

## ファイヒテとシエリングにおける自然的宗教について

諸岡道比古

宗教改革や対抗宗教改革、科学技術の発達や地理的視野の拡大等を通して、近世ヨーロッパの人々は、宗教の判断基準が複数あること、世界には様々な宗教が存在することに気がつくところとなった。特に、宗教の多元性を認識した近世ヨーロッパの思想家たちは、多種多様な諸宗教を合理的に理解しようとし、それら「すべての宗教の核心を包含する真理」<sup>(1)</sup>を求め、宗教の本質や宗教の原型を探究し始めた。このような思潮のもとで獲得された宗教概念は一般に「自然的宗教 *die natürliche Religion*」<sup>(2)</sup>と呼ばれる。自然的宗教は山川草木を神として崇拜対象にする地生え的な、いわゆる「自然宗教 *die Naturreligion*」とは異なる。自然的宗教は諸宗教の根底に普遍的に存在する宗教と考えられ、啓蒙期には理性信仰、理性宗教、道徳的宗教などと呼ばれていたものである。この思潮の淵源はチャーパーリーのハーバートに端を発するイギリス神論に求めることができる。イギリス神論は「自然的な

のと理性的なものとを同一視し、・・・自然的なものとは歴史的なものが区別された結果として、歴史的なものは作為しすぎた墮落したもの」<sup>(3)</sup>とされ、世界各地に存在する多様な積極的宗教 *die positiven Religionen* <sup>(4)</sup>に対し、人間の自然（本性）に基づく一つの自然的宗教を考え対照させていた。しかも、「積極的宗教の諸啓示をできる限り理性宗教の意味に解釈しようと努力し、・・・啓示の教義が神論と一致し得なかった限りに対して拒絶的に批判」<sup>(5)</sup>している。その結果、「あらゆる積極的宗教は、〈根源的であらゆる人間に共通な自然的宗教〉の歪曲であり、その歪曲は一部には歴史的事実により、大部分は司祭のねつ造によってもたらされたものである」<sup>(6)</sup>、というような考え方まで登場することになった。このような思潮はドイツにおいても辿ることが可能である。レッシングが出版したライマールスのいわゆる『ヴォルフエンビュッテル断篇』にその典型を見ることが出来る。そこでは自然

的宗教が積極的宗教を批判する際の尺度にされ、積極的宗教の歴史的基盤は司祭のごまかしや詐欺以外の何ものでもないし、聖書には神の啓示は含まれていない、とされるなど、イギリス理神論の精神に呼応したものを見ることができ<sup>7)</sup>。ライマールスの書物を出版したレッシングは彼とは異なり、積極的宗教にその意義を認める見解を示している。レッシングによれば、人類には最初唯一神を信じる自然的宗教が賦与されていたが、人間の理性が未だ未発達であったため、自らの発達段階に応じた神理解しか持つことができず、自然的宗教を展開するどころか、かえって多神教や偶像崇拜を生み出すところとなった。そこで神は人類を再教育するために、ユダヤ教、キリスト教、イスラームといった唯一神を信仰する啓示に基づく積極的宗教を教育手段として人類に与え、これらの積極的宗教を介して、いずれの日にか、人類は「積極的宗教の内在的真理」としてそれらに含まれている自然的宗教を実現するべきである、としている<sup>8)</sup>。ここには理神論で考えられていた自然的宗教と積極的宗教との関係とは異なる両者への関わり方を見て取ることができる。それは、理神論におけるように、自然的宗教を含む限りで、あるいは自然的宗教と一致する限りでのみ、積極的宗教の存在を認めるのではなく、積極的宗教そのものに存在意義を認め、その役割を承認しているからである。

こうしたレッシングの考え方は、例えばシュライエルマッハーに受け継がれていく。シュライエルマッハーは「いわゆる自然的宗教」を批判し、宇宙に対する生き生きとした直観を持つ積極的宗教のなかに自らの宗教を求めるべきである、と語る<sup>9)</sup>。というのも、次のような事情があるからである。宗教に共通なものや宗教

を特徴づけるものを、個々の宗教から抽出し、それを宗教の本質と考え、人類にとって普遍的なものであるとする。そのようにして導き出されたものがいわゆる自然的宗教であるが、自然的宗教は、実際のところ、それ自身では存在しない貧弱で惨めな理念であり、生気を失ったひからびた宗教に過ぎない。むしろその当時、非難や憎悪的であった積極的宗教にこそ宗教が宿っているし、積極的宗教こそ宇宙からの生き生きとした働きかけを根本直観として受け入れ、形成されたものにほかない、と述べるからである。シュライエルマッハーはこのように積極的宗教こそ宗教であるとし、宇宙に対する根本直観に基づく宗教を唱えるが、人間性を宇宙の個別的形式の一つと認め、宇宙に対する直観を人間性において獲得させようとする。そして人間性に対する根本直観に基づく宗教を考え、その宗教が人間本性に内在している、と主張する。ここからは、レッシングと同じように、シュライエルマッハーも積極的宗教そのものの存在意義を認めるとともに、「人間性の宗教」という人間本性に内在する宗教の存在を主張していることが明らかとなる。このように、理神論が主張するような自然的宗教を求める思潮とは異なるが、積極的宗教そのものの意義を認めながらも人間の本性に基づく自然的宗教を主張する思潮を、レッシングやシュライエルマッハーから見取することはできる。

本論ではフィヒテの宗教論とシェリングの宗教論とが、自然的宗教を求めながらも、積極的宗教そのものを認める思潮に属するか、あるいは理神論のように積極的宗教を自然的宗教と一致する限りでのみ認める思潮に属するか、二系統の思潮のいずれに属するかを見極めながら、自然的宗教という視点から両者の宗教論を

