

哲学的法論、およびあらゆる実定的立法の批判

——自然法の取り扱いにおける通常の欠陥の解明とともに

序論・緒論

J・フリース 著

神山 伸弘 訳

序文

[V] われわれが法 (Recht) ないしは不法 (Unrecht) がな
 んであるかを問うとき、所与の目的を達成するために通常は起
 りがちなことを経験することは、あるいは必然的に起こらざるを
 えないうことを経験することは、問題とはならない。われわれが前
 提とするのは、いくつかのことを端的に命じて他のことを許可す
 る法則 (Gesetz)、すなわちいくつかのことが起こるべきで他の
 ことは起こってもよいとするような法則である。われわれは、こ
 のさいに、ある内的な法則を拠り所とする。この法則は、起る
 べきこと——あるいは起こってもよいことはもちろん——を、先
 行する諸条件抜きに端的にわれわれにたいして命じるのである。
 [VI] われわれが正しいことはなにかと問うとき、われわれは、
 こうした内的な法則にしたがって起こりうることや起こりえない

ことを知ろうとしているのである。

したがって、正しいこと (recht) や不正なこと (unrecht)
 の決定は、なによりも経験による個々の偶然的な関係に依存する
 ものではなく、この決定の根拠は、いかなる理性にもどんなとき
 にも現在するものなのである。なるほど、あれこれの政治的結
 果を回避するために強いて行なわなければならないことを、われわ
 れは、経験によって教えられることがある。しかし、こうした経
 験は、当為の必然性がつきまとういかなる《義務づけ根拠》もわ
 れわれに指摘することができない。われわれは、こうした命令に
 よっては、不可避のあり方で義務づけられていると感ずることが
 なく、ただ外面的に強制されていると感ずるのである。だから、
 私が命令のもつ強制をすり抜けることができるのとたちまち、この
 命令は無に帰してしまう。これにたいして、まったく内面的です
 り抜けられない義務づけにしたがえば、不正となるものは起こっ

てはならないのである。したがって、結局、法と不法にかんする決定は、唯一、熟慮のかたちをしたわれわれ自身の自由な自己活動に従属しなければならないのである。

[VII] そこで、われわれは、自分の悟性がそれ自身の自己活動によって概念にしたがってひとりで規定することのできるもの、個々の直観や経験に従属するものについて、われわれの知のなかで対立させることになる。学問ないしはその部分が成立するのは、自由な熟慮によるか、あるいはわれわれに歴史や経験を提供する事実の収集によるかのいずれかである。最初の種類の学問は、その熟慮が概念にもとづく場合、哲学的な根源に由来するものであるが、他方の種類の学問は、経験学である。

したがって、法にかんする第一の根源的な探求は、哲学的な種類のものである。法にたいする学問的な問いについては、われわれ自身の内的なもつからまず答えられなければならない。というのも、法がもつ法則をわれわれが問いかける相手は、自然や外的な経験ではないからである。法の妥当性は、根源的には、われわれ自身の内的なものもつ自由にたいしてのみ規定されているのである。われわれの自由がもつこうした内的な法則から、個別的で外的なおの法の関係というものも認される。したがって、根源的な法学となる哲学の一部門が存在することになる。

[VIII] このない、もちろへ、この根源的な法学は、徳論とならぶ実践哲学の第二部門としてあり、この徳論とともに、哲学的宮為一般をめぐるあらゆる努力の究極目的を含むのである。理性の聖堂においては、論理学は自然学とともにただプロピュライオンに属するのたしいし、法論は徳論とともにその聖体をなすの

である。

法のもつ法則がわれわれ自身の内的なものに由来するということを、われわれは、自然から学ぶのではない。そうではなく、われわれは、ほかならぬ自由の法則によって、あらゆる自然に人間の社会を対立させるのである。しかし、にもかかわらず、人間というものは、自然のなかにしか見出されない。したがって、人間社会では、《法の法則》(Rechtsgesetz) が、自然的なあり方にそのまま通用する法則として現われるのではなく、理念としてのみ現われるのである。《法の法則》は、ただ課題としてのみ認められるのであって、人間自身の活動によってはじめて人間のもとに導入されるのである。

おのおのが内面的な法則を持ち、一般にもこれを承認することがあっても、それでもやはり、人間にあっては法則がただちに現実的には通用しない。個人の意志は、部分的には、自然がもつ外的な影響のもとにあり、たんに内的な法則のもとにのみあるのではない。[IX] したがって、《法の法則》は、人間の場合、それが承認されているところでさえも、個々には踏みじられることにならう。だが、くわえて、個人の判断それ自身に欠陥があり、それゆえに、個人は、法関係を誤って把握したり誤解したりすることがある。だから、理性の本質から哲学的に展開される法の内的な立法を超えて、強制によってしか成立しえない法則の外的な立法と外的な承認と認がさらに人間のもとに現われてくるが、このことは必然的となる。ところで、人間のもとでこのように現実的で外的な立法は、実定的立法というのであり、実定的立法によって認される概念の総体は、実定的法論の内容をなすのであ

る。

さてしかし、われわれには、《法の法則》そのものがたんに理念として与えられる。そして、この理念は立法者が追求すべきもので、われわれは、自分の政治的關係のなかでこの理念に徐々に近づくことしかできないのである。だから、なんらかの国家で現実に裁可されている実定的立法はどれも、ともかく多かれ少なかれこうした理念に接近するだろうが、しかしやはりまたいくつかの部分ではこれに対立することになるう。

[X]したがって、実定法の知識は、たんに経験学としてのみ営むことができるであろう。これは、哲学的法論とは異なり、現実に通用するものにのみ依拠したものである。これにたいして、哲学的法論の究極目的は、第一に、すべての実定的立法にたいする理想として、純粹に正当な立法がもつ諸理念を展開することになるだろう。そして、第二に、実定的立法の内的な帰結を評価しうる基準、またそれとともに実定的立法が法の純粹理念に接近することを評価しうる基準を、確定することになるだろう。

そこで、次のようなあり方で、哲学的法論全体は、関心の点からみても種類からみても、実定的法論とはまったく隔たっているのである。

純粹法学はまったく哲学的で、その観点は理想的である。これは、なんらかの実定的立法であればもっている最高目標がまさに一致すべき規則というものを把握する。[XI]これにたいして、いかなる実定的法論の本質もまったく経験的であり、これはすでに現存する歴史や経験だけをめざしている。いかなる「哲学的」法論も研究されたり考えられたりするには及ばない。この法論は、

唯一、自己思惟に依存するのである。これにたいし、実定的法論は研究され学ばねばならない。実定的法論を考えることが多いほど、かならずしも正しく導かれていない自由な自己思惟というもの、この法論にとって有益というよりか有害となるであろう。したがって、哲学的法論は、種類からみても実定的法論とはまったく区別される。ところで、両者の関心のほうも同様に大きく隔たっていると思われる。純粹法論のもつ関心は、世界市民的である。というのも、これは、人間のあらゆる政治的努力の理想というものをわれわれに示すものだからである。そして、この理想は、いかなる個別的な関係によっても規定されず、人間の本性がもつ必然的な制限以外にはいかなる制限のうちにもとどまらないものだからである。これにたいして、実定的法論のもつ関心は、まさにこの法論が歴史であるため、とりわけ技術的なものであり、個別の適用に向けられており、必然的に所与の国家や政府がもつ個々の状況や諸關係に制限されるのである。

[XII]だから、法論を実務として営む者にとっては、実定的なものについての知識が一貫して第一のもっとも不可欠なものとなるう。たしかに、実務者の技術的活動の観点、すなわち現実の実務生活への適用の観点では、哲学的法論の効用のうち多くのものですら賞賛されないだろう。後者の関心は、むしろ、まったく哲学的で、個人の普遍的な教養にのみかかわり、ほかならぬ法学的な教養だけにかかわるものではないのである。

実定法の現実的な適用にあたり法についての自分の哲学的な思惟を混ぜこもうとする者は、このことで感謝されることもほとんどないだろうし、また自分の実務を誤解しているといえるだろう。

