

フィヒテの道德論における諸問題

菅 谷 正 貫

「道德論は特殊な哲学的學問であつて、哲學でもないし、知識學そのものでもない。」⁽¹⁾一八一二年の『道德論の体系』をフィヒテはこの言葉をもつて始めている。知識學は、衝動のための衝動の概念 *Begriff des Triebes um des Triebes willen* のみを道德的なものの根本概念としてとりあげたが、その概念の應用や一定の内容については触れなかつた。そこで、道德論においては二つの課題が考えられる。第一に、道德的原理を抽象的に理解するだけでなく、それに一定の内容を与えること、次に、道德的原理は具体的に、様々な道德的生活において展開されねばならぬことである。一七九八年と一八一二年の『道德論の体系』は、この二つの課題に対する解答であつた。

一 一般的问题

自我の活動において現われた二つの方向、即ち理論的なものと実践的なものとの対立は、道徳論において異なつた方法で現われる。自我はそのままでは主観的なものと客観的なものとの無制約な統一であり、したがつてあらゆる現実的な意識から超越している。やがて自我は二つに分裂し、この分裂の仕方と、統一の仕方とが、意識の様々な形態をつくりあげる。「意識の全機構は、主観的なものと客観的なものとのかかる分離と、逆に両者の結合とについての多様な見方にもとづいて⁽²⁾いる。」この結合は、客観的なものから主観的なものが生れる(認識の様式)ということ、または主観的なものから客観的なものが生れる(行為の様式)ということによつて行われる。したがつて、われわれの表象が存在と一致することは、いかにして可能であるか、ということが認識論の根本問題であり、また、表象がわれわれから独立している自然において現わされることは、いかにして可能であるか、ということが道徳論の根本問題となる。この後の問題に答えることが、実践的態度一般を可能なものとする。

すべてのものが導きだされる根本制約は自我性の形式一般である。自我が活動的なものとして措定されることは、実践哲学の出発点である根本的事実でなければならぬ。それは現実の力とこの力についての知識である。活動自身は客観的なものに帰せられるのではなく、主観的なものに属する。しかし活動は同時に、客観に働きかけねばならないから、この働き、即ち現実の力は自我において客観的なものと結合する。したがつて、活動は主観的なものから出て客観的なものを規定するもの、客観的なものに対する単なる概念の原因とみなされる。自我が活動的なものとして措定されるならば、自我は一定の活動をもつ。この活動は、対立する単なる客観性としての素材による抵抗によつて規定されるのである。独立した自我の感覺的表象は自由であるが、客観的なものを生みだす独立した概念は目的概念であ

る。それは自我における客観的な現実の力となるとき、意欲である。意志は素材へ働きかけるとき、素材を通す以外にみちがない。したがつて、自我はそのまま同時に素材である。意志は直観において物質的愛となる。ここでは、意志は主観的なものであり、愛は客観的なものである。目的概念は意志決定とともに変化し、肉体の変化とともに移行する。ところで肉体は物質世界全体と結合している。物質世界の変化は、主観的には私との関係における変化として現われ、客観的にはそれ自身のみとの関係における変化として現われる。かくして、意識の根本法則にしたがつて、一切の他の活動の基礎となる純粋な活動は、私の外側にある何ものかへの働きかけとして現われるのである。かかる関係全体における現実的内容は、自我の自立である。

かくして道徳論の根本概念は、まず、道徳性の原理としての自立の概念 *Begriff der Selbständigkeit* として現われ、さらに対象へ応用されるものとして現われねばならない。これは、道徳的なものの根本概念を形式的に導き出し、その概念に具体性を与えることである。ところで道徳的行為は、自己自身によつてのみ規定される自由な行為でなければならぬ。そこから自立の概念が発展し、自我はまず、自我でない一切のものから切離されて見出される。自我が或るものとして見出されるということは、自我における客観的なものについての問題である。自我における客観的なものは、現実の力と呼ばれ、また意志と言われた。したがつて自立の問題は意志の問題でもある。ところで自我が思考と意欲として現われるものとすれば、前者は主観的であり、後者は客観的である。意欲は規定された意欲であり、自我から区別された或るもの前提のもとでしか考えられない。それは、自らを規定する一つの傾向である。それ故自我の本質的性格は、自我以外のものと関係なしにみれば、自立のための自立に対する傾向として考えられる。

