



## J. G. Fichteの法と道徳 —中期思想を中心として(Ⅱ)—

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 浜松医科大学 公開日: 2013-08-27 キーワード (Ja): キーワード (En): Germany, the period of enlightenment, the middle stage of his thoughts, Machiavellism, law, moral 作成者: 鎮西, 恒也 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10271/188">http://hdl.handle.net/10271/188</a>

# J. G. Fichteの法と道徳

## — 中期思想を中心として (II) —

鎮 西 恒 也

(帝京技術科学大学情報学部)

# J. G. Fichte's Theory of Law and Moral

## — Centering around the Middle Stage of his Thought (II) —

Tsuneya CHINZEI

*Teikyo University of Technical Schools*

**Abstracts.** This paper is the second half of a treatise on the relationship between law and moral based on Fichte's middle stage theory of state. In other words, a paper on the flux of his thoughts on law, state and moral since 1807.

What were his thoughts on the state at this time?

We have, first of all, to study Fichte's Machiavellism at the period of enlightenment and what function moral played in his theory of state. How were educational concepts based on Pestalozzi's theory introduced to moral education?

Concerning the later period, Machiavellism can be defined as, first, the political art of professional political power, and, second, a political curse by political snobs, f. ex. moralists who were overwhelmed by the dynamism of political power. Fichte's theory on Machiavelli differed from this, but was based on his own thoughts and theory on the state. Moreover, this was one theory of state which had politically dynamic elements and was not what some theorists would call just current topics.

After 1804 Fichte concentrated on the works of Pestalozzi, who achieved excellent results in modern national education, that is, child-education and moral education.

Fichte's rather ethical educational tendencies were based on this.

**Key Words :** Germany, the period of enlightenment, the middle stage of his thoughts, Machiavellism, law, moral.

## 目 次

はじめに	70
1. フィヒテにおける国家の自己主張	71
2. 啓蒙期ドイツ絶対主義時代のマキアヴェリズム	74
3. マキアヴェリの君主論とフィヒテの帝王学	79
4. フィヒテの法と道徳	84
おわりに	88

## はじめに

本稿は、前稿<sup>①</sup>の続編としてフィヒテの中期思想の後半部に当る法と道徳についての考察である。

即ち、1807年から1810年前後における彼の法・国家と道徳との思想的溪流である。

当時の、彼の国家思想は、どうあったのか、まず、我々はドイツ啓蒙期フィヒテのマキアヴェリズムについて、考察しなければならない。また彼の国家思想の下に道徳はどのように機能したのか、ペスタロッチの教育論を基底にする教育学的概念の道徳教育への導入はいかにあったのか。

さて、ニコロ・マキアヴェリ Niccolo Benare Macchiavelli (1469-1527) は、フローレンス(フィレンツェ)の貴族出身である。<sup>②</sup> 彼は、政治を伝統的道德から解放しようとした政治思想の確立者とみなされている。ルネッサンス・イタリアの代表的思想家である。

さて、マキアヴェリズムとはどのような概念であろう。

マキアヴェリの理論は、政治を道徳から解放し、また、宗教を政治の手段として取り扱うすべからず政治心理学の資質をしめしており、其処にリアルな政治的思想を確立しているのである。しかもこれは政治力学的な一つの国家論であり、一部論者のいう単なる事時論文ではない。<sup>③</sup>

リアリズムの徹底によって政治内在的な価値としての政治技術の法則性を発見したのである。

封建的体制は腐蝕されつつあったが、未だに新しい社会的モラルは形成されていない。前期の商業資本の活動期、ルネッサンス・イタリアにおいて、マキアヴェリは未だ全生活を包含する価値体系のもとに思考するまでに到っていないその混乱期に顕在化し、かつ絶対主義への傾斜を含む政治権力のダイナミクスそのものをリアルに追求した。一方において政治技術論を形成するとともに他方において政治倫理ないしレーゾン・デタを伝統的倫理から解放したのである。

マキアヴェリの著作は、反宗教的、反動的道徳的なものとして、1559年には法王庁禁書目録にかかげられ、またフリードリッヒ大王の「マキアヴェリ君主論批判」によってスピノザとともに攻撃されるなど、彼に対する悪名の批判は高かった。しかしマキアヴェリそのものの思想は、リアルな政治的思考によってローマ的ヴィルトゥVirtù<sup>④</sup>のイタリアにおける復興にあったのである。

したがって破廉恥で醜悪な権謀術数、些末主義に墮した政治技術は、マキアヴェリそのものの思想とは全く異なるものであった。

後時代において、マキアヴェリズムはまず第一に職業化した「政治権力」の政治技術をさし、ついで政治権力のダイナミクスに圧倒されたモラリストなど政治的俗物による政治への呪詛の言葉として用いられている。

しかし、フィヒテの「マキアヴェリ論」はこれとはちがいでドイツ当時における彼の国家思想、

国家論であったのである。

## 注

1. 拙稿 「J. G. Fichteの法と道徳——中期思想を中心として (I) ——  
(浜松医科大学紀要 一般教育 第2号) 1988 pp.1-17
2. マルセル・ブリアン 生田,高塚訳 マキアヴェリ みすず書房 1987 p.19 p.21 p.245 etc.
3. J. G. Fichtes ämmtliche Werke VII s.354  
B.ヴィルムス 青山・山田訳 全体的自由 フィヒテの政治哲学 木鐸社 1967 p.167  
B.ヴィルムスもまた, フィヒテの「マキアヴェリ論」を小さな「時事論文」と解している。
4. 西村貞二 マキアヴェリズム 第三文明社 1937 p.168 p.180 p.189  
Virtú 《ヴィルトゥ》は“力又は徳”を意味する。  
民族や国家に生気を吹き込む“Virtú”が現在のイタリアに失われてしまったことをマキアヴェリは長嘆息する。  
E.マイネッケは fortuna 運命, necessitá 必要又は必然及び Virtú は, マキアヴェリがその著書の中で真鍮のように高らかに鳴りひびかせた三つの言葉であるという。  
国家行動においては, 国家に必要な権力を獲得または固持する必要があるときには, 不当な手段も正当化されるというのである。  
〈ヴィルトゥ〉は, 運命を制御するために武器をとる十分な内的権利をもっている。また, 〈ヴィルトゥ〉が国家を建設維持する人間の生ける力であるならば, 〈必然〉は無気力な大衆を〈ヴィルトゥ〉へ齎らす強制手段である。かように, 〈運命〉に対する〈ヴィルトゥ〉の闘争に関する理説と〈必然〉に関する理説とは, 君主による不当な手段の使用を内面的に正当化し, マキアヴェリの考えでは, それらが無害ならしめるために相互に緊密にかみ合わせているのである。それにも拘らず, 我々はマキアヴェリ自身がとなえるところと, 後世がマキアヴェリについてつくったイメージとは別のものであることを, はっきり確認しておかなければならない。(同上書 p.187-188)

