

『ドイツ国民への講話』における フィヒテの「宗教、教育、国際関係」思想

山脇 直司

フィヒテは、ヤコービの批判を契機とするいわゆる「無神論論争」を経て、『人間の使命』(1800年)刊行後、自己の中に絶対者を認識する新たな思想を展開した。この時期を後期フィヒテと呼べば、この度栩木会員が翻訳を担い筆者が監訳者となった『ドイツ国民への講話(以下では本書と略記)』には、後期フィヒテの宗教、教育、および国際関係思想が圧縮された形で展開されている。本稿ではそのそれぞれの特徴をまとめてみたい。

本書は、その前にベルリンで行った二つの講演『現代の諸特徴』(1804～05年、刊行1806年)、『至福なる生への導き』(1806年)と結びついている。『現代の諸特徴』との関連については、本書の第一講話の冒頭で、フィヒテが『現代の諸特徴』刊行後の三年間で時代が大きく進み、人々が自己を見失っているうちに、外部権力(ナポレオン軍)によって自分とは関係ない別の目的を押し付けられてしまった状況の中で、(ナポレオン軍に気づかれない仕方)で、教育を通して得られる新たな人々のつながりやヴィジョンが必要となり、それを述べるのが本書の目的だと明言している¹。したがってこの二つには、連続性と断続性の双方がある。他方、本書、特にその第三講は『至福なる生への導き』と明らかな連続性を有しており、それは彼の宗教思想を前提にして語られていると言ってよい。それゆえ本稿は、まず、『至福なる生への導き』で示されたフィヒテの「宗教的人間論」のエキスをまとめ(第1節)、次に、それが本書での教育思想に深い影響を及ぼしている点を確認し(第2節)、最後に、本書の国際関係思想の特徴をカントとの対比で明確にしてみたい(第3節)。

1 『至福なる生への導き』における宗教論とキリスト教理解

『至福なる生への導き』は、人間はどのようにして至福な生に至り、それを自分のものとなしうるか、その手段と道筋を示すことを謳っている。その核心は、「人間の内に存在する永遠者たる神との合一の認識」による至福論・宗教論であり、それは、善意志に基づく行為によって幸福に値する人間になるというカントの倫理思想(義務倫理)とも、徳に即しての習慣づけを経て幸福に至るというアリストテレスの倫理思想(徳論理)とも明確に異なり、また自己意識と思惟が前提とされている点でスピノザの汎神論と区別され、同時代に活躍したシュライエルマッハーの「畏敬的

¹ J.C.Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / J.G. Fichte ; herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob I 10. 1808-1812. Stuttgart-Bad Cannstatt : F. Frommann, 2005, S.104-105.(フィヒテ『ドイツ国民への講話』山脇直司監訳、栩木憲一郎訳 京都大学出版会、2023年17-18頁)。

な依存感情」に基づいた宗教論とも違う独特な内容を有している²。では、自らの内に隠れた神的本質の思惟による認識こそが人間の至福であり宗教の本質とする後期フィヒテの思想のエキスをまとめてみよう。

フィヒテによれば、止むことのない変化に翻弄される「仮象の生」が必然的に悲惨であるのに対し、「不変にして永遠なるものと一致した生」は至福である。神という名に値する永遠者は、たえずわれわれを取りまき、われわれに顕現しており、われわれはそうした永遠者への憧憬と永遠者を認識したいという衝動を持っている。この永遠なる絶対者は、思惟の外に存在するのではなく、「思惟によって把握」され、それを一度把握すれば、二度と失われることはない。なぜならその時、人は自己の存在が神の愛によって活かされることを知り、心底から至福を悟るようになるからである。そしてその悟りは、人々を世俗社会の中の道徳的な実践へと導くエネルギーの源となる(第一講)³。