かかる傾向 *Tendenz* は主観的な面、客観的な面を問わず、自我全体への衝動として表現される。この衝動は感情ではなく、むしろ思想である。この思想は存在や他の思考によつて規定されるのではなく、自己自身によつてのみ規

定される最初の、無媒介な思考である。ここにわれわれの本質がある。われわれの思考のかかる知識は知的直観に他ならない。絶対的自立をめざす衝動は自我の全体において表現されるのであつて、主観的なものと客観的なものとの相互規定によつてのみ規定される。客観性の本質は、変化なしに存在しているということである。これに対して主観性の本質は、自由な働きである。かくして、道徳的なものの根本概念は、自由と必然、主観的活動と客観的活動とを統一する絶対的自立という思想において獲得される。それはカントが確立した至上命令であり、理性の自立であると言ふことができよう。

では、この根本概念はいかに応用され、具体化されるか。それはまず、われわれの意志を規定する根拠となり、具體的に意識されねばならない。次に、この意志が客観的な現実性をもつて把握され、変化するものとして理解されなければならぬ。道徳法則によつて、われわれの内と外における何ものかが規定されるという点においてのみ、この法則は現実化する。かかる二つの規定は自我と非我の関係として理解される。しかし自我と非我との連関は感性的自我において表現され、非我の変化はわれわれのうちにある感性的自然において価値をもつ。それに対して道徳的法則はわれわれの純粋な自我の表現である。かくして、道徳的法則はわれわれの意欲に対していかに働きかけるか、またわれわれの外側にある自然に対していかに働きかけるか、という二つの問題が提出される。この問題は、われわれの純粋な自我が、感性的自我に対していかに働きかけるか、という一つの問題に綜合できるであろう。

自然はわれわれにとつて、われわれの本質の感性的規定以外のものではなく、知識学の範囲内で理解されねばならない。フィヒテは感性的なものを自然 *Natur* と等しいものと考えた。感性的なものは、われわれの本性 (*Natur*) である。この自己の自然によつて、われわれは自然一般を推論する。この場合自我と非我とが、つねに規定しあふ。この私の自然 (本性) は衝動である。かくして本性の諸形式が、教育衝動、自己保存の衝動、欲求という衝動

の体系として現われる。この衝動は反省とともに上昇する。即ち低い衝動が反省されることによつて高い衝動が現われる。この二つの衝動の相互関係において、道德的なものの本質が實現される。それは、意識が客観的なものと主観的なものとへ分裂することにもとづく原衝動の分裂と考えられる。低い自然衝動と高い自由の衝動との相互関係は、最後に、唯一つの衝動内の相互作用だけとなる。道德的なものとは、意識の内部における二つの衝動を結合しようとする一つの課題であると言ふことができよう。それは、一度び分裂すると決して完全に結合することができず、それ故、永遠に實現されえない課題なのである。それが、道德法則を具体化し、實現してゆく道德的衝動の本質である。

道德的衝動の内容は、二つの衝動を調和させようとする努力である。しかし、意識の内部において、絶對な獨立は實現されない。道德的衝動の不斷の働きを通して次第にそれへ接近してゆくことができるだけである。自由の度合いの増加と、調和へ接近する度合いの進行とは正比例する。われわれは感性的衝動を、自由の衝動の目的へ到達する手段とすることができる。それをめざすことの満足感、直接、純粹な衝動から生れる。この純粹な衝動は、何ものにも媒介されないわれわれの自由の意識であるから、良心と呼ばれる。かかる良心なしにはいかなる意識もありえないであろう。

道德的衝動はその素材を自然衝動から、その形式を純粹な衝動から受けとる。衝動がめざす終極の目的は、全存在の根本制約として自我自身の本質であるにすぎない。それは尊敬されることによつて示される。それは一定の行為を要求し、自から目的を立てる。それは、それが要求するものを必然的に要求する故に、⁽³⁾ 断固として命ずる。「つねに汝の義務の最高の確信にしたがつて行為せよ。或いは汝の良心にしたがつて行為せよ。」

(1) System d. Sittenlehre, 1812. Fichtes Werke, herg. v. F. Medicus, Bd. 6, S.1.

