

カントの「自然の合目的性」(IV) : 歴史哲学の構想

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山本, 達 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5362

カントの「自然の合目的性」(Ⅳ)

— 歴史哲学の構想 —

山 本 達

倫 理 学 教 室

(平成2年10月23日受理)

は じ め に

『判断力批判』の第2部「目的論的判断力批判」においてカントは、人間の文化的世界をも又、目的論的世界考察のテーマとして考察する。このことは既に、われわれが先に触れておいたように⁽¹⁾、第67節及び第82節で暗示されている(vgl.S.299~300)。これらの節では、自然目的としての有機体の内的合目的性を機縁とし、これに促されることによって、「目的の規則に従う体系としての全体的自然の理念(S.300)」が、目的論的判断力の課題として呈示された。この課題はしかし、〈有機体における諸形態の目的〉とは異なる次元にある〈事物の存在 Existenzの諸目的〉の体系的連関の問題に、関わらざるを得なかった。しかも、そうした「自然の目的」の体系的連関の可能性のためには、その前提条件として、「自然の最終目的 ein letzter Zweck」更には「創造の究極目的 Endzweck」が是非とも要求された(vgl.S.299, § 82)。そうして「自然の最終目的」「究極目的」は、我々の理論的自然観察としての経験において与えられるような自然の内部に、見出されることはできずに(vgl.S.299, 382)、専ら理性的存在者としての人間に認められる他なかったのである(vgl.S.383f.)。

カントは、自然全体の目的論的体系的統一の考察のために「自然の最終目的」「究極目的」の概念を導入せざるを得ない。この二つの概念がいずれも、自然認識・観察を越えているがゆえに、その体系的統一は単なる自然目的論のみによっては与えられない。カントが「自然の最終目的」及び「究極目的」を、理性的存在者としての人間に見定めることができるのは、この目的論的考察に関わる反省的判断力の視点が、自然認識の立場から「実践理性」の立場へと移し置かれるからである。結論的に言えば、文化が、道徳性への準備とされることによって、目的論的世界全体の内に位置付けられる。そのためには、反省的判断力の原理である「合目的性」が〈自然から自由への移行 Übergang〉を果たす原理として、捉えられなければならないのである⁽²⁾。それでは、『判断力批判』においてカントは、この移行をどのように遂行するのか、

又、その移行の只中で目的論的世界はどのような世界として開かれるのであるか。

1. 自然の最終目的としての人間・文化

「目的論的体系としての自然の最終目的について」（『判断力批判』第83節）でカントは、「自然の最終目的」を改めて人間に見定める。どのような意味と資格において人間が自然の最終目的であるのか。このことが、この節での主要な問題とされる。単なる自然的存在者としての人間が自然の最終目的たり得ないことは、先に見た通りである⁽³⁾。人間が最終目的として規定されるのは、ひとり人間のみが、この地上における実践的な理性的存在者であるからである。

「人間は、この地上における創造の最終の目的である。なぜなら人間は、諸目的について理解することができ、又、合目的的に形成された諸事物の集合から自己の理性によって諸目的の体系を造り出すことができる、地上における唯一の存在者であるからである。(S.383)。」ここでカントの念頭に置かれている「人間」は、理論的意味ではなく実践的意味での理性的存在者、即ち実践の主体としての理性的存在者であることに、注意する必要がある。因に第86節でカントは、理性的存在者としての人間が「創造の究極目的」であることを主題として取り挙げる。そこでは(vgl.S.410～1)、人間の「究極目的」たり得る理由を「人間の認識能力(理論的理性)」に帰せしめることが、許されないことだとされる。というのもカントによれば、人間による世界の考察が「究極目的を欠いた事物」にしか及ばないとするならば、そのような世界が認識されたからといって「世界の現存在には少しの価値も現出しない」からである。われわれはこのカントの主張を、自然の最終目的としての人間についてもあてはまることだと、解したい。確かに、究極目的を欠いた世界、言い換えれば没価値的な世界の認識が、それ自身では、価値を生み出し得ないというカントの考え方は、問題を孕んでいると見られなくもないが、ともあれしかしカントは、世界を単に理論的に認識するだけではなく、目的一般を定立し目的の実現に向かって行為するような、実践の主体としての理性的存在者である限りでの人間に、自然の最終目的を見届けようとするのである。

しかしカントはここで、最終目的としての理性的存在者の実践の領域を、「幸福」から区別されるべき「文化」に求めるのである。

「さて、人間と自然との結合によって、[自然の]目的として促進されるべきものが、人間それ自身の中に見出されなければならないとすれば、その場合その目的は次のいずれかでなくてはならない。即ちそれは、人間自身が自然の施しWohltätigkeitによって満足を与えられるということか、或は又[人間の]有能性Tauglichkeit及び練達性Geschicklichkeitであるかのいずれかである。有能性、練達性というのは、(内的および外的)自然がそのために人間によって使用され得るようなあらゆる種類の諸目的に対する、有能性及び練達性のこと

である。自然の前者の目的は、幸福であろうし、後者の目的は文化であろう (S.388)。」

カントによれば、人間の幸福は、「自然の施し」に依存する人間の自然的欲求の満足に他ならない。他方、文化はさしあたり、人間が自らの諸目的のために内・外的自然を利用するという人間自身の有能性、練達性として定義される。両者はいずれも、人間の内に見出される自然の目的であるが、前者、即ち幸福が「自然の最終目的」たり得ないのはどうしてか、その理由をカントは、次の諸点に見ている (vgl.S.388ff.)。

第一に、「幸福」が、一定した内容を持たない、移ろいやすい概念であるからであり、第二に幸福はその本性上、人間によっても自然によっても達成され得ないからである。幸福の概念は人間の単なる動物性にのみ由来するものではない。それは、人間の「構想力と感官とに纏れ合っている悟性」によって立案される観念である。その観念は「人間が、単なる経験的諸条件下にある〔自己の自然的〕状態をそれに適合させようとする」観念に過ぎない。そこには何らの法則性もない。従って幸福の概念は実質的に多種多様に変化を免れ得ない。しかもカントによれば、自己の自然的状態を単なる観念としての幸福に一致させようとしても、それは、そもそも空しい試みなのである。人間自身によって投企される「幸福」は、人間によっても自然によっても達成されない。というのは人間本性（自然）は、所有と享楽に関しては止むことを知らず、満たされることもないからである。そればかりではない。人間の「自然素質」が、例えば「支配の圧迫や戦争の残虐」などに示されるような「人間自ら編み出した災い」を、惹き起すからである。このことはカントによれば、仮に「自然の最終目的」が人類の幸福に置かれているとするならば、この目的に対して、他ならない人間の内的自然が逆らっている事態を意味するであろう。自然が人類の幸福を最終目的とすると仮定されると、そのような（外的）自然に対する人間の（内的）自然の矛盾が避けられないがゆえに、「幸福」は「自然の最終目的」として判定され得ないとされるのである。

それにもかかわらずカントは、先にも触れたように (vgl.S.384)、「人間」を措いては自然の最終目的が想定されえないことを信じて疑わない。

「人間は・・・自然が目的論的体系と見なされるならば、自己の使命上、自然の最終目的である。しかしそうであるのは、常に専ら、次の条件に制約されてのことである。即ち、人間が自然と自己自身とに、或る種の目的関係を与えることを自ら理解し、又そうする意志を持つという条件である。この場合、その目的関係とは、自然から独立に自己充足的であり得る目的関係であり、従って自然の内に断じて求められてはならないような究極目的であり得る目的関係である (S.390)。」

人間の幸福を自然の最終目的として認めることを拒否するカントは、このように、それ自身としては自然の目的連鎖から独立的で無制約的な目的としての究極目的に自然と自己自身とを関係付ける限りでの人間、しかもこの関係付けを意志する限りでの人間に、自然の最終目的を見出すのである。ここで未だカントは、自然を越えて求められざるをえない究極目的それ自身を

問題にするわけではない。それ自体としては自然から独立であるものとして仮定される究極目的を前提することによって、これとの関連で自然と自己自身とを理解し、又このことを意欲する「人間」の内に、自然の最終目的を見出そうと試みるのである。換言すれば、自然の最終目的の問題は、自然の一部たる人間に関して、自然を越えた究極目的との関連において、どのような自己理解の仕方が可能であるかという問題にあると言ってよいのである。その自己理解のためには、究極目的に関係せざるを得ない「実践理性」に支えられた反省の立場が求められるのである。それは実のところ、後で見るように、「歴史哲学」の立場に直結する。

他方ではしかし、カントにおいて最終目的としての人間の問題は、「自然の最終目的」にある限り、「自然」との連なりにおいて問われなくてはならないのである。それゆえカントは次のように述べる。

「我々は少なくとも、人間のいかなる点に、自然の最終目的を置くべきであるか、そのことを発見するためには、次のことを探究しなくてはならない。即ち自然は、人間が究極目的であるために自ら為さねばならないものに向かって、人間を準備させるために、一体何を成し遂げることができるのか。そうして、[最終目的としての]そのようなものを、我々は次の一切の目的から分離しなければならない。その目的というのは、その目的の可能性が、専ら自然からのみ期待できる事物に依存しているような、目的である (S.390~1)。」

「自然の最終目的」は、一方では、自然を全面的に越えた究極目的との関連で、理性的存在者としての人間が自らの行為をそれへと方向づけるべき人間にとっての実践的課題である。しかし他方で、その目的は、理性的存在者としての人間が任意に定めるような単なる実践的目的に過ぎないものでもなければ、又その目的の実現が単に人間の当為的实践によってのみ保証されているようなものでもない。それは「自然の最終目的」たる限り、「自然」が予め人間自身の内に定め置いたような目的なのである。われわれは、カントが理性的存在者としての人間の実践の領域に認める「自然の最終目的」には、一方で人間の実践的自由に課せられている目的であると共に、他方で「自然」によって予め準備された「自然の目的」であるという二重の性格の属していることを、見失ってはならない。この点が又、やがて見るように、カント歴史哲学の性格を規定する。

カントによれば、人間の幸福は、専ら自然の施しに依存するような目的、言い換えれば、その実現の可能性がひとり(内的・外的)自然に左右されるような目的である。しかし、先に見たように、その目的の実現は単に偶然的に過ぎない。自然の内に、人間の幸福の実現を必然とするような法則性は見出され得ない。そのような目的としての幸福が、「人間」において求められるべき自然の最終目的であることはできない。他ならない人間が、全面的に自然を越えるところの究極目的(これはこの場合単に前提されるだけで、まだ主題とされない未規定的な概念に過ぎないのであるが)であるために、自然によって、自然の一部でもある人間の内に準備されているものが、自然の最終目的として規定されるのである。そうして、自然が究極目的の

ために人間の内に準備する当のものが、人間自らの立てる諸目的のために自然を任意に利用するという、人間の有能性としての文化に他ならないのである。こうして「文化」は、次のように定義される。

「・・・一般に自己自身に目的を定立して、・・・自然を、自己の自由な目的一般の格率に適合するように手段として利用する、という有能性・・・。それは、自然の外にあるような究極目的を意図して自然が整えるところのものであって、従ってそれが、自然の最終目的であると見なされることができる。任意の目的一般に対する理性的存在者の有能性を産出することが、文化である。従って又ひとり文化のみが、人類に関して自然に帰せられるべき理由のある最終目的である（理性的存在者自身の地上での幸福が、自然の最終目的なのではない。或いは単に理性的存在者が、自己の外なる没理性的自然の中に秩序と諧和を樹立するための最良の道具であるということだけで、自然の最終目的なのでは断じてない）(S.391～2)。」

自然を自己の目的一般のために利用する有能性・練達性としての文化を、カントは、自然の最終目的として認める。自己自身に目的を定立し、その目的のために一般に自然を利用する能力を持つ人間は、その点で、単なる自然的存在者ではなくて、理性的存在者である。しかしそのような理性的存在者としての人間は、「究極目的を意図して自然が整える」自然の最終目的として規定される。その限りカントによれば、文化は自然の内部に位置付けられているといてよい。自己の任意の目的のために自然を利用することによって人間は文化的存在者なのであるが、そのように自然を利用するという人間の有能性・練達性それ自身は、カントにおいて、どこまでも人間の目的論的な内的自然に属することなのである。

ここでの「自然」の用法は、明らかに二義的である。文化を、人間が「自然を自己の自由な目的一般の格率に適合するように手段として利用する有能性」として定義する場合の「自然」は、人間悟性によってカテゴリーに基づいて構成された自然、即ち「現象」としての機械的自然を、或は実践的には、人間の内的な「自然傾向性」を指示していると言ってよい。これに対して、このような「有能性の産出」としての文化を、「究極目的を意図して自然が整えるところのもの」としてカントが説く場合には、そこでの「自然」は「意図する自然」として、どこまでも目的論的に判定されるべき自然であることは言うまでもない。カントが「文化」を自然の最終目的として特徴づけていることは、一般に、カントの「文化理論」、強いては「目的論的世界像」を明らかにする上で極めて重要なことであろう⁽⁴⁾。文化は、本質的に「人間の自然」に属することなのである。カントにおける自然全体の目的論的考察は、人間の文化をも包括する課題を持つのである。こうしてカントは文化を、自然と対立するものとしてではなく、「合目的性の原理」によって内的自然と外的自然との調和において成り立つものとして構想する途を開くのである。

