

# 哲學研究

第二百十七號

第十九卷  
第四號

フイヒテ哲學の根本原理

に關する一つの考察

木村素衛

一七九四年に發表された『全知識學の基礎』は、所謂初期の知識學的諸論述に於て中心的な位置を占めてゐる。以下は『基礎』に於て示された知識學の三つの根本命題に關する考察である。もともとフイヒテ哲學の原理に關する一群の考察中單に初期のそれに關する考察の一部分をなすものであつて、最初から一つの獨立した論文として企てられたものではない。

—

『基礎』の劈頭に於てフイヒテは、「一切の人間の知の絶對に第一なる、端的に無制約な

フイヒテ哲學の根本原理に關する一つの考察

—

る根本命題」の探求を要求する。それは「一切の意識の根據に横はり、意識がこのものに依てのみ可能となるところのものであり、従てこのものはそれ自身經驗的意識の内に現はれることは出来ない(W. IV, I, 91)」。併しそれではこのやうなものへ何處から吾々は通路を求めることが出来るであらうか。彼は躊躇なくこの通路を「何人も抗議しないで承認するやうな命題」(I, 92)へと求めて行く。そしてかゝる命題に對して、一般論理學の諸法則を補助手段として抽象的反省を加へ、かくしてこの命題が本來「經驗的意識の事實」として所有するところの「經驗的規定」を取り除くことに依て、上に要求せられたやうな知性の必然的活動の仕方の第一根本命題に達しようとする。かくの如き操作が正當なるものとして是認さるべき理由は、彼に依れば、通路として捕へられたものが、端的に、即ち何等それ以上の根據なしに、確實である」(I, 93)と人々に依て承認せられて居り、さうして、これを通して闡明されたものはこれを可能ならしめる必然的根據として従てそれ自身亦「端的に無制約」なる性格を吾々の要求通りに擔つて來なければならぬと云ふ點に在る。

このやうな通路として彼は『基礎』に於ては「吾々の目的に最も近道になる」ものとして「AはAである」と云ふ命題を「選擇」してゐる (I, 92-93)。九七年の二つの『序論』に

於て「必然性を伴ふ表象の體系」を然らざるものとの區別に於て知識學的考察の出發點に選び立て、かゝるものを「人は亦經驗と呼ぶ」ところからして「一切の經驗の根據」を明らかにすることが哲學の課題であると規定されてゐることは〔422-424, 430-437〕、亦上の操作と同一の精神に立つものに他ならないであらう。

さて「 $\exists$ 」を選ぶことがそこへの最も近道となる「吾々の目的」とは、純粹自我の自己定立が一切の意識の可能の根據であることを明らかにすることに他ならないのであるが、吾々の考察の目指すところは恰もかゝる自我の本質の尋討であつて、フィヒテと共にこゝに辿られたその近道の歩みを一々吟味することではない。それ故この點に關しては極めて簡單な回想を行ふことに止めて吾々は吾々の主目標へ急がなければならぬ。とは云へ自我の本質がフィヒテに於て如何なるものとして把握されたかの究明の爲めには、そもそもそれが如何なる視點から如何なる手續きに依て取り出されたかを明らかにして置くことは、固より避くべからざる重要性を有するのである。

A ist A と「判斷された」〔I, 92〕とき、この命題は何を言ひ表すか。それは「若し A が在るならば、それなら A は在る」〔I, 93〕と云ふこと、即ち「定立されて在ることから存在へ

の推理」(Folgerung vom (reel)Sein auf das Sein (I, 95))を言ひ表すものに他ならない。繋辭に依て結ばれてゐる上の繋りはかくの如き必然的連關を意味するのである。ところで上の命題がかくの如き意味に於て判断されてゐる限り、この連關そのものは「自我の内に」定立されてゐるのでなければならず、更にこの連關が「端的に、より以上の根據一切なしに」確實として承認されてゐる限りそれはまた端的に「自我に依て」定立されてゐるのでなければならぬ。更に併し、この連關がAへ關係することに依てのみ可能である限り、Aも亦從て自我の内に且つ自我に依て定立されてゐるのである。そこで吾々の命題の意味するところは「若しAが自我内に定立されてゐるなら、それならAは定立されてゐる、或は、——Aは在る」(I, 95)と云ふことに他ならなくなる。このことは換言すれば「自我内に——特にそれが定立的であらうと、判断的であらうと、或はその他何であらうと——常に自己自身と同等なる或るものが、常に一にして正さに同一なる或るものが在る」と云ふことを明らかに意味してゐる。このやうに見て來れば結局かの連關、そのものは自我の自己定立、即ち Ich bin Ich、或は Ich bin を表はしてゐるものに他ならないのである (I, 94)。唯、A ist A に依て代表されるやうに特定の内容に關する場合にはこの命題の妥當性は「若しAが定立されて

