



Title	F. H. Bradleyの自己実現の概念
Author(s)	白水, 大吾; Shirozu, Daigo
Citation	研究論集, 21, 217 (左) -235 (左)
Issue Date	2022-01-31
DOI	https://doi.org/10.14943/rjgshhs.21.l217
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/84030
Type	departmental bulletin paper
File Information	15_rjgshhs_21_p217-235_l.pdf



F. H. Bradley の自己実現の概念

白 水 大 吾

要 旨

本論考は、F. H. Bradley の倫理学思想をどのようなものとして理解すればよいのか、その手掛かりとなる解釈を示そうとする試みである。まず、私たちは Bradley 倫理学の中心概念である自己実現という考えを巡って、道徳的な自己実現においてはどのような自己が実現されるか、という問いに対する Bradley の解答を探る。そこで見出されるのは、私たちの自己はその本質において普遍的であり、道徳的な自己実現とはこの普遍的な自己の実現に他ならない、という考えである。次に、T. H. Green の倫理学における自己実現の概念を概観し、Bradley のそれと比較する。すると、Green の倫理学には良心という概念が不可欠であること、およびそれは、Bradley の倫理学とは違って、規範的な指示を与えようとするものであることが見出される。

Bradley 倫理学の非規範性は Hegel の哲学理解と共通している。しかしながら、実際には Hegel の哲学のうちにもある種の規範的なテーゼを読み取ることができる。そのことを確認したうえで、最後に、やはり Bradley の倫理学のうちには規範的テーゼが存在しないことを主張し、その事実をいかに解釈すべきか、その示唆を与える。

0. はじめに

本稿は、F. H. Bradley (1846-1924) の倫理学思想をどのようなものとして理解すればよいのか、その手掛かりとなる解釈を示そうとする試みである¹。本稿の記述は以下のように進む。まず第1節で、Bradley の『倫理学』(*Ethical Studies*: 1876) に現れている彼の倫理学思想を簡潔

¹ 本稿では、以下の略号を用いる。

‘ES’ = *Ethical Studies*, F. H. Bradley, 1876.

‘PE’ = *Prolegomena to Ethics*, T. H. Green, 1883.

に提示する。そこでは道徳的行為とは自己の実現であるということが語られたうえで、どのような自己を実現することが道徳的な自己実現であるのかということが問題となる。第2節では、T. H. Green (1836-1882) の倫理学における自己実現の意味を確認する。そこでは、Green は神と同一視されるところの永遠意識を実現することを道徳性の目的としての自己実現として理解しているということが述べられる。Green は、人は永遠意識を実現するために良心に従う義務を有すると主張する。そこで第3節では、Bradley と Green 双方に強い影響を与えた G. W. F. Hegel の哲学を参照し、そこで人間が負うべき義務についてどのように考えられているのかということを考察する。最後に第4節で、再び Bradley の倫理学に戻ってきて、その倫理学思想の解釈を試みる。

1. Bradley の倫理学と自己実現

「自己実現 (self-realization)」の概念は、Bradley の倫理学思想において中心的な位置を占める。Bradley は次のように語る。「道徳性はそれ自身のうちに目的を含んでいる」。このことが意味しているのは次のことである。「ただそこに為されるべき何事かがあるというだけではなく、私によってなされるべき何事かがあるのである。私とその行為をしなければならない。私が目的を実現しなければならない」(ES, 65)。これは、Kant が明確に打ち出した善意志の規定を言い換えたものである。Bradley は Kant に倣って「善なる意志を除いては善いものはない」と述べる (ES, 65)。そして、善意志とは善のゆえに善を志向する意志に他ならないのであるから、道徳性が要求するのは私の行為が自己目的であることである。私が、私の行為のために行うことである。これが、私が自己を実現するということである。「道徳性にとって目的は行為を含んでおり、行為は自己実現を含んでいる」(ES, 65-6)。

自己実現とは何か。一言で言ってしまうと、それは意志の働きであり、その結果として現れるのが私たちの行為である。Bradley においては、あらゆる意識的な行為は意志が自分の行為を目的として働いた結果としての自己の実現として理解される。しかし、そうであるならば、彼の倫理学を理解するためには、どのような自己を実現することが倫理的あるいは道徳的であるのかが問われなければならない²。

² よく知られているように、Hegel は ‘moralisch’ と ‘sittlich’ とを、その適用されるべきスコープの違いによって区別した。個々人の実践的な格率に関わるのが ‘moralisch’ な事柄であり、人倫的・社会的な実践に関わるのが ‘sittlich’ な事柄である。‘moralisch’ が ‘moral’ (本稿では「道徳的」と訳す) に、‘sittlich’ が ‘ethical’ (「倫理的」と訳す) に厳密に対応しているか否かは議論の余地があるが、本稿で論じる二人のイギリスの哲学者、Bradley と Green は、ともにこれらの用語を両方の意味においてさほど区別することなく用いているようである。その際に両者の念頭に置かれているのは専ら ‘moral’ の意味合いであることが多いように思われる。

この問いに具体的に立ち入る前に、Bradley の倫理学の最大の特徴の一つである、非実践性について予め指摘しておかねばならない。多くの場合、倫理学思想を取り扱う著述はその読者に対して何らかの規範的な命題を示すものだと考えられている。しかし、Bradley はそのような仕事は倫理学の範疇ではないと考える。「私たちに対して、ある特定の場合に何を為すべきかを教えてくれるであろうような道德哲学は存在しえないし、またそのようなことは哲学の仕事ではない」(ES, 193)。ここに Hegel との思想上のつながりを読み取ることは容易である。Hegel もまた、哲学の仕事は現実を理解することだけであって、現実に影響を与えることやその方法を探ることを目標とはしなかった³。このような思想の系譜に属しているため、Bradley の倫理学が扱う問いは、「どのような自己を実現すべきか」という問いとして理解されるべきではない。そうではなく、「人はどのような自己を実際に実現しているか」が問われているのである。「道德哲学は現存する道德というものを理解しなければならない」のだから (ES, 193)、Bradley の倫理学は彼による道德的事実の観察と分析の結果として受け止められるべきである。以下、この点に気を付けたうえで Bradley の記述に即して自己実現の問題に取り組もう。

Bradley がまず検討するのは、何であれ自分自身の快樂となるようなものを追求する自己を実現することが道德的な自己実現であるかどうか、という問題である (ES, §3)。可能な限り快樂を追求し、また苦痛を減少させることを道德性の目的であると主張することは、大きな誤りをおかしている。なぜなら、「いかなる快樂も得られないとしても、私たちはそれを選ぶべきである」(ES, 88) と言えるような状況が存在するからである。道德理論は、道德的な事実を全体として説明しなければならない。ある道德的事実について説明しない理論は「他の道においてとてもよい正確な理論であるかもしれないが、道德的な理論ではない」(ES, 89-90)。のであって、「道德性についてのいかなる基準をも与えることがない」(ES, 110)。先述のとおり、道德性においては目的はその手段であるところの行為と一致していなければならない。しかしながら、最大の快樂を目的として捉えるとき、「手段は目的にとって外在的であり、それ自体ではどうでもよいものになる」(ES, 110)。それゆえに、快樂を最大の目的とする自己実現は、道德的な自己実現であるとは言えない。

