

Title	自然と自由：カント・歴史形而上學の一考察
Sub Title	
Author	新館, 正國(Niidate, Masakuni)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1930
Jtitle	哲學 No.7 (1930. 12) ,p.13- 138
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000007-0013

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

自然と自由

——カント・歴史形而上學の一考察——

新 館 正 國

—

街頭で、太陽の黒點が仰ぎみられる。或る者は其處に不吉な墳墓の影をみとめ、また或る者は其處に悦ばしき青春の輝きをみとめる。太陽の死か、生か。併し人は自分達の乏しい豫感を以て、直ちに相争ふことをしない。彼等は其の最後の決定を敬虔に眞摯に天文學へと求めに行く。

今や街頭に歴史の轉向が叫ばれ、且つその動きがあらわとなつた。或る者は其處に充實した光明を感じ、また或る者は其處に空虚な闇黒を感じる。人々はその光明の裡に、また闇黒の裡にひしめき踊る。併し彼等はその光明の彼方に、また闇

黒の彼方にまことの歴史の姿を求めようとはしない。彼等は自分達の乏しい豫感を以て直ちに最後の決定に代へて、唯だ徒らに相争ふ。人々は恐ろしく粗野で怠惰で傲慢である。十九世紀の中葉以來、我等は人類の運命に對する敬虔な眞摯な透徹した啓示にもはや絶えて行き遇はない。人類の運命を卜する天文学は亡びてしまつたのであらうか。遠き太陽にさへ求められるロゴスの本質への道は、奇しくも身近かき人類の生活では見失はれてしまつたのであらうか。

今日、この種の嘆きは、濃淡深淺の差別こそあれ、等しく時代の若ものの胸底にその影をおとしてゐる。この影は決して單に時代の潮流や泡沫のみに由つて形造られた闇に溶ける影ではない。其れは、寧ろ永遠なるものを追ふ精神の純粹な閃光が時代の潮流や泡沫にさえぎられた時に生ずる閉ざされた光であり、一言にして蔽へば、我等に於ける永遠なるものへの光の時代的な屈折にほかならない。其の周邊では、光と闇との闘争が微光を洩らししてゐる。この閉ざされた光を解放する道はないか。其の道は何處に求めらるべきであるか。嘆きの裡に在つて我等は斯く焦慮する。模索する。

併し、人々は若ものを憐み、教へ、且つはげますであらう——古き人類の天文学は、亡ぶべき運命の下に亡びた。其れは事實から遠く離れた空想であつたからだ。我等は空想から科學へと進んだ。事實は事實に由つて規定せられる。空想の殘滓を捨てて事實を凝視せよ。その時、我等は社會學的思考方法を、また唯物辨證法的思考方法を自ら體得するに到るであらう。是れ等の新しき確實な方法に由つて、我等は今や更に人類の運命を究めて行かなくてはならない。新しき人類の天文学は、社會學的思考方法の裡に、また唯物辨證法的思考方法の裡に用意されてゐる——と。斯く彼等は歴史に於ける本質的なものを、専ら經驗的生活の事實領域の裡に認めようとする。其の道を自ら歩み、また我等にも奨めようとする。斯のやうな考へ方を、私は暫く歴史主義、Historicismus なる名の下に一括して、其の當否を考へてみたい。歴史主義は果して永遠なるものを求める若ものを首肯させ、満足させることが出来るであらうか。

疑ひは、直ちに湧く。歴史主義者が古き人類の天文学、換言すれば歴史形而上學を單なる空想として捨て去ることの裡には、捨ててはならないもの、若しくは捨て

ることの出来ないものまでも強ひて捨てようとする一種の逃避が紛れもなくみとめられはしないか。確かに歴史形而上學も、他の凡ゆる文化クラフツアゲンユニケルトウング形象と等しく、人類發展の流れの裡に生成し且つ消滅する。其の精神内實ガイスタテグハルトは、所與の諸々の歴史的事情に規定的に動機づけられてゐる。この形相に於いて眺められる限り、其れは如何にも根底から事實に由つて規定された精神的構成體であり、従つて事實の轉變と共に一片の空想と化し去るものであるかのやうに見受けられる。併し、より深き形相を明らかならしめるために、一例を他の文化形象に執つて考へてみよう。歴史主義者が彼等の理論の範型と仰ぐ諸々の嚴密な學問。是れ等のものも亦、文化形象としては、事實の轉變に左右せられる精神内實を有する。併しながら我等は是れに對して、猶ほ次のやうに問ふことが出来る——是れ等の學問は、そのために、彼等の客觀的妥當性を失つてゐるであらうか——と。この問ひを肯定する者は、恐らく極端な歴史主義者のみであらう。彼は學問の客觀的妥當性に對して、唯だ徒らに諸々の學問的洞見の轉變や動搖のみを指摘する。併し諸々の學問的洞見の轉變や動搖と雖も、若し其れ等が單なる事實の轉變や動搖の反映であるに止

まり、何等學問の客觀的妥當性の理念に導かれるものでないとしたならば、抑々事實として現實に起り得たであらうか。ニュートンの引力法則は、樹から落ちる林檎に由つて發見されたと謂ふ。併し引力法則と林檎とは決して同一のものではない。樹から落ちる林檎が、特にニュートンをして引力法則の發見に赴かしめた所以は、ニュートンが物理學の天才であり、物理學的眞理の理念が絶えず彼の見聞を支配してゐたからにほかならない。この場合、若しも強ひて引力法則を樹から落ちた林檎の運動の事實的な發展であるとなすならば、引力法則の絶對的な客觀的妥當性は消え失せて、其の跡には相對的な主觀的妥當性が現はれることになる。蓋し事實は、如何に是れを堆積するも、また其れが個人に現はれるにしる、社會に現はれるにしる、終ひに特殊な斷片性を脱することは出來ず、従つてその妥當性にも自ら相對的な主觀的な限界が存するからである。すべて學問の妥當性が事實の妥當性に解體する時は、斯くの如く絶對的なものは相對的なものへ、客觀的なものは主觀的なものへ解消するのほかはなく、學問が相對的な主觀的なものに墮落すれば、其れはもはや學問ではない。此處に我等は歴史主義の主張を徹底させれば、させる

程、其れが相對的な懷疑的な主觀主義に移り行く經路を見る。眞理、理論、學問等の諸理念は、是れ等の正體を事實の規定性に從つて把へようとすれば、忽ち其れ自ら崩壞して、虛無への通路と化する。されば我等が飽くまでも眞理を求め理論を追ふ限り、諸々の學問は決して單なる文化形象としてのみならず、また客觀的な妥當統一體グスタインハイとして我等の行く手へ現はれて來なくてはならない。コペルニカスの天文學は、ルネッサンスの所産であると共に、その客觀的妥當性は永遠である。「流動する妥當と客觀的な妥當性とは峻別されなくてはならない」(フッサル)のである。

歴史形而上學の場合に於いても亦同一であらう。其れも亦決して單なる文化形象に終はるものではない。古き歴史形而上學は「事實から遠く離れた空想」であると謂ふ。併し、是の言葉が正當に理解されるならば、其れは文化形象としての古き歴史形而上學が今日、事實から遠く離れてゐると云ふ極めて平凡な事實關係の表現以外のものではなく、決して、歴史主義者が要求するであらうやうに、歴史形而上學が如何なる意味に於いても絶対に事實から遠く離れてゐると云ふことであつてはならない。この場合歴史主義者がたとへ何處までも彼の要求を枉げま

いとしても、古き歴史形而上學が古き時代に效力を持つてゐたと云ふ事實は、忽ち彼を理論上の自殺に導くであらう。従つて古き歴史形而上學が「事實から遠く離れた空想」であると云ふことは、我等を直ちに「科學」へ導くものでもなければ、またそのために「科學」が歴史形而上學に對立を示す根據となるものでもない。歴史形而上學も「科學」も、文化形象として事實的規定性の支配を受けることに就いては何等異なるところはないのである。然らば歴史形而上學と歴史主義者の所謂「科學」との差別の根據は何處に在るか。是れを究めることに由つて、歴史主義者の逃避と其の結果なる彼の自殺とは愈々明らかになるであらう。

問題は、人類の運命に在る。人類の運命は、ひとつの理念である。若しも其れが事實であるならば、若しくは事實となつたならば、もはや運命ではないであらう。凡ゆる理念は原理の普遍性、Prinzipielle Allgemeinheit に於いて事實を規定する。人類の運命も亦その原理の普遍性に於いて事實としての人類の生活を規定すべきであるが故に——唯だこの故にのみ人類の運命なのである。この人類の運命を、人類の理念に由つて照破しようとするのが歴史形而上學であり、其れを人類の生

活に由つて理解しようとするのが歴史主義者の所謂「科學」である。歴史主義者は果して正當な道を選んだであらうか。

歴史主義者は、今述べたやうに、生活の事實性を擧げて人類の運命に對する最も確實な唯一の規定要因であると強調する。併し事實性は如何に精密に把握されても、終ひに事實の眞理性、Tatsächliche Wahrheit に到る道以外の何ものでもないであらう。蓋し事實性は、事實と共に特殊性を帯びてゐるからである。この道に觀取される風景は、時代の潮流と泡沫のみである。現今最も「科學的」と自他共に許してゐる社會學者レオポルド・フォン・ツイゼは、自らの研究を「我等の直接な觀察の届く現代の問題に限つた。」(Vgl. Leopold von Wiese, Allgemeine Soziologie, Teil I Beziehungslehre, 1924, s. 49-50.) 固より斯かる研究が其れ自體に於いて興味あり且つ價值あるものであることは云ふまでもない。併しながら若しも其の研究が nebeneinander (共在)の研究を出でて、nacheinander (繼起)の研究に移り、終ひに時代の潮流と泡沫とを超えて、人類の運命の把握にまで押し進んだならば、如何であらうか。歴史主義者の云ふやうに、確かに事實は事實を規定する。併し事實が理念までも規定する

ことが出来るであらうか。換言すれば事實の眞理性が原理の普遍性を獲得することが出来るであらうか。是れこそライブニッツの謂ふ事實眞理が永久眞理を併呑し去ることにほかならない。是を肯定すれば、次いで現れ來たるものは、思想の無政府状態であり、概念の倒立ちであらう。蓋し事實の眞理性は自ら事實に由つて限局され、従つて其の妥當性は纔かに特定の事實領域に現れるのみであつて、其れ自身何等その特定の事實領域を乗り超える力を持つてゐないからである。この限界を乗り超さしめる力は、決して其れ自身の純粹な原理の力ではなくして、却つて時代の情熱であり、實行的な偏見である。此處に於いて若しも情熱が純粹な原理を動かす力即ち永遠なるロゴスの本質へ向けられたものであり、また偏見が我等人類の有限的存在に不可避な認識の事實であると解せられるならば、私と雖も決して原理の普遍性に對する情熱や偏見の作用を軽く見過ごすものではない。併し時代や個人に偏局された情熱や偏見が、彼等の周圍に狂奔する無數の事實を全き關聯に於いて眺めることの不可能は、何人も是れを曲歪することが出来ないであらう。斯くの如き情熱や偏見が原理と成れば、科學の權威は地に墮ち、淺薄な

獨斷が跳梁し始める。人類の運命はもはや我等を永遠に導く星であることを止めて、徒らに我等の末梢神経を刺戟しては消え去る一瞬の煙花と化する。まことに今や時代の空には、斯かる煙花が續々打ち上げられて、星の光を蔽はんとしてゐる。併しながらこの大空の妖光の亂舞そのものに人類の運命を讀みとらうとすれば、我等は唯だ混沌たる光の分裂の萬華鏡の背後に、虚無の闇夜を望み得るばかりである。事實を規定すべき理念が却つて事實に由つて規定され、原理の普遍性が事實の眞理性の裡に求められれば、人類の運命なる理念は涯知れぬ懷疑の對象となり、虚無の深淵と化して了ふ。正確に云へば、歴史主義者は「科學」若しくは「事實」の名に於いて理念を時代的な特殊的な情熱や偏見に由つて求め、却つて本來の科學を破滅させ、事實を空想の燃料に提供して了つたのである。空想に陥れるものは歴史形而上學ではなくして、寧ろ彼等の所謂「科學」でなくてはならない。而かも彼等の空想は、彼等が歴史形而上學を空想であるとなした——宛かもその判断に胚胎したのであつた。

既に述べたやうに、古き歴史形而上學は人類の運命なる理念を人類の理念に由

つて求めた。此處に謂ふ人類が動物學上または生物學上の種の統一を意味しないことは云ふまでもない。この理念は、我等があらゆる人間生活を同じ意味内容に結合されたひとつの價值的な全體と見る時、始めて我等の前に現在する。従つて其れは事實に由つて意識されるものではあつても、事實に由つて規定されるものではない。價值的な全體は、その本質上決して事實的な部分の集積ではない。人類の理念は、我等人間に於ける永遠なるもの、時空を絶して妥當すべきものであり、我等の生活にとつては當に實現せらるべき課題である。然るに歴史主義者にとつて斯くの如き理念は、空想であり、假象であつた。この排撃の根據は、過去の歴史に現れた諸々の理念體系の無政府状態に在る。「懷疑主義に對して常に新しく榮養を與へるところの根據のうちで、最も效力あるものの一つは、哲學諸體系の無政府状態である。」(ディルタイ)確かに哲學史を繙く時は、我等は其處に幾多の理念體系が何等の完結性をも示すことなく時の流と共に激しく興り、また亡びて行く走馬燈のやうな光景を見る。併し斯かる理念體系の興亡の跡をたづねる時、特に我等が注意せねばならないことは、理念體系が決して直ちに理念そのものではない

と云ふことである。理念體系は、理念そのものが我等に課する問題の解答にほかならない。従つて其れは理念そのものの問題性が規定する解答と體系建設者の立脚地が規定する解答との合成物である。若しもこの二つの要因が理念體系に於いて區別されなかつたならば、數多の偉大なる理念體系が時代と共に興り且つ亡びつつも、猶ほその時間的存在の裡に未來を秘めて、幾千幾百年後の我等に常に新しく呼びかけてゐる事實は、到底理解され難いであらう。理念體系に於ける立脚地的な解答は、時に觀念論的な、また時に實在論的な色調を帯びて、その建設者の主觀的な認識態度に殉ずる。併し理念そのものの問題性は、絶えず體系家の立脚地的な主觀的な整合を打破して、彼の洞察を超立脚地的な、客觀的な永遠の問題相へと近づかしめる。我等の有限的悟性が無限の問題相を隈なく照破し得ないものである以上、立脚地的な解答の整合が超立脚地的な問題の整合を蔽ひつくすことは出來ない。さればニコライ・ハルトマンは次のやうに云つてゐる。「有限的悟性の體系形成は、全體が哲學的に貫透され見渡される前に於けるその豫アンチタイプイパオーホン料

たるに過ぎない。それにとつては總ての體系建設は一つの冒險、一つの大膽な一

六勝負である——之は統一と包括とへの人間精神の永遠なる憧憬に由つて喚起されたものである。體系建設はその本質上決して一つの試み以上に出でることが出来ない。(邦譯岩波版「觀念論と實在論」の此方九頁——十頁)立脚地的な解答は、常に彼獨特の限界を設けて、其の内へ問題を吸収せんとする。併し問題は絶えず斯かる限界を超えて彼独自の自律的な生命を生き續けて居る。解答は幾たび亡びても問題は永遠である。されば從來の理念體系に於ける解答の不定結性を以て直ちに理念そのものの存在を否定し去る根據と見做すことは、闇夜の空のみを見て星の存在を否定せんとするのと同じ妄斷であると云ふことが出来る。問題の困難が問題の存在を否定する時、それは解答者の無力な逃避以外のなにものもないであらう。その上に猶ほ斯くの如き逃避はまた其れ自身自繩自縛の破滅に陥るのほかはない。何んとなれば從來の理念體系が凡べて空想であつたと云ふ主張すらも、嚴密に見れば決して歴史に由つて基礎づけることは出来ないからである。歴史上の事實を空想と呼ぶには、歴史以外の他の根據を要する。而かも其れは事實に對する妥當性を要求すべきものであるが故に、また一つの理念的に

可能なものでなければならぬ。例へば唯物論的歴史主義者エンゲルスは理念を否定して「原理はそれが自然及び歴史と一致する限りに於いてのみ正當なのである」と主張する。併し原理と自然及び歴史との一致は、決して單なる事實ではない。エンゲルスでさへも是れを「事實の反映」と呼んでゐる。この反映に於いて原理の正不正が識別さるべきである限り、原理と自然及び歴史とはその本質上全く別箇のものでなくてはならない。若しもこの區別が抹殺されるならば、抑々事實の反映と言ふことは起り得ないであらう。是れ等の一致が事實でないところこそ、我等の精神的活動の無限の課題が存するのである。エンゲルスは課題を宛かも解答であるかのやうに装はせて、課題を否定したのである。凡べて歴史主義者は、「歴史」の名に於いて理念の存在を否定し乍ら、自分自身はまた意識的にしろ無意識的にしろ理念の密輸入を企てて、却つて理念の永遠に牢固たる存在の消極的な證左を與へてゐるのである。

更に思想史上に現れた事實として見る時、人類の理念への探求は、一見確かに歴史主義者の疑惑や錯覺を喚び起すに足る程の長さ若しくは多様性を持つてゐる。

「正當に理解するならば哲學の凡ゆる中心問題は次の問題に歸するを得る。人間とは何ぞや。彼が實在、世界、神なる全體に對して占むる形而上學的な位置並に状態は如何。ヘシェイラア疑ひもなくこの「全に於ける人間の位置」即ち「人間」なる本質と其の存在との形而上學的な位置規定は、古來眞に哲學者の名に値ひする凡べての人々の探求の出發點であり、また到達點であつた。併しこの傳統は、たとへ如何なる迂路に迷はうとも、いま述べたやうに理念の存在が疑ふべからざるものである以上、當に永遠に承け繼がるべき傳統であつて、決して狂信や迷信の傳統とその軌を一にするものではない。過去の理念體系は、我等にとつて解答であるよりも寧ろ問題である。問題の不斷の深化發展の跡である。この正しき傳統を、何故に歴史主義者は廢棄したのか。歴史主義者は、哲學を科學に従屬せしめた。科學的眞理の客觀性と事實性との間に横たはる重要な關聯を檢討することなく、彼等は徒らに科學的認識の勃興に眩惑されて、哲學をも其の裡に没し去らうとした。理念の止揚と事實の眞理性とが彼等の旗印であつた。哲學は信仰の篡奪者となり、諸科學の僕 (ancilla scientiarum) となつた。「この信仰並に諸科學に對する哲學の新し

い根本關係は、ヨーロッパの精神文化が嘗て到達した眞の諸關係の最も深き最も徹底せる且つ最も重大な結果を伴なつた顛倒を現はしてゐる。而してこの顛倒はまた凡らゆる價值秩序の内的な顛倒と言ふ夫のブルジョアの資本主義的時代の精神を形成する精神及び心情の無秩序の極めて廣汎な範圍に亘る現象の單に一つの特殊例に過ぎない。我等が此處に見出すものは、全く知的なものの世界に於ける奴隸の叛亂である。」(Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, s. 78)

