

哲學研究

第三百七十八號
第三十二卷
第九冊

フイヒテ法概念の吟味

東 日出 男

一 吟味の方向

フイヒテ哲學を法哲學の立場から、吟味することは彼の哲學に關する基礎的、一般的研究や倫理學、宗教學、國家學等に關する個々の研究に比べれば、余り考慮が拂はれなかつたものではあるまいか。勿論、個々の研究といへども、フイヒテ哲學體系の基石から理解さるべきものであり、そしてフイヒテ哲學體系の基石をなすものは形而上的自由の理念であるとするならば、倫理、宗教、國家もかゝる理念から考察さるべきであつて、このことはフイヒテ法概念の吟味においても例外ではありえない。もし自由は法則 (*Gesetze*) に實現されてはじめてその抽象性を回復し、法則は自由の法則たりえてはじめてその妥當性を獲得するとするならば、自由と法はあくまで相互的にとらへられねばならない。カントは、「自由は道德律の存在根據 *ratio essentialis* であるが、道德律は自由の認識根據 *ratio cognoscendi* になるだけ」だと云つたが（『實踐理性批判』緒言）、カント的表現をもつてすれば、フイヒテにおける自由は法の存在根據であり、法は自由の認識根據である、つまり、自由は法において認識され、法は自由の法則である限りにおいて妥當するもの、と云ひえよう。

もつとも、フイヒテの法哲學的關心は時期的に云へば、一七九三年以後に屬したであらう。「各人の自由が他人の自由と共に存立しうるやうになすところの法則に従へる人間の最大自由の憲法は、少くとも一個の必然的理念であつて、初めて憲法を制定する時のみならず、一切の法律の根柢に置かれねばならぬものである」(「純粹理性批判」アカデミー版、三七三頁)と云つたカントの言葉に深い感銘を受けたフイヒテがプラトンの共和國即ち理性國家の問題に着手せんとすの計畫をカントに書き送つたのは一七九三年四月二日のことであつた。(Vgl. Meilius, Fichtes Leben, Fichte Werke, Band I, S. 56)。しかし、自由に関する初期の思索そのものは既に深く社會そのものへの關心を内包してゐるのであつて、一七九三年の『フランス革命に關する世間の判斷を是正するための論稿』(Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution)にはじまる彼の多くの社會哲學的、法哲學的勞作は、従つて、フイヒテ自由論の自づからなる展開であるとみる事が出来よう。「現實的絕對的觀念論」の立場に立つて法哲學の基礎づけを試みたビングーが「われ／＼は自由の概念を發展せしめることによつて同時に法の概念を發展せしめ、獲得する」(「法の本質は自由である」——と云つた如き立言は (Julius Binder, Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935, S. 84) まさしくフイヒテの法と自由についても妥當するであらう。フイヒテは云ひた。「意志の自由を否定するものは、徹底的に法概念の現實性をも否定せざるをえなす」(Grundlage des Naturrechts, 1796, Fichte Werke, herausgegeben von Meilius, Band II, S. 123)。

ところでフイヒテの自由は、その最高の意味におゐて、形而上的自由としてとらへられた。従つて、法としての自由を根本思想とする彼の法哲學が、一般に所謂、形而上學的法哲學として特色付けられることは決して誤りではなからう。そこでは、法概念は形而上的自由によつて一元的、理念的に統一されてゐるのである。しかしながら、この統一を靜的に、單に完成せられた統一としてとらへることは、余りにも疾風怒濤の人フイヒテを解せざるものである。何故なら、一元的統一は本來、現實との二元的對立に對して自發的自律的な自由の終局的勝利を理念として維

持する一元的要求にその本質をもつものであつて、理念としてのこの一元性と現實的な二元性はもと別者ではありえないからである。かゝる一元的要求が自らその思索に苦悶をもたらずのは、けだし當然と云ふべきであらう。苦悶は自らノイヒテ體系の二元的分裂を招來する、といふより苦悶は二元的分裂に對する苦悶であつたであらう。ノイヒテ法概念のこの負しい吟味は、その點で、彼が意圖した哲學の統一性を破る如き二元性の抽出さへ一面目指してゐる。——そしてむしろ私は、この二元的相克の裡に、實は觀念論的法哲學の本質が見えないかと思ふのである。

(註) ノイヒテの引用はメデイクス選集版による。

II *liberté* と *Freiheit*

人間は自由でありうるかどうか、ありうるとすればいかなる限界においてであるか——これが結局カント自由論の課題であつたとすれば、疾風怒濤の人ノイヒテにとつて、人間は本來的に自由者であつた。成程、人は單なる存在の世界にあつては自己を局限せられた存在と感ぜざるをえないであらうけれども、しかし人は自由を意欲する *wollen* が故に自由となりうるのである。自由の確實性はいはば單なる存在において局限せられた存在と感ずる感情を行爲の世界に翻案したものにほかならない。彼は自由の確實性を疑はなかつた。自由こそノイヒテにとつて、人間の永遠なる行爲を誘ふ魔力であり、一切の秘密を解く鍵でさへあつたであらう。

ところで、自由とはわれ／＼が行爲することにおける自由を意味するであらうけれども、しかしそれにはまづ世界の認識にもとづくことが必要である。創造における自由と思惟における自由を分離的に見ることは出来ない。「先驗的理想主義者は實踐的活動と理論的活動とを同時に活動性一般として包括する」(*Grundlage des Naturrechts, Band II, S. 31*)と云つたノイヒテの立場は、彼の全哲學體系の核心であり、そしてこのことは本質的に實踐的領域に入り込まざるをえないノイヒテの法概念の考察においても重要な意義をもつ。即ちノイヒテは創造と思惟、實踐的系列と

理論的系列を分ち、しかも兩系列において自由の本質を見ようとするのである。『全知識學の基礎』(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794)の中で云々。「自我はそれが一切の實在を自己においてとらへ、無限性を充實することを要求する。この要求の根柢には端的に定立された無限な自我の理念が必然的に存する。そしてこのものが絶對我である」(Fichte Werke, Band I, S. 466)。絶對我はもとより事實的經驗的心理的な自我ではありえない。しかし人間の本質が實踐性にあることが體驗される限り、自我の理念は實踐的無限的要求の根柢にあるものとして、具體的な自我を形成する本質的契機でなくてはならないのである。「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を定立する」といふ第一根本命題の展開における自我の本質的諸規定——例へば事行性、對自性、知的直觀性——はまさしく絶對我の規定にほかならなかつた。

ところが自我は、それが一切の實在を自己においてとらへるか否かについて反省しなくてはならない。もとよりの反省の根柢には絶對我の理念が存するが、自我はこの反省とともに無限性へと超出しようとする。かゝる自我は「實踐我」と呼ばれる。このものは「反省への傾向」(op. cit., S. 470)によつて自己自身から超出する限りにおいて絶對的自我ではなく、又自己自身より出る理念以外のいかなるものも反省の根柢にないといふ意味で、即ち可能な障礙から完全に抽象されてゐる點で、より云へば、現實的な反省が存しないといふ點で、理論的我でもありえない。かくてこゝに「在るべきものの系列」即ち「理想的なもの系列」die Reihe des Idealen が生ずる。しかるに實踐我におけるこの反省が障礙にぶつかり、自我の超出が制限せられる時、「現實的なもの系列」die Reihe des Wirklichen が、理論我が成立するのである。もし自我の中に實踐的能力がないならば、理論我は不可能となる。といふのは、「自我に對して端的に非我が反對定立される」といふ第二根本命題の示す如く、理論我の豫想する非我は、ただ實踐我によつてのみその存在の根據が興へられるものであつたから。従つて、實踐我と理論我はあくまで孤立的ではなく「交互作用」的連關においてとらへられねばならない。第三根本命題が「自我は非我を自我によつて制限され

