

平和の理念とその実現

The Ideal of Peace and Its Realization

河井徳治
Tokuharu Kawai

第1節 消極的平和と積極的平和

——戦争の欠性が平和（ホッブス）か、平和の欠性が戦争（スピノザ）なのか——

《人類の平和共存》という理念ほど、現実と乖離したたんなる空語とまでは言われなくても、たかだか祈りか願望としてしか長く受け取られなかったものはない。キリストの山上の垂訓に「幸福なるかな、平和ならしむる者。その人は神の子と称えられん」（マタイ伝、5章9節）とあるように、それは《神の子》にしかできないことであり、人間の手には余る課題と考えられてきた。《平和》は《戦争》の相関概念にすぎず、戦争の欠如した状態と受け取れば、それこそが現実的な理解であるとされる。戦争という概念を前提にせず、戦争を予想しない《永遠平和》というものが現実化できるとは、誰も考えない事柄であろうからである。実際、我々はいまこの瞬間において、仮に国家間相互の戦争状態が収まっているにしても、内戦状態に置かれている国々は中南米において、中東において、東南アジア、アフリカにおいて一二に止まるものではない。いわんや戦争の潜在的な原因は解決されずに残されたままである。こうして世界の平和という観点に立つてみれば、人類は一瞬たりとも戦争のない状態に居たためしがないと行ってよい。

それにも拘らず、平和は人類にとってどんなに困難があろうとも、またどんなに遅々とした歩みでしかないにしても、相変わらず実現すべき努力目標であり理念であることに変わりはない。例えば、人類が過去にその類例をみることができないほど大規模な二度の世界大戦を体験したこの二十世紀の間における、国際平和への模索の過程を振り返って見れば、そこにも、世界平和という理念を現実化する人類の努力は歴然と認められる。アルジャー⁽³⁾は、平和の追求を《地球規模の学習過程》として捉えるが、勢力均衡が平和の前提だとする十九世紀の考え方に代えて、第一次世界大戦の惨禍の反省の上に立った国際連盟の設立は、国際的な集団安全保障体制の確立・紛争の平和的解決・軍備縮小という三つの具体的な平和の条件を提示してその実現に歩みだし、さらにそれを上回る大量殺戮と惨禍をもたらした第二次世界大戦の教訓から生まれた国際連合には、安全保障体制の充実に加えて、国際連合の果たすべき役割に、国際的、地域的紛争の原因を排除するという、より積極的な機能が付加され、総会と経済社会理事会の傘下に結集した各種の専門機関における国際協力体制、植民地支配を排除する人民の自決独立の尊重、男女同権を含む人権の尊重も、新たに平和の条件としてその憲章に加えられた。

平成2年7月12日原稿受理

大阪産業大学 教養部

以来今日まで四十五年、国連の活動はさらに展開を遂げつつある。新国際経済秩序（N I E O）⁽¹⁾による経済格差の是正の宣言（1973年）、新国際情報秩序（N I I C O）⁽²⁾による先進国の情報支配の排除の宣言（ユネスコの宣言、1978年）、国連人間環境会議（1972年）から展開した生態系の維持の活動（例えばオゾン層保護のウィーン条約、1985年）、南極大陸、海洋などの人類に共通の空間の平和目的のための管理（例えば南極条約、1961年）等に見られるように、さらに国際平和実現のための国際的な社会経済環境施策を打ち出しつつある。こうした国連の活動は、アルジャーによれば、いわゆる《草の根運動》とよばれる、世界各地の反核軍縮運動、独立運動、人権擁護運動、女性差別撤廃運動、反暴力運動、自助運動、環境保護運動、平和教育運動等における広範な自主的、意識的活動とタイアップし、かつそれらの活動によって支えられてもいることを強調している。彼は、このように「地球的レベルで考え、地域的レベルで行動する」平和追求の理論と実践の結合を目指して、国際的、地域的紛争の原因を排除して生まれる状況に《積極的平和》という概念を当て、それに対して集団安全保障体制・紛争の平和的解決・軍備縮小という三つの古典的な戦争抑止策から生まれる状況を《消極的平和》と称して区別し、二十世紀における人類の平和の追求が、消極的平和から、進んで積極的平和を求める転換点に位置していることを力説している。

もっともこうした論点に対して、平和という概念に消極的も積極的もありはしない、古典的国際法の規定どおり、要は「戦争のないこと」が平和であり、戦争という概念抜きに平和という概念を理解する手がかりはないはずではないかという素朴な疑念は、当の消極的平和すらも、積極的平和の理念なくして実現できないのだということを思い起せば自ずから解消するはずである。カント流に言えば、平和という概念は政治的課題において登場するものでありながら、そのじつ道徳的な要求を基礎にして初めて成立する概念であるということである。戦争に相関的な概念として成立する平和の概念は、「休戦状態」を意味しているにすぎない。平和という概念こそは、我々が政治と呼び慣わしている人類の久しい営為が、道徳的目的とは畢竟無縁のまがい物であるのか、それとも道徳的目的を究極においては実現する手立てであるのかを試す試金石に他なるまい。そして我々の政治的判断の一つ一つが、いまこの試金石にかけられていると言っても過言ではない。ゲオルク・ピヒトは、「平和の反対は、もはや戦争ではなく困窮である」⁽⁴⁾という。或いはこうも言う、「地中海の一方では、山盛りのバターに咽をつかえさせているのに、地中海の他方では飢餓の危機が進行するというように我々を仕向けるような援助体制を維持することは、理性の侮辱である」と⁽⁵⁾。飢餓の放置も、理性を侮辱する行為であるという点では、戦争と同根である。とは言っても、道徳的要求だけで、平和が確立できるなどとは誰も考えはしない。理念の現実化には、それなりの条件が伴う。平和とは、そもそもどのように理解されるべきであるのか。また、どのような条件が我々を世界平和へと導く可能性をもつのか。以下、この問題について若干述べることにする。

ところで、平和という概念を、戦争という概念と相関的に取り上げるとしても、平和を常態とみなして、戦争をその歪曲状態とみなす思考方法をとるか、つまり戦争を《平和の欠性》であると見るか、それとも戦争状態こそ人間本性がもっとも顕現した常態を示しているのであって、こうした常態を予想しつつしかもそれを回避するために国家と権力、国際法や国際

機構といった仕組みが必要なのだという思考方法をとるか、つまりは平和は《戦争の欠性》であるとするかの相違は、一枚の紙を裏から見るかそれとも表から見るかの違いといった類の問題ではなく、人間や社会の考察において、根本的な相違を生み出す極めて重要な観点の相違を導くということを、二人の哲学者の考え方を対照させて示してみたい。それと言うのも、この対照的思考方が、さきの消極的平和と積極的平和の対比と無縁ではないからである。

