

# 自然の歴史と自由の歴史

——カントの歴史哲学的思想の考察——

池 内 健 次

カントの歴史哲学的著作は、『純粹理性批判』によって批判哲学の基礎を確立した彼が一七八四年に恐らくは幾分気軽に書いて雑誌に発表した『世界公民的見地に於ける一般史考』と、聖書を地図とする漫遊に自らたとえた一七八六年の『人間歴史の臆測的起原』及び、彼の学問的活動期の終に近い一七九五年の『永久平和のために』の三篇の短論文が主なもので、独立のまとまった歴史哲学体系の書はない。カントにはまとまった歴史哲学はなかったと言っても誤りではなく、時代的制約からいってそれも当然かもしれない。とは言え、これら彼の歴史哲学的著作を通じて我々がうかがうことのできる彼の歴史像は、大哲カントにふさわしい深みをもっているようである。ただ、それはすくなくともまとまった形では現われていないし、その原理も分明ではない。カントの歴史像を統一的に把握し、その哲学的根拠を説明することは、彼の歴史哲学的諸著作を批判的体系的諸著作とつきあわせてみることを必要とするであろう。しかし予測的に言えば、そのような操作によっても彼の歴史觀の深底を露呈することは充分にはできないとも思われる。その点において、体系や教説を越えて人格的なものにつきあたることができるようだが、そこではまた彼の批判哲学を越えるものへの彼自身が与える暗示を得ることができるようかもしれない。このような見透しの上に立って、

カントの歴史像を統一的に把握することと相關的にその根拠を説明することをこの論考においてとりあつかいたいと思う。

さてこの小論の導きの糸は、『人間歴史の臆測的起原』の周知の一節である。その一節は言う、「自然の歴史は善から始まる、神の業だから。自由の歴史は悪から始まる、人間の業だから」(M. Anfang, S. 69)。カントが無造作に述べたとも思われるこの言葉の含む深い意味を追求しながら、彼の歴史哲学的思想の解明に努めたい。まずはじめに、「自然」乃至「自然の歴史」の概念を手がかりとしよう。

カントの著作からの引用は次による。

◇三批判書は Philosophische Bibliothek。但し第一批判の頁付けは第一版をA、第二版をBとする。

◇Prolegomena 及び Grundlegung z. M. d. S. はレクナム文庫。前者は一九二七年版、後者は一九五二年版。

◇Idee. (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) 及び M. Anfang (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte) † Taschenausgaben der Philosophischen Bibliothek, Nr. 24: Kant Ausgewählte kleine Schriften 所収。頁付けは同書による。

◇Religion (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft) 及び Z. e. Frieden (Zum ewigen Frieden) はカンチラー版全集第六巻による。

## 一

常識的に言つて、自然の一存在としての人間は一箇の動物である。他の動物は本能に従つて行動するが人間は理性に従つて行為するといわれるにしても、その理性もまた本能と同じく自然が与えたものであるとも考えられる。少

くとも常識的な対象的な見方では、そういうことも言えよう。人間の行為を導く本能や、行為に規則を与える理性は、自然から与えられたものであり、またその外的な現われとしての行為も自然の一部をなすものである限り、人間の生の営みは一般に自然の法則に従っているはずである。もっとも個々の自然法則のすべてを体系的に認識することは実際に人間理性のよくなるところではない。しかし人間の生の営みを全体として見るならば、そこに一種の規則性を見出すことはできる。かかる規則性は時間的経過を契機として見出され、経験的な意味でその主体即ち個人や民族や人類の性格と呼ばれる。性格は時間関係における原因結果の一種の規則性として経験的に認識されるのである。

ところで経験的な学としての歴史は、人間の意志の現われ即ち人間の行為、換言すれば人間の生の営みを時間的経過に従って記述するものであるから、記述の対象たる人間の生活にみられる一種の規則性を歴史記述の原理とするであろう。歴史記述の原理的可能性がこのように考えられる場合、同時に相関的に歴史記述の対象界としての歴史像も成立しているわけである。それは時間的経過に従って一種の規則的なものを示現する自然存在としての人間の歴史であるだろう。自然の歴史、詳しくは自然存在である限りでの人間の歴史であり、カントの言う自然の歴史とは基本的にはかかる歴史像にほかならないことは後に明らかになるだろう。しかしそのためには、自然の歴史はいかなる内的構造において考えられねばならぬか、即ち自然の歴史の原理であるところの一種の規則性は具体的には如何に把握されねばならぬかが予め説明される必要がある。

カントは自然の歴史を「自然の意図」(Naturabsicht)乃至「自然の計画」(Plan der Natur)という見地から考えた。それはまた「自然の目的」と言い換えてもよいはずであるが、目的論的自然論と呼ばれるこのような見地の検討は後の問題にして、人間に関する自然の意図という一見して超越的なものを我々が知ることができるのは、人間の自然素質を通じてである。我々人間は、我々自身が何かを為すこと(自発性)の基底にその自然的可能性(受容性)を表象し、それを自然的存在としての人間の自然素質と考える。そのような素質は我々自身にとっては与えられたもの

として表象されるから、それを人間に与えたもの、それを人間の中に置いたものは自然であると考えられる。従って自然素質が人間の中に存することの意味即ち自然素質の存在理由こそ、人間に関する「自然の意図」と言わねばならぬであろう。そして「すべての自然素質はいつかは完全に合目的に開展すべく定められている」(Udees. S. 24)と考へねばならぬから、或る自然素質はその完全な開展に於いて達せられるところのものに於いてはじめてその意味を實現するであろう。このように考える場合、当然次のことも認めねばならぬ。即ち、或る素質の完全な開展のために何らかの制約ないし条件が不可避的であるならば、それらの条件もまた素質において準備されているはずである。人間の中に多くの自然素質が見出される限り、それらは本来的に自然の意図に関わるものを頂点とする制約被制約関係(即ち本質的なものと附随的なものの関係)の目的論的体系において考えられねばならないであろう。

さて、人間の根源的素質はどのようなものであるか。カントは『宗教論』において人間の自然の三つの根源的素質を挙示している。即ち「(1)生けるものとしての人間の動物性への素質、(2)生けるものであると同時に理性的でもあるものとしての人間の人間性への素質、(3)理性的で同時に責任をもちうるものとしての人間の人格性への素質」(Religion. S. 164)である。動物性への素質即ち本能はまた三様に把握される。即ち「(1)自己自身の維持、(2)種の増殖と子孫の維持、(3)他人との共同生活即ち社会への衝動」(Religion. S. 165)である。してみると、動物性への素質なかならず第二の種の保存の本能は、自然の歴史の質料的基礎であるはずであろう。自己保存の本能は、自然的目的論においては、種の保存の手段としてそれに従属する。このことは人間歴史としての自然の歴史は人間が個としてのみならず種(人類)として生存し続けることよってのみ存在することから容易に判定されよう。しかし、人類の単なる生存の連続はそれのみでは人間歴史の名に値しない。自己保存と種の保存の本能は、他のより本来的に自然の意図に関わる素質の開展のための質料的条件であると考えられる。人間性への素質について考えると、それは理性的でもある人間の素質として本能を越えている。自然は本能を与えられている動物としての人間に更に理性を与えた。それだ