功利主義的立場からの道德性の理解を批判した Bradley は、次に Kant の義務論によって端的に表明されたような倫理学的見解を検討し、再び批判する (ES, §4)⁴。この立場は功利主義的立場と対照的であって、功利主義的立場においては自己を実現するのに自己に属さないもののみを必要としたのに対して、義務論的立場にあっては、自己はただ純粋な自己のみを実現しよ

³ 「世界がいかにあるべきかを教える試みについて、なお一言すれば、そもそも、それをするには、哲学は登場の仕方がいつも遅すぎるのである。[...] 哲学が灰色の現実を灰色に描くとき、生命の形態はすでに古びていて、灰色を灰色に塗っても生命の形態は若返りはせず、ただ真相が認識されるだけである。ミネルヴァの梟は、せまりくる夕暮れとともににはじめて飛びたつのだ」(『法哲学』, 619-20 頁)。

うとする。この立場の自己にとっては、自分だけが目的だからである。ここでは「目的は意志のための意志である。私との関係で言えば、それは私自身における善意志の実現、あるいは善意志としての私自身の実現である」(ES, 143)。このように自分自身のためだけに目指される意志は「自由な意志であり、普遍的な意志であり、自律的な意志であり、そして最後に形式的な意志である」(ES, 144)。しかしながら、このような意志はいかなる特定の状況とも関わることはないために、内容を持たない。内容を持たない自己実現とは、何事もなそうとしない意志ということであるから、そのようなものは考えることができない。私の自己はいつでも何らかの内容を伴っている。「私は単なる形式ではない。私は経験的な自然を持ち、「この私」としての特定の状態の連なりを持つ」(ES, 145)。したがって、私たちの道徳的な自己実現は、純粹に自己目的的な自己の実現という考え方のもとで理解されることはできない。

かくして、倫理学的思想の二つの極を通過した後、Bradleyは「私の立場とその義務(My station and its duties)」という立場を提示するに至る(ES, §5)。私たちは、これまでの議論の中で見出された真理を保持したまま、新しい立場へと移行しなければならない。これまでに見出された事実とは、自己の実現はある具体的な内容を伴っていなければならないが、かといって個々の内容のおかげで自己が道徳的に実現したと考えられてはならないということ、したがって、自己の実現はそれ自体が目的であるという形式を伴ったものでなければならないということであった。「目的とは私たち以上のものである意志としての私たちの実現である。この意志とは(もし道徳性が存在するのであれば)すでに見たように、客観的でなければならない。それは主観的な好みに依存してはならないのだから。また普遍的でなければならない。なぜなら、意志はいかなる個(particular)とも同一であることはできず、あらゆる現実的また可能的な個より以上のものでなければならないからである。さらに、意志は普遍的であるけれども抽象的ではない。なぜなら、意志はその本質においてそれが実現されるべきであるという事実に属しており、そこにある個を通してしか、また個の中においてしか、現実的な存在を有さないからである」(ES, 162)。このような要求に応えうるのは、個人的なものとして捉えられた自己ではない。社会的な自己こそ、私たちが自覚し、実現すべきものなのである。Bradleyは次のように述べる。「私以上のものであり、しかもいまここに私においてあり、自らを連続的なプロセスのうちに肯定する、そのような観念の実現こそ私たちが見出した目的なのである。そこでは自己実現と義務と幸福とが一つになっている。——そう、私たちが私たちの立場とその義務とを見出したとき、社会的有機体の一部としての私たちの機能を見出したとき、私たちは私たち

⁴ Bradleyはここで退けている立場をKantの理論そのものと同一視してはいない。「以下で述べられていることは、Kantの中心的な倫理的見解の述定を意図しているのでは全くないということに読者は注意されたい。Kantの理論自体に対しても応用可能であるような批判も見出されるかもしれないが、ここで論じているものは完全でも正確でもないのである」(ES, 142n)。

の自己を見つけたのである」(ES, 163)。

この立場をとるための前提として、Bradley は人間の存在の個人主義的考えを批判する。つまり、共同体 (community) とは、それに先立ってあらかじめ存在する個々の人々が集合することにより形成されるものではない、と考える。「私たちが個人と呼ぶものは共同体のおかげでそのような人となっているのである。共同体とは単なる名前ではなく何らか現実的なものなのである」(ES, 166)。共同体のうちでは、「私は一つの器官」であり (ES, 176)、私と共同体とは個と普遍との関係にある。「ある人が何者であるかを知るために、その人を単独で取り上げてはならない。その人はある民族のなかの一であり、ある家族のもとに、ある特定の社会のもとに、ある特定の国家のもとに生まれたのである。その人がやらなければならないことはその人の立場が何であるか、その人の機能が何であるかにかかっている。すべてはその有機体内部におけるその人の立ち位置に由来するのだ」(ES, 173)。このように考えるとき、正しい自己実現の条件は「個人の意志を共同体の道徳的な魂と同一化する」ことである (ES, 196)。

この立場を先述の義務論的立場と比較してみたとき、現在の立場を支持すべき理由を Bradley は次のように指摘している。第一に、共同体という普遍的なものは単に形式的な意志とは違って具体的な内容を備えており、そのなかで個人は自己の機能の実現を共同体の実現として捉えることで、自己の実現をそれ自体目的として把握することができる。第二に、共同体は客観的に現実存在しているので、自己の実現が共同体に寄与すると考えられるとき、道徳性はより現実的なものとして理解されることができる。

Bradley はここで示した見解について「おおむね満足できる」ものと評している (ES, 202)。ところで、容易に気付かれるように、このような道徳性の実現と道徳的共同体の実現とを結び付けて考える倫理学観は Hegel の思想に負うところが大きい。実際、しばしば Bradley の倫理学は Hegel の思想の廉価版として捉えられてきた。Robert Williams は次のように述べる。「英語圏におけるこの題材に関する議論は F. H. Bradley と Bernard Bosanquet においてのみ見られるが、どちらも Hegel から由来したものであり、それは新しい地平を切り開いたり概念的な分析において進展しているところがなく、さらに Hegel の社会批判が欠落してもいる」(Williams 2000, 302)。また W. H. Walsh は「Hegel は幅広い歴史的知識と歴史的洞察の深みがあったのに対して、Bradley には大きく欠けていた」と述べ、「Bradley の『倫理学』のうちの一章「私の立場とその義務」はいまだに Hegel 倫理的な考えの最良の入門書であり続けている。ただし、(Bradley 自身も間違いなくこの見解を承認するだろうが) それはよくてもその主題についてのただ部分的な入門書でしかないということは指摘しておかなければならない」と論じる (Walsh 1969, 73)。これらの指摘は重要であり、かつ、話を「私の立場とその義務」章に限るならば、極めて妥当であるように思われる。Bradley は現実の共同体の在り方について記述しておらず、抽象的に理想化された共同体を想定しながら道徳性を論じている。それゆえ、実際の社会は「混乱して腐敗した状態」でありうるから人は道徳的な自己実現の方法を見出せないかもしれない、

