

# カントの旧福祉国家批判について

木村周市朗

## 一 カントと啓蒙絶対主義

フリードリヒ大王（在位一七四〇—一八六年）の死後、甥のフリードリヒ・ヴィルヘルム二世（在位一七八六—一七九七年）による正統ルター主義的反啓蒙主義の嵐（一七八八年の「宗教令」・「検閲令」、あるいはフランス革命への敵対と干渉）のなかで、イマヌエル・カント（Immanuel Kant, 1724-1804）が、『ヘルリン月報』に寄せた論説「理論では正しいかもしれないが実際には役に立たない」という俗言について（一七九三年）や『人倫の形而上学（法論）』（一七九七年）において、「公安〔または国家の安寧〕<sup>(1)</sup>は最高の公民法〔または法〕なり」（*salus publica suprema civitatis lex est; salus reipublicae suprema lex est*）<sup>(2)</sup>という命題をもぎ出してこれを肯定したのは、先王の「啓蒙の時代」<sup>(3)</sup>を追慕したからだといえなくもない。しかしそこでの固有の主題は、「臣民が公共体の制度あるいは行政から期待しうる幸福 *Glückseligkeit* ではなく、なによりもまず公共体によって各人に保証されるべき権利 *Recht*」<sup>(4)</sup>にこそ存したのであり、カントは後見主義的な「家父長的政府 *eine väterliche Regierung (imperium paternale)*」を「*ちよと考えられゆるる*限りの最大の専制 *Despotismus*」<sup>(5)</sup>と痛罵する（こと）に

カントの旧福祉国家批判について

カントの旧福祉国家批判について

よって、旧福祉国家としてのポリツマイ国家の「幸福主義 Eudämonismus」的後見性の清算を迫った。「国家の安寧は最高の法なり」というばあい、カントにしたがえば、「この安寧 Heil という言葉で国家公民の福祉 Wohl や幸福 Glückseligkeit が意味されていると解してはならない。なぜなら、これらのものはことによると（ルンも主張しているように）自然状態において、さらには専制的政府のもとにおいてさえ、いっそう心地よくまたいっそう望ましいかたちで生じうるだろうからである。そうではなくて、右の言葉によって意味されているものは、当の体制が法の諸原理と最高度に合致しているような状態なのであり、そういう状態に向かって努力するよう理性は定言命法を通して、 durch einen kategorischen Imperativ われわれを拘束しているのである。」<sup>(6)</sup>つまりカントにおいては、「国家の安寧」は、「幸福」ではなく「法」の次元でとらえられる。

F・ハルトウング、G・ユーストライヒ、L・ユストたちがおしなべて指摘しているように、<sup>(7)</sup>絶対主義 Absolutismus を、神の法なり自然の法なり、あるいは実際の慣習法なり成文法なりによって、道徳的もしくは法的に一定の制約をうけた統治形式とみなして、無制約の恣意としての専制主義 Despotismus から区別するのが、ヨーロッパ絶対主義期の一般的な慣わしであったとすれば、「専制」に対するカントの非難は、かならずしも啓蒙絶対主義への批判を意味しないであろう。むしろカントは、周知のように、その「啓蒙」論（一七八四年）でフリードリヒ大王を、「良心にかんする一切の事項については、自分自身の理性を使用する自由を各人に与えた君主」<sup>(8)</sup>と称え、また、フランス革命に深く共感しながら最高権力（命令権者）単一論の必然として人民の「反抗権」を全く認めなかった。カントの批判の鋒先は、啓蒙絶対主義そのものではなく、かれが「専制」と呼んだ「家父長的政府」、すなわち「いわば子供たちに対する父としての、国民に対する好意の原理 das Prinzip des Wohl-

wollens にもとづいて設立されているような政府」に向けられたのである。この政府のもとでは、「臣民は、自分たちにとって何が真に有益であり、また何が真に有害であるかを区別できない未成年の子供同然であり、どのようにして幸福であるべきかという方法については、ひたすら国家主権者の判断をまち、またこの主権者が何を欲しようとも、かれの親切に期待してひたすら受動的態度をとるよりほかはない」のである。大多数の人々を「未成年状態」におしとどめておけるのは、「お為ごかしにかれらの監督に任じている例の後見人たち Vormünder のしわざ」である。<sup>(10)</sup>「統治者は、自分の考えに従って国民を幸福にしようとするから独裁者 Despot になるのである」。<sup>(11)</sup>

こういう後見的・福祉配慮的干渉国家すなわち旧福祉国家への批判を、カントはすべからず法論 Rechtslehre として展開し、もっぱら経験と主観とに依存する「幸福の原理 das Prinzip der Glückseligkeit」を排除して、マ・プリーオリに存在するものと把握された「法に対する普遍妥当の原則」としての「権利の原理 das Prinzip des Rechts」を、理性の純粹理念の水準において定立した。カントにとって、法とは、「ある人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則に従って調和させられうるための諸条件の総体」である。<sup>(12)</sup>この法概念においては、「もっぱら「理性」に照らして、「ある人格の他の人格に対する外的かつ実践的な関係だけ、各人「相互の意思の關係の形」だけが、問題とされる。したがって、「国家 (civitas) とは、法の諸法則のもとにおける人間の一群の結合である」<sup>(14)</sup>、というカントの有名な国家规定のうちには、たとえ「自然的状態」を脱却して「公民的状态」に入りこむという「根源的契約」(「社会契約」)の理念・「国家一般の理念」の地平においてであれ、自立した諸個人あいだの相互關係という近代市民社会の基礎認識と、そういう社会の実現に対する強烈な実践的意欲とがこめら

カントの旧福祉国家批判について

れている。カントはこの認識を、「幸福」や「福祉」という旧ヨーロッパに伝来の国家目的概念とそれらが立脚する一切の経験的範疇とから解放された地点においてこそ、獲得しえたのであり、また、それをいまだ経済ではなく、「自由の普遍的法則」という法のタームで語った。本稿の課題は、カントが十八世紀末に「道徳学」のレベルで展開した「幸福主義」批判が、後見主義的旧福祉国家の克服に対してどう貢献しえたかを、カントの方法に即して、また、プロイセン啓蒙絶対主義のもとでカントとほぼ同時代に他方で形成された君主制的法治国家思想と対比しながら、考察することである。

ところでカントは、『人倫の形而上学（法論）』において、「国家一般の理念」の水準上に、「尊厳な」三種の権力、すなわち立法権、執行権、裁判権を区分し、それら相互の並列的かつ被制約的な性格を説明したうえで、「国家統治権者」の「自然的人格と国民の意思との関係」のありかたを基準に、「国家形式」として「独裁、君主制的、autokratisch」、「貴族制的、aristokratisch」、「民主制的、demokratisch」の三種を列挙した。そのさいカントは、「君主制的、monarchisch」という表現をここの「国家形式」範疇から排除するとともに（君主は「単に主権者を代表するにすぎない」）、<sup>(15)</sup>「かの根源的契約の精神、der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (anima pacis originarii)」の直接的反映物たる「純粹共和制」を、「適法な唯一の体制」・「一切の公法の最終目的」と呼んで、「純粹共和制」と「国民の代表制、ein repräsentatives System des Volks」との絶対的不可分性論に達する。上述のように、かれが一方でフランス革命に共感しながら、同時に他方では君主としてのフリードリヒ大王を高く評価していたことは、したがって、フリードリヒの啓蒙絶対主義体制のなかにも一種の共和制（もとより民主制ではない）に似た要因を認めていたことを推定させるであろう。その二年前、『永遠の平和のために』（一七九

五年)において、カントは「執行権の立法権からの分離」を指標とする「共和制」を、やはり「根源的契約の理念から生じる唯一の体制」と呼び、これを、「国家がみずから与えた法を専断的に執行する」「専制」から区別したうえで、「民主制」を「専制」のほうに分類し、「ほかの二つの国家体制〔ここでは君主制と貴族制〕」が「代表制度の精神にかなった統治方式を採用することは、少なくとも可能である。たとえばフリードリヒ二世〔大王〕が、自分は国家の最高の従僕にすぎない、と語ったような仕方でも可能である」、とカントは述べていた。<sup>(17)</sup> かねが「法論」できびしく批判したものは、「最高権力」をもち「単に主権者を代表するにすぎない」「君主」ではなく、「一切の権力」をもち「主権者」である「独裁君主」なのであって、後者は「臣民を誰一人として国家公民、Staatsbürger とすることがなく」のである。<sup>(18)</sup>

「法律的自由」、「公民的平等」、「公民的独立性」という、周知の三つの「法的屬性」をア・プリオリにそなえた「国家公民」の社会、すなわち「公民的狀態」における国家は、少なくとも理念においては「共和制的」でなければならなかった。カントにとって、「幸福の原理」の体现者は「君主」一般ではなく、「共和制」から区別された「専制」における「主権者」たる「独裁君主」のほうであり、フリードリヒ大王は、「公民的狀態」のもので、「ある公的に法則的な外的強制」と一対のものとしての「良心」の自由——「強制法……への服従」と一対のものとしての、すなわち「強制の合理性を理性によって確信する」ための、「自由の精神」——の許容者として、むしろ「幸福の原理」の克服(つまりは「啓蒙」)に手を染めた人物の部類に入ることになるだろう。

(一) I. Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), in: Philosophische Bibliothek, Bd. 47 I, hrsg. v. K. Vorländer, Leipzig 1913, S. 67-113 [Abk.:

カントの旧福祉国家批判について

Gemeinspruch], S. 96. 篠田英雄訳「理論と実践」・同訳『啓蒙とは何か 他四篇』・岩波文庫 一九七四年、所収「一五七ページ」。以下、初出訳書のはじめを除く。参照原典のページ数のあとの漢数字は、既出訳書の該当ページ数である。なお、本稿では、引用文中の（ ）はすべて原文のままであり、「〔 〕」の部分は引用者の補訳である。また、引用文中の傍点は、原文がケントマンまたはまれにイタリックやゴチックであることを示す。

- (2) I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), in: Philosophische Bibliothek, Bd. 42, hrsg. v. K. Vorländer, 2. Aufl., Leipzig 1907, S. 1-208 [Abk.: Rechtslehre], S. 141. 加藤新平・三島淑臣訳「人倫の形而上学」第一部「法論の形而上学的基礎論」『世界の名著 83 カント』・中央公論社 一九七二年、所収「四五六ページ」。

