

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

第一部・第二部

J・フリース 著

神山 伸弘 訳

第一部 普遍的立法

第一章 大前提 原理

一

[31] 《法の立法》は、自由にたいする立法である点で、あらゆる《自然の立法 (Naturgesetzgebung)》と対立する。この自由においては、理性的存在者の観念上の共同体にたいする法則だけが命じられている。理性的存在者の共同体は、理念にしたがって、自然を超えたより高次の道徳的 (sittlich) 世界秩序の下にある。こうした相互作用の法則は、自由な意志にたいする命令である。理性的存在者の世界は、理念にしたがえば、道徳性の定言命法に支配された目的の王国である。理性的存在者の行為は、意志である。ところで、意志というのは、目的に向かって活動的となると

いう意味である。[32]そして、意志は、物に帰属させた価値にしたがって自分の目的を決める。したがって、意志にとつての必然的な法則は、目的それ自体として規定される絶対的な価値を端的な目的として前提するであろう。だが、そこで理性は、理性にたいして絶対的な価値を与える。このため、目的の王国にたいする法則、すなわち定言命法は、《理性的存在者は、目的それ自体である》と述べる。理性的存在者も《絶対的価値を尊厳 (Würde)》といい、この尊厳の主体を人格という。

われわれは、こうした法則を、人間にたいする命令として宣言しなければならぬ。人間における尊厳の主体、すなわちその人格性のことを、われわれは人間における人間性と呼ぶ。したがって、法則は、《いかなる人間のなかにもある人間性が、尊厳をもち、それ自体目的である》と述べる。そして、《いかなる人間のなかにもある人間性は、目的それ自体として扱われるべきであ

』と法則として宣言される。

そこで、こうした命令の理念は、人間の理性的な共同体にたいする立法の原理である。この原理によって、人間の社会は、目的の王国として規定されるわけである。しかし、こうした法則は、おのおのの人間の理性を直接にただそれだけで内面的に言い渡す。命令の立法は、まずは、心情にたいする内面的な立法にすぎない。これにたいして、人間における相互作用は、つねにただ、われわれの外の自然における外的な行動によって生ずるのである。したがって、命令が外的な法則として通用すべきだとすれば、これは、たしかにまず、外的な行ないにたいして言い渡されなければならぬ。命令は、こうした形式をとって《法の法則》を意味することになる。したがって、命令は、特定の外的な行ないにたいして他者の観点から《法の法則》をある者に命ずるのである。そのとき、命令は、ある者には他者の観点から《法の義務》を与え、これにたいして他者のほうには権利要求、すなわち請求権 (Forderung) を与えるのである。

[33] 《法の義務》と請求権というこうした相互関係の観点では、法則は、外的な行ないにたいして〈ある者が他者を扱うべきだ〉と命ずるのではなく、ある者が他者を扱う場合にだけ、こう命ずるのである。ただこの場合にだけ、《法の法則》は、〈人間が相互作用に入り、ある者が他者の活動を相互に制限する〉と語るのである。だが、さらに、《法の法則》は、〈各人は他者をその人格的な尊敬にしたがって扱うべし〉と命ずるのである。しかし、より大より小などがありうる程度の差は、人格的尊敬には認められず、これは端的に平等の關係しか認めない。したがって、《法の法則》

は、外的な行ないにたいしては、〈人間はたがいその自由な活動の制限の点で平等に扱われるべし〉という法則を命ずる。法的な立法として、命令は、私にたいして、他者の目的とするよう要求するのではなく、(このことは倫理に属する)、他者を目的として承認することだけを要求するのである。各人には同じ絶対的な価値が属するのが当然だから、人間は、たがいに平等なものとして扱われるべきである。各人は、厳密な平衡にもとづいて、他者の目的を目的として承認すべきなのである。したがって、《法の法則》は、私の自由な活動を他者の活動によって制限することをけって禁止するものではない。そうではなく、こうした制限の場合、《法の法則》はまさに次のように命ずるのである。〈ある者を他者によって制限するとき、相互的な平等が生ずるべきである〉。

〈法とはなにか〉という問にたいする答は、〈平等が法である〉ということであろう。《法の法則》は目的の王国に在るどの人間にたいしても、平等で絶対的な人格的価値を与える。したがって、法則が表現するいずれの債務 (Verpflichtung) も、理性的存在者がかつ活動的な諸関係では、まったく相互に適用される。[34] 命令が他者にたいして義務づけるものは、他者がある者にたいして義務づけられてはいるものにはかならない。したがって、絶対的な価値という最上級の命令のもとで行なわれる人間の相互作用は、次のような法則にしたがっている。すなわち、〈人間相互の自由な活動を制限する場合には、各人は他者を《自分と同等な者》(Seinesgleichen) として扱うべし〉という法則である。各人が制限するよう義務づけられるのは、《自分と同等な者》がかつ観

点で自分自身を制限することにほかならない。したがって、目的の王国における人間の相互作用にたいする法則は、これが外的で法的な立法を許容するかぎり、自由な活動にとって作用と反作用が平等であるという法則であろう。こうした自由な活動では、力の大きさではなく、人格の平等によってのみ、「作用と反作用の平等が」測られるのである。

《法の義務》にたいする《法の立法》の原理は、次のようなものである。すなわち、(もし人間が共同体に参加するのであれば、各人は他者を《自分と同等な者》として扱うべし)ということである。また、この原理は、権利要求にたいしては、次のようなものである。すなわち、(もし人間が共同体に参加するのであれば、各人は、いかなる他者も自分を《他者と同等なもの》として扱うという権利を請求しなければならない)ということである。

二

しかし、こうした法則は、われわれにとってただ理念のかたちのみ、人間の理性的な共同体にたいして普遍妥当的に与えられている。こうした法則の現実的な妥当性は、人間社会では作為(Kunst)によってのみ導入されるのである。したがって、《法の法則》が社会で現実的に通用するかぎりでは、人間社会において法状態は究極的な(peremptorisch)ものだといわれる。^[35]これにたいして、法の法則がいまだ通用していない社会がもつ他の法状態は、どのようなものであっても、暫定的な(provisorisch)法状態なのである。もしそうだとすれば、人間社会は、暴力しか通用していない法的な自然状態から暫定的な法状態をく

ぐりぬけたうえではじめて建設されなければならないが、こうして最終的に究極的な法状態にまで達し、あるいはこの理念ににじみに接近するのである。

ところで、法則がなにを命ずるのかを最初に規定することは、普遍的立法の課題である。これにたいして、政治は、法則が人間の社会でいかにすれば通用させることができるのかを規定すべきである。したがって、次のようにいうことができる。普遍的な立法は、人間のもとの究極的な法状態の理念にしたがって、外的な立法にふさわしい法則を規定する。これにたいして、政治のほうは、人間社会で究極的な法関係を導入するための手段を提示すべきである。なんらかの暫定的な法関係にたいしては、普遍的な立法はまったく与えられえない。(私は人間だから、各人は平等の命令にしたがって私を扱うべきである)と、私は各人にたいし要求しなければならない。このことには、たしかに次のようなことがある。すなわち、おのの理性的存在者は《法の法則》に背いて私を扱ってはならないが、私のほうも《法の法則》にしたがってこの理性的存在者を扱わなければならないという《法の義務》が私に課せられているということがある。しかしながら、私にたいして法が犯されたところでは、つまり自然法則にじたがって私にたいし反作用が起こるところでは、一般に、いかなる法関係も、それゆえいかなる法的義務も生じないのである。ここでは、私にかなするかぎり、一般に《法の立法》の目的を促進し、したがってまた私が理性的だとみなす者と私とのあいだで最初に法的な関係を成り立たせる倫理的な拘束力だけが残るのである。^[36]《法の法則》がわずかに理念によって通用しているだけのたんに

暫定的にすぎないかなる法關係においても、最初の暴行者 (Belaidiger) のことしか話題にならない。最初の暴行の後では、《徳の義務》ないしは暴力しか残っていないのである。したがって、純粹法論の事柄は、あれこれの者がこの現実的な国家でなしたとされる個別の法ないしは不法に抗争に口出しをすることではけつしてない。そうではなく、ここでの課題は、いわば立法者の立場で次のことを評価することである。すなわち、人間社会での完全な法状態という理念にとって外的な法則とはなんであるべきであり、あるいはなんであるべきでないのか」ということである。所与の事例で法則が規範として用いられるためには、ある国で立法者となっている政治家にたいし理念として念頭におかれるべき法則というものを、理念は設定するだろう。同時に、このことによって、理念は、おのおの的可能ではあるが現実的に法的で外的な立法の原理というものも含むことになるだろう。

第二章 小前提 包摂の定式

三

[37] すべての理性的存在者の法的平等という容易に理解できる命令は、普遍的立法の唯一の原理である。ただこうした命令では、理性的存在者そのものの相互作用が目的の王国の理念によってすでに前提とされている。ところで、この理念をほかにすれば、人間は、直接に、自然法則に支配された世界との相互作用のなかにいるだけである。私が法の法則をもつのは、ただ私の内なるものにおいてであるが、自然とは異質なより高次の世界秩序の法則と

してこれを自然のなかに持ち込むのである。したがって、ここに純粹法論の展開上の困難が現われる。というのも、人間は、まずおたがいのあいだで理性的な存在者として承認されなければならず、このことによって法則の債務が人間のあいだで通用することになるからである。したがって、最上級の《法の法則》に従属することは、自然における相互作用において人間が理性的存在者として承認される諸条件によって生み出されたものである。

[38] 《法の法則》は、自然における相互作用の法則とまったく矛盾している。なぜなら、自然にたいし通用するものは、力にほかならないからである。これにたいして、法は、物理的な (physisch) 力が最大限に不平等である場合にも、人格のあいだの平等を要求するのである。私がたんに物理的な力との相互作用のうちにあるかぎり、抵抗を行なう私の権限は、まったく制限されていない。私は、ここでは、私が意図した活動にとって障碍になるものすべてを根絶しようとするだろう。もっぱら理性的存在者との相互作用においてのみ、こうした私の権限は制限されるのである。だが、ところで、人間がおたがいを理性的なものとして承認し、法則にしたがっておたがいを取り扱うということは、人間の相互作用ではかならずしもさほど自明なことではない。したがって、法的に立法をする理性の最初の要請は、人間はおたがいを理性的なものとして承認すべし」ということである。——その後にはじめて人間の責任 (Verantwortlichkeit) をめぐる訴訟が生ずるのである。法的混乱のほとんどの原因は、こうした間隙にある。というのも、法則が、おたがいを理性的なものとしてきちんと承認する人間を前提とするのか、あるいは、相互的な権利を承認する確乎た

る關係をもたない他者にたいしだれもが一般に社会でもっている権限の評価しか問われぬのでは、法的な評価の観点がまったく異なるからである。われわれは、ここで、社会における究極的な法状態にたいする完全な《法の法則》を扱っており、したがって、人間において承認された理性的な相互作用を理性の要請として前提としなければならない。

したがって、われわれが《法の法則》において最上級の包摂定式としてもっている命令は、次のものである。³⁹⁾人間は、その相互作用において、おたがいを理性的なものととして承認しなければならぬ。いいかえれば、次のような要求である。私が人間であるという理由から、各人が私を理性的存在者として承認するよう、私は各人に要求する権利を持っている。

それゆえ、法則は、人間のもので理性的な相互作用が可能となるようにする必然的な条件を命じなければならない。ところで、われわれは自然のなかでなによっておたがいを理性的なものとして承認するのだろうか。また、なにによって、われわれは理性的な相互作用にいたるのだろうか。ここではまず、このことが法則への包摂にたいして規定されなければならない。

四

理性的な外的活動の物理的条件

物件の使用は、恣意的な外的活動が起こりうるためのもっとも普遍的な物理的条件である。物件の現実的で恣意的な使用は、持つこと (Haben)、物権の保持 (Inhabung) detentio を前提とする。もっとも一般的には、物件は占有 possessio されなければ

ばならず、あるいは、それを使用しようとする者の実力 (Gewalt) potestas のうちになければならない。しかしながら、恣意的な活動は、そもそも目的にたいする活動である。ここでは、結果 (Wirkung) の概念が、活動をもたらしめる原因となるのである。したがって、理性的で外的な活動にとって特徴的なものは、活動の成果を予定することによって物件の使用する活動が導かれることである。

したがって、われわれの外的な活動がもつすべての相互的な制限は、次の点にもとづく。すなわち、ある者がある物件について行なおうとする使用が、ある他者によるその物件の所有とは両立しない点、したがって、ある者が自分の目的のために物件を振り向けようとすれば、ある者が物件の使用を排他的に行ない、他者をどこかに追いやらねばならない点、これらの点にもとづく。⁴⁰⁾ただ、活動における相互的な制限の場合、人間では権利のみが問題となる。したがって、人間の権利主張は、すべて排他的占有すなわち《私のもの》と《汝のもの》にかかわるのである。排他的なことをまったくしないところでは、人間はおたがいに平和的に生きるであろう。

五

理性的な外的相互作用

理性的存在者としての私は、たんに内面的にのみ、私の自己認識の対象である。私が自分について内面的に認識するものは、私の活動性であり、私の思惟である。ここでたんに私の自己活動に注目するとすれば、私は、自分の内的なものを私の思想だと

