

能動的力と純粹知

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5315

能動的力と純粹知

四 日 谷 敬 子

ドイツ語教室

(昭和57年9月27日 受理)

「能動的力」(vis activa)とはライプニッツの根本語である。亦「純粹知」(reines Wissen)とは中期フィヒテやヘーゲルの根本語である。ライプニッツの形而上学的根本思想が獨逸觀念論哲学に於て如何に内的に遂行されているかという問題を、差当ってフィヒテを通して追究すること、これがこの論文の課題である。それはフィヒテの知識学の、そして延いては獨逸觀念論そのものの本質の解明に関わる問題である。

吾々は先ず1794年から1800年迄の時期に於て、フィヒテが「自我」の本質的構造を如何に捉え直して行くかを発展史的に追跡する(Ⅰ)。次に吾々は1801年並びに1804年の知識学を通して、「絶対者」からの「純粹知」の生成の内に、「自我性」の究極的な可能根拠を突き止める(Ⅱ)。その上で吾々は、このフィヒテの知識学をライプニッツ哲学の超越論的次元に於ける遂行として解釈することを通して、フィヒテが哲学史に於て果す役割を浮彫りにせんと試みる(Ⅲ)。

Ⅰ. 自我の本質的構造——自己定立とその「として」構造

周知の如くカントは「純粹悟性概念の超越論的演繹」に於て、直観に与えられた諸表象の多様なものを悟性が結合し得るア・プリオリな可能根拠を「私は思惟する」(das: Ich denke)の内に求め(B131)、これをライプニッツの「意識的表象」(apperceptio)に因んで「純粹統覚」(reine Apperzeption)と、亦その統一を「超越論的統一」と名付け(B132)、諸表象の多様なものをこの統一に齎すことが「全人間認識の最高原則」であるとした(B135)。そして経験が可能にするこの制約が、同時に亦経験の対象をも可能にする制約であると思惟したのである(B197)。換言すれば、今や一切の有るもの(客観)の一性は、そのもの自身に内在する「形相」(アリストテレス)に由るのでも、亦「表象」(ライプニッツ)に由るのでもなく、まさしく主観の「純粹統覚」に依る統一に由来することになったのである。

ところでカントはこの統覚そのものの本質的構造や可能根拠への問を殊更に立てるといふことはなかった。彼はそれが「唯私が有ること」(nur daß ich bin)の意識であって、「この

表象は思惟であって直観ではない」と言っているが (B157)、併しそれは未だ「概念」というわけではないのである。というのは統覚は「それ自身カテゴリーの可能根拠」(A401)であって、統覚に就いて概念を得ようとすれば、ひとは既に統覚を用いざるを得ないという循環に陥るからである (B404)。このような「不都合」(Unbequemlichkeit; ebd.) を避ける為に、カントはこの「私」の表象が常に主観であって決して客観とはなり得ないことを強調する (B407)。「私自身の意識は単に論理的であり、如何なる客観にも導かず、寧ろ同一律に従う主観の単なる規定である」而もその同一律は「同語反復」以外の何ものをも意味しないのである⁽¹⁾。併し乍ら私の表象は他方で『私は私を表象する』ということをも前提し、「自己への関係」(die Beziehung auf sich) を含む筈である (B412. Anm.)。併しカントはこれに問題を見出していないのである⁽²⁾。

それに対してこの自己関係に着目したのがフィヒテである。彼はそれを『全知識学の基礎』(第一、二部:1794; 第三部:1795) に於て、自我の自己定立の行為として把握し、これに依って「学」としての哲学を基礎附けんとする。それは先ず第一部「全知識学の諸原則」に於て、「経験的意識の何等かの事実」から「捨象的反省」を通して意識一般の可能根拠を見出すことから着手される。この為に先ず論理学の同一律 (A=A) が選ばれ、その可能根拠として「自我=自我」(Ich=Ich) が見出される。ところでこの命題は単なる同一律と全く異なり、同時に「私は有る」(Ich bin) ということの意味する。換言すればこの命題は定立されたもの (自我) の有を自らの内に含んでいる命題として端的に妥当するのである (I, 91-95)⁽³⁾。斯くして「自我は自己自身を定立する。そしてこの自己自身に依る単なる定立作用に依って自我は有る。亦逆に自我は有る。そして自我の単なる有に依って自我は自らの有を定立する。——自我は同時に行為者であり、行為の所産である。……行 (Handlung) と事 (That) とはまさに一にして同一である」(96)。これこそが「事行」(Thathandlung) と呼ばれる自我の根源的活動性に他ならず、これはその内容と形式が、或いは有と思惟が同一のものとして直下に確実 (gewiss) であり、「学」を基礎付ける最も確実な支点であり得るのである (47ff, 99)。従ってこれを方式化した命題「自我は根源的に端的に自己自身の有を定立する」(98) は知識学の第一原則とされるのである。

併し乍らフィヒテはこの第一原則に依って自我が定立されている場合にのみ可能であり乍らも、行為そのものとしては決してこの原則から演繹されも証明されもしない、自我の「定立作用」(Setzen) に対立する「反定立作用」(Entgegensetzen)、即ち非=我 (Nicht=Ich) を定立するもう一つの行為を、同一律の否定的表現たる「非AはAでない」(—A nicht=A) という命題の可能根拠として見出し、これを第二原則とせざるを得なかった (101-105)。知識学は論理学の諸原則を事行に基づいて根拠付けるものではあるが、知識学の叙述そのものは論理学の諸原則に則って進められなければならない (74, 92)、反定立作用の形式が定立作用の形式の内に含まれていないということは、形式論理的に自明的だったのである (102)。

斯くしてこれら二原則から更に第三原則として、「自我は自我の内に可分的自我に対して可分

「非＝我を反定立する」という命題が演繹される(110)。この原則の内には更に実践的学の基礎となる「自我は非＝我を自我に依って制限されるものとして定立する」という命題と、理論的知の基礎となる「自我は自己自身を非＝我に依って制限されるものとして定立する」という命題が含まれている。併しこれ迄に「実在性」(Realität) 即ちその単なる定立と有との同一性が帰せられているのは自我のみであり(99)、非＝我に何等かの実在性が帰せられる迄は、実践的命題は問題的である。其処で知識学は理論的命題から着手するのである(125f)。

併し乍ら第一原則が絶対的に妥当すべきである限りに於て、この命題の内には矛盾が含まれている。端的な自己定立という自我の第一義的規定に照らせば、自我が非＝我に依って制限されるというのは矛盾である。亦これを「自我が自己自身を規定する」と解したとしても、「自己規定」という概念は確かに活動性の一種ではあるが、併し自我の実在性を廃棄する活動性を意味し、絶対的活動性という自我の本質に照らせばやはり矛盾である(127f, 134)。併し乍ら上述の諸原則は、意識の事実からしても、亦人間的知の体系の可能性の爲にも、意識の同一性が決して廃棄されてはならないという制約の許で見出されたものであり、この矛盾は単に見かけのものに過ぎない筈である(107, 128)。斯くして第二部「理論的知の基礎」は、人間精神の何処かにこのような矛盾が解消されている合一点が存しているのでなければならないとの想定の際に、定立された命題(Thesis)の内に論理的反省の反定立(Antithesis; 分析の意)に依って対立を見出し、次に総合(Synthesis)に依って対立の根底に合一点を見出すという、所謂「総合的方法」(synthetische Methode)と呼ばれる矛盾を回避する方法(キヘーゲルの弁証法)に依って、上述の理論的命題の思惟可能性を汲み尽くして行くのである(112—115, 123—125, 334)。

その結果「自我が自己自身を規定する」とは、自我が活動的である限りに於て、その活動性に或る「障害」(Anstoss)が生起し、これに依って自我の活動性がそれ以上拡張され得ずに内に突き返されることを意味することが明らかにされる(210, 212)。このように思惟される場合、嚮の矛盾は全面的に解消されている。1)元々障害は、自我が活動的である限りに於てこれを制約として生起するのであるから、自我の外部に単独に非＝我を想定して、自我の活動性に対して矛盾を犯すということはない。2)亦障害は自我を規定するのではなく、単に自我に「自己自身を制限するという課題」を与え、「自我の単なる規定可能性(Bestimmbarkeit)」が想定されるに過ぎないとされ、此処にも矛盾はない。3)そして最後に自我は直接自己を規定するわけではなく、障害をその制約とするのであるから、此処にも矛盾はないのである(210f)。

