

## フイヒテの歴史哲學

久保 正夫

基督教的思想に於いて世界が道德的領域として、したがつて歴史として理解されてゐること、そして殆んどこれが、たとへば希臘的世界觀に對立されて、基督教の根本的特徴を形つくつてゐることは、シェリングの透察を俟つまでもなく、哲學的教父の思想に接觸するものがたゞちに了解するところである。アイレナイオス、オリゲナス、そしてアウグスチヌスに於いて基督教の歴史的構成(historische Konstruktion des Christentums)と世界史の宗教的構成(religiöse Konstruktion der Geschichte)とは彼らの世界觀の形態を規定する著しき Doppel motive である。絶對的實在そのものへ、何ら外的象徴の介在を経ずしてたゞちに赴くところの一つの宗教にとつては、その絶對なるもの理念が客觀的になるところの全體もまた絶對的な、そして唯一的なものでなければならぬ。その理念が顯はるる形象は恒常なる自然的存在でなく、歴史的形像であ

る。しかしながら歴史的形象は、それが神的存在がそこに自己を啓示するものとして、信仰によつて把握されあたふにせよ、けれど決して一つの絶對的現在に變ぜられることを許さない。時間の各々の個別の契機は神の個別の一面の啓示であるべく、そしてその各各に於いて神の絶對的本質がそのままに見られなければならない。與へられたる世界の複雑そして多様な事象は神の國の神祕を語るべく強ひられなければならない。

直接に教父哲學に對する *Reminiscenz* を指示することは必要でないが、ヘーゲルにいたる獨逸唯心論の地盤に生まれたいくつかの大きい歴史的 세계觀 (*historische Weltansicht*) はその根本的見解に於いて古き教父たちの傳統を繼續したものと考へられる。其を生動せる形而上學的要求をもつて取り入れ、それを新しき、豐富なる創見の力たらしめたことはすぐれたる *レッシング* の効績である。彼は右の手にすべての眞理を、そして左手には眞理にむかつての唯一の、そしてつねに休まざる衝動を、けれどつねにそして永久に彷徨することの運命の附加物とともに握り、そして人間にその選擇を命ずる神を想像する。そのとき謙遜にその左の手をもとめて跪つく者こそ眞の人間である、何故なら、純粹なる眞理はただ神のみに屬するものであるから (*P. 10*)

rentz, Lessings Philosophie S. 106)。この譬喩のいふところの、その所有によつてでなく、たゞその獲得の努力によつて保たれる個人の價値はまた全人類のそれである。レッシングにとつては世界の生命は一つの理想の階段的充足として見られるべきものである。たとへその理想の完全なる到達は限りなき遠くに横はるにせよ、けれどそれは個個の運動を制約し、そしてその價値を規定するものである。彼は歴史の運動に於いて一つの神的完成への有目的な努力を認識しやうと欲する。„Erziehung des Menschengeschlechts“などに見らるゝところの、かやうな歴史的世界觀の概念構成に於いて、レッシングはそれゆゑに歴史的發展のなかに支配する目的論的必然性を想定し、ライブニッツによつて與へられた發展 (Entwickelung) の概念の充分な意義を發揮せしめてゐる。同時に、彼はその理想的目的のために進行する全經過に於いて有する個々の運動、更にそれらを荷ふ各々の個體の位置と意義について決定論的ならざるを得ない。思ふに、敬虔なるレッシングにとつては純なる自由を、純なる眞理とともに、たゞ神にのみ歸しそしてそれを己から斷念することは堪へあたふことであつたであらう。

レッシングの決定論と親近なるごとく見えるのは、人類史に關する諸觀念 (Ideen zur Geschichte der Menschheit) に於けるヘルデルの哲學であらう。後者の方向にあつては、

336  
 歴史的な生活の理解は自然的必然性の視點に於いて爲される。勿論ヘルデルが彼の體系に盛り入れたる分析的なるよりはむしろ直觀的なる内容の富みのうちには例へば民族精神(Volkss-ethé)の觀念のごとき彼ののちに來れるものによつてその充分な意味を認容された基礎概念を含むものであるがげれど直接に、いはゆる獨逸唯心論に於ける歴史哲學の展開はこの方向にでなくかへつてレッシングの取つたところの、一つの形而上學的に支持された必然性の視點を深くすることに進んでゐる。最初に一つの哲學的體系の範圍のなかにこの思想の位置を明晰に規定することすなはち一つの連續的發展をなす絶對的實體の自己發展の段階のなかにその次序を定めることを試みたのはシェリングである。<sup>(1)</sup>彼は「世界精神の大いなる鏡映」そして「神的知性の永遠なる詩である歴史の聖とさを啓蒙思想の淺薄なる合理的評價から救つたのである。

