

カントにおける目的論と歴史哲学

澁谷 久

[1]

カントの歴史哲学が批判哲学の体系の中でいかなる位置をもつかについては、従来必ずしも十分な検討がなされていなかった。それには幾つかの理由があるが、他の分野に比して、歴史哲学の分野にまとまった著作といえるものが乏しいことも理由の一つである。しかし、われわれの探索次第では、カントの歴史哲学に関する思想を意外なところから発掘することができるであろう。小品とはいえ、カントには彼の歴史哲学の内容を窺うに足りる十篇前後の論文がある⁽¹⁾。これらの論文ならびに三批判書の公刊の時期に関して注目すべき事実がある。すなわち、問題の論文の約半数はその公刊の時期が三批判書のそれとほぼ同じであり、残りの約半数の公刊はそれ以後である。もとより公刊の時期の一致は必ずしも執筆の時期の一致を意味するものではないであろうが、如上の事実は、批判哲学における歴史哲学の位置をわれわれに或る程度示すものと思われる。例えば M. デスプランドは、カントにおいて批判哲学の結果と歴史哲学との一致を認めようとしている⁽²⁾。結論的な事柄を先取するならば、カントの歴史哲学は、批判哲学の体系の中で、批判哲学の展開と同時に形成されたとみられる。批判哲学は体系そのものとその応用面を有する。歴史哲学は批判哲学の応用面の一つと看なされる。われわれはこのことを念頭におきながら、以下で詳論を展開することにしよう。

いうまでもなく歴史哲学の対象は歴史である。しかし、歴史の概念は必ずしも一義的ではない。過去の出来事は客観的な事実 (Faktum) として時間的系列を成している。カントにあっては過去の出来事が歴史の第一の意味である。このような歴史は *Geschichte* というにふさわしい。因に „Ge-

schichte“ という語は „*geschehen*“ に由来する。われわれがここでいう歴史はあくまでも過去の出来事である。それ故に、われわれに過去の出来事が語られなければ、それはいかに事実であろうとも、われわれに意味のないものである。過去の出来事としての歴史は、われわれに語られて初めてわれわれに対して歴史の意味をもつものとなる。それ故に過去の出来事に関する物語・叙述が歴史の第二の意味でなければならないであろう。

第二の意味の歴史はしばしば *Historie* (history) という語で表される。*Historie* (history) は一つの *story* であり、*Geschichte* の再構成において成り立つ⁽³⁾。このような歴史はロゴスとしての歴史である。ロゴスとしての歴史は過去の単なる事実ではない。それは過去の事実に対する一定の認識を要求し、これを自己の構造契機とする。ここでいう認識はもちろん「所与からの認識」 (*cognitio ex datis*)⁽⁴⁾ である。約言すれば、過去の事実に対する歴史的認識がロゴスとしての歴史である⁽⁵⁾。事実としての過去の出来事を再構成することは一定の歴史観に基づく。それは歴史観に基づく史実の解釈にほかならない。過去の出来事としての歴史は解釈の過程を経て初めて意味のあるものとなる。ところで、いかなる歴史観も過去の史実に無縁のものではない。むしろ、それは過去の史実に照らして形成されたものである。ところが、一旦、歴史観が形成されると、それは逆に史実に適用され、史実が解釈される。過去の事実としての歴史と歴史観とは相互限定的である。

先にわれわれは、歴史哲学の対象は歴史であるといった。ところが、歴史学の対象も歴史である。それでは、歴史哲学と歴史学とはいかなる点で異なるのであろうか。歴史学においては史実が何よりも尊重されなければならない。この意味で歴史学の方法は *metaphysisch* ではなく、むしろ

empirisch である。ところで、カントにあっては歴史を研究する目的は過去を理解することのみにあるのではない。更にそれは、人類が未来に向けて歩むべき道を示すことにある。カントは実用的人間学に満足することなく、更に規範的人間学を目ざした。規範的人間学が対象とする人間は一つの理念 (Idee) である。カントにあってはこのように理念としての人間が求められるごとく、歴史にも理念としての歴史が求められる。歴史は歴史の理念である⁽⁶⁾。したがって歴史は個別的な出来事の観察に要求される範疇ではない⁽⁷⁾。理念としての歴史はもはや歴史学の対象ではない。それは過去の経験的事実のみを対象とする歴史学を超えている。理念としての歴史は過去はもとよりのこと、現在・未来をも包括するものである。したがってこのような歴史はもはや経験的なものではあり得ない。それは歴史学の対象ではなくして、歴史哲学の対象である。歴史学の方法が *empirisch* であるとすれば、歴史哲学の方法はまさに *metaphysisch* であり、*teleologisch* である。

以上で、われわれはカントにおける歴史の多義性に検討を加えたが、カント自身は、歴史を論ずる場合、その多義性の内容を必ずしも自覚的に明らかにしていない。それ故にカントの歴史哲学はその内容が一層複雑なものになっている。

[2]

