

フイヒテに於ける自我

大 峯 顯

フイヒテが知識學と云ふ名を以つて自己の哲學を人々に語りかけた最初の著書、『知識學又は所謂哲學の概念について』(Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der gesamten Philosophie, 1794)の第一刊の序言の中に彼は、「既にカントが直接に又は間接に、明らかに又は暗に示さなかつたことは著者は何事も云ひ得ないであらうと云ふことを知つてゐる」(3.0)書いてゐる。^{*}フイヒテのこの言葉は、彼の知識學に對してなされる誤解を決定的に退け、知識學の本來的な目的と固有の限界とを明瞭に語つてゐるものとして、見逃し得ない重要性を持つてゐる。ここに表現されてゐるものは云ふ迄もなく、彼を決定論の思想の長き嵐の中から、人間的理性の自律の日の下に脱出せしめたカント哲學への全的な歸依の態度ではあるが、全ての創造的な思想家に於てさうである様に、フイヒテに於ても既にこの歸依の仕方に、彼の個性の光はまぎれもなく照つてゐる。従つて、カントに對するフイヒテの關係は二重的である。知識學の内容は、カント哲學の單に没個性的な繼承ではなく、その精神の個性鮮かな發展である。フイヒテはこの點をはつきりと表明してゐる。即ち彼は云ふ、「私の諸著はカントを説明し、或ひは彼から説明されてゐることを欲しない、それらはそれ自身獨立に立たなければならぬ、かくてカントは全然埒外に在る」(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Vorerinerung)。自我の自己自身との一致と云ふフイヒテ哲學の内容を、それ自身象徴してゐるとも云ひ得るこの言葉

は、然し實は彼が何よりもカントその人から學んだ精神の實踐に他ならなかつた。それ故にカント哲學に對する知識學の獨立は、決してカント哲學からの訣別を意味するのではなく、却つて一層根源的にカント哲學の内奥に迫り行くことである。カントの思想を自己自身に於て徹底的に發展せしめることが、同時にカントへの窮極的な還歸であり、逆にカントへの窮極的な還歸が、同時に自己自身の哲學の自立の實現である様な道を歩くこと、それが知識學の設立者の意圖であつた。

* 以下引用する頁附は總て Johann Gottlieb Fichtes Sämliche Werke, herausgegeben von I. H. Fichte に從つた。

フィヒテによれば、カントの哲學の最深の精神は、獨斷的形而上學の打破にある。そして知識學の唯一の目的は、このカント哲學の精神に從つて、獨斷的形而上學をその最後の避難所まで追撃することにある。フィヒテが先に述べた言葉によつて、力をこめて云つてゐるカント哲學との一致は、實にこのこと以外のものを意味しない。従つて彼がカントを支持する立場は、時代の諸々の哲學者達のそれとは、全然反對的であつた。フィヒテに從へば、彼等がカントから讀み取つたものは、恰もカントが排斥せんとした當のものであつた。獨斷論に反對したカントを逆に獨斷論者に仕上げると云ふ仕方によつてのみ、時代はカントを承認したのである。時代の哲學はその限り全く非カント的であつた。吾々が先に述べたフィヒテのカントへの根源的な還歸は、かかる時代の風潮を全く逆轉することによつてなされたと云へる。何故ならフィヒテによれば、この様な逆轉こそカントのコペルニクスの轉回思想の根本の内容であつた。それは、認識の成立を自然による悟性の限定と見るのとは逆に、悟性による自然の限定と見る立場であるが、この思想に特徴的なことは認識に於ける超越的、transzendentalな地平を、從來の超越的、transcendentな哲學との鋭い對比に於て開示してゐるところにある。それは經驗的意識を超越的な彼岸へ離脱することではなく、却つて經驗的意識そのものゝ深みへ沈んで行くことによつて、このものをいはば此岸へ超出することである。フィヒテは、カントの偉大な功績をこの超越論的思想の提供に於て見出し、「哲學を始めて意識的に外的對象から引離し、これを

吾々自身の内へ引入れた」ことが、「彼の全哲學の精神であり最内奥の靈である、同じことが又知識學の精神であり靈でもある」(U, 38)と云ふ。カントにあつては直接的には理論哲學に於て現はれたこの超越論的思想をカントの全哲學を貫く根柢的な考へとするところに、既にフィヒテの獨自な立場が見られる。即ちこのフィヒテの捉へ方には、彼が超越論的哲學を單なる理論的な關心から取つたばかりでなく、同時に實踐的な關心から取つたと云ふことが含まれてゐる。意識の超越論的な此岸を開くことは、フィヒテにとつては人間の自由への唯一の方途を意味したのである。

扱へ、カントの超越論的思想の中樞をなすものは云ふ迄もなく、認識の最高の制約としてカントが「超越論的統覺」と呼んだ原理である。それは又カントによつて、「自發性の作用」(Actus der Spontaneität)とか「自覺」(Selbstbewußtsein)とか規定されてゐるが、こゝで始めて吾々の自我の最も深き内部が捉へられたと云ふことが出来る。それは、自我概念の實體から主體への注目すべき轉回として特色づけることが出来る。自我の本質は、デカルトの云ふ「思惟するもの」(res cogitans)ではなくて、「我れ思ふ」(cogito)と云ふその働き自身である。デカルトが cogito から res cogitans へ踏出した時、自我の眞相は既に見失はれた。自我をかかざる實體と考へることは、自我を意識の超越的な彼方に客體化してしまふことであるが、本來の自我はどこ迄も客體とならない主體として、反對に意識の此方にもみ捉へられ得るものである。自我とは意識を外に向つて超出た實體ではなく、むしろ意識を内に向つて超出た主體である。フィヒテはカントのこの自我の思想を受けついで、自我の本質をかつてなき明晰な姿に於て取り出した。彼の主著、『全知識學の基礎』(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794)の最初に置かれ、全體系を率ゐる「端的に無制約的な第一根本命題」の内容をなすところの「事行」(Tathandlung)がそれである。