(一)マヘルリングの歴史哲學は彼の一八〇〇年の著「System des transszendentalen Idealismus」に於いて最初の構成を得、そのついでに一八〇四年の講演「Ueber die Methode der akademischen Studien」のなかにも叙述されてゐる。フイヒテの「現代の根據」(Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)の講演されたのは一八〇四—五年であるから、僅かな差をもつてシェリングがこの問題に先鞭をつけてゐるのである。私はシェリングとの對照に於いてフイヒテの思想の根本的特質を一層鮮明にすることができるといふ希望をもつて、ここにいくらか前者についても叙述を試みたいと思ふ。

シエリングの哲學に於いて、世界は種々なる反省形式もしくは展相(Potenz)の連続的段階に於いて顯はるゝ絶對的本質の形象の全體である。自然といひ、歴史といふも、それらは絶對者のそとに顯はるる形式と様相を異にするのみであつて、その本質は兩者に於いて同一である(Sämtl. Werke, I, v. 306.)。一般には自然は必然性によつて、歴史は自由によつて構成されると考へられる。けれど計畫プランと目的なき一列の事件が一般に歴史となづけられべきか、またすでに單なる歴史の概念にはそれに對して自由意志すら從屬すべきある必然性の概念が含まれてゐないか？勿論すべて成起するもの悉くが歴史の對象ではない。すでに認識されたる法則にしたがつて起るもの、週期的に繰返すものもしくは一般に *a priori* に豫測されうる結果は歴史的對象とはいはれない、すなはち一般に一つの定れる Mechanismus にしたがつて成起するもの、もしくはその Theorie *a priori* を有するものは歴史の對象ではない。Theorieと Geschichteとはまつたく相反するものである。

けれど歴史は絶對的合法則性をもつて存するものでないとともに、また絶對的自由をもつて存するものでもない。歴史はたゞ、一つの理想が限りなく多様な迂路ののちに實現されるところに、しかも個々のものでなくただ全體がその理想と合一

するところに存する (nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, dass zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert.) ことに一つの見すごすべからざる認識論的透察がある、すなはち歴史の對象が法則でなくて價值關係であることの認識である。けれどそのやうに全體としての進行のみがその理想を充足するのであるならば、かゝる理想の連續的實現はただ類 (Gattung) としての性質をもつ存在者によつてのみ可能である。されば歴史は個人によつては決して實現されず、たゞ類によつてのみ遂行されあたふところの理想をもつ存在者すなはち人類の歴史に限られる。人が爲すところのものはいかなる理論によつても豫じめ定めがたき故にこそ人は歴史をもつ、そのかぎり隨意 (Willkür) は歴史の女神である。神話に於いて歴史は隨意的最初の表示たるところの、黄金時代の喪失、墮罪をもつてもしくは本能の支配から自由の領域への最初の一步をもつて始まる。哲學的理念に於いて歴史は理性國家、すなはちすべての隨意が地上から消滅したる法の黄金時代をもつて終る。そこに人間は自然がはじめ彼を置いたところの同じ點に自由をもつて還る、そのやうにして歴史は一つの全體を形つくる。

歴史的發展の根本的特徴は形式上そのやうに規定される、そして、シュルリッングは曰ふ、その理想は普遍的法制 (*die allgemeine Rechtsverfassung*) の實現、法の黄金時代の完成である (*S. W. I. iii, 591f.*)。けれどそれをもつてシュルリッングは法制を決して諸文化價値の中から特にそれらの頂點に置くべく選んだのではない。それはただそれよりも高き價値の實現の動力、すなはち自由を保證するものであるにすぎない。自由が眞にその理想の欣求と努力に専らであり、あたふ状態にある爲には一つの保障を要する。自然世界の秩序に於いてこの保障を見いだす能はずして、自由はたゞきはめて覺束なき存在を保つのみであり、また實際に多くの國家に於いて自由は一つの寄生植物のごとくたゞ一般的な不徹底のおかげで容赦されてゐるのみである。けれど自由は何らの特典であつてはならず、また禁ぜられた果實のごとく窃み味はるべきものであつてはならない。そして自由はそれを保障すべく自然のごとくに公明なるそして恒常なる一つの秩序を要求する。これを要求しそして創造するものは自由みづからであるからそれは自由そのもののなかで到達された自由と必然性との調和

の外的機能としての國家第二の自然、*ideale Natur*である。人類のたえざる常なる進歩といふことはたゞかゝる目標への漸次的接近として見るときにのみ曰はれることができ、そして歴史學はこの合一の形成を對象とするのである。