註 歴史主義者に就いて述べる時、私は絶えず Karl Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler 等を念頭に置いた。今日歴史主義は、時代思潮に對して支配的な位置を占めて居る。是れに對する私のはしがきの論駁は、固より不十分たるを免れない。この補足を私は他日に期待する。一つの獨立した「歴史主義批判」として。

以上に述べたところを回顧すれば、先に掲げた歴史主義者の勸告は、却つて我等を古き歴史形而上學へと歸らしめるものではないであらうか。少なくとも人類の運命に關する限り、古き歴史形而上學の研究方針は正しい。人類の運命は、人類

の理念に由つて求める以外に其れに到る道はない。哲學の終局も亦其處に在る。凡ての理念體系がさうであるやうに歴史形而上學も亦理念そのものの純粹な問題性が規定する解答と建設者の立脚地が規定する解答との合成物である。後者が建設者の現實的な生命に與へられた諸々の歴史的事情に由つて規定的に動機づけられてゐるに反して、前者は、後者を解答の試みとして無限に旋回する問題性に由つて獨自な永遠の生命を有する。一は現實的のものであり、他は超現實的のものである。従つて、歴史形而上學は、決して單なる文化形象として時代の潮流と泡沫に呑み込み去られて了ふものではない。其れはまた、統一と包括とへの人間精神の永遠なる憧憬の標識として、文化史と共に限りなく終りなき時を生き續けて行く。若しも歴史が其の裡に超歴史的な久遠の生を擔ふが故にのみ眞の歴史であるならば、この歴史形而上學に於ける永遠なるものこそ當に我等が承け繼ぐべきものであり、我等も是れを承け繼ぐことに由つてのみ、見失はれた人類の天文學を再び敬虔に眞摯に究めることが出来るのではあるまいか。歴史主義者は歴史に於ける非歴史的なものに固執して、歴史を捨てた。我等は歴史に於ける眞に

歴史的なものを承け繼いで、久遠の今の具體的な姿に近づかなくてはならない。

斯くて我等の模索は、時代の耳目を蔽ふ歴史主義の呼び聲を離れて、古き歴史形而上學へと向ふ。其處に見出される永遠のものこそ、やがて我等を歴史の核心に導く唯一の「狭き門」である。我等は先づこの門をくゞつて、時代の奥底へ沈潜しなくてはならない。私は斯く信ずる。

註 私に「歴史形而上學」なる表現を選んで、敢へて「歴史哲學」なる表現を避けた。蓋し前者が歴史の意味或は本質に關する探求を意味するのに反して、後者は今日専ら歴史の認識論的考察の意味にのみ用ひられてゐるからである。

二

本篇に於いて私は、右の要求に應へてカンドの歴史形而上學を想起し、是れに検討を加へてみたいと思ふ。この選擇は、決して單なる意慾に出でたものではない。

すべて體系家は、彼の理念體系の建設に當つては、必ず二様の努力を支拂はなければならぬ。一つは理念の考察そのものを經驗に結び付けようとする努力であり、いま一つは理念の把握そのものを擴充して、其の向ふところの經驗を洩れな

く支配しようとする努力である。蓋しその考察にして若しも何等経験への導線を含んでゐなかつたならば、其れは一片の虚構に墮するのほかはないであらうし、また理念そのものは本來の性質上経験の本質であると同時に其れの體系化の原理であらねばならぬからである。前の思索傾向が知識學的と呼ばれ得るならば、後の其れは世界觀的と名づけられ得る。いま理念體系を一軒の家に喩へるならば、世界觀的な把握は其れの屋根であり、知識學的な其れは土臺である。建築家は、設計に當つては彼の仕事を屋根から始め、工事に當つては其れを土臺から始める。一軒の家を建てる時、彼は設計家であると同時に工事監督でなければならぬ。然るにこの意味に於いてカント以前の體系家は殆んどすべて單なる設計家であつて、建築家となるまでには到らなかつた。彼等は理念體系の世界觀的な構築にのみ専念して、眞に體系の基礎たるべき知識學的な構築を閑却し勝ちであつた。この意味に於いて彼等は、紙上にのみ家を建てた。其處には「深邃な思想と淺薄な饒舌とを甄別すべき的確な標準がなかつた。」(カント)斯かる理念體系の建設を紙上から経験の大地に引きおろして、理念體系に於ける世界觀的な構築と知識學的

な其れとを併せ示した最初の人こそ、カントである。我等は彼に於いて、始めて理念體系建設に對する我等人間の全努力の展開を見るのである。殊にいま我等が此處に求めようとしてゐるのは、單なる理念體系の複製ではなくして、理念體系に於ける永遠のものである。是れに到る道は理念體系に於ける原理の普遍性に對する検討が知識學的な性質を帯びてゐることは、改めて説くまでもないであらう。蓋し原理の普遍性は、原理そのものと經驗との關聯に於いて吟味さるべきものであるからである。従つて我等の研究の直接の對象は、理念體系の知識學的な把握に在る。我等の研究は、カントから始められなくてはならない。

却説然らばカントの歴史形而上學は彼の如何なる著作の裡に説かれてゐるか——我等は研究の第一步を先づ研究の材料へと向けねばならない。然るにカントの數多き全勞作の裡、彼が其處に直接人類の運命に就いて物語つてゐる著作は、僅かに一七八〇年代に當時の自由思想家 *Riester* の主宰せる月刊雜誌 *Berlinischer Monatschrift*. の誌上に發表せられた次の二篇の小論文に過ぎない。(註)

「世界公民的見地に於ける一般歴史考。」(*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welt-*

bürgerlicher Absicht. 1784.)

「人類史の臆測的起原。」(Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. 1786.)

この二篇の歴史形而上學論は我等に、カントの理念體系に於ける世界觀的な把握を告げ知らしめてゐる。然し其處には知識學的な把握は全く影をひそめて現れてゐない。而かもまた他の何れの著作に於いても、カントは彼の歴史形而上學に於ける知識學的な把握を、一つの完結した形式に於いては述べてゐないのである。其れを物語るものは、實に三批判書の敘述を冠冕とする彼の認識批判に關する全理論である。この過小にして且つ過大なる研究材料に當面する時、我等の研究方針も亦自ら平坦な道を進むことは出來ない。

註　メディクスは其の著「カントの歴史哲學」(Fritz Mediens „Kants Philosophie der Geschichte,“ enthalten in 7 Band des „Kantstudien,“ 1902, S. 1—S. 22, u., S. 171—S. 229.) に於いて「カントの歴史形而上學上の論作を次のやうに分類列擧して批判して居る——

1) Bis zur Kritik der Urteilskraft.

1. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.

2. Recensionen von Herders Ideen zu Philosophie der Geschichte, 1785.

3. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798.
4. Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786.
- 2) Die Kritik der Urteilskraft. (1790)
- 3) Die Schriften der neunziger Jahre.

1. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, 1791.
2. Streit der Fakultäten, 1798.
3. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793.
4. Über den Gemeinspruch, 1793.
5. Über die Fortschritte der Metaphysik, 1798.
6. Das Ende aller Dinge, 1794.

私の擧げた材料が過小にして且つ過大であるとすれば、メディクスの擧げた材料は過大にして且つ過小である。右に列擧された諸著作の裡、「判断力批判」を除く以外の他の諸著作はすべて世界觀的な把握を述べたものであり、従つて知識學的な把握の敘述としては單に「判断力批判」が救へられるのである。この世界觀的な把握の數多き擧示は、カントの歴史形而上學の複製を企てる時には何等符めらるべきものではない。然し其處に永遠のものを求める時は、その要點の壓縮が行はれねばならぬ。この壓縮をカントの著作に就いて試みる時は、既にメディクス自身の敘述も示してゐるやうに誰しも「一般歴史考」と「臆測的起原」との二篇を選ぶことに異論はないであらう。

この二篇は、カントの歴史形而上學に於ける世界觀的把握の根幹である。次にメディクスが知識學的な把握として「判斷力批判」のみを擧げたことは、後にも述べるやうに彼の解釋に出でた選擇であつて、カントに於ける知識學的な把握が是れに盡きると云ふ意味に於ける選擇ではない。事實メディクスも「判斷力批判」に於ける歴史形而上學の知識學的な把握を述べる場合には數多の補全を他の「批判」に求めてゐる。彼の解釋に従へば、唯だ「判斷力批判」が三批判書の裡最も直接に歴史形而上學の知識學的な把握に役立つてゐると云ふに過ぎない。従つて解釋からの選擇的な材料ではなく、解釋の材料を求めてゐるいま、我等が「判斷力批判」のみを特に描き出すことなく三批判書を平等に我等の前に持ち來たすことは、當然な處置でなくてはならない。メディクスに於ける材料と我等に於ける材料との差異は、全く彼と我等との立場の相異に由るものである。

却說研究の方針を立てるに當つて先づ考へられることは、若しもカントの「認識批判」が知識學體系として一つの完結的な整合に達してゐたならば、我等は容易に其處に歴史形而上學の知識學的な把握を見出し得たと云ふことである。この場合には、我等は世界觀的な把握の構造が要求する知識學的な把握を直接カントの敘述の裡に讀み取ればいい。然るに既に周知の如くカントの「認識批判」は、何等の完結にも達してはゐない。其れは一般に偉大な體系であるが、諸々の「偉大な矛盾」

を抱くが故にのみ偉大であるとさへ云はれてゐる。殊にカントは、其の認識原理探求の第一歩に於いて數學的自然認識の可能を、直ちに「經驗の可能」(Möglichkeit der Erfahrung)と解して、是れを追究した。彼の「認識批判」の全業績がこの追究方面に由つて決定的な特異性を負はされてゐることは、改めて説くまでもあるまい。然し數學的自然認識が唯一認識でもなければ、また數學的自然認識のごとき對象的な經驗が、唯一の經驗でもない。この問題設定の狭隘さは、フロブレンシナルシテ確かに一面に於いては原理そのものに明確な學問性を與へるに力のあつたものではあらうが、また他面、原理の發展に従つては自らの一面性を暴露せずには濟まなかつた。このカント哲學に於ける混沌の渦巻くところに、我等は歴史的經驗竝に歴史形而上學の知識學的把握の星雲を認めることが出来る。然り、其れは正しく一つの星雲である。蓋しカントは自らの問題設定の狹隘さに安住してその一面性を看過するには餘りに偉大な哲學者であり、彼の「認識批判」は其の到るところで所謂「批判の限界」を突破して幾多の新しき課題へ迫つて行つたからである。其處に残された一面性は、不毛な虛無に向はずして、多産な混沌を形造つてゐるからである。

カントは歴史形而上學の知識學的な把握を直接體系的には企てなかつた。彼の體系は、前述のやうに數學的自然認識の基礎付けに専念した。然しこの體系の限界は、體系に於ける立脚地的な制限であるに過ぎず、體系に於ける眞理の理念はカントをして歴史形而上學の知識學的な把握をその限界の彼方に超立脚地的に求めしめたのであつた。従つて其の把握は、體系の一面性の標識であると共にまた體系の當に實現すべき課題の特質を有する。其の把握はそのまゝ直ちに體系の批判であると共に體系の問題である。

此處に於いて我等は二重の問題に當面する。一つはカントの歴史形而上學に於ける世界觀的把握の構造が要求する知識學的な把握の問題であり、いま一つはカントの知識學體系が要求する歴史形而上學の知識學的な把握の問題である。前者は我等が其處に最後の解答——カントの歴史形而上學に於ける永遠なるものの限定——を期待する目的地であり、後者はその城塞に到る道に立てられた城門である。問題は斯く與へられた。是れに由つて我等の研究方針も自ら決定せらるべきであらう。

既に述べたやうにカントの歴史形而上學に對する知識學的な把握は問題として與へられた。またカントの歴史形而上學に於ける世界觀的な把握も知識學的には問題の性質を有する。斯く見る時は、カントの歴史形而上學は、全く問題の堆積であると云ふのほかはない。然し乍ら問題は、最初の解答でまた解答の性質を決定する。既に問題が與へられてゐるとしたならば、嚴密に見ると其處に解答が皆無であるとは云ひ得ない。固より其處に見出される解答は、何等の整合にも達してはゐないであらう。然しまたそれ故に、其れ等は當に整合に達すべき要求を抱く。問題の錯綜を解く唯一の道は、問題の解答規定性に在る。いまカントの歴史形而上學の場合に於いても、其の知識學的な把握の方向を決定するものは、其の世界觀的な把握の構造であり、其の世界觀的な把握も、其れが知識上の問題となる限りまた其の知識學的な把握の特性に由つて其の構造に取捨選擇が行はれなければならぬ。斯くて是れ等兩問題の解答規定性の合致に由つて、我等は始めてカントの歴史形而上學に於ける知識學的な把握を一つの完結に導くことが出来るであらう。固より斯くの如き問題の解答規定性の合致は體系の事實ではなく

して體系の當爲である。この意味に於いて斯かる合致を目ざす我等は、終ひには「カントを超えねばならない。」「ザイスの被衣をかゝげるものは、常に其處に驚異の驚異、彼自身を見る。」（ノーヴォリス）其の際最も注意すべきことは、云ふ迄もなく我等の飛躍がカントの思索の必然性に従ふべきことであらう。斯くて得られたカントの歴史形而上學の知識學的な把握は、カントの把握であると共にまた私の把握であり、其處に城門より城塞への第一歩は既に歩み出されたと云ふことが出来る。そして私がこの遍歴の果に何を見るか——私は其れを本稿の結論に語らしめるであらう。其の成果が解答の形を帯びて與へられるか、或は問題の形を執つて現はれるかは、其處に到る私の遍歴の精神内實に懸つてゐる。

斯くて私は次に先づすべての問題の源泉をカント歴史形而上學に於ける世界觀的な把握に求めて、是れを問題の出發點として概説する。具體的に言へば私は、自分の遍歴を、先づ「一般歴史考」並に「臆測的起原」の回顧に由つて始め、其の知識學的な解答を徐ろにカントへ求めに行きたいと思ふのである。

註 次の章に現れて來るカントの引用の頁附は、すべてアカデミー版全集の其れに従つ

た。

二

「世界公民的見地に於ける一般歴史考」(一七八四年)(Akad. A. VIII, 15—31)——

人間は行爲するに當つて決して單に獸類の如く本能にのみ従ひもせず、また單に理性にのみ由つて動く理性的公民の如く全體に於いて或る定まつた計畫に従つて行動するものでもない。従つて何等かの計畫に従つた彼等の歴史の如きは、到底在り得べくもないやうに思へる。まことに「我等は、人間の諸々の行爲が、世界の大舞臺の上に演ぜられるのを見る時、個々の行爲に於いては此處彼處に賢明さが輝いてゐるにも拘らず、結局すべてを總括してみると、其れが愚鈍や子供らしい見榮や更にまた子供らしい悪意や破壊慾から織り合されてゐるのを見て、或る種の憤懣の念を禁ずることが出来ない。(S. 18)従つて人間の所業を全體として一括してみると、其處には全く何等「人間自身の理性的な意圖」は豫想され得べくもない。夫れ故に飽く迄も歴史の意味の發見に努める哲學者は、斯くの如き人事の無意味

な経過の裡に、更に進んで「自然の意圖(naturabsicht)」が見出し得ないかどうかを尋ねるのほかに道はない。この自然の意圖に據れば、固有の計畫なしに行動するところの被造物に就いて、而も猶ほ自然の或る定まつた計畫に従へる一個の歴史が成り立つてあらう。カントに依れば、斯くの如き「自然の計畫に従つて一般的世界歴史を編まうとする哲學的試みは、可能なものとして、且つ其れ自身自然の意圖を促進せしめるものと見做されなければならない。」(第九命題(§29)) 自然は人間の自由な所行に於いてすら計畫と最終の目的なしには動かない。自然の意圖は、無計畫的な人間的行爲の集積をば、其の全面に互つて一箇の體系として展開するため、の好箇の唯一の導線である。「個々の人間は、いな、更に民族全體でさへも、彼等は一面に於いて各々がその考へに従ひ屢々相互に相逆らひつゝも各自の意圖を追求してゐるのであるが、是れを他面から見れば、一樣に彼等自身には知られてゐない一つの導線としての自然の意圖に従つて進んでゐるのである。」(S. 17) 然らば自然の意圖とは、如何なるものであらうか。

カントに従へば自然の意圖は「被造物のあらゆる自然素質が何時か完全に且つ

合目的的に開發するやうに定められてゐる(第一命題(§.18))ところに顯れてゐる。然るに自然は人間に「理性と其れに基づく意志の自由と」(§.19)を與へた。このことは人間の天賦に關する自然の意圖の明らかな告知である。即ち「自然が欲したところは、人間が彼の動物的存在の機械的整序よりも優れたものをすべて自分自身から取り出し、而して本能から自由に、己れ自から自己の理性に依つて創造した幸福或は完成のほか何等他の其れらのものに與らないと云ふ事である。」(第三命題(§.19))然し斯くの如き「理性の使用を目的としてゐる自然素質は、獨り種族に於いてのみ完全に發展するものであつて、個體に於いてではない。」(第二命題(§.18))理性は、其れ自身本能的に働くものではなくして、知見の段階を徐々に進んで行くのであり、其の爲には多くの試みや練習や教育を必要とする。従つて自然の胎芽が我々人類に於いて發育して、終ひに自然の意圖に完全に一致するやうな段階に到る爲には、自然は恐らく限りなく人間を生産し、これが順次に自然の啓蒙を傳達することを必要とするのである。而してこの時點は、人間の理念に於いて彼の努力の目的でなければならぬ。何故ならば、若しさうでないとするれば、自然素質は

大部分空しく且つ無目的と考へられ、またあらゆる實踐的原理は廢止されなければならぬからである。

次に然らば、自然は斯くの如き素質の我等に於ける發展を成就する爲には、如何なる手段を利用するであらうか。其れは「社會に於ける是れ等の素質の敵對關係であり、この敵對關係が結局社會の合法的秩序の原因となるのである。」(第四命題 (222)) 人間は聯合しようとする一つの傾向を持つてゐる。何となれば、彼はこのやうな状態に於いて一層よく人間たることを感じ、即ち彼の自然素質の發展を感ずるからである。然し彼はまた分離し孤立しようとする一つの大きな傾向を持つてゐる。何となれば、彼は同時にすべてを彼自身の考へにのみ適合させようとする。この慾望に由つて彼は自分の方でも他のものに向つて抵抗したくなる傾きのあることを自ら知ると共に、またあらゆる方面から抵抗の來ることをも期待するからである。この抵抗こそ實に人間のあらゆる力を覺醒し、彼を導いて怠惰の性向に打ち克たしめる。而して彼は名譽慾や支配慾や所有慾に驅られて、全く好くことも出來ないし、又それかと云つて捨て去ることも出來ない彼の仲間の間

