

宗教と形而上學

(フイヒテの宗教哲學の研究)

久保 正 夫

フイヒテは彼の一七九七年の「道德學體系に於いては、道德的共同としての教會の實在の制約として信條 (das Symbol) を權利づけ、そこに宗教の概念を體系に結合する點を見いだしてゐる。そこでは、「一の超感覺的なものが在る」てふことが信條の標準として掲げられ、その承認が現實的道德的共同態への個人の從屬の標準である。けれど信條の内容その對象が何であるか、の問題を吾々は倫理學によつて決定せられない。吾々はこの問題の解答を「神的世界統治の信仰の根據について」の論文に始まり、そしてこれを機會として呼び起されたいはゆる「無神論の論争」(Atheismusstreit) のために書かれた數個の論文「公衆への上告」、「法廷的答辯」、「回想、答辯、疑問」、「一私書より」(Sämtliche Werke, Bd. V. S. 176-S. 396.) 等から見いださねばならぬ。

フイヒテは彼がその主幹であつた雑誌 „Philosophische Journal“ にフオルベルヒの

論文「宗教概念の發展について」を掲載したときに、幾分見解を異にする彼の立場を明らかにするために、「神的世界統治の信仰の根據について」をフォルベルヒの論文と並べて發表した。フォルベルヒの論文によれば、宗教的信仰はまつたく道德的行爲のなかに消滅するものであつて、宗教は道德から獨立なる何らの固有の領域をもたない。人が道德的世界統治ありと信することは義務ではない、しかし人がしか信するかのやうに行爲することは單純にそして唯一的に義務である、そして神を信せざるものも、信するかかのやうに常にしか行爲するならば、彼は宗教的である。(Fichtes Werke herausgegeben von F. Medicus, Bd. III. 144f. 147f.) このやうな思想はフィヒテの絶對的道德の思想とはきはめて近き類縁をもつやうに見える。もし、フィヒテが告白するごとくに、見解を異にする點があるならば、何處にそれは存するか？

フィヒテの第一の論文の主題は宗教的信仰の基礎づけである。宗教的信仰は第一にその獨立性を保障せられねばならない、そして次にそれは理性の體系のなかにその必然的一機能として位置を定め與へられねばならない。宗教的信仰は一の與へられたる事實である、そして社會的文化的事實としての宗教的共同すなはち教會やその構成員については、倫理學の範圍のなかで、是認の理由が與へられてゐるが、

けれどそこでは教會の民衆教育的活動が道德的文化の一必然的因子として規定せられたのみであつて、一つの可能意識に於ける宗教的信仰の實質やその對象については、それが一つの超感覺的者の存在の信仰であるとのほかに、何らの説明を與へることができない。この信仰の根據は何に存し、その對象は何であるか？フィヒテによれば、超感覺的者の信仰の根據は感覺的意識のなかには存在するところがない、それはたゞ余の超感覺的そして叡智の本質に存せねばならず、したがつてそれは叡智的存在の制約たる我とその絶對的目的に於いて見いだされねばならない。余が余の理性必然的目的を立するとき、余はそれがあるべきものとして、すなはち未來に於いて實在的なものとして、したがつて可能なるものとして、立する、そして余みづからはこの目的が實在に來さるゝ手段である。余はべき故に能ふ、そして余の立する目的が要求する普遍性の故に、べきことが可能であることの關係はすべての道德的存在者とその共同の場としての感覺世界に妥當せねばならぬ。この點より見れば感覺世界は單なる自然秩序でなくて、理性の究竟目的によつて命せられ、制約せられ、自由の理念によつて荷はれた叡智的秩序 (intelligible Ordnung) として考へられねばならない。けれどそれは勿論感覺的表象や經驗的知識の對象ではないが、しかし余はそれ

について余が余の究竟目的について直接に確實であるとひとしく、確實である。余と余の究竟目的のごとく、また余の究竟目的と叡智的秩序とは離るべからざるものである。(V. 181—185)この關係、この秩序こそ宗教的信仰の對象であり、吾々が神の世界支配として信憑するところのものである。

フィヒテはそのやうに宗教的信仰を道德的義務意識と緊密に結合されたものとして考へてゐるのであるが、けれど、それは有限的理性者の道德的努力の本質的薄弱や有限性のために、その理想的到達の理念や、また道德と幸福との一致のために、要求せられたもの、いひかへれば道德的生活の不完全のためにその延長や補足として考へられたものではない。この點で彼の説く宗教的信仰の理論はカントのそれと著しく相違する。宗教の本質が實踐的であり、それが吾らの道德的生活に係はることは、カントにとつてとおなじく、この論文に於いてフィヒテにとつて宗教的信仰の權利づけの基礎的制約である。けれどフィヒテには、道德は絶對的に自足的であり、それ以上の附加的要素を必要とせず、それ自らを義務の全範圍のなかに閉鎖的に所有する。それ故に彼は宗教を道德の傍系やまた義務意識からの要請として考へることができない。道德に關しては余は自由が余によつて實現せられるべしてふ義務

の絶對的命令に、それが義務なるが故に、服従するのみで足りる、そして足りねばならぬ。道徳に於いては當爲に對して外的なるすべての省察、その結果の願慮幸福たどへ徳の報酬として、あつても豫期や、未來の生活の配慮は、當爲の絶對的權威に於いてそしてそれが定言命令たることに於いて存する道徳の本質そのものを傷つくるものである。道徳はあくまでもそれ自身に充足せる絶對的なものでなければならぬ。けれど、もし當爲の定言命令が吾々に道徳的良心を満足せしめるとするも、そのとき同時にそれが吾々の知性を不安と不満足のなかに残すことが可能ではないであらうか？吾々はたゞ單に生産するところの意志、自己を實現する自由であるのでなく、また同時に自らを照すはたらきである、この反省は吾々に於いて意志とひとしく本質的であり、意志と離されざる、そして必然的に意志に適用せらるゝものである。フィヒテはいふ、余が余の意志を反省するによつて後者は余にとつて客觀化的な思惟の法則のもとに置かれ、一つの成起となる、けれどそれは行爲のまへに理論的に基礎づけられ實踐的に動機づける前項が存在する、といふ意味ではない、勿論余の意志はそのまゝに行爲系列の第一次的、始源的なものであるが、たゞそののちに第二次の項として、余の善意志が結果をもたねばならぬといふことの認識が存在せね

ばならぬ。この必然的に添加して思惟せられるべき結果をこゝに目的と呼ぶ、それは決意を動機づけるものでなくたゞ認識を満足せしめるものである。余は意志的として自己を立するかぎりはそのまゝに何ら目的の顧慮なしに道德律に従はねばならないが、けれど余が余の意志を反省するとき、余にとつてこの意志が目的なく結果なく見ゆるならば、この意志は反理性的に見え、それとゞもにこの意志作用の命令もまた反理性的に見えるであらう。(V. 392—393.)

こゝに、フイヒテによれば「宗教的信仰の場」(V. 394.)が存在する。道德は宗教なしにその絶對性を維持する、けれど道德に於ける絶對性の認識として宗教的信仰は理性の體系のなかに位置を占める。宗教は實踐的本質をもち、吾らの道德的生活から出發するにはちがひないが、けれどそれは決して道德によつてその補足として要求せられるにあらずして、吾々の反省の要求によつて成りたつ。宗教はこの意味に於いて一つの認識、一つの必然的思惟である。自由に生産せられたる道德的志操のもとに、それにしたがつて眞の合道德性や心情の純眞が必然的に結果をもち能ふところの叡智的秩序の必然的思惟と要求からこそ、すべての善き人々の心に於いて一の神に對する、一の神的者に對するすべての信仰が展開する。すべての行爲に於いて

人は自己に依存するものすなはち意志決定に關してとゞもに、また、何ものか自己に依存せざるものに關して豫期する、感覺的行爲に關してはそれは自然秩序であり、道德的行爲、純粹意志の行爲に於いてはそれは叡智的秩序である。この最後のものは「すべてのまことに善き行爲が成就し、すべての惡しき行爲が到達せざる」ことの必然的秩序、それなしには、福音書の言葉を假りれば「一すじの髪も頭より脱ちず、そのはたらきの圏内に於いては一羽の雀も軒より落ちざる」ところの世界計畫 (Weltplan) である。(V. 394, 185.)

信條の内容を悉すところの「超感覺的者」(das Uebersinnliche) については、フイヒテによれば、これ以上を語る事が許されぬ、この世界秩序より以上を含む信仰は假構かしからざれば迷信であり、それがたゞへ無害なものであつても、理性者の尊嚴にふさはしくない、そしてこの道德的世界秩序の概念に矛盾する信仰は排棄すべきもの、人間をまつたく破壊する迷信である。(V. 394—395) 信仰の正否の標準は道德的である。こゝまででは、それが純粹に道德的なる世界秩序の概念にかゝるかぎりでは、宗教的信仰の對象についてフォルベルヒの説いた以上にフイヒテが多く加へてゐないやうにも見えやう。けれど信仰そのものに關して、フイヒテはフォルベルヒとまつ

たく背反する。何故なら、後者にとつては道德的意志は信仰に何らの餘地を残さな
い、彼には道德的意志の所有に於いて人は信仰を全く事缺きあたふと考へられる。
けれどフイヒテには、宗教的信仰は道德的良心と離れることはできないが、しかしそ
れの上に立つ絶対確實なる認識として獨立の位置をもつ。信仰の確實性は、それが
單に意志とその究竟目的とに係はるかぎり、道德的確信によつてそのまゝに代表
されるのであるが、けれどそれは同時に、究竟目的の實現せられる永遠の秩序の認識
たることに於いて、道德的意志の要求と區別せらるゝ認識の要求を満足する。

宗教的信仰はかやうにして知識學の原理と方法の上に、道德的意志と離るべから
ざる世界の睿智の見かた、睿智の秩序の最高確實なる認識として規定せられる。け
れどフイヒテはこゝに一つのきはめて逆理的な信仰を説くごとく見える。何故な
ら、それは一つの信仰ではあるが、その對象は何らの人格的、實體的規定に於いて、存在
(Existenz)の規定に於いてすら、思惟すべからざるものである。フイヒテは神の有限
化、擬人化を力をきはめて排斥してゐる。汝らは神を汝らの姿に似せて造るべからず、
汝は汝の偶像を敬はざれ、彼らを拜し仕へざれ。』(V. 267.) 人格神的な神の概念さへ
フイヒテには神の有限化であり、一般に一の特別なる實體としての神の概念は不可