呼ぶことができる。私の意志と恣意的行為そのものは、その内的な規定根拠にしたがえば、私の思想に属する。というのも、それは、私の表象というみずからの因果性を含んでいるからである。したがって、私を理性的存在者として評価するものは、私の思想であり、この思想については、私はたんに内的に意識するであろう。ところで、理性的存在者そのものの相互作用とは、そもそもなんであるうか。いかなる他者も、私の内的なものに直接介入しないし、私の内的なものにおいては、どの他者にたいしてもまなざしが閉じられている。ここでは、各人は、同様に、ただ自身自身の世界に立脚しており、われわれがただ自分の内的なものを知る以前には、自分の外の世界の直観に迷い込まない。そこで、われわれの外に同等者を探そうとしないとすれば、われわれはこうした同等者を見つけないであろう。われわれにとって、思想どうしの直接的な相互作用などはない。ただ外的自然を媒介とした相互作用があるばかりである。[4]したがって、理性的存在者そのものの唯一の紐帯は、理性的存在者が相互作用にいたる唯一の紐帯であって、これは、思想の間接的な伝達である。したがって、理性的存在者そのものすべての相互作用は、思想伝達にもとづいている。しかしながら、こうした思想伝達は、人間にとつて、外的な自然を通じてたんに間接的に起こるものである。私が自分自身の内的なものそのものを認識するには、一人でよりも他者を通じてたほうがより簡単なことがよくある。このため、もともと私にとつての内的なものの記号(Zeichen)として他者がしばしば必要となる。ところで、外的な思想伝達のあらゆる可能性は、まさにこうした関係にもとづいているのである。私以外の

理性的な者の最初の承認から愛と友情というもつとも繊細なニュアンスにいたるまで、おたがいに理解することは、人間において理性的な社会が立脚するための唯一のものなのである。したがって、思想の関係は、求められた条件であり、これによって、ほかならぬ人間における理性の相互作用が可能になる。ところで、こうした思想関係を、言語(Sprache)という。このため、言語による思想の伝達は、人間のなかでほかならぬ理性的な社会が生ずるための条件なのである。

六

ある活動がもつ理性的なものは、目的にしたがって活動を予定することのうちに、すなわち、未来の行為にたいする意志規定のうちにある。したがって、人間の共同体は、人間の恣意的な活動を言語によって社会的に予定することによって、理性的となるのである。

それゆえ、人間の交流が理性的となるべきだとすれば、将来の行為のために相互的な意志表示をすることによって、つまりいかえれば約定(Versprechung)、あるいは一般に法的合意によって、人間は、自分の活動領域を予定しなければならぬ。[4]そして、制限もまたもっぱら理性的に指導された権力によって生ずるべきだとすれば、相互的な制限が行なわれる場合には、法的合意によって、自分の活動の排他的な領域が各人にたいして規定されなければならない。

ところで、私が排他的な占有を行なっているものは、《私のもの》である。したがって、人間における理性的な相互作用は、法

則的合意ないしは約定を通じて《私のもの》と《汝のもの》という規定を前提とするのである。

したがって、権力者 (Machtaber) の意志による合法性は、すでに権利より以前に、社会のうちにあつた。というのも、合法性なしには、社会は、理性的な共同体として存立することすらありえなかつたからである。だが、ここでは、法則的合意の物質的条件にたいして、さらに、《私のもの》と《汝のもの》の分離にかんする合意が人格的平等の法則にしたがつて行なわれるべきである》という自由の要求が付け加えられる。

このように、人間社会にたいして《法の法則》の適用を求めると問題は、法則的合意によって《私のもの》と《汝のもの》を規定することである。このことによって、法則それ自身が演繹されるのである。

第三章 結論 法則

七

第一法則 約定は守られるべし

[43]人間のもので《法の法則》を適用すると、必然的に、人間は自分の属する活動的な共同体で理性的なものとして承認されるべきである》という要求がなされる。しかし、このことは、たんに言語によってのみ可能である。したがって、人間社会における《法の法則》の適用可能性にとって一番手ごろな要件は、人間社会における言語の承認、すなわち言語の権利である。次のような命令が生ずる。《人間の活動的な社会では、人間はおたがい正

しい言語を承認すべきである。というのも、ただこうした言語によってのみ、人間社会は理性的になるからである》。そこで、ここには次のような命令がある。《言語の形態で思想伝達のために使用される当該手段は、いかなる時でも、人間における理性的社会の記号とみなされるべきであり、他の目的に使用されてはならない。[44]言語がもつ記号は、けつして、思想伝達の目的に背いて適用されてはならない》。というのも、次のようなことになるからである。すなわち、《一方で、他者にたいし同じ記号で私の思想を伝え、そして他方で、われわれにたいする記号、すなわち言葉のなかにある意味を考えることなく他者にたいしてただにをおしやべりをすることが私に許されたでしょう。このようにすると、他者は自分がまさにかなる事態にいますのかけつして判別することができなくなるし、われわれをおたがいに理性的なものとして承認しあう可能性そのものが廃棄される》。したがって、一般に、語ることも思想を伝達することも、たいていはわれわれにとつてまったく同義である。われわれは、言葉のうちに、ただ表現された思想だけを認識する。したがって、言語の権利の崇拜は、最上級の《法の義務》なのである。というのも、この崇拜は、人間においてもつぱら法的な債務が生じうる必然的な条件だからである。

禁ぜられた虚偽を言うことは、嘘 (Lüge) である。したがって、法的な観点では、思想伝達におけるいかなる虚偽も、嘘となり、これは法的に禁止されている。というのも、もし、私とは法的関係に立つにすぎない当事者のだれかに私が嘘を言ったとすれば、私はその者を侮辱するだけでなく、われわれのあいだの法

関係全体、理性的な共同体全体を廃棄することさえしでかすのであり、そして、そもそもこのことによって、当事者が私にたいして持つことのできる法的債務をいずれも破棄してしまうからである。

私は、このことをより明確にしようと思う。第一に、この場合しばしば生ずる事例であるが、法律的に禁止されていることが私には倫理的に許されているということがある。それどころか、冗談でだれかを侮辱することが《友情の表明》ともなる。というのも、私はこのことによって、われわれのあいだにたんに法的ではない友好的な関係があることを前提としているからである。こうした関係では、なおのこと、侮辱といういかなる外観もわれわれのあいだに不信を惹き起こしうるようなものではない。^[45]なぜなら、通常、われわれには、相互の尊敬や愛がすでに充分保障されているからである。しかし、この場合でも社会ではつねに慎重であらねばならないことを、経験は充分に示している。というのも、侮辱された者が洒落をどの程度理解しようとするのか、あるいはどの程度侮辱を受けとめようとするのかは、いつでもただ侮辱された者のほうに左右されるからである。ところでまた、このことはまさに、とくに虚偽をいうことにあてはめることができる。なぜなら、これを許可することは、ますます、社会での友好的な関係につねに左右され、また虚偽によってなんらかの不信を呼び覚ます可能性につねに左右されるからである。というのも、この場合つねに、侮辱された者は、それを訴追するか否かを検討する権利を保留するからである。

第一に、へいかなる嘘も法手続上禁止されているのか否か」と

いう問題にとって最大の困難は、ここでまさに、法的立法が——外面的となりうるため——内的なものと引き裂かれており、こうした地点にわれわれが立っているという困難である。思想伝達では、《私が他者を私と同等の者とみなそうとするのか否か》という最初の意志表示がある。したがって、他者にたいする最初の告知は、《われわれのあいだで《法の法則》が通用すべきか否か》という点にある。しかし、内的なものから外的なものへのこうした移行——すなわち意志表示——は、まさにしばしば誤りに陥る。私が自分の思想を真に伝達したのか否かの外的な証明をなし得ない場合がある。たとえば、だれかが、自分では真理とみなしているのに、虚偽を語る場合がそうである。なるほど、こうした関係は、多くの法学者たちにたいして、嘘の禁止というものを私自身の尊厳を侮辱するものとしてたんに倫理的に考察する気にさせたかもしれない。しかし、この関係は、それ自身なお、法的影響の外的な立法のなかにありうることである。たとえば、だれかが他者に虚偽を言ったという事実が証明されると、それを言った者は、たゞ、《自分の最善の確信によって語ったのだからいかなる嘘もなかったのだ》という抗弁をなしうるだけである。^[46]したがって、嘘を言った者には、かかる虚偽によってだれも侮辱せず、侮辱されたと申し立てた者を侮辱してないことの証明が課されることになる。

この命題の評価は、カントの法論がもつ重大な欠陥を示している。カントは、嘘の禁止の問題をすべて倫理学に押し込んで、そうして契約の妥当性を演繹することが困難だと理解した。そればかりか、おのおの人間がもつ根源的な権利のうちには、

次のことがあると明確に主張した。すなわち、人間は、おのおのが意志するときの相手を受け入れることができるなら、他者にたいして自分の欲することを語ってもかまわない権利があると主張した。つまり、カントは、こうした根源的な権利を人格的な自由のかたちで定立し、この権利をこうした自由の直接的な帰結としたのである。しかしながら、このことには誤りがある。カントは、ここで権利ということで、権限 (Befugnis) のみを考え、なにかを要求する他者の権利を考えなかった。カントは、なにかをする排他的な権限のかたちで私の根源的な権利を定立したのである。しかしながら、ここでは、本来、他者の《法の義務》と一致する私の権利をなすものは、権限ではなく、ただ他者の排斥なのから排斥してもよいということにある。ところで、嘘という特殊な事例にたいして、カントは、他者の自由な活動を害することなく私が自分にたいして一方的に行なったことが他者になんら関係しないことだけを重視したのである。しかしながら、カントは、このさい次のことを斟酌しなかった。もし、私と他者とのあいだにある言語とその権利を私が現実的に肯定的に承認しないとすれば、一般にあらゆる《法の法則》の適用はわれわれのあいだで取りやめになり、ただ暴力だけが残るということである。なぜなら、相互作用の物理法則のかわりにわれわれのもとでの理性的な相互作用の法則を定立する以前に、われわれはほかならぬ自然のなかでまず理性的なものとしておたがいを承認しなければならぬからである。

[47]したがって、われわれは、次のように主張する。へいかなる

陳述も真実たるべし」という命令や「だれにたいしても嘘を言うべからず」という禁止が社会で法的に通用すべきである。そして、これは、たしかに、人間社会一般での行動を《法の法則》のもとに秩序づけることのできる必然的な条件だからである。だから、こうした命令がもつ本来の窮極目的は、われわれを理性的なものとして承認するということである。これは、われわれの相互作用において、《法の法則》がすべての理性的存在者の平等という法則として通用しうるためなのである。

しかし、人間のもとのあらゆる社会は、自然における外的な作用によって存続している。そこで、人間が自然のなかでおたがいにみずからの活動を制限する場合にたちいたる場合、人間はこのときに人格的平等の法則にしたがうべきなのである。ところで、こうしたことをなしうるためには、かかる人間活動の観点からして、またその活動のこもごもの相互的な制限づけの観点からして、真実性 (Wahrhaftigkeit) の法則のもとで思想伝達が行なわれる必要がある。すなわち、人間は、真実性の法則のもとでおたがいにみずからの意志を説明しなければならぬのである。こうした意志説明のことを、約定という。そして、正式になされた約定は、契約である。したがって、なされた約定や成立した契約の有効性は、直接的に真実性の法則のなかにあり、また、これは、《法の法則》の適用にあたっての最上級の条件なのである。だから、ここでは、おのおのの約定の有効性やその履行の法的必然性は、人間の理性的な相互作用が理性的となりうるための必然的な条件が約定や契約であるということから帰結する。約定と契約の履行が前提とされなければ、さもなければだれもがこれらを結ば

うとしないだろうから、約定や契約が可能とならないということは、理論的な決定である。[48]実践的に問題となるのは、ただ、人間のもとで権利を適用するには約定が必然的だということを経明することである。

われわれはたんに法則の理念を打ち立てようとしているのだから、約定や同意 (Anahme) 履行についてのさらに詳細な経験的な条件については、ここでの話題たりえない。したがって、また、われわれは《法の立法》を問題としているのだから、違法に強制された約定の無効ということも、この場の議論には属さない。とはいえ、こうしたことが無効であるのは、次のことにもとづいている。すなわち、違法な強制が行なわれるところでは、法ではなく暴力だけが通用しているということである。

したがって、なされた約定はいずれも法手続きによって有効となり、その履行が約定者にたいして《法の義務》として課されることになる。そして、当事者はただおたがいを理性的存在者として扱うのだから、この《法の義務》は、履行を要求する権利を他者に与えるわけである。それゆえ、人間のあいだに契約がないと《法の法則》の適用は可能とならないから、われわれは《法の法則》を一般に次のように表現することができる。すなわち、(人間間の活動的な社会は履行によって契約の条件を具える) ということである。

このため、《法の法則》は次のように命ずる。すなわち、(活動的な社会にいる人間は、みずからの交流の法則、すなわちみずからの相互作用を契約によって規定すべくである)。当事者のあいだでなんら法則的合意が起らない場合であっても、相互作用の

なかで他者と折り合いがつき、自分たちの相互的な活動の制限にかんして契約を結ぶやいなや、いかなる人間も法則によって義務づけられるのである。また、だれであっても契約を結ぶ以前に契約以外のなにか他のことに人間を義務づけておくことができないというのも、人間はこのことによってのみ、たんなる物理的な相互作用から理性的な相互作用に踏み込むからである。契約という条件のもとではじめて、人間の相互作用における平等という法則がいつそう広汎に適用されるのである。

八

第二命題 所有は、社会における平等の原則にしたがって、分配されるべきである。

[49]法則は、契約によって、ただその形式にしたがって適用可能とされ、そのことによって少なくとも理性的な相互作用にいたることが可能となる。しかし、こうした相互作用はただ外的な行為のうちにあるので、いったい社会での外的な行為にたいし平等の原理が契約を通じていかにして適用されるのか、問われることとなる。《法の法則》は、理性的存在者の相互作用に、すなわち他者との関係における私の恣意の活動に関係づけられている。したがって、私の恣意の活動が他者の活動と衝突するということはここで前提とされている。しかし、こうした相互作用では、強さではなく、双方の権利の平等というものが決定的なものとなつてもらいたい。そこで、われわれは、相互作用のなかでわれわれの作用範囲を相互に制限しあわなければならず、各人にたいして一定の部分各人のものと規定しなければならず、これを各人に排

