法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-12

フィヒテにおける市民社会と国家(2)歴史哲学の構造転換(1)

壽福, 眞美 / JUFUKU, Masami

(出版者 / Publisher)
法政大学社会学部学会
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
社会労働研究 / Society and labour
(巻 / Volume)
26
(号 / Number)
1
(開始ページ / Start Page)
117
(終了ページ / End Page)
137
(発行年 / Year)
1979-07-20
(URL)
https://doi.org/10.15002/00006626

フィヒテにおける市民社会と国家（二）

――歴史哲学の構造転換（1）――

寿福真美

一

一八〇〇年の『封鎖商業国家』がその基本構造において、一七九六年の『自然法の基礎』第一部と同一であることは、一目瞭然である。それは、前者が後者に対する付録の位置を占めている、という外面的理由に依るだけではない。むしろ両者は同一の所有理論を共有することによって、そうなのである。すなわち、我々が前稿において確認した点、つまり、市民社会の政治化の理論的根拠が、「労働に基く私的所有の獲得が平等に強制される」[1]という、純粋自我実在化の社会的媒介形態の発見にあった、という点は、『封建商業国家』に即しても、充分に実証することができる。しかし、歴史的関係としての私的所有権の構造を解明しようとする我々にとっては、さしあたり次の点が問題の焦点をなすのである。すなわち、『封鎖商業国家』における「理性国家」論[2]が、私的所有権をどのように扱っているか、ということである。

「これらの全主張〔『封鎖商業国家』における封鎖政策、貨幣徴標政策、三階級編制等〕は、自由な活動への排他

的権利という私の所有理論に基いている。[3]」フィヒテにしたがえば、物件に対する占有によって私的所有権を基礎づける考え方は、実際には、次のような旧体制の弁護イデオロギーの表現としかみなされえない。つまり、「大土地所有者の身分ないし貴族が唯一真の所有者であり、国家をなす唯一の市民であり、他の者はすべて居留民にすぎない[4]」ことを法理論として正当化するものにすぎない。『自然法の基礎』がそうであったように、純粋自我の絶対的自由の実存条件としての私的所有権は、相互承認行為によってはじめて基礎づけられる[5]。しかも、この私的所有権の必然性も同様に、純粋自我の実存諸条件である生存、活動（＝労働）から演繹される。「生きることができる、ということが所有契約の精神だ。これはすべての理性的国家体制の根本命題だ。各人は自らの労働によって生きることができねばならぬ[6]。」（『自然法の基礎』）「人間活動すべての目的は、生きることができる、ということだ。……したがって〔自由な行為の諸領域の〕分割は、何よりもまず、すべての者がそこで存立できるようになされねばならぬ。共存共栄[7]。」（『封鎖商業国家』）

さらに、このような平等な私的所有者の政治化された市民社会の内的編制も同一の構造をもっている。すなわち、市民の三大階級、生産者、製造者（これは、資材の所有には関係がないから、労働者をも含むことになる[8]）、そして商人による分業＝交通編制は、この序列[9]に従って、経済構造を形造り、同時に理性国家の平等な成員として、共同意志を形成することになる[10]。

したがって、我々は、フィヒテのいう理性国家がこの段階でもさしあたりは、平等な私的所有の強制を内実とすることを確認することができる。同じ事だが、次の規定を文字通りフィヒテの真意の表現として受け容れることができる。すなわち、「各人にはじめて彼のものを与え、それをはじめて彼の所有物に指定し、しかる後にはじめてその所

有物を保護すること、これこそが国家の使命なのである。[11]」

このような同一性を前提するならば、一見したところ差異性が目立つ両著作においても（というのは、『自然法の基礎』は、共同意志の主体を民衆の概念によって象徴したのに対比して、『封鎖商業国家』は例外なく、国家そのものを主体として端的に立てているからである）[12]、理性国家における国家対市民関係の同一性が推論できるであろう。すなわち、一八〇〇年においても一七九六年の〈類としての理性国家〉原理が貫徹していることを推論できるであろう。

それでは、〈類としての理性国家〉とは何か。すでに指摘しておいたように[13]、『自然法の基礎』において、政治化された市民社会の市民は、共同意志の構成要素でありながらも、他方では共同意志の分肢（グリート）としての規定をもっていた。我々はこれらを各々、民衆の集合体の革命権として、また臣民なる規定として確認しておいた。前者に関しては、一七九八年の『倫理論』を援用して、次の点を再確認するにとどめよう。すなわち、理性国家が前述の国家市民契約に基いて成立するかぎり、各市民はたしかに私的意志として存在し、いかなる国家転覆の試みも（それが市民全員の一致をえないかぎり）、反乱と言わざるをえない。[14] しかし同時に、その国家と各市民の私的信念との矛盾が生じる場合（そして、このような場合がむしろ通例なのだが）、その私的信念の共同意志化が、フィヒテに従えば、義務として要請されることである。「私が絶対的な思惟の自由をもっている」かぎり、「私的信念を共同意志にすること、そしてそのために……私の私的信念の〔他人への〕伝達は、絶対に義務である。[15]」

