

## フイヒテの宗教哲學の發展

朝永三十郎

### 六

(二) 信仰の確實性 信仰の對象に就てのフイヒテの見解の詳細は叙説の都合上次節に譲るが、此處では唯道德的世界統治又は世界秩序 *moralische Weltregierung* od. *Weltordnung* を以て信仰の對象とし、而して之をば「實踐的信仰」とする點に於ては兩家相一致するといふことだけを述べるに止めて、さて此實踐的信仰は兩家に依れば如何なる確實性を有するかといふ問題より考査しやう。「實踐的信仰」が有する此確實は何に基礎を有するか。何故に吾々は道德的世界統治を信ぜねばならぬか。或は「實踐的信仰」とは抑も何を意味するか。

フオールメルグに依れば (*Entwicklung des Begriffs der Religion*, S. W. v. Meidicus, III, S. 173 ff.) 一般に吾々の確信の生源は經驗、思辨、及び良心の三者の外に出でぬのであるが、併し前兩者は到底道德的宇宙統治の信仰を吾々に與へることは出來ぬ。何故かなれば、

79.)

第一に、經驗が吾々に道德的世界統治の存在を示すといふことは、善が終局成功し惡が終局失敗するといふことを吾々が現實に目撃するといふことを意味するのであるが、併し吾々は事實寧ろ却て屢惡の勝利を目撃する。従つて經驗は少くとも此世界は善靈と惡魔との鬭争の舞臺であるといふこと、時には善が勝つこともあるが併し概して惡が優勢を占むるといふこと、従つて世界は道德的に統治されて居らぬといふことを示すのである。併し思辨も亦た此信仰に確實性を與へることは出来ない。道德的世界統治といふことは一切の經驗の彼岸にある。従つて批判哲學の結果に基いて、一切の理論的思考の圏域以外にある、まして此統治よりして統治者 (Waltregent) の存在、秩序よりして秩序を與へる者 (Ordnender) の存在を經驗界以外に認むるは、フ・イベルグの信仰の對象中には道德的世界統治と共に其統治者をも含んで居る、これはフ・ヒテの見解と異なる重要點であるが、其比較は次節に譲る。最明白なる悟性の越權である。神の存在の理論的證明は如何なる形に於ても不可能である。斯くて吾々の實踐的信仰の生源として殘るものは唯良心のみとなる。フ・イベルグに依れば、宗教即ち道德的世界統治の確信は「道德的に善良なる心情の成果」 die Frucht eines moralisch guten Herzens にして「全然世界に於て善が惡に對して優勢を占めよかしとら

ふ善良なる心情の希願 *Wunsch* より起る。併し希願といふことが果して嚴密なる意味に於ける確實性の原理となり得るか、それは全然個人的のものではないかといふ疑問が起り得るが、併しフォルゲベルに依れば然らず。此希願は深く人性の根柢に存じ如何なる力を以てするも之を根絶させることは出来ない。善の終局的覆滅の信仰は惡魔の信仰であつて惡人の信仰ではない。如何なる惡人と雖も惡が終局世界に於て勝利を得ることを眞面目に希願するほど惡であることは出来ぬ。此意味に於て如何なる惡人の心胸にも宗教は潜在すると言へる。併し斯く考へても尙ほそれは宗教が經驗的に普遍的な事實であるといふことを示すのみであつて、其必然性を示すことは出来ぬではないか。如何にして此信仰に當爲 (*Sollen*) が伴ふか、如何にして其れが義務となるか。フォルゲベルは此點に就て下の様に考へた。何人と雖も自ら眞若くば正と認識したことは凡ての他人も亦た同様に認識せんことを希ふ (*Wünschen*)。此希願を缺ぐならば其れは眞若くば正ではない。斯くて吾々は凡ての人類が眞なる判断に於て一致し唯々眞なる判断のみが世に認めらるゝに至ることを希願して居る。此型念は凡ての思考的人間の頭腦中に存せねばならない。若し此希願が現實にされるならば、其れは頭腦に取ての黄金時代であつて、眞理の王國が

成立つのである。而して此思想と並行して又た善に於ける一切人類の一致といふ聖念が一切の道德な人に存する。何故かなれば吾々が善と認むることを意志し爲す場合には其と同時に必ず凡ての他の人も亦同様に意志し且つ爲せかしといふ希望を伴ふ。單に己れのみが善良正義の人たることを以て満足せずして他の凡ての人も同様であらんことを希ふ。斯くて唯々善き意志、善き人のみが世界に在るといふ理想、即ち「心胸」に取ての黄金時代又は「正義の王國」の聖念は吾々凡ての良心の奥底に存せねばならぬ。此二つの理想の完全なる實現は無論疑問となり得るが併し其れは唯吾々が思辨 *epokuitien* する間のことであつて、一歩行動の生活に入れば吾々は之を信せざるを得ぬ(言ひ換へれば良心に於て信ずるべく拘束を感ずる)。行動の生活に於ては吾々は何時かはそれが實現され得るか、の如く思惟せざるを得ぬ。恰かも眞理を實現せんとする努力が、唯、吾々は次第に誤謬を芟除して眞理獨占の理想状態に近きつゝあると信じて初めて意義を有し得ると同様に、苟くも吾々が道德的、生物である以上吾々は善が次第に勝利を占め行きて終局は善の獨占の状態に達し得るといふ信仰を有せざるを得ぬ。斯くて「フョールベルグ」に依れば道德的世界統治、而して之に伴つて世界統治者としての神の信仰、即ち、宗教は其故に人が好む儘に勝手

