

# フイヒテにおける自己と絶対者

美濃部 仁

## 序

本論文は、フィヒテを導きとして自己と絶対者について考えたものである。第一部では主として自己が、第二部では主として絶対者が取り扱われている。

「私」を「私」たらしめているものは「知的直観」であるとフィヒテは言う。「私」とは、いかにしても客体となりえない主体、いかにしても外になりえない内であるが、そのようなものを成立せしめている直観が知的直観である。知的直観とは精神活動の直接意識であると私は理解している。第一部は、その理解をさまざまな場面に即して述べたものである。

「私」は、知的直観において自己を意識するという仕方で成立するが、しかし、「私」は、単に自己を意識するものではない。「私」は自己を否定するものでもある。「私」は、自己を否定することのできる唯一のものである。絶対者とは、「私」が自己を真に否定するところに現われるものである。第二部では、そのような見方に基づいて、フィヒテにおける絶対者を論じた。

1999年12月14日

## 凡 例

カント、フィヒテ、シェリングの著作からの引用に際しては、以下の略号を用いた。

### カント

Akad.-Ausg. Kants gesammelte Schriften I-XXVIII, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, ab Band XXIII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1902f.

K.d.r.V. Kritik der reinen Vernunft 1781(=A), 1787(=B)

### フィヒテ

SW J.G.Fichtes sämtliche Werke I-VIII, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46

NW J.G.Fichtes nachgelassene Werke I-III, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1834/35

GA J.G.Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky, Stuttgart 1962ff.

### シェリング

Sch. Sämtliche Werke I/1-10, II/1-4, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-61

# 目次

## 第一部

第一章 知的直観と『全知識学の基礎』	2
第一節 知的直観とは何か	4
第二節 三つの根本命題	6
(1) 第一根本命題について	7
(2) 第二根本命題について	17
(3) 第三根本命題について	19
第三節 シェリングの知的直観	22
注	24
第二章 哲学者の反省	26
第一節 哲学者の特権	27
第二節 反省と知的直観	29
第三節 反省の自由	32
注	37
第三章 無神論論争	38
第一節 経緯	38
第二節 フォルベルクとカント	43
第三節 使命の自覚（知的直観）と道徳的世界秩序への信仰	46
第四節 超感性的秩序と感性界	50
第五節 宗教論と知識学	53
注	53

## 第 二 部

第四章 1804年の『知識学』における絶対者	57
第一節 (1) 実体としての絶対者	59
(2) 光としての絶対者	59
(3) 自己を構成する自体としての絶対者	61
(4) 自己内に閉じた自我としての絶対者	63
第二節 (5) 現象の原理としての当為(第十六講-第十七講)	66
(6) 現象の原理としての「おのずから」(第十八講-第二十講)	68
(7) 現象の原理としての像(第二十一講-第二十五講)	69
注	72
第五章 絶対者と自己	74
第一節 1804年の『知識学』	74
第二節 『浄福なる生への指教』	79
第三節 『改良されたフィヒテの学説に対する自然哲学の真の関係の明示』	84
注	86
第六章 絶対者と理性—ドイツ観念論における哲学者の立場—	87
第一節 カントにおける理性と絶対者	88
第二節 前期フィヒテの立場	90
第三節 シェリングの立場	94
第四節 シェリングと後期フィヒテ	96
第五節 ヘーゲル『差異論文』の立場	100
注	101

# 第一部

## 第一章

## 知的直観と『全知識学の基礎』

フィヒテの哲学において「知的直観(intellektuelle Anschauung)」という概念は、哲学の原理としての「自我(das Ich)」の概念とともに古い。哲学の原理は自我でなければならぬ、という考えがフィヒテを捉えたのは1793年末のある日のことであったとされるが(vgl. GA II, 3, 10ff.)、その頃彼は『エネジデムス書評』および『根元哲学についての私的省察』を書いていた。「知的直観」という言葉は双方に見出される<sup>(1)</sup>。そこには知的直観が如何なる直観であるかについての秩序立った説明はないが、哲学の原理としての自我は経験的直観によってではなく知的直観によって捉えられるものであるという主張は述べられている。

1794年から95年にかけて書かれた『全知識学の基礎』のなかには「知的直観」という言葉は一度も現われない。知的直観は神に属するものであって人間に属するものではないとして、人間に知的直観を認めることを拒否していたカントを気づかったということも、おそらくあるであろう。また知的直観が、哲学の原理としての自我を捉えるために哲学者に要求される直観であるという意味で、哲学の内容というよりはむしろ哲学の方法に属する事柄であるということも、一つの理由であるかもしれない。しかし、後に述べるように、たとえ言葉としては書かれていなくとも、事柄として見るならば、『全知識学の基礎』の叙述を可能にしているのは知的直観であると考えられる。

フィヒテがはじめて知的直観を主題化するのは、1797/98年『哲学雑誌』に発表された諸論考においてである。彼はそこで、「知的直観」という同一の言葉のもとに彼がカントとは全く異なった事柄を理解しているということを宣言し(SW I, 471)、「一切の哲学の唯一の確固とした立脚点」(SW I, 466)としての知的直観について詳論する。

彼に知的直観を主題化せしめる一つのきっかけとなったのはシェリングの諸著作であったと考えられる。1794年イエーナにおいて講じられたフィヒテの『全知識学の基礎』は、熱狂をもって迎えられはしたものの、その原理である自我概念の難解さのために多くの聴講者を困惑させたのであるが、シェリングはテュービンゲンでいたにもかかわらず、いち早くそれを自分のものにし、翌1795年5月に『哲学の原理としての自我について』を公

にした。多くの人のフィヒテ理解を方向づけたこの著作においてシェリングは、自我を説明する際のキーワードとして「知的直観」という語を用いている<sup>(2)</sup>。フィヒテが避けていたこの語をシェリングはフィヒテ解釈の中心に据え、それが大きな反響を呼んだ。そこでフィヒテは、自分の知的直観理解を明らかにするべく、『哲学雑誌』においてそれを論じたのであろうと思われる。

またそれと並んで、『全知識学の基礎』に対する多くの誤解を目のあたりにしたフィヒテが<sup>(3)</sup>、彼自身は如何にして自我が哲学の原理であるという確信に到ったのかということについて語る必要を感じた、ということもあるであろう。人は哲学を学ぶことはできない、ただ哲学することを学ぶことができるだけである(K. d. r. V. B, 865f.)という有名なカントの言葉はフィヒテの哲学にも妥当する。人は自ら知的直観をもつことなしに、原理としての自我を理解することはできない。それゆえ、哲学者が如何にして知的直観をもつに到るかといういわば哲学以前の問題が、知識学にとっては決定的な意味をもつのである。1795年7月2日ラインホルト宛の手紙にフィヒテは次のように書いている。「私が伝えたいものは、決して口に出して語ったり概念で捉えたりすることのできないもので、ただ直観することができるだけです。私が語った言葉は、ただ求められている直観が読者のなかに形成されるよう読者を導くことをしてくれさえすればいいのです」(GA III, 2, 344)。1797/98年の諸論考では、ここに言われている直観、すなわち知的直観を読者のなかに生ぜしめることが知識学の第一の課題であると認識されているとすることができる。因みに、フィヒテはそこで読者に語りかけるという仕方で知識学の叙述をすすめるのであるが、このことも、知的直観を概念で説明することはできない、知識学の叙述は知的直観を形成するように読者を促しうるにすぎない、という彼の立場に由来すると考えられる。

さて、以上のように、フィヒテの知識学は始めから一貫して知的直観をエレメントとして成立していたという見方に立って、本章では、まず、フィヒテの知的直観が最も明瞭に叙述されていると思われる1798年の論考『知識学の新叙述の試み』<sup>(4)</sup> 第一章(SW I, 519-534)に沿って知的直観とは何であるかを理解し(第一節)、次いで、その理解に基づいて『全知識学の基礎』の自我概念に籠められた意味を取り出す(第二節)ことを試みる。そして最後に、フィヒテ的意味における自我および知的直観の独自性を際立たせるために、シェリングの『哲学の原理としての自我について』に簡単に言及する(第三節)。



## 第一節 知的直観とは何か

『知識学の新叙述の試み』の冒頭で読者に求められるのは、思惟の自由に気づくことである。思惟が自由であるというのは、一見自明のことのようであるが、自由という言葉のもとに理解するものは、人によって根本的に異なっている場合がある。それゆえ、まずフィヒテの例に依りつつ、彼が思惟の自由という言葉で呼ぼうとしたものが何であるかを考察することにする。

あるものを思惟するとは、ある規定された概念を意識することである、とフィヒテは言う。たとえば、私を考える、机を考える、壁を考える、というときには、私、机、壁という概念が意識される。それが、たとえば空想や単なる願望ではなく、思惟という名にふさわしいものであるならば、そこで意識される概念は限なく規定されたものでなければならない。しかし、規定された概念が思惟のすべてではない。思惟のなかには規定されていないものも見出される。それが思惟の「自由」である。「君は、この規定されたものの代わりに、別のものをも考えることもできた」(SW I, 521)ということによって、フィヒテはそれを示す。彼の意とするところは、意識された概念が何如なるものであるかはすでに規定されているとしても、その概念を意識する、ということは自由に属する事柄である、ということであろう。それは、言い換えると、意識は与えられた状態ではなく、概念の定立(Setzen)であるということである。このようにして、フィヒテは思惟を一つの定立すなわち活動(Tätigkeit)と捉え、そこに思惟の自由である所以を見る。

ここで注意すべきであるのは、「別のものをも考えることもできる」ということから、思惟が一つの活動であるということが論理的に結論するわけではないということである。読者は、フィヒテの言葉に促されて、自分で直接にそのことを確認しなければならない。ここでは、普遍的な仕方では証明されえない思惟の活動を自ら直接に感じ取るということが要求される。フィヒテは次のように言っている。「君がそこに全く活動を意識しないというならば […] 我々はここで平和のうちに袂を分かとう。というのも、君はこれからさき、私の言葉がひとこともわからないだろうから」(SW I, 522)。

さて、当時の哲学において自明の図式であった主観-客観-関係は、思惟が活動であることから次のように説明できる。主観とは、思惟の定立活動がそこに属するところのものであり、客観とはその活動によって定立されたもののことである。思惟とは主観の客観へのはたらきである、と。

以上は、知的直観について論じるための前提である。フィヒテは読者に思惟のなかの活動を見て取ることを要求した後、つづけて、とくに私（＝自我）を考えることを要求する。知的直観とは、「それによって自我が生じるもの」（vgl. Zweite Einl.; SW I, 463）であるから、我々が自我を考え、そして同時に、それを如何に行なったかを観察するとき、知的直観とは何であるかが明らかになるであろう。

\*

自我を考える際に特徴的であるのは、考えるもの（＝主観）と考えられるもの（＝客観）が同一であるということである。自我を考えるとは、主観を思惟の客観にすることに他ならない。しかし、それは、すでに現に存在している自我を認識の客観とするという意味ではない。その場合に認識されるのは、生き生きとしたこの私ではなく、自我という名の物だからである。本来の自我は、主観と客観の同一においてはじめて成立する。しかし、それは如何にして可能であるのか。

主観-客観-関係という図式に固執する限り、主観と客観の同一を説明することは原理的に不可能である。客観とされた主観は、もはや本来の意味における主観ではない。しかし、だからといって主観を客観としてもつ主観を再び捉えようとしても、そこには新たにもう一つの主観が現われ、無限遡行に巻き込まれてしまうだけである。それゆえ、我々が意識のなかに自我を見出すということが可能であるためには、主観-客観-関係によって成り立つのではない意識があるのでなければならない。主観が、主観に対する客観とされるのではなく、いわば主観のまま客観とされるような、そのような意識を我々はどこかに見出せないであろうか。

この問題を解く手がかりとなるのは、我々が今まで用いてきた「主観」という言葉である。主観-客観-関係を前提するかぎり主観を主観のまま捉えることはできない、と言いつつも、我々は主観という語の意味するところを全く理解していなかったわけではない。我々はすでに主観とは何かをなんらかの仕方で知っており、主観と客観の同一を我々のなかに有していたからこそ、議論をすすめることができたのである。では、我々は如何にして主観を知ったのであるか。

さきに述べたことを振り返るならば、我々は、考えるもの、すなわち思惟の活動がそこに属するものを、主観と名づけたのであった。ところが、活動が主観に属すると言われえたのは、主観と名づけられたものにおいて活動が直接に意識されていたからである。それゆえ、そこで見られた事態は次のように記述することができるであろう。主観とは、活動

が直接に意識されているということに与えられた名であり、客観とは、活動の限界点、すなわち、概念の成立とともに自由が尽きる点が、直接に意識されていることに与えられた名である、と。

我々の課題は主観を主観のままに捉えるような意識をさがすことであつたが、それは、ここに、活動を活動のままに捉える直接意識として、より根源的な形で見出された。主観が主観のままに捉えられるとは、活動が活動のままに捉えられるということに他ならない。ただ、より厳密には、活動が活動のままに捉えられることによってはじめて、その活動が主観の活動と呼ばれ得るものとなる、すなわち、そこにおいてはじめて主観が生じると言うべきであろう。客観は、その主観の限界として生じることになる。主観および客観の生成の場面においては、主観-客観-関係を出発点とする人々がしばしば考えるように、主観と客観とが対称関係にあるのではない。主観と客観の区別は、活動の直接意識から主観が生じることによってはじめて生じるのである。

さて、いま、この主観生成の場면을、すでに成立した主観の側から見るならば、それを次のように叙述することも可能である。すなわち、そこにおいては主観が客観化による変容を蒙ることなくその活動のままに意識されている、と。主観は主観として意識されている以上、一種の客観であるが、客観とは言っても、それは主観-客観-関係のなかに見出されるような、主観に対する客観ではなく、主観と一つであるような客観である。この主観=客観としての主観は、主観-客観の相対的關係に先立って成立する絶対的主観であり、フィヒテが「自我」と名づけるところのものである。そして、そういうものとしての自我が、それを通して生成するところの直接意識、すなわち、活動を活動のままに捉える直接意識が、「知的直観」と呼ばれるものに他ならない。フィヒテの言葉を用いるならば「自己が定立していると定立すること」(sich Setzen als setzend: SW I, 528)が知的直観である。直観とは直接意識の別名であるが(ebd.)、それは感性的直観と知的直観の二つに分けられる。感性的直観が、思惟の活動を見ることなく概念を直接に意識し、自己をいわば客観のなかへと没し去るものであるのに対し、知的直観は、活動を直接に意識するという仕方自己を見出し、自我に内実を与えるのである。

## 第二節 三つの根本命題

以上、1798年の『知識学の新叙述の試み』に依って、自我は知的直観によって成立する

こと、そして知的直観とは活動を活動のままに捉える直接意識であることを述べた。自我についてのこのような見方は、1794/95年の『全知識学の基礎』の際に、すでにフィヒテの基本的な見方であったと考えられる。本節では、上述の自我理解を導きとしつつ『全知識学の基礎』の第一部「全知識学の根本諸命題」の叙述を順を追ってあとづけるを試みる。知的直観に注目するとき、『全知識学の基礎』の構造がより明らかになると思われるからである。

(1) 第一根本命題について (SW I, 92-98)

『全知識学の基礎』では、周知のように、哲学の第一原理すなわち第一根本命題の探求の出発点は  $A = A$  という命題に置かれている。  $A = A$  は確実さをもつ命題だからである。ただ、  $A = A$  は、誰もがそれを承認するという意味においては確実であるが、端的に確実であるわけではない。すなわち、  $A = A$  自身が確実さの原理であるというわけではない。端的に確実であるべき第一根本命題を見出すためには、  $A = A$  という命題に確実さを与えているものは何かということが問われなければならない。

しかし、そもそも  $A = A$  とは何を意味する命題であるのか。まず、それはトートロジーの表現である。トートロジーは無内容であるが、形式的には常に真である。そこに見出される確実さにフィヒテは注目していると考えられる。しかし、それだけではないであろう。フィヒテがそれ以上に関心を寄せていると考えられるのは、物のアイデンティティーである。たとえば、比叡山は比叡山である、夏も冬も比叡山であるといったことである。これは、カントの哲学において、対象の統一と呼ばれるものである。経験の対象であれ、理念の対象であれ、対象が統一をもっているということがなければ、我々の認識は成り立たない。  $A = A$  は、トートロジーの場合のように  $A$  が無内容な記号である場合も含めて、或るもの  $A$  が我々の知の対象であることの表現であると言うことができる。

さて、フィヒテ自身は、  $A = A$  について次のように書いている。「  $A$  は  $A$  である、という命題は、  $A$  がある、という命題と決して同じ意味ではない」 (SW I, 93)。これは、  $A = A$  において確実であるのは、  $A$  自体の存在ではないということである。フィヒテは、「  $A$  が二直線に囲まれた空間である場合を想定してみると、  $A$  がある、という命題は、明らかに誤っているとしても、さきの命題 [筆者注:  $A = A$ ] は変わることなく正しい」 (ebd.) という極端な例をあげて説明している。しかし、  $A$  自体の存在が不確実であるということは、このような極端な場合に限らず、たとえば、  $A$  が経験の対象としての比叡山である場

合にも言いうることである。比叡山が我々の知の対象であるとき、比叡山は比叡山としてのアイデンティティーをもつ。しかし、比叡山がこのような仕方でアイデンティティーをもつということは、比叡山自体が存在するというと同じではない。比叡山が我々に知られていることは確実であっても、それを根拠に、比叡山自体の存在が確実であるとは言えない。

フィヒテはこのことを明らかにするために、 $A = A$ が意味するのは「もしAがあるならば、それならばAはある (Wenn A sei, so sei A.)」(ebd.)ということであると言う。前半の「もしAがあるならば」は、上の言葉を使えば、「もしAが知の対象であるならば」ということを意味すると理解できる。もしAが知の対象であるならば、それならばAは知の対象として存在する、しかし、Aは無条件に存在するわけではない。これが $A = A$ の意味であり、そのような意味を有する $A = A$ が確実であるというのがフィヒテの見方である。

この見方に特徴的であるのは、物自体としてのAではなく、知の対象としてのAの存在が問題にされているということである。フィヒテは、物自体について述べるのが困難であるという理由で、知の対象から考察を始めているのではない。知の対象としてのAの存在を、物自体としてのAの存在に到るための梯子と考えているのではない。そうではなくて、考察に値する確実な存在として、A自体の存在ではなく、知の対象Aの存在を選んだのである。そして、その知の対象としてのAの存在は、「もしAがあるならば」という条件の下にある存在であると理解されている。確実なものは無条件であるとは限らない。ここでは、条件の下にあるということが、Aの存在の確実さを形成しているという見解をフィヒテは提示している。

このように見ると、 $A = A$ という命題の確実さにとって、命題の内容がAであるということは本質的でないことが明らかになる。 $A = A$ の確実さと $\neg A = \neg A$ の確実さは全く同じである。「命題の内容ではなくて、その形式だけが問題である」(ebd.)。それゆえ、フィヒテは、上記「もしAがあるならば、それならばAはある」において、「もし」と「それならば」の間に必然的連関があるということ、そのことが $A = A$ の確実さの根拠であると言う。「両者の間の必然的連関こそ、端的に、いかなる根拠もなしに定立されたものである」(ebd.)。この連関を、フィヒテはXと名づけている。

しかし、この連関Xの内実をなすものは何であるのか。この連関は、上に見たように、Aの存在に条件を与え、それによってAの存在を確実に行っているものである。それゆえ、Xを説明するためには、XがどのようにしてAの存在を条件づけているのかが問われな

ればならない。「いったい、どのような条件の下にAはあるのか」(ebd.)。

Xの解明にあたって、フィヒテはまず次のように書いている。「Xは、すくなくとも自我のなかに自我によって定立されている。――というのも、上記の命題において判断をおこなっているもの、すなわち、Xという法則に従って判断をおこなっているものは、自我だからである」(ebd.)。これは『全知識学の基礎』における「自我」概念の初出箇所であるが、ここで「自我」が意味するのは、さしあたっては、カントの「超越論的統覚」であると理解することができるであろう。周知のように、カントは『純粹理性批判』に「『私は考える』は、私の一切の表象に伴いなければならない」(B, 131)と書き、表象を成立せしめる条件として超越論的統覚の作用があることを提示した。上の引用文では、自我が「判断をおこなっているもの」であると言われているが、それは、カントの言い方を使えば、 $A = A$ という命題には常に「私は考える」が伴いうる、ということであると考えることができる。知の対象としてのAとは、私の知の対象としてのAである。

では、自我のなかに自我によって定立されたXは、どのような仕方でAの存在を条件づけているのか。「もしAが自我のなかに定立されているならば、それならばAは定立されている、あるいは――それならばAはある」(SW I, 94)とフィヒテは書いている。これをさきの命題「もしAがあるならば、それならばAはある」と比べてみると、条件節のAについて「自我のなかに定立されている」と言われている点を除いて違いがないことが見出される。それが意味するのは、連関Xが成立するためには、Aが自我のなかに定立されていること以外のいかなることも必要ではないということである。Aが自我のなかに定立されているとき、 $A = A$ は「端的に」成立するとフィヒテは言う。「述語の位置にあるAは、主語の位置にAが定立されているという条件の下で、端的に定立される」(ebd.)。つまり、Aは、自我のなかに定立されているということだけを条件として、知の対象としてのアイデンティティーをもって存在するということである。この事態をフィヒテは次のように表現している。「Aは、判断する自我に対して(für)端的に存在し、そもそも自我のなかに定立されているということだけによって存在する」(ebd.)。

以上の考察から、Aにアイデンティティーを与えているものは自我であることが明らかになった。より正確に言えば、Aのアイデンティティー(X)は自我のアイデンティティーに他ならないということである。カントは、統覚「私は考える」の超越論的統一について、それが「直観に与えられた雑多なものすべてを結合して、客観を考えることをさせるもの」(K. d. r. V. B, 139)であると言っているが、フィヒテがここで自我について見ているのも同

様の事態であると考えられる。

A = Aの確実さの根拠が自我のアイデンティティー「私は私である」に存することが、ここまでで明らかになった。ここに見出された自我のアイデンティティーは、これまで問題にしてきた知の対象のアイデンティティーと同じではない。「『私は私である』という命題は『AはAである』という命題と全く異なる意味をもっている」(SW I, 94)。異なっているのは、A = Aに関してはAそのものの存在を問題にすることはできないのに対し、自我 = 自我が成り立つところに自我が存在することは、自我 = 自我という判断をおこなうものが自我である以上疑いえない、という点である。自我のアイデンティティーは自我の存在と一つである。「『私は私である』という命題において、自我は、制約の下ではなく端的に、自己自身に同等であるという述語とともに定立されている」(SW I, 95)。それゆえ、A = Aの確実さの根拠は自我そのものである、あるいは「私はある」である、と行うことができる。

あるものが知の対象として存在することの根拠は、それ以上根拠を問うことができない自我の存在に存することが発見された。この自我の存在は、それ以上根拠を問うことができないものであるがゆえに、広い意味では原理という名に値する。しかし、それは、あらゆる領域に見出されるもの一切を説明すべき哲学の第一原理としてはいまだ不十分なものである、とフィヒテは言う。なぜなら、「『私はある』というこの命題は、いままでのところただ事実にのみ基づくものであって、事実のもつ妥当性以外の妥当性をもっていない」(ebd.)からである。ここで「事実」と言われているのは「経験的意識の事実」<sup>(5)</sup>のことである。たしかに「私はある」がA = Aの確実さの根拠であることは証明されたが、しかし、A = Aがもっている確実さは経験的意識の事実の確実さであって無制約な確実さではない。フィヒテが問題にするのはこの点である。「もしA = Aという命題が確実であるべきならば、『私はある』という命題も確実でなければならない」(ebd.)ということは言えても、そもそもA = Aが確実であるかどうかが無制約な仕方では明らかにされていない以上、「私はある」の確実さにも疑いの余地がある、ということである。

ここに提示されている問題は、これまでの考察を続ける事によっては解決されえない。なぜなら、これまでの考察は、経験的意識の事実を出発点に置いているからである。「私はある」が無制約な確実さをもつべきであるならば、自我は、経験的意識の事実を前提とすることなくそれから独立に存在するのだからなければならない。自我がそのようなものであるかどうかを検討するために、フィヒテはもう一度考察の出発点であったA = Aに立ち戻

り、そこにおいて自我がどのようなあり方をしているかを見直している。

$A = A$ は一つの判断である、そして、判断は「人間精神の一つのはたらき(Handeln)である」(ebd.)ということ、そこでフィヒテは新たに取り上げる。上来の考察において $A = A$ は、 $A$ がアイデンティティーをもって存在することを表現する命題として問題にされてきた。つまり、 $A = A$ は「存在」の観点から問題にされてきた。ここでは、 $A = A$ を「はたらき」の観点から見るのが試みられる。

さきの考察では、 $A = A$ の根底には「私はある」が「それ以上の根拠をもたないもの」(ebd.)として存することが明らかにされた。そこでは、 $A$ の存在および自我の存在に着目しつつそのことが言われたのであるが、いま、はたらきに注目するならば、はたらきに関しても同じことを言うことができる。 $A = A$ を成立せしめている精神活動の根底にあるのは自我の活動であり、その自我の活動はそれ以上の根拠をもたないものである、と。

さきの考察において言われたのは、 $A$ のアイデンティティーは自我のアイデンティティーに他ならないこと、そして、自我のアイデンティティーの根拠をそれ以上問うことはできないこと、すなわち、自我は端的に自己同一的であることであつた。ここで新しく提示されているのは、 $A = A$ を成立せしめている精神活動は自我の活動に他ならないこと、そして、自我の活動の根拠をそれ以上問うことはできないこと、すなわち、自我は端的に自由であることである。「端的に定立されたもの、自己自身に根拠をもつものが、[...]人間精神の活動の根底をなしている」(SW I, 95f.)とフィヒテは書いている。

さて、ここで問題にされている精神活動とは、存在を定立する活動である。 $A = A$ を成立せしめる活動とは、アイデンティティーを有しつつ知の対象として存在する $A$ を成立せしめる活動に他ならないからである。そのようなものとしての活動の最終根拠が自我にある、とフィヒテは言う。それが意味するのは、自我は自己自身の存在をアイデンティティーを有するものとして端的に定立するということである。

さきの考察においては、端的に自己同一的な自我の存在が事実として発見されたが、その自我の存在が何に由来するのかわからなかった。しかし、自我のはたらきへの注目によって、自我は端的に自己自身の存在を定立するものであることが明らかにされた。それは、言い方を変えれば、自我が存在するとは、自我が自己を定立しているということに他ならないということである。自我は端的に自己自身を定立するという仕方存在し、それによって、知の対象の存在の根拠となっているのである。

この事態をフィヒテは次のように記している。「自我は自己自身を定立する。そして、



この自己自身による定立のみによって自我は存在する。また逆に、自我は存在する。そして、その存在のみによって自我は自己の存在を定立する。――自我ははたらくものであると同時にはたらきの所産である。活動するものであると同時に活動によって生み出されたものである。はたらき(Handlung)と事跡(Tat)とが一にして同一である。それゆえ『私はある』は事行(Tathandlung)の表現である」(SW I, 96)。

ここに提示された事行としての自我がフィヒテの哲学の第一原理である。それは、もはや超越論的統覚と同じではない。後者は、経験的認識というものを事実として認めた上でその可能性の制約として見出されたものであるが、前者は「自己自身による定立のみによって存在する」ものだからである。しかも、事行としての自我は、単に理論的認識の原理であるにとどまらず、実践的認識を含む一切の知の原理として「全知識学」の基礎に置かれるのである。事行の提示によって、フィヒテはカントとは違った道を歩き始めたと言うことができる。

\*

「事行」は、ラインホルトを念頭においてフィヒテが新しく造った言葉である。事行理解のために、ここで少しラインホルトのことをふり返っておくことにする。

ラインホルトは、当時有名なカント研究者であった。しかし、カントを研究するなかで彼は、カントの哲学には基礎が欠けていると考えるようになる。カントは人間のもつさまざまな表象（感性的表象、悟性の表象である概念、理性の表象である理念）について論じているが、そもそも表象とは何かということを明らかにしていないために、その哲学は基礎を欠いたものになっている、と。また、カントにおいては理論哲学と実践哲学を共通の基礎から説明することがなされていないということも、ラインホルトにとって大きな問題であった。彼は『哲学知の基礎について』<sup>(6)</sup>のなかで、カントの批判哲学について次のように書いている。「批判は表象のさまざまな特徴だけを問題にしているが、そのような特徴からは表象そのものの概念は導き出せない。それは、等辺性と不等辺性から三角形の概念を導き出すことや、男性の概念と女性の概念から人類の概念を導き出すことができないのと同じである」(Fundament 76)。ラインホルトはカントに欠けている哲学の基礎を築くべく、表象能力そのものを問う「表象能力の理論」を構想し、それを「根元哲学(Elementarphilosophie)」と名づけた。根元哲学においては、理論哲学と実践哲学をその部分としてもつ全哲学の基礎を築くことが目指されている。