(2) System d. Sittenlehre, 1798. F. W. herg. v. F. M., Bd. 2, S. 395.

(二) 義務

カントの『法哲学』は、フィヒテの『自然法』より一年遅れて公刊され、『道德論』はフィヒテの『道德論』が世に出る一年前に公刊された⁽¹⁾。してみれば、その伝記が伝えているように、多くの学期を倫理学のために費していたフィヒテに対して、カントの道德論による決定的影響は認め難いであろう。フィヒテは道德性の内容を把えるにあたって、カントにはみられぬ豊富な直観にたよっている。カントは、偉大な精神の轉換を経験したが、それが彼の人格にまで強い影響をおよぼしているとは、考えられない。カントの道德概念の抽象的形式の中へ生氣にみちた内容をもりこむことが、フィヒテの仕事であつた。この二人の哲学者の相違は、彼等の人間の生活を考えるとき、一層明かなものとなるであろう。青年時代において、たとえカントが道德的葛藤に苦しんだとしても、その苦悩が理論的形態をとつて現われるということはほとんどなかつたようである。『実践理性批判』が公刊されたのは六十四才、『道德の形而上学』が公けにされたのは七十三才であつた。これに対してフィヒテは対照的である。道德論が世に出たのは三十六才のときであつた。しかも、彼の生涯は「運命との格闘」であつたと言われているように、内面的な精神生活、外面的な社会生活において、きわめて変化に富んだ生涯を送つている⁽²⁾。したがつて、人間の生活の深さ、深淵を、その豊かな経験を通して把えることができたにちがいない。

フィヒテの生活は、自己の活動の場である社会を探究することであつた。カントの道德論が、一人々々の個人についてのみ考えようとしているのに反し、自立的道德的価値をもつて社会を承認しようとする彼の道德論は、特殊な意義をもっている。

まずフィヒテは、道德性の具体的内容を、悪の本質に関する問題に答えることによつて解明しようとした。

道德的な原理は、無制約な自立をめざす衝動 *Triebe* のうちにある。もしもわれわれが、かかる衝動をつねに完全な形でもつているとすれば、道德的努力など無用となるであろう。そして、われわれはそのとき聖者であり、天使ではあるが、しかし、人間ではない。人間は自己意識、あらゆる人間的意識の根本制約をもつて必然的に与えられたものである。したがつてまた、人間であるかぎり、まったくこの衝動をもつていないということもありえない。それをもたぬとき人間であることを止め、悪魔となるであろう。悪の力は道德的衝動の曖昧さにおいてのみ生ずることができ。この曖昧さは、人間が道德的行為に自己を高めないで、義務意識一般が消失するとき、或いは意識が無規定な意識にとどまるとき現われる。一定の行為、一定の時代、義務自身の形式が曖昧となるとき、無制約な自立をめざす衝動は放棄される。自然、非我は休止であり、怠惰である。フィヒテにしたがえば、この怠惰は一切の罪惡の根源である。怠惰から、他の根本的な罪惡が生れる。まず、自由や自立に対する怯懦が現われ、次にこの怯懦から嘘偽が生ずる。怠惰 *Faulheit*、怯懦 *Feigheit*、嘘偽 *Falschheit* から一切の罪惡が発生するのである。これは自然な人間の根本的な傾向であり、ひとびとの感性的な性質に深くねざして、自からの力によつては、そこから解放されることができない。したがつて一層高次の力によつて、自立をめざす衝動が刺戟されねばならない。その唯一の方法は各人がこの衝動の効果を必ず承認するような尊敬の感情である。人間性が感性的な状態を克服するために、まず、道德的感性が優れた人間にもたらされねばならない。優れた人間は先覚者、聖者として慕われる。