ホッブズとスピノザは、ともに十七世紀を代表する自然権論者であるが、彼らの国家論において、うえに述べた意味で極めて対照的な思考方法をとった⁶⁾。

国家は、ホッブズにおいては「万人の万人に対する戦い *bellum omnium contra omnes*」という「悲惨な状態 *conditio misera*」から出発し、「理性の訓戒ないし一般規則」である自然法を基礎にして、「人為的に」構成されねばならないものであった。自然状態から国家状態に移行することによって、人間本性は「人間が人間にとって狼」である側面から「人間が人間にとって神」となる側面に表を転ずる。しかし、国家と国家の関係は、相変わらず自然状態のままである。と言うよりむしろホッブズは、自然状態とよばれる社会契約以前の人間の仮想状態を、弱肉強食、無法状態にある国家関係になぞらえて設定したと言うほうが正しい⁷⁾。人間相互の関係と国家相互の関係に類推関係を設定するのは、スピノザやカントも同様であり、ホッブズの場合に平和や戦争状態が語られても、あくまでも主眼は国内におけるそれであるが、だからと言って平和や戦争の概念が正当性を欠くということにはならない。むしろ両関係に通ずる概念として受け取るところに意義があるのだ。この点は後述するとして、ホッブズが「リヴァイアサン」と称する国家は、「自然的人間の防衛と安全のために」考案されて⁸⁾、アリストテレスの政治の課題を包含する人工物である。平和状態はホッブズにとってけっして自然状態のままに放置して成立しうるものではなく、戦争状態における自己防衛の無原則な拡張の衝迫がもともと念願とした自己保存を脅かすことに気づいて、各自が念願とする自己保存のために、逆に共通の英知を結集して自然権を互いに譲渡し社会契約に至る、つまり人工的に国家を形成し、平和状態に至るというパラドックスを含んでいた。従って平和状態は、「悲惨な状態」を自覚して、人工的に形成、維持されねばならないものであった。アリストテレスが《政治》に要求した《思慮》に相当するのは、ホッブズでは人工国家を形成し、維持する原則として、国家の法や個人の道徳律に具現する《自然法》である。ところがホッブズは、この自然法を人工物を作る際の技術的規則に似るものとして捉える。国家という「建築物」を揺るぎなく形成する精緻な設計と施工は、専門家に委ねるべきである、と考える⁹⁾。そうなると人工国家を形成する技術的経験は、国家を形成する素材とみなされる多数者ないし民衆 (*multitudo*) の実践的な経験としては蓄積されないで、もっぱら専門的な経験として、支配のイデオログの側に吸収され、他方で多数者ないし民衆の実践的な経験は、もっぱら権力に対する恐怖と服従の経験に限られ、市民の自由は法の外で考えられる、つまり「法において何ら定められていない行為について」自由と称され「それに限られる」ことになる。自由は「法の沈黙に依存する」とされる所以である¹⁰⁾。まさに法は「人工の鎖」として意識されることになるのである。ホッブズの場合、平和と安全を確保した代償は、民衆の権力への隷従状態に他ならなかった。

法や道徳を強制として受け取る[国家成員の意識は、法の外に自由を求め、その自由は時あらば「万人の万人に対する戦い」の状態に逆戻りする危険を常に孕んだ我意の自由であり、

法に対する潜在的敵意を伴っている。諸国家の連合に平和を考えると、これと同じ発想で諸国家に超越する世界政府なり諸国家に超越する権力を想定すべきではないのは、まさにこうした理由による。諸国家の我意を掣肘する法の構想ではなく、諸国民の法を欲する自由を前提とし、その自由を実現する法を構想すべきであるのだ。いわゆる《消極的平和》の概念が、《積極的平和》の概念を内実としなければ成立し得ない理由がそこにある。問題は、積極的平和を促す諸規定が、たんなる道徳的要求から、どれだけ現実の運動へと転化し、平和の理念に即した諸国家の協同活動を生み、さらに諸国家の政策を制約する国際的規約にまでもたらされうるか、ということであろう。その契機として、核の開発、食料問題、環境問題など、現代に至ってまさに現実的となった人類共通の危機があり、それに対する意識がある。平和を生み出す原動力は、戦争を抑止する法ではなく、戦争を不可能にしようとする倫理的意識に他ならない。

ホッブズにとって戦争とは「力によって争う意志が言葉ないし行為によって十二分に宣せられているとき」であり、平和とは「それ以外のとき」であった⁹¹。人間本性と人間社会にとって戦争こそ常態であり、平和はその欠性状態であり、それがいかに望ましい状態でもあっても、消極的に規定されるにすぎなかった。国家において辛うじて平和が維持されうるのは、相互の敵意の顕在化を抑止する権力が法の背後にあったからである。

スピノザは、戦争と平和の関係を逆に見ることによって、ホッブズのこうした平和の捉え方を批判する。

「その国民が恐怖に脅かされて武器をとらない国家は、平和状態にあるというより、戦争のない状態にあるとむしろ言われるべきである。と言うのも、平和は戦争の欠性にはあらずして、精神の強さから生ずる徳であるからである。…他にも、国民がただ隷従することしか知らず、あたかも家畜のように導かれ、平和がそうした国民の無気力に拠っている国家は、国家と称されるよりも、荒野と称されて然るべきである」(TP, Cap.5, §4)⁹²。

ではここで、平和は精神の強さから生まれると言われる、その「精神の強さ」とは何を意味するのか。精神の強さは同時に人間の自由を意味する (TP, Cap.1, §6)⁹³。スピノザは『エチカ』において、人間の「強さ」は精神の強さを措いて他にないことを示し、その精神の強さを《勇氣》と《寛仁》に分けて次のように定義している。勇氣とは「各人がたんに理性の指図に従って自己の有を維持しようと努める欲望」であり、これに対して寛仁とは「各人がたんに理性の指図に従って他の人間を援助しかつこれと交わりを結ぼうと努める欲望」である、と (Eth. IV, Prop.59, Sch.)。両概念は明らかに倫理的価値を示す概念であり、寛仁があって勇氣のない人間はなく、寛仁へと及ばない勇氣もないから、両者はともに「理性の指図」という共通の基盤のうえに成り立つ個人生活の指針であり、同時に対人関係における指針となる。平和という概念は、従ってスピノザの場合、人間の道徳的強さに依拠し、そこから生み出される他はない。人間の道徳的意識を論外にして制度だけをいじってみても、平和状態を作り出すことは不可能なのである。各人の倫理的意識こそ、平和状態の絶対的基盤となる。平和を創り出す者は、スピノザにおいては、精神の強さに示される《自由人》である。しかし、制度を論外にして人間の道徳的改善だけに平和の確立を期待することも、これまた百年河清を待つ類になることは断るまでもない。国家の体制いかにあるべきかがここではじめて問われる。

スピノザの国家論の特徴は、ホッブズとは異なり、国家を人為的に構成されたものとは見ない。むしろ国家は自然的に形成されたと見る。人間は、自然状態においては各自が殆ど皆無に等しい自然権しか持たない状態にあり、社会的生産活動と外敵に対する一致協力というかたちで「相互扶助」と「協力活動」を行なうことによって、「共通の権利」を獲得し、その共通の権利が各自の自然権を制約するどころか、逆に各自の自然権を伸長増加させることを知り、自然的に国家状態へ至ったと考える。スピノザにとって、有無相通ずる社会的生産と協力の現場に見られる協力活動こそ、社会的結合の根拠であり、相互承認の原点でなければならなかった。一人一人が我意を無制限に発揮できるようなホッブズの想定する自然状態のごときものは、仮想された状態であって、いま各自が自然権をそのまま持って孤立した生活を営むことができるなどとはスピノザにとっては考えられないことであった。いまそれぞれが持っている自然権自体が共同体における社会生活の産物であり、我々が有する自然権は社会が有する様々な下部構造に依拠して発揮されているのだ。

「従って人類に固有であるところの自然権は、人々が共通の権利を持つことによって、住み、かつ耕すことのできる土地をとともども確保し、お互いを守り、あらゆる暴力を排し、全ての人々の意向に従って生活できるようにする場合を除けば、殆ど概念することはできないのである」(TP, Cap.2, §15)。