他的に帰属するとしなければならぬ。

したがって、だれもが外的な物件に於ける自分の排他的な使用領域を維持すべきである。だが、こうした排斥がたんなる暴力ではなく理性によって存続すべきだとすれば、この理性には「他にたいしてもある領域が規定される」ということがある。この領域の内部では、なにか外的なものを使用するあらゆる自由な活動が、当人の恣意に左右されるのである。[5]したがって、当人は、自分のたんなる意志によっていずれの他者をもこの領域から排斥することができるだろう。このことによって、法的な《私のもの》の概念、あるいはより詳細な意味で所有の概念が規定されるのである。われわれの作用範囲の法的で相互的な制限は、《私のもの》と《汝のもの》という法的な概念にとつて、物理的占有と知性的占有のあいだの区別を必然的なものとする。ある物件の物理的占有は、このものの保持を前提とする。あるいは、この物件が私の暴力うちにあるということを前提とする。これにたいして、知性的占有は、実践理性の理念であり、物件が私の暴力のうちにもないときに、物件と私の意志をもつば思惟のうえで結びつけることにある。

したがって、理性的な相互作用にたいしては、保持によるたんなる物理的な占有のかわりに、所有法則ないしは所有権 (Privateigentum) による知性的占有が登場する。そして、《物件の使用は所有として、平等の法則にしたがって社会で分配されるべきである》と《法の法則》の適用は要求する。《法の法則》は、人間社会でただ次のようにして適用をみる。すなわち、人間の活動的な共同体では、知性的占有の理念に鑑み、各人の使用にとつての排

他的な勢力圏 (Wirkungskreis) が平等の原理にしたがって

《各人のもの》として各人にたいし規定される。こうした知性的占有と所有の規定がなければ、後戻りしてたんに物理的な相互作用が可能となるだろう。というのも、なにかを使用することによって他者の外的な活動を制限することをだれもが意識しないだろうからである。そこでいまや、《外的なものにおける所有の知性的占有と分配がいかにして可能なか》ということが問題となる。[5]われわれは、この点に於て即座に答えを与えることができる。ただ契約と法則的合意によってであると。というのも、これらは、理性的な共同体の最初の条件だからである。各人の根源的な権利要求は、ただ平等の法則のもとで契約するという権利となることが出来る。そして、この契約は、ほかならぬ所有の分配に関係しうるのである。

法則的合意の支持がない所有権は、それにかなる直接的な基礎があつても、われわれはこれを却下しなければならぬ。というのも、かかる合意なくしては、一般に、権利のいかなる適用も可能とならないからである。物理的な占有、たとえば、最初の占有取得は、個別の事例にたいして平等の關係を評価するにあたりもつば経験的な契機を与えることができるにすぎない。

人間における理性的な社会の第一の条件は、契約であり、第二の条件は、所有の規定である。この両者のいずれも、他方がなければ存在しえないであろう。もしわれわれが理性的な相互作用のなかに入ろうとするなら、われわれはこのことをただ契約によってなしうるのである。だが、契約によつては、われわれは外的な《私のもの》と《汝のもの》を社会において規定する以外のこと

はなしえない。したがって、人間のもので《法の法則》を適用する可能性の完全な原理は、社会において契約により所有を規定することである。

したがって、《法の法則》が個別の対象に詳細に適用されるやいなや、《法の法則》の完全な理念は次のようなものとなる。すなわち、〈恣意的な対象は、人間の人格的な平等にしたがって社会において契約により所有として規定されなくてはならない〉ということである。ところで、人格的な平等という法則にしたがって契約により所有を分配するというこうした理念は、政治にたいして課題を規定するものである。[2]社会で以上のような法則を実現することによって、社会の目的は達成されるであろう。

九

第三法則 いずれの社会も、公の法則と公の法廷のもとにある市民的体制に合流すべきである。

人間におけるあらゆる権利は、すべての契約以前の権利として、人格的平等の権利と契約権そのものであるか、その後の契約による権利として、所有権であるかのいずれかである。こうした前提から、普遍的立法が演繹される。普遍的立法は、いずれの実定的立法でももつ基礎として社会で通用すべきである。しかしながら、やはりこうした立法の観点で普遍的立法を社会で通用させるために政治の手段が適用されるとすれば、自然法則のような物理的必然性によって、これはけっして通用しないだろう。これが、自由にたいする立法である。だが、この場合、一般に社会でこれを通用させるいかなる自由の制裁であっても、個々の例外は妨ぐこ

とができないだろう。それゆえ、法則そのものは、これが個別に従われない事例でも、やはり語られねばならないだろう。個別の事例でのこうした《法への服従》(Rechtbefolgung)は、それが社会でも一般的に平等に通用するとすれば、《法の立法》特有の対象をなすであろう。

人間において《法の法則》に服従する困難は、洞察と意志という二つの点にもとづく。第一に、権利関係にかんする人間の判断は、各人が行なう最上級の法則の個々の適用の場合、かならずしも一致しない。[3]この場合、それは、どのような評価であっても錯誤がありうるのと同様のことである。したがって、法則に従おうとする意志においてすら《権利上の係争》(Rechtsstreitigkeit)は不可避となるだろう。第二に、多数の意志によって、あるいはそれは別々に外的な暴力によって、一般に法則が通用するとしても、法則の個々の蹂躪は妨げることができないであろう。個々の違法行為が依然として現われるであろう。

法則は、人間における《法の法則》と同様に、所与であることによってはまだとくに通用するものとなることができず、妥当なもの、間接的になにか他のものによって——たとえば個人がもつ徳や暴力によって——はじめて通用するものに高まることができる。もしそうだとしたら、所与の法則によって法則一般を通用させようとすることは、矛盾であろう。というのも、所与の法則が維持するよう指示されているものが保存されないとまさに同様に、所与の法則も保存されないだろうからである。法則を通用させるために、政治は、必然的にまず、法則を超えたならぬものの、たとえば暴力を付け加えなければならぬ。しかし、《法

の法則」と同様に、ある法則は、一般的に通用するときでも、個別には困難が見出されたり蹂躪されたりするのであるから、結局次に、こうした個々の事例にたいしても正しいことがなんであるかを断固として命じなければならぬ。法則は、当事者の《権利上の係争》を考え、また犯された犯罪を考えて、権利のなんたるかを命じなければならぬ。したがって、こうした命令は、《権利上の係争》や犯罪の防止に向けられたものではなく——これにたいしてはもっぱら政治のみが配慮しうるのである——、まさしく《権利上の係争》と犯罪が現実的に起った事例にたいして命ずるのである。《権利上の係争》の調停を考える場合、本論では、政治的に許可された手段については論じないが、こうした事例にたいして生ずべき法則が端的に何を命じているのかは問題となる。[4]われわれは、権利の直接的な定言命法について語るが、この定言命法は、やはり普遍的立法にふさわしいものである。

こうした命法を見出すためには、われわれは所与の事例を厳密に考察しなければならぬ。二人の当事者が権利の誤った評価によって教唆され、自分たちの権利にかんして係争しているときに起ったことはなんであるのか。当事者のあいだで客観的に通用するものは、あきらかに、一方が権利とみなしていることでも他方が権利とみなしていることでもなく——これは各人がそれを権利とみなしているからにすぎない——、法則なのである。客観的に法則にしたがって権利であるものが必要である。しかし、法則がここで通用すべきだとすれば、法則にかんする当事者自身の内的な評価——これは瑕疵のありうるものでまさに係争の誘因となるものである——とは別に、法則が当事者にたいしてなお次

のような方式を与えなければならない。すなわち、いかにして法則そのものが当事者のあいだでものを言うのか、そしていかなる判決 (Spruch) が当事者のあいだで権利を決定するのかという方式である。法則は、客観的に外的に当事者のあいだに入り込み、係争を裁定すべきである。

まったく個別的な契約によって権利を調停するのではなく、社会全体にたいする普遍的な法則の合意によって権利を調停することが、社会的関係のほかならぬ紛糾によって、それ自体すでに不可避なものとなっている。しかし、こうした必然性から、《権利上の係争》と権利侵害によって《法の法則》特有の命法が生ずる。一般に、《法の法則》は、その理念にしたがえば、すでに社会全体にとって相互作用の普遍的な法則となっている。したがって、《法の法則》は、やはり個人の関係によってではなく、一般に社会全体にたいしてのみ実現されるであろう。

[5]ところで、もちろん各人の内的なものに関係しているが外面的、客観的にすべての者にかかわるものは、《公のもの》と呼ばれる。したがって、《法の法則》は、社会において公的的な法則として通用すべきである。だが、さらにまた、こうした法則にしたがって《権利上の係争》と犯罪にかんし公に裁定されなければならない。だから、また、法則のもつて個々の事例にかんする公の評価がなければならない。すなわち、社会における公的法的な帰責 (Zurechnung) がなされるべきである。私は公的法的な《法の法則》を権利の法典と呼ぶが、公に法的に帰責しうるものは、裁判官ないしは法廷である。したがって、社会では、権利の法典が通用すべきであり、公の法廷では、この法典にしたがって

法が語られるべきなのである。

そこで、活動的な社会において権利の法典と公の裁判が存在することは、社会関係の紛糾によって不可避となる。そして、いかなる人間も自分自身の判断を無謬だと思ひ、このため各人は《権利上の係争》で紛糾しうるのでから、このことは法的に必然的である。各人が公の法とこれにしたがって判決する法廷にたいし一緒に服従するよう、活動的な社会に一緒に入っていく者にたいし要求する権利をおのの人間は持っている。

社会において人間が公の法則と法廷のもとへ一体化することは、市民的体制と呼ばれる。したがって、ここで法則は、《どの人間社会も、ひとつの市民的体制に合流すべきである》と要求する。

いいかえれば、おのおのの個人は、共同体と一緒に入る他の各人に、市民的体制と一緒に入るよう要求する権利を持っている。[56] というのも、市民的体制の外では、人間たちは、権利を通用させようとどんなに努力しても、《権利上の係争》でふたたび暴力による決裁に復帰する危険にいつも晒されているからである。

市民的体制の外にある社会での法状態を法的な自然状態という。したがって、法的な自然状態を去り、市民的体制という人為的な状態に入るよう、人間の理性的な社会にたいして法則は命ずるのである。しかし、これを生じさせることのできる手段は、外的な立法によって法則を通用させることのできるような方式、すなわち公に立法する権力に関係している。そして、この手段は、政治に属しているのである。

十

第四法則 公の法則は、民法典を含むべきである。この民法の諸原理は、所有の分配と契約の妥当性にかんする法則的一致である。

これまで述べたことにしたがえば、公の法則は、《権利上の係争》と犯罪を回避することによって必然的となった。したがって、第一に、公の法則は、《権利上の係争》にたいし公に裁定するよりどころとなる権利の法典を含まなければならないであろう。こうした法典のことを民法典という。[57] 第二に、犯された犯罪の件でどう処理すべきであるかを命ずる権利の法典がある。こうした法典のことを刑法典という。

民法典は、個人のあいだで生じている係争をそれによって調停するために役立つべきである。したがって、この法典は、政治の指示により《法の立法》を諸個人の法的関係にたいして実施することを含まなければならないし、またこれにしたがって裁判によりいかに〔係争が〕裁定されるべきか手段を指示しなければならない。

ところで、諸個人の法的関係は、これら二つの法則のうち第一のものにしたがい、諸個人のあいだでの契約の妥当性と、社会における所有の分配にもとづいている。

十一

第五法則 公の法則は、刑法典を含むべきである。この刑法の原理は、報復の権利によって処罰するということである。

法則が違反され、犯罪が犯されているとき、事件にたいして法

則はなにを命じているのか。犯罪とは、すなわち、いずれも意図的な権利侵害ないしは法則違反のことである。《法の法則》はただ自由な行ないにたいする命令だとみなされるから、理念にしたがえば、こうした法則の違反はすべて犯罪である。こうした概念の経験的な諸規定は、ここでは語るができない。

[58]では、犯罪が犯されているとき、法にしたがってどう処理すべきなのか。この問題にたいする答では、われわれの見解は他の幾人かの見解と異なる。〈犯罪が犯されているときどう処理すべきなのか〉とわれわれがここで問題を立てるときどう処理すべきなのは、法則を通用させ犯罪を妨げるために許された政治的手段にはまったく関係していない。被害者 (Baldigian) ないしは国家にはふさわしいかもしれない処罰する権利については、われわれはまったく問題としていない。というのも、これによつては、違反を妨げるために処罰することが国家にたいし許可されるにすぎないであろうからである。そうではなく、われわれは、まさに、犯罪を妨げることができず、それが現実に行なわれている事例について語っており、そして次に問うているのである。〈生ずべきはずの法則は、その次になにを命ずるのか、すなわち、犯罪はいかなる必然的で法的な結果をもつのか〉と問うのである。処罰する国家の権利は、つねに許可法則しか与えないだろう。しかし、われわれはここで、〈刑法典があるのか、そしてなにがその原理となるのか〉と問うているのであり、ここでは、処罰することの許可を求めているのではなく、〈処罰されるべきである〉という命令のことを尋ねているのである。犯罪のこうした必然的で法的な結果のみが、純粹に法的な観点で刑罰といわれうるのでは

り、その他の諸規定はたんに政治的なものである。法則がいかなる刑罰も要求していない場合、われわれの言葉の規定にしたがえば、一般に、いかなる刑法典も存在していない。すなわち、いかなる刑事立法も普遍的立法の特殊な部分として存在せず、すべての刑事立法は政治に属するであろう。

