



Title	フィヒテにおける自我と実在性
Author(s)	近藤, 良樹
Citation	哲学論叢. 1982, 10, p. 55-74
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66793
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

フイヒテにおける自我と実在性

近 藤 良 樹

一、自同律

フイヒテは、いわゆる範疇論を『全知識学の基礎』（一七九四年）の第一部「全知識学の根本命題」と第二部「理論的知識の基礎」に展開しているが、本稿では、その始元を、つまり第一部の第一根本命題（自我定立）とそこに見出される実在性の範疇を分析したいと思う。

さてフイヒテは、カント哲学を徹底し、カントが先驗的統覚から客観的現象を構成し、実践理性より道徳世界を導出したのに対し、これらを総合統一した根源的な絶対的主觀（自我）からすべてを導出せんとし、この自我の根本的なあり方を「定立する setzen」活動として捉えた。「定立する」という言葉は、ドイツ觀念論においてしばしば使われ、「産出する」とか「明らかになる」とか多義的で特有の使い方がなされるのであるが、フイヒテは、自我の本源的な働きとして使うのである。自我の哲学を確立する直接の機縁になつたラインホルトが表象することを始元とするのに対し、フイヒテは、定立するところがさらに根本的だと考えたのである。

ラインホルトは、カントに従いつつも『人間の表象能力の新理論の試み』(一七八九年) や『哲学者のこれまでの誤解の是正への寄与』(第一巻=一七九〇年、第二巻=一七九四年) 等でこれを乗り越えんとした。彼は、カントでは「哲学一般の第一根本命題」⁽¹⁾ が示されなかつたと見て、「理論哲学と実践哲学、形式哲学と実質哲学の全哲学の諸原理の学」として「基礎哲学 Elementarphilosophie」⁽²⁾ = 「表象能力の理論」の構築を試み、この「基礎哲学の第一根本命題」を「意識の命題 Satz des Bewusstseyns」⁽³⁾ と命名した。(『新理論の試み』は、この命題にあたるものを探するが、特別には命名していない。翌年の『寄与』第一巻(一七九〇年)では「意識の命題」と明言している。その第二巻(一七九四年)では「意識一般の命題」とも書く)。『寄与』第一巻によると、「意識の命題」とは、「意識においては、表象は、主觀によつて主觀と客觀から區別され、かつ兩者へと結びつけられる」⁽⁴⁾ であり、或いは「表象は、意識において表象されるものと表象するものから區別され、かつ兩者へ結びつけられる」⁽⁵⁾ というものである。前年の『新理論の試み』によるならば、「各表象には、表象する主觀と、表象される主觀が属し、兩者は、表象から……區別されねばならない」⁽⁶⁾ である。ラインホルトは、理論哲学と実践哲学の統一的基礎をなすものを、意識における表象能力に求めたのである。だが、フィヒテは、ラインホルトのカント超出の構想を受容しながらも、表象を基礎とするには満足しなかつた。自我は、単に表象するのみではなく、意志もし、感情も有するのであり、それらの根源にある絶対的自我は、知情意未分の根源的な働きなのであって、「表象する」とは「自我という「存在の本質ではない」とフィヒテは見て(Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. I, S. 100 以下においては引用・参照個所の巻数と頁数のみを記す)、すべての働きを含む本源的活動として「定立する」とあらわすのである。

以上に、フィヒテによると、この自我の定立の活動は、自らの存在と不可分である。絶対的自我の能動的定立は、

その働きの受動的結果として自らの存在を成立せしむ。デカルトの *cogito sum* である。自らが定立（思惟）しているということは、それ自身に存在を含んでいるのである。働いている自我は、働いて有るのである。ラインホルトの始元である「意識の命題」は、表象する主観と表象される客觀に分裂しているのであるが、いにいう定立と存在は、そういう主觀と客觀の分裂ではない。未分の統一的な自我（定立）が自己自身（存在）にかかわつてゐるという根源的な自己意識のあり方を示してゐるのである。

い) の絶対的自我の定立と存在をフイヒテは、「事行 Thathandlung」(I, 91) も表現する。定立=行 (Handlung) と存在=事 (That) は一つの別の事態なのではない。両者は、絶対的自我の不可分の一側面に他ならぬ。定立て、有り、働いて、有るものとして一つの事行 (Thathandlung) なのである。もちろん核心は行 (Handlung) にある。ラインホルトは、先の『寄与』第一巻に、始元の「意識の命題」を「事実 Thatsache」⁽¹⁾ とか「疑いえぬ事実 unbeweifeltes Faktum」というが、これにフイヒテは事行を対置したのである。『全知識学の基礎』に先立つて、自我の哲学をはじめにスケッチしたとみなされてゐる『アイネンデモス評論』にフイヒテは、ラインホルトの「意識の命題」は「事実 Thatsache」⁽²⁾ にじどまるが、絶対的自我は事実の根底において自律的に働く活動として「事行 Thathandlung」と云われねばならないと論じるのである (I, 8)⁽³⁾。自我のこの事行は、仮定や推定ではなく、厳然とした事実ではある。が、事実は客觀を意味するものであり (II, 448)、事行の主体性を示すのにふさわしくない。客觀の因果系列にくみこまれたものとしての事実に対して、自我の活動は、自己定立という自律的なものであつて、事実を超えて、これを基礎づける働きとして、事行なのである。