各人の権利の充実と保障の基盤となる、このような「人々の共通の権利」の充実と保障、倫理的自由を可能にする場を形成することこそ、「国家の徳」であり、《平和の内実》である¹⁴⁾。スピノザにおいては、平和は自由とともにある。スピノザは、人々がその共通の権利を共々確保できる、ホッブズとはまさに逆の意味での《絶対的支配体制》、つまりは民主主義体制を自由人にもっともふさわしい、従って平和状態にもっともふさわしい政治体制と考えたと言える。

ここでスピノザが述べている「人々の共通の権利」という概念は、そのまま国際的な次元に移して考えても決して誤りではないが、スピノザの念頭にあったのはあくまでも国家の在り方であって、諸国家相互の關係に即して、その平和を述べているものではない。国際平和の問題について、積極的にその概念を展開したのは、やはりカントであり、とりわけ、人類の歴史的展開において、平和の理念がどのように現実化すると考えられるのかを問題にするとき、カントに注目せざるをえないであろう。

(1)New International Economic Order

(2)New International Information and Communication Order

(3)Chadwick F. Alger(1924～)、以下氏の講演「20世紀を通じて我々は何を学んできたか」(於大阪大学、26, 10, 1988)より。とりわけその際配付された資料、Figure 1, THE QUEST FOR PEACE, A Global Learning Processを参考にした。

(4)Georg Picht(1931～82)、Was heißt Friedensforschung? (1. Aufl.1971) in: *Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. II*, Klett-Cotta, 1981, s.171.

この書は1990年秋に法政大学出版局より、齊藤義一監修、大野篤一郎、浅野遼二、福島正彦訳『続・いま、ここで—アウシュヴィッツとヒロシマ以後の哲学的考察』として、邦訳が刊行される予定である。本論で引用する当該の論文「平和研究とは何か」については、担当された大野篤一郎氏の訳稿を大いに参考にし

- ている。なお、この書に先立つ第一巻は既に訳出されている。齊藤義一監修、大野篤一郎、浅野遼二、河井徳治訳『いま、ここで—アウシュヴィッツとヒロシマ以後の哲学的考察』、法政大学出版局、1986年刊。
- (5)ゲオルク・ピヒト『ユートピアへの勇氣』、河井徳治訳、法政大学出版局、1988年刊、82頁。この書は原題を„Mut zur Utopie“と称し、単行本として1968年に出版されていたが、後に注記(2)で挙げた *Hier und Jetzt* の第一章として含められた。
- (6)ホッブズおよびスピノザについて以下に述べる点は、概ね拙論「スピノザによるホッブズの社会哲学批判」、『大阪産業大学 大学開学記念論集』（大阪産業大学学会、1985年）所収、1-16頁による。また拙論「スピノザ——法と正義の問題」、寺崎峻輔、塚崎智、塩出彰偏『正義論の諸相』（法律文化社、1989年）所収、89-106頁参照。
- (7)上記拙論「スピノザによるホッブズの社会哲学批判」6頁参照。
- (8)『リヴァイアサン』冒頭の序文（*Opera Latina* 3, *Lev. Scientia* 2nd. rep. 1966, p.1.）参照。ホッブズの引用は以下全てそのラテン語版による。
- (9)*Opera Latina* 3, *Lev. Cap.* 29, p.231.
- (10)op. cit. p.167.
- (11)*Opera Latina* 4, *De Cive*, *Cap.* p.166.
- (12)以下のスピノザの引用は、『国家論』（*Toractatus Politicus*）については略語として TP を用い、その章節を、『エチカ』（*Ethica*）については略号 Eth. とし、定理（*Propositio*）は Prop.、備考（*Scholium*）は Sch. として文中に掲げた。
- (13)以下は拙論「支配と自由」、『大阪産業大学論集』人文科学編59号（大阪産業大学学会、1986年）所収参照。
- (14)同上3頁参照。

第2節 人類の歴史と平和の問題

——カントの永遠平和論と人類史の見方——

カントも平和の概念を道徳的要請に基礎づけている。そうして初めて平和は我々理性を有する存在の実践的課題として、《理念》となることができるからである。彼の有名な『永遠平和のために』（1795年）と称される比較的短い著書の中で、平和とは「一切の敵意の終焉である」と述べ、「将来の戦争の種をひそかに保留して締結された平和条約」は、「じつはたんなる休戦であり、敵対行為の延期であって平和ではない」と、厳しく平和の概念を規定し、国際法はもともと「戦争への権利」を正当化するような法を含んではならないのであって、もし含むならば概念として「無意味である」とさえ述べる¹¹⁾。さらに次の言葉は平和の概念が道徳的要請に基づくものであることを明瞭に示すものであろう。

「理性は道徳的に立法する最高権力の座〔つまり実践理性〕から、紛争解決の手續きとしての戦争を断乎として処罰し、これに対して平和状態を直接の義務とする」（KW VIII, s.356.傍点、括弧内筆者）。

政治は、本来的に道徳的要請と切り離すことはできない、むしろそれを基礎にしてこそ政治は政治でありうるのだというカントの主張を、現代の平和戦略に必要な要件として積極的に評価するシセラ・ボクは、カントの「永遠平和論」から、「暴力」、「詭計」、「裏切り」、「過剰な機密」という四つの政治の悪徳に対する《道徳的抑制》を引き出した。これらは「非暴

力、正直、信頼、公開という四つの積極的な道徳原理に対応している」と言い、これらについては「程度の違いはあれ、各人が自分に禁ずるものとして経験したであろうし、また社会習慣や法を通じて現されている。それらを国家間で体系化し、強化しようと試みたのが国際法である」と言う¹²⁾。ちなみにこれら四つは、カントによれば道徳原理ではなく、「汝の人格における人間性も、他のあらゆる者の人格における人間性も、これを常に同時に目的として扱い、決してたんに手段として使用しないよう行為せよ」という、もっとも分かり易い表現で代表される（これもバリエーションの一つ）あくまでも唯一の道徳原理、つまりは道徳法則から導きだされた四つの徳目にすぎない。しかし、これは誤解を避けるために言ったままであって、「それらを国家間で体系化し、強化しようと試みたのが国際法である」という結論には賛成である。これらの徳目、つまり道徳的指標は、いずれもカントが、ボク自身の言葉で言えば「永遠平和の環境づくり」のために挙げた六つの「予備条項」と政治の場に道徳を位置づける「補説」から、彼女が整理して得たものだからである。この四つの政治の悪徳が、為政者にとっても、党派の指導者にとっても、他にいかなる大義名分があろうとも許すことができないのは、これらの悪徳によって民衆を裏切る結果に転化するからである。従って革命のための戦争といえども、これらの悪徳を正当化はできない。では、カントにとって本来の意味で「永遠平和」のための政治的条件となるものは、何であったか。