説明することにする。

一

カントが自らの宗教論を未だ公表していなかった時、業者の間違いもあり著者名が記載されることなく出版されたフィヒテ最初の著作『あらゆる啓示の批判の試み』<sup>(10)</sup>は、誤って、カントの宗教論と見なされた。<sup>(11)</sup>カントの宗教論とは言うまでもなくその翌年に出版される『単なる理性の限界内における宗教』<sup>(12)</sup>のことである。『宗教論』のなかでカントは自然的宗教について述べている。それによれば、「ただ一つの（真の）宗教が存在する。しかし多くの種類の信仰が存在する」<sup>(R.117)</sup>。一般的にはユダヤ教、キリスト教、イスラームなど多くの宗教が存在する、と言われるが、むしろ多くの信仰が存在する、とするのが適切である、とカントは語る。しかも、それぞれの信仰が帰依している聖典を解釈する場合でも、「聖典の学識ではなく、純粋な理性宗教がその解釈者でなければならぬ」<sup>(R.117)</sup>、と述べるように、カントにとって純粋な理性宗教こそただ一つの宗教であり、それは「誰もが自らの理性によって確信することができぬ」<sup>(R.172)</sup>宗教のことであって、「法則以外に、つまりへ……私たちが純粋理性性によって……認める実践的原理」以外に、何も含んでいない唯一の真なる宗教」<sup>(R.187)</sup>である。この理性宗教こそカントの言う道德的宗教であり、自然的宗教に他ならない。例えば、キリスト教の教義がこの理性概念の上ではなく、事実の上に築かれているとすると、それは「キリスト教的宗教ではなく、教会を基礎としたキリスト教的信仰」<sup>(R.182)</sup>と呼ばれるだけである。言い換える

ならば、理性宗教の上にそれぞれの信仰が築かれる場合に、ユダヤ教的宗教、キリスト教的宗教等々が成立するのであって、積極的宗教は理性宗教に一致する限りで宗教と認められるのである。カントに言わせれば、積極的宗教は自然的宗教の「乗り物」<sup>(R.116)</sup>に過ぎない。理神論で求められていた自然的宗教とカントの言う自然的宗教とは積極的宗教に対する関係の仕方が同種のものであり、理神論と同じ思潮のなかにカントは位置している、と言うことができる。

カントの宗教論と取り換えられた『啓示批判』でフィヒテは自然的宗教をどのように考えているのであろうか。フィヒテは本書の冒頭で「実践理性の諸原理に基づいて」<sup>(V.15)</sup>宗教について述べることを明らかにする。しかし、実践理性の原理に基づく宗教について述べると言いながら、フィヒテはカントの『宗教論』を読んでいないばかりか、『宗教論』第一篇として所収されはしたが、前年発表された論文「人間本性における根本悪について」<sup>(13)</sup>を読んでもすらいない。フィヒテは主にカントの『実践理性批判』に、それもカントが記した「文字ではなく、彼の精神」<sup>(V.34Ann.)</sup>に準拠して論を形成していく。<sup>(15)</sup>

フィヒテは実践理性の原理に基づいて宗教一般を導出するために、まず有限な理性的存在者である人間の欲求能力に注目する。人間は、一面において、感覚によって直接与えられる「快適さ angenehm」<sup>(V.18)</sup>を求め、感性的衝動に基づいて行動する。この際の行動基準は、獲得される快適さが他の快適さと比べて、より大きくより多いか、あるいはより持続的であるか、はたまた確実に手に入れることができるか、というような快適さの総量を計

算する「算術 *Rechenkunst*」(V.21)である。この算術により、人間は多様な快適なものを比較しつつ、最も適切であると思われるものを選び取る。すると、感性的衝動は、外部から受ける快適さという直接的な感覚により受動的に規定されるばかりでなく、間接的には、自然法則である「悟性の諸法則に感性的衝動を適合」(V.19)させるかたちで規定する、という自らの自発性によっても規定されることになる。言うなれば、人間は感性的衝動にもっぱら支配されて行動するのではなく、多様な快適なものを秩序づけ選択し、自らの「幸せ *Glück*」(V.20)を求めて行動する、ということである。この幸せを無条件に無制約的なものにまで拡大することにより、「幸福 *Glückseligkeit* の理念」(V.21)を得ることになる。こうした感性的衝動に基づく下級欲求能力により、人間は意欲し行動するばかりでなく、上級欲求能力によっても行動する。上級欲求能力とは、下級欲求能力が感性的衝動の対象により規定されるのに対し、欲求対象そのものを自らの絶対的自発性により自らに与え、自らを規定する能力であって、その欲求対象こそ「端的に正しいもの」という理念 *die Idee des schlechthin rechten*」(V.24)にほかならない。言い換えれば、「理性は自己自身に、・・・自らの絶対的自発性によって法則を与え」(V.32)、「その法則は、それが法則であるが故に、必然的にしかも無条件的に命令」(V.32)し、端的に正しいものの実現を要求する、ということである。ここに意志規定に関する下級欲求能力と上級欲求能力との乖離、すなわち人間の感性的側面と理性的側面との乖離が明らかとなる。

そこでフィヒテは「心情 *Gemüth* の現実的な行為 *Handlung* とし

すために」(V.25)、「二つの側面を媒介するものとして「尊敬の感情」(V.26)に注目する。というのも、上級欲求能力による意志規定は、経験的自己意識に与えられる規定つまり感性的衝動による意志規定に制限を加えることになり、感性的衝動への抑圧になるからである。この抑圧は、感性的側面から見れば、快適さを得られないという意味で不快の感情となるが、理性的側面から見れば、感性的衝動に規定された「自己自身を恥じること」(V.26)であり、「私たちの高次の精神的自然「本性」に対する尊敬」(V.26)であって、法則への尊敬となる。その意味で、法則により抑圧された感情を、「尊敬の感情」(V.26)とフィヒテは呼ぶ。この感情において人間の感性的側面と理性的側面とが媒介されることになる。

