

物語りとしての歴史

——カント『臆測的始元』を読む——

- 一、『臆測的始元』という物語り
- 二、自覺的な臆測の物語り
- 三、理性批判の道行きの政治的な物語り
- 四、宗教的な物語りの政治的含意
- 五、道徳的な普遍史の物語り
- 六、反省的・総合的な普遍史の理念
- 七、道徳的な政治の建築術
- 八、この物語りの建築術
- 九、物語りの結末

物語りとしての歴史

はじめに

望 月 俊 孝

人は死すべきものとして生まれ、うつろう時の間に道を彷徨いつつ、ありとあらゆるものの棲み家たるこの世に住まう。万物の住まうこの世界は、常に既に言葉によって彩られており、そのことを知ってか知らずか、人は古来この「存在の家」で物を語り、語らい、語り継いできた。へ文化 cultura, Kultur, culture) とは、そのようにして物思う人間が、世界という存在の大地を言葉の鋏で耕し、育み、打ち建ててきた物語り行為の陶冶の所産であり、その物語りの不断の形成過程であり、あるいはまた、この建築行為 Bauen の働き（言語による世界建築の営為）そのもののな

だと、言えるかもしれない。

ところで、このように言うとき、人はすでに人間の文化の来歴について語っているのである。そして、文化というものがあるとして言葉で編み成された物語りだとするならば、人が物事の来し方行く末を思い見やりながら語り出す〈歴史 Geschichte, Historie〉というものは、それが私的な日記に綴られた個人史であれ、人びとの記憶と語りを統制すべく公的に文書化された王朝の正史であれ、近代国民国家の歴史であれ、昨日の出来事の伝聞の数々を蒐集し編集して送信する新聞記事であれ、あるいは経験的実証の精神に徹した歴史学研究の客観的な個別事象の記述であれ、はたまた哲学者の好んで語る人類全体の普遍的な世界史であれ、すべては人間文化という大きな物語りの画布の地のの上に描かれた特定事象の自覚的な歴史物語りとして、二重の意味で物語りの的なのだと言わなければならない。歴史は本質的に物語りのであり、人間文化の言語的な本性に根ざした高次の物語りである。

だとしたら、「歴史」を「起きたことと res gestae」と「起きたこと」の記録 *historia rerum gestarum*』とに分け、あたかも前者が「客観的な歴史そのもの」として、あらかじめ後者から独立に存在するかのように語る教科書的な説明は、その緻密な学問的分析の装いとは裏腹に、か

えって科学的客観主義への素朴な信仰告白を示すものになさざるかもしれない。ヒストリアの原義に即して、歴史はたしかに過去に起こった事柄の「探究」でなければならぬ。そのことは認めるとしても、われわれの歴史の事実究明は、多様な言葉で織り成された無数の物語りからなる人間文化の全体的なコンテクストのなかで、その史実の事の起こりと意味とを確かめる一つの解釈行為であり、それゆえにまた、そのようにして新規の（あるいは旧来の）解釈を語り出す、もう一つの物語り行為として遂行されるものである。

このように考えてみるならばわれわれは、ことさらに史として文字で書き記された歴史文書に先だつて、むしろ基本的に口承のものであった神話や民話、説話、昔話の類に認められる原初的な歴史物語りのうちにこそ、歴史というものの本質的な意義を見定めてみるべきなのかもしれない。しかもそれらはおよそ史実の究明という科学的な動向からは懸け離れているがゆえに、そこにはいっそう鮮やかに、歴史物語りのはらむ一つの重要な機能が浮き彫りになってくる。物語りの共有による共同社会の維持・形成という機能が、である。人間は言語をもち、それゆえに同時に政治的な動物なのであり、歴史物語りは、そのような人間に固有の行為として、言語と政治という人間存在の本質

的契機の絡まり合いのうちに成り立っている。

歴史を物語ることは、総じて政治的な言語行為である。

過去の非道な行いをなかったことにして闇に葬り去ろうとする歴史修正主義が、特定の共同体の利益を図る保守反動的な政治性をもったものであることは見やすいことだが、^②このような「歴史の改竄」の企て——それは時を経てしばしば反復される——に對抗して、「史実」の経験的実証に努める歴史学研究もまた、特定の政治的イデオロギーに偏することなく科学的・客観的に歴史を記述する姿勢に徹した語らいの場の開けを確保しようとする営みとして、もう一つの政治的な言語行為なのだといえる。そして、「政治的」という言葉をこのように広く「物語り共同体の維持・形成」に関わる事柄として理解するならば、本稿で取り上げるカントの『人間の歴史の臆測的始元』もまた、あるいは他の何よりも優れて、政治的な歴史物語りだと言わなければならない。

以下の考察では、この哲学的で政治的な歴史叙述を根底で支える「建築的 architektonisch」な声部に耳を澄ましながら、^③今という時代にわれわれ自身が新たに織り成し始めるべき歴史物語りへの手がかりを与える「導きの糸」を、そこから手繰り寄せ、撚り合わせて見たいと思う。^④

一、『臆測的始元』という物語り

カントの『臆測的始元』（二七八六年一月）^⑤は、『旧約聖書』の『創世記』に寄り添いながら、人間史の原初の時代を哲学的に描き出そうとする歴史物語りである。批判期只中のこの歴史哲学論考に、われわれが一つの「物語り」を容易に看取しうるのは、これが『創世記』第二章から第六章——「エデンの園」から「ノアの洪水」——にいたる聖書物語りの解釈という体裁をとっているからにほかならない。「聖なる史料 eine heilige Urkundeを地図として用いた」「一つの単なる遊覧旅行 eine bloße Lustreise」（109）にも喩えられるこの論考は、ヨーロッパのキリスト教徒に広く共有されてきた人類草創期の歴史物語りと、哲学者カントとの対話の記録であり、それゆえにこの論考はそれ自身一つの新たな物語り行為として出現してくるのである。

物語りとしての『臆測的始元』の相貌は、これに先だつ『世界市民的見地における普遍史の理念』（一七八四年）が、九つの歴史哲学的命題を順序だてて列挙し解説したただけのものであったのと見比べてみれば、よりいっそう明瞭に浮かび上がってくる。ただし『臆測的始元』において、たとえば「最初の人間」（110）はアダムという具体的固有

名で呼ばれることはなく、あの聖書物語りのディテールは極度に殺ぎ落とされ、物語りのプロットのみが哲学的に抽出されて、そこに残るのはいわば物語りの形式だけとなっている。いや、もっと正確に言うならば、ここでカントは聖書の歴史物語りの粗筋をそのまま抽出してくるのではなく、あの物語りと批判哲学的な対話をおして、それを新たな理性的・概念的な歴史物語りとして解体・構築 Dekonstruktion しようとして企てている。

私のここでの試みは単なる遊覧旅行ではないので、私は好都合にも、次のように期待することができる。すなわち、この遊覧旅行のために、私は聖なる史料を地図として用いて差し支えないし、同時にまた、構想力の翼によって私のたどる道筋、とはいえそれは理性によって経験に結びつけられた導きの糸を欠くわけではないのであるが、そうした私の道筋が、あの聖なる史料に歴史物語としてあらかじめ描き出されている線と、完全に合致するかのごとくに思い込んでよいのである。読者は、あの史料（モーセ第一書の第二章から第六章）のページをめくり、概念に従って哲学がたどる道と、あの歴史物語の知らせる道とが一致するかどうかを、一歩ずつ調べていただきたい。（109-110）

カントは、『創世記』の教義的 dogmatisch 「独断的・定説的」な物語りを、自らの哲学的な「遊覧旅行」の「地図」に読み替える。しかも彼は、この地図に盲従する既製の旅の歩みを進めるのではなく、地図を片手に見やりながら、自らの始元史の探検の思索が新たに理性的に選り採る道筋と、「人類の最古の」聖なる地図に指し示されていた道筋とが、⁽⁶⁾期せずして見事に「一致 zusammentreffen」することを喜び楽しみ、この知的興奮を「読者」にも追体験するように勧めている。これはもちろん、その歴史哲学的な探索への同道を無理強いするものではない。むしろカントは、聖書を地図とする「私」の哲学的な歴史探索の道行きと、その物語りを聖書物語りと引き比べつつ「読者」自身が歩む思索の道行きとが、おのずと合致してくれることをこそ願っており、それゆえにカントの語り口はここで非常に控え目なものとなっている。

このことを確認したうえで、私は、先に引用したあのわずか数行のテキストに「私の道筋 mein Zug」、「導きの糸 ein Leitfaden」、「まったく同じ線 gerade dieselbe Linie」、「道 der Weg」といった、〈方向性〉を含意する一連の語が多用されている点に注目したいと思う。ここには一方で、あの聖書物語の指し示してきた方向性があり、もう一方には、人間史の始元をめぐるカントの思索の旅の物

語りが探り当てた方向性があり、そしてさらには、この二つのテキストの呈示する方向性に照らしつつ、読者が新たに探索すべき歴史的思考の方向性が暗示されている。カントの『臆測的始元』は、人間史をめぐるこうした物語り行為の重層構造のなかで、哲学が採るべき思考の道筋を改めて批判的に探索し、そこに見出された道筋が広くへわれわれに共有されることを希いつつ、歴史に関する読者の自立的思考を「一步一步 Schritt vor Schritt」正しく方向づけることを目指しているのである。

ちなみにカントは、同じく『ベルリン月報』に同年一月、『思考の方向を定めるとはどういうことか』という論文を寄稿したが、そこで「純粹理性信仰」について用いられる比喩を先取りして言うならば、『臆測的始元』は、あの重層的な物語り行為のなかに共通して浮かび上がってくる「方向性」を慎重に読み取りながら、こうした道筋の探索をおして、人間史をめぐる批判的思考の「道標」となり「羅針盤」となるべきものを、自ら探り当て、呈示しようとしたものなのではなからうか。人間史に関して「自ら思考を方向づける」と Sich im Denken orientieren は、いかにして適切になされうるのか。これが『臆測的始元』の隠れた主題なのだとするならば、このテキストが歴史物語りのデーターールを極力殺ぎ落とし、物語りの動向のみ

を抽出呈示する振る舞いを見せているのは、まことに主題に合ったことである。そしてこのテキストがそのようにして歴史物語りの純粹形式を呈示するものであるがゆえに、それはよりいっそう明確に、自らの物語り性を語り出してくるのである。

二、自覚的な臆測の物語り

そもそも人が何かを言語で言い表わすとき、それはすでにある意味で物語りであり、とりわけ「歴史」を意味する多くの西洋語は、「物語」という意味を合わせもっている。しかし『臆測的始元』は、このような表面的な事情を遙かに超えて物語り的であり、他の多くの物語然とした歴史物語以上に自覚的に物語り的である。つまりそれは、筋書だけの物語りという形式性に徹することにおいて、あえて物語り的であろうとしたテキストである。カントがこの物語りの遂行に自覚的であったことは、その表題でこの歴史物語りが「臆測的」であることをあらかじめ明確に謳い、続く本文冒頭で、「臆測」と歴史叙述一般との関係をめぐる考察を展開していることから、読み取れる。

歴史の進行のうちに臆測を挿入して知識情報の欠陥を埋

めることは、十分に許されたことである。じつさい、先行する遠因と後続の結果からは、かなり確実な手引きが得られ、中間原因を発見することができるし、これによつてその経過がよく理解できるようになるからである。しかし、歴史を全面的に臆測だけで成立させるとしたら、それは小説を構想するのと大差ないことのように思われる。そのような歴史は、おそらく臆測的歴史を名づけることさえできず、単なる作り話と呼ばれるだけだろう。(109)

自分が経験に依拠して事実をありのままに語っていると素朴に信じ込んでいるとき、人はそれがすでに一つの物語りなのだということをあまり自覚しない。これにたいして、過去の出来事の物語り——右の訳文で「歴史 eine Geschichte」は同時に「一つの物語り」である——に、いくらかでも臆測が混じり込んでいることを認めるとき、人はその歴史叙述の物語り性を自ら意識し始める。とりわけ、カントがここで取り組もうとしているのは、経験的な事実を報告する「知識情報 Nachrichten」の乏しい始元の時代の物語りであり、多分に臆測に頼らざるをえぬこの物語りは、「小説の構想 der Entwurf zu einem Roman」や「たんなる作り話 eine bloße Erdichtung」に墮する恐れのある

る、緊張をはらんだ物語り行為である。

『臆測的始元』は、ある一つの歴史物語りを「全面的に臆測だけで成立させる」ことを企てたものでありながら、しかも一方では、これによつてたんに虚構の作り話をでっちあげる創作行為（恣意的・作為的な物語り）となるのを潔しとせず、とはいえ他方で、それ自身がけつして経験的な実証的な本来の歴史記述（事象に即した物語り）となりえぬことも弁えたうえで、あえてこの両極端の物語り行為の間をぬつて、人間史の始元に関して哲学的に意味あることを表明しようとした批判的な歴史物語りである。

臆測は同意を過度に要求してはならない。臆測はせいぜいのところ、理性をとまなう構想力にゆるされた心の健康と気晴らしのための運動であり、けつしてまじめな仕事ではないということが、まずは告知されなければならぬ。それゆえに臆測は、同じ出来事（人間史における自由の展開という出来事）に関する現実的な知識情報として提示され信じられていた歴史に、比肩しうるものではない。(109)