後者に関しては、『自然法の基礎』における政治化された市民社会の主要な規定が、全国家市民の共同意志の措定であることと同時に、フィヒテによってなされた全員（Aller）と全体性ないし総体（Allheit od. Ganze）との異同に

関する見解[16]を注意深く検討しなければならない。というのは、「抽象的な概念」にすぎぬ前者に対比して、後者は次のように規定されるからである。「結合契約〔＝国家市民契約〕によって個人は、有機的総体の一部分となる。」「有機体においては、各部分は常に総体を得る。これと同様に市民は、国家に対して関係する。……各部分ないし各市民は、総体によって彼に指定された地位において自分自身を維持し……そして総体は、各部分をこの部分の状態において維持することを通じて、自己内還帰し、自分自身を維持するのだ。[17]」

自然有機体とのアナロジーの多用にみられるように総体概念の規定はたしかに曖昧であり、また人類＝自然＝国家の等式[18]をみるとき、非合理主義的要素をもっていることを確認しなければならない。しかしながら、理性国家概念の内容規定を与えようとする我々の課題からすれば、一見相矛盾する次の二つの事情を考慮する必要がある。

第一に、相互承認行為によってたんなる社会形成のみならず、フィヒテの絶対的自我の実存そのものの形成をも理論化しようとすれば、必然的に共同意志そのものの実体化へ移行せざるをえない、ということである。[19]というのは、繰り返しになるが、フィヒテの絶対的自我が実在化する諸条件はすべて、他人との媒介なしには生じえず、したがって、共同意志が媒介者とならざるをえないからである。「総体が、すべての個人の占有と権利との所有者である」[20]という場合の総体とは、媒介者として取慎同意志そのものである。それ故、個々の市民は共同意志の分肢として構成されることになるから、恰も共同意志そのものが自立的存在であるかのように構成されることになる。

ところが第二に、このように実体化されるはずの共同意志の内的編制は、ひたすら（潜勢的）私的所有者諸個人によって担われていた。換言すれば、諸個人が共同意志を分有するという形態で構成されているのであり、共同意志が（たとえ媒介者であるとしても）、自立的存在となることはなかったのである。『人間の使命』（一八〇〇年）もまた、

「真正の国家」という概念の下に、支配階級の特権に対する被抑圧者たちの反抗を経て確立されるはずの「平等」「相互の安全」[21]の社会（政治化された市民社会！）そのものを理解している。

このように見てくると、少くとも一八〇〇年に至るまで、フィヒテの提起した全員と全体性の区別は貫徹されておらず、むしろ後者が前者に包摂されていると言えよう。すなわち、全体性カテゴリーは依然として、諸個人の個別的意志とは区別されるが、しかし、それらの集合態という基本的規定を保持しているのである。したがって〈類としての理性国家〉も、基本的には、平等な私的所有者による政治的な社会として規定される、換言すれば、国家市民制を通じた市民社会形成として規定されるであろう。

したがって我々は一応次のように綜括できる。少くとも一八〇〇年までのフィヒテにおいては、我々の言う〈社会関係としての私的所有〉視角から論が組み立てられており、〈歴史的関係としての私的所有〉視角は未だ登場していない、と。

（1）拙稿『フィヒテにおける市民社会と国家（一）――所有概念の構造転換――』『社会労働研究』、第七五号、五四―五六頁。

（2）Fichte, Der geschlossene Handelsstaat. in : Werke, Bd. III, S. 398.

（3）Ebenda, S. 440 f. すでに原原繁『フィヒテの政治哲学』、岩波書店、一九五九年も、フィヒテにおける社会関係視点の重要性に関連して、両著作の同一性を強調している。とくに一八七頁以下、一九三頁以下を参照。なお（ ）はすべて、筆者の補注である。

（4）Fichte, a. a. O., S. 441 f.

（5）Vgl. ebenda, S. 402.「自由な行為の諸領域は、全員の全員との契約によって個々人に配分され、この分割を通じて所有が成立する。」以下強調はすべて、とくにことわりのないかぎり、筆者のものである。

（6）Fichte, Grundlage des Naturrechts. in : Werke, Bd. Ⅲ, S. 212.
（7）Ebenda, S. 402.
（8）Vgl. ebenda, S. 233.
（9）「農業が養いうる市民の数は、生産者の数、土地の豊かさ、農業の状態に応じて、国家によって計算されねばならない。……〔自然〕生産物の獲得が国家の土台である。すなわち、剰余の一切が整序される最高の尺度なのだ。」Ebenda, S. 408.
（10）このことは、『自然法の基礎』において三大階級編制が、「国家市民の諸階級」（Ebenda, S. 231）というタイトルの下で展開されていることから推論できる。けだし、国家市民という規定は、人格による所有契約、保護契約、結合契約の総体を意味していたからである。前掲拙稿、五一―五二頁を参照。「各人は、このような貢献〔国家市民契約〕を通じて国家に入るとともに、全員に対する保護契約を実際に果すことになろう。」（Ebenda, S. 201）
（11）Der geschlossene Handelsstaat, S. 399. 強調は原文。
（12）「国家は、交通のこのような平衡状態〔封鎖による国内商取引の均衡状態〕を法律上強制を通じて、すべての市民に保証する義務がある。」（Ebenda, S. 419）国家による社会諸関係の計算可能性、否現実性は、「あらゆる価値のたんなる章標にすぎない貨幣」（Ebenda, S. 432）という規定に如実に示されている。なお、注(9)をも参照。
（13）前掲拙稿、五二―五三頁。
（14）私的意志の集合としての反乱については、Vgl. Grundlage des Naturrechts, S. 169 f, 172 ff.
（15）Sittenlehre. in : Werke, Bd. Ⅳ, S. 237 f, 247. したがって、良心の自由の絶対的性格が原理的に一貫していることがわかる。ただこのことが法論において正面切って論じられなかったひとつの理由は、カントの実践理性＝人倫法則による倫理および法関係の同じ基礎づけの方法に対するフィヒテの批判にある。Vgl. Grundlage, S. 10 ff, Sittenlehre, S. 156 f.
（16）Grundlage, S. 202. Vgl. Metzger, a. a. O., S. 178 f.
（17）Ebenda, S. 202, 204, 209.
（18）Ebenda, S. 203.

