

戦争論研究序説（五）

植村秀樹

- 一 問題意識
- 二 クラウゼヴィッツ『戦争論』の刊行と翻訳
- 三 『戦争論』の序文類
- 四 詩人ハイネの見たプロイセン・ドイツ
- 五 ナポレオンの支配とプロイセン改革
- 六 軍制改革とクラウゼヴィッツ
- 七 「戦争は他の手段による政治の継続」（一）
- 八 クラウゼヴィッツと哲学（一）

以上、第十八卷第二号（二〇一九年二月）

以上、第十九卷第一号（二〇一九年九月）

九 リデルハートの「亡霊」

十 レイモン・アロンと『戦争論』

以上、第十九巻第二号（二〇二〇年二月）

十一 「亡霊」の系譜（二）

十二 「亡霊」の系譜（二）

十三 「亡霊」の正体

十四 クラウゼヴィッツと哲学（二）

以上、第二十巻第一号（二〇二〇年九月）

十五 カントの時代とその哲学

ここまで来ると、カントを避けて通ることはおろか、もはや先送りすることもできない。クラウゼヴィッツが『戦争論』に取り組んだのはカント哲学の時代であり、すでに述べたとおり、主として士官学校でキーゼヴェッターを通しての間接的なものであったのだとしても、クラウゼヴィッツはカントの哲学に触れていると考えられる上、やはり時代の思想の影響は誰にも避けられないものだからである。

まずはカントのヨーロッパ哲学史上の位置づけを確認しておこう。カント哲学は「よく一つの湖にたとえられている」という。それ以前の哲学がそこに流れ込み、それ以降の「さまざまな哲学の方向が直接間接そこから流れ出てゆく歴史的位置をカント哲学がしめている」というのがその理由とされる。¹⁾ こうした流れと位置づけは、先に触れたハイネ『ドイツ古典哲学の本質』にも記されていたとおりである。

カントの生きた十八世紀は啓蒙（Aufklärung, enlightenment）の世紀とも呼ばれ、特にその後半は、普遍的な理性を標榜する啓蒙思想、すなわちドイツ啓蒙主義の爛熟期であった。当時の哲学界において、カントは

「ライプニッツ・ヴォルフ派」に属していた。ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz) は、デカルトやスピノザらとともにいわゆる大陸合理論 (rationalism) を代表する哲学者である。ヴォルフ (Christian Wolff) はそのライプニッツの哲学の体系化に努めるとともに、ドイツ語での哲学用語を確立した——とはいうものの、ヴォルフ自身の哲学には「内容的に見るべきものはない」とされ、また、ライプニッツの哲学を体系的にまとめる際に「多くの短絡や歪曲が生じた」と指摘する論者も多い」とも言われている。⁽²⁾ このあたりは、マルクスとエンゲルスの関係に似ているようにも思われる——とされている。⁽³⁾ このあたりは、手厳しい批判を展開しつつも「われわれドイツ人にドイツ語で哲学的に思考するように刺戟をあたえたこと」だけは「ヴォルフの手柄」だとしている。⁽⁴⁾ つまり、ライプニッツ・ヴォルフ派とは、デカルト、スピノザの流れを汲み、ライプニッツに代表される大陸合理論そのものということである。合理論は「理性主義」とも呼ばれ、人間の理性を最大限に信頼し、理性の力で世界の全体を把握しよう——当時は「神の存在証明」が頻繁に議論されていた——とするものである。これに対し、イギリスでは、ロック (John Locke) やバークリ (George Berkeley) らを経て、経験論哲学 (empiricism) が発展していた。経験論とは、合理論とは対照的に人間の理性に過度の信頼を寄せず、「われわれのもつ観念はすべて感覚的经验を通じて手に入れられる経験的なものであり、したがって、すべての認識は、普遍妥当性などもちえぬ蓋然的な (略) 経験的認識だと見る」ものである。⁽⁵⁾ ヒューム (David Hume) によれば、「このように経験に根拠を持たず、理性に果てしない信頼を置く大陸合理論は独善的であり、そのような哲学は「独断論」ということになる。大陸合理論の只中に身を置き、ヴォルフの強い影響下にあったカントは、イギリス経験論の集大成者であるヒュームの哲学に接して大きな衝撃を受けたことを次のように述べている。

私は正直に認めるが、デイヴィッド・ヒュームの警告がまさしく、数年前にはじめて私の独断的まどろみを破り、思弁的哲学の分野における私の探究にまったく別の方向を与えたものであった。⁽⁶⁾

ヒュームの哲学に接して受けた衝撃の大きさを物語る言葉である。ここでカントが言う「まどろみ」(Schlummer)とは覚醒と睡眠の中間の状態を表すが、「この状態において、人間は夢と現の中間にあるため、夢を現と混同する危険性をもっとも大きい」というわけである。⁽⁷⁾このような状態にあつては、理性は誤謬に陥りやすく、仮象(Schein)を真理と見誤るとカントは危惧したのであつた。仮象とは「見かけ」のことであり、実際には誤謬であるにもかかわらず真理に見えてしまう、つまり理性が生み出す「まやかし」である。ヒュームによってやぶられた「まどろみ」は「独断的」であつたというが、この「独断的」(dogmatisch)という意味は、「理性の批判を経ることなしに何らかの学説を述べ立てるような態度」を意味する。⁽⁸⁾理性(Vernunft)は人間の認識能力全般を意味するが、カントはこの能力そのものとそれを成り立たせている仕組みにまで分け入るのである。

こうして「独断的まどろみ」を破られたところから、カントの理性批判への本格的歩みは始まる。ヒューム哲学から影響を受けたとはいっても、カントは経験論に鞍替えしたわけではない。先の「告白」に続けてカントは言う。「といつても、私はけつして彼の結論についてヒュームに耳を貸さなかつた」。ヒュームといえども経験論はカントから見れば——カント研究者の御子柴善之の言葉を借りれば——「懐疑論へと座礁した」ことになるのだが、⁽⁹⁾それでも「この光の最初の火花についてこの鋭敏な人にわれわれはお陰をこうもつているのである」。独断論に陥つた合理論とも懐疑論に「座礁した」経験論とも異なる思弁的——経験に依らない、経験においては達しえない、そして実践的でなく、あくまで抽象的にして理論的な——哲学をカントは構築しよう

と決意した。カントは「経験を基礎として成り立つところの哲学をすべて、経験的哲学と呼ぶことができ、ただアприオリな原理のみにもとづいてその説をのべるところの哲学を、純粹哲学と呼ぶことができる」としている。¹⁰⁾ 経験を基礎としないということは、理性が理性だけの力で認識を行う、あるいは推し進めるということである。「まじろみ」から覚醒したカントが目指したのは言うまでもなく純粹哲学である。独断論の傲慢と懐疑論の絶望のどちらも拒否するカントは、人間の理性の根本的な見直し、すなわち「批判」に取り組んだ。この場合の「批判」(Kritik)とはギリシア語の語源から来る「分ける」「区別する」という意味である。これを徹底したカント哲学が批判哲学と呼ばれる所以である。さらに言えばその批判の対象は理性そのものである。したがってカント哲学は理性批判の哲学ということができよう。その問いを端的に言い表すならば、「アприオリな総合判断はいかにして可能か」ということである。「アприオリ」(a priori)とは「より先にある」という意味であるが、ここでは「経験に先立つ」あるいは「経験に由来しない」ということであり、平たくいえば「あらかじめ」ということである。経験に由来しないと、はじめから人の頭の中にあるという意味になる

ことから、「超越論的」(transzendental)——「先験的」あるいは「先天的」という訳語もしばしば用いられているのだが——という『純粹理性批判』におけるきわめて重要な概念と深く関係している。¹¹⁾ アприオリに対応するのは「アポステリオリ」(a posteriori)であり、「より後にくる」、つまり経験を通じて得られることを意味する。「総合判断」は「分析判断」に対するものであり、分析判断が「主語概念に含まれている概念を述語として析出した判断」であるのに対して、総合判断は「主語概念に含まれていない概念を述語として付け加えたもので、知識を拡張するが、しかしアポステリオリにしか真でない」ものである。¹²⁾

カントのこの問いをさらに平易な言葉で言い換えるならば「私は何を知り得るか」ということになる。これは反対から見れば、「何を知り得ないか」という問いでもある。この「知り得る」とこと「知り得ない」こ

