

# 世界市民主義の系譜とカントにおける世界市民的な地平

西 田 雅 弘

## 目 次

はじめに

### 1. 世界市民主義 Kosmopolitismus(Weltbürgertum)

の系譜と諸相

1-1 キュニク派

1-2 ストア派

1-3 アウグスティヌス

1-4 ライブニッツ

1-5 まとめ

### 2. カントにおける世界市民的な地平

2-1 「神秘的肢体 corpus mysticum」

2-2 「恩寵の国 regnum gratiae」

2-3 カントにおける世界市民的な地平の特質

結びにかえて

## はじめに

カントの哲学は総じて人間の哲学であり、人間学である。かく語ることは、カント哲学を批判哲学と呼び、超越哲学と呼ぶことに劣らず正当である。そのみか批判的、或は超越的と呼ぶことは、カント哲学をその方法——もとよりカント哲学の極めて重要な一つの意義が、新たなる方法を哲学に導入した点に存することは言うまでもないが、——に関して特色づけるのみで、それが特に何を対象としたかを教えない。その点カント哲学を人間学と規定することは、彼の哲学の関心の対象を明示するものとして少なからぬ意義があるであろう<sup>(1)</sup>。

1939 (昭和 14) 年に刊行された『カント』の中で、高坂正顕はこのように述べている。カント哲学を人間学と呼ぶことが必ずしも未だ定説ではないと考える高坂は、この自説を立証するために以下のような論述を展開する。まず、『純粹理性批判』の「方法論」に挙げられた 3 つの問い、「一、何を私は

知り能うか。二、何を私は為すべきか。三、何を私は願ひ得るか。』(3,522.32(B833))<sup>(2)</sup>を引用した後、『論理学』(1800 年)の次の箇所と言及している。訳文は高坂による。

この世界人の意義 [diese weltbürgerliche Bedeutung (筆者挿入)] に於ける哲学の領域は、次の諸問題に帰着せしめられる。

- 一、何を私は知り能うか。
- 二、何を私は為すべきか。
- 三、何を私は願ひ得るか。
- 四、人間とは何であるか。

この第一の問いに答えるものは形而上学であり、第二の問いに答えるものは道德であり、第三の問いに答えるものは宗教であり、しかし第四の問いに答えるものは人間学である。しかし要するにこれ等すべては人間学 Anthropologie に数え得るであろう。けだし始めの三つの問いは最後の問いに関わるからである<sup>(3)</sup>。(9,025.01)

さらに高坂は、同様の 4 つの問いが明記されているシュイトリン Staudlin 宛のカントの手紙(1793 年 5 月 4 日付) (11,429.01) を取り上げて、カント哲学が人間学であることを立証しようとしている。

カント哲学を人間学と規定することは、いまや定説であると言ってよい。カントの哲学が批判哲学、超越論的哲学であると同時に人間の哲学であることに異論の余地はない。しかし、カント哲学の関心の対象とされた「人間」とはどのような人間なのか。カント自身はこの点を明示しているのではない。高坂による『論理学』の引用で「世界人の意義」と訳出されている箇所がそれである。カントは、人間学に収斂していく一連の問いに先立って「世界市民的な意味 die weltbürgerliche Bedeutung の哲学」<sup>(4)</sup>を提示している。つまり、世界市民的

な人間を哲学の対象として念頭に置いているのではないか。『実用的見地における人間学』(1798年)の序では、「世界市民としての人間」(7,120.05)の認識を含む場合にこそ人間学は実用的と呼ばれるとも明言している。

それにもかかわらず、高坂にはこの点への言及がまったく見られない。その後、『続カント解釈の問題』(1949年)についての解説文でカントの立場が世界公民 *Weltbürger* の立場ともいうべきものであったことに興味を示しているが、しかし、「世界公民の立場」と題する所収の論文は『永久平和のために』の解釈を主としたものであり、カントにおける「世界公民」について主題的に論及したものはなかった<sup>(5)</sup>。カントの哲学が人間の哲学であることを鮮明に提示した点で、高坂がその後の日本のカント研究に与えた意義はきわめて大きい。しかし、カントが世界市民的な人間を念頭に置いていたという点は曖昧なままだったのではないか。その結果、「カント哲学は人間学」と言われるたびに、カントにおけるこの「世界市民的な意味」が看過され、曖昧な「人間」がイメージされるようになったのではないか。本稿では、まず世界市民主義の歴史的系譜を概観した上で、次にこれとカントの接続および接点を明らかにして、カント哲学の立脚する世界市民的な地平の特質を示したい。

## 1. 世界市民主義 *Kosmopolitismus* (*Weltbürgertum*) の系譜と諸相

カントへの言及に先立って、ヨーロッパにおける世界市民主義の成り立ち、およびカントに至るまでの系譜と諸相を概観しておくことにしよう。そのために本稿では、古館喜代治『世界主義思想の研究』(弘文堂、1972年)を参照したい。これは、19世紀のドイツ近代思潮、いわゆる浪漫主義における世界市民主義を念頭に置きながら、ヴィンデルバントやディルタイなどの哲学史、またその時代ごとの著名な研究に依拠しつつ、古代ギリシア以来の世界市民主義の歴史的発展を跡づけた浩瀚の研究書である。

そもそも *Kosmopolitismus* (*Weltbürgertum*) は、ギリシア語の *κόσμος* (秩序、宇宙、世界) と *πολιτης* (市民) の合成語に由来し、文字通りには「宇宙の市民」を意味している。しかしそれは、「世

界主義」「世界市民主義」「四海同胞主義」などをはじめ、立場や状況に応じてさまざまに翻訳されている。古館は「世界主義」という訳語を当てているが、本稿では原語の意味合いを意識して「世界市民主義」を当てることにしたい。「個人」を意識させるこの訳語の方がカントに近いと考えるからである。

