

哲學研究

第三百三十五號

第二十九卷
第二二冊

國家と世界

——一つの斷章——

木村素衛

ここにせられるものは近代の國家觀に關する歴史的考察
の一つの斷章である。

I

近世歐羅巴に於ける國家觀の一つの著しい代表者はル
ソーであつた。一七五五年に出版された『人間不平等起
原論』 *Discours sur l'origine et les fondemens de
l'inégalité parmi les hommes* に於て、「もはや存在せ
ず、恐らくは存在したこともなく、多分存在しさうにも
ない」自然人或は人間の自然状態と云ふ「方法」上の概
念から出發して（岩波文庫版 *S. 31-32*。本田喜代治譯）、
漸次人間がその黄金時代的な原始的平等性から不平等に

移つて行く過程を描出し、そして後に『民約論』に於て
與へられる解決をここに豫め暗示したとき、彼は「理性
に先んじ」て人間を形成する二つの原理を指摘した（*op.
cit.*, *S. 35*）。一は「自己保存」の要求であり、他は
他の存在の苦難を見ることを嫌ふ「憐憫」の情である。
「自然法」の一切はルソーに依ればこの兩原理の「合成
果」であるにほかならない。憐憫の情は彼に依れば人間
の「唯一の自然的な徳」（*op. cit.*, *S. 78*）であつて、あ
らゆる理性的反省に先き立つて働く純粹に自然的なもの
として、却つて「理性の支柱」であり、そこから寛大、
仁慈、友情などあらゆる「社會的な徳」（*op. cit.*, *S. 81*）
が流れいで、自己保存の要求を「緩和」（*op. cit.*, *S. 78*）

しさへもする。ところが注目すべきことには、彼はそれ自身明白に相反するこの二原理——憐憫は徹底的な自己保存の要求とは相容れないであらう——の認容を、何等の「矛盾」を含まないものと考へてゐた (op. cit., S. 78)。如何にして彼はさう考へることができたのであらうか。

この問題の徹底的な追究からして、我々は彼の人間把握の根本的な立場が何であつたか、彼の國家觀を基礎づける人生觀が何であつたかを、恐らく突きとめることができるであらう。

憐憫について彼が語るとき、我々はそこに特殊な但書を見出すことができる。弱い子供や衰へた老人が骨を折つて獲得した生活物資を略奪せしめないやうにするものは憐憫の情である。そのとき彼は一つの但書を忘れたなかつた、——「どこかほかで自分のものを見付けることができる」といふ希望のある場合」(op. cit., S. 83)。或はまた、「汝がしてもらひたいと思ふやうにひとにも爲せ」と云ふ「崇高な合理的正義の格率」の代りに、「ひとの不幸をできるだけ少くして汝を幸福ならしめよ」と云ふ別な「自然的善の格率」を人々に鼓吹するものは憐憫であると彼が云ふとき、後者を彼は前者ほど「完全でないがしかし恐らくは一層有效な」格率であると判定

する (ebenda)。更にまた我々は、「内部の慈悲衝動に逆らはない限り」人は決して他人に惡を爲すものではないと云ふとき、「尤もみづから保存するに急でなるため己れを先きにしなければならぬやうな合法的な場合だけは別である」と但書する彼を見出すことができる (op. cit., S. 35)。これらの言葉に於て何を我々は讀み取るべきであるだらうか。憐憫の情は成る程「自然状態に於て法律、習俗及び徳に代る」(op. cit., S. 80)ものとして理性の反省的規定に先き立つ根源性を有するとしても、自己保存の要求に對しては却つて第二次的であり導來的でなければならなかつたのである。兩者の根源性は理性の發動に對してであつて、兩者そのものの間に於ては獨り自己保存の要求のみが眞に根源的であり、憐憫は彼みづからも云つてゐる如く「苦しむ者の位置にみづからをまゝ見る感情」(op. cit., S. 81)にほかならなかつた。

この故に、兩者を承認することは彼にとつて何等の矛盾をも含まなかつたのである。このやうに検討して來れば、憐憫は社會的な諸徳の「流れ出る」(op. cit., S. 81)根源としてそれ自身社會的な徳ではあつても、尙併しそれは一層根源的な自己保存の要求からの導來であり、他人の苦難に移行せしめられた自己保存の適用的な姿である

にほかならなかつたのである。この意味に於てルソーは徹底的に個人主義の立場に立つてゐたと云ふことができ。だから一七六二年に彼が『民約論』(Du contrat social ou principes du droit politique)を發表したとき、その第一篇第一章の冒頭に「人間は生れたときは自由である」(岩波文庫版 S. 17, 平林初之輔譯)と規定し、更に、「自由を抛棄することは人間としての資格を抛棄すること」であり、「人間の権制」を抛棄し、「人間の義務」を抛棄することである、と彼は疊んで行くのである (op. cit., S. 25)。そしてこのとき彼は「生れたときは平等で且つ自由」(op. cit., S. 18)であるこの人間について、「各人が先づ自分の爲をはかるといふ性質」したがつて「人間の本性そのもの」から、「権利の平等」やそこから生ずる「正義の觀念」が出て來るのである、と考へる (op. cit., S. 2)。彼にとつて人間の「第一の本分」は、常に「自己の生命の保存」を念慮することであり、「人間のなすべき第一の配慮」は「自己に對する配慮」でなければならなかつた (op. cit., S. 18)。

『民約論』はかくして明確な個人主義的立脚地に最初から立つてゐる。そしてこのやうな立場からルソーは今國家の建設を正當づけようとする。だからこの問題は彼に

とつて最初から「自由」と「法」に對する「服從」との問題でなければならなかつた (op. cit., S. 17)。服從の「義務」と自由の「利益」、——即ち「利益と義務」(op. cit., S. 35)とが如何に一致することに依つて國家が正義的として是認せられることができるか、そこに彼の『民約論』の中心問題があつたのである。

人々が完全にその自由を享受し得る幸福な自然状態は漸次發生して來る不平等のために各人の間の軋轢を激成し生活形態の變換を迫つて來る。自己保存の自由、自己に對するこの「義務を忽諸に附することなくして」而も同時に如何にして國家を形成する法の強制の下にはいることができるか。——彼は考へる、この問題の解決のためには、「個々の聯合の共同の力の全體をもつて、各個人の生命財産を防護し、各個人は全體に結合してはゐるが、矢張り自己にしか服從せず、以前と同様に自由であるやうな一つの聯合形態を發見する」(op. cit., S. 31)ことが必要である。さてそれではこのやうな聯合形態は如何にして成立することができるか。それはただ「團體内の各人はその有する一切の權利と共に、自己を全共同體に譲り渡す」(op. cit., S. 32)と云ふことに依つてのみ初めて可能である。このやうにして今や「我々

は各々その身體と力とを、共通に、一般意志 *volonté générale* の最高指導の下にゆだね、そして改めてもう一度我々全體が各人を全體の不可分の部分として受け入れる」の如ある (op. cit., S. 52)° ——これがルソーの「社會契約」の考へであつた。このとき「一般意志」を注意深く彼は「全體の意志」*la volonté de tous* から區別する。後者は「私利」に關心するものとして、「個人の意志の總和」であるに過ぎないに對して、かかる個人的意志から過ぎたるものと及ばざるものとを相殺した「差引總和」が即ち「一般意志」であつて、このものは従つてただ「共同の利益」以外に關心するところをもたなく (op. cit., S. 48)°。それ故このものはその本質に於て一つの規範的な意志でなければならなかつたであらう。もともと人間生活を困窮に陥れ社會的結合を不可避ならしめたものは個人の利害の衝突にほかならず、従つて社會的結合を可能ならしめるものは「個々人の利益の一致」でなければならぬが故に、個々人の利益の特殊個性の中を一貫する「共通點」が恰も社會的結合の「連鎖」を成すものであつて (op. cit., S. 41)°、それが即ち一般意志にほかならないのである。

このやうな「差引總和」である一般意志に従ふことに

依つて、それでは個人は一體何を獲得し何を失ふのであらうか。社會契約に依つて讓渡の要求せられるのは、各人の權力、財産、自由のうちで「共同體に必要である部分」に限られる (op. cit., S. 51)°。ここに人間に於ける「公人」としての存在と「私人」としての存在との區別が成立する。それは即ち「臣民」として果すべき「義務」と「人間として享有すべき自然權」との區別にほかならず (ibid.)°。人は總てこの後者の面に於て、その財産や自由に關して「契約に依つて彼に残された部分を思ふままに處理することができ」るのである (op. cit., S. 54)°。だから個人は契約に依つて結局不確實で不安定な状態と確實で安定な状態との有利な交換を行つたにほかならない。「自然のままの獨立と自由」とが交換され、「他人を害する權力と自己の安全」とが交換され、「他人に打ち敗かされるかも知れない自分の力と社會結合に依つて不可侵にされた權利」とが交換されたにほかならないのである (op. cit., S. 55)°。このやうに對質して來ればそれ故契約國家は、一見さう見えるやうに、自然の平等を破壊するものでは決してなく、却つて自然が各人に於て作り出した肉體的或はその他の自然的不平等に對して「精神的合法的平等」を以て替へるものにほかなら

