

## 生命と思辨

(フイヒテ研究より)

久保 正 夫

フイヒテが彼の哲學的思索と企圖とに最初の體系的敘述を與へたときに彼はそこに全知識の是認の根據として呼び出された理性機能が超絶的絶對的理性のそれであるか、もしくは人間の精神の内在的有限的理性のそれであるかを明晰に區別することができなかつた。最初の敘述(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794.)に於いて彼が思惟と存在の、經驗の形式と内容との一元的根元を高調したときに、彼はそれから經驗の演繹が爲さるゝ認識の最高の原理としてむしろ絶對的理性に於けるすべての思惟と存在の超絶的、創造的根元を意味したのであつて、そしてかやうな理性の現象形式、人間精神の有限的理性を意味しなかつたのである。カントが性格的な沈着をもつてその外に出ようとしなかつたところの、後者の立場にあつては、理性は

經驗に於いてそのためにけれどそれに由つてでなく、與へられたるものからの抽象によつて、そして自己の固有の法則と制約の反省によつて經驗の上に自己を高め、經驗を思想的に模造し、概念的に構成し己れのために與へられたる經驗の素材の上にはたらし、己れの表象にしたがつて改造しつゝ、けれど決して自由創造的に、*ex nihilo*に産出するのではない、そして理性機能の體系的演繹は經驗から獨立なる規範、理想を經驗的行爲と認識の評價尺度そして條件として確定するものとしてその意味を有するのである。フイヒテの知識學の辨證法は、しかしながら、それに留らずして、經驗の内容をもその最後の特殊の要素までも純粹理性から演繹することを試みてゐるやうに、すなはち一つの絶對的論理の企てであるかのやうに見られるのみならず、かゝる企てとして獨逸唯心論哲學の發展のなかに歴史的地位をもつてゐるのである。

彼の哲學に對する非難の主要なるものはみなこの趣意の混雜もしくは不明瞭の點に向けられてゐるものと解することができる、その一つをとつてみれば、例へばコヘンはフイヒテの純粹的我に於いてつねに *„Wurzel und ausreichende Quelle für alle Inhalte der Erfahrung“* が意味されてゐると考へ、そしてそのためにフイヒテを *„Cartesinismus des*

Denkens“に墮せるものと評してゐる。(Kants Theorie der Erfahrung, S. 590)この非難はフイヒテ自身が我の概念に於いて爲した區別「絶對的に自己を定置する」ところの我に於いては我の理念が意味されてゐるといふことを顧慮するならば、必ずしも正當とは考へられない。何となれば、彼は謂ふ、„das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlich n Ichs; und dieses ist das absolute Ich.“ (Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre, Sämtl. Werke, I. 277.)この絶對的我は實踐的要求の根柢に横はるものとして哲學的反省に於いて間接的に推論されるところの、しかしながら決して吾々の現實的意識に現れざるものである。それゆゑに經驗の内容がこれのなかに基礎づけられることは決してコヘンの謂ゆる „Cartesianismus“ ではない。けれど實際には、フイヒテの體系的敘述に於いてはこの絶對的我はその内容と形式とが同一なる實體としてすべての演繹がそこから出發する知識の實質的全體であり、すべての知識の内容がそのなかに全體に對する量的部分として包含され、その内容の諸種の限定が知識の諸相を與へるものである。この點にすなはち體系の出發點に於いてすでに解釋の混雜の理由をもつてゐることは否認されることができない。何となれば、フイヒテが主張するごとく

に、彼の我概念がカントの先驗的統覺を意味するものであるならば、我はこの個々の範疇を超越したる最高の先驗的抽象概念、認識のもつとも普遍的な最高の條件として總ての判斷の基礎に横はりそれに包有さるゝ理性契機として、ヘーゲルの認めたごとくにまつたく抽象的な概念なのであつて、決して内容的全體と解さるべきものではないからである。(Hegel, Vorlesungen üb. d. Geschichte der Philosophie, Sämtl. Werke, XV. (19f.) すなはち知識學の第一の基本原則としての我の概念に於いては實在の全體の形而上學的概念と先驗的最高普遍概念の二つの要素、もしくは最高實在から經驗の世界までの流出的媒介(emanatische Ermittlung)とそして純粹理性機能の體系化との二つの動機が並存してゐる。その二種類の展開の錯綜はフイテがカントの批判哲學の體系的組織を自己の課題としたときに取り扱ふべきであつた問題を解決するよりもむしろ隱蔽し、不分明にしたのである。そしてフイテは彼の最初の激情的な體系化の熱心から沈着な洗練の仕事に移つたときにはじめてそれらの問題を明晰に意識したやうに見える。それらの諸問題は、一面には、知識學の、したがつて知識の概念に注意すべき推移を起し、それに沿うてフイテの思想の發展の興味あるオデッセウスの漂泊を形つくつてゐるのである。私はそのやうな諸問題の中から、特に生

命 (Leben) と思辨もしくは哲學との關係を取りだして觀察を試みようと思ふ。

## 二

知識學 (Wissenschaftslehre) の課題として最初に構造された問題は、いかにして確實なる知識が可能なるかの條件を知悉的に探求することである。(Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. W. I. 43-44.) 知識が即ち確實なる知識が存在すること吾々にある命題が一定の内容と一定の形式との分離すべからざる必然的結合をもつて意識されてゐることは、この場合に、經驗の事實として豫想されており、知識學は此必然的結合の根據を闡明することである。經驗的知識の實在を豫想し、そしてそれに對して知識學の企てる全知識の合理的構成をそれから離れたる、それに對して自由なる構成であるとするは、知識學の本質に屬する。(Ebenselbst, S. 71 f.) 即ち經驗的認識もしくはフヒテに於いてそれと同義なるところの經驗と、そして知識學的構成とは異つた圈に區別される。そしてこの二つの圈の關係がいかなるものとして規定されるかは知識學の哲學的内容に作用し、そしてこの關係自身はそこに關係する二つの圈の各々に對する哲學者の價值感情にしたがつて規定されることのできるものであ