と語る時 (ES, 203), それ具体的にどのような状態を指しているのかは読者の理解力に委ねられている。しかし、この事実は裏を返せば、Bradleyが「私の立場とその義務」で示した見解にさほど拘っていなかったということではないだろうか。Bradleyの倫理学思想において最も強調すべき点は、そのような点があるとして、別の場所にあるのではないだろうか。

実際、Bradleyは「私の立場とその義務」は「道徳性とは何か?という問いに対する十分な解答では全くない」と述べる(ES, 214)。なぜか。それは、私たちが社会的な側面だけを持つ存在者ではないからである。私の私個人としての自己は決して消えることなく残り続けるのであり、それをないがしろにすることは真の自己実現であるとは言えないのである。Manderは次のように指摘する。「理想的な自己は類的な観念ではない。むしろ、それぞれの個人は彼自身の理想を探求していると理解されなければならない。私たちが理想的には何をすべきか、また考えるべきか——つまり私たちは理想的にはどのような人であるべきか——ということは時間・文脈・個人によって異なるのである。この点は容易に見過ごされる」(Mander 2016, 176-7)。Manderは、社会的側面に吸収されない個による自己実現の典型として、美と真理とを目的とする自己実現があることを指摘している (*ibid.*, 176)。

このような考えは、すでに部分的にはHegelを乗り越える思想を提示している。というのも、Walshの指摘するところによると、「Hegelは私たちがその狭い意味での倫理的な能力において負っている義務〔社会的な立場における義務〕より広い義務があるという考えに全然気づいていなかった」からである(Walsh 1969, 18)。このより広い義務という名のもとでWalshが指摘しているのは、たとえば芸術や宗教的活動、あるいは真理のために真理を追究する活動などに従事しているときに私たちが感じる義務のことである。Hegelは、人間は社会的な存在となることで具体的かつ普遍的な存在になると考えたが、同時に社会的な人間の行為を専らその人の所属階層や立場に応じたものとして、すなわち労働や公務として把握しようとした⁵。労働や公務に含まれないさまざまな行為については、Hegelはさほど関心がなかった可能性がある。Bradleyは、労働や公務に含まれない行為一般も倫理学は考慮しなければならないと考えた上で、それらの行為一般も具体的かつ普遍的な自己実現であると考えた。なぜなら、私たちは共同体のうちに生きている存在者であり、そうである限り「私たちの自己はその本性からして一つの体系であり、具体的な普遍である」からである(CW12, 449)。私たちの自己の本質が具体的な普遍性であるならば、労働や公務に限らず、私たちのあらゆる自己実現が普遍的な自己実現でもあることになる。Bradleyは言う。「道徳性からすると、善意志は私の意志でもあるということは明らかであり、それが普遍として現れているということも同じく明らかである。それは、誰もが私と同じことをやる、もしくはやらねばならないということを言っているのではなく、もし彼らが私であったなら、私がやらねばならないことを彼らもやらなければならない、

⁵ 『法哲学』, §201-§205.

さもなければ非道徳的だ、ということの意味している。つまり、私の道徳的意志とは単にこのあるいはかの人間としての私自身の意志ではなく、それを超え出た何かなのである」(ES, 230)。

私たちの元々の問いは、「道徳的な自己実現において実現される自己とはどのような自己か」というものであった。ここまで、さまざまに述べてきたけれども、結局後に残ったのは私たちのそのままの自己、現実にある通りの自己であるように思われる。この自己は、個人主義的に把握された自己ではもちろんない。かと言って純粹に普遍的な存在となった自己でもない。現実にある通りの自己は、個人的な欲求や関心を持ちつつ、同時に社会的な、あるいはそもそも人間としての普遍性を有している。私たちの自己実現は、いつでもこの両側面を同時に実現することである。それは私の個人的な関心・欲求に基づく自己実現であると同時に、私以上のものである普遍性の実現でもある。普遍性を実現するかぎり、その行為はそれ自体が目的ともなるのである。

現実にある通りの自己などというものは単なる事実を過ぎず、そこから道徳性の何たるかが見出されるはずがないと考えられるかもしれないが、私の考えでは、Bradley はまさにこれが事実であるからこそ、そこに道徳性が見出されると考えたのである。Bradley の倫理学思想の根底には、私たちはみな道徳性の何たるかを知っている、という考えがある。「責任や刑罰、あるいはおよそあらゆる知的または道徳的な信念は、その素朴な意味 (vulgar sense) における現実性にかかっている」(ES, 40) と言われるように、私たちは予め素朴な、偏りのない道徳的意識 (moral consciousness) を持っている。『倫理学』における Bradley の論証は、ある考えを批判する場合でも支持する場合でも、常にこの道徳的意識による判定を基に進展している。このことから、Bradley が素朴な道徳的意識をほとんど唯一の道徳性の基準として理解していることが伺える。「私たちがこの仕事のうちに持ち込む既存の諸学説は、私たちがそれで触れたあらゆるものに色を付けてしまう。はじめいと容易いと思われた素朴な精神の把握はいまや困難を提示しているように見える。というのも、私たちが素朴でないからである」(ES, 2)。

Bradley の考える道徳的な自己実現とは、このような考えである。つまり、私たちのこの生活のうちに自己実現は見られる。私たちの生活が同時に道徳的な自己実現でもあるのでなければならない。だからといって、これは、私たちは道徳的に生活しなければならない、という規範的な含意を含んではいない。繰り返しになるが、規範を示すことは哲学の仕事ではないからである。このような倫理学思想は、その評価については別問題として、なかなか風変りな思想であると言えそうである。その特殊性を浮き彫りにするために、ここで、同じくドイツ観念論から強い影響を受けながらイギリスで観念論的倫理学を形成しようと努めた T. H. Green の考えを見てみることにしよう。

2. Green 倫理学における自己実現

Green もまた初期のイギリス観念論哲学者のなかで最も著名な思想家の一人である。Bradley と同じく、Green も形而上学と倫理学とは密接な関係にあると考えており、その最終的な根拠を絶対的な実在のうちに求めている。また、両者ともに「自己実現」を倫理学の中心的な概念として取り扱っている点でも一致している⁶。以下、Green の死後に出版された倫理学上の名著である『プロレゴメナ (*Prolegomena to Ethics*: 1883)』から、彼の倫理学における自己実現の意義と、そのために私たちがなすべき義務とについて確認しよう。

