

# 歴史と自由

竹下直之

人間思想の形成にとつて「自由」の問題は、最も適確な解決を要求するものとして現はれきたる。古くはソクラテスが「理性的、道徳的に行爲するものは自由である」と語り、プラトンは「情欲に鎖ざされたものは非自由である」、「人間は義務つけられてゐる」、「悪しき魂を有するものは悪しく行爲し、善き魂を有するものは善く行爲する」と述べ、またアリストテレスは特にこの問題を『エティカ・ニコマケヤ』のなかに取り上げて、「外部から強ゐられた、知性に基づかない行爲は非自由である」、「自由に行爲するとは自己自身によつて行爲すること、それ自身が行爲の原理たることである」、「自由なる行爲にはつねに意識が伴うてゐる」と論じたなど、既に多く人の知るところである。近世の哲學史に於て一つの轉形期となつたイマヌエル・カントの出現以前に在つても、また以後に在つても、自由の問題はひとしく哲學上の重要性を有するものとして取り扱はれてゐる。例へば、批判前期に於けるライブニツはその『辨神論』の始めで、「自由と必然との大問題」を「我々の理性が屢々彷徨するに至る二つの有名なる迷宮」と名づけて、自由を以て即ち知性の自發性であり、意志の理性に基づく指導である、と定義した。また批判以後に於ける獨逸理想主義の形而上學者シェリングも、同様の見地からその『人間的自由の本質』のうちに、「必然と自由との矛盾なくしては、ひとり

哲學のみならず精神の高貴なる意欲がいつれも、枯死することになるであらう」と書き誌してゐる。このやうにして「自由」問題の解決は、つねに人間思想の形成にとつて根幹をなすものとして、寧ろその思想統一の原理的な役割をさへ演ずるものとして、看做され來つたのである。そして特に獨逸理想主義を母胎として歴史哲學が成長し、「歴史の世紀」がそこに始まるに及んでは、歴史哲學それ自身の原理がまたこの自由であり、自由の概念は直ちに歴史の標語であるかの如く、考へられるに至つてゐる。

勿論これに遙けく先んずる中世の哲學に、「自由」問題の論議がなかつたのではない。却つて自由の問題こそは、いはゆる「普遍」の問題と並び立つものとして、後にスコラ學に於ての二大問題を形成せずには措かなかつたのである。

ここでは神性に關する自由と人間性に關する自由とが區別せられる。神性に關する自由論は神の意志と「永遠的眞理」との關係に就て云爲されたものであり、人間性に關する自由論は「贖罪」に就ての基督教教義とつながつて成立した。それに伴うて有名な非決定論と決定論との論争が、兩者いつれに就ても長い歴史を支配したのである。かうした中世思潮の主要なる源泉をなした教父アウグステイヌスが、既に夙くから一つの歴史哲學的思想を提出し、しかもそれと結び合つた傑出せる自由問題の考察を残してゐる。但し、そのときアウグステイヌスの勞作にとつての主題は、ほかならぬ神學であつたと云はねばならぬ。神學は中世に在つて單なる宗教でもなく、また單なる哲學でもなかつた。宗教と哲學とはそのいつれもが、それ自身一つの完結したるもの、個性を有つ創造として解され得るのである。ところが神學はそこで寧ろ基督教教義による社會的結成の所産たるもの、特に基督教教會の「道具」として理解され是認さるべきものであつた。神學的攻究に於て哲學は宗教の有する純粹性のために役立つのではなく、却つて多く教會組織とい

ふ實際的な目的のために働きかけてゐる。このやうな世界で必然的に醸し出されて來るのは、一つの共同的世界觀の確保といふことである。世界觀の據つて立つ共同性の故に、中世神學に在つては哲學ならびに宗教の概念が、また教會ならびに國家といふ概念と、最も緊密に結びついたとも考へられ得る。アウグスティヌスはかうした動向の生長し行く最初に於て、自由の問題を取り上げたのであつた。しかもその問題の解決に際して、個人的自我の究明から出發してゐる。個人的自我の自意識が求められたところに、そして自我の本質が極めて特色的に「意志」と斷ぜられたところに、自由の問題が根深い思索を喚び起すに至つた、と云ひ得るであらう。然しながら、さきの事情の故にここで自由の概念は、飽くまで神に對立しての人間の自由でなければならなかつた。假令、後になつて神性に關する自由と人間性に關する自由とが嚴密に區別されて論ぜられたとは云へ、人間性に關する自由は、人間の自由は、ここで依然として、神に照明されての人間の自由であつたのである。従つて、自然の因果性に對立しての自由、更には「目的の國」に於ける人格的自由の概念は、啓蒙以後に於ける人間的自覺の時代の覺醒を俟たざるを得なかつた。優れたる哲學者によつて「近代の原理」といふ名を與へられたルターの思想と雖も、その取り上げたものは矢張り「基督者の自由」であり、ただその概念がここで人間の側から、但し、信仰を重んずる宗教的な人間の側から、論ぜられたと云ふにとどまる。自由の概念が人間的自覺による、云はば人間中心の主觀主義的立場に於て、思想形成の統一原理として評價されるに至つたのは、寧ろ批判哲學の出現にもとづく。