- (3) I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Philosophische Bibliothek, Bd. 46b, hrsg. v. K. Vorländer, 2. Aufl., Leipzig 1905, S. 133-143 [Abk.: Aufklärung], S. 141. 篠田英雄訳「啓蒙とは何か」・前掲訳書『啓蒙とは何か 他四篇』・所収「一六七ページ」。

- (4) I. Kant, Gemeinspruch, S. 96. 一五六ページ。

- (5) Ebenda, S. 88. 一四三ページ。Vgl. auch I. Kant, Rechtslehre, S. 140. 四四四ページ。

- (6) I. Kant, Rechtslehre, S. 141. 四五六—四五六ページ。

- (7) Vgl. F. Hartung, Der aufgeklärte Absolutismus, in: ders., Staatsbildende Kräfte der Neuzeit, Gesammelte Aufsätze, Berlin 1961, S. 149-177, S. 153. 戸部興隆訳「啓蒙絶対主義」: G. Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 55, 1968, S. 329-347, S. 338 f. 関口修斗・平塚繁介訳「ヨーロッパ絶対主義の轉変と開拓の諸問題」: L. Just, Stufen und Formen des Absolutismus, Ein Überblick, in: W. Hubatsch (Hrsg.), Absolutismus, Darmstadt 1973 (Wege

der Forschung, Bd. CCCXIV), S. 288-308, S. 293. 石川武訳「絶対主義の諸段階と諸形態——一つの概観——」  
以上「いずれも邦訳は『F・ホルトマンズ、R・フーアハウス他著、成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』、岩波  
書店、一九八二年』所収、該当ページはそれぞれ「三四二」「二四六」「一八〇」ページ。

- (8) I. Kant, *Aufklärung*, S. 141. 一七ページ。
- (9) I. Kant, *Gemeinspruch*, S. 88. 一四三ページ。
- (10) I. Kant, *Aufklärung*, S. 135. 八ページ。
- (11) I. Kant, *Gemeinspruch*, S. 100. 一六四—一六五ページ。
- (12) Ebenda. 一六三ページ。
- (13) I. Kant, *Rechtslehre*, S. 34f. 三五四ページ。
- (14) Ebenda, S. 135. 四五〇ページ。
- (15) Vgl. ebenda, insbes. S. 167ff. 四八三ページ以下。
- (16) この『永遠の平和のため』では「カントは『支配の形態 (forma imperii)』を「君主制、貴族制、および民主制」に三分しており、その二年後の『人倫の形而上学(法論)』における上述の「独裁君主制」と「君主制」との区別は「またななれついなさ」。
- (17) Vgl. I. Kant, *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf* (1795), in: *Philosophische Bibliothek*, Bd. 47 I, a. a. O., S. 115-169 [Abk.: *Frieden*], S. 126ff. 宇都宮芳明訳『永遠平和のため』、岩波文庫、一九八五年、二八ページ以下。
- (18) Vgl. I. Kant, *Rechtslehre*, S. 167f. 四八三—四八四ページ。なお、本稿では「カントにおける „Bürger“ を「  
らぶおう慣例にしたがって」「公民」と訳す。

カントの旧福祉国家批判について

カントの旧福祉国家批判について

- (11) Eberda, S. 136f. 四五―四六ニページ。Vgl. auch I. Kant, *Gemeinspruch*, S. 87. 一四二ニページ; ders., *Frieden*, S. 126. 二八―二九ニページ。
- (12) I. Kant, *Rechtslehre*, S. 134. 四四九ニページ。
- (13) I. Kant, *Gemeinspruch*, S. 103. 一七〇ニページ。

## 二 個人の幸福と国家目的——C・G・スヴァーレッツの限界——

一 しかし、カントが「フリードリヒの世紀<sup>(1)</sup>」と呼んだ啓蒙絶対主義下の現実の国家は、P・バドゥーラが確認したように、依然として「公共の福祉」の増進を国家目的とし、内務行政全般としての「ポリツマイ」活動を、この目的の達成のための手段としたから、それぞれの意味で「福祉国家 Wohlfahrtsstaat」および「ポリツマイ国家 Polizeistaat」と呼ばれるものであった<sup>(2)</sup>し、ハルトゥングにしたがえば、「啓蒙絶対主義というものが理論的考察の域にとどまらず、新しい認識にもとづいて現実を改善しようと試みたこと、つまり国家統治の実際が啓蒙絶対主義の不可欠の一部をなしていたこと」が、ほかならぬ「啓蒙絶対主義の本質<sup>(3)</sup>」なのである。この現実「改善」志向は、市民層出身のカール・ゴットリーブ・スヴァーレッツ (Carl Gottlieb Svarez, 1746-1798) を中心とする啓蒙官僚の手によってプロイセン一般ラント法 (一七九四年) に結実したが、この法典とそれを支えた思想は、ハルトゥングのいう「国家統治の実際」によって逆に規定され、啓蒙絶対主義の象徴的産物として二面的性格をもたざるをえなかった。すなわち、別稿<sup>(4)</sup>で展望したように、スヴァーレッツはクリスティアン・ヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) の孫弟子として、「ドイツ近世自然法思想の遺産を継受して」「市民契約」論を

展開し、すすんで市民の「人格および所有権の安全」、総じて「市民的自由」という、啓蒙絶対主義下で構想された国家目的上の進歩的側面を前面に押し出すことにより、統治者行為ないし国家活動の法的拘束を希求しながら、同時に、現実の身分制的社会秩序を肯定し、啓蒙絶対主義を他方で支えたポリツァイ国家の旧福祉国家的後見性を、「出版物ポリツァイ」や「検閲法令」の合理化、あるいは、貧民対策、公衆衛生、産業・交通・教育・文化諸政策など広範な社会行政の監督・助成の「ポリツァイ法」による総括、といったかたちで追認した。したがって、この「君主制的法治国家の理念」<sup>(5)</sup>は、たとえ「クリスティアン・ヴォルフの幸福主義からの転向」<sup>(6)</sup>(P・バドゥーラ)を示すものとはいえても、その完全な克服を達成したものではなかった。

C・リンクにしたがえば、ドイツ近世自然法論は、世俗化の進展に相応して、十八世紀後半には「公安 *salus publica*」の意味をもつばら現世的に解釈し、国家目的をも「この世の生活の状態 *status huius vitae* の配慮」に限定するようになったのだが、この世俗化過程の背後において、「ドイツ自然法論の領域では、一回の行為による *uno actu* 社会と国家との根拠づけというホッブズの教義が拒否されて、ほとんど一貫して二重契約説が保持され」たのであり、自然状態を克服して社会を設立する「結合契約 *pactum unionis*」と、その結合のあり方にかかわる「支配—服従契約 *pactum subjectionis*」とが区別された。<sup>(7)</sup>「一回の行為による」契約は、自然権なり契約目的なりの、「反抗権」を可能にするならかの契機が別途用意されないかぎり、主権者の絶対的・無条件的命令権を帰結し、それなくしては契約は機能しえない。これに対して、右の二段構えの社会契約思想においては、まず「結合契約」から、「平和と福祉」というその目的が導き出され、この目的を根拠として、「支配—服従契約」は支配者と被支配者との「双方を拘束する契約 *pactum*」<sup>(8)</sup>とらえられる。したがってこのばあいには、

カントの旧福祉国家批判について

カントの旧福祉国家批判について

支配者は「平和と福祉」のために自然法的権利を賦与されるだけでなく、同時に「平和と福祉」の達成を自然法的に義務づけられ、この目的によって拘束されることになる。旧福祉国家を支えたこのような自然法的な君主の義務論の構造は、さらに「ルター派君主国家の家父長的社会倫理」によって補強され、こうして「公的任務としての包括的生存配慮の思想」<sup>(8)</sup>が支配的となる。たしかにD・クリッペルやD・グリムが留意したように、啓蒙絶対主義段階には、それまでと異なり、個人の幸福（私的福祉 Privatwohl）が明確に国家目的に算入されるに至ったが、<sup>(9)</sup>実は、「個人の幸福が、特定の生活領域において〈自分の流儀で幸せになる〉可能性として理解されなにかぎり、国家目的の概念への個人利益の包含は、逆説的に、個人を国家の後見と〈社会的規律化 Sozialdisziplinierung〉との対象にするのである。国家目的としての対内的平和と対外的安全とは、国家の形式的な平和達成機能と解釈できるものであり、したがって国家活動の極度の拡張をかならずしも生じさせないが、国家目的としての幸福のほうは、権力的行政府の意思にほとんどなんの限界ももうけない」<sup>(10)</sup>であろう。こうして十八世紀末には、「福祉または幸福という国家目的は、国家活動のほとんど無制限の拡張の基礎となっていた」<sup>(11)</sup>（U・ショイナ<sup>(12)</sup>）のであり、その国家活動の内務（福祉）行政手段が、「ポリツァイ」<sup>(12)</sup>にはかならなかった。

「家父長的政府」による臣民の福祉への後見的配慮が、クリッペルのいう啓蒙絶対主義下の「国家目的の概念への個人利益の包含」に由来するものであるかぎり、この後見主義すなわち「国民に対する好意の原理」としての「幸福の原理」を克服する道は、個人の幸福（私的福祉）を国家目的から完全に切り離し、自分の幸福を自分の選択に従って追求する自由を、すべての国民に公的に保証すること以外にはないであろう。この点、スヴァールツはどうかであっただろうか。

二 スヴァールツは、自然法的秩序において人間各人が根源的に有する「幸福への欲求 (Trieb zur Glückseligkeit)」を、法論・国家論の出発点におき、「各人は他人の諸権利の侵害が生じない範囲で自己の幸福を追求し増進する資格がある」という意味での人間の一般的な「自然的自由の権利」を、したがって「自然的平等」を、まず導出した。<sup>(13)</sup> しかしかれによれば、「こういう自然的自由と平等の状態において人間が大いに幸福でありうるのは全員が啓蒙され好意的であるばあい」だけであるから、人々は「市民契約」によって「自然状態」から「市民的状態」に移行し、主権(統治権者としての絶対君主)を定立することによって「国家」が成立する。<sup>(14)</sup> そのさい結ばれた「市民契約」は、統治者と臣民との「相互の同意」にもとづく支配—服従契約としても機能し、「その民族を法律に従って、また法律で規定された市民社会の目的に従って……統治する」<sup>(15)</sup> 義務を統治者に負わせると考えられた。したがってこのばあい、「市民社会の目的」すなわち国家目的は統治者行為を拘束するから、スヴァールツは国家目的に違反した君主に対する人民の「反抗権」を暗に承認せざるをえなかった。しかし、かれは啓蒙絶対主義を支えた官僚として、絶対君主制を専制から区別し、統治権者たる君主の権利のいわば自発的な法的規制により、専制への墮落と潜在的「反抗権」の暴発から君主制を守護しようとしたのであって、<sup>(16)</sup> 君主権の自己規制の根拠とされた国家目的を、スヴァールツは法目的ないし安全・秩序目的と福祉目的とを総括した「共同的幸福の増進」<sup>(17)</sup> として観念し、その達成を「自然的自由の権利」の実現としてではなく、基本的には君主の義務として把握したのである。

