

哲学研究

第五百十三号

第四十四卷
第七册

フイヒテの晩年の思想について

齋藤 義一

フイヒテは彼の所謂哲学、即ち知識学の体系を理解するための要訣として、「常に自己の許にあること、つまり専心集中すること」(N.H.S.以下引用は彼の息子の編纂した全集本及び遺稿集に拠るが、後者の場合にはNなる文字を巻数の前に附す)、或は「渾身の精神的生き方」(N.H.S.)を挙げ、それによって「その人自身において全世界観が変わる」(N.H.S.)ようになることが必要であると述べているが、それには充分な理由が存すると思われる。知識学の多岐に互る叙述形式及び曲折を極める内容が容易な接近を許さず、従ってフイヒテの右の警告を無視しては彼の思想を誤りなく捉えることが不可能に近いからである。それにしても、彼が『知識学』を幾度となく改訂し且つ殆んど同じ題目の下に、生涯に亘って、思想の展開を試みるという異例の挙に出たのは、如何なる理由によるのであろうか。

彼の知識学は当時、フイヒテが所期した程に十分なる理解を得ることが出来なかつたこと、特に彼が最も期待と希望を寄せていたシェリングが、彼の後継者となるどころかその独自の哲学をもってフイヒテに対して絶えず対決を迫って来たがために、彼自身としてもこれに反駁し自らの哲学の正当性・真理性を主張しなければならなかつたという

事情が、伏在することは何としても否定し得ないであろう。併し同時に又、我々は、彼が自らの思想を深化し一層の明確さを期する過程において、彼が自ら意識すると否とに関わりなく、思想内容そのものを原理的に変更する方向を辿らざるを得なかったという事実を認めるべきであろう。彼の晩年の思想は彼の在世中には殆んど著作として公刊されずに終り、彼の息子の手によって遺稿集として今日我々に与えられているのであるが、この遺稿集を通して、我々は、彼が知識学を当時の「唯一真正な」哲学と見做していたことを明瞭に看取できる。併しその場合、我々は知識学が初期のそれとは面目を一新していることを認めざるを得ない。周知の如く、フイヒテは『淨福なる生への指示』其他において知識学の思想の首尾一貫性・不変性を断言しているのであるが、それにも拘らず、我々は彼の思想の展開の跡を丹念に辿ってみる時、彼の思想の内容上の変更を紛れもなく指摘できるのである。

抑々人間は自らの思想の同一不変性を数十年間も保持し得るであろうか。況してフイヒテの如く、行動的論争的性格の持主が相手の反駁に応答するために、何等かの仕方ですら既に相手の論陣そのものの内に侵入してゆかねばならず、これをたえず繰返している間に相手の思想の影響を受けることになり、その面から必然的に自らの論陣の組み換えが行われ、それ故の変貌ということも避けることはできないであろう（この点については、グザビエ・レオンの『フイヒテとその時代』（*Fichte et son temps*）を参照のこと）。カントも既に言った如く、確かに哲学はその思想の自己同一性・一貫性を強く要求する学であるとはいへ（vgl. K. d. P. V. S. 30. P. B.）、その変貌・転換も亦不可避的であるところに哲学の特色が存すると言ってよいであろう。況してフイヒテの如く、その出発点において主観性の立場に立った哲学にとっては、自らの思索を徹底してゆく限り、その変更は原理的に見て当然であると言ってよいのではないか。⁽¹⁾ 何故ならば、主観はそれが主観である限り、如何に深められた或は高められてゆくにせよ、たとえ彼の所謂絶対的主観になったにせよ、その拠って立つ場を離れては在り得ないのであり、その場自身は最早主観ならざるものであるからである。この主観の云わば根拠としての場というものが、相対的主観を超えた無限に動的行為的絶対

自我として考えられるならば、それは余りに狭きものとなるであろう。従ってそれは主観という近世的意味を超えて、^{ヒポケーメノン}基体・基底性という原義を恢復し、絶対主観もかかるものによって在るといふことにならねばならないであろう。勿論フイヒテの主観・自我は、シェリングがその『ブルーノー』や『哲学と宗教』其他において酷評した如く、相対的主観的なものではなかったが、しかし個別的な主観にとって絶対自我・主観が既に基底の意味をもっていたと考えるひとがあるならば、我々は、この絶対自我のおかれるべき場は、絶対基体としての「絶対存在」——絶対的生命とも言われる——であると考えるべきである。フイヒテ自身、『先験的論理学』（一八一二年）において「自我の根拠は自我自身の内には存在しない」（N. II, S. 229）と声明した如く、後期の彼は自我の根底に絶対存在としての神を置くようになった。当初には自我に実体性・存在性を拒み、ひたすら「行為性」・「活動性」のみを帰していた彼も、聽てその活動性の由来の問題を通して、西洋の存在論的伝統との絡み合いにおいて「存在」概念を自らの体系のうちに確立するに至ったのである。つまりフイヒテの知識学もその内容の深まりにおいて、このような絶対的基底の問題に逢着せざるを得なかったのであり、その意味において我々は、彼の初期の自我中心的な知識学が、その後後に伏せたままにしておいた問題が後期において顕わな形で取上げられ、体系構成の新たな根本原理として据えられるに至ったと言えることができる。これは知識学の構造上の大きな変化であり、原理上の大きな転換であるという観点に立って、我々はこの間の問題を考えてみたいと思う。N・ハルトマンが「知識学は主観的観念論ではない。寧ろそれは、全ての観念論一般が根差しているところの、全存在の、意識に対立する全ての根本関係を忘れて、主観を離れた生ける神の絶対實在論に變貌した」（Die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 91）と言ったことに賛意を表したい。

兎に角、彼フイヒテの思想の一貫性・不変性に一種の破綻があったということは、彼の思想の脆弱さを意味するのではなくて、寧ろ彼が生涯に亘り限りなき思想的苦闘を経験し乍らも、そこから脱却し真に安らい得る場に達したことが彼自身にとっても本質的には悦びであったことを意味する。それでは一体彼の思想はどのような過程を通じて変

貌乃至変更の実を成就することができたのであろうか。以下簡短に前期の知識学の思想との連関において検討してみたい。

前期知識学はカントの批判哲学に纏わる二元性の問題を徹底的に掘り下げて、これを克服することによって理論理性（自我）と実践理性（自我）を統一する絶対自我の原理を確立したのであるが、ここにも明らかに見られる如く、フィヒテの自我哲学はその本質において一個の絶対者の哲学である。自我は正に絶対的原理として一切のものの構成原理、更には発出原理たるべきものと考えられた。従って全ての学、知識もこの自我の活動様式から導出されるべきものとも考えられた。その意味からすれば、前期の絶対主観としての自我の理念の立場は、近代西洋思想の核心をなす自我をその極限にまで推進めたものであることは否み得ない事実である。然るに、後期知識学は所謂無神論論争に端を発する、絶対者の内容の問題の解決に努力することによって新たに展開されたフィヒテの思想に属するのであり、そこでは絶対者は最早自我ではなくて、神であるということが次第に明示されるようになった。周知の如く、一八〇〇年の『人間の使命』がその転機点に立っている。併し知識学が飽く迄、絶対者の哲学としてその存在性を保持してゆくべきものとすれば、その内部において絶対者 \parallel 神と絶対者 \parallel 自我が原理的に如何に調停されるべきかの問題が、フィヒテにとってはのびきならぬ深刻な問題とならざるを得なかったことは容易に推知し得るであろう。絶対性という次元において神（つまり宗教）と自我（倫理）との関係が追究されなければならなかったがために、その解決は、絶対者と有限な個人との単なる信仰による関係に求められ得ず、生命の高揚による直接的結合関係とも称すべき神祕主義に求めざるを得なかったのは当然である。彼自身は神祕主義という言葉に忌避しているのではあるが、後世のフィヒテ研究家であってフィヒテの思想の神祕主義的性格を指摘しない者は殆んどいないと言ってよい。併しフィヒテが如何に神祕主義的傾向をもっていたにせよ、中世人ならぬ彼はどこまでも哲学的知の立場に立って思惟し続けたことは否定し得ない。寧ろ哲学的知の徹底化という過程が自ずと神祕主義的となったと言ってよい。