だから、生活のなかで職人的な活動に満足する者は、法論にたいする哲学的な探求をほとんど必要とはしない。自分自身のため自己思维に關心を寄せる者のみが、実務がなにかしや要求する機械的な能力を手に入れただけでは満足せず、こうした実務の關係全体、すなわちその目的や有限な關係について了解しようとするのである。[XIII] したがって、教養があり思考している法学者にとってのみ、哲学的法論は高い關心が示されるであらう。哲学的法論は、教養のあるどの人間にとってもつねづね關心とならざるをえないものである。ここから必然的に、哲学的法論の研究は、実定法のあらゆる研究には依存せずに、あるあり方で自分独自の進行をたどることになる。もっとも、まずは実定的なものに適用する点にすぎば抜けて高い關心が寄せられるとしても、こうした關心は、それ自身、依然として思想家がもつ同様の關心にすぎず、法律実務家の關心ではないのである。

法にかんする哲学的な探求のもつ実践的な影響を詳細に評価するには、われわれはとくに区別に注目しなければならない。すなわち、実定的で外的ななんらかの《法の立法》(Rechtsgesetzgebung)の問題では、立法者の実務は、裁判官の実務と厳密に区別される。立法者は、国家において適法であるべきものを規定しなければならない。立法者は、実定的な《法の法則》を与える。[XIV] これにたいして、裁判官は、所与の実定的な法律にしたがって個々の事件を評価するために付け加えられたものにすぎない。

さてここで、哲学的法論は、唯一、立法者の關心のなかでのみ実践的である。というのも、この立法者にだけ、みずからの立法

を法の理念に適合させる課題が与えられるからである。これにたいして、裁判官には、ただひとつ、存立している法律にしたがって宣告する義務があるにすぎない。

したがって、裁判官にしてみれば、法にかんする哲学的な観点は、実践的な習慣に由来するとはいいがたいものである。というのも、個々の事件にたいしてみずからの判断にしたがって法律をより詳細に規定しよう立法者が裁判官に委ねるところでさえ(たとえば刑法(Kriminalrecht)で刑罰律(Strafgesetz)が無規定である場合)、そこでさえ裁判官の義務となるのは、事柄にかんする哲学的な観点が要求することに従うというよりは、所与の立法全体の精神にしたがって自分の判断を規定することなのである。

ところで、裁判官ではなく立法者としての展望が実践的に登場する必要など、いかに少ないことだろうか。[XV] だから、唯一、立法の体系にかんする理論的な著作の場合のみ、国家の立法者として指定されていない者であっても、法にかんする哲学的な観点が実践的に成果をあげるものとなりうるのである。というのも、理論的な著作の場合、公表という正当な要請にしたがえば、哲学的な原則によって判断することは、すくなくとも各人の自由とされるべきであらうからである。

したがって、哲学的法学の真なる一般的な關心は、まったく哲学的で、習得や技術的な勤勉性をめざすものではなく、思考の発達をめざすものなのである。

それゆえ、哲学的法論は、理念を問題とする。すなわち、《法の立法》の理念の樹立を問題とする。だが、こうした理念は、理

性的存在者 (Wesen) そのものらの相互作用がもつ法則の理念である。知性体の世界は、目的の王国をなしている。この目的の王国は、外面的に理念によって、《法の法則》のもとにある。

[XVI] 《法の法則》と、この《法の法則》によって理性的な相互作用の最高の条件とされる平等とは、必然的な課題として理性にたいして言い表された実践的な理念なのである。もつとも、理性的なあり方でこゝかここで人間が集って協調しようとしているかどうか、あるいは、ある人が、自分自身のために返還請求する以上に、他人にたいして与えようとしているかどうか、これらのことは、社会での任意の自由処分 (Vertüfung) にはけっして依存しない。法的平等は、たんに社会における恣意的で理性的な一致にとつての原理であるばかりではない。こうした一致の流れであれば、まったく政治的で、必然性を欠いたものであるだろう。そうではなく、われわれが法と不法を問うとすれば、われわれは、実践的な立法がもつ無条件の当為を問題としなければならず、こうした当為によつてのみ、法と不法は測られるのである。だから、法的平等の課題も、同様に理性のこうした必然的な立法に由来するのである。この課題は、ある恣意的な目的にとつての提起ではなく、必然的な命令なのである。われわれは、人間にたいして、《汝らがいずれの社会的生活を理性的に組織しようとするならば、各人は他人を自分と同等なものとしなすべし》ということができるだけではない。[XVII] われわれの理念は、彼らにたいして、《汝らは、みづからの社会的関係をもつと理性的に組織すべし。各人は他人を自分と同等のものと見なすべし》という命令を言い渡すのである。

だから、純粋法論は、必然的で哲学的な学問であつて、けつしてたんに政治的な起源に由来するものではない。実践哲学のどの学問も、本来一つの純粋に哲学的な普遍的理念だけをもち、この理念が経験の領域全体に適用されて経験に法則を与えることによって成立する。そこで、法論でも、人格の平等という理念は唯一の純粋な原理であり、これに加えて、展開のなかでただちに政治的な諸規定が見出されることになる。しかし、この理念は、たんに法論の内容全体に法則を与えるだけでなく、実践的な必然性を例外なくこの法論に伝えることになる。だから、法論全体では、本来、恣意的な政治的自由処分が語られるのではなく、政治的組織のなかで人格的平等の理念が実践的に必然的なものとして命じられるものが語られるのである。

[XVIII] 《すべての哲学的法論は本来たんに経験による政治学である》という近年うち出された意見は、もともと、理性による倫理的立法と法律的立法との区別にかんするいくつかの漠然とした判断にしばしば起源を求めるきらいがある。法論がもつ政治的理念と哲学的理念が区別されるのは、本来、後者の理念が前者の理念にたいしてさらに実践的な必然性を付加しているという点だけである。ここで政治学は、次のような問いに答える。(もし人間が平和裡に、すなわちまずは平等の原理にしたがつて共同生活をしようとするのであれば、人間はこのことをいかにしてとり行なうべきなのだろうか)。これにたいして、哲学的法論は次のようにいう。(汝らは、平等の原理にしたがつて共同生活を営むべきであり、この原理にしたがつて汝らの社会を組織すべきである)。したがつて、結論的な議論は、両側面であつた同じ結果

とならざるをえないうが、ただ、哲学者はどこでも自分の必然的な命令を計算に入れるのである。

[XIX] だが、理性による倫理的立法と法律的立法とのあいだにあると主張される区別にかんしていえば、この区別は、もともと、もちろん誤ってはいないけれども歪んだ抽象に由来するのである。これは、本来、目的の王国のための一にして同なる実践的立法であつて、《法の義務》(Rechtspflicht)も、《徳の義務》(Tugendpflicht)も、ここに由来するのである。これについては、徳論におけるのは違つた適用が、法論ではなされるだけである。理性による純粋な立法は、心情(Gesinnung)にたいする倫理的立法である。これにたいして、心情にたいする命令が個別的な行ないにたいする命令としても言い渡されるころでは、《法の義務》だけが語られる。しかし、この適用では、法關係が法則そのものの最高の關係なのである。というのも、目的の王国とは、一方の義務が他方の権利主張と一致するところであるが、こうした目的の王国にいる理性的存在者の相互作用にたいしておこなわれる命令が法則だからである。しかるに、適用にあつて徳論の命令は、たんに人間的な自然の制限にのみ由来するのである。というのも、理性の法則——それがなんであれ——にいつでも従つていふことは、法則そのものではなくて、要請にすぎないからである。[XX] したがつて、目的の王国にとつての最上の法則は、一つの《法の法則》であらう。だが、これは、非常に制限された諸条件のみ、その否定的な諸部分、禁止にしたがつてのみ、われわれにたいして外的な行ないに適用できるものでしかない。これにたいして、心情にしたがつた《徳の義務づけ》だけ

は、実定的な命令として通用する。この《徳の義務づけ》は、判断力の自由な包摂に媒介されてのみ、行ないとの關係で設定されるのである。

結論

[1] 神性は、あたかも人間の若い力を鍛えるために、人間を自然との闘争に投げ込んだ。自然は、人間にたいしいたるところで抵抗し、最初はおもに人間よりは優勢であつた。人間は、どんな歩みに踏み出すときでも、自然のよそよそしい暴力からまずはこれを闘い取らざるをえなかつた。だが、人間が闘い取つたどの歩みも、人間にとつては利益でもあつた。というのも、人間は、自然から暴力的に、人間の内的なものにしか由来しない見知らぬ法則を見つけたすからである。