能として矛盾的と考へられる。(V. 185—188.) これはたやすくフィヒテの信仰の概念から理解せられる、宗教的實在は最高確實性の内容である、それは證明や概念的規定や演繹の結果ではない、それにはすべての證明の與へえざる確實性が伴ふ、却つて證明や規定は有限化である、そして神を吾々の證明しあたふ、したがつて有限的な實體として思惟することこそ非敬虔のわざである。(V. 258f.) 存在の規定のもとに、すなはち實在的として思惟せられるものはたゞ内的もしくは外的知覺の上に根ざすものである。(V. 340.) 超感覺的なるもの、神的なるものはそれ故に存在の規定のもとに置かれることができない。しかも知覺的存在に對峙する概念の世界のなかにも、また、神は屬しえぬ、何故なら、神は概念の所産でなく、吾々の最高の確實性の感情のなかに生きる生命であり、そして生命は本來概念でなく、概念は全く生命ならぬものであるからである。(V. 243.) そのやうにして、存在と思惟のあひだに、存在のごとく直接的なる、そして思惟とゞもに叡智的なるもの、神の場所はない、これがフィヒテの訴へられた神の否認、彼の哲學が無神論であるといふ非難の所以である。

彼の説く神の概念はたしかに吾々に理解しやすきものではない。第一にそれは人格神ではない、そしてそれは何らの意味に於いても實體ではない、それは生き、そし

てはたらく世界の道德的秩序である、といふほかに何らの規定を容れぬ。そしてもしこの秩序が完結せられたもの、全く秩序づけられたものであるならば、神性は世界と合一し、神はないことになる、それ故に神は道德的世界を秩序づけるところのしたがつて世界から區別せられるものである。けれどこの秩序づけるはたらきに於いて一人の秩序づけるものを假定することは必要でなく、まして神を一つの特別な本質として考へるのは神を感性与制限のなかに引きおろすことである。その秩序づけるはたらきは秩序そのものである、*フィヒテ*はそれを能産的秩序、秩序づける秩序 (*ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans*) である。(V. 382.) と曰つてゐる。次にこの神の者は吾々そのものから獨立なものとして考へられなければならない。世界の道德的秩序は、道德的志操とその世界に於いてもつ結果との結合であるが、しかし志操が單に内面的であるかぎり、世界に於ける結果は前者から獨立であり、そのあひだにいかなる必然的因果性も認められない。吾々の意志は結果が成立することの條件ではない、しかしながらたゞ義務のための義務の意志、結果の意圖なき意志こそ、道德的秩序に於いて結果が成立しあたふことの條件である。*フィヒテ*には、道德はあくまで自律的なる、結果の認識からさへも獨立なものでなければならぬ、そして道德的

意志が絶對創始的として立せられるとき、同時に世界秩序は前者を條件として、それに對する結果を立する。「有限的存在者の合道德性の結果は必らずつきのごときものである、すなはち、結果はそれが要請せられたりとするも意欲せられざりしことを、それが意志作用の動機を與へざりしことを、條件として成立する。」(V. 391.)他の言葉でいへば、吾々には行爲の動機と創始の自由がある、そしてその動機の合義務性は行爲を一つの叡智的世界秩序に結合する、しかして結果はこの秩序に於いて、吾々の因果性によつて、なく成起する。すなはち道德的秩序は吾々に依存するものでない、それは吾々の道德的意志にさへ依存せぬ、たゞ吾々は後者に於いてそれを認識する、かゝる世界秩序は道德的意志の主觀的確實性に對して最高の確實なるもの、唯一絶對的に妥當なる客觀的確實性である。(V. 187.)フイヒテは論文の一つにシルレルの詩を引用して、彼のいはゆる世界の道德的秩序としての神の思想を理解せしめやうと試みてゐる――

たとへ人間の意志は搖げど

一つの聖なる意志は生けり、

高く時と空間とをこえて

最高の思想は生き／＼と織りなす、

しかしてもものみな終りなき轉變のなかにめぐれど、

轉變のうちにどゞまる一つの静かなる靈あり。

しかして「フイヒテによればこの神的者、この「静かなる靈は吾々の」たのしき義の行ひ」(Freudiges Rechtum) に於いて體驗せられる。「これこそ唯一に可能なる信仰告白である、随時に義務の命するところを、結果の疑ひや考察なしに、たのしく拘束なく果すこと。それによつて神的なものは吾々に生動的そして現實的になる、各々の吾々の行爲はこれの豫想に於いて成就せられ、そしてそのすべての結果はたゞ神的者に於いて保有せられる。」(V. 185.)

いはゆる無神論論争の宗教哲學的諸論文に於いては、この神的世界秩序の概念を我の純粹活動や「行ふものなき行ひ」または「純粹事行」の概念と結合する何らの企ても示されてゐない。けれど吾々は純粹活動と神的世界秩序とが概念上まつたく一致することをたやすく了解する。兩者はともに時なく活動的なる、そしてその活動に

於いて現實的なるものゝ概念である。知識學の體系に於いて、睿智的世界秩序は、それが *ordo ordinans* として思惟せらるるかぎり、純粹活動のもつとも充實した、具體的な概念である、それは我によつて我の理念のなかに立せられた世界の普遍的絶對的合理性を意味する。たゞ我の我たることの形式を對象とする理論的知的直觀をも超越し、したがつて吾々が規定的に思惟する能はざる我の理念は、世界の睿智的秩序としての神の概念に於いてその充分なる表現を見いだす。フィヒテは「第二の序説」に我の理念を説いてそれは「普遍的理性を、一面には自己のうちに完全に表はし實に全く理性的であり、理性的ならぬ何ものでもなきもの他面にはまた自己のそとにし、かしこの理念のうちに立せられて存するところの、世界に於いて悉く表はしたる理性者」(I, 515) である、と謂ひ、特にそれが一切の人格的限定を克服し抹消したるのであることを説いてゐるが、この理念の認識は、フィヒテによれば、吾々に吾々の道德的活動に於いて實現せらるゝ自由の行爲を基體としてはじめて構成せられる世界の道德的秩序としての神の認識である。こゝに宗教哲學の領域は形而上學の領域に展開する。しかしこの神について、それがそれ自體に何であるか、を問ふことは知識學の仕事ではない、知識學はかゝる獨斷論的設問を爲しえぬ。(V, 214) それはたゞ吾々

にとつての吾々に對しての關係から、そして吾々の道德的規定と本質から認識せらるゝかぎりに於いての神である。これはフイヒテの道德思想と宗教思想の並行的發展に於いて變らざる根本的態度を表はす、彼には神は單に論理的形而上學的絕對者の記號ではなくて、吾々の道德的文化的活動に於いて體驗せられ、歴史とそれを荷ふ人類共同、人道に於いて自己を啓示する神である。フイヒテの宗教哲學的思想の完結的敘述でなくて、たゞその出發點を含むにすぎぬ無神論論争の諸論文はまだこれらの豊富なる思想の暗示を含むにすぎぬ、その充分な展開を吾々は一八〇四年以後の諸述作に於いて求めねばならない。

シェリングへの手紙一八〇一年五月三十一日—八月七日附のなかにフイヒテは言ふ、知識學は原理に於いて缺けるところはない、しかしたしかにそれは完結を缺いてゐる。すなはち最高の綜合はまだ爲されてゐないそれは精神世界の綜合である。私がこの綜合を爲さうと試みたときに人々はあたかも無神論だと叫んだ。フイヒテには、倫理學の上に位する宗教哲學はまさしくこの最高の、精神世界の綜合 (Synthesis der Geisterwelt) を與へるべきものであり、そして彼は一七九八—九九年の諸論

文に於いて特に吾々の道德的活動の實在性が依存する世界の睿智的秩序の概念に於いてこの綜合の場を見いださうと企てゝゐる。更に、一八〇一年の、及び一八〇四年の知識學講義はかやうな睿智的秩序の概念を一層深く、鋭く論理的に洗練する試みとして理解せられる。一七九九年ころの宗教哲學的論文に於いて單に道德的行爲の實在性を保障するものとしてのみ概念せられた世界の睿智的秩序は、これらの知識學に於いては、一つの自由作用としての認識を内面的に制約し、それに認識の眞理性と對象の實在性とが依屬する純粹理念の尊嚴にまで高められ、神の概念はかゝる絶對者の記號として體系の根本概念となる。もしフイヒテの意圖が神の概念の思辨的形而上學的説明に止まるのであつたならば、彼は知識學以外に宗教的信仰の對象たる實在の理論を構成するを要せぬであらう。これらの知識學に於いてフイヒテは認識の最高の對象を形つくる眞理自體の永遠的存在とその純粹なる生命性を力説する、そしてこの永遠的存在はそのなかで一切のまことに在るものが永しへに在りそして生きるところであり、吾々の生活もまた、それが眞に生活であるかぎり、この永遠性のそとに離るゝあたはず、それとともに永遠である。こゝにすでに理論的歸結と宗教的實踐的理念とは全く合一する。一八〇四年の知識學の一節に於

いてフイヒテは彼の哲學が何ら新しきものでなく却つてもものとも古きものであり、すでに基督教が教へたものと何ら本質的に異なるものでないと曰つてゐる。(K. 201) そこでは知識學は宗教的信仰に於いて確信せらるゝ超感覺的實在を成起的に認識するものにほかならぬものゝやうに見える。宗教と形而上學との關係はこゝに問題の新しき位置に於いて解決を迫るものとなる。

けれど吾々はまづフイヒテに於いて宗教的信仰の問題が道德的自由の實在性の保障の問題から生じたことに願ひみて宗教と道德との關係について更に考察を進めやう。フイヒテの體系的演繹の經過を願ひれば、實踐的活動の理論に於いて、法律と道德との區別はその各々に於ける生活行爲の内容に存するのにあらずして、兩者の區別は生活行爲の評価に於いて吾々の取る價値の意味差別に基づく。そしていま道德と宗教との對照に於いても、無神論論争の諸論文から知らるゝごとく、道德的生活と宗教的生活とはその質料を異にするのではない、同一の生活行爲に對して宗教は道德の有たざる一つの特別の意味着色を與へるものであり、そしてかやうにして附加せらるゝ特質は道德的行爲の動機に結合しそれに加はつてその目的との聯絡について自己に確實なる確信を生産する一つの理性透察に存する。こゝに宗教

は精神の一つの態度として道徳から獨立に成立する。その把握をもつて宗教が成立する世界の先驗的意味聯絡は、フイヒテがそれらの諸論文に於いて世界の道徳的秩序として概念したるものは、つぎに「人間の本務」(一八〇〇)に於いて一層精密にそして美しく描寫せられてゐる。それらに於いて宗教的生活は世界の叡智的聯絡の透察をもつての「たのしき義の行ひ」に悉されると考へられてゐる。けれど未だこれらの敘述に於いてフイヒテは、彼の倫理的 *Pathos* の強さに蔽はれて、この「たのしさ」の充分なる理解を吾々に與へえぬ。吾々はそれを更に彼の「現代の特徴」(一八〇五年)や「淨福生活の指教」(一八〇六年)などに求めねばならない。