一つの地位を獲得するのである。此處に於いてあらゆる才能は順次に發展させられ、趣味は養はれる。而して間斷なき啓蒙の結果、慣習的な辨別を營むに過ぎなかつた粗野な自然素質は、時と共に明確なる實踐的原理に變ずる。斯くてカントは云ふ——「其れ故に、不一致を、嫉ましく競争する虚榮心に満たさるべくもない所有慾を、而して支配の慾求を自然に向つて感謝せよ！これらのものが無かつたならば、人類に於けるあらゆる卓越した自然素質は永久に發展せらるゝことなくして眠るであらう。人間は親和を欲する。併し自然は彼の種族にとつて何が善であるかを一層よく知つてゐる。自然は不和を欲するのである」(S. 21)——と。

斯くの如くに解し來たるならば、社會は其の本質上、成員の自由即ち彼等の敵對關係にも拘らず、各自の自由の限界を其の自由が他の者の自由と共存し得るやうに規定し保證しようとする要求を含んでゐる。この「自由が外部的法律の下に最大可能の度合に於いて反抗すべからざる権力と結びつけられてあるやうな社會、即ち完全に正義的なる公民的憲制」(S. 22)の下に於いてのみ、人類に於ける自然の最高の意圖、即ちそのあらゆる素質の發展は成就されるのである。「自然が人類に

その解決を迫まる最大問題は、普遍的に法を行ふ公民的社會への到達である。(第五命題(De. 22))而して自然は、更に人類がその使命のあらゆる目的と同様に、この目的へ己れ自身で到達すべきことを欲する。然るに人間は一箇の動物であつて、同類の者が相寄つて住む時は、一箇の君主を必要とする。何となれば、彼は同類の他のものに對しては必ず彼の自由を濫用したとへ彼が理性的被造物としてはあらゆる人間の自由を制限する法律を欲するとしても、猶ほ彼の利己的動物的傾向は彼を誘つて彼の従ふべき制限から自らを除外せしめんとするからである。彼は彼をして彼自身の意志を破り、彼を強ひて各人の自由を否定しない一個の普遍妥當的な意志に従はしめるところの一個の君主を必要とするのである。併し彼は何處からこの君主を得來たるであらうか。人類以外の何處からでもない。然し其處で得られた君主は、また同じく君主を必要とする一個の動物ではないか。最高の首領は、それ自身に於いて正義的で、而も一個の人間でなければならぬ。これは人間にとつて完全な解決の不可能な課題である。獨りこの理念へ接近して行くと云ふことのみが、自然に由つて我等に負はされてゐるのである。然し乍ら

可能的な憲法の本性の正しき概念、多くの世態に由つて訓練された大いなる經驗、就中この憲法の承諾を用意する善良な意志——是れ等が我等に可能である限り公民的社會への到達はいつか最後には成就されるであらう。たとへ多くの空しい試みを経て、遙かの後であらうとも。さればこの問題は最も困難なるものではないが、同時に人類に由つて最後に解決せらるゝものである。(第六命題(223))と云ふことが出来る。「斯くて自然はそれの人類に於ける總ての素質を完全に發展し得る唯一の状態として、内的に完全にしてまたこの目的の爲めに外的にも完全なる國憲を成就する爲めに、ある隠されたる計畫を遂行するが、人類の歴史は一括して自然のこの隠されたる計畫の遂行と見ることが出来る。(第八命題(S. 27.))

四

人類史の臆測的起原(一七八六年)(Akad. A. VIII, 107—123)

此處に描かれたものは、人間の自然の裡に在る自由の根原的素質から自由が初

めて出て来る其の發展の歴史である。従つて其れは、自由の進行して行く歴史とは全然異つてゐる。後者が唯だ報告にしか基づけられ得ないものであるのに對して、前者は「自然の類推」に従ふものである。

人間の歴史は、理性の覺醒と共に始まる。換言すれば人間が單なる動物的被造物の未開状態を脱して、人間性へ進み行く時、即ち自然の後見を脱して自由の状態へ移り行く時、其處に彼等の歴史は始まるのである。カントは是の人間に於ける理性覺醒の状態を創世紀の記述に従つて四つの領域に分けて述べてゐる。

第一は食の本能が支配する領域に於ける理性の覺醒である。人間が本能なる神の聲に服従して居た時、彼は嗅官と味官とをもつて僅に食物の適不適を豫覺するに過ぎなかつた。然るに人間に理性が目醒めると、彼は本能に結び付いてゐたのとは別の感官——恐らくは視覺——が以前に味つたものに類似したものを表象すると、其れと以前に味つたものとを比較して、本能の制限を超え、斯くて食物に對する知識を擴げようとした。斯く想像力の助けを藉りて、本來自然衝動に基づかないばかりか、其れに反對してさへも、本來慾望でないものを本當の慾望の如く

に伴るのは、理性の一つの性質である。然し人間は、この能力の裡に彼が自ら一つの生活法を選び、他の動物の如く唯一の生活法に束縛されないと云ふ能力、換言すれば凡ゆる動物が圍まれてゐる制限を超えて自己を擴大し得る能力を發見したのであつた。従つてたとへ理性の伴りが如何なる禍害を人類に與へようとも、兎に角人間は是れに由つて眼を見開いたのである。然し人間が自らの卓越に氣付いた時、彼は瞬間的な悦びの後に、直ちに不安と恐怖とを感ぜねばならなかつた。何となれば、從來は本能が指導してくれた慾望の個々の對象から無限の對象が開かれて來、彼はその選擇に處するの途を未だ全く知らず、其れかと云つて一度味ははれた自由の状態から再び本能の支配下に於ける服従の状態へ還ることは、今や彼にとつて不可能であつたからである。斯くて彼は謂はゞ深淵の縁に立つたのであつた。

第二は、性の本能が支配する領域に於ける理性の覺醒である。動物に於いて性の刺戟は、單に一時的で、また大部分は週期的な衝動に基づいてゐる。然るに人間は、斯かる衝動の支配下に於いても、やがて想像力が對象を感官から引き去れば引

き去る程、これを一層持續的に且つ定形的に行ふことが出来、是れに由つて單なる動物的な慾望の飽滿が伴ふところの倦怠が防がれると云ふことを見出すに到つた。此處に理性が衝動を支配すると云ふ意識の徴候が現はれたのである。「無花果の葉」に示された「拒む」と云ふことは、單に感ぜられた刺戟から理想的な刺戟へ、動物的な慾望から漸次愛へ、この愛と共に單なる快適の感情から美の趣味へ人間を送り渡す爲の巧みであつたのである。

理性の覺醒が上述の如く食色の本能生活に干與して後に執つた第三の段階は未來を熟考して、期待すると云ふことであつた。この能力は單に現在の生活の瞬間に止まらず、遠き未來を現前させるものであるから、一面に於いては人間が未來の目的に準備を整へる卓越の徴候であると共に、また他面に於いては彼等に不確な未來が惹き起す心配と苦勞との源泉である。他の動物は未來は持たない。未來への洞見と恐怖とは、人間のみの占有である。

斯くて人間を他の動物から全く超出せしめた理性は、第四の、最後の段階へと進む。即ちこの段階に於いて人間は、たとへば、臚るげにでも、彼が本來自然の目的であ

り、地上に住む何ものと雖もこの點に於いては彼の競争者と成り得ないといふことを理解したのであつた。斯くの如き理性の進出を、我等は、人間が始めて羊に向つて、汝の纏ふ毛皮は自然が汝に汝自身の爲に與へたのではなくして我が爲に與へたのであると云つて、是れを剥ぎ取り自ら着用した時〔創世紀第二十一節〕に認め得るであらう。斯くて今や人間は是れ等の動物を創造に於ける彼の同輩と認めず、彼の任意の意圖の成就の爲に彼の意志に委された手段と見、道具と認めるに到つた然しこの觀念は是れに對立する思想、即ち斯かることを彼は如何なる人間にも云ふことは許されずして、人間をば自然の贈物に對する平等な分有者と見なければならぬと云ふ考へ方を、たとへ臚ろげにでも包括してゐるのである。是れは理性が將來彼の同胞に關して意志に課せねばならなかつた制限、即ち傾向や愛よりも遙かに多く社會の建設に必要な制限の遠方からの準備であつた。

斯くて理性の覺醒は四つの段階を経て人間が何れも其れ自身目的であり、夫々何ものに由つても他の目的の爲の手段として用ひられてはならぬと云ふ要求に於いて頂點に達した。此處に於いて彼は自然の母の膝から解放されて自らの歴

史の世界に入つた。然しこのことは光榮であると共に、また極めて危険の多い變化である。何となれば、斯くて人間は自然の樂園を去つて夥しい苦勞と未知の禍害とが彼を待つ廣い世界へ入つたからである。而して一度この世界へ移つた以上は、人間が如何に身邊の苦勞に誘はれて自然の樂園を思つたとしても、それは所詮想像力の所産に過ぎず、その想像の樂園と現在の自分との間には嚴として理性が横たはり、且つこの理性は、彼の裡に置かれた諸々の能力を休みなく發展せしめて愈々遠く彼を未開と單純との状態から引き離して了ふからである。然し人間がこの變化に由つて果して得たか、失つたかは人類の使命を注視すれば、も早や全く問題ではあり得ない。其の使命とは、完全性への進歩以外の何ものでもないのである。然るにこの變化は、種族にとつてはより悪しきものからより善きものへの進歩であるが、個體にとつてはさうでない。蓋し自然が人間に就いての彼の目的を種族全體に差し向けてゐるのに反して、個人は單に自己自身のみを念頭に置いて彼の自由を使用するからである。其處に無知の状態に在つては未知のものであつたところの罪惡なるものが惹き起された。この罪惡は、道德の世界に於い

ては一つの墮落であり、自然の世界に於いては罰である。こゝに罰と謂ふのは、罪惡が自然素質としては合目的であり、従つて其れ自身は善であるからにほかならない。故に「自然の歴史は善から始まる。何となれば其れは神の業であるから。自由の歴史は惡から始まる。何となれば其れは人間の業であるから。」(S.H.R.)斯くて個人は一面に於いてその忍ぶすべての禍害と、その犯すすべての罪惡とを彼自身の責めに歸すべき理由を有すると同時に、また他面に於いては全體即ち種族の一成員として整序の知慧と合目的性とを賞讃すべき理由を有するのである。されば罪惡は自由に基づく人爲が再び自然となるまで息む時がない。而して是れの終息こそは、人類の道德的使命の最終の目的である。

以上に於いて「一般歴史考」竝に「臆測的起原」そのものに對する回想を終へた。斯くの如き世界觀的把握は、如何にして可能であるか。また其處には知識學的に見て如何なる永遠の課題がひそむか。是れ等の問題に對する卑見を述べる前に、私は先づ私をして是れ等の問題に赴かせたフリッツ・メディクスの解釋を次に述べて置きたいと思ふ。(註)メディクスの解釋は、單に私に研究の目標を與へてくれたもので

あるに止まらず、從來カントの歴史形而上學に對してくだされた體系的な知識學的把握の殆んど唯一のものである。

註 Fritz Medicus, „Kants Philosophie der Geschichte,“ enthalten in 7 Band des „Kantstudien“ 1902, S. 1.—S. 22, u.

S. 171—S. 229. この論文は別に單行本としても出版せられてゐるが、第七章から現はれる引用はすべて前掲 Kantstudien の頁附に従つた。猶ほメディクスのカント引用の頁附は、ハルテンシュタイン版の其れに従つてゐる。(但し純粹理性批判は原版の五第二版に)。

カントの歴史形而上學の可能根據に到る道を、メディクスは彼の「判斷力批判」の裡に認めた。然しカントの「判斷力批判」は、既に周知の如く彼の多岐多端を極めた全認識批判研究のエピローグとして、決して一つの中心から發展されて完結された思想圏ではない。其れは一般に、各々獨立の歴史的發展を遂げた諸々の思想を後に集成して出來たものと推定されて居り、其れの歴史的な解説を試みる人々も亦、夫々其の重きを置くところを異にしてゐるのである。従つて我等は直ちにメディクスが「判斷力批判」の裡の如何なる箇所にも彼の解釋の道を求めたか、更にその箇所そのものを既に彼が如何に解したかを問はなくてはならない。

メデックスは先づ「判斷力批判」に於ける「自然の最後の目的」(letzten Zweck der Natur.)と「終局目的」(Endzweck.)との區別に着目した。

人間は「悟性を、従つて自ら任意に目的を指定する能力を有する地上に於ける唯一の存在者である。」(V, 444.) 自然の最後の目的としての人間は、この彼の本分に従つて考察されなくてはならない。是れを逆に云へば、人間は、自然竝に彼自身に自然そのものからは全く獨立に存在し、従つて終局目的であり得るところの目的關聯を與へることを知り且つ意志する限りに於いてのみ自然の最後の目的なのである。この終局目的は、自然の秩序を超えて、自由の王國の裡に示めされる。従つて自然は終局目的を齎すことは出来ないし、また自然に於ける終局目的を問ふことは全く意味を成さない。終局目的は、自然そのものからは全く獨立に「存在する目的關聯であり、自由な存在者に由つてのみつくられ得る目的關聯である。自然は單に人間に、彼が據つて以て自らを終局目的たらしめることの出来る手段、即ち「目的の概念を自らつくり、且つ合目的に構成された事物の集合體から彼の理性に由つて一つの目的の體系をつくる」(§82, V, 440)能力を與へ得るに過ぎないのであ

つて、この手段を正當に用ひることは何等自然の關するところではなく、自然は是れを人間に委さなければならぬのである。

斯くの如く自由な存在が自然竝に人間に目的關聯を與へることは、しかし毫も客觀的な因果關係を傷つけるものではない。自然は超絶的な對象として考察される時、常に因果的な合法則性を根柢とする。従つて認識に何等かの客觀的關聯を求め、人々は、彼等の關心に入り來たる對象を以て、自然客觀として考察する見地を主觀的に選ばなくてはならない。然るにこの主觀的な見地は、決して我等が現實性に對して執り得る唯一の可能な見地ではない。我等はまた現實性を、我等の意圖を客觀的關聯の把握にさし向けることなくして考察することが出来る。この際に於いても現實性は依然として同一の現實性であり、其の客觀的關聯も何等の侵害を受けはしない。唯だこの際に異なるところは我等の關心が現實性の客觀的關聯の確認にさし向けられずして、現實性を其の文化生活に對する意味に於いて理解し評價することにさし向けられてゐると云ふことである。我等の文化生活も亦たしかに一つの事實性を有するのである。従つてこの文化生活と雖

も、客觀的には他のあらゆる事實性と同様に自然法則に基いてゐる。然し乍ら我等が是れを斯くの如き客觀的な見地に立つて考察する限り、一層正確に云へば、この種の現實性が基く客觀的關聯のみを反省する限りは、この事實複合體を文化の所産として、文化生活として特性づける根據は蔽ひ隠されて了ふのである。此處に於いて現實性に對する他の主觀的見地、即ち目的論的見地が要求されて來るのである。

メデイクスに従へば、カントは、この目的論的見地を次のやうに考へた。若しも我等が「知識を有する人間」(Homo sapiens)と云ふ自然産物が他の自然産物から區別される根據となる素質を斯くの如き目的論的判定の對象となすならば、而してまた動物の一類なる「人間」に於ける知識が如何なる目的の下に使用され得るかを考慮するならば、我等は自然を、其れが人間に(人間が自由な活動に由つて自然そのものからは全く獨立な目的關聯の王國を建設する爲に利用するやうに)斯くの如き特質を賦與したかのやうに考察することが出來たか、或は自然の最後の目的であるかのやうに考察することが出來るであらう。——然るに若しも我等が人

間の自然素質ではなく、何處かで何時か與へられた人間の自由な目的を措定した活動そのものを、目的論的判定の對象となすならば、而してまた斯くの如き人間に由つてつくられた目的關係に對して一つの立場を執り、其れを「人間理性の目的論」(teleologia rationis humane) 即ち其れ自身に基づき、合自然法則性からは獨立な目的の體系が與へる理想的な標準に従つて測定するならば、その時こそ我等はこの目的にさし向けられた活動性(今日我等は其れを文化活動性(Kulturthätigkeit)と呼んでゐる)の裡に大地の意味が横たはることを知り、人間を、彼がこの目的に向つて努力する限り、終局目的として考察することが出来るのである。

たしかに一つの完全な目的體系の理想は、一つの「終局」を示し、また一つの高さ標準を示す。然し乍らこの理想の現實性に對して有する形而上學的な意味、または何等かの存在論的な關係は、勿論こゝでは問題とならない。自然の合法則性から獨立な目的の體系は、徹頭徹尾判定の原理である。斯く解し來たるならば、「自然の最後の目的」と「終局目的」との兩概念相互の關係は、自ら明らかになるであらう。即ち理想に何等の存在論的な意味が賦與されず、従つて現實性が果して其れに對應

するか、若し對應するとすれば如何なる範圍に於いて對應するか等の問題が不問に附せられるならば、我等は人間が其の自然素質を理性的な自由に役立て、自らを終局目的となすの故に、また自らを終局目的となす時にのみ、彼を自然の最後の目的と認める。換言すれば、我等が彼を文化をつくるものと考へる時、我等は人間を彼が自然の最後の目的であるかのやうに考察することが出来るのである。若しも是等の事情を無視するならば、人間に自然産物の内部に於ける卓越せる位置を與へる根據は消え失せて了ふであらう。

〔註〕

メデイクスは、上述の如き目的論的判定の認識原理を「比論に由る認識の説」(Die Lehre von der Erkenntnis nach Analogie)と名付けて、是れをカントの批判的目的論の根本性質と解してゐる。彼が特に此の説に對して加へた註解を紹介すれば次の如くである——

我等を必然的に理性使用の限界に押しやる人間理性の限界問題は、我等が是の限界に拘束されてゐない時にのみ、其の解決が可能である。この解決に當つては、我等が求める本來の對象は、不規定のままに残されなくてはならない。換言すれば、其の對象そのものが如何につくられてゐるかに就いては何事も明言することは出来ない。然るに我等は理性使用の限界を墨守しつゝ、而も其の對象そのものではなく、其の問題の對象が我等に對して有する關係を規定することが出来る。この對象その