われわれ以外のところでは、事物のあらゆる存在とあらゆる生成が、自然法則という修正することのできない必然性に従つていふ。自然のどの出来事でも、力は力にたいして作用し、強さが事を決する。ここでは、唯一の平衡を規定しているのは、力の平等である。しかし、われわれは、徳と法の理念に現われる別種の法則を自分の内的なものなかもっている。ここで、徳は、個人にたいする法則として通用し、法は、全体にたいする法則として通用する。おのおの人間にある理性は自分自身にこうした内的な法則を与えるが、強さなしいは暴力ではなく権利の平等のみが、こうした内的な法則にしたがつて事を決すべきなのである。最弱者の腕のもつ権利が、最強者の腕の力を克服すべきであり、未成年の子どもの権利が、もつとも教養ある悟性の暴力よりも優勢で

あるべきなのである。

[2]義務や徳、権利の意識によって、われわれは、理性的存在者の共同体、すなわち人間の社会を、自然の共通性や相互作用におけるあらゆる合則性から分離する。われわれは、法則がつねに外部から与えられる自然必然性にたいして、自由という内的な必然性を対立させる。自由であることは、われわれにとって、理性的な意志がもつ、それゆえ人間がもつ傑出した所有物なのである。だが、われわれは、この自由というものをまさに、徳や権利の内的法則に服従する意識によって認識するのである。というのも、まったく内的な必然性をもつこうした法則の意識によって、まさにわれわれは、人間社会の法則を、理性とは異なった事物が社会や相互作用に現われうるゆえんのあらゆる法則から分離するからである。

したがって、われわれが人間とつきあうさいに従う規則を自分に定める自由の内的な法則は、対立する力の反抗を斟酌するものでもなく、暴力の抗争のなかでだけが制圧者となるのか規定するものでもない。この法則は、自由の法則であるから、暴力と強制は、この法則にあからさまに対立するのである。こうした法則は、ひたすら理性にのみ語りかけ、理性的存在者がみずからの自由においておたがいをどのように扱ふべきなのか、ということだけを斟酌する。自然で通用している暴力の平等のかわりに、自由にとっては、人格の平等が唯一の法則となるのである。ところで、この法則は、行動が意志によって規定される理性的存在者にたいして語りかけるのであるから、意志の法則でもあらねばならない。[3]だが、意志は、目的によって活動的なものとなる。だから、人

格の平等は、理性的な意志の自由にたいしては最高の法則なのであり、理性的な意志は、この法則にしたがってのみ、自分の目的を設定することが許されるのである。だから、人間の共同体は、こうした法則によって、自然の共同体全体と比べても際だち、もっぱら自由の独特な世界として考察されるということが起こる。この世界では、いかなる個々の人間にも必然的に人格的尊厳がふさわしい。こうした尊厳は、人格の顕著な特徴である。これにたいして、自由に値しないこれとは別のものはどれも、ただたんに使用可能な物件とみなされるのである。

自由の法則は、理性と意志が授けられた存在者の社会としての人間の社会に適用される。したがって、こうした法則によって、人間社会は、あらゆる自然から分離された自由の独特な世界に高められる。人間の社会は、より高次の世界秩序に属するものとして、一つの王国をなしている。ここでは、「物事が」、ただ価値と尊厳にしたがって、すなわち意志の目的にしたがって測られるのであって、自然力の強さにしたがって測られるのではない。ここでは、どの人格も、自分にふさわしい尊厳によってのみ通用するのであり、どの物件も、もっぱら価値によって通用するのである。ここでは、いかなる理性的存在者ももっている等しい尊厳は、目的の王国という最高の法則である。理性というものがふさわしくない他の存在者はどれも、理性的なものの目的にたいする手段としてのみ、すなわち使用可能な物件としてのみ評価される。そこで、われわれは、人格的尊厳の平等というこうした法則を、法の法則と名づける。このように、法の法則は、われわれが自然全体と闘いに踏み込むさいの法則であり、われわれは自然の暴力にた

いしてこの法則を通用させるべく追求すべきなのである。

[4]したがって、われわれは、法の法則が、人間やそのほかの自然のもとで通用しているとはみなさない。そうではなく、この法則は、われわれにたいして、人類にたいする無限の課題を与えるだけである。そして、この課題の解決は、人類の歴史において唯一の賞賛を手に入れるのである。

世界についての宗教的な見解にかんして、〈自然の定在にはどんな目的があり、人間の有限の規定はなんであるのか〉という最高の問題がわれわれに出されるとすれば、われわれは、次のような答えを得る。〈個人は、徳の法則にしたがって行爲したのと同じくらいにしか値せず、人類の歴史全体では、人間における法的状态の理想へと接近して前進することが、唯一の真なる価値となる〉。人類の歴史において個人のなんらかの活動がもつ値は、ただ法だけが公に通用する状態へと社会的な関係を近づけるために働く値と同程度である。他のどんな目的も、法のこうした目的に従属するか、あるいはまったく無効であるかのいずれかである。

人類の歴史の自然的な結果は、理性の漸進的な発達であり、すなわち文化である。この文化は、一般に、三つの理念への接近において現われる。その第一は、学問であり、第二は、美しい芸術であり、第三は、徳と法である。これらのうち、第三のものが最高である。というのも、これは、ただ人間の自由な活動だけに關係するからである。だが、人間社会の完全に法的な状態の理念につき従うには、われわれは、自分の本質全体を反省によって繰り返さなくてはならず、また自然から盲目的になにかを受け入れるようなことがあってはならない。というのも、法の法則では、わ

れわれは、自然には疎遠な自由の法則を自然にたいして暴力的に押しつけるからである。したがって、各個人が最大に自由となるもつて人格の平等という法則を人間において通用させる理念は、すなわち《法の法則》(Rechtsgesetz)の理念は、人類の歴史のなかに究極目的を生み出す唯一の理念である。[5]だから、こうした究極目的は、人間におけるすべての自由な活動が向かうよう求められる課題というものを規定する。そして、この解決については、歴史においてのみ、その価値が認められうるのである。個人の生活での徳と同様に、人間の社会における法は、政治的な偉大さを判断しうる唯一の基準を与えるのである。

われわれの知のなかに、普遍的法則がもつ二種類の必然性、すなわち理論的な必然性と実践的な必然性が見出される。前者は、必然(Müssen)によって言い表され、後者は当為(Sollen)によって言い表わされる。必然は、自然必然性の特徴づける。もしなにかが存在しなければならぬとすれば、現実性は必然性からまったく分離されているが、法則の妥当性は、それを現実的にも通用するようにする。必然の法則は、自然法則として、直接的に現実性そのものに関係するのである。これにたいして、当為は、生ずべきものが現実的にも生ずるとは直接的に言明しない。当為の法則は、むしろ、理性的な意志に規則として關係するのである。すなわち、こうした法則にしたがって行爲するよう必然性をもつて要求する法則というたんなる表象に關係するのである。私が必要ならばならぬことには、私は強制される。必然は、自然必然性として、私にたいし強制を課する。これにたいし、私のなすべきことは、私の自由によって必然性をもって要求されるにすぎない。

ここでは、私のなすべきことが自然において生ずるか否かは、偶然にとどまる。したがって、必然の法則は、自然がもつ必然的な法則であり、これにたいし、当為の法則は、理性的な意志の自由にとつての必然的な法則なのである。したがって、必然と当為の立法によって、二つの異なつた世界秩序が規定される。[6]一方の世界秩序は、自然における事物の存在にたいして必然性を与える。他方は、理性的に意志する自由な存在者の共同体にたいして必然性を与える。

こうした普遍的立法が哲学の対象をなしている。前者は、物理学に属し、後者は、倫理学に属している。われわれがここで語る哲学的法論は、倫理学の一部である。したがって、一般に自然法と呼ばれている哲学的法論は、倫理学ないしは一般的な実践哲学に自分の諸原理の実際的な確認を要求するであらう。ただ後者においてのみ、諸原理の厳密な演繹が理性の本質から提供される。したがって、ここでわれわれは、この諸原理をすでに確定したものととして倫理学から受け取らねばならないし、批判的な考察によつてのみ、法論を徳論から厳密に分離しうるのである。

倫理学の内容をなすものは、一般に、自由にたいする立法であり、すなわち、理性的存在者の共同体にたいする必然的な法則である。ところで、理性の活動力は意志であるから、これらの法則は、自由な意志にたいする必然的な法則なのである。だが、理性が意志するのは、事物の定在に価値を負わせ、この価値にしたがつて自分の目的を立てることによつてである。理性は、根源的に、ただ自己自身にたいしてのみ価値を与える。快適な物件ないしは使用可能な物件にわれわれが与える価値はいずれも、派生的