けて既に自然の意図は人間に關する限り動物性よりも人間性に向けられていることがわかる。何故なら、他の生物は本能だけで生きているのに、単に生きるだけのために人間には更に理性を与えたとすれば自然はあまり賢明とは言えないであろうし、目的論的自然論はここで破綻をきたすであろうから。ところで言われる理性はどのように理解されるべきであろうか。『人間学』の人類の性格の章でカントは、技術的素質、実用的素質、道德的素質の三点で理性的動物としての人間は他のすべての自然的存在からはっきり区別されるとしているが、それと対照して、人間性への素質は技術的および実用的素質を含み、人格性への素質は道德的素質をいうのだと考えてよいであろう。即ち、生けるものであると同時に理性的でもあると言われるその理性は技術的及び実用的理性であろうし、人間性への素質とは技術的および実用的理性使用への素質と解される。我々はここで人間性への素質をさらに文化への素質と呼ぶこともできよう。カントによれば、文化とは「任意の目的一般に対する理性的存在者の有能性の産出である。」(K. d. U. S. 300) 人間が理性によつて「自然(外的自然も内的自然も)」(K. d. U. S. 298) を手段として利用し、単に自然が与えたもの以上のものをつくり出すことこそ文化である。

とところで動物性への素質の第三として社会への衝動が人間の中に認められたが、この本能を質料的基盤として成立する社会は当然文化の發展のために合目的でなければならぬ。自然状態においては人間の生活は戦争状態であるとカントは考える (Z. e. Frieden. S. 433) か、<sup>4</sup> 「理性の使用をめざしているところの自然素質」(Idee. S. 25) を人間に与えた自然は、単なる社会生活の本能を人間に与えたことで足れりとせずさらに理性的社会の実現を配慮していると考えざるほかない。現実における人間社会の矛盾をとおしてこのような自然の配慮を看取せしめるためにカントが掲げたのが、人間社会における自然素質の間の「敵対關係」或いは「社交的非社交性」(Idee. S. 27) の概念である。それは人間を社会へ駆り立てる一方、社会に背をむけさせるが、しかも「窮極に於いては社会の合法的秩序の原因となる」(Ibid.) のである。人間の自然素質の開展のために、自然は敵対關係を手段として人間が公民的社会を実現する

ように促し、余儀なくさせる。文化の開発・発展はもちろん合法的社会の設定をふくみそれを基礎としている。それ故、「最大の自由を保持している、従って成員間に汎通的敵対関係がありながらそれにも拘らず各人の自由の限界は厳密に規定確保されて各人の自由が他人の自由と共存し得る、そういう社会」(Ude. S. 28)の実現は、人間性への素質の実現とみなされねばならぬ。この公民的・法的社会は、「(1) 或る民族内の人々の国家公民法による体制、(2) 相互関係にある諸国家の国際法による体制、(3) 人々及び諸国家が相互に影響し得る外的関係に立ち普遍的な人間国家の公民とみなされ得る限りにおける世界公民法による体制」(Z. e. Frieden. S. 434)の三重の体制をふくむ。そして、「内的に完全でありまたこの目的のために外的にも完全であるような国家組織」(Ude. S. 34)の実現と、「人類における完全に公民的な連合」(Ude. S. 36)の達成が、人間性の素質を人間に与えた自然の意図にふくまれているはずである。自然は自然存在である限りの人間を通してこのような意図を実現して行くとみられ、その自然の計画の展開過程が人間の歴史をなすと言われるであろう。その限りで人間歴史は謂うところの「自然の歴史」である。

『世界公民的見地における一般史考』は以上のようにして、「自然の歴史」としての一般的人間歴史(即ち世界史)の成り立つこととその在り方の規定を論述したものと一応言えると思う。また『永久平和のために』において、「永久平和の保証をなすものはほかでもない偉大な芸術家自然である」(Z. e. Frieden. S. 416)と言われる時、カントはやはり以上のような「自然の歴史」を考えているのであろう。なぜなら、「自然が自らの目的のために動物の人類としての人類に関して為すこと」(Z. e. Frieden. S. 453)の考察を基盤として、人間の道徳的自由ときりはなした形で、「自然の強制」即ち「自然のメカニズム」が「国家法、国際法、世界公民法という公法の三つの関係のどれからみて」(ibid.) 完全であるような社会を実現することを論じて、それをもって永久平和の実現の保証としたのであるからである。

かくして、自然の歴史としての人間の歴史は、自然状態から文化と法的社会とを実現していく進歩の歴史として理

解される。文化とその制約としての法的体制との完成への、全体としては合法的な進歩という構造をもつ歴史が、人間性の開展と表現の歩みとしての自然の歴史である。それが人間性の素質の開展である限り、歴史の意味をそこに見出すことも一応はできるかもしれない。しかし、既述のようにカントは更に人間の根源的素質の第三として、「人格性への素質を挙げている。歴史の意味が人間性の進歩において尽され得ないことは、ここにおける我々の当然の見透しでなければなるまい。顧れば、自然の歴史における限りでは、人間性の進歩も文化の進歩も根本においては自然の為す業と考えられるのである。理性的である限り自由である人間のその自由は、ここではまだ単に漠然と前提されただけのいわば自然的自由であるにすぎない。理性は実践的であるにしても、なお端的に実践的ではない。これらのことは後にさらに突込んで論ぜられねばならぬが、すくなくとも歴史の意味付けは「自由の歴史」の論究において、人格性の概念に基づくことによってはじめて完遂されるであろうというのが今の我々の期待である。しかし、その仕事に移る前に、ともかくも自然の歴史像をまとまった形で把握しえたと思うので、次にこのような歴史像を成り立たしめる批判哲学的根拠を検討することにした。

## 二

「自然の歴史」像は目的論的見地において成立するものであったが、かかる目的論的歴史観の根拠をさぐるためには、いうまでもなく『第三批判』の考究が必要である。一体、『第三批判』は『第一批判』と『第二批判』によってそれぞれ確立された「自然概念の領域たる感性的なもの」と自由概念の領域たる超感性的なものとの間の見渡しがたい峡谷」(K. d. U. S. II)に架橋せんとする試みとして、「合目的性」の概念を基礎とする目的論の立場を築いたのであった。ここで必要な範囲で目的論の立場を考察し、歴史観の原理としてそれを検討してみよう。