一體フィヒテによれば、哲學の固有の任務は「一切の經驗 Erfahrung の根據を擧げ示す」(U, 423)と云ふところにある。この規定は全ゆる哲學に妥當するものであつて、この規定から外れたものは本來哲學とは呼び得ない、と彼

は云ふ。その場合この経験と云ふ概念には、吾々の日常的な知識と、哲學以外の全ゆる學問の知識との兩方が含まれてゐる。そして、日常的な生と學問とが無自覺なままでその上に成立してゐるこの知識の根柢を、超越論的に説明することが哲學の課題である。彼が哲學と云ふ古來の名稱の代りに「知識學」(Wissenschaftslehre)と云ふ名稱で、特にこの課題の解明に従事する學問を規定したのは、哲學の對象を超越的な存在に求める立場への自覺的な反對の態度からであつた。知識學はどこ迄も人間の知識を考察の對象にするのであつて、知識から全く絶縁された所謂物自體の世界について何事かを語らうとするのではない。普通フイヒテの哲學に對して向けられる誤解、即ち彼の絶對的自己に世界の發出論的創造の位置を興へんとする誤解は、既にこの點からして拒否され得る。フイヒテの自我が世界の實質的創造の原理でないことは、後に知識學の第二根本命題の本質の檢討によつて明らかにすることが出来るが、ともかく吾々の経験の場を超越することなく、却つて經驗をそれ自身の根柢に下り行くことによつて經驗の具體的把握に到らんとするところに、哲學本來の任務を見出ししてゐるのは、カントの批判哲學の精神に従つたものであると云へる。然し乍ら知識學は同時に、一個の學であることを必然的に要求する。學に本質的な事柄は、その體系的完結性であつて、それにはこの學の展開する諸々の命題が、唯一の根本命題から必然的に導來されることがなくてはならない。そして逆にこの導來された諸々の命題が、かの根本命題に導き還されることによつて、最初の出发点が同時に最後の成果であると云ふ一つの圓環運動が成立して始めて、學の體系は完結し得るのでなければならぬ。ところでかかる學的體系の設定は、何よりもカント哲學が果し得ないで残したことであつた。フイヒテがカントの功績を超越論的自我的發見に於て認めた時、同時に彼はカントの仕事が決してかかる體系の建設でなかつたことを充分自覺してゐた。フイヒテによれば、カントは理論哲學と實踐哲學とを別々に取り扱つただけで、この兩者を統一する「全哲學の基礎」(U476)を一の根本命題から明らかにしてはゐない。「若しカントがかくの如き體系を設立してゐるのであるなら、知識學の著者がかかる勞苦からまぬがれ、人間の知識の他の部門を精整することを撰んだであらう」(U478)とフイ

ヒテは云つてゐる。而もフィヒテよりすれば、カントは實際にはかかる體系を設立しはしなかつたが、かかる體系を考へてゐたのであつて、このことを豫想してのみカントの思想の諸内容は意味を持得るのである。従つて體系の現實的な設立を遂行する彼の知識學は、この點に於ても又カント哲學の「精神」の正當な繼承であり得ると考へられた。かかる見地からして彼は、『基礎』の先頭に立つ根本命題の探究に向つてゐる。その「端的に無制約的なる第一根本命題」は次の如く表現される。「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する。」(Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.) (I, 98)

捉て、この根本命題は全ゆる人間の知識の原本的な制約であるから、それ自身何か別の命題から制約され導き出されることは出来ない。つまりそれは、概念的操作によつてその妥當性が證明され得ると云ふ如きものではなく、むしろかかる概念的操作がこのものから制約されて始めて可能となるものである。そこからしてこの命題の内容をなす「事行」を把握する特別な機能を、『知識學への第二序論』は、概念と感性的直觀から區別された「知的直觀」(intellektuelle Anschauung) に於て見出してゐる。知的直觀とは、經驗的意識の事實に向つてなされる哲學的反省の作用であるが、哲學者はこれによつてこの事實から經驗的諸規定を抽象 *abstrahieren* し、その底にそれ自身抽象し得ないものとして、先の事行に突當ることが出来る。要するに知的直觀は、經驗的意識の事實をその超越論的根柢に掘下げることによつて事行としての純粹自我を把握する唯一の仕方である。尤もかかる知的直觀の考へは『基礎』の中では未だ現はれてゐらず、その代りに $A \parallel A$ なる經驗的意識の確實な命題が選び取られ、この命題の根據としての事行に達すると云ふ方法がとられてゐるが、事柄の本質は全く同じである。要するに經驗的意識の確實な事實が、かかる反省の刃の切込まれる點であるから、吾々は『知識學の新敘述の試み』(Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797) に従つて、自己が自己を思惟すると云ふ經驗的事實の確實性を選ぶことも出来る。特にこの著は、フィヒテの自我の本質を極めて簡潔に且つ明快に取り出すことに成功してゐると思はれるからで

ある。

自己が自己自身を思惟すると云ふことは、自己が何か自己以外の対象を思惟する時には、必然的に起つてゐる事柄である。或る対象を思惟することは、同時にこの思惟が自己の思惟であると云ふこと、即ち対象の思惟がそのまま自己思惟であると云ふ時に始めて可能である。(云ふ迄もなく、これはカントの統覚の思想である。)然るにこの自己思惟に於ける特徴的なことは、思惟する自己と思惟される自己とが同一の自己であると云ふことである。考へられた自己、つまり對象的な自己がではなく、考へる自己、つまり對象とならぬ自己そのものが、捉へられるためには二つの自己が別々であつてはならない。普通自己と云ふものは考へられ得ないと云はれるが、そのこの意味は自己が對象的思惟の目標とはなり得ないと云ふことに過ぎない。まことに自己は思惟の對象となることは出来ないであらう。然しこれは決して自己が如何なる意味でも把握出来ないと云ふことではない。自己は考へられ得ないとするその立言自體が、何らかの形で自己把握を豫想せずには成り立たない。従つて思惟の對象となり得ない自己は、却つてかかる思惟以前のところで、自己によつて直接的に捉へられてゐると云ふことが出来る。吾々が思惟の對象とすることの出来ない自我は、吾々から遠く離れたところにあるのではなくて、むしろ吾々にとつて他の何物にもまして近いところにある。一層正確に云へば、自我は思惟の彼岸にあるのではなくて思惟の此岸にあるのである。そしてかかる自我の思惟が成立するためには、思惟が對象的に彼方に向つて行くのとは逆に、思惟の此方に還つて來ると云ふことがなければならぬ。つまり自我の自己思惟にあつては、思惟の主觀と客觀とが同一であつて、それは思惟の自己自身への還歸と云ふ構造を持つのである。「自我の概念或ひはその思惟は自我自身の自己へ向つての働らきに於て成立する。又逆に自己自身へ向つてのかくの如き働きは自我の思惟を興へそれ以外の何等の思惟をも全然興へない。」(U 523)。