カントは文化を、自然全体の目的論的秩序におけるいわば頂点に立つものとして捉える。しかしながら、文化が自然の最終目的として、目的論的自然（世界）における格別の意義を持ち

得るのは、全面的に自然を —— 目的論的自然さえも —— 越える「究極目的」に文化が関連付けられる限りにおいてなのである。自然の最終目的であるという文化の特別の意義付けは、自然を越える究極目的によってのみ初めて基礎付けられなくてはならない。文化の形成・発展は、一面で人間の内に目的論的に働く *leisten* 自然の業に帰せられるのであるが、それが自然の最終目的としての意義を獲得しうるのは、文化が、自然を越える究極目的を準備し、これに資する限りにおいてなのである。

カントは、『判断力批判』において、「創造の究極目的」と「自然の最終目的」とを峻別する。その区別は、目的論的世界の展開をカントに則して捉えようとするわれわれにとって、決定的な意味を持つ⁽⁵⁾。カントにおいて「創造の究極目的」は後で見るように、純粋な実践理性の主体即ち「道德性の主体としての人間」に (vgl.S.398~9)、或は更に「道德法則が我々に課する究極目的」としての「最高善」に (vgl.S.423,432) 求められる。本質上「自然の外に、自然を越えて求められなければならない (S.299) (vgl.S.382) 究極目的だとされる「道德性の主体としての人間」が、「自然の最終目的」を基礎付ける限りにおいてのみ、「自然の最終目的」が「文化」として成立し得るのである。「創造の究極目的」としての「道德性の主体」には、「自然の最終目的」としての文化にとってのいわば超越論的な根拠であるという意義が、与えられていると言ってよいであろう。「文化」が、目的論的自然全体 (世界) における頂点である最終目的としての意義を持つのは、文化の主体としての人間が、同時に又、道德性の主体として根拠付けられる場合に限られる。そのような仕方では「文化」が目的論的自然全体 (世界) の内に正当な位置を占めるべきだとされるのであってみれば、その場合、そのような目的論的世界とは一体どのような世界なのか、問われなくてはならない。結論的に言えば、その世界はカントにとって何よりも歴史的世界であるが、しかしそのことを検討するまえに、われわれは、カントが文化に与える特徴付けを見ておきたい。

有能性としての文化は、二つに大別される。一つにそれは、「練達性 *Geschicklichkeit* の文化」である。ここでカントは、様々の人間の自然的な能力の拡大と向上を念頭に置いているとあってよい。ただし、その拡大と向上は各個人におけるそれではなくて、人類全体の観点から捉えられなくてはならない⁽⁶⁾。二つには、「自己の諸目的の規定と選択において意志を促進すること」としての「訓育 *Zucht* (訓練 *Disziplin*) の文化」が挙げられる。その意味はさしあたり消極的である。即ちそれは、「諸々の欲望の専制から意志を開放することに成り立つ」文化だ (vgl.S.392) とされるのである。

第一の練達性としての文化については凡そ次のように説かれる (vgl.S.392ff.)。先ず、練達性の文化は、類としての人間においてのみ、生成・発展するものとして捉えられる。それゆえカントは又、人間の対抗関係、そればかりか、戦争さえも文化の発達のための重要な契機だと考える。そもそも練達性としての文化は、人類という全体的な立場から言えば、対立抗争へと導く人間の不平等な関係においてのみ発展し得るものなのである。その不平等は、カントにあ

って、社会的地位と生活境遇の相違を意味していると言ってよい⁽⁷⁾。文化の創造に携わる人達は、生活必需品に関わる苦勞から免除された余裕を持たねばならない。そしてそのことは、大多数の人々の被る苦勞と圧迫に負っている。しかしながら、文化の進展と共に、両陣営に災いが生じ増大することが避けられなくなる。持たざる者の側では、外からの暴力によって、富める者では、内からの不満によって。こうしてカントによれば「輝かしい悲惨が、人類における諸自然素質の発展に結び付いている (S.393)」のである、このようにカントは、練達性の文化の発展は、人間の不平等と対抗関係とに相関的であると説く。不平等は、正に、人間本性（自然）に含まれているのであって、そのような人間本性・自然が文化の発展を駆り立てる働きを持つものとして捉えられるのである。ここでは、人間本性の内に、ルソーのように、社会における不平等に対立する自然的素朴さを、見ようとするような立場は採られていない⁽⁸⁾。しかるにカントによれば、そのような文化の形成と発展の必然性は、人間本性・自然の合目的性の原理に基づいて解釈されなくてはならないのである⁽⁸⁾。文化が、自然の最終目的として規定され得るのは、かかる「輝かしい悲惨」に内包されている積極的な目的論的意味においてである。即ちカントは、文化の発展自身の内に、人間の不平等・対抗関係から「公民的社会bürgerliche Gesellschaft (S.393)」の樹立への展開を促すような「自然の究極意図 Endabsicht (S.393)」を読み取るからである。

「相互に抗争し合う自由の瓦解に対して、公民的社会と呼ばれる全体における合法的権力が対置されるのであり、そこにおいてのみ諸自然素質の最大の発展が生じ得る (S.393)。」

人間の自由の相互の抗争から公民的社会への進展を説くカントは、更に加えて、諸国家間の「世界公民的全体 ein weltbürgerliches Ganze (S.393)」の理念を掲げる。その場合、この理念の構想に導くものが、カントによれば、諸国家間における戦争の不可避性であるとされる (vgl.S.394)。戦争はなるほど、手綱を失い情熱に駆られた、人間の無意図的な試みであるにしても、しかしそこにはやはり、「至高の叡智die oberste Weisheit (S.394)」の意図が隠されているのである。この意図は、「諸国家の自由と共にある合法則性を、それによって、諸国家の道徳的に基礎付けられた体系の統一を・・・準備する (S.394)」ことにある。「戦争は、最も恐るべき苦難を人類に課するけれども・・・それにもかかわらず、むしろ・・・文化に資するあらゆる才能を最高の程度にまで発展させる動機である (S.394)。」『判断力批判』では、自然の最終目的としての文化、特に練達性の文化は、以上のように素描されるのである。

われわれは、このように「世界公民的全体」の理念の呈示に集約するところの、戦争を内含する文化発展に関するカントの目的論的考察を、言うまでもなく、『判断力批判』に先立つカントの歴史哲学的諸著作の概要として読み取ることができよう。就中、文化の発展、戦争との関連における世界公民的全体の理念は、カントの歴史哲学的諸著作において、実践的・歴史哲学的理念として重く取り上げられたものであることは、周知の通りである。

ただし『判断力批判』においてカントは、反省的判断力の問題として目的論的自然全体（世

界)の理念を掲げる。目的論的に統一されるべき自然全体の内に、その頂点として、実践的理性的存在者としての人間が位置付けられる。この理性的存在者は「自然の最終目的」としてなお自然に属するがゆえに、同時に又自然的存在者でもある。「自然の最終目的」としての人間は、このような意味で「文化」の主体である。あたかも自然全体は、「文化」を最終目的として、これに向かって秩序付けられ生成・発展するかのごとくに判定される。このことによって初めて、目的論的に統一されるべき自然全体の理念が正当化され得るのである。又「文化」は、これまで見てきたように、人間の実践の領域を広く覆う概念として捉えられる。自然の最終目的としての文化は、「創造の究極目的」である「道徳性の主体」に基礎付けられるべき限り、道徳的理念に関連付けられると同時に、練達性の文化についての所論から明らかであるように、文化は政治的理念と密接不可分なものとしても取り扱われる。就中「自然の最終目的」としての文化それ自身が、「類としての人間」において生成・発展する連関として把握されている点で、カントにおいて文化的世界は、優れて「歴史的世界」である。してみると、文化を「自然の最終目的」として規定することによってカントは、自然の合目的性の原理に対して、自然と歴史とを統一する根拠をも思惟していると言ってよい。『判断力批判』において、文化が自然の最終目的であると主張され得るのは、目的論的自然全体(世界)における自然と歴史との結び付きが見届けられているからである⁽⁹⁾。

2. 歴史記述と歴史哲学

『判断力批判』の公刊の年よりも6年前に、既に、『世界公民的見地における一般歴史考』(以下本稿では、慣例に従って『一般歴史考』と略記される)が著わされている。ここにおいてカントは、歴史Geschichteにおける「導きの糸」を「自然の意図Naturabsicht」として解釈して、これを発見することに、歴史考察に関わりを持つべき哲学者の根本的課題を見出す(vgl. VIII.S.17)のである。ここでは、人類全体の歴史に全体としての秩序が認められるかどうかの間われ、その可能性があるとすれば、それはどのような秩序であるかが探究されるべきである、とされる。カントにおいて歴史の全体的秩序が「自然の意図」に帰せられるのであってみれば、このことによってカントは一見するところ、全体としての歴史を自然目的論に属する術語で解釈している⁽¹⁰⁾ように思われる。

しかしながら、カントの立場はそれほど単純ではない。発見されるべき「歴史における導きの糸としての自然の意図」が一体何であるのか、本著では9つの命題で纏め挙げられるが、これらの命題で言い表わされている主張内容が、第9命題で示される「世界歴史の理念」を構成する(vgl. VIII.S.30)。その命題では「経験において著述される歴史Historie」と、今や試みられるべき「世界歴史の理念」とが明確に区別される。他方でしかし、両者が相斥け合うのではないこと、むしろ、ある意味で関係し合うことが暗示される。カントは、世界歴史の理念を単

純に、独断的な自然目的論の延長線上にあるものとして、構想するのではない。その理念は基本的には、実践の立場に立脚する歴史哲学の課題領域を切り拓くべき役割を担っているのである⁽⁴¹⁾。とはいえ、カントの構想する世界歴史の理念としての歴史哲学は、歴史神学やその世俗化としての独断的歴史イデオロギーに還元されてはならない⁽⁴²⁾であろう。カント歴史哲学は、一方では実践哲学に属すると同時に、他方では、経験的な歴史研究に関係付けられるべき「批判的歴史解釈」としても理解される⁽⁴³⁾と言ってよいのである。

カントが「世界歴史の理念」でもって、何を自らの哲学的課題として引き受けるのかを明らかにするには、われわれは先ず、それ自身としてはその理念から区別されるべきであるが、やはりそれに関係付けられるべきでもある経験的歴史認識、或は「歴史記述Historie」が、そもそもカントにおいて、どのように特徴付けられるのか、又、両者の関係がどのように把握されるのかを、見ておかななくてはならない。

M. リーデルによれば⁽⁴⁴⁾、「様々の時に生起するところのもの歴史 (IX.S.161)」はカントにとって、前学問的な意味での経験、生活経験に関わりを持ち、そのようなものとして、我々に有用であり、知るに値する。記述として歴史によって、我々には、他者の経験を我が物にすることにより自己自身の経験のパースペクティーフヴェを訂正し補足することができる。単なる口承ではなく文字に書き留められた歴史によって我々は、「あたかも我々自身が過ぎ去った全世界を生き抜いてきたかのごとくに (IX.S.159)」我々自身の経験を拡張させる。しかるにカントは、この経験が変遷するものであって、そのように経験される世界が、実は歴史的に一回的で変遷可能な自己自身のパースペクティーフヴェを表わすものだということを、見て取っていた。歴史によって人々は、世界における自らの境涯に慣れ親しむ。それゆえ、とりわけ学の初心者にとっては、又哲学者にとっても歴史は必要なのである。「ある種の事柄について、それらは自分には無関係だと信じている人は、しばしば自己を欺く。例えば、哲学者にとっての歴史 (XVI.S.177)。」カントは、哲学と歴史とが、共に同じように学問にとって不可欠であると考える。

更にリーデルは、事実の記述としての「歴史Historie」と「歴史Geschichte」とがカントにおいて術語的に区別され、一定の前提の下で「歴史的認識historische Erkenntnis」に対して学問的な地位が承認されるという決定的な転回が見出される、と説く⁽⁴⁵⁾。その転換点をなすものが、他ならない『純粹理性批判』の「超越論的論理学」において果たされた「経験概念の拡張」である。カントに同時代の独断的学校哲学の用語法によれば、「歴史的historisch」は「事實的faktisch」に同義語であって、この意味での歴史的認識は、個別的なものについての経験依存的なアポステリオリの認識として、理性的原理に基づく経験から独立の(アプリオリな)認識に対立する。そして後者のみが初めて学問或は哲学と呼ばれ、これに対して、前者の知が「歴史Geschichte」とされるのであって、ここでは「歴史Geschichte」と「歴史記述Historie」とは同義であり、それは体系的連関を欠いた、個別的出来事についての単なる記録に