Green の思想のうちでは、倫理学と認識論あるいは形而上学とは連続しており、私たちの客観的認識を可能にする原理である意識が同時に私たちの倫理的性格をも決定することになる。そのことを理解するためには、Green の主張する意識に二つの異なる階層が存在することを確認しなければならない。「私たちの意識」という言葉は次の二つのうちいずれかを指すであろう。一つは動物の有機体の機能であって、それは徐々にかつ中断されながらも永遠意識 (*eternal consciousness*) の乗り物として作り上げられてゆく。もう一つは永遠意識そのものである。これは動物の有機体を自身の乗り物として作りながらそこに制約を見出す主体であり、その本質的な特徴として時間から独立しており、また生成の決定因子である。しかしそれ自体はなにものにもなることはない (PE, § 67)。永遠意識こそは Green の思想における絶対者であって、それは単純に世界を静観する神のように捉えられるべきではなく、Hegel 的理念のように自らの運動によって自らを完成へと向かわせる絶対的能動者として理解されなければならない。Melvin Richter のまとめているところにしたがえば、永遠意識は次の二つの側面を欠いては理解されることができない。一つは「完全な知識という形式を取った目的であり、それは人間の人生という有機的な過程のなかで徐々に実現する」。もう一つが「その有機的な過程が持つ歴史と条件」である (Richter 1964, 179)。つまり、永遠意識は観念としては究極的な目的であるが、それを実現する物質的な条件から切り離して考えることはできないのである。

私たちの意識は、時間的な制約を受けている点で永遠意識とは異なっているものの、その本質においては永遠意識と一致する。永遠意識はそれ自体としては現れず、自己を表現するのに動物の有機体を媒介しなければならない。人間の意識こそは、その最も優れた「乗り物」であって、それゆえに、人間を人間たらしめるものは意識なのである。このように、人間を永遠的側面と動物的側面との二つの面から捉えようとする Green の考えの根底には「進化論の人間観に

⁶ 「自己実現 (self-realization)」という語は、少なくとも 1871 年以前に Green によって使用されていたと考えられる ('The Word is Nigh Thee' のうちにこの語が出てくるが、Nettleship がこれを 1871 年以前と記録している)。Bradley は 1860 年代後半に Oxford で Green の講義に出席していたため、この概念は少なくとも Bradley 以前に Green が提唱していた可能性が高い (Mander 2011, 197n 参照)。

対抗する構えがあったことは言うまでもない」（行安 2007, 225 頁）。ともあれ、この意識の階層の違いのうちに、人間の倫理的な生活が目指さなければならない理想が端的に表現されている。すなわち、人間の意識は可能な限り永遠意識へと接近しなければならない、言い換えれば、可能な限り大きく永遠意識を実現しなければならないのである。

Green の考えでは、善とは何らかの意味での欲求の充足（satisfaction of desire）に他ならない。人間は動物的であると同時に永遠的でもあるから、自然的（個人的）欲求を持ちつつ道徳的欲求も持つ。「私たちは自然に、道徳的行為者の欲求を充足するものとしての道徳的善を識別する」（PE, § 171）。道徳的行為者であることが人間を動物から区別する契機をなす。それでは、自然的な欲求の充足から区別される道徳的な善とは一体何なのだろうか。Green は「道徳的な善とは道徳的な能力（capability）の実現である」と語る（PE, § 172）。

なぜこのように言えるのか。Green は、私たちはこのことをすでにいくらか知っているのだからではないと考える。「まったく実現していない道徳的な能力からは、〔…〕道徳的善の本質について全く推測することはできない。しかしながら、人間の道徳的な能力はこのようにまったく未発達の状態にあるのではない。それはある程度、人間のうちにそうならなければならないところのものに実際になっていることを示しているに違いない」（PE, § 172）。私たちが道徳的善についての知識を予め有しているという考えは、Green においては、私たちの意識と神的な永遠意識とが連続的であるという前提のもとで初めて保証されるものである。Green は「人間にとっての最善の状態が存在するということ〔…〕、さらに、この人間における最善の状態はすでにある神的な意識のうちに表象されていること、それゆえに、それを実現するのが人間の使命であると言えるであろうこと」を認めなければならないと主張する。さらに、未だ実現せざるこの「最善の状態があるという指令的な観念は、人間が自分自身を改善する過程で本質的な影響力を持つ」とも語っている（PE, § 173）。人間が道徳的になすべきことは、端的に自身の意識の内なる声、永遠意識の声に従って自分自身を改善していくことだと言えるだろう。

Green の倫理学の全体像を把握するためには、ここにさらに社会的な観点が加えられなければならない。人は個人として独立して道徳的な能力の実現を目指すことはできない。「人間の完成が達成される生活とは、すべての人が自由にかつ意識的に協働するような社会的な生活でなければならない。そのような社会でなければ、自身が自身の目的でもある行為者としての自然の可能性が実現されえないからだ」（PE, § 288）。そこでは、個人の意志は全体の「調和的な意志」（PE, § 288）と一致している。私たちが道徳的な能力を本当の意味で実現させるには、自分自身だけでなく他者をも同時に目的とみなして、その道徳的な実現をも考慮に入れなければならない。「人は、他者を、よりよい状態のための単なる手段としてでなく、その状態を共有する者として考えに入れられない限り、自分自身についてもよりよい状態、あるいは最善へと至る途上にあるものとして考えることができない」（PE, § 199）。

こうして導入されるのが「共通善」という考えである。共通善とは、Green においては、ある

特別な種類の善のことを指すのではなく、人間本性一般にとっての善が公共的に捉えられなければならないという理念のもとで提唱されている概念である。道徳性の発展は「道徳的主体の精神的な目から眺めたとき、共通善を共通のものとして受け取る人々の領域の漸次の拡張からなる」(PE, §206)。重要なのは、善の総量を増やすことではなくて、同じ善を善として受け取る隣人の範囲を大きくすることである。Greenの想定する道徳的目的としての自己実現、すなわち永遠意識の実現とは、何よりもまず相互に目的として承認しあう共同体を実現し、それを拡張していくことである。Avital Simhonyは、Greenの考える善の観念は第一に相互的な自己実現であると述べる。「自己実現は相互的な(mutual)善である。誰も、他者から切り離されて独立であっては自己実現を達成することはできない。一人の発展は他者に依存しており、また他者と互恵的関係にある」(Simhony 2009, 33)。Greenの示す共通善およびその達成としての自己実現という考えは、Simhonyによると、利己的と利他的との二元論を克服するものである。Green的な共通善を達成することは「自己を忘却したり失うことなく他者を考慮すること」であるから(Simhony 2009, 35)、正しく共通善を目指している限りで私たちは自身の行為が利己的であるか利他的であるかと自問する必要はないのである。

