

世界市民観念の想像力のためのノート

——ルソーからカントへ——

藤澤郁夫*

(平成15年10月27日受付；平成15年11月28日受理)

要 旨

家族、国家そして人類へと関心の輪を広げる。こうした量的拡大策こそベルクソンが困難視した態度である。人類を対象にすえるというこの壮大な試みが不可能だとは言わない。しかしそうした試みがどういうことを意味するかについて、明確な想像力をもちがたい実情を想えばなおのこと、この試みには困難が伴う。しかしそれは哲学史に繰り返し回帰する関心事であり続けているだろう。また今日の国際化の時代にあつて、われわれは人類を対象にすえる視点をみずから各々確保することの重要性も痛感させられる。小論は「人類を対象にすえる」というこの課題を「世界市民」という観念を導きの糸としながら、ルソーとカントにその解明の一端を見定めて、いくつかの論点をまとめたものである。

KEY WORDS

世界市民 (*κοσμοπολίτης*, cosmopolite, Weltbürger)

霊性 (spiritualité)

自己を完成する能力 (la faculté de se perfectionner)

自愛 (amour de soi) と自尊心 (amour propre)

憐れみの情 (pitié)

道徳的素質 (moralische Anlage)

究極目的 (Endzweck)

普遍史 (eine allgemeine Geschichte)

非社会的社交性 (ungesellige Geselligkeit)

1. はじめに

小論において「世界市民」というのは、ギリシャ語で「*κοσμοπολίτης*」と呼ばれ、この語の借用をベースに展開した近代ヨーロッパ諸語の一応の翻案である。この語をこう翻案する理由については追って述べることにして、まずはこの語の歴史的背景を一瞥しておこう。

ギリシャの自殺ともいわれるペロポネソス戦争によりギリシャ社会の全体がその内部から瓦解し荒廃するなかで、「樽のなかのディオゲネス」と渾名されたとも言われるシノベのディオゲネスが紀元前4世紀後半に個性的な活動をしていた。ディオゲネス・ラエルティオスの伝えるところでは、シノベのディオゲネスはアンティステネスの弟子でありキュニコス派の人であ

* 社会系教育講座

る⁽¹⁾。伝統権威にたて突き擲する彼のいわば犬のような生き方はディオゲネス・ラエルティオスが活写しているが、そのなかにやや前後の脈絡をかいて次のようなエピソードが挿入されている。あるとき「あなたはどこの国の人かと訊ねられると、『世界市民（コスモポリテース）だ』と彼は答えた」⁽²⁾という。ここで「世界市民」と訳されたもとのギリシャ語が「κοσμοπολίτης」である。通例、この一片のエピソードは、もはや群小のポリスの存在意義が失われ、時代はいまやアレクサンドロス大王の帝国が出現しようとする時代背景を語るものだとして解釈されている。言い換えれば、アリストテレスの倫理学が「ポリスの倫理学」であったとすれば、いまや時代はストア派の哲学者を生み出し、彼らはポリスという枠組みから解放されて、世界市民の倫理学を構想しはじめたのだと。

「ポリスの倫理学」がその結構を弛めるとはどういうことか。アリストテレスによれば、「現にわれわれが見ているとおり、すべてのポリスはなんらかの共同体であり、また、すべての共同体はなんらかの善（ἀγαθόν τι）のために構成された」⁽³⁾のであるから、およそ共同体は共通の善（τὸ κοινὸν ἀγαθόν）にたいする信頼と帰依があってはじめて可能なのである⁽⁴⁾。ポリスを束ねる共通の善への信があってこそポリス共同体はその命脈をとどめうる。しかるに、ギリシャ世界は相互の覇権を競い合ういわば自殺行為に明け暮れているうちに、北方からはその世界史的使命を果たすべくアレクサンドロス王が歴史のひのき舞台に登場していたのである。各々のポリスが抱える空間的・時間的共通善への信と帰依の紐帯はほころび、気がつけば人々の態度は以前に比べてよそよそしい。もはや頼るべき確かな仲間を失って個人の内面に沈潜したストアの哲人は、アトム化した個人に潜む人間の特性に目を向け始めたのである。個別のポリスが背景に退けば、世界をポリスとするしかなかった。差し当たってストアの賢者がわれわれの内面に見いだしたものは、人間の自然本性（φύσις）としての理性（λόγος）であったように思われる。

哲学史を繙くと、こうした共同体の外延拡大の（例えば、家族愛から祖国愛へ、祖国愛から人類愛へといった）有様を独自の視点から解明した哲学者としてベルクソンを見いだす。彼の解明の成否はここでは措くとしても、彼の見取り図それ自体は示唆に富むものである。彼のよく知られた「閉じた社会（société close）」と「開いた社会（société ouverte）」の区別によって、彼はおよそ次のような議論を展開した。先ずは「じっさい、今日の文明社会もまた閉じた社会である。（中略）しかし、それにしても今日の文明社会もまたその時々により一定数を包含し、それ以外の個人を排除することを本質としている」⁽⁵⁾ことを彼は確認する。要するに閉じた社会はどんなにその外延を拡げようとも一定数の他者を排除することをその本質とするというのである。こうした閉じた社会に対応する魂の在り方が「閉じた魂（l'âme close）」である。では排除の論理をもたないような社会がありうるのか。「それは人類全体という開いた社会である」⁽⁶⁾。ベルクソンによれば「人類全体（l'humanité entière）」が社会となるような開いた魂が可能なのである。しかし、この閉じた社会から開いた社会への移行はいかにして可能となるのだろうか。なぜなら、ベルクソンによれば「それがどんなに大きなものであれ国家と人類のあいだには有限から無限への、閉じたものから開いたものへの全くの開きがある」⁽⁷⁾からである。家庭から祖国へ、祖国から人類へという歩みによって人類を包摂するような順次的拡大（élargissements successifs）には感情の累進的膨張（une dilatation progressive）が対応するにすぎないと考えるのは錯覚である。少なくともベルクソンのとる解釈ではない。閉じたものと開いたものの「差異は本性に関わるもので、程度の差異ではない」⁽⁸⁾のである。言い換え

れば、閉じた社会から開いた社会への歩みは連続的でない。ある種の飛躍がなければならぬ。このいわば飛躍ともいべきものをベルクソンは「回り道 (détour)」という言い方をする。

回り道はまずは宗教において経験される。「われわれは両親や同胞市民にはまっすぐ進むが、人類には回り道をしてしか来ない。なぜなら、宗教が人間に人類を愛するように勤めるのは、ただ神をとおして、ただ神においてのみだからである」⁽⁹⁾。われわれが人類という開いた社会に到達しうるのは、ただ神をとおしてただ神においてだけなのである。では哲学ないし道徳(倫理)にはどんな回り道があるのか。「同じように、われわれをすべての人と交わらせる理性を通して、理性のうちにおいてのみ哲学者はわれわれの目を人類に向かわせ、人格の至高の尊厳、すべての人が尊敬を要求する権利をもつことを、われわれに示すことができる」⁽¹⁰⁾。すなわち、「われわれはある跳躍によって (d'un bond) 人類より遠くに移行し、それ(神ないし理性)を終局とはみなさず、そこを通過して人類に達したはず」⁽¹¹⁾なのである。開いた魂は宗教の文脈ではまず「神 (Dieu)」に達し、哲学の文脈では「理性 (Raison)」に達するが、開いた魂はこれらのものを終局とせず、それらを通過して (en dépassant) 人類に帰還するのである。この論理において、神と理性が「終局と解されることなく (sans l'avoir prise pour fin)」魂はここを迂回して人類に戻ると言われていることに注目したい。というのも、おそらく神に充足し理性に慢心した魂はもはや人類へ帰還する意欲を保持しないかもしれないからである。いずれにせよこうしたものが回り道ないしある種の飛躍と呼ばれたものにほかならなかった。

ベルクソンの指摘するようなある種の飛躍の経験は、おそらく偉大な宗教家や偉大な哲学者には多かれ少なかれ共有されてきたものであろう。ベルクソン自身もそう論じる。そのいみでは「ポリスの倫理学」から「コスモポリテースの倫理学」へという先に指摘した現実の歴史の一コマは、こうした回り道や飛躍を可能にする論理として見た場合には、単なる偶因以上の本質的な重要性はないというべきだ。個々にはそれぞれ歴史的・時代的特殊性を異にしながら、偉大な宗教家や哲学者はベルクソンのいう飛躍を経験しているはずだからである。この間の事情をよく説明してくれるエピソードがある。時代はまた紀元前の彼方に飛んでしまうが、これもまたディオゲネス・ラエルティオスが伝えるアナクサゴラスに関する逸話がある。「あるひとが『君は祖国 (πατρίς) のことが少しも気にならないのか』と訊ねたとき、『口を慎んでくれたまえ。わたしには祖国のことが大いに気がかりなのだ』と答えたが、その指は天 (οὐρανός) をさしていたのである」⁽¹²⁾と。コスモスがウーラノスに、ポリスがパトリスに置き換えられても、この逸話の意味するところに紛れはなかろう。どうして偉大な思想家においてしばしばこうしたことが起こってくるのであろうか。哲学史から思いつくまに拾った以上の断片から、軽々に結論を出すことはしない。しかし、その心術はどうあれ、国を「世界」「宇宙」「天」とした「市民」が存在しえ、そうした人々をコスモポリテース (κοσμοπολίτης) ないし世界市民と呼ぶことには、特段の不都合はないように思われる⁽¹³⁾。小論は世界市民観念を彫琢した思想家群からルソーとカントに注目して、以下少しく検討を加えたい。