たものとして定立する」といふ實踐に關する根本命題と「自我は自我自身を非我によつて制限されたものとして定立する」といふ理論的なものに關する根本命題の二つから成立してゐることは決して偶然ではないであらう。いはば實踐我と理論我は、障礙としての非我を、前者は理想の創造、實現の媒介者として、後者は對象として受けとりながら、同時に關係し合ふのであり、そして實踐我の本質的性格である障礙の超出を可能ならしめる根據は絶対我にほかならないとすれば、理論我と實踐我は絶対我を最深の地盤とし、非我を媒介しつゝ交替作用的連關をなすといふべきである (op. cit., S. 474)。フイヒテの自我とカントの先驗的統覺の根本的區別はまさしくこの點に求められるであらう。そして「自由」とはまさに非我の障礙を媒介することによつて自我の働きをして現實から理想へと發展せしめることは「仲介能力」(Mittelvermögen) にほかならない。自由はかくて理論と實踐を統一する。

(註) 木村素徳博士『フイヒテ』、『獨逸觀念論の研究』参照。

上述の統一性は九四年の『基礎』におきては、絶対的な、純粹な事行 (Tathandlung) に求められたとすれば (Band I, S. 285, 290, 319, 329, n. s. w.)、一八〇一年におきては、絶対者 (das Absolute) 或ひは「自由の理念」に求められた (Band IV, S. 12f, 19, 24, 27, 30, 60ff, 66, 106 n. s. w.)。この事行と絶対者 (或ひは自由の理念) は本質的に異なるものかどうか。Windband, Erdmann, Taski の如きは九四年と一八〇一年の知識學は内容的に異なる、といふことを主張してゐるけれども、Löne, K. Fischer, Medicus, Casirer の主張の如く、兩者の區別は本質的なものではなく、むしろ高調の仕方の差異に歸せられる、と考へるのが穩當ではなからうか (Vgl. Medicus, J. G. Fichte 13 Vorlesungen S. 170ff.)。即ち九四年の知識學においては、知識は自己固有の限界に達することによつて、絶対者が見られ、このものは一八〇一年には、自由の理念、絶対者と名付けられたと解すべきであらう。メデイクスはこれを Hyperbische と呼んだ。——勿論、カントの先驗的物自體を想起させるこの絶対者は、思辨的に構成せられた概念であるにしても、倫理的觀點に立つものである事は争へない。いはばそれは無限なる行爲、衝動の

倫理的實體、倫理的物自體であるといつていゝであらう。そして自由こそ知らず絶對者への移り行きを實現するものにほかならない。かゝる自我の自由は、更に、倫理的自由としてとらへられる。「自我はその義務を端的に義務のためにのみ意欲するものとして自己に現はれねばならない。何故なら、この義務なるものは自我が端的にそれを意欲すべきであるといふ特徴と共に絶對的概念である。そして自我が義務をそれがまさに義務であるといふ理由から意欲する場合にのみ、自我は絶對的概念の生なのである」。かくフイヒテが云ふ時、彼は、「道德律はわれ／＼が先づもつてそれにおいて自由を意識するところの制約である」と云つたカントと明白に同調してゐる。即ち、自由なる人間を義務の人間としてとらへる點においてカントとフイヒテは根本的に同じ地盤に立つたといふことができる。もつとも兩者を全く同一視することはできない。カントは道德律の命法を介して個人の自由をとらへようとした——といふより自由を道德律のために要請したのに對し、フイヒテは自由の裡に全存在の根柢を見た。「意志は端的に自由である……もし人間が意志するならば彼は自由である」。のみならず、義務の意識において、人は、人間における最高の根據たる絶對者としての自我性へと到達するのである。「義務の行はれるところ、そこに永遠者の意志が生起する」(Band III, S. 172)。かく云ふ時、フイヒテはカントの倫理的自由を超えて形而上的自由に迄高まる。われ／＼はこゝにも啓蒙期を完全には脱却してはゐないカントと疾風怒濤の人フイヒテとをにわかにならぬ同一視し難い點を指摘することができる。

さてフイヒテ法哲學を貫くものは法の自由である。法は自由なくしては無法則的自由即ち恣意たらざるをえない。法に現實性を與へるものは自由なのである。そして逆に、自由は、一般に、存在なくしては單なる無規定的幻想に過ぎないであらう。存在あつてのみ自由は現實的であり、法則的であることができる。「形式的自由が一たび存するならば、それは絶對者によつて實質的に規定されねばならぬ」のである (Darstellung der W.-L. von 1801, Band IV, S. 107)。——可能的なものに現實性を與へる自由、フイヒテ法哲學を貫流する、かゝる客觀的法則性に基く倫

理的觀念的自由は、それ故、主觀的個人的自由と嚴密に區別せられることが必要であらう。そして後者がルソーの *liberté* の概念において代表的であるとすれば、われ／＼はこのものとフィヒテの *Freiheit* を一應明確に區別する。

ルソーは「社會契約論」の冒頭において、「人間は生れつき自由である」と云つた。(Du contrat social ou principes du droit politique, I, 1)。かゝる自由ははば自然状態における自由であり、單にあらゆる制約から自由であるといふこと、よし制約せられるとしても、たゞ／＼自己保存的自愛衝動によつて制約せられる如き自由にはかならない。しかるにこの自然状態から市民的國家への移り行きにおいて、人は社會契約によつて自然的自由を失ふ代りに市民的自由を獲得する。ルソーはそこで「自由」といふ言葉を哲學的に闡明してはゐないけれども、少くとも市民的自由は、自然的自由における自愛的欲望、衝動に盡きるものではなく、むしろ道德的自由としてとらへられてゐる。「道德的自由のみが人間を眞に自己の主人たらしめるのである。何となれば單なる欲望の衝動は隸從であり、自ら規定した法則への服従は自由であるから。」(I, 8)このやうに社會契約によつて自然的自由を失ひ、市民的自由を獲得するといつても、自然的自由における自己保存の自由はあくまで無視せられるものであつてはならない。自己保存の自由を是認しつゝ、しかも同時に市民的國家の下にいかに入ることができるか。——この根本問題をルソーは次の様に表現する。「あらゆる共通な力をもつて各個人の生命財産を防衛し保護する様な社會形式を見出すこと、しかもこの場合、各人は全體に結合してはゐるが、しかも自己自身のみを服従し、以前と同じく自由である様な社會形式を見出すことが必要である。」(I, 6)そしてそのためには、各團體員はその有するすべての權利とともに、自己を全共同社會に譲り渡さなくてはならない。かくてルソーは社會契約を次のやうに要約する。「われ／＼は各々その人格とそのあらゆる力を一般意志の最高指導の下に共同にゆだね、そしてわれ／＼は改めて全體の不可分の部分として各成員を受けとるのである。」(I, 6)つまり、各人が全體に自らを與へるといふことは誰にも自らを與へることにはならないのである。そして團體員相互間においては、ある團體員が他の團體員に譲ると同一の權利を他の團體員に