る故に、そこには哲學者の心情の全體の發展にしたがつて異つた着色が現れたることとは期待されることができらる。

フイヒテは知識學の體系的敘述を與へたのちに、知識學の内容について一つの注意すべき區別を提示してゐる。彼は謂ふ、*„In der Wissenschaftslehre giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns, die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen.“* (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, S. W. I.S.45f.*) 哲學の對象は思惟に對して單に受働的に關係する死物概念でなくてそれ自らから認識を生みだす所の *„ein Lebendiges und Tätiges“* である。哲學者はその對象をただ注視 (*zusehen*) するのである。哲學者の仕事はその生命的なものを合目的な活動に移し其活動を注視し、理解し、<sup>アインゼン</sup>一として把握することである。企てられた觀察が爲されうる位置へと對象を移し、その現象を注視し正しく追跡し、結合するにある。しかしながら、いかに對象が自己を表出するかは哲學者の關するところではなくて、對象みづからの仕事である。この二つの序列は純粹思辨の立場からのものとそして生命と學(知識學)に對立した意味での(立場からの)ものである。(Ebdendasselbst, S. 45v. Anmerkung) この二つの序列を結合するものは我の思惟、自己の概念の構成 (*Sich-Denken, Konstruieren des Begriffs*

seiner Selbst)である、そしてこれを分析すれば、哲學者の爲す自己の思惟に於いて、眞に  
 我の序列に屬するものは、自己の思惟に於いて叡智が自己のなかに還り入り、自己を  
 その對象とすること、自己への還入 (Zurückkehren in sich) のはたらきのみであり、その他  
 はすべて哲學者の關係に屬する、すなはち我の序列と哲學者の觀察の序列との眞の  
 結合點は自ら自己に還り入るはたらきとしての我、フイヒテの謂ゆる知的直觀 (intellek-  
 tuelle Anschauung) に於いて哲學者に於いて産みいださるゝ我のはたらきのみである  
 と見られる。(Ebenselbst S. 458 f.)

我のはたらきもしくは自己への還入はそれ自身を内容にもつ、それ故にこれは主  
 觀即客觀 (Subjekt-Objekt) と呼ばれることができる。(Versuch einer neuen Darstellung der Wi-  
 sSENSCHAFTSlehre, S. W. I. S. 529.) これは意識の事實ではない、この行爲によつて叡智が自覺  
 の、したがつて他のすべての意識の可能性に移されるところの條件であつて、叡智が  
 もつて自己を意識にもたらずすべての働らきのうちに本來分離されてあるもので  
 なく、ただ哲學者によつてのみ分離される一部分である。(Zweite Einleitung, S. 459) 我の  
 自己に還り入るはたらきは表象作用のすべての形式から解放されたる、時間と空間、  
 範疇の上に超越したる普遍概念として、すべての意識の根柢にただ哲學的抽象によ

つて分離さるゝ成素として位するものであり、すべての意識に於ける思惟條件の最深の基礎たるものである。先驗統覺の眞意はもつともよくこの知的直觀、自己還入としての我に於いて明らかにされてゐるのである。

そのやうにフイヒテが我概念のなかから知識學の基本概念として純粹的、我の形式を區別して取り出したことは、單に彼の哲學的敘述についての辯妄的解明であるよりも、むしろそれに加へられた一つの修正ではないだらうか？ 何となれば、哲學者の關するところはただ對象の注視であつて對象がいかに自己を表出するかにかかわらず、知識學の本來の仕事はこの對象すなはち我、叡智の自己表出を統一的に理解しうるために、その表はれきたる位置を配列するのみである、その手續は對象と觀察の二つの序列の結合さるゝところ、自己への還入としての我から理性の純粹形式を構成することであり、そして經驗の内容は問はれないのである。内容的なもの的一切をば學と生命の立場に委ねつゝ、哲學は經驗の基礎をただそれに許されたる所有形式から導びき出さるゝかぎり、に於いて先驗的に構成するのである。この思想を一層鋭くするならば、知識學の領域はただ形式のみに限られることとなる、その内容も畢竟形式である。フイヒテは謂ふ、知的直觀としての我にはただ我性 (Ichheit) の形式、自



己還入のはたらきが存し、そしてそれがみづからそれ自身の内容となる。(Ebdendase-  
Ibst, S. 515.)

我概念からその純粹形式を區別したのに對應して、そしてこの區別によつてのみ  
明晰に、絶對的の我の理念が明らかにされることができる。我の理念は哲學者が彼自  
身のものとして設定するのではなく、ただ彼の觀察する我のために存在するのである。  
理念としての我のもとに解さるゝものはこれである、*„Das Vernunftwesen, inwiefern es die  
allgemeine Vernunft teils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig und  
nichts als vernünftig ist, teils inwiefern das Vernunftwesen die Vernunft auch ausser sich in der Welt,  
die demnach in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisiert hat.“* (Zweite Einleitung S. 516.) 知的直  
觀としての我と理念としての我とに共通するところは、兩者に於いてともに我が個  
體的限定に於いて思惟されないことである、けれど前者はまだ個體にまで限定され  
ないものであり、後者はそれをまつたく克服し、消滅せしめたものであつて、二者はそ  
のあひだに私の限定と、その解放とが横へられる兩極である。しかして知的直觀と  
理念とは、知的直觀に於いてはただ私の形式のみがあり、その本來の質料的なものは  
一つの世界の思惟によつて思惟されるものであつて、知的直觀のなかに含まるゝも

