

## カントの歴史哲學

高橋 昭 二

カントの歴史哲學は、例へば西南學派の歴史的認識論、或はディルタイの歴史的理性の批判と云つた様な歴史的認識論の問題ではない。カントは歴史哲學の許に認識論の問題と全く無關係な道德的、實踐的問題を理解した。この事は其の第一批判に於て自然認識に就ての先天的綜合判斷の可能性を尋ねたカントが、歴史認識に關しては決してかゝる問を敢て取り上げなかつた事 (Kants Werke von Cassirers Ausgabe. Bd. VII. S. 392) からも、或はカント自身が歴史學に於けるニュートン、ケプラーの出現を未來に期してゐる事からも大體想像出来る事である。(Pd. IV) (猶今後の引用は全てカッシーラー版に依り、ローマ数字は卷数、アラビア数字は頁数を示す。)

カントの歴史哲學が實踐哲學であつた事情は、カントに深い影響を與へたルソー、或は同時代の伶俐な哲學者メンデルスゾーン等に代表される當時の啓蒙主義的歴史否定觀と密接な關係を持つてゐる。ルソーにとつて歴史は幸福と無邪の樂園からの墮落の歴史であり、(VII) メンデルスゾーンにとつて人間歴史は無意味な「シジフスの石」(der Stein des Sisypus) (VI. VII) であつた。然しカントはかゝる人間歴史の否定的表象を人間的諸行爲の愚昧の表象と考へ、人間の尊嚴を損ふものと考へた。すぐ後に示す如く、カントにとつて人間は歴史的存在であり、歴史の否定は直に人間の否定である。かくして歴史の意味は肯定され啓蒙主義的歴史否定觀は克服されねばならない。然もこの歴史の肯定はそれが人間の尊嚴に基く故に實踐的立場でなされなければならぬ。人間の肯定が義務である如く、歴史の肯定も義務と考へられるのである。更に又カントの歴史哲學が實踐哲學であつた事情はかゝる啓蒙主義的歴史否定

觀との對決と云ふ外的理由に依るのみならず、第一批判の批判的成果にも基いてゐる。即ちルソーやメンデルスゾーンが歴史否定の根據とした個々の歴史的现象は、たとへそれが如何に集められるとも決して歴史全體の意味の否定、或は逆に肯定（例へばヘルダー<sup>(註)</sup>）に達し得ないと云ふ事である。<sup>(395)</sup> 周知の如く、第一批判は現象の繼起的綜合が現象の無制約的總體性、即ち理念の客觀的實在性には達し得ない事を示した。それ故に啓蒙主義者の誤謬は歴史的现象の集合が直に歴史全體の意味の肯定、或は否定に充分であるとする無批判的獨斷主義に存する。カントに於ては歴史の意味の肯定は經驗的に、或は認識論的に求められるべきではなく、理念に、然も客觀的に實在的理念は實踐的理念に限られる故に實踐的理念に求められねばならなかつた。カントは『實踐理性の優位』の許に歴史の意味を肯定しようとするのである。カントの歴史哲學が實踐哲學であると云ふのは以上の様な事情に基く。

私のこの小論はカントの歴史哲學の實踐的性情をより明白に規定しようとする試論である。

(註) ヘルダーの歴史哲學とカントの歴史哲學を端的に區別するものも、この批判的成果である。ヘルダーが歴史肯定を事實としての歴史に基けようとするのに對し、カントは逆に歴史の意味から歴史的事實を評價し、體系化せんとする。

## (I)

カントの歴史哲學が實踐哲學であつた所以を明にする爲には、先づカントに於て歴史の概念が如何に成立したかが問題である。

元來カントはその歴史概念を『判斷力批判』に於ける自然の有機的、生命的理解に伴ふ『人類』の考察、或は第三批判のそれに相應する『人間學』の人類の考察から獲得する。周知の如く、第三批判の立場は第一、第二批判を通じて確立された自然と自由の『躰ゆべからざる溪谷に距てられた』<sup>(24)</sup> 二領域を自由の主體性に於て架橋、結合せんとする企である。詳しく云へば、自然から自由に達する如何なる道も存在し得ぬが逆に後者から前者は限定可能であ

ると云ふ事實に鑑み、自由に従ふ諸目的が自然を通じて實現され、自然は恰も自由の所産であるかの如く合目的である」と判定、評價されるのである。即ち自然は單に機制的、必然的ではなく、恰も自ら目的活動をするかの如く『反省』されるのである。勿論この自然の合目的性の原理は單に反省的判斷力の統制的、發見的原理であつて自然が自體に於て目的活動の意圖を持つと云ふのではない。カントは第三批判のかゝる立場に於て第一批判の單に機制的、必然的な自然觀を超えた有機的、生命的自然觀を獲得するに到るのである。第一批判に於て『自然は普遍的法則に従つて限定される限りの物の存在』(IV)であつた。然しこゝに於ける自然は最早普遍的法則に依つては限定されざる現實的、生命的自然である。従つてその自然は普遍的法則に關して『何か偶然的なもの』(V)であり、其の形式、即ち自然の合目的性は『偶然的なるもの合法則性』(ib.)である。所でこの自然の有機的、生命的理解に於て本來それ自身有機體たる人類は一體如何なる性格を持つかと云ふ問は蓋し必然的である。カントは生命的自然に於ける人類の特徴へのこの問ひかけ『Was ist der Mensch?』(VIII)に導かれてその歴史の概念を獲得するに到るのである。<sup>(註)</sup>

(註) カントは其の第三批判に於て『自然の最終目的』としての人間に就て多く語るのであるが、有機體としての人間の性格に就ては何事にもふれない。そこで以後の我々の考察は主として『實用的見地に立てる人間學』の記述に従つた。實用的と名づけられた考察を以つて第三批判の補とする事に關しては疑義があらう。然し元來有機體自身の概念は先驗的、批判的考察に屬するが、かゝる有機體一般の概念に基く或る特殊な有機體の考察は應用的『教説』(Doktrin)として經驗的觀察に依らねばならぬ。それ故に我々が有機體としての人間の考察を人間學に、就中その『人類の性格』の一章に求める事も許されるであらう。

然らばカントは『生命的自然』(VII)に於て有機體としての人間に如何なる性格を規定しようとするのか。人間學に依ればそれは『人間は自己の課した目的に従つて自己を完成する能力を有する故に自己形成的性格を持つ』(VIII)と云ふ事であり、『人間は理性能力を賦與された動物 (animal rationale) として自己自らを理性的動物 (animal rationale) たる』(ib.)と云ふ事である。勿論有機體としての人間は諸々の本能、即ち『自己保有の本能、

種族保存の本能、集團生活への本能』(166)を持つ動物である。然し人間を他の動物から端的に區別するものは人間が animal rationale なる故に自ら理性を行使して自己を「教化」(kultivieren)、「文明化」(zivilisieren)、「道徳化」(moralisieren)』(219)し得る事、即ち自己を animal rationale たりしめ得る事に存する。所で第三批判に従へば、人間の『任意なる目的一般に對する』(511)外的、内的自然(内的自然とは人間の理性素質を指す)の手段としての利用の『有能性(die Tauglichkeit)の産出』(ib.)とは文化(Kultur)である。従つて人間の特徴が何等かの目的に對する(例へば教化、文明化、道徳化)理性の使用にあるならば、人間の特徴とはその文化性に存すると云ひ得るであらう。所で、この人間の特徴たる文化性は、それが『自己形成的性格』に他ならぬ故に人間の自發的意志に始めて可能である。即ち人間が『能動的に天性粗野なる故に彼に纏綿する諸々の障礙と闘つて自己を人間性にふさはしき様にする』(219)と云ふ人間の自發性にその性格の本質は存する。元來生命的自然に於て『全自然がそれへの關係に於て目的の體系を形成する如き地上に於ける自然の最終目的』(509)が許され得るとすれば、勿論かゝる自然の最終目的は地上に於ける唯一の理性使用者たる人間であり、更にその人間の決定的特徴たる文化でなければならぬであらう。所で若し文化が斯様に全自然の目的であるならば、たとへ文化の本質が人間の自發性に基くと云へ、猶自然は自己の最終目的たる文化を促進すべく全力を盡すと考へられ得るであらう。例へば『飢餓、悪疾、水害等々』(510)の自然災害を通して、或は人間相互間の『不和』『戦争』等、所謂『敵對關係』(Antagonismus) (IV, V, VIII)の如き非道徳的手段を通じて、自然は人間文化を促進すべく凡ゆる點に於て合目的と判定され得るであらう。然し乍ら合目的性一般が自由の主體性に成立した如く、文化に關しても自然の人間への促しは自體に於て絶えず單なる促進であつて、文化の本質的制約は依然として常に人間の自發的意志である。後に新カント派が示した如く、本來文化は人間の自發的意志に基く客觀的な價值産出でなければならぬ。カントの有名な例で云へば、人間が羊の毛皮を剥ぎとつて身につけると狼が羊を殺すのとは、前者が人間の能動性に基く普遍的價值産出であるに對し後者が單なる