おいて獲得するのであるから、人は失ふ凡てのものと同等のものを、そして自らもつてゐるものを保存するためのより大きな力を獲得するわけである。「以前と同じやうに自由である」といはれる時の「以前」の自由は、勿論單に事實をあらはす自然的自由と解さるべきではなく、むしろ市民的自由に對し端的に妥當する規制的理想と解さるべきであるけれども、しかもなほ個人の主觀的本性に基く自然的自由はその内容において、その時々々の客觀的汎則性を缺くことは否定できない。自然的自由は自己維持と個人的幸福を追求せんとするいはば主觀的功利性を原理とするのである。何故なら自己維持の根本前提となるものは「常に善き」ところの自愛即ち他のものより以上に自己を愛せざるをえない自愛であるから。幸福とは自由の制限せられざる享受であり、經驗的財の無制限的所有である。人は欲することをなし、自己自身満足する限り幸福なのである。社會生活においては、かゝる幸福は制限せられるものであるにしても、理想はあくまで幸福の追求なのである。「人間は生れつき自由である」とルソーが云ふ時、この自由は一つの原理を意味すべきであるにしろ、あくまで個人の主觀に依存する。その限り國家契約といへども、それが人間の自由意志によつて結ばれたものでありながら、しかも又同じ意志によつて廢棄せられることも可能である、といふ如きものたらざるをえなかつたのである。

今やルソー的自由とフイヒテの自由の區別は明白である。ルソー的自由は、自然的自由と道德性の完全なる合致においてとらへられてゐるに對し、フイヒテの自由は自然的状態と道德性の二元性においてとらへられ、しかも兩者は別個に並置されるのでなく、むしろ道德的なものは純粹自我の形式の中に包まれることによつて、ルソーの自由より更に深い内容を獲得する。九四年の『學者の使命』(Erlinge Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)の第五講がルソーの功利主義、幸福主義の批判に向けられてゐるのは決して偶然ではないであらう。彼は云ふ。「自然状態ではむしろ、悪徳はなくなつてしまふ。しかしそれとともに徳や一般に理性もなくなつてしまふ。かくてルソーはおしなべて休息してゐる理性を描くけれども鬭争してゐる理性は描かない、彼は理性を強くする代りに感性を

弱くする」(Band I, S. 273)。「自然は人間の手が加はらなければ粗野であり、野蠻である。……人間はきつと自然状態からぬけ出す、彼はどんなことがあつても認識の林檎を手折る、なぜなら神に等しくならうとする衝動が彼の心の中に植ゑつけられてゐて抜くことができないからである」(Band I, S. 277)。かくてルソー的功利と幸福の原理の克服はおのづからカントの倫理的自由の立場へと高揚し、自由は主観性を拂脱して、あらゆる行爲の客観的法則たる如き人間一般の「窮極目的」が問題とせられる。フイヒテはそれを自我の純粹な姿としての「理性的存在者の自己自身との完全なる一致」に求めた(Band I, S. 227)。それは「永遠に妥當する意志の理念」であり、「カントが最高善と名付けた當のもの」(ebenda)にほかならない。人間一般の窮極目的とは何か。この問題についての詳論はこの場所に相應はしくない。こゝではたゞ彼がこのものを文化としてとらへた點を指摘して置くにとどめよう。

カントにとって文化 Kultur とは畢竟、自然を支配し利用しうる能力にほかならなかつた。「理性的存在者の、任意の目的一般に對する有能性 *Tauschbarkeit* の産出が文化である」。「そのために外的及び内的な自然が、人間によつて使用せられうるあらゆる種類の目的に對する有能性と練達性 *Geschieklichkeit* が人間文化である」(K. d. D. § 83)とカントは云つた。フイヒテは『學者の使命』の第一講において、あたかも以上のカントの言葉を思ひ出させる仕方で、文化についてのべてゐる。——彼に依れば、自我が自己自身と一致し、その本來の面目に立歸るためには、外物を變容し、自我の純粹なる形式と一致せねばならないが、外物をわれ／＼にとつてあるべきやうに變容し、われ／＼の概念に從つて改變するにはある種の「練達性」が必要である。この「練達性の獲得」が「文化」にほかならない(Band I, S. 226)。われ／＼を感性的存在たらしめるものは決してそれ自身の目的ではありえず、むしろ單なる手段にすぎない。それはわれ／＼を規定すべきものでなく、逆にわれ／＼の中に内在する理性によつて規定せらるべきものであるだらう。しかしながら、こゝに必然的に倫理的理性と感性との闘争が開始される。感性はそこでは克服せらるべきであると同時に更に進んで役立つべきもの、使用せらるべきものであるだらう。われ／＼は從つて感性を極力

追求し、教養し、無限に高めなくてはならない。そこに自然と自由の相提携する感性文化の思想が成立する。——フイヒテにとつてこの感性文化こそ人間が感性界の一部である限り、人間の唯一可能なる究極目的でなくてはならなかつた。「フイヒテの社會主義の最後の理論的源泉を擧示するを任とする場合にも、未だ十分に重要視されてゐないのであるから、いよ／＼こゝに推擧する價值がある」と云つてリツケルトが擧げたフイヒテの『フランス革命に關する世間の判断を是正するための論稿』^(註)においては、人間一般の究極目的は「自由への文化」Kultur zur Freiheitと呼ばれてゐる。

(註) リツケルト『フイヒテの社會主義の哲學的基礎』(改造文庫、リツケルト論文集)中の、フイヒテの文化の概念の項参照。

フイヒテは『フランス革命……』にあらう。Kultur heisst Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen

Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser Selbst ist. (Fichte Werke VI, S. 86f. Herausgegeben von

J. H. Fichte)

之を要するに、ルソーのリベルテは抽象的に孤立した自然人の主観的理性に基き、その意味で感情的なもの、心理的なものの範疇にとどまつたのに對し、フイヒテ的フライハイトは個人のみならず、社會に對しても妥當するところの客觀的普遍的法則を包含する自由である。それは義務遂行における自己目的として法則であり、理念であり、課題であつた。われ／＼はこゝに生と幸福の手段たる空虚な理念たるリベルテと客觀的なフライハイトを嚴密に區別する。

しかしながらフイヒテ哲學には異なつたこの二つの契機が區別し難いまでに錯綜し、そして彼自身もこのことを明白に自覺しなかつた如くであり、極言するならば、この契機が錯綜する時、彼自身意圖した哲學の統一性を運命的に破る結果となるも測り難いのである。フイヒテ法概念の吟味にはこの點を正しく認識することが必要だと考へられる。

三 法の概念

フイヒテ法概念の吟味に従事するに先立ち、一應の目安を定めて置かう。フイヒテは法の原則を一個の理性的存在者、即ち人格 *Person* から先験的に演繹したのであるけれども、人格そのものの内包する二元性によつて、彼の法哲學は契約概念と法概念の二つの流れに分岐せざるをえなかつた。しかるに契約概念の根本前提たる「原本權」が既に主觀的價值と客觀的價值の二元性をもつことによつて、當然、契約概念は二元的緊張をはらまざるをえなかつた。これに對して法概念は本質的にフライハイトとして認識された。ところが、それは單に法の形式的、論理的妥當原則たるにすぎず、従つて、法の内容に直接係はるのではない點で、抽象的形式主義の所産たるを脱れず、そのため必然的に、一面において、法概念はリベルテの規定をもたざるをえなかつた。これ等諸點について論述を進めよう。

