

## 知識学の本質とその内的動性(二)

辻 村 公 一

### 第二章 知識学の内的動性

序言に於て吾々は、フイヒテに依つて繰返し試みられた「知識学の叙述」に現れて来るその変動を「知識学の本質」に由来する変動として捉え、その内的動性を追究することを、この論攷の一つの課題として提示して置いた。その課題はここでは次の如き順序に従つて遂行される。

- (一) 「絶対我」(das absolute Ich) の立場。
- (二) 「絶対知」(das absolute Wissen) の立場。
- (三) 「絶対者」(das Absolute) の立場。
- (四) 立場の変動と知識学の内的動性

#### (一)

周知の如く、「全知識学の基礎」(一七九四年)は三部に分たれている。すなわち、第一部「全知識学の諸原則」は、知識学全体の根底を成す三つの「原則||根本命題」(Grundsätze)を、内容としており、それらの三つの「根本命題」は夫々「私の根源的自己定立」、「我に依る非我的反定立」、「我の内に於ける我と非我との綜合||合定立」を、言い現

している。第二部「理論的知識の基礎」と第三部「実践の学の基礎」とは、「第三根本命題」の内に含まれている次の二つの命題——すなわち「我はそれ自身を、非我に依って限定されているとして、定立する」<sup>(1)</sup> (Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich) と「我はそれ自身を、非我を限定するとして、定立する」<sup>(2)</sup> (Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich) ——を、夫々の「主要命題」(Hauptsätze)として分立し、それらの各々の内に含まれている「対立||反定立」とその「綜合||合定立」とを「反省作用」に依って露呈するという仕方で、「非我」に限定された限りでの「我」の自己定立すなわち「我」の理論的自己定立(すなわち表象作用 *Vorstellen*)と「非我」を限定する限りでの「我」の自己定立すなわち「我」の実践的自己定立(すなわち努力 *Streben*)とを、その根源的成立とその法則的聯関とに關して、究明する。それ故、第二部と第三部とは、「我と非我との根本綜合」<sup>(3)</sup> (*die Grundsynthese des Ich und Nicht-Ich*)を言い現している第三根本命題の究尽的展開に他ならず、その展開が二部に区分されるのは、差当って第三根本命題に固有なるその命題性格——すなわち「我と非我との根本綜合」——の内に二つの次元的に異なる綜合の仕方が目撃されるからに他ならない。それについてフヒテ自身次のように書いている、すなわち「その〈我と非我との〉根本綜合から、知識学の領域の内に属すべき一切が、展開されねばならない」と<sup>(4)</sup>。然るに、「知識(知ること)」は、更めて言うまでもなく、「確実に知ること」(*Gewiß wissen*)でなければならぬ。これらの事柄への顧慮から吾々は差当って次のことを確認して置こう、すなわち、この時期に於ける「知識学の敘述」は、「知識(知ること)」を一般に「絶対我の内に於ける我と非我との対立の綜合」として把握し、「知識」の眞理性たるその「確実性」(*Gewißheit*)を「絶対我の自己定立」に属するその「自己確実性」<sup>(5)</sup>に「反省作用」に依って根拠づける、という立場に立って遂行されていると。従って、その立場とそこから由来するその構成とを更に立ち入って究明するためには、「絶対我の自己定立」(第一根本命題)、「非我の反定立」(第二根本命題)、「我と非我との合定立」(第三根本命題)、それらの内的聯関、「反省作用」の所在とその作用性格が、問題にされねばならない。

第一根本命題は次のように言われている。すなわち「我はそれ自身の有を根源的に端的に定立する」<sup>(9)</sup> (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein) と。それは亦最も完備した方式の内では次のように言い現されている。すなわち「我は端的に有る、すなわち、我は、我が有るが故に、端的に有り、且我がそれと有るところのもので端的に有り、而もその両方が我にとって、<sup>(7)</sup>〈現れて有る〉」(Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin w e i l ich bin, und bin schlechthin, w a s ich bin; beides f ü r d a s I c h) と。吾々はこの方式を熟思しよう。

「我は端的に有る。」併し「我」は「物」のように有るのではない。「物」は「我の内に定立されたもの」<sup>(8)</sup>に過ぎず、その「有」は「我に依って我の内に定立されて有ること」<sup>(9)</sup>に他ならない。それでは、「我」は如何なる仕方と有るのか。「我は、我にとって、<sup>(10)</sup>〈現れて有る〉」(Das Ich ist für das Ich)。「我にとって」という語は、上記の方式の内では最後に語られている。それは、「我」に固有なる有り方を、最後に示している。《Das Ich ist für das Ich》この単純なる命題が、「第一根本命題」を解するための鍵である。

《Das Ich ist für das Ich》この命題は先ず第一に、「我に我にとって〈現れて有る〉」という「我」に固有な Wahr-<sup>(11)</sup> (d. i. unverborgen)-sein を意味している。そのような仕方と「我が我にとって現れて有ること」は、一般にそして亦フイヒテに於ても、「自己意識」(Selbst-bewußt-sein) として理解されている。彼は次のように語っている、すなわち「我は、それがそれ自身を意識する限り、その限りに於てのみ有る」<sup>(12)</sup>と。言い換えれば、「それ自身にとって〈現れて有る〉のではないもの、それは我ではない」<sup>(13)</sup>。「我」は「自己意識」に於て且「自己意識」として初めて「有る。すなわち「我」の本質は「自己意識」である。

《Das Ich ist für das Ich》この命題は次に、「我は我のために有る」ということを、意味し得る。このような意味は、フイヒテの上の命題の内では、表明的になってはいないと思われる。併し、その意味は、既に「自己意識」とい

う事態それ自身の内に含意されており、まさしくその含意の故に且その含意の表明化として、「自己意識」はフィヒテに依って「自己定立」(sich selbst setzen)として把握され得たのであると、思われる。それでは、一体如何にして「自己意識」は「自己定立」であるのであろうか。

それは先ず次のように考えられる。すなわち、「我」は、「それ自身がそれ自身に意識されて有る」(sich seiner bewußt sein)という仕方で、すなわち「自己意識」という仕方で、初めて「有」り且「我」として「有」る。言い換えれば、「我」が先ず「有」って次に「それ自身がそれ自身に意識されて有る」という「自己意識」に達する、のではなく、「自己意識」に於て初めて「我の何で有るか」がすなわちその「本質」が「現前」するという仕方です。つまり「自己意識」という「我」の Unverborgen-sein に於てその Was-sein と Daß-sein とが統一されるといふ仕方です。「我」は「有」る。すなわち、「自己意識」という仕方です。「我はそれ自身を有るとして定立する」(daß es <d.i. Ich> sich selbst als seiend setzt)。それ故、「自己意識」は「自己定立」であると。