ものではなくして、対象の我等に對して有する意味または價値の認識が、比論に由る認識であり、*als ob*の認識である。

従つていま、世界を、其れが、意圖を以て行動する悟性の所作であるかのやうに見なすことが必要であると云はれたとする。この判断は、決して内在の限界を超えて、斯くの如き最高の悟性そのものに對してくだされてゐるのではない。其れは單に判断主觀が、世界を、意識的な意圖の所作と云ふ比論に従つて考察しなければならぬこと、而して世界と其の主觀に對して斯かる所作の意味を有することを云ひ現はしてゐるに過ぎないのである。従つてこの際は、固より、世界が實際に目的に従つて行爲する創造者に由つてつくられてゐるかどうかを問題としてゐるのではない。斯くの如き判断に形而上學的な事實關聯ザッパヘアハルトの缺けてゐることは明らかである。然しこのことは其處に形而上學的な事實關聯が現はれないと云ふ意味に於いてさうなのではなく、形而上學的な事實關聯が人間の悟性に由つては考へ出されるものでないと云ふ意味に於いてさうなのである。ツエラアは、プラトンの神話に就いて、其の神話的敘述は「殆んど常に學問的認識の裂け目」に現はれてゐると云つた。カントの比論に由る認識の説若しくは *als ob* の説も亦、我等の主觀的認識の裂け目に現はれてゐるのである。此處に於いてカントは、知識そのものが必然的に「超絶的價値」を示すと云ふ知識觀に到達してゐるのである。

我等の認識は到底被制約者の域を超えることが出來ないから、「超絶的理念」を我等

の認識から取り去ることは出来ない。而もまた我等の認識能力は被制約者の域に甘んじて、其れを最後の事實と見ること、換言すれば相對者を絕對化することを固く禁ずる。辯證論的假象は、我等が被制約者に妥當する認識手段を借りて無制約者を把捉せんとする場合に成立するのである。我等には無制約者の積極的な概念を構成することは出来ない。是れに對する時、我等は到底「比論」の域を脱することが出来ないのである。(Vgl. in der Kr. d. r. V. besonders den „Anhang zur transscendentalen Dialektik.“)

更にメデイクスは續ける——彼に従へば、カントは以上の如き一般的な文化哲學考慮に由つて狹義の歴史哲學的考察に導かれたのであつた。既に述べたやうに自然の最後の目的は、人間自然素質の最大の發展、即ち獨特な目的指定に對する彼の能力の發展の裡に在る。自然はこの目的へ「人類に於ける目的の不同性に由つて」到達する。此處に於いて我等は歴史の行程へ立入るのである。自然は、自然物としての我等の絶えざる發展と云ふ意味に於ける進歩を我等に強制して我等を活動せしめてゐる。この際には、我等自身は常に自然が自らに仕へしめる手段たるに止まる。この限りに於いては生存の意味も亦、自然に對してのみ成立するのであり、自然は其處に其の最後の目的の實現されて行く推移を認めるのである。

然し乍ら——これが重要なことである——自然はその最後の目的を獨自に遂行することが出来ない。その最後の目的は、實に人間が彼の本分を自由に使用することに由つて始めて實現されるのである。人間は、彼が自らを終局目的となした時に始めて自然の最後の目的である。さればその最後の目的の實現に對する自然の作業は、生存に意味を與へるのみでは未だ充分でない。自然はその意味と價値とを、自由な人間に由つて始めて維持するのである。この自由な人間の文化的活動を度外視しては、生存は、その最も深き意味に於いて無意味である。人間は彼の天賦を、自然から彼に託された自由の實現に役立て、自然の喜びとならなくてはならない。我等が意味深き生存に就いて語り得る根據は、自然が人間を強制して爲さしめる活動性の裡にはなくして、人間を自然の支配から解放する一層廣き活動性の裡に在るのである。自然は、カントにとつては、善き教育家の如くに思はれたのであつた。善き教育家は、自分の教へ子を彼の教育から解放することの出来る日を喜ぶ。蓋しこの日にこそ、彼の教育活動並に其れの意味は頂點に達したのであり、また教へ子の生存は自ら自分の生活に意味を與へ得るものとなつたの

であるからである。

以上に展開された判断力批判の思想の裡に、メデイクスは、カントの歴史形而上學に對する最もすぐれた認識根據を認めたのであつた。然るに判断力批判に於いてカントは、決して此處に述べられた思想に止まつてはゐなかつた。メデイクスに従へば、カントは更に「目的論的考察」へと移つて行つたのである。然らば是れに對してメデイクスが如何なる解釋をくだしてゐるか。彼の解釋の全容を覗ふ爲には、我等は更に是れを知つて置かなくてはならない。

メデイクスは説く——「目的論的考察」に於いて、終局目的の理論はその結論を「道德的目的論」(Ethikoteologie)の裡に見出し、自然の最後の目的の理論は更に「自然目的論」(Physikoteologie)の裡に取扱はれた。然し乍ら此處に於いて、從來確保されてゐた批判的な見地は、形而上學的な其れに代へられたのである。是れを詳しく云へば、先づ道德的目的論への媒介として自然目的論が「物理學」(Physik)(勿論カントがこの名稱を用ひた一般的な意味に於いての物理學)にとつて代つた。從來物理學は確然たる自らの認識領域を固守して、自然目的が有意的か無意的かの問題か

らは全く離れて居た。即ち批判的目的論は、自然に就いて其處に現はれた合目的性を宛かも有意的であるかのやうに論じ、目的論的判定と攝理的考察との混合即ち目的論的推定を論ずることを排撃してゐたのである。然るに今やカントは、この慎重な留保的な見地を超脱した。「若しも解明根據として、自然の單なる機械論が自然の合目的性と相容れないとすれば、世界の諸々の事物が何の爲に存在するかを我等は問ふことが出来ない。何となれば純粹な機械論に於いては、一つの觀念體系に由つて事物の物理的可能性(此處に目的と考へられるものは、對象のな

い單なる理性一片のものであらう)が論ぜられるのみであるからである。斯くの如き事物の形式は偶然または盲目な必然性を示す。何れの場合に於いても上に挙げた問題は其處では空虚である。然るに我等が世界に於ける目的結合を現實的なもの、または特種な因果性即ち有意的にはたらく原因と考へるならば、我等は世界の諸々の事物(有機體)が何故に特定の形式を探り、且つ何故に自然に由つて相互に特定な關係を規定されるのかの問題に止まることは出来ない。更に其處に、斯くの如き形式の可能性の原因と認められなくてはならないところの一つの悟

性が考へられ、且つ如何にして是れが現實的に諸々の事物の裡に見出されるのが考へられるところからして……この種の作用に由つてこの生産的な悟性を規定することの出来る客觀的な根據が問題とならなくてはならない。この根據が事物存在の終局目的である。(V, 447-8) 斯くてカントは更に進んで、この終局目的が道德性の主體としての人間であることを論定したのであつた。

是より前、既にカントにとつては、世界の意味は最後の法廷に於いて、自由者が自然秩序からは獨立に行爲したものゝ裡に横たはつてゐた。然るに今やまた更にこの自由の形而上學的な根據が横たへられる筈の最後窮極の法廷が求められたのである。以前には自由の存在根據に就いては何ごとも述べられなかつたのであるから、此處にこの新しい問題が考へられ得ることは否定し得べくもない。然し乍ら認識の限界に就いての見解は、斯くの如き問題にその解答を與へることを禁じてゐる。此處に於いてカントは、彼の批判的な限界規定を墨守することなく、彼の目的論を、目的論には全く不必要な形而上學的の假定に依屬せしめたのであつた。カントに従へば、我等はこの(物理學の)問題に立ち止まることは出来ない。

この問題は、我等を因果關係發見の際に導出的な意味を有する目的概念に導くに過ぎない。我等はこの問題以上に出でて、生産的悟性即ち有意的にはたらく原因が諸々の事物をつくり出す終局目的を問はなくてはならないのである。斯くてカントは全く古き「存在目的論」(Ontoteleologie)の妄想に陥り、もはや價值問題を存在問題から切り離して確保することが出来なくなつた。かつてカントは、道德性の目的は其れ自身で充分であること、竝に道德的な存在は其の目的を其れ自身の裡に有することを洞察して、是れを繰返し述べたのであつた。然るに今や彼は更に斯くの如き理性的存在の現存に對する存在論的な根據を問ふた。換言すれば彼は「純粹理性批判」に於いて排撃した問題を、此處に打ち建てたのである。而して此問題に對して彼の與へた解答は、絶えず次のやうな形而上學的な假定から發せられたのである。全存在の根據は「目的の王國に於ける主權者」と同一である——と。然しこの假定は、決して自明のものではない。

けれどもカントは、斯くの如き彼の形而上學的な命題を、決して純粹に證明しなかつた。彼は其れを信じたのである。従つて此處に述べ來たつた思想系列の終

局は、實踐的信仰に在ると云ふことが出来る。斯くて物理學的な見地は、純目的論的な見地の爲にはなく、神學的な見地の爲に廢棄せられた。後者は、目的論的な理念と存在の根據に關する形而上學的な假定との混合に由つて成立するものである。此處に於いて「比論に由る認識」の理論も亦、大いなる損害を蒙らざるを得なかつた。蓋しこの理論は、其れが學問的な意味を有する限り、有意性の思想を形而上學から拒否せねばならないからである。

この點から翻つて歴史哲學を見るならば、歴史哲學も亦、終局に於いては信仰に過ぎないことになる。其れは、カントに従へば、目的表象に従つて行爲する世界統制者に由つて遂行される人類理想の前進的實現の信仰である。固よりこの神的原理が如何なる役割を演ずるかは明らかでないし、またカントも其れに就いては何等立ち入つて述べてゐない。然し一つのこと、即ちカントが凡ゆる合目的性の存在をこの神的原理の作用に由つて知らうとしたことだけは蔽ひ難い。この考へ方に従へば、恐らく次のやうな推定がくだされ得るであらう。自然の現存が、人間の自由な目的措定に於ける活動を俟つてのみ目的であるべきであるとすれば、

この自由な人間的活動即ち文化活動も亦その窮極の根據を攝理の裡に持つこととならなくてはならない。この結論は、判断力批判には明らかに説かれてゐないけれども、動かし難いであらう。蓋しこの假定の下にのみ、夫の進歩の信仰は形而上學的に基礎付けられたものとして現はれ得るからである。

然し乍ら人間が信じることの出来ることは、また人間が是れを疑ふことが出来る。殊に哲學者にとつては、彼が信仰にたよる時、この疑は必然性を以て現はれて来る。カントは文化價值を形而上學の後見の下に打ち建てた。然しこの後見は危険である。

六

メデイクスが「判断力批判」の裡に認め得た歴史形而上學の認識根據に對する解釋は、大體以上に盡きて居る。斯くの如き解釋を執る時、我等が當面の問題に選んだ「一般歴史考」並に「臆測的起原」に現はれた世界觀把握が知識學上如何なる問題の根據に導かれるかは、既に自ら明らかなるべき筈である。然しこの自明なるべき演

釋をも私は敢へてメデイクスに就いて聞き取りたいと思ふ。蓋し是れに由つて我等は、メデイクスの解釋を一層直接に、即ち解答の層に於いては、はななく課題の層に於いて知ることが出来るからである。

メデイクスは、「一般歴史考」と「臆測的起原」とを、決して同一の段階に並列し得る同位の思想圏とは見なさなかつた。其れ等は、彼に従へば、段階を異にして上下位に立つ思想圏であり、この兩者の關係は、「目的論的自然論」(teleologischen Naturlehre)から「道徳的目的論」(moralischen Teleologie)への發展を物語るものである。

既に述べたやうに、「一般歴史考」に於いてカントは、歴史の行程に「自然の計畫」を認めた。然るに彼の確信に従へば、この「自然の計畫」が歴史の行程に實現されるに當つては、何等人間より以上の力を必要としない。此處に於いて、彼は自然的變化の原理を、また歴史的發展の根據に認めざるを得なかつた。即ち先批判期に於いてカントは、既に周知の如くニュートンの數學的自然認識から出發して、やがてこの劃時代的な新學說の必然的繼續または發展として「天體の自然史」を描いた。この自然史への探求を通じて彼は、ニュートンに於いては自然の秩序を維持する根本力と

されてゐた引力と撥力とを、自然發展の原理に成長せしめたのであつた。自然の生活は、反對力の對向または鬭争に由つて維持され發展する。若しも自然に於いて引力のみが作用するものとすれば、物質が均衡の状態に達した後は永遠の靜止がはじまるであらう。然し引力の對立力たる撥力は要素が靜止の状態をとることを許さないで、其れを均衡の状態から脱せしめるのである。この先批判期に於ける自然的變化の原理が、今や更に人類の歴史的發展の根據に認められたのである。カントに従へば、我等を驅つて歴史に於ける「自然の計畫の實現に參劃せしめるものは、敵對關係、即ち人間の非社交的社交性（名譽心、支配慾、所有慾等）である。（この見解に關する「一般歴史考」の解説は既に紹介した。（上掲四〇頁—四六頁參照）然しこの見解は「一般歴史考」に對するメデイクスの解釋に對しては決定的な意味を有するものであるから、特に同一の思想が盛られてゐる「人性論」(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798, VII, 589 ff.)の敘述を藉りていま一度この見解に對するカントの解説を次に掲げて置く。然し乍ら名譽心、支配慾、所有慾等はたとへ「理性の徴候」を有するにしる、所詮は傾向である。また其れ等が目的とする名譽、權力、財力等も、

其れ自身に於いては何等の價值をも有するものではない。是れ等の目的が如何に大多數の人々を動かしてゐるにしろ、其處に絶對的な價值若しくは「終局目的」を見出すことは不可能であり、斯くの如き目的は迷妄である。カントは、この「慾情の發條として迷妄を以て、其の根源に於いて主觀的なものを客觀的に保持せんとする内的な實際的な詐術である」と解した。而して彼は更に是れに就いて次のやうに教へた。「自然は、人間の活動性を新鮮ならしめるよう、また彼が單なる享樂の裡に生命感を全然没却しないよう、絶えず生命力に對する層一層強き刺戟を欲するのである。この目的の爲に、自然は極めて賢くまた巧みに（！）本性の腐敗しかけた人間の前に、彼等の想像に現實的目的と映る諸對象（名聲、權力、財産の獲得法）を踊らしめた。……この際に人間の探る關心は、單なる迷妄の關心である。斯くて自然は現實的に人間と戯れて、彼（主觀）を彼の目的に刺戟するのである。然るにこの自然の示唆の裡に（客觀的に）存立するものは、其れ自身眞の目的を措定してゐなくてはならぬ」。(VII, 596.) メディクスは、此處にカントの所謂「自然」が「超道德的」のものであることを明らかに認めたと。而して彼に従へば、この自然の「超道德性」こそ、一般

歴史考「全篇の支柱なのである。

再びメデイクスをして語らしめよう。——カントが斯くの如き超道德的な自然論を發展せしめたのは、一に歴史の意味を救ふためであつた。人類の全生活は、其れが人間の愚鈍さ、姦悪さに委ねられてゐる限りは、何等の意味を持つことも出来ないし、また何等の意味も持つてはゐない。然るに善き自然が、人間に名譽心、支配慾、所有慾等の素質を賦與し、是れ等を文化活動性へ驅り立てたならば、事情は異なつて來なくてはならない。斯くてカントは道德的な愉悅を以て、一層高き力に由る人類の指導を示し、其處に人間の愚鈍さに對する矯正並に凡ゆる價値の實現の源泉を認めたのであつた。是れに由つて歴史生活の意味が救はれたことには、何等の疑ひもない。然し誰れにとつて其れが救はれたのであらうか。人間自身にとつてではないことは明らかであらう。何となれば、自然は人間と戯れるに過ぎないからである。「たとへこの示唆の裡に存立するものが、其れ自身眞の目的を措定してゐなくてはならないにしろ」やはり「自然は人間と戯れるに過ぎない。この「人性論」の言葉は疑ひもなく、「一般歴史考」にも適用され得るものであり、「一般歴史考」

の全篇はこのテーマの詳述以上に出でてゐない。「個々の人間も、いな更に諸々の民族全體でさへも、彼等は一面に於いて各々その考へに従つて屢々相互に相逆らひつゝも各自の意圖を追求し乍ら、而も他面に於いては一樣に彼等自身には知られてゐない一つの導線としての自然の意圖に従つて進み、その自然の意圖の促進に従事してゐるのであるが、彼等は是れを殆んど考へてゐない。この自然の意圖は、たとへ彼等が其れを知つたにしる、彼等にとつてはどうでもいゝことであらう。」(IV, 143)されば歴史の意味は、歴史的人物に對しても亦歴史的國民に對しても成立しないことになる。彼等は一層高き力の手に在る道具であり、即ち彼等は超道徳的に行爲する自然に由つて目的としてではなく、手段として用ひられてゐるのである。彼等の「自由」は、丁度一つの大建築物の建立に際して作業する左官の自由に相似たものであらう。全體のプランは、全く彼等から獨立してゐる。然し左官も、はめ込まうとする石を漆喰で塗り込めることを知つてゐなくてはならない。従つて彼等も——「固より彼の意圖なくして」(146)——「特有の理性に由つて」(IV, 145)この建築の落成に従事してゐるのである。またカントは二三の箇所世界史を

演劇に比較してゐる。この比較は、彼がくだした箇所よりも一層今の場合に効果多く適用され得る。即ち戯曲は、その役割を箇々の劇人物に見出すが、其の意味は獨り観客にとつての意味である。俳優は、自分の演じない役割をも知つてゐる時にのみ、彼の演ずる戯曲を理解する。然しこの場合には彼は「役者」ではなくして観客である。けれどもこの二重の立場は、世界史の舞臺では消え失せて了ふ。此處では各人が單なる「役者」であり、彼は單に自分に押しつけられた役割だけを演じて、彼の視界に落ちて來たつただけの場面を見る。我等はこの無限に廣大な舞臺を少しでも廣く我等の視界に捉へる爲に歴史を學び、歴史哲學を研究する。然しこれも餘り役に立たない。斯くて結局カントが我等に與へた慰めは、全戯曲が——個人に於ける凡ゆる外觀上の無意味にも拘らず——一つの意味を持ち、我等が振り當てられた役割が——我等自身に對しては、はなく、我等をマリオネットとしてあやつる攝理に對して——意味を有する一つの關聯に屬してゐることを信ずるが、いと云ふことに過ぎない。斯くて歴史の意味は、人間の自由を支拂つて救はれたのである。されば此處に現はれたカントの世界觀的把握核心はメフィストフェ

レスの厭世的な科白を想ひ起さしめる――

僕を信じ給へ 僕は何千年といふ間この堅いお料理を嚙んでゐるから知つてゐます

搖籃から棺桶までの道中

この先祖傳來の饅頭種をこなす人は誰れもゐません

一切の御馳走はたゞ神の爲に造られてゐるのです これを疑つてはなりません

固よりカントは、この様な暗鬱な調子を用ひなかつた。いな寧ろ反對に、彼は一層高き智慧に由る人類の指導を喜んでゐた。然し乍らこの説が、彼の自律の説並に其れに基く人間品位の説に矛盾することを、彼は明らかに見てゐない。却つて彼は進んで、人間が文化を、全く自分自身の裡から取り出すこと、發展の目標即ち完全な國憲が「人間自身の所作」であらねばならないこと等を自然が欲したと強調した。カントが是れ等の箇所を述べた時、彼が斯かる文化活動性が自然の人間といとなむ戯れの説と結び合されると忽ち幻想的な性質に化することを考へた痕跡