尊敬の感情は、有限な理性的存在者である人間において、感性的衝動を制限する、言うなれば、幸福への衝動を制限することによって生じる。しかしながら、衝動を制限すると言うけれども、幸福への衝動はすべて否定されるべきもの、というわけではない。法則つまり道德法則に反しない適法的 *gesetzmäßig* である限りでの幸福への衝動は認められるのであり、合法的 *gesetzlich* である「無限な正しさを伴った無限な幸福 *unendliche Glückseligkeit mit unendlichem Rechte*・・・つまり淨福 *Seligkeit*」(V.38)は、「道德法則によって私たちに課せられた究極的目標」(V.38)であって、実現されるべき「最高善」(V.39)である。最高善を実現するには、幸福への衝動を「道德法則にますます一致させるべきであるが、・・・有限性の諸制限を根絶することなしには、決して達成することはできない」(V.38.9)。言い換えれば、道德法則に一致



するといふ無限な正しさは、有限な理性的存在者である人間が無  
限に近づくべき理念であり、有限性を無に帰することによつての  
み到達しうるものである。このために必要とされるのが、カント  
が『実践理性批判』で要請した「靈魂の不死」(P.140-2)、つまり  
フィヒテが言うところの「実践理性の第一の要請」(V38)であ  
る。靈魂の不死を要請することにより、無限な正しさが想定され  
うるとしても、無限な正しさに見合つた幸福を生み出す物理的能  
力が有限な理性的存在者に与えられているわけではないので、淨  
福つまり最高善を獲得しうることになるわけではない。淨福が有  
限な理性的存在者に与えられるには、感性的衝動がしたがう自然  
法則を道德法則により支配する存在者、つまり「道德的必然性と、  
絶対的で物理的な自由とが合一される」(V40) 存在者、すなわ  
ち神が要請されなければならない。この想定をフィヒテ的に言う  
ならば、「実践理性の第二の要請」ということになる。

このようにしてフィヒテは神の存在を道德法則から導き出すが、  
この神について、例えば、有限な理性的存在者に道德性の程度に  
応じた幸福を分配するために、その存在者の「超感性界における  
自由な決断」(V40)をすべて知っていなければならないので、  
全知である、あるいは「神においてのみ理性は感性的自然を支配  
するのであるから神はまったく正しさ」「正義」でなければならな  
い」(V40)など、全知、全能、正義、永遠性等々の概念を道德  
法則との関係から「要請」(V41)し想定する。法則との関係か  
ら必然的に導き出されるこうした想定を、フィヒテは「信仰」  
(V41)と名づけるが、それは神についての知識を得ることに過  
ぎない。その知識は「実践的な影響を及ぼさない死んだ知識」

(V43)であつて、神の学であり、神学に過ぎない。フィヒテに  
よれば、「宗教はreligioの語義からして私たちを結びつけるもの、  
しかもより強く言えば、拘束するもの」(V43)であり、神学が  
実践的な拘束力を持つようになると、神学は「直接宗教となる」  
(V49)。言い換えれば、神が意志規定に関係する場合に宗教が生  
じることになる。しかし、そうだからと言って、宗教を持つため  
に、神におもねたり神を恐れたりして意志を規定するのは、道德  
的存在者としての有限な理性的存在者にとってあるまじきことで  
ある。あくまでも有限な理性的存在者は、他律的ではなく自律  
的に、自らを自らの理性によつて規定しなければならぬ。する  
と、神の命令が道德法則の命令であるならば、有限な理性的存在  
者は道德法則により意志規定を行うことになるとともに、ただ、  
道德法則に神の命令としての重み加わるだけではあるが、神が  
実践的な影響を有限な理性的存在者へ与えることになる。この場  
合、道德法則の命令が神の命令であり、意志規定が自律的である  
としても、なぜ神の命令が道德法則の命令であるのか、という疑  
問が残る。この疑問は、神が実践理性の要請として導き出された  
ことを踏まえれば、水解する。

フィヒテはこのように実践理性の原理から、それも神の存在要  
請から実践的拘束力を持った宗教を導出する。しかし次に、神が  
道德的立法者であるとしても、そうした自分自身を有限な理性的  
存在者にどのように告知するか、が問題となる。この問題を解決  
することから、「類概念である宗教一般」(V64)に対する宗教の  
種概念が明示されることになる。それは、告知が「私たちのうち  
の超感性的なものという原理」(V62)によつてなされるか、あ

るいは「私たちの外の超感性的なものという原理」(V62)によってなされるかにより、「自然的宗教 *Naturreligion, natürliche Religion*」(V63)と「啓示に基づく宗教 *geoffenbarte Religion*」(V63)とに宗教一般が種別化されることになるからである。言い換えれば、「私たちの理性的本性の内」(V60)で告知がなされるか、「理性的本性の外」(V60)で告知がなされるか、ということにより、宗教一般が自然的宗教と啓示に基づく宗教の二つに区別される。理性内の超感性的なものという原理は言うまでもなく純粋な実践理性のことであり、「道德法則が現にある *Daseyn*」ということが・・・神の告知」(V62)ということになる。また理性外の超自然的なものという原理とは「神秘的で超自然的な手段」(V63)と一般的に考えられている啓示のことであり、それによって告知される場合である。

有限な理性的存在者にとって、純粋な実践理性により神の告知がなされる場合、意志の他律という問題は生じない。しかしながら、感性界の一部として自然法則の支配下にある有限な理性的存在者は、感性的衝動によって意志を規定されざるを得ない、少なくとも、影響されざるを得ない状況にあり、それにより規定される程度に依じて、自然的宗教が細分されることになる。それは、つねに道德的に善き行為をしようとする人々と、道德法則に従おうという意志はあるが、感性的衝動によりその意志が打ち負かされてしまう人々がいるからである。善き行為をしようとし欲し道德法則を遵守する人々は、意志規定を容易にするために、神を必要としない。彼らは自らの善き行為を神に認識して貰いたい、という意味のみ、神を仰ぎ見ても良いと考える。というのは、