先に引用した文章に関係代名詞を使って続けながら、カントは次のように言う、

「しかしながらこの平和状態は、民族間の契約がなければ、樹立されることも、また保障されることもできない」(loc.cit.)。

それ故カントは、「すべての戦争が永遠に終結するのをめざす」平和連合と名付けられるような「特殊な連合」が必要であるとして、それを生み出す条件を、この著書で考察してゆくのである。その特殊な連合が要求する事態は、連合体に何らかの国家権力を樹立することではない。それが要求する事態は、連合する諸国家の自由の維持と、保障を目的とし、しかも「公法や公法の下での強制に服従する必要はない」ような、そうした「平和連合 foedus pacificum」である。スピノザにおいてもそうであったように《強制への服従》は平和の条件ではないからである。一方で諸国家の自由を保証し、他方でその自由を道徳的に制約し戦争を防止できるような、そうした連合体が契約によって望まれているのだ。そうであるとすれば、我々がすでに第1節においてスピノザに触れて述べたように、個人相互の道徳的関係を国家と国家の関係へと敷衍し、国家間相互の道徳的関係の確立を、カントはここで目指していることになる。個人の倫理から、すすんで国家間の倫理、言うならば国際倫理の確立こそを、カントは狙っていると言うことができる。個人間の倫理と国際倫理は、異質なものの類比関係ではなく、同質でなければならぬのである。少なくともこのような平和連合の主唱国の指導者たるべき者は、「道徳的政治家」でなければなるまい。この平和連合という理念の実現可能性について、カントはこう述べている。

「もし、幸運にもある強力で啓蒙された民族が一共和国…を形成することができたら、（共和国は、本性上永遠平和を好まざるをえないから）この共和国がほかの諸国家に対して連合的統合のかなめの役割を果たす」(KW VIII, s.356)。

このような共和的理念の担い手となる共和国の道徳的政治家の出現を、カントは、この著書を出版してやっと百二十年後に、当時アメリカ合衆国の大統領であったウイルソンに見い

だし、この理念の一端が、国際連盟として結実したことは周知のとおりである。ウイルソン自身は国内の保護主義的風潮の批判にさらされて不評を買ったにせよ、国際平和の理念は、その現実化の第一歩をここに印したことは間違いない。

カントは、この著書の序文を一つの逸話で書き始めている。じつはこの本の表題は、或るオランダ人の経営する旅籠の看板に墓地の絵と一緒に書かれていたものであり、それを利用したのだと言う。カントには珍しくいく分ジョークじみた序文になっているが、この表題の付け方には、けっしておろそかにはできない、理念に対するカントの厳しい態度が表明されていると考えるべきであろう。いわんや彼が戯れに「哲学者の甘い夢」を描いてみた訳ではないことは、メンデルスゾーンに対する反論³¹や、ヘルダーの大作「人類史の哲学のための理念」の論評⁴¹等に見られるように、人類の歴史に対して《啓蒙》の意義を問うことこそ、当時彼の哲学の主要課題の一つであったのであり、これがヘーゲルの歴史哲学を生み出す主要な契機となったことを思えば納得されよう。ちなみに言えば、ヘルダーはバルト三国の一国ラトビアのリガで学び最初の業績を生み、カントは断るまでもなく、今はロシア共和国の飛地となっているカリニングラード、かつてのケーニヒスベルクで生涯を送り思索した。ともに大國の《間》で思索した思想家であった。それはともかく、たしかにここに描かれている永遠平和の見取り図は、なにひとつ当時において現実的であったものはないほど、一見非現実的な要請を提示しながら、それにも拘らず、このまきに非現実的に見える要請が現実化できなければ、人類に待ち受けているのは《墓場の平和》だとカントは言っているのである。《法》を《力》で規定し、国際法で戦争権を正当化すれば、互いの殺戮と残忍非道の行為者を埋め尽くす「広大な墓地のなかで永遠平和を見出すことになる」が、彼らにとっては「それがまったく当然な成り行き」であるという。理念とは、そういうかたちで我々の実践を根本的に規定しつつ、現実を支配するものに他ならない。

ともあれ、カントが示した平和の理念を、その原則のかたちで挙げてみることにしたい。カントはその原則を「永遠平和のための確定条項 (Definitivartikel)」と呼んで次の三つを挙げている。

「各国家における国民体制 (die bürgerliche Verfassung) は、共和的でなければならない」(第一確定条項)。

「国際法は、自由な諸国家の連合制度に基礎を置くべきである」(第二確定条項)。

「世界市民法は、普遍的な友好をもたらす諸条件に制限されなければならない」(第三確定条項)。

ひとことで言えば、自由な共和国の主體的な連合を形成し、世界市民としての各人の権利を保障する体制に他ならない。国家と国家の関係を国内的、国際的、普遍市民的観点から規定した「目的の国」(これも道徳原理のバリエーションの一つ)の構築要請の細目、つまりは理性的存在者の協同体の構築要請という道徳法則の細目に他ならない。カントは、このような法則が自然法則と並んで、原理として成立することを認めたからである。細目をここで必要とするのは、戦争が国家の存在によってひき起こされる以上、理性的存在者という世界市民的規定に止めておくわけにはゆかないからである。そして永遠平和の達成の難しさも、この国家の存在に係わっている。それ故に国家の構成がいかにあるべきか、国家と国家の関係がいかにあるべきかが問われるのである。

カントの言う「共和的体制」とは、そもそもどのような構成原理に立つものであるのか。いわゆる公民的状态を形成する原理は、カントによると次の三つである：(1)社会の各成員の、人間としての自由、(2)各成員と他の各成員との間の、国民としての平等、(3)公共体の各成員の、公民としての独立。つまり、他人の権利を毀損させなければ、幸福追求の仕方は各人の自由に属し、法の下で人権が平等に保証され、一般意志を形成する立法者の一員としての独立、つまり公民としての独立が保障されるという原理である。彼はこれを《根源的契約》と呼び、これが歴史的な事実ではなく、理性の純粋な理念、つまり法を可能にする「根源的な地盤」であるという⁵⁾。カントにとって共和的体制は直ちに支配形態としての民主的体制に一致するものではないが、共和的体制は、統治形態として、公共的意志を私的な意志として扱うことを統治者に許す専制的体制と異なり、統治権を立法権から分離して公共の一般意志によって制約することを前提にしている。公民を基盤とする代議制度ないし代表制度によって行なわれる統治方式に、共和的体制の基礎を置くという考え方である(KW VIII, s.353)。

問題は、「人間本性に備わる邪悪」が、あからさまに現れる諸民族の「自由な関係」において、国家それぞれが自分の正義を主張しえれば、戦争に訴えるしか調停の場を持たない当時の国際状況のなかで、このような《共和的体制》に「類似した」国際連合を、いかにして形成することができるかとカントは言うのか、また可能であるとすればその条件は何と考えているのかという点であろう。要するに、理念が現実化する歴史的過程をどのようにカントは捉えたのか、という問題である。「世界における一切のものは何らかの目的に役立つ、世界には何ひとつ無駄なものはない」という主観的原理に立って、「自然の所産を目的の体系に属する」とみて、この自然の合目的性と、理性の指示する道徳的目的(客観的道徳原理)とが「関係し、調和し」、自然という現象の世界(カントでは人間の行為もこの世界に属する)に、叡知的な実践理性の要請が歴史的に実現してゆくものとする。そして永遠平和の「保証」をこの《自然の合目的性》に求めるのである(KW VIII, s.360f.)。

カントが「自然の技巧」、或いは「自然の知恵」ないし「自然の意図」ともよぶ、この自然の合目的性という概念は、(のちにヘーゲルが《理性の狡智》とよび、その弁証法的考察の鍵とした概念であるが)、『世界市民的見地における一般史の構想』(1784年)においてその骨子が与えられ、『判断力批判』の第二部「目的論的判断力の批判」(1790年)における先験哲学的な批判の校訂を経て、『永遠平和のために』(1795年)の「第一補説」において、永遠平和の実現の保証として、積極的に打ち出されたものである。もし理念が現実化しないものであれば、自然が人間に与えた理性という能力は、全く無意味なものとなり、自然の現象は「とりとめない戯れ」に他ならず、人間の行為の一切に歴史の進展を期待しても無駄ということになり、偶然に委ねればよいということになるからである。少し詳しくカントの言葉を引用すれば⁶⁾、「世界の諸国民の有様を眺めると、どの国民もほしいままに他国民に対し、また個人は個人でしばしば他人を相手に、それぞれ自分の利己的意図の実現を図っているが、その場合にも彼らは、自分では気づかずに彼らの知り得ぬ自然の意図を導きの糸にして〔歴史の〕歩みを進め、またこの意図の促進に協力している」のであって、こうした自然の意図に基づいた「自然の一定の計画にしたがう歴史」が可能だという考えである。

