

## 『ドイツ観念論を学ぶ人とのために』のための最終草稿

### (2) 倫理

ドイツ観念論をカントとの関係を抜きに語ることはできないが、それは倫理学に関しても同様である。カントによれば、無条件に善であるものは、善き意志であり、これは、実践的法則への尊敬の感情にもとづいて、意志するものである。その法則とは、有名な定言命法「君の格律が普遍的法則となることを君が同時にその格律によって意志しうる場合にのみ、その格律に従って行為せよ」である。(ちなみに、格律とは、行為するときの主観的な規則のことである。カントは、我々は常に何らかの格律に従って行為していると考えていた。)定言命法に一致する行為は適法的ではあっても、まだ道德的ではなく、それが道德的であるためには、定言命法への尊敬の感情に基づいて行為するのでなければならない。このようなカントの道德論は、厳格主義、形式主義と特徴づけられることがおおい。

#### 第一節 フィヒテの倫理学

フィヒテは、カントの道德論について特に批判することなく、それを継承している。フィヒテのいう「道德の原理」はカントの定言命法の言い換えであるとされており、カントと同様に適法性と道德性の区別を行っており、また、カントと同様に、道德性は実現不可能であって、絶えざる不断の接近のみが可能である、と考えた。

しかし、たしかにフィヒテがカントを批判することは(特に、公刊された書物においては)少ないのだが、彼がカントの主張の解釈を示すことによって、(我々からみるならば)それを改訳してしまっていると思われることが多くあり、それは、道德論の場合にもしばしば見られることである。

フィヒテは、道德論についての体系的な書物を、二度書いている。『知識学の諸原理による道德論の体系』(Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1798)と『道德論の体系』(Das System der Sittenlehre, 1812)である。しかし、当時公刊されたのは、前者だけであり、後者は講義草稿なので、ここでは前者をもとに、彼の倫理思想を解説しよう。

<道德の原理の演繹> フィヒテは、自我の本質的特徴を「私は、私自身を私自身として、意欲するものとして、見いだす」という「自我性」としてとらえ、そこから次の「道德の原理」を導出(演繹)する。

道德の原理：知性は、その自由を、自立性の概念にしたがって、端的に例外なしに、規定すべきである

このような論証に対しては、現代倫理学の立場からは、事実判断から価値判断を導出するという「自然主義的誤謬」だという批判がなされるだろう。つまり、かりに知性が自由であり、自由でなければ知性ではありえないとしても、そのような事実から、自由であるべきだ、という規範を導出することはできない、という批判である。しかし、フィヒテの論証は、もう少し巧みである。彼が指摘するのは、自己意識が成立しているときには、

自由であるべきだと考えるということがつねに必然的に伴っているということである。つまり、我々は、このような規範を意識することなしには自己意識でありえず、我々が自己意識であるかぎりにおいて、我々は常に既にこのような規範を想定してしまっている、という議論である。ここで、道徳の原理は、自己意識が成立するための超越論的な条件として「演繹」されている。この「演繹」は、今日の表現で言えば、「超越論的論証」になっている。

ところで、カントの場合には、道徳法則があるとすれば、自由を前提しなければならないが、道徳法則が存在することは、「理性の事実」である、という仕方で自由の要請がなされていた。つまり、道徳法則は、自由の「認識根拠」であり、逆に、自由は、道徳法則の「存在根拠」として推論されたのである。これに対して、フィヒテの場合には、自我が自己を意識するためには、自己を自由なものとして意識しなければならず、そのためには、道徳法則を意識しなければならないということが論証された。つまり、自己意識（これは自由の意識に他ならない）が成立するための条件として、道徳法則が推論（演繹）されている。

<他者論の創始> ところで、今日からみてフィヒテ倫理学のもう一つの画期的な点は、他者認識や他者の存在証明をはじめて哲学の重要な問題としてとりあげたということである。彼は、『自然法の基礎』(Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, 1796-97)において、「自発的であれ」という他者からの「促し」(Aufforderung)が、自己意識が成立するための条件であることを証明し、そこから他者との権利(法)関係を導出した。

『道徳論の体系』(1798)でも、他者からの「促し」によって自己意識が成立することが論証される。自己の自発性の追求は、他者の自由によって可能になるのであるから、そこから、「他者の自由を妨げるべからず」という絶対的な禁止と、「他者を自立的なもののみなし、私の目的の手段として使用するべからず」という命令が、導出される。

