歴をもつ著者として常に念頭に置かざるをえなかった学問の国籍の違いという問題が加わる。そこで、以下では当面、アーレンスが初めてドイツの読者に対して書いた右のドイツ語第二版（五二年版）をもとに、とくに序論および、哲学的基础づけと法原理を論じた「法哲学の総論部」に即して、その基本構造を展望することにした⁽¹³⁾。

—

個人と社会

まず、アーレンスの基本的見地を簡潔・鮮明に示すものとして、五二年版にも収載されたフランス語第三版の序文（ブリュッセル、四八年一月十六日付）の中のつぎの一節が、水先案内の役割をはたしている。「わたくしの信じる理論は、（カント学派の）悟性哲学の自然状態の仮説と抽象的、で純粹に形式的な諸原理を、また、進歩をばみ宿命論を助長する歴史学派の教義を、ともに同時に退け、人間の自然および人間の個人的かつ社会的な使命、Bestimmung にかんする哲学的教義に依拠している。そうすることによって、この理論は、人間存在の

精神的、人倫的および社会的な有機体の全体、人間存在の歴史的発展の諸法則と、最も緊密な連関をもつのであり、人間と社会秩序ともとづいているいっさいの本質的な生の諸目的を遂行するための原動力となる。この理論によつて顧慮されないような、人間本質のどんな面も、どんな要素も存在しない。しかし、人間には二つの根本要素が認められるのであつて、その一つは人間を人格的な個人において、他の一つは人間社会のすべての領域および段階との有機的な関係において特徴づけるから、この教義は、すべての題材においても、人格的および社会的な要素を公正に考慮する。そうすることによつて、この教義は、すでに久しく理論と実践を支配してきた誤つた個人主義からも、また、人間の人格と自由とを破壊するであつて一面的な社会主義からも、遠く隔たつており、むしろ上記の二つの根本要素を調和的に結合しようとするのである。「(IX) (ここにはすでに、カントの形式主義と、形成途上の歴史主義とを批判して、人間の本質を人格的と社会的との両要素の有機的結合に求める「使命」論的人間学を基礎に、「生の諸目的」の達成のための方法に及ぼつとする、アーレンスの巨視的展望が示されている。

そして、法哲学の方法論上の観点としては、五二年版の序文でつぎのように述べている。「本書で叙述される法哲学は、周知のようにクラウゼの哲学体系の諸原理に依拠している。この諸原理は、たんに理論的研究によつただけでなく、自己の生の考え方と生活経験によつても熟成され、さらに発展させられたのであつて、だからわたくしも、クラウゼの体系の学問的要求に従い、理念的諸概念と実際の生活を相互に対照するように不断に努めてきた。弁証法的な編み目や装いをまとつたたんなる諸抽象には、生きた直観が欠けているのであつて、わたくしはそうしたものを、つとに取るに足らない不毛のものとして返けることを身につけたのである。」(VIII)

たんなる哲学的抽象理論を排して、「理念的諸概念と実際の生活とを相互に対照する」こと、この生あるいは生活の実践的「改革的見地が、クラウゼとアーレンスの法哲学の基調をなしていた。この点は、一八四四年にテュービンゲンでモール (Robert von Mohl, 1799-1875) の手によって創刊された『総合国家学雑誌』が「生活と学問の相互浸透」をモットーに掲げたことを想起させる。しかしアーレンスがクラウゼとともにここで表示した実践的な視野、すなわち、抽象的な「個人」原理を超えて個人「人格」が本来もっているはずの社会性と、「生の諸目的」の社会的関係性とに対する実践的関心の根底に置かれていたものは、「人間の個人的かつ社会的な使命」論であった。

人間使命論の思想的文脈については後段に譲り、ここでは、最初から「人格」としての人間本質に個人性だけでなく社会性もが包含されていたことは、カント後のアーレンスが獲得していた十九世紀の新たな観点として留意されるべきであろう。というのは、カントは「社会」について、『人倫の形而上学』でつぎのように述べていたからである。すなわち、

「法的ではない状態、つまり配分的正義を欠く状態は、自然状態 (status naturalis) と呼ばれる。これに対置されるのは (アッヘンヴァルが考えているように) 社会状態 der gesellschaftliche Zustand である。また人工的状态 (status artificialis) と呼べるものでもなくて、市民状態 (status civilis) である。つまり配分的正義のもとにある社会の状態なのである。というのも、自然状態においても適法な諸社会 Gesellschaften (たとえば、婚姻 eheliche 社会、家父長 väterliche 社会、一般的に言えば家 häusliche 社会、および他の任意の社会など) が存在しうるからである。そうした諸社会については、君はこの状態に入るべきである」という法則がアプリアリには妥当しないが、

法的状態については、相互に(たとえそうしようとする選択意志はなくとも)法的関係を結びうるすべての人間はこの状態に入るべきであると言いつことが十分にできるのである。」「市民の統合体、der bürgerliche Verein (unio civilis) さえも、社会、eine Gesellschaft とは呼べないだろう。」「このも、命令権者(imperans)と臣民(subditus)とのあいだには仲間関係 Mitemmenschaft は何も存在しないからである。両者は仲間同士 Gesellen なのではなく、互いに上下の関係にあり、並列の関係にあるのではない。そして、互いに並列の関係にある者たちは、まさにそれゆえに、共通の法則のもとに立つかぎりにおいて、互いに平等であるとみなされなくてはならない。したがって、市民の統合体は、社会であるというよりも、むしろ社会をつくるのである。」「(A306f.)

こうしてみれば、カントは「家社会」などの諸共同体も「社会」(あるいは「結社」)と呼んで視野におさめ、しかもそれは別に、「互いに並列の関係にある者たち」つまり「市民」による「社会」をも想定しつつ、それでもなおカントの関心は、そうした「諸社会」でも「社会」全体でもなく、もっぱら「人間の共存 Beisammensein 的的形式(体制)(憲法)」にかかわる」もの、つまり全員で「入るべき」状態としての「法的状態」=「市民状態」という規定にあったことは明らかである。「国家法」の章で、「立法をおこなうために結合して、このような社会(市民社会 societas civilis)の、すなわち国家の、成員となる人々は、国家市民 Staatsbürger (cives) と呼ばれる。」「と述べ、「かれらの本質(そのもの)と不可分なかれらの法的属性」として「法律的自由」・「市民的平等」・「市民的独立性」を挙げたもの(A314)、そうした関心からの敷衍にはかならない。この法的三属性は、カントの法形式論における市民的自律の原理を表しており、カントはそういう法論としての展望のもとで、「人倫の形而上学への序論」では、「道德的人格性とは、道德的諸法則のもとにある理性的存在者の自由にはかならな

アーレンスのカント批判と生の目的論

い。」(A223)と述べていたのである。

それに対して、「人格」のもつ本来的社会性へのアーレンスの関心は、後に見るように、神的秩序と把握された有機体的共同体論としてはキリスト教の旧世界観に連なりつつ、なお上述のようにすでに「個人主義」と「社会主義」との両面批判をおこないうるような新たな相互連帯論としての可能性を感じていた。この見地は、カントが視野の端に置きながらもその「法的形式」論＝憲法論のゆえに「市民状態」概念から排除せざるをえなかった。「諸社会」あるいは「諸結社」にこそ光を当て、「人格」概念を現実の「生の諸関係」と結びつける「人間学」の視座によって、アーレンスをモールとともにドイツにおける「社会」の発見史に名をとどめさせることにもなるのである。⁽¹⁴⁾

客観的実在論

アーレンスの「哲学的人間学」を支えていたものは、「本質論 Wesen-Lehre」、つまり、「最高の絶対的な、即自的に永遠に完全な、本源的に自覚した本質すなわち神、および事物の存在と生におけるいっさいの本質的なものを認識しようとする」立場であり、法を「神、人間および社会諸関係の本質から導出する」ことによって哲学は「実在的な、real客観的基礎を獲得」しようと考ええる実質論ないし実在論の立場であった(158f.)。

神を含む事物の本質を認識しようと考ええるこのような実質論が、意思の実質(経験的諸目的)をいっさい排除したカントの形式論による「自由」と「自律」の近代原理の成立後に企図されたものであったこと、この点がまずわれわれの注意を引くであろう。自然における永遠の絶対的・客観的な原理(本質あるいは物自体)なるものは、カントによって、少なくとも理論的認識としては不可能なものとされ(独断論への批判)、各人の神々(諸

「善」の内容（は各自の内面（自由な主観）にゆだねることを旨として、近代原理の主流としての形式論的リベラリズムが成立したのであったから、本書で展開されるアーレンスの法哲学＝自然法論が近代社会における新たな実質論の試みにほかならなかつたとすれば、ある「本質」規定から出発するそうした実質論は近代以前の神学論とのそしりを免れないであろう。そのような、時代逆行的な根本的リスクをかかえたカント後の企図として、その実質論の根拠はどこに見いだされたのだろうか。

アーレンスにしたがえば、哲学の立場は「客観的教義」と「主観的教義」とに大別される。前者のばあいは、「考ふる精神の持主は、即、目的に存在する永遠の事物の秩序を、事物の本質を精神に反映している諸理念としての永遠の諸原理によつて、哲学的に認識しようとするだろうし、自分自身をこの秩序の個々の分枝として、また、永遠の諸理念をいつさいの人間活動を導く規範としてとらえるだろう。」一方、後者（主観主義）のばあいには、「考察する精神の持主は、個人から出発し、ただ悟性的な比較によつて、ある外的に共通なものを抽象概念の中に受けとり、それによつて一定の外的な関係性を獲得するのであつて、実践的な領域では個人を、すべてがそこから発する中心点、すべてがそれと関係づけられねばならない中心点とみなし、主観的な考えと意志を、動機および、生における諸変化をひきまこす正当な力とみなすだろう。」哲学は、人間の精神的な自立と自覚を促すという意味で、「つねに生にとつて変革的 ungestaltend である」から、ある「永遠の秩序」や「理念」の存在を前提する客観主義と、個人の「意志」から出発して外界を「概念」でとらえる主観主義とのちがいは、「決定的に重要」である。問題はつぎの点にある。右の客観主義は、「しばしば諸理念の普遍性という点にとどまつており、生に対するその真の関係、ならびに個人的なものや人格的なものの正当な根拠を誤認している。個人的

なもの、人格的なものは、高次のものによって導かれ支配されているが、飲み込まれたり破壊されたりしてはならない。「一方、主観主義は、たんに、ある抽象概念の、しばしば根拠のない普遍化に源を発するから、せいぜいのところ一つの普遍的な形式へと高められうるにすぎない。しかしその形式は、その内容を、高次の根拠や法則から受けとるのではなく、ただ一般化された個人的な動機から受けとるにすぎないから、たんに格率という名前に似つかわしいだけのものであり、道徳と法におけるいっさいの悟性理論もその地点にとどまったままなのである。」(106) この両面批判のうちの後段には、すでにカントの主観主義的形式論への批判の構えがはっきり見えている。

このような客観主義と主観主義との批判的対比のもとで、アーレンスは哲学の発展史を、この二つの対立する立場が交互に支配的となる交代の歴史として描き出す。その中で、とくにキリスト教は、「その宗教的信仰において、客観的と主観的との二つの動因を統合的に保持していた」とされ、それは、「神の根源的、人格性、Unpersonlichkeit」において永遠の諸原理・諸法則といっさいの個人的で人格的な生の諸原因との双方がともに認識された「からであった」(2)。つまり、アーレンスにおける客観的と主観的との統合という一貫した志向性は、この「神の根源的、人格性」に根拠をもち、それは人間の生の有限性と永遠性、人格的と社会的の総合性規定の根拠ともなるのである。客観主義と主観主義との「これまでの対立を、高次の原理で真に仲介し調停する教義」、「主観的自由な要素と、高次の生の秩序に発する客観的な動因との必然的な結合を証明する試み」、その開拓者がクラウゼなのである、と。

客観主義と主観主義という哲学における二つの潮流を、とくに法論・国家論について展望すると、アーレンス

の分類にしたがえば、「主観的・個人主義的諸体系」としてはグロティウス、ホッブズ、ロツク、ルソー、カントとフィヒテ、スミスとベンタムの名が挙げられ、「客観的諸方向」には、歴史学派（モンテスキュー、メーザー）、バークらを始祖として、フーゴ、サヴィニー、プフタまで、神学派（メーヌストル、ボナールから、ミユラー、シュレーゲル、バーダー、シュタールまで）、思弁派（シェリングとヘーゲル）が属する。つまり、民族の歴史、神の秩序、「精神」と呼ばれた絶対的秩序など、それらはすべて特定の「客観的」秩序の存在を想定している」と判定される。だが、以上の主観主義、客観主義のいずれの立場においても、「意志がつねに法の規定の出発点であった。」両者の法論の根底にある「意志原理 *Willensprinzip* は、深い人間的真理を有している。」なぜなら、「人間の人格性は意志の中に現れており」、それをつつじて「人格性の自由が保持される」からであり、「自由の社会的な承認と保障」が、「自分の洞察によって、また自分の責任のもとで、自分の生活目的を決定し、そのために適した手段を選択すること」を可能にするからである。こう述べて、「この人格的な自由な意志決定の原理」の意義を認めつつ、「しかしそれにもかかわらず」と言う、「この原理は最高の決定的な指導原理ではない。というのは、この原理自体は規則や方向性を何も含んでいないし、その無規定・無制約のなかで個人をいつさいの秩序から解き放ち、すべてを意志に、個人または共同体の恣意的な指令にゆだね、法・国家秩序に確固たる係留点を欠けさせるからである。」(154f.)このように、「意志原理」の限界が、その内容的無規定性に見いだされる。では、「確固たる係留点」はどこにあるのか。

法の基礎　客観的な生の諸関係

法において求められるべき真理は、「主観的な思想と客観的な本質的なものとの一致」である(156)。「一般に、

アーレンスのカント批判と生の目的論

意志は、まず第一に探求されるべきところの即、目的に正しいこと das an sich Rechte を実現するよような主観的な能力ないし活動形式であるにすぎない。」(159)「カントとかれの学派によって、法論を一つのたんに形式的な学問にすること、社会的・市民的生活のために一種の形式的な法論、理、学を樹立すること、いっさいの内容、人間の最も重要な生の諸関係に対するいっさいの観点をそこから取り去ることが、もちろん自覚的に、試みられた。しかしながら、さまざまに組み合わせられた形式的な諸命題で社会的な生活諸関係の本質について何かを把握し理解しようとしてどんなに骨を折つたにしても、不毛で空虚な形式作品がそれ自体として支持されて自立的に存続しているよような外見を保つたのは、ただつぎのよような事情によつたにすぎない。すなわち、この学派の支持者たちは、まさに自分たちの人間学的見方を持ち込むか、それとも、いっさいの内容を無視することによつてまったく無しにされた自分たちの学問のために、強化された人間の学問によつてつとに無用の松葉杖として打ち捨てられていた自然状態 *Natursstand* という古いもたれ杖に手を伸ばすか、そのいずれかだったのである。」(160)「真理が求められるとすれば、「法も、本質的に客観的なもの」と関係づけられねばならない。」「法は、再び何よりも、客観的な実際の生の諸関係の秩序の中に求められねばならない。」(156)「したがって、人間の本質および人間の最も重要な生の諸関係の探究が、必然的に法哲学の出発点と土台をなすのである。」(159)

こうしてアーレンスの自然法論は、「人間の本質」としての「人格」規定から出発し、人間の「使命」と「目的」をめぐる「生の」あるいは生活の「目的」論として展開され、それらの目的を実現するための諸条件と方法および目的志向空間(「諸生活圏」)の分類を通して、めざすべき「生の諸関係」のあり方に及ぶのである。

人間の使命

アーレンスが法論の哲學的基礎づけを人間の本質規定から出発したのは、人間の「意志は、その活動において空虚ではありえず、目的や意図された作用によってある内容をもたざるをえない」し、その目的や意図は人間の本質に由来せざるをえないと考えたからである。「法は一つの生活概念であり、つねに一つの關係性を表すものである。つまり、人々の生活は互いに、全体として、あるいは何らかの現象形態において、法に適合するように決定されるといふ關係性である。しかしこれらの諸關係は、それ自体、さまざまな能力や力の結果であり、この諸力は、人間の本質にもとづいて、人々の個々の生活および共同体の生活の中で表れるものである。したがって、法の學問的根源は、人間の**本質**、人間の最も重要な**生活諸能力**と諸力、および人間が、法領域にかかわる他者に対して取り結ぶ**本質的な諸關係の探究**である。そこで、このような哲學的研究では、人間の生の使命ないし目的にかんする知識も得られる。なぜなら、人間の使命は、人間の**本質に根拠をもつ素質や能力の開展 Entfaltung**以外の何ものでもないからである。そして、普遍的な人間の使命のなかで、それぞれ個々の生活圏ないし生活諸關係にもそれに固有の使命が割り当てられ、その使命は、法自体に目標と自然的な方向性とを与えるのである。」(1991)したがって、「法論を、人間とその使命に関する哲學的教義、すなわち哲學的な人間學 Anthropologie および倫理學 Ethik によって基礎づける」(171)ことが、クラウゼとともにアーレンスの意図であった。

分析と総合

そのはあいめざされたのは、「分析的」「經驗的」方法と「総合的」「形而上學的」方法との統合という見地である。アーレンスの念頭に置かれていたのは、「生活の實際の諸關係や諸制度は、内在的な、また良心の声によって多かれ少なかれ明示される真理や善や人倫や正義といった理念に従って理性が提起する諸要求にもか

なっているか否か」というすぐれて実践的な問題であり、「人は理性によって、より良くなることの可能性を認識し、また、自分の活動によってこの可能性を多かれ少なかれ実現しようと努める」のだという、理性に託されたポジティブな前望の人間観である(172)。こうした価値志向の見地からみれば、「外的」、「自然觀察的方法も」、「内的」、「心理学的」、「方法(グロティウスの「社交性」やホッブズの「自己保存欲求」など、特定の「欲求や能力」からの法の導出)も、それだけでは不十分に思われた。むしろ、そうした分析的方法によって発見された諸概念の支援を得ることによって、「いつさいの存在の最高原理から法を導き出す」総合的方法に、「内的な充足と生きた姿」とを付与すること、これが、高度に凝縮された諸命題のみ書き遺したクラウゼの哲学方法を発展的に実践する途なのだというのが、アーレンスの確信なのである(172-176)。

二

人格における知覚

さて、このような方法的前提に立つて、人間の本質規定としての「人格」論が展開される。「人間をいつさの生物から区別する高次の特徴は、その人格性、Personalitätにある。動物は個体であるが、人間は人格である。人格性に現れるのは人間の、われ、ichである。つまり、われは即自かつ対自的に、an und für sich、それ自身であり、また、自分自身を一体性と全体性において知覚しているからである。この一つにして全体をなす自己知覚は、三つの内面的な方向によって、自己意識、自己感情、自己意志へ編成される。それらは一つにして全体をなす根本知覚によって保持され、つねに相互に関係づけられつつ、なお互いに区別されるのであり、自己知覚をなすこれら三態様のどの一つも他から派生しえぬのである。」「この三つのそれぞれが全人格を表現する」ので

あり、「この知覚の三態様は、われがまず自分の中に、かつ自分自身に対して見いだすものであるが、それらは、同時に他者に対してわれとして関係づけられて、思考と認識において意識として表れ、一般に感情と意志として表れる。」(177)「これら三つの、いわゆる精神の能力」は「相互に異なったものである」が、それらは「心情 Gemuth に統合された精神的生の三態様」であり、それら三能力のすべては「人格性の中に、また人格性によつて存在している。」よつて、たとえば「ヘーゲルがいつさいの精神活動を思考から導き出そうと」したように、思考・感情・意志のどれか一つの能力で説明し尽くそうとするのは「心理学的に根拠のない誤りである。」(178)

