



Title	『新しい方法による知識学』の他者論
Author(s)	入江, 幸男
Citation	哲学論叢. 1985, 16, p. 209-224
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66837
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『新しい方法による知識学』の他者論

入江幸男

一 問題呈示

フィヒテにとって他者論は何だったのだろうか。一七九四年に『学者の使命』において、彼は「人間は如何にして自己の外に自分と同じものである理性的存在者を想定し、承認するに到るのか」⁽¹⁾という問を立て、これに対しても類推に基づく蓋然的な他者認識で答えていた。そこではこの問は、「哲学が學問や知識学になりうる前に最初に答えるべき多くの問」の一つであり、重要な問ではあるが「理論的領域」には属さないとされていた。ところが、知識学の應用された「特殊な學問」である『知識学の諸原理による自然法の基礎』(一七九六年)と『知識学の諸原理による道德論の体系』(一七九八年)では、知識学に基づいて、他の理性的存在者の演繹が試みられるようになる。更に一七九八／九年の冬学期にフィヒテがイエナ大学で行った『新しい方法による知識学』(*die Wissen-schaftslehre nova methodo*)と題する講義では、知識学の問題として他者が論じられるに到る。⁽²⁾のようだ、この時期のフィヒテにとって他者の問題は、知識学の外の問題から知識学の應用の問題へ、そして更に知識学自身の

問題へと次第に重要なものになつていったのである。⁽²⁾ では知識学は他者論の導入によつてどのように変化したのだらうか。

『全知識学の基礎』（一七九四年）に対する不満をフィヒテは多くの箇所で述べている。⁽³⁾ 不満の理由の一つは方法にあつた。一七九九年三月十七日付のJ・E・C・シュミット宛の書簡で、「あなたが私の知識学の従来の叙述〔「全知識学の基礎」〕の中に見い出される不充分な点はどうにあるのでしょうか。原理の中にはないでしょうか。しかしそれは導出の中になります」⁽⁴⁾（括弧内は引用者付記、以下の引用でも同様）という。また一八〇一年一月三十日付のF・ヨハンセン宛の書簡でも、「私は印刷された知識学〔「全知識学の基礎」〕は、それが書かれた時代の跡を非常に多くのこしており、それがその時代に則つて採用した哲学する手法も時代の跡をのこしている。そのことによつてそれは、超越論的觀念論の叙述が必要とするよりも不明確になつてゐる」と述べている。原理の導出の手法・方法に対するこのような不満から、「新しい方法による知識学」が生まれたのである。

では方法はどのように変化したのだろうか。二つの知識学を読んでもまず目につく方法上の差異は、『全知識学の基礎』が理論的部分と実践的部分に分かれていたのに対して、『新しい方法による知識学』では両者が分けられていないことである。「講義の中では、理論的と実践的という哲学の従来の普通の区分は現われない。むしろ彼（フィヒテ）は哲学一般を講義し、理論的哲学と実践的哲学を統一する。」⁽⁵⁾（HIT）「命題の可能性の諸条件が自然的秩序においてではなく、理論的部分と実践的部分において論じられたから、最初の叙述〔「全知識学の基礎」〕は少しわからづかくなつた。」（K 10, vgl. K 72）