ここまで確認してきたGreenの自己実現の概念をBradleyのそれと比較してみると、二つ大きな違いがあることに気が付く。第一に、Greenは私たちの自己実現を究極的には永遠意識の実現として捉えているが、Bradleyにとっては自己実現はあくまでも私たちの自己の実現であって、それ以上の意味を持たない。この相違点に関して言えば、Greenのほうがより踏み込んだ主張をしている分、より多く説明すべき事項を負っていることになる。「Greenの形而上学において最も理解するのが困難な点は、永遠意識と動物的有機体との関係である」(行安 2007, 215頁)と言われる通り、永遠意識という概念装置はGreen哲学の解釈において最大の謎を残してきた。Bradleyの倫理学を念頭に置きながら改めてGreenの思想を眺めたとき、果たして永遠意識という形而上学的な道具立てを要請する必然性があったのか否か、定かではないように感じられる。なぜGreenの倫理学思想は永遠意識の存在を必要としたのだろうか。一つの解答として、私たちが予め道徳的知識を有しているためには私たち自身が絶対者たる永遠意識と連続的でなければならないはずだ、という主張を考えることができる。しかし、この主張は、善が永遠意識のうちに予めデザインされて存在しているという考えを含意しているように思われる。そうであるならば、善がそのようにデザインされてあることの理由が問われなければならない。このように、永遠意識は説明を補助すると同時にさらなる説明をそれ自体が求めるものでもある。

第二の相違点は、道徳的な自己実現が社会的なものであると主張するときの両者の強調点の違いである。Greenは各人の自己実現がお互いに依存しあっているという相互的関係を強調するが、Bradleyはそれぞれの自己がその本質において普遍的であることを強調する。もちろん、これは程度の問題であって、Greenも自己実現は普遍的な自己の実現であると考えているし、

Bradley も行為が相互に依存しあっていることを認めている。しかし、敢えて言うならば、Bradley がより非個人主義的な人間観を提示したのに対して、Green の自己実現論はいまだ個人主義的な理解が色濃い。「Green は Hegel のように政治的・社会的な主題に優先権を与える考えに接近したが、彼は自身の形而上学的確信にもかかわらず、個人主義的観点に留まっていた。彼の個人主義は福音主義的キリスト教から由来している」(Walsh 1969, 71-2)。

これら二つの相違点は、Green の思想活動のそもそもの目的あるいは動機を比較的によく反映しているように思われる。Green の活動には、一方には大学教授・思想家としての、他方には宗教活動家としての、二つのルーツがあり、それは彼の形而上学的倫理学のうちで一つになっている。「Green の著作ははっきり宗教的な目的を持っていた。彼は原理的な福音主義を、キリスト教を歴史的な宗教から非ドグマ的な神学へと作り替える形而上学的な体系によって取って変えようとしたのである」(Richter 1964, 19)。Green の倫理学の目的は、形而上学的に組み上げられた最高善の観念を人々に提示し、協働してそれに向かうよう仕向けること、およびそのための一般的な方法を提示することにあった。そのために神の形而上学的定式化である永遠意識という理念は必須であったし、また罪や徳を個々の人格の問題として理解するキリスト教の教義上の理由から、個人主義的人間観を保持しなければならなかったのである。

事実、Green の倫理学思想は、Hegel や Bradley が示そうとしたものとは違って、実践的あるいは規範的な含意を持つものであった。Green は「人はいかにして行為を決定すべきか」という問いを取り上げ、考察している。人間意識の内面性、その永遠意識との繋がりを強調する Green は、他者の行為に対して「いかにすべきか」を論じることはできないとしたうえで、自身の行為について反省する場合に限ってこの種の問いを立てることができると言う。自分の過去の行いと未来の行いについて、「私はこれこれのことをしたとき、善なる人間が行為すべきであるように行為したであろうか」という問いと「私はこれこれのことをするとき、善なる人間が行為すべきであるように行為するであろうか」という問いを立てることができる (PE, § 296)。そしてこのように反省することは、私たちの道徳性のためには必須でさえある。このように自身の行為に反省を促す能力を Green は「良心 (conscience)」と呼ぶ。自分のうちにある道徳的欲求とその行為が示す特徴とを内的に比較することで、私たちは人生を道徳的に刷新することができる。「それは私たちが「心を持ち上げること、主の御許まで持ち上げること」である。いかに不十分であるとしても、いかに「ほのかで微々たるものであるとしても」、ただこれだけが、個人が人間の改善に献身する運動のさなかにあるときに道しるべを与える理想なのである」(PE, § 298)。

このように、Green の倫理学思想は絶対的なものの完成という Hegel 的図式に没入しながらも、個々人に「良心に従うべきである」という強い規範を示すものとなった。これは、先述した通り、Green の形而上学的思想と宗教的・倫理的信念との齟齬を一方で示すものであるかもしれないが、しかし同時に、絶対者の完成というある目標を掲げる体系にとって、その完成に

寄与するための規範を示すことは当然の帰結であるようにも思われる。そのように考えてみると、今度は、なぜ Hegel の倫理学には規範的な考えが示されていないのか、あるいは本当は何かそこから読み取るべき事柄が存するのではないかという疑いが生じてくる。

3. Hegel 哲学と教養

再度、Hegel 倫理学の非実践性について触れておこう。Walsh は「Hegel は、道徳的な助言を与えることは、極めて抽象的な種類の道徳的助言であっても、道徳哲学者の仕事ではないと論じた。哲学者の責務は世界に介入することではなく、それを理解することである」と語っている (Walsh 1969, 7)。しかし同時に、「Hegel について満足できないところは、彼があきらかにかいかなる種類の個人的な道徳性についてもその余地を残していないところだ。もちろん、Hegel は道徳的な行為者が自身で適用すべき原理を自由に受け入れることを許容するが、個人の良心をそれ自体のために深めることについてはまったく、あるいはわずかな関心しか持っていない」とも述べている (Walsh 1969, 18)。たしかに、問題を倫理学の領域に限定して吟味するかぎりでは、Hegel は自ら課した哲学の非実践性という制約を頑なに守っているように見える。しかしながら、他方で Hegel は『精神現象学』や論理学、また歴史学や哲学史などについて論じる際に、絶対的主体である理念が自己を実現する過程について繰り返し語っており、それだけでなく、「個としての人間の精神発達をその〔絶対精神の〕意識化過程と同様な論理構成のもとで考察しよう」としている (舟山 2016, 259 頁)。人間の精神が本来は精神の名に値しないものであり、絶対精神の実現に些かも寄与するところがないと想定するのでない限り、Hegel 哲学のうちに人間精神の陶冶のための理論を見出さないほうが難しい、と言えるだろう。舟山は次のように述べる。「個々人は、その抽象的な個別性を超えて成長し、本質的なもの、個人を超えたもの、実体的で活動的な精神とその具体的現れである客観的精神のなかへと超出していかねばならないし、それがまた必然でもある。だが、このことは、それぞれの人間は個人を超えた全体の一時的な現象形式を無批判的に受容すべきだ、ということの意味しているわけではなく、個々人は「客観的精神」である文化全体と協働し、「精神」の本質である自由の実現と意識化を先へ進めるべく尽力しなければならないことを意味する」(舟山 2016, 260 頁)。

このような、個々の精神に理念の実現のための協働を求めるような図式に対抗する Hegel 理解として、「理性の狡知 (List der Vernunft)」の概念を強調する立場を考えることができる。理性の狡知とは、世界の歴史全体を普遍的なものである理性の自主的な展開として捉え、それに従属するあらゆる特殊なもの、すなわち特定の個人や国家をその犠牲に供されるものとして把握する考えである。その際、理性は自身を個人や国家の直接的な目的として設定するのではなく、むしろ間接的な目的としながら、自分と国家・個人との間に別の目的となりうる対象を挿入することで国家・個人を巧妙に操り、もって理性自身の目的を達成しようとする、とされる