そのようにして「自己意識」が「自己定立」であるとすれば、そこから吾々は「自己定立」の意味を一層的確に規定し得るであろう。「自己定立」とは、「自己意識」という仕方です。「我がそれ自身を有るとして定立すること」である。そしてそれが「我は有る」ということである。「それ自身を有るとして定立する」とは、我が諸々の「物」すなわち「有るもの」の中にそれ自身を一つの「有るもの」として定立すること、では勿論ない。それは、「我」が、「それ自身を有るとして定立する」(sich selbst als seiend setzen)という仕方です。すなわち「自己意識」(selbstbewußt-sein)という仕方です。一切の「有るもの」を「有るもの」で有らしめる「有るもの有」(Sein des Seienden)という意味での「有る」(seiend)一般を根源的に成立せしめる、ということである。言い換えれば、「有る」一般は「自己意識」に於て初めて「定立」されるのである。もう一度言い換えれば、「有る」一般は何処かに漠然と有るのではなく、《Das Ich i s t für das Ich》に於て根源的に開かれるのである。そのようにして「自己定立」が「有る」一般の根源的定

立であり、「自己定立」に「我の有(本質)」が存するが故に、「我」は一切の「有るもの」の「第一の根拠」として「絶対的主体」(absolutes Subjekt)で有り得るのである。

併し、「自己定立」についてのこのような解釈は、果してフィヒテの所説に合致するであろうか。それについて彼は次のように書いている、すなわち「我は、それ自身を定立する、そして我は、それ自身に依るこの単なる定立に拠って有る、そして又逆に、我は有り、そして我は、その単なる有に拠ってその有を定立する、——我は行為する者であると同時にその行為の所産であり、働く者であるとともにその働きに依って産出されるものであり、行為と所為とは一にしてまさに同じである、従って、我有り、ということとは、或る一つの事行の表現である」と。ここでは「我の自己定立」我の有」は、或る一つの「行為」——すなわちその「行為」に於ては「行為者」たる「我」が同時に「その行為の所産」であり、「行為」とその結果たる「所為」とが「同一」である如き「事行」——として理解されている。然るに、「行為の所産」(Produkt der Handlung; das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird)と云う語に依って示されている如く、「行為」は一般に「産出」(Produktion, Hervorbringung)として理解されており、従って、「事行」はいわば「自己産出」である。このような理解は、「我の自己定立」と云う transzendental=ontologisch な事態を、その「行為者」と「その行為の所産」とから両者の「同一」として捉えるいわば ontisch-productiv な理解であり、そういう理解に依っては「自己定立」の超越論的性格は「同一」という大まかな特色づけの蔭に覆蔽されてしまう。勿論フィヒテは、「自己意識」を「自己定立」と解し「自己定立」を「事行」すなわち「我の第一の根源的行為」<sup>(18)</sup>として捉えるこのような理解に依って、カントが既に「統覚の根源的綜合統一」すなわち「自己意識の超越論的統一」<sup>(20)</sup>の内に認めていた「自発性の或る作用」(ein Aktus der Spontaneität)を「道德法則」に於ける「実践理性の自律」(Autonomie der reinen praktischen Vernunft)に帰趨せしめ、カントが「極めて相異なる課題」として第一批判と第二批判とに分属せしめていた理性批判の「二つの課題」——すなわち「一方に於て、純粹理性は如何にし

て諸々の客体をアプリアリに認識し得るか、と他方に於て、純粹理性は如何にして直接に意志すなわち諸々の客体の現実性に関する理性的存在者の原因性―の規定根拠であり得るか」という課題―を統一的に解決せんと企てたのである。そしてまさしくそのような解決の試みの内で、カントの「或る一つの超越論的主体ⅡX」(ein transzendentes SubjektⅡX)としての「我」は、フィヒテの「絶対的主体としての我」すなわち「絶対我」に、転化したのである。併し、そのような「自己定立」の行為的解釈が、反面に於て「自己定立」が「自己意識」であり「自己意識」として「有る」―一般の一定の仕方での露呈であることを、見失わしめる危険を伴っていることは、争い難い。(そのために、フィヒテはすぐ次の時期に於ては「事行」よりは寧ろ「知的直観」<sup>(23)</sup>という特色づけを選ぶのであろう。)(「自己定立」を「我の第一の根源的行為」として把握するとしても、その場合の「我の第一の根源的行為」が「行為者」と「その行為の所産」とから理解されているに留まるならば、そういう理解の仕方では「我の第一の根源的行為」すなわち「事行」の本質―従って亦「行為」―一般の本質―すら見失われてしまう。「行為」の本質、更に亦「事行」の本質を究明するためには、フィヒテに於ても「行為」が暗黙の裡に既にそれとされていたところの《Produktion, Hervorbringung》が、単に「産出作用」とか「生産作用」として理解されるに留まらず、「有るもの」すなわち「産出されるもの」の「本質」の露現として理解されることが、必要であらう。要するに、「自己定立」に関するフィヒテの理解と吾々の解釈との相違は次のように言われ得るであらう。すなわち「我は端的に有る」(Ich bin schlechthin)は、フィヒテに於ては「我は端的に有る」であり、その事態は「我」から把握されている。その事態は、吾々の解釈では、「我は端的に有る」であり、フィヒテ的な理解をも含めてその事態全体が「有る」ということのある一定の仕方での――すなわち「自己意識」としての「我」に制約された限りでの――「開示」として目撃されている。然るに、「我は端的に有る」とは、フィヒテの言う如く、《Das Ich ist für das Ich》である。それは、「我は我にとって〈現れて〉有る」としては「自己意識」であり、そういう「自己意識」として「我が有る」ことは「我は我のために有る」こと

であり、そういう有り方としては「自己定立」であり「我の根源的行為」(genitivus obiectivus et subiectivus)である。《Das Ich ist für das Ich》は、そういう理解をも含めて、吾々の解釈の内では、「我は我にとって〈現れて〉有る」として、すなわち「我にとって我のために」ということに制約された限りでの、「有の現前」として、つまり「有」の Re-präsenz として注目されている。併し、問題は、そういう着眼に導かれた解釈が何処まで貫徹され得るかである。

今一度、初めの方式に帰ろう。「我は端的に有る、すなわち、我は、我が有るが故に、端的に有り、且我がそれで有るところのもので端的に有り、而もその両方が我にとつて、〈現れて有る〉」。

「我は端的に有る」。「端的に」(schlechthin)とは「それ以上の一切の根拠無しに」(ohne allen weitem Grund)ということであり、「我有り」を更に根拠づける如何なる根拠も無いことを意味しているとともに、「我有り」が一切の根拠であり且それ自身を根拠として定立する根拠であることを意味している。それ自身を根拠づける根拠としての「我有り」の端的なる有り方は、「すなわち」として、それ以下に於て「我は、我が有るが故に、端的に有り」(それ自身の Dab-sein の根拠すなわち自由)、「我は、我がそれで有るところのもので端的に有り」(それ自身の Was-sein の根拠すなわち自在)、「その両方が我にとつて、〈現れて有る〉」(それ自身の Wahr-sein の根拠すなわち自己意識)という三重の有り方に展開され、且第一、第二の有り方が第三のそれに於て統一されるといふ構造を、示している。すなわち、「自由」も「自在」も「自己意識」なしには各々それ自身として成立し得ないとともに両方が統一されることも不可能であることが、語られている。併し、「我は端的に有る」は、何故に、このような三重の有り方に展開されるのであろうか。