兎に角、ドイツ観念論の根底に伏在する「絶対者」乃至「無制約者」の問題は、カントに見られる「要請」乃至「欲望」の域を脱し、フィヒテによってその一つの解決を見たのであるが、フィヒテは、その際根本原理を絶対者Ⅱ自我から、絶対知——『一八〇一年の知識学』に明らかになく、絶対存在の云わば応現としての——を経て、絶対者Ⅱ神へと移すという方向を辿ったのである。前期に漲ぎる活動的・行為的・自我の倫理主義が後期においては絶対存在・絶対生命という宗教的原理によって規正されることになった。この変更が後期において、晩年に至るまで度々『知識学』の叙述の改訂にフィヒテを駆り立てた有力な原因であると考えられる。前期の知識学が自我を究極原理とする全体的知識の体系であったのに対して、後期知識学は最早自我哲学という意味を脱して、その根拠として絶対者たる神を有する所以を明らかにする方向に進んでいったのであり、従って知識学自身は絶対知として、絶対者そのものに関わる知を意味し、絶対者たる神が正に絶対知の基礎であることを確証しようとしたのである。『一八〇一年の知識学』においてその端緒を見ることができるのであるが、『一八〇四年の知識学』において一層明確な形で示されるようになった。例えば、「絶対者即ち神は理性的精神の真の地盤であり、そこにおいてのみひとは真の安らいと淨福を見出す、この絶対者の最も純粹な表現が知識学である」(N. H. S. 128)と言われているが、これを前期の自我の倫理的・理念的・高翔と比較するならば、誰しもその相違の大なることに驚かずにおれないであろう。又絶対者は「根源的光」としての意味をもち、反省的概念的な洞察の否定としての「明証自体」なのであり、従って生命的・体験的のみにみ触れられる「不可捉的なもの」であると言われ、概念的把握に対してはただ否定的媒介項とも称されるべき位置に立つわけである。併し他方、理性は即自我として、「理性は理性性としてのそれ自身の根拠であり」、「知識学は理性性の直接の外現であり、生命である」(N. H. S. 305)と言われているのであり、この辺りに絶対者の存在を一面では根拠として認め乍らも、他面では知識学に独立的・自立的性格を認めるといふ絶対性の二重関係が看取される。「知識学は理性Ⅱ真理論であり乍らも、他方真の現象論である」(N. H. S. 205)とフィヒテが言った所以である。知識学がその絶対性・独

立性をもつとされるのは、それが飽く迄も絶対者をその存在性において明示し、理由づける位置を占める限りにおいてであり、換言すれば、知識学が絶対者の眞の現象として「絶対知」である限りにおいてなのである。このような所から、フィヒテによって「現象」或は像の問題が大きな問題として自覚されるようになった。前期においても既に彼は「生産的」創造的な先験的構想力（≡構像力）という自我の能力に着眼し、それによって客観界・表象界の構成を可能ならしめたのであったが、今や絶対存在を基礎に据えた新たな立場から、像の概念を捉え直し、これを拡大して一切を像の体系として考える方向に深まってゆくのであり、遂には自我すらも一つの像であり、現象に他ならぬとするに至るのである。それはひとえに、彼が宗教哲学的に知識学の内容を深化した結果によると言ってよい。事実、一八〇六年の『淨福なる生への指示』において彼が如何に宗教的性格を有し且つその独自の体験が深い層に達したものであるかが如実に示されている。絶対者≡神と知識学の関係は『一八一〇年の知識学』において尚一層の明確さを以て展開された。神が絶対者である如く、その現存在（現象・像の別称）たる知も亦絶対的である。絶対知としての知識学は神と同じく絶対的であり、それ自身独立性をもつ、とされる。そして絶対知がそれ自身像であるとすれば、その現象とも言うべき一切のものも亦像であることは明らかである。自我は完全に神においてその根拠をもち、その像であると考えられるのは当然である。

晩年のフィヒテの思想はこの像体系としての知識学性格を益々鮮明にしてゆくのであるが、我々は以下に彼の晩年の思想を立入って検討してみたい。ここに「晩年の」というのは、一八一〇年以降という程の意味である。大体遺稿集を中心としての検討である。ドレックスラーはその好著『フィヒテの像論』(J. Drechsler: "Fichtes Lehre vom Bild)において、フィヒテの像論が前期から晩年に至るまでの一貫した主軸的思想である、という見解を示しているのであるが(Op. cit. S. 13)。私は、像論乃至現象論がフィヒテの宗教哲学的思想と極めて密接な関係に立つと考えるが故に、像論の後期の、特に晩年におけるフィヒテの特色をなす思想として取上げることにした。

(1) フィヒテの思想のうちに「変更」の事実の存在することを最初に指摘した人は、フィヒテの論敵であったシェリングであるが、特に“Darlegung des wahren Verhältnisses zu der verbesserten Fichteschen Lehre” (1806) を参照。フィヒテの思想の研究者のうちでは、E・ヘルマンであったと言つてよい。彼はその“Geschichte der neuern Philosophie” 第六巻において、この問題を取扱い、フィヒテが前期においてスピノザを唯物論的實在論の典型と看做し、自分の先験的觀念論とは正反對の立場に立つとしたにも拘らず、後期にはスピノザの實在論を自らの内に取入れて、絶対存在としての神を自我の代りに据えることによって、自分の一面性に対する一種の補充を認めるに至った」と考へている (vgl. S. 162. ff. S. 179) 兎に角、エルドマンは知識学の前期と後期の間に「中断」乃至「間隙」の存することに眼をとめ、その変更を指摘したのである。

次に、K・フィシャーはその“Geschichte der neuern Philosophie” 第六巻において、フィヒテの思想の発展に「上り途」と「下り途」との区別が存し、前者が前期の、後者が後期の特色をなすとし乍らも、従つて「古い知識学の形式」と「新しい知識学の理論形式」という相違を承認し乍らも、「意識そのものの發展史」の面からフィヒテの全体を概観すれば、フィヒテの言明の如く、知識学は一貫して同一不変である」と考へてよいとしてゐる (vgl. S. 704)。

次に第三に、ファルケンベルクもその“Geschichte der neuern Philosophie” において、「フィヒテが後期では活動的絶対自我の代りに安らう絶対者を、又休息を知らぬ活動の代りに、観想の閑かな淨福を据えたということは不当である」(S. 406) とし、フィシャーと同じく、フィヒテの同一的な考へが、中断なく遂行されたと述べている。つまり、体系の外観の変化はあつても、建物そのものはそのまま残るといふわけである。

第四に、ヴィンデルバントはその“Geschichte der neuern Philosophie” において哲学の方法は変わらないが、哲學的世界観が變つたといふ風に考へてゐる (vgl. S. 241)。つまり彼はフィヒテが後期において存在論の問題に直面して、カントから離れて、新プラトンの或はスピノザ的な思想に眼を転じたことに注目したのであり、結局後期のフィヒテでは神の存在が行爲の哲學の基礎におかれるようになった、と考へた。

次に、キェルケゴール研究者として著名なE・ヒルシュはその“Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie” 及び“Die idealistische Philosophie und das Christentum” において、フィヒテの觀念論的哲学とキリスト教の真理の關係を究明し乍らも、フィヒテにおける精神的轉換の事實を知識学の展開と結びつけて論じているのであるが、特に後者の本の第三章において「自我哲学から神論 (Gotteslehre) への変更を重要な問題として捉へている (S. 222~225)。