したがって、「共同的幸福の増進」という国家目的と、それを達成する君主の義務とを、服従契約がつなぎあわせるといふ基本構造が、スヴァールツの国家論には認められるのであり、そのかぎり、臣民の平和と福祉に対

する君主の配慮義務というドイツ近世自然法思想における呪縛の杖は、この啓蒙の人をもなおとらえていたといふべきだろう。ただ、スヴァールツにおける一定の近代性と、ドイツ法治国家思想の初期的体現者としての進歩性は、第一に、「生命」、「自己の行為において理性の諸原則に従つてみずから決定する力、すなわち道德的自由」、および「自己の諸能力と諸力との完成によって自己の幸福を増進する力」を、「いわゆる譲渡できない人間の諸権利」として承認しただけでなく、それらを「市民契約」以後の「市民社会」においても、各人の「市民的自由」（立法への関与権たる「政治的自由」ではない）として実質的に確保しようとしたこと、第二に、そのために、もとより主権者としての絶対君主の最終的決定権は留保せしめながらもその統治行為を法律によって形式的に制約し、「大権裁定 *Machtspruch*」の禁止と司法の独立とを志向したこと、そして第三に、法ないし安全目的と福祉目的という伝来の二種類の国家目的のうち、明確に前者を第一原則と位置づけて、市民に対する国家の福祉配慮的強制権を極力排除しようとしたこと、以上の諸点に求められるであろう。

しかし、スヴァールツがいかに国家目的を「安全」のみに限定しようとしても、現実には国家による基礎的な広義の公共福祉行政の必要性は存在するから、現実に対して盲目であることを拒否すれば、「国家目的」という旧来の思想装置に固執するかぎり、当初の安全目的単一原則はもともと貫徹されようがない。実際の法典の作成者たるスヴァールツが、教育・救貧の各制度などの社会行政的干渉の不可欠性に直面して、結局、「国民」全員の協力により諸個人の福祉を増進すること<sup>(19)</sup>をも国家目的のなかに算入せざるをえなくなったのは、当然のなりゆきといつてよい。「諸個人の福祉」が国家目的となれば、事態はもとのままであり、単にそれだけでは後見主義を拒否する手だては存在しない。上述のようなスヴァールツにおける進歩性はたしかに残るとしても、「誰で

あれ自己の最善の分別と信念に従って自己の幸福を増進することを……〔統治者は〕阻止してはならない<sup>(20)</sup>、というスヴァーレンツのせつかくの啓蒙の精神は、それ自体としては実はカントの「幸福主義」批判にほとんど連なりながら、国家目的論への執着による福祉目的の付加によって、出口をふさがれてしまい、近代人の自由空間の創出へと結実することはいかにできなかったのである。伝統的な旧自然法的国家目的論の次元に立ったまま、たとえその国家目的を観念的に「安全」に限定したところで、旧福祉国家の実際の後見性は無傷のままに残るであろう。そして、既存の法律体系が後見的「ポリツァイ法」を現になお深く包蔵しているとき、法律による統治者行為の拘束という実践的試みもまた、つねに現実との妥協の縁に立たねられるをえない。

(1) I. Kant, *Aufklärung*, S. 141. 一ツペーシ。

(2) Vgl. P. Badura, *Verwaltungsrecht im liberalen und im sozialen Rechtsstaat*, Tübingen 1966 (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Heft 328), S. 9. Vgl. auch z. B., H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, 2. Aufl. (1980), DTV, München 1986, S. 14. とならば、術語として、„Wohlfahrtsstaat“ ≠ „Polizeistaat“ ≠ „ノットツィンナな出典が明らかであるはずだ。„Polizeistaat“ とこの言葉が市民の自由を抑圧するものという非難の意味で十九世紀前半の自由主義的思潮の中から現われ、それが „Rechtsstaat“ の語が対置されるようになった点については、次を参照。H. Maier, a. a. O., S. 9, 260; F.-L. Knemeyer, *Art., Polizei*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 875-897, S. 893.

(3) F. Hartung, a. a. O., S. 155. 三四三ツペーシ。

(4) 拙稿「ドイツ法治国家思想の形成——市民的自由と国家干渉(一)——」、『成城大学経済研究』第九六号、一九八〇年、カントの旧福祉国家批判について

- (5) G. Kleinheyer, Staat und Bürger im Recht, Die Vorträge des Carl Gottlieb Svarcz vor dem preußischen Kronprinzen (1791-92), Bonn 1959 (Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 47), S. 143ff.
- (6) P. Badura, a. a. O., S. 10.
- (7) Vgl. C. Link, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre, Wien et al. 1979, insb. S. 139f.
- (8) Ebenda, S. 138. Vgl. auch U. Scheuner, Die Staatszwecke und die Entwicklung der Verwaltung im deutschen Staat des 18. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte, Gedächtnisschrift für Hermann Conrad, hrsg. v. G. Kleinheyer u. P. Mikat, Paderborn et al. 1979, S. 467-489, S. 480.
- (9) Vgl. D. Klippel, Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Paderborn 1976, S. 62; D. Grimm, Die deutsche Staatsrechtslehre zwischen 1750 und 1945, in: ders., Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1987, S. 291-307, S. 292.
- (10) D. Klippel, a. a. O., S. 62f.
- (11) U. Scheuner, a. a. O., S. 482.
- (12) 「ホッムイ」の概念史については、拙稿「法治國家への公共の福祉——ケントツ法治國家思想の歴史的射程——」、『成城大学経済研究』第九四号、一九八六年一〇月、所収、とくに一五一ページ以下を参照。
- (13) Vgl. Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarcz (1746-1798), hrsg. v. H. Conrad u. G. Kleinheyer, Köln u. Opladen 1960, z. B. S. 63f.
- (14) Vgl. ebenda, S. 5f., 64, 459ff.

- (15) Eibenda, S. 463, vgl. auch S. 7.  
 (16) この点、前掲拙稿「ドイツ法治国家思想の形成」、一六四—一六五、一七五—一七六ページを参照。  
 (17) Vorträge, a. a. O., S. 464, vgl. auch S. 467.  
 (18) Eibenda, S. 584f., vgl. auch S. 217f.  
 (19) Eibenda, S. 8, vgl. auch S. 641ff.  
 (20) Eibenda, S. 468.

### 三 「幸福主義」批判の形而上学

一 スヴァーレッツが、したがって啓蒙絶対主義の自然法的国家目的論が、ついに脱出しえなかったポリツァイ  
 国家としての旧福祉国家の磁界を、カントは、「法」のア・プリオリな純粹理念の次元においてであれ、いやこ  
 の次元に徹したからこそ、突き抜けたように思われる。カントの旧福祉国家批判は、福祉国家をそのものとして  
 批判する国家論や政治論の領域においておこなわれたのではなく、もともと「道德の最高原理を探究し確定す  
 る」<sup>(1)</sup>という「道德学、Moral」範疇の課題——カントの分類にしたがえば、非経験的な「純粹哲学」に属する「人  
 倫の形而上学 Metaphysik der Sitten」すなわち、人間意志における「自由の法則」の学としての「倫理学  
 Ethik」(「人倫論 Sittenlehre」)の合理的・形而上学的部門、の課題——に取り組むことをつうじて、いわばその  
 結果として現実の後見的旧福祉国家に対する批判が含意された、というべきものである。批判の対象は、当面、  
 後見的福祉国家そのものではなく、そのイデオロギーにおける通俗的代表概念たる「幸福」あるいは「福祉」で

カントの旧福祉国家批判について

カントの旧福祉国家批判について

あり、それらの一種哲学的な総括概念としての「幸福主義」であって、それらが、実はもっぱら経験にもとづく一般的な認識あるいは了解の次元に属するものとして、ならん「道徳の最高の原理」（普遍的法則）たりえないことが、批判の主題となる。カントにしたがえば、「ヴォルフの〔道徳哲学の〕序論 Prolegitnik は、一般実践哲学であるといわれるまさにそのゆえに、それは何か特殊な種類の意志、たとえば、いかなる経験的動機もなしに全くア・プリオリな原理によって限定され、したがって純粋な意志と呼びうるような意志、を考察することなく、ただ意志作用一般と、そういう一般的な意味での意志作用に属するあらゆる働きと条件とを考察したのである。したがって（一般実践哲学）は（人倫の形而上学）とは区別される<sup>(3)</sup>」。カントの意図は、一七八〇年頃以降は、この「人倫の形而上学」の学としての確立、すなわち、「単に経験的であって人間学に属するすべてのことから、完全に浄められた純粋な道徳哲学を、一度作り出すこと<sup>(4)</sup>」にあつたから、かれの「幸福主義」批判は哲学的思惟方法にかかわり、その直接の標的はたとえばクリスティアン・ガルヴェ（Christian Garve, 1742-1798）やゴットフリート・アッヘンヴァル（Gottfried Achenwall, 1719-1772）だったにせよ、その批判の射程は当然ドイツ近世自然法論のもろもろの遺産にまで及ばざるをえないであろう。

「すべての実践的認識のうちで、道徳的諸法則とそれの諸原理とは、何か経験的なものを含む他のすべての認識から、本質的に区別されるのみならず、道徳哲学の全体は、全くその純粋な部門に基礎をおいている<sup>(5)</sup>」こと、カントの「人倫の形而上学」の営みは、この点の証明に向けられている。「一つの法則が、道徳的なもの、いいかえれば、責務の根拠とみとめられるもの、たるべきであるならば、かならず絶対的な必然性を帯びねばならない。……それゆえ責務の根拠は、このばあい、人間性とか、人間がおかれている世界の状況とかのうちに求めら

