

批判哲學と歴史哲學

カント哲學への瞥見

三 木 清

次の小篇は大學卒業論文である。私はこれを速水混先生に捧げた。考へてみれば私は肉體上と精神上との二つの危機を経験しながらこの論文を準備しそして脱稿した。今はまた彼の日の思ひ出のためにこれを公にする。一九二〇・七・二三。

私達の哲學者、大いなるケイニヒスブルグ人カントは、勝れた歴史家の言葉を用ゐれば、啓蒙の完成とそれの克服とによつて思想上に於ける比ひなき任務を遂げた。彼が一部分その中に呼吸した啓蒙思想の著しい特色は、主知的若くは主理的傾向である。數學と自然科學とが哲學のオルガノンであつたばかりでなく、文化問題の解決でさへもが唯理的形而上學と經驗的心理學との方向に求められて、歴史は一般に哲學者の關心の外に残されるかまたは輕蔑の對象であるかであつた。併るにカント後に榮えた獨逸唯心論哲學の諸體系に於ては如何であつたか。ロマンチク哲

學と呼ばれてをるこれら諸體系は、理性の體系を見出すこと、即ち文化人の一切の生命活動の目的論的聯關を理性の中心に於て體驗し理解することにその努力を向けてゐる。「全人類に分たれてゐるものを私は私自身一個に於て享け樂しまうとしたゲーテの輝ける人格はこの時代の具體化であつた。歴史が哲學のオルガンであつたばかりでなく、理性活動の實現の過程としての歴史の意味を認識することが哲學的思索の凡てであつた。ヘーゲルは考へた、哲學は哲學史である。自然科學より歴史へ、抽象的普遍者より個性へ、それが啓蒙思想よりヘーゲルへの推移である。けれどもこのやうな目覺しい變化が少くとも外面的には何等の生彩も光輝もない生涯を生きた私達の哲學者を旋廻點として行はれたと云ふことは謎のやうに思はれないだらうか。

汝自らによつて汝自身を規定せよ、嘗てこれほど矜持に充ちたしかもこれほど謙虚に溢れた言葉の語られたことがない。我の眞の自覺に本づいた我の自律の正しき觀念はこゝに再び私達の腦裡から消え去り難いところの明瞭な意識に於て決定

された。外的所與や自然的性向や感覺的快適やから解放されて、理性は白日の光の中に自己を見出したのである。カントに従へば、認識が對象に一致するのではなくて對象が認識に一致するのである。外的實在として私達の認識によつて模寫せられるやうに究極的に存在すると考へられる個々の事實は、その基礎附けをそれらの個々の事實に於ては求めることが出来ない多くの一般的な豫想を俟つて初めて定立せられる。單なる感覺やその堆積が客觀性を要求する經驗であるのでなくて、經驗とは却て直接の自明と確實とを以て妥當する原理や假定の下に構成されたものに過ぎない。眞理とは思惟の必然性と普遍妥當性、即ち思惟の規範性の謂である。かくて嘗ては自我の外に求められたものが今は自我の根柢に於て或は先驗的統覺に於て見出された。私達が與へられたものとして受取ることには慣れてゐるものも、それが客觀的なものである限り、そこに意識一般の法則的な綜合が存在するのである。然しながら自然界の立法者として自己を主張する理論理性はまた必然的に謙虚でなければならぬ。理論理性は自己の立法の普遍妥當性を可能なる經驗の範圍に限ることによつて、自己の自律を主張すると共に、正當には主張するが故に、他の自律を十分に承認する。なぜなら、理論理性の自律従つて立法が否定せられて

眞理が表象と實在との一致に存すると考へられるならば、眞理は唯だ知性の世界に於てのみ求められねばならないだらうから。このやうな一致を道德的行爲や美的感情に就て考へることは寧ろ滑稽なことであらうから。けれど若し眞理をカントと共に理性の規範性として觀念するならば、私達は誤もなく道德的眞理や美的眞理に就て語り得る。私達は、美や道德の範圍に於ても必然性と普遍妥當性即ち規範性を要求する。カントが純粹理性批判、殊に彼の思索の恐しきまでの執拗と力強さを示してをるその先驗的分析論に於て成し遂げた認識論上の模寫説の征服は、かやうにしてやがて哲學上の主知主義の克服ともなるであらう。人間は根柢から思惟的生類でありまたあるべきであつて、感情や意志は背後に退くべきである。私達が哲學的勞作の理想は、純粹に學問的な省察に沈潜して悟性に對して維持すること出來ない凡てのものゝ妥當性を拒むにある、と考へる啓蒙思想の主要契機であつた。主知主義は、學問の範圍内で知性の客觀性の要求を眞に權利附けたカントその人によつて却て克服さるべき運命をもつてゐた。かくして感情や意志は知性に對して少くとも並立の關係に立つことゝなつた。併しながら私達の理性はその本質である統一の要求に迫られてこのやうな並立關係に満足することが出來ないであらう。

どこまでも分析的であつて、猶ほ啓蒙的臭味を脱し得なかつたカントが、テレンスの心理學上の三分法に相應して分離した理性は、放膽なフイヒテを俟つて統一されねばならなかつた。フイヒテは考へた私達が知性と呼ぶものゝ根柢にも意志ヴォルレンがあり當爲ゾルレがある。思惟の基礎には眞理への意志が存在する。即ち知性の本質の徹底的な理解は、目的觀を以てカントの批判主義を補ふことによつて、理性を統一の相に於て眺めることを可能ならしめたのである。かくてカントによつて一たび征服された主知主義は、彼の「實踐理性の優位」の思想を發展させたフイヒテを俟つて、再びしかして最後決定的に打ち勝たれたのである。

私達は今カント哲學が歴史哲學と特に密接に關係してをる所以を理解することが出来よう。「如何にして先驗的綜合判斷は可能なるか」と問うて認識の事實問題と權利問題とを區別して、認識の客觀性の根柢を求めるところに於て發見された「意識一般の概念は、文化が眞の自己認識に到達したことを意味する。なぜならば文化とは人間の意識が理性の自律的規定によつて與へられたものから生産するものゝ一切の名であるのだから。普遍妥當的なものを要求し、産出する理性の自由なるはたらきに於て文化的活動はその中心を見出すのである。カントはかやうな理性活動の

範圍を残りなく探求してその悉くを十分に尊重した。また歴史を理性價値の次第に高まりゆく實現の過程であるとするならば歴史の意味を理解するためには先づ第一に何が理性價値であるかを知らねばならないだらう。或は理性を歴史の中に指し示さうとする者は、何よりも先に理性そのもの、明瞭な意識に達しなければならぬであらう。若しさうしないならば私達は結局歴史の意味を否定するか、または相對的、懷疑的、虛無的歴史觀である歴史主義ヒストリスムに陥らなければならぬ。人生に價値を拒み一切の意欲の厭ふべきことを説いたショーペンハウアーにとつては、人類の歴史上の活動や行爲は同じ不幸を異つた衣裳によつて演ずる悲喜劇に過ぎなかつた。歴史的過程の自然必然的經過をそのまま、進歩若くは改善と考へて歴史の相對的な意味を認めやうとする試みは不可能である。單により後なるものはより善きものではない。また單なる變化は進歩ではない。歴史的過程を發展の過程として理解するには、發展を超越したものが即ち超歴史的なもの或は絶對的妥當性をもつた原理が必要である。それ故にカントが理性の本質は如何に考へらるべきであるか、何が理性價値として普遍妥當性を要求し得るかを明らかにしたのは、歴史哲學に對する不朽の功績であると云はなければならぬ。彼は彼の人格の深き内奥に於て

理性そのものを眞に體驗し自覺することによつてロマンチック哲學への旋廻點に立つて自分自身を生きることが出來たのである。

第二に彼は認識論上の模寫説を破壊することによつて、近頃歴史哲學の名の下に論議せられつゝある學としての歴史の方法論の問題に對して貢獻した。勿論彼は經驗科學としての歴史の認識批判を問題としてゐない。寧ろ彼はあらゆる學問はそれが數學を含んでをる限りに於て本來の意味で學問と見做し得ると考へたのであるから、歴史に學としての獨立性を拒んでをるとさへ云ふことが出來るであらう。彼の努力は主としてニュートンの自然哲學即ち數學的物理學を確實な基礎の上に安定することに向つてをる。少くとも私達が直接に知り得る限りに於ては彼は歴史の認識目的を自然科學と同じ方向に定めやうとしたらしい。彼にとつても歴史の經驗と自然科學的經驗とは同一ではない。前者はそれが人間の自由に本づいた現象であること或はその非合理性によつて後者から區別せられる。地上に如何にして或る自由な行爲が起るか若くは起らないかに就ての原因に關しては、私達は私達の探究が貫き通し得ない闇黒の中に殘されなければならぬ。しかも歴史としては、それが自由から出たものであるにせよ、原因と結果との法則に従つて理解さる

べきである。と彼は考へた。それ故に例へば新カント派と目せられる西南學派の人々が經驗的學問を、自然科學と文化科學、若くは法則定立的の學問と個性記述的の學問とに分つ思想とカント哲學との親しき關係は、他の方面に或は批判哲學の根本精神に於て求められなければならない。横寫説の眞理概念が教へるやうに眞理が表象と實在との一致であるとするならば、正當に客觀性を要求し得る學問は唯一つしかあり得ない。併るに認識を構成であると考へれば認識は認識目的によつて規定されることになるから、認識目的の相違に應じて全く異つたしかもいづれも普遍妥當性への要求の權利をもつた學問が同時に可能であることは明らかである。このやうな認識目的が普遍化と個性化との二つあることが出来るが、または二つに限られてゐるかに就ては論じないにしても、かくの如き學問の分類がカントの認識批判の精神を徹底することによつて基礎附けられることは疑ない。こゝでもまた、カントを理解することは彼を超越することである。」

私は批判哲學と歴史哲學との關係をカントの理性批判から直に考へ得る範圍に於て極めて一般的に考察した。これより進んで私は歴史哲學の根本問題がカント哲學に於て如何なる光に照し出されてゐるかを見ようと思ふ。そしてこの場合理