啓蒙の完成とまたその克服とに當つた批判哲學者カントの業績は、いま問はれてゐるこの問題に對しても、同様に一つの主要なる旋廻點をなしたものと云へるであらう。そしてそれがまた歴史哲學それ自身の原理として、自由の

概念を採用せしめる地盤を用意してゐる。特に晩年の述作『人間學』の指示するところに従へば、生きた自然の體系に於て人間を特質づけ他から區別せしめるのは、たゞ人間は自己自身で自己自身を創造する一つの性格を有してゐる、といふことでなければならぬ。人間は自己自身の求めた目的に従うて、自己自身を完成せしめる能力を具備してゐるのである。しかもそれによつてのみ人間は、理性能力を與へられた動物(animal rationale)として、自己自身を理性的動物(animal rationale)たらしめることができる。このやうなものとして即ち人間は、先づ第一に、自己自身と自己の種とを維持し、第二にはまた、自己の種を訓練し指導し、家庭的共同生活のためにこれを教育する。そして第三に、自己の種を、組織的な理性原理に従うて秩序立てられた社會に適當なる、一つの全體として統治するのである。その限りに於て人間の自然的素質は、人間の云はば運命を決定してゐる。換言すれば、人間はその自然的素質に基づいて、理性的なものにまで發展し行く運命を背負ふものである。但し、この人間の背負うた運命は、如何なる時代に在つても未だ完全には實現されることができない。「無限の課題」が人間に與へられてゐるといふ點で、それは特異なる性格を齎らす。すべての動物に於ては人間を除いて、その個體が運命の全體を實現するものである。然し人間に於てはただその種屬のみが、獨りこのことを果して得てゐる。その故にまた我々は、次のやうに立言しなければならぬ。人間種屬が有する第一の性格は、理性的存在者のものでしての能力である。このことは人間の人格に對しても、更には自然が、およそ性格なるものを賦與するため人間を移し置いた人間社會に對しても、相共にあてはまる、と。然しながら、それは人間のうちに既に一つの恵まれた自然的素質と、善への一つの傾嚮が存在してゐる、と前提してのことではなければならぬ。なぜなら、惡はみづからのうちに自己自身との葛藤を行つて居り、自己自身のうちにはなにも存續する原

理を許容しないが故に、もともと性格を有しないものであるからである。いつたい生きた存在者の性格とは、それからしてその存在者の本分が豫め認識せられるものでなければならぬ。然し我々は「自然の目的」に對し、原則としてかう想定することができる。即ち、自然はあらゆる被造物がその本分を究うるといふことを望んでゐる。それは被造物にとつて被造物の有つ本性の素質がすべて、合目的に展開せられるといふことによつてである。従つて、假令それぞれの個體がみづから求め得ないにしても、また種が自然の意圖を充實せしめる。このことは理性なき動物の場合ではつねに、現實に行はれてゐる。さうしたものが自然の智慧である。然し人間の場合には自然の智慧を實現するのは、獨り種屬のみ、地上に於ける理性的存在者のうち、ただ人類のみでなければならぬ。人間は獨り人類の固有なる活動を通じてのみ、惡から善への展開を何時かは齎らさうと望むことができる。私欲のため相互に加へ合うてゐる禍惡を、文化の成長に伴うて痛感し、かうした禍惡から自己を醇化せしめようとするとともに、理性が理想のうちに立てる人間の本分は成り立つのである。その故にまた人間は、道德的素質を賦與された理性的存在者にほかならない。そしていまや人類は、世代の限りなき連續に於ける進歩によつてのみ、自己の運命を展開し行くのである。——かうした『人間學』に於ける所論を以てして、そこに結果したのは、人類は歴史的の存在者であり、歴史を有する存在者はただ人類のみである、といふことであつた。このことは恐らく未だカントみづから明言しなかつたところでもあらう。然しさうした人類の概念こそ既に彼の透徹した學說のなかに、含蓄的に存在したのみでなく、更に加へて彼の學說を繼承した獨逸理想主義の哲學者達が、聽がて相ついで樹立した諸體系のうちに外發的に唱道した中心的事物であつた。人類は歴史的なる存在者であり、歴史的な存在者たるのは、まさしく人類が理性を發展せしめる素質、自己自身の求

めた目的に従うて、自己自身を完成せしめる能力を具備するため、即ちその背負うたる運命が寧ろ自由なるの故でなければならぬ。かくてこの思潮のうちにもたまた歴史は創造的のもの、自由の歴史であると斷ぜられ得たのである。『世界公民的見地に於ける一般歴史考』は、既にこのことを示唆してゐる。