れるべきではなく、ア・プリオリに純粹理性の概念のうちのみ、求められるべきである。単なる経験の諸原理にもどづくところの他のすべての規定は、……実践的規則 *eine praktische Regel* と呼ぶことはできるが、**道德的法則 *ein moralisches Gesetz*** とは決して呼ぶことができない<sup>(6)</sup>」とカントはいう。かれも「人倫の形而上学への序論」部分を、スヴァーレッツに似て、人間の「欲求能力、*Begehrungsvermögen*」の説明からはじめたが、それはしかし、「純粹理性の能力」の世界に分け入り、理性の「実践的」な力を証明するための一接近装置であるにすぎない。いったんこの世界に入ると、ただちに「自由の概念」が「一個の純粹な理性概念」として「超越的」にあらわれ、その純粹理性は、「理性の実践的使用」を通して、「**道德的**と呼ばれる無条件的な実践的諸法則」を「**定言（無条件）命法**」として定立する。このときすでに、**理性**はなんらかの「**目的**」とは無関係に、「**道德的**」な無条件の命令を直接的に下すものであり、そのことによって**理性**は「**実践的**」となる<sup>(7)</sup>。

「**定言的命法 *der kategorische Imperativ***」は、周知のよりに「**仮言的命法 *der hypothetische Imperativ***」の対概念であって、カントによれば、ある客観的原理が意志を強制するばあい、**理性**の「命令 *Gebot*」の言語的形式たる「**命法**」は、右の二つのうちのいずれかである。「**仮言的命法**」は、「その行為が、単に何か他のもの、ために手段として善である」ばあいであるのに対して、「**定言的命法**」は、「その行為が、それ自身において、善である、と考えられ、したがって、本性上理性に従うところの意志においてそういう意志の原理として必然的である、と考えられる」<sup>(8)</sup>ばあいである。いいかえれば、「ある行動によって達せられるべき何かほかの意図を条件として前提することなしに、その行動を直接に命令するところの、**命法**」<sup>(9)</sup>、これが「**定言的命法**」である。実践的理性が「**定言命法**」によって命令する「**道德的法則**」は、それゆえに、経験や外在的目的にもどづく「**実践的規**

「則」などではなく、客観的・必然的「法則」である。このア・プリオリに存在するものと把握された「道徳的法則」は、たとえば「法論」範疇では、「法の普遍的な法則」としてあらわれ、「汝の意思の自由な行使が普遍的法則に従って何びとの自由とも両立しうるような仕方での外的に行為せよ、という法の普遍的な法則」については、理性はこれを、「それ以上どんな証明も不可能な一つの要請 ein Postulat として語る」<sup>(10)</sup>のである。

二 しかし「幸福」は、そういう普遍的な「道徳的法則」たりえず、「定言命法」の範疇には属さない。カントにしたがえば、「不幸なことに、幸福の概念はきわめてはっきりしない概念であって、そのため、誰でも幸福を手に入れたいとは望むが、自分が本当に何を望み欲しているのかを、はっきりと首尾一貫した仕方で行うことは、いつまでたってもできないのである。」<sup>(11)</sup>「われわれは、幸福になるために、はっきりした原理に従って行為するということはできず、経験的な助言、たとえば食養生や節約や礼儀や控え目などについての助言に従って行為することができる「だけである」。「したがって、このばあいの命法は、「正確に言えば、命令することができない、いかえれば行為を実践的に必然的なものとして客観的に示すことができない、ということになる。」それは「理性の命令 (praecepta) であるよりもむしろ理性の勧告 (consilia)」なのであって、カントはこれを、「利口の命法 die Imperativen der Klugheit」と呼んだ。<sup>(12)</sup>もともと「幸福とは、理性の理想ではなくて想像力の理想であって、さまざまな経験的根拠にもとくにすぎぬものであり、こういう経験的根拠によって、多くの結果の事実上無限な系列の全体「すなわち幸福」を達成するであろうような一つの行為が、決定されるなどということ、期待しても無駄なのである。」したがって、「いかなる行為が理性的存在者の幸福を促進するであろうかを、確実に一般的に定めよ、という課題は、全く解決不可能であり」<sup>(13)</sup>、そこに「定言的命法」が存立する余地はない。

そのばあいには考えられるものは、ただ「自己の幸福への手段の選択にかんする命法すなわち利口の規則 die Vorschrift der Klugheit」<sup>(14)</sup>だけである。

カントはすべての命法を、「仮言的命法」と「定言的命法」とに二分したが、前者はさらに、単なる「可能的意図」にかんする行為か、「現実的意図」にかんする行為かによって、それぞれ「熟練の命法 die Imperativen der Geschicklichkeit」と「利口の命法」とに、いいかえれば「技術的、technisch (技術 Kunst に属する) 命法」と「実際の、pragmatisch (福祉 Wohlfahrt に属する) 命法」とに、<sup>(15)</sup>区別された。しかし「熟練」と「利口」という二つの命法のばあいには、いずれも「目的を達するために何をなさねばならぬかということのみが問題」であり、「行為は絶対的に命令されるのではなく、ほかの意図への手段として命ぜられる」にすぎないから、両者は「仮言的命法」に属する。なるほど「幸福を求める意図」は、「理性的存在者が単にもちうるのではなく、かれらは一人のこらず一種の自然必然性によって現にも、<sup>(16)</sup>ついで、ときめてかかって間違いない意図」であり、そのかぎりでは、「自己の最大の幸福への手段の選択における熟練を、「熟練一般から区別して」最も狭い意味で利口と呼ぶことができる」が、この原理は「利口の助言、Ratschläge」であり、決して「道徳の命令、Gebote (法則 Gesetze)」<sup>(16)</sup>ではない。「利口の命法と熟練の命法とのちがいは、後者においては目的が単に可能的であるのに対して、前者においては目的が「幸福として」現に与えられている、<sup>(17)</sup>ということにすぎない」のである。したがってカントにとっては、およそ通俗的「幸福」論なるものは、「利口の助言」と「道徳の命令」とのちがいで、「实际的命法」と「道徳的、moralisch (自由な行動一般にすなわち人倫に属する) 命法」<sup>(18)</sup>との本質的差異に対して盲目なのであり、「一見ア・プリオリな理性思惟と思われるすべてのものは、ここでは根本において帰納という仕方

カントの旧福祉国家批判について

で一般性にまで高められた経験以外の何ものでもない<sup>(19)</sup>、ということになる。

こうして、「幸福」なるものが実は諸個人の経験にのみもとつき、それらから帰納された一般的了解にすぎず、この了解は幸福になるために「助言」はなしえても、「いかなる行為が理性的存在者の幸福を促進するか」を「実践的に必然的なものとして客観的に示すことができない」とすれば、「幸福の原理」は、すべての人を「道徳的に」ア・プリオリに義務づける普遍的法則とはなりえない。この点を、行為主体の側の主観的原理たる「格律 *die Maxime*」との関係からみれば、次のような二種類の「格律」のちがいは決定的である。つまり、「意思規定の根底におかれた目的などを一切顧ることなく、人間の自由な意思に対して定言的に命令する法則（いいかえれば義務）を無条件的に遵守しようとする格律は、ある種の行動の動機として結局は自然そのものに帰せられる目的（それは一般に幸福と呼ばれる）の追求を旨とする格律とは、本質的に、いいかえれば種類の<sup>(20)</sup>上から、異なるのである。」カントの「人倫の形而上学」としての「道徳学」は、この二種類の「格律」のうちの前者をこそ確定しようとするものであり、「人倫論の最高原則」は、「同時に普遍的法則としても妥当しうるような格律に従って行為せよ<sup>(21)</sup>」であったから、「目的」や「意図」としての「幸福」は、上述のように「普遍的法則」たりえぬものとして、「定言命法」的な義務範疇から原則的に除外される。「定言命法」範疇から除外された「幸福」という「目的」は、「幸福」の追求という目的的行為とともに、究極的には諸個人の自由な選択のもとに解放されざるをえない。その解放の論理は、「法義務」と「徳義務」との区分、すなわち、「人倫の形而上学」の基本構成としての「法論」と「徳論」との二分割にもとづいて、「外的自由」と「内的自由」という二つの次元で展開されることになる。

- (1) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: *Philosophische Bibliothek*, Bd. 41, hrsg. v. K. Vorländer, 3. Aufl., Leipzig 1906, S. 1-95 [Abk.: *Grundlegung*], S. 8. 野田又夫訳「人倫の形而上学の基礎(下)」前掲『世界の名著 32 カント』所収、二三三ページ。なお、本稿では「範疇」という語を、哲学上の固有の術語(カテゴリー)としてではなく、もっと自由に日本語として使用している。
- (2) Vgl. ebenda, S. 3f. 二二七—二二八ページ。
- (3) Ebenda, S. 7. 二三〇—二三三ページ。なお、「Willie」と「Willkur」とは、本稿では、以下、原則として「前掲加藤・三島訳に従って前者を「意志」、後者を「選択意志」または「意思」と訳す。
- (4) Ebenda, S. 5. 二一九ページ。
- (5) Ebenda, S. 5f. 二一九ページ。
- (6) Ebenda, S. 5. 二一九ページ。
- (7) Vgl. I. Kant, *Rechtslehre*, insb. S. 23f. 三四三—三四四ページ。
- (8) I. Kant, *Grundlegung*, S. 36. 二五七ページ。
- (9) Ebenda, S. 38. 二五九ページ。
- (10) I. Kant, *Rechtslehre*, S. 35f. 三五五ページ。
- (11) I. Kant, *Grundlegung*, S. 40. 二六二ページ。
- (12) Vgl. ebenda, S. 41. 二六二—二六三ページ。
- (13) Ebenda. 二六三ページ。
- (14) Ebenda, S. 38. 二五九ページ。
- (15) Vgl. ebenda, S. 36-39. 二五八—二六〇ページ。

カントの田福社國家批判について

カントの旧福祉國家批判について

- (16) Vgl. ebenda, S. 37f. 二五九—二六〇ページ。
- (17) Ebenda, S. 41. 二六三ページ。
- (18) Ebenda, S. 39. 二六〇ページ。
- (19) I. Kant, Rechtslehre, S. 17. 三三三—三三四ページ。
- (20) I. Kant, Gemeinspruch, S. 77f. 一一六—一一七ページ。
- (21) Vgl. z. B., I. Kant, Rechtslehre, S. 29. 三四九—三四〇ページ。