道德的なものの根本原理と悪の力との関係から、生活態度の様々な段階が現われる。一方は感性的衝動であり、他方は自由な衝動である。これら二つの衝動が、そのままうけとられるか、反省をもつてうけとられるかによつて四つの段階が現われる。これは感性的生活から道德的生活へ向上する段階である。最初の段階では、感性的衝動のみが支

配し、人間は未だ分別のある動物にすぎない。かかる感性的自然から離脱することによつて、次の生活が始まる。ここでは、人間は感性的満足捨て、自主的活動をめざす衝動につかえる。しかし、未だ盲目的衝動にすぎず、道徳的自由を要求せずに、圧制を企てる。フィヒテによれば、これは英雄的な生活態度である。第三の段階において、感性的衝動は道徳的なものとなる。最後に自立的な精神から、衝動への反省が生じ、感性的本性を犠牲にすることによつて、自由の衝動が明白に意識される。かかる衝動は他人の道徳的自由をめざすものであつて、真の道徳的意識は社会的なものとしてのみ生れるのである。

フィヒテが英雄的生活態度を感性的なものと考へ、第二の段階においたことは注目される。三つの根本的罪惡から考へれば、英雄的性格は道徳的なものとみなされてもよいはずであろう。おそらく彼は、感性的な本性にもとづく英雄的性格ではなしに、社会においてみだされうる道徳的生活におけるそれを考へていたにちがいない。「われわれは英雄的性格のかかる思想のうちに、フィヒテが成長した偉大な精神的時期の影響を見誤らないであろう。英雄思想はまさに、小市民的に限定された啓蒙の真只中で、クロップシュトックやその仲間達によつて再び強力に生氣を与えられ、シュトルム・ウント・ドラングの思想家達に素晴らしい感激をひきおこしたのであつた。それ故、その表現をかける英雄的力においてみるフィヒテの歴史観は、啓蒙と対立したのである。啓蒙はいつでも、歴史的力の背後に欺瞞と小さな悪意とのみを嗅ぎ出そうとする。」「道徳問題についてときおりフィヒテが語つたものから、英雄的思想の全倫理学を綜合することは、さほど困難ではないであろう。クロップシュトックによつて再び生氣を与えられたゲルマン的思考の英雄倫理による影響はあきらかである。力と勇氣、名譽と忠誠とは哲学における道徳的なものの根本制約として、第一にフィヒテによつて獲得しなおされた概念である。」⁽²⁾かかるフィヒテの倫理思想は、普仏戦争に敗北したプロシアの当時の政治、民衆の精神を反映したものであろう。かかるゲルマン的倫理の再生としての英雄観は、フィ

ヒテによつて哲學的に体系づけられたものではなかつた。それは道德論の体系のうち、根本的性格として触れられているにすぎないのである。

従來の啓蒙の道德哲學は、義務をわれわれ自身に対するものと、他人に対するものとに區別しており、カントもその影響からまぬかれなかつたが、フィヒテは、真に道德的なもの一般が社会においてのみ成立し、あらゆる義務は社会と關係するものであつて、自己自身に關係するものではないと考へていた。法律が社会生活の外的な形式であるように、道德的なものは社会生活の内的な内容である。社会なしに、道德的なもの一般は考へられないし、すべての義務は社会において、また社会に対してのみ意味をもつのである。まず義務は、自我において現われる衝動にしたがつて別けられる。自然衝動、反省衝動、道德的衝動の三つの契機が人格の發展において區別される。自我は自然衝動として肉體であり、自由の目的に向う有能な機械の如きものである。それは反省衝動として知識であつて、自由である。しかし、學問的思考は義務に關係づけられるのであつて、あらゆる學問的研究は義務から生れ、單なる知識欲の如きものから生れるべきではない。自我はさらに、道德的衝動として個性である。したがつて社会の部分である。ここでは一定の仕方¹で義務づけられる。かかる義務をフィヒテは制約された義務と呼んだ。義務は一般的な自己保存の義務と特殊な義務とに別れる。人間が社会において一定の職分を選択する場合、この特殊な義務が指示するのである。フィヒテ以前の倫理學によつて義務と呼ばれたもう一つの義務は、唯一の媒介されぬ無制約な義務である。これも一般的なものと特殊なものに別れ、前者は人間關係一般に關するものであり、後者は身分と職分における人間の特殊な態度に關するものと考へられた。

