The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	フィヒテ哲学における知的直観と構想力 : イエナ期を中心にして
Author(s)	山口, 和子
Citation	哲学論叢. 1977, 1, p. 37-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66739
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

フィヒテ哲学における知的直観と構想力

――イエナ期を中心にして――

山口和子

I

フィヒテによれば、知識学は「知の理論」であり、「知の知」である(以下 I. H. Fichte 編の全集による。II. 7)。従って知識学は「或るものについての知」(II. 14)であるあらゆる「特殊な知」(ebenda)、あらゆる「特殊な学」(I. 57, 62 etc.)の根拠を求め、或るものではなく、人間の知そのもの、意識そのものを対象とする「学一般の学」(I. 46)である。『全知識学の基礎』(一七九四年)において、フィヒテはあらゆる知の根拠として「事行」(Tathandlung)(I. 91, 96 etc.)を考える。事行は自我の純粋なあり方である。自我が意識の根拠へと反省し、捨象しうるものすべてを取り除いた時、残るのは「我在り」という直接的な意識である。この「我在り」が意識の根拠としての事行の表現である(Vgl. I. 96)。「我在り」という意識は、自我にとって、我在りと措定する(setzen)ことによって可能である。自我とは、あるが故に、あるがままに(sowie)、端的に自己自身の存在を措定するものである。自我の、自己自身による端的な自己措定の「働き(Handlung)」が、自我の本質であり、自我の「純粋な能動性(die reine Tätigkeit)」である。かかる自己自身による自己措定の能動性によって、自我はあり、自我はあるが故に、端的に

自己自身を措定する働きである。自己措定の働きの前に、自我の存在があるのでもなく、また働きの結果として自我の存在が産出されるのでもない。自我にとって、その存在と働きは同一である。フィヒテの言葉を引用すると、「自己自身を措定することと、在ることとは自我によって使用されれば、まったく等しい」（I. 98）。従って、自我は自己自身を措定するもの、働くもの（das Handelnde）であると同時に、自らが措定するもの（was es sich setzt）であり、能動性の所産としての事（Tat）である（Vgl. I. 96）。事行は、働くものであると同時にその働きの所産である自我の、働きと働きから生まれる事とが同一なる自我のあり方を示している。つまり、ハイムゼートの言葉を借りれば、事行とは「所産は働きの遂行の内にあり」「働き自身が所産である」[1]自我の本質的なあり方を表わしている。かかる自我は「絶対的な始まり」であり、「絶対的な生成」である。[2] フィヒテは、かかる自我に全実在性を帰する。

存在することと措定することが同一であり、措定する働きと、その働きの所産である措定されたものが同一である自我において、端的に措定された自我と存在する自我とは、同一である。事行なる自我において、「我は我なり」という同一命題は、無制約に成立する。従って、自我は在るということと、自我は自己自身と等しく在るということとは同じである。「Ich bin Ich」なる同一命題における bin は、論理命題「A ist A」における ist が単なるコプラであるに過ぎぬのに対し、存在論的な意味を有する。[3] 働きであると同時に、働きの所産である自我において、「我は我なり」は「我在り」と同一であり、自我の自己措定の働きの所産である。つまり、在るとは自己と等しく在ることであり、自己と等しく自己を措定することである。[4] 従って、「我は我なり」は単なる同語反復ではなく、自己の実在性への、自己の能動性への自己確信（Selbstgewißheit）である。この自己確信は、自己以外の何ものにも依らぬ、自己自身における、自己自身による確信であり、あらゆる意識の、あらゆる知の基礎となる確信である。在るが故に、

自己の存在を、自己の働きを端的に確信する自我は、自己に対して在り、自己に対して自己を措定する、対自存在である。自己自身を措定する働きは、その措定の対象が自己自身である故に、「自己自身へ還帰する（zurückkehren in sich selbst）」（I. 458, 462etc.）働きである。自我が働くものであると同時にその所産であるとは、自我が自己自身のうちへ還帰しつつ、自己に対して自己を構成し、成立せしめる能動性であることを示す。事行なる自我は、働きの主体であると同時に客体である。自己を措定することによってある自我、それ故、その存在を自ら始め、産出する「絶対的主体」（I. 97）としての自我は、同時に自らの働きの対象であり、目的である。事行なる自我の自己同一は、自我の自己を措定し、自己へと還帰する働きにおける自己同一であり、「主体と客体の同一性」（I. 98 Anm.）である。カントにおいて、認識は、主観における概念と対象における直観との綜合において成立すると考えられた如く、知は、主観と客観の合致において成立する。それ故事行としての「主観—客観」（I. 98 Anm.）なる自我が、あらゆる知を可能ならしめるものとして、知性の原理として、知識学の出発点に置かれるのである。自我における同一性は、自我の純粋能動性である自己措定の能動性の所産である。この自我の純粋能動性は、自我の存在の根拠であり、端的に自己自身によって、自己自身において基礎づけられている。それ故に、自己の外にいかなる制約をも有さぬ無限なる能動性である。かかる無限なる能動性を有する自我は、それ自身無限なるものであり、「絶対我」（das absolute Ich）と呼ばれる。かかる絶対我は、自ら自身によって始めるものである故に、自己原因であり、自ら自身を対象とし、目的とする故に、自己目的である。[5] それは全実在性を有し、自己の外にも内にも他者を有さぬ一にして全なるものである。フィヒテの言葉を引用すれば、「絶対我は端的に自己自身に等しい。全ては絶対我において、同一なる自我であり、同一なる自我に属する」（I. 264）。かかる絶対我において、「最高の統一」が実現されている。我々はかかる絶

対我に、スピノザの実体概念との類似を見るであろう。フィヒテ自身も、「スピノザの最高の統一を我々は知識学において再び見出すであろう」(I. 101) と述べている。しかし、フィヒテにおける絶対我は、いかなる実体的なものにも還元されえぬ、[6] 自己を産出する働きであり、絶対的な生成である。絶対我は「能動的なるもの」即ち能動的実体ではなく、「行」であり(I. 440)、能動性そのものである。フィヒテにとって、絶対我はそれ自身で存立するものではない。従って、絶対我は有限な経験的自我を越えた所に、「ある現実に与えられたもの」として存在するのではなく、経験的自我のうちに、経験的自我の根拠として、また「我々によって産出されるべきであるが、産出されえない或るもの」(I. 101) として、それ故「理念」(I. 117,121 etc.)として存在するとフィヒテは考える。従って、事行なる自我は、経験的自我の現実性でもなく、経験的自我を越えた絶対者の現実性でもない。[7] それは「実践的な無限な要求の根底に必然的に置かれねばならぬ自我の理念」(I. 277) である。事行は自我の即自的な姿であり、自我の純粋な本質である。かかるものとして事行は、自己の外に、自我ではないものである非我を有する現実的な自我の理念でもある。自己の外に非我を見出し、そのかぎり、非我によって否定され、制限され、その同一性を失なった自我にとって、事行は、自らが本来あるべきものとして当為である。絶対我における、いかなる媒介をも必要としない、直接的な主観と客観の同一性、直接的な自己意識、フィヒテはそれを「純粋意識」(I. 100) と呼んでいるが、かかる純粋意識は理念として、経験的意識を基礎づける。では、かかる純粋意識がいかなる形で、経験的意識を基礎づけるのかを次に考察したい。