## 1. フィヒテにおける国家の自己主張

当時におけるドイツ観念論的国家論には一般論的に云って理性国家, 絶対国家たる諸条件<sup>#1</sup>が基底の枠組みとしてある。しかして, フィヒテの国家概念の再評価としてこれらを前提としながらもさらに次の視点に主きをおくことが妥当であろう。

フィヒテは, 国家概念の再評価について次のように云う。

「……国家は, 単なる経済社会ではない。単に個人を肉体的に維持するという目的とはまるで違った目的を持っている。」<sup>#2</sup>

「国家は法制度に止まるべきである」<sup>#3</sup>という。ドイツの哲学者間に広く用いられていた国家観を否定し, さらに彼は, “社会”のあり方は, 国家の文化目的を達するための一つ的手段, 方法であるという。

即ち, ここでは国家の社会化が, 国家の再評価の糸口になる。

なぜなら「社会」は、その抽象的起源から人類社会として描かれるのが常であり、国家はある特定の社会の機構としてのみ意味する。<sup>#4</sup>

フィヒテの初期の著作ではまず理性国家があり、それはやがて絶対国家という形で理論化される。

我々にとって形式からみた絶対国家は、すべて個人の力を類的生活へと向けその中で溶してしまう、いわば「技術工場」<sup>#5</sup>ということが出来る。

種概念たる個人は類概念たる国家なる類的生活へ統合され、包括されるのである。<sup>#6</sup>

したがって、ここでいう「技術工場」としての国家は、次の特徴をもつ。

① 国家は種概念たる一定数の個人を類的存在へと具体化する。類的国家における民衆・国民は、一人の例外もなく全同胞としてある。<sup>#7</sup>

したがって、ここでは国家の支配者は存在せず、人々は一国家の同胞なのである。<sup>#8</sup>

② 次に国家はある種の強制的国家となる。

即ち、「技術工場」は、個人生活を類の犠牲者としようとするのではなく、個人に外部から単に働きかけるものである。国家はかかる意味での強制的工場である。<sup>#9</sup>

③ 国家は、その目的を促進するために必要としているのは個人の力——国家が熟知し手もとに持っている——である。なぜなら国家の目的は文化であるからである。<sup>#10</sup>

ここではそれはもはや個人に自由を保障するという意味で個人のためにのみ存在しているのではない。

やがて個人の意思に反するような、いわば強制によって類の犠牲たるべし、という個人への倫理的な要請をなすことが国家の使命となるのである。<sup>#11</sup>

何よりも国家とその制度、その自立維持が、外的な権力と影響から守られ、内なるどんな疑惑からも超然としている……。<sup>#12</sup>

そして、全個人を平等に全活用することによって、「国家」ははっきりとその権利をもつようになる。<sup>#13</sup>フィヒテが“現代の特徴”Die Grundzüge der gegen wärtigen Zeitalters 1806で取り上げた「絶対国家」は、政治理論の最高の基礎づけとなった。しかし、国家はその権利つまり国家的・政治的の自己主張の助けを借りて、個人の平等を力づくで確保する。かくして、国家の権利なるものは、この個人平等の拮据にもとづく。国家の権利が生ずるのは平等一般という普遍的理性法によるのである。<sup>#14</sup>

1807年当時におけるプロシヤ国家の自己主張はすべての人々にすべての力を求めることである。いわば国民・民衆の確認である。

またフィヒテは「現代の特徴」の中で“政治的”という言葉を用いて、「国家を活動的で現実的な国家にすること」<sup>#15</sup>という意味で使っている。

「政治的」という概念は、国家的なものへの具体化を通常的に経験することであり、しかもこの経験は、それがそのまま国家の自己主張につながるのである。かくして、「政治的」とは、

国家の社会化に通じるのである。

フランス革命以後、人権の主張と、自由と万人の根源的平等の主張は、いうまでもなくすべての社会秩序の永遠の揺ぐことのない基盤であり、どんな国家もそれを全く拒否する訳にはいかない。それらのうちどれかを理解するだけでは、国家を作ることも、支配することも出来ないのだが、闘いのさ中に我々のうちの何人かによって過大なアクセントをつけて、つまり、まるで国家政策という形を取るとこれらの主張が実際になしうる以上のことをなすかのように取り扱われて来た……。勿論、様々な形で欠陥を埋めない訳には行かなくなりしたが……<sup>16</sup>

これは、フィヒテのマキアヴェリ論の第一部の終りにある文言である。

B.ヴィルムスは、フィヒテがここで述べていることは、彼自身のことでもある、という。

そして、この文意から次の点が確認され得よう。

フィヒテを全体主義的方向へと導いていったのは、まるで国家政策という形をとると、これらの主張が実際になしうる以上のことをなすかのように、その革命的原点を超えることだったのである。<sup>17</sup>

フィヒテがどのような形でここでいう欠陥を埋めたのかといえば、それは、革命的なものの撤回ではなくてそれを補なおうとする要求としてである。

更に次のような意味で社会機構の根拠に関するものであり、理性的類目的にもとづくものである。国家の自己主張とその正当性の理論という意味のものであり、しかもこの理論が純粹に自己主張する意思を、個人的道徳の命令を超えて、より高い倫理的秩序へと高めるのである。<sup>18</sup>

マキアヴェリ当時のイタリアは、内部には貴族、有産市民、農奴の対立があり、外部からはドイツ、スペイン、フランスからの政治介入があり、多難であった。

彼の道徳を無視する権謀術数理論と云われているものも、むしろ政治的統一によって新秩序を形成しようとする理想である。何よりもまず策略（狐）と武力（獅子）の二役を演じうる君主を必要とするという。いわばプラグマチックな考慮からでているものである。

マキアヴェリが、近代的政治学の創立者とみなされているのは、かかるリアリズムの徹底によって政治内在的な価値として政治技術の法則性を発見したことによる。

当時は、前期的商業資本<sup>19</sup>の活動期といわれ彼においては、未だ全生活を包含する価値体系の樹立は未だしであった。

しかし、顕在化しつつある絶対主義的国家体制への傾斜へのプロセスを、その政治権力的ダイナミズムをリアルに追求し、一方において上述のように政治技術論を形成し、他方においては政治倫理を伝統的倫理から解放したのである。