「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡から始まる、人間の業なるが故に」、といふ有名な言葉を拾ひ出すことのできる『人間歴史の臆測的端初』なる小論文のなかでは、更に歴史哲學と結びつく自由の概念を一層整然たらしめることによつて、本能的生活を營むものとしての人間の存在に自由は如何にして覺醒されたか、しかもそれは理性の覺醒と如何にして結びついたか、覺醒し行く理性はまた如何なる段階を経て、最後に「自己目的」としての人間の自覺にまで高まり得たかを、想像力の翼に乗つて、然し理性によつて經驗に結び合はされた導線を持ち續けて明かならしめようとした。このときカントの洞察は、主として創世記の記録を通して行はれたのである。自然は人間がそれをもつて自由なる人間的行爲の舞臺となし、理性の領域、即ち睿智的世界を建設しようとする場合、始めてその目的を獲得することができる。人間の始祖が羊に向つて、汝の着くる毛皮は自然が汝のために汝に與へたものではなく、寧ろ我がために汝に與へたものであると云ひ、これを彼から剥ぎ取つて身に纏うたとき、人間はその本性上あらゆる動物に君臨して有する一個の特權、人間こそは自然の目的にほかならぬと云ふ特權を自覺したのであつた。そのとき人間の始祖はこれらの動物を以て既に彼の同輩とは見ずして、任意なる意圖の成就のため彼に委ねられたる手段として、道具として取り扱はうてゐる。従つてここで示されるのは、一つの自由なる目的の設定、一つの文化的な人間行爲に關するものである。人間はこのやうにしていまや、あらゆる理性的存在者と平等になつた。

假令これらの理性的存在者が如何なる位置に在らうとも、そのことに變りはない。自己自身が目的であり、他のすべてのものも亦かかるものとして評價され、なにもものによつても他の目的のための單なる手段として用ひられることはないと言ふ要求に就て、人間はあらゆる理性的存在者と平等になることができた、その限りに於て自然が人間に迫る最大の問題は、カントの場合特に法治的な公民社會に到達すると云ふことでなければならぬ。しかも完全なる公民的憲制に到達するといふ此の問題は、公法的な外部的の國家關係といふ問題に依存し、後者を解決することなくしては、未だ前者を解決することはできないのである。我々は人間の歴史を一括して内部的に完全なる、そしてこの目的のためには更に外部的に完全なる國憲を現出し、それを通してのみ、人類の有するすべての素質を十分に發展させようとする。このところに自然の隠された計畫は、完成され得るのである。戰爭と自由、平和と專制との關係に關する評價もまた、その點から派生され來る。カントは文化の發展に對する戰爭の意義を是認しつつ、然しまた遠く永久平和の國に就て述べたのであつた。さうしたところでは最早、超道徳的な神の攝理といふ概念は、全く棄て去られねばならぬ。禍惡が人間を壓迫するの故に、人間は攝理に罪を歸してはならず、人間の始祖が原罪を行つたといふの故に、自己の罪を人間はこの始祖の原罪へ歸してはならぬ。寧ろ、彼は理性の濫用から生れきたるすべての禍惡の罪を、全然自己にこそ歸すべきである。そしてその故にまた人間の自由は既に神に照明されてのものではなく、却つて自律的な人間の權利であり、自由の最初の發展たる歴史は、また人類の本性に於ける原本的な素質から生起するものとして、より惡しきものからより善きものへと漸次的に移り行く。

等しく歴史哲學上の重要な論文と目される『啓蒙とは何ぞやの問題に對する解答』のなかでは、「理性の公の使用」

と「理性の私の使用」といふ二概念が區別されてゐる。理性の公の使用はつねに自由である。そして自由によつてのみ、啓蒙が人類の間になし遂げられる。然し、理性の私の使用はそれが極めて狭く制限されても差支へない。このために啓蒙の進行が特に妨げられるといふことはないからである。「啓蒙」とはカントにとつて、人間がみづからその責を背負ふべき未成年から脱出することであつた。未成年とは、他人の指導なしには自己の悟性を使用できぬことである。この未成年の責をみづから背負ふべしとは、未成年の原因が悟性の缺乏には存せずして、他人の指導なしにこれを使用する決心と勇氣とが缺如することに存する場合を云ふ。故に「敢て賢明なれ」(Seperet aude)といふ言葉こそ、啓蒙の標語でなければならぬ。ところが敢て賢明ならんがためには、先づ自由であることが必要である。然し、四圍には種々の呼號の聲が聞えてゐる。曰く「論議する勿れ」と。將校は曰く、「論議する勿れ、ただ操練せよ」。税吏は曰く、「論議する勿れ、ただ納附せよ」。牧師は曰く、「論議する勿れ、ただ信仰せよ」と。そこに一般に、自由の制限は生れるのである。然らば、如何なる制限が啓蒙を阻止するか。そして如何なるものが寧ろ促進させるか。理性の公の使用こそは、促進させ得るものとしてつねに自由でなければならぬ。理性の公の使用とはここで日常の用語例とは正反對に、人々が學者として讀者社會たる公衆全體の前に、自己の理性を使用することである。私の使用とはまた、人々が任ぜられたるならかの公民的地位、若しくは官職に於て自己の理性を使用することである。人間には國家や教區の如き團體の成員として法律や教義に服従すべき場合と、世界公民社會の成員として、學者として世界公衆に問うてその思想を發表する場合との、二重の資格が與へられてゐる。團體の利害に關する多くの事柄には、その成員が人爲的の一致によつて公共の目的に向はしめられ、若しくは少くともこの目的を破壊しないため、單に受動的のみに行動せねば