あるならば」と云ふ制約を有するに反し、自我の自己定立に於てはその主語の位置に立つ自我は無制約に端的にその述語の位置に立つ自我との自己同一を定立するのである。こゝでは定立の内容と形式とは一に歸する。『Z』に於ける連關は自我のかくの如き自己定立の上に「基く」(I, 95)のであり、この連關はその純粹性に於てはこの自己定立と「同等」(I, 94, 95)なるものに他ならないのである。そこで「自我内なる一切の定立に先立つて自我自身が定立されてゐる」と云ふことが「經驗的意識の一切の事實の説明根據」として立つて來る。——かくの如くにしてフイヒテは「端的に無制約なる第一根本命題」を規定する、——「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を定立する」(I, 98)。

目的への近道はその重要な過程に於てこのやうに辿られる。ところでかくの如き自己定立の自我は如何なる本質を擔ふのであるか。フイヒテ哲學の原理の正體はこの問ひの徹底的追窮に依てのみ明瞭ならしめられるであらう。

上の如き自我に於ては、それが「自己自身を定立する」と云ふこととそれが「存在する」と云ふこととは同一でなければならぬ。自我は「働らくものであると同時に働らきの所産である。」Handlung」と Tat とはこゝでは同一である。こゝからしてフイヒ

テは *Tathandlung* (事行) と云ふことに於て自我の本質を把握する (I, 96)。さうしてこのやうに自我は唯それが自己を定立する限り存在するとすれば、自我は唯定立するものに對してのみ存在し、また存在するものに對してのみ定立するものであることは明かでないけれどもならない。それ故、自我は自我に對して存在する (I, 97)。對自性と云ふこと、即ち自覺性と云ふことは、かくて事行我の本質的規定となる。そしてこのことは恰も自我に在つては主觀と客觀とが同一であると云ふことを告知するものに他ならないのである。かくの如き『絕對主觀』(I, 97) の性格を表現する爲めにフイヒテが『基礎』の第三版(一八〇二年)の一つの脚註に於て特に「主觀客觀」(Subjekt-Objekt (I, 98)) と云ふ言葉を用ひてゐることは充分注目し値するであらう。

『基礎』に於ける自我のこのやうな對自性は又『第一序論』に於ては、「自己自身を見る」(I, 435) (sich selbst sehen (I, 435)) として規定せられ、『第二序論』に於ては屢々「自己自身への還行」(Zurückgehen in sich selbst (I, 439)) 或は「自己内還歸の働らぬ」(in sich zurückkehrendes Handeln (I, 462)) として規定せられてゐる。そしてこゝでは更に自我のこの自己内還行が「意識の様相」(I, 459) としてはこの、自我自身に於て、如何なるものとして成立すべきか、發問され、自我はこゝでは對立者(非我)を媒介として自己を限定すること

を特色とする *Bereiten* の關係に立たず却つて直接自己へ關係するところからして、求められた様相は「單なる直觀」でなければならぬことが明らかにせられた。のみならず更にこの「自我の絶對的自己活動」に對して「知的直觀」(I, 51)と云ふ規定が特に與へられた。このことは「新叙述の試み」に依れば、知性の「本質」はその「自己直觀」に在り、かくてこの直觀は感性的直觀との區別に於て正さしく「知的直觀」(I, 530)と呼ばれるべきであるからに他ならない。そしてこゝでは更にこの知性が「自我性」(*Ichheit* (I, 530))と呼ばれるべきことが術語的規定として提出せられ、このものは一切の意識を「制約する」ところの「主觀・客觀」として「自覺」(*Selbstbewusstsein*) (I, 529)であると告げられてゐる。<sup>\*</sup>

\* 獨りフイヒテに取つてのみでなく、獨逸觀念論そのものに取つて極めて注目すべき性格的重要性を擔つてゐるところのこの *Subjekt-Objekt* と云ふ言葉は、フイヒテその人に在つては「新叙述の試み」(一七九七年)に於て (I, 529) 初めて提出される。上引「基礎」第三版 (I, 58) の脚註は恐らくこれに立脚して書き加へられたものであらう。尤も『第二序論』(I, 502) に「*Die Ichheit* (in sich selbst zurückgehende Tätigkeit, Subjekt-Objektivität, oder wie man will) etc. と云ふ句が存在しはするが、*Subjekt-Objekt* とは記されて居らず、尙 *oder wie man will* などと云つてゐることから見ても推察されるやうに、未だこゝではこの規定に擔はしむべき術語的重要性がさほど強くフイヒテに意識されて居たとは考へられない。——*Ichheit* に關しては、この言葉そのものは例へば『基礎』(I, 203) にも現はれはするが、併しこの言葉の術語的重要性が濃厚になるのは『第二序論』(一七九七年、雜誌 *Philosophisches Journal* 第五卷) に於て々あつて、『新叙述の試み』(同年同誌第七卷) に至つて遂にその術語的重要性