に左右し得る事柄に非ずして義務である。」

併し——而して此處にフールベルグの宗教哲學の重要特徴の一、而してフヒテの其れとの重要差異點の一があるのであるが——此信仰は飽くまでも行動の生活に於ける信仰である、單に理論又は思辨に基いたものでないのみならず、意志の要求として吾々の學的、世界觀の一契機を形造り得るものでもない、それは唯々、現實の行動の格率である限りに於て、義務であるのみである。斯くてフールベルグは初めは「……道德的世界統治、換言すれば道德法に従つて世界を統治するところの神の信仰、其者を以て義務と説いて居る（“Es ist Pflicht zu glauben an…… eine moralische Weltregierung oder an einen Gott, der die Welt…… regirt. S. W. v. Meidius III, S. 146)が、間もなく之を訂正して「道德的世界統治又は道德的世界主宰の存在することを信ずるは義務でない、唯々吾々が其を信ずるか、の如く、行動する(zu handeln, als ob man es glaube)ことが義務である」(同上)と説いて居る。思索又は論議に際しては吾々は好む儘に考へて差支ない、思辨的理性の訴庭の前に立つて答辯し得ると信ずるところに従つて有、神論を取るも、無、神論を取るも自由である……」(同上)。斯くてフールベルグは、神が存在するや否やは不確實である、而して永久不確實である、宗教は純粹に意志の格率であつて、之を眞として承認

する(für wahr zu halten)は迷信である、神の存在を眞として承認せざる者即ち無神論者も之を信ずるかの如く行動すれば宗教を有すると言はれ得る、と結論して、無神論者と雖も宗教を有し得るかといふ自問に對して反常理的にも、確かにと自答したのである。

フイヒテカフォルベルクと一致し得ぬとした最重要な點は此處にある。蓋し若し宗教なる語を普通の意に解するならばフォルベルクの立場は全然道德的の外に出でずして宗教的とは言へない。道德的世界統治の信仰が眞として認められざる唯のかの如きの信仰に止まるとして如何にしてそれが宗教と言はれ得るか、其れが眞として承認されて、たとへ思辨に基けられ得ぬとしても如何なる思辨の力も之を動かし得ぬといふに至つて初めて宗教的信仰と言へるではないか。フイヒテは此點に於てフォルベルク説を訂正して宗教的信仰を確固なる基礎の上に置かんとしたのである。而してフイヒテによれば此信仰は單に眞なるのみならず實に眞の最眞なるもの、確實中の最確實なるもの、一切の確實性の根柢である。

前に述べた様にフイヒテもフォルベルクと共に道德的世界統治を信仰の對象とする。尙ほ又た確實性の原理に就ても、道德的世界統治の信仰は經驗に依るも思辨に

依るも證明され得ぬとする點に於て全然フョールベルグと同様である、而してフイヒテは更に進んで斯の如き理論的證明の試みは吾々をして益神を遠ざからしむるに過ぎぬと強説した。吾々は感覺界をば自然科学、普通意識の立場、若くば先驗的立場よりして考察することが出来るが併し何れの場合にしても神の概念の成立し得べき餘地はない。自然科学の立場よりすれば此世界が聽て絶對的實在である、最初にして最後のものである。世界は唯々其れが在るが故に在り、唯々其れがしかあるが故にしかあるのである。其の一切の現象の根據を其自身の内に、其れに内在する法則の内に有する、従つて或叡智の目的よりして世界及び其形式を説明するといふこと、之をば神的世界統治の表現と見ることは全然無意味である。先驗的立場よりすれば之に反して其自身に存立する世界はない、吾々が見る凡ては吾々自身の知性活動の反影に過ぎない。併し其自身に存在せぬものに關して其の根據を尋ね、之を説明せんが爲めに其れ以外の或者を認容することは出來ぬ、斯くて吾々が單に理論的立場に立つて感覺界より出發する間は神に進むべき途はない。若し斯る途ありと信ずる或哲學者ありとすれば、それは感覺界を純粹に感覺界として考へずして、不知不識の間に道德的世界秩序を豫想して居るのである。換言すれば、單に理論的立場

に立つ間は自然の概念をば徹頭徹尾善惡と無關係に考へねばならぬのであるが、併し其實しかせずして冥々の裡に之と關係せしめて居るのである。斯くて宗教に行くべき出發點はフイヒテに取ても亦た良心の外にはない、己れ自らに律法を興へるところの自律的なる善良なる意志、それが宗教の唯一の生源である。然らば宗教は如何にして良心より生れ出でるか。或は道德的信仰は如何にして宗教的信仰、道德的秩序は如何にして神的秩序となるか。彼は此點に於て全然カントの思想より出發した。

良心は予に必ず實行せねばならぬ、或事を命ずる、故に予は之を爲し能はねばならぬ。「予は能ふが故に予は爲さねばならぬのでなくして、予は爲さねばならぬが故に予は能ふのである。」否、な此二命題を結付けるところの故、にといふ語が已に語弊がある。兩命題は寧ろ相即的である。何となれば、予が予に或事を目的として提示するといふは、予は其れを或將來に於て現實的であるとして立するといふこと、同義である。併し現實の中には之に伴ふて必然的に可能が立せられて居る。予は、予自身の本領を非認するを欲せざる以上、第一、即ち件の目的の遂行を予に提示せざるを得ぬ。予は従つて又た第二、即ち其の遂行の可能を認容せざるを得ぬ。否、な此處に