M・ヴァントは、カントが啓蒙主義的な合理性・経験性にもどりくのに対し、フイヒテはカントをふまえつつも、

新しい時代精神「疾風怒濤」の非合理な内的力・主觀性・「行為への怒濤」を背景にしていると見る。⁽⁹⁾ ザントに従うなら、フイヒテの自我の事行は、客觀受容の啓蒙主義的なものとは逆で、「疾風怒濤」における、自己意識を中心とした内から外への働きであり、カントの自我のなお「静的」なのに對して、「内的生の激動」からなる「意識の根本性格」としての努力 *Streben*⁽¹⁰⁾ へとつた、「疾風怒濤」の精神を體現していくのである。或いは、グリムの『ドイツ語辞典』(Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm) の *Thathandlung* (事行) の項にみられる言葉は「必ず十七世紀以来、暴力的行為 (gewaltthätige handlung) に使われた」のである。そういう激しい響きを背景にもつ「事行」をフイヒテは、自我哲学の始元を示すものとして採用したのである。

ザントは無視するが、フランス革命の影響も考慮されねばならないであろう。フイヒテは、この革命に並々ならぬ関心をいだき、一七九三年には「フランス革命に関する公衆の判断のは止への寄与」という長論文を著わしているのである。一七九五年四月と曰されるバッゲセン宛らしい手紙に、フイヒテは、フランス革命が人類の外的鎖をひきちぎり外的力で政治的自由を闘い取つたように、自分の体系は物自体・外的影響の桎梏をひきちぎり、自己自身との内的な闘いをとおして自由の体系を成立させたのだと述べ、「*」の革命について書いている間に、いわば報いとして、その体系の最初のシハーレ *Winke* [~] ～ [~] 予感 *Ahnungen* が私に出来したのです」というのである。*

バウマンスは、このフランス革命からの影響にかかわって、知識学の根本は「時間に無制約的な設問」であり、「そういう『外から』の解釈」には同意できないといふ。⁽¹¹⁾ たしかに先驗的なもの・普遍的なものは歴史を超えた問題ではある。が、哲学者も（とこよりこそ、というべきか）時代の子であつて、フイヒテにおいて普遍的なもののどの側面が強調され解明されているのかの理解のためには、疾風怒濤やフランス革命を無視しえないのでなかろうか。

とはいえたフランス革命がどういう形で影響しているのかは定かでない。「フランス革命」論文執筆中に自我の哲学が成立したのは、たまたま時間的に重なったのみで、内的関係はないともみなされる。(カントとラインホルトを前提するだけで説明はつく)が、この論文を見ると、「部分的」*zum Theil* (VI, 177, 179, 180) 「転移する übertragen」(VI, 163) 等の知識学に重要な概念が社会的概念として登場しており、その一般化として翌年の『全知識学の基礎』に使われえたと見なしうるのであり、先の手紙のような、フランス革命の自由の重みを内面化したのだといった自認がある以上、少なくともフランス革命の自我の哲学へのかかり、影響がなかつたとは断定しえないのである。ただし、すでに『全啓示の批判の試み』(一七九二年)に「部分的に」(V, 91) も「転移 Uebertragung」(V, 55) も出ており、これらの概念は「フランス革命」論文のみからの影響とはいえない。

ハイヒテは、「私は活動すればするほど、幸せに思われるのだ」と告白するように、終生活動的な人間であった。『知識学の原理による道徳論の体系』(一七九八年)に彼は、自然(非我)には活動力は属さず静止・惰性(Trägheit)の力のみが帰属すると(IV, 199f)、その反対の人間(自我)は本源的に活動的で、「精神の發展は、直接に精神の不活動によつて妨害されぬ」(IV, 262)と捉えて、人間の「根本惡」の第一のものを不活動としての「怠惰 Trägheit」に、「第一」のものを「臆病 Feigheit」にす(IV, 202)¹⁴。こうした活動的で情熱的なハイヒテの価値感を考慮するならば、フランス革命の暴力的活動と「事行」のもつグリムのいう「暴力的行為」の激しい響きとを重ね合わせるには、かららざしも行き過ぎた解釈でもないだろうと私は思う。