II

かかるいかなる対立をも有さぬ純粋意識は、意識としては成立しえない。意識は、その意識の形式（主観）とその

内容（存在、客観）との対立を介してのみ、その対立を介した綜合においてのみ成立する故に、いかなる対立をも介さぬ直接的な同一性は、現実的な意識としては成立しない。「絶対我には、いかなる区別もなく、いかなる多様もない。自我は自己にとって無であり、措定するものと措定されたものを自己自身において区別しえない故に、自我は全てであり、無である」(I. 265)。事行なる自我は、自己自身にとって無であり、把握しえない。しかしながら、同時に、それは全てである。それ故に、純粋我は直観として在る。かかる直観は感性的ではない故に、「知的直観」(die intellektuelle Anschauung)(I. 463, 464 etc.)である。知的直観は、自我の実在性への、自己の働きへの、自己の同一性への自己直観であり、事行なる純粋我は、知的直観として経験的自我のうちにある。従って、知的直観は事行なる自我の在り方である。さらに、知的直観は、自己自身の内へ還帰し、自己を反省する自我、つまり「哲学者にとって」(für den Philosophen)[8]「意識の事実」(I. 465)である。従って、知的直観は経験的意識のうちに与えられており、かかるものとして、知的直観は純粋意識と経験的意識の媒介をなす。純粋意識は知的直観として、あるいは知的直観を介して、経験的意識を基礎づけ、限定する。知的直観は、事行としての自我を意識の領域へもたらす可能性の制約である故に、自己意識の可能性の制約であり、あらゆる意識は自己意識の統一のもとで成立する故に、あらゆる意識の、あらゆる知の可能性の制約でもある。フィヒテによれば、「主観的なものの客観的なものとして、全ての可能的意識は、そこにおいて、主観的なものと客観的なものが端的に一である直接的な意識を前提する」(I. 528)。かかる知的直観を介して、自我は現実に自己自身のうちへ還帰することができ、対自たりうる。知的直観は、自己自身を反省する哲学者の導きの糸である。[9] このように、知的直観は絶対我の在り方であると同時に、絶対我の働きへの哲学者の直観である。絶対我の働きは、哲学者の、あるいは自己を反省する自我の自己還帰の働きそのものにおいて、意識へともたらされ、

再構成される故に、知的直観は哲学者の働きそのものへの直観であり、自己を反省する自我の純粋な自己意識である。それ故、フィヒテは、知識学において問題とされる知的直観は、「存在への直観ではなく、働きへの直観である」(I. 472) 故に、カントによって否定された物自体への直観、超感性的な直観としての知的直観とは異なると考える。「知識学は、カントの説と完全に一致している。それはよく理解されたカント哲学以外のいかなるものでもない」(I. 469)。 これがフィヒテの確信である。しかし、フィヒテにとって、カントの哲学では「全哲学の基礎」(I. 472) が、問題とされていない。それ故に、理論理性と実践理性は、同じ人間の理性でありながら、一方は、現にある世界に向かう、有限なものとして、他方は、あるべき世界に向かう無限なものとして、いかなる共通の根(die Wurzel)をも有することなしに、両者の間には「見渡しがたい溝」[10]が置かれた。カントの体系においては、人間の生は分裂している。しかし、人間は自由であり、実践的である故に、自己を限界づけ、有限たらしめる現にある世界に向かい、自らの有限性の根拠を、自らに対し明らかにせんとするのである。また、自己の自由への意識、自己意識が可能である故に、人間はかかる自由を実現せんとして、実践的たりうるのである。人間理性を、カント哲学における分裂から救うためには、理論理性と実践理性の間の共通の根が、人間理性の根拠のうちに見出されねばならない。かかる共通の根への問いが、フィヒテをして、無限なるものと有限なるものの交互限定への道を、それ故弁証法への道を歩ませるのである。フィヒテは、かかる根として、事行を、そして、事行への直観としての知的直観を考える。それ故、フィヒテにとって、知的直観は、「自己能動性 (Selbsttätigkeit)」への直観、理念への直観として、「生の源泉」(I. 463) である。フィヒテはこのようにして、「全哲学を純粋我の上に構築せん」(I. 472) とするのである。

知的直観は、自我の働きへの直観であり、働きにおける自己の同一性への直観である。従って、知的直観は「意識

のあらゆる瞬間に現れ」(I. 463)、自我のあらゆる表象に伴う。かかる知的直観によって、「表象は主観へと関係づけられ」、「私の表象」として意識の領域へともたらされる(I. 474)。このように、知的直観は、意識の客観を意識の主観と結びつけつつ、自己自身への直観であることにより、意識の主観と客観を区別する。従って、知的直観なしには、自我は対象のうちに自己を失い、いかなる自己の働きをも、表象をも自覚しえない。自覚しえない働きや、表象は、自我にとっては無である。それ故、フィヒテは、「私は知的直観なしには、一歩も歩みえないし、手も足も動かしえない」(I. 463) と言うのである。かかる意味においても、知的直観は、あらゆる意識の可能性の根源的な制約として考えられる。フィヒテは、このような意識の可能性の根源的な制約としての知的直観を、カントにおける純粋統覚と同一であると考える。カントにおける純粋統覚は、「Ich denke」の意識である。同時に Ich denke は、感性的直観の多様を結合する悟性の「自発性の作用」[10]である。カントによれば、純粋統覚は、「あらゆる表象に伴いえねばならぬ Ich denke という表象を産出することにおいて、あらゆる意識において同一であるような自己意識である」[11]。従って、純粋統覚は、それ自身統一の表象であるが、同時に自発性の作用であり、悟性の働きである。この純粋統覚によって、表象は「私の表象」として意識へともたらされ、その汎通的同一性によって、意識における汎通的連関が与えられる。かかる純粋統覚の統一は、「第一の純粋な悟性認識」[12]であり、かかる統一に基づいてのみ、悟性のカテゴリーに従った綜合統一が可能となり、認識が可能となる故に、意識の根源的な統一である。このような純粋統覚の統一は、経験的認識の可能性をアプリオリに基礎づける統一として、「先験的統一」と呼ばれる[13]。かかる統覚による統一は、自我の自己同一にもとづく「分析的統一」である。この統覚の分析的統一は、悟性のカテゴリーに従った「綜合的統一」の必然的な制約であるが、同時に、綜合的統一を前提とし、綜合的統一なしには