「自然」概念を確立した『純粹理性批判』においては、自然とは主観の対象としての客観的存在にほかならない。それは物自体ではなくて現象であり、人間の感性一般の形式としての時間を図式とする範疇の法則に限定されることよって、先天的に客観として可能であるとされた。すなわち、「自然とは普遍的法則に従って限定されている限りでの事物の現存在」(Prolegomena, S. 64.)であり、「その現存在に關して必然的規則即ち法則に従う現象の連関」(K. d. r. V. B. 263.)にほかならぬ。従ってそういう自然は「自然の形式的なもの」(das Formale der Natur) (Prolegomena, S. 67.)とも言われる。このような自然概念をもって歴史を基礎づけることができなことは論ずるまでもあるまい。必然の法則に従う諸現象の因果連関は、それ自身としては歴史とは何の関わりもたないであろう。

ところで『判断力批判』は、合目的性の概念を自然の中に導入することによって新しい自然概念を示す。後述するように、それは超感性的なものを感性的なものの中に見るといふ形で両領域をつながりの中に捕えるという立場において成立するのであって、合目的性の概念は『判断力批判』の基礎概念であると言えよう。美の根底を対象についての認識諸能力の合目的的調和として捕えるこの書の第一部と、そこで目的論がとりあつかわれている第二部との、つながりの必然性もそこから理解されるであろう。それはともかく、目的論に関する限り、合目的性の概念は自然認識の体系的統一のための統制的原則、いわゆる「自然の特殊化の法則」(K. d. U. S. 22.)としてはじめて成立したと考えられる。『第一批判』がその可能根拠を明らかにした自然は自然一般であり、自然法則は「それなしには一般に自然そのものが思惟され得ない普遍的諸法則」(K. d. U. S. 19.)であった。だが自然の経験的諸法則は無限に多様であって、かの普遍的法則のようには「先天的には認識され得ず」即ち「偶然的であり」(K. d. U. S. 20.)しかもそれにも拘らず自然に対して妥当するものでなくてはならない。従って「経験的な諸法則に従う自然の統一」は「偶然的と判定される」が、しかも「必然的に前提され仮定されなければならぬ」(ibid.)。そうでないと経験的諸法則は体系をつくり得ず、その結果、普遍的法則に従って可能なる自然一般と経験的に探究される「種的に相異なる自然」(ibid.)と



は体系的の連関を失うことになる。それは純粹理論性からその資格を奪うことに終り、『純粹理性批判』の全作業は徒勞であつたという結末を招くであらう。そういうわけで、「特殊が与えられているだけでそれに対して普遍を〔自分で〕見出すべき」(K. d. U. S. 15) 反省的判断力は、經驗的法則の「法則的統一」(K. d. U. S. 20)を統制的・主觀的原理として見出すのである。合目的性が偶然的なるものの法則性と言われ得る所以である。しかし上のような認識能力の統制的原理としての自然の論理的合目的性は、広義の認識の問題に属するはずである。特殊化の原理が『第一批判』の『弁証論附録』において既に述べられていることもその暗示と解される。そのような自然の論理的合目的性は、形式的・客觀的であつて、同じく形式的ではあるが主觀的である美的合目的性と區別されるが、この兩者に対して更に、實質的な即ち対象そのものの内面にみられる合目的性をカントは挙げる。本来、目的論的と呼ばれる合目的性はこのような自然の實質的合目的性である。即ち、自然の内面に目的がおかれてこそ自然の目的論が成立するのである。一体、「或る客体の概念はその概念が同時にその客体の現実性の根拠をふくむ限りにおいて目的と呼ばれる」(K. d. U. S. 17)。従つて目的は概念の因果性として、後述のような自由の領域としての実践的なものにおいて妥当する独特の因果性である。「或る事物が目的に従つてのみ可能な性質と一致していることはその事物の形式の合目的性である」(Ibid) から、或る場合には自由な因果性が自然の内面に見られるとすればそれが實質的合目的性である。或る場合とは有機体の場合がそれであらう。有機体にあつてはその内的形式は、「單なる自然のメカニズムに従う因果の法則」(K. d. U. S. 222) によつては充分には認識され得ないから、反省的に目的を有機体の内面にみるよりほかはないのである。即ち有機体において「自然は自らの能力によつて技巧的であると考へ」(K. d. U. S. 223) される。「自然の因果性は目的としての自然産物の形式に關しては自然の技巧 (Technik der Natur) と呼ばれる」(Erste Einleitung z. K. d. U. S. VII) とさうことは、有機体は自然が目的的概念をもつて自由に作った産物とみなされるといふことにほかならない。有機体においては「一種の自己繁殖的形成力」(K. d. U. S. 237) が認められるから、その

合目的性の原因を我々の実践的理性能力との類比において考察して、有機体の内面に自然の技巧を見るのである。かくて有機体は自然目的である。この際注意されることであるが、有機体が自然目的とされるのは、それが個としての有機的存在の内面的形式に即して見られる限りにおいてであつて、自然全体との関係においてその現存在が考えられているわけではない。或る事物を「自然目的 (Naturzweck)」として判定すること、その事物が実在することを「自然の目的 (Zweck der Natur)」とみなすことは全く別であるとカントは注意する (K. d. U. S. 241)。一体、「自然の目的」という概念は、我々が或る有機体についてそれが何のために存在するかと問うことにおいてその基礎に表象される目的の概念であるが、このような問が発せられるのは、その有機体の「内的可能性のために既に目的に従う因果性即ち一種の制作的悟性 (ein schaffender Verstand) を表象し、そしてこの活動的能力をその規定根拠即ち意図に関連させる」(K. d. U. S. 293) ので、「 $\Gamma$ 」の産物の存在が目的として考えざるを得ない」(K. d. U. S. 294) ことが原因である。しかし自然の技巧は、自然を単なる自然としてでなく技巧として、しかも芸術家即ち技巧の主体として把握するための概念である。それによって全自然はこの統制的理念に従う体系と考えられることが可能になる。ところで全自然を技巧的体系であり芸術家であるとみることが、当然自然を理性的なるもの、換言すれば自由において目的に従つてはたらく我々の実践的能力と類比的であると判定することである。自然の全体は有機体として与えられてはいないにもせよ、「自然において窮極原因の概念に従つてのみ考えられ得るような産物を産出する能力を一度発見した場合、更に進んで」無生物やそれらの全体をも「なお一つの目的の体系に属するものと判定してよいのである」(K. d. U. S. 244)。自然が美しいと判断することも実はかかる自然の技巧的体系にもとづくものであると考えられる。それ故に有機物無機物、個物集合体に拘わりなく美が判断されるのであろう。また目的論が自然科学の経験的諸法則を体系化することによって、それに対する統制的・発見的原理たりうるのも同じ理由にもとづくのであろう。ともあれ自然の全体が一つの目的の体系とみなされることは、全自然が一つの目的即ち最終目的に向つて統一される