カントにあっては歴史哲学は目的論と切り離すことができない。哲学史の上で目的論といえ、それは勝れて自然に関する目的論である。われわれはその典型をアリストテレスにみることができる。アリストテレスにあっては自然の目的論は自然に関する一種の認識論であった。しかるに、カントにあっては自然の目的論は自然の認識論ではなかった。すなわち、カントにあっては自然の目的論は対象の認識の構成的原理ではなく、対象の認識に全体的統一を与える統制的原理であった。歴史の目的論に関しても事態は同じである。カントにあっては歴史哲学の核心を成すものは実に目的論であった。目的論の立場から歴史における自然と自由の意義を明らかにすることが、彼の歴史哲学の大きな問題であった。『世界市民的見地における一般史の構想』(1784)は、自然と自由との区

別のうちに歴史を位置づけることを主要な問題とするものである。カントは、自然の世界を必然性の世界と看なし、歴史の世界を自由の世界と看なして、両者の相違を際立たせた。しかし、自然と歴史との間に類比 (Analogie) が全然成立しないのであろうか。

自然に内在する法則すなわち自然法則は未来の自然現象に対して予言的性格を有する。歴史に関しても予言的性格を有する法則が成り立つとすれば、理念としての歴史を対象とする歴史哲学の構想は必ずしも困難ではない。しかし、そのような法則は歴史に対して許されるのであろうか。もし自然の世界と歴史の世界との間に端的に類比が成り立つとすれば、もはや歴史の独自性は保持され得ないであろう。歴史は単純に自然と比較され得ない。それは何故であろうか。自然現象に関しては未来が予測され得る。このことは、自然現象に規則性があることを意味する。一般に規則性をもつものの未来に関しては予言が可能である。人間の行為が動物の行動のごとく単に自然に従うものであれば、それは規則性を有し、したがって未来に関して予言が可能である。人間存在が単に身体的存在であるならば、人間の行為は動物の行動との類比において把握されるであろう。

一方では人間は理性を有し、自由の主体である。このような人間が織りなす歴史は、したがって自然にみられるがごとき予言可能な性格をもたない。しかし、他方では人間が身体として存在することも一つの事実である。身体は一つの自然である。人間は精神的存在であると同時に自然的存在である。それ故に人間の織りなす歴史は実に複雑であり、一見、混沌としている。しかし、このような歴史にも目的がある、と目的論的歴史観はいう。カントは歴史の目的を善と知恵に充ちた神の目的のうちに認めた。カントの著作を渉猟すれば、彼の哲学に目的論の考えがいかに浸透しているかが分るであろう。目的論の考えは『純粹理性批判』(A. 1781, B. 1787) においてすらも認められる⁽⁸⁾。しかし、何と云っても目的論が成熟した形で示されているのは、『判断力批判』(1790)、とりわけその付録「目的論的判断力の方法論」⁽⁹⁾ においてである。しかして付録の §83 ならびに §84 には目的論に基づく歴史哲学の思想が顕著にみられ

る。

ところで、カントの哲学の形成に大きな影響を与えたニュートンにあっては自然は一つのメカニズムであり、それはいわゆる目的因によって把握されるものではなかった。ニュートンにあっては自然は機械的因果関係 (mechanical causality) の連鎖であった。もし、そうであれば、自然は自然科学の対象にすぎない。ところが、カントはこのことに満足しなかった。彼は『哲学における目的論的原理の使用について』(1788) で自然の研究に二つの方法があることを論証する。二つの方法とは、理論的方法と目的論的方法のことである。前者は物理学の方法であり、後者は形而上学の方法である。しかしてカントにあっては自然が歴史哲学との関連において問題にされる場合、それは形而上学の対象であった。その限りにおいて、自然は、機械論的原理よりもむしろ目的論的原理に従うものとされた。もとよりカントにあっては機械論的原理と目的論的原理とは矛盾するものではない。自然に関して目的論が成り立つように歴史に関して目的論が成り立つ。歴史の目的論は歴史の形而上学である。歴史哲学は歴史の形而上学でなければならない。

先にわれわれは、カントにあっては理念としての歴史は過去・現在・未来を包括するものであるといった。したがって理念としての歴史を対象とする歴史哲学は過去・現在・未来に関りをもたなければならない。歴史哲学は先ず人間の歴史的範疇の起源を窮め、次に、人間が自然の状態から文化の状態へいかにして到達したかを明らかにしなければならない。更に歴史哲学は未来における人間存在のあるべき姿を示さなければならない。カントにあっては歴史哲学は一つの規範的性格を有する。

[3]

カントの歴史哲学では、未来をも包含する歴史の発展過程は一体どのように把握されているのであろうか。われわれは先ず歴史の発展過程の粗描を試み、次にそれを敷衍することにしよう。

(1) 本能の段階

人間は自然と一体である。いな、人間そのものが一つの自然である。人間は未来の可能性の表象をもっていない。理性はいまだ覚醒

していない。人間が自然の状態である限り、自然史はあっても、自覚した人間の歴史はいまだ生成の緒についていない。

(2) 自由の萌芽の段階

人間は今や自然的傾向や好みのみによって定義されない。人間の定義に更に自由の概念がはいつてくる。人間は今や自己自身に任意に目的を立てる能力を有し、自然の主 (Herr) である⁹⁹。この段階では人間は一面において理性的であるが、他面において利己的である。それ故に闘争の状態がみられる。しかし、それは永続しない。