無内容である。統覚の同一性は、感性的多様の綜合を介してのみ可能である。従って、純粋統覚は、悟性による感性的多様の綜合的統一の内において、その綜合的統一を基礎づけつつ、同時にかかる綜合的統一を介して、その同一性を貫く。しかし、カントにおける自己意識は、感性的多様を自己の内容としつつ、自己に還帰する自己意識ではなく、感性的多様をどこまでも自らの他者とする形式的な自己意識である。カントにおいて、純粋統覚は、同一の悟性の働きである綜合的統一を基礎づけ、自らもまた、かかる綜合的統一を前提としてのみ可能であるにもかかわらず、悟性の綜合的統一を、自らの働きとして、自らの内容として産出しえない。カントにおいては、悟性の多様における綜合は、たとえそれが統覚の同一性の前提であるとしても、どこまでも統覚にとって他者である。従って、その同一性は、フィヒテの知的直観におけるごとき、自らを対象とする自我の主観―客観なる同一性ではなく、形式的な同一性であり、形式的な自覚である。カントによれば、自我という表象は、「単純な、それ自体では内容において全く空虚な表象」であり、「全ての概念に伴う単なる意識」であり、「特別な対象を区別する表象ではなく、表象一般の単なる形式」である。[14] 従って、純粋統覚は、表象の産出において、「先験的主体」[15]であるにすぎず、自らの働きと、その産物を対象とし、内容とするrealな自己意識ではない。それは「空虚」[16]な、「最も貧しい」[17]意識である。カントにおける自覚の形式性は、統覚が「それによって、自我が客観として与えられる直観」[18]として考えられなかった点に由来する。カントは、自我の働きにおける純粋な自己意識を、直観として認めなかった故に、「それに対していかなる概念をも持ちえぬ、思惟の先験的主体として表象されるX」[19]として、自己の反省の外に置いた。そのことにより、カントは、統覚の対象を綜合統一する仕方であるカテゴリーを、統覚の働きそのものから、導出することができず、判断表から借りてこざるをえなかったのである。フィヒテは、純粋統覚を知的直観と考えた故に、カントの先験的主体を対象とな

しえ、カテゴリーを先験的主体の働きから、「自己意識の制約」(I.478)として導出しえた。従って、ヤンケの指摘するごとく、対象の可能性の制約であるカテゴリーは、フィヒテにとって「自己意識の根本的な働き(Grundhandlung)」[20]であり、知的直観によってとらえられ、静止せしめられた自我の働きの断面である。それ故、フィヒテにおいて、カテゴリーは、自我の最高の制約である事行のうちに根拠を有し、事行を原理として、自我の働きから演繹される。このように、カントにおいては、先験的主体は、純粋統覚を介して、意識の可能性の形式的制約であるに留まったが、フィヒテにおいては、対象の綜合統一の仕方(Arten)であるカテゴリーを内に有する事行なる純粋我として、知的直観を介し、意識の形式のみならず、内容をも基礎づけ、限定する意識の最高の根拠として、哲学の出発点に置かれたのである。絶対我は、対象のあり方でもあるカテゴリーを、自らの働きの具体化として内に含むことにより、その主観と客観の同一性は、思惟と存在の同一性として、あらゆる意識、あらゆる知のrealな根拠となりうるのである。フィヒテは、全ての意識が自己意識によって制約(bedingen)されると考えられるかぎり、あらゆる意識は、自己意識から導出されねばならず、自己意識によって限定(bestimmen)されねばならないと考える。フィヒテの言葉を引用すると、「カントによれば、全ての意識は、自己意識によってのみ制約される。つまり、その内容は自己意識の外なる何かあるものによって基礎づけられうる。(中略)知識学によれば、全ての意識は自己意識によって限定される。つまり、意識のうちに現れる全ては、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」(I.477)。フィヒテは、純粋我の統一から、カテゴリーを演繹することを通して、自己意識を、全ての意識の制約のみならず、限定根拠となさんとしたのである。

また、知的直観は事行への直観である故に、自己以外のいかなるものにもよらぬ自己能動性、自由への直観であり、

理念への直観である。フィヒテは、かかる知的直観は、カントにおける道徳律への意識であり、カントによって否定された知的直観の実在性は、道徳律を示すことによって保証されうると考えた。フィヒテにとって、理論我も実践我も、同一の自我の自由なる働きであり、自我の自由を前提としている。それ故両者は、自我の自由の根拠である事行及び、事行への知的直観のうちに共通の根を有している。　フィヒテは、かかる知的直観を、「知的直観は、あらゆる哲学にとって、唯一の確かな立脚点である」(I. 466) と述べる。では、このような知的直観と、自己の内へと還帰する理論我及び、自己の外へと超出し、無限へと向かう実践我は、具体的にどのような関係を有するのであろうか。

自我の自己を対象とする無限な能動性に対し、知的直観と共に新しい反省が生じる。自我の純粋能動性は、自己へ還帰する能動性であり、自己への反省の働きである。しかし、この反省は、反省するものと、反省されるものとの対立を有していない反省である故に、意識のうちに現れない自我の働きである。かかる純粋な自我の働きへの直観を介して、自我の働きは、自己自身に対して対象として与えられ、そのかぎり、自我の働きは、限定され、制限される。「私が私を措定するかぎり、私は私を制限されたものとして措定する。……私の自己措定の直観に従って…。私はこの直観に従って有限である　」(I. 489)。かかる知的直観を介した、自己自身による自己限定、自己制限は、「反省への反省」である新しい反省を可能ならしめ、かかる反省によって、自我の働きは意識へともたらされる。この新しい反省において、自我は、自己自身による制限、「根源的な制限性」(I. 489) を持ち、有限なるものとして現れる。自我の第一の措定、「自我は端的に自己自身を措定する」には、自我の無限性が示されており、かかる措定において、自我はいかなる制限をも有さず、自らのうちに全実在性を有している。しかし、ここでは、先に述べたごとく、措定するものと措定されるものとの間に、反省するものと反省されるものとの間に、いかなる対立も存しない。それ故、