が明確に宣言せられる、——「私は知性と云ふ言葉の代りに寧ろ・自我性・と云ふ名稱を用ひる、何故ならこの名稱は活動の自己自身内への還行を、極く僅かな注意さへ出來る人なら誰にでも、最も直接に表示するからである」(I, 300)。「自我性」はかくして一八〇〇年以後の知識學的諸論述に於ては常に最も重要な術語的役割を演じてゐる。これに反し「事行」と云ふ術語は「基礎」以後の知識學的諸論述に於ては殆ど姿を消し、例へば『第二序論』(I, 463, 468)の數箇所を除く外、殊に一八〇〇年以後に於ては若し私の注意が粗雑でなかつたとすれば僅に一八〇四年の知識學 (I, 104) に唯一度現はれる位かも知れない。

尙知的直觀に關しては、後述の如くカントがこの言葉に於て理解したところのものを除外して尙フィヒテ自身の用法に於て、それの二つの意味が明白に區別されてゐることを看過してはならない。上の如く事行我がそれ自身に於て知的直觀であることとは別に、かゝる自我を哲學者が如何にして知り得るかを發問され、そしてその知られ方が哲學者自身の側に於ける知的直觀に依ることが明らかにされてゐるのである、(Zweite Einleitung, 4. 5. (I, 458—463))。事行我の知的直觀は決して「直接的、孤立的意識」(I, 458)として現はれない。その「孤立的表象」に達することは、「汝自身を思惟せよ、汝自身の概念を構成せよ、而して如何にして汝がそれを爲すかを注視せよ」と云ふ知識學成立の爲めの「第一の要語」(I, 458)から出發する。この要語の遂行は、「意識の明白なる諸事實」に對し抽象的反省を加へることを媒介として遂に事行我の「直接なる意識、それ故に直觀に、而も感性的直觀でない」(I, 463)とて、この直觀に到達することに依て成就される。本來この直觀は「意識の完全なる一つの作用として決して單獨的に現はれるものではない」(I, 463)が併し「意識の如何なる瞬間にも現はれ」、一舉手一踏足と雖も「これらの活動に於ける私の自己意識の知的直觀なしには」行はれ得ない。このもの内に生の源泉があり、このものなくしては死がある。そして「哲學者に」要請せられたかくの如き直觀を「私は知的直觀と呼ぶ」(I, 463)とフィヒテは明言してゐるのである。——ところで事行我の本質としてこれに屬する知的直觀とこの我に對する哲學者の知的直觀とがかくの如く明別されたとして、さて更に兩者はより深く如何に關係するのであるか。こゝには明白に一つの極めて重大なる問題が横はつてゐなければならぬ。何故ならこのことは哲學することそれ自身が實在と如何に結合するかを秘密に關するものであり、このことは知識學そのものの本質に關する洞察へ吾々を導かなければならぬであらうからである。而も私の研究が粗雑でなかつたと



すればこの二つの自我の關係の問題を正面からフイヒテが取り上げたのは一八〇〇年以後のことと屬する。こゝではそれ故の問題の解明には觸れないで置く。

さて、第一根本命題が樹立する自我の本質的規定を吾々は上の如くに檢索することが出來た。畢竟同一なる事柄の規定には他ならないが、吾々はかくして事行性、對自性、知的直觀性、主觀客觀性等をば、一切の意識の可能の根據としてのこの絶對我的本質として見出したのである。併し乍ら單にこれだけのことであるならば、吾々は第一批判に於けるカントの純粹統覺の規定の中に於て既に充分これを看取することが出來るであらう (Kr. d. r. V. § 15, § 16, § 17 參照)。何故ならフイヒテの事行我が端的なる根源的なる自己定立であつたやうに、カントの自我は認識に於けるその綜合的統一の働らきに於て何よりも先づ「自發性の作用」(Actus der Spontanität)として、悟性の「自己活動の作用」(Actus seiner Selbsttätigkeit)として規定せられて「根源的統覺」と命名されてゐるのみならず、更にそれは「自覺」と呼ばれることに依て明白にフイヒテの對自性を表現してゐるからである。尙フイヒテの自我の主觀客觀性を明確に表現する知的直觀に關して云へば、元來この言葉はカントが三つの批判書を通じて常に拒否したところのものではあつた。が併しその際カントがこの名稱に於て理解し

