OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	フィヒテに於けるスピノザ主義と反スピノザ主義 : 知識学の変説問題への一視点
Author(s)	藤澤, 賢一郎
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1982, 8, p. 105-146
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/6514
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

フィヒテに於けるスピノザ主義と反スピノザ主義

——知識学の変説問題への一視点——

藤　澤　賢一郎

Ⅰ．観念論と独断論
Ⅱ．スピノザ主義＝独断論との対決
Ⅲ．『全知識学の基礎』の挫折
Ⅳ．観念論の徹底化といきづまり
Ⅴ．スピノザ主義の枠組で展開される観念論
Ⅵ．観念論と独断論・再説

フィヒテに於けるスピノザ主義と反スピノザ主義

「なかんずく私は彼〔シェリング〕がたびたびスピノザに目を配っているのを好ましく思いました。私の体系はスピノザの体系から最もうまく説明され得るからです。」[1] フィヒテはラインホルトにこのように書き送った。最上級の修飾語を持ち出さねば収まらないフィヒテの断定的口調のうちにあらずもがなの誇張が読み取られるという経験は稀ではないが，この発言は額面通りに受け取らねばならない。彼は終生スピノザを意識し続け，その都度対決しようとしていた。スピノザとの関係は知識学の在り様を捉える為の格好の視座である。

青年フィヒテは自由への憧れに身をこがしつつも，スピノザ主義的宿命論を自らの理論的信条としていた。魂の渇きはカントとの出会いによって癒される。自分の信条の原理そのものに於ける誤まりを覚った彼は[2]，ほんの僅かの間に徹底した反スピノザ主義者へと変貌するのである。カントの正統な後継者をもって任じ，その精神を知識学の中であまねく展開しようと意気込んでいた彼が，自らの体系はスピノザの体系との対立に於て最もうまく説される，と考えたのも不思議ではない。

この対立は自由の観念論と物に隷属する独断論というより一般的な，しかし哲学上の最も基本的な対立の極限として理解される(Ⅰ)。けれども観念論の側からの独断論批判を仔細に検討するなら，俎上にのせられている独断論は必ずしもスピノザ主義と重なり合うわけではないことが分かる(Ⅱ)。ところで観念論と独断論との争いは原理をめぐる争いであるから，独断論への批判は観念論が体系として成功する時初めて説得力を持つというていのものである。しかるにフィヒテの最初の計画は終りまで成し遂げられ得なかった。スピノザに対する批判の一部は，挫折を余儀なくされる観念論の構想の副産物として理解されうるのである(Ⅲ)。この挫折は，原理的場面での僅かな，しかし全体から見ると大きな相違をもたらす修正と，体系的進行の方法の改釈とによって乗り越えられた。けれどもフィヒテは観念論の徹底化によって観念論そのものを脅かすような洞察に至るのである(Ⅳ)。

これによって事情は再転する。理論と実践的関心との分裂に悩まされた若きフィヒテがカントに解決の途を見出したのに対し，名声の頂点にあって知識学の理論的いきづまりを自覚したフィヒテは，これを打開する手懸りをかつての論敵に求めたのである。スピノザ主義はもはや知識学の単純な敵対思想ではない。それはもう少しで知識学に手が届きそうな地点にまで進んだ，しかしまたそれ故に知識学から注意深く区別さるべき思想である(Ⅴ)。とはいえスピノザに対するこの変化にも拘わらずフィヒテは彼なりに筋を通している。彼はスピノ

ザ主義の形而上学的枠組を導入しつつしかも観念論に固執して独断論を斥けるという離れ業を狙ったのである(Ⅵ)。

Ⅰ. 観念論と独断論

スピノザは，カントの批判主義を承けて超越論的観念論を体系的に展開しようとしたフィヒテの前に立ちはだかった最大の論敵である。自由の体系としての知識学は世界と自己自身とを基礎づけるという根源哲学の志向を満たそうとする。しかし知識学が自らの証しをたてたとしても，自由を否認する「スピノザは私の哲学によっては反駁されない」[3]。知識学とスピノザ主義は，哲学の課題を解決する為に考え得る唯二つの，しかし互いに相容れない原理から出発しつつ首尾一貫して繰りひろげられる可能的体系を，それぞれ具現しているからである。「完全に整合的な体系は二つしかない。この〔「我あり」という〕限界を承認する批判的体系と，この限界を踏み越えるスピノザ主義的体系とである。」[4] そうであるなら両者の対立はもはや特殊な問題をめぐる部分的な争いには停まり得ない。それは一切の哲学的争いがそこから生じそこへと還るような根本的で全体的な対立である。

1794年の『全知識学の基礎』(以下『基礎』と略記)で独自の体系を初めて提示して三年後，早くも『知識学の新叙述の試み』(『新叙述』)でその改作に取りかかったフィヒテは，真先に知識学とスピノザ主義との対立を観念論と独断論との対立としてとりあげ縷説した。しばらくその説くところに基づいて[5]，この対立がどのようにして，また如何なる対立として生ずるのかを見ておこう。

フィヒテによれば哲学の主要課題は経験，即ち知識を説明することである。経験が如何なるものかは自己観察によって教えられる。私は例えば手足に水かきを持ち頭に皿を頂き甲羅を背負った動物を思い浮かべることができる。この動物を私は自由に作りだした，またそれがどのような在り方をしているのかという質的規定性も私の働きだけに依存している。かかるものの存在と規定性は，まさにそれが私の自由な働きの産物であるという理由だけで，それ以上の説明を要しない。他方，今これを書いている私が向かっている机は，私の外にかつ私から独立に在ると思われ，これにこの机についての私の表象が対応しなければならない。机は今ここに一定の形・大きさ・色・手ざわり等々をもって在る。私が机をこのように表象する時には，私に対して現われる机の存在は表象する限りでの私には如何ともし難く，またその質的規定性もそれ自身に於て決定されており私の意の尽にはならない。第一の場合には私は自由だとの感情を持っていたのは対し，私はこの机を表象することに於て自分が強制されていると感ずる。経験は一般に，こうした「必然性の感情」に伴なわれた表象の体系であ

る。――さて哲学は，如何にしてかかるものとしての経験が成り立つのか，また何故経験の形式は現にある通りのそれであって別様ではないのかを我々に理解させねばならない。

求められているのは経験の記述ではなく説明であるから，課題の遂行に際してはまず，経験の然るべき説明根拠が挙げらるべきである。そして根拠が問われることによって，経験的事物の表象的規定性のあの必然性は疑わしいものとなる。

一般に何かが存在すること，かくかくと在ることの根拠は，当のものに含まれているか否かのどちらかである。第一の場合には当のものは必然的に現存在する（しない），また必然的にかくかくと在る。例えば私は丸い四角がひょっとすると在るかもしれない，と考えることは出来ない。「丸い四角」は概念的に矛盾を含んでおり，矛盾を含むものの現存在を肯定することは私の思考を破壊してしまうからである。「丸い四角」の概念は従って，その対象の非存在の根拠を含んでいる。経験的事物の表象の場合にはそうはいかない。私に対してこの机が一定の規定性をもって現われている時に，表象する私はその存在と規定性を実際に意の尽にしうるわけではないにしても，やはりそれが在らぬことも可能であろう，別の色や形等々でも在り得たであろうと考えることは出来る。こう考えてはならないという理由を私は机の表象の中に見出さない。この意味で表象する私に対して現われる机は偶然的であり，私はその根拠を当の表象の外に求めねばならない。そして我々の経験は全体としてこのような具合である。以上の事情を反省し一般化するなら根拠律が得られる。

「偶然的だと評価されるもの，即ち別様でも在り得るがしかし自由によって規定されている筈はないと予想されるものについてだけ，根拠が問われ得る。そして人がその根拠を問うというまさにそのことによって，そのものは問う人にとって偶然的なものとなる。偶然的なものの根拠を問うという課題が意味しているのは，何か別のものを挙示して，それの規定性から，何故根拠づけられたものがそれに属し得る多様のうちで現に持っているまさにこれこれの規定を持つのかを，洞察させることである。根拠というものが単に考えられるということだけからして，根拠は根拠づけられたものの外に在ることになる。両者，根拠づけられたものと根拠は，このようなものである限り，互いに反立しつつ相互に関係し合っているのであり，それ故前者は後者から説明されるのである。」[6]

今話題になっている経験の説明根拠は，根拠づけられるものとしての経験の外に在る。我々の思考の全素材は経験からしか与えられないのに，我々は思考に於てどのようにして経験を超越し根拠へ至ることが出来るというのか。――捨象的反省によってである。

経験的認識を現に遂行している場面では，私は私に対して現われる経験的事物にいわば没頭している。机が在る，それはかくかくである，そしてそれで終まい。けれども私がこの認識を，その遂行現場から退いて反省するや否や，表象の中で，表象されている事物とそれを表象する私とが区別されかつ両者が表象に結びついていることが分かる。この反省的認識は

経験の形式的構造の記述であって，まだ経験の成立の説明ではない。しかしまたこの反省の中で与えられるものが経験を構成する可能的手懸りのすべてであろう。そこで表象中の上述の二因子の一方を捨象し，他方を原理にして出発しつつ，捨象された因子とそれの原理への関係とが回復されるなら，この手続きによって経験が説明されたと考えられる。もしこれが経験を説明する唯一の途であるとしたなら[7]，原理は二つしかない。物自体と自我自体とである。従って原理に基づいて首尾一貫して展開可能な体系もまた二つしかない。独断論と観念論がそれである。

私が自我を捨象するなら物が経験の説明根拠として残る。この物はしかし，それを表象する私から，従ってまた表象的規定性から全く切り離されたものとして，それ自体で考えられた物である。こうした物自体はもはや経験的認識の対象（それを認識する自我とその表象的規定性とに結びついたもの）ではあり得ない。だからこの操作によって私は経験を超え出たのである。同様に事物を捨象して得られる自我もまた，個体としての自我，現にある私自身ではない。私が個体として帯びる規定は経験的世界との関係でしか考えられないのに，今やこの世界は捨象されているからである。謂うところの自我は，私と同様に表象活動を営む諸個体に共通で統一的な形式としてある超越論的自我であり，かかる自我を立てることに於てやはり経験的認識は消え去っている。

第一の考え方によれば物の表象は物自体の産物であり，あの必然性の感情は物自体が私を一定の仕方で触発し制限することに由来するのだ，という具合に説かれるであろう。その際同時に，私が自分を自由で自立的だと看做す感情は実は単なる見かけにすぎないことも説明されねばならない。第二の考え方は物の表象を超越論的自我に依存させ，物そのものの自立性を否定する。しかし物の表象の自立性までも否認するわけにはいかないから，自我への依存性は経験の場面では私に隠されており，代りにあの必然性の感情が何らかの仕方で現われるのだ，とせねばならない。

前者が独断論であり，（『基礎』のフィヒテによれば）スピノザの体系がその最も整合的な展開である。後者は観念論の途であり，首尾一貫して歩まれるなら知識学になる。「自我の自立性という表象と物の自立性という表象は勿論両立し得る」し，経験に於てもこの二つの表象がしばしば共存する。「しかし両者それ自身が自立的であるということは両立しない。」[8] 従ってまた物の自立性の為に自我の自立性を犠牲にする独断論と，この逆を行なう観念論とは調和し得ない。両者は互いに相手が否認するものを自己の原理とするが故に，また共に自己自身の体系を全体的であると主張するが故に，真向から対立せざるを得ない。

今日の我々なら物自体を経験の説明根拠とするいき方を独断論と名づけることに異和感を覚えるかもしれない。認識は意識の外にかつ意識から独立に実在する事物それ自体に関わる

のだというのであればそれは実在論と呼ばれて然るべきであるし，更に進んで意識自身がこうした物の変様乃至は産物であるという存在論的主張までも意味するなら，我々は唯物論と言うであろう。けれどもフィヒテはこうした点を承知しながらも敢えて独断論という一見曖昧な名称を選んだのだと思われる。

この名前を彼はカントから引き継いだ。カントは「独断的」ということで主として「単なる概念を介しての純粋理性使用」という思考態度を指している[9]。学は確実な原理乃至は定説に基づいて厳密に概念的に証明された命題の体系であるべきだから，「独断的なやり方」は体系構築に際して不可欠であり，カントの「批判主義」の内部でも哲学的方法の一部として認められ採用されねばならない[10]。しかし理性批判に媒介されずにこの方法に専一的に頼るなら，見かけだけの証明の体裁に隠れて恣意の存分をつくす「独断論」に陥いって，認識の源泉を探求し理性の限界を規定しようとする批判主義に対立するものとなる。理性の限界をわきまえずに形而上学を目指す思考態度が生み出す「独断的幻影」[11]は，批判的態度を堅持しながらも学に対する肯定的意図に導かれない経験論がいきつく懐疑主義と相補的な欠陥物に他ならない。而して批判的方法はこの両者を乗り超え総合するものである。

従ってカントでは方法的態度に由来する命名としての「独断論」は，認識論的な思考定位を表わす「観念論」とは直接には対をなさない。だから例えばバークリを「独断的観念論者」[12]と呼ぶことも出来るわけである。この語法は素朴な思考態度を「独断的」と名づける『基礎』のフィヒテにも踏襲されている。

しかしフィヒテにとって「観念論」と「独断論」は，第一義的には方法的態度に即してではなく，世界観の次元で，ひいては生活実践との関係で考えらるべき名前なのである。この転釈はカントに於て独断論が批判主義に対立するという一面に即して次のように考えるなら納得がいく。批判主義の理念が理性の自己吟味，自己規定にあるとするなら，批判主義者を導いているのは我々自身がそれであるところの理性の自律性，自由に対する関心である。この関心は理性の自律性の十全な実現を目指す関心として，それ自身がこの自律性の現われであるから，彼は自分がこの関心に導かれていることを反省するなら，理性即ち自我の自律性と自立性を原理とする観念論を採らざるを得ない。これに対して独断論者は理性批判を行なわずに直ちに物の世界へと向かう。この理論的態度を主導するのもやはり彼らの自己自身に対する関心であるから，この態度は，彼らの自己が自由で自律的ではなく物によって支えられているのだと推測する時にのみ，了解される。「彼らは自分自身の為に物の自立性への信仰を放棄し得ない。何故なら彼ら自身，物と共にしか存立しないからである。彼らは実際外界によって彼らが現に在る通りのものすべてになったのである。」[13]自己自身の為に物への信仰を原理とする独断論者は，認識論的には超絶的な実在論者に，形而上学的には唯物論者になるのが必定である。「してみれば観念論者と独断論者との相違の究極的な根拠は彼らの関

心の相違である。」[14]

