

理性と宗教—フィヒテ宗教哲学研究Ⅰ、『啓示批判』論考—

関口, 和男

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要 / 法政大学教養部紀要

(巻 / Volume)

104

(開始ページ / Start Page)

31

(終了ページ / End Page)

55

(発行年 / Year)

1998-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003600>

理性と宗教

——フィヒテ宗教哲学研究 I, 『啓示批判』論考——

関口和男

はじめに

精神の高揚と激情さらには極端な苦痛の混在した時代とその生涯を送ったフィヒテの思想の営みは、徹頭徹尾「自由の体系」を目指しているといわれる。その自由とは、もちろん、近代ヨーロッパ社会が求めた個としての人間の主体性であり、さらにいうならば、近代的自我を特徴づける理性の自律性に他ならない。この理性の自律性を如実に示す啓蒙主義的思潮は、とくに歴史的伝統的なものへの批判さらには拒絶という巨大なエネルギーをもって現代への扉を暴力的にこじ開けたことは、周知の事実である。ところが、そのエネルギーの核ともいうべき個としての人間の主体性そのものは、皮肉にも、人間存在における理性の優位を徹底的に否定する 17 世紀プロテスタンティズム運動の展開の内でも醸成されてきたのである。この一事が示すように、啓蒙主義的思潮と当時の宗教的状况との関係は決して一義的に割り切れるものではなく、思想的には近代ヨーロッパ社会への両者の相互影響を先入見なく対等に受け入れざるを得ないのである。ここに、もっぱら理性批判に基づいて形成された近代的自由の概念とそのヨーロッパ近代を育んだ啓示宗教としてのキリスト教が持つ宗教性との関係があらためて問い直されなければならない理由がある。したがって、この観点に立脚するならば、理性の自律性すなわち自由そのものをみずからの思想的営為の中心に据えるフィヒテが、どのように宗教とくに啓示宗教としてのキリスト教と対峙したのかを明らかにすることは、フィヒテ研究のみならず、近代的自由の概念を検討する上で意義あるものとなろう。そもそも宗教が人間を特色づける現象であり、宗教性が人間の第三の能力であることを受け入れるならば、理性と宗教との関係は従来にもまして真摯に問われなくてはならない

はずである。とするならば、つぎに従来の理性優位の問いの立て方それ自体が再考されなくてはならない。というのも、すでに述べたように、ヨーロッパの近代性に関わるキリスト教とユダヤ教の役割は、信仰と救済という伝統的な観念が、人間の内面のみならず、社会構造そのものの根本的な変革までももたらすに至ったという点に明瞭に見いだせるからである。ここにおいて、ヨーロッパの近代性を一身に担っていると自負する近代的理性は、自らの存在理由のためにも、人間の宗教性と対峙しなくてはならなくなってくる。この一つの試みとしてフィヒテの宗教哲学思想を取り上げるのは、かれの思想が、そのような新たな問いの具体的な形姿として、カントの批判哲学の精神と方法とをもって自由と宗教とくに啓示宗教との本質的関わりを積極的に理解しようとするものであったからである。この意味において、フィヒテはヨーロッパ近代に対する宗教（とくにプロテスタンティズム）の意義を十分に意識していたと思わざるを得ないのである。

以上の観点からして、当論文はフィヒテの思想全体の宗教哲学的側面を捉え、跡づけることによって、近代的理性とその優れた表現である自由の観念の西洋的特質をより深く理解し、その限界をも含めて現代に対する意義を見いだそうとするのである。そこでまず、フィヒテの最初の刊行著作である『あらゆる啓示を批判する試み』⁽¹⁾（以下『啓示批判』と略す。）を手がかりとして、以上の諸問題について概観していきたい。

第1章 『啓示批判』の意図

1. 問題の設定—何が問われなくてはならないのか—

『啓示批判』は、1792年の復活祭の時期に著者名や印刷所名などを明示することなくケーニヒスベルグにて出版された。みずからの著書の内容に不満を抱きつつも無名の若きフィヒテは、カントの強い推挙（カント自身はフィヒテのこの著作を約8ページぐらしか目を通していなかったといわれる。）によって『啓示批判』を世に問うこととなったのである。周知のように、出版当初はカントの著作と見なされ大変な反響を呼んだのであるが、1792年8月22日カント自身が文芸紙上にて『啓示批判』の著者をフィヒテと紹介することによってこの誤解は解消されたのであった。もちろん、この日を境として、『啓示批判』に関する様々な論評に微妙な変化がみられたのは世の常として致し方な

いことであろう⁽⁴³⁾。さて、そのカントにおいては、かれの宗教思想はすでに『実践理性批判』および『判断力批判』においてその概要は提示されていたが、纏まったものとしては『たんなる理性の限界内における宗教』（1793年、2版1794年）を挙げるべきであろう。とくに、その第1版、第2版の各序文は、宗教に対するカントの基本的な姿勢を表明するとともに、それはまたフィヒテの『啓示批判』の執筆動機を推測する上にも重要な鍵となっている。すなわち、第1版序文においては、「道徳は、それが自由な、だが自由であればこそ自分自身をみずからの理性によって無条件的法則に結びつけもする存在者である人間の概念にその基礎を持つ限り、人間の義務を認識するのに人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要とするもので」⁽⁴⁴⁾ はないのであるから、原理的には「道徳は宗教を全く必要としない」（K9-15）ものと考えられている。しかし、「道徳は、……道徳法則にあって採用される格率の根拠としての目的に対してではなく、そうした格率の必然的結果としての目的に対して、ある必然的關係を持つということ、十分にあり得る」（K9-17）という観点から、宗教が是認されていくのであるが、ここでの宗教はあくまでもカントが考える理性宗教に他ならないことは注意すべきであろう。このことが、第2版序文で問題とされてくる。カントはそこで唐突にも、啓示について述べ始めるのである。「啓示は何と言っても純粋な理性宗教をもみずからの内に少なくともはらむことができるが、しかし逆に後者は前者の歴史的なものをはらむことができないから、私は前者を、より狭い領域としての後者を包含するより広い信仰領域と（……同心円として）見なすことができるが、このより狭い領域のうちで哲学者は純粋な理性教師として（単なるア・プリオリな原理に基づいて）振る舞わなければならない、したがってその際いっさいの経験を捨象しなければならない」（K9-27）と。この一文は、近代精神のもっとも優れた果実のひとつである批判哲学が、或る意味では、同じく近代を支えている啓示宗教としてのキリスト教の惹起する諸問題に無力であることを告白しているのに等しい。とするならば、カントにとって、宗教的現実との唯一の接点は、学として批判的体系的に論じるのではなく、「啓示と見なされるなにかあるものから出発し、……歴史的体系としての啓示を道徳的概念に単に断片的にあてがってみて、この体系がさきと同じ宗教の純粋な理性体系に還元されないかどうかをみること」（ibid）の中に残されているだけであろう。

ここで明らかになるのは、カントとフィヒテ両思想家の啓示に対してとる姿

勢、さらに言えば啓示が表象する歴史的なものそしてそれに依拠する現実的なものに対する両者の思想的な構えそのものの相異である。啓示がそもそも歴史的なものである以上、純粋な理性的営みである批判という厳密な学的営為の対象になり得ないのはすでに明らかである。さらに、「およそすべてのものは、もっとも崇高なものですらも、人間がその理念を自らの使用にあてると、人間の手にかかって卑小化されてしまう。それに対する尊敬が自由であるという点でのみ真に敬われうるものが、強制的法則によってのみ威信が与えられるに過ぎないような形式に順応させられ、各人の公の批判にみずから進んで身をさらしているものが、権力を持つ批判に、つまり検閲に、屈服しなくてはならないのである」(K9-22) という信念を持つ哲学者カントにとっては、啓示という事柄は誠にやっかいなものであったであろうと想像されるのである。しかし、フィヒテは批判哲学の精神を継受しつつそのみずからの思想的営みの端緒において、啓示という近代的理性にとってのアポリアに敢えて真正面から取り組んでいるのである。この独自の思想的な構えをもって、フィヒテはどのような意図で歴史的現実に取り組もうとしたのかを以下において、できるだけ明らかにしていきたい。