さて、このように論じ方を変えたのは單にわかりやすくするためだけだったのだろうか。『新しい方法による知

知識学』でフイヒテは次のように述べている。「知識学の」の叙述の中では、我々の歩みは最も内的な項から外的な項へ進んでゆく。それ（最も内的な項）は印刷された知識学（『全知識学の基礎』）の中にはない。というのは中心点つまり綜合的思惟を見つけるために外的な項から出発するからである。」（H150）ここにいう「最も内的な項」＝「綜合的思惟」とは「目的の思惟から出発する観念的思惟の系列」と「意欲に関係する客体の思惟から出発する実在的思惟の系列」を結合する項、つまり実践的態度と理論的態度を綜合するものであって、この綜合こそ『全知識学の基礎』に欠けていたものである。一八〇一年五月三十一日付のシェリング宛の書簡でフイヒテは、「知識学（『全知識学の基礎』）は原理においては全く欠けていないが、おそらく完成が欠けている。すなわち最高の綜合、精神世界の綜合がまだなされていない。私がこの綜合をなす準備をしたときちょうど無神論と呼ばれたのである⁽⁷⁾」と述べている。この精神世界の綜合こそ、二つの知識学を分けるものであり、その後の知識学の進展の方向を示すものである。「この（『全知識学の基礎』）の中では、当時の時代状況の求めで、我々の全意識がその根拠を、常に真でありつづける我々の思惟法則の中に持つことを示すという主要目的があつた。しかし、我々は現在の叙述によって、觀知的世界といふ経験的 세계のための堅固な基体を同時に手に入れた。」（H150）この觀知的世界は、先の精神的世界にあたるものであろう。これによつて「知識学の現在の叙述は、印刷された知識学（『全知識学の基礎』）から離れるのである。」（H150）両知識学の内容上の最も重要な差異はここに見られる。『新しい方法による知識学』でフイヒテは、この觀知的世界を述べるために新しい方法をとつたのではなかろうか。この觀知的世界とは、別の表現では「理性的存在者の國」であるが、この「理性的存在者の國」についての叙述は、『自然法の基礎』と『道徳論の体系』における他者論を取り入れたものである。「印刷された知識学の中では、純

純自我は人格的自我性 (die persönliche Ichheit) みな全く異なる理性一般として理解されねえ」 (H240) しかし、ここでは「個人としての私の成立」 (H240) が語られ、「[印]意識は個人性 (Individualität) の意識すべしとは不可能」 (H241) と考えられるという差異があるが、この「個人としての私の成立」において不可欠なのが、他の理性的存在者からの働きかけである。なるほど確かにフ・ヒテは他者論の重要性に気づく以前に、非常に早くから『全知識学の基礎』の不充分さを認めて「新たに全く書き直す」 (一七九四年九月三十日付のゲーテ宛書簡⁽⁸⁾) いとを考えていたが、それが具体的に『新しい方法による知識学』の方法と内容といふかたちをとるに到つた原因の一つは、この時期フ・ヒテにとって次第に重要になつてゐる他者問題への関心にあつたといえるのではないか。これを証明するため、以下では『新しい方法による知識学』で他者論が重要な中心的な役割をはたしていることを明確にしたい。

II 『新しい方法による知識学』における他者論の位置

フ・ヒテによると「哲学と知識学は同一であつ」 (H17) 「哲学と形而上学も同一であつ」 (H19)。そしてその哲学の課題は、「我々はどのようにして、我々の表象の外に現実的な物が存在していると想定するようになるのか」 (K4) 「我々はどうにして、我々の表象に表象の外の物が対応していると想定するようになるのか」 (H18) 「必然性の感情を伴つて意識の中に現われるものの根拠は何か」 (H18) とふう問に答えねばならない。⁽⁹⁾

ここで「意識の中でも然性の感情を伴つて現われるものは、全経験である」 (H20) のや、この経験の根拠をフ・ヒテは経験の外に求めねばならない。「独断論者」はこの根拠として「物自体」を要請し、「観念論者」は「表

象する者」を要請する (H20)。ヘーメルはわらん觀念論をいふのであるが、独断論と觀念論の間に何ら共通のものがないから、哲学的論争はいついかに決定するにあらずか、彼が觀念論をいふのは眞理に基いてである。

「觀念論者の体系は、自己自身への感覚は自分の自發性への信仰に基づいてゐる」 (H23, vgl. K17)

かかる觀念論をヘーメルは「事行 (Thathandlung)」と稱へた一つの要請 (Postulat)」 (H29f.) である。

要請されたのは「私が私を直接に意識している」として「直接的意識」 (H29f.) = 「知的直観」 (eine intellectuelle Anschauung) (H31) である。もうう意識の意識といへば、これを意識するためには別な意識が必要である、」の別の意識を意識するためには更に別の意識が要求され、以下同様に無限に続くと考えられるが、ヘーメルが「」や、「直接的意識」においては、」の無限進行をやけるために、「意識が同時に客觀であり且主觀である」 (H30) など、「指定するための指定される同一性」 (H30) が要請されてゐる。」のようこそ要請された意識が成立する条件を次々に遡りてみると、最高の条件にまじ「上昇」 (Aufsteigen) (H132) ホドモー過程が、『新しい方法による知識学』の前半部 (§1 から §12 まで) をなす。