「現代の特徴」の一節にフイヒテは道徳との對照に於いて宗教の本質をかやうに鮮明に言ひ表はしてゐる、宗教は決して現象へと現はれるものでなく、また人間を彼がそのほかで爲さなかつた何ものかへも衝動するものではない。けれどそれは彼を内面的に完成し、彼をまつたく自己と一ならしめ、そして全く自由に、全く透徹にそして福びにする、一言でいへば、それは人の尊嚴を完成する⁷⁾(VII. 231) すなはち宗教は吾々の人間的尊嚴の最高の位である、それはもはや努力の苦痛を超越した自由である。道徳的行爲に關しては、人は、宗教なしには、まだその行爲に於いていかに完全な

る道德的標準を満足しえたとしてもいまだ人間的尊嚴の完成には達しえぬ。「人は彼の胸の裡なる義務の命令に、たゞそのまゝに、それが命ずる故に従ふ、そして彼の義務として顯はるゝものをたゞそのまゝに、それが義務なるが故に爲す。けれどそのとき彼は自己を理解してゐるか？彼はそれへと彼がすべての瞬間に自己の全存在を捧ぐる義務が自體に何であるかを、そして何を義務が本來意志するかを知つてゐるか？彼はそれを知らない、それ故にこそ彼は聲たかく説明する、それはたゞそれがあるべき故にあるべきである、そして彼はまさにこの無知と不可解性そのもの、法則の意味と行爲の目的からの抽象を純眞なる服従の標識としなければならぬ。〔VII. 222〕たしかにこの無知と不可解は彼の義務への服従の價値を減じはせず、そして義務命令そのものは解せられずともその實質を變じはしない、けれどこの無知は理性者としての人間の尊嚴に一致しない。この不可解と無知のあるあひだは道德的衝動は單に當爲の永遠の不安を興ふるのみであらう、そのあひだは彼の行爲は、その外的現象はいかに完全であらうとも、内的には彼の本質の根柢に於いてまだ分裂、不透徹として不自由があり、そしてそれ故に絶對的尊嚴の缺乏がある。たゞ宗教のみが自由として高貴なるものたる人間に、義務の命令として、そしてその手段たる低きも

のに對して自然法則として、命ずるところの一なる永遠的法則の意味を啓示する。そして宗教は人間をしてこの永遠的法則を唯一の生命の、永遠の生きた發展の法則として理解せし、そのなかに生活的に自己を感せしめる。宗教者には命令的な「べし」は必要でない、何故なら「べし」が命せられるよりまへに彼はすでに意志しそしてその他を意志し能はぬ、されば宗教的敬虔のまへには、あたかも道德のまへに他の外的法則が沈黙するごとくに、内的法則さへも沈黙する、何故なら彼の意志、欲望、愛は法則をそれ自らの裡に攝り入れてゐるからである。道德者にとつては盲目なる服従の價なる自己克服の苦痛は、宗教者にとつては自己の苦痛にあらずしてわれに叛くいやしき本質の苦痛であり、それは死のくるしみでなくて、わがすべての期待よりもはるかに莊嚴なるべき新しき生誕の陣痛である。(VII. 234f.)そして宗教はそれへと潔められたるものを時間と消滅性から絶對的に擧揚しそして直接に一の永遠の所有に移す、彼の目は唯一の神的生活にとゞまりそこに彼の愛が根ざす。されば宗教と道德との區別はまつたく内面的である、宗教はまつたく外的に現はれず、それから結果せられたる何らかのものに於いて表現せられず、それはたゞ内的に人間を完成するものである。宗教者は勿論例外なく義務の命ずるとおなじことを爲す、けれどそ

れを彼はより高きより自由なる心をもつて爲す。宗教に來りあたふまへに人は純粹道徳をどほつて必然的に經過せねばならない。宗教は神的生活と神的意志の愛である、けれどこの意志を悦んで果すにあらざるものはそれを愛してゐるのではない、道徳を経て人は服従に馴れる、そして馴致されたる服従に對して愛がその最美の果實として發出する。(VII 236)このやうな言ひ表はしから、吾々はフィヒテか何處に道徳と宗教の區別を置いてゐるかそしていかに兩者の關係を考へてゐるかを明瞭に理解することが出来る。

道徳との對照に於いて宗教の標識的特質として考へられるものは、道徳的行爲に最高の完成を與ふる内面的自己一致の透察、愛である。こゝに宗教の本質の實踐的そして神秘的方面は充分に指示せられる。けれど彼がこの透察の意味を明らかにしやうとするとき、宗教と形而上學はたがひに接近する。フィヒテによれば、宗教は一つの理論的世界觀に基礎をもつものである。宗教は人がすべての生活を純一なる根源的なる、完全に善くそして福ひなる生命の必然的展開と考へそして承認すること存する。そして「全體の世界と時間に於けるすべての生活を眞のそして本來の生活として認めず、それ以上に他の、より高き存在を世界の彼岸に認めること」それが宗

教的の世界觀の格率である。それ故に彼には「形而上學、超感覺的なもの、こそ宗教の元素である。世界の始まりより今日まで宗教は、それがいかなる形態で現はれたであらうとも、形而上學であつた、そして形而上學、すべて a priori なるものを輕蔑し嘲笑するものは、彼は彼が何を欲してゐるかを知らぬか、もしくは宗教を輕蔑または嘲笑するものである。」(VII. 240-241) このやうにして宗教の概念は全く眞理そのものゝ概念と同一にせられる、宗教は行爲にあらず、行的なるものにあらず、それは一つの眺め (Ansicht) である、それは光、唯一の眞實なる光、すべての生命と生命の形成を自己のうちに荷ひ、その内的核心に於いて貫ぬく光である。」(VII. 248) 宗教の本質は、フィヒテによれば、吾々の生活の内面を貫ぬき、そしてそこからはたらく眞理の永遠的存在であり、その所有によつて吾々に正しき義の行ひがおのづから存在するところの眞理である、そしてこの眞理の永遠的存在から結果する正しき行爲は、眞理が自己にしたがつての行爲として、何らの犠牲にあらず、また忍耐や斷念にあらず、たゞそれみづから最高の内的淨福として發出するものである。(VII. 251.)

フィヒテが一八〇五年の「現代の特徴」の講演に於いて語つたこのやうな思想が宗教の(特にその實踐的)として神秘的方面の本質についての適切なる眞理を含むこと

を何人も認めるに躊躇しないであらう。けれど他方には、宗教が道德から區別せられてその獨特の領域をもつものとして明らかにせられた側らに、宗教と形而上學とは著しく接近して、宗教の特質的區別を理論的思惟に對して危ふく消失しやうとしてゐる。もしこの特質が維持されなければならぬならば、宗教的信仰は理論的思惟に對して、宗教は哲學に對して、いかに關係し、いかに區別せられるか？吾々はそれを彼の「淨福生活への指教」(一八〇六年)の講演に於いて探らうと思ふ。

彼の「道德學體系」に於いてフイヒテは宗教的的信條の内容を一つの超感覺的者の存在の肯定であるとしたのであるが、いま彼はこの超感覺者を純粹存在 (*das reine Sein*) のバルメニデス的概念に於いて固定しやうとする。けれどフイヒテは純粹存在に於いてなほつねに純粹作用 (*actus purus, esse in seculo actu*) を意味し、そして更に活動もしくは作用の抽象的概念のかはりに好んでより具體的なる生活の概念を置き、それをもつて純粹存在の概念の無内容性をまぬかれやうと企てゝゐる。彼には存在の統一性と生活の普遍性とは同一である、そして生活の概念は實在的にも價值的にも最高なるものを、實在と價値との合一を表はす。されば淨福 (*Seligkeit*) や生活はとも

にかゝる絶對的純粹存在の價値的言ひ表はしにほかならぬ。フィヒテが「生活は必ず福ひなるものである、それは生活こそ淨福なるが故に」(V. 401.)と曰つてゐるのはそのやうな意味に於いてある。しかして彼は實在と價値との結合と分離を一つの同一の作用の内容と考へ、それを愛と呼んでゐる。彼はいふ「生活は淨福である、何となれば生活は愛であり、そして生活の全たき力と形式とは愛に存し愛から生ずる。それ自體には無生命なる存在は愛によつて分たれて、自己を自己のまへに立し、そしてかく分れることによつて自己を直觀しそして知識するところの我となる。すべての生活の根はこの我の我たることである。そして翻つて愛は分たれたる我を結合し合一する、この統一によつても止揚せられずそして永遠に留まる分立性 (Zweiheit) の統一こそ生活である。」(V. 401-2.) この愛はさらに存在の感情 (Affekt des Seins) であり、存在はこの愛によつてその單一なる無内容性から脱出する。逆にその愛はすべての在るところのものを單純そして絶對的なる存在に結合しこれらをまことに在らしめるものである。「汝の眞に愛するものを、汝の全たきあこがれをもつて求めそして努力するところのものをわれに示せ、しからば汝はそれによつてわれに汝の生活の何たるかを指すのである。汝の愛するものを、それを汝は生きる。この指す

ところの愛こそ汝の生であり、そして汝の生の根柢、坐處、中心である。汝の裡なるすべての生動は、それらがこの唯一の中心點へと赴くかぎりに於いて生活である。〔V. 403〕まことの生活は眞のそして唯一の、不變の存在との統一に於ける生活である。存在と生活とは同一である、たゞ生活のみが獨立にそして自から自己に由つて顯在し、あたひ、そして翻つて生活は、それが生活であるならば必らず存在せねばならない。存在の概念はまつたく單純そして一なるものゝ概念である。存在は單純であり、自己に同一であり、そして移らず變化しない、それは何らの成起、消滅、變化を含まぬ、何故なら己れに由つて在るところのものはたゞそして全く在るほかに在る能はざるものである。それ故にまたこの一者、一なる存在の愛に生きる生活、まことの生活は變化と雜多を超越して永遠に自己に同一である。眞なる生活は一なる不變なるそして永遠なるものを愛する。眞の生活とその愛との對象こそ吾々が神といふ名のもとに意味するもの、少くも意味すべきものである、まことの生活は神に生きそして神を愛する。それ故にこの生活には何らかの斷絶やまた附加は不可能であり、それは各々の瞬間に全體であり、必然的に、すべての永遠に於いて、それが各々の瞬間に於いてあるところのものである。(V. 406.)