ということにほかならない。

ここにおいてこの節が目指した解決が得られる。もはや容易に、文化をつくる限りでの人間が自然の目的と判定される根拠を示すことができよう。人間が有機的存在である限り自然目的であることは言うまでもない。その限りで人間の諸素質も合目的であるはずであろう。しかし、人間は自然目的である以上に自然の目的でなければならぬ。一切の自然を単に手段として理性によって使用する素質としての文化への素質を人間がもつ限りにおいて、そうでなければならぬ。「悟性を持ち従って自らの任意の目的を措定する能力をもつ地上唯一の存在者として」(K. d. U. S. 299)、さらに、「合目的につくられた諸事物の集合から自らの理性により目的の体系をつくり得る地上唯一の存在者」(K. d. U. S. 295)として、我々人間こそ自然の主体、自然の原理、自然の最終目的と称する資格をもつのである。文化、即ち自己の目的一般に対して全自然を手段として使用する有能性を産出することは、かかる自然の最終目的である限りでの人間において自然がなす最終のはたらきである。

以上によって、「自然の歴史」は目的論的基礎の上に立つことが明らかにされ、自然の歴史像の批判哲学的根拠は確認されたと言ひ得るであろう。今や自然と自然の歴史とは、敢えて言うならば自然を理性化することによって権利づけられた。即ち自然の技巧は、それを通じて自然が理性的なるもの・自由なるものと判定される限りにおいて、自然の根拠をなすのである。だが、自然の歴史の原理とされた理性的なるもの・自由なるものという概念は、さらに充分な説明を必要とするであろうし、自然の理性化と今仮りに名付けたものは、後にもっと詳細に論ぜられねばなるまい。そのためにも我々は次節において「自由の歴史」像の論究に進むことにしよう。

### 三

カントは『人間歴史の臆測的起原』の序言的な部分で二種の「自由の歴史」を区別して、「人間の自然の中の自由の根源的な素質から自由が開展してくる最初期の歴史は、史料にもとづくほかないところの進行中の自由の歴史とは全く別である」(M. Anfang, S. 62)と言っている。その論文で主題として論述されたのは、もちろん自由の最初の開展の歴史であったが、その場合になされたように聖書の哲学的解釈によって歴史を臆測することは、「人間の行為の歴史の進行においては許さるべきではない」(ibid.)のである。しかし自由の最初の開展の歴史と自由の進行の歴史との区別の理由は、次の点に存するのみであって、カントにおける二種の自由の歴史像を言う根本的な理由はないと思われる。即ち、カントの叙述を解釈すると、自由の最初の開展の歴史は進行している自由の歴史に時間的に先行して、後者の考察には「史料の不足を補うために臆測をさしはさむ」(ibid.)ことが許されるのみだが、前者の考察は「全く臆測から作り上げる」(ibid.)ことができるのみならずそれより外に方法はない。それというのも、自由の最初の開展の歴史に関しては、人類最古の時代の史料が存在しないために自由の開展を史料によって跡づけることができないからである。そこに区別の理由はある。しかし自由の最初の発生にせよ、その開展ないし進行にせよ、とにかく自由という特殊な因果性を經驗的史料によって確実に示すことは不可能と考えるほかない。結局「自由の歴史」は「哲学が概念に従ってとる道」(M. Anfang, S. 63)においてのみ示されるのであるが、それが歴史であるためには史料に基づく經驗的歴史叙述と一致することが求められて、そこに二種の自由の歴史の区分が生じたのであると考えられる。したがってカントが、人間歴史を一貫して唯一つの自由の歴史と考えていることは疑いないところであろう。ところが、「自由の歴史」概念をはじめて明らかに述べた『臆測的起原』においては、「哲学によって吟味された最古の人間歴史」(M. Anfang, S. 77)が叙述されたのみで、人間歴史を全体として自由の歴史という形で明示した論述はカントにはないのである。しかし実はこのことは、カントにおいて当然のことであると思われる。その理由は自由の歴史概念を後に論究することによって明らかになるであろう。

『世界公民的見地に於ける一般史考』の執筆は『道徳形而上学原論』の出る前年であって、そのことは『一般史考』における歴史観が自然の歴史像に傾いていることと無関係ではないかもしれない。しかし『一般史考』執筆の目標は、「人類のすべての根源的素質がそこで發展する母胎としての一般的な世界公民的状态」(Idee, S. 36)を実現することが自然の計画であり、この「自然の計画に従って一般的世界史を作ろうとする哲学的試みは可能であり、またかかる自然意図を促進するものとさえ見なされねばならぬ」(ibid.)のであるから、そういう哲学的歴史の根拠を示して、実際にそれを作る人の出現を期待するということであつた。かかる意図によって書かれた『一般史考』が、人間の自発性をその前面に現れた「自然の歴史」像のなかに含んでいることはむしろ当然である。「自然の歴史」は自然の内面にみられた理性的なるものはたつきとしてみられた人間の歴史ではあるが、その理性的なるものとしての自然は、人間が自発的・意識的に自然の意図に協力することを意図していると考えられる。「自然が人間に理性とそれにもとづく意志の自由を与えたことは、自然のはからいの意図を明白に示したものである。即ち人間はもはや本能に導かれ或いは生得の知識によって配慮され教えられることはできない、すべてを自己自身から作り出さねばならぬのである」(Idee, S. 26)。そのことが即ち自然が人間に残した「空白」(Idee, S. 28)を人間の手で充たすことであり、それによって自然の意図を実現するのである。文化と世界公民的体制への準備、促し、或いは強制さえもが自然に帰せられるにしても、尚且つ人間の自発的意志に基づいてはじめてそれは実現せられると考えられる。

もっとも、『一般史考』において、自然のなす業と人間のそれとの関係は微妙にもつれ合っているが、少なくとも前者が論述の前景を占めているので、人間の自由な行為そのものが尚自然の深いはたらきの中に包まれているという感じは免れ難い。しかもこの感じは、実はカントの思想の深底を反映しているのであろう。というのは、「自然というより一層適切には摂理」(Idee, S. 37)と言ひ、「自然の歴史は善から始まる。神の業だから」(M. Anfang S. 69)と言ひことによって、実は摂理に対する信仰が歴史の問題の根底をなすことを暗示しているからである。この困難な問題の

検討はここでは保留しておくが、それにしても人間が単に摂理の道具に過ぎないならば、それはかえって摂理そのものの否定に終らざるを得ない。人間の主体的自由の宣明は、実は摂理の弁明或いは信仰の原理をなすと考えられねばならぬ。カントは『臆測的起原』に於いて結論的に明言する。「人間を悩ます禍悪の責を摂理に帰すべきでもなければ、また自己自身の違反を先祖の原罪に転嫁するいわれもない。……むしろ自己の違反から生じたことを当然自己自身によって為されたことと認め、従って自分の理性の誤用から発生したすべての禍悪についてその責を全然自分に帰しなければならぬ」(M. Anfang, S. 77)。それは単に摂理の或いは自然の歴史の弁明にとどまらない、むしろ自由の歴史の境位を示すものと考えられる。我々は今や批判的道德哲学の核心に目を向け、自由の歴史をその根底から理解すべく努めねばならぬ。