「」の「直接意識」はそれだけでは自己内に留まつてゐただけであつて、現実的意識ではない。「直接的意識は全く如何なる意識でもなく、自己自身の死せる指定であり、如何なる直観でもない。では、自我は如何にしてこれから外に出でるかが出来るのはだらうか。自我が自己自身を指定するといふのである。従つて、直接的意識は自由の行為 (Akt der Freiheit) によって意識になる。」 (H45) 自由に行はれるとは、目的の概念を企投 (Entwerfen) するのである。ハンドルは「」の目的の概念を企投するとは如何にして可能か」 (H57) が問われるので、目的概念は当然客体の認識を前提しており、客体の認識は現実的感情によつており、」の感情は我々の行

為と行為の意識（めいしき）について（H128）。しかし、この行為は目的概念を前提していた。されば、このに最終的に説明の「循還」（Zirkel）（H128ff.）が生じる。この「循還」は、客観的認識と目的概念の循還といつても、感情と行為の循還といつてもよい。また、「感情は制約性であり、行為は自由である」といふから、制約性と自由の循還と言ひ換えることも出来る。意識の条件を遡る「上昇」の過程は、このようないくつかの「循還」によきあたつた。フィヒテが「新しい方法による知識学」を理論的部分と実践的部分に分けなかつたといふことは、理論的態度と実践的態度の密接な関係を論じたからに違いないが、その密接な関係はここで最終的に、兩態度の「循還」として規定されている。されば、我々はさしあたりこの「循還」を述べるためにフィヒテは理論的部分と実践的部分に分かれていったのだとしよう。この「循還」を解決するものとして、次に意識の最高の条件が述べられる。それが「総合的上昇の最後の歩み」（H132）となる。

ついで、この「循還」を解決するためには、自由と制約性を総合しなければならないが、それはどのようなものになるだらうか。自由が「規定可能性から規定性への絶対的移行」（H130）であるとするとき、これと制約性はどのように総合されるらうか。移行の絶対性が制約されることは自由ではなくなる。また、規定性がはじめから制約されてしまふ自由は成立しない。それゆえ、制約性は規定可能性の中にのみありうる。つまり規定可能性が、制約された規定可能性、「有限な一定量」（H130）であることによってのみ、自由と制約性は総合されるのである。

この総合を別の面から見てみよう。自我は感情の多様を意欲へ関係づけることによって統一する。その際、感情と意欲を関係づけるのは思惟である。詳しく述べると、私が感情の多様を統一するには多様の中に同一のものがなければならないが、これが「私の意欲の知的直観」（H126）であると考えられ、思惟はこの知的直観を感情の多様へ

関係づかるのである。この知的直観は、冒頭に要請された知的直観と同じものである。従って、この知的直観は直接にやねだけで現われることはなく、この思惟=作用において考えられるだけであり、我々はそれを、ただ思惟どもいふのみ、つまり抽象と反省とそれから我々の哲学の規則に従って導き出された推論とによつてのみ知る(H133f)。この知的直観は、叡知的なものであつて、これは時間の外にあり、従つて知的直観は生起したり(entscheiden)生成したり(werden) もや、ただそんじある。かかる知的直観によつて直観された意欲とは、「規定されたもの」やあらうが、しかし「超感性的なもの」については、我々は何も知らない。それは我々には、一つの意欲の要求として現象する(このみべに現象するかは後に述べられる)——従つて、この(意欲の)規定性は、定言的要求(categorische Forderung) として、規定された絶対的的行為(bestimmtes absolutes Sollen)として現象するにあがなないだらう。(H134) この「規定された絶対的的行為」において自由と制約性は統一されでいるところは考へる。

それで、「規定された的行為」として現象する「純粹意志」を思惟するには、思惟の法則に従つて、「規定可能なものの体系」(H138) を前提しなければならない。この場合「規定されたもの」が叡知的で精神的であるから、「規定可能なもの」もまた叡知的で精神的でなければならぬ。それゆえいわば、「精神的なものの」集合体、領域」=「私の本質」としての精神の國」=「理性的存在者の國」(das Reich vernünftiger Wesen)=「叡知的世界」(die intelligenzible Welt) やある (H141)。この「理性的存在者の國」に対するいわゆる「私は規定されたもの」と「個人」(Individuum) へだる。