過ぎない⁽¹⁶⁾。こうした「個別的なものについてのいかなる学問も存在しない」という見解にカントはもはや与しない。カントは、〈与えられたもの〉と〈理性的なもの〉との二者択一を批判的に変更・修正する。理性の骨組みとしてのカテゴリー（単一性、多数性、原因、結果等）は今や、時間において継続する経験的認識の過程に関係付けられる。カテゴリーは、単に、経験・学問的思惟の手段としてのみ正当化される。学問は経験認識として、〈与えられたもの〉と〈理性的なもの〉との規則的結合によって可能である。こうした経験概念の拡張の基盤において、確かに、理性的認識と歴史的（事實的）認識との区別が保持されてはいるが、その区別は、もはや、独断の哲学におけるように形而上学的に基礎付けられることなく、方法論的に基礎付けられる。そしてその方法論的基礎付けが、学問というものの了解の修正を余儀なくするのである。こうして彼によれば、自然科学の領域における、〈与えられたもの〉についての理性的処理という手続きが、歴史的領域についても続行される道が開かれる。即ち学問としての歴史は、「伝承された証人や証言の批判的審問における、歴史的領域での出典の理性的処理⁽¹⁷⁾」において成り立つ、と考えられるのである。

カントは、個別的出来事の単なる記録としての歴史Historieを排除しようと意図しているわけではない（vgl.VIII.S.30）。この意味での歴史を学問へと高めることが問題なのである。それゆえに、カント歴史哲学の出発点は、伝統的な歴史神学にあるのではなく、彼に同時代の歴史記述によって規定されている⁽¹⁸⁾のである。歴史的素材の骨董的な寄せ集めに満足するか、或は歴史的諸出来事を単に実用的pragmatischな立場から説明するに過ぎなかった歴史記述⁽¹⁹⁾に対して、カントは、学問に値する歴史のための新しい領野を開くことに、自らの歴史哲学のさしあたった課題を見出すのである。『論理学講義』の或る箇所では、学校哲学の著者に反対して、次のように述べられている。

「歴史Historieに関しては、それはいかなる学説Doctrinにも属さない、と[学校哲学の]著者は言う。しかし歴史は、ドグマ的な真理が学説であるのと、正しく同じように学説である。次の点が区別されるべきである。

- a. 学説、即ち、種々の認識や教えの連関。
- b. 学科Disciplin、即ち、この連関が方法というものにもたらされるならば。
- c. 学問、即ち、そうした方法に従って認識が完全に纏め上げられるならば。

学問は、完全な学科である。

学説にあっては、私は専ら、教えられるものに注目する。学科にあっては、方法に目を向ける。

それゆえに、歴史的認識Historische Erkenntnisseにおいても、ドグマ的認識の場合と全く同じように、学説及び学科が成り立つのである。学問にあっては、常に、学説がなくてはならない。

学説に対しては、批判が対照的に際立って特徴付けられている。それによって私が認識を

追加させるのではなくて、認識を単に判定するに過ぎないような学が、試験法Dokimastikと呼ばれる (XXIV.S.483)。」

このように、カントにおいて歴史記述と学説、歴史と学問が、もはや対立的には捉えられていない⁽²⁰⁾。歴史も諸々の認識の連関としての学説たりうるのであり、そこに明確な方法の自覚があれば、歴史も一定の学科として学問と成り得る可能性が、示唆されていると言ってよい。われわれは確かに、カント自身に、歴史を学問として方法論的に基礎付けるといふ、歴史的認識の「批判」の明確な遂行を、期待することは出来ないであろう。しかしながらそうした「批判」への意向を、カントは持ち合わせているのであり、その意向に沿うように、カントの歴史哲学の構想を解釈することは許されるであろう。

M. リーデルによれば⁽²¹⁾、カントの歴史哲学的諸著は方法論的な意図をもって編まれたものでないにしても、カントは、歴史的経験に対して理論的並びに実践的諸原理が適用され得ることを暗黙のうちに前提していると言う。『純粹理性批判』の方法論的根本洞察に依れば、我々の認識するあらゆる対象は、思惟における純粹悟性概念としてのカテゴリーによって規定されねばならない。このことは、歴史的経験の対象の可能性にとっても、当然に当てはまらなくてはならない。そこでリーデルは、カント歴史哲学の構築にあたっては、そのために必要とされる根本概念が3種類に区別される、と説く。第1に、論理的・学問的な基礎付けのための普遍的諸概念であり、それはいわゆるカテゴリー表によるものである。第2に、実践的考慮の普遍的諸概念で、例えば、歴史哲学的諸著からの実例を引けば、行為、苦しみ、状態、手段、目的、欲望、性向、意志、文化、法律、道徳性等である。そして第3には、歴史的解釈のための特殊術語であって、そのような部類のものとしては、歴史哲学的諸著の実例に照らして言えば、進歩、人間性、啓蒙、時代、体制、公民的社会、対抗関係、平和、戦争等が挙げられる。リーデルの見るところ、カントはこれらの3種類の根本概念の間における関係の解明を試みているわけではないけれど、その関係を問題として引き取ってはいるのである。そのことは、とりわけ、第3の種類に対する第1の種類の概念の関係について、1790年代に書き留められたとされるレフレクションの一節において、認められると言う。その箇所をやや詳しく抜粋すると、そこでは次のように述べられているのである。

「哲学者に対して発せられるこの重要な問いかけは、(カテゴリーの4つの分類に従って) 4つの課題を含んでいる。即ち、1. 人類が全体として考察されるということ(量)。ある種の人種に属する人間、例えば、黒人やアメリカ原住民を排除した白人に、優越が与えられるのかどうか問題なのではおおよそなくて、・・・人間の全体が進歩するのかどうか問題なのである・・・。2. そこへ向かって進歩する一層善いものとは、道徳的なより善いものである(質)。即ちその進歩は、例えば、技術、学問、趣味などのそれぞれの完全性に関するものでない——たとえこれらが、前者の促進手段或は帰結になり得ることがあるにしても——。3. ここでは、人間の各個人自身の改良が、念頭に置かれるのではない。人類の

推移が問われるのであるから、大規模な社会における人間相互の關係の改良へと向かう進歩が、目論まれているということ（關係）。4. ここでは、将来の予言が課題であるが、もし生起するであろうことをアプリアリに判断することができないとすれば、この予言は行われ得ないのであるから、従ってより善いものは必然的に、既に現存する原因とその結果との連鎖から、生じなければならないのであるから、より善いものへの持続的進歩の必然性（様態）が考察されるということ。——それゆえに厳密に言って、ここでの課題は、人類の歴史をアプリアリに投企することにある（XV.S. 650～1）。」

このようにカントは、「人類の歴史」をアプリアリに投企すべき歴史哲学における諸問題を見掛け上は、理論理性におけるカテゴリーに關係付けて列挙している。それらは、リーデルの見方を参照すれば⁽²⁾、次のように解されよう。歴史哲学は歴史的世界の多様な経験的内容を量のカテゴリー、就中、単一性のカテゴリーの下で把握することによって、歴史哲学の対象は全体としての人類として規定される。更に歴史哲学は、質（実在性、否定性、制限性）のカテゴリーを歴史的経過に適用することにより、進歩の概念を、道徳的により善いものへの進歩として特殊化する。次に、關係の概念、特に相互性Gemeinschaftのカテゴリーの適用によって、歴史哲学においては、個人の道徳性が問題なのではなくて、社会における人間の相互關係に關係する進歩が、問題であるとされる。そうして歴史哲学は、未来的な歴史解釈として見なされる限り、様態のカテゴリーに導かれることによって、生起し得るもの（可能性）の予言を、生起しているもの（現存在）の記述に關連付けて、歴史的経過とその進歩の必然性を考察しなければならない。特にまた、第4の命題に示されているように、カントは、歴史的経過における進歩の必然性を、原因と結果の連鎖についてのアプリアリーな判断の必然性に歸している点は注目してよい。してみればわれわれとしてもリーデルと共に、カントには、歴史的経験を自然科学的经验に従属させて、歴史哲学を理論哲学の一章として基礎付けようとする意向が働いているということは、否定できないであろう⁽³⁾。『一般歴史考』の冒頭で、「意志の現象」としての人間行為を、それが他のあらゆる自然の出来事と同様に、普遍的自然諸法則に従って規定されているように考察することが、やはり「歴史」に期待されていることだ（VIII.S.17）と言われるのも、そのためであろう。

しかしながらわれわれの見るところ、カントはレフレクションにおけるこの断片の中でさえも、歴史に向けられた哲学者の課題が、歴史的経験を理論理性のカテゴリーに基づかせることによって普遍法則を見出すことにあると、決して断定しているわけではないのである。むしろそのような試みは甚だ問題的であると見なされている。先の引用箇所続けてカントは次のような意味のことを述べている（Vg 1. XV.S.651）。確かに「人類の自然史」に関しては、経験の規則に基づいて、将来の諸結果をそれらの生起するまえに認識するということが、可能であろう。しかし、「自然のメカニズムから解放された存在者としての人間における未来の道徳的行動の歴史」が問題である限りは、そこでは、たとえ人間の行為すべき法則がアプリアリ

に知られるにしても、人間がどのような仕方で行為するであろうかについての法則は、アプリアリオリに知られない。従って「人類が、より善いものへの絶えざる進歩にあるのかどうかを明らかにする」という課題に対して、理論的な関心が止み難く払われるにしても、哲学者は理論的には、その問題を未決定のままにしておいてよいのである。ここでカントは、そこにおいてカテゴリーに基づく必然的法則が認識されることを原則的に認める「人類の自然史」と、本来の「人類の歴史」即ち自由な道徳的存在者としての人間の歴史との関係をどう見ているのか、明らかではない。しかし本来の歴史、それはカントの場合、人類が全体として道徳的により善いものへと方向付けられる進歩の歴史であるが、そのような歴史解釈が成り立つのかどうかは、単に理論理性のカテゴリーに基づくような法則のみを求める理論的観点からは、答えられない問題である、とカントが考えていることは明らかである。

以上われわれは、主としてM. リーデルの解釈を手掛かりにして見てきたように、カントにとって、歴史哲学のさしあたっての課題は、個別的出来事の単なる記述としての歴史を学問としての歴史に高めることにある。そしてその際、歴史が現象の領域に属するものと見なされる限りにおいて、カントが『純粹理性批判』において獲得された諸前提から出発することは、疑い得ない。そのためにカントは『一般歴史考』の冒頭で、現象としての行為を他の自然の出来事と同様に普遍的自然諸法則に従って規定されるものとして考察することに、記述としての歴史が成り立つ、と考えるのである。しかしながら、歴史記述の対象が自然のメカニズムから解き放たれた人間の行為でもある限りで、これに対して自然因果性の原則が文字通りの仕方では適用され得ないところに、学問としての歴史にとっての困難があるわけである。それでは、学問としての歴史がいかにして可能であるのかという問を前にして、その困難はどのようにして打開されるのであるか。その問に関しては、F. カウルバッハの解釈が参考になるので、次にこれに触れておく。彼は、『一般歴史考』でのカントの論述を念頭におきながら、カント歴史哲学の第1の意義を、学問としての歴史の基礎付けに見出しているからである。

彼によれば⁽²⁴⁾、歴史ないしは歴史記述の哲学的基礎付けが問題の場合には、先ずもって、悟性が立法する普遍的法則に対して、ある種の修正が施されなければならない。厳密自然科学としての因果性の総合的原則に換えて、歴史に対しては、その修正としての「蓋然性の原則」が置き換えられる必要があると言うのである。カントがこの原則に気付いていたことは、『一般歴史考』の最初の1節から読み取れる。そこでは、歴史記述に期待されていることが、個々の対象（現象としての行為）について「錯綜し無規則に見えるもの」を、全体としては「規則的進行」として考察することに求められているからである（VIII.S.17）。カントは、歴史的対象が因果性によってではなくて、蓋然性によって構成される、と見なしていると言ってよい。個々の偶然的対象が蓋然性の原則に従って処理されるからこそ、歴史における「規則的進行」の発見が期待される。しかもカントにおいて歴史の「規則的進行」は、「人類の根源的な素素質の緩やかであるが絶えず前進する発展（VIII.S.17）」として解釈される。蓋然性の原則によ

る、歴史の規則性の発見・認識は、個別的偶然的対象を、このような人類素質の発展としての「普遍」に関連付けられることによって可能なのである。カウルバッハによれば、この点が重要なのである。なぜならここには、歴史における個体と理性との関係に関するカントの歴史哲学的な1つの所見が窺われるからである。即ち、歴史における理性が「自然」と呼ばれて、かかる自然の意図が歴史の導きの糸として把握されるという考え方である。