#### 四

行為に関わる理性の働らきは実践的といわれ、『第三批判』に従えばそれは二種に区別される。(1)は技術的・実践的、(2)は道徳的・実践的である。(K. p. U. S. 7) 一体、人間の行為は物のメカニズムに従う運動や動物の単に本能に従う行動と区別して、意志による行為と呼ばれるべきものであらう。即ち或る表象によってその表象の対象を現実化するのであって、その原理は意志の因果性である。このような自然の因果性と異なる特殊な因果性は、『純粹理性批判』において、先験的自由として蓋然的にはあるがその可能性を承認された。従って、実践的なものとは自由によって可能なのであると言えよう。しかし自由な行為は自然の法則から独立であるからと言って、もちろん無規則ではありえない。無規則な因果性をみとめるなどということは理性の自殺である。自由はそれ自身の規則をもたねばならぬ。一般に規則は悟性に基づいて概念を通じて与えられる。そして「意志の因果性に規則を与えるところの概念が自然概念

であるか或いは自由概念であるか」(ibid.)に従って、技術的・実践的と道徳的・実践的とに区別されるのである。この区別が「本質的」(ibid.)であるのは、その際の理性の規則を与える働らきが制約的であるか無制約的であるかにもとづく。技術的・実践的原理が制約的であるのは、自然概念に従って可能な事物の表象によって事物を現実化することが必然的に自然法則に制約されているからである。目的は自然概念である限りにおいて感性的に制約され、それと手段との関係は自然法則の必然的制約の中でのみ任意選択的である。このような制約的な理性使用においては、本来的な無制約的自由は前提される必要がなく、むしろ経験的な、いわば自然的な自由を前提することで足りると考えられる。かかる自由であれば、それは行為の原理の名に価しない。そこでは行為が含む因果性はむしろ自然概念に従って規則づけられるといわねばならぬであろう。しかるに、道徳的・実践的な原理は無制約的であり、全く特別な理性のはたらきである。無制約的である限り、それは全く純粹に自由であらねばならぬ。換言すれば自然法則から全く独立であらねばならぬ。端的に実践的なものは先験的自由を必然的に前提するのである。

ところで、自然法則から全く独立な因果性、或いは理性が全く自然を顧慮することなしに行爲に対して規則を与えるということ、換言すれば端的に実践的なもの、それは積極的にはどのように考えられるであろうか。理性が無制約的に与える規則は客観的であって、法則と呼ばれる。そしてこの無制約的法則授与(立法)において、「理性は単に自己自身のみを前提するのでなければならぬ」(K. p. p. V. S. 23)。理性が単に理性そのものとして意志の因果性に法則を与えることは、意志の因果性が単なる理性の因果性即ち純粹理性の因果性であるということであろう。従って、純粹実践理性は純粹意志にほかならず、純粹実践理性は自己自身に法則を与えるということになる。理性の立法が無制約的ということは以上のことを意味していると言つてよいであろう。かくして自由とは自律にほかならない。自己立法、自律としての自由は、自然の因果法則から独立であるという消極の意味での自由が先験的自由であるに対して、積極の意味の自由として実践的自由と呼ばれる。この実践的とはもちろん端的に実践的という意味であるが、それが

道徳的というに等しいことを明らかにするのは自由の法則の實在性の論証である。

カントは『実践理性批判』の冒頭において、純粹実践理性の概念から分析的に理性の根本法則を導出しているが、この場合『第一批判』において普遍的なものを形式的なるものに求めたと同じ論理に従っている。普遍的・実践的法則は純粹意志の自律、換言すれば純粹理性の自己立法を表現するはずである。純粹理性が直接に自己自身に対して法則を与えるべきならば、その法則は「普遍的立法の単なる形式」(K. d. p. V. S. 31)、「格率の単なる立法的形式」(K. d. p. V. S. 33)、「法則の単なる形式」(ibid)であるほかない。従って、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の形式として妥当し得るように行為せよ」(K. d. p. V. S. 36)という根本法則が必然的に導出される。かかる導出が分析的であるから、当然かかる法則の客観的實在性に関する問が提出されねばならぬ。この重大な疑問に答えるのはほかならぬ道徳法則である。道徳法則は「我々が意志の格率を立てるや否や直接に意識する」(K. d. p. V. S. 34)ものであって、「理性はそれを、如何なる感性的制約によっても打負かされないどころか、それから全然独立な規定根拠として示す」(ibid)のであるから、我々は道徳法則を必然的普遍的法則と認めざるを得ないのであるが、そのことを認めることによって直ちに、我々ほかの根本法則の客観的實在性を認めているのである。「この根本法則の意識は理性の事実と呼ばれ得る」(K. d. p. V. S. 36)それは「与えられたもの」(K. d. p. V. S. 37)であり、「純粹理性の唯一の事実である」(ibid)とカントが述べるのは当然であろう。しかし、もし「それだけで先天的綜合命題として我々に迫ってくる」(ibid)ところのこの内的直証に信をおかないならば、人は常識的經驗的な道徳的判断の一切を捨てねばならぬはずである。何故なら、カントが『道徳形而上学原論』において示したように、常識的經驗的な道徳的判断は、無自覚的にまたしばしば不正確にはあっても、常に普遍的法則を原理として根底に持ち、それを基準としているのであるから。

ところで道徳法則は定言的命法を含む命題であり、為すべし(Sollen)によって言い表わされる。このことは人間



の二重性、即ち理性的存在者（睿智的存在者）であると同時に感性的存在者であることの結果、或いはむしろ現われ、であると言わなければならぬ。純粹実践理性の根本法則は理性的存在者一般の、従って「最高の睿智としての無限者」(K. d. p. V. S. 37. f.) の法則でさえあるのだが、それが定言的命法であることは人間の有限性に基づくもので、人間即ち有限な理性的存在者にのみ妥当すると考えねばならぬ。従って義務を命ずる道徳法則は、理性的存在者である限りの人間の理性的法則を、感性的存在者でもある限りの人間の意志に対する法則として課するところの理性的強制と考えられる。自由である限りにおいて感性的規定から独立である意志は、自由の法則によって規定されて、換言すれば自律によって、睿智的意志とならねばならぬ。そしてその強制即ち義務を現わすものが定言的命法である。