あらゆる歴史物語りのなかでも、経験的で実証的な歴史こそが本来の「まじめな仕事」なのであり、これは「知識情

報にしか基礎を置くことができない」(ibid.)し、そのようなものとして、それ自身がまた「現実的な知識情報として提示され信じられて」もいる。⁽⁹⁾これにたいして「臆測」とは、およそそのような経験的実証性の対極にあつて、「理性をともなう構想力 Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft」にのみ「ゆるぎなく vergönnt」恵与された、「心の健康と気晴らしのための運動 Bewegung」であり、これに基づく「臆測的歴史」は「一つの単なる遊覧旅行」にすぎない。このようにして経験的歴史とアプリオリな臆測的歴史とを、鋭いコントラストのもとに厳しく区別することによつて、⁽¹⁰⁾カントはへ歴史的なものの一般に関する理性批判に、いよいよ本格的に取り組み始めている。しかも彼がここでそのように振る舞っているのは、歴史的理性批判とも呼ぶうるこの作業が、理性批判の哲学の体系的な展開のうえで必要不可欠だったからである。

『臆測的始元』はまさに批判期只中の論考である。『純粹理性批判』の初版が一七八一年五月に出版されて以降、この新たな「方法の論考」[牽引的指南的討究書] ein Traktat von der Methode (B XXII) の理解者はなかなか得られず、カントはさしあたりまずは、数々の誤解や論難に応接することを強いられた。難解な第一主著を通俗的で分かりやすい叙述形式で簡潔に書き改めた『プロレゴメナ』を

一七八三年の春に出版し、「思弁的理性批判」の作業にはひと区切りをつけて、以後のカントの執筆活動は道徳的実践哲学の方面に軸足をシフトする。いわゆる歴史哲学の第一論考たる『普遍史の理念』の公表(一七八四年一月)を皮切りに、それとほぼ相前後して一七八四年秋に脱稿したと推定される『道徳の形而上学の基礎づけ』は、一七八五年春に刊行された。⁽¹¹⁾そしてわれわれの『臆測的始元』は、同じ年の秋に執筆・脱稿され、翌一七八六年の『ベルリン月報』新年号に掲載された。それはちょうど、『基礎づけ』と『実践理性批判』(一七八七年夏脱稿、同年末印刷、一七八八年一月公刊)とのあいだに位置する出来事である。『臆測的始元』は、「常識」から「純粹実践理性批判」へと上昇した『基礎づけ』の思索の歩みを受けて、それ自身すでに道徳的実践的となった理性批判の見地から展開された歴史哲学論考であり、批判第二期の頂点へと進み行くカントの思索の結節点をなす物語りである。

ただし、カント自身は『臆測的始元』の執筆に取り掛かるにあたって、この小品のことを「公共一般の趣味を探り出すため」の「脱線 ausschweifen」(X 397)と評している。それはいかにも、『第一批判』から『第二批判』に向かう批判本線からみれば逸脱ではあろう。しかしこの脱線は少なくとも、理性批判の本筋からまったく逸れて当て所

なく彷徨う気ままな旅を志向するものではない。むしろ、始元史の旅の物語りを綴る構想力は、同行者 *die Begleiterin* たる理性によって正しく導かれ方向づけられており、それゆえにこの「愉快な旅」の道草は、理性批判の本道に着かず離れず、寄り添うように歩まれる。いわば『臆測的始元』は、理性的な本道に並行して走る構想力の脇道であり、カントはここでしばし理性批判の徹底的遂行の緊張から解き放たれて、「読者」との思索的散策を楽しみ、英気を養うのである。

『臆測的始元』のテキストは、自ら批判的となることを決意した人間理性の真剣な遊びであり、理性批判の哲学の生成史というコンテキストのなかで真摯に読まれなければならない。すなわちそれは、カント実践哲学の批判的な生成過程では『基礎づけ』から『第二批判』へと向かう文脈にあり、カント批判哲学全体の成長の過程では、思弁理性に関する『第一批判』から実践理性に関する『第二批判』に向かう文脈にある。そして、とくに後者の側面に注目して、後の『判断力批判』（一七九〇年春刊行）での定式化を先取りしていえば、『臆測的始元』は、理性批判の哲学における「自然概念の領域から自由概念の領域への移行 [Übergang] という重要なモチーフと密接に関わる、歴史的理性批判の物語りであり、このような理性批判の文脈に

あるがゆえに、それは徹底的に自覚的な物語りとなっているのである。『臆測的始元』の公刊は、このようにして物語りうる理性批判の哲学体系の生成史のなかで、いわば歴史的理性批判の本格始動を告げる、画期的な事件として位置づけることができるだろう。

三、理性批判の道行きの政治的な物語り

『臆測的始元』は、理性批判の哲学の生成史を彩る一つの出来事である。そして批判哲学そのものは、古代ギリシア以来の長い形而上学の歴史——それは『第一批判』のプロローグとエピローグとで印象深く語られてもいる¹³——のなかの革命的な一齣として、近代ヨーロッパの啓蒙と批評と危機の時代に不可避的に生起したものである。ところで、この批判的理性の誕生の出来事を含む哲学の歴史は、いうまでもなく「人間の歴史」を生育の土壌として展開してきたのであって、『臆測的始元』は、その「人間史」のアプリオリな理念を、今まさに芽吹きつつある理性批判の精神に基づいて描き出したものにほかならない。批判期のカントの哲学的な「歴史」の物語り行為は、こうした入れ子構造をもつ人間理性の語りの解釈学的な循環にすすんで身を投じながら、全体として理性批判の哲学的イデオロ

ギーの遂行論的な正当化と、普及・強化とを図っている。⁽¹⁴⁾

この点に着目するならば、そもそも一七八一年から一〇年の時を費やして公的に語り出されていた批判哲学のテキストの総体それ自体が、批判的理性を語り部とするへ政治的な物語り⁽¹⁵⁾だったといえるかもしれない。そのなかにあつて、『第一批判』の始めと終わりに配されたへ哲学史の物語り⁽¹⁶⁾が批判哲学の系譜学的^{ゲネアロギッシュ}生成論的な正当性と、理性批判への参画とを読者に訴えかけた政治的な物語りだったのだとするならば、「公共一般の趣味」に合わせて批判の物語りを補強する『臆測的始元』のアプリオリな人間史は、よりいっそう明確に政治的な意図をもった歴史物語りなのだといえよう。

ところで、われわれは先に戯れに、『臆測的始元』を理性批判の本道に対する脇道になぞらえてみた。それはさしあたり、この小品の導入部に見いだされたあの印象的な「道」の比喻に促されてのことであつたが、さらにはまた理性批判の哲学自体がしばしば——とりわけあの哲学史の物語りのコンテキストで——「道」や「道行き der Gang」に喩えられていることを念頭に置いてのことでもある。

さて、学問的な方法の遵守を旨とする者に関していえ

ば、この者たちがここに有する選択肢は、教義的〔独断的〕か、さもなくば懷疑的か、というものだが、どんな場合にも彼らは、体系的に振る舞う、systematisch zu verfahren〔体系的な手続きをとって進行する〕責務を持つている。……批判的な道、der kritische Wegだけがなお開かれている。読者がこの道を私と連れ立って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、この小径を大通りにするために、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、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〔形而上学の体系の建築〕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、ということについて、判断を下されることであらう。(A856=B884)

大部をなす第一主著の全体を締めくくる最終段落で、カントは明らかにへ政治的⁽¹⁷⁾な語りを見せている。今はまだ人ひとりがやっと歩けるほどの「小径 Fußsteig」にすぎない理性批判の道筋を、いわばへ思考法の革命の軍勢⁽¹⁸⁾と

なった世界市民が大挙して行進できるほどの「大通り Heeresstraße」にするべく、カントはこの「道」を「つくる machen」建築行為への参画を読者に呼びかけている。『純粹理性批判』によって見いだされた批判の道の拡幅・強化の建築術は、この道を「私と連れ立って歩みとおす in meiner Gesellschaft durchwandern」ことを決意する仲間たちの〈協会的共同体 Gesellschaft, association〉の建築術によってこそ可能になる。ここに改めて確認された理性批判本体の（比喩的な）政治的含意に引きつけていえば、批判期只中の『臆測的始元』の執筆・公表は、理性批判の実践哲学的展開の本筋に寄り添って進むアプリアリな『普遍史の理念』の、よりいっそう通俗的で分かりやすい旅の物語りを広く読者公衆に伝達共有 mitteilen し、そのことによって、あの批判の道行きに新たに加わるように人びとを促し、カントの道づれとなることを決意した仲間たち die Geselle とともにあの道を踏み固めながら、批判哲学の進むべき〈方向性〉をより太く鮮明な線で描き出すとしたものだといえよう。

批判哲学の叙述のうちには、このようにしてさしあたり極めて広い意味での政治性が認められるのだが、その背後にはこれを支えるものとして、当時のヨーロッパ世界で急速に発達・普及した印刷技術と、これを駆使して隆盛を極

めた出版業とが控えていた。⁽¹⁶⁾ カントの批判的理性の生成の物語りは、これを後ろ盾として、同時代の「読者世界の全公衆 das ganze Publikum der Leserwelt」(VIII 37)に広範な思想的影響力を行使しようとする政治的な言論活動であり、その点でいえば、時代の先端をゆく啓蒙雑誌——たんに啓蒙的というだけでなく啓蒙主義そのものを鼓吹する——『ベルリン月報』に『臆測的始元』が寄稿されたこと自体が、すでに極めて象徴的である。⁽¹⁷⁾

しばしば指摘されてもいるように、そもそもカントの批判哲学は、フリードリヒ大王の時代の産物にはかならない。啓蒙専制君主として名高いプロイセンのフリードリヒ二世が王位についた一七四〇年に、カントはケーニヒスベルク大学に学籍登録し、『臆測的始元』の発表された一七八六年、八月一七日に大王は没している。批判期のカントが、この恵まれた政治状況に無自覚に安住したのでないことは、あの著名な論考『啓蒙とは何か』(一七八四年)を一読すれば明らかである。カントはそこで、「自分の理性、公的な使用は常に自由でなければならず、これのみが人びとのなかに啓蒙を実現できるのだ」(ibid.)、と力説している。⁽¹⁸⁾

このことと関連して、『臆測的始元』が、フランス大革命の勃発を数年後に控えた一七八〇年代半ばのこの時点

で、ルソーとその主要諸著作の名を極めて好意的な調子で謳い上げている点が意味深長である。およそ二〇年ほど遡る一七六〇年代前半のこと、おそらくは出版後間もないルソーの『エミール』に接したカントが、あの有名な時間どおりの散歩を取り止めてまでこれに読み耽ったという逸話⁽¹⁸⁾はよく知られているが、その『エミール』と、その姉妹篇たる『社会契約論』とは、フランスなどでは直ちに発売禁止処分⁽¹⁹⁾の憂き目にあった。そして、プロイセン王国のカントも後にはまた、『臆測的始元』公表直後に代替わりした新王フリードリヒ・ヴィルヘルム二世体制下（一七八六年—一七九七年一月一六日）の保守反動的な検閲強化策に悩まされるようになり、ついに一七九四年一〇月一日には、カントの宗教的・神学的な論考に関する講述を禁ずる勅令が発せられるに至るのである。⁽²¹⁾

四、宗教的な物語りの政治的含意

こうした時代状況を考え合わせてみるならば、先にはたんに広く比喩的な意味でのみ理解された『臆測的始元』の政治性は、にわかに実質的な色合いを帯びてくる。〈宗教 Religion, religio〉は、そのラテン語の語源からも窺われるように、人びとを一つに固く「結びつける」ものであ

り、おそらくは太古の昔より、共同体の維持・形成にあたって中核的な働きをなす主要な政治的原理の一つであり続けてきた。しかも、そうした宗教的・政治的な共同体の維持・形成にさいしては、多くの神話や經典の例にも明らかなように、世の始まりから説き起こし、「われわれ」の住む社会の由緒正しき成り立ちを教え諭す歴史物語りが、非常に大きな威力を発揮してきた。宗教はこうして、信仰をともしにする人々の結合原理⁽²²⁾なのだが、それと裏腹にまた、他宗派、異端、異教徒と呼ばれる「かれら」と「われわれ」とを分断するものでもあり、「われらが」共同体の結合を強固なものとするこの分断は、しばしば血で血を洗う集団相互の対立抗争をも招来してきた。そのようなわけで、カントの時代のヨーロッパ諸国でも、宗教政策はきわめて重要な位置を占めていたのであり、多くの国々が現体制維持のために伝統的な信仰形態の保守に努めていたのであった。

カントの『臆測的始元』は、そうした時代状況にあつて、『旧約聖書』の『創世記』というキリスト教經典の哲学的な読み直し・語り直しを敢行したものである。それは、聖書解釈という形態をとり、「世界運行 Weltlauf」の全体を統御する摂理（120-1）の正しさを力説するものとして、宗教的な句いの濃い歴史物語りではある。しかし、それは

神学者ではなく哲学者のア・プリオリな歴史物語りであり、ここに新たに登場した語りの主体たる理性的な構想力と、宗教的な物語原典との間には、厳格な批判の切斷線が引かれている。われわれはまずこの点に注目しなければならぬ。

そもそも、カント始元史の「臆測的」という自己限定は、おそらくは当時の信仰者たちの社会通念に逆らって、この物語りが「地図」とする「聖なる史料」もまた、「知識情報」ではなく「臆測」にすぎぬことを暗に示唆するものである。カントの批判哲学は、人間理性の有限な自然本性に即して、認識と実践、知と信とを峻別し、分けた上で改めて正しく適切に関係づけることを企図していた。「私は信仰に場所を確保するために、知を破棄しなければならなかった。形而上学の教条主義〔独断論〕は、形而上学における純粹理性の批判を抜きにして先に進むとする先入見にはかならず、これこそが、道徳性と対立するあらゆる不信仰の眞の源泉であり、この不信仰はつねに極めて独断的なのである」(B XXX)。『臆測的始元』の翌年、一七八七年春のこの有名な告白文には、可能的経験の限界を超え出る純粹理性の活躍の本領を、たんなる思弁の領域から道徳的実践の領域へと移し変えようとする批判哲学の基本方針が鮮明に描き出されている。『実践理性批判』はそれか