とを明瞭に区別することが「批判」である。カントの「批判」は、ものの意義・制約・限界を見定め、明らかにすることである。したがって「理性批判」とは、理性の限界を見定めようという意味になる。因みにここで「純粹」とは、「経験的なものが混入していない」ことを意味する。カントが目指したのは理性による理性そのものの批判なのであり、カント哲学はまさしく批判哲学なのである。このようなカントの理性批判の哲学の営みは、それまでの形而上学 (Metaphysik) を徹底的に批判することで真の形而上学を救い出そう試みでもある。かつて自身も学んだケーニヒスブルク大学に正教授の職を得ていたカントが、執筆開始から十年以上の歳月をかけて「死に物狂いで思索した」末に完成させたのが『純粹理性批判』であり、その出版はクラウゼヴィッツ誕生の翌一七八一年のことであった。『純粹理性批判』は今日でこそ、「英国経験論と大陸合理論とを、その短所を捨て長所を取ることによって、止揚しつつ総合したものである」との評価が定まっているもの⁽¹⁴⁾、出版当時は哲学者の間でも理解されなかった。誤解ないし曲解に基づいた解釈と批判——『ゲッテンゲン学報』に掲載された書評、いわゆる「ゲッテンゲン批評」——に接するに及んで、カントは深い危機感を覚えた。カントが否定したはずのバークリの「観念論」と同一視されていたからである。カントは、『純粹理性批判』の二年後には、「独断的まどろみ」をヒュームに破られたという例の告白を序文に持つ『プロレゴメナ』を出版している。『純粹理性批判』があまりに理解されなかったことに不満を抱いたカントは、急いで「序説」——「プロレゴメナ」とは「序説」の意——と称する、自身が展開した理性批判全体を見通す書物を著したのであった。カントは、『純粹理性批判』を一度に理解し評価することは困難であるため、『序説』を、折りにふれて著作自体と対照しうる全般的な見取り図として使用するよう⁽¹⁵⁾にという意図でこれを著したのであった。また、『プロレゴメナ』では、「本来何が問題であったかをまったく洞察していないように見える」と、カントが強い不満を抱いた「ゲッテンゲン批評」への反論も付している⁽¹⁶⁾。さらにカントは、数年後に出版した

『純粹理性批判』第二版——「B版」とも呼ばれる——では、「超越論的分析論」の中の「純粹悟性概念の超越論的演繹」や「超越論的弁証論」の中の「純粹理性の弁証的推理について」などで大幅な書き換えを行っている。『プロレゴメナ』の正式な題名が「学問として現れうるであろうすべての将来の形而上学へのプロレゴメナ」であることからカントは、ヨーロッパ哲学史における「形而上学の起死回生を図ろうとした」ということである⁽¹⁷⁾。さらに付け加えるならば、『人倫の形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)を出版したのは、『プロレゴメナ』の三年後、すなわち『純粹理性批判』第二版の二年前のことである。また、一八九〇年までに『実践理性批判』、『判断力批判』も相次いで出版された。

このような時代とその哲学を生んだ空気の中でクラウゼヴィッツは『戦争論』を著したのである。というわけで、カントの理性批判の哲学の何たるかを知ることなしには、本稿も前に進めることはできない。

十六 「ちんぶんかんぶん」

いよいよカント哲学そのものに踏み込むが、カント哲学といえば、言うまでもなく難解なことで知られている。その主著である『純粹理性批判』は手元の邦訳で九百ページにのぼり、「浩瀚な」と形容するに十分な分量である。そして哲学研究者の中島義道の言葉を借りれば、「そこにはまさにちんぶんかんぶんの文章がえんえん連なっている」。これは日本人にとって「ちんぶんかんぶん」なのではない。「現代ドイツ人にとっても(教養ある人士でも)カントはちんぶんかんぶんの代物」であり、「カントとは『わからなさ』の代名詞」とまで言われている⁽¹⁹⁾。『純粹理性批判』を翻訳した石川文康も「出版時、当時のドイツにおける第一級の知性がこぞって誤解や無理解を示し、違和感を覚えた書である」と言っている⁽²⁰⁾。同時代の哲学者にとってもこれが難

物であったことは、先に触れた「ゲッチンゲン批評」が示すとおりであるが、当時のドイツ哲学界の大御所であったメンデルスゾーン (Moses Mendelssohn) は、献本に対する礼状に「あなたの『純粹理性批判』は、私にとつては健康状態を測るバロメーターです。体力が増大している気がするときにはしばしば、神経を消耗させるご著書にあえて立ち向かっています……」と綴ったほどであった。²¹⁾ このように浩瀚にして晦澁を極めた『純粹理性批判』について、カントを高く評価するハイネでさえも、「あんな味気ない、ひからびた包装紙のような文体で書いた」こと、「自分の思想を宮廷くさい、冷えきったお役所言葉でよそおった」ことを難詰しつつ、「もしも軽快な、やさしい明るい文体で述べられたら、哲学はその威厳をいく分損ずるだろう」ことを「カントは恐れたのだろう」と冷ややかにその心中を忖度している。²²⁾ それほどまでに、カントの晦澁ぶりに辟易したということなのだが、さらに次のように述べている。

カントはその主著のおもくるしい、しゃちほこばった文体で、おそろしい大損害をひきおこした。頭はからっぽの真似ずきがカントのこの文体だけを猿真似したので、ドイツでは「よい文章を書く者は哲学者ではない」という迷信ができてしまったのである。²³⁾

カントの理性批判の哲学は内容そのものも難解ではあるのだが、それにとどまらずその読みづらさにはカント自身に責任があることは、哲学研究者の竹田青嗣も認めるところである。

カントの論述の特質は、煩瑣を極めた反復と冗長語法で、彼が簡潔な文章家の精神をもっていたなら、『純粹理性批判』は四分の一程度の長さに縮減されたに違いない。そしてこの反復と引き延ばしの文章の

中できわめて難解な言い回しが現われるので、読者は最も無用の場所で最も時間を費やさなければいけないこととなる。⁽²⁴⁾

しかし、当のカント自身は、『純粹理性批判』第一版の「序文」で、まるで竹田の批判を予期するかのよう、次のような引用をもって反論をすでに用意していた。

ある本の大きさをページ数によってではなく、その本を理解する時間によって測るなら、多くの本について次のように言えるであろう。「この本がこれほど短くなかったら、はるかに短かったであろうに」。

カント自身は、このぐらいの長さでちょうど良かった、あるいは、むしろもっと長くてもよかった、そのほうが容易に理解されるものになり、読むのに費やす時間も短くできたに違いない、と言いたいかのようである。さらに、カントは、難解な——それどころか、しばしば矛盾している箇所もあるとさえいわれているのだが——記述が続くことにも弁明ないし反論を用意している。

多くの本は、これほど明瞭になろうとしなかったなら、はるかに明瞭になっていたであろう。⁽²⁵⁾

しかし、実はカント自身、『純粹理性批判』が理解されない背景にその読みづらさがあることを認めていたようでもある。「人々は著作が面白くないために、明快でないために、すべての聞きなれた観念に相反しそのうえ広範であるがために」、「この本を通読する気にはなっても十分に考える気にはならない」ことが、理解

を得られない理由であるとわかっていた。それでも、重要な問題を扱っている書物が、「通俗さ、楽しさ、快適さに欠けるからといって、哲学者から苦情を聞くのは意外なことである」と、哲学者からも理解されないことには強い不満を述べている。⁽²⁶⁾

このようなことをつい書き連ねてしまうのは、読む前から怖気づいているという理由からだけではない。難解ゆえに無理解や誤解を生むのは、まるでクラウゼヴィッツ『戦争論』とも共通するように感じられ、そうした事情にもカント『純粹理性批判』に関わりがあるような気がするからである。

難解さはさておき、徹底した理性批判に取り組んだカントにとって大きな転機となった「コペルニクスの転回」にもひと言触れておこう。人が対象に依存してものを認識するという考え方を百八十度転回して、対象が認識に従う（依存している）と捉えることにした。「これまで人々は、われわれの認識はすべて対象に従わなければならぬと考えてきた」が、これを転回して、「対象のほうがわれわれの認識に従わなければならない」と想定」することで「形而上学の課題をもっとうまく解決」できるだろう、「対象がわれわれに与えられる前に、対象について何かを決定すべきだという、アプリオリな認識に要求される可能性とずっとよく一致する」のであり、物について、「われわれ自身が対象の中に据えるもののみをアプリオリに認識できるのだ」と考えた。⁽²⁷⁾ この転回の狙いは「見かけの運動の原因を見破ること、つまりは『仮象』を見ぬくことにあつた」。⁽²⁸⁾ これによって、経験を超えて推論をどこまでも続ける理性の働きの限界を探る超越論的哲学、つまり「アプリオリな総合判断」への道がカントの目の前に開かれたのであつた。