無限なもの自覚

このように人間に固有のものとしての「人格性」における全体性は、さらに、「有限なもの」と「無限なもの」との一体性としてとらえられる。これは「人間の人格性の根拠と原因」をなすものであり、「有限なわれなし精神の自己克服 Erhebung über Sich」の必然性として語られる。「この「自己克服」とは、「われわれの内にある、また生じることのすべてが、たんにわれわれとわれわれの意識にとつて存在し生じるのではなくて、对象的な(客観的な)有限なものとして、高次の光の中で認識され判断される」ということである。「低次のものと高次のものとを内的に区別することを前提したこの判断、および、人間における高次のものに由来し高次のものをめざす生全体の方向性は、有限な精神からは説明がつかない。」つまり、「有限なものは説明根拠となりえないから、有限な精神には、ある無限なものがない。したがって「人間の人格性には、ある意識された無限なものが存在するのであり、その無限なものは有限なものによっては説明がつかず、ある本源意識的な無限

なものは ein Urbewußt-Urendliches⁶ ある絶対的な、それを本源意識した本質、すなわち神を、絶対的な人格性として指し示すのである。」(179)「したがって、人間の人格性においては、それを明らかにするために、神の絶対的な本質および本源自覚に発して、個々の有限な精神とともに高次の自己意識へと結合する無限なもの、が仮定されねばならない。」(180)

「完全化」への志向

こうして人間の「人格性」に固有の根拠が、神すなわち「無限なもの」の存在の自覚に求められる。このような神の想定と、まもなく明かされる「信仰」と「理性」とのトマスの調和論は、アーレンスの法論に旧時代的な色彩をほどこす。しかし、たとえばデカルトが神の存在証明から自然学の数学的革新をはかったように、神の存在の確信自体が旧時代的だとは必ずしもいえないし、それがパラダイムの革新と矛盾するとは限らない。アーレンスは、「有限な精神を自己克服させる神的なものは、本源的に励起する原理、精神的な前進する努力を決定する原理、あらゆる方向での発展を呼び起こす原理である」(180)と述べ、思考と認識は「理性」へ、感情は「愛」へ、意志は「自由」へ高められると言つ。つまり、人間に固有のこうしたポジティブな精神活動の根底に、「人間における神的な無限のもの」、「精神における真の生の原理」(184)を認めるのであり、そこに、有限な自己を補い「完全化」しようとする人間の「自己完成」という志向性の根源が見いだされる。「人間の生は、存在するものすべてとの相互交流であり」、「無限の受容性をもつ」のであって、「人間は、おのれに内在する無限なもの、の原理によって、存在の無限の領域から自己に欠けているものをつねに受容しておのれのものとし、そうすることでおのれを補完し充足させ、こうして自己の有限な存在と生との不断の充足、Erfüllungと完成、Vollendungとを

達成するように努力することによってのみ、発達することができる。それゆえ、人間の生は、絶えざる完全化 *Vervollkommnung* と充足と完成とへの志向であり、有限なもの、一部分でしかないものを、あるやり方で一つの全体にしようとする欲求である。」(185)

この「自己完成」や「完全化」志向の重視は、カントを超えてヴォルフに、そしてライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) にアーレンスを結びつける一要素である。アーレンスにしたがえば、「ライプニッツ (1646-1716) は法の源泉を神に求めていた。しかしトマージウス (Christian Thomasius) (1655-1728) は逆に、最初の試論で、法論を、神学から区別するだけでなく、もっと密接に法論とからみあった道徳 (Moral) の領域からも区別することを企て、人倫的義務ないし徳義務とは異なる法義務の特徴的しるしとして、強制を挙げた。」かれの区別論は「外面的」であり、「法と道徳との少なからず重要な結びつきを見のがしたが、重要な実際の領域に初めて特別の性質を付与してこの差異の徹底的な究明に道をひらいたという功績がある。」(ヴォルフ、1679-1744) は「むしろライプニッツの体系から出発し、トマージウスの法と道徳の峻別を自分の理論に受け入れなかった。しかしかれの自然法は、ライプニッツとは異なり、人間にのみ帰せられ、法の原理は人間と人間社会との完全化に置かれた。しかしヴォルフは法に人間の高い目的を指し示し、法を人倫的な諸関係や考慮によって決定させたことよって、ヴォルフの教義と学派は法学全体に高貴な人間的性質を付与したのであって、だからそれは、学問的な厳密さの点ではカントの教義にははるかに及ばないにしても、内的な実践的な内容によってカントの教義をまさに大いに凌駕しており、実定私法への適用においても有益な影響を及ぼしたのである。」(331)、と。あわせてアーレンスは、「近年の諸法典が、フランス法典も例外とせず、ヴォルフ学派に属した法学者たちの

影響下に成立したことは、真の幸福とみなしてよい」(35)と付言している。この点では、「プロイセン一般ラント法」(一七九四年)を起草したスヴァールツとクラインは、それぞれダルエスとネットルブラットからヴォルフの自然法論を学んでいたことが想起されよう。しかし、「ライブニッツは法の源泉を神に求めていた」と述べていたという点では、ヴォルフよりむしろライブニッツとアーレンスとの親和性が想定されるだろう。

そうして、この「完全化」志向ないし「充足と補完への希求」から、のちに見るように人間の生の活動諸分野(宗教・学問・技芸など)と、多様な「生活結合」としての諸空間(家族・ゲマインデ・国家)と、「あらゆる結社 Gesellschaften」そこでは「各個人は全体の中の一分肢 ein Glied」として補完される」が導出されるとともに、「自己完成」への努力は、人間の「使命」と「善」の規定への導入項をなすことになる。

神的秩序と人間の自由

ところで上述のように、「人間における神的な無限のもの」が「理性」や「自由」の根源であるという主張は、神の意志や神的秩序と人間の自由意志との関係をめぐり、くりかえし論じられてきた古典的な主題に連なる。この関係について前者が後者の根源をなすとみなすなら、おのずから前者が後者を包摂する形での調和論に帰着する。クラウゼが人間を、動物界から画然と区別された、「心身の調和的組織によって現世における神的一体性を反映した存在」とみなしたことを受けて、アーレンスも、人間を「現世の内的な調和的存在」ととらえ、「みづからを神的秩序の分枝とみなしてそれとの調和のうちに発展〔自己養成〕するはずのもの sich ausbilden soll」(268)と規定する。したがって、「人間の人格性においては、精神と肉体の本質二元論はより高い統一へと一致すること」、「永遠のものと仮初のもの、普遍的なものと特殊なもの、法則と個人の意志といった諸対立は、人格性

において一致すること」が強調される。しかし、こうした文脈から推定されるように、この一致は対等なもの一致ではない。「法哲学とその歴史において非常に重要な、客観的な方向や教義と主観的なそれとのあいだの対立も、人格性の理念によつて調停される。すなわち、人間は、理性の認識能力に表れる神的原理によつて、人間存在とその生の諸関係の永遠の、神的な、即目的に存続している、客観的な秩序を認識し、主体として自覚的な自由のもとでみずからそれに従い、その秩序を生の中でいつそう完全に実現することができるのである。」(190f.) つまり、人間は理性によつて神的秩序を認識し、主体的に自由にそれに従い、それを完成させるのだ、と。ここには、トマス・アクィナスが「恩恵は自然を廢することなくかへつてこれを完成する」⁽¹⁵⁾と表現した、信仰の対象としての神的秩序による人間理性の包摂(神的秩序への主体的参画)という調和的統合の思想が、はつきりと読み取れる。アーレンスにしたがえば、「信仰においては、神と神的なものが人格的な生諸関係の中で表されるから、理性は信仰に対しても、たんに敵対しないというだけではなく、それが不可欠であることを明らかにする。というのは、信仰は、理性がただ普遍的な永遠の諸原理とみなすものを、個人的に生き生きと把握するのであるから。」ただし、アーレンスは、つづけてこうも言つたのである。「しかし哲学的な学問というものは、必然的に理性の学問であり、そこでは、生、発展、自由は、人格性における第二の動因として、あらゆる生の形成物や諸制度において正当な注意が払われるのである。」(191.)と。

こうして、客観的な神的秩序の存在を前提したうえで、思考・感情・意志の発現形態としての理性・愛・自由という人間の主体的な精神諸活動が、その神的秩序をみずから自覚的に完成させる動的プロセスとして位置づけられる。したがつて人間相互の関係性という点では、「人間における神的なもの」を根拠として、つまり「真に

神のかつ人間のな生へと発展する平等な可能性」として、「すべての人間の平等、Gleichheit（神の前の平等）が確認される。しかし、「個々人の自発性、Selbstthätigkeit, oder Spontaneität」の相違や、各人の諸能力とその活用分野・程度などの「多様性 Verschiedenes」によつて、「現実には人々の人格性の発展の点では不平等、ungleichである」という真理」も強調され、その結果、「さまざまな生の方向や生の召命、Lebensberufe も、同一の普遍的な人間使命のなかでおこなわれ、またそれを通じて調和的に仲介される」という形で、平等と不平等の調和が語られるのである（186f.）。

プロテスタントの側でのトマスの調和論の継承は、ライプニッツが事実上すでに例示している。トマスは、上述のように、第一原因たる神の意志による「予定」（神の「世界統宰」）のもとで、第二次原因性としての人間の自由意志の働きを排除せずに、むしろそこに、神と人間自身との諸善の実現へ向けた人間の目的論的参画＝協働の意義を認めた。ライプニッツはトマスのこの基本構成を、より理性主義的に継承し、絶対的な「幾何学的」形而上学的必然性」に對置された「仮定的＝道德的必然性」の概念によつて、神の「最善世界」のなかで、人間の「自発性 spontanéité」にもとづく理性的意志の自由な行為の意義を確保した（「適合 convenue」の原理）。そしてまた、この人間の自由の確保は、人間の「不完全性」としての「悪」をも許容しつつ、その克服に向けた理性的意志の働きをも指し示すのであり、「道德的必然性」の語を用いて、行為者に義務遂行を内在的に義務づける「理性の義務」が、意志への道德的拘束として提示されたのである。⁽¹⁶⁾

アーレンスも、上記のように、神的秩序の中での人格性の発展における「個々人の自発性」と「多様性」について語っただけでなく、そうした「自由」がもたらす「誤り」の発生の可能性と、その理性的克服、さらには、

現実の生の諸領域における神的諸法則の「修正」の許容についても論及している。すなわち、「人間が自由であるのは、ただかれが、高い神的な力によって、おのれの有限なもの、制約されたもの、および感性的連関を克服できるということだけによるのである。……この自由は、すべての人間一人一人のうちに、その素質に依じて存在している。……しかし自由は、理性と同様に、限定された人間人格性において制約されており、発展と完全化とに従属しているのであって、いつさいの感性的・精神的諸状態が、一面的で誤った方向性を自由に与えたり、自由を低い活動領域へ引きずりおろしたりすることがありうる。」だから自由は、こつした「欲求と激情の放縦」や「気まぐれ」と背中合わせであり、また、「反省的な思考や判断の領域では、所与の条件のもとでの選択にさいして、生の諸關係をさまざまに組み合わせ、抜け目なく術策を用いて個人的な有限な利益を追い求めることもできる。しかし、自由の高い任務は、理性によって実際に認識される神的な生の諸理念の衝撃のもとで作用すること、また、生のすべてをこの諸理念に従って許容することでありつづける。自由というものは、人間の性格のうち本来的に賦与されたもののだが、したがって知力とともに発達するのであり、消極的・感性的な自由から、つぎに形式的・悟性的な自由、そしてより高次の積極的な理性の自由、*Vernunftfreiheit*へと段階を追って高められてゆくのである。」(183f.)

しかしこの「理性の自由」も、諸個人の自発的な自己養成にのみ帰せられるわけではない。すでにみたように、人間の人格性は、「神的な無限の原理と有限なわれとの具体的な結合」(59)なのであったし、「人間に内在する統一的な神的原理によって、人間は、世界に対するおのれの関係においては、あらゆるものが高い統一と結合、調和的な終結へと至る、あの本質〔存在者〕である。人間は被造物の有限な中心であり要石であるが、

しかしかれは、おのれに集約された心身世界の諸側面や諸力のたんなる総産物なのではない。こうした結合ないし総合は、すべての諸部分のあいだの高い調和的な均衡をもたらす高い神キ的キな理念の決定的な影響のもとでなされるのである。「(187) 二つという決定的な留保のもとで、「高い神キ的原理の結果として人間に内在する調和ハ的ハな性質が、いつそうはつきりと見えるようになる」と言つのである。「だから人間は、全世界に存在する調和と秩序をたんに把握するだけでなく、自由の秩序を発達させることによつて、自由で道徳的な、個人的ならびに社会的な生の領域においても調和と秩序を基礎づけることができるのである。」(189) と。あるいは、「いっさいの生を、最高の神キ的な生統宰 *Lebensleitung* のもとにあるものとして認識することが、人間の使命である。といつのは、實在の各領域にとつても神自身にもとづく永遠ユの諸法則が存在するとはいへ、これはそれ自身によつて適用される自立的な諸力ではなく、たとえそれぞれ永遠の法則であっても、いずれも、ある生キきた存在者において、また、その存在者をつつじてはじめて現れるものであるからである。この生きた存在者は、かれの本源力によつてその法則をかれの活動に適用するのだが、個別的にそれを修正もする *modificiren* のである。したがつて世界の諸法則は、存在者相互のさまざまな生の作用を排除せず、そつした作用をつつじて諸法則は多様に修正されるのである、そしてそれらはみな、ある根源ク的クな存在者 *Urwesen* を指し示す。この根源的存在者は世界を、たんに所与の諸法則に従つて必然的に發展するにまかせるのではなく、自覚ジ的ジに、統率ト的トに、秩序形成キ的に介入し、人々の自由によつて生じうる諸攪乱を、この自由のゆえに許しつゝ、しかし正しく保持されるべき高い秩序によつて命じられる諸限界も引き、全員をその使命へと導くのである。」(198f.) 二つして人間は、根源的存在者たる神が設定した秩序のなかで、各自の諸能力の自由な行使による「誤り」や「攪乱」を経験しながら、多様な「生の作

用」をつつじて永遠の諸法則をこの世で現象させる働きをなすのだと想定される。だから人間の「理性の自由」は、「自由で道徳的な、個人的ならびに社会的な生の領域においても調和と秩序を基礎づける」という意義を担うのである。

三

人間の使命 主観的と客観的

人間「人格性論にもとづく以上のような一種のトマスの・ライプニッツ的調和論のもとで、アーレンスは、法論の前提をなす人間の「使命」と「善」の規定へと進む。「人間は、人格性として、かれの神的に人間的な自然を、自覚的な無限の発展のうちに自由に完成する能力を賦与されているし、またそつする使命を負っている。」「人間の使命は、まずもつて自由な人格性の産出 *Darbildung* と完成 *vollendung* に求められねばならない。」(192) ここからアーレンスは、使命を主観的と客観的の二種類に区分する。まず、「人間の人格性の内面的・主観的な使命は、そのもろもろの能力と力を調和的に発展させることである。」(195) しかし、思考や感情や意志の自由といった「能力それ自体は、なんらかの目的を展開し追求するための内面的な諸力であり梃子であるにすぎない。つまり、それらは即自的にたんなる活動諸形式であり、この諸形式はある内容によつて満たされねばならない。」「人間能力の「ポジティブな内容としてある目的をはつきり指示しない」限り、「つねに、空虚で抽象的な形式主義 *Formalismus* が生じる」のであり、それは「実践哲学、とくに法論においては、法は意志と自由に還元されつるという考え方によつて表された。」「主観的な諸能力は、たしかにいっさいの人間人格的な生の形成にさいして本質的な動因をなしている。……しかし、それらはポジティブな内容、つまり生の諸関係 *Lebensverhältnisse*

と生の諸目的 *Lebenszwecke* に「そして不斷に方向づけられているはずであり、そうしたもので満たされているはずである。」(195f.)

客観的な使命としての「生の諸目的」と諸善の秩序

したがって、「理性的な人間は、どんな行為においても、ある目的を追求するものであるという原理」(196)から、人間の「客観的な使命」が、主要な「生の諸目的」に即して、「とりわけ存在と生の諸関係に従って」分類・列挙される。第一に「宗教」が、「神と人間とのあいだの人格的な生の絆」として。第二に「学問」が、「存在および事物の永遠の本質を理念や概念で把握する」もの、つまり「特殊に対する普遍的支配」として。第三に「*芸術 Kunst*」が、逆に人の「個性を表す、空想の活動または想像活動によって、普遍的なものを特殊なものや個別的なものに見る」こととして。また、その性質から、*芸術*は「美的な」と「有用の」ものに区分されるときも、*芸術*と学問との相互補完的な結びつきが指摘される。そして第四に「教育」が、学問と*芸術*、普遍と特殊の総合による「*神的・人間の*、*人格性の形成*」として(199f.)。

これら四つの「生の諸目的は、人間の使命の中身ないし内容をなしており、それらは人間の意志によって実現されるべきものであるかぎり、それらは善、*das Gute* という全体概念で総括される」とアーレンスは考える。「善は、さまざまな諸目的の実現における生および意志の方向性の一体性である。」つまり、善は、生の諸目的を内容としつつ、それらの「有機的な、一体性と相互関係」という善の全体性が、生の多様な営みにおける「一なる神聖なものの実現ないし産出」に根拠をもつのだと言っているのである。ここでは、神の「自由な絶対的に善なる意志」のもとで、この世のいつさいの生は「*神の意志*によって存在し、また、そうであることによつてさまざまな段階

で善に参与する」ことが強調される。そのうち、とくに人間は、「神の似姿として、……有限な存在者にとって最高の任務を有している。すなわち、おのれの人間的善一般を神的本源において認識すること、……それぞれの特殊な善を、いつさいの善との、またとくに一つにして全なる神祕的・人間的使命との有機的な関係と調和とのうちに遂行すること、これである」(2021)と。

ここには、カントの意志論的法論が「内容」や「目的」をいつさい排除した「形式」論であることを批判して、その「空虚で抽象的な形式主義」を乗りこえようとするアーレンスの見地が、「客観的な使命」論、「生の目的」論として明示されている。そして、「人間の意志によって実現されるべき」使命の「内容」が「善」の語で総括される。しかもその善は、神の絶対的な「善意志」を根拠とする諸善の段階的・調和的秩序として把握されているのであるから、これは、マキヤヴェッリが先鞭をつけ最終的にはカントが根底から批判し解体したはずのアリストテレス＝トマス的な実質論としての諸善の秩序論(あるいは「共通善」論)の再来である。

「共通善」という価値は自明ではないと考えるところに、「近代」とその形式主義(そしてそれを尊重するリベラリズム)は成立したと考えるならば、アーレンスのこの立場は近代以前のものと言わねばならない。内面的・個人的な信仰の対象を根拠として人間一般の「客観的な使命」の内容を普遍的な「善」として語るやり方は、一つの独断論にほかならないからである。⁽¹⁷⁾しかし、あえてそれでもなお、と言つのだとすれば、では近代において人間の「使命」や「善」を实在論的に語る意味はどこにあるのか。そう問うてみることは、近代の実証主義的形式主義の圧倒的支配のもとで、「自由な」各人の内面へ解放され・私事として押し込められた諸価値すなわち生の目的内容を、ふたたび公共社会の全成員に共通してかわる課題として意識化させ、他者の善と自己の善との