フィヒテは哲学内部での方法的態度の差異に即して得られた批判主義と独断論とのカント的区別を，哲学そのものへ這入る所以の関心の差異に基づいて観念論と独断論との区別へと転ずることによって，対立をいっそう先鋭化し全体的なものにする。——二つの理論を導く関心は，「我々自身に対する関心」として，理論の担い手に自己反省を要求する。観念論に於てはこの要求は，理論自身の原理内容に基づいた自己反省の要求と結びつく[14a]。観念論者は自己反省を現実に遂行しなければ己れの理論を構築し得ない。人は観念論者である為にはまず自己反省の能力と遂行を求められるのである。

他方，物を原理にして自己の導出をはかる独断論者の場合には，原理の選択が自己自身に対する関心によって内的に規定されているにも拘わらず，この関心は当の理論内容にとっては少しも構成的ではない。彼は理論の内部を歩む時にも自己を，また自分の認識を導く関心を反省しないし，またその必要もない。認識と関心とのこの分裂は独断論者に不可避的にある種の不確実性をもたらす。最も整合的な体系を築いたスピノザといえども「確信することは出来なかった。彼は自分の哲学を思惟し得たのみであり信ずることは出来なかった。彼の哲学は生活上の彼の必然的確信と真向から矛盾していたからである……自分自身の思惟を思惟に於て反省することなど思いもよらなかった。この点で彼は間違っていたのであり，これによって彼は自分の思弁と自分の生とを矛盾させてしまったのである。」[15] 独断論者の自己自身に対するこの不確実性は，彼の生に於ける散漫さと相関的である。「彼らは物の表象の中にしか自分自身を見出さない。彼らが持っているのは客体に付着し客体の多様から拾い集めねばならぬようなあの散漫な自己意識だけである。」[16] 観念論者と独断論者を導く関心は，理性そのものに内的に組み込まれた関心として，認識のみならず行動や生活にまで這入り込みこれらを規定している。それ故両者の区別は，未だ完成していない人類の進歩の中に見られる「人間の二つの主要な種類」に対応するのである。

事情がこの通りであるとするなら，観念論と独断論との争いは，真理をめぐる争いとして哲学理論上の争いであるに停まらず，真なる生についての見方をめぐる争いとして実践的意味あいを帯び，人格，生活，社会的実践にまで及ばざるを得なくなる。それは後の所謂イデオロギー闘争を先取りしているのである。争いが呈する様相に於ても，イデオロギー闘争との類似は歴然としている。これ迄述べてきたことから我々に当然推測されることであるが，仮に観念論者が独断論者を真当な議論によって論駁し，後者がその議論の妥当性を認めたとしても，観念論は異なる関心に導かれた独断論者の琴線に決して触れない。「生来の怠惰な性格，或は精神的な隷属や身に染まった贅沢や虚栄心やによって弛ませられねじ曲げられた性格を持つ人」[17] の道徳的欠陥を観念論者が責めたてても，そして独断論者がこの非難の正しさを認知的な次元では理解したとしても，彼はそれをいわば心底から自分自身の欠陥とし

て己れの責任に於て受け取めることは出来ない。そうであるなら独断論者と観念論者との間にはいわゆる「真の対話」は成り立つべくもないであろう。これは争いが関心という根本的なものの差異に由来する以上避けられないかもしれない。しかし勿論フィヒテは「批判の武器」から「武器による批判」への飛躍を呼びかけるわけでは全くない。彼はあくまで哲学者として哲学の内部に停まり続けて独断論を論駁しようとするのである。

Ⅱ．スピノザ主義＝独断論との対決

フィヒテは観念論者として独断論との争いに巻き込まれる。ところでこの争いに於てはただ激昂するしか能のない独断論者を冷静な観念論者は軽蔑する危険がある[18]。けれどもフィヒテは独断論者を軽蔑して終まいにするわけでは決してない。のみならず彼は終生，独断論者スピノザをカントを除く他のどの思想家よりも高く評価していた。彼はあの危険を危険として認めていたが故に，独断論を――反駁され得ないとされていたにも拘わらず――哲学の内部で執拗に批判しようとしたのであり，スピノザを理論家として尊敬していたからこそ彼に対する批判の舌鋒は鋭くなったのである。

フィヒテが提示する批判的論点は多岐に亘るが，それらは折にふれて断片的に言われることが多く全体としての見通しを欠く憾みがある。ここではそれらを，(1)独断論の原理そのものに対する，(2)課題の遂行に即した，(3)体系的な結果についての，批判として整理し検討してみよう。

(1)　独断論の原理は物自体である。

(a)　そもそもフィヒテが独自の体系へと駆り立てられたのは，カント，ラインホルトへの彼の信頼が，現代のエネシデムズを自任するシュルツェの懐疑的批判によって揺るがされたからであった[19]。シュルツェの議論は超越的観念論に於ける独断論的残滓としての物自体をめぐっている。物自体は感性に素材を与えるとされる限りで原因として考えられるが，他方では因果性の概念を含め総じてカテゴリーは現象界にしか適用されないと主張される。これは明白な矛盾である。この矛盾とその変奏として生じる様々な困難を解消しようとして，物自体を全面的に廃棄するなら，一般に認識はそれ自身と異なる何ものにも関係しなくなり，単なる虚構と異ならなくなってしまう。物自体の実在性を堅持しつつ批判的態度を貫こうとするなら，落ち着く先はヒューム流の懐疑論であろう，云々[20]。

（a.1）　フィヒテはシュルツェの批判的論点のいくつかについて正当性を認めるのに吝かではなかったが，哲学の学問性を断念して物自体を維持しようとする思考定位には手厳しい攻撃を加えている。「しかし人間の表象能力からだけでなく，一切の知性から独立して実

在性と性質を持つ筈の物というエネシデムスの思想など（たとえそう考えていると言いたてられることはしばしばあっても）考えた人間はいなかったし，また如何なる人も考え得ない。人はどんな時でも己れ自身をば，物を認識せんと努力する知性として，一緒に考え合わせる」[21]のを避け得ないからである。

『エネシデムス論評』を経て形成された知識学に於て彼が歩んだのは，世界の実在性と有意味性とを犠牲にすることなしに，物自体を清算する途であった。物自体に対する批判としては消極的には，物自体に原理的な役割りを与えなくとも経験の成立が説明可能であることを示せばよい。しかしこれはとりも直さず観念論の体系的課題の遂行である。この課題が果たされるなら（そしてフィヒテは『基礎』から四年後の講義に於て初めて完全に果たしたのだが），物自体という思想をそれ自身として積極的に反駁する必要はなくなる。何故なら物自体は，我々がそれを真剣に考えようとするなら直ちに我々に対して在るものとなり物自体ではなくなってしまう，という不条理をかかえているからである[22]。勿論これは（それだけとして見ればバークリにも共通する）観念論の立場表明にすぎない。独断論者はこうした考え方こそ観念論者の思い上がりと反常識的帰結の元凶だという確信を抱いているに違いない。

（a．2） ところで『基礎』には観念論の立場に拘束されなくとも妥当するように見えの議論がある。――独断論者は自我の根拠を問うて物自体を想定した。が，物自体については根拠を問えないということの権限を挙げ得ない。それ故独断論自身の原則に従って物自体の根拠を問うべきである。しかるにこれを行なうなら直ちに無限後退に陥いり，独断論は懐疑論にいきつくか自己矛盾するかして破産する，云々[23]。

これに対して，根拠律は現象界でのみ妥当するのであって，現象の系列の外にある物自体については根拠を云々し得ない，と反論されるかもしれない。しかしこの反論は独断論の足許を掘り崩すものである。というのも物自体と現象との関係は，独断論自身によって根拠と根拠づけられたものとの関係として考えられているからである。従ってフィヒテの論難を免れる為には独断論者はこう言わなくてはならない，物自体は自己の存在の，また規定性の根拠を自己自身の中に端的に持つ，換言すれば自己原因である，と。いうまでもなくこれはスピノザの唯一実体説である。

(b) しかしこれによって同時に「物自体」の意味もずらされてしまう。――そもそも個々の表象に対応する原型としての，或は感性を触発して物の表象を形成させる原因としての物自体と，一切を（従って自我をも）含みそれ故単純に「物」とは看做され得ないスピノザの唯一実体とは，全く異質なものである。（フィヒテは区別を一応心得た上で共に「独断論者の物」であるとする[24]。）前者は自らの立てた観念の途を踏みはずして観念の物質的原因を語る時のロックの物それ自身，或は独断論的に解釈された（感性論及び分析論での）カント

の物自体であろう。これは複数形で語られる。そして自明なように，かかる物自体は物の表象に対する根拠ではあり得ても，己れの存在を能くする自己原因ではあり得ない。何故なら原型としての物自体に対応すべき現象は永遠ではないからである。これに対して唯一実体は，直接には表象の原型でも原因でもない。仮にスピノザに於てこの意味での物自体について語るとしたら，それは延長の属性の有限様態であろう。有限様態としての物はたしかに「知性の外」に在り，また人間はその有限性の故に物のすべての側面から触発されるわけではないから[25]，その限りで物は人間にとって「自体的な」側面を持つ。けれども物はまた，常に観念（人間精神の中にある観念には限られない）に並行しており[26]，従って何らかの精神に対して在るから，絶対的な意味での自体ではない。

（b.1）　それ故フィヒテの先の論難はスピノザに対して次のように言い換えられねばならない。「しかし私は彼に問いたい，この実体の必然性の根拠をまたしても含んでいるものは一体何であるのか，と……。この必然性に対して彼はそれ以上の根拠を挙げ得ず，それは端的にそうなのだ，と言う。彼がこのような言い方をするのは，絶対に第一のもの，最高の統一を想定せざるを得なかったからである。しかし彼がかかるものを欲するなら，彼は直ちに，意識内で自分に与えられている統一に止まるべきであったであろう。」[27]

最後の一文はフィヒテ自身の立場の妥当性を前提にしての主張にすぎないから，批判の論点としてはスピノザが実体の必然性を弁明せず断言しただけだ，ということに尽きる。この論難は，自己原因から実体，神へと至る一連の定義をもって始まる『エチカ』の方法を念頭に置いて為されたとしか考えられない。もしそうであれば，スピノザに対して内在的であろうとする限り，上の発言は慎重さを欠いているし少なくとも説明不足である，と言わざるを得ない。

説明不足である。『エチカ』の叙述形式が誤まっているというのであれば，定義から始めることは一般に学問の品位を汚すわけではないから，何故哲学が定義から始め得ないのかを補足すべきであろう。勿論フィヒテは自らの哲学を定義をもって始めることを拒むであろう。哲学は精神の活動であり，それ故叙述は如何にして読者或は聞き手を彼自身の精神の活動へと誘うのかという点から配慮されねばならないのに，定義が与えるのはかわいた言葉の説明にすぎない。その上，定義されるべきものが活動的なものであるなら，定義による言葉の固定化は事柄の偽造へとつながりかねない[28]。だから「……私は確固とした術語——これは文字にこだわる人にとっては，どんな体系からもその精神を奪い体系をひからびた形骸に変えてしまうのに最も好都合な手段である——を可能な限り避けようとしたのである。」[29]

もしスピノザが独断論者であるとしたなら，フィヒテの考え方の逆手をとって，独断論には定義から始めることこそふさわしい，と切り返すことも出来たろう。しかしこの非本来的な反論以外に，彼は定義から始めざるを得ないという洞察を持っていた[30]。——彼にとって

も単なる言葉の説明は「名目的定義」にすぎず，哲学の開始に似つかわしいものではない。彼が求めたのは物を知性の外に在る通りに表現する「真なる定義」である。ところで彼にとって神の真なる観念（真なる定義によって言い表わされるもの）を持つことは，啓学的思惟を含め認識一般の可能性の制約であり，従って一切の学の絶対的な出発点をなすべきものであった。それ故人はスピノザに対しては，君が神について持っている観念は真か否かと問い得るだけである。しかしこれはとりも直さず神の観念の明晰判明性を問うているのであり，スピノザがそれを肯定するなら（そして勿論肯定するが），神の観念の真偽の吟味は議論や証明では決着のつかないものとなる[31]。必要なのは誠実性の保証だけであるが，これは勿論哲学の開始に先立って「私は嘘は申しません」と言うことで与えられるものではない。従ってスピノザとしては「端的にそうなのだ，と言う」より他ないのである。哲学の出発に際してのこのやり方は見かけ上の「独断性」とは裏腹に彼の批判的精神の現われなのである。

そして始元についのこの断言的性格の必然性はフィヒテも認めねばならない。『基礎』の「第一原則」は「それが絶対に第一の原則たるべきなら証明も規定も為され得ない」[32]からである。たしかに第一原則は意識の事実から反省的抽象によって導出されたという体裁をとっている。けれどもこの意識の事実そのものが第一原則に於て表現されている事行の産物であるから，この導出はフィヒテも承知していたように循環である。勿論これは必然的な循環であるが。一切の学の基礎づけという思考態度を採るなら，叙述の体裁はどうあれ実質的には断言をもって始めるより他ないように見える[33]。この断言を尤らしくするのは学への手引きであって学そのものではない。スピノザは——挫折したとはいえ——学のこの種の手引きを構想していた。と同時にこの手引きが必要でないことも見抜いていたのである。以上がフィヒテの発言の慎重さに欠けると思われる所以である。

（b.2） 同様に次の心理的解釈もフィヒテの勇み足であろう。「スピノザをしてその体系へ駆り立てたものを挙げることは出来る。人間的認識に於ける最高の統一を生み出そうとする必然的努力がそれである。この統一は彼の体系の中にある。そして誤まりはもっぱら，彼は理論的な理性根拠から推論していると信じていたがそこでは実践的要求に駆り立てられていただけだ，という点にあるのである。」[34]——スピノザは神の観念を得る方法の形成に際しては推論した。が，この観念そのものを得る為に「理論的な理性根拠から推論していると信じていた」わけではない。神の観念は総じて推論を初めて可能にしこそすれ，推論から得られるものではないからである。もっとも彼が「実践的要求に駆り立てられていた」のは本当である。但しそれは「人間の認識に於て最高の統一を生み出すこと」だけに尽きはしない。神の観念の獲得は単に認識問題の一部ではなく，道徳的・実践的問題（人間の幸福，最高の善）に関わっていたからである[35]。この点で知識学が経験の説明という認識論一辺倒に見える問題設定にも拘わらず，本質的に実践志向的であったのと同様なのである。

（b.3） これ迄は絶対的実体の立て方に対する批判を検討してきたわけであるが，今度は実体の性格とそれがもたらす帰結とについての評価に目を移そう。断わるまでもなくフィヒテは実体という思想に一般的に反対するわけではない。それどころか自我の実体性を——誤謬推理論でのカントの批判にも拘わらず——堅持しようとする。『基礎』のフィヒテにとっては実体が一にして全なるものとして考えられる時に問題が生ずるのである。