2. ルソーに世界市民観念を見る—やや長い助走

ここで話題にしたいのは『不平等起源論』である⁽¹⁴⁾。本書においてルソーは人間の間で発生する不平等の起源を明らかにしようとする。ルソーによれば「人間はだれもが認めるように本来相互に平等である」⁽¹⁵⁾。「本来」と訳された副詞 (naturellement) の含意はこうのことだ。あるがままの人間は「本源的ななりたち (constitution originelle)」⁽¹⁶⁾ をもっている。だからまず「自然の作った相で自分を眺めること」⁽¹⁷⁾ が肝要となる。この本源的ななりたちは「おまえの教育とおまえの習慣とが、墮落させることはできたが、破壊することはできなかったもの」⁽¹⁸⁾ とも言われる。つまり本源的ななりたちというのは、恐らくルソーに言わせれば、教育や制度習慣によって姿を変えてしまっ、現状の人間には見えにくくなってはいるが、本来人間たる存在に備わっているはずのなりたちなのである。自然がつくったままの人間には「彼固有の素質 (son propre fond)」⁽¹⁹⁾ があって、それはまた人間の「始原の状態 (état primitif)」⁽²⁰⁾ でもある。しかし人間が自分を「自然のつくったままの相で眺める」ことができようか。そうした「始原の状態」が存在しうるのであるのか。この状態は「もはや存在せず、おそらく存在したことがなく、多分これからも存在しそうでないひとつの状態」⁽²¹⁾ にすぎない。しかし、それにも拘らず、それは「それについてのただしい観念をもつことが、われわれの現在の状態をよく判断するためには必要であるような状態」⁽²²⁾ である。したがってルソーの言いたいことはこうである。「自然人 (l'homme naturel) を認識することに成功するためには、いかなる実験 (expériences) が必要であろうか、そしてそのような実験を社会の内部で行う手段とはいかなるものか」と。したがってこの状態はわれわれの経験として知られるものではなく、現在の状態を知るために考案され発想されたものである。とすれば「事実は問題に少しも関係がないのだから、われわれがこの主題について追求できる研究は歴史的な真理ではなく、ただ憶測的で条件的な推理 (des raisonnements hypothétiques et conditionnels) だとみなされなければならない」⁽²³⁾ ののである。つまり、人間の素質がしかじかのものであれば、しかじかの展開と発展を憶測できるはずだとする条件的な推理が本書の主要内容となる。

ではこの憶測された自然人 (l'homme naturel) をどのように探求するのか。ルソーがまず注目したのは「人間の魂の最初のもっとも単純ははたらき (les premières et plus simples opérations)」⁽²⁴⁾ である。理性の働きはまだ顕在化していないから、それらは「理性に先立つ二つの原理」⁽²⁵⁾ と言われる。すなわち、「自愛 (amour de soi)」と「憐れみの情 (pitié)」がもっとも単純なはたらきとして人間に備わっているのである。「自愛はわれわれの安寧と自己保存とについて、熱烈な関心をわれわれにもたせるものであり、憐れみの情はあらゆる感性的存在、主としてわれわれの同胞が減び、また苦しむのを見ることに、自然な嫌悪を起こさせるもの」⁽²⁶⁾ である。第一の原理によってわれわれは熱烈に自己に関心を向けるのだし、第二の原理によって視線を他者に向け他者への関与を確保する。とくに第二の原理は「憐れみという内的衝動 (l'impulsion intérieure de la commisération)」⁽²⁷⁾ であって、この衝動によって人間は本源的に他者との共同の契機をもっているのであり、それはやがて「社交性の原理 (principe de la sociabilité)」に成長発展を遂げうる原理とされるのである (デイドロ批判)。

もっとも、これら二つの原理は理性に先立つのであるから、やがて理性が外部との関係の累積のなかで陶冶され活動を始めると「理性はこれらの規則をまた別の基礎のうえにたてなおさ

なければならなくなる」⁽²⁸⁾。自愛も理性の成長とともに変貌するし、憐れみの情もまた制度が種々の結合を演出しはじめると、そのはたらきは人々の目に見えにくくなるのである。例えば自愛の変貌でいえば「自尊心 (l'amour propre) を生むものは理性 (la raison) であり、それを強めるものは反省 (réflexion)」⁽²⁹⁾ だからである。じっさい、外部との交渉と関係の累積によって理性は鍛えられ、人間とその自然の諸能力の「継起的な発達 (développements successifs)」⁽³⁰⁾ が見られるであろう。したがって人間を現状から見ると、こうした関係の累積の結果はいわば無限の多様性と無限の複雑さのなかにある。けれども、憶測的で条件的な推理 (des raisonnements hypothétiques et conditionnels) によってこの累積を整理すると、「神の意志が造ったものと人の技術が造ったものとを区別できる」⁽³¹⁾ であろう。言い換えれば、自然によって与えられたものと、人々がみずからに付加した人為を区別できるはずなのである。かくして素質の展開としての「われわれの諸制度 (nos institutions)」⁽³²⁾ は、再批判と再解釈を受けることになる。人間の「本源的ななりたち」という観点では人はみな平等であったはずだが (権利問題)、外界との交渉の累積のなかでは無限の多様性は避けられない (事実問題)。こうした多様性のうち一方は自然的または身体的不平等であり、他方は社会的ないし政治的不平等である。後者の不平等は「一種の約束に依存し、人々の合意によって定められるか、すくなくとも許容されるもの」⁽³³⁾ である。こうした不平等の発生機序が解明されなければならない。ルソーはここで上述の二つの原理を展開させる大きなストーリーを必要としているだろう。それを可能にするのが彼のいう人間についての「形而上学および道徳的側面 (le côté Metaphysique et Moral)」からの考察である。

そのためには改めて「人間を自然の手から出てきたままの状態」⁽³⁴⁾ で考察する必要がある。前段でも「始原の状態 (état primitif)」が注目されたが、それは理性に先立つ二つの原理を指摘するためであった。ここでは観点をかえて人間は「形而上学および道徳的側面 (le côté Metaphysique et Moral)」⁽³⁵⁾ から考察される。この考察は先の二つの原理ないし素質の展開に関する憶測であるから、素質の存在を憶測するのは次元を異にする高度に思弁的な憶測とならざるをえない。やや長くなるが引用しておく。

「私はどんな動物のなかにも精巧な機械 (une machine ingénieuse) しか見ない。すなわちこの機械は自分で自分のねじをまくように、またこれを壊したり狂わしたりしそうなあらゆるものからある点まで身を守るために、自然から感覚 (des sens) を授かっている。私は人間機械 (la machine humaine) のなかにも確かに同じものを認める。しかし禽獣の行動においては自然だけがすべてを行うのに対して、人間は自由な能因として (en qualité d'agent libre) 自然の行動に協力する、という点が異なっている。一方は本能によって、他方は自由の行為 (un acte de liberté) によって、選んだり斥けたりする。(中略) どんな動物も、感覚をもっているのだから、観念をもっている。動物はある程度までその観念を組み合わせさせえする。そして人間はこの点では禽獣と量のうでで相違するにすぎない。(中略) それゆえ、動物のあいだで特別に人間を区別するものは悟性ではなくてむしろ彼の自由な能因という資格 (sa qualité d'agent libre) である。(中略) そしてとくにこの自由の意識 (la conscience de cette liberté) において彼の霊性 (spiritualité) が現われるのである。なぜなら自然学はあるいみで感覚の構造と観念の形成を説明するけれども、意志する力 (la puissance de vouloir)、というより選択する力 (la puissance de choisir) に、またこの力の自覚 (le sentiment de cette puissance) に見いだされるものは、力学法則 (les Loix de la Mécanique) によってはなにも説

明されない純粹に靈的な行為 (des actes purement spirituels) にほかならないからである」⁽³⁶⁾。

以上を要するに、機械論的な決定の枠組みからこぼれ落ちる人間の自由のうちにルソーは人間の靈性を見る。つまり人間はその自由の意識において靈的な存在である。前段で指摘された「自愛 (amour de soi)」と「憐れみの情 (pitié)」は自由の意識のうちで靈的な行為に結晶すべきものである。しかしルソーの憶測は、人間のこうした自由な創意工夫をそれだけのものとして放置しておくことはしない。人間における自由な能因という資格の歴史的使命に言及するのである。次にそれを検討しよう。

「ところで、すべてこれらの問題を取り巻くさまざまな困難が、人間と動物とのこの差異についてなおいくらか議論の余地を残しているとしても、もう一つ、両者を区別して、なんらの異議もありえない、きわめて特殊性な性質が存在する。それは自己を完成する能力 (la faculté de se perfectionner) である。すなわち周囲の事情に助けられて、すべての他の能力をつぎつぎと発展させ、われわれのあいだでは種においても (dans l'espèce) 個体においても (dans l'individu) 存在するあの能力である」。