けれどシュルツはこのやうな歴史論理的な考察と錯綜した宗教哲學的な思辨の圈をもつてゐる。後者に於いて、歴史的發展の内容を形つくるものはむしろ人間の個々の意志行爲に沿うて現はるる無意識的客觀的要素、すなはち意志のなかに潜む無意識的機能の合法則性とそして自由的規定の合一として現はるる絶對的綜合である(拙稿、シュルツに於ける絶對者の概念、哲學研究第四十號二七——三一頁參照)。レンツの思想を繼承したごとく思はるる決定論的着色はすべての歴史的形成の根源としての絶對者の概念に於いて顯著である。各々の叡智體を通して絶對者が行爲する、眞の行爲者は絶對者である。各々の行爲の内容と意義は一つの超意識的な本質によつて豫定され、人が自由に行爲するといふことの信念をもつて行爲するときにも、自由そのもののなかに潜む無意識的活動によつて、彼の仕事でなく、彼の目的ならざるのが成起する、そのみならず更にその無意識的活動の所産こそ歴史の世界の内容である。



吾々はここにヘーゲルのいはゆる理性の狡智(*die List der Vernunft*)の考へが本質的なものに於いて *antizipieren* されてゐるのを見いだす。運命といひあるひは攝理といふことは個人の情緒や願望や意志に對立するこの絶對的豫定についての感情として意味を與へられる。シュルリングにはこの二つの觀念は歴史の時期を分つ根據である。第一の時期に於て、その支配的なものはまつたく盲目なる威力として、運命としてはたらく。それは冷酷に、意識するとなく、いかなる偉大なものと輝けるものをも破壊する——古典的世界の光榮と奇蹟の没落、ほとんど記憶に残らずして、その偉大さを吾々がたゞ廢墟から推測するところの大いなる邦々の消滅はこの時期に屬する。シュルリングはまたこの時期を悲劇的と名づけてゐる(*S. W. I, iii, 603. und I, v, 200*)。たとへ彼にはこれについて自然法則の支配の時期があり、そして攝理の時期が來るであらうといふ期待があるとはいへ、シュルリングの歴史的世界觀の基本的情調は悲劇的である。

それは彼の、斷片的ではあるが創見を有する方法論的考察に於いても氣づかれるものである。その對象の取扱ひよりいへば、歴史は與へられたもの、現實的なものと、そして理念的なものすなはち價値的なものとの綜合の上に立つ、けれどその綜合は

哲學によつてのものであつてはならない、何故となれば哲學は現實を止揚するからである、そして歴史はしかるにまつたく現實のなかに留まりつつしかも理念的でなければならぬからである。かゝる矛盾の解決はただ、現實をまつたく存立せしめしかもそれを一つの完成と統一に於いて現はし、現實をもつて最高の理念の表現たらしめるもの——藝術に於いて可能である。歴史學(Historie)が現實の學(Wissenschaft des Wirklichen)でありつつしかも同時に現實を超越してより高き理念的領域に高められ理念的學(die Wissenschaft)と同じ階級に達するのは藝術によつてである、歴史學の絶對的立場は歴史藝術(die historische Kunst)のそれである(Über 1. Methode des akademischen Studiums, S. W. I. v. 310)。理性によつて完全なる歴史は、そこに現はるる經驗的原因が悟性を満足せしめるとともに一つのより高き必然性の現はれ的手段として使用されるときに達せられる。藝術ことに悲劇藝術に於いて吾々の驚歎をよびおこす必然性と自由の同一性は、また歴史に對する哲學のそして宗教の立場である。それはこれらの立場からの透察は世界計畫に於いて人間の自由を普遍的必然性と、そして之をまた人間の自由と合一するところの智慧を攝理に於いて見るからである。ただ歴史學に於いては自由と必然性の同一を、それが現實の立場から顯はるるごとくに表

現しなければならぬ、すなはちその同一は、*„unbegreifbare und ganz objektive Identität”* 理解しがたき絶對者、運命として認識されるのである。シュリングはかゝる歴史叙述の模範としてツッキュディデスを舉げてゐる。

シュリングの歴史哲學に於いて氣づかる難點のもつとも重要なものはそれに於ける宗教哲學的な思想の圈と本來の歴史論理的なものととの境界の不明瞭である。彼のいはゆる普遍的法制がある現實的國家の法制でなく、たゞ後者の立法の基礎たるべき理念として價值的なものであることはあきらかである。そしてかゝる價値との關係に於いてのみ歴史的發展が一つの連續的な上昇を形づくつてゐるといふ見解も否認しがたい意味をもつ。けれど歴史の内容が、自由のなかに潜む無意識要素によつて爲されたる創造のみで悉されると考へられるであらうか？ またかゝる無意識的所産は、いかにして、それを己れとともに伴つて産みだす自由的活動と結合されあたふか？ 前の疑ひについては、その無意識者が自由のなかで自由とともにいたらく必然性である故に、歴史について先驗的考察が爲され能ふといふ認識論的理由が擧げられるであらう。けれど第二のもの、すなはち兩者の結合をシュリングは全然形而上學的、更に宗教哲學的原理によつて基礎づけることのほかを願りみなか

