

〈本論第五回：建築し立法する理性〉

参考文献

- ※イマヌエル・カント『純粹理性批判』高峯一愚訳、河出書房新社、1974（原書初版は1781年、第二版は1787年）
- ※イマヌエル・カント『実践理性批判』榎山鈞四郎訳、河出書房新社、1965（原書初版は1788年）
- ※イマヌエル・カント『判断力批判』坂田徳男訳、河出書房新社、1965（原書初版は1790年）
- ※リュシアン・ゴールドマン『カントにおける人間、共同体、世界』三島淑臣訳、1977年（原書初版は1945年）

近代はアトム化の時代であり、また集権の時代である。両者は機械情報革命における個我と社会組織の再編に連関するが、再編の原理を持ち込む主体はあくまで個我である。その個我は、普遍的個我として、つまり理性、あるいは精神として自らをモデル化する。このモデル化において、社会組織と道具的の下部構造は真に媒介されることになる。

したがって、近代を表層的に見れば、そこにはつねに個我（アトム）と、国家、あるいは機械系、また情報系の強靱な全体的システムが対立し背反しているが、この媒介項としてのモデルから見れば、両者は連結され、一つの全体をなしていることが了解される。このモデルは、個我の定位モデルとして提出されることがまず定型化された。したがってそれは、世界と人間に対する了解の型を、理性あるいはコギトあるいは悟性として構築するという定位哲学的なスタイルをとる。これは近代前半期の定位型であることを付言しておかねばならない。つまりそれは、政体としては絶対主義の隆盛期に照応しており、その政体の合理的構築を内実とすることによって、デカルトからカントまでの哲学的定位と連動する。フランス革命が絶対主義の解体の先駆となり、ヘーゲルが理性を精神によって「乗り越え」た時、新しい潮流が始まることになる。

しかし近代的定位のシンタクスは、実はヘーゲル以降においても継承されていた。ヘーゲルが付加したものは、〈和解〉、つまり主体とシステム（国家）との動態的調停であって、主体そのものの定位構造はカントまでに完成されていたからである。この調停によって、新たな全体的パラダイム（革命、世界史、進化、そして否定的な位相としての実存）が発

生することになるのだが、それはまた後に概観することにして、ここではひとまずカントの立法において完成する、近代的定位シンタクスのマクロの構造を確定しておこう。

イマヌエル・カント（1724～1804）の批判哲学は、近代哲学の最大の業績の一つに数えられている。それは人間を理性的存在であるとした上で、その理性が陥りがちな〈形而上的夢想〉を切り捨てようとしたものである。その夢想に神の観念も、魂の不死も、創造された世界も含まれるため、カントの特に『純粋理性批判』はさいしょ懐疑派の哲学であると受けとられた（カントはすぐ反駁した）。これはたとえばとも気のきいたハインリヒ・ハイネの概説書、『ドイツ古典哲学の本質』（1833～34）では〈神の首を切り捨てた〉という風に総括されている。そして〈道徳哲学（『実践理性批判』のこと）では、あっさりとその首が繋がってしまった〉とも。実際に〈啓蒙〉を標語にしていた、あのフリードリヒ大王が亡くなり（1786年）、保守化していくプロイセンの政教政策の中で、カントの論文は検閲を受け、発禁処分となったばかりでなく、宗教関係の発言を禁じられてしまった。

これは誤解含みの単純化に見えて、その実、当時の現実の社会、そしてその〈常識〉からすれば、カントの〈批判〉がおかれていた、ある種の危うさをよく示していると思う。そして、今現在のわれわれから見ても、カントにおいて、もっともアクチュアルな「革命性」も、このこと、つまり〈神〉の首を斬ったりつなげたりすること（と当時のインテリに見えていたこと）と大きく関係しているように思うのである。それはつまり〈自律的立法〉の権限をめぐる、と概念化できる。そしてまた、この神が中世的全体性の定位紐帯であることに気がつけば、またそうした紐帯がルネサンス人においても（〈対立物の調和〉の媒介により）、デカルトにおいても（〈神の存在証明〉により）、またホップズにおいても（神権的集権への固執により）、明白に、あるいは隠微に持続していたことに気づく。その背景を知れば、カントにおけるこの紐帯の別扱は、真に近代的自由の画期となるメルクマールだったことがわかるのである。