しかし、自然の意図としての理念の現実化は個人が短い一生でなすうることではなく、人類という類概念においてはじめて可能な展開であることは言うまでもない。言うならば「啓

蒙の相続」が必要である。しかも人類はその動物的本能の欲求における満足ですら、自ら生み出した文明とその相続によらずには、何一つ得ることができないように創られている。いわんや平和については、これを自らの手によって「創造し」なければならないように、自然は意図したのである。「食餌、衣服を得る手段、外部から加えられる危害に対して自分の安全を図り、またかかる危害を防御する手段」として、自然は人間に「牝牛の角も、獅子の爪も、また犬の歯も与えないで、両手だけを与えた」にすぎない。要するに、文明についてであれ社会形成についてであれ、理性を開発する以外に、つまりは啓蒙を期待する以外に、人間にはその幸福を実現する手立てはなかったというのがカントの見解である。ところがこうした理性の開発は、それ自体として自動的に進むものではないとカントは見る。『世界市民的見地における一般史の構想』の第四命題において、カントは次のように述べる。

「自然が、人間に与えられている一切の自然的素質を發展せしめるために用いるところの手段は、社会においてこれらの素質が生む敵対関係 (Antagonism) に他ならない。しかしこの敵対関係が、ひっきょうは社会の合法的秩序を設定する原因となるのである」(KW, VIII, s. 20)。

人間本性には、「仲間がどうにも我慢できないとしながらも、さりとて彼らからすっかり離れることもできないような」素質が具わる。カントはこれを人間の《非社会的社交性 die ungesellige Geselligkeit》と呼び、人間相互の敵対関係はここに起源を有すると見る。しかしまた逆に、この反理性的な傾向を人間が有すればこそ、理性的要求が人間に切実なものとして芽生えもするのだとカントは考える。不安や虚栄心や所有欲や支配欲についてでさえ、この意味でカントは「自然に感謝すべきである」とする。「確かに多くの害悪はこの源泉〔つまりは人間の非社会的社交性〕から湧出する。しかしまたこれらの動機は、人間を励まして諸力の緊張を新たにし、従ってまた自然的素質を促して更に幾多の發展を遂げしめる」からである。こうして「自然が人類に解決を迫る問題」として、「最大の自由を有し、従ってその成員の間の敵対関係を保持しつつ、しかも各自の自由が他人の自由と共存できるように、この自由の限界を厳密に規定しかつ保持する社会」の形成が課題となる。カントはこのようにしてできる真に公正な市民社会の存在を理念として肯定する。森林の中の樹木が互いに競い合って空気と太陽の恵みを得ようとして見事な森林を形成するように、公民的共同体の強制のなかで、はじめて人間の非社交性は、文化や芸術の果実を生む積極的な力となることができると考えるからである。しかし、真に公正な強制力としての支配の構造を樹立することが、いかに難事であるかもカントは同時に説いている。この課題は従って、人類にとって「最後の課題」であって、それ故に理念であるが、当面の課題として、可能な公民的組織についての正しい認識の形成、何世代にも互る豊富な経験の蓄積、そうした社会を受け入れようとする善意志の形成という、三つの条件を提示している (KW VIII, s. 23)。カントの言う「共和的体制」は、理念であると同時にこのような認識と経験と善意志の結実体として実現される、まさにその意味で、歴史的形成物であると考えられた。ちなみに《自然の合目的性》といえば、動植物の生態学的な種の保存原理が思い当たるかもしれないが、カントが問題にするのは、このように《理性を有する》存在としての自然的存在、つまり人間についてである。そうでなければ《歴史》や《啓蒙》について語ることは無意味となろう。

ところで各個人の間での敵対関係とそれが生み出す邪悪は、各国家間の敵対関係においてさ

らに増幅されて、あからさまに現れるものとカントが考えていたことは、すでに指摘したとおりである。ではこのような「共和的体制」に類似した「国際連合」の設立の可能性を、人類史の中で、少なくとも理論的に、どのようにしてカントは位置づけることができたのか。

カントによれば「部分的には合目的であるが、全体としては無目的であるという考え」は、理性にふさわしい考え方ではない。すなわち、それぞれの国家が理念として「共和的体制」を志向せざるをえないように自然の意図によって強制されながら、他方で国際的には、自己の自由をほしいままに乱用できると設定することは理に反するという訳である。その意味では戦争もまた、長期的にみれば国際連合を結成せしめる契機となろう。「自然は戦争を通して、過度に拡張されてもはや縮小の見込みのない軍備を通して、またかかる軍備を抱えているために、どの国家も平時ですら痛感せざるをえない国内の窮迫を通して、当初は不完全な試みではあっても、最後にはしかし幾多の荒廃や転覆や国力の全般的な消耗にまで至った後には、諸国家をして、それほど悲しむべき経験をしなくても理性が諸国家に語り得たであろう事態に至るように、つまりは未開人の無法律状態を脱して国際連合に至るように促すのである」(KW, VIII, s.24)。諸国家は「必要に迫られて」国際連合 (Foedus Amphictyonum)¹⁷に平和と安全を求めざるを得なくなるとカントは予見した。サン・ピエールやルソーに対する世間の嘲笑は、こうした連合が近い将来に成立するとしたからだカントは批判し (loc.cit.)、理念の展開をけっして短い間に生ずるものとは見ていなかった。

『永遠平和のために』の第一補説で強調するように、こうした国際連合に至る契機は、それ自体としてはけっして人間の道徳的改善ではなくて、自然の機構の進展である。しかし、この機構が道徳的要請に合致することも言うまでもない。その意味でやはりここには理念の実現があるのである。

ともあれカントは『世界市民的見地における一般史の構想』の九つの命題の最終命題を次の言葉で締め括っている。

「人類における完全な市民的結合を意図する自然の計画に従って、一般世界史を著す哲学的試みは、可能であるだけでなく、それ自身この自然の意図を促進するものとみなされねばならない」(KW, VIII, s.29、傍点著者)。

歴史の進歩とは、カントによれば、永遠平和を確立できる自然の機構、つまりは「完全な市民的結合」を人類が一步一步実現してゆくところに成り立つだけである。歴史の進歩は、従って道徳的理念の現実化に認められるにすぎない。「うわべだけの繁栄という仮面を被った福祉」、つまりは「文明化」に歴史の進歩がある訳ではないのである (KW, VIII, 26)。

『永遠平和のために』では、こうした国際的な連合の成立に寄与する注目すべき契約をさらに二つ挙げている。一つは、これももとはと言えば戦争によるが、それぞれの民族が離散居住し、言語と宗教の相違を主たる要因としてそれぞれの国家が他から独立形成される中で、「互いの利己心を通じて諸民族を結合する」商業精神 (Handelsgeist) であり、他の一つは「公表性を必要とするすべての格率は、法と政治の双方に合致する」として、求められる公表性 (Publicität) である。この概念は今日では「公開性 Öffentlichkeit」の概念として定着している。商業精神は物流の面で、公表性は情報の面で、まさにそれ自体で世界市民的状況を生み出す活動である。カントは商業精神について、それが本来的には戦争と相容れない活動であるとして評価し、「おそかれ早かれあらゆる民族を支配するようになるのは、この商業精