ず、各人はこれに依つてその體力や知力に於ける不平等にも拘らず「契約と權力とに依つて悉く平等になる」のである (op. cit., S. 42)。成るほど契約に依つて各人はその「自然的自由」を喪失する。併し彼は「個々人の力以外に制限を有しなす」自然的自由の替りに、これとは本質的に異つた「一般意志の制限」に基いて成立する「社會的自由」を獲得するのである (op. cit., S. 38)。

この取引に於ける「差引勘定」は明白に各人の利得である。人々は契約に依つて、自然から賦與された利益の「若干」の部分の喪失と引き替へに「極めて大なる」利益を獲得する (op. cit., S. 37)。各人を法の遵奉へ義務づける契約國家は結局人々を單に拘束するものではなく、却つてこれに依つて人々は「自由になることを強制される」(ebenda) のであると云はなければならぬ。義務と幸福或は利益とは却つて國家に於て初めて一致するのである。

ところで自然状態からこのやうに社會状態への推移を促したものは何であつたか。それは自然状態が讓し出した個人的利益の衝突にほかならなかつた。さうすればこの推移に依つて人間そのものが一つの本質的な變化を経過するのにならなければならない。人間の行爲は今や自然状

態に於ける「本能」の支配から「正義」の支配に轉するのである。肉體的衝動に替つて「義務」の聲が聞かれ、「正義が欲望の代り」をつとめる。行爲はこのとき初めて「道徳的意味」を獲得する。人々は今や自己の欲求に従ふ前に自己の「理性」に相談しなければならぬことをみづから知るに至つたのである (op. cit., S. 37)。自然人から理性人への發展、——それをルソーはこのやうに契約國家の成立に於て見ようとするのである。併しての理性の本質は究極に於て何であつたであらうか。この問はまた云ふまでもなく一般意志の本質が何であるかと訊ねると同じでなければならぬ。契約國家を必要ならしめたものもともと「個人的利益の衝突」にほかならなかつた。契約はこのものに媒介せられて成立したのである。さうすれば衝突と分離と對立とを脱して社會的結合を可能ならしめるものは、明白であるやうに、唯「個々人の利益の一致」(op. cit., S. 44) と云ふことであるのにならなければならない。既に引用したやうに、個人的利益の特殊性を貫く「共通點」が社會結合の「連鎖」である。「利益の一致」のないところに社會は存在し得ない。「共通の利益」が初めて社會統制の原理となるのである。一般意志とは恰もこのやうな關心をその内容と

するものにほかならなかつた。個人が理性的となると云ふことは、上述から明らかであるやうに、かくの如き意志の下に義務づけられて國家社會を形成すると云ふことなのである。ところがルソーはこのとき共通の利益の根柢に於てどこまでも個人の利益を見失はない。徹底的に彼は我々が既に析出した個人主義の原理を確保し貫徹せしめる。我々を社會關係に結びつけてゐる「義務が強制的」であるのは、——彼は云ふ、——それが「相互的」であるからにほかならない。即ちこの義務の性質上、これを遂行すれば、「他人のためにつくすことになる」と同時に、自分のためにもならざるを得ない」のである。人は「各人」*chacun* と云ふときそれは自分みづからを意味すると考へる。ここに一般意志が正しいと考へられる理由、また人が絶えず各人の幸福を欲する理由がある。人は全體のために投票しながら「自分のこと」を考へてゐるのである。ここからして我々は、「權利の平等」やそこから生ずる「正義」の觀念などが、「各人が先づ自分のためをはかるといふ性質、従つて人間の本性そのもの」から生れたものであることを「證する」ことができる(*op. cit.*, S. 51-52)。ルソーはこのやうに語るのである。だから彼が「國家設立の目的たる公共の福祉に從

つて國家の諸々の力を指導する」ものを獨り一般意志に歸したとき(*op. cit.*, S. 44)、その一般意志の深い根柢には依然として各個人の利益と幸福とが横つてゐたのである。理性とは従つて彼にあつては結局その本質に於て各人の利益を求めるための賢明性であり、そのための合理的打算力であるにほかならない。従つてまたそこから來る契約國家の本質はこのやうな各人の利益追求的意志の賢明なる合理的妥協の組織的體制以外のものではなかつたと云はなければならぬであらう。國家はルソーにとつてはそれ自體目的であつたのではなく、生來自由である個人の幸福なる生活のための手段的機構であるに過ぎなかつたのである。生の目的は個人の幸福であり、そのための手段が國家であつたのである。個人主義的國家の本質的意味は常にここに成立するであらう。それはその深き根柢に常にこのわれの、單なる自己の、幸福を絶對的價值として要求し承認しようとする自己本位の立場、即ち *Ego-ismus* が横つてゐるのである。單なる自己主義は併し、自然状態の行きつく先きについてルソーみづからが分析し展開して見せてゐるやうに、却つて自己矛盾に陥らざるを得ない。ここからして人間の生活形態は契約國家へと自覺的に發展するのである。契約國家の成

立はそれ故利己主義の合理的發展として云はばその對自性に於ける自覺的形態と云ふことができるであらう。嚴密に云つて個人主義 Individualismus の立場はそこに成立するのである。單なる自己主義 Egoismus は、生の自然的意識に於ける自己の直接的肯定として本來利己主義であり、このものはその對自的自覺である個人主義の立場から見ればこの立場自身の抽象的轉落態であるに過ぎない。だから個人主義は單なる本能を超越して一つの理性に立つと共に、そこには道德的秩序の成立や國家の建設が可能となり、却つてこの立場に於ては單なる自己主義或は利己主義は峻烈に拒まれなければならないのである。volonté générale の規範性はここに成立する。——これが我々が先づ第一に注意しなければならぬ國家觀である。

II

回想と検討とがさし向けらるべき第二のものは、カントの國家觀及びフイヒテの初期に於けるそれであらう。ルソーは上述の如く人間の本性を生れながらにして自由である個的存在として把握し、そしてそこから國家論へ進んで行つた。自由とはこのとき人々の自然的欲求の無

拘束な實現を意味するものにほかならなかつた。彼の自然人の概念はこのやうにして一切の人間の欲求の直接的肯定に於て成立した。彼は人間のかくの如き自然性に於て直ちに人間の根源性を見たのである。自然人は彼に於ては直ちに根源の人間であり本來の人間であつた。文化的になると云ふことは却つてかくの如き根源性からの逸脱であり轉落であるに過ぎなかつた。契約國家の理念は人間存在のかくの如き本來性の回復と維持との不可避の手段であり、そしてそこに人間の理性的性格が成立したのであつた。ところがカントの人間把握は全然これとは異つてゐた。『道德哲學原論』が示してゐるやうに彼は人間を最初から義務意識をもつたものとして把握した。意識の規範性は人間にとつて却つて直接的本來的であり、當爲の體驗者であるところに彼は人間の根源性を見たのである。自由の概念も従つてまたルソーとは全然異つて来る。自然的欲求の直接的肯定はカントにとつては單なる恣意に過ぎない。義務の遂行が、——單なる自然的欲求を超えた實踐理性の自律的自己限定が、初めて眞に自由である。意識の規範性に於て人間の本來性を把握することは獨り道德の領域に於てではなく、實際カントに於ては一般的であつた。『判斷力批判の第一序論』が、

趣味判斷のもつ「必然性に對しての要求」に注目し、そしてそこに於ては「人はさう判斷すべきである」と云ふ當爲が生きられ且つ主張されてゐるのであることを指摘しつつ、かくの如く判斷が必然性に對して要求をもつところでは先天的原理への關係は「常に」成立することができ、また、成立しなければならぬ、と云ひ、そして「理性批判なるものは恰もこの要求に動機づけられて」原理の探求に向ふのである、と云つてゐることは、まさしくこのことを證してゐるものと云はなければならぬ。意志に於ても感情に於ても知性に於ても我々は當爲を生きてゐるのである。當爲を我々が體驗すると云ふことは併し何を意味しなければならぬであらうか。それは明らかに我々の意識が單なる直接的現實的な個人を超えた普遍的なものに關係してゐることを意味するのでなければならぬ。カントはここに先驗的原理を探求する批判哲學の課題を見出したのである。當爲の體驗は經驗的現實的な個我がかくの如き超個人的普遍者に關係しそれを志向するところに初めて成立することができる。このやうな關係を離れて良心的自己、個的主體はいづこにも成立することができない。だから普遍者の個我に對する現