ないしは相対的な価値にすぎない。こうした価値は、経験によつて規定され、機会や趣味が規定するのに応じて、あるときはより大きかつたり、あるときはより小さかつたりすることがある。これにたいして、理性的存在者の価値ないしは人格的な価値は、必然性をもつて認識される。人格には、絶対的な価値、端的な価値すなわち尊厳が当然のこととしてある。[7]人格的な尊厳は、より大きなものとかより小さいものとかいう比較を許さず、ただ平等の關係だけを許すのである。このことによつて、理性的な意志にたいする必然的な法則が次のように規定される。〈どの人格にも、尊厳としての絶対的な価値が当然のこととしてある。人格は、端的に目的として現実存在しており、その尊厳は、いかなる他者とも等しい絶対的な価値をどの人格にも与える〉。この法則は、道徳法則 (Sittengesetz) と呼ばれる。

したがって、すべての理性的存在者は、共同体に入るとき、こうした法則によつて目的の王国という理念のもとに統合される。というのも、人格の相互作用が、人格の尊厳の法則によつて規定されるべきだからである。

どの理性も、自己自身にこうした法則を内面的に与えるが、この法則によつて、理性的な共同体という全体では、目的の王国がもつ法則のもとにあらゆる理性を統合する。ここでは、各個人の理性が自分自身に法則を与える。これは、自律的であるが、同時に理念においては、普遍的に立法する意志として自分の意志を規定する。したがって、どの個別な人格も、自己自身を法則に従させることによつて、まずは法則の主体であるが、他のどの人格とも同等の人格的価値が法則により人格に加えられることに

よって、さらに法則の客体ともなる。だから、ここでは、どの人格も、自分自身に法則を与えることによって、自分自身の法則のもとにあるが、同時に、自分と同等の尊厳がもつ法則に自分自身を服従させることによって、共同体で一緒になる他のいずれの人格の法則のもとにもある。

いかなる個別的な理性にとつても、すなわち自然法則のもとでのみ自分の定在を現わす者にとつても、上述の法則は、それにしたがって行為されるべき理念としてのみ与えられる。[8]というのも、自由の法則が現実的に通用するか否かは、自然においては偶然にとどまるからである。だから、有限な理性にたいしては、自由の法則は、つねに當為によって語りかけられる。この法則は、命令として通用し、そのものとしては定言命法と呼ばれている。法則を現実的に通用させるには、法則の妥当性を言明する法則の理念のほかに、強制(Notigung)、すなわち物理的な力による強制(Zwang)が行なわれなければならない。こうした物理的強制を法則につけ加えることが、法則を立法することなのである。ところで、このような立法は、たんに法則の理念の意識のうちのみ存立する必然的で内的な立法であるか、外的な強制や暴力による偶然的で外的な立法であるのかいずれかである。各個人の心情にとつて内的な立法の強さのことを、その個人の徳という。ある行為の必然性は、それが内的な立法によって命じられているかぎり、義務である。義務は、われわれの倫理の最高の概念である。われわれは、義務にたいしあたり権利を対立させ、當為には許可(Dulfen)を対立させる。ある行為は、一般的な意味では、正しいか許されているかであって、それは、命令に背かない

ときには、生じてよいのである。正と不正は、倫理学ではこの上なく一般的な区別だであって、実践的な可能性や不可能性のことである。もっぱら命令の対象となりうる自由な行ないは、それが命令に従っているのであれば正しいといわれ、命令に背いているのであれば不正だといわれる。だが、われわれは、こうした意味で権利を義務に対立させるのではない。なにかにたいする私の権利について私が語るとき、これは、私がある他人にたいしておこなう要求、あるいは他人が私にたいしておこなおうとする要求とつねに關係している。私が自分の権利ということで語っているのは、私が権利にしたがってしてもよいことについてだけではなく、私の法則としての法則がどの程度他人にたいして通用するのにかについてもある。[9]すなわち、義務と権利の対立では、私は、自分の義務の観点から、自分を命令の主体として、すなわち命じられている自由な意志として考察しているのである。これにたいして、私の権利の観点では、私は、命令の対象として、つまりそこでは目的自体として尊敬するよう命じられている知性として、自分を考察しているのである。行為するものとしての私にとつては、命令は私に義務を課する。扱われるものとしての私にとつては、命令は私に権利を与える。倫理学だけが、もっぱら直接的に義務に依拠し、これを《徳の義務》と《法の義務》に区別する。なぜなら、権利は、たんに義務の帰結としてみなされるからである。というのも、法則がある者に命じられることによつてのみ、こうした自分の義務から他人にたいする権利が発生しうるからである。

したがって、本来われわれにたいして決定される倫理学の最上

の区分は、《徳の義務》と《法の義務》の区別にもとづくものである。そこで、《徳の義務》を含む義務論の部分は、純粹な徳論、狹義の倫理学と呼ばれる。これにたいして、《法の義務》を集成する義務論の部分は、純粹法論、一般に自然法という。

法則の主体と客体

倫理学において義務が《徳の義務》と《法の義務》に区分される区別根拠は、次のことにもとづいている。道徳法則は、私の内的なものにおいて直接的に私にたいしてのみ命ずる。しかしながら、同時に、道徳法則は、自由に意志する知性の共同体のかたちをした目的の王国にとつては、あるいは人間の共同体に在るわれわれにとつては、普遍的法則である。^[10]ところで、ここでは、命じられた行為が義務と呼ばれるときには、私がこの義務の観点から自分自身の立法だけに服従するの、あるいは同時に他人の法則のものにもあるのかという区別が起こる。そこで、《私がたんに自分自身の立法に服従する》という観点でみた義務を、《徳の義務》という。これにたいして、《私が他人の立法のものにもありうる》という観点でみた義務を、《法の義務》という。そこで、私は、《徳の義務》の観点では、自分自身の法則のものにだけあり、これにたいして《法の義務》の場合、私には他人の法則も通用することになるが、こうした最上の区別根拠、すなわち他人がどの程度法則の客体であるのかというかかると最上の区別根拠に、他のいくつかの差異も左右されることになる。

一般に意志の自律によって、私は自分自身の実践的な法則のものにのみ置かれている。ところで、徳は、法則に従うことにかんする格率の強さであり、必然的で内的な立法にたいして強制する

ことである。したがって、あらゆる義務には、一般に徳が必要とされ、いずれの義務も、内的な立法のもので徳とかかわりあう。しかし、まさにそれゆえに、徳がなすべきことのすべてが、かならずしも《徳の義務》とはいわれない。私は、どのような義務の観点でも、自分自身の立法のものにあり、まさに私が他人の人格を扱ったとたん、私には他人の法則も通用し、ここでは自分自身の内的な立法のほかには外的な立法も起こるのである。したがって、われわれは、《私がつばら自分自身の立法のものにだけある》という観点での義務を、《徳の義務》と呼ぶ。これにたいして、外的な立法もありうる義務を、《法の義務》と呼ぶ。

心情と外的な行ない

^[11]したがって、《徳の義務》と《法の義務》との区別の根拠は、本来は次のことにもとづいている。各人にはただ自分の内的なものにおいて法則が与えられており、したがって、人間の共同体には、これが法則として外面的に通用すべきであるということである。つまり、区別の根拠は、内的な本性と外的な本性との分離にもとづいており、つまり行為の適法性と道徳性とは区別される根拠にもとづいている。

すなわち、法則が内的な立法によって命じられたものであるかぎり、これは、行為の心情ないしは格率に内的にしか訴えかけない。だが、この心情は、外的な行ないを通じて偶然的ないしは一時的にしかうち明けられない。そこで、他人が命令の客体であるかぎり、あるいは私が他人の人格を扱うかぎり、私がある義務を履行するさいに他人の法則のものにもあるとすれば、われわれの共同体は、ただ外的な行ないによってのみ起こることになる。

そして、私にたいする他人の権利は、私の外的な行ないにたいする請求のうち成り立し、したがってただ適法性の関係にしたがって評価されるのである。

だから、徳の立法は、行為の心情と道徳性にのみ関係する。これにたいして、《法の義務》の立法は、行為の外的な行ないと行為の適法性に関係する。行為は、《法の義務》の場合、たんに私が命令に服従するかぎりでのみ評価されるのではなく、私の外的な行ないが他人の尊厳と対立するか否かという点でも評価されるのである。