このことを詳しく見る前に、まず常識（哲学史の常識）を簡単に整理しておこう。

カントは、大陸の観念的合理主義とイギリスで盛んだった経験論（ロック、ヒューム）を総合したとされる。

これは正しいが、もちろんその総合の内実が問題である。そしてそれは〈批判哲学〉の意義と密接に関わってくる。もう一言言えば、啓蒙期の理性主義、百科全書主義のある部分に、確実にこの〈批判〉は内在していた。それを哲学的、体系的に深める時に、カントにおいてなにが起こっていたのかを探ることが大切である。とくに、デカルトの〈方法〉とカントの〈批判〉の関係が本質的である。

カントの仕事を時代順にならべて一覧すると、この経験論と合理主義の二律背反が、おおむね三分されていることに気付く。最初は自然科学関係の論文が主で、つづいて形而上学的探求がはじまり、それが〈批判〉の時期に連続していく、そして〈批判〉がおわると、人間学、論理学にならんで、また自然科学への関心が目覚めるのである（遺稿にはその関係のものが多く含まれている）。〈批判〉の内実は、デカルト風の観念論的合理主義の批判が主体であったから、自然科学的経験世界→合理主義批判→自然科学と人間の経験世界と

いう風に、カントの関心そのものが、合理主義よりはむしろ経験世界を軸として展開していきることがよくわかる。

カントは、批判書では厳格な概念構成に覆い隠されているが、現実感覚、バランス感覚にとてもすぐれた人だった。したがって、人間的経験世界の充実が、本来の関心であり、厳格に哲学的な三批判書の基底にも、経験世界の無垢と豊穡に対する賞賛のまなざしが一貫している。その立場からの、〈理性批判〉であることを忘れなければ、批判書のもっとも大切な要諦は理解されると思う。それは現実と経験の〈哲学的基礎づけ〉なのである。この意味で、カントはたしかに啓蒙期の明るい精神の人だった。冗談好きであり、おしゃべりをしたり聴いたりするのが大好きだった。つまり、ヴォルテールやルソーの顔がすぐに思いつくが、ロココのサロン文化と決して無縁ではなかった人なのである。『判断力批判』では、趣味形成と〈気のあった仲間〉との社交の関係が展開されている。冗談もよく言ったらしい（ややドイツ風に重い冗談）。たとえば、次のようなくだりも、その残響だろう。

〈人がたんなる観念によって知見を豊かにすることができないのは、商人が、自分の経済状態をよくしようとして、記帳の現在高に、いくつかのゼロを加えるようなものである。そんなことをしても財産は増えるはずはない。〉（カント『純粋理性批判』〈先験的弁証論〉405 p）

これは何を批判しているかという点、デカルトの〈實在論的な神の証明〉なのだから、すこしばかりあきれてしまう。しかしよく考えると、デカルトの神がゼロゼロゼロの純粋な連続に見えて、さらにあきれる。つまり……「言えている」冗談なのである。そしてカントがはっきりと〈財産を現実に殖やしたい〉、健全に経験論的な人であったこともわかる。

もう一つ。

哲学独自の品位は、地道な基礎作業にある（つまり〈批判〉の仕事）。基礎があつてこそ、その上に道徳的な、壮麗な建造物を建てることもできる。しかるにこのことを理解できない輩がいる。

〈この基盤には、まったく無駄に、しかし非常なる自信をもって、宝を掘りだそうとする理性のつくった、様々なもぐらの道があつて、それがこの建造物をぐらぐらさせてしまうのである。〉（同上、250 p）

「理性もぐら」に対する処方箋は、〈純粋理性の先験的使用と、その原理および理念〉である。

もぐらよばわりされた哲学者とは、つまりは形而上学者なのだが（〈視霊者の夢〉に神の影を見る人たち）、それも理性のはたらきの一場面なのである。したがって〈批判〉は、理性の自己限定ともなる。深くて、わかりやすく、おもしろい冗談である。

こうした笑いは、デカルト、ホッブズ、そしてあのロベスピエールたちがまったく知らない質の、真の〈社交性〉を元にしていて、サロンでの自由なおしゃべりである。それがカントの〈こころ〉のある場所であったということ、そこからして、デカルトやホッブズのある種、〈こりかたまつた〉ところが見えたということ、見えたが、それもまた〈理性の一つの姿〉であると考えたこと、このつながりが非常に重要であると思う。われわれにとって、理性の時代とはとてもいえなくなりつつある、この不条理な状況に生きるわれわれにとってである。カント的、サロンの社交とは、つまりつねに〈カミングアウト〉している状態でのみ行われる相互承認であり、ともすれば覆面の恣意性の誘惑に負けるSNSの反対物である。