刑法典が存在すべきであり、刑罰律が《法の法則》として存在すべきだとすれば、人間における究極的な法状態にとつてのみ、次のことが問題となりうる。[59]すなわち、一般にどの程度まで《法の法則》が通用する力をもっているのか、しかも、人間の本性の性質 (Beschaffenheit) によつて個別にこれがどの程度までつねに違反されるのか、ということである。というのも、外面的な犯罪が規則の例外となつているところでのみ外面的な犯罪が犯されうるから、《法の法則》がなお法則として通用していない状態にとつては、刑罰律は矛盾というものだろうからである。なぜなら、通用する法則にたいする関係においてのみ、なんらかのことが犯罪として評価されるからである。さもなければ、一般に、暴力が所を得ることになるが、これは、犯罪としての暴力でも処罰としての暴力でもなく、なんら法が通用しないところでもつぱら暴力のみが裁定しうるからとつていふにすぎない。

これにたいして、《法の法則》が外面的に通用し、犯罪としての暴力がもつぱら例外でしかなく、公的法則が定在している、これが一般に社会で権利が主張されるよりどころとなつていて、場合、すなわち、市民的な体制にいる場合は、私は次のように問うことができる。〈犯罪はいかなる法的な効果をもつのか、そしてこの場合、普遍的な立法に特有な部分を基礎づける特別の命法が

あるのか」と。われわれはこの関係をさらに詳細に考察しなければならぬ。《法の法則》が通用するということは、《法の法則》の違反を妨げることにはかならない。もっぱらわれわれの政治的機構すべてに不十分性があるため、《法の法則》が一般に平等に通用する場合でも、特殊にはこれが違反されうるといふことが起こるのである。しかし、このため、法則は、こうした特殊な事例のことにたいしても語らなければならないのである。

ここでは、被害者にたいする犯罪の關係と、端的に法則にたいする犯罪の關係という二つの關係を区別しなければならぬ。

[60]被害者にたいする犯罪の關係という観点では、権利は容易に発見される。社会状態で《法の法則》が公に通用していないとすれば、いかなる暴行によつても、犯罪者と被害者のあいだの権利關係はまったく廃棄され、こうした権利關係のかわりに暴力が登場することになる。しかし、市民的体制では、事情が異なる。ここでは、この事例にとつて、法則は犯罪者と被害者とのあいだではっきりしている。人間における《法の法則》の適用はいずれも、外的な我と汝の規定である。したがつて、いずれの犯罪も他者の《自分のもの》にたいする干渉であらう。だが、法則が通用する場合には、いかなる者も私の意志に逆らつて《私のもの》を使用すべきではない。しかし、なおもこうしたことが起こつていなければ、ただちに法的手段によつて不法が廃棄され、現状回復されるべきであらう。他者の所有にたいする干渉の結果は、破棄されるべきであり、すなわち損害賠償がなされるべきである。こうした損害賠償によつて、犯罪者にたいする被害者の要求は完全に充たされるだらう。したがつて、もたらされた被害にたいし損害賠償

が可能であるならば、そのことによつて、被害者と犯罪者とのあいだの権利關係は回復して元どおりとなるのである。しかし、損害賠償がなされない場合、あるいはこれがなされる可能性すらないような場合には、被害者にたいする犯罪者の責任がいつまでも残り続ける。こうした責任は、ただ被害者の自由な意志によつてのみ廃棄することができるのである。

ところで、このことによつて、被害者にたいする犯罪者の關係は調停されるが、法律そのものにたいする犯罪者の關係はまだ残っている。《法の法則》が要求するものは、人格的平等である。したがつて、究極的な法状態においては、社会にいるすべての個人は、厳密な平等にしたがつて各人に《自分のもの》を配分し維持するといふ公の法則のもとで一体化されるであらう。[61]ここで、権利は、法則における配分的正義 (austeilende Gerechtigkeit) の理念にしたがつて、すべての個人が法則の前で平等であることを要求する。すべての個人は、法則によつてたがい平等であるべきである。そこで、もし、違反によつて個人が侵害されるため法則が違反者にたいしこの個人に完全な損害賠償をさせる場合には、この個人はふたたび完全に権利を回復するので、もはやなにも要求すべきではない。(だが) 犯罪者と被害者とのあいだの不法は廃棄されるが、《非難された者》(Beachter) と《非難されていない者》(Unbescholtener) の権利上の不平等は廃棄されていない。かかる不平等は、法則を前にして犯罪者となんら犯罪を犯していない者とのあいだに生ずるのである。犯罪者は、《法の法則》を承認しないことによつて、社会との権利關係を本来はまったく廃棄している(したがつて、犯罪者を死刑にしたり

これを奴隸として売り払ったりする以外のどのような処罰も、もともとはやはり恩赦なのである。しかし、人間はだれでも犯罪者となりうるし、状況ではそうなってしまうだろうから、人間における市民的体制では、いかなる違反によってもこうした關係が破棄されるべきではない。したがって、犯罪者の違反によって生じた犯罪者と《非難されていない者》との権利上の不平等にたいしては、それにより犯罪者の権利回復を法的に可能とするために尺度が指定されなければならない。ところで、法則によって規定された各人の《占有状態》の規範は、万人が法則を前にして平等であることにたいする尺度である。そして、おのおのの犯罪者は、まさにこうした尺度の観点で、他人の財産を侵害する量——ここに犯罪の本質がある——によって測られる。このため、犯罪者となにも犯罪を犯していない者との権利上の不平等は、法則によって調停される。^[62]すなわち、犯罪者は、他者にたいして与えた損害の額とはほぼ同程度に侵害されるべきである。侵害することが許されるのは自分自身だけなのだから、犯罪者は、与えた損害を自分自身にたいして与えるべきだったのである。

したがって、権利の法典では、次のような原則にしたがって、刑法典が《法の法則》として存在すべきである。すなわち、〈犯罪者はおのおの、与えた不法にたいして被害者に損害賠償をなすべきであり、犯罪者自身、他者にたいし違法に与えたもの（＝損害）とはほぼ同程度に処罰されるべきである〉。このようにして、公の正義が意志されるのである。したがって、完全な市民的体制にとって、刑事立法の命令は、報復の法則である。こうした法則にしたがって、刑法典を議論すべきである。しかし、一般に法則

をはじめて通用させることが問題となるとすれば、刑罰の他の關係にたいし国家における公の威力 (Macht) がさらに権限を与えられているということは、政治においてはじめて規定されうることである。

法律的な帰責について

帰責は、だれかが行ないの自由な原因だとみなす判断である。したがって、帰責の種類は、自由と同様にさまざまである。行為の道徳性にしたがって問われる道徳的な帰責は、自然必然性からの独立するものとして形而上学的な自由を前提とする。これにたいし、行為の適法性にしたがってのみ問われる法律的な帰責は、心理的な自由、すなわち内的な自己規定を扱う。^[63]私が行なったことだけが、すなわち私自身の行ないのみが、私の責任となりうる。しかし、私が行なうことは、とくに私の身体によって生じたことではなくて、私の恣意によって生じたことである。私の恣意による行ないの規定は心理的に自由な規定をなしているが、あらゆる法律的な帰責にあたっては、この心理的に自由な規定が問われなければならない。というのも、この心理的に自由な規定によつてこそ、〈私が行なったなにか〉という表現が意味を持つからである。私は、この場合、恣意の主体なのである。

あらゆる《法の立法》は、もっぱら自由にたいしてのみ命ずることができるといふのも、この《法の立法》は、自由という最上級の法則によって演繹されるからである。だが、こうした法的な自由が道徳的な自由と區別されるのは、道徳的な自由のほうが内的な規定根拠にもとづいて恣意的に決定にいたる点である。かかる決定は、つねに法則によつて条件づけられるべきである。こ

れにたいして、法的な自由は、ただこうした内的な規定の結果、すなわち決定そのもののうちにあり、行為の恣意性ないしは意図性のうちにある。こうした自由は、決定による行為の因果性のうちにあり、決定にいたる恣意の因果性のうちにあるのではない。

したがって、あらゆる法的な帰責は、ただ、行為にいたるこうした決定の因果性に制限されており、行為の恣意性と意図性に制限されている。ある行為は、ただ、それが意図的である限りでのみ、法律的に帰責される。というのも、ただこのように意図的であることによってのみ、かかる行為が私の行為となるからである。

だが、それ以外には、いかなる動機によって私が行為するよう規定されたのか、そのさいに私がいかなる意図を持ったのかということは、一般的にここでは着目されない。すなわち、道徳的な帰責に属するものは、かかる行為が善であったか否かであるが、ただ一般には、この行為が意図的に生じたのか否かということである。

[例]ところで、犯罪が処罰されるべきだとすれば、犯罪に着手した者だけが処罰されるのだから、この犯罪は自由な行ないとして犯人に帰責されねばならない。犯罪はもっぱら法則に反する法律的に自由な行ないだから、意図的に完遂された人間の行ないのみを処罰すればよい。したがって、処罰はいずれも、犯罪の帰責を前提とする。だが、法は、行ないのよって来る心術を重要視するものではなく、ただ行ないのみを重要視するので、この帰責は、法律的なものにすぎないこともある。だが、行ないは、まず心術よって行ないとなるのであり、外的な自然的事件以上のものとなる。ここで外的な自然的事件とは、行ないが人間の恣意によつ

て規定されたという偶然のことである。

ここから、帰責なしには一般に処罰がまったく不可能となり、処罰は、これ以外には、法的に命じられるか、ただ政治的にのみ指示されるかであろうとみられる。というのも、こうした帰責が必然的となるのは、加害者にたいする被害者の関係によってではなく、裁判官にたいする加害者の権利関係によってであり、そして、いずれの刑罰の場合でも結局は同じ権利関係だからである。しかし、もちろんここでは、法律的な帰責は道徳的な帰責とまったく分離されなくてはならないのである。

法論のいかなる対象でも、最近、刑法と同じくらい議論され、しかも皮相に語られているものはない。しかし、われわれは、ここではまだ、これにかんしてははっきりと語ることのできる立場にない。というのも、やはりまずもって、政治的な観点が純粹に法的な観点と結びつけられねばならないからである。ここで、私は、刑事立法の定言命法というカント的な理念⁴を新たに展開しようとした。これは、しばしば誤解されている。というのも、ひとは、このカント的な理念を刑事立法の完全な原理だとみなしたからである。なぜなら、カント的な理念が完全な原理であることを示しているのは、たんに一面でのこと、すなわち《法の立法》の理念の面でのことであるにすぎないからである。[65]そこで、われわれは、適用についてなにか語る以前に、まず必然的に、法則の実現という政治的な見解をこの理念と結びつけなければならぬ。

ドイツの哲学者の幾人かは、数年前、重要な発見を行なったと信じた。すなわち、かれらは、刑事立法を、なんらかの観念的な法原理をもたない政治的な制度にすぎないとみなしたのである。

ところで、こうした意見は、もっぱら、刑事裁判官が行ないの道徳的な帰責を取り上げないという正しい着眼にもとづいているのもたしかだが、この場合、道徳的な帰責は法律的な帰責とすり替えられ、やはり道徳的な帰責なしには政治的な刑罰律が適用すらいけないことになった。フォイエルバハは、こうした理論にたいしておそらくできるかぎり一貫した議論を与えたが⁵、自分の理論を適用して真なる帰結をもたらすことにフォイエルバハ自身まじめではないということを示している。フィヒテアと同様に考え、報復の権利を是非とも神の法廷に持ち出すよう指示し、モーセの国家が神権政治であるはずだったとして、結果的には報復の権利をまったくモーセ⁶のせいだとする者がいる。こうした者は、人間におけるなんらかの法的な帰責を否認するとともに、《法の立法》の理念を実在化するいかなる試みも拒絶し、ホップズの判断に立ち戻らねばならぬだろう。ホップズの判断によれば、いかなる立法も強者の慈善あふれた指示にすぎないのであり、このことによって強者は弱者にたいし道をあけることができるよう指図するのである。この結果、人間はしたり顔で犯罪を帰責することなどできず、さらにまた、二人の当事者のあいだのいかなる《権利上の係争》の裁決も、第一審において神に到達しなければならぬだろう。なぜなら、他の仲裁裁判官であればいづれも誤ることがありうる（「が、神は誤らない」）からである。だとすれば、《復讐は私のものだと主は語る》というユダヤ教の格言が通用するだけではなく、《裁くなかれ。裁かれざらんがためなり》¹⁰というキリスト教的な格言も通用することになる。^[66] われわれにとつて、政治の課題は、一般にもっぱら法則の実現に

向けられている。法則が抗争する者のあいだを裁決するのであって、民事裁判官がそうするのではない。法則が犯罪者を罰するのであって、刑事裁判官がそうするのではない。しかし、法則のいう判決を聞き分けるに十分な教養をよく積んでいる個人がいると、こうした個人の普遍立法的な意志に法則は語りかけるのである。

第二部 政治

十二

公の法則を社会において通用させるには、公の法則は公の権力を帯びなければならない。

[67] 純粹法論の一般的課題は、第一に、〈なかが正しいことなのか〉を規定することであり、次に、〈いかにして正しいことが社会においても現実に当然のものとなるべきなのか〉をみいだすことであつた。第一の研究ないしは普遍的立法にたいして、われわれは諸原則をみいだした。われわれは、かかる普遍的立法が、実践純粹理性の真なる所有として、推論に相当しなければならぬことをみた。われわれは、大前提では、最高の法理念がもつ原理、すなわち目的の王国にたいする法則から出発し、小前提では、契約と所有による人間社会をこの法則に従属させ、そしてここから結論では、普遍的な《法の法則》そのものを引き出した。