しかし、他者の尊重は、他者が私の自発性の追求の条件であるという理由からではなくて、つぎのような別の理由からも、主張されている。

<道徳法則の道具としての感性的人間> フィヒテによれば、自我が、自立性を目指すといっても、それは、特殊な感性的存在としての私の自立性を目指すのではなくて、「理性一般の自立性」を目指すのである。「あらゆる理性の理性としての自立性が、我々の最終目標である。」このとき、具体的な感性的人間としての私や他者は、「道徳法則の道具および乗り物」として尊重されることになる。「全人類のために配慮することが、各人の最終目的であるべきである」(§ 17, V) このように理性一般ないし全人類の自立性が目的となるという点は、後期の道徳論では、さらに強調されることになるが、この点が強調されるとき、フィヒテの道徳論は、カントよりもむしろヘーゲルや後期シェリングのそれに似てくるのである。

<根源悪> フィヒテは、「怠惰」を人間にとっての根源悪であると考えた。自然が情性力をもつと同様に、人間の自然的本性としての情性力から、怠惰を説明して、彼は次の

ように言う。「全ての人間に自堕落なところがあり、生涯にわたってこれと戦わなければならない。」そして、この「怠惰」から、第二の悪である「臆病」が登場する。なぜなら、抵抗すべきときに抵抗しないで奴隷状態に甘んじるものは、抵抗の努力の苦痛が、奴隷状態の苦痛よりも大きいと感じられる場合であり、その苦痛の小さい方を選ぶことになるのは、怠惰によるからである。さらに、この「臆病」から第三の悪である「虚偽性」が生まれる。臆病な人は、心底から服従するわけではないので、他者に対して嘘をつくことになり、また自己欺まんによって、自らを慰めることになる（ここには、ニーチェのルサンチマン論を思わせる議論がみられる）。

このように「怠惰」を悪とする考えは、近代になって登場する「勤勉」を重要な徳目とみなす倫理感と結びついているはずであり、フィヒテの倫理学は、「自立的」で「勤勉」を理想とする〈近代的な人間像〉の見本を提示しているといえる。

〈義務の分類〉 さて、フィヒテは、さまざま義務を体系的に考察している。彼は、義務をまず次の二つの区別する。

「間接的で制約された義務」（自分自身に対する義務）

「直接的で無制約な義務」（全ての理性的存在者に対する義務）

さらに、それぞれをさらに、次の二つの区別する。

「特殊な義務」（身分職業に関する義務）

「普遍的な義務」（身分職業と無関係な義務）

これらの主なものを表にまとめると、左のようになる。

	制約された義務	無制約な義務
普遍的な義務	自己保存の義務 消極的には：自殺の禁止 積極的には：財産の保全	他人の身体と生命の維持 嘘の禁止、約束の遵守 他人の財産の保全、など
特殊な義務	職業をもつこと 最善の職業を選択すること	夫婦、親子関係の義務 職業上の義務

## 第二節 シェリングの倫理学

〈フィヒテの影響〉 シェリングの哲学研究は、フィヒテの影響下に始まり、その後フィヒテから離れて行くのだが、道徳論においても同様である。『超越論的観念論の体系』(System des transcendentalen Idealismus, 1800)の「IV 超越論的観念論の原則による実践哲学の体系」に道徳論があるが、そこでシェリングは、フィヒテと同様な仕方で、道徳法則を導出しようとしている。

「純粋な自己規定にのみ向かう観念的な活動」を、自我が意識するためには、「ある要求」

が必要である。その要求とは、「自我は、純粋な自己規定 (Selbstbestimmen) 以外のなにものをも欲すべきではない」という要求である。なぜなら、この要求によって、「自己規定にだけ向かう純粋な活動性」が客観として、自我につきつけられるからである。

シェリングは、この要求をカントの定言命法とおなじものと考えているが、これはそれ以上に前述のフィヒテの「道徳の原理」によく似ている。フィヒテでは、道徳の目的は、この自我の自立性というよりも、むしろ理性一般の自立性の追求であったのだが、それと同様に、シェリングは、「この法則は、個性性に属している全ての者を打倒し、完全に否定し、むしろ知性一般としての私に向かうのである。私の中の純粋に客観的なもの、永遠なものへ向かうのである」と考えている。(個性性の評価に関して、若干の違いがあるが) この点でも、この時期のシェリングは、フィヒテと似ている。