たところのものは、感性的直觀の有限性ととの對立に於て、一切の内容を生産し得る直觀であつて、(Kr. d. r. V., B. 68, 72, 145, 159) 結局かゝるものは對象の完全なる自意識的生産を意味し、従てフイヒテがこれを「感性的でない存在の直接意識」であり、「物自體の直接意識」である (I, 471-472) と云つたことは正當でなければならぬ。ところがフイヒテが事行我の知的直觀として規定するところのものは、彼自身恰も、カントのかくの如き知的直觀の否定に明白に賛同しつゝ、従てカントの拒斥に抵觸するところなく、而も哲學史的に大なる展望を豫約しつゝ、新しく術語として提出されたところの、自己活動に於ける純粹自我の自己直觀を意味するものに他ならなかつた。然るに吾々はカントに於て「統覺の自同性」は多様の表象の綜合を含み、この自同性は「この綜合の意識に依てのみ可能である」と語られ、また例へば一つの線の認識に關して、「私はそれを引かなければならない、かくして所與の多様の特定の結合を綜合的に成立せしめなければならぬ、そしてこのやうにして、この働らきの統一が同時に線の概念に於ける意識の統一である」と語られてゐるのを見出すことが出来る。これに依ればそれ故統覺はその働らくことに即して自同性の自覺を有つものに他ならぬことが明らかである。フイヒテの知的直觀とは恰もかくの如きものに他ならぬ

かつたことは重ねてこゝに説述することを要しないであらう。實際フイヒテ自身も亦その自我が少くともカントの統覺と異なることを承認しなければならなかつた。即ち彼れ自身カントの „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können;“ (Kr. d. r. V. B. 131) を稍不注意な形に於て引用しつゝ—— („dass meine Vorstellungen begleitet sein können von den: Ich denke;“ (I, 475)——但しカントの原文に對するこの若干の變容を今取り立てゝこれ以上問題とすることは吾々の當面の目的には勿論適しないが、)——「一切の意識の根據に横はる」彼の事行我をばこれと異なるものであることを主張してゐるのである (Zweite Einl. 5)。

吾々は併しこれで以て事柄を落着せしめるわけには到底行かない。何故ならカントを批評して第一批判に於ては「單に理論的哲學」を、第二批判に於ては「單に實踐的哲學」を説き「何處に於ても彼は一切の哲學の基礎 (die Grundlage aller Philosophie) を取り扱はなかつた」(I, 473)と云ふ彼が恰もそれ故に體系の第一根本命題を求めたときこのものがカントに在つて單に「あらゆる悟性使用の最高原理」(Kr. d. r. V., § 17)として理論的哲學の「最高根本命題」を形造つた統覺と何等異なるものでないと云ふことは、事柄の本性上からして到底承認し得べからざることではなければならぬからで

ある。

## 二

それ故吾々は事行我の本質の追窮を更に進めなければならぬ。さてそれではその本質は、人々が動もすればフイヒテに就て語るやうに、非我の産出と云ふ點に求めらるべきであるのであらうか。カントの自我は、その統一の機能に於て、圖式化された範疇を自己の統一の諸形式として有つものとして具體的に理解された場合に於てすら、單に自然に對する形式的立法者であつて、實質的な自然 (*natura materialiter spectata*) を産出し得る能力ではなく、單に形式的な自然 (*natura formaliter spectata*) を、自然の法則性を樹立し得るものに過ぎなかつた。これに反してフイヒテの自我は、人々が屢々云ふやうに、自然をその實質に於てさへ産出し得る點に、對象の實質的規定に該當する感覺内容をさへ自我の自己限定として産出し得る點に、その獨特なる本質を有するものであるのであらうか。かくて吾々は受容性を乗り超え得なかつたカントの自我の有限性に對して、發出性をフイヒテの自我の本質的規定として承認すべきであるのであらうか。——この問題は吾々を第二根本命題の検討へと導く。

この命題の探求も亦何人もが全く確實であると承認する經驗的意識の事實から出發する。かゝるものとしてフイヒテは「非AはAに非ず」(101)を提出する。ところでこの命題が明白に反對定立を含んでゐるに對して、前の「AはAである」はかゝるものを含んではゐなかつた。従て「反對定立の形式は定立の形式の内には含まれて居らず」従て反對定立は「一切の制約なく、端的に」行はれるのでなければならぬ (102)。それ故目下の命題が承認される限り、反對定立の活動が自我に屬するのでなければならぬ (103)。尤も反對定立が反對定立である限りその内容は、このものが恰もそれに對して反對であるそのものに依て制約されてゐなければならぬ。こゝとは勿論であるが、反對定立そのものはかゝるものとしては端的なる自我の定立に歸屬せしめられなければならぬのである。さて然るに「根源的に」且つ「端的に」定立されてゐるものは「自我の他に何もかも」存しなかつた。従て反對定立が「端的に」行はれ得るのは「唯自我に對してのみ」でなければならぬ。自我に對して反對に定立せしめられるものは併し「非我」に他ならない。——このやうにして今や「内容の側からは制約されてゐる第二根本命題」が得られる。フイヒテは表現する、——「非AはAに非ず」と云ふ命題の絶對的確實性の無制約的承認が經驗的意識の事實の下に確實に現は