自然衝動からの受働的行爲である點に於て全く意味を異にする。(IV) かくして單に自然からの促しに受働的に成立する如き文化は最早文化ではない。自然の人間文化への促しも人間の主體性、自由に制約づけられてのみ促しとしての意味を擔ひ得るのである。かくして人間の特徴はその文化の形成にあり、人間は自發的意志に基いて自己の特徴たる文化を形成すべきであると云ふ使命的性格を本來的に擔ふと云ひ得るであらう。

(註) 人間が自己を『教化し、文明化する』と云ふ事と、人間が自己を『道德化』すると云ふ事は本來區別されねばならない。なぜなら前者に於ける理性は『實踐的ではあるが他の動機に奉仕する』(VI) 如き理性として文化的、技術的理性であるが後者は『それ自身に於て實踐的であり、即ち無制約的に立法的な理性』(ib.) として實踐理性に他ならぬからである。この區別は宗教論の『人間性』(die Menschheit) と『人格性』(die Persönlichkeit) (VI) の區別、或は第三批判の『自然の最終目的』(der letzte Zweck der Natur) と『進化の究極目的』(der Endzweck der Schöpfung) (506) の區別に相當する。然し今こゝではこの區別は問題外である。なぜならこゝでは單に動物一般と有機體としての人間の區別が先づ問題となつてゐるからである。文化と道德の區別、關係は後の問題である。ただこゝで注意されねばならぬ事は技術的、文化的なるものも道德的なるものと共に實踐的と呼ばれてゐる事である。第二批判に於て實踐的とは直に道德的なる事を意味した。然し第三批判の自然と自由の綜合は自然の側に有機的自然を發見せしめたと同じく、自由の側にも理性の道德的ならざる實踐的使用を發見せしめた。この實踐的と云ふ概念の擴大は歴史哲學にとつて重大である。

\* 第一批判に於ても例へば『ein gewisser praktischer, nämlich der moralische Gebrauch』(A807) (=B836) に見られる如く實踐的は必ずしも道德的に限らなかつた。

所で人間の自然のこの特徴、即ち人間の文化性はカントに依れば更に今一つの、歴史哲學にとつて決定的意味を持つ重大な特徴を擔ふ。即ち其の歴史的性格である。『それぞれあるが儘の状態におかれた爾餘一切の動物に於ては各々の個體が就れも自己に定められた本分を達成するのに、人間に於ては精々類のみが之を成就するにすぎない。故に人類は無限に多くの世代をへて進歩してゆく事に依つてのみ自己の本分の達成に向つて努力向上し得るのである』(VIII) とカントは云ふ。即ちカントは人間の理性開發はいつ如何なる時にも果されざる無限的な課題であり、更にこ

の課題の實現は動物としての人間の唯一の『不死なるもの』(IV, 154)、即ち類に於てのみ可能であると考へるのである。従つてカントに依る人間の特徴は文化の開發へ世代から世代への進歩の歴史を持つ動物、即ち文化的、歴史的存在であると云ふ事である。然もかゝる人間の文化的、歴史的努力はただ人間の自律的意志にのみ基くのであつた。かくして端的に云つて、カントは人類を自由實現の歴史を持つ動物として特徴づけたと云ひ得るであらう。我々はこゝにカントの歴史概念の成立をみる。即ちカントに於て人間歴史は人間理性の進歩の歴史、『自由の歴史』(IV, 321)に他ならぬ。カントはこゝにドイツ觀念論全體を流れる歴史觀、例へばヘーゲルの『自由の意識に於ける進歩の歴史』を先取するのである。

啓蒙主義者にとつて人間歴史は終りなき『道化芝居』(VII, 395)であつた。彼等が人間の使命を個人の幸福の追求に求める限りこのペシミズムは正常である。(IV, 161, 334) 然しカントは人間の特徴を單に人間の自律的意志に基く理性存在者への努力に求める僅りではなく、更にこの使命實現に對して努力する人間の歴史性に求めた。その限り人間歴史は肯定されねばならぬ。歴史の否定的表象は同時に歴史的存在としての人間自身の否定に他ならぬからである。カントにとつて歴史の否定的見解は單に理論理性の越權であるのみならず、人間に對する僭越である。ルソーが人間の尊嚴をカントに教へた事は周知の事實であるが、(Kants Werke von Vorländers Ausgabe, VII, 273) 然しそれは道德的なるものとしての人間の尊嚴であつて、恐くは歴史的存在としての人間の尊嚴ではなかつたであらう。カントは人間の自然的、目的論的考察に於て人間の歴史性を見出すと共に、この歴史的存在としての人間の尊敬を義務として課する事に於てルソーを超えるのである。もとよりカントと雖も、人間が單に歴史的存在なる故を以つて直に歴史の肯定を義務と考へたのではない。カントは人間歴史を自由實現の歴史と考へた故に歴史肯定を人間の『生來的義務』(die angeborene Pflicht) (VI, 393) として課したのである。こゝに於てカントの歴史哲學は自然的目的論から道德的目的論へ、或は人間の自然の人間學的觀察から倫理的實踐の問題へと移りゆかねばならぬ。カントがその歴史の概念を導入した人間の自

然の、目的論的考察は單なる反省的判斷力の統制的原理に基くにすぎないが、それに成立する歴史自身は自由實現の歴史として實踐的、構成的原理に成立するのである。<sup>(註)</sup> カントにとつて歴史は觀察を超えた實踐の問題である。

(註) カントの道德的目的論は、又それが目的論である限り反省的判斷力の統制的原理に基くのであつて、主觀的にすぎないとも云ひ得るであらう。然し乍ら道德的目的論があくまで自由の自然に於ける實現として文化と云ふ客觀的普遍的價値の産出に關する限り、實踐的、構成的原理に成立し、單なる自然の自由に對する合目的性の判定としての美的目的論、或は有機體に關する自然的目的論からは區別して考へられねばならない。然も猶道德的目的論が主觀的と云はれるならば、それは歴史的な人間の自然への自由の實現として歴史的目的論の名に値ひし、かゝる歴史性は他の動物はもとより、他の理性的存在者にも見られざる<sup>(IV)</sup> (158) 人間獨自の性格であると考へられた故であらう。

## (II)

人類の歴史が自由實現の歴史であるならば、その人類の歴史に於て實現さるべき自由は一體如何なる自由であらうか。我々は先に人間の特徴をその文化性に求め、文化の進歩が直に人間歴史の實現すべき自由であり得るかの如く語つたが、果して文化の進歩が歴史の窮極目的たり得るであらうか。或は又第二批判に示された如き人間存在の無制約的窮極目的としての道德的自由が直に歴史の實現すべき自由であり得るか。次に我々はこの歴史の窮極目的としての自由を考察してみたい。