は本來別々に第一と第二とがあるのでなくして絶對的に一あるのみ。兩者は實は二の働きてなくして同一不可離の心の働きてある。(S. W., V., S. 183.) 「予は爲さねばならぬ、而して爲し能ふ」といふことは最本源的、最直接的、其自身に知られ、其自身に眞其以上に之を説明し若くば之に根據を與ふるものは無い。一切の故にや爲めにを超越した定言的カテゴリーレンの宣言である。「予は予の内面を破壊せんと欲せざる以上其以上に遡ることは出来ぬ。予が其以上に進み得ざるは唯々其以上に進むを欲し得ざるが故のみ。此處に、際限なく進まんとする推理の飛行に限界を置くところのもの、心胸(心情)を拘束するが故に精神を拘束するところのもの、*was den Geist bindet, weil es das Herz bindet* がある。此處に、思惟と意志とを、一に結付けて予の本質に調和を持來するところの點(*der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt*)がある。(S. W., V., S. 182) 推理其者には内在的の限界なく、理由の理由を追ふて無窮に進み得るが故に、かの命題は、予は唯之を疑ふを欲せざるが故に意志せざるが故に、之を疑へば予自身の内奥の本領を破壊するが故に之を眞とするのであつて、意志に基いた信仰である。

斯く予は絶對的に爲さねばならぬ道德の目的を有し、而して其遂行は可能であり、

而して予に依て可能であるとすれば、予が爲すべき凡ての行動、此行動を制約する予の状態は、此道德的目的に對する手段となる。予の全存在は道德の手段である。而して之と同様に又た予以外の一切の道德的生類の存在、而して之と共に又た吾々の共同舞臺たる感覺界も、道德に對して關係を有し來り、斯くて前の立場より見たるとは全然異なつた、更に高級なる新天地、即ち道德的世界秩序が現はれ來つて、全感覺界と其内在的法則とは今は其自身、最初にして最後のものでなく、唯此新秩序に對して土臺を供給するものとなり、之に依て全世界は全然別異の觀を呈じ來る。「吾々の世界は吾々の義務の感覺化されたる材料 *das vernünftige Materiale* である」(S. W., V., 185)。斯くて直接的、絶對的に確實なる「予は爲すべし」と共に「予は能ふ、而して之と共に又た道德的宇宙秩序の信仰が成立する、單なる道德的信仰即ち義務の信仰は必然的に宗教的信仰に擴大し行くのである。

行論の仕方に幾分の相違はあるが、確實性の原理に就てのフヒテの思想は此處までは尙ほフォルベルグと明確に區別することは出來ぬ。フヒテが、此信仰は單に行動的人間に對してのみ必然的でない決してかの如きの信仰でなく、理性其者の本質に根柢を有する絶對的に必然な真としての承認 *Türwahrhalten* である、といふことを

明確に論定するに至りて初めてフォールベルグとの相違が明確となる。無論フイヒテにも此信仰はフォールベルグの場合と同様證明の上に立つことは出来ぬ。併し彼れに依れば其れが證明されぬといふ點に却て其の確實性の根據がある、此信仰は如何なる證明が興へ得るよりも大なる確實性を有する。

然らばフイヒテは如何にして此確實性を辯護したか。此點に關しては彼れの「神宇宙統治の吾々の信仰の根據を論ず」の所説は充分でないが、同年に公にされた其「倫理學體系」System der Sittenlehre (1798)には之が背景となるべき根本問題に就て充分に論述されて居り、而して翌年現はれた「回想答辯疑問」(S. W., V., S. 353, f.)に於ては彼は現に此點に論及して「攻撃者エーベルハルトに對して」詳しくは「倫理學體系」を参照せんことを望んで居る。今此倫理學體系の所説を背景とし之に「無神論々争」に於ける前舉二論文の論旨を結合せて考ふれば、此點に關するフイヒテの見解は大體下のやうなことに歸着する。曰く、凡て普遍妥當性を要求するところの活動は、從つて又た、科學的眞理の追求と雖も、當爲ゾルレンと意志テレンとに支配されて居る、知性の根柢にも價值作用を營むところの意志があつて、此意志を離れては認識と雖も確實性を有することは出来ぬ、カントの意志優位説を斯の如く發展して知性の概念を斯の如く改修し、之をば意

志と並立せしめず之に従屬せしめることに依て、初めて吾々は超驗的世界秩序の實踐的信仰に最高の確實性を與へることが出来る。

倫論學體系に於てフヒテは、絶對的に汝の良心又は確信に従つて行動せよといふことが道德の形式的法則であるが併し若し其確信が誤つて居たならば吾々は却て義務を破るものではないかといふ反問が起り得るから、此反問に答へんが爲めに次の様に説いて居る。

第一に、義務に契合せる行爲が可能ならんが爲めには義務に關する吾々の確信の正しきことの絶對的標準がなければならぬ。而して道德法によれば斯の如き行爲は絶對的に可能であるから、斯の如き標準がなければならぬ。即ち吾々は直接に確實なる當爲及意志ゾルンよりして或事を推論するのであつて、理論的理性に對する實踐理性の優位を認めるのである。其れなくしては義務が一般に不可能となることは絶對的に眞であり、而して其れを眞とするとが義務である。斯くして道德法は一定の確信が絶對的に正しきことを要求するが、但しそれは道德法其者が一定の確信の内容までも造出すといふ意味ではない。道德法は一定の確信を要求するが、併し自らは認識能力でないから其本性上自ら確信を提示することは出来ぬ。確信は認識能力