(『大論理学』Ⅲ, 198 頁)。たしかに、『世界史の哲学講義』の結語で「世界史の全行程は精神の首尾一貫した行程であり、また歴史の全体が諸国家の遂行する精神の実現にはかならないということ、そして国家が歴史そのものの世界的な実現であるということ」と語っている通り (Hegel 『世界史』下, 327 頁)、理性の主体的な自己展開は Hegel 的歴史理解の根幹であるから、理性の狡知を強調する解釈も主張されるべき余地がないではない。しかしながら、1996 年に『世界史の哲学講義』の初年度 (1822-23 年度) 講義の筆記録が出版されてからは、理性の狡知というアイデアを前面に押し出し、それによってすべての世界史的出来事を理解しようとする態度は説得力を失いつつあるように思われる。というのも、「初回講義にはそもそも「理性の狡知」という言葉は見られず、むしろ諸個人の情熱に力点が置かれている」からである。初回講義のなかでは「諸民族はその歴史の中で現実的な活動を行い、宗教や芸術といった文化を創造する能動的な主体として捉えられるのである。こうして、民族を構成する諸個人もまた、単なる受動的な存在としてではなく、欲望や情熱をもって活動する能動的な存在として描かれることになる」(伊坂 2018, 336 頁)⁷。

理性がその狡知でもってすべての歴史のおよび現実的な出来事を司っていると考えれば、個々人の精神が自身と世界のために尽力できることなど何もないことになる。自身の成長や世界への貢献は、その場合、すべていわば錯覚であって、理性がその個人にそのような尽力を行うよう拔かりなく働きかけた結果であるということになる。しかしながら、上述のように Hegel がすべての出来事を理性の狡知だけで説明し去ることを目指していたとは考え難いのであるから、私たちは彼の「教養・陶冶 (Bildung)」の概念のうちに規範的なテーゼを読み取ることができるであろう。すなわち、「精神は教養を深めなければならない」というテーゼである。教養こそが精神を進展させる。なぜなら、教養とは「そもそも思考するという普遍的なことの活動」だからである (『世界史』下, 298 頁)。

それでは、Hegel は教養という概念のもとで具体的にどのようなことを考えていたのだろうか。Hegel の教養概念は、「個別的なものが普遍性を帯びること」という一般的な意義を根底に持ちながら、幅広いさまざまな形で捉えられているため、私たちが普通に考える教養概念よりもはるかに多様な含みを持つ。私たちは、とくに身体を用いずに知識を習得すること一般を教養を身に着けることと考えがちであるが、Hegel にとってはそのような知識の習得だけが教養であったのではない。むしろ、人間が実践的な活動を通して自己を形成することこそが教養の本質であると理解する。人間の実際の活動を通じた自己形成の重要さは、Marx が Hegel 哲学

⁷ 従来『世界史の哲学講義』として読まれてきたものは、Hegel が「世界史の哲学」と題して 1822 年から 31 年まで隔年で冬学期に計五回行った講義の聴講者による複数の筆記録を基に、講義年度を区別することなく編者が編集したものであった。伊坂は、初回講義と元来の編集版との異同の原因を、一つはもちろん Hegel 自身による講義内容の変化に、もう一つは編者によるバイアスのかかったテキスト構成に求めることができるかもしれないと考える (伊坂 2018)。

の焦眉であると指摘した『精神現象学』「自己意識」章のうちに読み取ることができる⁸。「主人と奴隷の弁証法」と呼ばれる議論の中で、Hegelは闘争に打ち勝ったという事実のもとで優位性を示す主人と、その闘争に敗れた奴隷との関係を考察している。主人は奴隷に対して絶対的な権力を有し、自らは労働することなく奴隷を使役することができる。主人は、それ自体では自分自身に対して独立した存在であるはずの物を、奴隷を介して関係することによって否定することができるようになる。すなわち、主人は物をただ消費することができる。しかし、物と直接関係する奴隷は物を消費することはできず、それを加工するに留まらなければならない。だが、物を消費したいという自己の欲望を抑制し、物を形作るという労働の過程に自身のすべてを懸けることによって、奴隷は独立した物の世界へと出ていくことになる。形成された物がなおも独立してあることのうちに、自分自身はむしろこの物であり、したがって独立した存在であることを見出すのである。「かくて、一見他律的にしか見えない労働のなかでこそ、意識は、自分の力で自分を再発見するという主体的な力を発揮するのだ」（『精神現象学』、137-8頁）。労働するとは、人と物という不変不動の二項がただ接触するというのではなく、個別的なものである人が自己否定を契機として普遍的な物のうちに自己を形成することである。

労働をする主体的な人間精神はまた、社会のうちでさまざまな階層に所属する。そうやって社会的な存在になることも、人間が自己を陶冶することであるとHegelは言う。「自己意識は自分を疎外するかぎりで見えるなものになるのだ。それによって自己意識は社会的に認められる存在となるので、この社会性こそが自己意識にとって価値のある現実である。〔…〕ここで個人に価値と現実性をもたらすものこそ、教養である」（『精神現象学』、334頁）。では、社会的な存在として生きていくためには、私たちはなにを身につける必要があるのだろうか。Hegelは言う。「こうした労働の体系のなかで共同の関係を生きていく上では、自分の決定にもとづき、自分の活動と勤勉さと技量によってみずから市民社会の一翼を担う社会の一員となり、また、一員としての位置を保持しているという、そうした誠実心と階層の名誉心が支えとなる」（『法哲学』、§207）。つまり、ある特定の職業を占めるための技術と勤勉さ、ならびにそのことでもって社会の一員となっていることに対する自覚とが、ここで問われている教養の基礎をなしている。これらの議論から、いかにHegelが私たちの実践的活動を通じた自己形成を重視しているかが伺える。

しかし、Hegelにとって教養とはすなわち実践であるかということ、そうではない。私たちが日常的に使用する意味における教養、すなわち知識を習得し見識を深めることも教養のうちに数え入れられる。「実践的教養」と対比されるこのような「理論的教養」においても、人間の精神を深める方法は実践的な場合と基本的には同じであって、対象に働きかけ、自己を否定しつつ対象を変化させることで自己を新たに発見するという道筋を辿る。Hegelは、ニュルンベル

⁸ 舟山2016、261-2頁参照。

クでのギムナジウム校長時代の式辞で、古典語の学習を例に取りながら、理論的教養の本質について次のように語っている。「教養とはこれに先立つ素材や対象を、自分がこれに向かって労働するものとしてもつのであり、すなわち教養は先立つ素材や対象を変化させ、これらを新たに形成し直すものなのです。私たちは古代の世界を自己のものにしなければならないのですが、これはこの世界を所有するためというよりは、むしろ私たちが加工しなければならないものとしてもつためなのです」(Hegel 1809, 32-3 頁)。古典語の学習を通して現れる古代の世界は、私の精神のうちで他なる世界を構成しており、私を私自身から疎外する。この疎外を通じてはじめて、私は私を再発見するのである。「これらはたしかに私たちを私たちから切り離すものではありませんが、同時に自己自身への還帰に際しての始発点と導きの糸とを併せ持つものであり、古代人との親交を取り結ぶとともに、自己自身を再発見する始発点と導きの糸とをもつものなのです。そしてこの際、この自己自身の再発見が精神の真実で普遍的な本質を求めているものであることは注意せられるべきことです」(Hegel 1809, 34 頁)。