クラウゼヴィッツも時代の子である以上、その時代の哲学の影響から自由ではいられない。クラウゼヴィッツの時代の哲学とは、幾度も確認してきたように、カント哲学である。カントが何を、どのような方法で、どこまで探ったのか、そして、どこに辿り着いたのか、せめてその概略だけでも知る必要がある。そうなると、

やはり、「ちんぷんかんぷん」から逃げることは許されない。ここは覚悟を決めて、「ちんぷんかんぷん」の森に分け入るしかない。

十七 理性批判の哲学

睡眠と覚醒の中間状態である「まどろみ」（うたた寝）から目覚め、さらに「コペルニクスの転回」も果たしたカントは、独断論から離れ、かといって懐疑論にも落ち込まない道を探るべく、徹底した理性批判を始めた。カントは、「理性的認識にも、それが有効に機能する場面と、もうそれが有効に機能できない場面とがあり、それを区別する必要があるのではないか」と考えた²⁹。理性は必ずしも合理的に働くとは限らない。このことを白日のもとに晒すことにカントは全精力を傾けた。「理性がみずからを欺く本性をもっていることを明らかにするには、理性がみずから自己矛盾におちいるさまをそっくり提示するのがいちばんである」として、理性批判を深めていった。カントが最終的に目指したのは先に述べたとおり、「純粹理性の思弁的な学問としての形而上学」であり、その主題を問いの形で述べるならば、「いかにして学問としての形而上学は可能か」という問いであり、これは、「いかにしてアプリアリオリな総合的判断は可能か」、さらに通俗的な言葉に噛み砕いて表現するならば、「私は何を知りうるか」という問いに集約されよう。これが『純粹理性批判』の問題意識である。この中でカントは、たとえば次のような問いに答えようとする。「世界には始めがあるのか、それとも世界は永劫この方存在しているのか」³¹。確かに形而上学的な問いである。そして、この問いに答える方法は、理性そのもの、純粹理性を徹底的に批判すなわち吟味することを通じてしかない。因みにここでいう「純粹」とは、経験的であることに對して非経験的（經驗的なものが混入していない）であることを意味しており、し

ばしば「アプリアリ」と同じような意味で用いられていると思われる。このような理性性批判を行ったカントが——自身の言葉を借りるならば、十二年の歳月をかけて、「広大な建物」として——⁽²²⁾まともな上げたものが『純粹理性批判』なのである。

当時のドイツ哲学の流儀に従って、カントも「そもそも」論から筆を起す。

人間にはそもそも「物それ自体」(Ding an sich)を知ることとはできないとカントは考える。「物それ自体」(物自体)とは「認識主観から独立に、それ固有の存在のあり方をしてるもの」であり、⁽²³⁾すべてを無から創造したとされる神ではない人間に認識できるのは、物が人間の前に現れ出ているもの、すなわち「現象」(Erscheinung)にすぎない。「物それ自体」は現象の背後に想定されるのだが、それは知ることはできない、すなわち不可知とされている。したがって、人間の前に出現している世界とは「現象界」であって、「英知界」(叡智界)あるいは「可想界」と呼ばれる「物それ自体」の世界とは異なる世界である。「物それ自体」は認識できないとなると、われわれの眼前に生じるものは「現象」に過ぎず、それは「物それ自体」に由来する「材料」に過ぎない。人は感官(感覺器官の能力)により時間と空間というアプリアリな感性の形式すなわち「直観形式」を通じて事物を受け取り、それを悟性(知性)の形式を通じて論理的に認識する。現象界に現れる「材料」を受け取る感性形式としての時間・空間のほかに、材料を整理するための能力を悟性と呼び、そのための「形式」も人間の認識能力に備わっており、それを利用して思考し、認識するといわけである。感性による直観を悟性によって総合的に統一する必要があるが、カントはそのための悟性の形式を十二の基本的な思考形式にまとめ、それを「純粹悟性概念」(カテゴリー)——「カテゴリー」(Kategorie)という用語自体はギリシア語に淵源を持ち、アリストテレスに由来する——と呼んだ。この悟性の思考形式においても「純粹」の語が登場するのは、それらが経験によらずとも与えられている、つまりアプリアリだからである。時間・空

間の「感性形式」もアプリアリである。つまり、人間には感性、悟性における形式はあらかじめ、すなわちアプリアリに備わっている。繰り返すが、現象を受け容れる能力が感性であり、その働きを「直観」とカントは表現する。時間と空間によって成り立つ現象のみが確かな認識であり、カテゴリーも時間と空間という直観形式と結びついている。

悟性のカテゴリーは、まずは量・質・関係・様相の四種類の原則に分類され、さらにそれぞれが三つの項目から成り立つとカントは言う。たとえば、量のカテゴリーは単一性、多数性、全体性に、関係のカテゴリーには、偶有性と実体の関係、因果性と依存性の関係（原因と結果）、相互性の関係（能動と受動の相互作用）があるといった具合である。カントはこの十二の概念を整理した「カテゴリーの表」を作成し、「これが、知性〔悟性〕がアプリアリに内に含む総合のすべての根源的で純粹な概念の一覧表である」と宣言する。³⁴ここで注目しておきたいのは、この関係のカテゴリーの中に「原因と結果」も含まれていることである。ということは、因果関係も「物それ自体」の関係なのではなく、現象界で人間が受け取った材料を認識するためのアプリアリな思考形式のひとつということになる。因みに「必然性」は「偶然性」との組み合わせで様相のカテゴリーに入っている。カントは四つのカテゴリーのうちの前二者、つまり量と質を数学的カテゴリー、残りの二つを力学的カテゴリーと呼んでいる。こうした分析は『純粹理性批判』の「超越論的感性論」および「超越論的論理学」の中の「超越論的分析論」で展開されている。ここまでは主に感性と悟性の世界であるが、感覚器官を通じて受け取る認識能力である感性は下位の認識能力とされ、それらを統合し整理して概念を通じて判断する悟性はそれよりも上位の認識能力とされる。問題の理性は、さらにその上にある。

われわれの認識はすべて感覚から始まり、そこから悟性へ進み、理性において終結する。直観の素材に

手を加え、それを思考の最高の統一へもたらすのに、理性より上位にあるものはわれわれの中には何もほかにない⁽³⁵⁾。

悟性を「規則の能力」と定義したカントは、理性を「原理の能力」と呼ぶ⁽³⁶⁾。「純粹悟性概念」(カテゴリー)による判断をさらに高次な認識へと進めるものが「純粹理性概念」(理念)であり、経験的な命題をさらに高めて普遍的な命題を得ようとするのが理性の働きである。このような理性の推論を進めて行けば、究極的にはその全体、つまり「無条件的なるもの」にまで辿り着けるのであろうか。カントのいう理性は経験を超えた領域で働いて推論を進める能力であり、そのように理性を働かせた場合に、アプリアリな認識(総合判断)がどこまで成り立つ／成り立たないかを見極めようという超越論哲学の構築が『純粹理性批判』の目論見である。

十八 超越論的弁証論

カントは、「超越論的論理学」の第二部門「超越論的弁証論」において、理性そのものに対する批判に踏み込む。理性はどこまでも推論をやめないというその本性(Natur)から、人間の認識の及ぶ領域の外へと超えて出て行き、錯誤による誤った論理の使用をする。いわば暴走ともいべき越権行為を行うという誤りを犯す。なぜなら悟性と異なり、理性は経験から離れて形而上学的な推論をひたすら進める——これこそ純粹理性である——からである。その仕組みと過程、そして結末を執拗なまでに詳細に論じていく。すなわち、純粹理性が「誤謬推理」に陥ることを明らかにし、純粹理性が陥るアンチノミー(Antinomie: 二律背反)を暴露し、さらに、証明不可能な概念に関して「理想」——ここでカントのいう「理想」とは経験によらない理性にとつての

理想であり、実際には理性の陥る錯誤を指すものであるが、現代日本語の語感とは大きく異なっており、むしろ「概念」や「理念」に近いことから、「偶像」あるいは「妄想」と見なしたほうが理解しやすいのではないかと――へ逃げ込む様を描いた。この中でもとりわけアンチノミーが『純粹理性批判』のまさに白眉なのだが、カントの理性批判そのものの把握は、いうまでもなく私の能力を大きく超えるものであるばかりか、クラウゼヴィッツ『戦争論』研究の準備という本稿の目的からすると、あくまで付随的なものであるため、弁証論の論理に踏み込むような無謀なことは控えておく。『純粹理性批判』は出版このかた二世紀半近くにわたり「ちんぷんかんぷん」の代表の座に君臨し続けてきたほどの「晦渋」を誇る書物であり、全体を通読したからといって、それだけで理解できるような代物ではない。それでも、以下の点だけは確認しておきたい。カントが問題にしたのは純粹理性そのものであり、そのためにカントは「魂」、「自由」、「神」といった古来、形而上学が課題としてきた問題を取り上げた。それが古い形而上学を葬ることであり、理性を独断論に迷い込ませず、かといつて懷疑論へと「座礁」することなく、新たな形而上学の可能性に道を開くためである。そして、そのためにこそ、形而上学の課題が理性の誤った使用のためにいずれも破綻していることをカントはここで明らかにしたのであった。