さて障害の前提に依って非＝我が実在的な意味を得た所で、第三部「実践的学の基礎」は、自我が非＝我を規定することの思惟可能性を改めて追究するのであるが、その際知識学の第二原則を成した反定立作用が、有限な人間精神の経験に基づく「意識の事実(Factum)」に他ならないことが明言される。この事実が見出され得ないのは、単なる自我の定立に於て同時に亦一切が定立されているような「神性」(Gottheit)に於てのみであり、自我の定立が同時に非＝私の定立を意味し得ない有限な理性的存在者に於ては、定立作用の他に、非＝我を定立する反定

立作用が事実に経験されざるを得ないのである(252f)。併し両行為がこのように事実に異なるにも拘らず、自我が非=我を規定する可能性が、換言すれば自我の定立作用(自己内還帰的純粹活動性)が反定立作用(客体的活動性)と何等かの仕方で連関する可能性が見出されなければならないのである(256f)。其処でフィヒテはこの矛盾を解消する為に、自我は直接非=我を規定するのではなく、元々本質的に非=我を規定せんとする「規定への傾向、努力」(eine *Tendenz, ein Streben zur Bestimmung*)であって、この「実践的自我」が非=我を因果的に可能にすると思惟し、障害の可能根拠を自我の努力に基づけるのである(261f)。

ところで例えば「自我は、自己を定立する限りに於てのみ有るのであれば、自我は亦定立者に対してのみ有り、亦有るものに対して定立する。——自我は自我に対して[対自的に]有る」(97)という言葉からも明らかな如く、フィヒテは『基礎』第二部迄は「自我」とその「自己意識」(対自有)とを混同し勝ちであったが、この第三部に於て「絶対的=実践的自我」を障害の可能根拠として思惟する内に、逆に障害こそは自我の自己意識の可能根拠であること、従って自我の自己定立は未だその自己意識ではなく、単にその可能性の一制約に過ぎないことが彼に自覚されるようになる⁽⁴⁾。「此処に於て初めて『自我は自己自身を端的に定立する』という命題の意味が完全に明白に成る。この命題に於ては、現実的意識の内に与えられた自我は全く問題になってはいない」(277)。「自我が知性でなければ、その実践的能力の如何なる意識も可能ではなく、凡そ如何なる自己意識も可能ではない。何故ならば障害に依って成立した異質の方向に依って初めて……[活動性の]異なる二方向の区別が可能に成るからである」(278)。精神の注意が内に向けられ、反省される場合に「意識的表象」が成立すると思惟したのはライブニッツであるが⁽⁵⁾、フィヒテはこの自己意識を生ぜしめる「反省」そのものが生起し得る為には、その可能性の制約として障害が必要であることを、此処に明らかにしたのである。

ところで障害が反省の可能根拠であるならば、更にその障害そのものの可能根拠であった「実践的自我」は本質的に「反省への傾向」(*Tendenz zur Reflexion*)であることになる。「自我の自己自身へのかの必然的反省こそ、一切の自己自身から外へ出て行くことの根拠である。……併し自我は亦、若しもそれが自我であるというのならば、自己を自己自身に依って定立されたものとして(*als durch sich selbst gesetzt*)定立せねばならない。そして根源的な定立作用に関係するこの新たな定立作用に依って、私が外からの影響と言うものが開かれる」(276)。

併し乍ら仮令自我の「反省への傾向」が障害の可能根拠であるとしても、障害が生起するという事実(*Dass*)は決して自我からア・プリオリに演繹されるわけではなく(265, 275)、況んや障害が自我に依って産出されるというわけではないのである(280)。亦「反省への傾向」が現実の反省と成り、自我が現実性の次元へと移し置かれる為には、障害が独立的たることを止めてしまってはならないのである。斯くして『基礎』に於ては「自我にとっての一切の現実性の究極的根拠」は単に自我にではなく、自我と非=我との「根源的な交互作用」にあり、「自我の外なるそのような第一動者無くしては、自我は決して行為しなかつたであろうし、従って亦——自

我の実存は単に行爲に存しているのであるから——〔自我は決して〕実存しなかったであろう」(279)と結論されるのである。

併し乍らフィヒテの新らしい批判的全集が明らかにしているように⁽⁶⁾、彼はこのような『基礎』の演繹行程を直ちに不完全と看做したようである。というのは彼は1797年以来知識学の新たな叙述を試み始めるからである。これには二つの緒論が書かれるが、その『第二緒論』(1797)に於て、既に『アエネシデムスの書評』(1792)に於て自我の明証に対して導入されていた「知的直観」(intellektuelle Anschauung)が術語的に再検討され、これが自我の自己定立の行爲に伴う「直接的な意識」(das unmittelbare Bewusstseyn)と規定される。この「意識」という表現は極めて紛らわしいのであるが、それは現実的な「感性的意識」の意ではなく、謂わば純粹意識の意であり、それ故に知的直観なのである(I, 472)。この「知的直観」に依って、『基礎』第三部の根本思想は此処では次のように要約される。「それ故に自我は単なる直観である。——従って自我は亦何等〔現実的〕意識ではなく、自己意識ですらない。そしてこの単なる作用に依っては如何なる〔現実的〕意識も成立しないが故に、もう一つ別の作用へと続けて推論され、この別の作用に依ってのみ……要求されている経験の体系の導出が可能である」(459)。併し乍らこの知的直観としての自我を現実的な自己意識にする筈の障害には、此処では言及されない。確かにフィヒテはカント的に「触発無くしては意識は無論説明不可能である」(490)と言っている。併しその「触発」(Affection)とは、自我の自己活動性に依る自己触発に他ならない(462)。即ち自我の自己定立にその知的直観を内在せしめる今、自我は障害に依る以前に先ずそれ自身の直観に依って制限され得ると看做されるのである。「私が自己を定立する場合、私の自己定立作用の直観に依って、私は自己を制限されたものとして定立する」(489)。

このような知識学の新たな叙述の仕方は、第一章のみで中断された本論『知識学の新たな叙述の試み』(1797)に於て、より一層明白に読み取られ得る。1)先ず第一に『第二緒論』に於てまさしく直観として概念に依る展開は不可能とされた知的直観は(461ff)、此処では意識の事実の説明可能性の爲の不可欠の制約として明瞭に正当化される。即ち「私」の意識は、『私は私を意識する』ということをも前提する。ところでカントがこの意識を「思惟」と解したことは既に触れられたが、若しもこれが「思惟」であるならば、思惟する自我と思惟される自我とは区別される。併しこの区別が可能である為には、思惟するものはより高次の思惟の客観でなければならず、それと同時に吾々は新たな主観を保持する。そのようにして吾々は無限進行に陥る。要するに吾々はこのような仕方では意識というものを説明し得ない。併し乍ら「私」の意識は事実である。するとこの事実が説明され得る為には、主観と客観とは思惟に依って区別されてはならないのである。「従って以下の命題が妥当する。その内で主観的なものと客観的なものが全く分離され得ず、寧ろ絶對的に一にして同一であるような意識がある」(I, 526f)。この意識こそ思惟でなく直観であり、而も現実的意識の可能根拠として知的直観に他ならないのである。

2)而も次に、この直観は自己意識の内的可能性として、その内に「として」(als)という自覚の構造を有していなければならないことが、方式としても明確に打ち出される。「此处で問題になっている直観は、(何等かの客観を——それは亦単なる客観としての私自身でもあり得る——)定立しているとして自己を定立する作用(*ein sich Setzen als setzend*)であり、決して何か単なる定立作用(*ein blosses Setzen*)に過ぎないのではない。というのも単なる定立作用に依っては、吾々はたった今呈示されたばかりの、意識の説明不可能性へと巻き込まれるだろうからである」(528)。自我は今や単なる主観ではなく、「主観＝客観」という構造を取る(529)。

3)そして最後にフィヒテは自我の「自己直観」そのものの有以外に、障害に依ってその次元へと移し置かれるところの「自我の実存(Existenz)」なるものを、此处では認めていない。従って彼は自我の自己定立に依ってその実存が産出されるとは言わない代わりに(それは有限な理性的存在者にとって凡そ不可能である)、亦その自己定立以前に実存を前提してもいない(529)。斯くして知識学は、理論的部分からその根拠たる実践的部分へと進む演繹行程を最早取らず、直接実践的自我から着手し、その知的直観からの意識一般の演繹を課題とするのである⁽⁷⁾。