もし、自由を本質とする理性的存在者がフイヒテ哲學の人間規定であつたとすれば、かゝる理性的存在者たる「人格」*Person* とその「關係」は、フイヒテ法體系の基石といふことができる。つまり、法概念は人格とその關係から導出されるのである。勿論、その關係は經驗的意味における個人の關係ではなく、客觀的理性における個人の關係を意味すべきであつて、自由の關係を抜きにしては個人の關係は何等妥當價值をもちえない。即ち人格の多樣 (*Vielfalt*) は個人と他者の自由の相互的關係からしてのみ演繹されるべきであつた。非我がそうであつた如く、人格の多樣は自己から必然的にとらへられる。そして又自我と非我の關係の認識が實踐的行爲に先行する様に、人格間の關係の認識は法的行爲に先行する。法概念はかゝる實踐的行爲に對する法則にほかならない。法はそこでは個人にとつて、先験的・論理的に不可分離的に結びついてゐることが示される。實際、フイヒテが絶對我的自由に基づいて、社會における個人の自由を基礎付けるといふことは、形式的ではあるけれども、自由概念の深い展開である。カントはフイヒテの如く徹底して人格の多樣性の問題を提出することをしなかつた。フイヒテの自我概念がカントの意識一般と區別さ

れるのも、それが單に抽象的なものでなく、常にそこにある理性の具體的現實であるからにほかならない。しかもフイヒテをして單なる獨在論 Solipsismus から區別せしめるところのものは、フイヒテがかかる具體的自我的立場に立ちながら、あらゆる現實を基礎づける絶對我の無限性からして個人の實存と共存を基礎づけんとした點にあつたと考へられる。

このことはカントとフイヒテの法概念の定義づけに見られる。カントにとつて「法とは、一人の恣意と他人の恣意とを自由の普遍的法則にしたがつて相互に結合せしめうる如き制約の總體」であつた (Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 恒藤氏譯「法律哲學」五三、五四頁参照)。しかし法哲學の原理は、道德哲學の原理が内的自由の理念であるに對して、外的自由の理念としてとらへられた。「ある行爲を義務となし同時にこの義務を動機となすところの立法は倫理的である。しかるにこの後の事柄を法則の中にとり容れず、したがつて義務の理念以外の動機をゆるすところの立法は法理的である」(同譯、三二頁)。だからカントは法概念について次の様に云ふのである。第一に、法概念は人格の諸行爲が事實として相互に影響する限りにおいて、人格者對人格者の外的な、實踐的な關係にのみ關する。第二に、意欲と他人の希望との關係を意味する。第三に、この意欲の交互的關係において、意欲の實質は全然考察に入らない。例へば、Aが商賣のためにBから購ふ商品について利得を見出しうるかどうかは問題でない。問題となるのは、兩者の意欲が單に自由であると見られる限りにおいて、兩者の關係における形式のみである。即ち、これによつて兩者の一方の行爲が他方の行爲の自由と普遍的法則に従つて調和しうるか、といふことのみが問題なのである(同譯、五三頁)。以上の如きカントの定義づけとあとで觸れるフイヒテのそれは本質的に異なるものではないであらうけれども、カントは法の重點を人格の外に置いたのに對し、フイヒテは人格相互の共存の内部に置き、「一人の單なる存在」たる人格からして「多様な自我」の客觀的妥當性を演繹しようとした。かくてフイヒテの法概念は當然、自由なる個人を前提とする。しかもこの個人はルソウ的抽象的個人から完全には解放せられて

るないために、その法概念は充分に現實構成的現實內在的理念であることができず、自然法的ナリベルテの契機によつて、尙部分的には抽象的であることを脱れなかつた。即ち、フイヒテの法體系には先驗的契機と自然法的契機の混亂がある程度認められることは確ひ難いのである。例へば、九四年の『學者の使命』は、他者の演繹において先驗的方法をとりながら、その立場はあくまで個人から出發する。彼は云ふ。「いかにして人間は同類の理性的存在者を自己の外に想定し、承認するやうになるのか」(Band I, S. 230)。それは経験から知るのだと云はれるかも知れないが、しかし「経験の教へるのは、たゞわれ／＼の外に理性的存在者の表象がわれ／＼の経験的意識の中にあるといふだけのことである」、問題はこの表象の外に何か表象に對應するものがあるか、われ／＼の表象と獨立にそれを表象しないでも——理性的存在者がわれ／＼の外に存在するか、といふことである」(Band I, S. 231)。——フイヒテは考へる。本來、人間には「自己自身との完全な一致」を求める衝動があつて、彼が必然的に持つ概念と彼の外なるものが一致することを求める。従つて、理性とか理性的行爲や思惟等の如き人間の裡にある概念は同時に自分の外にも實現されることを欲する。同類の理性的存在者が彼の外に與へられてゐるといふことも彼の欲求の一つである。「彼はかゝる存在者を勿論創り出すことはできないが、しかしかゝる概念を非我の觀察の基礎として、その概念に對應するものを見つけやうと期待するのである」(Band I, S. 234)。つまりフイヒテは、そこで、理性的な自由なる行爲の概念がわれ／＼の外に存在するといふことを、人間における根本的な「社會的衝動」(sozialer Trieb)から導出せんとしたのであつて、この點で九四年の個人の先驗的演繹は方法論的觀點においては個人主義的であり、妥當根據の點からは、先驗的立場に立ちながら、なほ心理主義的色彩が強い。九六年の『自然法の基礎』の出發點とした個人もなほルソーの抽象的、主觀主義的個人を想起させるものがあるのであつて、そこで試みられた個人の先驗的演繹も仔細に吟味する時、心理主義的色彩を脱せず、先驗的方法の純粹性を著しく混濁せしめてゐる。