このような訳語の多様さは「世界市民」の概念そのものの曖昧さに起因していると思われる。古館は「世界市民」の概念について、大きく次の区別を挙げている。(1)特定の文化国家に民族的な帰属意識を持つ市民とは違って、そうではない「自然な世界」に帰属意識を持つ市民、(2)世界中の国家や民族を統一する普遍的な国家、つまり「世界国家」に安住する市民、の2つである。そしてさらに次の4つの立場を挙げている。(1)理性を共有する全人類を同胞と見る立場、(2)神の前で魂の平等を説くキリスト教の立場、(3)ヒューマニズムに基づいて人間的共同体を主張する立場、(4)国家主義に対立する立場。このほかにも、近代国家成立以降では、国家の並立を前提する「国際主義」や、諸国家をより大きな国家に吸収する「帝国主義」もこれに加えられるとも述べている<sup>(6)</sup>。「世界市民」の概念は、「自然な世界」や「世界国家」をどのようなものと考えるか、あるいは理性主義、キリスト教、ヒューマニズムなど、どのような立場に立つか、によってさまざまに変容する。このような事態を整理するためにも、まず古館の上掲書に従って世界市民主義の成り立ちおよびカントに至るまでの系譜と諸相を概観しておくことにしよう。

### 1-1 キュニク派

一般に世界市民主義を最初に唱えたのはストア派と言われているが、古代ギリシアにはこれに先行して萌芽的な思想があったと見ることができる。元来ソフィストには都市や民族から遊離した超都市的放浪的な傾向があった。それが積極的に前面に押し出されるのは、その名の由来がアテナイ東部のキュノサルゲス *Κυνόσαργες* の地に学校があったからとも、犬のような生活 *κυνικός βίος* をしたからとも言われるキュニク派である。

創始者のアンチステネス (*Antistenes*, 455-360 B.C.) は、賢者が幸福になれるのは思慮ある生活そ

のものによってであり、その結果ではないと考え、それを極端にまで徹底した。欲望は人間を世間の成り行きに従属させ、外界の奴隷にする。徳はこの欲望をできるだけ抑制し制限することによって、つまり無欲恬淡によって得られる。それゆえに、現存する制度や富、名誉、さらには芸術や学問、家族や祖国は一顧の価値もないものとみなし、世間の成り行きからできるだけ独立した生活を求めた。樽の中の哲人として有名なシノペのディオゲネス (Diogenes, 404-323B.C.) は乞食の生活によってこそ徳に近づくことができるとし、制度や文化から目を背け、家を持つことすら否定した。あなたはどこの国の人かと訊ねられて「世界市民 *κοσμο-πολιτης* だ」と答えたという逸話がディオゲネス・ラエルティオス (Diogenes Laertius) によって伝えられている<sup>(7)</sup>。

このような思想の背景には、古代ギリシアにおける都市国家間の抗争や対外戦争、さらには都市国家内部における政治的・道徳的退廃があった。これはまさにプラトンが理想国家を求めざるを得なかった時代背景でもある。このような状況で身の安全を図るために逃避を企てることは理解できないことではない。しかし、それは「乞食たちの放浪生活に対する理論づけであり、亡国者の強がり」にすぎなかった<sup>(8)</sup>。つまり、仮にキュニク派に浮游的な世界市民の思想があったとしても、それは現実逃避の反社会的な個人主義にすぎなかったのである。

## 1-2 ストア派

キュニク派の消極的・反社会的な世界市民の思想に対して、それに積極的な理論的根拠を与えたのがヘレニズム時代のストア派である。マケドニア帝国の出現は、共通語 (コイナー) の普及とともにギリシア文化に新時代を開いた。拡大された世界における民族的接触や交易上の交渉は、ギリシア人と未開人の差異を現実的に超克し、ギリシア都市国家の狭隘な限界を超えた広い視野に立つ思想を準備した。すなわち、地上に住む人間を統一と単一性において捉え、都市国家の代わりに世界国家、都市市民の代わりに世界市民という思想を準備したのである。

古館によれば、ストア派は3期に分けられる。前期は創始者のキュプロスのゼノン (Zenon, 336-264B.C.) を代表者とし、アテナイで克己、自足な

どの倫理的な問題を主題とした。中期には、プラトンの思想を採り入れて宗教的色彩を濃くし、ロードス島に拠点を移した。その倫理思想を代弁するキケロ (Cicero, 106-43B.C.) が代表者とされる。後期は完全にローマ帝政時代の産物であり、いっそう宗教的色彩を増した。セネカ (Seneca, 4-65A.D.)、エピクテトス (Epiktetos, 60-138)、マルクス・アウレリウス (Marcus Aurelius, 121-180) などが代表者である。ストア派には、時代と場所によって異なる学説が見られるが、統一的で一貫した思想がないわけではない。最も特徴的なことは、外部的・世間的な転変によって煩わされることのない「無感動 *ἀπάθεια*」の取得である。人間の自然は、世界理性の分身である。徳とはこの自然に従うことであり、理性に従うことである。自然に従うことは理性に合致して生きることである。この「自然に従う」ことのうちにイオニア自然哲学以来のギリシア的思惟の歴史的伝統を見ることができる<sup>(9)</sup>。

キュニク派が貧のうちに誇らしげな態度をとったのとは違って、ストア派は反社会的ではなかった。創始者のゼノンによれば、同じ畜群が共通の掟によって養われるように、すべての人間は同じ国民であり市民であって、それにはただ1つの生活様式とただ1つの国家秩序が与えられるべきである。キュニク派の世界市民がいかなる権威によっても妨げられることなく、個人として最高度の人間的な放縦を味わうのに対して、ゼノンにとって、個人の幸福は、平和な一畜群にも似た共同体においてのみ可能であった。ゼノンの国家は都市国家や民族共同体ではなく、正義の人が互いに市民であり、友人であり、親戚であり、自由人であるような国家であった。重要なのは、人為的な制度や法律ではなくて、教化された「人間性」のみである。正義の人は、世界全体を支配してその運行を規定する理性の法則と一致して生活する人である。このようにストア派では最初から社会的・国家的な見解が唱えられているのである<sup>(10)</sup>。

ストア派は、普遍的法則とみなすべき同一の理性がすべての人間のうちに生きていと見ている。ストア派の考える国家は、1つの同じ法律、秩序の紐帯をもって全人類を包括する統一的な平等な国家である。換言すれば、共通な1つの国家であり、世界国家とも、宇宙国家とも呼ばれるものである。それ

は神の理性の支配する国家、すなわち理性国家である。このような自然の理性的な世界国家の自由な一市民として人間を見たところにストア派の国家観の特徴がある。この国家の市民としての人間にとって、世界理性の法則に従って自覚的に生きることこそが最高の徳であり、目的であるとされた。ストア派は、「個々の国家の代わりに世界国家を、政治家の代わりに世界市民主義をおいた」のである<sup>(11)</sup>。