ところでフィヒテは、知的直観を頂点とするこの意識一般の新たな演繹体系に於ては、「可動性」(Agilität)とこれに先行すべき「静止」(Ruhe)との一見矛盾し合う関係を「自我性」(Ichheit)として構成せんと試みていたようである。可動性とは活動性の意で、「活動力を静止から裂き取ること」(*ein Losreißen der thätigen Kraft von einer Ruhe*)以外の仕方では直観され得ず、この活動性そのものは「直観」と看做される(531, 533)。それに対して静止とは「内的力の中止並びに固定」(*ein Anhalten und Fixirtseyen der innern Kraft*)を意味し、「概念」と看做される(532f)。ところで「意識を伴う如何なる直観も、その自由〔活動性〕に方向を示唆する或る概念に関係する。それ故に一般に……直観の客観が直観以前に現存すべきことになる。この客観こそまさしく概念である」(533f;傍点筆者)。併し亦逆に「活動性〔直観〕を定立すること無しには静止〔概念〕は意識されない」(532)とも言われている。併しこの矛盾し合う両者の関係から「自我の概念」を構成する箇所にて、この試みは中断されたのである。

ところで殆んど同一時期(1798)の知識学に於ける「直観」と「概念」との関係に関してU・ポータストが主張するように、このようなフィヒテの構成が「自覚的に逆説的な理論」の呈示を意図するものであったかどうかは疑問である⁽⁸⁾。初期後期を通して一貫して矛盾を犯すまいと努力するフィヒテが、この時期にだけ矛盾的な理論を志向したとは考えられない。「傾向力」(conatus)の本質を、作用の可能態と現実態との総合に見たのはライブニッツであったが⁽⁹⁾、フィヒテの意図も有限な思惟に依って捉えんとすれば矛盾的に構成されざるを得ない自我の本質を、作用能力と作用そのものがその内で合一されているような或る意志的な力の内に見出すことにあったのではないかと考えられる。というのは、『倫理学の体系』(1798)に於て自我の本質は、「能力」(Vermögen)と「現実性」(Wirklichkeit)との合一した「自己活動性への傾向」乃至「意識を伴う絶対的力」(absolute Kraft mit Bewußtseyen)と思惟されており(IV, 29, 33)、亦更

に『試み』の構想と殆んど変わらない1800年の草稿『知識学の新たな改作』⁽¹⁰⁾に於ても、このような意図は明瞭に認められるからである。此処では『試み』に於ける直観と概念との一見矛盾する関係は、「目的概念」の企投と行為そのものとの間の矛盾として捉えられている。「〔静止から可動性への〕自己規定が思惟される為には、絶対的に自己自身に依って企投された目的概念が予め思惟されねばならないであろう」(370)。併し「主要な矛盾は次のようなものである。認識された客観無くしては、如何なる目的概念もない。そして現実の行為無くしては、如何なる認識された客観もない」(379)。換言すれば「目的概念」の企投が先行すること無しには行為し得ないにも拘らず、その企投は行為すること無しには生起し得ないということである。併しこの矛盾の呈示そのものがフィヒテの意図だったのではない。というのは彼は、活動性への自己規定に必要な「目的概念」の企投を直ちに「活動性の或る積極的なものではあるが、併し活動性ではないもの」(ein positives, der Thätigkeit, das doch nicht Thätigkeit ist)と解し、このような事態をまさしく「努力」(Streben)の概念の内に見出しているからである(387f)。そしてこの知識学は、この努力とその意識たる「感情」(Gefühl)の「外化」(Entäusserung)を、客観に至る迄演繹することをその課題としていたのである(398)。

従って1797年以來の知識学の叙述の新たな点は、『基礎』に於て障害を前提した上でその可能根拠として思惟された絶対的＝実践的自我の「反省への傾向」と呼ばれた事態が、今や障害を予想する以前に、それ自身の知的直観に依って「として」へと自己を規定するような、謂わば「眼を嵌め込まれた」(Augen eingesetzt; IV, 33. Fußnote)絶対的力として思惟し直され、此処からより一貫した意識一般の演繹体系が志向されているところにある。

このような構想の変化の事柄上の動機は何処に存しているであろうか。若しも自我が可能な客体への関係に於てこれを規定せんとする無限の努力であるに過ぎず、自我の現実性の次元が障害の生起に依存するとすれば、自我の事行に於ける有(実在性)と思惟(観念性)との同一性はそれ自身未だ現実的ではなく、単に主観的な確実性に留まるに過ぎない⁽¹¹⁾。すると事行は「学」としての哲学の真に確実な支点ではあり得なくなる。それにも拘らず『基礎』のように知識学を理論的並びに実践的部分に区分し、前者から着手して後者へと移行する場合、障害の事実性は拭い去り難く際立たざるを得ない。これがこの新たな叙述の最大の内的動機であろう。

Ⅱ. 自我性の可能根拠——絶対者と純粹知に統べる「衝動」

ところで1801年の『知識学の叙述』に至ると、1797年以來の自我性に於ける静止(概念)と可動性(直観)との矛盾的な関わり合いを不可分の統一として生ぜしめるものは、自我性そのものの力にというよりも、寧ろより高次の本質由来に基づけられんとする。それが「絶対者」(das Absolute)との関連に於て捉え直された自我性、即ち「絶対知」(das absolute Wissen)に他ならない。併し超主観的な主観の根拠を定立する立場を従来厳しく排斥して来たフィヒテ

が(I, 100f)、今何故に自我性の上方にその起源を想定するのであろうか。『基礎』の叙述を改善せんとする1797年以來の試みに依って、自我の「絶対性」(Absolutheit)はその極限迄突き詰めて思惟された。併し乍ら絶対的活動性をその本質とする自我も、このように一切の意識と客觀との究極的根拠として扱われる内に、一つの「事実」(Thatsache)へと転倒せざるを得ない(X, 193f)。併し事実と化した根拠はそれ自身無根拠の「深淵性」(Abgründigkeit)と化す⁽¹²⁾。若しも自我性の本質への洞察を徹底して、その活動性を眞の生成(Genesis)に於て觀取せんとすれば、それはより高次の起源から演繹されざるを得ない。これが絶対的立場への移行の動機であろう。

さてこの『叙述』の課題は、「絶対知」を一切の知の可能性の制約として呈示することである。ところで「絶対知」とは「凡そ……に就いての知でない知」(überhaupt kein Wissen von —)を意味する(II, 14)。そのような知を何かに就いての「相對知」の仕方でも客觀的に知るとしても、それは最早絶対知ではあり得ない。従ってこの知は本質的に自己直觀としてのみ証示可能である。そしてこの自己直觀の演繹の為に「絶対者」の概念が導入されるのである。此処で「絶対者」とは、知の方から見られた限りでの知の起源に対する名称である。従ってそれは知にとっては否定的に「非知」(Nichtwissen)としか映らないもの、肯定的には単に同語反復的に「絶対者」としか呼びようのないものである(13)。併しこの同語反復からフィヒテはその二つの徴表を見出す。即ち1)「絶対者は端的にそれがそれで有るところのものである」という徴表と、2)「絶対者は端的に有るが故に、それがそれで有るところのものである」という徴表である。フィヒテは前者を「有」(Seyn)、後者を「自由」(Freiheit)と名付け、呈示さるべき知が絶対的であるならば、それはこれらの徴表を自らの内に、而もその有機的統一に於て有しているのだからなければならないと考える(16f, 22)。そしてこれら両原理のそれら自身に依る浸透を比喩的に直觀的にするのが、「眼を嵌め込まれた」(19)という表現である。すると「自由」の方は更に「直觀」と、「有」の方は「思惟」と規定され(25)、亦前者は1797年以來の思惟を反映して「作用」(Act)そのものを、後者は「作用への能力」(Vermögen zum Act)を意味する(28)。斯くして絶対知の本質は、有と自由、思惟と直觀との「反射」(Reflex)として、「不可分の五重のもの」(ein untrennbares Fünffache)であり、これこそが知の自己直觀たる知的直觀に他ならないのである(32f, 35)。それは「自己を有るとして觀取する自由な光、自己の上に自由なものとして安らっている有る光」(31; 傍点筆者)という比喩的表現の内の「として」に相当すると考えられ、これに依って知は「光の状態」(Lichtzustand)、「見ること」(Sehen)であり、これが更に対自有乃至自我性を産出するのである(19f)。