両者は「すなわち」(d. i.) に依って上下二段に分たれている。この「すなわち」は、上段に言い現されている事態と下段のそれとが同一であることを、言っている。この「すなわち」に依って導出された下段の事態は、上段のそれ

の反省的現前 Re-präsenz であり、「すなわち」は一種の「反省作用」(Reflexion)を示している。そのことは、下段の三重の有り方の内では「我」も「有る」も夫々の仕方でも重複的—反省的に言い現されていることからも、明らかである。それでは、この「反省作用」は何処に存するのであるか。この場合のフィヒテの思惟の内にあるか。儘かに。併し、この場合のフィヒテの思惟とは何か。それは、「我は端的に有る」の内をそれを反省するという仕方でも属している思惟に他ならない。それ故、この「反省作用」は「我は端的に有る」に対してその外から加えられた作用ではあり得ず、「我は端的に有る」はそれ自身の内に既にそれ自身の「反省作用」を含んでいなければならない。(もしそうでないとすれば、「我は端的に有る」はこの作用の単に外的なる対象にすぎなくなり、「我は端的に有る」のではなくなる。)「我は端的に有る」の内に既に含蓄されているこの「反省作用」は、他ならぬその「反省作用」の顕現に於て、すなわち下段の事態の内、「我にとつて」として、すなわち「自己意識」として現れて来る。この「自己意識」すなわち「我にとつて」という「我」の本質的有り方は、「我」の遂行する一切の「反省作用」の根源として、いわば「根源的反省作用」であり、この「根源的反省作用」に於てのみ「我は端的に有る」ということが、そして亦そういう仕方でも「我」と「有る」とが同時に、現れて来る。

そのようにして、「すなわち」以下の「我」の三重の有り方は、「我は端的に有る」の反省的現前 Re-präsenz である。併し、「我は端的に有る」が、その内に含まれている「根源的反省作用」に依って、それ自身を re-präsentieren する場合、何故にそれが上記の如き三重性に於て展開されるのであるか。フィヒテは次の如くに書いている、すなわち「第一根本的命題の絶対我は如何なる或るものでもない(それは如何なる述語をもたず又もち得ない)、それは、それが有るところのもので端的に有り、それが何で有るかはその以上解明されない」と。<sup>(27)</sup>この言葉から吾々は三重の有り方の聯関を取り出すことが出来るであろう。すなわち、「絶対我」は「絶対的、主体」であるが故に、「如何なるものでも無く」(nicht etwas)とどう仕方でも「有」る。すなわち «Ich bin schlechtm; od. ich bin schlechtm weil



ich bin』であり、その次に「如何なる述語」も来ることが出来ない。「如何なる或るものでも無い」という意味に於て「我は無である」(Ich bin...d. h. das Ich ist Nichts)°。併し、そのことは同時に、積極的には「Ich bin schlechtin; od. Ich bin Ich; od. ich bin schlechtin, was ich bin」であり、「絶対我」は「絶対的主体」として「一切」の「或るもの」を「我の述語」としてもあ得るゝのである。その意味に於ては「我は一切である」(das Ich ist Alles)°。それ故、「我は一切にして無である」<sup>(29)</sup>(Das Ich ist Alles, und ist Nichts)と言われる。而も、既に語られた如く、《Das Ich ist für das Ich》であり、上の「両方の有り方」が我にとって「現われて有る」(Beides für das Ich)°。そびであるとするれば、そこに、すなわち「絶対我」の内に、当然次のような「働」が——而も「自己意識」に貫通された「働」<sup>(30)</sup>として「行為」が——起きる。その「行為」は、《Ich bin...》の内に——すなわち「如何なる etwas でも無い」として一切の etwas を絶する「我有り...」の内に——、「一切の etwas」を我の述語として「定立」し——すなわちいわば《Ich bin a, b, c,...》——、その「定立」の究底的完成に於て一切の etwas への関係から「我自身」を「解き放す」(sich ab-solvieren, sich los-lösen) という仕方だ。「我の Was」を「定立」し——すなわち《Ich bin Ich》——、かくして「我」が本来の「絶対我」に帰り——《Ich bin=Ich bin Ich》、本来の「絶対我」として「有る」ことを絶対的に「自己確証」——すなわち《beides für das Ich》——せんとする。「行為」である。この「行為」が「我の自己定立」であり、それが「我有り」である。而も、それは「我は我のために有る」我は我にとって「現われつつ有る」(Das Ich ist für das Ich) であり、そこに吾々は「道徳的行為」とそれに固有な「確実性」||「良心」との原型を既に見出し得るであらう。この「行為」すなわち「自己定立」の対自的实现——そのこと自身が今述べられた意味での《Das Ich Ist für das Ich》の内に予示されていることであるが——の「叙述」が「全知識学の基礎」に他ならない。

「第二根本命題」は次のように言われている、すなわち「我に非我が端的に対立（反定立）される」(Dem Ich wird ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt) と。この命題では「根源的的反定立」が「我に対する非我の反定立」として言い現されている。「我」に対して「非我」を「反定立」する「行為」は、「非我」に属する働きではなくして、「我」の為す行為である。併し、「非我を反定立する」という「行為」は、「我の自己定立」に対してのみ「反定立」であり得るといふ意味に於ては、すなわちその行為の「実質」(Gehalt) に関しては、「我の自己定立」を前提しそれに「制約」されているとはいへ、その「自己定立」に対してまさにその反対行為が為される」というその行為の「形式」(Form) に関しては、「我の自己定立」からは導出され得ない「非制約的」行為である。それ故に、それは「端的」なる「反定立」である。その「端的」なる「反定立」(Entgegensezen) の「所産」(Produkt) が「非我」であり「対象」(Gegenstand; Wider-oder Gegenstehendes) である。すなわち、フイヒテの考えでは、「対象」一般の对象性もしくは同じことであるが、「客體」一般の客體性は、我の「反対部分」(Gegenteil) としての「非我」の内に見出され、「我」がそれ自身に対して「非我」を端的に「対立」せしめるといふ「根源的的反定立」に、基づけられるのである。その意味に於て「第二根本命題」は「対象」の对象性の根源的成立を言い現している。併し、一体何故に、「我」はかかる「反定立」を為さざるを得ないかは、それが「我の有（本質）」たる「自己定立」から導出されないが故に、闇に包まれている。フイヒテはそのことについて次のように言うだけである、すなわち「客體はアプリアリに有るのではない、それは知識学にとって経験の内初めて与えられるのである」(32) と。要するに、「我は対象（対立しつつ反定立された非我）を端的に、定立する」(33) 併し、何故に、「端的に」であるのか。