(3) 市民社会の段階

法の秩序のもとにある市民社会が出現する。その最も典型的なものが国家である。人間は未成年状態 (Unmündigkeit) から脱出し始める。学問と芸術が開花し、これらは人間を感能的傾向の圧制から解放して、人間に理性の主権を準備させる¹⁰⁰。この時代は啓蒙と批判の時代である。カントの考えからすれば、彼の生きた時代はまさにこの段階にあった。

(4) 世界主義的共和国の段階

永久平和の兆しは国際連盟 (Völkerbund)¹⁰¹ によって見出される。人間関係と国際関係は総て法のもとにおかれるに至る。個人であるにせよ、集団であるにせよ、人間は他者に対する脅威であってはならない。今や人間の規定は法 (Recht) の概念のみでは十分になされ得ない。人間の規定には更に道德の概念が必要である。

(5) 道德的世界共和国の段階

ここで人類は初めて永久平和の時代にはいる。いかなる人間も他者に対する脅威ではなく、人間は総て目的そのものである。人類は真に道德的に統一される。道德的世界共和国とは目的の王国 (das Reich der Zwecke) のことである。目的の王国は一つの理念である¹⁰²。

さて、歴史の起源は先ず自然に求められる。人間は自然のうちに生きていた。人間を取り巻く自然はもとよりのこと、更に人間の内なる自然にも、人間はその生を享受していた。人間はまさに

自然・野蛮の状態にあり、本能の奴隷であった¹⁴⁾。それでは、人間を自然・野蛮の状態から文化の状態へ促したものは何であろうか。カントはこれを人間の内的原理に求めた。この原理がすなわち Antagonismus¹⁵⁾ である。Antagonismus は元来、人間各自の利己的要求から生じたものであるが、カントはそれを目的論的に理解した。つまり、彼にあっては Antagonismus は自然の目的論的な計画に対応するものと看なされ、歴史の推進力は Antagonismus に求められた。カントによれば自然は Antagonismus の状態を通じて人間に秩序を確立させようとするのである。Antagonismus が単なる Antagonismus に終るのであれば、それは人間にとって誠に悲しむべき状態である。自然は、それを、平和を求めての Antagonismus であるように計画した。カントは、自然の機械的過程の中に、人間の不和を通じて和合を実現させようとする合目的性を認めた¹⁶⁾。Antagonismus は、一見、非社交的 (ungesellig) であるが、実はその深き根底で社交性 (Geselligkeit) を求めている。結局、Antagonismus は人間の非社交的社交性 (die ungesellige Geselligkeit der Menschen) にほかならない¹⁷⁾。

およそ自然からの脱出、つまり文化は非社交的社交性の所産であるが、社会的秩序は勝れて非社交的社交性の所産である。社会的秩序は現実には市民社会に認められる。ところで、現実の世界ではいかに文化が進歩しても、それは必ずしも道德的進歩を意味するものではない¹⁸⁾。文化的進歩は道德的進歩へ高揚しなければならないが、このことはそれほど容易ではない。人間は自然の状態から一挙に道德の状態へ進むものではない。市民社会の秩序は必ずしも全き和合を意味するものではない。適法性 (Legalität) を内的原理とする市民社会では成員は相互に常に対立している。市民社会の典型である国家も同様に相互に対立の関係にある。このような対立が未来にわたって持続するのであれば、人類の歴史は破滅に終る。適法性という原理に基づくだけでは、人間は、人類として統一的な世界市民 (Weltbürger) であることはできない。ここに道德性 (Moralität) が要請されるゆえんがある。

ところで、一方では Antagonismus は人類の進

歩の原動力であるが、他方では Antagonismus の永続は人類の完全なる発展を妨げるものであり、したがって人類の完全なる発展には Antagonismus の廃棄が必然的に要求される。ここにわれわれは Antagonismus の二律背反的性格を認めざるを得ない。それでは、Antagonismus の働きを抑止するものは何であろうか。われわれはこれを理性に求めざるを得ないであろう。惟うに Antagonismus はほかならぬ人間の自然のことであり、この自然に対する理性の働きこそが人類に輝かしい未来を約束するものであろう。自由を自己の本質とする理性は実践的である。実践理性は道德性の源泉である。

人類は適法性に加えて道德性を生存の内的原理としなければならない。適法性と道德性は究極的には統一されるべきものである。カントの生きた時代には両者はいまだ統一されていなかったであろう。彼は来たるべき時代における両者の統一を心に描いていた。従来のカント解釈では道德性のみ重点がおかれ、適法性には消極的な意味しか与えられなかったが、適法性はカントの歴史哲学ではすこぶる重要な意味をもつものである。人類は歴史において適法性の段階を必然的に通過する。カントの考えからすれば、適法性と道德性の統一は国際連盟においてその端緒が現れるのである。過去においては人類は文化の状態を目ざして自然の状態から進歩してきた。人類は文化の状態から更に道德の状態を目ざして進歩すべく運命づけられている。カントにあっては、未来に向っての、人類の進歩は必然的なこととされている。このことは『啓蒙とは何か』¹⁹⁾ (1784) に明白に現れている。

