

## カントにおける哲学と歴史

望 月 俊 孝

### 一、書かれざる批判的歴史哲学

カントの生きた十八世紀は啓蒙の時代と呼ばれ、フランス啓蒙思想を代表する人の名にちなんでヴォルテールの時代ともいわれる。一般に啓蒙思想は、歴史における人類の進歩という観念を一つを中心にすえ、これを肯定するにせよ否定するにせよ、進歩の観念をめぐって展開したといつてよい。この時代に、ヴォルテールは『歴史哲学』(一七六五年)を著し、ドイツでは、ケーニヒスベルク大学のカントの講義を聴講して感銘をおぼえたこともあるヘルダーが、啓蒙主義的な進歩史観による過去の特殊文化の軽視に對抗して、『人間性形成のためのもう一つの歴史哲学』(一七七四年)と、『人類史の哲学の構想』(一七八四―一七九

一年)を公にした<sup>(2)</sup>。マイネッケは、およそ百数十年後にこの時代を回顧して、そこに「歴史主義の生成」を見たが、このような思潮のなかにあつて、カントは歴史をどのように論じたのか。そもそも歴史という事柄は、カント哲学とどのような仕方に関わりうるのだろうか。

カントにおける哲学と歴史。この表題の論考に着手するにあたって、あらかじめ確認しておかなければならないことがある。広く歴史哲学を論じる人たちが常に指摘しているように、カントには歴史を主題とする本格的な著書はなく、ただいくつかの歴史哲学的な小品が、三批判書などの主要著作群の傍らに散りばめられているにすぎない。しかも、『世界市民の見地における普遍史の理念』(一七八四年)を始めとするそれらの小品は、<sup>(4)</sup>いづれも一般公衆むけの啓

蒙的な學術雑誌に寄せられたものであり、このために、歴史に関する考察はカント哲学の本質的な部分には属さず、せいぜいのところ付録の位置を占めるにすぎない、とも評されている。くわえて、これら小品群から読みとられるカントの歴史哲学の評価自体もきわめて低く、歴史哲学そのものの歴史的展開を解説するテキストのなかでも、カントはごく軽く扱われるか、あるいはまったく無視されるか、という状態が長らく続いてきた。

カントの哲学、そしてまた歴史哲学を教科書風にごく大雑把に捉えるときには、こうした評価の仕方ややむをえないのかもしれない。しかし、ひとたびカントのテキストの内部に分け入り詳細に眺めてみるならば、歴史というテーマが、カント個人にとって思いのほか重要なものであったというばかりでなく、その哲学の本質的部分ともきわめて密接に関わっていたことが、見えてくる。それゆえ、歴史哲学の系譜に占めるカントの地位向上も期待されるのだが、本稿の目標は、たんにそうしたところにあるのではない。むしろ、歴史について哲学するための理性批判の観点を、カントに倣って確保することこそが究極の狙いであり、<sup>(5)</sup>そのため、カントのテキストから、彼の書かれざる批判的歴史哲学を析出する作業にあたりたいと思うのである。

もちろん、これに対しては異論の向きもあるだろう。比

較的古い時代のものであるが、ある歴史哲学研究書には、次のような記述がみられる。

しかしながら、カント自身は、批判的な歴史哲学を創造しなかった。彼の批判は、認識と道徳と判断力の領域における独断的形而上学だけに向けられていて、彼の歴史哲学の方は、依然として思弁的であり、目的論的であり、形而上学的であった。彼が『世界市民的地からみた一般歴史考』という論文を書いたのは、一七八四年で、『純粹理性批判』の公刊の三年後であるが、その論文には哲学的批判主義の名残もないのである。<sup>(6)</sup>

他の多くの場合と同様に、この研究者も、カントの歴史哲学を『一般歴史考』すなわち『普遍史の理念』によって代表させ、これにのみ注目し、その印象だけで、没批判的との評価を下してしまっている。たしかに『普遍史の理念』は、カントの基本的な歴史観を簡潔に叙述したものであり、これに注目すること自体は不当でない。しかも、その歴史哲学の目的論的な装いに関していえば、たしかにそれが『判断力批判』（一七九〇年）を経験する以前のものであるために、とりわけ自然目的論と道徳目的論との区別という

点で、明らかに理性批判の不徹底が認められ、そのために、独断的で形而上学的な目的論的歴史哲学との印象を免れないのである。<sup>(7)</sup>

しかしながら、だからこそまた、『普遍史の理念』のみに照準をあててカントの歴史哲学全体を評価するのは、あまりにも早計だといえるだろう。われわれはむしろ、『純粋理性批判』の出現から『実践理性批判』を経由して『判断力批判』に至り、そしてそれ以降も継続されていくカントの歴史哲学的思考の展開の様子を、もっと慎重に吟味してみなければならぬ。もちろん、そこには、ヘルダーやヘーゲルに見られるような本格的な「歴史哲学」は不在である。しかしその不在は、歴史に関する哲学的な批判の不在を、必ずしも意味しない。むしろ、あえて逆説的な言い方をすれば、カント批判哲学においては、とりわけ『判断力批判』をつうじて潜在的に「歴史的理性批判」がなされたがゆえに、本格的な「歴史哲学」の書物が不在なのであって、独断的思弁的な歴史哲学を基礎づけ叙述するそうした大作の不在こそが、むしろ、カントの書かれざる歴史的理性批判の成果の証だったのではないか、と私は考えている。

ところでアーレントは、カントの歴史哲学ではなく、政治哲学に関するものではあるが、かなり著名になった一九七〇年の講義の中で、次のように述べている。

カントにおける哲学と歴史

カントのうちに政治哲学は存在するが、しかし他の哲学者とは対照的に、カントはそれを書かなかつたのだ、とする点で私が正しいとするならば、たとえ少しでも我々がカントの政治哲学を見出しうる限り、我々はそれをカントの全著作中に見出しうるはずであり、単にこの標題のもとで通常選ばれる僅かな諸論文の中だけに見出しうるのではない、ということとは明白であるように思われる。もし、一方でカントの主要著作が政治的含意を全く含まず、他方、政治的テーマを扱う周辺の諸論考が、彼の厳密な哲学的著作と関連のない単なる周辺の思索しか含まないとするならば、その時我々の研究は全く的是ずれのものとなるか、せいぜい骨董趣味となるだろう。<sup>(8)</sup>