このようにして、人間自身の内面に睿智界、悟性界、或いは超感性的自然の扉が開かれる。ヌウメノンとしての人間であり、人格における人間性、或いは又、既述した根源的素質の第三に言うところの人格性である。「我々は自己を自由と考える場合には自己をその成員として悟性界に移し、……自己を義務を負うていると考える場合には自己を感性界にしかも同時に悟性界に属するとみている」(Grundlegung z. M. d. S. S. 115)。そして「感性界に属する者としての人格は、彼が同時に睿智界に属する限りにおいて自己の人格性に服従しているのである」(K. d. p. V. S. 101)。感性的自然は模型的自然であり、それに対する原型の自然であるのが超感性的自然である(K. d. p. V. S. 52)。人格性は原型としての人間、知的インテレクチュエルにみられた人間、本来それであるべき模範ムナタであるところの人間、即ち本来的自己である。そして、義務の命法としての道徳法則は原型の形式を模型に得させること、換言すれば人間があるべき人間になること、さらに換言すれば感性的・理性的人間が純粹理性的存在になることを目指しているのである。

既述の如く、『宗教論』に挙示せられた第三の根源的素質としての人格性の素質は、理性的であると同時に責任をもち得る者としての人間の素質であった。人間性の素質は、なるほど理性を必要とはするが、しかし「或る存在者が理性をもっているということからは、この理性が意志を無条件に、自分の格率が普遍的立法の資格ありとする(Qualifi-

(Iktion) 表象のみをとおして、規定する能力を含んでいるということとは「つなぐ」(Religion. S. 164. f. Anmerk.) のだから、純粹実践理性は人間性の中に存在的に包含されるとすることはできない。むしろ実践的に課せられる理念に關して人間性を知的にみることによって、人格性の表象がえられる。人格性は人間性の「形式的なもの」と言えよう。実践理性を有し、しかも内面から迫る道徳法則によって義務と責任とを内的に意識する人間は、人格性そのものであるのではもちろんないが、自己の内なる人格性に服従しており、且つそれになることを課せられている存在として、根源的に人格性への素質を自己のうちに認めねばならないのである。

今や歴史の問題に立ち返って考えてみなければならぬ。まず、さきに自然の歴史の原理を理性と自由とに根拠づけたが、その意味はここではじめて立入って規定されることができよう。反省的判断力の統制的原理に基づく目的論に従って、自然の根底に理性的なるもの、自由なるものを判定することは、歴史的立場に關わる限り、実は歴史が道徳的なものに根拠づけられているということなのである。人間的自然を理性的・自由と判定するのは、人間の感性的自然の内面に超感性的自然を看取することにほかならなう。しかるに今や超感性的自然の看取は義務である。感性的・超感性的な二重の存在たる人間は、一面感性的であるにも拘らず、超感性的たるべきことを道徳法則によって命ぜられているのであるから、自己を自由であると判定、否、実践的に判断すべきである。道徳的目的論は反省的判断力の統制的原理にもとづくのではなく、むしろ実践的構成的であると考えられる。「自然の歴史」の根拠づけは一応自然的目的論の立場でなされたが、実はこの立場そのものが道徳的目的論に至らない限り、その根拠づけも決して根源的ではありえないのである。そして道徳的目的論の立場において、自然の歴史の根拠に自由の歴史が成り立つのである。従って我々は、人間の歴史性は道徳性において根源的に意味づけられるのであると理解してよいであろう。

このことを明確に示すのが自然の窮極目的 (Endzweck) の概念である。ときに自然の最終目的 (letzter Zweck) 即ち人間が、自然の目的体系の根拠をなすものとして主張されたが、実は「この主張には……自然の窮極目的の認識

が必要である」(K. d. U. S. 241)。「窮極目的とはその可能性の制約として何ら他の目的を要しない目的である」(K. d. U. S. 303)から、「自然そのものの目的は自然を超えて求められねばならぬ」(K. d. U. S. 241)。従って「目的論的自然認識の一切をはるかに越える或る超感性的なものとの関係」(ibid)において自然をみるのがなければならぬ。自然の最終目的はなお自然の連鎖のうちにあると考えられ、従って統制的原理として反省的に判定されるものであった。しかし自然の窮極目的は自然を越えたものであり、それ故にこそ自然の絶対的な目的論的統一を完成する窮極原理でありうるのである。かかる窮極目的は、反省的に判定されるのではなく、道徳法則の主体たる人間の内なる超感性的なもの即ち人格性として、実践的に認識されるのでなければならぬ。人格性はそれ自身における目的であり、従って「全自然が目的論的にそれに従属しているところの窮極目的」(K. d. U. S. 305)であらねばならぬ。自然全体は人格性を窮極目的とする合目的の体系であり、人格性への素質の開展のために自然の一切は合目的である。従って、人間の素質としての動物性への素質も、人間性への素質も、結局人格性への素質の開展のための基盤として役立つねばならぬことは明らかである。

かくて「自由の歴史」は人格性の歴史、人格性への素質の開展の歴史と考えられる。自由の歴史の原理は道徳性であり、それによって人間存在の歴史性が根拠づけられる。自然の歴史の形式的なもの、知的にみられた人間の歴史が自由の歴史である。

さて自由の歴史は因果性の法則が自由の法則である如き叡智的行為の歴史と考えられるであろう。自由の歴史の法則は、自由の法則即ち一切の理性的存在者に妥当する道徳法則である。従って自由の歴史は叡智界の歴史であろう。一体、超時間的と考えられねばならぬ叡智的超感性的存在者としての人間の歴史というようものが果して成立するかどうか、この場合当然問題となるであろう。叡智的行為に歴史ということが言えるであろうか。この問題の論究は次節におこなうことにするが、少なくとも以上によって、「自由の歴史」は実は「自然の歴史」の内面的意味を

なすものであることが明らかになった。自然の歴史が単なる歴史的相対性を超える絶対的意味につながる事ができるのは、その歴史の原理が自由の歴史に根底をもつからである。自然の歴史は実は自然存在としての人間の歴史である限り、人間の歴史として全きものではない。それだけでは本来、歴史の名に値しない。人間は超自然的存在でもあるのだからである。自然の歴史が、事象の単なる継起であるにとどまらず歴史であるのは、それが自由の歴史に内面から裏付けられていることによってである。このように人間の二重性が歴史の二重性に導かねばならなかったのであると言えよう。感性的存在でもある限り人間の歴史は自然の歴史でもあり、理性的存在でもある限り人間の歴史は自由の歴史でもある。自然の歴史の原型こそ自由の歴史であり、原歴史とそれを呼ぶことは実践的には許されることであろう。さらにまた、永遠なるものの歴史とも呼ばれ得ると思う。自然を超えたところに自然の根柢をしかも超感性的自然、という名で求めたと並行して、歴史を超えたところに歴史の意味をなす内面的歴史が求められているのであるから、それは永遠なるものの歴史である。時間的なるものの相対性を脱せしめるものは超時間的なるもの、その意味で永遠なるものであろうから。カントの論究は常に相対的・被制約的、或いは質料的・經驗的なるものの内面に、絶対的・無制約的、或いは形相的・合理的なるものを求めるといふ方向を辿っている。それは哲学の本質でもある。そしてカントは、理性・人間の内なる絶対者、を明るみに出そうとした。そのことがここにおいても現われているのである。しかしながら、このような原歴史たる叡智界の歴史、永遠者の歴史という概念は、それが歴史であるとされる点から言って検討を要するにちがいない。自由な人格性について歴史ということが言われ得るかということ考究せねばならぬ。