「第三根本命題」は次のように言われている、すなわち「我は我の内に可分的我に可分的非我を対立せしめる」(Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen) と。この命題は、相対立する「我」と「非我」

とを、「可分性」(Teilbarkeit)<sup>(35)</sup> という概念を導入することに依って、各々を「可分的」として定立し、「綜合Ⅱ合定立」する行為を、言い現している。この行為が、既述の如く、一般に「或るものを知ること」(etwas wissen)としての「知識」の本質であり、従って以下に続く「知識学の叙述」は、この「我へ主体」と非我へ客体との「綜合」をその内に含まれている諸々の「対立」とそれらの「綜合」とを「反省作用」を通じて一步一步露呈し究尽することに依って、「私の根源的自己定立」に帰着せしめることを、課題とする。要するに、「第三根本命題」は、「或るものを知ること」としての「知識」一般の本質を「我と非我との根本綜合」として、すなわち「主体—客体—関係」として規定する。併し、一体如何にして「不可分的」(unteilbar)<sup>(36)</sup>なる「絶対我」がそれ自身の内に「可分的我」と「可分的非我」とを定立し、従って亦それ自身の内に「絶対我」と「可分的我」との「対立」を生ずるかは、明らかでない。「我」と「非我」との「可分性」について、フィヒテは、「それは端的に可能であり」、「その可能性は、それ以上更に問われないし、その根拠は挙げられない」と書いている。<sup>(38)</sup>

それでは、これらの三つの根本命題は、一体如何なる仕方で内的に聯関しているのであろうか。先ず「非我の反定立」と「我と非我との可分性に依る綜合」とについてフィヒテは次のように言う、すなわち「両方の行為は一にしてまさに同一であり、ただ反省作用の内では区別されるにすぎない」と。<sup>(39)</sup>と。両方の行為が「同じ一つの行為」であると言われるのは、「我に対する非我の反定立」は、同時に「我と非我との可分性に依る綜合」でなければ、それ自身を「棄却」してしまうからであり、逆に「我と非我との可分性に依る綜合」は、「可分的我」に対する「可分的非我」の「反定立」に他ならない、からである。両者が「反省作用の内では区別されるにすぎない」とは、「我と非我との可分性に依る綜合」が、「非我の反定立」の内に含まれている「対立」とその「綜合」とを「反省作用」に依って現れしめるという仕方、後者の示す事態を一層詳細に限定した命題に他ならない、ということである。言い換えれば、「第二根本命

題」と「第三根本命題」とは同じ一つの次元に属しており、その次元とは、「我へ主体」―非我へ客体」―関係」と言われ得る次元であり、前者は主として「我へ主体」と「非我へ客体」を、後者は主としてその「関係」を、言い現している。

それに対して、「第一根本命題」と「第二根本命題」との間には深い亀裂が走っている。そこには、「我」の「有」の内にいわば断層が入り、その断層に由る地盤の陥没・沈下が起っている。すなわち「非我の反定立」は「我の自己定立」を前提しているとともにそれから導出され得ない行為であり、その「反定立」は同時に「我」の内部に於ける「絶対我」と「可分的我」との対立の生起である。而もそれは「端的に」起る。詳言すれば、「第一根本命題」に於ては「我」は「絶対的主体」である。然るに、「第二根本命題」に於ては「我」は突如として「非我」との「対立関係」の内に滑り落ちる。併し、後者は前者を前提してのみそれへの「反定立」であり得るが故に、「我」はその絶対性を全く失って「非我」に対する単なる「相對我」に転落してしまうことは出来ない。そこに「非我の反定立」を介して「絶対我」と「相對我」との「対立」が「我」自身の内部に起るのである。そこには、それに対しては何物も対立せず「対立」一般が不可能なる如き「絶対我」すなはちそれに対しては「非我は端的に無である」ところの「絶対我」の内部に、突忽として行手と眼界とを遮る巉巖たる連山が隆起した如き観がある。併し、それは「絶対我」にとつては「或る下降」(ein Herabsteigen)であり、いわば片足を「非我」との「相對關係」(Relation)の内に「下した」(herabsetzen)ことである。一体何故に、このようなことが「端的」に起るのであるか。併し、その問題を追究する前に、この「下降」から如何なることが起るかを、簡単に見て置かねばならない。

それは、一口に言えば、「絶対我」が、「非我」との対立に由来する「我」自身の内部的対立を克服して「我の絶対的同一性」(die absolute Identität des Ich)に回帰せんとする運動である。それは、「第一根本命題」に於ける「我の自己定立」を、「第二根本命題」に於て開かれた「非我」との「対立關係」の圏域すなわち「主体―客体―關係」

という「対関係」(Relation)の境域の内へ、徹底的に「貫徹」(durchsetzen)し、その境域を我の境域すなわち「我の自己定立」の実現とすることであり「知識学」全体はその運動の叙述に他ならない。そこに於て「我」は先ず第一に、「非我」との「対立関係」の内部を自ら遍歴し通過することに依つて、その圏域の内部を「究尽」し、それを「非我に限定された限りでの我の自己定立」として自覚する。「理論的知識学」はこの遍歴の遂行であり、それに依つてこの「対関係」の圏域内部は「我の自己定立」の一定の仕方での実現となる。併し、「対関係」という圏域それ自身はまだ残っている。この「圏域」(Sphere)が存するということは、「我」に対立する「非我」に由来し、「我の自己定立」に由来してはいない。そこに於て、この「圏域それ自身」を「我の自己定立」に依存せしめなければ、「我」は「絶対我」と「対我」というそれ自身の「対立」を克服して「我の絶対的同一性」に帰来し得ない。そのためには、「我」に端的に対立する「非我」それ自身を「我」に依存せしめる端的なる行為が必要となる。それが「実践的行為」であり、「実践的知識学」はその根本構造の究明である。併し、「非我」それ自身を完全に「我」に依存せしめること、換言すれば、「非我の反定立」を「我の自己定立」に帰着せしめることは、「神性という不可思量の理念」(die undenkbar Idee der Gottheit)に於ては可能であるかも知れないが——否そこでは最初からこのようなことは問題にならず、「有るものはすべて、我の定立するもの」」(Alles, was ist, setzt es «d. i. das Ich»)であらうが——、それの本質たる「自己定立」から「非我の反定立」が導出され得ないところの人間の「我」にとっては、実践的「当為」の「要求」(Forderung, Kants kategorischer Imperativ)に留まり、それに向つての「無限なる努力」(ein unendliches Streben)が成立するにすぎない。そこから「第一根本命題」の意味、すなわち「我は、それ自身を、端的に定立する、という命題の意味」も、次の如くに解明される、すなわち「それは、現実的意識の内に与えられている我について言われていることではなく……我の実践的にして無限なる要求の根底に必然的に置かれざるを得ない我の理念について、併し乍ら吾々の意識にとつては到達不可能であり従つて吾々の意識の内には決して直接的には現れて来得ない