対話による、ある基本ミニマムの相互了解と、それをつうじた相互承認という、新たな「共通善」の可能性をひらくことにつながるだろうか。ただし、カントの内面的リベラリズムの形式論における、人間の「意志の自律」と万人の自由の共存というすぐれて権利的なその究極の意図を、実質的に活かすためには、自由の共存の前提をなす人間相互の対等性と被制約性¹¹相互依存性という社会的関係への視野が欠かせないだろう。それは、カントが、万人の共存の必然性という理念を、「法的状態」への「移行」として示しつつ、その共存のあり方の内容については原理的に語りえなかつたという、空白の実質問題にほかならず、しかもそれはたんなる理念の次元をこえて、万人が実際に生きてゆくための諸条件にかかわる現実の対象世界に及ばざるをえないだろう。アーレンスが人間の人格性のうちに、「神的な無限の原理と有限なわれとの具体的な結合」を見いだしたことは、その神観自体はひとまず置けば、個々に生きる有限なわれの特殊性から、われわれに共通する最も基礎的な普遍的課題を展望するという可能性を示唆しないだろうか。

そのような問題可能性を問う前に、なおしばらくアーレンスの「善」規定の性質を見きわめねばならない。

善実現の方法 人倫と法

そこで、上述のような神の善意志、この世での諸善の段階的秩序と人間に固有の任務という展望のもとで、つぎに諸善を実現するための方法が吟味される。「とくに人間の有限で制約のある生において善の実現がどのような形式で遂行されるのか、そのやり方と方法」、すなわち「実現の形式」の問題である。この実現方法を、アーレンスは内的と外的の二種類に区分した。一つは、「自由な自己決定」による方法であり、そこでは「善は神的なものとして、その無条件さにおいて承認され、欲せられる。」これは、「人間としての自分自身に依存する、内的

「無条件的な意志方向」であり、すなわち「人倫、Stichkeit、あるいは、善のための善への自由な自己決定」(203)である。

しかし、他方、人は自己決定するだけでなく、「同時に外から、たんに他者の存在と生というもの一般によってだけでなく、かれと共同して生きているすべての人々の諸行為という意志活動によっても、ともに決定され、条件づけられている。」したがって、各人の活動は、「各人がある共同体の成員として、全員の共同生活と共通の使命とのために充足すべき諸条件をも実現すること」、この点を全員が意志しなければならぬ。つまり善実現のための第二の方法は、「全員および各個人の生と使命にとつて実現されることが不可欠であるような諸条件へと向かう、全員の意志の方向」(204)であり、この意志方向のやり方を、アーレンスは「法、Recht」と呼ぶのである。ここに、共同体の成員の相互関係として、人間の社会的存在態様の問題がはじめてはっきりと登場する。

こうして、「人および人類の全体使命」は、その主要目的の「内容」によつて、宗教、学問、技芸、教育に区別され、人間意志による実現の方法ないし「形式」によつて、「人倫」と「法」とに区分された。そして、以上の「すべてを一体のものにまとめ、また生における実現の対象としてとらえると、それらのすべてが善を形成するのである。」(205)右の人倫と法との区分は、上述のようにトマージウスによる道徳と法の区別を淵源としており、そのヴォルフが「完全性」の義務論によつて両者を統合したが、カントの意志論は、行為動機の分類と外的強制の可否によつて、あらためて徳義務と法義務とを区別していた。アーレンスは、クラウゼとともに、「善」実現の使命論ないし目的論の見地から、両者を内的・外的の二種類の実現方法として区別したうえで目的論的に再統合するから、その意味ではヴォルフの実質論的義務論の体系と類縁的である。

倫理学と行為する主体

アーレンスの「善」は、右のようにその「内容」と「形式」に従って区分されることで全体像を現したことになるが、この善の全体にかんする学問をアーレンスは「倫理学 Ethik」と呼んで、法と人倫との区別をさらに基礎づけようとしている。すなわち、まず、「世界は、神に起因するいつさいの存在者の秩序であり序列」であって、それに対応して「普遍的な生の秩序」があり、またそれに対応して「普遍的な善の秩序が存在する」こと、「そこでは、存在者はそれぞれ、段階と地位に応じて、おのれに固有の善を、おのれの特殊な諸力で実現するものである」こと、これが「倫理学」の出発点である(206)。上述のように、宗教、学問、技芸、教育、そして人倫と法は「諸善」を構成するが、それらの実現の場となる「生自体が、不断の発展である」から、「生における実現の対象としての善は、この発展の中で、その諸法則に照らして、また、いつさいの生の諸関係の組織構成に照らして把握されねばならない。」「というのは、これらの諸善は人間意志によって「多様に実現される」から、「行為する主体としての人間がいつさいの客観的善に対して立つ諸関係」という点からみれば、「善はさまざまに修正や制約に応じて規定されねばならない」のである(213)。つまり、普遍的な「客観的善」の存在を前提しつつ、それは現実の「生の諸関係」における「修正や制約」を許容する。したがって、既述のように客観主義の立場に分類されたヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)も「善を、たんに生と自由の発展のプロセスにしか見ず、……真に永遠に客観的な善を認めることができない」(214)見方だとして批判されるが、同時に「善は「生の発展」の中で「多様な修正をつける」ことが強調され、とくに「習俗、Sittlichkeit」が、宗教・学問などの生の諸目的の方向と、家族・ゲマインデ・部族・民族・諸民族という「特殊な生結合」ないし「生活圏 Lebens-

「Kreise」の方向という二つの面が交差・結合する諸局面で、「不断に変化し洗練されてゆく」ことに注意が払われぬ(215f.)。

意志とその三動因

なほ、こつした行為主体としての人間の働きという点から、「善を生の中で実現する諸力と諸動因」について分析すると、まず「意志」が、「固有に実践的な能力」、精神諸活動の「根本能力・本源能力」、「原因性 Verursachung, Causalität の能力」(217)として出発点をなす。「この意志は、一方で、さまざまな思考と感情によつてその内容を受け取る。したがつて、どんな実践的な学問も、とりわけ法論も、「たんに意志にもとづかせることはできない。」他方、意志自体は、さまざまに「動因」によつて決定される。「つまり、どんな意志活動も、「その目的を達成するための軌道を指示」される必要があるからである。この多様な原動力は、つまるところ、「認識および意志形成の三段階」、すなわち、「感覚、Simlichkeit」、「悟性、Verstand」、「理性、Vernunft」に区分される。人間に固有の感覚は、「良心」、「後悔」や「本本の感情」に表れるし、悟性は、「抽象化」と「比較」による「概念化」、「利害関心 Interesse」、とくに「自己利害」を決定する動因とした行動、「状況に応じて賢明に計算された行動」を含む)によつて特徴づけられる(220f.)。それに対して、理性は、「諸原理を、自立した、永遠の、無限の、そして無条件の諸理念としてとらえる。」このような理性の考え方には「種類あり、つぎのようにカントとプラトンが対比される。

善の無条件性と理性のはたらき

まず一つには、これらの永遠の理念は「たしかに意志への無条件の要求として認識される」が、しかし、「た

だ人間の・主観的源泉において、……意志に対する理性の要請として証明されるだけであり、無限に絶対的な存在者たる神における実在的、客観的、超越的な本源は、人間の認識能力を超えるものとして、学問的な確実さではとらえられないと考える。なぜなら、神そのものは、その客観的な実在が学問的な確実さには到達できないような理性理念としてしか解釈されないからである。カントは、この段階にとらわれつづけた。かれはしかも、この合理主義をたんなる主観的なものにした。つまり、それがわれを超えることを許さなかったからだ。内的矛盾をかかえたこのような立場に立つて、一方では、普遍的であるべき人倫法則の無条件性の要求が出され、そして他方では、法則、あるいは、普遍的に善であり人倫的であるものが、再び主観的なわれによってのみ発見されるのだと言う。そのわれは、おのれの行為格率を普遍的な法則に変えねばならないのだ。同じやり方で、法も、普遍的な理性法則であるとされるが、再び諸個人の意志からつくりだされる。だからカントの合理主義は、倫理的領域のすべてにおいて、たんなる形式主義となる。それは、その内容を主観的なわれの意志から引き出さねばならないのである。」(222f.)

これに対して、もう一つの考え方は、絶対的な諸理念を「いっさいの生の自由人格的な本源としての神との生きた関係の中で把握する」立場であり、このばあいには、「善をめざす人間も、高い生の力を獲得し、意識においては、たんに、ある抽象的な法則の遂行者、ある普遍的な概念あるいは無内容な理念の実行者であるのではなく、善をみずから無条件に欲し実行する生きた神の力によって、善の形成にともに参与するのである。このような最高の考え方は、最初にプラトンが、いくつかの一般的な筆使いで示唆したのであって、かれは神を、いっさいの理念の生きた統一体ととらえ、またこの一体性においてすぐれて善と呼んだのである。しかし、キリスト教

が、これを、一般的に理解できる教義で人類の生に導入した。……」(231f)

このように理性のとらえる「無条件の諸理念」の二様の解釈を対比することによって、アーレンスは、「法」と区別された「人倫」の意味を再確認しようとする。「生における神的なものとしての善、それを理性がそういうものとして認識するのだが、われわれは、そうした善の無条件性の中に、人間意志に対する善の要求の無条件性を認識した。この要求が意志によって実現されるならば、その意志は人倫的なものであり、それは善を、純粋に、神的なものとしての善のために遂行する。したがって、人倫とは、その全面的かつ最高の理解にしがえは、有限な人間が、その有限性において、またその有限性にもかかわらず、かれの本質のうち、かれの人格性の中に与えられた永遠の神的側面を自覚的に表明するような行為における状態のことである。かれに生得的なこの神的な力によってのみ、人は人倫的であることができる。」(224)

こうして、善が、生の諸関係の中で「人倫的意志への要求として、また実現への任務としてとらえられると、義務の概念が適合する。」義務は、人間の多様な生の諸関係に応じて、「諸義務の有機体へと発展する。」(225)しかし、それと同時に、「人倫は人間にとつて真の積極的な自由を基礎づける。」すなわち、人が「真に自由である」のは、認識の力によって「自分の意志を統御する」ばあいだけであり、「善を、純粋にこの善のために求めて努力する」「人倫的自由」においてのみ、「自由な自己決定、あるいは自律 Autonomie」が存在しているのである(226f)。「これは、アーレンスがプラトン・キリスト教の義務倫理の系譜上にあるという自覚の表明と言つてよい。

したがって、こういう実質的な人倫論という文脈で、アーレンスはカントの意志論の形式主義に「善の本源」を対置するのである。「カントが、その主観的合理主義の結果、確かだが把握できない要請として、善を純粋に

善のために行うという定言命法で提起したものを、われわれはここで、その客観的で実在的な基礎において認識する。つまりわれわれは、倫理的意志の無条件性　それ自体がすでに、有限で制約のある主観のかなたを指し示す　を、絶対的な神の本質における善の本源によって把握するのである。」(227) 主観的意志と客観的善との関係に注目すれば、「善は客観的、即目的に、生における本質的なもの、あるいは神的なものとして存在しているから」、善は主観的意志から「独立している。」したがって、「利己心や低劣な動機や激情も、善それ自体を実現したり促進したりすることがありうる。」し、それとは逆に、「行為の客観的内容は善く、ないばあいでも、意志の主観的人倫が存在することもありうる。」また、第三に、「非人倫的かつ同時に悪でもある」ばあい、その意志は「邪悪、das Böse」であり、「意図しない悪 Uebel」と区別される(228ff)。同じした「非人倫」、「悪」、「邪悪」は、「主観的意志の客観的善に対する真の関係の転倒の結果」であるから、「倫理学は、たんに主観的な人倫的意志の存在で満足することはできない。カントは、たしかにそこ「主観的意志」に人間意欲のまつたき崇高さを見た。というのは、かれはその主観的で形式的な合理主義において、人倫的行為の形式つまり定言命法以外により高いものを承認することはできず、人倫的意志の内容のいっさいを、たんに経験的なものとして人倫法則から追放したからである。しかしわれわれは、善を純粹に善のために遂行する人倫というものにおける有限な意志の無条件性が、神的なものとしての善の無条件性において基礎づけられるのを認識したのであり、したがってわれわれは、形式的に善い意志つまり人倫的意志は、人倫的に善い意志であるためには、ある客観的に善い生の内容で満たされてもいるのだという、真に倫理的な要求を立てねばならない。純粹な意図、いわゆる善い意志は、決して十分ではありえない。なぜなら、もしかするとその正反対のことがそこで実行されることもありうるからであ

四

「客観的善」の実在性 カントからの想定的反批判

このようにアーレンスは、「客観的善」は「主観的意志」から独立して、人間の生において「神的なものとして存在している」と言っているのである。アーレンスにとつての「善」は、すでにみたように、「人間の意志によって実現されるべき」「使命の「内容」を総括する語であり、実現されるべき」「生の諸目的」の束として、対象化されて実在する。それを人間の「使命」としてとらえれば、「おのれに内在する無限なものの原理」による「完全化」と表現された。「人倫」は、この実在する善の実現という使命をはたすための一方法であり、内面的な「義務」、つまり「人倫的意志あるいは自由な自己決定に対する無条件の要求」(233)を遂行することである。

しかし第一に、「生における神的なものとしての善」の実在を前提して、その「実現」に向けて、「義務」としてなされる、このようなアーレンスの言つ人倫的な「自由な自己決定」を、カントは、「自律」ではなく、「他律」と呼ぶであろう。たとえば『人倫の形而上学の基礎づけ』(一七八五年)において、カントも「善」について語ったが、その主旨はもっぱら「無制限に善いとみなされうるもの」としての「善い意志」である⁽¹⁸⁾(A393)。「善い意志は、それが引き起こしたり成しとげたりするものによって善いでもなければ、あらかじめ設定した何らかの目的を達成するのに役立つから善いでもない。善い意志は、ただ意欲するだけで善い。すなわち、それ自体で善いのである。」(A394)「意志を決定する規則を意志に指令するために、意志の対象を根拠にせざるをえないばあいはいつも、その規則は他律 Heteronomie であるほかはない。」「絶対的に善い意志は、その原理が定言的命

法でなければならぬので、あらゆる対象にかんして未決定であり、ただ意欲の形式一般だけを、しかも自律 Autonomie として含むべきである。」(A444) カントによつて、「絶対的に善い意志」は、「自律」としてある。

カントは、「自然」と「自由」、理論理性と実践理性を対置して、言う、「自然を考慮して理性を思弁的に使用するなら、世界の何らかの最高原因のもつ絶対的必然性に到達する。自由を意図して理性を実践的に使用しても、絶対的必然性に到達するが、それはただ理性的存在者が理性的存在者たりうる行為の法則の絶対的必然性であるだけである。」(A463) つまりカントは、「人倫」の形而上学の課題として、人間の行為の根拠を「自然」の因果的・機械的な拘束から独立した地点に見いだすことによつて、認識ではなく行為にかかわる理性が前提とせざるをえないものとして「自由」の理念を指定し、そのような実践的理性による道徳的な自己強制としての無条件性に、したがつて「定言的命法」に「意志の自律」をみとめた。「自由の理念と不可分に結合して自律の概念があり、これと結合して人倫の普遍的原理があり、この原理は、自然法則があらゆる現象の根拠にあるように、理念において理性的存在者のあらゆる行為の根拠にある。」(A452f.) たしかに「自由はたんなる理念であつて」、「意志の自由を説明することは主観的に不可能である」けれども、意志、つまり「理性の法則に従い自然本能から独立して自分の行為を決定する能力」を「自覚している理性的存在者にとつては」、「意志の自由をすべての行為の「前提」に置くことは「必然的」なのである (A459)。「そのもとのみ観智者の意志が決定される形式的条件」、それが「意志の自律」であり (A461)、「対象に応じて定められる法則はすべて他律を示す。」(A458) カントの言う「意志の自律」の「客観的実在性」は、ただ「義務」のゆえに行爲するという道徳的自己強制のもつ普遍性＝形式性にもとづいていゝる。この「意志の自律」は、「自然本能から独立して自分の行為を決定する」

こと、つまり「意志が、自分の格率によつて、自分自身を、同時に、普遍的に立法する者とみなしつゝる」(A434) ように行為することである。人間の意志は自分に対して普遍的な立法をなしつゝるとカントが規定した。その根拠は、人間は理性的存在者として「それ自身が目的自体 Zweck an sich selbst として実存する」(A428) こと、いいかえれば、つぎの命題に、置かれていたように思われる。すなわち、「君は、君自身の人格ならびに他のすべての人格にある人間性 die Menschheit を、つねに同時に目的として使用し、決してたんに手段としてのみ使用しないように行はせよ」(A429) と。ここに「物件 Sachen」と異なる「人格 Personen」の意味があり、「人格」つまり理性的存在者がもっている無条件的な絶対的な価値としての「尊厳 Würde」とそれに対する「尊敬 Achtung」の根拠があり、ここからカントにおける、あくまで形而上学的な「目的の國 ein Reich der Zwecke」(A433ff.) が始まる。

アーレンスの「義務」としてなされる「自由な自己決定」は、カントの「自律」にはほとんど重なりそつだが、「生の諸目的」という、カントが画然と「他律」とみなした「意志の実質(対象)」との結びつきこそがアーレンスの生命線だつたと解釈すべきだろう。ただし、カントの右の「人間性」という概念は、普遍的法則や普遍的立法者という形式的概念とは異質なものであり、むしろ意志の内容＝実質を表しているように思われる。この点についてカントは、個別的な「欲求の主観的根拠」にもとづく「主観的目的」と、「すべての理性的存在者に妥当する」ような「意欲の客観的根拠」にもとづく「客観的目的」とを区別して、つぎのように言つ、「実践的な原理は、いつさいの主観的な目的を度外視するばあいには、形式的「形相的」である。だが、実践的な原理は、主観的な目的を、したがって何らかの「主観的な」原動力を根拠とするばあいには、実質的「質量的」である。」

(A427)「人間性」は、「それ自身が目的自体である」という意味で、「普遍性をもつ」し、また、「自分の目的となる対象」としてではなく、そうした任意の「主観的な目的を制限する最上の条件となるべき客観的な目的」として表れる (A431) 7。

あるいは、カントは「こうも言うのである」。「理性的本性が他のものに対して例外的地位を占めるのは、理性的本性が自分自身に目的を与えるからである。そこで、この目的がそれぞれの善い意志の実質となると考えられるであろう。しかし、(あれこれの目的の達成という)条件に何ら制限されることのない絶対に善い意志という理念においては、いっさいの実現されるべき目的は(おのおのの意志をただ相対的に善くするにすぎないものとして)徹底的に度外視されなければならないから、目的はここでは、実現されるべき目的としてではなく、むしろ、自立的な目的として、したがって消極的にのみ考えられなければならないであろう。すなわち、決してその目的に背いて行為してはならないのであり、したがって、その目的はどの意欲においても、決してたんに手段とみなされてはならず、むしろいつでも同時に目的として尊重されなければならない。」(A437) カントの「人間性」は、それを「人格」や「善」と言いかえれば、事実上ほとんどアーレンスの目的論的実在論に重なるのではないかと思わせながら、右の「実現されるべき目的」の排除によって、人間の使命を「自由な人格性の産出と完成」に見たアーレンスの立場とは異なり、「意志の自律」の形式論に踏みとどまろうとしたのだと思われる。そして、それでもなお、カントが「行為の法則の絶対的必然性」の根底に、「人間性」という「尊厳」を置いたことは、意思主体としての近代的な「個人」の基礎であると同時に、普遍性の保証を形式に求めるカントの語法は、はたして意志の形式論だけで有意味に自立しうるのだろうかという問題を示唆してもしるのではないか。

第二に、アーレンスがおこなったように、永遠の「神的なもの」と、それによって基礎づけられる「諸善の秩序」との实在を語るのは、宗教では許されるかもしれないが、哲学の課題ではないと、カントは言うであろう。カントは、一七九一年の論文「弁神論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について」において、哲学すなわち「学問」と「信仰」とを峻別する必要性を説いている。「弁神論」あるいは「神義論」すなわち *theodicee* (*Theodicee*) はライプニッツの造語とされ、その著書『弁神論』(一七一〇年)の副題「神の善意、人間の自由、悪の起源」が示すように、これら三者を「神の善意」のもとに調和させることが弁神論の主題であった。ライプニッツ自身は、上述のように、「道徳的必然性」における「理性の義務」として人間の理性的・内面的自由の側から右の三者を調和させたが、ライプニッツ以降の調和論の通俗化に対して、カントは、経験界から神の意志を「解釈」する「学問」的試みを無謀で僭越とみなしていっさい排除することによって、いわば改革者ルターのごとき立場に立つのである。すなわち、「弁神論」を、神の告発から神を弁護するという訴訟事件に見立てて、言つ。