自由な能因という資格とならんでこの自己完成能力もまた人間を他の被造物から区別する指標にちがいない。完成能力は種 (類) と個体の両方に認められている。われわれは完成 (perfection) への歩みを進歩 (progrès) と呼ぶ。この規範的生起への信に限定すれば、ここでルソーが進歩史観に手を染めていることは明らかであろう⁽³⁷⁾。ともあれ、後段でカントの普遍史という構想を検討するときにこの論点が問題となるであろう。かくして人間を形而上学かつ道徳的観点からみると、人間には他の動物には見られない自由な能因という資格があるとともに、この自由の意識において靈性を備えているのであり、加えて、この自由の行使による創意工夫という人為はやがて人間を種 (類) としても個体としても完成させうるものなのである。しかしこの展開はあくまでも憶測された可能性にすぎない。憶測された栄光はありうべき悲惨と常に隣り合わせだという点を忘れるわけにはいかない。なぜなら「この特異でほとんど無制限な能力が人間のあらゆる不幸の源泉 (la source de tous les malheurs de l'homme)」でもあるからである。以上のルソーの叙述によって、われわれはルソーの基本的戦略をほぼ確認できる位置にある。人間には理性に先立つ基本的な原理として「自愛 (amour de soi)」と「憐れみの情 (pitié)」とが備わっている。むろんこれらの人間的素質は外部世界との交渉をとおして千変万化を遂げる筈のものである。例えば、外部世界との関係の累積のなかで理性がますます鍛えられると「自愛 (amour de soi)」は早晩「自尊心 (l'amour propre)」に姿を変えるだろう。富の記号としての貨幣によって私的所有 (propriété) が際限のない欲望を取り込むとき、自己に向けられた愛は無限に拡大された自己を「固有の愛 (l'amour propre)」の対象とするかもしれない。いずれにしてもこうした人間的素質の展開過程を形而上学かつ道徳的に観察すれば、それらは人間の自由な能因という資格の発現なのであり、種 (類) 的にも個体的にも人間は自己を完成する歩みにあると見られるのである。かくして素質展開の機序が「憶測 (conjectures)」として以下語られるのであるが、ルソーは「それが事物の自然から引き出されうるもっとも確からしい憶測であり、真理を発見するために用いることのできる唯一の手段である」⁽³⁸⁾と弁明している。

憶測するルソーの戦略はどのようなものであろうか。「モラリストたちがなんとおもうと、人間悟性 (文レベルで判断し思考する能力) は情念に多くのものを負っており、情念もまた、

だれもが認めるとおり、人間悟性に多くのものを負っている。われわれの理性はじつは両者の活動によって完成する」⁽³⁹⁾。すなわち、人間理性に先立つ二つの原理を素質として、人間悟性と情念の共同作業が理性を完成する、これがルソーの憶測の原設計図である。悟性の開化は言語活動を通じていよいよソフィスティケーションの度合いを増していく。悟性と情念の共同作業という観点から言語の起源が憶測されうる。定住という形式をよく整えるのは島であり、定住という形式こそが方言の形成に力があつたと憶測されて、「だから、島の住民たちが、その最初の航海を試みたのち、われわれの間にことばの使用をもたらしたということは、大いにありうべきことである。社会と言語とが島のなかで誕生し、大陸に知られる前にそこで完成されたことは、少なくともほんとうらしく思われる」⁽⁴⁰⁾と推論される。この言語の成立と理性の陶冶という考察は素質展開のいわば形式面と言えよう。憶測の実質を確保するためにはルソーもまた「外的な原因 (causes étrangères)」⁽⁴¹⁾を持ち出さざるをえなかった。ルソーが自らの言説を憶測的で条件的な推理 (des raisonnements hypothétiques et conditionnels) ないし推測 (conjectures) と性格づけるとき、そのことの含意は偶発的な出来事がそれなりの意味をもつということである。だから「ある土地に囲いをして、『これはおれのものだ』と宣言することを思いつき、それをそのまま信ずるほどにおめでたい人々を見つけた最初の者が、政治社会 (la société civile) の真の創立者であつた」⁽⁴²⁾というルソーの記述に出会っても驚くまい。私有の観念 (l'idée de propriété) の登場である。そしてその観念は一朝一夕に成立するものでもない。むしろ私的所有の完成は「自然状態の最後の終局点 (ce dernier terme de l'état de Nature)」⁽⁴³⁾に見るべきだからである。われわれは自然状態の終局点、すなわち、社会の入り口への歩みを今少し微細に検討する必要がある。

自然状態の終局までは多くの才覚と知識とが獲得され、それを時代から時代へと伝達し増加させなければならなかつた筈だが、その細目を憶測するために、「そこで物事をもっと遡って考え直し、そのもつとも自然的な順序において、そのようにゆるやかに継起する出来事と知識を、ただひとつの視点 (un seul point de vue) から集中するようにつとめてみよう」とルソーは言う。ではこのただひとつの視点とは何か。「人間の最初の感情は自己の生存の感情 (le sentiment de son existence) であつた。その最初の配慮 (son premier soin) は自己保存の配慮 (soin de sa conservation) であつた」⁽⁴⁴⁾。理性に先立つ原理としての「自愛 (amour de soi)」の完全適用事例が生存と自己保存なのであつた。これらが確保されるかぎり人間存在は充足しているであろう。しかし、自然の贈与に囲まれた人間にも種々の困難が現われて、それを克服することを学ばねばならなかつた。こうした自然との交渉の累積のなかで、人間には「関係の知覚 (les perceptions de certains rapports)」⁽⁴⁵⁾が生まれ、ついには「ある種の反省 (quelque sorte de réflexion)」も、あるいはむしろ無意識の用心深さ (une prudence machinale) も」⁽⁴⁶⁾生まれ、これらが生存と自己保存に不可欠となつたのである。

こうして次第に高次の能力を整えた人間が周囲を見渡したとき、人間は「他の動物に対する人間の優越 (sa supériorité sur les autres animaux)」⁽⁴⁷⁾を覚えるようになる。「こうして、彼が自分自身にむけた最初の眼差し (le premier regard) は、彼のところに自尊心の最初の動き (le premier mouvement d'orgueil) を生ぜしめたし、また、まだほとんど序列の見分けもつかないまま、(人類という) 種の点では自分を (動物のなかで) 第一位 (le premier rang) にあると考えた人間は、早くも個人としても断然第一位を要求する用意をした」⁽⁴⁸⁾。「その最初の配慮 (son premier soin) は自己保存の配慮 (soin de sa conservation)」であつたが今度は最初

の眼差し (le premier regard) である。両者の相違はなにか。前者は直接的であるのに対して、後者は反省的であろう。恐らくこの眼差しは自己評価する意識的な視線であろう。ここにルソーは自尊心の最初の動きを見ている。ここで自尊心は「orgueil」で記されたが、自尊心は理性の成長と歩みを共にするのだから、やがてこの最初の動きは一人前の「自尊心 (l'amour propre)」へと成長を遂げるであろう。もう一つ注記するとすれば、自尊心の芽生えを人間同士の比較評価にもとめず、類としての人間と他の動物との比較評価によって、自尊心の最初の動きをすべての人間に配当していることが注目される。

次にルソーが注目したのは、人間という種(類)における、あるいは、共同する人間たちの間における行動の一致 (conformité) という論点である。いったんこの一致の規則が確立されると、人間には未来予測 (presentiment) が可能となってくる。未来を予感ないし予測することによって彼は「行為の最良の規則 (les meilleures règles de conduite)」を手に入れるのである。未来予測という知的な営為によって人間活動は飛躍的に高度なものとなる。「幸福の愛好 (l'amour du bien-être) が人間の唯一の動力であることを経験から学んだ人間は、共通の利害関係 (l'intérêt commun) から同胞の援助に頼らなければならない稀な場合と、競争 (la concurrence) のために彼らを警戒しなければならない、いっそう稀な場合という二つの場合を区別できるようになった」⁽⁴⁹⁾ のである。この段階に達すると、人間は行動の動因はどのみち「幸福の愛好」だと結論している。これは行為を導く最良の規則となったであろう。その結果、共通の利益(幸福)がある場合には結合し、警戒を要する競争(勝ち目のない競争)の場合には引き下がることを覚えたであろう。しかしこの段階の結合は社会的な結合と呼ぶにはあまりにも永続性に欠けていた。「第一の(同胞の援助に頼る、つまりは結合の)場合、彼は同胞たちと家畜の群れのように結合するか、あるいはせいぜい、一種の自由な結合 (quelque sorte d'association libre) によって、結合した。その結合はだれも拘束しないで、その結合をつくりだした一時的な欲求 (le besoin passager) が存している間しか持続しなかった」⁽⁵⁰⁾ からである。拘束のないその場限りの結合でしかなかったから、この結合は社会からは遠い。一方「第二の(競争のために同胞を警戒する)場合、各人はもし自分にできると思えば、あるいは公然の暴力 (force ouverte) に訴えて、あるいは自分のほうが弱いと感じれば、抜け目なさ (adresse) や狡知 (subtilité) によって自分の利益になるように努めた」⁽⁵¹⁾ のである。競争はなんと理性を鍛えることか。「このようにして人々は知らず知らずのうちに相互の約束 (des engagements mutuels) とそれを実行することの利益 (l'avantage) についてあるおおまかな観念を獲得できた」⁽⁵²⁾ のである。約束することを覚えそれを実行することの有利さが理解される時、結合はより永続的で確かなものとなるであろう。理性の陶冶と歩みを共にして社会への歩みも整えられつつあったのである。

かくしておおよそ旧石器時代に比定されうるかと思われる最初の革命の時代が訪れる。すなわち「家族 (familles) の設立とその区別を形成し、そして一種の私有財産 (une sorte de propriété) を導き入れた最初の革命 (première révolution) の時代」⁽⁵³⁾ が成立する。第一と言われたのはやがて到来する農業革命・冶金革命に対して言われるのだが、私有財産の起源をこの時期に見ているのが注目される。家族の成立はとくに心情の発達に大きく貢献したことが特筆されるであろう。しかし何よりもこの革命によって余暇が発生したことが重要である。「この新しい状態のなかでは、生活は簡素で孤独であったし、その欲求は非常に限られていて、その欲求をみたすための道具 (instruments) も発明していたので、人間たちは非常に多くの余