に依て見出され定められねばならぬ。唯此確信を是認し之に權威を與へる author-  
 ism ものは道德法の外にはない。言ひ換ふれば、認識能力は認許を得るに足るもの  
 に行當るまでは其自身の行程を取て進むのであるが併し此認許が正しいといふと  
 の標準は其自身には有しない、其れは人間の最高能力にして其眞の本質を形造ると  
 ころの實踐的能力の内にある。斯くて義務に關する理論的判斷は道德法の認許を  
 經て初めて之を確守することが義務となるのである。尙ほ別語を以て言へば、道德  
 法は純形式的であつて其内容は全然他の生源より受け取られねばならぬのである  
 が、併し或事が其れの内容であるといふこと (Sache) を定めるのは道德法其者である。  
 斯くて吾々の確信の正否の絶對的標準は眞理及確實の直接感情である。然らば此  
 の如き直接感情は如何にして成立つか。知識學の思想と學語とを適用すれば、吾々  
 の經驗我或は意識が純我と契合する時に成立つ。純我は一切の時時に於ける一切  
 の變化を超越して居る。従つて之と契合した經驗我も亦た一切の時の變化を超越  
 し絶對的に不變不動となる。吾々は吾々の意識と純我との契合に就ては直接に確  
 實である。此契合に就ては直接な絶對的な確實性の外にはなく、而して斯る直接な  
 絶對的な確實性は此契合の外にはない。眞の道德的確信に伴ふ絶對的不退轉の感

情は之に基いて成立つ。此純我の直接意識が即ち良心である。従つて良心の外には絶對的の確實性は成立しなす。「此感情は吾々の經驗我と純我との完全なる契合の場合に成立つから、決して欺かぬ。而して此後者は吾々自身の眞の實有、而して一切の可能的實有、而して一切の可能的眞理である。確實性は予が道德的動物たる限りに於てのみ可能である。」(System d. Sittenlehre, S. W., IV, 169)「如何なる知識も己れ自らを基礎づけ證明することは出來ぬ。如何なる知識も其理由として更により高き知識を豫想し、斯くして際限なく遡らねばならぬ。知識に初めて認許(Befehl)を與へ、而してさもなくば唯の迷妄なるやも知れざる事を確實と確信とに高めるものは信仰である。知識をして妥當せしむるものは知識に非ずして決意(Entschluss des Willens)である。」これは伯林期の初頭の著、人間の本分中の句であるが(S. W., II, S. 251)此點に就てはフイヒテは今尙ほ無神論々争期と同様の思想であり、而して前期の思想をば「知識學」の背景を豫想せずして最簡單且つ直裁に言表はして居ると思ふ。

斯くてフイヒテに依れば、單に道德的生活のみならず科學と雖も窮局無制約的の當爲及意志、或は義務意識の上に立つて居る。認識能力が科學に對して吾々に與ふるものは單に材料のみ、其眞理の確信は直接感情の是認に基く。此是認を缺くならば

科學的確信と雖も成立たない。確信は其根柢に於ては凡て實踐的である。確信の爲めの意志を缺いでは眞なるもの、確實なるものはあり得ない。眞なることを要求する凡ての判断は其確實の結局の根據として眞理の爲めに意志を豫想する。最廣義に於ける道德的意志、當爲を承認するところの意志は、單に道德的人間のみならず、學理的、思惟的人間の基礎である。

これは畢竟カント哲學の重要契機であつた意志優位説を發展し、或は寧ろ之を超越して、更に精確に論明したものであるが、吾々は此理論性に對する道德法の優位説に依て初めて如何にしてフイテが宗教的信仰の爲めに最高の確實性を要求し得たかを知ることが出来る。彼はフォルベルグの如く頭腦と心胸、認識と宗教とを分離して並立の關係に置かない。それは單に結果の上より見て宗教的信仰の確實性を弱め吾々の精神生活の統一を破り吾々の心胸に不満足を與ふるのみでなく、認識其者の本性にも戻つた見解である。一切の確實性の根柢には信仰と意志とがある。フイテは、信仰の對象を道德的世界統治と見る點に於ても、又た信仰は悟性の上に立たずして意志の上に立つから信仰の理論的證明は經驗によるも形而上學によるも不可能であると見る點に於ても、フォルヘルグと同様であるが、併し其信仰なる語の

意味信仰と認識との關係に就ては、フォルベルグとは根本的の差がある。一見すれば、フォルベルグは頭腦と心胸とを分離することに依て、認識に對して意志に理論的證明が不可能なる場合に確信を決定すべき權利を與へんとしたものの様に見えるが、併し事實此分離はそれとは全然違つた意味を有つて居る。即ち之が爲めに、専ら行動する人間に對する心胸の世界と確信を求むるものに對する頭腦の世界との全然無關係の二つの世界が並立することゝなつた。而して哲學は行動でなくして思惟に依て確信を求むるものであるから、其中に斯る意味に於ける意志と悟性との並立は許されない、心胸は頭腦に對して從屬の位置に立たねばならぬ。實踐的信仰は哲學に於ては決して確實性の原理であることは出來ぬ、従つて吾々の哲學的世界觀に對しては何等の意義をも有し得ない。フォルベルグも此事は充分に自覺して居つて、其論文の末節に於て、自ら實踐的信仰の概念は「眞面目なる哲學的概念」といはんよりは寧ろ遊戲的概念に非ずや」といふ自問に對して否定的の答を與へずして、其答は讀者に一任すると言放して居る。斯くて、フォルベルグに依れば唯一の可能なる宗教唯實行として見たる宗教は、恰かも其反對即ち實行として見たる非宗教が有神論と結付き得ると同様、無神論とも充分結付き得ると説くに至つたのである。斯く