神である」と述べて、これが「人間の傾向性そのものにそなわる機構を通じて永遠平和を保証する」（傍点筆者）重要な契機となることを認めている。公表性という概念は、たんに情報化を意味するだけでなく、カントによれば法の《先験的原理》である。言うまでもなく、公表できるものがすべて法の資格を持つ訳ではないが、法は公表できるものであって初めて法であるからである。この契機によって「地球上の諸民族の間にいったんあまねく行きわたった（広狭さまじまな）共同体は、地上の一つの場所で生じた法の侵害がすべての場所で感じとられるまで発展を遂げた」（KW, VIII, s.360）とカントは言い、世界市民法の理念は、もはや空想的で誇張された法の考え方ではないとする。

今日、この意味での情報化は、INF全廃条約の成立にも知られるとおり、相手の軍備を査察し、法の遵守を監視できるところまで技術的に進展している。しかし、商業的精神にせよ情報化にせよ、それらはあくまで我々人間にとって、非社会的社交性を伴う人間の欲求の原理という「自然の機構」から生じたものであるにすぎず、それらを邪悪の手段として利用することもできる。その意味ではアンビヴァレント（両面価値的）であるにすぎない。従って商業精神だけでは、この節の冒頭に掲げた《共和的体制を世界に敷衍する原理》とはなり得ないし、情報化だけでは「地上の一つの場所で生じた法の侵害がすべての場所で感じとられる」ように研ぎすまされた感受性を期待できる訳ではない。あくまでもそれらは「永遠平和の理念」の《現実化》を促す契機であるにすぎない。問題は、我々が理念を現実化する手段として、それらを活かしきれるかどうかにかかっている。自然の機構は、それを《両面価値的に》促す。自然の機構がそれを促すが故に、我々は平和の理念を現実化する可能性をさまざまな現象について、経済学的に、社会学的に、心理学的に、歴史学的に、政治学的に、さらには自然科学的に検討する「平和の科学」を期待することができるのである。しかし鍵は結局、我々人間の道徳性如何に握られているのだ。

- (1) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1. Aufl. 1795) in: *Kants Werke, Akademie Textausgabe* VIII, W. de Gruyter, 1968, s. 356. なお邦訳としては、宇都宮芳明訳『永遠平和のために』、岩波文庫、1985年刊を概ね引用している。なお煩雑さを避けるために、以下文中に略号 KW VIII として、その頁数のみを掲げた。
- (2) シセラ・ボク (Sissela Bok) 著、大沢正通訳『戦争と平和—カント、クラウゼヴィッツと現代』、法政大学出版局、1990年、88頁。なおこの書は、クラウゼヴィッツの「戦争論」を平和の戦略に活かすという極めて興味深い提案をしている。
- (3) Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, II (1. Aufl. 1793) in: *Kants Werke, Akademie Textausgabe* VIII, s. 307-314. なお、邦訳は「理論と実践」と題されて、篠田英雄訳『啓蒙とは何か』、岩波文庫、1950年刊に収められている。
- (4) Recensionen von I.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil 1, 2 (1. Aufl. 1785) in: *Kants Werke, Akademie Textausgabe* VIII, s. 43-66.
- (5) KW VIII, s. 290. u. s. 349-350. なお共和的体制に関する上記の三つの条件は、『永遠平和について』にも登場するが、ここではより詳細な記述を伴う「理論と実践」から採用した。
- (6) KW VIII, s. 18f. 以下は「世界市民的見地における一般史の構想」から。なお邦訳は上記篠田英雄訳『啓蒙とは何か』に収められている。以下の引用には概ねこれを当てている。

(7)この国際連合 (Foedus Amphictyonum) の呼び方は、周知の通りギリシャの《都市国家連合》を念頭に置いた呼び方である。

第3節 平和の理念を現実化する一つの提言

——ゲオルク・ピヒトの構想——

永遠平和という理念を掲げて、その達成の努力を促したさきのカントの提言は、二十世紀も後半に入って、カントの予言通り実に痛ましい経験を重ねたあげく、やっと現実味を帯びたものとして理解され、その提言の意味するところが真剣に聞き入れられる段階に至ったと言えることができるかもしれない。《自然の合目的性》の貫徹を意味する「自然の強制」という言葉、「必要に迫られて」という言葉をカントは多用するが、そのまさに自然の強制によって生み出された一つの結果が第二次世界大戦の経験をふまえた国際連合の樹立であった。第二次大戦後の東西冷戦の《間》に置かれたドイツの思想家ゲオルク・ピヒトは、しかし、我々はさらに新たに切迫する危機的状況のなかで平和状態を作り出すように切実に促されている、と言う。その切迫する危機とは、断るまでもなく核の危機、人口爆発の危機、環境破壊の危機である。ゲオルク・ピヒトは、これを人類の「集団的自己破壊」の危機の三つの局面と呼び¹⁾、この三重の危機に対応する戦略的な「平和研究」の必要性を訴えた。その提言は、或る意味でさきのカントの提言を、この現代にいつそう具体化し活性化する提言であると言えることができる。理性の新たな可能性を探るという意味では、哲学の新たな可能性への挑戦と受けとめることもできる。ピヒトはいかなる仕方でも平和の現実化を求めるのか。『平和研究とは何か』(1971年)と題する彼の論文は、その意味で分析に値する²⁾。

「古典的国际法の国家間のシステム」は、国際法が平和を《戦争の反対》として定義するところに示されているように、「国家がその国内においては禁じていることが、国外に対しては許されるという前提」に立っている。ピヒトはこれをすべての国家組織の根底にある《法的道徳的非対称性》として問題にする。主権国家は、その領土内の社会集団に対して禁ずる武力の行使やその他の権利制限を、国外については甘受するつもりがないという点で、国家はその基本法である憲法において「平和と法を分離する」からである。国家は属地権によって、その支配力の及ぶ範囲を他の国家から区別し、領土不可侵の原則に立ち、国境の侵犯は「戦争の理由」となる。ここで国家の武装が正当化されるが、この正当性が今日崩れつつある、とピヒトは主張する。つまり主権国家という近代的国家の概念がほころび始めているというのである。なにより軍事技術上の前提が劇的な変化を遂げており、守るべき「空間」の範囲は我々の惑星空間全体に広げて考えなければ不可能になっている。軍事力の重点となっている大陸間弾道弾、原子力潜水艦、衛星によるレーダー・システム、宇宙兵器の開発などは、もはや領土を超え出る問題であり、それらを有する国の国家理由だけに判断を委ねられた軍事体系でもなければ、自国の国民のみに責任を負える軍事体系ではもはやないのである。「我々ではなくて、アメリカの選挙民が、ヨーロッパに貯蔵されている戦略兵器を投入すべきかどうかの決定を、どの男の手に委ねるかを判断するのである。その技術的構造上、超国家的な武器が存在するが、超国家的な政治力は存在していない」という「我慢ならない矛盾」から明らかな通り、領土国家を基礎づけてきた「根本公理」の一つがその効力を失い、「い