従つて自己内へ還る思惟の概念と自我の概念とは、相互に汲み盡すことが判り、ここからして自我の本質に屬するものは、自己自身に還行く働きであると云ふことが出来る。「自我は唯思惟が自己自身へ還行することによつて

のみ成立する」(1, 524)。「自己自身への還行」(Zurückgehen in sich selbst) (1, 459) 或ひは「自己内還歸の働き」(in sich zurückkehrendes Handeln) (1, 462) が、自我の「自我性」(Ichheit) (1, 530) であつて、これ以外の如何なる規定も自我に屬することは出来ない。『基礎』が「事行」として規定してゐるものも、まさに自我のかかる本質に他ならないのであるが、これによつて何よりも注目すべきことは、カントに於て始めてなされた實體から主體への自我概念の轉回が更に自覺的に徹底され、その結果純粹自我が單に實體から區別されるに止まらず、兩者の原理的な位置關係が全く逆轉されたことである。つまり、カント以前の形而上學に於て實體が占めてゐた原理的優先の場が、純粹な働きとしての自我によつて奪はれ、實體はこの自我から始めて導來されて來る第二次的な場に引下げられたのである。このことは、フィヒテが事行と云ふ概念を特に事實(Tatsache)と云ふ概念との鋭い對照に於て持出した點に現はれてゐる。事行の概念は、「活動 Handlung」とそこから生れた事 Tat とが一にしてまさに同一である」(1, 96) ことを云表す。従つて自我は、何か存在と云ふ様なものとして先ずあつて、それが働くと考えられてはならない。先に、自我は「自己自身への還行」であると云つたが、その場合でもこれは、自我の働きが既に成立してゐる本來的な自己存在に還つて行くと云ふことではない。むしろ、自我の存在はこの働きに於て始めて成立し得るのである。自我の存在は自我が自己自身によつて定立する、setzen ものである。或ひは自我の存在とは、自我の自己定立と云ふ働きそれ自身に他ならぬ。それ故に自我は所謂働くものとする嚴密には云へない。フィヒテによれば、「自我を能動的なもの ein Tätiges」と考へるだけでさへも、既にそれは自我の經驗的な、それ故に先ず導來さるべき概念である」(1, 495)と云はれる。かくの如くして『基礎』は、自我の精密な規定を次の如き表現に見出し得る。「自から自己を存在するとして定立することに於てのみその存在(本質)が成立するところのものが絕對的主觀としての自我である」(1, 97)

それ故に吾々はここに、事行の本性が明瞭に「自覺」として取り出されてゐるのを見ることが出来る。自我は單に

存在するのではなく、唯自己自身を定立する限りに於て存在するのであるから、自我の存在はその定立者としての自我自身に向つて閉じられてゐる。即ち、「自我は自我に對して für das Ich 存在する」(I, 97)。この自覺性と云ふことが、自我を客體的な事物から區切る決定的な特色である。何故ならフィヒテによれば、外的事物は所謂物自體として存在するのではなく、唯「吾々に對する存在」(Sein für uns) (I, 456) としてのみあり得るのであるが、事物の本性であるかかする對他性は、自我の對自性とは全然正反對のものであるからである。自我の本質は事物の持つこの様な外面性を全く排除する絶対的内面性にある。而も自我がこの絶対的内面性を固守するには、自我の内部に於ても又外面性の契機を残る限なく一掃しなくてはならない。フィヒテが自我を徹底的に働きとして、而もこの働きの底に基體 Substrat を残さないものとして、捉へたのはそのためである。まことにシェリングが云ふ如く、自我は自己自身の行爲を離れては無いのである (vgl. Schelling, Philosophie und Religion S. W., 1, 6, 43)。自我の存在とは、自我の絶え間なき働きが刻々に形成して行くところにのみ成立し得るものでなければならぬ。自我が自己自身との同一であると云ふことは、自我が働くことによつて、この同一を實現すると云ふことである。従つて、事行がカントの統覺と同じく自覺を本性とすると云へ、その實質的内容に於ては統覺以上のものを含んでゐる。一言で云へば事行は、統覺の如き認識論的意識の最高原理であるに止まらず、同時に實踐的意識の最高原理でもある。ウントも指摘する様に、フィヒテは事行をカントの統覺の思想と定言的命令の思想とを結びつける原理として立てたと云へる、(Max Wundt, Johann Gottlieb Fichte S. 105)。カントが理論哲學に於て明らかにした統覺と云ふ形式と、カントが實踐哲學に於てもたらした定言的命令と云ふ内容とが、根源的に統一されることによつてフィヒテの事行が成立してゐる。これによつて一方では定言的命令の内容が、吾々の意識の構造の形式によつて理論的に根據づけられると共に、他方では吾々の意識の形式そのものがこの内容から實踐的に根據づけられる。事行に於ける自我の自覺内容は定言的命令であり、その自覺形式は知的直觀である。そしてフィヒテはこの事行の原理に體系の最高命題の位置を與へ、カント