のでない、この内容もしくは我性の完全なる質料 (vollständige Materie der Ichheit) はただ我の理念に於いて思惟される。世界は理念のなかに世界一般としてその機械的體制的法則とともに基體として留まり、それらの法則は理性の最後の目的を表現するためにまつたく残りなく導びき出される。(即ちフイヒテの謂ふ我の理念はカントの直觀的悟性 (intellectus intuitivus) の假定に該當するものであつて、これとフイヒテの知的直觀とを混同することは理由なきことである。) フイヒテはこの區別のもとに明言してゐる、哲學はこの理念を、出發點としてもつことはできない、これはただ無限に接近さるる、けれど決して現實に到達されざるものである。さればフイヒテが嘗つて哲學の基本原理として要求したる形式と内容についても無制約的なる命題は原理でなくてただ理念を言ひ表はすものとなり、體系の出發點としてはその絶對的形式のみをもつてそれ自身の内容を形つくる命題、要するに形式に關してのみ無制約的なる命題を基本原理としなければならぬことを告白したのである。(Cf. Eibendasselbst S. 516.)

### 三

短識の成素の認識論的分解がただ哲學的反省によつて爲されたる、そして同時に哲學的反省のためにはこの分解に於いてにあらざれば意識にもちきたされないのである以上は、かゝる哲學的思辨の構成は通常の意識とは異なる圈に於いて爲さるものでなければならぬ、そして叡智のはたらき全體を反省によつて分割さるゝ二つの圈に於いて考へることそのことの正しさもまた思辨みづからに於いて見いだされるのである。

經驗はカントの謂つたとほり、それとともにすべての認識が始まるところである。吾々は必然性の感情を伴ふ表象を所有してゐる、それは現實に、生命の、意識の事實として顯在するところの „erste Potenz“ である。(Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum, S.W.II.344f.) 吾々の思惟行爲はその反省的また自發的形式のもとにすべて經驗に關し思辨はそれが生命に關せざるかぎり意味がない、生命、經驗は吾々にとつて堅固なる唯一の地盤である。(Ebenselbst, S. 333 f.) けれど生命と經驗の實在論は理解されたる理由をもつてゐない、そして哲學はこの理由をもとめなければならぬ、そのやうにして基礎と基礎づけられるもの(Grund und Begründetes)の離接が定置される。この離接(Disjunktion)がまつたく根元的なものであるのは、哲學がそれをもつて

始まるところの反省がまつたく他の理由を俟たざる自由の行爲によつて定置されるからである。先驗的唯心論とはこの行爲によつて自己を経験から分離したる思辨の名である。この行爲の能力を缺くものは哲學に入るとができない、そして哲學はこゝから、經驗の内容に對する顧慮なしに、經驗の必然的要素を示す、すなはちそれは經驗の基礎たる原理から經驗に於いて必然的なるものを導びきさたる。されば哲學は自己を直接經驗、生命以外の他の平面、すなはち體系の高みに擧げて、意識の雜多なる事實を一つの必然的秩序意識に直接に現はれざる永遠的秩序に於いて構成する。先天的であるといふことは哲學が全經驗を豫料 (antizipieren) し、ただ自己を必然的として思惟することである。この演繹に於いて全經驗をあだかもある與へられたる數と見れば、思惟法則はその因數であり、哲學的思惟は乘法に該當する。哲學的思惟に於いて一つの目をつねにとともに經驗に向けるのはあだかも因數をすこしく變更し、そのうへすこしく不正な計算をして、それによつて一致した數を得ようとする如きもので、不正直であるとともに淺はかな仕方である。(Erste Einleitung in die

Wissenschaftslehre, S. W.I. 446-447.)

このやうに銳利に經驗から分割された知識學は要するに、叡智活動の全體の體系

を與ふるものではなくなり、その仕事は單に知識が成立してゐる以上はそれを成立せしめるものとして必然的なる條件、吾々が知識せんとすれば必ず充足されるべき法則、規範の探索であつて、他の諸價值から區別されたる認識價值の考査である。

それは純粹思辨として諸學科を自己に對立するものとしてもち、そしてこれらの諸學は自己の實現ではない。そしてそれは知識學すなはちそれがフイヒテに於いて同意義なるところの哲學もしくは先驗的唯心論としては經驗と生命の實在論に對立する。ただこの學の特性はそれがかゝる對立の説明理由を自己のうちに所有し、自己のなかに己れに對立するものの認識理由を所有してゐることである。そして知識學はこの説明理由をすべての知識に於いてその成分の關係、結合を説明するに十全なるものとして與へるところの普遍的知識、知識一般の學である。

これらの考へから見れば知識學すなはちフイヒテの先驗的唯心論はある唯心論的世界原理の確立を意味するものでなくて、實在と生命の批判的反省、しかしてただある一つの思辨として規定されるのみであり、先驗哲學は一つの理論である。ここに於いて認識に於ける事實的要素(*das Faktische*)の意義は一つの高調<sup>エンフアイズ</sup>を得る。何となれば經驗的認識の事實は先驗的理性機能に對立するものとして、全然理性化されない

ものであるにせよ、けれどそれはその生動的なる具體的なる事實性のゆゑに我の理念に於いて思惟されなければならぬ以上は、それは決して無價値的なものとして拋棄されるものでなく、却つてそれ故に認識の價値が確かめられるところのもの、それと理性形式との綜合に於いて認識が産出される、根元的なものとなるからである。この意味でフヒテは思辨が生命に關せざるかぎり意義がない、生命のみがそれ自身によつて價値あるものであると考へてゐるのである。それに對して知識は、それが知識なる故に、實在ではなす。(Bestimmung des Menschen, S. V. II. 246.) 生命は、Totalität des objektiven Vernunftwesens”であり、思辨は、Totalität des subjektiven Vernunftwesens”である。生命はまつたく、非思辨、そして思辨は非生命である。後者の最高の原理は生命と思辨がまつたく異つた世界に立つことである。(Ruickerinnerungen, Antworten, Fragen, S. V. V. 343, 347.)