かかる自己措定の働きは、経験的意識のうちには現れぬ、経験的意識の根拠であった。新しき反省において、自我は、自己自身に対して自己を措定する。つまり、「自我は、自己を自己自身によって措定されたとして措定する」(I. 276)。この第二の措定においては、措定する自我と措定される自我の差異は対自的である。　しかし、同時に両者は同一なる自我であるべきである。措定する自我は、その措定の能動性が反省されるかぎり、無限である。措定された自我は、その制限が反省されるかぎり、有限である。措定され、制限された自我にとって、自己を措定する自我は、自らを限界づけるものであると同時に、自らがあるべきものとして理念である（知的直観による根源的制限によって、絶対我は、理念として意識へともたらされる）。知的直観を介し、自らのうちへ還帰し、自らの限界と理念（限界への反省によって、理念は生じる）を反省する有限なる自我が、理論我であり、理念を実現せんとし、自らの限界を越へて、無限なるものへと向かう自我が、実践我である。知的直観による根源的制限を介し、理論我は、制限の内にある自己を対象とし、実践我は、制限を越へ、あるべき自己を対象とする。知的直観は、理論我をその限界へと導き、実践我に対し、理論我の限界を越えた理念を課す。このように、理論我も実践我も、知的直観を自らの出発点としている。

自我が制限を越えて、自己の外へ出てゆく無限なる能動性でなければ、制限は制限たりえない。それ故、かかる制限を介し、自己の内へと反省する理論我も存在しえない。「自我のうちに実践的能力がなければ、いかなる知性も可能ではない」(I, 276)。自己の内へと反省し、自己の限界と理念を、「自己の内において、自己に対して(in und für sich)」明らかにしうる理論我なしには、その理念を実現する実践我も存在しえない。「自我が知性でなければ、実践的能力のいかなる意識もない」(I. 278)。両者は互いに基礎づけあい、限定しあう同一の理性の二側面であり、知的直観を立脚点としている。

三

知的直観による自我の根源的制限は、自我の制限の「観念的根拠（Idealgrund）」であり、自我の「制限性一般の必然性」(I. 489) である。かかる自我の制限性への反省、すなわち、「自我は、自己自身を自己自身によって措定されたとして措定する」という第二の措定が、自我にとってfremdなもの、非我に対して自らを開く。「根源的な措定に関係するこの新しい措定が、外からの影響に自らを開く」(I. 276)。この制限性一般は、それにとどまるかぎり、制限への可能性にすぎない。現実的な制限は全て「限定された制限性（die bestimmte Beschränktheit）」である。自我の制限一般の必然性の根拠は、自我のうちに、知的直観のうちにある。しかしながら、かかる制限が現実的な特定の制限となる根拠は、自我のうちにはない。「制限一般の限定性は演繹されない。（中略）それは全ての自我性を制約するものである」(I. 489)。かかる限定性は、自我にとって「絶対に偶然的なもの」（ebenda.）であり、その根拠は自我の外にあるもの、自我の自己措定には依らぬ非我のうちに、求められねばならない。自我は、知的直観という「生と意識の原理」とその「可能性の根拠」を有している(I. 279)。しかし、生と意識を現実的たらしめる根拠は、自我のうちにはない。従って、自我はその「現存在から見れば（Dasein nach）」、非我に依存している(I. 279)。自我は、現実的な意識、現実的な生であるためには、自我の能動性に反立する力、非我の能動性を前提せねばならない。それ故、非我は、自我の制限の「実在根拠（Realgrund）」である。自我は、非我を措定することなしには、自らを制限されたとして措定することはできない。しかし、同時に、自我の自己措定への直観による根源的な自己制限なしには、非我は自我に対して存在しえない。非我は、自我の制限性一般を、限定された制限性として具体化させる制約であるが、同時に、かかる自我の根源的制限性の産物である。観念根拠なしには、実在根拠も

可能ではない。非我は自我に対してあることなしには、自我に対するものとして自我によって措定され、そのかぎり、自我のうちにあることなしには、自我に対して自我から独立した実在性を有することはできない。自我もまた、かかる非我による制限なしには、現実的な実在性を有することはできない。かかる自我において、実在根拠と観念根拠は同一である。「観念的であることなしには、自我にとって、何ものも実在的ではない。それ故、自我においては、観念根拠と実在根拠は同一である」(I. 280)。自我において、措定することと在ることとは同一であった。観念根拠と実在根拠の同一は、かかる自我の本質のうちに基礎づけられている(I. 176)。知識学が、自我の現実性の制約として非我を前提し、そのかぎりで、自我から独立した力を非我に認めるかぎり、知識学は実在論的である。しかし、知識学は、自我の現実的な生、現実的な意識を、自我自身の本質によって基礎づけ、限定し、自己に反立する非我の存在の可能性をも、自己自身のうちから説明する。そのかぎり、知識学は観念論的である。自我の本質である事行は、無限なるものであり、無限定なるものである。かかる事行は、フィヒテにとって純粋意識であり、アプリオリなものである。アプリオリなる事行によって、限定されたアポステリオリなる経験的意識を基礎づけ、限定せんとする知識学は先験的である。フィヒテは、かかる知識学の立場を、実在―観念論（Real-Idealismus）、あるいは観念―実在論（Ideal-Realismus）と呼び、先験的観念論と呼ぶ。

カントにおいて、無限なるものと有限なるものが質的に対立せしめられ、両者の間に越ええぬ断絶が置かれたのは、周知のごとくである。フィヒテが先験的観念論の領域の中で、いかにして無限なるもの、すなわち物自体を自らの体系のうちにとり入れ、いかにして無限なるものと有限なるものとの間に横たわる深淵に架橋し、無限なるものを有限なるものの根拠たらしめたか、その能力は自我のいかなる能力であるかを次に考察したい。

四

物自体は、カントにおいてはdenkbarであるが、erkennenbar ではなかった。しかし、それがdenkbarであるかぎり、物自体は自我に対してある。もし、物自体が自我に対して存在しないとするなら、かかるものは自我にとって無であり、自我を触発することもなければ、自我をその有限性のなかに限界づけることもない。カントにおいても、物自体は、批判理性に対して存在していた故に、批判理性の限界概念たりえたのである。従って物自体は、あるいは非我は（フィヒテにとって、物自体と非我は同一線上にある。あえていえば、物自体は、フィヒテにとって、いかにしても表象しきれぬ非我性である）、自我に対してのみ存在する。非我が自我に対して在るとは、自我によってとらえられ、限定されうるものとして、「自我の領域」のうちにあり、その「表象法則」の支配下にあることを示す（Vgl. I. 289）。同時に対してあるとは、非我の自我からの独立性を示す。非我は、その存在根拠を自我による措定のうちには有さない。自我は非我を単に措定するのではない。自我による非我の措定は、単なる措定ではなく、自己に対する「反立（Entgegensetzung）」である。従って、自我にとって非我は、「有限な存在者によって単に感じられるが、認識されない反立された力」（I. 280）以上のものではなく、自我が非我を介して産出する表象は、非我を介して具体化された自我自身である。非我は自我の外にある。フィヒテは、物自体を、自我のうちにあると同時に外にあるという、二つの対立する規定においてとらえることにより、一方では、自我がそれを越えることのできぬ限界概念として（それ故にフィヒテの哲学は超越的観念論から免がれうる）、他方では、非我による制限を克服し、自由を実現せんとする自我の「必然的な理念の対象」（I. 283）として（それ故、知識学は、非我による自我の制限を限定されたものと考える独断的実在論とは異る。自我の制限は、かかる制限を越えんとする自我の努力によって、無限定（unbestimmt）