さて、根元哲学が全哲学の確固とした基礎であるためには、根元哲学自身が確固とした

基礎をもつ必要がある。そのためには「第一根本命題」が見出され、提示されなければならない、とラインホルトは言う。表象とはそもそも何かを問う根元哲学の第一根本命題は、表象の本質規定を述べたものであるべきである。ラインホルトはそのようなものとして次の命題を提示している。「表象は、意識のなかで、主観によって客観と主観から区別され、また、両者に結び付けられる」(Fundament 78; Beiträge 167 u.a.)。この命題が表現しているのは、次のような事態であると考えられる。

表象は、私が物を表象する、すなわち、主観が客観を表象するという仕方で成立する。成立した表象は、「私の表象」である限りにおいて主観と結び付いたものとして意識されるが、「物の表象」である限りにおいては客観と結び付いたものとして意識される。また、表象は、「物の表象」である限りにおいて客観性をもつがゆえに、主観から区別されたものとして意識されるが、「私の表象」である限りにおいては主観的であり、客観から区別されたものとして意識される。そして、これらのことを意識しているのは「表象するもの」である私、すなわち主観である。ほぼ、このような事態であると考えられる。

ラインホルトによれば、上の命題によって規定されている表象の概念は「単純」であり「分解できない」ものである(Fundament 78)。つまり、「主観」や「客観」、「結び付け」や「区別」という諸要素がまずあって表象が成り立っているのではない、逆に、それらの要素は表象の概念に基づいてはじめて位置づけられるものである、ということである。たとえば「主観」について言えば、ラインホルトは上の第一根本命題を変形することによって、「主観とは、意識のなかで、自己自身によって表象と客観から区別され、客観から区別された表象がそこへと結び付けられるものである」(Beiträge 171)というふうに規定している。このような位置づけなしには、カントの超越論的諸概念の意味も十全に明らかにとはならないとラインホルトは見ている。

ところで、上記の表象の概念が単純であると言われるのは、それが「意識の事実(Tatsache des Bewußtseins)」の表現であると考えられているからである。ラインホルトは次のように書いている。「表象の概念の源泉は一つの事実である。その事実、事実である以上、説明の余地なく自己自身で明らかである」(Fundament 78)。それ以上説明することのできない意識の事実を表現するものであるがゆえに上の命題は第一根本命題の資格を有する、というのがラインホルトの主張である。

フィヒテは、全哲学の基礎が築かれなければならない、そのためには第一根本命題が提示される必要があるという思想をラインホルトから引き継いだが、第一根本命題が意識の

事実に基づくべきであるという見方には反対している。『エネジデムス書評』において、フィヒテはラインホルトの第一根本命題を次のように批判している。「事実から出発しなければならないという最初の誤った前提のために、その命題が一切の哲学の根本命題として提示されることになったのである」(SW I,8)。

フィヒテの批判は、ラインホルトが意識の事実として見出される表象のあり方を最終的なものとし、その生成を問題にしていないということに向けられている。主観と客観がラインホルトの言うような仕方に関連することによって事実としての表象が成立しているということには、フィヒテも同意している。しかし、その事実がどのようにして生成するのかということが、ラインホルトにおいては明らかにされていない。哲学の基礎を真に確固としたものにするためには、この意識の事実の生成の原理を提示する必要があると考え、フィヒテは意識の「はたらき」に注目する。

意識において「事実」と「はたらき」が一つであるところ、それが「事行」である。意識の事実の生成は、そこから説明されるべきであるとフィヒテは考えた。根本命題は「事実を表現するものである必要はなく、事行を表現するものであってもよい」(SW I,8)ということが『エネジデムス書評』のなかに書かれている。そこではまだ控えめに言われているが、『全知識学の基礎』では、第一根本命題は事行を表現するものでなければならないということが、冒頭で力強く主張されることになる(SW I,91)。

自我は、この事行の内実をみたまものとして見出された。自我は、自己の外に根拠をもたない自由な精神活動としてはたらき、はたらくという仕方自我として存在している。自我が自我として存在するとき、精神活動によって捉えられたものは、自我に対して存在するもの、すなわち対象と位置づけられる。フィヒテは、自我がこのようにして意識の領域自身を開き出すものであること、すなわち、意識の事実の生成の原理であることを洞察し、この洞察に基づいて事行としての自我を全哲学の基礎としたのである。

事行としての自我の成立事情をこのように見てみると、それが知的直観なしには成立しえないものであることは明らかである。実際、『エネジデムス書評』には次のように書かれている。「絶対的主観すなわち自我は、経験的直観によつては与えられない。それは知的直観によつて定立される」(SW I,10)。この絶対的主観としての自我は、事行としての自我であると考えられる。『全知識学の基礎』には「知的直観」という言葉は使われていないが、「私はある」が事行であるという洞察は、事柄として見れば、知的直観によってのみ可能であると言えることができる。

さきに述べたように、『全知識学の基礎』の叙述は、まず、「事実」としての「私はある」が哲学の第一原理としては不適合であることを示し、その後、「はたらき」に注目することによって「私はある」が事行であることを述べる、というふうにすすめられている。知的直観は、そこで、自我のはたらきに注目することを可能にしているものであると考えられる。我々は前節で知的直観を「活動を活動のままに捉える直接意識」と特徴づけたが、そのような意識なしに自我のはたらきに注目することはできないからである<sup>(7)</sup>。

以上、事行とは自我のどのようなあり方を言ったものであるのか、また、事行としての自我が哲学の第一原理とされるべきであると言われるのはどのような意味においてであるのかを、ラインホルトをかえりみつつ述べた。

\*

さて、『全知識学の基礎』の第一根本命題は、この事行としての自我を、体系の出発点とするにふさわしい命題の形で表現したものである。そのような命題をつくり上げるために、フィヒテは、上では単純に「私はある」と言い表わされていた事行としての自我にさらに考察を加え、三つの根本的特徴を取り出している。

第一の特徴は、「私は、私に対してある(Ich bin für mich.)」である。自我は、物のように、何か他のものの対象となることはない。精神活動が、精神活動自身を自己として意識するところに自我は成立する。すなわち、精神活動が対自化されるところに自我は成立する。「私は、私に対してある」というのは、自我に本質的であるこの対自性を言ったものである。

精神活動が対自化されるとは、精神活動が自己自身の対象となることではなく、精神活動が直接に意識されることである。対象化された精神活動は、もはや自己の活動ではないからである。自らが活動しているということそのことが直接に意識されるところに、対自性は成立する。活動を活動のままに捉える直接意識を「知的直観」と呼ぶならば、対自性は、まさに知的直観によって成立する。「私は、私に対してある」は、それゆえ、自我が経験的直観によってではなく知的直観によって生じるものであることを表現したものであると言うこともできる。

ところで、自我が事行であるというのは、自我においては、それがはたらいていることと、それが（意識されて）存在していることとが一つであるということである。自我が対自性をもつ、あるいは、自我は知的直観によって生じるというのは、まさにそのことに他ならない。それゆえ、「私は、私に対してある」は、事行の一つの特徴であるというより

は、事行そのものの意味内容である。

第二の特徴は、「私は、あるがゆえにある(Ich bin, weil ich bin.)」である。これは、自我が自己自身に根拠をもつこと、すなわち、自由であることを言ったものである。自我が事行であるとは、自我が、自己を定立するという仕方存在するということである。そのようにして存在が自己によって定立されるものは、自己自身を根拠としてもつ。

第三の特徴は、「私は、私がそれであるところのものである(Ich bin, was ich bin.)」である。これは、自我の自己同一性を言ったものである。自我は自己自身によって定立されるが、そのとき定立されるのは、自我以上のものでも自我以下のものでもない。なぜなら、さきに見たように、自己による定立とは、知的直観による対自化を意味するからである。精神活動の自由が対自化されたものが自我であるから、それは、つねに自己同一性をもって存在する。

いま取り出された三つの特徴を一つにまとめて、フィヒテは次のような命題を提示している。「私は端的にある。すなわち、私は、あるがゆえに端的にあり、私がそれであるところのもので端的にある。そしてこの二つのことは、ともに自我に対してある」(SW I, 98)。これは、フィヒテの哲学の第一原理である事行としての自我を命題の形で表現したものである。しかし、知識学の「第一根本命題」と呼ばれているのは、この命題ではない。フィヒテは上の引用につづけて次のように書いている。「この事行を叙述して知識学の冒頭に置くということを考えるなら、その叙述は次のような表現をとるべきであろう。自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」(ebd.)。

知識学の第一根本命題「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」は、「定立」と「存在」という要素を際立たせる仕方事行を叙述したものであるとすることができる。自我が「端的に存在を定立する」というのは、さきに事行の第二の特徴として取り上げた「私は、あるがゆえにある」と同じことを言ったものである。また、自我が端的に定立するものが「自己自身の存在」であるとされているのは、さきに第三の特徴として書いたように、「私は、私がそれであるところのものである」からである。第一の特徴「私は、私に対してある」は、第一根本命題にそれとしては表現されていない。これは、さきに述べたように、対自性をもつこと、あるいは、知的直観によって生じることは、事行の特徴というよりも事行の本質そのものであるからであろう。とはいえ、あらためて指摘するまでもなく、第一根本命題を対自性や知的直観と切り離して考えることはできない。「端的に自己自身の存在を定立する」ということを可能にしているのは、自我の対自性であり、知

的直観である。

(2) 第二根本命題について (SW I, 101-105)

知識学の課題は、我々の知識の基礎を明らかにすることに存する。すなわち、我々の経験がどのようにすれば確実なものになるかを示すことに存する。我々は上で、事行としての自我が端的に確実であることを見出し、そのことを第一根本命題において叙述した。この第一根本命題の提示によって、我々は、我々の経験を確実なものとする確実さの原理を取り出しえたと言っていることができるであろう。しかし、経験の確実さは、確実さの原理だけでは明らかにならない。なぜなら、経験が確実であることを示すためには、さらに、確実さの原理がどのように経験と関わっているかを示す必要があるからである。以下に見る第二根本命題と第三根本命題は、事行としての自我がどのような仕方に関わっているのかを叙述したものである。

第二根本命題探求の出発点には、「非AはAではない ( $\neg A$  nicht = A)」という命題が置かれている。この命題が出発点とされるのは、第一根本命題の場合と同様、確実だからである。この命題は何を意味しているのだろうか。

第一根本命題探求の出発点に置かれていた「AはAである ( $A = A$ )」を、我々は、知の対象としてのAのアイデンティティーを表現するものであると理解した。「非AはAではない」も、同じく、知の対象としてのAのアイデンティティーの表現であると考えることができる。ただ、それが肯定的にではなく否定的に表現されているという点において異なっているだけである。「AはAである」と「非AはAではない」は一つの事柄であり、それゆえ、同様に確実である。

このようなことが言えるのは、非AがAの「反対」であるからである。非AがAの反対としてあるならば、それがAでないということは、当然である。しかし、そもそもAの反対として「非A」が定立されるということがなければ、「非AはAではない」も意味をもたない。それゆえ、「非AはAではない」が確実さをもって成立する基礎には、Aに対して非Aが「反対定立(Entgegensetzen)」されるということがなければならない。この反対定立活動はそれ以上の根拠をもたない端的な活動である、とフィヒテは言う。「Aの反対は、全く無制約に端的に反対定立される」(SW I, 102)。

ただ、反対定立活動は、活動の形式に注目した場合には、たしかに無制約にはたらくものであるが、活動の実質に注目した場合には、そうではない。非AはAなしには成立しな

いからである。「このはたらきは、実質の上からは、もともと制約されたはたらきである」(SW I, 103)。非Aを成立せしめる反対定立活動は、Aを成立せしめる定立活動を前提する。そして、反対定立活動は定立活動と意識において一つである必要がある。すなわち、反対定立活動は、定立活動と同一の自我の活動でなければならない。なぜなら、「仮に第一のはたらきの意識が第二のはたらきの意識と連関していないならば、第二の定立は反対定立ではなく、端的な定立になるであろう」(ebd.)からである。

このようにして、Aの反対としての非Aは、実質の上からは定立活動に制約されているが形式の上からは無制約な反対定立活動によって成立することが明らかになった。非AはAなしにはありえない。しかし、Aが定立されるところには、端的にそれと一つに、非AがAに対して反対定立される。つまり、「AはAである」の成り立つところでは、端的にそれと一つに、「非AはAではない」が成り立つのである。

さて、このことは自我にも妥当する。すなわち、自我が定立されるところには、端的にそれと一つに、自我に対して「非我(Nicht-Ich)」が反対定立される。それゆえ、次のように書かれている。「経験的意識の事実において『非AはAではない』という命題の絶対的な確実さが無制約に承認されるのと同様に、確実さをもって、自我に対して非我が端的に反対定立される」(SW I, 104)。この命題、とりわけその後半「自我に対して非我が端的に反対定立される」が、第二根本命題と呼ばれる命題である。

Aに対する非Aの反対定立の場合と同様、自我に対する非我の反対定立も、形式の上からは無制約であるが、実質の上からは定立活動に制約されている。この場合、定立活動とは、自我の端的な自己定立活動である。それゆえ、第二根本命題に叙述されているのは、自我がどのようなものとして定立されるかであると言うことができる。自我が端的に存在することは、すでに第一根本命題で確認されている。ただ、そのとき、自我は単に自己を定立するだけではなく、同時に、自己に対して非我を反対定立しつつ自我であるということ、第二根本命題は言っているのである。

第二根本命題に示されているこのような洞察は、第一根本命題の場合と同様、精神活動の対自化によって成立している。精神活動を対自的にするのは「知的直観」に他ならないから、第二根本命題も知的直観に基づくものであると言うことができる。知的直観によって、精神活動は「自我」として定立される。第一根本命題も第二根本命題も、この自我についての叙述である。第一根本命題は、知的直観によって自我が成立するという事そのことを言ったものである。それに対し、第二根本命題は、知的直観のなかで自我がどのよ

うなものとして意識されているかに注目し、自我が非我との対立において自我であることを述べている。

以上のことから明らかであるように、第二根本命題に述べられている自我と非我との対立は、自我の成立にとって必然的なものではなく、事実として見出されたものである。したがって、第二根本命題は、経験的事実の妥当性以上の妥当性をもたない。さきの引用で、第二根本命題の確実さが「非AはAではない」の確実さと同格のものとされていたのも、そのためであると考えられる。『全知識学の基礎』第三部に、フィヒテが「我々の第二根本命題の真の意味」について述べた箇所がある(SW I, 252f.)が、そこには次のように書かれている。「第二根本命題においては若干のことだけが絶対的であり、若干のことは事実を前提としている。この事実は、アプリアリに明らかにすることは決してできず、ただ各人自身の経験のなかで明らかにすることができるのみである」。「自我の自己自身による定立のほかにもう一つ定立があるべきである。このことは、アプリアリには単なる仮定である。そのような定立があるということは、意識の事実以外の何ものによっても示すことはできない。それは、各人が、意識の事実によって自己自身に示さなければならないことである。誰も他人に対してそのことを理性的根拠によって証明することはできない。[...]しかし、もしそのような定立があるとするならば、その定立は反対定立でなければならないということ、また、そこで定立されたものは非我でなければならないということ、それらのことは絶対的に端的に自我の本質に根拠をもっている」。このように事実を前提とするものであるがゆえに、「自我に対して非我が端的に反対定立される」は、第一ではなく第二の根本命題という位置を与えられているのである。

しかし、それは、第二根本命題が第一根本命題に比べて重要でないということの意味するのではもちろんない。経験的事実への関わりをもつところに第二根本命題の独自性があるからである。第二根本命題は、単純に事実を述べているのではない。「事実」というものの原理についての意義を明らかにしつつ、原理が事実にどのように関わるかを示しているのである。我々が知識と呼んでいるものは、経験的事実と原理が結びつくことによって成立しているが、第二根本命題には、この知識の構成要素である事実と原理の出会いが叙述されているとすることができる。

### (3) 第三根本命題について (SW I, 105-110)

経験的事実においては、自我に対して非我が端的に反対定立されるという事態が見出さ



れるということ、我々は上に見た。それは、言い換えれば、自我に対して非我が端的に反対定立されるという事態が見出されるところに経験的事実という領域が開かれるということでもある。しかし、そもそも非我の反対定立が見出されるとはどのようなことであろうか。

非我の反対定立を反対定立として見出すものは、自我である。それゆえ、第二根本命題に叙述されているのは、経験の領域において自我は自己を非我との対立においてあるものとして見出す、ということである。ところが、非我とは自我ではないものであるから、そこで言われているのは、経験において自我は自己の無に出会い、それを自己の無として定立している、ということであると考えられる。しかし、そのようなことがはたして可能であるのか。

自我とは定立活動の直接的意識である。そこからは、定立がおこなわれているところには自我が存在するということが帰結する。しかし、上に見たところによれば、経験においては、自我によって自我の無が定立されるということが起こっている。これは矛盾である。なぜなら、自我の無が定立されるとは、定立がおこなわれていないということが定立されるということだからである。

第三根本命題に求められていることは、この矛盾の理解の仕方を提示することである。すなわち、この矛盾的事態を表現するのにふさわしい概念を発見することである。第一根本命題と第二根本命題においては、事柄を直接に叙述にもたらすことが課題であったが、ここでの課題は、直接的には矛盾として叙述されざるをえない事柄を、なんらかの概念を媒介として統一的に理解するということである。このような課題に答えを与えるのは、理性である。それゆえ、「課題の解決は、無制約に端的に、理性の裁断によって生じる」(SW I, 106)とされている。第一根本命題と第二根本命題は、上に見たように、知的直観に基づくものであったが、第三根本命題は理性に基づくものである。

さて、フィヒテは問いを一般的な形で次のように立てている。「どのようにして、 $A$ と $\neg A$ 、存在と非存在、実在性と否定性は、互いに滅却し廃棄し合うことなしに、一つに考えられるだろうか」(SW I, 108)と。そして、この問いに対しては誰もが「両者は相互に制限し合う」(ebd.)という答えを出すであろうと述べている。ところで、「あるものを制限するとは、そのものの実在性を全部ではなくただ部分的に廃棄することである」(ebd.)。制限という事態の基礎には「可分性(Teilbarkeit)」が見出される。このようにして、実在性と否定性を一つに考えることを可能にするものは、可分性であるという結論をフィヒ

テは出している。実在性と否定性は、理性から端的な仕方では提示される可分性の概念を媒介として、相互に制限し合うものとして理解される、ということである。上で矛盾として取り出された自我と非我のあり方についても同じく、理性の裁断に基づき、可分性の概念を媒介として次のように言われる。「自我も非我也端的に可分的に定立される」(ebd.)と。この洞察に基づいて第一根本命題と第二根本命題が統一的に理解されることを示したものが第三根本命題と呼ばれる次の命題である。「自我は、自我の中で、可分的自我に対して可分的非我を反対定立する」(SW I, 110)。

実在性を可分的なものを見ると理解するとは、それを量(Quantität)として見るということである。それゆえ、第三根本命題は、ものを量的に見ることによって自我と非我の矛盾が統一的に理解されうることを示したものであるとすることができる。量的視点を導入するとき、自我と非我は相互に制限し合うものであることが知られる、ということである。ただ、自我と非我のあり方は、境を接して相互に制限し合う二つの物体をモデルとして理解することはできない。なぜなら、両者が制限し合うものであることを知っているのは、自我と非我の外にある第三者ではなく、自我だからである。自我が非我との相互制限において自己を見出すということは、自我の自覚に即して言えば、自我が有限であるということである。そういう意味では、第三根本命題は自我の根源的有限性を叙述したものであるということもできる。そこに叙述されている有限性は、無限ではないという意味での有限性(いわば「悪有限」)ではない。自我が自己を量的に自覚せざるをえないという意味での有限性である。有限性と無限性との対立は、量的自覚という根源的有限性のなかではじめて成立するものである。

『全知識学の基礎』はこのあと、自我と非我の相互制限、自我における有限性と無限性の総合のあり方を叙述するが、それらの叙述はすべてこの第三根本命題に基づいている。理論的知識の基礎にある諸カテゴリーも実践的知識の基礎にある「努力」も、第三根本命題を展開したものであるとすることができる。フィヒテは、第三根本命題として表現された認識について次のように書いている。「いかなる哲学も、この認識を超えて行くことはない。しかし、徹底的な哲学は皆この認識にまで立ち戻るべきである」(ebd.)。

第三根本命題は、可分性の概念を媒介とすることによって、矛盾する第一根本命題と第二根本命題が統一的に理解できることを示したものである。しかし、第一根本命題も第二根本命題も知的直観に基づく端的に確実な洞察を表現したものである以上、両者の間の矛盾は、いかなる媒介によっても無効にはならない。媒介は、矛盾を廃棄するものではなく、

むしろ、矛盾を表現するものであると言うべきである<sup>(8)</sup>。そういう意味で、第三根本命題は自我に見出される根源的矛盾の表現であり、知識学の叙述は、その矛盾の展開した諸形態であると言えるであろう。

### 第三節 シェリングの知的直観

以上、とくに知的直観に注目しつつ、『全知識学の基礎』の三つの根本命題に表現された自我のあり方について述べた。最後に、シェリングの『哲学の原理としての自我について』における知的直観理解に簡単に言及したい。

本章の冒頭に述べたように、シェリングは『原理としての自我について』のなかで、フィヒテの自我概念を明晰にまた巧みに解明している。「知的直観」は、その解明における一つのキーワードである。自我は自由であるから概念や感性的直観によっては捉えられない、自我は「知的直観においてのみ規定されうる」(Sch. I/1, 181)、とシェリングは書いている。これは、まさにフィヒテが言おうとしたことであると考えられる。しかし、知的直観において捉えられるもの、すなわち、自我の自由に関しては、シェリングのしているものとフィヒテのしているものは全く同じとは言えない。

これまで述べてきたようにフィヒテは自我の自由の本質を活動に見ているが、シェリングは、無限の実在性をもつことにそれを見ているように思われる。自我の自由とは「一切の実在性を、自己の絶対的な力によって自己自身の内に無制約に定立すること」(Sch. I/1, 179)であるとシェリングは書いている。フィヒテの知的直観は、活動を活動のままに捉える直接的意識であるが、シェリングの知的直観は、スピノザの「直観知(*scientia intuitiva*)」を念頭に置いたものであり<sup>(9)</sup>、無限の実在性を捉える能力である。

たしかに、フィヒテにおいても、自我が自己自身の内に無限の実在性を定立するということは言われている。しかし、それは自我の自由を構成する一つの要素であって、そのすべてではない。前節で見たように、フィヒテにおいては自我は、端的に自己自身を定立するものであると同時に、端的に自己に対して非我を反対定立するものである。知的直観において自覚されるのは、自我がそのような仕方内で内に矛盾をもつことである。自我の自由の内実は、この矛盾によって生じる緊張である。

『全知識学の基礎』第三部でフィヒテは、端的に自己自身を定立する「無限な」自我と、自己に対して非我を定立する「有限な」自我について次のように書いている。「自我が絶

対であるかぎりにおいて、自我は無限であり、無制限である。存在するもの一切を自我は定立する。自我が定立しないものは存在しない（自我に対して存在しない。そして、自我の外には何も存在しない）。ところで、自我が定立するもの一切を、自我は自我として定立する。自我は自我を自我が定立するもの一切として定立する。それゆえ、このように見ると、自我は自己の内に一切の実在性、すなわち、無限の、無制限の実在性をもっている」（SW I, 254f.）。しかし、「自我が自己に対して非我を反対定立するかぎりにおいて、自我は必然的に制限を定立し（第三章〔筆者注：第三根本命題が提示されている章〕参照）、自己自身をこの制限のなかに定立する。自我は、定立された存在一般の総体を、自我と非我とに分配する。したがって、そのかぎりにおいては、自我は必然的に自己を有限であると定立する」（SW I, 255）。

フィヒテにおいては、この二つの自我のあり方は切り離すことができない。自我が有限であると同時に無限であるというのは矛盾であるが、自我の活動は、まさにそのような矛盾的な事態によって成立しているとフィヒテは言う。「有限であることも無限であることも、端的に自我に帰せられる。自我の定立の単なるはたらき(die bloße Handlung)が、自我の無限性の根拠であるとともに自我の有限性の根拠でもある」（ebd.）。有限性と無限性は、固定的に考えれば矛盾対立するものであるが、自我の活動においては一つでありうるというのがフィヒテの見方である。活動を活動のままに動的に捉える知的直観によって、そのような見方が可能になっていると考えられる。

これに対して、シェリングの場合は、知的直観は専ら無限な自我を成立せしめる能力であると考えられている。知的直観によって成立する自由な自我は「一切の非我を排除する自我」（Sch. I/1, 179）であると言われる。シェリングによれば、有限な自我は、そのような無限な自我に非我の反対定立が生じることによって成立する。

しかし、自我が無限なものとして非我の反対定立にいわば先立って成立しているとするならば<sup>(10)</sup>、非我の反対定立は自我にとって外的なものであるということになる。そして、元来無限である自我が何故有限になるのかという問題が、解明されないまま残ることになる。シェリングは、知的直観において自我以上のものを見ているのではないかと思われる。そこには、主観的であるがゆえに自我は哲学の原理ではありえないとする後のシェリングの思想の萌芽が、すでに見られると言うことができるであろう<sup>(11)</sup>。

もちろん、フィヒテの場合も、前節で述べたように、自我の自己定立は、ある意味では非我の反対定立に先立っている。非我の反対定立は、自我の成立にとって必然的なもので

はなく、経験的に見出される一つの事実だからである。しかし、その事実を見出すものが自我であるかぎりにおいて、換言すれば、自己に対して非我を反対定立するものが自我であるかぎりにおいて、非我の反対定立は、自我にとって外的な事柄ではない。フィヒテにおいては、必然的でないことが起こるとのことまで含めて、自我の事柄であると見られているのである。そして、そのような自覚を成立せしめるものが、活動の直観としての知的直観である。

#### 注

(1) 『エネジデムス書評』は、1792年に匿名で出版されたシュルツェの著作『エネジデムス』([Gottlob Ernst Schulze] Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie, PhB Bd.489, Hamburg 1996)に対するフィヒテの書評。シュルツェは、懐疑論の立場に立って（「エネジデムス」は古代ギリシアの懐疑論者の名前）、主にラインホルトの『哲学者のこれまでの誤解を訂正するための論考』（Karl Leonhard Reinhold, Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Jena 1790. 以下、Beiträge と略記する）を批判している。書評に際してフィヒテは、ラインホルトにもシュルツェにも距離をとり、自分の立場を出している。

ちなみに、Beiträge のなかには intellektuelle Anschauung という言葉が見出される。Vgl. Beiträge S.249f.

(2) 『哲学の原理としての自我について』（Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen）は、1794/95の年の変わり目にフィヒテから送られてきた『全知識学の基礎』前半（第二部まで）に基づいて書かれたものである。たとえばノヴァーリスやフリードリッヒ・シュレーゲルも、フィヒテの自我概念を十分に理解することができずに苦しみ、この著作に助けを求めたということである。

Vgl. X.Tilliette, Erste Fichte-Rezeption, in: Der Transzendente Gedanke, Hamburg 1981, S.535f.

なお、シェリングは intellektuelle Anschauung と並んで intellektuale Anschauung という書き方をするが、本論考の問題の範囲では両者を区別する必要はないと判断し、以下では両者をともに「知的直観」と訳した。

(3) 1795年春に書かれた『全知識学の基礎』の序文のなかで、フィヒテはすでに、知識学に対する攻撃および知識学の困難さに対する苦情について記している。

(4) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Erstes Kapitel. この論考の掲載された Philosophisches Journal Bd.7 Heft 1, 1797 は、実際は1798年に発行されたようである。Vgl. GA I,4,170.

(5) フィヒテが「経験的(empirisch)」という言葉を使うとき、それは、カントの場合よりも広い意味をもっていると考えられる。意識に事実として見出されるものは、すべて「経験的」である。

(6) Über das Fundament des philosophischen Wissens (1791). 以下、Fundament と略記する。1794年3月1日付ラインホルト宛の手紙に、フィヒテは次のように書いている。「哲学知の基礎についてのすばらしい御著書を何度も読ませていただきました。いつ読んでも傑作中の傑作だと思います」。

(7) ヴォルフガング・ヤンケ『史的弁証法』(W. Janke, Historische Dialektik, Berlin/New York 1977)には、『全知識学の基礎』における知的直観についての根本的で明晰な洞察が見出される。たとえば、そこには次のように書かれている。「たしかに『基礎』のなかに〔筆者注：知的直観という〕言葉はないが、決して事柄がないわけではない。事柄に即して言えば、知的直観は、事実としての自我の導来が終わり、自我を事行として直観にもたらすことをはじめるところに登場する」(S.105)。知的直観によって、自我は「事行として可視的になる」(ebd.)。

Dazu vgl. W. Janke, Vom Bilde des Absoluten, Berlin/New York 1993, S.252ff.; X. Tilliette, a. a. O., S. 536f.