さてフィヒテは、この絶対知の同一性を成す知的直觀が同時に亦他の一切の知と、従って亦多様なものとの根拠と成る所以を、この自己直觀がその自己産出に於て、同時に亦自己を産出的としては直觀し得ないことの内に基づけんとする。というのはこの場合「何処から〔由来〕を申し立て得ずに絶対的に何かを知ること」が成立することになり、此処に知的直觀の内でも互いに溶解していた直觀(自由)と思惟(有)とが分裂し、「存在」とそれを見る「直觀」という

「二重性」(Duplicität) が生起するからである(39)。併しこれを換言すれば、絶対知の「有」こそ「存在」の根拠であり、「客観」はその外化に他ならないということである(73)。斯くして絶対知の統一の原理たる知的直観は、同時に亦多性の原理として汲み尽くされて行くのである。

さて絶対知の概念が遺漏無く規定された後、その「起源と根柢」(Ursprung und Grund)への上昇が企図される。併し乍ら知るといふ仕方で知の起源へと迫らんとすれば、知はその終極に至らざるを得ない。「知は知るといふ仕方で(非知からの)自らの絶対的起源へと迫る。そのようにして知は自己自身に依って……自らの終極に達する。……従って知は、自らの限界、自らの非有を観取すること無しには、自らの絶対的起源を観取することは出来ないのである」(63)。「叙述」は絶対者を飽迄知の方からその否定として眺めている為に、それは知にとって「非知」に留まり、何故に絶対者から知が発源するに至るのか、という間はそれ以上持ち堪えられず、この問題は知にとって「大きな謎」(das grosse Geheimniss ; 63) に留まったのである。

それに対してこの『叙述』に於て志向された絶対的立場を更に徹底化して、有と思惟との絶対的統一を、一切の客観の捨象に依って同時に主観的たることを止めた「純粹知」(reines Wissen) に求め(X, 93, 96)⁽¹³⁾、その本質由来たる絶対者への上昇を完遂し、其処からの自我並びに意識一般の生成をその現場に於て観取し構成するのが、1804年の『知識学』である。この知識学はその純粹知に、予めライブニッツがモナドに帰した述語を殆んどすべて帰している。即ち純粹知は「自存するもの」(ein für sich Bestehendes ; per se subsistens) としては「実体」(Substanz) であり(106)、その不変性に着目される場合には「質的統一」(gualitative Einheit ; 109) 乃至「有」であるが(114)、併しその本性は徹頭徹尾「生成的」(genetisch) である(110)。従ってこのような知をその本質由来に於て呈示する知識学の方法も亦「生成的構成」(genetische Construction) でなければならない。併し乍ら吾々は常に既に意識の事実性即ち硬化した主観—客観の分裂の内にある(115f)。すると上述の如き本性を有する純粹知に到達する為には、吾吾には意識の捨象の道しか残されてはおらず、事実的分裂から生成的統一への道は否定の道(via negativa) とならざるを得ない。そしてこの否定を通して絶対者への上昇(Aufsteigen) に於て純粹知の本性を呈示せんとするのが、第一部の「真理論」(Wahrheitslehre) であり、それに対して真理論に於て達成された絶対的統一の追構成(Nachconstruction) を通して、上昇の道に於ては単に捨象されたに過ぎない「意識」の必然性を下降(Absteigen) の道に於て解明するのが、第二部の「現象論」(Phänomenologie, Erscheinungslehre) である(195, 205)。ところで大抵の研究書は真理論の方に特に注目するのであるが⁽¹⁴⁾、この部はフィヒテ自身に従えば、「吾吾の眼の変容」(Verklärung unseres Auges ; 254) という主観的な意味を有するに過ぎないに対し⁽¹⁵⁾、現象論の担っている課題即ち絶対的統一からの分裂の演繹はすべての一元論的哲学の一大課題であり、後期の知識学に於て「映像論」(Bildlehre) として不断に彫琢されて行くのである。従って本稿はこの現象論を本来的な知識学と看做し、この部を中心に扱う。

先ず真理論に於て純粹知の絶対的統一は、「概念」の定立とその殲滅を通して「光」(Licht)として観取される(117f)。この際何故にかの統一に「概念」の定立を通して迫るのかと言えば、概念(Begriff)をエネルギーに定立する場合にのみ、達成さるべき絶対的明証が「概念把握不可能なもの」(das Unbegreifliche)として現われ、それと同時に概念を以てこの明証を把握せんとする限りに於てのみ、それがこの様相を呈するに過ぎないことが自覚されるからである。「それ即ち絶対者は自体的には概念把握不可能ではない。……絶対者は唯、概念がこれを把握せんとする場合にのみ、概念把握不可能なのである」(117f)。斯くして定立された概念の殲滅と同時に、嚮に概念把握不可能と映っていたものがそれ自体に於て明白になる。このようにして観取された知の本性としての光の内には、概念とその殲滅即ち概念でないもの(=有)とが浸透し合っている。従って光こそ求められている有と思惟との絶対的統一に他ならない(118)。

それにも拘らずこの真理論の道程は此処で完結するわけではなく、更に上昇の道を進む。それは「以前に直下に洞察されたもの」も、それが考察される内に「分離」(Sonderung)が遂行され、媒介的(mittelbar)と成り、嚮の「生成的なもの」も別の観点に於て事実に成っているからである(128f)。其処でそのような考察自身が再び生成的にされ、自体は吾々に向けられた形式としては「原概念」(Urbegriff)として捉えられる(142)。併しこの原概念すらも乗り越えられ、遂に自体の内なる「真の实在」(das wahre Reale)、「生命」(Leben)が到達される(162)。

ところでこのような主観的な眼の変容が完結し得るのは、達成さるべき自体がそれを達成せんとするエネルギーな思惟を徹底的に殲滅することに於て、吾々に直下に現前する場合である。此処に至って真理論は、原概念を単に絶対的と前提するに過ぎない「観念論的見解」に対して(171ff)、生命の方を絶対者と看做して原概念すらも殲滅する「实在論的見解」に立つ(174f, 177)。この場合思惟の殲滅と同時にその殲滅は直観(intuirt)され、而もその直観は既に吾々の直観としては殲滅されているので、此処に生起しているものこそ、「絶対者の自己構成」(die Sichconstruction des Absoluten)に他ならないのである(185)。

さて現象論はこの自体をそれ自身から追構成することに着手し、それは先ずその自存性、不変性に着目されて「純粹有」(das reine Sein)、「自己内閉鎖的統一」(die in sich geschlossene Einheit)として把握され、スコラの「第一原因」(prima causa)の特徴付けを想起せしめる仕方で、「自己から、自己に於て、自己に依って」(von sich, in sich, durch sich; a se, in se, per se)と特徴付けられる。ところでこれらの特徴は自体の特徴として「純粹に内的に」解されねばならず、この有はそれ自身に於て躍動的な「生命」としてのみ理解され得る。そしてフィヒテは、この有と生命との浸透こそ、スコラが「純粹な現実態に於ける有」(esse in mero actu)と呼んだものと解する。それ自身の生命に依って自身の統一を実現している有は亦「理性」(Vernunft)でもある。有、統一、生命、理性は、フィヒテにとって同義である(205f)。

ところで此処に大きな困難が生じている。一方で絶対者、自体は自己内閉鎖的で、決して自己から外へは出て行かないと言われる(206, 208, 212)。併し乍ら他方でこの現象論は元々知の生

成を、即ち絶対者の「現象」(Erscheinung)、「分立」(Disjunktion)、「分裂」(Spaltung)を把握せんとしているのである。このように絶対者が自己内閉鎖性としてしか思惟し得ないにも拘らず、而も尚知をその現象として捉えざるを得ないという思想は、二つ乍らにしてフィヒテの実存に深く根差している根本信条である。彼にとって絶対者こそは真実の有であり、その外とは非有の淵以外の何ものでもない。併し知は絶対者そのものではない。併し亦自我が必然的に自己の有を定立するものであったように、その本質たる知も亦彼にとって真実に有るものであり、この点に於て知は絶対者の徴表を有しているのである。「神を除いては、真実には亦語の本来的な意味に於ては、知以外には何ものも現存しない」(V, 448)。