(19) 〈ヘーゲルの場合については、次の拙稿で簡単に論じておいた。『ヘーゲルの自由概念と全体的人間の思想』、『社会労働研究』、第七二巻、六頁以下。

(20) Grundlage, S. 205.

(21) Die Bestimmung des Menschen. in : Werke, Bd. II, S. 200.

(22) 我々が一見不必要と思われる記述を重ねてきたのは、一に次の理由による。つまり、これまでの諸研究において〈一八〇〇年におけるフィヒテの転換〉は、少くとも社会哲学の領域に限定して言えば、①『自然法の基礎』の論理と『封鎖商業国家』のそれを分断するか、あるいは②前者の延長線上に所謂後期フィヒテを位置づけるか、のいずれかの形で論じられてきた。Vgl. Metzger, a.a.O., S. 178 f. Willms, a.a.O., S. 101 f. しかし、私的所有という社会的・歴史的関係の分析という視点から見るとき、少くとも一八〇〇年を転換の分水嶺とすることは不可能であり、かつ転換の内容規定も（転換の当否を否め）異ってくるかもしれぬ、という確認が、前提作業のひとつとして必要なのである。

二

一八〇〇年八月のシェリングに宛てた手紙の一節で、フィヒテは、「実際の事実（ファクトゥム）と歴史（ゲシヒテ）、人類史、国家史等々との関係」[1]の問題を提起している。一般に、歴史が歴史として意識されるのは、すぐれて現在の認識（と実践）が固有の課題となる時であり、さらに現在を支える原理の反省・批判が意識される時であるとすれば、先の言葉はフィヒテの社会、歴史認識における変化を暗示していると言えよう。そして実際に彼の最初の歴史哲学体系が登場するのは、一八〇六年の『現代の諸特徴』[2]という象徴的タイトルをもった著作においてである。もちろん我々はそれ以前のフィヒテにおいて歴史意識がなかった、と言うのではない。しかしここで確認すべきなのは、我々の課題設定――社会的、歴史的関係としての私的所有の再構成による〈自由と強制〉問題の解明――からして、絶対的自我実在化の媒介形態で

ある、政治化された市民社会あるいは理性国家が受け取る歴史的規定が問題の焦点をなす、ということである。この視点から『人間の使命』に至るまでのフィヒテの「歴史哲学」構想を再構成するならば、次の諸点を確認できるであろう。①絶対的自我から実践哲学の全体系を演繹することによって、一切の歴史的規定が原理的に排除されること、[3] ②したがって諸々の歴史的存在から歴史的性格を止揚する過程が自我の原理の適用という[4]形態をとらざるをえないこと、③その場合、道徳性と適法性とを峻別し、後者を前者の成立要件とするために、理性国家の実現から未来の人倫の実現（理性国家の消滅！）へ、という二段階構成[5]をとらざるをえないこと、④結局、政治化された市民社会の歴史的性格を認識し、その相対化を人類史の契機として総括する、という本来の歴史哲学は存立しえないこと、がそれである。したがって①―③の構成が「歴史哲学」の体をなしていないとも言いうる。が我々としては、歴史関係としての私的所有把握という視点から、敢えて了解しようとしたわけである。したがって、とりわけ③④に考察の重点が置かれることになろう。

さて、『現代の諸特徴』は、テルミドール、ナポレオン侵略、プロイセン参戦という大状況を背景にもつ時論的性格の著作でもあるが、我々は、フィヒテがナポレオンとプロイセンの両面批判によって、かの理性国家実現の前提条件、すなわち戦争終結と平和希求に集中したことを確認して、その歴史哲学構想にのみ限定して考察する。[6]

フィヒテの出発点は依然として、理性の自由であり、主観的自由を社会的自由に転化する意欲である。「人類の地上の生活の目的は、人類が地上の生活のなかでその全関係を理想の自由によってうちたてることである。」「理性は人類の生および一切の精神的生の根本法則なのだ。……この法則の作用がなければ、人類の実存はない。[7]」理性の実存諸形態（端的に言えば、主観的理性と社会的理性、歴史的理性）の連関について、ここでのフィヒテは次のように問