次に、ハイムゼートはその『フィヒテ』論において「直接的生命にのみ絶対者がある」とし、「神に関する知識学の知は知識
フィヒテの晩年の思想について」

の断念である」と考えて、そこから「知識学は存在論ではなく、知識論・現象論にすぎない」、従って、知識学はその最高段階においても同一不変にとどまると結論している。知識学には変更の事実は認められない、一種の拡大深化あるのみとする（『Fichte』, S. 214）。M・ヴントも亦その『フィヒテ論』において、思想の同一不変性を主張した（『Fichte』, S. 116）。

最後にもう一人の研究家の名を挙げておこう。ゴーガルテンはその『Fichte als religiöser Denker』において、フィヒテを「行爲的神秘主義」（S. 72）として、つまり倫理と神秘主義の同一性の立場に立つとして捉えているが、彼は、「フィヒテの哲学がその展開において統一的にとどまったかに対しては、諸否の両方をもって答えられる」と言い、そして将来も「恐らくは決して一方に決定される」ことはあるまい、と述べている（S. 47）。

右に検討してみたことから明らかな如く、フィヒテの思想の一貫性の有無については古来種々の見解が示されているのであって、統一見解は、ゴーガルテンの注意の如く、恐らく不可能であろう。私としては——それらの具体的内容には問題が潜むにしても——ヴィンデルバントやエルドマンやヒルシュやハルトマンの見解に賛同せざるを得ない。

(2) 彼の思想の変貌の事実は、本論文で取扱っている知識学においてだけではなく、『学徒の使命』や『倫理学』——これらも夫々同じ題名の下に前期と後期に二、三回書き改められているが——といった云わば実践哲学系統の諸著作においても、十分に指摘出来るのであるが、今はそれに触れないでおく。ただ内容上の変更、原理上の変貌という問題は決して彼の思想の曲解に基づくものでないことだけを強調しておきたい。

二

上述の如く、後期において次第に深められてゆき、『一八一〇年の知識学』において極めて明瞭に示されるに至った、「神の存在の外にある神の存在（即ち現存在）」としての「神の像」が絶対知（即ち知識学）であるという考えが、結局知識学をして像の体系として規定せしめることになるのであるが、その場合我々は、絶対知自身が既に像であるということ、従ってこの知に支えられている現実的知は多くの像から構成されるということ銘記しておく必要がある。併しそれにしても何故にフィヒテはかくも像というものを強調するのであるか。像は像としてあるためには、必ずその原型となる根拠が予想されている。原型たるものがあって初めて、像もあり得る。一切のものが像であり、

「像イメーゲン存在」であるとすれば、而もかかる像としてのみ存在物が知の構成内容であるとすれば、フィヒテは、所謂模写論的見方に墮したのであるうか。そうではなくて、むしろ逆の方向において、即ち思惟或は理性の絶対的能動性・自由性を踏まえその底に深まるような仕方であらう。『一八〇四年の知識学』に初めて見られるヨハネ神学への言及、更に『淨福』でそこから考えられているのである。『一八〇四年の知識学』に初めて見られるヨハネ神学への言及、更に『淨福』なる生への指示』に展開されたヨハネ神学への接近を想起するだけでも、このことは明瞭であらう。従ってその後の知識学はキリスト教、特にその神秘主義的理解との関連を抜きにしては、理解不可能に終るといってよい。

フィヒテの像の思想は旧約の創世記に見られる「神の像 (imago Dei)」に密接に結びついている。この概念は昔からキリスト教神学において色々の解釈——近いところではバルトやブルンナー等によつて——がなされて来た訳であるが、フィヒテは彼の知識学の観点からヨハネ神学に傾斜しつつ、彼一流の解釈を下し、これを以て今や知識学の根基に据えようとするに至つたのである。

旧約に拠れば、神は自らの似像としてひとり人間を造つたというのであるが、この事態をフィヒテは絶対者と知識学の關係に適用したと考えられる。絶対者は像として現れるものとして、それ自身像を超え且つこれから独立するものである。併し同時に他方、像も絶対的な神から現れ出たものとして神の外にあり一種の独立性・絶対性を担い得る。果してそうであるならば、神もその像も相互に独立していつ乍らも、どこまでも結びついていることになる。フィヒテが所謂創造論的二元論を避けて神秘主義的流出観を採り、この關係を考えていることは、改めて指摘する迄もないであらう。かくして像は飽く迄も神の像としてその由来出所をもつことができるのであり、そこに像自身の根本的な在り方乃至生命が見られる。知識学は絶対の知として、而もその知が人間自身の本質と一体的である——例えば、フィヒテは『一八〇一年の知識学』に知識学は「人間自身の眼」であり、「人間それ自身」であると言ひ、又先驗論理学(一八一二年)に「我々自身が哲学である」(N. II, S. 398)と言つて、これを想起されたい——以上、神の像が正に

知識学であるとされても、何等不思議とするには当たらないであろう。キリスト教神学においても神の像が人間即ち全人類であり、人間の本质たる理性（晩年のフィヒテはその代りに「悟性」の語を用いた）或は自由であると考えられている。理性なり自由なりは正にフィヒテ哲学の基礎概念をなし、その核心をなすものであった。従ってこの面からも絶対者とその像の不可分性を理解し得るであろう。

知識学は確かに反省——これが近世的思惟の特色であり、フィヒテもその例外ではない——によって可能となるのであるが、併しそれは、フィヒテの言葉を用いるならば、「徹底的な反省」つまり「絶対的な反省」(N. II, S. 389)によって成立したのであり、従ってそれは「思惟をも超え」且つ「人間の反省すべからざるところに存在する」如き絶対者にまで迫ってゆくところの知なのである。正にそのような知であるが故に、逆にそれは「絶対者の図式乃至現象として自らを認識する」(N. II, S. 326)ことが可能となるのである。フィヒテの用語はその都度の彼の関心によって種々変っているが、現存在・図式・像・現象は大体同じ意味をもっていると見て差支えない。彼は「絶対者が一旦存在すると、その像も亦存在する」(N. II, S. 333)とし、「かかる像は丁度その内に反映される絶対者と同じく、それ自身絶対的に一である」(N. II, S. 335)と言っている。そしてそこから「存在する一切はこの一にして同一なる現象に他ならない」という帰結を下している。つまり、所謂存在者全体が神の現象であり、像であるというのである。併し現象（或は像）という同じ語で示されても、その現象間に種々の区別が生ずることは、フィヒテの知識学の進展乃至改善に伴って不可避的であった。晩年の知識学は実にかかる現象概念・像概念の周匝なる体系的考察をその目的としているのである。詳細は後章に譲るとして今その骨格だけを簡短に述べてみよう。

フィヒテは神の絶対存在乃至絶対生命の直接現象を「絶対現象」或は「原現象A」の名で呼び、この原現象の自己現象を自我として規定した。ここに晩年の自我規定の特色がある。自我は神という絶対存在の現れとしてそれ自身一種の絶対性をもつような「自己理解作用」である。従ってそれは「絶対者に対立しても有り得る」(N. II, S. 346)と

考えられている。つまり現象としての自我は、それ自身絶対性を絶対者の現れとしてもち、而も自ら自己形成（＝像化）的に現象する能力をもち、その故に像の体系としての事実界の認識を可能にするというのである。