さて、目的論の立場からすれば、いかなる歴史も自己に固有の目的を有する。われわれが問題にする歴史は人類自身の歴史であり、歴史の主体は人類である。人類がいかなる歴史をもつかは、人類が歴史にいかなる目的をおくかにかかっている。人類の歴史は人類の決断にかかっている。もとより決断は未来に関するものである。ところが、人類の行為をめぐって未来を予知することは、およそ経験的人間の立場では、不可能であろう。それは経験的人間の立場を超えている。それを敢て予知することは、摂理 (Vorsehung) の観

点からのみ許される。しかし、人間の自由なる行為は神にすらも背き得る行為である。このような自由なる行為を摂理の観点から説明することは果して妥当であろうか。人間の自由なる行為と神の摂理とは矛盾しないであろうか。カントにあっては両者は矛盾しない。両者の関係は専ら弁神論の問題である。カントの歴史哲学は弁神論と深い関りを有する。人間の自由なる行為も絶対に無限なる神の意図のうちにある。カントがいう「自然の隠微な計画」(ein verborgener Plan der Natur)²⁰も実は神の意図のことであり、それはまた神の「深きにひそむ知恵」(tiefliegende Weisheit)²¹である。

先にも触れたごとくカントの歴史哲学は単に過去の事実を問題にするものではない。それは更に、現在のもとよりのこと、未来をも包括するものである。未来は、いまだ来たらざるものであるが故に、経験の対象ではない。未来をも包括する歴史哲学は経験的な意味における学問ではない。

カントにあっては歴史の進歩は「自然の克服」ならびに「自由の意識」における進歩にほかならない。それ故に歴史哲学は自由の歴史を論ずるものでなくてはならない。自由の本質は実践にあり、したがって歴史哲学は一つの実践哲学である。自由は実践理性の核心をなすものである。それ故に、自由の発展過程が歴史であるとするならば、歴史はまた理性の自己展開の過程でもある。この点において、われわれはカントとヘーゲルとの共通点を見出すことができる。カントは歴史を自然的過程よりも、むしろ適法性と道德性の過程のうちに見た。しかし、惟うに人間は、元来、自然であった。したがって、人間の歴史を自由の発展過程と考える場合、それはまた自然の否定の歴史でもある。人間は自然からの自由のために自然と戦い、新しい因果系列の創始者になろうとする。理性の働きは、およそ自然といわれるものからの解放を意味する。理性は、何よりも先ず、人間が有する総ての力の使用の規則ならびに意図をして自然本能の領域を超えせしむる能力である²²。自由の本性は自律にある。

[4]

それでは、自由をめぐる歴史はいかに展開す

るであろうか。カントは歴史の発展を目的論の立場から考察する。もとより目的論の原理は反省的判断力の原理である。われわれに目的論が許されるのは、自由の实在性と理性の実践的関心からなのである。しかして道德性と未来の歴史とは不可分の関係にある。永久平和の国である目的の王国の理念も道德的意味ならびに目的論的意味をもつものである。それはわれわれの行為の手引き(Leifaden)である。「このようにして歴史はわれわれによって道德性に資するものにされなければならない。しかし、当然の帰結として、歴史哲学は究極的分析において倫理学に資するものにされなければならない²³。」

ところで、人間はその始原において自然であった。この段階では人間はいまだ自己の何たるかを意識せざるものであった。それはまさに生の直接態すなわち生の即自態であった。しかし、一旦、人間に自己意識が覚醒すると、人間は自然の囚縛から脱し、自由であろうとする。換言すれば、自然的生の人間すなわち即自態の人間の自己否定が行われるのである。このようにして今や人間は対自態として現れる。人間の自由は文化として実現され、歴史の過程において次第に自己をあらわにする。それ故に自由や文化を論ずる場合、歴史を無視するわけにはいかない。カントにあっては広義の文化はおよそ自然ならざるものであり、自然の否定態である。したがって文化と自然は相容れないものである。しかし、文化は、それが自然の否定態であるという意味で、その根源においては自然に接続している。結局、カントにあっては自然と文化は対立していながら、或る意味では連続している。歴史の進歩に断絶や飛躍はない。学問や芸術は文化の顕著な形態であるが、文化はその他さまざまな姿で現れる。それがために歴史はまた多様性に富んだ展開をみせるのである。

歴史にみられる多様性はまた理性の自己展開の多様性でもある。理性の所業は混沌ではなく、秩序である。したがって歴史にみられる多様性には自ずと秩序がある。歴史の目ざすところは究極的には一つである。このことは、歴史の主体である人類の究極目的(Endzweck)が一つであることを意味する。いうまでもなく人類の究極目的は道德的共和国の創造にある。カントは自然の目的論を

樹立したが、それとの類比において道德の領域にも目的論を認めた。自然の目的論は反省的判断力の関心事である。しかるに、道德の目的論は、一方において、それが目的論であるが故に反省的判断力の関心事であり、他方において、それが道德に関りをもつが故に実践理性の関心事である。それ故にカントの歴史哲学は批判哲学の枠外にあるものではない。歴史哲学は批判哲学の体系における原理を歴史に適用し、過去・現在の理解はもちろんのこと、更に未来の洞察を行い、もって歴史を一つのまとまりある全体として把握しようとするものである。一見、混沌とした歴史事象にも法則が適用されるとするがごときは、批判哲学の応用面の一つである。「形而上学的見地において意志の自由がどのように理解されようとも、人間の行為である意志の現象は、自然における他の総ての出来事と全く同様に、普遍的自然法則によって規定されている。⁴⁴⁾」