#### 四 「内的自由」と「外的権利」

一 カントの「人倫の形而上学」における「法論」と「徳論」との区別は、「法則に対して互いに異なる動機を結びつけるところの立法の相違」にもとづいている。「法則」は、「なされるべき行為を客観的に必然的なものとして提示するところのもの、換言すれば行為を義務とするところのもの」であり、「動機」は、「右の行為に向けて意思を規定する根拠を主観的に法則の表象と結びつけるところのもの」である。「ある行為を義務とし、同時にこの義務を動機たらしめる立法は、倫理的、ethischである」のに対して、「義務の観念そのもの以外の他の動機をも許すような立法は、法理的、juridischである。」したがって、「法理的立法による義務は、〔行為者の意思は内的な義務の観念だけでは規定されないのに、法則に適合する動機をなお必要とするから、〕もっぱら外的な義務でのみありうる。」他方、「倫理的立法は、それが行為の内的動機（義務の観念）をその法則の内に含み、しかもこうした規定は決して外的立法に混入されるはずがないというまさにその理由からして、……外的立法で

はありえない<sup>(2)</sup>。「カントによれば、「外的立法が可能な義務」が「法義務、Rechtspflichten (officia iuris)」であり、「そのような「外的」立法が不可能な義務」が「徳義務、Tugendpflichten (officia virtutis s. ethica)」である<sup>(3)</sup>。ところで「徳義務がいかなる外的立法にも服しえぬのは、徳義務が、ある目的、Zweckに、すなわち、それ自身が（あるいはそれをもつことが）同時に義務でもあるような目的に関係するからにはかならない。実際、自分に対して目的を設定することは、（それが心のある内面的な働きであるいじょう）いかなる外的立法によっても達成されえないことである<sup>(4)</sup>。「目的とは、（理性的存在者の）選択意志の対象であり、……およそ目的、いじょうも、のをもつよう、他から強制されることは絶対にありえない<sup>(5)</sup>。」したがって、「徳義務と法義務とを本質的に区別するものは何かといえ、それは、法義務を守らせる外的強要は道徳的に可能であるが、徳義務のほうは、自由な自己強要 der freie Selbstzwang のみものと<sup>(6)</sup>いふことである。」カントの『人倫の形而上学』において、「法論が扱ったのは、ただ外的自由の形式的条件だけ、……いいかえると法、ただであった」が、「徳論」は、「一般的義務論のうちで外的自由ではなくて、内的自由を法則のもとにもたらす部門」であり、それは形式ではなく「実質、（自由な選択意志の対象）、すなわち純粹理性の目的<sup>(7)</sup>」にかかわる。カントは「幸福論」それ自体を否定したのではなく、「法論」とともに「徳論の第一根拠を「も」形而上学のうちになさぐることを自己に課し、そのことを通じて「内的自由」・「道徳的自由の概念」を形而上学的に確定し、経験的・主観的な「感情」や「目的」から出発する通俗的「幸福主義」からこれを擁護しようとした。「意志の形式である法則から出発せず、その実質である目的から出発して、そこから義務を規定しようとするならば、もちろん、徳論の形而上学的基礎論などは成り立たない<sup>(8)</sup>。」「もしも幸福主義、Eudämonie（幸福の原理）が自由法則主義、Eulethronomie（内的立

法の自由の原理)に代わって、原則として立てられるならば、その結果は、一切の道德の安楽死、Euthanasie (やすらかな死)である。<sup>(9)</sup>

では、純粹理性の「目的」にかかわる「徳論」すなわち「徳義務」論が、「目的」から出発する「幸福主義」と断然区別されるのはなぜなのか。カントは「幸福論」自体を否定したのではなかったのと同様に、「目的」概念一般を拒否したわけでは決してない。右のように、「目的」概念は「内的立法」すなわち「徳義務」の範疇の規定要因とされた。ただし、しかし、「自由な選択意志の対象」としてのこの「目的」は、各人が「自分でたてる目的」なのではなくて、「義務」によって先行規定されて「同時に、義務でもある目的」として存在するものと把握されたからこそ、「義務を扱う道德的目的論」におけるア・プリオリな原理を論究することができるのである。<sup>(10)</sup>そして、この「同時に義務でもある目的」——これだけが「徳義務」である——として、カントは「自分の完全性」と「他人の幸福」とを挙げたのだが、それらは、いずれもとも「法義務」ではなく「徳義務」範疇に属するから、基本的にいかなる「外的立法」も及ばぬ「内的自由」の領分、「自由な自己強要」の領域なのであつたし、また、「義務」は本来いやいやの「強制」であるから、「自分の幸福」という「すべての人が(その本性の衝動のおかげで)もっている目的」は「義務」ではありえない。<sup>(11)</sup>ここにカントの「啓蒙」論は、その形而上学的根拠の一半をえたといつてよいだろう。

他方、「法論」においては、「徳論」とは逆に、「目的から出発して、義務にかなった行為の格律を見つける」という方法がとられるが、「自分の行為に対してどのような目的を措定しようとするかは、めいめいの自由な選択意志にまかされている」にしても、このばあいには、「その行為の格率はア・プリオリに決まっている。すな

わち、「その格律とは」その行為者の自由は、すべての他人の自由と、普遍的法則に従って両立することができる<sup>(12)</sup>。」

二 「法論」は、「徳論」とともに「人倫の形而上学」を構成するものであったから、カントは当然、第一義的には、「法」をア・プリオリな法則として必然的な諸法則の次元で取り扱い、国家も「定言命法」の及ぶ範囲で、いいかえれば「理性における国家」として、把握される。上述のように「法論」は、「法理的立法」と「法義務」、すなわち「外的立法が可能なる義務」、「外的強制が道徳的に可能」な義務の範疇を、扱うのであり、したがって、「法論」の主題は、「ただ外的自由の形式的条件だけ」であって、「選択意志の実質」としての「目的は、全く視野のうちに入っていない」<sup>(13)</sup>。「国家法〔ないし国法〕Staatsrecht」を取り扱ったのは、ほかならぬこの「法論」であったから、したがって、少なくとも「幸福」のような伝統的な意味水準での国家目的がそのものとして論じられる余地もない。

そもそもア・プリオリに存在する「普遍的な法則」とか、「定言命法」や「要請」など、カントの形而上学的基本概念の定立を可能にするものは何であろうか。それは、人間各人が目的の自体として存在するという認識を置いてほかにはないだろう。カントにしたがえば、「最高の実践的原理が存在し、したがって人間の意志に対しては定言的命法が存在すべきであるならば、その原理は、目的の自体たるゆえに必然的に万人にとっての目的であるところのものの表象を、意志の客観的、原理たらしめるものであり、したがって普遍の実践法則として役立つもの<sup>(14)</sup>」ものでなくてはならない。こういう原理の根拠は、理性的存在者が目的の自体として現存する<sup>(14)</sup>ことである。「人間および一般にすべての理性的存在者は、目的の自体として存在し、誰かの意志の任意な使用のための手段と

してのみ存在するのでなく、……つねに同時に目的として見られねばならない。<sup>(15)</sup>」カントの「人倫の形而上学」範疇のなかで「目的」概念が基底的・積極的な意味をもつ場合は、なによりもまずこの点なのであって、「実際の命法」や「技術的命法」ではなく「道徳的命法」すなわち「定言的命法」の存立をこそ可能にする固有の実践理性は、人間を目的自体としてとらえることによって、人間を相互に平等な「理性的存在者」たらしめる。<sup>(16)</sup>そして人間は、目的自体として存在するから、「一切の法的行為と無関係に万人各自に本来的に帰属する権利」すなわち「生得的権利、das angeborene Recht」をもつのであって、カントはこれを、あれやこれやでなく「ただ一つ」の「内的な」ものとみなし、「自由（他人の強要的な選択意志からの独立性）」としてとらえた。<sup>(17)</sup>

したがって、カントの「人倫の形而上学」としての「道徳学」は、たしかに「目的」概念を排除したわけでは決してなく、むしろ「目的」なる概念は、第一に、人間の自由な理性的存在者たる原因性において、第二に、すでに述べた「徳論」範疇の「自由な選択意志の対象」すなわち「内的自由」の表象性において、ともに個人意志の普遍性を確立するために役立てられている。しかしカントの「道徳学」における「目的」概念は、まさにここまでののであって、そのかぎり、事物の内的・必然的な発展法則性の包括的説明原理としての本来の意味での目的論は、この形而上学のなかには認めがたいであろう。

三 人間存在の自己目的性の認定そのものは、本来、概念としての国家目的の排除をかならずしも意味しないであろう。しかしカントのばあい、「自然的状态」における「私法」から「公民的状态」における「公法」への移行、すなわち、「根源的契約」による「法的状態」≡国家の定立は、なんらかの外在的目的をもつものではなく、「汝は、一切の他人と不可避的に共存の関係におかれているのだから、かの自然的状态から抜け出して、あ

る法的状態へと……移行すべし、という要請<sup>(18)</sup>なのである。国家が「公共体、das gemeine Wesen」と呼ばれるのは、それが「法的状態において存在しようとする万人の共通の *seinsam* な利害により結合したもの<sup>(19)</sup>」であるからであり、この結合は、「それ自体が目的であるような（すべての人がもつべき）ところの目的であるような（結合）」、あるいは、「無条件的な第一義務をなすような結合<sup>(20)</sup>」にはかならない。そのさい、問題とされるのは、およそ雑多な経験的「目的」という「選択意志の実質」ではなく、各人の「意思〔選択意志〕」が単に自由なもの、とみられる」というかぎりにおいてあくまで「相互の意思の関係の形式だけ」なのであり、だからまた、「この形式に従って両当事者の一方の行為が他方の自由と普遍的法則に従って調和させられるかどうかが問題となる<sup>(21)</sup>」。これが、カントにとって、いかなる経験的要素も顧慮せぬ水準におけるア・プリオリな原理にもとづいた「国法の理論」の主題であった<sup>(22)</sup>。