逆に又、自我Ⅱ現象は自己理解的、自己形成的であり得るが故に、絶対者の現象としての意義をもつ、と言ってもよい。兎に角、現象は絶対者の存在の現象として直接的に「原現象」(Urscheinung)であり乍ら、同時にそこに出る生命の故に、この現象は更に自己現象することができるのであり、この自己現象した現象が更に現象することもでき、そこに現象は無限に像化(形成)的・図式的である所以がある。ところで現象が像化(形成)的であることは、それと表裏して自己理解的、「自己反省的」という作用を常に伴っている。原現象が現象展開の第一図式(＝像)であるとすれば、その自己現象は像化・反省するものとして第二の図式に該当し、その更なる現象が第三の図式(像)として存在する。このような形態は、ヴィンデルバンドが既に注意した如く、プロテューノスやスピノザの考えに通ずるものがあると考えたくなるのであるが、併しフィヒテの現象論においては自我Ⅱ現象に含まれる自由の契機が極めて重要な意味をもっていることに注意されるべきであろう。それにも拘らず、神Ⅰ現象論というフィヒテの晩年の立場は、宗教哲学的であり乍ら、同時に宗教哲学的であり、その限り神秘主義的性格をもつことは否定し得ない。キリスト教の所謂教義的なものを「歴史的」として払い除け、「形而上学的」に絶対者と人間存在との関係を徹底的に問いつめてゆくならば、そこに「現象」という特殊の關係の仕方が可能となる。神が現象するとは神が自らの「ロゴスを発する」ことであると言われる如く、そのロゴスは神自身の云わば内容であり乍ら、発せられた限り現象であり、この現象に必然的な自己理解作用となって独立的に作用するとも考えられる。それ故に、現象が「自己現象として絶対者に対立してもあり得る」(N. H. S. 35)のであり、現象自身が絶対者と同じく絶対性・独立性をもつことができるわけである。自我を現象であるとし乍らも、尚自我に、更には知識学に単に従属的な意味を与えずに、一種の絶対性を確保しようとする考えが潜んでいると見ることがができる。孰れにしても、ここにフィヒテの独自の自

由な神秘主義的傾向が窺われる。⁽¹⁾

(1) 我々の生命の自覚の深化において神人の絶対的同一性を実証することが一般に神秘主義と言われるものとすれば、フィヒテの神秘主義は『一八〇四年の知識学』にも見られる如く、神の「内在と流出」、或は『一八一〇年の知識学』に見られる如く、「存在と現存在」といった関係、つまり *Escheynen* という形で絶対者と自我人間が結びつくという関係を、ただ知という立場で一方的に把握しようとした嫌いがある。而もその知に絶対性・独立性を与えようとすれば、自我に自由な活動性を認めることにもなるわけである。つまり、*Escheynen* ということのうちに、神人の本質的同一性だけではなくて、一種の断絶性(自由性)を認めうるわけである。その意味においては単に流出論的でなく、一種の創造說的——勿論、彼は所謂創造説を否認するのであるけれども——でもある、といった独得の神秘主義がフィヒテに見られると思う。

三

晩年のフィヒテにとっては「知全体を例外なく像に解消し、存在を神の内へのみ置く」(N. H. S. 381) という観点が不動のものとして確立されるに至った。併し彼の像論或は現象論が種々錯雑せる内容を秘めていることも否定できないところである。彼は「神がその存在において端的に自らの像を伴うが如く、現象もその存在において自らの像を伴う」(N. H. S. 361)と言っているが、神の存在が、例えば『先驗論理学』において「自己内完結性、絶対的な自己内在性・無相性」と規定されている(N. H. S. 153)ところから見れば、それは像とは全く無関係であり、像を伴う必要が全く存しないと考えられる。併しフィヒテが絶対者をこれ迄、「絶対意志」、「絶対的光」、絶対的「愛」、「絶対的生命」として規定したことを顧るならば、彼がシェリングの自然を誤解して名付けたところの死せる物質の如き存在でなかったことは確実である。従って絶対存在として神が規定されても、それは飽く迄も独立・永遠なものであると共に、どこまでも溢れ出る生命をもったもの、自らを「外現し、現象し」て熄まない存在と考えなければならぬ。かかる絶対的生命的存在であるが故に、「端的に自らの像を伴う」とも言われたのである。「現象も自らの

像を伴い」得るのは、正にそれが絶対存在のもつ無限の生命の流れと一体的たり得る面をもつことによると言わざるを得ない。

扱て、フィヒテは「神の第一の像と、神の生ける自己現象作用」を「原現象 A」(Urscheinung A)として規定した(N. II, S. 354)。これは『先験的論理学』によれば、「同時に絶対者の内的存在でもあるところの、現象の存在自身の根源的像」であり、「現象の絶対的基礎」をなすのであり(vgl. N. II, S. 202)。「生命の内にある絶対的現実の像」(ibid. S. 210)と称されるものとあろ。

この原現象は絶対像として、絶対存在の生命そのものを宿し、「神の像」と「像 X」及び「像 Y」の三つの像を包括するものとして考えられている。極く一般的には、超現実的・超感性的・不可視的一般者の世界を指すと言ってよい。明確に区別をつけてみるならば、像 X は現象である自我にとってはどこまでも不可知的なものとして残るところの、神の生命の領域の像であるに對して、像 Y は自我に對して可視的なものとして不可視性から現れ得る神の生命の部分であり、所謂叡知的・超現実的秩序の像であり、具体的には「絶対的 Soli」として意志を規定するものである。神の像は狭義ではこの二つの像を包括するが、広義では所謂全存在を包括する。しかし時には「絶対悟性」としての自我現象を意味する。『一八〇四年の知識学』に「非合理的間隙による投射」として示された絶対者の内在と流出の絶対的間隙が、今や右の如き諸像によって流通されるようになったと考えるよいであろう。ただこの場合、像 X のもつ特殊な位置が問題として残されるように思われる。併し像 X に含まれる絶対的生命的無限の内容―我々人間には不可知的な不可測的なものとしての―を忘れるべきでないとして、恐らくかかる像をフィヒテが提起したのであろう。右の如き原現象の自己現象において第二の像・図式としての自我が可能になるのであるが、この自我現象は広義の見 (Sehe) 或は見る作用 (Sehen) であり、所謂思惟と直観の合一せるものである。この見る作用には「直観が直観を直観する」、つまり「見る作用が見る作用自身を知る」ということが含まれているのであり、主―客の同一性た

る自我が主一客の分裂・対立性に入るのは、正に自己を見る、即ち思惟することの結果なのである。

ところで思惟は、見られたものたる客観一般を超えてその根拠にあるものを存在として、神として捉え得る。自我が存在を存在として、従って神を像の原型乃至根拠として捉えるのはその思惟作用による、とされるが (vgl. N. II, S. 363), *hier*に自我の存在由来と根拠追究についての循環的自覚の構造が示されると考えてよ。

神は正に存在そのものとして「原理」であり、他の一切はその派生物 (*Prinzipiat*) としてある。

存在と現象は、一であり乍ら、同時に、二でもあるが、特に両者が一である面を「原理性」の名で呼ばれ、二として區別された場合の、現象は「現象一存在」、或は「像一存在」と呼ばれる。ところでここで注意すべきことは、自我一現象は絶対現象としての原現象の自己現象としてあり乍ら、他方では自己現象としての意味をもち、従ってそれは神と同じく原理として感性的事実界の像化形成の役割を果すということである。併し前期におけるが如く、自我が云わば独力で遂行するのではなくて、それ自身現象として絶対的生命によって貫かれており、而もその故に、自由と独立性とをもち得るような在り方において「自己外化」、「自己投射」をなし、そのことにおいて不可視的超現実的な原理を事実界へと可視的にするのである。「神は直接に自らを現象するものではなくして、ただ間接的にのみ現象において且つ現象の自由を介してのみ自らを現象する」とか、「神は自由な者の内のみ現象し得る」とか (N. II, S. 333) と言われるのも、矢張り自我が神の現象の現象であり乍ら、他方では神から独立的たり得ることによるのである。フイヒテは自我一現象が「自由なる自己」であるとし、「その唯一の眞の自由は反省作用である」(N. II, S. 380)と規定している如く、現象作用は同時に反省作用を含むのである。自我一現象はその反省的自由の故に、「神の如く、自己を現象し且つ可視的にする能力」(N. II, S. 383)とされ、超現実的なものの・超感性的なものを可視的にする「可視性の形式」と看做されている。つまり自我は両領域の中間的媒介的位置に立つのである。自我一現象は感性的世界に對して「原理一存在」として独立的な意味をもつにせよ、それは可視性の形式として常に超現実的なものからの限定、