れると同様に確實に「自我に對して端的に非我が反對定立される」(L, 104)。

さて吾々の問題は明白に、自我が非我を定立すると云ふことの眞實の意味は果して何であるかと云ふ點に於て横つてゐなければならぬ。ところが幸ひにして吾々は彼自からが「吾々の第二根本命題の眞實の意味」(L, 105)を明らかにすると告げてゐる場所を見出すことが出来る。彼は云ふ。——この命題に於ては單に或る部分だけが絶對的なのであつて、他の部分は先天的には示すことの出来ない事實を豫想してゐるのである。即ち、自我の自己定立の他に尙一つの定立があるとするならば、これに關しては、この定立が反對定立でなければならぬと云ふこと及び定立されたものが非我でなければならぬと云ふことは、絶對的に且つ端的に自我の本質内に根據づけられてゐるが併し之れに反して「かくの如き定立が在ると云ふことは、各人唯彼自身の經驗に依てのみ證明し得るところである」(L, 105)。「從て知識學の論議は端的に先天的に妥當する、それはたゞ先天的に確實であるやうな命題をのみ樹立する、實在性をば併しそれは經驗に於て初めて獲得するのである」(L, 213)。

これに依てそれ故吾々は『基礎』のこの根本命題の非我定立が決して發出論的意味に於て提出されてゐるのではないことを決定的明白さを以て看取し得なければ

ならないであらう。而も發出論の否定は獨り『基礎』に於てに止まらず、その後の知識學的諸論述を最後に至る迄一貫してゐるファイヒテの態度であることを吾々は檢出することが出来るのである。

先づ以て一七九五年に發表された『知識學の特性綱要』に於て吾々は「辛い或は甘い、粗い或は滑らか、重い或は軽い、赤い或は白い等」の規定に對しては「自我の理論的能力に取つては全然通路がない」(1, 40)と明確に斷定されてゐるのに出喰すことが出来る。更に『第二序論』に於て彼は人間認識能力の「制限性」を明白に承認し、感覺をば「單に經驗的なるもの」として「絶對的に偶然的なるものである」と規定し、そしてこのことを忘却するならば「床底のない先驗的觀念論」に陥るであらうことを警告してゐる(2, 300)。それにも拘らず尙人は二つの序論時代から二三の言葉を引用してファイヒテに發出論の責を負はせようと企てるかも知れない。人を嫌疑に誘ふかゝる言葉の一つは「先天的なるものと後天的なるものとは完全なる觀念論に取つては決して二つのものではなく全然一つのものである」(2, 11)と云ふ表現であらう。併しこの言葉に依てファイヒテが言ひ表はさうとしてゐる事柄は、獨斷論的物自體の吾々に對する感觸と云ふ獨斷的前提を「拒斥したとき、吾々に與へられてゐるものは常に「全體的

經驗」(die gesamte Erfahrung)であつて、哲學の任務はこれをその個々の構成契機に分析しこゝからして再び思惟の綜合に依てこれらの契機を連結して元の經驗に相當する組織を明らかにすることに在ると云ふこと以外の何もでもないことをこの引用句の前後の檢討から讀み取ることは吾々に取つて決して困難ではないであらう(1, 447-449 参照)。後天的なるものとはこの際所與の經驗を意味し、先天的なるものとは反省に依て組織されたものの構造を意味するに過ぎないのである。このことはそれ故經驗的個別的なものが先天的普遍的なものからその制限として産出されると云ふ發出論的主張を何等含んでゐるものではない。同様に人を嫌疑に導く他の言葉は、認識の形式はその素材を生み出すことが出来ないとするれば、これらの形式内に取り入れられる素材は一體何處から來るか[の問ひに對し「形式と素材とは別々のものではない、全形式性 (die gesamte Formheit) が素材である」(1, 443)と斷言されてゐることであらう。併しこの言葉も亦吾々を永く疑はしめることは出来ない。上の言葉に引き續いて直ちに「分析に於て初めて吾々は個々の形式を得るのである」と語り續けられてゐるのに出喰すのである。形式と素材とのこの事情が何等發出性を意味するのでなく、上の先天的と後天的との關係と全然同一の意味に於て述べられ



てゐるものに他ならないことは直ちに明白であるであらう。起り得べき嫌疑を清算する爲めに最後に今一つ取り出されなければならぬ。——カントに於ては自覺は一切の意識を單に「制約」するに止まりその内容は「自覺以外の何か他のものに依て根據づけられてあり得る」に對し、知識學に於ては一切の意識は自覺に依て「限定」せられる、即ち「自覺の諸制約に依て根據づけられ、與へられ、持ち來たされる」。かくて知識學に於ては「被、限、定、性 (Bestimmtheit) は被、制、約、性 (Bedingtheit) から直接的に起つて來、それ故兩者の區別は知識學の場合には「全然成立しない」。——かくの如くにファイヒテは確に云つてゐる (I, 477)。併しこれらの言葉も亦彼自身のこの場所の説明から (I, 477-478) 參照容易に看取せられ得るやうに、物自體からの感觸を斥ける立場に於て經驗とそれの哲學的理論とを前の後天的なるものと先天的なるものとの關係と同様の關係に於て示さうことを意圖としてゐるに他ならないのである。