題を立てているように思われる。主観的理性によって媒介された歴史的理性はどのようにして実現されるか、と。そうするとさしあたり歴史過程は、直接態と媒介態に区分されるであろう。すなわち、「たんなる本能を通じた理性の諸支配と……自由を通じた理性の支配」[8]である。フィヒテによれば、前者は主観的自由の積極的媒介なしの社会諸関係のことであり、後者はその対極をなす社会諸関係である。さらに前者は、「本能を通じた理性の無条件の支配」（第一段階）と「外面的権威の盲目的信仰と無条件の支配」（第二段階）とに下位区分され、後者は、「概念」の支配（第三段階）と「真理つまり理性的学」の支配（第四段階）、そして「理性的芸術」[9]の支配（第五段階）に下位区分されるた。（だし我々は、フィヒテが単純な発展史観に立っていると速断してはならない。というのは、第一段階と第五段階は構造上の同一性、つまり主体―客体の直接的同一性関係故に接合され、その結果いわば人類史の円環構造とでも名づけられる把握が、客観的に成立しているからである。）これらの段階の内容を歴史過程に求めることはかなり困難であるが、一八一三年の『国家論』も援用しながら再構成すれば、次のようになる（ただし第一、第五段階は当面排除する）。第二段階＝ユダヤ人国家、ギリシャ・ローマ、ヨーロッパ封建制、第三段階＝キリスト教・宗教改革およびフランス革命を画期とする現代ヨーロッパ諸国家[10]、第四段階＝ヨーロッパの理性国家化を絶対的前提として樹立される将来の社会（内容は後述）、である。

明らかに現代は第三段階に属している。では、その現代社会を存立させる原理とは何か？「権威からの解放の道具は、概念である。……時代の高みに立つ人々の根本原理、だから時代の原理そのものは、存立するもの盲目的なものではなく、人が理解し、明確に概念によって把握するものに他ならない。」[11]フィヒテにとって概念の原理とは、経験的諸個人（主体）による世界（客体）の把握・産出行為を意味しており、そのかぎりで徹頭徹尾主観性、個体性優位

の原理を表現するものである。逆に言えば、概念によって把握されえないものは、主体にとってはもちろん、そもそも存立しえないもの、無価値、無意味なもの、ということにならざるをえない。そしてフィヒテは、当の経験的諸個人を、「自己保存および個人的福祉というたんなる自然衝動」、「純粋な、むきだしの利己主義、利用すること」[12]として特徴づけ、この基本的性格があらゆる社会的諸関係を貫ぬきながら、各々特有の実存諸形態を獲得する、と論じる。すなわち、対自然の生産諸関係においては物質的有用性が、政治的関係においては法の前の平等が、倫理、意識においては私利私欲が、宗教においては現世の幸福[13]が、それである。とくに政治的関係については、次の興味ある指摘が注目に値する。すなわち、フィヒテは、服従が国家の起源をなすことを尺度にして国家の三形態を峻別している。①支配者階級と被支配者階級とに分裂した、国家成員の絶対的不平等の国家、②a国家成員全体の法的平等（人格的自由、私的所有の自由つまり不平等、政治的自由等）の国家、②b全員の諸権利および諸能力の平等の国家。①が奴隷制、農奴制という前述の第二段階に属することは、「奴隷とは他人の家族の成員であり」、「人格的自由をもたない」[14]という表現から明白である。②のaとbの区別が、人格的、市民的、政治的自由の形式的保証と実質的保証との区別に依存することもまた、明白に読み取ることができる。多少長くなるが、後論に係わるので引用すると、「相異なる諸個人に保証された目的は、その拡がりの点できわめて異っていることがありうるし、また大抵の場合法律の世界が始まるや、目的についての現存の占有状態が尺度にされる。明らかなように、この段階の国家は若干の市民に、爾余の他人の諸権利を越える諸権利を分与することによって……当の他人の諸力の自由な使用を妨げるのだ。したがってこの国家は、全員の法の平等にもかかわらず、国家の絶対的形態からはかけ離れているのだ。」[15]さしあたり我々は、ここでもフィヒテが、『自然法の基礎』以来の平等な私的所有の強制を基軸とする理性国家像を保持している

ことを確認できるであろう。このことはフィヒテが、現代国家における特権階層、市民身分に対して機械的、肉体的労働に従事する民衆を取り出し、民衆の名において実質的な政治的自由の獲得を要求していることからも推測できる。[16] 再言すれば、フィヒテは依然として、理性国家の絶対的必要条件として、私的所有の平等を要求するのである。

たしかにこのかぎりでは、②bの国家、つまりフィヒテの言に従えば、「絶対的国家」[17]は従前の理性国家と同義なのであるが、しかし、我々が先に注意しておいたように、フィヒテは所有や物質的生産を自然衝動（理性の対極！）、利用なる概念で表現していた。そしてこの絶対的国家を他面では次のように規定し、そのうえ概念と対比して理念の時代、類の生活として特徴づけるのである。「その形態から見た絶対的国家は……すべての個人の諸力を類の生活へと方向づけ、そのなかで和合させる人工的な機関である。……類の目的は文化であり、その条件はそれに値する生存だ。国家にあっては各人は、その諸力を直接には自分の享受のためには使わず、類の目的のために使うのである。」[18]