はれ方はここでは常に命令的として深い内面の聲に於て開かれ、個我にとつては普遍者は當に實現せらる可き價值として自覺されて来る。眞善美とはかかる價值にほかならない。カントは然るにこのやうな價值の根源を深く自我の底に求めて行つた。個的主體に於ける當爲の體驗を可能ならしめる超個人的な普遍的な主體に於て、彼はかくの如き價值の坐を突きとめたのである。眞も善も美もカントに在つては超個人的主體のそれぞれの自律的自己限定をその本質とするものにほかならなかつた。個我的生命はこのやうな主體性の實現に於て初めて存在の意義を擔つて来るのである。このことは併しこの超個人的主體が個我的人間としての意義を基礎づけること、逆に個我的側から云へばこのものはかくの如き主體に於てみづからの本質をもつものであること、を意味するのでなければならぬ。ここにカントに於ける「人間性の理念」が成立する。それは彼の『教育學に就て』が闡明してゐるやうに、人間が實現すべきその一切の本質的なものの完成を意味した。カントはその完成を有根なる個人に於てではなく、唯「類」としての人間に於て期待した。人間性の理念は即ち人類の理念であるにほかならない。彼はかくして人類文化の理想主義の立場を切り開いたので

ある。このやうな立場に於ては個的主體は、その個々の人格的存在性の意義を、人間性の理念の自覺的實現者としての自己目的性に於て擔ふものでなければならなくなる。かくの如き自己目的としての個體の共同體が即ちカントの「目的の國」にほかならない。そこでは各人格は、人間に於ける本質的なるものの實現を志すものとして、

それぞれ自己目的でありつつ、而も同時にそのために互に手段になり合ふやうな、人格的共同體を組織するのである。従つてそれはその本質に於て人類文化の社會であり、そこに於ける生の發展は人類文化の歴史を形成するものでなければならぬ。ところがこの「目的の國」をカントは現實に存在する社會としてでなく、「一つの理想」として提出した。人間性の理念が完成さるべき一つの理念的な共同體として彼はこれを考へたのである。このことは何を意味すべきであるか。明白であるやうに現實の各個人はこのやうな共同體の生命の實現へ向つて邁進すべき課題を負はされてゐるのである。常爲の對象として我々はこのものにつながらるのである。現實的自然的な存在としての我々は屢そこら却つて遊離して行かうとする傾向をもつてゐる。ここからして人間存在にとつてこの本來的な目的の完成のための技術的手段が必要と

なつて来る。カントにとつて恰もここに國家の問題が成立するのである。

イェーナ時代のフイヒテにとつても同様であつた。カントの人間性の理念や目的の國に對する個體の在り方は、容易に看取せらるべきやうに、これへ向つてのその努力性に於て成立しなければならぬ。主意主義的理想主義の熱烈な闘士フイヒテの人間把握は恰もそこに成立した。九四年の『學徒の使命』に於て、「理想的概念」(W. W., VI, S. 307)としての人間の規定、——この意味に於て人間そのものの本質的規定が、「自己自身との完全なる一致」(op. cit., S. 298)として言ひ表はされ、それが「人間の窮極目的」としてさし示されたとき、それはカントの「人間性の理念」の概念とは別物ではなかつた。またこの講演に於て「社會」の概念を「理性的存在の相互の關係」(op. cit., S. 302) 及び「相互作用」(op. cit., S. 305) として規定し、そこに於て自由なる人格が互に交渉し合ふことに依つてかの窮極目的の實現にいそしむと考へたことは、恰もカントの「目的の國」とその意義を同じくするものにほかならない。唯フイヒテはカント哲學の根柢を突き抜けて更に深く全哲學體系の統一的原理を探求し、そこからカントの諸概念の演繹

的導出的な再認を計ることに依つてこれらの規定の展開を示したのである。九五年の『全知識學の基礎』がこのやうな展開の基礎を構築してゐる。——ところで、本來「理性的感性的」なものとして有限的理性的である現實の人間には、その本來在るべきかくの如き姿は「到達すべからざる最高目標」であるのほかはない。ここからしてこの目標への「限りなき接近」(op. cit., S. 300)が我々にとつての「使命」となつて来る。「自己自身との完全なる一致」に對してはその「完成に進めること」「Vervollkommening——即ち完成化が使命であり、「社會に於ける人間の使命」は従つてまた人格の相互作用に依る「社會的完成化」*Gemeinschaftliche Vervollkommening* (op. cit., S. 310)として規定せられて来る。ここからして個體そのものの本質的性格は自我の完成の理念に對する努力的存在として把握せられて来るのである。人間性の完成、人類文化の發展、——それは彼に於てはカントとの同精神に於て著しく道德的であつた、——このやうな發展と完成とに對して獻身的に高められたこの敢闘的意志は、常に未來を仰ぎながら玉碎的決意を以て一切の障得と戦ひ、そしてそこに彼は永遠を掴むと確信した。——「かの崇高なる課題を擔ひ取るとき、」——

彼は云ふ、——「私は決して完成を遂げなかつたであらう。この課題を擔ひ取ることが私の使命である限り、私は決して働きやめることはできない、また従つて存在しやめることはできない。死と呼ばれるもの、それは私の仕事を中斷することはできない。何故なら、私の仕事は完成せらる可きものであり、そしてそれは如何なる時間にも完成せられ得ないのである、だから私の存在に向つて如何なる時間も限り定められてはゐない、——即ち私は永遠である。かの偉大なる課題を擔ひ取ると同時に私は永遠を私に向つて掴み取つたのである。威嚇する岩山、狂奔する瀑布、音立てて火の海に漂ひ流れる雲、私はそれらに向つて敢然と頭を擧げ、そして云ふ、私は永遠である、汝の力に抗争する、と。一切よ、わが頭に崩れ落ちよ。汝大地よ、汝天よ、荒れ狂ふ擾亂のうちに汝等を混在せしめよ。汝等一切の原素よ、——このわが肉體をなす最後の微塵を、猛闘のうちに泡沫となし、掻き亂し、寸斷せよ。——獨りわが意志のみは強固なる計畫を堅持して、敢然としてまた冷靜に、萬有の碎片の上を悠歩する。」——このやうなフイヒテが、全く對蹠的な位置に於てルソーを見出さなければならなかつたことは當然であつた。ルソーは却つて過去に於て光輝を見る

人であつた。九四年の講演はその第五講の全部をルソーの批判に向けてゐる。「未來への展望をもつと云ふことに人間の眞實の特性がある。未來は同時に一切の人間の罪禍の源泉である。源泉を除き去れ。さうすればも早や罪禍は存しない。そこでルソーは彼の自然状態に依つて實際これを除き去るの**「Op. cit., S. 340」**。ルソーはこのとき併し人間の本質の性格を把握し誤つた。自然状態出離の第一歩は成る程「困窮と辛勞」とである。人間の欲望は増大し満足は熱求せられながら而も彼は天性懶惰である。「欲望と懶惰との苦戦」——前者が勝利を擧げ後者は悲歎する。併し欲望が罪禍の源泉なのではない。それは「活動と徳とへの衝戟」である。懶惰が「一切の罪禍の源泉」なのである。「出來得る限り多く享樂し、出來得る限り少く活動する」——一切の罪禍はそこから起る。人間は「唯活動のうち」にその喜びとその享樂の一切とを見出す」までは救はれない。「苦痛」は我々を「活動に刺戟する」ためのものにほかならないのである。**「Op. cit., S. 343」**。これが「一切の苦痛の意圖」である。ルソーはこの點に關して見誤りを犯した。彼は「活動のエネルギーよりも悩みのエネルギー」を一層多くもつてゐたのである。「自己活動に對する努力の缺乏」、

——これは彼の「全思想體系を支配してゐる」。彼は「受動的感受性」の人であつて、迫り來るものに對する「能動的抵抗」の人ではなかつた。彼は「理性」を「靜止に於て」見た。併しそれを「戰闘に於て」見なかつた。彼は「理性を強める代りに感性を弱める」ものに過ぎない。**「Op. cit., S. 344-345」**。原始的欲望の單純性とその満足とを謳歌する自然状態への憧憬をフイヒテはこのやうに批判する。そしてそこに集つたその多くは教育に従事すべきであつた人々を、鼓舞する。「諸君は苦痛に征服されてはならない、却つて諸君は苦痛を行動に依つて征服するのである。」苦痛は「人類の改善」のために前に人生に仕組まれてゐるのである。手を拱いて人間の破壊を歎じながらその輕減のために立たないことは「女々しい」と云はなければならぬ。「働け!」——そのため我々は存在する。赴くべき領域の展望は廣く、内に我は力を感じ、そして我々の課題は無限である。——九四年の講演はこのやうな言葉で以て結ばれた。個人を凝視し個人から出發し個人に歸着するルソーに對して、これが個人を超えて「人間性」のうちに、「人類」のうちに個人を見守るフイヒテの言葉であつた。そして彼の國家觀は、その教育思想と共に、このやうな人生觀を基礎