ら間もなくして執筆・刊行され、カントはその第一部第二編「純粹実践理性の弁証論」で、「根源的最高善」たる「神」の現実存在を、「純粹実践理性の要請」として位置づけた。「こうして道徳法則は、純粹実践理性の客体にして究極目的である最高善の概念をとって、宗教へ、すなわちあらゆる義務を神の命令として認識することへと導いて行く」(V 129)。ここに明確になった批判の道筋⁽²³⁾、純粹実践理性の自律としての自由という批判哲学全体の要石となる理念の語りが進み行くべき道筋の、その延長線上に『たんなる理性の限界内の宗教』が出現するのであり、先にふれた一七九四年のカント宗教哲学禁令は、理性批判のこの一連の動向が時代の政治体制と衝突して出来したものなのであった。

『臆測的始元』は、この〈宗教的理性批判〉ともいべき思索の旅の始めに、カント自身も所属するキリスト教的な物語り共同体の歴史の端緒に遡り、「人類の最古の史料」とも呼ばれたその聖なる原典を批判的理性の眼差しによって解体・構築した、普遍的人間史の考古学的始元論である。それは、実定宗教の歴史物語りが共同体の「始元」*Ursprung*にまで遡って語り出すのを模倣した「人間史の考古学」であるとともに、ヨーロッパのキリスト教世界で最古の歴史物語りとされてきたものとの批判的な対話

に取り組むへ人間史の物語りの考古学であり、こうした二重の始元探索によつてさらに、人間の人間としての歴史物語りの全体を統べるアプリオリな原理 *principium* を批判哲学的に探究する、へ人間史の物語りの超越論的な考古学である。

こうして幾層にも重なる批判的理性の考古学的な振る舞いにより、聖書の「文字」に依つて立つ教義的・実定的な共同体の物語は換骨奪胎され、批判哲学的に是認された物語りの粗筋のみが、いわば人間史の「精神」として新たに語り出される。批判的理性はここで、信仰の物語りに沿つて進む素振りを見せており、「概念に従つて哲学がたどる道と、あの歴史物語の知らせる道とが一致する」ことを歓迎してさえいるのだが、この何気ない振る舞いのなかで、実のところカントは、物語り共同体の統治権の禪譲を要請している。すなわち、共同体を統一する物語り行為の指揮監督権限を宗教から哲学へと移し変え、自己自身を批判しつつ道筋を見定め歩みを進める批判的理性を、物語り共同体の維持・形成の第一原理（主任執政官^{アルゴイン}）の地位に据えようとしているのである。

五、道徳的な普遍史の物語り

ここに必要性が告げられた物語り共同体の哲学的政治革命の正当性はひとえに、へ政治的・技術的なものの批判原理としてのへ道徳性 *Sittlichkeit*, *Moralität* という一点にある。前年の『道徳の形而上学の基礎づけ』の第二章「人民同胞向けの道徳的な世界知から道徳の形而上学への移行」ではすでに、人間的実践の根本原理たる「道徳性の法則」が「たんに人間に対してだけでなく、すべての理性的な存在者一般に対して……端的に必然的に妥当しなければならないという、極めて広範な意味をもつものであること」(V 408) が強調され、しかもこの法則が人間理性の有限性のゆえに「当為」を「強制」する「定言命法」の形をとらざるをえないことが確認されたうえで、それは次のように定式化されていた。「その格率が普遍的な法則となることを、その格率をとおして汝が同時に意志しうるような、そうした格率に従つてのみ行為せよ」(V 421)。このアプリオリな道徳性原理の高い普遍性要求により、『臆測的始元』は、先行する『普遍史の理念』と同じく、特定の実定宗教の物語り共同体（キリスト教世界やイスラム世界）の歴史でもなければ、ブルボンやハノーファーやハプスブルクの王朝史でもなく、ましてや当時徐々に創設され

始めた数々の「国民国家」²⁷の歴史でもなくて、そうした人間の共同体の特殊性・多様性の経験を十分にふまえつつも、それゆえにむしろあえてアプリアリに「世界市民的見地」に立った「われわれ人間」の歴史、人間であるかぎりでの人間の歴史、すなわち人間という類 *Gattung, Geschlecht* の歴史物語りとなっている。

そもそも『臆測的始元』の叙述内容は、人間学講義の人類の性格論の焼き直しである。一七七〇年三月にケーニヒスベルク大学の論理学・形而上学の正教授の地位に就いたカントは、一七七二／三年の冬学期以降、毎年好んで人間学講義を講述し続けてきた。『人間の歴史 *Menschen-geschichte* の臆測的始元』は、その講義内容——後に講義録として刊行された『実際の見地における人間学』（一七九八年）では、全体を締めくくる第二部「人間学的性格論」末尾のE「類の性格」——を下敷きにして、これを一つの批判哲学的な歴史物語りとして再編成し、新たに世の読者公衆向けに語り直したものにほかならない。

生きて大地に住まうものたちのなかで、人間は、事物を取り扱うための彼の技術的な素質（意識と結びついた機械的な素質）によって、また、彼の実際の素質（他の人間たちを自分の意図に都合のよい仕方で使用する素

質）によって、そしてまた、彼の本質のうちにある道徳的な素質（自分に対して他人に対しても、法則に基づき自由の原理に従って行為する素質）によって、他のあらゆる自然存在者から明確に区別されるし、これら三段階の一つ一つによってそれだけですでに、人間を他の地上の住人たちから性格的に区別することができる。（VII 322）

人間は自らの理性によって使命づけられている。そしてその使命とは、人びととともに一つの社会の中に存在し、その社会の中で技術と諸学問によって自己を文化的に陶冶し、文明的市民的に開化し、道徳的に開化することであり、たとえ彼の動物的な性向が非常に大きくて、彼が幸福と呼ぶ安楽と富裕な暮らしの刺激に受身で身を任せるように促されるとしても、むしろ能動的に、彼の自然本性の未開性のゆえにつきまといてくる数々の障害と戦うなかで、自己を人間性に値するように作り上げることである。（VII 324-5）

こうした人間の類的本質規定への洞察を含む『人間学』のみならず、その歴史哲学的な対応物である『臆測的始元』もまた、あるいはそもそもカントの理性批判の哲学全

体が、「人間とは何か」という問いをめぐって動いている。⁽²⁸⁾ たんに学問的な認識体系の「論理的完全性」のみをめざす「学校概念」の哲学ではなく、「哲学者の理想のもとに一つの原型として表象される」「世界概念 Weltbegriff, conceptus cosmicus」の哲学として、批判哲学は理念上、「あらゆる認識を人間理性の本質的な諸目的に関係づける学問（人間理性の目的論 teleologia rationis humane）」であり、このとき「哲学者は理性の技術者ではなく、人間理性の立法者である」（vgl. A838-9=B866-7）。とりわけ、われわれはいま批判哲学の生成過程において、道徳法則の理性的な自己立法という、体系の中核をなす理念が呈示されつつある重要局面に立ち会っているわけだが、ここに引いた『人間学』のテキストは、人間の「技術的 technisch な素質」を伸ばす「文化的陶冶 cultivieren」と「実際の pragmatisch な素質」を伸ばす「文明的市民的開化 civilisieren」と「道徳的 moralisch な素質」を鍛え上げる「道徳的な開化 moralisieren」という「三段階」の本質規定——これはそのまま『基礎づけ』に示された「熟練 Geschicklichkeit」の技術的な仮言命法と、「怜悯 Klugheit」の実際的な仮言命法、そして「道徳 Moral, Sittlichkeit」の定言命法という、命法の三区分にきれいに対応している——の物語りによって、われわれの思考を、あの道

徳的自己立法という人間の（そしてまた哲学者の）本質的な目的へと方向づけている。

『臆測的始元』の旅の全行程はこの道筋に沿って進行する。じつさい、物語り本論の入り口部分を取り上げてみれば、この歴史の旅人たる著者 Verfasser（起草者）は、物語りの「始元」を「つねに温暖な地の園」における「人間の現実存在 die Existenz」——しかも「すでに十分に成長した大ききをもつ」「ただ一对の夫婦」のそれ——に設定するのだが、すでにいっくでも「社交性, Geselligkeit」が「人間の使命の最大の目的」と呼ばれていた（110）。しかも、この原初状態にある「最初の人間は、直立して歩行し……話し……考えることができた」と想定されるのだが、それは何よりも「あの熟練を必然的に前提する彼の行状のうちで、道徳的なものが展開していくさまを、ひたすら注視する」（111）ための措置にはかならない。

以下、この歴史哲学論考の全体は大きく二部に分かれ、「モーセ第一書」とも呼ばれる『創世記』の章・節番号を本文括弧内に順次指示しつつ進む物語り本論の前半（『創世記』二、三、四章に相当）と後半部（同五、六章に相当）のそれぞれに、哲学者カントが長い「注解」を添えるという体裁になっている。こうして『臆測的始元』は一見するところ、物語りの筋において『創世記』に随伴同伴するも

のではある。しかしそれはすでに確認されたように、もはや「われわれ教団」ではなく「われわれ人間」の始元史であることを企図した、人類の普遍的な歴史である。そしてそれゆえに、『創世記』の逐次参照を促すカントの何気ない仕草は、聖なる歴史物語りと『臆測的始元』との一致とともに、差異をも際立たせることになっている。いわば、二つの物語りの「精神」における一致と、「文字」における差異である。

実際のところ、たとえば『臆測的始元』の前半部は、「最初の人間」の道徳的な開化の「歩み」における「本能」と「理性」との主導権争いの物語りを呈示しているが、こうした哲学的人間学的な物語りの筋を、『創世記』の当該テキストの表面に読み取ることが容易でない。カントは、二つの物語りの「道筋」の予期せぬ「一致」という装いの裏側で、かなりの力技を演じている。いわば、宗派的な〈覆い Decke〉を取り去ったところでおぼろげに立ち現れてくる人間の人間としての本質——ないし自然本性 (Natur)——の探索という難業である。この点をふまえて見るならば、キリスト者なら「アダム」を念頭において読むだろう「最初の人間」の物語りを、カントがあえてそれと名指さぬままに叙述していることの意味は、思いのほかに大きいのだと言わなければならない。

六、反省的—総合的な普遍史の理念

キリスト教の聖典の道筋に寄り添うように書かれたカントの普遍史は、「摂理」という特定宗教の信仰箇条の「正しさ」を力説しながらも、けっして教派の枠に縛られることなく、信仰を共にする同胞たちをより広い普遍性の高み、「われわれ人間」という「世界市民的見地」の開けへと誘う。あの人間理性の啓蒙の時代に、とりわけ自然科学の分野を中心にしてめざましい開拓の成果を挙げつつあった「知」を限ってまでも、カントが確保しようとした「信仰のための場所 Platz」は、そのような普遍性の理念的な広がりにおいて、いわば多種多様な特殊文化的背景をもつ世界市民たちが集い、自由闊達に語らうための「広場」として構想されていたのである。²⁹ 人間的な生活実践を支える信念空間のこうした「公共的開放性 Öffentlichkeit」の設計構想を可能にしたものの、それは、たとえば聖書の文字に拘泥・墨守することなく、その精神の本筋を見極めて、これを担い、自ら歩んでゆこうとする批判的理性の、自己認識の厳しさにあったのではない。人間理性の能力の限界を見定める批判の極みにおいて見いだされたアプリアリな道徳法則は、善の普遍性要求に基づく人間的自己の意志の格率の審理を個々人に課すのみならず、各人の所属する共

同体の集合的特殊意志の格率に關しても同様の審理を要求する。この批判的道德性の原理が指し示した道筋に従つて、『臆測的始元』は、より広い「理性的信」の境地を宗派同胞に呈示し、狭い「われわれ」の殻を破つて普遍性の開けに出で立つように促している。

それゆゑにまた、この歴史物語りがドイツ語で書かれたということも、同じ意味合いで理解されるべきだろう。カントはこの小品のみならず、一部の例外を除いてほとんどすべての著作を、ヨーロッパの学者世界の共通言語だったラテン語ではなく、母国の人民大衆の言語たるドイツ語で著述し刊行した第一世代の哲学者である。しかし、だからといって彼を「民族主義者 Nationalist」「民主主義者、国粹主義者」などと形容したら、それは笑止な短絡である。カントはむしろ、まさに母語たるドイツ語で著述することにより、学者の枠を越えて広く形成されつつあったドイツの読者公衆の討議共同体に向けて、あの世界市民的な道德的公共性の開けに立つことを呼びかけたのである。ドイツ語で書かれた『臆測的始元』が、ある特定の偏狭な国民精神を全世界に押し付けようとする「帝国主義的な普遍史」でないことは言うまでもない。それはむしろ、特定言語の限りを尽して語り出された批判的思考の真髓が、地域的・時代的に隔たった言語世界にも翻訳可能であり伝達可

能であることを期待して綴られた⁽³⁰⁾、「われわれ人間」の物語り行為なのである。⁽³¹⁾

このことにも関連して、この人間史の始まりが「ただ一組の夫婦」に設定されたことは意味深長である。聖書との対応はさしあたり脇に置くとして、今日でもわれわれは、最新の考古学的発見の物語る「現生人類のアフリカ単一起源説」に想像をたくましくしたりするが、カントもまたあの時代に、『臆測的始元』とほぼ同時に書かれた『人種概念の規定』において、人類の四大人種とその亜種のすべてが単一の「家系根幹 Stamm」から分岐したものだと思定する、人種論の学術的想像の翼を広げていた。しかも、当時の人種論の多くが、おそらくは單純素朴な自民族中心主義の道筋にそつて、人類の祖型を自分たちと同じ姿形で（白人として）想像したのに対し、カントの批判的な人種論は、あの「第一の夫婦」のイメージを思い描くにあたり、彼が人種を区別する唯一の徴表とした遺伝的な「皮膚色」に關し、あえて未規定のままにとどめたのであった。