もしも、しかしながら、この對立が單に體系システム的なる概念規定の上での區別に留らずしてこの對立されたるものに哲學者の生活感情によつての價値差別が關係することとなれば、そしてそのやうに關係せずにはゐられないものであるが、しかるときはこの對立は思想の新しい層を開くものとなる、そしてそれは新たな哲學的要求む

しる形而上學的要求在生まれもしくは強められる母胎である。フイヒテの思想發展に於いて嘗つてはまつたく體系的そして論理的區別であつた我の純粹形式と理念の區別はこゝに知識と實在との對立にまで緊張され、殆んどその極度を示してゐるのである。

フイヒテは彼の思想生活の自叙傳的信仰告白と見らるべき「人間本分論」(Bestimmung des Menschen)に於いて彼の知識要求と生命の直接的感情——愛との對立について語つてゐる。それは疑惑の頂點である、*„ob der Erkenntnis die Liebe, oder der Liebe die Erkenntnis untergeordnet werden sollte?“*、ただ愛にのみ生命がある。(Bestimmung des Menschen, S. W. II. 136.) 生命のみが無制約的に價值あることの感情が愛、信である。この感情の認容はフイヒテをいはゆる信仰哲學の觀念に接近せしめてゐる。ヤコビの謂ふところの *„Glaube“*<sup>14</sup> *„das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung.“*のはたならぬである。(David Hume über den Glauben Vorrede. S. W. Bd. II. S. 10 f.) フイヒテはすべての具體的價值内容の全體としての生命實在を知識の範圍から褫ひ去つて、その把握の器官として信を呼び出し、そしてこれを知識にその價值を與ふるものとした點(Bestimmung der Menschen, S. 253)に

於いてヤコービへの顯著な接近、むしろ一致を示してゐる。信はフイヒテに於いて、しかしながら、決して新奇な概念ではなく、彼は知識學の最初の叙述に於いて、我に對する感情の關係に由つて我と非我の實在性が可能になることを説明した(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. W. I. 301.)のであるが、けれどもこゝにはその感情が關係する認識の事實的要素の意義が増加されただけ、この感情の意義は重要になり、むしろ知識の存在理由がそのなかに置かれるものとなつてゐるのである。知識はそれが信に基づくにあらざれば價值なく、單なる純粹なる知識はただ吾々が何ものをも知る能はざるとの認識に導くのみである。(Bestimmung des Menschen, S. 254. „Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen, Alles Wissen ist aber nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System blosser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck.“ Ebdenselbst, S. 246.) 各々の知識は自己の根柢としてより高きものを豫想し、そしてそれを求むる上昇は際限がない、この限りなき効果なき進行に一つの自由的安住を與ふることによつてこれを確信と確實性に高むるものは信である、すなはちそれは一つの意味で知識の極限の意識である。かゝる思想は絶對的唯理



主義 (absoluter Rationalismus) に對する批判主義的拋棄である以上にもはや反理性主義の宣言であるに近い。

けれどもこゝに知識學の課題として殘されてゐるのは、思辨と生命との關係を知識の本質的形式性と信仰に於ける價值内容の具體的性格との關係として明晰に意識にもたらすことである、それは知識の限界をあきらかにし、思辨に對して生命が定置する制限の性質に知識の固有の概念的構造を興へることである。知識學にとつては、それは知識一般とそして事實的知識との關係に於いて解決を要求してゐる問題である。フイヒテはその解決を一八〇一年に成立した「知識學叙述」(Darstellung der Wissenschaftslehre) に於いて試みてゐる。

#### 四

すべて吾々の有する現實的知識は、フイヒテは曰ふ、ある定まつた或物エトワッスの知識である、けれど吾々がその成立の根據を探るならば吾々は一つの或物の知識が絶對的に單に知識として一般に一つの知識であることなしに存在し能はぬことを見いだす。知識はそれがある一つの或物の知識である限り各々の他の或物の各々の他の知識

に於いて自己と異なる。けれどもそれが單に知識であるかぎりそれはすべての或物の知識に於いて同一である、それはこの或物の知識に於いて無限の進行と無限の差別あるときにも單なる知識として自己に同一である。このすべての特殊の知識に於いて一なる、自己に同一なる知識が先驗的唯心論の根本概念である。

かゝる知識は各々の知識からの分析によつてたやすく見いだされる。一つの知識とはある對象についての雜多なる、そしてその雜多がつねに同時に無限にあり能ふところの表象の雜多を一瞥に見わたす直觀に存する。例へば二點間に一直線が引かれ、そして二點がいかに位するともそこに一直線が引かれ、そしてただ一つのみ引かれるといふことは、二點間の引線をそのすべての個々のばあひの反復に對して一瞥に見わたし、そして總括することなしには、しか判斷し認識することができない、この例に見られるごとく知識の本質はある表象の全體を一目に把握することである、それはまた理性そのものを把握することであるといふことができる。(Darstellung der Wissenschaftslehre, § 1) としてたとへばこの二點間の引線の知識に對するところの總括的意識がすなはち知識一般である。すなはち知識一般は或物についての知識でなく、そしてそれは無<sup>ニヒ</sup>についての、または己れみづからについての知識でない、それ

は一般に「について」の知識でなく、絶對的質的に知識である。それは其なかに定置されたる一つの行爲、事象等の何ものかについて、の知識でなく、そこに定置されるすべてものがただそのなかにも定置され能ふところの知識である。(Ebdenselbst, § 7, S. 14.) それは知識の對象でなくて、すべての可能なる對象についての知識の絶對的形式としての絶對的知識である。(Ebdenselbst, § 4, S. 9f. und § 33, 16 f.)