として成立するのである。それはカントと同一の觀點に立つてゐる。

何が人生の窮極の目的であり最高の目的であるかは明らかにならなかつた。併しそれへの達成は容易ではない。ここにカントもフイヒテも國家の意義を認めようとするのである。一七八六年に『人間歴史の臆測の起源』*Nitum-menschlicher Anfang der Menschengeschichte* を書いたとき、カントは常に溫い回想をルソアの『不平等起原論』や『エミール』に送つて、我々をしてルソーから彼が受けた教唆の著しさを充分に忖度せしめるやうな仕方に於て、創世記を材題に選びながらその歴史哲學的思索を展開する。「自然の歴史は善から始まる、何故ならそれは神の業なるが故に。自由の歴史は惡から始る、何故ならそれは人間の業なるが故に。」(W. W., Cassirers Ausgabe 4, S. 331) — このやうに語るカントは、原始的自然狀態に於ける本能の幸福なる生活から如何に人間生活が分化的發展を通して鬭争と困難とに陥り、そして如何にそこから彼自身の理性の力に依る合法的な公民的憲制の案出即ち國家の建設に依つて脱出するかを跡づけて行く。併しその憲制的組織そのものの一層學問的な考察に關しては却つて我々はその二年前八四年に發表せ

られた『世界公民的見地に於ける一般歴史考』*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* を注目しなければならぬ。彼は今や「自然」の概念を歴史的生命のうちに包み取り、自然を一つの目的論的發展力として把握する。このやうな立場からして彼は「自然の意圖」に就て語り、そしてそれを人間が動物的存在を超え「本能から自由」になつて、たゞみづから「理性」に依つてのみ、その「幸福或は完全性」を獲得すべきところにある、と規定する(*op. cit.*, S. 153-154)。自然は既に「理性」とそれに基く「意志の自由」を人間に與へてゐる。理性の運用は人間の「自然素質」の發展にほかならないのである。だから同年に發表された『啓蒙とは何ぞや、の問題に對する解答』*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* に於ても、啓蒙の本質を、深くその根柢にさし向けられた洞察からして、次のやうに答へる。啓蒙とは人間が未丁年性から脱出することを意味する。未丁年性とは然るに他人の助力なくしてはみづからの悟性を使用する能力のないことである。ところが人間に悟性は缺けてゐない。唯その悟性を他人の指導なしに使用する「決心と勇氣」との缺如が未丁年性の原因であるとき、その責めは人間が擔

ふものと云はなければならぬ。そこで「汝自身の悟性を使用する勇氣を持って、」——これが「啓蒙の標語」である (op. cit., S. 169)。さうして人間性の發展、その自然素質の「全」發展は何に依つて行はれるか。この目的のために自然が利用する「手段」は即ち人間に於ける「非社會的社會性」ungesellige Geselligkeit と云ふ自然的性向にはかならぬ。人間はその本性に於て一面「結びつかう」vergesellschaften と云ふ性向、「社會へはいつて行かう」と云ふ性向を有すると共に、他面同時にこれに「抵抗」するものとして「獨り離れよう」vereinzelnen と云ふ性向を有してゐる。兩者はそれ故「抗争關係」Antagonismus に立ひつゝゐる (op. cit., S. 105)。カントの非社會的社會性の概念はここに成立する。ところが社會性に抵抗するこの分離孤立の性向は、それ自身「利己的な僭越」でありながら、却つて人々のあらゆる力を覺醒し、怠惰に打ち克たしめ、名譽心や支配慾や所有慾などに驅られて、個人をしてその仲間のうちに卓出せしめるものであつて、ここに未熟と未開とから文化への進歩が初めて可能になる。この方向に於て人間は間斷なき「啓蒙」に依つて遂に「道德的」な全體的生活にまで發展することができるのである。若しこの非社會性が無か

つたならば、人間的諸能力、その卓越した自然素質は、淳樸なる原始的自然生活の親和と満足とのうちに埋もれて、永久に「胎芽」のままで發展することができないに違ひない。だから非社會性に我々は感謝しなければならぬ。「人間は親和 Eintracht を欲する。併し自然は彼の種族にとつて何が善であるかを一層よく知つてゐる。自然は不和 Zwietracht を欲する。」——云ふまでもなくそこには原始的な自然状態に於ける「怠慢と無爲の満足」とに對する「勞働と艱難」とが待ち受けてゐる。人間は進んで更にそれを克服しなければならぬ。このとき再び自然はかの非社會性を「自然的誘因」として媒介とするのである。それでは全體に對する個體のこの遊離性を媒介として自然は何を人間に「強制する」のであるか。ここに「人類に對する最大の問題」がある。そしてそれは即ち「普遍的に法を行ふ公民的社會」にほかならない (op. cit., S. 157)。

それは併し如何なる構造をもつものであつたであらうか。——「最大の自由が、それ故にその成員の抗争關係が普ねく存在しながら、尙その自由が他の成員の自由と共存し得るためにこの自由の限界が充分に限定せられ確保せられてゐるやうな社會、」——「自由が、外的法律の下

に於て、反抗すべからざる権力と、最大可能の度合に於て結びつけられてあるやうな社會、即ち、完全に正義的な公民的憲制、——かくの如くにカントは規定する(Op. cit., S. 156)。のみならずこのやうな公民的憲法に於て公共團體が「國家」を形成することは更に「外的國家關係」に依存することなくしては不可能であることを注意し、この問題も亦、個人の場合と同様に、各々の國家そのものに於ける非社會性即ち分離性から起る軍備や國內疲弊の困難を媒介として、合法的な國際的關係即ち「民族聯盟」Foedus Amphictyonum の形成に依つて初めて可能であることを主張する(Op. cit., S. 158-159)。

そして九五年の『永遠平和の爲めに』Zum ewigen Frieden は、かくの如き合法的國際關係の設立に關する法的諸制約の考察にほかならなかつた。

ところで、國家成立の上の如き經過に於て、また國家組織の上の如き規定に於て、我々は直ちにルソーを想ひ起さないであらうか。これらの點に於て、見まがうべくもなくカントと彼との間には密接な聯繫がある。而も我は兩者の區別を一層重大なものとして取り上げなければならぬのである。第一に注意せらるべきことは、彼が非社會的社會性を人間の根本的な自然的性向と考へた

ことである。ルソーは既に検討した如く自己保存の要求を唯一根本的なものと考へた。これと並存せしめて憐憫を考へてゐるやうに見えたが、我々の検討は種々なる「社會的な徳」がそこから流れて出るこの源泉が實は第二義的なものに過ぎなかつたことを指摘することができた。然るにカントは最初からして人間の根本的性向として個人性と同時に社會性を把握したのである。彼はかくして人間を根本的に矛盾する自然的性格をもつものとして把握した。カントにとつては人間はもともとその本性に於て一つの辨證法的な性格をもつたものであり、彼の論究の跡は明白にその矛盾契機の相互媒介的發展を示してゐるのである。ルソーはだからその契機の一面的偏倚性に依る一層抽象的な立場から出發したと云ふことができる。第二に注意さるべきことは、個體的契機から成立する不平等性に對する評價である。文化はこのものに媒介せられて發展する。ルソーは併しそれを惱みと嫌惡とを以て見た。カントも亦そこから順次に生起し増大する禍惡と不幸とを充分に直視した。併し彼は、ルソーとは異つて、未來に於ける建設性を望みつつ、却つてそれを喜びと感謝とを以て肯定した。非社會性に關して彼は云つてゐる。——「不一致を、嫉ましく競争する虚榮を、

満さるべくもない所有やまた支配の欲求を自然に向つて感謝せよ。これらのものがなかつたならば、人類に於けるあらゆる卓越した自然素質は永久に發展せられることなくして眠るであらう。」第三批判に於ても亦「人間の不平等」の意識を、文化發展の手段として、また「公民的社會」建設のための媒介として、積極的に彼は肯定する (Kr. d. n., § 83)。第三に注意さるべき最も重要な點は、目的に對する國家の手段性である。ルソーにとつて國家は明白に手段であつた。ところがカントにとつても同じくさうなのである。政治的國家としての公民的社會「に於てのみ、人類に於ける自然の最高の意圖、即ちその一切の素質の發展」(W. W. Cassiers *Ausgabe* 4, S. 156) は成し遂げられ得る。この意味に於て國家形成は「人類に對する自然の最高の課題」であり、「自然はただこの課題の解決と遂行とを媒介としてのみ我々人類に對する自然の他の意圖」(op. cit., S. 156-157) を成就し得るのである。ところで法治國家を手段として成し遂げられると云ふ「自然の他の意圖」とは何であつたか。云ふまでもなくそれは「自然の最高の意圖」としての「一切の素質の發展」にほかならず、そしてそれは内容的に云へば、この論文の諸々に現はれてゐるや