ただし、この時期すでに、〈選択意志による選択の自由〉に対する批判がみられる。しかし、批判しつつも、ここではまだフィヒテと同様に、自由とは選択の自由である、と考えているのだが、後期になると、このようなカント、フィヒテ的な〈選択の自由〉とは別の自由を主張するようになるのである。

〈後期の自由論〉 『私の哲学体系の叙述』(Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801)で同一哲学を展開して以来、F. シュレーゲルや F. ケッペンによって、シェリング哲学は汎神論であり、それゆえに宿命論であり、ニヒリズムである、と非難されていた。シェリングはそうした批判へに答えようとして『人間的自由の本質 およびそれと関連する諸対象に関する、哲学的諸研究』(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809)を書いた、と言われている。

まず彼は、实在論と観念論の相互浸透ないし統合としての「真の汎神論」を主張する。つまり、一方で、決定論であり实在論であるスピノザの汎神論を、真の汎神論ではない批判し、他方で、フィヒテの主観的観念論を退け、その自由概念を批判した。

〈選択の自由の批判〉 シェリングは、フィヒテのいう選択意志の自由をつぎのようにとらえる。「通常概念にしたがえば、自由とは、二つの矛盾的に対立するもののうちの一つのあるいは他を、何の規定根拠もなしに、全くただそれが意欲されるから、意欲するのだ、というような具合の、完全に無規定的な能力の内にあるものとされているのである。」(中央公論社『世界の名著』渡辺二郎訳、456頁) このような自由観を、シェリングは、スピノザと同様に、「規定根拠を知らないということから、その規定根拠が存在しないということ(誤って)推論している」(同書、457頁)と批判する。さらに、偶然の存在を否定して、「偶然というのは、ありえなことであり、理性にもまた全体の必然的統一にも、矛盾することである」(同書、457-8頁)と言う。

かりに、偶然があり、自由というのが、全く偶然の選択なのだとしても、我々は、そのような偶然の選択の結果に対して、善悪の責任を問うことはできないだろう。

〈内的必然性としての自由〉 シェリングは、選択意志の自由を主張する観念論と、決定論を主張する实在論を統合する真の汎神論という立場から、「英知的存在者の内的本性から発する絶対的必然性としての自由」を主張する。「行為というものは、英知的存在者の内

奥から、ただ、同一性の法則にしたがって、また絶対的な必然性をともなうのみ、生じてくるのであって、このような絶対的必然性のみが、また絶対的自由でもあるのである。」(同書、459-460頁)しかも、この自由な決定は、時間の外にあるとされる。

「人間の生が時間の内で規定されるゆえんの所業は、それ自身は、時間に属さず、永遠に属する。つまり、その所業は、時間上でも生に先行するのではなく、時間を貫き通して、本性上永遠的な所業として、生に先行する。」(同書、461頁)

このような議論は、現代の我々からみるならば、あまりにも不十分な論証にもとづく乱暴な議論であるが、選択の自由を否定するとき、そこからする<内的必然性=自由>という発想の道筋は、重要な論点を含んでいるといわざるをえない。ただしシェリングは、何を内的必然性と見なすかという手だてとして、「信仰」しか示していない。

<根源悪> 後期シェリングは、フィヒテよりもむしろカントを高く評価している。シェリングは、怠惰を根源悪とみるフィヒテの思想を、世間の博愛主義に影響されたものとして批判し、むしろ、カントの『宗教論』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793)における根源悪の思想を高く評価している。つまり、カントとバーダーにみられる「悪とは、諸原理の積極的な転倒もしくは逆転に基づくものである」という考え方を採用するのである。カントでは、悪とは、自分の格律の選択において、道徳法則ではなくて、他の法則を優先させるという転倒である。シェリングでは、悪とは、人間が自分の自我性(我意)を全意志にまで高めて、精神的なものをその手段にしようとする転倒である。

カントは、『純粹理性批判』の第三アンチノミー論において、人間が自由であるかどうかについて、従来よりも明確な議論を提示したが、そこでは道徳とは無関係に自由について論じられた、シェリングは、自由の定義や可能性を考察するとき、つねに善悪の可能性と関係づけて論じており、そのことによってカントの『宗教論』をより深めることに成功している。