の果さなかつた「全哲學の基礎」を置いたのである。

かくして事行は「絶対的措定」(absolute Thesis)であると告げられる。フィヒテによれば、「批判哲學の本質は、絶対的自我が端的に無制約的にしてより高き何ものに依つても限定すべからざるものとして立てられる」と云ふ點にある」(U, 116)。自我の絶対的措定がフィヒテの云ふ批判哲學の根本内容である。さうして批判哲學の批判の對象は、もはやカントの批判がさうであつた様に獨斷論と懷疑論とはなく、専ら獨斷論に求められて来る。フィヒテによれば、徹底した懷疑論は自己が疑ふと云ふことを疑ふ立場であつて、かかる自己矛盾的な哲學は本來不可能である。(フィヒテはヒュームやマイモンやエイネシデムスの立場を批判的懷疑論として、別に承認した)(U, 121Anm)。それ故に「體系は二つしかない、批判的體系と獨斷的體系とである」(ebenda)と云はれ、この獨斷的體系が批判哲學の一貫した攻撃の正面に立たされる。獨斷的體系が批判される理由は、それが「自我自體に何ものかを同等と立てまた反立する」(U, 116)體系であると云ふ點にある。ここでは、自我が絶対的措定としてではなく、「綜合」(Synthesis)として捉へられてゐる。云換へると、自我の投影であるところのかかる體系の根本原理が、一つの綜合的統一を意味してゐる。例へば獨斷的實在論であるスピノザの體系では、實體としての神が知性(自我)と延長(非我)とを結びつける綜合的原理である。更に又獨斷的觀念論であるライプニッツの體系では、實體としてのモノイド(自我)が自己の單純性の内部に、全ゆる外的多様性を綜合的に含んでゐる。スピノザの場合では、自我は實體から限定されて成立し、ライプニッツの場合では、逆に自我自身が外界を限定する實體となつてゐるが、この兩體系に共通的な特色は、自我が自我以外のものとの關係を開くことによつて、始めて自我としてあり得ると云ふ點にある。自我が非我への肯定的な又は否定的な關係を持つてゐると云ふことである。これに反してフィヒテの絶対的自我は、「何ものもそれに等しくあり得ず、何ものもそれに反立せられ得ないところのもの」(U, 116)である。自我は非我への全ゆる關係を開く以前に、端的に自己自身への關係に於て成立してゐる。自我は他の何ものかでないから自我であるのではなく、却つて自我で

あるから他の何ものかでないのである。従つて絶対的自我は、普通の判断の形式では規定され得ない。「AはBである」と云ふ肯定判断、つまりAとBとの結合根拠を反省する判断によつても、「AはBでない」と云ふ否定判断、つまりAとBとの區別根拠を反省する判断によつても、絶対的自我は表現されない。絶対的自我を捉へる判断は、この様な主語と述語との關係を含まず、主語の自己定立のみがあるところの「措定判断」(theüsche Urteile) とし、「我れあり」(Ich bin) (I, 116)である。そして空白のままに殘された述語の場所は、自我の實踐的活動によつて充さるべき「理念」(Idee)と云ふ性格を持つのである。かくて吾々は、『基礎』の第一根本命題の内容である自我の絶対的措定が、自我に對する絶対的要請であることを知る。事實フイヒテは『基礎』の實踐的部門に於て、第一根本命題の絕對的自我が「自我の實踐的な無限的な要求の根柢に必然的に置かれなければならない」ところの「自我の一の理念」であると書いてゐる (I, 277)

ここで注意すべきことは、第一根本命題が含んでゐる二重性である。この命題は一方では「知的直観としての自我」に關係するものとして體系の出發點をなすと共に、他方では「理念としての自我」を表現するものとして體系の終結點をなしてゐる。フイヒテは『基礎』を書いた時には、絶対的自我に於けるこの二つのあり方を明確に區別してはゐなかつた。この區別がなされたのは「知識學への第二序論」(I, 797)に於てである。^{*}

* 『基礎』に於けるこの事情からして、ヒルシュは先に吾々が述べた『基礎』の個所は實踐的自我の理念を云表はすものである。超越論的理念 (transzendente Idee) を意味するものではない (E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, S. 25 Anm.)。フイヒテのこの個所の説明は十分明瞭であるとは云へないが、吾々はやはりこの理念は實踐的なものとして説かれてゐると考へる。

知的直観としての自我は、唯哲學者に對して、für den Philosophen 存在する絶対的自我のあり方であるのに對して、理念としての自我は、哲學者の把握するその自我自身に對して、für das Ich selbst 存在すべき絶対的自我のあ

り方である。前者が持つてゐるものは單に自我性の形式、Form であるが、後者が持つてゐるものはこの形式を充實した自我性の内容、Gehalt である。前者は時間を全く抽象した反省の世界での自己同一であるのに比べて、後者は時間を貫いてなされる実践の目標としての自己同一である。然し後者はまさに理念であるが故に、自我自身に對して現實的に存在することは出来ないものである。それは唯「決して到達出来ない理想」(I, 101) として、時間的世界を超えた彼方に立てられるものである。絶對的自我が吾々に對して持つこの様な二重性を更に具體的に把握したものが、第三根本命題に他ならない。それは「自我に對して端的に非我が反立される」(… wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich) (I, 104) と云ふ第二根本命題と、第一根本命題とを「綜合」する命題「自我は自我内に於て可分的自我に對して可分的非我を反立する」(Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen) (I, 110) である。この命題に於てフイヒテは、現實的自我の基本的構造を提示してゐる。現實的な自我は「措定」としてではなく綜合として成立する。この綜合は、自我の絶對的自己定立と非我の端的な反對定立とが、相互に他を「制限する」(Einschränken) ことによつて、「自我も非我も可分的に (teilbar) 定立される」(I, 109) と云ふ仕方である。自我は一方では非我を端的に自己に反立してこれを自己から區別すると共に、他方ではこの反立の活動が自我に屬することによつてこの非我を自己に結びつけ兩者の同等を立てる。反立されたものが非我 das Nicht-Ich であると云ふ側からすれば自我は非我を自分の外に立てなければならぬが、立てられた非我が唯自我に對してのみあり得ると云ふ側からすれば自我はこれを自分の内に取り込んでゐる。つまり非我を自分の外に置くと同時に、自分の内に入れると云ふことが現實的な自我のあり方である。そして自我がかかる綜合的な形をとるのは、普通の綜合の場合の様に、それが反立的契機を自分の内を含む高次の場に上ることとは反對に、自我が低次の場の下つてゐることを意味する。つまり、「非我が自我に對して反立される限り、その自我は自ら絶對的自我に對して反立的である」(I, 110) ことになる。云換へるならば、自我の内部に於て絶對的自我と有限的自我とが區別されるのである。自我の