「それぞれの個人はもとよりのこと、国民全体でさえも、各人は自分の考えに従いしばしば他人の考えに逆らって自己自身の意図を追求しながらも、彼等は彼等自身に未知である自然の意図を導きの糸として知らず知らずのうちに先へと進み、自然の意図の促進に従事しているということ、このことに殆ど思いを致さないでいる・・・(VIII.S.17).」

ここでカントは、歴史においては、人間の行為を個人の意図とは別に、知らず知らずのうちに導くような「自然の意図」が問題であることを明示しているのである。先に蓋然性の原則のもとで記述されるべき個別的諸対象がなお本質的には現象としての自然に属することとして考察されるとすれば、ここではもはや、現象としての自然について述べられているのではない。意図を有しこれを実現する、その意味で目的活動的である自然について、語られているわけである。かかる自然は、もとより悟性の対象としてではなくて、理性の対象、理念として解釈されなくてはならない。歴史哲学的自然は、蓋然性の原則に従い認識される諸連関を、更に体系化し最終的結合へと導くための、いわば統制的な導きの糸として働く理念なのである。

こうして、カントにおける学問としての歴史の基礎付けは、カウルバッハによれば⁽²⁰⁾、2重の仕方であり、あるいは相異なる2つの次元において考えられているとされるのである。一方で、歴史は可能的歴史的経験の領域であり、そこでは、因果性の修正である蓋然性の原則が、歴史的对象を規定するという課題を担う。しかし次に、この課題の遂行は、理性の理念によって補われなければならない。歴史的経験の領域において蓋然性の原則を通して獲得される認識は、「世界」「世界公民的見地」へと統一されなくてはならない。一方では法則の下にある現象の領域としての自然が問題とされるが、他方では、現象領域としてではない、単に理念として働くような自然が、多様な歴史的経験内容に対して、それらに関連づけるパースペクティブェを提供する。一方の自然が、歴史的对象の可能的経験の領域として見なされるとすれば、これに対して今一方の自然は、パースペクティブェとして機能するのであって、これは、経験的に認識されるものを目的論的全体として、歴史を世界連関として理解させる。歴史に学問としての地位が与えられるためには、歴史は普遍的自然法則の下にもたらされなければならない。ただこの場合、因果性に換わって蓋然性の原則が妥当するものとして前提される。しかしながら、歴史において見出される規則性は、単なる断片的な連関を示すだけではないということが、保証されなくてはならない。そのためには、理性が世界連関の理念を呈示しなくてはならないのである。その理念によって個別的なものを全体へと結合させるための導きの糸が与えられる。そうして歴史或いは歴史記述のための統制的導きの糸としての理念が、『一般歴史考』で定立

される各命題において、『自然』の名で語られるのである。意図、目標或いは目的を有する目的論的理念としての自然が、経験的歴史記述に対してアプリアリで統制的である原理としての意義を持つのである。その理念が自ら歴史記述を果たすことはできない。しかしそれによって、全体を統括する導きの糸が与えられるのである。言い換えればその理念は、蓋然性の原則によって経験的に発見された統計的秩序を、更に、意図的に産出されたもの、目的論的関連をなすものとして、判定・把握し得るためのパースペクティブヴェだ、と言うのである。

カウルバッハが、カントの歴史哲学の構想の内に、さしあたって、学問としての歴史の哲学的基礎付けの試みを認めるのは、以上のような意味においてである。歴史哲学は歴史記述の基礎論であって、カント自身、経験的歴史記述の統一を形成するためのアプリアリーの基盤を、「自然」及びその意図を問題とすることによって、提供している⁽²⁶⁾とされる。しかしながらカウルバッハにしてみても、カント歴史哲学における学問理論的な側面だけが問題なのではない。むしろカント歴史哲学の課題ないしはモチーフは、経験的歴史記述の哲学的基礎付けに方向付けられた単なる学問理論的関心を越えて、実践哲学の問題領域に結び付けられて理解されなくてはならないのである。カント歴史哲学の根本問題、即ち歴史の導きの糸としての「自然の意図」、これに関するカントの諸々の主張を、実践の立場との関連で明確にすることが、重要なのである。『一般歴史考』における、歴史を世界歴史へと統一するところの自然に関するカントの言表は9つの命題で表わされるが、そこでは、実践の立場から開かれる歴史哲学にとっての広い課題領域が示される。カント歴史哲学には、学問理論的な役割・効用以上に、実践自身のための方向づけを与えるという役割が課せられている⁽²⁷⁾のである。

カント歴史哲学を「批判的歴史解釈」として捉える⁽²⁸⁾、われわれが先に引き合いに出したリーデルの見方にしても、カントの歴史哲学の成立を明確に実践哲学の1部門として位置づけている。カントの歴史哲学にあっては、経験的歴史研究の提供する過去の諸々の状態・出来事・行為が、予め実践哲学によって正当化された実践的意図を導きの糸として、理解されるべきなのであり、又、その意図に照らし合わされて、過去の事柄が、現在及び未来の諸々の状態・出来事・行為にも目を向けつつ把握されるべきなのである⁽²⁹⁾。このリーデルの見方を敷衍して言えば、歴史解釈のための理性の理念として投企される「自然の意図」は、実践哲学に基づく正当な実践的意図に合致する理念として、基礎付けられなくてはならないのである。

3. 実践哲学と歴史

カント歴史哲学的諸著の根本問題の1つである歴史における進歩の問題は、基本的に、カント実践哲学の基盤から提起されている、と言ってよい。その意味でカント歴史哲学の本来の発端は、実践哲学に求められるべきなのである。そのように解釈され得る手掛かりは先ず、『純粹理性批判』の「超越論的方法論」に見出される⁽³⁰⁾ようである。そこでの第2章「純粹理性

の規準Kanon」、その第2節において、カントは次のように述べている。

「純粋理性はそれゆえ、確かにその思弁的使用においてではなくとも、或る種の実践的、即ち道徳的使用においては、経験の可能性の原理を含む。その経験というのは、倫理的指定に従って、人間の歴史において見出され得るかもしれないような、行為である(B.835)。」

『純粋理性批判』のこの箇所で、「純粋理性の実践的・道徳的使用」と「人間の歴史」との関連に触れられていることは、われわれにとって極めて示唆的である。それゆえ予め、「純粋理性の規準」の問題性格に一瞥をくれておこう。

ここで言う「規準Kanon」とは、純粋な理性の正しい使用のための原則を意味するものであって、そのような原則はカントによれば、自然ではなくて自由によって可能的なもの、即ち専ら実践(vgl.B.828)に関わるところの純粋理性に関してのみ、呈示することが許される(vgl.B.825,828)。なぜなら、一切の感性的・経験的条件から独立に、当為Sollenとしての我々の行為を規定する純粋な実践的法則、即ち道徳法則を、純粋理性自らが与え、生み出すことが出来るからである(vgl.B.828,835)。しかしここでカントにとって問題なのは、純粋理性の実践的使用から道徳法則が導出されるという、そのこと自身の論証、言い換えれば道徳法則の基礎付けにあるのではない。その点は前以て注意しておく必要がある。「純粋理性の規準」として取り扱われるべき問題は、道徳法則が純粋理性の実践的使用にあって与えられているということをも自明のことと前提した上で、その前提から帰結するアプリアリの理性的諸原則を呈示することなのである。そうしてカントにおいて、「純粋理性の規準」の問題が、道徳法則の実現性の問題に不可分に結び付けられて論じられるのである。

さて先の引用で示されるように、カントは、実践的・道徳的な理性原理(道徳法則)が、経験としての行為に方向づけを与えるべき原理であるということを指摘する。しかも、道徳的な方向付けに合致した行為が、人間歴史において見出され得る可能性が、少なくとも許容されることを主張するのである。実践的・道徳的理性原理が経験としての行為の可能性のための原理として捉えられる時、その場合、その可能性は単に、行為に対する理性原理の道徳的規範としての妥当性だけではなくて、行為と規範との合致の可能性、従って道徳法則の実現の可能性をも意味していると解されなくてはならない。しかもカントはここで、そうした実現の可能性が問われる局面として、他でもない「人間の歴史」を暗示しているのである。

道徳法則の実現性という問題状況との関わりにおいて初めて、「純粋理性の規準」が探究され得る。その際カントは、「道徳的世界」の概念を導入する。道徳法則の実現の問題は、「道徳的世界」の可能性の問題に他ならないとされるのである。

「私は世界を、世界があらゆる倫理的諸法則に合致するであろう限りで(世界は一体に、理性的存在者の自由の立場からすれば、そのようなものであり得るし、又、道徳性の必然的法則からすれば、そのようであるべきであるから)、道徳的世界と呼ぶ(B.836)。」

道徳法則に合致するであろう限りでの世界、即ち、道徳的世界は、それ自身が又、実践的理念

である。人間本性における弱さや不純さ等、道徳性にとってのあらゆる障害を捨象して初めて思惟され得る「英知的世界」であるが、しかし他面では、「感性界に現実に影響を持つことができ、又持つべき実践的理念」である (vgl.ebenda)。ここでは、道徳的世界を単なる理念として呈示することが問題ではなくて、感性界におけるその理念の実現性が問われている。してみれば、そこでのカントの思惟は、「当為」と「存在」との緊張関係に向けられている⁽³⁰⁾と言えるのである。それゆえに又、道徳的世界の問題は、「理性の関心」に基づくいわゆる三つの間の内の第3の間、即ち「何を私は、希望することが許されるか」(vgl.B.833)に結び付けられて論及されるのである (vgl.B.837ff)。

しかしながら周知のように、『純粋理性批判』においてカントは、先の文脈で暗示された「歴史」を、「道徳的世界」に関わるこの第三の間に位置付けられるべき問題としては明示していない。『純粋理性批判』における「道徳的世界」の問題の展開は、専ら、伝統的形而上学の問題を批判的に打開することを目指して進められる。そのことによって「道徳神学(B.842)」或いは「道徳的信仰 (B.856)」の基礎付けが試みられる⁽³¹⁾。そのためにわれわれは、歴史哲学への明確な道筋を「純粋理性の規準」論に見出すことはできないであろう。それにしても、カントにとって、哲学的な歴史考察の問題提起の出発点が究極的には、実践的使用における理性即ち実践理性に課せられた課題 (道徳的世界) に求められるべきだということ、その意味で、歴史哲学が実践哲学に属するということが、示唆されていると言ってよいであろう。しかし、それが『純粋理性批判』では単なる示唆に留まっているとすれば、そのことは、カントにおける実践哲学による歴史哲学の基礎付けが実践理性の道徳原理を端的に使用することによって果たされ得ないという事情を、表わしているのではなかろうか。そのためには、そもそも実践の概念の拡張が必要なのである⁽³²⁾。そうした拡張が、『一般歴史考』における世界歴史を「自然の意図」として解釈する試みや、先にわれわれの見た『判断力批判』での「文化」考察において、同時に求められていることなのである。

われわれは先に、レフレクションのある箇所 (vgl.XV.S.650~1)、「人類の歴史」においては、人間の全体が進歩するのかが問題なのであり、その進歩が「道徳的により善いもの」への進歩として特徴付けられているのを見た⁽³³⁾。その限りカントにおいて、歴史における進歩は根本的には、道徳的世界を目標とし、これに漸進的に接近する過程として考えられていると言ってよいであろう。『純粋理性批判』において示唆された道徳的世界と歴史との関係は、前者を後者において実現される目標とするという仕方で、捉えられるわけである。このようなカントの見解はしかしながら、人間歴史の現実的状態や過程をそのような人間の道徳的發展として端的に主張するような独断的・思弁的な歴史解釈の表明として受け取られてはならない⁽³⁴⁾。純粋実践理性の立場において、道徳的世界が、この世界・歴史において実現されるべきだという道徳的要求に対して、カントは少しの疑義も差し挟まない。しかしながら、現実の歴史が、道徳的世界の実現の過程、道徳的進歩として解釈され得るのかどうかは、別問題で

ある。カントによって発見された道徳の原理としての定言命法が、そのような歴史解釈の原理たり得ないことは、カント自身洞察している。その意味で、道徳の原理は、現象としての行為の世界である歴史に対して直接的に適用されることはできない⁽⁹⁾のである。

カントは、『理論では正しいかもしれないが、しかし実践には役立つという俗言について』の中で「類〔人類〕が常により善いものへ進歩するであろうし、現在及び過去の悪が未来の善において解消するであろうと、推定できるような素質が、人間本性〔自然〕の内に存するのであるか（VIII..S.307）」という歴史哲学的問を、提起している。これに対しておよそ次のような答えが与えられる。