我々が注目すべき点はもちろん、人類の現世における目的を、諸国人の陶冶形成（文化）を通じた道徳的社会（前稿で我々が、道徳的ユートピアと名づけておいたもの）[19]の創出に定めることそのもの、ではない。むしろ私的所有＝概念＝文化＝理念の対比式において、絶対的国家における前項の価値低下という事実なのである。あるいは、絶対的国家の編制構造の位相変化と表現することもできる。すなわち一方では、我々が『自然法の基礎』以来繰り返し確認してきたように、絶対的自我の道徳的ユートピアへの発展は、習俗の陶冶形成という主体的変革の一帰結にすぎないのではあるが、その諸条件はあくまでも政治化された市民社会を通じてはじめて準備されるのである。「国家が全員を貫ぬくこと、同時に国家における全員の平等は、全員の諸権利の完全な平等によってはじめて登場する。したがって完全に善なる習俗は、この全員の諸権利の平等が前提され、少くともそこに至るべき、かつ至らざるをえぬものとし

て前提され……る点にある。明らかに諸権利の不平等が悪しき習俗の本当の源なのだ。」[20] しかしながら他方、この規定だけで絶対的国家のすべてが尽きるわけではなく、習俗自体の陶冶形成という規定をも獲得していなければならない。というのは、フィヒテが先の図式における第四段階を理念の諸活動の状態として特徴づけるとき、当の「理念とは、自分のうちで生動的であり、資料に生命を吹き込む思想（ゲダンケ）である。……そのなかでは全個人が思惟（ゲダハテス）されたもの〔観念的存在〕でしかないような唯一永遠の思惟」[21]に他ならないからである。もちろん我々は、絶対的国家が自然力の支配と並んで文化の創造を目的として立てるとき、宗教、学問、徳等の直接的促進を排除していることを、自明の前提とすべきである。なぜならば、このことを承認することは、絶対的自我の根本原理である主体的自由原理の端的な否定を意味し、第三段階の積極的意義は無に帰せられることになるからである。「人類の本来の目的は、理性的に存在することではなく、自由を通じた理性的生成……理性に向かう自己陶冶形成なのだ。」[22] したがって、習俗の陶冶形成過程とは、道徳的ユートピアそのものなのではなく、絶対的国家による同市民関係形成過程[23]において獲得される、国家への共属意識（Zusammengehörigkeitsbewußtsein）の形成を意味するのである。絶対的国家の理念とは、とフィヒテは明言する、現代ヨーロッパ諸国家が唯一の目的として掲げる諸権利の平等に尽きるのではない、むしろ「国家が市民を内面的に貫ぬき通すこと」なのである、「もちろん我々は自由を欲するし、またそうすべきである。だが、真の自由とは、最高の合法則性の貫徹に媒介されてのみ成立するのだ。」[24]

このように見てくると、我々は次のことを確認できるであろう。すなわち、政治化された市民社会の基本的モティーフは一貫して保持されながらも、平等な私的所有の強制が絶対的条件であると確認する位相から、それは絶対的条件ではあるが、しかしより高位の媒介、つまり共属意識の共同体もまた、道徳的ユートピアに至る絶対的条件なの

だ、という位相への変化である。したがって、絶対的国家における私的所有関係は、従属的な契機として位置づけられ、第三段階を経て第四段階へと移行する過程でその比重を減少させていく。その意味で私的所有権は歴史的に相対化されることになる。

ここで冒頭の我々の問題提起に立ち戻ると、フィヒテにおける主観的理性と歴史的理性の媒介形態が二重の社会的理性の実存をもつ、と言うことができる。すなわち、私的所有者の経済的、政治的関係と、それを基礎とする精神的共同体の関係がそれである。ところが、もしそうだとすると、このような歴史的理性の段階と道徳的ユートピア、つまり『倫理論』において「人倫態」「倫理的共同態」[25]と表現されていた段階との異同が問題となろう（今まで我々は、両段階の質的差異を一応前提として議論してきた。）道徳的ユートピアを積極的に規定しようとすれば、絶対的自我の原理にまで遡らねばならないが、[26]我々としては次の抽象的規定で満足できよう。すなわち、この「体制の原理は、いかなる権威にも絶対的に服さず、一切において自己の追思惟を頼りとする、という原則」であり、各人が「理性一般の代表者であり」、そこでは「立法し強制する権力としての国家は消失する。各人の意志は実際に普遍的意志である。なぜなら、他人全てが同じことを欲するのだからである。」[27]言い換えると、フィヒテの道徳的ユートピアは、①主観的理性と社会的、歴史的理性とが一体性をなしている状態、したがって、主体―客体の区別や統一を語ることのできないような状態であり、また同じことであるが我々の問題関心に引きつけて言うと、②〈自由と強制〉なる図式が成立しえず、両項の矛盾の止揚された状態、したがって個別的良心がそのまま普遍的妥当性をもちうる状態、なのである。この①②の規定を前提すれば、絶対的国家との区別は明白であるように思われる。