ヒュンテは意識の説明を求めて、条件を次々に遡つて上昇してきだが、この「規定された純粹意志」と「理性的

存在者の國」」そが、意識の最高の条件であり、」の後は「我々の意識の残りの全ての客体の導出の道がはじまる」(H145)。」るべく「ト降らる」(herabsteigen) (H132) 過程が、後半部 (§13から§19まで) おなや。「私のすべての経験的諸規定は、私の根源的規定性からのみ導出され、」の前提の下でのみ考えられへん。」(H141) 「」の必然的に指定されべき規定可能なものから、我々は今やすぐての客体を——純粹な意欲」の當為の直接的意識から導出された間接的なものとし——導出するだらう。」(H138)「経験は、私やの中に考えられて、」る理性的存在者の國から出發し、」の叡知的世界に残りの全經驗が……結びついてる。」(H143) 」のト降の道において最も重要な問題は、下降のはじめ、つまり意識の始まりである。意識の始まりにおいて最つとも重要な契機は、他の理性的存在者との関係である。」れを次に述べよう。

ハイヒテの整理による

1、「最高の規定可能なもの」は「純粹意志」「理性的存在者の國」「理性一般の國」であり、
 1、「」るが規定されると「個人性」(Individualität)「規定された純粹意志」が生じ、
 1、「これが更に規定されると「現実的経験的意欲」にな。」(H176)。

かや問題になるのは、「理性一般の國」が如何にして「個人性」へと規定されるかである。」るドハイヒテは「取り出」(Herausgreifen) 」る言葉を用ひる。「理性の國の集合体からの私自身の取り出し」によひて、自己意識がはじめる。」るが意識の最深の点である。」(H177 備考は引用者)「取り出し」は意識の最高の条件である「理性的存在者の國」と「規定された純粹意志」の關係であるから、」の「取り出し」 」て意識の最高の条件であるといふ 」れる出来るだね。我々の意識における最高のものは、理性の集合体からの取り出しだある。」れは純粹であ

『新しい方法による知識学』の他者論

「…」の「はつだぬの」といは意識の中と現われねりとは出来ず、おしな行為におよび自由を外化するよつて促され「アーフードル（ein Aufgefördertseyn, zur Äußerung der Freiheit im Handeln）」とのみ現われねりとが出来る。（H252）「」の「取り出し」は「叡知的世界」での出来事であつ、「」の「取り出し」の「感性界」での現象が「促されねり」といふ。従ひて、「意識は促し（eine Aufforderung）」の意識で始まる。（H190）⁽¹⁰⁾

「取り出し」によつて生じる「個体性」は「規定された純粹意志」であり、「」れもまた叡知的なものである。これが「感性化」されると「促し」になる。「それ（感性化された個体性）は、私の純粹意志の感性化、つまり感性界における事実としての、自由な行為への促しに他ならぬ。」（H251）「個体性」を「取り出す」」とば、「促し」を「知覚する」」とに対応してゐる。「」の「促し」」や、自由と制約性を総合して循還を解くものであると判る。

「促し」は「最初の概念」（H177）つまり最初の目的概念であり、その認識は「最初の認識」（H177）であひて、「」の認識によつて「個体性」は同時に「現実的経験的意欲」になつてゐる。

以上に述べてきだ」とをふり返つてみよう。フィヒテは、意識の条件を遡つて「循還」にゆきあたり、「」の「循還」を解くために「規定された純粹意志」を想定し、この「規定された純粹意志」の前提として「理性的存在者の國」を考えた。我々は先に、フィヒテが理論的部分と実践的部分を分けなかつたのは、認識と行為の「循還」を論じためであったと述べた。このような「循還」をフィヒテが最初に述べたのは、『自然法の基礎』においてではないだろうか。そこでも、行為と認識の「循還」を解くためにやはり一つの総合が要求され、「」の総合として、他の理性的存在者による「促し」が演繹された。『道徳論の体系』では、「循還」をめぐる議論はもう少し混み入つてゐるが、それが最終的に他の理性的存在者による「促し」によつて解決される点は同じである。「」では、「循還」