このやうな純粹なる一なる存在の思想は吾々がフイヒテの一八〇一年以後の知識學のいづれの敘述からも見いだすものである、そしてそれが例へば一八〇四年のそれに於いては眞理もしくは確證自體(Wahrheit oder Evidenz an sich)として考へられ、その精神性もしくは自覺性が言ひ表はさるるに對應して、淨福生活の指教の本體論に於てもまた純粹存在と同一なる眞の生活の自覺性が強調される、眞の生活の元素、實質的形式は思想である、(Das Element, der Aether, die substantielle Form des Lebens, ist der Gedanke, V. 410.) 吾々は自覺的ならぬものに生活や自己の享受すなはち淨福を歸することができない。すべての生活は自覺を豫想しそして自覺こそ生活を把握しそれを享受の對象とするところのものである、そしてまことの生活が永遠者との合一に存するならば、永遠者はたゞ思想によつてのみ把握せられねばならない。眞の生活とその淨福とは一つの思想に、すなはち吾々自らと世界についての、それらが内面的なるそして自己のうちに隠れたる神的本質より出づる、てふ一定の見かたに、存する。この一定の見かたこそ宗教である。けれどこの永遠者は思想によつてのほかは把握されない、精神のうちに、思想のそれみづからのうちに根ざしそしてとづく生命性に於いて生活は安住する、それは精神のほかには何ものもまことに存在しないか

らである。眞實に生活することは眞實に思惟し眞理を認識することである。(V. 410.) 單なる知覺や感情は、それらがつとも粗野なる感性的悦樂であるにせよ、またもつとも繊細なる超感覺的恍惚であるにせよ、それらはいづれも、感情としては、その本質上偶然に依屬し、その永遠的として不變的持續を保障されない、そして感情の必然的盲目性は不變的持續の內的觀照と享受を不可能にする、たゞまつたく自己に透明なる、その全内面を自由に所有する明晰なる認識の焰のみに、淨福の不變的持續は託せられてゐる。また、道德もこの永遠性の保障となるには足りない、何故なら、明晰なる概念に於いて神性を抱合するものにあらずしては、眞の徳に、眞なるもの、善きものを世界のうちに無から創造する行爲に、昇りえぬからである。(V. 411.) かゝる不壞なる神的本質に於いての吾々みづからと世界の唯一のそして眞なる見かた、この思想は、フィヒテによれば、基督教が眞の生活と淨福の條件とした信仰そのものにはかならぬ。(V. 412.) 自覺的なる絶對者はたゞ自覺的作用によつてのほか把握せられない。

フィヒテによればこの信仰もしくは「すべての認識の元素の透察」は「精神の集注、その自己への復歸」や「心ふかき眞率」によつて吾々の裡に生産せられる。「宗教は人が信ずることに存するにあらずして、人が臆見をはなれ、他人の理知に盲従することを

やめ、そして他に於いてならず自己に於いて、他人のならぬ己れみづからの精神的眼光をとほして、神を直接に觀、もち、そして所有することである。これはたゞ純粹なる、獨立なる思惟によつてのみ可能である、何故なら人はたゞ自己の思惟によつて自己になるのであるから。」(V. 418) さればフイヒテが宗教的透察の能力として立した思惟が單なる理論的反省的思惟ではないこと、そしてこゝにはゆる思惟がたゞ人格の自由の最深の創造的作用を意味することは、誤解の餘地なく、明瞭である。かゝる思惟に對して學的哲學はその技工的そして體系的發展を所有するが、けれどその内容は哲學のみが専ら所有するところでない、哲學的に思惟するものゝみが眞に思惟するといふことはできない。(V. 417) フイヒテはかやうな思惟を哲學的技工的思惟から區別せらるゝのみならず却つてこれによつても豫想せらるゝ非技工的そして自發的なものとして、自然的眞理感(der natürliche Wahrheitsinn)と名づけてゐる。この眞理感の存在は宗教的眞理の通俗的講説の可能性の條件である。(V. 419f.)

かゝる一つの世界觀としての宗教は、フイヒテにしたがへば、一つの不變なる世界に對する種々の見かたを與へるところの、世界の反省に關しての、知識の分化の一形象である。フイヒテはその諸相に於いて價值を異にする五つの世界觀を區別する。

第一の、もつとも低き、もつとも表面的なるものは感覺的世界に實在性を歸し、これを眞のそして唯一の實在と考ふるところのもの、理論的そして實踐的唯物論の世界觀である。フイヒテによれば、この誤れる世界觀の立場へどみちびく論理的歸結は考へられぬ、かゝる世界觀はただより高きものを顧りみざる外的感覺的事象に對する愛から生じ、對象によつて規定せられたる自己に對する愛としての感覺的享樂がこの世界に於ける幸福である。(V. 465f. 514f.) 第二は世界を秩序とそして理性的存在者の結合に於ける平等なる權利との法則として思惟する。それは存在する世界を秩序づけそして多數者の自由を平等ならしめる一つの法則に於いて、すなはち命令しそして禁止する一つの命令に現象世界の實在性と根據そして目的を置くところのものである、これは「合法性」(Legalität) もしくは「定言命令の立場」と名づくべきものである。フイヒテによれば、カントは、もし人が彼の哲學的進路を「實踐理性の批判」より先まで辿らないとすれば、それまでのところではこの立場のもつとも適切そして徹底的な例である。(V. 467.) 人間に於ける實在性と獨立性がたゞ彼に於いて支配する道德律によつて證せられ、そして人間がたゞ道德律によつてのみ自體に何ものかになる、といふ見かた、それをフイヒテは自らも法律學と倫理學とを基礎づける立場と

して取つたにはちがひないが、れどそれを最高のものとは考へなかつた、と曰つてゐる。(V. 468.)

世界の第三の見かたは「より高き眞なる道德(die höhere, wahre Sittlichkeit)の立場」から
 の世界観である。精神の世界のための法則が最高のもの、第一次的なもの、そして絶
 對的なものとせらるゝことに於いてこの立場はさきの合法性の立場と一致する。
 けれど眞の道德の立場に於いて絶對實在的とせらるゝ法則は、第二の立場が取るこ
 ころの單に存在するものを秩序づけるものではなくて、新しきもの、まつたく在らざ
 りしものを存在するものゝなかに創造する法則である、こゝにこの立場を合法性の
 立場より高次のものとして區別する内的特質がある。この法則は人類を現實に於
 いて、その使命上あるところのものすなはち内的神的存在の圖像をして啓示となす
 ことを目的とする。この見かたに於いて眞に實在的そして獨立的なるものは聖や
 美や善などの價値であり、そして人類はこれらを自己のうちに表はすべく規定せら
 れたる第二次的存在である。既存のものを秩序づける法則はこゝには單にたゞ手
 段たるにすぎず、更に感覺世界は自由と道德性の行はるゝ外延を示すにすぎずして
 それ自身に實在性をもたない。このより高き道德こそ、フィヒテはいふ、それに由つ

てそしてそれを抱く人々によつて宗教特に基督教や、學問、法制、藝術など、すべて吾々の所有するよきそして尊敬に値するもの、文化が世界に來れるところのものである。この立場からの世界觀をフイヒテは秀でた詩人たち(シルレルやゲエテ)に於いて見だし、そして古代ではプラトンの、そして近代ではヤコビの哲學がしばしばこの境に觸れてゐると曰つてゐる。(V. 469.)

第四の世界觀は「宗教の立場」に於いて展開する。それはたしかに第三の立場からの世界觀と離して考へられず、これから出發すると考へられるが、けれどもこの立場はかのより高き道德の立場の上に、かの聖や善や美が決して吾々の所産でなく、自體に空虚なる精神、光、思惟の所産にあらずして、光なる吾々に於ける神の内的本質の顯はれであることの、明晰なる認識」(V. 470.)を加ふることによつてそれの上に自己を高める。この世界觀の唯一的格率は、神のみが在り、そしてそのほかに何もものもなし、てふことである。けれど神が在り、といふとき吾々は神のまつたく空虚なる、神の何たるかについて何ごとをも答へざる概念をもつのみである。そして例へば、神が絶對的に自己に由つて、自己から、自己のうちに在る、といふときは神について附加しうる唯一の賓辭であるが、けれどこれは神の本質を語るものでなく、神についての

吾々の思惟のしかた、吾々の悟性の形式を語るにすぎぬ。かゝる神の概念はまったく實質なき影であり、神がありといふときに神は吾々にとつて無であり、かく言ふことによつて無になる。けれど神はこの空虚なる概念のほか、その實なる、眞なるとして直接なる生活に於いて吾々の裡に入る、もしくは正しく言へば吾々は神の直接の生活である。聖とき人々が爲し、活きそして愛するところのものに於いて神はもはや影像に於いてにあらす、もしくは一つの覆ひに被はれてにあらす、その固有の、直接の、力強き生活に於いて顯はれる。そして神の空虚なる概念によつては答へられざりし問ひ、神は何であるか？は、こゝに、神に自己を委ね、神によつて活かされた人の爲すところのものこそ神である、と答へられる。「なんぢがまのあたりに神を、それ自らのうちにあるがごとくに、見やうと欲するならば、神を雲のあなたに求むるな、汝は汝のあるところに必らず神を見いだしあたふ。神に己れを委ねたものゝ生活を觀よ、そして汝は神を觀る、汝みづからを神に與へ委ねよ、しかして汝は神を汝の胸に見いだす。」(V. 470—472.)

かやうにして宗教の立場にいたるまで世界觀は各々の段階に於いて漸次的に深さと明晰を加へる。「明晰はたゞ深きところに存する、表面にはたゞ暗黒と混亂とが

横はるのみ。』(V. 416)この各段階は先だつものを自己のうちに取り入れて更にそれに自己のものを加へる、そして後段のものを先だつものよりも一層深める透察は、またその發出の絶對的自由によつて、これらの段階をたがひから分離し獨立にするものと考へられる。例へば、文化もしくはフイヒテのいはゆる「より高き道德の立場」に於いて道德的行爲は必ずしも神に於けるその根據の意識を必要としない、そのやうにまたフイヒテが最後に宗教の立場の上に「學問の立場」を置き、こゝに世界觀のもつとも明晰なるもつとも深きものが現はれると説いてゐるときにそれは宗教を學問に依存せしめるところではない。フイヒテは、一なる絶對的なる、そして自己のうちに完結せる學問(哲學)すなはち知識學が、一者が多へど、絶對が相對へど、無限が有限へど、移るすべての點を、その秩序と相互の關係に於いて完全に把握する勢力をもつことを主張する。哲學は、すでに宗教がもつ透察すなはちすべての多が一者に於いて基礎づけられそしてそれに還元せらるゝてふ透察を超えて、更にこの一と多の關係の「いかにして」の透察にまで進む。されば宗教にとつては單に一つの絶對的事實であるところのこの聯絡は、學問によつて成起的(Genetisch)に概念化せられる。學問なしにも宗教は一つの單なる、しかしながら動搖せざる信仰であるが、學問はすべての信仰