宗教は、すべての人間が例外なく神認識に到達できるという前提にたちつつも、他者の中ではなく自己自身の中で、自らの精神的な目で神を直接に見、それを保持することによって成り立つ。すべての人の認識をこのレベルの認識にまで高めようという努力は、キリスト教(少なくともルター以降)の前提であった。真の宗教は、人間を来世ではなく、現世で至福にさせるものであり、フィヒテによれば、そうした宗教の真髄は『ヨハネによる福音書』に見出される(第二講)⁴。

フィヒテは、第六講でこのような至福論をヨハネ福音書に記されたキリスト教の真理観と重ね合わせる。フィヒテによれば、同福音書はユダヤ教の創世記創造論を否定し、新たなロゴスによる創造論を説いた点に大きな意義を持つ。すべての人はイエスにおいて、イエスの本質に変化することによって、初めて間接的に神の子となることができる。ナザレのイエスは、自らが神の本質と一体化しているという最高の認識を疑いなく所有していた。人間的現存と絶対的同一という洞察は、人間が到達しうる最高の認識である。これを認識していたイエスを人間は、到達しえない模範として人少しずつ遠方より模倣するのではなく、イエス自身になりきらなければならない⁵。

かくしてフィヒテは、ロゴスによる万物の創造というヨハネ福音書の冒頭部を、旧約聖書に記された天地創造論を無効にするキリスト教の革命的メッセージとして理解し、またイエスを、山上の垂訓が示しているような道徳の教師としてではなく、「私と父は一体である」という言のように、人間的現存と神的現存との絶対的同一性を具現化した存在者として理解する。さらに、イエスのように神と一体化しイエスに変化することによって、神的生命に高められた者は、もはや自

² カント『実践理性批判』、アリストテレス『ニコマコス倫理学』、スピノザ『エチカ』、シュライエルマッハー『宗教論』、いずれも岩波文庫参照のこと。

³ J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionlehre* in: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften / J.G. Fichte ; herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob I 9. 1806-1807. Stuttgart-Bad Cannstatt : F. Frommann, 1995 , Erste Vorlesung S. 55-66 (フィヒテ『浄福なる生への導き』高橋亘訳・堀井泰明改定・補訳、平凡社2000年、第一講19-34頁)。なお、フィヒテはドイツ語のSeligをキリスト教的な意味で用いており、その日本語訳は仏教的なニュアンスをもつ「浄福」ではなく「至福」の方がより適切と筆者は考え、本稿では至福という訳を用いた。

⁴ ibid. Zweite Vorlesung S.69-77(同上 第二講42-51頁)。

⁵ ibid. Sechte Vorlesung S.117-122, 125-126(同上130-140頁、147頁)。

分が生きているのではなく、自分の中に神が生きるようになることで、一切の罪悪感の妄想を断ち切り、至福を得る。それはまた、神の永遠の生命と合体することで、神の外にいて死んで葬られるような状態から解放されることを復活とみなす⁶。

このようなフィヒテのキリスト教理解は、至福に至る人間とイエスの同質性を述べている点で、また一切の旧約聖書との関係を断ち切る点で、オーソドックスなキリスト教とは異なっている⁷。とはいえ、善きサマリア人のたとえにみられるような隣人愛的な他者論はキリスト教理解に不可欠なはずである。では、フィヒテは本書で他者をどのように理解したのであろうか。

その点で、この書の第九講は重要である。そこでフィヒテは、神の内的本質は美や人間の自然全体の完成された支配としてのみならず、完全な国家および国際関係として顕現すると述べ、さらに、マタイ福音書とルカ福音書に記された「御国の来たらんことを」という祈りを援用し、「人間は何であり得るか」に目を向けながら、神の御姿である人間性が汚され、卑しめられ、踏みにじられている世界の不幸に目を向け、恥ずべき現存と政治的上層部に対する神聖な怒り(憤怒)を抱く必要を説いている。そしてその怒りを、憎しみに向かう熱狂主義にではなく、信仰と希望による平安な心による社会変革へと向かわせることこそが、フィヒテの社会変革の論理であり⁸、それは『ドイツ国民への講話』での国民形成論に引き継がれる。