「超越論的弁証論」において、カントは理性の犯す誤謬の構造の解明に取り組んだ。理性は推論の能力であるため、経験を離れてそれを推し進め、そのため、本来であれば検証が不可能な領域にまで足を踏み入れて判断を下そうとする。そうした性質を持つ理性がその究極にまで行きつこうとするのは、次の三つの課題である。第一は「観念一般（主体あるいは「魂」）の主観的条件の絶対的統一」である。これは古くからの「魂の不死」の問題であり、「私とは何か」というテーマでもある。これをカントは経験的要素を含まない超越論的理念の純粹な推論のみに依存する「合理的（理性的）心理学」の問題と捉えている。次に「現象におけるその内容の

ための客観的條件の絶対的統一」であり、世界（宇宙）そのものを問題にする。「世界はいかに存在しているか」と言い換えることが許されようか。これを「宇宙論的理念」の問題と呼んでいる。そして最後は、「対象一般の可能性の客観的條件の絶対的統一」であり、究極の最高存在（神）についてである。つまり、「世界を律するものが存在するか」ということである。

これら三つのテーマはいずれも経験を超えた領域であつて経験の及ばない領域であるが、理性は推論をやめることはない。これらの理性が行きつこうとする「無条件的なるもの」（完全性や全体性）は、カテゴリーにおける「関係」に対応しており、先に挙げた三つはそれぞれ、実態と属性、原因と結果、相互性となる。この三つの領域で理性は「原因」の系列を遡り、「純粹理性概念」（理念）という絶対的な理念を形成する。あらためて整理すると、次のとおりであり、それぞれ超越論的（先験的）な認識へとつながる。最初の課題は思惟する主観、つまり「私は考える」に関わる「心」の問題であり、超越論的誤謬推理と呼ばれる。二つめは、系列の条件における世界全体（宇宙）の無条件者絶対的全体性（無条件者）を指すが、そこにはアンチノミーが待ち構えている。最後は「あらゆる存在の中の存在者」すなわち「神」の問題として、純粹理性の「理想」という錯誤に陥る超越論的神学である。

まず「純粹理性の誤謬推理について」と題する章で、「私は考える」という判断に取り組んだ。そもそもこの判断自体が超越論的概念なのであるが、よく知られた「われ思う、ゆえにわれあり」(Cogito ergo sum) は「デカルトの思い込みの推理が、実際には同義反復である」として、これを明確に否定している点が注目される。³⁸この章は第二版で大きく書き換えられたが、その趣旨に変わりはないと思われる。「私は考える」という命題は経験的命題であり、この命題を理性によってどれだけ分析を進めても、そこから客観的存在としての「私」についての正しい認識は得られない。「心」が思惟や判断の主体であるとしてもそれは「心」の实在を証

明するものではない。「規定する自己（思考）は規定される自己（考える主体）とは異なる」にもかかわらず、「思考の総合における統一を、この思考の主体において知覚された統一と見なす仮象」が人を惑わすのが「合理的心理学の弁証的推理における誤謬推理」だという³⁹⁾。思惟とその主体を混同するという誤りを犯しているというのである。経験の限界を超えた認識は、しかも「魂」といった人間の最高の関心に属する認識は成り立たない。「合理的心理学における弁証的仮象は、理性の理念（純粹な英知）をあらゆる点において考える存在者一般という無限定な概念ととりちがえることに基づいている」⁴⁰⁾。

次に超越論弁証論の組上上がるのは「世界」（宇宙）である。理性は世界の無条件的な統一を主張するが、これがアンチノミーに陥る。カント研究者らによれば、カント哲学の核心ともいえるべき問題である。この純粹理性のアンチノミーは、悟性の四つのカテゴリーにしたがって、テーゼ（定立）とアンチテーゼ（反定立）の組み合わせからなる四対の命題である。『純粹理性批判』からそのまま引用すると次のとおりである。

第一

テーゼ…世界は時間において始まりをもち、空間的にも限界に囲まれている。

アンチテーゼ…世界は始めをもたず、空間における限界ももたず、時間に関しても空間に関しても無限である。

第二

テーゼ…世界におけるあらゆる合成された実体は単純な部分からなる。そもそも現実に存在するものは単純なものか、それとも単純なものから合成されたものか、それ以外にない。

アンチテーゼ…世界における合成された物は単純な部分からならない。世界のどこにも単純な部分は存在しない。

第三

テーゼ…自然の法則による因果性だけが唯一の因果性ではなく、そこから世界の現象のすべてが導きだされるわけではない。現象を説明するためには、自由によるもう一つの因果性を想定する必要がある。アンチテーゼ…自由は存在せず、世界においてすべてはただただ自然の法則によって生じる。

第四

テーゼ…世界には、その部分としてか、あるいはその原因として、絶対的に必然的存在者が属する。アンチテーゼ…世界の中であれ外であれ、世界の原因としての絶対的に必然的な存在者は、どこにも存在しない。⁽⁴⁾

これら四対の超越論的理念を簡略に表現すると、以下のようにまとめることができるだろう。第一の対立は、世界は有限／無限である、第二は、世界の一切は単純な要素からなる／ならない、第三は、自由が存在する／しない（必然性に従う）、そして第四は、（因果性の系列に）絶対的存在者がいる／いない。カテゴリーの分類において、量と質を数学的カテゴリー、関係と様相の二つを力学的カテゴリーと呼んだが、ここでも第一、第二アンチノミーは数学的アンチノミー、第三と第四は力学的アンチノミーとされる。最も興味を引かれるのは自由をめぐる第三アンチノミーであるが、それはともかく、テーゼは独断論であり、アンチテーゼは懐疑論に

属するものである。これら四組の超越論的理念の争いは、いずれもアンチノミーに至ることが証明される。⁽⁴²⁾ 数学的アンチノミーはともに真であり、力学的アンチノミーはともに偽となる。つまり、答えは出ないということである。ということは、因果性としての自由が否定されないということは、何らの原因なく新たに物事の系列を始めることのできる自由、すなわち超越論的自由が成り立つことになる。

カントはこれらが「宇宙論的理念の弁証的な戯れのすべて」であり、「理性は経験的総合を連続的に進めるうちに、必然的に宇宙論的理念へと誘導される」のだという。⁽⁴³⁾ 世界の全体を把握せんとする推論は理性の本性から導かれた根本的な問いであるが、やはり必然的にアンチノミーを形成してしまう。経験を超えて領域を拡張しようとするのは理性の思ひ上がりなのであるが、それは経験（現象）と「物それ自体」との区別ができていないからである。本来の思弁的な知は、経験の対象以外には関与しえない。だから、理性はどこまで系列の前進や背進を行っても答えは得られない。辿り着くことはない。アンチノミーは弁証的な仮象の抗争に過ぎないのである。このように、超越論的弁証論とは仮象の論理学、つまり偽りの論理学である。カントは合理論による理性の暴走をこうして戒め、克服するとともに、懐疑論も退けた。決定的な解決は不可能なのである。

さらに理性は、絶対的存在者（神）について「理想」という名の錯誤に陥ってしまうとカントは言う。端的にいえば、神の存在証明は（存在論的にも宇宙論的にも自然神学的にも）不可能であることが明らかにされ、それゆえ最高存在者の存在についての推論すなわち「理想」に落ち込むのである。カントによれば、理念はカテゴリーよりも客観的実在から離れており、「理想」は理念よりもさらに客観的実在から離れている。⁽⁴⁴⁾ こうしてカントの理性批判は独断論的な哲学を否定し、神の存在証明の不可能性を明らかにした。しかし、同時にこれは「信仰」は別の話ということにもなる。無からすべてを創造したとされる全知全能の神が実際に存在しようがしまいが（どちらも証明できないのであるが）、信仰であるならば、それはどうでもいいことである。「イ