[68] さて、われわれは、第二の課題に逢着した。すなわち、所与の《法の法則》を社会において実現するという政治にとつての課題に逢着した。普遍的立法の最後の部分は、おのずから、こうした課題にわれわれを案内する。というのも、この最後の部分は、もともと、《法の法則》は人間のもとで周知のことであろうが、

かえってそれゆえ通用することがない」という関係にもとづいて
いるからである。まさにこうした関係が、次のようなことをもた
らす。すなわち、たしかに《法の法則》そのものでは命令が受け
入れられなければならないが、この結果、各人は社会において次の
ような権利を他者にたいし要求しなければならない。つまり、
他者が自分と一緒に公の法則に従属し、またかかる法則によって
判決する法廷に服するという権利をである。

したがって、法則を人間社会で実現するという政治の課題は、
この人間社会において公の法則と公の裁判 (Gerechtigkeit) を構成す
ること、すなわち市民的体制に踏み込むという課題にほかならな
い。このため、人間関係にとつて、自然における法則の妥当性と
効果の——理念によれば分析的な——関係は、総合的な関係なの
だが、法則は、人間の諸関係に関係するやいなや、みずからの外
的な実現そのものを命ずるのである。《法の法則》を社会におい
て行使し、そのことによつて政治の課題を解決するということは、
たんに倫理的にいって同時に義務である目的のではない。そう
ではなく、ここではそれどころか、私と一緒に市民的体制に加わ
ろうとするおのおの他者がいて、この他者がもっている法則に
私を従わせるといふ《法の義務》というものがある。すなわち、
私は、他者とともにこの点で作用するよう義務づけられているの
である。

では、同時に命じられてもいるこうした政治の課題は、一体い
かにして解決されるべきなのか。すなわち、いかにして、《法の
法則》は、社会において行使されるのか。

[69] われわれの上には天と法則があり、われわれのあいだには自

然と暴力がある。人間のあらゆる共同体は、自然力による相互作
用にはかならない。したがって、人間においては、《法の法則》
が通用すべきである場合、これは自然的暴力の統制としてのみ役
立ちうる。しかし、まさにこの点に、法にかんするわれわれの評
価に瑕疵があるという関係と、われわれの意志に弱さがあるとい
う関係が登場するのである。しかも、最良の人間の場合でもやは
り、法則の承認があるからといって、自然において持つ力をこの
者が完全に統制できるようにするものではない。この人間は、未
知の刺激が十分強くなつた状態に移し換えられると、法の誤つた
評価によつて、あるいは善意の弱さによつて、違法に行爲する
ようになるであらう。

したがって、法則が通用するようになるべきだとすれば、社会
自身における公の法則は、自然的暴力として作用しなければなら
ず、そのため、暴力は暴力によつて統制されることになるであら
う。公の法則は、個人に従わせるよう強制するため、暴力と結合
しなければならない。だから、法則の実現の可能性は、《法の法
則》にたいする服従が目的の王国を求め人間のもつて外的な法
則として強要されう」といふことにもとづくのである。

外的な立法は、直接には、強要されうる立法ではないものの、
これは、自由を求める立法として定言命法から帰結したもののな
である。目的の王国では他者がもつ法則によつてある者にたいし
定言命法が義務づけられるものであるかぎり、すなわち、ある者
は、自分の絶対的で人格的な価値に反して扱われてはならず、
もつぱら平等な者として扱われる必要があるかぎり、そうである。
だが、まさにこうした立法では、行為の外的な原理でも決断

(Entschluß)の規定根拠としての格率でもなく、扱われた者の権利、したがってただ扱われた者にたいする行為そのものの関係だけが重要なことから、自由法則にしたがって評価され、したがってこの自由法則によって存在するために自分の適法性にしたがって強要されるということは、自然における相互作用の外的な関係なのである。

[70]したがって、〈いかにして自由は強制されるのか〉という問題にたいしては、〈行為の道徳性 (Sittlichkeit) をわれわれが評価する基準となる道徳的自由と、行為の合法則性 (Gesetzmaßigkeit) をわれわれが評価する基準となる法的自由とのあいだに区別が生じているのだ〉と答えられなければならない。法的自由は、その最内奥のところまで、すなわち行為がもつ意図性の観点そのものにおいて、強制されるのである。あらゆる《法の立法》はただ自由にたいしてのみ命令しうるのだが、この場合自由の主体はもっぱら恣意の自立性にすぎず、かかる自立性にふさわしい行為の自由は、行為の意図性と自発性、すなわち内的自然における自己規定のうちに成り立つ心理的な自由なのである。

だが、同様に、強制の可能性も外的な暴力によって可能となる十分な暴力によって強要されることにより、違法行為が意図的に生じないようにするのである。道徳的な自由は、外からはけつし強制されない。なにか特定のことを目的とし、恣意がもつあれこれの規定根拠から行動するよう、私は、だれにたいしても強制することができない。というのも、外から内にたいしてなされるすべての強制は、それ自身、だれかの決断の規定根拠に私が暴力を持ち込むということでのみ成り立つからである。これにたいし

て、法的自由は、強制することのできるものである。というのも、私は、暴力を振るうか暴力で脅かすことによって、違法行為が前者の場合にはまったく起こらないよう、後者の場合には意図的に生じないよう、強要しうるからである。[71]威嚇（これはまた、暴力を振るうことあるいは物理的強制との対比で、心理的強制とも呼ばれる）は、法的自由の本来的な強制手段である。なぜなら、この威嚇によって、意志規定にたいしまさに内面的に暴力が作用するからである。

したがって、《法の法則》が暴力により公の法則として社会に導入されることは、この暴力が物理的強制としてか、あるいはおもに威嚇として適用されることで可能となる。したがって、公の法則に十分な強制力を纏わせることは、政治がみずからの目的を達成しうるための手段なのである。だから、強制力によって外的に保護された〈社会における法関係〉は、法関係の保証がたんに法則の内的な強制にもとづいているものとは区別されるのである。後者の法関係のことを、信義誠実 (Treu und Glauben) にもとづく法関係という。したがって、法的な自然状態では、一般に、ただ信義誠実にもとづく法関係だけが生じる。しかし、政治的な処分によって、外的な強制力によって、これは保護された法関係へ変換されるべきである。

十三

共和国、国家、そして国家連合

ある社会にたいし市民的体制を与えるためには、この社会において公の法則が設定されなければならない。公の法則が行使される

ためには、これに十分な強制力が結合されなければならない。だが、公の法則も、法則がもつかかる強制力も、作爲的な制度であるから、これは、社会的結合を前提とする。かかる社会的結合は、みずからに市民的体制を与えることを最初に目的とするのである。[72] こうした社会的結合の理念を、共和国ないしは公共体 (*gemeinschaft Wesen*) といて。

したがって、人間における純粹に法的で必然的な結合としての共和国は、《法の法則》の実現を唯一の目的としている。それと一時的に結びついた他の目的のすべて、言い換えれば外的な強制力にたいする所有の保全——これはいづれにせよ共和国の成員のあいだでは権利が通用しない人間をすでに前提としている——、あるいは成員の福祉の純然たる促進——これは共和国を戦争機械として強化するため国家により一般に追求される——、こうした目的は、必然的としか言いようのない（共和国がもつ純粹に法的な理念）になら関係しえないのである。したがって、政治の普遍的な課題は、純然たる法的な観点では、次のようなものとなる。すなわち、公の法則を行使するために、十分な強制力をもって公の法則を設定することは、共和国にとっていかにして可能なのか」ということである。

共和国は、一つの社会であるが、これが法的に必然的な唯一の社会である点で、他の社会すべてから区別される。われわれがこれまで社会 (*Gesellschaft*) という言葉を用いた場合には、これによって、共同体 (*Gemeinschaft*) ないしは人間一般における相互作用と同じものだけを示唆してきた。しかし、ここでは、社会という言葉が狭い意味で解される。社会は、特定の目的の達成

のために多くの人間を一体化 (*Verainigung*) することである。

(こうして、商社 (= 商業社会)、学会 (= 学者社会) などのことが論じられるのである。同様に、共和国は、《法の法則》の実現を目的とする社会のことである。) おのおのの目的の達成は、力を必要とし、また目的にしたがってこの力を使用する意志を必要とする。[73] したがって、いづれの社会にも、共同体的な力と、目的にしたがってこの力を統御する共同体的な意志が帰属する。だから、こうした共同体的な目的、共同体的な力、そしてかかる共同体的な意志によって、いづれの社会も、一つの人格とみなすことができるのである。ところで、人格としての社会のことを、法人 (*moralische Person*) といひ、これにたいして、人格としての個別の人間のことを、自然人 (*physische Person*) といひ。

したがって、共和国では、市民的体制を設置するために、多くの人格が集まっている。ところで、この多くの人格は、個別の人間であるか、あるいはそれ自身すでに法人たる共和国となっているかのいずれかである。個別の人間からなる共和国の理念のことを国家といひ、諸国家からなる共和国の理念を国家連合 (*Staatenverein*) といひ。われわれは、「政治」の部では、つねに国家のことしか語らないだろう。というのも、国家連合にもこれとまったく同じ法則が通用するからである。

市民的体制ないしは国家の設置にむかう共和国は、われわれが経験でけつして純粹に再現することのできない理念である。というのも、この場合、社会的な一体化は、つねに他の目的にしたがって生じ、また他の目的を維持するからである。だが、われわれは、普遍的な法則のもとでの人間の一体化はいずれも国家を追

求することだとみなすべきであり、またそう評価すべきである。なぜなら、こうした理念は、社会がもつ唯一法的に必然的な目的だからである。かかる目的は、それぞれのこうした法則上の一体化においても、次第により明らかにならねばならないものである。なぜなら、理性の漸進的な発展によって、法の理念も一層発展せざるをえないからである。

十四

特定の目的に向けたいかなる社会的な一体化も、したがってまたいずれの国家結合も、自然にいる人間のもとでは偶然的であり、まさきに設置されなくてはならず、独特の組織化を前提とする。ところで、社会がみずからを国家として形成するため自分に与える制度のことを、国家の憲法体制 (Verfassung) ないしは基本法 (Konstitution) とする。

[74] こうした憲法体制によって、公の法則は、十分な強制力をもって導入されるべきである。しかし、法則は、それ自身まずは社会にたいして公に言い渡されなければならぬ。したがって、憲法体制は、立法を行なう判断を含まなければならない。こうした判断によって、決定が公の法則になるのである。また、憲法体制は、同時に上級裁判官の判断を含まなければならない。これは、所与の法律 (Gesetz) Ⅱにしたがって個別に事件を裁定するためである。法律への服従を強要するために、所与の法律 には、十分な強制力が与えられなければならない。したがって、法律の強制力 は、国家では最上級の権力 (Macht) たるべきである。というのも、かかる強制力には、いかなる個人にたいしても強制でき

る能力がなければならないからである。だから、国家では、立法する判断を委ねられた立法する意志 ないしは立法者、法律にしたがい法的効力をもつ裁定を行なうよう委ねられた裁判官、最高権力を委ねられこれにより法律を行使する統治する意志 が存在しなければならない。国家におけるこうした最高権力は、国家の執行権 (executive Gewalt) といひ、この権力の保持者は、元首 (Regent) とす。

社会の個々の成員すべてが一体化された群は、それが人格的平等をもつて国家で集うかぎりで、人民 (Volk) ないしは平民 (Gemeine) といわれるが、それが元首の最高権力に從属するかぎりでは、元首の臣下 といわれる。

十五

元首は、同一の法人において、国家の立法者（主権者）であると同時に上級裁判官でなければならない。

[75] 国家の元首、すなわち統治する意志は、最高権力の保持者であり、このようなものとして、自然人であるとともにある組織された社会の総意 (Gesamtwille) である。ところで、法律は、元首の手中にあるこうした最高権力によってはじめて通用する。したがって、国家で通用する法律を与えるべき者は、同時に、最上級の権力によってこの法律を保全しなければならない。ある者が法律を与え、他の者がこれを行使すべきだとされるなら、立法者は、自分の法律を行使して他の法律を行使しないよう、まず元首を強制しなければならぬだろう。したがって、立法者は、元首を強制することができなければならないだろう。すなわち、立

法者は、元首よりも大きい権力を持たなければならないだろう。

その結果、立法者は、それ自身元首となるだろう。ところで、また同時に、立法者には、裁判官流の決定的な最高の言い渡しを委ねられなければならない。というのも、法律を与える者には、たんに法律の解釈も委ねられるだけではないからである。より高次の者が立法者をさらに裁くことができるのだとすれば、この立法者ではなく、そうしたより高次の者のほうが、法律として通用すべきものにかんする最高の判断をもつことになるだろうし、したがって本来の立法者となるだろうからである。このため、一般に国家の政治的体制が統一だけでもつべきだとすれば、元首、立法者、上級裁判官は、一人の人格のかたちで一体化されるのである。というのも、他のあらゆる者は、最高権力を手中にしている者に従属するからである。国家において元首以外の他の者が元首と同等な者として立つのであれば、元首とその同等者とのあいだでいかなる政治的に保全された法関係もないことになり、ただ信義誠実にもとづく法関係のみが生ずることになるだろう。[6]したがって、政治的には、最高権力をともなう最高の判断は、つねに一人の人格のかたちで一体化されるのである。こうした人格のことを、政府 (Regierung)¹² というのである。

すべての人民が元首となるか政府に参加するときには、国家の統治は、民主制的である。その場合、それぞれの決断にあたり万人の一致があてにされるだろうが、それ以外に、多数者の意志が決定を行なうか、あるいはまた個々に業務を処理する個人をみずからの代理人として人民が選出することもある。このうち後者の憲法体制は、代表制の憲法体制である。国家の統治は、それが一