(8) 「矛盾するものを一つにし」(Grundlage; SW I, 218)、矛盾に像を与え、矛盾を表現することを可能にする能力が、想像力(Einbildungskraft)である。

(9) Vgl. Sch. I/1, 185 Randbemerkung. また、スピノザ『エティカ』第2部定理40備考2参照。

(10) 「自我は、まず無限なものとして定立されていなければ、有限になることができないであろう」(Schelling, Historisch-kritische Ausgabe I, 2, 113)。これは後になって削除される文章であるが、シェリングの自我に対する見方を率直に表現したものであると考えられる。

(11) この後のフィヒテとシェリングについては、第六章参照。

## 第二章 哲学者の反省

伝統的に哲学と呼ばれてきたものに、フィヒテは知識学という名を与える。この命名には、哲学が解明すべきものは知である、すなわち、哲学は「一切の知の学」(SW V, 339)としての知識学でなければならないという主張が含まれている。通常、知は知自身を素通りして対象を知るというあり方をしているが、哲学においては、知が自己の内に還帰して知自身を知ることが求められるということである。ところで、知の自己内還帰は「反省(Reflexion)」と呼ばれる。reflexio は元来、光の反射を意味する言葉であるが、哲学の領域では、知が内側に折れ曲がり、知自身を照らすという事態を指すのに用いられる。それゆえ、フィヒテは哲学が反省において成立すべきであるということを提唱していると、さしあたっては言うことができる<sup>(1)</sup>。

しかし、反省はさまざまに遂行され得る。知識学の独自性は、反省が哲学者の自己の事柄であるとされる点に存する。すなわち、知の自己内還帰は、哲学者が自己を反省するという仕方でのみ真に遂行され得る、とフィヒテは考える。それゆえ、自己自身に目を向けることが、哲学者であるための条件とされる。『知識学への第一序論』の冒頭には、「君自身を注視せよ。君の目を、君を取り巻く一切のものから転じて、君の内面に向けよ。――これが、哲学を学ぶ者に対して哲学がなす第一の要求である。問題は、君の外にあるものではなく、もっぱら君自身である」(SW I, 422)とある。すでに身につけた知が通用している間は、人は、ことさら知を問題にする必要を感じない。その場合、自己も問題にせず済ますことができる。しかし、いったん知が問題化すると、それに伴って自己が問題とならざるを得ない。たとえ自己とは無関係に成立しているかに見えるいわゆる客観的知識であっても、それが問題化するとは、それが自己の事柄となるということではなければならない。なぜなら、知の客観性が動揺するとは、根源的には、その知を客観的であるとみなす自己が動揺することに他ならないからである。このようにして知の問題が自己の問題に深まるとき、はじめて知は知自身を真摯に見つめるものとなる。そして、そこに開かれるのが知識学の領域である。自己の問題化にまで徹底することなく第三者的立場から知への考察がなされるとき、哲学者は知をあたかも対象であるかのように取り扱い、知の生命を

奪うことになる。それは、フィヒテ的意味における反省から最も遠くに位置する哲学者のあり方である。

因みに、『人間の使命』の冒頭には次に示す問いが掲げられているが、それは、単刀直入に自己を問うことによって、人を一挙に知識学の問題領域に参入せしめる問いであると言えるであろう。すなわち、「たしかに私は今、私を取り巻く世界の大部分を知っていると信じている。[...]しかし、私自身は何であるのか、私の使命は何であるのか」(SW II, 169)。

以上、知識学は哲学者の自己への反省において成立することを見た。本章の課題は、知的直観をかえりみつつ、哲学者の反省が知全体のなかで占める位置を明らかにすることである。以下では、まず、哲学者の反省がどのような活動であるか(第一節)、次に、哲学者の反省によってどのような自覚が生じるか(第二節)を見たあと、哲学者の有する反省の自由について(第三節)考えたい。

### 第一節 哲学者の特権

哲学者の反省は、まず、『知識学の概念』の第7節「学としての知識学は、その対象にどのように関わるか」において主題化される。フィヒテによれば、知識学は「人間精神の諸活動」(SW I, 70)についての学であるが、そうであるならば、人間精神の諸活動は、学の対象として「学から独立に存在している」(ebd.)のでなければならない。それは、逆から言えば、知識学のいとなみが、その対象となる精神活動から独立したもう一つ別の精神活動でなければならないということである。「知識学を成立せしめるには、その諸活動のどれにも含まれない、人間精神のもう一つの活動が必要である。すなわち、人間精神の活動様式一般を意識にもたらしような人間精神の活動が必要である」(SW I, 71)。この「もう一つの活動」が哲学者の反省である。

哲学者の反省は、『知識学への第二序論』では「観察(*beobachten*)」という語で表現されている。「知識学のなかには、たいへん異なった二つの精神活動の系列がある。一つは哲学者によって観察される自我の系列であり、もう一つは哲学者の観察作用の系列である」(SW I, 454)。

いずれの場合も、哲学者の反省は、哲学者によって反省される精神活動から独立であることが言われている。一見すると、ここには思惟の不徹底があるように見受けられる。と



いうのも、多様な人間精神の活動のなかで哲学者の反省だけが特権的に他から独立であるとされているからである。ここだけを捉えると、知識学は哲学者の立場に独断的に特権を与えているという批判も可能であるかに見える<sup>(2)</sup>。しかし、反省という言葉によってフィヒテが表現しようとしている事柄をよく吟味するならば、むしろ上に述べられた特権性は要求されて然るべきものであるとすることができる、と私は考える。

\*

さきに述べたように、反省とは自己の内に還帰する知である。しかし、それが意味するのは、元来自己の外に存在する対象に向かう精神の活動が、偶然自己の内側に折れ曲がることによって反省が生じる、ということではない。内側に折れ曲がるという方向性は、外側に向かうという方向性と同じく、精神に必然的に属する。『全知識学の基礎』においてフィヒテは、この事情を、自我の活動が「遠心的方向」と「求心的方向」をもつという表現で叙述している。「我々は根源的に、自我を二つの仕方で見ると。一つは自我が反省をなす(reflektierend)限りにおいてであり、その限り自我の活動の方向は求心的である。もう一つは自我が反省されるもの(reflektiert)である限りにおいてであり、その限り自我の活動の方向は遠心的である。……それゆえ、活動の求心的方向と遠心的方向は、ともに等しい仕方では自我の本質に基づくものである。両者は一にして同一である」(SW 1, 274)。

求心的活動すなわち自己内反省の活動と、遠心的活動すなわち対象定立の活動は、等しく根源的に自我に属するものである。反省活動と対象定立活動は、ともに知の原理としての自我を構成する本質的要素であり、どちらを欠いても知は成立しない。対象定立活動は反省活動を必要とし、反省活動は対象定立活動を必要とする。第一に、対象定立活動は反省活動を必要とする。なぜなら、そもそも対象定立活動と反省活動とを区別し、「対象」や「自己」といった言葉に意味を与えるのは反省活動だからである。上の引用でも、「反省をなす」方向が求心的方向であり、「反省される」方向が遠心的方向であるという仕方の意味づけがなされている。反省活動と切り離された対象定立活動は、正確に言えば、「対象」定立活動と名づけることはできない。第二に、反省活動は対象定立活動を必要とする。なぜなら、反省によって意味づけられる「対象」や「自己」に内実を与えるのは対象定立活動だからである。「反省される」べき対象定立活動から切り離された反省活動は、空虚である。

反省活動と対象定立活動が知にもたらすもの、すなわち両活動の客観に注目するならば、反省活動の客観は対象定立活動であり、対象定立活動の客観は対象である、とすることができる。

できる。反省活動は、対象定立活動に向かい、その活動を「自己の、対象への活動」と意味づける。それに対して対象定立活動は、活動ではなく存在へと向かい、その存在によって対象と呼ばれたものの内実を充たす。反省活動は、そこにおいて対象定立活動が意識されるものとなるという意味で、「対自化」の活動と名づけることができるであろう。それに対照させて言えば、対象定立活動は、そこにおいて存在が対象というあり方と結びつけられるものであるがゆえに、「対象化」の活動である。

さて、ここまで、反省活動と対象定立活動は、対自化と対象化という二つの質的に異なる要素として等根源的に一つの知に属するというところを見てきた。しかし、両活動をそのようなものとして見ているのは、どのような活動であろうか。――それは、再び反省活動である。反省は、単に対象定立活動を対自化するばかりでなく、対自化の活動自身をも対自化する。――しかし、そうであるならば、反省活動を反省した活動を更に反省する必要が生じ、それが果てしなく続けられるという事態、いわゆる思惟の無限遡行に陥る恐れはないのであろうか。――反省が「対自化」の活動である限りにおいて、その恐れはない。対象定立活動を対自化する活動を再び対自化するとき明らかになるのは、対自化以前には存在しなかった「自己」が対自化によって生じた、ということである。そして自己とは、それ以上どこかに遡ることがきかないものを指し示す言葉である。それゆえ、対象定立活動および反省活動が「自己」の活動であるということが知られた今、思惟がその自己を超えて遡るということは起こらない。かくして、反省活動は、対象定立活動と反省活動自身を対自化する活動であると言える。

\*

知識学において、哲学者の反省が他の一切の精神活動から独立した特権的な位置に置かれる理由は、反省というものが上に見たような独特のあり方をすることによって求められることができる。反省は、人間精神の一切の活動様式の基礎にある活動、すなわち一切の対象定立活動および反省活動に伴いつつそれらを対自化し得る活動として、本性上特権を有するのである。

## 第二節 反省と知的直観

人間の精神活動は反省によって対自化され、そこに自己が成立する、ということを前節で見た。しかし、対自化の際に、反省はどのような仕方で精神活動を捉えるのであろうか。

そこにおいては、第一に、存在ではなく活動が捉えられ意識にもたらされる、ということが要求される。さらに第二に、そのことによって「自己」が生じるのでなければならない。フィヒテによれば、そのような事態を可能にするのは「知的直観」である<sup>(3)</sup>。カントは、人間の直観として感性的直観のみを承認した。しかし、もし人間が感性的直観以外の直観をもたないなら、反省も自己も成立し得ない、とフィヒテは考える。

フィヒテの言う知的直観とは、第一に、活動の直接意識である。人間の精神活動が存在に触れて意識が生じるとき、その直接的なあり方が感性的直観と呼ばれるのに対し<sup>(4)</sup>、知的直観とは、活動を活動のままに捉える意識に与えられる名である。「知識学において問題にされる知的直観は、決して存在に向かうものではなく、活動に向かうものである」(Zweite Einl.; SW I, 472)。第二に、知的直観は自己あるいは自我の内容を充たす直観である。それは、感性的直観が対象に内容を与える直観であるのと対照的である。「絶対的主観、すなわち自我は、経験的直観によって与えられるのではなく、知的直観によって定立される」(Aenesidemus; SW I, 10)。

このように、反省に内容を与え、自己を具体的にするのは知的直観であるが、前節で見たところによれば、反省には二種類のものがある。すなわち、対象定立活動に向けられるものと反省活動自身に向けられるものである。知的直観も、これに応じて二種類に分けることができる。いま、便宜のために、対象定立活動を対自化することによって意識にもたらされる自己を「現実の自己」、反省活動を対自化することによって意識にもたらされる自己を「理念としての自己」と呼ぶならば、知的直観には、現実の自己を成立せしめる知的直観と、理念としての自己を成立せしめる知的直観がある、とすることができる。

『知識学への第二序論』のなかでフィヒテが次のように書くとき、そこで念頭に置かれているのは、現実の自己を成立せしめる知的直観である。

「私は、行為における私の自己意識を知的に直観することなしには、一步も歩くことができない。手も足も動かさない。ただこの直観によってのみ私は、私がそれをするのだということを知り、私の行為と行為における私を眼前の行為の客観から区別する。自らが活動的であると言う者は皆、この直観を拠り所としているのである。知的直観のなかに生の源泉がある。知的直観のないところは、死である」(SW I, 463)。

ここで問題にされている自己(私)は、自己としての自己ではなく、対象に向かい合うものとして理解された自己である。『全知識学の基礎』の用語を使えば、非我に対する自我であって絶対的自我ではない。この自己においては、「知的直観は、つねに感性的直観

と結びついている」(Zweite Einl.; SW I, 464)。知的直観は、ここでは、対象と自己を区別し、対象に向かい合うという生の姿勢をもたらすものであって、自己とはそもそも何かという哲学の問いに答えを与えるものではない。

これに対して、『新しい方法による知識学』に見出される次の箇所では、知的直観は、自己を「主観=客観」という純粋な形態で取り出す直観であるとされている。すなわち、そこでは知的直観は理念としての自己に結びつけられている。

「自我は自己を端的に定立する。自我が直接意識において自己を〈主観客観〉として定立する、というのは直接的なことであって、いかなる理性もそれを越えてゆくことはできない。意識にあらわれる他の諸規定については根拠をあげることができるが、この規定については、それはできない。直接意識はそれ自身、他の一切を根拠づけるべき第一根拠である。我々の知が根拠をもつべきならば、その第一根拠にまで到ということがなければならない。

我々は、この最終根拠について知らねばならない。というのも、我々はそれを問題にしているのだから。我々は、直接的直観によってそこに到る。我々は我々の直接的直観自身を再び直接に直観する。これは、直観の直接的直観ということになるであろう。〈主観=客観〉としての自我の純粋直観は、このようにして可能である。そのような直観は、感性的素材を伴わないので、知的直観と呼ばれるにふさわしい」(Wissenschaftslehre nova methodo 1798/99; PhB Bd. 336, S. 31)。

ここでは、関心は専ら自己とは何かということ、すなわち自己の理念に向けられ、その自己が定立している対象は捨象(abstrahieren)されている。現実の自己を自己とするのが生の立場であるとすれば、理念としての自己を自己とするのは哲学者の立場である。たとえば『知識学への第二序論』には、「このように、行為を遂行する自己自身を直観し、それによって自我が生じるような直観作用が哲学者に要求されるが、それを私は知的直観と呼ぶ」(SW I, 463)とある。この「哲学者に要求される」知的直観とは、自我の理念を明らかにする知的直観である。

\*

以上、知的直観についてのフィヒテの叙述を引き合いに出しつつ、反省によって成立する自己に二種類を区別することができることを見た。とはいえ、現実の自己と理念としての自己は別々の自己ではない。理念としての自己とは現実の自己を反省したものに他ならないからである。哲学者の仕事は、自分自身の現実の自己を反省し、その自己がどのよう

な仕方では自己であるのかを叙述することである。その意味で、哲学において観察されるべき自我、すなわち「自己自身を構成する自我は、哲学者自身の自我に他ならない」(Zweite Einl.; SW I, 459)と言われる。もしも、哲学に見出される自我の理念が、哲学者の現実の自我とは別の自我の理念であったなら、その哲学は虚構である。

しかし、それでは、本来一つである自己が、何故二つに分裂するのであろうか。現実の自己は、何故さらに反省されることを要するのであろうか。フィヒテは、この問いに直接には答えていない。彼は、「反省は自由である」(z.B. SW I, 92)と言う。すなわち、哲学者の反省は、何か外的な理由があつて生じるのではなく、自由になされるものであるというのが彼の見方である。次節では、この哲学者の反省の自由が意味するものについて考えたい。

### 第三節 反省の自由

哲学者の反省が自由であるとは、さしあたっては、反省の順序に規則がないということの意味する。それは「どの点から反省を始めるかということは、問題ではない」(Grundlage; SW I, 92)ということであると同時に、どこから反省を始めてよいかわからないということでもある。「哲学者は、知性の必然的活動様式として何を採用すべきか、また、何を偶然的なものとして置いておくべきかを、どのようにして知るのだろうか。……この仕事にはいかなる規則もない、またいかなる規則もありえない。人間の精神は、いろいろと試みる。それは盲目的な手探りによって薄明に達し、そこから初めて白昼へと移行行くのである」(Über den Begriff; SW I, 72f.)。

しかし、反省の自由は無規則性に尽きるものではない。たしかに、現実の自己を出発点として反省を考えると、すなわち、現実的なものとして存在する自己に対して反省が後から加えられるという見方をするとき、反省の自由は無規則性という形で現れる。反省は、そのとき、現実を支配する規則の下にないからである。しかし、自己とは単に現実的なものではなく、同時に理念的なものであるということを顧慮するとき、反省の自由は別の形で現れる。

\*

自己は、現実的なものと理念的なものとの相互浸透において成り立っている。たとえば、『全知識学の基礎』には自我についての次のような叙述があるが、それは、現実の自己と

理念としての自己との不可分離性を端的に表現したものである。「無限性がなければ制限はなく、制限がなければ無限性はない。無限性と制限は、両者を総合する唯一にして正に同一の結節点において結合している」(SW I, 214)。

現実の自己は、自己ならざるものによって取り囲まれ、有限なあり方をしている。すなわち、自我は、現実においては、非我に制限されている。「制限がなければ無限性はない」とは、現実のなかに見出されるこの有限な自我を反省することによってはじめて、自我が元来無限であることが明らかになるということである。すでに見たように、現実の自我を反省することによって理念としての自我が成立する。そこで理念として示されるのは、自我が知の原理として無限性を有すべきであるということである。すなわち、自我の活動は、知の領域一般を開くものとして、何ものにも制限されるべきではないということである。このように、制限があってはじめて無限性が意味をもつとすることができる。もし制限がなければ、無限性は単なる無にすぎない。

しかし、逆に、「無限性がなければ制限はない」とも言われる。これは、現実の自我が理念としての自我によって可能となっているということを表したものである。現実の自我は、上で見たように、非我に制限されている。しかし、その制限のなかで、なお自我が自我であって非我のなかに解消されないのは、自己が自己ならざるものによって制限されているという事態を、自我自身が見て取っているからである。換言すれば、自我は、自己の有限性を自覚しているがゆえに、非我ではなく自我なのである。この自己の有限性の自覚は、自我は元来無限であるという理念によって可能である。「もし自我の活動が無限に進み行くということがなければ、自我が自ら自己の活動を制限するということは起こり得ないであろう。すなわち、自我が自己の活動の限界を定立するということは起こり得ないであろう。しかし、このことは起こるべきことである」(ibid.)とフィヒテは書いている。このように、元来無限であるものだけが制限され得ると言うことができる。

\*

以上、自己において現実的なものと理念的なものが相互に浸透し合っていることを見たが、そうであるとすれば、哲学者の反省を考察する際に、単に現実の自己を出発点とするだけでは不十分であり、理念としての自己の側から反省という事態を見ることも必要であるということは、明らかである。反省を理念としての自己の側から見るとは、現実の自己に対して生じる反省を、理念としての自己が導いているという見方をするということである。反省の自由は、そのとき、無規則性という単に消極的なものとしてではなく、積極的

なものとして理解されることになる。

フィヒテは『知識学の概念』で、哲学者の反省を導く「真理感覚(Wahrheits Sinn)」について語るが、それは、自由のなかに見出される積極的なものであるとすることができる。「哲学者は、詩人や芸術家に劣らず、本当のものをおぼろげに感じ取る感情あるいは天才を必要とする。 […] 詩人や芸術家は美的感覚を必要とし、哲学者は真理感覚を必要とする」(SW I, 73)とフィヒテは書いている。哲学者の反省が真理感覚に導かれるとは、単に反省が確固とした規則をもたず、おぼろげな感情のみを頼りにするということではない。それは、理念としての自己が真理感覚という形で、現実の自己に対する反省を導くということである。そして、そのとき自由は、単に現実の規則の下にないということではなく、理念が現実のなかにはたらきかけるという積極的な事態として理解される。

哲学者の自由な反省において理念が現実にはたらきかけるということが起こるとすれば、「反省は自由である」というさきに掲げたフィヒテの言葉を、単に、哲学者は反省をすることもせずにおくこともできるという意味に解することはできない。そこで言われているのは、人は自由の立場に高まり反省を遂行すべきである、ということであると考えられる。すなわち、自由という言葉のなかには、促しがふくまれていると考えられる。

この促しは、人がそれに応じて反省を遂行しないとき、罪という形をとってあらわれる。そういう仕方で、反省の自由は道徳論の問題領域でも重要な役割を果たす。『道徳論の体系』第16節「有限な理性的存在者における悪の原因について」において、フィヒテは、人が悪しき格率を捨ててより善き格率を採用するのはいかにしてであるかを考察している。格率とは、ある人の一切の行為を統べる規則である。すなわち、その人が採用している行為の最高原則である。しかし、道徳論は、その格率の善悪を論じることを課題とする。人が道徳論の領域に入るとは、従って、自己の最高原則を更に吟味するということを意味する。そのようなことが果たして可能であろうか。フィヒテは、人は反省によって自己の格率を超えて行くことができると言う。「もし人間がその反省地点にとどまっているならば、人間はその格率をもつことしかできない。 […] しかし、人間がその反省地点にとどまっているということは、まったく必然的なことではなく、人間の自由に依存している。人間はより高い反省地点へと一挙に飛び上がるべきである。また人間にはそれができる。それをしないのは、人間の罪である」(SW IV, 181)。

ここでは「自由に依存している」反省に関して、「より高い」ということが言われている。すなわち、自由がある種の秩序をもたらすものとして見られている。この秩序は、言

うまでもなく、現実における既成の秩序ではない。既成の秩序をどのように変更すべきかを示す秩序である。人は、自由のなかにふくまれる促しに応じ、そこに示される理念に導かれつつ反省を遂行することによって、自己を道徳的に高めることができる。それをしないとすれば、それはその人の罪である。

自由には促しがふくまれているという見方は、フィヒテの歴史認識の基礎にも置かれている。多様な出来事を一つの歴史として捉えるためには一つの視点が必要であるが、『現代の諸特徴』における歴史考察の出発点に、フィヒテは次の命題を置いている。「人類のこの世における目的は、人類の置かれた一切の状況を、自由を以て(mit der Freiheit)理性的に方向づけることである」(SW VII, 7)。フィヒテは、この命題に照らして多様な出来事を見てゆく。

フィヒテによれば、理性的であることは人間の本質である。人間が生きるということは、それゆえ、自らの置かれている状況を理性的に方向づけるということに他ならない。その点をとれば、人間の生き方に時代による違いはない。しかし、人間がどれだけ「自由を以て」理性的であるか、すなわち、人間において自由であることと理性的であることがどれだけ一致しているかという点に注目すれば、時代を区分することは可能であるとフィヒテは考える。『現代の諸特徴』第一講では、時代が大きく五つに分けられている(vgl. SW VII, 7-12)。

(1)第一の時代は、理性が本能という形で人間を支配する時代である。人間は、盲目的に「理性本能(Vernunftinstinkt)」に従うという仕方では生きている。それは「無垢の状態」であると言うことはできるが、そこには自由は存在しない。(2)第二の時代は、理性が一部の人々の権威のために使われる時代である。理性の形態は、今や、人間を内において支配する本能から、人間を外から強制する権威へと変化する。この時代に理性的であるとは、権威への「無条件的服従」に甘んじることである。そのような状況のなかで、服従を強制する権威に抗して、人間に自由の意識が目覚める。権威を支えているのは理性であるがゆえに、ここでの自由は理性に対立するという性格をもっている。(3)第三の時代は、第二の時代に目覚めた自由の意識が更に高まり、理性に支えられた権威からの解放のみならず、理性的なもの一般からの解放が求められる時代である。すなわち「一切の真理に対する全き無関心の時代」である。(因みに、フィヒテによれば、彼が生きているのはこの時代である。)ここでは、自由であることと理性的であることは対極に位置する。(4)第四の時代は、学において、理性が人間の本質として自覚される時代である。第三の時代に目指され



た理性からの解放は、ここにおいて、理性から逃げることによってではなく、理性が自己のものであると知ることによって成就される。人間にとって自由であることと理性的であることは同じである、ということが知られる。(5)第五の時代は、理性が自己のものとして生きられる時代である。第四の時代に学の事柄であったことが、今や、生の事柄となる。ここにおいて、自由であることと理性的であることは、全く同一である。フィヒテはこれを「聖化(Heiligung)」と呼んでいる。

ここに叙述されているのは、人間が真の自由を獲得する過程であるが、それは同時に、人間が自己の理性を自覚する過程でもある。人間は、自己を反省し、自己の内なる理性を自覚にもたらすことによって自由になることができる、というのがフィヒテの見方である。第一の時代には理性は反省されていないが、第二・第三の時代には、それが人間に命令を下すものとして反省される。ただし、そこでは理性は人間にとって外的なものとして意識されている。第四・第五の時代になると、理性が自己の本質であることが反省され、人間は理性的自由を獲得する。このように見ると、歴史の原動力は反省であると言える。しかし、自己を反省し、自由を獲得するということは、理性的存在者としての人間にとって必然的なことであろうか。人間が反省や自由の有無にかかわらず理性的であるということを考えると、そうは言えない。人間が反省を行うか否か、真の自由を求めるか否かは、人間の自由に委ねられている。この後者の自由は、さしあたっては、人間が自己を反省することもせずにおくこともできる（反省をしてもしなくても人間が人間であることに変わりはない）ということであるが、そこには、同時に反省への促しがふくまれている。最終的に実現されるべき真の自由の放つ光が、反省の自由としてそこにまで達していると言えることができるであろう。

\*

以上、反省の自由が、狭い意味での哲学のみならず、道徳や歴史という現実的問題領域の基礎をも形成しているということを見た。このことは、哲学者によって反省されるものが哲学者自身の現実の自己であるということを考えると、ある意味で当然である。本章のはじめに、自己が問題化するところに反省が生じ、知識学が生じるということ述べたが、人が自己を反省し、知識学の領域に足をふみ入れるということ自体が、時間の内なる現実の出来事として見られた場合、道徳的歴史的意義を有するのである。

## 注

(1) 反省は、フィヒテ哲学のみならずドイツ観念論全体の中心概念である。よく知られているように、ヘーゲルは「反省哲学」の名の下にカント、ヤコービ、フィヒテを批判したが、そのように否定的な意味で反省という語が用いられることもあった。反省という概念が、ドイツ観念論においてどのような役割を果たしたかについては、山口祐弘『ドイツ観念論における反省理論』（勁草書房 1991年）第四章に明晰でゆきとどいた論述があるので、参照されたい。ただし、フィヒテにおける知的直観に対する小論の見方は、同書とは異なっている。同書では（ヘーゲルとともに）、フィヒテの知的直観が捨象によって成立していることが強調され、そこから「知的直観を唯一の原理とし、そこより経験の全体系を導出しようとすることは不可能である」（103頁）という結論が導かれているが、小論は、対象認識における捨象と反省における捨象とは質的に異なるという見方に立ち、原理という名にふさわしいものに到達するためには後者はむしろ必要不可欠であると主張することを試みるものである。

(2) 中島靖次「原理としての自我についてーフィヒテとシェリングにおける知的直観をめぐる」（『シェリング読本』法政大学出版局 1994年所収）は、この批判を出発点としてフィヒテとシェリングの自我について論じたものである。そこには、「叙述するもの」（哲学者の反省）と「叙述されるもの」（哲学者によって反省されるもの）に関して次のように書かれている。「『叙述するもの』と『叙述されるもの』とが分けられ、しかも、『叙述するもの』が叙述される『諸活動の一切』のうちに含まれていないとするならば、『叙述するもの』が『叙述するもの』自身によって『叙述される』ことは、初めから排除されている。ここに、『叙述するもの』と『叙述されるもの』との間に一つの『間隙』が存在し、従って……事行の自己関係すなわち自己知の構造が潜在的に欠落しているということになるのである。……ここに、自我を、あらゆる根拠を根拠づける絶対的根拠とする知識学の方法の自己矛盾を見て取ることができる」（56頁）。これは刺激的な問題提起であるが、小論の見方は、以下に述べるとおり、それとは異なっている。

(3) 知的直観については第一章、とくに第一節参照。

(4) カントは『純粹理性批判』感性論の冒頭に「どういう仕方で、またどういう媒介によって認識が対象に関係するにしても、それを通して認識が対象に直接するもの、すべての思惟が媒介として求めるものは、直観である」（B, 33）と書いている。感性的直観に関しては、フィヒテはカントの見方を受け継いでいる。

### 第三章 無神論論争

フィヒテの哲学を前期と後期に分けるならば、無神論論争と呼ばれる事件はちょうどその変わり目に位置する。1794年イエーナ大学に着任して早々、『全知識学の基礎』を書き、知識学という名のもとに「自我」を原理とする独自の哲学体系をはじめて公にしたフィヒテは、1796-99年には「新しい方法による知識学」という題目で講義をおこない、知識学をよりよい叙述にもたらしべく努力していた。無神論論争はこの時期に起こり、その結果、1799年、フィヒテはイエーナ大学を逐われ、ベルリンに移ることになる。ベルリンで無神論論争を省みつつ書いたのが『人間の使命』である。