ならぬ或種の體制が必要である。故に第一の資格に於ては、確かに論議されることを許されない。ただ服従しなければならぬ。理性の私の使用は即ち、制限されて然るべきである。かうした理性使用の制限と、そして自由の権利は十分に兩立することができる。なぜなら、國民が納税の義務を履行しつつ、しかも學者として税制の是非を論じたり、また將校が上官の命令に服従しつつ、兵學者として軍備の缺點を批判したりするのを、禁止することは正當でないからである。同様にして牧師もその職務として講説する教會の信條や教義問答書に義務づけられつつ、また學者としてその信條を批判するの自由を有してゐる。特にカントは啓蒙の根幹として、國家の秩序と兩立することのできる限りに於て、飽くまで思想の自由と公正なる批判の權利とを要求しようとした。そして「論議せよ、汝等の欲する限り、また汝等の欲する事柄に就て。然し、服従せよ」と言明したプロシヤの君主フリードリヒ大王に於てこそ、自己の理想は實現されてゐる、と考へた。宗教に關して十分なる自由を認容するのみでなく、更に進んで國家の立法に關してさへ、國民の理性の公の使用を許してゐる君主、然かも同時に公安を保證するため良く訓練されたる強大なる軍隊を擁する君主にして、始めてこの言明を行ふことができる。フリードリヒ大王の世紀こそは、まさに啓蒙の時代である、となすのである。

確かにかうしたカントの自由論は、彼の樹立した批判哲學的理説に土臺を有するものであつた。然しながら自由の問題は寧ろ多く最初の間、彼に於て形而上學的な、一層詳しく言へば宇宙論的な問題として取り上げられてゐる。『純粹理性批判』の「先驗的辯證論」に於ける第三の二律背反、すなはち理論的に證明される現象の原因性と、理論的には把握されることのできない、ただ實踐的にのみ要求せられる物自體の形而上學的自由との、背反の解決がさうであつ

た。このときカントは、道德的意識の形而上學的に理解される要求と、數學的自然科學の示す要求とを切り離さうとして、この意圖のもとに信仰に位置を與へるため、知識に制限を加へねばならなかつた。ひろく知られてゐるやうに、第三の二律背反の定立は、「自然の法則に従ふ原因性は世界の現象を總じて導出し得る唯一のものではない。現象の説明にはなほ自由による原因性を假定することが必要である」といふのであり、反定立は「自由なるものは存しない。世界に於けるすべてのものは、自然の法則に従うてのみ生起する」といふのである。この論題の證明に於て彼は、その結果が現象のうちには現はれ、しかもその故に他の現象によつて必然的に規定されはするが、その原因に關する限り決して他の現象から制約されることはないといふ原因性を、「先驗的自由」と呼んだ。先驗的自由とは、先驗的意味に於ける自由とはここで、「自然の法則に従うて進む現象の系列を、みづから開始する原因の絶對的自發性」である。自由といふ理念は到底、この名の有する心理學的な概念の全内容を形づくらない。なぜなら、この内容はその大部分が經驗的だからである。自由の理念は却つて、行爲の絶對的な自發性の全内容をこそ形成する。然し、それは哲學にとつて本來、躓きの石となるものである。哲學はこの種の絶對的原因を許容する場合、そこに克服し難い困難を認めねばならぬ。故に、意志自由の問題に關聯して古くから、思辨的理性を惑亂せしめ來つたのは、それが全く先驗的のものであるから、といふことに歸着するのである。さうした先驗的自由をカントはまた、「宇宙論的意味に於ける自由」とも名附けた。宇宙論的意味に於ける自由は、一つの状態をみづから開始する能力である。ところがこの自由の先驗的理念、即ち宇宙の意味に於ける自由を基礎として、實踐的自由が成り立つてゐる。「實踐的自由」、實踐的意味に於ける自由とは、決意性が感性の衝動による強制から獨立することである。さうした實踐的自由が先驗的自由を基

礎としてゐる。極めて有名なる言葉を以てすれば、「自由の先驗的理念にその實踐的概念は基礎を置き、そして前者が後者に於て、後者の可能性に關する問題に以前から附き纏うてゐた困難の主な契機をなしてゐる。」このやうにして自由の問題はそこで明確に、宇宙論的問題として取り上げられ、自由は人間の有する一つの完備したる特質、人間の形而上學的な側面として看做されたのである。

カント哲學にとつて現象の世界は、實體化されることができない。「私は感能の對象に於てそれ自身現象ならざるものを睿智的といふ、」と云つた言葉は、それが形而上學の意味をもつて述べられたことを自證する。「睿智的性格」なる概念は『純粹理性批判』に於て未だ目的論的、規範的の意味を成熟せしめないものであつた。人間の睿智的性格とは、感性の條件になら従屬せず、またそれ自身現象でないところから、「物自體そのものの性格」である、と云ひ得る。それは「經驗的性格」に對立するのである。このやうなものとして一方に、悪人の睿智的性格は悪であり、善人の睿智的性格は善である、と立言せられた。然しいまや道德的法則を中心として攻究する場合、經驗的人間をして形而上學化せしめることの徒爲なるを、洞察せずには措かない。『實踐理性批判』から『道德形而上學の基礎』に至る道程の、強靱なる思索は即ちこのことを物語るのである。睿智の世界は寧ろ規範的のものでなければならぬ。『判斷力批判』のなかには既にかう書いてゐる。「悟性を有ち、それ故に自己みづから任意に目的を立てる能力をもつた地上ただ一つの存在者として、人間は確かに自然の主たるべき稱號を與へられてゐる。そして自然が目的論的な體系として看做される場合、その本分の上から云つて人間は、自然の究極的目的であるのである。このことは然し條件づけられて然かあるに過ぎぬ。即ち、人間がこのことを理解し、自然とは獨立して自己みづから十分に、それゆゑ終局目的であり能ふ