ファイヒテに發出論はない、と云ふ吾々の斷定が併し無責任なる主張に陥つてはならない爲めに、全集が收めてゐる全論述の云はゞ主峰脈を形造る知識學的論述の尾根傳ひに、この點に關する探索を今少し續けて見よう。一八〇一年の『知識學の敘述』は、現實的な知覺は知覺することそれ自身に取つて全然新しきものであり、決して先

天的に見出さるべきものではない」(II, 123)と云ひ、そしてこの非合理性に關して、その「臆断的な突破は一切空虚な夢である」(II, 136)と云つてゐる。一八〇四年の『知識學』に於てはまた「……經驗 (Empirie) は實際吾々に依てその原理に於て且つ原理からして理解せられはするが併し決して學的に構成されはしない、實際かう云ふことは經驗に就ては不可能であるやうに。」(X, 133)と云ふ明白な言葉が發見される。さらに一八一二年の『知識學』は「法則の下に立つもの即ち本來的に實在なもの (das eigentlich Reale)」が到底「演繹すべからざる」ことを述べ、そして「このものは唯現實的にのみ知られるに過ぎない、そして知識學は單にこのもの場所一般を、即ち空虚 (die Leere) を示し得るに過ぎず、決してこのもの内容を示し得るものではない。」(X, 318)と強い言葉を吐いてゐる。一體知識學なるものの課題が、單なる認識論的問題の究明に在るのではなく、存在的に直接在るものの普遍的本質的な在り方を即ちその存在論的構造を明かにする點に在ると云ふことは、知識學的文獻の最初のものであるところの一七九四年の『知識學の概念に就て』が展開する思想に對する洞察的な分析と解釋とからして既に充分檢出し斷定せられるところであり、そして目下の問題と關聯してこれらの後期の諸論述にも常にこのことは明白に看取せられる點

であるのであるが、例へばこゝでも亦吾々は次の様な明瞭な叙述に出喰すことが出来る。——「知識學は從て實在を抽象する。この形式畢竟唯形式をのみそれは事とするのである。それ故にそれは唯々形式をのみ叙述する。

實在は併し唯現實的に現象することの内に於てのみ起り生ずることが出来、知識學の内に於ては出来ない。……實在に關しては知識學は生 (leben) を見よと指し示す、總じてそれは、このものを見よと指し示すのであるが。

如何に (wie) 現象が現象するか、これが問題である (K, 310)。翌一八一三年の初めの戦争の勃發の爲め未完のまゝで終つた『知識學』は、物が在ると云ふことはそれが吾々に知られて在ると云ふことに他ならず、物が在ると云ふことの眞の在り方はそれが吾々に知られたものとして在ると云ふことを吾々が更に知つてゐると云ふ事態であり、知識學はかくの如き事態の構造分析を課題とすることを論述の冒頭から闡明しようと努めてゐる (K, 311)。このとき獨存的な絶對的存在 (ein absolutes Sein an und für sich (K, 24)) の如きは「獨斷哲學」の概念であつて却て上の如き物の在り方の抽象態に過ぎない。却て「知識學の特性」は上の如き事態に於て「現實的」な「事實的」な知の内に「合一」されて「ある」具體的統一を分析してその構造を明かにすることに於て成り

立つものに他ならず (X, 8-9) かくてこゝに明かにされるところのものは「所與の純粹なる彼岸」(ein rein Jenseitiges des Gegebenen (X, 13)) であり、これに對し物の現實的規定は事實的所與に俟たなければならぬ。このやうにフイヒテは説いてゐる。續いてこの論述と同年の秋、——翌一八一四年の寒き二月の死期が程遠からぬ行手に迫つて來てゐた頃——柏林大學で行つた『知識學序論の講演』に於て彼は「知の全き祕義」(das ganze Geheimnis des Wissens) に就て次のやうに告げてゐる (X, 71-72)。——「眞實にそれ自體に於てあるものは唯徹頭徹尾それ自からの内に於てある生のみであり、他のものは全然存在しない。」これが彼に取つて知の祕義であつた。「ところでこの唯一なる純粹なる生は、それ自身の姿 (Bild) である知に於て自己を表明する(かくの如く生は絕對的に存在するものである。このとき「知は生を抑留し固定して自分の目の前に据ゑ立てる。」「知は絕對的生を捕へそして姿あるものと爲し得んが爲めに、云はゞこれに錘を着けるのである。」「かくすることが「知の唯一の根本法則」であつて、かくして知は生に對して「絕對的非生」(das absolute Nichtleben) としての「對立者」であるのである。これらの言葉から吾々が讀み取るところは、具體的な實在を理性的原理的なものから發出論的に生産しようと云ふことに對する斷乎たる拒斥と、そして却