十九世紀末から、二十世紀初頭にかけて、カントは大きくリバイバルした。新カント主義という運動である（おおむね1870～1920頃まで）。しかしその基調は、あまりに認識論にかたより、いくつかの大事な成果もあったものの、このカントの現実感覚、社交の中にいる、一人の人間である哲学者という感覚をどこか忘れてしまっていた。たとえばリュシアン・ゴールドマン（1913～1970）のすぐれたカント概説書、『カントにおける人間、共同体、世界』も、その講壇哲学的風潮に飽きたらず、カントの人間学、社会哲学に焦点を再度あてようとしたものである。わたしも半ばはゴールドマンに賛成だが、カント的認識論の大きな意味、教科書的な次元ではなく、つねにアクチュアルな意味は、やはり〈批判〉の構図そのものにあり、そこには認識論が展開されているわけだから、ゴールドマンもまたやや逆側の偏頗な見方をしているように感じる。つまり一言で言えば、社会哲学もまた、カント的な認識の営為であり、そこには限界づけが確実に必要なのである（たとえばゴールドマンの信奉したマルクスにはその意識がない）。やはり認識論、形而上学批判、そして人間学は、カントの裡において構造化された一体（三律的一体）となっており、そこにこそまさに、カント的な理性人の〈自律〉の秘密があるように感じるのである。

この理性批判と、〈人間、共同体、世界〉の融合を、カントの好きな建築の比喻で説明してみよう。

まず建築は公共のものであり、外から見えるものである。経験世界のものであり、そこで生活する人たちの生活の時空に関わっている。理性も建築的である。体系的であり、そしてその建築物は（書物として）人々の目にさらされる。

〈人間の理性は、本性からして、建築術的なものである。すなわちそれは、あらゆる認識を、一つの可能な大系に属するものとして考察する。〉（同上、342p）

建築するには、まず基礎をかため、材料を吟味し、しっかりと計算を立てねばならない。こう述べられているのは、〈先験的方法論〉（458p）においてである。ここで〈デカルト〉との〈方法〉との共通点、そして差異性が際だつことになる。カントの建築は、理性の大系であるから、その意味で〈先験的〉（一人一人の具体的な経験に先立つもの）であり、デカルトの〈方法〉の純粹性、幾何学性と重なる（もちろん幾何学は建築術の基礎でもあった）。しかし、その建築は、現実のものであるならば、かならず〈経験世界〉の基

礎の上に建てられねばならない。経験世界とは感覚世界であり、〈デカルト的懐疑〉で一番に否定されるものであったことを思い出せば、ここでは根本的な分岐が生じていることがわかるのである。カントは現実の建物を選び、デカルトはプランの〈デカルト座標〉、その〈コギトの前に現前する〉姿を選ぶ。そちらがより純粹で、〈真〉であるから。

カントはしかし、合理主義の〈純粹建築志向〉（形而上的体系への志向）を全否定しているわけではない。そうではなく、あくまで権限、権能の問題なのである。形而上学が大建築をめざすのも、カントによれば、人間の理性の本性に基ついている。ただそれが現実には建つかどうか、そのみが問題なのである。

〈われわれが問題とするのは、端的に建築能力の自己批判である。つまり、そもそも建築をなしうるのかどうか、われわれが持っている先天的な純粹概念という資材を使って、どのくらいの高さまで建てることができるかという、そのことの吟味にかかっているのである。〉（同上、〈先驗的方法論〉、473 p）

へえ、カントはデカルトの建て方も認めているんだ、と早読みしてしまうと、またあのハイネの〈神様の首を斬ったりつなげたり〉が顔を出すことになる。その誤解を避けるために、カントはたんねんに概念定義と純粹操作をくりかえした。われわれも、その現場を見ていくしかない。それはつまり、人間の理性的認識の、〈在庫調べ〉の長い長い内省の旅ともなる（それがつまりは〈純粹理性批判〉のみちのりだが）。

この自己限定という、批判の核心をなす発想は、いったいどこから来ているのだろうか。

それは〈法〉の理念からだと思う。より正確には、立法の理念である。カントによれば、哲学そのものが、理性の行う立法行為なのである。この点がおそらく、われわれに一番遠くなくなってしまった感覚であり、また現下の状況ともっとも響き合う、もっともアクチュアルなアングルではないかと思う。