うに、學問や藝術や道德などをその最も重要なものとする人類の文化であるにほかならなかつた。そして自然の最高の意圖である人間生命のこの一切の素質の發展とは、彼の教育學に現はれる「人間性の完成化」*Vervollkommenung der Menschheit* にほかならず、そしてこのものは直ちに「人間性の理念」に結びついてゐるのである。「目的の國」とはかくの如き理念を目ざして時間的に發展する人類の歴史的生命の云はば空間的な截斷面に現はれる社會的構造を示すものにほかならなかつたのである。さてさうすれば、今は一切明白であるやうに、カントも亦ルソーと同様に國家を手段と考へたのであるが、併し國家が手段である當の目的の把握に於て兩者は全然異つてゐたのである。ルソーに於てはどこまでも個人的自由とその實現としての幸福とが目的であつた。理性の目醒めに依る契約國家の組織はこの目的の達成のための手段であるにほかならなかつた。だからここでは理性そのものが結局個人的生命の手段以上には出でないと云はなければならぬ。彼は徹底的な個人主義に立つた。國家の建設を通して結局個人みづからの自由を最大限度に於て保證された合法的な形に於て取り返すのである。然るにカントの場合はさうではなかつた。個人的自由はカン

下に於ても法治的國家體制を要求する理性の目ざめを媒介するものではあつた。併し人間生活の國家的統制を通じて實現さるべき目的は、個人的自由ではなくして却つて超個人的な價值であつた。カントの實踐的自由の概念は却つてこのやうな單なる個人的自由、——云はば即自態に於ける自由としての單なる恣意、の否定的自己媒介として成立したのである。そこに個人的立場から超個人的立場への飛躍的發展がある。彼に於ける自由の眞義は、廣く展開的に云へば、超個人的な價值へ向ふ人類文化的意志の自律の自由にはかならなかつたのである。究極目的とは具體的にはこのやうな意志にはかならない。そこに彼はまた人間理性の内容を見たのである。だから感謝すべき非社會性に依つてその目醒めへ媒介される國家建設の理性は、その本質に於ては、一層高い窮極目的としての理性の實現に對する技術的手段の理性であるにほかならなかつた。だから九〇年の第三批判に於て Kultur の概念を特にその「練達性」即ち技術的性格に於て闡明したとき、その Kultur の概念を道德的主體としての窮極目的との本質的な聯關性に於て堅持しつつ、かかる Kultur の重要な現はれとして「公民的社會」の形成を指摘してゐるのがある (Kr. d. n., § 83)。彼はそこに

於て尙進んで「諸國家の道德的に基礎づけられた體系の統一」をよしんば「建設するのではないにしても併し準備する」ために、「あらゆる國家の體系」としての「世界公民的全體」を考へてゐる。諸國家の道德的な體系的統一の建設はそれ自身窮極目的に關することではなくてはならない。彼はそれへの準備としての世界公民的な國家體系を Kultur の、即ち人間の技術の、仕事としてその手段性に於て考へたのである。約めて云へば、ルソーとは異つて、理想主義的文化的生命がカントに於ては人生の眞の目的であり、そして國家はこの目的の達成のため手段であつたのである。ルソーを超えて個人から人類へとここに人間の自己認識、その自覺性は、一層深くみづからの底に徹して行つたと云ふことができる。併し國家そのものは尙みづからの眞理を掴まなかつた。

このことはフイヒテに於ても同様であつた。九四年の講演に於ける「國家」の把握がそれを明瞭に示してゐる (W. W., VI, 306)。國家は「經驗的に制約された特殊な社會」に過ぎず、國家に於て生きることは「人間の絶對的目的には屬しない」。國家は却つて單に手段であつて、それは「完全な社會の建設のために單に或る制約の下に於てのみ成立する手段」であるに過ぎない。國家は

それ故「單に手段であるに過ぎない一切の人間の設置と同様に、みづからの廢滅を目ざす」ものである。「一切の統治の目的は、統治を贅物たらしめるにある。」今はもとより尙その時ではない。併し如何程遠き未來に於てであるにはしても「先天的に豫め定められた人類の行程には、一切の國家的結合が贅物になるやうな時點が必ずあるのである。」そのとき單なる力や術策の代りに「唯理性のみが最高の審判者として」承認せられるであらう。これがイエーナ期に於けるフイヒテの國家觀であつた。

III

彼の國家觀は併し、國民そのものの本質に關する認識の深化に基いて、後期に於ては著しい轉換を遂げなければならなかつた。これが取り上げらるべき第三の立場である。彼はそこに於て一つの深き國民主義の立場を打開したのである。前期に於てはその人類の普遍的な立場の下に、民族性とか國民的存在とかは全然その積極的意味を獲得することができなかつた。それは人類としての普通の單なる特殊の有限的な制限された在り方として、それみづからの本質を人類の實在のうちに全然見失つてゐる偶性的存在である以上に出るべき基礎づけをもつこと

はできなかった。今や然るに却つて國民が絶對的な存在性を資格づけられて來たのである。何がそのやうな資格を興へる基礎概念であつたか。一七九九年に無神論争の名を以て特牲づけられてゐる宗教思想上の紛争を機として伯林に去つたフイヒテは、それ以後數年の想ひを深く愛の思索にひそめた。愛の思想はこの後期に於ける彼の一切の哲學的思想の最深の源泉をなし、一八〇五年の夏エルランゲンに於て講ぜられた『學徒の本質』*Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*. 一八〇六年の『淨福なる生への指教』*Die Anweisung zum seligen Leben*などにその代表的なものを見せてゐるが、ここに掘り下げられた基礎の上に、ナポレオンの獨逸席捲と云ふ歴史的事件を媒介として、彼の國民主義は生れて來るのである。『學徒の本質』は絶對的存在を「神的理念」として把握する。神的理念は「一切の現象の最終的にして絶對的な基礎」であつて、このものが眞實の「存在」*Sein*である。それは本來生々活動的であつて、「神の生」であり、「絶對者」と「生」とはもともと同一であつて、「生」のほかに眞の存在はない。そしてかくの如き神の生はその内面性を出でて自己を「外に現はし」、かくして「現存」

Dasein としての現象の世界を形成する。そのとき神的理念としての「眞實なる内的存在」はそれがあるがままの本來性をこの「外的實存」äusserliche Existenz に表現するのであつて、神は常に「みづからを現はし得るが如くにみづからを現はし」、そしてそれ自身「變化や變動」を超えてゐるこの眞の實在はこの現存に於て「無窮の時の流れに於て限りなく進展し常に高まつてやまな生」となる。このやうな現存的生が即ち「人類」にほかならない。そしてそれは「客觀的物質的な世界」即ち「所謂自然」を以て手段的にみづからの行く手を制限する媒介契機として自己を實現的に展開してやむところを知らない。このやうにして、窮まりなく「人類の形成を進める」ことが神的理念の目ざすところであり、個々の人間はかくの如き理念の分化として、そこに初めてみづからの本質的な意味を獲得する。單なる「自然的人間」は併しかくの如き「超自然的なもの」にまで自己を高める力を有することはできない。「理念それ自身」が「みづからの力に依つて、人間に於て獨立的な人格的生命を産みだし、この獨立的な生命に於てみづからを持續的に維持し、この生命を媒介としてこの人格的生命の外なる世界を自己に従つて形成する」のでなければならぬ。

ところで、ここに愛の概念が提出されて來るのである。「かくの如き自己自身を形成し維持する理念の、人間に於ける生命」、それは——フイヒテは云ふ、——「愛として」みづからを現はにする。第一には、「眞理の側から云つて、理念の自己自身に對する愛として」、そして次には、「現象の上から云つて、理念に對する人間の愛として」(W. W. VI, S. 360-372)

フイヒテは愛の概念に於て一體何を把握しようとしたのであらうか。翌年に公にされた彼の宗教哲學の重要文獻『淨福なる生への指教』について今少し彼の追跡を試みよう。彼はそこに於て精神生活の五つの發展段階を區別する。人は外官の對象を眞實の世界と考へ、幸福をかくの如き外的對象から期待する。これが最も低級淺薄なる第一の段階である。第二は人々の自由のために秩序と平等性とを與へる單なる形式的法則を眞の實在と考へる立場であつて、フイヒテに依ればカントの第二批判は恰もかくの如き立場に立つて居る。ここでは併し法則の意義が尙消極的であつて、それは單に現に在るものを秩序づけ、社會の均衡と平穩とを保つことを主眼とするものに過ぎない。人間はここでは單に法則のためにのみ行爲する。法のために法を實踐する純粹に道德的な立場であ