て知識學の課題をば、唯一なる實在としての生の存在の姿、その本質的構造の闡明に於て確立し、同時に生の知識學的構造を生それ自身の自己表明と考へることに依てこの學問を自覺的存在の存在論として成立せしめんとする意圖とでなければならぬであらう。<sup>\*\*</sup>

<sup>\*\*</sup>、<sup>\*\*</sup> 知識學の本質を單なる認識論としてなく存在論として、而も一つの自覺的存在論として解釋すると云ふことは、この論文の主要課題には屬しない。その爲めには全く別な一つの論文が企てられなければならない。本來から云へば、かゝる究明が却つて目下の論文に先行すべきものである。他日發表の機會があるかも知れない。

このやうにして吾々は、一七九四年に於ける知識學の發端から一八一三年秋のこれに關する最後の講演に至る迄、彼の全思索の主峰脈を形造つてゐる知識學的諸論述が終始一貫して發出論に對する明白なる自意識的拒斥を依持し續けてゐることを看取し得なければならぬであらう。それにも拘らず例へばメンチエルはそのフイヒテ研究に於て (Menzel, Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus, 1909) —「カントに在つては單に經驗の形式のみが主觀に依て制約せられ、その内容は併し物自體に依て與へられてゐたとすれば、フイヒテに在つては經驗の形式と内容とは自我に依て單に先驗的に制約されてゐるだけ

でなく、却て實在的に生産されて (real produziert) するのである」(op. cit. 84.) と論定し、また「カントに在つては構想力は、それが所與の要素から、仕上げの出來た認識を綜合的に形、附、け、上、げ、た (formte) 限りに於て生産的であつたとすれば、物自體を知らないフイヒテに取つては構想力は、それが經驗の對象を單にその形式の側からだけでなく亦實にその内容の側からも、それ故その全實在と存在との側から (in ihrer ganzen Realität und Existenz nach) 生み出すと云ふ意味に於て生産的とならなければならぬ。カントに在つては構想力は生産的である、が併し認識すること (Erkennen) に取つてのみ、フイヒテに在つては存在 (Sein) に關しても亦左様なものである、存在なるものが彼に取つて在るとする限り。」(op. cit. 136) と斷言してゐる。ラスクも亦フイヒテに發出論を認める。彼に依ればフイヒテは「發、出、論、的、論、理、の、絶、對、的、合、理、主、義、に、陥、つ、た」ものであつた (Task, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902, (W. W. F.), besonders Zweiter Teil, I Kapital)。ラスクの考へに従へば根本命題に於けるフイヒテの自我は本來「抽、象、的、形、式、的、な、る、も、の」としてカントの先驗的統覺に相當する認識論的原理であるにも拘らず彼はこれを「具、體、的、實、質、的、な、る、も、の」へと「轉、釋」したのであり、このことに依てその自我は「實、質、的、な、意、味、に、於、て、全、體、と、し、て、考、へ、ら、れ、普、遍、概、念」である自我のこの「實、體、化」に

依て、本來ならば「特殊がその下に (unter) 立つ自我性」が「經驗的個別的なもの」としてこの特殊を「既に悉くその内に (in) 含んでゐる」ところの「自我」に變じて了つたのである。かくして「無内容な單に論理的な普遍者」が「發出論的に把握された概念の絶對的な内容充實」に變容せしめられ、特殊はこのものの「制限」として成立する事情に立ち至つた。さうしてこのやうにしてカントの單なる理念としての「直觀的悟性の論理」を學問的實在のたゞ中に移し入れることに依て、二七九四年の知識學は實に「ヘーゲルの辯證法に對する原型的な試圖」を現はしたのである。——ラスクは特に九四年の知識學に限局してかくの如く「フイヒテ」に發出論を背負はしめるのである。幾多の點に於てカントに對しても「フイヒテ」に對しても様々な誤解と無理解とを曝露してゐるやうに思はれるメンチエルの著書の上の如き推斷は殊更らしく取り上げないとしても、「フイヒテ」研究に關して類ひなく優れた文獻を吾々に遺してゐるラスクに於て尙上の如き見解に出喰さなければならぬことは、吾々に取つて少からず案外でなければならぬであらう。尤も彼も亦吾々が爲した如く「フイヒテ」哲學に於ける非合理性の承認がその初期の作品に於ても亦現はれてゐることを注意してゐないのである。既に一七九四年の知識學に於て、個々の所論に於ては、非合理性