〈哲学とは、あらゆる認識が人間理性の本質的目的に対して持つ、関係の学である。哲学者とはだから、理性技術者ではなく、人間理性の使用のための立法者である。〉

（同上、〈先驗的方法論〉524 p）

ではカント自身はその意味での哲学者なのか。そうではないとすぐにカントは答えるだろう。それは理性の立法者はあくまで理念、理想であり、現実存在ではないからである。しかしそうした〈理想の教師〉は、「どこにも見いだされない。しかし彼の立法の理念は、それぞれの人間理性のはたらきにおいて、随所に見られる」（同上）、から、哲学的営為はたしかに存在し、カントが行っていることもその営為の一つなのである……こうカントは答えただろう。

この慎重さは、いったいどこからくるのだろうか。それは……謙遜だろうか。カントが好きなあのルソーも、晩年は「哲学者」を名乗って、書いたばかりのパンフレットを出会う人にわたしたりしたではないか。

どうやらそうではない。それは、人間の自由と本質連関している。そうカントは考えた。

意志の自律こそ、〈普遍的立法の形式〉である。

〈純粹で実践的な理性の、このような自己立法は、積極的な意味での自由である。したがって道徳律は、実践理性の自律、すなわち自由を現すものにほかならない。〉(カント『実践理性批判』〈純粹実践理性の原則について〉、32p)

カントの実践理性は、〈定言命法〉(Kategorischer Imperativ——この訳はあまりいい訳ではない、あとで述べる)の絶対的厳格性のみが問題にされることがあまりに多かったように思う。ハイネの〈神の首が繋がった〉というのも、〈物自体〉と道徳的主体が連結されていることよりも、むしろこの絶対性に旧訳的律法のような〈神の声〉を聴いたからだと思う。ニーチェの世代になって、すでにカントリバイバルが始まって、カントの道徳哲学の評判はすこぶる悪かった。ニーチェ自身も、〈あのカントの道徳ラッパ〉という風な言い方をしたりしている。しかしカントの道徳主体、実践理性は、自由の自律行為なのである。そしてその自由は、善悪を決定する権限まで有している。善悪の観念があつて、そこから道徳律が生まれるのではない。逆に、道徳律があつてはじめて、善悪の観念が生まれるのである。

これは.....すこし考えればすぐわかるが、「めちやくちやに危ない」議論に見える。つまりその道徳律は、自律という形であれ、〈人間の自由〉に直結されているからである。自由に設定できる善悪、これはもう放蕩者や犯罪者の論理ではないだろうか。そして.....実際にそうなのである、そこに〈傾向性〉(好き勝手ということ)しかないならば。しかし、〈自律〉があるならば、理性は善悪を正しく措定する、絶対的なもの、範疇的な命令として。

カント自身これを〈逆説〉であると言っている。問題はしたがって、〈自律〉の強さと質にかかっている。

〈定言命法〉はいい訳ではないと言ったが、それはこの必須の要因、〈自律〉を見逃しているからである。

純粹理性批判の核心部では、〈悟性の範疇〉が論じられている。量、質、関係、様相であり、悟性、つまりわれわれの認識能力は、これらの〈純粹概念〉によってのみ、感覚を通じて入ってくる多様な情報を、一つの認識へととりまとめる(『純粹理性批判』〈先驗的分析論〉100p)。

範疇の原語は **Kategorie** であり、それはギリシア語のカテゴリーに由来している。カテゴリーとは、審判者、裁判官のことなのである。カテゴリーウエインとは裁判所に召喚して裁きを行うことだった。古典古代の時点で、この言葉は認識論へと拡張され、たとえばアリストテレスの〈範疇論〉を生んでいる。カントとおおむね同じ意味での、認識の範疇である。しかし心象においては、裁判所、裁判官のイメージは強く残っていたことは確実である。つまり範疇とは、〈法にしたがった判断を行う基体〉のことなのである。量の範疇は、量に関しての法則を持っているから、入ってくる量の情報を〈正しく裁く〉ことができる、と言うとわかりやすいだろうか。