に無限へと拡大される)、従って自我を自我たらしめるものとして、自らの体系のうちにとり入れた。フィヒテにおける経験的自我は、自らの限界を克服せんとする努力において成立する。自我は、本質的に実践的である故に、物自体を対象となしえ、物自体との必然的な関係のうちに置かれる。フィヒテにとって、「物自体の自我に対するかかる関係に、人間の精神と全ての有限な精神の全機能が基づいている」(I. 283)。それ故、物自体は、自我の事行と共に、あらゆる意識、あらゆる生を可能ならしめるものである。自我の内にあると同時にその外にある、この「矛盾せるもの」(I. 283)である非我をとらえる能力が「生産的構想力」(ebenda.)である。知的直観は、自己の内へ還帰する自我の、その働きへの直観である。自己自身を対象とし、直接的な主観と客観の同一性である知的直観が、意識の可能性の制約であることはすでに述べた通りである。それに対して、意識の現実性の制約である非我に関る構想力は、意識の具体的な内容を産出する能力である。全実在性(何ものにも妨げられぬ自由なる能動性)を有する事行は、構想力によって具体化され、実現される。[21] 知的直観も構想力も、無限なる絶対我に関る、それ自身無限なる能力である。しかし、前者は自己への還帰によって、後者は自己からの超出(Herausgehen)によって、絶対我をとらえる。

知的直観は直観である故に、絶対我への「一度の包括(Umfaßen auf einmal)」(I. 281)である。フィヒテにおける知的直観には、哲学者の導きの糸としてのそれと、絶対我の在り方としての知的直観との二種類が考えられた。経験的意識のうちには現われぬ、時間の系列から自由な絶対我の自己直観として、あるいは純粋な対自として、知的直観は無限なる絶対我を内容としている。かかる知的直観において、全ては一なるもののうちにあり、一なるものが全てである。このような知的直観は、自らのうちに、いかなる fremd なものも有さず、自己自身のうちに安らっている。知的直観は静止(Ruhe)である。かかる知的直観が哲学者の能力として、経験的意識のうちに現れる時、それは経験

的意識と純粋意識との間の瞬間的な「橋」(I.281)となる。知的直観は有限我と絶対我を瞬間において、直接に媒介する。しかるに、時間の系列のうちにある有限我にとって、かかる知的直観が有する内容は無であろう。このようなものとして知的直観はundemonstrierbarであり、自己の内へ反省する各人のうちに直接に見出される直観である。従って、経験的意識において、知的直観は、自我の働きへの自己直観として形式化されざるをえない。それ故、フィヒテの指摘するごとく、経験的意識のうちに現れる知的直観は、カントの純粋統覚以上の何ものでもない。しかし、フィヒテが意識の可能性の制約と呼び、「意識の事実」(I.465)と呼ぶ知的直観は、カントの純粋統覚を越えた、絶対我を背景に有する、絶対我と有限我を瞬間において媒介する無限な能力としての知的直観が考えられている。かかる知的直観は、経験的意識においては、非我の表象を産出しつつ、自己のうちへと還帰する構想力が、非我のうちに「自己を失う」ことを防ぎ、構想力による非我を介しての絶対我の構成を導く。かかるものとして知的直観は、自我の形式である「自我性(Ichheit)」を形成する。

有限なる自我は、有限である故に、絶対的なものを自らの外に有する。それは有限我にとって、物自体でもあり絶対我でもある。しかしながら、かかる絶対的なものは、有限なる精神に対してのみ存在する故に、有限なる精神のうちに存するのでなければならない。構想力は、有限なる精神が越えることのできないかかる「循環(Zirkel)」(I.281)において、無限なるものの「二つの対立する規定の中間に揺動する」(I.284)。かかる「揺動」(Schweben)(I.196, 216 etc.)において、構想力は有限なるものと無限なるものを媒介する。従って、構想力は、知的直観が静止であるに対し、対立しあうもののうちにおいて働く揺動である。クローナーは、「揺動とは理論的な努力である」[22]と述べているが、構想力は、無限なるものと有限なるものの中間に揺動することによって、無限なるものを有限なるもののうちに

とり入れんとして、とり入れえぬ「要求と不能の戦い」(I. 225)であり、かかる戦いにおいて、自らの限界を無限へと拡大してゆく努力である。従って、構想力は「一方から他方への上昇(ein Fortsteigen von einem zum andern)」(I. 282)において、無限なるものを実現してゆかんとする。構想力は、かかる無限なるものへのFortsteigenにおいて、同時に自己自身のうちへ還帰し、自己に対して自己を明らかにしてゆく。他者を介しての自己の本質への還帰は、知的直観を根拠に有してのみ可能である。知的直観もまた、構想力において自らを具体化することなしには無である。知的直観と構想力とのかかる深き結合において、自我は自我として可能となり、自らを自らに対して明らかにしてゆく知性が可能となる。自我は非我によって反立されている。かかる非我の反立は、自我の本質である自己措定の能動性からは説明しえない「経験的事実」である。それ故、かかる非我は、自我の能動性にとって「限界」であり、「障害(Anstoß)」である。　しかしながら、かかる障害は、自我の無限なる能動性に対して生じた障害であり、そのかぎり自我の「一切の関与(Zutun)なしに」(I. 211, 212 etc.)、自我に与えられた絶対的な限界ではない。むしろ自我の能動性が無限である故に、かかる無限なる能動性に対して障害が生じるのである。自我の能動性が障害を障害たらしめ、かかる障害を越えてゆくことによって、自我は現実に無限なる能動性たりうる。「自我の無限なる能動性なければ障害なし。逆も同様」(I. 212)。従って障害は、「自我の外なる何かによって、その何かに対して」与えられるのではなく、障害による限定は、動的な自我の自発性によって完成されるべきである(I. 211)。障害は自我が能動的であるかぎりにおいてのみ障害たりうる。従って、自我の能動性はかかる障害の可能性の制約である(ebenda.)。

自我は本来、無限なる能動性である。しかし、かかる自我が無限であるためには、自我は無限であるという述語でもって、自己を限定せねばならぬ。従って、自我のうちには、自己自身による「限定の課題」(ebenda.)(これは知