を高めて一つの觀照 (Schauen) に變ずる。けれど淨福の生活としての宗教は學問に依存せず、後者は淨福の生活に加へられた一つの最高の透察たるのみ、決してこの生活の條件ではない。しかしこの絶對的明晰は、吾々が神の似すがたを模したるに缺くことができない、吾々が神的存在のすがたを表はすことを要求するかのより高き道德や文化の立場から吾々はこの學問を吾々と他のものに於いて實現すべく課せられる。(V. 472f.) かやうにして宗教の問題に沿うて、フイヒテには、認識によつて獲らるゝ絶對的明晰性と淨福生活との全的合一としての理性文化の終極の理想が形づくられたのである。

なほ吾々はフイヒテの叙述にしたがつて道德と宗教そして哲學とについてその各々の特質を考察しやう。道德的生活に對照すれば、宗教と哲學との二つは單に觀照的 (Betrachtend und beschauend) であつて、それ自體に能動的そして實踐的ではない。

これらは靜止的な、心情の内部に安住する「眺め」であり、それは一つの行爲へと衝動するまたは發出する世界觀ではない。けれど、この點をフイヒテは特に高調してゐる。眞の宗教はそれに抱かるゝものゝ靜觀をたかく己れの領域に擧げしめるが、けれど彼の生活を行爲の領域、純粹道德的行爲の領域に固く保持する。まことの宗教性は

單に觀照的であるのみでなく、それは必然的に能動的である。宗教性は神が吾々の裡に眞實に生きそして活動的でありそしてその業を完成するとの深き意識に存する。しかし吾々に於いてまことの生活なく活動や顯はるゝ業なくばまた神も吾々のうちにはたらきえぬ。宗教は吾々の現實的行爲からはなれた特別の仕事ではなく、吾々のすべての、それなしにも獨立に進行し能ふ思惟や行爲を貫ぬき生かし、浸す內的精靈である。彼の智慧に依てより高き道德の對象にまで擧げられたる人は、彼は、もし宗教が彼を抱くならば、必ずこの境に生きそして行爲するであらう、何故ならこれこそ彼の固有の業なるが故に。そしてより低き業をもつものには、その低き業は宗教によりて聖化せられて、たとへより高き道德の質料を獲得せずとも、なほその形式を獲得する。この信仰に於いて彼の畑を耕やし、または見ばえせぬ手工をまめやかに營むものは、人がこの信仰なしに人類を幾千年のかなかなたまで幸福にしえたとしても、この人より高くそして福である。(γὰρ τὰς)かやうにすべての營みのうちに特殊の價値を生産する宗教性の內的精神をフィヒテは美しき、そして全たく知識學の根本思想に一致した言語をもつて、つぎのごとく語つてゐる。宗教者は、彼の世界を、彼の愛と努力の對象を何らかの享受として、なく、たゞ彼の世界を一の行爲 (ein

「Tun」として解する。その行爲を彼は、それが彼の世界である故に、ひとり活きそしてそのなかにのみ活きたたひ、そしてたゞそれに於いてのみ自己のすべての歡びを見いだす。この行爲を彼は、それによつて感覺世界に於けるその結果が現實になるがためにでなく、欲する。何故なら行爲に於いて結果もしくは失敗は全く何ら關はりなく、彼はたゞ純粹に行爲としての行爲に於いて生きるからである彼がそれを欲するのはそれが彼に於ける神の意志であり、そしてまことの存在に對する彼の固有のそして本來の分けまへであるからである。そしてこのやうにして彼の生活はまづたく單純にそして純粹に、他のものを知らず、欲せず、この中心點からそとに漂び出づることなく、そのそとに横はる何ものによつても觸れられず曇らされずして、流れ出る。」(V. 474f.)

この説明は宗教についてきはめて高きそして純粹なる概念を吾々に與へる。宗教はこゝには道德的行爲とも、また形而上學的思惟とも區別せられて一つの獨立なる價值意識としてその固有のあたゝかきそして微妙なる生命のまゝに與へられる。無神論論争の諸論文に説かれた、世界の道德的秩序の認識としての宗教がたゞ道德的行爲と結合し、これを唯一の基礎とするに對照すれば、「現代の特徴」や「淨福生活の指

教に説かれたところの、統一的な神的生活の透察としての宗教は、たゞに道德的行爲とのみならず、藝術や學問やまた社會的生活や私的日常生活の一切の作業と結合し、一つのいづれかの價值にしたがつて規範づけられる各々の生活行爲に内在してそれらの生命性を形づくり、かゝる價值の顯はれざるところにも、生命性の特有の感情としての淨福をそこに生産する。そしてその普遍性によつて宗教的價值の理念は他の諸文化價值との並列を脱してそれらに對して一つの絶對性と超越性を維持する。そして哲學と宗教との關係の規定にしたがつて、この神が自體に何であるか、もしくはそれが「いかにして」現象形式の多樣と聯絡せしられるか、は純粹思辨的問題として哲學や形而上學の範圍にゆだねられ、宗教哲學の固有の對象としては文化生活に内在しその生命性と淨福を形つくる神的生命が殘される。フイヒテは、まへとおなじくこの時期に於いても、神の人格的および實體的概念を能ふだけ遠ざけやうとしてゐるが、かの存在にも概念にもあらぬ秩序てふ概念が吾々に理解を困難ならしめた神の統一的存在はこゝでは生活概念によつて吾々の理解に接近せしめられる、そのうへに生活概念は總て人格神の概念によつて充足せらるゝ宗教哲學的要請を充足しやうとする、こゝではフイヒテは、神的世界支配の信仰の根據などに於い

てよりも一層濃厚にかのファウストがマルガレーテに語るごとき、美しき浪漫的宗教思想の染色を帯びてゐる。彼みづから二つの簡素なる十四行詩に彼の信仰告白を總括して歌つてゐる――

*

何ものがわが眼にこの力を與へしか、

すべてのみにくき形象はわが眼のまへに壊え去り、

夜はあかるきたのしき日々の晝となり、

亂れしものは整ひしかして荒廢はいのちとなりぬ。

時と空間との糾へる糸をわけてわれを

たゞしくみちびきて、かの美と眞と善と妙樂の

永しへの泉へと、伴ふものは、そこにわれを沈め

わがすべての努力を浸し飽かしむるは何ものぞや？

これぞ！ウラニアのまなこに、かの深き、

くまなく澄める、青き、しづけき、きよき

光の焰に、われ自ら静けく見入りしときより、

そのときよりこのまなこはわが心の深みに宿り、
わが存在のなかに永しへに一なるものとなり、
わが生のなかに生き、わが觀照のなかに觀る。

※

神のほか何ももなく、神はいのちならぬ何ものにてもなし、
なんぢ知り、われなんぢととも心ひとつに知る、

されどいかにして知識はありあたふべき、

もし神のいのちの知識にあらざりせば！

「あゝわれはわが身を神のいのちに與へ去らむと

すれど、いづこにそれを見いづべきか？知識のうちに

流れ入るときいのちは變じて假幻となり、しかして

知識にまじり、その蔽ひに閉ざられ了らむ。」

いともさやかに蔽ひはなんぢのまへにかゝげらる、

なんぢの我こそその蔽ひなれ、亡ぶべきものは死ね、

しかしてのちたゞ神のみなんぢの努力のなかに生く。

この努力よりも永らへ生くるものを見とほせよ、
 さらばなんぢに蔽ひは蔽ひとして見ゆべくなり、
 しかしてなんぢはあるがまゝに神のいのちを見む！

(VIII. 461—462)

吾々はフイヒテの哲學に於ける宗教と形而上學との關係を決定してつぎのごとく曰ふことができやう。宗教は一つの超感覺的者の存在の承認に始まり、その實在性にわが實在性を托する生活である。しかしこの承認の行爲作用は人格の絶對的自由の最高の作用であつて、自己に自己を成起せしめる行爲が思惟と呼ばれる意味に於いて、それは思惟と名づけられる。この承認こそ吾々のまへに吾々の一切の理想的努力、美や正義や善や聖が純にそして完全に實現せらるゝ叡智的世界の眺めをひらく、しかして哲學の最高の、否唯一の課題はかゝる思惟を技工的にそして體系的に展開し、そしてそれに沿うて叡智的世界の法則をその一なる絶對的存在に基礎づけることである。フイヒテの知識學は、その概念形式の構造に於いて、その初期のものど多く異らないが、一八〇一年以後のものに於いてはもはやその初期のものに見ることなき道德的義務意識に於ける主觀の絶對的實在性に満足せずして、かゝる主觀

の要求の實現がそこに行はるゝ超越的領域をもつてこれの上に置きそれに絶對的實在性を歸する、それ故にこの領域は主觀と客觀の對峙を超越する。彼の思想の發展をたづねれば、フイヒテはもと道徳的活動に對して想定せられたる世界の道徳的秩序の概念から、その理論的洗練の結果として、この超主觀的(したがつて超客觀的)存在の概念へと到達したと見られる。されば無神論論争以來の宗教哲學的諸論文は初期の知識學の完結を意味するも、後期のものゝ出發點を含むものである。

もし吾々が多くの哲學史家とゝもに「我」の知識學をいはゆる「實踐理性の優位」の上に立つものとするならば、吾々は彼の後期の「存在」の知識學を「宗教的理性の優位」(Primat per religiösen Vernunft)の上に立つものであると曰ふことができる。こゝには、あたかも先驗唯心論に於けるシュェルリングにとつて藝術的直觀が哲學的對象領域の創造者であるとおなじく、宗教的確信がまことの存在の啓示者であり、哲學はこの確信によつて、まつたく自由にそして直接に把握せらるる存在とその顯はれを追つて構成する理論にほかならぬ。

フイヒテは説く、神のみが在り、そしてそのほかに何もものもない。そして知識は神の直接の現象であり、世界はそれをとほして媒介された神の第二次的現象である。

一なる神的存在は知識の諸形式に於て事物の雑多へと分割して現はれる。されば一者をたゞ知識の映す雑多として、現象の世界として見るかぎりには、吾々は神を見ず、たゞその蔽ひを、あるひは物質的物として、あるひは自然法則や道徳法則を見るのみである。「つねに形式が吾々に本質を隠蔽する、つねに吾々の観るとそのものが対象を隠し、吾らの目みづからが吾らの目をさまたげる。」(V. 47) フィヒテが「形式」(Form)のもとに意味するのは存在と區別せらるゝその顯在もしくは定有(Dasein)によつて存在のなかに作用せられたるものゝ總括である。しかし存在はその形式に於て自己の内的本質を何ら變化することなく、それがそれみづからのうちに在るがままに存在し、そして形式に於いて存在するものは一なる不變的存在のほかにならぬ。(V. 509) 神そのものさへ本質と形式との抱合を止揚することができぬ、そして神の顯在はその内的本質から必然的に生せねばならず、神の内的本質の結果として本質は形式と分ちがたく結合し、そして自らに由つて形式に入る、と考へられねばならぬ。フィヒテはヨハネ傳福音書が「ことばに於いて意味するものはこの形式であると説き、この福音書の序のつぎのことき替手曲を興へてゐる。「太初に、すなはちあらゆる對立の可能性やあらゆる任意やあらゆる偶然やそしてそれ故にあらゆる時間から獨立に、