ベルリンに移ってからもフィヒテは旺盛な活動を続けるが、知識学はもはや自我のみに立脚するものではなくなり、自我と「絶対者」との接点により大きな関心を向けるものとなる。少なくとも術語の上でイエーナ期とは大きく異なるベルリン移住後の知識学は、一般に後期知識学と呼ばれている。

本章では、フィヒテとともに無神論の嫌疑を受けたフォルベルク、フィヒテとフォルベルクに思想的基盤を与えたカントとの対比のなかで、無神論論争期のフィヒテの宗教論の輪郭を明らかにすることを試みる。そこには、知的直観の具体的な姿が見出されるであろう。

#### 第一節 経緯

まず本節では、主にメディクスの『フィヒテの生涯』とヤコプスの『ヨハン・ゴットリープ・フィヒテ』に依りつつ、無神論論争と呼ばれる事件の経緯を述べる<sup>(1)</sup>。

18世紀末、ドイツは三百余の領邦国家に分かれていた。このなかで無神論論争の主な舞台となるのは、ヴァイマル（ワイマール）公国、ザクセン選帝侯国、プロイセン王国である。

ヴァイマル公国は、フィヒテのいたイエーナ大学のあった国である。当時ヴァイマル公国は、小国ながらもゲーテを宰相とし、ヘルダーやシラーを擁する文化の一大中心であっ

た。ザクセン選帝侯国は、ヴァイマル公国に境を接する大[国]であり、プロテスタント信仰の篤い土地であった。プロイセン王国は、「啓蒙君主」フリードリッヒ二世（大王）によって発展の基礎を築かれ、政治において指導的役割を果たした国であり、また、カントのいたケーニヒスベルクのあった国でもある。フィヒテは、ザクセン政府から無神論のかどで告発されてイエーナ（ヴァイマル公国）を逐われ、ベルリン（プロイセン王国）に移ることになる。

事件をひき起こすきっかけとなったのは、1798年10月、『哲学雑誌』第8号に掲載された次の二つの論文である。

フィヒテ「神の世界統治に対する我々の信仰の根拠について」<sup>(2)</sup>

フォルベルク「宗教概念の発展」<sup>(3)</sup>

『哲学雑誌』（1795年創刊）は、1797年以来、フィヒテとニートハンマーによって共同編集されていたが、1798年夏、そこに、フィヒテの教え子であるフォルベルクから前記「宗教概念の発展」の原稿が投稿論文として送られてきた。フィヒテはその論文に危険な部分があると考え、フォルベルクに手紙を出して論文の印刷を見合わせることを控えめに提案したが、フォルベルクはそれに応じなかった。編集者であるフィヒテは掲載を拒むこともできたが、彼はそれをせず、論文にフィヒテの書いた注をつけるという新しい案を出した。しかし、それも聞き入れられなかった。そこでフィヒテは、注に書こうとしていたことを論文の形にしてフォルベルクのものと同様と併載するという形で事態を打開しようとした。そのとき書かれたのが、前記「我々の信仰の根拠」である。フィヒテはそのなかでフォルベルクの論文を評して「この論文は多くの点で筆者自身の確信と合致する」と言いつつも、「しかし、一方で自らの意見を表明すべきだとの差し迫った要求を感じる。というのも、この論文は他のいくつかの点では筆者の確信と対立する、というよりはむしろそこまで到っていないからである」（SW V, 177f.）と書いている。

雑誌が発行されるとすぐに、これら二つの論文が無神論的であると非難するパンフレットが、主にザクセン選帝侯国に出回った。それは、

『フィヒテとフォルベルクの無神論について父が勉学中の息子に送る手紙』<sup>(4)</sup>

と題され、匿名であった。末尾にGという頭文字が記されていた（Dein treuer Vater G...）ため、筆者についてさまざまな憶測がなされたが、今のところ誰が書いたのかは不明である。

同1798年10月29日、ドレスデン（ザクセン選帝侯国）にある中央宗教局(Oberkonsistorium)は、ザクセン選帝侯フリードリッヒ・アウグスト三世にあてて、フォルベルクの前記論文は無神論に道を開くものである。それゆえ、当該論文掲載の冊子（『哲学雑誌』第8号第1分冊）は押収すべきであるとの文書を作成した。この文書がザクセン選帝侯に届けられるのは11月17日であるが、それまでに、間に入ったザクセン政府（在ドレスデン）がさまざまな処置を準備し、この事件を方向づけている。とりわけ11月8日、前記冊子の没収を決定する際に、その理由として、フィヒテとフォルベルクの論文が無神論的であることを挙げているのは注目に値する。『父の手紙』の明らかな影響の下に、ザクセン政府はフィヒテにも無神論の罪を負わせたのである。11月19日には、ライプツィヒ、ヴィッテンベルクの両大学に対して問題の冊子の没収を命じる訓令が出され、それが公にされたが、そこには、フィヒテとフォルベルクの論文が「無神論的(atheistisch)」であると書かれている(SW V, 193)。12月1日、ザクセン選帝侯は、さらにプロイセン政府、ブラウンシュヴァイク政府、ハノーファー政府にあてて手紙を書き、この件に関してザクセン政府の方針に従うよう求めた。プロイセンはこの要求を全く拒否したが、他の二国は、全面的ではないにせよ、なんらかの仕方でそれに従った。

ドレスデンにおけるこれら一連の動きには政治的背景があったようである。フィヒテは、1794年のイエーナ大学着任以前から、中央宗教局およびザクセン政府から政治的な意味で危険視されていた。1793年に書かれた『これまで思惟の自由を抑圧してきたヨーロッパの諸侯に対する、思惟の自由の返還要求』、『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための論考』<sup>(5)</sup>は、その見方をますます決定的にした。『哲学雑誌』の論文は、危険人物排斥のために利用されたと言えるであろう。

「無神論的」論文の著者であると公に名指されたことに抗して、フィヒテは1798年12月に次の論文を書き、翌年公にした。

『フィヒテから公衆への訴え——ザクセン選帝侯国の没収訓令によって無神論であるとされた彼の言表について』<sup>(6)</sup>

このなかでフィヒテは、「無神論であるとの告発に黙って耐えることは、もっともひどい無信仰の一つである」(SW V, 194)と書いている。

さて、フィヒテがいたイエーナ大学は、ヴァイマル公国のなかにあったが、その運営には、ザクセンなどいくつかの国が関わっていた。ザクセン選帝侯は、12月18日と19日、それらの国に文書を送り、無神論的言説が広まることに無関心ではいられないこと、問題の

論文の著者と掲載雑誌の編者を早急に取り調べ罰すべきことを告げている。これを受けて12月27日、ヴァイマル公はイエーナ大学評議会に対し、フィヒテとニートハンマーを審問するよう要請し、評議会はこれを承認した。これを聞いたフィヒテは、ニートハンマーとともに弁明書を作成し、1999年3月18日、ヴァイマル公に提出した。6月にはそれが次の書名で公にされている。

『無神論であるとの告訴に対する、哲学雑誌編集者の、裁判のための弁明書』<sup>(7)</sup>

1799年3月22日、フィヒテは知り合いのヴァイマル枢密顧問官フォイクトあてに私信を出した。これは、友人の神学者パウルスと協議して書いた手紙である。そのなかでフィヒテは、評議会の戒告を聞き入れることはできない、もし戒告がなされるようなことがあれば、自分は名誉にかけて職を辞するであろう、と書いている。また、そのようにして彼の教授する自由(Lehrfreiheit)が侵害され、大学を去ることになった場合には、何人かの有能な同僚が彼とともに大学を辞め、新たな研究機関の設立に向けて動き始めるであろう、と付け加えている。

しかし、その頃すでにヴァイマル政府はフィヒテをイエーナから追放することを検討しており、この手紙は逆効果であった。3月29日には訓令が公布され、そこでフィヒテのイエーナ大学解任が告げ知らされた。訓令は、哲学的思弁が裁判の対象としないことを認めつつも、『哲学雑誌』編集者は不注意にも一般の人々の聞くに耐えない言葉を世間に広めたとして、フィヒテとニートハンマーに戒告と注意を与えるよう大学評議会に要求したものである。が、そこには追伸として、フィヒテの辞表を受け取った旨が付記されていた。辞表とは、フィヒテがフォイクトに書いた前記の手紙のことである。私信が公的な辞表として取り扱われたのである。

このことを耳にしたフィヒテは、再びフォイクトあてに手紙を書いて、訓令に記されたような理由で辞職することは不本意であると述べている。フォイクトへの第一の手紙で、フィヒテは戒告による教授の自由の侵害を問題にしたのだから、フィヒテの言っていることは論理的である。しかし、事態は論理とは別のところで、逆戻りできないところまで進んでいた。学生たちがヴァイマル公あてに書いた請願書も、取り上げられることはなかった。

事件当初、ヴァイマル政府はフィヒテに対して好意的であった。ザクセン選帝侯から前記の文書(1798年12月18日付)が送られてきた際にも、外交関係を悪化させないように形式的にフィヒテに対する戒告をおこない、それですますつもりでいたようである。しかし、

フィヒテにとっては、どのような程度においてであれ、教授の自由が侵害されることは許せないことであった。そこで彼は、前記の『公衆への訴え』を書き、そしてそれは大きな反響を呼んだのだが、このことがヴァイマル政府の態度を硬化させる原因となった。当時宰相であったゲーテの言葉を借りれば、「こちら側が彼にどれほど好意をもっているか、また彼の思想や言葉をどれほどきちんと解釈しているかを知らずに」<sup>(8)</sup> フィヒテは自らの前途を絶つようなことをしたことになる。弁明書が書かれ、フォイクトへの手紙の内容が知られるに及んで、事態はさらに悪化した。ゲーテは、「これ [筆者注：手紙] によって、彼に対する一切の好意は行く手をさえぎられてしまった、いや、力を失ってしまった。もはや逃げ道も調停策も残っていなかった。最も穏やかなのは、彼にすぐさま辞職を命じることだった」<sup>(8)</sup> と書いている。このようにして、ヴァイマルでフィヒテの解任が決定されることになったのである。

ヴァイマル公国の前記訓令(1799年3月29日付)は、すぐにイエーナ大学に関わる諸国によって承認され、6月をもってフィヒテを解任することが確定した。そのとき、彼に連なって職を辞した者は一人もおらず、また、彼が期待をかけていた新しい研究機関の設立も、いろいろな事情で絶望的となっていた。窮地に立たされたフィヒテは、フリーメーソンの知り合いを頼って新しい生活の場を見出そうとしたりもするが、うまく行かなかった。フィヒテがそのような状態にあった1799年の初夏、プロイセン王国の大臣ドームが旅行でイエーナを通りかかった。ドームは、人々の前でヴァイマル政府のフィヒテに対する権利侵害を激しく攻撃するとともに、個人的に、フィヒテにプロイセンに来るようもちかけた。そこで、フィヒテは、その可能性を、ベルリンにいた友人フリードリッヒ・シュレーゲルに問い合せた。フィヒテは辞職後も、危険人物として言動を監視されていたが、シュレーゲルは細かい配慮で彼のベルリン移住を計画し、それに従って、7月、フィヒテは旅行を装って単身でベルリンに入った。そのとき、プロイセン王フリードリッヒ・ヴィルヘルム三世はちょうど不在であったが、ベルリンに戻ってきた彼は、「フィヒテが愛すべき神と戦っているというのが本当であるならば、決着は、愛すべき神が彼との間でつけるであろう」と言って、フィヒテの滞在を認めたと伝えられている。

『人間の使命』はこの頃に書き始められ、おそらく1799年11月に書き上げられたものである<sup>(9)</sup>。完成を目前にした11月5日、フィヒテは無神論論争のことをふりかえり、イエーナに残る妻に次のように書き送っている。「忌まわしき論争、そしてその悪しき結果がなければ、私がこのような澄んだ洞察、このような心境にいたることはなかつただろう」。

『人間の使命』が出版されたのは、翌1800年初頭である。

1799年末、原稿を印刷に回してからフィヒテはいったんイエーナに戻った。そして、ベルリン滞在に何の心配もいらなくなった翌年3月はじめに、家族を伴ってベルリンに移った。ベルリンにはまだ大学がなかったが――ベルリン大学はフィヒテやフンボルトらの尽力で1810年に開設される――フィヒテのもとには、私講座を開いてほしいという依頼が寄せられた。彼は、新しい活動の場を得たのである。

## 第二節 フォルベルクとカント

フォルベルクは「宗教概念の発展」の冒頭に、「宗教とは、道徳的世界統治に対する実践的信仰に他ならない」(Medicus III, 137)と書く。道徳的世界統治が存在するとは、彼によれば、「この世界で善が最終的に成就するよう予定されている」(ebd.)ということである。宗教とはそれを信じることに尽きるということになる。

フォルベルクによれば、このような信仰は、経験からは生じない。経験はしばしば、悪事が善事に勝つことを教え、往々にして我々にその反対を信じさせるからである。また、この信仰は、思弁に立脚するものでもない。これまでにも、たとえば存在論的証明、宇宙論的証明、自然神学的(目的論的)証明など、思弁によって神の存在を証明し、信仰を基礎づけようとする試みはあったが、それらはいずれも失敗に終わっている<sup>(10)</sup>。信仰は良心(Gewissen)のみに基づく、というのが彼の考えである。

良心をかえりみるとき、人は「この世界で善が悪より優勢であってほしい」(Medicus III, 140)と願うが、そればかりでなく、いつか「善における万人の一致」(Medicus III, 142)が実現することをも切実に願う、とフォルベルクは言う。そして、この善における万人の一致の実現を、彼は、神の国の到来と呼ぶ。経験がいかに多くの不正を示し、我々を絶望におとし入れようとしても、良心の「願い(Wunsch)」に思いを致すとき、我々は正義の実現に向けて行為することができるし、また、そのようにして我々は行為しなければならない。絶望して怠惰に生きるのではなく、良心の声に耳を傾け、いつかは神の国が到来することを信じ(glauben)、それがもはや決定しているかのように(als ob)行為しなければならない。これがフォルベルクの言う「実践的信仰」であり、このように生きる者のみが真の宗教をもつと考えられている。

実践的信仰とは「現実の行為の格率」(Medicus III, 146)としての信仰であり、行為を



離れては意味をもたないものである。フォルベルクは、とくにこの点を強調し、「宗教は義務である」(Medicus III, 145)と書き、さらに、「道徳的世界統治あるいは道徳的世界統治者としての神が現存することを信じるのが義務ではなくて、ただ、それを信じているかのように行為することのみが義務である」(Medicus III, 146)と書いている。こういう書き方をすると、無神論の嫌疑をかけられるのは、むしろ当然かもしれない。しかし、フォルベルクはカントに学んだ者として、人間は存在証明を拒む神といかに関わることができるかを問い、その答えを勇敢に率直に公にしたのであろう。

\*

フォルベルクの論文の要である「かのように」という術語は、カントに由来する。しかし、それがカントの意図に沿って用いられているかどうかについては、疑問をさしはさまざるをえない。

『純粋理性批判』のなかでカントは、この語を「理念における対象」、すなわち、経験の対象とは区別された意味での理念の対象について用いている。理念は理性のみに基づく概念であるがゆえに、その対象は経験のなかには見出されない。しかし理念は、理性に基づくものである以上、単なる仮象とは区別されなければならない。カントによれば、理念は、「対象がどのような性質であるか」(K. d. r. V. B, 699)を示すのではなく、「我々がどのようにして […] 経験一般の諸対象の性質や連結を探し出すべきか」(ebd.)を示すという仕方では経験と結びついている。つまり、理念は「経験的認識一般の雑多を体系的に統一する際の統制的原理」(ebd.)として用いられる。理念の対象は、それゆえ、それを「前提することによって諸経験が体系的統一の下に見られるところのものである。理念の対象は、経験のなかに見出されえないにもかかわらず、前提されなければならない。この事情をカントは「かのように」という言葉を使って説明する。ここで問題になっている神も理念の一つであるが、神という理念の意味するところについては、次のように書かれている。「理性は、世界の一切の連結を体系的統一の諸原理に従って見ることを命ずる。すなわち、世界の一切の連結が、残らず、最高かつ最完全な原因であるところの唯一にして一切を包括する存在者から生じたかのように見ることを命ずる」(K. d. r. V. B, 714)。神が存在するかのようにみなされるとは、神が、自然に体系的統一を与えるための統制的原理として用いられることに他ならない。

しかし、カントは、神を単に存在するかのようなものと考えたのではない。たしかに、理論的領域において自然が体系的統一という側面から問題にされる場合はそうであるが、

実践的領域をも視野に収めるとき、神の存在は「要請(postulieren)」される。実践の領域においては、同じ自然が最高善実現の場という側面から見られる。カントの言う最高善とは、徳と幸福との一致、つまり、道徳的行為をした者が幸福にあずかるということであるから、実践的場面では、徳と幸福との比例関係が自然のなかで成立することが一つの課題となるわけであるが、自然自身がその関係の根拠となることはできない。道徳的行為とは、意志が自然の連関から独立に、理性のみによって規定されてなされる行為であるから、そもそも自然は徳の根拠となることができないのである。それゆえ、最高善が可能であるためには、自然の外に自然の原因となるものがあって、自然における徳と幸福の比例関係を成立させるのでなければならない。理論の領域では、自然に体系的統一を与える根拠として、存在するかのようにみなされるにとどまっていた神が、ここではさらに、最高善の可能性の根拠として、存在を要請されることになる。『実践理性批判』のなかでカントは、「幸福と道徳性を厳密に一致させるような連関の根拠をもつ原因として、全自然の原因であって、しかも自然とは異なるものが現存するということが要請される」(Akad.-Ausc. V, 125)と書いている。

さて、問題は「要請」の意味である。カント哲学のなかで、要請されるものとは、「理論的には証明できない理論的命題で、アプリオリに無制約に妥当する実践的法則と不可分に結びついているもの」(Akad.-Ausc. V, 122)である。ここでは、まず、要請されるのが理論的命題であることに注意しなければならない。神の存在が要請されるとは、それが理論的には証明できず、実践的見地においてはじめて妥当性を得るということであるが、そこで得られるのは、実践的な、格率としての妥当性ではなく、あくまでも理論的な、認識としての妥当性である。フォルベルクは、ここを見誤っているように思われる。カントにおいては、理論的認識の妥当性に対して実践的見地からある要求がなされうるのであり、このことが理論理性に対する実践理性の「優位(Primat)」ということに他ならない。「理性の能力がある種の命題を理論的な観点において積極的主張の形で確定するのに十分でない場合でも、その命題は、理性に矛盾するとは限らない。そういう命題が純粹理性の実践的関心のためにどうしても必要になったときには、理性はその命題を、自分の土地で育ったのではなく他所から提供されたものではあっても、十分信用のおけるものとしてすぐに受け入れ、思弁的理性としての自分の力が及ぶものすべてと調停し、連結させるよう試みなければならない」(Akad.-Ausc. V, 121)とカントは書いている。理論理性は実践理性の関心に従い、神の存在を十分信用のおけるものとして想定する。この想定が、カントによ

って「理性的な信(Vernunftglaube)」と呼ばれるものである。カントは、「真理承認(Fürwahrhalten 真であるとみなすこと)が、主観的にのみ十分で、客観的には不十分であるとみなされるとき、それは信(Glaube)と呼ばれる」(K.d.r.V. B,850)と定義するが、理性的な信は、要請に裏付けられるという仕方では理性と結びついた信であり、それゆえ確固としたものであると考えられる(Vgl. Akad.-Ausg. V,126)。そういう意味で、我々はそれを「理性的信仰」と訳すこともできる。

フォルベルクは、信仰を理論的なものと実践的なものに峻別し、後者のみが真の信仰であるとしますが、それはカントに沿った議論ではない。カントは、実践理性が理論理性に対して優位をもつところに神への信仰が位置づけられるとしたのであり、信仰が実践のみに関わるものであるとは言っていない。そもそも、神の存在を不問に付すとき、それを信仰と呼ぶことができるであろうか。リッケルトは正当にも次のように書いている。「道徳的世界統治に対する信仰は、たしかに宗教的なものである。ただし、それは信仰が一種の真理承認を意味する場合に限られる。しかし、フォルベルクの言う心の願いは真理承認の基礎を全く形成しないがゆえに、彼の言う信仰は[...]信仰ではなく命法であり、したがって、道徳的世界統治に対する彼の『信仰』は、宗教ではない」<sup>(11)</sup>。

たしかに、神が存在するかのように行為することが義務であると言うことはできるであろう。それは、たとえばカントが『道徳の形而上学の基礎づけ』のなかで、「汝の行為の格率を汝の意志によって普遍的自然法則たらしめようとするかのように行為せよ」(下線筆者 Akad.-Ausg. V,421)という定言命法に従うことが義務であると言うのとおなじである。しかし、それは宗教ではない。存在するかのような神は人間の神であり、神そのものではないからである。それは、たとえば、我々が格率を吟味する際に役立つことはあっても、我々を救うことはないであろう。

### 第三節 使命の自覚(知的直観)と道徳的世界秩序への信仰

宗教を人間の道徳的な心のあり方と結びつけて考えたという点で、フィヒテはフォルベルクと一致している。しかし、二人が心のなかに見出したものは同じではなかった。フォルベルクが見出したものは、さきに見たように、「願い」であったが、フィヒテの場合は「使命(Bestimmung)」であった。以下で述べるように、「使命」は確実な客観的実在性をもつという点で「願い」と区別される。この違いは宗教論にとって決定的である。前節で、

フォルベルクの立場に立てば宗教の固有性が説明できないということ述べたが、それは、もとをたどれば、彼が単なる「願い」から出発していたからである。客観的実在性をもつ「使命」に立脚するフィヒテは、そのような困難をもたない。

フィヒテが使命と呼ぶものは、それぞれの人になすべき事柄すなわち目的のことであるが、それは、その場その場の状況に左右されるような感性的目的ではなく、それを欠いてはその人がもはやその人でありえないような、人格に関わる超感性的目的である。1798年から翌年にかけて講じられた『新しい方法による知識学』には、「人間の使命は、人間が自らに与えるものではなく、それによって人間が人間であるところのものである」<sup>(12)</sup>とある。これは、使命が、各人の超感性的な、すなわち知的な直観において「私が私である」という仕方で自覚されることを言ったものであると理解できる。そのようなものとしての使命は、「我々の信仰の根拠」によれば、次のような仕方で見出される。「私は、私が感性界の一切の影響から自由であることを見出す。私が私自身のなかで私自身によって絶対的に活動的であること、つまり、私が感性的なものすべてを超えて高められた力であることを見出す。しかし、この自由は無限定(unbestimmt)ではなく、目的をもっている。ただ、自由は目的を外から受け取るのではなくて、自己自身によって定立するのである」(SW V, 181)。使命(Bestimmung)とは、フィヒテにおいては、人間のなかに見出される超感性的な限定(Bestimmung=Bestimmtheit)のことである。

さて、使命は、人間の全活動の根底にあるものであるがゆえに、人間にとって最も確実なものである。それは、疑いえない客観的実在性、実現可能性をもつ。フィヒテは次のように書いている。「私は、私自身の本質から立てた目的を把握し、私の現実の行為の目的とするとき、その目的を現実の行為によって遂行することが可能であるということも同時に定立している」(SW V, 183)。使命としての目的とその遂行の間にあるものは「願い」や「希望」ではなく「必然性」であることをフィヒテは強調する。人間のあり方は本来実践的であるから、理論的な認識も実践的なあり方から説明されなければならないというのは、『全知識学の基礎』以来の立場である。人間の実践的なあり方の頂点にある使命が一切の客観的実在性の源泉であるというここでの見方も、その立場からのものとして理解できる。使命の実在性が必然的ではなく不確実であるとは、我々自身の実在性が不確実であるということである。そうであるならば、我々が認識する諸対象の実在性も、当然不確実であらざるをえない。我々は、自らの使命が客観的実在性をもっているからこそ、認識対象の実在性について論じることもできるのである。使命の実在性が対象の実在性に及ばないと考

えるのは、本末転倒である。フィヒテに従えば、そういうことになるであろう。

しかし、使命が客観的実在性をもつという事態は、それだけでは成立しない。なぜなら、使命は目的であり、目的は我々の経験においては、いまだ実現していないもの、客観的実在性をもたないものを意味するからである。使命が客観的実在性をもつならば、そのことを成り立たせる領域が、経験とは異なる領域として、同時に客観的実在性をもつのでなければならない。しかも、各人の使命はそれぞれ限定をもったものであるから、使命の実在性を成立せしめるその領域は、限定されたものが一つの連関をなすような領域、すなわち「秩序」をもつ領域でなければならない。

フィヒテは、我々が自らの使命を意識するとき、我々の前に「全く新しい秩序」すなわち「道徳的世界秩序(die moralische Weltordnung)」が現われ、世界が「全く変化した光景(eine völlig veränderte Ansicht)」を呈すると言う(SW V,184)。つまり、この世界において「道徳的な行いは必ず成功し […] 不道徳な行いは必ず失敗する」(ebd.)ことが確信されると言う。我々は、道徳的世界秩序がどのようなものであるかを対象的に知ることはできない。しかし、我々が使命を自覚するとき、道徳的世界秩序は、使命の実在性を成立せしめる領域、使命のエレメントとして、使命と同じ確実さをもって我々に現われる。道徳的世界秩序に対する「信仰」とフィヒテが呼ぶのは、この事実である。信仰は、使命と不可分な仕方で我々の心に見出される。

また、使命は、道徳的世界秩序における「汝の一定の位置(deine bestimmte Stelle)」(SW V,185)であると言われている。これは、使命の自覚と信仰とが表裏するものであることを示している。使命は、秩序における一定の位置としてのみ自覚されるがゆえに、秩序への信仰がないところに使命の自覚はない。また逆に、秩序は、使命の自覚のなかでのみ実在性をもつものであるがゆえに、使命の自覚のないところに秩序への信仰は生じえない、と言えるであろう。

この時期、フィヒテは宗教のよりどころを、この道徳的世界秩序への信仰に見ている。あくまでも、使命と不可分に結びついた信仰が第一であって、たとえ「神」と呼ばれているものであっても、この信仰に基づかないものは空虚な概念であるとみなされる。『公衆への訴え』には次のように書かれている。「神性が、道徳的存在者としての我々に対してもつ関係が、直接に与えられたものである。その神性の個別的な存在は、ただ我々の表象作用が有限であるがゆえに考えられるにすぎない」(SW V,214)。

存在あるいは実体としての神概念は、フィヒテにとっては二次的なものである。それは、

直接に与えられた生きた信仰を固定することによってつくられた死んだ概念である。そもそも、この頃までのフィヒテ哲学のなかで、存在が根本的なものであるとされたことは一度もない。『全知識学の基礎』においても、端的に確実であると言えるのは存在ではなく、我々のうちに生きてはたらく事行としての自我であると言われている。それゆえ、フィヒテの立場からすれば、存在を本質とする神は、当然否定されるべきものである。「我々の信仰の根拠」には、「生きてはたらく道徳的秩序が、それ自身神である」(SW V, 186)、また、「個別の実体としての神という概念は、不可能であり矛盾的である」(SW V, 188)と書かれているが、これらの言葉も、そのようなフィヒテの立場から言われたものであると考えられる。

『父の手紙』は、フィヒテを批判して、「彼は一つの秩序を認めるが、その秩序は創立者を欠いている」(SW V, 311)と書いている。『父の手紙』の著者は、秩序の創立者としての神の存在を認めずに秩序への信仰を語ることは論理的に不可能であると考えているが、フィヒテはそのようには考えない。フィヒテによれば、生きた信仰と直接に結びついた秩序こそ神と名づけられるべきものであり、存在という二次的概念による神の規定は、むしろ神を見誤らせるものである。

『公衆への訴え』のなかでフィヒテは、自分を無神論者として告発したのは、存在としての神から宗教論を始める人々であるとし、そのような宗教論が誤りであることを指摘する。我々の信仰と切り離しても、なお神が存在すると言う人々は、そのように言う根拠をどこから得ているのか、とフィヒテは問う。それは、実際に暖かさや冷たさを経験したことのない人が、暖かさや冷たさについて論じると同様、根拠がないというのがフィヒテの考えである。彼によれば、上のように主張する人々は、根拠のないことに根拠を与えようとして、自分に都合のよいところから根拠を借用して神の存在を推論することになる。つまり、「感性界の現存と性質から神の現存と特徴を推論する」(SW V, 214)。そして、そういう人々は、世界を見ては「自分自身が仕組んだことであるのに、神が一切をまさにこのように仕組んだのだと言って、神の知恵を賛美する」(SW V, 215)。この場合、神はたいてい「楽しみの贈り主」(SW V, 218)である。感性の究極目的は楽しみの享受であるから、それを根拠に推論する人々は、神を楽しみの贈り主にするのである。フィヒテは、神をこのように理解する者を「幸福主義者(Eudämonist)」と呼んできびしく批判する。フィヒテは、彼らが神と呼ぶものは「妄想」であり「偶像」として書いている(SW V, 219)。