さて、ハイヒテは、絶対的自我のこの事行を「第一根本命題を、「自我は根源的に、端的に、自己自身の存在を定立す」」(I, 98)と定式化する。ここでは絶対的自我とはいわざ單に自我というのみであるが、後に第二根本命題のところ

で「第一根本命題の絶対的自我」(I, 109)といふ、また、有限的な自我と非我を論じる第二・第三根本命題とちがつて第一根本命題は「純粹絶対的自我」(I, 122)を論じているのであり、有限相対的な経験的自我とちがつて、それの根底にある根源的・自律的なものとして「根源的に端的に」働く」この自我は、絶対的自我を指すのである。

なおフイヒテのこの根本命題 (Grundsatz) を原則と訳すか根本命題と訳すかは、フイヒテ学者においても区々であるが、私は、根本命題と訳す方が好ましいと思う。フイヒテの根本命題は、ラインホルトのそれをうけてなるのであり、ラインホルトは、根本命題を「普遍妥当的な根拠, *Grund*」をあらわす「命題」として使つたのであって⁽¹⁵⁾、「根拠」と「命題」は一体化しきらず、かつ「根拠」を生かすためにも、根本命題としておく方がよいと思われるからである。⁽¹⁶⁾の根本命題によると、純粹な絶対的自我は、端的に、つまり無制約的に、何の制限もうけることなく、根源的に、つまり自らを根拠にして、あらゆるもののが始源として、自らの存在を定立するのである。カントでは、その先驗的統覚は、あらゆる意識の根底にあつて欠くことのできない見る自己であり、何ら他からの根拠づけを有さぬ無制約的な根源的意識であった。また、その実践理性は、無制約的に自由に自らにおいて働くものとして、端的に存立じていなくてはならなかつた。こういうカントの先驗的統覚や実践理性を総合した根源の一者が、フイヒテの絶対的自我であり、自らの定立により自らの存在を可能とする自我の事行である。

第一根本命題は、始元命題として、最も純粹で明白で確実なものであると言わねばならないが、我々の経験的意識には直接には自明ではない。それは、経験的自我の根底にあるものとして、哲学的反省においてはじめて明白となるのである。ラインホルトの表現によるなら、経験的事実にとどまる「常識, gesunder Verstand (健全悟性)」に対して、経験的事実を越えて、これを基礎づける根拠を見出すところの「哲学する理性 philosophierende Vernunft」にお

いて、不可避的に前提せざるをえないものとして、フイヒテの純粹絶対的自我は明白なものとなるのである。理念としての絶対的自我は、経験的意識の事実をこえた、これの抽象・理想化の極にある。茅野良男教授のいわれるようには、それは「理念的原型」⁽¹²⁾であり、そういうものとして純粹で確実なのである。経験的自己意識においては、自らの定立活動が自らを直接に対象（存在）と化すのである。我々の意志活動は、他によることなく自由であることを基本とする。懷疑する自己には存在感が同時に伴う。こういう経験的・個別的意識の抽象純化によつたところの理想的・普遍的原型として、フイヒテの絶対的自我とその事行は、始元的で純粹明白なものとして見出されるのである。

フォイエルバッハは、フイヒテの自我のような近世哲学の自己意識は思考されたもの・抽象により媒介されたもので、疑いうるものであつて、根源的なものではないと批判し、疑いえず直接に確実なものは、感性的存在に他ならぬいという。⁽¹³⁾つまりフイヒテの自我は、普遍的自我であり、これは、感性的な個別的（経験的）自我の直接的な確実性・根本性からいうと派生的で疑いうるのである。感性的経験においてはフォイエルバッハのいうとおりであろうが、思考・反省は、感性的個別の根底に普遍を、類的本質を見出すのである。そういう思考においては、普遍的で先驗的な自我を不可避的なものとして前提せざるをえないものであつて、個別的・感性的でないから不確実で派生的だとするのは行き過ぎであろう。

ところでフイヒテは、この第一根本命題を「自我は、自我である」(I, 94, 96)とも表現する。主語の「自我」が、定立する自我だとすると、述語の自我は、存在する自我である。繫辞は、この定立と存在が不可分で同一なことを示すのである。或いは逆に、この繫辞において、「不可分」(I, 110)の絶対的自我が、定立と存在の一側面に別たれるのだとも言いう。繫辞は、この区別をなし、かつその区別されたものの同一であることを示すのである。この「自我」

「自我」(I, 94)は、せらひ、主觀としての定立と、客觀としての存在の同一性として、主觀と客觀の同一性・未分性、つまり「主觀—客觀」としての絶対的自我を示すのである。斐ヒテは、一七九四年の『全知識学の基礎』には、なお「主觀—客觀」とは表現しない。が、このドイツ観念論にて重要な言葉は、翌一七九五年の「シユミット教授により立てられた体系の知識学との比較」では二回使われており (II, 442, 444, 448)、茅野教授によると、これが嚆矢となるのである。