## 注

1. 第1に理性国家, 第2に絶対国家の概念の樹立。  
比較参照拙稿 J. G. Fichteの法と道徳——中期思想を中心として(1)——  
浜松医科大学紀要 一般教育 第2号 1988 pp.1-17
2. J. G. Fichte S. W. Bd. VII s.157
3. *ibid.*, Bd. VII s.143
4. B.ヴィルムス 青山, 田村訳 全体的自由——フィヒテの政治学——木鐸社 p.155  
1976
5. *ibid.*, Bd. VII s.166
6. Vgl. H. Verweyen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Verlag Karl  
Alber GmbH, Freiburg/München 1975 s.184
7. Fichte's, S. W. Bd. VII s.166  
比較参照 B.ヴィルムス 青山, 田村訳 同上書 p.155 1976
8. *ibid.*, S. W. Bd. VII s.176
9. B.ヴィルムス 青山, 田村 同上書 p.155
10. J. G. Fichte, *ibid.*, Bd. VII s.147  
比較参照 同上書 p.155
11. 同上書 p.156
12. *ibid.*, Bd. VII s.532
13. *ibid.*, s.208
14. 比較参照 B.ヴィルムス 青山・田村 同上書 p.160
15. J. G. Fichte S. W. Bd. VII s.154
16. *ibid.*, s.428  
比較参照 B.ヴィルムス 青山・田村訳 同上書 p.167 1976
17. B.ヴィルムス 青山・田村訳 同上書 p.168
18. S. W. Bd. II s.428
19. マルセル・ブリアン 生田・高塚訳 マキアヴェリ みすず書房 1987 p.5

## 2. 啓蒙期ドイツ絶対主義時代のマキアヴェリズム

政治と道徳との関係を解決しようとしたのがマキアヴェリである。また、「マキアヴェリズム」という言葉は彼から発しており、それは衝動的冒険的なものとは異質のものである。

情勢分析や計算が必要であれば、当然それはリアリズムに徹することになる。

マキアヴェリに類する考え方は、マキアヴェリが始めてとなえたものではなく人間の歴史とともに古い。<sup>註1</sup>

しかし、マキアヴェリズムの理論的考察は主に啓蒙期ドイツで論じられたフィヒテの理論である。

だが、本論に入るまえにまず次のことに留意すべきであろう。

それは、マキアヴェリズムの根底には原典としてのマキアヴェリの「君主論」が存するということである。<sup>註2</sup>

ここで君主論の内容を瞥見しよう。

さて、彼は、自己の一般的方法論として第15章において次のようにのべている。

「……想像によらず現実の真理に即するのが当然である。世に多くは実際には見えない実在しないところの共和国や君主国を想像する。……」と。<sup>註3</sup>

彼は、それを意識的に共和国や君主国を想像の中で描いてきた大観念論者の「想像の世界」と対立せしめている。

「君主論」には屢々警句風に、簡潔さで表現された、いわば不偏不党の政治的英知が数多く含まれている。

例えば、第2章の末尾には、ひとつの政治的変革が起ると、常に次の変革を伴うとのべている。<sup>註4</sup>

また彼は云う。

政治において新しい思惑が古い不正を忘れさせると信ずる者は思い違いをしている(第7章)。

彼はまた、君主に対して民衆の友となるよう忠告している。民衆の願いは貴族たちの目差すところよりもはるかに道徳的である。後者は抑圧することを望むのに対して、前者はただ抑圧されないことを願うだけである。(第9章)<sup>註5</sup>

本来、人間は法律によって統治され、ただ野獣のみが残忍な暴力によって統治されねばならないだろう(第18章)。

人間は、一般的に恩知らずで、移り気で、偽善的で、臆病で、貪欲であるから君主は愛されるよりも恐れられる方がはるかに安全である(第17章)。

したがって、特に悪評高い第18章<sup>註6</sup>で詳しく論じられているように、君主は獅子であると同時に狐でなければならない。

教皇アレクサンデル6世がそのように行動するのを常としていたように、君主は、自分のために有益である場合には、平然として約束を破ることも許される。とくに新につくり出された支配権を握った君主は、人々から善い人だと考えられるようなことばかりを行う訳にはいかない。むしろ、国を維持するためには屢々、信義や慈悲、人間味や敬虔さに反する行動をとらねばならない。革命の風向きに応じて、変幻自在に態度を変えていかねばならない。だがこれらすべての美德、とくに敬虔さの美德を身につけているかのように見せかけることに努めねばならない。

というのは、民衆は外見いかんと行為の結果だけで評価するものなのだ。しかも「この世の中には民衆しかいない」故。少数の賢明な人々は、民衆がどうしてよいか分らなくなったときに、始めて勢力を得るようになる。

こうして実際、君主たるものは、その地位を保とうと思うなら、悪人となること、しかも必要に応じてそれを実行しうることを学ばねばならない。なぜなら、すべてをじっくりと考慮すると、一方には、美德とみなされながら没落を招来するような特性が、存在するのに、他方では罪悪とみなされながら安全と所有とを保証するような別の特性も存在するからである。<sup>註7</sup>



K.フォルレンダーは、云う。

以上のような諸原則にしたがって行動したチェーザレ・ボルジア<sup>#8</sup>は、その行動ゆえに、運命と他人の武力によって権力の座についたものすべてが見習うべき模範である（第7章）。

「これらは、何らの道徳的なものにもわずらわされない純然たる権力政治の公然たる承認である。それが、かくもあからさまに我々の前で述べられたのは、これまでの世界史において初めてのことであり、また恐らく唯一のケースであろうか」<sup>#9</sup>

運命は人間にとって不可抗力的なものであると云う。あらがいたい運命への屈服は、必然と受けことによって、ひとを宿命論的な断念や諦念へつれていく。この必然こそマキアヴェリの自然主義的思惟の特色をよく示すものに外ならない。<sup>#10</sup>

さて、「君主論」の究極目的は何んであろうか。第15～19章及び第21章～24章の現実主義的な章や、人間と運命との関係に関する議論（第25章）を読んだあと、最終章（第26章）が突如としてイタリアを野蛮な人々と呼び、限りなき積極性をもって、即ち、外国の支配から解放しようという熱烈な呼びかけで終わっている。

時恰も指導者としてマキアヴェリが望みを託していたチェーザレ・ボルジアはスペインで客死する。指導者なく、情なく、打ち負され略奪されたイタリアは、その惨状から救ってくれる指導者を待ちこがれているのである。<sup>#11</sup>

時代は18Cである。フランス革命の影響を強くうけたヨーロッパは、宗教革命後のキリスト教会国家を復活しようとした。革命思想への反発であり、逆行の時代である。特にドイツには、後進性にもとづく特殊な事情があったのである。