やうな目的關係を、自然と彼みづからとに與へようとする意志をもつ限りに於て、さうであるといふのである。結局目的は然し全く、自然そのもののなかで探索されてはならぬ。かくて經驗的存在者を睿智的世界に結びつける關係は、既にここで目的論的のものとなつた。更に『道德形而上學の基礎』に於て説くところでは、睿智的存在としての人間は自由なる、それ故にまた理性的な法則のもとに立つ。いまや善人はその睿智的性格が悪なるの故に、まさしく悪人であるのではなく、睿智的性格の要求に逆うて行爲するといふの故に、惡人たるのである。我々が若し睿智的世界の一員たるに終始するならば、我々のすべての行爲は、つねに完全に意志の自律的な原理に従ふであらう。なぜなら、さうした睿智的性格の成立する世界は、道德的法則がそのまま實現され得る世界であるからである。そして同時にかうした睿智の世界の規範性に就て認める場合、もはや我々は格別の宇宙論的前提を必要としない。歴史哲學者カントにとつてはそれに伴うて、自由の理念がそれ自身に於て完備したるもの、若しくは形而上學的特質として人間に附着したるものとしてではなく、却つて人間のみづから獲得すべきものとして、評價せられるに至つたのである。

このやうなところでは人間は云はば睿智的な自然的存在として立てられる。睿智的な自然的存在とはまた歴史的世界の成員としての人間といふことである。歴史的世界の成員として、人間は單なる自然的存在とは異なる。歴史に於ては過去は廢棄せられずして、現在に生き現在に含まれ、その過程が聯關をなしてゐる。在りしものの系列は他から規定せられて新しき系列を構成する。そこに自由があり、創造がある。自由は歴史過程へ新しき規定を加へるのである。然し、自由は一切の規定の廢棄ではない。寧ろ自由は恣意ならざるの故に、歴史を破壊しない。人間の自由は無制限ではなくして相互的である。かかるものとしてそれは「一つの状態をみづから開始する能力」「みづから開始する原因

の絶對的自發性」であるのである。そして人間は自由をもつ。自由をもつものとして人格である。すべての人に於て我々は獨異なる自由者を、即ち人格を承認し、これを敬ふとともに、自己に於て獨異なる自由者を認め、自己に於て人格を敬ふ。——かうした思想の育成せられ得るものとしてカントの歴史哲學は、まさに道德的文化の理念を以てして貫かれてゐた。但し、文化はここで自由の人格理想に於て、その頂點に到達するものでなければならぬ。實踐哲學は彼に於て自由ならびに當爲の確實性を要求し、判斷力の目的論は目的の世界を建設した。そして歴史哲學は自然的人間と文化的人間との關係の問題に出發するのである。このものは道德的生活に於けると全く同様に、衝動ならびに感情によつて導かれる人間と、自由なる自律的の人格者との關係の問題として現はれる。「必然と自由」との問題が成り立つのである。故に歴史は道德的目的論の見地に於て説かれなければならぬ。かくして歴史哲學はそこで道德の哲學と最も密接に結びついてゐる。然しその限りに於て、カントの説く自由なる人格者の世界は、國家組織とは區別せられた一つの理想主義的生活共同體にほかならない。道義的に淨化されたる人類の文化状態は、寧ろここで世界主義的な公民社會である。世界主義的な公民社會こそは國家生活の倫理化を意味してゐる。個別國家は相互的にはなほ未だ自然状態のうちに在る。各國民は所罰されることなしに、獨り進歩したる國民のみの承認する國際法を破棄することができる。かうした事情の存続する限り、自由なる人格生活はまた不可能である。自由なる人格者の世界が成立し得るためには、常にまた何處に於ても諸國民が、相互に他を人格者として承認するといふことがなければならぬ。この意味に於てのみ「考へること屢々にして且つ長ければ長きほど、常に新たにして増し來る感歎と崇敬とを以て心を充たすものが二つある。それは我が上なる星の輝く空と我が内なる道德律とである。」と云つたカントの言葉は益々精彩

