

カントの実践哲学における法的強制の位置

——「法論」のパラドックスをめぐって——

寺田俊郎

はじめに

カントは1760年代から道徳形而上学の構想を胸に温めていたが、それが『道徳形而上学』として世に出たのは最晩年の1797年のことであった。1780年代には道徳形而上学の基礎づけや実践理性の批判を標榜する書が発表され、カントの道徳哲学の基本内容は確立したかに思われたが、道徳形而上学の発表はそれよりもさらに10年遅れた。そして、ようやく出版された『道徳形而上学』は、「法論」と「徳論」との二部から成るという体裁の点でも、また法や道徳をめぐる議論の内容の点でも、1780年代に確立したとされる道徳哲学とは、かなり趣を異にするものであった。そのため『道徳形而上学』という書自体が研究者に疎んじられることもあったが、そのような誤解はすでに過去のものである。『道徳形而上学』の研究が、カントの道徳哲学の体系的理解にとって不可欠であることは今では広く認められている。私見によれば、1780年代のカントの道徳哲学と『道徳形而上学』との間には、思想の発展はあったが断絶はなく、統一的な理解が可能である。両者は内容上同じ基本原理で貫かれている。その原理は「法論」の「法の普遍的原理」および「法の普遍的法則」に明示されている、あらゆる人格の自由の共存（ないし調和）である。

この解釈に基づいてカントの道徳形而上学を体系的・統一的に理解する試みを、すでにいくつかの論考として発表してきた⁽¹⁾。しかし、この解釈にとってたいへん厄介な問いに未だ十分な答えを与えることができていない。それは、「法論」で提示される「相互強制の可能性」としての「厳密な法(das strikte Recht)」はカントの実践哲学の内部でどのように理解可能か、という問いである。「厳密な法」の概念を根拠として法論がカントの実践哲学の外部にあることを主張する論考もあり、この問いは道徳形而上学の体系的・統一的理解にとって極めて重要である。本稿では、この問いに答える見通しを得ることを試みたい。そうすることによって、カントの道徳形而上学の体系的・統一的理解を一步進めることが主たる目的だが、同時にカント哲学研究の枠を超えて、法と道徳との関係という実践哲学の一般の問題をめぐる思索の手がかりとなれば幸いである。以下ではまず、カントの実践哲学の基本原理が自由の共存にあるというわたしの解釈の概要を示し、その意味では道徳と法とが共通の原理をもつことを示す。続いて、カントのいう「厳密な法」にまつわるパラ

ドックスを検討することによって、「法論」がカントの実践哲学の外部にあるように見えるという問題に解決の見通しを与えるを試みる。

1.

まず、カントの実践哲学の基本的原理が自由の共存にあることを確認しよう。「法論」においてカントは法の基本原理を次のように規定する。

〈法の普遍的法則〉君の選択意志の自由な行使が、普遍的法則に従って、あらゆる人の自由と両立しうるように外的に行為せよ(VI 231)⁽²⁾。／〈法の普遍的原理〉行為そのものが、あるいはその行為の格率に則してみた場合に各人の選択意志の自由が、あらゆる人の自由と普遍的法則に従って両立しうるならば、その行為は正しい(VI 230)。

「法の普遍的法則」と「法の普遍的原理」とはともに法の基本原理が自由の共存にあることを明示するものとみてよいだろう。

しかし、『純粋理性批判』においては、自由の共存は法の基本原理としてだけではなく、道徳の基本原則としても論じられる。カントは「共和国(制)」の理念を論じるなかで「各人の自由が他の人々の自由と共存するような法則に従った体制(Verfassung 憲法)」(B 373)に言及しているが、これは自由の共存が法の原理であることを示唆すると言える。他方カントは、人間理性の究極目的(Endzweck)が道徳性であり、それに至るための「知恵の学」が哲学であると論じるなかで、あらゆる理性的存在者の自由が共存する世界を「道徳的世界」と結びつける。「道徳的世界」は「あらゆる道徳的法則に適っている」世界であり、「…理性的存在者たちの自由な選択意志が、道徳的な諸法則の下で、自分自身ならびにあらゆる他者の自由とあまねき体系的統一をおびているかぎりにおいて、感性界におけるそれらの理性的存在者たちの神秘体としての感性界である」(B 836)。このような、あらゆる理性的存在者の自由が体系的統一の理念に従って共存する世界という理念は『純粋理性批判』に繰り返し登場する。