かかるドイツが突如としてマキアヴェリに光を当てたのは何故であらうか。

C.シュミットは次のようにのべている。

マキアヴェリは、祖国イタリアが、16Cにドイツ人、フランス人、スペイン人、トルコ人らの侵入にさらされていた。祖国を防衛する立場にあったのである。

イデオロギー的防衛という状況は、19C初頭のドイツにおいて、フランス人の革命的及びナポレオンの侵入の時期に再現された。ドイツ国民にとって、人道主義的イデオロギーとともに拡張してくる敵に対する防衛が急務であった時期に、フィヒテとヘーゲルが、マキアヴェリを再び栄光の座につけた、と。<sup>#12</sup>

フィヒテは、「著述家としてのマキアヴェリと彼の著書の章句」<sup>#13</sup> 1807という論文を書きイタリア人のような退廃した国民にとっては政治問題を道徳的手段で解決するのは不可能であり、したがって、マキアヴェリの「君主論」を一概に非難するにはあたらないという。

また、彼は、国民主義的立場に立てて「ドイツ国民に告ぐ」An die deutsche Nationを著し、民族の自覚を促している。<sup>#14</sup>

だが、フィヒテは、権力は、何らかの正当な理由があるときにのみ、即ち、文化的使命とか正義を果すとか、の場合にのみその使用はゆるされるという。

彼は、理想主義哲学や倫理学の枠内でしか権力を捉えない。

政治権力の二律背反的性格や権力のデーモンは視野の外にある。<sup>註15</sup>

マキアヴェリズムは、従来、倫理的世界の外部にのみ存在して来た、それが一切の倫理的価値を包み支えようとする理想主義的体系の中に組み入れられるにいたったことは、新たな、そして途方もない出来事であった。<sup>註16</sup>

また、彼はマキアヴェリ論において自ら述べている。

この論文は「雄々しい人物の名誉回復Ehrenrettung eines braven Wannes——廉直な男の声望を救い出すのに寄与するということである」と。<sup>註17</sup>

また、E.カッシラーは、次のように云っている。

「ここにあらわれるフィヒテは、従来考えられてきたものとは全く別人である。一般に彼は、極めて厳格な道徳的厳粛主義者とみなされて来た。しかし、マキアヴェリについての彼の評価には、こういった類のものは全く見当らない。彼はマキアヴェリの政治的現実主義を賞讃して、あらゆる道徳的非難から彼を救い出そうとしたのであった」と。<sup>註18</sup>

フィヒテは、マキアヴェリが、異教信仰を告白し、また憎悪と侮蔑の念をもってキリスト教について語ったことを認めたが、しかしこうした総べてのことも、彼のマキアヴェリに対する評価を改めさせはしなかったし、また政治思想家としてのマキアヴェリに対する讃美の思いを害うものでもなかった。

マキアヴェリは特殊な目的で狭い範囲の読者に対してこれを書いたものだとされている。

しかし、こうした一般的な批判は、マキアヴェリ自身の見解を、正確に表現するものといえない。

凡そ国家論が成立するためには、一定の社会理論が必要である。人間の結合が無視されてはならない。

またいかなる社会力に依拠するにしても社会力の把握者と国家との結合を考察することは本来政治分野の課題である。その社会力の獲得方法、また変遷を支配することも重要な内容となる。

国家論としての重要な問題性は、そのような社会力が国家権力に転化する動的なプロセスにおける組織化や正当化の契機に関する論証であろう。

また、マキアヴェリの「君主論」を体系的な著書——政治理論とみるのは誤りであると云う。

だが、我々はそれは単なる時事論的政治論ではなくて、いわゆる「国家論」とみらるべきであろう。

「現在と過去とを較べてみると、誰も気づくことだが、何れの都市、いずれの国民においても、同じ欲求や同じ欲情がつねに支配して来たし、また現に支配している。したがって、過去の出来事を慎重に検討するひとにとっては、何れかの国で将来おこる出来ごとを予知し、古人がそれと同じような場合に用いた対策を、これに施すとい

うことは容易な事柄であろう。……しかし、こうした教訓も、それを読む人によって無視されたり、理解されなかったりして、たまたま理解されたとしても、肝心の施政の局にある人がそれを知らずに過すという訳で、結局、同じような無秩序が、いつの世にも繰り返されることになるのである。」<sup>#19</sup>

しかし、マキアヴェリは、ある「史的時期の特殊な時代的性格というものには余り関心をもたない。即ち、個性化的歴史叙述ではなく、あらゆる時代を通じて変らない事物を見出そうとつとめ、普遍化的歴史事実を認識しようとした。彼は、歴史家であり、歴史科学的実証家であった。

マキアヴェリは、ギリシャ、ローマの歴史から取り出された事例も、その当時の歴史から取り出された事例も全く区別しなかったのである。

勿論、彼の学的方法論上の欠陥は、ルネッサンス当時の歴史家によっても指摘され、批判された。

E.カッシーラーは、次のように云う。

「真の政治学を形成しようと試みるとき、確かに、政治学を特殊な場合に限定する積りはないであろう。このような場合、我々は、それが如何に逆説的にひびくにしては、現代的歴史意識が、我々の眼をくもらせ、明白な歴史的真相をみることを妨げるものといわざるを得ない。マキアヴェリはイタリアのためでも、彼自身の時代でもなく、世界のために、——しかも彼に耳を傾ける世界のために筆をとったのである。」と。<sup>#20</sup>

以上からして我々は、マキアヴェリの君主論は、当時の断片的な政治の時事解説でないことは勿論、フィヒテの「マキアヴェリ論」も同様、かかる視点の敷衍である、といっているのである。

さて、啓蒙的専制君主フリードリッヒ二世は、社会の不平等を除き、各種実定法を改善し、宗教に寛容政策をとり、教育の普及につとめ、産業を奨励し、農民の利益をはかるなど、フランス啓蒙主義の感化は歴然としている。

ところで君主には法の維持、正義の実現、外敵の防衛といった重い義務をいかにして人民に果すかという困難な仕事が課せられている。人民は君主にこうした義務の履行を要求する権利を有し、その裏づけとして君主に服従すべき義務を負う。