さてそれでは、社会において道德的精神はどのように現われるであろうか。まず第一にそれは他人の人格的な自由を承認し、促進する義務として現われる。これは外的には法律によつて保証されてはいるが、その法律の承認と遵守

とは内的な義務でもある。人格の自由は、他人に対する力の行使、知識の使用、社会人としての活動のうちにも現われ(肉体、知識、人格の三つに区分されている)、暴力を排し、嘘を禁じ、自己の財産を維持し、増加するという義務となる。道徳的精神の社会化の第二の段階は、各人の自由が対立しあうときに現われる義務である。ここでは自己自身に対する保護、他人に対する保護の区割が問題となる。最高の段階は徳性の普及とそれを促進する義務である。道徳的行為が理性的なひとびとの刺戟によつて喚起され、また自らそれを悟るかぎり、自己自身の問題となる。そして自然衝動から道徳的衝動への高揚が尊敬の情緒 *Affekt der Achtung* を必要とし、自己の徳性を維持するには自尊心 *Selbstachtung* が原動力となつたように、ここでは他人の徳性における尊敬の喚起が、徳性を普及する唯一の手段となるのである。

(1) フィヒテの知識学の原理よりする『自然法の基礎』は一七九六年刊で、カントの『法学の形而上学的基礎』は一七九七年刊である。また、カントの『道徳論の形而上学的基礎』は一七九七年、フィヒテの『知識学の原理よりする道徳論の体系』は一七九八年に公刊された。

(2) M・ヴントは「フィヒテの生活の力強いリズムは、人間と運命とのかかる格闘から生ずる。運命が、幾度びも驚くべき力をもつて決定的な干渉を彼の生活に加え、彼に新しい急激な変化を與える」と記している。

(3) Max Wundt, Fichte, 1927. S. 230.

二 特殊な問題

自然衝動と道徳的衝動との組合せから、道徳的なもの一般が成立したと同じように、これら二つのものは、道徳的なものが客観的形態をとる社会の構造をも制約している。社会は人間生活の自然な制約にもとづくか、自由な意志規定にもとづくかである。自然な制約にもとづく社会は、フィヒテによつて人間の身分 *Stand* と呼ばれ、人間はそこ

に産みおとされるのである。自由な意志規定にもとづく社会は人間の職分 *Beruf* と呼ばれる。人間はそれを自由に選択する。自然な社会は、自由な意志規定によつて成立する社会としての家族である。この家族の問題は、既に自然法に関する著書の中で取扱われたことがあるが、そこでそれは自然的基礎と道徳的基礎とに關係づけられたように、道徳論においても、再びこの方法が用いられたのであつた。

(一) 結 婚

フィヒテの結婚観は、性關係の感覺的面と、純粹に精神的な夫婦生活、夫婦愛の面とを調和しようとする点で特徴がある。しかも、性の無制約な混乱を正そうとしたことによつて、現代の結婚観とは対立している。新しく個体がつくられるとき、つくるための条件が与えられているならば、そこではつねに自然の形成力が働く。それ故、一定の形態が作りだされるとき、それが一つの形態から別の形態への移行でないならば、作りだすための条件は分離しなければならぬ。こうして種は二つの性に分れる。同一種に新しく個体が産れる場合には、一方の性は活動的にふるまい、他方の性は受動的にふるまう。かかる相違によつて性の全体の區別が生じ、それによつて結婚における道徳的關係も規定される。ここでも自然衝動と道徳的衝動との區別が決定的条件として現われる。二つの性は道徳的な個体として活動しなければならぬ。男性の場合は、自然衝動が両性の相互關係を調和するために、積極的である。女性とは異つた方法で両性の關係全体を見透すことができる。これに対して女性の場合は、自立をめざす自由な衝動と受動的な男性の意志にしたがう自然衝動との矛盾になやむ關係にある。こうした矛盾から、この衝動を積極的に進めることができない。恥羞心は、かかる女性の状態を現わしている。恥羞心は道徳的衝動であつて、「かかる衝動は愛と呼ばれる。愛はその根源的統一において自然であり、理性である。」⁽¹⁾それ故、愛は道徳的内容をもつた自然衝動であ