元來、フイヒテが個人の先驗的演繹において意圖したところは、一人の單なる存在が必然的に多數者と並存すべき

法則を獲得せんとしふにある。彼は『自然法の基礎』において先づもつて、絶對的根柢からする自由なる活動性における理性的存在者を定立する。「有限的存在者は、自由なる活動性 *Wirksamkeit* を自己に歸することなしには、自己を定立しえなく」のである (Band II, S. 219)。自己を定立するとすふ主觀的作用は「自由なる活動性」に關係することによつてのみ可能なのであつて、自由なる活動性はいはば客觀的法則であり、法概念の演繹の重點をなすものであらう。法概念の演繹におけるこの第一命題からの歸結として、彼は次の命題をかゝける。「理性的存在者は自我なる活動性への能力を定立することによつて、自己外に感性界を定立し、限定する」(Band II, S. 289)。けだし、「自我は自覺においては、實踐的のみ自己を定立しうるが故に、そして一般に有限的なもの以外のものを定立しえないが故に、従つて同時に自我の實踐的活動の限界を定立せざるをえないが故に、自我は世界を自己外に定立せざるをえない」からである (Band II, S. 29)。かく有限的な理性存在者が自己外に感性界を定立するといふことは、一七九四年の知識學の根本命題がすでに示した根本テーゼであつた。しかしおよそ感性界における自由なる活動性を自己自身に歸せしめうるためには、それを他人にも歸せしめるのでなくてはならない。即ち、「他の有限的理性存在者を自己外に承認する」(Band II, S. 34) のでなくてはならない。何故なら、自由なる活動性を他人にも歸せしめることなしには、有限的理性存在者は、自己の自由なる活動性との絶對的同一において、自己を定立することはできないからである。かくて人間は、自由の法則を必然的に他に定立することによつて、自己を自由法則との連關において定立することができる。一人と他者は *conditiones sine quibus* であり、自由法則は兩者に對する *conditio per quam* である。兩者を支配する客觀的法則である。しかし、更に、自己外に有限的理性存在者を承認しうるためには——とフイヒテは云ふ——「有限的存在者が、他の有限的存在者と共に法關係と呼ばれる一定の關係に立つものとして自己を定立する」(Band II, S. 45) のでなくてはならぬ。かくてフイヒテに依れば、「法概念は理性的存在者間の關係の概念」(Band II, S. 59) にほかならず、法學の課題は「自由なる存在者の社會 *Gemeinschaft freier Wesen* を

ものはいかにして可能であるか」(Band II, S. 89)の問ひに答へることであつた。そしてこの問ひに對するファイヒテの答へは恐らく次の様に要約できよう。「自由なる各存在者が、自己の自由をあらゆる剩餘の者の自由の概念によつて制限する *einschränken* ことを法則とすることによつてのみ、多數者の自由の共存は可能なのである」と(Band II, S. 96)。

以上、われ／＼はファイヒテの法概念が自由なる存在者の共存の可能性の制約にほかならないこと、そして一人の自由なる共存者が同時に自由なる他者を容認せざるをえないといふ共存の可能の必然性は結局、絶対我の中に求められた、といふことを指摘したのであるが、しかしその先驗的價値は充分に徹底してなすとげられてゐるであらうか。彼は法關係を絶対我から解明せんとしたけれども、しかし法關係における自由なる他者は、もはや單なる主觀ではなく、自由なる客體 *Freies Objekt* とも呼ばるべき個人である。そしてこの自由なる客體の概念は先驗的立場の徹底としてえられたといふよりは、むしろ經驗的立場からの前提であり、そしてその限り、ファイヒテは絶対我の法則を主觀的なものに關照したものとへはしないか。われ／＼はこの點をファイヒテの「原本權」において指摘しようと思ふ。

原本權 (Utrecht)

ファイヒテに依れば、法は自由なる存在者の共存の可能的制約にほかならなかつたが、かゝる法は「人格の單なる概念に存するものであり、その限り原本權と呼ばれる」(Band II, S. 98)。つまり、法は人格の可能的制約であるが故に、他面、同時に各人格の根源的權利、即ち原本權を形成するのである。又別の箇所で、「絶對的に第一原因たる能力」(*Vermögen absolut erste Ursache zu sein*) (Band II, S. 117)——あたかも「第一の非依存的原因たる能力」を意味する先驗的自由を想起させる仕方において——として表現せられてゐる。この規定では、先驗的自由における非依存性の要素は失はれ、先驗的原因の絶對性が恢復されることによつて、少くとも、リベルテから先驗的法則へ○

歩みがなされてゐることは争へない事實である。ところで、フイヒテが原本權を想定した理由は一體いかなる點にあるのか。前に觸れた様に、フイヒテにとつて、法は個人が他の個人に關係付けられるといふ制約においてのみ、別言すれば、可能的社會が考へられるといふ制約においてのみ語られうるものでなければならなかつた。そして自由なる存在者の共存は實は原本權が社會における法へと移り行くことによつてのみ考へえられるのである。だから原本權は社會に於ける法に先行するものであつて、このことからして原本權の考察は、「社會における法の研究に先行し、それを基礎付ける」(Band II, S. 115)ものでなくてはならなかつた。成程、原本權は思惟にとつては決して現實的な意味をもつものではなく、「理想的可能性」(ideale Möglichkeit)であり、單なる Fiktion であるけれども、又それ故にこそ、原本權は學のために必然的に作り上げられねばならなかつた。一般に人間が他人との協同においてのみ考へられる様に、人間は他人との協同においてのみ現實的に權利をもつ以上、このものはあくまで各人格に絶對的に歸屬する權利として必然的に作り上げられねばならないのである。しかしそのことからして當然、原本權の概念規定を與へるものは單に形式的な意味しかもたない様な自由の概念であるほかなかつた。「絶對的に第一の原因たる能力」或ひは「感性界において單に原因であるといふ人格の絶對權利」(Band II, S. 117)といふ原本權の定義付けがそれである。又別の箇所云ふ。「感性界における絶對的因果性 absolute Kausalität は原本權の概念と同じ gleich である」(Band II, S. 122)。「原本權は絶對的權利である。即ちそれ自身に權利を與へ、それ自身法として構成する權利である」(Band II, S. 123)。それは又「權利を獲得する可能性」を意味するところの「本來的な人間權 das eigenliche Menschenrecht」(Band II, S. 383)と置き代へることもできよう。フイヒテはこのやうな原本權を具體的には身體 Leib の自由としてとらへる。けだし、彼によれば、「自由なる存在者は現象 Erscheinung としては身體と同一」であり、そして身體は人格として見れば、活動性への規定の「絶對的、本質的原因」(Band II, S. 118)であるから。身體は外的原因によつて運動するのでもなければ、又運動は阻害せられるものでもない。いはば、身體

の活動は、「感性界における可能的作用」(mögliche Wirkung in der Sinnenwelt)なのである。——原本権の内容はだから、絶対的自由と身體の不可侵性を維持承認する權利であり、同時に感性界への自由なる影響を維持永續する權利でもある。従つて、「人格はかゝる原本権によつて身體と感性界との間における永續的交互作用を要求する」(Band II, S. 117)のp. 89。

フイヒテの原本権はカントの「本有權」(angeborene Rechte)を想起させるものがある。カントは云ふ。「他人の強要的姿意に對する不倚存性たる自由は、それが普遍的法則に従つて他の各人の自由と兩立し能ふ限りにおいて、この唯一の、原本権なる彼の人間性にもとづいて、各人に歸屬する權利である」(Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre、恒藤氏譯「法律哲學」六九頁)。カントの本有權は、フイヒテの原本権と同じ様に、法の權利根據であることによつて、その先驗的意味は明白である。しかし他面、それは他の姿意からの獨立としての自由を意味するものとして、リベルテ的、自然法的立場に立つてゐること、その點でルソーの自然法と相敵ふもののあることも否定できない。フイヒテの原本権もまさしくさうであつた。何故なら、原本権は成程、絶対的ではあるけれども、尙依然として能力 Vermögen であり、「個人の譲渡し得ざる權利」なのであるから。より云へば、フイヒテの原本権の内容は「第一の非依存的原因たる能力」で先驗的自由の内容と相敵ふものであり、そしてこの非依存性は全くルソーの自然的自由と一致すると考へられるから。そしてこのことは決して偶然なことではなく、リベルテ自身は抽象的な、従つて單なる形式的思惟の所産であるから。原本権の中にはルソー的リベルテの考へが認められるのである。