暇 (loisir) を享受するようになり、父祖たちの知らなかった多くの種類の安楽を手に入れるためにこの余暇を用いた」⁽⁵⁴⁾ ののである。道具の発明による余暇の発生である。しかし、余暇の発生は「彼らが気づかないで自分に課した最初の軛 (le premier joug) であり、彼らがその子孫のために準備した、いろいろな不幸の最初の源 (la première source de maux)」⁽⁵⁵⁾ であった。なぜなら「彼らがこのようにしてますます身体と精神を柔弱にろうじやくにしていってばかりでなく、こうした安楽 (便利) (commodités) が習慣 (l'habitude) となったために、その楽しみはほとんど失われたし、同時に、その安楽は変質して真の欲求 (vrais besoins) となってしまったので、それが無くなれば (privation), それがあった場合 (possession) に愉快であったよりもいっそう惨めに感じられた。そして、ひとはそれを所有しても幸福ではないのに、それを失えば不幸であった」⁽⁵⁶⁾ からである。ルソーによれば、真の欲望は所有を「幸福でなく」させ、欠如を「不幸」にする巧妙な仕掛けなのである。ルソーの叙述に従うかぎり第一の革命によって人間は極めて脆弱な幸福と、どのみち確かな不幸に取り込まれてしまった。習慣は容赦のない慣性力によって人間を「幸福でない」境遇と「不幸」な境遇の狭間に浮遊させずにはおかない。

家族が形を整え言語も完成の度を強めれば、緩やかながら社会的結合の機運が生まれる。しかしこの結合はいまだ外的な結合にすぎない。なぜなら「すべてのものが姿を変え始める。いままで森のなかをさ迷い歩いた人々も、より安定した落ち着き場所をえたので、次第に接近しあい、さまざまの群れ (troupes) となって結合し、ついにそれぞれの地方において個々の国民 (une Nation particulière) を形成するのだが、それは規則 (Réglements) や法律 (Loix) によってではなく、同じ様式の生活と食物 (le même genre de vie et d'aliments) により、また気候から共通の影響をうけて (l'influence commune du Climat), 習俗と性格の点で (de moeurs et de caractères) 結合していた」⁽⁵⁷⁾ にすぎないからである。ルソーのこうした叙述によって、社会は単なるその場かぎりの結合から、共通の習慣や風土を介したいまだ外的で偶然的な結合を通過して、やがて規則 (Reglements) や法律 (Loix) を内在させるより十全な結合へと移行していくことが知られよう。外部との関係と交渉の累積はいまや膨大に膨れ上がっていて、言語もいよいよ精巧の度を加えているいま、新たに生まれた数多の事項のうちから礼儀作法の原初形態に触れておこう。結合の機会が増し習俗も形を整えると「人々はさまざまな事物を眺めて比較すること (faire des comparaisons) に慣れる」⁽⁵⁸⁾。かつての競争と並んで今時の比較は理性の陶冶に決定的に重要だと言えよう。なぜなら比較は「選択し」「価値づける」知性を前提にするとともに、その活動をとおして知性を陶冶するからである。大枠でいって人々は「好悪の感情を生ずる価値と美との観念を獲得する」⁽⁵⁹⁾ のである。結果、「恋愛 (amour) とともに嫉妬 (jalousie) が目覚める。不和が勝利すると、情念のなかでもっとも甘美なものが人間の血の犠牲 (sacrifices de sang humain) をうける」⁽⁶⁰⁾ ことにもなる。親密性の次元は愛を育むけれど、その同じ情念が怒りと嫉妬に姿を変えるや血の返礼 (犠牲) も厭わない。これが比較の効果の一半である。

比較のもう一つの効果は「各人は他人に注目し、自分も注目されたいと思いはじめ、こうして公けの尊敬 (l'estime publique) を受けることが一つの価値 (un prix) をもつようになった」⁽⁶¹⁾ ことである。こうして他者の値踏み (l'estime publique) に晒されて人は尊敬され軽蔑されたから、ここから「不平等 (l'inégalité) への、また同時に悪徳 (le vice) への第一歩」⁽⁶²⁾ が始まったとも言える。なぜか。他者の値踏み (l'estime publique) に取り入る外面を装うすべを知る者は、とりあえず尊敬されると思いなすからである。存在と仮象の成立である。この

論点は後段でさらに強調されるだろう。すなわち「最初の選り好み (préférences) から一方では虚栄 (vanité) と軽蔑 (mépris) が、他方では恥辱 (honte) と羨望 (l'envie) が生まれた」⁽⁶³⁾ のである。こうして「人々はあ互いに評価しあうことをはじめ、尊敬という観念 (l'idée de la considération) がかれらの精神のなかに形成されるやいなや、だれもが (chacun) 尊敬をうける権利を主張した」⁽⁶⁴⁾。他者は誰もが無視されない (considération) 権利を主張する以上、血の返礼 (犠牲) を回避する方策が人々の関心事となったのは蓋し自然な成り行きであったろう。「そこから礼儀作法の最初の義務 (les premiers devoirs de la civilité) が (中略) 生まれた」⁽⁶⁵⁾ のである。かくして社会は内部に種々の規範を整えつつある。

3. ルソーの世界市民観念

世界市民観念へのルソーの歩みをさらに辿ろう。ルソーはこう語り出す。「しかし、こうして社会が始まり、すでに人々の間にいろいろの関係が設けられると、人々がその原初の構成 (constitution primitive) からうけついだ性質とは違った性質が彼らのうちに要求された。道徳 (la moralité) が人間の行為 (Actions humaines) のなかに導入されはじめた」⁽⁶⁶⁾ のである。前章で触れた「礼儀作法の最初の義務 (les premiers devoirs de la civilité)」は道徳の始まりである。ここにいう原初の構成からうけついだ性質は前章で触れた「本源的ななりたち (constitution originelle)」にほぼ相当するであろう。いまや社会の誕生は「自愛 (amour de soi)」と「憐れみの情 (pitié)」という人間の二つの素質にある一定の変更を加え始めているのである。ともあれ道徳ないし礼儀作法の拘束は法の拘束ではない。いまだ「復讐の恐怖が法律の歯止めの代わり」⁽⁶⁷⁾ になっていたからである。「このようにして、人々は以前よりは辛抱しなくなり、自然の憐れみの情 (pitié naturelle) はすでに多少の変更を蒙っていたが、人間能力のこの発達時期は、原始状態ののどかさ (l'indolence) とわれわれの自尊心 (amour propre) の手に負えない (血気盛んな) 活動 (la pétulante activité) のちょうど中間にあってもっとも幸福で永続的な時期だったにちがいない」⁽⁶⁸⁾ とルソーは憶測する。ここではルソーは「自然の憐れみの情 (pitié naturelle)」の変容に言及するもののその成れの果てを明示してはいない。しかし少なくとも直接的でいわば母の胸に安らぐ乳飲み子の「自愛 (amour de soi)」ののどかさは自尊心 (amour propre) の手に負えない (血気盛んな) 活動 (la pétulante activité) に変貌する定めについては言及している。実はこの「自然の憐れみの情 (pitié naturelle)」の行く末をルソーがここでは語らないことが、世界市民観念の問題に関係していることだけをここでは注記しておこう。

かくしてルソーによれば、やがてくる農業革命と冶金革命の前に位置するこの時期が人間にとってもっとも幸福な時期 (l'époque la plus heureuse) であった。尊敬と軽蔑が行われ、血の復讐の恐怖が法に代わってなんとか社会の秩序を維持しえた礼儀作法と初期道徳を抱える社会である。しかし、これを境にして人間的素質の展開はルソーにとって文字通り二義的となる。「かれらの実例は、人類が永久にこの地点に止まるように造られていたこと、この状態は世界の真の青年期であること、そして以後のいっさいの進歩 (tous les progrès ultérieurs) は、見かけ (en apparence) は個体の完成 (la perfection de l'individu) への歩みではあっても、実際 (en effet) にはそれだけ種の老衰 (la décrépitude de l'espèce) への歩みであったことを確認するように思われる」⁽⁶⁹⁾ と告白するからである。自らの憶説に外挿されたこの「見かけと実

際」という概念装置による評価をどのように解釈するかは微妙な問題である。少なくとも先に見たように、人間的素質の展開過程を形而上学的かつ道徳的に観察すれば、それらは人間の自由の意識 (la conscience de cette liberté) の発現なのであり、種 (類) 的にも個体的にも自己を完成する歩みにあるとルソーは想定していた。その点からみれば形式的な不整合がないわけではない。人間の種ないし類的な漸次的完成は形而上学的前提だったからである。とすれば、農業革命の前に位置づけられた「世界の青年期」以降のあらゆる進歩を「種の老衰」と形容するのは、ルソーに特有のペシミズムが一瞬顔を覗かせたのであろうか。

ともあれルソーの叙述を辿ることにしよう。「ところが、一人の人間が他の人間の援助を必要とするやいなや、またただ一人のために二人分の貯え (provisions) をもつことが有効であると気づくやいなや、平等 (l'égalité) は消えうせ、私有 (propriété) が導入され、労働 (travail) が必要となった」⁽⁷⁰⁾。私有の観念 (idée de propriété) はすでに「土地の囲い込み」の場面で登場していた。しかしこの観念は、ルソーが注意しているように、一朝一夕に成立するものではなく「自然状態の最後の終局点 (ce dernier terme de l'état de Nature)」まで絶えず彫琢されていくものである。ここではロックにも通じる労働による私有の発生に言及していると見られる。土地を囲い労働し収穫をうる。「こうしたことが、連続的な占有 (possession continue) をつくりだし、たやすく私有 (propriété) に転化する」⁽⁷¹⁾ とする。労働による私有の発生は「収穫とともに奴隷制 (l'esclavage) と悲惨 (la misère)」⁽⁷²⁾ を芽生えさせたのは言うまでもない。こうして「冶金 (Métallurgie) と農業 (agriculture) は、その発明によって大きな革命を生んだ二つの技術」⁽⁷³⁾ であるが、これを機に「土地の耕作から必然に土地の分配 (partage) が起こり、そして、私有がひとたび認められると、それから正義の最初の規則 (les premières règles de justice) が生じた」⁽⁷⁴⁾ ことが注目されるであろう。かくして社会は先に予告された規則 (Règlements) や法律 (Loix) を整える歩みを進めている。