歴史哲學がカントに於て實踐哲學であるならば、歴史の關する自由は先づ何よりも實踐的自由でなければならぬ。周知の如くカントは實踐的自由を第二批判に展開する。カントに従へば、實踐的自由は積極的には實踐理性の「自律」(Autonomie)<sup>(V)</sup> (38) である。即ち純粹意志が恰も先驗的自由の如く消極的に感性的衝動から自由であると云ふに止らず、更に積極的に自己自らが與へる格率に従つて行爲せんとする時實踐的自由が成立するのである。従つてこゝでは自由な意志と云ふ事と道德律に従ふ意志と云ふ事は同一の事である。かくして道德律に従ふ事が凡ゆる行爲の規範

である如く、實踐的自由の實現も亦最高の規範、『窮極目的』(V)である。カント哲學に於てこゝに始めて人間存在の窮極目的が實踐的自由の實現として定立されたのである。然し乍らカントはこの時道德律が直にそれ丈で意志の限定に充分であると考へる。即ち意志の限定根據たり得る様な一切の内容的契機を排除しても、猶『純粹理性は自らのみで實踐的であり』、『實踐的規則の單なる形式に依つて意志を限定し得る』(V)と考へるのである。否それ僅りか意志の一切の内容的、感性的動機は道德律の尊嚴を損ふもの、即ち惡として拒否されるのである。従つてこの見地に立てる無制約的善はただ善き意志のみであり、善は各人の心情の問題に歸するのである。果して然るとすれば第二批判の道德的自由は人間歴史が關るべき自由としては餘りに抽象的である。勿論人間歴史が實現すべき實踐的自由はそれへの努力が人間に、更に歴史自身に無制約的價値を與へる如き規範的自由、窮極目的としての自由でなければならぬ。けれども同時に又、歴史的存在としての人類が實現すべき自由として人間的自然に、感性的動機に媒介された歴史の、具體的自由でなければならぬ。第二批判は實踐的自由を人間存在の窮極目的とする事に關しプラトニズムの眞髓に達するが、猶その窮極目的への努力を個人的心情に委ねる事に於て抽象的たるを免れぬ。かくして歴史の爲には單なる實踐的、道德的自由ではなく、實踐的、歴史的自由が求められなければならない。然もカントに於て人間に存在意義を與へる窮極目的が道德的自由にあるとすれば、歴史的自由も亦かゝる道德的自由の具體化と云ふ關係に於て求められねばならない。然しかゝる具體化は如何にして可能であらうか。

カントはその宗教論を次の様な人間の自然の告白を以つて始める。『道德は意志規定に先立たねばならぬ如き目的表象を自己自身の爲に必要としないが、猶道德はかゝる或る目的に對して必然的關係を持つと云ふ事も充分あり得る。……なぜなら何等の目的關係なくしては何の意志規定も人間に起り得ないからである』(VI)と。即ちカントはこゝで道德が人間の道德として具體化される爲には窮極目的としての道德的自由も何等かの目的に關係しなければならぬと立言するのである。カントはかゝる道德的自由の具體化を『根源惡』(das radikale Böse)の問題を通じて展開す



る。第二批判が意志の自律を感性的動機の拒否とする事に於て感性的動機を直に惡としたのに對し、宗教論のカントに從へば感性的動機は自體に於て道徳的に無記であり、それを道徳的に善、或は惡とするのは矛盾である。なぜなら道徳的善惡は、それが道徳的である限り自由意志に關してのみ可能だからである。従つてカントは『傾向性に依つて意志を規定する……自然衝動に於てではなく、意志が自己の自由を使用する爲に作る規則にのみ、即ち格率に於てのみ惡の根據は存する』(159)と主張する。従つてこゝでは惡の根據は最早直に感性的動機自身ではなく、自由意志の選擇に存し、ただ意志の格率として選擇された感性的動機のみが惡原理の名に値ひする。即ち惡の根據は善の根據と共に自由意志そのものに存し、善原理としての道徳律と共に惡原理としての感性的動機は自由意志の二者選一的な内容的契機となるのである。更にカントはかゝる感性的動機を自己の格率として擇ぶ自由意志の『動機の逆轉』(die Umkehrung der Triebfedern) (176)を人間の自然にとつて先天的、根源的な『習癖』(der Hang) (167)であつて、それは人間が人間である限り必然的に纏綿する習癖として『根源惡』(171)であると考えるのである。かくして自由意志は自ら善である爲には絶えず自己自身の内で根源惡と闘はねばならぬ。然しこゝで根源惡との闘ひは、その惡が『人間の自然の弱さ』(176)の故に根源的に自己自身の内容的契機となつた感性的動機に他ならぬ故に、然も一切の感性的なもの時間制約に從ふ故に時間に於て闘はれ、時間に於て勝ちとられねばならぬ。蓋し第二批判に於ける道徳的自由は睿智的課題として一切の感性的なるものを超越し、従つて如何なる時間制約にも從はざるものであつた。然し今この宗教論に於ては、人間の自然の考察から感性的動機が自由自身の内容的契機にまで埒あられ、自由の實現は時間に於て歴史的に可能とされるに到るのである。我々はこゝに理性の自律のみを意味した道徳的自由が感性的動機を自己の内容的契機とする事に依つて歴史的、具體的自由へと具體化される論理的根據を見出し得るのである。然し乍ら我々が宗教論に於て直に道徳的自由に代るべき何等かの歴史的自由が存在したと主張するならば、それは誇張である。なぜなら宗教論に於て感性的動機が自由の内容的契機に埒あられた事は事實としても、猶その感性的動機は理性的動機の前

に専ら否定さるべきものとされ、従つて内容的契機としての充分な意味を持ち得なかつたからである。本來感性的動機が自由の内容的契機となるとは單にそれが道徳律に依つて一方的に否定される僅りではなく、かく否定される事に於て道徳律を感性化するのではなければならぬ。然し乍らカントは感性的動機の、或は根源惡の道徳律に依る否定のみを力説して前者に依る後者の具體化の問題を重視しなかつた。この事は第二批判にカントが示した實踐理性への嚴肅なる信頼がこゝに於ても亦勝利を占めた事を意味する。若し第二批判が示した如く道徳律がそれ丈で充分に意志の限定根據たり得るならば、たとへ人間の自然の弱さの故に感性的動機による道徳律の感性化が要求されるとしても、それは單なる要求であつて、この感性的表現自身は『なくてはすまじ得る』(entbehren können) (251, 268) ものとなれるからである。カントの宗教論が理性宗教と云はれる所以である。斯様に宗教論に於ては窮極目的としての道徳的自由の具體化は充分に展開されなかつた。然し猶少くとも感性的動機は自由の内容的契機とされたのであり、従つて善と惡との闘ひが時間に於て、歴史的、社會的場に於て展開されるべき事が明になつたのである。即ち感性的動機は道徳律に依つて一方的に否定され、かくして歴史の終局は遂に善原理の勝利であると斷言されたとしても、猶その否定自身は人間歴史に於て行ぜらるべきであるとなされ、歴史は『惡から善への絶えざる進歩』(VI) (188) として把握されたのである。

道徳的自由から歴史的自由への具體化は既述の如く、道徳の『或る目的への必然的關係』を通じて可能である。所で或る目的、即ち任意なる目的への理性使用が文化であつた。従つて我々は次に道徳と文化の關係を問題としなければならぬ。

文化は『自然の最終目的』として自然がそれを促進すべく全力を盡す自然の目的である。然も文化は人間の自己形成的意志に成立し、歴史的、社會的場に於てのみ實現し得る人間の使命であつた。それ故に若し人類の歴史が實現すべき自由が人間の自然に媒介された窮極目的、即ち『自由に依る合目的性と自然の合目的性の結合』(VI) (143) に基く自