このあらゆる自由の体系的統一の理念に従った共存という理念は、『道徳形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記)では「目的の国」として表現されていると言うことができるだろう。「目的の国」とは「理性的存在者の個人的な相違とあらゆる私的な諸目的とを捨象する」ことによって考えられる「あらゆる目的(目的それ自体としての理性的存在者および各々が自分自身で立てる独自の目的)が体系的に結合してできた全体」(IV 433)のことである。あらゆる理性的存在者及びその諸目的が「体系的に結合して」いるというこ

とは、各々の理性的存在者と、各々の理性的存在者が設定する諸目的とが、共存し体系的統一をなしているということであろう。さらに、自分自身の目的を実現すべく行為することが理性的存在者の選択意志の自由による実践であるとすれば、「目的の国」とは理性的存在者の選択意志の自由が共存する共同体であると言えるだろう。

このような「目的の国」に合致して行為すべきことを、しかも「自律」に基づいて行うべきことを、「定言命法」の公式の一つは表明している。

〈目的の国の公式〉あらゆる格率は、自らの立法に基づいて、自然の国としての可能な目的の国を目指して調和すべきである(IV 436)⁽³⁾。

この「目的自体」の概念は「定言命法」の他の公式を総合するものであることをカントは示唆しているが、たしかにその線に沿って「定言命法」の諸公式を解釈することが可能である。よく知られている公式だが、念のためあげておこう。

〈普遍法則の公式〉君の格率が普遍的法則となることを、君が同時に当の格率を通じて意欲することができるような、そのような格率のみに従って行為せよ(IV 421)。

〈目的自体の公式〉理性的存在者は、その本性上、目的として、したがって目的それ自体として、各々の格率に対して、単に相対的で恣意的なすべての目的を制限する制約として役立つなければならない。／君の人格の内にある人間性も、他のあらゆる人格の内にある人間性も、つねに同時に目的として扱い、けっしてたんに手段として扱わないように行為せよ(IV 436,429)。

「目的の国」においてあらゆる人々が「目的自体」として尊重されるということは、あらゆる人々が目的の主体としての地位を認められ、その地位を一方的に毀損するような行為が制限されることによって、あらゆる人々の選択意志の自由が共存することに他ならない。このような共同の法則の資格を満たす格率だけがあらゆる理性的存在者に妥当する普遍性をもつ。

このように、『基礎づけ』で提示される道徳の基本原則もまた自由の共存であると言えることができるだろう。

では、道徳の基本原則と法の基本原則とは何によって区別されるのか。それは「立法(Gesetzgebung)」の様式である。ある行為を義務として示すのが「法則」であるが、その「法則」に従って意志を規定する動機がその「法則」そのものであるならば、「倫理的立法

(ethische Gesetzgebung)」が成立し、「法則」以外のものであるならば、「法理的立法(juridische Gesetzgebung)」が成立する。「法理的立法」が可能な義務が「法の義務」であり、「倫理的立法」が可能な義務が「倫理的義務」である⁽⁴⁾(VI 218-220)。この「法理的立法」と「倫理的立法」との区別は、『基礎づけ』の「義務に適う」行為と「義務から」との区別および「適法性」と「道徳性」との区別に接続し、この点でもカントの道徳哲学は一貫性を保っていると言える。

このように、道徳と法とは「法則」という観点から見れば自由の共存という基本原理を共有するが、「動機」という観点から見ればそれが内的であるか外的であるかに応じて分化する、という二段構えの基本構想を確認することができる。このことを考慮に入れば、たとえば『永遠平和のために』では定言命法の〈普遍法則の公式〉に相当する公式が、「目的が何であるかにかかわらず」「外的関係における自由のみを基盤とする」原理と見なされ、「法の原理」と呼ばれるという、読者をとまどわせる叙述にも一定の理解を与えることができるだろう⁽⁵⁾。

2.