自由意志は例えば結婚や結婚に由来する出生率・死亡率に影響を及ぼすから、これらを予め算定することを可能ならしむる規則は皆無であるように思われる。しかし、統計的には、それらが一定の自然法則に従っていることが立証される⁴⁵⁾。つまり、結婚・出生・死亡は個々の場合には予測不可能であるが、全体としては一定の法則に従っているのである。このような事態は、カントの立場からすれば、歴史における自然の計画ともいえるものである。自由と自然法則は矛盾するものではない。しかして歴史における自然の計画は究極的には全知全能なる世界創造者の意図の現れである。

しかしながら、歴史にみられる秩序に目的論的な考えを導入することは、歴史に関するわれわれの経験的認識を増大せしむるものではない。それは歴史に対するわれわれのあり方に関りをもつものである。歴史における目的論的概念は統制的原理であり、それ故にそれはわれわれの経験的認識に関りをもつものではない。目的論的概念は経験の世界においてわれわれの認識を拡張するものではないが、われわれに未来の歴史への展望を可能ならしむるものである。しばしば触れたごとくカントの歴史哲学は未来をも包括するものである。カントが歴史哲学で問題にする道德の目的論は、まさに人類の未来の行為に関りをもつものであ

る。いうまでもなく人類の行為が目ざすところは目的の王国の実現にある。目的の王国は神の意図であり、歴史におけるその実現は神の「深きにひそむ知恵」⁴⁶⁾によるのである。「そこ（目的論）では、目的の王国は理論的理念であり、現にそこに存在するところのものを説明するためのものである。ここ（道德学）では、それは実践的理念であり、現にそこに存在はしないが、われわれの行為によって現実化され得るところのものを、しかもまさにこの理念に従って成就させるためのものである⁴⁷⁾。」道德学の立場からすれば、目的の王国はわれわれの行為の手引きであり、まさに、われわれの行為に関する統制的原理である。

カントの歴史哲学では人類が究極目的として未来に描く目的の王国はまさに道德的共和国である。倫理学では目的の王国なる理念が未来に掲げられ、人間の行為はこの理念の実現に向わねばならないものとして示されるが、歴史哲学では目的の王国は自然の計画つまり神の摂理によって保証されたものとして示される。倫理学は歴史哲学によって自己の内容を豊かにし、歴史哲学は倫理学によって自己の存在理由を明らかにする。両者は相補う関係にある。ところで、人類共通の願いは最高善の実現にあり、最高善はほかならぬ徳と幸福との一致にある。人類の崇高な理念である最高善は歴史において実現されなければならない。カントにあっては神の存在は道德的共和国の建設のための必然的要請であり、それはまた最高善の実現のための必然的要請でもある。しかして道德的共和国の建設は自然の計画であり、また同時に道德的命法 (der moralische Imperativ) でもある。道德的命法からすれば、道德的共和国すなわち目的の王国は、神が人類に運命づけたものである。

目的の王国の成員は自然的存在であってはならない。彼らは理性的存在でなければならない。理性的存在にして初めて自由と道德が期待できるのである。しかし、自由や道德は一挙に実現されるものではない。それには歴史の長い過程を必要とする。人類の歴史は、これを全体として考察すれば、自然が自己の計画を遂行する過程と看なされる⁴⁸⁾。歴史哲学は、このような過程において人間がいかにして自然の状態から自由と道德の状態へ移行するかを示すものである。ところが、自然と

自由とは対立し、現象（自然）界の目的と道德界の目的とは本来区別されるべきものである。実際カントは二つの観点から人間を考察する。一方において人間は現象界に属する存在と看なされる。この場合に人間の行為は自然法則に支配されている。つまり意志は他律的である。他方において人間は可想界に属する存在と看なされる。この場合に人間は自由の主体であり、意志は自律的である。カントにあっては人間に関して二元論が成り立つ。だが、果してこれはカントの真意であるだろうか。二つの世界を結ぶ媒体がないのであろうか。

カントの哲学ではしばしば適法性と道德性が問題になるが、彼がこの適法性に対応する人間を考えていたことは確かである。私はこれを適法的人間 (der legale Mensch) と名づけることにする。カントにあっては世界は自然界・適法界・道德界という三重の構造を有し、適法界が自然界と道德界とを結合する媒体である。世界のこのような三重の構造は実は人間の三重の構造——自然的人間・適法的人間・道德的人間——に対応するものである。しかして歴史において人類が目的自体と看なすものは、自然界でもなければ適法界でもない。それはまさに道德界である。

[5]

自然の連鎖という点からすれば、人間は自然の最終目的 (der letzte Zweck der Natur) であるが、このような人間は創造の究極目的 (der Endzweck der Schöpfung) ではない⁹⁹。人間は自然的存在から文化的存在へ発展する。自然から文化への発展、これがまさに歴史の過程である。しかして文化の究極的段階において人間は完全性に達する。この完全性はアリストテレスにおけるエンテレケイアに相当するものであろう。それはまさに目的自体 (= 究極目的) であり、いわば純粹形相である。このようにして、結局、人類をめぐるの、自然の目的は文化にあるといえるであろう。すでに明らかであろうが、カントにあってはもとより文化は一義的ではない。文化自身も発展の歴史を有する。文化の発展史は同時に人類の発展史でもある。人類の歴史においては文化は何よ