内的な立法と外的な立法

最高の言い渡しにしたがった法則は、本来は、目的の王国の法則としては、相互作用の法則である。この法則にたいしては、《法の義務》と権利要求 (Rechtsanspruch) とのあいだに対立が起こる。^[12]したがって、この法則は、《法の法則》なのである。だが、このようなものとしては、法則は、われわれにとつてただ外的な行ないの關係にのみ適用されうるにすぎない。なぜなら、われわれは、こうした關係によつてのみ相互作用に入るからである。しかし、それ以外にも、われわれには命令としてのみこれが通用している。さらに、法則については強制がつけ加わらなくてはならない。この強制によつて、法則ははじめて現実的なものとされるのである。こうした強制は自然においては本来的な立法であり、これによつて法則はわれわれにとつてははじめて現実的なものである。したがって、《徳の義務》は、本来、法則そのものに由来するのではなく、(もしも法則が与えられているのなら) ば、この法則にしたがって行為せよ」という内的な強制の仮言命令に

由来するのである。

行為するよう物理的に強制し、傾向性にも反するよう強制する強制が、あらゆる義務には必要とされる。ところで、こうした強制は、徳による立法の観点では、内的な自己強制にすぎず、つまりは法則を尊重することにすぎない。というのも、こうした立法は、ただ内的な心情にたいしてのみ、格率を意志に取り込むよう、あるいは自分自身に目的を立てるよう、命ずるからである。これにたいして、法の立法にとつては、外的な暴力による強制が起こる。なぜなら、ここでは外的な行ないにたいして命令が現われるからである。この命令への服従は、たしかに外面的に強制されるのである。したがって、徳の倫理的立法と、法にとつての法律的立法とはたがいに対立し、前者が外面的ではありえないのにたいし、後者は暴力によつても起こりうるのである。だから、すべての義務は、それが義務であるという理由だけで、内的な立法のもとにある。これにたいして、ただ《法の義務》にとつては、外的な強制による立法がありうるのである。

^[13]したがって、内的な立法と外的な立法は次の点で区別される。内的な立法は、もともと法則そのものの意識によつて必然性をもつて与えられているが、その暴力は各人の内的な自由依存している。これにたいして、外的な立法の現実性は、たまたま偶然的なものにすぎず、これは自分で手はずを整えることによつてはじめて現実的なものとされうるのである。

すべての《法の義務》は、根源的に、不作為という否定的な義務である

定言命法が《法の義務》の源泉であるかぎり、これは、人間社

会のかたちをした目的の王国の普遍的法則とみなされる。ここでは、各人は他人の人格を自立的な目的として客観的に尊敬しなければならぬのである。これにたいして、《徳の義務》の観点では、定言命法は、内面的に私の意志にとって通用する命令としてのみ直接的に示される。《法の義務》においては、各人は他人にたいし自分の人格性を尊敬するよう義務づける。したがって、《法の義務》は、一般に、各人特有の活動の領域と他人特有の活動領域が相互に排斥しあうことにもとづいてゐる。この点で、内面的な立法の反対にしかかなりえないようななんらかのことを自分にとって目的とするよう、私には命じられていない。そうではなく、どの他人の活動とも調和するよう私の活動や私の目的の追求を制限することが、私には命じられてゐるのである。というのも、われわれは、法則によって、目的自体としてまた平等なものとして、両面で規定されているからである。これにたいして、なんらかのことを自分にとって目的とすることは、この場合、私自身の観点でのことか、あるいは他人の目的という観点でのことかといふれかである。これを命ずることは、もっぱら内面的な立法に属することである。というのも、あらゆる外的な暴力も取り払われているからである。[14]私は、外的な行為にたいしてのみ外面的に強制されるが、このこと自身を自分にとっての目的にするよう強制されえない。後者の観点では、内面的自己強制のみが起こるのである。したがって、《法の義務》の法則的な立法は、ただ、私の外的な活動がどの他人の活動とも形式上調和することにのみもとづくことができる。《法の義務》は、〈各人は他人の人格を目的として尊敬すべきである〉という命令にのみ由来する。だから、最

上の《法の法則》は、〈他人の人格の尊敬と、各人と万人との人格的平等に背いて、けつして他人を扱ってはならない〉ということである。あらゆる根源的な禁止に由来するのは、《法の義務》であつて、命令に由来するののもっぱら《徳の義務》である。なぜなら、《法の法則》は、私に〈他人を扱え〉とは命じずに、ただ、〈私が他人を扱うとき彼の尊敬を尊重せよ〉と命ずるからである。外的な行ないにたいする根源的な命令があるとなれば、これは肯定的であつて、たんに心情にのみ由来するものではないだろうが、自然において私の力に制限がある以上、それは矛盾である。

公平と危急権

法則は、さしあたり内面的な心情にたいして与えられているが、さらに外的な行ないにたいして命ずべきである。こうした法則から、まず直接的に《法の法則》が展開する。したがって、《法の法則》が外的な行ないにたいして決定するとき、最初は、正義という《徳の義務》が《法の法則》に従う格率として存在する。《法の法則》は、その根源において正義を採用し、それをさらに心情にたいして命ずる。心情にたいするこうした命令にさらに含まれた行為の領域は、ここに由来する。だが、ここでは、外的な行ないにたいしてこうした命令が必然性をもって言い渡されるわけではない。[15]ここでは、正義は、公平となる。

そこで、外的な行ないにたいする《法の法則》の關係でこうした媒介を経ることにより、危急権の事例も可能となる。この事例では、他人の権利への侵害があるにもかかわらず、それが罰しえないものとみなさなければならぬのである。

《法の法則》はたんに理念としてのみ与えられる

内的な立法によって、《法の法則》も直接的にどの理性にも与えられ、その妥当性も保証される。しかし、《法の法則》が人間の社会において現実的に通用するためには、さらに外的な強制による立法がつけ加わらねばならない。こうした立法は、まず作為(Kunsts)によって導入される。内的な立法によって、《法の法則》と目的の王国の立法全体とは、たんに理念として与えられる。この理念は、これにしたがって人間の社会を組織する課題を規定するのである。

人間は自然のなかでおたがいに邂逅する。人間の直接的な相互作用は、自然法則のもとにあり、物理的な暴力の法則に従う。これにたいして、《法の法則》は、たんに理念であり、人間の内的なものはこの理念に従い、この理念は、自然力と暴力の關係から人間の相互作用の法則をもぎ取り、自由の法則に従った王国に人間社会を改造する課題を人間に与える。

したがって、人間のあいだでは、直接には、法が通用しているのではなく、暴力が通用している。したがって、《法の法則》の理念も、諸個人の社会的關係を直接に測るのには役だちえない。そうではなく、この理念は、大きな全体にのみ關係づけられており、ただ政治的な理念としてのみ、全体としての人間の作為的社會に適用されるのである。^[16]人間の自然状態には、まったく《法の法則》は存在せず、市民的な体制が形成されはじめることによってやっと、人間のもとで法關係がはじまることを語りうるようになるのである。

法論の区分

哲学のあらゆる部分のうち、実践哲学ほど純粹に哲学的な部分はない。これは、理性の直接的な所有物であって、まったく概念に、すなわち理念にその源があるのである。だが、この実践哲学は、われわれの理性の本性をたんに理性推論の形式でのみ認識させる。実践哲学は、自分自身でもっぱら理念を表わすのだが、この理念は、理性推論の大前提の位置では、空虚で無内容なままなのである。そこで、もっとも重要なことは、いつでも、この大前提にたいして小前提を規定してやることである。最高の理念は、それだけでは、たんなる抽象にとどまる。この理念の法則のもとで、われわれは、叙述に生命を吹き込むため、まず、経験全体を配列する。このことは、どんな哲学的な学問でも固有の技巧となっている。最高の理念がなければ、こうした学問は、混乱し理解できないままに終わり、少なくとも目的を欠いて、学問がみずから支える定點をもたなくなる。しかしながら、最高の理念だけしか把握されないと、適用の事例のない空虚な規則だけとなり、理念そのものと同時に適用の原理がまずはじめに把握されないと、この原理を理念に加えて理解することが簡単にできなくなるのである。というのも、抽象の筋道がいったん切られてしまっているので、分析者は、自分をさらに案内する導きを失ってしまうからである。