て知と信との融解と統一とは此宗教哲學に依ては到底望むことは出來ぬ。フイヒテの宗教的素質と徹底の欲求とは宗教問題に關して此の如き「遊戯的觀念や知信の乖離を以て満足することは出來ない。彼は知性の學理的確實性も究極は信仰の上に、而して之と共に信ぜんとする意志の上に立つといふことを洞觀し、此洞觀に基いて統一ある世界觀を立てたのである。

「頭腦と心胸との乖離」を如何にして融解すべきかといふ問題はフイヒテの「短句集」以來の重要問題であつた。否、それは恐らく多くの哲學を通じての重要問題であつて、眞面目なる哲學的思索にして少くとも冥々の裡に此問題の解決に對する衝動を重要動機とせぬものは少ないといへるであらうが、フイヒテの場合は其力が最力強き精彩ある形を以て現はれて居るものゝ一であると言へやう。カント哲學も亦之をば中心動機の一として居ることは周知の事實である。此問題に對するカントの解決其者が如何なるものであつたかに就ては其他の點に就てと同様幾多の異説があつて之を論議するは目下の問題以外であるが、唯カント説を如何に發展したならば最整合的な解決が成立するか、而してフイヒテ説は此點に關して如何なる位置を占むるかといふことを一瞥するは此時期のフイヒテ説の意義を評價する上に於て必要

である。

此問題に關してカント説の發展として最廣く知られて居るのは、頭腦と心胸とを對置して(フォールベルグと同様に)心胸は頭腦の力に依て到達することの出来ない確信に基礎を與へ得る權能があるとし(フォールベルグと異なりて)而して宇宙及び人生に關する終極問題の多く、殊に宗教哲學上の問題に關しては知性は適確の解決を下す力を缺ぐから、全然情意の要求又は信仰に訴へるか、若くば之に依て知性の力の及ばざるところを補はざるを得ぬ、又たしかせねばならぬ、とする見解である。前者の代表者はリッテル説にして、後者の最標型的な代表者はバウルゼンであるが、併し後者は前世紀後半の唯心論的哲學の代表者、フエヒネル、ロツツエ等の世界觀、人生觀の構成に對しても重要な契機となつて居る。今、リッテル説は宗教的信仰をば全然學理的思索とは無關係とする者であつて神學とは言へるが嚴密な意味の宗教哲學とは言へないから此處には接觸せずして、後者のみに就て述べれば、知性と情意とを斯の如く並立の關係に置いて其間に内的關係を認めぬ間は、たとへ知性は世界觀、人生觀の構成に當て事實上絶えず意志の影響を受くる(バウルゼンは此事實をば其所謂主意説即ち意志の要求に世界及人生の問題に最後の解決を與へ得る權能を與ふる自己の

立場の根據として居るが、併しこれはカントをして言はしむれば事實問題と權利問題とを混同したものである(言ふまでもない)としても、知性其者は飽くまでも意志より獨立であり、意志其者は知性に取ては外的のものであるから、斯の如き事實的影響は科學的立場より言へば學說の確實性を減弱するものであつて、之に依て成立つた哲學說は他の科學が嚴密な普遍妥當性を要求し得るに反して個人的の意味を有し得るに止まり、所謂一種の概念パブリック・スピーチ詩としては意味を有するが學としての價値を有せぬと言はねばならぬ。従つて哲學に於て普遍妥當性を要求する者が、哲學殊に嚴密なる推理の力及ばずして情意の要求が優位を占むる結果として此危險が特に大である宗教哲學よりして誤謬の淵源として此情意の影響を排除せんと力むるは當然である。頭腦と心胸とを斯の如く對立せしむる間は、科學的傾向に富む者が最高理想としてアウフグライデ課せらるれども決して與グライベンへられざるものであるとしながら、一切の哲學問題、従つて宗教哲學問題までも毫末も意志の影響を蒙らざる知性に依て解決するといふことを要求する(これは多くの希臘哲學の重要傾向であり、近世に於ては純理論派及び啓學哲學の一般傾向であつて、理性教論者や理神論者は其重要な代表者である)は當然のこととして許さねばならぬ、従つて又た純粹の

知性のみに依て解決することの出来ぬ問題に關しては此理想は到底實現され得ぬものであるとして之に對して全然懷疑的即ち判斷中止の態度を取るに至らねばならぬのである。推理力の及ばざる圏域に對しては哲學者は哲學者としては全然容喙の資格はない而して宗教哲學の問題は此圏域に屬するとすれば、フォールベルグが神は存在するやといふ疑問に對して其れは思辨的好奇心の結果に過ぎずとして判斷中止の態度を取つたのは當然の結果と言はねばならぬ。従つて、カント説を斯の如き知信二元論と解する以上は、カントの實踐的信仰の概念はフォールベルグが説いたやうに眞面目なる哲學的概念と言はんよりは寧ろ遊戲的概念とならねばならぬと言はれても反駁する術はあるまい。若し之を眞面目なる哲學的概念と見れば直ちに前に述べた不徹底に墮することゝなるのである。斯くて知信の二元論に立脚する間は哲學は到底科學的頭腦を満足せしむるに足らぬ一種の概念詩に終るか、然らざれば實踐的信仰をば全然哲學と絶縁せしめて其概念をば遊戲的概念と見るに終るかの外はないのであるが併し若し此二元論を排して兩者の間に緊密なる内的關係を認め、而かも知其者が終極は意と信との上に立つ、所謂純學理的認識の終極の基礎をなすものは直接感情に基く絶對的當爲の妥當と承認とであることを洞觀す