り、性衝動である。しかもそれは、ただ女性によつてのみ現わされる。女性の愛にむくゆるのが男性の寛容である。この寛容において、道徳的なものは衝動としてではなく自由な意志として現われる。異つた性の二つの人格の完全な統一としての結婚は、道徳的に大きな意義をもつ。したがつて、「独身の人間は、はんばな人間でしかない。」⁽²⁾と言われる。完全な結婚は両性の献身から生れるものであつて、一夫一婦制のみが真に意義あるものと考えられた。

(二) 親子関係

親と子との関係においても、親の側に性の区別がみとめられる。母の愛は、親子関係の中核である。子を保護しようとする母の意志は、自然な衝動として母に現われるのであつて、それは憐愍の情なのであり、このような感情的形態をとつてしか、母の意志は現われることができない。父の場合も、衝動は母と同様な形態をとつて現われるが、しかし母の愛によつて媒介されたものである。「父と子との間には、自由によつて導かれ、意識されて結ばれるいかなる自然な連関も、絶対に存在しない。」「父の子に対する愛は……媒介された愛にすぎないのである。それは母に対する愛から生れる。」⁽³⁾

子を教育する目的は、子を育成しなければならぬという道徳的自由にはかならない。これは三つの段階を経て、展開される。第一段階は子供自身の扶養である。程度の低い教育、即ち子供の自由を育成することによつて、破壊が行われる。次の段階は徳性の教育である。ここでは子供の力をつくるために技術的訓練によつて、器用さを育てる。それは理性の目的を推進めるのに役立つことができる。最後に徳性自身の教育が行われる。この教育は模範とそれを呼びおこす尊敬の念とを涵養する。両親は子供と接しながら、道徳的志向の模範を示さなければならぬ。この場合「子供が教育の目的にしたがうという強制以外のいかなる方法も発見されないとするならば、両親は強制の権利をもつて

いる。そしてさらに子供を強制することは、両親の義務である。⁽⁴⁾「子は未だ自由な理性人ではない。あらゆる徳性は自由にもとづき、それを発展させることが本来教育の目的であるとすれば、子供にかかる自由は子が道德人としてふるまうことができる唯一の仕事、即ち自由な従順 Gehorsam のうちに現われる。従順は、ただ両親の最高の徳性を信ずることによつてのみ可能である。そして自由な意志による従順によつてのみ、子は道德人であることができる。かくして「子供は親を最高の指導者、忠告者としてうけいれ、親は、親の死後もなお、子供に対する義務が十分に行われうるように、子供を世の中のために形成しなければならぬという親自身の仕事を子供からうけとる」⁽⁵⁾」

(三) 社会の階層

道德的社会生活が自然に生れ、同時にまた道德的なものが自由な意志によることを、結婚、親子関係のところで行うことができたが、社会の場合も、道德的精神が浸透した社会、自由な意志によつて現われる社会が形成されねばならない。社会の目的は、社会的な道德的確信を個人の相互関係によつてつくりあげることである。一切の道德的確信は行為によつて実現されねばならぬこと、しかも自立がすべての道德的努力の本当の意味であることは既に知つた。ところで行為はまず、人間存在の自然的条件である感性的生活を保護し、促進する。感性的生活は道德的生活の必然的前提条件である。次に行為は、道德性の精神を普及し、促進するために外的な制度をつくり、内的な感化にしたがう。これは道德的生活そのものである。この行為の二つの方向は緊密に結合しあう。感性的生活なき道德的生活は考えられない。感性的生活は道德的生活から決定的な影響をうける。こうして行為のかかる二つの側面が、人間社会の一般的構造を規定するのである。人間生活の自然な面、換言すれば感性的生活の維持及び促進は一つの階層にゆだねられている。そして、人間生活の道德的本性の監視と支配とは、それとは別の階層に托されている。前者は低い階層で