すでに別の機会にもふれたように⁽³²⁾、カントの理性批判は、人間の自然史たる人種論と、『臆測的始元』の物語る自由の人間史とを、それぞれが理論哲学と実践哲学とに所属すべきものとして厳しく区別しており、それゆゑに『臆測的始元』は、『創世記』第一章の「天地創造」を射程外

にしりぞけて、第二章「エデンの園」以降を哲学的解釈学的な対話の友としたのであった。とはいえ、そのうえでこの歴史物語りは人種論と同じく「ただ一組の夫婦」を全人類共通の祖先として想定し、この共通設定によって二種の歴史は改めて架橋されるのである。批判とは、事柄の差異を厳しく見極めながら、正しく区別されたものどうしをふたたび適切に関係づけてゆく、その思考のダイナミズムを本質とする。そして、このような区別と総合とを基本の型として反復する批判的調停的な思考に同行することによって始めて、われわれ読者にも、人類共同体の普遍的な歴史物語りとでも呼ぶべきものが、緩やかで、しなやかで、柔らかな仕方で想像可能になってくる。

いうまでもなく、ここに探し求められているのは、人類の多種多様な差異をことごとく捨象した抽象的で「分析的な普遍」ではなく、階層ごとに分立する特殊の反省的な包摂を重ねて初めて見いだされてくる具体的で「総合的な普遍」である。³³『臆測的始元』の前半部は、類という普遍性のもとに把握された「人間」を、一方では地上の他の「動物たち」から区別し、他方では高次の理性的存在者とも区別して、その輪郭を明確に描き出そうとしているが、こうして外部との差異を際立たせることで臆気な全体像を結びつつある「虚焦点」としての人類は、その内的な区別や対

立を忘却のかたに放擲し特殊性・多様性をすべて捨象した形式的抽象概念として理解されるべきではない。というのも、同じ物語りの後半部では、あの一組の夫婦から生まれ出た人類が、増殖のはてに各地に散らばるさまが語られており、とりわけ「狩猟の民」と「採集の民」が、「牧人」と「農耕民」とに分化独立し対立する事件が主題化されているからである。加えてまた、この歴史物語り全体の雛型となる『人間学』の「類の性格」論は、「人 Person」の性格をめぐる考察から始まり、「両性 Geschlecht」の性格、「民族 Volk, populus」³⁴の性格、「人種 Rasse」の性格という順序で、経験的に与えられた手近な特殊から上位の普遍へと上昇しつつ、人類の内的差異を細かく踏査する「人間学的性格論」の歩みの、最終地点に置かれているからでもある。

偏狭なナショナリズムや宗教的原理主義のように、恣意的に選択された特定の徴表——とりわけ「生理的自然的」な種差をもとに文化的に〈構築・構成〉された差別の諸徴表——によって「われわれ」と「かれら」とを区別し、その境界線にのみ拘泥して対立・離反を煽る視点にとどまるのではなく、逆にまた「われわれ人間」の内的な区別をすべて度外視して、「人類はみな兄弟」式のおめでたい掛け声を虚空に向かって叫び立てる偽善に墮するのでもなく、

むしろ人類の多様で重層的な区別を経験的に細かく踏査し十分に弁えながら、事柄の本性にふさわしい適切な区別によって分類され正しく関係づけられた特殊たちを包摂する上位の普遍を探索し、そのようにして全体の美しく有機的な把握へと高まり行くカントの批判的反省的な体系的思考。当時の自然史〔博物学的自然研究〕における分類学の体系建築をめぐる——リンネ、ビュフォンらの——熱い議論の動向を鋭く感知しながら、カントはすでに『純粹理性批判』で「理念の統制的使用」を語り出し、後の『判断力批判』ではこれを「反省的判断力の統制的原理」という主題へと洗練してゆくことになるのだが、『臆測的始元』は、この批判的な反省的総合の体系的思考法によって、多様な差異を細部に至るまで然るべく経験したうえで人類の全体概念の創出という至難の歴史的な課題を、読者たるわれわれ人間に呼びかけているのである。

七、道徳的な政治の建築術

『基礎づけ』から『第二批判』に向かう批判の本線では、人間的実践の根本原理が純粹理性自身のうちに探索され、単なる普遍性の形式という極度の抽象性のもとに道徳法則が呈示されつつある。しかもその普遍性は、「あらゆる理

性的存在者に妥当する」こととして純粹に理性の観点で想い描かれており、それは人間の枠を越えて、高次の理性的存在者をも射程内におさめている。

これに対し、実践的な理性批判の脇道をゆく『臆測的始元』は「人間の歴史」の叙述として、広範多彩な経験に取材した人間学講義とも連繫しつつ現実存在の大地を踏みしめ、人類全体の具体的な普遍概念を探索する旅の物語りである。地上に生きている者としての人間、かつて生き、現に生き、そしてこれから生まれ来るであろう人間の、艱難辛苦の歩みの物語り。だからここでは、「死」や「老い」もまた繰り返し話題となるのであって、これは「魂の不⁽³⁵⁾死」を要請する『第二批判』との好対照を成している。

このように鋭いコントラストを描いて並行する批判的理性の二本の道筋は、しかも全体で一つの物語りとして読まなければならない。実際、すでにあの本線でも道徳法則は人間理性の有限性をふまえて、普遍性の形式との合致を命じる定言命法のかたちをとっていた。そこではまた道徳的な決意への動機となる尊敬感情が、純粹理性のアプリオリな道徳法則と感性的な存在者たる人間との、最初の出会いの出来事として語られている。そしてあの不死の要請もよく見れば、人生の短さに比しての「われわれの自然本性の道徳的な使命」の大きさ、「無限へと赴く前進 ein ins

Unendliche gehender Progressus] によってのみ果たしうる「道徳的完全性」の達成という課題の大きさを表現するものであり、この前途遼遠な旅の途上にある「一人の理性的にして有限な存在者」が、「これまでに自分がより悪しきものから道徳的により善きものへと進歩 Fortschritt してきたこと、そうすることでもた、変わることにない決心を自らに認めるようになったことに基づいて、これからも絶えずこの進歩が継続されることを希望し、自分の生存 Existenz [現実存在] がどこまで続くにせよ、その進歩がこの生をも超えてさらに継続されることを希望するため」の想定なのであった(vgl. V 122-3)。

こうして『第二批判』で打ち出される不死の要請は、「この私」の魂の不死を希求する信仰箇条との二度にわたる批判的な対話——『純粹理性批判』の弁証論の「誤謬推理」の章の初版および改訂第二版——を経て、伝統的なドグマから一定の距離をとり、事柄の思弁的論証から実践的関心に基づく信憑へと言説の様相を大きくシフトさせ、人類の道徳的改善という共通の課題に「われわれ」が世代交代を重ねつつ協調して取り組みうることへの、人間理性一般の「希望」の表明となっている⁽³⁷⁾。そして、これに先行する一連の歴史哲学論考は、この信仰箇条の批判的な読み替えの露払い役を任ずるかのようにして、人間の道徳的使命

の達成を「個人」にではなく「類」に託していたのであった⁽³⁸⁾。

理性批判の本道と脇道はこのようにして密接に絡まりあう。その関係は、『第三批判』序論の表現を用いて言えば、「自由概念の領域 das Gebiet (ditio)」における理性のアプリオリな「立法 Gesetzgebung」と「経験の地盤 ein Boden (territorium)」における法の「執行 Ausübung」との関係に等しいだろう(vgl. V 174 f., VI 316)。言うまでもなく、その根底にあるのは、共同体の憲法体制の「設立 Stiftung」と、行政府による「統治 Regierung」という政治哲学的なメタファーであり、この一連の二項関係に「法則 Gesetz」と「規則 Regel」という批判哲学の基本的な対置法を重ね合わせてみれば、そこにはさらに、アプリオリな原理を「構成的 konstitutiv [立憲的]」と「統制的 regulativ [統制的]」とに種別する、理性批判の基本モチーフとのアナロジカルな対応さえもが浮かび上がってくる。カントの理性批判は、こうした政治的比喩の対照を鮮明に打ち出しながら、全体として体系的「建築術的な叙述を進めており、その中であって『臆測的始元』は、普遍性の形式という批判的な道徳性の原理を礎石に据えた「われわれ人間」の、〈道徳的な政治〉の建築術の具体化の方策を模索し指南しているのである。

カントは後年、「道徳的な政治家」という理念を『永遠平和のために』（一七九五年）の「付録」で語っているが、この理想的な政治家が統治すべき共同体の「憲法 *Verfassung, constitutio*」にあたるのが道徳法則（唯一の定言命法の諸定式）であり、これがいま『基礎づけ』および『第二批判』において、実践哲学領域の立法府の権限を認定された純粹理性により、特定のいかなる經驗的実定性にも偏倚しない徹底的な批判原理として打建てられつつあるのである。ところで、この法則により「一つの理想」として呈示される「目的の国の概念」は、「理性的存在者たちの個人的な差異とともに、かれらの私的な目的の全内容をも捨象した」うえで考えることのできるものだと言われており、人はこの点に反発して、カント実践哲学の形式性・抽象性に苦情を言い募る傾向がある。これに対して私としてはまず、ここで理性批判は実践の根本原理の探究という文脈にあり、道徳的世界の輪郭的な基本設計という建築術の着手段階では、このような抽象的純粹性は手続き的に不可欠のものであったのだということ指摘しておきたい。そのうえでさらに、「目的の国」では「目的」が複数形をとり、「国 *Reich*」の概念も「共同体的な法則による多様な理性的存在者たちの体系的な結合体」（IV 433）と定義されていることに注目したい。この定義のうちには、数々

の独自文化を育む諸領邦が分立した、かつての「ローマ帝国」や当時の「ドイツ人の神聖ローマ帝国」の緩やかな統一形態とのアナロジーを読み取ることができかもしれないし、ことによるとさらに「国際連合」や「欧州連合」といった現代の国際政治の実験とのアナロジーをも読み込むことができるかもしれない。⁽⁴⁰⁾

そのうえで、あの一連の歴史論においては、ここに「目的の国」という抽象的全体の輪郭線が描かれた道徳的共同体を「大地の上に *auf der Erde*」具体化する建築術の方途が、探索されているのであることを、改めて確認しておきたい。『普遍史の理念』および『臆測的始元』の反省的で総合的な物語りは、いわば「目的の国」を「われわれ人間」の共同体の理想像として思い描きながら、これの実現に向けて多様な差異に彩られた地理的・歴史的なトポスを地道に歩む「論弁的」「言説的」「討議的 *diskursiv*」な悟性の、体系的な経験の旅の補助線を引くための定規 *regula* であり、その方向性を定めるための羅針盤である。われわれとしては、こうした本線と脇道とからなる批判の物語りの全体を読み通し、理想の共同体の基本設計を呈示した本筋の傍らにさりげなく巧妙に張られた伏線を顕在化して、この具体的な行程表 *road map* が、われわれの今という危機の時代に指し示して見せる方角を批判的に察知しながら

ら、この建築術の具体化の道に、われわれ自身の足で踏み出すことを決意しなければならない。いわば、ポスト・モダンの波によってそれぞれの独自の姿で洗い出されてきた数々の「小さな物語り」を、改めて「われわれ人間」という地理的歴史的に「開かれた普遍」の「大きな物語り」の内に適切に配置し直し、われわれが建築に携わるべき道徳的な政治共同体の体系的統一——これを現代風に「国際連合 United Nations」と呼ぶにせよ、カントとともに「諸国民〔民族・民衆・人民〕の連邦 Völkerbund」(VIII 354)もしくは「一つの普遍的な諸国家の連合 ein allgemeiner Staatenverein」(VI 350)と呼ぶにせよ——を、われわれ自身が具体的に「想像」し、物語り、不断に建築し続けるのでなければならない。

八、この物語りの建築術

技術理性の支配権の僭称拡大が目に見えぬほどに進行する現代においては、批判的・道徳的な政治の建築術を構想し遂行することは困難をきわめ、それゆえにこれは時代の急務なのでもあるが、この至難の課題に関する論述に着手するに先立って、『臆測的始元』から読み取るべきものをもう一点、われわれの考察の場に取り上げておこう。拙稿は今

に至るもなお、この小品——アカデミー版全集で一五頁ほど——の細部に立ち入って熟読玩味するまでには程遠いところにあるのだが、この考察の最後にせめて物語りの大略粗筋だけでも追跡して、その主題からして実質的に建築術的であることが明らかとなった物語りそのものの全体的な建築術的構成 Architektur を、あらかじめ明確にしておきたいと思うのである。

先にわずかにふれたように、『臆測的始元』は大きく二部構成となっており、物語りの前半と後半は鋭いコントラストのもとに語り分けられている。まずその前半部は、「最初の人間」の原初状態を「彼の自然本性が完全に未開な状態」とするのではなく、すでに直立歩行や発話・思考等、心身の技術的な諸力の「熟練」をある程度そなえた地点に想定する。そしてこの初期設定のもとに、「経験未熟な人間」の「理性が活動を開始し」て、一歩ずつ「自由な選択」の歩みを進め、「たんなる動物的な被造物の未開性から人間性へ」、「本能の歩行器から理性の指導へ」、さらに言い換えれば「自然の後見から自由の状態へ」と「移行」する道程を物語る。そこに「道徳的なものの展開」を注視するカントの基本方針との絡みでいえば、「第一步」で「摂食本能」に対する一定の自由を自覚した人間理性が、第二の歩みで「性本能」とも距離をとり、「無花果の