理想国家に対する渴望はギリシアの国家観の伝統である。プラトンやアリストテレスがギリシア人の自負と優位においてもものを見る先入観から脱却することができなかったのに対して、ゼノンは、都市国家的偏見と一面性を脱してこれらを客観視する自由さを持っていた。個人は、都市国家との関係を持たずに直接世界国家に結び付くことができた。ゼノンの理想国家では、政治的区分や国民間の隔壁が取り去られ、すべての人間が包含される単一の国家が考えられた。これは社会的、民族的、階級的差別を越えた人道的な人類平等の思想であり、この点で、プラトンやアリストテレスより一步前進し、いっそう抽象的な理想性が現れていると見ることができる。

しかし、ストア派によって唱えられた人類平等の世界市民主義は、あくまでも内面的倫理的限界の内にあり、現実のローマの巨大な世界帝国から超越した抽象的心理的なものであった。現実の制度上の悪弊を根本的に改革しようという積極的なものではなくて、むしろそれへの関係を拒否する術を教えるものであった。古館は、「この世界国家は一個の政治的権力としては考えられないで、常に認識と意志との精神的統一として考えられていた」というヴィンデルバントの言葉を紹介している<sup>(12)</sup>。ストア派の世界市民主義は、現実はどうであれ、「心の慰め」を得るためのものであった。ただし、このような思想はキリスト教的彼岸思想への橋渡しの役目を果たし、また近代以降、人類平等の思想、世界市民の思想として西欧文化の旗印となっていくことを看過してはならない。

### 1-3 アウグスティヌス

ストア派は、キニク派と違って社会的国家的な見解を持っていた。神的理性の分与者としての人間はみな平等に理性をそなえ、それゆえ世界市民は生まれながらに社会的である。しかし、念頭にあった

のはあくまでも個々人の幸福であり、情欲に対する禁欲的自制によって理想の境地に到達することであった。それゆえに、人類の歴史の意味や歴史的発展の計画性に対する問題は提出されず、人類平等の思想を展開しながらも、具体的にどのように実践するかという意図を欠いていた。つまり、その世界観は理論上の観念的結論であり、「平等」や「世界市民」は個人的な徳の理想に関連して推論された副次的産物でしかなかったのである。このような浮遊した世界市民主義に対して、たとえ宗教的カトリック的色彩が濃厚ではあったとしても、個人と世界をより具体的に密接に結び付けることができたのがアウグスティヌス (Augustinus, 354-430) であった。彼は、キリスト教とギリシア思想 (新プラトン主義) を統合することによって西洋思想に重要な功績を残した。

たしかにストア派も愛の心情について述べてはいるが、そこには冷静な理性の鏡に照らして観想しなければならぬぎこちなさがあった。ストア派は理性によって神と同胞愛を考え、人類のために自己の所業に省察を加えたが、そこには、愛をもって世界を抱きかかえるキリスト教的精神の乗ずる間隙があった。主なる神を愛すること、己のように隣人を愛すること、これがキリスト教を貫く愛の精神である。

愛する者たち、互いに愛し合ひましょう。愛は神から出るもので、愛する者は皆、神から生まれ、神を知っているからです。愛することのない者は神を知りません。神は愛だからです。神は、一人子を世にお遣わしになりました。その方によって、私たちが生きようになるためです。ここに、神の愛が私たちの内に示されました。私たちが神を愛したのではなく、神が私たちが愛して、私たちの罪を償ういけにえとして、御子をお遣わしになりました。ここに愛があります。愛する者たち、神がこのように私たちが愛されたのですから、私たちも互いに愛し合うべきです<sup>(13)</sup>。

神は私たちが愛して御子を遣わされた。ここに神の愛がある。それゆえに「私たちも互いに愛し合うべきです」。このようにして、キリスト教において唯一者としての神と人間の関係が情愛的な交流に

よって結び合わされ、さらにこれに基づいて人間相互の関係が隣人愛として示されるに至った。

他方、プロティノス (Plotinos, 204-269) は、プラトンのイデア論を踏襲して善を「一者」と見た。それは、絶対的で一切の存在に超越する根源的なものであり、量も質もなく、靈魂も精神もない。動くこともなく、休まることもなく、空間や時間の内にあるのでもない。それは本質そのものである。この根源的な一者は一切の事物の最高の根源であり、それ自身において完結して他者を必要とせず、むしろこの本質が流出することによって他者が創られる。この一者が自分自身を知るとき、それは「精神 *νοῦς*」となり、流出によって模像として「靈魂」を生じる。この靈魂は世界靈として全宇宙の天体や有機体を支配し時間化する。流出の最下等の段階において「物質 *ἕλη*」が形成される。このようにプロティノスは、靈魂の流出によって高度なものから低度なもの、つまり精神から物質までの領域が形成されることを示す。そしてストア派よりいっそう宗教的傾向を強くして、世界の一切が神的な統一的世界靈魂によって調和と同感を示していると見た。ストア派において不十分であった神と世界の関係が、神秘的傾向を持ちながらも、一歩前進したと見ることができる<sup>(14)</sup>。

さて、以上のようなキリスト教の愛の思想とプロティノスの神秘思想によって、普遍的世界としての「神の国」とその市民を説いたのがアウグスティヌスであった。410年、西ゴート族の侵入と略奪によって永遠の都市と信じられていたローマが陥落した。このローマの滅亡はアウグスティヌスにとって人類の没落、世界の終局とも思われた。彼自身の内面の驚きは否定すべくもなかったが、同時にローマ帝国内の人々の不安と動揺を鎮めるために、「神の国」と「地の国」を対比させて歴史の真相を捉えようとする『神の国について』を起草したと言われる。つまり、このような状況にあって地の国に代わる神の国に希望をつなごうとしたのである。

アウグスティヌスは、人間を神の国の市民と地の国の市民に分類する。2つの国の市民は、ともに現世の生活に入り混じって生活しながら、救われる者と罪に墮ちる者として最後の日に向かっている。こうした分類や発展は、罪の世界から人間を自由しようと企図する神の予定に基礎をおいている。この