ここでフリードリッヒ二世の人道主義的理想とマキアヴェリズムは必ずしも矛盾しない。

しかして、ドイツの統一は、プロイセンのマキアヴェリズム的政策によってなしとげられるのである。

## 注

1. 西村貞二 マキアヴェリズム 第三文明社 1978 p.15～
2. 比較参照 K.フォルレンダー 宮田, 監訳 マキアヴェリからレーニンまで 創文社 1978 p.10～  
マキアヴェリの著作の中で彼の政治思想を明確に表現しているのは1531年の「君主論」と「ディスコルスイ」とである。しかし、彼の主要な思想把握には君主論がより重要である。それは専ら君主制の形態や特質を扱っているのに対して、他方は、古代ローマ共和制に関する自由国家を論じている。
3. マキアヴェリ 黒田訳 君主論 岩波文庫 1959 p.100
4. 同上書 p.14
5. 同上書 p.66
6. 同上書 p.112, 113
7. 全上書 p.117
8. チェザレ・ボルジア (1475-1507) は教皇アレクサンドル 6 世の庶子である。ルネッサンス末期の悪徳政治家のうちで群をぬいている。  
マキアヴェリの「君主論」における君主のモデルである。  
ピサに遊学し歴史と法律に才能を示した。彼は絶対君主制の感情を強烈に所有した人物である。
9. K.フォルレンダー 高田監訳 同上書 p.18
10. マキアヴェリ 黒田訳 君主論 p.171  
比較参照 K.フォルレンダー 高田監訳 p.63
11. K.フォルレンダー 宮田監訳 同上書 p.21
12. 西村貞二 同上書 p.126
13. J. G. Fichte's sämtliche Werke VII ss. 259～260  
Vgl. B. Willms, Die totale Freiheit, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladeu 1967 s. 142
14. J. G. Fichte's Werke VII s. 264～
15. 同上書 p.128
16. E.カッシーラー 宮田訳 国家の神話 創文社 1985 p.158
17. J. G. Fichte, Nachgelassene Werke, III s. 401～ (Bonn 1835)
18. 同上書 p.159
19. E.カッシーラー 富田監訳 同上書 p.162
20. 同上書 p.163

### 3. マキアヴェリの君主論とフィヒテの帝王学

フィヒテの政治思想は、いかにマキアヴェリの所論と接合するであろうか。

一つは、君主のあり方であり、他方、特筆すべきは、マキアヴェリの政治思想における民衆・国民論とフィヒテの国民・民衆論とである。<sup>#1</sup>

政治の演技者という観念は、マキアヴェリの「君主論」の中で卓越した才能をもつ一人の人間が、どのようにして民族の再生を実現しうるかを示そうとしたものである。<sup>#2</sup>

マキアヴェリの政治的立場は、彼の著作にも見られるように確固たる共和主義者のそれであ

るが君主論で推奨された君主絶対主義は、完全に腐敗した政治状況に対する絶望的な救済策としてのみ考察されたものといわれる。<sup>㉓</sup>

しかして、君主は正に政治の演技者であるといえる。

しかし、マキアヴェリの著作、君主論に先だって書かれた「リウィウス論」<sup>㉔</sup>においては、君主論にみられた政治的英雄は大部分姿を消し、それらの活動が民衆に委ねられるものとして扱われていることに気づくのである。

これら前後二つの命題に存する意味を明かにするには、まずそこに共通の対象としてある民衆というものの、検討が必要であろう。

「君主論」と「リウィウス論」との間に相違として現われた現象は、マキアヴェリが後者においては大衆の政治的能力に対して高い評価を与えるとともに、それにつれて、政治的英雄がどれだけ有用な存在であるかについて、大きな疑いを抱くようになったということである。

「いまや、トルコ人とサルタン関係を別にすれば、君主にとっては、兵士を満足させるよりも民衆を満足させることが必要である。なぜなら、民衆は兵士よりも強力だからである」。<sup>㉕</sup>

政治的英雄と大衆との並存という、「君主論」の中心的なテーマはその根底においては、両立可能な諸欲望、概念、あるいは諸情念の並存を示している。

「君主論」第9条から理解しうることは、あらゆる形態の君主政の中で、マキアヴェリが最も好ましいものとしているのは、民衆の同意に基礎をおいた形態である。

理由は、何よりも、この形態では、政治的冒険者に不可欠の不正やその他の我慢にならない暴力などを伴うことなしに、権力を維持することが出来るという点にある。<sup>㉖</sup>

この種の体制は、民衆と貴族という二つの基礎の中の一つに依存しうるが、両者は相互に敵対的な関係にあるので、双方の集団の支持を同時に確保することは出来ない。<sup>㉗</sup>

そしてマキアヴェリは、市民的君主政を樹立するために民衆の好意を求めることを、君主に助言している。この選択は、民衆は、より有徳だという意味ではなく、より統治され易いという意味で支持を求めるに適当な対象であるという見解に基づいている。貴族は、他の集団を支配しようとする飽くことない野心という情念によって支配されており、したがってどのような手段によっても、彼らの野心を最期に亘って封じ込めることは出来ない。

これに対して民衆は、抑圧されないこと以外は何にも要求しないから容易に支配できる。<sup>㉘</sup>

マキアヴェリは、君主—戦時的英雄—と民衆とどちらをとるか、その選択についてのべている。

勿論、かかる比較を行うためには、前提を必要とする。君主と民衆との双方が法によって拘束されない状態にあるとすれば、そのどちらが相対的により優っているかを決定することは出来ない。両者を比較するためには、共に法のもとにある場合である。

法の下で生活する習慣を身につけた民衆は、やがて、教え込まれた政治的徳性を発揮するようになる。法の権威を尊重するような人間になる。民衆の徳が法に服従することから、生じる

のに対して、ヴィルトゥ、君主の、即ち、力は、必然的に法や制度の創造的破壊という形をとらざるを得ない。共和政の可能な段階になると、英雄的なヴィルトゥは時代おくれとなる。

マキアヴェリの判定は、民衆に有利なものであったのである。<sup>9</sup>

以上がマキアヴェリの君主論における民衆・大衆の概念である。

しかして、民衆論と君主論はどのように、相互に機能するのか。

後時代においてマキアヴェリを評価する近代啓蒙期のフィヒテはマキアヴェリの民衆論に対応する概念をどこに求めえたのか。

それを我々は、彼の1807年の「マキアヴェリ論」と「ドイツ国民に告ぐ」1804-1806との対応に見るのである。即ち、それは主として後者において論じられ、国民という新しい制度的概念に見るのである。

勿論、フィヒテとマキアヴェリの間には歴史的にみて封建的社会初期と近代啓蒙期との時代的背景には大きな隔りがある。

しかし、政治背後の政治的状況の錯綜はその厳しきにおいて両者は共通する。時代の政治的要求もまた同じである。

それ故、フィヒテにおける民衆的、国民及政治生活の概念についてのアプローチは、1807年の「マキアヴェリ論」を対象として考察すべきであろう。<sup>10</sup>

というのは、ここにおける思想が彼の晩年にいたる政治的理念の中にまで浸透しているのであり、それぞれの思想的発展段階において、彼の非政治的なもの及び超経験的なものが、政治的なもの及び経験的なものに優っていることを示しているのである。