路の明確を期するために彼の歴史哲學的思想の個々の點に立ち入ることやまたそれの史的發展の跡を辿ることは、姑らく私の興味の中心から遠ざけられることを以て満足する。

—

カント自身聖書を地圖として想像力の翼に乗つてなす慰みの旅に比した「人類歴史の臆測的起始」*Muthmasslicher Anfang der menschen Geschichte.*と云ふ短い論文に於て驚くべき思想が語られた。「自然の歴史は善より始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡より始まる、人の業なるが故に。」³それは恰も彼の道徳論に根柢を置いた「道徳哲學基礎」*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.*の出した翌年のことである。この論文は單にカントの歴史哲學に對して、千七百七十年の就職論文が彼の認識論に對してもつと同様な關係をもつばかりでなくそれはまた啓蒙思想とロマンチック哲學との中間に重要な位置を占めてをると考へることが出来る。私が今引用した數句の意味は私の論文の全體に於て十分な解明を與へられるであらう。こゝにはたゞ彼が自由概念を歴史哲學の問題の中心にまで持ち出したことを注意すれば足りる。

それではカントは自由と云ふことを如何に解したか。多くの動搖の中にある彼の自由概念の諸相を悉く展開することをやめて私の問題に直接必要な範圍に於て考へるならば、私はその二つの概念規定を擧げることが出来ると思ふ。一は先驗的自由 *transcendentale Freiheit* であり、他は實踐的自由 *praktische Freiheit* である。

先驗的自由、詳しく云へば先驗的理念としての自由、若くは宇宙論的意味に於ける自由とは、自然法に従つて経過する一列の現象を自ら始める原因の絶對的自發性である。その結果は現象の中に現はれそしてそれ故に他の現象によつて必然的に規定されるが、その原因に關しては決して他の現象によつて制約されることがない。因果性を先驗的自由と云ふ。先驗的自由の本質は非合理性にある。私達はかやうな自由を悟性の普遍的な法則や概念を以てしては理解することが出来ない。併らば非合理的な先驗的自由は如何にして可能であるか。カントは彼の認識論の結果である批判的觀念論の立場からその證明を與へやうとした。現象が若し物自体であるならば「先驗的分析論に於て普遍妥當性を十分に保證された因果律に對して自由に因る因果性」*Causalität durch Freiheit* を救ふの道はないであらう。併るに若し現象の觀念性が疑ひ得ないとすれば、自然必然性の支配は單に可能なる經驗の範圍

に限られることとなり私達は物自體に關しては自由を許すことが出来るわけである。先驗的觀念論の見地から「自然に従ふ因果性」Kausalität nach der Naturと「自由からの因果性」Kausalität aus der Freiheitとをそれらが時間の規定を受けるか否かと云ふ根本的な差異に於て「圖式化された因果性」schematisierte Kausalitätと「圖式化されぬ因果性」Nicht-schematisierte Kausalitätとして區別するならば、時間の規定を全く脱した物自體に就て後者を認めることは理論的にも可能である。さて純粹理性の理論的使用に於てその可能性を證明された先驗的自由はそれの實踐的使用によつて客觀的實在性を獲得して實現されるのである。私はこの場合純粹理性の實踐的使用と云ふことゝ實踐理性と云ふことゝを特に區別して考へておくことが必要であると思ふ。即ちカントが第二批判書で分離した理論理性と實踐理性との對立は第一批判書では理性の統一と云ふ見地から純粹理性の理論的使用と純粹理性の實踐的使用と云ふ言葉で現はされ、そして或る箇所では明らかに「或を實踐的即ち道德的使用」gewissen praktischer, nämlich der moralische Gebrauchと云へ云つて、純粹理性の實踐的使用の中には道德的ならぬもの或は所謂實踐理性と全く同一視し得ぬ使用の存在することを少くとも暗示してをるのは、先驗的自由の齊合的な概念規定を求めつゝある

私達にとつて注意すべき事柄である。勿論カントは殆んど凡ての場合純粹理性の實踐的使用と云ふことゝその道徳的使用或は實踐理性と云ふことゝを同意語的に用ゐてゐる。けれど實踐的と道徳的とが同じ範圍を同様に蔽ふ概念でなければならぬ必然的な理由は存在しない。道徳的は寧ろ實踐的の一部分である。私達は猶ほその他に後に示すやうな歴史的をもその中へ包括して考へることが出来る。否、先驗的自由は一切の價値的な見方から離れて純粹な非合理性と云ふとこれの本質を見出す。そしてカントが彼の道徳觀の明瞭な意識に達してゐなかつたとき、即ち「道徳哲學基礎」のまだ書かれなかつた以前に發表した一つの歴史哲學上の論文「世界主義的一般歴史考」*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. 1784に現はれた自由の觀念は實にかやうな單なる非合理性としての自由であつた。併しながら非合理性と云ふことは必然性を全く拒むと云ふことではない。若し如何なる意味の必然性をも許さないのならば、彼が「叡智的性格」*intelligibler Charakter*は「經驗的性格」*empirischer Charakter*に相應して考へられなければならぬ」と云つたことは理解し得ようもないであらう。また因果概念は正當には法則性の概念を含まねばならぬに拘らず、彼が法則的ならぬ先驗的理念として自由と云ふことの代り

に自由に因る因果性若くは自由からの因果性など、云つて私かに因果概念を轉用したのは、因果概念の意味する必然性が少くとも概念的には法則性の必然性とはたゞらぎのそれとに區別し得るところから、言葉の感じの上から起つたこと、解釋する外ないであらう。先驗的自由の非合理性は概念的の理解即ち悟性の普遍的關係による理解を超越すると云ふことである。それは法則的な必然關係を辿り得ないと云ふことであつて凡ての必然性を排斥すると云ふ意味ではない。かやうな自由を私は、個性の自由と呼んでも差支ないであらう。なぜならば、個性は第一に定義し得ざるもの、法則によつて規定することが出来ないものとして私達の概念的の理解を超えて非合理的なものであるから。第二に個性に於ては全體がいつでも現實的なものとしてはたらいで部分を規定すると云ふ内面的心然性が常に存在してをるのであるから。若し私達の個々の意欲が全く無原因であるとするならば私達の裏に生起する意志は唯だ受動的に私達によつて體驗されるのみであつて、原理的には私達と何等の關係をもつことが出来ないだらう。私達は云はゞその活動する舞臺であるに過ぎない。然るに個性の自由、神聖にされた言葉を用ゐれば人格の *usefulness* と云ふことは、等しく神聖にされた言葉を借れば *causa sui* と云ふことである。この神

秘を悟性によつて貫かうとするのは不可能な試みであらう。なんとなれば悟性がそれを理解するためにそれに與へ得る一切の内容的規定は、畢竟經驗界からとつて來なければならず、そしてその限りに於て自然必然性の支配を脱することが出來ないからである。カントが物自體を限界概念と考へたやうに、個性の自由は私達の理論的思索によつては到底到達し得ない限界概念である。私達は唯だ現實的意志の立場に立つて内より直に之を體驗し得るばかりである。カントが物自體と關係して説いた先驗的自由を私はかやうにして個性の自由と云ふ意味に解したいと思ふ。

實踐的自由、詳しく云へば實踐的理念としての自由、若くは實踐の意味に於ける自由とは、意志の感性の刺戟による強制からの獨立性である。この概念は、純粹理性批判ではまだ考へ貫かれてゐなかつた道德法の概念が、實踐理性批判に於て明確に規定され深遂に洞察されるに至つて、同時に明確深遂にされた。後者に依れば意志が内容即ち欲望の對象から獨立にはたらくと云ふことは消極的な意味に於ける自由に過ぎない。積極的な意味に於ける自由とは純粹でそれ自身實踐的な理性の自己立法の謂である。それは純粹意志が如何なる外的な刺戟や目的にも影響されないで唯だ自己自らの興へる法則に従つて活動するところに成立する。自由な意志と

云ふことと道德法の下にある意志と云ふこととは同一である。それではこのやうな自由の客觀的實在性はどうして示すことが出来るか。カントがこの間に對して與へたやうに考へられる二通りの答の中、純粹理性批判の「先驗的辯證論」及び「實踐理性批判」の或る部分に見ゆる先驗的觀念論の歸結を辿る證明は姑らく措いて、私ばここで特に後者に現はれてをる他の一つの證明を注意したいと思ふ。既に前者に於てさへ彼は云つた、先驗的自由の問題は單に理論的知識に關係してゐるのみであつて、實踐的な事柄を考へる場合には私達はそれを全然無關係なものとして顧慮しないであつて出来る。「純粹理性批判」のやうに純粹理性をその理論的使用と實踐的使用とに分つて理性の統一の立場に止る限り、先驗的自由と實踐的自由とは必然的な聯關に於て考へられねばならぬだらうが、「實踐理性批判」のやうに理論理性と實踐理性とを截然と區別する見方からすれば、實踐的自由は先驗的自由から獨立に論ぜられ得るわけである。カントは道德法の存在を私達に直接意識される事實であるとして出發した。道德法が主觀的な格率であつたり、制約された假言的命令であつたりするのでなくて、法則であり斷言命令である爲には、それは一切の經驗的内容から離れて純粹な形式に於て考へられなければならない。道德は意志の自律或

は法則に依る意志の自己規定の根柢を得て、従つて自由の基礎の上に成立する。併るに道德法の存在は疑ひ得ないことであるから、それ故に自由の事實も亦確實でなければならぬ。私達は何事かを爲すべきであると意識するとき直にそれを爲し能ふこと即ち意志の自由を認識する。右の證明をカント自身が擬したと思はれるやうに、道德的生活は一つの事實である、併るにこの事實は自由を條件として可能となる、従つて自由は存在する、と云ふが如き理論的證明と考へることは出来ない。私達は寧ろそれを目的論的證明と解釋して、ウンデルバントと共に *argumentum ad hominem* として承認すべきであらう。汝は道德法の必然性と普遍妥當性とを信ずる、それ故に汝はそれが可能となる凡ての條件を信じなければならぬ、さてその條件は自由である、従つて汝の道德的確信が危くさるべきでない限り汝はまた必然的に自由の實在性を信じなければならぬと右の證明は主張する。かくて規範としての道德法の存在に直に本づけられる自由はまた當然規範としての自由であるべきである。實踐的自由が規範または理念でなければならぬことは實踐理性批判に特有な問題が起ることからも明瞭にされるであらう。先驗的自由の問題は、現象としては自然必然性の支配を遁れることが出来ない行爲が、如何にして自由の下に爲さ