神の救いの予定は、神が人間に祝福の生活へ、つまり幸福の生活へ導く道を示すことにほかならない。アウグスティヌスにおいて幸福への指向は、神に対する信仰、救済に対する信仰に基礎づけられる。アダムとエバが禁断の実を取って楽園を追われて以来、人間は死と永劫の罪を免れない原罪人である。そうでありながらも、神の意志によって神の国に召される者は決定されている。人間が自分の力でこれを伺い知ることも干渉することもできない。それゆえに、神の恩寵と救済が問題になる。これは教会と秘蹟によって媒介され、したがって教会は救いのための重要な要因である。アウグスティヌスはこの教会をキリストと一体と見て、予定された者の神聖な交わりとした<sup>(15)</sup>。アウグスティヌスにとって、神の国とはキリスト教会のことであり、神の国の市民とはキリスト教徒のことである。

アウグスティヌスによれば、主は、全世界にわたる教会の内部で、地上のすべての国を平和、愛、正義によって1つの国として結び合わせる。そこでは、すべての種族からなる市民が言語を異にする異国人の集団を形成しつつ、慣習、律法、制度に関する相違を問題にすることなく平和に生きる。これは、神による永遠の世界国家とそこに生きる市民の構想である。孤立した浮游的個人にとどまっていたヘレニズム時代の世界市民主義とは異なり、キリストが神の国と個人を仲介するという思想によって、世界と個人は具体的かつ密接な結合にまで前進した。アウグスティヌスは、宗教的カトリック的ではあったが、愛という力強い紐帯によって、超自然的恩寵と救済の支配する「神の国」と「個人（市民）」を結び合わせることができたのである。人間は絶対の神のもとで互いに兄弟であり、同類であり、ともに愛し合わなければならない。それが神の世界国家のもとにある世界市民の平和な姿である。新プラトン主義の影響のもとに、個体と世界を結び合わせたのはアウグスティヌスの功績である。

#### 1-4 ライプニッツ

ライプニッツ (G.W.Leibniz, 1646-1716) は総合的な包括力を持った17世紀を代表する思想家である。広範多岐にわたる学問的活動はあらゆる近代的学問の領域に及び、理論家であるとともに実践的活動家として国内外で活躍した。しかも古館によれば

ば、ライプニッツこそ「個体と世界の関係を最初に体系づけた最初の人格」であった<sup>(16)</sup>。浮遊する世界市民はアウグスティヌスによって愛という力強い紐帯で結び合わされたが、これに対してライプニッツは、情緒的な紐帯ではなくて、「单子論」という理論的な体系によって世界市民主義に新たな段階を切り拓いたと見るができる。しかし、ライプニッツは、デカルトの機械論に賛同するにはあまりにも中世的神秘的生命的なものへの執着があった。古館は「ライプニッツが全く近代の人間でありながら、なお若い頃から、しかもなんら本質的な動揺のない厳格な宗教人であった」というトレルチの言葉を紹介している<sup>(17)</sup>。ライプニッツの理論的体系には、まだ神による「予定調和」という前提が必要であった。

单子論は難解である。合成された事物の結合をもっとも単純な根本要素に還元することによって宇宙の礎石を捉え、そこから新しい結合を築き上げることがライプニッツの「結合法」の原理である。これは分析と総合の法であり、その際の単純な根本要素、しかも単純実体であるものが「单子（モナド）」である。

モナドとは「複合的なものに含まれている単純実体に他ならない。単純とは部分がないということである」(§1)<sup>(18)</sup>。「部分がないところには、広がりも、形も、分割の可能性もあり得ない」(§3)。そこで、「モナドは生ずるにせよ滅びるにせよ、一挙になされるしかない、と言える。つまり、創造によってのみ生じ、絶滅によってのみ滅びるのである」(§6)。そしてライプニッツは次のように述べている。

さらに、どのようにして、モナドがその内部を何か他の被造物により変質され、変化されることがありうるか、ということも説明しようとしても、不可能である。モナドには何も移し入れることはできないし、モナドの中で内的な運動を引き起こしたり、それを導いたり、増大あるいは減少させたりすることができる、などと考えられないからである。そういうことが可能なのは、部分同士の間で変化がある複合的なものにおいてである。モナドには、そこを通過して何かが出たり入ったりできるような窓はない。(§7)

モナドが窓を持たないということは、自己以外の何物とも関係を持たずに、そのものうちに世界をつくり出しているということであり、自己に固有な内的原理によって変化し運動する独立的存在であるということである。古館はこれを「一種の独我論」と見ている<sup>(19)</sup>。しかし、この場合のモナドは、決して孤立して分離し、連携のない機械的個体ではなくて、いわば有機的な組織体の一分子のようなものである。窓を持たない1つのモナドが世界的なものとして理解されるのはなぜか<sup>(20)</sup>。

古館は、ヴィンデルバントを参照しつつ、「单子が宇宙を表現するとともに代表している」ことに着目し、このことによってライプニッツが窓をもたない単子の孤立性を超克して個々の個性的存在者の関係を全体的な見方において確立していると見ている<sup>(21)</sup>。個々に存在するものは、自立的なものとして世界から孤立するのではなくて、世界のうちに実体的世界全体の肢体として関与し、同時に全世界構成の単純で単一の内面像として世界を包括しているのである。したがって、存在するものは世界との調和の関係においてのみ存在することができるというよい。この関係は「普遍的調和」によってはじめて可能になる。これがいわゆるライプニッツの「予定調和」である。1つの実体はいかなるときでも他のあらゆる実体と調和し、他の実体がそれに要求するところから従って行動する。この相互の関係はあらかじめ定められているというわけである。ライプニッツは、次のように述べている。

魂はみずからの法則にしたがい、身体もまたみずからの法則にしたがう。それでも両者が一致するのは、あらゆる実体のあいだに存在する予定調和のためである、どの実体も同じ1つの宇宙の表現なのだから。(§78)

さて、ライプニッツによれば、「すべての精神の集合は、神の国、すなわち最も完全な君主のもとで、できる限り最も完全な国家をつくっていかなくてはならない」(§85)。「この神の国、この真に普遍的な王国こそ自然の世界の中にある道徳的世界である」(§86)。この「神の国」について『モナドロジー』の訳者は次のような脚注を付けている。「神との人格的關係においてはさらに、神自身が精神な

のだから、神はわれわれ人間仲間の一人として、われわれと社会関係にさえ入ってきて、その社会の主となると言われる」<sup>(22)</sup>。ライプニッツの「神の国」はアウグスティヌスのそれとは異なる。アウグスティヌスは、神を信じないで肉に生きる人たちの「地の国」に対して、神を信じる人たちの集まりである教会を「神の国」と見ているが、ライプニッツは、それをあくまでもこの地上に実現されるべき道德的世界、自然的な秩序とは異なった道德的秩序と見ている。そして、神の国が、彼岸ではなくて、この世界において実現されるべきであるならば、その実現が保証されなければならない。ライプニッツは次のように述べている。