さて、フィヒテは『啓示批判』の冒頭において、その試みの意図について述べているが、それは「生を導いていく際の可能な理性的根拠との関係において、摂理の概念を批判すること」(BAW, 1-13) にあるとされる。すなわち、純粋自我の哲学体系に基づいて摂理・奇跡・啓示の概念を厳密に数学的な方法でもって記述する批判を遂行することなのである (ibid) が、ここにはたんに学的な意図のみならず、生の指教 (Lenkung des Lebens) というきわめて実践的な動機が語られていることは見逃してはならない。これらのことは、未だ構想段階にしかない知識学の体系の完成をまって初めて宗教批判が遂行されることを意味するのであるが、フィヒテはみずからの未熟さを十分自覚しつつこの課題を「批判の試み (Versuch einer Kritik)」として世に問うこととなった重要な事情を物語っているように思われる。しかもその実践的な動機とは、倫理的な色彩をもちろん有するが、それ以上に近代という理性の輝かしい勝利の時代がはらむ混沌とした苦渋に満ちた現実の生への真摯なまなざしを意味するとも解釈できるのである。

では具体的に、フィヒテにとって、何故「啓示 (Offenbarung)」という歴史的対象が問われなくてはならなかったのであろうか。フィヒテによれば、啓

示とはあらゆる民族においてみられる少なくとも注目に値する現象であり、その普遍性そのものにおいても尊敬に値する現象なのである (BAW1-18)。そしてその内実は、「人間とより高き存在者との相互交流について物語るもの」(ibid) であり、「神的なるものが死すべきものに対してなす超自然的な暗示や働きについての伝承」(ibid) なのである。この説明自体は、ユダヤ・キリスト教的であり、また現代宗教学がもつ啓示についての理解とほぼ一致するといえるのであるが、これでは先の問いに対する答えとはとうてい認め難いであろう。そこで以下では、宗教改革以来、とくに17・18世紀のヨーロッパ社会の宗教事情一般を概観し、そこに『啓示批判』執筆の一因と思われるものを見出していきたい。

2. 17・18世紀の宗教事情概観⁽⁴⁾

イタリア・ヒューマニズムとともに近代ヨーロッパ成立に貢献した宗教改革運動は、周知のごとく、その基本的な宗教的信条に関わりなく近代的な個の世俗的主体性の成立を促し、モナルコマキの抵抗権思想やカルヴェン派教会内での民主的な自治精神の育成を通して近代市民社会の実質を形成し、またウェーバーによって指摘されたように近代資本主義の精神をも育み産業社会への急激な変貌をも可能としたのであった。しかも、1648年の30年戦争終結は社会全体を覆った宗教的熱情の終焉を意味し、それに代わり近代的自然科学の証する合理主義の思潮が社会を突き動かしていくこととなったのである。しかし、このような近代市民社会の光の部分とは裏腹に、その急激な産業化・世俗化は人間存在の根底に暗い陰を投げかけていたのも事実である。そしてこの暗い陰に深く関わっていくものに、ほかならぬ近代的個が他方において示す激しい宗教的心情があったのである。以下においては、このことを念頭に置いて、近代ヨーロッパにおいて重要な役割を果たした二つの宗教的思潮について概観していきたい。

近代ヨーロッパ社会が次第に世俗化していくにつれ、すなわち自然科学的思考に代表される合理主義の思潮が社会に浸透していくにつれ、キリスト教とくに正統のプロテスタンティズムにたいして明確な疑義を表明する反体制的な宗教的流れが生まれていった。それは、理神論とも称される合理主義的神観である。J. トーランドやM. ティンダルに代表されるこの流れは、自然と理性の宗教であった原初の宗教を理想とし、その再創造を目指すものであり、合理性を

その唯一の試金石とするのである。したがってその宗教観は、キリスト教に関してはその歴史性すなわち聖書およびイエスとその教説を全面的に否定し、その持つ超合理的神秘的色彩を完全に拒否するのである。これは明らかに啓示宗教としてのユダヤ・キリスト教を否定するものではあるが、彼らは、宗教そのものを否定するに至っていない。とはいえ、かれらにとって、理性によって見いだされる科学的事実としての神は、もはやアブラハムの神ではあり得ないのである。このような神観が人間の宗教的心情に深く訴えるか否かは別にして、そのプロテスタンティズム批判はかなり影響を与えたものと思われる。すなわち、理性への絶対的信頼に基づくその立場からすれば、伝統的な贖罪観への疑義は当然であり、絶対的・超越的な旧約の神は否定されざるを得ないのであり、さらには教会史へのまなざしは、キリスト教の信仰簡条とキリスト教の歴史的現実とのあまりにも大きい乖離を白日の下に曝すこととなり、結果として社会の世俗化を促進させる一因として機能したのは明らかである。だが、宗教に代わって世俗社会を支えるべき合理主義は、人間存在にとってあらゆる意味でその役割を十全に果たしていたのであろうか。もしそうであるならば、当時みられた「隠れたる神」への憧憬をどのように説明するのであろうか。神の不在（神の死ではない！）という意識を抱く人間の内面に広がる荒涼感と不安感をどのように説明するのであろうか。

このような状況の中で、プロテスタンティズムそのものを根底から新たに支える宗教運動が生まれてきた。それが、敬虔主義（Pietismus）である。17世紀および18世紀初頭のプロテスタンティズム運動と見なすことのできる敬虔主義は、原始キリスト教団のうちに見いだすことのできる理想的な姿に倣って主体的な敬虔さに満ちた生を送ることを目標とする宗教運動であるが、とくにその革新性と能動性は、宗教改革の批判的評価のうちにみられるように思われる。確かに宗教改革は、公的権力に依拠する宗教制度から信仰を個に取り戻しはしたが、個々人の宗教的生の全的改革を達成してはおらず、その点で未だ不完全な運動であるとする敬虔主義の立場は、必然的に宗教改革の徹底的な完遂を目指すこととならざるをえなかった。すなわち敬虔主義運動は、個々の信者の完全な宗教的再生を目標とする積極的な宗教的精神的運動となっていくのである。しかも18世紀には、C. ヴォルフの啓蒙哲学への反動として、内的経験や感情を強く重視する傾向を帯び、情緒的性格をいっそう強めていく。さらに、カント批判哲学の影響を受けて、敬虔主義運動は新たな流れを生み出すこ

ととなった。それが、J. ウェスレーに代表される「心情の宗教 (Religion of Heart)」と呼ばれるものである。これは、「再生」という情緒的経験のみを純粋な信仰と救済の唯一の証するものであって、外的な証明や様々な権威を放棄し、すべての人の心と能力のうちに宿る神をみずから見いだすように説く。この教説は、信仰と救済の確信を人間の内的な感情のみに求めていくがゆえに、狂信的な状態に陥りやすい危険を秘めている。事実、歓喜のあまり狂気に陥った者や神を見いだせないことに絶望してみずからを傷つける者さらには自殺をする者を少なからず輩出することとなった。さらには、その強烈なメシア主義的な音調の結果、フランス革命という巨大な時代の変化に呼応するかのようにな宗教的倫理的アナキーの状態を現出せしめる一因ともなったのではないかと考えられる。