あらしめられるものとなつたのである。

## 二

一切の文化を道徳的な終局目的に照して説くこの思想は更にフィヒテを俟つて深化され、透徹され、そして組織的に擴張せられる。歴史は人格的自由の歴史として、一層整然たらしめられたのである。若きフィヒテは既に、「人間はなにも神の所有物ではなく、自己自身以外のなものにも所屬しない」と述べた。その人間の理性は、「あらゆる精神的な生命の根本法則たると同時に、また人類の生命の根本法則である」。理性の作用なくしては人類はその存在を獲ることができず、またその存在に於て止まることができない。故に人類の歴史とは畢竟するところ理性の歴史である。理性より出でて理性に歸るところに歴史は成り立つ。その限りに於て歴史の宇宙の理性は、一つの終極目的を目標してゐる。然し、無からはなにも生ぜず、無理性は理性に至ることができぬ、故に人類の歴史の目的は、それが出で立つたものと理性の状態に立ち歸ることである。但し、歴史的生活の最初に於ける理性と終局に於て到達さるべき理性とは、人類に在つて同一でない。理性は始めに本能の状態に在り、そして終りに到達さるべき理性は自由によつて技術として存する。歴史的過程の終局目的はかくして、人類がすべての關係を理性に従うて自由に處理する、といふことでなければならぬ。寧ろ、人類本來の目的は「自由を通して理性となる」といふことである。即ち、人類の自由ならびに理性といふ二概念こそは、そこで歴史の云はば先天的な前提であつた。すべて本質的なものは、それのうちに含まれてゐる。ところがこの自由と理性こそまた「知識學」に於てフィヒテが展開した、彼の觀念論體系の基

本概念であつたのである。『全知識學の基礎』が示すところに従へば、理性は無條件的に絶對的な自我に始まり、自我と非我との對立を経て、非我を理性の威令によつて舉揚した絶對的の自我に至る。この場合にも最初にある無條件的に絶對的な自我は、未だ非我に對立せず、その意味では純粹我である。即ち非我と自我との分裂する以前の自我、然しまたこれらを自己のうちに萌芽として有した自我であるのである。このやうな純粹我を定立する命題から、非我を定立する命題を経て、自我と非我とが對立する第三の命題に到達して、始めて對象を意識する現實的の意識は成り立つ。その限り自我に反定立せられる非我は非我たる以上、自我に歸せられることはできぬ。然し、それが理性の威令に基づき自我に歸せらるべきものとして舉揚せられるとき、我々は知識學の終點として、理念としての絶對我に到達するといふのである。さうした知識學の構成に於て純粹我から絶對我へ進む理性の體系は、またそのまま自由の體系であつた。

進歩する人類は歴史哲學的思辨の新しき對象となる。そして歴史哲學的思辨は理性の生活が「時間」に於て表現される限りに於て、これを探究する。理性に従うて人類の社會的生活は處理せられるのである。然し、そのためには既に人類が「理性の智識」を所有しなければならぬ。人類は「自由の意識」に到達してなければならぬ。このことは歴史的生活の最初に於て、働かない理性の状態、理性の本性に反抗するもの、無理性的なもの、自然的なるものの存在することを示す。しかも同時に理性が「つねに働くのである。ただ理性は始め潜在的であつた。そして顯在的になら得なかつた。このところからフイヒテは「理性本能の時代」と「理性自由の時代」とを區別してゐる。「理性本能の時代」とは無意識的理性の時代を云ふ。なぜなら意識なくして行爲するのは、本能的のものであるからである。意識は理性の本

質を形成するものでなければならぬ。理性が未だ反省しない場合、それは自然的状態に在るのである。かうした自然的状態に在る理性を以てフイヒテは理性本能と名附けた。世界歴史は理性本能の時代を以て始まり、「理性自由の時代」に至つて終るものである。始めに理性本能が人類を支配し指導してゐる。そして歴史的生活の最後には漸く我々は、「自由の原理」によつて指導せられる人類を見ることが出来る。然しその限り、人類は理性本能から解放されてはゐるが、なほ未だ自由の完全なる意識には到達し得ない時代が、嘗て存在したものとなきねばならぬ。この時代は人類にとつて明かに一つの危機である。然し彼等は必ず一度はこれを通過しなければならぬ。それこそまさに「理性本能」解放の時代である。故に「理性自由の時代」はまた二段に區別せられ得る。「世界計畫」はあらゆる人間がその理性に從ひ、自由を以て處理せられるところに、その發展の目標を置く。従つてまた人類は、自由の原理により人間關係を處理するに先立つて、第一に理性の本性を洞察しなければならぬ。この時代が即ち「理性智識の時代」である。それは理性の智識若しくは洞察に從うて、一切の關係を形成し處理する「理性運用の時代」に先立つ。理性運用の時代に及んで始めて、不合理的なるものが合理化され、自然が精神を以て貫かれる。人類はいまや善ならびに正として認めるものを、理性の意味に於て實現せむため、その最も困難なる戦ひを開始する。そして一切の障礙ならびに制限が取り去られ、人類は自由なる美のうちに、久遠の昔からその本質の全體に於て運命づけられたものとなり得るのである。

我々にとつて特にフイヒテの歴史哲學から關心を唆られるのは、彼が國家と科學、國家と道德、國家と宗教との間に、それぞれ一つの敵對的關係を認めた、といふ點である。ひとり藝術のみ國家と親密に結びつく。國家は藝術に對して好意を有する。國家の勢力ならびに強大はまた、藝術の繁榮を助長し、藝術の絢爛たる美を支持することが出来る。