る。第三は「一層高い眞實の」道德的立場であつて、ここでは第二段階と同様に法則が最高のものであり絶対的實在ではあるが、併し法則はここでは單に形式的でなく、實質的内容的であつて、人間生活を「内的なる神的本質」の「的確なる模倣」たらしめるところに法則の意味があり、かくしてここでは單なる均衡と平穩とを破つて、自然を素材的に媒介しつつ生命が「創造」的に發展する。かくの如き生命が、眞實なる意味に於て、道德的なのである。第二の段階は、「聖にして善にして美なるもの」を實現する第三のための「手段」であるに過ぎない。第四は第三の立場の根本的な轉回であつて、ここではかの聖にして善にして美なるものが第三の立場に於てのやうに「我々の所産」とは見られず、かかるものは「それ自身に於ては價値なき」ものとして、今や却つてそれらは「神の内的本質の我々に於ける現象」であり、そのあるがままの「表現であり形象である」と自覺される。ここに初めて宗教の立場が打開され、淨福生活が惠まれる。「神獨り在つてそのほかに何もものなし、」——これが宗教の本質的な立場を決定する。第五は學の立場であつて、哲學はそこに成立する。一切の多は絶対の一から出で、一に還る、——宗教にとつてこのことは「絶対的事實」

であり、「動かすべからざる信仰」である。これに對して、事實の「この聯關の如何に (We)」を闡明することが哲學の課題である。もとより淨福生活の依つて立つ信仰は學に依つて「條件づけられ」はしない。併し宗教は單なる信仰に立ちとどまつてゐる。「一切の信仰を止揚して」これを理論の「觀想」に變ずるのが哲學の立場であつて、それは單なる道德よりも「一層高き道德」の要求である。「眞實なるそして完成したる人間は殘る限なく自己自身の内に於て明瞭であるのでなければならぬ。」何故なら「全面的なそして徹底的な明瞭性は神の形象と寫しとに」本來的に「屬して」ゐて、これと不可分離でなければならぬからである。(W. W. V, S. 45-47, S. 523-527)——かくの如くにフィヒテは存在を體系づける。

さて、第三の段階は、上述からして看取するに難くないやうに、彼の前期に於ける根本的立脚地であつた人類文化の理想主義的立場を意味するものにほかならぬ。この立場に於ける自我の理念を九四年の『學徒の使命』も實際また既に「神」と呼んでゐるのである (W. W. VI, S. 300)。人間はこの立場に於ては、當然さうであるやうに限りなき努力的存在として、當爲の自覺者とし

て、使命づけられなければならなかつた。人類文化への無限なる意志がこの立場の原理を形造つてゐた。第四の段階はさうすれば恰もこの立場の裏返しなのであつて、第三の段階が人間性の限りなき完成の理念を向上的に志し進んだに對して、この聯關を逆に最高の理念の立場からその自己實現として把握したのである。だからここでは理念が却つて人間を「道具」(W. W. V, S. 538)としてみづからを實現するのである。エロスの人間の向上的努力は、轉向されたこの立場からは、却つて理念に歸依して來るものとして本來不動不變なるものに歸入して來る無限の復歸的動となり、理念は從つてこの動的生命の全體系を包越的に攝取する。かくの如き立場と聯關とに於ける理念が即ち「神的理念」としての「愛」なのである。神は今やこのやうにして、人間を媒介としてみづからの生命を表現する絶對的な自己愛にほかならなくなる。だから、「神が現存の内に自己自身の存在を支へ保つと云ふことは神の自己に對する愛である」(op. cit. S. 540)にほかならず、「愛はそれ自身神である」(op. cit. S. 543)にほかならない。神はかくの如く根源的に自己表現的な愛であつて、エロスの向上的な意志或は具體的な表現的實踐的理性を包越するが故に、愛は

從つて「一切の理性よりも一層高く、」却つて「理性の源泉であり實在の根本であり、生と時間とを産んだ唯一の女神」であるのでなければならぬ」(op. cit. S. 541-542)。眞理の源泉も亦もとよりこの愛であつて、學の本質はまた從つて絶對者の自己愛であるにほかならない。上の第五の學の段階は恰もかくの如き愛の立場そのもの自覺的展開なのであつて、「神的愛となり、それ故に神の内にみづからを純粹に滅却する反省、」それが即ち眞實に「學の立場」なのである。神はかくの如く絶對的な自己表現的愛であるが故に、徹底的に云へば、「我々が神を愛し得る」のではなく、深き眞實に於ては却つて「神が我々に於て自己を愛す」(op. cit. S. 540)のである。そして彼は「完全なる國家及び國家間の關係」も亦、かくの如き神的愛の顯現の一つにほかならないと考へてゐたのである (op. cit. S. 526)。

フイヒテの愛の立場は、このやうにして、前期の道德的文化的意志の向上的方向を恰も逆轉して、意志的努力のかかる方向性を可能ならしめた絶對我の理念が、逆にその理念的超越性の立場から意志を攝取し包越したところに成立する。この逆轉は併し方向の單なる裏返しであるに過ぎなかつたであらうか。さうではなく、そこには

次元の深まりがなければならなかつたのである。エロスの努力の次元そのものが今や神の自己愛に依つて包越され、生の一切の活動はかくの如き愛の自己表現として、絶對者の愛から出て愛に包まれてゐる。アガペが一切の有限的存在を、その不完全性に拘泥することなく、エロスよりも一層高い立場から絶對的に肯定し包擁する原理であるとすれば、フイヒテの愛はそのエロスの性格を包み越えてアガペ的な本質をもつてゐると云はなければならぬであらう。實際彼はこの愛の思想に於て、單なるエロスの立場からは到底引き出すことのできない完結性の原理を把握してゐたのである。唯彼に於てはエロスのなるものとアガペ的なものとの互に矛盾する兩原理がそれにも拘らず如何なる構造に於て綜合的に聯關するかに關する明晰なる反省はその終世の思索を通じて遂に現はれなかつた。恐らく兩者の聯關と統一とは彼の人格的體驗のうちに形成せられ且つ生きられたにとどまつて、その對自的自覺としての哲學的理論にまでは明確な發展を示さなかつたのであらう。フイヒテ哲學が残した最も重大な問題の一つであつたと云はなければならぬ。彼はともかく前期の如き單なる主意主義的理想主義の立場にとどまることはできなかつたのである。單なる永遠の

發展に安んじないで、却つて彼は完結を要求した。『獨逸國民に告ぐ』に於て彼は語つてゐる。——「唯一の自己目的」である「精神的生命」は、「永遠の流れ」として、「永遠の活動」としてみづからを現はし、この限りに於て生は「決して完結して一つの統一に閉づることなく、却つて無限に進んで行く。にも拘らず生がかくの如き閉じた統一として現存すべきものであるならば、それは従つて他の形式に於てでなければならぬ。」宗教は恰もこの形式に於て成立する。この形式は併し「閉ぢた統一として、活動の無限性とは截然として分離し、後者即ち活動のうちには決して充分に表現せられ得ない。」兩者は併し「ただ現象に於てのみ分離する形式」であつて、「現象のかなた」に於ては共に「唯一の絶對的生命」を形造る (W. W. VII, S. 330)。『完結的全體』 ein vollendetes Ganzes がそれ故宗教にとつて、神の自己愛の立場にとつて、本質的な問題なのである。このことは併し、當然であるやうに、個性的存在の基礎づけと切り離すことのできない聯關をもつものでなければならなかつた。

前期に於て一七九七年に『知識學への第一序論』を書いたとき、「普遍的理性」を「完全に」實現してゐる「理

念としての自我」がその本性上既に「個體たることをやめて」ゐなければならぬに對して、彼は個體の本性を普遍的理性の「感性的制限に依つてのみ」可能である「偶性的」なものに過ぎないとして把握した。理性が「目的」であり「永遠的」であるに對して、「人格性」や「個性」は理性を「ただ特殊な仕方にて表現する」ところの「手段」に過ぎず、理性の「普遍的形式のうちのみづからを失つて行かねばならぬ」ものとしてそれ自身は「不斷に死滅しなければならぬ」ものに過ぎなかつた (W. W. I, S. 505, 516)。ところが愛に於て完結性の原理を見出して來た後期に於ては、個體は神的理念の實現の「道具」(W. W. V, S. 538, VI, S. 368) とあると同時に、「併し」自由と獨立性 (W. W. VI, S. 369) とを資格づけられて來た。個體の自由は今や「神みづからも滅却することを意志し得なす」(W. W. V, S. 534)。かくの如きものとしての個體は「専ら彼のみに固有であつて彼以外の如何なる他の個體にも決して屬しない分與を超越的存在に於て」持つて居り、それが彼に獨特な仕方にて「絶えざる行爲として」現はれる (op. cit., S. 530)。ここに「個性」*individueller Charakter* (ebenda.) が成立するのである。個體はそれ故かくの如く自由と獨