れたと考へ得べきかと云ふことであつた。そしてその解決は批判的觀念論の立場から與へられた。詳しく云へば、現象としての經驗的性格を無時間性の故に因果關係を脱した物自體としての睿智的性格にまで還へすことによつて、先驗的理念としての自由は辯護された。けれど實踐的自由に就ては、その一樣性が自然的關係を示す一列の行爲は睿智的性格の時空中に於ける必然的な活動としてこれと規律的な關係をもつと云はねばならないが、このやうな一列の行爲が如何にして道德的評價の對象となり得るか、問題となる。或は同一の睿智的主體といづれも規律的な關係をもち従つて相互に自然的關係をなす一列の行爲の中で、何故に或るものは自由として善と呼ばれ、他のものは制約的として惡と稱へられて區別されることが出るか、問題となる。先驗的觀念論は今提出した問題に説明を與へてはくれないだらう。なぜならばこのやうな區別は、睿智體と現象とを別つて前者を自由と見、後者を必然とすること、關係するのでなくて、睿智的活動そのものに就ても現象の中に於てと同様に存在するところのものであるからである。然るに若し自由と云ふとを合規範的、不自由と云ふことを反規範的と云ふ意味に解するならば、先驗的觀念論の立場から觀て一樣に自由な行爲の中にも、自由と必然との別を設けるとが

出來るわけである。先驗的自由が凡ての價值的規定から離れて純粹な非合理性にイラチマツリテ、その本質を見出したに反して、實踐的自由は理性との全き關係に於て純粹な合理性フエヒニにコソフチンヒツト、その核實を求めなければならぬ。一は沒價值的概念であるに反して他は價値概念である。かく考へれば、實踐的自由に就ては叡智界と經驗界との關係はまた必然的に本體論的ではなくて目的論的とならなければならぬ。理念または價値としての自由の維持者である叡智的性格は理念または價値として理解さるべきである。その無時間性は理念または價値の永遠性の謂である。一は悟性界に他は感性界に屬する叡智的性格と經驗的性格との關係は、カントに依れば *natura architecta* と *natura aeterna* との關係である。彼は云つた、悟性界の單なる一員としての私の一切の行爲はそれ故に純粹意志の自律の原理に完全に一致してゐるであらう。即ち私が叡智的性格を一の理想概念であると考へても強ちカントを誣ふるものでないと思ふ。併しながら私達は私達の有限な本性から迫られて感性の束縛から全く脱することが出來ないのであるから、實踐的自由は要するに私達が現實に享受する自由であることが出來ない。道德の完成のために或は自由の全き實現のために不死の要請ゴスチユワットを樹てねばならぬとカントが云つたやうに、實踐的自由は私達には到底そ

の到達が恵まれ得ない理想である。それ故に私はそれを永遠者の自由とも名けよう。

さて先験的自由は個性の自由として、實踐的自由は永遠者の自由としてそれぞれの概念規定が與へられた。若し自由概念が歴史の基礎附けをなすとすれば、かゝる歴史の根柢となる自由は如何なる意味の自由であるべきであらうか。

三

非合理性若くは絶對的自發性を本質とする没價値的概念と考へられた個性の自由は歴史を基礎附け得るか。個性の單なる氣隨と無拘束とに本づく行爲を私達は歴史的活動と呼ぶことが出来るか。カント自身の言葉を借りて云へば、人間意志の自由の戯〔Das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens〕を私達は歴史的過程として理解し得るであらうか。見渡すことが出来ない時の流の中に經過する人類の活動の意義をこのやうな人間行爲の中に尋ねやうとする者は、寧ろ私達の哲學者と共に次のやうに語られねばならないだらう、私達は私達の行爲が大きな世界舞臺の上で演ぜられるのを見るときには、或る種の不快の念を禁じ得ない。そして個々の場合には

950
此處彼處に智慧が現はれてゐるかのやうに見えるに拘らず、全體としては結局、痴愚、子供らしき虚榮、屢々また子供らしき悪意と破壊欲とから織りなされてをるのを見出すとき、かくて終には優秀なものと想像せる私達の種族を如何に觀念すべきかを知らないとき、私達は或る種の不快の感を抱かずにはゐられない。¹⁰人間の規制なき恣なる活動の中に進歩を跡附けようとして、人々は却て慰めもなく云はねばならぬのであらう、「哀れなる死すべきものよ、汝等の中にあつて常住なるは、常住ならざることの外ない。」かやうにして人間及び人間の自由な戯の全體に於て、人間自身の理性的な意圖を豫想することが出來ないのであるから歴史の意味を發見しやうとする哲學者は、人類事象のかゝる無意味に見ゆる進行の中に、「自然の意圖を見出し得ないかを試みるよりほか道を知らない。即ち「目的論的自然論」 teleologische Naturlehreこそ歴史の意味を救ふ唯一の可能なる方法である。

カントに依れば、一造物の一切の自然的素質は何時かは完全にまた合目的々に展開し得るやうに定められてをる。自然が人間に解決を迫る最大問題は、一般に法定的な公民社會に到達することである。そして完全な公民的憲制に到達することの問題は合法的な外部的國家關係の問題に依存し、後者を解決することなくしては前

者を解決することが出来ない。私達は人類の歴史を一括して、内部的に完全な、しかしてこの目的のためにまた外部的に完全な國憲を現出し、これによつて人性の一切素質を十分に發展せしめんがためにするところの、自然の隠された計畫を完成することゝ見做すことが出来る。然るに一般世界公民的狀態を出現するために自然が用ゐる手段は、つまりは社會の合法的秩序の原因となるやうな社會に於ける人間素質の敵對關係である。自然は狡猾にも自己の意圖を遂行するために私達に「非社交的社交性」ungeselliges Geselligkeitと云ふ葛藤を興へた。後にヘーゲルが「理性の狡猾」List der Vorurtheile と呼んだやうに、自然は人間の名譽心や支配欲や所有欲やの絶えざる争鬭を通して自己の計畫を實現するのである。

右の世界主義的一般歴史考の思想と批判哲學との關係は明白である。單に非合理的な自由が歴史の意味を到底基礎附け得ないのを見て、カントは人類の涯しなき活動の中に自然の意圖を探らうとした。若しさうしないならば、私達はシュローベンハワールの厭世觀か、メンデルスゾーンの Abderismus かを歴史觀の正しき歸結と見做さなければならぬであらう。後者は考へた、私達は人類が全體として小さな動搖をなすのを見る。そして人類は嘗て直ぐ後に二倍の速さを以て前の狀態へ還るこ

となしには少しでもの進歩をしたことがなかつた。」カントが「自然の意圖」と云ひ、「自然の計畫」と云ふ場合の自然概念と彼の認識批評の結果である自然概念との相違は論ずるまでもなく明瞭である。「純粹理性批判」に依れば、「自然とは現象のその存在に於て必然的な規則即ち法則に従つての聯關である。」¹¹「哲學序説」に説くところでは、「自然とはそれが一般法則によつて規定されてをる限りに於ける物の存在である。」¹²然るに「世界主義的一般歴史考」では、彼は目的論的自然論の立場に立つて、人間の非社交的社交性に於て「智ある造物者の整序」Anordnung eines weisen Schöpfersを見出し、それが導く法治的公民社會の中で自然が人類に與へた一切の芽が十分に發育してその任務を遂げること、「自然の辯護、或は寧ろ攝理の辯護」eine Rechtfertigung der Natur, oder besser der Vorsehung を承認し得ると考へた。こゝに云ふ自然とは一の形而上學的な觀念であつて、ロマンチックの詩人や思想家の考へたものと全く類似してゐることは疑ひ得ない。カントの深さが彼の方法論上の徹底を破らねばならなかつたとき、彼は屢々このやうな思想に就て語つた。彼の歴史哲學の中心觀念である發展の概念、即ち理性は心理的機械的衝動から自らを自覺めさせ、しかしてそれを次第に高まりゆく成功を以て自己のために役立たせ、終に理性が完全に自分自身を現はす、と云

ふ思想はまた、明らかに目的論的進化論的形而上學に屬するものである。

さてかゝる自然概念を導き入れることによつて歴史の意味を一應確めることが出来るとしても、何よりもそれは個性の自由と云ふことゝ矛盾しないか。人々は自己の絶對的な自發性を以て恣に行動しつゝも、結局は攝理の目指す目的を實現するために協力することにしかならないのであるから、個性の自由は唯だ幻想として人々に與へられたものに過ぎないことになりはしないか。或は各人は銘々の意欲が赴くまゝに活動してをると考へながら、畢竟攝理の意志する文化に必然的に貢獻しなければならぬのであるから、彼等の自由はつまりは迷妄に終りはしないか。ここでは人類は終に攝理の道具であり、傀儡である以上の意味をもち得ないであらう。自然は私達に私達自身の氣隨が定めた目的を遂げるのであると想像させて、云はゞ私達と戯れてをるのである。自然の更に狡猾にして皮肉なるは、私達に名譽心や支配欲や所有欲やを與へて私達の目的を屢々他の人の目的に反して追求せしめることによつて、私達には意識されない自然の計畫のために私達をはたらかせるのである。斯やうな自然概念が批判哲學の根本精神である我の自律の觀念と究極的に矛盾することは云ふまでもない。

第二にたとひ個性の自由と云ふことが迷妄に終らないにしても、個性の價值とか意味とか云ふものを私達は一體何處に求めることが出来るのだらう。自由が個性の價值の根柢をなすことを認めねばならぬにしても、單なる氣隨と云ふ意味での自由をもつことが直に個性の價值をつくるものであるとは恐らく何人も考へないであらう。そればかりでなく、私が思ふに、各々の個性は全體の體系と必然的な關係に這入つて大なる體系の中で他を以て代へることが出来ない位置を占めることによつて自己の意味を獲得するのである。個性は普遍的なものに唯一の仕方と與ること即ち或る意味では自己を否定することによつて、却て個性としての自己の價值を見出すのである。然るに私達は純粹に非合理的な自由を本質とする個性の間に内面的な意味の關係で成立する全體の體系と云ふものを考へ難い。たとひ攝理が全體の意味を與へてくれるにしても無意識的若くは受動的にそれに與つてゐる限り、個性の價值は要するに偶然的なものであるに過ぎない。或は私達の非社交的社交性が完全な公民的社會を實現して自然の課した任務を十分に遂行した場合にその社會の一員となると想像しても、私達の價值は畢竟外面的であるより以上であることが出来ないのである。外面的な全體の體系に於て比ひなき位置を占めることは、

内面的に若くは自我の根柢に於て普遍にして永遠なるものに唯一の仕方であることを俟つて初めて満足な意味と價值とを獲得する。先驗的自由は實踐的自由と結び付いて初めて眞の自己を見出すことが出来るのである。

第三に右のやうな自然概念が歴史に意味を與へることが出来たとしても、その意味は一體誰に與へられたのであるか。勿論人間に對してはあり得ないに相違ない。歴史は私達にとつては全く無意味なものであるが唯だ私達がその道具であり傀儡であるやうな攝理に對してのみは意味に充ちたものであることが出来る。