ワシの頭も信心」というように、「イワシの頭」であれ「サンマの尻尾」であれ、信仰はその人の勝手ということである。理性が口出しすべきことではない。「カントは神の首を落とした」と快哉を叫んだハイネがカントは「うらぎった」と言うのは、直接的には『実践理性批判』を指してのことであつたが、カントはそもそも『純粹理性批判』第二版序文において「信じるということに余地を得るために、知るということを破棄しなければならなかつた」と記している⁽⁴⁶⁾。信仰を含む「善」の実践が次に控えていたからであらう。

ここまでが『純粹理性批判』の「原理論」であり、その後、「方法論」へとカントは筆を進め、手元の邦訳で百二十ページほどがそれに割り当てられている。カントはここで純粹理性を「訓育」し、「規範」を与えようとする。「ある種の規則を逸脱しようとする強固な性癖を制限し、ついにはそれを撲滅する強制」のことを「訓育」と呼び、「理性には、可能的経験の狭い限界を超えた拡張への性癖を抑制し、放縦とまちがいを防ぐ訓育が、ぜひ必要である」という⁽⁴⁷⁾。「規範」(Kanon)とは「ある認識能力一般を正しく使用するアプリオリな原則の総体」とされる⁽⁴⁸⁾。ここでの「ある認識能力」とは純粹理性を指していると見て間違いないのかどうか定かではないが、いずれにしても理性の暴走に対するカントの強い懸念がここに表れていることであろう。

カントの批判哲学(とその周辺)を彷徨するのはこのあたりでやめておこう。これ以上続けたところで——ここまでもそうであつたかもしれないが——無駄な徘徊にしかならず、カント哲学についての理解が深まることは期待できない。このことを率直に認めるとしても、とにもかくにも、カントはとことん理性の働きとその限界を見定めようと思案を重ねた——それを見事なまでに「ちんぷんかんぷん」にまとめ上げた——ということだけは概ね了解できた。そして、最後にカントは「哲学は(略)真理を発見する代わりに、まちがいを防止するといふ、つつましい功績を果たすだけ」だと言ふ⁽⁴⁹⁾。これ以上はないというほど、「つつましい」到達点である。これはカントの関心が実は理性の実践、すなわち倫理(道德)にあることを示しているように思われる。

カントの心はこの時すでに、第二批判、すなわち『実践理性批判』へと向けられていたのかもしれない。世評どおり、『純粹理性批判』は晦澁を極めた難儀な書物であり、『プロレゴメナ』も読み、『人倫の形而上学の基礎付け』にも（全体ではないが）目を通したとはいえ、この程度のにわか勉強では到底理解の及ぶものではない。しかし、それでも、そもそも本稿の関心はあくまでクラウゼヴィッツ『戦争論』の理解であり、そのための準備作業の一環としてカント哲学の何たるかを垣間見たわけであるが、したがってこの程度に一瞥しただけでも、私にとつての当面の必要はほぼ満たされる。この時代に花開いたこのような哲学がクラウゼヴィッツに何をもたらしたかは、アロンがその影響を強調するモンテスキュー『法の精神』を瞥見——これも瞥見以上にはならないことは覚悟している——した上で考察を試みることにしよう。

十九 「法の精神」の歴史社会学

ラ・ブレードとモンテスキューの男爵シャルル・ド・スゴンダ、すなわちモンテスキューとその主著『法の精神』については、バーリン、アロンの二人の碩学の評価を先に紹介したが、モンテスキューの経歴を含めて、本書の成立事情を確認しておこう。⁵⁰ 爵位を伯父から相続し、ポルドー高等法院の評定官の職を購入し——当時はしばしば官職の売買が行われていた——、後には同副院長に就任したものの、モンテスキューは実際には法律実務にはあまり関心はなく、その知的好奇心は多方面に向けられていた。そうしたこともあって、就任から十年余の後にはこの官職を売却して三年にわたるヨーロッパ諸国遍歴の旅に出るが、それはアカデミー・フランセーズの会員に選出された三か月後のことであった。小説『ペルシア人の手紙』(Lettres persanes) を匿名で出版したことなどからも推察されるように、⁵¹、そもそも法務官僚の地位に執着するような人

ではなかった。

『法の精神』が出版されたのは一七四八年、つまりカント『純粹理性批判』の四十年余り前、クラウゼヴィッツ『戦争論』に先立つこと八十年余り前のことであった。モンテスキュー自身の言葉によれば、これは「二十年にわたる労作」である。著者の言葉どおりに受け取れば、その執筆開始は諸国遍歴の旅に出た一七二八年ということになるが、構想はその頃からあったとしても、実際には一七三四年頃から本格的に執筆に取り掛かったと見られている。それでも刊行までに費やした歳月は十四年を数えることになり、『純粹理性批判』や『戦争論』と同等ないしそれ以上の時間が必要とされた。

今日では不朽の名著とされる『法の精神』であるが、当初はこれも著者名を伏して、しかもジュネーヴで出版された。百科全書派から称賛を浴びるなど出版直後から好評を博し、翌年にはフランスでも印刷が始まり、その後は著者名を明かしての出版に切り替えられた。イギリスではあの哲学者ヒュームの目に留まったことが抄訳とはいえ英語版の出版につながったほか、広く他の国々でも出版された。その一方で、カトリック教会から強い批判が沸き上がった。キリスト教に特別の地位を認めず、他の諸宗教にも同等の意義を認めている点がカトリックの総本山、ローマ教皇庁の不興を買った。はじめのうちは根拠のない批判と見て黙殺していたが、後に『法の精神の弁護』(*Défense de l'Esprit des lois*)をやはり匿名で著して自著の弁護に努めた。しかし、キリスト教的不寛容はこの啓蒙的理性を容認することができず、ついに一七五一年、ローマ教皇庁は『法の精神』を「禁書」に指定した。

このような話は捨て置くとしても、貴族の役割を重視する保守的な姿勢に批判が集まったことには留意しておきたい。バーリンやアロンも認めているとおり、モンテスキューは啓蒙思想家あるいは自由主義者ではあっても、君主政における貴族の役割を重要視する保守主義者であることが批判的となった。

『法』の精神』は、カント『純粹理性批判』とは対照的に、いきなり次のような——そして、おそらく最も重要な——核心を突く言葉から始まる。

もつとも広い意味においては、法とは事物の本性に由来する必然的關係のことである。この意味では、あらゆる存在がその法を持つ。神は神の法をもち（略）、人間は人間の法をもつ。⁽⁵³⁾

「事物の本性に由来する必然的關係」としての「法」とは、言葉どおりに受け取れば、自然法則などの「法則」も含むことになる。モンテスキューの関心が狭義の法、すなわち実定法などのいわゆる「法律」にとどまらないことは明らかである。むしろ、実定法に先立つものとしての「存在相互間の關係」こそモンテスキューの問題意識の中心であろう。だからこそ、「法とは一般に、地上のすべての民族を支配するものとしては、人間理性である」という認識に立つ。⁽⁵⁴⁾しかし、国や民族によって、異なる条件のもとにある以上、実際に作られる「個別の法律」はさまざまに異なるものになり、「一国民の法律が他の国民にもかなうことがあるとすれば、それは、きわめてまれな偶然による」ことになる。そもそも「国土の自然条件」や「国土の地味、位置、大きさ、民族の生活様式」が異なり、そうである以上は、法もそれらの条件に適合したものにならざるを得ず、また、「政体の許容しうる自由の度合、住民の宗教、その性向」などにも見合うものでなければならぬ。法はそうした「相互間の關係」を持つのであり、そうした法律以前の条件の起源のほか、「立法者の意図」や「事物の秩序」との關係が重要となる。こうなると、モンテスキューが取り組もうとしている課題は実に膨大かつ茫洋としたものとなる。「法は、まさにこれらすべての観点において考察されねばならない」。そして、こう宣言する。

これこそ、私が本書でなそうと企てていることである。私はこれらすべての関係を検討するであろう。これらの関係のすべてが相集まって、いうところの「法の精神」をかたちづくっているのである。⁽⁵⁵⁾

『法の精神』の完成までに費やされた、三年間の諸国遍歴を含む二十年に及ぶ時間は、すべて、こうした比類なき知的野望によるものであった。法の精神とは、法がさまざまな事物、事象との間に結ぶ関係にこそ見出されるものとモンテスキューは考え、それを探るために、実際にヨーロッパ諸国を旅したのみならず、書物を介して古代ギリシアから遠く東アジアまで、まさに古今東西に及ぶ各地への遍歴を重ねた。純粹理性の働きにことん執着し、その解明を求めて深く沈潜していったカントとは、問題意識も方法論もまことに対照的である。また、全体の構成も現代の研究書のスタイルとはかけ離れており、いささか戸惑いを覚える。全体で三十一篇からなり、各篇は単一の章からなるものから四十五の章を含むものまであり、章は全体で六百にのぼる。一文だけの章も複数ある。こうした構成のため、手元の邦訳では、目次が二段組でも二十ページを超えるが、そのかわり、目次を見るだけでも、モンテスキューの思索の後を追うことができるように感じられるほどである。