葉」によつて「礼節 Sittsamkeit」を示し始めたとき、さらに「第四の最後の歩み」では、定言命法の目的自体の定式に呼応して、「自己自身が目的であり、他のすべての者から目的として尊重され、誰によつても単に他の目的のための手段としてのみ使用されることがないという権利要求に関する平等」(114)の概念に達したと語られている点に、注目しなければならない。

「人間の自然本性にそなわる自由の根源的な素質から自由が初めて展開してくるさいの歴史」(109)は、このようにして「最初の人間」の道徳的な成長過程として語り出される。これに対して後半部は、「安楽と平和の時期から労働と不和の時期へと……移行した」(118)あとの人間の歩み、すなわち樂園追放後に初めて人間相互(そしてまた集団相互)の現実的な他者関係に立ち至った「人間たち」の物語りの叙述である。もちろん前半部の主人公も——ルソー『不平等起源論』の孤立した自然人とは微妙に異なつて——最初から妻をもち、子をもうけ、家族を養う者として描かれてはいた。⁽⁴²⁾しかしカントは、人間の現実に照らして不可避免的な戦争状態としての自然状態の想定をここではあえて回避するべく、この家族を人類で「ただ一つの家族」(110)として想定したのであり、しかも家族内の現実的な人間関係を物語りの筋の背景に押しやつて、ただ一

人の人間の内的な道徳的形成の過程を主題化したのであった。これに対して後半では、そのようにして成長した人間が他の人間たちとの現実的な関係の場に連れ出され、われわれ人間の文化的陶冶と市民的文明的な開化の側面が主題化されるのである。

こうして後半部は、外的相互関係におかれた人間たちの歴史物語りとなるのだが、これはさらに二つの時代に区分される。その一つ、「前奏曲」にも喩えられる「労働と不和の時期」には、人々は一方で「野性的な狩猟生活」から家畜所有の「遊牧 nomad」の生活に移行して「牧人」となり、他方では「根っこ掘りや果実採集の不安定な生活」から植物と土地を「所有」し栽培し「定住」する「農夫」となり、この両民族が互いに「反目」し「分裂」して地上に「分散」する。

そして「この分裂が第三の時代を画した」(119)。すなわち、定住者たちが「団結 zusammenhalten」して、「村落(比喩的に都市と呼ばれる)を創設 errichten」する「社会統一 die Vereinigung in Gesellschaft」の時代の始まりである。ここに「文化が生じ」、「技術」が始まる。とりわけ「市民的憲法体制 bürgerliche Verfassung と公的正義とに向かういくらかの準備 Anstalt」が施され、「全体を取りまとめる合法的な権力、すなわち一種の統治機関

Regierung」が設置されたことが重要である。しかしながら「人間のあいだの不平等も、この時代に始まった」(119)。カントはこう書き添えることを忘れない。

カントの物語りが、あらましここに読み取られた道筋をたどるもののだとしたら、その前半と後半をつなぐ「注解」にルソーに関する考察が置かれていることは、極めて重大な意味をもっていることになる。すなわち、表面上は『創世記』との対話を装う『臆測的始元』の全体は、ことによると本質的にはむしろ「ルソー」という名の革命思想との批判的な対話の物語りであり、今は亡きルソーに捧げた表敬の辞 *homage* だったのかもしれないのである。「趣味をもつことは悟性にとっては重荷である。私はルソーを、表現の美しさがもはや何ら妨げとなくななるまで読まなければならない。そのとき私は初めて、彼を理性をもって研究することができる」(XX 30)。カントの簡素な書齋には、数少ない装飾の一つとしてルソーの肖像画があったとも伝えられている。一七六〇年代の初めにルソーとの思想上の出会いを経験したカントは、七〇年代初頭に始まる人間学講義（とりわけあの「人類の性格」論）でもしばしばルソーに言及し、いよいよこの八〇年代の批判期只中の論文で、自身のルソー論の集大成を読者公衆に披瀝した。とりわけその実践的な哲学原理の探索を本格化した

この時期のカントにとって、ルソーとの再度の対決をとおして自己の批判的思考を鍛え上げることは、まさに不可欠の手続きであったにちがいない。

総じてカントの思想形成におけるルソー体験の重要性はしばしば指摘されるところでもあるし、『臆測的始元』のテキストには実際に、ルソーとの厳しい対話の痕跡が随所に見てとれるのだが、ここではこの筋には立ち入らず、ただ一点、「人間と同時に市民を育成する教育の真の原理に従った文化的陶冶は、おそらくまだ本当には始まっていないし、まして完成などしていない」(116)というカントの時代診断に注目しておきたい。カントがルソーと共有する難問——人為技術としての「文化と人類の自然本性とのあいだの不可避的な対立抗争」を調停するという批判的課題——に対処すべく、本文括弧内に書き添えられたこの文言が、『臆測的始元』の建築構成の基本設計を示しているように思われるからである。鍵となるのは「人間 Mensch」と「市民 Bürger」であり、これが物語りの前半部と後半部の構成に対応する。すなわち、かつてルソーが同時期に分けて論じなければならなかった二つの主題——「人間をつくる」という『エミール』の主題と「市民をつくる」という『社会契約論』の主題——を、カントはこの小品の前半と後半に配し、これを一連の物語りとして呈示するこ

とによって、ここに初めて（ありうべきルソーに成り代わり）、ひとを人間として形成すると同時に市民として形成する「教育の真の原理」の構想を、批判的（つまり切斷的かつ総合的）に打ち出そうとしているのである。

物語りの構成がここまで見えてきたら、これが、カントの道徳形而上学の批判的体系建築の道筋の全体を予示するものであることは、容易に察知できる。『基礎づけ』を世に問うたばかりのカントは、いよいよ本格化する『実践理性批判』の難関突破をへて『道徳形而上学』の体系の叙述に向かつてゆく、その道の途上にある。『臆測的始元』の物語りが、前半部を『基礎づけ』の定言命法の呈示で締めくくり、仲立ちとなる「注解」の脚注末尾で、「理性自身の普遍的で外的な、市民法 *das bürgerliche Recht* と呼ばれる合法性則性」(118 Ann.)⁽⁴³⁾に言及したうえで、後半部の市民社会の設立の物語りに接続している点に注目したい。私としてはこの物語りの道筋に、純粹理性のアプリオリな実践原理の探索（建築の基本設計を呈示し礎石を据える根本的な「立法」）から、經驗的、歴史的な与件をもいくらか加味した法と道徳の形而上学体系の建築術の「遂行」（道徳形而上学の世界統治）へと進むカントの著述プランを重ね合わせ、そこにさらには、人間の意識の内なる事実としての道徳法則を人間の現実的な相互関係の場に外化・共有

することをめざす、批判的実践哲学全体の方向性をも読み取りたいと思うのである。

そもそもこの物語りの建築術は、カント批判哲学全体の建築術に通じている。『臆測的始元』の前半を人間の内的な道徳的成長の物語り、後半を人間相互の外的関係における市民の形成の物語りとするわれわれの読み筋は、カントの人間学講義や批判的認識論を貫通する「内的感官」と「外的感官」との区別に対応し、いうまでもなくこれは精神的存在としての人間と身体的存在としての人間という伝統的な区別にも対応しているのだが、この区別はまた批判哲学の完結篇たる『判断力批判』の建築術的構成——美の感情を主題として展開する第一部「エステティッシュな判断力の批判」と、有機的生物身体の理解を主題として展開する第二部「目的論的な判断力の批判」——においても反復され、「自然の超感性的基体」（われわれの内において、も外においても）知性的能力による規定可能性を……調達する（V 196）という、第三主著全体のあの「移行」のモチーフを支えている。翻って『臆測的始元』を見れば、その前半部ではこれにきれいに対応して、『判断力批判』第一部の扱うわれわれ人間主体内部の感情の移行——快適、美、崇高、道徳的善——のモチーフが先取りされている。⁽⁴⁴⁾ またその後半部が物語る市民社会の形成は、『判断力批判』

第二部が生物身体の「自然の有機的組織化 Organisation」と「ある偉大な民族が一つの国家と成るべく新たに企てられた全面的な改造 Umbildung」(V 375 Ann.)との適切な類比をふまえて語り出す、「自然の最終目的」としての人間の「陶冶」の歴史物語り(同書第八三節)の先行形態であることが出来る。しかし、われわれはここでもう一度、この物語りの本筋に戻らなければならぬ。そこにはまだ、われわれが見残した重大な結末が控えているからである。

九、物語りの結末

物語りの後半部は「い」の歴史の終わり *Beschluß der Geschichte* という不吉な表題をもち、物語り本文は実際に人類の生存価値の否定、破滅、人間史の終わりという悲劇的な終末を迎える。

このようにして人類は、自然によって人類にあらかじめ指示されていた進路、つまり人類の素質を善なるものに向けて展開形成するための進路から、いやおうなく逸脱せざるをえなかった。人類はこのことによって、現実存在するに値しないものとなった。すなわち、地上を支配

し、動物のように享受せず、奴隷のように仕えたりしないように定められた類としての、自己の現実存在に値しないものとなってしまった(一七節)。(120)

参照指示のある『創世記』第六章一七節は重ねて言う。「見よ、わたしは地上に洪水をもたらし、命の霊をもつ、すべての肉なるものを天の下から滅ぼす。地上のすべてのものは息絶える⁴⁵。『臆測的始元』の終幕部はこうした「神」の裁きの言葉にのみ照明をあて、『創世記』同章で語られるノアの「箱舟」造営計画(二四—一六節、一八—二二節)については、あえて言及を避けているようにも見受けられ、それだけに物語りの破局的色彩はいっそう際立つたものになっている。ただし、より厳密に言えば一七節は、地上の人間たちが皆「墮落の道を歩んでいた」(一二節)なかで、ただ一人「神に従う無垢な人」として「神と共に歩んだ」(九節)ノアに対する洪水の予告の言葉であり、聖書物語りで実際に洪水が起こるのは次の第七章に入ってからのことである。それゆえ、カントの物語りのしめくりもまた、いわば彼の厳しい時代診断(文明化の現状認識)に基づく、一種の「予言的歴史」として読まれるべきかもしれない。すなわち、人類史の終焉というカタストロフの予兆に接して、読者たる人類が道徳的実践的に

改心し反転して、一度踏み外した善への「進路 Fortgang」に復帰することを呼びかける、時代批判的な物語りとして読むべきなのかもしれない。

実際、物語りの大団円の後ろにはエピローグとして「結びの注解」が控えており、「このような人間の歴史の叙述は有益であり、教訓として役立ち、人間の改善を促すものである」(123)と言明されるし、しかもそこには人類史の物語りのもう一つ別のフィナーレが呈示されている。

かくして、人類がいまなおとどまっている文化のこの段階において、戦争は、文化をさらに進展させるための不可欠の手段である。そして、文化が完成されたあとで初めて(それがいつのことかは神のみぞ知る)、永續する平和が、われわれを癒してくれることだろう。また、あの完成された文化によってこそ、永續する平和は可能だろう。(121)

「完成された文化」をとおして初めて望み見られる「永續する平和 ein immerwährender Friede」とは、後に『永遠平和のために』が主題化することになる人類史の肯定的な終わり、人類の道徳的な完成としての「究極目的 des Endzweck」であり、批判哲学の叙述全体は、そこへと方

物語りとしての歴史

向づけられているのだとさえ言える。それだからこそ、この鋭いコントラストのもとに描き分けられた二つの結末のうち、『臆測的始元』の物語りの本筋が選びとった、極度に否定的な終わりの意味するところが気にかかる。カントは何に破局の予兆を見たのか。

それぞれに特殊文化を育んで分化独立した諸民族の「同化融合」に、である。「かつて互いに敵対していた二つの部族の融合 Zusammenschmelzung」は、「あらゆる戦争の危機の終わり」を告げるものだが、それは同時に「あらゆる自由の終わり」をも意味する。そしてこの自由の終焉こそが人類の進路を狂わせ、生存に値しないものとした元凶と見なされる。人間の生存と自由の芽生えから説き起こされた始元史の物語りは、こうして早すぎる終わりを迎える。しかもその終末の予兆は、この物語りの全体構成をふまえて外と内とに見て取られる。すなわち、「権力をもった独裁者たちの専制」と、「いまだ文化が始まったばかりのところ、この上なくいまわしい奴隷状態のもとに未開状態のあらゆる悪徳と混ざり合った、魂を失った贅沢三昧」との外的・内的の両面で、われわれ人間の自由の破局的終焉が不気味に進行しつつある (vgl. 120)。

もちろん、だから戦争をしようと言うのではない。歴史家や哲学者がそう呼びかけずとも、人間は事実として戦争

をしてきたのだし、人類の歴史記述は戦争の究明・記録として始まったのであり、人間史はおびただしい数の戦争の物語りなのだとさえいいうる。戦争は人類不変の歴史的現実であり、こうした経験的所与の喚起する批判の問いに衝き動かされて、カントの歴史哲学の思索は営まれなければならなかった。

道徳的に開化し始めた諸民族 *gesittete Völker* を圧迫する最大の災悪を、われわれは戦争から被っている。……しかもその災悪は、現にある戦争や過去にあった戦争に由来するだけでなく、それよりもむしろ、将来の戦争のための準備に由来している。こうした戦争準備はけっして軽減されることがなく、それどころか絶えず増大してゆく。国家は全力を尽くして戦争準備にあたり、その国の文化が実らせたすべての果実が、戦争準備に投下される。これらの果実を、もっと偉大な文化のために利用することもできたはずなのに。非常に多くの場所で、自由が著しく阻害されている。(121)