「游星は地球から見れば時に退行し、時に靜止し、時に進行する。けれども立場を太陽にとれば、それはひとり理性のみがなし得ることであるが、彼等はコペルニクスの假説に従つて規則正しい進行をするのである」¹³ やうに、歴史も私達の悟性に對しては非合理的なものであるにしても、更に高い悟性或は攝理にとつてはさうではない筈である。即ち人間歴史の意味が内在的でなくて超越的でなければならぬのは、このやうな考へ方の免れ難い歸結である。

最後に歴史の意味が單に攝理にのみ示されるばかりでなく、攝理そのものでさえもが超道徳的である。自然は人類社會に於ける自然的素質の葛藤と云ふことを手

段として自己の意圖を實現するとカントは考へた。固より自然の計畫が「一の道德的全體」ein moralisches Ganzeにあることは私が今主として問題にしてゐる「世界主義的一般歴史考」に於ても既に暗示されてをる。併しながら攝理そのものが超道德的な手段を用ゐる超道德的なはたらきである以上、その目的が人類の道德化にあるにしても私達人類は如何にしてこの道德化に貢獻すべきかを知ることが出来ないであらう。従つて私達が自然の意圖の成就のために盡し得ることは、たかだかその消極的條件である完全な法に本づいた公民的社會とか國家關係とかを設立することに過ぎない。經驗の中に辿り得る立法的社會的關係の進歩のために努力することが私達に許された唯一の文化的活動であつて、經驗からも示されず、また攝理そのものが超道德的である限り、その本質を考へることによつても明らかにされない攝理の究極目的である道德的完成への直接の協力は、私達には閉された従つて唯だ攝理に於て信賴さるべき事柄である。

上の考察は私を大體下のやうな結論に導いてくれるやうに思ふ。非合理性または絶對的自發性としての没價値的な先驗的自由若くは個性の自由は、それ自らでは歴史とか個性とかの意味を確立することが出来ない。そのためには自然の意圖或

は攝理と云ふが如き概念が導き入れられねばならぬが、かゝる概念もそれが歴史に眞に内面的な意味を與へ得るためには、歴史的過程そのものに内在的なものとして理解されなければならぬ。カントの「世界主義的一般歴史考」または「大學分科の争」などに見ゆる思想は、後者が既に著しくその傾向を示してをるやうに、一層神秘化され形而上學化されることによつて却て一層論理的に徹底して、ヘーゲルの歴史とは「時間」に於ける精神の解明、*die Auslegung des Geistes in der Zeit* であると云ふ考にまで到達する必要がある。けれどそれはまたそれが受くべき他の多くの批難を看過するとしても形而上學への飛躍として批判哲學の自殺をも意味するであらう。



個性の自由がそれ自らでは歴史を基礎附け得ないことは明らかにされた。それでは理念としての實踐的自由若くは永遠者の自由に關しては如何であるか。この問題は正當には二つに分つて提出されなければならぬ。第一理念は裸のまま、實現され得るか。第二、上の問が肯定を以て答へられるとして、そのことは歴史の意味を確め得るか。私は「實踐理性批判」を檢べつゝこれらの問題に就て考へようと思

屢々主知主義の名を以て稱せられるやうにカント哲學はその實踐的部分に於ても認識論的である。認識批判に於ける唯理主義的臭味を脱し得ない先驗主義（ア prioriismus）と平行して、カントは道德に關しては理性の先驗的必然性とそれの歸結にのみ私達（私達）が認識し得る規範的眞理を見た。然かもこの場合理性が抽象的形式的なものと考へられたため、普遍妥當的は單なる一般的（ゲネラレツル）に於てのみ承認された。法則の概念と普遍性の概念及び形式性の概念とが自明にして必然的な結合をなすと云ふ豫想に彼の道德論は基礎を置いてをると云ふことが出来るのである。普遍性を要求する道德法は必ず形式的でなければならぬ。道德法は形式的でなければならぬが故に、一切の内容的なもの、個別的なもの、混入を自己の品位と威嚴とを危くするものとして絶対に排斥する。従つて道德法が存在すると云ふことは、純粹理性がそれ自らのみで實踐的であつて、實踐的規則の單なる形式によつて意志を規定することが出来る」と云ふことを意味する。カントは云つた、道德的法則の表象からそれが感官に勧め得る一切のものを奪ひ去るとき、それが冷かな命なき是認に過ぎなくなりそして人を動かす力若くは感動をもたないであらうと考へるのは全く間違へた懸念である。¹⁴

なんとすれば、道德的法則はそれ自身で私達に於て十分にまた原本的に規定的であるのであつて、その外の規定根據を求めやうとするのは許されもしないことであるからである。彼が理念を單なる假象とみず、一方では評價の規範であると共に他方では規定の原理であると考へたのは、直にプラトニスムの心髓に參するものとして彼の天才的な深さを現はしてをる。それは何よりも理性に對する信仰を意味する。然しながら理念は裸のまま、或はその抽象的普遍相に於て己れ自身を現實界に實現し得るであらうか。形式的で抽象的でそしてその意味に於て普遍的である理性法則は、私達を内面から直に搖り動かして私達の實際の生命活動を支配することが出来るであらうか。現實を支配する理念、經驗を規制する規範はかやうな抽象的普遍的なものではなくて、眞の具體的普遍従つて眞に個性的なものでなければならぬだらう。それは、表象の形に於ける理念であるべきである。實踐的自由は先驗的自由と結び付いて初めて生活の規定原理となることが出来るのである。勿論理念が感性的なものを單に混入され附加されることによつて力を得て來ると考へるならば、私達はその品位と威嚴とを感性に對して維持し得ないだらう。理念は寧ろ自己の内面的必然性に従つて自己を特殊化し個性化してゆくのである。私

達が規範に據つて目的の實現に向ふときには、その實現の過程をなす繼起的な活動は内面的に必然的な結合をなすものと考へることが出来る。かやうな必然繼起の關係は、因果律のやうに外面的な普遍的關係によつて成立するのでなくて、規範の本性上全く個別的でしかも必然的な内面的結合であるのである。「理性の因果性」と云ふのはかゝるものでなければならぬ。即ち理念の個性化は單に人性論的若くは心理的に必然であるのではなくて、その本質に本づいて内面的に必然なのである。

カントの思想の中でも道德の形式的原理がそれのみでは十分な規定根據となることが出來ず、必ず内容を得て來なければならぬと云ふことを暗示する部分を指摘することが出来る。¹⁰「凡ての意欲が對象を従つて内容をもたねばならぬと云ふことは否定することが出來ない」格率の内容は存在し得るが、唯だそれが法則であるためには内容はその條件となつてはならない、内容を制限する法則の單なる形式は、同時にこの内容を意志に附け加へる根據でなければならぬが、しかし内容を豫想しない、「實踐理性の規定は、唯だ欲望の多樣を道德的法則に於て命令する實踐理性若くは純粹意志の意識の統一の下に先驗的に持ち來すために存在することが出来る」と彼は考へた。けれども甚だ多くの場合カントは形式と内容との關係を絶対に排斥的な

ものと見て形式的な理性法則はそれ自身直接に實踐的であるとした。そしてそのことは當然彼の倫理説を消極的なものとしなければならなかつた。有名な言葉に依れば、何等の制限もなく善と考へ得るは唯だ善き意志のみである。カントの倫理説は現實界を形成し、自然を加工し、文化財を産出すると云ふことゝは全く無關係であつて、單に「本體人」*homo noumenon* が傾向性の危険から自己を防禦すると云ふ消極的な意味しかもたないのである。然しながら歴史の根柢となるためには、實踐理性は自然を積極的に支配することに於て自己を現はし、倫理説はこの場合、シユライエル、マハーの語を借れば「生産的な性質」*produktiver Charakter* を得て來なければならぬ。或は義務の意識から發する心情の道德である *virtus noumenon* は何等かの意味で *virtus phaenomenon* と結合しなければならぬのである。

さて假に理念が裸のまま、即ち抽象的普遍的相で實現され得るとしても、其事は個性の意味とか價值とかと云ふものを確立することが出来るであらうか。この問は恐らく奇異の感を惹起さずにはゐないだらう。なぜなら私達の哲學者ほど人格の尊嚴に就て嘗て多くの感動を以て語つた者がないと云ふとは周知の事實なのであるから。カントに依れば、事物が直打しかもたないのに人格は品位を有し、事物が

手段として用ゐられるに反して人格は自己目的である。私も彼と共に個性が眞に個性であるためには、單に一あつて二ないと云ふ意味での個體、Individuumであつたり、若くは單に他に對してのみ自己の價値を負ふ個體、Individertheitであつたりするばかりでなく、永遠なる價値に與ることに依つてそれ自身に於て價値を擔ふ人格、Personalität でなければならぬことを承認する。然しながら私はカントの倫理説の形式主義が、彼がそれほど高調した人格の價値を結局否定してしまひはしないかを懸念する。人格の價値はそれが凡ての人に妥當する格率に従ふところに、或はそれの意志が普遍的に立法的な意志である場合に存在すると彼の道徳論は教へる。カントは云つた、或る人に對する一切の尊敬は、本來唯だ彼が私達にそれに就て例を示すやうな法則に對する尊敬である。¹⁷即ち個性の價値の本質は個性的差異にあるのでなくして、常に同一な理性的要素に於て成立するのである。然しかやうな考へ方では個性は終に普遍的合理的價値の傳達器若くは標型としてより以上の意味をもち得ないであらう。或は個性は自己の完全な價値を獲得するためには全く個性を失つてしまはねばならないことになるであらう。即ち個性に於ける積極的なもの、特殊なもの若くは非合理的なもの、固有價値は認められることが出來ないの

である。然しながら個性はそれが普遍的な價值を擔ふと云ふ點で價值があるばかりでなく、またその獨一性アイデンティティによつて價值をもたなければならぬ。個性の評價は直にその全體に向ふべきであつて、具體的に與へられたものを超えた形式的なものを目指してはならないのである。然るにそのためには特殊なもの、非合理的なもの、理性必然性が演繹デドゥクティオンされることが必要である。論理的には非合理的であり偶然的であるもの、價值的若くは目的論的必然性が證明されて、單なる *das Historische* は價値に充ちた *das Geschichtliche* とならなければならぬ。そしてかやうな意味で個性的なものこそ眞に自由なものであると云ふことが出來よう。こゝに云ふ自由とはそれ故に、一方では一般的な概念や法則によつて規定されないもの、謂であり他方ではその自己規定がそれ自身に於て價値あるもの、謂である。それは先驗的自由と實踐的自由との結合したものである。