彼らは道德法則に従って「そうした行動をするならば、価値と功績 *Werth und Verdienst*」を獲得する」(V86) ことを、また「その価値に見合った幸福を期待することが権利づけられている」(V86) ことを知っているので、「[道德]法則の最高執行者 *Executer*」(V86)である神から幸福が与えられることを期待するからである。つまり彼らは彼らの善き行為を認識する神に対して、「自らの賛嘆と崇敬とを示すことを望み」(V86)、「崇敬と感謝の気持ちを何らかの方法で満足させるためにだけ宗教を必要とする」(V94)のである。こうした人間には「純粋な理性宗教 *reine Vernunftreligion*」(V86)が存在することになる。

それに対し、道德法則に従おうとするものの、感性的衝動に負けてしまう道德的弱さを持った人々が、その弱さを克服し道德法則による意志規定を容易にするには、法則への尊敬を強めること、つまり「なすべきこと *Sollen*」とならねばならぬこと *Müssen*」を切実に感じること」(V88)以外にない、とフィヒテは言う。それには、不道德な行為を軽蔑するのは、不完全な存在者である自分ばかりでなく、最高に完全な存在者も軽蔑する、という表象や、幸せを義務のために犠牲にすることを自分ばかりでなく、聖なる存在者も尊敬する、という表象が有用であり、こうした神の表象が道德的弱みを持った人々に法則遵守を促進することになる。この意味で、「真摯な意志を持つが完全な自由を持たなかった人々は、道德法則の權威に（傾向性の強さに対抗し自由を確立する新しい要素）を付け加えるために、宗教を必要とする」(V94)。その宗教が、純粋な理性宗教に対し、「自然的宗教 *die natürliche Religion*」(V94)に他ならない、とフィヒテは述べる。すると、宗教一般

が理性宗教、自然的宗教そして啓示に基づく宗教と三つに種別化されるように思われる。しかし、そう考える必要はない。神の告知が純粹な実践理性によりなされても、有限な理性的存在者としての人間は、感性界の一部として自然法則の支配のもとにあり、感性的衝動が意志規定への影響を持たざるを得ないし、その程度は人さまざまである。つまり、感性界において自然法則により意志が規定されることは、人間の本性の仕組みからして必然的なことであるが、道德法則によって規定されるのは偶然的なことであり、そこに程度の差が生まれる。純粹な理性宗教を持つ人々は有限な理性的存在者の存在様態からすると、むしろ特殊な状態であり、第一級の道德的存在者である。自然的宗教を必要とする第二級の道德的存在者こそ、パウロの嘆きを引くまでもなく、現実的な存在様態における一般的な人間存在であると思われる。それゆえ、神の告知が理性の内であるいは外で、つまり理性あるいは啓示によりなされるかで、宗教一般が自然的宗教と啓示に基づく宗教とに種別化され、その上で、自然的宗教が、有限な理性的存在者における自由の確立度において、細分化され、自然的宗教の形態として理性宗教が成立する、と考えることができる。

程度の差こそあれ、道德法則に従おうという意志を持った人々に対し、こうした意志すら持たないほど道德的に類落した人間も存在する。フィヒテによれば、このような人間は「宗教によって以外では道德性へ連れ戻され得ないし、感官による以外では宗教に連れ戻され得ない」(V98)。道德法則を意識すらない人々にとって道德法則による意志規定が可能であるようになるには、まず道德法則の存在に気づかされることが必要である。そのために

は、法則をどのような程度であれ、意識している人々が持つ自然的宗教ではなく、啓示に基づく宗教が必要とされることになる。啓示に基づく宗教の基本である啓示を誰がするか、ということをついヒテは、神によって人間のもとに使わされた使者が「神の直接的權威」(V98)に基づいて行う、とする。つまり神が「自然の主ならびに人間の主として自らの偉大さと力 *Macht*」(V98)を示し、その權威に基づいて使者が告知することになる。そしてその告知が、人間の感性に訴えることにより、つまり「感性的人間の内に・・・純粹な道德性とそれを感性化して描出すること」(V13)により、神に対する驚嘆や畏敬を人間に引き起こすとともに、人間の構想力が、こうした神がなすべきではないと言うなら、・・・すべきではない、と考えるようになり、次第に道德法則を意識し始め、神が他律的に命令するのではなく、有限な理性的存在者が道德的存在者として自律的に意志を規定するようになる、とフィヒテは述べる。人間が道德法則に気づくようになると、啓示に基づく宗教の役目は終わり (V101)、自然的宗教の段階へと人間は赴くことになる。

## 二

フィヒテは『啓示批判』において宗教一般を、人間本性に内在あるいは外在する「超自然的なものという原理」(V62)に基づいて、つまり理性と啓示とにより「自然的宗教」と「啓示に基づく宗教」とへ分類する。その上で、有限な理性的存在者である人間の道德的存在様態、詳しく言えば、道德法則を遵守する人間、道德法則を意識するも感性的衝動を優先する人間、道德法則を意

識すらしい人間の三つの存在様態から、自然的宗教をさらに純粹な理性宗教へと細分する分類を提示する。人間の道徳的存在様態から、宗教一般は理性宗教、自然的宗教そして啓示に基づく宗教とに分類されたが、啓示に基づく宗教の役割は人間の感性に訴えることにより、道徳法則の存在を気づかせることにあり、啓示に基づく宗教は人間に自然的宗教を、さらには純粹な理性宗教を媒介することが目的である。道徳法則を意識すらしい人間を自然的宗教に導くことにより、啓示に基づく宗教の役割は終わる。このように、フィヒテは自然的宗教と啓示に基づく宗教との関係、言うなれば、自然的宗教と積極的宗教との関係を考えている。すると、カントの宗教論と誤解された『啓示批判』は、自然的宗教に関して言えば、カント的な考え方ではなく、むしろ、積極的宗教を自然的宗教実現のための教育手段と考えたレッシング的な考え方をしている、ということができる。言い換えれば、積極的宗教を自然的宗教の「乗り物」(R116)と見なしたカントは、理論系統の思潮に属していたが、『啓示批判』におけるフィヒテは、積極的宗教の存在意義を認めるとともに、積極的宗教を介して自然的宗教の実現を主張する思潮に属している、といえる。