まず唯一実体の形而上学的枠組では人間的主観の根源性が抹殺されてしまう。「彼〔スピノザ〕によれば自我（彼が彼の自我と呼び私が私の自我と呼ぶもの）は，それが在るが故に端的に在るのではなく，或る別のものが在るが故に在る。——彼によれば自我はなるほど自我に対して自我である。しかし彼は問う，自我は自我の外なる或るものに対して何であろうか，と。かかる『自我の外なるもの』もやはり自我であろう。そして措定された自我（例えば私の自我）や一切のありうべき措定可能な自我はこれの変様であろう。」[36] 自我は経験的には主観である，が本来的に見ればそれ自身で存立するのでもなくそれ自身で自己を理解し得るわけでもない。様態として唯一なる実体の中にありかつこの実体を通じ概念把握されるのである。それ故自我は実体に対してあり，根源的な主観ではない。むしろこの実体こそ絶対的な主観である。——他方フィヒテは自我の主観性の根源性に固執して，世界全体を自我自身のいわば産物として自我の前に立てさせる。

さてフィヒテの反論（但しここでは1797年の『論理学—形而上学講義』から採った）はこうである。「スピノザの体系は容易に廃棄され得る。即ち，一なる全が在る，が誰がこれを我々に言ったのか。君か。すると君は君の哲学的思惟に於てこれを客観にしたのであり，君は主観であったわけだ……唯一の誤りは次の点にある。君はなるほど深く考えた，が君の思惟をもう一度思惟することはなかったのだ，と。」[37] これに対してスピノザなら恐らく，唯一実体を我々がこのように思惟しうることは，我々がこの実体の様態であることによって総じて何かを思惟しうるということの一例にすぎない，と言うのであろう。或はむしろ，唯一実体はそれを客観的なものとして立てる思惟の中には這入ってこない，というのが本来の答であるかもしれない[38]。

フィヒテ，スピノザのいずれの考え方も，常識から見た奇妙さを別にすれば，矛盾なしに展開させられると思われる。両者が真向から対立する所以である。この中間の途はない，とフィヒテなら考えるであろう[39]。当惑が生ずるのはむしろ，両者を採長補短しようとして，自我は世界の中に在りかつ同時に世界を全体として自己の前に立てる根源的な主観である，と考える時なのである[40]。

（b.4） 上に引いた論点からフィヒテは更に続ける。「彼〔スピノザ〕は純粋意識と経験的意識とを分離して前者を神の中に措定する。純粋意識は決して意識に至らないから，神は自己自身を意識しない。後者を彼は神性の特種な変様の中へと措定する。」[41] フィヒテは奇

妙にもここから直ちに「このように彼の体系は完全に整合的に立てられている，そして反駁され得ない」と結論している[42]。しかし彼はこう言うべきであった，スピノザの神はそれに対して一切の経験的主観が在るような「唯一の純粋な主観」である筈なのに，自己自身を意識しないというのでは不整合である，と。

神の自己意識の欠如という指摘は我々を当惑させる。というのもスピノザは神を「無限な知性」を持つ「思惟するもの」として捉え，「神の中には，神の本質とその本質の必然性から帰結するすべてのものとについての観念が必然的にある」と言っているからである。[43] ではフィヒテは単粋な読み落しをしたのか。或は即自然であるような神は人格神ではないが故に（かつその故にのみ）自己意識を持たない，という通俗的見解に依拠して言ったのか。私にはこのいずれもがありそうにないと思われる。

フィヒテの指摘はスピノザに密着して次のように言い換えると理解できる。——無限である限りでの神の中にはたしかに思惟が，但し属性という仕方で措定されている。思惟の属性は他の無数の属性と並んで神の本質のうちの一つを表現するだけである。ところで神が自己自身を意識するとしたならそれは神が神のすべての本質とそこから生ずるものすべてについての観念を持つという仕方でしかあり得ない。かかる神の観念は神の本質から必然的に帰結するかもしれない。けれどもそれはやはり観念として思惟の属性の様態であるから無限である限りでの神には属さない。故にスピノザの神は自己を意識しない，と。

しかしスピノザの体系ではこうした神の観念は人間精神の中に，或は有限者の中にあるのではなく（勿論人間は神についての観念を持つが，これとは別である），思惟の無限様態として措定されるのであり，このことをもって「神は自己自身を認識する」と言われるのである。フィヒテは無限様態を計算に入れず，様態は有限者としてのみ措定されるのだとした上で，神の自己意識の欠如という結論を引き出したと思われる。その限りで彼の結論は誤解は基づくと言えよう。しかし彼が全く不当であったとは言い切れない。スピノザは実体と様態との区別を強調するが，他面では両者の間は「限りの神」という文句によって融通無碍にされる。これに対してフィヒテはこの区別を厳格に受け取った上で論難しているのである。もしこれを咎められたなら彼の側からは，実体である限りでの神と無限知性である限りでの神との区別と連関が自己自身を認識する神に即してもっと明確に示されるべきだ，と反論できよう。そうなると争点はスピノザの神が自己意識を持ち得るか否かということから，実体と様態との関係はどう捉えらるべきかという点に移される。そして後述するように[44]，フィヒテはこの後の点についても一家言を持っていたのである。

——以上，独断論の原理的な局面に対する批判とその検討が示しているように，フィヒテの論点は観念論の立場表明として断言の域を出ないか，独断論＝スピノザ主義の側にも相応な言い分があって決着がつけられないような類のものであり，内在的批判の域には達してい

ない。これは原理そのものに対する批判が一般に持つ性格であろう。しかし次の，独断論の課題の遂行に即した吟味は内在的であり得る。

(2)　独断論の課題は物自体から表象への移行を説明することである。

(a)　フィヒテはこの問題を『基礎』では事行の分析を兼ねつつ観念論と実在論の様々な形態に即して究明している[45]。しかしここでは簡潔に論じられた『新叙述』の第一序論に従っておこう[46]。

必然性の感情に伴なわれた表象は私の意識の直接的な諸規定である。この意識に於て私は知性として，常に自己自身を見ている。知性は自己自身を見るという働き（観念的なもの）と自己自身の存在（実在的なもの）との直接的な統一であり，一つの二重の系列である。これが経験に於ける与件であり独断論によって説明されるべきものである。説明の道具立ては物自体であるが，物には単にそれとして措定されて在ること（実在的なもの）という単一の系列しか属さない。

さて物自体から表象への移行は三通り考えられる。㋑因果律によるか，㋺知性を交互作用の産物とするか，㋩心そのものを物自体と看做すかである。そしてこのいずれも挫折する。——㋑因果性は実在的なものの系列の中で働きこの系列を進行させる原理でしかない。作用因として一方向的な機械論的力を考えようとも，刺激-反応の方式を持ち出そうとも，それはいずれも単純な系列に属する二つの異なる項の関係しか説明せず，決して再帰的な関係を齎さない。（脳の物理化学的或は神経生理学的過程の記述が如何に微細を尽しても，物とは絶対的に異なる表象的規定とそれを見る目との発生に関連した物的因子を挙げることは原理的に出来ない。言えることはせいぜいでも，かくかくの物的過程の後には常に意識の過程が見出されるということに尽き，二つの過程の間の断絶は経験的観察によってしか埋められない。そして観察の反復は両過程の繋がりの蓋然性を高めはするが，説明にとって替る代物ではないのである。）㋺交互作用説も飛躍を隠せない。物の交互作用によっては物の中に何かが生ずるのみである。説明を楽器と和音という比喩に置き換えても無駄である。和音やハーモニーは楽器そのものの中にではなく，多様を自己の中で合一する聞き手の精神の中にだけ存するものであり，それ故あらかじめ心が付け加えられて考えられねば比喩は成立しないからである。㋩心を物自体の一つと捉えるなら，なるほど心は物との交互作用に立ち表象が物自体の一変様としてこの作用から生まれる，と言えるかもしれない。しかし表象を物自体と看なす奇妙さを別にしても，この作用は機械論的にのみ規定されているのだから，やはり知性という対自存在の発生は説明され得ない。

(b)　独断論に対する以上のフィヒテの議論は，格別鋭いわけではないにしても，おおむね妥当であると認められよう。けれども驚くべきは，ここで俎上に載せられているのが単純な

機械的唯物論であって，「唯物論を防止している」[47] とフィヒテによって査定されたスピノザの認識論とは無縁であるという点である。たしかに『短論文』でのスピノザは認識を「純粋な受動」と考え，物理的影響説を輸入し，或は心身の相互作用について語ったが，『エチカ』でははっきりと因果関係や交互作用を否認し[48]，物の系列と精神の系列とを互いに独立な，しかし常に並行するものとして捉えるようになっている。その上彼にとって人間精神（「身体の観念」）はまた常に自己意識（「観念の観念」）を伴なう二重の系列であるが[49]，このことも因果性や交互作用でなく例の並行性に基づくのである。（もちろん物心並行論は説明ではなく説明の放棄であるとの批判は可能であろう，がここではその点には立ち入らない。）

もっとも物自体から表象への移行という認識論的な問題は，スピノザ哲学では実体から有限様態への移行という形而上学的問題へと読み換えられる。両者は内容的には異なるが，体系的課題の形式としては同じである。そしてフィヒテによれば，「無限な実体は，それが有限者に於て持つような規定性へどのように移行するのかが説明されない。これはすべての形而上学の十字架である。」[50] イエナ時代のフィヒテはこの論点を指摘しただけで展開したわけではなかった。「知識学ではこの移行が示されている」から改めて問題として論議する必要はない，と考えたのかもしれない。とはいえ知識学が示した移行は，自我の無限の活動性が如何にして制限され規定された活動性になるのか，という問題設定に於てであった。フィヒテは直ちにスピノザ主義の枠組内での無限から有限への移行という問題に真向から取り組まざるを得なくなる。そしてこの問題こそ後期知識学の中心課題の一つに，またスピノザ批判の唯一の論点になったのである。

(3) 最後に独断論は整合的に進められるなら宿命論にいきつかざるを得ない[51]。スピノザは決定論の体系の見事な実例を与えている。それは我々が自分を自由だと看做すという意識の事実を否定しない，がこの自由の意識を我々の決定された存在仕方や行為やの根拠に対する我々の無知へと還元してしまう。この体系では自由は仮象へと引き下げられるのである[52]。これによって法や正義の概念も実質的な意義を喪う[53]。自由の反面としての義務と責任が考えられなくなるからである。

言うまでもなくフィヒテにとって決定論は総じて廃棄さるべきものであり，またそれは自由を原理とする観念論の体系が成就されるならおのずと廃棄される筈のものであった。このように考えたからであろうか，彼は殊更スピノザ流の決定論を取り上げてはいない。しかし彼はそうすべきであった。なるほど1800年の『人間の使命』では彼は決定論を叙述し批判するようになる。けれどもそこで論じられているのは先行の項が後続する項を因果的に規定して無限系列をなすという機械論的決定論であり，スピノザ主義と似てはいるがやはり決定的

に異なるものである[54]。フィヒテも知っていたように，スピノザ的世界では，先立って立てられた自立的全体の本質法則の必然性が部分をその夫々の発展段階に応じて規定するのであり，この必然性こそ機械的原因による強制としての必然性に対立する「自由」だからである。——スピノザ的決定論への批判を決定論一般に対する抽象的論難で済まそうとするのは生産的ではないと思われる[55]。しかし私はここではこれ以上立ち入るのを控えたい。問題の重要性が軽々しい扱いを禁ずるからであり，またこの問題はフィヒテのスピノザ批判の中心をなさない（彼の目的からすれば批判の最終目標ではあるにしても）と考えられるからである。

以上の検討から明らかなように，一口に独断論といっても機械論的—唯物論的なそれとスピノザ主義とでは大きな隔たりがある。フィヒテはこの区別を明確にしていないが，批判的論議からそれを読み取ることは可能である。この区別があればこそまた彼は後に観念論と独断論という問題設定を維持したままスピノザ主義に近づき得たのである。しかしそれに進む前に，独断論批判の出所を探る意味も兼ねて，イエナ期の彼の観念論の実情を見ておこう。

Ⅲ．『全知識学の基礎』の挫折

フィヒテの反独断論の主要な論点は大むね，それだけでは抽象的な断言に停まり，観念論のプログラムが全体として実現された暁に初めて効力を持つというていのものであった。たしかに独断論の理論的無能力は内在的に示される。けれども観念論もまた課題を果たし得ないのでは，両者は同じ穴の貉ではないかと謗られよう。では観念論は実際に課題を果たしたのか。

観念論の原理は自我である。——独断論の原理は意識の中には現れ得ない。物は経験的に認識される，がそれは常に我々に対するもの，物自体ならざるものとしてである。物自体は独断論が体系的に成就された時に初めて，その成功を口実にして間接的に実在性が主張されるような「全くの虚構」[56]でしかない。これに対して観念論の自我は特殊な仕方で意識の中に実在的なものとして現われる。即ち，私が任意の対象を思惟しその思惟される対象を捨象するなら，思惟するものとしての私自身が私に対して一つの客観になる[57]。この操作に於て私の働きは外へと向かったのではなく，私自身に還っている。このような働きの自己内還帰によって私は初めて自己自身を意識する。ところでもし私の働きがそこへと還っていくべきものがこの還帰に先立って働きの属すべき基体として前もって在るとしたら，自己内還帰の可能性の条件として自己意識が前提されねばならない。しかしこれは仮定に反する。それ故働きが自己自身へと還ることによって初めて働くものとしての自我があの自己意識と一緒に

産み出されるのだ，と考えねばならない。即ち「自我は根源的に端的に己れ自身の存在を措定する。」[58] 自我は働きの結果でしかない事実とは違って，働きとその産物とが直接に一つであるもの，事行である。

『基礎』はこの自己措定する自我を第一の原則として経験を説明しようとする。ところでこの原則は自我が質的に何であるのかという規定性（自己意識の内容）については何も言っていない。自己知をそれが如何にして獲得されるのかということと併せて示す為には，ひいては意識に，あの表象の体系に至る為には，別のものが必要である。第二原則の導入から第三原則へと進む思考の道筋は次のように再構成されよう。

自我が何であるかは自我が何でないかを通じて知られ得る。但しそう言える為には自我ならざるもの（非我）は自我の一般的・抽象的な否定ではなく，自我の「規定された非存在」[59]でなければならない。もしかかるものが措定されているとしたなら，それは自我の中で自我に対して非我として反措定されている。というのも仮に非我が自我の絶対的意味での外部に措定されているとすれば，自我と非我との間には端的な断絶があるだけで，両者はせいぜいでも，自我の外なる知性にとってのみ対立するとしか言われ得ない。かかる単純な断絶からは何も出てこないし，また自我を構成する知性を自我の外に立てるなら自我は根源的に対自的ではなくなってしまう。それ故自己意識が可能であるとしたなら，第二の原則はこうである，「……自我に対して非我が端的に反措定される。」[60]