「人類は人類の自然目的としての文化に関して絶えず前進しているのであるから、人類は自己の現存在の道徳的目的に関しても、より善いものへと進歩している、また、このことは時として中断されているが決して断絶されてはいないであろう、と私は仮定してよいであろう。……ところで、私のこのような希望に対して、歴史の側からなるほど多くの疑念が出され、その疑念に万一証明力があるとすれば、私はその疑念に動かされて、空しく見える仕事を放棄するかもしれないとしても、しかし私は、このことが全く確実なものとされ得ない限りは、〔道徳的〕義務（確実なものとしての）を、〈実行不可能なるものを目指して働くな〉という伶俐の規則と、取り替えることができない。人類にとって、より善いものが希望され得るのかどうか、私は常に確信が持てないままであるにしても、このことは、〔義務の〕格率を損なうことができないのである（VIII.S.308～9）。」

カントにとって、究極的には道徳的進歩として解釈されるべき歴史における進歩の問題は、独断的歴史解釈の問題ではなくて、「希望」の問題なのである。そしてその希望は、主体的・実践的には、各人銘々の純粋な義務意識、道徳法則への尊敬としての道徳性に基づかななくてはならないとはいえ、その希望に固有の問題は、（人）類における道徳法則の実現にある限り、単なる個人における道徳性の実現の問題を越えている。カントにとって、我々人間には道徳法則によって道徳的義務が課せられているということは、絶対的に確実である。しかしそのことによって、歴史における進歩、とりわけ道徳的進歩が、保証されているわけではないのである。実践哲学に基礎付けられるべき歴史哲学において、歴史における進歩が主張されるにしても、カントはさしあたって「進歩に対する希望」の不確かさから出発するのである。

ところで、カントにとって歴史哲学における根本問題の一つである「歴史における進歩」に対してカントが抱くこうした問題意識は、リーデルの見るところ⁽¹⁰⁾、「決して抽象的・無時間的でない」文化状況に関するカントの批判的理解によって、動機づけられていることだとされる。このことは、われわれとしても無視できない。彼によれば、それは、近代の歴史的に生じた文化状況である。18世紀の道徳的パラドックスとして特徴付けられ、カント自身の認識・把握した矛盾を列挙すると、第1に、社会の文化の進歩は、人間の徳ではなく悪徳にこそ基づくということ（マンデヴィル）、市民戦争期の終焉は諸主権国家の内部における文化発展

の基盤であるが、それが対外的には、国家間の戦争の時期の開始を意味するということ（ペイル）、更に、学問・技術・技芸の進歩は、和解ではなくて、貧困と富裕との対抗関係をもたらすということ（ルソー）。こうした18世紀の状況に対して、カントは歴史哲学をもって答えようとすると言うのである。

このような観点からするならば、カントは、確かに究極的には、歴史の進歩・発展の内に道徳的な意味を発見するという課題を歴史哲学に与えているにしても、現実の経験的歴史を全体として端的に道徳的進歩の過程として解釈するような立場からは、脱却しているのである。実践哲学によって批判的に基礎付けられるべき歴史哲学においては、むしろ、現実の歴史が人間の道徳的本性の発展としては理解され得ないということが、その方法論的な前提となっているとさえ言える⁽³⁷⁾。

「そこから人間が作られている、かくも曲がりくねった材木から、真直なものを作り上げることはできない（VIII.S.23）」と言われる『一般歴史考』における比喩的表現は、『学部争い』で表明される「進歩の課題は、経験を通して直接的には解決され得ない（VII.S.83）」の命題に符合する。「自由に行為する存在者」としての人間の歴史に関して、「より善いものへの人類の進歩を確実に予言し得る」のは、「人間に、生得的で不変の…善意志を付与することが許される」限りにおいてである。しかしカントによれば、人間に対して道徳的素質がどの程度に、どの範囲に具わっているのかということは、経験的には知られ得ない問題である。むしろ経験的には「素質における悪と善との混合にあって、その混合の度合を人間は知らない」のであるから、「そこからどのような結果を期待し得るかを人間自身は知らない」のである。その意味で、人類の進歩を経験的に実証することも、予言することもできないのである。

しかしながらカントは、このような立場に立ち止まるわけではない。経験的には、人類の歴史が全体として道徳的進歩の過程であるのか否かは、我々に知られ得ない。しかし、こうしたいわば歴史的懐疑主義⁽³⁸⁾それ自身を、独断的な歴史解釈として主張するような立場をも又、カントは否定する。「歴史における進歩」に関するカントの立場は、相反する2つの独断的歴史解釈のアンチノミーを前提として、その批判的解決にあると言ってよい。一方の独断的主張によれば、人間歴史は端的に道徳的に善なるものを目標とした不断の進歩の過程とされる。歴史を神学的救済史と見る伝統的歴史解釈やその世俗化の主張である。これに対して、他方では、人間は本性上何者でもなく何者にもなる者であり、歴史に進歩も退歩もないとして、歴史の目標を認めないような経験主義的歴史解釈が対立する。カントは確かに一面では、この立場を、人間歴史の現実的状態の記述のための正しい方法として或る程度認める。それにもかかわらずカントは、歴史の内に、なんらかの意味での進歩・発展の姿を発見することを可能ならしめる立場を、やはり求めるのである。それはしかし、歴史における道徳的進歩を端的に主張する独断的歴史解釈への復帰を意味するものではない。カント自身は明示していないにしても、そのようなアンチノミーを前提することによって、その批判的解決を通して、実践哲学に基礎

付けられた、「歴史における進歩」に関する自らの歴史哲学的立言を行うのである。

このようなカントの立場は、独断的な進歩・歴史観に対する批判的修正として理解される。カントはもはや、歴史における進歩を、直接的に道徳的進歩としては捉えない。道徳的存在者としての人間は経験的に知られないという批判的方法論的前提が、そのことを許さない、と見るべきであろう。カントは、実践の概念を拡張することによって、歴史において問題とされる人間を、文化的存在者として把握するのである。それと共に歴史は、人間の自然素質の生成・発展、人類の文化生成・発展として捉え直されるのである。人類の文化生成・発展としての歴史は、しかし、道徳と全く無関係なことではない。経験的歴史における文化の発展の経過の中に道徳的意味、道徳的により善いものへの進歩を指し示すような意味・徴候を見出すことが、カント歴史哲学の課題とされるのである。「人類には、より善いものへの前進の原因であり、或いはその創始者であるという性質ないしは能力があることを、指し示してくれる(VII.S.84)」、そのような経験的出来事としての文化生成が、見出されなくてはならないのである。言い換えれば、そうした謂わば道徳的な「原因の存在を…指示し」、従って「[道徳的に]より善いものへの進歩を…推論させるような、[経験的]出来事が、探究されなくてはならない(VII.S.84)」のである。カントは、こうした文化生成・発展における経験的出来事を、「歴史徴候 Geschichtszeichen」として特徴付けるのである。即ち、その経験的出来事それ自身が「人類が常に[道徳的に]進歩していたことの原因なのではなくて、その進歩を単に示唆するものとして、見なされなければならない(VII.S.84)」のである。このようにして「人類の全体としての傾向が…証されるであろう(VIII.S.84)」と主張されるのである。

カントにとって現実の歴史は、「物自体」としての人間の在り方、ヌーメノンとしての人間の道徳性に、直接的に関係するものではない。歴史はどこまでも現象としての人間の世界であるという性格を失わない。従って、そのような歴史の現実的・経験的な過程を、端的に道徳的進歩として規定することはできない。しかしながら、人類の歴史は、そこにおいて人間の道徳性が実現されるべき場であり、またその実現が期待される世界である。カントによって基礎付けられるべき歴史哲学の根本問題は、人間理性が人類の歴史を文字通りに客観的に(道徳的)進歩の歴史として規定・認識することにあるのではない。道徳的理念が課せられている限りでの人間の実践的立場において、人類の歴史の内に道徳的進歩を期待し得る根拠を問うというのが、歴史哲学の課題なのである。それゆえカントは、「もしも世界の経過がある種の理性的目的に適合すべきだとするならば、世界の経過はどのように進行しなくてはならないのであろうか(VIII.S.29)」と、問うのである。

4. 世界歴史の理念

『一般歴史考』の第8命題によると、「人類の歴史は一般に、自然の隠された計画の遂行と

して見なされ得る (VIII.S.27)」と言われる。カントは歴史を、自然の隠された計画の遂行として捉える。歴史において「自然の意図」を発見することが、問題なのである。そしてそれはカントによれば、人間の自然素質の完全な発展にあるのであって、これが歴史の目的として人類の歴史の進行を予め規定する、とされるのである。今やわれわれは、歴史における導きの糸である「自然の意図」に関して主として『一般歴史考』において主張されるカントの思想内容を、検討しなくてはならない。

『一般歴史考』の第1命題では、歴史における導きの糸としての「自然の意図」の発見と展開を課題とする歴史哲学は、「自然の合目的性」の思想に依拠することが明示される。

「第1命題。被造物のあらゆる自然素質は、いつか完全に、かつ合目的に開展するように規定されている。このことは、すべての動物について、外部観察並びに内部・解剖的観察の確認するところである。使用されることのないような器官、目的を果たし得ぬような配備というものは、目的論的自然論において矛盾である (VIII.S.18)」

この主張は、『判断力批判』の第2部「目的論的判断力の批判」における〈自然の客観的合目的性〉に関するカントの論究を思い起こさせる。ここでは、目的論的原理が反省的判断力の原理として、有機体の自然観察・認識のための統制的原理・格率として基礎付けられた⁽⁸⁹⁾。確かにカントは、『一般歴史考』において「自然の意図」を問題とする場合、目的論的原理が自然認識のための客観的な構成的原理ではなくて、どこまでも自然認識をその体系的連関の可能性に向けて導くための反省的判断力にとっての統制的原理であるという批判的考察を、歴史に関する目的論的考察の方法論的前提として、明確に、自覚しているわけではない。しかしながら、歴史哲学によって主張される目的論的自然は、『判断力批判』の趣旨に従って、歴史認識の客観的構成的原理としてではなくて、「歴史」のための単なる統制的原理として、解釈されなくてはならないであろう。それにしても、目的論的自然の名において、歴史のためのどのような導きの糸が呈示されるのであるか。われわれは、その内容を検討すると共に、その導きの糸の統制的意義を明らかにしなくてはならない。

第3命題で、人間に固有の自然素質は、人間の理性能力にあるとされる。

「自然は、次のように欲した。即ち、人間は動物的現存在の機械的配置を越え出るあらゆるものを、全く自分自身から産出するようにと (VIII.S.19)。」

カントによれば「自然が人間に、理性とこれに基づく意志の自由とを与えた」ということは、そのこと自体既に、「人間の装備に関する自然の意図の明確な告知」なのである。人間が、動物のように「本能によって指導される」ことではなくて、「一切を自分自身で産出する」ことに、自然の意図があるのであって、それゆえに「あたかも自然は、安楽な生活よりも、むしろ人間の理性的な自己矜持を目指したかのようである」とされるのである (VIII.S.19~20)。カントは、「人間の自分自身で産出するもの」「人間自身の作品」とされる例として、食料、衣服、外的安全・防御、娯楽、知見・伶俐、更には意志の善良さを挙げる。ここから明らかなよう

に、カントの念頭にあるものは、文化・技術に関わる人間の実践活動の全領域である。自然が人間に与えた理性・意志は、広義における実践理性なのである。かかる実践理性が人間の自然素質であり、その完全な展開が自然の意図であるが、人間の自然素質の完全な展開は、しかし、有機体的素質の展開のようにおのずから合目的に生ずるものではなくて、人間自らが自己の目的に従って理性的に行為するという人間自身の目的的活動によって、媒介されなくてはならない。言い換えれば、人間は、自らの理性的思慮に従って目的的に行為することによって、自然素質によってあらかじめ規定されたものへと、自らを形成するのである⁽⁴⁰⁾。

このように、さしあたってカントは、広義の実践的な理性能力に集約される人間の自然素質の完全な展開が、人類の歴史の進行をあらかじめ規定するところの歴史の目的として見なされるべきことを主張する。それでは、人類の歴史において、自然素質としての理性能力の完全な展開はどのようにして生ずるのであるか。その目的は歴史において、いかにして成就され得るのであるか。歴史は一般に、諸々の人間の諸々の行為から織り成されており、諸々の行為は、それぞれの人間の自らの理性的思慮に基づく諸々の目的を目指している行為だとするならば、それらの行為の総体が、結果として単なる無秩序なカオスを成すのではなく、人間の自然素質の完全な展開へと合目的に方向付けられ得るような歴史として特徴付けられるのは、どうしてか。その理由が、いわゆる第4命題によって示されるのである。

「第4命題。自然が人間のあらゆる自然素質の展開を成就するために用いる手段は、社会における人間の自然素質間の対抗関係Antagonismである。ただしそうであるのは、この対抗関係が結局のところ、社会の合法的秩序の原因となる限りにおいてである。ここで私は対抗関係を人間の非社会的社交性として理解する (VIII.S.20)。」