こうした厳しい現状認識をもちながら、それにもかかわらずあえて「戦争は文化をさらに進展させるための不可欠の手段である」と語るとき、哲学者はこの世の現実に迫り来

るカラストロフからの、歴史認識論的な反転を狙っている。それは、人間史への絶望の淵に立たされた人間理性が、人類の道徳的改善へのかすかな希望を保ちつづける唯一の「逃げ道 *Auskunft*」(VIII 18)の模索だといつてよい。⁽⁴⁷⁾ しかもここで戦争を文化進展の「不可欠の手段」として使用する、と言われているのは、厳密にはわれわれ人間ではなく「自然」——もしくは「神の摂理」——である(『普遍史の理念』第四命題および第七命題を参照)。戦争を始めとする災悪の試練を人間に課することによって、つねにより高度な文化・文明・道徳の実現に向けて歴史を導いてゆく「自然の技術」が語られはじめている。

もろもろの対立抗争をはらむ、矛盾葛藤ゆえの全体的な調和。このヘラクレイトスのな世界直観に基づいて、カントは「戦争」を人間の自然本性に根ざした宿命と見定めたのであり、それゆえに「戦争状態としての自然状態」というホッブズのな想定を、自身の歴史哲学・政治哲学の不可避の前提としたのである。『臆測的始元』の後半部は、「不和」と「分裂」とを物語りのライトモチーフに選ぶことによって、あの歴史哲学的前提の不可避性を告知している。⁽⁴⁸⁾ そして、この人間相互の不可避的闘争という前提をあえて回避し、ルソー『不平等起源論』第一部の自然状態に近似の想定を人間史の始元として設定したかに見える前

半部も、実は、人間の内面における本能と理性との主導権争い、動物性と人間性との「対立」、身体性と精神性との葛藤、「文化と人類の自然本性とのあいだの不可避的な対立抗争」(116)に、物語りの照準を合わせるための演出だったのだ。

『臆測的始元』の争いのモチーフ、人間の内と外の両面に見定められた宿命としての対立抗争のモチーフは、いうまでもなく批判哲学そのものの争いのモチーフを分有呈示したものにほかならない。理性批判という「法廷」の開設、そして、批判的歴史哲学の物語りの広場の創設は、人間(とりわけ人間理性)の不可避的な自己矛盾という歴史的事実に促されて、この対立の調停、分裂の反省的総合のために企図された画期的な出来事である。⁽⁴⁹⁾ここに革命的に生起した批判的理性は、事柄どうしの区別、対立、分裂の認識を生命の糧とし、その対立項どうしの新たな関係づけへの意志を自立的体系的思考の駆動力とする。だから『臆測的始元』の物語りは、「互いに敵対していた二つの部族の融合」を目の当たりにして、早すぎる終わりを迎えざるをえない。

文化がまだようやく始まったばかりのときに、諸民族を一つの社会に融合し、外的な危険から完全に解放してし

まうと、かえってそれ以後の文化の進展をことごとく妨げ、癒しがたい頹廢に陥らせることになってしまうのである。(121)

それは人間的自由の死、人間史の終焉を意味するとともに、批判的思考の道半ばでの停滞をも意味している。世界の内に有る物事相互の差異、区分、対立の実相を見尽くさぬうちに抽象的表面的な融和、統合、同化の装いに休らい、これを安住の地と決め込んで知的な「楽園」の住人となることに憧れてはならない。「独断的なまどろみ」は理性の怠惰であり、批判的思考の死(しかも多くの場合に誕生以前の死)である。「デイヴィッド・ヒュームの抗弁」がこのまどろみを「打ち破り」、「純粹理性のアンチノミー」が自己の哲学の批判的覚醒を促したと語るカントの思想的自叙伝はあまりにも有名だが、この一件とも重なる『純粹理性批判』第一版序言冒頭の形而上学史では、「懷疑論者たち」は「一種の遊牧民 Nomaden」と呼ばれ、「特定の土地に家を建てて住みつき耕作し続けることをことごとく嫌う」かれらが、「ときおり市民的統合を分断解体した」(A IX)と語られていた。これに対して始元史の物語りの終わりをもたらす「諸民族の融合」は、農夫の民が集住して打ち建てた都市文明の虚飾が遊牧民たちを惹き寄せて同

化融合し、かぐして「ノマドたる牧人の民 die nomadische Hirtenvölker」(119)が消滅したことにより生起する。独断、懷疑、批判。批判哲学の始動という画期をもたらすものは、ドグマへの安住に対抗する懷疑的熟視^{スケプシス}のエポケーである。批判的に哲学する形而上学体系の建築術は、明らかに「解体」構築的な本性をもつ。しかもこの建築術は、その時その場の一回限りで完結する性格のものではない。人間理性の批判の哲学は、独断的定住から懷疑的な解体と彷徨を経て、新たに進み行くべき道筋の発見にいたり、この道程の極まったところで再び耕作し建築して定住する、へ住まいとさすらいの反復の旅を棲み家とする。『臆測的始元』の物語りのクライマックスは、裏面で、そうした果てしない理性批判の旅の物語りの建築術を予告するものであるように見える。

おわりに

そのような含みを筋書の奥に潜ませながら、しかし、始まったばかりの人間史はただちに終わりを迎える。『臆測的始元』の物語りは、その破局的終末のみならず全篇を通じて暗い。人間は、本能という「自然の呼び声」に聴従することをやめて、理性の「自由な選択」を試み始めた一歩

目から「ただちに不安と憂慮」を覚え、「深淵の淵」に立たされる(vgl. 112)。しかも人間は、「不確実な将来」がもたらすかもしれない「労働の苦しみ」や、さまざまな「苦勞」「苦痛」を「懸念」し、「あらゆる災厄」のなかでも最大の「難事」たる「死」を「恐れる」ことを余儀なくされる(vgl. 113)。かといって、かつて暮らした「自然という母の懷」に戻ることとはもはや「不可能」だし「許されない」。「樂園」の「黄金時代」は「幻想」であり空しい想像の産物にすぎないからだ(vgl. 112, 114-5, 122)。こうして進退窮まった人間は「虚飾の産物を侮蔑しつつも追い求め、恐ろしいはずの死のことも忘れて、それらすべての瑣末事に夢中になり、それらを失うことのほうを恐れるようになる」(115)。

「気晴らし」の「愉快な旅」という当初の謳い文句とは裏腹に、『臆測的始元』は暗澹たる語りの気分に含まれている。「もの思う人は悲しみを覚える」(120)。底知れず暗いこの物語りの陰翳は、理性批判の哲学者の下した冷徹なる時代診断の、必然的な反映である。

文明的市民的に開化した状態は、これら自然の本能や能力との不可避的な対立に陥る。この対立を取り除くことができるのは、完全な市民的憲法体制(文化の究極の目

標) だけであろう。しかし目下のところ、あの過渡的空間はたいての場合、悪徳や、悪徳の結果としてもたらされるさまざまな人間的悲慘によつて占拠されている。

(117 Ann.)

啓蒙的理性の光が照度を増す時代に兆した文明の翳りを、哲学者は凝視する。人間の理性の目覚めとともに差し込んだわずかな光明をかき消すかのように、「災悪」と「悪徳」とが、道徳的な「墮落」ゆえの「刑罰」として押し寄せらる。だから哲学者は次のような判定を下さなければならぬ。「かくして、自然の歴史は善から始まる。なぜならそれは神の作品であるから。しかし、自由の歴史は悪から始まる。なぜならそれは人間の作品だから」(115)。しかもなお彼は、人間史の旅の歩みの目指すべき方向を見失うまいと、「完全な市民的憲法体制」の構想を語り続ける。

人間が理性というものを賦与されたがゆえに(とりわけ「個人」として)被らざるをえぬ圧倒的な「損失」にもかかわらず、それでもなおカントが固い信念をもつて、「類」としての人間の道徳的な改善と、より善い共同体の形成とを求める政治的な歴史物語りを敢行しえたのは、一つには彼が理性批判の哲学者として、「技術的」実践理性」と「道徳的」実践理性」とを厳しく区別し、分けたうえでし

かも前者を一方的に排斥することなく、後者の批判的反省的な統制のもとに両者の総合を図る、〈技術理性批判〉の構想を持ち合わせていたからにほかならない⁽⁵⁾。それとともにもう一つ、この考察をとおして浮かび上がってきた重要なモチーフが、そこには関与している。人間史における理性の芽生えと成長とにともなう、へ自然との離別と遠い再会への希望」というモチーフである。「文化と人類の自然本性とのあいだの不可避的な対立抗争」を指摘したルソーの物語りに唱和して、しかも理性批判の哲学者は、この対立をも乗り越えるべき人間史の物語り全体のライトモチーフを綴っている。

これらの自然素質はたんなる自然状態のうえに据えられたものだから、進行する文化によつて毀損されたり、逆に文化を毀損したりする。この状態は、完全な技術がふたたび自然となるまでつづく。そしてこのことこそが、人類の道徳的な使命の最終目標なのである。(117-8)

原始未開の無垢なる自然を抜け出した人類は、その文化的陶冶の進行過程における動物的本能的自然本性と、文化的に構築^{II} 構成 *konstruieren*, *construct* された人為技術的なものとの不可避の対立抗争に悩まされるが、だからと

いってものはやかつての自然状態に戻ることはできず、ただひたすら歩を先に進めて人事を尽くし、人為技術の完成をもって（より高次の）自然との再会を果たすことを、自らの道徳的な使命としなければならぬ。歴史における理性と自然、文化と自然、人為技術と自然というルソーの対位法に、「道徳的類 eine sittliche Gattung」としての人類 die Menschheit」と「自然的類 eine physische Gattung」としての人類 das menschliche Geschlecht」とを弁別する批判的な読み筋を絡めて、カントはかなり入り組んだシナリオを描いている。この二つの類概念が「もはや対立しない」究極の地点にまで道徳的な類の「素質」、人間性^{メンシュハイト}の素質を「展開させるためには、文化はどのように進行しなければならぬのか」（116）。ルソーの提示した「難問」をこのかたちで引き受けたとき、カントの理性批判は、間近に来るべき第二批判をも超えて、第三の批判へと向かうべく潜在的に使命づけられていたのだと思う。

『臆測的始元』の複雑なシナリオは「自然」を多義的に語り出し、この物語りの「戦い」のモチーフの暗さともあいまって、読者には極めて錯綜した印象を与えている。しかしこれはいわば批判的な理性の抱え込んだ「問題」の生々しい呈示なのであって、これと同時に再開された人種論的自然史的考察——『人種概念の規定』および『哲学

における目的論的原理の使用について』——と第三批判とによって徹底的に遂行された自然概念の批判的分析をあらかじめふまえて注意深く読み込めば、この歴史物語りでもすでに、自然の諸概念は慎重に書き分けられているように見える。さしあたりあの〈自然との離別と再会〉の筋に関連するかぎりでごく簡潔に言えば、そこには動物的本能的な自然本性と、天賦の理性能力という自然本性があり、人間理性はさらに技術的な自然本性と道徳的な自然本性とに分かれて、さらにその全体を一筋に貫く大いなる自然、「神の摂理」と同義の自然がある。ところでこの最後のものは、先行する『普遍史の理念』で「計画設計 Plan」や「意図 Absicht」が語られていた「自然」、歴史的世界を体系的に設立し統治する〈建築術的な自然〉の概念をそのままに継承したものであり、これが後には批判の完結篇たる『判断力批判』の中心概念として、「自然の技術 Technik der Natur」と呼ばれることになる。

すなわち、反省的判断力の統制的原理としての「自然の合目的性」の別名である。これを媒介概念として「自然概念の領域から自由概念の領域への移行」、「感性的自然」から「超感性的自然」への移行を敢行する第三批判は、『臆測的始元』の人間史の物語りを理性批判の道において再現^{ミメシス}呈示したものであり、これをもってひとまず一巡完遂

する理性批判の旅の物語りの全体もまた、あの「自然との離別と再会」のシナリオをなぞっているように見える。

「移行 [Übergang]」とは、理性批判の切断によって区切られた「限界」「境界」「国境」を正しく跨ぎ繋ぐ作法を言うのだろう。あるいは、境界によって分断された領域間の「交通 commercium」(vgl. B302) を可能にする「道」の建築と、これによる超越共同社会の建築を言うのである。しかも、カントの理性批判は「自然の道」の探索である。すなわち、所与の自然を超えて、内なる自然本性を徹底的に展開し、自らの文化的陶冶の極限において再び全き自然との合致に至る道の、思索的物語りのな建築行為である。そのような道の、物語りの、歴史の、共同体の、哲学の、世界の建築術。この壮大な建築術を育む大地は、カントにおいて「摂理」であったが、しかもそれは理性批判の徹底によって「神」から「自然」へと呼称を変えつつあり、このことは、彼とは別の文化と時代に住まう者——とりわけ特定の宗教的信仰を持ち合わせないながらも人間を超えた何か大きなものの気配を感じ取りたいと願う者——にとっては、大変に心強い。「自然の技術」としての、歴史の（そしてまた理性批判の）物語りの建築術。何かそうしたものがかント批判哲学のテキストに読み取れるのではないか、というおぼろげな見通しをもって、いよいよわ

れわれは物語りの細部に分け入ってゆかなければならない。

註

カントのテキストからの引用にさいしては、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。ただし、本拙稿が主題に取り上げる『人間の歴史の臆測的始元』（同全集Ⅷ巻所収）の場合には、巻数は省き頁数のみを記す。また『純粹理性批判』について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。なお引用文中の強調は、特に断りのないかぎり引用者によるものである。

(1) 「物」とはここで、物質的なものにかぎらず、およそ「有る」と言われるかぎりのあらゆる「物 ens, res, Ding」を指す。そのカント的な用法については、拙稿「カントにおける物への問い——伝統的存在論の継承と革新——」（『文藝と思想』第59号、一九九五年）を参照されたい。