以上要するに「自然法の基礎」における法概念の展開は方法論的に、論理的に人格から演繹される。「理性的存在者は多くの理性的存在者の中の一つの個人として自己を定立することなしにはそのものとして自覺を以て自己を定立しえない」といふことによつて法概念は必然的となるのである (Band II, S. 12)。しかし法概念は單に個人の形式的存在からえられたものであつて、法の現實からえられたものでなく、法の現實性を可能にする

ころの規制的理念であり、先驗的可能性である。實定法の妥當法則である。實定法にとつては無限に接近すべき理想、しかも決して達成せられない理想である。その限り「無限の課題」であるであらう。しかし不達成性は有限性における個々の課題達成の可能性を意味しなくてはならない。カントが法行爲を行爲の格率とせんとする要求を倫理學から導出せんとした限り、法概念を課題性においてとらへたといふべく、その點でフイヒテはカントに還る。しかしフイヒテの九六年の法概念は、人格の先驗的演繹からえられた限りに於いて、即ち形式的先天主義的である限りに於いて、個人を絶對我に基く道德的存在としてではなく、單に純粹に論理的觀點においてとらへた結果、法と道德は分離し、フライハイトへの發展を妨げる様な形式的抽象的な自然法的思惟に従つたといへるのである。即ち、法は道德に基づくものでなく、むしろ道德を可能ならしめる根本條件としてとらへられた。蓋し、道德は理性的人格を前提とするが、實は法はこの理性的人格の可能條件であり、理性のうちにその先天的根據をもつものであるから。

かくて、われ／＼は、フイヒテの法概念において、先づ第一に自由の領域における法概念の課題的性格、當爲的性格といふ積極の意味と共に、第二にリベルテの消極的規定の混在を忘るべきでない。フイヒテの「原本權」はまさしくルソーの自然的自由の變容にほかならない。もしルソーの如く、何もものにも依存しない、自然狀態における孤立の人間から出發する以上、社會的狀態への移り行きは極めて困難な問題を含むのは當然である。そこで自然的自由をある意味で犠牲にし、制限された自由の理想に止まるほかない。いはばこの制限 *Beschränkung* は依存性の必然的な最小限度と尙、可能な非依存性の最大限度の綜合である。この制限の概念は眞の自由の契機から生れたものでなく、リベルテの契機から生れる限り、法の概念が消極的に規定されるほかないのは當然であらう。もし自由が自由を制限するのであれば、かゝる制限は個人を分離するといふことはありえないし、かゝる自由を基底とする法概念は課題性においてとらへられるであらう。しかし恣意が自由を制限する時、かゝる制限は個人を分離せしめるのである。そしてかゝる點からの法概念は當然、恣意から獨立である、ことを要求せざるをえない。フイヒテの原本權とルソー

的自然的自由的立場は決して同一視し難いけれども、少くとも方法論的には同一であるといふことができるのである。

四 契約概念

前に見た如く、フイヒテの法概念は個人の形式的な關係原理であつて、個人を單に形式的論理的に基礎付けたものであり、何等内容的に個人の行爲を規定してはゐない。九六年の『自然法の基礎』においては、絶對我は論理的・法的契機と道徳的契機が分離し、従つて道徳的自由の理念からして人間を内容的に規定することができなかつた。勢ひこのことは内容を自然法からとり出さざるをえない結果を伴ふこととなる。ところが、自然法の内容は、原則的には、個人の自由保存に向けられてゐるために、その原則は消極的ならざるをえなかつた。フイヒテの「制限」の概念はあたかもこの點を現はしてゐる。従つて、リベルテが法體系の背景にある限り、フイヒテは法概念を積極的に規定してはゐないのである。そして彼の契約概念はあたかも形式的抽象的法概念の補正としての意味をもつものであると考へられる。もし法概念が法の客觀的論理的妥當性の法則であつたとすれば、契約概念は法の實質的妥當原理、内實的合法性の原理である、といへるであらう。そして法のこの内容は個人の幸福に關するものであり、従つて契約概念は主觀的理性に向けられる。この點ではルソーとフイヒテの間には非常な類似性が認められるのである。勿論、類似性は同一といふことではない。兩者には明らかに重要な差異が認められるのであつて、われ／＼はその差異を契約概念の概念的前提に求めることができる。ルソーは契約概念の論理的基礎を「自然状態」に置いたのに對し、フイヒテは「理性状態」に置いた。もしルソーの如く、契約概念が個人の主觀的理性と自然的自由をその概念的前提とする限り、眞の法としての自由へと移行行くことはできないであらう。この點ではフイヒテが實質的な法原則を自由の法則としての客觀的妥當性をもつ人格の概念の中に求めたことは明確にルソーを超えた著しい進歩といへるのである。凡そ法が契約に基づけられるといふことは、自然法の典型であらう。フイヒテも又法の合法性を契約に還元した。しか

し法はこれによつて客觀的論理的にはなく、事實的内容的に是認せられるのである。ところがこの是認が主觀的價值と客觀的價值の間を動搖し、不明瞭性を残してゐることは、原本權からして認められる。法概念の問題とするところは、各人が自己の自由の使用を他人の權利によつて制限すべきである、といふことのみであつて、權利がいかなる程度 (*vie weit*) にまで及ぶべきかを問題としない。しかるにフイヒテが契約概念において問題とするところは、法規定のこの *vie weit* であつた。即ち内容的な合法性の問題であつた。フイヒテは云ふ。「各個人の自由の使用はいかなる程度に行はるべきかといふ限界を積極的に規定しない様な法關係はない」(Band II, S. 199)。⁹⁴⁾ として更に、契約概念は個人の具體的經驗的内容から派出するものとして、法理念の一つの構成的契機としてとらへられることとなつた。

契約概念の更に重要な問題は國家との連關である。フイヒテはこれをルソー的に利己主義と自利に求めたけれども、しかも同時に、論理的に考察する。契約はいはは國家の論理的基礎である。ゾントはフイヒテの「自然法は個人的功利主義を地盤として生れた古い自然法説から、法と國家に關する新しい理解即ち新しい理想に胚胎した、新しい理解への移り行きを示す最も重要な成果の一つである」と云つた (Wundt, Nationen und ihre Philosophie, S. 94)。⁹⁵⁾ としてあたかもこのことを表示するものはフイヒテの「一般意志」(allgemeiner Wille) である。

ルソーにとつて、「一般意志」の内容は公益に關係するものであり (Content Social, II, 3)。⁹⁶⁾ として「社會的契約は契約者の保全維持を目的とする」(op. cit. II, 5)。⁹⁷⁾ 又云ふ、「意志を一般化するものは投票の數であるよりはむしろ投票數を結合する共通の利益である」(op. cit. II, 4)。⁹⁸⁾ 社會的契約は優越者と劣等者の約束ではなく、團體とその成員の各々との約束である。それは凡てのものに共通であるが故に、公平であり、又一般に善以外の目的をもつことができないが故に有用でもある。市民はかゝる約束に服従する限りに於いて、誰にも服従せず、唯彼等自身の意志のみ服従する。だから個人の側には何等の自己犠牲も存しない。個人はこの契約によつて、この契約以前にあつた地