るならば、所謂科學的頭腦に對しても全然意志を離脱したる悟的活動といふ理想は消滅し去らねばならぬ。斯くて思惟其者の本質の洞觀に基いて初めて知信融解の途が開かれるのである。而してこれやがてフイヒテが開いた途である。これが如何なる程度までカント説其者に近いかといふことは此處の問題ではないが、上に述べた三つの發展の仕方の内カントの意志優位説を斯の如く發展したフイヒテ説のみが、哲學に於て普遍妥當性を要求すると共に統一ある世界觀を立て得る途であるとは言ふことが出来る。

## 七

(三)信仰の對象　斯くてフイヒテに依れば宗教的信仰は單に確實であるのみならず確實中の最確實なものであるから、宗教的信仰の確實性といふ點より言へば彼れは最有力なる宗教の擁護者として無神論の非難や反宗教の攻撃を受ける理由はない。無神論の非難を受けべき點、而して現に受けた點は信仰の對象、即ち神としての道徳的世界秩序の概念であつた。

フイヒテに依れば道徳的世界秩序として見たる神は、絶對的に確實であるが併し同

時に又た其れ以外の神が認められぬといふことも絶對的に確實である。但し其所謂秩序は已に出來上つたもの、秩序づけられたもの (ordo ordinatus) ではない。若し然りとすれば神は現實の世界と全然一致するから無神論となる。然らずして神は世界を秩序づけるもの、従つて其限に於て世界より異なつたものである。併しさればと言つて此秩序以上此秩序を與へる實在者を認むる理由はない。道德的世界秩序其者は信仰の對象として推理され導出されたもの、或は推理され導出さるべきものでなくして直接に、本源的に、確實である、即ち最初にして最終なもの、没制約的、絶對的従つて神的、従て神其者である。斯くて神は「能動的秩序」(ordo ordinans) 其者であつて、秩序を與へる活物、例へば人格といふ様なものではない。一切の格段なる活物キズは有限的であるから神をば格段なる活物と見るは絶對者の概念を誤用して之を感覺界、有限界に引ゑろす所以である。これがフイテが其、神的宇宙統治の吾々の信仰の根據に、就てに述べた神觀の要旨であるが、彼は之に依て無神論の非難を受くるや、敵鋒を奪取して敵に擬し、却て其非難者をば神をば格段なる活物と見るといふ理由を以て無神論者、偶像崇拜者と呼んで之を反駁した。フイテに依れば、人が實體的な、人格的な神を信ずるは感性的幸福の方便としてある。其心情が感覺的事物を以て充た

されて居るから其思想も亦た感覺的な粗笨な獨斷論を超越することが出來ぬ。而して無神論々争に於ける彼れの非難者は之に屬する。「彼等の神は一切の快樂の惠與者である、有限的生物に對する一切の禍福の分配者である。これが彼れの根本的性質である。……快樂を欲する者は何等の宗教をも有せざる、而して有する資格なき感性的な人間である、眞の宗教的感覺一たび起らば吾々の物慾は忽ちに根絶さるべきである。……物慾に奉任すると考へらるゝ神は人間の腐敗と理性の墮落とを保護するが故に賤むべき存在……邪惡なる存在である。……彼等が神と稱するものは予に取つては偶像である。彼等こそ眞の無神論者なれ。予が眞の神の代りに彼等の偶像を承認せざるとが彼等の所謂無神論である。」(Appellation an das Publikum, Ec. S. W., V. S. 218 f.)是等の言句は寧ろ迫害に對する當時の彼れの義憤の氣分を示すと共にフイヒテの實踐的面、即ち其倫理主義、嚴肅主義を表現したものととして後期の思想との對照に資せんが爲めに後節參照茲に引用するのであるが、更に認識論的關心よりして重要な點は、彼れが飽くまで信仰の直接性を固持して、間接的な推理作用に依て神の概念を加工することを一切避けんと力めたことである。純粹に直接的なもの唯吾々の道德意識に對する神の關係のみである。吾々に對する神

の關係を全然離れた神の認識は空虚なる獨斷的作爲物に過ぎない。即ち斯の如き神の概念は此關係よりして推理された結果に外ならぬ。神をば格段なる活物として考へるといふことは推理式の産物を實在化して之よりして最本源的にして最直接的なものを導出さんとする所以であつて本末の顛倒である。(S. IV, V, S. 314)斯くてフイテの思想は終極超感者としての神は普通の意味に於ては決して「實有」Seinを有せぬといふことに歸着せざるを得なかつたのである。

神の絶對的に確實なることを力説しながら之が「實有」を否定するといふは一見極めて反常理的であるが、併し之をフイテの體系と關聯せしめて考ふれば相當の理由がある。此時期のフイテ哲學は其自身超感者 *das Uebersinnliche* の概念を固持しつゝも等しく之を固持した彼れ以前の凡ての哲學に對して重要な一の反對點を有する、而して彼自身此事を明言して居る。其れは即ち形而上及び形而下、或は實在及び現象の二種實有の豫想を排棄したことである。カントの認識論に於ては、所謂物自體の概念は疑問概念若くは限界概念として僅かに命脈を保つに止まつて彼れが如何なる程度まで眞面目に此兩界説を固持せんとしたか、後世論争の種となるほどであるが、併し其實踐哲學に於ては其れは重要な旨趣を得て來た。然るにフイテは