般に人民のうち少数の手にある場合には、寡頭制ないしは貴族制的である。また、国家の統治は、それが唯一人の者の手にある場合には、君主制ないしは独裁制である。

十六

国家は、契約によって創設することができない。国家創設契約 (Staatsgrundvertrag) は、矛盾である。

ひとは、国家の起源にかんして、恣意的に集合した他のなんらかの社会と国家を比較し、このことによって、国家創設契約の理念——当事者がさまざまにあるという観点から結合契約 (Vereinigungsvertrag)、服従契約 (Unterwerfungsvertrag) などとなる——を獲得した。しかしながら、こうした比較は、それ自体無意味である。なんらかの目的の観点で社会を組織することは、人間の相互作用でなされる自由な行動である。したがって、こうした行動にたいしては、一般に《法の法則》が適用されるのである。[7]このさい、いかにして社会の有機組織が法的に可能となるのかと問われることになる。法的な相互作用の一般的な条件は、契約当事者に法的な平等がある契約である。したがって、恣意的な社会の法的な有機組織は、だれもかれもがみずからの自由な同意を与えた契約によってのみ可能となる。かかる契約は、社会の創設契約 (Grundvertrag) である。このため、この契約に同意しない者は、社会には一緒に属さないのである。社会の有機組織は、こうした創設契約を含む。この創設契約で規定されなければならないのは、一、社会がいかなる目的を掲げるか、二、かかる目的がいかなる力によって達成されるべきか、三、社会の

諸業務を管理する社会の総意がいかにして個人の意志によって規定されるべきか、ということである。

したがって、ここでは、だれかれの同意によって、社会がもつ立法する意志ないしは組織化する意志が規定される。かかる意志は、創設契約のうちで、社会の結合契約として表現される。しかし、かかる創設契約では、同時になお、社会の諸業務の管理に統一をもたらすために、社会にたいして統治する意志が規定されなければならぬ。管理するこのような意志は、まさに次のことによつてふたたびだれもかれも意志となる。すなわち、かかる意志が創設契約において各人から承認され、したがって各人が社会の事柄ではかかる意志に服従するということである。したがって、創設条約では、こうした服従が服従契約によつて表現されるのである。

このようにして、社会における法関係が規定される。かかる法関係の観点からすれば、各個人が社会の成員となろうとするか否かは、当人の意志次第である。^[8]社会の目的は恣意的なものだとすると、社会の創設条約が万人の合意を含む場合にはじめて、社会が成立することになる。しかし、こうした関係は、国家の場合には起らない。国家の目的は、法と不法にかんする決定的判断として公の法律を構成し、各個人に従うよう強制するために（公の法律に）十分な強制力を与えることである¹⁸。こうした目的は、社会に在るだれにたいしても必然的に通用するのであり、このためまた、各人は国家結合に参加すべきだということになる。したがって、ここで国家の目的は、成員の自由な選択によつて規定されるものではなく、必然性をもつた法律によつて規定されるもの

なのである。ここでは、いかなる者も、国家の成員とともに生きようとするのだとすると、自由な選択ではなく必然性をもつた法律によつて、成員となるのである。したがって、この場合、社会の目的を規定し社会に参加するよう強制するのは、結合契約ではなく、そのかわりに法律の命令なのである。しかしながら、個人がもつ暴力を一体化することによって国家がもつ公の暴力が法律の強制力として構成される仕方、そしてかかる強制力を法律にしたがって行使する（統治する意志）が組織されるべき仕方、これらのことは恣意的なものとして残っており、法的に必然的な規定をなら生み出すわけではない。それどころか、公の法律の設定そのものは、社会の成員における所有の分配——このことによつて各人には《自分のもの》が保証される——にのみ出発しうるのである。しかし、こうした分配にあたっては、非常に多くのものがふたたび恣意的となり、あるときは人民の趣味（Geschmack）に、またあるときは個人の趣味や政府の自由裁量（Gutdunken）に委ねられなければならないのである。

したがって、国家の目的、およびそれにとまなう国家社会への各人の参加は、法的に必然的なものであるが、かかる目的を達成するための手段は、法的に偶然的なものであることになる。^[9]他の社会のそれぞれがもつ合法性（RechtmäÙigkeit）は、創設条約に各人が任意に参加することで基礎づけられている。これにたいして、国家の合法性は、あらゆる契約以前に、《法の法則》がもつ必然性に基礎づけられる。そこで、ここから直接には、《契約は、市民的体制の基礎としては、不可能であり矛盾している》という結論となる。というのも、国家の目的は必然的なので、国家に参加

することは、社会で生きようとする各人にとって必然的だからである。しかしながら、かかる目的を達成するための手段は、法的に偶然にしか規定できるものではない。だが、こうしたことは、国家の創設契約の場合、国家の有機組織に属するものとして挙げられなければならないだろう。そこで、法的に偶然的なものを行なうよう法律が強制すべきだとするのは、矛盾であろう。このため、国家創設契約への参加は、各人の意志に委ねられるのに、社会への参加そのものは、法的に必然的だということになる。しかしながら、まさに創設契約への自由意志による参加によつてはじめて、ひとは国家社会の成員となるであろう。したがつて、こうした契約の作成は、国家のなす要求と矛盾する。国家は、いかなる契約によつても基礎づけることができず、法則の必然性によつてのみ基礎づけることができるのである。

ただ法則のみが万人の上にある。法則を行使する手段は偶然である。そして、一人をのぞいて全員が選択されるべきものを了解しあったのだとしても、この一人については、やはり法的に参加を強制できないだろう。したがつて、この場合、創設契約は、万人が手段の点で一体となった場合にのみ、可能となる。しかし、かかる創設契約は、法によつて前提とすることができないし、現実に適切なものでないだろう。

[80]したがつて、理念にしたがえば、国家ではいかなる者も他人の臣下だとみなされることができず、人びとは法律の臣下なのである。最高権力は、もつぱら法律の権力であるべきである。

しかし、法則によつては、ある種の現実的な国家の創設が必然性をもつて生じえない。かかる創設は、それ自体なら法的な

り方ではなく、たんに政治的であり、これは、みずから元首としようとする優勢な暴力に委ねられるのである。しかし、元首として登場するいかなる暴力も、法の理念を実現すべきであり、こうした理念にしたがつて評価されなければならない。したがつて、現実的な元首はいずれも、《法の法則》に立脚しこれを実現しようとするやいなや、法にもとづく元首となる。というのも、法則は、いかなる元首にたいしても、市民的体制を追求するよう要求するからである。これにたいして、どんな権力者であつても、法則の理念によつて自分の暴力を統制しないときは、元首と呼ぶことができない。

ところで、国家における最高権力は人民に由来し、これは多数者の力の合一に存する。したがつて、ここで、《国家における立法権は、人民に属する》ということが出来る。しかし、このことは、《人民が法律を与える権利を持つてゐる》ということの意味しない。というのも、こうしたことは、ただ理性にのみふさわしいことであろうし、人民が法律を与えるような状態であれば、人民はおおよそいかなる国家もまったく必要としないだろうからである。それゆゑ、《法律を堅持すべき権力は、すべての個人の合一した暴力のみ可能である》というささやかな命題しか言い表わされない。このため、こうした合一した暴力は、元首の意志のもとにのみ存在しなければならないのである。

十七

国家の唯一可能で法的な有機組織は、元首と人民とのあいだの相互強制である。元首は最上級の権力によつて各個人を法

律に従うよう強制する。人民は、啓蒙された世論にたいする恐怖によって元首を法律に従うよう強制する。

[81] 国家は、《法の法則》を暴力によって導入することが目的となるべき社会である。しかし、こうしたことは、国家において最高権力を持つ意志によって、すなわち元首の意志によって起こらなければならない。このなかには、国家における普遍的意志にたいする二つの異なった規定がある。国家の普遍的意志は、国家の目的を決め、国家の権力を管理する。国家における普遍的意志は、《国家のなかで国家によって起こるべきことを規定するもの》であるか、《国家のなかで国家によって現実的に起こることを規定するもの》であるかのいずれかである。

国家における普遍的意志にたいする間についてはまったく異なった二つの答がある。われわれが理性を問題にするならば、《国家では、法律という必然性によって普遍的意志が規定される》という答になる。すなわち、普遍的意志は、《法の法則》によって取り扱われるべきである。これにたいし、判断力を問題にするならば、《普遍的意志は、国家で通用し国家権力が行使されるゆえんのものである》という答になる。

[82] したがって、第一に、《国家のなかで国家により起こるべきこと》はなんであるのか。明らかにこれは、ある一人が国家のなかで意志するものでもなければ、多数者が意志するものでもなければ、だれもかれもが意志するものでもなく、ただ、法則が命ずること、すなわち《正しくあれ》ということなのである。もちろん、これは、あまりにつまらないことに見え、それだけではほとんど次に進まない答である。しかし、この答は、厳密に検討する

に値する。というのも、国家体制の合法性にかんする多くの偏見は、こうした関係が見落とされることによるからである。《だれも他者に服従するよう義務づけられていない。だから、人民は、自分自身にたいして法律を与えなければならず、立法、すなわち主権の権利は、人民にふさわしい》といわれる。しかしながら、こうした主張は、「望むものに不正はなされない」*volenti non fit iniuria* というつまらぬこと以外には支持されえない。これは、まったく完璧に正しい。もし、人民以外の者が人民にたいして法律を与えるか、あるいは人民を統治するかする場合、かかる人民以外の者は人民にたいし不正をなしうが、これにたいし、人民が自分自身を統治する場合、いかなる者も自分自身を害しえないから、人民には不正が起こりえない。しかし、「従来」の国家の目的は、ご存じのように、不正にたいして人民を守ることではない、人民のなかにいる個人が他者にたいし不正を働くことを阻止しないことだったのである。しかし、人民が自分自身を統治する場合でも、あるいはそれ以外の者が人民を悪く統治する場合でも、こうした事態に立ちいたるであろう。独裁者が人民を抑圧する場合でも、賤民 (*base*) が賤民的に統治する場合でも、いずれもとくに値打ちがない点では同じである。理念にしたがって、立法は、人民の手中にも、人民うちの幾人かの手中にもあるべきではないだろう。そうではなく、理性のみが法律を与えるべきだろう。このことは、主権の権利の間にたいする唯一の真なる哲学的な答である。

[83] 第二に、いかなる意志が国家で通用するのか。これは、直接には、元首の意志、国家権力を手中に収める者の意志である。し

かし、国家に在るある一人がかかると物理的な暴力を占有し、他のだれかれをも強制する状態になること、こうしたことは、その一人の権力が諸個人の合一された権力のうちにないのであれば、けつして起こらない。したがって、国家権力ないしは元首の意志をこうしたものと¹⁴創設するものは、諸個人の合一された意志なのである。しかしながら、諸個人がもつこうした合一された意志は、各人の意志でもなければ、なんらかのある個人の意志でもなく、すべての個人の意志の葛藤に由来する総意、すなわち世論と名づけられたものである。世論のうちに含まれたこうした総意は、諸個人の意志の集合によって実現するものでなく、いわば諸個人の化学的な混合によって生ずるものである。かかる総意は、

人民のうちの多数者の意志でも特定の部分の意志でもなく、たとえ唯一の個人の意志であるにせよ、全社会の意志なのである。だから、しばしば、古来からある公の慣習は、かかる慣習に關与する個人にとって重要ではないとしても、たんなる形式性として（たとえば、イギリスの議會がそうであり、ドイツの大学の博士試験受験者の討論がそうである）、一定の期間維持される。それは、社会の意志が、かかる慣習の廃棄に向けてなお合一されえなかつたからにはかならない。したがって、こうした世論は、その本質にしたがえば、ただ全社会の意志として存立するが、ある契約における万人の一致によつてではなく、国家におけるすべての諸個人の社会的な反作用からする歴史的な結果としてのみ存立するのである。したがって、こうした世論はけつして法的な起源のものではなく、その本質はまったく政治的なものである。世論はなんら法的な結果ではなく、その力はただその持続に左右される

のである。[84]いかなる者もかかる世論に反して行為することができない。というのも、まさにこうすることによつて、むしろほかならぬ世論自身を変化させることになるからである。だが、国家において法律の言い渡しとして通用すべきものがなにか、あるいは、統治を構成し国家権力を行使するにいたるのがだれであり、あるいはいかなる規則によつてそうなるのか。こうしたことは、かかる世論にもとづいてるのである。

そこで、こうした世論によつて、個人がもともっている慣性と習慣の威力がそれぞれの国家体制の保証人となるのである。諸個人の群が一層の精力を持つならば、この群は、なにか静止した憲法体制ににわかにか合一されないだろうし、各人は、むしろ活動的に自分自身の判断にしたがい、社会は、持続的な発酵状態（Gährung）であり続けるであろう。しかし、このため、節度ある生活享受と生活安定の保護を引き受ける大胆さを十分にそなえた者がいると、こうした群は、節度ある生活享受と生活安定をその者が行なう保護に委ねようとすぐさま申し出る。そして、市民的な善意志はそれぞれ、ほとんどの場合、新しい道を開拓するよりも慣れ親しんだ軌道を進むために、慣性の十分な負荷がかげられることになるのである。このように活発な活動性よりも静止をいつも偏愛することが、本来、国家を構成するものなのであり、古来から続く王権を習慣のものとしてきたものであった。こうした王権にかんして習慣はめつたに事故を起こすことがありえないし、こうした事故は、事実またすぐに過ぎ去るのである。習慣の威力は、世論のかたちでわれわれに君臨し、国家権力を設置し、これを施行し続けるのである。