は更に認め難い。然し彼は、「一般歴史考」を書いた時には、歴史を支配する攝理と人間の自由との間の矛盾を看過し得たけれども、この論文から判断力批判へ到る間に二つの倫理學上の主著を書いた時には、到底是れを不問に附することが出来なかつた。換言すれば、一七八四年の歴史哲學を固執することは不可能であつたのである。「一般歴史考」は、自らの裡に一つの對立を荷負つてゐる。人間の自由に對して攝理を取るか。攝理に對して人間の自由を取るか。第一の道は、後にシェリング、ヘーゲル等に由つて選ばれた。然しカントは、後に彼の倫理學的研究の影響の下に第二の道を選んだのである。

此處に「人類史の臆測的起源」が現はれた。この書は、カントの歴史哲學の發展史に對して、一七七〇年の就職論文「感覺界及び叡智界の形式及び原理に就いて」が彼の認識論に對するのと同様の意味を有するものである。即ちこの書に於いては、既に從來の見解がその本質的な點に於いて支持され難いことが認められて廢棄されて居り乍ら、而も新しきものを古きものゝ代りに据ゑ付けることが未だ到る處で満足な域に達せられて居ないのである。然しカントがこの論文の學問的內

容に對して與へねばならなかつた未完成と云ふ印象は、大著述家に應はしい巧妙さに由つて次のやうに蔽はれて居る。即ち彼はこの論文に漫筆の性質を與へて是れを「單なる觀光の旅」となし、想像力が理性を伴なつて單に心情の保養と健康との爲にすることを許された運動として現はれるだけで、眞面目な仕事として現はれてならないものとなしてゐるのである。我等はこの諧謔的な表現を全くそのままに執らなくてはならない。即ちカントは明らかに從來の見解に對する一種の決算ともなるやうな新しい歴史哲學説を敘述すべき必要に迫られてゐたのであるが、猶ほその新見解が如何なる範圍に固守されていゝかゞ疑問であつたので、斯くの如き謙抑な形式を選んだのである。然し斯やうな外衣——この著はバイブルの創世紀(Genesis, II-VI.)の解釋のやうな外觀を具へてゐる——にも拘らず、其處には劃期的な思想が取扱はれてゐる。是れこそ歴史は自由の歴史以外何もものでもないと云ふ思想であり、獨逸觀念論の偉大な代表者達に由つて歴史哲學的研究の根據に置かれた思想である。

「人類史の臆測的起原」に於いて、カントは歴史の問題を自由となし、従つて「人類史

の起原の主題を、人間の天性の裡に在る自由の根源的素質から自由が出で来るその最初の發展「または、道德的なもの、發展」となした。されば此處に所謂自由は實踐的自由、自己立法、自律の意味を有する。斯くの如き自由を對象となすことに由つて、今や歴史哲學は原理上形而上學的な目的論を去つて、道德的な目的論の領域に確立された。この推移は「道德形而上學原論」(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.)に於いて實踐的自由の概念が、全く形而上學的な前提を交へない純目的論的な意味に把握された時に、始めて決定的に起り得たのである。周知の如くカントに於ける自由の問題は、最初形而上學的な、一層正確に云へば宇宙論的な問題を展開させたものは、たしかに道德的な關心ではあつたが、最初カントは是れを形而上學的な形式に於いて認めたと過ぎない。第三の二律背反(原因性の二律背反)の解決を支配してゐるものは、この見地である。即ち其處には、一方には現象の因果性が在り、他方には物自體の形而上學的な自由が認められた。前者は理論的に證明されるが、後者は理論的に把握され得ずして、實踐的に要求される。而して更にカントは、數學的自然科學とは異なつた道德的意識の、形而上學的に理解された權利

の主張を求めて、その結果、信仰に場所を與へる爲に知識を止揚したのであつた。

(Vgl. Kr. d. r. V. B. 498/9.) 第三の二律背反の證明に於いては、超絶的自由が「自然律に從ふ一列の現象を自ら始める原因の絶對的自發性」となされてゐる。(Kr. d. r. V. B. 474.) この「行爲の絶對的自發性」は「行爲の責任性の本來の根據である。」(a. a. O. 476.) となつた同様に、カントは「宇宙論的意味に於ける自由」を以て「自ら一つの状態を始める能力」となし、更に「自由の實踐的概念はこの自由の超絶的理念(即ち宇宙論的意味に於ける自由)に基づく」と主張したのであつた。(a. a. O. 561.) 斯くの如く道德的自由の問題は、當初宇宙論的自由の問題であつたのである。其處では自由は、人間の一つの完成された特性として、即ち彼の形而上學的な側面として現はれた。然るにカントは、更に進んで現象界を絶對化することの不可能を説き、其際はれのみが獨り形而上學的意味に於いて考へられることを注意した。斯くて彼は「可想的」(intelligibel) と云ふことの定義に到達したのであつた。「余は、意味の對象に於いて、其れ自身は現象でないところのものを、可想的と名付ける。」(a. a. O. 566.) 固より此處では未だ「可想的性質」の目的論的なまたは規範的な意味は説かれてゐない。人間の可想

的性質は、物自體(我自體)の性質である。この物自體(我自體)は、人間の現象の根柢に横たはつて居り、従つて「經驗的性質に従つて考へられ」なくてはならない。(F.F.O. 308) さればこの見解に従へば、悪人の可想的性質は悪であり、善人の其れは善である。——然し乍ら後年、道德法則の基礎付けに進んだ時には、カントは、斯くの如く經驗的な人間を彼の形而上學的な本質に還元することに由つては何等の解明も得られないことを知らねばならなかつた。而して今や可想界は、彼にとつて規範的となつたのである。また可想界に對する經驗的現實性の關係も、もはや存在論的ではなく、目的論的となつたのである。「道德形而上學原論」に従へば、可想體としての人間は自由であり、従つて理性法則の下に立つてゐる。(IV, 300) 此處では悪人は、其の可想的性質が悪なのではなくして、可想的性質の要求に逆らふものなのである。若しも余が全く可想界の成員で在り得たならば、凡ゆる余の行爲は意志の自律の原理に完全に適合するであらう。(IV, 301) 蓋し悟性界若しくは可想界は、道德法則そのものが完全に實現されるところの世界の理想概念にほかならないからである。斯くの如き理想界を考へ、且つその規範的效力を認める爲には、何等

の形而上學的前提をも必要としない。自由は、此處では完成せるもの或は自明な形而上學的特質として各人に固着せるものではなくして、各人が到達すべき筈のものであり、即ち課題であるのである。

斯くて我等は、歴史を以て自由の歴史となす所以を理解することが出来る。かつて自由が理性的存在者の形而上學的特性であつた時には、自由が歴史に對して如何なる意味を有し得るかを正確に洞察することは不可能であつた。然るに今やこの見解は背後に消え失せて、自由は理性の支配を意味する。従つて「人類史の起源」は、人間が始めて自由な行爲を爲した時、即ち彼が「自然衝動から別れて」「自らの裡に自ら一つの生活法を選ぶ能力を發見した」(IV, 318)時に在る。この能力の發見は、「道德的被造物としての人間の完成に對する最初の徴候」(e.g.)である。而してこの「一個の小さな起原、少さくとも其れが考へ方に全く新しい方向を與へることに由つて時代を劃した起原は、これに引き續いで起る文化の擴張の見透しのつかない全系列よりも更に重大なものである。」(IV, 319)蓋しこの能力の發展に由つて人間は、單なる動物的被造物の未開状態を脱して人間性へ、本能の習歩車をのがれて

理性の能作へ、一言にして蔽へば自然の状態を脱して自由の状態へ(a.a.O)移つて行つたからである。「斯くして人間はあらゆる理性的存在者と平等になつた。たとへ是れ等の理性的存在者が如何なる位置を占めてゐようとも、其れに何等の拘りはなす'(Gen, III, 22.) 即ち人間は、自己自ら目的であり、他のすべてのものからも亦斯かるものとして評價せられ、何ものに由つても他の目的の爲め單なる手段として用ひられないと云ふ要求に於いて、凡ゆる理性的存在者と平等になつたのである。實に人間が自分よりもより高き存在者とさへも無制限に平等であると云ふことの根據は、いま述べた點に在るのであつて、この根據は單に様々の傾向性を満足させる道具として考へられるやうな理性に存するのではない。是れ等の一層高き存在者は他の點に於いては、即ち天稟に於いて凡ゆる比較を超えて人間に優つてゐるかも知れないが、併し其れかと云つて彼等の何者と雖も單なる任意に據つて人間を思ふがまゝにすると云ふ権利を持ちはしないのである。(IV, 320)

然るにカントは、斯くの如き見解に立つ「人類史の臆測的起原」に於いても亦、自然

の目的」と云ふ言葉を用ひてゐる。曰く「人間を動物の仲間入りから全く超出させて行く理性が取つた第四の、そして最後の歩みは、人間がたとへ單に臚るげにでも彼は本來自然の目的であり、地上に住める何ものと雖もこの點に於いて彼の競争者となり得ないと云ふことを理解したことであつた。」(IV, 320.)と。従つて最後に、「自然の目的」と云ふ言葉の純目的論的な意味と、以前の形而上學的な時代に現はれた存在目的論的な意味との差別を明らかにして置かなくてはならない。存在目的論的な歴史哲學に於いては、自然(或は攝理)を追求する目的が取扱はれたのであるが、いま引用した箇所には、人間が理性的本分を把握することに由つて自然が獲得する目的が取扱はれてゐるのである。自然は、人間が其處を彼の自由の行動の舞臺となし、または其處を可想界に根據を有する目的の王國たらしめた時に、始めて意味と目的とを獲得する。虎が満腹する爲に羊を喰ひ裂くことゝ、人間が始めて羊によつて衣服を作つたことゝでは、決して同じ性質の事柄ではない。前者に於いては自然衝動の満足が目的であり、後者に於いては自由な目的指定、即ち文化行動が目的なのである。この自由に意志された目的に由つて自然を利用

することの裡には、一つの普遍妥當的なものゝ承認が存在する。即ち其の際に人間は、一面に於いて彼が人間であり、自由に意志し選ぶことが出来るが故に羊を利用したことを意識してゐると共に、他面に於いては彼が是のことを個人としての彼ではなく自由に目的を措定し得る存在者としての彼の権利に由つて爲したことをも意識してゐるのである。行爲にして眞に自由の行爲であり文化行動である限り、其の行爲は凡ゆる理性的存在者の平等性の承認を包含するのであり、この承認の裡に自然の目的が横たはるのである。

七

以上に於いて私は、カントの歴史形而上學に於ける世界觀的把握に對するメデックスの知識學的な解釋の概要を語り終へた。斯くて今や漸く私自身の解釋を披瀝すべき時機に達した。然るにメデックスの解釋は、既に私の解釋の一部分若しくは其の先行者であつたと云ふことが出来る。何故なれば既に述べたやうに彼の解釋は「私に研究の目標を與へてくれたものであつたからである。従つて次に語

らるべき私自身の、彼の其れとは異なつた卑見は、先づメディクスの解釋を私が如何に見るかに據つて徐々に展開されて行かなくてはならない。

却説カントの歴史形而上學に於ける本質的なものは何か。審らかに云へば單に彼の把握に對してのみでなく、また其の把握の對象に對しても本質的なもの即ち永遠のものは何か。是れを、自然と自由、若しくは「自然の計畫」と人間の自由との關係規定に對するカントの把握の裡に求めることに就いては、何人もメディクスの所見に異論はないであらう。本來自然と自由との關係規定は、既に問題そのものとしても、歴史形而上學に於いては永遠の射程を有する。何となれば人間が自然的存在者であると共に道德的存在者である以上、即ち彼が其の本質上顯現的^{ホモラエノ}人間たると同時に^{ホモノウリノ}可想的人間たる二重の性質を有するものである以上、人間の歴史は常に其のあらゆる形相に於いて自然と自由との相交錯せるものであらねばならないからである。従つて自然と自由との關係規定は、歴史形而上學の、たとへ唯一ではないにしる、本質上其の最も根本的な問題の一つに屬する。この問題を無視する歴史形而上學は、如何程他の點に於いて俊敏な洞察に充たされて居やうとも、

決して眞の歴史形而上學の名に値することを許されない。カントは、其の歴史形而上學に於いてこの問題を捉へた。いな寧ろ彼は其處にこの問題のみを捉へたと云つても、決して過言ではないであらう。然らばこの永遠の問題の眞相に、彼は果して如何なる接近を企てたのであらうか。

メデイクスの説くところに據れば、カントは自然と自由との關係規定を、自由の「目的論的」な規定の裡に求めたのであつた。既に述べたやうに「目的論的」な規定に従へば、自由は理性の支配を意味し、従つて人間に在つては獨り「目的」の概念を自らつくり、合目的的に構成された事物の集合體から彼の理性に由つて一つの「目的」の體系をつくる「能力」のみ宿る事實である。然し乍らメデイクスがこのカントに於ける自由の「目的論的」な規定そのものを如何に見たか——その解釋の種々相は、しばらく前掲の彼自身の所説に委かせて置かう。此處で先づ聞かれねばならないことは、この自由の「目的論的」な規定が自らと自然との關係を如何に規定してゐるかに在る。この問ひに従つてメデイクスの解釋を回顧するならば、始めて彼がカントに於いて認め得た本質的なものを窮極決定的に露出することが出来るであらう。

然し乍らこの問ひは、自然概念の多義性竝に自由の規定そのものゝ様態に由つて決して單純には答へられない。先づ自然概念に就いてみれば、メデイクスもカントの其れに就いて次のやうに云つてゐる。——「自然科学に對しては、カントは批判的な自然概念に満足した。然し同時に、カントはこの概念が現實的な、生命のある自然に對しては不充分であることを知つて居た。而して今やカントは彼の歴史哲學に於いて、彼の信じた自然、若しくは彼の信仰が自然科学の冷やかな自然の「背後に」求めた自然を物語つて居る。是れはギョオテ、シェリング、ヘーゲルの自然であり、ヘーゲルの所謂「他在の形式に於ける理念」である。」(S.173)この意味に於ける自然は「批判的(認識論的)な意味ではなく、形而上學的な意味に執られなくてはならない。」(S.176)——私は是れ等の自然概念の區別に於いて、批判と形而上學との漠然たる對立を捨て、經驗と先驗との確然たる差別を執りたい。即ちカントの自然概念には、經驗的自然と先驗的自然との二種が在るのである。是れに對して自由の「目的論的」な規定も、其の規定の様態に従つて、「目的論的」な自由に基づく規定と自由そのものゝ「目的論的」な規定との二面が區別され得るであらう。前者は知識學的な規

定であり、後者は世界觀的な規定である。斯くて自然と自由との關係規定の問題は、次の諸項目に互つて縷説されねばならないことになる。

(一) 經驗的自然と自由との關係

(A) 經驗的自然と自由に基づく規定との關係

(B) 經驗的自然と自由そのものの規定との關係

(二) 先驗的自然と自由との關係

(A) 先驗的自然と自由に基づく規定との關係

(B) 先驗的自然と自由そのものゝ規定との關係

次にこの順を追ふてメデイクスの解釋を分析して行きたいと思ふ。

經驗的自然と自由に基づく規定との關係

この關係の問題は、具體的に云へば、經驗的自然と歴史形而上學の可能性との關係の問題である。蓋しメデイクスに従へば、歴史形而上學は、獨り我等が自由な存在者として、即ち「悟性を従つて自ら任意に目的を措定する能力を有する地上に於ける唯一の存在者」として、「自然そのものからは全く獨立に」存在する目的關聯を打ち

建てる時にのみ可能であるからである。然し乍ら既に斯くの如く自由に基づく規定が本質上、自然そのものからは全く獨立な目的體系の樹立に立ち向ふものであるとすれば、斯かる自由の規定と自然との關係は、何等内面的のものではあり得ずして、外面的のもの即ち兩者の性質上の區別と云ふ消極的な關係に止まらなくてはならない。メデクスは是に就いて次のやうに述べてゐる。「自由な存在が自然竝に人間に目的關聯を與へることは、毫も客觀的な因果關係を傷つけるものではない。自然は、超絶的な現象として考察されるとき、常に因果的な合法則性を根柢とする。従つて認識に何等かの客觀的關聯を求める人々は、彼等の關心に入り來たる現象を以て、自然客觀として考察する見地を、主觀的に選ばなくてはならない。然るにこの主觀的な見地は、決して我等が現實性に對して執り得る唯一の可能な見地ではない。我等はまた現實性を、我等の意圖を客觀的關聯の把捉にさし向けることなくして考察することが出来る。この際に於いても現實性は依然として同一の現實性であり、其の客觀的關聯も何等の侵害を受けはしない。唯だこの際に異なるところは、我等の關心が現實性の客觀的關聯の確認にさし向けられ

ずして、現實性を其の文化生活に對する意味に於いて理解し評價することにし、向けられてゐると云ふことである。我等の文化生活も亦たしかに一つの事實性を有するのである。従つてこの文化生活と雖も、客觀的には他のあらゆる事實性と同様に、自然の法則に基づいてゐる。然し乍ら我等が是を斯くの如き客觀的な見地に立つて考察する限り、一層正確に云へばこの種の現實性が基づく客觀的關聯のみを反省する限りは、この事實複合體を文化の所産として、文化生活として特性づける根據は、蔽ひ隠くされて了ふのである。此處に於いて現實性に對する他の主觀的見地、即ち目的論的見地が要求されて來るのである。(S. 194.)

經驗的自然と自由そのもの、規定との關係

右に述べた様な自由に基づく規定が獲得する自由そのもの、規定は、目的論的見地の上に打ち建てられた「自然の合法則性から獨立な目的の體系」である。メデックスに従へば、斯くの如き目的の體系は、「徹頭徹尾判定の原理」であつて、其の本質は、理想的な標準を與へて「何處かで何時か與へられた人間の自由な目的規定の產物」にその目的を指定した活動そのものの「價值を測定する」に在るのである。(S. 195.)