『人間歴史の臆測的起原』によれば、人間は自然そのものとしてもと「無知」であり「無辜」(M. Anfang. S. 69)であり、その生活は本能に導かれ、その居所は楽園であった。ところが理性が活動しはじめると、そのために本能なして、いや本能に背いてさえ自由な選択をおこなうようになったのである。それは「本能という神の声」(M. Anfang. S. 64)からの理性の独立、ないしそれに対する背反であった。無辜の状態では眠っていた理性が働らきはじめたこと即ち、その状態から第一歩をふみ出したこと、それが「道徳的な面では墮落であったし、自然的な面では今まで知らなかった多くの禍害がこの墮落の結果即ち罰として起きた」(M. Anfang. S. 69)。ここでカントは、自由、従って道徳的なものは、墮落においてはじめて発現したと言うのである。もっともそれは一面から言って、即ち「個にとつて」(ibid)、そうであるにすぎず、他面から言えば、即ち「類にとつて」(ibid)は、それは自由の進歩の始まりであるとされる。理性が衝動を支配し、目的を設定し、ついには自ら「自然の目的」として「一切の理性的存在者と同等のものになる」(M. Anfang. S. 68)という歩みの出発点でもあるのである。いずれにせよ、自己の理性が自由の能力である意識したことはまさに決定的な出来事として述べられている。そして、『臆測的起原』において簡単に述べられたこの墮落の思想は、『宗教論』において根本悪の思想を通じて原理的に詳論されるのである。その論を追ってみよう。

『第二批判』において「意志は目的の能力とも定義できる」(K. d. p. V. S. 69)といわれ、理性は、或る対象の表象を目的とし「常に原理に従う欲求能力の規定根拠」(ibid)とすることによって実践的であった。このような規定根拠を含む命題は主観的には格率である。そして格率の立法的形式のみによって意志を規定するのが、既述の如く道徳法則であった。ところでしかし、感性的でもある人間の意志は実質的な動機を必要とする。とは言え、「意志の自由は……いかなる動機によっても行為へ規定され得ない。ただその人がその動機を自分の格率の中へ採り入れた限りにおいてのみ、行為へ規定されるのである」(Religion. S. 162)。従って単なる動機ではなく、動機を格率の中にとり入れる自由、換言すれば或る動機を自己の目的とする「一般的規則」(ibid)としての格率の採用の自由こそ、行為の内的

根拠とみられる。それをカントは心術と呼ぶ。従って心術において道德法則そのものを動機とする格率か或いは他の何ものか（一切の感性的動機）を動機とする格率か、何れかを選ぶ自由が意志の自由に含まれる。ということは「格率が道德法則からはずれる可能性の主観的根拠」(Religion. S. 168) が、心術の中に存するということである。「道德法則の精神はそれがそれ自身だけで充分な動機たり得るという点に存する」(Religion. S. 169) のだから、「道德法則からの動機を他の動機よりも軽視する」(ibid.) ということは道德法則への背反であり、従ってそれは心術における道德的順序の「逆倒」(ibid.) といわれ、道德的悪の根拠とされるのである。しかし注意すべきは、「格率の中に採り入れた動機の差異にはなく（格率の実質にはなく）」(Religion. S. 175) 従って感性的なものそのものを拒斥するのではなく、動機の格率の中における順序が問題であるという点である。即ち、道德法則を「最高の制約として」(Religion. S. 176) 「意志の一般的格率に唯一の動機として採り上げ (ibid.)、他の一切の動機をこの制約の下に属させるという形の「従属関係 Unterordnung (格率の形式)」(Religion. S. 175) であらねばならぬのに、それが逆倒していることが問題なのである。

人間は決して道德法則を失ってしまうことはない。即ち「道德的立法的理性の墮落」(Religion. S. 174) ということとは、「自由に行為する存在者として、しかもそれにふさわしい（道德的）法則から解除された存在者として自己を考へること」(ibid.) と同じく「矛盾」であり、「絶対不可能」である。従って人間に悪い理性（端的に悪い意志）」(ibid.) を帰することは当らない。人間は悪魔ではない。かかる意味で人格性の素質や人間性の素質のみならず動物性の素質さえ、すべて人間自然の内なる善への素質と解されているのである。かくしてカントは、人間における悪への根拠を「性癖 (Hang, propensio)」と名付ける。その意は、それが自由意志を前提した、従って人間が自ら招いたものであり、その責は自己にあるというのであろう。そういう「自然的な」(Religion. S. 168 171) 即ち人間に普遍的な悪くの性癖こそ、カントが根本悪と呼ぶものにほかならぬ。格率の中において動機の制約・被制約の従属関係を逆倒する

心術の根源的な性癖こそ根本悪である。

ところでこの根本悪をカントは「叡智的所行 (Intelligibele Tat)」(Religion. S. 170, 178 Anmerk.)と呼ぶのである。それは一切の経験に先立つものとして超時間的であり、自由な叡智的な行為である。しかも「自由な行為について時間根源を求めるのは矛盾である」(Religion. S. 179)から、「一つ一つの悪い行為をその理性根源を求めて考察する場合、その行為はその人が無辜の状態から直接にその行為に陥ったかのように考察せねばならない」(Religion. S. 180)。かくて、墮落、罪、あるいは墮罪から始まる歴史としての自由の歴史は、叡智界の歴史であることが明らかであろう。墮罪はまさに突如として起る。それに時間根源を求めることは矛盾である。しかしこの墮罪が叡智的所行であるなら、それは起る、ということではできないかもしれない。とは言え、人間が自由であるということは、まさに叡智的なものが原因となってそこから感性的なものが始まるということにはかならない。墮罪そのものが起る起らないは、この場合真の問題ではない。墮罪からいわば始まって罪を(現に)負うているという人間の内面的な事実、換言すれば道徳法則の事実、そこに叡智界の歴史がある。

しかし叡智界について歴史を言うことは、まだ充分には理解し難いであろう。歴史的時間は始点と共に終点、少なくとも方向をもつものとして表象される。何処よりか来り何処へか行くのである。始原と共に目標がなければならぬようである。ところでまさに叡智界が、その終点、目標を現象界に対して示すのである。それは「心術の革命」(Religion. S. 187)である。「我々の一切の格率の最高根拠としての法則の純粹性の回復」(Religion. S. 186)によって、はじめて人は「叡智的性格から言って有徳になる」(Religion. S. 187)。換言すれば義務をおこなうに「義務の表象以外の動機を要しない」(Ibid.)ようになる。それは「悪から善への還帰」(Religion. S. 185)である。無辜から悪への墮罪と悪から善への還帰、それはまさしく叡智的行為として、叡智界におけるいわば出来事であり、歴史である。そこには歴史の根源と目標とが呈示されている。叡智界の歴史の意味はこのようにして理解された。それは原歴史として、