(2) 小熊英二・上野陽子『癒し』のナシヨナリズム 草の根保守運動の実証研究』慶応義塾大学出版会、二〇〇三年、参照。歴史観を共有する者どうしの語り・語らいが「癒しの語り narrative therapy」として機能しうること、そしてこれが「新しい歴史教科書をつくる会」に参集した「ふつうの人」を自認する人々の自閉症的な「語り＝騙り」の隠

れた動機となつてゐることを実証的に示唆するものとして、本書は大変興味深い。

(3) カント歴史哲学の建築術的な含意については、拙稿「世界史の批判的建築術——カント歴史哲学における自然」(京都大学大学院人間・環境学研究科紀要『人間存在論』第9号、二〇〇三年)を、また、その批判哲学全体の建築術的な含意については、拙稿「自然の技術としての建築術——カントの体系思想」(『文藝と思想』第66号、二〇〇二年)および「カントの目的論——技術理性批判の哲学の建築術」(『日本カント研究』3 カントの目的論、日本カント協会編、理想社、二〇〇二年)を参照されたい。

(4) カントの哲学的な歴史物語りを方向づける「導きの糸」となるのは、物事を、世界を体系的に建築する「自然」の隠れた「意図」であり「計画設計」である。『臆測的始元』では、そのような「自然の技術」が、人間理性と複雑に連れ合うさまが見て取れるため、本拙稿は当初「歴史における自然と理性」という表題のもとに企図されたが、実際の筆の歩みは歴史の物語り論的な考察に終始した。所期の課題の論考は別の機会に譲らざるをえない。なお、ここで「物語り Erzählung」を主題として取り上げて語るのは、いうまでもなく近年の「歴史の物語り理論 narrative theory of history」の興味深い展開を横目で睨んでのことであり、しかもことさらに「物語」ではなく「物語り」としたのは、すでに作品として実体化し固まったものとして理解されがちな「物語 story」とは区別するために、narrative

の訳語としてあえて「物語り」を選択した鹿島徹氏および野家啓一氏らの提案に示唆を受けて、作品の生成、歴史の語りの営み、歴史の構成の過程、歴史の生起 Geschehen そのものに即した思索の道筋を求めていることである。

『新・哲学講義8 歴史と終末論』岩波書店、一九九八年、二〇頁参照。また、『思想』第九五四号(二〇〇三年一〇号)所収の鹿島徹「物語り論的歴史理解のために」と野家啓一「物語り行為による世界制作」にも、本拙稿脱稿直接に接しえたことを付記しておきたい。なお、「物語りとしての歴史」という主題は、福岡女子大学文学部の「哲学史」通年講義で昨年度と今年度の二回にわたり、哲学的思索への導入に最適なものとして活用した。共に考えることを楽しんでくれた受講生諸君に、心からの感謝の意を申し述べたい。

(5) 数年前に訳業(岩波書店『カント全集』14巻、二〇〇〇年、所収)に携わったこのテキストを、今年度夏学期には、九州大学の学部生・院生諸君とともに一々の原語の意味を確かめながら精読するという機会に恵まれた。本拙稿執筆はこれを機縁とする。毎回の授業の時間超過にも辛抱強く耐え、濃密な思索の時間を共有してくれた十数名の学生諸君、そしてまたこのような機会を提供してくださった同大学の細川亮一教授に、この場を借りて心からの感謝を申し述べたい。また、この演習授業の準備の過程で、誠に遺憾ながら、あの訳稿に一つの誤訳を見いだした。同書一五頁八一九行目の「道徳的災厄に起因するあの点が報告

されるとき」は、全く不注意にも原語の *berichtigen* を *berichten* と見誤ったものであり、「道徳的災厄に関してあの点が訂正されるとき」と修正しなければならぬ。謝して付記する次第である（二〇〇三年夏、記す）。

- (6) 『臆測的始元』が聖書解釈という外観をとっているのは、かつて若きカントの聴講者でもあった説教師ヘルダーの一〇年前の論文『人類の最古の史料』（*Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774-76）と、彼がこの時期に語り出しつつあった『人類史の哲学の構想』（1784-91）とを批判の射程に収め、『創世記』第一章の「天地創造」から説き起こすヘルダーの歴史物語りと、カント自身の「哲学によって試みられた人間の最古の歴史」（123）との明確な距離を測るための戦略である。

- (7) 『思考の方向づけ』では、次のように言われている。「それゆえ純粹理性信仰 *ein reiner Vernunftglaube* は、道標 *der Wegweiser* であり羅針盤 *Compass* である。それは、思弁的な思索家が超感性的な諸対象の領野を歩む理性の遍歴 *Vernunftstreichereien* の途上で、方向を定めるための道標であり羅針盤であるとともに、通常一般の、しかも（道徳的に）健全な理性をもった人間が、理論的見地と実践的見地において、自分の使命の全目的に完全に適合しながら、自分の道を予描しうるための道標であり羅針盤である。そしてこの理性信仰はまた、他のあらゆる信仰の根底におかれなければならない、それどころかあらゆる啓示の根底におかれなければならないのである」（VIII 142）。『始

元』と『方向づけ』とは、明らかに共通の筋を追った一連の作品であり、純粹理性信仰に関わるその共通主題を明確にすることが、本稿の副次的な課題となる。

- (8) カントは『哲学における目的論的原理の使用について』（一七八八年）で、次のように述べている。「ゲシヒテ、*Geschichte* という言葉は、ギリシア語のヒストリア *Historia*（物語り、*Erzählung*、記述 *Beschreibung*）と同じ意味の表現として、すでにかなり長く頻繁に用いられている。それゆえ、この言葉には歴史という意味とは別の意味があり、物の起源に関する自然研究 *Naturforschung*（博物学 *historia naturalis*）を名指すことができるのであって、このことは容易に承認していただけることと思う。」（VIII 162）
- (9) カントがここで「事実に基づく」とは言わず「知識情報に基づく」と述べていることに注目したい。知識情報とは事実認識であり、事実報告の物語りである。そのかぎりにおいて、いわゆる実証的な歴史研究といえども、それがさまざまな史料に依拠して遂行されるのである以上、その基礎部分からして徹底的に物語りのものである。

- (10) 先行する『普遍史の理念』でも、同様にして次のように言われている。「私が、アプリアリな導きの糸をある程度そなえた世界史という理念によって、ただひたすら経験的に起草執筆された本来の歴史研究の論述業務を押しつけようとしている、などといわれるとしたら、それは私の意図を誤解したものである。これは、哲学的頭脳がそれ（経験的記述）とは別の立脚点に基づいて試みうるかもしれないも

の（それにしてもこの哲学的頭脳は歴史に精通していなければならぬだろう）についての、一つの考えにすぎない」（VIII 30）。この点に詳しくふれた拙稿「カント歴史哲学の批判的生成」（『文藝と思想』第67号、二〇〇三年）の第二節も参照されたい。

- (11) カントよりビースター宛一七八四年二月三十一日付書簡、参照。カントはこの書簡で、「私の道德的論稿（『基礎づけ』）はミカエル祭（九月二十九日）の二〇日ほど前にハレのグルーネルト（という印刷業者）に渡しました。しかし彼は、ミカエル祭の市には間に合わせられないと手紙で言ってきました。ですから、復活祭までおいたままになるにちがいありません」と書いている。『カント全集』第21巻（北尾宏之・竹山重光・望月俊孝訳、岩波書店、二〇〇三年）二一六頁、X398参照。

- (12) ビースターよりカント宛一七八五年一月八日付書簡（同書、一三二—一三頁、X477）を参照。

- (13) 『純粹理性批判』の幕開けを告げる二つの序言が同書のプロローグにあたるのだとすると、これに呼応したエピソードは同書の掉尾を飾る「純粹理性の歴史」の章に見いだすことができる。

- (14) 『道德の形而上学の基礎づけ』は、道德法則の「究極的な基礎づけ」の断念をもって締めくくられている。その「結びの注解」の末尾にはこうある。「たしかにわれわれは道德的命法の実践的無制約的必然性を把握していないが、しかしその把握不可能性を把握している。そしてこれが、人

間理性の限界に至るまで原理の探求に努める哲学に、正当に要求しうるすべてである」（IV 463）。確固磐石な基礎のないままの旅立ちを強いられた実践理性の批判には、「ただ弁護 *Verteidigung* のみ」（IV 559, vgl. V 46）が道德性の立場の正当化の手立てとして残るのみである。基礎なき『基礎づけ』の後に、なお道德的な「摂理」の正当化を目指した『臆測的始元』の歴史物語りも、理性批判の法廷における純粹実践理性のソクラテス的な自己弁明の一貫として理解されるべきだろう。この点に関連して、拙稿「技術理性は批判すべきか——道德性の批判的パースペクティヴの正当化」（『道德規範の妥当根拠の総合的究明』（平成2・3年度科学研究補助金総合研究A研究成果報告書、一九九二年）も参照されたい。

- (15) 私はこうした政治哲学的なカント解釈において（もちろん細部では大いに異論はあるものの）ハンナ・アーレントの読みに大枠で同調する。拙稿「カントにおける哲学と歴史」（『文藝と思想』第65号、二〇〇一年）を参照されたい。

- (16) この点も含め、カント批判哲学生成の歴史的背景については、前掲『カント全集21 書簡I』の訳業に携わつてみて、改めてその意味深さを実感した。同全集編集室の秋山豊氏と訳者三名との協力体制のもとに作成された同書の「人名注」や、「訳注」冒頭の総注（とりわけ「二 一般的な用語解説」、三九五—四〇一頁）を是非とも参照されたい。

(17) 批判期以降のカントの主要な論文はこの雑誌に寄稿され、そのほかには『一般学芸新聞』や『ドイツ・メルクアー』が発表の場選ばれた。一八世紀ドイツ啓蒙の時代は、創刊相次ぐ各種新聞雑誌を通じての広範な言説活動の始まりの時代であり、学術・文芸・藝術をめぐる批評の時代である。

(18) 同じ『ベルリン月報』に寄稿された『思考の方向づけ』にも注目したい。大王の没後、ケーニヒスベルクの王宮における新王フリードリヒ・ヴィルヘルム二世の即位式（一七八六年九月）で、カントは大学学長として挨拶を行ったが、その直後に公表されたこの論文の末尾でも、『啓蒙とは何か』の主題を形づくったのと同じのモチーフが、さらに強い調子で反復されている。「思考の自由 *die Freiheit zu denken* には、第一に、市民的強制 *der bürgerliche Zwang* が対立する。言論や執筆の自由が上部の権力によってわれわれから奪い去られることはあるかもしれないが、思考の自由が奪い去られることは決してありえないと、人は言う。しかしながら、われわれが共同体 *Gemeinschaft* のなかで他者とともに考え、われわれが自分の考えを他者たちに伝達し、他者もその考えをわれわれに伝達する *mitteilen* というのでないとしたら、そもそもわれわれはどれだけのことを、どれほど正しく考えるというのだろうか！ それゆえ、次のように言うことができるだろう。自分の考えを公的 *öffentlich* に伝達する自由を人間たちから奪う外的権力は、彼らから思考の自由をも奪うのだ、

と。つまり、あらゆる市民的な負担にさいしてもなお残されている唯一の宝石（思考の自由）、これによつてのみ、この「市民的」状態のあらゆる災患に対しても対策が講じられうるというのに、そうした宝石を、それは奪つてしまふのだ（VIII 144）。このように書くカントの筆致から、時代にとつても理性批判の哲学にとつても、事態がいよいよ切迫しつつあることを窺い知ることができる。

(19) 一七六一年夏に『エミール』と『社会契約論』を仕上げたルソーは、翌六二年の春に『社会契約論』（一七六二年四月、アムステルダム、レイ書店）を、そして『エミール』（同年五月、パリ、デュシェーヌ書店）を相次いで刊行した。フランス語で書かれたこれらの著作を、ヨーロッパ世界の東端、東プロイセンのカントは直ちに読むことができたわけだが、これに対してフランスでは、まず『社会契約論』が同年五月に出版局長官マルゼルブにより発売禁止処分とされ、『エミール』もその宗教論が断罪されて、出版後まもなくパリの高等法院により禁書とされて、ルソー逮捕令まで発せられた。また、この動きをうけてルソーの故郷ジュネーブでも、同年六月一九日の小評議会の決定により逮捕令が発せられ、『社会契約論』と『エミール』はともに、押収ののち市庁舎前にて焚書という扱いを受けたのであった。

(20) その検閲政策は、先王フリードリヒ二世とともに啓蒙主義政策を推進したツェードリッツに代わって、ヴェルナーが法務・宗教・教育行政の要職に就くとともに始まる。一七八

八年七月三日に大臣に就任したヴェルナーは、同月九日、ただちに「宗教勅令」を發布し、同年二月一九日より「新検閲令」が施行されることになる。

(21) ちなみに、すでに『臆測的始元』発表の年の初秋、プロイセンのフリードリヒ大王没後直ちに、ドイツ人民の神聖ローマ帝国領内で、すでに変調の兆しが見えていた。ヘッセン・カッセル方伯領のマールブルク大学では、一七八五年に着位したばかりのウィルヘルム九世（その妻アウグステはプロイセン王フリードリヒ・ウィルヘルム二世を父にもつ）の勅令により、カントに関する講義が禁じられたのである（一七八六年九月二一日付ベーリングよりカント宛書簡、参照）。

(22) カントの時代に先立つ一七世紀前半のドイツ世界は、一六四八年のウェストファリア条約にいたるまで、歴史学で「三十年戦争」と呼ばれるキリスト教新旧両派の抗争劇が展開されていた。そしてわれわれの二一世紀もまた、現代の「帝国」アメリカにおける九・一一同時多発テロと、アメリカ合衆国大統領ブッシュ政権の報復的なアフガン侵攻、さらに米英連合軍のイラク侵攻と、「戦後」の占領下イラクにおける報復テロという、キリスト教・イスラム教の「文明の衝突」の泥沼的な状況によって幕を開けた。