神的本質の内面的必然性に基づいて、形式があつた、そして形式は神と、もに、すなはち神的本質の内面的規定性に基づいて、そしてそこから形式の顯在が發しつゝ、あつた、そして形式は神であつた、すなはち神は形式に於いて、神が己れみづからのうちにあるがごときまゝに、歩み入つた。(V. SHO) フィヒテは、他の知識學例へば一八〇四年および一八一〇年の(に於いてはより精密に、この形式の分化を説明してゐる、それによれば形式の一半を形つくるものは自體に永遠なる、自己に同一なる存在の無限的連續的形成と規定化である、絶對的存在はこれに於いてたゞ自己を形成し、その無限性の法則にしたがつて自己に内的神的本質を形成する。形式の他の一半として分化するものは、かくのごとくして無限に形成せらるゝ世界の反省の諸ろの立場、すなはちさきに擧げた五つの並列してそして互ひに排斥する世界觀の觀點である。(V. 510f. Die Wissenschaftslehre von 1804. X. Iorff 參照。)

吾々はこれらの觀點がいかにして立せられるかを問はねばならない。それらの觀點と存在そのものとの關係を考へれば、これらの點へと分裂するものは存在すなはち絶對者そのものであるが、けれどこれらのはかのすべての時間契機をとほしての無限的形式のごとくに現實的に立せられるにあらずして、そしてすべての時間契機

をその一觀點よりの見かたをもつて充實することについてはこれらはたゞ一様に
 可能的として立せられるのである、すなはち存在はこれらの各觀點に對して、必ずし
 も必然的にしか取らざるを得ざるもの、もしくは現實的にしか取らるゝものとして、
 入るにあらず、たゞ可能的にしか取るべきものとして歩み入るにすぎぬ。絶對的存
 在は各觀點からの理解されかたに對してまったく無規定的、まったく無差別的であ
 る。存在はこの關係に於いて可能性より以上に進まない、それはこの形式によつて
 その理解せられることのもしくは反省の自由と獨立とを立するのである。いはゞ
 對者は自己をこの形式に於いて、自己を反省する絶對的自由として、自己の内的存
 在からの絶對的獨立として、遠離する、しかしそれは自己の外に自由を創造するにあ
 らず、この形式に於いてそれみづから己れの外なる自由である。かつてフイヒテの
 知識學の根本概念を代表し、そして絶對者の表示であつた「我」は、こゝではその正しき
 意味に限定せられて、たゞ反省の普遍的形式、絶對的本質の形式の内的有機的統一
 のみを意味し、そしてかの存在の無限的形成への分裂の形式もまた反省形式の獨立
 性に基礎づけらるゝ(V. 512)ことに於いて、我概念の役目はこの形而上學に於いて保
 存せられてゐる。フイヒテは他のところで「神の外に一つの自由、自己から自己に由

つて自己規定があるか？はすべての哲學にとつての根本問題である。〔Wissenschaftslehre von 1812, X. 379.〕と曰つてゐるが、こゝにその答へはまつたく目的論的に構成せられる「絶對的存在は、その形式に於ける自己を、その存在に於ける自己から區別し、自己を自己のそとに突きはなす、それはふたゝび活き活きと自己に還るためにである。」(V. 512) けれどより明晰にフイヒテは一八一二年の知識學に於いて曰つてゐる、自由は、眞理があり、そしてそれとゞもに現象が現象として認識され、そして神がその背後に認識せらるゝために、作用せねばならない、翻つて、現象が現象として、そして神がその純粹性に於いて現はれねばならないならば、自由はあらざる能はず、何故ならたゞ自由、獨立なる生活のみ自己を反省し能ふ故に。〔X. 377〕したがつてこの法則、この目的は自由の實在理由である、それ故にこの目的の充足とゞもに自由はその任務を完結して消失せねばならない。こゝにフイヒテの晩年の思想を着色する一種の禁欲主義の色合ひ、自由の實在に於ける自由の否定の思想が現はれる。彼は曰ふ、私の獨立性と自由とは私の存在に屬し、しかるにすべての存在はその直接の意識に於いてその情緒 (Affekt) をもつゆゑに、自己の獨立の意識があるかぎり、この獨立に對する情緒、愛、それに對する信依がなければならぬ。しかるに自由は本來生活の立場の單

なる可能性であり、そしてこの可能性はさきに擧げた五つの觀點に悉きてゐる故に、それらの觀點の捕捉を完了したものは、可能性は實現され、残る自由はなく、したがつて我の獨立性への愛や信依はきえて、より貴き愛と信依に位置をゆづる。我がなほ固有の自己活動性によつて存在の完成されたる形式へと働かねばならぬあひだは、彼のうちに自己活動への衝動と満足されざるあこがれとは、恵みふかき促しの鞭として、偽りならぬ妄想ならぬ自由の深き自覺とともに残る、けれど彼が自己を完成するとき、この意識は除去され彼にはいまや存在はしづかに、唯一の彼に残れるそして除かれざる無限性の形式に於いて、流動する。(V. 51) ことから、より低き生活とより高き生活を區別する標識は、前者に於ける自己の獨立性の感情愛、信依の存在と、後者に於けるそれらの感情の不在として見いだされる。このやうな説に於いて吾々はむかしと變ることなく能動的なる行爲の人フ、ヒテの心を満すものもはや單に己れのそとにはたらかむとする強き自己感情にあらずして、その觀照が永遠の理念の世界に向へる澄明なる無私の生命であることを知覺する。

我の獨立性、自由の愛と信依から第一に出づるものは、一定のしかたに於いて對象によつて規定せられた自己への愛として、感覺的受用への衝動である、唯物論的世界

觀はこの愛に對應するものである。(V. 515f.) 第二には、合法性の道德の考へかたに於いて單に形式的なる自由の愛、自己を輕蔑せざるを欲することより生ずる客觀的の自己規定への我執が生ずる、この立場に於いて人は「たゞすべての情欲の拋棄のうちに」なほ保留せられたる自由への信依によつて己れのために一つの法則をつくり、そして彼の見たかたに對して眞に實在的なものに一つの法則の形式を與へる。(V. 516) フィヒテにしたがへば、感覺的世界の享樂とにも、ストア的嚴格主義の道德や合法性の道德は未だ我の獨立性の愛の存在を含むものとして、より低き生活のなかに貶される。かの定言命令は感覺的意欲に對する斷念のうちに、しかもわが形式的獨立性の信依あるが故に、永遠者の意志に對する冷淡より出づるものである。(V. 518)

神的本質は相互に容れざる自由のいづれの立場にも全くはそして分たれずには顯はれぬ。勿論これらの觀點の彼岸に於いてそれはこれらの點にもとづく蔽ひに隠されずして、まつたく顯はれるが、それに於いて神的本質は永遠に流るゝ生活の形式に於いて生き、すべてそこに在るものゝ深奥の根基を形づくり、本質と形式との分たれざる合一である。そしてもしこの存在が、すべての存在とにも、それ自らの情緒をもつならば、それはその展開すべきがごとくに必然的に展開する絶對的存在の

靜止的、永遠的、そして不變的意志にほかならぬ。我が自由のいづれかの點に立つあひだは、我はそれ自身の存在をもち、それは神的存在の一面的、そして不完全的存在であり、したがつて存在の否定である、彼の既存の意志はそれ故に完結されたる神的存在の意志と情緒に合一しない。(V. 517) 人がなほ自己に何ものかであることを願ひ、わが自己の愛をもつあひだは、神は彼に來ない、けれど彼が「自己を純粹にし、全く、根柢まで否定するとき、神のみが残り、そして神はすべてに於いてすべてである。人は自己に神を創造することはできぬ、けれど自己を、本來の否定として、否定することができ、そのとき彼は神に没する。」(V. 518)

かやうに自由の最高の作用としての自己の否定を、自由の完結による自由の形式の除去を純粹なる神的生命への合一の制約とすることは、まつたくかの神に陶醉する神秘思想の説くところと一致するやうに聞える。「すべての獨立的存在はたゞ眞の存在の制限にすぎぬ故に、この獨立性とその愛とを抹消し了つてはじめて人は眞の存在と生命にしたがつて淨福に入る。(V. 523) といふごとき思想を吾々はたやすく宗教的神秘思想家のうちに、例へばかの「獨逸神學」(Theologia Germanica)に於いて見いだすことができる。けれど神秘思想家たちがかゝる自己否定によつてそこに昇り入

るところのものとして説くより高き生活が純なる觀照的生活(bios theoretikos)であるに對照して、フィヒテがこゝに説くものは彼のいはゆる「より高き道德すなはち藝術や法制や宗教や學問の文化的創造の生活、英雄的な行的生活(bios praktikos)である。吾々はフィヒテがこの生活、彼のいはゆる「理念に於ける生活」(Leben in der Idee)について語る美しき讚歌を「現代の特徴」のなかに見いだす。「理念が一つの固有のそして獨立の生命として自己を表はすとき、より低き程度の生命、感覺的生命はまつたくそのなかに消失し、吞まれそして悉きる。低度の生命の自己に對する愛と關心とは否滅せられる。けれどこれらの缺乏はすべてたゞこの關心の存在より生じ、そしてすべての苦痛はたゞこの關心の毀傷より生ずる。理念に於ける生活はこの領域に於いてあらゆる毀傷から永遠に保障せられてゐる、何故ならそれは自己をこゝから引き去つたからである。この生活にとつてはもはや何らの自己否定や自己犠牲はない、否定すべき自己や犠牲の對象はそのまなこから除かれ、その愛から消え失せる。たゞこれらの對象をいまだ價值あるものと考へるもののみこれらの犠牲や否定を讚歎する、それは彼らがまだみづからそれらを拋棄しないからである、人がそれらを拋棄するとき、それらは消えて無となり、そして人は何ものをも失はなかつたことを

見いだす。この理念に於ける生活に對しては嚴そかに命令する義務命令は止揚せられる、これは快樂を豫想し、そしてたゞはじめに情欲を心のくらし隅に追ひこめて、理念がその生命を展開する位置をつくりえむがためにのみ存在する。たゞ最初の一步のみ、そのみが苦痛である。けれど一たび通過したならば、はじめに嚴格なる義務として威迫したものは、いま、人がたゞそののみを爲したきもの、それがためにのみ生きまほしきもの、唯一の快樂、愛、淨福として現はれる。人が一つの深き哲學とは自己犠牲と自己否定の冷く暗き道德を命ずるものであると思ふのは誤りであつて、否、深き哲學は人を、何らの快樂を與へぬものを抛げすてよと、しかすれば限りなき享受を與ふるものが吾らに來り吾らを抱くであらうと、招くものである。理念は獨立であり、自ら足り、自らのなかにひらく。それはたゞ在らむがために生きそして在らうとする、そしてそれ自ら以外に位するその存在の一切の目的を輕蔑する。さればそれは己れの生命を決して何らかの成果や、利益や效用等の外的標準にしたがつて評價し愛しはしない。理念が全人類に於いて決して幸福などをならすたゞ尊嚴を（幸福に値ひすることなどなく、たゞ尊嚴そのものを努力し求めるとおなじく、そのやうに理念はそれが個別的生命に於いて榮えるときに、何らの結果を要することな