この二重性はここでは唯意識の内に於てのみ一つであるに過ぎない。逆に云へば意識は、この兩方の自我の區別として成立してゐる。吾々が先に知的直観を介して絶対的自我に到つたのは、この意識の對立を反省によつて抽象した結果であつた。然し非我が單に抽象されると云ふことと、非我が現實的に廢棄されると云ふこととは別である。非我が抽象されて成立した自我の自己同一は、唯哲學者に對して、自我自身に對して、あるのではない。それ故に、「一切が自我と一致すべきであり、一切の實在が自我によつて端的に定立されてあるべきである」(I, 288)と云ふ知識學の最終的課題が解かれるためには、自我が單に哲學者に對して自己自身に還るのではなく、自我自身に對して自己自身に還ることがなければならぬ。それは、自我がかの綜合のあり方を脱却して絶対的措定を現實的に擣むことである。知識學の内容は、自我の綜合が自我の措定へと高まる自覺の働きの體系的展開であると云つてよいであらう。

尤も自我が綜合的なあり方から措定的なあり方へ向ふ働きが、直接的に現はれてくるのは全知識學の實踐的部門に於てである。これに對して理論的部門でなされることは、徹底的に綜合の働きに終始する。こゝでは、自我に對して「反立された非我を自我が如何にして綜合するかと云ふこと、つまり自我の表象作用の構造が問はれる。この部門の基礎命題は、現實的自我の構造の最も一般的な表現であつた第三根本命題が含む對立聯關の一半として取り出され、「自我は非我によつて限定されたとして自己を定立する」(I, 246)と云ふ形を取る。そして理論的部門に於ける綜合の働きが、遂に成就し得ない最後の反立項に到達すると共に、理論的部門は實踐的部門へと超えて行く。そしてここでは、自我は最早や非我を自我内にとり込まんとする綜合を行ふのとは反對に、非我を自我から脱落せしめんとする實踐の無限な「努力」を行するのである。この部門の基礎命題は、第三根本命題が含む他の對立聯關、「自我は非我を限定するとして自己を定立する」(I, 246)である。

二

理論的知識學の考察の對象となる自我は、「知性」(Intelligenz)と云ふ用語で規定され、絶對的自我及び實踐的自我から區別される。この知性の構造を究明するに際してフィヒテは、獨斷的實在論(スピノザ)と獨斷的觀念論(ライプニッツ)との兩者への批判を根柢的な態度としてゐる。而もこの兩者への批判は、自覺の立場からする一つの批判である。自覺の立場の持つ本質的特色は、經驗的なものの内に經驗を超えたものを見出し、このものを自己存在の窮極的なあり方、即ち眞の自己自身として擲むと云ふ點にある。これは最も一般的には、時間的なものに於て永遠的なものを、有限的なものに於て無限的なものを、把握する立場であると云ひ得るであらう。ここでは、自我を永遠的な世界に構想して一切の時間的限定からもぎはなすことも、逆に自我を時間的限定の中に沈ませて永遠的な世界への全ゆる可能性を自我から剝奪することも、拒まれる。自覺とは、決して絶對者と同じではなく且つ絶對者の本性の投影を自己の内に持たぬ有限的理性存在が、自己自身の獨立を維持せんとする唯一つの仕方である。フィヒテの哲學は、この様な人間のあり方を特に實踐的自我の「努力」(Streben)の概念に於て極めて鮮やかに捉へた。つまり、有限なものに於て無限的なものを自覺すると云ふことの具體的な姿が、自我に抵抗して來る非我を破つて行く自我の努力の課題の無限性にあることを教へたのである。自我の無限性とは、非我を全然滅却したところで、それ自身で成立する様な實體の持つ内容ではなく、却つてどこ迄も滅却され得ない非我との果しない争闘の中に於て自覺される自我の理念の内容である。それはあくまでも有限の中に於てのみ見出される無限でなければならない。然しかかるフィヒテ哲學の根本的特徴は、ひとり實踐的部門に於て最高度に發揮されてゐるだけでなく、「理性それ自体は唯々實踐的である」(U, 126)と云ふフィヒテの立場からして、理論的部門の内へも反映されてゐる。フィヒテは、表象作用を單に自我が非我を受動的に眺めたり映したりする性質に於て捉へてはゐない。表象的自我の特色が、「自我が非我によつて

限定される」と云ふ點にあり、従つてその限り「自我が非我を限定する」と云ふ實踐的自我の本性と反對的であると云へ、このことは表象的自我から一切の實踐性をその本質に於て奪つてしまふことにはならない。むしろ表象とは、自我の實踐の別のあり方であると云はなければならぬ。全理性を従つて表象的理性をも實踐的に捉へて行くところにフィヒテの一貫した態度があるのである (M. Wundt, Fische S. 107)。このことを明らかに物語るものが、理論的部門の中心思想を形成する「構想力」(Einbildungskraft) の概念である。「構想力は、限定と非限定、有限なるものと無限なるものとの中間に動搖 *schweben* する能力である」(I, 216) とフィヒテは規定する。フィヒテは知性の能力を、この構想力に於て見出し表象の構造への間にこのものから答へやうとする。そしてこの構想力自身が、自我と非我との争闘と云ふフィヒテ哲學の根本的な性格を、實踐的自我とは別の様相に於てではあるが擔つて成立してゐるのである。要するに表象の構造は、自我と非我との具體的な對立抗争の場面に於てのみ正當に捉へられなければならないのであつて、フィヒテが獨斷論の兩體系を共に批判するのは、これらの體系が實にこの對立抗争の場面を抽象してゐるからに他ならない。