農業と冶金の革命がもたらした数多の結果のうち、人間に生じたある種の分裂を忘れるわけにはいかない。すなわち「(精神の美しさ体力または器用さといった) 諸性質だけが人々の尊敬を引き寄せることができたので、やがてそれをもっていること (les avoir) か、またはもっている振りをする (les affecter [avoir]) が必要になった。(中略) あること (être) と見えること (paraître) がまったく異なる二つのものとなった」⁽⁷⁵⁾ と。すでにその萌芽が言及されていたこの実在と仮象の乖離ないし存在の二重化につけ込めば数多の悪徳が生まれてこよう。かくして「一方では競争 (concurrency) と対抗意識 (rivalité) と、他方では利害の対立 (opposition d'intérêt) と、つねに他人を犠牲にして自分の利益を得ようというひそかな欲望。これらすべての悪が私有 (propriété) の最初の効果であり、生まれたばかりの不平等と不可分の結果」⁽⁷⁶⁾ なのである。競争と対抗意識によって鍛えられた理性は、あののどかな自愛 (amour de soi) を自尊心 (amour propre) に変貌させ、いまや手に負えない (血気盛んな) 活動 (la petulante activité) を演出している。そしてこの方向は「富を表す記号 (les signes représentatifs des richesses)」⁽⁷⁷⁾ である貨幣の発明によっていよいよ強められる。こうしたことが私有 (propriété) の最初の効果であるとすれば、「自尊心 (amour propre)」ないし利己心なるものは、理性の陶冶によって習慣化した無限の欲望を介して、所有によって拡大された「自愛 (amour de soi)」として解釈できるであろう。こうして自然状態の終端ないし社会状態の入口には「恐ろしい戦争状態 (horrible état de guerre)」⁽⁷⁸⁾ が待ち受けている。しかし競争と対抗意識のうちで勝利した者も戦争の疲弊からくる不利益をいつまでも放置しておくこと

はなかった。こうして窮地に追い込まれた富者（勝者）は「かつて人間の精神に入り込んだもののなかで、もっとも考えぬかれた計画を思いついた」⁽⁷⁹⁾のである。以下やや長くなるが引用しておく。

「弱い者たちを抑圧からまもり、野心家を抑え、そして各人に属するものの所有（possession）を各人に保証するために団結しよう。正義と平和の規則（règlements de Justice et de paix）を設立しよう。それは、すべての者が従わなければならない、だれをも特別扱いせず、強い者も弱い者も平等にお互いの義務に従わせることによって、いわば運命の気紛れを償う規則なのだ。要するに、われわれの力をわれわれ自身に向けないで、それらを一つの最高権力（un pouvoir suprême）に集中しよう。この権力こそが賢明な法（sages Loix）に従ってわれわれを支配するのであり、その結合体（association）の全成員を保護防衛し、共通の敵を斥け、われわれを永遠の和合（une concorde éternelle）のなかに維持するのである」。

ここにわれわれは政治社会の概略を見ることができよう。もちろんこの箇所には最高権力の正当性を基礎づけるルソーのいう「一般意志（volonté générale）」理論も服従契約に代わる「結合の契約（contrat d'association）」の理論も見当たらないが、注意深く読めばロックが政治社会に求めた二つの要件、すなわち私有財産の保護と国家防衛をルソーがこの結合体（association）に確保していることが理解されよう。それにも拘らずルソーの叙述の主要意図はその後に展開する政治社会の総体的批判にあったから、その筆致は容赦ない。「社会（Société）および法律（Loix）の起源はこのようなものであった。（中略）この社会と法律は弱い者には新たなくびきを、富める者には新たな力を与え、自然の自由を永久に破壊し、私有と不平等の法律を永久に固定し、巧妙な篡奪をもって取り消すことのできない権利とし、若干の野心家の利益のために、以後全人類を労働（travail）と隷属（servitude）と貧困（misère）に屈服させた」⁽⁸⁰⁾のである。ところでこのルソーの現状認識において、人間の自然的所与である「本源的ななりたち（constitution originelle）」としての「自愛（amour de soi）」と「憐れみの情（pitié）」という二つの素質はその消息をどのように留めているのであろうか。あののどかな自愛（amour de soi）が自尊心（amour propre）に姿を変え、いまや手に負えない（血気盛んな）活動（la pétulante activité）を演出している事情はすでにルソーによって告げられた。問題は「憐れみの情（pitié）」ないし「自然の憐れみの情（pitié naturelle）」といわれた人間の素質の消息であろう。それはどうなったのであろうか。実はこの問題がルソーにおいて世界市民観念に連動しているのである。憐れみの情とは主としてわれわれの同胞が減び、また苦しむのを見ることに、自然な嫌悪を起こさせるものであった。つまりこの原理はかつて「自愛」の自己中心性を緩和し他者との関与の機縁を与える役割を担ったように、いまや手に負えないほどに狡知に長けた理性と極度に肥大した欲望の狭間で孤立化しアトム化し、最悪の場合には戦争状態に投げ出された個人に、適切な社会性という結合様式を回復する原理とならなければならない。

法源を尋ねれば自然法にその根があるにせよ賢明な法（sages Loix）は成文法へと、すなわち、市民法（le droit civil）へと整えられる。いまや地上にはいくつもの社会が成立しているよう。「市民法がこうして市民たち（Citoyens）に共通の規則となったので、自然法（la Loy de Nature）はもはやさまざまな社会と社会との間にしかおこなわれなくなった。社会と社会の間では、万民法（Droit des gens）の名の下に、自然法は、通商を可能にし自然の憐れみのおぎないをするために、いくつかの暗黙の約束によって薄められてしまった」⁽⁸¹⁾とルソーは判定す

る。まずここで「自然法 (la Loy de Nature)」とは、文脈からして、「自然人 (l'homme naturel)」の有する「本源的ななりたち (constitution originelle)」をなす二つの原理ないし素質に関わる法を意味するだろう。そしてこの文脈ではその一方たる「憐れみの情 (pitié)」の消息が問われていると解される。したがって、先ず始めに成文法ないし市民法が整えられるにしたがって、自然法 (憐れみの情) は、せいぜい市民法の法源が問われたときのみ人々の意識に上るにすぎず、人々の日常においてはほとんど意識されなくなったのである。次いで、その存在を辛うじて社会と社会の間に留めていた自然法 (憐れみの情) も、次第に暗黙の約束として万民法 (国際法) が整えられてくると、もはや人々に意識化される機会を失った。言い換えれば、自然法 (憐れみの情) は法制度ないし社会制度が整えられるに従って、その存在が見えにくくなる性格をもつと言えよう。それもそのはずで、制度は社会関係を整備する度に、他者への関与を規則や法に回収してしまうから、人々は規則や法に従いさえすれば、憐れみの情を遂行したつもりになれるからである⁽⁸²⁾。制度は自然法を消費するのである。「そこで自然の憐れみの情 (commisération naturelle) は、人と人との間でもっていたほとんど一切の力を社会と社会との間では失ってしまい、もはや諸民族をへだてる想像上の障壁 (barrières imaginaires) を乗り越え、彼らを創造した最高の存在 (l'être souverain) を模範にして (à l'exemple de) 人類全体 (tout le Genre-humain) をその善意 (bienveillance) のなかに抱擁するような、幾人かの偉大な世界市民的な魂の人々 (quelques grandes Ames Cosmopolites) のなかにしかもはや存在しなくなった」⁽⁸³⁾のである。万民法 (国際法) のさらに上位にある世界市民法に自然法を見る偉大な魂であろう。すなわち、ここでルソーがいう世界市民とは、制度によって消費され消尽されたかに見える自然法 (憐れみの情) を、その新たな活動領域を的確に感知しつつ生き生きと活動させている市民にほかならないのである。このような市民としてルソーの世界市民観念をひとまず押さえておこう。

4. カントにおける世界市民観念の素描

筆者の能力はルソーとカントの両著作群の実証的関連を証すところにはない。哲学史のいわば通説に依拠しつつ両者の関連について若干の独自の考察を加えようとするものである。ここでは『世界市民的見地における普遍史の理念 (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)』という著作を取り上げよう。

カントが歴史についての論考を書くことになった一つの動機としてメンデルスゾーン＝アプト論争があったことが指摘されているが⁽⁸⁴⁾、世界市民という言葉については、人間における重要な素質を表すために諸所で使用されていたことを指摘しよう。周知のとおりカントは『純粹理性批判』の「方法論 (Methodenlehre)」において、「学校概念 (Schulbegriff)」による哲学と「世界概念 (Weltbegriff)」による哲学の区別をしている⁽⁸⁵⁾。この「世界概念」に振られたラテン語が「conceptus cosmicus」であって、すでに「κοσμοπολίτης」と同根の言葉を一部使用している⁽⁸⁶⁾。世界概念による哲学とは「一切の認識を人間理性の本質的な諸目的に (auf die wesentlichen Zwecke) 関連づける学」⁽⁸⁷⁾であるとされる。ここで諸目的はいわば従属目的 (subalterne Zwecke) の位置にあり、「理性の完全な体系的統一の視点からは」⁽⁸⁸⁾究極目的 (Endzweck) にいわば手段として属すべきものである。ではこの究極目的とはなにか。それは「人間の全体的規定 (die ganze Bestimmung des Menschen)」であり、この課題を遂行する