この反措定に於て非我がその質的規定性に於ても与えられるのだとすると，それによって自我の規定性も間接的に与えられていることになる。これでは自己知の説明としては論点窃取であるから，非我もまた内容的にはさし当り無規定であるとせねばならない。すると残るのは自我と非我とが端的に対立するという形式だけである。これは知の絶対的基礎としての意識の自己同一性を破壊する。意識の同一性に低触しない為には対立を合一する原理が改めて求められねばならない。この合一は自我の外なる第三のものに訴えるわけにはいかないから，自我と非我とが互いに量的に制限し合うという仕方での総合しかあり得ない。即ち，「我は我の中で可分的我に対して可分的非我を反措定する」[61] が第三の原則である。

自我と非我との対立，及びこの両者が互いに制限し合うことによって第三のもの（しかしこれもまた自我である）の中に包括されていることが見出されるという形式が以後の進行の範型をなす。その都度総合されたものの中に再び新たな規定性をもった自我と非我との対立が見出され，改めてこの両者を内に含む総合が求められる，というわけである。この擬似弁証法的過程の推進力は，自己意識の対立構造と統一とが共に自我の本質に属するという不安定性であり，過程の終点は非我の自我への同一化である。この進行を通じて自我の認識能力が導出され（「表象の演繹」），経験の全形式と範囲とが汲み尽されることによって，自己構成する自我が実は我々自身であると確認されるなら，進行過程に於てその都度総合の成果と

して生み出される規定性はそれを見ていた我々自身の規定性であったのだ，という具合に自己知もまた説明されている。

しかし『基礎』の擬似弁証法的な過程では非我の自我への同一化という最終目標は原理的に達成され得ない。このことをフィヒテはあっさり認めている。互いに反立しあった自我と非我とが直接に交互作用し合うという不条理を避ける為に両者が間接的に作用し合える中間項を求めても，その中にはやはり両者が直接作用し合う点がなければならず，従ってかかる中間項の追求は無限後退に陥いる，というのある[62]。これは自我と非我との対立が質的であるのに，可分性の総合は量的に対立するものを合一する総合でしかない以上，当然の結論である[63]。

もっとも『基礎』のフィヒテは自我と非我との統一の不可能性を必ずしも自我構成上の欠陥とは看做していなかったのかもしれない。何故ならこの不可能性は理論理性に対する実践理性の優位及び人間の有限性という彼の思想と自然に結びつくからである。理論的には解決不能な問題も実践的には解決され得るかもしれない。あの無限後退は「非我は自我と如何なる仕方でも合一されないのだから，そもそも非我は在るべきではない」という「理性の絶対的裁断」によって止められねばならない[64]。自我と非我との同一化という認識論理学的な問題はこの裁断によって，自我による非我の撲滅（自然的なものの征服）を通じての自我の自律性の獲得という実践的な問題へと読み換えられる。しかし実践への場面転換によっても非我は決して根絶されるわけではないから，一方では自我に非我滅却の「無限の努力」[65]が要求され，他方では人間存在の根源的な有限性が主張される。——それ故，絶対的統一を現実に持つスピノザの体系は理性の限界を越えた独断論であり理論的認識と実践的要求との取り違えの上に立てられたのだ，というあの論難は[66]，フィヒテ自身の体系的帰結の反面として理解されるのである。

けれども自我統一の達成不可能性は体系内在的に見れば致命的な欠陥である。カントとフィヒテの観念論の前提に従って，経験の可能性の条件が自己意識の統一であるなら，我々が経験を現に行なっているからには現実に自我＝自我である。然るに『基礎』は——『差異』論文でのヘーゲルの表現を使うなら[67]——「自我は自我に等しかるべし」という結果しか齎さない。原理として確保されているべきものが無限の努力の要請へとすり換えられることによって，自己意識の統一の相関者たる定言命令[68]も同様に義務の（現実性ではなく）要請に変わり，ひいては現存する義務の普遍妥当性に基いて形成される筈の理性的存在者の共同体にも，従ってまた感性界と叡知界（道徳界）との結合にも至り得なくなってしまうであろう。実際『基礎』はこうした道徳哲学本来の問題にまで進んでいない。フィヒテは観念論のプログラムを単に終りまで実行しなかっただけなのではなく，今の路線では果し得なかった

のである。彼が『基礎』を未完のまま放置して知識学を新たに最初からやり直したという事実が，これを雄弁に物語っている。

この挫折の原因は，非我に互いに相容れぬ役割を課したことにあると思われる。一方では非我は自我の自己知の可能性を説明する為に，自己関係の相関項として導入された[69]。我々は自己意識として常に既に，私が私を知るという循環の只中に居る。しかし我々がこの自己意識を説明しようとするなら，自我の内的構造を我々の前にいわば陳列してみせねばならない。その際もし自己関係に立つ両項（思惟するものと思惟されるもの）とが全く区別され得ぬとしたら，如何にして関係が形成され得るのかが理解されない。フィヒテによれば神の自己意識はこうしたものであり，それ故我々には不可解である[70]。そこで我々の自己意識が説明可能であるべきなら，自己関係の中にある相関項は区別されている筈である。そして非我がこの関係項の一方であるなら，非我は自己と自己意識とを同時に産み出す自我の措定の産物である。「非我はそれ自体，自己自身を規定する自我の産物であって，決して絶対的なもの・自我の外に措定されたものではない。」[71] とはいえ非我はやはり自己関係中の一項であるからもう一方の項（自我）と同一化されてもいるのでなければならない。非我が一貫して主観一客観としての自我の産物であるなら，それは――ヘーゲル哲学で為されるように――自我の自己疎外態として解され，同一化を自我への取り戻しとして説明することは少なくとも原理的には可能であろう。

しかし他方では『基礎』には非我を自我の産物と看做すのを打ち消す考え方が見られる。この考え方はなによりもまず原則の立て方によって規定されている。いったい原理となるべき事行は経験的意識の根底に在りこれを可能にするものであって，それとしては経験的意識には現われないとされる。事行に至る為にフィヒテは意識の事実の捨象的反省をもってした。その出発点として選ばれたのが，“A＝A”と“A≠－A”であり，この夫々の可能性の分析から第一原則と第二原則とがとり出された。その際彼は反措定という形式の活動は措定とは独立の，還元され得ぬ働きであるとする（ここから第二原則の形式の上からの無制約性が説かれる）。彼がこのように考えたのは恐らく，古典論理学に於ける三法則の相互独立性という通常の見解にひきずられたからであろう。

非我の反措定が自我の自己措定から独立であれば，非我はもはや自我の産物ではあり得ない。フィヒテは「第二原則の真の意味」と称してこれをはっきり認めている。「自我の自己自身による措定の他にもう一つ措定があるべきである。これはアプリオリには単なる仮説である。かかる措定が在るということは意識の事実によってしか示され得ず，各人はこれをこの事実によって自ら示さねばならない。如何なる人もこれを理性根拠によって他人に証示することは出来ないのである。……しかしかかる措定は反措定であり措定されたものは非我で

なければならぬこと，これは自我の本質の中に絶対にかつ端的に基礎づけられている。」[71a] 非我の措定の有無はアプリオリには決定され得ぬという考えが，知の形式，認識の構造は普遍必然的なものとしてアプリオリに解明され得るが認識の内容，実在性は経験からのみ得られるのだ，というカント（及びフィヒテの）思想と結びつくと，非我は直ちに物自体の影をひきずることになる。即ち非我は，自我の外に所与として在り，認識に質料を提供し，経験に於けるあの必然性の感情を喚起する所以のものだ，というわけである。非我がこうした物自体もどきとして考えられる限り，それは理論に於て自我主観と統一さるべき自我客観ではなく，自我の自立性を脅かす外界の物として実践的に滅却さるべきものとなることは明白である。

私見によればフィヒテは「非我」のこの両義性を，人間存在の有限性という思想を媒介にして合一しようとしている。何故なら非我の二つの意味のいずれにもこの思想が結びつくからである。自己関係に於ける客観項としての非我に連繋するのは，人間の自己意識が神の自己意識とは異なって理解可能であるのは人間の有限性の故に反省するものと反省されるものとの間に区別が生ずるからだ，という考え方である。他方物自体もどきとしての非我は，人間は事物を知的に（アプリオリに）は直観し得ず，経験に於て感性的に直観し得るのみである，というカントの論点に接続するであろう。この二つの総合は次の通りである。——物自体は自我の活動性によって措定され取り込まれた非我として自我内に在る，かつ自我の無限の活動性を制限すべき独立的な実在性として自我内に在るべきではない。物自体は「従って矛盾するものである，がにも拘わらず必然的理念の対象として我々が哲学する時には常にその根底に据えられていなければならないものであり，以前から有限精神の為す一切の哲学的思索と一切の行動との根底に据えられていたのである。ただ人はそれを，またその中にある矛盾をはっきりと意識しなかっただけなのである。自我に対する物自体のこの関係に人間精神及び一切の有限精神の全機制が基づく。」[72] 物自体は理念としては自我内在的であるが（観念論），理念の対象はやはり独立的な非我であり（実在論），この一方しか反省しない態度はいずれも超絶的である[73]。而して知識学はこの両者の間を浮動する実在—観念論，観念—実在論であるというわけである[74]。

しかし矛盾しているのは物自体ではなく，矛盾したものを必然的だと考えよと要求するフィヒテの方ではないか。非我が自己関係に於ける自我主観の相関項と考えられる限り，それは意識の構造にアプリオリに属する。他方非我が現象として表象され物自体として感じられる事物と看做されるなら[75]，それは経験に於てしか出会われない。アプリオリとアポステリオリとの混交ではなく正当な統一がはかられるべきなら，次のように言えるかもしれない。非我は常に既に自我に先行している（対象意識なくして自己意識なし），但し全く無規定なものとして（自己意識なくして対象意識なし）。そして自我が自己措定すると同時に，それは

あたかも自我の内的契機であるかのように自我主観に対して初めて非我として反措定されるのである，と。これを次のように言い換えるなら尤らしくなる，と同時にフィヒテとの隔たりも歴然としよう。人間は労働によって自然を加工する（非我の撲滅）過程に於て自己自身を社会的存在として産出する（自我の自己措定）。人間と自然との交渉は，その中で自然が初めて，しかし我々に対する自然としてだけ現象するような認識の超越論的枠組を可能にする（物自体の否定）。けれどもこれらすべては自然が，無規定なものとしてであれ，精神に対して常に先与されているという条件の下でである（物自体の必然性），と。勿論フィヒテはこの思想を受け容れることが出来ない。これは言うまでもなくマルクスの唯物論だからである。『基礎』の難点を誰よりもよく認識していたフィヒテ自身は[76]，観念論の一層の徹底化によって，自我と非我，アプリオリとアポステリオリとの総合を，ひいては体系の分裂と未完結の克服を果そうとした。「実践部門」の公刊の僅か二年後から構想された『新叙述』と1798／99年の『新しい方法による知識学』講義（以下『新しい方法』と略記）がそれである。

Ⅳ．観念論の徹底化といきづまり

知識学の新しい構想を繙くなら，それが『基礎』の挫折をふまえて考案されていたことがよく分かる。ここでは新旧の比較をすれば本稿の目的が達せられる。

(1) 新しい知識学でフィヒテは，意識の事実の分析からではなく，自由に思惟しその上で活動の客観を捨象して自己自身にのみ注目せよという思惟の要求から始めた。要求に従って自己反省をしうるか否かは相手の関心次第であるから[77]，彼はこれを為し得ぬ人とは直ちに袂を分とうと断わっている[78]。さて要求に正しく従うなら私は事行の現場に立ち合ったことになろう。勿論事行がそれとして意識されるわけではないが，事行が為されたことは活動の結果として私自身の自我の思想が私に対して生じたことから推定される。このように思惟の要請を通じての事行から始めて，生じた結果に基づいて自我の活動性を解釈するという方法が『基礎』との最初の相違をなす。「我々は事行から出発して事実へと至った。——本〔『基礎』〕ではしかし逆の方法が採られている。」[79]

ちなみにこの新しい出発の仕方を顧慮する時に初めて，自己措定的自我とスピノザの自己原因或は能産的自然との区別がはっきりする。両者は己れ自身の存在を産出するという点で同じである。しかし自己原因が対象の規定性であるのに対し，自我の自己措定は我々自身の自由な行為の現実的遂行を前提してのみ理解され得るのである。「かの自己意識は己づから迫ってきてひとりでに生ずるわけではない。人は現実に自由に活動しそれから客観を捨象し自分自身にだけ注目せねばならないのである。誰もこのように為すよう強制され得ないし，

たとえそうだと称しても彼が正しく要求された通りに行なっているかどうかを人は知り得ない。要するにこの意識は何人にも証示され得ない。各人がこれを自由によって自己自身の中で産み出さねばならないのである。」[80]これに対して我々は自己原因という思想を持つ，もしくは他人に説明できる。この説明によって思想が本質的は歪曲され或は偽造されるわけではない。さもなければスピノザは定義から始めることが出来なかった筈である。

(2) 勿論新旧の知識学の体系的・内容的な差異は出発の仕方の相違だけに由来するのではない。同様に重要なのは第一原則を，「自我は，措定するとして己れを措定する」(Das Ich setzt sich, als setzend) と修正したことである[81]。実をいうとこの修正された命題は既に『基礎』の中で，しかし三原則から導出される派生命題として姿を見せていた[82]。「措定するとして」という付加語は，自我が自己措定を遂行するその現場に於て己れの活動を二重化し自己の前に立てることを，即ち知的直観という仕方で活動（存立する物ではなく）を意識していることを示している。ここから翻ってみると単なる自己措定には意識が伴うか否かが判明ではなかったのである。「我々にとって自我はこれ迄自己内還帰する活動性であった。——しかしこれは私と同類の他の存在者の中にもある。……それどころか生命のない物，例えば植物も自己内還帰する活動性を持っている……従って別の徴表が付け加わらねばならない。即ちこの活動性から活動性と一緒に思想が生じ，かつそれと直接的に合一されている時に，私は自我なのである。」[83] ここで謂う思想が「措定するとして」によって確保される。だから活動の二重化は後から付け加わってくるのではない。フィヒテは第一原則の「単なる措定」[84]を今やはっきりと「単なる措定ではない」[85]と打ち消すのである[86]。

(3) 一見すると些細なこの修正はしかし，自我の内的構造の把握に著しい相違を惹き起こす。自我は単なる働きとして活動性一般という規定可能なものであると同時に，「措定する」として制限された自己措定であり，現実的な規定された活動性である。自我の活動仕方が最初からこのような具合であれば，自我の無限の活動性を制限すべく自己措定とは独立に反措定される非我が不要になる。非我は今や「静止に於ける自我」として捉えられ，規定されたものとしての自我の概念に対応する規定可能な自我概念である。両義的な非我と自我との対立及び両者の要請された統一に代って，ここでは自我は，自我主観と自我客観の夫々がまた規定可能なものと規定されたものとであるような，四つの等根源的契機から成る統一である[87]。