カントによれば、歴史の目的としての、人間の自然素質の完全な展開は、単なる個人として見られる限りでの人間によって欲せられ得る保証は少しもなく、また、その展開が個人において達成される可能性も拒まれていた。「第2命題。人間においては…自らの理性の使用へと目指している人間の自然素質が完全に展開されると見なされるのは、単に類においてのみであって、個人においてではない (VIII.S.18)」と言われるのは、そのためである。他方我々人間には、人間歴史の進行を合目的に導き支配するような、超人間的な理性的存在者を直接的に認識する道も又、閉ざされている。それゆえカントは、歴史における目標達成の契機を、それ自身又人間の本性(自然)に根差すところの人間の非社会的社交性としての対抗関係に内に見出す。類における人間の自然素質の展開を促す、人間の非社会的社交性は「社会へと入り込む性癖、しかも社会を絶えず分裂するおそれのある抵抗と至る所で結び付く性癖 (VIII.S.20)」を意味する。かかる対抗関係としての社会状態は、カントにおいて、人間の自然(本性)と矛盾するものではなくて、ここにおいてこそ、人間の自然素質の展開が可能になる状態なのである。そしてカントは、「人間の一切の諸力を覚醒させて、人間の怠慢への性癖を克服するように人間を促す」契機としての、社会における人間の対抗関係に、「未開状態から文化への真の

第1歩」を認めるのである (VIII.S.21)。「…非社交性を欠くならば、…完全な和合や知足や相愛に耽るアルカディア的牧歌生活にあつて、あらゆる才能は永久にその萌芽状態のままに覆われたままであろう (VIII.S.21)」と言われるように、カントにおいて、文化は総じて人間の非社交的社交性から生成・発展するのであり、その際、文化は牧歌的生活としての未開状態に、非社交的社交性としての社会関係は怠惰Lässigkeitや知足Genügsamkeitに、対立するものとして捉えられる。しかしその対立は、社会・文化と自然との対立を意味しない。人間の牧歌的未開状態も、文化的社会的状態も、共に人間の自然に包括されるのであり、両者は、目的論的自然の内部において現れる対立項として捉えられなくてはならないのである。

人間の自然素質の開発、即ち文化の生成・発展は、社会における人間の対抗関係において始まる。しかしながらこの文化の生成の発端は、人類に幾多の苦難を強いる問題状況である。『判断力批判』における表現を借りれば、「輝かしい悲惨」の始まりである。その状況の下では持てる者と持たざる者との、生活境遇上の人間の不平等が避けられない限り、文化の進展は同時に、外的暴力と内的不満という人類の災いの増大であるからである (vgl.S.392~3)。自然素質の展開へと駆り立てる非社交性は、他面では「そこから多くの害悪が発生する (VIII.S.21)」源なのである。

次の第5命題においてカントは、人間の対抗関係に不可避的であるこうした問題状況の打開を、「公民的社会の達成」に見る。というのは、公民的社会、即ち「社会成員の最大の自由、従って汎通の対抗関係が保たれながらも、各自の自由が他人の自由と両立し得るために、この自由の限界が厳密に規定され保証されているような社会、そこにおいて初めて、自然の最高の意図、即ち、… [人類の] 一切の自然素質の展開は、達成され得る (VIII.S.22)」からである。カントにとって公民的社会は、そこにおいて各自の自由が他人の自由と共に、不可抗拒の権力と結び付いた外的法律の下で最高度に保証される社会である。この社会をカントは、「完全に正しい公民的体制」と呼び、従って又そこに、自然の意図としての人類歴史の目標・課題を読み取る (vgl.S.22)。

カントは、人間の対抗関係からの「公民的社会」への移り行きに、自然の意図に導かれた、人類歴史における一種の必然性を見ているように思われる。第4命題で「対抗関係が結局は、社会の合法的な秩序の原因である (VIII.S.20)」とカントがことわるのも、そのためであろう。それにしても、対抗関係が、公民的社会という合法的な秩序の原因であるというのは、どうしてであろうか。公民的社会は、上述のように権力に結び付いた法則による自由の制限によって自他の自由の両立が保証される法的体制であるが、そのような体制を人間に強いるものは、カントによれば、「あらゆるものの中で最大の苦境」即ち、「人間が野放しの自由の状態では、もはや共存し得ない」という事態を招くところの「人間同志が互いに加え合うような苦境 (VIII.S.22)」に他ならない。対抗関係それ自体に含まれている、人間、従ってその自由の存続の危機への傾向が、必然的に公民的社会という法的体制を生み出すとされるのである。換

言すれば、「最も麗しい社会的秩序は、非社交性の結実であって、非社交性は、それ自身に強制されることによってそれ自身を訓練する (VIII.S.22)」のである。従って又カントによれば、公民的社会は、そこにおいてもはや各個人間の対抗関係が原理的に除去されるような体制を意味する訳ではない。公民的社会においては、各個人に対して、あらゆる他人の自由と両立し得るような最大可能の自由が許容されるべきなのであって、その意味で、公民的社会は、対抗関係によって対抗関係(自由、社会関係)自身が崩壊しないように保証する体制として、従って、対抗関係が保たれている体制として、考えられている⁽⁴⁴⁾のである。

対抗関係からの公民的社会の移りゆきが必然的であるのは、カントによれば、このように、対抗関係には自己矛盾が内包されているからである。カントは、そのように主張していると言つてよい。しかしわれわれが先に触れたように、人間の対抗関係、非社会的社交性は、人間本性(自然)に根差すところの1つの性癖である。そしてそれは、今1つの人間の性癖である和合、知足、怠惰への性癖と対立する。してみると、今や、対抗関係からの公民的社会への移行に対しては、非社会的社交性に対立するこの後者の性癖の方は、どのような関係にあるのか、と問うことができよう。言い換えれば、カントにおいて、人間のアルカディア的未開状態と公民的社会との関係はどのように把握されるのか、という問題である。この問題に関してもカントは一見するところ、人間のアルカディア的未開状態と公民的社会とを、後者が非社会的社交性の結実である限り、対立的に捉えているように見える。その限りでカントでは、両者の和解ということとは、問題にされていないように思われる。

『人間歴史の臆測的起源』によれば、「単なる動物的な被造物の未開状態からの人間性への移行 (VIII.S.115)」は人間歴史の決定的な第1歩とされる。それは「本能のあんよ車からの理性の指導への、一言でいえば、自然の後見からの自由の状態への移行」として、特徴付けられる。そうして理性の目覚めは同時に、そこから害悪と悪徳とが発生する源でもあるがゆえに、「この未開状態からの最初の第1歩は、人倫的面から言えば、墮落であった (VIII.S.115)」のである。「自然の歴史は、善から始まる、なぜならそれは神の作品であるから。自由の歴史は、悪から始まる、なぜならそれは人間の作品であるから (VIII.S.115)。」このようにカントは、自然の歴史と自由の歴史とを一応峻別する。その限りカントにおいて、自然の後見の下にある人間の未開状態と理性の指導下に置かれた自由の状態とは、互いに断絶された2つの状態として、捉えられているように見える。しかしながら、カントにあって「自然」は多義的である。自由の歴史の開始における理性は、動物的本能、感覺的満足としての「自然」を指導し支配する原理として、そのような意味での自然に対立する。しかし、そのような理性的存在者としての人間をして、その自然素質を類において完全に展開するために、公民的社会へと導くものも又、「自然」なのである。この広義の自然は『一般歴史考』において主張され『判断力批判』で基礎付けられる、目的論的に解釈されるべき自然である。実に、自然の歴史は、広義には自由の歴史をも包括するものとして捉えられなくてはならないのである。自然を自己の実践的目

的のために手段として利用する練達性としての文化を、総じて「自然の最終目的」と見る『判断力批判』の立場から言えば、そこにおいて人間の自然素質の完全な展開が達成されるとされる公民的社会への「自由の歴史」の歩みも又、自然の歴史の一部として考えられているのである⁽⁴²⁾。従ってカントにあって、一方における人間のアルカディア的未開状態と、他方において人間の自然素質の完全な展開を対抗関係を媒介として可能ならしめる公民的社会体制とは、相斥け合う対立的な関係として、片付けられている訳でもないのである。カントには、人間の未開的自然状態と、非社会的社交性に基づく文化状態 *civilisirter Zustand* との対立抗争がいわば止揚された状態を、公民的体制と呼び、ここに文化の最終の目標を看取するという考え方も、認められるのである。「文化状態は、未開の自然状態と不可避免的な抗争に陥る。この抗争を取り除き得るのは、ひとり完全な公民的体制(文化の最終の目標)だけであろう(VIII.S.117 anm.)。」

以上のようにカントは、一応、人間の対抗関係から公民的社会の樹立への移行を、自然の意図に導かれた目的論的に解釈されるべき人類の歴史の必然として、説いていると言ってよい。この人類歴史の目的論的必然性をカントは、しかしながら、歴史認識の客観的構成的原理に関わることとして問題にしているのでは決してない。単に「歴史」に対する人間のパースペクティブを方向付ける統制的意味で主張されていることは、言うまでもない。次にわれわれが検討するように、『一般歴史考』の第6命題で公民的体制が、人類の未来に課せられた最も困難な課題とされ、第7命題では超国家的な法秩序としての国際連盟の理念が提唱されるに至るカント歴史哲学における問題の展開を勘案するならば、「自然の意図」として呈示される歴史のアプリオリの導きの糸の統制的意義は、第1に、その導きの糸が歴史的出来事の客観的連関の解釈のための視点を与えるということに、第2に、「自然の意図」に向けて我々の実践(歴史的・政治的行為)が方向付けられるという点に、認められている、と解されなくてはならないのである⁽⁴³⁾。

第6命題では、そこにおいて人間の自然素質の完全な展開が達成されるという「完全に正しい公民的体制」が、人類歴史において既に達成されている状態ではなくて、人類にとって最も解決の困難な問題であり、否その完全な解決は不可能な課題であるとされる。「この理念への接近のみが、自然によって我々に課せられている(VIII.S.23)」と言うのである。自由の歴史は悪から始まるがゆえに、公民的社会の達成にとっては、自・他の自由の両立を保証するための、権力によって強制される法(実定法)の樹立とその遵守が最重要の問題である。しかしその問題の完全な解決は、カントによれば、不可能であるとされるのである。

「人間は、同類の他者の下で生きるならば、支配者を必要とする動物である。……しかし、どこから人間はこの支配者を手に入れるのか。それは人類以外にはない。だが、この支配者も同様に支配者を必要とする動物に他ならない。それゆえ、どうしてみたところで人間は、それ自身正義であるところの、公的正義の主権者をどうしたら手に入れることができるのか、

見極めがつかない。この主権者を或る個人に求めるにせよ、或は、そのために選抜された多数の個人の集団に求めるにせよ、事情は変わらない。というのは、集団のどの個人も、法律に従って彼の上に権力を行使する別の個人を戴かないならば、必ず自己の自由を濫用するであろうからである。それにもかかわらず、最高の主権者はそれ自信で正義であるべきであり、それでもやはり人間であるべきである。従って、この課題はあらゆる課題の内でも最も困難である。否、この課題の完全な解決は不可能である (VIII.S.23) 」

公民的体制にとっては、それ自身正義であるような主権の樹立が不可欠である。しかるにこの主権者は、人間自身に、即ち本来自己の自由を濫用するがゆえに自己以外に支配者を必要とするような人間自身に求められなくてはならない。そこに最大の困難がある。しかしこのことがいかに困難であっても、「最高の主権者は正義であるべきであり、しかも人間であるべきである」という理念なしには、公民的体制というものは考えられないのである。それゆえ、完全な公民的体制は、それ自身理念として主張されるのである。とはいえその理念は、いつしかその実現の叶えられることが単に望まれている願望に過ぎないのではない。カントにとって、そこにおいて理性的存在者としての人間の自然素質の完全な展開が可能とされる公民的社会的達成は、歴史における人間の行為が現にそこへと導かれるべき実践的な理念なのである。

「公民的体制」というこの理念は、根本的には、われわれ人間の実践的行為を方向付けるべき実践的理念である。その意味でこの理念は、究極的には、カント倫理学において与えられる道德原理としての定言命法によって基礎付けられなくてはならない性質のものである。しかし今われわれは、この問題に立ち入らない。ただ、ここで公民的体制が人類に課せられた課題・理念として提唱されるのは、単にそれが時代を越えて妥当すべき普遍的アприオリな道德的理念であるというだけの意義においてではないこと、やはり、歴史において実現されるべきであると同時に、実現され得る実効力をも持つ理念としてであるということは、確かであろう。たとえこの理念の歴史における完全な実現は、望み得ないにしても、歴史におけるこの理念への接近の可能性は洞察されていると言ってよいであろう。それゆえにカントは、第6命題に関する説明を次のように結ぶのである。