それではフィヒテはこれらの信条間に漲る緊張をこの現象論に於ては如何に解消するであろうか。既述の如く自体こそは真実の有にして生命である。従って凡そ何か¹⁶⁾が有り、生きていますとすれば、それは自体に於て以外にはあり得ない。従って吾々も亦元々自体の内に有り、生きていますのである。而も吾々は真理論の道程を通して、吾々自身で概念を殲滅することに依って、今や知の根たる自体そのものに到達している(206)。換言すれば仮令自体は自己から外へ出て行き得ないとしても、吾々の方が自体に合致することは可能なのである(208)。併し『浄福なる生への手引』(1806)からも分かるように、このことはフィヒテにとって自体が「吾々自身の有そのもの」と成ることを決して意味しない。「併し人間は本来否定である自己自身を殲滅することは出来る。そしてそれから彼は神の内に没入する」(V, 461, 518)。この事態はこの現象論では、自体が吾々の内に現前することに於て、自体が「自己内閉鎖された自我」(ein in sich geschlossenes Ich)と成っていると表現されている(207)。但し吾々と合致した自体は、自体そのものとは事情が異なり、直ちに客観化する意識に依る分裂が生じる。併しこの場合「本質的に自己から外へ出て行かないという原則」(das Urgesetz des im Wesen nicht Herausgehens)は抵触されていない。分裂は自体そのものからではなく、吾々と合致して知の根と成った自体から生じているに過ぎないからである(208)¹⁶⁾。

さてフィヒテはこの分裂を繰り返し演繹しているが、その根本思想は同一であり、まさしく知の統一(自己から外へ出て行かないこと)の根拠が表裏一体的に亦その多性(自己から外へ出て行くこと)の根拠であるということである。先ず彼は、自体の「自己から」(von sich)という統一に矛盾しない多性、内在(Immanenz)に矛盾しない外化(Äußerung)として、新プラトン主義的に¹⁷⁾「光」の比喩を用いる。光は何処迄行ってもそれ自身の統一を保ち乍ら自ずと生じて行くという特殊な性格を有している。従ってこれに依って自体そのものは決して自己から外へ出て行かないという法則が厳守され乍らも、他方で其処からの分裂の必然性が問題となり得るのである。「現象」とは決して自体が自己から外へ出て行くことではなく、自体の内¹⁸⁾で生起する。併し現象は自体そのものではない(271)。それはまさしく光の統一を形成する「自己から」の「から」(das Von)が、同時に亦「結果」(Effekt)の産出即ち「創造」(Creation)を示唆し(264)、分裂の根拠となるからである(250)。もう一度要約するならば、自体の本質は「自

己から」として光である。光の本質も自体と同様に「自己から」である。併し光はこの「から」に依って同時に「生成」(Genesis)と成り、「見ること」(Sehen)となる。この表現の代わりに「投射作用」(Projiciren)という語が用いられる場合も同様である。ところで「見ること」の本質もやはり「自己から」に依る統一である。するとそれは必然的に「生成の生成」(Genesis der Genesis)、「見ることの見ること」(Sehen des Sehens)と成り、即ち「自己生成」(Sichgenesis)乃至「自己投射作用」(Sichprojiciren)と成る。これこそ自我の産出である(250f, 256ff, 274ff)。

さてこの自己投射作用からの分裂の生成は、1801年の『叙述』に於ける思想と同一である。自己を見ることは、同時に見ている自己を見得ないので、「見ること」の方は忘却され、見られたものの方のみが「存在する」として見出される。それが「存在」の定立である。そして此处に主観と客観との分裂、「間隙を貫く投射」(projectio per hiatum)が生起せざるを得ず(245, 255, 277, 294)、これが「通常の知」即ち意識なのである(264)。併し「超越論的知」のように、自己を見ることが殊更に反省される場合、嚮に「存在」として現われていたものが、実は見ること自身の有たることが自覚される(265)。これこそ現象論の冒頭で追構成された「純粋な現実態に於ける有」、「力に充ちた有」(ein kräftiges Sein; 296)だったのである。

此处に至って一体何故に自己内閉鎖的な有から光が生じ、分裂が進行していったのかというその可能根拠も亦解明される。かの「自己内閉鎖性」(eine in sich Geschlossenheit)は「生き生きと自己内に閉鎖すること」(das lebendige sich in sich Schließen)を意味し、これは「自己自身から外へ出て行かんとする衝動(Trieb)」を生き生きと殲滅することとしてのみ観取され得る。換言すればかの統一の内には、その統一を実現せんとする「衝動」、「生命性」(Lebendigkeit)、「エネルギー」(Energie; ἐνέργεια)が充ち溢れているのである。そしてこの力が同時に亦「自己自身から外へ出て行くことの原理」(das Princip des Herausgehens aus sich selber)として作用したのである(296ff)。

斯くして自我性並びに意識一般の究極的な可能根拠は呈示された。絶対者をその本質由来とする純粋知は、その生成的統一の内に充満しているエネルギーの故に光、見ることと成り、これが自己の統一内に留まっている作用(Act)として対自と成り、而もそれが見ている自己を同時に見ることが出来ない為に、主観-客観の分裂が生起するのである。1794/5年の『基礎』は自我の本質をそれ自身の有を端的に定立する「事行」として捉えた。併し本来事行であるものも、それが原則として扱われる内に「事実」へと変貌せざるを得なかった。其処で1801年の『叙述』は自我性をより高次の絶対者に基づけんとした。併し何故に絶対知という絶対者の「眼」が生じざるを得ないのかは、其処では謎に留まっていた。今や1804年の『知識学』はその眼の成立の究極的な可能根拠を解明したのである。「理性」が「それ自身の定有の根拠」であるのは、その統一に漲るエネルギーに依って、「理性は〔作動的に〕自己自身を端的に直観的にする」(die Vernunft macht sich selber schlechthin intuierend)からであり、このように産出的に自己

を作り(effektiv sich machen)、有を作る(Sein machen)からなのである(308f)。(この「有を作る」ということが一体如何なる意味を有し得るのかという問題は、此処では留保される。)

Ⅲ. フィヒテの知識学とライブニッツ

吾々はこれ迄の節に於て、フィヒテに於ける自我の本質的構造とその可能根拠とを考察して来た。ところで元々この考察は、彼の知識学をライブニッツとの関連に於て考察する目的を以て為されて来たのである。其処で先ず問題となるのが、このような企ての正当性である。ところでフィヒテ自身に依るライブニッツへの直接の言及箇所は極めて少ない(殆んどI,20,101,515のみ)。従って吾々は直接的な引証に依る正当化を断念せざるを得ない。併し乍ら直接的引証の欠如は、決して事柄に於ける両者の深い連関の欠如を意味してはいない。其処で吾々は当時の哲学の状況を想起しつつ、両者の連関を究明せんと試みる。

カントの『純粹理性批判』には、その刊行当時から非常に問題となった箇所がある。それは「超越論的感性論」の冒頭である。「認識が如何なる仕方、亦如何なる手段に依って諸対象に關係するにせよ、認識がそれらの対象に直接關係するその方法、亦一切の思惟が手段として目指すその方法は直観である。併し直観は唯対象が吾々に与えられる限りに於てのみ生ずる。併しこのようなことは更に、少くとも吾々人間にとっては、唯対象が心意識を或る仕方、亦或ることに依ってのみ可能である。吾々が諸対象に觸発される仕方、亦或ることに依って諸表象を受け取る能力(受容性)は感性と謂われる」(A19, B33)。この吾々の心意識(Gemüt)を觸発(affizieren)して感性と悟性との超越論的區別を可能にする対象なるものが、一体何であるのかという問題は、当時の人々にとってカントの批判哲学そのものの成否に関わる一大難問として受け止められたのである¹⁸⁾。その際彼等は、この觸発する対象が「物自体」なのか、それとも吾々の「表象」に過ぎないのかという仕方、亦或ることに依ってこの問題を論じ、而も彼等は「物自体」の許に、吾々の認識能力の外にこれから全く獨立に現存する何等かのものを理解した為、これを極めて不合理な前提と看做し、觸発する対象は物自体ではあり得ず、吾々の表象に過ぎないと解釈する行き方を取ったのである¹⁹⁾。例えばヤコービは、この觸発する対象は經驗的か超越論的かの孰れかであるが、經驗的であればそれは吾々の表象と同一であり、亦超越論的であればそれは吾々に全く知られないものであり、これもやはり理性の虚構した表象に過ぎないと論じた²⁰⁾。