経験の領域を超越して論理的に推論を続けることがカントの「理性」であったが、モンテスキューはあくまで現実の世界——現象界——における知性の働き、認識能力の發揮とその活用を「理性」と呼んでいる。「思维的な事実」ではなく、「経験的事実」をモンテスキューは重視するからである。⁽⁵⁶⁾「人間を支配すべき諸原理の間に混乱をもたらさぬこと」を重視する姿勢は、「人間はほとんどつねに、極端よりも中庸によりよく順応するものだと信じている」モンテスキュー自身の保守思想に基づくものであろう。⁽⁵⁷⁾

中庸の精神が立法者の精神でなければならぬ。私が言うのはこのことであり、この書物を著わしたのも、もつぱらこのことを証明するためであつたと思われる。政治の善は、道德の善と同じく、常に両極の間にある。⁵⁸

常に両極の間にある「政治の善」を誰が見つけるのか。モンテスキューは興味深いことを言っている。「画一性の觀念」について、「小人は間違ひなくそれに動かされる」としている。それは小人物の常として、彼らは画一性に「一種の完全さを見出す」からであるが、「それは、常に例外なく適切であるだろうか」と疑問を投げかける。「変更することの害」と「耐え忍ぶことの害」の大きさを比較する知恵——これがモンテスキューのいう「理性」であらう——を求めるのである。

天才の偉大さは、いかなる場合に画一性が必要であり、いかなる場合に差異が必要であるかをより良く知ることにあるのではないか。⁵⁹

極端を排し、中庸に行くには、賢明な判断が求められる。そうした判断のできる知性の持ち主を「天才」と呼ぶのは、クラウゼヴィッツの言うところの「天才」にも通じるように思われる。モンテスキューの「理性」の意味がカントのそれと異なっているように、モンテスキューの語彙における「天才」は、現代のわれわれの用いる意味と異なっている。

『法の精神』は、二十年にわたり、ヨーロッパ諸国の遍歴に加えて、古代ギリシアから遠く極東にまで——日本への言及も散見する——実地調査と文献的考察の範囲を広げた末の著作である。出版当初から指摘されて

きたように、それが「体系性を欠き、矛盾だらけで、遺憾ながら所々においては浅薄」であるとしても、これほどまでに広範囲にわたってその素材を涉獵したことには何人も驚嘆の念を禁じ得ないであろう。当時の条件下において、広い地域と長い時間にわたって正確な知識を得ることはおよそ困難であるが、そうであっても「彼の学問は、警句と公理のたんなる寄せ集めにすぎなかつた」というだけで済ませていいものかどうか。もちろん、バーリンもそれが無意味なものであつたと言いたいのではないであろう。多くの欠点を抱えながらも今日まで読み継がれている——古典とはそういうものである——のは、あの有名な「三権分立」に関する誤解からだけではあるまい。

「警句や公理の寄せ集め」に見えても、古今東西の事例を調べ上げ、それを博覧強記のごとくで述べる間にそれらが発酵し、熟成してくるということもあるのではなからうか。量が質に転化するというわけでもないが、いつの間にか、多くの事例を調べているうちに共通点の抽出や相違点の比較などが積み重なり、やがてひとつの「警句」となり、さらに「公理」の形に結実していったとは考えられないだろうか。このことは、「体系性を欠き、……」と矛盾するものではなからう。モンテスキューは、やはり重要な何かに辿り着いた、あるいは、掴み得たのである。『法の精神』の中ほど、第一九篇「国民の一般精神、習俗、生活様式を形成する原理との関係における法について」の第四章に「一般精神とは何か」が登場する。探究の半ばにおいて達したひとつの結論なのであろうか。「一般精神」を次のように述べる。

多くのものが人間を支配している。風土、宗教、法律、統治の格率、過去の事例、習俗、生活様式。それらからそれらに由来する一般精神が形成される。⁶⁰

まさに「公理」のごとき宣言である。最も基底にあるものとして風土の重要性をあくまで強調し、理論や制度よりも習俗——風土に決定的ともいえるほど大きく影響される——に重きを置くモンテスキューが、これに続けて言う「各国民においては、これらの原因の一つが大きな力をもてばもつほど、他の原因はそれに譲歩する」は、「警句」であろう。何が自分の国において「大きな力」を持つているか省みなければならなくなる。さらに第二六篇「法がその裁定する事物の秩序との間にもつべき関係における法について」では、次のように述べる。

人間は、さまざまな種類の法によって支配されている。…自然法…神法…教会法…万民法…普遍的な政
法…個別の政法…征服の法…市民法…家内法によって。〔…は引用者による省略〕

このように、さまざまな法の体系がある。そして判定を下すべきことがらが、これら体系のいずれに主として関係しているかをよく知り、人間を支配すべき諸原理の間に混乱をもたらさぬこと、そこに人間理性の卓越がある。⁽⁶¹⁾

このように、自然や歴史、習俗などのさまざまな要素の複雑な連関の中に「法の精神」を見出そうとするのがモンテスキューの試みであった。それがどこまで成功しているかはともかく、次のような批判を浴びせられていたことを忘れずにおこう。ヴォルテール (Voltaire) は、「そこには、多くの物があるが、法の精神は滅多にない」と難詰し、ルソー (Jean-Jacques Rousseau) も、現実に存在しているものを論じているだけで「存在すべきもの」を探求しない「無用な学問を作り出した」と断罪した。⁽⁶²⁾ こうした批判はさておき、モンテス

キユーの方法と記述ぶりは、アロンが言うように、クラウゼヴィッツと関係があるであろうか。

『法の精神』は、アリストテレスに因む政体の比較検討を行っているが、そこに進む前に、ひとつ寄り道しておきたい。それはアロンとフォーコー (Michel Foucault) と間で交わされたモンテスキューに関する対話である。一九六七年に行われたラジオ番組での短い対談であるが、なかなか興味深いものである。この対話はアロンが『社会学的思考の流れ』を上梓したすぐ後に行われたものであり、モンテスキューが話題にのぼっている。『法の精神』は社会学であると明確にモンテスキュー自身と呼んだことは正当であったとアロンが述べているのに対し、フォーコーはこれには「かなり抵抗を感じ」という。アロンはモンテスキューを「伝統的な政治哲学と社会思想の仲介者」と捉え、「西欧の伝統的な政治哲学から社会学者への移行期や転換期に位置づけ」、社会学を創始したと評価している。⁽⁶³⁾

二十 「法の精神」の政治哲学

「十八世紀の人びとにとっては、モンテスキューは哲学者であった。われわれの大部分にとっては、彼は文学者である」と述べるのは、十八世紀フランス文学・思想の専門家であるスタロバンスキー (Jean Starobanski) である。⁽⁶⁴⁾ しかし、本稿ではあくまでクラウゼヴィッツへの影響の可能性を探るといふ視点から『法の精神』を読むものである。たとえば、『ペルシア人の手紙』——をクラウゼヴィッツが読んでいたとしても、モンテスキューが『戦争論』執筆に影響を与えたとしたら、やはり『法の精神』であろうと考えられるからである。その法と政治に関する記述を見ていこう。

『法の精神』第二篇では、政体をアリストテレスに因んで「共和制」「君主制」「専制」の三種に分類し、そ

それぞれの「本性」とそれに由来する法を概観した後、この三政体の「原理」に関する法へと考察を進める。⁽⁶⁵⁾「本性とは、それをかくあるべくしているものであり、その原理とは、それを動かすものである。前者は固有の構造であり、後者はそれを動かす人間の情念である」。⁽⁶⁶⁾三つの政体の本性と原理と各政体の腐敗についての考察を終えた後、モンテスキューは「防衛力との関係における法について」へと進む。ここでは、おそらくクラウゼヴィッツが関心を持ったであろう、次のような記述から始まる。

共和国は、小さければ外国の力によって滅び、大きければ内部の欠陥によって滅びる。この二重の不都合は、民主政をも貴族政をも、良いものであれ悪いものであれ、等しく害する。この害悪は事柄自体の中にあり、それを治すことのできるような形態はないのである。

したがって、仮に人間が共和政体のもつすべての内部的諸利点と、君主政のもつ対外的な力とを兼ね備えるような一種の国制を考え出さなかったならば、結局、人間は常に一人統治の下に生きなければならなかった、ということは大いにありそうなことである。⁽⁶⁷⁾