さて、キリスト教とは別に、近代ヨーロッパ社会において重要な役割を果たした宗教にユダヤ教を挙げることができよう。だが、その近代史は現代史にもまして苦悩に満ちたものであったといわざるを得ない。1648年、30年戦争が終結し、熱狂的な宗教の時代がまさに幕を下ろそうとしたその年に、ポーランドにおいて大規模なポグロム（虐殺）を体験したユダヤ教徒は、かつて経験したスペイン追放という苦い記憶とともに救済への見通しも全くたない絶望の淵に立たされていたのであった。このような状況の中で起こったのが、ユダヤ教社会全体を巻き込んだシャバタイ・ツェヴィの事件であった。みずからメシアと称して律法の廃止を宣言し、伝統的なユダヤ教からの解放と自由とを身をもって体現し、最後にはイスラム教への劇的な改宗をなしたシャバタイの生涯は、たとえ多くの離脱者を出したとはいえ、ユダヤ教徒の宗教的心情に深い影響を与えたことは否定できないであろう。彼を偽メシア・ペテン師として糾弾し、彼に操られた人々をその軽率さにおいて非難することは簡単であるが、これでは事件の深刻さを理解することはとうていできない。むしろこの事件は、近代ユダヤ教史がいかに過酷なものであったかを如実に物語っているのである。それは、イスラム教への改宗という「唾棄すべき背教」が、シャバタイ主義者においては「神秘としての背教」として捉えられたことに如実に表れている。「神秘としての背教」は、ユダヤ教を信奉するイスラム教徒やキリスト教徒として生きていく道を、ユダヤ教徒に拓くものであることにおいて、ユダヤ教社会という伝統的な宗教的慣習に強く縛られた閉鎖的社会がまわりの異教社会へ同化していくことへの苦みを含んだ自己正当化を意味したと考えられるからで

ある。だが、シャバタイ主義者の中には、さらに進んで、J. フランクのように、虚無主義的な福音を説き、伝統的ユダヤ教はもちろんのこと法律や慣習など既成のものいっさいの破壊をみずからの使命とする極端な者も輩出した。これらの出来事は、救済という宗教的経験が単なる事実とか理性などよりも優先するものであることを如実に物語っている衝撃的な事例と評されている⁽⁵⁾。さらに、ユダヤ人社会の解放という点においては、ユダヤ教の合理主義的解釈によってユダヤ教そのものを啓示宗教から自然宗教・理性宗教へと読み替え、近代的理性の批判に耐えうるものと主張した M.メンデルスゾーンの功績も十分に評価されるべきであろう。またこのような状況の中で、ユダヤ的な敬虔主義運動であるハシディズムが生まれていることも忘れてはならない。

以上のように、17・18世紀の宗教事情は、社会の政治的経済的な大変動に呼応するかのように混乱の様相を呈していたことが理解できる。しかもその混乱を助長するような新たな宗教的動きはほとんど、救済を人間の内的な経験のうちへ求めていこうとする傾向を共通して示しており、メシア的色彩とともに必然的に終末論的な色彩をも強く帯びているものであった。このことは、ユダヤ教やキリスト教という啓示宗教が約2000年にわたって社会の土壌を培ってきた以上、それらの本質的な契機である啓示という宗教現象が過去以上に重要な意味を持って当時のさまざまな社会現象のうちで大きな役割を果たしていたことを示しているといえるのではないであろうか。

とするならば、啓示をどのように理解し判断していくのかを、新たな知が明瞭に示すことは、単に学的関心のみならず、当時の社会情勢が要請する急務であったであろうと考えられるのである。すでに述べたように、啓示という歴史的現象が批判という厳密な理性の営みの対象になりにくいものであり、たとえそれを遂行しても学的には「単に道徳的概念に断片的にあてがってみる」ことに過ぎない行為であるにしても、それを敢えて行う無名の若きフィヒテの姿勢には、現実を直視する目と思弁的能力そしてその両者を支える敬虔主義に裏打ちされた或る意味での宗教的情熱をすでに十分に見て取ることができるのではないかと思われる。では、フィヒテは啓示という宗教現象をどのように理解し評価していくのであろうか。以下においては、まずフィヒテの宗教観を概観し、つぎに啓示そのものへの態度を明らかにしつつ、フィヒテ哲学思想の根底にある自由の観念と啓示理解との関係をみていきたい。

第2章 『啓示批判』にみられるフィヒテの宗教観

1. 宗教と啓示

フィヒテは、宗教一般の演繹に先立って一種の人間論を展開し、それに基づいて宗教論および啓示論へと進んでいく。そこで本稿もそれに沿って考察を進めていくこととする。フィヒテは、われわれ人間を「理性を持つ有限な存在者」(endliche vernünftige Wesen, BAW1-20)と規定する。その有限性は、道徳性に対する感性の関係を指示するものである。すなわち、道徳における有限性とは、「有限な存在者が、理性の法則とは異なる法則の下に今もって在る」ことを意味するのである(BAW1-21)。この、理性の法則とは全く異なる法則によって規定される感性的本性(sinnliche Natur)が低位の欲求能力(unteres Begehrungsvermögen)を通じて意志を規定していくと言われる(BAW1-20)。この意志によって規定される行為は、おそらくわれわれの日常性の大部分を構成する実践的生のあり様を示すものとして理解して差し支えないであろう。ではこのような感性的本性の存在によって明らかとなる有限性とは具体的にはさらに何を意味するのであろうか。人間の理性は、端的かつア・プリオリに立法行為をなすという点において理性たりうるのであり、これによって最高善すなわち至福と結合した至高の道徳的完全性(höchste sittliche Vollkommenheit)の実現が、人間存在に究極目的として課せられることとなる(BAW1-19)と言われる。だが、有限な存在者である人間は、道徳性と至福との完全な一致をみずから自身の力によってはもたらすことが決してできないのである(ibid)。というのも、人間が人間である限り、先に挙げた感性的本性の存在とその働きを完全に払拭し去ることはできないからである。ここに、天使から野獣までの存在可能性を秘めた人間の無限性というイタリア・ヒューマニズムの理念を読みとることはもはや不可能であろう。いいかえるならば、フィヒテはカントの批判哲学の精神に立脚して理性能力への絶対的信頼を表明するのではあるが、けっしてその絶対性を語っているのではないと言うことになる。この微妙な人間観のうちに、フィヒテが宗教を真正面から取り上げることのできるひとつの思想的な根があるように思われる。