カントは認識論において範疇を重視した。そしておなじ言葉を、道徳律の立法性で用いた。あきらかにこの裁判、裁判官の語源的連想が働いたからだと思う。したがって、〈範疇的命令〉とは、その範疇を自己の裡に宿している限りにおいて、裁判官が法を参照しつつ下す判断と等質なのである。それは絶対であり、包括的だが、けっして〈神の命令〉ではない。〈神の命令〉は他律的だからである。その一点ですでに〈範疇的〉ではない。〈範疇〉は理性に内在する自己限定の能力だからである。不可知の客体、物自体はたしかに主体の自由と連結される。しかしその自由主体が定立する自律法則（道徳的善悪）は、自由の自己限定であり、その意味で、絶対なのである。

非常に微妙な論理構造だと思う。したがって旧約の神の心象が読者に蘇ったのも、ある程度仕方ないかもしれない。しかしカントは、命令の絶対性と、自律の自由、それを連結している。無媒介にではない。神による媒介ではない。そうではなく、われわれ人間の〈人格〉によって、それのみによって、連結する。そして〈人格〉もまた、理性の理念なのである。

畢竟するところ、こうした微妙な絶対と自由のバランスは、どうして保たれるのだろうか。それはカントによって、一つの理想として示されている。〈畏敬〉である。正確には、〈法に対する畏敬〉、これがすべてのバランスを保持する鍵となる。範疇的命令という、自己自身が定立した裡なる法、その法に対して、定立者である自己が、畏敬の念をいだくのである。ここがカント的倫理学の最内奥の奥殿である。

〈法にたいする畏敬は、道徳性の動機ではなく、主観的に動機だと考えられた、道徳性それ自身である。……

畏敬は、つねに人格だけに関係し、事物にはけっして関係しない。〉（カント『実践理性批判』〈純粹実践理性の動機について〉、68 p）

山や天体や動物といった自然の事物はどんなにすばらしくとも、そして社会的な位階（身分の高い人物等）はどんなに高くとも、こうした〈畏敬〉の念を喚起しない。それは〈自己の内なる法則〉を体現していないからである。カントは、そういう貴顕の前に立つと、その人物の〈力〉はわかる、しかしそこには〈内的畏敬〉はない、と断言する。そして、フォントネルの「貴人の前に出ると、わたしはおじぎする、けれども、わたしの精神はおじぎしない」という警句を紹介したあと、次のように補足している。

〈これにつけくわえ、わたしは次のように言いたい。身分の低い平凡な市民がわたしの前にいるとする。この市民はしかし、わたしが持っていない、正しい品性を持っている。そのことがわたしにもわかる。わたしは、かれより高い身分であることを意識して、頭を高くあげるかもしれない。しかしどのように外面をとりつくろうとも、欲するといなどに関係なく、わたしの精神はかれにおじぎをする、と。……われわれは畏敬の念をたかだか外面に出さないように押さえることができるだけであって、内面でそう感じることを止めることはできない。〉（同上、69 p）

ベルナール・フォントネル（1657～1757）は、フランス啓蒙期の哲学者だが、彼もデカルト主義者であり、「世界の多数性」を説いた人であった。この言葉にはしかし、バロック期を抜け出したばかりの格差社会における、〈コギト〉が感じる屈折が反照しているように感じる。そしてそれはまた、後進国ドイツの地方大学都市において、細分化された身分社会、格差社会の中で生きた、カントの現実の感情でもあった。カントがフォントネルの言葉に触発されて行う、この思考実験の寸景は、彼の〈道徳律〉の内実を生々しく反映していると思う。〈大学教授カント先生〉のデコーラムは、貴人の前でおじぎをし、街の庶民の前では頭をあげておくことを命ずる。しかし彼の〈理性〉は、貴人の前ではおじぎをせず、仲間を助けようとする庶民の前では深々と頭をさげるのである。

ベートーベンの〈合唱〉に使われた、シラーの〈歓喜に寄す〉の中に、〈なんじの魔力こそ、ならわしがきびしく区切る、その区切りを結ぶもの〉（**Deine Zauber binden wieder was die Mode streng geteilt**）という詩句がある。この〈ならわし〉（**Mode**）こそ、現実のデコーラム、階級作法に他ならない。カントがここで使う〈市民〉もまた、〈すべての人は同胞となりて〉（**Alle Menschen werden Brüder**）というシラーの詩句に呼応する。身分の低い庶民はまだ〈市民〉ではない。しかしカントはそこに〈世界市民〉の影を見ている。しかしまた、その〈市民〉の行いに畏敬の念をふかくおぼえても、路上でおじぎをしないのが〈きまり〉である。そのことをカントは意識して、すこし顔をしかめ、黙々と散歩を続ける……