立の存在であると共に深くその根を神的生命に下してゐるものとして、本來使命的な存在であり、各々「固有の使命」(op. cit., S. 532) を有するものと云はなければならぬ。かかるものとしての個性はそれ故絶對的生命にづなりそこから呼ばれてゐるものとして本來「神的召命」*göttlicher Ruf* であり、ここに個體の「職命」*Beruf* (W. W. VI, S. 424) が成立する。職業或は職分の本質的意義をフイヒテはこのやうに掘り下げる。職分は「彼の絶對的な人格的義務」であり、「人格」とは職分を自覺したかくの如き使命の主體でなければならぬのである (op. cit., S. 423-424)。このやうな職命に徹し眞の個體的生命を實現することを妨げるものは單なる「個人的な自愛」(op. cit., S. 383) であつて、かかるものを滅却して神に「歸依する」とき (op. cit., S. 419) 自己の眞實の個體的生命は「必然的に全くおのづからにして」(W. W. V, S. 532) 見出され得る。——このやうな考が後期のフイヒテに於て見出されるのである。愛に於ける完結性の原理に基いて初めて、移ろひの存在である有限的なものが、それにも拘らず獨立的個體として、その使命自覺性に於て把握されたのである。

一八〇六年、プロシヤ軍はフランス軍に破られ、ナポ

レオンは十一月伯林に於て大陸封鎖令を發した。フイヒテは今や祖國を敵軍の蹂躪の下に見出さなければならなかつた。何が祖國のこの悲運の根本的原因であつたか。フイヒテはそれを國民の道德心の頽廢と宗教の墮落とに於て突きとめた。祖國愛は地を拂つて唯利己心のみがはびこつてゐる。愛の思想に依つて打ち開かれて來た個性的存在に於ける獨特の意義、その絶對的固有の使命、——このやうな認識と熱情とが今や同じく個性的な存在である國民に差し向けられて行く。獨逸國民に對する愛に彼の情熱は燃え上つた。かくて彼は敵軍監視の唯中に死の危険を賭して起ち上つた。國民教育の刷新と振興とのほかに祖國を救ふ一つの道も今は存しない。翌一八〇七年末から同じく八年の初めにかけて冬の伯林に十四回にわたる大講演『獨逸國民に告ぐ』*Reden an die deutsche Nation* を以て同胞に呼びかけたのである。愛國の國民教育を「結紮」として「全人類の改善と改造」とを世界に導き入れなければならぬ (W. W. VII, S. 48)。このやうな意圖からして、認識と道德と宗教との三つの方向に於て、彼は國民の新教育について人々に覺醒を迫る。併し我々にとつての當面の問題は特に國民の本質と國家の意味とである。

國民或は民族とは何であるか。それは「社會に於て相互に生き續けつつ自己自身の内からして、自然的及び精神的に、不斷にみづからを産みいだして行く人間の全體であつて、このものは引きくるめて、神的なるもののみづからのうちからする發展の或る特殊なる法則の下に立つるもの (W. W. VII, S. 38) として「國民性」と呼ばれてゐるものはこの法則、——「根源的にして神的なるもの發展のこの法則」に依つて「普ねくそして完全に」限定されて成立するところのものにほかならぬ (Op. cit., S. 38)。 「人間性の本質」は元來唯個人や諸々の「民族」に於てのみ現はになるものなのであつて、民族はその固有の性のままに、そこに神の「恰もそれがある可き」姿の「映像」を現はしてゐるのである (Op. cit., S. 467)。國民の本質はそれ故、その深き内奥に於て、根源的絶對的存在の特殊化の法則をみづからの固有の性格として生々發展する動的個性的な生命として把握されたのである。だから個人は今や前期に於けるが如く直接的に人類の普遍や神につながるものではなくなつた。兩者の間に限定された普遍として國民と云ふ特殊がはいつて來た。個人はその永遠性を今や國民性に、——「事物の永遠の秩序」である國民性に直接つなぎ、そこに托す

る。國民性に對する個人のこのやうな信頼と確信、——それが「先づ以てその國民を、そして國民を媒介として全人類を、緊く彼自身へ向つて結びつけるのである。」(op. cit., S. 383-385) 祖國愛は恰もここに誕生の場をもつ。それは平穩と無事とを喜ぶ單なる「市民的愛」ではない。國民とは本來神的なるものの現はれがそこに盛られる「容器」であり、その實現の「手段」である。祖國愛はそれ故、移ろふものにつながる泡沫の愛ではなく、「永遠なるものうちに在つてのみ、目醒め、燃え、安らふ」愛である。「地上に於ける人類の本來の使命」はこのやうにして國民の一員として祖國を愛し、その國民的生命を愛することにある。「地上に於ける生の限りを越えて尙も必ず地上に生を報い與へられると云ふ確約、——ただこの確約のみが死に至るまで祖國のために人を感動を以て揺り動かすことができるのである。」(op. cit., S. 387) 祖國愛は現實の實在に結びついた愛である。これに反し地上の國民や國家をないがろにしてただに「天上の靈的なみ國」に於ける常樂を想ふことは宗教の善惡に過ぎない。國家は「天國の植民地」ではないのである (op. cit., S. 428)。

國家をそれではフイヒテは如何に考へたか。「地上の

永遠性」を擔ふものとしての「民族と祖國」とは「言葉の普通の意味に於ける國家を遙に超えてゐる。」(op. cit., S. 384) それは「單なる意味に於ける國家」(op. cit., S. 386) を以て盡すことはできなう。フイヒテはこのやうに述べる。それでは單なる意味に於ける國家とは何であり、従つてまたこの言葉が當然豫想する單なる意味に於てでない國家とは何であるか。普通の意味に於ける國家の任務をフイヒテは「社會の秩序」(op. cit., S. 384) の維持にあると考へてゐる。さまざまな權利、國內の平安、各人の生計や生命の保持 (ebenda) 或は各人の財産や自由や幸福の保護 (op. cit., S. 386) ——これらのものが國家の任すべき仕事であつて、かかるものとしての國家はそれ故「最高最終にして獨立なる官廳」(op. cit., S. 384) と云ふことができる。併しこのやうな國家はそれ自身が目的であることはできなう。却つてそれはただ、「祖國愛が本來的に欲すること」(ebenda) 即ち神的にして永遠なるもの地上に於ける限りなき完成と繁榮との「手段」であり、「制約」であり、「構脚」であるに過ぎない。ところで國家の意味をこのやうに把握することは、九四年の『學徒の使命』に於て既に我々が見とどけて來たところのものであつた。實際

かくの如き把握は初期からしてフイヒテの終生を一貫してゐるのであつて、一八〇五年の『學徒の本質』に於て「國家」や「諸國家間の法的關係」を、「單なる自然に基いて」ではなく人間の「新しい創造に依つて」成立するものとして把握しつつ、「個々の力の闘争」が道徳に依つて全く消滅せしめられるに至るまで必要な「權力」として成立するものにほかならない、と考へたときにも、『淨福なる生への指教』に於て、上引の如く、「完全なる國家及び國家間の關係」を神的愛の顯現として把握したときにも、常に國家を上述の如き意味に於ける手段として把握したことは變りなかつたのである。このことは死の前年、一八一三年の夏伯林大學で講ぜられた國家論に於ても同様である。ただ、『國家論、或は原始國家と理性國家との關係に就て』Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Ursatzs zum Vernunftreiche 2 題せられてゐるこの遺稿が、表題に於ても明らかであるやうに、國家を表はすのに Staat と Reich との區別を用ゐ、近代のシュタートの本質を、「ライヒの建設」と云ふ課題の解決のための「手段」にほかならない (W. V. IV, S. 495-496) と考へてゐることは重要である。と云はなければならぬ。何故なら「普通の意味に於け

る國家」に對して、眞實の意味に於ける國家を表はす特別な用語的概念をフイヒテに求めるならば、ここに現はれるライヒが恐らくそれであるからであつて、彼がここにこの言葉を以て言ひ表はさうとしてゐるものは、内的にもまた對人的外的にも眞に自由を獲得してゐる個人を成員として成立する正しい法的關係の共同體であつて、フイヒテはこのやうな共同體は Staat と呼ばれるよりも寧ろ Reich と呼ばれる方が「一層正しく」(op. cit., S. 417) それは「正義の眞のライヒ」(op. cit., S. 433) にほかならないと考へるのである。我々はここに再びカントの「目的のライヒ」を想ひ浮べると同時に、フイヒテのこの概念の根柢には深く後期の神的愛の思想が培ひ流れてゐることを洞察しなければならぬであらう。

眞の國家としてフイヒテが何を考へてゐたか、今は明白でなければならぬ。それは國民的生命の自覺的具體的な實現にほかならなかつたのである。前期の單なる人類文化の立場を去つて、今や彼は赫熱する祖國愛をもつて國民文化の立場に立つてゐる。生の目的は國民の精神生命の實現にある。そしてそのための手段であることが先づ以て國家の意味なのである。後期に於ては、かかる手段的機構も單なるその外面性から深く掘り下げられて、