つまり像Yのもつゾル(絶対的当為の意味)による限定を受けるのである。フィヒテが「理想的存在としての精神現象は神の像であり、それ自身不可視的であるが、それは現実界において可視的となる」と言い、「神という超世界的に根拠づけるものが所謂二世界の統一を形成する」(N. II, S. 400)と述べたのも故なきことではない。不可視的な世界が「原型の世界」として、又可視的事実的世界が「模造の世界」とされ、前者が後者において実現されてゆく媒介者が自我現象なのであって、嘗ての如く絶対自我が両世界の統一者とはならず、神こそがそれであるとされるのである。従って二世界はその存在面では神によって予め自我に對し与えられているのであり、自我はこの二世界を像的關係の体系として見るところにその固有の位置を占めるとも考えられる⁽¹⁾。

ところでフィヒテは「自我は絶対者の可視性そのものである」(N. II, S. 434)とか、「自我が光を可視的にする原理である」(N. II, S. 453)とか言っているが、それは、『一八〇四年の知識学』における絶対者即光という考えに對応するものと考えられる。自我は云わば絶対的原光のプリズムの如き役を果す——自我即ち悟性は絶対者の自己現象であるから——ことよって、「諸像の絶対的な可能的原理」(N. II, S. 453)となるのであり、そのような意味において自我は原像(Urbild)——又後には基礎像(Grundbild)とも称された——として原現象たる絶対像から區別して考えられたのである。自我は自覚能力であるが故に、あらゆる像——単に感性界・事実界のそれのみならず、超感性的なものそのれをも含めて——を像として捉え得るのである。絶対的光はそれ自身絶対的像化形成の力として無限であるが、「自らを見るために自らを制限しなければならぬ」(N. II, S. 470)が故に、一挙に現れ出ることはない、従って自我もその像化形成作用を無限に継続してゆくことができるのである。その際に、像Yは超現実界の法則としてつまりゾルとして、像化形成する自我に一種の「非我」的性格をもって迫って来ると考えられると同時に他方、自我は「精神界の綜合」としての意味をもち本来自由であるが故に、事実的現実的世界の像化形成において多くの個別自我に分れるようになると考えられる。自我も本来一であり、又世界もその世界直観において万人に共通な一としてあ

るが、事實的經驗的領域においては夫々多様に分化することが避けられないからである。『一八二二年の知識学』は大体以上の如き展開をもって終っている。

(1) 『一八一三年の知識学』は未完のままに終っている小論文であるが、現象即ち自我現象の代りに見る作用 (Sehen) の語を用いて、そこから知識学の構造を明らかにしようとしている。「見る」とは精神的開眼によって見ることであり、それによって精神的自由も可能になる如き意味をもち、そこに知識学の徹底的な或は無制約的な「先驗主義」が示されると考えられてゐる (vgl. N. I. S. 38)。「見る作用は絶対的生命的像である」(N. I. S. 101)と言われたのも、既述の如く自我 = 現象が絶対者の可視性の形式であるという意味においてであり、絶対的生命が可視的となるための媒体の位置に立つからである。併し「全てのもはこの見る作用のうちにある」(N. I. S. 51)とか、「存在全体はこの眼のうちで見られたものとして指定される」(N. I. S. 100)とか言われる場合、見る作用からどのようにして、存在全体が指定されるかが問われるであらう。フィヒテの巧みな説明によれば、見る作用そのものとしての自我は自身を見ること (Sichsehen) により、この見られた自我は自己自身の産物としてあり、その限りそれは見造られたもの (hingesehen) 即ち像であるが、他方この見造られたものとしては、否定され、その限り実在性・存在であるというわけである (vgl. N. I. S. 55)。つまり、見る作用は自らの像の否定を介して存在と化し得るといふのである。このような考え方には前節でも既に触れた如く恐らく見る作用の二重性が潜んでいると思われる。即ち、一方では直観を意味し、他方では直観の直観としての思惟作用を意味する。この思惟的契機故に、見る作用の産物たる像が、それ自身見る作用から独立せる存在として知られ、指定されることになるのである。かかる二重の意味を含むが故に見る作用は所謂存在を「生成」の内におき、「発出的に」捉えることができるのであり、それ自身「絶対的な Durch」としての性格をもち得るのである。因みに「Durch」は「Von」と共にフィヒテ特有の言葉であり、既に『一八〇四年の知識学』においても用いられているが、それは通過及び「根拠」という程の意味であり、それを通して或るものが他のものへ移行することを示す。例えば、「AはBである。AはBにこのDurchである」(N. I. S. 47)とか、又『先驗的論理学』では「Durchは像を存在により理解すること」であると、「(絶対) 悟性は完全な Durch であり」、「この絶対悟性から全てのものが生じてくる」(N. II, s. 138)として規定されてゐる。

兎に角、フィヒテは「一切のものの絶対的始源が絶対的生命であり、一切の現存在と現象はこの絶対的生命の像或は見る作用である」(N. I. S. 101)という新しい規定を以て、これまでの絶対存在と自我現象の関係を明らかにしようとしたのである。

注意する迄もなく、人間の見る作用は絶対的生命そのものに迄及び得ず、絶対者をその像においてしか捉えることができないのであるが、神の生命そのものと生命的に一体となり、その可視性の形式として作用するところに人間の見る作用の特別の位置がある。更に言えば、見る作用は神の絶対的生命の直接流出に代って、それ自身「絶対的 Dutch」であるという形において無限の像化形成をなし得るということである。

四

フィヒテは、今日の我々から最後の『知識学』と看做されて然るべき内容をもったものとして、一八一三年に『意識の事実』を書いた。題名は兎も角として内容は全く知識学的であり、そのみか従来よりも一段と明確になり充実にせるものとなっているのであり、私はフィヒテが秘かに自らこれをもって安んずる所があったとさえ想像する。彼の最後を飾るにふさわしい叙述であったと言ってよい。勿論、彼は一八一〇年にも同じ題名の下に講述したが、その内容は一八一三年のものに比し、かなりの遜色があることが認められる。

それにしても何故に彼が『意識の事実』という題名を選んだのであろうか。彼の極く初期の考えに拠れば、ラインホルトの如き、意識の理解の仕方では知識の構造は説明され得るものではなく、意識の事実をして事実たらしめる「事行」という概念によってのみ知識一般の構成が可能となるのであり、それゆえに自我の事行性によって知識学の基礎が確立することになったのである（フィヒテの『エネジデムス批判』を想起されたい）。然るに今や敢えて「意識の事実」を論ずるに至ったのは、彼の言明に拠れば、「これ迄の全ての哲学は個人の意識を説明する以上に高まらなかつた。全ての個人性を自らの内に捉え且つ止揚するような生命の意識として、意識は考えられなかつた。この点で知識学は最初の本である」（H. S. 64）と考えたことによるのである。つまり新しい意味における意識の事実を問題にするのが、正に知識学の固有性に属するとされるのである。