由であるとすれば、文化進歩が直に歴史の窮極目的であるかの如く考へ得るであらう。然し今や人間の根源悪の考察は最早文化の進歩を直に歴史の窮極目的と考へる事を禁ずる。なぜなら若し文化が任意な目的への理性使用であるならば、理性の感性的動機への使用もその理性的動機（道德律）への使用と同じく一樣に文化の名に値ひし、然も感性的動機と理性的動機の逆轉は人間に必然的な根源悪に他ならぬ故に、文化の向上は必然的に文化の『絢爛たる悲惨』（das glänzende Elend）<sup>(V)</sup>を伴ふからである。文化の世界に於ては理性は人間の道德化に役立つよりも寧ろ根源悪を通じて自愛の原理に使用されるのである。然も文化の進歩は歴史的、社會的場に於てのみ達成される故に理性は歴史的、社會的悪、即ち『比較する自愛』（die vergleichende Selbstliebe）<sup>(VI)</sup>の原理に奉仕し、其の禍悪は最早個人の道德的改善に依つては克服され得ない。『人間が人間と關係に、結合に立つ』（<sup>VI</sup>）と云ふ正にその事に嫉妬、悪意、支配慾、所有慾、名譽慾、更に不和、戦争等々の諸々の悪徳が由來するのである。かくして文化の向上は決して人間歴史が達成すべき窮極目的ではあり得ない。

道德的自由も文化の進歩も單にそれ丈では歴史の窮極目的たり得ない。人間的自然の特性たる文化の進歩は必然的に文化の禍悪を齎し、道德的自由に否定されねばならぬと共に、道德的自由は其の個人性を脱して人間的自然に、即ち文化に媒介され、歴史的、社會的場へと具體化されねばならぬ。かくして道德と文化の相互媒介、兩者の綜合は必然的である。カントはこの道德と文化の綜合的關係を第三批判に於て『造化の窮極目的』と『自然の最終目的』の關係として展開する。カントに従へば、自然の最終目的と雖も猶それが自然の目的である限り自然に於て求めらるべきであり、自然を越えた何等かの目的であり得ない。けれども他方、如何なる自然の目的もそれが自然に於て求められ、自然に内在的たる限り、それへの關係に於て余自然が存在意義を獲得する如き絶対目的たり得ない。文化と雖もそれが自然の目的たる限り、絶えず相對的目的にすぎない。勿論自然の最終目的に就てのこの二つの事柄は端的に矛盾する。然しこの矛盾は若し自體に於て無制約的な窮極目的たるものが、即ち『道德性の主體』（<sup>V</sup>）としての人間

が自ら「窮極目的」であり得る様な目的關係を自然及び自身に向つて與へる事を意志する<sup>(V)</sup>時、従つて道德を自然に於て實現せんと意志する時解決される。自由と自然の對立が自由の主體性に於て架橋、結合された如く、道德と文化の對立も窮極目的として自然を超えた道德が自然の目的たる文化を制約し、根柢づける時解決されるのである。かくして凡ゆる文化が直に自然の最終目的たり得るのではなく、道德に定礎された文化、云はば道德的文化のみが自然の最終目的として許され、こゝに『目的の體系』<sup>(V)</sup>は完結するのである。所で道德が文化を根據づけるとは文化の恣意性を否定して之を自己に於て統一し、從屬せしめつゝ之に實踐的價値を與へると云ふ事である。カント自身に依つてかゝる道德の文化に對する限定面は充分明白にされた。然し道德が文化を限定するとは單にこの事に盡きない。即ち、たとへ文化が道德を否定するのではないとしても——文化が單にそれだけでは相對的なるものである限りかゝる事は不可能である——猶その限定に於て道德が文化の相對的目的に自己の具體的表現を獲得すると云ふ文化の道德への逆限定の面が含まれてゐなければならぬ。即ち文化がその恣意性の故に道德に否定されつゝ、同時にその否定を通じて道德の具體的表現となるのでなければならぬ。更に道德がそこに自己を顯現する文化、即ち道德的文化は單に抽象的な道德をも、單に恣意的な文化をも超えたより高次の窮極目的でなければならぬ。道德に定礎されつゝ許された文化は、一方自然の最終目的であると共に、そこに道德の具體的表現がある限りに於て同時により高次の、より具體的な窮極目的でなければならぬ。カントに於てかゝる文化に依る道德的自由の具體化は充分に論ぜられず、従つて又道德的文化は單に自然の最終目的たるに終るかの如き印象を與へる。けれどもカントに於ても道德と文化の綜合的關係が考へられてゐる限りに於て、文化に依る道德の逆限定が承認されねばならぬ。窮極目的としての道德が心情の純粹性たる事を脱して文化に具體的表現を見出し、單に個人の窮極目的から人類の、歴史の窮極目的へと具體化される事がカントに於ても承認されねばならぬ。ただカントに於ては道德の文化に對する主體性のみが力説された爲に、道德が文化を否定した時文化がかく否定されつゝ演ずる逆限定が充分明白に意識されなかつたのである。

と云はねばならぬ。かくして文化は道德に否定されつゝ、道德を具體化する。道德が文化を否定するとは文化の任意性を否定して規範性を與へ、文化が道德を具體化するとは道德を社會的、歴史の場へと具體化する事である。かゝる道德と文化の相互限定に成立するものを道德的文化と呼ぶならば、かゝる道德的文化こそ歴史の窮極目的に他ならぬ。

(註) 道德と文化の相互限定に於て道德の文化への限定面のみが注目され、文化の道德に對する逆限定が充分に意識されなかつた事は、單に道德と文化の問題に限らず、例へば悟性と感性、理性的動機と感性的動機の諸關係にも見られるカント哲學一般の性格である。この事が何に基くかに就て論ずる餘裕を持たないが、少くとも既に見た如く、カントの實踐理性への信頼、かくして倫理主義に基く事は明白である。ただこゝではその結果の一つを指題しておきたい。カントは自由と自然(幸福性)の綜合に成立する窮極目的を最高善としての「目的の王國」(das Reich der Zwecke)の理念に求めた。然し自然の自由に對する逆限定が充分に意識されてゐない爲にこの理念は單に個的自由の集合と云ふ以外の何等の具體性を持つてゐない。恰も道德的自由が意志の自律を説いて崇高なる如く、この理念も人格性の王國として崇高なる道德的理念であるが、猶人間の自然に、かくして人類の歴史に求めらるべき様な窮極目的ではあり得ない。従つて歴史の窮極目的は直にかゝる目的の王國の理念ではなく、かゝる理念の感性的表現たる「世界共和國」或は「國際聯盟」、「公民的國家」と云つた法的社會の理念でなければならぬ。次に我々はこの事を明にしたい。

所で歴史の窮極目的たる道德的文化とは具體的に如何なるものであらうか。既述の如く、カントは文化の許に直に『有能性の産出』(Die Hervorbringung der Tauglichkeit) (511) を理解した。更にカントは有能性と共に『練達性』(die Geschicklichkeit) (ib.) を文化の一面と考へ、その許に有能性を本能、慾望等から解放すべく訓練する。『練達育の文化』(die Kultur der Zucht) (ib.) を理解した。學問、藝術等はかゝる練達性の文化であり、文化の齎す禍惡を制約せんとする。然し乍ら有能性や練達性の文化は、單にそれだけでは自體に於て相對的な文化と區別さるべき何者も持たない。容易に明白な如く、有能性は不平等の、學問、藝術は虚榮の源泉である。かくして有能性や練達性の文化は、道德的文化としては消極的である。若し道德的文化が文化の齎す禍惡の、従つて文化に纏綿する根源惡の否定

に成立する文化であるべきならば、かゝる根源悪と積極的に闘ひ、否定する側面を自己の『形式的制約』(V)として、否本質的制約として自己に含まねばならぬ。かゝる本質的制約が公民的社會に他ならぬ。カントに従へば、法は『一人の意欲と他の意欲が自由の普遍的法則に従つて調和し能ふ爲の諸制約の總和』(VII)であり、かゝる法が文化に伴ふ根源悪を否定すべく強制力を伴つて實現された社會、即ち法的社會は文化の相對性を否定して猶文化を向上せしめる唯一の積極的制約である。かくして今や歴史の窮極目的は法的社會の實現であると云ひ得るであらう。