フィヒテは根源的自我のこの内的構造をば，実践自我をひな型にして解釈しようとしているように見える。私は目的を構想し，この目的に従って特定の仕方で働いて，結果を生み出す。経験界での私のこの目的合理的行動の一般形式を，意識の発生場面に移すとこうなる。自我は目的概念（可規定的な自我客観）を自由に構想し，その際同時に自己を知的に直観する。目的概念に従って自我が働きかけ産み出す概念（規定された自我客観）をば感性的に直

観する。違いは経験界では目的概念が客体の認識によって規定されてはいないにせよ制約されているのに対し，意識の発生の局面では絶対に自由に，自己自身によって規定される，という点である[88]。「上述の多様なものの合一に於けるこの全状態だけが意識を完成させる。私が意識するのは客観についてと目的についての概念だけであり，両者の根底にある二つの直観を意識する訳ではない。」[89]

(4) 非我の両義性の解消は同時に独立的実在という物自体の幽霊からの解放であった。今や物自体は，矛盾してはいるが必然的なものではなくて，独断論的唯物論者に独占させるべき虚構である。勿論経験的自我に対する外界が否定される訳ではない。知識学が超越論的観念論であると共に経験的実在論であるという点はカントと変わらない。またフィヒテは弁証論から『実践理性批判』にかけてカントが物自体として語った叡知界或は本体を認めぬわけでは全然ない，が物自体としてではなく法則に従うものとして超越論的観念論を通じて意識に到るものだとするのである[90]。

もっとも物自体を完全に清算するには，経験に於て表象に対応するものが我々の外にかつ我々の働きには依存しないで在ると感じられる所以が説明されねばならない。独断論の強味は物自体による触発という説明が尤らしい点にある。さてこれに対する知識学の回答はこうである。「確かに我々の認識はすべて或る触発から始まる。しかし対象による触発ではない。」[91] そうではなくて，自由な自我がその本質の必然性に従って一定の仕方で働き，活動性を己れ自身が措定した抵抗によって制限するという「自己触発」[92]である。そして働きのこの法則的必然性に自我が自ら従うことが，経験に於けるあの必然性の感情として現われるのである[93]。

物自体の追放によって観念論は完全に内在的になる。「カントによれば一切の意識は自己意識によって制約されているだけである。つまり意識の内容は自己意識の外なる何かによって基礎づけられていることも可能である。この基礎づけの成果は自己意識の制約に矛盾しさえしなければよい，自己意識の可能性を廃棄しさえしなければよい。しかし成果は自己意識から出現する必要はない。知識学によれば一切の意識は自己意識によって規定されている。即ち意識内に現われるものは悉く自己意識の制約によって基礎づけられ与えられ導来される。そしてそのものの根拠は自己意識の外には全然存在しない。」[94] このプログラムは『新しい方法』で実現された。そしてフィヒテはこの自信があったからこそ，『新叙述』と『新しい方法』で一切の哲学上の対立を観念論と独断論という単純な対立に還元し，『基礎』以上に断固たる態度で後者を攻撃したのである。

(5) 対立するものの交互規定という方法をフィヒテ終生手離さなかったが，自我と非我との対立を第三のものに於て合一するというあの擬似弁証法はもはや体系的進行の方法ではなくなる。代りに採用された方法ははるかに平明で馴染深いものであった。「観念論は，最初

に原則として立てられ意識内で直接に証示されたことが，同時になお他のものが生じなければ可能ではなく，またこの他のものも同時に第三のものが生じなければ可能ではないことを示し，こうして最初に挙示されたものの制約が完全に汲み尽され，それがその可能性の面から完全に理解可能となるまで進むのである。」[95] これが終りまで遂行されると，同時に制約の総括として可能的経験の全形式と範囲とが得られる，というわけである。

この進行方法は制約されたものから制約へと至る神の宇宙論的証明と似て非なるものである。後者が事物の制約の系列を理論的に遡及するのに対し，観念論の進行の範型と動力は自我の目的合理的行動である。即ち，自我が自己自身へと至る為には何が為されねばならないかという予料から自我は中心課題を設定し，この課題を同様に目的論的に構想された様々な中間課題を経て解決しようとするのである[96]。

しかしこの進行は体系の前半を導く方法でしかない。残りの半分は，制約を辿る過程で獲得された最高の総合から，前半に登場した意識の事実を導出し，分析し明晰にする発生的な途である。それ故体系が完遂されるなら，そこには同じものが二度現われる。但し最初は意識の事実として見出され，後にはそれが原理からアプリオリに演繹され基礎づけられるのである。「それ故アプリオリなものとアポステリオリなものとは完全な観念論にとっては二つではなく全く一つである。それは二つの側面から考察されただけなのであり，どのようにしてそれに至ったのかという仕方によってしか区別されないのである。」[97]

(6)　総合と分析もしくは上昇と下降という二つの途とその統一という方法理念は晩年のフィヒテにまで引き継がれるのだが，実を言うとこれは『エネシデムス論評』以来一貫して主張された体系戦略なのである[98]。但し今迄はこの二途は理論哲学と実践哲学との区分に重ね合わされていた。『新しい方法』の講義予告で彼は従来の区分に訣別を告げている。「彼〔フィヒテ〕の講義では哲学を今迄普通に行なわれていたように理論哲学と実践哲学へと区分することは為されない。そうではなく彼は理論哲学と実践哲学とを合一した哲学一般を講ずるのである。実践的なものから極めて自然な道程に従って始めるのであり，或はそうした方がはっきりする場合には，実践的なものから理論的なものを説明する為に，前者を後者の側へ引き込むのである。」[99] これが可能になったのは，自己構成する根源的自我の活動様式が実践自我をモデルにして得られたからである。『基礎』はなるほど理論自我に対する実践自我の優位と両者の統一を主張してはいたが[100]，両者はやはり非我との関係如何に相応して截然と区別され，この区別が理論部門と実践部門との区分を引き出し[101]，体系の未完結にも災いされて両部門の分裂性という印象を植えつけるのに一役買っていた。今や非我の両義性の解消と自我の内的構造の把握の変化によってこの区別仕方は影をひそめる。代りに，自らに目的を課しその実現を目指して活動し産物（今の場合は自己認識）を得るという目的合理的に働く実践自我が全自我の唯一の範型となり，その活動が全体を導くのである。

『新しい方法』はイエナ時代のフィヒテの完遂された唯一の知識学である。たしかに講義の書き取りという制約の故に表現の洗練は欠けている。しかし意識論としての内容の豊かさと体系的な完成度という点では『基礎』の比ではない。それは徹底した観念論の見事な実例を与えてくれる。そしてプログラムを最後まで実行することによって同時に独断論批判の責を果たしている。

後世の解釈が『基礎』をほとんど唯一の中心にして巡ったことはフィヒテにとって悲劇であった。『新しい方法』が著作として完成されていたなら観念論者フィヒテに対する今日の我々の評価が面目を一新したであろうと思われる程である。にも拘わらず彼は新しい路線に従った知識学を1800年にもう一度取り上げ仕上げようと試みた後で[102]，永久に断念してしまう。この路線にも不満を抱いたからである。

フィヒテは『新しい方法』で総合の歩みを進めるにつれて思いもよらぬ洞察に至った。自我の自己統一は確かに達成される。がそれは決して考えぬくことの出来ないものとしてである。従って自我はその本質に於て端的に不可解である，と。この洞察が彼の観念論哲学の基盤を脅かすようになる。

事行の分析が明らかにしたように，自我は主観と客観とに分かれ，この両者が再び規定されたものと規定可能なものとに分離する。各契機は残りの三契機の夫々と対立し関係し合いながら，自我の自己構成過程のその都度の脈絡で様々な規定性に於て現われ或は具体化される[103]。ところで一般に関係づけには因果性，実体（一偶有）性，交互作用の三種類があり，これらはいずれも自我の内部構造の中に登場する。前の二つが依存関係であるのに対し，交互作用は等価なものの間の関係である。そこで自我の自己統一は等根源的な四契機の交互作用を通じて構成されるのだ，と考えられよう。けれども対立するものが単に対立するだけで終るのではなく，その上更に一方なくして他方なしという関係に立って互いに制限し規定し合うことも可能である為には，両者がそこに於て初めてかかるものとして考えられ得る所以のいうなれば土俵が，即ち統一が対立に先立って予め存していなければならない。「対立するものは既に合一されているのでなければ対立しないであろうし合一も必要としないであろう。」[104] そうであるなら交互規定は統一を初めて産み出すのではなく，最初から根底にあった統一を明るみに出すにすぎない。交互規定が必然的に考えられるからには，この統一はある。自我統一は，達成さるべきだが達成され得ぬような努力の目標ではなく，常に既に達成されているのである。（かくしてスピノザのあの統一を非難する理由の半分が崩れる。）それ故統一は自我契機の相関関係からは構成され得ぬが，やはり独自の第五のものとして自我に属さねばならない。「従って我々が持つのは五重のものであり，これらすべてが統合的思惟の中で結合し，不可分に合一しているのである。」[105]

ところが自我統一がこのように関係づけの可能性の制約として立てられると，もはやそれとしては捉えられぬものとなる。「自我性は主観的なものと客観的なものとの絶対的同一性（存在と意識，意識と存在との絶対的合一）の中に存する，と言われる。主観的なものでも客観的なものでもなく，両者の同一性が自我の本質である。……ところでこの同一性を自己自身だとして考え得る人がいるか。全くいない。何故なら自己自身を思惟する為には主観的なものと客観的なものとのまさにあの区別を行なわねばならないが，かかる区別はこの〔同一性という〕概念の中には現われる筈のないものだからである。この区別なくしてはそもそも如何なる思惟も可能ではない。我々は決して両者を一緒に思惟せず交互に順々に思惟するのである。」[108] にも拘わらず我々は自我として常に既に「この考えぬくことの出来ない一なるもの」である。我々は自己の本質に於て自己自身にとって不可解なものなのである。

これは，自我の事行は意識の根底に在るものとして遂行され得るのみであり決して経験的意識には現われ得ない，という出発点の洞察の蒸し返しとしか思われない。意識の構成は事行我から始まった。この出発の方略が正しいとするなら事行我は何らかの仕方で捉えられているのでなければならない。それ故『基礎』では絶対自我は「我々の意識には直接には現われ得ない（がしかし哲学的反省に於て間接的に現われ得る）」とされたのである[107]。勿論そうであっても哲学的反省に於ける事行我の把握の正当性は直接証明されるわけではなく，そこから出発して全体が獲得されることによってしか弁明されない（所謂知識学の循環）[108]。しかしだからといってこの把捉の可能性そのものに疑問が懐かれたわけではなかった。

ところが今や総じて，従って哲学的反省に於てすらも事行は決して把捉されない，と考えられているのである。「知的に直観される」[109] 筈の事行から出発したフィヒテは「最高の総合」を追求する中でこの考えに至った。「哲学は思惟不能な不可解なものから，想像力の根源的総合から，それ故まさに直観不能なもの，根源的思惟から始まる。哲学が始まる第一の作用は思惟することも直観することも出来ない。何故ならかの第一の作用をなしているものの分離が帰結する限りでのみ，何かが意識の中に現われるからである。」[110] 哲学的反省もまた意識の活動としてその可能性の為に，常に既に事行が遂行され主観と客観とへの分離が為されていることを前提している。我々自身がそれであるところの絶対的同一性がこの分離の前提の下でしか思惟され或は直観され得ないとしたら，同一性はこの扱いによって偽造されていないという保証はなくなる。この保証を得る為には我々は我々自身のこの現在の意識を乗り越えてその発生現場に，如何なる意識も前提せずに，立ち合わねばならない。これは自分の影を踏み越えようとする不条理な企てである。にも拘わらずそこから分離が始まる同一性は，意識の構成の始元として，それとして捉えられていなければならない。1800年の草稿で不可解性を承知しながらもこの同一性に迫ろうとしたフィヒテは自分が陥いった当惑を告白している。「しかしひょっとすると合一の種類が異なるのではないか。私はかつて因果

性，実体性，交互作用を据えてきた。（そして当時はこれらの中心にある合一を能くする力を持たなかった。）実にここで初めて絶対的な混乱が現われるのである。」[111] 同時に彼はある予感を抱いていた。「自由と共に初めて絶対性が意識の中に這入ってくる。そして自由によって，最後まで分かたれていた……観念性と実在性が合一されているのである。」

V．スピノザ主義の枠組で展開される観念論

フィヒテが出会った困難は彼に哲学の基礎づけを巡る選択肢を迫る。一方では哲学的思惟が自己自身によって自己を弁明しようとするなら，思惟は自己自身の外へ出ることを拒否し，自我の絶対的同一性に固執せねばならない。しかしこの同一性が遡及され得ぬものとして立てられるや否や，それは一切の思惟の遂行の前提として，考え抜くことの出来ない不可解なものになってしまう。意識がその根本に於て自己自身にとって絶対に不透明であることを，観念論はどうして受け容れることが出来るのか。他方で哲学的思惟の自己関係的な基礎づけを断念して意識を透明にする途もある。自我の内的統一がそれとして捉えられ理解され得るとしたら，それはもはや窮極的なものではなく，自我の外なる，従って自体的な，それ故またやはり不可知な何かによって根拠づけられているのである。しかし哲学的思惟を物自体めいたものに基づける戦略は，どうして独断論に陥いらずに済むというのか。

『新しい方法』のフィヒテは前の選択肢をとってその帰結に甘んじた。世紀の替り目を境にして彼は後の発想に依り，しかも独断論を斥けようとする。その考え方の道筋は次のように推測されよう。――私が自我として現に在る時には，私は自我の本質性格或は法則性に従って必然的にかくかくと在り活動する。自我のすべての質的規定は自我自身の活動の産物である。ところで私が自己自身を自我として措定するあの最初の作用は，絶対的に新しい状態を始める能力としての自由の作用である。それはまさに自由の作用として，発現することもでき，発現しないでいることもできる。その意味で偶然的である。自由の発現は一つの事実なのである。そうであるなら根拠律によって自由の根拠を，従って自我の（質的規定性に関してではなく自我がそもそも在るという点についての）根拠を問うことが出来る。即ち，「自我の根拠は，形式の面からすると，自我自身の中にはない。」[112]