哲学が「道徳 (Moral)」と呼ばれるのである⁽⁸⁹⁾。人間の素質間の関係に引き直していえば、種々の素質は最高にして究極の素質へいわば手段として奉仕すべき位置にあることになる。ところで如上の趣旨の叙述は『論理学』にも見られ、そこでは「世界概念」による哲学について、「このような世界市民的意味での哲学 (Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung) の領野は、以下の問いへと帰着させることができる」⁽⁹⁰⁾として、よく知られた四つの問いが発せられたのである。では人間の全体的規定はいかにして可能であろうか。この課題の遂行のためには人間的素質に関するカントの理説を見る必要がある。まずこの点を確認しておこう。

カントの『実用的観点における人間学 (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)』の第二部は「人間学的性格学 (die anthropologische Charakteristik)」であって、その一部として人間の「類としての性格 (Charakter der Gattung)」が探求される⁽⁹¹⁾。そもそも人間についてその類の性格を問うるのであるか。困難な課題ではあるが、カントによれば、「人間は、みずから立てた目的にしたがって自己を完成する能力をもつ (vermögend, sich zu perfectioniren)」⁽⁹²⁾ 点に注目することによって人間の類の特性記述ができるとする。先に見たようにルソーにおける人間の自己完成能力 (la faculté de se perfectionner) は、個体においても種 (類) においても認められた能力であった。これに対してカントはこの自己完成能力を「類の性格 (Charakter der Gattung)」と捉えていることが分かる。まずこの点に注意しておこう。すなわち人類は自己の完成という目的をもっており、この究極目的の達成のために協働する諸他の人間的素質の連関を全体として規定するのが「世界市民的意味での哲学 (Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung)」に期待された仕事だと言えようか。ともあれ、カントによれば、類としての人間には「技術的素質 (technische [Anlage]), (中略) 実用的素質 (pragmatische [Anlage]), (中略) 道徳的素質 (moralische Anlage)」⁽⁹³⁾ という三つの要素がある。まず「自然は、人類の技術的素質すなわち熟練の素質 (Geschicklichkeitsanlage) を理性的動物に特性的な素質とした」⁽⁹⁴⁾。次いで「人類が文化によって市民化する (Civilisirung durch Kultur) 実用的素質」⁽⁹⁵⁾ が検討される。個体としては教育も文化もない粗野な自然にとどまるほうが幸福である可能性を完全には排除できないとしても (ルソー問題)、個体に課せられた「全体的規定 (seine ganze Bestimmung) を達成するには人間にあってはいずれにせよ類によってのみ (nur die Gattung)」⁽⁹⁶⁾ 可能としなければならない。すなわち、実用的素質は人類が絶えざる教育と文化によって「究極目的への傾向 (die Tendenz zu diesem Endzweck)」⁽⁹⁷⁾ を手段として支援するものにほかならない。ではこれら技術的素質と実用的素質は自余のいかなる素質を支援するのか。

類としての人間の性格を記述するという課題に対して、人間は教育次第で善悪如何様にもなりうると答えることは、課題の遂行を不可能にするであろう。なぜなら、その場合には人類はいわば素質としては善悪無記な存在だと主張していることになるからである。カントは類的存在としての人間を「その生まれながらの素質の点で (seiner angeborenen Anlage nach) (本性において (von Natur)) 善である」⁽⁹⁸⁾ と見る視点がありうるといふ。一方で人間は「その感性的性格からいえば (sensibeln Charakter) (本性において) 悪である」⁽⁹⁹⁾ と言えなくもない。ここで話が終われば、これは端的な矛盾であろう。しかしカントは類の性格 (Charakter der Gattung) が問題とされるかぎり矛盾ではないとする。なぜなら「類の性格は、より善なるものへの絶えざる進歩のなかでその自然規定 (Naturbestimmung) (つまり感性に由来する悪：筆者) を克服する、と想定できるから (annehmen kann)」⁽¹⁰⁰⁾ である。ではなぜそう想定 (信

じることが) できるのか。それは「人間の英知的性格 (der integible Charakter)」からくる「道徳感情 das moralische [Gefühl]」の存在によるのである⁽¹⁰¹⁾。これこそがカントのいう人類の「道徳的素質 (moralische Anlage)」にはかならないのである。

かくして、現実の世界に生起する出来事の記述 (historia rerum gestarum) とは存在位相を異にする、英知的性格をもつ類的存在に生起すべき「一つの普遍史 (eine allgemeine Geschichte)」が可能でなければならない。この場合、なにも「普遍史」なる表現が著作としての作品を表示すると解する必要はない。むしろここでは概念の名前と受け取るべきである。なぜなら、カントの上の弁証はひとえに人類の道徳性が「より善なるものへの絶えざる進歩のなかでその自然規定を克服する」ありうべき歴史 (生起) への信に依拠しているからである。またこの人間の全体的規定の遂行は「世界市民 (Weltbürger, κοσμοπολίτης)」という視点を確保することと不可分の関係にあるはずである。

以上の予備的考察によってわれわれはカントの次の言葉を理解するであろう。「人間の意志が自由に活動しているのを全体として考察すると (im Großen betrachtet), 歴史はここに自由の規則のただしい歩みを発見でき、また同じ仕方によって、個々の主体には複雑で不規則なものとして目に映るものが、類全体としては (an der ganzen Gattung), 人間の根元的素質 (ursprüngliche Anlagen) が穏やかではあっても常に継続して発展しているものとして認識される、と期待できる」⁽¹⁰²⁾ と。しかしこうした継続的発展の歴史は、むしろ本能によって行動する動物の歴史ではないとしても、さりとて「理性的な世界市民のよう (wie vernünftige Weltbürger) に申し合わせた計画に従って (nach einem verabredeten Plane) 全体として行動する」歴史だと即断することもできないであろう。それはどうしてであろうか。周知のように、再び『人間学』の叙述を参照するならば、「人間の規定に関する実用的人間学の総括は、次のとおりである。人間は自らの理性によって、社会のうちで人々と共にあり、その社会のうちで技芸と学問とを通じ、自己を開化し (cultiviren), 市民化し (civilisiren), 道徳化する (moralisiren) ように定められている」⁽¹⁰³⁾ ののである。先の三つの素質論がこの人類の道徳化の歩みに対応することは言うまでもない。ところで、理性的な世界市民の計画性とは何をいうのであろうか。これまた『人間学』の叙述を参照すれば、「人類の意志一般は善であるが、この目的の達成は、個々の人間の自由な一致から期待されうるものではなく、世界市民的に結合した組織としての人類 (Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden) において、また、そうした人類を目指しての地上市民の前進的な組織を通じてのみ期待されうる」⁽¹⁰⁴⁾ ののである。とすれば理性的な世界市民の計画性とは世界市民的に結合した組織としての人類の計画性でなければならない。道徳化の前提である世界の法的秩序の完成は、戦争が不法な権利主張であるとするカントの理解からしても、戦争の不法性の克服としての永遠平和を要請している。道徳化はこの理想のさらに先にあるいよいよ困難な理想でなければならない。かくして、少なくともカントの現状認識において、如上の計画性に即して行動する人類の歴史は端的にいまだ不在なのである。

人類の意志の善を達成する絶えざる前進の歴史は「想定」され「期待」されるが、実際にそれを「物語る」ためには「筋」が必要である。この筋を世界市民的に結合した組織としての人類の計画性に求めることはできないことはすでに述べた。ではカントはいかなる戦略をとるのであろうか。「そこで哲学者は、全体としての人間およびその活動において、決して理性的な固有の意図を前提できないので、彼にとっての唯一の方策は、人間に関する事柄がもつこの矛

盾した活動のなかに自然の意図 (eine Naturabsicht) を発見できないかどうか、また固有の計画に従って行動していない被造物に関してではあっても、自然の意図に基づいて、自然の特定の計画に沿った歴史 (eine Geschichite nach einem bestimmten Plane der Natur) が可能となるかどうかを試みる⁽¹⁰⁵⁾ 戦略をとる。類として見られた人間、すなわち世界市民の道徳的素質は、より善なるものへの絶えざる進歩のなかでその自然規定 (Naturbestimmung) を克服するものと想定ないし期待されていた。それはありうべき一つの想定であり期待ではある。しかしそれを物語るにはこの歴史の方向性を内部で分節する筋が必要なのである。そこでカントが試みたのは「自然の特定の計画に沿った歴史 (eine Geschichite nach einem bestimmten Plane der Natur)」であった。かくして上述の概念としての「普遍史」は著作への『普遍史』へと何程か歩みを進めたように思われる。

5. 『普遍史の理念』の概要

以下、本著作の概要を見ていこう。本書においてカントは九つの命題をたて如上の歴史を構想する根拠を示そうとする。第一命題はこうである。「被造物の自然素質 (Naturanlagen) はすべて、いつか完全かつ目的にかなって解きほかれるよう (auszuwickeln) 定められている⁽¹⁰⁶⁾。一言でいえば自然の合目的性が自然の意図として仮定される。こうした想定において自然は「合法則的 (gesetzmäßige)」となり、われわれの理性の導きの糸 (Leitfaden der Vernunft) となりうるとする。続いて第二命題はこうである。「(地上で唯一理性をもった被造物としての) 人間において、理性の使用をめざす自然素質が完全に展開しうるのは、その類においてだけ (nur in der Gattung) であって個体においてはでない (nicht aber im Individuum) だろう⁽¹⁰⁷⁾。この論点は、先に参照した『人間学』での主張からすれば、意志一般の善性の完成は「個々の人間の自由な一致から期待されうるものではなく、世界市民的に結合した組織としての人類 (Gattung als einem System, das kosopolitisch verbunden) において、また、そうした人類を目指しての地上市民の前進的な組織を通じてのみ期待されうる」とする論点に関係しているであろう。従って、第二命題は、この目的の完成に対しては個体の生命は有限にすぎることを行い、こうした仮定がなければ「実践的原理はすべて無効にされる (alle praktische Principien aufheben [würde])」⁽¹⁰⁸⁾ ことを主張するものである。