りも先ず練達の文化 (die Kultur der Geschicklichkeit)¹⁰⁰ である。

練達の文化は市民社会において実現される。市民社会の典型は国家に求められる。国家の原理は法である。練達の文化は法と国家において開花する。国家において人間を相互に結合する原理は適法性である。単なる国家の段階においては人間はいまだ人類ではない。それはせいぜい民族でしかない。国家において実現される法は、確かに文化の一形態ではあるが、人間に固有の道德的価値を実現するものではない。カントにとっては国家は人間の最終目的ではなくして、人間における、そして人間にとっての自然の最終目的にすぎない¹⁰¹。市民社会としての国家の創造は紛れもなく文化の一つの段階ではあるが、人間が有する目的の最終の段階ではない。国家は全人類を包括し得ない。実際、カントにとっては国家は人間の人倫的意志の創造物ではなくして、人間の利己的意志の創造物にすぎない¹⁰²。それ故に国家は人間の究極目的とはなり得ない。

端的にいえば、国家は利己的傾向性の統一体である。個人が個人に対して Antagonismus という関係にあるように、国家は国家に対して Antagonismus という関係にある。それ故に国家間の対立を緩和し、国家間に働く力を均衡の状態にもたらしめるものが要請される。カントはこれを国際連盟と国際法 (Völkerrecht) に求めた。国際連盟において人間は初めて個と普遍の統一体として、歴史に参与するのである。今や国際連盟の精神は単なる適法性であってはならない。国際法の理念は適法性と道德性との一致に求められなければならない。法の深き根底には自由と自由に基づく道德とが存在しなければならないであろう。カントにあっては自由は歴史哲学の中心概念であり、歴史哲学はこの自由をめぐる展開される。歴史の領域を自然の領域から分つものは実に自由の概念にほかならない。

カントによれば、国際法が実効あるものにされ、更に世界平和の実現が可能性のある目標にされるには、いずれの国家も自己の意志を一つの共通の世界政府へ統合する義務がある。ところが、いかなる国家も国家として独立性を主張する。確かに国家の独立性は認められなければならない。

しかし、それがために各国家の意志の、世界政府への統合が不可能であるとすれば、国際法が目標とする永久平和は単なる理念に終るであろう。国家は主権を保持しながら、世界政府へ自己の意志を統合しなければならない。また、国家の成員は同時に世界市民でなければならない。

すでに論じたように練達の文化は市民社会である国家において開花する。今やそれは国際連盟において結実する。しかし、文化は練達の文化に終るものではない。確かに国際連盟においては適法性と道徳性との一致が理想として追求され、平和は保たれ得るかも知れないが、現実にそこで支配的である原理はなお適法性である。したがって平和は適法性に基づく力の均衡の上に成り立つものである。そこには常に一抹の不安がある。人類が真に永久平和の状態に到達するには、人類は道徳性を共同体の基調としなければならない。道徳性は共同体を貫く最高原理とならなければならない。国際法は適法性と道徳性との一致を理想としているが、それが法である限り、それによって保証される自由は単なる外的自由⁸⁹である。外的自由は適法界における人間の自由である。それは見せかけの自由である。もとよりカントにあってはこのような自由が究極的自由でもなければ、適法界が唯一の世界でもない。適法界と並んで、いな、それを超えて道徳界が存在する。道徳界における人間は可想体(Noumenon)としての人間である。

自然の状態から国家へ、国家から国際連盟への移行は確かに一つの進歩である。しかし、法の進歩は直ちに道徳の進歩を意味するものではない。人類は、永久平和と最高善を願うのであれば、国際連盟の段階から道徳的世界共和国の段階へと歩まなければならない。道徳的世界共和国こそカントの倫理学の核心をなす目的の王国である。自然的、合法的世界(die natürliche, gesetzmäßige Welt)は道徳界の前壁(Vorwand)としてのみ現れ、したがって社会・国家・国家連合(Staatenbund)はそれ自身目的ではなくして、その本質は道徳的生との関連においてのみ見出される⁹⁰。人類が道徳的生を享受し得るのは目的の王国においてである。ここでは適法性と道徳性との完全な一致がみられる。適法性はすなわち道徳性である。このことは、目的の王国においては適法性がもはや問題

になり得ないことを意味する。目的の王国は全き道徳性の王国である。それは「普遍的な世界市民的状态」(ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand)⁹¹をなすものであり、これがほかならぬ歴史の究極目的である。しかして歴史の究極目的は、目的であるが故に、総ての個人と世代ならびにあらゆる時代の課題である。