の解決は「規定された絶対的當為」によつてなされるが、これは實は自由な行為への「促し」であつて、ここでもやはり「循還」を論じる背景には、他の理性的存在者による「促し」が考えられていると言つてよい。それゆえ我々は、フィヒテが理性的部分と実践的部分に分けないで論じたのは、「循還」を論じるためであり、更には意識の最高の条件としての「規定された純粹意志」と「理性的存在者の國」＝「叡知的世界」を述べるためであつたと言えようが、具体的には、他の理性的存在者の「促し」を論じるためであつたとも言えるだろう。

この「促し」概念は『自然法の基礎』や『道徳論の体系』でのそれとほぼ同じものである。以下では、これらの著作では論じられていなかつた「構想力」と「促し」の関係を明らかにし、「促し」概念のもう一つの役割を指摘したい。

三 構想力と「促し」

自我が自由な行為への「促し」を把握するとは、どういうことであろうか。この「促し」は、自由に行行為するよううに私に促すのだから、この「促し」の概念の中には、「私」と「私の自由な行為」が含まれている。「従つて、私は促しの概念によつて必然的に、私と私の自由な行為を見い出す（私と私の自由な行為が私に与えられる）」（H180）では更に、「私が私を見い出す」とはどういうことか。フィヒテによると「自我性は觀念的なものと實在的なものの絶対的同一性において存立してゐる」（H181）ので、「私が私を見い出す、私を知覚するとは、私が私を觀念的なものと實在的なものの同一性として見い出す」とである」（H182）。これは如何して可能だらうか。「思惟には、その思惟の意識が直接に結びついてゐる。」のことは自ら明らかで、あらゆる疑いを免れてゐる。（H185）客

体の思惟と目的の思惟は、それらの意識においては結合している。」の意識をフ・ヒテは「総合的思惟」(H185)と呼ぶ。「私が私を見い出す」のは、」の「総合的思惟」においてである。「総合的思惟」の客体は自我自身であるといえる。では、「促し」の知覚は」の「総合的思惟」によって行われるのであるか。」の「総合的思惟」は「知的直観」(H186)であり、「全ての時間の外」(H190)にあるといわれている。これに対し「促し」もその知覚も感性的であり時間の内にあるはずである。そこで我々は、「促し」の知覚は「総合的思惟」の感性化したものと考えざるを得ない。

では、」の感性化は何故またどのように行われるのだろうか。この感性化の必然性は実は「総合的思惟」自身の中に含まれている。観念的思惟と実在的思惟は、総合的思惟によって統一されるだけではなく、統一の可能性のためにさしあたり分離される。「総合と分析は」では「ねに共存している。」(H186)」の分析の思惟によって時間が生じる。「私は時間の内で考へるのではなく、むしろ私は私の思惟を時間の内へ考へ入れる(hineindenken)。」(H196)具体的にいふと「目的概念と行為という両者は、思惟によって区別され、」の思惟によって関係の中に指定される。つまり、規定可能なものが規定されたものに先行するという法則に従って、依存(Dependenz)の関係、時間の関係の中に指定される。」(H188)時間とは「依存」の関係である。但し、これは因果関係とは異なる。「因果関係の中にはいかなる時間もない。」(H188)

また、時間は「知的直観の形式」(H126)である。「純粹意志」が「現実的意欲」になるためには、「純粹意志」は「感情の多様」と結びつかねばならず、その際この両者を結びつける思惟は、前述のように「知的直観」に関係する。思惟が「知的直観」を多様へ関係づける限りで、「知的直観」は繰り返され持続するものになる。それゆえ、