かなる国家も、もはやその国民を敵の武器に対して守ることができない」という事態が生じつつある (HuJ. II, s.164f.)。

主権国家ないし領土国家の存在意義を脅かすもう一つの脅威は、国際法で認められる戦争遂行の規則を完全に裏切る「ゲリラ戦、暗殺、サボタージュ行為、航空機や人質の誘拐」などの、新たな戦争遂行の形態の登場である。これらは「法治国家の原理の一つである軍隊と警察の機能の明確な区別を揺るがせにする」。これらは、国家の統治権も領土権も尊重しないという点では、超兵器の存在と裏表の関係だとピヒトは考える。国家主権の原理は国家そのものの内部でも揺らぎ始めているのだ。こうして、すべての主権国家的組織の根底にある《法的道徳的非対称性》は、もはや維持できない原理となり、我々が創り確保しなければならない平和状態の第一の「パラメーター」として、ピヒトは次の命題を掲げる。

「平和は、諸国家の内部と外部における暴力に対する保護なしには考えられない」 (HuJ. II, s.167)。

ここに言われていることは、国家の内部には平和を保障しつつ外部に対しては戦争を許容する既成の主権国家の発想の枠組みを超えて、国家間暴力を国内暴力と等しく見て、両者を共に排除する考え方である。これによって少なくとも、国際的な法規制はまだ不可能であるにしても、国家理由に基づいて平和の侵害を許容するような法的道徳的非対称性が克服される契機が得られるであろう。しかもその根拠は、新たな状況の展開であってけっして我々の道徳的進化に拠るものではない。一方にきわめて克服することが困難な状況を孕みつつ進展した、まさにカントの挙げた《自然の機構》の、平和の理念に即した合目的展開に他ならないと言えよう。

第一のパラメーターから明らかな通り、平和状態はもはや個々の国家間の問題ではないということ、つまりは平和が「不可分」であるということであり、「世界の内的秩序」の問題、言うならば「国際政治は世界の内政に変わった」と言うべき状況に至っている。その内政の要件は、人類の生存の保証という「満たさねばならない最小の条件」によって規定される。この観点から見れば、平和の反対の選択肢は「もはや戦争ではなく、人類の生物学的没落である」ということになる。「人口爆発と食料危機は今日すでに人命の犠牲を出しており、その数はこれまでの世界史のいくつもの大戦争の犠牲者の数に匹敵する。農業革命〔いわゆる緑の革命〕にも拘らず、この危機が間もなく想像もできないような規模に達するであろうということを我々は知っている」 (HuJ. II, s.169)。ピヒトは、このように予測できる人口の急増に対処するために、人類の生き残りを賭けた計画的な平和戦略の必要性を、すでにこの論文に先立つ三年前の1968年に『ユートピアへの勇氣』³⁾と題して公にした。その予測の基礎となった二十年後の人口の倍増という事態に応じた対策は、開発途上国における人口増加率の1968年前後をピークにしての下降と、この緑の革命によるところの食糧増産によって、均して見れば食糧の倍増計画は達成され、むしろ食糧は過剰生産気味であるかのように見える。現在の統計によれば⁴⁾、1985年の世界の食糧生産量は、世界に均等に配分されるならば、六十億人を養うことができる量であり、1985年当時の人口約四十八億人 (1990年現在は約五十三億人) に対して、なお十二億人を養うに足る食糧生産が統計上では確保されたとしている。しかし、算術上の平均に世界の実状が応ずる訳ではなく、その内九億五千万人は積極的な労働生活を支えるには極めて僅かなカロリーしか得ていなかったとされているのである。

しかも、世界人口の増加は今がピークではない。紀元2000年で六十一億人、2025年で八十二億人、そしてようやく2100年に至ってそのピークに達し、百一億人にまで増加すると推計されている。これだけの人口を養うためには、我々は今からそなえをする必要があるのである。農業はどのようにして《近代化》をはかるべきか。そのための下部構造をどのようにして作り出すのか。水資源はいかにして確保できるのか。エネルギーはどうするのか。逆にこれらの活動から生ずる生態系の危機にどう対処するのか。我々は《ユートピアへの勇気》をもはや必要としない、成り行きに任せればよいとする訳にはゆかないのである。いや、将来の人類共同体をいかに形成するかはますます我々にとって切実な課題となることであろう。

ところでピヒトが「将来の重要課題」と称するこうした人口増加に伴う問題は、いずれも国家的な枠組みのなかで解決できる問題ではない。「超大国も、あるいは西ヨーロッパ諸国連合のようなものも、それだけでは世界的飢餓を克服し、世界のエネルギー経済や世界の水の供給をコントロールし、海洋の汚染をとり除く可能性をもっていない」(HuJ. II, s.169)のである。では、この課題をいかなる機関が解決すべきなのか。世界的国家であろうか。ピヒトは、それぞれの専門的課題を超国家的国際的団体に委ねることには積極的に賛成するが、カント同様、ピヒトも世界権力を拒否する。もちろん従来の主権国家の機能は現在の地方行政的管轄権に類似した形に変貌を遂げるであろうが、そうした課題は「領土的行政機関が、地理的観点によってではなく、機能的原理に従って秩序づけられた或る組織網によって覆われるような、そういう世界の政治秩序」として、将来の組織技術上の問題であると考え。この点について、現代の国際政治学はどのような指針を示すであろうか。

この問題は将来の研究課題として残すとしても、当面の食糧の危機を克服するためには、何より「開発途上国も、それらにふさわしい形で工業化することに成功する」他はないとする。これらの国々のインフラストラクチャーの構築にいかに困難があろうとも、先進諸国の援助は、この点に向けられねばならないとする。結果は「世界の富の再配分」を意味すると言えよう。現代の経済学はこの点についていったいどのように答えるのであろうか。ピヒトは言う、「我々は他の諸民族の生存条件を、我々自身の生き残りの本質的要因と見なざるを得ない」(傍点著者)、と。こうしてピヒトは、世界に平和状態をもたらす第二のパラメーターとして、本論の冒頭に一度提示した次の命題を掲げる。

「平和の反対は、もはや戦争ではなくて、困窮である」(loc, cit)。

困窮は、たんに身体的物質的困窮だけではない。それと結びついた精神的道徳的困窮がある。「世界社会における平和を社会正義のカテゴリーで記述する」ことこそ、この命題の狙いであるから、ガルトゥングの言う「構造的暴力」は、最低限の食物や住居や健康管理や社会的安定をも犠牲にする権力構造と並んで、人間の基本的自由を尊重しない国家や社会機構にも働いている。ピヒトはこれを「制度化された平和なき状態」と呼ぶ。従って第二のパラメーターであるこの命題の波及効果は極めて大きい。第一節で述べた「積極的平和」の概念は、このパラメーターに応じた概念である。

ピヒトのこのような議論の展開は、彼が「平和の必然性は理想主義的夢想からではなく、圧倒的な重要性を持つ事実の強制から (*aus dem Zwang von Tatbeständen*) 明らかであるということを示すことが大切である」(HuJ. II, s.173., 傍点筆者)と語るとき、カントの自然の機構の合目的性という概念が明らかに彼の構想を導いていることが知られるであろう。こ

のことを暗示するかのように、彼はこの文章の少し前のところで「我々は、平和という現象を、平和研究が一種の自然学であるかのように、考察してきた」〔傍点筆者〕と、意識的にその方法について述べている。しかし、彼が「平和をたんに暴力に対する保護であるとだけ理解するならば、この概念の道徳的内容は、たんなる自己保存に対する関心に引き下げられてしまう」という、自ら提示した第二のパラメーターについてのコメントは、カントの要請を踏まえつつも、さらに現代に应ずる平和の理念の実現の契機としてより具体的であり、カントを一步超え出した命題としてこれをピヒトが自負するとしても、決して誤りではないと言うことができる。