こうして確認できるように、Hegel は一方で哲学という営みの非実践性を強調しつつ、しかし他方で教養概念の重要性を繰り返し語り、人々に自己を陶冶する意義を説いてきた。Hegel における教養概念はたしかに倫理学の領域に収まりきらない射程を有するが、しかし同時に実践的な概念である。もしこれを実践的な概念として、言い換えれば規範を含意するものとして理解しないならば、いかなる意味で教養概念が重要であると言えるのか理解しがたくなるであろう。Hegel 哲学がこのような規範的なテーゼを含んでいる理由は、彼の体系が最終的には一つの目的を持っているからである。理念の完成、精神の絶対的な自己実現がその目的である。この目的との相対においてあらゆる価値は述べられなければならない、この目的への接近を促すものはそれ自体促進されるべきものと考えられなければならない。

4. Bradley 倫理学に規範的なテーゼは存在するか

Bradley の哲学には、Hegel や Green が構想したような哲学的体系の最終的な目的は設置されていない。たしかに Bradley も絶対者について語っているが、彼の言う絶対者とは「経験」であり「現前している所与の事実」のことである (*Appearance*, 144)。なぜ経験が絶対的であるのかということ、いかなるものも、いかなる区別も、経験のうちに存しないものはないからである。経験の外側について考えようにも、そのように考えること自体が一つの経験なのであってみれば、経験の外側に到達したとは言えないのである。本稿で Bradley の形而上学にこれ以上立ち入ることはしないが、一点だけ Hegel や Green との差異を明確にしておくとするれば、彼らが絶対者を理性的なものだと考えたのに対して、Bradley の場合はそれを感性的なものとして理解したという点を指摘しておくのがよいだろう。理性的な絶対者は、「その本質からして過程であ」り (『小論理学』, § 215), Hegel と Green がともども理解したように、徐々に自らを現実世

界のうちに顕すものである。理性的絶対者は、それゆえ、それ自体がこの現実以上に現実的なものであって、この現実の現実性はこの現実が絶対者と一致してあることに由来する。一方で感性的なものとして把握された絶対者は過程ではない。それは過程を有さないがゆえに、常にすでに実現している。そして、この現実とは感性が捉える現実には他ならないから、感性的絶対者はこの現実と少しも異なるところがない。

先述のとおり、Green にとっての自己実現とは理性的絶対者たる永遠意識の実現に他ならない。Green の考えでは、永遠意識の実現と個々人の自己実現とは必然的に結びついており、永遠意識を実現するという目的から個々人の義務を導き出すことが彼の倫理学の主眼であった。それによると、人々は自らの意識のうちに良心を有しており、それは永遠意識が有限な意識に非言語的に命じている規範であるのだから、良心が指し示すところに従わなければならない、とされる。これに比べて Bradley の場合、彼が考えるところの絶対者はすでに顕れているのだから、絶対者を実現するという考えは意味をなさない。Bradley が自己実現というとき、それは個々人が意志の働きに応じて行為することを指しているに過ぎない。そして、Bradley は Hegel に倣って哲学の非実践性を主張しているのだから、彼の倫理学思想のなかに規範的なテーゼを読み込むことはできない。これが、本稿における私の結論である。

Bradley は「いかなる場面においても、最善の (best) 自己を実現することが道徳的な義務である」と述べているが (ES, 219)、この記述は本稿における私の結論と矛盾するものではない。ここで Bradley が行っているのは、私たちは現に道徳的義務を負っており、それに応じながら自己実現しているという事実の指摘である。私たちは私たちがいつでも最善を尽くさなければならないという道徳的義務のもとにあることを理解する必要はない。なぜなら、理解しようとしまいと、現にその義務を負っているのであるから。多くの倫理学思想は何らかの規範的テーゼを示すことをもって自らの仕事と任じている節があるが、また多くの思想はその手続きにおいて一つの誤りを犯しているように思われる。すなわち、あたかも一切の道徳的義務を負っていない読者に道徳的規範を示そうとするかのように規範的テーゼを主張するという誤りである。倫理学思想が道徳的規範を示さないのは奇妙だ、と感じる人があるとすれば、その人はその思想の受け取り手がすでにある道徳的規範に従っているであろうことを失念して、倫理学思想が規範を示さなければ人はいつまでも無道徳の状態に留まってしまうという要らぬ心配をしている可能性がある。

Bradley の倫理学をこのように解釈することに対して、いくつかの反問を想定することができる。①そこに道徳的規範が示されていないのであれば、人々は各々自分の信じる格率を立てて行動すべきであるか。つまり、各人が個別に人生の目標や行動指針を立てて、それに従って生きるべきか。②自分以上のものであるようなある主体の存在を信じ、自らをそれに完全に従属するものとして理解すべきか。端的に言えば、自らの主体性を諦めていかなる努力や思考も放棄すべきか。③Bradley が常に道徳性の規準として参照していた素朴な道徳意識にいつでも

立ち戻る習慣を身に着けるべきではないのか。これらの問いを論じて、私の解釈をより明確なものにしてみようと思う⁹。

まず①について、これはまったく Bradley の倫理学と合致しない。Bradley 倫理学の枠内で考える限り、私たちは最善の自己を実現する義務を現に負っているのであるから、そして現に義務を負っているとは実際にそれに従っているということだから、私たちは実際に最善の自己を実現しようとしていることになる。そのため、私たちが各々自己の格率を定めるべきであるとするならば、私たちは実際にそのようにしているはずである。しかし、現実にはすべての人が自らの格率を定めたくて生きているとは言えない。よって、それが最善の自己を実現する義務に適っているとは言えない。この誤った見解の根底にあるのは、人が従うべき道徳的規範は客観的に存在するものであって、かつそれは不変であるはずだ、という道徳性についての理解である。しかし、このように道徳性の外にある恒常不変の目的を設定することは、道徳性は道徳性自身を目的としなければならないという善意志の規定に反しており、したがってそれは真の道徳的目たりえない。さらに、どのような格率を採用するかということがこの場合個人の恣意的な選択に委ねられているが、恣意的な選択は私の普遍性ではなく個別性の現れであるから、それを実現することは私の個別性を実現することに他ならない。道徳意識に照らして、これは道徳的に目指されるべき自己実現であるとは言えない。以上の二つの理由、すなわち各人が採用する格率は道徳性の外部から持ち込まれたものであり、かつ恣意的に持ち込まれたものであるという理由から、この反問は棄却される。Bradley が規範的テーゼを示さないからといって、各々で格率を立てることが正しいわけでも推奨されているわけでもないのである。