へとはいえ間接的には哲学的反省の内に於て現れて來得るところの私の理念について、言われているのである」と。<sup>(48)</sup>  
 すなわち、「第二根本命題」と「第三根本命題」とに依つて開かれそれ以下に展開されるに至つた「我」と「非我」との「相對關係」(Relation)の次元から、窺られるならば、「第一根本命題」の「絶対我」は、その「相對關係」の「根底」(Grund)にして「理念」(Idee)である。かくして、「第二根本命題」に於て起つた「我」内部の分裂・對立すなわち「私の絶対的同一性」の喪失すなわち「我」と「非我」との「絶対的統一」(die absolute Einheit)の分裂は、そこから「我」の「無限なる努力」が展開されて來る根拠であるとともに、その「無限なる努力」に依つても回復され得ないのである。

それでは、一体何処からこのような帰結が生じて來たのであろうか。それは、最早更めて言うまでもなく、「第二根本命題」に於て「非我が端的に對立された」からである。併し、一体何故に、「我」は「我」に「非我」を「端的に」——すなわち「それ以上の如何なる根拠も無しに」——「對立」せしめざるを得なかつたのであろうか。「知識學」の立場と構成との理解は、今の場合、結局はこの間に懸つて來る。それについて先ずフィヒテの語っていることの要点を取り出して置こう。

(i) 「私の自己定立」以外に「更にもう一つの定立」(noch ein Setzen)——すなわち今の場合は「非我の反定立」——「が有る」(Dab es ein solches Setzen gebe)と云ふことは、「意識の事実」<sup>(50)</sup>(ein Faktum des Bewußtseins)に依る以外には、明示されないことであり、何人も「各自の經驗」(seine eigene Erfahrung)に依つて確かめ得ることである。(ii) 「このような定立へすなはち「私の自己定立」以外の定立がある」とすれば、この定立が反定立でなければならず、それに依つて定立されるものが非我でなければならぬ、ということ、そのことは、絶対的且端的に我的本質の内に根拠づけられている」<sup>(51)</sup>。(iii) 「神性、すなわち、その内に於ては私の單なる定立に依つて一切が定立される如き意識」(Für die Gottheit, d. i. für ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetzsein des Ich

alles gesetzt wäre (nur ist für uns der Begriff eines solchen Bewußtseins undenkbar) といへば、「我の定立以外の如何なる他の定立」も起らないであろう。これらの言葉から、經驗的事実に対する顧慮、神性に対する人間の我的有限性、従つて亦道德的実践を究極とする立場等々のこの時期に於けるフイヒテの思想の特色が伺い得られるであろう。併し、それらの特徴は、今吾々が問題にしている事柄からの帰結ではあり得ても、その事柄を理解するための根柢にはなり得ないであろう。それでは、一体何処から吾々は、「非我の反定立」が「端的に」起らざるを得ないということをも、理解したらいいのであろうか。上の三つの点から知られ得るフイヒテのこの事柄に関する思想は、次のようなものであると思われる。すなわち、吾々の「經驗」すなわち「意識の事実」すなわち吾々の「意識」は「或るもの意識」(Bewußtsein von etwas)であるということ、そのことの内には「我の自己定立」に依つては解明され得ないものが存している。その解明され得ないものは、「或るもの」(etwas)である。この「或るもの」は「或るもの意識」として「意識」の内に「定立」されて有る。而もその「或るもの」は「意識」ではない。「意識」の内に「意識」に非らざる或るもの」を「定立」するものは、何であるか。もしそれが吾々の「自己意識」Ⅱ「自己定立」であるとすれば、その場合、吾々の「自己意識」は、その「自己定立」に依つて一切の「或るもの」を定立する「神性」の如きものになってしまう。それは吾々の「有限性」の自欺的忘却であるのみならず、仮にそういう立場に立つたとしても、それでは一切の「或るもの」が「自己意識」の内に解消されてしまい、「自己意識」から区別される「或るもの意識」は不可能になる。併し、「或るもの意識」を「意識」従つて亦「自己意識」の外なる「もの」に由来せしめる立場は、フイヒテの解した如きスピノチスムに依つて代表される「独断論」である。何故「独断論」かといへば、「意識の外」ということ自身が「意識」を既に前提して初めて成り立つからである。それ或、「或るもの意識」も「我」から由来しなければならぬ。併し、その場合前述の如き「我」の「神性化」を避けるためには、「或るもの意識」は、「我」の本質たる「自己定立」から、「自己定立」として由来するのではなく、「我の自己定立」に端的に対立する

「非我の反定立」として成立しなければならぬ。大体フィヒテはそうに考えていたのではないかと、思われる。そうであるとするれば、吾々は、「非我の端的なる反定立」を、「経験」や「意識の事実」に依って明示される事柄として済ませることは出来ず、それが「端的に理由無しに」成立する所以を、「我の自己定立」という事態それ自身について更に究明しなければならぬ。併し、フィヒテはその成立の根拠の究明を「端的に」ということで拒否している。それ故、その「端的なる成立」の根拠を究明しようとする吾々の試みは、最早「知識学」の立場ではなされ得ず、そこから「知識学」もその「本質」に関して問題にされ得る立場に、立たざるを得なくなる。

問題は、「非我の端的なる反定立」が起らざるを得ない根拠の究明である。それは「我の端的なる自己定立」(第一根本命題)に先ず求められぬばならない。併し、そのためには「第一根本命題」がフィヒテとは別な光の下で観られねばならない。すなわち「我の端的なる自己定立」を「第一根本命題」としてそこから「第二根本命題」の成立を明らかにしようとするのではなく——それはフィヒテの立場であり、そういう立場では吾々の問は最初から拒否されている——、「我の端的なる自己定立」が「人間的知識の第一根本命題」とされたこと、そのこと自身を問題にするという仕方では、「第一根本命題」と「第二根本命題」との隠れた聯関を、明るみに齎らさねばならない。

吾々はさきに「第一根本命題」に触れた箇所で、「我は端的に有る」はそれ自身の内に既にそれ自身の「反省作用」を含んでいなければならないと、語った。そのことは、フィヒテがさきに引用された箇所で、「我はそれ自身を端的に定立する」ということが「…間接的に哲学的反省の内に於て現れて來得る…」と、<sup>(38)</sup>言っていることに依つても、確められ得るのであろう。すなわち、「我は端的に有る」我はそれ自身を端的に定立する」は、吾々の意識の根底 (Grund) であるが故に、「吾々の意識の内には直接的に現れ得ない」が、「根源的反省作用」に於て初めて且その「反省作用」の主体として現れて來る事柄である。それ故、それは、「反省作用」の内に於ける「現前」として、Re-präsenz であ