だが、これは事柄の一側面にすぎない。というのは、我々は本節で、絶対的国家を平等な私的所有の強制を基礎と

する共属意識の共同体と規定したのであるが、後者の側面に着目するとき、絶対的国家と道徳的ユートピアとのある連続性を確認できるからである。すなわち、絶対的自我の自由からの演繹によってすべての実践哲学を基礎づけることの必然的な一帰結として、絶対的国家も道徳的ユートピアも、（質的差異はあれ）、その担い手として絶対的自我の全体系を理念として把握できる、ある存在を想定せざるをえない、ということである。その存在は、「精神的により強い者」、「学者」[28]でなければならない。そうなると、絶対的国家においても依然として貫徹していた国家市民制の原理との両立はいかにして可能なのであろうか。この問題は翻って、我々が本節で、従属的契機となった私的所有関係と規定した事柄とどのように関係しているのであろうか。

（1）Briefe, S. 276.

（2）Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. in : Werke, Bd. Ⅶ. 本書は、一八〇四／〇五年にベルリンで行われた講義に基いている。

（3）Vgl. Wissenschaftslehre. in : Werke, Bd. Ⅰ, S. 119 ff.「批判哲学の本質は、絶対的自我が無条件に、かついかなる高位のものによっても規定されないものとして立てられた点にあり」、「実践的知はこの第一命題によって基礎づけ」られる。

（4）たとえば、『封鎖商業国家』における現実の国家から理性国家への歩みは、絶対的自我から演繹された理性国家の原理を、「国家貨幣」導入なる政策によって実在化することに他ならない。Vgl. Der geschlossene Handelsstaat, S. 398, 485.

（5）「私が〔人類の支配・隷属、絶えざる戦争等々の〕現状をより善き状態の手段、より高位のより完全な状態に至る通過点、とみなすことが許されるかぎりでのみ、それは私に対して価値を有する。……私の心が現在のものによって突き返されるのはどうしようもない。未来のより善きものへと私の生の全体は絶えまなく流れていく。」未来とは端的に「道徳性の世界」なのだ。Vgl. Die Bestimmung des Menschen, S. 277, 275.

さらに『倫理論』では、「精神的な強者の権利あるいは絶対的民主制においては……立法し強制する権力としての国家は消

える」Vgl. Sittenlehre, S. 251-3.

(6) フィヒテの心情については、ラーン宛の手紙が赤裸々である。Vgl. Briefe, S. 116, 128, 143, 145 f. また『人間の使命』が、支配階級を打倒する被支配階級の解放、自由な国家の実現が、諸国家間の平和の実現と相互規定的な点を強調することも、指摘してよいだろう。Vgl. Die Bestimmung, S. 256-258.

(7) Die Grundzüge, S. 7, 8 f. 主体としての人類概念がフィヒテの社会、歴史認識のなかで占める位置、およびその意味は、本文で述べるように、その成立の当否を含めて再検討されねばならない。それを積極的に肯定することによってフィヒテ改治哲学の「進歩的性格」を確認する見解については、次を参照。Manfred Buhr/Gerd Irrlitz, a. a. O., S. 86 f., 127 f. Willms, a. a. O., K. 4.

(8) Die Grundzüge, S. 9.

(9) Ebenda, S. 11 f., 21 69.

(10) 第二段階については、次の記述を参照。「国家信仰—旧世界。」「古代の諸国家は神政政治であった。民衆は神の道具であり、神は自分の権力と支配を啓示せんとし、普遍的帝国を目指した。(ローマ、ユダヤ国家)」Vgl. Staatslehre, S. 496, 504.「ギリシャ、奴隷制。ギリシャの目標は全市民の諸権利の平等であった……しかし資産の不平等が支配した。」パトリキアと民衆の斗争するローマ。」Vgl. Die Grundzüge, S. 178 f.「封建制……ゲルマンの侵略者が土地を与え、人格的関係を結び、それが政治的紐帯に転化した。しかし家臣もキリスト教権力も独立を志向して斗争に陥った……フランスでは家臣が敗北し、ドイツでは国家権力が敗北した。」Vgl. ebenda, S. 199 ff.

第三段階については、とりあえず次の記述を参照。「キリスト教によれば、人間であるものはすべて、本質的にひとつであり、完全に同等である。……このことはただ、絶対的平等、法と諸権利に関して全員の人格的・市民的自由の創出によってのみ可能となる。」Vgl. ebenda, S. 187, 189.「現代においては、〔身分制、カースト制、不平等、家族からなる〕諸部族をフランス革命が解体し、この諸個人に解体された諸部族から国家を構成しようとした。」Vgl. Staatslehre, S. 484, 420 f.

(11) Die Grundzüge, S. 21.
(12) Ebenda, S. 67, 22.
(13) Ebenda, S. 29 ff. なお有用性理論の系譜については、さしあたりマルクス／エンゲルス『ドイツ、イデオロギー』を参照。Vgl. K. Marx/Fr. Engels, Die deutsche Ideologie. in: Werke, Dietz V., Bd. 3, S. 394-399.
(14) Die Grundzüge, S. 149, 153. また「キリスト教的ヨーロッパにおいて封建性の残滓として現存している、これら諸権利の不平等」Vgl. ebenda, S. 207 f.
(15) Ebenda, S. 151.
(16) Ebenda, S. 223 f. この点をヴィルムスも看過している。Vgl. Willms, a. a. O., K. 4, Ab. 4.
(17) Die Grundzüge, S. 143-149.
(18) Ebenda, S. 144 ff.「理性的生活とは、人間が類のなかで自己を忘れ、その生を総体の生活にかけ、総体のために自分を犠牲とする点にある。」Vgl. ebenda, S. 35, 55, 67.
(19) 前掲拙稿、四八、五四頁。
(20) Ebenda, S. 221.