この知識は思惟によつて推論されることができない、何となればそれはそれにむかつて推論を出發せしむべき知識のより絶對的なる輿料をもたないからである。されば絶對的知識はただ同様に絶對的なる、己れ自らに由つてのほかに他の自由を俟たざる、それ自らの直觀、知的直觀に於いて把握され、むしろ産出されなければならぬ。知的直觀は知識學若くは先驗哲學の對象に十全なる唯一の器官である。

知的直觀は知識の睿智的純粹形式の、自己を定置する純粹的我的先驗哲學的把握を意味する。知的直觀に於ける純粹形式の自己同一に由つて知識に於ける判断の不變性 (Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urtheils) として更に之に由つて表象の不變性が基礎づけられる。凡ての知識の本質が統一的直觀である故に、知識の知識も又それが一つの知識であるかぎり直觀であり知識としてそれは直觀の

直観である。それは各々の理性的存在者に於いて豫想されるべき、かゝる存在者を „konstitutiv“ する普遍的知識の直観である。それ故に知識學は次の如きものとして規定されることができ、それは認識の多<sup>メニゲ</sup>でなく、命題の體系や聯絡でなく、而してその統一は決してある絶対的單純的性質や最終の元素原子あるひは單子などではなくて、ただ一つの不分の一なる一瞥であり、一つの體制的統一、一に於ける多の融合、同時に多に於ける一の流出である。(Ebenfasset. 4.) 知識の本質は多と一の融合である。知識が「自由をもつて爲す (tun) ところのものは統一、點であり、それが爲さずただ存在する (sein) ところのものは多である。それ自身の本質はそれ故に統一と多の合一、一つの無限の可離性<sup>ネンナヒリテート</sup>に迄延された點、一つの點にまで縮められた可離性、一つの引線の生命的なる、それ自らの中から照せる形式 (eine lebendige, in sich selbst leuchtende Form eines Lichteisens) である。」(Ebenfasset. §. 12. S. 26.) その自由はたらきとその存在の合一に於ける知識の一的存立 (Bestehen als Eins) は知識の絶対的質料、そのあるところのもの (Einsesheit) であり、そしてその合一を單に分離せるものの錯綜合一と見るならば、これは知識の絶対的形式である。(Ebenfasset. §. 29.) けれど知識はその質料と形式の合一でなければならぬ、すなはちそれは單にただそれがあるところのものであり、(ist schlech-

thin was es ist)そしてそれが在る故に在る ist schlechthin weil es ist)ものでなければならぬ、換言すればそれは自己のうちにその根元(Ursprung)を有するものでなければならぬ。絶對的知識の自己反省はこの根元に達するまで溯らなければならぬのである。

## 五

知識は多と一との、もしくははその存在とその働らきとの、即ち存在と自由の合一である。けれどもこの二つの性質はかゝる分離した概念としては單に存在と自由とであつて、その各々が、またいづれかが知識であるのではなく、知識はその合一を内容とし、合一がその形式である(Ebendasselbst, §§ 89, 90, 161, 5, 20.)かゝる知識が絶對的であるならば、即ちそれが單に知識としてでなく、そのための絶對性をもつものであるならば、そこには單に自己のうちに留らずして自己を自己のうへに擧ぐる見おろし、反省があるべく、そしてそれに於いて存在と自由との二重性が合一される一點がなければならぬ。(Ebendasselbst, § 12, S. 24f.)

けれど直接にあきらかなるごとく、自己についての知識のほかには絶對的直接的知

識はない、それは知識が分離せるもの、對立せるものの統一であり、しかるに分離せるものがただ絶對的自由に於いてのみ合一されるからである。知識が自覺から始まるといふことは自由のみが知識の最初の直接的對象であるといふことである。そして、知識に於いてのほかに、又知識のためのほかに直接的絶對的自由はない何となれば自己のなかで對立するものを合一するものはかゝる自由のみである、けれど對立するものはただ知識に於いて合一されるからである。それ故に知識と自由とは不分に合一されてゐるのである。吾々は知識の本質が絶對的にしかあることを洞見する、此確信が知識が根元的存在を表明するのである。絶對的自由は知識でなければならぬ、そして絶對的知識は自由でなければならぬ、この二つの見かたは常に一方が他方へと移動するところのものであつて、反省はいはばその中間に漂ひ、そこに絶對的知識の一的存在がある。この二つの見かたは同一の絶對的知識の存在の記述である、そしてこの存在とその二つの見かたの統一は一つの深き直觀である。この直觀を更に對象とすることはできない、吾々はただみづからこの直觀であらねばならぬ。それが絶對的睿智作用の直觀である故にそれは知的直觀と名づけられるのである。吾々はかやうにしてこの直觀である——絶對的知識の直接的直觀

すなはち確信に於いてそれは自己を把握する、それは第一に自己をその本質にしたがつて統一に於いて所有し、それが知識である故にその存在に於いて自己のために存在する。そしてそれは自己を知識と自由の合一としてこの直観に於いて把握し、直観し、記述する。けれどそれが自己を直観に於いて記述するためには自己をすでに完結したる知識(vollzogenes Wissen)として所有してゐなければならぬ。知的直観に對して在らざるべからざる内容はすなはちこの存在せる知識である、それは知的直観がそれに對應する理念 „ein gediegener, auf sich selbst ruhender, in und durch sich selbst gehandelter, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorangesetzter Gedanke, Lebens und Denkkraft jener absoluten Identität des Freiheit und des Wissens“ としての絶對的知識の存在である。(Ebd. daselbst, §§15-17, S. 31f.)