若し右の考察にして誤つてゐないならば、私が最初に掲げた二つの問が共に否定を以て答へられることによつて、理念または規範としての實踐的自由はそれのみで歴史を基礎附け得ないことを暴露した。けれどそれはあまり容易に豫想し得る歸結ではなかつた。「實踐理性批判」は現實とは無關係に何よりも理性價値そのものを

對象とする。それは歴史を超えて永遠なるもの、本質を明らかにしやうとするのであるから、歴史に於ける永遠なるものを問題とすべき歴史哲學であることが出来ない。然しながら、リッテルなどが考へるやうに、歴史の宇宙とは個性化的に把握された歴史的全體のことであり、そして價値に關係せしめると云ふことが個性化的理解の必須條件であるとすれば、普遍妥當的な價値を再び見失はれない高さと純粹さとに於て、明瞭にしたこの書の歴史哲學に對する關係の重要さは決して看過されてはならない。人々が永遠なるものに就て語ることを忘れない限り、カントの實踐理性批判は人間思想の至寶として幾度となく思ひ出されるであらう。

五

先驗的自由も實踐的自由も共にそれ自らでは歴史を基礎附け得ないことは大體明らかにされたと思ふ。かくして唯一つ私達のとり得べき可能なる道が残されてをるか、のやうに見える。即ち先驗的自由と實踐的自由とを何等かの仕方で結合して新なる自由概念を導き入れることによつて歴史に根柢を置き得ないだらうか。それではかゝる結合は如何にしてなすことが出来るか、またこのやうな自由概念の

性質は如何に考へらるべきであるか。私は再び「純粹理性批判」に還つてその思想を吟味することを以て私の研究を始めやう。

カントはこの書の「先驗的辯證論」を私達の認識活動の本質に存在する或る悲劇的なものゝ考察から出發した。私達の認識活動はその内面的矛盾に迫られて、經驗界に於ける制約者の認識を完結するために、自己の正當な領域を超えて無制約者を把握しようとする。けれども無制約者は要するに私達の認識能力によつては到底現實に解くことが出來ない課題の表象であるに過ぎない。それは決して實現されることのない認識の理想である。かゝる無制約者の表象を理念と名けるならば、理念とは理性自身の本性によつて課せられた人間認識の課題の必然的な表象である。カントはかやうな理念の一種である宇宙論的理念の第三の場合として先驗的自由の理念を掲げた。さて實踐的自由は先驗的自由に根柢を置き、先驗的自由を否定することは同時に凡ての實踐的自由を破壊することを意味する。カント自身の言葉を用ゐれば、自由の先驗的理念にその實踐的概念は基礎を置き、そして前者が後者に於て後者の可能に關する問題に以前から附き纏つてゐた困難の主な契機をなしてゐる。¹⁵しかして彼は先驗的觀念論こそこの困難を征服して、實踐的自由

の可能性の問題に十分な解決を與へることが出來ると信じた。けれど私は問はう。先驗的觀念論は果してこの重大な任務の遂行に堪へ得るか。

理論的にはその客觀的實在性を證明することも否定することも出來ない先驗的自由は、實踐的意趣によつて實現されるとカントは考へた。然しながら純粹理性の理論的使用が經驗の制約の連鎖の全體を完結するために必要とする自由の理念と、その實踐的使用が實現する自由の理念とは同一であらうか。若し同一であるならば實踐的自由も亦先驗的自由がさうであるやうに、現象の一切に關して云ひ得る筈である。併るにカントが事實考へたやうに實踐的自由は唯だ人間の行爲に就てのみ可能であるのだとすれば、他の一般現象と人間行爲とを區別する原理が示されなければならぬ。單に現象と物自體とを別つ先驗的觀念論がかかる原理を與へ得ないのは明瞭である。なんとすればこの立場からは人間行爲も現象としては自然必然的であり他の一般現象も物自體としては自由であるのであつて、その間に何等の差異をも認めることが出來ないからである。カントは一層徹底して、人間行爲と雖も道德的に悉く自由であるのではない、道德法に對する尊敬から或は義務の意識から爲された行爲のみが自由であると論じた。先驗的觀念論は固よりかやう

な區別の原理を見出し得ないであらう。即ち私達が先驗的觀念論の立場に停る限り先驗的自由と實踐的自由認識論的自由と道德的自由とを結合すること若くはその一方から他方を導くことは不可能である。實踐的自由は獨立に、他の立場から樹立されなければならぬ。そしてガントは「實踐理性批判」に於て道德法の存在の事實から直に自由の客觀的實在性を論證した。それでは先驗的觀念論はかやうな自由概念が關係する凡ての問題を解決してくれるであらうか。彼はこの書に於て道德の完成が現實界で行はれ難いところから不死の要請ポステュラートを設けた。然しながら、自由の完全な實現を期するために私達の叡智界に於ける存在を要請すると云ふことは、叡智界へ發展從つて時間の觀念を導き入れることとなり、そしてそのことは時間の現象性を主張する批判的觀念論と原理的に矛盾しないか。しかのみならず、カントの先驗主義の範圍内で先驗的理念と實踐的理念とを結合することが如何に困難であるかは、第二批判書に於て彼がそのために試みた企が如何に無理なものであつたかを指摘することによつても明瞭にされやう。即ちそこでは自由の理念は先づ純粹理性批判の「先驗的辯證論」に示された方法に從つて實現され、而る後にこの理念を基礎として不死と神との二つの要請は樹立され、そして實現された。ところがこの二

つの要請が實現されると共に最初それ自身は要請でなく却て他の二つの要請の豫想であつた自由の理念は、その地位を低められてこれらと並立的な一つの要請となり、そしてこの三要請は理論理性の先驗的理念の道德化されたものゝ如くにして示された。このやうな唐突な思想の轉換が實踐理性の批判の理路を自ら破壊するとは云ふまでもない。かくて今は先驗的自由と實踐的自由とは結合を斷念して別れる外道を知らないであらう。けれどこの別離はやがて深き根柢に於ける統一を意味する。そしてカントの「實踐理性の優位」の思想の徹底が導く批判的目的論は、實にかくの如き分離と結合とを媒介してくれるやうに思はれる。先驗的理念にして絶對的なものであるならば、私達は實踐的理念をそれと全く獨立に考へることが出來ないだらう。併るに若し前者が目的論的の意味のものであるとすれば、私達は後者をそれとは無關係に理解し得る。この點に就てカントは既に先驗的理念が超驗的實在ではなくて超驗的當爲であると考えた。認識活動も道德活動と同じやうに目的論的活動である。それ故にそれはその理想である統一若くは完全の理念に指導され統制されて活動する。若しさうでないならば、私達の認識作用は現象の涯しなき連鎖を唯だ涯しなく認識することに満足して、體系に對する要求をもち得ない

であらう。前科學的認識の段階から目覺めて科學的認識の段階へ進むとき、構成的な理性ニッペンは統一または完全と云ふことを指導理念若くは統制原理として自己に課してはたらくやうになるのである。カントが考へたやうに、理論理性の範圍に生れて其處では安住の地を見出し得なかつた理念が、實踐理性の領域に來て住家を與へられるのではない。認識論的自由と道德的自由とは全然家系を異にしたそしてそれぞれ獨立の意味と價值とをもつた二つの理念である。

理論理性も實踐理性も共にそれ自身の立場に停る限り終に先驗的自由と實踐的自由とを結び付けることが出來なかつた。そのためには新しい理性が発見され、新しい自由概念が見出されなければならない。さてカント哲學はこのやうな新しい理性と新しい自由概念とを私達に提供、少くとも暗示し得ないだらうか。私は先づ自由概念の問題を考へてみよう。

彼の宗教哲學の主著「單なる理性の範圍内に於ける宗教」*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* に依れば、自由からの行爲と反對すると云ふ意味での自然を道德的に善若くは惡と呼ぶのは矛盾である。人間の自然とは彼の自由一般の使用の主觀的根據であつて、此主觀的根據は又それ自身自由の作用である。「従つて意志

を傾向性によつて規定する對象の如何なるものに於ても、自然衝動の如何なるものに於ても惡の根據は存在するのでなく、却てそれは唯意志が自分自身彼の自由の用に對して作る規則の中に即ち格率の中に存在するのである。¹⁰單に自然法から起る行爲は自由の法則である道德法とは無關係であつて道德的には無記である。自然衝動は私達がそれを私達の格率の中に取り入れる限りに於て、意志の絶對的自發性即ち自由と關係する。即ちそこでは惡と云ふことが惡しき格率を自由に採ると云ふ意味に解せられ、従つて感性が惡と必然的な關係をもたねばならない理由は消滅した。私達の衷に於ける惡への性向も善への素質も共に自由なる活動であつて、善き原理と惡しき原理とは私達の衷で互に他を絶對に排斥しつゝ、争闘する。カントはかゝる自由概念と關聯して、根本惡と更生との自由論を説いた。さて、純粹理性批判、實踐理性批判などの教へるところでは、叡智界は時間の規定を離脱し、感性の影響を超越する。然るに右の自由概念は惡を以て惡しき格率を採ると云ふことに解し、そしてその主觀的根據を叡智界に求めて惡を爲すの自由を定めるが故に、それは感性を叡智界へまで導き入れることを意味する。またそこでは時間の表象が取り入れられることなしに、叡智界に於ける私達の善き若くは惡しき格率を選ぶと

云ふ意志の決定行爲が考へられることが必要である。しかのみならず、カントは一方で善と悪との對立を積極消極の對立または多少の對立でなく、心情全體の絶對排斥的對立であると考へ、他方で根本悪と更生との自由を説くのであるから、そのことはやがて叡智界へ發展從つて時間の觀念を持ち込むこととなるであらう。それ故に右の自由概念が時間の現象性を主張する批判的觀念論及び理性の自律の自由を説く先驗主義アッオリガスムスを乖離しなければならぬのは明らかである。私達は寧ろかやうな自由概念を理論的に説明することを斷念すべきではなからうか。それでは一體私達はそれを何處に求めねばならないのか。個性の自由と永遠者の自由とは私達の裏に深く湛へる闇に於て抱き合ふ。單に非合理的なものと單に理性的なものとは更に不思議な世界に於て親しく結合する。けれど一層驚くべきことにはこのやうな神秘の世界は私達の現實の體驗そのものではないか。個性の自由と永遠者の自由との結合と云ふ論理的には解き得ない謎は、私達の直接の經驗に於てはあまりに明白な事實として與へられてゐるのではなからうか。それは論理以前のものとして却て論理の根柢をなすもの、具體的時間として却て經驗界構成の範疇である時間の基礎をなすもの、直接的意識として却て概念的に考へられた感性の根源をなすもの