この自我=自我は、絶対的自我の自己同一性、いうならば自同律を表現してゐるといつてよいが (以下、自我の同一律を自同律という)、それは、単に静的に自我が同一にどどおつているとを唱うのではない。定立する自我(主觀)と存在する自我(客觀)の自同性であつて、自己区別を内在した動的な自同性を唱うのである。一八〇一年の『知識学の叙述』は、自我ではなく絶対者(神)を論じ、それを「静的な存在 Seye」と「絶対的生成 Werden」(II, 17)の二重性に捉えているが、その規定を前期の自我に使うことが許されたとしたら、自同律とは、自我の存在と生成の同一性を言うのである。生成・定立を根拠にして存在がなり、逆に存在を根拠にして生成・定立がなるという自我の同一性である。「自己を定立するままに存在し、存在するままに自己を定立する」(I, 97)と云う動的で円環的な同一性において、絶対的自我の自同律が成立しているのである。

この自同律(自我=自我)において、自我は、主觀・客觀に区別されるが、その客觀は他者ではなく同一の自己であり、同一の自我に自我が対しているのである。つまり「自我が自我に対して (für) ある」(I, 97)という対・自性の構造を自我はもつのである。自我の存立とその根拠は端的に同一なのであり、自己がなつてゐるのであって対的である。この対自性としての絶対的自我の意識形態は、知的直觀になる。純粹自我は、自らに対峙して自ら

を直接、見るのであり、従つて直観するのである。が、それは、感性的直観とちがつて感性的でも受容的でもないのであつて、能動的で超感性的なものとして知的直観なのである。なおフイヒテの知的直観には、この対自性の他に、⁽²¹⁾ 哲学者の知的直観の意味があり、知的直観即対自性ではない。高橋昭二教授は、フイヒテにおいて「自己意識の直接的意識」としての知的直観は一七九三年にはじまり、「哲学的認識のオルガン」としてのそれは「シリングからの逆影響で」一七九七年の「知識学への第一序論」にはじまると論じられるが、そうだとするなら、一七九四年段階では、なお知的直観即対自性としておいて良いと言えるであろう。

以上のように自らの存在の根拠を自らのうちに有した絶対的自我は、自己原因的存在として無制約的であり、端的に「自我はある」(I, 95)のである。「自我は、存在するが故に端的に存在する」(I, 98)という根源的な自律・自由を有するのである。ライントホルト宛の手紙の中にフイヒテは、「私の体系は最初から最後までもっぱら自由の概念の分析です」⁽²²⁾ といふが、その「自由の体系」の始元に位置する絶対的自我は、まさしく根源的に自由な存在として捉えられねばならないのである。カントにおける実践理性優位の思想は、フイヒテにおいてその知識学第一根本命題の自我の事行と自由に結晶したといつてよいであろう。ラスクは、実践理性の優位を「知 *Wissen* の背後に良知 *Gewissen* あり」と表わすが、そういう知と良知（良心）からなる自我の事行の自由な体系としてフイヒテの知識学 *Wissenschaftslehre* は成立するのである。

一、同一律

フイヒテによると、自我=自我の自同律は、内容・形式共に具備した「実質的 material (命題)」(I, 105) であるが、

」の「実質的命題『自我はある』からその内容を捨象すると、単なる形式的で論理的な命題 $A = A$ がなる」(I, 105)。自同律の形式面が形式論理学（フィヒテは単に「論理学」(I, 99) という）の根本命題である $A = A$ の同一律になるとフィヒテは捉えるのである。（形式）論理学は、知識学に「基礎づけ」られ(I, 68)、「制約され・規定される」(I, 68)のであり、事行としての自同律を根拠にして、万人に自明な事実 $A = A$ の同一律が成り立つのである。なお第一根本命題を論じるパラグラフではフィヒテは、同一律 (Satz der Identität) とはいわず「 $A = A$ 命題 Satz $A = A$ 」と表わすのであるが、後に「同一律」(I, 123) とも云つており、いじりでは同一律という表現をとつておく。

ところで同一律「 A は A である」の意味するものは何であるのか。フィヒテにおいて自同律（自我=自我）は、同時に「自我はある」ということでもあつたが、それからなる同一律 ($A = A$) でも「 A がある」ことを言ふうるのであろうか。が、フィヒテによると $A = A$ は、自同律とちがつて「 A がある」ことを意味しないのである。その繫辞 (Anschluß) は、主語 A と述語 A の同一性「必然的連関」(I, 93) を示すのみであつて、 A があるか否かは問わないものである。自同律は、無制約（無条件）的であるのに対し、同一律は、条件的であつて、「 A は A である」とは、条件文を含んで、「もし A があるならば、それなら A はある」(I, 93) を言つだけなのである。 A があるかとか、 A が何であるかという命題の内容は捨象して、もし何かがあるならば、それはあるという命題の形式のみを問題とするのである。同一律は、「」の「もし Wenn」～「それなら So」の間の必然的連関が「端的に定立されている」(I, 93) ことを主張するのである。