次に論じるのは、②自分以上のものであるようなある主体を信じ、自らをそれに従属するものとして理解すべきか、という反問である。たとえば、決定論的な世界観を信じるならば、私は私自身をまったく主体的に行為することのできない、ただの世界の一構成要素としてしか見做せないかもしれない。同じように、Bradley の倫理学を前提とするかぎり、私たちは道徳的義務に従って行為することが予め決定されているため、私たち自身はその決定に身を任せる客体でしかないのではないか、という疑問がこの問いには含まれている。道徳的行為の本当の主体は私たちをして義務に従わしめる何者かであり、この私はそれに従属することしか許されていないのではないか。このような疑問に対して、Bradley はどのように応答するだろうか。まず、この私を究極的な主体と見做さないという点については、Bradley は同意する。私は純粋な普遍者ではなく、あくまで特定の社会的・歴史的状況下にあつて、特定の傾向性を有する、個別

⁹ そもそも、Bradley の行っていることが「事実言明」なのであれば、いかなる「規範的言明」に対しても肯定も否定もできないはずではないか、という疑問があるかもしれない。しかし、Bradley が行っていることは、私たちの道徳的意識が道徳的に正しいと想定したうえで、私たちがいかなる道徳的規範を抱いているかについての事実を描き出すことである。つまり、Bradley は規範について語っているのだから、規範的言明についてその立場から賛否を述べることは可能である。

的な存在である。しかし同時に、私はその本質において普遍的存在でもある。さもなければ私にまったく固有な諸特徴だけが私を構成していることになってしまうからである。私から普遍性を取り除かれたならば、私は社会的存在でもないし、真理も美も探求できないし、おそらくいかなる意味においても他者と係わることすらできないであろう。そして、私が個別的であると同時に普遍的でもあるというこの考えが、目下提出されている疑問を棄却する基礎となる。というのも、私を従属させるどのような主体を考えようとも、そのような存在は普遍的存在でなければならぬから、その主体の本質が私とまったく異なっているということは考えられないからである。そして、私を完全に従属させる、私とまったく異質な超越的存在者のようなものが考えられない以上、私は私の主体性を完全に放棄することはできないのである。

最後に、③Bradley 倫理学に即して言えば、私たちはつねに「素朴な道德意識」に立ち戻る習慣あるいは徳を身に着けるべきだと言えるのではないか、という問いを検討する。この問いに対しては、次の二点を指摘することができよう。第一に、私たちはすでに、素朴な道德意識に立ち戻る習慣を有しているということである。私たちは最善の自己を実現する義務を負っており、そして善についての知識の源泉は私たちにあっては道德意識のうちに求められるので、私たちは道德的義務を遂行するために現に道德意識に立ち戻っていると言うことができる。第二に、Bradley が指摘している通り、道德意識に立ち戻ることは容易ではない。なぜなら、「私たちが素朴でないから」である (ES, 2)。道德意識に立ち戻るべきだという考えのもと、無意識のうちにある恣意的な格率を擁立してしまうということは十分にありえる話である。このような間違いの可能性を排除できない以上、常に道德意識に立ち戻るべきである、と考えるべきではないように私には思われる。

以上、いくつかの反問を通して、Bradley 倫理学の非実践性・非規範性の内実をあきらかにしようとした。Bradley の倫理学思想は、いかなる「べき」も示しはしないが、それは各人がそれぞれ自分のための道德的規範を探求するよう促すものでも、主体的行為を諷めるよう説くものでもない。もちろん、道德的規範性を根本から否定するという懐疑主義でもない。私たちは現に、つまり Bradley の倫理学思想に触れる以前も以後も変わらず、道德的義務を負っており、それに応じながら生活しているのである。

5. まとめ

以上で、本稿の考察を終える。本稿では、まずイギリス観念論思想の二人の代表的哲学者 F. Bradley と T. Green の「自己実現」の概念に基づく倫理学思想を比較し、次いで Hegel にも言及し、それぞれの思想家が人間の道德的あるいは哲学的義務をどのように考えているかということについて論じた。Green は「人間は良心の指し示すところに従うべきである」という道德的義務が存在すると考えており、Hegel は、一方でいかなる道德的義務を示すことも哲学の仕事

ではないと考えながら、他方でやはり人間は精神を陶冶しなければならないというある種の義務を負っているという考えを示している。しかし Bradley にはこのような義務の観念は存在しない。Bradley と Hegel および Green との違いは、最終的には彼らの抱く絶対者の観念の違いに由来するということにも言及した。しかし、それを説得的に示すことは本稿の枠内では困難であるから、別の機会に譲ることにしたい。

(しろうず だいご・人文学専攻)

参考文献

- Bradley Francis H, 1876, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford (2006).
- , 1893, *Appearance and Reality*, Cambridge University Press (2012)
- , 1999, *Collected Works of F. H. Bradley Vol.I-XII*, Thoemmes Press, Bristle.
- Hegel G. W. F, 1807, *Phänomenologie des Geistes*. 『精神現象学』, 長谷川宏訳, 作品社 (1998).
- , 1809, 'Rede von 29. September 1809'. 「1809年9月29日のギムナジウム終業式での式辞」, 『ヘーゲル教育論集』, 上妻精編訳, 国文社 (1988), 22-42 頁。
- , 1816, *Wissenschaft der Logik*. 『論理学』, 山口祐弘訳, 作品社 (1-3 巻, 2012).
- , 1817, *Die Wissenschaft der Logik*. 『論理学—哲学の集大成・要綱〈第1部〉』, 長谷川宏訳, 作品社 (2002).
- , 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 『法哲学講義』, 長谷川宏訳, 作品社 (2000).
- , 1838, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*. 『世界史の哲学講義』, 伊坂青司訳, 講談社 (上・下巻, 2018).
- Green T. H., 1883, *Prolegomena to Ethics*. Edited by A. C. Bradley. Clarendon Press, Oxford (1899).
- Mander William J. 2011. *British Idealism: a History*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2016. *Idealist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Richter Melvin, 1964, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Thoemmes Press, Bristle.
- Simhony Avital, 2009, 'A Liberal Commitment to the Common Good: T. H. Green's Social and Political Morality', William Sweet ed., *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*, Imprint Academic, Exeter, pp.31-50.
- Walsh W. H., 1969, *Hegelian Ethics*, Macmillan, London.
- Williams Robert R. 2000. *Hegel's Ethics of Recognition*. Oakland: University of California Press.
- 伊坂青司 2018 「訳者解説」, G. W. F. Hegel 『世界史の哲学講義』, 講談社, 下巻 329-41 頁。
- 舟山俊明 2016 「ドイツ観念論哲学と陶冶論 (人間形成論)・教育思想」, 眞壁宏幹編『西洋教育思想史』, 慶應義塾大学出版会, 251-71 頁。
- 行安茂 2007 『近代日本の思想家とイギリス理想主義』, 北樹出版。