しかし、この「法則」と「動機」の二段構えの構想からは一つの興味深い問題が生じる。この区別によって法が道徳から区別されるだけでなく、法がカントの実践哲学に収まらないように見える、という問題である。その問題は「法論への序論」の§Cの「法の普遍的原理」の提示に始まり、§Eの「相互強制の可能性」としての「厳密な法」の叙述に至る数段落に最も顕著に読みとられる。本稿にとって重要な部分なので、冗長になることをいとわず原文を引用しつつ内容を確認しておこう。

普遍的法則に従った自由の共存が法の原理であるとすれば、わたしの行為や状態が、他の人々の自由と普遍的法則に従って両立できるかぎり「わたしのその行為や状態を妨げる人は、わたしに不正〔不法〕を行うことになる」。「なぜならば、この妨害（この抵抗）は普遍的法則に従う自由とは両立できないからである」(VI 231)。ここから次のことが帰結する。法の原理はそれを「わたしの行為の格率にすること」、すなわちその原理自体を動機として行為することを、わたしに要求できない。「というのも、他の人の自由にわたしがまったく無関心でいようとも、心のなかで侵害したいと思おうとも、わたしの外的行為によって他の人の自由を侵害しないかぎり、他のすべての人は自由でいられるからである。正しい行為をわたしの格率にしろ」というのは、倫理学がわたしに要求することである」(ibid.)。これは法が要求するのは「法理的立法」にすぎず「倫理的立法」ではない、ということであり、法と倫理との区別を明示するものであって、無理なく理解できる。しかし、

これに続く「法の普遍的法則」をめぐる一節はとまどいなしには読めない。

しかしこの法則〔法の普遍的法則（引用者註）〕は、こうした拘束があるのだから、この条件に従うように自分の自由を自分で制限すべきだ、ということをつけて私に期待してはいないし、また要求してもいない。理性が語っているのは、わたしの自由がその理念においてそのように制限されているということ、そして実際にも他人によって制限されるということ、これだけである。理性はこのことを、これ以上のどんな証明もできない一つの要請として語っている。——意図しているのが徳を教えることではなく、ただ何が正しいのかを述べることであるなら、この法の法則を行為の動機として示す必要はないし、ましてそうすべきでもない(ibid.)。

これはたんに「法理的立法」は「倫理的立法」から区別されると述べているだけのようにも思われるが、カントの強調をそのまま受け取れば、要点は明らかに「べし」と「ある」の対比にあり、「法の普遍的法則」が「べし」ではなく「ある」によって言い表されるといふところにある。「法の普遍的法則」は「…行為せよ」という命法の形をとっているが、実は命法ではない、ということになる。続いて § D でカントは法における強制を正当化しようと試みる。

ある作用の妨害に対置される抵抗は、その作用を促進し、その作用と調和する。ところで、不正〔不法〕であることはすべて、普遍的法則に従う自由を妨害する。そして強制は、自由への妨害や抵抗である。こうしたことから、ある自由を行使すること自体が普遍的法則に従う自由を妨害する（つまり不正〔不法〕である）なら、この行使に対置される強制は、自由に対する妨害を阻むものであり、普遍的法則に従う自由と調和する、すなわち正しい。したがって法には同時に、法を侵害するものを強制する権能が、矛盾律に従って結びついている(ibid.)。

ここから、§ E の「厳密な法」は「普遍的法則に従って万人の自由と調和する全般的相互強制の可能性としても表象される」(VI 232)というテーゼが帰結する。法は「普遍的で相互的な強制と万人の自由との結合の可能性それ自体」であって、倫理的なものをまったく含まない「厳密な法」は「選択意志の規定根拠として外的なものしか求めない」。したがって、「この法の根拠は、だれもが法則に従って拘束されていると意識していることにある」が、「法が純粹であるべきならば」「この意識を動機としてはならないし、そうすることはでき

ない」(ibid.)。「だれもが法則に従って拘束されていると意識している」ということは法の法則を命法として意識しているということでもありうるにもかかわらず、その意識を「動機としてはならないし、そうすることはできな」というのは奇妙である。