くして、それ自身に於いてこの尊嚴をもつて全く滿されてゐる。成果の不確實は、それ故に、理念の内的明晰性をすこしも曇らせず、また實際の不到達はかつて苦痛を生ぜしめることができぬ、何故なら理念は成果を豫期せず、そして感覺的情欲とともにそれを抛棄したからである。いかにしてこの自己のうちに完結せる生命の環のなかにいたみや惱みが入り來ることができやう？、理念は更に自己により自己に足れる、永遠に自己から湧く生動せる生活として他の何ものをも要しない。この永しへに直接に現在する獨立とそしてこの永しへにそして不斷に自己から發する作用のための自己の充足の自己感情——この永遠に自己を悉しそしてすべての永遠に於いて恒常なる力をもつて揚る焰の充實性——こそ理性生命のみづからに對する愛として自己の享受と淨福である。それは決して自己の優秀の觀照に於いてする空虚なる沈思ではない、何故なら觀照は存在によつて吞みつくされ、そして觀照のためにはやすみなく燃ゆる生命の焰はひまも時をも與へず、すべての過去を忘却のふところにすてつゝ、各々の瞬間に自己を新に生みなすのであるから。(VII. 56—58)

吾々はこゝにスピノザのいはゆる神の知的愛 (*amor intellectualis dei*) もしくは神の自己に對する 一つの英雄的文化理想主義に融合してゐるのを見る。フィヒテ

のいはゆる「より高き道德」は感覺世界のなかに一つの新しき世界を創造する、それは神の直接的生命の時間のなかでの現はれである。それは自體にはたゞ體驗せらるべきものであり、その特質をば「神の靈感にさそはれたるものが吾々に、そのあるがまゝに、啓示する、そしてそれは神がそれを啓示するものである故に、靈感にさそはれたるものが啓示するときのものである」(V. 525) この神的生命の外的そして消極的標識は、それが純粹にそれ自らのために愛せられ、決して何らか他の目的への手段として愛せらるゝにあらざることである。「たゞそれ自身によつて、そして最高の、すべて他の愉悅の程度を無限に超えたる、程度に於いてよろこばすところのものこそ、神的本質の現實に於ける顯はれである」(V. 526) それは「美として、全自然に對する人間の完全なる支配として、完全なる國家と國家關係として、學問として」すなはち「嚴密なる意味で理念と名づけられるもの」に於いて顯はれる。これらの理念とその能動的情緒は、單なる自然現象としては、藝術や政治や學問その他の才能として現はれる。そして自然的才能のみですでに人を感覺的享受の拘束やまた合法性の道德のストア的無感情から解放して、人をしてまことの生活の本質的内容へと昇らしめる、しかしこれらの才能の行爲は、たとひ美のために美を、また眞理のために眞理を目的とする

とはいへ、まだ自己の外に一つの成果を求め、そして成果の欲望が單なる純粹行爲のよろこびに混交せるあひだは、より高き道德もまた自己のうちに完全に純化せられず、明晰でなく、苦痛の可能性を含むものである。(V. 528・529) この苦痛の可能性を除去するものは、もはや外的成果をもとむることを要せざる行爲の價値の信念、たとへば道徳的行爲を活かす善の勝利の確信のごとき、でなければならぬ。

フィヒテがこの最後の高さに於ける生活になほ個別的形態を許してゐることは特に注目に値ひする。傳統的な思辨的神秘思想からフィヒテの宗教的世界觀を區別する他の一つの特徴は、さきのと密接して結合せるものであるが、神的生活に於いて個性の保持する意味と價値である。多くのことに汎神論的なる、神秘思想に於いては個別的存在は何らの實在性をもあたへられず、そして一般に宗教的解脱は一つの個別的生活の假象の消滅、個別的存在の虛妄なる意識の抹殺に於いて達せられると考へられてゐる。この差別はフィヒテが個別化の原理 (*principium individuationis*) をより深く絶對的存在の生命性に基礎づけてゐるとによつて生ずるものである。彼は一八一〇年の講義、意識の事實などに於いて次の如くに説いてゐる、純粹なる一な

る生命は、それが現實的になるべきならば、その普遍性から脱して一の幾何學的點へと自己を凝結せねばならない、そしてこの作用はまつたくたゞ自由なる生命の絶對的作用である、そして個性はかやうな凝結點 (punctum contractionis) を表はす、すなはち生命が實在的にすなはち自己のための存在になるために自己を凝結する作用こそ個別的存在がよつて成るところの根源的作用 (actus individuationis primarius) である、しかしそれは個性を一つのまつたく獨立の存在として立するのでない、個性はこの作用に於いて存在の理解の原理 (Begriffendes Prinzip) として存在そのものと分つべからざる合一を保有する。(II. 639f. Die Tatsachen des Bewusstseins. 1813. IX. 558f. 參照) このやうな説明はたしかに一つの形而上學譬喩にすぎないと曰ふことができるが、けれど吾々はこゝにはあるひは譬喩をもつてするほかに語りがたき一つの秘義に面してゐるのであることを思はずにゐられない。フイヒテも多くの神秘思想家とおなじやうに、より高き生活への登場の制約として自己の否定を説いてゐるが、けれどこの自己否定は自己の愛や主我的に制限せられたる意志の拋棄の倫理的作用である、そして自己の愛が否定せらるゝことによつて獲得さるゝより高き生活は、しかし、なほ個別のすがたに於いて顯はれる、何故なら、この作用に於いても自己を一つの獨立なる

そして感覺世界に於いて生活する人格として、不變的なる意識形式として見る見かたは残るからである、この見かたは存在の無限的形成の系列に屬しそれに對する反省の立場の變化に對して無差別である。却つて、自己の愛を否定するものはこの作用に於いてはじめて彼に特有なる絶對的存在の規定を理解し、したがつて彼は彼が、そして彼のみが、彼に於ける神の本質上あらねばならず、そしてあり能ふものである。ことのほか意志しない。一なる生命的存在が多く、個體の多數に分裂することの理由と目的は、彼らに於いて、そして彼らとの抗争に於いて、神的理念にしたがつて在り、そしてあらねばならぬ生命の統一が自由をもつて自己を形つくるためである。」

(Über das Wesen der Gelehrten; VI. 362f.) したがつて人は現實的個別的規定に於いて、あらざればより高き生活を把握しえない。「各々の個體は彼の自由なる、神そのものによつても止揚すべからざる力に於いて、絶對的存在に對する彼の願けまへの見かたと享受の可能性をもち、その願けまへこそ彼を實在的個體として特質づける。」(V. 530.)

フォヒテがより高き生活、淨福の制約と考へてゐるものは、個體が感覺的生活と世界に對してもつ一定の願けまへを見とほして、彼がより高き超感覺的、そして直接的、神的世活への特有のわけまへを認識することである。「各人は例外なく、必然的に、

この超感覺的存在への彼のわけまへをもつ、各人は彼にのみ固有なる、そして彼以外のいかなる他の個體にも歸せざるわけまへをうけとり、そしてそれは彼に於いて永遠に自己を展開し、一つの繼續的行爲として現はれ、彼のより高き規定の個性的特質を形づくる。(V. 531) この考へによつてフィヒテの説く神的生命はまつたく個性の深きこゝろの底に見いださるものとなり、個性の眞の生活として鮮かにされる。

けれど各々の個體は自己に歸せられた超感覺的存在への願けまへを考へ出すことも、他の眞理から推理をもつて演繹することもできない。それはまた他の個體から教へられることもできない。それは彼が直接に彼自らのうちに見いださねばならないものである。「そして人が彼の彼に特有なる規定を捉へ、そして彼が、たゞ彼のみがあり能ふどころのものゝみを、彼、そしてたゞ彼のみが彼のより高き本然にしたがつて、すなはち彼に於ける神的なるものにしたがつてあるべきところのもののみを意志すること、約言すれば彼がまさしく彼の眞の根抵に於いてまことに意志するものゝほか何ものをも意志しないこと、これがより高き道德の最初の作用であり、この作用は己のがわが意志が拋棄せられ、ば必らず生ずる。(V. 532) 神的生活の個性的特質は吾々の純粹なる意志の自發的作用の所産であり、たゞわがもつとも純なる

意志のすがたとして、他との比較を絶し、その自由の爲に一切の論理的前提から獨立である。こゝから、フイヒテの道德はさきにもたなかつた一つの理想を獲得する、それは完結された自由によつて生産せらるゝ超時間的、恒常的善としての德 (Tugend) である、徳は最高の天才性であり、天才のすなはち吾々の個性に於いて神的本質の取つた形象の、直接なるはたらきである。(N. 53) 義務概念のかはりに、かやうな徳の概念を中心にもつ倫理學をフイヒテは彼の最後の「道德學體系(一八一二年)に於いて與へてゐる、それは一つの氣高さと古典的沈靜とをそなへたたふとき哲學的作品である。

宗教的生活の條件として自己に於ける神的本質の個別的捕捉を高調することは宗教的生活の主體を、單に普遍的なる義務の主體と區別して、一定の運命と一定の生活行爲の範圍を、そしてそれらの愛を所有する生きた個性に置くことである。それ故に宗教生活に於いては人にとつて彼以外の外的標準にむかつて自己を強制するとはまつたく無意味である、わが欲する能はざるとに自己を強制し、衝動し、自己を否認し、えたとするも、その結果は基督教の戒むる「わがまゝの選擇よりせる業績の聖さ」(Werheiligkeit aus eigener Wahl) にすぎぬ。人のまことの使命は、彼に於いて、一定の個

性に於いて、の神的存在と生命の展開である、この使命の認識によつて彼には彼の全存在と全たき愛とが完全に明晰になり、そして彼はより高き道德の立場から宗教の立場に昇る。人が彼に於いて展開しあたひそしてすべき神的生活を意志するとき、この意志とこの生活は周圍へとながれそして周圍を自己にしたがつて形成することを意志する、だゞこのやうな外面への努力に於いて宗教的意志は、單なる敬念としてゝなく、眞の内的生命として自己を示す。けれどこの努力の成果は彼一個の生活に依らず、多くの個性の普遍的自由に依る。されば道德的かつ宗教的なる意志は、それが自己の内面的生命から外面へと流出するとき、その對象を理性的個體らの世界、精神の世界 (Geisterwelt) すなはち歴史の世界に於いてもつ。この世界にたいする彼の積極的意志は、各々の個性の行爲に於いて神的本質がそれに於いて取れる姿が純粹に顯はれること、そして各々の人がすべて他人の行爲に於いて神を認識し、そしてすべての他の人々がまた各々の個性の行爲に於いて同じく神を認識し、かくてつねにそして永しへに、すべての現象に於いて神が全く顯はれ、神のみが生きそして支配し、何ものも彼以外にあらざること、そしてあまねく、そしてすべての方向へと永しへに神のみが有限者の眼に顯はれること、この意志である、それを祈りの形式で言ひ現せ