この格差社会における一元性としての〈畏敬〉の原理が、近代的定位における、もっとも香りの高い人文精神と言ってよいかも知れない。それは〈人間〉そのものへの畏敬である。では固定された格差社会、人為的な身分社会だった江戸期において、こうした〈畏敬〉は存在しえたのかと問うてみるならば、その問いは逆に江戸期の定位における〈人間〉の理念の質、あるいはそもそもその理念の有無を顕在化させることになるかもしれない。あるいはそうではなく、そこにおける〈人間〉は別の定位原理によって確立されていたのかもしれない。いずれにせよその原理はどうやらカント的な近代精神、また立法精神とは別の範疇のものであったという直感は妥当するように思える。その背景には、〈自然法〉、あるいは〈普遍法〉の位置づけの根本的な差異があったと総括できる。

一般的に〈自然法〉は近代にのみ占有されるものではない。そしてそれは普遍的に人類史の様々な場面に登場する。それらの源泉は非常に古く、古代国家と世界宗教の関係にまで遡行することは確実である。キリスト教的人間観における教会法、仏教における〈ダルマ〉、イスラムにおける〈ウンマ共同体〉の理念は、この普遍法の顕れだった。それらはすべて、超越的秩序であり、〈世俗法〉、つまり古代中世の国家法と対立、あるいは並存する構造を持つ。

その並存、あるいは対立の構造はそれぞれの世界宗教において、異なった基軸と履歴を持つが、ここにまた近代固有の〈自然法〉理念が登場して、法概念を複雑化、立体化していくことになる。要約すれば、カントの段階の立法は、〈世俗法〉と〈教会法〉が対立相克した中世的状況をすでに終えたもので、それは宗教改革における教会法の個人化、その意味での世俗化と呼応している。個我の内面の立法が、宗教、道徳、そして国家（教育や政教）を統合する位置を獲得したと総括できる。これが近代固有の〈自然法〉、〈普遍法〉

の根源にある歴史過程であり、それはそのまま〈基本的人権〉の理念へと拡張されていく。したがってそれはその意味で、キリスト教的秩序の内面化、世俗化（世俗における統合）として理解することが可能であるが、それは淵源としてである。根源としての近代的自然法は、それよりも高次の、そして真に普遍的現象であり、それは中世的紐帯からの近代的個我の離脱、自立そのものに規定されていたと考えるべきである。つまりそれぞれの地域における〈世俗法〉と〈宗教法〉の対立あるいは並存は、やがて近代的自律による統合へと至る必然性を有していた。ただそれが実際に起こったかどうかは、また別問題ではある。

たとえば仏教の〈ダルマ〉は、古代国家においては併存的であり、一部は制度翼賛的だった。〈鎮護国家仏教〉の理念がこの姿を典型的に示している。それはやがて、キリスト教における宗教改革に比較可能な内面化、個我の救済の原理となるという意味でのアトム化を被ったが、それが起きたのは中世初期であって、近世、あるいは近代においてではなかった。これが日本的文脈での〈固有仏教の隆盛期〉となる（したがってたとえばこの時期に鈴木大拙は、〈日本的靈性〉の定位造型期を認めた）。この運動はしかし、近世に入って制度化が進み、思想的宗教的には沈滞期を迎える。この沈滞期がつまりは江戸仏教であり、それはもっとも制度化され、またもっとも民衆の救済から遠ざかった仏教だった。つまりそれは、本質において形骸化され、世俗化された外的な寺社集合体だったのである（ために幕藩体制は、土農工商に僧を加える必要性すら認めなかった）。したがって江戸期においては、外面、内面ともに仏教的〈ダルマ〉は、端的にボトムの状態にあった。それは形式的になら（律蔵スコラ的になら）、内的立法を概念化できたかもしれないが（おそらくできただろう）、それは宗教的にも、世俗的にも、まったく影響力を持たなかったことは確実である。