つたのである、その結果ははじめのごとき歴史的発展の内容の純粹な概念規定を抛棄することとなる。

彼自身にはこの難點は彼の根本思想の轉向すなはち絶對的理性主義から非理性主義へ、そして汎神論から人格神論への轉向によつて、フリンチヒエール原理的には、解決されたやうに見える。けれど私はこゝにはシュリングの後期の思想までたどりゆくことをしない。彼の試みによつて確定されずに残された問題は歴史的発展の形式についてのみならず内容についても妥當しうる評價標準たるべき價值概念の考察と、そして歴史がなほある概念的構成を許すごとく豫想さるるならば、その先驗的必然性の性格はいかなるものであるべきか、すなはち攝理の思想の批判である。後者はその宗教的起源の記憶をもつて、獨逸唯心論哲學に於いて、歴史の問題をつねに宗教哲學的問題に結合するものである。フイヒテに於いて、私はこれらの問題が、シュリングとの事實的聯絡を別のこととして、より精密に確められ、また、答へられてゐるのを見いだす。

### 三

フイヒテは私の體系は始めより終りにいたるまでたゞこれ自由の概念の分析であ

る」と友ラインホルトへの手紙のなかで語つてゐる(Leben und Briefwechsel, II, 279)。これは彼の思想生活の全部に通じて妥當する。私はかつて、あるひは對立に、あるひは結合に立つ思辨と生命との二つの要求がフイヒテの思想の發展をうごかした動機であり、その兩者の關係如何が彼の推移せる特色を形つくるものであることを考察しやうと試みた(拙稿「生命と思辨」哲學研究第三十三號)。彼は一つの力強いはたらきの要求をもつてゐる。私はたゞ一つの情熱たゞ一つの要求、たゞ一つの充實した自己感情をもつ、それは私のそとへと作用することである。私が行爲すること多きだけ、それだけ私は幸福である。(Leben u. Briefwechsel, I, 55) すなはち彼には幸福は、シェアレスのいふやうに *Passive contemplation* である。彼は活き活きしたはたらきに於いてそのはたらきから生まれる明らかな透察をもつて觀照せんとする。フイヒテのいはゆる *„Pulvis“* な述作はもつともよく彼のかゝる性格をかゝる精神を示してゐる。

彼の歴史哲學的思索もまたそれらのなかに産まれたのである。シュルリングのそれがむしろ反省的に一つの體系のなかの一成分として構成されたものであるに對し、フイヒテのそれは彼の知的關心をもともに拒みがたく惹きつけた現實生活の渦まきのなかから取り出された透察の結果である。(一)

(一)フイヒテの歴史哲學を窺ふためには、「フランス革命についての誤見を正す」(一七九〇年)のごとき初期のものをはじめ、多くの譯讀や著述のなかに多少とも歴史哲學の問題に寄與するものを含む。ここには主として「現代の特徴」(Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806—1806.)及びいはゆる「國家論」(Die Staatslehre, 1813)に現はれた歴史的世界觀を取り扱はうと思ふ。

フイヒテに於いてははじめから著しきものは彼がつねに理性を内容的に理解しやうとしてゐるのである。即ち純粹な批判主義の立場より進んで、ただに理性の自己發展の形式のみならずその内容までも一つの合理的構成のなかに強制することを欲するのである。何人も知るごとく彼が物自體を否認してゐるといはれるのは、すなはちすべてあるところのものが内容的に理性もしくは我のなかに確保されてゐることである。これは彼の後期の思想に於いても變化しない——「神のみがありそしてその神のほかは何ものも存在しない」そして神は知識のなかにあたかも己れみづからのうちにあるごとくにあり、知識は神の *Dasein* である。それは絶對的に無時間的な存在であつて、そのなかに神の存在とともに定置されるものはたゞ *a priori* に純粹思惟をもつて認識されるところの不變なる、恒常なる有である。