ここで「近代の全習俗の原理」(ebenda, S. 214) としてのキリスト教、というフィヒテの見方について言及することは、無意味ではないだろう。というのは、我々がこれまで述べてきた、絶対的国家のひとつの課題、全員の諸権利の平等の実現、をフィヒテはキリスト教の本源的平等原理 (S. 220) によって基礎づけようと試み、したがってそのかぎりで、あの歴史的理性の実体がキリスト教の神とされる可能性があるからである。前者の試みは、たとえそれが「ドイツ観念論が共有する弱点」(G. Lukacs, Der junge Hegel, Luchterhand V., 19, Bd. 2, S. 101) だとしても、フィヒテが他ならぬ人間の本源的平等の原理としてキリスト教原理を把握するかぎりで、進歩的側面をもっていることを認めてもよい。しかし後者は、歴史認識の枠組としてはもちろん、フィヒテの主張としても認めがたい。なぜなら、フィヒテのいう理性と神の等置は、直接的同一性ではなく、理性によって媒介されるかぎりで実存を得るもの、という意味（媒介的同一性とでも言おうか）だからであ

る。（もちろん両者とも結局は同一性なのだから、という理由で区別を曖昧にするならば、カントとフィヒテの原理的対立点は少しも明らかにならないであろう。）「世界は知においてのみ現存する。……したがって世界は間接的に、すなわち知に媒介されている神の実存自身であり、同様に知が直接神の実存である。」Vgl. Die Grundzüge, S. 130. また『国家論』は、後述するように、キリスト教の比重はより大きくなっているにもかかわらず、神の摂理、世界計画論を端的に拒けている。なぜなら、「真に実在的なものは、自由によってのみ産出されねばならない。」「人類はある所与の存在〔つまり神〕によってではなく、〔各人の〕行為によって神の意志と合致する。したがって自由なのだ。」Vgl. Staatslehre. S. 467, 523.

(21) Die Grundzüge, S. 55.

なお、私的所有の価値低下を『国家論』は、「自由の王国」と対比して端的に「所有国家」という形で表現している。Vgl. Staatslehre, S. 418.

(22) Die Grundzüge, S. 133.

(23) 「国家はその市民の総体を、さしあたりこのような類として立てる。……一体国家にとって類とは何か？ 唯一人の例外もない同市民（ヴェルトビュルガー）のことなのだ。」Vgl. ebenda, S. 146.

(24) Ebenda, S. 207 f., 210.

(25) Sittenlehre, S. 47, 236.

(26) 『国家論』の序論は、この点について次のように推論する。①「自由であり、絶対的に創造的なのは、その行為の根底に、所与の存在の領域からは出来しないような概念があるもののみだ。」(Staatslehre, S. 386) —②この概念、「真の存在の認識が知識学の課題である。」(S. 389) —③「このような純粋概念によってはじめて人倫的生活が産み出される。」「したがって実践哲学の課題は、その人倫的自由の外的条件……法の法則を与えるところにある。」(S. 388, 392)

(27) Sittenlehre, S. 251. Staatslehre, S. 394. この主体として神概念を想定できないことについては、注(20)を参照。

三

「純粋自我の自己強制……という点に市民社会の政治化の理論的根拠が、そして民衆の自己解放のうちに実践的根拠があるのだ」[1]、と我々が前稿で確認したときももちろん、その民衆とは、純粋自我実在化の媒介諸形態を認識している存在に他ならなかった。だからこそ、フィヒテも次のような注意を与えていたのである。すなわち、「自らの代理人を自ら選出すべき民衆はすでに十分陶冶形成されていなければならぬ。」「民主制〔統治権と司法権が同時に民衆に属する体制〕は不確実極まりない体制である。というのは国家の外に、各員の暴力行為を絶えず恐れねばならぬだけでなく、時々は法律の名において不正を為す、興奮した群衆の盲目的な狂気をも恐れねばならぬだろうから」[2]。しかしながら、『自然法の基礎』においては、ジャコバン独裁との現実的な関係は措くとしても、本質的な理論構成上、私的所有という社会関係のアプリオリ性が前提にされていたので、私的所有の（潜勢的）主体もまたアプリオリに民衆と想定することができた。『封鎖商業国家』も同様である。理論的根拠と実践的根拠とのオーバーラップでは、このかぎりで必然的であった。

ところが、現在の我々にとっては明らかなことだが、両根拠の同一視がつねに成立するとは限らない。前節で述べたように、フィヒテにおける理論的根拠はつねに絶対自我の自由の全体系を想定しているから、むしろ実践的根拠との乖離をつねに想定せざるをえないのである。そして実際に、私的所有の社会関係が歴史的に相対化されると、この乖離は現実のものとなるのである。すなわち、私的所有関係の必然性は現実の民衆にとって概念化できるとしても、絶対的国家のような、精神的共同体をも含む社会の必然性や道徳的ユートピアの必然性は、必ずしも概念化できない、