我々は道德的自由から出發して人間的自然の特性たる文化、及び文化に纏綿する根源悪を通じてそれが道德的文化へ、更に法的社會の諸理念へと具體化される過程を知つた。かくして法的社會の實現は歴史の窮極目的であり、人類が世代から世代に互つて努力すべき『最大の課題』(IV)である。蓋し第二批判に於て一切の外的自由は『適法性』(Legaltät)として『道德性』(Moralität)の前に完全に否定された。然し今や法的社會の理念は道德的自由を超えたより高次の窮極目的として定立され、適法性は最早單に道德性の前に否定されるのではなく、却つて逆に自己の一契機として道德性を含むのである。勿論カントに於てかゝる事は充分に議論されたとは云ひ難い。然し猶カントが法的社會の理念を人類の最大課題として定立した限り、カントに於てもこの事は承認されねばならない。カントがその晩年(九〇年代)の諸著作に於て徹頭徹尾道德性の具體化の問題を取り上げた事は、この我々の議論を裏書きするであらう。九〇年代の諸論文が、カントをしてかゝる具體化を可能ならしめた根源悪の考察と共に始つた事は極めて示唆深い。かくして道德的自由は歴史的自由へ、道德的理念は歴史的、法的諸理念へと具體化される事が承認されるべきであらう。

### (III)

カントの歴史哲學は徹底的に實踐的である。この事は歴史現象に對するカントの認識にも獨自な性格を與へる。即

ちカントは歴史を自由の實現と考へる正にその理念を『先天的手引』(der Leitfaden apriori) (IV) として歴史の體系化を企てるのである。歴史が法的社會の實現を課題とする進歩の歴史であるならば、過去の歴史もかゝる進歩の事實を保證する『證據』(VII) として考へらるべきであり、未來の歴史も亦進歩の歴史として豫想されねばならぬ。こゝに單なる歴史現象の『集積』は『體系』(IV) として考察され、『哲學的歴史』(die philosophische Geschichte) (IV) が可能となるのである。

然しこの時、直に次の事が注意されねばならない。カントに於て歴史は實踐哲學として成立したのであり、従つてカントは主として歴史の未來に目を注ぎ、過去の歴史的事實の體系は單に示唆されるにすぎなかつたと云ふ事である。カントはこの仕事を敢て『自然に』(IV)、『即ち自己に續くもの』に期待する。哲學的歴史の完全なる展開はヘーゲルをまたねばならぬ。

哲學的歴史は先づ歴史の始源、現代、窮極を限定し得ねばならない。歴史の窮極はもとより法的社會の實現、即ち『永遠平和』の確立である。カントは法的社會の許に直に共和的代議國家を理解し、更に各國家の安全を保證する爲の國際法に基ける國際聯盟を、更に世界民法に基ける世界共和國を理解する。この國家、國際聯盟、世界共和國と云ふ三つの法的理念の性格、及び關聯に就ては詳論を要するが結論のみを云へば、共に永遠平和實現の爲の可能的制約(カントは『永遠平和の爲の確定條項』(die Definitivartikel zum ewigen Frieden) (VI) と云へた)であり、その内で國家が最も重視されたのは永遠平和の基本的制約と考へられた故である(IV)。カントは戦争は平和を望む國民の手に依つてのみ阻止され得ると考へる故に(VI) 國家の理念も『根源的契約』(VI) の理念に基つて『共和的』(republikanisch) (VI)、『代議的』(repräsentativ) (VI) でなければならぬとした。但しカントはこの時、代議制の許に直に民主制を理解する事を禁じ、自體に於ては缺陷のある君主制が『萬人が支配者たらんと欲する』(VI) 民主制より猶一層共和的であり得ると考へる(IV)、『國際聯盟』(Völkerbund) の理念は各共和國家が相互に獨立し、その

限り對抗的緊張關係にありつゝ、猶相互の安全を保證して永遠平和を確立せんとする永遠平和の第二の制約である。各國間の交通、貿易<sup>(VI)</sup>はかゝる國際聯盟が「實現可能」<sup>(VII)</sup>である事を示してゐる。所で共和國家と國際聯盟の理念が實現可能と考へられたのに對し、第三の制約たる『世界共和國』<sup>(註1)</sup>(Weltrepublik)<sup>(VI)</sup>の理念は、「人々及び諸國家が一つの普遍的な人類國家の公民と見做され得る」<sup>(V)</sup>様な法的體制として、そのみが永遠平和を「決定的」(peremptorisch)<sup>(VII)</sup>に可能ならしめ得ると考へられるに拘らず、カントに從へば「實現不可能」(eine un-ausführbare Idee) (ib.)な理念である。本來法的社會の理念が歴史を超えた永遠性に成立する道徳の、自體に於ては相對的な文化を通じての歴史への内在化であるとすれば、法的社會の各理念は「in thesi」<sup>(VI)</sup>には實現可能と考へられねばならない。法的社會の理念が道徳的理念に對しより具體的であると云ふのは、後者が永遠の課題であるに對して前者が歴史に内在し、歴史に實現されるからでなければならぬ。然し乍ら他方、かゝる法的社會の理念はそれが猶歴史の窮極目的である限り、歴史を超えて歴史を限界づける無限課題を自己の内に含まねばならない。世界共和國の理念は正しくかゝる理念であり、「in hypothesis」には「公民の他國への「訪問權」(der Besuchsrecht)<sup>(VII)</sup>のみを規定する世界公民法と同じく甚だ消極的である。然し猶世界共和國の理念はその超歴史的性格に於て——とは云へ道徳的理念としての「目的の王國」の理念からは區別されねばならぬ——人類の歴史がそれに無限に「連續的に接近」<sup>(VII)</sup>せんとする「積極的理念」<sup>(VI)</sup>であり、國際聯盟の理念もかゝる「積極的理念の消極的代用物」(ib.)、即ち歴史に内在的な圖式としてそれを根柢とし、それに方位づけられてゐるのである。かくして世界共和國の理念は歴史の最高の窮極である。

(註1) 國家が何故に法的社會の基本的制約と見做され、最も重視されたかの理由は、例へば我々がヘーゲルに見出す様な充分な説明をカントに於ては見出し得ない。カントはその豊富な人間學的觀察に依つて諸國民の性格、言語等の差異を重視してゐたが(Vgl. VI, VII, 451, 201ff.) 國家を法的社會の基本的制約と考へた根柢にはかゝる一種の事實主義があつたと思はれる。



- (2) カントが代議制を主張しつゝ、民主制を拒否して君主制を容認した態度も亦、カントのプロシヤ肯定と云ふ事實主義と關係があらう。所で君主制を認め、然も代議的、共和的である爲にはカントに從へば『布告性』(die Publizität) (VI) の原則、即ち正義は正義である以上公知され、布告されねばならぬと云ふ原則が確立されねばならない。カントの政治哲學に於てこの布告性と云ふ概念は重大である。例へば周知の如く、カントは革命を否定したがそれは理念への連續的接近を説くカントの實踐的態度に基くと共にこの布告性の原則にも基いてある。秘密の陰謀を含まない革命はなく、秘密の陰謀は端的に布告性の原則に矛盾する故である。(VI) 更にカントはこの布告性の原則に從つて『言論の自由』(388) を積極的に強調する。
- (3) 世界共和國の理念は、一國に依る他國の征服に成さず、「國際國家」(Völkerstaat: Universalmonarchie) (VI) と混同されてはならない。

纏つて歴史の始源はいつであらうか。それは人間的自由の始源に、即ち人間が自然の樂園を離れ「自己」の理性を凡ゆる動物に課せられた制約を超出し得る能力として自覺(IV) (330) した時に存する。即ち歴史の始源は人間の理性使用に依る文化的創造の、『仕事』(337) の開始、かくして諸々の『不和』(ib.) の開始に存する。『自然の歴史は善から始まる、なぜならそれは神の業なる故に。自由の歴史は悪から始まる、なぜならそれは人の業なる故に』(IV) とカントは云ふ。確に文化が必然的に根源悪を伴ふならば、文化の開始は又不和の開始である。かくして獵人は牧夫と、牧夫は農夫と闘ひ、農夫は自己を守るべく村落を形成する。(IV, VI) (337, 480) 不和の開始は又社會形成への『序曲』(337) であつた。所でカントは人間の根源悪、不和、戰爭等を法的社會實現の推進力として承認した。例へばカントに從へば、戰爭は『最大の悪』(39) であり、絶對的に拒否されるべきであると共に、猶い人類が現に立つ文化の段階に於ては文化を更に向上さす爲の不可缺的手段(III) である。我々は法的社會の理念を人間の根源悪否定の積極的制約として歴史の窮極に定立した。それ故に端的に云つて法的社會の理念は根源悪の否定を自己の本質とする。然もかゝる法的社會が自己の否定すべき根源悪に却つて自己實現の推進力を持つとは一體如何にして可能であらうか。蓋しかゝる事は根源悪の否定に關する人間的努力と直に矛盾し、人間的自由の否定とならざるを得ないであらう。然しこの問題は今暫く保