的直観による根源的制限性と同じではないかと考えられる）が存している。有限な自我による措定は、「措定一般」ではなく、「限定された措定（das bestimmte Setzen）」であり、かかる措定によって自我は「限定された領域」へと措定されねばならない（I. 191）。かかる限定された措定によってのみ、自我は自己自身を認識しうる。しかしかかる自己自身による限定の根拠は、自我の本質のうちにはない。自我は本来、「在るが故に、端的に在り、端的に自らであるところのものである」。かかる自我は、「自らが措定するところのものであり、それは自己を、自らであるところのものとして措定する」（I. 98）。それ故、自我は自らの全き全存在を措定するものである。従ってかかる自己限定を現実的たらしめる制約は、自我の能動性に対して生じる障害のうちにある。「障害なければ、自己限定なし」（I. 212）。かかる自己限定によって、主観としての自我が可能となる。さらにかかる自己限定によって、自我でないものは、自我が満たす特定の領域から「排除」（ausschließen）され、「外化（entäußern）」される。そのことにより、客観としての非我が可能となり、互いに存在の根拠を異にする異質な主観と客観の「遭遇（Zusammentreffen）」が、そして両者の反立が、そしてかかる反立を介して、両者の統一が可能となり、主観と客観の同一性としての知が成立しうるのである。自我に対して生じる障害は、自我の無限な能動性に限界を与える。この「限局」（Begrenzung）によって、自己限定が可能となるのであるが、自我に生じたかかる限界は、観念根拠と実在根拠が同一である自我においては、同時に自我自らが措定した限界である。それ故、限界は、反立しあう「両者にとって共通なもの」（I. 213）である。自我は反立しあう主観と客観を、「限界を措定する」ことによって結合し、「総括（Zusammenfaßen）」する。従って、対立しあうものを総括するとは、限界を措定することである。　かかる自己を限局する能動性は、限界を越えた能動性であり、どこまでも自己の限界を越え、無限局なものへ、無限なるものへと出てゆく無限なる能動性

である。この、自己を限局し、同時に限局を越えて無限なるものへと向かう能動性が、構想力の能力である。構想力は、自己を限局（特定の領域へと自己を措定する）し、同時にかかる自己限局を介して、限局の外に「無限定な領域」を措定する。（Aを主観Bを客観とすれば、A＋BがAによって限定される）。自我は無限なる自己措定の能動性である。自我の無限性は、かかる自己措定の能動性のうちにある。自我は自己を措定せねばならない。そのかぎり、自己を特定の領域へと措定せねばならない。かかる端的な自己措定によって、措定された自我の領域は、「限定され、満たされた領域であり、そのかぎり総体性（Totalität）を有する領域」（I. 192）である。しかしながら、かかる自己措定によって、自己の外に無限定な領域が外化される。そのかぎりで自我は限定されており、「無限定な、そのかぎり不完全な全体の、限定された、そのかぎり総体的な完全な部分」（I. 192）である。かかる無限定な領域が反省される（A＋BがBによって限定される）と、Aはもはや総体性ではない。しかし、かかる無限定な領域は、自我が本来有すべき領域であり、自我にとって「可限定的（bestimmbar）」（I. 195, 196 etc.）な領域である。自我は、無限なる能動性であるべきである。（再びA＋BはAによって限定される）。従って総体性は、かかる限定されたものと無限定なるものとの、相互の「関係（Relation）」（I. 198）から成り、かかる関係によってもたらされた統一が、総体性である。かかる関係において、Aつまり自我は、本来全実在性を有するものである故に、「絶対的な限界」を与え、A＋Bつまり限定されたものと無限定なるもの、自我と非我は相互に限定しあうことによって「内容」を与える（Vgl. I. 200）。自我の総体性は、限定されたものと未限定なるものが織りなすかかる関係以上の何ものでもない。フィヒテによれば、「総体性は関係の完全性のうちにある」（I. 200）。（従って、フィヒテにとって実体とは、「継続するもの（das Dauernde）ではなく、全てを包括するもの（das Allumfaßende）」（I. 192）であり、「単なる交換（ein bloßer Wechsel）」（I. 204）

である。かかる総体性は、自我によって絶対的限界が与えられている故に、限定されてはいるが、未限定なものと無限定な、しかし可限定的なものとの相互関係から成る故に、「限定された可限定性（die bestimmte Bestimmbarkeit)(I.200）として示される。本来、無限ではあるが、自らの無限性のゆえに限定されたる有限なるものである自我、かかる無限なるものから、その無限者が満たす領域にはないものとして外化され、そのかぎり有限なるものではあるが、無限であるべき自我を制限するものとして、制限されたる自我にとっては無限なるものである非我とが、相互に限定してゆくのであるが、無限なる能動性をうちに有した有限なる自我は、可限定的なる非我を限定せんとして限定すると同時に、自己の限界の外に未限定なる領域を措定する。それ故非我はどこまでも自我にとって未限定であり、かかる自我と非我は、「限定（Bestimmung）」によってではなく、可限定性によって綜合される。このような自我と非我の、あるいは非我を介した自我の自己自身との、自我の内容と形式との「交換」を、構想力は自らの産出する限界を無限へと拡大してゆくことによって支え、絶対我を「部分的に(zum Teil)」(I.108,129etc.)実現してゆくのである。では、可限定性を介した綜合における構想力の働きはどのような働きであるのか。この綜合において、構想力は自らの産出する限界のうちには留まらず、限界を産出すると同時にその外へ「移行」（übergehen）してゆく。構想力は限界のうちにあると同時に、その外へと移行し、限界の外にある。「限界措定」と同時に行われる移行の働きを通して、構想力は自らの内と外とに揺動する。構想力は、対立せるものの間に現れ、結合しえぬものを結合する能力である。構想力は、限定の内と外との間に揺動し、かかる揺動において、両者をとらえ、両者を一にする(einsbilden)能力である。互いに対立する契機間の中間に揺動するとは、自己限局によって自己の領域から排除する非我を、あるいは無限を、あるいは未限定な自己自身を（上に述べた関係からなる実体にとっては、限定された自