しかし、彼の「マキアヴェリ論」は、かかる立場とちがひ、マキアヴェリにおける現実生活を深く理解したフィヒテが、実際政治に注目して彼の時代を再び再生せしめようと欲するものであった。我々は、一方においてはフィヒテの性格から、他方においては彼のマキアヴェリの上に注目した動機から理解すべきであろう。

フィヒテの学的信念と、急進的な真理追求の性格である。

其処に何が結果するかを考え、また結果として現われるものを凡ての方向に顧る。そしてその結果のみについて云う。唯彼の正当性を配慮し、全く如何なる他の顧慮をもなすことなく、すべての障害物を問題にしないマキアヴェリの態度がフィヒテをして共感せしめたのであろう。<sup>11</sup>

理想的自由に対する手段として如何なる強制をも拒否しない強固な意思と、その理論的根拠が、「ドイツ国民に告ぐ」1804-1805においては国民・民衆に対する強制的国民教育、民衆教育を要求し、1813「国家論」においては、ドイツ魂を有する専制君主を要求したといえる。

「マキアヴェリ論」における論述は、全く破滅に傾しているプロシヤ政治の無力と柔弱と無気力とに対するきびしい指弾であった。

しかしてフィヒテは、すべての国民は、自己に本来個有の善を出来る限り広く伝播し、神によって人類に与えられた衝動に従って全人類を合併せんと欲するものとするに至る。<sup>12</sup>

これはフィヒテの思想発展において最も顕著な主張とみる事が出来よう。

本来、民衆の根源的にして個性的な活力は普遍的なもの、超民衆的なものを生み出す力として現われるものである。<sup>註13</sup>

国家の権力衝動は、国民・民衆の生活衝動として道徳的世界観に関連することとなり、ここにおいてフィヒテにおけるマキアヴェリズムと反マキアヴェリズムとの和解をも認めうるのである。

フィヒテは、新しい「国民」なる概念をとり上げ「民族」なる概念に附加するのである。<sup>註14</sup>

国家が単に王侯の意思に依拠するだけでなく生命ある民衆・国民、またいわば民族共同体によって支持される。

国民・民衆の安寧と名誉とを果すことが国王の為すべき「至高の法」として、王侯を個人的道徳の命令をこえて、道徳的秩序の中に高めることとなる。これがフィヒテの国民・民衆を中心とする国民的国家の本質的特徴と云わなければならない。

そして、「マキアヴェリ論」にあらわれているフィヒテの国民的国家論・民衆論の思想は、また「ドイツ国民に告ぐ」においても同様のものとして論ぜられている。

フィヒテは、啓蒙君主に対して、彼らが理性国家をそれに適応する国民という必然的受託を認めたことは啓蒙期に対する大きな改造であった。しかし、完全なる人間への教育という課題を実際に解決した国民・民衆のみが、同時に完全なる国家の建設という課題を解決しうるのである。<sup>註15</sup>

しかして、「マキアヴェリ論」の中で考えられた国家と国民との自主権の原理がまた「ドイツ国民に告ぐ」の中に発展せしめられているのである。

フィヒテは、ナポレオンを「篡奪者」と呼んでいる。<sup>註16</sup>

彼の君主論・王朝論は次のように云う。

王朝とは、依頼関係であり、それは、臣下としての人民・民衆と土地との結合関係、即ち、土地所有権と国民支配権との関連から成立する。この条件に適うものこそが、君主としての資格を有する、と。<sup>註17</sup>

「敵から奪ったものを、即ち、決して正義によって取得したものでないものを自分のために使用する。篡奪行為の実行者であるナポレオンは、決して民衆の信頼を持ち得ない。君主の条件を有しない。君主は、国民にとって平和的方法で、同時に君主の伝統的遺権をもって選ばれることによってのみ存在しうる。君主と国民との関係は、歴史的ないし自然法的関係に立脚するものである。若しもナポレオンがドイツの土地を篡奪するならば、それは土地を征服したに止まって、その人民・民衆を臣下たらしめることは出来ない。<sup>註18</sup>

ここには、君主存在の国民的支持の必然性が説かれているのである。かつ、フィヒテの王朝論ないし世襲君主論の裏には、歴史的国民性の自覚と、さらには、ドイツ国民の自主独立性が、明瞭に認識されるのである。<sup>註19</sup>

フィヒテは、ナポレオンのかかる弱点を是正したところに「君主」としての理想像を画くのである。

しかしフィヒテはまた次のことをのべ君主としてのモデルを表明する。

即ち、彼が讃仰してやまない開明君主フリードリッヒ大王である。

「彼は、盲目的な集団に方向を与えるべく規定された精神の持ち主である。それは真に神祕的であり、聖なるもの、それ自体が、この世の運命の第一原則であり、世界法則に係るものである。しかして、かかる法則は、彼がその政策、文化国家において自己の主権の下で実施せる新しい秩序の中に表現されているのである」。<sup>註20</sup>

彼は、国民をどの方向で受け入れ、自分自身の力だけでは、国民に対して「特定の永続する方向性」を与えることは不可能であること、国民を「最高の活動的な人間集団」としてダイナミズムの中に促えるということ、を、自覚しているのである。<sup>註21</sup>

フィヒテの要望する君主像は、ナポレオン批判による反面教師的ナポレオン像と、フィヒテが同時代に生き敬仰おし能わなかった開明君主フリードリッヒ大王とのないまぜの人間像・君主像であったのである。<sup>註22</sup>

ところでマキアヴェリは、前述したように君主と民衆を比較するとすれば、双方とも法の下にあるということが前提となるという。

そして、フィヒテ啓蒙期の絶対君主制においては、法と国家の下に帝王・君主があり、民衆たる国民が存した。即ち、両者共々人々はそのような体制内の生活を慣習として身につけるにいたるのである。

## 注

1. エルドン・S.ウォーリン 尾形, 福田訳 西洋政治思想史 VII 1978 p.81  
大衆・民衆という言葉が使用されているが、これは現代的なMassではない。  
彼のいうpeopleは共和国における国家構成員の意に近い。  
ここでは一般人民とう概念ともいえるだろう。  
また、フィヒテの云う国民にも使用されている。
2. 同上書 p.81
3. George A. Sabine, A History of Political Theory, rev, ed, (New York : Holt 1950)  
pp.337-338  
ウェルドン・S.ウォーリン 尾形, 福田訳 同上書 p.82
4. 同上書 p.82
5. 同上書 p.83  
Machiavelli, Il Prince ××VI p.369
6. Machiavelli, Prince, IX(1)  
同上書 p.85
7. Machiavelli, Discourses, I, xvi, History of Florence, III. i p.108