フィヒテの立場から言えば、神を存在と見る者は、そのことによって神を死んだ概念と

し、信仰を失うと同時に、自らの使命を見失い、自己を喪失しているのである。

#### 第四節 超感性的秩序と感性界

フィヒテは、超感性的な使命を絶対確実な実在性をもつものとして心に見出した。そして、それを出発点として宗教論を展開し、道徳的世界秩序としての神の客観的実在性を示した。さきにも述べたように、神に関して、格率のなかでの主観的実在性とどまらぬ客観的実在性を示すことによって、フィヒテの宗教論はフォルベルクの宗教論の困難を克服しえている。しかし、客観的実在性とは言っても、フィヒテの宗教論において示される道徳的世界秩序の実在性の場合、超感性的な使命を項としてもつ秩序の、超感性的実在性である。使命を意識すると同時に、世界は「全く変化した光景」を呈し、超感性的な道徳的世界秩序が我々の前に現われると言われるが、このとき、感性界の実在性はどのようなのだろうか。超感性的秩序は、感性界に対してどのように関わるのか。本節では、カントとの対比を通してこの点を明らかにし、そこからフィヒテの宗教論の根本的特徴を取り出すことに努めたい。

カントの宗教論を特徴づける術語の一つとして「希望(Hoffnung)」がある。行為の結果に対する希望の有無によって、宗教と道徳は区別される。カントは道徳論の頂点に「定言命法(kategorischer Imperativ)」を置くが、定言命法とは、ある行為を義務として端的に命令する命法である。定言命法においては、その行為が幸福をもたらすか不幸をもたらすかという感性界での結果を顧慮せずに、命令が下される。カントによれば、定言的に命令される義務を遂行することが道徳的に善いことのすべてであるから、彼の道徳論において、原理に関しては感性は全く問題にされていないと言ってよい。

感性界は、宗教を論じる際に問題にされる。カントによれば、宗教とは「一切の義務を神の命令として認識する」(Akad.-Ausg. V, 129)ことである。ところが、すでに見たように、カントにおいて神は道徳性と幸福を一致させる根拠である。それゆえ、我々は、義務を単なる定言的命法としてではなく神の命令として認識するときには、義務遂行の結果、幸福がもたらされるであろうという「希望」をもつことができるのである。『実践理性批判』には次のように書かれている。「道徳論は本来、いかにして我々が幸福になるかについての教えではなく、いかにして幸福に値するようになるべきかについての教えである。ただ、そこに宗教が加わると、我々が幸福に値しない者とならないように配慮してきた程

度に応じて、いつか幸福にあずかることができるという希望が生じるのである」(Akad.-Ausc. V,130)。

フィヒテの宗教論でも行為の結果は問題にされるが、それはカントとは違った仕方においてである。宗教の立場に立つ者にとっては「道徳的な行いは必ず成功し […] 不道徳な行いは必ず失敗する」とフィヒテは言う。行為とその結果との間には、希望ではなく必然性が置かれる。経験に照らしてみれば必ずしもそうになっていないにもかかわらず、フィヒテがこのように断言することの背景には、彼の独特の世界観がある。自然あるいは感性界に固有の意義はない、というのがそれである。「我々の世界は、我々の義務が感性化された物質である」(SW V,185)、「超感性的なものの我々のなかでの反映が、我々の感性界である」(SW V,210)等々と言われる。それゆえ、フィヒテが道徳的な行いは必ず成功すると言っても、その「成功」の意味は、行為者に幸福をもたらすということではない。極端に言えば、感性界に幸福をもたらしていても不幸をもたらしていても、その行為が即自的に超感性界で意義をもてば、成功と呼ばれるのである。『公衆への訴え』には、「真に宗教的な者にとっては、自分の義務的行為の現象世界での結果は、全くどうでもいいものである。それは、たとえどう見えようとも、即自的にはたしかに善である」(SW V,212)と書かれている。

この点で、フィヒテはカントと大きく異なっている。カントは、有徳であることが行為の最上の(oberst)条件であるとしながらも、最高善(das höchste Gut)は徳と幸福の一致であると言う。カントの分析に従えば、人間は有限な理性的存在者である。つまり、理性と感性に、いわばまたがって存在するものである。理性的存在者であるかぎりにおいて、人間は有徳でなければならないが、感性的存在者であるかぎりにおいて、人間は幸福を必要とする。行為自身の善悪について言えば、幸福ではなく徳が最上条件にされなければならないが、その結果まで含めて考えるときには、幸福も視野に入れるべきである、ということになる。

幸福は、道徳法則をさしおいて意志の最高の規定根拠となる場合には反道徳的行為を誘発するが、それは、幸福自身が反道徳的であることを意味しない。反道徳性は、自分の幸福を道徳法則より上に置くという顛倒した心のもち方に由来するのであって、幸福とは直接的関係をもっていない。それ自体として見れば、幸福は人間存在にとって、当然、積極的意義を担うものである。それゆえ、「徳と幸福が相まって一人の人間における最高善の所有を形づくり、また、そのとき幸福が […] 道徳性と正確に比例して分配されて可能的



世界における最高善を形づくるかぎりにおいて、最高善は全体すなわち完全な善を意味する」(Akad.-Ausg. V, 110f.)と言われるのである。

カントの立場に立つならば、フィヒテはストア派と同様の誤りを犯していることになると思われる。『実践理性批判』では、ストア派は次のように批判されている。「ストア学徒は[…]徳が純粹法則であるために必要な程度の徳にまで、人間がこの世で完全に到達することができると思え、[…]最高善の第二の構成要素である幸福が、人間の欲求能力の独自の対象であることを承認しようとしなかった」(Akad.-Ausg. V, 126f.)。カントによれば、おそらく、フィヒテは人間本性の分析において誤っているということになるであろう。人間が人間であるかぎり手放すことのない幸福追求という契機をフィヒテは見えていない、ということになるであろう。

逆に、フィヒテの立場からすれば、カントは幸福主義的傾向を残しているということになるであろう。もちろん、カントは道德論からきびしく幸福論を排除した当の人であり、宗教に関して幸福を語る際にも「道德性と正確に比例」する幸福についてしか語らない。それゆえその幸福は、個々の人間が身びいきな目で幸福とみなすものというよりは、人類の幸福とでも名づけるのがふさわしいような事柄であるが、そうではあっても、神が感性的幸福を与えるものであるという一点において、原理上、幸福主義に分類されうる部分をもっている。

フィヒテが宗教にとって本質的であると考えるのは、世界が「全く変化した光景」を呈すること、「我々に全く新しい世界が開ける」(SW V, 204)ことである。一言で言えば、それは「再生(Wiedergeburt)」(SW V, 230)の体験である。『人間の使命』ではフィヒテは、「人は、新たに生まれなければ、神の国を見ることはできない」(ヨハネによる福音書第三章第三節)という聖句をおそらく念頭に置きつつ次のように書いている。「地上的なものを断念することによってはじめて、永遠なものへの信仰が我々の魂のなかに現われる」(SW II, 292)。フィヒテによれば、感性に死に、道德性に生まれ変わるところに宗教は成立するのである。

しかし、それは、我々がこの世界とは異なっただこか別の場所に生まれ変わらなければならないということではない。「天国と呼ばれるものは、墓の彼方にあるのではない」(SW II, 283)とフィヒテは注意する。人間は人間であるかぎり、常に「二つの秩序」すなわち精神的秩序と感性的秩序との成員である。ただ、我々は、「前者のみが後者に意味と合目的性と価値を与える」(SW II, 289)ということを知らなければならない。そのときはじ

めて、我々はこの地上において神の国を見、真に生きることができる、とフィヒテは考えている。

フィヒテにおいては、神は彼方から人間に希望を与えるものではなく、現にここにおいて我々の生命のエLEMENTであるところのものである。彼方に置かれたものは、人間の目で眺められることによって、純粹さを失う危険を常に伴う。フィヒテは、カントの「希望」にすらその危険があると見て、「再生」を強調したのだと考えられる。

### 第五節 宗教論と知識学

最後に、『人間の使命』を手がかりにして、無神論論争期のフィヒテの宗教論が知識学とどのような関連をもっているかを簡単に見ておく。

『人間の使命』は三巻からなる。「懐疑」と題された第一巻では、自然科学的＝決定論的世界観の説得力と心の内の自由への要求との間で懐疑のとりこになる人間の姿が描かれている。第二巻「知」では、まず、一切を私の自由の下にある私の知と見る観念論によって決定論が斥けられ、自由への要求が充たされると述べられるが、しかしつづけて、観念論の呈示する知識の世界は、現象の世界、像の世界であり、実在性を欠くことが示される。観念論はニヒリズムに陥る<sup>(13)</sup>。フィヒテは、観念論をニヒリズムから救うものは信仰であると、第三巻で「信仰」を論じている。ここで、知識学と宗教論は切り離せないものであることが示される。自らの使命を自覚するとともに、それを可能にしている領域としての道徳的世界秩序が実在することを信仰するときにはじめて、我々は、我々のもつ知や我々をとりまく世界が、それによって意味づけられていること、つまり空虚でないことを確信する、とフィヒテは言う。「信仰とは、知にはじめて同意を与え、信仰がなければ単なる錯覚であるかもしれないものを、確実性と確信にまで高めるところのものである」(SW II, 253)。この時期のフィヒテの宗教論は鋭い道徳意識によって特徴づけられるが、それは、知識の実在性の探求、虚無との対決という意味をもちあわせている。

### 注

(1) Vgl. Fritz Medicus, *Fichtes Leben*, Leipzig 1914; Wilhelm G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte (rororo)*, Reinbek bei Hamburg 1984. なお、日付等は原則として後者

に従った。

(2) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Philosophisches Journal Bd.VIII Heft 1. S.1-20): SW V,175-189. 以下、「我々の信仰の根拠」と略記する。

(3) Friedrich Karl Forberg, Entwicklung des Begriffs der Religion (Philosophisches Journal Bd.VIII Heft 1. S.21-46): Joh. Gottl. Fichte, Werke, Auswahl in 6 Bänden, hrsg. von F.Medicus, Leipzig 1908-12 (以下、Medicus と略記する) III, 135-150

(4) Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergschen Atheismus: SW V,304-326. 以下、『父の手紙』と略記する。

(5) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten; Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution.

この二つの著作は、ともに匿名で出版された。著者名が公にされたのは、1845年、イマヌエル・ヘルマン・フィヒテ編集の全集(SW)第六巻が出たときである。しかし、フィヒテ周辺の人々は著者が彼であることを察知していたようである。梶田啓三郎訳『フランス革命論』（法政大学出版局、1987年）「訳者あとがき」参照。

(6) J.G.Fichte's Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen: SW V,191-238 以下、『公衆への訴え』と略記する。

(7) Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus

弁明書は、フィヒテが書いた部分、ニートハンマーが書いた部分、付録の三つの部分からなっている。第一および第三の部分については SW V,239-333、第二の部分については GA I,6,91-119 参照。

(8) Goethes Werke, Hamburger Ausgabe X,460. Vgl. Heinrich Heine, Gesammelte Werke V,314f. (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland)

(9) Vgl. J.G.Fichte, Die Bestimmung des Menschen, PhB Bd.226, Hamburg 1979, S.V-LIV: Einleitung von Reinhard Lauth.

(10) フォルベルクの神の存在証明批判は、カントを参照したものであろう。

Vgl. K.d.r.V. B,618ff.

(11) Heinrich Rickert, *Fichtes Athesimusstreit und die Kantische Philosophie*, Berlin 1899, S.5

(12) *Wissenschaftslehre nova methodo*, PhB 336, S.148

(13) ニヒリズム(Nihilismus)という言葉は『人間の使命』では使われない。観念論はニヒリズムであると言ったのは、ヤコービである。ヤコービは、1799年春のフィヒテ宛書簡形式の論文でこの語を用いている(Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, 6 Bände, Leipzig 1812-25, III,44.)。しかし、事柄として見ると、『人間の使命』第二巻末尾にあらわれる「知は実在ではない」(SW II, 246)という命題は、ヤコービの言う意味でのニヒリズムの表現であると考えられる。

## 第 二 部

## 第四章

### 1804年の『知識学』における絶対者

1794/95年の『全知識学の基礎』において、フィヒテは自我を第一原理とする哲学体系を提示した。フィヒテにさきだつてカントは、人間の理性を吟味することによって理論的知識および実践的知識の由来を明らかにする批判哲学を形成していたが、『全知識学の基礎』は、カントが理性と呼んだものの本質を自我性に見出し、そこから一元的に一切の知識を根拠づけようとする試みであったとすることができる。『全知識学の基礎』の第一根本命題にあるように、自我とは自己を端的に定立するものである。すなわち、自我は、自らがそれであるところのものであり（自己同一性）、かつ、あるがゆえにある（自由）というあり方をする。フィヒテは、そのような自我のあり方に、カントの超越論的統覚と意志の自律をともに成り立たせる理性一般の本質を見て取ったのである。

しかし、1800年頃からフィヒテは、自我を哲学の第一原理とすることに問題を感じはじめる。たしかに、一切の知識が（理論的知識も実践的知識も）、端的に自己定立する自我によって制約されているとすることはできる。しかし、そのように言うことができるのは、自我の自覚においてである。この自覚は何に由来するのか、ということがこの頃のフィヒテのなかで問題になってくる。自我が一切の知識の制約であるということが自我自身の自覚のなかに見出されるということは、それまでは、自我の哲学の強みであると考えられていた。すなわち、自我の哲学は、自覚を拠り所とするがゆえに、独断論に陥ることなく知識の由来を説明することができると考えられていた。哲学を可能にするこの自覚は「知的直観」と呼ばれ、フィヒテの哲学の根底に置かれてきたのである。

しかし、今や、この自覚が果たして自己確実性をもつかどうか問題となるにいたった。この自覚にあらわれるものは、むしろ虚無の上に漂う仮象ではないのか、と。ここにおいて、フィヒテはあらためて絶対的なもの（das Absolute 絶対者）を問うことになる。1794/95年の『全知識学の基礎』の原理とされた「絶対我」と1804年の『知識学』<sup>(1)</sup>で主題化される「絶対者」とを対比するならば、後者は前者に絶対性を与えているものと言うことができるであろう。それゆえ1800年頃を境にフィヒテの関心は自我を離れて絶対者に向かった、というのは正確ではない。フィヒテは自我とは何かを徹底して考えるなかで、

絶対者への問いに直面したのである。本章では、以上のような仕方で行われたフィヒテによる絶対者の思索の一つの到達点とみなされる1804年の『知識学』において、絶対者がどのようなものとして理解されているかを明らかにしたい。

1804年の『知識学』の第一講には、哲学の課題は「絶対者の叙述」である、と書かれている(NW II, 94)。絶対者とは、伝統的な言葉で言えば、神である。したがって、1804年の『知識学』は、伝統的には宗教で問題にされてきた事柄を中心問題にしていると、さしあたっては言うことができる。しかし、もし「神」を、元来「人間」の彼方において人間に対するものと理解するならば、そのような「神」は知識学の「絶対者」とは異なる。フィヒテは絶対者を知のなかに見出そうとする。そして、フィヒテが知と呼ぶものは、「神的なもの」と「人間的なもの」の区別以前の、より根源的なものである。知は神的でも人間的でもない。知が人間の本質を構成することは言うまでもないが、しかし、知が空想や仮象と区別されたものとして知である以上、そこには、一般に人間的と言われるものに収まりきらない絶対性が含まれている。知のなかに見出されるそのような絶対者こそ純粋な意味における絶対者であるとフィヒテは考えている。

知とまったく通路をもたない「絶対者」を論じるとすれば、それは空虚な議論になってしまうであろう。また、知と信仰を区別したうえで、絶対者は知の事柄ではなく信仰の事柄であるとするような主張もあるが、それは、1804年のフィヒテの立場からすれば、不徹底である。というのも、そのような主張が成立するためには、知とは区別されたものとしての信仰がなんらかの仕方で行われている必要があるはずであるが、その主張においてはその点が見られていないからである。絶対者を知の外に置くというやり方は、一見、絶対者の純粋さを保持しているかのように見えるが、その実、絶対者を独断と妄想の危険にさらすものであると言わなければならない。フィヒテの『知識学』は、そのような危険を視野に入れつつ、それまで宗教において事実的に捉えられてきた絶対者を、知において正確に見ようとするのである。

その際、二つのことが課題となる。すなわち、知のなかで絶対者を位置づけることと、絶対者のなかで知を位置づけることである。第一の課題を果たすためには、知における絶対者とは何か、すなわち、真理とは何か、が問われなければならない。フィヒテが「真理論」と名づける1804年の『知識学』の前半は、この問題の解明にあてられている。第二の課題への展望は、第一の課題を解決してはじめて得られるのであるが、先取りして言うならば、『知識学』においては知は絶対者の現象とみなされる。『知識学』の後半が「現象

論」と名づけられる所以である。

以下ではフィヒテの言う「絶対者」の根本特徴を取り出すことを試みるが、その際、なるべくフィヒテの議論の枠組みを保持するようにしたい。真理論の問題は第一節で、現象論の問題は第二節で考える。

## 第一節

### (1) 実体としての絶対者

絶対者を知のなかに見出すことが、知識学の第一の課題である。知のなかのどこに絶対者は見出されるのであろうか。まず、我々によって知られた客観が絶対者でないことは、明らかである。従来のほとんどすべての思想家が、知の客観であるものに「存在」という名を与え、それを絶対者とみなしてきたが、それは誤りである、とフィヒテは書いている(1. Vortrag; NW II, 95)。客観は、主観との相対的關係において成立するものであって、主観と切り離された場合には何ものでもないからである。同じ理由から、主観を絶対者とすることもできない。客観との関係をまったく欠いた主観は、空虚である。したがって、主観客観関係のなかに絶対者を見出すことはできない。

しかし、さきに述べたように、知は、知という名に値するものであるかぎりにおいて、絶対性をもつ。主観客観関係のなかに絶対者はないとしても、主観客観関係を構成しつつ成立している知には、絶対性がある。このことから、知には主観客観関係を越えた絶対的なものがふくまれていて、それが主観客観関係に絶対性を与えているということが明らかになる。フィヒテは、知において主観客観関係を越えつつ主観客観関係を可能にしているものを「純粹知(reines Wissen)」と名づけている。純粹知は、「知自体(Wissen an sich)」、また端的に「知(das Wissen)」とも言われるが、この知については、まず、次のように書かれる。「一切の変化を超越し、また、変化を免れえない主観性・客観性を超越したところに、なお、不変にして自己自身に等しいものとして知が自存している」(4. Vortrag; NW II, 114)。不変にして自己自身に等しく自存するものとは、伝統的な術語で言えば「実体」である。知における絶対者は、さしあたっては、実体的な知として見出されるのである。

### (2) 光としての絶対者

しかし、絶対者を実体的な知として叙述してみると、そこにはまだ不明瞭な点があるこ



とに気づく。不明瞭であるのは、主観客観関係を超越した実体的な純粹知がどのようにして主観客観関係に絶対性を与えるのかという点である。それは、主観客観関係の側から言えば、主観客観関係の中にある者がどのようにして純粹知を自覚にもたらしうるのかということである。この問題を視野に入れて、絶対者というもののあり方がさらに吟味されなければならない。

純粹知がどのようにして我々の自覚にもたらされるかについて、フィヒテは次のように書いている。「その知は、抗えないような仕方であなたがたをとらえる絶対的明証性(Evidenz)をもって、あなたがたにあらわれる」(3. Vortrag; NW II, 107)。また、「その知は、直接に確実なものとして、あなたがたに明らかになる(einleuchten)」(ibd.)とも書かれている。ここに示されているのは、主観客観関係を超越した純粹知が、「明証性」あるいは「明らかさ」をもって、主観客観関係の中にある者にあらわれるということである。それは、純粹知が、主観客観関係に介入するという仕方によってではなく、主観客観関係がそこにおいて成立している明るさの場として主観客観関係にあらわれるということであろう。この事態を表現するのに、フィヒテは「光」(Licht)という語を用いている。純粹知は、さきには実体的なものとして絶対者であると叙述されたが、ここではそれは光として絶対者であると叙述されるのである。

しかし、主観客観関係を超越しつつ主観客観関係を可能にする絶対者の光があらわれるということは、主観客観関係にとって何を意味するのであろうか。主観客観関係においてはたらく知は「概念把握(begreifen)」と呼ばれる。概念とは、あるものが客観として明瞭にされることによって成立するものだからである。そして、概念把握を主観として主宰するのは「自我」あるいは「我々」である。絶対者の光があらわれるとき、我々の有する概念および我々自身は、どのようになるのであろうか。

光があらわれるところには、概念の滅却、我々の自己否定ということが生じる。絶対者の光は、さきに見たように、主観客観関係を圧倒しつつ「抗えないような仕方」であられるからである。光に照らされるとき、知の内容は概念というあり方をやめ、主観客観関係を主宰していた我々は、知の主宰者という地位を奪われる。ただし、ここで、光に照らされて概念が滅却され我々が否定されるということは、光があらわれた結果、概念や我々がなくなって明証性だけになってしまう、ということではない。太陽が明るさをもたらすためには太陽に照らされる物が必要であるように、絶対者の光が明証性をもたらすためには概念や我々が必要である。光は、概念を滅却し我々に自己否定を迫るという仕方

性をもたらすのである。我々が自己を否定し概念を滅却するということと、光があらわれるといふことは、相即した一つの事柄である。このようにして、光が主観客観関係を超越しつつ主観客観関係を可能にするという事態は成立する。

絶対者は光として我々の概念把握を否定するような仕方であらわれるという新しい洞察によって、さきに絶対者が実体として叙述されたのは何故かが明らかになる。すなわち、絶対者が我々の概念を否定しつつあらわれるという事態を我々の側から叙述すると「絶対者は概念把握不可能なものである」ということになるが、さきに絶対者に帰せられた主観客観関係からの超越性や実体性はこの概念把握不可能性の表現であった、と説明することができるのである。

以上、さきに実体として叙述された絶対者は、より根源的には光として叙述されるということを見た。そして、そのなかで、絶対者の光は概念によって把握され得るものではなく、むしろ、概念の滅却と相即する形であらわれるものであるということが明らかになった。フィヒテは、その事情を次のように記している。「純粋な光が現実成立すべきであるときには、概念が定立され、そして滅却(vernichten)され、それ自体としては概念把握不可能な存在が定立されるのでなければならぬ」(4. Vortrag; NW II, 119)。この命題は、フィヒテが「知の根本法則」と呼ぶところのものである。ここには、知が自己否定を不可欠の契機としてもつ運動として成立するということが示されている。知とは、概念把握というあり方をする知が光に接して自己を否定し、概念把握されたものは絶対者ではないこと、しかし、概念把握不可能なものとして絶対者は存在することを、という運動全体である。

### (3) 自己を構成する自体としての絶対者

絶対者は光として叙述されることによって以前より明瞭さを増したが、それでも、まだ不明瞭な部分は残っている。すなわち、前節では光の実現と我々の概念の滅却は相即する一つの事柄であると述べたが、その相即がどのようにして生じるのか(なぜ両者は無関係でないのか)ということが、まだ明瞭にされていない。それゆえ、次には相即の根拠が問われなければならない。

相即の根拠への問いは、さしあたっては次のように立てることができる。すなわち、相即は、光によって成立するのか、それとも、自己を否定する我々によって成立するのか、と。前者は、我々から独立に実在する光を根拠とするがゆえに「実在論」的な見方、後者

は、我々を根拠とするがゆえに「観念論」的な見方と呼ばれる。両者を検討してみても気づくのは、観念論的な見方には困難が含まれているということである。観念論的な見方は、我々の自己否定の根拠が我々自身にあると主張するからである。しかし、そのような自己否定は不徹底なものであらざるをえない。そこには、自己を否定する自己が否定されずに残される。それゆえ、相即の根拠は、我々の側にではなく、光の側にあると見るのが妥当である（実在論の立場）。

とはいえ、光そのものを相即の根拠と考えることはできない。なぜなら、自己否定する「我々」の成立は、光だけからは説明することのできないものだからである。この点を考察するなかで、再び観念論的な見方が自らの妥当性を主張することになる。すなわち、相即の根拠が我々の側にではなく光の側にあるという見方自身を成立せしめているのも我々の「反省のエネルギー」（12.Vortrag; NW II, 179）ではないのか、と。

もちろん、このような見方に対しては、実在論の側から反論が出される。もしも光が「反省のエネルギー」に基礎をもつものであるとするならば、そもそもそれは光という名に値しない、と。光が光であるのは、光が「自体(Ansich)」という性格をもつかぎりにおいてである(12.Vortrag; NW II, 179)。そして「自体とは、ただ自体についての思惟を滅却するものとしてのみ記述されうる」（12.Vortrag; NW II, 183）。つまり、光とは、さきに見たように、抗えないような仕方で我々を圧倒しつつあらわれるものである、というのである。たしかに、我々にあらわれた光を相即の根拠とすることはできないにしても、光をそれ自体において見るならば、そこにこそ相即の根拠がある、と実在論は主張する。光自体とは、光が光となる以前のところである。それゆえ、単に「自体」とも呼ばれる。実在論によれば、自体が光となるところに上述の相即が生じるのである。

さて、自体が光となるとは、自体が我々の思惟にあらわれるということである。そして、すでに述べたように、自体が光となって我々にあらわれるときには、我々の思惟において概念の滅却が生じる。厳密に言うならば、「思惟のなかで思惟は自体に接して自己を滅却する」（12.Vortrag; NW II, 184）ということが生じる。実在論は、思惟においてこのような事態が生じるということと、光が生じるということとを、一つのことであると見る。すなわち、自体が光となるとは、自体が、自己滅却を遂行する思惟を構成する(konstruieren)ことに他ならない、と見る。そのような仕方で、自体は、光の実現と思惟の自己滅却との相即の根拠となり、知を成立せしめているのである、と。

この事態は簡潔に、「自体が自己を自己自身によって構成したのである」（12.Vortrag;

NW II, 185)と表現されている。自体が自己を構成するとは、自体が現われるということである。しかし、「自体」とは元来隠れているものを指す言葉であるがゆえに、この命題において言われているのは、〈隠れているものがある〉ということが現われることによって知が成立してる、ということであると理解できる。ここから振り返って見ると、さきに「光」と呼ばれたのは、自体の自己構成が有する〈現われる〉という側面であり、「思惟の自己滅却」と呼ばれたのは、その〈隠れているものがある〉という側面であるということが明らかになる。（〈隠れている〉ということは、単に〈無い〉ということとは異なり、内に運動をふくんだ事態である。思惟の自己滅却という動的表現は、それに対応するものである。）思惟の自己滅却と光の実現とが相即するという事態は、自体の自己構成に必然的に伴うものとして説明されるのである。

ここにおいて、我々はもはや光と対立するものではない。というのも、自体は、光を成立せしめるものであるとともに、我々自身を成立せしめるものであるからである。我々は、自己自身によって我々であるのではなく（あるいは、我々の思惟は自己確実性をもつものではなく）、我々の根底にあって我々に自己否定を迫るようなものによって我々であると言える。そしてそれが、我々が光のなかにある、ということである。我々が本来の我々であるのは、光に接して自己を否定するという仕方においてであるということが、ここに示されている。

#### (4) 自己内に閉じた自我としての絶対者

しかし、自己構成する自体を絶対者とする上述の見方によって、知が完全に明らかにされているわけではない。この見方に対しては、観念論の側から、さきほどと同様の反論が出されうるからである。「しかし、我々は自体を考えなければならなかった、エネルギーに考えなければならなかった。つまり、我々は、自体の光のなかで、生きた自己構成に自らを委ねなければならなかった。このエネルギーこそ、やはり、あらゆるものの第一条件である」(12. Vortrag; NW II, 185, Copia)と。实在論的探求と観念論的探求は、水掛け論になる。

知識学において解決は、観念論と实在論をとともに斥けるという仕方で一挙に与えられる。その際、手がかりとされるのは、観念論が最終的な拠り所とする「意識」である。一般的に言って観念論は、いかなるものが絶対者として提示されても、それは我々によって意識されたものであるとして、絶対者の絶対性を「我々」の側に引き取ってしまう。果たして

それは妥当であるのか。

意識を絶対者とすることはできない、というのが知識学の立場である。なぜなら、意識の有する妥当性は、見出されたものとしての妥当性すなわち事後的(faktisch)妥当性にすぎず、真理としての妥当性すなわち絶対的妥当性ではないからである。フィヒテは意識を「断絶を通しての投影(proiectio per hiatus)」と性格づける。意識をもつとは、ある影像をもつことであるが、意識の影像は自らの妥当性について何の釈明もしないがゆえに、「断絶を通しての」投影と言われるのである。意識は、意識だけを切り離せば「根元に死をもつものである(14.Vortrag; NW II, 200)。それゆえ、次のように言われる。「真理が真理であることの根拠がこの意識のなかにあると考えるならば、君は仮象に陥ることになる」(13.Vortrag; NW II, 195)と。