絶對的認識の對象の超越性を指すごとく思はるるこの眞理の論はポルツァーノなどのそれを想ひ浮べしめるものであるが、フイヒテのいふところの神の存在としてのの

知識は一つの形而上學的發展の世界である。そしてそれはたゞそれ自身が見えるやうになること (sich selbst sichtbar werden) の必然性によつて、その目的のためにある對象に沿うて展開する。そして知識がそこから出發するところの對象は偶然的なるある bestimmtes Etwas として現はれる、何故ならそれは存在し、しかもその根柢に於いて知識化されず、そして知識がたえず、それに沿うて知識化し、自己の内面的力を展開すべきものであるから。かかる繼續的展開とともに時間形式が入つてくる。かかる對象は知覺のそれであつてただ經驗的に認識される。それは知識が永久にそれに沿うて理解すべきものである故に、一つの永久に同様なる對象である——自然はかかる靜止的客觀的統一であつて、それに向けられた Empirie は Physik である。かかる對象に沿うて知識が一つの流れゆく時間系列に於いて展開するとき、この時間系列の充足に向けられた Empirie は歴史と名づけられるものであつて、その對象は „*in zu aller Zeit unbegiffene Entwicklung des Wissens am Unbegiffenen*” とある (S. W. VII. 130f.)。それ故に歴史をまつたく apriori に構成するといふことは歴史の本質上不可能である。時間系列のなかにある事實的存在はさうでなくありあたふもの (anders sein können) 偶然的として現はれるものである、事實性とは知識にとつて知識によつて

begriffenでないことに由つて生ずる假象である。哲學的認識にとつてある對象に  
つて一般的に „dass das eine Unbegreifene, unendliches Begreifen an demselben, so ist, wie es ist,  
weil es in die Unendlichkeit fortbegriffen werden soll” といふことはできるがけれどもその對象  
を無限的な合理性化 unendliches Fortbegriffen から生起的に導びききたることはできな  
い、もしそれを爲さうとすれば、それにはこの無限性をまつたく包容した認識がなけ  
ればならないからである。すなはち非合理性事實性は認識を経験へと轉せしめる  
ところの brutal な限界である。また經驗的歴史家もこの Unbegriffenes を時間の始源  
から、その生起に於いて興へることはできない、歴史的認識の仕事はこの經驗的存在  
の事實的な繼續的限定を排列することであり、經驗的存在をその條件すべてを  
豫想して問はない。哲學にはこの豫想された歴史一般の可能性の條件の規定、かゝ  
る經驗の所與性の性格が問題となる。ただ吾々はフイヒテがその解答を純粹な認識  
批判の視點から興へ、そして最近代の歴史哲學的研究によつて爲されたるごとき歴  
史認識論として方法論的考察を興へるであらうと期待することはできない。彼の  
いふところの知識はまつたく形而上學的實在であつて、そして彼の關心はかやうな  
實在の秩序の一項として、その顯はれる一形象として歴史の世界を意義づけること



に存する。

四

「ただ神のみが存在するといふ思想は一つの永久なる礎きの石を己れのまへにもつてある——何故に一なる純なる變化せざる、永遠なるものが有限的な形態にまで分裂しなければならぬか？ 有限的意義の根據を絶對的意識にもとめる要請から翻つて、後者から前者への連續を與へやうとする試みに於いて、吾々は必然的に絶對的意識を一つの運動發展を含むものとして思惟しなければならなくなる。それは意識の根本形式對立の關係を絶對者のなかに移すことによつて疑問を深めるにすぎないとも考へられやう、けれど與へられたる現實的なものがある意味をもつことを否定しやうと欲しないかぎり、その意味みづからに一つの發展を加へて考へることとは止むを得ない。フイヒテの神の考へもそれである、それは存在的でなくむしろ意志的なる世界秩序 *ordo ordinans* の全態としての神である。彼の神は發展とはなして考へられないそれは自己をまつたく觀るべく、見えるやうになるべく發展する、そして神の存在といふことはただこの發展の全體についていはれることであるそし

てすべてのものはこの發展のなかに、その目的のため必然的なものとして認識されなければならぬのである。そのやうな思想が歴史的發展の内容と意味の形而上學的理解には多少とも有利であるであらうことはたやすく期待される。

フイヒテは最初の知識學の叙述に於いて、絶對的我は、非我的絶對的ならぬことが透察され、それが残りなく絶對的我のなかに消滅することによつて充足され、それによつてはじめて眞なる、純粹なる神であると説いてゐる。けれど非我的止揚は理論的には到達されざる理想であつてすべての抵抗の克服と超脱の確實性はただ理性的必然的行動によつて保證される。宗教的實在は道德的活動によつて基礎づけられてゐる。けれどフイヒテはこの考へに永く留らずして、より深き信仰の本質の理解はさきの關係を覆へして、まへに本質的と考へられたものをたゞ明晰なる認識、信仰から流れ出るものとするに到る、すなはち信仰が根源的なものとなり (Wissenschaftslehre von 1804) 道德がその上に基礎づけられることとなる。すべて聖なるもの、善きもの、美しきものが決して吾々の所産でなく、それらが神の内的本質の吾々に於ける顯はれであることの明晰なる認識が道德以上に宗教の立場を高めるのである。信仰はある實在を法則によつて測るとでなく、ある生命的なものに絶對的實在性を歸する