「弁神論とは、理性が世界のうちに見いだされる反目的的なものを根拠にして行つ起訴から、世界創造者の最高の叡智を弁護することである。これは神の訴訟事件を弁護することだと言われる。」本件を「理性の法廷に係属させること」自体には意味があるが、「しかし、弁護人は、この世界の経験の教えることにもとづいて神の最高の叡智までをも証明することにはかかわりあふ必要はない。なぜならば、弁護人はこれには絶対に成功しないであろうからである。というのも、与えられた世界(経験的に認識される通り)において、これ以上の創造と統治はどこにもありえないと断言できるような完全性を認識するためには、全知を持たなくてはならないからである。」(255f)「われわれの理性が、われわれが経験を、つうじてつねに知りうる世界が最高叡智に対して

もつ關係を認識するためには絶対的に無能力であるということとを、確實に明らかにするところまでいくのでなければ、神の道を洞察しようというあらゆる自称人間の知恵のさらなる試みはすべて完全に返けられる。」(A263)

このような理性認識の限界への自覚に立てば、「教義的 doktrinal」と「認証的 authentisch」との二種の弁神論を区別することが肝要となる。「われわれは、神の作品としての世界を、神が自己の意志の意図を告げるものとしてもみなすことができる」が、「もし神の最終意図(これはつねに道德的である)を、経験の対象とはいえず、世界から取り出すことがもくろまれるならば、世界はつねに閉じられた書物である。」つまり、通常の弁神論はこのように、立法者である神の意志を世界から解釈し読み取るつとめるから、それは「教義的」である。それに対して、「われわれが神の叡智に対するいっさいの非難をたんに拒否する」ばあいでも、それが「神の命令 Machtspruch」であるならば、あるいは……われわれが理性によつて道德的かつ賢明な存在としての神の概念を必然的に、かついっさいの経験に先立つて形成する、その同じ理性の開陳 Ausspruch であるならば、そのばあいには、神がわれわれの理性をつつじて、みずから、創造によつて告知された自己の意志の解釈者となる」から、それは「力をもち、machthabend 実践理性の解釈」であり、「認証的弁神論」である(A264)。カントはこの対比を、旧約聖書の「ヨブ記」の中に「寓意的」表現をみとめた。すなわち、ヨブの友人たちは「より思弁的理性とより敬虔な謙遜に富んでいる外観をとまない」「ついでに神の正義」の説明体系への帰依を説いたのに対して、ヨブは「無条件的な神の決断の体系を支持することを表明」し、その「率直性」「知性の優越ではなく心のまっすぐな点」「ヨブが自己の疑いを隠すことなく告白した正しさ」こそが、「ヨブの人格において正しい人物の宗教的追従者に対する優位を、神の判決において決定した」。つまり、「ヨブは、かれが道德性を信仰にもとづかせたので

はなく、信仰を道徳性にもとづかせたことを示したからである。」と (A265ff.)。いいかえれば、「弁神論は学問の利益のための課題というよりはむしろ信仰の事柄とかがわっている。」「このような事柄においては、理屈を言うことではなく、われわれの理性の無能力を承認することにおける正直な *Aufrichtigkeit* と、考えていることを発言するさいに偽りを行わないという誠実な *Redlichkeit* が問題」(A267) であり、そのような実践理性の「道徳性」においてこそ信仰が成立するのである。こうした見地を、カントはすでに一七八六年の論文で、信仰と知識とを対置しつつ「理性信仰」と呼んでいたことを、のちに見るであろう。カントは、およそ「神の意志」なるものについては、「理屈」を言う「学問」ではなく「信仰」を指し示したが、その信仰も、「われわれが理性によって道徳的かつ賢明な存在としての神の概念を必然的に、かついっさいの経験に先立って形成する」ていの、徹底して実践理性に媒介された道徳法則の次元に接している。そこでは信仰もまた、道徳的であることにおいて理性の営みなのである。

四 アーレンスの法原理と「生関係」

一 カントは、上述のように、「人倫」の形而上学に固有の課題として、実践理性のはたらきを自覚した理性的存在者が前提せざるをえない無条件の道徳的自己規律、すなわち「意志の自律」を定立し、その根拠を無条件性＝形式性にみとめた。したがって、その「自律」の形式原理に踏みとどまり、意志の実質(目的)を経験界のたんなる傾向性とみなし、それへの依存を「他律」、内容的には「幸福主義」と呼んで峻拒した。アーレンスは、

アーレンスのカント批判と生の目的論

このカントの意志論を、たんに「主観的で形式的な合理主義」と呼んで、その「内容」の欠如を批判し、「形式的に善い意志」は「客観的に善い生の内容」で満たされねばならないと考えた。内的な「人倫」と対をなして、善実現のための第二の外的な方法とされた「法」の原理についても、「こうした実在論の見地がとらぬかれる。「法なるものは、それがたとえ何であれ、つねに人間人格性の生関係 *Lebensverhältnis* を表している」から、「その本質的内容」の認識が不可欠であり、「この内容をはじめから度外視しようとするような法原理の研究は、どれも空疎なものにならざるをえず、たんに無内容で形式的な概念の提示で終わるしかないだろう。」(234)と。アーレンスの法論の基礎に置かれるのは、この「人間人格性の生関係」という価値の実質である。

人間の生の諸条件

ところで、「人倫」、すなわち善が「人間意志にとって無条件の要求および義務として」実現されるべきやり方は、「内的な神に似たもの」を求めるから、そのような「人倫的完全性は、恒常的で一般的な状態ではない。」(236) 完全性への可能性は万人に開かれているが、その実現はきわめて稀である。そこで、別の方法、つまり主観的な人倫性(無条件性)を度外視して、善実現のための「多様な諸条件」を、客観的な「諸善の多様性」とともに考察する第二のやり方が「存在しなければならぬ」。「このばあい、まず、人倫の「無条件性」に対する法の特質として、「条件 *Bedingung*」または「制約 *Bedingtheit*」という概念の意味が分析される。すなわち、まず、いっさいの存在者と生は、「有限である」という制約をつけている。そして世界は「対立と果てしない差異」に満ちており、なによりも「精神世界と自然界との対立」がある。したがって、「制約とは、それ自体として独立し異なっているものの相互的、自己規定、*Sichineinanderbestimmen*」つまり「存在と生の独立性、*Selbständigkeit*」と

「高次の、一体性で基礎づけられた共同性、Gemeinsamkeit」という二つの動因の「関係」を表している。しかしこのような「制約」一般のうち、ここでは、神よって規定された永遠の「必然的諸条件」や「自然的」諸条件は除外して、意志による善の実現にかかわるといふ点で、ただ「人間の個々の、または共同の意志活動に全面的または部分的に依存しているような種類の諸条件だけ」が吟味対象とされる。「だからクラウゼは、それを、永遠の必然的諸条件と対比して、時間的で、自由な諸条件 die zeitlich-freien Bedingungen と名づけている。」(238f.) 永遠の「神的なもの」を出立点としつつ、アーレンスの視線は、いまやはつきりと「存在と生」の対象世界に注がれる。

生の客観的な制約

さて、ここでアーレンスは、人間の、とくに諸個人の生における被制約性について、徹底して語るのである。なぜなら、それが「法」を必然的に生み出さざるをえない根拠だととらえるからである。「人類の生」における善の実現は、つぎの二重の意味で制約されている。一方では、「さまざまな諸善または生の主要な諸目的は、相互に条件づけられている。したがって、それぞれの特殊な善にとっては、それを完全に産出するための基本的な諸条件が調達されねばならない。」他方では、「個々の人間の活動は、さまざまな種類や段階の共同性 Gemeinschaft の共同的な活動によって制約されている。つまり、共同体は、その活動をつづじて、個人の善と幸福のために役に立ち、また、個人は共同体の善と安寧のために、さまざまな段階で役に立つのである。」(239)

したがってこの後者の意味も、さらに二重であって、右の表現をいいかえれば、善の実現自体が、「個々の人格を超えた、そして労働を分割して in Teilung der Arbeit」人々の共同によってのみ成しとげられる課題である」

アーレンスのカント批判と生の目的論

と同時に、個々の人格も、自分の生目的を達成するためには、共同体や他者から受ける「さまざまな種類の支援
Hilfleistungen」という多様な諸条件」が不可欠であり、「だから諸個人と個々の職業身分 *Berufsstände* とは互いに
条件づけられている」(245)わけである。「したがって、つねに個々の人格は、さまざまな種類と段階の人間共同
体、すなわち、家族、ゲマインデ、民族の、「また」手工業、商業、学問、技艺、教育、宗教の各身分の助力を
必要としている。なぜなら、個々の生は、その生の諸目的の追求において、人間共同体の生の発展と物心両面の
生の諸善「あるいは財」とによって制約されているからである。」(246f.)

そこで再度、「制約」の二つの次元をつぎのように総括する。「だからわれわれは、人間の生全体の客観的、な制
約を、諸善または生の諸目的と諸人格とのなかに認識する。なぜなら、諸善または生の諸目的は、それ自体とし
て、一つの有機的な全体をなしており、そこでは、個々の善は一分肢として、他のすべての諸善によって規定され
制約されているのであるし、同様に、個々の諸人格も、さまざまな諸人格全体の諸分肢として全面的に制約され
ているからである。つまり諸人格は、これらの共同体のなかで、自分自身の活動と発展の適切な補充 *Ergänzung*
を見いださざるをえないのである。したがって、人間の生全体は、諸人格と生の諸善との発展においては、諸条
件の有機的な「全体に結びつけられているのであり、この諸条件なしでは、一般に、有限な存在者としての人間
のどんな生もどんな発展も考えることはできないのである。」(246f.)

こうして、「人間の生全体の客観的、な制約」が、「諸善または生の諸目的」と「諸人格」との両面から、すぐれ
て有機体的・ホーリズム的発想で語られた。諸善における制約は、宗教・学問・技艺・教育・人倫などの発展
における相互依存関係を表し、諸人格における制約としては、諸個人とさまざまな「共同体」とのあいだの双方

向の依存＝支援関係が明示された。とりわけ後者の文脈で用いられている „Gemeinschaft“ は、「共同体」という何らかの組織実体だけでなく、「共同」や「連帯」という行為状態や意思内容の意味もあることに留意しておきたい。諸人格は、おのれと共同体との諸善としての「生の諸目的」を実現するために、いやおうなく「共同」「連帯」「せざるをえない」と言うのである。すなわち、

「さて、しかし、善は、その諸善および生の諸目的の全体性において、生の本質的なものとして、一般に実現されねばならない。というのも、最も不可欠の精神的・物質的な諸善のしかるべき一全体なしでは、どんな生も存立しえないのであるから。したがって、善の実現の普遍的必然性から、人間の意志活動に対するつぎのような要求が明らかとなる。すなわち、人間の生の使命を実現するための、意志活動に依存しているすべての基本的な諸条件をつくりだすこと、これである。」「この要求は、上述の「人倫」の内的要求とは異なり、「不可欠なものであり、意志にとって一つの強制 *Nothigung* をなす。」「善は、その現世的で、人間的な制約においても現れるのである。この諸条件はどつしても実現されるべきものである。なぜなら、それなしでは人類自体が滅亡せざるをえないだろうからである。」「(241E) したがって、善とのかかわり方について「人倫」と「法」とを対比すれば、「内的で主観的な純粋意志」の「無条件性」に対して、「意志の純粋動機からは独立」した「客観的な制約」が、「善への人間の自己規定」に対しては「善の外的規定」が、「意志の内的な規定」に対しては「生の客観的な規定」が、そして「善実現の自由な方法」に対しては、「意志にとって強制となるような必然的な方法」が、それぞれ挙げられる(242)。そして、これを踏まえて、「法」は、客観的な「生関係」の呼称として、つぎのように定義される。すなわち、「人間および人間の社会の全使命とそこに含まれている特殊な生諸目的とを実現するための、

意志活動に依存している諸条件の有機的な全体」(243)⁽²⁰⁾と。

目的志向の関係性

アーレンスが「法」をこのように定義したとき、法というものは「ある関係概念 ein Verhältniß-Begriffである」、人倫は人間意志の単純な本質を表現しているのに対して、法はある人の生および活動の関係を指している」という明確な自覚があった。つまり、「法」という語が表現しているものは「人間の生関係」であり、そこには「人は自分または他人の行為によってある目的を達成しようとする」意識が存在している。人間の理性的意識は、真・善・美・正義などの諸理念と同様に「法の理念」をも、さまざまに制約された現実を超える概念としてとらえ、たとえその概念が非常に不完全にしか認識されていなくとも、それに従って所与の諸関係を判断し、そしてこの状態の適切な改善、Verbesserung と完全化とを要求する。「したがって、「法」という「生関係」においては、人々が自分たちの生目的を充足できるような「諸関係の配置、Anordnung」と「自分自身の行為に対する権限、Befugnis」の要求という形で、人間の生における目的志向性のもつ関係性が示されるのである(244)」と。

このような「関係概念」としての右の「法」の定義の確かさを、アーレンスはつぎのように検証する。まず、「物権法」の中核をなす「所有物、Eigentum」についてみると、それは「人間人格の意志規定に服する物件」、したがって「ただ生の維持のための条件としてのみ」考えられるから、所有物自体は「自立的な絶対的な目的として存在するのではなく、人間の生全体が外的、身体的、物的な事物に制約され依存していることの結果としてあり、これらの事物は生の諸善(財)として、人間の活動によって全部または一部が調達され獲得されねばならない。したがって、所有権 Eigentums-Recht はそれ自体、これらの物的な諸善(財)が人間の意志活動によって獲

得され、維持され、使用され、消費されることを可能にする諸条件の総体である」のだから、上述の法概念の正しさは「完全に立証される。」と。ここですでに、所有権が自己目的としてではなく、人格との関係の中で「ただ生の維持のための条件」として限定的に理解されていることが留意される。つぎに「債務法」では、「自由な合意によって契約から生じる法義務」の性格として、自分に欠如しているものの「相互留保 Wechselbedingtheit」が含意されており、「契約」は「個々の有限で制約された人間諸人格の相互的な自由意志的補充のために存在する」ということから、「契約法も同様に右の法概念の正しさを証明している。」また、「家族法」は、「両親が子供に、心身の生発達の諸条件を調達することを、同様に要求する」が、他面では、「すべての法が給付の相互性を含んでいるわけではない」こと、「生の制約」が「相互的か一方的かは、たんに法の下位分類を規定するにすぎず、法原理については決定しない」ことも示唆している。さらに「公法」では、「国家自体が、人間社会 *menschliche Gesellschaft* の存続と発展の一般的諸条件を確保する施設として現れる。つまり、国家はいつさいの物的・精神的な生の諸善（財）のために外的な保護と安全を与えることによって、そうしてまた、国家は積極的な手段によって精神のおよび物的な生のあらゆる領域で民族の発展を促進し、諸個人の活動が十分でない場合は一般的の方策や施設をつつじて支援することによって。」(247ff.)

二

生の諸制約の相互補充

こうして、人間とその社会がそれぞれの生の諸目的（諸善）を実現するためには、客観的な諸条件が不可欠であり、それらを人間の意志活動が供給できるかぎりにおいて、この諸条件を「法」と呼び、と言つのである。こ

の生目的の実現を阻む諸制約の根源は、「人間の**本質の有限性**と**制約性**」にあるとみなされるから、法があらわす生関係は一時的なものではなく、「人間本質の**實在に根ざした恒常的な関係**である。」(250) このように「法は人間本質の有限性によって与えられるが、法は、**實在の制約を廃棄する可能性に従って**、その有限性をふたたび否定することを最終目標としている。つまり、各人は、人類の中の有限な一分肢・一部分であるが、自分および他者の作用をつうじて、自分の生と生目的を充足させる諸条件の全体を受け取ることによって、各人は全体となる。だから、人々は自分および共同体の作用をつうじて、自分たちの生の制約と有限性とをふたたび終わらせる。つまり、善およびそこに含まれ、生を充足させるいっさいの諸善の実現が依存しているところの諸条件をつくりだすことによって、人々はみずからを完成させる。善およびそこに含まれる基本的な諸善によって、生は完成される。ある善が他の諸善によって、ある人格が他の諸人格によって補完され、完全化され、完成される、そうした諸条件を配置することによって、生は完成される。したがって、法において、一人は他者に支えられている。全員が連帯的に結び合い、一人の法は全員の諸法によって担われ保たれている。共同して生きている人々全員の法の**全体保証** Gesamtbürgschaft が存在している。だから、法は次の点を要求する。ある共同体の中で生きている人々は皆、自分たちの発展の相互的諸条件をもつくりだすこと、共同体の生と活動は、個々の人格とその活動にとつて補完物となること、これである。」(251f)「個人は補完を婚姻に求め、婚姻関係は親子の家族関係によつて補完される。家族はゲマインデによつて補完され、ゲマインデは国家によつて補完を受ける。」(253ff) そういう意味で、「法の究極ないし最高の目的は、**人格性と人間共同体との完成**にある」(25)と言つのである。「生の充足」による諸善の実現のための外的諸条件としての「法」は、そこに一定の配分の原理を含んでいな

ければならないだろう。上述のように、「契約」は自分に欠如しているものの「相互留保」、「諸人格の相互的な自由意志的補完」であり、しかもそれにとどまらず、人々とさまざまな共同体との生の全体が、恒常的に相互的「補完」の織りなす有機体と理解されるのであるから、補完の一般原理が示される必要がある。アーレンスは、「各人にかれのものが配分される (sum cuique tribue)」という古典的な要請　上述のように、カントはこれを、もっぱらアプリアリに、「市民状態」への移行の必然性として再定義した　の解釈として、プラトン（およびアリストテレス）の正義概念に即した不均等配分を肯定する。「すでにプラトンがこの要請を、各人に、かれにふさわしいもの（προσεύχοντων）が与えられるという正義の一面として表現した。つまりプラトンは、各人にふさわしいものを、客観的に、それ自体として、その個人の意志に左右されないものとしてとらえた。」しかし、各人が手に入れるべきこの「かれのもの」は、「自分個人の活動によってつくりだすものだけでなく、自分の生と発達の諸条件として他の諸個人や共同体から手に入れなければならないものも含んで」おり、この後者は「彼の活動の補完物」、「かれに欠けているもの、他者の活動または協力によって生みだされるものである。しかし、人間諸個人は、即自的に、またそれぞれの発達において不平等であるから、全員が同じものを、それぞれにふさわしいものとして要求しうるわけではなく、不平等な諸関係のなかではやはり不平等に扱われなければならない、ということになる。だからプラトンも、自然が各人に指定した地位がそれぞれに与えられることを要求することによって、真の平等は、不平等な地位や関係を不平等に扱つことに存するということを確認している。」(259f.) アーレンスは、「生の関係」を全体とその諸分肢という有機体論の発想でとらえるから、不平等な扱いを正当とみなした。⁽²¹⁾