扨て、理論的知識學の基本命題は「自我は非我によつて限定されたとして自己を定立する」であつた。理論的知識學の展開は、この基礎命題に含まれてゐる諸々の矛盾の契機の分析と綜合とによつてなされる。そしてこの綜合の操作のうちにフィヒテは、範疇の體系的導出、種々の觀念論と實在論との批判とその統一的な位置づけ、表象の最終的な制約としての構想力の演繹、更にこの構想力より反轉して遂行される、直觀や悟性等の精神現象の事實の演繹、などを行つてゐる。これらの仕事の一々をその體系的敘述の糸筋の追跡によつて取上げることは、吾々の今の問題ではない。吾々の考察の主題は、フィヒテに於ける理論的自我の本質であつて、かかる見地よりして特に構想力の根本性格がその中心點に立つ。ところで先の基本命題は、相互に矛盾對立的な二つの命題、即ち「非我が自我を限定する」と云ふ命題と、「自我が自己自身を限定する」と云ふ命題を含んでゐる。前者によれば自我は被限定的 (受動的) で

あり、後者によれば自我は自己限定的(能動的)である。即ち限定と云ふことに關して、自我と非我とは全然對立的な關係に立つてゐる。ところで、自我と非我との一般的な對立を克服する仕方は第三根本命題の制限、又は限定の概念によつて提供されてゐる。即ち、自我と非我との反立は相互にその實在性の一部分を限定することによつて合一され得た。従つて目下の對立の克服は、この限定の概念の適用によつてのみ可能である。それは第三根本命題の示した「限定一般」を更に限定することである。つまり、自我と非我とが限定の概念に於て合一されるのではなく、自我の被限定と自己限定とが限定の概念に於て合一されるのである。フィヒテは、この「より限定されたる限定」を「交替限定」(Wechselbestimmung)と呼ぶ。この限定の特色は従つて、自我にも非我にも限定根據としての優越性が與へられず、両者が相互に限定し合ふと云ふところにある。「即ち自我が限定されると云ふ正にこの點に關して自我は自己を限定すべきであり、また自我が自己を限定すると云ふ正にこの點に關して自我は限定さるべきなのである」(U, 129)。扱つて、自我が自己自身を限定すると云ふことは、「實在性」(Realität)の絶對的總體の一部分を、自我が自己の内へ定立することである。その場合、自我はこの定立の主體として能動的である。然しこのことに於て同時に、自我はかの總體の殘部を「否定性」(Negation)として自己の内へ定立してゐる。何となれば、自我は「絶對的定量」であつて、量の自己同等性を要求するから。然るにこの否定性と同等の部分は、非我の内へ實在性として定立されて來る。何となれば、「自我に屬する總ての事柄について、單なる反立によつて、その反對が非我に屬しなければならぬ」(U, 104)から。そして非我のこの實在性によつて自我は限定されるのである。「従つて自我は、それが實在性を非我の内へ定立する限り、自己の内へ否定性を定立しましたそれが否定性を非我の内へ定立する限り、自己の内へ實在性を定立する。従つて自我は、自己が限定せられる限り、自己限定的に自己を定立し、さうして、自から自己を限定する限り、限定せられるのである」(U, 130)。フィヒテに於ける表象の構造の基本的型態は、自我の自己限定と非我による自我の被限定との同一としての、この交替限定の概念に於て見出され得る。理論的知識學の發展は、この基本思

想を未展開の對立的契機の綜合を通して具體化して行くところに成立する。この具體化の過程をフィヒテの敘述と共にたどることは、ここでは斷念しなければならぬから、われわれは次に、この交替限定そのものを可能ならしめる制約としてフィヒテが「間接的定立」(ein absolutes quantum) (I, 181) と規定した自我の作用を考察しよう。

自我が自己を限定すると云ふことは、自我が自己内に或る實在性を定立しないと云ふことであるが、このことは如何なる意味であらうか。自我のこの不定立を端的に自我に歸せしめる立場は、獨斷的觀念論のそれであるが、これは明らかに自己定立を本質とするフィヒテ的自我に矛盾する。自我に屬するものと云へば、唯々定立性のみであつて不定立性と云ふことは、全然自我には含まれてゐないものでなければならぬ。それならばこの不定立とは、獨斷的實在論の主張する様に非我からの限定の結果であらうか。然し乍ら、もしさうとすればそこには自我の(自我に關してある)不定立と云ふ意味は、全然消えてしまふ他はない。ここでは唯々不定立と云ふ事實があるだけであらうが、これは自我に對して、あるのではないから、本來的には無と同然であらう。従つて自我が自己内に或るものを定立しないと云ふことは、それ自身自我がかかる仕方での定立をなすこととして考へるべきである。自我が、或るものを定立しないと云ふ形での定立を行ふと考へなければならぬ。而してこの定立は、自我の内へではなくて非我の内へなされる。従つて、「自我は自己の内へ或るものを定立しないといふ命題と、自我は非我の内へ或るものを定立するといふ命題とは、全く同じことを云ふのである」(I, 173)。自我の不定立が非我の定立を根據づけるのでもなく、非我の定立が自我の不定立を根據づけるのでもなく、兩者は同一のものとして成立するのである。自我が不定立的であるとは、自我が自己の内に於て單に量的な自我を反立すると云ふ意味であつて、このことは自我が自己内限定の「觀念根據」(Ideal-Grund)であることを示す。そしてこの觀念根據がそのまま非我の「實在根據」(Real-Grund)である。自我は自己内限定の觀念根據であることと別に、非我の實在性の根據であると云ふのではない。即ち非我の實在性は、それ自身であるのではなくて、唯々自我が自己限定の觀念根據であることによつてあり得るのである。非我の實在性とは、