國家の卓越は即ち藝術の卓越と提携するのである。然し國家と科學との關係はそれと異なる。兩者はつねに或る程度に於て、相互に敵對するものと云はねばならぬ。なぜなら科學は國家のすべての法令ならびに制度に對して、また國家が歴史的基础となす一切の傳統に對して、自由なる因はれない批判を下すの權利を、自己自身のため要求するからである。科學は言論の自由、思想ならびに教授の自由を要求してゐる。然し、國家はただ科學の結果が實際的に應用され得る限りに於て、それを尊重するからである。しかも科學は純粹の理論的態度に於て生きてゐる、と云ふのであつた。『現代の特徴』に於て國家は、根本的には文化の自主的目的に對する一つの手段として考察された。然し、我々はこのものを『獨逸國民に告ぐ』の思想を以て是正すべきであらう。ここで國家の概念は、民族の概念と緊密に結び合はされた。民族を國家として、政治的ならびに文化的統一として解する思想が強調せられたのである。民族的國家の明かに認識せられたるものを通して、道德的生活は世界の問題にまで高められ、またそれによつてのみ歴史の意味は明白となる。歴史は自由の意識に出發し、そして我々は、理性に従うて一切の關係を形成しようとする美はしい人類のため努力し続けねばならぬ、と主張したのである。

また『學術研究の方法論』に、「自然と歴史との通俗的な見解は、自然に在つてはすべてが經驗的必然性により、歴史に在つてはすべてが自由によつて生起するといふことである」と書いたシェリングにとつて、最初のほど問題となつたものは、寧ろ多く自然と歴史との區別であつた。自然は因果の法則に支配されて、そこには偶然の介入する餘地はない。然し、歴史に在つては豫測し難い、未來を孕んだ事象の偶然性が存してゐる。その限りに於て歴史は經驗的

のものと云へる。歴史と理論とは完全に對立する。この意味に於て『先驗的觀念論の體系』には次のやうに述べるのである。「認識された規則に従うて生起し、週期的に反復し、若しくは一般に先天的に算出される成果は、なにも歴史學の對象ではない」。我々はここに「それは一體どうあつたか」を示すことにのみ終始した、歴史學者ランケとシェリングとの親交を想ひ起すであらう。そこで先天的な理論の構成は歴史學と凡そ縁遠く、具體的事實こそ重んぜらるべきものであつた。然し盲目的な機械性の原理のあるところには歴史はなく、また歴史のあるところには機械性の原理はない。ところが後に至つて先驗的哲學の説く自然を以て「死せる自然」となし、自然哲學こそまさに固き眠りのうちに在る自然に魂を入れ、自由に解放するものであると考へたシェリングは、その意圖の最初に於て、「歴史に於ては觀念的に、自然に於ては實在的に模寫されたる同一を認めることができる」とも説いたのである。このとき、同一はただ人間の意志行爲を通してのみ歴史のうち實現して行くといふことが前提となつてゐる。即ち、人間の自由に基づく限りに於て、その限りに於てのみ、歴史は絶對的同一の觀念的な模寫と考へられ得るのである。自由のないところには歴史はない。人間の自由は歴史の極めて重要な契機である。人間の個性的なる自由こそ、歴史の進歩を結果する。かくしてこの思想家にとつても亦、「自由」は歴史の標語であることができた。但しシェリングによるとき、カント以後の先驗的觀念論はすべてのものを自由と考へ、必然性を全くその體系のうちに消失せしめる、といふ誤謬を犯してゐる。そこではただ絶對的自由のみが認められて、人間の自由の本質は洞察され能はなかつた。人間の自由をその内容の上から規定するのは、獨り觀念論と實在論とを結び合はせるところの、即ち自然を以て精神的なるものの基礎となすところの哲學のみが行ひ得るのである。なぜなら、さうした哲學のみが、存在するものと存在の根據たるもの

とを、明確に區別できるから。この哲學は神のうちに於てこの存在に先立つ、即ちこの存在の根據たる「神に於ての自然」を區別してゐる。シェリングはまたこのやうな立場に於て、歴史の世界を中間的世界として見るのである。神學者は嘗て多く自然の國と神の國、若しくは恩寵の國とを區別した。然し我々はこの二つのもの中間に、歴史の國を認めねばならぬ。歴史の國は單なる自然過程の所産ではなく、また他方に於て直ちに神に基づくものでもない。歴史の國は寧ろ人間自身に由來するものであり、人間獨自の世界が構成するのである。人間は自己自身によつてそれを創造し、また創造し続けるが故に、歴史の世界は人間的自由の世界にほかならぬ。自然の世界は自然の法則に照應する。然し歴史の世界に於ては、人間自身が立法者であるのである。