り而も *Ure-präsens* であると、言えるであらう。勿論 *フィヒテ* は「我は端的に有る」をそのような *Re-präsens* として捉えてはいない。それは彼にとっては「第一根本命題」である。何故それが「第一根本命題」となるかといへば、それは *フィヒテ* がどこまでも *Re-flexion* の立場に立っているからであり、*Re-flexion* の立場では確かに *Ure-präsens* たる「我は端的に有る」は第一の「根底」にして究極の「理念」とならざるを得ないであらう。更に亦、既述の如く、「我有り」が《*Das Ich ist für das Ich*》としてのみ成立し得ることは、それを *Re-präsens* として解する吾々の解釈を、事柄自身に於て裏書するであらう。言い換えれば、「我」(*Das Ich*) も「有る」(*ist*) も或る「根源的反省作用」に於て現れる *Ure-präsens* であり、それらは今の場合「我は端的に有る」という仕方で見られている。

併し乍ら、*フィヒテ* の「我は端的に有る」を既に *Re-präsens* であると言う場合に、既に前提されていなければならぬ、*Präsens* とは、一体如何なる事柄であらうか。こゝで「現前」(*παρουσία, Präsens, Anwesen*) と云ふことに依つて示されようとしているのは、差當つて例えば、*プロティノスの所謂「学よりも一層力強い現前」* (*παρουσία ἐπιτηδίων κρηστονία*) であり、所謂「脱我」(*ἐκστασις*) に於ける「一」の純一なる現前である。そういう「現前」の内では「有」と「無」、「観るもの」と「観られるもの」とは未分であり未生である。まさにそれらが未分であることが「現前」である。「現前」は、そこから出た「有」への聯関から言えば、有無を絶する「根源的真性」であり「根源的時」であり、「知」への聯関から言えば、知にも属せず不知にも属せざる「絶対知」である。そういう「現前」の内からそれを観ようとする「反省」が起る。それは「現前」の分裂である。そういう分裂としての「反省」に於て初めて「有」と「無≡非有」とが分たれつつ現れると同時に、「有」は「非有」に対して「有るもの有」として「有るもの」に依つて担われ、「根源的時」は「過去」(最早無い今)、「現在」(今)、「未来」(未だ無い今)に分たれるとともに、そういう「時」の三様態に対してそれを離れた「永遠」が立てられる。それは亦「知」と「無知」との対立の生起でもある。要するに、それは人間の世界の成立であり、同時にそれを超えた世界、例えば、神の國の成立である。

これらの諸規定はすべて、Präsens の Reflexion に於ける分裂的屈折的現前としての Re-Präsens に、その構成成分として夫々の仕方で属している。

このような Präsens の分裂態としての Re-Präsens の内から元の Präsens を回復しそれに復帰しようとする運動が起る。それが「哲学」であり「第一哲学」としての「形而上学」である。それは Reflexion を徹底的に完遂することに依つて Re-Präsens の世界を Präsens, *rapnouōia* に齎し、前者を後者に根拠づけんと努力する。例えば、アリストテレスの「第一哲学」は、「多様な仕方で言ひ現されている有るへといふこと」(τὸ ὄν λέγεται πολλὰκις) を「すべて或る一つの根拠への関係」(ἀραυ πρὸς μίαν ἀρχήν) の内に齎すという仕方で、根拠づけんとした。その場合に「一つの根拠」とされたのは、「第一に有るへといふもの」、つまり或るもので有るのではなくして端的に有るもの」(τὸ πρῶτον ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀκλόγῳ) としての「実有」(*ouōia*) であり、「実有」は「最早他のものについて陳述されない最後の主語へは基体へにして且此で有るとして有り而も離在的に有るもの」(τὸ ἄσπασίμενον ἔργατον, ὁ ἡμέτερον κατ'ἐκείνου λέγεται, καὶ ὁ αὐτὸς τὸ ὄν καὶ ἡγορούμενον) であり、同時に又そういう仕方では有る物の「本質」(τὸ τί πῶς εἶναι) を意味する。それ故、「有るとは何か」(τί τὸ ὄν) という「第一哲学」の根本の問は「実有とは何か」(τίς ἡ οὐσία) という問になる。<sup>(61)</sup> すなわち、アリストテレスの「第一哲学」は、《ὄν》を《ουōia》への「関係」(πρὸς) の内に立てるといふ仕方では《ὄν》を *rapnouōia*, Präsens に齎せんとしたのである。併し、《ουōia》は恐らく *rapnouōia* の影であり、Reflexion の内部に現れる *rapnouōia* の Re-Präsens であろう。(この考えはここでは未だ展開され得ない)。併し、《ὄν, seiend》を《ουōia》への関係の内を立てて観るといふ観方——それが「形而上学」的問に於て決定的な観方であるが——は、《ουōia》が *rapnouōia* への聯関から全く切離され、その切離しに於て《substantia》として翻譯された処に於ても、更に《substantia》が《absolutes Subjekt》として解釈し変えられ、その変解に於て「我」とされるに至った処に於ても、すなわちフーヒテの「知識学」の内にも於ても、依然として維持されている。

そのようにして、フィヒテの「我は端的に有る」が *Präsenz* ではなくして既に *Repräsentanz* であるとすれば、それは当然その裏面に於て「無」に直面している筈である。そのことは、「我は端的に有る」がフィヒテに於ては「我はそれ自身を有るとして定立する」であることに依つて、暗示されている。そのこと、すなわち「我は端的に有る」がその裏面に於て直ちに、「無」に面しているが故に「我はそれ自身を有るとして定立する」働きにならざるを得ないということは、「無」が先ず最初に有つて次にそれに対して「自己定立」という行為が起るといふことでは、勿論ない。それは、「我の自己定立」がまさにそれ自身であることに於てその裏面に於て直ちに「無」に面するといふことであり、更に言えば、「我の自己定立」が起る時、それと同時にその裏面が「無」になるのである。「無」は「我の自己定立」の裏面であり、それと表裏一体をなしている。フィヒテは「我の自己定立」に於て「我の自己定立」という表面しか観ず、同時にその裏面を観なかつたが故に、彼は「我の自己定立」を「第一根本命題」として定立し得たとともに、その定立と同時にその裏面の「無」が「非我の反定立」として現れて来ることの必然性を、察知しなかつたのである。要するに、「我の自己定立」はその全面に於ては「我の自己定立」に尽くされない。それを「我の自己定立」として、「第一根本命題」とすれば、それに依つて尽くされない「我の自己定立」の裏面は「無」となり、その「無」は「我の自己定立」の前面に「非我」として「反定立」されて来ざるを得ないのである。

そのことは、例えば、マイスター・エックハルトに於ける「我有り」をフィヒテに於ける「我は端的に有る」我はそれ自身を有るとして定立する」に對比してみれば、一層明らかになるであろう。エックハルトは或る一つのドイツ語の説教の中で次のように言っている、すなわち「或る時（それはそんなに以前のことではないが）、私は次のように思った、すなわち、私がひとりの人間であること *daz ich ein mensche bin*, そのことは、他の人も私とともに共有していることである、私が見たり聞いたり食べたり飲んだりすると *ich bin* *daz ich gesihe unde hoere unde izze und denke*, そのことは、他の動物も亦為すことである。併し私が有ると *ich bin* *aber* *daz ich bin*, そのことは、私独り