また、このような配分原理を前提として、法は、共同体における成員のあいだで、「諸給付の交換、Austausch von Leistungen」を仲介するといふ目的も有している」と述べる。「各人は、それが自然的諸関係の結果であれ合意によつてあれ、他者に、かれ自身よりかれらのほつがもつと必要としているものを給付する。したがつてそれは、少なくとももたいていのばあいそうであるように、かれが自分の目的にいっそう役に立つ財を得るために手放すものである。したがつて、かれは、同時に他者の幸せのためと自分自身のために、行為する。ヴァルンケー、ニヒが、法を意志の欲求から導出しつつ、正義は自己愛と好意とのあいだで中庸を守るのだと主張するのは、法のこつした性質を念頭に置いていたからだと思われる。」つまり、交換も、「自分の目的にいっそう役に立つ財を得るため」の相互行為として、目的論の中で把握される。「同様のやり方で、ヘルバルトは、たとえ法自体を、ホップズの見方を想起させるような非常に一面的な考え方で、争い、不快、から生じさせているとはいへ、少なくとも国家のためには、好意を、「行政制度」のなかで実現される特別の原動力として認めていた。」(260) ヘルバルト (Johann Friedrich Herbart, 1776-1841) はケーニヒスベルクのカントの講座の二人目の継承者であったが、神学的実在論の立場から、カントの排除した経験的要素を取り込み、人々の「仲間結合」への着目によつてカントの形而上学的法論・国家論の限界を乗り越えよつとする視点を示していたから、その立論の意図をアーレンスは高く評価していた。²²⁾ しかしそれでもなお、「好意」や「不快」などの「主観的な原動力は、客観的な原理に根拠を見いださねばならない」(261) というのが、アーレンスの立場なのであり、「交換」についていえば、意志の欲求だけでなく、その行為の目的こそが重要であった。

功利主義の意義と限界

アーレンスにしたがえば、法の内容は「善であり、そこに根拠をもつ諸善である」が、それは「制約の関係」にあるから、「絶対的な善ではなく、つねに、ある特殊な、制約され制約する善である。だから法は、その内容にしたがえば、つねに、ある人格との関係で考えらるゝ。二つの善のあいだの関係を表しており、そのうちの一方は、他方にとつて、その生成、保存または成長の条件である。だから後者は目的として、前者は手段としてあらわれる。したがって、物財 Sachgüter〔物的諸善〕は人間の生とそれによつて与えられる精神的諸善との手段であり、それゆえに人間は、これらの物財を自己の生目的のための手段として指定する権利を有する。それゆえに、現実の法関係においては、つねに、ある善は、上下の関係にある、相対的な、役に立つ、助けになる、有用な善としてあらわれる。だから法は、一面から見れば、つねに、有用なものないし有用な諸善、Nutzgüter〔有用財〕の体系であり秩序である。だからこの点では、われわれは、ベントラムによつて法と立法の規範として立てられた有用、Nützlich〔功利〕の原理が正しいといふこともわかるのである。」(264)

ドイツ語の「諸善 Güter」は、もろもろの「よいもの」であり、そういうものとしての「財産」でもある。アーレンスは、法の内容は相互に「制約された諸善」であると規定することによつて、各人格からみると、法とは「目的」と「手段」の関係をなす「有用な諸善の体系」であるところをえなおし、功利主義における一面の真理を評価する。それは、現実の生の発展のための諸条件として「有用さ」が求められるという視点からの評価である。といつのは、「法は、いつさいの生の諸善と本質的な関係をもっている」と考えるからである。「法は、現に存在している宗教、人倫、手工業および商業の諸関係とも結びつかざるをえない。」法は「一般に現存する諸状態を作り出し改造する」といふ、この「現存する諸状態と生の諸善とへの」法の「結びつきは、配置と手段との

正しい選択を容易にし、生そのものにとつて確実さを与える。」なぜなら、「ある善、ある生の状態が、他の生の諸善の参与を補助手段として求めつつ、さらに発展するということとを可能にするような諸条件、すなわち、役に立つもの、助けになるもの、有用なもの、こうしたものを認識することは、予断をもたない吟味とまじめな意志にとつてはむずかしいことではないからである。それゆえこの点で、ベンタムも、一般的に助けになるもの、有用なものについては容易に意見の一致が生みだされると主張したのは、正しかった。」(270)

「ただし、」とアーレンスは言う、ベンタム (Jeremy Bentham, 1748-1832) は「そこに至る実際の方法、つまり現存する諸状態の顧慮を見誤り、有用さの査定と分析を、自分の独特の感覚主義的な人間本質観に従つておこなつたから、まちがつた。」(270)「かれは有用さを快樂の最大総計にみることによって、まったく内的なこと、まったく個人的なことに属する領域、かれが使用することを退けた道徳的な諸原理のばあいよりももつとほかに不安定で、もつとはるかに不確かである領域に、直接身を置くのである。つまり、ある人の快樂と苦痛の感覚ほど、変わりやすく、ひそかで、評価のむずかしいものが、はたしてほかにありうるだろうか。」(59) たしかに、「立法の探究を人間の自然、その根本要素である諸能力や諸欲求の注目にまで立ち戻させた」のは、ベンタムの「大きな功績」であつて、かれは、「人々がまだ抽象的で恣意的な諸理論や、自然状態の仮説や、契約と慣習にかんする正反対の仮構やをいじくりまわした」古い道を「見捨てた最初の人々の一人」であり、「過去にかんする仮説にふけるのではなく、人々にいわば、自分は自分の自然に従つとどのよつに行動するかを突きつけた。」(59f.) しかし、そうした功績にもかかわらず、求められるべきものは不確かな「感覚」論ではなく、「人間とその社会との客観的な善と幸せにかんする倫理学的教義」(264)である。「有用さは、二つの事柄のあいだのあ

關係を表してあり、一方が他方に対して、その存在の前提となるような、またはその發展を助長するような位置にある。それゆえ、有用さを規定するためには、当然、この關係にある両方の規定、両方の分枝を知っていなければならぬ。とくに、他方を有用なものとして關係づける当の対象物を、正確に知っていなければならぬ。それが他方より優先するに値するものだとということがわかっていなければならぬ。さもないと、誤つて、価値のより劣つたもののために、より大切なものを犠牲にすることがおこりうるからである。これは、現代の社会の生においてしばしばみられることであつて、そこでは、通俗的な物の見方が、眞の秩序をたびたび歪めるようないわば価格表を事物にあてがっているのである。それで、普通の人は、しばしば、人間と社会の知的で道徳的な進歩よりも物質的な改善の方をはるかに有用とみなす。したがつて、いつさいの努力がめざすべき、人間と社会との本當の善を確認し、ある善を他の善より優先することの正しさを明証するということをあらかじめおこなわないまま、有用さを立法の原理にまで高めることで満足してしまうならば、法と正義の体制を実現させることは決してできないであらう。(58)

このようにアーレンスは、とくに現代社会では、事物につけられた「価格表」つまり市場相場が、善に関する「眞の秩序を歪めている」、あるいは、取るに足りないもののために大切なものが犠牲にされている、この点を反省する術をベンタムの功利の原理はもちあわせていない、と批判するのである。この批判の前提は、「本當の善」の客観的な秩序の实在への確信であり、「有用さ」を主観的な「感覚」で判断することへの不信である。後者は前者によつて乗りこえられるべきであつた。そして、それは可能なのだと言つのである。「有用さが正義と必ずしも矛盾しないのは、幸せが善と矛盾しないのと同様である。しかしそつであつても、人はどんなばあいでも、

まずもって正義を問うべきなのである。そして結果をきちんと見れば、正しいことは同時に、人のなじうることでも最も有用なことであるということがわかるであろう。それゆえ、正義と有用さのあいだ、善と幸福のあいだには、あらかじめ決められたある調和が存在するのだと言うことができる。つまり、正義は原因として、つねに、そして一般に、社会の中で生きている人々の善のために最も有用な諸結果をもたらすことになるのである。」(59)

三

生発展の「直近の条件」

善という目的を実現するものが正義であり、正義はその目的のために有用である、と言っただけだとすれば、この同義反復的な説明は説得的とはいえない。それがホーリズムの有機体論にしばみられる特徴だと言っべきかもしれないが、しかしアーレンスの趣旨ははっきりしている。感覚的な「有用さ」に惑わされずに「人間と社会との本當の善を確認」せよ、ということであり、善を実現するための客観的＝外的な諸条件としての「法」は、人間の現実の「生關係」をこそ前提にしているのだ、ということである。「法は、つねに生の關係として表れ、この生關係は生の發展によつて、またこの發展のためにあるものであり、したがつて生とその發展は法の前提である。だから、法は、制約というその性質の結果として、生において与えられた客観的に現實的なポジティブな内容をよりどころとせざるをえないし、また、さらに發展するばあいも、現にあるものから出發せざるをえない。つまり、法においては、絶対的に善いものが重要なのではなく、もしかしたら遠い将来に達成されるかもしれないような理想が重要なでもなくて、相対的に善いもの、現に存在している生の諸善の中で生のさらなる發展の直近の条件であるものが肝心なのである。それゆえ、法と正当な行為は、現にあるものの正確な知識と、そ

れがいかにしてそつなつたかという様式、つまり歴史とを前提とする。」(269)この最後の点をいいかえれば、「法は意志によつて実現されねばならない」が、「法は、個人や多数者や共同体の意志から生まれるのではない。法は、即目的に、所与の生諸関係のうち存しており、意志がつかみそこなわないように、まずはその生諸関係が正しく究明され認識されねばならない。」「法はつくられるというよりむしろ認識されねばならない。」(271E)

右に述べられた「相対的に善いもの」、生発展の「直近の条件」「こそが重要だ」という点に、「法」の客観的現実性と制約性とが示されている。このようなアーレンスにおける強い現実志向性は、善にかんする教義を「倫理学 Ethik」として総括したさいに、ヘーゲルの「人倫 Sittlichkeit」および「人倫論 Sittenlehre」という語を特殊ドイツ語的で誤解を生む「習俗 Site」という語は善の可変性を含意させる」として退け、それに代えて「叡智 Weisheit または生の叡智にかんする教義」という呼称を提示したことにも表れていた。すなわち、この概念であれば、「善の認識と行為を伴った善の意志とのあいだの緊密な結びつきが表現されるだけでなく、善がその生諸関係の全体の中で把握される。というのは、賢明な(叡智的な)行為とは、普遍的ないし抽象的な善が、ではなく、つぎのような善がなしとげられるような行為のことであるからである。つまり、他のすべての生の諸善と調和しており、所与の生諸関係のもとで最もふさわしくて優先すべきもの、最善のものであるような善、これである。」(212)と。

何のための「自由」なのか 生の諸目的と法の任務

くりかえして言えば、法において肝心なのは「相対的に善いもの」、所与の諸善の中で「生のさらなる発展の直近の条件であるもの」である。法が、認識の対象として把握されるためには、「生において与えられた客観的

に現実的なポジティブな内容」をもたねばならない。つまり、こうしてアーレンスは、何のための「法」なのか、と問うのである。「法は、たんに主体とその意志によつて実現されねばならないだけでなく、法は本質的な点では、主体的な人格のために存してもいるのである。」「法の目的」は、「人間人格のすべての内的な諸能力および諸力とその外的な生諸関係との調和のうち人間人格を完成することである。しかしこの規定「使命」は、人間人格の眞の理性および自由の性質のもとでも追求されるべきであり、だから法は、人格がこのような性質をもっているということが明示されうるような諸条件をつくり出す任務をもっている。」(272)そこから、アーレンスは、重ねてカントの形式主義を、しかしとくにその「自由」概念の「空虚さ」を批判して、何のための「自由」なのか、と問うのである。すなわち、

「法はたんに、カントが意図したように、各人の自由が全員の自由と共存するための諸条件を、普遍的な法則に従つて実現することだけを任務とするのではない。法は、なによりもまず、総じて眞の自由がはじめて人間のうちに発生し、存続するよう配慮しなければならぬ。カント自身は、外的な法的自由を、主に眞の人倫的自由を確保するための手段とみなすことによつて、法的自由の人倫的自由に対する密接な関係を示唆していた。しかしカント学派は、この高い観点をほとんどまったく視野外に喪失した。だが、この正しい関係を再び明瞭に認識することが、決定的に実践的に重要である。というのも、基本的には、人間にとつてはただ一つの理性的な自由が存在せず、その自由は、高い理性の性質から流れ出る人倫的なものだからである。この自由に対しては、法的自由は、形成と発達のたんなる手段あるいは条件として位置づけられる。法的自由は、この人倫的自由のための外的な囲いであつて、それによつて人間人格は、おのれの人格的な生活圏の範囲と限界のなかで自由におのれの

生の諸目的を追求することができるのである。」(272f.)

ここでは、「法的自由」は「人倫的自由」を確保するための手段であり、めざすべき「人倫的自由」とは「理性的な自由」のことだと述べている。それが、アールレンスの言う「真のポジティブな自由」であり、自由が「人倫的善への密接な関係」のなかで位置づけられる。「人が実際に真に自由であるのは、かれが、認識力を用いて、自分の意志を低次の動因から神的善へと引き上げて、これを恒常的な決定根拠ととらえるばあいだけである。そうなれば、人間精神は、おのれの意識と認識とをもって無限の善の明るい世界に立ち、そして彼の意志は、認識をつつじて、さまざまな善だけの中から、あらゆる諸関係を賢明に考慮して最善であるような善を選択するよう統御する。」これが、人間の自由な「真の自己決定」にはかならず、そこに「人倫的自由」の意味が存する(226f.)²⁷。

だから、「法においては、たんに通常の意味での自由だけでなく、自由の質が肝心である」と言っているのである。「法的自由」は、各自の生の諸目的を追求する「人倫的自由のための外的な囲い」であった。「しかし、法と法秩序にとつては、どんな人間本質がこの限界と囲いの中で運動するのかは、どうでもよいわけでは決してない。」その人間本質が粗野な動物的なものなのか、それとも「理性的な洞察によつて自分自身を人倫的かつ公正に規定し制約し、また、他者の人格と生の諸目的とを真に尊重して、社会の真に自由な、そして自主的に公正な成員であることができるか」(273)という問題である。つまり、「法的自由」という「外的な囲い」の中身、「自由の質」を問うのである。カントにとつての課題は、すでにみたように、「選択意志がもつばら自由なもの」とみなされるかぎり、双方の選択意志の関係における形式だけであり、また、その形式によつて、両者の一方の行為が他方

の自由と、ある普遍的法則に従って調和させられうるかどうか、ということであ「った。したがって「法」は、「ある人の選択意志が他の人の選択意志と自由の普遍的法則に従って調和させられうるための諸条件の総体」として、各人の選択意志の「目的」は各自の生にゆだね、もっぱら形式的に、万人の選択意志の調和的共存を可能にする「外的」諸条件として規定されていた。アーレンスが問うのは、共存すべき各人の「自由」の中身であり、各人の生の人間にふさわしい「目的」であり、その目的を各自が「生の諸関係」のなかで実現するために不可欠の客観的な諸条件としての「法」のはたす実質的な役割である。

「法においては、教育によって社会の成員が真の自由へと陶冶されることが、さまざまな方策をつうじて配慮されねばならない。カントが要求している自由の相互的な制限は、自由の概念それ自体によっては見いだすことはまったくできない。この制限は、ただ自由の正しい適用からのおおのずから明らかとなるのであって、それが生じるのは、自由がその抽象性においてではなく、一方では人間人格に対する関係において、他方では人間の生の理性、諸目的、に対する関係において把握されるばあいである。つまり、人間は一般に、自由を、それ自身のために、たんに自由であるために有しているのではない。自由を善い生内容で満たし、ある理性的な生目的に結びつけるためなのである。そしてまさにそうすることによって、自由がただ善を意志するだけで、つまり、ある人格にとつてその生の位置と目的に応じてふさわしい正しい善であるものを意志するだけで、自由はおのずから制限される。カントが全員の自由の共存のために要求したが決定することはできなかった普遍的な客観的な法則は、同様に、ただ理性的な生の諸目的によってのみ与えられるのであって、その諸目的が、同時にそれぞれの人間人格の自由の範囲と限界とを決定するのである。したがって、全員の自由の共存は、ただすべての理性的で人間的

・社会的な生諸目的の共存の結果でしかなく、あるいは、個々の諸人格並びに、かれらによって個別に、また共同で追求される生諸目的のさまざまな集団や生の位置に応じた、共同体の生の分節構成の結果でしかない。カントの自由と法の観念においては、自由によって実現されるべき理性諸目的に対する自由の関係がすべて無視されたから、そうした観念は主観的、形式的で、無内容なものにとどまったのである。」(273f.)「形式的な主観理論のこの不毛と空虚」の結果は、「いっさいの倫理的内容やいっさいの人倫性からの法の全面的な分離」(274)であり、また、「法的自由を実現するための手段であるはずの強制が、結局、文字通りの恐ろしい教師として、外的な暴力でしかないままとなり、一方、無目的で空虚な自由は何の得るところもなく終わる」という事態である(275)、と。

こうしてアーレンスは、カントの自由と法の形式論が人間の生の目的内容を示すことができなかつた点を衝き、いったい何のための「自由」なのか、と問うたのである。それは人間人格に固有の「理性的な生の諸目的」の実現のためであり、「すべての理性的で人間的・社会的な生諸目的の共存の結果」として「全員の自由の共存」を確認することができる。それゆえにこそ、「法」概念でたんに「自由の共存」の必然性を(したがって、それに向けた発展の理念的方向性を)語るのではなく、理性的な生の諸目的の共存を実際に可能にし、それらの調和的实现を外的に促進する諸条件として「法」を実践的・社会改革的に位置づける視野がひらかれる。カントは、たしかに、上述のように、「絶対的に善い意志」における「自律」の根拠として、「人間性」すなわち目的自体としての理性的存在者の「尊厳」に言及していたが、それは对象的な・実現されるべき「主観的な目的」ではなく、「客観的な目的」「自立的な目的」とされた。アーレンスにとっては、法の任務は、「あらゆる諸関係を賢

明に考慮して、「所与の諸善すなわち生諸目的の中から」「相対的に善いもの」、「生のさらなる発展の直近の条件であるもの」を選択し、そうすることによって「総じて真の自由がはじめて人間のうちに発生し存続するよう配慮」することである、という意味で、すぐれて目的志向的にアクティヴであり、漸進的・社会改良的である。アーレンスは、そうした法の実質的な任務を、「人間人格のすべての内的な諸能力および諸力とその外的な生諸関係との調和のうちに人間人格を完成すること」という「法の目的」ないし「使命」から、前望的かつ調和論的に語ったのである。このような「理性的な生の諸目的」という当為の視座は、一方で、その目的が「理性的」だと判定される基準は何か、「賢明に」選択すべき「直近の条件」とは何か、といった巨細にわたるさまざまな調整問題を不可避免的に惹き起こすであろうが、同時に他方では、「全員の自由の共存」の実際の達成状況を絶えず点検させ、その欠損の是正と質的拡充を求める作用因として機能するであろう。

したがって、そうした「人格の完成」という善論の立場から、「人倫からの法の全面的な分離」ではなく、人倫と法とを区別したうえででの再度の統合がめざされる。「善すなわち人間使命およびいっさいの生諸目的の内容は、二種類のやり方で実現される」。つまり、一方に「人間意志への無条件の要求」として、自立的な「真の自由」において「人倫ないし道徳性」があり、他方に「人間の個人および全体の意志にとつての善の制約性」による要求が法概念を生み出す。「しかし人倫と法は、「善とその実現の学問としての倫理学」における「共通の一体性に根ざして」おり、「善実現の方法ないし形式の点で互いに区別されるにすぎない。」(276)。「トマー・ジウスに始まりカントとフイヒテによって遂行された方向性」は、「法を道徳から区別しようとした」が、「わたくしはクラウゼに倣って、善の理念を道徳学と法論との共通の基礎概念」とみなし、法と道徳の対比を「再び共通