### 第三節 ヘーゲルの倫理学

<カントの道徳論への批判> 若きヘーゲルは、ベルン期には、カントの道徳論を非常に高く評価し、それに依拠してイエスの教義を解釈しようとしていた。しかし、フランクフルト期には、カントの道徳論に対して批判的になり、それとの対比でキリスト教を、愛の宗教として理解するようになる。イェナ期になると、「愛による運命との和解」という考えを、無限性や反省や理性などの概念に独自の意味を与えて、彼の哲学を確立する。

ヘーゲルの倫理学で重要なのは、「道徳性」(Moralität)と「人倫性」(Sittlichkeit)の区別である。彼は、カントとフィヒテの道徳論を「道徳性」の立場と考えて、自らの立場を「人倫性」という概念によって表現しようとしているが、道徳性に対する批判は、『法哲学』(Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1821)の第二部「道徳性」によくまとまっている。

そこでヘーゲルは、カント道徳論を、形式主義であると見なして、批判する(§135)。それは、カントの「定言命法」だけでは、具体的な内容を導出できず、内在的な義務論を展開できない、ということである。したがって、内容は、個々の「この主観」の良心によ

る決断によって、与えられるしかなくなる (§ 137)。

＜選択の自由の批判＞ ヘーゲルは、シェリングよりも早くから、選択の自由を批判している。その理由は、選択の自由において、一方を選択することによって、他方に敵対することになるはずであり、それは、選択の自由において、外的なものに規定されているということである。ヘーゲルによれば、自由とは、外的なもののないこと、他在において（他者との関係において）自己の下にあること、だからである。

それに対して、ヘーゲルが主張する自由とは、必然性＝自由であるような自由である。この必然性は、自然的な必然性ではなく、「自我の内的な本性」（シェリング）でもなくて、ギリシヤ的な運命（定め）に近い。ヘーゲルは、ソフォクレスのアンチゴネーを素材にして、運命の中に自分の本質を見だし、運命を受け入れることにおいて自由であるような人物を描き出す。そして、そのような倫理を、「人倫性」となづけた。

＜人倫性とはなにか＞ 人倫性 (Sittlichkeit) とは、習俗 (Sitte) としての規範、あるいは習俗の規範性というようなものである。人間は、共同体に属しており、その共同体の一員として、またその共同体の中でのある役割を担うものとして、存在している。このような人間は、無内容で抽象的な自我ではなくて、一定の規範（習俗）を自分の本質としている。

しかし、習俗がこのように規範としての妥当性を持つのは、古い時代にかぎられる。「倫理的なものは、諸個人の現実生活と単純素朴に同一になっている場合には、彼らの一般的な行為の仕方として、習俗として、現れる。」（『法哲学』 § 151）資本主義の発達によって共同体が解体した近代市民社会では、習俗はもはや規範としての妥当性を喪失してしまっている。ヘーゲルによれば、「道徳性」とは、このような近代社会に固有のものなのである。たしかに、カントやフィヒテの道徳は、近代社会のアトム的個人を想定した道徳である。では、「人倫性」という実体的な規範は、近代においていかにして可能なのだろうか。

＜相互承認論＞ ヘーゲルは、『精神現象学』（Phänomenologie des Geistes, 1807）において、絶対的な自立性を目指すフィヒテ的な自我は挫折する、と述べている。ヘーゲルによれば、自我の絶対的な自立性の追求は、他者のそれと対立し、他者が自立性を自ら否定して、自我を承認してくれることを求めるようになる。これは、承認をめぐる生死を賭けた戦いになる。その戦いの結果として生じるのが、主人と奴隷の関係である。つまり、相手の承認を得た者が主人となり、承認を与える者が奴隷となる。しかし、この一方的な承認関係では、主人は、奴隷に甘んじている者に承認されているにすぎないので、主人は、本当の満足をえられない。また、主人が、奴隷の労働と奉仕に依存しており、他方、奴隷は労働と奉仕と死の恐怖によって、教養をつむことになる。そうして、いずれ主人と奴隷の関係は逆転し、主人は、奴隷の奴隷になり、奴隷は主人の主人になる。

こうして、一面的な承認関係は挫折し、承認は、相互承認としてしか実現しないことがあきらかになる。相互承認が成立するには、個人が自分の絶対的な自立性を自己否定して、互いに、普遍的なものとして承認し合うことによって、成立するのである。