宗教一般の分類や自然的宗教に関するこうした考え方をフィヒテは『啓示批判』以降も持ち続けるのであろうか。フィヒテが共同編集する雑誌に投稿されたフォルベルクの論文に対し、その内容に疑義を持ったフィヒテがフォルベルクのそれとともに掲載した論文「神の世界統治への私たちの信仰の根拠について」<sup>(17)</sup>に端を発する無神論論争において、例えば、『無神論という告訴に対する哲学雑誌編集者の法的弁明書』<sup>(18)</sup>のなかで「私は私の最初の著書

『啓示批判』をずっと以前に廃棄した」(VA270)と述べている。果たしてフィヒテは『啓示批判』で展開した自然的宗教に関する思想を廃棄してしまっているのだろうか。この点を次に見ていくことにする。

フィヒテは論文「神の世界統治」において、「哲学は事実を説明することができるだけ」(G:178)であり、「それらの事実そのものをあらゆる理性的存在者の必然的な振る舞いから導き出す」(G:178)ために哲学者が存在する、と言う。つまり哲学者は神の世界統治を信じるように説教するのではなく、「人間がいかにその信仰へ到るのか、という因果問題」(G:179)を説明するのである。言い換えるならば、フィヒテは神への信仰を人間の内に前提した上で、人間が神の世界支配を信じている、ということを理性的存在者の必然的な振る舞いから事実として導出しようとする。そのためにフィヒテはまず、感性的世界 *Sinnenwelt* を自然科学の観点と超越論的観点とから眺める場合分けを提示する。それによると、自然科学の観点は、自然法則に従って世界は生起する、とみる「常識的な見方」(G:179)である。この見方からすれば、感性的世界は「それ自身において完結した世界」(G:179)であり、そのうちで生じる現象は自然法則によって規定されているので、それら現象を手掛かりにこの世界の理性的創始者としての神を求め、推論により感性的世界を超越することは許されないし、また不可能である。一方、「超越論的観点」(G:179)は、自然法則から人間が自由であり、あらゆる感性的なものを超越して絶対的活動 *absolut thätig* をする英知的存在であって、自分自身で自らに道徳的目的を定立する理性的存在者である、とみる見方である。こ



の道德的目的を実現するという「私たちの道德的使命についての確信が、・・・信仰である」(G:182)。

超越論的観点から感性的の世界を見ると、この世界は人間が自ら定立した道德的目的を実現する世界であり、感性的「世界は、私たち自らの内的行動 *Handeln* が理解可能な理性法則に従って感性化された姿に他ならぬ」(G:184)。つまり感性的の世界は「私たちの義務が感性化されたもの」(G:185)であって、それが「すべての現象の究極的内容である」(G:185)、ということになる。言うなれば、感性的の世界は「道德的世界秩序の結果と見られる限り、・・・感性的の世界で明示「啓示」されるものこそ私たちの義務である」(G:185)。このように述べるフイヒテにとって、「道德的世界秩序は私たちが想定する神的なものであり、真の信仰は正しき所行 *Rechtum* によって構成される」(G:185)。さらに言うならば、義務が命じ、人間がなす正しき行為により「生き生きと働く道德的秩序は、神ですらある」(G:186)。このように超越論的観点から見れば、「道德的世界秩序が存在していること、この秩序のなかであらゆる理性的個人はその特定の位置を指示されていること」(G:187) からして、「信仰は直接与えられたもののもとに留まり、確固として存立しつづぬ」(G:187)、とフイヒテは述べ、理性的存在者の必然的振る舞いから、事実としての信仰を導き出すのである。

フイヒテ自身、「評判の悪い論文」<sup>(19)</sup>と呼ぶ論文「神の世界統治」を敷衍して、『無神論という告訴に対する公衆への訴え』<sup>(20)</sup>においても同じことを述べている。かい摘まんで言えばこういうことである。感性的にして理性的存在者である人間にとって、「私たち

の本質の内にあるあの「根源的」素質によって全く新しい世界が私たちに開かれる」(A:204)。自らの素質に基づいて明らかとなる世界は、自然法則から自由で、あらゆる感性的なものを超えた超感性的の世界である。この世界において人間は道德的使命を感じ、「義務は、それが責務であるが故にのみ、なさねばならない」(A:204) という意識を持ち、行動することになる。それは、「人間の心情の内に、あることが義務であり・・・、それが責務であるが故にのみ、なさねばならない、という声が根絶しがたく響き渡る」(A:204) からである。この内なる声、つまり「良心が直接命じる、消しがたい間違いのない内なる声」(A:205) に従うよう努力することによって、たとえ、その結果が充足されないとしても、人間は「休らうと内的な平和を得る」(A:204) ことになる。言い換えれば、「理性の絶対的自己充足と、あらゆる依存性からの完全な解放」(A:206) である「淨福」(A:206) を人間は理性的存在者として内なる声にしたがうことによって獲得することができるのである。また、内なる声が「意志の唯一普遍的な規定」(A:206) であり、その声で自らが超感性的なものの秩序にしたがっている、ということを確認できるのである。したがって、人間が「道德的世界のこの秩序やこの超感性的な・・・神的なものへの信仰に依拠し、自らの義務すべてをあの秩序の命令とし、そののあらゆる結果を善きものにすなわち淨福にするものと見なし、喜んでこの秩序にしたがうことは絶対的に必然的なことであり、宗教の本質的なものである」(A:208) ということになる。言うなれば、「私たちの内の超感性的なものの反映が感性的世界であり、・・・この超感性的なものこそあらゆる現象の根底にある真