の高い一体性としての倫理においてとらえる。」(278 n. Ann.)「人倫は主に善を実現する主観的な方法であり、法はその客観的な方法である。」「法によつて命じられ、または禁じられていることはすべて、道徳によつても命じられ、または禁じられている。」「しかし、「道徳によつて命じられ、または禁じられていることのすべてが、同時に法によつて命じられ、または禁じられているわけではない。」(280)なぜなら、「法は、内的な動機をいっさい問わず、たんに外的な関係だけを考察する」(279)からである。「道徳は利己主義や忘恩などを禁じる。しかし法も、こうした行為をやはり容認 erlauben しない。」「というのには、「容認」という概念は「一種の参与」を表すのに対して「そうした行為は法にとってはまったく存在せず、法の領域の外にあるからである。」(281)「道徳も法も、ともに人間と社会の完全化という同じ目標をめざしており、ただその手段と方法が異なっているだけである。しかしつねに、共通の善において、人倫的であり、あるいは正しい。」(282) 　　こういう言説を透かして、その後にはわれわれが看取するのは、カント後の「自由」社会において諸善の体系としての目的論を展開することが否応なく直面せざるをえない、独断論への危惧を含む諸困難ではあるだろう。それは、その諸善の体系を担うことに対する責任の自覚のあり方にかかわるはずである。

五 「人間の使命」論とカントの作法

一　だが、それにしても、カントの「形式的な主観理論」においては、アーレンスの批判したように、はたして「無目的で空虚な自由は何の得るところもなく終わる」結果となったのだろうか。すでにみたように、アーレ

ンスにとつて、「人間の使命は、人間の本性に根拠をもつ素質や能力の開展以外の何ものでもない」のであつた。この「開展」は、神的秩序の中での人格性の発展（「人間人格の完成」）にほかならず、それを「善」すなわち「生の諸目的」（諸善の秩序）にとらえ、内的「人倫」と外的「法」とによつて「善の実現」を人間の「生の諸関係」のうち漸進的にめざすことが、人間の「本質論」として説かれた。そこでは、本来有限な存在である人間が「神的な無限のもの」を自覚して、「自己の有限な存在と生との不断の充足と完成とを達成するように努力すること」（85）に、人間人格の本質と使命とが求められた。人格の完成としての「人間の使命」論は、「素質」の開展や「陶冶」という文脈で十八世紀ドイツ啓蒙思想の中心論点の一つになつていたから、クラウゼとアーレンスの人格論は前世紀の啓蒙思想の延長線上にあつたといふべきであろう。では、カントは、人間の「使命」や「完成」については黙して語らなかつたのだろうか。

ルター派神学者のシュバルディング (Johann Joachim Spalding, 1714-1804) の著書『人間の使命 Die Bestimmung des Menschen』は、「十八世紀のドイツで最もよく読まれた本の一つ」であり、初版（一七四八年）は二十六ページにすぎなかつたが、そのご著者によつて増補拡充がくりかえされて一七九四年には十一版（二四四ページ）を重ね、さらにフランス語訳が六種、オランダ語訳が二種、スウェーデン語・ロシア語・チェコ語・ラテン語訳がそれぞれ一種出て、海賊版も含めると十八世紀に少なくとも二十九種出回つたといわれる。⁽²⁴⁾ 本書では、「生の体系」にかんする瞑想の結果として、「健全な人間悟性」から出発して、「感覚」、「精神の喜び」、「美と完全性」や「真理の国」、「美德」、「宗教」、そして来世における「不死」の要請に至る、段階的な諸使命が提示された。この「啓蒙神学のベストセラー」は、ヴォルフ主義者として出発したシュバルディングが、まもなく、とくにシ

ヤフツハリ (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury, 1671-1713) の影響を受ける形で (みずから一篇のドイツ語訳を手がけた) イギリス経験論の洗礼を受けて著した、「通俗哲学的ではあるが、経験的明証さにもとつき、それゆえに啓示神学やその他の権威に訴えることを放棄する著作」⁽²⁵⁾ であり、初版公刊直後から正統派の牧師 J・M・ゲッツェからの批判を呼んだ。それは本書をペラギアニスムス (Pelagianismus) だと非難するものであったから、両者の論争をとおして、本書が理神論的な「啓蒙神学」の立場から、「十八世紀半ばに始まった人間学的な転回 die anthropologische Wende」を決定的に促進⁽²⁶⁾ し、したがって「ドイツ啓蒙の一つの基礎理念」として定着することとなり、のちにフイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) に同名の書 (一八〇〇年) を書かせることにもなった。そして、若いクラウゼが、イエーナでフイヒテとシェリングに学んだのは、一七九七—一八〇〇年である。

そのかん、シュパルディングの第七版の公刊 (一七六三年) に前後して、その評価をめぐって (当初は私的書簡をつづじて、六四年には公開雑誌上で) モーゼス・メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn, 1729-1786) とトーマス・アプト (Thomas Abbt, 1738-1766) とのあいだで論争が展開され、それが機縁となって、ドイツ啓蒙の機関紙ともいふべき『ベルリン月報』にカントが初めて寄稿した論文が、「世界市民の見地における普遍史の理念」 (一七八四年十一月) である。それにつづけてカントの論文「啓蒙とは何か」が同誌の翌十二月号に掲載される。また、プロイセンの啓蒙運動の拠点となった秘密結社「啓蒙の友の会」(いわゆる「ベルリン水曜会 Berliner Mittwochsgesellschaft」) が、ドーム、エンゲル、ニコライ、シュパルディング、クライン、スヴァールツ、メンデルスゾーンらによって設立されたのは、その前年一七八三年の秋であり、メンデルスゾーンはとくに自由な思

想表明の権利を主張した。⁽²⁷⁾

したがって、シュバルディングの「人間の使命」論をめぐるメンデルスゾーンとアプトとの論争は、十八世紀におけるそうした「公論」の形成という啓蒙の進展への寄与と、「啓蒙神学」や哲学的「人間学」の形成をめぐる思想的文脈との両面で、固有の役割を担ったのであって、メンデルスゾーンが、人間諸個人の使命の立場から、ライプニッツの調和論的弁神論に共鳴しつつ、神の摂理への個人的参与を信頼したのに対して、アプトは、十七世紀末に『歴史批評辞典』を拠点にライプニッツと論争したピエール・ベール (Pierre Bayle, 1647-1706) への連接を自覚しつつ、神の予言や摂理の認識可能性を疑い、むしろ人類の課題として自律的な道徳の存立を展望していた。⁽²⁸⁾ カントの右の論文「普遍史の理念」は、個人における自然素質の開展を人間の使命とみなすシュバルディング＝メンデルスゾーンの立場と、そうした開展能力を疑問視するアプトの立場とを、人類史の見地（個人の限界と類への期待）から仲介する試みであり、それはまた、「自然地理学」と「人間学」の講義を好んで長年続けたカントが、豊富な経験的知識を背景に、人間の目的や完全性について率直に、但し、あくまで「統制的に」語る場ともなったのである。

二 人間の「普遍史の理念」というものの提示によって十九世紀の歴史主義への一つの導入口ともなったこの「歴史哲学」の重要論文において、カントは「自然の意図」という実践理性的に方向指示的な思考フレームを「導きの糸」として用いて、人間の「素質の発展」を「市民的体制」をそのための不可欠の前提条件としつつ、「人類」の達成すべき根本的な、しかし将来に託されたはるかな課題として、したがって個々の人間の有限性を克服するものとして、つぎのように前望的に語るのである。

歴史においては、「個々の主体には複雑で不規則なものと目に映るものが、人類全体 die ganze Gattung としては、人間の根源的素質 die ursprünglichen Anlagen が緩やかであつてもつねに継続して発展しているものとして認識されうる」と期待できる。」この発展の方向性について、カントは、あたかもスミスの「見えない手」や「自然の欺き」の観念を想起させるような言い回しで、「個々の人間だけでなく国民全体でさえも、それぞれが自分の判断に従いしばしば他人と対立して自分自身の意図を追求しながらも、まだ自分には知られていない自然の意図 Naturabsicht をいつのまにか導きの糸 Leitfaden として歩み続け、この自然の意図を促進しているということには、あまり気がつかないものである」(A17)と述べて、「歴史 Geschichte」という「人間にかんする事柄がもつこの矛盾した活動のなかに自然の意図を発見できないかどつか」(A18)を試みるのである。それは、「いわばア priori な導きの糸をもつた世界史の理念」(A30)の提示であつた。すなわち

「被造物の自然素質はすべて、いつか完全に vollständig、かつ目的にかなつて zweckmäßig 解きほたかれるように定められている。」「使用されることのない器用、すなわち目的を達成していない配剤組織は、目的論的自然学にとって一つの矛盾である。なぜならこの原則から離れてゆくならば、われわれの自然はもはや合法的ではなく目的なしに活動する自然となり、絶望的な偶然が理性の導きの糸に取って代わることになるからである。」(A18) (第一命題)

「地上で唯一理性をもつた被造物としての」人間において、理性の使用をめざす自然素質が完全に展開しうるのは、その類 Gattung においてだけであつて個体 Individuum においてではないだろつ。(A18) (第二命題)

「自然は、人間が……自分自身の理性によつてみずから獲得した以外の幸福や完全性 Vollkommenheit には与ら

ないことを欲した。すなわち自然は何も不必要なことは行わず、自然の諸目的を実現するための手段を無駄に用いたりほしくない。自然が人間に理性と理性にもつく意志の自由を与えたとき、それは人間の備えにかんして自然の意図をすではつきりと告知していたのである。」(A19)「人間が最もひどい粗野な状態から抜け出て、いつしかこの上ない熟練能力をもち、思维様式は内面的な完全性に至り、これによって(現世で可能な限り)幸福へと高まるよう努力 sich empor arbeiten したならば、その功績は一人だけのものであり、その人はこれをもつばら自分だけによるものと考えてよい、と自然は欲したのである。これはいかにも自然が、健康で幸せであること ein Wohlbefinden よりもむしろ人間の理性的な自己尊重 Selbstschätzung をめざしたかのうとくである。というの
は、人間が携わるべき事柄のこの進行のなかに存在するのは、人間を待ち受けている幾多の労苦であるからである。自然にとって重要だったのは、人間が健康で幸せに生活を送ることではなく、自分の行動をとおして生きるに値し健康で幸せな生活にふさわしくなるようひたむきに努力する sich hervorarbeiten ことだった、と思える。」
「ある動物の類は理性をもち、一人一人はすべて死んでも類は不死の理性的存在部類として、自分の素質を完全に展開させるに至るべきなのである。」(A20) (第三命題)

「自然のあらゆる素質の発展を実現するために自然が用いる手段は、社会における自然素質の敵対関係 Antagonismus であり、しかもそれはこの関係が最終的に社会の合法的秩序の原因となる限りでのことである。」(A20) つまり、「人間の非社会的社交性、die ungesellige Geselligkeit」による「社会」の形成とそこでの「自然素質の発展」。「仲たがい、人をねたんで競争を好む虚栄心、あくことを知らない所有欲もしくはさらに支配欲でさえも、自然が与えてくれたことに感謝しなくてはならない! これらがなければ、人類にあるすぐれた自然素質は、

すべて永久に發展されずまどろんでいることだろつ。」(A21)それは「賢明な創造主の配剤 die Anordnung」(A22)なのである。(第四命題) 「富と地位の快樂」を求め「虚栄心」(「想像力」)が、結果として社会の進歩をもたらすのだという、スミスの「自然の欺き」論(『道德感情論』第四部第一篇)にとりわけ重なり合う一節。

「自然が解決を迫っている人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会 bürgerliche Gesellschaft を実現することである。社会においてのみ、自然の最高の意図すなわちあらゆる自然素質の發展は人類として達成されう。」(A22)(第五命題)

「こつした問題は最も困難な問題であると同時に、人類によつて最後に解決される問題でもある。」なぜなら人間は「自由を濫用」し、「利己的な動物的傾向性」を免れないから「一人の支配者を必要とする」が、その支配者もまた人類以外ではありえないからである。「したがつて、この課題はあらゆる課題のなかで最も困難であり、それどころか完全に解決するのは不可能である。人間をつくつていられるこれほど曲がつた木材から、完全にまっすぐなものをつくり出すことはできない。ただこつした理念への接近が、自然によつてわれわれに課せられているにすぎない。」(A23)(第六命題)

「完全な市民的体制 eine vollkommene bürgerliche Verfassung を達成するといふ問題は合法的な対外的国家關係といふ問題に左右されるので、この後者の問題を別にして解決されるものではない。」「自然は人間を、……最終的には、……野蠻人の無法状態から抜け出して國際同盟を結ぶ方向へ追い込むのである。」(A24)「自然素質の十分な發展の進捗」は、国家間の武装、戦争などの災禍によつて阻まれるが、しかし「人類はこの抗争に対し

て力を均衡に保つ法則を探し求めざるをえなくなる。そして人類は、この法則に効力を与える統一的権力を、したがってそれぞれの国家の公的な安全を保障するような世界市民的状态を導入せざるをえなくなるのである。」

(A26) (第七命題)

「人類の歴史全体は、自然がそのすべての素質を人類において完全に展開しうる唯一の状態として国家内部の体制を完全に実現し、この目的のためにさらに対外的にもこれを完全に実現する自然の隠された計画の遂行、die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur とみなすことができる。」(A27) 自由の進展は抑えがたく、「啓蒙は、ときに妄想や気まぐれが紛れ込みながらも、巨大な善 ein großes Gut とし、しだいに姿を現し」、そうした動向は「しだいに王座の耳元にまで達して統治の原則にさえ影響を与えるはずである。」戦争の与えるさまざま苦しみや打撃の経験をとおして、「未来の巨大な国家組織体」すなわち「自然が最高の意図としている普遍的な世界市民状態が、……いつの日か実現されると希望できるのである。」(A28) (第八命題)

「普遍的な世界史を人類における完全な市民的連合をめざす自然の計画に従って取り扱う哲学的試みは、可能でありかつそれ自身この自然の意図を促進するものとみなさなくてはならない。」(A29) 「ついには自然が人類のなかに植えたすべての素質の芽が完全に展開され、人類 Menschengattung の使命 Bestimmung がこの地上で実現されるような状態へ人類が努力して昇ってゆく sich empor arbeiten その姿が、このような展望においてはるか彼方に思い描かれるのである。以上のような自然概念の より適切に言ひならはば摂理 die Vorsehung の 正当化は、世界考察の特定の観点を選ぶ動機としてけっして意味のないことではない。」(A30) (第九命題)

このようにカントは、「目的論的自然学」のアナロジーとして、人類の歴史に「理性の導きの糸」つまり「世

界史の理念」を見いだした。「自然の意図」とは、人間の「自然素質の発展」であり、そのために自然が用意した道は安楽ではなく「幾多の労苦」なのであり、個々人の死を超えて「人類」として「素質の発展」を達成するように、「完全性」を求めて不断に「努力」しつづけること、それが「人類の使命」だと言うのである。その達成のためには、カントらしく「完全な市民的体制」と「普遍的な世界市民状態」の実現が不可欠だとされるが、それははるかな将来の「希望」として「思い描かれる」ものであり、その完全な実現は「不可能」でさえある。しかし、それは「自然」すなわち「摂理」として、「いつの日か実現されると希望できる」のであり、「そうした理念への接近が、自然によってわれわれに課せられている」と言う。

この読む者の魂を揺さぶるような確固とした前望性は、何に由来しているのかといえは、理性的存在者としての人間が、個々の生命と経験と絶えず継承する「人類」として、幾多の労苦と困難のなかから、みずからの「自然素質の発展」の「完全性」をめざしてひたすら努力しつづけることにこそ、人間としての「自己尊重」の証を見だしているからであろう。そういう「摂理」としての「世界史の理念」による、人類史に寄せたカントの人倫的「希望」のメッセージなのである。そうした内容を「摂理」として語り、そこに「人類」に課せられた「使命」を見いだしているカントは、たしかに十八世紀ドイツ啓蒙を継承しつつ、自然目的論に道徳目的論を重ね合わせようとしているようにみえる。しかしその立脚点は、理性の「実践的必要」を根拠とする「理性信仰」の立場であり、メンデルスゾーンらの「通俗哲学」にみられた、経験の限界を超えたものについて思弁的理性による客観性を主張する独断論的目的論からは、はっきりと区別されるべきものである。では、「使命」や「摂理」という目的論的主題を、ほかならぬ超越論的形式論に徹したはずのカントが、積極的に論じることができたのは

なぜだろうか。もしこれを論じようとすれば、そこにはカント固有の認識論的作法があったはずである。

三 カントが一七八六年十月の『ベルリン月報』に論文「思考の方向を定めるとはどういうことか」を書いたのは、レッシングがスピノザ主義者であったか否かをめぐるヤコービとメンデルスゾーンとの論争について態度表明を迫られたからである。この論説において、カントは、客観的な認識根拠をもたない超感性的なものについて、思考の方向を定める「主観的根拠の権利」を主張し、それを「理性の必要」とくにその「実践的必要」によって基礎づけるのである。

「たんなる概念によっては、この対象の現存およびこの対象と世界（可能的経験のあらゆる対象の総括）との現実的な結びつきについてはいまだ何もなしとげられていない。ところがいまや理性の必要の権利、das Recht des Bedürfnisses der Vernunftが登場してくる。この権利とは、客観的根拠によっては理性がどうしても知ることが許されないようなものを前提し、かつ想定するという主観的根拠の権利であり、したがって計りがたくわれわれには深い夜に閉ざされた超感性的なものの空間の中で、ただ理性自身の必要から思考において方向を定める、sich orientieren 主観的根拠の権利である。」(A137)

「最上の知性にして同時に最高善である第一の根源的、存在者、Urwesen の概念」 アーレンスも、上述のようにこの語を用いていた についていえば、そうした「無制約者の現存在」という「前提がなければ、われわれの理性は、世界の諸事物の偶然性について、また……驚くべきほどの……合目的性と秩序について、何らの満足はいく根拠も与えることができないのである。」(A137c)「われわれに客観的根拠が欠如しているにもかかわらず判断を下さざるをえないには、理性使用の主観的根拠にもとづく信憑 das Fürwahhalten が依然として大変重要となる。」(A138 Anm.)「与えられた現象を説明するために理性が自分に理解できるものを前提する必要が、

ある *bedarf*」のであり、「つじた「理性の必要」には「理論的使用」と「実践的使用」の二つがある。このうち後者、「実践的使用における理性の必要ははるかに重要である。なぜならばそれは無制約的なものであるからであり、……理性の純粋な実践的使用の核心は道德的諸法則の指令 *die Vorschrift der moralischen Gesetze* にあるからである。道德的諸法則はすべて、自由によつてのみ可能である限りでの、世界の内での可能な最高善」という理念 *die Idee des höchsten Gutes* に、すなわち人倫性 *die Sittlichkeit* に通じている。他方でまた、道德的諸法則は、人間の自由にかかわるものに通じているだけでなく、自然にかかわるものにも、つまり人倫性に比例して分け与えられる限りでの最大の幸福にかかわるものにも通じている。いまや理性は、そのような依存的な最高善、およびその最高善のための非依存的な最高善である最上の知性とを想定する必要がある。しかもこの想定が必要なのは、道德的諸法則の拘束的な威信や道德的諸法則を遵守するための動機を最高善から導出するためではなく（と）いつのも道德的諸法則の動因がそれ自身で必然的に確実な法則とは別のものから導出されるばあいには、道德的諸法則の道德的価値がなくなってしまうからである）、ただ、最高善の概念に客観的實在性を与えるためである。」

(A139)

「つじてカントにとつては、「客観的根拠が欠如しているにもかかわらず判断を下さざるをえないばあい」には、「理性使用の主観的根拠」にもとつて「理性の純粋な実践的使用」によつて二種類の最高善を道德的に想定する必要がある」という自覚が決定的に重要であった。この理性のはたらきをカントは「理性信仰 *Vernunftglauben*」と呼ぶ。「どんな信仰も、たとえ歴史的信仰でさえも、理性的でなければならぬが（という）も真理の究極の試金石はつねに理性であるから」、理性信仰とは純粋理性に含まれている所与以外のいかなる