したがって結論から言えば、江戸期にはカント的自律は、もっとも遠い定位型であったと言わざるをえない。

ここにもある種の必然性が働いていることに気づかされる。近代的個我の定位は、アトム化から始まり、合理主義を経て、機械論的国家の青写真へと至る。この青写真の内実をなす強権の専制に対し、個我の自律を確保するために、カントは理性批判を始め、最終的に自律の理念に至ったのだった。これは根源としての近代的定位の流れであり、それは一つの有機的必然性を貫徹している。有機的というのは、ちょうど種がつぼみを、つぼみが花を、花がまたつぼみを産む、産みながら自己実現しつつ自己消滅していく、その必然性である（ヘーゲルが『精神現象学』で用いた原・弁証法の比喻を使わせてもらう）。江戸的状况は、種から芽吹きあたりまでは、まだ近代的共根性を示すものの、つぼみ、花、実の弁証法を示すことはなかった。この弁証法を産むためには、苦難に満ちたものであれ、自発的、内発的な〈開化〉、すなわち近代化を必須としたからである。日本の近世には（まことにさびしいことだが）、この自然な弁証法を産み育てる土壌が欠如していた。

この直感の検証は、江戸期の定位を概観する際に（第二章）行うことにしよう。

いずれにせよカントの哲学者は立法者である。そして理想、理念である、という言葉と、〈人格〉が直接立法者となる、その大きなコントラストの理由もわかると思う。それこそが、三批判書の構造そのものが写像する、理性の姿だった。認識する理性は、立法の影しか知らない。一つ一つの認識において、〈正しく〉あろうとするしかない。しかし行動す

る理性は、つねに自由であり、そして自律をなしうる、自己の裡に法則を定立しうる存在なのである。これは善である、だからなさねばならない、と。

『実践理性批判』の刊行の年、1790年はすでにフランス革命のまっただ中だった。それは〈理性〉を国教としようとした、そういう運動である。理性に限界設定をしようとした、批判の仕事 라이프ワークとしたカントが、それを意識しなかったはずはない（直接の言及はかなり抑えられていたにせよ）。〈理性〉崇拝は、やがて〈崇拝せよ〉の命令に変わる。ロベスピエールは、〈至高存在の祭典〉において、国民の愛国心、〈道徳〉を涵養することをめざした（1794年6月）。フランス革命版の国家神道である。そのすぐ横に、〈自律する理性〉をおけば、カントが言いたかったこと、めざしたことの方向もわかるのではないかと思う。

コギトにおいて、デカルト的な〈われ思う〉において、〈考えるわれ〉は実体化されていた。理性の権化だった。カントはおそらくそこに、こうした〈実体化され、強制される理性崇拝〉の影を認めていたにちがいない。コギトは彼にとっては、経験世界を認識するための装置（われわれに備わる認識の枠）である、〈統覚の統一〉という形式にすぎない（『純粋理性批判』〈観念論論駁〉198p）。そうであるか、そうでないかは、新カント派が得意とした、〈認識論の難問〉であるかもしれない。しかしカントが見たのは、彼らとはちょっとちがうものだった気がする。彼はつまり、帰結を見たのではないかと思う。少なくとも、理性の盲目的建築性を、〈建築する理性であるわれ〉と同一視すること、そのことから生じる、〈傾向性の自走〉（好き勝手をする、というひらたい意味で）をはっきりと見たのではないだろうか。

デカルトはもちろん、〈傾向的〉な人ではなかった。ストイックに自制のきいた人だった。それはバイエの伝記を見ても、あるいは彼の文体の響きを聴いても、すぐに感得できる。しかしそれはおそらく古典を通じて（イエズス会の教育の範囲での）体得した〈人格の特性〉ではなかったかと思う。デカルトが悟得した〈コギト〉と〈方法〉は、無制約であり、まさにその無制約であるという点において、〈世界原理〉として認証されたからである。そこにはたしかに〈自律〉と〈法則への畏敬〉はまったく欠如していた。法則そのものを、操作手順と等置し「それがなければあいでもあたかもあるかのように仮定しつつ」彼の〈方法〉は邁進したからである（第三準則）。ホップズも同じだった。オートマタとしての国家を創造しようとする彼の理性は、すでに非人稱的な、〈技術〉そのものと一体化していた（『リヴァイアサン』序文）。

フランス革命は、最低限の法秩序も忘れ、アジテーションと報復の内ゲバへと退落していった。それはつまり、〈傾向性〉の地獄絵だった。〈自然状態〉を克服したはずの、理性社会が、もっとも酷薄なテロルに陥ったのである。それは理性崇拝という名前の地獄だった。