神的生命それ自身のうちに根據を有するものとして神的生命の一つの顯現であることを資格づけられた。が併し國家は、上の如き意味に於ては、依然として手段であつた。これに反して、彼はこの意味に於ける國家に對して眞實の意味に於ける「シュタート」を、祖國愛がそこにつながる國民の具體的生命を内容とするものとして考へてゐたのである。一三年の「理性のライヒ」は單に法制的組織の機構を意味するものではあり得なかつた。經濟の國家的統制性を考へた一八〇〇年の『封鎖商業國家』Die geschlossene Handelsstaatと併せて考へるならば、眞實であつて具體的な意味に於ける「シュタート」の概念に於て、フイヒテは恐らく法制的機構と統制的な經濟的機構とを技術的手段の側面として有する國民的存在の具體的な文化的生命そのものを理解してゐたのである。彼にとつて「祖國」Vaterlandとはこのやうなものではなければならなかつた。

みづからを現はすことはできないのである。尤もこの意味に於て彼はまた屢々國民を「手段」、「容器」、「道具」などと呼んではゐる。併しこれらの呼び方が、單なる法制的機構としての國家が眞の國民生活の技術的な手段であると云はれる場合と全然その意味を異にしてゐることは云ふまでもなく明白でなければならぬ。國民或は國家がこのやうにその深き根柢を神的生命につながるからして、その獨存的把握とは凡そ反對に、彼はそれの間國民的關係性を重視し、各國民は、その正しい在り方に於ては、國家間に於て「相互の教養と教育とを人間一般の成育にとつて最も有利な交換」に齎し、互の文化の「交流浸徹」にも拘らず而も互の個性を飽くまで維持するやうに結びつくのでなければならぬことを指摘する (op. cit., S. 47a)。これに反し國民性の「固定化した自己」にわづらはされて「冷靜沈着に」異國民を觀察する「自由」を失ひ、自國民の生活のみを以て「唯一可能の」優れた仕方であると考へる如きは、根本的に誤れる態度であるとして彼はいたくこれを拒斥する。——我は恐らくここにフイヒテに依つて把握された國民の世界的性格に注目し拂はなければならぬであらう。彼は自國民を愛するの餘り人類と神とに對する深い想ひを

決して忘れなかつたのである。彼は獨逸國民の價値を高く評價し、尊敬し、そこに歸依することに於て如何なる人の後にも墮さなかつた。而も彼は、恰もそれであるが故に、深く自國民の世界史的使命を痛感し、その世界史的存在性を見失はなかつたのである。併し、それにも拘らず、彼は世界史的存在の論理に充分に徹しては行かなかつた。彼は尙人類の概念と世界の概念との明確な區別に徹底せず、單なる人類の立場を去つて國民の立場に決然として進みながら、尙國民と世界との關係について充分な論理を展開することなしにとどまつた。「世界」或は「世界史」と云ふ言葉が彼の論述の諸々に稀に散見するとしても、それは尙これらの言葉の特有なる意義を擔つてゐるものではなかつた。ここにフイヒテの限界があり、そして我々にとつて、ペーゲルへの問題史的發展があるのである。何がフイヒテをしてここにとどまらしめたか。その重要な一因は、彼が見出し且つ愛したものが極度の悲運に陥つてゐる自國民であり、そしてそのうちに彼自身をも亦見出さなければならなかつたと云ふ點にあつたかも知れない。若しさうであつたとするならば、このやうな窮迫の國民的運命のうちにあるが尙世界への雄大な展望と意志とを失はなかつたことは、却つて彼の

偉大さを證明する以外の何ものでもなかつたであらう。これに反し、國民がその世界史的性格から抽象されて把握されるとき、そこに成立する世界は、結局前者の集合的全體である以上には出られ得ないであらう。それは云ふまでもなく世界の個人主義的把握であり、アトミズム的把握であるに過ぎない。今日の所謂全體主義的國家觀がその危険を伏藏してゐないか、——そこには嚴重に検討さるべき問題が横つてゐると云はなければならぬであらう。例へばオットー・ケールロイターが、市民的法治國家の「中心概念」を成すものを無拘束にして民族に無關心なる「自由概念」に過ぎないとして、激しく個人主義的自由主義的國家觀を拒斥し、これに對極的なものとして「權威國家」を主張するとき、彼はその國家の本質を如何に規定したか。單に一つの通りすがりの瞥見としてここに簡單な觸れ方が許されるなら、——彼は「權威國家の本質」を、國民に對する「支配的な決意と指導との獨立性と自己責任性」とが「民族の信頼」に依つて支配されて成り立つてゐるところにあると考へる。權威はここでは「權威をもつ者」に寄せられる民族の信頼に依つて成立するのである。そこに民族の全體國家が成立する。そのとき「權力」は「國家權威の劍」であり、

「法」はその「良心」である。權力も法も「國家的權威」に依つて初めて「その國家的機能を根據づけられるのである。「近代國家の根本原理」は實に「國家權威」に在る。そして國家權威の基礎には「ひとり民族と國家との全體性と云ふ觀念からのみ流れて出る自律的國家倫理」が横つてゐるのである。(Otto Koellheuter, Volk und Staat in der Verfassungskrise, 1932, S. 14-16)——併しこのやうな國家觀からして、——他の諸問題は別として、——如何にして世界が成立するであらうか。この問題に突き當るや我々は再び契約的な考へ方、結局は國家を根本的單位とする個人主義的或はアトミズム的な何等かの考へ方に、——かくして却つて全體主義それ自身が根本的に排撃する自由主義的な原理に、——陥るほかないのではないであらうか。帝國主義的偏倚へはそこから恐らく一步に過ぎないであらう。

フイヒテの後期に於ける國家は上述の如く單なる手段ではなかつた。それは市民社會的安寧と秩序とを擁護する法治組織、——彼の所謂普通の意味に於ける國家、を以て技術的手段的にみづからを媒介するところのそれ自體に於ては國民文化的生命であつた。そこに自己目的としての眞の國家、——祖國愛の對象である國家が成立す

る。眞の國民的生命はそれ故法治的體制を否定的自己媒介の契機とする國民文化的發展者であると云ふことができる。手段的國家の制限の下に國民の眞の生命は創造的に發展するのである。それ故にまた従つて國家の眞の生命の實現のためや、戰爭に於て「國家自身の存續」を賭してまでもこれを護らなければならぬためには、手段的國家は却つて祖國愛の發露の側から制限を受けなければならぬ場合が起る。國家が危機に迫られた場合、國家の「自己自身の底から生きて出る生命」として「政治の眞の主權」が發動し、「靜な市民的愛の精神」を超えて、高き生命のために低き生命を賭するのである (W. W. VII, S. 385-387)。かくの如き眞の國家の根柢を、既に見て來たやうに、彼は深く掘り下げて行つた。後期の愛としての神の思想がそれであつて、彼はそこに「獨逸哲學」そのものの深淵を認めてゐた (op. cit., S. 375-376)。それは「『一切の無限性を超えた』不變者」das unwandebare „Mehr denn alle Unendlichkeit”を「眞實在」と考へる思想であつて、この「一者」それ自身はどこまでも「不可視的」であり、而もこのものはみづからに於て「可視的となる」Sichtbarwerden ためにみづからのうちに「時間と永遠と無限」とを生みいだす

のである。フイヒテに依れば獨逸哲學はこのやうにその深き根柢に於て唯一性と不可視性と不變性と超無限性と超永遠性をその本質的規定とする眞の實在に立脚する。そしてこの不可視の主體は、本來「自由にして根源的なる見ることの生命」*freies und ursprüngliches Leben des Sebens* であつて、みづからをその見ることの對象とし、無限性をみづからのうちに産みいだすことも自覺を求めこの一者がみづからを「形象」に於て形造るための「手段」にほかならず、そしてこのやうにして「見る」と云ふことは一者にとつてただ「理性的なる者の意志決定」*Willensentschluss eines vernünftigen Wesens* としてのみ可能であるにとどまる。かくの如くフイヒテは語る。前期の思想が、「自我は無限たらんと努力する」(W. W. I, S. 270) と云ふやうに、無限性を最高の原理としたとすれば、今や彼はこれを包越するもの立場に立つたのである。そしてこのものは上述の如く決意を通してみづからを見るもの、實踐的行爲に於ける自己形成に即して自覺するものにほかならなかつたのである。かかるものがフイヒテにとつて愛、——「唯一にして純粹なる、不變のそして形なき愛」*die Eine, reine, un-wandelbare und gestaltlose Liebe* (W. W. VII, S.

200) であつた。國民の根柢にはこのやうな實在があり、國民はかくの如き實在からその特殊化として生み出されて來るのである。併しそれは彼にあつては尙充分な意味に於て世界史的な存在ではなかつた。フイヒテに於ては國民の底に尙世界精神は眠つてゐた。神は唯國民に於て、——特に優れて獨逸國民に於て、——自己を見出しただけであつて、尙世界に於て自己を見出しはしなかつた。或は寧ろ、世界への黎明の午睡に在つた、——かく記す方が一層正しかつたであらう。ヘーゲルの特有な意味を我々は今ここに見出さうとするのである。(未完)