- 同上書 p.85
8. Machiavelli, Prince, IX(4), X VII(4)  
同上書 p.85
  9. 同上書 pp.86-87
  10. J. G. Fichte's nachgelassene Werke (N. W.)III. ss.401 ~452
  11. 高山十一 フィヒテの独逸観 古今書房 1940 P.147
  12. N. W. III. s.428
  13. S. W. VII. s.102
  14. 高山 同上書 P.150
  15. S. W. VII s.354
  16. ibid., IV ss.425-428
  17. ibid., IV s.411
  18. 拙稿 J. G. Fichteの国家思想——後期国家論を中心として (II) ——  
(東洋大学アジア・アフリカ文化研究所「研究年報」第18号) 1983 p.120 ~
  19. S. W. IV s.412
  20. ibid., IV s.425
  21. ibid., IV s.278-279  
Vgl. R. Lauth, J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, Einleitung von R. Reinhard Lauth  
phil. Bibl. Bd. 204 Hamburg Felix-Meiner Verlag 1798 ss. ××××VII.
  22. 拙稿 J. G. Fichteの国家思想——後期国家論を中心として (II) ——  
(東洋大学アジア・アフリカ文化研究所「研究所報」第18号) 1984 pp.130-131

#### 4. フィヒテの法と道徳

フィヒテのこの期における法と道徳との関係はどうであろうか。

法・国家思想については前述したように「国家の自己主張」として、「国家の再評価」を行っているのである。

また、道徳に関しては法との本質的区別によって明確化されている。<sup>#1</sup>

しかもフィヒテの道徳についての基礎的把握は、倫理学上の基礎的物質的理論上から検索される。<sup>#2</sup>

ところで、本稿におけるフィヒテの道徳についての思索は中期思想前半のそれと同様の立場にある。<sup>#3</sup>

しかし、フィヒテの1807~1810の時期後半における道徳論は、そのkantishe Frageを基底にしながらもなおより教育学的な道徳論の機能的考察であり、一種の国家教育政策論である。

次にそのその概略を示そう。

フィヒテは、道徳論の中に教育学的概念を導入する。

倫理性への教育形成の問題である。

即ち、教育は、理性の究極的統一を可能にするものとしてののみ意味をもつ。しかもこの究極

目的に関して教育学は、三つの主要課題を区別する。

それは、①倫理的意思の、そのフォーム（形式）にもとづく形成。<sup>註4</sup>

また、②倫理的意思の、その物質的基礎にもとづく形成。<sup>註5</sup>

なお、③倫理的意思の、社会的秩序への形成であり、また、より高い宗教的社会秩序の形成である。<sup>註6</sup>

まず、倫理的意思は、そのフォームによって形成される。それは、自発的に、現実から独立した、また決して現実の模写ではなく、現実の模範たるところの形象を作り出す能力である。<sup>註7</sup>

しかして、「教育概念の導入」は、次のことを証する。即ち、フィヒテはそれによって形式的自由の破壊を企てているのではなくそれを正に築くことに目的をおく。

我々は、子供が、かる目的を達するための苦しみをひどく嫌うであろうことを見とおすことが出来る。

したがって、これら子供のよき方向への関心と呼び覚す手段を考えねばならない。<sup>註8</sup>

子供の嫌悪感、かかる認識——この認識は将来役に立つかも知れないということ——の将来の有用性を説き、そして、嫌悪感を通してのみ“パンと名誉”が得られるのだということ、また、差し当っての賞罰でもって、それが克服されねばならないということ、それと共にかかる認識は、最初から感覚的幸福の奉仕者として示される。だがこの教育は、倫理的思考法の発達には非力であり、子供に対して道徳的墮落を植えつけることすらする。そして、子供の関心をこの墮落の利害得失に結びつけて放棄しなければならないのである。

さて、フィヒテが云う新しい教育、道徳教育における最初の課題は一体何か。<sup>註9</sup>

それは、次の諸点にある。

まず、子供に対するモチベーションの問題である。子供自身の行動を、何らか我々の知っていることによって、動機づけること、その点から常に新しい生命を保っておくことである。

子供は動機づけられたものによって駆り立てられ、この点をすべての関連の中で促える。

次に重要なことは、子供をとりまく環境、そのようなまわりからうける愛によって自分自身が高められ、全く新しい秩序の中へと組み込まれ、一つの規制へと導かれていくことである。<sup>註10</sup>

教育学のさし迫った課題として、我々は、子供の自発性が倫理的社会秩序の構想へと導かれるような適切な間個人的空間を見出すことが必要である。即ち、それは子供が社会的秩序へと訓練されるような出来る限り広範な、法的、経済的独立性を備えた空間である。

かかる人工的社会において、法と道徳の関係に関する問題——フィヒテが新しい教育の要綱を別途考察したところの問題をもう一度立てることが重要である。<sup>註11</sup>そして、社会的秩序の根本

的要素は、緊急の場合、目前の罰に関する恐怖によって強制すべきものであり、そしてかかる刑事的諸規制は、何んの容赦も例外もなく履行されねばならない。<sup>#12</sup>

勿論、子供には強制された行為の領域において未だ極めて低い教育段階にあるのだということをも明かにしておく必要がある。<sup>#13</sup>

教育が、子供に対してどの程度まで人工的に作られた環境、或いは自然に成長した環境において機能すべきか。即ち、フィヒテは国民教育、国民的意識高揚への教育という在来の考え方に対して、ここでは家族という所与の構造を間個人的秩序として念頭におき、これを人工的形象によって放棄する一方、社会的なものとの関連においては、新たな市民社会論—国民—という概念のもとに、社会問題の技術的、政治的克服から自然的、歴史的に成長する間個人的状態の認識に到るものを見出したのである。<sup>#14</sup>

次に我々が考慮すべきは、社会秩序の形成についてである。

フィヒテは云う。<sup>#15</sup>

次のことは明白である。即ち、精神のこの自由な行動は、子供がその自由な行動でもって、現実存在する生活の倫理的秩序の姿を自由に作り、この形象を、子供の中に既に発展せしめられている“愛”をもって促え、この愛によって駆りたてられ、その形象を彼の生活において、また彼の生活を通して、現実に表現しうる如き意図をもって展開されるということ、である。

ここに云う「倫理的秩序の形象」とは、人間の理性的法則に基いてかくあるべきところの「社会的秩序の姿」と同一のものである。自由のあらゆる可能な内容は、純粹自我の間主体的構造によって伝達されるものであり、これは、意識一般、つまり特に倫理的意識の必然的形式として残るのである。