では、フィヒテはどのようにその宗教を演繹していくのであろうか。先に述べたように、フィヒテにとって、理性的存在者であるわれわれ人間は、最高善

を欲するように必然的に規定されているのであるが、理論的法則に基づく認識の対象とはなりえないその最高善の可能性については、「その最高善の現実性を欲するというわれわれの欲求能力に欠くことのできない規定 (notwendige Bestimmung) によってわれわれが突き動かされていると信じること (zu glauben), 受け入れること (anzunehmen) 以外, われわれには残されていないのである」(ibid) と述べる。ここに、人間をその人間的な能力において信頼していこうとする当時の啓蒙的な知識人一般に共通する信条を読みとることは容易である。道徳法則 (Moralgesetz) によってのみ規定されている上位の欲求能力 (oberes Begehrungsvermögen) に基づく理性的な本性 (vernünftige Natur) を人間存在の根底に据えるということにおいて、フィヒテもまた啓蒙の子であるといえよう。さて、その最高善の可能性を受け入れることは、直ちに宗教的信仰へ結びつくことはなく、一群の理論的な確証 (theoretische Überzeugungen) を経て、ひとつの確固たる宗教的な信条と明確な神観念が獲得されるのである。まずその信条は、道徳法則の究極目的が人間にとって可能であるという命題と、至高の道徳的完全性と無上の幸福とがそのうちで合一している或る存在者が実在するという命題とがまさに同一であることを明確に表明する (ibid)。簡潔に表現するならば、道徳法則の存在と神の実在との同一性を純粹実践理性がア・プリアーリに要請しているということなのである。フィヒテにおいては、道徳法則の認識はその道徳法則の立法者としての神の実在の承認を意味するといえよう。ただし、その神観念の内実、理性の要請に基づいている以上、啓示宗教にみられる神観念とはほど遠いとの印象を与えやすい。だが、もしフィヒテの神観念の内実がいわゆる理神論において主張されるそれに一致するのであれば、啓示概念と神観念との無矛盾性をア・プリアーリには論証することはできないはずである。ここに、後の無神論論争に関しても重要なポイントと思われるフィヒテの神観念をできるだけ明らかにする必要性が生じてくるのである。

フィヒテにとって、神とは、至聖、至福かつ全能の存在者であり、道徳的必然性と自然に関わる絶対的自由とを自己において合一するよう、徹底的かつ能動的にみずからの本性を規定している存在者であり、みずから自身感性的本性に依存することなく、むしろその感性的本性が道徳法則に依存している存在者、すなわち道徳法則によって完全に規定されている存在者なのである (BAW1-21)。ここで注目すべきは、至聖、至福、至正、道徳的必然性、道徳法則とい

う概念群と全能性、感性的本性、自然に関わる絶対的自由という概念群とが見いだせることである。この二種の概念群は、理性的本性と感性的本性とからなる人間本性との類比から容易に理解できるものであり、とくに後者の概念群は一種の擬人神観を彷彿とさせる。とするならば、実践理性の要請する神観とは調和困難なこの後者の概念群は具体的にはフィヒテの神観にとって何を意味するのであろうか。フィヒテにおいては、前者の概念群が後者に対して統制的に働くのであるから、後者は必然的に前者に制約されざるを得ない。そしてその制約こそが、「道德目的に基づいて自然を規定する者」(BAW1-30,71) という意味において、神を「道德法則に基づく至高の世界統治者」(BAW1-23) とし、さらには「いっさいの理性的精神の審判者」(ibid) として神を規定していくのである。とするならば、神はどのように自然を道德目的によって具体的に規定するのであろうか。ここでは、「神が自己の外の感性的自然を道德法則によって規定する」(ibid) という命題での「感性的自然」という観念にとくに注目して考えてみたい。というのは、これが人間にとっての感性的自然を意味するならば、神自身と自然そのものとの関係が不明瞭とならざるを得ないからである。すなわち、フィヒテにとって、神が自然法則を規定しその因果系列に最初の一撃を加えた以上、神は世界の創造者 (BAW1-38) であり全知者であるのだが、その被造物としての自然があくまでも人間にとっての感性という概念でもって理解される限り、それは道德法則やその究極目的によって自然が何故規定されていなくてはならないのかという根本的な問題を残してしまう。ここにはもはや創世記に依拠する独断的神学的な解決しか道は残されていないように思われる。しかし、もしここに神の全知性 (BAW1-21) を支える神の器官しかも道德法則が隅々まで浸透している器官としての自然という近世的概念を導入すれば、道德法則に基づく世界統治という観念は宗教的色彩を帯びてはいるが理性的には一応理解可能となる。その理論的操作は、神を道德的立法者として認識せしめる原理のそこでの発見という形をとる (BAW1-37) ことになるからである。すでにあきらかなように、フィヒテにおいては、もちろんその原理を理論理性に期待することはできないのであるから、可能性は三つに限られる。すなわち、道德的存在者であるわれわれの実践理性のうちに求めるか、そもそもこの課題そのものを完全に断念するか、ないしはわれわれの理性的な本性の外のなにかに目を向けるか、のいずれかである。だが、実践理性の本性は純粹ア・プリオリに法則定立的 (gesetzgebend) である以上、認識

原理をそれに求めることは困難である。つぎに、この課題自体を放棄することは理性的本性のア・プリーオリ性を根底から否定することを意味する以上、受け入れがたいのである。ここに唯一の可能性として残るのが、われわれの理性的本性の外すなわちわれわれを取り巻く感性的世界 (Sinnenwelt) の存在なのである。「そこにおいては至る所に秩序と合目的性を見いだすことができ、……その感性的世界の考察を通じてわれわれの理性はあらゆる目的を探求し、最後に無制約者としての究極的目的に至るのである」(ibid)。したがって、世界全体はわれわれにとって神の超自然的な働きなのである (BAW1-74)。さらにまた、「道德目的に従って自然を規定する者としての神の理念」(BAW1-30) は、別の観点からもフィヒテの宗教論にとって重要な意義を持っていると思われる。すなわち、実践理性の要請にある「至福」という観念および人間における「幸福」という観念は、本質的に感性的自然に属する観念であるということである。人間の幸福への欲求は、もちろん徳性への拘束力を増したり強めたりはしないが、この拘束力を充足しようとする欲求のみを増したり強めたりはするのである (ibid)。このように、幸福への欲求が、間接的にも道德性に関わりうる根拠は、感性的世界がそもそも道德性を帯びているからであり、したがって道德の立法者である神によって感性的自然が規定されているからなのである。とはいえ、このようなフィヒテの記述は、倫理と宗教の次元を混同することにおいてフィヒテ自身をカントから遠ざけライブニッツに近づけることにもなりかねない。だが、「われわれの理性によってのみわれわれに与えられる神の概念」(BAW1-31) が、以上のような内実を持つとするならば、フィヒテにとって、実践理性の働きは、その根において本質的に宗教性を色濃く帯びているといわざるを得ないであろう。

さて最後に、フィヒテの神観において看過することの出来ないものと考えられる「神の意志 (Gottes Wille)」(BAW1-30) について一言触れたい。すでに述べたように、神の存在とその諸規定は、純粹実践理性の要請に基づくのであるが、その中でもとくに、道德法則によって完全に規定されている存在および道德の立法者としての神というふたつの規定の間には媒介概念が欠如しているように思われる。すなわち、立法者 (Gesetzgeber) として道德を定立するには、定立行為への意志が不可欠であると考えられるからである。フィヒテにおいては、神の意志とは道德法則によって規定されており、或る意味では、「理性的存在者にとって普遍的に妥当している法則 (Gesetz)」(ibid) ともい

われ、理性法則が神の意志そのものとして捉えられている。ここに、神における理性と意志の同一性が根拠となって、人間存在における理性とくに実践理性の優位が明らかにされるのである。もちろん実践理性は、神の意志を合法則的に考えるように命じるものではなく、あくまでもそのように考えることを許容するものである (ibid) ことにおいて、理性の自律を全うするのである。

このように、いわゆる理神論的な合理主義的神観でもなくまた神の絶対的超越性に依拠する啓示宗教（とくに正統的プロテスタンティズム）の神観でもない点に、フィヒテの神観の特質をみていくことができるのではないであろうか⁽⁶⁾。