「この理念への接近が、最後に着手される試みであるということは、更に次の事情からも帰結する。即ち、この接近のために要求されることは、1つに、可能的体制〔公民的体制〕の性格についての正しい諸概念、2つに、多大の世の中の動きによる訓練を経て得られる経験豊かさ、そして何よりまして第3に、この体制を受け入れるべく覚悟する善意志である。これら3つの要件がしかし1つに集合し得るのは、甚だ難しいことであるし、集合するにしても、それは漸く後になって、多くの空しい試行を重ねた末のことであろう (VIII.S.23) 。」

公民的社会的理念への接近が可能であるための条件を、このようにカントは、公民的社会的に関する学問理論的認識を獲得すること、及び実践において鍛えられた豊かな経験の蓄積、そして公民的社会的達成を道德的義務として自己に課する道德的意志、以上3つの要件の集合に

見出すのである。しかしながら、これら3つの要件の合一によって初めて可能とされるこの理念への接近は、人間営為の試行錯誤の末に初めて叶えられる。してみればカントにおいて、歴史におけるこの理念の実効性は、この理念に導かれた歴史的行為・経験の試行において確かめられる、言い換えるならば、現実の歴史的行為・経験がこの理念の実験の場である、と考えられていると言ってよいであろう。

理念への接近を可能ならしめる条件が、一挙に与えられるものではなくて、人間営為の試行錯誤によってのみ整えられるという考え方は、実のところ、第2命題の主張内容に符合する。

「第2命題。人間にあっては・・・理性使用を目指してきた人間の諸自然素質は、単に類においてのみ完全に展開するのであって、個人においてではない (VIII.S.18)。」

カントによれば、人間の理性は、その洞察の段階を1段毎に進めて行くために試行、練習そして教育を必要とするが、自然が人間の寿命を短く定め置いたからには、自然は、人類の啓蒙の萌芽を、自然の意図に完全に合致する程度にまで展開せしめるためには、果てしない世代の連鎖を必要とする (vgl.VIII.S.19)。公民的社会への漸進的接近は、人類の幾世代にも及ぶ啓蒙の営みの伝承と発展がなければ、望み得ないことなのである。

更にカントは、公民的体制の達成に関する原理的問題を第7命題で次のように提起する。

「第7命題。完全な公民的体制の設立の問題は、合法則的な外的国家問題に依存するのであって、前者の問題は、後者の問題なしには解決され得ない (VIII.S.24)。」

各々の公共体 *ein gemeines Wesen* が国家としての対外関係にあって野放しの自由にあると、人間に公民的社会への移行を強要させるのと同じ対抗関係は、各個人を圧迫しないでは措かない害悪の原因なのである。カントによれば、公民的体制というものは、これを1つの国家の内部で樹立するだけでは不十分である。国家間における対抗関係が放置されている限り、人間の対抗関係の自己矛盾が克服されることにはならない。それゆえ、対抗関係が相互的崩壊へ導かないために、自然はこの対抗関係を、又しても「対抗関係にありながら平安と安全を発見するための手段として使用する」のである。国家間の戦争、そのために怠ることのできない軍備、そしてそれゆえに各国家の蒙らざるを得ない苦境、これらを媒介として、自然は「野蛮人の無法状態から抜け出して、国際連盟 *Völkerbund* というものへと進み入るように駆り立てる (VIII.S.24)。」戦争は、「将来の戦争に備えて決して縮小せず絶えず拡張される軍備」によって国民にもたらされる「最大の害悪」である (VIII.S.121)。カントによれば、「人類がなお今日おかれている文化の段階にあっては、戦争は、文化を更に先へと押し進めるための不可欠の手段である」にしても、「完成された文化 (いつであるかは神が知る) の後でのみ、永続する平和が我々にとって有益となろうし、完成された文化によってのみ永続的平和が可能となるであろう」とされる (VIII.S.121)。人類の最大の害悪であり苦境である戦争を契機として、国際連盟という超国家的法秩序の樹立に進むことによって、人類文化はその完成を見るというのである。

カントは非社交性としての個人間の対抗関係からの公民的社会への移り行きに、「自然の意図」に導かれた目的論的必然性を看取るのと同じように、諸国家間の対抗関係から戦争を媒介とした、国際連盟を基盤とする「世界公民的状态」の樹立も又、目的論的に必然的であると考える。

「野蛮人の無目的的状态は、人類のあらゆる自然素質の展開を抑止したが、しかし最終的には、この状態によって余儀なくされた害悪を通して、この状態から抜け出して公民的体制へと踏み入るように、人類は強要された。この体制において、人類の自然素質のあらゆる萌芽が展開され得る。このように野蛮人の無目的的状态が果たしたのと同じことを、既に建設された諸国家の野蛮の自由が果たすのである (VIII.S.26)。」

即ち、カントによれば、戦争による荒廃、否寧ろ常に戦争に備えて準備せざるを得ない軍備の浪費によって、人類の自然素質の展開が妨げられるが、しかしこれらの事態から発生する害悪は、人類を強要して、諸国家の相互の間のそれ自体としては有益である抗争に関して「均衡の法則」を発見させ、この法則に重みを与える権力としての「世界公民的状态」を導入させるのである。このようにカントは、諸国家対立抗争からの「世界公民的状态」への移行を目的論的必然として捉える。そのことは、個人間の対抗関係からの「公民的体制」への移行の場合と変わりが無い。かくして人類の歴史において見出されるべき「自然の隠された計画」の実質は、「内的に完全な国家体制を、又、この目的のために対外的にも完全な国家体制を、そこにおいて自然が人間性に内在するあらゆる自然素質を完全に展開することのできる唯一の状態として成就することにある (VIII.S.27)」のである。そうして、「人類における完全な公民的結合を目指す自然の計画に従って、普遍的世界歴史を論述する (VIII.S.29)」ところに、歴史哲学の課題が在する。「普遍的世界歴史」の構想は、カントにとって、先に検討したように⁽⁴⁰⁾、経験的歴史学Historieを排除するものでもなければ、単なる「小説Roman」に過ぎないものでもない。それは、「人間の行為の、さもなければ無計画的集合物であるものを、少なくとも大体において体系として描写するための導きの糸として役立つ (VIII.S.29)」理念なのである。こうしたカントの世界歴史の理念・構想におけるいわば要の石というべきものが、完全な公民的社会、就中、世界公民的状态の樹立という課題なのである。それは、単なる空想では全然なくて、理念それ自身がその実現を促進するような理念として特徴付けられる (vgl. VIII.S.27)。従ってその理念が、現実の歴史がそれに従って解釈されるべき歴史的認識のための統制的原理でもあることを、カントは次のように示唆している。「経験は自然の意図のそうした成り行きに関して何事かを発見するか否か。私は言う、わずかなものが発見されると (VIII.S.27)。」更に言われる。

「もし我々がギリシャ史……から初め、そして次に、ギリシャ国家を併合したローマ民族の国家組織体の形成及びその奇形に及ぼしたギリシャ史の影響を追及し、更に今度はローマ帝国を滅ぼした蛮族に与えたローマ民族の影響を追求し、我々の時代まで辿るならば、その

場合しかし、他の諸民族の国家史は、彼等の知識がこれら啓蒙された諸国民を通して漸進的に我々に伝えられてきた限りで、挿話的に付け加えられるならば、我々は我々の大陸（恐らく、あらゆる他の大陸に将来いつか法則を与えるであろう我々の大陸）において、国家体制の改善の規則的進行を発見することであろう。更にまた我々が、あらゆる場合に公民的体制とその諸法則及び国家関係に、……注目するならば、人間の事柄のかくも錯綜した戯れに関する説明に役立ち、或は将来の国家変動に関する予言の術にも役立ち得るような導きの意図が発見されるだろうと、私は信じる（VIII.S.29～30）。」

先にわれわれは、「完全に正しい公民的体制」に関して、それが我々の歴史的・政治的行為を方向付けるべき実践的理念であり、又、その理念にはその理念の実効性が歴史的行為・経験において確かめられるべきであるという実験的性格が具わることを、見てきた⁽⁴⁵⁾。完全な公民的体制の問題が、カントにおいて、「世界公民的状态」の樹立なしには解決され得ないのであってみれば、「世界公民的状态」も又そうした実践的理念であることは言うまでもない。国家的な法秩序たる国際連盟を設立し、これによって永続的平和を保証することこそ、人間の歴史的・政治的行為がそれによって方向付けられるべき最高の実践的理念なのである。しかるに、われわれが今し方引用した文章でカントは、「完全な公民的体制」「世界公民的状态」の理念が同時に又、現実の歴史を「世界歴史」として解釈するための理念でもあることを示していると言ってよい。もとよりカントの立場は、歴史に関する独断的な理論的主張を意図するものとしてではなくて、『判断力批判』において基礎付けられる、反省的判断力による目的論的判定の範囲内にあるものとして、理解されなくてはならない。カントは、反省的判断力による歴史解釈のための理念として「完全な公民的体制」「世界公民的状态」を掲げるのである。そうした歴史解釈はカントによれば、過去から現在に至る人類の文化生成・発展に結合した国家変遷の歴史に関係するが、しかしその歴史解釈の理念は、人類の将来の「国家変動」に対する予言 Wahrsagenの原理としても求められるのである。

カントにおいて、「世界公民的状态」に代表される歴史哲学的諸理念が、実に、人類の将来に対する予言ないしは予見のための導きの糸としての役割を持つことによって、総じて「世界歴史の理念」は、単に行方を方向付けるべき実践的理念としての実践的統制的意義に尽きない意義を獲得するのである。即ち「世界歴史」の理念は、われわれを、カント哲学の最終の間、「希望の問題」へと導くのである。

われわれは、カント批判哲学における歴史哲学の体系的位を問おうとすれば、「希望の問題」を無視することはできないであろう。『一般歴史考』でカントは、はっきりと「希望」に言及する。「自然が最高の意図として持つもの、即ち、そこにおいて人類のすべての根源的素

質が展開される母胎としての、普遍的な世界公民的状态というものが、改造の幾多の革命の後に遂に、将来いつか、成就されるであろう」ことは、結局「希望」に託される（VIII.S.28）。カントによれば、自然の意図として「世界歴史」を構想するということと、人類の将来における世界公民的状态の樹立を希望に託するということとは、実に、同一のこととされるのである（vgl.VIII.S.30）。歴史哲学の試み自身が、そうした希望の表明とその哲学的正当化の企てである。自然の意図としての「世界歴史の理念」によって、人類が世界公民的状态へと向上せんと努める有様において、人類の遙かな将来を見通すという「将来に対する喜ばしき展望が、開かれる（VIII.S.30）」と言うのである。

とはいえ確かに、カントにおいて、自然の意図として語られる歴史哲学的諸理念が究極的には、倫理的に基礎付けられるべき実践的・道徳的理念であることは、疑い得ない。カントにとって、「公民的体制」は「共和制的体制」以外のもではありえず（vgl.VII.S.85）、その体制における各人の法的・政治的自由への要求は、人格の道徳的自由を前提にして初めて基礎付けられるものとして承認される。

「かくして人間は、あらゆる理性的存在者との平等という関係に…入った。即ち、自己自身が目的であるという要求に関して、換言すれば、どの人間によってもかかるものとして評価され、又、誰によっても単に他の目的のための手段としてのみ使用されないという要求に関して、平等の関係に入ったのである（VIII.S.114）。」

このように『人類の臆測的起源』においてカントが、「世界公民的状态」を念頭において記したと思われる「理性の最終の歩み」は、「人類の人倫的使命の最終目標（VIII.S.118）」とされるが、「公民的体制」及び「世界公民的状态」の理念は、究極的には、定言命法によって基礎付けられるのであり、その限りで又、歴史的・政治的行為に対する実践的理念として特徴付けられるのである。こうしたカントの思想は、先に見たように⁽⁴⁶⁾「自然の最終目的」としての文化が「創造の究極目的」による批判的基礎付けを必要とし、その究極目的が道徳性の主体として人間に求められる（S.398ff）とする『判断力批判』の主張に、継承されている。

しかしながら、「創造の究極目的」は、自然諸条件から独立である無制約的な道徳法則の立法において成り立つ道徳性の主体においてのみ見出されるのであり、かかる存在者は、ヌーメノンとして人間であって（S.398～9）、本来的に、自然を越えている（vgl.S.390）。従って究極目的の所在は当然又、現実の歴史を越えた世界に求められなくてはならないであろう。カントによれば「究極目的へと向かう絶えざる前進において、（時間の内で）無限に進行する変化が思惟される」が、「その絶えざる前進にあっても、[道徳的]心術は…存続して持続的に同一である。……我々は我々の[道徳的]格率を、あたかも我々の道徳的状态が善なるものから一層善なるものへと無限に進む変化にありながらも、心術の面では…いかなる時間の推移にも従わないかのごとくに、選び取らなくてはならない（VIII.S.334）」と言われるのもそのためである。してみれば、カントにおいて、究極目的（の実現）の問題は、詰まるところ、