この根拠は自我の外なる根拠として，もはや自我の意の尽にならぬ不可解なものである。もし自我が自己自身をあの同一性として理解し得たなら，またそこから進んで感性界と道徳界の諸規定を自我自身の産物として構成し得たなら，このことは自我の外なる根拠によって可能だったのである。すると自我の外なる根拠は最終的なもの，即ち絶対者であると考えられねばならない。何故ならこの根拠は可知性の総体の外に在るものとしてもはやそれについての根拠を問い得ないものであり，またこの根拠を立てることによって哲学の課題が達成され

のであればその背後へと遡及しようと試みる必要も動機づけもなくなるからである。自我と世界との構成が成就された暁には，その成功を楯にとって，自我は自己の可能性をこの絶対者によって根拠づけられていたのだと理解するであろう。

そうなるとまた，我々が例えば症状を病気の現われとして語るのと同様な意味で，自我と世界とをそれ自体では不可視な絶対者の現われとして，絶対者の可視性の形式として語ることが可能になる。というのも病気が熱や苦痛として現われることに於てのみ己れを示すように，絶対者は決して絶対者としては顕現しないが自我と世界とを通じて自己を告げ知らせると考えられるからである。そこで絶対者を勘定に入れた見地からこう言うことが出来る，一切は絶対者の現象である，と。

この発想の転換によって知識学は，なかんずくスピノザ主義との関係で，驚べき相貌の変化を呈することになる[113]。

(1) まずフィヒテの謂う絶対者が，かつて彼自身，理性の限界を独断的に踏み越えて立てられたものだと攻撃したあの実体に著しく近づく。——絶対者は一切の生成の否定として永遠不変なる存在であり，それで在るところのものとして自己同一的である。現象はそれだけとして見れば在ることも在らぬこともできる事実的なものであるのに対し，絶対者は自己自身に基づいて必然的に存在する。それは現象の多様に対立しかつ多様を統一する無限な一者である。——こうした規定（もしこれらを絶対者の「規定」と呼んでよいのであれば）をスピノザとフィヒテの絶対者は共有する。

(2) のみならず現象が展開される枠組にも著しい親近性が見られる。フィヒテによれば一切は一なる絶対者の現象である。絶対者はそれ自身で存在するが，現象は絶対者の像として，絶対者なしには現存在しない。スピノザにあっても一切のものは唯一実体の様態である。実体はそれ自身の中で在りそれ自身によって概念されるが，様態は実体の中に在り実体を通じてしか理解されない[114]。後期知識学は，神・自我（現象）・世界（現象の現象）という三重の階層を持つ[115]。スピノザの体系にも実体から有限様態への移行の中間項を一つと数えるなら，三重の構造が見出される。

スピノザ形而上学の展開の枠組はこうである[115a]。神は無数の属性から成る絶対的存在であるが，㈠これらの属性の夫々が神の永遠・無限な本質を表現している。㈡次に各属性の本性から必然的に，その属性の永遠・無限な様態が直接的に生ずる。それは例えば思惟に於ては絶対に無限な知性，延長に於ては運動と静止である。㈢更にこの直接的無限様態を媒介にして属性から同様に永遠で無限な様態が，（例えば）「無限な仕方で変化しながらも常に同一に停まる全宇宙の相貌」として生ずる。㈣最後に，有限な個物は，この間接的無限様態の中で，無限な因果連鎖の一項として，規定された在り方をする。

この存在論的秩序は知識学では次のように表現される。絶対者が存在するや，自己自身を写像する生命としてそれは，㈠直ちに自己の像の中へ必然的にかつ直接的に現象する。(Die Erscheinung erscheint.) 絶対者の像乃至は図式Ⅰは，像であって存在ではないという点を別にすれば，絶対者と同じ在り方をする。即ちそれは存在的，自己同等的であって生成せず，唯一であり，永遠無限である，云々。図式Ⅰは絶対者の本質を表現しているわけである。㈡しかしこの原本的現象は絶対者と同様に図式化する生命であるからそれはまた自己自身に対して現象する。(Die Erscheinung erscheint sich.) 現象のこの自己現象が与えるのはもはや直接には神の像ではなく，像の像，図式Ⅱでしかない。ここに於て初めて生成と多が現われる。そしてこの段階で現象は自己を創造し，対自的になる。即ち図式Ⅱの中では，それに対して現象が現象するところのもの (das, dem sie erscheint) つまり主観と，現象するところのもの (das, das erscheint)，客観との区別が生じ，かつ両者は自己現象として一つである。前者は原現象の質的内容を表わすものとして直観であり，後者はその形式的存在を表現するものとして概念である。かくて現象の自己現象は純粋な主観一客観形式である。㈢ところで知識学の中に居る我々は，絶対者の現象とこの現象の自己現象とを見ている。我々もまた絶対者の現象であるから，今の場合，現象（我々）に対して，「現象が自己に対して現象する」ということが現象している。自己現象する現象（図式Ⅱ）と，これがそれに対して現象するところのもの（我々，図式Ⅲ）と同じであるなら，我々を表わす公式として次のように言われねばならない，「現象は，自己に対して現象するとして，自己に対して現象する」と。(Die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend.) これが『新しい方法』での「自我は，措定するとして，自己を措定する」という命題に対応する，新たな枠組の中で考案された自我の公式であることは一目瞭然である[116]。それ故ここでもあの五重性が見られる筈である。即ち，絶対者は図式Ⅰへと現象し，後者は図式Ⅱの中で直観と概念とに分裂し，今や図式Ⅲに於てこの夫々が再び直観と概念（或は主観と客観）とに分かれる。四つの項を統一するのは現象の「見る」という働きの座たる「として」である，というわけである。㈣最後に，世界は（大雑把に言うと）現象に於けるこの五重なものの夫々が更に五重なものに，或はまた別の見方では一挙に無限な多様に分裂することによって，現われてくる。

後期知識学をこのように表面的になぞるだけでもイエナ時代の思想との主題的な繋がりが判然とする，が同時にその始元と枠組とに於てこれ以上にスピノザ主義に近い体系は歴史的に見て皆無であることも明らかである。スピノザに対する以前のフィヒテの攻撃の激しさを想い起こすなら，これは驚べき逆転劇だと映ろう。いったい彼はスピノザ主義者になってしまったのであろうか。然りかつ否である。然りであるというのは——彼の口を真似ると——スピノザ哲学はその精神に於て捉えられるなら知識学にいきつかざるを得ない，という意味

である。しかしスピノザは自己を反省しなかった為に，彼の体系は文字によって著しく損なわれている。在るがままのスピノザ主義は知識学ではない。——この評価を恣意的な遁辞と解されない為にも，かつての批判が今やフィヒテ自身にどうはねかえってくるのかを顧慮しつつ，比較をもう一度行なう必要がある。

（1′）　注目に値することだが，スピノザが絶対者の上述の規定のいくつかを定義に割り当て，残りを定理として証明しようとしたのに対し，フィヒテは何らの議論や釈明も行なわずに，絶対者が端的に左様なものであると断言しているだけである。『基礎』での第一の批判的論点にてらすなら[117]，後期フィヒテはスピノザ以上に独断的に後退してしまったと見られかねない。

この点について直ちに思いつくのは，フィヒテが絶対者の存在とあの規定を，丁度独断論的カント主義者が物自体についてなすように[118]，単に根拠律に従って推論しただけではないのかという心理的解釈である。根拠づけられたものの外に根拠が在りかつ両者が互いに反立するのであれば，根拠づけられたとして理解されるものの存在から根拠が想定され，前者の規定から後者の規定が類推される。前期知識学の上昇の途は容易に神の宇宙論的証明へと改釈されようし，実際フィヒテが例えば1810年の『意識の事実』でとった，外的知覚をもって始め反省的認識へと移行し感性界から道徳界を経て生命，最終目的へと至り最後に絶対的存在へと昇りつめるという道筋は[119]，哲学的常識から見れば壮大な宇宙論的神証明に他ならない。また絶対者の様々な呼称も根拠関係から説明される。例えば自我即ち意識との対立を顧慮するなら絶対者は存在である（この名前の導入によってかつて「存在」と呼ばれた自我内の実在性の契機は今や「現存在」と言われるようになる）。もう一例挙げると1801年や1804年の知識学では絶対者は「純粋な光」と名づけられるが，これは自我は「自己自身を見る目」であるという比喩[120]に対応していると思われる。総じて見ることを可能にししかも目が何か（色）を見る時に決して見ることのできないものは純粋な光（白色光）だからである。こうした事情は心理的解釈を尤らしくする。

しかしこの解釈をフィヒテは決して自己理解として受け容れないであろう。仮に絶対者の存在と規定とが根拠律に従って推論されて得られたのであれば，絶対者は理性推理に服するものとして理性の限界内に置かれてしまう。絶対者は知一般の根拠として知を初めて可能にするものであるのに，この根拠が，妥当だとされた知の法則によって正当化されるなら悪循環である。百歩譲って根拠律による推論が妥当であるとしても，カントによればそれは必然的存在者の概念に至るだけであり，改めてこの概念から必然的存在者の実在が証明されねばならない。しかしこの存在論的神証明は，カントの鮮かな証明批判（即ち独断論への批判）からどうやって免れ得るというのか。

神認識にまつわるこの事情をフィヒテが顧慮に入れていたことは，絶対者に至る為に彼が

採った戦略から推察される。制約の系列を辿る知識学の前半の途を今や彼は同時に，概念，事実的知の滅却過程として解釈するようになったのである。——遡及の系列でその都度先行するものの制約として現われる意識の事実は決して絶対者には及ばないことが見抜かれ，自体的な妥当性が否定される。しかしこの洞察が得られる為には意識の事実がそれとして立てられ吟味されねばならなかった。「概念は滅却され得る為には 措定されねばならない。」[121] 意識の事実の滅却をその全範囲に亘って遂行することによって同時に，意識の事実を担う現象としての我々もまた没落する。しかしこの没落の途はまた我々が根拠へと還り絶対者に帰入する途である。自己否定のこの現実的遂行によって絶対者は，我々が——但し我々としてではなく——常に既にそれであるところのものとして，即ち生命として，直接的な明証性に於て照明されるからである[122]。

かくして絶対者へと昇る途は，体裁上の類似にも拘わらず，理性の力の圏内で動く宇宙論的神証明と意義を異にする。勿論上昇過程では常に，自体的に存立する純粋な生命もしくは存在という思想が捨象され得ぬ導きの糸になってはいる。しかしそれは必然的存在者とか自己原因といった理性の積極的概念とは違って，消極的にそれもやはり思想であるとして性格づけざるを得ないものであり，意識の事実の吟味に際して統制的妥当性しか持たないのである。だからフィヒテの「神証明」の中には，概念によって絶対者を規定し概念からその実在を導出せんと企てる存在論的証明の潜越さが罰せられるのを避けられないという透見が含まれている。曰く，「概念が絶対者に対して力試しをする時にだけ絶対者は不可解なのであり，そしてこの不可解性が絶対者の唯一の質なのである。」[123] 絶対者が理性の限界を越えたところにしか立てられないという事情はイエナ時代も今も変わらない。しかしまさにその故に，絶対者は独断的にではなく，カントの意味での独断を処罰することによって立てられるのである。

ところが神認識についてのこの洞察に於てフィヒテは却ってスピノザ哲学のある側面と結びつくのである。たしかにスピノザの神は実体として，それ自身によって認識されることを定義の中に含んでいるのに対し，フィヒテは絶対者の不可解性を強調する。けれども絶対者が不可解であるのは概念把握する自我にとってであり，無限な実体が自明であるのは所与の概念から推論によって進む第二種の認識に於てではなく全体を一挙に直観する第三種の認識に於てである。『エチカ』で試みられたアプリオリな神証明は，定義の中に神の実在が既に含まれているから証明にならない，としばしば論難される。しかしスピノザの意図は証明によって神の実在を初めて示すということにあったわけではあるまい。総じて定義が第三種の認識によってのみ得られるとするなら，証明即ち第二種の認識は，己れを導くものとしての第三種の認識を現前化させ理解させるという意義を持つのである。他方，第三種の認識に於ては神は対象的に捉えられるのではない。直観知によって我々は神の部分として神と一つ

になり，この合一に於て最高の至福を得る，とされるのである[124]。神との合一という思想をめぐってのフィヒテとスピノザとの類似性が単なる皮相の域を出ないのか否かは，ここでは立ち入らないでおく。いずれにせよ『エチカ』と後期知識学（下降過程としての）の始元の断言的性格は——好意的に見るなら——神との合一という体験に媒介されているのである。

なお蛇足を付け加えるなら，後期フィヒテに於ても自我の主観性の根源性は決して喪なわれない[124a]。絶対者が上述のような具合に生きられるべきものであるなら，自我は絶対者の現象ではあっても絶対者に対して在るわけではないからである。

（2′）　スピノザとの関係で後期フィヒテにとってより重要なのは絶対者から有限者への移行の問題（下降過程或は本来的知識学）である。既にイエナ時代にこの移行はスピノザの体系では為されていないという論点が見出された[125]。但しその時には単なる指摘に停まっていた。フィヒテがスピノザ主義の外枠を採用するや直ちにこの問題は現実的重要味を帯びる。1801年の知識学でのスピノザ批判はこれを唯一の論点としている[126]。本質的に同じ批判が1812年の講義で繰り返された[127]。ここでは後者に従って見ておこう。

一なる絶対的存在は如何にして無限に多様な事実的存在へと到るのか。絶対者はそれ自体に於て多様であり，その限りで事実的なものである，というのがスピノザの解決である。この解決は絶対者の性格を事実的なものに分与伝達しこれによって逆に絶対者を事実的なものの法則に服せしめるということを意味する。そうなると絶対者の自立性，生命，自由が抹殺されてしまう。それは硬直した死せる存在になるのである。これとは違って知識学は事実的なものに全く別の存在形式を，即ち絶対的存在からきっぱり区別された現象を割り振る。現象は在ることも在らぬことも出来る偶然的なものである。ところで我々は現象を現実に見出す。そうであるのは絶対者が必然的に現象するからである。絶対者との結びつきが理解される暁には，現象もやはり必然的に在る，と言われねばならない。しかしこれによって絶対者と現象との区別が廃棄されるわけではない。「現象はその現実性に従って必然的だと認識される。これに対して絶対者はその必然性に従って，現実的に存在するとして認識される。絶対者は形式の上からも必然的である。現象は現実的，偶然的である。」[127] スピノザは必然的なものと事実的なものとのこの区別を捉え損なったが故に，多を齎すべく絶対者を規定するものと規定されたものとに二重化してしまう。そうなると絶対者はいずれにしても相対的なものとなり，その上絶対者を事実的なものの法則に服せしめることで体系内で死せるものの必然性の支配を許してしまうのである，云々。

以上の議論でフィヒテは一と多の問題と無限者から有限者への移行の問題とを同一視している。彼にあっては両者は同一であっても，公平な目で見れば，スピノザの体系ではこの二つの問題がぴったり重なるわけではない。一と多は一方ではたしかに無限なる唯一実体と無数の有限様態との関係である。けれども他方で実体と属性との関係も一と多であり，フィヒ