目的の王国は倫理的共同体であり、道徳法則の支配する世界共和国である。目的の王国はあるいはプラトンの理想国家に比せられるかも知れない。しかし、カントにとってはそれは単なる夢想ではなく、人類が目ざす規範的な共同体である。目的の王国にあっては人間は相互に目的自体として行為する理性的存在者である。目的の王国はまさに道徳的秩序そのものである。このような秩序は一つの理念であるだろう。それは、理念であるが故に、なお一層価値を有する。理念は、人類が歴史の長い過程において実践すべきものである。したがってそれは人類の歴史的实践の統制的原理でもある。「今や目的のこの王国においては、義務、すなわち普遍的立法の創始者としての理性的存在者の客観的原則に従える実践的必然性は何ら感情、衝動、傾向性に基づくことなく、ひとえに理性的存在者の相互関係に基づくのであり、この関係においては、理性的存在者各自の意志は常に同時に立法的と看なされなければならない⁹²。」

目的の王国においては、成員各自の行為の格率(Maxime)は常に同時に普遍的立法の原理として妥当し、成員は相互に目的そのものである。単なる市民社会にあっては人間は市民社会を構成する一員(Glied)であり、必ずしも支配者(Haupt)ではない。しかるに、普遍的な世界市民社会にあっては人間はその社会の一員であると同時に支配者である。このような社会にあっては人間は個としての独立性と尊厳性を有しながら類に参与する。人間は今や人類として歴史に参与する。目的の王国の成員は道徳法則に服しているが、立法者は実は成員自身なのである。道徳法則は自己のうちに自己の目的を有する意志に由来する。意志は自律的である。自律はまさに自由の本質をなすものである。

人間は目的の王国においては人類という統一体を構成しながら、なお独立の人格として絶対的究

極目的の価値を有する。目的の王国の成員が世界市民的自覚のもとにこの究極目的を実現する過程、これがすなわち歴史である。究極目的は帰するところ人格の尊厳であり、それは自由を前提としてのみ実現される。人格の尊厳は目的の王国においては道徳性として現れる。カントの目的論的な考えによれば自然の最終目的は文化である。彼にあっては文化は多義的であり、広義の場合、それは極めて包括的な概念である。すでに述べたごとく文化は先ず練達の文化である。練達の文化はとりわけ法と国家において実現される。法と国家は文化のいわば外的な現れである。文化は次に道徳性の文化である⁸⁹。道徳性の文化は国際法と国際連盟に萌芽をもち、目的の王国において開花・結実する。道徳性は文化の内的な現れである。

目的の王国の自由は道徳的自由であり、それは理性的存在者における意志の自律にほかならない。目的の王国においては成員は理性的存在者としてそれぞれ主権を有し、その道徳的憲法は自ずから共和的 (republikanisch) であるだろう。この憲法のもとで総ての法が道徳化される。したがって適法性はもはや問題になり得ない。目的の王国は道徳性の王国である。目的の王国においては成員は人格性 (Persönlichkeit) の所有者として総て平等であり、平等の立場で人類の歴史に参加し得るのである。このようにしてのみ人類は永久平和を享受し、やがては最高善を実現することができるであろう。

[6]

以上で、われわれはカントの歴史哲学を論じたが、結局、カントは人類の歴史を自然から文化への発展過程と看なした。人類は歴史の始原において自然であったが、この自然は単なる動物性ではなくして未開状態を意味するものであった。単なる動物性はいかにしても文化へ進展することができない。未開状態としての自然のみが文化へ進展し得るのである。しかも人類が文化を形成するのは単なる個においてではなく、むしろ類においてである⁹⁰。しかして文化の形成過程がすなわち人類の歴史である。文化は自由を前提としてのみ可能なものであり、結局、人類史は文化の発展過程であると同時に自由の展開過程でもある。更にま

た、カントにあっては自由は理性と表裏一体の関係にあり、彼の歴史観は人間の理性に対する絶大なる信頼の上に築かれている。人間の理性を信頼するという点において、カントの歴史哲学は啓蒙主義の歴史哲学と軌を一にする。

ところで、目的の王国において歴史が完結するとすれば、このことは歴史の終末を意味するであろう。歴史の終末は歴史の目的の実現を意味するものである。しかし、このような終末は一つの理念である。われわれは歴史の完結を歴史のうちでみることができない。歴史の完結は歴史を超えた立場においてのみ意味を有する。したがって歴史の終末なる理念はわれわれにとって何ら認識論的価値をもたない。それは実践的価値のみを有する。カントにあっては歴史哲学は一つの形而上学であり、歴史哲学の問題は、結局、道徳哲学の問題に帰着する。カントの歴史哲学は究極的には道徳的目的論の性格を有する。それ故に彼の歴史哲学は単なる歴史哲学ではなく、歴史哲学を超える契機を内含するものである。

いうまでもなく歴史哲学は歴史学と性格を異にする。歴史学は所与からの認識 (*cognitio ex datis*) であるが、歴史哲学は原理からの認識 (*cognitio ex principiis*) である⁹¹。カントの場合、この原理はもちろん目的論的原理である。それ故に歴史哲学における認識は全く先天的な認識であって、いわゆる経験的認識ではない。カントの歴史研究は経験に基づく実証的な学問ではない。彼の歴史研究はあくまでも歴史哲学つまり歴史の形而上学であり、それ故に所与に内在する歴史的因果関係に必ずしも深い洞察を示していない。この点において、彼はヘーゲルとは大いに異なるところがある。しかし、理性や自由を歴史性において把握する点では、カントはヘーゲルに通ずるものがある。もとより両者は歴史性の徹底において相違する。違いはあるにせよ、理性や自由に歴史性を認めるという点を考慮するならば、カントの歴史哲学は批判哲学の体系を構成する一契機であると同時に批判哲学を超える可能性を有するものと認められなければならないであろう。

(1977年9月7日完)

註

(1) 1784 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in

weltbürgerlicher Absicht.