したがって、債務者に負債の支払いを請求する権利が債権者にある、というときに意味しているのは、債権者は債務者に、債権者自身の理性がその給付を行うよう拘束しているのだと思い知らせることができる、ということではない。そうではなくて、こうせよと万人に強いる強制は、万人の自由と、したがって自分の自由とも、普遍的外的な法則に従って両立できる、ということである。法と強制の権能とは、それゆえ同じことなのである(ibid.)。

この相互強制の可能性としての法という構想は、物体間の作用と反作用は等しいという自然法則の類比を用いて説明されてもいる。「普遍的自由の原理に従って万人の自由と必然的に調和する相互的強制という法則は、いわば法の概念の構成、すなわちアプリアリな純粋直観における描出であり、作用と反作用は等しいという法則のもとの物体の自由な運動の可能性という類比による」(ibid.)。正当な自由に対する侵害という不当な自由の行使にはそれと同じだけの抵抗が強制的に対置されている状態、それが厳密な意味での法的状態だということだろう。この類比は、法の法則が「べし」ではなく「ある」を含む命題であることを印象的に表現している。

3.

このように法の法則がそもそも命法ではないとすれば、「定言命法」でもありえないことになるから、「法論」はカントの実践哲学にとって異質なものではないか、という疑いが生じてもおかしくない。そこから「法論」はカントの実践哲学の外部にある、と結論する論考もある⁶⁾。しかし、この問題はそれほど単純に片づけられるべきではない。カントは法と徳との原理を命法として定式化する努力を重ねていたのであり、「法の普遍的法則」は「…行爲せよ」という命法(おそらくは定言命法)の形で言い表されているのだし、カントは最終的に「法論」を自らの道徳形而上学の一部として出版したのである。しかし、そういった外面的事情だけではなく、カントの主張の内容から見ても、「法論」とカントの実践哲学の間には単純に割り切れない関係があることがわかる。

マルクス・ヴィラシェクは、法の法則は各人の主観的目的にかかわらず無条件に正しい行爲を命じる「実践的法則」であり、したがって「定言命法」でなければならないにも

かわらず、実際には命法の性格をもたないことを「法的命法のパラドックス」と名づけている⁽⁷⁾。ヴォルフガング・ケアスティングも、法の法則が命法ではないことを指摘し、法が「自由の法則」としてカントの実践哲学に根拠をもつものでありながら、外的強制という実践理性の自律を否定するような動機を許容し、それゆえ命法ではないという問題を論じている⁽⁸⁾。たしかにそこには、「法論」がカントの実践哲学に接続しながら断絶しているように見えるというパラドックスがある。

このパラドックスの含みをもう少し明らかにしておこう。外的な相互強制と結びついているからといって、法が規範的な性格を失うわけではない。法は、権利と義務とにかかわり、人格の自由の共存を原理とするものであるかぎり、「自然の法則」ではなく「自由の法則」であり、どこまでも規範的な拘束力をもつ。そして、法に結びつく外的な相互強制も、あくまで法の原理に基づいて正当化されるものであり、したがって規範的な性格をもつ。つまり、あらゆる強制が許容されるのではなく正しい強制だけが許容される。それゆえまた、相互強制の可能性としての法という思想は、自由をめぐるカントの思想によって支えられていると考えることもできる。〈自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である〉というよく知られたカントのテーゼは、道徳法則に従うことは意志が自己立法すること、すなわち意志の自律であり、この自律こそが人間の自由というものがたんなる妄想ではないことを保証する、ということである。ここで認識される自由は、道徳法則に従う自由すなわち自律としての自由だけではなく、道徳法則の存在根拠としての自由すなわち選択意志の自由も含めた実践的自由一般である⁽⁹⁾。自由の共存を原理とする法は「自由の法則」であり、その存立は道徳法則によって保証される自由の概念によって支えられているのである。

ヴィラシェクは「法理的立法」と「倫理的立法」という観点の区別だけではパラドックスが解消しないことを指摘し、「厳密な法」を、カントが『道徳形而上学』において行ったように、より広い道徳の構想に組み込むことによって、パラドックスを解消するのではなくそれを「和らげる(tame)」ことを提案している。ケアスティングも、「法論」がカントの実践哲学の外部にあるという見解を批判しながら、実践理性の法則を「道徳的観点」以外の観点から考察し、外的強制を許容する条件を探求することによってこのパラドックスを解決することを試みている。わたしは、「法論」のパラドックスの認識をこの二人と共有しながら、しかし、このパラドックスをカントの実践哲学のなかにもっと積極的に位置づけることができると思う。

4.