だが、このことによつて、いかなる政治的革命の実験も非常に困難なものになるだろう。というのも、まず古い形式が粉碎され、いたるところで最初から道が拓かれなければならないとすれば、いかなる政府も見いだされまいだろうからである。たとえ政府が諸個人すべての暴力を合一する美しい意図を提示しているとしても、そうである。[85]国家権力が分割されると、これは、無に帰した世論という寵児のかわりに、無政府を合い言葉とするだろうが、この無政府こそはもつとも憎むべき国家体制なのである。なぜなら、こうした体制の手中では、いかなる人間的文化も無に帰する危険を冒すし、とりわけかかる体制は、諸国民が平安を愛好することにたいしもつとも敵対するからである。

だから、〈だれが現実的に人民を支配するのか〉という問題があるとするれば、その答は、〈それは習慣によつて裁可された世論である〉ということになるだろう。しかし、〈法律が支配すべし〉と命じられるのは正当である。だから、現実の国家にこのことを導入するには、このことが、世論によつて保護され、したがつて支配権にまで達しなければならぬのである。

したがつて、元首ないしは国家行政官 (Staatsverwalter) は、現実の国家では、人民の強制者 (Zwinger) にほかならないのである。権利以前に、〈だれが元首となるのか〉、あるいはそれが、〈一人なのかあるいは幾百人なのか〉ということとは、元首によつて法律が通用するかぎり、まったく同じことである。だが、法律が元首によつて通用せず、最上級の権力者が、正義の代わりに、国家権力を使用する自分の目的にこれをすり替へるならば、この者は、法律に背く元首であり、独

裁者 (Despot)、あるいは人が用いる類いの言い方のものである。しかし、国家は独裁者をかかえるべきでない。もし国家が独裁者をかかえるのだとすれば、この独裁者は、世論によつて任命され維持されているのである。——したがつて、元首が独裁者となるやいなや、世論は、みずからの全権 (Vollmacht) を取り戻すべきである。ただこうしてのみ、国家は法的に構成されるのである。

なるほど、人民が多少なりとも教養形成されているのであれば、〈民の声は神 (Gott) の声〉というのは、真実かもしれない。しかし、個々の声を聴き取ることによつては、かかる神の声は聴こえないのであり、このため、ほとんどのことは無教養な賤民が語ることになるだろう。しかしながら、世論のかたちとなれば、こうした神の声が聴こえるのである。[86]少なくとも、世論というこうした声は、全体としての人民にふさわしい唯一の判断である。そして、人民の政府が法的に存在するよう強制されているのと同様に、こうした世論によつてのみ、人民は規定されるのである。世論の声は、政府を評価するものであるが、人民が教養形成されればされるほど、おのおのの個人において普遍的に立法する純粹な意志の声というものと世論の声は一致するであろう。そして、国家がもつ唯一法的な体制は、元首がこうした声を恐れなければならぬ体制なのである。

元首は、法律の力で各個人に抵抗するために、十分な権力をもたなくてはならない。しかし、元首は、自分の非合法性を云々する世論にたいしては抵抗できないとすべきである。したがつて、自己活動的で教養形成された人民のなかで通用する世論のこうし

た威力によって、元首が持つ支配的な権力にたいし均衡が保たれているべきである。元首は、国家権力によって、各個人を法律に従うよう強制し、人民は、国家権力そのものの喪失にたいする恐怖によって、元首を法律に従うよう強制する。

したがって、だれが元首となるのか、また元首がいかなる政治形態 (Form) を維持するのか、こうしたことは、法律以前ではどうでもよいことであり、ここでより適切なものを勧めることができるのは、たんに経験だけである。しかし、これにたいして、まさにこうした元首を正当に認可し、したがって世論の威力を約定によって麻痺させるようないかなる国家創設契約も、服従契約として存在してはならない。というのも、独裁者 (Selbsherrscher)、あるいは作爲的に組織されたどんな団体 (Korporation) であっても、その統治する意志それぞれは、間違ふこともありうる人間の意志にすぎないからである。[87]したがって、無条件の権力や絶対的な上級裁判官の決定力も、こうした意志にふさわしいとはされえないのである。こうした意志もまた、強制によって保持されねばならない。しかし、こうしたことは、ただ世論にたいする恐怖によってのみ生じうるのである。

こうしたことの結論は、国家の創設がただ歴史的な現象としてのみ考察されうることだろう。かかる現象は理念によって評価されるが、この理念に代わるような純粹に法的で構成的な原理は存在しないのである。ある国家体制の合法性は、統治の作爲的な有機組織によって断じて強奪されえない。そうではなく、かかる合法性は、統治された人民そのものの本質に左右される。粗野な人民を正義の国家へと組織化するがときいかなる作爲も

ありえないのであって、国家体制の合法性は、人民のなかでは、ただその理性の漸次的な発達によってのみたらさるうるのである。それは、統治の有機組織における作爲性ではなく、人民がもつ力と教養にのみもとづくであろう。

国家を法的に構成するには、政府の形態はほとんど問題とならず、政府と人民の精神が非常に大きく問題となるのである。人民の精神は、それが精力を示すか弱さを示すかによって、政府の精神にたいし有利に影響したり不利に影響したりする。しかし、また、政府が活動するときの精神は、とくに率直な公表性 (Offenheit) によるか利己的な抑圧によるかによって、人民が蜂起するかあるいは無気力になるかにかかわるのである。こうした相互関係は、実用的な国家史の原理となるだろう。意気消沈した人民あるいは無気力になった人民の場合、みずからの救済はただ偶然的な事件のおかげでしかありえず、自分の基本法のなかに設けた作爲的な予防措置によって必然性をもって身を守ることができないのである。[88]したがって、政府の法的な評価にとっては、統治の精神が共和的であるか独裁的であるか、あるいはこの両者のうちいずれに近いかという区別以外いかなる区別も存在しない。このこと以外には、政府の形態など、まったくどうでもよいことなのである。

ある「形態をとる」基本法は、他の「形態をとる」基本法と同程度に通用するし、いずれの基本法も優越しているわけではなく、このことは正当なことである。元首が君主であるか貴族の団体であるか人民そのものであるか、元首が相統権によって指定されるのか人民の選挙によって指定されるのかは、法的にはどうでもよ

いことなのである。このさい、そのいずれがよりよいものであるのか決定できるのは、ただ経験のみである。〈完璧な国家制度の場合、人民自身が立法に参加しなければならぬ、代表たる自分の元首を選挙すべきである〉^[89]というのは、非常にありふれた偏見だが、それにもかかわらずまったくの偏見なのである。これは、国家における普遍的意志の理念を誤解することによって惹き起こされた偏見である。しかし、この場合、権利がまったく問題とならず、精神を見いだす術を知らないで、空虚な形式をひけらかしているにすぎない。もし社会が恣意的な目的のために集合したのだとすれば、一切の協定以前の社会は、万人の合意以外に統治する意志をまったくもたないことになる。もし社会がそのためになにか別の意志——それが多数者の意志であれ若干名の意志であれ一人の個人の意志であれ——を形成しようとするのであれば、このことは、まず特殊な処分権 (Verfügung) を前提とする。しかし、国家では、目的は必然的であり、そのことよってまさに、こうした特殊な処分権はいずれも不可能であり、万人の合意の欠如がまさに国家を必然的に作り上げるものだったのである。したがって、いかなる者も、権利ではなくただ暴力によってのみ政府に到達するのである。同様に、少数者は投票の多数者に屈服しなければならぬというのは、妥当な法的命題であろうとも、普遍的意志を誤解する理念によって生じた無根拠な偏見である。^[89]まったく平等な成員からなる社会によくおこる自然的な制度は、多数の投票によって社会の決断を規定することである。しかし、そのさい、合意に達した協定が先行しないならば、権利のことは問題とならないのである。

国家における普遍的意志は、われわれが先に示したように、国家の必然的な目的を決める純粹理性であるか、あるいは風習を規定しきちんと維持する世論であるかのいずれかだとしかいうことができない。世論は現実的に活動的な普遍的意志であり、これによって政府が存続し、このなかに人民の精神が言い表されているのである。したがって、人民がもつ¹⁵ 通常の習慣をその元首の行ないにしたがって評価することは、全体としての人民にかんして言われることのなかでもっとも正しいことである。人民は決して別様に行動することがないのである。しかし、こうした世論の起源ないしは存立したがえば、世論が、権利ではなくもっぱら歴史的事件にのみ、すなわち人民の自然にのみ左右されるといことが目につく。したがって、法論で語ることのできる普遍的意志は、各個人の理性において普遍的立法を行なう意志の理念にすぎない。しかし、かかる意志は、最賢者のなかでもっとも純粹に言い表されるのである。したがって、〈だがが元首たるべきか〉という問題にたいしてわれわれが正当にも獲得する唯一の答は、〈それは最賢者であるか最賢者の社会である〉ということになる。というのも、経験にはほとんど役立たないものが問題とされる場合、人民、とくにそのより愚かな部分では、各人は自分自身をより愚かだとみなしているからである。

^[90]したがって、〈代表制の民主制的な体制が真に法的な唯一の体制である〉と他の者たちが主張するよりもすぐれた理由から、われわれは、〈もっとも統治能力がある者を元首にすべく努めるべきだ〉と言うことができる。そこで、国家のなかにすでにツントトという特有の社会があって、これがみずからの活動全体を良

靴を作る技能に捧げるのだとすれば、やはりまた統治者特有のツンフトというものが存在すべきであろう。というのも、よく統治することができるためには、良い靴を作ることができるよりも、雑多なことを学び、より繊細な教養を維持しなければならぬからである。われわれが統治の有機的組織にたいして法的な規則を一度示すべきだとすれば、元首は、統治するために教養形成されるべきである。出生ということではなくて、教育と功績によって統治への参加者となるべきである」というものよりもよいものはないだろう。このことがより詳細にどのように執り行われるべきかについては、経験に求めるのがよい。これにたいして、人民が自分の選択によってみずからの元首を決めなければならぬのは正当である」という主張は、しばしば生ずることである。このように主張する者は、まさに他のいかなる職業の場合でも、似たようなことがいえるだろう。たとえば、〈家具手工業はやはり非常にもうかる職業である〉と云うことができるだろう。この場合同時に、人民は、〈そうした利益をだれが占有するのか〉ということをも個人の偶然や恣意に委ねることができるだろうが、そうではなく、将来、人民が自分の家具職人そのものを選んでもらいたいものである。

最近政治家を大いに苦勞させた別の課題、すなわち権力の分配は、なんらうまくすすんでいない。政府には、立法権や執行権 (ausübende Gewalt)、司法権が合一していると見られていた。ところで、本来は、これらのうち、ただひとつの権力、すなわち執行権だけが、国家的権力なのである。立法や司法上の判決は、それだけではただ確定的な判断しか必要とせず、なんら権力を必

要としない。[9]したがって、執行権 (executive Gewalt) の保持者、すなわち元首は、こうした「権力の」分離をする場合でも、なお全権力を手中に収めており、元首がみずから立法や裁判を引き受けようとするのか、それともほかに委任しようとするのかは、元首に委ねられている。ある一人が、立法や裁判、執行権というすべての業務を引き受けようとするならば、もちろんこの者にはなすべきことがあまりに多いことになるだろう。だから、諸業務はたしかに分割されなければならないだろうし、こうしたことは、かの権力分配の主張において唯一真実なことなのである。しかし、諸権力の全体は、やはり、ある最高の自然人か法人に依存しなければならぬ。かかる人格が法律を与えこれを執行するとすれば、この者は、自分の法律、すなわち自分の恣意にすべてを従属させてしまふだろうといわれる。——だが、この者の脇に他の無力な立法者がいたとしても、この者がかかる立法者を強制して、自分の意志によって法律を公布するとすれば、だれがこの者を裁くこととするのか。この場合、まさにこの元首が法律を行使する権力をもっているのだから、元首の法律以外の法律はけっして通用しないだろう。こうした分配のいづれもが、信義誠実にもとづく分配であって、元首がそれでよいとみなすかぎりで存続するにすぎない分配なのである。したがって、通用している法律は、つねに元首の法律であろうし、体制がもつ合法性は、〈元首は人民にたいする尊敬に発して《法の法則》を法律として意志する》ということにのみもとづくことができるのである。元首の専断 (Eigennacht) にたいし憲法体制によって均衡を保とうとするならば、このことは、元首が行なう諸業務の分配によって生じてはならぬ

いだらう。それは、執行する権力がある一人の手中に与えず、いく人かのあいだで分割することによって、すなわち国家権力そのものを分配することによって生じなければならぬだろう。しかし、それでは、このように分割したにもかかわらず二つのものが専断的に合一するとすれば、あるいはより強い元首がより弱い部分を抑圧するとすれば、だれがこれを阻止しようとするのだろうか。

〔2〕制限君主制の利点もまた好んで語られるところである。君主制は、なるほど制限されるべきだが、これはただ、人民にたいする君主の尊敬ないしは恐怖によってのことである。というのも、君主が法律によって制限されても人民を恐れなるとすれば、君主はかかる法律も尊敬しないし、あるいはまったく専断的に新しい法律を布くからである。

ところで、われわれは、国家体制の品位にかんする説明を法論とその理念にあまり期待してはならない。とはいえ、経験はいかにして決定を行なうのか。

歴史におけるありふれた事例としては、大小の国々が君主ないしは宮廷によって統治されている。こうした支配は、もちろんたいていはかなり粗野な独裁制であるが、それにもかかわらず、人民がもつ少しばかりの力と教養に触れると、やがて洗練されてよりよい政府となる。この場合の最大の害悪は、宮廷における過度の浪費によって人民を虐げることである。司法権が全体として良いもので、したがって内的な国家行政もまた良い（ものがある）。一般に、もつとも成功を取めた政治的な試みや、より大きく新しくなったヨーロッパ領域の諸政府はすべて、こうしたクラスに属