テはこれを捕えて絶対者はそれ自体に於て多である，と言うのである。ところが属性は有限者ではなく，神の永遠無限の本質を表現するものとして無限者である，但しその類に於て無限なのであるが。スピノザは神が絶対的に無限でなければならないと考えたから，神をばこうした属性を無数に持つ一なる実体であるとした[128]。しかし属性が実体の本質を表現する限り，両者の区別は伝統的な三種類の区別の中で最も弱い distinctio rationis にすぎない。それ故彼は「実体」と「属性」とをしばしば無差別に使う。このような語法をしても属性が実体の本質の表現であるという点さえ押えられているなら混乱は生じない，と考えたからかもしれない。そしてフィヒテの論難は，スピノザの実体と属性との区別と連関につきまとうこの曖昧さを衝いているのである。1801年の知識学から引いてみよう。「彼〔スピノザ〕はかかる〔実体から偶有性への〕移行を全く問わなかった。だから根本的には如何なる移行もなく，彼の実体は実体ではなく，彼の偶有性は偶有性ではない。そうではなくて彼は或る時はこう，或る時はああ呼んで手品を使っているのである。」[129] この論点は現代の我々にとっては目新しいものではない。——他方で無限者から有限者への移行は同様に一と多の関係であっても，スピノザの場合実体一属性の関係（これはそもそも移行の関係ではない）とは全く異なる。そして私は先にこの移行の形式的構造がフィヒテとスピノザとで正確に対応することを指摘したのである。ところがフィヒテは二つの問題を区別していないから（そして恐らくスピノザの無限様態が彼の目からは逃れているから），この対応性を——私が指摘したような形では——見出し得ない。上の引用に続いて彼はこう言う，「両者〔実体と偶有性〕の区別を設ける為に彼〔スピノザ〕は後になって偶有性としての存在を〔様態へと〕無限に分裂させた。これは新たなひどい誤まちである。というのも一体彼はどうやって，それ自身の中け融け去る無限性の中で確固たるものへ到達するというのか。」[130] 勿論，属性一無限様態一有限様態の推移関係がスピノザでは全く形式的な証明で片づけられ事象的な明晰さが齎されていないと言うことは出来るし本当であろう。けれどもフィヒテが必要以上の混乱を見出したのはスピノザに内在的ではなかったからである。

両者のすれ違いの原因とフィヒテの批判の真意は容易に分かる。すれ違いは，いうなれば存在論的差異をどこに設けるかの相異に由来している。スピノザはそれ自身の中に在るか否か云々の基準によって，実体（属性を含む）と様態（無限様態も含む）との間に一線を画した。フィヒテが存在と像との峻別という基準によって截然と別つのは，絶対者と絶対者の現象（図式Ⅰ，スピノザの属性に該当する）との間である。これによって彼にあっては一と多の関係が無限から有限への移行に重なる。そこで批判の真意はこうである，「一切の誤謬は例外なしに，像を存在と取り違える，という点に存する」[131]，と。一見するとスピノザの基準と同じことを意味する基準によって，フィヒテは存在論的秩序づけ以上のものを狙っていた。哲学と生そのもの（絶対者）とを区別し，もって独断論を防止することがそれである。

Ⅵ．観念論と独断論・再説

存在と像（絶対者と現象）との混同に対する警告はフィヒテをカントの独断論批判に独特の仕方で結びつける。カントは物自体と現象との区別をごたまぜにし，必然的ではあっても理性の限界外に置かるべき物自体をあたかも形而上学の内部で扱っているかのように振舞う態度を独断的と呼んだ。ところが既に見たように，『新叙述』と『新しい方法』のフィヒテはそもそも物自体を全く廃棄してしまった。そして今，絶対者と現象との截然たる区別を説く点では同様な区別を主張するカントに一致するが，絶対者を知識学の始元に据えているように見える。彼のこのいずれのやり方もカントの目には独断論と映ろうし，またこの二つのやり方はやはり反目し合うと思われよう。けれどもこの嫌疑は本質的な点に於て濡れ衣である。

私はこれ迄後期知識学が絶対者から始まるかのように述べてきたが，実を言うとこれは正確ではない。なるほどフィヒテには神・自我・世界という存在論的階層が歴然としている。のみならず彼はこれを知識学の「絶対に新しい点」[132]だと誇ってすらいる。意識（像）から独立でそれの根拠であるような自体としての絶対者を持つのであれば，知識学は超絶的一実在論的である。けれどもこの絶対者は矛盾してはいるが必然的だとされた『基礎』の物自体ではないし，感性を触発し物の印象を生ぜしめる独断論的カント学派の物自体（そして『新叙述』時代のフィヒテはこれを虚構として追放した）でもない。繰り返すように絶対者は，我々が現象としての自己自身の否定を遂行する中で我々自身によって生きらるべきものに他ならず，独断的・対象的に措定されたのではない。そして決定的に重要なことは，学としての知識学は絶対者そのものではなく絶対者の現象（図式Ⅰ）を始元とする，という点である。「哲学は生ではなく，生の像にすぎない。」[133]勿論絶対者は認識される，しかしそれは現象が絶対者の可視性の形式として把握されるという仕方でのみ認識されるのである。あの三重の秩序は学の中で洞察として得られるものであり，学の枠組そのものを成すわけではない。知識学は現象の内部だけを動く。それは決して「存在の学」ではなく「現象の学」に停まり続ける，即ち超越論的観念論なのである[134]。

知識学のこの自己規定はかつて説かれた観念論と独断論との対立が今でも哲学内部での対立として残っていることを示唆する。たしかに「独断論」という言葉は後期フィヒテにはあまり見られなくなるし，晩年にはこの「まぎらわしい名前」を避けて「唯物論」と呼ぼうと提案している[135]。その上彼が新たに知識学の論敵に加わったシェリング（自然哲学及び同一哲学の時代の）の応接に追われた為に，観念論と唯物論的独断論との対立の影が薄くなったことは否めない。しかしこの対立が残っていることを彼は認めている[136]。のみならず死

の前年の『知識学入門講義』(1813年) で彼はこれを「新しい感覚」と「古い自然的感覚」との対立として描き出した。後者には唯物論だけでなくシェリング，スピノザも含まれるが，この相違にも拘わらずフィヒテの説くところは[137]『新叙述』の『第一序論』を彷彿させる。——

新しい感覚とは「精神の見る働き」として反省の自由な力である。自然的感覚に捕われている人は，自らに与えられるものを在るがままの物と看做し（物の存在措定），それで満足してしまう。しかし新しい感覚を持つ知識学はこの存在措定を出来上がった所与とは見ずに，その根拠を問うてそこから構成する。これによって自然的人間の物への隷属が断ち切られる。それ故新しい感覚は，人間が自由で自立的な存在者へと自己形成する所以の解放的関心である。かかる感覚は素質としてはすべての人間に具わっているが，現実には大抵の人々が自然的感覚の段階に停まっている。『第一序論』が人類の二段階を説いたようにここでもフィヒテは人類を二つの部類に分けて対立を硬化させる。しかし関心の差異の故をもって独断論者を一気に踏び越えようとする傾向の強かった『第一序論』とは異なり，ここでは彼は観念論へと高まる可能性を示唆している。何故なら新しい感覚は各人の中で各人自身によって開発され陶治され得べきものだからである。知識学の入門はこの新しい感覚の覚醒への手引きである。従って知識学の課題は「人類の改造」という最高の実践的問題へと窮極するのである，云々。

以上から振り返って，スピノザが絶対的存在と事実的存在との区別を捉え損ったのは彼が自己反省しなかったからであり，自然的感覚に与えられるがままの物の在り方をもってしか絶対者の在り方を考えられなかったからである，とフィヒテの側から言うことが出来る。その限りでスピノザは独断的であった。（これはイエナ時代の批判的論点の一つの再現である。）彼が自然的感覚の呪縛から自らを解放し反省したなら，彼は実体が絶対者そのものではなく絶対者の現象（図式Ⅰ）にすぎないことを見抜いたであろう。この改善を経たスピノザの体系は知識学と真に平行する。第一に，絶対者の現象は，絶対者そのものではないという否定を含んだ存在，絶対者から閉め出され制限された存在であり，法則に服している。これは多様へと至る為に法則に服しめられたスピノザの実体と同じものである。第二に知識学に於てもスピノザ同様一即全であり，一切のものは一者の中に在る。但しこの一者とは絶対者そのものではなく絶対者の現象である[138]。要するに「スピノザが存在の中で行なったのと全く同じ具合に知識学は現象の内部で仕事にとりかかるのである。」[139] かくしてスピノザの哲学はその精神に於て捉えられるなら知識学である，というわけである。

最も整合的な独断論として知識学に真向から対立するスピノザ主義から真の精神に於て理解されるなら知識学に一致するスピノザ主義へという評価の変化が，同時にフィヒテ自身の

知識学の変貌を測定するものであることはいまさら言うまでもない。にも拘わらず彼はスピノザに対しても自分自身に対しても筋を通している。以前のスピノザ批判は，我々が見てきたように，重点を変えこそすれ実質を喪うことなしに繰り返されている。但し，絶対的統一を立てること自身に対する論難は，知識学の転回がまさにこの点をめぐって為されたが故に，批判的論点として継承されてはいても異なった意味合いを帯びてくる。即ちそれは知識学の転回に伴なって為された観念論と独断論という対立の位置づけの変更に媒介されるのである。

フィヒテがこの対立を言い出した時，彼は表象の中に現われる二つの因子の一方を捨象し他方を経験の外にその根拠として立てる，という問題設定の下で考えていた[140]。この仕方で取り出される物自体と自我は原理そのものとしての理論的権能に於ては同格であり，それ故いずれを選ぶべきかは哲学する者の関心に委ねられる。けれども物自体を説明原理とする独断論は課題を果たし得ないし，超越論的自我から出発する観念論では原理自身が不透明になってしまった。唯二つの可能的体系がこの有様であるなら，懐疑論への撤退を潔しとしない限り，問題設定そのものに疑いが向けられねばならない。

この行き詰りを打開したのが，最終的なものは自我自体でも物自体でもなく，それとしては言い難い何かであり，その同じものが物と意識という異なる在り方をするものへと分かれるのだ，という発想であった。もはや観念論か独断論かという二者択一は根源的ではない。新しい発想が，最初の問題設定が陥いった困難を克服し哲学の課題の遂行を可能にするのであれば，それは哲学に残された唯一の途である。これ以外になお考えられるとしたらそれは，あの最終的なもの，即ち絶対者をもっぱら観念論的或は唯物論的に一面的に解釈するか，それとも絶対者にそもそも至らないかのどちらかである。このいずれもが新しい途とは別の同格の権利をもつ可能的選択肢ではなく，その誤りがアプリオリに明らかなものであることは言うまでもない。しかしこの誤りが晩年のフィヒテの謂う自然的感覚の狭隘に由来するのであれば，それは「独断論」と呼ばれて然るべきである。何故ならこの狭隘さこそイエナ時代のフィヒテにとって独断論者に理論的無能力と道徳的欠陥とを余儀なくさせたもの，即ち反省の欠如だからである。

物と意識とを両者の根底に置かれた同じ中性的なものの二つの異なる現象とする彼の思想は，前世紀末から今世紀前半にかけて，ベルグソンのイマージュ，ジェイムズの純粋経験，マッハの感覚一元論，西田幾太郎の場所的直観等々として流行した思想と根本に於て共通している。そうは思われないのは，こうした哲学者達がこの思想を観念論と唯物論との対立を乗り越える方策として打ち出したのに対しフィヒテは観念論を救う為にそれに至った，という経緯の差が構成に於ける隔たりを大きくしたからである。即ち彼らとは違ってフィヒテは根底にある同じものから分かれたものを直ちに経験的な物と意識とはせずに，像（図式Ⅱ）の二要素と解し，この像の自己関係（図式Ⅲ）をもって経験の説明原理としたのである[141]。

(図式Ⅲ，つまり自我はこう言い換えられていた，「現象は，原理として，直接的に自己に現象する」[142]，と。) しかしこの反面で，かの哲学者達にはその意図に反してともすると根底の同じものをまたしても観念論的に解釈しがちな傾向があると指摘されるのに対し，徹底的な観念論者で押し通したフィヒテが絶対者を観念論的に解することを断固として拒否したのは興味深い対照である。観念論を維持しようとするなら，絶対者そのものは生きられるべきものとして哲学からはみ出さざるを得ない。哲学の始元はあくまで絶対者の像（図式Ⅰ）たるべきである。スピノザが後期フィヒテによって独断的だと断罪されねばならなかったのは，逆説的に聞こえようが，絶対者の観念論的解釈（存在の像への引き下げ）の故だったのである。

とはいえ新しい発想そのものを，フィヒテが（シェリングからではなく）スピノザから学んだであろうことは十分考えられる。1797年の講義で彼は次のように言っていた，「スピノザ主義の中には，思惟するものは延長するものでありこの逆も然り，ということは含まれていない。そうではなくて，一なるものが根底に存し，これが本質的なものであって，それは自体的に何であるかは言われ得ず，ただこの二つの仕方で発現するだけなのだ，とスピノザは言う。」[143] にも拘わらず自分の問題設定に捕われていたフィヒテは，このように解されたスピノザ主義の意義を認めず，実体をその硬直性の故に『基礎』の時と同様に独断論者の物自体としか看做さなかったのである。

しかし後期のフィヒテにとってスピノザの実体が自分の絶対者と同じ発想の上に立てられたものであることはまぎれもなかった。スピノザはもはや単純に独断論者であるわけではない。彼の哲学について為されるべきは，知識学とは両立し得ないが反駁不可能な体系を建てた「スピノザが生き還り我々の体系を見た時に，彼が自分の体系を捨てるであろう，と望むこと」[144] ではなくて，如何にしてあの無限な実体への上昇を可能にするのか，また如何にして実体をその硬直性から解放し多様へと下降させ得るのか，要するに一から多への移行と多から一への還帰という「総合的周行」を如何にして考えられるようにするのか，である。そしてこれこそ知識学の理論的課題のすべてなのである。

〔注〕

フィヒテからの引用・参照の指示は，I. H. Fichte 版全集（無記号），アカデミー版全集（'GA' と略記），H. Schulz 編往復書簡集（'Br' と略記）の巻数と頁数をもって行なう。スピノザの『エチカ』は 'E' と記し，部，定理番号等々で該当箇所を表わす。引用文中の強調及びカギ括弧内の補足は引用者による。