さきにわれわれは、2つの自然の領域、つまり作用原因の領域と目的原因のあいだに完全な調和があることを確認したが、ここではさらに、自然の物理的世界と恩寵の道德的世界、つまり宇宙という機械の建築者として考えられた神と精神のつくる神の国の君主とのあいだに、もう1つ別の調和があることを認めなくてはならない。(§87)

このようにして普遍的調和は、自然と恩寵の間にも適用されるのである。ライプニッツは「单子論」によって個体と世界の形而上学的体系を確立した。個は全体との対立的対象ではなくて、調和、秩序のための相即不離の統一を現すものにほかならなかった。すべての事物が全世界を反映し、すべてのものは関係ある全体と見られた。諸実体の多元性は世界の統一のうちに包含され、それによって基礎づけられる。極小部分と全体という非同一的なものの同一性、古館はこのような弁証法的関係をライプニッツに見出そうとしている<sup>(23)</sup>。

ライプニッツの形而上学的体系は、そのまま彼の教会観、国家観、政治観、文化観、人生観、さらに実践的活動につながっていると見ることができる。宗教改革後、カトリックとプロテスタントの対立に端を発してドイツを戦場に戦われた三十年戦争(1618-1648)はドイツを荒廃させ、しかもウェストファリア条約によって国内の分裂は永久化されていた。このような時代背景に育ったライプニッツには強い愛国的政治的意識があった。「ドイツ諸侯の新しい同盟」<sup>(24)</sup>をつくってドイツの安全を確保するこ

とがヨーロッパ全体の平和につながるという外交上の発想には、政治的思惑は別にして、ドイツとヨーロッパ、個と全体の二元的対立を調和させようという姿勢が伺われる。また文化的にも、ドイツの各都市のみならず、ヨーロッパや東方、さらには中国など、各国にアカデミーの建設を試みたところには、地域的民族的特性を十分に発揮することによって、それぞれが全体に関与するという普遍的な「全世界的アカデミー」<sup>(25)</sup>の構想があった。そして宗教上は、普遍的教会の理念に基づいてカトリックとプロテスタントの教会統一運動に対して両派の調停役を果たした。

神の国の目的はあらゆる人間をできるだけ可能な幸福に導くことにある。ライプニッツにとって、地上の国家もまたこの神の国の原型によって規定されている。人間の幸福は完成への発展のうちにあり、人間はその途上で共同体をつくって集まる。友人、夫婦、親子などだけでは必ずしもいつもそうすることができないからである。したがって、多くの人間が集合し、より大きい、より強い共同社会をつくらなければならない。世帯、門閥、僧院、組合、都市、地方、そして最後に神の領域の下に「いわば1つの共同社会である全人類社会」<sup>(26)</sup>をつくるのである。ライプニッツの政治思想は一国一民族に限られるのではなく、広く世界的観点に立っている。各国にアカデミーの建設を試みたのも、芸術と科学の振興が神の善意に、人類の最善につながると見たからである。それは世界的視野の産物であり、全人類的な見方であった。しかし、古館はトレルチの指摘を紹介して次のように述べている。ライプニッツの「世界市民主義はキリスト教的である。ヨーロッパの文化と科学を結合しながらキリスト教の世界的使命が世界を征服し、ドイツ国はこの業に共同するように用意されている」<sup>(27)</sup>。したがって、そういう意味でライプニッツの世界市民主義は、のちのルソーやカントの世界市民主義とは遠くかけ離れていると見なければならない。

## 1-5 まとめ

(1)世界市民主義の発端は、都市や民族から遊離したキニク派の放浪者的傾向に見出すことができる。しかし、それは反社会的逃避的であったにすぎず、都市や民族を超えた世界国家を明確に自覚

したものでなかった。

- (2)このような単に浮游的な世界市民は、ストア派によって理性的な世界国家の自由な一市民として位置づけられた。ストア派には最初から社会的国家的な発想があった。しかし、それでもなおストア派の世界市民主義は内面的倫理的な限界を超え出るものではなく、浮游する市民を実際に世界国家に結び付ける力を持っていたわけではなかった。
- (3)これに対してアウグスティヌスは、愛という力強い紐帯によって、世界市民（キリスト教徒）を恩寵と救済の支配する「神の国」において結び合わせることができた。しかしその結果、世界市民主義はきわめてキリスト教的色彩の濃いものとなった。
- (4)ライプニッツは、愛という情緒的なものではなくて、形而上学的な理論的体系によって世界市民主義に新たな段階を切り拓いた。「神の国」は此岸における道徳的世界と考えられた。しかし、ライプニッツも実際にはキリスト教的限界とドイツ人としての制約を超え出すことはできなかった。

## 2. カントにおける世界市民的な地平

カントと世界市民主義の系譜の接続、とりわけライプニッツとの接点を見出すことはそんなに困難なことではない。ライプニッツは『モナドロジー』§87において「道徳的世界」について述べていたが、カントもまたこれに論及しているからである。以下、『純粹理性批判』の「超越論的方法論」における「道徳的世界」の概念を手がかりにして、カントと世界市民主義の系譜の接続を示し、その上でカントにおける世界市民的な地平の特質を明らかにすることにしよう。

### 2-1 「神秘的肢体 corpus mysticum」

カントは、『純粹理性批判』（1781/1787年）の「超越論的方法論」の第2章第2節において「道徳的世界」に論及している。この箇所は、本稿の冒頭で示した高坂の引用、つまり理性の関心が向かう3つの問いが列挙されているのと同じ節である。カントは次のように述べている。

世界がすべての道徳法則にかなっているであろう限りにおいて（理性的存在者の自由に従ってそうあり得るし、道徳性の必然的法則に従ってそうあるべきであるように）、私は世界を道徳的世界と呼ぶ。(3,524.32(B836))