併し乍ら若しもこの觸発する対象が吾々の表象に過ぎないものであるとすれば、「感性」という語はその意味を失い、批判哲学の根本前提は崩れ去ることになる。併し当時のカンティアナー達は、物自体の想定よりも敢えて感性を犠牲にすることの方を選び、これを既に悟性であるかの如く解釈することに依って、カントがライブニッツに対して超越論的に區別した認識源泉を再び統一的に把握することに全力を注いだのである²¹⁾。例えばマイモンは、「直観」は自己自身の外部の何ものにも關係せず、それが何等かの基體に關係付けられるのは、習慣に基づく

「超越的構想力の錯誤」(*eine Täuschung der transcendenten Einbildungskraft*)に依ると主張した⁽²²⁾。亦ベックもカントが「直観」を客観に關係附けたことを批判し、直観と概念との区別は前者が直接的に、後者が間接的に客観に關係するという点にあるのではなく、唯直観が漏れ無く規定された(*durchgängig bestimmt*)表象であるに対し、概念がそうではないという点にあるとして⁽²³⁾、感性を「根源的な表象仕方」(*ursprüngliche Vorstellungsart*)と呼ばれる悟性の行為へと解消するのである⁽²⁴⁾。

ところで認識源泉を統一的に解釈して物自体を解消せんとするこの課題を継承した独逸観念論の哲学にとって、モナド論を基礎とするライプニッツの認識論が極めて好都合であったろうことは容易に想像出来る。というのは彼にとって感性と悟性とは異なる認識源泉ではなく、単にモナドを基礎とする表象の判明の程度の相違に過ぎず⁽²⁵⁾、亦外的に作用し合うことのないモナド間に、「触発」というようなことは問題にならなかったからである⁽²⁶⁾。斯くしてシェリングは、『自然哲学の為のイデーへの緒論』(1797)に於て言う、「ライプニッツ哲学を復興し得る時が到来した」、「如何なる精神に依っても認識されることも直観されることもないにも拘らず、吾吾に作用して吾々の内に一切の表象を産み出す物自体の世界といった思弁的妄想」は彼にはなかったと⁽²⁷⁾。そしてシェリングはその超越論的哲学に於て、フィヒテをライプニッツのモナド論と綜合することに依って、カンティアナー達の誤訳した物自体の解消を試みたのである。

ところでこの課題を継承する点ではフィヒテも例外ではなかった(I,19)。併し乍ら彼はシェリングのように直ちにライプニッツの思想を援用しはしなかった。というのは『基礎』当時のフィヒテにとって、ライプニッツはスピノザ同様に自我の根拠を自我に超越的な存在(神)に求めた哲学者に他ならなかったからである(I,101)。従って『基礎』に於ては、既に考察された如く、自我は客体の産出に関して困難を極め、成程障害の可能根拠は絶対的=実践的自我の内求められはしたものの、障害が生起するという事実は決して自我から演繹されたわけではなく、従って亦障害が独立的たることを止めたわけではなかったのである。

併し乍らこの障害の思想を除外すれば、元々『基礎』の思想は——フィヒテ自身は氣附いていないかも知れないが——ライプニッツの根本思想に極めて近く、シェリングがその超越論的哲学に於て両者を容易に綜合し得たとしても不思議ではないのである。即ちフィヒテは自己意識の可能根拠は、根源的には自我に本質的な「反省への傾向」にあると思惟しているが、これをライプニッツの術語に依って表現すれば、自我の本質は「傾向力」(*conatus*)に存し、その欲求(*appetitus*)乃至意志(*voluntas*)が表象(*perceptio*)並びに意識的表象(*apperceptio*)を可能にする、ということになる。この場合確かに1)モナド論の対象は実体一般であるに対し、フィヒテの考察はライプニッツが「宇宙の第一義的一性」(*primaria Mundi unitas*)乃至「全体的な部分」(*pars totalis*)と呼んだ⁽²⁸⁾人間精神に集中しているという相違はあるが、これはモナド論を精神の方から捉え直した上でフィヒテに關係附ければ問題ない。2)亦ライプニッツに於て実体の一性(*unitas*)を構成する原理として等根源的であった表象と欲求の間に、今は明確

な因果関係が生じており、後者が前者の可能根拠として思惟されているが、これは両者の相違というよりも寧ろ、ライプニッツの本来の意図がフィヒテに於て前面に打ち出されているに過ぎない。元々ライプニッツ自身も、実体の本性たる「能動的原始的力」(vis activa primitiva)をスコラの「能動的能力」(potentia activa)から鋭く区別し、後者が作用(actio)の現実態へと移行する為には既に現実態の内にある他者を必要とするに對し、前者は本質的に作用への傾向力を内に蔵し、自発的(spontanément)に作用を遂行すると思惟して、実体の本性をこの傾向力の内に見ていた²⁹⁾。併し乍ら彼はこの自身の思想に徹底せず、「能動的力」を尚もスコラの「能力」のように看做し³⁰⁾、これに元々内在している筈の傾向力を謂わば追加的(nachträglich)に思惟した為に、実体の一性を説明するに當って、表象と欲求とを恰かも二つの構成断片であるかの如く表現したのである。併し乍ら「能動的力」が真に自発的に作用(表象)を生じ、その実体に一性を賦与し得る為には、それは第一義的に傾向力乃至欲求でなければならなかった筈である。従ってフィヒテが精神に関して実践的自我の傾向を理論的自我の表象並びに自己意識の根源的な可能根拠として把握し、カント的に表現すれば「一切の理性の根」を「実践理性」に見るとしても(Ⅱ,263)、それはライプニッツの思想からして必然的であったと言い得るのである。3)唯批判哲学を経たフィヒテにとって、自己意識を生ぜしめる反省の可能根拠が、単に論理的に表象の判明の程度にではなく、障害にある点が、両者の決定的相違なのである。

併し乍らこの相違もそう長くは続かない。というのはフィヒテ自身自我の現実性が障害の生起に依存することを直ちに不都合と看做し始めるからである。斯くして彼は1797年以来障害の事実性を最小限に留め得るように知識学を叙述し直し、遂に『叙述』以来絶対的立場に移行する。而も彼はこの時既にシェリングの『イデーへの緒論』に於けるライプニッツ解釈(無論Umdeutung)に触れて、彼をスピノザ主義者と看做していた従来の見解を捨てている。寧ろ彼は、超主観的な「無限者」から「有限者」への移行の根拠を示していないスピノザに對し³¹⁾、ライプニッツこそは人間精神を無限性と有限性との合一と把握することに依ってかの移行を不必要にした哲学者であるとのシェリングの見解を評価しているのである(Ⅰ,515Anm.)。従ってこれ以後の知識学が著しくモナド論の立場に接近するとしても、不思議はないのである。

既に1800年の『改作』に於て自我性を構成する概念と直観との矛盾的關係が「努力」の概念に於て思惟可能になると考えられたのは、この概念がライプニッツの「能動的力」のように、スコラにとっては不可能な作用の可能態と現実態との綜合をその内を含んでいると看做されたからに他ならない。それは直ぐ後の『叙述』に於て、かの努力の絶対化たる絶対知の規定に於て明瞭化する。この知の内て浸透し合っている諸原理の内、有(概念)は「作用への能力」乃至可能性を、亦自由(直観)は「作用」そのもの乃至現実性を意味し、作用が遂行され得るといふ可能性は絶対的有に基づいているが、その作用の遂行そのものは絶対的自由に依存する、と言われている(Ⅱ,28,55)。但しこの「絶対的力」は単なる力ではなく、精神の力として謂わば眼が嵌め込まれた力である。従ってそれは単なる「宇宙の鏡」(un Miroir de l'univers)では

なく、「自己自身を映し出す鏡」(ein sich selbst spiegelnder Spiegel) に他ならない⁽³²⁾。そしてこの眼と化した力からは、ライプニッツの表現とは逆に、「世界」は絶対知の遂行に於て成立する「形式的自由の映像 (Bild) にして表現 (Ausdruck)」たることが自覚される (II, 86f)。換言すれば「能動的力」は実体一般の本性として未だ自己に向かう眼を有してはならず、世界を表現するに過ぎないが、精神固有の本性たる絶対知には自己を見る眼が嵌め込まれており、この意識一般の可能性の制約に依って、世界が自らの外化たることが見え得る、ということである。