1) Br. II. 481 2) Br. I. 126f 3) GA. II, 3. 237n 4) I. 101 5) I. 422–435 6) I. 424f, Vgl. I. 456. ちなみに根拠律はフィヒテ哲学の全発展に亘って重要な役割を果している。Vgl., z. B., I. 110ff, II. 213, 218ff, V. 410, IX. 198ff 7) 本稿,141頁 8)I. 432 9) Kant, K. d. r. V., B. 765f. 10) B. XXXVf., B. 786 11) A. 395 12) B. 274, A. 377 13) I. 433 14) I. 433 14a) 本稿126頁 15) I. 513 16) I. 433 17) I. 434 18) I. 434 19) Br. I. 308, 319 20) Vgl., Baum, G.,; Anesidemus oder der Satz vom Grunde, in: *Zft. f. philos. Forschung*, Bd. 33, Hft. 3, 1979, bes. S. 354–359

21) I. 19　22) Br. I. 563　23) I. 120　24) I. 122　25) E. II. 24-29の dem.　26) E. II. 7　27) I. 121　28) フィヒテはスピノザを受容して同一哲学を理性の定義から始めたシェリングについて次のように評している。「このような説明或は実質的定義によるのでは，定義された対象は出来上った客観として立てられ孤立してしまう。だから私はここから次への，或はもっと先の思想への移行がどう為される筈なのか分からない。」(XI. 371)。　29) I. 87　30)以下，拙稿「スピノザに於ける真理の明晰判明性（上)」(大阪大学人間科学部『年報人間科学』第2号，1981年）第Ⅰ節参照。　31) フィヒテもスピノザを引き合いに出して真理の明証説を積極的に主張している。Vgl. GA. II, 5.51　32) I. 91　33) 本稿.126頁，137頁　34) I. 101　35) 拙稿，「スピノザに於ける真理の明晰判明性（下)」(『大阪大学人間科学部紀要』第7巻，1981年）第Ⅵ節参照。36) I. 100　37) GA. IV, 1.370　38) 本稿136-7頁　39) 後の1804年の知識学でフィヒテはこの対立を，スピノザを引き合いに出しながら，没落すべきは神なのか我々なのかという二者択一として示した。Vgl., X. 147　40) フッサールの「人間的主観性のパラドックス」(Husserliana, Bd. VI. S. 183) を想起せよ。　41) I. 100f, Vgl., GA. IV, 1.369　42) この後批判的言辞が述べられ本稿での論点 (b. 2) に続くが，その部分はフィヒテの立場を表明しているにすぎないからここでは省いた。43) E. II. 1,3　44) Ⅱ節(2)の(b)，Ⅴ節(2')　45) Vgl., Schüssler, I.: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre,* Klostermann, 1972　46) I. 435-438　47) GA. IV, 1. 367　48) E II. 5,6, E. III. 2　49) E. II. 20,21　50) G. A. IV, 1. 370　51) I. 430　52) GA. IV, 1.369　53) III. 119　54) Vgl., Harris, E.: Fichte and Spinozism, in: *Der transzendentale Gedanke,* F. Meiner, 1981, SS. 407-420　55) フィヒテはスピノザ主義及びすべての決定論に共通の難点として次のように説いている。「各人が無限なる思惟のこの規定された変様である，そして各人が神性の別箇の変様であり，一切が必然的であるのだから，各人は別様に思惟する。するとスピノザ主義が自分の体系の普遍妥当性を主張するなら自己矛盾に陥いる」(GA. IV, 1. 370)。勿論これは単なる戯画化にすぎない。スピノザなら imaginatio の理論で応酬するであろう。　56) I. 431　57) I. 427　58) I. 98。第一原則の必然性を私はデカルト，カントとの連関で述べておいた。拙稿「過渡期のフィヒテの自我について」(『哲学雑誌』第764号，1977年）参照。　59) GA. II, 3.40　60) I. 104　61) I. 110　62) I. 143f　63) 矛盾律をあっさりと徹廃することによって陥いる無統制が避けられるべきであるなら，自我と非我との二元的対立の路線に沿って目標に達する為の方策として考えられるのは，統一を「無差別」として予め据えて対立を量的対立へと矮少化するか（シェリング)，自我と非我との同一化を無思想なものと認めつつも密輸入し（「無限判断」)，達成された全体の立場から回顧してこの密輸入の必然性を証しする（ヘーゲル）という戦略であろう。第一原則と第二原則の夫々の形式の面からの無制約性に固執したフィヒテは，このいずれも採れず体系の未完結に甘んじざるを得なかった。64) I. 144　65) フィヒテが終生手離さなかった「努力」という概念は，或はスピノザの "conatus" (E. III. 7) をヒントにして得られたのかもしれない。一方は自我の同一性を目指す努力，他方は「各々のものが自己の存在に固執する努力」という相違いはあるが，着眼点，発想の類似性は見紛うべくもない。　66) 第Ⅱ節(1)の (b. 1,2)　67) Hegel: *Differenz-Schrift,* Werke, Bd. 2, Subrkamp, S. 68　68) Vgl., I. 260n, 472, GA. II, 3.233　69) このように考えて私は（122頁）第二原則の導入を説明した。　70) I. 275　71) I. 218　71a) I. 252f, Vgl., I. 265　72) I. 283　73) I. 283f　74) I. 281　75) I. 29n　76) Br. I. 556, Br. II. 21　77) 本稿112頁　78) I. 522　79) GA. IV, 2.33, Vgl., I. 468　80) I. 429　81) I. 528, GA. IV, 2.30 ff　82) I. 193, 201, 218　83) GA. IV, 2.141　84) I. 92　85) I. 528　86) この修正の持つ意義の重要性を私は Henrich, D.: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Subjektivität und Metaphysik,* V. Klostermann, 1966, S. 188ff から学んだ。　87) GA. IV, 2.34-40, 前掲拙稿(註58))第三節参照。88) IV. 9　89) I. 464　90) GA. IV, 2.164f　91) I. 488　92) GA. IV, 2. 52f　93) I. 441　94) I. 477　95) I. 466 Vgl., IV. 76　96) GA. IV, 2. 107f　97) I. 447　98) GA. II, 3. 128f, 175, 177; I. 22f, 219-224　99) GA. IV, 2.17　100) I. 263f, 277　101) I. 125f. ちなみにこの区別は『基礎』の理論部門が「体系的スピノザ主義」である (I. 122) という奇妙な自己誤解を生み出した。彼がこのように考えたのは理論部門の根底をなすのが「自我は，非我によって制限されたとして，自己自身を措定する」(I. 126) という命題であることに由ると思われる。しかし「非我によって制限された」という特徴に結びつくのはスピノザ主義ではなく，唯物論的独断論である。またフィヒテの自己理解に於けるスピノザ主義との結びつきがこの点にあるのではないとしても，「各人の自我が唯一最高の実体である」(I. 122) という思想は，独我論でないとすればスピノザよりもはるかにライプニッツに近い。もっともフィヒテはライプニッツ主義をつきつめるとスピノザ主義にいきつくと考えていたから (I. 101)，彼の自己理解にもそれなりに筋が通っているとはいえるが。いずれにせよこの自己理解はフィヒテに於ける理論哲学と実践哲学との分断の止揚と共に姿を消した最もうつろい易いものであったことは言を俟たない。　102) GA. II, 5.

331ff 103) GA. IV, 2.36f, 78f, 83, 110, 164, 185etc. 104) GA. IV, 2.187 105) GA. IV, 2.190 106) IV. 42 107) I. 277 108) I. 72ff 109) GA. IV, 2.30f 110) GA. IV, 2.236; Vgl., GA. II, 5.362 111) GA. II, 5.374 112) IX. 229 113) 以下は主として1812年の知識学に基づく (X. 326-368)。ここでは両者の並行性を指摘することだけを目的にしているので，説明や分析は一切省いた。114) E. I. def. 2, def. 5, 115) Vgl., z. B. V. 381f, IX. 101, 562f 115a) E. I. def. 6, E. I. 21-23, 28, Epist. 64 116) この新しい定式は自我を絶対者との関係で現象として捉えることから出てきたのだが，認知的活動を中心に考えると自我は "Das Sehen sieht sich als Sehen" (IX. 75)と表わされる。 117) Ⅱ節(1)の (b. 1) 118) I. 482 119) 晩年のフィヒテはかっての上昇の途を「意識の事実」と題して，下降の途（これを本来的な知識学とする）から切り離しその入門と看做した。(Vgl., z. B. IX. 404ff)。ちなみに1810年のこの講義はその思想道程からも体系的位置価からもヘーゲルの『精神現象学』に相似している。120) G.A. IV, 1.37,49; II. 37 etc. 121) X. 117 122) 拙稿『語り得ぬもの』一後期フィヒテの知識学に於ける方法と真理」(日本哲学会編『哲学』第29号，1979年) 第三節参照。 123) X. 118 124) E.V. 36&S 124a) Ⅱ節(1)の(b. 3) 125) Ⅱ節(2)の(b) 126) II. 69f, 88-90, 108-110 127) X. 326-337 128) X. 333128) この思考態度は，何故人間が無数の属性の中の唯二つしか認識し得ないのかという問題と絡んで様々な論議をよんでいるが，ここでは立ち入るに及ばない。ちなみに実体に複数の属性を帰せしめることは，一方なしに他方が明晰判明に理解され得るなら両者は異なる実体に属する (distinctio realis) と考えたデカルトに対するアンチ・テーゼであった (E. I. 10C)。 129) II. 88 130) II. 88 131) X. 365, 381 132) IX. 101 133) IX. 569 134) X. 3f, IX. 564 135) II. 623f 136) II. 584 137) 以下は X.3-45による。 138) X. 336f 139) X. 336 140) 本稿109-110頁 141) 本稿134頁 142) X. 359 143) GA. IV, 1.368 144) GA. II, 3.237n

文　　献

註で名前を挙げた方々の他に次の方々の御労作のお世話になりました。記して学恩への謝意の表明にかえさせて頂きます。（発行年は初版による）

Baumanns, P.: Fichtes Wissenschaftslehre, Bouvier, 1974.
Flach, W.: Fichte über Kritizismus und Dogmatismus, in: Zft. f. philos. Forshung, Bd. 18, 1964.
Gueroult, M.: Études sur Fichte, Olms, 1974.
Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, 1968.
Hammacher, K.: Der Begriff des Wissens bei Fichte, in: Zft. f. philos. Forschung, Bd. 22, 1968.
桂　寿一：スピノザの哲学，東大出版会，1956.
同　：近世主体主義の発展と限界，同，1974.
茅野良男：フィヒテと自我の問題，北海道大学文学部紀要12巻，1961.
木村素衛：フィヒテ，弘文堂，1937.
工藤喜作：スピノザ哲学研究，東海大，1972.
同　：スピノザ，講談社，1979.
隅元忠敬：フィヒテ知識学の研究，協同，1970.
Lanz, H.: Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff, in: Archiv f. Gesichte d. Philos., Bd. 19, 1913.
Laut, R.: Die Bedeutung der Fichtesschen Philosophle für die Gegenwart, in: Phil. Jb., Bd. 70, 1963.
Loewe, J. H.: Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse, Olms, 1976. (Nachdruck von 1862)
メディクス，Fr.: フィヒテの生涯と哲学 (1905)，理想社，1931.
大峯　顕：フィヒテ研究，創文社，1976.
Robinson, L.: Kommentar zu Spinozas Ethik, Meiner, 1928.
Schulte, G.: Die Wissenschaftslehre des späten Fichte, Klostermann, 1971.
ders.: Das Auge der Urania, Klostermann, 1975.
Schulz, W.: Fichte-Kierkegaard, Neske, 1962.
清水礼子：破門の哲学，みすず，1978.
竹内良知：スピノザの方法について，第三文明社，1979.

DER SPINOZISTISCHE UND ANTI-SPINOZISTISCHE FICHTE

——Zum Problem der veränderten Lehre ——

Kenichiro FUJISAWA

In ihrem Gesamtbild ist uns die Philosophie Fichtes noch heute dunkel. Die Entwicklung der W. L. (=Wissenschaftslehre) von den Jenaer Fassungen zu den späteren und die Einheit von den beiden sind nicht genug geklärt. Meiner Ansicht nach gibt das Verhältnis von Fichte zu Spinoza eine Perspektive dazu.

Fichte glaubt, daß seine Philosophie durch den Gegensatz zum Spinozismus am besten erklärt wird. Für ihn repräsentieren W. L. und Spinozismus die nur zwei möglichen konsequenten Systeme der Philosophie: Idealismus und Dogmatismus. Der erstere geht von dem Ich aus und leugnet die Selbständigkeit der Dinge selbst. Das Prinzip des Dogmatismus ist das Ding an sich, dessen Produkt das Ich ist. Also sind der Idealismus und der Dogmatismus absolut einander entgegengesetzt, und der Gegensatz von den beiden ist als der Streit um das Prinzip der Philosophie total und gründlich.

Aber wenn wir Fichtes Kritik an Dogmatismus und Spinozismus näher sehen, erhellt es, daß der Dogmatismus, den er kritisiert, mit dem Spinozismus nicht völlig zusammenfällt, weil die Substanz Spinoozas als causa sui nicht das Ding an sich des Dogmatikers ist. Anderseits gewinnt Fichtes Kritik die Gültigkeit nur insofern, als sich der Idealismus als System vollständig verwirklicht. "Die Grundlage der gesamten W. L.", die der erste Versuch war, das Programm des Idealismus zu vollziehen, konnte sich aber nicht vollenden, denn sie an den Schwierigkeiten der Dinge an sich, der der halbherzige Idealismus bedürft, gescheitert hat. Dieses Scheitern wurde durch die Verbesserung des Prinzips und des systematischen Verfahrens überwunden. "Die W. L. von 1798 nova methodo" liefert ein schönes Exemplar des durchgeführten Idealismus. Allein diese konsequente Durchführung des Idealismus bringt das paradoxe Resultat hervor, daß das Prinzip, die Ichheit, absolut unsichtbar und unbegreiflich werden muß.

Diese Verlegenheit zwang Fichet zu der veränderten Beurteilung über Spinozismus, dessn Substanz als die höchste Einheit nun das Absolute der W. L. ist, aus dem das Ich als die Sicherscheinung der Erscheinung erscheint. Alles ist die Erscheinung des zugrundeliegenden Einen Seins, das als Grund von Ich und Welt an sich unsichtbar ist. Trotz dieser Verwandlung der äußeren Form hat sich die W. L. in ihrem inneren Wesen nicht geändert. Fichte zielt darauf, seine Philosophie als die Erschei-

nungslehre, d.h., als den transzendentalen Idealismus im Rahmen der spinozistischen Metaphysik zu entfalten. Für die späten W. L. also hat der Spinozismus zwei verschiedene Seiten. Er ist wahrhaft, insofern er das notwendige Sein als Grund vom Bild hat. Dogmatisch ist er aber, weil ihn der Mangel der Reflexion zur Verwechselung vom Sein mit dem Bild verführt.