もともと觀念的にのみ定立されてゐるのである。然しこのことは決して非我が幻影化されると云ふことではない。むしろかかるあり方のみが、非我に於ける眞の實在性を可能にするのである。従つて又、自我が自己限定の單なる觀念根據であると云ふことも、自我の内部での主觀的な事柄を云ふのではない。自我が觀念根據であることは、もともと實在的な外で成立つてゐるのである。さうして眞の意味での外とは、かかる仕方にてのみ始めて云ひ得ることなのである。従つて觀念根據と實在根據とが同一であると云ふ時には、普通の意味での外とか内とかの考へ方が、徹底的に入替ると云ふことがある。外との聯關から全然切り離された様な内と云ふものも、逆に内との聯關から全然切離された様な外と云ふものも、ここでは同様に不可能である。表象は獨斷的觀念論の云ふ如き實體的な自我の内て成立する現象ではなく、かかる自我からすれば實在的な外での出來事である。その限り自我の實體的な殼は、徹底的に外へ向つて突破されてゐる。所謂内は外に出るのである。然し乍らこの外とは、單なる實體的な自我から見た限りでの外であつて、自我と隔絶された外と云ふものではない。故にこの外は、本來的にはどこまでも自我の内と云ふ意味を持つてゐる。自我の實體的な殼を破つて出た外とは、實は一層自我の内、實體的的自我よりも更に内なのである。その限り所謂外と云ふものは全く内に入る。つまり、所謂内が徹底的に外になると同時に、所謂外が徹底的に内になると云ふ一つの交替から、表象の構造が成立してゐるのである。従つて内も外も、兩者の聯關の以前にそれ自身であることは出來ない。むしろこの聯關に於て始めて内も外もあり得るのである。内と云ふものが先ずそれ自身で在つて、それが外に出ると云ふのではない。かかる意味での外化は不可能である。獨斷的觀念論が表象に於て非我を全然抽象して單に自我の自己限定だけに止まる所以である。然るにフィヒテによれば、内は最初から外にあるのである。逆に又外と云ふものも先ずそれだけで存在して、それが内に入つて來ると云ふ様なことは出來ない。獨斷的實在論のつまづきはこの點にある。却つて外とは、それが内に入つて來る以前に始めから内にあるものである。

かかる事情からしてフィヒテは、非我の性格を對象、Gegenstand とか客觀、Objekt とかの用語で適切に表現して

る。対象とか客観とか云ふものは、これらのものがそれに對してあるところのもの、即ち主観を豫想して始めて成立することが出来る。若しさうでなければ *gegen* とか *ob* とかは全く意味を持たない。従つてこれらのものは、主観への關係を全然切斷した所謂物自體ではないことが示される。それらはどこまでも主観に對して存在するのである。そしてこの様なあり方に於て、これらのものは主観に對して二重の關係を含んでゐる。つまり一方では、対象は主観に向ひ來るものとして主観の外に立つのでなければならぬ。單に主観の内にあるだけのものならば、特に向ひ來ると云ふ性格は存しない。然し乍ら他方、それが主観に向ひ來るものであると知る時既に、このものは主観の内に入入れられてゐると云へる。かくして、非我が主観の内にあると同時に外にあると云ふこの對象性に於て、表象の具體的な形が成立するのである。それ故にここでは、自我も非我もそれ自體として端的に定立されることはなく、相互に他への關係に於てその定立を限定されることによつて定立される。即ち、その定立は *voraussetzen* ではなく *entgegensetzen* であり従つて間接的、なものである。自我は非我が定立されないと云ふことを介して定立され、非我は自我が定立されないと云ふことを介して定立されるのである。換言すれば、自我と非我とが、主観と客観といふ相互に他を豫想し合ふ關係に置かれるのである。フィヒテはこの間接的定立を批判的觀念論の根本原理とすることに於て、獨斷的觀念論と獨斷的實在論とを退ける。

この間接的定立を更に深く自我自身の内面へと掘り下げるところに、フィヒテに於ける表象の根本制約をなすところの構想力の機能が見出され得るのである。間接的定立の法則は、表象に對する根據を明らかにすることが出来たが、ここでは更にこの間接的定立の法則の根據が問はれてくるのである。間接的定立の根據を自我に對して擧示さないうちは、この定立は尙自我に對する所與と云ふ性格を拂拭してない。ところでこの根據を明瞭にしない立場にも又二種の型態がある。その一つは獨斷的觀念論と區別される量的觀念論の立場である。この立場は、間接的定立がそれ自身の中に端的に根據づけられてあることを主張する。即ち自我の定立が間接的であるのは、さうであるが故に絶對的に

さうであると云ふのである。この立場では表象は、獨斷的觀念論の主張する如く、われわれにとつて全く知られない様な仕方で自我内から發展するのではなしに、「自我からその本性の特定の且つ認識し得べき法則に従つて」(I, 184)發展すると考へられる。然しこの法則の根據が何であるかと云ふことに關しては、唯その根據が自我内に端的にあると云ふことだけに止まるのみで、その根據を自我に對して指し示し得ないのである。これに反して今一つの立場、即ち獨斷的實在論と區別された量的實在論は、間接的定立の法則の根據への問を全く打切るのである。換言すれば、この根據は自我内には無いことを云ふのである。その限りこの法則は、自我の内部に一つの所與として既に現存してゐるものとなる。自我はこゝでは獨斷的實在論のいふ如き自我から獨立なる「限定者」(ein Bestimmendes)からの印刻を受けるのではないが、自我から獨立なる「限定」(Bestimmung)を自己内に持つ。ちやうして自我にとつてこの限定の根據は全く隠されてゐるのである。かくして、量的觀念論は、かの法則の根據を單に主觀的且つ觀念的なものとして捉へ、量的實在論はこれを單に客觀的且つ實在的なものとして捉へる。そしてその何れの立場も、法則の根據を明らかにすることは出来ない。ところでかかる法則の根據は、自我内に於ける有限と無限との交替を成立せしめる自我の根本的能力を取り出すことによつて始めて明示され得ることではなければならない。従つて又この様な根本的能力自身も、その本性に於て無限的であると同時に有限的なものでなくてはならない。フィヒテは構想力をかくの如きものとして捉へ、表象の構造の最終的説明をここから與へるのである。