留して、カントが自己の時代を如何に規定したかを考察した。

(註) カントはこの言葉をルソーに學んだ。Siehe, Rousseau: Émile ou de l'éducation. Livre premier. (Éditions Garnier, p. 5)

若し歴史の始源が悪であり、更に歴史が始源から窮極への進歩の歴史であるならば、現代は過去に對しては「恐らくは啓蒙の時代」(das Zeitalter der Aufklärung)であり、未來に對しては未だ「啓蒙された時代」(das aufgeklärte Zeitalter) (IV) とは云ひ難くと直に規定され得る。カントに従へば、啓蒙とは「人間が自己の未成年狀態を脱却して『自己の悟性を使用せんとする決意と勇氣』(169)に成立し、従つて啓蒙された時代とは道德的文化が窮極に達した時始めて可能である様な一つの窮極目的である。従つて世人がカント時代を啓蒙された時代と呼ぶならばそれは誤りである。寧ろカントに従へば、成程文明化に關してはみるべきものもあるが——然し戰爭を必要悪とする程度に於て——道德化や自立的悟性使用に關しては『甚しく不足してゐる』(174, 161)のである。然し乍ら、猶人類の現代に至る迄の歩みは『自由意志の規則正しい歩み』(151, 173 Anm.)である。即ち古代オリエント史はギリシヤ史に、後者はローマ史に、更にそれはヨーロッパ史に『含まれ』(IV, VI)發展』(Aufbehalten) (164)して來たのであり、(Ideen, Satz. 9)かくして我々は猶人類の未來に『喜ばしき展望』(IV)を、哲學は『哲學的千年期說』(der philosophische Chiliasmus) (283, 162)を持ち得るのである。かくカントは考へる。カントにとつて歴史は人間の自律的意志に基く永遠平和への進歩の歴史であり、かゝる進歩への努力は人間の「根源的使命」(173)である。それ故たとへ個人にとつて歴史の過程が如何に大なる禍害であらうとも、猶個人は歴史の未來を信じ、人類の進歩に寄與しなければならぬ。然し乍ら若し、文化の禍害が根源悪として本來個人的努力を超えたものであれば、一體如何にして個人は歴史の未來を信じ得るのか。たとへ如何に歴史の肯定が義務として課せられようとも、或は如何に過去の歴史が進歩の歴史として示されようとも本來根源悪が個人の力を超えたものであるならば、我々はペシミズムに陥らざるを得ない。若しカント

の歴史哲學が啓蒙主義的歴史否定觀との對決と云ふ意味を擔ふならば、かゝるペシミズムとの闘ひに於てカントの歴史哲學の深底が露出されるであらう。

### (III)

カントの歴史哲學はペシミズムとの對決に於て、最早單なる道德的目的論の立場に留まり得ない。カントをしてかかる道德的目的論の破綻に導いたものは人間的自然に纏綿する根源惡の問題である。根源惡は人間の理性行使に於ける必然的な動機の轉倒であり、然もこの動機の轉倒は歴史的、社會的惡として最早個人の道德的改善に依つては克服され得ない。勿論人類はかゝる根源惡を克服すべく法的社會の理念を歴史の窮極目的として定立した。然し乍ら、この法的社會の理念もそれが理念である限り我々が其の見通し難き未來に實現可能と信ずる、そしてその限り疑ひ得る展望にすぎない。勿論かく信ずる事は義務であり、我々は其の實現に努力しなければならぬ。けれども單に歴史の未來が輝しいと云ふ丈では其の『最も苛酷な禍惡』(VI)の過程に生きる我々にとつて一體何程の力を持つであらうか。

かくしてかゝる人間的『無力』(VI)を救ふべき何者かが要請されねばならない。即ち『個々人のそれ丈では不充分な力を或る共同の効果へと結合せしめる様な』『或る一段と高い道德的存在者の理念、即ち神』(VI)が根源惡の克服に、逆に云へば歴史肯定の義務に要請されねばならない。かくして根源惡の克服は最早『部分から全體へ』(VI)と努力する人間的自由に依る僅りではなく、同時に『全體から部分』(ib)を限定し得る如き神の『協力』(concursum) (VI, 448 Ann., 152, 287, 341, etc.) に始めて實現可能と信ぜられるのである。そして文化の向上に伴ふ惡の契機の強化は、更にそれに伴ふペシミズムの深刻化は益々神の要請に著しい實在性を與へるであらう。道德的目的論は意志の自律を我々に教へた。そこに於ては意志の自律を超へた何ものも不必要であり、根源惡と雖も猶それが惡である限り、我々自身『罪』(Schuld) (VI)として我々自身に依つて贖はれるべき(sollen)であるが、又贖ひ得る(können)と云

れた。然し個人的努力に依つては本來克服出来ぬ根源悪は、今やカントをして神の要請を義務として人間に課せしむるに至るのである。こゝでは神が自ら救けるものを救ける協力者として信ぜられてゐるのである。かくしてカントの歴史哲學は根源悪の克服を媒介として單なる道德的目的論を超えるに至つたと云ひ得るであらう。

尤もこの議論に對しては、カントが既に第二批判に於て神を要請した事實をあげて反論する事も可能である。然しこゝでの神の要請が第二批判のそれと全く異なるものである事が注意されねばならぬ。第二批判に於ける神の要請は、義務實現そのものの可能性の爲にではなく、義務が實現された限りに於ける自然の側の報むに關してであつた。そこに於ける義務の實現は個的心情に於ける格率の選擇に關し、それ故に「叡智的行爲」(die intelligibele Tat) (VI)に關するにすぎなかつた。然し歴史哲學に於ける神の要請は義務の實現そのものに關する。即ち根源悪の克服、法的社會實現の義務は、第二批判で問題となつた如き叡智的行爲に關する義務が實現されて後、猶殘された悪の克服に關し、それ故に「感性的行爲」(die sensibele Tat) (Ib)に關する義務として、義務實現そのものが神を要請するのである。第二批判に於て義務は「汝爲すべきが故に爲し能ふ」(VI)として、義務が同時に自己實現の根據を含み得たに對し、こゝに於ける義務は最早自己實現の根據を含み得ざる義務である。かくしてこゝでは義務そのものが個人的義務と「種類と原理」(VII)を異にする如く、神の要請も第二批判に於けるそれと「種類と原理」を異にし、著しい實在性を帯びるのである。カントの歴史哲學が單なる意志の自律を説く道德的目的論に盡きざる事が承認されねばならぬ。

所で神が人間的努力の協力者であると云ふ信仰は具體的には次の二つの信仰として現れ得るであらう。先ず第一に根源悪の克服に努力する限りの人間に神が協力すると云ふ信仰であり、第二に更に根本的に、かゝる根源悪を人間に課した神の叡智、即ち「攝理」(die Vorsehung)への信仰である。第一の信仰は個人的努力に關する故に宗教的であり、第二の信仰は根源悪の根據そのものに關する故により歴史哲學的である。既述の如き根源悪を歴史の推進力と

して承認する如き立場は、根源悪そのものが神の人間協力への手段たるにすぎぬ事の信仰に成立し、かくして第二の信仰に於てのみ可能である。我々はこの二つの信仰に就て次に考察したい。