所与にも基礎をおかない信仰のことである。ところで、すべての信仰は、主観的には十分な信憑であるが、客観的には意識にとつて不十分な信憑であり、したがって信仰は知識、das Wissen に対立する。」「信憑の根拠がその性質上まったく客観的に受当するものではないばあいには、信仰は、理性をどのように使用しても知識になることはできない。」「純粹な理性信仰は、どんな自然の理性的所与や経験によつてもけつして知識に変わることはありえない。」(A140f.) したがつて「純粹な理性信仰は、……普通の、しかし(道徳的に)健全な理性をもつた人間が理論的見地と実践的見地において、自分の使命の全目的 der ganze Zweck seiner Bestimmung に完全に適合しながら自分の道を予描できるための道標 Wegweiser であり羅針盤 Kompaß である。」(A141) ところで理性信仰はまた、ほかのすべての信仰の根底に、いやそれどころかあらゆる啓示でさえその根底におかれなければならないものなのである。神の概念や、さらには神の現存、在の確信でさえもが、ただ理性のうちへのみ見いだされて、理性からのみ発することができるものであつて、それらが最初にわれわれのうちに生じるのは、靈感とか非常に強大な權威の伝える通知によつてはなない。」(A142)

すでに明らかになつた、どんな信仰も理性的でなければならぬこと、しかも信仰は、客観的根拠を示しえないといつて自覚において、知識とは嚴格に区別されるべきものであること、そのうえでなお信仰は、健全な理性の使用によつて「自分の使命の全目的」にふさわしい道を指し示す「羅針盤」たりうるものであること、カントはそういう確信を「理性信仰」または「理性の要請、ein Postulat der Vernunft」とつて、つまりは「道徳的諸法則の指令」といふ認識のもとで語つたのである。この見地は、理念としての「最上の知性」(神)の想定が、理性概念の「統制的」使用によつて目的論的展望を可能にするといふカントの批判的方法論に重なり合つ。世界史の

「理念」の想定も、同じ文脈にあると考えるべきである。この点を、『純粹理性批判』(一七八一年、第二版一七八七年)の「超越論的弁証論への付録」における「純粹理性の理念の統制的使用について」および「人間理性の自然的弁証論の究極意図について」に即して確認しておこう。⁽³²⁾

そこにおいてくりかえし強調されていることは、理性概念の使用における「構成的 konstitutiv」と「統制的 regulativ」とを峻別して、もっぱら後者のみが客観的妥当性を確保しうるし、また「発見的概念」として有用でもある、という論点である。すなわち、

悟性概念については「構成的」と「統制的」の二種類の諸原理が成り立ちうるが、それに対して、「純粹理性の諸原理は経験的諸概念にかんしては決して構成的であることはできない。」(B692)「理性の図式 das Schema der Vernunft への悟性概念の適用は、まさに……対象そのものの認識ではなくて、すべての悟性使用の体系的統一の規則ないし原理にすぎない。」(B693) 理性の「統制的原理は、経験あるいは観察が理性に匹敵しうるよりはるか遠くに至るのである、けれども何かを規定する bestimmen のではなく、ただ理性に対して体系的統一のための道筋をあらかじめ示すにすぎない。」(B696)「最高の叡智者という概念はたんなる理念である。すなわち、この概念の客観的实在性は、概念が直接に対象に関係づけられるというこのうちに成り立つべきではない(と)というのは、そのような意味においては、われわれは最高叡智者という概念の客観的妥当性を正当化できないからである。むしろ、その概念は、最大の理性統一の諸制約に従って秩序づけられた図式、しかも物一般という概念にかんする図式にすぎない。この図式は、経験の対象がいわばその根拠あるいは原因としてのこの理念の想像の対象から導出されることによつて、われわれの理性の経験的使用における最大の体系的統一を維持するために

のみ役立つのである。そのときには、たとえば、世界の諸物は、あたかもそれらがある最高の観智者からみずからの現存在を獲得するかのように、als ob 考察せねばならない、と言われるのである。そのようにして、理念は本来一つの発見的な heuristisch 概念にすぎず、決して明示的な ostensiv 概念ではない、そして、対象がどのような性質をもつのかを示すのではなく、どのようにしてわれわれがこの発見的概念の手引きのもとに経験一般の諸対象の性質と連結を求め、suchen べきかを示すのである。」(B698f.) 「三種の超越論的理念(心理学的理念、宇宙論的理念、神学的理念)」に例示されるように、「そのような諸理念に従って手続きすることは理性の必然的格率である。そしてこのことは、思弁的理性のすべての理念の超越論的演繹である、つまり、経験が与えうる以上の諸対象へとわれわれの認識を拡張する構成的諸原理としてではなく、経験的認識一般の多様性の体系的統一的統制的諸原理としての思弁的理性のすべての理念の超越論的演繹である。」(B699) 「すべてのわれわれの概念を超越するような思考の産物を、みずからの仕事を好んで完結する思弁的理性だけを信用して、現実の規定された諸対象として導入することは、われわれには許されえない。したがって、思考の産物がそれ自体において想定されるべきではなく、ただ思考の産物の実在性のみが、すべての自然認識の体系的統一の統制的原理の図式的実在性として認められるべきであり、したがって、思考の産物はただ現実の諸物の類比物 Analoga としてのみ根底に置かれるべきであり、決して現実の諸物そのものとして根底に置かれるべきではない。」(B701f.)

「それゆえ、われわれがそのような観念的存在者を想定するばあいには、われわれは本来はわれわれの認識を可能的経験の諸客観を越えて拡張するのではなく、ただ可能的経験の経験的統一のみを体系的統一をつうじて拡張するだけである。この体系的統一のために、理念はわれわれに図式を与えるのであり、したがって、この理念

は、構成的原理としてではなく、たんに統制的原理として妥当するのである。」(B702)「のはあ、」理性の諸概念にのみもつこの最高の形式的統一は、諸物の合目的統一 *die zweckmäßige Einheit* であり、そして、理性の思弁的關心は、世界のなかのすべての秩序を、あたかもそれが最高の理性の意図から発出したかのようにみなすことを必然的にするのである。すなわち、そのような原理は、諸経験の分野に適用されたわれわれの理性に對して、目的論的諸法則に従つて *nach teleologischen Gesetzen*、世界の諸物を連結し、「このことによつて諸物の最大の体系的統一へと到達するといふまゝたく新しい眺望を開示するのである。」(B714f.)

「しかし、われわれがたんに統制的な使用へと理念を制限することから逸脱するやいなや、理性はさまざまに仕方でも導かれる。」(B717) 第一は「怠惰な理性 *die faule Vernunft*」、すなわち「独断論 *Dogmatismus*」であり、あるいは「創案された目的」による「きわめて安易な」諸原因の探究であり (B717ff.)、第二は「逆転した理性 *die verkehrte Vernunft*」、すなわち、「合目的統一の原理の現実性を実体的なものとして根底に置き」、あるいは「自然に對して諸目的を暴力的専制君主的におしつける」ことによつて、「本来は証明されるべきであつたものが前提される」事態となる (B720f.)。「自然の体系的統一の統制的原理を構成的原理とみなすこと、ならびに、理念においてのみ理性の整合的使用の根底に置かれるものを、原因として実体的に前提することは、ただ理性を混乱させるだけである。」「最大の体系的な統一、したがつてまた合目的統一は、人間理性の最大の使用を可能にする学校であり基礎でさえある。」(B721f.)「体系的統一の統制的法則は、あたかも至るところ無限にわたつて体系的合目的な統一が、可能な最大の多様性のもつて見いだされるかのように、われわれが自然を研究すべきであるといふことを欲する。といふのは、われわれはほんのわずかしかこの世界完全性 *Weltvollkommenheit* から

探り出さぬかあるいは達成しないであろうけれども、この世界完全性を至るところに求め推測することは、やはりわれわれの理性の立法に属するからである。」(B728)

こうして、「世界の体系的統一の統制的原理に關係づけられるのは、つねに理念にすぎない」(B725)ことを強調するカントの見地に立てば、ただ理念として扱つべきものを実体とみなすことは「統制的使用」からの逸脱にほかならない。「構成的」原理は対象そのものの認識として何かを「規定する」のに対して、「統制的」原理は「体系的統一の図式を介して」、「道筋をあらかじめ示す」、つまり、正しくまっすぐに思考の「方向を定める」という意味と役割とを担っている。したがって、世界史の「理念」としての「自然の意図」という自然目的論的考察も、カントが理性の「統制的使用」をみずから実践しつつ、「理性信仰」における道徳性をはつきりと示したのと言つべきであろう。統制的原理に踏みとどまるということは、超感性的な「深い夜」の中で、理念にける「理性の図式」あるいは進むべき道を示す「羅針盤」を求めて、「ただ理性自身の必要から思考において方向を定める主観的根拠の権利」を道徳的に自覚することである。そういう「理性の必要」という限界点への自覚のもとで、カントは人類の「使命」と人類史への「希望」とを語つたのだと推定される。

六 「人倫」の学から「社会」の学へ

— アーレンスにとって、人間の使命は「素質や能力の開展」であり、人間の生は、「無限なもの」の自覚に導かれた「絶えざる完全化と充足と完成とへの志向」にほかならなかつた。カントも、「人類」として「素質の

発展」と「完全性」を求めて不断に「努力」しつづけることが「人類の使命」だと述べていた。それぞれの「使命」意識の根底に「人倫」や「道徳性」への自覚が置かれていたことも含めて、両者は実際にはほとんど同じ主題への関心を共有していたように見える。しかし、カントが、「理性信仰」は「最高善の理念に客観的实在性を与える」(A139)と述べたときも、実践的理性のはたらきとして神の「理念」を想定する必要があることを認めただけであり、神の本質を問うたものではなかった。カントが批判的認識論のもとで理性の「統制的」使用として慎重に語った「理念」という「図式」に、アーレンスは積極的に内容を与え、「理念」を質量的に根拠づけようとする。その意図を重ねて確認するならば、

「カントが、その主観的合理主義の結果、確かだが把握できない要請として、善を純粹に善のために行うという定言命法で提起したものを、われわれはここで、その客観的で実在的な基礎において認識する。つまりわれわれは、倫理的意志の無条件性 それ自体がすでに、有限で制約のある主観のあなたを指し示す を、絶対的な神の本質における善の本源によって把握するのである。」(227 = 既出)

このようなアーレンスの主旨を、さらに別の作品で確認しておく。ハイデルベルクのモールの後任ブルンチヨリ (Johann Caspar Bluntschli, 1808-1881) が、ミュンヘン時代にブラーター (Karl Brater, 1819-1869) の協力をえて編集・公刊を開始した自由主義的な『ドイツ国家学辞典』(一八五七 七〇年)において、項目論説「カント」(一八六〇年)を執筆したのはアーレンスである。一八五〇年からグラーツの法哲学の教授(法学部)として、アーレンスは、本稿で取り上げた主著の五二年版や『法学エンツィクロペディー』(五五年)など旺盛な著述活動を進めたが、折しもオーストリア文部省が法学の国家試験科目から法哲学をはずす決定をしたことでかれは政

府と対立し、六〇年にライプツィヒの国家学の教授（哲学部）へ転じた。そうした背景のもとで、右の項目論説の内容は、「抽象的で形式的な自由主義」という「時代方向の全体」のなかでいま陥っている「哲学の過ち」の重要な原因はカントの「主観的合理主義」、その「一面的な主観的・形式的な方向性」にある、という見地からの厳しいカント批判なのである。すなわち、

カントの教義の特徴は、「批判主義」と「超越論的観念論」である。前者においては、カントの教義は、「独断論と懐疑論との対立を克服することをめざし、真理認識の可能性という問題を解決するために全認識能力を深く探究し、認識の全領域について、精神に由来する本源的なもろもろの形式、概念、理念が認識の可能性の諸条件であることを立証した。」一方、「超越論的観念論」という側面では、「主観から出発して主観を徹底的に究明し、主観とより高次のものとの結合が起ころと思われる点、この高次のものが主観といつさいの主観的なものを超える（超越的である transcendent ist）点を、主観の中のいたるところに指し示したのだが、主観の力、主観の光輝が主観をみずから引き上げると思われるその瞬間に、錯覚を恐れる悟性によってふたたび主観へと引き戻される（超越論的となる transcendental wird）。カントの高潔な、まじめで誠実に探究する精神は、こうして最高のもの、絶対的なものを求めて格闘しており、その絶対的なものは、理論面では絶対的な理念として、定言命法として現れているのだが、主観を超えるそうしたものの自立的な実在をカントの精神は認識することができない。だからそのような絶対的なものは、実践面ではそのための規準として、ただ理念的な諸形式と諸概念においてのみ主観の中へ現れるのである。主観がそれ自身を超えて最高のもの、無制約のものを見いだすための、このような主観のそれ自身との闘争は、カントの体系に高い人倫的な関心を付与している。しかしこの関心の価値を完全に

正しく評価することができるのは、この体系をたんなる一つの通過点と考える人々だけである。「主観的な面からも、また、たんに一般的なアプリアリな諸形式、諸概念あるいは諸理念……によっても、事物の本質と生は把握することはできない。」(468)

「理論的理性の領域におけるカントの研究は、いつさいの非感性的な理念にかんする不確かさで終わり、形式主義にとらわれたままであった。その形式主義は、経験の領域においても、ただ生得的な一般的な不可欠の認識諸形式だけを確かなものと認めようとした。」(470)

実践的理性の領域でも、「自由は、カントにとって、意志および行為の能力の高い形式でしかない。形式は、ある内容、ある実質によつて満たされねばならない。後者は、人倫的な領域でも、感性的な経験によつて、感性的な欲求能力によつて与えられる。しかしその欲求能力は、高い自由な意志に未知の法則を課し、もしそれが自由の高い法則に服さなければ、意志の自律に対して意志の他律をなすであろう。つまり、低い欲求能力、愛好の欲求と嫌気の嫌悪とから実質的な決定根拠が生まれ、それらはそれぞれの主観にとつて、ある特別の目的によつて異なりうるものである。そのような主観的で個人的な決定根拠を、カントは意志の格率と呼ぶ。これらの格率は、ときおりモラリストたちがそれを高めようとしたような普遍的な諸原理などには決してなりえない。しかしそれらはやはりなお不可欠なものである。というのは、それらだけが道徳と自由にある内容を得させるからである。……そこで、道徳の最高原則もつぎのようになる。君の意志の格率が、同時に普遍的立法の原理として受当じうるように行なせよ。 一 つとしてカントの実践哲学も主観的に形式的な觀念論にとどまる。」(471)「カントの道徳論は、教養ある良心を前提しており、キリスト教が人類にもたらした人倫的教養がなければ、いつさ

い根拠がなく、まったく無力であろう。したがって主要な欠陥は、カントが理想的な理性人のために、生の理性諸目的における普遍的な諸善と諸義務とを示さず、また、いつさいの諸善を、善の一なる源泉、つまり神から導き出さなかつたことである。カントの道徳論には最高部、つまり諸善論 Güterlehre が欠落しており、したがって徳論と義務論は無内容かつ無力なものにとどまっており、同じことが法論でも示されている。」(472)

「法と政治の全領域で何よりも自由をめざしている時代方向の全体」は、「抽象的で形式的な自由主義を基礎づけている。その自由主義は、神の定めた客観的な世界と生の秩序を法秩序にとつての規準とは認めず、客観的な諸目的によつて与えられた生諸関係の使命を意志にとつて決定的なものとは認めずに、主観的な意志をいつさいの法的諸関係の規定根拠とみなし、個人的な格率がその原理的な普遍化と矛盾しないことという形式論理的な標識の助けを借りて、普遍的法則をただ諸個人の意志によつて見いだそうとする。この教義は主観的合理主義である。というのは、この教義は、理性というものを、それをつづじて、真なるもの・善なるもの・正なるものが、即的に存在する事物および生諸関係の本質から汲みとられるべきところの認識原理とみなすのではなく、それからいつさいのものが導き出されるべきところの実質原理とみなすからである。この教義は、一面的な個人主義のとりこになつている。というのは、この教義は、各人に自由にふるまう特定の範囲を確保するという任務だけを法に与え、各人を法的にもつぱら自立させ、自分のことを配慮させ行動させるからであつて、法というものはしかし、人間を、現にそうである通り、二重の意味で、つまり各人みな自己優先する存在者として、しかしそれに劣らず他のさまざまな生共同体との結びつきなかでの一員としてもとらえるべきなのである。そこからつぎのことが明らかとなるだろう。法は、たんに相互に制約し合う並存 Nebeneinandersein の諸条件を規制するだけで

なく、一般社会およびすべての特殊な生活共同体においてすべての生活圏を助成し拡張する積極的な相互共生 *Füreinandersein* と作用との諸条件をも規制しなければならないということ、これである。「カントの法哲学およびそれと同様のすべての諸理論の根本的欠陥は、法と徳徳が、十分練り上げられた諸善論のなかに共通の基礎を獲得していなかったことにある。というのも、善、そして理性的な生諸目的としての生諸善は、道徳と法において、ただ追求されるやり方が異なっているだけであるからである。前者では、無条件的に、神的なものとしての善それ自体のために追求され、後者では、すべての制約された有限の生の諸条件のもとで追求される。したがって、私法でも公法でもすべての法部分においても、人間の生の諸善の保存、獲得、促進こそが問題なのである。」

(474)

「カントの理性的な一般意思の教義は、最近までドイツにおける支配的な教義でありつづけ、ドイツ民族のすべての教養層にしみわたっていたのであって、学問「すなわち哲学」も、わずかな例外を除けば、さらなる展望をどこにも開けず高い目標を示すこともできないような諸概念の狭い円環を、依然としてぐるぐる回転している。しかしカントは、理論的思弁に待ったをかけたたん、実践哲学では、とりわけ国家論と政治学では、行き詰まる。なぜなら、意志というものは、個人の意志であれ一般意思であれ、それが人倫的に、また法的にどうあらねばならないのかをもし知っていなければ、前へ進むことはできないし、したがってつねにただそれ自身に、つまりたんなる意欲、空虚な自由にとどまり、精神的な諸目的の広い領域への出口を見いだせないからである。つまり、この諸目的は、制約的な諸関係のもとで追求されるべきものであり、また、自由に積極的な内容を与えることができる唯一のものなのである。」(477)

こうしてアーレンスは、「時代方向」が志向している「自由」の形式化を拒否し、「生の諸目的」すなわち「諸善」という内容の意義を「自由」のために主張する。その自由は、生の外的諸条件としての法をつうじて、たんに「自己優先する存在者」の相互制約的「並存」だけでなく、各種の「生活圏」における「積極的な相互共生」をも志向し、それをつうじて生目的「人間使命としての人格の完成がめざされる。

二 カントの国法論、すなわち、国家形式（君主制、貴族制、民主制）と統治様式（代表制としての共和制と専制）の区別、支配権・執行権・司法権の区分、国家市民の三属性（自由・平等・独立）、支配者と臣民、支配者の機関としての元首に対する臣民の異議申し立て権、元首の諸権利（私有権の保護、国家経済・財政・ポリツアイ、査察、刑罰）などを、アーレンスは「形式的国法論」とみなし、むしろ『永遠平和のために』（一七九五年、増補版一七九六年）で示されたカントの国際法論を高く評価した。「ヨーロッパの教養ある諸国民は、まず緊密な国際共同体を形成しており、連带的で相互制約的な利害関心を有しており、その関心は、商工業諸関係に劣らず政治・宗教問題でも、支配者や政府の交代という変転には左右されない国際的な規則を必要としている。」それがどんなに遠い将来のことであるにしても、「われわれはそれでも、すでに承認されたヨーロッパ連合 Association または連邦 Föderation という原則が最重要の実践的な諸帰結においても真理となるという点のみ、その根本条件を認めることができる。そして、この問題をいつそう広範な人々のあいだに訴え、その解決の準備をすることは、学問（哲学）の責務であるとわれわれには思われる。学問は、それが正しい道を進んだばあいいには、つねに生の力となった。学問がその任務を果たすならば、カントがその論文の末尾でいくらか皮肉交じりに 永遠平和のための秘密条項 と呼んで表した希望、つまり、公けの平和を可能にする諸条件について哲