この道徳的世界は、目的の制約や人間本性の弱さや不純さという障害が捨象されているので、「知性によって認識可能な世界 intelligibile Welt [以下、intelligibel を可想的と訳す]」(3,524.35 (B836)) であると考えられる。したがって、それは単なる実践的な理念であるが、しかし、感性界をできるだけこの理念に適合させようと努力する限りでは実際に感性界に影響を持ち得るのであり、そういう意味で客観的実在性を持っている、とカントは見ている。この客観的実在性は、われわれにはまったく考えることのできない可想的直観の対象にかかわるような実在性ではなくて、実践的使用における純粹理性の対象としての感性界にかかわる実在性である。この実在性の説明のために、カントは「神秘的肢体 corpus mysticum」(3,525.08(B836)) を持ち出している。

「神秘的肢体」とは「キリストの神秘的肢体 corpus Christi mysticum」<sup>(28)</sup> のことであり、パウロに由来する。パウロはエフェソの信徒への手紙において次のように述べている。

神はまた、すべてのものをキリストの足もとに従わせ、キリストをすべてのものの上にある頭として教会にお与えになりました。教会はキリストの体であり、すべてにおいてすべてを満たしている方の満ちておられる場です<sup>(29)</sup>。

教会は、キリストを頭とするキリストの肢体であり、キリスト教徒はその教会においてキリストと一心同体である。このような発想が、カトリックとプロテスタントの解釈の差異はあるにせよ、パウロ以来、キリスト教において伝統的に継承されている。前章では、アウグスティヌスに同様の発想があることを示した。教会は、キリスト教徒が典礼のために集まる建物を意味することもあるが、「神秘的肢体」としての教会は、キリスト教徒全体の共同体を意味している。これは、受肉したキリストの肢体と



区別するために「神秘的肢体」と呼ばれる。カントは、この「神秘的肢体」を持ち出して「道徳的世界」を類比的に説明しようとしているのである。理性的存在者の自由な選択意志 Willkür が道徳法則の下で自分自身ならびに各々の他人の自由と全般的体系的統一をそなえる限りで、実践的使用における純粹理性の対象としての感性界の实在性は、理性的存在者の「神秘的肢体」としての感性界の实在性に並置される。キリスト教徒の精神的共同体が「神秘的肢体」として表象されるように、道徳法則に従う理性的存在者の世界は「道徳的世界」として表象されるのである。カントの「道徳的世界」の概念は「神秘的肢体 (=教会)」を介して、キリスト教的に変容した世界市民主義の系譜に結び付いていると見ることができるのではないか。

## 2-2 「恩寵の国 regnum gratiae」

「超越論的方法論」の同じ節の中で、カントはライブニッツに言及して次のように述べている。

ライブニッツは、そこにおいて理性的存在者と、最高善の支配の下にある道徳法則に従う理性的存在者の連関だけが注目される限りで、そのような世界を恩寵の国と名付け、理性的存在者が、たしかに道徳法則の下にあるが、しかしわれわれの感性界の自然の経過に従う以外にはいかなる成果も期待しない自然の国と区別した。(3,527.08 (B840))

さらにこれに続く別の箇所では、「叡智者たち Intelligenzen の世界は、たしかに単なる自然としてはただ感性界と呼ばれるにすぎないが、しかし自由の体系としては可想的、すなわち道徳的世界 (恩寵の国 regnum gratiae) と呼ぶことができる」(3,529.09(B843)) と述べている。前章で、ライブニッツが「神の国」をこの地上に実現されるべき道徳的世界、しかも自然の物理的世界とは区別された「恩寵」による道徳的世界と見ていることを示した。この道徳的世界が実現するために、ライブニッツの道徳的世界は「恩寵の国」でなければならなかった。カントの叙述は、カントの「道徳的世界」の概念が明らかにライブニッツの影響下にあることを示しており、「恩寵の国」を介してキリスト教的

に変容した世界市民主義の系譜の延長線上にあると見ることができよう。しかし、たとえカントが「自由の体系」としての道徳的世界を「恩寵の国」と同一視しているように見えたとしても、カントの道徳的世界は「恩寵」の世界ではない。「恩寵の国」は、カントの「目的の国」(4,433.16) の概念を想起させるが、目的の国の構成原理は「恩寵」ではなくて「自律」である。世界市民主義のキリスト教的伝統を踏まえながらも、カントは新たな地平へと一步を踏み出していると見ることはできるのではないか。それはどのような一步か。

「神秘的肢体」や「恩寵の国」に論及しているのと同じ節で、カントは「神的存在者」について次のように述べている。

われわれがいまや神的存在者の概念を正当な概念と見なすのは、思弁理性がその正当性を納得させるからではなくて、その概念が道徳的理性原理と完全に合致するからである。そして結局は、なにしろ純粹理性だけが、ただし実践的使用においてだけであるが、思弁が妄想するだけで主張できない認識をわれわれの最高の関心に結び付け、ただしそのことによって明示的に論証された定説にするのではないが、純粹理性の最も本質的な目的において端的に必然的な前提にするという功績をもつのである。(3,530.23(B846))

カントにおいて神的存在者は、純粹理性の最も本質的な目的のための「端的に必然的な前提」である。カントのこの叙述は、神の現存在を単に論理的な前提と見なす『実践理性批判』(1788年)の「要請 Postulat」(5,124.05) の概念を想起させるであろう。またカントは、上述の引用に続いて、実践理性が根源的存在者の概念に到達したからといって、すべての経験的制約を超えてこの根源的存在者の概念から道徳法則を導き出すことはできないことを強調している。なぜなら、道徳法則こそがわれわれをこの根源的存在者の前へと導くのみだからである。この点は『単なる理性の限界内の宗教』(1793年)の中でいっそう明快に示されている。すなわち、「道徳は、それ自身のために (意欲することに関して客観的に、なし得ることに関して主観的にも) まったく宗教を必要とせず、純粹実践理性によって、

それ自身で十分である」(6,003.11)と述べるとともに、「道徳は不可避免的に宗教へと導く」(6,006.08)と述べている。カントにとって宗教の本質は、「あらゆる人間の義務を神の命令として履行すること」(6,110.08)にはかならない。実践理性が命令する道徳法則こそが出发点であり、宗教は道徳の随伴物、道徳的目的のための手段、要するに「乗物 Vehikel」(6,118.23)である。このような点を見ると、カントはキリスト教的に変容した世界市民主義の系譜を踏まえながらも、むしろそこからキリスト教的な色彩を払拭しようとしていると見ることができるのではないか。