無神論々争期に於てはカントの先驗的分析論の思想「實有」の範疇に超驗的妥當性を否定するといふ——を徹底せしめて徹底して二種實在説を排棄して居る、即ち其前後期と異なつて全然反形而上學的であつた。彼れに依れば內的若くは外的の知覺に基かざるものは實在するとは言へぬ (Rückkehrerungen u. s. w. S. W., V, S. 340.)。舊式の形而上學に於ける實在と現象との區別は排棄されて概念的なものと感覺の世界との認識論上の對立が之に代らねばならぬ。此期のフイヒテに於ては舊式の形而上學が實在と呼んだものは思惟の産物たる、従つて合理的 rational なる概念となり、舊式の形而上學が現象と呼んだ直接に與へらるゝ感覺界が却て眞の實在となり、而してカントの物自體が有せし不可解又は不合理 irrational の性質を有するに至つた。(即ち感覺界に關する此期の思想は一七九四年の「知識學」とは全然反對である。是に於て道德意識に依て保證されるところの神の位置が困難なる問題となつて來る。フイヒテによれば、神は直接にして不合理的なる點に於ては感覺界と同然であるから概念の世界に入れることは出來ぬ。併し超感的であるから存在するとは前に述べた様に感覺的に存在することを意味する以上、存在するといふことは出來ぬ。而して感覺的に存在すると概念であるとの間に中項の成立は不可能に見えるから、フイヒテの

世界に於ては存在する神實在する超感者を容るべき餘地はない。カント哲學に於ては道德的世界秩序は、理論的には獨斷哲學の殘壘とも見らるべき形を以て僅かに餘命を保ち而かも全然空虚の儘放置されて居た物自體に恰好の宿舍を見出して超感的實在の世界と姿を更へることが出來た。フォルベルグも同様の考へ方を踏襲して、秩序は秩序を興へる精神あるにあらざれば不可能ではないかといふ主張をば理論的には排斥して居る (Entwickelung des Begriffs der Religion, S. W. v. Meidius, III., S. 139.) が、實踐的信仰としては之を許し、「道德的世界統治、而して道德的法則に従つて世界を統治する神がある、—之を信ずる者こそ宗教を有するものなれ」(Op. Cit., S. 138.) と説いて居る。然るにフイテ哲學に於ては理論的理性が兩界觀を根柢よりして破壊し去つた結果として、實踐理性と雖も信仰に基いて超感的實在を救護すべき餘地を其内に見出すことは出來ない。斯くて舊來の哲學に於て超感者を思惟した範疇は認識論的關心の爲めに破碎し盡されたから、フイテが最重要視した實踐哲學と理論哲學との調和が回復せられんが爲めには超感者は言はず新たな範疇に依て思惟されねばならぬことになつたのである。フイテと雖も、神の信仰は確實中の確實であるが併し神は實有でないといふ説き方が反常理バラドックスであつて用語の普通の慣用法に戻

るといふことは充分意識して居たのであるが、併し其れは實際用語の上に止まるのであつて、若しフイテの所謂實有は唯々感覺的實有に止まるといふ點に固執すれば、認識論的立場に矛盾せざらんが爲めには此反常理の説き方は已むべからざることである。

フイテの此思想を充分に理解するのみならず更に其意義を認價せんが爲めには認識論と宗教哲學との緊密なる關係を忘れてはならない。宗教的人に對しては神は實有に非ずといふ命題は恐く反常理に響くであらう。併しフイテは前に「宗教哲學の課題」の條下に述べたやうに、自ら宗教を與へんとする者でもなければ之を記述せんとするものでもない、吾々の思惟の全體系内に於ける其必然の位置を指定せんとする者、或は事實としての宗教中に於て如何なることが學的批判に堪え得るか、哲學に依て承認されべきかを論定せんとする者である。而して超感的實在は哲學に於ては否定さるゝとすれば、哲學的の神の概念として成立することは不可能であつて、唯超感的秩序の概念として成立するより外はないと言はねばならぬ。宗教的關心に對してはこれは物足らぬかも知れないか、併し如何なる形かに於て超感者をば必然的として派生するといふことは學的關心よりして極めて重要なことであ

つて、而して斯く必然的として派生され得るものは超感的秩序の外に出ることは出來ない。若しフイヒテが前節に擧げた二種の知信並立論者の様に超感者の信仰若くは之に基いた世界觀に低度若くは微溫的の確實性を許すことを以て満足したならば信仰の對象に關しても更に形而上學的に進み得たであらうが、併し彼は超感者の信仰に對して出來る限り最高の確實性を要求し且與へた以上、非常なる細心を以て此信仰よりして直接的でない、従つてそれだけ確實の疑はしき附加物を淘汰せねばならなかつた。彼は侵すべからざる必然性が吾々に超感者を指示することを示した。併し此超感者に就て鎖末の穿鑿を弄し種々の屬性——而かも有限の感覺界より借り來られた——を以て之を扮飾するは彼に依れば單に價值なき業であるのみでなく信仰の確實性を破るものである。

フイヒテの思想と其意義とを或は簡單に次の様に言表はすことが出來やう。カントは、吾々の判斷は物自體の世界と契合せねばならぬとする從來の獨斷哲學の豫想を離れて科學の本性を解した。即ち彼に至つて認識の對象は從來の如く絶對的實在とされずして表象結合の規則「*Prinzip*」とせられ、而して從來は認識の客觀性は物自體に依存するとなされしに反して認識に客觀性を與ふるには是等の「規則」を以て充分

とさるゝに至つた。フイヒテの宗教哲學は恰かも從來の宗教哲學的思想に對して之と同様の位置を占めて居ると言へる。カントに對して認識の對象が普通考へらるゝ様に絶對的實在でないと同様にフイヒテに對しても信仰の對象は普通考へらるゝ様に絶對的實在ではない。カントの場合に規則が實在に代つたと同様にフイヒテの場合には、秩序が之に代つた。而して此秩序の概念はカントの規則の概念と同様實有の範疇よりして當爲の範疇に移された。而して規則が認識に對象と客理性とを賦與すると同様秩序は信仰に對象と客觀性とを賦與する。