ところで既に見てきた如く、後期知識学を前期知識学から大きく区別する理由が、後期において神という絶対存在を除けば、一切の存在を像として体系的に見得る意識の次元が確立されるに至った点に存するのであるが故に、『意識の事実』も専らかかる像論との関係から見られるのは当然であると言わなければならない。フィヒテの知識学の基本原理が「絶対我」から「絶対知」を介して「絶対存在」に移って行ったことは既に触れたが、彼はこの最後の段階においても知と自我に絶対性を何等かの形において確保しようと考えて、それらを「絶対者の現象」——正にその故に現象に絶対性が反映することになる——として規定した。そこに彼の思想が「知・神秘主義的」或は「意識神秘主義的」であるとして批評される根拠が存する。彼の知識学が晩年においては、「真理論」であるというよりは「現象論」である、という風になって行ったことのうちに、我々は知識学が像論的性格を帯びるに至った根本的理由を見出すのである。自我自身・知自身をも含めて一切のものを像として見てゆくような立場は、倫理的絶対自我の原理から成立し得る筈がないのであり、寧ろかかる原理を超える絶対者との関係において初めて可能になったと言ってよい。この点でドレックスターの見解に同意し難く思う。それではフィヒテはその『意識の事実』においてどのようにに像論乃至現象論を展開したのであろうか。

「絶対者が在る如くに、現象もある。絶対者が絶対的であるが故に、その現象も絶対的である」(N. I. S. 408) という考えは晩年の彼にとっては渝ることなき確信に属する。それは既述の如く、「神の像 (Imago Dei, Bild Gottes)」の独得の生命的神秘主義的な解釈によること明らかである。ところでフィヒテは今や自我現象を悟性として規定し、悟性は神の現象であるが故に、「悟性は絶対的である」(Ibid.) と言うのである。神と一種の不即不離の關係に立つ悟性は現象の特色は、正にその自己理解的なところに存し、その限り、現象は「必ず像をもつ」のみでなく、それ自身が「像である」とされる (N. I. S. 409)。それでは絶対的悟性としての現象と、既述の如き絶対者の直接現象としての原現象 A とはいかなる關係に立つのであろうか。原現象は神という絶対存在の生命のそのままの流出として「絶対

的に自由なる生命である」(N. I. S. 414)であるが、ヘーゲルの用語を借りて言えば、未だ「対自」化していない。かかる対自化が可能になるのは原現象を原現象として理解する、自己理解的な現象、つまり悟性或は自我を俟たなければならぬ。従って絶対存在と絶対的悟性は絶対現象たる原現象を介して不即不離の關係に立ち、その故に悟性が現象であり乍ら、絶対性をもつことが可能になる、と考えられる。ここに知識学の絶対的或は絶対的特質を絶対存在の原理の下において確保しようとするフィヒテの苦心をみる事ができよう。道德的自由も現象の自己理解作用を離れてあるのではなく、彼の所謂道德的使命の意識によって原現象のもつ絶対的生命に触れ、これを実現することを意味するのであり、かくして超現実的世界の存在が知られるようになるのである。このように一方では自我現象は上なる超現実的なものに関係すると共に、他方では、自らの現象としての下なる事實的現実的な世界に関係する。フィヒテは前者は「高次の理解」に属し、後者は「低次の理解」に属するとし、自我・悟性のもつ理解の両方向を示した(vgl. N. I. S. 417)。言う迄もなく、フィヒテにおいては超現実的なものは現実的なものの根柢をなすのであるが、併しそれは、必ず悟性＝現象のもつ自己理解作用を通して——ここに所謂 *Durch* の意味がある——でなければならぬ。つまり超現実界と現実界との「共通の中心」乃至基礎として自我が像化形成の原理であり、その故に「基礎像」とも言われたのである(vgl. N. I. S. 426)。換言すれば、理解作用であり像化作用である自我は更に思惟と直観の能力であり、従って自我によって現実的存在は「直観可能なもの」、超現実的なものは「思惟可能なもの」として夫々像として捉えられ得るわけであり、かくして自我は二世界の像を可能にする基として基礎像という意味をもつのである。結局、それは「自我が自らを二重に見る」(N. I. S. 432)ことに由来するのである。

それでは原現象は基礎像としての自我に対してどのような關係するか。既に原現象の内容について簡叙したが、ここに立入って取上げてみたい。原現象は絶対者そのものの現象として絶対現象とも言われ(vgl. *Sittenlehre* 1812)。超現実的であり(N. I. S. 437)、自我に対しては「一種の非我」(N. I. S. 440)とこの意味さえもち、「自我を超えて

現実の外にある」「超現実性における現象」として規定されている。「現実的に見る作用に現れずして、あるべき見る作用の概念の内に現れる」とされ、これをフィヒテは「像Y」と呼んだ。併し彼は像Yといえども既に生成せる存在という性格をもつとして、更にこの生成の基となる、生成せざる、隠されている存在を「X」と呼び、これも亦一種の像であるとした。Xはたしかに一面Yの原理の意味をもつが、併し神の絶対存在と同じものではなくして、原現象の質的内容を意味する。「原現象の不可視的な、自らのうちに隠されている存在」に他ならない。(N. I, S. 504)。これに対して、Yの方はかかる質的な不可視的なもの云わば表面としてどこまでも可視的であり、自我に対して常にゾルとして現れて来る。それは高次の理解の対象として直観可能であるが、Xの方は単に「思惟可能なもの」にとどまる。Yが自我に対してその直接の原理となる時に、自我は創造的自由をもつ。その意味で「自我はYの像たるべきである」(N. I, S. 451)とさえ言われる。これに対しXは「非直観性」として全く「不可視的なもの」であり、「あらゆる可能な像の彼岸にある」(N. I, S. 456)のような、原現象の部分なのである。絶対存在として自己内在的である神が、その溢れるばかりの絶対生命を包んでいるが、それが一旦堰切って溢れ出て濛々たる水煙りを挙げて渦動しているのがXであり、それが或る可視的狀態に入ったのがYであり、Yが明確に形式を帯びて一定の方向に流れてゆくのが自我＝現象であり、ここにおいて初めてダムの水と自己同一的であることがはっきりと知られるようになる。そしてこの水によって荒地も沃野と化するとでも比喩的に考えてみるならば、一応我々の理解が可能になるのではなからうか。フィヒテは『先驗論理学』において「存在の現象と自己現象(つまり自我＝現象)とは一である」(N. II, S. 290)と言っているのであるが、この一が、仔細に見るならば、右の如き関係における不可視的なものの可視性への移行において成立つような、一であることは忘れるべきではないであらう。

次に我々は下なる事象的經驗的世界と自我＝現象がどのような関係をもつかについて検討してみたい。既述の如く、自我は第二現象或は図式であり、自然的現実的世界は第三の現象或は図式である、とする基本的考えはこの本でも変

っていない。「全經驗或は自然の根基は自我である」(N. I. S. 461)とか、「自由は自然の原理である」(N. I. S. 464)というフィヒテの一般的テーゼは、ここでも表明されているからである。ただ彼が自我の直観作用に意志を結びつけていることに注目したい。「秩序」の原理として、定言命法的ゾルとしての像Yが自我において可視的となり直観されることは、同時に自我がこれを意志する意味をもつのであり、正にそのことによって自我は自然に対して自由創造的に像化形成的に作用し得ることになる。「意志が物質界の原理である」と言われた所以である。又「意志は高次の認識と低次の認識の紐帯である」(N. I. S. 467)とも言われたのは、故なきことではない。自我が右の如き意志であるところから、「自我は現実における超現時的現象の表現である」(N. I. S. 477)と言われている。フィヒテが構想力という用語をやめてこれよりも一段高い意味をもつ形成(像化)力(Bildungskraft)という言葉を用いるようになったことも、意志としての自我と無関係には考えられないであろう。何故ならば、法則Yによって規定される限りにおいてのみ、自我は意志として真に無限に創造的な像化形成作用をなし得るからである。