^[17]したがってまた、純粹法論は、理性推論の形式で完璧に叙述されなくてはならないだろう。だが、この場合でも、小前提の包摂を正しく規定することがもっとも意味ある課題として残るだろう。

人間の共同体は、自然における外的で物理的な法則にしたがうてのみ起こる。この自然で通用し事を決するものは、強さであつて法ではない。これにたいして、目的の王国における人間の理念的な相互作用の法則は、神秘的な共同体にのみ関係する。この共同体は、知性的な世界にたいしてみずからの存在を規定する。この知性的な世界でまず課題となるのは、各人がみずからの内面で自分にたいしてだけ行なっている立法をそなえたより高次の世界の法則を、自然において実現することである。したがって、正当に生じるべきことの原理をわれわれがここで探求するとすれば、われわれは、目的の王国そのものの理念からのみ出発することができ、その王国の立法をまずは人間の社会にたいして規定することが出来る。しかる後に、この理念が自然のなかにいる人間のものとでいかに実現されるべきかを探求することができるのである。したがって、ここでわれわれは、純粹実践理性の学問形式に厳密に則らなければならぬ。この純粹実践理性は、理性推論の諸關係にしたがった結果を示すことになる。というのも、われわれは、まず第一部を大前提ないしは理念の学問としてそなえ、つぎに自然を理念のもとに従属させるために第二部をそなえるからである。そして、このことによって最終的に、自然における個人の使命が理念によって明らかにされなければならないのである。われわれが、理念にしたがって、〈自由に意志する存在者の国の法則〉としての最上の命令にともかく達することが出来るのは、定言命法による。そこで、われわれは、こうした理念によって、学問のなかでしだいに包摂すること、まずは個人に降りてこなければならぬ。したがって、純粹法論の最上の原理は、人間社

会のかたちをした目的の王国がもつ普遍的法則の理念に従つた定言命法である。[18]われわれは、ここでは、理性的存在者としての人間の社会にとって普遍的な命令からただちに出發する。すなわち、社会における人間がおこなうおたがいの行為の観点でみた命令から出發する。法論の内容をなすものは、完全に外的な義務としての《法の義務》である。ここでは、法則がある者を他人にたいして義務づけるかぎり、行為が命令されたり禁止されたりする。したがって、われわれは、命令の理念を、推論の大前提に対応する学問の最初部分として受け取る。これにたいして、そのうえに第二部が小前提の位置に付け加えられなければならない。自然におけるかの理念の実現の条件が、こうした小前提として探し出されなくてはならない。

モーザー (Moser) は、以前次のように言っている。〈國家においてなにかが正しいものとして通用するためには、それがそれ自体で正しいことでは十分ではなく、それがまず法の形式をもたなければならぬ〉。法則は普遍的に命じているのに、個人の錯誤と私的利益があるために、法則がただちには普遍的な法的とならなくなる。理念のかたちをした法則に、社会において法則を実現する課題がまずは間接的につけ加わる。したがって、ここでは、理念にしたがって法則によって正しいと命じられているものが正しいといわれるのである。これにたいして、現実的に外的な法則にしたがって人間社会のここかしこで正しいものとして通用しているものは、当然のこと (Trennung) なのである。ところで、この場合、外的な立法が可能となる法則のどのような総括も、法論と呼ばれる。こうした法則が社会において現実的に現存する

とすれば、法則についての学問は実定法の理論といわれる。これにたいして、目的の王国そのものの理念から導出されたものが命令となるとすれば、こうした命令の学は、純粹法論である。^[19]われわれは、ここでは、この純粹法論とかわりあっているのである。

したがって、純粹法論は、これまでいわれてきた二つの問題に答えなければならぬであろう。すなわち、第一には、こうである。〈なかが正しいことなのか。目的の王国の理念にしたがって外的な立法にたいして命じられるものはなんであるのか〉。そして、第二には、こうである。〈もしわれわれが《なかが正しいことなのか》を知っているとすれば、人間社会においてこれが当然のこととなるようにするにはどうすればよいのか〉。最初の問題は、大前提ないしは理念の学問として、学問の最初の部分の課題を含んでいる。私は、この部分を普遍的立法と呼ぶ。第二の問題は、学問の別の部分の課題、すなわち私が政治学と名づける小前提の学問を含んでいる。普遍的立法の要求に政治学がもつ諸規定を適用することによって、この二つの部分から、すべての実定の立法の批判が結論の部分に導出されるであろう。

だが、ここでは即座に、次のことに気づくかもしれない。〈本来は、ただ普遍的立法のみが、あるいは《なかが正しいことなのか》という問いにたいする答えのみが、純粹実践理性からなる学問たるにふさわしい。というのも、普遍的立法は、定言命法を根拠とし、これによる導出を要求するからである〉。これにたいして、政治学の観点ではいくぶん普遍妥当の必然的なものもあるとしても、政治学は、つねに理論的な学問でしかなく、直接的で

実践的な学問ではないのである。というのも、もし目的が、すなわち目的の王国の理念が表現されるべきものとして与えられているとすれば、政治学はただこうした目的を達成することができる手段のみを規定しようとするものだからである。^[20]だが、こうしたことは、理性の理論的使用にとつての課題にすぎない。

だから、ここでは、われわれの本来の目的は、普遍的立法の原理を規定することになるだろう。もっとも、普遍的な原理そのものを設定することは、ここでは難しいことではありえない。というのも、定言命法での最上の命令だけを、〈ここでは一般に、法則における相互関係にしたがって他人の観点で行為するよう人は命じられている〉というかたちでわれわれは考察するからである。法則のなかに含まれる、自由に意志する知性の相互関係だけを規定しなければならぬ。そして、このことによって、人格の平等という関係が普遍的立法の最高原理として明らかになるのである。しかし、われわれがここで、法論の全推論にたいする最高の大前提として最上の定式を規定するやいなや、人間にたいする適用の困難があらたに登場する。判断力は、ここでただちに直接的な包摂定式を自然から規定しなければならないのである。法則は、目的の王国という理念のもとにある人間の社会に向けられている。だから、これは、理性的存在者としての人間の相互作用の法則である。したがって、こうした相互作用の関係が法則によって規定されるやいなや、われわれはただちに包摂定式に向かわなければならない。この包摂定式は、自然のなかの人間にとつて理性による相互作用がいかにして可能であるのかをわれわれに示してくれる。これが可能となることによって、法則の実現の最初の諸条件

が与えられる。しかしまず、この諸条件は、個々の法則そのものの導出を可能にするものである。したがって、こうした最上の諸条件なくしては、《法の法則》がたんに政治的、現実的に通用しなくなるだけでなく、これなくしては、《法の法則》が人間に通用するとも適用可能だとも考えることすらできなくなるのである。こうした最上の諸条件は、政治学に属するのではなく、普遍的立法に属する。この普遍的立法において、最上の諸条件が包摂を規定するのである。[21]というのも、最上の諸条件によってはじめて「なにが正しいのか」という問題が完全に答えられるからである。

ここではただ、政治学と、あらゆる実定的立法の批判にかんしては、そのなかでも直接的に哲学的法論によるものだけをわれわれは考察しなければならぬ。ところで、われわれには本来、人間社会において公の《法の法則》や法廷のもとに市民的体制を導入するという普遍的立法が課せられている。したがって、われわれは、もっぱら、国家や国家連合のなかで権力を用いてこのことが起きなければならないことを政治学にたいして論究しなければならぬし、これにしたがって国家における元首と国民とのあいだの関係を考察しなければならぬ。しかし、実定的立法の批判では、われわれは、ただ、このこととの関連で統治技術の哲学的部分だけを考察しなければならぬだろう。そして、経験による政治的論究をつねに拒否するだろう。