ところで、自由のあらゆる可能な内容は純粹自我、間主体的構造により伝達されているのである。これは、意識そのものの、つまり倫理的意識の必然的形式として残るのである。

教育者には、かくあるべき、「教える」という一次的機能にプラスして次の課題が課せられる。即ち、次の如き判断に迫られるのである。

第一に、子供によって作られた形象が正しいか否か。

第二に、それが真に自力で作られたのか——単に真似をしたのではなく——ということ。

第三に、子供が、物事に関する、そのような秩序に対する、強烈な愛のとりことになっており、その結果として教育的指導から離れ、自立性を得て、この秩序を欲求しないことが全く不可能となってしまっているか否か、ということである。<sup>#16</sup>

これらの条件がすべて満されたときにのみ真の教育、道徳教育が可能となる。<sup>#17</sup>

以上いう教育上の道徳的国家は、道徳・倫理的に成立するであろう教育文化国家体制の問題である。

さて、本質論的にいって、倫理的なものは、主観的な心的態度ではあるが、しかし潜在〔即自〕的に存在する法の心的態度である。

元来、道徳が、主観性の面からみた意思一般の形式であるとすれば、倫理とは単に主観的形式が意思の自己規定ではなく、自己の概念を、即ち、自由を内容として有すべきものである。<sup>註18</sup>

これはいわゆるヘーゲルの哲学的立場であるが、かかる立場は、本来、所題のフィヒテ哲学に発するものであり、自我を以って絶対者といい、絶対に確実なもの、普遍的な自我となし、これが更に展開して客観性へと進むと宣言するものである。<sup>註19</sup>

さて、別格扱いの国民とは、即ち、特権階級とは、彼等に対して、他の国民は何か特別の給付をしなければならない義務を負っているが自分は同じ給付を返す義務を持たない人々である。<sup>註20</sup>

また、契約によって生れるべき権利と義務は、当事者相互の自由意思にもとづいている。

したがって、我々の自由意思——これは変化するものだが——が左右できるような事柄についてだけ契約が成立しうるのであって、道徳律によってすでに我々の意思が拘束されているような事柄については、およそ契約は成立しないのである。<sup>註21</sup>

人間の自由意思そのものは、それが自由意思である限り、また、その故に理性法則の拘束から完全に解放されている。だがこの自由意思がどのような方向に向かうかということは、我々の見識の程度を決定するところの、その時々具体的な諸要因に依存している。

例えば、自己が何かを決心する場合、自己はその都度自己に最も有用かつ有利であるように思われる決心をするが、このことは道徳律からみても完全に許された自己の権利である。<sup>註22</sup>

一般的にいて、国家体制、教育国家的体制なるものが道徳上成立しうするためにはどのような諸条件が必要か、ここでは、主としてその形式の点から考察したのである。

## 注

1. 拙稿 J. G. Fichteの法と道徳——中期国家思想を中心として（I）——  
浜松医科大学紀要 一般教育 第2号 1988 pp.4~5
2. S. W. VII s.86  
Vgl. H. Verweyen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Verlag Karl Alber Freiburg/ München 1985. s.142
3. H. Verweyen, *ibid.*, ss.231-232  
拙稿 J. G. Fichteの法と道徳——その中期思想を中心として（I）——  
浜松医科大学紀要 一般教育 第2号 1988 pp.1~17
4. Vgl. S. W. VII s.284, XI s.260
5. Vgl. S. W. VII s.292
6. H. Verweyen, *ibid.*, s.237
7. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 2 ss.195-196 (AAII, 2)
8. S. W. VII s.289  
Vgl. H. Verweyen, *ibid.*, s.233
9. H. Verweyen, *ibid.*, s.223  
AA VIII ss.290-291

フィヒテは、新しい教育の概念に関してある先駆者を引き合いに出す。

それは、ペスタロッチである (AA VII ss.40-403)

彼は、1807年にはペスタロッチの著作の研究に没頭している。

このことは、カントがフィヒテにとって常に“知識学”を最初に基礎づけたものとして通用することと同じである。

10. AA VII ss.290-291
11. H. Verweyen, *ibid.*, s.235
12. AA VII s.294, ss.417-418
13. *ibid.*, s.294, ss.418-419
14. *ibid.*, s.237
15. AA VII s.292
16. AA VII s.293
17. *ibid.*, VII s.416
18. ヘーゲル 法の哲学 高峯一愚訳 論争社 1983 p.138
19. 同上書 p.136
20. フィヒテ 榊田訳 フランス革命論 法政大学出版局 1987 p.184
21. 同上書 p.186
22. 同上書 p.187

## おわりに

ペスタロッチは、フィヒテと同様革命のイデオログたるルソーに多くを負っている。

彼は近代国民教育という子供たちの教育に秀れた実践を示している。ヒューマニズムに貫かれた教育思想家である。

フィヒテは1804年以降、ペスタロッチの著作研究に没頭する。そして彼は倫理性への教育を志向するが、それは、彼の教育に関する「新しい体系」の樹立にあった。恰も民族教育の必然性を認識した時期である。

在来の教育について彼は云う。

ポジティブな道徳教育には、即ち、子供を「美德」そのものへと教育するという目的を自らに課し、その目的をはっきりと表現するような教育、そのようなものは存在しない。それどころかそのような方法は内的道徳的感覚を殺してしまい、心情の欠けた欺瞞者や偽善者を形成するにすぎない。

従来教育の誤りと、その教育の無力と、虚無性を証するところに新しい教育が芽ばえる。<sup>註2</sup>

先駆者が、その耕作を引き受けるところの土壌で、意思の自由を完全に確保すること……若し君が彼（子供）に対して何らかの事をなすことを欲するならば彼に話しかける以上に多くのことをなさねばならない。いわば君が彼を作らなければならない。即ち、君は彼に真にこうして欲しいと欲すること以外の何を欲することが出来よう。彼を作らねばならない。……この堅

固でも早やゆるぐことのない意思是、確かで、しかも例外なく効果のある法則に基いて新しい教育を齎らさねばならない。<sup>註3</sup>

これがフィヒテの倫理性への教育に対する心組みである。

なお、ここにおける表現は必ずしも具体的ではないが、叙述の文脈から見て広範な彼の実践教育に対する前向きの姿勢がうかがえる。

即ち、倫理性への教育、道徳教育の文化的国家目的の具体的方向性が取り扱われているのである。

以上がこの期における、法と道徳の機能的関連であり、フィヒテの法・国家思想の下における道徳の役割である。

## 注

1. AA VII ss.75-81
2. *ibid.*, s.289  
Vgl. H. Verweyen, *ibid.*, s.227
3. AA VII s.282

(平成元年1月31日受理)