する。全体的にみると、この体制は、統治されるべき土地が大きくなればなるほど、すなわち支配者の専断が個人から遠ざけられればなるほど、したがってまた宮廷における浪費が諸個人を圧迫しなくなればなるほど、よりいっそうその実を示すのである。これにたいして、都市にたいする支配が、市長と市議会による統治のかわりに一人の個人による場合、これは、ほとんどの場合きわめて急速に我慢ならない圧政となり、維持されなくなる。

〔3〕貴族制的な体制は、大きな国にはめつたに現われず、ある都市による国の支配として現れる（たとえばローマないしはカルタゴによる支配）。こうした支配方法は、圧政的な専制として現われる。同等者である世襲貴族の一人の手中に統治があるような小国家では、おもに商業共和国のもとで貴族制的な体制がしばしば現れる。これは、一般に、気持ちの悪い混合物としてあるゆるもののうちもっとも嫌われるもので、これにたいしてだれも敬意を払わないし、これにかんして、〈人民のうちある階級全体は残りの階級よりも高貴な種族 (Race) の出といつたものでありたい〉という考えにだれも我慢することができない。こうした体制は、内部では持続的なものとして現れ、変化がないならば内的な烈しい振動にも耐えることができるが、たいていはもっぱら外からの衝撃によって変化する。正義の法廷と内的な行政は、たいていが非常に劣悪なものだが、全体での裕福さは、かなりよくいきわたっている。（カルタゴ、ペニス、ベルン、繁栄した当時のドイツの帝国都市。）

民主制的な体制は、国家がちょうど連邦システムで結合しているところ以外では、つねに非常に小さい国家、とくに粗野な山岳

住民でわずかばかりしか家のないところに見いだされる。連邦システムでは、たんにひとつの共和国ではなくいくつかの共和国の国家連合の結合があるが、この結合は、依然として内戦が起こっている場合には（ギリシアやスイス）愛国心によるもので、これ以外は中央政府によるものである（パタビア共和国や北アメリカの連邦）。後者の形態の場合、民主制は、まれではあるが非常に重要な現象である。この現象にたいして一般的な性格をならんら与えることができないが、この現象はつねに大規模なものとしてみられる。（ローマの国家はけっしてここには属さない。[94]というのも、この国家が君主制ではなかった以上、これは、諸国にたいしてある都市が行なった卑しむべき専制にすぎず、これらの諸国は広範で持続的な略奪に晒されたのである。）

ところで、最後に、われわれの国家結合の主要な意図が、やはり防衛ないしは攻撃のための戦争——少なくとも威嚇のための戦争——でありつづけるかぎり、君主が同時に元帥（Oberfeldherr）である場合、たしかに君主制的な体制のほうが他のすべての体制よりも優位を誇ることになる。これは、とくに、君主制がいかなる征服地とも容易に同化しうるからでもあるが、このようなことは民主制には縁がない。

十八

元首と人民のあいだの法関係は、信義誠実にもとづく権利関係である。

この命題は、先行する命題から直接に帰結する。元首は、国家において最高権力を持っており、人民における他のおのおのを強

制することが可能であるべきである。したがって、元首は、直接にはだれからもまた強制されえない。だから、人民と元首とのあいだに裁判官は存在しないし、元首にたいする人民の権利は、政治的には保護されない。そこで、上述の命題は、次のようにも表現されうる。すなわち、△元首は、国家において、多くの権利を持ち、なんの義務も持たない。なぜなら、元首は、国家において、欲することをなしうるからである。人民における諸個人のあいだの保護された法関係は、国家で見出される。しかし、人民と元首のあいだの現実的な関係は、たんに権力関係である。そこでは、権利がただ信義誠実にもとづいてのみ通用するのである。

反乱 (Revolution) や蜂起 (Insurrektion) の観点でまったく権利のことが問題となりえないことは、このことから容易にわかる。[95]人民は、蜂起にたいするいかなる権利も持つておらず、元首は、これに反対するいかなる権利も持つていない。法の理念にしたがえば、蜂起は問題となりえない。というのも、蜂起は、国家において、元首にたいする人民の関係ではなく、存立する国家自身を廃棄すべきだとする関係であり、社会でこれまで存立してきたすべての権利の礎石、すなわち政府自身を転覆すべきだとする関係だからである。したがって、蜂起の場合、《権利上の係争》はまったく生ずることがなく、暴力の抗争が生ずるのである。二つの部分（政府と人民）のいずれもが、みずからが持つすべての力を適用し、そして勝利者のもとではじめてまた新しい法が通用するのである。そこで、この場合、勝利者が以前よりましな法律を与えるのか否かが問題となる。あらゆる蜂起やそれにたいするあらゆる弾圧にあたっては、ただ暴力のみが問題となる。反乱を

追求する前に存立する元首の力とみずからの力を比較しない者は、たとえ最善の意図で反乱を企てたとしても、愚か者のごとく行動するのであり、また敗北したとしても、それは自分自身の責任である。できるにもかかわらず蜂起にたいして速やかに攻撃しこれを武装解除しない君主は、弱氣に行動しているものであり、廢位されたとしても、それは自分自身の責任である。

このようにして、各人はまた、歴史上の蜂起を公平に評価することができる。前の政府の倒壊を遺憾に思う者はだれもない。とくに、この政府が悪いときはそうである。このような急変が人民にとつて有利となるやいなや、むしろこうした事件が歴史におけるすばらしい現象だとみなされるのである。さらに次のようなことが現われるのもより見易いことだ。すなわち、大胆不敵な蜂起が悪い政府にたいして敢行された場合、それが不幸な最期を遂げると遺憾に思われるのである。というのも、歴史は、活動的な変革によつてよりよいものに進展するのがつねであり、受動的な変革によつてはただ悪化するのがつねだからである。[96]だから、結局、より悪い政府がより善い政府に変わるように迫る蜂起があり、これが幸運な結果をおさめたにもかかわらず、それを遺憾に思うようなことなどまったく起こらない。こうしたことは、フランス革命のあつたいくぶん陰鬱な現代を除けばということだが。とはいえ、たしかにこうしたフランス革命にたいする嫌気もあるものの、この嫌気は、屍がまだ朽ち果てていないのにこの上に新しい権力が建てられていることに由来するだけのことである。冷静な観客は、五十年後にはきつと、こうした身の毛のよだつ光景 (Greuselosen) すべてを、先の専制によつて烈しく攻撃された

人民が目覚めて行なつたすばらしいが苛酷な闘争にほかならなかつたとみなすことだろう。

臆病者にしてみれば、こうした(蜂起の)決定は、危険なものと思われるだろう。しかし、元首のほうでも、各臣下の(このように思う)善意志を信用できると信じてしまうほど愚かなわけではない。われわれがこうした善意志を信用できるのであれば、われわれは元首も国家も必要としないだろう。(天国と地獄——敬虔な者たちの行動様式の場合あの世界での強制がこの世界の自由と同様に見えるものだが——でのさまざまの景観をもとに聖職者がまとめ上げた善意志というものはやはり存在しなければならぬだろうなどとして、こうした善意志を前提とすることはまったくできない相談である。) 元首は、たしかに臣下の愛をいくらか我慢するだろうが、やはり自分の権力にすがっている。元首は、自分に反抗する者と争うことなどせず、この者にみずからの権力を示すのである。

ところで、権力にかんしていえば、現代では、自由な国民であればすべてが政府をそなえているが、この政府のほうが人民よりもはるかに有利である。というのも、封建制、および大砲や常備軍の發明のおかげで、人民をもつぱら自由に自己統治させる技術よりも、圧力によつて統治する技術のほうがいっそう大きく前進したからである。ギリシア人の場合は逆であった。というのも、元首が人民の氣に入らなくなるやいなや、ほとんどの元首も屈服せざるをえなかつたからである。[97]われわれの場合、元首は、こうしたことに恐れる必要がない。なぜなら、元首が自己防衛にあたりみずから大失敗をしでかさなにかぎり、人民は、暗殺とい

う一般に嫌悪される緊急手段よりほかに元首にたいして内的な権力を持たないからである。ところで、暗殺の場合、実行犯自身を姿を晦まし、結末を確信する以前に自分の名前に全面的な汚名を着せることになる。

しかしながら、一般に、われわれの政府は、いずれもまったく新たに創設されるものではないとすれば、またせめていくばくか善き良心を持っているのだとすれば、自分が行なうすべての措置を公表し、またこうした措置にたいする評価を世論が自由に表現できるようにすることによって、まったく安心してできる状態となる。というのも、人民の決定的な部分は、政府がある程度人民のために行動しており自身のためばかり行動しているのではないと理解すれば、新たな試みであやふやな遊びをするよりも、存続している政府とつきあうのを好むからである。それどころか、人民のがわの個人たちがこうした政府を持っていると自惚れる事態が、こうした政府にはおのずと転がり込むであろう。(こうした公表性が戦争という困難な時代にピット内閣にたいして有利に働かなかつたとしても、富裕者、商人、専売業者、工場主といった支配的な人民階級の了解のもとに、ピット内閣は戦争を維持したのである。あらゆる動揺は、労働する貧困な賤民からもたらされた。たしかに、この内閣は、こうした賤民を尊重せず、やむを得ない場合賤民を窮地に追い込むか、あるいはほどほどに賤民を餓死させないようなこと以外はしなかつたのである。) 政府を非難する者がおもに外国人ではなく、その逆に本国人の多数がこのように非難する者の友人となっているのであれば、そのとき、政府は、現実的に非常に險悪なものとならざるをえないし、あるいは

まったく公然と暴力的に行動せざるをえない。

[89]われわれがここで表明した政治的主張は、もともとすべて、〈だれも他人の判断のもとにはなく、各人は根源的に自分自身の裁判官である〉というホップズの原理に由来する¹⁶。しかし、ホップズは、この原理を正しく適用しなかつた。ある者が自分の判断を他者に従わせるかたちでも、抗争しあうふたりが第三者を仲裁裁判官として求めるかたちでも、裁判官は成立しない。したがって、自分自身の事柄にかんしてだけ、各人は、自分自身の裁判官なのである。そして、他人が各人を裁くべきならば、この他人は、ふたりの当事者のあいだの第三者として登場する。しかし、元首と人民のあいだには、いかなる第三者も存在しない。だれも元首を裁くことができないし、元首もまた、他の当事者とのあいだに生じた自分自身の係争事件にかんし裁判官たりえない。したがって、元首と人民のあいだにはまったく裁判官がいないのであって、存在するのは、ただ信義誠実か、しからずんば暴力である。

十九

これまで述べてきたことは、人間社会における《法の法則》の実現にたいする一般的な条件を含んでいる。われわれは、不必要に繰り返すをいわないために、すべての実定的立法の批判において、政治的諸条件を個別に法的な諸条件と結びつけなければならぬだろう。すべての実定的立法についてのこうした批判は、二重の適用を許すであろう。この批判の最上位の区分は、国家と国家連合との区別によってなされなければならないだろう。した

が、かかる批判は、最初の部分で個別国家の立法を評価し、他の部分で国家連合についての立法と法関係を評価するであろう。

*本稿は、Jakob Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in der Bearbeitung des Naturrechts*, Jena 1803. のうち、第一部、第二部の翻訳であり、本誌前号所載の拙訳「序論・緒論」の続編である。訳文中に用いた記号については、前号拙訳を参照されたい。

なお、本稿をなすにあたって、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 Gewalt を以下「美力」「暴力」「権力」「強制力」と訳し分ける。

2 カントは、「人間にその人間性にもとづいて帰属する唯一の根源的な権利」として「他人にもつばら自分の考えを伝え、他人に何かを語り、あるいは約定する権能」を挙げ、「それが真実かつ正直になされるか、不真実かつ不正直になられるかを問わなう」といふ。Vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, („Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preu-

Bischen Akademie der Wissenschaften“), Bd. 6, Berlin 1968, S. 238.

3 Macht を以下「威力」「権力」と訳し分ける。

4 カントは、「刑罰律は定言命法である」といふ。Vgl. Kant, a. a. O., S. 331.

5 Vgl. P. J. A. v. Feuerbach, *Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts*, in 2 Teilen Teil 2, Neudruck der Ausg. Chemnitz 1800, Darmstadt 1966, S. 53. この議論は、故意 dolus と過失 culpa の区別にかんする。「道徳的な不注意は、近接的自発行為 actus voluntatis proximus との関係では罰せられながら、意図的な違反を本質とする遠隔的自発行為 actus voluntatis remotus との関係では罰せられる」。

6 dolus と culpa にかんする注は、ノットホルンに言及したところを、vgl. A. F. J. Thibaut, *System des Pandekten-Rechts*, 7. Ausg., I. Bd., Jena 1828, S. 188. なお、本書の初版は一八〇三年。ノットホルンのノットホルン批判のところは、vgl. Thibaut, *Beiträge zur Kritik der Feuerbach'schen Theorie über die Grundsätze des peinlichen Rechts*, Hamburg 1802. 本書未完。

7 同害刑罰 (gleicher Verlust) にかんするノットホルンの言及は、vgl. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd. 3, Berlin 1971, S. 263.

8 キーヤが語った種の律法は、心裁判理論によるものが

る。『レム記』二四・一七〜二一参照。

9 『申命記』三二・三五参照。

10 『マタイによる福音書』七・一参照。

11 Gesetz を以て「法則」「法律」と訳し分ける。

12 Regierung を以て「政府」「統治」と訳し分ける。

13 原文を「zu」versehen と読む。

14 原文 als solchen を als solchen と読む。

15 原文 ein Volk を eines Volks と読む。

16 「人が使おうとする手段や行なおうとする行動が、自分の生命やその諸部分にとって必要であるか否かについては自然の権利によって、当人自身が裁判官でなければならぬ」。

Cf. T. Hobbes, Philosophical rudiments concerning government and society, *the English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 2, Darmstadt 1966, p. 9.

(かみやま のぶひら・西洋思想史)