意識を絶対者とする観念論は、このようにして最終的決定的に斥けられる。しかし、それによって実在論が是認されるわけではない。よく検討するならば、実在論と呼ばれるものも意識の立場に立っていることが判明するからである。実在論とは絶対者を「自体」に見る立場であったが、フィヒテは、「自体」と呼ばれたものに問題がふくまれていると言う。さきに述べたように、自体とは光が現われる以前のところ、隠れているものを意味する。隠れたものについて語るができるかどうかということが問題である。

もし自体について語るができるとすれば、それは、光が現われて明らかになったものを否定することによってである。それが唯一の方法である。それゆえ、「自体をどのようにとらえようとも、それはいつも、非非自体である。すなわち、自体は、自体に対立するものの否定によって規定されている」(14.Vortrag; NW II, 202, Copia)と言われる。しかし、このようにして規定されたものは、厳密に言えば、もはや自体ではない。規定されたものは、すべて光のなかにあるからである。自体は、語られるや否や、自体ではなくなる。実在論は、意識の立場を去って自体を原理とすることを目指すものであるが、自体が原理として規定され意識されるところに、実在論一般がもつ不徹底さが見出される。「我々が最高の実在論と言ったものも […] 一つの観念論であるということ、ただ、これまではその根が隠された状態にあっただけであるということが、ここで明らかになる」(14.Vortrag; NW II, 203)。実在論は、一つの「論」であるかぎりにおいて意識の立場を完全に払拭することはできず、その目指すところを達成することができない。

かくして、意識の有する問題性を考察するなかで、観念論ばかりでなく実在論も斥けられるにいたった。それでは、観念論でもなく実在論でもない知識学の原理とは何であるの

か。フィヒテは、それを「存在(Sein) と名づける。根源的自体においても、まだ、非自体に関わるという仕方で、相対的關係(Relation)が見出された。この絶対的な相対的關係を取り去るとき、あとには純粋な単なる存在以外のものは何も残らない」(15. Vortrag; NW II, 205)。しかし、一切の相対的關係を離れた「存在」とはいったいどのようなものであるのか。それをなんらかの表現にもたらしめることは可能であろうか。

フィヒテは、存在を叙述するにあたって、それが意識の立場を去るところにあらわれるものであるということを手がかりにする。

存在が意識との相対的關係のうちにはないということは、第一に、存在が意識から独立に存在するということを意味する。それをフィヒテは、「自己から、自己の内に、自己を通して存在する」、あるいは、「純粋活動(現実態)における存在(esse in mero actu)」、また、「存在と生命、生命と存在の両者が、どこまでも浸透し合い、互いに相手になりきり、同一である」と表現している(15. Vortrag; NW II, 205f.)。要するに、存在は他に依存することなく生きているということである。

しかし、第二に、存在は、意識から独立に存在するとはいつても、意識の外にあるのではない。もし存在が意識の外にあるとするならば、存在は「意識ではないもの」ということになり、意識と並列的相対的であることになるからである。存在を意識の外にあるものとする見解は、自体を非非自体とする実在論の見解と同じである。そのような見解は斥けられなければならない。

それでは、我々の意識から独立であると同時に我々の意識の外にはないとされる存在とはいかなるものであろうか。それは、我々自身の「生命」(Leben)である、とフィヒテは言う。またそれは、「自己内に閉じた自我」(ein in sich geschlossenes Ich: 15. Vortrag; NW II, 207, 208)とも表現される。「自己内に閉じた」と言われるのは、我々に意識された我々(自我)ではないからであり、それにもかかわらず「自我」と言われるのは、我々の意識の外にあるものではないからである。ここにおいて示されているのは、我々が求めていた絶対者は、観念論的に我々の意識のなかにあると考えられるべきでもなく、また実在論的に我々の外にあると考えられるべきでもなく、我々の意識には隠された我々の意識の生命であると考えられるべきであるということである。そして、それこそが「存在」の名にふさわしいものである、ということである。こうして、知識学の「根本命題」として、次の命題が掲げられる。「存在は、どこまでも、自己内に閉じた単一者(Singulum)である。自己から外に出ることの決してあり得ない生きた直接的存在の単一者である」(

16.Vortrag; NW II,212, Copia)。

## 第二節

### (5) 現象の原理としての当為（第十六講－第十七講）

知識学の第一部をなす真理論の課題は、絶対者が知のなかにどのような仕方で見出されるかを明らかにすることであった。以上の考察によって、その課題は果たされている。すなわち、知における絶対者とは、自己内に閉じた存在であり、しかもそれは生きた存在である、と。しかし、この結論から、新たな問いが生じる。自己内に閉じた存在がどのようにして知を形成するのか、という問いである。形成された知は、現存在(Dasein)あるいは意識(Bewußtsein)というあり方をするがゆえに、この問いは、言い換えれば、存在はどのようにして現存在あるいは意識へと現象(erscheinen)するのか、という問いである。知識学の第二部をなす「現象論(Erscheinungslehre, Phänomenologie)」は、この問いに答えることを課題とする。

この問題を考えるに際して手がかりとなるのは、存在が「生命」であること、すなわち、存在が「自己から(von sich)」という性格をもつことである（前節参照）。これは、存在が「自己を構成する(sich konstruieren)」こと、とも言われる。知は、存在が自己を構成するところに、現-存在(Da-sein)あるいは意識-存在(Bewußt-sein)として成立する。そのような知を成立せしめる存在の自己構成の原理を明らかにすることが、ここでの課題である。ただし、存在は自己内に閉じたものであるから、存在と意識のあいだには断絶がある。すなわち、存在と意識のあいだには両者を結びつける原理が欠けている。したがって、ここでは、存在と意識のあいだの無原理性を成立せしめている原理を提示することが課題となる。（Vgl. 16.Vortrag; NW II,217）

この原理を見出すために、フィヒテは、まず、真理論において獲得された存在への洞察を取り上げる。そこではまさに、存在が洞察という意識にもたらされているからである。自己内に閉じた存在がそのような洞察にもたらされるという事態は、どのようにして生じたのであろうか。この洞察が形成される筋道を、フィヒテは、独自の観点から次のように捉える。「観念的自己構成が存在自身に基づくという絶対的洞察が成立すべきであるときには、そのような観念的自己構成が絶対的事実に定立されなければならない(Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß die ideale Sichkonstruktion im Sein selber

begründet sei, so muß eine solche ideale Sichkonstruktion absolut faktisch gesetzt werden. : 16.Vortrag; NW II, 218, vgl. auch NW II, 230)」と。これは、フィヒテ自身による真理論の要約であると考えることができる。命題前半（条件文）に記された絶対的洞察への要求に基づいて真理論は形成され、その結果、命題後半（帰結文）に記された結論にいたった、ということである。

「（存在の）観念的自己構成」とは、我々の観念の形成を意味する。それゆえ、この命題の前半において当為(Soll)の内容とされているのは、我々の観念が絶対者に基礎をもつものであるという洞察を手に入れることである。すなわち、真理論の課題である。小論のはじめには、知のなかに絶対者を見出すことが真理論の課題であると書いたが、それは、ここに言われる洞察を手に入れることに他ならない。知のなかに絶対者を見出すとは、我々の有する観念の基礎に絶対者を見て取ることだからである。

命題の後半で、観念的自己構成が「事実に定立」されると言われているが、それが意味するのは、我々の観念が、根拠あるいは原理なしに定立されるということである。このような定立は「前提」(Voraussetzung)とも呼ばれる。我々の観念が前提という仕方而定立されるとは、我々の観念の根拠である存在に我々の観念が届かないということであり、それは、存在は自己内に閉じたものであるという真理論の結論と同じ事態を指し示している。真理論の結論がこのように説明不可能な事実として存在を提示するものであったがゆえに、知識学がこの説明の不可能性を説明する現象論を真理論の後に置かなければならなかったということは、すでに見たとおりである。

フィヒテはこのように真理論の筋道をたどり直したうえで、上の命題の「当為」(Soll...)が真理論全体を導く原理であると言う<sup>(2)</sup>。なぜならば、第一に、この当為(およびそこに示されている課題)は、それがなければ真理論全体の議論がはじまらないという意味で、真理論全体の根拠となっているからである。また、第二に、当為自身は、それ以上何ものにも根拠づけられないものであり、「無からの創造」(16.Vortrag; NW II, 219)という性格をもつからである。真理論全体を、存在が意識へと現象する過程と見るならば(すなわち、自己内に閉じた存在が、自己内に閉じたものとして洞察にもたらされるという事態が生じる過程と見るならば)、その原理は、絶対的洞察への要求を無から生ぜしめた当為であるとフィヒテは言うのである。「この当為は、[...]構成に際して直接に事柄自身を生ぜしめる、存在の観念的自己構成そのものであると言ってよいであろう」(16.Vortrag; NW II, 220)と。このようにして、第十六講と第十七講では、当為を現象の原理と見



る立場が叙述される。

(6) 現象の原理としての「おのずから」(第十八講--第二十講)

しかし、この当為を現象の最終原理とすることはできない。なぜなら、そうすると説明されないものが残るからである。当為は、「無からの創造」という仕方存在の自己構成の原理となっているということが言われた。それが意味するのは、存在が観念的に自己構成すべきであるという要求が、存在が観念的に自己を構成する際の原理である、ということである。しかし、そうであるとすれば、その原理は、存在にとって外的なものであることになる。なぜなら、存在には自己を構成すべき場合とそうでない場合とがあることになるからである。当為は存在の内的原理としては妥当しない。

このような不都合の原因は、我々が存在の自己構成を意識(観念)の側から見ているというところに求めることができるであろう。当為は、意識を生ぜしめるために原理として導入されたものであるために、存在の外、我々の意識の側にある原理にとどまらざるをえないのである。たしかに当為は、事実として根拠なしに見出される他はない意識というものの由来を正しく示してはいるが、しかし、意識が存在に接する最後の点を示していない。フィヒテが、当為を観念論的であるとして斥けるのは、そのためである(18. Vortrag; NW II, 231f.)。観念論的原理としての当為の不十分さへの洞察をふまえ、第十八講から第二十講においては、存在の自己構成の实在論的原理が探求される。

存在の自己構成そのものを实在論的にとらえるためには、意識の立場に立つ「我々」あるいは我々の「自由」によって成立するもの、すなわち我々の側からの追構成(Nachkonstruktion)によって成立するものを一切捨象することが必要である。しかも、その捨象は我々自身によってなされなければならない。「我々が『我々』と呼ぶところのもの、あるいは我々の自由、また [...] 追構成から導出されるべきところのものは、ただ、まさに自らが追構成によって産出したものの捨象をおこなうことができるだけである。根源的理性を生み出すような構成をおこなうことはできない。とはいえ、捨象が完成するとただちに根源的理性があらわれるのであるが」(18. Vortrag; NW II, 233)。捨象の完成とともにあらわれる根源的理性こそ、ここで求められている实在論的原理である。それは、我々が手を加えることなくあらわれるという原理であるから、「おのずから」(Vonsich あるいは単純に Von)とも呼ばれる。存在は「おのずから」自己を構成するという仕方我々の意識にあらわれる、というのが实在論的な見方である。そして、そのような仕方意識にあ

らわれたものが「光」であるとフィヒテは言う。

この立場においては、存在と意識の連続性が前面に出されることになる。意識の側から見ると存在は自己内に閉じたものであるように見えるが、その意識自身は存在の自己構成である、というふうと考えられるのである。しかし、ここで再び、存在と意識との接点についての問いが生じる。第十六講－第十七講で問題にされた当為という原理が、意識の側にあつて存在にとどかないと言われたのと逆に、「おのずから」という原理は単に存在の側に置かれたもので我々の意識にとどかないのではないか、という疑問である。これに対してフィヒテは、我々の意識が存在について「おのずから」という原理を想定しえたということ自身が存在と意識との接触を示している、と考える。我々の意識に見出される光が存在の「おのずから」なる自己構成であるということは、たしかに単なる前提にすぎないということ認めつつ、フィヒテは次のように書いている。「この前提が可能であるというそれだけのことが、この前提の真理性と正当性を証明している」(19.Vortrag; NW II, 243)と。もし光が「おのずから」なる自己構成でないとすれば、我々はそのことを前提することができなかつたはずである、というのである。

#### (7) 現象の原理としての像（第二十一講－第二十五講）

以上、存在が「おのずから」意識へと現象する、という見方を叙述した。そしてそのなかで、その見方の真理性を証明しているのは、我々がそのような事態を前提しうるという事実そのものである、ということ述べた。しかし、この証明はまだ十分ではない。「前提」あるいは「事実」という言葉にあらわれているように、そこには原理の提示が欠けているからである。たしかに、「前提」あるいは「事実」に原理が欠けているのは、ある意味では当然である。さきにも述べたように、原理をもたないものを人は「前提」や「事実」と名づけるからである。しかし、無原理性を成立せしめている原理の提示を課題とする現象論は、そのような前提がいかなる原理に基づいて成立するのかを問わなければならない。第二十一講から第二十五講で展開される議論は、この問いをめぐるものである。

フィヒテは、ここで再び当為を考察の手引きとする。「すべての前提には、問題的当為 (problematisches Soll) が伴う」(21.Vortrag; NW II, 255)ということが原則として言えるからである。それは、あることを前提するとは、その前提内容を無条件に妥当するものとしてではなく、当為という話法において示される条件の下にあるものとして想定することである、ということである。さて、いま問われているのは、我々の意識に見出される光

が存在の「おのずから」なる自己構成であるという前提の条件である。これについてフィヒテは、存在のおのずからなる自己構成というもの（これは、短く「おのずから」と言われる）が存在すべきであることが、その前提の条件であると言う。もし「おのずから」が存在すべきであるということが言えないならば、「おのずから」を想定することも不可能になるからである。この事態は、「『おのずから』が存在すべきであるときには、光が『おのずから』であることが前提されなければならない(Soll ein Von sein, so muß vor ausgesetzt werden, daß das Licht ein Von sei.)」<sup>(3)</sup>と定式化できる。光が「おのずから」であるという前提は、「おのずから」が存在すべきであるという条件の下に成立している、ということである。

この定式にふくまれる当為は、第十五講—第十六講で現象の原理とされた当為と同じではない。そこでは、真理論の結論が「意識は存在に基づく」という前提の形で提示されていることが取り上げられ、その前提を成立せしめたのは、その事態への洞察を要求した当為であるということが述べられた。しかし、その当為は、意識の側から存在に発せられた要求を表現したものであるという理由で、観念論的と言われたのである。それに対して、ここでの当為は、もはや意識と存在という二項を媒介する原理ではなく、意識と存在を貫く統一である「おのずから」のあり方を示すものである。「おのずから」は前提という仕方で我々の意識にあらわれるが、その根拠は、「おのずから」の「存在すべきである」というあり方に存するということがここで示されているのである。ところで、意識と存在の統一は「知」に他ならないから、ここでの当為は、一般的に言えば、知のあり方を示すものである。知は、単に「存在する」のでもなく「存在しない」のでもなく、「存在すべきである」。そして、そのようなあり方をするがゆえに、我々の意識に光をともなってあらわれるのである。それでは、「存在すべきである」とはどういうあり方であろうか。

「存在すべきである」と言われる際の「べし（当為）」は、意識としての我々に関わるものである。意識の立場に立つ我々には、存在と意識との統一である知が「存在しなければならない」、とすることはできず、知が「存在すべきである」と言えるだけである、ということがそこには示されている。それは、「我々」が知の原理ではないということである。知は我々とは異なるなんらかの原理によって存在せしめられるべきである、ということである。とはいえ、知は我々にとって「存在すべきである」ものであって「存在しない」ものではないから、知と我々に接点がないのではない。我々自身は原理ではない、という否定によって我々は知と接している、とすることができる。フィヒテはこの否定を「肯定

的否定」(positive Negation: 21.Vortrag; NW II, 260)と呼ぶ。ところで、「我々」は知において意識定立あるいは「生成(Genesis)」を担う要素であるから、「我々」の肯定的否定によって提示されるのは「非生成(Nicht-Genesis)」である。それゆえ、知の存在は、我々によって、知の非生成として定立される。

以上の考察から、「存在すべきである」は、知における次のような運動を表現していると言うことができる。すなわち、①知は我々において生成する。しかし、②我々は自己を知の原理としては否定する。そして、③我々は知を非生成(=存在)として定立する、という運動である<sup>(4)</sup>。フィヒテの現象論は、知のこのような運動に現象の最終的原理を見ていると私は考える。現象は、自己内に閉じた存在が、それにもかかわらず意識にあらわれるという矛盾によって成り立っている。この矛盾を説明することが現象論の課題であったが、ここにおいて、その矛盾は、知の運動にふくまれる我々の自己否定から説明されるのである。

ここに示された知の運動をつづめて言えば、知は自らの非生成を指し示すような仕方で生成する、ということである。「存在」と「意識」という言葉を用いるならば、知は存在を指し示す意識を形成する、と言える。「知はそれ自身 […] 自己を絶対的に二へと分裂せしめる。それは、一方が根源的なものであり、他方は根源的なものの追構成であるという二である」(24.Vortrag; NW II, 283)というのは、それをさらに別の角度から表現したものであると考えられる。「根源的なもの」とは生成することのない存在であり、その「追構成」とは、存在を指し示す意識である。

ただし、このような表現を観念論的に理解すると、知識学を誤解することになるであろう。すなわち、ここで言われているのは、存在も意識と同様に我々の知によって構成されたものである、ということではない。むしろ、そこに示されているのは、存在は静止した死んだものではなく、生命をもって上に示したような運動を遂行している、ということである。たしかに、存在が「存在」として定立されるのは知の運動の一局面においてであるが、それをふくむ知の運動全体はそのまま存在の運動である。知がその運動において自己を否定しなければならないのは、それが知の担い手である我々を超えた存在の運動だからである。

このようなあり方をする知を一語で表現するために、フィヒテは「像(Bild)」という言葉を用いる。像は、一般的に言って、二面性をもっている。第一に、実物ではなく単なる写しであるという面、第二に、しかし幻影ではなく本物の写しであるという面である。こ

のような像のあり方と、存在を指し示しつつ現存在する知のあり方とのあいだに、フィヒテは対応を見て取るのである。最晩年にいたるまで、フィヒテは知を表現するのに「像」という語を用いている。厳密に言えば、知は単なる像ではなく、自らが像であることを知っている像である。つまり、自らは写し（追構成）であって、本物（根源的なもの、存在）は隠されたままであるということを示すような像である。「像としての像」(Bild als Bild: 25.Vortrag; NW II, 286)である。それゆえ、次のように言われる。「絶対知とは、自己を像として定立しつつ像であること(ein Bilden, setzend sich als Bild)である」(25.Vortrag; NW II, 288, Copia)と。この命題は、さきを示した知の運動を正確に表現している。

フィヒテによれば、我々の知は、絶対者の像である。像としての知において、我々は、自らの知が絶対者に由来すること、しかし、絶対者から隔てられたものであることを知る。それは、我々を絶対者から切り離して虚無の上に漂う者であると考えられることも、また、絶対者そのものをとらえうる者であると考えられることも、ともに誤りであるということである。

#### 注

(1) フィヒテは1804年に「知識学」の講義を三回おこなっている。以下小論において、「1804年の『知識学』」という名のもとに問題にするのは、4月16日から6月8日にかけておこなわれた第二回の講義である。

この講義については、その内容をフィヒテ自身が清書したものがあつたと考えられるが、それは現存しない。現在遺されているテキストは、①イマヌエル・ヘルマン・フィヒテ版全集(NW II)に印刷されたものと、②ハレの図書館所蔵の、Copiaと題された写本の二種類である。両者は、ともにフィヒテ自身の清書に直接基づくものであると考えられるが、①は、誤植と、その誤植に加えられたイマヌエル・ヘルマン・フィヒテの「訂正」（この「訂正」の際、フィヒテ自身の清書は参照されなかったようである）のために、②は、誤写のために、厳密に言えば、ともに清書の原形をそのまま伝えるものではない。(Vgl. J.G.Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, PhB Bd.284, Hamburg 1975, S.IX-XXVIII: Einleitung von Reinhard Lauth.)

①および②のテキストは、両者を対照させることができるような形でアカデミー版の全集(GA II/8)に収められている。また、フェリックス・マイナー社の哲学叢書版(PhB Bd.

284. 表題は上記のとおり)からも両者を復元することができる。小論は、両方のテキストを参照しつつ考察をすすめているが、引用に際しては、便宜のために、原則としてイマヌエル・ヘルマン・フィヒテ版を用い、引用箇所も、その頁数で示すこととする。

, Copia'を採用した場合には、それに対応する頁数のあとに Copia と記し、それを明らかにする。

(2) ここで問題にされている命題は、「……すべきであるときには、……でなければならない(Soll..., muß...)」という形式をもっている。この命題自身が意味するのは、言うまでもなく、命題前半で言われていることが命題後半で言われていることに制約されているということである。しかし、フィヒテは、そのような「制約-被制約」関係の洞察自身を生ぜしめるのは命題前半の当為であると見て、当為が原理である、と言うのである。

(3) これは、フィヒテのテキストからの引用ではない。テキストを参照しつつ筆者が構成したものである。(Vgl. 21.Vortrag; NW II, 254f.)

(4) 否定をふくんだこの知の運動を理解するために、第二十六講が参考になる。そこには、たとえば、知の根底にある投影(Projektion)の作用について次のような文章が見出される。

「投影は、自己自身の内で直接に、投影としては、すなわち外的なものとしては[自己を]承認しつつ、そのようなものとしての自己を滅却する。そして、そうすることによってのみ、つまりこの滅却を通して、内的なもの、叙述内容を定立するのである」(NW

II, 294 [ ]内は筆者による補足)。投影は、自己を滅却することによって自己の存在を現前せしめるという仕方、投影である。

## 第五章

### 絶対者と自己

本章では、フィヒテの哲学における絶対者の位置づけを、とくに我々の自己とは何かということをかえりみつつ明らかにすることを試みる。そのために、まず1804年の『知識学』における絶対者の叙述をふり返り、次に1806年の宗教論『浄福なる生への指教』を検討したい。宗教論であるだけに、そこには絶対者（神）と自己との関わりについての明確な形での問題化が見出される。そして最後に、このフィヒテの宗教論に対する批判を中心的内容とするシェリングの『改良されたフィヒテの学説に対する自然哲学の真の関係の明示』（1806年）に言及する。そのことによって、フィヒテの絶対者に対する見方の根本的な特徴が際立つと思うからである。

#### 第一節 1804年の『知識学』

1804年の『知識学』における絶対者の探求は、「存在(Sein)」の探求という仕方でおこなわれている。絶対者については、単に我々の意識にそのようなものとして現われるというのでは不十分であって、真に「存在する」ということが言われなければならないということが、フィヒテの思惟を導いているからである。

そのような探求の結果、真に「存在する」と言えるもの、すなわち絶対者とは、「自己内に閉じた（自己内で完結した）単一者(ein in sich geschlossenes Singulum)」(16. Vortrag; NW II, 212)であると言われる。絶対者は、我々の意識に対して開かれることなく存在する、すなわち、我々の意識に関係することなく完結した単一者であるというのが、1804年のフィヒテの見方である。フィヒテは、どのようにしてこのような見方にいたったのであろうか。

意識のなかに見出されない存在を論じるということは、初期のフィヒテにはなかったことである。初期のフィヒテが問題にしたのは、意識にとっての存在であった。そして、よく知られているように、意識にとっての全存在は、自我を原理として説明された。

1804年のフィヒテが問い求める「存在」とは、これに対して、意識のなかに見出される

存在ではなく、意識に実在性を与える存在である。すなわち、意識を担い手とする存在ではなく、意識の担い手としての存在である。

フィヒテのこのような関心の変化の原因には、さまざまなものを考えることができるが、そのなかの一つは、ヤコービのフィヒテ批判であろう。ヤコービは、1799年春のフィヒテ宛書簡形式の論文で、自我を原理とするフィヒテの哲学はニヒリズムに陥るという批判をおこなった。

たとえば、ヤコービは、フィヒテの哲学を「理性以外の一切のものを無に変え、理性だけをあとに残す化学的プロセス」になぞらえ、次のように言っている。「そこに残されるのは純粋な精神ですが、その精神は、純粋ですから、自分自身では存在することができず、一切を産み出すことができるだけです。ところが、産み出された一切のものも、純粋ですから、自分自身で存在することはできません。ただ、精神の産出作用において現前するものとして直観されうるのみです」(Jacobis Werke III, 20)。つまり、一切のものを精神の純粋活動に還元するフィヒテの哲学においては「存在」が消し去られてしまっている、というのがヤコービの批判であった。

フィヒテは、ヤコービのこの批判を深刻に受けとめたと考えられる。そして、「存在」をあらためて問うようになる。意識のなかに見出される存在がすべて自我から説明されるということは、前期の知識学が示したとおりであるとしても、説明原理である自我自身の存在は、そこでは十分に根拠づけられていたとは言えない。前期のフィヒテは、自我の有する自己明証性に基づいて自我が原理であることを主張していたが、自己明証性は必ずしも存在を保証するものではない。自己明証性は、意識の領域では絶対的原理でありうるが、意識自身の存在が問題になる領域では、絶対的妥当性をもたない。それゆえ、自我が意識の原理であることを真に言うためには、自我が、意識のなかに見出されるという意味での「存在」を超えた絶対的な「存在」に与ることが示されなければならない。こうして、フィヒテの関心は、絶対的な存在、すなわち絶対者に向けられるようになる。

「自己内に閉じた（自己内で完結した）単一者」というのは、そのような絶対者の特徴を述べたものである。しかし、自己内で完結した、意識に対して開かれていない絶対者が意識の根拠であるとは、どういうことであろうか。それを理解するためには、フィヒテがそのような結論を出すにいたった議論の筋道をふりかえってみることが助けになると思われる<sup>(1)</sup>。1804年のフィヒテは、観念論と実在論の双方を批判するという仕方で、自らの立場を出している。



観念論とは、一言でいえば、意識を絶対者とする立場である。あるいは、意識の原理である自我を絶対者とする立場である。この立場に対してフィヒテは、絶対者は意識よりもさらに根源的なところに求められるべきであるという批判をおこなう。もしも意識を最終的なものとするならば、意識には根拠がないことになり、ヤコービの言うように、ニヒリズムに陥る危険があるからである。

実在論とは、意識の外に意識の根拠となる実在 - これをフィヒテは「自体」と術語化している - を置き、これを絶対者とする立場である。1804年のフィヒテは、実在論に好意を示しているが、しかし、一般に実在論と呼ばれている立場は不徹底であると言う。すなわち、世におこなわれている実在論が「自体」と呼んで絶対者を見なしているものは、意識の外にあると考えられた「或るもの」にすぎない、と。つまり、「自体」と呼ばれているものは、意識と並列的相対的に考えられたもの、すなわち、「意識ではない」と意識されたものであり、したがって、もう一つの意識にすぎない、ということである。それゆえ、「実在論」と呼ばれているものも、実は、「その根が隠された状態にある観念論」(14.Vortrag; NW II, 203)に他ならない、と言われる。

このように、観念論ばかりでなく、いわゆる実在論が提示する絶対者も、我々の意識のなかに見出される存在にすぎず、それゆえ、真の絶対者とは言えない、とフィヒテは批判する。フィヒテによれば、絶対者は、意識との相対的関係(Relation)を一切もたないものでなければならない。絶対者が「自己内に閉じた単一者」と特徴づけられるのは、そういう意味においてである。

フィヒテの言う「自己内に閉じた単一者」は、それゆえ、意識の対象でないことはもちろんであるが、いわゆる実在論者の言うような意味で意識の外に存在するものでもない。しかし、そのようなものが果たしてどこかに場所をもちうるであろうか。

フィヒテによれば、絶対者は我々の意識の最内奥に我々の「生命(Leben)」として見出される。そして、それを見出すためには意識の方向の向け変えが必要である。意識は通常は内から外へという方向性をもって成立している。つまり、我々の内なる意識が我々の外なる対象を捉えるという仕方で、意識は成立している。このような意識の方向を内へと向け変え、内へと突破するという仕方で、人は意識の対象とはならない意識の源泉、すなわち「生命」に触れることができる、とフィヒテは考えている。

「生命」とは、意識の対象とはならない「存在」、すなわち絶対者のあり方を、具体的に言ったものである。フィヒテによれば、存在は、生命というあり方をしていないときに

は、もはや真の「存在」ではなく、意識の対象になってしまっている。「存在は、[…] 直接に生命自身としてあることなしには、動詞的な意味で存在することはできない、すなわち、活動態（現実態）で存在することはできない」（15.Vortrag; NW II, 206）。絶対者は、我々の意識によって捉えられるものではなく、我々の意識として「生きて」いるのである。そういう意味では、我々自身の生命が絶対者の生命であり、我々自身の存在が絶対者の存在であると言える。「我々は、まさに直接に生命活動自身として生きている。それゆえ、我々は、かの一にして完全な存在それ自身である」（15.Vortrag; NW II, 206）。