神を唯の秩序と同視して其實在を否定することが價值を形而上化せんとすることを本性とする普通の宗教意識に不滿を興へるといふは眞實であらう。此期のフイヒテの場合の如き宗教の認識論としての宗教哲學に取ては宗教生活に吾々の思惟體系内に於ける斯の如き必然の位置を配當するを以て満足し得るであらうが、併し宗教生活其者には更に進まんとする要求があり、而して斯くすることは此宗教哲學に對して毫も矛盾しない。唯此形而上化を學の範圍と見ることが矛盾である。即ち此宗教哲學は己れ自らは其限界を踰越せぬ様に細心の注意を拂ふ―事實フイヒテが爲した様に―と共に、宗教生活其者に對しては之を踰越する自由を充分に興へな

ければならぬ。不幸にしてフイヒテは其論争の述作に於て時々此第二の點に關して細慎を缺いて居る様である。即ち彼は前に述べた様に實在としての神の信仰をば大掴みに偶像崇拜として排斥した。慣々者流に對する義憤の結果として、又た嚴肅主義的情熱の發現として、吾々は之に同情は爲し得るが併し學術的論議として慎重を缺くことは惜まねばならぬ。

\* \* \* \* \*

「我」の精神的自由の實現の爲めには必然的に其「抵抗」Anstossとして「非我」を要するとしたフイヒテは、其實生活上に於ても思索上に於ても常に敵に生きる人であつた。其學說の發展も亦た常に假想又は現實の敵に對する杭辯の形を取て居る。彼れの著作に於ける、冷靜なる學理的思索以外の一種の魔力と清新の氣分とは専ら此抗論的態度の結果であると思ふ。其最理論的な思索たる初期の「知識學」に於ても彼は尙ほ常に獨斷論者、決定論者、快樂論者、醉生夢死の徒、是等はフイヒテに取ては同義であるを假想敵として居る。無神論々争期に於ては彼れは言ふまでもなく凡庸の正統的神學者を現實の論敵として戰つた。此期の彼の著作の全努力は唯々此苦々しき勁敵を破碎する一事に集中して其外に殆んど敵あるを知らなかつた。然るに伯林期に

入つて彼れは又た全然別種の「抵抗」を見出した。それは即ち十八世紀の、而して當時に於ては専ら伯林に於て勢力を逞ふして居た啓蒙思想である。而して此期に於ける彼れの著作の努力は又た大部分此「抵抗」を打破することに集中されて居る。而して此「抵抗」の變化に應じて又た其思想其者にも異調を呈じて來た。

併しフイヒテは「抵抗」に生きる哲學者ではあるか「抵抗」の爲めに、生きる哲學者ではない。其「抵抗」は畢竟「我」の爲めの「抵抗」である以上、時々變化し行いた思想上の敵も畢竟「我」の表現と發展との爲めの道具に過ぎなかつた。其故に「抵抗」を異にするに従つて變調を呈し行いた彼れの思想にはおのづから内在的發展の明かな逕路がある。「知識學」の發展は漸次の宗教的深化にあつた。初めは知識問題即ち「經驗の基礎づけ」を課題として出發し、而して理論我は良心即ち道德的信仰(義務の信仰)をば最深奥の根柢として、吾々の意志及び行動の一切を包攝透徹するところの實踐我の根柢の上に立つといふことを發見した。次に其良心即ち道德我は宗教的信仰(道德的世界統治の信仰)に擴大し、之に依て完成される。之を中心題目としたのが無神論々争期の述作である。併し此宗教的信仰はイエナ期に於ては唯基礎づけられたのみであつて尙ほ未發展の儘放置された。而してフイヒテは此期の最終論文(Aus einem Privatschneide-

en. S.W., V., S. 375 ff.) の結末に於て「予は今此發展を予の「人間の本分」に於て最遠くまで運び行つた」と言つて居るが、此「人間の本分」は知らるゝ如く彼れの伯林期に於ける最初の、而して前後兩期の過後段階を代表する著作である。而して伯林期に入つては重要な著作の多くが著しく宗教的色調を帯び來つた。彼は現に、此期に於ける「現代の特徴」學者の本領「淨福の生活の指南、或は宗教論」に關する三講演をば相待つて一の全體をなすものとし、而して「宗教論」をば其の頂點にして最輝ける燒點、此三者を總括してイェナ期末以來着手されたる彼れの間斷なき研究の成果と説いて居る (Anweisung zum seligen Leben, Vorrede, S. W. V., S. 399.)。而して彼は更に之をばイェナ期の初に於て基礎が置かれた其根本思想の整合的發展に外ならぬと言つて居る(同上)。(未完)

第六、七の兩節、殊にフィヒテ説とカント説との關係に關する敘説は H. Rickert, Fichtes Aheimsustreit und die Kantische Philosophie (Kantstudien, IV, S. 137, ff.) に負ふところが多し。

普通不許、不と譯され居てる Allen を當爲と譯して見た。これは吾々が京都に於て狩野直喜教授に就て聽いたことと東京に於て内田正氏が桑木教授に話されたと聞いたこととが期せずして一致した結果を試みに應用して見たのである。

引用書中 S. W. は J. H. Fichte の原版。但しフョールベルグの論文のみは此原版に収録されて居ないから Medicus の頁附けに従ひ、v. Medicus と斷つて置いた。以下之に倣ふ。