自由の歴史像の根底を形作っているのである。

## 六

カントの歴史哲学的思想の考察は、カントの論述に即する限りでは多くの不分明な点を残さざるを得ないと思われるので、隅々の箇所にも光をあてて一々精査することは予め断念して、むしろ全体の構造を把握することと、特に批判哲学体系との原理的な結合を説明することに努めてきた。ここかしこに問題は残っているが、一応その仕事は達せられたと思うので、最後にともかくもしめくくりをつけるべく、漠として形をなさぬ感想めいたものに形をつけて結論に代えよう。

カントの歴史哲学的思想は実践哲学としての歴史哲学の本質を正しく指し示している。カントが歴史の根源的原理を道徳に基づけたことは、不朽の意義をもつであろう。というのは、端的に言えば、歴史について真の問題は単に歴史の認識ではなくて同時に歴史の実践であるからである。そのようなものとして歴史というものを意識することなしには、カントの歴史哲学的思想の圏内に入ることはできないであろう。

自然の歴史は反省力判断力の対象界であり、その限りでは観想的な立場に立っている。実践的認識として主体的自覚の立場が自由の歴史観の核をつくっている。しかし主体的自覚が歴史的存在のためには自然の歴史との重なりを持たねばならない。自由の歴史は自然の歴史の中にいわば影をうつすことによって、自らが歴史の名で呼ばれ得るのである。自然の歴史は自らの中に時間的継続を實質として持ち、それを規則づけ方向づける目的を道徳的なものから取り入れて形式とすることにおいて成り立つ。逆に自由の歴史はそれ自身に形式的なものを持ち、それを時間的継続の



上に映して成立する。このように自然の歴史と自由の歴史とは結び合い重なり合って、自由の進歩としての人間の歴史を織り成す。時間的歴史の中に超時間的なものがはたらいて相対性が救われ、絶対的なものが時間の終点に表象されて絶対的なものは進歩の過程の中に生かされる。歴史的なものは相対的で絶対的、絶対的で相対的でもある。カントの歴史観はこのように重層的な構造をもっているといえよう。そのことはカントの戦争に対する姿勢にもうかがえる。戦争を賢明な自然の配慮とみることに、戦争の絶滅を義務とすることとのこの矛盾・分裂は、カントの不徹底のあらわれではなく、むしろ彼の歴史観の深底を露呈するものであろう。真に実践的なものは、かかる分裂の統一を内蔵する。自然と自由とを包む摂理への信仰、或いは歴史の真相を直射する智慧ともいうべき形でここに現われた大哲カントの思想の核心は、すべての実践哲学の核心でもあるべきであらう。

(了)

(筆者 東大寺学園高校教諭)

Mīmāṃsakas and the Advaita-vedāntins etc., any knowledge is conditioned as true by the same constituent elements of the knowledge, and the truth is also cognized by the same causes that make us apprehend the knowledge. However, when the difference of views between the said two schools taken into account, the truth only shall be here scrutinized in connection with the determination of the truth value.

The Nyāya-Vaiśeṣikas hold the view that mere cognition 'this is a jar' necessarily leads to an after-cognition or apperception 'I know that this is a jar' or 'I have the knowledge that this is a jar', which involves the first cognition as its content. But the cognition of the truth is an entirely different matter, which is to be inferred on the basis of practical utility; the truth of a cognition is first cognized by us, only when we act upon the knowledge or even in the midst of doubt about it, and see the action lead to a conative satisfaction. From the fruitful of the cognition the truth is inferred, for whatever thing is not true does not give rise to 'fruitful action'. In the case of a cognition about unfamiliar object, it is purely negative form of inference based on the failure of our attempt.

However, when a severe attack be made by the opponents as to how the validity of the conative satisfaction and the inference etc., can be tested as such, the later Naiyāyikas try to evade the difficulties even by accepting self-determined cognitions and means thereof. Among them are counted inference (*anumāna*), comparison (*upamāna*), cognition of resemblance between two cognitions (*jñāna-gata-sādṛśya-jñāna*), after-cognition (*anuvyavasāya*) and cognition of anything as mere subject (*dharmi-jñāna*).

## Geschichte der Natur und Geschichte der Freiheit

—Zur Problematik der geschichtsphilosophischen  
Gedanken bei Kant—

von Kenji Ike-uchi

Die philosophischen Gedanken über die Geschichte, die Kant in seinen

einigen kleinen Schriften zum Ausdruck gebracht hat, bleiben im Ganzen eine Skizze, die recht unbestimmt, aber doch aufschlussreich ist. Im vorliegenden Aufsatz haben wir versucht, seine Grundgedanken zu erläutern und deren Grund in seiner kritischen Philosophie zu erörtern.

Kants Gedanke über die Geschichte ist dadurch ausgezeichnet, dass er in sich die zwei Anblicke der Geschichte, d. h. Geschichte der Natur und Geschichte der Freiheit enthält. Die Geschichte der Natur besteht in der Entwicklung der Naturanlage zur Menschheit, d. h. im Fortschritt der Kultur so wie in der Verwirklichung der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser Begriff der Geschichte der Natur ist in der Lehre der "Zweckmässigkeit der Natur" in der dritten Kritik begründet. Gleichzeitig mit einer solchen Festlegung des Naturbegriffes in einer Art der Vorsehung kommt nur aber die Freiheit des menschlichen Subjekts in Frage. Dass das Gesetz der Freiheit, die die Kausalität des Intelligibelen ist, dasjenige moralische ist, was sich im "kategorischen Imperativ" ankündigt, das ist schon in der zweiten Kritik deutlich gemacht. Jenes innerste Faktum, dass uns das moralische Gesetz nur im Imperativ "Du sollst" zugänglich wird, bezeugt schon unverkennbar, dass wir auf dem Weg sind, der mit dem "Sündenfall" anfängt und durch die "Revolution der Gesinnung" zur "Heiligkeit" führt. Dieser Vorgang, der Fortschritt ist eine unzeitliche Reihe der intelligibelen Tat, die als Entwicklung der menschlichen Anlage zur "Persönlichkeit" die Geschichte der Freiheit ist. Die auf solche Weise aufeinander bezogene Zweifelt des Kantischen Anblicks der Geschichte, d. h. Geschichte der Natur und Geschichte der Freiheit, ist also am letzten Ort in dem Wesenscharakter des Menschen verwurzelt, der "sinnlich" und zugleich "übersinnlich" bleibt. Der oben genannte Grundgedanke über die Geschichte bei Kant belehrt uns, dass die Geschichte nicht bloss theoretisch-relativ angeschaut werden darf, sondern zugleich praktisch-absolut erblickt werden soll.