右のことと関連して、次に我々はフィヒテにおける自然観を検討してみたい。フィヒテの自然観はその頭初から晩年に至る迄、余り変ってはいない。自然は非我の別称として、自我により克服されるべき対象であり、実践哲学的にはそれは義務にとっての素材・質料としての存在性しか与えられなかった。その限り自然は質料的意味における非有的存在であったが、しかしそれは自我の存在と同時に必然的に反措定され存在するわけであるから、或る意味での「所与的」性格をもち得るのである。勿論自我の無限活動性による形式的限定が基調をなし、自我「一元論」を確立したにしても、「二元的」対立面を認めていたことは明らかである。ところで晩年においてフィヒテが像論を確立したことによって、自然観に何等かの変化が見られるのであろうか。「太陽・月・星等はたしかに像であっても、それは構想力の像ではなく、根本的には經驗的諸自我に依存せず、直接に現象の存在によって与えられるところの現象の諸像である」(N. I. S. 493)と言われているところからすれば、自然界は自我≠現象によって像化されたものとして

經驗的事実界となる。ただこの場合、単に構想力や個別的經驗的自我によって自然が像化乃至構成されるのではなく、それらにとつては自然は既に所与の世界として存在することに注意すべきである。叡知界の法則たるYが自我にとつて「非我」の意味をもち得る (S. I. N. I. S. 440) 如く、自然も非我として質料の意味の存在性をもっている。それ故に、フィヒテは「自然界の至るところに人間の自由が及ぶ」と言い、又「自然の展開を超自然的世界法則Yをもつて貫き且つこれをこの法則の下に捉えることが、人間の全存在の目的である」 (N. I. S. 503) と考えたのである。彼は自然が全然「神の像」でもなく、神の「被造物」でもなく、精々「神がその内で像化形成さるべきものにすぎない」(言う迄もなく、自我現象を介して——筆者註) とし、「理性的自我としての我々が、もしそうありたいと願うならば、神の被造物であろう」と言い、「我々こそが神の像であり、自然は我々の被造物にすぎない」 (N. I. S. 515) と断言している。

右の引用文について若干考えてみたい。(一) 自然は神の直接現象ではあり得ず、決してヤシェリングの如く、自然が絶対者であるとは考えられない。自然はむしろ超感性的の世界による自我の規定を介して靈活されるべき素材にすぎない。自然は自我の像化形成によって初めて所謂自然となる。フィヒテがその『国家論』において「外的自然と内的自然が人間によって支配されるべき」であり、そこに人類の發展過程がある、と考えたのもそのためである (I. V. S. 441)。この意味において人間は自然の創造者たる資格をもつと考えられている。神と自然との関係について、同じ『国家論』において「真なる神は感性界と直接に関係を全然もたない。神の領域は人間の意志であり、この意志を通して神は間接に自然に働きかける」 (I. V. S. 554) と言われている意味において神は自然の直接の創造者ではない。理性的自我が神の「代理者」としてそれ自身では「死せるもの」たる自然に生命を吹き込むのであり、その点で人間が自然の創造者と看做されているのである。(二) 理性的自我としての我々が神の被造物である、とされていることはフィヒテにおいて特別の意味をもっている。彼の絶対我の理念は単に個人を意味するのではなく、超個別的超主観的なものであり、

「自我性」を意味した。ところが彼はここでは我々という複数形で捉えられた理性的自我、即ち理性的共同体をもって絶対我の別称として用いている。この考えは既に『一七九八年の倫理論』の「純粹自我の表現は理性的存在者の全体」という言葉からも窺われる如く、かなり早い頃から見られるのであるが、彼の宗教哲学的歴史哲学的関心の深まりと共に、多我の綜合体として「我々」という言葉を用いるようになったと解してよい。フィヒテが像Yが自我「現象」に対して現れる場合、共同体にその固有の在り方をもつ各自我に対して夫々特有の形で現れて来る、つまり道德的使命として意識されると考えた。フィヒテが「万人の体系が現象の基礎像である」(N. I. S. 388)と言った所以である。つまり我々という人類全体が神の像であるとすれば、各個人にとっては像Yがその直接の規定根拠となるのである。

ところが自我「現象」の現象として像化形成されることこの事實的現実的世界は、各人にとって各様に映じようとも、その根本においては共通な一つの世界であると考えられている。それは「自我がこの世界であり、この世界をもち、この世界像をもつ」(N. I. S. 518)からであり、万人の不可分なる自我においては現象そのものも亦一なるものとして世界であるからである。フィヒテは「自我は全く世界を自己の内に保持するものである」(Ibid.)とも言っている。超現実界が絶対者の現象として一である如く、現実界も自我の現象としてその本質においては一であるが、自我がただ多くの自我に分れる——それは一方では像Yによる規定により、他方では注意力と観察力に基づくと考えられる——ことによつて、種々様々の經驗的像的世界となるのである。「どの個人も彼の立場から世界を見る」(N. I. S. 560)と言われるのもそのためである。ところでかかる世界と自然との関係はフィヒテにおいて必ずしも明確とは言えないが、かかる世界の裏面にどこまでも伴うところの、素材・質料として考えられていることだけは否定し得ない。

既に述べた如く、自我性或は自我一般を意味する自我「現象」がその像化形成の作用を介して超現実的超事實的世界（即ち原現象）を事實的現実的世界の内に実現する媒介者の位置を占めていること、又その自己理解作用によつて上なる世界と下なる世界との中心に立つ——そこに基礎像としての意味がある——ことに明らかである。理解さるべき

一切が自我に託されているが故に、「自我が一切である」(N. I. S. 540)とも言われているが、もしこの面だけを見てゆけば、自我は結局「究極の最後の絶対存在」となり、云わば神の地位を僭取すると考えられるであろう。それは嘗つてのフィヒテの絶対自我が占め得たと思われる地位であるが、晩年のフィヒテはかかる考えを全く否定したことは言う迄もない。自我が原現象の形式的存在として像であり、絶対者の現象たる絶対悟性であるにすぎないとする観点は、フィヒテにとって不動のものとなった。彼が「神は我々が一切のものをそこに基礎づけなければならぬ最後の支えである」(N. I. S. 563)と言ったのは当然である。「自我性は現実性の始源・基礎である」(N. I. S. 562)にすぎず、その像化形成作用も超現実的な秩序の原理たる像Yの規定を離れては成立しない。一なる自我≠現象が現実において多我に分れることによって形成される現実的経験界の多様な内容も、実は「Yの理解性」とされるのはそのためである。不可視的原現象をできるだけ可視的世界において可視性に転じ実現してゆくこと、別言すれば、この地上において神の像を自らの内に表わすべきところの「道徳的理性的共同体を実現してゆくこと」(N. I. S. 551)、更に言えば、「感性界即ち外的自然を概念の下に従属させてゆくこと」(IV, S. 585)、こういうことが人間の職分に属することが強調されているところから見ると、一見極めて抽象的思弁的に傾いていると思われる知識学的思想も、その実践的契機を含んでいるのであり、ドレックスラーがフィヒテの像論を「教育学的」人間形成論として捉えようとした意図も、全くの誤解とは言い得ないであろう。

次に我々はもう一度、像論としての知識学と絶対者の関係を考えてみたい。神は思惟と概念を超えた絶対存在であるが故に、神は知識学の直接主題とはなり得ない。それは神学ではないからである。フィヒテは「知識学の対象は絶対現象作用、像ー存在である。……像はたしかに非ー存在であり、存在は像ではない、併し像は存在と一種の関係をもち、つまり存在がなければ、像もあり得ない」(N. I. S. 564)と語ったのは、知識学は存在論でなくて現象論たるにとどまること、及び現象はしかしどこまでも絶対存在の現象としてその由来の絶対的必然性をもっていることを明