ヘーゲルは、フィヒテの『自然法論』における承認論の影響を受けているのだが、フィ

ヒテでは、理性的存在者が、他者を自分の存立条件として承認しあう、という関係が、基本的な法（権利）関係として最初から想定されているのに対して、ヘーゲルは、当の自己意識自身が、承認を求める戦いを経ることによって、承認が相互承認でなければならないことを認識すると共に、それを実現する過程を論じている。

〈人倫的理念の現実性としての民族国家〉 ヘーゲルによれば、このような相互承認によって成立する共同体内部の様々な役割に基づく規範が、実体的な義務であり、個人の本质である、ということになる。そして、ヘーゲルはこのような共同体を、国家と考える。したがって、国家とは「具体的自由」の実現である。具体的自由とは、一方では、個人の個別性と特殊利害が、スミスのいう「神の見えざる手」によって普遍的なもの利害に変わり、他方では、個人が、みずから了承し同意して、普遍的なものを、自分の固有の実体的精神として承認し、最終目的としての普遍的なもののために働くとき、個人の個別性と特殊利害が、完全に発展し、権利の承認を得ているということである（参照 § 260）。このような国家観に基づいて、ヘーゲルは、アトム的な個人が自己保存のために契約によって国家を設立するという国家契約説を批判している。ちなみに、カントもフィヒテも国家契約論者であった。

ところで、家族と市民社会は、この国家のなかで場を占める。したがって、人倫的な義務とは、より具体的には、夫婦親子関係における義務、市民社会での義務、国民としての義務、などである。（フィヒテとヘーゲルの間には、原理的な差異があるのだが、「人倫的な義務」は、フィヒテの前述の「身分・職業に関する義務」を展開させたものであるという側面を持っている。）

〈今日のヘーゲル〉 ヘーゲルのこのような国家観は、全体主義的、民族主義的であって、我々はそれを厳しく批判しなければならない。それだけでなく、それはヘーゲル哲学に内在的に考えても、問題を抱えている。かりに、民族国家が、ある見地において、かりに相互承認によって成立する共同体でありうるとしても、それが個体として他の国家と対立している以上は、厳密な意味での総体性ではありえないにもかかわらず、国家の総体性を不当に絶対化した点、また、かりに相互承認によって成立する共同体においてのみ、我々が自由でありうるのだとしても、そこからさらに共同体のために個人を犠牲にすることを正当化するという理論的な飛躍、などを批判しなければならない。

しかし他方では、ヘーゲルの「人倫性」は今も有効性を持っている。今日、サンデルやマッキンタイアなどのコミュニタリアンが、ロールズの自由主義やノージックの自由尊重主義を批判する際に、それはカント的な自由主義であって、その人間観は、伝統や共同体から切り離された「負荷なき自我」であるとして批判し、それに対して自らは、「状況の中に位置づけられた自我」という人間観にもとづいて共同体的価値の評価を主張している。ここに我々は、ヘーゲルの「人倫性」概念の現代版を見ることができる。カント的な自由主義をどのようにして乗り越えるかが、現代の重要な問題である限りは、ドイツ観念論の倫理学もまた、現代の理論なのである。

（入江幸男）

<参考文献>

カント『カント全集』理想社

フィヒテ『フィヒテ全集、第？巻、道徳論の体系』藤沢賢一郎訳、せつ書房

シェリング『人間的自由の本質』渡辺二郎訳（『世界の名著 フィヒテ シェリング』所収）中央公論社、1974年

ヘーゲル『精神の現象学』上、下巻、金子武蔵訳、岩波書店、1971、1979年

ヘーゲル『法の哲学』藤野渉、赤澤正敏訳（『世界の名著 ヘーゲル』所収）中央公論社、1967年

コプルストン『ドイツ観念論の哲学』小坂国継、原田正行、池田俊彦訳、以文社、1984年

ジープ『ドイツ観念論における実践哲学』上妻精監訳、理想社、1995年

斎藤義一『ドイツ観念論における実践哲学』創文社

福吉勝男『自由の要求と実践哲学 J.G. フィヒテ哲学の研究』世界書院、1988年

河野真『シェリングの実践哲学研究』以文社、1973年

加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』未来社、1980年

加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』青土社、1993年

高田純『承認と自由 ヘーゲル実践哲学の最構成』未来社、1994年