哲学的法論の叙述にかんする最近の探求で失敗を招いた欠陥の

解明

哲学的法論の最近の叙述の欠陥は、もともと、われわれが根拠

としてきた主張の誤りにあるわけではない。というのも、こうした誤った主張であれば、主要な点が単純であり、それも理性のあきらかな所有ですらあるので、簡単に回避されるであろうからである。この欠陥は、大部分はむしろ、けっして純粹な結果に導かない一種の歪んだ抽象から出発することにもとづいている。人は、ある普遍的法則を把握する。[22]この法則は、たしかにそれだけでは争いに巻き込まれないが、人は、軽率にも、全体を見渡すにはこれで充分とみなすのである。だが、この法則は、一面的な見解しか与えなかったのである。そこで、純粹な真理そのものをみるためには、まずこうした一面的な見解をすっかりまた捨て去らなければならぬのである。哲学的法論は、理念に由来し、それゆえ理性のあからさまな概念に由来する。したがって、その学問的な取り扱いが達成されるのは、ただ、すべての抽象と分析が理性の本質に厳密に適合するときのみである。人間の身体を手あたりしだいに細分化することによっては解剖学的標本を得ることが少ないが、これと同様に、偶然にゆだねられた、法概念の無法則的分析は、《法の立法》の有機組織の知識へとわれわれを導くことのできるような学問的叙述をわれわれに提供することが少ないのである。

こうした歪んだ抽象は、おもに三つある。これらは、法論についてのさまざまな誤解を惹き起こしたのである。

(一) 法の普遍的概念での権利主張を考察するかわりに、たんなる権限の考察をおこなうこと。

(二) いかなる法もある権限をもって強制するよう義務づけられているという命題。このことによって、《法の義務》は強制義

務として、《徳の義務》とは區別される。

(三) 社会関係の理想を人間のもとにもちこむことによつて《法の法則》の理念を表現するという課題の取り違え。

(一) 権限と権利主張——許可されたことと《法の義務》

[23] 許可と当為、道徳的な可能性と必然性、あるいは許可されたことと命じられたことのように、本来、権利を義務にたいして対立させないということ、われわれは上述の箇所ですであきらかにした。そうではなく、われわれは本来、権利ということ、権利を要求すること、権利主張、ある者が他人におこなう要求として理解する。もちろん一般的には、なにかを〈なし〉あるいは〈させる〉どのような許可も権限も、権利と呼ばれる。だが、こうした一般的な概念は、法論には使うことができない。法論は、ただ法的拘束、《法の義務》から出発する。《法の義務》には、つねに狭義の権利が対応する。すなわち、私のためになにかを〈なし〉あるいは〈させる〉ことを他人に要求する権限がこれに対応する。というのも、法則がこのことを他人に命ずるからである。他人が私を取り扱うとすれば、他人は私の尊厳にしたがつて私を取り扱うべきである。したがつて、私は、〈他人は私の尊厳にしたがつて私を取り扱うべきだ〉という他人にたいする権利をもっており、つまり他人にたいして権利主張をしているのである。このため、法論は、まず、ある者が他人にたいして持っている拘束力を導出しなければならぬ。このことによつて、ある者がなにかを〈なし〉あるいは〈させる〉よう要求する他人の権利もまったく同時に成立する。これにたいして、私の演繹をたんなる権限にさし向け、なにかを〈なし〉あるいは〈させる〉私の権利とし

てこれを考え、この権限を法則にしたがつて評価しようとするならば、許可された行為にかんして〈この行為は禁止されていないはずだ〉とまっさきに証明する課題が、私にはいつでも発生することになる。そして、このことによつて、権利関係の全般的転換が惹き起こされるのである。というのも、なにも命じられたり禁止されたりしていないところでは、すべてが許されており、根源的には、自分の権利のために私があることを行なうのを阻止しようとする者は、〔その権限を〕立証しなければならぬのである。[24] これにたいして、すでに禁止が前提とされていて、私がこの禁止の例外をなそうとするときだけは、私が自分の権限を証明しなければならぬ。

もしわれわれが法論を権利にかんする理論として説明し、そこで権利をもつばらなにかを〈なし〉あるいは〈させる〉権限だとするならば、こうした法論には義務論が一般に道徳として対立することになる。こうした法論では、禁止されていないこととしてのみ規定されよう。したがつて、こうした法論であれば、義務論からのたんなる推論であろうし、義務論の観点での否定的なものの導出であろう。だから、こうした理念による法論は、けつして独特の学問とはならないであろう。それゆゑ、こうした法論の服従は、自然法の歴史の最初の時点でも、道徳を説く自然法をもたらしただけであり、こうした自然法は、けつして道徳とは純粹に分離されえないのである。もちろん、こうした錯誤は強制の義務と愛の義務との最初の分離とともに早くから見出されたし、自然法にたいして義務の特殊な部分が割り当てられたのに、法論の最近の取り扱いでも、なおもこうした一連の欠陥が示されているので

ある。

つまり、カントが行なったように、平等のかわりに人格的自由を人間の原権 (Urrecht) にする考えを起こさせることができたのは、各人に許されていることを法論で評価する理念だけである。こうした原権は、法論の原理であらねばならないものだと言われた自由は、けっして権利ではなく、一般にまずだれかを権利の主体としうるよう前提とされる性質である。これにたいして、政治的で人格的な自由は、平等のたんなる結果である。自由を原権として前提するときの矛盾は、カント自身の場合にもっとも明らかに示される。というのも、まさに同時に、非常に明白なやり方で、次のような法則によって法論の課題が規定されるからである。[25]〈各々の個人の自由は、万人の自由と一致するよう制限されるべきである〉。したがって、法論は、権利の制限の理論となるであろうし、またまずもって権利そのものの本来の理論を付け加えなければならぬであろう。

人格的自由を原権として採用しようとするれば、このことで理解しうるのは、ただ、〈みづから欲することをなすことが各人にはそれだけで許されている〉ということである。ところで、これが社会に適用されるべきだとすれば、ここから、次のような推論が引き出されなくてはならないだろう。すなわち、他人が自分を自由にしよう各人は要求することができるだろう。つまり、だれもが他人にたいしその意志に反して命令してはならないということだろう。しかし、まずそもそも、まさに二人がおたがい自由にすることができないか、あるいはそうしなくないところで、つまり二人がむしろ共同体に現われるところで、法論の領域が始ま

るのである。そして、ただだんに〈二人はおたがい平等とみなされる〉とある者が他人に命令するとすれば、こうした命令はなんら違法ではないのである。

各人になが許されるのか規定するためには、法論は、各人の自由を前提とする必要がない。そうではなく、二人が紛争に陥ったとき、各人にふさわしいものがないかを規定するためには、二人の平等が前提とされなければならないのである。

(二) 強制する権限

いかなる権利も、強制する権限と結びついているということは、明白であるか容易に証明できる命題である。ところで、私の権利を踏みにじる者であればだれでも強制するこうした権限は、それ自身私にふさわしい権利である。したがってまた、こうした権利には、その場合に強制されるがままになるといふ他人の《法の義務》が対応しなければならぬ。そこでまた、これにたいしては、望むかぎりて他人を強制して他人が強制されるようにするなどの権限が私に属することになる。

[26]だが、こうした考察全体は、徹頭徹尾的に合致しない。そして、いかなる権利も強制する権限と結びついているという命題は、人間が途方にくれていることを表現するだけである。すなわち、人間は、どこに頼るべきなのか知らずに、社会では暴力と権利のあいだに置かれているのである。われわれが、みずからの演繹において、起こるべくして法の拘束力から出発し、たんなる権限にかんして反省だけを行なうわけではないときには、まったくこの命題を必要としない。だれであれ私とともに活動的な共同体にやって来て、そこで、私とともに相互作用の理性的な法則にし

たがって契約するかわりに、私を強制する試みを開始するとすれば、私は本来〈反対に私には強制する権限が与えられている〉とは言ふことはできない。それに、これは、まったく《法の拘束力》についての話ではない。それは暴力にしかかかわらない。

——そして、私に暴力を終わらせるよう要求する《徳の義務》の内的な立法は、外的な《法の立法》と取り違えられてはならない。人間のもとの法的な自然状態では、最初の侵犯者はもはやまったくなんの権利も持たない。というのも、暴力が決するところでは、権利は通用しないからである。

もし強制が外的な物理的暴力による意志の規定を意味するのであれば、権利と強制はたがいに対立しあい、おたがいを排斥しあう。権利のあるところでは強制はなく、強制が通用するところでは権利は通用しない。もし人間がおたがいに共同体に入るとすれば、人間のあいだでは権利か、さもなくば物理的暴力かのいずれか一方だけが事を決することができる。後者の暴力が問題となるときには、人間のあいだにはまったく権利がない。だから、〈被害者の権利は無限である〉という有名な命題がある。というのも、権利が通用すべきか否かが社会において各個人の意思にのみ依存するとすれば、一般的にはどの最初の違反も暴力に賛成だとすでに決しており、だから権利についてはもはや話にならないからである。^[27]この種の考察は、フーコー (Foucault) がとても適切に故殺道徳 (Todschaftsmoral) と呼んだ自然法にかならずの探求しか与えない。この種の探求は、《法の義務》の充実が強要される《法の義務》の偶然的な徴表と、《法の義務》が権利主張を基礎づけるという本質的なこととが取り違えられることに