らかにするためであった。神以外の存在は現象であるが、現象はその自己理解作用即ち悟性によって措定される存在であるという意味をもつ。つまり「現存在するものは悟性における存在である」(N. I. S. 56)。ところで現象は悟性によってその根拠たる存在に関係づけて自らを理解することが可能である。「悟性が神の像として」絶対悟性という意味をもつのはそのためである。

知識学は絶対悟性の立場に立つ。そのことによってそれはどこまでも知の立場に立つのである。「哲学は生命そのものではなくて、その像である」(N. I. S. 569)という基本線をフイヒテは守るのである。像であることにおいて知識学は一種の絶対性を確保する、とされる。併しシェリングやベームと異なり、フイヒテは知識学を神智学としようとは考えなかった。彼は神という絶対者を云わば「隠れたる神」の如くに、知識学の根底に原理として据えるにとどまった。併しそれだからと言って彼が深き信仰関係を確立したのではない。彼は寧ろ逆に「悟性が信仰に勝利を占める」ことが人類歴史の進行である、とさえ考えている(IV, S. 485)。E・ヒルシュがフイヒテを含めてドイツ観念論者には「真の信仰がなく、ただ深き敬虔さがあるにすぎず」、従って又絶対者との間に「我ー汝」という生きた人格的關係が全く見られない、と批判したのは正に適切な批判であると考えられる(vgl. "Die idealistische Philosophie und das Christentum", S. 78~S. 89)。そこにフイヒテ哲学の神祕主義的要素が指摘される理由がある。併し他方、知を神の像乃至現象とする神祕主義的要素が全く見失われてゆくならば、神を或は存在を抜きにした単なる世界像に化し、聽て現代に支配的な、人間理性による技術優位の対象把握に陥ることになるであろう。ここまで来ると、「存在は神にのみ属する」というフイヒテの敬虔さは忘却され、存在そのものも亦像としてしか意味をもたなくなり、存在と同一なる生命も枯渇せしめられることになるであろう。フイヒテは右の見方からすれば、現代の思想の根本的方向を一面では先取していたとも考えられる。⁽¹⁾しかしフイヒテがそこまで墮ちずに済んだ原因は、像がどこまでも絶対存在・絶対生命のそれとして捉えられているところにある。彼が絶対生命の「体験」を強調したのもそのためであった。ド

イツ觀念論全体が絶対者の哲学として、人間的生の無限の深まりにおける思想であり、自覚であった。フィヒテはその開拓者であったわけであるが、我々は例えばクローナーがその大著『カントからヘーゲルへ』において極めて図式的に取上げているようなフィヒテの「自我」哲学のみを以て、フィヒテの根本思想を尽くすものとは考えることができない、寧ろ晩年の像論としての知識学こそ彼の真の立場を、従って又知識学自身の真にあるべき姿を示したものと考えたい。自我の問題は単に自我——それが如何に拡大深化されたにしても——内部の事柄として解決を見るとは考えられないからである。フィヒテ自身、我々人間が無我 (Selbstlosigkeit) になることの必要性を力説したことがそのよき証明であると思う (N. III, Sittenlehre, 1812, S. 87)。

(1) フィヒテはその歴史哲学的著作において、人類歴史の発展段階の最後に「理性技術の時代」を考えたり (VII, S. 11~12, S. 65) 又「悟性 (= 理性) が益々信仰を支配するようになることが歴史の進行である」(IV, S. 493) と規定しているところからすれば、彼が如何に理性の力を確信しているかが明らかになる。併し、彼の理性のもつ意味内容に注意するべきであろう。ただこの理性がその由来を忘却し、自然乃至社会との関係においてのみ、一方的に関わるようになった時に、現代的世界像が構成される素地が出来ると考えられる。

(筆者 大阪大学教養部「哲学」教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Über Fichtes letzte Gedanken

von Giichi Saito

Im folgenden Aufsatz werde ich versuchen, das Problem des absoluten Prinzips in Fichtes Philosophie darzulegen, und zwar hauptsächlich an Hand seiner Nachlaßbände. Bekanntlich, schrieb Fichte lange Jahre unermüdlich seine „Wissenschaftslehre“, die er eigentlich als Fürwort für „Philosophie“ gebrauchte, immer wieder um und revidierte sie, um seinen Gedanken noch deutlicher zu machen.

Da sich seine Gedankengebäude indessen erweiterten und komplizierter wurden, so ergibt sich für die Forscher und Interpreten der Philosophie Fichtes das schwierige Problem, ob der Kernpunkt seiner Philosophie, d. i. das absolute Prinzip selbst, sich veränderte oder nicht, obwohl Fichte selbst, in seinen Werken die Unveränderlichkeit oder totale Konsequenz seines Standpunkts unterstrichen hatte.

Einige von denen, die sich mit seinen Werken auseinandersetzten, nämlich Schelling, der Gegner seiner Philosophie, E. Erdmann, Windelband, N. Hartmann, E. Hirsch, verneinten diese Behauptung Fichtes, andere dagegen und zwar K. Fischer, Falkenberg, Heimsoeth stimmten ihr zu. Hier liegt tatsächlich ein großes Problem, wie Gogarten bereits bemerkte. Gogarten hielt sich daher mit einem Urteil über diese Streitfrage zurück.

Nach meiner Untersuchung kann ich schließlich nicht umhin, mich der ersten Ansicht anzuschließen. Ich möchte die Gründe dafür kurz erläutern:

- 1) Das Ich, das Fichte als ein absolutes Prinzip in der früheren Wissen-

schaftslehre setzte und als wahr erkannte, ist als reine und absolute Tätigkeit oder Agilität (anstatt der Substanz oder des sogenannten toten Dinges an sich) charakterisiert. Deshalb kann dasselbe Ich, seinem Wesen nach, keine Ruhe oder keine Basis haben. Gerade deswegen musste Fichte in seiner späteren Wissenschaftslehre das absolute Sein (=Gott) als den Grund oder die Urquelle für das Ich annehmen. Der Begriff des „Absoluten“ wird vom Ich ins Sein (lebendiges Sein) transponiert, nicht nur durch den Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie, sondern auch durch die Notwendigkeit seines eignen Systems. Nur dadurch kann das Ich zur Ruhe gelangen, und kann sein Leben, d. h. sein unendliches Streben von Liebe und Seligkeit erfüllt werden.

2) In engem Zusammenhang mit dem oben Gesagten kann Fichtes spätere Wissenschaftslehre als Bildlehre oder Erscheinungslehre gekennzeichnet werden. Nach seiner mystisch-religiösen Auffassung ist nur Gott das Sein, und alles ausser Gott ist Bilder. Somit kann das Ich in eminentem Sinne als Gottesbild oder Gotteserscheinung existieren, und dabei ist es zwar von Gott getrennt, aber doch mit Gottes Leben vereint. (Sein Gedanke nähert sich der mystisch gefärbten Theologie Johannes). Nun fällt es ohne Zweifel auf, daß Fichtes Ichbegriff unter dem Gottesbegriff steht und deswegen das Ich nur als Medium der Bildungskraft Gottes absoluten Lebens fungiert, wengleich das Ich andererseits nach wie vor als produktive Einbildungskraft der Natur als Materie (=Stoff) gegenübersteht und sie als Welt bildet.

Am Ende seines Lebens war Fichtes Wissenschaftslehre nicht nur ethisch, sondern vollkommen religiös bestimmt.

The Problem of *ἕλη νοητή* in Plotinus

by Yasuhiko Tanogashira

In the fourth treatise of the second Ennead (4. 2-7 Br.), Plotinus explains the reason why he holds the existence of *ἕλη νοητή* is necessary, saying "If, then, the Forms are many, there must be something in them common to them all; and also something individual, by which one differs from another.