アーレントは、カント政治哲学の主要論点と目される公理性、公平性、没利害性、注視者といった一連の概念が、カント哲学の核心をなす「批判」という思想そのものうちで重要な位置を占めていることを見いだし、そもそも『純粋理性批判』自体がすでに、この哲学者の政治哲学的な意図に支えられたものであったと指摘している（第六講・第七講）。一般に、政治という事柄は、それが歴史叙述の重要な主題となるという以上に歴史と深く関わっており、カ

ントにおいても、人間の歴史に関する考察は常に密接に政治の問題と絡みあっているのだが、さしあたりその点を脇に置くとしても、アーレントのいう「カントの書かれざる政治哲学」と同様のことは、われわれの注目しようとする歴史という主題についても、十分に留意されなければならぬだろう。本稿では、いわゆるカントの歴史哲学的小品群にいきなり取り組むことはせず、それに先立ってまずは、カントの哲学そのものと歴史との関係のあり方について、ごく基本的なところから探ってゆくことにしたい。<sup>(9)</sup>というのも、この基礎的かつ本質的な部分に関するさまざまな誤解のせいで、カントの歴史哲学的思索の意義が、不当に低く評価されているように、私には思えるからである。

## 二、経験と理性のアプリオリ

カントは三批判書で、理論的認識と、道徳的実践と、趣味能力による美の観想のそれぞれについて、その根底にはたらく理性のアプリオリな原理を究明した。その超越論的な思索は、まさしくカント批判哲学の中核をなすものである。<sup>(10)</sup>そして、この側面のみを捉えたとき、人はカントの哲学と、それに「付属する」歴史論とを、経験を越えた抽象的で非歴史的な形而上学的思弁であると即断してしまう。<sup>(11)</sup>

これはもちろん、ほとんど取り上げるのに値しないと思われるほどの初歩的な誤解である。しかし、カントの「ある一定のアプリオリな導きの系をもった世界史の理念」(VIII 30)をめぐるところに誤解は今日でも散見されるし、実は、カント自身も存命中に、自然史や人間史をめぐるヘルダー、ラインホルト、フォルスターらとの論争において、同種の誤解にさらされつづけていたのであった。それは、理性のアプリオリな普遍性に経験的特殊を鋭く対置して、何よりも後者を重視しようとする立場には不可避的な誤解なのだろう。まずは、この誤解を簡単に解いておくことにしよう。

そもそも哲学の理性主義的な伝統のなかには、理性と、そのアプリオリな認識とを、時間や歴史を超えた永遠の相のもとに (sub specie aeternitatis) あるものとして受けとめる傾向が強く見られる。神における認識を理想とするそうした理性主義(合理主義)の事例は、たとえばカントに少し先立ってスピノザに見られるが、その思想潮流のなかでライプニッツは、「理性の真理」を偶然的な「事実の真理」から区別して、必然的な「永遠の真理」と呼んだ。そしてカントもまた、経験的なものとアプリオリなものとを、終始一貫、厳密に区別している。しかしその区別は、経験を尻目に、ただひたすら理性のアプリオリなものとの

思弁的な空中遊泳を楽しもうとするためのものではない。むしろ、さしあたりカントの認識論に関していえば、ここでのアプリアリは、あくまでも経験の可能性の条件として登場してくるのであって、それは経験を離れては決して意味をもちえないものとされているのである。

そもそも、『純粹理性批判』の本文は、経験こそが人間的認識の第一の事実であることの確認をもって始まる。念のため、二つの版の序論の冒頭部分を掲げておこう。

経験は、疑いもなく、われわれの悟性が産出する最初の産物であり、この産物は、感性的感覚という未加工の素材に悟性が手を加えたものである。まさにこのことによって経験は第一の教示であり、その進展のうちで新たに教わることも無尽蔵にあるので、将来生まれてくるすべての人々は、その生活の連鎖の中で、この経験という地盤の上で収集することのできる新たな知識に、決して事欠くことはないだろう。(AI)<sup>13</sup>

われわれの全認識は経験とともに始まるのであって、このことに何の疑いもない。……われわれの内には、時間的に経験に先行するようないかなる認識もなく、あらゆる認識は経験とともに始まるのである。(BI)

カントは、経験こそがわれわれの全認識の出発点であることとの確認を、理性批判の端緒にすえる。すなわち、その論述の出発点は、理性にとって自明のアプリアリな認識でもなければ、ましてや認識する理性自身としての超越論的統覚でもない。理性批判のデカルト主義的な理解（とりわけ、独我論的な意識の哲学としてのカント解釈）は厳に慎むべきである。カントはむしろ、デカルト的な懐疑に由来する理性主義的独断に対抗して、「経験の地盤」という不可疑の第一の事実に理性批判の足場を求め、この包括的な意味での経験について、経験的認識（内容・素材・質料）とアプリアリな認識（純粹形式）とを区別し、そのうちの後者に焦点を絞って、経験を可能にするアプリアリな認識の超越論的な考察に入っていくのである。序論から感性論を経て分析論に至るその超越論的な論証の全体は、先ほども指摘したように、われわれの経験の可能性の条件、より厳密に言えば、経験の客観性（普遍性と必然性）を可能にするアプリアリな条件の確保を目指したものであった。いいかえればそれは、批判という純粹理性の「法廷」における、経験一般の客観性に対する超越論的な権利主張の口頭弁論にほかならず（*quaestio juris*）、カントの認識論は、あくまでもその意味での認識の基礎づけ、ないし正当化なのである。

ところで、歴史という事柄に話を戻せば、カントは、誠に興味深いことに、個々の認識主体の保有する認識の由来先を問題にするという文脈において、上記の経験的なものとアプリアリなものとの区別を、歴史的 (historisch) な認識と理性的 (rational) な認識との区別としてパラフレーズしている。

客観的に見られたあらゆる認識内容を私が捨象したとき、主観的に見てすべての認識は、歴史的であるか、理性的であるかの、いずれかである。歴史的認識は、与えられたものからの認識 (cognitio ex datis) であり、理性的認識は、原理からの認識 (cognitio ex principiis) である。ある認識が、どこからであれ、根源的に与えられたものであるならば、その認識を所有する者において、この認識は歴史的である。実際、この認識が直接的な経験によって彼に与えられたのであれ、あるいは伝達 (Erzählung) によって、または (普遍的認識の) 教示によって与えられたのであれ、彼は、自分に他所から与えられた程度と量だけしか認識しないのである。(A835-6=B863-4)