2 『ドイツ国民への講話』における宗教論と教育論

『ドイツ国民への講話』でこのようなフィヒテの宗教論が本書で明確に打ち出される第三講である。

最初の第一講では、人々の利己心が蔓延する中で起こったフランス軍によるベルリン占拠の下で、人々が恐怖や期待とは全く異なる「新たなつながり」の手段を見つける必要があること、そしてそれは今まででなかったような国民教育によってなされることが強調される⁹。続く第二講では、善そのものを探求し、善のために働く高次の愛を一人一人の心に植え付け育む教育の導入が唱えられる。その教育は、すでに各自の中に植え込まれている善のイメージを引き出す営為であり、それは生徒を利己心にまみれた俗社会から切り離された共同体の中でなされる。そしてそれは、倫理を超えた宗教的な自己理解に通じる教育でなければならない¹⁰。

このような前提に続く第三講で、フィヒテは真の宗教に至る教育こそが新しい教育の最後(究極)の仕事と断言した上で、次のように述べる。

“何ものも生成せず、それ自体も生成せず永遠に存在する超感性的世界のイメージを、生徒の思考の中で描くよう努めなければなりません。——生徒はそのようなイメージを描く試みの最後

⁶ ibid. S.128(同上150-151頁)。

⁷ 拙稿「ドイツ観念論とキリスト教的グノーシス」大貫隆他編『グノーシス 異端と近代』岩波書店2001年203-213頁では、短いながらもフィヒテ独自のキリスト教理解を論じた。フィヒテの宗教論の意義に関しては、上掲翻訳書294-329頁所収のクラウス・リーゼンフーバー神父の解説を参照のこと。

⁸ *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionlehre*, Neunte Vorlesung, ibid. S.150-164(翻訳同上 第九講、208-225頁)

⁹ *Reden an die deutsche Nation*, Erste Anrede S.112-116(『ドイツ国民への講話』第一講、32-38頁)。

¹⁰ ibid. Zweite Anrede S.120-130(同上 第二講44-60頁)。

までたどり着き、その最後の地点で、思考の中に息づいている精神的生以外に真の存在はないこと、それ以外の全てのものは真の存在ではなく、存在するように見えるだけだということを理解するのです。——生徒は、神と直接触れ、自分の生が神から直接流出していると認識したときのみ、生と光と歓喜を見出し、神から離れた全ての時に、死、暗闇、悲惨さを見出すことになるでしょう。——真の宗教に至る教育こそが新しい教育の最後(究極)の仕事です。そのために求められる超感覚的な世の秩序についてのイメージを、生徒が自力で形成したのかどうか、生徒が形成したイメージがいずれの部分においても、正しく明確で理解できるのかどうかは、他の認識の対象と同じように、この新しい教育は容易に判断できるでしょう——。宗教が、より高次の、私たちにはできない規則に従うこと、神の前で謙虚に沈黙すること、私たちの中にあふれ出た神の生を心から愛すること、こういったことが人々を突き動かすのです。——新しい教育を受けた生徒が手に入れた宗教についての認識は、生徒たちが最初に育った小さな共同体においては、決して実践的な事柄ではありませんし、実践的な事柄であってははいけないのです。——成熟した時期、すなわち教育が生徒を自身の手に乗せた後の人生の本番においてのみ、その生徒の社会的関係が単純なものからより高次なものになった場合に、生とは自分を突き動かしていくものとして宗教の知識を必要としているかもしれません¹¹。

そしてこのような教育論は、第九～十一講でより具体的に展開される。

まず、当時大きな影響を与えていたペスタロッチの読み書き中心の民衆教育思想を、読み書きに先行する「観照と思考」を重視する国民教育へと批判的に発展させる必要が述べられる(第九講)¹²。次に、子どもたちを利己的とみなして外部から道德心を植え付けるような考え方を退け、子どもたちがもって生まれた愛の衝動、他者への尊敬の衝動によって、正義、愛、自制心が形成され、それが利己的な衝動を完全に消滅させるような教育の実現を説く。そしてその実現のために、教育者は子どもたちの相談相手として、正義と善自体への喜びが感覚的期待や恐怖に取って代わるように教育する役割を担う(第十講)¹³。