我も未限定なる非我も、かかる実体の「偶性」である）自己の内から排除してしまわず「かかる消えてゆく偶性を、それを追いやる偶性と一致させる（vergleichen）まで（solange）保つ」(Vgl.I.215)ことを意味する。構想力はかかる揺動において、「自我の状態を一瞬間延長する」(I.217）ことを介し、いかなる共通なるものをも有さぬ有限と無限を遭遇させ、限界措定によって結合する。構想力は、自我の状態を一瞬間延長することによって、自我を無限であると措定すると同時に有限であると措定し、「自我の自己自身のうちにおける自己自身との交換」を、無限であらんとしてありえぬ「自己自身との戦い」を可能にする(Vgl. I. 215)。かかる構想力によって、「自我は結合しえぬものを結合せんとし、今は無限なるものを有限なるものの形式のうちにとらえようとし、今は反発され、無限なるものを再び有限なるものの外に措定し、同じ瞬間に再びそれを有限性の形式へととり入れようとする」(I. 215)。構想力は、無限と有限の間における揺動において自己自身を再構成してゆき、自らの限界を無限へと拡大してゆき、無限へと部分的に接近してゆく。構想力による無限と有限の綜合は、自らの外なる障害を介した綜合であり、そのかぎり有限者の側から無限なるものを限定せんとする綜合である故に、その綜合はzum Teilにのみ実現され、自我はどこまでも自己の限界の外に未限定なものを残す。それ故、かかる綜合は「この道では到達せられえない限定の理念」(I. 216)である可限定性に終る。自我が自己自身を反省するかぎり、反省する自我と反省される自我の分裂は克服されえない。かくして自我は、自らの外なる非我を限定することなしには、事行なる自我の統一を回復しえない。自我の内と外とに、有限と無限との間に揺動し、そのことにより無限へのzum Teilな接近を実現してゆく理論的な努力としての構想力は、実践我においては、理論我によっては達せられえぬ理念を実現する努力として、無限へと進む。

このように、構想力の無限と有限の綜合は、知的直観が時間を介さぬ直接的な綜合であるに対し、時間を媒介とし

た綜合であり、構想力は「有限と無限との中間に揺動する」(I. 216) ことによって時間を産出する。[23] フィヒテによれば、「単なる純粋理性にとっては、全てが同時である。構想力にとってのみ時間が存在する」(I. 217)。かかる構想力によって、時間の系列のうちにあり、時間を介して実現されうる現実的自我の意識と生とが可能となる。構想力は、「それのみが生と意識を、そして特に意識を、連続する時間系列として可能にする」(I. 205)、「自我の能力のうち、最も驚くべき能力」(I. 204) である。

五

『知識学の固有性の綱要』(一七九五年) においてフィヒテは、「有限なるものから無限なるものへの道は存在しないが、限定の能力による無限なるものから有限なるものへの道は存在する。人間の精神の全体系を包括するべき知識学は、この道を進まねばならず、普遍的なものから特殊なものへ下降せねばならない」(Vgl. I. 333) と述べているが、『全知識学の基礎』において示された構想力による綜合は、むしろ有限なるものから無限なるものへの限定の道を進んでいる。無限なるものによって有限なるものを限定するためには、構想力が絶対我の自己運動としてとらえられねばならない。構想力は自己限局の能力であり、自己限局を介して自我を無限なるものに遭遇させる無限なる能力であるが、その自己限局は自我の外なる非我を介してのみ現実的たりうる故に、構想力は有限者の無限なる能力である。それ故絶対我が経験的意識を限定し、基礎づけうるためには、単に理念として経験的意識に対してあるのではなく、絶対我自身が自らを否定し有限化するのでなければならない。絶対我は、否定の契機となる非我を、単に自らに対して見出すのではなく、自らが産出し、含むのでなければならない。第三根本命題における「自己において可分的自我に可分的非我を反立させる」(I. 110) 自我は、そのことを果しているかにみえる。しかしながら、非我を反立

させる反立の働きは、事行なる自我の自己措定の働きのうちに含まれぬ、自我にとっては異質な働きである。「そのような措定（反立）が存在するということは、意識の事実による以外には説明されえない。誰もそれを理性根拠によって証明することはできない」（I. 253）。絶対我は対自存在である故に、非我が自らに現れる根拠（自らの事行への反省）を自ら自身のうちに有してはいるが、反立される非我の存在の根拠は、自我のうちにはない。非我は、自我にとってどこまでも自らに反立する力以上の何ものでもなく、どこまでも他者である。自我は他者を介して自己を否定し、自己を有限化するのである。非我の実在性は、意識を現実化するために、自我によって「要請（postulieren）」（I. 247）されるのである。そのかぎり絶対我は、経験我のいかなる努力によっても到達しえぬ理念に留まり、経験我は自らの根拠に還帰することができない。このようなフィヒテ哲学における「綜合の不完全性」[34]に対して、ヘーゲルは、フィヒテにおける「最高の綜合は当為である。Ich gleich Ichは'Ich soll Ich seinに変り、体系の結果はその端初に還らない」[25]と批判する。ヘーゲルによれば、当為は「存続する反立」を意味し、「絶対的な同一性の非存在」を意味する。[26]それ故、フィヒテにおける綜合は、決っして生じえない「結合への要求」[27]にすぎず、理論我においても実践我においても最高の統一は実現されえない。自我の統一への努力は「無際限な前進」[28]をたどらねばならず、自我は「悪無限」に陥らざるをえない。このことは、ヘーゲルが指適するごとく、フィヒテの出発点である主観―客観の同一性は、「純正な思弁の原理」[29]でありながら、フィヒテはかかる原理を自我のうちに認めたために、相対的な同一性である「主観的な主観客観の同一性」[30]に留まり、絶対的な同一性に到りえなかったことによる。この様な主観的同一性に対して、ヘーゲルやシェリングは絶対的観念論の立場から、またヤコービはGlaubenの立場から、物自体を残し、真なるものそのもの（das Wahre selbst）ではなく、真理の図式を認識するのみで満足する先験哲学を二

ヒリズムであると批判する。[31] このような批判を背景にして、フィヒテは、一八〇一年に「絶対知」の概念を示し、絶対知は本質的には絶対我と同一であると主張する。絶対知とは、「或るものについての知」(II.10, 11 etc)が、可能的なetwasについて(von)も、「無限に可能な理性的存在者」に対して(für)も「絶対的な妥当性」を有している(II. 5)ことを「一目で見渡す」(II.6)知である。それ故、絶対知は、知の普遍妥当性を直観する知である。