最後に、カントの要請をさらに一步すすめる主題について、ピヒトの提題を紹介してみたい。それは情報技術の驚異的な発達に伴って現実化してきた問題である。ピヒトは言う、「我々は、人類が国家やブロックに分裂しているにも拘らず、事実上世界社会の中に生きているということは、現代のコミュニケーションや情報システムの帰結である」(HuJ. II, s.174)、と。まさに「電磁場は、国境の中に綴じ込めておくことはできない」からである。ここにも領土国家の限界が現れる。我々は、貧しい国々は貧しいままでいつまでも耐えていけるものと思間違っってはならないのである。同じことが自由の抑圧に代表される精神的道徳的困窮についても言えることは断るまでもない。他の国民と同じ豊かさを求める「期待昂揚の革命」⁵⁾とピヒトが称した事態は、まさに東欧の国々で、連鎖的な革命の反応を引き起こした。東のベルリンで西のベルリンの放送を聞いたり見たりしないでは不可能である。なるほど情報化は、主として言論の意識的操作という面で否定的効果を示しはするが、同時に「意識の啓蒙にとってもチャンス」であり、なにより「世界意識の形成」という面で、これに勝るものはないといってよかろう。ピヒトは言う、「すべての国家は情報と意見の交換の自由とともに存在しているのだということに覚悟していなければならない」(HuJ. II, s.175)、と。中国にこの覚悟は、果たしてあるのだろうか。カントが述べたように、「地上の一つの場所で生じた法の侵害が、すべての場所で感じとられる」状況が、紛れもなく出現しているのだ。それ故にピヒトは言う、「二十世紀の世界は、技術的理由から、この世界で道徳や理性が初めて可能になる諸条件と一致するような政治的秩序が、長期的に見れば、得られるように強いられている」(傍点筆者)、と。そして最後の、第三のパラメーターをつぎのように提示した。

「技術的世界においては、思想の自由と一体化できる平和だけが可能である」(HuJ. II, s.175)。

この命題に、この上なお付け加えるべきコメントはないといってよかろう。しかし、どうしても看過できない問題、第二のパラメーター以上に重要な問題を、この命題は含んでいる。いや、平和状態を基礎づける第三のパラメーターとしてこの命題を提示する、その仕方に新たな、しかも重要な意義があるのだ。この「思想の自由」なり「意識の自由」とよばれるものは、従来哲学では、形而上学的に設定されたり、或いは、例えばカントのように、理性的存在者にとってア・プリオリに可能なものとして、要請されたりしたものである。ところがピヒトではそうではない。「意識の自由が、道徳的要請としてではなく、政治的事実性における平和の否定できないパラメーターとして」(傍点著者)登場してくるということである。ここで《政治的事実性》と呼ばれるところの、カント流に言えば《自然の機構》が、平和の

理念の現実化のために、思想の自由を要請するのである。少し大胆な言い方をすれば、これは「自由」の現象学的規定である。自由は、平和の現実化に伴って、その必須の条件として、現象してくると言ってもよい。それ故にピヒトは、「我々は、自由が何であるべきかを理解しないうちは、平和が何であるかを理解しないであろうということが帰結する」と断言するのである (HuJ. II, s.176)。

以上に述べたように、内的外的暴力に対する防護、困窮に対する防護、思想の自由の擁護という、この三つの相互に関連するパラメーターは、平和の理念の現実化という点で一つにまとめられている。第2節で述べたとおり、カントの永遠平和実現の三つの確定条項は、「目的の国」の実現という、実践理性の道徳的要請においてまとめられていた。いままで我々は、「理念の実現」、「理念の現実化」という言葉を当然のように使ってきた。この小論の表題も、その意味で掲げられたはずである。しかしどうであろうか。これもまた、カントの時代の使い方であって、《理性的な存在者》としての人間存在を当然の前提にした言い方であるとも言えよう。自然の合目的性において、実践理性に課せられた課題として、義務として、《目的》とされる《理念》は実現せざるをえないとカントはみなすが、人間存在が理性的な存在者であることは果たして自明なのか。ことはたんに概念の古き新しさの問題ではなく、まさにその自明性が疑われて久しいのである。理性的存在者がいったいアウシュビッツのホロコーストを引き起こし、ヒロシマの無差別殺戮をあえて行なうであろうか。カントはこの事実直面して何と言うであろうか。道徳的判断を可能にする理性の存在は、我々にとって決して自明ではないのである。むしろ我々は、我々自身の破滅を避けようとするのであれば、理性自体をその起源に遡って、それこそ切実に求めなければならない——これこそまさしく哲学の課題そのものに他ならないが——そうした時代に直面しているのである。ピヒトはこの遡及を果たそうとする。ピヒトは「歴史的過程は、人間の意識がその前に与えられた現実と対決する仕方から結果する」とも語っているが、もし、平和を実現するその取り組み方のなかで、我々の理性が試されているのだとすればどうか。人類が、いかなる現実を将来招き寄せるかに理性の証が示されるのだとすればどうか。「平和学」は、それが学として成立するかどうかと問われることがある。その問いに先んじて考慮されるべき事柄がある。平然と大量殺戮を行なえる合理性は本来の理性からみれば狂気に他ならないが、《理性の狂気 dementia rationalis》⁶⁾ともよばれうる「合理性」を癒さんがための、その病を克服せんがための、それを超え出んがための試みとして、《平和学》はそれ自体がたんなる近代の合理性に支えられた《学》ではなく、将来の《学》の在り方をも模索する課題であり、問いではないかということである。

ピヒトが自ら機会あるごとに提示する彼の言葉をここに掲げることによって、数々の課題を残してはいるが、この小論の一応の結末にしたい。

「理性は、理性にとって基礎となる真理を、理性が未来を予期することによって、初めて認識するにすぎない。人間の思惟においておこなわれる未来の予期は、この思惟に立てられている歴史的なもろもろの課題によって可能とされ、また強いられる。それゆえ、理性の内的な可能性は、もはや形而上学的に捉えられた真理の領域の中にはなく、時間の本来的な在り方から捉えられた真理の領域の中で、人間の、その未来の歴史に対する責任から、基礎づけられる他はない」⁷⁾。

- (1)Die Bedingung des Überlebens, Die Grenzen der Meadows-Studie (1.Aufl.1973) in : *Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima Bd. II* , Klett-Cotta, 1981, s.128f. 第一節の注記に掲げたゲオルク・ピヒトの訳書『続・いま、ここで』で言えば、第二章冒頭参照。なお、この論文は本邦でもよく読まれたローマ・クラブに寄せたメドゥーズ研究の成果である『成長の限界』(1972年)の盲点を衝いたものである。
- (2)Was heißt Friedensforschung? (1.Aufl.1971) in : *Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima Bd. II* , Klett-Cotta, 1981, s.157f. 以下簡潔にするために略号として HuJ. II を用い、重要箇所のみ文中に頁数を掲げる。
- (3)第一節注記 5 参照
- (4)*World Resources 1988-89, A Report by The World Resources Institute and The International Institute for Environment and Development In Collaboration with The United Nations Environment Programme, Basic Books, 1988, pp.16, and pp.51.*
- (5)第一節注記 5 掲載拙訳書81頁参照。
- (6)同上30頁参照。
- (7)『ユートピアへの勇気』の1981年の「まえがき」、上記拙訳書 1 頁参照。