さてこのような観点に立つ場合、フィヒテによって表明された上述の様々な理論的な確証が、われわれが実践的に意志を規定することと矛盾関係に立たないことを明示することが必要とされる。ここでの知が、フィヒテにとっては神に関する知 (Theologie, BAW1-23) に他ならないのである。そのような知は、理論理性と実践理性との間の矛盾を破棄 (Aufhebung) することを通じて、われわれのうちに道徳法則の連続した原因性を可能にする知、ないしはあくまでも実践的な影響を与える知なのである (BAW1-28)。このことは、道徳法則によって直接的に規定される上位の欲求能力が、現実的・日常的・生における実践的意志を規定する下位の欲求能力に何らかの作用を及ぼす現実的可能性を意味している。とするならば、そのような神に関する知は、フィヒテのいうように、そのまま宗教に他ならないであろう (BAW1-28)。宗教 (Religion) という語が、本来的には強く結びつけること (religare) を意味するのであれば、人間本性全体を道徳法則によりいっそう結びつけることを目指す宗教という現象は、その本質を道徳的立法者としての神の承認に求めることは明らかであろう (BAW1-32)。とするならば、このようなフィヒテの宗教観が歴史的事実としての諸宗教のあり方とどのような関係に立つのかがつきに問われなくてはならない。

フィヒテは、ふたつの宗教の原理 (Zwei Principien der Religion) を挙げる (BAW1-39)。ひとつは、われわれの内なる超自然的なもの (Übernaturliches in uns) すなわち理性的本性であり、他は、神秘に満ちた超自然的な手段を通じて発現するわれわれの外なる超自然的なもの (Übernaturliches außer uns) である。前者は、自然的宗教 (natürliche Religion) の原理、後者は啓示宗教 (Geoffenbarte Religion) の原理とされる。しかしこの二種の宗教はあく

までも概念上の区別に過ぎず、「主観的に理性的精神の習性として（すなわち宗教性として）考察した場合、これら二種の宗教は、対立するがしかし相互に矛盾することのない原理を持っているがゆえに、個人のうちにおいては合一し唯一の宗教を形成しうるのである」（ibid）。このことはまた、フィヒテの宗教観に非常に重要な意義を与えているように思われる。すなわち、歴史的事象としての諸宗教が上記二種の宗教の混交形態に他ならないことを明らかにすることによって、宗教一般の歴史性が理解されさらにそれを学的に取り扱う道が拓かれたと思われるからである。さらにこのことはまた、キリスト教を究極段階とする恣意的な宗教史観を許容する余地があることはもちろん否定することはできないとしても、宗教性を人間本性の本質的契機とすることにおいて、宗教をあらゆる民族に必然的に随伴する普遍的な文化現象ないし社会現象として考察する視点が形成される端緒となることにおいて評価されるべきではないであろうか。フィヒテの宗教観がこのような意義を持っているとすれば、フィヒテ自身が宗教現象としての啓示を積極的に取り上げるべき理由はすでに彼の宗教観そのもののうちに内在していたといえるであろう。

2. 啓示批判

フィヒテは、神が徹頭徹尾道徳法則によって規定されているという。それは、すでに述べたように、神がかの最高善を十全に体现していることを意味するのであるが、さらには「いっさいの道徳的手段を通じて、あらゆる道徳的存在者のうちで至高可能な道徳性を促進するように、道徳法則によって規定されている」（BAW1-48）ことを意味し、したがってこのことから、「現にそのような存在者が存在しているはずであるとするならば、そのような存在者もし物理的に可能であるならばそのような手段を用いるであろうことが期待できる」（ibid）ことになるのである。このことは、歴史に介入する人格神を予想させるのでは決してないことは重要である。というのも、それは、神の介在しかも道徳的関与を神が意志し実行する現実的事実を是認しているのではなく、あくまでも実践理性が道徳法則に適った形で演繹する啓示概念のもつ単なる可能性に依拠して述べられているにすぎないからである。このニュアンスを誤解するときフィヒテの宗教観は見失われることになってしまう。とはいえ、ここにこそ、啓示という宗教現象を実践理性が積極的に取り上げる理由が見いだすことができるのは間違いないのである。

フィヒテは、啓示概念 (Begriff der Offenbarung) の内実をつぎのように規定する：「超自然的な原因性を通じて感性世界のうちに神によってもたらされる作用 (Wirkung) であり、その作用を通じて神はみずからを道徳の立法者として告知する」(BAW1-41)。この啓示概念がア・プリアーリに可能であるか否かという問題は、たんに学的な関心にとどまらず、「もしその可能性が否定されるならば、この概念が超感性界の認識をわれわれに期待させることとなり、その結果あらゆる狂信に扉を開くことになる」(ibid) との切実な思いに基づいていると考えられる。したがって、この啓示概念をア・プリアーリな純粋理性の諸原理から演繹することは、フィヒテにとって重要な意義を持つこととなる。まず、フィヒテはその概念が理性的かつア・ポステリオーリには不可能であることを示す (BAW1-46)。感性界における現象である啓示に対しては、道徳の立法者としての神の観念をア・プリアーリに認識している理性にとっては、自然因果性に依拠する自然法則に則って推論することが許されるのみである。だが、その原因および原因性が感性界に見いだせない場合、それらを超感性界に帰するか、ないしは超越的な神に帰するかのいずれかとなる。前者の判断においては自然法則の完全な認識を前提とし、後者においては全く恣意的に神を想定しているという点において、独断的主張としてそれらの立場は否定されることとなる (BAW1-46, 74)。したがって、啓示概念は、理性的かつア・ポステリオーリには不可能となる。したがって、もしその概念が可能であるとするならば、理性的かつア・プリアーリに可能であらねばならなくなる。このようにして、フィヒテは、啓示概念を純粋理性のア・プリアーリな諸原理から演繹することに着手するのである。

さて、その演繹は、以上より、純粋実践理性のア・プリアーリな純粋概念からなされなくてはならない (BAW1-48)。すなわち、いっさいの道徳的存在者に内在する端的かつ無制約的に要請されている道徳法則の原因性 (Causalität, 因果性)、この原因性の唯一の動機である正義の内的聖性、要請される原因性の可能性にとって実在的と想定される神の概念と神の諸規定、というこれら三つの概念¹⁷⁾ に啓示概念が矛盾しないことを示すことが、フィヒテの遂行する演繹の具体的内実である。もちろん、この演繹によって得られるア・プリアーリな啓示概念は、厳密な意味での真理としての客観的妥当性を主張することはできない (BAW1-49)。さらに、啓示なくしては道徳性を持ち得ない道徳的存在者が存在するということは、それ自体啓示概念の可能性に関わることである

が、あくまでも仮説として前提されているに過ぎない以上、解明されるべき今後の課題とされるのである (ibid)。だが、獲得された啓示概念は、フィヒテ独自の演繹理解に基づいている点において、そのような様々な制約をもっているにもかかわらず、結果として、いわゆる啓示と称される様々な現象を理性批判の下に置くという権能を理性に与えること (ibid) となったのである。その具体的な前提的作業が、啓示の持つ神性に関する規準 (Criteria der Göttlichkeit einer Offenbarung) の提示である。その啓示概念の形式・内容に関する規準について、フィヒテは数多くの命題を挙げているが、それらはすべてア・プリオリーな啓示概念から導出されるもので、道徳の立法者としての神の告知という観念および徹底した道徳性がいずれの規準にも見いだせる。要約すれば、その形式上の規準とは、非道徳的でないことであり、その内容上の規準とは「それが実践理性の命題と完全に一致すること」(BAW1-98) なのである。だが、それらの規準が、「神による現象が啓示概念に適って生起しうる唯一の道徳的制約」(BAW1-101) であって、「この概念に適って神によってのみ生起しうる作用の制約」(ibid) ではないことは重要である。というのも、すでに述べたように、このことによって、規準に適した啓示現象が客観的真理として認められることにはならず、あくまでもその蓋然性のみが主張されるに過ぎないからである (BAW1-104)。