のである現實的意志そのものである。カントが「世界主義的一般歴史考」や「實踐理性批判」などで説いた自由はいづれも抽象的概念に過ぎない。これに反して彼が現實的なものを十分に尊重してをる、單なる理性の範圍内に於ける宗教に見ゆる自由の概念こそ眞に具體的な概念であると云ふべきである。かくて私はこのやうな自由を現實的自由と名けやう。

現實的自由は特に人間的な自由である。私達の師プラトンは云つた、神の如何なるものも學問に身を委ねない、なぜかならば彼等は既に知識をもつてゐるのであるから。また全く無智なものゝ何者もそれをしない、なぜならば彼等は知識への欲望をもたないのであるから。私達の師カントは考へた、道徳は唯だ理性と感性とを共に有する人間に於てのみ存在する。現實的自由は理性的動物と呼ばれてをる人類ばかりが與る自由である。一層深く考へるならば、人間を理性的動物と云ふのも當らないであらう。カントが云つたやうに善と惡とが單に天と地との關係でなく、天國と地獄との關係であるとするならば、善と惡とに對して共に自由であることが出来る人間は神と動物との中間的存在ではなくて、却て神と惡魔との結合である。先驗的自由が一切の現象に關して可能であり、實踐的自由が凡ての理性的存在に就て

妥當するに反して、現實的自由は特に人間的な自由である。私達は善を爲すの自由と共に惡を爲すの自由を有し、善き原理と惡しき原理とは私達の衷で常に積極的な争闘の状態に置かれてゐるが故に、現實的自由は惱しき自由である。けれどそれは何等か新しきものを産まうとして健康に孕める者の惱しさである。即ち現實的自由はまた創造的、自由である。人格の根原性ウルシニエリクニシテグロフビカイトとして歴史の中に新なるもの、獨自なるものを興へるために歴史的思想から要求される自由は、蓋しこのやうな自由に外ならない、現實的自由若くは創造的自由は殊に文化人の自由なるが故に、私達はやがてそれを歴史的、自由とも呼び得やう。さて斯くの如き自由からの行爲が惡を以て少くとも惡と見做されるものを以て始るのはあまりに當然なことであらう。「自然の歴史は善より始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡より始まる、人の業なるが故に。」それ故にカントが原人の墮落を以て人類歴史の臆測的始起と考へたのは甚だ興味ある思想であると云はなければならぬ。人間が造られたものゝ單なる一標型であることに満足せず自己の自由を意識しそして實現したとき彼は墮落した。けれどウインデルバントも云つてゐるやうに、このことは人間歴史の最初に唯だ一回起つた事實でなく、個性がそのの屬する社會の一標型以上のものとして自己を現は

さうとする限り、日々の歴史に於て絶えず繰り返される事實であつて、私達個性の歴史的活動の本質に存在する悲劇的なものである。私達が自己の解放を求めてはたらくとき、私達が悪若くは私達の社會の悪と考へるものを以て始めなければならぬ。それはあまりに悲しき運命である。然しながらレッシングが云つたやうに神から眞理そのものでなく眞理を求め、心を享けた人間にとつては、それはまた避け難き運命である。けれど私達は、大なる慰めを以て云はう、絶えず努力しつゝ、苦しむのを私達は救ふことが出来る。」

それではかやうな慰めは如何にして權利附けられるか。私達は如何にして歴史の宇宙の中に世界理性の次第に高まりゆく實現を認識し得るか。或は私達は如何にして *Mythos* の中に *Logos* の漸次まさりゆく實現を理解し得るか。歴史の進歩は經驗的には確めることが出来ない。なぜならばそのためには可能なる歴史的經驗の全體が私達の認識の對象とならなければならぬのに、事實私達が支配することが出来るのはその一部分に過ぎないからである。しかのみならずこの僅少な部分でさへも私たちに極めて動搖的な答へを與へ得るのみである。「曲れる木から全

く直きものを決して作り得ない²¹とすれば、根本悪を具へ常に否定する精神メフィストを宿す人間の活動の歴史から、私達は一體何を期待すべきであらう。また歴史の進歩が自然法の概念によつて基礎附けられないのは明瞭である。進歩と云ふことは第一に價値の向上を意味し、次にそれは新しきものゝ生成を意味する。然るに自然法は存在の法則であつて價値とは無關係であり、またそれは任意に繰り返し得るものゝみを含んで新しきものを除外するのであるから、進歩と云ふことを自然法に本づけやうとするのは二重の論理的矛盾を犯すこととなる。それ故に若し歴史の進歩が正當附けられ得るとすれば、それは先驗的に、しかして理論以外の立場からでなければならぬだらう。さて歴史は理性的存在としての人間の現象であるから、私達は私達が何を爲すであらうかを豫言することが出来なくても、私達が何を爲すべきであるかは先驗的に理解することが出来る。Sollem は併しながら Können を意味する。人類の道德的目的に關してより善きものへの進歩が時に中斷されつゝも決して斷絶することがないと云ふとは、私達に生具し子孫に遺傳する義務の意識によつて確立せられるとカントは考へた²²。歴史の進歩の確信は理性の優越の信仰、ヘーゲルの有名な語を以て云へば、精神の力に對する信仰である。カントは云つた道²³

徳のために感性的性質に大なる犠牲を拂はしめる能力を私達がつてゐること、私達が全く容易にまた明瞭に爲すべきであると理解することを私達が爲し能ふこと、私達の衷に於ける超感人の感性感人を超えてのこの優越、人性と離し得ないこの道徳的素質は、最も高きしかして絶えず高まりゆく驚異の對象である。然しながら人類の究極の實踐的目的である最高善が實現されるためには、後に示されるやうに、神の概念が導き入れられなければならぬ。かくして理性の實踐的信仰が定める神及びそれと關係する一切のものに對する信仰こそ歴史の進歩を基礎附ける最後のもののである。歴史的活動の究極の意味は純粹な宗教的信仰によつて確められる。歴史哲學の最後の問題は宗教哲學に於て解決の安定を得るのである。

六

歴史の根柢となるやうな新しい自由概念は、單なる理性の範圍内に於ける宗教の中に暗示された。併らば新しい理性に就ては如何であるか。私は「判斷力批判」とつて考へてみよう。

カントがこの書に於て合理主義から一步非合理主義へ移つたことは私達の特に

注意すべき事柄である。附庸美 *anhängende Schönheit* や崇高 *das Erhabene* は美としては純粹でないに拘らず、彼はそれらの價值と權利とを十分に承認し尊重した。「判斷力批判」の中で恐らく最も美しい部分をなす天才論に於て彼の非合理的傾向は一層高い程度に達したと云ふことが出来る。天才的活動は私達の理解を超えて獨創的である。彼の創作の貫き通し得ない非合理的活動から眞に勝れた藝術的作品は生れて、藝術に規則を示し美的觀照に満足を與へる。天才の制作々用に於て個性的なものと普遍妥當的なものとは全き調和に抱擁し、非合理的なものと理性的なものとは美しき一致に協力する。更にカントがこの書物で發見した反省的判斷力は個性的なものゝ意味を幾分基礎附けることが出来た。「自然の特殊化」*Spezifikation der Natur* は唯だ經驗によつて意識されるのみであつて先驗的認識に對しては偶然的なものである。ライブニッツが事實、眞理を不盡數に譬へたやうに、個々の現象や法則は普遍的必然的認識に對していつでも非合理的なものとして殘される。反省的判斷力はこのやうな論理的に偶然的なものを、經驗の全體系と合目的々聯關にあるものであるかのやうに考察する能力である。

併しながら私達にとつて一層重要な問題は、カントが「判斷力批判」に悟性と理性、自

然概念と自由概念とを結合する任務を負はせたこと、關係する。判斷力の批判は果してこの題せられた任務を遂げ得たか。若し遂げ得たとすればそれは如何様にしてなされたか。

先づ美的判斷力に就ては如何であらう。これに對する答は彼が美に與へた定義を唯だ言葉通りに思ひ浮べることによつて直に與へることが出來ると思ふ。「美はその評價は單に形式的な合目的性即ち目的なき合目的性を基礎にもつのであるが、善の表象から全く獨立である。なぜならば後者は客觀的な合目的性即ち對象の一定の目的に對する關係を豫想するのであるから。」即ち美は實踐理性や自由概念やと絶縁するところに却てその本領を發揮するのである。けれどこのことは美が善と共に一の理性價值であることを思ひ、理性の自律を信ずる者にとつては、あまりに明白なことであらう。先驗的原理をもち、事物を規則に従つて評價する特殊な能力であり、その或る種の對象に就ての美的判斷が快若くは不快の感情に關して構成的原理である」と云ふ點で、カントが目的論的判斷力から區別した美的判斷力は、²⁵ 美的理性として理論理性や實踐理性に對立するのでなければならぬ。それ故に最高の道德的存在としての人間が「美の理想」 *Ideal der Schönheit* とせられたときには

それは最早自由美 *freie Schönheit* 若くは純粹美ではなくて附庸美であると考へられた。併らば彼が純粹な美的判断と分たるべき理由があるとした崇高に就ての判断力に關しては如何であるか。自然の崇高に就ての判断はその根柢を人間の性質しかも彼の實踐的または道德的理念に對する感情への素質にもつてをる。それは判断主體の道德的規定を根本的な條件とする。従つて崇高に關係しては判断力は理性の能力と原理的には同一となつて、最早特殊の能力であることが出来なくなる。かやうにして第三批判書に據つて美と崇高とを察するとき、カント自身も時に告白せねばならなかつたやうに、私達は美を不定なる悟性概念の表現として、崇高を併しながらかゝる理性概念のそれとして考へさせられるやうに見える。³⁰ 悟性と理性との統一は終に絶望され前者は美の判断を、後者は崇高の判断を各々の自己の領域へ取り入れようとして、兩者の媒介者または結合者を引き裂いてしまふことに協同した。

目的論的判断力は自然的對象を自由の範圍に屬する合目的性の立場から考察する。それは自然を悟性によつて生産されたものであるかのやうに理解する。かゝる目的論的考察と雖も固より私達の理性にとつては必然的である。私達は單に受