あり、後者は高い階層である。フィヒテの目的は、おそらくすべての職分に対して、同等な権利を与えることにあるのであろう。低い階層は、感性的生活を維持しながら人類の道德的最終の目的に奉仕するものとされている。

國家 その仕事は徳性の保存と普及をめざす高い階層は、その階層がめざす課題にしたがつて幾つかに区別される。まず共通な道德的確信をつくりあげるために、安全な規則にもとづく共通な外的共同生活が必要である。その場合、その規則に従うように強制されねばならない。かかる、道德的意義をもつ外的共同生活の維持は國家の課題である。

教會 内的確信にもとづく社會は、結合することによつてのみ形成される。この結合の原理は國家と違つて、内的社會でなければならぬ。それは、内的道德的社會を充たすことができ、この社會の意味を象徴において表現する教會である。ところで、社會の形式としての國家と教會とは、必然的に永續する特徴をもつ。即ちそれらの道德的結果は規律と象徴とにおいて表現される。しかしそこでは、無制約な自由と自立をめざす道德的なものとの矛盾が避けられないであらう。かくして、別な集團が考えられねばならない。

學者共同體 道德的なものは社會においてのみ成立するが、同時にまた社會全体に浸透するものであるために、それは固定した形式をうけとらねばならない。この形式は、道德的生活の自由な發展にとつて矛盾するであらう。かかる矛盾を解くために、國家、教會と並んで第三のものをフィヒテは考える。それは、精神の自由な教育がゆだねられ、それ自ら自由であることを希求する學者協同體 *Gelehrterepublik* である。人類の進歩をゆだねられている學者協同體の活動は、社會全体に及ばねばならない。

藝術 道德的個體が、自然衝動と自由な衝動との融合にもとついていたように、社會における道德的精神も、低い階層と高い階層との融合にもとづくものであつた。この階層間の融合の仕事の一部は、自然支配の方法を教育する學者の活動とされたが、一層広い部分は藝術の活動にまかされる。教會の牧師は意志に、學者は認識に關係するが、藝術

家は全人の教育に關係する。かかるフィヒテの思想は、おそらくシラーの影響をうけたものであろう。芸術は自由な精神によつてもたらされる。それは自然を現わすものであるから、感性的なものから感情を引離し、自由を前提とする。感性的なものから精神的なものへの高揚である。たとえ芸術自身が徳性を自覚させることができないにしても、そのための前提であつて、感性的なものから人間を解放することができるのである。

社會の義務 個々の職分は社會の内部でいとなまれねばならぬということから、社會成員の義務が生れる。低い階層は、その職分を完全なものとしなければならぬし、また彼等の感性的生活の領域で、人類の進歩を促進せしめねばならぬという義務をもつている。高い階層は、多かれ少かれ社會人のすべてを教育する義務をもつている。フィヒテはここでプラトンのように、かかる義務は國家公務員のものであると考へた。藝術家、道德教育家、學者の義務は、彼等自身の職分がもつている課題から生ずる。藝術家は自ら純粹な藝術的意志に従わねばならない。彼の藝術を俗悪な時代の趣向に墮落させぬ義務がある。國民の道德的教師は教會の牧師である。彼は單に信仰を理論化するのではなく、道德的意識に生命を吹きこみ、それを強化しなければならぬ。ことに、自ら進んで神に奉仕する模範者であるべきである。フィヒテは道德的にみて最高の地位は學者であると考へた。學者は現在行われている道德的志向を保護し、それに生氣を与えるばかりでなく、直接、人類を進歩せしめるからであり、學者という職分のうちに、道德的なものの本質を形成する精神の自由な自立が、最も直接に現われていると考へたからである。「もし學者が第一最高のもの、すなはちすべて文化というものを目ざしているもの、について劣つてゐるならばかれこそ模範にならねばならぬのにどうして模範になりえよう、またもし學者の生涯の行為がすべてだれの眼から見てもかれの教に矛盾するのであれば、他人がかれの教にしたがうだろうと思ふことがどうしてできよう。(……)それで學者は、今言つた点からみれば、かれの時代で**道德上最も善い人間**でなければならぬ、すなわちかれはかれの身にできるかぎりの**道德的完成**