カントは、すでに『純粋理性批判』の観念論論駁において、どの程度この不吉な影を見していたのだろうか。晩年の講義録、〈実用的見地における人間学〉には次の言葉が見える。

〈エゴイズムは、三種の僭越を生む。すなわち悟性の僭越、趣味の僭越、実践的関心の僭越である。換言すれば、エゴイズムは論理的か、審美的か、あるいは実践的でありうる。〉
(カント『人間学』)

このエゴイズムを治癒しうるもの、それは〈多元主義〉だけである。

〈エゴイズムに対立しうるのは、多元主義だけである。それはつまり、全世界を自分の中に包みもっているかのように自分をみなしたり、ふるまったりするのではなく、自分をひとりのたんなる世界市民であると考え、またふるまうような見方のことである。〉

(同上)

合理主義は、とても明るく、澄み切って、役に立つアングルだが、そこには必ず〈肥大〉の種が隠されている。その肥大は、多元性を破壊し、結局は独我論的な袋小路へとおちいる。そこにおいて根本的に欠如しているもの、それは〈自律〉と〈法則への畏敬〉であった。これを持つまいなが、理性主義の道を、〈世界市民〉と〈独裁者〉へと二分していく。このことをカントは直感していた。そしてその直感は、二つの基本的事実、裡なる道徳律と、上なる天空によって支持されていた。

〈じっと集中して考えてみると、くりかえし、わたしのところを、新たなる感嘆と畏敬の念をもって満たすものが、二つある。わがうえなる星辰の輝く天空と、わが裡なる道徳律である。〉(『実践理性批判』〈結論〉133p)

これはパスカルの〈考える葦〉を越えて、ブルーノの〈無限の宇宙〉に遡行する、そういう知性のおののきだった。被造物性は、カントの〈わたし〉においても保たれている(その意味ではパスカルに近いかもしれない)。宇宙のそのマッスが、単純に〈ちりはいにひとしいわたし〉を圧倒するのである。パスカルはここで信仰を持ちだした。カントが頼るのは自律と自由である。その根拠は、〈内的に顕現する法則への畏敬〉だった。

われわれも、畏敬の念とともに、カントの内奥におけるこの均衡を回顧する。それはブルーノたちのルネサンス的均衡、〈対立物の調和〉にも似た、あやうい均衡でもあったが、しかし外的な布置はすべて払拭され、すべては内的なわたしにおける、人格における、自由、定立、法則からくる権利と義務に純化されていた。

近代的な個我は、はじめて、法則の内化、エートス(人倫)の内化に成功したのである。

われわれは、超時間的に、ある意味イデア的に、〈近代哲学者カント〉にここで出会う(それは〈われわれの理想の哲学者〉である)。そしてその無・歴史性は、自律を失ったエゴの肥大と表裏一体となっていた。カント的静謐は、ロベスピエールのアジテーションのすぐ横にあった。こうして理性的自律が、同時代の錯乱と並存していたというコントラストを、われわれ自身も、カントに対する畏敬の念と並立する、この現実の喧噪に見いだすのである。

カント的均衡と自律は、近代的法治を哲学的に、一回的に根拠づけた。あらゆる現実の市民法が、いまだに自律する人間の義務、権利、責任を語っている。しかしその自律を忘れた何かは暴走を始めている。原理主義として、権威主義として、MAGAとして、すべての法治を否定しはじめている。この二律背反を、われわれも深く、徹底的に〈批判〉しなければならないと思う。

法治と理性の自律を融合させたカントの哲学は、いまだにわれわれの哲学である。われわれが理性的存在でありつづけようとする限りは。

こうして立法精神の自律によって完成された近代的定位は、同時代的に完成されつつあったメガ・マシンとしての近代的国家と向き合うことになる。理性は当然ながら、国家にも立法精神を期待する。立法による自律と自己拘束を期待する。その期待が、つまりは立憲精神の母胎となっていた。そういう風に、カント以降の近代化の流れを総括できるかもしれない。この総括の妥当性は、つまりはイエリネクそして美濃部達吉の法治国家のモデルの妥当性でもあるということになる。

こうしてわれわれはまた、近現代の全体性と向き合っている。

立憲精神は近代的定位の内的必然であるということ、そのことを確認して、いよいよ日本近代の定位動態に迫っていくことにしよう。まずはその前提としての江戸的定位を概観しなければならない。

(近代本論第五回テキスト終わり)