けれどこの思想もしくは知識が絶對的自由をもつて自己を把握する、自覺になると思惟される以上は、こゝにそれが自己を客觀化しあたふために自己から脱出すること(von sich selbst sich Losreisen)がそれが自己のために存在するため、非存在、絶對的自由の空虚、自由の非存在が豫想されなければならぬ。絶對的自由の非存在に於いて自由と存在とは在らずしてただ成る (ist beides nicht, sondern wird. 成ることのは

たらしに於いて知識は始めて明けゆき、直観がよつて存在を記述する自由、記述する存在はこのはたらしに於いて己れのために存在する。このはたらしなくば盲目と死のみ。それが成るところの自由が絶対的反省であり、その本質は "Act" である。知識の存在なしに行爲としての反省がなく、反省なしに知識がない、知識の存在がない、それ故にこの直観に於いて二つの見かたは合一される、自由から存在へと、存在から自由へと導びくことは同じものから同じものへの導びきを差別的に見ただけである。(Eben-dasselbst, § 17.) ちれば、知識と存在とが結合されるとは、知識が自己を一つの絶対的不變的存在として把捉し、自己内に終結することである。終結を把捉すること、すなはち自己に終結を定置することに於いて自己のそとに脱出することである。知識は自己をかやうに把捉するときに思惟する、その現象は確實性の、確信の感情である、これは知識が自己に終結を定置する、すなはち思惟する、自己を實體化するこゝと (Sich-Substantialisierung des Wissens) とともに定置されるところの感情の基本形式である。(Eben-dasselbst, § 22, S. 47f.) 知識はそれが現實に存在するかぎりその根元 (Ursprung) に於いて知識の非存在それ故に純粹存在として思惟されたる絶対的思惟若くは純粹思惟によつて限定されてゐるのである。各々の知識について、それが現實的で



あるといふことはそれが根元をもつことである。知識の本質は „Fürsichsein, Innerlichkeit dieses Ursprungs,“ である。それ故にその終結と絶対的限界もまたその己れのための存在の内部にある。したがつて知識は自己の限界、自己の非存在を見ることなしに自己の根元を眺めるとができない。絶対的存在は知識のうちに把握されたるその根元、それ故に知識の非存在である。それは知識のうちにあるその非存在として存在であり、その知識が絶対的なるかぎり絶対的存在である。(Ebenaselbst, § 26, SS. 50-54) されば絶対的存在は知識以前の實在である。この實在が、強ひていはば絶対性の感情として知識に進入し、實在の立場と知識の立場とが合一することが、各々の現實的知識に於いて知識の可能の原理として随ひきたる確實性の感情である。確實性に於いて絶対的自由と絶対的有は合一する、それ故に知識の不變性、恒常性の意識は理性の内在的絶対的強制であつて随意に変更されないものである。根元に於いて存在と自由とが合一することが主觀と客觀の最奥の結びめ (letztes Band) であつて、確實性もしくは真理の個々のばあひに主觀的なものと客觀的なものとが一致する所以である。(Ebenaselbst, § 27, S. 66.)

すべての知識が己れの非存在と、そして同一の理由から、己れの存在を豫想するこ

との離接がすべての反省の基本命題である。反省は創成(*Entspringen*)として見たる根元の *Entstehen* である。けれど創成は非創成をすなはち存在を、知識の創成はそれの存在を豫想する。反省の對象は知識がしかあること(*So sein*)である、反省は一つの存在に基づくものとして、それ故に質料的には絶対的存在によつて規定されたるもの、被制約的思想としてただ形式上自由的思惟である。さればすべての對立、多、分離の根據はこの反省の形式的自由に存する。(Ebenasselbst, § 27, S. 66f.) けれど離接が自由的反省の唯一根元としての純粹思惟に於いて合一され、反省の自由が純粹思惟に從屬すると思惟されることにすべての實體性と偶有性 (*Substantialität und Akzidentalität*) の根據がある。偶有の基體としての自由は在り能ひまた有らざることを能ふ、そしてそれが在るかぎりは絶対的存在によつて規定される。こゝにフイヒテの考へはスピノザ思想に接觸する。けれど、フイヒテは曰ふ、同じく實體と偶有を説くにあたつて、實體から偶有への過程を媒介しなかつたスピノザは實體も偶有も知らなかつたといふことができる。(Ebenasselbst, § 28, S. 69.) 先驗的唯心論はこれに反してそこに分割と無限の必然性が存する知識の基本形式その形式上の自由をもつて知識の不等なる二項の間の中斷 (*hiatus*) を媒介する。その基本形式から展開する分割は絶対的

存在のそれではなくて、絶對的存在についての知識、絶對的知識の隨伴的形式である。偶有は實體のなかに存在せず、實體は偶有を含まない、偶有はただ實體のそとに形式上自由なるものに存し、すべての客觀的定有(Dasein)はこの意味で知識のうちにある。すべての複合性、可變性はただ知識の形式的自由に存する。(Urbendaselbst, § 32, S. 87f.)