これに対するカントの解答は、「汝の意思の自由な行使が普遍的法則によって何びとの自由とも両立しうるような仕方で行為せよ」（既出）というものだった。これはしかし、「法義務」すなわち「外的強要が道徳的に可能」な義務であると同時に、カントにとっては、なによりも「外的権利」なのである。「外的権利一般という概念は、全面的に、人間相互の外的関係における自由の概念から発生するものであり、およそ一切の人間が自然にもつところの目的（幸福を求めようとする意図）や、この目的を達成するための手段の指示には、いささかもかわりがないのである。」<sup>(23)</sup>したがって、人々が自然状態を脱して「公民的状态」に入るさいの契約の本質にかんするカントの次のような説明は、伝統的な自然法思想とそれに立脚した国家目的概念との関連において、特別の注意を要するであろう。すなわち、――

カントの旧福祉国家批判について

カントの旧福祉国家批判について

「ところでそのような「相互的影響を及ぼしあうことにならざるをえない人間一般の」外的関係においてそれ自体義務であり、またその他すべての外的義務を成立させる最高の形式的条件 (conditio sine qua non) であるところの目的は、公的強制法、öffentliche Zwangsgesetzeのもとでの人間の権利であり、この公的強制法によって、各人にかれの所有物 das Seine が規定され、また他人によって加えられる一切の侵害に対しても保証されるのである。<sup>(24)</sup>」

ここでは、たしかに人々が「一個の公民的組織体制、eine bürgerliche Verfassungを設立する契約」<sup>(25)</sup>の「目的」が語られているのだが、この「目的」は、人間相互の「外的関係においてそれ自体義務である」目的であり、「最高の形式的条件」としての目的なのであるから、第一に、カントのいう「道徳的」な「命令」あるいは無条件的「要請」、第二に、その「命令」の、もっぱら「外的」で「形式的」な条件、という二重の意味で、この「目的」は通俗的な「幸福」目的の次元からは隔絶している。「幸福」目的は、既述のように、第一に、経験からの帰納による一般的了解として、「法則」や「命令」となりうるものではなかったし、第二に、たとえ「他人の幸福」という目的が同時に義務たりえても、それは外的な立法・強制の不可能な「徳義務」事項である。したがって、これら二重の意味で、「幸福」は、外的な立法・強制にかかわる「法」や「国家」の目的とは決してなりえない。

「国家目的」としての「幸福」や「福祉」という旧来の意味水準からの、このような決定的隔絶、という重大な留保をつけたうえで、ようやくわれわれは、語ろうと思えばカントにおける国家目的について語りうるのである。それを国家目的と呼んでよいとすれば、「公的強制法のもとでの人間の権利」こそが、カントの「人倫」の形

而上学」範疇における国家目的であった。<sup>(26)</sup>「何よりもまず考慮されねばならない公的安寧 das öffentliche Heil とは、まさに法によって各人にその自由を保証するところの法的組織体制である。この体制のゆえに、各人はかれにとって最善と思われる仕方であつて auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt ほしいままに自己の幸福を求めてよいのであり、そのばあいにかれはただ合法的な一般的自由を、したがってまた他の同胞臣民の権利を侵害しさえしなければそれでよいのである。」<sup>(27)</sup>あるいは、「人間としての自由」という、「公民的状态」のア・プリオリな三根拠のなかの第一原理について、カントはいう、——「何びとといえども私を強要して、（かれが自分なりに他の人々の幸福と思ひなしているような）かれ自身の流儀で幸福ならしめることはできない、各人はかれ自身に適切と思われる仕方であつて auf dem Wege……, welcher ihm selbst gut dünkt 自身の幸福を求めて差支えないのである、ただそのばあいかれは、他の人々がかれと同様の目的を追求する自由、すなわち、そのばあいに可能な普遍的法則に従つていかなる人の自由とも共存しうるような自由（いいかえれば、他人の権利）を毀傷させなければよいのである。」<sup>(28)</sup>こうして、「公的強制法」の存在を前提として、「幸福」概念は、究極的に、個人の自由な選択の領域に解放される。

- (1) I. Kant, Rechtslehre, S. 22. 三四二頁。
- (2) Ebenda, S. 20 f. 三四〇—三四一頁。
- (3) Ebenda, S. 45. 三四四頁。
- (4) Ebenda. 三四四頁。
- (5) I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797),

カントの田福社國家批判について

カントの旧福祉國家批判について

in: Philosophische Bibliothek, Bd. 42, a. a. O., S. 209-360 [Abkr.: Tugendlehre], S. 219. 森口美都男・佐藤全弘訳「人倫の形而上学、第二部、徳論の形而上学的基礎論」前掲『世界の名著 32 カント』所収、五三四ページ。

- (6) Ebenda, S. 222. 五三六ページ。
- (7) Ebenda, S. 219. 五三三ページ。
- (8) Ebenda, S. 213. 五二九ページ。
- (9) Ebenda, S. 215. 五三〇ページ。
- (10) Vgl. ebenda, insb. S. 221-225. 五三五―五三九ページ。
- (11) Vgl. ebenda, S. 225-236, insb. S. 225 f. 五三九―五四〇ページ。
- (12) Ebenda, S. 221. 五三五ページ。
- (13) I. Kant, Rechtslehre, S. 34. 三五四ページ。
- (14) I. Kant, Grundlegung, S. 53. 二二四ページ。
- (15) Ebenda, S. 52. 二二二ページ。
- (16) Vgl. auch I. Kant, Mathematischer Anfang der Menschengeschichte (1786), in: Philosophische Bibliothek, Bd. 47 I, a. a. O., S. 47-64, S. 54 f. 篠田英雄訳「人類の歴史の臆測的起源」前掲訳書『啓蒙とは何か 他四篇』所収、六二―六四ページ。「こうして人間は、一切の理性的存在者——その地位がどうであれ——と平等の存在となった(……)すなわち、かれは目的そのものであり、他のいかなる存在者からもかかる目的として尊重され、他のいかなる存在者によっても他の目的のための手段として使用されないという要求に堪えては、そうなった【すべての存在者と同等になった】のである。」(ebenda, S. 54 f. 六二―六三ページ。)

- (17) Vgl. I. Kant, Rechtslehre, S. 43. 三六三ページ。
- (18) Ebenda, S. 128. 四四四ページ。
- (19) Ebenda, S. 133. 四四八ページ。
- (20) I. Kant, Gemeinspruch, S. 86. 一四〇ページ。
- (21) I. Kant, Rechtslehre, S. 34. 三三三ページ。Vgl. auch I. Kant, Gemeinspruch, S. 87. 一四一ページ。
- (22) I. Kant, Gemeinspruch, S. 105. 一四二ページ。
- (23) Ebenda, S. 86f. 一四一ページ。
- (24) Ebenda, S. 86. 一四一ページ。
- (25) Ebenda. 一四〇ページ。
- (26) たとえばN・ヒンスケが、「カントにとって、国家の目的は国家公民の幸福のための配慮ではなく、……各人の権利領域の保護、あるいはそれらの〈調和〉の〈招来〉である」というばあい、カントの「人倫の形而上学」における論理展開の説明が省略されているために、伝統的な「幸福」とカントにおける「権利」とが、ともに「国家目的」と把握されており、両者のあいだの形而上学上の差異は、かならずしも明瞭ではない。たしかに、カントにとっては権利保護が、「人間にふさわしい存在の基礎的前提条件、本来の源初的な国家目的」として、これを、「それ以外の具体的な一切の国家行為の諸任務、Aufgaben」から区別するヒンスケのカント解釈は、かろうじてカントにおける国家目的の特別な性格を示唆しているところではあるが、だからといって、「幸福」と「権利」との「道徳学」上の本質的差異が明らかとなるわけではなからう。Vgl. N. Hinske, Staatszweck und Freiheitsrechte, Kants Plädoyer für den Rechtsstaat, in: G. Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S. 375-391, insb. S. 382f. 後述のようだが、カントの

カントの旧福祉国家批判について

## カントの旧福祉国家批判について

「幸福主義」批判が、伝来の「国家目的」概念そのものを超越することによって旧福祉国家の克服を含蓄しえたと思われれば、右の差異は決定的な意味をもつと思われる。

(27) I. Kant, *Gemeinspruch*, S. 96. 一五七ページ。

(28) *Ebenda*, S. 87f. 一四二—一四三ページ。

## 五 国家の権能

一 以上のように、カントは「道徳の最高の原理」の探究をつうじて、およそ「幸福」の追求なる行為は個人の自由な選択に完全に委ねられるべきであるということ、形而上学的に、したがってそのかぎりでは非政治的・純粋哲学的に、論証したのだが、その「幸福」概念は後見的旧福祉国家を伝統的に支えてきた国家目的のイデオロギー内容にはかならなかったから、カントの右の論証は、旧福祉国家の思想と現実に対するきわめて実践的な批判として機能しうるであろう。実践的という意味では、カント自身が「検閲令」の直接的被害者の一人だった（一七九二年から九四年にかけて、宗教批判論説の『ベルリン月報』への掲載を不許可にされたり国王・政府の問責を受けたりした）点とか、かれの旧福祉国家批判がドイツにおけるそのこの政治理論や国家論、とりわけ法治国家思想史に及ぼした深い作用力<sup>(1)</sup>などが、当然想起されてよいが、それらについては、ここでは一切立ち入らない。これまであとづけてきたカントの「幸福主義」批判の骨子は、第一に、個人の「幸福」や「福祉」という一般的了解は、本来経験的次元に属し、行為を道徳的に義務として命令規定する普遍的原理たりえないこと、そうであるかぎり、第二に、「幸福」促進行為を普遍的に義務づけられたかたちで指定することは不可能であり、

自分の「幸福」の追求は、目的としても目的的行為においても、一般的義務づけすなわち内的または外的強要の根拠とはなりえず、個人の自由と委ねられざるをえないこと、そして第三に、「他人の幸福」は「義務」たりえても、それは外的立法の対象とはなりえず、外的立法すなわち公的強制法は、万人に平等に自由を「外的権利」として保証する形式としてのみ存在すること、以上の諸論点を含んでおり、それらはそれだけで、後見的ポリツァイ国家としての旧福祉国家の通俗的「幸福」イデオロギーおよびそれを支えつづけてきた旧自然法思想の国家目的論の克服と、近代法治国家の思想原理の提示とを、すでに十分に含意しているのだと、いえないわけではない。