ことである。この見かたにとつてすべては神の生命であり、そのほかに生命といふものはなく、そしてその内容は愛である。理性的必然的行爲、理性的生活は愛である。フイヒテは彼の特に尊重するヨハネの福音の精神をもつてこの愛について語つてゐる、悟性の明晰なる透察をもつて時代の禍惡の改めがたきを知りつつもなほその改善の爲にやすみなく勞働するところ、收穫の期望なきあひだにも種播きの汗のくるしみに堪ふるところ、感謝せざるものにも恩恵を爲し、誼ふ人々をもたとへ彼らがまたふたたび誼ふであらうことをあきらかに豫見しつつも行ひと財をもつて祝福するところ、百たびの失敗のちになほ信と愛とに於いてかたく撓まざるところ (S. W. V. II, 299) そこに現はるる、單なる道德以上のものこそ愛である。眞に非我のいかに頑なる抵抗をも克服するものはこの愛、そしてそれに結ばれた徹知的公同でなければならぬ。

公同 (Gemeinschaft) の概念はフイヒテにとつてはやくから體系的に重要な意味をもつてゐる。すなはち、个性的人格はたゞ他の理性的存在者に由つての限定の結果である故に、人格はたゞかかる存在者の公同のなかに於いてのみ可能であり、そしてかかる公同は絶對的我に於いて定置される。けれどそこでは人格らの相互的限定はた

だ義務の形式によつてであつて、その總體なる公同もまた具體的義務の無限の可能として我性の完全なる質料 (vollständige Materie der Tathelt) を形つくる。

個性は公同のなかで成りたつ、公同を結合するものは、同時に、その存在の意義の確實なる信念として個人のいづく愛である。愛はそれが關するところの公同に於いて單に形式的なものもしくは經驗的に偶然なものを見ずして、ある内容的に確實なものとして理性的必然的なものを理解する能動的な態度である。婚姻、家族、國家、人類等の公同はかゝる意識に於いて道德的公同となるのである。活きそしてはたらく公同意識はそのなかに我性が生動する絶對者の現はれである。

されば個性的人格の本來の内容はその人格が公同的聯絡に對する關係に於いて有するある積極的なものを意味する。各人は除外なく悉く彼に特に固有なる、そしてまつたく他のいかなる個人にも歸すべからざる分けまへを超感覺的實在に於いてうけとる。その分けまへは永劫をとほして、一つの繼續的行動として現はれ、いかなる他の個人に於いても發展しあたはぬものを發展させる、その分けまへが彼の超感覺的使命の個性的性格と呼ばれるものである (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)。個性の獨特なる特質の充分なる發展こそ其が全體に對してもつところの關係をあ

きらかにする、されば一人の個人の眞の意義への上昇が判定さるる唯一の標準は、彼が自己を共同の一員として、全體のなかの *integrierender Teil* として顯はすことである (*Sittenlehre von 1812*)。個々の人格、個性は全體の認識理由であり、そして後者は前者の實在理由として認識されるのである。我たちの共同、その統一は神的實在の啓示である。すべての行爲はこれを現象にもたらさなければならぬ、けれどその充實した實現は個々の人格にとつてのみならず、時間的にそして空間的に限られた人格の共同にとつてもあまりに豊富な内容をもつ。フイヒテが絶對的意識が自覺に於いて必然的に多數の個性、人格の意識に分裂すると曰つてゐることの意味は、共同意識が神の啓示の場所であるといふことと結びつけてはじめて正當に理解されるのである。

ここに吾々はフイヒテの歴史的世界觀の根本思想に達する。歴史は共同意識が時間系列に於いてすべての個人をまつたく結合する一つの愛にまで自己を完成し、そして自己が神の啓示たることを果すところの發展である。歴史の内容が類のことからであることはシュルリングのすでにあきらかにしたことであるが、けれどそこでは人類の概念は論理的普遍として個人のうちへにあり、そして個性の意義はまつたく

そこに没却されるものであつたために、個性の立場から見ては歴史は運命論的なま  
つたく決定されたる一つの神秘的必然性の繼起となつたのである。フイヒテのに於  
いて個性がその固有の意義を確められてゐることは彼の大きいなる効績である。

けれど吾々は二つの見かたの差異を更に深く考へなければならぬ。フイヒテに  
は個性と類とはその根底に於いて一つの先驗的確信に於いて成立するのである。

けれどかゝる確信、純粹な確實性 (*reine Gewissheit seines selbst*)こそはシェリングとそし  
てヘーゲルがフイヒテの我について非難するところのものである、我の本質が己れ自  
らの純粹確實性であるならば、それは單なる主觀性を脱せざるものである、と。彼ら  
にはこの主觀的確實性は、ことにヘーゲルにとつては、缺くことのできるものである、  
はちがひない。ヘーゲルの絶對者は人間をして彼らの個別的な情欲や關心のまゝ  
に行爲せしめる、しかもそれによつて成起するものは、神の意圖の遂行である、それは  
神がそのために使用したる彼ら人間が爲さうとしたところのものではない (Hegel,  
*SPIT. VI. 188ff.*)。シェリングにも同様の見解の見られることはさきに擧げたごとくで  
ある。彼らにとつては、理性の生命、眞理の生命は主觀的確實性なしに可能である、神  
の意圖はある合理的状態が感覺的世界に於いて實現されることに存し、そして主觀