の自体 *Ansich* である。私たちの信仰は現象ではなく現象の超感性的根拠を目指す。私の道徳的使命と、その意識と結びついたものが、私に与えられる唯一の直接的に確実なものである」(A.210)。このようにしてフィヒテは、神への信仰を人間の内に前提する。つまり、人間の本性の内に根源的素質として与えられている道徳的心術に基づいて、神や神の世界統治に対する信仰を明らかにし、『啓示批判』における神と、ある意味で同じ神を提示する。神を道徳的心術から提示する点では同じであるが、『啓示批判』における神と、無神論論争期の神には違いがある。最高善が可能であるために神を想定する場合と、「神への信仰を前提」した上で「神の世界支配」を導出する場合とは神の位置づけが大きく異なるからである。これに伴い浄福の意味も、浄福に感性的な意味での幸福が含まれるか否か、において違いが生まれる。『啓示批判』における浄福には含まれるが、無神論論争期には浄福が理性の絶対的自己充足とされ含まれることはない。

このような神を考えるフィヒテは自然的宗教についてのどのように考えているのであろうか。フィヒテを無神論者と訴えたキリスト教に対し、彼らが信じる「神は感性的世界において幸せと不幸せを分配する」(A.218) 神であり、いわばその神は「妄想の産物 *Hingespinnste*」(A.219) であって、彼らのキリスト教は「盲目的崇拜であり偶像崇拜」(A.219) に過ぎず、「強大な存在者から幸福を期待する体系」(A.219) に他ならない、と述べる。このようなキリスト教は「イエスの宗教が幸福主義によって改造される」(A.226) により作り出されたものにすぎない。それは、『法的弁明書』の言葉で言えば、「キリスト教の歪曲や誹謗」(VA.257)

であり、「自然的宗教やキリスト教と合致した正統な神信仰」(VA.263) ではない。むしろフィヒテが説く宗教こそ「ただ一つの真の宗教」(VA.257) である。本来「キリスト教は哲学体系ではない。キリスト教は人間の思弁ではなく、・・・それゆえキリスト教は学問体系のように語ったり表現したりできない。しかし、キリスト教の十分の九が無意味な絶対的なものとして廃棄されるべきでないとするならば、なお残りの十分の一の説明の部分において・・・キリスト教は私たちの哲学と同じ目的を持つ」(A.224)。それは、「超感性的な神が私たちの哲学にとって全てのうちの全てである。・・・理性的精神の他の持ち主である私たちはこの神の内でも生き活動する」(A.2234)、と行うことである。キリスト教も哲学とともに神の内でも生きることと目的としているとしても、両者には大きな違いがある。それは、哲学が「生とは」全く別の領域に立ち<sup>(21)</sup>、「生に対して何も新しいことを言うことができない、それどころか、道具として決して生を形成することができない」(RA.344) からである。哲学は「神の概念あるいは理念を把握するだけ」(RA.348) であり、特に「宗教についての哲学は宗教の教義ではなく、・・・宗教の教義の理論に過ぎない」(RA.345)<sup>(22)</sup>。キリスト教は生の知恵 *Lebensweisheit* であるが、・・・私たちの哲学は生の知恵の理論であり、生の知恵の代わりであるべきではない」(RA.349)。「宗教哲学は宗教ではない」(RA.351)。哲学のなかでは「宗教と神への信仰が理性によって定立され、・・・多くの宗教も多くの神も存在せず、唯一の神のみが存在」(RA.348) するだけである。フィヒテがここで述べる宗教は、彼にとって、理性によって定立された「ただ一つの真の宗教」(VA.257) であ

り、人間本性に内在する自然的宗教に他ならない。それは哲学者が考える宗教である。「哲学者は神を持たず、・・・その概念を把握するに過ぎなく」(RA348)。けれども哲学者は哲学者であるだけでなく、生きた人間でもある。生きた人間は思弁することなしに自らの生についての認識をうることはできないが、「生を認識することなしに、生きることはひきつ」(RA343)。「キリスト教は生の知恵」(RA349) そのものであり、哲学しない人間は生の知恵の理論を持たないが、生の知恵であるキリスト教を持つことで神の内の生を生きたことができる。

このように述べるフィヒテにとって、『啓示批判』で示された積極的宗教の役割、つまり不道德な人間を自然的宗教へと導く、という役割は変化し、キリスト教は人間が生きた生そのものの中に存在する宗教となる。一方、理性によって定立された自然的宗教は生の中に存在する宗教の教義の理論であることになる。この点において『啓示批判』の自然的宗教に関する理論は破棄されたと言える。しかし道徳的心術から導き出される自然的宗教は、哲学が「道徳的で宗教的な心術を人間の内に次第に形成・・・するために人間をいかに形成しなければならないか、を示す」(RA345)際、神の中で生きる知識を指し示すものである。というのは、哲学は「生を形成することはできないが、生の真に超感性的な動機を覚醒することによってただ生の認識を教え」(RA345)、その知識が自然的宗教であるからである。その意味では役割は逆転し、生を生きたことを教えるものになり、キリスト教へ橋渡しするものと言うことができるであろう。『啓示批判』でなされた宗教一般の分類、自然的宗教と啓示に基づく宗教は、自然的宗教とキリス

ト教を対置させる点で成り立つ。宗教一般の種差を導き出す手掛かりが告知の差異あるいは哲学と宗教の差異という点で違いは見られるが、両宗教を種差としている点では変わりはない。ただ注意しなければならぬことは、ここで考えられているキリスト教も、フィヒテを無神論者と非難する「現実のキリスト教」ではなく、「自然的宗教やキリスト教と合致した正統な神信仰」(VA263)である、とフィヒテが考える「理想のキリスト教」であることである。フィヒテが考えるキリスト教との関係であれ、積極的宗教と自然的宗教との関係はどのように考えられていくのであろうか。彼の思索をさらに、辿ることにする。

### 三

道徳的心術に基づいて神を要請する立場から、神を前提し神の世界統治への信仰を道徳的心術に基づいて導き出す立場へと変化してきたフィヒテは、道徳と宗教との関係の仕方にも考え方の変化を見せるようになる。この点は彼の宗教論である『浄福なる生への導きあるいはまた宗教論』<sup>23</sup>で鮮明となる。そこで、浄福なる生を導くものについてフィヒテの語るところを聞きながら、道徳と宗教、積極的宗教と自然的宗教との関係を明らかにすることにする。