斯くの如き判定の原理は、純粹に理性的のものであり、従つて現實性に對して何等の「存在論的な關係」(existenzial)を有するものではない。換言すればこの理想の標準は、「現實性が果して其れに對應するか、若し對應するとすれば如何なる範圍に於いて對應するか等の問題からは全く離れて」(existenzial)單に理性的な對象を、其れ自身の理性的な效力に由つて照破せんとするものである。されば、自由そのものゝ規定は、客觀の原理ではなくして單に主觀の原理であり、即ち「對象そのものゝ規定ではなくして、對象の我等に對して有する關係の規定」(existenzial)である。「いま世界を、其れが意圖を以て行動する悟性の所作であるかのやうに見なすことが必要であると云はれたとする。この判断は、決して内在の限界を超えて、斯くの如き最高の悟性そのものに對してくだされてゐるのではない。其れは單に判断主觀が、世界を、意識的な意圖の所作に従つて考案しなければならぬこと、而して世界は其の主觀に對して斯かる所作の意味を有することを云ひ現はしてゐるに過ぎないのである。従つてこの際は、固より世界が實際に目的に従つて行爲する創造者に由つてつくられてゐるかどうかを問題としてゐるのではない。斯くの如き判断に形而上學

的な事實關係ザッハヘアハルトの缺けてゐることは、明らかである。然しこのことは、其處に形而上學的な事實關係が現はれないと云ふ意味に於いてさうなのではなく、形而上學的な事實關係が人間の悟性に由つては考へ出されるものでないと云ふ意味に於いてさうなのである。(S.203-204)斯くて我等の認識は、必然的に「超絶的價値を示す」(S.204.)に到る。自由そのもの、規定は「超絶的理念」の認識である。然し乍ら我等の認識は、到底被制約者の域を超え得ないものであるから、無制約的な「超絶的理念」の積極的な認識に到達することは出来ない。従つて我等の認識に現はれる限り自由そのもの、規定は、主觀的な「比論」に據る「認識」の特質を帯びるものである。「比論」に據る認識は、純粹な意味の理解に終始するのであつて、現實性乃至は經驗的自然には何等の關係も有せず、ひたすら純理性的な「目的の王國」に没頭するのである。

先驗的自然と自由に基づく規定との關係

經驗的自然が現象の世界であるとすれば、先驗的自然は物自體の世界である。前者は理論的に證明され得るが、後者は理論的に把握され得ずして、唯だ實踐的に要求され得るに過ぎないのである。いま若しもメデイクスの解する様に、自由に基

づく規定が現實性に對する一つの主觀的な見地として、現實性の客觀的關聯を求め、因果的な對象的な見地に對立するものであるとすれば、其れは當にこの物自體の世界即ち先驗的自然の認識でなくてはならない。然るに先驗的自然は、その本質上「理性使用の限界」外に立つて居る。従つて自由に基づく規定に於いても、この「本來の對象は、不規定のままに残されなくてはならない。」(S. 203)換言すれば、先驗的自然と云ふ「對象そのものが如何につくられてゐるかに就いては我等は何事も明言することが出来ない」(S. 200)のである。然るにメデックスに従へば、前にも述べたやうに「我等は理性使用の限界を墨守しつゝも猶ほ、其の對象そのものではなく、其の問題の對象が我等に對して有する關係を規定することが出来る」(S. 200)のである。然らばこの關係規定可能の根據は何處に在るか。メデックスの解するところに従へば、現實性を把握する我等の主觀的な原理は到底因果的な合法則性に止まることは出来ない。因果的な合法則性に由つて把握される現實性は、單に現實性の客觀的關聯に過ぎず、即ち其の事實性に止まるのである。然るに現實性は一面に於いて斯くの如き客觀的な必然的な事實性を荷負ふものであると同時に、ま

た他面に於いては意味に充ちたものであり、價值に豊かなものである。従つて若し後者をも因果的な合法則性に由つて把捉せんとする者があつたにしても、彼は再び價值ある現實性を把捉し得るのみであつて、何等その現實性をして價值あらしめてゐる當の本質に到達することは出來ない。この「我等の主觀的認識の裂け目」(204)に、自由に基づく規定が要求され、且つ現はれて來るのである。然し乍らこの場合、何故にこの規定が特に自由に基づかなくてはならないのであるか。是は恐らく、把捉の對象が物自體の世界であり、我等は其を獨り我等に對する關係に於いてのみ理解し得るに過ぎないからであらう。物自體を反映するものは、また自ら物自體でなくてはならない。然るに我等人間に於ける物自體は、顯現的^{ホモラエ}人間から峻別された可想的^{ホモノウ}人間であり、而もこの可想的^{ホモノウ}人間の本質は理性の支配に在り、即ち自由^フに在る。この主觀の物自體の本質に投影された客觀的な物自體の世界が、先驗的自然の理解であり、評價である。是れを逆に云へば、現實性の意味若しくは價值は、主觀の自由に由つて始めて理解され評價されるのである。されば物自體即ち先驗的自然は、自由に基づく規定のアルファでありオメガであると云ふこと

が出来てであらう。先驗的自然は先驗的自然に基づく以外の何等の規定を受けることなく、従つて其は自由に基づいて規定された自由そのものゝ規定である。

先驗的自然と自由そのものゝ規定との關係

自由に基づく規定の性質が右に述べたやうなものであるとすれば、我等に於ける自由そのものゝ規定は、我等に於ける物自體の性質と客觀的な物自體の其れとの合致に於いて始めて完成の域に達し得るであらう。然し乍ら是等兩性質の完全な合致は、我等の把握に於ける理念であるに過ぎない。我等の把握に於ける此の理念への接近は、單に「比論」に由つて追求せられ得るのみである。「比論」は、既知を以て未知を蔽はんとする。従つて其は未知そのものゝ本質に對して企てられた一つの接近の方法ではあつても、決して直ちに未知そのものゝ本質に到達する本來的方法ではない。謂はゞ未知そのものに對する主觀の觸手である。我等は主觀の物自體を唯だ全客觀の物自體であるかのやうに考へるのである。然し是は決して「虚構」(Fiktion)と同一ではない。其處には物自體の同一性が在り、この同一性を理念として追求する主觀の物自體が在る。而して主觀の物自體即ち自由が

「理性の事實」^{ソファクトゥム}である以上、是れに基づいてその事實を更に廣く客觀に認めようとするのは、現實性を其のあらゆる様相に於いて明らかならしめんとする真理の理念に據つて必然的な考察でなくてはならない。然し斯くて得られた理解の當否を測定する我等に於ける標準は、獨り主觀の物自體の性質の裡にのみ在らねばならない。蓋し全考察の根據が其處に横たはつてゐるからである。

此處に於いてメデックスは先づ次のやうに彼の解釋を始めた。——カントが自由を形而上學的な形式に於いて認めて居た間は、先驗的自然は未だ其の充分な意味に於いて理解されなかつた——と。斯くの如き自由の規定は、夫の第三の二律背反(原因性の二律背反)を支配してゐる。即ち第三の二律背反の證明に於いては、超絶的自由が自然律に従ふ一列の現象を自ら始める原因の絶對的自發性となされたのであり、自由の實踐的概念はこの自由の超絶的理念(即ち宇宙論的意味に於ける自由)に基づく」と主張されたのであつた。従つて其處では自由は、人間の形而上學的な側面として現はれてゐた。(SIST)メデックスの解するところに従へば、「一般歴史考」全篇の構想は實に斯くの如き自由の規定に支配されてゐたのである。然

し乍ら「超絶的自由」は、超絶者の自由であつて、人間の自由ではない。若しも人間の自由が「超絶者」の自由に「基づく」ものであるとすれば、其れは抑々全く自由ではなくなるであらう。蓋し「超絶者」の自由に「基づく」ものは、又同時に「超絶者」の「手段」であり「道具」であるからである。「一般歴史考」に於ける「超絶者」としての自然は、自らの「意圖」を成就せしめる爲に人間の自然素質を社會に於ける敵對關係に置いた。「人間は名譽慾や支配慾や所有慾に驅られて、全く好くことも出来ないし、又それかと云つて全く捨て去ることも出来ない彼の仲間の中に一つの地位を獲得するのである。」この場合、何人も彼の自己的僭越の爲に必然的に抵抗に遭遇しなければならぬが、その抵抗の出處たる夫のそれ自身に於いては全く愛すべからざる非社交性と云ふ性質が無かつたならば、あらゆる才能は、淳朴なる牧羊生活に於いて、完全なる親和と満足と相互愛とがあるのにも拘らず、永久にその胎芽のまゝで埋められて居るであらう。「人間は親和を欲する。併し自然は彼の種族にとつて何が善であるかを一層よく知つてゐる。自然は不和を欲するのである。」斯くてカントは結論する。「自然は現實的に人間と戯れて彼(主觀)を彼の目的に刺戟するのである。」

然しこの自然の示唆の裡に(客觀的に)存立するものは、其れ自身眞の目的を指定してゐなくてはならないのである。」然し是に對してメデイクスは更に結論する。「たとへこの示唆の裡に存立するものが其れ自身眞の目的を指定してゐなくてはならないにしろ、やはり自然は人間と戯れるに過ぎないのである。」(S181)何となればこの自然の示唆の裡に存立するものゝ目的指定も亦、此處では自然の目的に従つて指定されなくてはならないからである。従つて其れは本來何等の目的指定でもないであらう。蓋し目的を指定するものは、また其れ自身目的でなければならず、決して他の目的の爲の手段であつてはならないからである。斯くて「超絶者」の自由は全く人間の自由を呑み盡してしまつた。人間に内在する自由から見れば、「超絶者」の自由は全く許すべからざる「幻想」である。「人間は、自己自ら目的であり、他のすべてのものからも亦斯かるものとして評價せられ、何のものに由つても他の目的の爲の單なる手段として用ひられてはならないと云ふ要求」に於いてのみ自由である。従つて「一層高き存在者は他の點に於いては、即ち天稟に於いては凡らゆる比較を超えて人間に優つてゐるかも知れないが、併し其れかと云つて彼等の

何者と雖も單なる任意に據つて人間を思ふがまゝにすると云ふ權利を持ちはしないのである。「斯くの如く超絶的な先驗的自然は、内在的な先驗的自然に矛盾し、而もこの矛盾を無視することに於いて辛じて其の「幻想」を支へ得たのである。

然るにメデイクスの見るところに従へば、「カントは「一般歴史考」を書いた時には歴史を支配する攝理(超絶的自由の原理)と人間の自由との間の矛盾を看過し得たけれども、この論文から判断力の批判へ到る間に二つの倫理學上の主著を書いた時には到底是れを不問に附することが出来なかつた」(p. 183)即ち「この推移は「道德形而上學原論」に於いて實踐的自由の概念が、全く形而上學的な前提を交へない純目的論的な意味に把握された時に、始めて決定的に起り得たのである」(p. 186-187)。

「道德形而上學原論」に従へば、自由は道德律の存在根據である。人間は諸感覺の單なる知覺または感受と云ふ點から見れば、感性界に屬してゐるものと見做されなければならぬが、人間に於いて純粹活動となり得るもの(全く感官の觸發を通じて直接に意識に達するもの)から見れば、叡智界に屬するものと見做されなければならぬ。従つて人間は二つの立脚點を有し、其處から自分自身を觀察し、ま

た彼の諸々の力の使用の法則に従つて總ての彼の行爲の法則を認識することが出来る。即ち彼は第一に感性界に屬する限りに於いては自然の法則の下に在り(他律)第二に可想界に屬するものとしては自然から獨立な、單に理性に基づくところの諸法則の下に在る(自律)のである。其れ故に單なる悟性界の一員としての人間の行爲は、總ての純粹意志の自律の原理に完全に慍ふであらうし、また單なる感覺界の一部分としての彼の行爲は、總て慾望や傾向の自然法即ち自然の他律に全然慍ふと考へられなければならぬであらう。「然るに悟性界は感覺界の根據を含み、従つて斯界の法則の根據を含む。」従つて人間の意志(意志は全然悟性界に屬する)と云ふ點から見るならば、悟性は直接の立法者であるし、またさう考へられなければならぬ。斯くて人間は、よし他面に於いて感覺界に屬すると見られなければならぬにも拘らず、叡智として悟性界の法則、即ち理性——理性は自由の理念の裡に悟性界の法則を保有してゐる——の下に屬し、従つて意志の自律の下に屬してゐるものと彼自身を認めなければならぬのである。斯くて諸々の道徳律は自由の理念が人間を可想界の一員となすといふことに由つて始めて可能で

ある。可想界に屬せるものとしての人間は、人間自身の意志の原因性をば自由の理念の下により外には決して考へることが出来ない。何となれば、感覺界の規定原因より獨立せること(この獨立は理性がいつでも自分自身に附與せねばならぬものである)は、即ち自由なるが故である。

右のやうに自由が理性の支配を意味するものであれば、悟性界若しくは可想界は道德法則そのものが完全に實現されるところの世界の理想概念にほかならなす(S. 188.)メディクスの解するところに従へば、斯くの如き理想界を考へ、且つその規範的效力を認める爲には、何等の形而上學的前提を必要としない。自由は、此處では完結せるもの或は自明な形而上學的特質として各人に固着せるものではなくして、各人が到達すべき筈のもの、即ち課題である(S. 200)のである。人間は理性に據つて自然竝に彼自身に、自然そのものからは全く獨立に存在し従つて、終局目的であり得るところの目的關聯を與へる。この目的關聯に於いて自然は始めて目的を獲得するのであり、従つて人間は彼の自然素質を理性的な自由に仕へしめて自らを終局目的となす時、自然の最後の目的と見做され得るのである。而して

獨りこの自由の目的關聯の規範的效力に従つてのみ、現實性の先驗的自然はその正しき理解若しくは評價に達することが出来る。即ち先驗的自然は、自由が内在的に理性的に規定される時にのみ、其の正しき理解若しくは評價に達するのである。メデイクスは、この正しき理解若しくは評價を、人類史の臆測的起原の裡に認めた。「人類史の起原」は、人間が「自然衝動から別れて、自らの裡に自ら一つの生活を選ぶ能力を發見した」時に在る。人間はこの能力の發展に由つて「單なる動物的被造物の未開状態を脱して人間性へ、本能の習歩車をのがれて理性の能作へ、一言にして蔽へば自然の状態を脱して自由の状態へ」移つて行つたのである。されば人間の歴史は、自由の歴史と見做されなくてはならない。

斯くてメデイクスの解するところに従つて、カントの自由の「目的論的」な規定に現はれた自然と自由との關係規定を要約すれば、次のやうになるであらう――

「現實性が我等の認識に當面する時、其れは可認識性の限界に由つて二つの異質的な部分即ち現象と物自體とに切り離される。前者は經驗的自然の世界であり、後者は先驗的自然の世界である。然るに經驗的自然の世界に於いて

は、一切のものが機械的因果の必然に由つて支配され、従つて其處には自由を容れ得る何等の餘地もない。若しも自由がこの經驗的自然の世界に對して何等かの進出を試みるならば、自由は忽ち古き「存在目的論」(Ontoteleologie)の酵母と化し去つて了ふであらう。自由は經驗的自然の世界からは「全く獨立に存在する」先驗的理念である。この理念は先驗的自然の性質であり原理であつて、經驗的自然に對しては何等の存在論的形而上學的の關係を有することなく、唯だ純目的論的な規範性を以て經驗的自然に對する我等の實踐的な態度を規定するに過ぎない。従つて其れは理性の支配を意味し、先驗的自然は、自由が斯くの如き理念として把握せられる時に始めて其の正しき原理に到達するのである。」

八

此處に於いて我等は直ちに次の問ひを想ひ起さなくてはならない。右に展開されたメデイクスの解釋に、果してカントに於ける「永遠のもの」は正しく剔出され

てゐるであらうか。換言すれば自然と自由との關係は、單にカント自身の把握に於いてのみならずその把握の對象そのものに於いても亦常に斯くの如きものであらうか。この問ひに従つて私は次に「一般歴史考」並に「人類史の臆測的起原をまた更めて直接の考察の對象に選ぶであらう。何となれば其等に現はれた世界觀的把握の知識學的構造こそ我等の解釋の本來の對象であり、従つて我等の解釋の當否を決定する最初の規準も亦其處に問題として與へられた知識學的構造の裡に在るからである。斯くて私は自分自身の解釋に達する。

「一般歴史考」に於いてカントは、歴史の行程に現はれる「自然の意圖」の發見につとめた。この際若しも彼が斯くの如き意圖を自然の行程に、一層正確に云へば經驗的自然の行程に求めたのであつたなら、彼は疑ひもなく「自然目的」の有意性の思想に導かれて、古き「存在目的論」の夢魔に捉へられたでもあらう。「物をその内的形態の故に「自然目的」(Naturzweck)として判定することは、この物の現存を「自然の目的」(Zweck der Natur.)と認めることとは全く別である。」(Kant. V. S. 378.)然し乍ら彼は斯かる陷穽からは全く解放されて居た。彼は「自然の意圖」を單なる自然の行程にて

はなくして、歴史の行程に求めたのである。このことには何等の疑ひもない。たとへ如何なる成心の下に「一般歴史考」が緝かれようとも、またたとへ其處に「自然の意圖」に關するカントの敘述の裡に若干の古き「存在目的論」の暗影が認められようとも——それを私も認める——「一般歴史考」に於いてカントが「自然の意圖」を歴史の行程に求めたことだけは何人も否定することが出来ない。是は「一般歴史考」全篇の構想根據である。この根據に立つて見る時は、其處に現れた「存在目的論」の暗影の如き、其は寧ろこの根據の知識學的構造を愈々多彩ならしめるものではあつても、決して其を解消せしめるものではない。暗影が根據を解消すると見るのは、「一般歴史考」に於ける問題の倒逆であり、眞の問題は却つて根據が如何にして暗影を解消するか懸つてゐる。

されば「一般歴史考」が我等に提出する最も根本的な、其故にまた最も多産な知識學的な課題も亦、この根據の裡に認められなくてはならない。いまこの事實を課題の形式に移せば、次のやうになるであらう——

「カントは「自然の意圖」を歴史の行程に求めた。然るに歴史の行程は、一つの全

體としての人間の行爲の現實的な行程であつて、決して單なる自然の行程でもなければ、また決して單なる自由の行程でもない。其は自由の現象である。自由の現象は、自由の單なる顯現ではなくして現象(自然)に於ける自由の顯現であり、従つて其は正しく自然と自由との結合點である。斯くの如き自由の現象を規定する「自然の意圖」とは抑々何を云ふのであらうか。

この課題は獨り「一般歴史考」の、否カント・歴史形而上學の課題であるに止まらない。其はまた實にあらゆる歴史形而上學の課題であり、従つて永遠の課題であるであらう。蓋し歴史形而上學はその如何なるものも常に、何等かの形相に於いて斯くの如き自由の現象に於ける規定要因を求めて止まないものであるからである。永遠は永遠の裡にのみ棲む。若しカントの歴史形而上學に永遠のものが潜んでゐるとすれば、其は唯だこの課題の解明の裡にのみ宿つてゐなくてはならない。私はこの課題のみが、カントの歴史形而上學に於ける唯一の永遠の課題であると信ずる。

然しこの課題がカントの知識學的把握に於いて、如何に中樞的な、また如何に困

難な位置を占めてゐるか——其は彼の三批判書の横顔を想ひ浮べるだけでも、既に充分想察し得るであらう。第一批判の確立した認識の對象界は自然であり、其處では機械的因果の必然が一切を支配する。然るに第二批判に由つて其の基礎が明かにせられた意志の對象界は道德であり、其處では自由が一切を支配する。而も是等の兩界即ち自然と自由とは、夫々獨得な領域を固守することに由つて、古き形而上學の陥る二律背反から解放せられた。然し斯くも嚴に峻別せられた自然と自由とは、人間の主觀に於いて、また其の客觀的に於いて密に結合統一されてゐる。このカントの知識學體系に於ける解答と問題との越え難き溝渠は、自然と自由との具體的な結合を意味判定の立場たる目的論に求めた第三批判の把握を、終ひに未完の解答に終らしめた。我等の課題は、この未完の解答の最後のものに屬する。蓋し自由の現象こそは自然と自由との最も現實的具體的な結合であり、従つて目的論としての判斷力批判の終局的な問題でなければならぬからである。従つて我等は三批判書の何れの裡にも課題の解答を認め難いが、其と同時に解答は三批判書の何れの裡にも用意されてゐることを記憶しなければならぬ。