位よりもすぐれたものとなるのであり、個人は自己を譲渡することによつて、それ以前の不確實、不安定な存在よりも確實、安定した存在様式を獲得するのである。——ところで、このことは如何なる原理によつてなされてゐるかと言へば、内容的には依然として個人の主觀的理性、自然的自由の自己維持といふリベルテの法則によつてである、といはなくてはならない。そしてこの法則は少くとも客觀的妥當性に對してはもはや合法性を是認しえないのである。といふのは、自然状態における人間の意志の道德的に善きものといふ風な抽象はかゝる原則とは見做されえないから。この點に關し、ヘーゲルはルソーを次のやうに批判する。「ルソーは……意志を國家の原理として提示するといふ貢獻をなした。しかるに彼は意志をただ個別的意志の特定形式において把握するにとゞまり、(後年フイヒテがなした如く)、普遍的意志を即對自的に理性的なる意志としてではなく、むしろかゝる個別的意志から意識せられたものとして發生する共通的意思として把握した。そのために國家における個々人の結合は契約となり、契約はかくして個々人の恣意、主觀的意見、明白な同意を基礎とする。そしてこのことから即對自的に神聖なもの、その絶對的の權威及び尊嚴を破壊するところの多くの單なる悟性的歸結が生ずる。それ故、抽象的悟性がこの暴力を逞しくした時、それは一面において、われ／＼が人類について知つてよりこの方、最初の驚くべき光景を現出した。即ち偉大な現實的國家の憲法を、現存し傳承せる一切のものゝ例壞と共に、今や全く初めからしかも思想から創設し、そして單に思ひつきの理性的のものを基礎となさうと欲した。他面、それは理念を缺いた抽象たるにすぎないが故に、最も恐るべきそして最も極端なる事件を試みるに至つた。……」(Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 283)。

ルソーに對するヘーゲルのこの批判は、しかし、フイヒテに關する限り誇張或ひは不當と云はなくてはならない。成程、フイヒテの一般意志は個別意志の單なる集積として示されてゐることは一面否定できない。例へば、「自然の基礎」において云つてゐる。——もし甲と乙が越えることのできない河によつて分たれてゐるとすれば、兩人が河を

越えない、といふ約束を結ぶことはありえないであらうが、もし徒渉できる河であれば、申し合はせによつて、河を兩者の恣意の限界 *Grenze* とすることが必要となつてくる。この兩者の意志は「私的意志」(*Privatwille*)と呼ばれる。「契約には先づもつて二つの私的意志が存し」なくてはならない。そしてそれは客觀 (*Objekt*) から出發するのであるから、「實質的意志」(*materielle Willen*)とも名付けられる (*Band II, S. 196*)。しかし更に第二に契約に要求せられることは、彼等の争ひを隱便に調停するために兩者の意志を統一することである。この意志は、契約の形式に係はるが故に、「形式的な共通意志」(*der formaler gemeinsamer Wille*)と呼ばれる (*Band II, S. 197*)。けれども、そのためには、これ等の私的意志を、争はないやうに、制限するのではなくてはならない。かゝる意志は「實質的な共通意志」と呼ばれる。かくて各當事者の意志は私的目的を超えて擴大するのである。——しかしフイヒテはかゝる意志が「消極的」である、といふことを注意深く附加することを忘れはしなかつた (*ebenda*)。契約はその點で、法の理論的根據であるにしても、積極的な意味をもちえない、——少くともそれが九六年の立場であつたといふことができやう。とはいへ、フイヒテは積極的規定を斷念したのではない。かの人格が自然法的契機と共に先驗的原因の契機から把握せられた如く、一般意志は主觀的自然法的契機によつてのみならず、積極的に自由の内實によつて充されることによつて超個人的・客觀的妥當性を獲得する。もつとも一般意志のこの積極的な側面は、體系の統一的構造の下に明瞭に考察されてゐるわけではないけれども、少くともこの傾向は一八〇四年から五年にかけて試みられた講義『現代の特質』(*Grundzüge der gegenwärtigen Zeitalters*)に看取せられる。彼によると自由者が他人の意志と監督の下に立つ、といふことが國家の第一條件であつた。そしてそれには三つの場合があり、それに應じて三つの國家形式があると考へる (*Band IV, S. 53*)。第一は支配階級と被支配階級が分れ、國家成員が絶對的に不平等である如き國家形式である。そこにおいては、下従者は市民 *Bürger* ではなく、臣下 *Untertan* であるにすぎないが故に「憲法によつて保證された自由」たる市民的自由を有しない。第二はすべての者が例外なく、すべての者

に服する——しかし消極的に——如き國家形式である。そこでは人々は個人的自由のみでなく、市民的自由をもつけれども、しかしそれは消極的にである。第三はすべて者が例外なくすべての者に服する——しかし積極的に——如き國家形式である。そこでは各人はあらゆる他人によつて拘束せられると同じ程度に他人を拘束し、かくて萬人は平等の市民的自由をもつ。第三の國家形式は、いはば、「絶對的形式」(Band IV, S. 547) である。「理念としての國家」(Band IV, S. 548) である。一三年ベルリン大學でなされた講義『國家學』(Staatslehre) によつては、市民的自由は實質的にはルソウ的リベルテから背反し、むしろ、統制的理念としてとらへられることによつて、積極的内容を獲得してゐることは充分注意されなくてはならない。「法は端的に理性内に存する純粹に先天的概念である」、ルソウの社會契約のやうに、經驗的恣意的に構想することによつて説明せられるのではなす」(Band VI, S. 484)。

従つてヘーゲルの如く、フイヒテをルソウと共に一括して批判し去る事は餘りにも誇張であるといはなくてはならない。ただフイヒテは一般意志に關してもルソウからヘーゲルへの展開の中途にとどまつたことは否定できない。われ／＼は彼において、いはば啓蒙期に發する古き原理と自我の形而上的見解の新しい原理との争闘を見るのである。その争闘が未解決のまま問題を殘してゐるとはいへ、少くともそのことはリベルテからフライハイドへの發展を物語るものといふべきであらう。

五 法の理念

フイヒテ法理念における第一の問題は、九六年の契約概念と法概念がいかに統一されるかに歸せられるであらう。前に見たやうに、法原則の出發點は人格に求められたのであるが、すでに人格自身の裡に伏する二元性によつて、その演繹は契約概念と法概念の二大主流に分岐せざるをえなかつた。ところが、契約概念そのものは、原本權のもつ主觀的價值と客觀的價值の二元性によつて、法の内容を規定するところの、契約概念における個人の主觀的理性と契