『浄福なる生への導き』は浄福への道案内書であり、浄福へ到っていない生き方は浄福へ到る前段階にすぎず、この段階から浄福なる生への道筋をフィヒテは示すことになる。そこでまずフィヒテは、生を「真理の観点と仮象の観点」(AW402)から考察し、「真実の生 das wahre Leben」と「仮象の生 das Scheinleben」

(AW.410) とに区別する。というのも、人間は誰しも自分は「生きている」(AW.401) と思って、人それぞれが安らかで満ち足りた状態を、幸福 *Glückseligkeit* を、常に求めている。ところが、自分では生きて幸福を求めている、と思ったとしても、フィヒテによれば、実際には生きていないで、「死んでいる、すなわち非存在 *das Nichtseyn* へ沈んでいる」(AW.401) からである。生きている、と思っている人間は、とりあえず感官が直接出会うものや感官に現れるものに、この世界の中に、幸福を求めることになる。彼らは最初に彼らの目に入り、気に入る、彼らの欲望を満たすかに見える対象に情熱を傾け、対象を愛し、自らのものにしようと努力する。しかしながら、こうした努力をする人間が、幸福であるか、と一度自己を顧み反省すると、「自らの心情の最も奥底から」(AW.408) 、そうではない、という声が響き渡る。けれども、欲望の連鎖の中に生きる人間は、境遇さえ変わればより良くなるであろう、と考え、欲望充足に邁進するが、欲望が完全に満たされることは決してない。そこで、「人間は幸福に達しうるものではなく、……空しさものを追いかけるように運命づけられている」(AW.409) とか、あるいは、この地上での生の満足を断念するべきである、という結論に達する。そして「伝統によって……墓の向うに」(AW.409) 彼らは幸福を設定する。しかし墓に入ることで浄福を得ることはできない。それは、フィヒテが提示する「真実の生」を彼らが生きていないからであり、欲望の連鎖の中で「生きている」と思っていたのはひたすら「仮象の生」を生きていただけであって、真の意味での生を生きていなかったからに他ならない。フィヒテに言わせれば、このような人間は死んで

いた、ということになる。

では、生きているように見えるのではなく、真実の生を生きるとは、どのようなことであろうか。それは「永遠にして不変なるものとの一致にある」(AW.410) とフィヒテは言う。つまり「真実の生は神の中を生き、神を愛し、仮象の生は世界の中を生き、世界を愛そうとする」(AW.406) ことである。フィヒテの言葉の後半部「世界の中を生き、世界を愛する」仮象の生は、欲望の連鎖の中に生きる人間の生であり、今見てきたことである。フィヒテによれば、このような生き方は生きているように見えるだけであり、死んでいるし、非存在に沈んでいる。ここではもちろん人間の「生理的死」(AW.432) が問題にされているのではない。真実の生の立場からすれば、仮象の生を生きる人間は死んでいる、ということである。とはいえ、フィヒテによれば、「純粋な死も純粋な非存在もない」(AW.404)。「存在と生のみがあるだけである」(AW.402)。仮象の生は「生と死、存在と非存在とが混合」(AW.404) したものであり、「何らかの方法で、真実の存在によって支持され、担われているもの」(AW.402) にすぎない。「真実の生が何らかの方法で仮象の生に入り込み、混合している」(AW.402) 、ということである。すると、仮象の生を支持し担っている真実の生そのものを仮象の生から分離し取り出すことが出来れば、前半部「神の中を生き云々」の意味が提示されることになる。

フィヒテによれば、「存在と生とは一つであり、同じもの」(AW.403) である。この存在はその人間が属する生の段階に応じて様々な形態において現象する。例えば、感性的人間にはまさに



外的感官の対象として現象するが、「本来の真の存在は、生成するものでも発生するものでも非存在から出現するものでもない」(AW.438)し、「今あるように永遠の昔からあり、永遠に変化することはない」(AW.439)。しかもこの存在は、「自己自身から von sich selbst 自己自身に基づいて aus sich selbst 自己自身によって durch sich selbst 「存在する」存在」(AW.439)であって、「端的に一であり、・・・自分自身の内で完成し完結した、その上絶対的に不変な一様性として」(AW.439)考えられるものである。したがって「この存在の内部において、いかなる新しいものも生じはしないし、いかなる形成もいかなる変化変遷もありえない」(AW.439)。このように述べるフィヒテは真の存在に、存在の絶対的独立性、絶対的自立性、絶対的同一性を、また真の存在が端的に「なるものであることを認める。言い換えれば、フィヒテの言う真の存在とは「絶対的存在、すなわち神」(AW.452)に他ならない。

絶対的存在は「自己のうちに閉じこもり、隠れ埋没する存在」(AW.439)であるが、この存在の現存在 Daseyn が絶対的存在を「表明し開示」(AW.439)することになる。というのも、この現存在は「存在の意識、つまり表象」(AW.440)であるからである。例えば、壁がある、ということは、壁そのものではなく、壁という自立した存在の外的特徴である像 Bild がある、つまり壁そのものの直接的で外的な現存在がある、ということである。この意味で現存在が存在を表明し開示する。絶対的存在、つまり神は「自分自身によってのみ存在することができるよう、自分自身によってのみ現存在することもできる」(AW.443)。しかし、神