それを示すためには、同じ実践的法則が動機の相違によって道徳の義務と法の義務に分化するという、先述の二段構えの構想を、同じ法則を二つの異なった観点から見るという面だけではなく、その二つの観点どうしの関係をも考慮に入れて、検討しなければならない。なぜなら、ヴィラシェクも指摘するように、同じ法則が「倫理的立法」の観点から見れば倫理的義務に、「法理的立法」の観点から見れば法的義務になる、ということは後者がカントの実践哲学に属することを保証するわけではないからである⁽¹⁰⁾。

まず、完全な適法性（正しい行為のみが行われること）が各人の内的強制によって成立する世界と外的強制によって成立する「厳密な法」の世界とを対置してみよう。前者が「目的の国」であることは言うまでもないが、それに倣って後者を〈相互強制の国〉と名づけよう。「目的の国」と〈相互強制の国〉は完全に適法的な世界の理念の両極に位置する理念である。その両極の間には、さまざまな比率で道徳と法が混在する世界がある⁽¹¹⁾。〈相互強制の国〉では外的強制によって適法性が成立しているのであるから、そこには法の法則が命法になる余地はない⁽¹²⁾。しかし、両極の間にある適法性の世界では、内的強制による適法性（つまり道徳性）の不在ないし不全である分、外的強制による適法性が存在し、逆に外的強制による適法性が不在ないし不全である分、内的強制による適法性が存在するという相関関係が成り立っている。

いいかえれば内的強制と外的強制、「倫理的立法」と「法理的立法」、命法と非-命法とは相互に反転しうる関係にある。そして、いずれに反転するにせよ、その主導権を握っているのは行為主体の内的強制すなわち実践理性の自律であることに注意したい。行為主体が内的強制を発動するかしないかに、法則が命法・非-命法のいずれに反転するかがかかっているのである。その意味では、外的強制に服するときも、行為主体は完全に自律性を失うわけではない。

この相関関係は、先に見た「作用」と「反作用」の類比によっても説明できる。「作用」としての自由の侵害がなければ、「反作用」としての抵抗・妨害もなく、「作用」に正確に比例して「反作用」が生じる。その「作用」は行為主体の内的強制によって制御でき、したがって「反作用」も制御できる。

さて、外的強制によって行為主体の自律性が完全に失われるわけではないことは、別の観点からも説明できる。外的強制の正当性は、強制を受ける人々も含めてあらゆる理性的存在者によって理解されうるはずである。なぜなら、この外的強制は、「普遍的法則」に従ったあらゆる人々の自由の共存という法の原理と、(正当な)自由の妨害の否定は(正当な)自由の肯定であるという論理とによって正当化されるのであるが、「普遍的法則」や「自由の共存」という原理はもちろん、自由の否定の否定は自由であるという正当化の論理も、

理性的存在者にとって理解可能だからである。これは法関係は理性的な人格の間に成立するものであり、不正な行為を行う人も理性的な人格であることに変わりはないという単純な事実の確認にすぎない。カントの哲学の基本的用語を用いれば、人はつねにホモ・フェノメノンとして生きると同時にホモ・ヌーメノンとしても生きる、ということになる。