1784 Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?

1785 Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

1786 Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

1786 Was heißt : sich im Denken orientieren?

1791 Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.

1793 Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

1794 Das Ende aller Dinge.

1795 Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.

なお、次の著作も歴史哲学を叙述したものと
して高く評価されるべきであろう。

1790 Kritik der Urteilskraft (Anhang. Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft).

1798 Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten (Zweiter Abschnitt).

(2) See Michel Despland, Kant on History and Religion, McGill-Queen's University Press, Montreal and London, 1973, p. 10.

(3) カント自身も第二の意味の歴史について語るとき、„Historie“(a) や „Erzählung“(b) という語を使っている。

(a)——Vgl. z. B. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In : I. Kants Werke, hrsg. v. Ernst Cassirer, Band IV, S. 165. 以下、本著作集を K. W. と略記する。

(b)——Vgl. z. B. Ibid., S. 151.

(4) Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 864.

(5) 三木清は「歴史」という語が二重の意味を負わされているとしている。その一つは「出来事の叙述」であり、他は「出来事」そのものである。彼は前者をロゴスとしての歴史と称し、後者を存在としての歴史と称している。——『歴史哲学』第一章参照。

カントの場合、歴史に更に別の意味を認めなければならぬ。このことは以下で次第に明らかになるであろう。

(6) See William A. Galston, Kant and the Prob-

lem of History, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1975, p. 208.

(7) See Ibid., p. 208.

(8) Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 713—730.

(9) この付録からしても、われわれは、カントの歴史哲学がいかに目的論と密接な関係にあるかを理解し得る。また、彼の歴史哲学が宗教・神学と深く関わっていることを、この付録は仄めかしている。

(10) Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft. In : K. W., Band V, S. 510.

(11) Vgl. Ibid., S. 513.

(12) もちろんこれは歴史的に存在した国際連盟(1920—1946)とは別個のものである。しかし、カントの構想が歴史的な国際連盟の成立に寄与したことは、否定することができないであろう。

(13) 以上の(1)―(5)の叙述は次の著作に負うところが少なくない。Michel Despland, op. cit., pp. 42—43.

(14) このような状態は、しかしながら動物性(Tierheit)の状態を意味するものではない。人間と動物は本質的に異なる。See William A. Galston, op. cit., p. 232.

(15) この語は K. W. では Antagonism となっているが、現代ドイツ語の正書法に従って Antagonismus とした。なお、訳語としては「敵対関係」が多く使われている。

(16) Vgl. I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: K. W., Band VI, S. 446.

(17) Vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In : K. W., Band IV, S. 155.

(18) カントにあっては文化の概念は必ずしも一義的ではない。広義の文化はおよそ自然ならざるものを意味する。したがってそれは道徳をも包括する。狭義の文化は自然と道徳との中間、あるいは両者の媒介項と看なされる。いうまでもなく、われわれがここで問題にしている文化は狭義の文化である。

(19) 完全な題名は「啓蒙とは何か、という問いに対する答え」(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)であるが、ここでは習慣にならい簡略した題名を用いた。

(20) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In : K. W., Band IV, S. 161.

◎原文でゲシュペルトの部分は、訳文では「・」で示されている。以下、同様。

- (21) I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: K. W., Band VI, S. 446.
- (22) Vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: K. W., Band IV, S. 153.
- (23) Michel Despland, op. cit., p. 47.
- (24) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: K. W., Band IV, S. 151.
- (25) Vgl. Ibid., S. 151.
- (26) I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: K. W., Band VI, S. 446.
- (27) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: K. W., Band IV, S. 295, Anm. 1.
 ◎ () の部分は筆者による。
- (28) Vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: K. W., Band IV, S. 161.
- (29) Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft. In: K. W., Band V, S. 510—515.
- (30) Vgl. Ibid., S. 509—513.
 なお, カントは die Kultur der Geschicklichkeit のほかに die Kultur der Zucht (Disziplin) についても語っている。しかし, 人類の歴史で特に問題になるのは前者であるので, この論文では前者のみについて論じ, 後者には言及しなかった。因に, カントの考えからすれば, 学問や芸術などは後者に属する。
- (31) Vgl. Dino Pasini, Das „Reich der Zwecke“ und der politisch-rechtliche Kantianische Gedanke. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. v. Gerhard Funke, Walter de Gruyter, Berlin und New York, 1974, Teil II-2, S. 677.
- (32) Vgl. Ibid., S. 678.
- (33) Vgl. Ibid., S. 683.
- (34) Vgl. Ibid., S. 682f.
- (35) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: K. W., Band IV S. 163.
- (36) Dino Pasini, op. cit., S. 685.
- (37) Vgl. z.B. I. Kant, Idee zu allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: K. W., Band IV, S. 161.
- (38) Vgl. Ibid., S. 153f.
- (39) Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 864.