### 2-3 カントにおける世界市民的な地平の特質

さて、もしカントが世界市民主義のキリスト教的な色彩を払拭しようとしているのであれば、それが払拭された後の世界市民主義はどのような世界市民主義であるのか。本稿の冒頭で、カントは「世界市民としての人間」を哲学の対象として念頭に置いているのではないかと述べた。その際に糸口となった『論理学』の叙述をここでもう一度検討しておくことにしよう<sup>(30)</sup>。

論理学の具体的な展開に先立って、カントは哲学一般の概念を「学校概念 Schulbegriff からみる哲学」と「世界概念 Weltbegriff からみる哲学」に区別している(9,023.30)。前者の哲学は、「哲学的認識の、すなわち概念に基づく理性認識の体系」であり、「任意の目的のために理性を使用する規則」を与えるもの、つまり「熟練 Geschicklichkeit についての教説」である。この場合、哲学者は思弁的な知を得ようと努める「理性技術者 Vernunftkünstler」、ソクラテスによれば「臆見の愛好者 Philodox」と呼ばれる。これに対して、後者の哲学は「知恵 Weisheit についての教説」であり、「人間理性の最終目的をわれわれに指し示す完全な知恵についての理念」である。哲学者は「教説と実例による知恵の教師」であり、この場合にこそ文字通りの「哲学者(知恵の愛好者) Philosoph」である。後者の意味での哲学は、「すべての認識と理性使用が人間理性の究極目的に対してもつ関連についての学」(9,024.33)である。すなわち、他のすべての目的が従属しその中で結び合わされ統一される最上の目的としての「人間理性の究極目的」にかかわるものである。

カントはこの意味での哲学に絶対的価値としての「尊厳」があると見ている。

『論理学』ではこの文脈の直後に、「このような世界市民的な意味での哲学の領域は、以下の問いへと帰着させることができる」という一文が続き、本稿冒頭の4つの問いが列挙されているのである。したがって、「このような」は「世界概念からみた哲学」を受け、したがって、「世界市民的な意味」は「人間理性の究極目的」にかかわるものであることが明らかであろう。究極目的のうちにその他のすべての目的が従属しその中で結び合わされ統一されているとすれば、カントがそのようなものを全体的包括的なものとして「世界市民的」と呼ぶことも首肯されるのではないか。『論理学』の文脈では、「世界市民的」という言葉が「人間理性の究極目的」にかかわる含意を持つものとして用いられている点を看過してはならない。

道徳法則が端的に支配する「道徳的世界」に言及するとき、カントはキリスト教の「神秘的肢体」やライプニッツの「恩寵の国」を引き合いに出している。このことからカントがキリスト教的に変容した世界市民主義の系譜の延長線上に立脚していることは明らかであろう。しかし、だからといってカントはその系譜の単なる追随者ではない。理性主義者としての啓蒙の哲学者カントは、もはやライプニッツのように神による「予定調和」を前提することはない。むしろキリスト教的な色彩を一切払拭して、人間理性の実践的使用だけを出発点にしてこの「道徳的世界」のあり方を説明しようとする。つまり、理性的存在者としての人間へと大きく論点を転換することによって、世界市民主義の系譜に新たな近代的地平を切り拓いていると見ることができるのではないか。

ところで、カントの世界市民主義について、古館は「十八世紀の教養人の国境を超えた四海同胞の理念の域を出ない」<sup>(31)</sup>と述べ、また「個人主義的世界主義」と見て、ツィーグラー(Th.Ziegler, 1846-1918)の次のことばを紹介している。「ドイツは国家ではなかった。それ故に、いかなる国家的及び国民的意識も発展することは出来なかった。教養と直観が個人主義的であり、人間のみが問題とされ、市民もない、民衆もなかった。だからアレクサンドロス大帝以降のヘレニズムと同じように、個人主義の

側に寛大な世界市民主義がおかれて、国家的義務に対して無関心に過ごした<sup>(32)</sup>。カントが18世紀の教養人の理念を踏まえているのはむしろ当然のことであろう。キリスト教的な色彩を払拭することによって、アウグスティヌス以前のストア派的な色彩を濃くしていることも、ツィーグラの指摘の通りかもしれない。しかし、カントの世界市民主義の意義は、それが人間中心の近代的な哲学的倫理的な思索に裏付けされたものであるところにこそ見出されるべきである。いわゆる批判倫理学における道徳法則の分析と基礎づけが世界市民主義の系譜の新たな地平を支えているのである<sup>(33)</sup>。

## 結びにかえて

カント哲学の世界市民的な地平を明らかにしようという本稿の意図はまだ十分に達成されているとは言えない。本稿の大部分は世界市民主義の系譜の叙述に費やされ、わずかにカントとの接続と接点が表示されただけで、カント自身の世界市民的な地平が具体的に展開されたわけではなかった。それらの内容は別の機会に譲らざるを得ない。本稿ではその概要を示すことによって結びにかえることにしたい。

『純粹理性批判』以降のカントの世界市民主義は、ライプニッツの影響から遠ざかるにつれて独自の展開を示していると見ることができる。『論理学』で示された「人間理性の究極目的」が明示的に提示されているのは『世界市民的見地における普遍史の理念』(1784年)である。人類の最大の課題は「市民社会」の実現であり、そのために人類は「世界市民的状态」(8,026.10)を導入せざるを得ない。市民社会の完全な実現が人類の「最終目的」として提示され、そのための処方箋が示されるが、法的政治的な視点と道徳的な視点の区別が曖昧なままである。同時期の『道徳形而上学の基礎づけ』(1785年)では道徳性の原理が分析され、「目的の国」が提示される。道徳的世界の原理が「自律」であることを解き明かすことによって、カントはライプニッツから決別する。

1790年代以降、適法性 *Legalität* と道徳性 *Moralität* の区別を明確にした重層的な世界市民主義が展開される。『理論と実践に関する俗言』(1793年)では、法的政治的な市民社会の原理として「自

由」「平等」「自立」(8,290.16)が提示される。『永久平和のために』(1795年)では、永久平和という最終目的を実現するための政治的手段として「1つの世界共和国」(8,357.14)が発案されるが、次善の策としての「国際連盟」(8,354.08)が推奨される。これに対して『単なる理性の限界内の宗教』(1793年)では、「道徳的世界」や「目的の国」の延長線上に、「法的市民社会」とは区別された「倫理的市民社会(倫理的公共体 *ein ethisches gemeinsames Wesen*)」(6,094.29)が提示され、これの完成、つまり人類の内面的な道徳的成熟によってこそ永久平和が実現されると述べられる。