(23) それが当時の信仰者に何を意味したのかを、次の文章は雄弁に物語っている。「二、三週間前のことですが、私のもとにハレから、あなたの『実践理性批判』が送られてきました。……思弁理性には、何か超感性的なあるものの現実

存在を証明することが絶対にできないとのご主張ですが、私はこれに恐れと不安を抱きました。私はその超感性的なものを確かに所有しているものと長らく確信してきましたし、それは私にとってあまりにも重要なものですから、それを失うことに無関心ではいられないわけですが、それがご主張によって私の手もとから奪いさられることにもなりかねず、このことに恐れを覚えたのです。……/それだけにますます私の魂の慰めとなったのですが、すばらしい方よ、あなたは道徳性の根拠を、非常に明るく神々しい光のもとに示してくださいました」（一七八八年二月八日付シュバルディングよりカント宛書簡、『カント全集21』三〇三―四頁、X 527-8）。

(24) その第一論文『人間の自然本性における根本悪について』は、一七九二年四月に、『ベルリン月報』に掲載された。ビースターの『ベルリン月報』は、検閲強化の波を逃れてこの年のはじめから発行地をプロイセン領外に移していたが、カントはあえて検閲を受け、当局はこれが「学者向け」であって「一般公衆向け」ではないことを理由に印刷を許可した。しかし同年六月、その第二論文『人間の支配をめぐる善原理と悪原理との戦いについて』は、出版不可の裁定を受ける。第三論文をあわせた合本『たんなる理性の限界内の宗教』が、イエーナ大学哲学部の判定を求め、印刷許可を得て出版されたのは、一七九三年の春のことであり、その序文のなかでカントは、検閲制度に関連して上級学部と下級学部との関係にふれている。

(25) 多くの場合に「通俗的」と訳出される *populär* をいふのは、「人民〔民衆〕の抱く諸概念 *Volksbegriffe*」(V 409) という近接の用語とからめ、ラテン語の *popularis* (人民の、民衆の、平民大衆の、同国人の) およびその名詞形 *populus* の原義をふまえて、あえて「人民同胞向けの」と訳した。理性批判の二つの主著の傍らに配された『プロレゴメナ』と『基礎づけ』、そしてわれわれの『臆測的始元』の著述行為においてカントが心がけた「真の哲学的な通俗性」(*ibid.*) は、その叙述の「分かりやすさ」によって、当の理性批判の語りが「民衆一般」に通用し普及することを願っての、言説の通路の開拓なのである。

(26) この文脈で以下のように言われていることは、『臆測的始元』のあの革命的な語り口との関連において極めて示唆的である。「道徳性を事例から借りてこようとする人があつたとしたら、これほど道徳性を害することもないだろう。……福音書の聖者でさえ、彼が聖者だと認められるに先立って、まずは道徳的完全性に関するわれわれの理想と比較されなければならないのだし、彼も自分自身についてこう語っている。「どうして君たちは（君たちが見ている）私を善いと言うのか。誰も善い（善の原像）とはいえず、ただ唯一の神（君たちが見ていない方）のみが善いのである」と。それでは、われわれはいったいどこから、この最高善としての神の概念を得ているのか。ただ理念からのみである。すなわち、理性が道徳的完全性についてア priori に起草 *entwerfen* し、自由意志の概念と不可分に結

びついている理念からだけなのである」(V 408-9)。

(27) ベネディクト・アンダーソン『増補 想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆訳、NTT出版、一九九七年（原著初版一九八三年、同増補版一九九一年）参照。アンダーソンによれば、「国民国家 *nation state*」の理念と物語りは、一八世紀後半の新大陸アメリカで、現地先住民とヨーロッパ本国の白人との人種的な差異の狭間に立たされたクレオールたちによって、各植民地行政区内を「巡礼」する下級官僚と、勃興しつつある「出版資本主義」とを契機として創出され始め、ヨーロッパ大陸では一七八九年のフランス大革命を契機にして、一九世紀にいよいよ本格的に国民語という新たな論点を交えて語り出され、以後、地球規模に拡大して現在にまでおよぶ、近代の新たな政治的な「想像」の産物である。これをふまえてわれわれは「くに」を、「国家」を、「国際社会」を、総じて「共同体」というものを、いかにして「想像 *imagine*」し「構想 *einbilden*」し、「語り *erzählen*」し「建築する」のか、という問いを引き受けることが課題となる。

(28) 「人間とは何か」というあの問いに収斂する批判哲学の三つの問い——「わたしは何を知りうるか」、「わたしは何をなすべきか」、「わたしは何を希望することが許されるか」——において、「わたし」とはもちろんカント個人を指すのではなく、伝統的に「理性的動物」と言われてきた、地上の有限な理性的存在者たる人間一般を言い表し、理性批判とは、そのような人間の理性能力の知・情・意の限

界確定の審理にたずさわる「理性の自己認識」の「法廷」である。それは、人間を他と区別する種差としての理性をめぐる、伝統思想と近代理性との批判的な対話の物語りである、ともいえるだろう。そしてさらにいえば、カントはこの理性批判の物語りをおして、人間理性の行くべき道を厳しく探索しようとしているのである。

(29) ちなみに Platz, place はギリシア語の plateia (ラテン語の platea) を語源とし、これは「広い道 breiter Weg, 大通り Strabe」を意味した。

(30) ドイツ語で叙述したカントが、思索の重要局面でヨーロッパの普遍的な古典語たるラテン語の術語を併記していることは、その一つの証左である。

(31) もちろん、他方でカントは各民族の特殊性・固有性をも重んじていたのであって、そのことはたとえば、Ch・G・ミールケ編『リトアニア語―ドイツ語辞典』(一八〇〇年)に寄せた「あとがき」(VIII 443-5)にも明らかに読み取れる。

(32) 拙稿「カント歴史哲学の批判的生成」の第七節を参照されたい。

(33) より正確にいえば、経験的・偶然的に与えられた特殊を直近の普遍に適切に包摂しながら、全体の体系的統一に向けて経験世界を上昇遍歴する「反省的判断力」の道程は、われわれ人間の「論弁的悟性」の「分析的普遍」(諸概念)の抽象性・形式性を乗りこえて、これを具体的普遍へと充実させてゆくための、「直観的悟性」の「総合的普遍」の

世界建築術の、批判哲学的ミメーシスである。『判断力批判』第七七節参照。

(34) 「フランスの国民」、「イギリスの民族」、「スペイン人」、「イタリア人」、「ドイツ人」等の性格を論ずるこの節の冒頭で、カントは「民族」「国民」の語法を、次のように規定している。「民族、Volk (populus) という語のもとに人が理解するのは、ある一つの地域において統一された人間の集団 Menge であって、しかもその集団が一つの全体をなしている場合にかぎられる。そしてその集団、またはその部分が、共通の血統〔家系〕 gemeinsame Abstammung によつて一つの市民的全体へと統一されたものと自己認識している場合には、国民 Nation (gens) 〔種族、一門、団体、同族、同国民〕と呼ばれる。これに対して、これら諸法則から逸脱した部分(この民族における粗暴な集団 die wilde Menge)は、賤民 Pöbel (vulgus) と呼ばれる。そして賤民の違法な統合は暴動、Rotieren (agere per turbas) であり、こつした振る舞いによつて賤民は、国家市民の資質 die Qualität eines Staatsbürgers を持たぬものとされるのである。」(VII 311)

(35) 「二人〔最初の夫婦〕は、苦勞の多い生活のあとにやってくるさらなる難事を、絵の背景のなかに予見して恐れた。それはあらゆる動物を避けがたくおそうものだが、動物はそれを憂慮することがない。その難事とは、死である」(113)。これにくわえて論文半ばの長い脚注にはヒポクラテスの Ars longa, vita brevis の命題をめぐる考察が置か

れ (117 Ann.)、論文の結び近くでも「人生の短さ」(122) に関する考察が繰り返されている。

- (36) 哲学の語りという本拙稿全体の考察課題に関連していえば、カントの「弁証論 Dialektik」とは、ギリシア語の原義に即して人間理性の弁論術、討論術であり、今日的な表現を用いれば討議 Diskur・言説 discours の技法である。

そして、第一批判の「分析論」がアリストテレスとカント、「弁証論」がプラトンとカントとの批判的な対話であるとするならば、カントはさらにその弁証論において、プラトンの理性論の後裔たちとアリストテレスの経験論の後裔たちとの討議の場を開き、その批判的調停を試みているのである。

- (37) もちろん、「この生をも超えて」の文字を、来世における個人の魂の生の継続と読む解釈も可能だが、わたしはこれに魅力を感じない。

- (38) 『普遍史の理念』の第二命題は、「人間（すなわち地上で唯一の理性的な被造物）にあつては、かれの理性の使用を目標とする自然素質が完全に自己展開するのは、類においてのみのことであつて、個人においてのことではない」(VIII 18) と言明し、これを受けて『臆測的始元』でも、「人類の使命は完全性に向かつて進歩することと Fortschreiten（進歩）あり」(115)、「自然は人間に関する自然の目的を類に向けて方向づけている」(115-6) と語られている。

- (39) 拙稿「技術理性の批判にむけて」(『文藝と思想』第54号、

一九九〇年)の第二節を参照されたい。「政治的道德家」に對置され語られる「道德的政治家」(VIII 372) の理念は、いわばカントの「哲人王」であり、政治的建築術的な批判哲学の物語り行為全体にとって、とりわけ政治的な技術理性批判という文脈において、きわめて重要な意味をもつと私は考えている。

- (40) Reich は、分類学では「界」と訳され、動物界、植物界、鉱物界というように分類の最高階級を意味する。また、Reich は一般的には、諸領域を統合する上位の国家概念を表し、カントもこれを imperium と等置している。ドイツ第三帝国や、今日の帝国アメリカ等と名前の一部を共有することになる「帝国」という訳語はさしあたり避けながら、この語の使用の物語るところを慎重に見極めたいと思う。

- (41) 「礼節とは……あらゆる真の社交性の本来的な基盤である。なによりもこうした礼節が、人間を道德的 sittlich な被造物として育成するための第一の示唆を与えた。——それは小さな始元ではある。しかしこれは、まったく新しい方向性を思维様式に与えることによって、時代を画するものであり、その重要性は、それにつづいて展開される文化の果てしない拡大の全系列にもまさるものである」(113)。

- (42) 「最初の人間」がこのような男性として想定されていることは、今日のジェンダー論的な観点からは批判の俎上にあげなければならぬだろう。また、この最初の夫婦にもあったはずの「不和」や「戦争」を度外視することにも問

題はあろう。しかし、今はさしあたりこれらの点を脇に置く。

- (43) ここで「外的 äußer」とは、内的かつ外的であるべき道德性 Moralität の合法則性 Gesetzmäßigkeit に対して区別される、合法性 Legalität の合法則性のことと言う。「これら自由の法則は、自然法則と区別して、道德的 moralisch と呼ばれる。これら〔道德的〕法則は、ただ単なる外的行為とその合法則性だけにかかわるかぎりには、法理的 juridisch と呼ばれる。他方、それら（法則）自身が、行為の規定根拠であるべきことが要求されている場合には、これらの法則は倫理的 ethisch である。そしてこのとき、前者との合致は行為の合法性といわれ、後者との合致は行為の道德性といわれる。前者の〔法理的〕諸法則が関係する自由は、選択意思 Willkür の外的使用における自由であるにすぎない。他方、後者の〔倫理的〕諸法則が関係する自由は、選択意思が理性の法則によって規定されているかぎりにおいて、その外的および内的な使用における自由である。」(VI 214)

- (44) あの「礼節」の表出としての「無花果の葉」による「拒絶」は、「たんに感覚的な刺激から観念的な刺激に移行し、たんに動物的な欲望からしだいに愛に移行し、この愛によって、たんに快適の感情から美を愛する趣味へと移行し、しかも最初は人間の美を愛するだけだったのが、やがては自然にも美を見いだすようになる、という芸当」(113)だと語られている。

- (45) 『創世記』からの引用にあたっては、『聖書』（新共同訳、日本聖書協会、一九八七年）を用いた。

- (46) 『諸学部争い』の第二部冒頭 (VII 79) を参照。

- (47) 拙稿「カント歴史哲学の批判的生成」の第六節を参照されたい。

- (48) Vgl. VI 96-7, VIII 348-9.

- (49) 「戦争」と、その基礎概念としての「対抗関係 Antagonism」については、すでに別の機会に何回かふれたことがある。拙稿「カント歴史哲学の批判的生成」の第五節、同じく拙稿「カントにおける哲学と歴史」の第四節を参照されたい。

- (50) これについては拙稿「自然の技術としての建築術」の第十節を参照されたい。

- (51) こうした技術理性批判の論点は、『臆測的始元』のなかでは、人間が動物たちとの交わりを超えて「より高次の存在者たち」との「平等」を「権利要求」しうるほどの優越性を示す「根拠は、まさにこの点〔定言命法の道德性の観点〕にあるのであって、たんに多くの傾向性を満足させるための道具としか見られないような理性〔技術的・道具的理性〕のうちにあるわけではない」(114) とする、明確な肯定と否定の対置の内に看取することができる。

- (52) しかも「その類の使命にふさわしいしかたで gehörig 展開させる」(116) ことは、人間の自然本性と、彼の住まう大地世界およびその諸事物の自然本性の声に「耳を傾け zu hören」これを反省的・反照的に「聴き取る verneh-

men」理性の技能の鍛錬なくしてはありえないだろう。
『判断力批判』の「反省的判断力」の概念は、そのような
物の内なる自然に聴従する理性の可能性を開くものである
と、私は考えている。