歴史哲學それ自身の原理が自由であり、自由の概念は直ちに歴史の標語であるとなす思潮は、ヘーゲルに於てその最高潮に達するもの、となし得るであらう。廣く讀まれたジョン・ステュワート・ミルの『自由論』は、寧ろ彼に先立つ獨逸浪漫主義者ウイールヘルム・フォン・ボルトに示唆されたものであつた。ところでいまヘーゲルにとつて「自由」とは、知的な成熟、若しくは内容に充ちた自己認識をこそ意味するものでなければならぬ。従つてそれはカントならびにフイヒテに在つて見る實踐的な概念、自律的な意志としての自由、からは峻別さるべきである。自由の概念はここで新しく、觀想的意味に於ての自己認識として現はれる。「私が依存的であるならば、私は私ならぬ他のものに私を關係させる。そしてかかる一つの外面的なるものなしには存在し得ない。私が私自身の處に在るとき、私は自由である」とヘーゲルは述べた。自由とは彼に於て「自己自身の處に存在すること」である。その限りに於てそれは「精

神」の實體であり、本質でなければならぬ。「自由は精神の唯一の眞なるものである」。自由の發展の第一段階は辯證法の理論によるとき、なほ直接的な、精神が自然性のうちに沈める状態であつた。第二の段階に於てこの状態から逃れ出て、自己の自由の意識へ移ろひ行く。然しきうした最初の直接的な自然性からの分裂は、未だ不完全であり部分的である。第三の段階に於て始めて、特殊なる自由からその純粹なる普遍性への上昇が現はれる。かかるものは精神の、その精神性の本質の「自己意識」である。即ち精神の自由は「自己意識」と呼ばれ得る。意識に於ては知る働きと知られる内容とは未だ區別せられる。然し自己意識に於ては、この二つが一致するのである。「精神」はそこで自己自身を知り、自己自身を評價するものたるとともに、またそれは精神がその自體に於て在るところのものに自己をなす活動にほかならない。このやうなものとしていま世界歴史はヘーゲルの場合、「如何にして精神がその自體に於て在るところのものに知識に到達するかといふ精神の叙述」であつた。東洋人は精神、若しくは人間それ自身がその自體に於て自由である、といふことを未だ知らない。彼等はただ「一人が自由である」と知るのみである。然しこの種の自由は眞實の自由ではなく、情欲の專斷であり、暴君の自由たるに過ぎない。希臘人を俟つて始めて、自由の意識は現はれてゐる。その故に希臘人は自由であつた。然しまた彼等は羅馬人と同様に、人間それ自身ではなくして、少數の人々のみが自由たることを知るに止まつてゐる。故に希臘人の有し得た美はしき自由は、實際に於て人類の苛酷なる奴隸化といふことの上に成長した、ただ一時的偶然的の結實に過ぎなかつたのである。ゲルマン人が漸くにして人間それ自身が自由であるといふことを、基督教に基づけて意識することができた。この意識は精神の最も内部をなす宗教の形態に於て現はれ出てゐる。然しこの原理を同時に世間的生活に一致せしめようとするのが、そのこと

こそ今後に於ける世界歴史の課題でなければならぬ。なぜなら、基督教の採用に伴うて直ちに奴隷制度が廢止され、若しくは國家制度がそれと共に合理化され自由化されるといふことは、決してなかつたからである。それ故、「自由の原理」を世間に適用せしめ、また世間的生活をこの原理を以てして完成し、徹底せしめることが、歴史の長き過程を形づくるのでなければならぬ。かくしてヘーゲルは極めて有名な世界歴史の定義、「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である。——この進歩を我々はその必然性に於て認識しなければならぬ、」といふ命題を掲げたのであつた。

このとき歴史を支配する原理は、自由の原理は、然しヘーゲルに於て個人の意識から獨立に働くもの、と考へられてゐる。寧ろ、個々の人間は最も多くの場合、自己の意志に反して世界精神の目的のため、使役されるのである。個々の人間は自己の特殊な、主觀的な情欲を満足せしめようと活動する。さう確信するのである。然しそれにも拘らず、なほ彼等は云はば神の名譽と光榮とのため奉仕すべく餘儀なくせしめられてゐる。いはゆる「理性の狡智」なる言葉は、このことを指すのであつた。「理性は個々の人間をして、情欲のあらゆる專斷のうちに、彼等自身の目的を貫徹させる。しかも理性は單に自己を害ふことなく保つといふのみでなく、更に自己自身を生産してゐる。情欲は相互に破壊し合ふ。ひとり理性のみがその目的を維持し、追求し、しかも自己を主張する」と考へられたのである。このやうな事情のもとに個々の人間が、自己の自由を楽しむことのできる現實性は、即ち國家でなければならぬ。國家は個人の自由を制限する狭き場所ではない。却つて主觀性が現實性に於て活動する本質的なものこそ、人倫的全體としての國家であつた。「法、人倫、國家、そしてそれのみが自由の積極的な現實性であり、満足である」。主觀的な情欲の活動によつて即ち、イデーは人倫的全體としての國家のうちにその容姿を現はす。人倫の法則はなにも偶然的のもので

346

はなく、却つて理性的存在そのものである。

かうした思潮のうちに自由は直ちに歴史の標語であり、多く「哲學的な世界歴史」として説かれた歴史哲學がまた、自由の原理を以て透徹される、といふ傳統的な見解は成長した。然しそこに我々の問題は提出される。自由は果して歴史の標語であらうか。(未完)