では、これらの規準によって神的啓示とされる現象は、どのような意義があるのだろうか。確かにフィヒテは、啓示の機能として、それはそもそも純粹理性の諸原理から結果することがら以外のいかなるものも教示し得ないのである (BAW1-85) から、人間本性に内在する理性法則を神の法則として指示し、その法則の諸原理およびそれらの適用を神の権威の下に立たしめることである以外にはない (BAW1-82) と考える。これを通じて理性的存在者の道徳性が促進せしめられることが期待されているのであるが、周知のように、啓示という歴史的かつ現実的な宗教現象は、諸宗教の歴史が示すように、社会構造の大変動期に数多くみられるものであり、それはしばしば反体制的色彩を帯びて変革や抵抗の正当性を主張するものとなってきたのである。とするならば、『フランス革命論』(1793年) において旧体制への激しい義憤を表明することとなるフィヒテは、啓示現象のもつそのような政治性にどう答えようとするのだろうか。ただ言えることは、道徳性と狂信は絶対的に矛盾するが、啓示現象と狂信とは両立しうるというフィヒテの信条を以上の啓示批判から十分に読み

とることができるというだけである。

第3章 自由と啓示

1. 『啓示批判』にみられる自由の観念

カントの影響を強く受けているフィヒテにとって、自由の観念は最も重要な思想的契機であり、その意義は十分に評価されるべきである。とくに、『啓示批判』といういわばフィヒテの初期の宗教論において、啓示という宗教現象を真っ向から取り扱うなかで自由の観念がどのように語られているかを明らかにすることは重要のように思われる。そこで以下ではこの問題について概観していきたい。

フィヒテは、自由を、神の理念および不死性の理念と同様、「実践理性によって実現される超感性的なものの理念」(BAW1-79)と説明する。このことは、自然法則に依存しない上位の欲求能力をわれわれが持っているという直接的な事実(BAW1-79)を前提として、その上位の欲求能力が直接的に道徳法則によって規定されている事態を示しているように思われる。そこで、われわれは、「その上位の欲求能力に関しては自由である」(ibid)といえるのである。だが、この自由観は、超感性的なものである道徳法則の内在に自由の根拠を指定するのであるが、その道徳法則の内在の原因性をわれわれの外なる超自然的な存在である神の意志に求めることにおいて、宗教的な色彩を帯びることとなるのである(BAW1-35)。ただここで注意すべきは、その神の意志が道徳法則の存在の原因であって、道徳法則そのものの原因ではないことである。もしそうであるとすれば、道徳法則を通じて神が直接的に人間理性に関わることとなり、その意味で理性の自律が否定され、それに代わって神による他律が導入されることになるからである(BAW1-35, 87)。フィヒテにおいても重要なことは、単なる道徳法則の内在という事実ではなく、むしろその自覚に基づく道徳感情の明確な醸成であり、それに依拠した道徳的生なのである。漠然とした理性の観念ではなく、実践理性の優位こそが、人間的自由の本質をなすと言うのであろう。確かに理論理性は、近代的な知の拡張に貢献し、近代文明の礎となったのであるが、フィヒテにとっては、もし「理論理性に対する実践理性の優位が否定されるならば、われわれは何も規定することができず、自由な存在でも道徳的存在でもなく、偶然の戯れかないしは自然法則によって規定された機械」

(BAW1-28)なのであり、理論理性のみによって「たとえ規則が正しく導かれたとしても、単に適法性 (Legalität) が基礎づけられるだけで道徳性 (Moralität) は基礎づけられない」(BAW1-82)のである。周知のように、この実践理性優位の思想こそは、今後のフィヒテの思想の営みの核となっていくものである。

だがここで宗教論との関係で取り上げなくてはならない問題が派生する。それは、フィヒテが理性に関して、「理性は自己矛盾することはあり得ず、異なった主体においても異なったことを表出することはあり得ない。というのも、理性の命令はもっとも純粋な一性であり、従って相違性は矛盾となるからである」(BAW1-80)と述べている点である。フィヒテは、道徳的主体の人格的多様性と道徳感情が表出する程度についての多様性とを承認している以上、「理性の命令の純粋な一性」という表現は何を意味するかが明らかにされなくてはならない。それは、具体的な個々の人格における道徳法則それ自体のあり方とその内実が同一であることを前提とするからである。とするならば、このことを理解する道は、その同一性すなわち唯一性さらにはその普遍性の根拠を、個々の人格に内在する純粋な実践理性がア・プリアーリに要請する神しかも唯一神の理念に求めていく以外にないであろう。すなわち理性の一性と神の唯一性とは相即的であることが前提とされているということである。「理性がわれわれに語りかけるように、理性は、いっさいの理性的存在者さらには神自身にも語りかける」(ibid)と言われるゆえんである。だが、自然法則がいっさいの被造物を規定するようには、道徳法則は理性的存在者を規定するのではない。理性的存在者に要請されるのは、適法性ではなくあくまでも道徳性だからである。とするならば、理性の声である内なる道徳法則 (ibid) が語りかけるとは何を意味するのであろうか。そこに見られるのは明らかに理性的存在者における自発性の概念である。この自発性としての能動性は欲求能力および規定作用として表出し、理性的存在者の実践的生を能動的に形成していくものである。そしてこの能動性が道徳法則によって十全に規定された状態が他ならぬ自由の理念の実現なのであろう。しかもフィヒテの自由観は、近代的人格の孤立的性格とは異なり、或る意味では、唯一普遍的な理性によって理念的に結合されている自由な人格からなるコミュニティーを前提としているものとも考えられる。穿った見方をすれば、このことは、敬虔主義の宗教的理念を哲学的表現で纏ったものともいえなくはないのである。

2. 自由と啓示

フィヒテは、「いっさいの宗教ならびに啓示の可能性は自由を前提とする」(BAW1-90)という。このことは、上述したように、フィヒテの自由観が宗教的色彩を帯びていることを窺わせるものであるが、近代的自由の観念がその近代社会の世俗化の契機として重要な役割を果たしてきた以上、フィヒテの自由観の宗教性は独特なものと考えざるを得ない。そこで、以上述べたフィヒテの自由の観念が、啓示宗教とくに啓示との関係でどのような意味と意義を持つのか明らかにされなくてはならないと思われる。ここではその問題をすでに述べたフィヒテの人間観を手がかりとして考えていきたい。

そもそも人間の本性は、上位および下位の欲求能力に対応して、理性的本性と感性的本性に分けられる。それらの関係は、「感性的衝動によって規定される下位の欲求能力は上位の欲求能力に下属し、義務が問題となる場面では意志を規定することがあってはならない」(BAW1-52)と規定されることを通じて、道徳的存在者の理念を表明している。道徳的存在者においては、感官の対象に制約される下位の欲求能力が、道徳法則に直接規定される上位の欲求能力を媒介として機能することが期待されているのである。というのも、これによっではじめて自然的存在者でもある道徳的存在者は、みずからの道徳性に相応しい幸 (Glückseligkeit) を獲得することができるからである (BAW1-29)。人間は、理性的存在者としてみずからのうちに道徳法則を有し、自然的存在者としては、道徳的理念によって規定された自然的対象から道徳性を感じることが可能であるということにおいて徹底的に道徳的なのである。人間は人間である限り道徳的であるというフィヒテのこの人間観は、人類史に対する独特な見方をとらせている。フィヒテによれば、人間の歴史とは、「自然との過酷な戦いの歴史であり、そのまなざしは常に現在必要の法則に向けられ、道徳感情を発展させるのは不可能であったのだが、その状態においても道徳法則には多々矛盾するが、自然に根ざした格率を形成し適用してきた」(BAW1-57) 歴史なのである。すなわち、ミュケナイの獅子門からバルテノン神殿への行程は、ただ単に理性的本性のみによるものではなくそれを取り巻く道徳的感性世界とその理性的本性との相互影響に帰せられるのである。さらにその相互影響は、複数の人格間においても可能であり、社会的統一体すなわち共同体を形成している民族には、いかなる民族であろうともそれ自体何らかの道徳的感覚を備え