のことであり *non alieine* 私以外の何人のもでもなく、人間にも、天使にも、神にも、——私がそれと一である場合以外には——属しないことである。(それは一つの純粹性であり、一つの「一性である」<sup>(64)</sup>と。ここで言われている「我有り」は、「私が人間という類の一員で有ること」と「私が色々な働きを為すこと」とから、鋭く区別されている。すなわち「我有り」は、「私が何で有る」という類や本質を絶した処、「私が何々を為す」という一切の働きを放下してそのもとに帰った処、つまり「我独り」に帰った処での「現前」である。其処での《*das ich bin*》は、フィヒテの場合と同様に、その次に如何なる述語も如何なる限定も来ない。併し、それは、エックハルトの場合にはいわば *ich bin* ○ であり、其処では「私」と「有」と「神性の無」とは全くの「一」である。それ故、その「現前」は、クイントが補足している本文に従えば、「一つの純粹性であり、一つの「一性」<sup>(65)</sup>(*eine Lauterkeit und eine Einheit*)である。それは徹底的に「我独り」であり、一切の有るものから神からさえも離脱しているが、正しくその故に、「人間」とも「天使」とも「神」とも「一」になり得るのであり、而もそれは極めて単純な一つの事であり、吾々の一人一人が氣附かずして既にそれで有る如き事である。

このようなマイスター・エックハルトに現れた「我有り」とフィヒテの「我は端的に有る」とを仮に対比してみれば、次のような相違が見られて来る。(i)、フィヒテの「我」は《*Das Ich ist für das Ich*》であり「自己意識」であるが、エックハルトのそれは、まさしくさういう「自己意識」の破れた処に「現前」する「我」である。(ii)、「自己意識」としての「我」が人間の「普遍的本質」としての我であるとすれば、エックハルトの「我独り」はさういう「普遍的本質」としての「我」を突破した処に現れる具体的な個人であり、而も一切と「一」である如き個人である。(iii)、フィヒテの「我は端的に有る」がその裏面に於て、それに否定的な「無」に面しているのに対して、エックハルトの「我有り」は「神性の無」と一体である。(iv)、従って、前者が「自己定立」の働きとなり、立て続けの働きに依って「それ自身を有るとして定立」せざるを得ないのに対して、後者はさういう働きを必要とせず、一切の働き

のもととしてそれ自身に安らつてゐる。(v)、従つて亦、フィヒテの場合には、「我の自己」定立」を「第一の根拠」とする「一切」の有るものの「絶対的統一」(die absolute Einheit)は、不可到達的理念として、「無限なる努力」に依つてそれへの接近が企てられるに留まるのに対して、エックハルトの場合には、「絶対的統一」は「一つの一性」としてその「純粹性」に於て常に現前してゐる。要するに、このような相違は、フィヒテの「我は端的に有る」が、Reflexionの究極に於て現れるにしても尚「自己意識」として Reflexionの内に留まる Re-Präsenzであるのに対して、すなわち「形而上学」の内に留まるのに対して、エックハルトの「我有り」は、そういう「反省作用」とその根底としての「自己意識」——それに相当する事柄を彼は「我性」(eigenschaft)と呼び、「我性からの離脱<sup>(66)</sup>」(ame eigenschaft)を「自由」としてゐるのであるが——とを絶した処に現れる Präsenzであることに、由来してゐると思われぬ。

そこから吾々は亦、「知識学」の内に於ける「反省作用」の根源的所在とその作用性格とを、知り得るであらう。「知識学」の Methode としての「反省作用」は、今言われた如く、最も根源的にはその Sache たる「我」の内に「自己意識」として存してゐる。すなわち「我は我にとつて有る」として成立する「我」つまり Ur-Sache としての「我」の内に、そういう仕方でも Ur-Reflexion が含まれてゐる。

併し、そういう Ur-Reflexion が「反省作用」として発現して来るのは何処に於てであらうか。フィヒテは、「吾々の学へすなわち知識学」が行かねばならない道」すなわちその「方法」について述べてゐる箇処で、次のように語つてゐる、すなわち「従つて吾々は、第三根本命題に於ける」最高の綜合に依つて結合された我と非我との内に、両者がこの綜合に依つて結合されている限り、諸々の取残されてゐる対立的徴表を、探し出さねばならず、そしてそれらの諸々の対立的徴表を或る新しい関係根拠——その根拠は亦一切の関係根拠中の最高の関係根拠へすなわち第三根本命題に於ける可分性」の内に含まれてゐるに相違ないが——に依つて結合しなければならぬのである。この綜合

に依つて結合された対立項の内に更に再び新たな対立項を求め、その対立項を新しい関係根拠に依つて結合しなればならず、吾々が更にそれ以上完全には結合されない対立項に逢着するまでは、このことを継続しなければならぬのである<sup>(67)</sup>と。

既述の如く、「非我の反定立」(第二根本命題)は「端的に」起つた。すなわちそれは「反省作用」の結果ではなく、そこでは「反省作用」は未だ発現してはいない。然るに、「非我の反定立」は、「我の自己定立」がそれ自身を保持する限り、「非我の反定立」となるのであるが故に、「非我の反定立」を壊滅してしまうことは出来ず、両者の「総合」が起る、否「反定立」と同時に「我と非我との総合」(第三根本命題)は起つてゐる。然るに、「我の自己定立」は、「非我の反定立」に依る否定を通じ壊滅に陥りその底無き底から「無我」として「非我」を綜合統一するのではなく、「非我の反定立」に依る否定を受けながらそれ自身を保持せんとするが故に、その「総合」の仕方は「否定」を「部分的」否定に制限するという仕方になる。すなわち「可分性」、「制限」、「可量性」(Quantitätsbest.)等の概念の示す如き仕方で「我と非我との根本総合」が成立する。この「可分性」の概念に依る両者の「根本総合」という「知識学」の Sache の成立と同時に、その内に Methode としての「反省作用」が発現すると思われる。

然るに、「可分性」の概念を媒介とせる「我と非我との根本総合」は、決して両者の「絶対的統一」ではなく、両者の端的なる対立を、それを通じて発現する「反省作用」に依つて可量的關係に低下するという仕方で、なされたものである。それ故、そういう仕方でなされた「我と非我との最高総合」の内には、それに依つては尽されない「我と非我との対立關係」が「諸々の取残された対立的徴表」(übriggebliebene entgegengesetzte Merkmale)として、その綜合を破壊する可能性として、潜伏している。そこに於てその「総合」を維持しようとするれば、潜伏している「諸々の取残された対立的徴表」を「反省作用」に依つて露呈するとともに、それらの対立項を、「根本総合」の内に含まれてゐる