ではそうした国民教育体制はどのように構築可能だろうか。フィヒテはそうした教育体制の実施は、教会ではなく国家が担うとする。そしてそのために国家は、これまでのように膨大な予算を軍事費や司法・警察・刑務所の費用に充てるのではなく、優れた国民を育てるための教育に充てるべきと主張する。それは未来のための先行投資であり、最初の投資の数千倍の利益がもたらされるはずである。そうしたことが国家にできないならば、領主たちに自分の領地に学校を建ててもらったり、裕福な階層に慈善事業をしてもらい、どんな貧困家庭の子どもたちも無償で教育を受けられるような教育体制を作らなければならない(第十一講)¹⁴。

このように論じるフィヒテは、理想的な教育体制が実現されるのはまだ先のこととし、その実現までにわれわれが共通の言語と文学によって一致団結し危機に臨み(第十二講)¹⁵、ドイツ人が自国民の誇りを持つと同時に、そういう徳を、フランス人をはじめ各民族が持ち、相互に尊敬し

¹¹ ibid. Dritte Anrede S.132-134(同上 第三講62-66頁)。

¹² ibid. Neunte Anrede S.220-226(同上 第九講 213-220頁)。

¹³ ibid. Zehnte Anrede S. 229-239(同上 第十講 226-242頁)。

¹⁴ ibid. Elfte Anrede S.240-252(同上 第十一講 245-264頁)。

¹⁵ ibid. Zölfte Anrede S.255-266(同上 第十二講 265-287頁)。

合うような理想の国際関係を述べ(第十三講)¹⁶、その理想のためにこれから生まれる子孫を含め一致団結することが全ドイツ国民の義務であることを力説して本書を終えている(第十四講)¹⁷。

3 カントの政治・法思想との対比による本書の国際関係思想の特質

ナポレオン軍の占拠という緊急事態の中で唱えられた本書での政治論は、それまでのフィヒテの政治思想にはみられない独自の内容を含むものであったが、その詳細については本書の解題と榎本報告が明らかにしているので、本稿ではその国際関係思想をカントとの対比に限定して簡単にまとめることにしたい。

カントは、道徳律に従って行動する実践理性が各自に「理性の事実」として存在すると考え、自己の内なる「根源悪」と戦うことを各自に要求した¹⁸が、他方、カントの政治・法思想は、道徳性ではなく利己心を他律的に制御する「適法性」に関わっていた¹⁹。

そして、国際社会のレベルでは、人間の利己的傾向を自然がうまく活かす形で世界市民体制が実現するという進歩史観を採り、人間の「反社会的社交性」と呼ぶべき性質によって、戦争の痛手を反省し、平和を実現するための世界市民体制を樹立する方向に、人類の歴史は向かわざるを得ないとカントは考えた²⁰。

また、『永久平和論』では、“人間は、道徳的に善い人間になるように強制されているわけではないが、善い市民(公民)になるようには強制されている」「国家を樹立するという問題は、悪魔の民族にとってすら解決が可能である。—(利己的な)心情を互いに抑制し、公共の振る舞いではそうした悪い心情をもたなかったのと同じような結果を生じる”²¹とまで述べている。

カントは、このような市民(公民)観と政治観を基に、国内法(立憲政治)、国際法、世界市民法の三層からなる体制、より具体的には、平和をめざして実現する「連邦国家体制」をめざすために、永遠平和のための予備条項と確定条項を唱え²²、その実現の担い手は、「自然の摂理、商業精神、道徳的政治家」と想定したのである²³。

他方、上述したようにフィヒテは、カントと異なり人間の「根源悪」を認めず、逆に「理想に向かう衝動」が人間の中に存在するとみなし、その最も根源的な形は「尊敬の衝動」であり、それが