次に私はこの用意に従つて解答へ近づくとであらう。

課題は先づ人間の行爲の現實的な行程に在る。カントに従へば、人間も他の生物と同様に自然的存在者としては、現象の法則に従ふ。この場合彼の行爲は、其の「經驗的意慾」と共に残りなく因果的に決定せられてゐる。然るに人間の本質は、固より彼が自然的存在者であることに盡きない。彼は常に自然的存在者であるに止まらず、また道德的存在者である。審に言へば人間は自然的存在者として現象の法則に従ふと共に、また道德的存在者としてはあらゆる理性的存在者と同様に叡智界に於いて其とは異なる他の法則性に従ふ。然しこの叡智界の法則性は、現象界の法則を毫も犯すものではない。何となれば其れ等は相異なる種類のものであるからである。然るに道德的存在者としての人間は、其の目的の實現を行爲に求める。換言すれば道德的存在者としての人間の行爲は、絶えず其の目的の實現に向ふ。斯くて道德的存在者は、其の行爲に於いて現象界に干與するのである。この場合叡智界の法則性と機械的因果の法則に支配される現象界とは如何なる關係に立つのか。是等種類を異にする二つの世界は、如何なる點に於いて相

交錯するの否か。是等の問ひは、獨り道德的存在者としての人間の行爲の構造のみに止まらず、また道德的存在者にして且つ自然的存在者なる現實の人間の行爲の其に對しても極て本質的な射程を有する。蓋し後者に於いても叡智界と現象界との交錯は、其の最も本質的な規定に屬するからである。カントの残した、若しくは残さねばならなかつた叡智界竝に現象界そのもの、本質規定は、この問ひを果して如何なる解明に導くか――

カントに従へば叡智界は「目的の王國」であり、目的に由つて支配せられる。従つて其處に在つては一切の過程が目的關聯をなしてゐなくてはならない。即ちその過程自身の決定は、其に先行する諸過程に由つて前進的に、ではなく、目的即ち豫定の終局目標に由つて逆進的になされるのである。其れ故に、其の決定は、方向に對して盲目でもなければ、また無關心でもない。目的關聯は、目的が失はれることなしには決して他の何ものをも容れ能はぬ封鎖的な關聯である。是に反して現象界は、因果的必然に由つて支配せられて居る。従つて其處に在つては一切の過程が因果關聯をなし、その過程自身の決定は、其に先行する諸過程に由つて前進的

になされてゐる。其處には何等の逆進的決定もない。其故に、其の決定は方向に對して盲目であり、無關心である。然し乍ら因果關聯は、その決定要素の如何なる部分に於いても、たとへ如何なる力を以てしても毀損されてはならない完結的な關聯である。現在の現象的諸過程は、その複雑な決定性の如何なる部分に於いても嚴密に過去の現象的諸過程の必然的な結果である。

斯くの如く若しも叡智界と現象界との範疇的構造が全く對蹠的な異質を示し、且つ是に止まるとすれば、其等兩界の交錯は、固より不可能でなければならぬ。然し乍らこれと共に斯くの如き範疇的分析は崩壊し去るであらう。何となれば其の分析の本來の對象は、人間の、若しくは道德的存在者の行爲の範疇的構造に在り、其の行爲に於いて叡智界と現象界との交錯は所與の事實であるからである。カントは勿論斯くの如き分析に立ち盡しはしなかつた。尤も第二批判の敘述は、或は彼がこの分析に停滯したかの如き印象を與へるかも知れない。然し第二批判の主題は、専ら目的關聯の存在に對する倫理的證明に終始して、目的關聯と因果關聯との現實的な交錯には及んでゐない。主題に由る敘述の限局は主題の發展

に由つてまた自ら解放せられねばならぬ問題と化する。然らばカントは、是等兩關聯の分離に止まらずして、其の交錯を彼の理論の何處に於いて規定したか。是に答へるものこそ、第三の二律背反の解決でなければならぬ。其處では周知の如く「自由よりの原因性 (Kausalität aus Freiheit) が論ぜられた。自由は「自然律に従つて経過する一列の現象を、自らに、由つて始める原因の、絶對的、自發性」 (III.S.310) であり「一つの状態を自らに由つて始める能力」 (III.S.363) である。この自由の原因性を除いたならば「現象の系列的次序は、自然の経過に於いてさへも、原因の側面に於いて決して十全なるを得ない」 (III.S.310) カントの分析が到達し得た限りに於いては、此處に目的關聯と因果關聯との交錯が在つた。然らば斯くの如き交錯は、兩關聯の構造に於ける如何なる契機によつて可能なのであらうか。

既に述べたやうに目的關聯は目的に由つて支配せられる。従つて其の封鎖性の本來の根據も亦、目的そのものの範疇的構造の特質の裡に在らねばならない。慥かに目的は、其の本質上「目的の王國」を封鎖的に純粹に建設し、また建設しようとする。其處に在つては一切が目的による規定以外の他の何ものに由つても規定

され得ない。即ち一切が目的によつて逆進的に決定せられて封鎖的な關聯を構成する。然し乍ら是と共にまた目的の本質が是のみに止まらないことは、決して見落されてはならない。目的は「目的の王國」そのものの建設と共に、また其の實現を要求するのである。目的にして若しも其處に何等の實現の契機を含んでゐないものがあるとしたら、其は本來何等の目的ではなくして單に一片の虚構に過ぎないであらう。「唯だ理想である」目的と云ふが如きものは、現實に妥當せざる價値と同様に、全く思惟すべからざるものである。然るに目的の實現は、また其の本質上必然的に目的に由る手段の規定と手段に由る目的の實現との二方面に別たれる。此處に於いて眞の目的は、其れ自身の純粹な固定と共に手段を規定して、その手段に由る目的の實現に向ふと云ふことが出来るであらう。この三つの契機は、目的の存在に缺くことの出来ない範疇的な契機である。従つて目的關聯も、嚴密には是れ等の三契機に従つて夫々特殊な規定を受取らなくてはならない。而して目的關聯の封鎖性が是等の中の始めの二つの契機即ち目的自身の固定と目的に由る手段の規定とに伴ふ目的關聯の特性であることは、容易に知られ得るであ

らう。蓋しこの二つの契機は共に目的の直接の支配であり、斯くの如き支配に従ふ過程に在つては一切が封鎖的に且つ逆進的に終局の目標に由つて決定せられるからである。この特性を有する限りに於いては目的關聯が單純に因果關聯の逆である事は云ふまでもない。然るに第三の契機にいたると、事情は全く一變する。始めの二つの契機に基づく過程が非現實的過程であつたのに反して、この契機に基づく過程は現實的過程である。此處には手段から目的への前進のみが在つて、目的からの何等の逆進もない。換言すれば手段に由る目的の實現は、非現實的な目的に由つて逆行的に規定せられた手段の現實的な目的への前進である。この現實的過程に於いて手段と目的とは自ら原因と結果の關係に立つ。即ち此處では手段は目的の產出原因であり、目的は現實的な最終段階として手段の結果である。従つて第三の契機に基づく過程は其れ自身因果的な過程であり、その範疇的構造に於いて因果關聯と何等異なるところはない。この點に於いて目的關聯は因果關聯と全く同質である。唯だこの場合目的關聯を他の因果的過程一般から區分するものには、目的的に規定された手段の、現實的手段に對する選擇が在

るのみである。この選擇は手段に由る目的實現の過程の第一歩に於いて爲される目的的な、従つて非因果的な決定であるが、この決定と共にその過程は因果的過程として前進を始めるのである。斯くて封鎖的な目的關聯は因果的な目的關聯となつた。いや、そればかりではない。因果的な目的關聯は更に目的關聯の封鎖性を一步踏み越えた。即ち其は、目的の實現に當つて選擇さるべき現實的手段の多様を提供するもの、即ち因果關聯そのものを必要とするに到つた。此處に於いて目的關聯と因果關聯との交錯は、目的關聯の範疇的構造にとつては單に可能であるに止まらず必然となつたのである。目的關聯は因果關聯なくしては存し得ない。然らば是に對して因果關聯の構造は如何なる解答を齎すであらうか。

既に述べたやうに因果關聯は完結的な關聯であり、その決定要素はたとへ如何なる部分と雖も毀損されることは出來ない。このことは、因果的必然の支配によつて正にさうなければならず、若しも因果關聯に於けるこの特性が否定されるならば、因果關聯そのものが先づ消滅し去つて了ふであらう。然し乍ら決定要素が毀損され得ないと云ふことは、決して決定要素が増加され得ると云ふことの否定

になりはしない。固より、後の場合に於いては諸決定要素の既成の體系に何等かの他の新しい決定要素が附け加はるのであるから、この體系に於いて過程の方向は儘に轉向せしめられ且つ變化せしめられるであらう。然し前に述べたところに由つても既に明かな様に、因果關聯に於ける過程の決定に對する唯一の範疇的規定は、因果的必然性、審に言へば後に來るものの前に立つものに對する一義的な不可逆的な從屬性に在るのであり、従つてその決定は方向に對しては盲目であり無關心である。従つて其處には謂はゞ前進が在つて前進の方向がない。方向の轉向若しくは變化は、前進そのものに由つて規定され、ばいゝのである。其故に、既成の體系に對する不可逆的な從屬性に堪へ得るものであるならば如何なる決定要素と雖もその關聯に附け加はり得るのであり、一度その關聯に編み込まれた決定要素はその不可逆的な從屬性に由つて固く其の裡に保持せられ、且つ其處で自らの作用を永遠に働かせ得るのである。この決定要素の作用の性質如何は、固より因果關聯の何等問ふところではない。斯くて因果關聯の範疇的構造に於いても亦——それの隈なき規定性にも拘らず——目的關聯と因果關聯との交錯は

可能となる。因果關聯は目的關聯にして若しも因果的な過程に従ひ得るものでさへあれば、其の性質的な干渉に對しては全く無關心である。

此處に於いて「自由よりの原因性」は、其の可能根據の明白な解明に到達した。即ち「自由と云ふ可想體」(Noumenon der Freiheit)は其れ自身目的であり、是に基づいて純粹な目的關聯が形成せられる。然し「自由よりの原因性」は、決してこの封鎖的な目的關聯に於いては思惟され能はぬであらう。何となれば前者の本質が原因としての自由の前進的な決定性になければならないのに反して、後者に於ける自由の決定は純目的的な、其故に逆進的な規定であるからである。「自由よりの原因性」は、單なる「自由と云ふ可想體」の裡にはなく「自由と云ふ可想體」の有する自由(Freiheit des Noumenon der Freiheit)の裡に認められなければならない。然るに目的關聯は目的の實現に當つて因果關聯に干渉する。この場合目的關聯は先づ因果關聯からは全く自由^に、而も目的實現に對する現實的手段を其處から選擇し、この選擇に於いて始めて「一つの狀態を自らに由つて始める」のである。「自由と云ふ可想體」そのものは單に其れ自身目的であるに止まるが、「自由と云ふ可想體」の自由は「自然律

に從つて經過する一列の現象を自らに由つて始める原因の絶對的自發性である。斯くて「自由よりの原因性」は、一方に純目的的な、從つて非因果的な選擇の決定を伴ひ、他方には選擇さるべき多様としての因果關聯を從へ、この二つの契機の交錯——目的關聯と因果關聯との眞に具體的な交錯——に由つて始めて其れ自身可能となるのである。而して今や目的關聯と因果關聯との範疇的構造はその可能を充分に認めたのであつた。

却説右に繰りひろげられた一般的な考察を携へて、我等は本來の課題へ立ち戻つて行かう。然る時は、理性的存在者の行爲は可想的原因の現實的干涉となるであらう。行爲に於いて彼は決して目的的决定にのみ終始しない。却つて彼は現實に對する目的的决定(手段的决定)を原因とし、目的そのものを結果として前進的に現實の因果關聯へ進入する。この進入に對して因果關聯は、其の不可逆的な從屬性以外には何等の障壁を設けずして、是を受け入れ且つ是を受け入れることに由つて自らの過程の方向を轉回する。而して是等二種の異質的な決定の類型(法則性)の交錯關係に於いては、常に能動的なものは受動的なものに對して「自由で

あり、受動的なものは常に能動的なものに對して自らを質料として提供するものである。されば理性的存在者の行爲は、一面に於いて目的關聯の形式的決定に従ふと共にまた他面に於いては因果關聯の質料的規定に従ふのである。

然らば理性的存在者にして且つ同時に自然的存在者であるところの具體的な人間の行爲には如何なる範疇的構造が秘められてゐるのであるか。此處に先づ注意されなくてはならないことは、自然的存在者としての人間が「現象の法則に従ふ」と云ふことが直ち自然的存在者としての人間を他の生物の水準にまで引きさげて純然たる「自然衝動」の支配の下に置くことにはならないことである。

「現象の法則」は決して單なる自然衝動の法則ではない。其は因果關聯の不可逆的な從屬性の法則である。因果關聯が自然衝動の其に盡きると見做すのは、方向に對して無關心なる因果關聯の範疇的契機に據つて全く許す事の出來ない無稽な獨斷であらう。人間の自然は單なる生物の自然とは異なる。換言すれば人間の自然は決して單純な決定要素の不可逆的な系列ではない。自然的存在者としての人間は、單に時間的事象の流れに於ける因果的存在者としての人間であり現實

的存在者(顯現體)として常に因果的に決定されてゐる人間にほかならない。斯くの如き人間の存在が既にその決定要素に數多の目的的な決定要素を取り入れ、而も自らの過程の裡に其の作用の活動を許してゐることは、何人にも容易に認められ得るであらう。唯だこの場合自然的存在者としての人間は、是等の決定要素に従つて因果的に不可逆的に前進するのみであつて、其等の作用に由つて決定せられる過程の方向に對しては全く盲目なのである。この必然にして盲目なる自然的存在者が我等に於ける理性的存在者の目的活動一般の本來の根據である。理性的存在者は決して獨り其の目的の實現に當つてのみ自然的存在者を必要とするのではない。彼に於ける目的其れ自身の固定と雖も、また若しも單に彼の目的の指定に對する純粹な能力(理性)のみ在つて、其處に何等の素材も與へられてゐなかつたなら、到底不可能でなければならぬ。固より彼の理性が素材に對して無制限な活動範圍を持ち、従つて其の決定が自由であり純粹であることは云ふまでもないであらう。然し乍ら其の無制限な自由な純粹な決定も、素材に由つて始めて無制限であり自由であり純粹であり得るのである。素材なき目的の固定は、實

は目的の固定の條件の確立——これが理性の純粹な自己演繹であることは明かであらう——であつて、何等目的そのものゝ固定ではない。目的そのものゝ固定は、理性に自然的存在者が素材として與へられた時、始めて可能となるのである。この時自然的存在者に於ける諸々の決定要素はその因果的な決定を捨て、目的的な決定性を獲得するにいたる。決定要素は最早や自らの方向に對して無關心ではなくなる。若しもこの契機が無視されたならば、目的關聯が目的の實現に當つて現實的な手段の選擇を決定することの可能根據は到底思惟され能はぬであらう。目的關聯は常に因果關聯に由つて制約され、後者なくしては不可能である。然し乍ら理性が自然的存在者のあらゆる決定要素に互つて目的的な決定性を固定することは、理性の理念ではあるがその現實には屬しない。而も理性の樹立する目的關聯は飽く迄も常に封鎖的でなければならぬ。此處に我等に於ける理性的存在者の目的的決定の不完結性が胚胎されてゐる。この不完結性は理性的存在者の行爲に次のやうに反映されるであらう。現實の行爲に於いて理性的存在者は絶えず自然的存在者に方向を與へようとする。然し理性的存在者の方

向づけは常に自然的存在者の必然的な前進に全き方向を與へることが出來ない。されば現實の行爲に於いて理性的存在者の目的關聯は絶えず矛盾に陥り争闘に陥る。蓋し目的に由つて決定せられた目的的過程の諸要素は、其等の關聯外の他の決定要素が目的的過程に立ち入ることを拒むからである。而してこの争闘は云ふまでもなく目的の力か、他の力かその孰れかの勝利に終るであらう。然しこの争闘は目的關聯の内部に於ける争闘であつて因果關聯に於ける争闘ではない。否、因果關聯の決定要素間には抑々何等の争闘はない。因果關聯にとつては、目的關聯が果して其に全き方向を與へ得るか否かは全く關するところではない。其は目的的に決定された原因性も、若し不可逆的な從屬性に堪へ得るならば是を取り入れると云ふに止まる。方向に對しては全く無關心である。従つて因果關聯はその決定要素の作用に由つては如何なる方向でも取るし、従つて自由よりの原因性も一度この關聯に立ち入れば、其の方向の一分力となるに過ぎない。

斯くの如き範疇的構造を有する人間の行爲の現實的な行程を一つの全體として規定するものは何か。前述したところに據つて明かなやうに、人間の行爲の現

實的な行程は、自然存在者の行爲の行程にほかならない。何となれば理性的存在者の行爲も、其が現實的な行程を探るに到れば、やはり因果關聯の不可逆的な從屬性に從はなければならぬからである。而して自然的存在者の行爲は、既に個人的にも、斷じて理性的存在者の目的的な決定に據る原因性のみに従ふものではない。況んや、其を全體として見たならば、自然的存在者の行爲に於ける理性的な原因性は、その行爲の方向決定に於いて、極めて微々たる局部的な決定要素であるに止まる。「人間の一切の行爲が世界の大舞臺に打ち立てられるのを見、そして一々の行爲に於いては此處彼處に輝く賢明があるにも拘らず終局すべてを一括して其が愚かしさや子供らしい見榮から、また屢々子供らしい悪意や破壊慾やからさへ織り合はされるのを見る時、人々は或る憤りを感じないではゐられなす。」(VIII. 9. 18.) 斯くの如く自然的存在者の行爲は、その方向に無關心に前進する。即ち其は理性的な決定要素も非理性的な決定要素も等しくそのすべてを併呑して、そのあらゆる決定要素の因果關聯に従つてひたすらに前進するのである。斯くの如き行爲の行程を現實的に規定するものが、各々その直前の因果關聯に在ることは