「關係根拠」に依つて「綜合」し、而もその操作を次々に継続することが、必要となる。それは「我と非我との可分性の概念に依る綜合」を益々細分化し細密化することに依つて、その綜合の内に於ける「我の自己定立」を確保し、前者をして後者の実現たらしめんとすることに他ならない。それが「反省作用」の作用性格であり、その作用は「対立」の露呈とその「綜合」の發見という仕方で作作用する。その場合、その内に「反省作用」を含んで成立する Sache は「我と非我との根本綜合」であり、言い換えれば「主体—客体—關係」であり、Methode としての「反省作用」自身この關係の内に属している。併し、両者は全く相等しいのではなく、さきの引用から明らかである如く、「反省作用」が「探し出」(ausfinden) さればならぬ「諸々の取残された対立項」が Sache 自身の内に隠されている限り、Sache は内実上 Methode に優越するとともに、その内実が露呈されるのは全く「反省作用」に依るが故に、その点に關しては Methode が Sache に優先する。そこには、Sache の内部に於ける Sache と Methode との一種の對話が存している。そのようにして「反省作用」に依つて Sache Ⅱ「我と非我との根本綜合Ⅱ」主体—客体—關係Ⅱが法的聯関に従つて露呈されて行くことは、同時に Methode Ⅱ「反省作用Ⅱ」がそれ自身を露呈して行くことであり、そのことが亦、それに「反省作用Ⅱ」が属するところの「我Ⅱ主体Ⅱ」が「自己定立Ⅱ」を「主体—客体—關係Ⅱ」の内に「確立Ⅱ」しその「關係Ⅱ」を自己の「有Ⅱ」にして行くことに他ならない。併し、このような「反省作用Ⅱ」の完遂の最後に於て、最早「反省作用Ⅱ」に依つては「結合Ⅱ」されない「対立Ⅱ」すなわち「我Ⅱ」と「非我Ⅱ」との端的なる「対立Ⅱ」に逢着する。その「対立Ⅱ」が「反省作用Ⅱ」に依つて棄却されないのは、その「対立Ⅱ」が、それを通じて「反省作用Ⅱ」が發現したところのものであるからに他ならない。そこに於て「反省作用Ⅱ」は「実践的行為Ⅱ」に転化し向上し、「我Ⅱ」はその行為に依つてその「対立Ⅱ」——それは同時に、既述の如く「我Ⅱ」内部に於ける「絶対我Ⅱ」と「相對我Ⅱ」との「対立Ⅱ」であるが——を統一せんとする。併し、「絶対的統一Ⅱ」は到達されざる「理念Ⅱ」に留まる。

それでは、このような Sache Ⅱ「我と非我との根本綜合Ⅱ」主体—客体—關係Ⅱと Methode Ⅱ「反省作用Ⅱ」との聯

関はどのように理解され得るであろうか。それは、Ur-Sache ≡ 「我の自己定立」 ≡ Ur-Reflexion ≡ 「自己意識」を「第一の根拠」とする立場の上では、「我の自己定立」の徹底的貫徹、その具体的自己実現に他ならないであろう。併し、「我の自己定立」が「非我の反定立」を克服して「絶対的統一」に達することが、「理念」に留まらざるを得ないということは、「我の自己定立」を「第一の根拠」とする立場とそこからの諸帰結とが、その立場だけからは理解出来ない事柄を含んでいる、ということにならないであろうか。

さきに吾々は、Ur-Reflexion たる「自己意識」は Ur-Sache たる「我の自己定立」の内に「我の自己定立」しか観ず、その裏面の「無」を観なかつたと、語った。その裏面は同時に Ur-Reflexion たる「自己意識」の裏面である。「自己意識」がそれ自身の裏面の「無」を観るためには、それは *ekstatisch* になり、「我」は「無我」にならねばならない。それはここでは起らなかつた。それ故、「我の自己定立」と「自己意識」との裏面の「無」は、「非我」として「端的に」——すなわち「自己意識」に依つては理解され得ない仕方で且「自己意識」を否定する如き仕方である。——、「我の自己定立」の前面に対立されて来た。吾々の解釈に依れば、「非我」は本来「我の自己定立」と「自己意識」との裏面の「無」であり、裏面の「無」がそれ自身を「我」の前面に対立的に投げた影である。それ故、そこに「我と非我との総合」が成立する。それは、「我」と「その裏面の無の影」との「総合」であつて、「我」と「その裏面の無」とが真に表裏一体となつて自覚され、その自覚に於て表も無く裏も無く我も無く無も無く、更にその自覚も無い、ということとは異なる。従つて、この「我と非我との総合」は事態の全面を尽すものではなく、依然としてその「総合」の内に入った「我の自己定立」の裏面に「無」が残る。言い換えれば、「我の自己定立」の全面はこの「総合」に尽くされない。それ故、この「総合」の内に入った「我の自己定立」の側に「反省作用」が成立する。(フィヒテは、これは相当する事態を「我の働きの *zentrifugal* な方向と *zentripetal* な方向」と称している)。そのようにして既述の如く「我と非我との総合」≡「主体—客体—関係」の成立と同時にその内部に於てそれに尽くされない「反省



作用」が成立する。「反省作用」は、それ自身の裏面の「無」の故に、この「綜合」の内においてそれに尽くされないのである。然もこの「綜合」はその内にかかる「反省作用」を含むが故に、それ自身に留まり得ない。そこから、前述の如き「我と非我との根本綜合」と「反省作用」、Sache と Methode との交互循環的運動が起る。それは「我」が「反省作用」に依って、「我」と「その裏面の無の影」との「關係」を、「我の自己定立」の内に入取して行くことであり、その完成に於て「我」と「その裏面の無の影」||「非我」とは端的に対立する。ここには二つの道がある。一つは、フィヒテが試みた道であり、すなわち「我」が「非我」を「実践的行為」に依って克服せんとする行き方である。それは、「我」がそれ自身の裏面の無を、その前面に投せられた影を捉えることに依って、解消せんとする前進運動であり、而も限り無き前進運動である。併し、「我」が「それ自身を有るとして定立する」限り、その裏面の「無」は解消されないが故に、その影たる「非我」は前へ前へと押し遣られるだけで、永遠に克服され得ない。そのことを「真理性」すなわち「物||客体||非我と認識||主体||我との一致性」の「主体に於ける確実性」に関して言えば、「我」と非我との絶対的統一」が理念に留まるということは、「絶対的真理性」すなわち「絶対的確實性」が不可能ということである。すなわち、前述の意味での「確實性」としての「真理性」は「道徳的行為」に於ける「主觀的確信」という有り方を脱し得ない。言い換えれば、「物」を「非我」としてしか捉えない立場では、物に証されるといふ。「真理性」は最初から成立不可能である。それは「知識学」にとつては由々しき帰結であると思われる。もう一つの道は、「非我」要するに「我」の影を掴まんとして追求することを繼し、「我」が端的にそれ自身の裏面の無と表裏一体となり「無我」になることに依って「非我との対立」を統一する道である。併し、それは「知識学」の立場では不可能であるかも知れない。少くとも上述された「絶対我」の「自己定立」という立場の内には現れていないように思われる。併し、吾々は早急な論断を避け、次の時期の「知識学の叙述」を見なければならぬ。

(未完)