「純粹理性の建築術」の章に見られるこの記述において、

区別のメルクマールは、究極的には個々の主観の感性の受容性と理性の自発性という点にあり、それゆえ「歴史的認識」は、通常の語法とは異なって、事実記述的な認識というほどのかなり広い意味のものになっている。実際、試みにその区別の方式に従って考えてみると、われわれが何らかの仕方では他者から学んだあらゆる知識は「歴史的」であり、したがって当然のことながら、学校の授業や文献から学んだ自然科学の知識も「歴史的認識」と呼ばなければならぬことになる。とはいえ、通常の狭い意味での歴史認識 (経験的実証的な歴史研究のもたらす認識) も、その客観的認識内容に関して常に所与の情報史料に依拠することである。が求められるという点で、「歴史的」であることは明らかである。

さしあたりこのことを確認したうえで、カントの論述をさらに追ってみると、その認識の分類学は、「歴史的認識」を置き去りにして、もう一方の「理性的認識」に集中し、そのなかでも数学 (「概念の構成からの認識」ではなく、「概念からの認識」としての哲学へ (A837=B865)、さらにそのなかでも、「経験的原理に基づく理性認識」としての「経験的な哲学」ではなく、「純粹理性による認識」としての「純粹哲学」(A840=B868) へと上昇してゆく。そしてこの「純粹理性の哲学」をさらに、「批判」と「形而

「上学」とに分け、批判そのものを、「純粹理性の体系（学）」としての形而上学の「予備学（準備）」に位置づける（A841—B869）。すなわち、カントの理性批判の哲学は、自然と道德の形而上学の体系を建築するための準備作業であり、そこには明らかに、経験から純粹理性のアプリオリへと向かう上昇のベクトルが認められる。そして、テキストの字面だけをとらえてこのベクトルを眺めるとき、人は、カントの哲学が、あたかも経験的・歴史的なものを軽視して、純粹理性の形而上学的思弁のみを好んでいるかのような先入見を抱いてしまう<sup>(14)</sup>。

しかし、そのテキストをとおして一度でもじかに批判哲学の基本精神に触れたことのある者にとってみれば、われわれ人間の現に生きるこの世界（いわば生活世界としての「経験の地盤」）を離れた「永遠の哲学」などという思想が、およそカントの哲学観に似つかわしくないものであることは、ほとんど自明のことであろう。カントの理性批判は、人間理性の有限性の自覚を本質とし、その自覚の徹底を通じて、人間の理性能力の限界を画定することをめざす。すなわち、人間理性に本来的にそなわる正当な権限を確保し、同時にその不当な越権を自ら戒めること、いいかえれば、自分にできることとできないことを正確に見分ける人間理性の自己認識としての批判が、カント哲学の本質である。

したがってそれは、人間が生身の人間であることをやめて、幸福な霊的世界（可想界、叡智界、悟性界）に完全に切り住むことを希求する哲学ではない。むしろ、カントの理性批判は、人間が人間であるという現実を見つめつつ、同時にその理想を追求して、人間が現に生きるこの世界に理想を実現することをめざすものであり（カントの歴史哲学的思索はまさにこの文脈で展開される）、単にあの上昇ベクトルだけから構成されるわけではないのである。

ごく基本的な点から確認しておこう。しばしば指摘されるように、『純粹理性批判』と『実践理性批判』とでは、論述の構成が逆転している。すなわち、感性論から出発した第一批判は、悟性の分析論において概念論から原則論に進み、そこからさらに理性の弁証論に至る。これにたいして、第二批判はいきなり純粹実践理性の原則論から出発し、概念論を経由して、道德法則の感性への影響（すなわち尊敬感情）を論ずる動機論へと進む。こうした理性批判の議論の全体を眺めてみれば、それが感性から理性へと上昇し、再び理性から感性へと下降する、ある種の往復運動を示していることは明らかである。われわれ人間を経験という大地に繋ぎとめる感性の制約を一方の起点とし、道德法則のアプリオリな意識という純粹理性の事実をもう一方の頂点とする、その両端のあいだでの反省的思考の往還。この往

復運動のダイナミズムにおいて、カントの理性批判は、以下のような判定を下す<sup>(15)</sup>。すなわち、人間の理論的認識が感覚に依拠する可能的経験の範囲内に制限されざるを得ないこと、その範囲を超えた純粹理性の単なる思弁 (bloße Spekulation) を客観的認識として僭称する越権は厳に慎まねばならぬこと、むしろ純粹理性の本領は自由なる実践の事柄にあるのであって、理論的認識に関しては統制的原理の役目しか果たしえない理性の諸理念も、道徳的実践の見地において初めて客観的実在性をもちうるのであること。

以上の判定に基づいて、カント自身があの「通常一般の人間悟性」の「第三の格率」どおりに、自己矛盾なく「首尾一貫した思考法」を実践したのだと仮定するならば (Vgl. KU 158-160)、彼の歴史哲学もけっして単に独断的で思弁的な歴史の形而上学ではなく、むしろ、あのアプリオリと経験との間の往還を、とりわけ道徳的実践的な関心に基づいて、経験的歴史的世界という地平において展開しようとしたものであるということが、充分に期待できるはずである。こうした期待を抱きながら、その点の論証に先立って、ここではあくまでもカントの哲学そのものと歴史との関係を問題にしたい。というのも、カントの理性批判に確認されたあの往還のダイナミズム自身が、歴史を離れて構想された単なる思弁であるという可能性も、考えら

れなくはないからである。カントの批判哲学は、はたして没歴史的・超歴史的なものなのか、それとも、それは本質的に歴史に深く根ざしながら、自らのうちに歴史を自覚的に取り込んだものなのか。これがわれわれの当面する課題である。

### 三、純粹理性の歴史

この問いに関連して、あの「歴史的認識」と「理性的認識」の区別が参考になる。カントはこの区別に哲学をからめて、実に興味深いことを述べている。

そもそもある哲学体系、たとえばヴォルフの体系を本来的に学習したという人が持ち合わせているものは、……せいぜいのところ、……ヴォルフの哲学に関する完全な歴史的認識にすぎない。……彼はただ自分と与えられただけのことについて知り、判断するのみである。彼は他人の理性に従って自己形成したのであるが、こうした複製の能力は、産出の能力ではない。つまり、この認識は彼の場合、理性から生じてきたのではない。もちろんこの認識は客観的には一つの理性認識であるが、たとえそうであったとしても、主観的には単に歴