先ほどのカントの例に戻れば、債権者が債務者に負債の支払いを強制する権限を行使するとき、債権者は債務者に、債務者自身の理性がその給付を行うよう要求していることを理解させる必要はないが、債務者は、理性的存在者であるかぎり、つねにそれを理解する能力をもつ。債務者がその能力を発揮して自ら負債を支払うならば、債権者の外的強制の権限はなくなり、債務者自身の内的自由とともに債権者の（正当な）外的自由も保持される。つまり、債務者は、現に支払いを強制されるとしても、理性的存在者であるかぎり、その強制が正当であることを、つまり「万人の自由と、したがって自分の自由とも、普遍的外的な法則に従って両立できる」ということを理解できるのである。その理解が現実的に内的強制の発動に結びつくとは限らないが、その可能性はつねにある。そのかぎりでは、外的強制に服するときも、行為主体は完全に自律性を失うわけではない。

以上のように、外的強制は、それが正当であるかぎり、実践理性の自律と矛盾せず、外的強制と内的強制、〈相互強制の国〉と「目的の国」の接続を断つことなく、しかも後者が前者の優位に立つ形で、カントの実践哲学のなかに位置づけることができるように思われる。

結びにかえて

最後に、以上の解釈をもう少し広い実践哲学の文脈に置き直して結びにかえたい。カントによれば、「目的の国」すなわち完全な適法性が内的強制のみによって成立する道徳的世界と、〈相互強制の国〉すなわち外的強制のみによって成立する法的世界の秩序は、転倒されてはならない。あくまで前者が後者の存在根拠であり目的である。そして、あらゆる人格の外的自由の共存を実現するような行為が、他ならぬ各々の人格の内的自由によって為される前者においては、外的強制によって成立する後者よりも十全に自由の共存が実現される。実践理性の自律はあらゆる人格の自由が共存する世界が十全に実現することを可能ならしめる自由なのである。

しかしだからと言って、カントの実践哲学において〈相互強制の国〉が否定的に評価されるわけではないことを忘れてはならない。それは、カントの国家論や平和論を見れば明らかである。〈相互強制の国〉つまり法的な市民状態は立派な自由の共存の実現であり、適法性の実現であって、それを実現することはわれわれにとって道徳的義務ですらある⁽¹³⁾。

われわれが現実生きる世界は完全に適法的な世界ではなく、適法性にすらほど遠い世界である。それを完全な適法性に近づけていくための理念的なモデルとしては、「目的の国」と同時に〈相互強制の国〉を考えることができる。しかし、理性的存在者にふさわしい最終的な目的は、外的強制によって実現する〈相互強制の国〉ではなく「目的の国」、各人の自由な内的強制によって自由の共存が実現する世界、すなわち人間理性の「究極目的」である「道徳的世界」なのである⁽¹⁴⁾。