政法（公法）、市民法（私法）のほか、万民法（国際法）にも関心を示すモンテスキューであるが、一般に知られている法哲学者というイメージには似つかわしくないほど、この方面でも、きわめて現実的、具体的な事象にまで関心を示す。たとえば、次のような記述である。

一国が防衛できる状態にあるためには、その国にたいして行なわれうる攻撃の速度と、その攻撃を無効たらしめうる措置の迅速さとが釣り合っているような、国土の大きさでなければならぬ。まず攻撃する

側は、どこにでも出現するのだから、守る側もまた、どこにでも出現できなければならない。したがって国土の大きさは、自然が人間に与えた一点から他の点に移動する速度に相応するように、中庸をえていなければならない。

フランスとスペインはまさに適当な大きさである。⁽⁸⁸⁾

別の章でも「君主政国家は、中庸の大きさでなければならない」と述べている。⁽⁸⁹⁾「適当な大きさ」のフランスやスペインに対して、「ペルシアのような広大な国が攻撃された場合には、分散した軍隊が集結しうるのに数カ月を要する」とモンテスキューは言う。それぞれ五〇万平方キロメートルほどの両国に比べ、当時のサファヴィー朝ペルシアの版図は現在のイランよりも広く、おそらくフランスの四倍ほどはあったであろう。もちろん、ロシアや中国（当時は清）はこれよりもさらに「広大な国」であったが。そして、「攻撃力との関係における法について」では、戦争一般について次のように述べる。

国家の生命は人間の生命と同様である。人間には、自然的防衛の場合、人を殺す権利があり、国家には、自己自身の保全のために戦争を行う権利がある。⁽⁹⁰⁾

つまり、個人の正当防衛になぞらえて、国家に存立を維持するための防衛、すなわち戦争の権利を認めている。それはあくまで「自然的防衛の権利」という自然的防衛の観念に基づくものである。だからこそ、モンテスキューは、次のように釘を刺すことを忘れてはいない。

戦争の権利は必要や厳格な正義から生ずる。良心を指導する者や君公の顧問がその点に留意しないならば、すべては失われる。そして、人が栄光や儀礼や功利などの勝手な原理に立脚するならば、流血が地上に溢れるであろう。

とりわけ君公の栄光については口にせざらんことを。そのようなことをすれば、君公の栄光とは君公の自惚れであろう。それは熱情であつて、正当な権利ではない。⁽⁷¹⁾

国家に戦争の権利があり、その結果から「征服権が派生する」ことを認めるが、それもまた、戦争の「自衛的防衛」の帰結として生じるものである。したがつて、その戦争の結果としての「征服」にも、そこには「今日われわれのしたがつている万民法」など、自ずとルールがあるということになる。「征服とは獲得である。獲得の精神は、維持と利用の精神を伴うのであつて、破壊の精神は伴わない」。⁽⁷²⁾

三権分立論を提唱したものととして『法の精神』を有名にしているのは、第一篇第六章「イギリスの国家構造について」であるが、本稿の関心外の問題であるので、ここでは触れずにおく。この章では確かに三権分立を唱えているが、それ以上に、「国家には、つねに出生、財産、名誉によつて拔きんでた人々がいる」として、そうした人々、すなわち貴族は人民から区別して尊重されなければならない、「彼らが立法に参与する割合は、したがつて、彼らが国家内でもつている他の優位に釣り合っていないなければならない」という。⁽⁷³⁾モンテスキューは貴族の世襲制を肯定しており、ここでは貴族院の尊重を主張しているのであるが、貴族の称号にこだわったクラウゼヴィッツもこの点はモンテスキューに賛同するであろう。また、次のようにも言っている。「真の平等の精神は、極端な平等の精神からほど遠い。前者は、万人が支配し何人も支配されぬようにすることではなく、同輩に服従し、同輩を支配するようにすることにある。それは、支配者をまったくもたぬことを求める

のではなく、支配者として同輩しかもたぬことを求める⁽⁷⁴⁾。これも貴族の身分を保護することを意味している。ただし、モンテスキューは貴族制の腐敗についても論じているほか、庶民院の意義も認めている。庶民院と貴族院との間の牽制ないし相互抑止を唱えるその趣旨は、社会全体としての均衡を保つことにあった。そう考えると、三権分立論も——そこにイギリスの国家構造に対する誤解があったとしても——啓蒙思想家にして保守主義者らしい中庸論、均衡論ということになる。国土の広さから平等の程度に至るまで、モンテスキューは何ごとについても「中庸」が最善だと考える。

国家の持つ戦争の権利については先に触れたが、モンテスキューは軍隊のあり方についても述べている。では、次の文の趣旨は何だろうか。

執行する者が人民を抑圧しえないためには、それにゆだねられた軍隊が、(略) 人民であり、人民と同じ精神をもっていなければならない⁽⁷⁵⁾。

そのための方法は次の二つになる。「軍隊で用いられる者が、他の市民にたいし自分の行動の責任をとるに十分な財産をもち、かつ、ローマにおいて行なわれていたように、一年間しか兵役につかない場合」か、あるいは「常備軍をもち、しかも、兵士が国民のもつともいやしい部分の一つである場合」のどちらかかだという。クラウゼヴィッツは果たしてこれを読んだであろうか。読んだのだとしたら、どう解釈したであろうか。

このように、戦争や軍隊に関する記述も登場するが、モンテスキューが探究しているのはあくまで「法の精神」であり、それを求めてきわめて広範な問題に取り組んできた。しかし、そもそも法の概念が「過去の適宜のスタイルをことごとく打ち破るものであった」こともあって、すでに見たように、当時から評価はさまざま

であった。英語版の出版に一役買ったとされるヒュームでさえ、「真の哲学とは相容れない体系」と厳しい評価を下していた。⁽⁷⁶⁾『法の問題』は明確なプランのもとに執筆がなされたかどうかは争いがあるようだが、私には、先に述べたように、古今東西の事実——実地調査によるのであれ、文献調査によるものであれ——を集めることに時間と労力の大半が費やされたように見える。

二十一 クラウゼヴィッツと哲学（三）

カントの哲学的思索は『純粹理性批判』すなわち「何を知り得るか」に次いで、「何を為すべきか」へとという倫理的な問いへとその歩みを進める。それが第二批判と呼ばれる『実践理性批判』の課題である。さらに「何を望むことができるか」へとカントの歩みは続き、第三批判と呼ばれる『判断力批判』に結実する。この三批判書の性格をそれぞれ真・善・美になぞらえることができるが、そのいずれも、そして、こうした思索の歩みそのものも、本稿の課題である戦争研究に直接的に関係するものではない。『人倫の形而上学的基础づけ』におけるカント自身の言葉を借りれば、その哲学はアプリアオリな原理に基づく「純粹哲学」であり、クラウゼヴィッツが『戦争論』で展開したのはこれとは異なる思惟、カントの言葉でいえば「経験を基礎として成り立つ」ような、いわば「経験的哲学」ということになるのだろうか。⁽⁷⁷⁾しかもそれは、カントが理性の必然と呼ぶ無制限の善を求めるものではなく、あくまで、現実の戦争に関する、実在する軍における、勝利を目指すことを目的とした——これを哲学と呼ぶのが相応しいかどうかはともかく——哲学である。再びカントの言葉を借りれば、「実例をたよりに手さぐりで達しようとするところ以上には進めない通俗的哲学」ということになる。アロンが指摘したとおり、クラウゼヴィッツ『戦争論』にはモンテスキュー『法の問題』の影響が見て取れ

る。戦史を幅広く研究し、戦争を多方面から分析し記述するスタイルは、まさに『法の精神』の記述を彷彿とさせるものがある。しかし、他方、カントのような思考方法の影響が見られないかということ、必ずしもそうではないように思われる。やはり、時代の子として、カント哲学の影響は無視できないのではなからうか。次節以降、それを確かめていくことにしよう。