かかる直観なしにはあらゆる知は知として成立しえない故に、絶対知は、あらゆる知の根拠であると同時に、知の自己直観であり、「知の知」であり、かかるものとして「現実の知の形式」(II.13)である。かかるものとして絶対知は、可能的なetwasから自由である故に、「絶対者ではないが、それ自身、知として絶対的である」(II.22)。それ故フィヒテは、絶対者を構成する二つの徴表を絶対知に適用し、絶対知を「絶対的にそれがあるところのものであり、ある故に絶対的にある」(II.20)ものと規定する。この絶対知の規定は、我々に「全知識学の基礎」における事行を思い起こさせるであろう。絶対知と絶対我は多くの類似した構造を有している。しかしながら、絶対知は絶対我と異なり、自己意識の制約から、それ故自己に反立する非我から、非我と共に現れる有限と無限の質的な対立から解放されている。絶対知はあらゆる現実的な知、或るものについての知を基礎づける普遍的な知の知である故に、自らのうちにあらゆる可能的多様を有している。かかる絶対知は自己を反省するために、他者を必要としない。それ故、絶対知は自らに対してあるのみならず、「自ら自身に対して対自」(II.23)である。かかる絶対知の反省は自己の内における自己自身による「絶対的な反省」である。絶対知は自ら自身の存在のうちに安らうと同時に、自らに対してある「絶対的な対自存在」(II.30)である。絶対知においては、対自(自由)と存在とが相互に滲透(durchdringen)し、「融合(verschmerzen)」することにより、「分離しがたく合一している」(II. 31)。それ故、それがあるとこ

ろのもので絶対的にあり（安らえる存在）、あるが故に絶対的にある（自由）絶対知は、「存在と自由の合一（Vereinigung der Freiheit und des Seins）である。フィヒテはかかる存在と自由の「絶対的同一性」(II.36) を知的直観がとらえると考える。従って知的直観は、知の「純粋な対（ein reines Für）」(II.36) であり、「その根は絶対知そのものの対自である」(II.37) 故に、絶対知の自己直観であると同時に絶対知のあり方であると考えられる。それ故、知的直観を「分析」し、「汲みつくす」ことが知の絶対的反省の仕事である。

このような自我から絶対知への移行は、それは同時に構想力の立場から知的直観の立場への移行であるが、先験哲学の範囲の中での絶対的観念論への接近であると考えられる。しかし、かかる絶対知においても、知の「絶対的根源」である絶対者は、知の非存在であり、知は自らの限界、自らの非存在を介して自己の絶対的根源を知る。フィヒテは言う。「知はその限界、その非存在を見ることなしに、その絶対的根源を見ることができない」(II.63)。それ故、自己の絶対的根源の知は同時に「無知」であり、絶対知は「自己把握」と「自己破棄」（Sichvernichten）の間に、「知の存在と非存在の間に揺動する」（II.51)。かかる揺動において知的直観は絶対者をとらえる。それ故、絶対知にとって絶対者とは、「知においてとらえられた知の絶対的根源であり、それ故知の非存在」(II.63) であり、絶対者はan und für sichには知のうちには現れえない。それ故に、シェリングは、フィヒテの絶対知に対し、絶対者をとらええぬ知は「絶対知ではなく、制約された知である」[32]と批判する。しかし、フィヒテにとって、絶対者は、自我あるいは知への関係においてのみとらえうるものであり、自我の立場、知の立場を越えて絶対者を思惟する立場は、その絶対者への道が明らかにされないかぎり、独断論であり、「明証(Evidenz)[33]」を有さぬ体系であった。有限な理性的存在者にとって、確実性、明証性の根拠は、自我あるいは知以外のどこにも求められえないであろう。

フィヒテは有限者の立場に立ちつつ、有限者をしてそのぎりぎりの限界まで登りつめさせ、かかるぎりぎりの限界を介して、無限者との対話を可能ならしめんとした。このようなフィヒテ哲学は、先験哲学と絶対的観念論との架橋をなすものとして、哲学史的にもきわめて重要であると同時に、神を失い、もはや絶対的なものからは出発しえぬ現代の我々にとって多くの示唆を含んでいると考えられる。

注

本文中のフィヒテの著作からの引用は、Fichtes Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, 1845-46. による。
（巻数はローマ数字、ページ付けはアラビア数字で示す。）

（1）Heimsöth, H. , Fichte, München, 1923, S. 89.

（2）Heimsöth, H. , a. a. O., S. 92

（3）Janke, W. , Fichte, Berlin, 1970, SS. 90-91

（4）Janke, W. , a. a. O., SS. 91-93

（5）Heimsöht, H. , a. a. O., SS. 92-93

（6）Heimsöht, H. , a. a. O., SS. 89-90 Janke, W. , a. a. O., S. 70

（7）Janke, W. , a. a. O, SS. 75-76

（8）知識学は無限なるものから有限なるものへの道を進むが、無限なるものによる有限なるものへの限定は、無限なるものの自己限定という形をとらず、「自我の外なる哲学者の反省」によって、自我の本質である無限なるものに達するという形をとる。それ故に、理念である絶対我と、非我により反立される自我との断絶は克服されえず、また、反省する自我と反省される自我の「二つの非常に異る系列」（I, 454）は合致されえない。

（9）Heimsöht はこのような知的直観を、「決して対象的には把握さえないものを把握する能力」（Fichte, S. 97）と呼び、Janke は「自我の内奥を見る哲学者の目であり道具である」（Fichte, S. 15）と呼んでいる。

(10) Kant, Kritik der Urteilskraft, Ausgabe von philosophischer Bibliothek, 1974. S. 11
(11) Kant, Kritik der reinen Vernunft. B132
(12) Kant, a. a. O., B137
(13) Kant, a. a. O., B132
(14) Kant, a. a. O., A346
(15) Kant, a. a. O., B408
(16) Kant, a. a. O., A346
(17) Kant, a. a. O., B408
(18) Kant, a. a. O., B408
(19) Kant, a. a. O., B408
(20) Janke, W., a. a. O., S. 123
(21) 知的直観が、カントにおける純粋統覚にあたるとすれば、クローナの指摘するごとく、直観の多様を純粋統覚の産出するカテゴリーに従って統一し、感性と悟性の綜合統一を可能ならしめ、対象を自我に対して成立せしめる先験的統覚が生産的構想力であるといいうる。 (Kroner, R. Von Kant bis Hegel, Tübingen, 1921, Bd. I S. 449)
(22) Kroner, R., Von Kant bis Hegel, Bd. I S. 449.
(23) Janke, W., a. a. O., SS. 156-158
構想力が対立しあうもののうちに揺動し、揺動において時間を産出し、時間を「媒体」として対立せるものを結合することが指摘されている。
(24) G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp Verlag. Bd. II S. 61

(25) Hegel, a. a. O., S. 68
(26) Hegel, a. a. O., S. 69
(27) Hegel, a. a. O., S. 70
(28) Hegel, ebenda.
(29) Hegel, a. a. O., S. 9
(30) Hegel, a. a. O., S. 69, 72 etc.
(31) J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. von Schulz, H., 2 Bände. Hildesheim, 1967, Bd.II, Nr. 346 (Jacobi an Fichte, 6. März 1799)
(32) Schulz, H., a. a. O., S. 335 (Schelling an Fichte, 3. Okt. 1801)
(33) Schulz, H., a. a. O., S. 323 (Fichte an Schelling, 31. Mai 1801)

(文学部　助手)