容的な直觀をもつのであつて、内容を直觀によつて生産することが出来る知的直觀若くは直觀的悟性は私達のものではない。従つて一方では私達の認識に對して偶然的な、自然の特殊化と云ふことの理由を思惟すべき要求が必然的にして普遍的であり、また他方では私達の道德的意識がもつ感性的及び超感的世界の創造者としての神的な直觀的悟性の實在性に就ての實踐的信仰が必然的にして普遍的である以上、理性は世界過程の全體を悟性に因る生産即ち合目的々生産として考ふべき先驗的な權利を有するわけである。目的論的判斷力はかやうにして自然概念と自由概念との媒介者として自らを薦め得るか、の如く見える。然しながらカントに従へば、反省的判斷力とはそれによつて私達が對象を一つの考察の立場の下にをく能力である。その原理は對象そのものゝ認識から取り出されるのではなく、私達が對象へ向つて持つてゆくところのものである。目的論は反省的判斷力に屬する統制的原理であつて、規定的判斷力に關係する構成的原理ではない。若しこのやうにして目的論的判斷力が一つの主觀的な見方の能力に過ぎないならば、私達はそれを以て自然概念と自由概念とを眞に結合するものであるとは考へ難いであらう。それは判斷力是一般に悟性と理性との媒介と云ふ自己に負はされた任務を結局放棄し

なければならぬのだらうか。

カントが考へたやうに自然科学の範圍では目的論は heuristisches Prinzip としての主観的な意味しかもつことが出来ないにしても、私達はそれ以外に目的論が客観的な意味をもち得るやうな範圍を考へ得ないだらうか。彼は云つた「因果性の特殊な種類として自由の理念の實在性は、純粹理性の實踐的法則によつて、そしてこれに相應して、實際の行動に於て従つて經驗に於て證明される。——それは純粹理性の一切の理念の中で、その對象が事實でありそして *sehilia* の中に算へられねばならない唯一つのものである。²⁷」即ち自由が事實であるやうな現象の領域に關しては目的論的考察と雖も客観的であることが出来る譯である。なぜかならば自由とは自己の目的を自分自身で決定してそれに従つてはたらくことを意味するからである。然るにカントに依れば、生ける自然の體系に於て人間を特色づけるものは、彼が自分自ら作つた性格をもつてをるとに外ならない。彼は自身で採つた目的に従つて自己を完全にすると出来る。それに依つて彼は、フエアレンフトウエーリヒカイト 理性能力を稟けた動物 (*animal rationale*) として、自分自身を理性的動物 (*animal rationale*) にすることが出来る。²⁸」即ち自然を文化にまで高める自由なる存在である人間の行爲に關しては、目的論的考察も客観

的な意味をもち得るわけである。理性的存在としての人類の活動は併しながら歴史的現象に外ならない。それ故に私は人間の自由活動の範圍に於て客觀的意義を見出した目的論的判斷力を、一の獨立にして特殊なる能力として、多分正當に歴史的理性と呼ぶことが出來やう。若しこの場合にも目的論的判斷力が主觀的な意味しかもたないと云ふのならば、それは歴史的理性が美的理性と同じやうに特に、人間の理性であると云ふ意味でなければならぬ。理論理性が人間がその一部分である凡ての自然界を支配し、實踐理性が人間以外は一切の理性的存在にまで妥當するに反して、美的理性は唯だ感性的理性的存在である人間にのみ關係する。^{「フネンシュムツヒ}理性なき動物にも妥當する。美は唯だ人間即ち動物的にしてしかも亦理性的なる存在に對してのみ妥當する。善は併しながら一切の理性的存在一般に對して妥當する。²⁹とカントは云つた。歴史的理性も亦唯だ人間にばかり關係する。美が特に人間の與る經驗であるやうに歴史は非合理的自由と合理的自由との結合である自由をもつた人類のみが參與するところの現象である。人間は理性的動物であると云ふ言葉を私達は一層適當に人間は歴史的的存在であると云ふ言葉を以て置き換へることが出來るであらう。

新しい理性は發見された。歴史的理性が自然概念と自由概念とを結合すると云ふのは如何なる意味であるか。私は再び判断力批判に教へられつゝこの問題に答へよう。目的の因果性によつて作られたと考へ得る有機體に關しては私達はそれが何の爲めに存在するかを問ふべき理由をもつてをる。一切の自然物に就てその存在の意味を尋ねてゆくならばそこに一の目的論的體系が成立する。このやうな自然の目的論的體系の統一が完全であるためには統一の中心として單に目的であるばかりでなくまたそれ自身終局目的 *Endzweck* であるやうなものが存在せねばならぬ。併るに自然に於ける凡ての存在は畢竟相對的な目的以上であることが出來ないのであつて、私達は自然界を見渡して自然としてそれ自ら終局目的であると云ふ權利を要求し得るものを見出すことが出來ない。しかのみならず私達は私達が考へ得べき如何なる性質や規定を具へやうともそれが自然物である限り自然の終局目的であり得ないことを先驗的に證明することさへ出來るだらう。人類と雖もそれが自然的生類として考へられる限り若くは自然的目的である幸福を求めらる存在として考へられる限り、彼も亦絶對的な終局目的であることは不可能である。要するに終局目的は自由の王國に屬するものであつて、自然の産出し得ないところ

のものである。従つて人間は彼が道德の主體であると云ふ點で一切の自然がそれに從屬せしめられる終局目的であることが出来るのである。人間が自己自ら目的を決定し、しかしてその目的の決定に於て自然から獨立なものととして自然を自己の自由なる目的に適合させて、それを手段として用ゐる主體である場合には、彼は自然の終局目的である。目的は自然の範圍に於て有機體の原因として根本理念であるが、自己目的である終局目的は自由の王國に屬し、自然に於ける一切の合目的々なるものを手段として用ゐることによつて自然と關係する。自然は人間が自己の自由なる活動の舞臺として、目的の國を建てるために用ゐたとき初めて眞の意味と價值とを獲得する。道德的存在としての人間こそ創造の終局目的であるとカントは考へた。かやうにして人間が羊に向つて、汝のもてる毛皮は自然が汝のために與へたのではなく、我がために與へたのである。」と云つてその毛皮を剥いで自分に著けたのと、狼が羊を噛み殺して食つたのとの意味の相違は自ら明らかであらう。³⁰ 即ち人間は文化の創造のためにし、狼は自己の自然的衝動の満足のためにしたのである。人類が自己の自由に意志した目的のために自然を利用することの正當な權利は、彼の行爲が普遍妥當的な價值に關係してをることに本づくのである。

右のやうにして物理的目的論は私達を倫理的目的論へまで導いてくれた。それでは目的論的判斷力は何なる根據から倫理的目的論的考察をなし得るのであるか。目的論的判斷力が現實の事象の一切を道徳的な理性目的の實現に役立つのであるかのやうに考ふべき先驗的理由は、神が一方では道徳的立法者として、他方では世界の創造者として考へらるべきことに基礎を置くのである。さてカントはかかる思想を旋廻點として物理的神學から倫理學的神學へ移つたが、私は右の思想を以て批判的目的論から歴史哲學への道を拓くものとして理解し得ようと思ふ。即ちカントはこゝに於て歴史の批判的な見方を見出したと云ふことが出来る。多様な現象と經驗とを人類の倫理的に心然な終局目的に役立つものゝ如く考へる、或は現象と經驗との多様を歴史に於て實現されつゝある目的理念に關係せしめて考へる歴史哲學は生れた。目的論的判斷力の發見は、攝理若くは自然の意圖などと云ふ概念によつてその意味を認めようとした心理的なものゝ經驗的なものの意味と目的とを批判的に確める方法を教へてくれた。そしてカントの歴史哲學が當時の英佛思想家のそれと異なる重要な特色はまた實に彼が歴史を彼の批判的倫理學の示す普遍妥當的な價值に關係せしめて考へた點にあるのである。ヘルダーの歴史哲學

に彼が満足し得なかつたのも主としてこれに依るのである。固より彼は歴史的と云ふことを、後に述べられるやうに、主として心理的と云ふことと同意義に解し、次に彼は目的論を以て要するに一つの主觀的な見方に過ぎないと考へたのであるから、私達は右の倫理的・目的論を直にそれ自身で十分な歴史哲學とは見做し難いであらう。併しながら目的論的判斷力を客觀的な意味をもつ歴史的理性と解釋した私は倫理的・目的論が暗示する思想の歸結を追究して、私が提出した問題即ち歴史的理性は如何にして自然概念と自由概念とを結合し得るかと云ふことに次のやうに答へることが出來ようと思ふ。自然は理性的存在である人間の活動によつて文化となるときその意味と價值とを獲得する。人類の歴史的活動に於て自然は自己の中に永遠なる理念としての自由を實現せしめることによつて自己を高め永遠なる理性的な自然は普遍妥當的な價值を孕んで意味に充ちたものとなり、普遍妥當的な價值は非理性的な自然を飲んで力に充ちたものとなる。實現と云ふ概念こそ自然概念と自由概念とを結合するところのものである。實現と云ふことによつて理念は個性化され自然は永遠化される。さてかやうな實現の過程が歴史であり、それを

理解するのが歴史的理性であるから、歴史的理性はまた自然概念と自由概念とを結合する。かくて「純粹理性批判」と「實踐理性批判」とを眞に結び付けるものは、「歴史的性批判」でなければならぬであらう。

七

歴史が成立するためには理念が現實の中に實現されねばならぬことに就ては屢々語つた。それでは永遠な理念は如何にして非合理的な現實と關係するか。これがカント哲學に向つて私の問はうとする最後の問題である。

トレルチが云つてをるやうに、³¹カントに於ては、「歴史的」*das Historische*と「心理的」*die Psychologische*とが十八世紀流の考へ方に従つて密接に關聯して理解されてゐた。歴史的話とは心理的なもの、純粹に與へられたもの、偶然的なもの若くは非合理的なもの、謂である。彼が創始した批判的方法の重要な意味が、あらゆる文化活動に亘つてその先驗的内容を發見しやうとした點にあるとすれば、此やうな歴史的が批判的方法と關係することが出來ず寧ろ乖離せねばならなかつたのは當然である。「實踐理性批判」は先驗的方法と歴史的とのかゝる乖離の徹底的な歸結を辿つてをる。