しかしカントに即してみれば、そして現実の国家によるポリツァイ活動を念頭におけば、われわれは右の含意をいっそう明確にする必要に迫られる。というのは、たしかに「幸福」という目的は外から強要されうるものではなく、「幸福」促進行為も個人の内的かつ外的な自由の領域に解放されたが、では、外的な「公的強制法」、あるいは国家の最高命令権力は、いったい何をなしうるのか、という問題が、なお残されているからである。そこで、以下、この点の検討を試み、そのことをつうじてカントによる旧福祉国家克服の基本的方法の鮮明化に努めることにしよう。

二 上述のように、カントは「法論」において、人間相互の意思の關係の外的形式の観点から、「両当事者の一方の行為が他方の自由と普遍的法則に従って調和させられうるかどうか」を、したがって「外的な対人關係における自由」の法的表象としての「外的権利」の、相互的調和のありかたを、根本主題とした。そしてこの相互的調和を保証するものが「公的強制法」だった。「法〔ないし権利〕には同時に、法〔権利〕侵害者を強制する

権能が、矛盾律に従って結合している」から、カントの関心は、「法の概念を、直接的に、全汎的な相互的強制と万人各自の自由との結合の可能性のうちに定立する」こと<sup>(2)</sup>にあったわけである。

ところでそのような調和や結合を保証すべき「公的強制法」が存在しうるのは、「自然的状态 der natürlliche Zustand (status naturalis)」ではなく、「法的状態 der rechtliche Zustand」としての「公民的状态 der bürgerliche Zustand (status civilis)」においてであり、実践理性は、この「法的状態」へと移行すべしと「要請」する。というのは、「外的な私のもの・汝のもの」という占有は、「自然的状态」においても可能であるが、それはまだ単に「暫定的」・「一方的」であるにすぎず、外的法関係における「拘束性 Verbindlichkeit」はその本来的「普遍性」を、したがってまたその「相互性」を、まだ実現していないからである。<sup>(3)</sup>「外的な私のもの・汝のもの」の普遍的・相互的な保証、すなわち「決定的な占有」を可能にしうるのは、「ただ、あらゆる他人を拘束するような意志、したがって集合的・普遍的な(共同的な)、かつ権力的な意志だけである。——しかしながら、権力をそなえた普遍的かつ外的な(すなわち公的な)立法のもとにある状態(「いいかえれば、「公的強制法」のもとにある状態)は、公民的状态である。だから、外的な私のもの・汝のものは公民的状态においてだけ存立する。<sup>(4)</sup>カントにとって、「人間相互の義務」の点では「実質」が「全く同一」であるところの、「自然的状态」における「私法 das Privatrecht」と「公民的状态」における「公法 das öffentliche Recht」とが、区別されるのは、後者が「人間の共同生活の法的形式(「法的」組織体制 Verfassung)だけにかかわる」<sup>(5)</sup>からであり、したがって「公法」とは、「ある法的状態を成立させるために、一般的布告 eine allgemeine Bekanntmachungを必要とする諸法則の総体」<sup>(6)</sup>と定義されるが、「法的状態とは、そのもとでだけ万人各自が自分の権利にあずかりう

るような諸条件を含む、人間相互の關係<sup>(7)</sup>にはかならなかつたから、「公法」は、「あまねくゆきわたつた〔公民の全体に及ぶ〕このような一致〔各人の自由が一切の人間の自由とも一致すること〕を可能ならしめる外的諸法則の総体<sup>(8)</sup>」、すなわち「外的権利」の相互的保証のために必然的な「公的強制法」の総体、ということになる。

この「公法」の中心は「国家法〔国法〕」であり、その制定権たる「立法権」は、カントの「理念における国家」においては、ただ「普遍的に結合した国民意志<sup>(9)</sup>」にだけ帰属する。このばあい、国家の立法・執行・裁判の三権力の相互關係や、国家構成員たる国家公民のかの法的三属性、さらには「反抗権」の否認もまた、われわれの当面の問題ではない。ここではむしろ、「公的強制法」の主体との関連で、カントの『法論』における用語上、「統治権者」、「命令権者」、「最高権力」が、右の三権力とどう対応し、どう対応しないのか、かならずしも明確とはいえない点を、指摘しておくべきだろう。カントにしたがえば、国家における三権力は、「ある普遍的な統治権者、Oberhaupt（これは自由の法則に従って考えれば、結合した国民そのもの以外の何ものでもありえない）と臣民、Untertanとしてみられた当の国民個々人の集合との關係を、すなわち命令者、der Gebietende (imperans) と服従者、der Gehorsamende (subditus) との關係を含む<sup>(10)</sup>」として、<sup>(11)</sup>「国家統治権者 Staatsoberhaupt（最高命令権者 summus imperans）」<sup>(11)</sup>、「国家の立法たる統治権者 das gesetzgebende Oberhaupt des Staats」<sup>(12)</sup>、「最高命令権者 Oberbefehlshaber の (summi rectoris) 執行権能 das Ausfühungsvermögen<sup>(13)</sup>」<sup>(13)</sup>などの用語例は、国家の「最高権力 die oberste Gewalt」・「最高の国家権力 die oberste Staatsgewalt (summum imperium)」なるものと国法の立法権、執行権との關係の捕捉を困難にする。これは、「理念における国家」・「国家一般の理念」というカントの基本観点が、現実の国家の三権力をどこまで規定しようのかという問題の存在を、示唆して

いるように思われる。しかし、カントは「国王、君主 rex, princeps」を、「国家の執政者 Regent」すなわち「執行権 die ausübende Gewalt (potestas executoria) が帰属するところの (道徳的もしくは自然的) 人格」・「国家の代理人 Agent」として扱って、「国民の支配者 (立法者) は同時に執政者ではありえない、なぜなら、後者は法律のもとに立ち、法律をつうじて、したがって、ある他者すなわち主権者 Souverän [立法者たる支配者] によって、義務を負わされているからである」と述べて、「同時に立法をも行なう政府」を「専制的」と批判する<sup>(14)</sup>。また、「最高命令権者には……国民の [負っている] 義務の引受人として……国民に公課を課す権利が帰属する<sup>(15)</sup>」とも述べているから、ここで「最高命令権者」を「執行権」者・「執政者」と理解し、その「執行権能」をカントのいう「国家の権利」とみなして、差支えあるまい。右の「専制的」政府に対する批判の文脈から、カントは立法権を、(純粹理念的には)「普遍的に結合した国民意志」に、だが、やや現実的には)「政府から独立した」国民の代表の集団「議会」<sup>(16)</sup>に帰属させていることは、ほぼ明らかといつてよい。

三 さて、カントは、「国民各自に対する国家の権利」を、右の意味において「最高命令権者」としての「執政者」の「執行権能」として表示し、まず、根源的な土地所有権を、「最高所有権者 Oberigentümer (dominus territorii)」としての「国邦領主 Landesherr」に帰属せしめた。この根源的土地所有権からカントが導出した、「最高所有権者 (国邦領主) としての最高命令権者の権利」は、(一)「土地の私的所有者に対して公課を課す権利、つまり地租・消費税・関税の納付、あるいは役務の給付 (男子が兵役につくことなどはこれに入る) を要求する権利」、(二)「国家経済活動、財政、およびポリツァイの権利」であり、また、「国家の維持のため」として、「査察 Aufsicht の権利 (ius inspectionis)」を挙げている。最高所有権にもとづく以上の諸権利に加えて、カ

ントは、「最高命令権者には間接的に、すなわち国民の〔負っている〕義務の引受人として、それ〔国民〕自身の維持のために国民に公課を課す権利が帰属する」と述べて、この種のものとして、(四)「救貧院、捨子養育院、教会、その他一般に慈善的あるいは宗教的施設と呼ばれているもの」を、さらにその他として、(五)「俸給を伴う職務執行としての諸官職の配分」、(六)「もろもろの威信の配分」、(七)「刑罰権および恩赦権」を挙げた。<sup>(17)</sup>

最高命令権者の以上の諸権利と、カントのいう「公的強制法」との論理的対応関係は、決して明瞭とはいえないが、最高命令権者は「執政者」として「法律をつうじて」<sup>(18)</sup>国民に命令を下すのだから、これらの諸権利は「公的強制法」の内容を示しうるであろう。そのばあいとくに注目にあたいすると思われるものは、右の(四)とその根拠づけとであって、そこにみられる国民自身、共同的維持義務の国家(政府)による代行という性格は、「公民的状态」としての「法的状態」の達成の理性的必然性論と、「支配権〔主権〕」としての「立法権」の「国民意志」への帰属化とを反映する。カントにしたがえば、「普遍的国民意志は、永続的に維持されるべき一つの社会へのみずから結合したのであり、自分だけではみずからを維持する能力のない社会成員を維持するために、対内的国家権力に服従したのである。だから、政府は、右のような国家の本性にもとづいて、次のような権能を、すなわち資産ある者たちを強要して、最も不可欠な自然的諸要求をもみたすことのできない人たちを維持するための手段を調達させるという権能を賦与されている」のである。そしてこれは、「国家公民たちの所有権もしくは商取引に対する課税によって、あるいは基金財団の設立とその利息とによって、しかも国家〔自体〕の諸需要〔の充足〕を目標としてではなく(なぜなら国家は富裕なのであるから)、国民〔各自〕の需要 Volksbedürfnisse〔の充足〕を目標として行なわれる」<sup>(19)</sup>とカントはいう。これは明らかに、本来的意味での国家の公共福祉政策と呼

カントの旧福祉国家批判について

ふべきものにはかなるまい。

また、「ポリツァイ」は、カントによれば「公共の安全、Sicherheit、快適、Gemächlichkeit、おぼろ風紀、Anständigkei<sup>t</sup>」の保持の任にあたる。なぜ「風紀の保持」かといえば、消極的趣味としての、この風紀に対する感情 (sensus decori) が、乞食、街路上の喧騒、悪臭、街娼 (venus volgivaga) など道徳感情を損うものによって鈍磨されないようにすることは、法律によって国民を導くという政府の仕事を非常に容易にするからである。<sup>(20)</sup>さらに、政府の「査察の権利」によって、「社会の公益、das öffentliche Wohl der Gesellschaft (publicum)」に影響を及ぼしうるどんな結社も、(政治的あるいは宗教的秘密結社のやり方で) 国家に対して秘密にされえず、ポリツァイによって要請されるときは、その組織の公開を拒否することができないことになる。しかし、各個人の私宅を搜索する権能はただポリツァイにとり緊急のばあいだけに認められることであり、そのためには「そうした家宅搜索をなすについては」どんなばあいにもそのおのについてポリツァイは、あるいっそう高い権能<sup>(21)</sup>によって権限を賦与されていなくてはならない。

「ポリツァイ」や「査察」にかんするカントの概念規定の性格を判定することは、もとよりこれだけの叙述では、当面留保しておかざるをえないにしても、あれだけ「幸福主義」を徹底的に批判した哲学者は、同じ『人倫の形而上学』の本文において、国家活動の権能を具体的に列挙するに及んで「理念における国家」という形而上学的水準を離れて現実主義者の顔をのぞかせたかのようにみえる。少なくとも、カントは国家の権能を、市民の「安全」の確保にかかわる領域に決して限定しなかったわけである。それでもカントは、いったい旧福祉国家を克服したといえるのであろうか。

- (1) Vgl. z. B., E.-W. Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, S. 65-92, insb. S. 68; U. Karpen, Die geschichtliche Entwicklung des liberalen Rechtsstaates, Vom Vormärz bis zum Grundgesetz, hrsg. v. G. Rütger, Mainz 1985, insb. S. 31f., 63.; F. Loos u. H.-I. Schreiber, Art., Recht, Gerechtigkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe, a. a. O., Bd. 5, 1984, S. 232-311, S. 284-287.