ているのであり、このことが各人格の道徳性の涵養に寄与してきたともいえるのである。これらのことからして、フィヒテの人間観は、原子的孤立的人格について語っているのではなく、むしろ開かれた存在としての人格を表現しているといえるのではないかと思われる。この開かれた存在としての人間の在り方は、フィヒテにとって重要な意味を帯びてくるのである。たとえば、自己の行為に道徳性を持たすことのできない人間も、他者の行為を評価する場合には無意識のうちに道徳的感覚を適用する以上、外からの影響によってその道徳感覚の自己への理性的な使用を自覚せしめられ、最終的には宗教を通じて自己にとっての可能な限りの道徳性へと至ることができるのである (BAW1-56)。したがって、開かれた存在であるがゆえに共同存在であるべき人間の道徳性が、みずからの外からの道徳的影響によって促進せしめられるという点において、宗教さらには啓示が積極的に意義づけられていく道が開けてくるのである。

だがこのように述べることは、自由すなわち理性の自律に抵触する可能性がでてくる。そこで、道徳性を促進する宗教とくに啓示宗教が人間の自由にどのように関わっていくのかが明らかにされなくてはならない。

さて、すでに述べたように、フィヒテは宗教を分類して、理性宗教 (自然的宗教) と啓示宗教とした。まず、理性宗教 (Vernunftreligion) は、常に道徳的に行為しようという初発の意志のみならず、十分な自由 (völlige Freiheit) をも前提とし (BAW1-53)、さらにすでに備わった道徳感情に基づく (BAW1-59) 以上、その理性宗教の存在理由が明らかにされなくてはならない。というのも、そのような諸条件を満たしている人格は、すでに宗教が目的とする道徳的生の状態にあるはずだからである。この状態において未だ理性宗教を必要とすることは矛盾であろう。フィヒテは、この点に関して重要な告白をなしている。道徳的に最良の人間すなわち道徳法則に従おうとする真摯な意志のみならず完全な自由をも有する人間にとって、宗教とは或る至高者への尊崇と感謝の気持ちを充足するためにあるのである (BAW1-59) と。この曖昧に思われる理由は、実は明瞭な理由によって根拠づけられているのである。フィヒテによれば、神への信仰は永遠に妥当する実践理性に支えられており、いかなる経験によっても破棄しえないのである (BAW1-108, 104) 以上、われわれが理性的道徳的存在者である限り、神を道徳の立法者として承認する宗教もまた永遠に人間存在の不可欠な本質的契機であり続けるのである。フィヒテにとって、みずから自身を尊敬し得ない人間は、みずからの理性を尊敬できない人間であ

り、それはとりもなおさず宗教的感情を持たない人間なのである。この、理性性と宗教性との一致は、すでに述べたように、フィヒテの宗教観および哲学思想全般にとって重要なものであり、敬虔主義の哲学的表現ともいえないではないのである。

さてつぎに、啓示宗教と啓示が自由にどのように関わるかをみていきたい。啓示を必要とする人間は、心性の諸力にみられる能動性の交互性 (BAW1-67) により感性的傾向が理性的傾向を完全に凌駕しているので、理性的根拠によって道徳的に矯正することははなはだ困難であるといわれる (ibid)。ここで啓示の意義が語られることとなる。そのア・プリオリな概念によれば、感性界に引き起こされる現象として啓示が感性的な本性を有する以上、その結果もわれわれの内なる感性的本性にもたらされるのである (BAW1-88) が、それは、「心性の力 (構想力, *Einbildungskraft*) によって道徳性の唯一可能な動機すなわち聖なるものが魂に法を与えるという表象がもたらされる」 (BAW1-68) ことによってなのである。しかしその際、構想力によって感性的に描写された動機は、立法者の聖性 (*Heiligkeit*) 以外の何ものでもなく、その表現 (乗り物, *Vehiculum*) のみが感性的であるべきである (BAW1-68) といわれるのであるが、神の言葉に耳を傾けさせようとするその啓示現象が、神の全能性と無限の偉大さという神的権威に基づいている以上、そこには神に対する人間の畏れと期待が支配しているのではないかと考えられる。だが、フィヒテは、神への畏れと期待は、「単なる機械的な口まねを促すに過ぎず」 (BAW1-63), 「それはせいぜい適法性を強制するのみであり、他律に過ぎない」 (BAW1-66) と言いきっている。これは、正統的プロテスタンティズムに対する痛烈な批判であることは間違いないであろう。ところが、啓示宗教がはじめて人間の心に道徳感情を基礎づけるのである (BAW1-59) ならば、道徳感情や宗教感情を持たない人間にとって、神的権威は自然の支配者としての神の偉大さや力に依拠せざるをえない (BAW1-62) のであるから、啓示現象は他律を課すものとしてしか考えられないのである。とするならば、純粋な道徳性の促進を意図する啓示現象は、道徳感情や宗教感情を持たない人間にとってそのような現象として受け入れられる余地はほとんどないといっても過言ではないであろう。しかもフィヒテは、「われわれの内なる道徳感情の十全な展開を待って、啓示を神的と理性的に受け入れられるのである」 (BAW1-65) と言う。これらのことはたしかにフィヒテの啓示解釈の矛盾を示すものではあるが、この矛盾は実は

啓示の本質に関わることをないたんなる理論的次元の事柄に過ぎないのである。というのも、啓示の実際の機能が、神的権威の下に人間がみずから様々な傾向性の抑制や高揚をなして自発的に意志を道徳的に規定していくのを容易にすること（BAW1-88）にあるとするならば、フィヒテは啓示現象の実践的性格を最優先させていることが理解できるからである。すなわち、或る現象が神的啓示であるか否かの規準は、理論的性格を有しているにしても、すでに述べたように、その道徳的実践性に眼目があるのであって、その真理としての客観的妥当性を論理的に問うことにあるのではないからである。もしそれを問題にすることが可能であるならば、それは人間が完全な自由と道徳性を獲得した時点でのこととなるであろう。極言すれば、フィヒテにとって、啓示現象の神性は、あくまでもそれを受け入れる個々の人格の道徳性にかかっているものであり、現象としてはあくまでも主観的な現象に過ぎないということとなる。それゆえに、「道徳感情とそれによってわれわれのうちに基礎づけられる理性に耳を傾けようとする意志にのみ、神の意志に従おうとする個々の決断は基礎づけられる」（BAW1-65）とすることができるのである。フィヒテの啓示批判は、啓示の現象としての可能性を開示しはしたが、その啓示の神的性格の客観的判断規準は提示していないのである。啓示はあくまでも主観的妥当性しか持たないとするフィヒテの立場は、「理性への服従なくしては神への服従はない」（BAW1-31）というフィヒテの宗教観の基本的姿勢を明らかにするものといえよう。

このように、フィヒテの啓示観は、啓示宗教としての伝統的なキリスト教信仰を批判的に受容することを前提としつつ、近代的自由すなわち理性の自律の優位を貫こうとしたものといえるのである。