史的であるにすぎない。彼は充分に把握し、保有した。つまり学習したのであるが、彼自身は、ひとりの生きた人間の石膏模型である。彼のもつ認識も客観的には理性認識である（つまり、最初はただあの生きた人間自身の理性からしか生じえない）のだが、この理性認識が主観的にもその名を担うことが許されるとするならば、それはただ、この認識が理性の普遍的な源泉から、つまり諸原理から生み出されたときにかぎるのであって、こうした理性の源泉からは、学習した事柄に関する批判も生じうるし、さらにはその棄却さえ生じうるのである。／……それゆえ、ある認識は客観的には哲学的でありうるが、主観的には歴史である。実際、ほとんどの生徒においてそうであり、また、学派を超えてものを見ることなく、一生涯生徒の地位に甘んじているすべての人の場合に、そうである。

(A836-7=B864.5)

客観的な内容から見て哲学と呼ばれている理性認識について、カントはさらに個々の主観におけるその認識の源泉を問い、客観的のみならず主観的にも理性的かつ哲学的でありうるような認識こそが、真の哲学であるという。すなわち、他人の理性の単なる模倣・複製としての哲学ではなく、

自分自身の理性に、しかもその普遍的な諸原理に直接由来する哲学。「自分で考える (Selbstdenken)」<sup>16</sup> ということを重んじるカントに誠に似つかわしいこの哲学観は、数学との比較をとおして、さらにあの有名なテーゼに結びつく。

それゆえ、あらゆる理性的な（アプリアリな）学問のうちで、ただ数学だけが学習されうるのであり、これにたいして哲学 (Philosophie) は（それが歴史的である場合をのぞけば）けっして学習されえない。むしろ理性に関していえば、せいぜいのところ人はただ哲学すること (philosophieren) を学習しうるのみである。(A837=B865)

さて、こうして長々と引用したのは、このテキストが、哲学の歴史というものについて改めて考える機会を与えてくれるからである。もちろんこのとき、その歴史の意味が問題となる。試みに、経験的な認識からアプリアリな理性的認識へと上昇してゆく順に並べてみよう。まず初めに挙げられるのは、最も浅薄な意味での哲学史、すなわち過去のさまざまな哲学の「客観的」な思想内容を所与の事実として時代順に並べて叙述した、いわゆる哲学史の教科書と、それに基づいて学習された哲学の「歴史的認識」（カント

の意味において)である。この硬直的な哲学史観に対して、第二に挙げられるのは、より本来的な意味での哲学史、すなわちそれ自身が「哲学すること」の実践であるような哲学史的思索であろう。単に客観的な哲学史の知識の蒐集にとどまらず、「主観的」にも(つまり主体的に自らも)哲学的に思索する哲学史家は、過去の哲学的営為から「哲学すること」を学び、過去の思索家たちとともに哲学することをとおして、人びとを哲学することの学習へと誘う。ところで、このようなそれ自身哲学的な哲学史の営みは、明らかに、先行する哲学的思索の営みの数々を前提しているのであるから、ここにさらに、より根源的な意味での哲学の歴史を想定することができるだろう。ただし、そうした過去の哲学的営為そのものの歴史を、何か既成の確定した客観的事実として理解してしまったならば、われわれは再び第一の浅薄な哲学史観へと転落しかねない。むしろ、この第三の根源的な次元において哲学の歴史は、より本質的な仕方での「哲学すること」の力動性に即して理解されなければならぬ。そしてカントは、まさにこの第三の意味で、哲学の歴史を把握していたように思われるのである。

そもそも、単なる哲学の「歴史的認識」が生命をもたぬ「石膏模型」にたとえられたのに対して、客観的かつ主観的に「理性的」な真の哲学的認識は、「ひとりの生きた人

間 (ein lebender Mensch)」の理性の「産出能力 (das erzeugende Vermögen)」を「普遍的源泉」とし、そこから直接的に「生じ (entspringen)」、「生み出された (geschöpft)」ものだといわれていた。それはいわば、理性の普遍的根源的生命からのアプリアリな哲学的認識の「生起 (Geschehen)」であり、そのような理性的認識の一つ一つの誕生の出来事によって、哲学の歴史 (Geschichte) は生気づけられるのである。

ところでカントはさらに、そのようにして個々の理性的主体からそれぞれの時代に生まれ出てきた「あらゆる主観的な哲学」と、いわば大文字の「客観的な意味」での原型的な哲学そのものを対比して、次のように語る。

ところで、あらゆる哲学的認識の体系が哲学である。

哲学ということ、哲学するすべての試みを判定する

原型 (Urbild) のことが理解されている場合、哲学は

客観的な意味のものでなければならぬ。こうした哲学は、あらゆる主観的な哲学——その諸建築物はしば

しばきわめて多様であり可変的である——を判定するのに役立つのだとされている。このようなあり方において、哲学とは、ある一つの可能な学問の単なる理念

にすぎない。この学問はどこにも具体的に与えられて

はいない。しかるに、人は多くの道をたどってこの哲学に近づこうとする。そしてついに、感性の草木によってひどく覆われたただ一本の小道が見いだされ、それが人間に許されたとき、人はこれまでの誤った模型(Nachbild)を、あの原型に等しいものにするに成功するのである。そのときまでは、人は哲学を学習することができない。実際、それはどこにあるというのか。誰がそれを所有しているというのか。そして、何に依拠してそれが認識されるというのか。人はただ哲学することを学習しうるのみである。すなわち、目の前の一定の試みにあたって、理性の才能を、理性の普遍的な諸原理に従って行使することを学びうるのみである。ただし、あれら理性の普遍的な原理そのものを、その源泉において探求し、これを承認したり、あるいは棄却したりする権利は、常に理性の手元に留保されている。(A838=B866)

過去の数々の哲学を「歴史的認識」をとおして学習することはできても、いわば大文字の「哲学」そのものは「どこにも具体的に与えられていない」。それゆえ、この「原型」としての哲学が見いだされる「そのときまでは、人は哲学を学習することはできず」、「ただ哲学することを学習しう

るのみである」。あえてことわるまでもなく、「哲学すること」という言葉は、哲学的思索の発祥の地、古代ギリシアにおいて、ピロソピアが根源的・本質的な知(たとえばソクラテスのいう「善美のことがらの知」)を愛し求めるといふ、動的な探求の営みそのものを意味していたことをふまえているが、カントはここで、哲学の歴史そのものをも、そうした根源知への接近、すなわち原型的な学としての哲学それ自体への接近の努力として、一定の力動性・生動性のもとに思い描こうとしているように見受けられる。ただしその歴史の全体は、単純に不断の進歩の積み重ねとして理解されているわけではない。むしろ譬えて言えば、それはあたかも数々の登山家たちが、雲上高くそびえる高峰の登頂ルートを各方面から探りながら、失敗を重ね、その挙句にようやく唯一のルートが見出されるにいたる、といったイメージで構想されている。しかも、そのルートはカント自身が発見するのだという自負が、「感性の草木によってひどく覆われたただ一本の小道」という比喩的表現のうち読みとれるようにも思われる。理性批判は、この道を発見し、これを正しく登攀しつづけるための準備である。実際、「理性の普遍的な原理そのものを、その源泉において探求し、これを承認したり、あるいは棄却したりする」ことこそ、まさに理性批判の課題にはかならない<sup>(17)</sup>。