カントの逢着した世界市民主義によれば、世界市民社会は法的市民社会と倫理的市民社会という重層的構造を持ち、両者の完成、とりわけ道徳的市民社会の完成によって人間理性の究極目的としての永久平和が実現されるのである<sup>(34)</sup>。

## 注

- (1) 高坂正顕『カント』(1939年)、理想社、1977年、39頁
- (2) 高坂上掲書、41頁。カントの著作からの引用箇所は、すべてアカデミー版カント全集に依拠し、引用箇所を6桁の数字で本文中に示す。カンマで区切った最初の1桁が巻数、次の3桁が頁数、最後の2桁が行数である。たとえばこの箇所の(3,522.32)は、第3巻522頁32行を示している。ただし、『純粹理性批判』からの引用にはB版の頁も並記する。引用箇所が複数行に渡る場合は、最初の行のみを示す。また、引用文中のゲシュペルト体には傍点を付ける。
- (3) 高坂上掲書、41頁
- (4) 『カント全集』17(岩波書店、2001年)所収の『論理学』(湯浅正彦・井上義彦訳)34頁の訳語に従って「世界市民的な意味」と訳す。
- (5) 『高坂正顕著作集』第三巻、理想社、1965年、437頁
- (6) 古館喜代治『世界主義思想の研究』弘文堂、1972年、1-2頁。以下、古館と略記する。
- (7) ディオゲネス・ラエルティウス『ギリシア哲学者列伝(中)』(加来彰俊訳、岩波文庫、2004年)162頁
- (8) 古館、29頁。古館はキュレネ派についても言及しているが、本稿では省略した。なお、キュレネ派、ストア派の人物の生没年は『哲学事典』(平凡社、1977年)に従った。
- (9) 古館、50頁
- (10) 古館、60頁
- (11) 古館、65頁
- (12) 古館、67-68頁

- (13) 新共同訳『聖書』（日本聖書協会、1991年）、ヨハネの第一の手紙、4, 7-11
- (14) 古館、89頁
- (15) 教会の概念は多様で曖昧である。古館は、ドイツの教会史家ハルナック（A.v.Harnack,1851-1930）による教会の特質の分析を次の6つに要約している。(1)カトリック教会は統一されている。(2)教会は、キリストと霊によって結び合い、愛にまで完成し、それゆえ神聖である。(3)教会には、真理の正確な証明と標識を与える正統性がある。(4)教会は使徒的で文献と教えを有し、教職の權威が認められている。(5)教会は誤謬がなく、絶対的で恒久的であり、「母なる教会 *ecclesia Mater*」「キリストの肢体 *corpus Christi*」と呼ばれる。(6)教会はこの地上の「神の国」である。
- (16) 古館、272頁
- (17) 古館、274頁
- (18) 『モノドロジー〈哲学の原理〉』（『ライブニッツ著作集』9、西谷裕作訳、工作舎、1998年）、206頁。以下、同書からの引用には節番号だけを本文中に記載する。
- (19) 古館、296頁
- (20) 古館は「单子論」を説明するために「知覚 *perceptio*」「欲求 *appetitus*」「宇宙の表現 *repraesentatio mundi*」が重要であると述べているが、本稿では触れない。古館、286頁
- (21) 古館、299頁
- (22) 上掲『モノドロジー』239頁の訳者による脚注を参照。
- (23) 古館、303頁
- (24) 古館、305頁
- (25) 古館、313頁
- (26) 古館、318頁
- (27) 古館、319頁
- (28) 『キリスト教大事典 改訂新版』（教文館、1991年）322頁、「キリストの体」の項目および本稿の注(15)を参照。このほか「教会」については、長崎外国語大学の尾崎明夫神父による「カトリックの教え」に負うところが多い。[http://www.nagasaki-gaigo.ac.jp/toguchi/ozaki\\_catholic/00.htm](http://www.nagasaki-gaigo.ac.jp/toguchi/ozaki_catholic/00.htm)
- (29) 上掲『聖書』、エフェソの信徒への手紙、1, 22-23。新約聖書にも類似のイエスの言葉がある。「わたしはぶどうの木、あなたがたはその枝である。人がわたしにつな
- がっており、わたしもその人につながってれば、その人は豊かに実を結ぶ。わたしを離れては、あなたがたは何もできないからである」。同上、ヨハネによる福音書、15, 5
- (30) いわゆるカントの『論理学』は、カントの講義原稿をイエッシュ（G.B.Jäsche）が編集したものであり、「イエッシュ論理学」とも呼ばれているが、本稿ではカントの著作と同等に扱っている。この箇所には「哲学すること *philosophieren*」と「哲学を学ぶこと *Philosophie lernen*」（9,022.27）の区別も述べられている。
- (31) 古館、539頁
- (32) 古館、544頁
- (33) 山口修二氏は、『純粹理性批判』におけるカントの関心は首尾一貫して「形而上学の可能性」という問題にあり、経験科学の基礎付けという形で認識論を展開したという広く行き渡ったカント解釈は成立しないと見て、「超越論的論理学」は〈世界市民の論理学〉〈世界市民の形而上学〉である、と主張している。この見解は、本稿の意図から見ても刮目すべきである。実践哲学だけでなく理論哲学も含めて、つまりカント哲学全体が「世界市民的な意味での哲学」を形成しているのである。山口修二「カント哲学における他者の問題」（三井善止編著『他者のロゴスとパトス』玉川大学出版部、2006年、65-83頁）
- (34) 古館は、カントの世界市民主義について法的市民社会のレベルで永久平和論を叙述しているだけで、倫理的市民社会（倫理的公共体）への言及が完全に欠落している。これは古館自身の責任というよりも、むしろ本稿の冒頭で指摘したように、高坂正顕以来の日本のカント研究の問題と見るべきではないか。なお、倫理的公共体の視点からカントの永久平和論をとらえる研究として、フランクフルト大学 Lutz-Bachmann 教授の次の論文があるが、本稿では言及することができなかった。Matthias Lutz-Bachmann, „Das ‚ethische gemeine Wesen‘ und die Idee der Weltrepublik. Der Beitrag der *Religionsschrift* Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen“, in: *Kants »Ethisches Gemeinwesen« Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, hg.v. Michael Städtler, Akademie Verlag, Berlin 2005, 207-219