的契機はそれに對して重要でない。フイヒテには、これに反して永遠的眞理内容がいかに主觀的確實性のなかに把握されてゐるかが重要なのである。絶對眞理の超越性を説かんとするごとく見えるときにも、フイヒテは主觀的確實性によつてそれを現實的意識と結合するのである。

公同についてのフイヒテの哲學的見解は生動せる實在的なものをば人格的行為、非我の抵抗を克服すべく努力する主觀の勞働に於いて認識する。歴史に於いて何が單なる現象に屬せずして眞に實在するものに屬するかを判定せしめるものは個人の意圖の内容である。その事實的業績は客觀的世界の聯絡に從屬し、そして結果は行為する人格の現實的價值を測るに足らず、また客觀的成起はそれ自身のみで價值を表はすものでない。ここにシュルツの考へとまつたく反對なるものがある。

歴史のなかに實在的なものは自由への主觀意志である。客觀的存在に於けるその遂行は勿論對象の抵抗によつて沮害され遮られる、けれど歴史的运动は經驗的結果として横はるものを超えて行為者の主觀的理想的意圖を理解することによつて認識されるものである。眞に實在的なものは行為者によつてそれが體驗され、そしてそれに従ふものに彼らの自由の直接的意識が成立するとき、歴史的考察に入つて

くる。

主觀的意圖のかくのごとき評價の根抵に横はるものは客觀的存在と絶對的實在とのあひだの、何ものによつても替へがたき必然的な結びめとしての道德的價値の無制約的尊重である。この主觀的要素の評價の相違はヘーゲルとフイヒテとのあひだに、道德的公同と個人との關係についての見解の相違を形つくる。ヘーゲルに於いて、そこに道德的實體が表現さるる公同的結合、家族、國家等は個人をたとへ彼に個人的確信を缺くとしても、しかしながら客觀的に己れのもとに編入する。個人をして、あるひはその意志に反しても強制するところのある體制(Organisation)は本來あるひは理性的なものであるかもしれない、けれどフイヒテは、理性はその創造物に於いて、これが主觀的確實性をもつて充實されてあるかぎり生きてゐるのである。理性の生命は自由のそれである。そして自由の實體は人格の主觀的生命的公同に存し、客觀的體制に存するのではない。彼には人類はある特定の物質的結果の到達の義務をもつものでなく、その状態の内容的變化の意味での進化を努力するものではない、人類はたゞその存在を自由化し、道德的規定のなかに淨化すべきものである。フイヒテには發展の概念はやはり我性の本質をもつて、すなはち倫理的目的論的性格をも



つて考へられてゐる。彼をしてかつて唯心論と唯物論のあひだの選擇を決定せしめた *Hobbes* はまた歴史哲學的世界觀の根本思想の形成にはたらいてゐる。彼の歴史哲學の倫理的傾向と名づけられるものの本質は彼の眞理概念に見いだされる。

## 五

一つの睿智的公同としての人類は神的存在の啓示たるべき課題を荷ふものである。すなはち人類はその地上生活に於いてその諸關係を悉く自由をもつて理性にしたがつて設けることの目的をもつて生きるものである。この目的こそ人類の全生活の統一概念である (*S. W. VII, 7.*)。自由は類公同として理解されたる人類の自由であつて、それは類全體の意識に於いて顯はれ、そして類みづからの自由として存在しなければならぬ。この根本概念から人類の生活は二つの主なる時期に分たれる。類が自由をもつてその諸關係を設けることなくして生きてゐる時期とそして合理的な施設を自由をもつて實現した時期とに。そしてこれらは更に發展の中間階段をもつて媒介される、それがフイヒテのものとして有名な五つの歴史時期の圖式である——(1)人類の無罪の時期、(2)始まりつつある罪惡の時期、(3)完結されたる罪惡