¹⁶ ibid. Dreizehnte Anrede S.275-280(同上 第十三講 304-317頁)。

¹⁷ ibid. Vierzehnte Anrede S.285-298(同上 第十四講 319-343頁)。

¹⁸ フィヒテが否定したカントの根源悪に関しては『カント全集10 たんなる理性の限界内における宗教』北岡武司訳、岩波書店、2000年を参照のこと。

¹⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*(カント「人倫の形而上学の基礎づけ」平田俊博訳、『カント全集 第7巻』岩波書店、2000年、1-116頁)。

²⁰ Immanuel Kant, “Idee zu Allgemeinen Geschichte in weltburger Absicht” in: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1973 S.3-10(カント「世界公民的見地における一般史の構想」『啓蒙とは何か 他四編』篠田英雄訳、1974年、23-50頁)。

²¹ Immanuel Kant, “Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf” in: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1973, S.146(『永遠平和のために』宇都宮芳明訳、岩波文庫、1995年66-67頁)。

²² ibid. S.118-139(同上13-53頁)。

²³ ibid. S.139-150(同上54-96頁)。

「人と人との絆」を強め、正義、善、真実、自制力などを生み出していくと考えた。教育の役割はその自発性を引き出し発展させることに他ならない。人間の内なる正義と善に対する衝動と、それによって引き起こされる「快の感情」を発達させるような新しい教育こそが、ナポレオン軍に抵抗しうるだけの強い国民を生み、そしてそれが理想(ドイツモデル)となって他の国もそれに倣い、人類が進歩していくことがフィヒテの国際関係思想的ヴィジョンであった。

ここで改めてフィヒテ以降の近代史を振りかえってみよう。フィヒテが本書の第四講以降で唱えた民族・国民の一致団結による「帝国主義的拡大主義や植民地主義に抵抗するナショナリズム」という図式は、それ以降の世界史的展開の中で、ニュアンスやトーンの違いを超えて随所に見られるようになっていく。たとえば、清王朝末期に西欧列強に征服される危機感をつのらせた当時の知識人たちは「中華民族の統一」を唱えたりしたが、そこには直接的な影響はなかったとはいえ、フィヒテの抵抗のナショナリズムと類似した思想がみられる。また同様のことは、大英帝国と戦ったガンディーの無抵抗主義、大日本帝国と戦った中国の「抗日ナショナリズム」、第二次大戦後みられた植民地主義からのアフリカ諸国の民族主義的解放運動、さらには米国の帝国主義・植民地主義と戦ったヴェトナム解放民族戦線の思想などにみられる。実際に、ヴェトナム民族解放戦線を率いたヴォー・グエン・ザップ将軍を支え鼓舞したのは祖国愛・愛国心であったことを、彼自らが明言している²⁴。また、第二次大戦後の日本の知識人たちに見られた革新ナショナリズムや竹内好が理想化した「アジアでのナショナリズムの相互尊重」も、米国や英国の帝国主義的植民地主義に対抗するナショナリズムであったことは疑いえない²⁵。

ただ多くの場合(おおらくガンディーを除き)、そこにはフィヒテのような「自己の内なる神による至福」という思想や人間像はあまりみられなかった。しかし、戦後日本の南原繁のようにキリスト教の立場からフィヒテの思想を研究して受け入れ、道義的国家としての日本の独立を唱えた思想かも稀に存在する。南原の場合、フィヒテの宗教思想と教育思想と国際関係思想が見事に結びついて語られていた²⁶。こうした彼の知的遺産は、新たな帝国主義的権威主義、新自由主義的経済、さらには宗教原理主義が奇妙にひしめき合う現代の国際状況において、再評価・再検討されてしかるべきであろう。

²⁴ ヴォー・グエン・ザップ『愛国とは何か——ヴェトナム戦争回顧録を読む』古川久雄訳・解題、京都大学学術出版会、2014年。

²⁵ 竹内好『日本とアジア』ちくま学芸文庫、1963年。戦後の革新ナショナリズムについては、小熊英二『民主と愛国——戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、2002年を参照のこと。

²⁶ 南原繁『フィヒテの政治哲学』岩波書店、1959年。