さて1804年の『知識学』は、その全体がモナド論の超越論的次元 (純粹意識) に於ける内的遂行として解釈され得る。その真理論の課題は、純粹知という絶対的統一の実体性への間であったが、モナド論の課題も亦一性への間であり、実体の本性への間であった。唯ライプニッツは実体を吾々の精神とのアナログアに於て考察し⁽³³⁾、他のすべての実体の本性を未だ意識的表象には達していない表象として把握した。併し一にして同一の意識的表象を「宇宙の第一義的一性」として考察の中心に置いてみれば、これにとってその根底の表象はその可能根拠である。従ってライプニッツにとって或る精神から他の実体へのアナログアであったものが、フィヒテにとっては超越論的に、一にして同一の主観の意識からその根底たる純粹知への否定の道として内的に遂行されることになる。唯この場合ライプニッツの実体は神に依って元々表象能力を賦与されて創造され維持されているものであり⁽³⁴⁾、実体は神に直接接しているわけではなかったが、フィヒテの知はその根たる絶対者と生成的に一体として思惟されている。従って前者にとって無意識的表象は決して神の表象を意味し得ず、寧ろ神は最も判明な表象なのであるが⁽³⁵⁾、後者に於ては意識の根底たる純粹知への帰還は同時に絶対者への帰還を意味するのである。

同様に現象論の課題をライプニッツ的に表現するならば、根源的な表象がその意識に迄至る過程に、外的反省に依るのでなく、内的に原理を賦与することである。ライプニッツに於ては実体としての実体に反省は本質的ではなく、表象は必ずしも意識されているわけではなかった。従って実体一般には自らが「一に於ける多の表出」(expressio multorum in uno)⁽³⁶⁾として一性並びに多性の原理たることの自覚は具わってはならず、単に多様なものを映し出しているに過ぎない。即ち厳密な表現をするならば、ライプニッツの表象は確かに可能的、即自的には一性並びに多性の原理であるかも知れないが、併し現実的、対自的には未だ一性の一性としての原理でも、亦多性の多性としての原理でもないのである。それにも拘らず実体一般の本性を表象と看做し、これを一性並びに多性の原理と解したのは、当の実体にとっては外的な精神の反省に他ならない。というのは此処では「自我」(le moy) の考察を通して形而上学的諸範疇を思惟し、他の実体の為にこれに代わって「私」を言うことが可能だからである⁽³⁷⁾。従って精神の意識こそ、謂わば自己に於ける多の表出 (expressio multorum in se) として、一性並びに多性の対自的原理に他ならないのである。それがフィヒテに依って純粹知 (精神の本性) の知的直観に依る自我の生成として思惟されたのである。而もこの現象論は根源的表象乃至「見ること」から意識の可能根拠たる「自己を見ること」が成立せざるを得ない所以を、純粹知の自己内閉鎖

的統一の内に漲る衝動として明らかにした。換言すれば純粹知が必然的に對自へと展開せざるを得ない根拠は、ライプニッツに於て実体がより判明な表象を目指して次々と表象の系列を生む場合の「諸表象の根拠」(perceptionum ratio)と同一であり³⁸⁾、即ちそれは欲求なのである。

このようにフィヒテをライプニッツとの関連に於て考察する場合、彼の知識学が哲学史に於て担っている意味が明らかになる。ライプニッツの表象の根底により判明な表象への欲求が続べている限りに於て、精神の意識的表象が眞の一性並びに多性の原理として自らを宇宙の中心に据えることは必然的である。知識学はこの必然性を自覚的に遂行したのである。併し一端精神がこの位置を占めると、眞実の有は最早表象としての実体ではなく、反省(反射)としての主体(知)となり、一切の有るものはこの欲求に統べられた知の外化として思惟される。今や一切の有るものは一般に對自への衝動という様相を呈するようになるのである。

さて自我性が一切であることを示したフィヒテの後を受けて、逆に一切が自我性であること、換言すれば一切が自我を目指す歴史であることを示さんとしたのが、シェリングの同一哲学である³⁹⁾。「意欲は根源有である」(Wollen ist Urseyn)⁴⁰⁾。そして此処では神の有ですらも、この自我性の有に基づいて、これとのアナロギアに於て自己産出への意志として解釈されるのである。それは1809年の『自由論』に於て遂行されるが、このような擬人觀の究極的な表現は、翌年の『シュトゥットガルト私的講義』の内に見出される。「吾々が全く生ける人格的存在者と看做し得るような一つの神を要求するならば、その場合吾々は神をまさしく亦全く人間的と看做さねばならない。吾々はその神の生命が人間のそれと極めて大きな類比を有し、その神の中には永遠の有と並んで、亦永遠の生成があると、要するに依存性を除いては、あらゆる点に於て人間と共通していると想定せねばならない。……神は自己自身を作る (Gott macht sich selbst)」⁴¹⁾。フィヒテは「有を作ること」(Machen des Seins)に就いて語り、今シェリングは生成する神(ein werdender Gott)に就いて語る。これは一体如何なる事態か。それは亦根源有としての意欲と如何に関連しているのか。独逸觀念論の本質の解明は、必然的にこの困難な問題に逢着せざるを得ないのである。

註

(1) Vgl. Kant: *Qpus Postumum*. Akademieausg. Bd XXII. 82, 79. Berlin, Leipzig 1938. 本稿に於て使用されるカント全集は、アカデミー版である。

(2) Vgl. P. Reisinger: *Reflexion und Ichbegriff*. In: Hegel-Studien. Bd 6 (1971), 235.

(3) 以下フィヒテ全集は、*Fichte: Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1845/46に依る。

(4) 周知の如くD・ヘンリッヒは、フィヒテは初期の知識学に於て自我を自己定立の行為として捉えたが、これでは自我はその自己知に至らないことが自覚され、1797年より自我を自己定立的として自

己を定立する作用と捉え直した、というテーゼを掲げた (Vgl. *D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt 1967 (zuerst 1966). 21, 44)。これに対してI・グェーラントは、フィヒテは確かに『基礎』第二部迄は未だ自我とその自己意識とを混同していたが、併し既に1797年以前の『基礎』第三部に於て、彼は自我のみではその自己意識は成立しないことを自覚していたと反論した (vgl. *I. Görland: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings*. Frankfurt 1973. 8f; 26f. Anm. 30; 37f.)。此処ではこの彼女の解釈を取り入れた。

(5) Vgl. *Leibniz: Die philosophischen Schriften*. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin 1875ff (Nachdr. : Hildesheim 1965). IV, 317, 600f, 608. 以下Gerh. と略記する。

(6) Vgl. *Fichte: Gesamtausgabe* I, 4 (Werke 1797-1798). Hrsg. von R. Lauth u. H. Gliwitzky. Stuttgart, Bad Cannstatt 1970. 1, 69ff. (7) Vgl. *ibid.* 173f.

(8) Vgl. *U. Pothast: Über einige Frage der Selbstbeziehung*. Frankfurt 1971. 44.

(9) Vgl. *Fragm. 1702*. Gerh. IV, 395: *potentia actum involvit*.

(10) Vgl. *Fichte: Gesamtausgabe*. II, 5 (Nachgelassene Schriften 1796-1801). Hrsg. von R. Lauth u. H. Gliwitzky. Stuttgart, Bad Cannstatt 1979. 331-402. 以下本文中に頁数を記す。

(11) Vgl. *I. Schüssler: Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*. Frankfurt 1972. 86.

(12) Vgl. *W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion*. Berlin 1976. 210.

(13) H・ラーダーマッハーは、フィヒテが有と思惟との絶対的統一を再び「知」に求めることを前後矛盾 (Inkonsistenz) と捉え (vgl. *H. Radermacher: Fichtes Begriff des Absoluten*. Frankfurt 1970. 76)、「端的に一切の有はその思惟乃至意識を定立する」(daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt; X, 95, 98) というフィヒテの大前提を問題的と看做している。併しこの大前提の謂わんとするところは、フィヒテにとって真実の有とは理性の定立する有以外になく、従って有は常に既に思惟を前提するということなのである。この立場を承認しないとしても、それはこの体系の前後矛盾とは別の問題である。

(14) Vgl. z. B. *W. Janke: J. G. Fichte. W.-L. 1804. Text und Kommentar*. Frankfurt 1966; *ders.: Fichte. Sein und Reflexion. op. cit.*; 大峯顕著『フィヒテ研究』創文社 1976.