とはいえ、カントはここで、自らこの道をたどって哲学の範型に到達しえたのだと、宣言しているわけではない。たしかにカントは、理性批判の完遂とともに、自然と道徳の形而上学の体系を建築する作業に着手し、『自然学の形而上学の原理』（一七八六年）、および『道徳の形而上学』（第一部、法論の形而上学の原理、第二部、徳論の形而上学的原理、一七九七年）を公刊することになる。しかしこれらの体系建築の企ては、あくまでも「目の前の一定の試みにあたって、理性の才能を、理性の普遍的な諸原理に従って行使する」一つの主観的な哲学的営為の出現の記念碑にすぎず、カント自身、それが原型的な哲学の「模型」にとどまらざるをえないことを、どこまでも覚悟していたはずである。もちろん、カントはあの批判の小道の行き着くところに、哲学のアイデアを望み見ており、おそらくはそれを範にとつて、あの体系建築に着手したのであろう。しかし彼は、その大文字の哲学の体系そのものが、どこまでも「ある一つの可能な学問の単なる理念にすぎない」ことを自覚しているのであり、それゆえにカントは、学びうるのは哲学ではなく、哲学することのみであると繰り返し説き、哲学それ自体の不在（というよりも未だ）を執拗に確認しているのである。「実際、それはどこにあるというのか。誰がそれを所有しているというのか。そして、何に依拠し

てそれが認識されるというのか」。

そもそも、時代はまだ（そしておそらく今でも）、人間理性が完全に「啓蒙された（aufgeklärt）時代」ではなく、むしろ理性が啓蒙されつつある「啓蒙（Aufklärung）の時代」であり（VIII 40）、それだからこそ「われわれの時代は本来的に批判の時代なのであって、あらゆるものは批判に服さなければならぬ」（A XI Anm.）のである。カントは、『純粹理性批判』初版の序言の冒頭部（A VII-XIII）を、自分の時代にいたるまでの「人間理性」の運命的な歴史の変遷から説き起こし、独断論から懐疑論を経て無関心主義のはびこる現下の時代が、何よりも「純粹理性そのものの批判」の「法廷」の開設を求めているのだという時代診断を下した。そして、この時代認識のもとに、「時代の成熟した判断力」に一縷の望みをかけながら、自ら批判的に哲学することを決意し、それを実践したのであった。

そしてカントは、批判の最後を、「純粹理性の歴史」と題する章でしめくくる。第一に「われわれのあらゆる理性認識の対象に関する」純粋な感覚論哲学者と純粋な知性論哲学者、第二に「純粹理性認識の源泉に関する」経験論者と理性論者、そして第三に「方法に関する」自然主義的方法と学問的方法、そして最後に、学問的方法をめぐる独断論と懐疑論。こうした一連の対抗関係に触発されて、人間

理性は自己の啓蒙・陶冶へと駆り立てられ、そして今や、理性批判の端緒が開かれるまでにいたった。このように物語られる「純粹理性の歴史」は、明らかに批判という観点から構想された哲学の歴史であり、カントは、そうした歴史のうちに理性批判の哲学的営為を位置づけることによつて、批判の営みの正当性を権利主張しているのである。<sup>(18)</sup>そして、哲学することの歴史の現在という地点に立って、カントは読者にこう呼びかけながら、一巻を閉じる。

批判的な道だけがまだ残されている。読者がこの道を私と一緒に歩みとおすだけの好意と忍耐とを持ち合わせておられたとするならば、今や読者は、以下の点について判断されることだろう。すなわち、この小道を大道にするために、読者が自分の持てるものを寄与しようという気になったならば、これまでの多くの世紀にわたって成し遂げられなかったことが、今世紀の終わらないうちにも達成されるのではないか、つまり、人間理性の知識欲が常に携わってきたのに、これまでは無駄に終わってしまった事柄において、人間理性を完全に満足させることになりうるのではないか、という点について、判断を下されることであろう。

(A856=B884)

カントにおける哲学と歴史

この一節のみならず、カントの理性批判の叙述の全体は、純粹理性の歴史の一時代に決意された「思考法の革命」の宣言文書であり、そのようなものとして批判は時代を画するのである。『純粹理性批判』の第二版序言(BX-XXX)は、数学や自然学における「思考法の革命の歴史」とのアナロジーにもとづいて、形而上学にも同様の革命(いわゆるコペルニクスの転回)が可能であることを、読者に訴えていた。私はここで、「時代の成熟した判断力」に期待して着手された批判的革命的営みが、「裁判官」(AXXI)としての「読者」の「判断(urteilen)」を最後に仰いで締めくくられたことに注目したい。それは、いわば純粹理性の批判という「法廷」における、批判的革命的ものの可否についての審判の呼びかけである。<sup>(19)</sup>

ただし、その判断を下すにあたって、批判的に「哲学する」カントの主観的な「試み」の意義を「判定(Beurteilung)」するための客観的基準となる普遍概念はない。判定のために「役立つ」はずの原型としての哲学は、いまだ「単なる理念」にすぎず、「どこにも具体的に与えられてはいない」のである。それゆえ、批判哲学の出現という特殊な歴史の出来事の評価判定は「反省的判断力」に委ねられるしかない。否、そもそも批判に向けて時代診断を下し、あらゆる理性的公衆の面前で批判的に哲学することを決意

した者の理性もまた、それとは気づかぬままに反省的判断力を抛り所にし、反省的判断力によって純粹理性の歴史を叙述したのにちがいないのである。

#### 四、哲学の歴史から歴史の哲学へ

以上、批判という見地に立ってカントが反省的に物語る純粹理性の歴史について考察してきた。一口に言ってそれは、純粹理性の歴史空間において批判哲学の革命が生起する必然性を叙述しようとするものであった。カントの理性批判は、批判哲学的見地から純粹理性の歴史全体を解釈・叙述することによって、批判哲学のテキストのうちに歴史を取り込むとともに、批判それ自身を純粹理性の歴史のコンテキストのうちに明確に位置づけるという仕方で、いわば理性の歴史をめぐる解釈学的循環に進んで身を投じ、そのことによって、理性批判の歴史的な正当化を図っている。その意味で、カントの哲学は本質的に歴史的である。しかも、純粹理性の「哲学すること」の歴史は人間理性の生命に根ざした力動性を本質としており、理性批判とは、そのような力動的な歴史の一時代における批判理性の自覚的生起にほかならなかった。カントの哲学は、こうした根源的な意味においても歴史的である。