約概念を自由へと淨化するところの正義の理念の二元性を伴つたわけであるが、しかし全體的に見て、契約概念は内容的視點における法の合法性の根據であつた。即ち、何れかといへば、個人主義的に規定された法の構成的原理であつた。これに對し、法概念は、何れかといへば、自由としてとらへられた。とはいへ、同時にそれは法の形式的論理的妥當原則として、直接には何等法の内容に關はることなしに提示された。即ち單に統制的原理として抽象的形式主義の所産であるといふことができるのである。かくて、われ／＼は、契約概念における主觀的功利主義と客觀的正義、法概念における自由の積極的規定と消極的規定の四つの契機をフイヒテ法體系から論理的にとり出すことができる。これ等の契機はいかに有機的に統一されるであらうか。第一にこれ等の合一點は、兩概念が共に法の發生契機でなく、妥當根據であること、即ち兩者は法の概念的必然性をあらはす點に求められるであらう。第二に兩者は概念的に輻輳し、法概念の論理的優越の下に、互に補充的である點に。即ち、契約は法概念に従つて結ばれた時のみ正常であり、法概念は契約によつてのみその形式主義を脱するといふ點に。第三に方法論的に見れば、一般意志に對する人格性の制約たる原本權から法概念に到る迄のもろ／＼の客觀的契機の中に兩概念の統一が求められるであらう。例へば、「政治的自由」(Band III, S. 371, 430, Band IV, S. 543, 547 ff, 571, 578, 583, 587 u. s. w.)、「形式的自由」(Band II, S. 529, 572, 670 ff, 672)、「實質的自由」(Band II, S. 533)等々。——しかし、この統一は未だ法の理念を満足せしめるものではない。といふのは、これ等の客觀的契機においても、リベルテとフライハイトの分離は避けられてはゐないから。たゞ、道德的・實質的自由は主觀的價値を内に辯證法的に止揚してゐるが故に、これによつてのみ法の理念の確立が期待できるかも知れない。ところが、『自然法の基礎』における法概念は未だ尙ほ完全に道德外の領域にあつた。そして法概念の道德的・實質的自由への歩みは所謂、後期思想によつてはじめて達成せられたのである。フイヒテ前期の立場と後期の立場を決定する本質的變動は「究極原理を形成する構造連關に於ける絶對的なもの契機的位置の變動にかゝつて……ある。前期に於ては絶對的なものは到達すべからざる理念として立

ち、これを最高の原理として實踐的存在の構造契機の連關が成立した。これを目指して初めて永遠の前進があり得たのである。後期に於ては絶對的なものは云はばこの前進の流れの河床の位置に廻つたのである。このことに依て流れ全體が今やこの河床に依て支へ保たれ且つ包まれる。これは別の絶對者が實踐的とは別の異郷から現はれたのではなく、實踐的なものの究極原理的構造に關する限りに於て、夫の無限の目標として立つたもののみづからの本質的意味への深まりに他ならないのである。(木村素衛博士、フィヒテ、一四九、二五〇頁)。後期の思想的特質は一八〇五年の『與者の本質』(Über das Wesen des Gelehrten)に既に見られる。例へばその二講は「神の理念といふ概念の一層詳しい規定」を試みてゐる。彼によると、神又は絶對者の生命は「全くみづからに基き、みづからによる唯一の生命」である。かくの如き神的生命は内面的に實際あり、生きてゐる通りに自己を外に現はす、即ち「現象し顯現する」。神はその顯現の中で「果てしない時において無限に發展しつゞけ、ます／＼高く昇り行く生命となる」。そして人類こそこの現象の中における生命ある現存でなくてはならない。人間は「みづから根源的神的生命の顯現」なのである。勿論、顯現の中の生命は、神的生命とは反對に制限されてゐるであらうが、しかもこの制限を突破し、絶えず登り行く生命に變ぜねばならないのである。いはば個々の人間は神的理念の分化として、それ自らの本質的な意味を獲得する。人間の「現存の本來的根柢は……神にある。——自己の生命の眞の源泉の意識が生じ、そしてこの源泉に身を没し、これに身を捧げる時、初めて人間に安息、歡喜、淨福が溢れる」。もし前期思想における人間が、人間性の完成といふ理念を向上的に志向したとすれば、後期思想はあたかもこの立場を根本的に轉回し、反つて人間性は最高の理念の立場から、その自己實現としてとらへられたといつていゝであらう。「原始國家の理性國家への關係」と副題せられた一三年の『國家論』は、法體系からみても後期思想の端的な表現であつた。フィヒテはそこで國家の本質的課題を Reich の建設に求めてゐる。そしてライヒとは、内的にも外的にも自由を獲得した個人、その深き根柢を神的生命につなぐ個人を成員として成立する正しい法的關係の共同體にほかならない。彼はいふ。「いかなる者

も他人や全體の自由を妨害したり阻止してはならない、といふことは理性法則である。そしてこの様な關係にある秩序の規則は法規・法律である。法律はあらゆる道德性の制約であるが故に、それ自身道德法である。だから法は道德性が端的に存すべきであるやうに、端的に支配すべきである」(Band VI, S. 430)。リベルテの契機をその體系にとり入れることによつて自我と非我の倫理的關係を破る如き結果を招いた二元的不協和音は一三年においては背後に退き、今や永遠に一者たるフライハイトが支配する。法概念はもはや形式的な單なる規制の原則でなく、客觀的理性であり、道德的法則、自由の理念そのものである。法概念は「道德的命法としてすべてのものに支配的でなくてはならない」。しかも「端的に、拘束的に」(Band VI, S. 430)。かくて法は實質的には、道德性の單なる手段となるのではなく、それ自身、獨自の道德性を保持する。そして更に道德的自由は形而上的自由を以て最後の段階に達する。「神のみが存在する。神の外には神の現象が存在する。現象においては、自由のみが唯一の眞の存在である」。道德的行為の普遍性も、絶對者、神に擔はれる絶對的思惟において認識される。法の考察は理念としての自我から出發し、神の理念において終極に達する。リベルテによつて導出された先驗的と自然法的系列の二元性は止揚され、理念と現實、觀念性と實在性は形而上的自由によつて結合され、「法としての自由」の根本思想がこゝに成立する。法の理念を考へるものは、法の現實を眞の自由と感ぜうるものにほかはならない。フイヒテは理念に登高まつた。この點でフイヒテの法哲學がヘーゲル法哲學への過渡たる地位をもつことは何としても否定し難く(Vgl. Julius Binder, Grundlegung zur Rechtsphilosophie, 1935; Heinrich Oesterreich, Freiheitsidee u. Rechtsbegriff in der Philosophie von J. G. Fichte, 1935)。ヘーゲルにとつて一切は理念の顯現なのである。「理性的なものは現實的である。現實的なものは理性的である」。理性は永遠である。國家學としての法の哲學の使命はまさしく國家を永遠なる理性の現實的化身として概念的に把握せんとするにあつた。フイヒテがかゝるヘーゲルの思惟への移行行きにおいて、尙多くの二元性に纏綿せられてゐること、既にわれ／＼の見た如くである。これは成程、フイヒテの深い悲劇であつた

ともいへるであらうが、しかし同時にこの移り行きにおいて、眞の自由を闘ひとらんとしたところに彼の享くべき榮譽があるといふべきであらう。現實との不和を標榜するヘーゲルが、現實を越え、未來に向つて努力する人達によつて、政治的・反動的の奉仕者として非難せられたのに對し、フイヒテはあくまで國家改革者を以て自らを任じたのである。もつともフイヒテの「國家學」は充分な演繹と基礎付けに缺け、ラフソデイの域を脱しなかつた。即ちいはば新しい途への豫感、提言にとどまつたとはいへ、ルソー的個人的自由に立脚しえなかつた彼の思惟はまさしくフランス的思惟に對してドイツ的理性思惟を代表するものと云へる。彼はフランスの合理主義からドイツ觀念論の客觀的思惟への發展を準備しつゝこの世を終へたのである。

(完)