知識学の自同律が（形式）論理学の同一律を根拠づけるとは、「」の必然的連関・イコールを自同律が可能にしている「」とに他ならない。カントは、範疇の先驗的演繹論のいわゆる「二段の総合」における再認の総合で、 $A =$

Aの同一性が成り立つには、この二つのAを見る主觀が同一にとどまつていなくてはならないと指摘し、この主觀を純粹統覺として取出して、この統覺がAの同一性を可能にしていると捉えた。⁽²⁵⁾ フィヒテも同様であり、 $A \equiv A$ の必然的連関の事実がなるには、その根底に絶対的自我の事行における自同性が存立していなくてはならないと主張するのである。

しかし単に見る自我の自同律から、はたしてその対象としてのAの同一律が主張しうるものであろうか。このAが自我的制約の外にあって、自我は単にこれを受動的に見るのみだとすると、いくら見る自我（統覺）が同一であつても、対象Aの同一性を成立させることはできないであろう。だがフィヒテでは、この対象（表象）そのものが自我によつて構成（定立）されるのであって、従つて、自同律からの同一律の根拠づけは成り立つのである。つまり $A \equiv A$ とは、「Aを定立した自我は、Aがそこに定立されて有る自我と同じだから、AはAである」(I, 68)、「もしAが自我の中に定立されているならば、それならAは定立され、有る、或いは有る」(I, 94)といふことなのである。

定立的・活動的な自我は、Aを活動的なものとして自我内に定立し、存在する自我は、このAを自我内に存在させる。ところで定立的自我は、存在する自我と同一である。従つて、各々に含まれている定立的Aと存在するAは、同一になるというように自同律下の同一律は解釈しうるであろう。定立的自我 \equiv 存在する自我の形式面としての同一律 $A \equiv A$ は、主觀的・活動的・定立的A \equiv 客觀的・静的・存在するAを意味するのである。しかも自同律では自我は主客未分の不可分的同一性にあるのだから、その下にある $A \equiv A$ の同一性も、二つのものの同一性ではなく、不可分的な一つのものの未分的な同一性を示すのである。

つまりフィヒテの同一律($A \equiv A$)は、定立 $A \equiv$ 存在 A という區別を内含した一つのAの自己同一性を言うのであ

り、認識論的には、先驗的意識による構成作用 A が表象（存在）A に他ならないことを示すのである。一つのものの生成と存在・觀念と實在・本質と現象・作用と帰結の同一性である。単に存在（実体）A の無區別な抽象的同一性をいうのではなく、その實体（存在）を主体として機能・生成として捉えることであり、またその逆に捉えることである。例えば、人の存在は、その活動・生き方において捉えられるべきことを定立 A ≡ 存在 A は主張するのである。同じ文脈での用語の同一性保持も、これに従うならば、定立 A ≡ 定立 A や存在 A ≡ 存在 A といった無區別な同一性の保持をいうのではなく、すでに定立されている意味内容に、出て来た言葉（存在）が一致しなくてはならない等と主張することになるのであろう。

ヘーゲルは、フイヒテの同一律を、形式論理学のそれと同じく無區別な抽象的同一性にとどまるとして、「抽象的同一性」「⁽²⁵⁾没規定的同一性」だと批判しているが、定立と存在の同一性をいうフイヒテの同一律は、抽象的没規定的同一性とはいえないのではなかろうか。ヘーゲルの具体的同一性のように矛盾・否定によつた区別を含むものではないけれども、いわゆる形式論理学の同一律のように一つのものの静的同一性をいうのではなく、動的・発生的である。N. ハルトマンは、フイヒテの「存在と活動は始めてからして互いにアンチノミー的になつてゐる」と見ているが、その A ≡ A は、そういう存在と活動（定立）の区別を有しているのである。形式論理学で A ≡ A という場合は、これを論じる主觀が同一の存在 A を主語と述語に二回立てるだけのことであり、存在 A は、それ自身無區別に一つと見なされる。しかしフイヒテの同一律では、存在 A がそれ自身同時に定立 A と見なされるのであり、A 自体が存在と定立の二面にと区別されているのである。無區別な抽象的同一性ではなく、区別を内含した具体的同一性になつてゐると言うべきではなかろうか。