次に第三命題の検討に移ろう。第三命題はこうである。「自然は、人間が動物的存在としても機械的配剤以上のことすべてをまったく自分自身で作り上げ、本能から自由に自分自身の理性によって自ら獲得した以外の幸福や完全性には与らないことを欲した⁽¹⁰⁹⁾。この命題の趣旨はこうである。「人間は本能 (Instinct) に導かれるのでも、生得の知識 (anerschaffene Kenntniß) によって生活でき教えをほどこされるのでもなく、むしろすべてを自分自身で (alles aus sich selbst) 作り上げるべきであろう⁽¹¹⁰⁾」と。この第三命題は先の第二命題の補足的説明も与えている。類的な展開のなかで享受される個体の幸福はある種の不公平を内含しないかという懸念である。人類の完成を仮定すれば、完成の幸運に与るのは最後の世代だけである。「祖先たちは自分で準備してきた幸運には与りえない⁽¹¹¹⁾」のは不公平ではないのか。カントはこう論じる。「しかしながら、これがどれほど不可解であっても、次のことを認めるならば同時に必然的となる。すなわち、ある動物の類 (eine Thiergattung) は理性をもち、一人一人はすべて死んでも類は不死 (deren Gattung aber unsterblich) の理性的存在部類 (Klasse

vernünftiger Wesen) として、自分の素質を完全に展開させるに至るべきなのである」と。

第四命題はこうである。「自然のあらゆる素質の発展を実現するために自然が用いる手段は、社会における自然素質の敵対関係 (Antagonism derselben in der Gesellschaft) であり、しかもそれはこの関係が最終的に社会の合法的秩序の原因 (die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung) となる限りでのことである」⁽¹¹²⁾。この命題ではまず「社会における自然素質の敵対関係」の意味を解明する必要がある。さしあたってカントの理解は「素質間の敵対関係」と読める。この「敵対関係 (Antagonism)」とは「人間の非社会的社交性 (ungesellige Geselligkeit der Menschen)」⁽¹¹³⁾ のことだと断ったうえで、カントは次のようにこの概念を説明するからである。「一方で人間は社会を作ろうとする傾向性 (Neigung sich zu vergesellschaften) がある。

(中略) しかしまた他方で、自分は一人でいたい (孤立したい) という人間の性癖 (großen Hang sich zu vereinzeln (isolieren)) も大きい」⁽¹¹⁴⁾ と。こうした説明を読めば、まずは人間においては、素質と素質が敵対し合うと読めよう。しかしカントがこの孤立への性癖に関して、「なぜなら人間は、すべてをまったく思いどおりにしたい非社会的性質を同時に自分のなかに発見し、そのために、他人に対する抵抗の傾向 (zum Widerstande gegen andere geneigt) が自分にあると自覚しているのと同様、他人の自分に対する抵抗 (Widerstand) がどこにもあると予想する (erwartet) からである」と説明を進める段階においては、敵対関係は新たな関係に達していよう。なぜなら、結合と孤立の内面のせめぎ合い (素質間の敵対関係) は「自己の他者への抵抗」と「他者の自己への抵抗」と予想され、いまや一個体の内面の外へと進み出て外部である自己-他者関係 (つまりは社会) に転位されているからである。したがって「社会における自然素質の敵対関係」は、さしあたって素質と素質が社会という舞台のなかで、結合の傾向と孤立の性癖が相争う内面劇として理解されるが、さらにこの内面劇が社会に具体化されるときには「人間と人間の敵対関係」と読まれなければならないであろう。じっさい、この「社会における自然素質の敵対関係」という構想は、ルソーが描いた社会の有する理性陶冶の狡知、すなわち、競争 (concurrance) と対抗意識 (rivalité) と、他方では利害の対立 (opposition d'intérêt) が理性を徹底的に鍛えたという記述に強く呼応するものであり、カントもまたこの敵対関係を「粗野な状態から抜け出て、人間の社会的価値を本質とする文化的状態 (Cultur) への本当の第一歩を生じ」⁽¹¹⁵⁾ させたものと描いているのである。ともあれ、こうした社会におけるあらゆる種類の敵対関係が人間を好ましい形成へと導くとはかぎらず、理性の法則に一致するような社会的秩序を生み出すかぎりでは、社会における敵対関係は人類の展開に寄与しうるのである。

次いで第五命題はこうである。「自然が解決を迫っている人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会の実現 (Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft) である」⁽¹¹⁶⁾。むろん先に示された「人間の全体的規定」という究極目的に照らせば、この最大の問題の解決といえども究極目的の達成なのではない。人類の道徳化という一層困難な課題が待ち受けているからである。この究極目的に対しては人類の市民化は手段の位置にある。このことが「社会においてのみ (nur in der Gesellschaft)、自然の最高の意図すなわちあらゆる自然素質の発展は人類として達成されうる」とカントが注釈する場合の眼目となる。しかし「普遍的に法を司る市民社会の実現 (Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft)」という問題は、違法な状態としての戦争状態を克服するという困難な課題を当然のこととして内含しているはずであるから、永遠平和の実現とい

う問題と不可分の関係にある。第五命題はそうした広表をもつだろう。問題のこうした困難性からカントは第六命題を次のように規定する。「こうした問題はもっとも困難な問題であると同時に、人類によって最後に (am spätesten) 解決される問題である」⁽¹¹⁷⁾と。人類を普遍的に法の妥当する社会におくという課題の困難性を「人間は同類の他者のなかで生きてゆく場合に一人の支配者 (ein Herr) を必要とする動物だということだ」⁽¹¹⁸⁾とカントは説明する。この主張は「普遍的に法を司る市民社会の実現」という課題が「法を普遍的に妥当させていく一つ意志」を必然含意するということの表明として読めるだろう。ではこの一人の支配者をどこから連れてくるのか。「それは人類 (Menschengattung) 以外の何ものからでもない」⁽¹¹⁹⁾。こうした課題を実現するために必要なことは何であろうか。カントは次の三項目、すなわち「実現可能な体制 (eine mögliche Verfassung) の本性の正確な把握、世界のたक्सンのできごとをとおして訓練された豊かな経験 (Erfahrenheit)、そして何よりもこの体制を引き受ける心構えのできた善意志 (ein guter Wille)」⁽¹²⁰⁾を挙げるのである。

如上の要求をうけて第七命題はこうである。「完全な市民的体制 (eine vollkommene bürgerliche Verfassung) を達成するという問題は合法的な対外的国家関係 (ein gesetzmäßiges äußeres Staatenverhältnis) という問題に依存するので、この後者の問題なしには解決されるものではない」⁽¹²¹⁾。第六命題で要求された「実現可能な体制」は「完全な市民的体制」にはかならないが、この体制が実現するためには「合法的な対外的国家関係」が前提になるというのである。先に指摘された「敵対関係 (Antagonism)」はいまやその活動の場を国家間に見いだしている。「そこで自然は再度人間の非協調性 (Unvertragsamkeit) を、そしてこの種の被造物からなる大きな社会や国家組織体でさえもっている非協調性を、彼らの避けることのできない敵対関係 (Antagonism) のなかに平和と安全状態を探し出す手段として用いた」⁽¹²²⁾からである。ここでも敵対関係は国家内部での協調性と非協調性の相克としても解釈できようが、カントの関心は非協調性が外化された国家間の究極の敵対関係としての戦争に向けられている。こうして自然はこうした荒廃や悲惨を通じて「野蛮人の無法状態から抜け出して国際連盟 (Völkerbund) の方向へ追い込む」⁽¹²³⁾のである。カントにあっては国際連盟は実現可能な体制である。

第八命題に進もう。第八命題はこうである。「人類の歴史全体は、自然がそのすべての素質を人類において完全に展開しうる唯一の状態として国家内部の体制を完全に実現し、この目的のためにさらに対外的にもこれを完全に実現する自然の隠された計画の遂行とみなすことができる」。この命題は第七命題から帰結するとカントはいう。実現可能な体制として国際連盟が構想されると、啓蒙が現実的に姿をあらわしてくる。自然がそのすべての素質を人類において完全に展開するという課題の遂行にとって、啓蒙が決定的役割を演じるのである。「啓蒙 (Aufklärung) は妄想や気まぐれが紛れ込みながらもしだいに姿を現わし、(中略) 支配者の利己的な国家拡張の意図からさえ求めざるをえないすぐれた善となる。しかしこの啓蒙だけでなく、啓蒙された人間が自分で充分理解している善に対して心底もたざるをえないある種の関心事でさえもが、しだいに王座の耳元にまで達して統治の原則にさえ影響を与えるはずである」⁽¹²⁴⁾とカントはいう。啓蒙の企ては種々の制約と障害を残しながらも「それでも統治者は、脆弱で緩慢であっても国民が自分なりに努力して啓蒙を促進するのを少なくとも妨害しないことこそ、統治者自身の利益だと理解するだろう」⁽¹²⁵⁾からである。啓蒙を通じて達成される国内外の数多の項目を詳述する紙幅はないが、こうした人類の啓蒙を通じて、諸国家は「未