この構想力の性格は、「無限性がなければ限局はなく、限局がなければ無限性はない」(I, 214)といふ仕方で表現される。先ず「無限性がなければ限局はない」とは如何なることであるか。自我は本來無限なる自己定立の働きである。然るに今この自我の働きに對して或る「障害」(Anstob)が起つて來る。(障害が如何にして又何處から生ずるか、理論的知識學からは答へ得ない問題である。これは實踐的知識學に於て答へられるべき問題であつて、ここでは假定される他はない。)そしてこの障害に接して自我の働きは自分自身を限局するのである。ところが、この限局

といふことが成立し得るのは、本来自我の働きが無限なものであることによつてなのである。働きが無限なものでないならば、それが限局されると云ふこともないからである。次に「限局がなければ無限性はない」といふことは何を意味するのであるか。自我の無限な働きが、先の障害を突破して彼方へ進行くのみならば、そこには自我が無限であると云ふこともない。何故なら自我が無限であると云ふことは、本来自我が無限なものとして、自己を定立するのと、即ち自我が自己の無限性の自覚を持つといふことでなければならぬからである。無限性が自我に對してないのであればそれは無いのと同じである。ところで自我が自己を無限なものとして定立するといふ時には、自我は「無限性の述語に於て自己を限定し」かくして自己を「無限性の基體」として限局してなければならぬ。かくして自我が無限であり得るのは、この様な限局を行ふことによつてなのである。

この様な無限性と限局との相互關係が構想力の本質を形成する。それが無限性であるといふ一面からすれば、表象に於ける非我の實在性を自己自身から産出するといふことが成立つ。即ち「非我はそれ自身、自己自身を限定する自我の所産である」(C. 218)と云はれ得るのである。然し乍ら、かくして産出された非我は、同時に對象として主觀の外に立たされて来る。その限りまた構想力の働きは、この對象に關係するといふ意味で制限を含んでゐる。構想力は自己の所産が同時に對象であり、對象が同時に自己の所産であると云ふ二重的な性格を持つてゐる。對象が自我自身の所産である限り、即ち「絶對的なもの、自我の外に定立されたものではない」(C. 238)と云ふ限りでは、構想力は無制約的な働きである。然し乍ら、この所産が直ちに對象である限り、即ち一面に於て自我の外に出てる限り、構想力は有limitsである。そこからして構想力は又、この外を自己内に取込まんとして新しき生産の働きに驅り立てられて行くのである。従つて構想力の本質は、決して單に外を内にすると云ふ靜的な綜合にあるのではなく、如何にしても内在化出来ない外をそれにも拘らず自己自身の内に入れんとする無限の動的綜合にあるのである。構想力の本質は、自我と非我との綜合の「不可能と要求との間の格闘」(C. 225)にあるのであつて、それ故に又、そこで獲得されるも

のは固定した限定ではなく「到達すべからざる限定の理念」(I, 216) に他ならない。かくして吾々はフィヒテの理論的自我の本質が、自我と非我との抗争に於て成立してゐることを知るのである。

三

理論的部門の先頭に掲げられた命題、「自我は非我によつて限定されたとして自己を定立する」の含んでゐる矛盾は右の様にして排除された。換言すれば、表象が如何なる成因から構造されてゐるか云ふ問は答へられた。これと全く別の問は、一體表象は何故にあるのかと云ふ問である。表象の領域内の構造ではなく、表象の領域そのものの根據は何であるかと云ふことが問はれるのである。表象の領域そのものは表象に對して超越を含んでゐる。表象は、單にこの領域の内部の構造を見ることが出来るのみであつて、この領域の存在をそれ自身を見ることが出来ない。知性の根據は知性自身の立場からの把握を越えてゐるのである。

知性の根據への問は同時に又、非我の存在根據への問でもある。既に明らかであつた如く、理論的知識學は非我の存在を前提して出發してゐた。即ち非我の障害は表象の説明に際して假定されてゐたのである。非我に關して理論的知識學が明らかにし得た一切は、非我が物自體ではなくて吾々に對しての存在、*Sein für uns* であるといふことである。即ち非我に關する諸規定は、勿論非我からの限定と一つにはあるが、尙どこ迄も自我の自己限定に屬してゐた。非我が自我の自己限定の所産であると云はれたのはこの意味であつた。然し乍ら、かかる諸規定を抽象した後「非我に於て殘存するところのもの」(I, 282)つまり非我の存在性、それ自身は、却つて知性がそれに依存し知性からは獨立したものでなければならぬ。即ち、「自我は知性一般としては、無限定なるそして今迄のところ全く限定し得べからざる非我に依存してゐる、唯かかる非我に依つて且つこれを介して自我は知性であるのである」(I, 146)。

要するに、一般に自我が表象すると云ふことは何に據るのかと云ふ知性の存在根據への問と、非我の存在そのもの

の根據への問とを、同時に携へて、理論的知識學は實踐的知識學の範域へと超えて行くのである。そしてこのことはまさに、自我が自己自身へ還るといふ自覺を一層徹底して行くことに他ならない。自我はこのことによつて、自己の存在そのものの自覺に向つて行く。表表一般の構造を問ふところでは、自我の存在については少しも問はれることはなかつた。決して客體とはなり得ない純粹な主體としての自我は、表象を問ふと云ふ客體的な把握の場面には本來現れて來ないものである。主體としての自我が把握されるためには、その把握の仕方も客體的ではなしに主體的にならなければならない。客體的把握それ自身を成立せしめてゐる主體そのものは、主體的把握のみが明らかにし得るものである。然るに主體としての自我の本性は、フィヒテによれば唯々働きであり、従つて實踐的なものであつた。従つてこのものはどこまでも實踐的な仕方でのみ捉へられ得るのでなくてはならない。かくしてわれわれの研究は、『基礎』の第三部としてこれを完結する「實踐の學問の基礎」に進む。

(未完)

(筆者 京都大學大学院文學研究科「宗教學、博士課程」學生)