なお、この同一律についての一般の形式論理学とフイヒテの差異に関しては、前者では同一律は絶対的で無制約的な命題であるのに対し、後者ではそうではないということがあげられねばならないであろう。フイヒテの同一律は、自我の自同律によって制約されているのである。従つてフイヒテの前提の下では、自我の定立と存在が分裂したり、事行の根本的な働きに障害が生じた場合、つまり自同律が成立しなくなつた場合、同一律そのものも成り立たなくなるはずなのである。確かに、自我の自同律の障害を来たした精神分裂病においては、対象の同一律の崩壊も見られるようで、自同律が同一律の全き根拠であるかどうかはそれによつて判定できる訳ではないが、意識内での同一律の成立のために自同律が不可欠の条件になつてゐることだけは言いつらうとするようである。

三一、実在性の範疇

さて範疇であるが、これは、フイヒテでは知識学の形式面を抽出した（形式）論理学における「活動様式、Handlungssart」(I, §6)として取出される。つまり同一律等の形式（活動）のあり方・性質が範疇に他ならないのである。カントでは範疇は、内容を具備した先驗的論理学の根本概念であつたが、フイヒテでは、範疇は、形式論理学（内容捨象）におけるその形式のあり方・性質にすぎないのである。範疇の位置づけが両者で異なるように思われる。もつとも、カントでも範疇は、形式論理学の判断表から導出されたのであり、その限りでは両者は同一である。しかもフイヒテのいう形式は、活動形式であつて動的であり、静的な形式論理学の形式とは異なるのである。フイヒテは、一般の形式論理学から範疇を導出するのではなく、自我の事行を叙述する知識学の根本形式としての「形式」論理学からこれを導出するのである。

では、自同律下の同一律より抽出される範疇は何なのかというと、それは、「*実在性の範疇 Kategorie der Realität*」(I, 99)である。自我は、自己定立により自己の存在を可能としたが、この自我の存在が実在性の根源であり、根源的実在としての絶対的自我によつて、あらゆる実在は成立立つのである。ものが有る（実在する）とは、自我によつて定立されて有ることである。フイヒテによると「*実在性は自我から転移 übertragen され*」(I, 99)のであり、自我が構成するのである。確かに、我々のいだく実在性は自我によると思わざるをえない」とがある。妄想・幻覚といったものは、実際には実在しないものに自我が実在性を付与するから成立するのである。或いは逆に離人症では、実在するものに実在感をいだけないのである。自我の実在性が希薄になり、外界の実在性が希薄となる。自我から独立の物自体の実在性ではなく、現象という、自我のうちの表象（非我）の実在性に関しては、自我の外の条件は変らないのに場合によっては実在性を過多に（＝幻想）または過少に（＝離人症）見出すという事実において、（自我のみによつているかどうかは問題であるけれども）自我による構成のあることは認めざるをえないようと思われるのである。

ところでフイヒテのこの自我による実在性は、同一律が「適用される限り」において適用されるのである(I, 99)。同一律「AはAである」とは、自我のうちでAとして定立され、Aとして存在することをいうのであるから、同一律が適用される限度においてAとして存在＝実在することになる訳である。従つてまたフイヒテにおいては、その実在性・存在は、同一律に則つて、定立に等しいものとして主体的・活動的に捉えられねばならぬのである。実在・実体・存在は、同時に観念・主体・生成であり、あるとはなる」とに他ならないのである。

われに同一律の「である」という肯定判断に注目するならば、フイヒテの実在性は、ものの何であるかをいう質的存在(Sosein)を意味するのだと言う」ともできよう。カントが肯定判断から質としての実在性の範疇を導出したよう

にである。フイヒテは、実在性を「本質 Wesen」(I, 99)とも云うが、この本質としての実在性が、「である」という質的存在を示しているのである。「である Sosein」には「がある Dasein」が対置される。フイヒテの同一律は、「もし A があるならば、それなら A はある」であった。この「がある」は「ある」という現存在 (Dasein) が、同一律から導出される実在性のもう一つの意味になるところであつた。現存在としての実在性は、自我のうちに A が定立されて現に有ることを示しているのである。

だとするとフイヒテでは夢と現実は区別されないのである。我々は、現存在 (Dasein) を有するか否かで現実と夢を区別する。しかしフイヒテでは、Dasein としての実在性も自我内実在であるから、夢にもそれが帰されるはずで、その限りでは夢と現実は区別されないのである。彼は、『人間の使命』(一八〇〇年)に、直観 (Anschauen) は夢であり、思考 (Denken) は夢の夢であるといつて (II, 245)、現実 (的認識) と夢を同一視するが、まして一七九四年段階では、ヴァントによると「疾風怒濤」の下にあって、血肉の内なる夢こそ虚妄の現実にとつてかわるべきであつて、この中では夢と現実の区別立ては無意味なようにも思われる。