このように、フィヒテは、真の「存在」は我々自身の生命として見出されると言う。しかし、それは何を意味するのであろうか。そもそも、フィヒテの言う「我々」とは何であるのか。

「我々」とは、ここでは、たとえば我々の身体ではなく、我々の「自己」のことである。そのことは、「我々」が「自我」と言い換えられていることから明らかである（Vgl. 15.Vortrag; NW II, 207）。ところで、我々の「自己」とは、自己意識という仕方で成立するものである。「自我は、ただ自己を意識する限りにおいて存在する」ということは、すでに『全知識学の基礎』において言われていた（Vgl. SW I, 97）。その考えは、ここでも変わっていない。自我は、自己を意識するという仕方で自己の存在を定立する。つまり、我々の存在は、我々自身が定立するものである。したがって、我々自身の存在としての真の「存在」は、予め我々に対して与えられているものではなく、我々が定立すべきものである。我々が「自己」の存在を問うことによって、はじめて自己の「存在」は現われるのである。

それでは、自己の存在とは何であるのか。自己の存在が意識の対象として定立されるものでないことは、さきに見たとおりである。自己の存在は、対象を定立する際には外へと方向づけられている意識を内へと向け変えることによって定立される。すなわち、自己から物を見る、という通常のものを見方を転換することが、自己の存在を見出すためには必要である。それは、我々が意識というあり方を否定しなければならないということである。フィヒテは、そこに求められる見方の転換を、「自己を滅却する(sich vernichten)」という言葉で表現している。「自己から」というあり方をする意識が自己を滅却するとき、そこに「存在」が見出されるのである。

しかし、それは、意識の自己滅却によって意識が消滅し、そこに意識とは全く異なった

ものとしての「存在」が現われる、ということではない。さきに見たように、フィヒテにおける絶対者とは、我々の存在であり、我々の生命である。つまり、意識の存在であり、意識の生命である。それゆえ、意識は、自己滅却によって意識でなくなるのではない。むしろ、意識は、自己滅却によって、自己の生命に触れた本来の意識、すなわち、根源からの意識になるのである。この根源からの意識が「知」に他ならない。

優れた意味で「知」と呼ぶことができるものは、自己滅却を構成要素としてもつ、とフィヒテは考えている。単にある対象を意識しているということは、「知っている」ということとは異なる。「知っている」ということが言えるためには、意識がその対象の存在に触れているということがなければならない。ところが、意識が存在に触れるということは、意識の自己滅却によってのみ生じることである。そのように、フィヒテは見ている。

したがって、フィヒテにおいて、絶対者すなわち存在の現前と知の成立とは一つの事柄である。絶対者が現われるとは、意識が本来の意識すなわち知になることに他ならない。我々が本当にものを見ることができるようになるということである。我々が自己自身の生命に触れ、それによって本来の自己になること、と表現することもできるであろう。それは、たとえば、何ものかが神々しい姿で我々の前に現われるといったことではない。

神が、我々の自己のあり方と無関係に、たとえば自然や歴史に自らを啓示するということは、フィヒテによれば、ありえない。我々の自己が自己を滅却することと、神が現われるというとは、一つの事柄だからである。神の存在は、直接には、我々の自己の自覚を規定するものであって、世界を規定するものではない。自己を滅却する自己以外に神が現われる場所はない。

我々の自己は、我々と神との唯一の接点である。それは、もちろん、我々の自己が人間的なものではなくて神的なものである、という意味ではない。我々の自己は、神と人間との区別以前のものである、ということである。

自己は、自己を定立する限りにおいて自己である。しかし、これまで見てきたように、真の自己は、自己定立だけで成立するのではなく、自己を滅却するという仕方で自己を定立することによって成立する。つまり、真の自己においては、自己定立と自己滅却とが相即している。「人間的」あるいは「神的」ということを言うとするれば、我々の自己は、自己を定立する自己である限りにおいて人間的であり、自己を滅却する自己である限りにおいて神的である、とすることができるであろう。自己定立の自己は、人間的世界の中心に自己を見出す自己であり、自己滅却の自己は、神の下に自己を見出す自己だからである。

絶対的存在を我々の自己の生命と見る立場に立って、1804年の『知識学』では、以上の  
ような見方が提示されている。

## 第二節 『浄福なる生への指教』

1806年の『浄福なる生への指教』は、表題が示すように、生（生命 *Leben*）を主題的に  
取り上げて論じている。そこでは、1804年の『知識学』において絶対的存在であると自覚  
された我々の生命のあり方が叙述される。

『浄福なる生への指教』第一講の言葉を使うならば、生命とは「二における一」(SW V,  
402)である。意識と存在、あるいは、人間的なものと神的なものが一つになっているとこ  
ろが生命である。しかも、生命は、単なる一ではない。「一によって廃棄されることなく、  
永遠に二でありつづける二」(ebd.)における一である。意識と存在が一つに融合してしま  
うというようなことは、ありえない。しかし、それにもかかわらず、生命において両者は  
一であると言われる。それは、生命が二を生ぜしめる一、意識と存在の区別の源泉である  
からである。1804年の『知識学』では、存在がすなわち我々の生命であるという言い方  
であったが、ここでは、より厳密に、そのように言うことのできる根拠として、我々の意識  
と存在を分けると同時に繋いでいるものが取り出され、とくにそれが生命と呼ばれている。

それでは、生命は、どのようにして「二における一」であるのか。この問題は、第三講  
で詳しく論じられている。

そこでは、まず、意識と存在の区別、すなわち二が明瞭にされる必要がある、と言われ  
る。フィヒテは、パルメニデスを思わせる言葉を用いつつ<sup>(2)</sup>、存在は不生不滅にして自  
己完結的、また単一である、と述べる。そのようなあり方をしないものは、真の存在では  
ない、と。これに対して、意識すなわち現存在 (*Dasein* 我々に対して現われているもの)  
は、生成変化消滅し、多様である。両者は、全く対立するあり方をしている。存在が現存  
在と完全に断絶していることを示すべく、フィヒテは存在を「自己自身の内に隠れている」  
(*in sich selber verborgen*; SW V, 439)とも特徴づけている。

こうして、存在と現存在が融合しえない二であることを明らかにしたうえで、今度は逆に、  
二は一なしには成立しえないことが示される。ここでフィヒテが注目するのは、存在と現  
存在の区別・対立が現われる場所は、存在でも現存在でもない第三の場所ではなく、現存  
在である、という事実である。「この区別、そしてこの対立は、現存在自身のなかに現わ

れなければならない」(SW V, 441)。

現存在のなかに現存在と存在の区別・対立が現われるとは、現存在が自己自身を存在ではないと考えることに他ならない。自己を存在ではないと考えるということは、自己を滅却するということである。現存在が自己を存在の単なる現われにすぎないと自覚し、存在を僭称する自己を滅却するということがあるところにはじめて、存在と現存在の区別は現存在するのである。この事態を、フィヒテは次のように記述している。「現存在は、自己自身を単なる現存在として捉え、認識し、形づくらなければならない。また、その単なる現存在がまさに自分自身であるところの絶対的存在を、自己自身に相対するものとして定立し、形づくらなければならない。つまり、現存在は、自己の存在によって、自己を、絶対的なもう一つの現存在に相対するものとして、滅却しなければならない」(ibid.)。

存在と現存在の区別は、このように、現存在の自己滅却によって成立する。ところで、ここに見出された現存在の自己滅却は、単なる否定ではない。それは、同時に、自己意識でもある。現存在が自己を滅却するとは、上の引用文にも書かれているように、現存在が自己を存在の現われとして認識することに他ならないからである。この自己意識によって、現存在は、存在でないにもかかわらず、自己を保持している。現存在という領域自身が、自己滅却と一つであるところの自己意識によって生成するのである。それゆえ、「存在の現存在は、必然的に、現存在自身の自己意識でなければならない」(SW V, 442)と言われる。そして、現存在の領域が生成することによって、それと同時に、現存在と存在の区別が生成するのである。

以上、現存在と存在の区別が、現存在の自己滅却即自己意識という運動によって成立することを述べた。この運動に、我々は生命のはたらきを見ることができる。現存在と存在の二を成立せしめているのは、この運動だからである。しかし、自己滅却と自己意識という運動はどのようにして生じるのであろうか。また、両者が一つであると言われるのは何故か。そのことについて、ここでさらにもう少し立ち入って見ておきたい。

そのために、もう一度、生命のはたらきを度外視し、現存在と存在とを截然と区別する見地に立って考え直すことにする。そういう見地に立って見れば、存在とは現存在の外にあるものである。現存在は、自らの外にある存在の意識である。現存在は、現存在の外に存在するものに関わり、それを意識の客観とするという仕方で成立している。しかし、そのようなあり方をするがぎり、現存在は不安定であり、また、真実なものに触れることがない。なぜなら、そのとき現存在は、第一に、自分自身が何者であるかを知ることができ

ないし、第二に、存在自体に関わることができないからである。第一の点について言えば、自らの外に存在するものに目を向けている現存在にとって、現存在自身は捉えようとすれば逃れ去ってしまうという性格をもつからである。第二の点について言えば、存在が現存在の外に置かれているかぎり、現存在はせいぜい存在の外面に触れることができるだけで、存在自体を捉えることはできないからである。このようなあり方をする現存在は、自己自身を保持することができないがゆえに、消滅せざるをえない。ただ、ここで現存在が消滅するとは、たとえば、意識がなくなってしまう、存在だけになるということではない。もしもそうであるならば、その場合には、まだ、存在と現存在とを峻別する旧来の現存在の見地が消滅していないということになるからである。現存在が徹底的に消滅せしめられるとは、存在を外に見るといふ現存在のものの見方自身が滅却せしめられるということではなければならない。そして、現存在のものの見方の滅却は、現存在自身によっておこなわれざるをえないがゆえに、その滅却は、現存在の自己滅却という仕方で遂行される。

では、この現存在の自己滅却によって何が起こるのであろうか。現存在と存在とを区別する見地の代りに、現存在が何か別の見地をもつようになるということは、ありえない。なぜなら、存在を外に見るといふ見地は、現存在にその本質として属するものだからである。もしも、何らかの見地をもつということが現存在に可能であるとすれば、それは、存在を外に見る見地以外ではありえない。しかし、上述のように、そのような見地に立つ現存在は自己を保持することができないということが明らかになり、現存在の自己滅却が要求されたのである。したがって、現存在の自己滅却において否定されるのは、現存在が確固としたものの見方をもつということそれ自身であると考えなければならない。現存在がものの見方の持ち主であることが、換言すれば、主観であることが否定されるのである。

主観であることをやめるとは、ものを客観的に距離をおいて見ることができなくなるということである。あるものをあるものとして反省的に捉えることができなくなるということである。ただし、主観であることをやめても、この場合、上に述べたように、現存在が現存在でなくなることはない。意識がなくなってしまうわけではない。そこには、主観であることをやめた意識が現われる。それは、ものを反省的に捉えることをしない意識、すなわち、直接意識である。直接意識は、現存在であるが、現存在として定立された現存在ではなく、直接的な現存在である。フィヒテは、我々が「自己」と呼んでいるものの原初形態を、この直接的な現存在に見ている。あるものが現存在しているとは、それが我々に、すなわち自己に現われているということである。しかし、この自己は、原初的には、自己

として定立された自己ではなく、ものが現存在するとき、そこにすでに見出されているというあり方をするものである。「現存在があるところでは、どこでも、現存在はすでに自己を発見している」(SW V, 442)<sup>(3)</sup>。主観であることをやめるとき、現存在には直接意識が現われる。この直接的意識は、客観的には捉えることのできないものであり、「自己」としか呼ぶことのできないものである。こうして、我々は自己を、すでにあるものとして「発見」する、とフィヒテは言う。現存在が自己滅却を遂行しない場合には、すなわち、現存在がものを客観的に見ることをやめない間は、現存在に直接意識が現われることはなく、それゆえ、自己が発見されることもありえない。したがって、逆説のようであるが、現存在が、いわゆる「自己」を前提して、主観として客観的にもものを見ている間は、「自己」は真の自己ではない。現存在が、前提された「自己」を滅却し、主観であることをやめるときに、真の自己は発見されるのである。

ここに発見された自己は、もはや、そこから存在を客観として捉える基点ではない。存在がそこに直接現われる場所である。現存在が真の自己になるとは、それゆえ、現存在において現存在と存在が直接一つになるということである。それは、現存在が、現存在と存在との一としての生命をもつということに他ならない。

さて、このように生命のあり方を見てくると、生命のはたらきが現存在によって引き起こされえないものであることは、明らかである。なぜなら、生命は、現存在が自己滅却を余儀なくされ、根拠がわからないままに自己を発見するところに見出されるものだからである。また、生命のはたらきは、現存在と区別されたものとしての存在によって引き起こされるものでもありえない。なぜなら、生命は、現存在と存在とを区別する見地を滅却することを要求するものだからである。生命のはたらきは、それゆえ、生命自身に由来するものであると考えられなければならない。現存在のはたらきによって現存在と存在の一致が起こるのでもなく、存在のはたらきによってその一致が起こるのでもない。そうではなくて、逆に、現存在と存在が一致したところすなわち生命から、両者の区別が生じるのである。ただ、生命は、単なる一ではなく、現存在と存在という二における一であるから、それを叙述しようとする場合には、現存在と存在のどちらかから始めざるをえない。現存在から始める場合には、生命のはたらきは、現存在の自己滅却即自己発見として叙述される。それは、上に見たとおりである。それでは、存在から始めると、どのようになるであろうか。――自己内に閉じた存在（絶対者）が、それにもかかわらず、自己自身を開示（啓示）し、我々の自己として現存在する、というふうに、それは叙述されるであろう。フ

イヒテは、次のように書いている。「絶対者は、まったくそれが自己自身の内にあるがままに、そのまま、完全に、残らず、変化変転することなく、現存在する」(SW V, 443)。このような形での絶対者の「自己自身による」現存在が、生きた現存在である、と。こういうフィヒテの書き方は、一見したところ、独断的であるという印象を与えるかもしれない。とりわけ、知の立場に立って思惟することを哲学者の任務であると考え、安易に絶対者の立場に立とうとする者を批判するフィヒテの態度になじんできた者は、不審に思うかもしれない。フィヒテは知の立場を捨てて絶対者の立場に立ったのであろうか、と。しかし、上述のように、これはあくまで生命の一側面を叙述したものであると理解すべきである。「生命の最深の根においては、絶対者あるいは神と知との間に、全く隔絶はない」(SW V, 443)とフィヒテは書いている。フィヒテは、絶対者と我々の知の間、すなわち、存在と現存在の間にはたらく生命の立場に立って、事柄を見ているのである。

フィヒテの立場は、「愛(Liebe)」についての叙述を見ると、より明らかになる。愛とは、フィヒテによれば、生命の中心にあつて、生命に力を与えるものである。愛は、いわば生命の質を決めるものである。「君が愛するものを、君は生きているのだ」(SW V, 403)とフィヒテは書いている。これまで問題にしてきた生命における現存在と存在との一も、愛によって成立している。それを成立せしめているのは、現存在の存在への愛、すなわち、我々の神への愛である。この神への愛について、フィヒテは第十講で、それが我々を起点とするものではないことを述べている。くりかえし見てきたように、絶対者は自己内に閉じており、我々に対して現われるものではないからである。そのことを強調して、フィヒテは、我々の神への愛とは、「真理に従って言えば、感情という形をとった、神の自己自身への愛」(SW V, 540)であると書いている。しかし、スピノザを思わせるこの言葉は<sup>(4)</sup>、フィヒテの最終的な立場を表現するものではない。すぐつづけてフィヒテは、その愛が「神のものでも、我々のものでもない」ことを述べている。その愛は、「神と我々をはじめて二つに分けるとともに、また一つに結びつける相互愛(Wechsel Liebe)」である、と。そして、さらに、「純粹存在あるいは神といった空虚な概念」は、この愛からつくられるものであると述べられている。ここにおいて、フィヒテの立場が、存在でもなく現存在でもなく、両者の中間に置かれていることは明らかである。愛は、単なる我々の愛でも、単なる神の愛でもありえない。両者の間に相互愛という仕方でのみ成立する。それゆえ、フィヒテは、神を愛することが我々の真実の生き方であることを強調する一方で、愛されるべき神が現存在から切り離された場合には「空虚な概念」となってしまうことに注意を促



すのである。

### 第三節 『改良されたフィヒテの学説に対する自然哲学の真の関係の明示』

以上、1806年の『浄福なる生への指教』の立場を見た。これに対していちやく批判を展開したのは、シェリングである。シェリングは、その年の内に『改良されたフィヒテの学説に対する自然哲学の真の関係の明示』を公にした。それは、フィヒテの『現代の特徴』(1806年刊)、『学者の本質について』(1806年刊)および『浄福なる生への指教』への批判を内容とするものである。

この論文のなかでシェリングはフィヒテに対してさまざまな批判をおこなっているが、批判の中心に置かれているのは、フィヒテが存在と現存在の両方に実在性を帰しているということである。上に見たように、存在は自己内に閉じており、現存在に開示されることはない、というのはフィヒテの根本的な立場である。シェリングは、まさに、この立場自身を問題視している。

元来、絶対と言えるのは存在のみであるにもかかわらず、フィヒテは、上記のような立場をとることによって、不当にも、現存在に存在と同じだけの実在性を与えている、というのがシェリングの批判である。フィヒテは「二つの絶対者」(Sch. I/7, 68)を立てている、とシェリングは言う。すなわち、フィヒテにおいては、「一方では存在が絶対であり、存在によって知や認識が否定されているが、もう一方では知が、知として同様に絶対であり、知によって存在が否定されている」(ebd.)と。シェリングから見れば、フィヒテの立場は「折衷主義的」(Sch. I/7, 73)である。

シェリングによれば、現存在が存在に対立し、存在を否定するというようなことは、ありえない。現実には存在しないようなものは、存在ではない。それゆえ、もし神を存在であると言うのであれば、神こそ、まさに現実に存在するものでなければならない。「神は、それが本質上存在であるかぎりにおいて、唯一現実的なものである。つまり、神は、それだけで完全に、現実性という領域を充たすものである。神の外に何か現実的なものを考えることは、現実性の外に現実性を考えるのと同様、不可能である」(Sch. I/7, 29)。

フィヒテが神を現実性において捉えることができないのは、思惟に固執しているからである、とシェリングは言う。真理は思惟の媒介によってのみ捉えられるというふうには思惟を絶対化するために、フィヒテは神を直接に認識することができないのである、と。シェ

リングは次のように書いている。「神について、すなわち、それだけが存在であるところのものについてフィヒテがもっている認識は、単なる思惟を通して、すなわち、一切の存在、一切の現実性に対立するものを通して得られた認識である」(Sch. I/7, 34)。「真の哲学にとって、直接的に認識可能な唯一のものは、まさに、端的にポジティブなもの、絶対的に現実的なもの、すなわち、神である。しかし、フィヒテにとっては、神的でないものが直接的なものであり、神は間接的なものである」(ebd.)。

フィヒテが思惟を重視するのは、思惟によらなければ、永遠不変唯一なるものを捉えることができないからである。フィヒテによれば、我々の自然本性は「雑多なものへの散乱」(Anweisung, 1. Vorl.; SW V, 412)である。それゆえ、思惟（もちろん、ここで言われる思惟とは、自己自身を滅却する思惟である）によって唯一なるものへと目を向ける努力が必要であると言われる。1804年の『知識学』では、「雑多なものすべてを絶対的統一に還元すること」(1. Vortrag; NW II, 93)が哲学の課題であると述べられているが、思惟の本質は、まさに、この多の一への還元に存する。現実に見出される雑多が、絶対的一者に根拠をもつものであること、また、どのような仕方でも根拠をもつのかということをも思惟によって洞察するとき、我々ははじめて真実の生命を生きることができる、とフィヒテは考えている。

しかし、シェリングからすれば、一と多が、思惟によって媒介されなければ結びつけられえないという見方が問題である。フィヒテは、一なる神的存在と多なる世界の現存在を対置し、それを媒介するものとして思惟を位置づけているが、そもそも、神が単なる一であるという見方自身に誤りがある、とシェリングは自然哲学の立場から批判する。「フィヒテの学問体系において神的存在は、純粋な一であり、絶対的な単調さである。[...] それゆえ、人は、神的存在が変化分裂するのは絶対的意識のおかげであると、深く感謝しなければならないのである。これに対して、自然哲学は、多を理性的に捉えようとする。すなわち、多を、一のなかに一とともに捉えようとする」(Sch. I/7, 99)。フィヒテ自身が言うように、存在が生命であるならば、存在それ自身が一にして多であるはずである、思惟を媒介として両者を結びつける必要はない、とシェリングは言う。

ここに、シェリングとフィヒテの見方の違いがよくあらわれているように思われる。シェリングにとっては、存在そのものが一即多すなわち生命であり、それがすべてである。一即多というあり方をしないようなものは、存在しない。もちろん、我々自身も、神的生命を生きるものとして一即多という性格をもつが、我々が一と多とを結びつけているわけ

ではない。フィヒテのように、思惟するものとしての自我だけに生命を見ようと、自我が一と多を結びつけていると考えると、そこに、それに対応する形で、神と自我との分裂が生じてしまう。そのような事態を引き起こす原因は、シェリングによれば、「存在を自己に対するものと思ひなし、まさにそのために、自己自身も物も、神のうちに真にあるがままには見ようとしない我意」(Sch. I/7,81)に存する。この我意は、理論的な原理でありうるものではなく、むしろ「罪」という名にふさわしい、とされる。シェリングにとっては、我意を捨てることが、真理への道であると言うことができる。

フィヒテにおいても、存在は生命であるのだが、その存在が自己の存在である、と言われる点で、シェリングと異なっている。自己を離れた「存在」というのは、フィヒテによれば、「空虚な概念」でしかない。もちろん、くりかえし述べてきたように、自己の存在は、自己の滅却を通してのみ現われるのであるから、その点をとれば、我意の罪性を言うシェリングとフィヒテの見ているものは同じである言うことができる。しかし、自己の滅却がそれ自身自己の事柄であるということが、フィヒテにおいては決定的な意味をもっている。そこがシェリングとは異なる。自己を滅却する自己に基礎を置いているというところに、フィヒテの思索の仕方の根本的な特徴が見出される。

#### 注

- (1) この議論の展開について、詳しくは、第四章第一節参照。
- (2) たとえば、H.Diels & W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28, B2 参照。
- (3) これは、のちの実存哲学に通じる洞察である。実存主義の標語のようになったサルトルの言葉を使えば、「実存は本質に先立つ」と言える。
- (4) スピノザ『エティカ』第5部定理36参照。

## 第六章

## 絶対者と理性

## —ドイツ観念論における哲学者の立場—

ドイツ観念論と呼ばれる哲学は、絶対的なもの（絶対者）への強い関心によって特徴づけられる。絶対者への関心は、ドイツ観念論の魅力の源泉であるが、しかし同時に、それは難解さの原因でもある。絶対者を問題にする哲学は、絶対者を問題にする哲学者の立場を問題にしなければならず、そのために複雑な議論を展開せざるをえないからである。しかし、くもりのない眼で絶対者の問題に取り組もうとする者は、この哲学者の立場の問題を避けて通ることはできない。

ドイツ観念論の展開のなかでこの問題について画期的な見解を示した著作としては、まず、シェリングの『わが哲学体系の叙述』（1801年）を挙げることができるであろう。シェリングは、その冒頭に「私が理性と呼ぶのは、絶対的理性のことである。あるいは、主観的なものと客観的なものの全き無差別と考えられるかぎりにおける理性である」（Sch. I/4, 114）と記している。理性とは、哲学者がそれによって哲学を遂行するところのものである。ここにおいてシェリングは、その理性が人間的なものではなく絶対的なものでなければならないことを明確に提示している。

しかし、言うまでもなく哲学者は人間である。そして、絶対性は神のものであるとされるのが常である。そこから、哲学者はどのようにして絶対的理性に到達することができるのかという問いが生じる。これに対してシェリングは次のように書いている。「理性を絶対的に考えるためには、つまり、私が要求する立場に到達するためには、考える者（das Denkende）が捨象されなければならない。たいていの人は理性を主観的なものであると思っているが、この捨象をおこなう人には、理性は、主観的なものであることをただちにやめる」（Sch. I/4, 114f.）。

「考える者」を捨象することができる者のみが絶対的理性の立場に到達することができる、そして、この立場においてのみ真正の哲学は成立する、というシェリングの主張には、カントおよびフィヒテ、とりわけ後者に対する批判が含意されている。後に見るように、カントは理性を人間の能力と見做し、フィヒテはそれを「自我」という言葉で表現したが、

シェリングによれば、いずれの場合にも理性は主観的なものと理解されている。哲学の立脚点である理性を主観的なものと見る立場は、絶対者を問題にする哲学の立場としてふさわしいものではない、というのがシェリングの批判である。この批判は基本的にはヘーゲルにも受け継がれ、概観を旨とするならば、ドイツ観念論の流れを方向づけたとすることができる。

しかし、シェリングのこのような見方に対して、フィヒテが基礎的な点で反論を提出していることも見逃せない。フィヒテが『わが哲学体系の叙述』の頃のシェリングの思想を深刻に受けとめたこと、そしてそこから大きな影響を受けたことは疑えない。それが一つの契機となって、フィヒテの哲学は大きく転回する。ただ、その転回は、フィヒテがシェリングの思想を自らの思想とするという仕方が生じたというよりは、フィヒテがシェリングの思想と対決するなかで生じたのである。1804年に講じられた『知識学』（第二回）には、フィヒテがシェリングに対して自らの立場を表明した箇所が数多くある。そこには、絶対者を問題にする哲学の立場についての、シェリングとは異なった見地からの徹底的な究明を見出すことができる。1804年の『知識学』は、フィヒテの死後、1834年になってはじめて公刊されたので、影響史の上で大きな役割を果たしたとは言えない。しかし、それは、絶対者を思惟することを自らの課題としたドイツ観念論の最大の成果の一つに数えられるにふさわしい著作であると思われる。

以下では、『わが哲学体系の叙述』のシェリングの立場と1804年の『知識学』のフィヒテの立場を主な手がかりとして、ドイツ観念論における「絶対者と理性」について考えたい。まず、『わが哲学体系の叙述』が批判の対象としたカントおよびフィヒテにおける絶対者と理性のあり方を見ることによって、シェリングの主張の意義を明らかにすることができればと思う。そのうえで、『わが哲学体系の叙述』の立場を1804年の『知識学』の立場と対比させてみたい。

### 第一節 カントにおける理性と絶対者

カントは『純粋理性批判』第一版(1781年)の序言を次のような言葉で始めている。「人間の理性は、ある種類の認識について特殊な運命をもっている。すなわち、理性が斥けることもできず、かといって答えることもできないような問題に悩まされるという運命である。斥けることができないというのは、これらの問題が理性自身の本性によって理性に課

せられているからである。また答えることができないというのは、その問題が人間の理性の一切の能力を超えているからである」(A, VII)。ここで理性を悩ませる問題とされているのは、絶対者(カントの言葉では「無条件者(das Unbedingte)」)の問題である。理性は「原理の能力」(K. d. r. V. B, 356)であると言われる。すなわち、理性とは、事柄を個別的にではなく、一般的に原理から理解しようとする能力である。それゆえ、条件づけられたものに出会うとき、理性は、それを原理に基づいて一般的に説明するために、条件づけられたものの根拠である無条件者、すなわち絶対者を求める。このように絶対者を問うことが「理性自身の本性によって理性に課せられている」。

理性は、条件づけられたものを条件づけている条件の系列を遡ってゆくという仕方で絶対者を見出そうとする。しかし、絶対者はそのような仕方では見出されない。なぜなら、条件づけられたものの置かれている現象界には、無条件的なものは存在しないからである。それゆえ理性は、絶対者への問いに「答えることができない」。もしも条件づけられたものの条件を遡るという仕方で絶対者を見出したと誰かが言うならば、その人は仮象を見ているのである。カントによれば、これまでのいわゆる「形而上学」は、そのような仮象にすぎない絶対者の上に築かれてきたものに他ならない。しかも、その仮象が「どうしても避けることのできない錯覚」(K. d. r. V. B, 353)であることが、問題を一層複雑にしている。『純粋理性批判』の「超越論的弁証論」は、絶対者を見出そうとして必然的に仮象に陥る人間理性のしくみを明らかにしたものである。

もちろん、『純粋理性批判』において理性は、仮象を誘発するものとのみ考えられているわけではない。理性は、絶対者を現実世界のなかの対象として認識することはできないが、絶対者の「理念」をもつことができるからである。理念としての絶対者は、我々がさまざまな経験を秩序づける際に「統制の原理」となる。ただ、理念によって我々の経験が「構成」されると考えるとき、そこに仮象が生じるとカントは言うのである(Vgl. K. d. r. V. B, 699)。