ば「みくにをきたらせ給へ、みこゝろの天になるがごとく、地にもならせ給へ」といふことである。(V. 536)「悟性の明晰なる透察をもつて時代の禍惡の改めがたさを知りつゝもなほその改善のためにやすみなく勞働するところ、收穫の期望なきあひだにも播種の汗のくるしみに堪ふるところ、感謝せざるものにも恩惠を爲し、誼ふものをも、たとへ彼らがまた再び誼ふであらうことをあきらかに豫見しつゝも、行ひと財をもつて祝福するところ、百たびの失敗のちになほ信と愛とに於いてかたく撓まぬところ」(Reden an die deutsche Nation, VII.299 V. 534f. 參照)にはたらく單なる道德的意志以上のもの、それはすべての美や眞や善や聖が支配するたかき存在の觀照に満された愛神のまへに於ける謙虛なる沈黙の裡に吾々のなかに照し入る神の生命に自己をゆたねたる宗教的生活である。

この愛は神と吾々とを「二つに分ちつゝそして一つに結合する相愛」であり、それに於いて神と吾々とは一であり、全く融合し、溶解する、それは「知覺の形式に於ける神の己れ自らに對する愛」である。(V. 540)すべての反省の彼岸に於いて、反省形式としての我の獨立性の形式に於いて自己を自己から放出する存在は、たゞ愛によつて、形式と聯絡する。愛なしには形式は存在からはなれそして何らの内容をもつことがで

きない。更に、この愛こそ吾々のもつ神の概念の創造者であり、そしてそれはすべての確實性、眞實性をしてすべての實在性の泉である。(V. 511) それはすべての理性よりも高くみづから理性の源であり、實在の根であり、生命と時間との唯一の創造者である。それは現實的人間とその生活に於ける完結されたる眞理すなはち學問の泉である。學問の元素は反省であるが、學問の立場は、神的愛になり、そして神に於いて自己を純粹に否定し、存在と形式との最深の結合を內的に把握せる、反省でなければならぬ。(V. 549) フィヒテは存在が形式へと自己を投射しつゝ、しかも自己に留まる作用を愛と呼び、そしてこの新しき概念をもつて再びかのヨハ子福音書の序の書き換へを與へてゐる。太初に、すべての時より高く、時の絶對的創造者として、愛がある、そして愛は神のうちにある、それは愛は神が存在に於いて自己を保つことであるからである、そして愛はみづから神である。愛のちからにより、根本材料としての愛から、生命的な反省を介して、すべての物は造られた、そして愛なしには何ももの造られなかつた、そして愛は永しへに吾々に於いて、吾々のまはりに、肉となり、そして吾々のあひだにやぎる、そして愛の榮えを神性の永遠的そして必然的所産の榮えとして眺むることは、それは吾々みづからに依る。(V. 543) 生きた生命は愛であり、その愛の對

象は一なる同じ愛である。この生命を自己のそとに遊離し分割するものは愛でなくて反省である。故に人間が愛であり、神の愛であるかぎり、彼は永しへに神のごとく一なるもの、眞なるもの、變せざるものである。そしてヨハネのいふやうに愛に留まるものは神に留まり、神は彼のうちに留まる。けれど愛は必然的に反省と結合しそして生命として、自己の超感覺的規定の自覺に於ける個性の行爲として現はれねばならない。神の愛のあるところにはかならずこの現象がある。(V. 54) それはかならず能動的な、よろこばしき人間愛とそして人間の福祉の爲の勞働に現はれる。

フィヒテは道德的宗教者の人間愛とその淨福との美しき叙述を彼の「淨福生活への指教」の第十講に於いて與へてゐる。彼はいふ、愛に在らざるものに向つて道德的行爲せよ、といふことが無用なることと、愛するものにこれを言ふこともまた無用である、何故なら愛に於いて必然的に道德の世界が展開するからである、愛から道德的行爲は靜かに、音なく、流れ出る、恰かも太陽から光の流出するがごとく、そして神の己れに對する内的愛から世界が流出するがごとくに。」そして行爲するをなくして愛すると信ずるものは、神を愛すると謂ひつゝ、汝の兄弟をにくむものは、愛のむなしきまぼろしをもつて自己を欺く空想家として虚偽者である。(V. 54) けれど宗教者の

愛はかの柔弱なる寛容や放任ではない、これらは愛することにも憎むことにも能力なき人の淺薄と平凡さの徴候である。またこの愛は人間の感覺的幸福を顧慮せず、人間を外的事情によつて幸福にすることを願はない。神は何人か、神以外に於いて平和と安息とを見いだすことを欲しなし、そしてまた神の意志を欲するものもまた然り、それ故にイエスはいふ、汝らわれは平和を地上に來らせんためにきたれりと思ふや、否、われは汝らに劍をもたらず。宗教者は人々をその偷安のうちに安んせしめない、彼は人々が眞にいかにあるかを彼らが見ることを欲する、そして愛によつて鋭くされたる眼によつて彼は人々の真相を見、嚴格にそして銳利に、けれど正しく、判断し、一つの時代の支配的思想の原理にまで徹入する。(V. 546) されば彼が人間のあり能ふところのものを見るとき、彼の感情は彼らの譽れなき價なき存在についての聖とき憤りである。けれど人間がその根柢に於いて荷ふ神的なものを、そして彼らがこの神的なものゝ意識から遠ざかるために自己に加へたるみじめさを見るとき、彼のこゝろは深き哀憐と悲しみに満たされる。かのすべてのものを己れとひとしく醜く、として價なくせんとする背信や啓蒙思想の狂熱は彼のにくむところのものである。(V. 547) 宗教者がいかなる失敗や幻滅に逢はうとも、彼の族の高上のた

めにはたらくことを拋棄せぬことに、彼の愛の挫きがたき、碎かれざる方は顯はれる。かくてこそ愛は、神に對してのみならず、人間に對しての信賴と希望の流れつきぬ泉となる。この搖ぎなき信仰とそして休まざる希望は彼をしてすべての憤りや悲しみを超越せしめ、彼のまなこに全體の無限を眺めさせる。彼はすべての疑惑や不確實から脱し、そして未來に對する危懼、過去の悔いから離れる。彼には勞働と努力は消滅し、彼の全現象は愛らしくそして軽く彼の内部より流れ、そして彼から勞苦なく遊離する。(V. 550) フィヒテはシルレルの「理想と生活」の一節を引いて彼の講演を結んでゐる――

オリュムポスなる福ひなるものたちには

どこしへに澄みてさやけくたひらかに

そよ風のごとく軽き生命は流るる。

月はかはり族はうつれど

彼らの聖き青春の薔薇は

渝ることなく永しへの廢墟に咲く。

フィヒテが「淨福生活の指教」に於いて語るところのものは論證を事とする思辨的理論でない、それは實に彼の深き、そして永き發展と自己批判によつて洗練と成熟にもたらされ、そして豊富にされた宗教的體驗の告白である。フィヒテは真理の通俗的講説とは、真理が誤謬に對していかなるものであるかを説明し自己を論證するものでなく、真理を、そして真理のみを純粹に、そして簡單に語り、自然的眞理感によつて理解されねばならないものである（V. 423）と曰つてゐるが、たしかにこの講演に於いて彼は直觀の言語をもつて超感覺的世界の眺めを、形而上學を語つてゐる。これに於いて彼の説く愛の理論はフィヒテの思辨の最後の問題に結びつく、彼の説いた我と非我との、もしくは晩年の知識學の説く神と現象との、または實在の絶對者と理性の絶對者との分離と合一は、こゝには、たゞ愛によつて結合せられ區別せらるゝ二つの絶對なるものゝ抱合であると説明される。これは理性の存在そのことの非合理性の深き意識に生ずる問題の解答である。このやうな思想は吾々に「哲學と宗教（一八〇四年）や「人間意志の自由の本質」についての哲學的考察（一八〇九年）の論文よりのもの、シェリングの哲學を思ひ起させる。シェリングにとつてと同じくフィヒ

テに、愛の概念によつて表はさるゝ非合理的絶對者はカントによつて純粹認識の立場に於いて斷念せられたる絶對的理性の綜合的普遍者(das Synthetisch allgemeine)を具體的精神生活の立場のために、恢復するものである。愛の綜合的作用は價值と實在との根基的合一とその始源的分離とを表はすにきはめて適切であるごとく見えるが、けれどそれは思辨が合法的には達する能はざる彼岸を思辨の此岸に強ひて結合する超論理的要求に對應する超理性者であり、たゞそれが吾々に想ひ浮べしめる一つの生活感情の色あひによつてのみ、吾々に對してその妥當性を維持するのみである。しかしこの點に於いて、フィヒテの説く世界の眺めはその道德的げだかさと同朗とによつてたしかに吾々を惹きつけ、吾々に深き、力強き感銘を與へる。そこには生きた個性たちとその愛によつて結合された共同が展げられる、彼らの純なる業は、たとへそれみづからに價值なくも、すべて神の本質の實在的な證據だてとして無限の價值をもつ、そして各々の個性は他の個性との共同のなかで、この共同を結合するその存在の意義の信念としての愛に於いて、彼らの特殊的規定を受けとる。その愛はそれが關はるところの共同に於いて單に形式的なもの、もしくは經驗的に偶然的なものを見ずしてある内容的に確實なそして理性必然的なものを理解する能動的

態度である。婚姻や家族や國家や人類等の共同はこの愛に於いて、その單なる自然的もしくは可想的共同たることから脱して、實在的道德的共同となる。吾々は自由をもつてそれらのすべての共同の統一に於いて神の啓示を實現せねばならない、そして却つてこの目的のために、フイヒテは謂ふ、吾々は多數の個性や人格的意識に分割されたのである。こゝに吾々は彼の宗教哲學の上に基礎づけられた歴史哲學の根本思想を見いだす、歴史は人類が自己の自由をもつて、時間系列に於いて、すべての個性をまつたく抱合し結合する一つの愛にまで自己を完成し、自己を神の寫し、神の啓示として完成する發展である。フイヒテは歴史哲學を宗教的世界觀の一部分を形づくり、その基礎の上に築かれるものとして考へてゐる、したがつてそれはいはゞ宗教哲學の一つの適用、附録として成立する。(一九二一年十月)