ここにカント哲学の歴史性は明確に把握された。それでは、いわゆる歴史哲学は、そこでどのように位置づけられるのだろうか。純粹理性の本質的かつ根源的な歴史を自覚的に担って生まれ出た批判哲学は、はたして歴史的なものの一般について、いかなる仕方で哲学することになるのだろうか。

もはやこの点について詳述するための紙面は残されていない。ここでは、その基本的な見通しだけでもつけておきたいと思う。

カントが理性の批判の時代と呼んだ時代は、一般に、文芸や美術などを含むあらゆる文化的所産に関する批評の時代であった。ところで、批評とは一般に、ものの良し悪しを見極めて判定することであり、その判定の能力は、カントの術語で言えば反省的判断力に相当する。カントの批判が、当時の批評主義の時代精神を発想の根源としているとの指摘もあるが、こうした背景事情からも、カントの理性批判そのものが、実はその全体をとおして反省的判断力を考察主体としており、批判哲学の生成の始めには匿名的に働いていたにすぎなかった反省的判断力が、『判断力批判』になって、いよいよ自覚的に理性批判の表舞台に立つことになったのではないか、という解釈が十分に成り立ちうるように思われる。しかし、それはともかくとして、少なく

ともカントの理性批判の論述そのものが、反省的判断力に固有のものとされるアナロジーの論理を駆使したものであるということ、明らかである。

異種なものにおける関係の等しさの論理としてのアナロジー、それはとりわけ、人間存在の有限性の自覚に根ざした感性と理性との峻別を基軸として、その両項目の関係を、直観と思惟、質料と形式、経験とアプリアリ、理論と実践、自然必然性と自由、感性界と悟性界といった一連の二項関係へと展開してゆき、しかもこれを三批判のすべてにおいて貫くといった、批判哲学の基本的な論述方式そのものうちに指摘できるだろう。しかもカントの批判的思考は、それら両項目を厳密に区別したうえで、互いに関係づけ、対立を調停することをめざしている。そうした批判的調停的思考が最も顕著に表れるのは第一批判のアンチノミー論だが、そのアンチノミー論（それ自身明らかに先の一連の二項関係にアナロジカルに対応している）は、さらに第二批判でも第三批判でも、それぞれに固有の仕方で開催される。そして、先に第二章で確認した経験とアプリアリとの間の往還運動も、実は、カントの批判に固有の、こうした調停的思考のダイナミズムが反映したものにほかならないのである。

ところで、こうした批判哲学の構造とのアナロジカルな

対応関係は、あの純粋理性の歴史にも明らかに認められる。あるいはむしろ、感覚論哲学と知性論哲学、経験論と理性論、懐疑論と独断論という一連の対抗関係を批判的に調停するという歴史的使命の自覚のゆえに、批判哲学そのものがあのような構造をとったのだといってもよいくらいに、両者のアナロジカルな対応は鮮明である。

そしてさらに、カントのあの一連の歴史論文に目を転じるならば、その歴史哲学は、こうした批判的調停の思考を、経験の地盤においてアナロジカルに具体化することを狙ったものだといえることができるだろう。実際、カントは、世界市民の見地における普遍史の展開のダイナミズムの源泉を、「人間の非社交的社交性」という「対抗関係（Antagonism）」に認めている（VIII 20）。しかし、批判的アナロジーの具体的展開は、何もこの点だけに限らない。われわれは、なによりもカントの歴史哲学における「最高善」の思想の意義を充分に把握することによって、カントの歴史哲学全体が、本質的にあの批判的調停の総合的思考によって貫かれていることを、鮮明に見ることができよう。

その「最高善」の概念に関していえば、第二批判はまず、徳と幸福を相互に全く異質なものとして区別し、「純粋実践理性の分析論」で、幸福の質料的原理を厳しく排除して、

道徳性の普遍性の形式のみを人間的実践の根本原理にすえ  
たうえで、つづく「弁証論」で、幸福に値することとして  
の徳と、それに比例した幸福との結合を、「最高善」とい  
う概念のうち求めたのであった。「実践理性のアンチノ  
ミー」と、その「批判的解決」は、まさしくこの最高善の  
概念をめぐるの、批判的調停の展開にはかならない。

ところで、その第二批判の論述は、「思弁理性との結合  
における純粹実践理性の優位」を確認したうえで、「魂の  
不死」、「自由」、「神の存在」を純粹実践理性の見地から  
「要請」し、そしてたしかに「純粹な実践的理性信仰」の  
見地において、感性界（自然の国）を離れて知性界（道徳  
の国、道徳的世界としての可想界）へと上昇してゆく。し  
かし、これにたいして第三批判は、第一批判と同じく、再  
度「経験の地盤」（vgl. KU XVI-XVIII）を考察の出発点  
にすえる。そして、純粹理論理性のアプリオリ（第一批判  
の自然必然性の法則）と純粹実践理性のアプリオリ（第二  
批判の道徳的義務の法則）とを経験の地盤において調停す  
べく、「自然概念の領域から自由概念の領域への移行」を  
図り、「自然の合目的性」という反省的判断力のアプリオ  
リな原理によって、「自由概念の法則によって課された目  
的を感性界において現実のものにすること」（KU XIX）、  
すなわち「自由によって可能な、この世界における最高善」

という道徳性の「究極目的」（KU 423）を実現することの、  
思惟可能性を確保しようとするのである。

自然と自由、あるいは感性的なものと超感性的なものとの  
統一をめざす第三批判の一連の議論は、「地上における  
神の国」（VI 93）という最高善のキリスト教的伝統思想  
を道徳的実践的観点から踏まえつつ、「普遍的幸福と最も  
合法的な道徳性との……結合のうちに成り立つ最高の世  
界的善（das Weltbeste）を促進する」という「われわれ」  
の「アプリオリ」な「使命」を語るまでにいたる（KU  
429）。カントの歴史哲学は、まさにこの文脈に位置してい  
る。しかもカントは、すでに第一批判の段階で、「人間の  
歴史」をこの文脈で捉えていた（vgl. A807-8=B835-6）。  
もちろん、すでに第一章でも指摘したように、批判初期の  
段階において、歴史的なものをめぐるカントの理性批判は、  
いまだ不徹底であった。しかしながらカントは、マイネッ  
ケが歴史主義者として高く評価するヘルダー（そしてフォ  
ルスターら）との論争において、目的論的判断力の批判の  
徹底を促され、第三批判でそれを実行したのである。規定  
的判断力と反省的判断力とを明確に区別して、後者の固有  
性格を浮き彫りにした第三批判までを射程においてカント  
の歴史哲学を捉えるならば、それはまさしく、批判的歴史  
哲学の可能性を原理的に確保するものとして、評価するこ