が、フイヒテもカントと同様に、『全知識学の基礎』に自我から独立の物自体を前提してゐるのである (I, 281ff.)、また『人間の使命』でも、知覚 (認識) には物自体は捉えられないとしても意志的「行為 That, Handeln」「理性 Glau-be」においてこれを捉えようと圖うのであり (II, 263)、常識と同じく物自体とのかかわりの有無によって現実と夢・幻は区別されるのである。では、どのようにして Dasein をも付与する自我のうちで夢と現実は区別されるに到るのであろうか。両者の時空間的・範疇的秩序のちがいをもたらすといひの触発する物自体と、自我の実在性がいかに結びつくることになるのかが問題となるが、フイヒテ的立場からこれを説明するとしたら次のようになるであろうと私は思う。

大人とくらべて幼児では夢と現実の区別は少なく、幼児化の極限では純粹自我本来のあり方に従つて、すべてを実在化しているといえる。ところが成長するに従つて、自我から独立のものにかかわることになると、自我に抵抗するこの独立的な物自体に端を発する非我表象の方が、単なる自我内の夢の表象（非我）よりも、自我に反立・抵抗する非我という Dasein に一層ふさわしいものとして立ち現われることになるのである。このため、夢と現実を区別する成長した意識は、自我のみからなる純粹な実在性、即ち夢・幻を括弧に入れて Dasein に関して非実存化し、物自体にかかる、物自体と自我の混合的な産物に、むしろ十全な実在性を付与するに到るのである。つまり物自体からの触発のある部分のみに実在化作用を許容するという現実的制限を成長した現実的意識はしているという訳である。

夢は、この現実的意識が「眠る」ということにより、純粹自我の汎实在化作用が解き放たれることによつて生じるのである。幻覚・妄想は、純粹自我の汎实在化の根本活動を括弧に入れる現実的制限の機能に障害が生じたとき発生する幼児的退行現象に他ならない。なお、反対の離人症的な実在感喪失は、汎实在化に対する制限の度がすぎて、物自体にかかる表象への Dasein 付与の働きをも括弧に入れたものであるか（対象世界の実在感喪失）、純粹自我の汎实在化作用そのものが弱体化したもの（自己自身の実在感の喪失）であるといえよう。

四、結び

フィヒテの絶対的自我は、全实在性の根源であり、それ自身何ら他からの根拠なくしてある無制約で自由な存在として、絶対者・神のあり方に酷似している。『全知識学の基礎』のこの自我は、神とか絶対者に捉えられてもよいのであるうか。

クローナーは、この絶対的自我を神であると見てヘーゲルに先駆するものと捉えている。⁽²⁸⁾ メディクスも、自我と神を等値概念とし、⁽²⁹⁾ 自我的自己定立による存在導出をいう定立判断をもつて神の「存在論的論証」(アンセルムス的証明)であると論じている。⁽³⁰⁾ これに対し M・ヴァントは、フィヒテの絶対的自我は我々人間のうちにある内在的なものであると論じ、クローナーの解釈を批判している。⁽³¹⁾ 我国では木村素衛博士がフィヒテにまつわる神的發出論を批判して、その自我は実質的自然を産出するような神的なものではないと力説している。また茅野教授は、絶対的自我を有限な理性的存在としての人間の本質に他ならないと規定され、これを神・神性と等置することは許されないと論じておられる。⁽³²⁾

クローナーのように見るならば、哲学史的觀点において、ヘーゲル体系へ向かつてのあるべきフィヒテが読みとれるし、メディクスのように見るならば、後期フィヒテの神の存在論的証明(X, 300f.)が、一七九四年の知識学の第一根本命題からして直截に演繹できるであろう。だが、この期のフィヒテは、後期(一八〇一年以降)のように神を「实体」や「存在」(例えば II, 17, X, 223)と捉えることはしないのである。一七九〇年代の終りの、フィヒテが無神論であると告発された無神論論争の中でも、フィヒテは、神を「道徳的秩序」(V, 186)と捉えて、「存在」(V, 261)、「实体」(V, 216)と規定することとは拒否するのである。(もともとフィヒテは、神の存在そのものを否定するのではなく(V, 267)、これを固定的で静的な「感性界の存在」(V, 216)とする)とを拒否したのである。神を「純粹活動」(V, 261)において捉えるべきだと言つたのである。従つて存在=定立、实体=主体という意味でなら、メディクスの見るよつて、この期にも「神を实体として特徴づける」とを、実質的には何も妨げるものはない⁽³³⁾ のではある。

或いは、クローナーはフィヒテの中にヘーゲル的なものを見ているけれども、当のヘーゲルやシェリングは、フィ

ヒテの自我を神とは見なかつたのである。シェリングとフイヒテのちがいを示してヘーゲルは、いわゆる『差異論文』(一八〇一年)に、フイヒテの自我は主觀的である、「主觀的な主觀—客觀」にどどまつてゐると見てゐるのであり、また後年、初期フイヒテを解釈する際にも、シェリングは、その『近世哲学史(ミュンヘン講義)』(一八一七年)でフイヒテの絶対自我を「人間的自我」⁽³⁶⁾と規定し、ヘーゲルもその『哲学史講義』にフイヒテの自我を「主觀性的の形式」⁽³⁷⁾、「意識の中」にひどくもとのと見してゐるのである。⁽³⁸⁾