- (2) I. Kant, Rechtslehre, S. 36f. 三三六頁一節。  
 (3) Vgl. ebenda, S. 64-67. 三二二—三二五頁一節。  
 (4) Ebenda, S. 65. 三二六頁一節。  
 (5) Ebenda, S. 128. 四四四頁一節。  
 (6) Ebenda, S. 133. 四四六頁一節。  
 (7) Ebenda, S. 127. 四四三頁一節。  
 (8) I. Kant, Gemeinspruch, S. 87. 一四一頁一節。  
 (9) I. Kant, Rechtslehre, S. 136. 四四一頁一節。  
 (10) Ebenda, S. 138. 四四三頁一節。  
 (11) Ebenda, S. 142. 四四六頁一節。  
 (12) Ebenda, S. 144. 四四七頁一節。  
 (13) Ebenda, S. 139. 四四四頁一節。  
 (14) Vgl. ebenda, S. 139f. 四四四—四四五頁一節。  
 (15) Ebenda, S. 151. 四六六頁一節。

カントの旧福祉国家批判について

- (16) Ebenda, S. 150. 四六五ページ。
- (17) Vgl. ebenda, S. 148-166. 四六三―四八一ページ。
- (18) Ebenda, S. 140, 148. 四五五、四六三ページ。
- (19) Ebenda, S. 151 f. 四六六ページ。
- (20) Ebenda, S. 150 f. 四六五ページ。
- (21) Ebenda, S. 151. 四六五―四六六ページ。

## 六 結 収

カントの法論・国家論の方法は、すでに明らかなように、啓蒙官僚スヴァーレッツが国家形成の本来の目的から、「市民的状态」における「市民的自由」の不可譲性と国家活動の法的拘束の可能性ないし必然性を導出したのとは異なり、定言命法的にア・プリオリに把握された「自由」が、国家すなわち「法的状態」における公的強制法のもとで、「外的権利」としていわば自己実現されるとみて、その形式的条件を問うものであり、それ以上でもそれ以下でもない。法ないし安全の目的と福祉目的という、スヴァーレッツがなお採用した伝来の自然法的国家目的の概念は、既述のようにカントのばあいにはすでに範疇上無関係なのであり、その意味では、個人の「幸福」や「福祉」が普遍的原理たりえないとすればそれと同じ水準において、スヴァーレッツが望みを託そうとした国家目的としての法ないし安全もまた、実は普遍的原理たりえないであろう。カントは、万人の自由の調和の達成を、法のもとでの「外的権利」の保証ととらえ、そのことによって、国家目的を法ないし安全に限定したので

はなく「国家目的」範疇自体を超越した。外的強制が各人の自由の相互的調和をもたらずというただ一点の論証において、カントの法論は一切終結する。したがって、国家目的としての安全と福祉との区別は、もともとカントにはかかわりのないことなのであって、国家の目的ではなく国家の権能が、公的強制法の及びうる領域内容を示すものとして、法論に含まれたと理解できるであろう。この権能は、それがどれほどの広がりをもとうとも、その一切が万人の「外的権利」の保証へと収斂するものではなかったか。いいかえれば、公的強制法はもともと万人の「外的権利」を相互調和的に保証するはずのもの、保証すべきものとして成立するのであり、この前提に立つかぎり、その強制法全体が具体的に及びうる部門や範囲（安全か福祉もか、といったこと）自体は問題ではないことになる。したがってカントにとっては、ある強制法が真に万人に「外的権利」を保証するものであるかどうかを個別に検討するという、すでに実証的次元に属する課題だけが残ることになるだろう。その意味で、カントが列挙した国家権能の多様さは、「外的権利」によって「幸福主義」をいったん克服したうえで、はじめて即自的・形式的に獲得されるものであり、個々の公的強制法が各人の「外的権利」とどこまで現実に調和しうるのかという点については、この誠実な著者はときに困惑をかくしていないとしても、「執行権能」は「法律のもとに立ち、法律をつうじて、したがって、ある他者、すなわち主権者によって、義務を負わされている」という形式的原理において、カントの国家権能論は近代法治国家の行政思想への明確な前望性を示すのである。

スヴァーレッツは自然法的社会契約論の帰結として、人民の「反抗権」をさえ暗に認め、それへの対抗策として統治権者たる君主の権利の法的自己規制を志向して、啓蒙絶対主義下の君主制的法治国家思想を結晶させたが、そのさい君主権の法的制約の根拠とされた国家目的論は、国家の目的を論じるものであるいじょう、逆説的に、

## カントの旧福祉国家批判について

「幸福」追求の目的と行為とを個人の自由の領域に完全に解放することを阻み、スヴァーレッツをして現実のポリツァイ国家としての旧福祉国家を追認させる方向に作用した。この旧自然法論における国家目的という呪縛的概念を、たしかにカントは断ち切り、近代人の自由空間を事実上ドイツで初めて本格的に、ただし形而上学的道徳学の次元で、展望したといつてよい。しかし、カント自身が認めたところの、国民の広範な生活諸領域におけるさまざまな「需要」自体は、決して減退することなく、そのご近代的「社会問題」の発生とその認識とは、むしろこの「需要」を、現実と発見認識との両面にいっそう掘りおこすことになるであろう。そしてこの「需要」のひろがりや、それのみあつた近代的国家干渉そのものの思想原理を、なんらかのかたちで早晩生み出さざるをえないであろう。ドイツにおけるそのような啓蒙絶対主義の旧福祉国家から近代干渉国家への、実際にはきわめて緩慢でしかもなしくずし・無画期的な変転過程は、カントの後見的「幸福主義」への形而上学的批判によつて、まずはその原理的・基本的方向を指示される必要が、たしかにあつたと思われる。

このことはまた、経済社会の自律化がおくれたばあいには、経済的ブルジョア・イデオロギー（経済的自由主義）はそのものとしては根づきにくく、旧秩序への積極的批判は、一七九二年の若きヴィルヘルム・フォン・フンボルト（Wilhelm von Humboldt, 1767-1835）がその国家活動限定論で示したような近代自我そのものの発露によるのではないとすれば、個人の自由を法や道徳のチームで主張するほかなかつたことをも、示唆するものではあるまいか。そして、以上のようなカントの「幸福主義」批判は、後見的旧福祉国家を克服する原理を提供したことでその歴史的使命を終えてしまったわけではない。むしろその原理は、法と権利との外的形式論によつて近代法治国家に内在する国家権能の潜在的広範さをすでに暗示しながらも、基本的には、ほかならぬ個人の幸

福追求行為の解放というすぐれて自由主義的な内容のものであったから、カントの法思想の現代性が、たとえば西ドイツで、人間存在の道徳的尊厳性の強調（それは「扶養国家」批判というかたちでの、ネオリベラリスムス的観点からの現代福祉国家批判を内包しうる）という文脈で、今なお確認されつづけてもいるのである。<sup>(4)</sup>

(1) たとえば、救貧院等による「貧民の生活扶助」に要する費用の調達方法については、カントは、積立基金や慈善施設によるよりも、「そのつとごとの醸出、laufende Beiträge」によって各世代が同世代の「貧乏な」者たちを扶養する「やり方のほうが」、「怠け者たちをして自分の貧乏を生計の手段にさせることがなく、政府による国民への不当な負担強要になることもない」と判定したが、捨子を予防するために、財力ある年輩独身者にも課税してよいかという問題は、「今までのところ法もしくは道徳に背反することなしにはその解決がまだ見出されていない一課題である」と述べられている。Vgl. I. Kant, Rechtslehre, S. 152f. 四六七ページ。

(2) この点、ドイツにおけるフィジオクラシーが一部領邦国家の啓蒙絶対主義の理念表明（バーデン辺境伯カール・フリードリヒとかれに仕えたJ・A・シュレットヴァインなど）にとどまったことは、フィジオクラシー自体の過渡的性格と無関係ではないとしても、アダム・スミスのドイツへの導入が産業ブルジョアジーというよりほかならぬ開明的国家官僚の育成に寄与し、また、ドイツ・マンチェスター派の予定調和の通俗的楽観論も、まもなく歴史学派の反撃にあわねばならなかったことなどが、経済的ブルジョア・イデオロギーの発育不全ぶりの指標例として、とりあえず想起されてよいだろう。

(3) この点、拙稿「絶対主義末期の干渉主義批判の一類型——市民的自由と国家干渉(二)——」、『成城大学経済研究』、第九七号、一九八七年九月、所収、を参照。

(4) Vgl. z. B., G. Dietze, Kant und der Rechtsstaat, Tübingen 1982 (Walter Eucken Institut, Vorträge und Kantoの旧福祉国家批判について)

カントの旧福祉國家批判について

Aufsätze, 83); P. Koslowski, Staat und Gesellschaft bei Kant, Tübingen 1985 (Walter Eucken Institut, Vorträge und Aufsätze, 103).

〔付記〕 本稿では、引用文献の邦訳書があるばあいには、引用文の邦訳書中の該当箇所を、原典とあわせてすべて注に示したが、引用文自体は、引用者の責任において邦訳書に従っていないばあいがあることを、おことわりしておきたい。なお、本稿は、昭和六二年度成城大学教員特別研究助成による研究成果の一部である。