フイヒテが知的直觀に於いて構成を試みた絶對的知識の實在的説明(Realerklärung)はつひに絶對的存在として反省を超越せる、知識の彼岸に於ける存在と自由との合一としての純粹思惟の理念に於いてその中心點に來たのである。その根元的に、內的に自己に結合されたる、吾々にとつて強ひていへばただ絶對性の感情として意識さるゝところの純粹思惟は、もしもそれについても見かた(Ansicht)といふことが曰はれるならば、實在論的見かたである。それに對してこれが絶對的知識に於いてまづたく獨立に知識され、知識の否定から導かれて、あだかも知識から存在が創成したごとく見なされるのは唯心論的見かたである、しかしただ後者に、先驗的唯心論の立場に於いて前者の實在論的立場は明晰なる説明理由を見いだすことができる。單なる絶對なるものの立場は、それはただ現實的知識の存在せざることを、„der Standpunkt des Absoluten, wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar nichts kommt“であり、その思惟は „leeres,

zerstrentes Denken, wo einer sich hinsetzt, um nachzudenken, und hinterher nicht zu sagen weiss, an was er gedacht habe“にすぎない。ただかゝる無規定性からの力、強い自己離脱をもつて知識は實在的になる。(§ 25, D. 58.) そのときにすべての存在は知識に入り、知識は存在に徹入する、そこに於ける知識と存在の同一が先驗的唯心論の真意である。„Dies der wahre Geist des transzendentalen Idealismus, Alles Sein ist Wissen, die Grundlage des Unirerums ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen liesse, sondern selber Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz. ein Geistesreich, durchaus nichts anderes. Wiederum alles Wissen, wenn es nur ein Wissen ist, ist Sein.“ (Ebenjenselbst, § 17. S. 34.)

## 六

フイヒテは自然世界を、しかしながら、この實在と直接には關係せしめない。世界は吾々にとつてただ現象性の圖式シキマである。吾々は知識の諸形式に於いてその現象性の法則を所有してゐる。フイヒテにとつては、自然哲學は知識の諸形式の體系に於いて構成する現象性の學(Phänomenologie)以上に、もしくは以外にも獨立的價値をもつて

るなすのである。(,Phänomenologie"といふ術語は一八〇四年の知識學講義 Samtl. Werke, Bd.X,S.195)に見いだされる)

反省の原理はそれ自身に分割と多の原理である、反省的知識の本質はそれが自己を静止しあたふ統一をもたないことに存する。そして絶對的の一者は反省のなかに、反省によつて定置されたる知識に於いて決して到達されざる彼岸に横はる。(Darstellung der Wissenschaftslehre, §28, S.69 f. und §32, S.90 f.)したがつて知識の現象過程としての世界、有限的可變的世界はそのなかに永遠的の一者が内在するところではない、世界は永遠者の鏡映表現、象徴ではない、永遠者は屈折された光線に顯はれるものではない、この世界はただ反省の形式的自由の圖象、非存在と存在との戦ひ、絶對的內的矛盾である。(Ebenselbst, §32, S.85, S.89f.)世界は知識の自由の完結によつて、絶對的の一者にとつては偶然的に成立する可量性の圈(Sphäre der Quantirabilität)である。世界はそれが自身にまつたく無的なるかぎり<sup>in sich</sup>在り<sup>ist</sup>あたふ最悪の世界である。(Ebenselbst, §47, S.15)何となれば知識が存在することは自由的行爲であつて、また在らざり能ひ、その本質上偶然的である、そして知識の本質について妥當するものはその隨伴的形式現象世界について必然的に妥當する、すなはち世界は知識の實現の圖式として、知識が存

在する以上は、必然的であるが、けれど知識とともに偶然的であつて、それ自身には無的である。

けれどそのやうに世界が知識の定置する制約に依存する故にこそ知識は自己と世界から獨立に所有して現象の段階を洞見することができる。自由は現實的意識のいかなる所與形式ともまつたくは一致することなく、そしてこれらの形式はただ自由によつて制約されたものである故に、自由は現實的意識の反省に於いてこれら自己の所産の偶然性を洞見する、それは各々の知識から自己を高めそして與へられたる知識から抽象することである、知識の自由はすべての定置されたる現實からの抽象である。すべての直觀の對象からの全部的抽象、すなはち直觀に對する知識の無差別に於いて、けれどなほ知識の固有の形式的法則のなかに囚はれてあるものは悟性の立場、論理學である、それは未だ知識と存在の無制約者、絶對者に達してゐない。この法則したがつてすべての個々の知識からの抽象に知識學は成立する。すべての知識の超越、絶對的存在とそれに對する知識の偶然性の純粹思惟が知識學、先驗的唯心論の „Ausgangspunkt“ である、知識學はこの純粹思惟の内在、理性の思惟である。こゝに知識はその本質を解放するのである。かゝる否定的過程は、しかしながら、思惟に

於いてのみであつて、知識學は知識を直觀に於いて永遠に所有し、ただ思惟に於いてそれを再び産出するために否定する。そこに思辨と生命の差異がある、思辨は直觀に於いて實在的なる生命を思惟に於いて圖式的に産出する。しかして直觀と思惟の統一が眞の知識、叡智の中心點である故に兩者は一である。(Ebenandasselbst, § 48, S. 157 S. 161.)