根源悪の克服に對する人間的努力は、部分から全體に進む『連續的接近』(die kontinuierliche Annäherung) (269)、或は『漸進的改革』(die allmähliche Reform) (187) にすぎぬのであつた。勿論かゝる繼起的努力は全體を限定するに不充足である。然もかゝる不足に拘らず、猶根源悪を克服し得ると信する爲には神の協力が前提されねばならなかつた。所でこの信仰は具體的には我々の不足にみちた努力が、同時に『神の睿智的直観に於て完結せる全體として』(V) (208) 判断されるであらうと云ふ信仰でなければならぬ。即ち我々が根源悪を自己自身の罪として自覺し、それを贖ふべく努力する限り、その努力自身は、たとへ感性的行爲としては如何に不足にみちた努力であるにせよ、之を睿智的行爲として見るならば善原理の勝利に他ならぬ故に、『心情の睿智的根底を洞察する者』(VI) (198) 即ち神にとつては『統一』(Ib)として、『革命』(Ib)として評價され得るであらうと云ふ信仰である。確に若し根源悪の克服が歴史の終末、人類の『最も後』(IV) (157) のみ望まれ得るとすれば、其の過程に生きる我々の唯一の救は我々の有限的努力が神に於て無限なるものと評價されると云ふ信仰でなければならぬ。カントは我々の行爲の睿智性と現象性と云ふ必然的な二重性が、神の直観に於ては存在し得ぬと信する事に於てこの信仰を定礎する。(VII) (206) かくして人間は睿智的行爲に關してあくまで主體的に根源悪の克服に努力すると共に、自己の努力の及ばざる感性的行爲に關しては之を『攝理に委ね』(überlassen) (121) ねばならぬ。所で感性的行爲に關して神に委ねるとは、感性的行爲の根柢に、かくして自然の根柢に神を前提する時始めて可能である。かくして單に事實根源悪の克服に努力しつゝある善意な人々の救として神を要請するこの宗教的信仰から、自然の、根源悪の根柢に神を要請する、より根本的な歴史的信仰への移行は必然的である。

神を人間の努力の協力者として信する事に於ける第二の信仰は根源悪の根柢に就てである。蓋し根源悪が實踐的立

場に於ける云はば物自體として、人間的努力を限界づけるものであるならば、かゝる根源悪を人間的自由に課した神の意圖に就て何等かの辨明が與へられねばならない。即ち根源悪が神の悪意にではなく、神の誠實に由來すると云ふ『辨明の辨明』(die Rechtfertigung der Vorsehung) (IV) が要求されるのである。なぜなら人間的自由の立場に於てはあくまで我々自身に依つて贖はるべき根源悪も、自體に於ては法的社會の實現を意圖する神の手段、ヘーゲルの所謂『理性の狡智』(die List der Vernunft) (Ency) § 209 に他ならぬと云ふ信仰に始めて人間的自由は根源悪を根柢から克服し、否、超出し得るからである。かくして自然の人間に對する諸々の壓迫、文化の悲惨、戰爭等々は歴史の實現を意圖する神の狡智にたけた手段として、かのメノイストフェレス的存在として睿智を自身に根據を持つ、神の人間に對する好意と信ぜられるのである。然し乍らこの時、人間的自由が否定に陥らぬ爲には神が根源悪の根據を含む自然の支配者であると信ぜられる俾りではなく、同時に人間的自由をも支配すると信ぜられねばならぬ。即ち『道德的世界創造者』(der moralische Welturheber) (VI) と信ぜられねばならない。本來根源悪が攝理の立場に於て根柢より克服され、超出されるとは、之を逆に云へば、根源悪と闘ふ人間的自由自身が克服され、超出される事、即ち人間的自由の否定に他ならぬ。なぜなら人間的自由が悪と見做し、徹底的に闘ふべき當のものが、若し自體に於て善であるならば、人間的自由はかの風車と闘ふドンキホーテの如くであり、畢竟否定されざるを得ぬからである。従つて根源悪が神の手段であると信ぜられつゝ、猶人間的自由の否定に陥らぬ爲には神が自然と自由の根據を同時に含み、一方人間に自律的自由を許して人間的自由の實現を人間の手に委ねると共に、他方自然の根據を包括して人間的自由に自己實現の『保證』(VI) (446) を與へる如き、『自然的秩序と道德的秩序の世界創造者であり、世界統治者』(VI) (330) であると信ぜられねばならぬ。こゝにカントの神に對する歴史的信仰が成立する。即ちこゝに於て根源悪は神に根據を持つ、人間的自由實現の云はば實在的な否定的媒介の意味を擔ひ、歴史の推進力として積極的に信仰され得るに至るのである。蓋し神に對する宗教的信仰は人間的自由の根柢に神を要請する事に於て、成程道德的目的論の突破と

云ひ得るのであるが、猶人々が自律的に努力する限りに於て神が之を救けると云ふにすぎず、根源悪が人類全體に關する悪である以上未だ消極的たるを免れぬ。之に對し根源悪の根柢に攝理を要請しつゝ、根源悪を歴史の推進力として承認するこの歴史的信仰は、人類全體に關する救ひの要求として一層積極的である。カントは『運命は欲するものを導き、欲せざるものを引摺る』(fata volentem ducunt, nolentem trahunt. (Seneca) (398, 452) Ⅵ, Ⅴ) Ⅴと云ふ。正しく攝理は欲せざるものをも引摺ると考へられる事に於て、單に歴史實現へと努力する善き心情の人々に義とされるのみならず、人類全體に依つて義とされるのである。かくしてこの攝理への歴史的信仰は、カント歴史哲學の頂點である。<sup>(註)</sup>

(註) 我々は以上の論述に於てカントの歴史哲學的諸論文から年代を無視して隨意に引用して來た。こゝでカントの攝理と自由に對する考への變遷をのべて其の補としたい。カントの歴史哲學的著作の口火を切つたのは『世界公民的見地に於ける「一般史考」』(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) (1784) である。カントはこの『一般史考』に於ては、専ら神を自然の支配者と考へる『目的論的自然論』(152) の立場に立つて自然に超道德的な『攝理』、『意圖』を許し、人間理性の開發を人間の意圖としてよりも寧ろ自然の意圖として展開した。勿論この論文にも既に道德的目的論の立場が混浴してゐるが、猶神は自然に没し、自然の攝理の形のみをとつて人間の自由は畢竟攝理の傀儡の域を出ない。然しカントは第二批判(1788)に於て意志の自律を明白にするや否やこの立場を逆轉せしめ、『實踐理性の優位』の立場を確立する。かゝる傾向は既に『人類歴史の臆測的起源』(Mutmässlicher Anfang der Menschengeschichte) (1786) に明白である。この論文に於てカントは『一般史考』の立場を『自然の歴史』として、之を人の業なる『自由の歴史』と對立せしめ、人間歴史を惡から善への進歩の歴史、自由の歴史として規定する。かくしてこの論文はカントの歴史哲學に決定的な轉向點となるのである。この『臆測的起源』の立場は第三批判(1790)に於て論理的根柢を獲得する。こゝに於ては自然は最早獨立の意義を持たず、人間が自己を造化の窮極目的として定立する時、始めて自然はかゝる人間の自由は合目的として意義づけられるのである。即ち自由が自然を自己に關係づけつゝ、判定し、且つ自然に於て實現せんとするのである。こゝに第二批判の『實踐理性の優位』の思想は道德的目的論として確立されたのである。けれどもこの立場に於ては、自然の『超感性的基礎』(530)は自由の彼岸に物自體として殘され、かくして人間の自由が自己實現を信ずる爲には、云はばライプニッツ的豫定調和を信じな

ければならぬ。そして『宗教論』(1793)に於ける根源悪の問題は、人間的自由を救ふべく本來物自體として洞察不可能な自然の根據を再び何等かの意味で問題とする事を必然的たらしめる。第一批判に於て凡ゆる理念の理論的洞察を拒否したカントにとつて殘された道は、ただ根源悪の根據に神を要請する事のみであつた。然し乍らこの時、神が再び『一般史考』に於ける如く自然の根據としてのみ考へられるならば人間的自由の否定は必然的である。かくしてカントは九十年代の諸論文に於ては、神を自然と自由の根據として定立し、例へば『永遠平和論』(Zum ewigen Frieden) (1795) に於ては「一方自由の立場から永遠平和への努力を力説すると共に、他方その永遠平和の保證そのものを『偉大な藝術家・自然』(VI) (446) に見出すのである。かくして『永遠平和論』の立場はカントの歴史哲學の最高點に立ち、カントの歴史哲學は最早單なる道德的目的論の立場に留まり得ないのである。