時間は」のように持続する「知的直観の形式」である。

もししかば、各瞬間に持続(Dauer)をもたなければ、瞬間をどんなに集めても「時間持続」(Zeitdauer) (H220)は生じない。各瞬間は持続をもつ。それは、「構想力の揺ぶ」(das Schweben der Einbildungskraft) (H220) から生じる。構想力の働きは、例えば「線分上の無限の点を「一瞬」と」(auf einmal) (H212, 216) から、規定は、構想力によって「多様な対立したものを取りまとめる」(zusammenfassen)」(H212) である。「田口規定は、構想力によつてのみ田舎者であらう。」(H224) 従つて、先の「知的直観」もまた構想力によつて媒介されてのみ可能であり、構想力によつて「自我の活動性の直観が、根源的に各瞬間によつて持続をあらう」(H220) である。

このように「純粹意志」の感性化において構想力が重要な役割をはたしてゐるが、換言すれば「促し」の知覚において構想力が重要な役割をはたしてゐるといふのである。「私くの促しは、それが知覚されるものであつた限りで、すべての印象と同様に私の身体的行為の制約である。」(H254) 身体的行為の制約から感情が生じ(H128)、「感情の事柄」は「生産的構想力」によつて「直観の客体」となる(H70)。これだけでは、他の知覚における構想力の働きと同じであるが、「促し」の知覚は他とは異なる点をもつはずである。「促し」を知覚する「現實的意識」は、この「促し」を説明するたために「私の外の自由な存在者」(H252) を考へる。⁽¹¹⁾ そのような現象として「促し」はどのようなものでなければならないのだらうか。「誰かが私に促すとは彼によつて始められた行為を完成するため、多様の系列の中く彼が私を指定する」とを意味している。彼がその行為をAからCまで行つたとすると、彼は私にそれを最後まで行つようには促すのである。」(H253) 自由な存在者の行為は、無限の項を通り抜けを行へるがだから、構想力によつてのみ考えられるのである。従つて、無限の項をその途中から取扱つたよ

「促」の知覚も構想力によつてのみ可能である。例えば、ハイヒテが「促」の「最も明確な例」(H251)として挙げてゐる「醒」について説明するならば、問ひを立てそれに答へるといふのは「うの完結した行為であるが、ある者Xが他の者Yに問う時、XはYがXの醒を示唆けて、それに驚いてくれる」ことを促してゐるやうだ。

以上的のような「促」は単に、自己意識の成立に関するのみ重要なのではない。人類の理性目的が、「促」による行為の連鎖によつて可能になるのである。「感性界における」この理性的存在者の行為は、一つの大いだ連鎖である。……理性全体は、ただ唯一の行為をもつ。ある個人が行為を始め、他の個人がそれを続ける。理性的の全体が無数の個人によつて仕上げられる。(H253f)

「」のようだ「促」によつて「理性界 (Vernunftwelt) は自身と相互作用する」(H260)。他方「自然は有機化 (Organisation) の法則によつて自身と相互作用する」(H260)。それと、この二つの世界同士も「分離された身体」において相互作用の関係になり。この二つの世界の相互作用こそが「意識的根本総合」なので、この総合によって全意識が論じられる、「下降」の道は終つたのであるが、ハンド両世界を媒介する「分離された身体」とは、理性的存在者間の「促」こそ認識との具体的な媒介者に他ならない。このように、「促」による対他者関係の問題は、意識の始まりから下降の始まりのみでなく、その全体に涉及するものであることが判る。

結 び

我々は『新しい方法による知識学』において他者論が重要な役割をはたしてゐるのを見た。もし我々が主

張するようになった。他者論への関心が『全知識学の基礎』から『新しい方法による知識学』への変化に影響を与えていたのだとすると、その影響はこの後の知識学にも見られる可能性が大きいだろう。のような影響は確認できるだらうか。『人間の使命』（一八〇〇年）でも、ハイヒテは次のように問う。「ふかにして自由な諸精神は自由な諸精神について知るのか。……或いは『私は私と同類の理性的存在者を、それが感性界において産み出す諸變化によって知覚する』と君が私に言へば、私は君に問い合わせる。いかにしてそもそも君はこの諸變化自身を知覚することができるのか。」⁽¹²⁾この諸變化とは、『自然法の基礎』以来のハイヒテの論述によれば、自由な行為の「促し」に他ならない。この諸變化、「促し」の認識について、⁽¹³⁾では次のように述べられる。「自由な存在者のこの相互的認識と相互作用は……自然法則と思惟法則に従つては全く理解であら、一者（das Eine）によつてのみ説明されうる。」この「一者」とは、「無限的意志」である。「促し」の認識は、「最初の認識」であり、意識が成立する最初の瞬間でありますから、ハイヒテはそれを充分に明らかにしていなかつた。或いは明らかにしえなかつたのかも知れない。『人間の使命』では、この認識を「見えざる世界の大きいなる秘密」といふ、この説明のために「一者」を想定するのである。この「一者」が、『知識学の叙述』（一八〇一年）での「絶対者」になるのだとすれば、『新しい方法による知識学』以後の知識学の変化・進展においても他者論への関心が影響を与えてくると言えるだらう。これについては次の機会に論じたい。