しかしてかくのごとく知識形式を洞見するならば、凡てそれらの形式、世界現象、偶然的形式が吾々の生命に形つくつた、不純なる、形つくられた生命をしたがつて洞見しよつてそこに純粹なる、絶對的なる生命の理念を確立することができる。(Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. W. VIII, S. 369f.) 吾々の眞の生命は理念のなかにある生命(Leben in der Idee)である、その理念みづからが一つの、'lebendiger Gedanke'である。(Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. W. VII, S. 55) 吾々はその直接なる感情、<sup>インテク</sup>薰習としての愛に由つてすでに純粹なる絶對的的生命に結ばれてゐる。(Anweisung zum seligen Leben, Erste Vorlesung.) かくる生活は淨福の生活、神に於ける生活、更に神の生命である。

Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben,

Da weisest, ich mit dir weiss im Verein,

Doch wie vermöcht' Wissen dazusein,

Wenn es nicht wär' von Gottes Leben.

とフイヒテは彼の十四行詩の一〇(Sämtl. Werke, VIII, 462)のうちに曰つた。神的生命の知識、これが知識學の達したる自己の最高の概念である。

この立場について注意すべきは、しかしながら、こゝに相對的なるものを絶對的なものから、世界を神から直接に導ききたることが企てられてゐないところである。神を絶對者として思惟しなければならぬならば、既にかゝる肯定も神のそとにこれに對してあるものを定置するものであつて矛盾である。神のほかには何もものない、そして神は唯一的として不變的であり、その存在のほかに存在はない、しかも知識があるべきならば、そしてそれが神であるべきでないならば、それは神の存在のほかなる神の存在、神の表出(„seine Ausserung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in sich selbst ganz bleibe, wie er ist.“)なるところの神の圖式である。圖式は神の作用ではなく、作用は作者の内部に變化を豫想する、しからずしてそれは神の存在の „unmittelbare Folge“ である、もしくはフイヒテが他のところで曰つたごとくに „projectio per hincum irrationalium“ である。フイヒテは約翰傳福音書の序の Logos 思想を神と知識のかやうな關係として



理解し、彼の晩年の叙述に於いてしばしばこの術語を使用してゐる。知識學は神を原理とせずして、神の概念、圖式であるところのことばを基本原理とするのである。

( *Cf. Anweisung zum seligen Leben, 6te Vorlesung.* )

知識の課題は自己を神の圖式として實現し、認識することである。それが自己を認識するためには圖式が完結して存在しなければならぬ、知識の現實的存在は自己のそとに所與的圖式を直觀すべく要求する。これが知識に對して所與的に現はるゝ客觀的存在、世界である。けれどこれは直接に神の顯はれでなくて、ただそれを構成する空間、時間、範疇とともに神の圖式を實現する知識の手段、形式にほかならぬ。これらの形式を展開することによつて本來一なる知識は多數の我の世界に分裂する。そして思惟はこれらの多に分裂した知識を再び統一的制約にもたらし、そして多的形式の産出原理を知識のうち、に當爲的なものとして自覺せしめる。更に單なる當爲を力とすると、その意志に於いて直觀と思惟は合一され、神の不變なる意志の認識として生命の圖式は現實に高められる。(Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, besonders §§5, 6, 9-13.) こゝに得られたものは古くから基督教的思想のなかに生みだされた世界觀、輪廻または反復せざる唯一回的なる發展に於いて統一的な共同

の目的のために努力し進行する人道の觀念を中心にもつ世界過程の圖式の新たな設立である。フイテの神は汎神論の自然に於ける神もしくは自然即神でなく、人道がその生命のなかに生くる神として歴史の概念に結合される。

フイテの形而上學の基本原理の概念形式は純粹思惟と反省の形式的自由との、更に溯つてみれば絶對的我とそして非我との對立に於いて概念化されたる我との關係の上に置かれたものと見られることができる。すなはち絶對的一者とそれから反省の自由によつて媒介された世界との三段的形式はフイテの哲學の全發展過程を通じて固有なものであるといふことができ、この點では知識學はその基本概念について變更をもたなかつたとも見られる。そして自然世界はフイテにとつてはつねに精神の自發的行爲の隨伴的偶然的形式として獨立的價值を否認され、知識はただ無制約的に妥當する道德的要求に關しそれ自身以上に他の意識を俟たざる、ことば、概念の直接的意識として眞實なる良心のみが知識のふさはしき對象である。(cf. *Sittenlehre von 1812*, S.W. XI.1.90.) けれどもその基礎が單なる理性形式でなくて、知識によつて理想化されたる生命として現實的事實的要素、感情内容に對して顯著なる包容性を有することに由つて、同一の概念形式は次第にそのなかで淨化され、表現さるゝ具體

的價值をもつて内容を増盛する。フイヒテの思想の發展に於いて認識の事實的要素の把握が、睿智的世界の綜合に於ける事實的要素の意義が深められてゆくところに吾々は彼に於ける生命の守靈シエニウスの導ひきを見ることが出来る。フイヒテには、生命ははじめから宗教に於いて理想的な形象をもつて考へられてゐるのである、されば彼が宗教についての思索に於いて義務の嚴肅リゴリアス以上、愛の生活を高調するに到つたのは、彼に於ける理性レイナスと生命レイナスの融合の要求から出た當然の歸着である。そして知識の統一が思惟との同一に於ける直觀の根元的統一である故に、それを有する哲學は、單なる信仰に於いてはただ絶對的事實なる生命をそこに於いて豊富なる觀照(Schaen)に改造するところの學、吾々が自己に獲得する新しき眼である(Cf. Anweisung zum seligen Leben, 5te Vorlesung.)その上へのみ一つの眞なる、明らかなる人生觀が築かれ能ふところのものである。(一九一八年十月)