そこでは感性的なもの、經驗的なもの、一切は絶對に退けられて何等の意味をも見出し得なかつた。そして理念は裸のまま、で現實の中に實現されると考へられた。私はいかやうな思想の不十分などに就ては既に論じた。第二に歴史的は目的論的、自然論の立場から、自然の意圖である理念の實現のために役立つものとして理解された。この場合特に注意しなければならぬのは、人間種族と云ふ概念が導き入れられて歴史的が社會關係に於て評價され、意味附けられたことである。併しながら、世界主義的一般歴史考などに現はれたこの思想の不満足な所以に就ては既に述べた。第三に「判断力批判」に於ける目的論的判断力の發見は、倫理的、目的論の立場から、偶然的なもの、非合理的なものを單に合目的々であるばかりでなくまた倫理的に合目的々なものとして理性理念の實現のために手段となると考へることの先驗的な權利を確立した。けれどカントに依れば目的論は結局一つの主觀的な考察の仕方に過ぎない。第四、單なる理性の範圍内に於ける宗教は歴史的の理性理念に對する意味を最も高く評價してをるもの、やうに見える。私達の心理的性質は裸なる理念が衣を着けることを必然的に要求する。凡ての人間に存在する人性論的欲求は、理性が感性化されること、そして宗教的理念が人性化されること、またそれが比論の圖式

Schematismus der Analogie によつて人間生活への類似を通して明らかにされることを求める。このやうな象徴的擬人化と云ふことはそれが社會心理學的に考へられるに至つて一層重要さを増すのである。若しこのことがないならば社會は成立することが出來ず、若し組織された社會がないならば純粹宗教は生命力も存続性ももち得ないのである。「見えざる教會」Wisselthare Kirche は「見ゆる教會」siehbare Kirche を必要とする。即ちカントはこの書に於て歴史的理念に對する人性論的必然性と人性論的意義とを十分に承認した。併しながらそのことは歴史の意味と價值とを本當に基礎附けることが出來るであらうか。理念は本質上裸のまゝで實現さるべきであるが、唯だ現實の人間の弱さがその衣を著けることを要求すると云ふのならば、歴史的是要するに純粹理念の抽象的普遍的內容の單なる傳達器であるに過ぎないではないか。理性宗教は理想的にはその先驗的內容をそのまま實現されるべきであるが、其處に到る段階として人性の果無さがその感性化を必要とするのであれば、歴史的是畢竟「人間教育」Menschenerziehung としての意味しかもち得ないではないか。非合理的なもの、經驗的なのがそれ自身價値に充ちたものであるためにはその理性必然性と理性的意義とが演繹オドワチレンされるのでなければならぬ。歴史

的なもの、個性的なもの、固有價值が確められるためには理性理念の個性化と云ふことの内面的必然性が證明されることが必要である。永遠なる理念は如何にして現實の中に墮して來るか、普遍妥當的な價值は如何にして個性の中に實現されるか、これが私達の根本問題である。第五、カントとの宗教哲學の主著は併しながら、他の方面から考へられるとき歴史哲學的研究に對して甚だ暗示に富んだものとなるやうに思はれる。この書物は、單なる理性の範圍内に於ける宗教と名けられた。即ちそれは成立宗教を理性宗教を以て置き換へやうとするのではなくして、成立宗教の意味を十分に承認し尊敬しつゝ、その中に就て理性が先驗的に解釋し得る部分を明らかにしやうとするのである。その任務は經驗的に成立した教會の信仰を純粹宗教の實踐的信仰と比較すること、或は歴史的なるものを理性價值に關係せしめて理解することにある。こゝに云ふ歴史的とは勿論心理的なもの、單に與へられたものことではなく、人類の文化的活動が產出した價值を孕んだもの、謂である。即ちそれは *das Historische* でなく *das Geschichtliche* の謂である。このやうな歴史的を普遍妥當的な價值に關係せしめて理解しやうと云ふのであるならば、カントが基督教を最高の宗教とみて其他の一切の宗教を蔑視した所の偏見を看過して考へるとき、彼

の宗教哲學の主著は歴史哲學的研究に確に一つの方向を暗示するものと云ひ得るであらう。

理念は如何にして自己を個性化するか、これが右の考察の私達に與へた根本問題であつた。私は他の方面から再び理念と現實との關係に就てカント哲學に尋ねてみたいと思ふ。

カントの思想として有名であり、そして「實踐理性批判」に於て殊に明確に規定されてをる「最高善」*das Höchste Gut*、は徳と福との完全な一致と云ふ意味である。完成された道徳と完成された幸福とは異つたものであつて、前者は後者を必然的に結果しないから、兩者の關係は偶然的、間接的であるに過ぎない。こゝに神の存在が要請さるべき理由がある。そしてこの場合最高善は個々の人格によつて實現さるべきものであると考へられたが故に、その實現の場所が叡智界に求められたとは、特に私達の注意を要する事柄である。なぜならかやうな思想に對しては私達は、何故に理念は、人の各々に於て完全に實現されねばならないか、また理念は叡智界でなければ決して實現されないかと問ひ得るからである。既に「判斷力批判」に現はれた最高善の新しい概念規定は、これらの問に否定を以て答へるかのやうに見える。そこ

では最高善は「道徳的法則の下に於ける理性的生類の存在」として觀念された。或は「道徳的法則がそれに向つて努力するやうに私達に義務を負はせるところの終局的が、この世に於ける、最高の、自由によつて可能なる善である。」³²「單なる理性の範圍内に於ける宗教では一層明確に、地上に於ける神の國として最高善の概念は規定された。或はそれは「全人類を包括する倫理的社會の完成である。即ちこれらの場合最高善は人間種族の全體と關係して考へられたが故に、それは現實界と密接な關係をもつことゝなつた。カントに依れば「倫理的共同體 *das ethische Gemeine Wesen*」の概念は常に一切の人間の全體の理想に關係してゐて、そしてその點で政治的、共同體の概念から區別される。」³⁴自然状態から法律的關係に這入るのは個人が個人に對する義務であるに反して、倫理的共同體に於て私達をもつ独自の義務は、個人の個人に對するそれではなく、却て人間種族がそれ自身に對する義務である。³⁵さて惡しき原理が滅ぼされて善き原理が勝利を得るために、道徳法に従つて結合された道徳的社會を打ち建てると云ふことは、理性によつて課せられた義務である。併るに道徳的社會に於てはその法則は合法性でなく道徳性でなければならぬから、凡ての眞の義務がその命令として表象されるところの最高の道徳的世界支配者が考へられなければな

らない。また最高善の理念は人間自身のみでは實現することが出来ないから、道德的世界支配者の協同若くは監理に對する實踐的信仰が必要である。今かやうな思想に就ても私達はまた次のやうに問はねばならないであらう、最高善の理念が人類全體の歴史的發展の最後に於てのみ實現されるものであるならば、この發展の過程の中ではたらく個々の人々は結局相對的な價值しかもち得ないではないか。理性理念が人類の共同的活動の究極に於てしか實現されないと云ふのならば、歴史的過程の中ではたらく一々の個性はつまりは手段としての意味以上を要求することが出来ないではないか。かくして私達は一の悲しきデイルンマに陥らねばならないかのやうに見える。即ち第二批判書が示すやうに理念が個々の人格に於て實現されるべきであるとすればそれは現實界ならぬ叡智界で實現されることとなり、若しまた宗教哲學の主著が説くやうに理念が現實界で實現されるべきであるとすれば、それは個人ならぬ人類全體によつて歴史的發展の最後に實現されることとなる。併るに私達の歴史的思惟は、人間種族の歴史的過程の全體に於て實現される理性價值が同時にまたこの過程の中ではたらく一々の個性に於て實現されるものとして理解されることを要求するのである。そこでこのやうな歴史的思惟の要求に満足を與

994
 へやうとして右のディレンマの根源を尋ねるならば私達はそれが實に理念を以て抽象的普遍者であると見做しそしてかゝる理念が裸のままに實現されねばならぬと考へるところに存するを見出すであらう。若し理念の個性化と云ふことが確められるならば、人類の歴史的活動の理想として種族全體によつて實現さるべき普遍妥當的な價値は、また個人の文化的活動の理想として自己を個々の人格の中に各々獨自な仕方で實現せしめることが出来る。かくてこそ初めて歴史全體の意味も個性の價値も絶對的に確立され得るのである。即ちこゝでも私達の最後の問題は理念は如何にして自己を個性化するかと云ふことである。理念は如何にして自己を個性化するか——Ignorantia, ignorantibus.

私はカントの歴史哲學的思想を批判哲學と特に密接に關係した部分に就て考察した。さて私の結論は次のやうである。歴史哲學的研究の一つの方向は「判断力批判」に暗示される歴史的理性の批判を出發點として「實踐理性批判」の問題を指針とし「單なる理性の範圍内に於ける宗教」が歩んだ道を一層堅實に進むことに定められる。

(一九二〇・三・一六、脱稿)

1. H. Rickert, Fichtes Atheismstreit und die Kantische Philosophie, Kantstudien IV. 参照°
2. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. IV. S. 243. 参照° (以下三批判書はロクラム版°
その他は凡て八卷のホルタマンシタタイン版に據つて引用す。)
3. Mittelmasslicher Anfang der Menschengeschichte. IV. S. 321.
4. Kritik der reinen Vernunft. s. 370 u. 428. 参照°
5. Op. cit s. 612.
6. Op. cit s. 433.
7. Kritik der praktischen Vernunft. S. 39. 参照°
8. Kritik der reinen Vernunft. S. 609.
9. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. N. S. 301.
10. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. N. s. 144.
11. Kritik der reinen Vernunft. s. 20.
12. Prolegomena. IV. S. 43.
13. Der Streit der Fakultäten. VII. S. 397
14. Kritik der Urteilskraft. S. 133.
15. Op. cit S. 333.
16. Kritik der praktischen Vernunft. s. 40-41 u. 79. 参照°
17. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. IV. S. 249 Anm.

18. Kritik der reinen Vernunft. S. 429.
19. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. VI. S. 115.
20. W. Windelband, Einleitung in die Philosophie. S. 339.
21. Die Religion n. s. w. VI. S. 198.
22. Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, tangt aber nicht für die Praxis. VI. S. 342.
23. Der Streit der Fakultäten, VII. S. 376.
24. Kritik der Urteilskraft. S. 73.
25. Op. cit. S. 33. 48. 49. 51.
26. Op. cit. S. 96.
27. Op. cit. S. 370.
28. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. VII. S. 646.
29. Kritik der Urteilskraft. S. 51.
30. Anthropologischer Anfang der Menschengeschichte. IV. S. 320. 卷三
31. E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. (Kantstudien IX)
32. Kritik der Urteilskraft. S. 339.
33. Op. cit. S. 347.
34. Die Religion n. s. w. VI. S. 139.
35. Op. cit. S. 195.