- (2) 『導師の使命』から『演説録の体系』に到る他著論の展開について、拙稿「初期ハイデルの他著論」(「哲學叢書」大阪大学文学部哲学哲學史第一講座発行、第十回所収)を参照すれば幸甚だ。
- (3) トカホー一版全集の『全知識学の基礎』の編集者の解説は誰かへ行くのみだ。
- (4) J. G. Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Olms, 1967, Bd. II, S. 21.
- (5) *Ibid.*, Bd. II, S. 310.
- (6) 『新フンカホー全知識学』の講義は、外掛の筆記ハーテルヒー然ハレラムガニハスル也。トウダ、ハノ大学図書館に保存されていたもので、筆記欄の名前は輝ハレラムガニハスル也。ルルは Hans Jacob なるハテ、一九三〇年に出版され、現在は、トカホー一版全集 (IV. Bd. 2) ハ R. Lauth と H. Gilwitsky の編集下取るムニトドク。アルトウダ、ムンブトノの図書館で一九八〇年に Erich Fuchs なるハテ発見されたハームド也。ルルは Karl Christian Friedrich Krause (一七八一～一八三一年、哲学者) によって筆記されたものである。ルルは *Wissenschaftslehre nova methodo*, hrsg. von E. Fuchs, Felix Meiner, 1982 ハント出版された。トウダのハームが個々の表現に窮屈な形態にてある、画の講義の筆記である事畢。四ト Krause のアマリタ Einleitung が110頁の上段、ハノ大学図書館のものでは、最初の方の Einleitung が欠けてる。筆記ハートドある以上、論述のへつたく部分も多々、トウダのハームを参考して今だが、この読む必要があるが、拙稿やの引用は原則としてハノ大学図書館のものを用じ、ルルに欠けてる場合とのば Krause のものを使った。例えは H17 ザ、トカホー一版全集 (IV. Bd. 2) S. 17 シルト、K10 ザ *Wissenschaftslehre nova methodo*, hrsg. von E. Fuchs, Felix Meiner, 1982, S. 10 シルト。
- (7) J. G. Fichte, *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Olms, 1967, Bd. II, S. 323.
- (8) *Ibid.*, Bd. I, S. 405.
- (9) 『黙想の批評』か『新フンカホー』か『新フンカホー』かの点で、J. G. Fichte, *Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Gruyter, 1971, Bd. I, S. 423, 455。
- (10) Aufge(r)derung, Aufge(r)dertsein や、私のハルツの論文では、「默想」「默考」や「思想」「思考」や「心」など、ハルツがやだらの語彙の意味が広がるもので、「思」」「思おおトコハルツ」や「ハルツ」などした。墨義治先生が「人間の使命」(『牟氏の名論、続』)中央公論社、昭和四十九年、11月(原) ハ「思」ハ語おおトコハルツの参考にせんて頂きました。

- (11) 「思」を歴史的の取扱説が、「思」の原因として「神の次の由田な存在論」を考える機軸でいこうぜ。 schlie.
Ben (H 141, 248), übertragen (H 248), hineindenken (H 141) 等へコト成ぐふれどもんだが、 いよいよトドカ『四
然瓶の趣懶』『禪思想の体系』等の體裁の本が誰へ~ まだ誰かとせば何様である。
- (12) J. G. Fichte, *Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Gruyter, 1971, Bd. II, S. 301.
- (13) Ibid.
- (14) *Ibid.*, S. 299.

(大阪大学文学部助教)