(15) 1804年の『知識学』はフィヒテの自宅で私的に講義されたものであり、ヘーゲルはこれを知る由もなかったが、同じ頃彼にも「意識の経験の学」の構想が芽ばえ始め、遂に『精神現象学』の刊行となった。ところでこの書は名称の上からはフィヒテの現象論に対応するかに見えるが、既にL・ジーブの研究が示しているように、真実のところ真理論に対応している (vgl. *L. Siep: Hegels Fichtekritik und die W.-L. von 1804*. Freiburg, München 1970. 50)。そしてヘーゲルに於ても「自然的意識」から「純粹知」への道程は、意識の諸々の限定性を捨棄して行く否定の道である (拙論「ヘーゲルに於ける意識の構造と知の否定性」『福井医科大学一般教育紀要』第1号(1981), 77f参照)。併し乍ら両者の決定的相違は、フィヒテの真理論が単に主観的な意味をしか有していないに対し、ヘーゲルの『現象

学』はそれ自身学であり、その否定の道は論理学の弁証法に依って統制されていること、従って亦真理論の道程に於ける否定はこれに依って到達される純粹知に本質的とは看做されないに對し、『現象学』に於ける意識の否定は純粹知そのものの本質として思惟され、純粹知が否定性であることである。

(16) 真理論に於ける意識の否定が、達成される絶対者の本質を成さないこの知識学に於ては、分裂は絶対者の自己否定的展開ではなく、吾々の知を介して「絶対者に……間接的に歸せられる」に過ぎない (Siep: *op. cit.* 98)。従ってヘーゲルにとって絶対者とその現象は弁証法的に一であるが、フィヒテに於ては「現象」は二義的である。「現象」という語は二重の意味を有する。1) 一つは否定的な意味であり、現象は有そのものではなく、唯有の現象に過ぎない。2) 一つは積極的肯定的な意味であり、現象とは言ってもそれは有の現象であり、無の現象なのではない (IX, 419)。このようなフィヒテの試みは、飽迄絶対者 そのものには矛盾を歸すことなく、而も尚其処からの分裂を演繹せんとする無限の努力と解し得る。

(17) フィヒテに於ける絶対者からの絶対知の生成は、絶対者に「有」と「現実態」が歸せられる点を除いては、プロティノスに於ける「一者」(τὸ ἓν) からの「理性」(ὁ νοῦς) の生成に酷似している。周知の如くプロティノスも一者からの多の流出に「光」(φῶς) の比喩を用いる (Enn. V, 1, 6, 22f; 27-30; V, 3, 15)。そして彼に於ても理性の本質は「見ること」(ὄρασις) であり、本質的に「自己を見ること」(τὸ ὁρᾶν ἑαυτὸν) を欲する (Enn. V, 3, 10, 8-12)。それは元々「欲求」(ἐφέσις) から生じ、これを本質とするが故に多様化するのである (Enn. V, 6, 5, 8-10)。一般的にはであるが、中期フィヒテと新プラトン主義との親近性を指摘したものとしては、vgl. J. Drechler: *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart 1954. 121f. それに対して新プラトン主義の影響史からフィヒテを除外する W・バイアーヴァルテスに筆者は同意出来ない (vgl. W. Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt 1972. 3)。

(18) H・ファイヒンガーはこの触発する対象を、空間の経験的実在性と超越論的観念性に基づいて、吾々の経験的表象からは独立であるような現象と解釈して、この難問の解決を示唆している。Vgl. H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von R. Schmidt. Aalen 1970. Bd 2. 35-55. bes. 52ff.

(19) 『純粹理性批判』に於ては「物自体」の自体 (an sich) の許には、「吾々の感性のこれら一切の受容性を離れて」(A42, B59) が理解されているのみである。『遺稿』に従えば、物自体とは「私の表象の外に存在している特別な客観」ではなく、「現象の形式の外」にある「思惟物」(ens rationis, cogitabile) に他ならない。Vgl. *Qpus postumum*. Bd XXII. 4, 23, 26f, 31, 34, 43.

(20) Vgl. Jacobi: *David Hume über den Glauben*. In: *Werke*. Bd II. Hrsg. von Fr. Roth u. Fr. Köppen. Leipzig 1815 (Nachdr.: Darmstadt 1980). 291-310.

(21) カントが感性と悟性とを超越論的に区別した所以は、ア・プリアリな総合的認識たる数学的認識が可能である為には、時間空間がア・プリアリな直観でなければならないが、若しも上述の区別がなければ、時間空間は悟性の混雑した表象に過ぎなくなり、数学的認識の基礎付けが不可能になる点にある (vgl. Refl. 5876 ; *Prolegomena*. §7.)。従って今両者の区別が抹消されるとすれば、数学的認識の

基礎付けという批判哲学の主要動機は脱落したことを意味する。

- (2) Vgl. *Kant: Ges. Schr.* Akademieausg. Bd XI. Brief Nr. 486 (20. IX. 1791). 286.
- (3) Vgl. *ibid.* Brief Nr. 499 (11. XI. 1791) u. 515 (31. V. 1792). 311, 338.
- (4) Vgl. *ibid.* Brief Nr. 639 (16. IX. 1794). 524f.
- (5) Vgl. *Nouv. Ess.* liv. I, chap. I, § 1; liv. IV, chap. IV, § 5. Gerh. V, 66f, 373.
- (6) Vgl. *Monad.* art. 7. Gerh. VI, 607; *Disc.* art. 26. Gerh. IV, 451.
- (7) *Schelling: Werke.* Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856ff. II, 20.
- (8) Vgl. Gerh. VII, 291, 307.
- (9) Vgl. *Fragm. 1702.* Gerh. IV, 395; *De prim. phil. Emend.* Gerh. IV, 469; *Syst. nouv.* (1. Entwurf). Gerh. IV, 472; *Nouv. Ess.* liv. II, chap. I, § 2 u. § 9. Gerh. V, 100, 102.
- (30) *An de Volder* (23. VI. 1699). Gerh. II, 184 u. *Fragm. 1702.* Gerh. IV, 394f, 399 に於ける τὸ δεικτικόν, τὸ δυναμικόν, potentia 等の表現を参照。
- (31) スピノザが無限者から有限者への移行の根拠を示していないと批判される所以は、彼の無限者が「絶対的肯定」(absoluta affirmatio)であり、有限者が「部分的否定」(ex parte negatio)である為に (*Ethica.* p. I, prop. VIII, schol. 1), 何故に全くの肯定から否定が生じ得るのかが不可解とされたのである (vgl. K. Düsing: *Idealistische Substanzmetaphysik.* In: Hegel-Studien. Beiheft 20 (1980), 36f). 併しこれはスピノザをモデルにした同一哲学の難点ともなる。
- (32) *Princ.* art. 3 et *Monad.* art. 56. Gerh. VI, 599, 616; *Fichte: Gesamtausgabe.* II, 5. 361.
- (33) Vgl. Gerh. II, 118, 270; III, 339; VI, 598, 618.
- (34) Vgl. *Disc.* art. 14. Gerh. IV, 439; *Monad.* art. 47. Gerh. VI, 615.
- (35) Vgl. *Princ.* art. 13. Gerh. VI, 604; Gerh. IV, 564.
- (36) Vgl. Gerh. II, 310, 317, 481; III, 69, 574f, 581, 622; VI, 470, 598, 600, 627f; VII, 317, 330, 529.
- (37) Vgl. *An die Königin S. Charlotte.* Gerh. VI, 501: 「そして私は他の存在も亦私と言う権利を有し得ると、或いはひとはそれらの存在の為にその私を言い得ると考えている……。」
- (38) *An de Volder* (19. I. 1706). Gerh. II, 282.
- (39) Vgl. *Schelling: Werke. op. cit.* IV, 109; VII, 351.
- (40) *Ibid.* VII, 350. (41) *Ibid.* VII, 432.

[附記] この論文に先行すべきライプニッツに関する研究は、去る9月25日、昭和57年度中部哲学会大会に於て、「ライプニッツに於ける実体の同一性と自我」という標題の許に、口頭で発表された。