云ふまでもないであらう。現實の因果關聯は過去の其の、將來の因果關聯は現在の其の結果である。然しながら斯かる因果關聯の因果關聯に據る現實的な規定は、決して人間行爲の現實的行程に對する原理的な規定であることは出來ない。蓋し現實的な規定は、事實の眞理性を獲得することは出來ても、決して原理の普遍性に到達することは出來ないからである。本來因果關聯の決定要素を全部限なく剔出して、其等の間に不可逆的な從屬性を確認することは、一つはその事象の本質に由り、また一つは我等の認識の本質に由つて到底満足に果され得べき性質のものではない。現在の因果關聯と雖もその決定要素を徹底的に事實的に確定する爲には其の無限の廣さ無限の深さを普く明白ならしめなくてはならぬであらう。是に對して我等の認識は事實的には常に有限の世界に止まる。後者を以て敢て前者の課題に立ち向ふ時、我等は相對的な主觀的な曲歪なしに、課題の正しき姿を見ることが到底不可能である。我等の認識に於ける原理の普遍性は、絶えず獨り理念の裡にのみ宿らねばならない。此處に問題は次のやうに提出されて來る——然らば、自然的存在者の因果的な行爲過程に、其の等しく因果的な事實的決

定要素のほか、果して理念的な規定要因が在り得るであらうか——と。「人間は努力するに當つて獸類の如く單に本能に従ひもせず、それかと云つて理性的公民の如く全體に於いて或る定まつた計畫に従つて行動するものでもないから、勿論何等計畫に従つた彼等の歴史も(例へば蜂のや海狸のなどの様な)可能であるとは見えなす。(VIII, S. 18)「人間とその所行とは、一括して全く何等の理性的な固有な意圖も豫想され得ないのである。」(p. 10)然し乍ら人間行爲の現實的な行程から、特に其處に編み込まれてゐる理念的な決定要素を捉へ來たるならば、其が「自由より原因性から生れ出でた理性的な決定要素であることは明かであらう。蓋し理念は其れ自身理性的のものであると同時に獨り理性的のものゝ裡にのみ宿るものであり、従つて理念と理性的のもの以外のものに求めることは意味をなさないからである。然るに自然的存在者の行爲に於ける理性的な決定要素は、その行爲の一分力に過ぎない。従つて其は純粹に理性的な決定要素であるよりは寧ろ因果的な理性的決定要素である。斯くの如き自然的存在者の行爲に固有な理性的決定要素が、直ちにその行爲の「理性的な固有な意圖」となり得ないのは明かであらう。

はならない。カントが「一般歴史考」に於いて、歴史に否定した「理性的な固有な意圖」は斯く解して始めて明かになるであらう。歴史の「理性的な固有な意圖」とは、人間行爲の現實的過程全體に於ける理性的決定要素の純粹に理性的にして且つ現實的な統制にほかならない。斯くの如き統制は、辯神論の妄想の裡以外にその統制の場所を見出すことは不可能であらう。

然らば現實の行爲に於いて其の理性的な決定要素が、特に理念的な規定要因と見做され得る根據は何處に在るか。因果的な理性的決定要素は、固より單に非理性的な因果的決定要素とは異なる。其等は等しく因果的な決定要素ではあつても、因果關聯の方向決定に對しては後者が非理性的な規定作用を有するのに反して、前者は理性的な規定作用を有する。この因果關聯の方向決定に對する理性的要素の理性的な規定作用こそ、人間行爲の現實的行程に於ける唯一の理念的な規定要因であらう。何となれば理念が規定の原理であると共にまた評價の規範でなければならぬのに反して、非理性的作用には何等の評價の能力もないからである。非理性的決定要素は、因果關聯の方向決定に對して絶えず受動的消極的な

規定作用を有するに止まり、従つて自らと他分力との關係に對しては全く無關心である。是に反して理性的決定要素は、もと目的關聯の一項に屬し、たとへ其が因果關聯の一分力に化すとも、その目的的な規定力を全く失ふことはない。若し其が斯かる規定力を全然失つたならば、もはや因果的な決定要素ではあり得ず、固より理性的ではなくなつて了ふであらう。従つて理性的決定要素は、能動的に積極的に他の分力を絶えず自らの目的に到達する手段の系列に吸収せんとする。其は規定の原理に止まらず評價の規範である。唯だその際、理性的存在者に於ける目的的决定の不完結性は、「自由よりの原因性」を通じて此處にも反映し一分力としての理性的決定要素に由る他分力全體の目的的體系化は、現實的には絶えず殘餘をのこして不可能に陥る。この殘餘こそ本來の意味に於ける非理性的な決定要素である。あらゆる理性的決定要素は、常に斯かる殘餘を伴ひ、斯かる殘餘と本質上矛盾に陥り、争闘し、斯くて一分力としての因果的な理性的な規定作用を獲得してゐるのである。此處に於いて我等の現實的行爲の行程を理念として求めるならば、何人も理性的決定要素本來の作用の勝利か敗北かその何れかを原理的に選

ばなくてはならないことになる。その敗北を固執する代表的な思想家にシヨールペンハウエルが在り、その勝利を確信する代表的な思想家に我がカントが在る。(この兩思想の關係評價は、純然たる世界觀學上の問題であり、今は其に立ち入つて述べる餘白も充分な用意も私には缺けて居る。私は私の道を次へ急ぐばかりである。)

カントの「自然の意圖」は、實にこの人間行爲の現實的行程即ち歴史に於ける理性的決定要素の本來の作用の窮極的な勝利に對する存在の範疇である。現實的な行爲過程に固有な、理性的決定要素は、斯くの如き「自然の意圖」を俟つて、始めて歴史の「理性的な固有な意圖」となるのである。従つてこの「自然の意圖」は決して道德を越えたものではなくして、却つて道德の底に在るものである。カントが「一般歴史考」に於いて「自然の意圖」に就いて語つた何れの命題を思ひ浮べてみても、このことは自ら明かであらう。メデイクスが神の人間に對する戯れと解した第四の命題の如きも、是を正當に理解すれば、我等の行爲の現實的行程に於ける非理性的決定要素に對する理性の範疇的な規定である。若しも非理性的決定要素が手段でな

かつたならば、どうして行爲の現實的過程に於いて理性的決定要素が全き前進をとげることが出来ようか。斯かる手段は、神の手段ではなくして、人間の手段であり、自由の障壁ではなくして、現實的に於ける自由の眞の通路である。我等の道德がこの通路なくして、現實にその力強き一步を進めることは絶対に不可能である。「自然の意圖」を「神の意圖」と解する時は必ずその神が我等の外に在るのではなくして我等の裡に潜む神であることを忘れてはならない。「自然の意圖」に超道德性を認めることは、我等の道德を架空な非現實な抽象の國に追放すること以外の何ものでもない。カントも自ら「世界が全體に於いて益々善に向ひ進むことを假定する正當の根據となる理論はない。併しこの假定に従つて行動することを獨斷的に命令し、斯くてこの原理に従つて理論を作る純粹實踐理性がそれを根據づける。この理論は理論的には固より可思惟性を有するに止まるから、この理想の客觀的實在性を顯示すると云ふ理論的見地に對しては不充分極まるものであるけれども、而も道德的實踐的見地に於いて理性の要求を滿たすに足るものである」と言つてゐる。(Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. VIII. S. 292.)是を我等

の解釋に従つて言ひ直せば、「自然の意圖」は純粹實踐理性の存在根據であり、純粹實踐理性は「自然の意圖」の認識根據であると云ふにほかならない。自然の意圖が理論的見地に對して不充分極まる可思惟性を有するに止まることは、現實の行爲過程に於ける我等の純粹實踐理性の作用が不充分極まることの反映であつて、何等自然の意圖「の存在を脅すものではない。「自然の意圖」を假定する正當の根據となる理論がないのは、全く歴史に「理性的な固有な意圖」がないのと同じ理由に基づくものである。「自然の意圖」の理論的な客觀性は、我等の行爲の現實的過程に於ける其の理性的決定要素の統制的な前進を俟つて愈々明かならしめられ得るであらう。

九

斯くて「一般歴史考」に對する自分の解釋を、私は述べ終つた。然しこれと共に私のカント歴史形而上學に對する解釋も亦盡きる。蓋し其處に展開せられた知識學的な把握を以て、私はカント・歴史形而上學の核心と認めるからである。而して

若しも一般に歴史形而上學が人類の運命の把握として、必然的に歴史を一つの體系として現すべきものであるとすれば、この知識學的把握こそは、獨りカント・歴史形而上學の核心であるに止まらず、またあらゆる歴史形而上學の根柢に置かれねばならぬ知識學的な洞察であるであらう。何となれば歴史の體系化の原理は同時に歴史の規定原理でなければならず、斯くの如き原理はこの知識學的な洞察の下に始めて其の全き姿を顯し得るからである。歴史の行程が絶えずその本質に於いて自然と自由との交錯に由つて規定せられてゐることには何人も異論がないであらう。然るに既に述べたやうに、我等がこの交錯の事實的な規定性に據つて直ちに歴史の規定原理を求める時は、原理は事實の眞理性に停滯して、その何等の普遍性にも達し得ず、斯くては其れ自身もはや原理であることを止めるのほかはない。此處に於いて我等に迫り來たるものは、その交錯の理念的な規定性であり、更に進んでその規定性の範疇形式である。交錯の理念的な規定性が、規定の原理となるが爲には、その範疇形式を俟たなくてはならない。蓋し理念的規定性も交錯の現實的過程の内に在る間は同時に一つの事實的規定性であるのに對して、

その範疇形式は交錯の現實的過程の根柢に在り、一切の事實的規定性を、理念の普遍性に於いて規定し、體系づけるからである。カントが「一般歴史考」に於いて提出した知識學的な課題は、正しくこの自然と自由との交錯に於ける理念的な範疇形式の可能の問題であり、彼はこの永遠の課題に對してよく永遠の解答を與へたのであつた。その解答は、因果的に限なく決定せられた自然に於ける自由の可能性の證明を経て、この自然的自由の存在の範疇にまで及んだ。其處には自由を吞吐する自然もなければ、また自然から逃避する自由もない。すべては現實に於ける自然と自由との牢固たる交錯をそのままに反映して、而も其處に自由の通路が切り拓かれてゐる。あらゆる歴史の眺望は、この通路に立つて始めて其の全き姿を見る。「自然の意圖」は、歴史的認識の原理である。

この永遠の把握を包括する「一般歴史考」にくらべれば、「人類史の臆測的起原」は全く字義通り「一つの聖なる地圖を手にし、想像力の翼に乗つて企てられた單なる觀光の旅である」に過ぎない。其處に現れ來たる主題は、「歴史が自由の歴史である」と云ふに盡きる。「人類史の臆測的起原」は、この主題を人類史の臆測的起原と云ふ臆

測的な現實に於ける自然と自由との最初の交錯に跡づけようとした。従つて其處に自由が自然を質料として前進する姿は描かれてゐる。然しその前進に於ける自然の姿は描かれてゐず、従つて臆測的ならざる眞の現實に於ける自然と自由との交錯には未だ筆が進められてゐない。況んや自由の歴史そのものゝ可能根據たるこの交錯の理念的な範疇形式に就いては、全く何等の顧慮も拂はれてはゐない。従つて「人類史の臆測的起原」の主題は、「一般歴史考」の主題を豫想としてのみ可能であり、その全篇は、この豫想の下に「想像力が理性を伴つて單に心情の保養と健康とのためにすることを許された運動」の記録である。

以上述べ來たつたところに據つて、メデイクスの解釋と私の其とが如何に對蹠的な方向を辿つてゐるか、は自ら明かになつたであらう。併しながら同じカントの解釋に當つて、何故斯くも相異なる見解が生れ來たつたのであらうか。その理由の根源を求めれば、私が問題に由つて與へられた解答を發展せしめたのに對して、メデイクスは與へられた解答に由つて問題を破壊し去つたからにほかならない。即ちメデイクスは、カント・歴史形而上學の問題を見定め且つその問題の要求

する解答を考へるに先立つて、先づ實踐理性批判に與へられた解答を取り上げた。換言すれば彼は實踐理性批判の解答に據つて歴史形而上學の問題を解決せんとしたのであつた。實踐理性批判に於いては徹頭徹尾自由が理性の自己立法である。これは可想體としての自由であつて、顯現體としての自由ではない。斯くの如き自由を以て、果して歴史形而上學の問題が正當に解決され得るであらうか。歴史形而上學の問題は、顯現體としての自由の可能に在る。顯現體としての自由が、果して獨り可想體としての自由のみに由つて可能となるであらうか。本來可想體としての自由が「自然そのものからは獨立に存在する」のに對して、顯現體としての自由は「自然と自由との交錯の裡に存在する」。前者が自然に對して「消極的意味に於ける自由」であるのに反して、後者は其れに對して「積極的意味に於ける自由」である我等は積極的意味に於ける自由に據つて始めて自然を規定し評價するこゝとが出来るのであつて、自然に對して何等の前進の通路をも有せざる「消極的意味に於ける自由」が自然を規定し評價すると云ふことは、其れ自身矛盾であり不可能でなくてはならない。顯現體としての自由は、テエゼとして可想體としての自由

をアンチテーゼとして自然を止揚したジンテーゼである。可想體としての自由が顯現體としての自由に到達する路はこの辨證法的な發展の裡に在る。この發展を無視して、可想體としての自由が直ちに顯現體としての自由の領域を犯かせば、其處には空虚混亂以外の何も現れないであらう。メデイクスが我等に示すものは、正しくこの空虚な混亂である。彼が「人類史の臆測的起原」の主題を執つて、「一般歴史考」の主題を抹殺した全く理解し難き理論的混迷は、この空虚な混亂の全系列の末端に過ぎない。混亂は、既に彼がカントの歴史形而上學の解明根據に選んだ判斷力批判の解釋の裡に現れてゐる。其處で、彼は次のやうな推論を辿つた。

「人間は、自然並に彼自身に、自然そのものからは全く獨立に存在し、従つて終局目的で在り得るところの目的關聯を與へることを理解し意志する限りに於いてのみ、自然の最後の目的である。」

然るに「この終局目的は、自然の秩序を超えて、自由の王國の裡に示される。」故に「自然は終局目的を齎すことは出來ないし、また自然に於ける終局目的を問

ふことは全く意味を成さない。終局目的は、自然そのものからは全く獨立に「存在する目的關聯であり、自由な存在に由つてのみつくられ得る目的關聯である。」

(前掲五四頁。S. 193.)

これは本來推論ではなくして、主觀主義の悲鳴であらう。何となれば、大前提に於いては終局目的が其れから獨立であるところの自然と、終局目的がその最後の目的であるところの自然とを擧げ、如何にも兩者の關係を定立するかに見せ掛け、小前提も結論も唯だ徒らに終局目的が自然から獨立に存在することを強調してゐるに過ぎないからである。終局目的を自然から獨立に、唯だ主觀の裡に幽閉することは、主觀主義の最も強き內的な動機である。併しながら如何なる主觀主義も事實の前には、その裂け目を露出せざるを得ない。終局目的が自然の最後の目的であると云ふ主觀主義の窮極的な規定は、その半面に終局目的は其が自然の最後の目的である限り、始めて終局目的となると云ふ規定を含んでゐる。前者が終局目的の理念的な規定であるとするれば、後者は其の存在的な規定である。前者が後者に止揚されて、始めて終局目的は「一つの事實性」を獲得するのである。従つ

て自然の最後の目的は、終局目的の存在の範疇形式であり、是は決して「自然そのものからは獨立に存在する」ものではあり得ない。終局目的は、自然の最後の目的に導かれて自然の過程に立ち入るのであり、自然の最後の目的は自然の過程に於ける終局目的の行程の範疇である。この自然の最後の目的の意味構造は、終局目的が單に「自然そのものからは獨立に存在する」間は、到底理解し得べくもない。主義者は彼の窮極的な規定に於いて問題に當面し、この問題に由つて更に彼の解答の發展を迫られてゐるのである。然るにメデイクスは、この問題を回避しその解答の發展を「批判的な限界規定を墨守して」拒んだ。彼はカントが判断力批判に於いて進んで理性的存在者の現存に對する存在論的な根據を問ふたことさへも、「カントが「純粹理性批判」に於いて排撃した問題を此處に打ち建てた」と云つて激しく非難した。彼に従へば、解答の發展は、全く批判主義の形而上學への墮落なのである。然しながらメデイクスが斯くも死力を盡して固守する批判を、カントは「未來の形而上學への一序説」として描いたのであつた。批判は空虚な形而上學を排撃しつゝ、其れ自身眞の形而上學を要求する。換言すれば批判は其れ自身その解

答の發展を要求するのである。全く形而上學なき批判は、空虚な形而上學と同様にまた空虚な序文に終らなくてはならない。殊に今我等が問題としてその解釋にとめたのは歴史であり、人間の現實である。人間の現實が其れ自身諸々の形而上學的な本質に満たされてゐることは、何人にとつても既に既定の事實であらう。批判が是に直面して、獨り形而上學から解放されて在ることは、寧ろ其の空虚の表明であり、無力な混亂の標識である。形而上學的な本質は唯だ批判に由つてきたへられた形而上學に由つてのみ解明され得るのである。

却說これまで述べ來たれば、自然と自由との關係に對してカントが如何なる永遠の規定を我等に残したかは、既に自ら明かでなければならぬ。本稿の結辭として其を要約して繰返せば次のやうになる——

「自由と云ふ可想體」は、經驗的自然とは全く別箇の本質を有する（これはあらゆる倫理學の基礎的な洞察であつて、決して、カントに獨自なものではない）。

然し「自由と云ふ可想體」に基づく規定は、決して其れ自身で自由なのではない。（メデイクスは、これを自由と認め、且つこれに止まつた）。「自由と云ふ可想體の

有する自由は、質料としての經驗的自然を俟つて始めて自由なのである。此の意味に於いて自然の決定論と相容れない、若しくは其から逃避する自由(自由は一般にかう解され勝ちである)は、決して眞の自由ではなくして、一つの脆弱な幻影である。自由そのものゝ規定は、經驗的自然に對するマイナスではなくして、プラスでなくてはならない。其は經驗的自然の盲目な方向に對して一つの決定を與へる。先驗的自然は、斯くの如き「自由と云ふ可想體の有する自由」の存在の範疇である。「自由と云ふ可想體」は、この範疇形式に従つて始めてその自由な活動に、はいることが出来るのである。

自然と自由とは、我等の存在の根本規定として、絶えず我等の存在を各自の自律的な原理に由つて規定せんとする。謂はゞ存在に於いて我等はこの二つの原理の間をさまよふのである。其處に現實の混沌が生じ、争闘が起る。この時、自由な我等は、自由を求めて自然を捨てず、寧ろ自然の裡に自由の通路を求めらる。即ち自由の生命の眞の自由に生きんとする。此處に道德律と云ふ「説明すべからざる事實」が現れ來たるのである。事實としての道德律は、自由な我等の現實に於ける自

由な前進である。この前進に於いて我等は始めて經驗的自然を超えた眞の自然を仰ぎ見る。「完全なる人爲が再び自然となると云ふことが、人類の道德的使命の最終の目的である。」(Kant, VIII, S. 117—118)我等の歴史は自由の自然に到る通路である。