註

- (1) “‘The Universal Principle of Right’ as the Supreme Principle of Kant’s Practical Philosophy”, *Proceedings of the 8th International Kant Congress*, Marquette UP, 1995 「カントの道徳論における『徳の義務』の位置」『倫理学研究』第30集、関西倫理学会、2000年、「困窮した他者を助ける義務——カントのいう愛の義務をめぐる」『明治学院論叢』第691号、明治学院大学、2003年。
- (2) カントの著作からの引用及び参照箇所は、原則としてアカデミー版全集(*Kants Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften)の巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)で示す。ただし『純粹理性批判』については第二版(B)の頁数で示す。引用文中の強調は原典のものである。なお、日本語訳については既存の諸訳に準拠したが、私の判断で適宜改変したところがある。
- (3) 諸公式の名称はペイトンの命名を借用する。H. J. Paton: *The Categorical Imperative*, University of Pennsylvania Press, 1972, p.129
- (4) この区別は「法の義務」と「徳の義務」の区別に重なるものではないことに注意したい。カントによれば「倫理的立法」はあらゆる「法則」について可能であるが、「法理的立法」はすべての「法則」について可能であるわけではない。「倫理的立法」と「法理的立法」の両方が可能な義務もあるが、「倫理的立法」しか可能でない義務もあり、それが「徳の義務」である(VI 218 ff.)という。このように、「徳の義務」は「適法性」の領域をまったくもたないきわめて特殊な義務である。
- (5) このような解釈の傍証として、『永遠平和のために』におけるこの公式も含む「定言命法」の公式の変遷をあげることができる。小野原雅夫は、『道徳形而上学』において最終的に定式化されるまでの「定言命法」の公式の変遷を、『基礎づけ』と『道徳形而上学』との間にある『永遠平和のために』と『道徳形而上学の準備草稿』とに見られる「定言命法」の公式を参照しながら、丹念に跡づけ、『基礎づけ』では一つの定言命法の公式に込められていた「法則」と「動機」との区別が、『道徳形而上学』に至るまでの間に、異なった定言命法の公式によって表現されるようになったことを明らかにしている。小野原雅夫「カント『道徳形而上学』における定言命法の新たな方式」『倫理学年報』第41集、1992年、45頁。
- (6) ケアスティングはそのような解釈の例としてエビングハウスのものをあげている。Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit—Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Mentis Verlag, 2007, S. 109 f. また、最近のそのような解釈としては次のものを参照。Allen Wood, “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, in: Mark Timmons (ed.), *Kant’s Metaphysics of Morals—Interpretive Essays*, Oxford UP, 2002.
- (7) Marcus Willaschek, “Which Imperative for Right?—On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant’s *Metaphysics of Morals*”, in: Mark Timmons (ed.), *op. cit.*, Oxford UP, 2002.
- (8) Wolfgang Kersting, *op. cit.*, Mentis Verlag, 2007, Teil A.
- (9) 道徳法則によって認識され保証される自由は自律としての自由すなわち道徳的自由だけだ、という解釈は、カントの超越論的自由と実践的自由とをめぐるカントの議論を無にってしまうと思う。次の拙論を参照されたい。「カントの実践哲学における『自律』と『自由』」カント研究会編『現代カント研究第6巻』晃洋書房、1996年。
- (10) Willaschek, *op. cit.* p.74. ヴィラシェクはこのような解決法の例としてハーバーマスの「妥当性」と「事実性」との区別をあげている。ユルゲン・ハーバーマス『事実性と妥当性(上)——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究』(河上倫逸・耳野健二訳)未来社、2002年、45~47頁
- (11) 両極間のいずれの世界も完全な適法性の世界であるから、やはりたんなる理念であって、われわれが現実生きる世界ではない。

- (12) 内的強制によって完全な適法性が成立している「目的の国」でも命法はなくなるとも考えられる。たしかに不正な行為の可能性がなければ命法は無意味になるとも言えるが、この文脈ではそれは当らない。
- (13) ここで『永遠平和のために』の第一補説に登場する、共和国を樹立するという課題は「悪魔の民族」にも可能だという叙述が思い起こされるかもしれない。そこでは、人々は「道徳的によい人間になるように強制されているわけではないが、よい市民になるように強制されている」のであり、「人間の道徳的改善ではなくて、たんに自然の機構が問題」である、と論じられている。しかし、この議論を正当な外的強制の議論と不用意に重ねるのは間違いである。「悪魔の民族」の議論は、共和国の樹立という人間にとって困難な道徳的課題を果たすために、自然が人間の利己心を利用して助力を与えるという、カントの歴史哲学に属するものであり、本稿で主題とする法的強制の正当化の議論はカントの法哲学に属するものである。前者においてはもっぱら自己保存の欲求に基づく利己的な選択意志どうしの「作用」 - 「反作用」のみが問題であり、したがって「自然の機構」のみが問題であるが、後者において利己的な選択意志の不正な「作用」に対する法的に正当な選択意志の「反作用」が問題であり、したがって自由の共存という理性的な道徳的・法的原理が問題なのである。このようにカントの政治哲学が、自然の助力や摂理を語る歴史哲学的な思考と、理性に基づく道徳・法哲学的な思考との二つの線の思考とに貫かれていることは、それ自体解釈の難しい問題であるが、少なくとも両者を不用意に混同して考えるべきでないことははっきりしている。
- (14) 「道徳的世界」は「世界市民社会」と置き換えてもいいと思う。これについては次の拙論で論じた。「世界市民の哲学としてのカント哲学」カント研究会編『現代カント研究第12巻』晃洋書房、2012年（刊行予定）。

〔上智大学教授・哲学〕