由来する。というのも、一般にはじめて《法の法則》を社会に導入する法則上の一致のかわりに、法が暴力を随伴することが、外的な立法には十分であるとみなされるからである。個人の相互作用にとつては、強制と権利はたがいに排斥するだけでしかありえない。市民的体制によつてはじめて、両者の合一が可能となり、権力による権利の擁護が可能となる。しかし、まさにそれゆえに、一般的にも、哲学的法論は、市民的体制にとつての立法としてのみ起こりうるのである。

(三) 法則の理念と、人間のもとの社会的結合の理想

もし人間における最初の粗野な社交性が理性的になりはじめるとする、人間のもとはしだいに法則上の一致がみられるようになる。だが、こうした一致は、はじめは大部分、恣意的な法則として、より強い者によつてより弱い者にたいして定められるのである。このようにして、法律的体制が成立することになる。しかし、この体制では、本来はまだなんの権利についても話にはならず、ただ支配者の恣意だけが問題となるのである。こうした恣意にとつては、支配者の権力と、習慣が唯一の保証となる。^[28]ある程度の発達があつてはじめて、△元首はその法律を法の理念に従つて選択すべきである」という要求がしだいに聞かれるようになる。恣意的な合法則性は法的な国家体制のなかで変化していく。社会においてしだいに《法の法則》を導入するものは、唯一、理念である。人間社会では完全な外的立法によつて《法の法則》が現実的に通用させられないかぎり、こうした理念にたいしては、人間社会のいかなる状態もただ暫定的な法的状態としてだけ規定されることになる。したがつて、われわれにとつて成立すること

になるのは、人間社会にたいして無効な法的状態の理想である。かかる理想のなかであれば、外的な立法はその完成を達成したであろうが。

その結果、実定的で現実的な法律の体制はどれも、生成において理解されるかぎりでのみ、《法の法則》の理念と比較されるのである。この法則との一致は、多かれ少なかれ、まず、理念にとって解決されるべき課題にすぎない。しかし、それにもかかわらず、法則の理念は、いずれの実定的な立法にも関係しており、後者にたいしては、つねに前者の理念にしたがった評価が与えられなければならないのである。

理念や理想という言葉が、適用可能であるべきものすべての観点では、技術的な作為努力 (Kunstleisung) をするにあたって非常に不評を買っているとしても、思弁的な理念と実践的な理念は、別々の事柄なのである。実践的な観点では、行為に法則を与えるのは、一貫してもっぱら理念であって、経験ではない。いつか自然において理念とまったく等しくなるよう、われわれがここでただちに望むことができないとしても、われわれの行為にとってわれわれをこの理念に近づける真なる価値をもつものが、唯一のものである。したがって、また、われわれは、社会における法的状態の理想にしたがって外的な立法のいかなる探求をも評価しなければならぬし、ひとり立法者自身に規則を与えることのできるものは、こうした理想なのである。^[29]だが、この点は、こうした理想もただちに実現される規定としてみなすことができず、ただ接近すべき目標としてだけ考えうるところでもある。しかし、われわれは、社会の法的状態というこうした理想にかんしては、厳密

に他と区別しなければならない。

人間社会の状態にたいする道徳的な理想は、倫理的立法か法律の立法かのみならず、理想に係りうる。倫理的立法は、われわれにたいし、外的な義務の観点で、人類の福祉そのものを目的にするよう要求する。このことは、好意としての愛と、尊敬によって起る。ところで、おたがいの愛と尊敬の合一は、友愛 (Freundschaft) である。したがって、友愛は、倫理的な概念によれば、社会状態の最高の理想である。しかし、人間のもとでは、倫理的立法は、ただ内的なものでしかありえない。人間社会一般では、全体の普遍的な利益のなかで各々の私的利益が消えるべきだとされ、それゆえ倫理的立法が外的なものとして通用するとされるが、こうした人間社会一般における友愛状態という理想は、自然において自分自身を無化する表象なのである。こうした理想は、哲学的でないしは宗教的な熱狂者たちに千年王国というあらゆる至福の夢想を吹き込もうとしてきたものである。われわれにとつては、こうした桃源郷の生活の歓喜は、相当気の抜けた小説の対象でしかありえない。

このように、人間一般における友愛状態にとって倫理的立法がもつ理想は、われわれには使えないものにならない。だが、完成した外的立法にしたがう法的状態の理念はいくぶん異なる。法的状態の観点では、人間における外的な立法が可能となる。^[30]したがって、われわれが人間の理想を達成する能力がないとしても、少なくとも社会のなかでわれわれをここに近づけることができる。たとえ適用がつねに欠陥あるものでありつつけるとしても、立法そのものでの完全性はまことに現実的なものとして考えられるので

ある。というのも、こうした立法が必然的に要求するものにとつては、理性自身のうちに概念が見出されるからであり、また、現実的な立法に理性が加わることを可能にするには、理性のたんなる展開で充分だからである。道徳的立法の敵は、個人がもつ錯誤と悪しき意志である。後者に対抗して、外的な立法は、暴力を強制として設定できるが、この立法には、錯誤と闘うことだけはまだ残っているのである。だが、外的な立法はこの錯誤にうち勝つことができる。なぜなら、各個人みずからの理性がしかるべく形成されるやいなや、ここではその理性が真理を表明するだろうかである。

こうした二つの理想の取り違えと、ただちに従わなくてはならない規定と人が近づくべき統制的理念を取り違えることは、たぶん、へすべての哲学的法論は、本来たんに政治的であつて、哲学にかんしてはその空虚な形式だけを借りている」という主張の理由となるものであろう。だが、実際は、哲学的法論にたいしては、哲学的理念によつて、たんにその形式が規定されるのではなく、その課題全体が与えられるのである。

* 本稿は、Jakob Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts*, Jena 1803. の「Vorrede, Einleitung」の翻訳である。なお、本書は、現在刊行中のフリース全集にも収められてゐる。Vgl. Jakob Friedrich Fries, *Sämtliche Schriften, nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet*

und mit einem Fries-Lexikon versehen von Gert König und Lutz Geldsetzer, Bd. 9.

訳文中、角括弧「」で囲んだローマ数字ないしはアラビア数字は、原著のおおむねの頁数である。

訳文中、亀甲「」は、訳者による補入を示す。

訳文中、山括弧〈〉は、訳者による文意の明確化を示す。

訳文中、二重山括弧《》は、訳者が一単語を複数文節で訳したことの明確化、ないしは山括弧のなかの山括弧を示す。

訳文中、ダッシュは、原文中にあるもののほか、訳者が必要に応じて使用した。

なお、本稿をなすにあつて、文部省科学研究費補助金(奨励研究A)の支給を受けた。課題番号は、06710017。

訳注

1 Recht は、以下文脈に応じて、「法」「権利」と訳し分ける。

2 このような言明は、フリースにとって「自由」が法であることを意味しない。原書 XVII、二四頁参照。

3 Propylaen 古代ギリシアの神殿などに通ずる列柱つきの城門。ここでは、論理学や自然学が哲学の予備字であるとの考えが示されている。

4 原文は「ich Rücksicht, welche in Rücksichtと読む。

5 印刷不鮮明。(?)ur Billigkeit

9 出典箇所不詳。なお、Johann Jacob Moser の *Deutsches Staatsrecht* (1771-1781) 及び *Deutsches Staatsrecht* (1785-1788) による。Erwin Schömbis, *Das Staatsrecht Johann Jacob Mosers (1701-1785), Zur Entstehung des historischen Positivismus, in der deutschen Reichspublizistik des 18. Jahrhunderts, in: Schriften zur Verfassungsgeschichte*, Bd. 8, Berlin 1968.

7 Vgl. Gustav Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, zweiter, ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch*, Berlin 1799, S. 24, 44.

(かみゆき の せいごん・西洋思想史)



フリース (1773-1843)