とができる。カントはあの時代に、どのような歴史的理性批判を展開しようとしていたのか。その点を探ることが、ここにきわめて興味深い課題として浮上してくるのである。

## 註

カントのテキストからの引用にさいしては、原則として、本文中の括弧内に、アカデミー版全集の巻数（ローマ数字）と頁数（算用数字）を記すことにする。ただし、『純粹理性批判』の場合には慣例に従い、初版をA、第二版をBと略記して、その頁数を記す。また、『判断力批判』についてはKUと略記して、その原版第三版の頁数を記す。

(1) ヴォルテール『歴史哲学』『諸国民の風俗と精神について』序論』安斎和雄訳、法政大学出版局、一九八九年を参照。歴史哲学という言葉の始まりとされるヴォルテールの『歴史哲学』*La Philosophie de l'histoire*の初版は、一七六五年に独立した書物として公刊されたが、一七六九年以降は、邦訳書の表題からもわかるように、『諸国民の風俗と精神について』という大部の書物の「序説」として位置づけられた。

(2) これらに加えてヘルダーには、旧約聖書創世記に題材をとった『人類最古の史料』（一七七四―七六年）という歴史哲学的論考もある。カントとヘルダーの間には、すでにこの当時から微妙な対立関係が生じており、これが一七

八〇年代に一挙に顕在化してくる。あらかじめ付記しておけば、われわれはこの対立関係そのもののうちに、歴史哲学の系譜におけるカントの批判哲学の重要な意義を見いだすことができるはずである。

(3) マイネッケ『歴史主義の成立 上・下』、菊盛英夫／麻生建訳、筑摩書房、一九六七／八年、参照。原著 *Die Entstehung des Historismus* の公刊は一九三六年。

(4) それらは、先ごろ新たに刊行された『カント全集14 歴史哲学論集』（岩波書店、二〇〇〇年）に収録されており、筆者もそのうちの三本の論文の翻訳に携わった。

(5) そのかぎりで本稿の試みは、自然科学から精神科学を区別して、後者独自の方法論を探索したディルタイの「歴史的理性批判」や、ヴィンデルバント、リッケルトといった新カント派の文化科学、歴史科学の構想とも、重なるところをもつが、考察の視線は、あくまでもカント批判哲学そのものに差し向ける。

(6) アルフレッド・スターン『歴史哲学と価値の問題』、細谷貞雄他訳、岩波書店、一九六六年、九八―九頁。これにたいして私は、カントに「一種の歴史的理性批判」を認めるヘッフェの以下の見解に賛同する。「カントは歴史経験に、自然経験と道徳的経験の批判に比肩し得る体系的批判を実行したのではない。後のシェリング、ヘーゲル、マルクスと違ってカントは、歴史に客観的認識と道徳的行為に認められるのと同じ意味を認めなかった。それにもかかわらず、カントの歴史哲学への寄与は、様々な著作に散らばり、そしてむしろ通俗的性質のものであるにせよ、それら

は一種の歴史的理性批判を含んでいるのである。……/カントの歴史哲学のうちに歴史科学、より一般的には精神科学と文化科学の基本的特徴を求めたのは、カントの科学論に魅了された新カント学派であった。特にハインリッヒ・リッケルトは、方法に基づいた歴史科学の課題と手続きと基本概念とを取り扱った。実際、精神科学を自然科学から切り離し、それ自身の科学性において精確に規定することは意味深いことである。だが、そのような試みは直接カントに基づいてなされたのではない。なるほどカントの思惟には何らかの不備が含まれているかもしれない。しかしカント自身が彼の歴史哲学で展開したのは、歴史科学の方法論ではないし、彼が基礎づけたのは、歴史的な理解（意味理解）ないし歴史科学の「方法」としての解釈学でもない。彼は、歴史を科学論的に考察する可能性をのみならず、実践哲学の対象として考察する可能性をも指摘したのである。」（オトフリート・ヘッフェ『イマヌエル・カント』藪木栄夫訳、法政大学出版局、一九九一年、二五八―九頁）。そして、あらかじめ結論を述べておくと、第一批判から第二批判を介して第三批判にいたるカントの批判哲学的思考そのものの展開のうちに、歴史的なもの一般に関する批判哲学の基本原理を見いだすことができるだろうと、私は考えている。

(7) 小熊勢記氏も、『普遍史の理念』について、「この書物には歴史における人間の営みを自然目的論に基づいて独断論的に説明する傾向が強い」と、的確に指摘している。小熊氏はさらに、「カントには『判断力批判』で展開された

道徳的目的論に基づく、もう一つの歴史の捉え方がある」と述べ、これこそが「カントのより熟した第二の歴史観」であり、「独断論的傾向を免れて、批判哲学の立場に一致する」と正当に評価している。ただし、「第一の歴史観は、本来は、第二の歴史観のうちに統合されるべきであったと思うが、実際には両者が別々に残った」という氏の記述には若干の異議がある。カントはまさしく『判断力批判』で、自然目的論と道徳目的論とを、批判哲学的に区別しかつ統合しているのであって、小熊氏の言う二つの歴史観の並存は、いわばカントの批判哲学の生成史のなかに吸収されるもののではないかと、私は考える。以上、小熊氏の有益な指摘については、弘文堂『カント事典』、一九九七年、五四九―六〇頁の「歴史哲学」の項目を参照。さらに同著『カントの批判哲学——認識と行為——』（京都女子大学研究叢刊18、一九九二年）の、一四五―一五二頁および二四三―二五二頁も参照。

(8) ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』、浜田義文監訳、法政大学出版局、一九八七年、四一―二頁。  
Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1980, p.30.