道徳性の主体の確立・完成の問題であり、そしてその問題は専ら、人間行為の時間的歴史的推移から独立であるような道徳的心術・格率の形成に関わることなのである。

「公民的体制」「世界公民的状态」が歴史的・政治的行為のための実践的理念であるためには、確かにその理念はカントにあって、道徳性の主体としての究極目的による基礎付けを前提とする。それゆえ、この点が注目されることによって、カントの「世界歴史の理念」には単に実践的統制的意義が認められるのみであるとする解釈が、生まれることにもなる。例えば、ランドグレーベの立場がそうである。

彼によると、カント歴史哲学がその下に構築される「合目的性の原理」はもともと、「究極目的」を前提としてのみ語られ得る⁽⁴⁷⁾のであり、カント歴史哲学は、究極目的を直接に歴史の導きの糸とするという意味で目的論的である⁽⁴⁸⁾と主張される。又、究極目的の概念が歴史の認識のための統制的原理たり得ず、実践的確信に由来するものである以上、究極目的を導きの糸とする目的論的歴史考察は、歴史の法則の呈示には至り得ない。この導きの糸は専ら、実践的意味を持つだけである。言い換えれば、公民的・世界公民的状态が、招来され得るような行為のための基準の獲得に役立つだけである。歴史は確かに、世界公民的状态へと設定されるが、だからといってこの状態が法則に従って生じるわけではなく、それは人間の自由の身構えに依存する⁽⁴⁹⁾。こうして彼によれば⁽⁵⁰⁾、世界公民的状态が人類の存続の条件として追求されるべき歴史の最終目標として確定されるのは、人間が道徳的存在者として見なされる場合に限ることなのである。従って、こうした歴史の導きの糸は、歴史の認識のためのものではあり得ず、行為を動機付けるべき導きの糸でしかない。要するに、「世界歴史の理念」が導きの糸であるのは、専ら、実践的統制的意味においてに過ぎないとされるのである⁽⁵¹⁾。

しかしわれわれの見るところ、この解釈の立場は、カントの歴史哲学的考察を余りにカント倫理学の根本思想に近付け過ぎていると言わなくてはならない。そこでは、カント歴史哲学における学問理論的部分が無視されて、従って「希望の問題」が見失われているのである。確かにカントは、『一般歴史考』における9つの命題で言い表わされる「世界歴史の理念」でもって、歴史の内に自然法則に比せられるべき客観的法則を発見するための原理を主張しているわけではない。しかしさればと言って、単に、定言命法によって基礎付けられるべき歴史的・政治的行為の指針を呈示しているだけでもないのである。

われわれはカントの「世界歴史の理念」から、例えば「自然は、人間をして、公民的社会の樹立に着手して、各人の自由の使用が他人の自由と諧和するための行為諸規則を制度化するように、強要する⁽⁵²⁾」という命題を導き出すことができるであろう。この命題は、カウルバッハによれば⁽⁵³⁾、自然(歴史)の性格や処置に関する理論的独断的主張として解されてはならず、又、神と魂の不死の仮定へと導くような実践理性の「要請」に過ぎないものでもなく、それは、反省的判断力による判定からの帰結として理解されなくてはならないとされる。われわれは、このような解釈の立場を尊重したい。全体としての人類歴史のアプリオリの導きの糸

である「自然の意図」は、「究極目的」に集約される実践的・道徳的理念に適う理念として、反省的判断力によって投企される。この世界歴史の理念が同時に、それに従って人類歴史の経過が連続的の全体として捉えられる理念である。それゆえ、かかる理念に属するところの「公民的体制」「世界公民の状態」は、一面で、実践哲学によって基礎付けられるべき実践的理念であるが、他面では、歴史解釈のための反省的判断力の統制的原理としての役割をも担うのである。

カント歴史哲学の構想には、先に触れたように⁶⁴⁾、「もしも世界の経過が或種の理性的目的に適合すべきだとするならば、世界の経過はどのように進行しなくてはならないであろうか(VIII.S.29)」という問いが、根本的なモチーフとして働いている。してみれば、カントの提示する「世界歴史の理念」が、歴史的・政治的行為を方向付けるべき実践的理念であるという性格を持つと同時に、歴史の経過がどのように理解され得るのか、歴史解釈のための原理でもあるということは、当然のことであろう。従って「普遍的世界歴史を論述する哲学的試み(VIII.S.29)」は、「世界歴史の理念」に属する2つの契機を統一的に把握する総合の立場に立たなくてはならない。そうしてこの立場が、『判断力批判』において提供される「反省的判断力」に他ならないのである。

カント批判哲学において『判断力批判』に課せられる根本課題は、「感性的なものとしての自然概念の領域と超感性的なものとしての自由の概念の領域との間にある見渡し難い裂け目」を何らかの意味で橋渡しすることのできる原理を探究・確立することであり、そのような原理として「自然の合目的性」が批判的に考察される。「自然概念から自由概念への移行」が求められるのであり、その移行の問題は、「自然は、その形式の合法則性が、自由の諸法則に基づいて自然において実現されるべき諸目的の可能性に少なくとも調和合致するように、そのように思惟され得なくてはならない」要求として掲げられる。歴史の導きの糸を「自然の意図」として呈示するカント歴史哲学は基本的に、こうした『判断力批判』に課せられた「移行の問題」に包括されると言ってもよいのである。

従って又われわれは、先に見たように、カント歴史哲学の問題を、理性の関心に基づく第3の問い「私は何を希望することが許されるか」に結び付けて捉えなくてはならないのである。カントにとって、「希望の問題」は実践的であると同時に理論的である。「希望」にあって我々は、実践的理念が導きの糸とされることによって、生起するものについての理論的問題の解答へと導かれる。希望はつまるところ、「何かが生起すべきであるがゆえに、何ものかが存在する」という推論に帰着する(vgl.B.833~4)。『純粹理性批判』では、「希望」が「最高善の問題」との関連で考察されているが、「希望の問題」はカントの歴史哲学的考察においても、明確に位置付けられるべきなのである。しかし歴史哲学における希望の眼差しは、「最高善の問題」の場合のように、歴史の彼岸にある目標へと向けられるのではない。そうではなくて、人類がその歴史において、為すべきであるが故に実現することが出来るような、目標へと向け

られなくてはならないであろう。カント歴史哲学は、「私は歴史の経過から何を期待することが許されるか」という問題への解答を示そうとするのである⁽⁵⁵⁾。その意味で、自然の「最高の意図」としての「世界公民的状态」の樹立に対する希望は、歴史的世界とは別の世界への希望ではないのである。

こうして今や、カント歴史哲学においては、「世界公民的状态」に集約される歴史哲学的理念が我々の歴史・政治的行為によって実現されるべきだという前提の下で、我々は一体、何を現実の歴史に期待できるのか、その実践の成果に関する予言Vorhersagen、Wahrsagenの可能性が問題となるのである。ここでは、歴史の導きの糸としての理念のアプリオリの歴史哲学的投企自身が問題なのではなくて、歴史哲学的理念と現実的経験的歴史との関わり合いが、改めて問われなくてはならない。即ち、この課題・理念の実現に対する現実的歴史的条件が問題とならざるを得ない⁽⁵⁶⁾。理念の実現に対する「希望の問題」が、『実践理性批判』で説かれるような「実践理性の要請」としてではなくて、歴史哲学に固有の形で提起され得るためには、その問題は、こうした「予見の可能性」の問題との接点を欠くことはできないのである。

『学部争い』の著書で、歴史における進歩の問題に関して「予言的歴史」を吟味する過程で、カントはこの問題に触れている。カント歴史哲学において、「希望の問題」がどのようにして、またどの程度打開されているのか、この問いに答えるには、「予言的歴史」に関するカントの見解が、先ず検討されなくてはならないであろう。更には、歴史における「世界公民的状态」の実現というテーマに関して言えば、『永遠平和のために』におけるカントの平和論を、カント法哲学の立場を顧慮した上で立ち入って考察することが、求められるのである。

[註]

カントの著書からの引用については、次の基準によって、その引用箇所はすべて本文中の()内で示される。『判断力批判』からの引用箇所は、Akademie版及びPhilosophische Bibliothek 版に添えられているカント原版のページ数により、ページ数のみで表される。『純粹理性批判』については、B版により、Bを付したページ数で記され、その他のカントの著書からの引用はすべて、Akademie 版により、巻数を付したページ数で表記される。

- (1) 拙論「カントにおける有機体的組織としての『自然全体』— 覚書 —」(福井医科大学一般教育紀要第9号、1989)、6～14ページを参照されたい。
- (2) Vgl., K. Düsing: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (1968), S.206.
- (3) 拙論、前掲書、14ページを参照されたい。 (4) Vgl., K. Düsing, *ibid.*, S.215.
- (5) Cf., P. Riley: *Kant's Political Philosophy* (1983), p.74. vgl., M. Riedel: *Geschichtsphilosophie als Kritische Geschichtsdeutung. Kants Theorie der historischen Erkenntnis*, in: *Verstehen oder Erklären?* (1978), S.213.

- (6) Vgl., K.Düsing, *ibid.*, S.214,217. (7) Vgl., *a.a.0.*, S.218.
- (8) Vgl., *ebenda.* (9) Vgl., *a.a.0.*, S.225.
- (10) Cf., R.A.Makkreel: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* (1990), p.131.
- (11) Vgl., F.Kaulbach: *Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?* in: *Kant-Studien* 66 (1975), S.70~1.
- (12) Vgl., M.Riedel, *ibid.*, S.192. (13) Vgl., *a.a.0.*, S.192~3.
- (14) Vgl., M.Riedel: *Kritik der historisch urteilenden Vernunft*, in: *Urteilkraft und Vernunft* (1989), S.130~1.
- (15) Vgl., *a.a.0.*, S.131f.
- (16) Vgl., M.Riedel: *Geschichtsphilosophie als Kritische Geschichtsdeutung*, S. 195~6, S.198.
- (17) M.Riedel: *Kritik der historisch urteilenden Vernunft*, S.133.
- (18) Vgl., *ebenda.*, L.Landgrebe: *Die Geschichte im Denken Kants*, in: *Studium Generale* (1954), S.534.
- (19) Vgl., L.Landgrebe, *ibid.*, S.534~5.
- (20) Vgl., M.Riedel: *Geschichtsphilosophie als Kritische Geschichtsdeutung*, S.199.
- (21) Vgl., *a.a.0.*, S.204ff. (22) Vgl., *a.a.0.*, S.205f.
- (23) Vgl., *a.a.0.*, S.206. (24) Vgl., F.Kaulbach, *ibid.*, S.66f.
- (25) Vgl., *a.a.0.*, S.68f. (26) Vgl., *a.a.0.*, S.69~70.
- (27) Vgl., *a.a.0.*, S.70~1. (28) Vgl., M.Riedel, *ibid.*, S.192f.
- (29) Vgl., *a.a.0.*, S.202. (30) Vgl., *a.a.0.*, S.203.
- (31) このことは、『実践理性批判』においても本質的に変わらない。拙論「『実践理性批判』における最高善の問題」(『思索』第17号、1984)を参照されたい。
- (32) Vgl., M.Riedel: *ibid.*, S.203. (33) 本稿11~2ページ参照。
- (34) Cf., R.A.Makkreel, *ibid.*, p.132. (35) vgl., M.Riedel, *ibid.*, S.207.
- (36) Vgl., *a.a.0.*, S.208~9. (37) Vgl., *a.a.0.*, S.210.
- (38) Vgl., *ebenda.*
- (39) 拙論「カントの『自然の合目的性』(III) -『目的論的判断力の批判』における自然目的の概念-」(福井医科大学一般教育紀要第8号、1988)を参照されたい。
- (40) Vgl., L.Landgrebe, *ibid.*, S.535.
- (41) Cf., H.Williams: *Kants Political Philosophy* (1983), p.10.
- (42) Cf., R.A.Makkreel, *ibid.*, p.135~6.
- (43) Vgl., F.Kaulbach, *ibid.*, S.73~4.

カントの「自然の合目的性」(IV) —歴史哲学の構想—

- (44) 本稿9ページ以下参照。 (45) 本稿26ページ以下参照。
(46) 本稿3ページ以下参照。 (47) Vgl., L.Landgrebe, *ibid.*, S.538.
(48) Vgl., *a.a. 0.*, S.539. (49) Vgl., *a.a. 0.*, S.540.
(50) Vgl., *a.a. 0.*, S.541.
(51) Vgl., L.Landgrebe: *Das philosophische Problem des Ends der Geschichte*, in: *Kritik und Metaphysik Studien* (1966), S.233.
(52) Vgl., F.Kaulbach, *ibid.*, S.72. (53) Vgl., *ebenda.*
(54) 本稿20ページ参照。 (55) Vgl., F.Kaulbach, *ibid.*, S.77.
(56) Vgl., *a.a. 0.*, S.79.