さて、以上に略述したのは、理論的認識(対象認識)における理性と絶対者のあり方である。理論の領域における理性は、絶対者への通路という点に関して言えば、一定の役割を担ってはいるものの消極的な意義しかもたない、というのがカントの見方である。しかし、実践的認識(意志規定にかかわる認識)については事情は異なっている。実践の領域においては、理性は絶対者を認識することができるとされる。カントの実践哲学では、理性による絶対者の認識が、道徳の基礎を形成する。

理論的認識は直説法において意識される認識であるが、実践的認識は命令法において意識される認識である。実践的認識においては、善き行為が命令される。カントは、理性が絶対的な善を認識する際の形式を「定言命法(kategorischer Imperativ)」と呼んでいる。条件づけられた仕方で善である行為は、「仮言命法」において認識される。すなわち、「もし……ならば、……すべし」という条件付きの命令法において認識される。たとえば、「もし体面を維持したいならば、嘘をつくべきではない」といったような場合である。これに対して、無条件的（絶対的）に善である行為が認識される形式が、「定言命法」、すなわち「（端的に）……すべし」という無条件の命令法である。カントは、たとえば「（たとえその嘘が少しも不名誉を招くことがないとしても、端的に）嘘をつくべきではない」というような場合に、我々の内に事実として定言命法が見出されると言い、それを道徳論の基礎に置く。

さらに、定言命法において理性は、絶対的な善を認識するのみならず、その認識に基づいて意志を規定すると言われる。カントは、定言命法によって認識される実践的規則の特徴について次のように書いている。「この実践的規則は、無条件的である。すなわち、それは、意志を端的かつ直接に […] 客観的な仕方で規定するアプリオリな定言的実践的命題として表象されている。というのも、ここでは純粹でそれ自体実践的な理性が、直接に法則を与える者だからである」(K. d. p. V.; Akad.-Ausg. V, 31)。ここには、理性が理性の外の善を捉えるという見方とは質的に異なった見方が提示されている。すなわち、理性自身が実践的であり、無制限に善とみなされうる「善意志」である、という見方である。そのような意志のあり方は、「自分自身に対して法則である」という意味で「自律(Autonomie)」と呼ばれる(Grundlegung; Akad.-Ausg. IV, 447)。ここでは、理性自身に絶対性が帰せられているとすることができる。

このように、カントは理性を、理論の領域においては絶対者に関心をもちつつそれを認識することのできない能力として、実践の領域においてはそれ自身絶対的な仕方ではたらく能力として理解している。

## 第二節 前期フィヒテの立場

カントは人間を理性的存在者と規定した。すなわち、人間を人間たらしめているものを理性という名で呼んだ。そして、理性に関して、上に概観したような見解を示した。フィ

ヒテによれば、人間とは自我であるものである。カントが叙述した理性のさまざまなはたらきは、自我のあり方として説明することができる。フィヒテは考える。

『全知識学の基礎』(1794/95年)で、フィヒテは自我を「事行(Tathandlung)」と規定している。「事行」は、物とは異なる自我のあり方を示すためにフィヒテがつくった言葉である。物があると言われるとき、そこにある物は、それがあると言っている者とは別である。つまり、物があるという事実と、それを意識している精神のはたらきは別である。しかし、自我に関しては、存在の事実と精神のはたらきは一致している。自我があるとは、精神がはたらいているということに他ならないからである。事行(Tathandlung)とは、事実(Tatsache)とはたらき(Handlung)が一致しているこの自我に特有のあり方を言ったものである(Vgl. Grundlage; SW I, 96)。

さて、自我がそのようなものであるならば、精神がはたらいているところに自我がないということは、ありえない。自我がないという判断は成立しえない。自我がこのように絶対的な仕方  
で存在するものであること、このことがフィヒテの哲学体系の原理である。

『全知識学の基礎』の第一根本命題「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」(SW I, 98)は、そのことを言ったものである。自我は、自我であるかぎりにおいて必ず、すなわち「根源的に」、いかなる条件も必要とすることなく、すなわち「端的に」、自己自身によって存在する、ということである。

しかし、自我がこのように絶対的な仕方  
で存在するとき、そこに同時に、自我ではないもの、すなわち「非我(Nicht-Ich)」が見出される。自我があるとは、上に述べたように、精神がはたらいているということであるが、精神のはたらきは対象をもつ。この対象として見出されるものが、非我である。第二根本命題「自我に対して非我が端的に反対定立される」(SW I, 104)は、それを述べたものである。たしかに、第一根本命題に言われているように、自我が自我であるためには、非我は必要ではない。しかし、自我は、事実として、非我が自己に対して存在することを見出す。非我の発見が自我にとって動かすことのできない厳然たる事実であることが、「端的に」という語で言い表わされている。

このようにして自我は、自己自身を自己として意識すると同時に、非我を自己に対するものとして意識する。しかし、非我が自我に対してあるとはどういうことであるのか。自我でないものである非我が、非我でないものである自我に関わるということは、どのようにして起こるのか。この事態は、自我と非我との対立が自我によって意識されるという仕方  
で成立する、というのがフィヒテの見方である。自我と非我が一つの世界を分け合うも



のと考えられることによって、自我と非我の関わりが説明されるということである。第三根本命題「自我は、自我の中で、可分的自我に対して可分的非我を反対定立する」(SW I, 110)は、そのような事態を述べたものである。

世界を分け合う自我と非我が対立しつつ関わり合うとは、自我と非我が互いに限定し合うということである。その相互限定は、フィヒテによれば、二つの相反する方向において意識される。すなわち、非我が自我を限定するという方向と、自我が非我を限定するという方向である。自我を限定するものとして非我を意識するとは、非我を自我が認識すべき対象として見るということである。そのとき、自我は自己を対象認識の主観として意識する。非我を限定するものとして自我を意識するとは、自我が自己自身を行為するものとみなすことである。そのとき非我は、自我の行為によって、あるべき姿に変容せしめられるものとして意識される。人間の理論的なあり方と実践的なあり方は、このように、自我と非我との関わり方から説明されている。

さて、自我を以上のようなものとして見る立場に立つとき、カントの理性についての叙述は、どのように理解できるであろうか。

我々が自我であるということは、我々が自覚をもって精神的にはたらいっているということである。それが、カントの言う「理性的存在者」であることである。カントは、理性のさまざまなはたらきを叙述することによって理性を明らかにするという方法を取り、「そもそも理性的であるとはどういうことか」というような問いは立てなかった。しかし、フィヒテは、一言で、理性的であるとは自我であることに他ならない、と言う。『自然法の基礎』の冒頭(1796年)に、フィヒテは次のように書いている。「理性的であることの特性は、はたらくものとはたらきをうけるものが一にしてまさに同じであるということである。このように記述することで、理性そのものの有する領域は言い尽くされている。この崇高な概念は、それを理解する能力のある者、すなわち、自分の自我を捨象する能力のある者に対する言語使用においては、『自我』という語を用いて書きとめられた。こうして理性一般は、自我性という特性を与えられたのである」(SW III, 1)。

自我とは、絶対的な仕方で存在するものである。自我は、非我との関係から独立に、自我である。自我と非我とが関係する現実から非我を捨象するときそのようなことが言える、というのではなく、第一根本命題に示されているように、自我は、元来、絶対的な仕方で存在する。これは、カントの言葉を使えば、理性は元来自律的であるということである。定言命法に聴き従うとは、自己以外のものによって左右されることなく、一切のものから

独立に自己自身であること、と考えられるからである。フィヒテは、自我を成立せしめるのは感性的直観ではなく「知的直観(intellektuelle Anschauung)」であると言うが、『知識学への第二序論』(1797年)には、その知的直観において定言命法が意識されるということが述べられている(Zweite Einl.; SW I, 472)。自我であるということは、一切に先立って人間に与えられている人間の理想である。

しかし、人間は現実には、単に自我であるのではなく、非我との関係のうちにある自我である。これは、人間は単に理性的であるのではなく同時に感性的でもある、ということである。理論も実践も、感性なしには成立しない。理論的領域とは、感性に与えられた非我を理性がどのように受容するかが問題であるような領域であり、実践的領域とは、感性に与えられた非我に理性がどのようにはたらきかけるかが問題であるような領域であるからである。上に述べた自律的理性も、人間においては、感性とともにたらくという仕方  
で真価を発揮する。

以上のように対比させてみると、フィヒテがカント哲学を自らの思惟の地盤としていたことがよくわかる。しかし、フィヒテにおいて、人間に対する見方の大きな転換が生じていることも、同時に指摘することができる。絶対者を知ることが、真に自己自身を知ることであるという見解を、フィヒテは明確に提示している。たしかに、カントの哲学にも、人間は意志の自律という絶対的なものを自己自身の内に見出すという思想はあった。しかし、カントの場合、意志の自律は理性的存在者としての人間の一つのあり方として位置づけられている。これに対して、フィヒテにおいては、人間は自我であるかぎりにおいて、すなわち、自己を知るものであるかぎりにおいて、すでに絶対性を有するという見方がなされている。

とはいえ、フィヒテが自我を、それまで神が置かれていた場所に置いたかと言うと、そうではない。そのことは、さきに述べたように、フィヒテが知的直観における絶対的自我の自覚を定言命法の自覚と同じものであると見ていることから明らかである。絶対的自我は、人間の事柄である道德の根底にあるものと理解されている。ところで、定言命法の意識とは「使命(Bestimmung)」に他ならない。無神論論争のきっかけとなった論文『神的世界統治に対する我々の信仰の根拠について』(1798年)では、人間が自己の使命をどのようにして見出すかが、次のように叙述されている。「私は、私が感性界の一切の影響から自由であることを見出す。私が私自身のなかで私自身によって絶対的に活動的であること、つまり、私が感性的なものすべてを超えて高められた力であることを見出す。しかし、こ

の自由は無限定(unbestimmt)ではなく、目的をもっている。ただ、自由は目的を外から受け取るのではなくて、自己自身によって定立するのである」(SW V,181)。ここで「限定」をもった目的と言われているものが、使命である。ドイツ語の Bestimmung すなわち「使命」は、同時に「限定」を意味する。

フィヒテは、絶対的自我を自覚するということと、自己の使命=限定を自覚することは同じであると言う。つまり、知的に直観される使命によって、我々は我々である、ということである。『新しい方法による知識学』(1798/99年)では、「人間の使命は、人間が自らに与えるものではなく、それによって人間が人間であるところのものである」(Wissenschaftslehre nova methodo; PhB Bd.336, S.148)とも言われている。ここには、絶対的自我が限定をもったものであることが、はっきり表明されている。たしかに自我は絶対的であると言われるが、それは、フィヒテの場合、自我が無限であるとか全体であるということではない。むしろ、自我は絶対的な仕方で限定されている、とフィヒテは考えている。絶対的に限定されているという仕方で自我は自己確実性をもっている、ということである。フィヒテが哲学の絶対的原理を「自我」と呼ばなければならなかった理由は、ここにあると考えられる。

### 第三節 シェリングの立場

さて、冒頭に紹介したシェリングの「絶対的理性」の立場は、以上のようなフィヒテの立場を批判するという仕方で提出されたものである。シェリングの批判は、フィヒテの言う絶対者が自己意識の絶対者を超越するものでない、ということに向けられている。たしかに、フィヒテは絶対者を哲学の外に置く(カント的)立場から脱却して、哲学が絶対者を出発点とすべきことを明らかにした。しかし、その際フィヒテが絶対者としたもののなかには、有限な人間である哲学者が影を落としている、とシェリングは考える。後になってからであるが、シェリングはフィヒテの自我について次のように書いている。「フィヒテは自我を、普遍的自我あるいは絶対的自我といったものとしてではなく、ただ人間的自我として捉えている」<sup>(1)</sup>。シェリングが提示する絶対的理性の立場は、そのような人間的な絶対者の立場を超えた真の絶対者の立場である。そして、さきに述べたように、その立場に到達するために、考える者の捨象が要求されるのである。

絶対者に対するシェリングのこのような見方は、『わが哲学体系の叙述』(1801年)の時

期になってはじめて成立したのではない。フィヒテから大きな影響を受け、フィヒテの術語を用いて自らの思想を表現していた時期にも、すでに、フィヒテとは異なるシェリングの立場が見出される。たとえば、1795年2月4日のヘーゲル宛の手紙に、シェリングは次のように書いている。「絶対的自我は、絶対的存在の無限の領域を包含している。有限の領域は、絶対的領域が客観によって制限されることによって、その無限の領域のなかに生じる」。ここに用いられている言葉は一見フィヒテ的であるが、自我が「絶対的存在の無限の領域」を包含するという思想は、フィヒテのものではない。また、同じ手紙に、「神とは絶対的自我に他ならない」という箇所がある。ここにおいてフィヒテとの相違は明瞭である。

さらに、フィヒテとシェリングの「知的直観」理解にも、両者の相違は明らかにあらわれている。フィヒテは、「知識学が問題にする知的直観は、決して存在に向かうのではなく、はたらきに向かうものである」(Zweite Einl.; SW I, 472)と言い、その知的直観によって「自我」が生じると言う(a. a. O., 463)。そして、フィヒテの知的直観が道徳的意識と切り離しがたく結びついていることは、さきに見たとおりである。シェリングの場合は、それとは異なっている。『独断主義と批判主義についての哲学的書簡』の第八書簡(1796年)には、次のようにある。「絶対的自由があるところには絶対的至福があり、絶対的至福があるところには絶対的自由がある。しかし、絶対的自由のあるところには、もはや自己意識を考えることはできない。それに対する客観も抵抗も存在しないような活動は、決して自己自身の内に還帰しない。[…]我々は、あたかも死の状態から目覚めるように知的直観から目覚める」(Sch. I/1, 324f.)。シェリングにおいても知的直観は自由な活動の直観であると言われるが、しかし、その内容は、フィヒテとは異なり、自我なき至福の直観であると理解されている。

シェリングは、この頃スピノザから大きな影響を受けている。「僕はスピノチストになった」(Schelling an Hegel vom 4.2.1795)とヘーゲルに書き送っているほどである。ただ、スピノザは彼のもっていた「絶対者の知的直観」(Phil. Briefe; Sch. I/1, 317)を客体化することによって独断主義に陥ってしまった、とシェリングはスピノザを批判する。スピノザのもっていた絶対者の知的直観は「外から付け加えられたもの一切を脱ぎ捨てた我々の最内奥の自己」(a. a. O., 318)の直観であったはずであるのに、彼はそれを「絶対的客体」の直観であると誤解した、と。そして、シェリングは、その誤解を見破って絶対者を正しく絶対的自我として提示したのがフィヒテであると位置づけている。それゆえ、シ

ェリング自身は、はじめはフィヒテと自分との間に立場の相違があるとは思っていなかったであろう。しかし、実際上は、シェリングとフィヒテの間にも、シェリングとスピノザの間と同様、はじめから隔りがあったと考えられる。

この相違は、やがて、シェリング自身の意識するところとなる。1800年11月19日のフィヒテ宛の手紙で、シェリングはフィヒテに対して、「知識学（あなたが提示されたような純粋な知識学）は、まだ哲学そのものではありません」と書いている。そして、シェリングが哲学と呼ぼうとするものの原理に到達するには、「自己意識において『主観 客観』を自らと同一視する主観的な（直観的な）活動が、捨象される」必要がある、と言う。シェリングが、ここで、フィヒテ的な知的直観を捨象することによって手に入れることができると考えている哲学の原理とは、「純粋な『主観＝客観』」としての「自然」であるが、そこにはすでに、「主観的なものと客観的なものの全き無差別」としての「絶対的理性」あるいは「絶対者」を哲学の出発点に置く『わが哲学体系の叙述』のシェリングにつながってゆく思想を見ることができる。

ずっと後になってからであるが、シェリングは、その頃の自分と、自我を原理とするフィヒテ哲学との関係をふりかえって次のように書いている。「さて、しかし、絶対的原理としての自我が、外的世界と、神にまですすみゆく内的世界とに共通する中心点となるに及んで、そのような絶対的原理をなお自我と名づける理由も、なくなってしまった」<sup>(2)</sup>。

#### 第四節 シェリングと後期フィヒテ

前節に見たようなシェリングの立場から、フィヒテは大きな影響を受ける。たとえば1804年の『知識学』には、フィヒテによって次のような言葉が記されている。「我々あるいは自我から出発するような哲学は存在しない。自我を超えたところに唯一の哲学が存在するのである。したがって、哲学が可能かどうかという問題は、自我が没落して理性が純粋にあらわれるということが可能かどうかにかかっている」(NW II, 237)。1794/95年の『全知識学の基礎』では、「哲学をする場合、人は必然的に自我から出発しなければならない。なぜなら、自我を演繹することはできないからである」(SW I, 298)と書いていたわけであるから、この十年の間にフィヒテのなかに何らかの変化が生じたということは疑えない。シェリングとの思想的交渉の他にも、いわゆる無神論論争(1798-99年)や、フィヒテ哲学はニヒリズムであるというヤコービの批判(1799年)などがあって、1800年前後にフィ

ヒテは、自我を原理とするそれまでの自分の体系を見直しはじめる。その頃までのフィヒテは、自我は知的直観において自己確実性をもつものであるという確信に基づいて、自我を哲学の出発点としていたのであるが、1800年前後には、その知的直観は何に由来するのか、という問いを出すようになる。知的直観は虚無の上に漂う幻影にすぎないのではないかということが、フィヒテのなかで問題になりはじめる。それに対応する形で、知的直観のさらに根底にあってそれを成立せしめるものとしての「存在」や「絶対者」を問うことが、フィヒテの哲学の中心的な課題となるのである。

哲学を叙述する際にフィヒテが中心的に論じるテーマや、またフィヒテが使う用語に関して、1800年前後に大きな変化が見られることは確かである。しかし、フィヒテがそれまでの自我の立場を捨てて、シェリングと同様の存在あるいは絶対者の立場に立ったかという点、そうではない。以下では、絶対者についてフィヒテが自らの立場をはじめて明確な形で示した1804年の『知識学』を手がかりに、シェリングとフィヒテの哲学の近さと遠さを測定することを試みる。

1804年の『知識学』には、『わが哲学体系の叙述』の冒頭部分を直接に批判した箇所がある。「さて、シェリングは叙述をはじめるとあって、理性とは主観と客観の間の絶対的無差別であると言っている。ここで、まずシェリングに対して以下のことが言われなければならない。すなわち、理性が絶対的無差別点であり得るのは、それが同時に絶対的差別点である場合だけである。したがって、理性は、絶対的な仕方でも無差別点であったり差別点であったりするのではなく、ただ相対的な仕方でも両者である。したがって、どちらから始めるにせよ、このように考えられた理性のうちにはいかなる絶対性も成立しない、と。次に、シェリングは、理性は存在する、と言っている。つまり、彼ははじめからすぐに理性を手放し、それを客体化して自分の前に立てるのである。[...] 理性のこのような客体化は、いかなる場合にも正しい道ではない。理性について外からあれこれ言うのではなく、現実に真摯に理性的であることを体現することこそ、哲学がなすべきことである」(NW

II, 197f.)。ここから、少なくとも二つのことが確認できる。すなわち、第一に、フィヒテは絶対的理性の立場自身を否定してはいないということ、第二に、しかしフィヒテは、シェリングが真に絶対的理性の立場に立っていないとみなしていること、である。

理性の立場は自我の立場ではないという認識を、この時期のフィヒテはシェリングと共有している。1804年の『知識学』のある箇所、フィヒテは理性を「一切の恣意と自由と自我から完全に独立した理性」(NW II, 120)と特徴づけている。しかし、フィヒテは、そ

のような理性の立場に立つために自我を「捨象」しなければならない、とは言わない。すでに見たように、シェリングは、「考える者」を「捨象」することが絶対的理性の立場に到達する道であることを強調する。この捨象は、また、「自己自身のなかにある主観的なものを忘却すること」(Darstellung; Sch. 1/4, 116)とも表現されている。これに対してフィヒテは、自我が「自己を滅却する(sich vernichten)」ときに絶対的理性が現れる、と言う。ここには、シェリングとは異なるフィヒテの立場が表明されている。1804年のフィヒテは、知を、自己滅却を内を含む運動と理解している。そして、真の知が成立するためには、自我が自己を滅却し理性が現れるということが起こらなければならない、と言うのである。

フィヒテによれば、知とは「存在の意識(Bewußtsein des Seins)」(あるいは「存在の現存在(Dasein des Seins)」)である。意識にもたらされないものは知ではなく、また、存在の意識でないような意識も知ではないがゆえに、知にとって存在と意識は欠くことのできない二つの要素である。哲学の課題は、意識がどのようにして存在の意識であるのか、また、存在がどのようにして意識存在(Bewußt-sein)となるのかを叙述することによって、知の生成を明らかにすることである(もし存在の意識としての知の生成が明らかになれば、本節のはじめに述べた「知的直観は虚無の上に漂う幻影にすぎないのではないか」という疑念は解消する)。この課題を果たすにあたって、我々哲学者は(存在ではなく)意識から出発せざるをえない。なぜなら、我々の叙述は、さしあたっては、存在に基礎をもつか否かが明らかにされていない単なる意識にすぎないからである。その叙述によって存在を意識にもたらすことに成功したときにはじめて、我々が存在の意識としての知を有する者であることが証明されるのである。さて、単なる意識から出発して存在を問うとき、存在は意識には接近できないもの、「自己内に閉じた(in sich geschlossen)」ものとして意識に現われる。つまり、意識が存在に触れることがあるとすれば、それは、意識に対して閉ざされたものをそういうものとして意識するという仕方によってである。したがって、存在の意識としての知が成立するためには、意識が自己自身を滅却することによって、意識に閉ざされた存在というものが定立されるということが生じなければならない。フィヒテは、知の成立についてほぼこのように考えている。要約すると、次のようになる。「存在の意識としての知は、①我々の意識から出発し、②その意識が自己を滅却することによって、③存在を定立する、という仕方によって生成する。(ここにおいて注意されなければならないのは、フィヒテが、存在を定立しているのは結局のところ我々の意識であるとする観

念論的な立場に立っているのではない、ということである。むしろ存在によって我々の意識が自己滅却を迫られるという見方が、そこには含まれている。とはいえ、フィヒテの立場は、もちろん単なる実在論でもない。知は、自己を滅却する運動として存在と意識の間の事柄として成立する、というのがフィヒテの見方である。)

知についてのこのような見解を、フィヒテは「見る」という事態の成立に託して、次のように叙述している。「Xを見るとは、見るということをしてXではないとみなすことである。すなわち、見るということをして滅却することである。そして、まさにこの滅却において、見るということは見るということになるのである(X sehen heißt, das Sehen nicht für X halten; also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen.)」(WL 1804-II; NW II, 294)。「Xを見る」ということが真に成立するためには、すなわち、真にXが見られるためには、Xが、見るということのなかに取り込まれてしまわないことが必要である。Xを「見られたもの」とみなしているかぎりには、「見る」が見ているのは「見る」との相対的關係におけるXであって、真のXではない。「見る」が真のXに達するためには、「見る」は自己を滅却し、X自身を現前させなければならない。ここで言われていることを、さきの定式に当てはめて表現すると、次のようになる。Xを見るということは、①我々が見るということを出発点とするが、②そのなかで「見る」が「見る」自身を滅却し、③Xを現前せしめる、という仕方で成立する。

さて、フィヒテが「理性」と呼ぶのは、以上に述べた知の運動のなかに現われる肯定的なもの(③)である。我々(あるいは自我)が自己自身を滅却するところに現われる存在定立のはたらきが、理性である。したがって、哲学者が理性の立場に立たなければならないというのは、フィヒテの場合、哲学者が①の立場にとどまることなく③の立場にまで到らなければならない、ということである。しかし、それは、①の立場が捨象されなければならない、あるいは忘却されなければならない、ということではない。上に見たとおり、フィヒテによれば、知は①-③の三つの構成要素からなる運動である。①を失うならば、我々は知の運動を始めることができない。フィヒテは、そのような立場から、自我の「捨象」や「忘却」を言うシェリングを批判するのである。シェリングは知の自己滅却の運動の現場から離れ、運動の一要素である理性だけを切り離し、それを客体化して体系の原理とした、というのがフィヒテの批判であると考えられる。知の運動において自己滅却を余儀なくされる我々の悟性(①)と理性(③)とが切り離せないものであることを、フィヒテは次のように表現している。「悟性を絶対的なものとして前提することのないところには、



理性の本質への洞察は成立しない。また、理性による悟性の絶対的滅却を介することなしに、悟性の本質への洞察は成立しない」(WL 1804-II; NW II, 261)。フィヒテにおいても、シェリングと同様、理性は絶対的なものであると考えられている。理性は、存在 絶対者を定立するものとしてそれ自身絶対的である。ただ、フィヒテは、絶対的理性を哲学の立場とはしない。絶対的理性を一つの要素として含む知を自らの立場として、フィヒテは哲学を遂行するのである。

### 第五節 ヘーゲル『差異論文』の立場

以上、シェリングとフィヒテの立場を、自我を捨象する立場と自我の自己滅却の立場として特徴づけた。しかし、知の成立に関して自己滅却を重視するという点に注目するならば、ヘーゲルをも顧みる必要があるであろう。最後に、簡単にヘーゲルの『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』(1801年)の立場を見ておきたい。その著作のなかでヘーゲルは、反省について次のように書いている。「反省は、それだけ切り離されると、対立し合うものを定立する作用として、絶対者を廃棄してしまう。そのような反省は、存在と制限の作用である。しかし、反省は、理性としては、絶対者への関係をもつ。反省は、ただこの関係によってのみ理性である。反省は、この場合、自己自身を滅却し、また一切の存在と制限されたものを、絶対者に関係づけるという仕方で滅却する。しかし、制限されたものは、まさに絶対者へのこの関係づけによって、同時に存立を得るのである」<sup>(3)</sup>。

ここでヘーゲルは、悟性に属する作用である反省が(①)、自己を滅却することによって(②)、絶対者への関係をもつこと、そして、それをとおして反省の産物が存立を得ること(③)、を述べている。この点をとると、ヘーゲルの見方は後期フィヒテの見方に近い。絶対者に面して滅却される悟性を、単に消極的なものとしてではなく、知の形成に必要不可欠のものとして位置づけるという点で、両者は一致している。しかし、哲学者の立場をどこに見るかという点では、両者の見解は異なっている。上の引用からも見て取ることができるように、ヘーゲルは、悟性を理性の一つのあり方であるとしたうえで、理性を哲学の立場としている。それゆえ、悟性の自己滅却が必要不可欠であるということが意味するのは、哲学者における理性の自己認識のプロセスのなかに悟性の自己滅却が含まれるということに他ならない。哲学者が絶対者を認識するためには、悟性の自己滅却という段階を通過しなければならない、ということである。フィヒテの立場は、さきに述べたように、こ

れとは異なっている。フィヒテは、悟性を理性とならぶ知の構成要素であるとみなし、そのようなものとしての知を哲学の立場であるとする。それゆえ、フィヒテの場合は、哲学自身が、自己を滅却するという仕方で遂行される。その結果、哲学においても、絶対者は概念把握不可能なものでありつづける。むしろ、さまざまな謬見を排除して絶対者の概念把握不可能性を明示することが哲学の課題であると、フィヒテは考えている。ヘーゲルとは異なり、フィヒテにおいて悟性の自己滅却が意味するのは、悟性的であらざるをえない人間と悟性によっては把握されない絶対者との間の絶対的断絶である。哲学においてもその断絶が埋められることはない。ただ、哲学者は、自己滅却を真に遂行することによってその断絶を体現するという仕方で、断絶を断絶として明らかにするのである。フィヒテが理性と呼ぶのは、この明らかなさをもたらす光のことである。理性によって断絶が断絶として明らかにされるとき、人間と絶対者の、悟性にとってはどこまでも非連続である連続性が現われる。この断絶と連続の相即においてフィヒテの哲学は成立している。ヘーゲルの見方は、たしかに悟性の自己滅却を重視する点ではフィヒテと共通点を有するが、哲学の立場を絶対的理性に置いているという点に注目すれば、やはり、基礎的なところでシェリングに近いと言うことができるであろう。

以上、後期フィヒテの自己の自己滅却の立場を際立てるような形で「絶対者と理性」を問題にした。ドイツ観念論における絶対者と理性の問題を見渡すためには、最小限ヘーゲルの「絶対知」およびシェリングの「積極哲学」についての考察を含む広範な論考が必要であるが、それは今後の課題としたい。

#### 注

- (1) Zur Geschichte der neueren Philosophie (Wohl 1833/34); Sch. I/10, 90
- (2) Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (Zwischen 1847 und 1852); Sch. II/1, 371
- (3) Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie (1801); Werke [in 20 Bänden], Frankfurt a.M. 1986 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft) II, 26