418 の時期(4)始まりつつある正義化の時期(5)完結されたる正義化と聖化の時期。この

五つの時期をもつて人類の地上生活は一回的な完結されたる存在を形つくる(S. W. VII, 8f)。それはまた世界計畫(Weltplan)とも名づけられる。

けれどこの世界計畫については注意を要する。第一にこれは哲學者にとつて歴史なしに明晰なる、たゞ自由、生命と同義なる理性の概念から理解された先驗的圖式であつて、その演繹のために實際の歴史を顧慮する必要なく、純粹に *a priori* にかゝる五つの時期をたがひに繼續して起るものとして、未だ事實的に歴史のなかに成起せざるものまでも普遍的に規定したものである(S. W. VII, 139f)。この世界計畫はそれ自身 Historie ではなく、それは歴史一般の可能の條件として豫想する、その *a priori* Bestandtheil である。すでにその演繹の根本概念は、歴史のもつべき意味を語るのみであつて、それによつて事實的始源、また事實的に達すべき完結の臆測を語るものでない、世界計畫は歴史なる經驗の統一概念を歴史と獨立に思惟したものの、歴史として思惟された自由である、すべての成起の條件たるところの超歴史的世界法則である。

何となれば、人類の發展は必ずある特定の時處、特定の事情のもとに徐々に現はれるものである、けれどこれらの特殊的环境を世界計畫の概念から導ききたること

の不可能は一見して明瞭であるからである。ここに哲學的構成の限界規定が與へられてゐる、たゞここまでがその領域であつて、そこに合理的なものは終り、そして „Unbegreifliches und Unbegreifbares“ が始まる。歴史經驗はすべての成起的説明なしに與へられてゐる、事實的要素はすなはち歴史の „a posteriori Bestandtheil“ である。方法論的には、フイヒテは曰ふ、本來いふところの歴史學 (Historie) はたゞ事實のみを與ふべく、その證明もまた事實的に與へられなければならない。そのやうにして立證しえられる事實の範圍を超えて一つの „Geschichte“ に溯り、または單なるありうべきものをそれが現實にあつたごとくに認定することは歴史學の範圍のそとに迷ひ出るものである。歴史の純粹なる先天的合理的構成すなはち „Geschichte a priori“ は自然哲學すなはち „Physik a priori“ とともに誤謬である (B. W. V. II, 135f.)。

フイヒテのいふところの世界計畫は純粹に價值的なものを意味し、„Bourteilungsmassstab“ である。たゞそれがみづから歴史的の形式を取つてゐることは注意に値する、それはこの形式のためにあたかも事實的歴史の時期分割であるごとくに誤つて解釋されやすい。フイヒテは歴史的評價の標準として單に歴史的發展の目的の理念のみでは充分でなく、それ自身發展の形式に表はされたものを要すると考へたのであら

う。そしてつぎに注意すべきは、この圖式が一つの閉ぢられた循環を形つくつてゐることである。「人類が地上に於いて歩む途の全體はそれがはじめに立つてゐた點への歸還にほかならぬ、そしてその根源への復歸を志すものにほかならぬ。」したがつてこの世界計畫は歴史的繼起一般の一回性を基礎づけるのである。フイヒテが何故に歴史的發展を無理性的狀態から始まるものとして理解しやうと欲しないかは明瞭である。彼には理性こそ根源的なものでなければならぬのである。太初に道ありきである。彼が他の問題について曰つたやうに、叡智でなく自然を先にありとすれば、後者の因果的繼起の何處にも叡智の發出すべき點が見いだされないからである (Erste Einleitung)。自由の歴史はただ理性がはじめから人類のなかに存在してゐることによつてのみ可能である。

フイヒテが歴史的發展の圖式を理性の所有に於ける人類に於いてはじめ、その喪失を経てそして完全なる恢復によつて完結されたただ一つの全體と考へた根底にはふたたび眞理價値についての彼の深き確信がはたらいてゐるのである。それは他の類似した歴史の時期分割を試みたものとの比較に於いてたやすく理解される。恐らくフイヒテの影響をうけたカールライルはその歴史哲學的考察に於いて、同じく五

つの時代特徴を挙げ、そして同じくその第三のものを最低に置いてゐる。けれどカ  
 ーライルはその各々の時代に於いて支配的なる精神生活は時間的有限的成素と錯  
 綜し、そのいづれに於いても完全に永遠的價値を表はすものなく、歴史が一般にある  
 かぎり、五つの時代は反復すると考へてゐる。これをここに比較した二人の思想家  
 に於ける絶對的眞理の確信の相違によつて解釋することは誤りでないであらう—  
 一つの體系的完成に達してゐないカーライルと異つて、フイヒテは一つの哲學體系を  
 所有し、そして彼の方つよき眞理の勇氣 *Mut der Wahrheit* をもつて、彼の知識學によつ  
 て證據つたるところの理性の決定的な勝利を期待しえたのである。私は歴史的發  
 展の一回性が保證され、したがつて單一の個性の無限的價値が確かめられたのが、古  
 代の教父たちに見られるごとき強き信仰によつてか、または獨逸唯心論哲學の一つ  
 の尊とい特質を形つくところの絶對的認識の勇氣によつてであることを興味あ  
 ることと考へる。(未完)