学者たちがもつ格率が諸国家によって、忠告として受けとられなければならない という希望が、この点でもかなえられるだろう。」(480)

「したがって、カントの教義は、国法論・国際法論においても、国家の憲法と行政のために、また国際法的諸関係のためにも、自由を保障する法的な諸形式を見いだすとする努力という高い時代方向を反映するものであった。しかし、十八世紀のあの高潔な精神の持ち主によって導入された自由志向の諸努力を、あらゆる歴史的・文化的諸関係の正しい評価と、社会有機体のさまざまな生活圏に対応した限定と、すべての文化諸目的に対するそれら生活圏の真の積極的な関係とにおいて実現させることが、一般に十九世紀の課題であるとわれわれには思われる。したがって、カントによって鋭く明示された形式的な、たいていはあい主観的な方向性も、法によって規制されるべきすべての生諸関係の客観的な内容の探究によって補完され、自由がすべての生活圏で、社会の文化生活あるいは諸善の生活の全体のなかで真に組織化されねばならない。」(488) アーレンスの関心は、カントの自由の形式論を越えて、客観的な「歴史的・文化的諸関係」のうちに置かれている現実の「生諸関係」と「生活圏」における自由の「組織化」に向けられている。

「カントは、ソクラテスやデカルトと同じように、哲学の新時代と大転換とをもたらした。」「ヘーゲルの体系は、この「カント以後の」時代、精神の自覚で始まり、世界と生発展全体の目標としての絶対的なものの自覚で終わる、この時代全体の頂点を表している。しかし、絶対的な、それだけにまた、きわめて一面的な観念論は、有限な存在者たちのいつさいの現実的自立性を否定した。人間の意識は、自分自身の自立した現実性と自立した外的な世界現実性から離れないから、そうした観念論には長くは耐えられない。それゆえに、まさしく生命力あ

る精神の人々は、弁証法的ヘーゲル集団を打破したが、残念ながら哲学を下降させて、完全な解体へ導いた。ヘーゲルが絶対者を有限な精神のなかで主観化したように、この解体過程は主観の絶対化で終わった。」「この時代全体における、また、ほとんどつねに諸対立の形成という点でしか進歩していない発展における哲学の過ちの諸原因は、大部分はカントに帰せられねばならない。というのは、意識、認識の能力や諸段階と種類の分析的な徹底究明はまことに不完全になされ、すぐ初めから一面的な主観的・形式的な方向へ導かれたからである。後続の諸体系のどれも、概念図式論の形式主義を越えなかった。その図式論はつねに、たびたび経験からの詐取によってしかその内容を得なかつたから、哲学的思弁は、恣意的な理念と経験とを混ぜ合わせて、厳密な方法の要求にも実際の生の要求にも対応しなかつた。」(481)

「三十年以上に初めてクラウゼによって、カントの基礎づけに似た、哲学の新たな基礎づけの主張、つまり、神という最高原理で始まる総合的ないし形而上学的部分のための不可欠の土台として、意識に反映される経験領域全体の厳密な分析的な徹底究明をおこなうことによって哲学を基礎づける主張が表明された。」(482)「われわれが必要としている哲学は、つぎのようなものである。すなわち、主体すなわち人間人格を客観的な神的世界と生秩序とに対する正しい関係のなかに置き、自然、精神および歴史における現実を、まず独立して入念な分析において徹底究明すべき領域として認識し、そのうえで、完全に理想的＝現実的な学問の諸要求および、常に一貫して諸理念と所与の現実の諸関係とに従って形成されつつける生の諸要求にに応じて、現実を理性研究で得られる精神的諸原理と緊密に係る。そのような哲学である。」(482)

三 学問あるいは哲学と生の諸要求にこたえて理性理念と現実とを架橋すること、これがクラウゼに依拠し

たアーレンスの目標であった。このような哲学がどのようにして生成可能であるかは、ここでの問題ではない。また、そのカント批判の厳密な哲学的当否の検証も、すでにわれわれの課題ではないだろう。ドイツにおける近代原理の祖型としてのカントの認識論的「主観的形式論が、実践理性の道徳性に依拠しつつ、「最高善」を「想定する必要がある」ことを認め、「普遍史の理念」を「人類の使命」として開陳していたのだが、それにもかかわらず、それらすべても諸善の「客観的」実在を前提するものではなく、「意志の自律」のもつ「客観的実在性」と呼ばれたものは、理性的存在者の「行為の法則」としての普遍性をアプリアリな水準で言い表したものであった。したがって、少なくともカントの批判的意図に即して言えば、諸善としての諸目的とその達成のための諸手段の選択という経験界すなわち生の現実世界の問題（形式に対する実質）を一貫して排除しつつげようと試みたと思われること、これがわれわれにとつての問題状況である。なぜなら、それは「法的状態」における「国家市民」の形式的自由を措定するものではあつても、自由の「内容」を原理的に問うことができなはずだと考えられるからである。

しかし、カントの「人倫の形而上学」における実質の排除が、経験界に対するカントの無関心を意味するわけではない。すでに見たところだけでも、「思考の方向を定めるとはどついついことか」におけるつぎの一節が留意されるだろう。「道徳的諸法則はすべて、自由によつてのみ可能である限りでの、世界の内での可能な最高善という理念に、すなわち人倫性に通じている。他方でまた、道徳的諸法則は、人間的自由にかかわるものに通じているだけでなく、自然にかかわるものにも、つまり人倫性に比例して分け与えられる限りでの最大の幸福にかかわるものにも通じている。いまや理性は、そのような依存的な最高善、およびその最高善のための非依存的な最高

善である最上の知性とを想定する必要がある。「純粋な理性信仰は、……普通の、しかし(道德的に)健全な理性をもった人間が理論的見地と実践的見地において、自分の使命の全目的に完全に適合しながら自分の道を予描できるための道標であり羅針盤である。」(A438) ここでは、理性的存在者がもっている「自分の使命の全目的」への自覚が想定されており、「幸福」という「依存的な最高善」が「人倫性に比例」するものとしてカントの視野に収められていた。こういう「幸福」、あるいは意志の実質としての「他律」との接点を指示しつつ、しかしそれでもなお、カントの主観的意図としては、「自律」の形式原理に踏みとどまろうとしたのだと思われる。「人倫の形而上学的基础づけ」で述べられているように、カントの「目的の国」は、「目的自体としての理性的存在者たち」だけでなく、「おのおのの理性的存在者が自分自身で設定するような独自の諸目的」(A433)をも包括しているが、そのようなすべての目的が「体系的に結びついた一全体」が想定されたのは、すべての理性的存在者が互いに目的自体としてみずから道德的に立法する主体となることにもとづいていた。「道德性は、全行為が法則の立法に関与することにおいて成立するのであり、このことによつてのみ目的の国が可能なのである。」(A434) 「理性的存在者たちの一つの世界 (mundus intelligibilis 観智的世界) が目的の国として可能」なのは、「すべての人格が成員として自分で法則を立法することをこつこつ」である(A438)。こつこつした規定は、「意志の自律」に集約される「定言的命法」の一表現にほかならない。

アーレンスが「神的秩序」としてとらえた諸善は、「生の諸目的」であり、それらは、宗教、学問、技芸、教育、人倫および法として区分・列挙された「生の諸関係」という現実の生活世界に求められた。生きた人間は、「人格性」として、したがってさまざまな意識と能力を持つ個的存在であると同時に、多層的な「諸社会」=「生活

「圏」の各成員（分枝）として相互補充・相互促進的な共属関係のもとにあると位置づけられた。したがって、アーレンスの関心は、人間の「自由な」行為の道徳的根拠にかかわる「人倫」の普遍的・形式的法則性にあるのではなく、自由の実質をなす「生の諸目的」の「実現」にあり、その意味では、それはカントが「他律」として排除した経験的な「仮言的命法」すなわち、目的達成のための技術的原理としての「熟練、Geschicklichkeitの命法」と、とくに自己の幸福への手段の選択にかかわる「利口Klugheitの命法」(A415ff.)、総じて「幸福の原理」(A411ff.)に属する問題領域を、少なくとも排除しないだろう。そこは、理念的必然性ではなく可能性や偶然性の支配する現実世界であり、そこでは、諸善の中の優先づけや、目的と手段の関係、予想される結果の考慮や、目的・手段の修正が絶えず不可避的に求められるだろう。その意味では、たとえばカントが法の形式性のゆえに排除した「衡平」と「緊急権」も、調整問題の諸類型として包含されるだろう。

そのような現実世界への目的論的接近は、「人倫」の学というよりむしろ人格主義的「人間学」としての「社会」の学の視座であり、それは多元的・相互補完的な諸「生活圏」としての社会の有機的構成論によって基礎づけられる。諸個人は、一方では、たしかにカントの言うように普遍的道徳法則の実在性を「人間性」の尊厳として自覚して、みずから普遍的・道徳的に立法しようと努めつつ、しかし同時に他方では、現実のさまざまなしはしは利害の相反する 諸「生活圏」への共属関係のなかで善悪の判断と諸善の中からの最善の選択とを迫られ、そういう葛藤こそが「生きる」ということにほかならないと言っべきであるうから、カントが考慮の外に置かざるをえなかったと思われるこの後者の問題に光を当てるといふ点で、アーレンスの「生の諸関係」という思考座標は重い意味をもちうるだろう⁽³⁴⁾。そして、こうした「社会」への視野のもとで、「生の諸目的」から「国

家目的」が導出されて、国家学への経路が明示的に確保されるとともに、「生活圏」の国家からの相対的自立性が強調されることによって、国家学自体が外延的にも内包的にも拡充される可能性がひらかれる。

このような「生関係」という生活世界の分析概念に依拠したアーレンスの諸善論＝目的論の視座は、カントの超越論的形式論がもつ原理的・構造的な限界を浮き彫りにする。アーレンスが、主著の五二年版の表題に掲げているように「哲学的 人間学的根拠にもとづいて」という自覚をもっていたことは、思想史的にはクラウゼを介して、カントの超越論を越えて、十八世紀啓蒙を担った「通俗哲学」による「人間学的な転回」からの伏流という文脈の存在を推定させるように思われる。いま、十九世紀半ばにおいて、「生の諸目的」の概念は、それらの実現のための外的諸条件を「法」と規定することによって、自律的な国家市民を主体とする所有と交換の抽象的形式原理を乗り越え、外的諸条件の実質としての「生の諸関係」に到達する。アーレンスの法哲学の「各論部」では、「人格権」が「平等」・「自由」・「社交」で構成され、所有権は、物権として、つまり生の諸目的の達成のために不可欠な物財の調達として、人格の原権から導出される。所有は人格発展に必要なものと規定されるから、この目的論的規定によって所有の限界づけも含意される。それらは、カントの所有＝「配分的正義」のアプリオリな形式論とは異なる、新たな質量倫理的眺望を開くだろう。こうして、近代の主體的「自由」の形式主義を突破しようとする反時代的試みが、当為の方法論に固有の諸リスクを負いながらも「自由」の実質を生活世界に求める見地、諸善論としては有機的・調和論的な、しかし人間の共同性の回復志向としてはクリティカルな見地への入り口に、われわれは立つのである。

- (1) 本稿では、カントの著作からの引用は、アカデミー版の当該著作のページ数を引用文の末尾に括弧に入れて示す（Aはマカデミー版の略）。『人倫の形而上学 Die Metaphysik der Sitten』はマカデミー版の第六巻所収である。なお、以下、引用文中の（ ）はすべて原文のまま、「」の部分は引用者の補筆であり、引用文中の傍点は原文がゲシュペルトであることを示す。引用文は邦訳書に従っていないはあいがある。
- (2) 加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』、『アリストテレス全集 13』、『岩波書店』、一九七三年、一七七—一七八ページ。あわせて高田三郎訳、上・下、岩波文庫、一九七一—七三年、も参照のこと。
- (3) 同上、一七九ページ。
- (4) 同上、一四五—一四七ページ。
- (5) 同上、一五〇—一六一ページ。
- (6) P. Landau, Hegels Begründung des Verragsrechts, in: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, hrsg. von M. Riedel, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974, S. 176-197, hier S. 187.
- (7) このまじなブーフエントルフからヴォルフを経てカントに至る契約理論における等価性原則の展開史について、つぎを見よ。篠津安忍『私法理論のパラダイム転換と契約理論の再編 ヴォルフ・カント・サヴィニー』、『昭和雑誌』二〇〇一年。
- (8) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après L'état actuel de cette science en Allemagne, Paris, Brockhaus et Avenarius, 1838.
- (9) H. Ahrens, Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie nach dem gegenwärtigen Zustande dieser Wissenschaft in Deutschland, Nach der zweiten Ausgabe deutsch von Adolph Wirk, Braunschweig 1846.
- (10) H. Ahrens, Die Rechtsphilosophie, oder das Naturrecht, auf philosophisch-anthropologischer Grundlage, 4., von dem
アーレンスのカント批判と生の目的論

アーレンスのカント批判と生の目的論

Verfasser selbst besorgte und neu bearbeitete deutsche, Ausgabe, Wien 1852.

- (11) H. Ahrens, *Naturrecht oder die Philosophie des Rechts und des Staates*, Auf dem Grunde des ethischen Zusammenhanges von Recht und Cultur, 1. Bd.: Die Geschichte der Rechts-philosophie und die allgemeinen Lehren, Wien 1870, 2. Bd.: Das System des Privatrechts, die Staatslehre und die Principien des Völkerrechts, Wien 1871.
- (12) Vorrede zur 4. Ausgabe, in: H. Ahrens, *Die Rechtsphilosophie, oder das Naturrecht, auf philosophisch-anthropologischer Grundlage*, 4., von dem Verfasser selbst besorgte und neu bearbeitete deutsche, Ausgabe, Wien 1852, S. VII.
- (13) 以下、前掲(注10)の五十二年版テキストからの引用については、引用文の末尾に当該ページ数を括弧に入れて示す。また、本書の論旨の展開に沿って、以下、適宜小見出しを付し、理解の一助としたい。
- (14) この点については、つぎを見よ。木村周市朗「十九世紀ドイツの自然法論と 社会 の発見」、『成城大学経済研究』、第一九九号、二〇一三年一月、所収。
- (15) 山田晶訳『神学大全』、『世界の名著 続5 トマス・アクィナス』、中央公論社、一九七五年、一〇四ページ。
- (16) これらの点については、つぎの諸論考を見よ。江口再起「神義論(弁神論)の問い ライブニッツとルター」、『長町裕司「ライブニッツと神 カトリック教会の信仰理解に照らし合わせた場合」』、『長綱啓典「ライブニッツの自然法学 義務の拘束性の起源」』、『いずれも、酒井潔・佐々木能章・長綱啓典編』、『ライブニッツ読本』、法政大学出版局、二〇一二年、所収。ライブニッツが神の善意志と理性を信頼する敬虔なプロテスタントの立場から、法の究極根拠を神の意志にみとめて、神の理性にもとづく客観的秩序として実在論的法論・正義論を展開し、また、神の意志のもとでの人間の「自由」の意味を、自由意志の良き使用(善の認識と自発性)に見いだす倫理学をもつていたことについて、酒井潔『ライブニッツ』、清水書院、二〇〇八年、を見よ。
- (17) 「近代」を特徴づける方法論的個人主義が、A・N・ホワイトヘッドが「senseless, valueless, purposeless」と特徴づ

けたような近代自然科学が想定する物質的機械論の世界観と相關関係にある点について、藤沢令夫『ギリシア哲学と現代 世界観のありかた』、岩波新書、一九八〇年、を見よ。

(18) 『人倫の形而上学の基礎づけ Grundlegung zur Metaphysik der Sittena』は、アカデミー版の第四巻に所収。

(19) 「弁神論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee」は、アカデミー版の第八巻に所収。

(20) アーレンスの注記に従えば、クラウゼの「法」の定義は、「人間および人間社会の理性使命の、自由(意志活動)に依存している諸条件の有機的な全体」、あるいは、上記の「制約」の規定に即して簡単に、「法は、理性使命の時間的、自由な制約である」というものである(243)。

(21) アーレンスは、これらのプラトンへの言及にさいして典拠を示していないが、たとえば『法律』第六巻で、「二種類の平等」を論じた個所に、つぎの言説がある。「最も真実な、最もよき平等」は、「より大きなものにはより多くを、より小さなものにはより少なくをを」と、双方にその本性に応じて適當なものを分け与え、とくに榮譽については、徳において大いなるものにはつねに大いなる榮譽を、徳と教養とにおいて反対のものにはそれにふさわしいものを、双方に比例的に分け与える」ことである、つまり、「不等なるものにそれぞれその本性に応じて与えられる平等」が「正義」である。(『法律』、ステファヌス版全集、第二巻、757B-D、森進一・池田美恵・加来彰俊訳『プラトン全集 13』、岩波書店、一九七六年、三四五-三四六ページ。)

(22) アーレンスのヘルバルト評については、前掲の拙稿を参照のこと。

(23) S. Lorenz, Skeptizismus und natürliche Religion, Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen, in: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, hrsg. von M. Albrecht, E. J. Engel u. N. Hinske, Tübingen 1994, S. 113-133; hier S. 124.

アーレンスのカント批判と生の目的論

アーレンスのカント批判と生の目的論

- (24) Einleitung, in: J. J. Spalding, Die Bestimmung des Menschen, hrsg. von A. Beutel, D. Kirschkowski u. D. Prause, (Kritische Ausgabe, hrsg. v. A. Beutel, 1. Abl., Bd. 1), Tübingen 2006, S. XXVII.
- (25) Ebenda, S. XXXI.
- (26) A. Beutel, Vorwort, in: J. J. Spalding, a.a.O., S.V.
- (27) B. Nehren, Aufklärung – Geheimhaltung – Publizität, Moses Mendelssohn und die Berliner Mittwochsgesellschaft, in: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, a.a.O., S. 93-111.
- (28) S. Lorenz, a.a.O, S. 120ff.
- (29) N. Hinske, Das stillschweigende Gespräch, Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant, in: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit, a.a.O., S. 135-156.
- (30) 「世界市民的民地における普遍性の理念」Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht」は「アカデミー版の第八巻」に所収。
- (31) 「読者の方向を定めることにはどのようなことが必要か?」は「アカデミー版の第八巻」に所収。
- (32) 「カント、アカデミー版第三巻」に所収の『純粹理性批判』Kritik der reinen Vernunft』第一版からの引用箇所については、ページ数の前にも記す。
- (33) H. Ahrens, Art., Kant, in : Deutsches Staats-Wörterbuch, In Verbindung mit deutschen Gelehrten, hrsg. von J. C. Bluntschli, Unter Mitredaktion von K. Braler, Bd. 5, Stuttgart u. Leipzig 1860, S. 463-482. 「カント」本項目論説からの引用については、引用文の末尾に当該ページ数を括弧に入れて示す。
- (34) 久保陽一『ドイツ観念論とは何か カント、フィヒテ、ヘルダーリンを中心として』、『ちくま学芸文庫』二〇二二年、九四—一九ページ(原著は二〇〇三年)は、カントの「意志の自律」論(「目的の国」)が「自然の国」

との関係をもち、実質的内容との調和を示唆していることとともに、人間の現実の生が、個人を取り囲む諸関係のなかで営まれている点をカントは無視したと思われることにも留意を促している。

(付記)

本稿は平成二四年度成城大学特別研究助成(研究課題「生活諸関係の目的論と空間論」)の交付による研究成果の一部である。

(二〇二三年十一月三十日脱稿)