我々は人間的自由を限界づける根源悪を媒介としてカントの歴史哲學が神の要請に達し、且つ其の要請が具體的に如何なる信仰であるかを考察した。所でかゝる信仰が果してペシミズムを克服し得るであらうか。敬虔なビエティスト、カントが神を信する事に於て克服し得たと信じたペシミズムが、我々にとつては依然克服されずに残つてゐるのではあるまいか。次に我々はこの問に答へつゝ、カントの歴史哲學の結論とした。

カントの歴史哲學の終局は神の要請であつた。所で『要請』とは一體如何なる事であらうか。カントに従へば『先天的無制約的に妥當する實踐的法則に不可分離に附着する限り、理論的には證明され得ない理論的命題』(V) (133) の謂である。若し『要請』がかゝるものであるならば、それは成程實踐理性に根據をおく限りに於て實踐的實在性を持つと云ひ得るであらうが、理論的には單なる『私見、假説』(VI) (396) にすぎない。従つてカントが信じ得るとなした事を我々が疑ひ得る事と考へたとしても、カント哲學はかゝる我々の不信を拘束する力を持たない。果して然るとすれば、神の要請はペシミズムに對し一體如何程の力を持ち得るであらうか。根源悪の根據にたとへ神を要請しようとも、それが猶要請であり、信仰にすぎない限り、本來神をも信ぜざるペシミストにとつては問題は少しも解決されてゐないのである。ペシミズムに對するカントの闘ひは主觀的、消極的たるにすぎない。



カントのこの主観主義は歴史哲學本來の諸問題を殆ど未解決に残した事にも示され得る。先に我々は根源惡の根據が神にあると信ぜられる事に於て、根源惡が歴史の推進力として信ぜられたと語つた。けれどもカントに於ては單にかく信ぜられたのであつて、具體的に根源惡が歴史の否定的媒介として演繹されたのではない。即ちカントは根源惡が歴史推進力である所以を論理的に示し得たのではなく、若し『理論』(VI)的に其の保證が永められるならば『經驗と歴史』(VII)から僅かな『根據』(VII)を提出し得たにすぎなかつた。既述の如く、カントはかゝる事實としての歴史の體系化を企てたのであるが、實際は單に個々の事實を自由實現の理念に關係づけつゝ意味づけたにすぎないのであつて、歴史的諸事實が自由の發展として統一的に體系づけられたのではなかつた。我々が先に指適した如きカントの事實主義は實にこゝに基くのである。根源惡が歴史の推進力として客觀的に示され得なかつたと云ふ事は、之を逆に云へば、根源惡が依然としてただ人間的自由の手にのみ委ねられ、かくして物自體として人間的自由の彼岸にそのまゝ残された事を意味する。換言すれば、根源惡は歴史の推進力として『限定』(V)せられ得たのではなく、依然として人間的自由がそれを限定し、克服せんとする永遠の『課題』として、即ち『限定可能性』(die Bestimmbarkeit) (V)として自由の彼岸に残されるのである。かくしてカントの根源惡に對する圍ひは依然として主觀的たるにすぎなく。

所でカントのかゝる主観主義、所謂『純粹理性信仰』的態度は、端的に云へば、カントが人間に如何なる意味に於ても直觀的悟性を拒否した事に基くであらう。即ち『我々が自由の諸行爲の豫言に關して、かゝる立場(直觀的悟性の立場を指す——論者)へ自己を移しおき得なく』『不幸』(VII)に基くのである。カントは人間的悟性の根源的有限性の立場に於て、攝理への凡ゆる洞察を禁じ、ただ攝理を信じ得るにすぎないと考へたのである。かくしてカントが直觀的悟性を人間に拒否する限り、カントの消極的態度も亦當然の態度であつたと云はねばならない。それ故にカントのペシミズムに對する最後の立場も、依然として義務の立場である。カントがメンデルスゾーンに對して歴史の背

定は結局『生來的義務』(VI)に基き、『私はこの前提を證明するに及ばぬ。(この前提の)反對者こそ證明しなければならぬ』(ib.)と強く主張するのもこの事情に依る。かくしてカントはペシミズムの克服を課題としつゝ、猶充分にそれを克服し得なかつたと云はねばならない。若し我々にとつて、カントを超えてペシミズムの眞なる克服が問題となるならば、カントの單に信する立場ではなく、何等かの意味で歴史の全體を、攝理を洞察する如き直觀的悟性の立場を人間に許し、かゝる客觀的、積極的立場でペシミズムと闘ふのでなければならぬ。事實カントにつづくドイツ觀念論の立場は、かゝる積極的立場に於けるペシミズムへの闘ひと云ふ意味を擔つてゐたのである。カントは根源惡を契機とする神の要請に於て單なる意志の自律の立場を超え、その限り批判哲學を一步前進せしめるのであるが、猶あくまで實踐的信仰の立場に留まつて、第一批判以來の『私は信仰に場處を空けるべく知識を止揚しなければならなかつた』(BKKK)と云ふ變らざる信念を歴史哲學に於ても保持するのである。カントの歴史哲學は、偉大な思想家、カントの晩年を飾るにふさはしい豊かな問題であつた。カントが其の生を全うして百五十年、今日の我々も亦、カントと同じく人類の歴史に就て、或は文化の悲惨、戦争、國際聯盟、世界共和國等々に就て論じてゐる。カントはかつて『ニュートンとルソーに依つて神は義とされる』(Kants Werke von Vorländers Ausg. 280 VII)と語つたが、カントが歴史的存在としての人間の尊嚴を教へた事に於て、今日の我々は「カントに依つて神は義とされる」と云ひ得るであらう。

(了)

---

# ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

## Kant's Philosophy of History

by Shôji Takahashi

Kant's philosophy of history is a practical philosophy. In this small treatise I shall try to make clear this practical character.

For Kant, the character of human being in the organic nature is the cultivation of human reason, which depends on the historical efforts that man continues from generation to generation. Kant acquired his idea of history from this cultural, historical nature of human being. In Kant the history of mankind is a history of liberty, or that of progress which is based on the spontaneity of the human will.

Though human history is a history of liberty, the progress of culture, strictly speaking, can not be identified with the historical liberty which mankind must realize in his history, because the progress of culture is necessarily accompanied by 'das radikale Böse'. Nor is the moral liberty, which is defined as the final purpose of human being in the Second Critique, to be identified with the historical liberty, for it is too abstract to be so identified. Also the progress of culture must be denied its relativity by the moral liberty, which, however, must be realized in nature by means of culture. Therefore the moral culture, which consists of synthesis of both, together with the establishment of a cosmopolitan society (die weltbürgerliche Gesellschaft), which is the positive condition of the moral culture, should be considered as the historical liberty.

The realization of the cosmopolitan society, so far as 'das radikale Böse' is the evil beyond human efforts, presupposes the postulate of something which should be beyond all human abilities. It is the postulate of God. We can consider Kant's postulate of God both as a religious belief and as a historical one. The former postulates God as the helper of human efforts while the latter postulates God as the providence (die Vorsehung) of nature which leads not only those who make their own efforts, but also those who are unwilling, that is, as the master of nature and even of 'das radikale Böse'. Here 'das radikale Böse' has its meaning as the promoter or medium of historical development. We can see here the highest peak of Kant's philosophy of history.

If we consider the postulate of God as a theoretical presupposition, it is only an opinion. Kant denied all the possibility of an intuitive understanding whereby we may understand the providence of God. Therefore, the overcoming of pessimism and conflict with 'das radikale Böse' in Kant's philosophy are only subjective. Here precisely we can see a limitation of his philosophy.