注

- (1) 原佑他『西洋哲学史』第三版（東京大学出版会、一九七四年）一七一ページ。
- (2) 貫成人『カント——わたしはなにを望みうるか…批判哲学』（青灯社、二〇〇七年）、三三三—三四ページ。原『西洋哲学史』、一四五ページも参照。
- (3) 坂部恵「二〇一年目のカント」イマヌエル・カント（土岐邦夫、観山雪陽、野田又夫訳）『プロレゴメナ 人倫の形而上学の基礎づけ』（中央公論新社、二〇〇五年）所収、五ページ。以下、本書から引用する場合、書名を『プロレゴメナ』と略記する。本稿においては出典が『プロレゴメナ』であるか「人倫の形而上学の基礎づけ」であるかを区別する必要はないと考えるからである。
- (4) ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』、一二五ページ。ヴォルフに対する批判は、同書一三〇ページ参照。
- (5) 木田『反哲学史』、一五五ページ。
- (6) カント『プロレゴメナ』、一五ページ。
- (7) 石川文康『カント入門』（筑摩書房、一九九五年）、四一ページ。
- (8) 御子柴善之『カント哲学の核心——「プロレゴメナ」から読み解く』（NHK出版、二〇一八年）、三四ページ。
- (9) 御子柴『カント哲学の核心』、四一ページ。これは『プロレゴメナ』の次の一節から来ているものと思われる。「ヒュームにしても、このような可能な、整った学問についてなんら予感せず、自分の船を安全にするために海岸（懐疑論）に乗り上

- げたのであり、船はそこでそのままになって朽ち果てるかもしれないのである」。カント『プロレゴメナ』、一八ページ。
- (10) カント『プロレゴメナ』、二三〇ページ。
- (11) ただし、「アプリアオリ」と混同してはならない。「超越論的」は『純粹理性批判』において最も重要な概念であるとはいえ、定義ないし明解な説明が与えられているわけではない。（可能的）経験を超えるという場合に「超越的」という語も用いられるが、こちらはいわば「越権行為」のような概念の使用の場合に否定的な意味で用いられているのに対し、「超越論的」は経験的ではなく経験の領域を超えて出ているものの、経験に対しても理性の正当な働きである場合に用いられている。
- (12) 有福孝岳他編『カント事典（縮刷版）』（弘文堂、二〇一四年）、六ページ。
- (13) 中島義道『カントの読み方』（筑摩書房、二〇〇八年）、二二二ページ。
- (14) 『カント事典』、二四六ページ。
- (15) カント『プロレゴメナ』、二〇七ページ。
- (16) 『純粹理性批判』について、その探究に先行してくださった、判断の見本」と題する反論が『プロレゴメナ』に「付録」として載せてある。『プロレゴメナ』、一九五ページ以下。
- (17) 石川文康「ある哲学者の物語——『純粹理性批判』解説」、イマヌエル・カント（石川文康訳）『純粹理性批判』（筑摩書房、二〇一四年）下巻、五一七ページ。本稿では、この石川訳・筑摩版『純粹理性批判』を用いているが、カント特有の用語には、さまざまな訳語があり、『カント事典』も参考にして表記している。たとえば、Verstandは「知性」ではなく「悟性」と表記し、transzendentiaは「先験的」ではなく「超越論的」とする。ただし、これらを併記することもある。このような訳語の採用に特段の意味はないが、しいて理由らしきことを挙げるとすれば、「ちんぶんかんぶん」から私自身をわずかながらでも救うためである。
- (18) 中島『カントの読み方』、一五ページ。
- (19) 中島義道『純粹理性批判』を噛み砕く』（講談社、二〇一〇年）、一一ページ。
- (20) 石川文康「ある哲学書の物語」カント『純粹理性批判』下巻所収、五三三ページ。
- (21) 中島『純粹理性批判』を噛み砕く』、一一ページ。

- (22) ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』、一六九ページ。
- (23) ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』、一七〇ページ。
- (24) 竹田青嗣『完全解説カント「純粹理性批判」』（講談社、二〇一〇年）、一一一―一二二ページ。
- (25) カント『純粹理性批判』上巻、一三三ページ。
- (26) カント『プロレゴメナ』、一六一―一七二ページ。
- (27) カント『純粹理性批判』上巻、二四―二五ページ。
- (28) 石川『カント入門』、七八ページ。
- (29) 木田『反哲学入門』、一四三―一四四ページ。
- (30) 石川『カント入門』、二四ページ。
- (31) カント『純粹理性批判』上巻、六五ページ。
- (32) カント『プロレゴメナ』、二〇七ページ。
- (33) 『カント事典』、五〇七ページ。
- (34) カント『純粹理性批判』上巻、一三六ページ。
- (35) カント『純粹理性批判』下巻、七ページ。ここでの「悟性」は、石川訳では「知性」とされている。
- (36) カント『純粹理性批判』下巻、八ページ。
- (37) ジョン・レノン (John Lennon) は「神」(God) という曲で「神は、われわれがそれによって苦しみを測るための概念である」と歌った。カントのいう「理想」の意味は、これに近いのではないだろうか。
- (38) カント『純粹理性批判』下巻、五四ページ。
- (39) カント『純粹理性批判』下巻、九三ページ。
- (40) カント『純粹理性批判』下巻、一一三ページ。
- (41) カント『純粹理性批判』下巻、一三五、一四四、一五四、一六二ページ。
- (42) もとより全体にわたって「ちんぷんかんぷん」な『純粹理性批判』であるが、アンチノミーを扱った箇所はその極みであろう。

この部分を読むにあたっては（理解できたわけではないが）特に中島『純粹理性批判』を噛み砕く』の助けを借りた。

- (43) カント『純粹理性批判』下巻、一七一ページ。
- (44) カント『純粹理性批判』下巻、二五七ページ。
- (45) ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』、一三三―一三四ページ。
- (46) カント『純粹理性批判』上巻、三四ページ。
- (47) カント『純粹理性批判』下巻、三七七―三七八ページ。
- (48) カント『純粹理性批判』下巻、四四八ページ。
- (49) カント『純粹理性批判』下巻、四四七ページ。
- (50) モンテスキューの経歴等については、特に断らないかぎり、安武真隆「モンテスキューの生涯と著作」井上堯裕訳『法の精神』（中央公論新社、二〇一六年）、上原行雄「解説」野田良之他訳『法の精神』（岩波書店、一九八九年）、田口卓臣「訳者解説」『ベルシア人の手紙』（講談社、二〇二〇年）を参照する。また、『法の精神』については、基本的には井上訳を利用するが、同書は抄訳であるため、必要に応じて、野田他訳も参照する。後者は上・中・下の三巻からなっており、後者を利用した場合には巻の表記により前者との区別を図る。
- (51) 一七二二年にアムステルダムで『ベルシア人の手紙』を出版した後、一七三四年には『ローマ人盛衰原因論』を出版している。後者では、「人間的・社会的な諸事象の因果的把握という『法の精神』の方法がすでに明確に示されている」。上原「解説」『法の精神』下巻、四九八―五〇〇ページ。
- (52) モンテスキュー『法の精神』、三ページ。
- (53) モンテスキュー『法の精神』、八ページ。
- (54) モンテスキュー『法の精神』、一五ページ。
- (55) モンテスキュー『法の精神』、一六ページ。
- (56) モンテスキュー『法の精神』、四三ページ。
- (57) モンテスキュー『法の精神』、一四四ページ。

- (58) モンテスキュー『法の精神』下巻、二五九ページ。
- (59) モンテスキュー『法の精神』下巻、二八四ページ。
- (60) モンテスキュー『法の精神』、二〇一ページ。
- (61) モンテスキュー『法の精神』、一七三―一七四ページ。
- (62) 安武「モンテスキューの生涯と著作」、二二二ページ。
- (63) ミシェル・フーコー（西村和泉訳）『レイモン・アロンとの対話』（水声社、二〇一三年）、一二―一三、一六ページ。
- (64) ジャン・スタロバンスキー（古賀英三郎、高橋誠訳）『モンテスキュー その思想と生涯』（法政大学出版社、一九九三年）、一七ページ。
- (65) 政治理論ないし政治思想としての研究については、次を参照。押村高『モンテスキューの政治理論——自由の歴史的位相』（早稲田大学出版社、一九九六年）。
- (66) モンテスキュー『法の精神』、三七ページ。
- (67) モンテスキュー『法の精神』上巻、二五一ページ。この時、モンテスキューは神聖ローマ帝国をオランダ、スイスとともに「ヨーロッパにおいて永遠の共和国とみなされている」としている。同、二五二ページ。
- (68) モンテスキュー『法の精神』、一六六ページ。
- (69) モンテスキュー『法の精神』、一一二ページ。
- (70) モンテスキュー『法の精神』上巻、二六二ページ。
- (71) モンテスキュー『法の精神』上巻、二六三ページ。
- (72) モンテスキュー『法の精神』、一二〇ページ。
- (73) モンテスキュー『法の精神』、一三五ページ。
- (74) モンテスキュー『法の精神』、一〇三ページ。
- (75) モンテスキュー『法の精神』、一四二ページ。
- (76) 押村『モンテスキューの政治理論』、六一ページ。

（77） カント 『プロレゴメナ』、二三〇ページ。
（78） カント 『プロレゴメナ』、二七二ページ。