(9) こうした課題に取り組むにあたって、筆者は、次の論文から多大な示唆を得ている。福谷茂『「純粹理性批判」における歴史の問題』（工藤喜作他編『哲学思索と現実の世界』、創文社、一九九四年、所収）。

(10) ここで超越論的（transzendental）とは、アプリアリな認識の可能性を問う、というカントの最も基本的な定義に

基づいて理解されたい。『純粹理性批判』の「超越論的認識」の定義(B25)を参照。

- (11) W・H・ウォルシュ『歴史哲学』、神山四郎訳、創文社、一九七八年の「第六章 思弁的歴史哲学——カントとヘルダー」を参照。この歴史哲学入門書（原著初版は一九五一年）のなかで、ウォルシュは比較的丁寧にカントについて論じており、その歴史哲学のアプリオリな原理が、「特に『純粹理性批判』の弁証論の付録の部分と『判断力批判』で語られていることと深く関わるものであり、自然の理論的認識における因果性の法則とは異なって、単に「規制的または発見的な原理」として位置づけられているということ、そして、そのようなカントの歴史の原理は何よりも「道徳的実践と深くからんでいる」（一六一頁）ということとを、的確に捉えている。しかし、遺憾ながら、おそらくはその把握の掘り下げが不十分であったことと、その批評対象がやはり『普遍史の理念』に限られてしまったことによつて、ウォルシュは結局のところ、「カントの説はちょっと見たところよりずっと複雑であり微妙であるが、でも歴史家がその特色を独断的でないというのには困難のある説である。」（一六三頁）として、カントを、「批判的歴史哲学」ではなく、ヘルダーやヘーゲルと同じく「思弁的歴史哲学」の系譜に連なるものと位置づけてしまっている。

- (12) カントにおいて「歴史(Geschichte)」の概念は自然と人間の双方を覆っているが、カントは批判的な見地から、「自然史(Naturgeschichte)」と「人間史(Menschengeschichte)」とを、明確に区別して論じることになる。そし

てここに自然目的論と道徳目的論の区別の問題が絡んでくるのであるが、ヘルダーらとの論争の焦点に位置するこの問題については、稿を改めて論じることにはしたい。さしあたりこれに関しては、前掲『カント全集』第14巻所収の拙稿、『人間の歴史の臆測的始元』の解説を参照されたい。

- (13) ここに何気なく記されている将来世代の知的生活への言及は、まさしくこの経験という地盤が人間の歴史の舞台にはかならないということ、すでに暗示している。なお、思弁の虚空をさまよう独断的形而上学を批判した前批判期の著作『視霊者の夢』（一七七六年）においてすでに、「経験と通常一般の悟性との低き地盤」(III 388)こそが、われわれのふみとどまるべき安住の地であるとされている点も、ここに付記しておきたい。

- (14) しかしながら、そもそもカントはここで、批判哲学の基本性格を明らかにすることを考察の主眼にすえており、しかもそのことに自覚的である。実際、あの引用箇所直前に、カントは次のように断っている。「ここでわれわれは、われわれの仕事を完成することで満足しよう。すなわち、純粹理性からのすべての認識の建築術を立案するという仕事の完成である」(A835=B863)。そして、こうした文脈以外のところでは、カントは経験を非常に重視しているものであり、たとえば彼が長年好んで続けた人間学と地理学の講義は、まさしくカントの言う意味での「歴史的認識」の実践にはかならなかったのである。

- (15) 「批判(Kritik)」の語源にあたるギリシャ語「クリネイン」は「分ける」を意味すると同時に、「判断(Urteil)

judge) ないし「判定 (Beurteilung)」を意味する。この点に関連して、リオタールの『熱狂 カントの歴史批判』(中島盛夫訳、法政大学出版局、一九九〇年) が誠に興味深い。そのリオタールの指摘(同書の「要旨」および「第一章」)に触発されて、筆者は本文中の「反省的思考」という語句において、『判断力批判』に登場する「反省的判斷力」を念頭においている。そして、カントの批判哲学の全体を根底において潜在的に支えているのは、まさしく批判的審判の能力としての反省的判斷力なのであって、批判としての批判に徹した第三批判において、カントは初めて、理性批判の根本的主体である反省的判斷力についての明確な自覚に到達しえたのではないかと睨んでいる。

(16) 通常一般の人間悟性の第一の格率。Vgl. KU 158-160.

(17) 多くの訳者たちは、「あれら (jene)」の指すものを「試み (Versuchen)」と取り違えることによって、こうした含意を見逃している。

(18) 同種の哲学史の物語りは、「哲学における永遠平和条約の間近な締結の告示」(一七九六年) や、「形而上学の進歩に関する懸賞論文」(一八〇四年) にも認められる。次節でとりあげる「純粹理性の歴史」と狭義のカントの歴史哲学との強い対応関係は、これら小論からも読みとることができるだろう。なお、近年の「歴史の物語り理論」の成果をふまえてカントの歴史哲学の現代的な意義を彫り起こした興味深い論文として、鹿島徹「歴史の形而上学をめぐって——物語り理論 VS カント」(野家啓一編『新・哲学講義⑧ 歴史と終末論』岩波書店、一九九八年、所収)を参照。

(19) カントの理性批判の全体は、あらゆる「私」の普遍的な共同体を「読者 (Leser)」、「公衆 (Publikum)」に想定して叙述されている。そのテキストの随所に散りばめられた「われわれ」ないし「われわれ人間」という言葉は、単に習慣的に無意識に採られた論述形式ではなく、むしろ理性批判という課題に最もふさわしいものとして、あえて自覚的に選び取られた発話形式と見なすべきなのではなからうか。そして、あの批判の法廷モデルに託していえば、この法廷は、あらゆる人間理性を可能的な陪審員とする、理想的な公共的討議の場として開かれたものなのだ、解釈できるのではないだろうか。理性批判そのものの「公共性」という論点については、カントの独我論的解釈の論駁という観点から、あらためて論じてみたい。今はさしあたり、「通常一般の人間悟性」の「第二の格率」の「拡張された思考法」(KU 158-160)にも注目したアーレントの前掲『講義』の第六講、第七講を参照。ただし、第一批判と第二批判が単数の個人を主体としているとして、第三批判の前半部にのみ着目するアーレントの読み方には大いに異論がある。

(20) この点に関しては、前掲『カント事典』の山本精一氏による「最高善」の項目、ならびに、ヨウエルの研究成果を批判的に摂取した牧野英二氏の論文「歴史哲学における最高善の意義」(『社会哲学の領野 現代カント研究5』、晃洋書房、一九九四年所収、後に加筆されて同著『遠近法主義の哲学』、弘文堂、一九九六年に第七章として再録)を参照。ちなみに、牧野氏も第三批判のうちに「歴史的理

性批判」の試みを読みとっており、この点でも同氏の論文は啓発的である。