来の大国家組織体 (ein künftiger großer Staatskörper)⁽¹²⁶⁾ の構想に至るのである。以下やや長くなるが小論の主題に関係する重要な箇所なので引用しておく。「この国家組織体 (Staatskörper) の構想はさしあたりまだまったく手つかずの状態だが、しかしいわばある一つの感情が、世界全体の維持が大切だと考えているすべての成員のあいだですでにわき起こり始めている。この感情によって、自然が最高の意図としている普遍的な世界市民的状态 (ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand) が、最終的に体制再編成のいくつもの革命がなされた後に、人類の根元的素質がすべて発展させられる母胎 (Schooß) としていつの日か実現されると希望できるのである」⁽¹²⁷⁾。以上のカントの叙述の流れを追うと、この著作によるかぎり、カントにおける世界市民観念は、合法的な対外的国家関係を基調とする可能な体制としての国際連盟ないし大国家組織体という一人の支配者のもとに集う市民をいうものであろう。しかしこの「普遍的な世界市民的状态 (ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand)」も人間の全体的規定という究極目的の「母胎 (Schooß)」にすぎないことに注意したい。人類には自らの道徳化という最終の課題がさらに控えているからである。

最後に第九命題はこうである。「普遍的世界史 (die allgemeine Weltgeschichte) を人類における完全な市民的連合 (die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung) をめざす自然の計画に従って取り扱う哲学的試み (ein philosophischer Versuch) は、可能でありかつそれ自体この自然の意図を促進するものとみなされなくてはならない」⁽¹²⁸⁾。カントはこうした哲学的試みについて「哲学的頭脳が経験的記述とは別の視点に基づいて試みうるものについての考えにすぎない」⁽¹²⁹⁾ と説明している。書名が示すように、こうした世界歴史は「世界市民的見地における普遍史」であるとともに、「自然の特定の計画に沿った歴史 (eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur)」でもなければならない。それはまたカントの言葉でいえば「いわばアプリアリな導きの糸をもった世界史の理念 (Idee einer Weltgeschichte)」⁽¹³⁰⁾でもあった。(2003.10.22)

注

- (1) Diogenes Laertius : LIVES AND OPINIONS OF EMINENT PHILOSOPHERS IN TEN BOOKS, Harvard University Press, vol.2, 1979, 6. 19, p.22.
- (2) op. cit. p.63 (DL6. 63). なお翻訳については次を参看させていただいた。加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』(中) (1989年刊, 162ページ), 岩波書店。
- (3) Aristoteles : Politca, 1252a1-2.
- (4) 「共通の善」という表現については, cf. Aristoteles : Politca, 1284b6.
- (5) Bergson, Henri : Les deux sources de la morale et de la religion, Œuvres, PUF, 1959, p.1000.
- (6) Bergson, Henri : op. cit. p.1000. 今日の読者は, たとえ人類全体を包み込むような魂といえども, それは人間という種 (species) を特別視する「種差別」の一例にすぎない, と批判をするかもしれない。ありうる議論であろう。しかし, それを言うなら改めてそれに問題を特化して論じる用意はあることを断っておく。
- (7) Ibid.
- (8) Ibid., p. 1002.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid.
- (11) Ibid. あえて指摘しておけば「神」といい「理性」といいベルクソンは大文字で始まる「Dieu」お

よび「Raison」を使用している。

- (12) DIOGENIS LAERTII : VITAE PHILOSOPHORUM, 2.7. テキストはOCT. 訳文については上述の岩波文庫『ギリシア哲学者列伝』(上)を参看させていただいた。
- (13) 国家という枠組みを換骨奪胎するというだけでは「コスモポリテース」の要件を満たさない。世界をポリスとみなし、そうした政治的結合に住まう「市民 (πολίτης)」としての意識がなければ、それは単なるアナキーな心情をいうにすぎなくなる。
- (14) Rousseau, Jean-Jacques : DISCOURS sur L'origine et les Fondements de L'inégalité parmi les hommes, Œuvres complètes III, GALLIMARD, 1964. 以下ページ付けはこのテキストによる。
- (15) Rousseau : op. cit. p.123:
- (16) Ibid., p.122.
- (17) Ibid.
- (18) Ibid., p.135.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid.
- (21) Ibid., p.123.
- (22) Ibid.
- (23) Ibid., pp.132-133.
- (24) Ibid., p.125.
- (25) Ibid., p.126.
- (26) Ibid.
- (27) Ibid.
- (28) Ibid.
- (29) Ibid., p.156.
- (30) Ibid., p.127.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid.
- (33) Ibid., p.132.
- (34) Ibid., p.136.
- (35) Ibid., p.141.
- (36) Ibid., pp.141-142.
- (37) ただし、自然状態の最善時期以降を種の老衰 (la décrépitude de l'espèce) というやや否定的言辭に託して、一方で種のレベルと個体のレベルを分けて論ずる姿勢も見られ、手放しの楽天的進歩史観を想定するのはルソーにあっては危険であろう。
- (38) Rousseau : op. cit. p.162.
- (39) Ibid., p.145.
- (40) Ibid., pp.168-169. 同様の考えは彼の『言語起源論』(Essai sur L'origine des Langues) 第9章にも見られる。
- (41) Ibid., p.162.
- (42) Ibid., p.164.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid., p.165.
- (46) Ibid.
- (47) Ibid., p.166.
- (48) Ibid.

- (49) Ibid.
- (50) Ibid.
- (51) Ibid.
- (52) Ibid.
- (53) Ibid., p.167.
- (54) Ibid., p.168.
- (55) Ibid.
- (56) Ibid.
- (57) Ibid., p.169.
- (58) Ibid.
- (59) Ibid.
- (60) Ibid.
- (61) Ibid., pp.169-170.
- (62) Ibid., p.170.
- (63) Ibid.
- (64) Ibid.
- (65) Ibid.
- (66) Ibid.
- (67) Ibid., pp.170-171.
- (68) Ibid., p.171.
- (69) Ibid.
- (70) Ibid.
- (71) Ibid., p.173.
- (72) Ibid., p.171.
- (73) Ibid.
- (74) Ibid., p.173.
- (75) Ibid., p.174.
- (76) Ibid., p.175.
- (77) Ibid.
- (78) Ibid., p.176.
- (79) Ibid., p.177.
- (80) Ibid.
- (81) Ibid., p.178.
- (82) 誤解を招く言い方になりかねないが、制度としての福祉はこのような事例になるかもしれない。
- (83) Rousseau : op. cit. p.178.
- (84) 以下を参照。『カント全集 14 歴史哲学論集』（岩波書店刊，2000年）所収訳者解説（377ページ）。
- (85) Kant, Immanuel : Kritik der reinen Vernunft (Philosophische Bibliothek), FELIX MEINER VERLAG, 1956, pp.752-754.
- (86) Kant : op. cit. p.753.
- (87) Ibid.
- (88) Ibid.
- (89) Ibid.
- (90) Kant : Logik, Kants Werke, Akademie Textausgabe, IX, Walter de Gruyter & Co., 1968, p.25. ドイツ語としての「Weltbürger」についてはうるさい議論があることを承知しているが、ここでは立ち入る紙幅はない。『カント全集 14 歴史哲学論集』（岩波書店刊，2000年）の訳者注を参照さ

れたし (318ページ)。

- (91) Kant : Anthropologie, Kants Werke, Akademie Textausgabe, VII, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp.321ff.
- (92) Kant : op. cit. p.321.
- (93) Ibid., p.322.
- (94) Ibid., p.323.
- (95) Ibid.
- (96) Ibid., p.324.
- (97) Ibid.
- (98) Ibid.
- (99) Ibid.
- (100) Ibid.
- (101) Ibid. この箇所は前後をカントの趣旨を逸脱しないようにまとめている。
- (102) Kant : Idee zu einer allgemeinen Geschichite in weltbürgerlicher Absicht, Kants Werke, Akademie Textausgabe, VIII, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, p.17.
- (103) Kant : Anthropologie, Kants Werke, Akademie Textausgabe, VII, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp.324-325.
- (104) Ibid., p.333.
- (105) Kant : Idee zu einer allgemeinen Geschichite in weltbürgerlicher Absicht, Kants Werke, Akademie Textausgabe, VIII, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, p.18.
- (106) Ibid.
- (107) Ibid.
- (108) Ibid., p.19.
- (109) Ibid.
- (110) Ibid.
- (111) Ibid., p.20.
- (112) Ibid.
- (113) Ibid.
- (114) Ibid., pp.20-21.
- (115) Ibid., p.21.
- (116) Ibid., p.22.
- (117) Ibid., p.23.
- (118) Ibid.
- (119) Ibid.
- (120) Ibid.
- (121) Ibid., p.24.
- (122) Ibid.
- (123) Ibid.
- (124) Ibid., p.28.
- (125) Ibid.
- (126) Ibid.
- (127) Ibid.
- (128) Ibid., p.29.
- (129) Ibid., p.30.
- (130) Ibid.

Une Note pour l'imagination de l'idée du cosmopolite

—de Rousseau à Kant—

Ikuo Fujisawa*

RÉSUMÉ

Bergson dit qu'entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert, et que la différence entre les deux objets est de nature, et non plus simplement de degré. Ici, nous ne voulons pas dire qu' il soit impossible d'avoir pour objet d'aimer l'humanité en général. Mais nous ne voulons dire que pour l'homme médiocre cela est très difficile. Et cela est d'autant plus difficile, qui pis est, que ce doit être une difficulté de comprendre ce que c'est que d'aimer l'humanité en général. Qu'est-ce que c'est?

Nous voulons considérer ce problème mentionné ci-dessus comme celui que les philosophes parlent de l'idée du cosmopolite. Nous en trouvons les exemples matériels aussi bien chez Rousseau que chez Kant. Cette petite note est une tentative qui vise à se faire quelques idées de ce problème-là.

Cette Note se compose de : 1. Introduction ; de : 2. Vers l'idée du cosmopolite chez Rousseau — Relativement longue course d'élan ; de : 3. L'idée du cosmopolite chez Rousseau ; de : 4. L'idée du cosmopolite chez Kant — Une esquisse ; et de : 5. Tracer les grandes lignes de l'ouvrage de Kant.

* Division of Social Studies : Department of Humanities and Social Sciences