フイヒテは、『全知識学の基礎』では、哲学的反省にとって自明な絶対的自我とは対照的に、神性を「绝对性不可能undenkbar」(I, 253)、「法外 überschwenglich」(I, 263)云々、無神論論争の中でも神を「不可解 unbegreiflich」(V, 267)といふのであって、神と自我を明らかに区別するのである。何よりも一七九四年の『学者の使命に関する数講』では純粹自我を「人間における本来的に精神的なもの」(VI, 294)と明記してゐるのである。この期のフイヒテの絶対的自我を神と捉えるのは、絶対的自我ではなく絶対者・神を始元とする後期フイヒテやヘーゲルの立場を先取りする行き過あた解釈であろう。絶対的自我の自己原因的無制約性・自由は、あくまでも人間的意識の始元のあり方を示しているのである。従つて実在性の範疇に関しても、それは我々人間の自我のうちでの自我自身とその表象(非我)における実在性に他ならず、神や実在世界の神的創造を語じるものではないと悟つべきであらう。

註

- (1) Karl Leonhard Reinhold; *Beyträge zur Bemächtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. 1790. S. 264
- (2) Reinhold; *ibid.* Bd. 1. S. 278

- (∞) Reinhold ; *ibid.* Bd. 1. S.152
- (4) Reinhold ; *ibid.* Bd. 2. 1794. Sv, S.64
- (5) Reinhold ; *ibid.* Bd. 1. S.167
- (6) Reinhold ; *ibid.* Bd. 1. S.144
- (7) Reinhold ; *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* 1789. S.200
- (8) Reinhold ; *Begräfäge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen.* Bd. 1. S.167
- (9) Reinhold ; *ibid.* Bd. 1. S.145
- (10) Max Wundt ; *Fichte-Forschungen.* 1929. S.50
- (11) Wundt ; *ibid.* S.55
- (12) J. G. Fichte *Briefwechsel.* hrsg. von Hans Schulz. Bd. 1. 1925. S.450
- (13) Peter Baumanns ; *Fiches ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel.* 1972. S.28
- (14) Fichte *Briefwechsel.* hrsg. von H. Schulz. Bd. 1. S.62
- (15) Reinhold ; *ibid.* Bd. 1. S.142
- (16) Reinhold ; *ibid.* Bd. 2. S.4
- (17) 梵天眞「アーリヒ・ヘッケルの著述」 翻訳社。一九七〇年 一一一頁
- (18) Ludwig Feuerbach ; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* 1843. §37
- (19) 梵天眞「アーリヒ・ヘッケルの眞理觀」 兵庫県立大学文書館収蔵 (12) 一九六四年 五四頁
- (20) 梵天眞「アーリヒ・ヘッケルの眞理觀」『新科学叢書』(大阪大野文庫編集部編著) 第六卷 一九六〇年 一〇二頁
- (21) 梵天眞「新科学叢書」 四一頁
- (22) Fichte *Briefwechsel.* hrsg. von H. Schulz. Bd. 2. 1925. S.206
- (23) *ibid.* Bd. 1. S.449
- (24) Emil Lask ; *Gesammelte Schriften.* Bd. 1. 1923. S.350

- (25) 指稿「カハトセ 論識體の發展」佐賀大學教育學部研究論文集 第十九集第1號(一) 一九八一年 一一一八頁參照
- (26) G. W. F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp Verlag. Bd. 20. S.394
- (27) Nicolai Hartmann; *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. 1974. S.55
- (28) Richard Kroner; *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. 1921. S.401, S.431
- (29) Fritz Medicus; *Fichtes Leben*. in: *Fichtes Werke*. hrsg. von F. Medicus. Bd. 1. S.203
- (30) F. Medicus; Fichte. in: *Grosse Denker*. hrsg. von E. Aster. Bd. 2. 2. Aufl. 1923. S.180
- (31) Wundt; *Ibid.* S.265 ff.
- (32) 木村素衛『下巻』弘文堂 一九二一七年 四四〇
- (33) 勝野政昭『前編』一七〇
- (34) Medicus; Fichtes Leben. in: *Fichtes Werke*. Bd. 1. S.116
- (35) Hegel; *ibid.* Bd. 2. S.11
- (36) Schelling's *Werke*. hrsg. von Manfred Schröter. Bd. 5. S.160
- (37) Hegel; *ibid.* Bd. 20. S.391

(佐賀大學助教授)