おわりに

フィヒテの『啓示批判』は、カントとの関係におけるその出版事情において有名であるが、その内容に関してはフィヒテの「カント哲学入門」ととられるほどに、省みられることの少ない著作であった。確かにその用語法はカント的であり、その構成もまたカント的である。だが、歴史的事象としての啓示を批判哲学の精神をもって考察しようとしたことは全くフィヒテの思惟の独自性を表明するものと評価しななければならないであろう。それは、或る意味では、ドイツ観念論を育んだ敬虔主義に近代哲学的な表現を与えようとしたとも考えら

れるのであり、さらにそこには単に学的な興味ということからでなく、その時代の緊急な課題を明確に把握するフィヒテの嗅覚の鋭さも窺い知ることができるのではないと思われる。フランス革命の第二段階というまさに啓蒙精神の盛期にあつて、また合理主義的神観と伝統的な神学思想さらにはメシア主義的な多くの宗教運動が複雑に交錯する時期にあつて、理性性と宗教性が道徳的存在者たる人間の本性において不可分の関係にある本質的な契機であることを理論的に主張することの難しさは想像に難くないのであるが、そのような困難な課題をみずからの思想的出発点としているところに、またフィヒテらしさを感じざるを得ない。とはいえ、この『啓示批判』は、その内容が宗教における理性の自律としての自由の観念の優位を語っている点において、さらにはそれがふくむ個々の命題（とくに神性と道徳性に関する命題）もまたそれ自体多くの神学者によって主張されてきている点において、「みすぼらしさ」ととられかねない危険性は十分にある。だが、その批判という作業を通じて、狂信に対しては最終的には理性への信頼のみが有効な対抗手段であることを明らかにしていることは、現代においても傾聴するに値することといえるのではないであろうか。しかもそれは、宗教を単に消極的なものとして拒否するのではなく、道徳的存在者としての人間にとって積極的契機として捉え、理性批判に十分耐え得るものとしているのである。確かに厳密な意味では、カント的批判哲学にそぐわない部分も多々あるが、批判精神のまなざしを歴史的文化的領域にも向ける新たな可能性を拓いたともいえ、宗教学史の上でも今後評価されるべきではないかとも考えられよう。

以上のことからして、多くの点でこの著作は、未曾有の世俗化が進行している状況に生きているわれわれ現代人にとって十分に意義を有するものと思われるのである。

《注》

- (1) 本論文でのフィヒテの引用文は下記による。

* J. G. FICHTE-GESAMTAUSGABE

DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Werke Bd 1,
Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad
Cannstatt 1964, Friedrich Fromman Verlag (Gunther Holzboog)

なお、随時

J. G. Fichte's sämtliche Werke herausgegeben von J. H. Fichte, Bd Vを
参照する。

()内は、アカデミー版1巻の頁数を表す。

* 第1版(1792)を用いたのは、第2版(1793)が、意志規定の章など大幅に加筆されていることにより、『基礎』との関係が第1版よりも強くなっているのではないかと感じられるからである。つまり、宗教論としての性格上、理論的体系性をさらに追求する第2版の立場は、本来の趣旨を損なっている可能性がなきにしもあらずと独断的に論者が判断したからである。

- (2) フィヒテの『啓示批判』に関する多くの論評(Rezentionen)は概ね、啓示を研究対象とする点においてその重要性を、カント批判哲学の方法をその研究方法とすることにおいてその斬新さを認めている。というのも、啓示という宗教現象に関しては、従来各派の態度が他派に対して攻撃的であるかないしは護教的であるかしかなく、学的とくに最新の哲学である批判哲学という近代的知性の成果に基づいて論じられることがことに切望されていたからである。『啓示批判』がセンセーションを巻き起こしたのはこのような事情によるのであるが、その論評の多くは、その賛否両論の違いこそあれ、とくに「啓示の現実性と可能性」の部分に関して論者の依拠するふたつの立場が明瞭に読みとれるのである。ひとつは、カント批判哲学に依拠して、フィヒテの遂行する論証の非(批判)哲学的性格を暴露しつつ、とくに啓示の可能性の前提条件である人間の道徳的墮落状態を取り上げ、そこにおける道徳性の回復への必須手段としての啓示の有効性を論理的に否定するものである。このことを通じて、啓示の可能性を主張すること自体がすでに宗教性を前提とするものであるがゆえにフィヒテの立場は似非哲学的であり、その可能性を明言することによって狂信への道を拓いたとフィヒテを断罪するのである。あくまでも理性宗教を擁護するこの立場は、人間の内面とその能力にのみ神の光を見いだそうとする点においてかの「心情の宗教」に共鳴する可能性を秘めているものであった。他方、伝統的プロテスタンティズムのなかで論じられた「啓示の現実性と可能性」について不満を感じ、上述の最新流行の哲学(もちろんカント哲学)に基づいて宗教ならびに啓示の必然性を論証することを期待する立場があった。キリスト教信仰の理性性を確信するこの立場は、或る意味では、フィヒテの啓示概念の批判哲学的内実を無視し、フィヒテの挙げる啓示の神性の規準をもって『啓示批判』の最大の収穫とし、その『啓示批判』の意図がキリスト教の理性宗教としての性格を近代的理性をもってより一層明確に基礎づけることにあったとするのである。

なお、論評に関しては、下記による。

J.G. Fichte in zeitgenoessischen Rezentionen hrsg. von Erich Fuchs
Stuttgart-Bad Cannstatt frommann-holzboog. (Specula; Bd.2)

- (3) 「カント全集 第9巻」(以下、K9と略す。)15頁、理想社。昭和61年。

- (4) この節に関する参考文献は以下の通り。

* The Encyclopedia of Religion, editor in chief Mircea Eliade, Macmillan publishing Company 1987

* 「神の歴史」カレン・アームストロング著、高尾利数訳 柏書房、1995年。

* 「キリスト教史」第7巻「啓蒙と革命の時代」講談社、昭和56年。

* 「ユダヤ教神秘主義」G. ショーレム著、高尾利数訳、河出書房新社、1975年

- (5) これについては、「神の歴史、IV啓蒙主義」をとくに参照のこと。

- (6) フィヒテは擬人神観 (Anthropomorphismus) を以下の場合道徳性に矛盾するとして批判する (BAW1-92)。

道徳法則に反する熱情を有するように神が描写される場合には直接的に。

神の感性的描写が客観的妥当性を有するように表象される場合には間接的に。

すなわち、フィヒテは神概念の感性化を道徳法則に矛盾するとして拒否するのである。このことは、キリスト教とくに伝統的プロテスタンティズムに対する痛烈な批判ととれるであろう。

- (7) とくに、“Begriff von Rechts” は重要な意義をもっている。

「正義とは、自然概念に依存せず、従って自然概念によって可能となる経験に依存することなくわれわれの本性のうちにア・プリオリに現に存在する」のであり、その正義の内的聖性は、われわれのうちにおける唯一純粋な道徳的衝動 (einziger reine moralische Antrieb) といわれる (BAW1-47)。そして、純粹実践理性の要請による「その正義の概念は、理性的存在者の幸福の程度とその道徳的完全性の程度との必然的な一致についての概念」(BAW1-23)とされる。したがって、この正義概念が最高善の概念と類比関係にあると考えられるので、人間本性には決して失われることのない正義の感覚が、道徳感覚の、さらには神への崇敬の念をもたらす道徳感情の根源的契機をなしていると思われるのである。この概念は、フィヒテの思想全般に関わる重要なものといえよう。