の承認を餘儀なくされることをフイヒテが知つてゐたと云ふことは、だが決して否認さるべくもな<sup>ら</sup>ず」(op. cit. 95)と彼自身も認めてはゐる。併し彼はこれらの所論を九四年の思想には非本質的なものと評價し、そして専ら發出性を本質的なものと理解したのである。併し吾々が特に選んで九四年の知識學から發出論の否定の爲めに引用した言葉は、フイヒテ自からが非我の定立に關する第二根本命題の「眞實の意味」(der wahre Sinn)を明かにすると特に告げてゐるところのものであつたことを忘れることは出来ない。ラスクはこゝの所論の評價を誤りこれを輕視した爲めに、フイヒテの意中に深く解釋の錘を下し得なかつたのであらう。吾々は實際九五年の『知識學の特性綱要』及びそれ以後の後期の知識學的諸論述に互つて感覺の演繹に對して實に執拗なる努力が拂はれてゐることを見出し得るにも拘らず、それは常に直觀の構造、感覺の在り方をば純粹自我の根本構造から先天的に演繹しようとする努力であつて、決して感覺の實質的内容、そのものを先天的に演繹し導出しようとする企てはなかつたことを檢索し得るのである。赤や白に對しては上引の如く「自我の理論的能力に取つては全然通路がない」(dem theoretischen Vermögen des Ich gar nicht zugänglich)のであつた。それ故この點に關してはフイヒテは或る意味に於てカン



トの統覺の構造分析を殆ど極度に迄精緻化し尖鋭化したとしても、それはラスクやメンチエルの考へる如くカントの自我の發出論的形而上學への質的轉換ではなく、純粹自我の構造分析の精細化に於ける云はゞ量的擴大に他ならなかつたのである。カントの先驗的統覺のフイヒテに依る質的深化は、次の第三根本命題に關する吾々の究明が明かにするであらうやうに、發出論的形而上學とは全然無縁の別の視點から企てられてゐるのである。カッシーラも亦一部分吾々の檢討の味方に立つてゐる。彼はラスクに反對して、初めから一八〇〇年迄は發出論は存在しないと云ふことを、優れた態度で明確に論明してゐる (Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, III, 161-174)。彼が一八〇〇年以後を如何に考へるかは吾々の目下の問題にはさし當り關係はない。尙、周密な檢討に訴へてははなく單に一般的な論じ方に於てははあるがハイムゾエトも亦フイヒテから發出論を拒絶する (Heinz Heimsoeth, *Fichte*, 1923, S. 81)。

フイヒテに發出論はない。——さてそれならば併し何故にフイヒテは、自我が非我を定立する、と殊更に云ふのであらう。ラスク達をして發出論的理解に導くだけの責めは實際フイヒテその人に於て全然ないとは決して云ひ得ない。『基礎』は云つてゐる、——「非我はそれ自身、自己自身を限定する自我の所産 (Produkt) である、それは決

して絶對的なもの、自我の外に定立されたものではない」(I, 218)。この様な表現は獨り『基礎』に於て屢々見出されるばかりでなく、後期の知識學に於ても亦同様の表現は決して稀ではない。例へば一八一三年秋の最後の知識學を開いても、對象の眞實の在り方即ち吾々に對してそれが在ると云ふこと(Dass)が知られてゐると云ふ事態に關して、後期の著述には殊に術語的である「見る」(Sehen)と云ふ表現を用ひつゝかう云つてゐる。「見られたもの」が存在するのは「見る」と云ふ事をその「存在根據」として存在するのであつて「見る」と云ふことが無くなれば「見られたもの」も忽ちにして消滅する。「見られたもの」は「見る」ことの「自己疎外」(Sichentäussern)であり、その「所産」であり、「見遣られた」(hingesehen) もの「投射せられた」(projicirt) ものであり「見る」と云ふことの本質に基くところの「自己外定立」(Setzen ausser Sich)であり「發出」(Emaniren)である (IX, 30)。——吾々は實にかくの如き表現にすら出喰すのである。而も、一切の知識學的諸論述を通して、若し私の注意が誤つてゐなかつたとすれば、恐らく唯この一ヶ所に過ぎなかつたかも知れないが吾々は遂に「Emaniren」と云ふ言葉にさへ突き當るのである。それにも拘らず吾々は斷乎としてファイヒテに發出論を拒んだ。それでは發出論の意味に於てははなくして而もかくの如き表現を使用し得る事情が別にあり

得るのであらうか。カントの自我は自然に向つて立法者ではあつても、フイヒテのその如く自然の定立者ではなかつた。吾々の注意は恰もこの點に集注されなければならぬ。そしてこの間ひを解くものこそ正さしく、吾々の見るところでは、第三根本命題の意味であるのである。(此項了)。