というのがフィヒテの主張なのである。（このように我々が、フィヒテの変化をフィヒテの置かれた歴史的諸状況に触れずに論じることは一面的であろう。だが、我々にとって問題なのは、その社会哲学の射程を確定することなのであるから、それは許されるであろう。[3]）もちろん我々はこの主張から、フィヒテが民衆の自己解放能力を否定した、という歪曲された結論を導き出すことはできないし、また許されない。[4] たしかにこの解釈を許すかのような表現がある。「法状態は全員の状態になるべきである。が、全員にその能力があるわけではない。」「本来歴史を概念的に把握するのは、歴史の上に浮かび、民衆の共通の立場との対立を認識している、抽象力のある観察者だけなのだ。民衆などではない。[5]」そしてこの種の片言隻句は無数に引用できるであろう。しかし、我々はフィヒテ社会哲学の基本路線を見失うべきでない。絶対的自我の自由の原理が一貫して保持されていること、政治化された市民社会の根拠が労働に基く私的所有の平等な強制にあること、絶対的国家における共属意識の形成も諸個人の陶冶形成の平等として構成されること、等々を繰り返すまでもあるまい。ここでは歴史把握の原理を述べた次の引用にとどめておこう。「平等が実践的自由にとっての課題である。信仰から悟性への人類の歩み〔前述の直接態から媒介態への展開〕が歴史なのであり、同様にそう言ってよければ、不平等から平等への歩みが歴史なのだ。というのは、人間諸関係を秩序づける悟性の最初の帰結が、人間諸関係における平等だからだ。[6]」

ただ我々が着目しなければならぬのは、フィヒテが絶対的国家における人格的、経済的・政治的等々の自由の平等化を強調するとしても、これらの自由を価値低下させ、共属意識の共同体としての絶対的国家を提起するならば、前述のような特殊な担い手が要求されることにならざるをえない、という一点である。すなわち、フィヒテが絶対的自我の実在化の諸条件のうちに精神的共同体を組み込むかぎり、（我々にとっては）危険な社会論を展開する契機がや

はり存在する。というのは、我々が度々指摘してきたように、この把握は、自由実在化の媒介諸形態のすべての認識を前提し、そして終局にある道徳的ユートピアだけが真の自由の王国なのだから、人間は論理必然的にこの理念を目指さねばならぬ、ということになり、そしてこの推論は容易に〈自由への強制〉へと転化しうるからである。たしかに我々は「外的法は強制さるべきだが、内面的には教化によって自由の洞察へと陶冶形成されるべきなのだ」[7]とか、「強制主の自己否定」とかフィヒテが語っていることを忘れてはならない。また前述のフィヒテの基本路線もそのことを原則的には確認していた。しかしながら、このことは、民衆の自己解放のためには決定的な契機、「教化による陶冶形成」が必要であることを排除しない。むしろ民衆の解放のためにこそ教化が要請されざるをえないのである。したがって「教育身分……他人を客観的認識〔道徳的ユートピアの必然性の認識！〕へと導きうる者」[8]と労働身分への市民の分裂が想定されうるのである。そのうえこの教育身分は、統治者をも任命しなければならない、とされる。[9]したがって、政治化された市民社会においてフィヒテが肯定した国家市民制の原理は否定されることになる。総括的に言えば、ここに我々は新たな形式における〈自由と強制〉問題、しかも精神的生活レベルにおける〈自由への強制〉問題を見い出すのである。ただし我々が敢えてこの帰結をフィヒテの推論が孕む危険と規定したのは、前述したとうり、思惟の絶対的自由の原則や平等化の原則自体をフィヒテが絶対に否定していないからである。

さて、歴史的関係としての私的所有関係の把握を軸にしてフィヒテの絶対的国家構成が孕む〈自由と強制〉問題の新たな展開のアウトラインを描くとき、我々は、前節で指摘した、概念―理念構成、および媒介者の自立存在化の問題が基底にあることを推論できるであろう。両者の連関はどのような構造をもつのか、そしてそれをベースとして、フィヒテの歴史哲学全体を我々はどのように総括し評価できるのか、それが次の課題である。

(1) 前掲拙稿、五六頁。

(2) Grundlage des Naturrechts, S. 288, 158.

(3) 歴史的諸状況については、とくにラーン宛の手紙が詳しい。Vgl. G. P. Gooch, Germany and the french revolution, Longmans, Green, and Co., 1920, p. 292-295.

(4) Vgl. Willms, a. a. O., S. 157 ff.

(5) Staatslehre, S. 396, 420. Vgl. ebenda, S. 587 ff.

(6) Ebenda, S. 508. 自由の平等化の原理を強調するのが、プールとイルリッツの研究である。Vgl. Buhr/Irrlitz, a. a. O., S. 91 f., 119 f.

(7) Staatslehre, S. 436, 439.

(8) Ebenda, S. 450.

(9) Vgl. ebenda, S. 457.