を體現せねばならないのである。⁽⁶⁾」

- (1) Fichtes Werke, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 2, S. 723.
- (2) *ibid.* S. 726.
- (3) *ibid.* S. 727.
- (4) *ibid.* S. 731.
- (5) *ibid.* S. 736.
- (6) 『学者の使命学者の本質』(岩波文庫)宮崎駅八〇頁

フィヒテの道德論をふりかえつてみると、カントのそれとの類似点を直ちに指摘することはできるであろう。メ
ディクスととも⁽¹⁾に、一七九八年の道德論の非獨創性、そしてそれが知識学の特殊な一部門にすぎぬことを言うことは
やさしいかもしれない。しかし思想史の研究にとつて必要なことの⁽¹⁾一つは、時代の交遷と社会の動きとともに一つの
偉大な思想が次の思想に、いかなる形態と内容とをもつてうけつがれ、發展されてゆくかということであろう。そこ
ではまず、類似性よりも、異なる点が指摘されねばならない。そうすることによつて、それぞれの思想の個性は時代
の中で光を放つことができるからである。これまで記してきたフィヒテの道德論の内容は、このような観点にしたが
つてまとめられたものである。

フィヒテの道德論の諸問題の中で今日、興味をひかれる問題は、特殊な問題としてここにあげた家族や国家などに
ついでに社会思想史的解明であろう。しかしこれは、むしろ道德論としてよりも国家論としてとりあげられるべきで
あるように思う。今ここでは、彼とカントとが相違する点を要約して、この稿の結論としたい。

カントは道德的義務と人間の感性的本性とを対立させることによつて、彼のリゴリズムを確立しようとしたが、こ⁽²⁾

の二つのものはフィヒテの道徳論において、自我の二つの方向、理論的な面と感性的な面という発展し、運動する衝動として捉えられ、弁証法的な統一へと導かれたのであつた。さらにフィヒテのカントに対する相違は、その社会性である。人間は社会において生活をいとなみ、社会の中にとどまるものとして捉えられ、人間の道徳的終極の目的は人類全体についての配慮にあるとして、社会から孤立し、自分だけを配慮するものは、自分自身の目的を捨去るものであると考えられた。そしてフィヒテは、次のように結論したのであつた。「夢想によつてではなくただ行為によつてのみ——社会における、また社会に対する行為によつてのみ、ひとびとは自己の義務を果す。」⁽³⁾

カントからヘーゲルへ、と発展するドイツ観念論の偉大な契機として、フィヒテの道徳論を理解しようとするのが、道徳論にとつても正しき課題の一つであることは言うまでもない。その解答を私は他日に期そうと思う。クロウナーの次の言葉は、かかる解答への一つのがかりではなからうか。「ドイツ観念論はまず、カントにおいて形而上学を倫理学によつて破壊し、それはフィヒテにおいて倫理学によつて形而上学を再建する。最後にドイツ観念論は、シエリングとヘーゲルにおいてまたふたたび、形而上学の内部においてその席を倫理学に譲るであらう。」⁽⁴⁾

(1) F・メディクスは『フィヒテ十三講』(一九〇五)の第七講の中で、一七九八年の道徳論は、フィヒテが自分の哲学の本質を十分に示したものととして、その哲学への良き入門書であると言われているが、フィヒテ哲学の核心は知識学であつて、この書は自然法と同じように特殊問題の研究であり、独自のなものであるという意見に同意を示している。

(2) カントの道徳論については立正大学哲学研究室発行哲学論叢第一号(一九五三年)中の『カントのリゴリズム』、フィヒテの宗教と道徳との関係については同哲学論叢第二号(一九五三年)の『宗教と知識学』という拙稿を参照していただきたい。

(3) Fichtes Werke, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 2, S. 239.

(4) Kroner, Von Kant bis Hegel, 1921, Bd. 1, S. 413.