以外のいかなるものも「存在することも現存在することもできない」(AW.443)。「あらゆる生において現存在するのは、つねに絶対的で神的存在の現存在」(AW.444)だけである。簡単に言えば、神は「自らのうちに隠れて存在するばかりではなく、現存在もし、そして自らを外化する」(AW.449)こともできる。言うなれば、神は「自ら存在することにおいて im Vonsichseyn 直接すなわち直接的な生と生成において現存在でもある」(AW.452)、ということである。この点において神の存在と現存在とは完全に一致する。しかもフィヒテによれば、「神以外に真に現存在するものは知 Wissen だけ」(AW.448)であり、「この知は端的にかつ直接的に神の現存在そのもの」(AW.448)である。したがって、「私たちが知である限りにおいて、私たち自身、最深の性根 Wurzel において神の現存在である」(AW.448)、ということになる。このことに基づいて、理性的存在者は「自らの精神的な目でもって・・・神を直接見、持ち、所有する」(AW.418)。しかし人間は理性的存在者ではあるものの、有限な理性的存在者であり、制約を持った存在者である。この有限性から、生の発展の五段階が生じ、仮象の生を生きることもなる。逆に言えば、真実の生は神の中に存在し、先の前半部「神の中を生き云々」通り、真実の生は神の中を生きることになる。

ところで、知である限りにおいて神の現存在である私たちではあるが、私たち人間の眼には神ではなく、むしろ事物、肉体等々が現存在するもののように見えている。それは、人間の意識や思惟のうちに、意識されたものや思惟されたものが現存在している、と見ているからである。意識されたものや思惟されたものは真に

現存在しているものではない。言い換えれば、神を見ることを可能にする「純粹思惟 reines Denken」(AW418)と現実の知覚との矛盾が現れ、単なる現象を現存在していると見てゐるからに他ならない。知において対象を捉える時、対象の何 Was が問題になり、対象の何とその特徴を把握する。ところが、現存在するものとしての人間は自分自身をとらえる場合、意識において自己自身を直接把握するのではなく、自己自身を「ただ像 Bild と代理のもの Repräsentanten におこつて把握」(AW453)するだけである。この特徴付けによつて、それ自体において生ける生であつた現存在するものが、「概念により固定的で現にある存在 das vorhandene Seyn」(AW454)になる。この「現にある存在」こそ私たちが世界と呼ぶものである。つまり神的生である生きた生が「固定的で死せる存在」(AW454)へと変化させられ、私たちの見る世界という「形態」(AW454)を纏わされる。この意味で、「概念が本来の世界創造者」(AW454)である、と言える。生きた生を固定化することにより、「概念における生の必然的現象として」(AW454)、私たちには事物や肉体が現存在しているように見えるわけである。その上で、本来現象に過ぎないこれら事物や肉体等、現存在していると見なされるものを捉える捉え方によつて生が五つの段階に分かれることになる。

これら五段階の第一段階は世界を捉える最初の最低な方法であり、「外部感官に現れるものを世界および実際に現存するものと見なし、また最高のもの真なるものそして持続するものと見なす」(AW466)方法である。これは先に見た仮象の生を生きる感性的人間の生き方である。第二段階は「世界を、理性的存在者た

ちの体系における秩序と平等な権利の法則として把握する」(AW466)ものであり、理性的人間の生き方である。世界に関する第三の見解は、「真なる高次の道德性の立場に基づくもの」(AW468)であつて、「精神世界の法則を最高のもの、第一のもの」(AW469)と考える立場である。この立場は先の二つの立場と異なり、フィヒテによれば、初めて淨福へ到りうるものである。第四段階である世界に関する見解は「宗教の立場に基づくもの」(AW470)であり、「神が・・・その現実的で眞の直接的生において私たちの中に現れる」(AW471)段階であつて、「私たち自身がこの神の直接的生である」(AW471)段階である。世界についての最後の第五段階は「学の立場に基づくもの」(AW472)であり、この立場は「宗教にとつて絶対的事実にすぎないものを發生論的に説明するもの」(AW472)である。

第二の立場も第三の立場もともに法則を最高のものとする点において共通しているが、第二の立場の法則は「単に感性的世界における秩序の法則」(AW524)にすぎない。それに対し、第三の立場の法則は「まったく新たな眞に超感性的世界を創造し、その活動領域である感性的世界において超感性的世界を作り出すもの」(AW524)であり、淨福へ到ることが出来るし、淨福になり得る、とフィヒテは述べる。第一段階は仮象の生を生きるだけであり問題にならないが、法則を立てる第二の段階は何が問題で淨福へ到らないのであろうか。フィヒテの目から見れば、第二段階の道德的状态は「理性的存在者たちの体系における秩序と平等な権利の法則」(AW466)を根本におくものであり、善き状態にあると思える。しかし、この立場における人間は「その存在の最深

の性根において「自らが法則」(AW500)であり、このような人間にとって、「この法則は・・・自らを支持し、自分以外の何ものも必要としない、つまりそのような「自分以外の」ものを受け入れることの出来ない存在」(AW500-1)に他ならない。このような人間はこの法則に従うか否かの二者択一を迫られる。法則に従えば、人間は自分に対する非難すべきものを何も持たないが、法則に従わなければ、自分を軽蔑しなければならなくなる。要するに、この段階の人間は「自分を軽蔑せざるをえないようにならないことを欲する」(AW503)だけになる。しかもそれ以上の何ものも欲せず、必要としなくなり、完全に自分自身に依存することになってしまう。フィヒテの言葉を借りれば、まさに「君自身が君の神であり、救主であり、救済者」(AW504)とごうことになる。自ら神となることにより、第二段階における人間は当然のことながら、「感性的果報 Wohlsyn を与えてくれる恣意的な存在者・・・作り上げられた神」(AW505)を見捨てるが、同時に「真の神」をも退けてしまう。ある意味で神となった彼らは、神の意志に従うか否かにも無関心となり、「神の意志が内的に生じない」(AW522)生き方をするようになる。彼らは、「純粹にかつ全体的に、また性根まで自分自身を無にし」(AW518)、無にすることによって「神の意志が内的に生じる」(AW522)第三段階の道徳的生き方とは真逆の生き方をし、まさに仮象の生を生きるのである。

第一、第二の生き方に対し、第三、第四の生き方は淨福を得られるし、神を愛し、神の中に生きる生き方である。フィヒテによれば、欲望であれ、カントの道徳法則であれ、ストア主義者の法

則であれ、それらに従おうとすることはすべて、「自己」への計らいを前提しており、「自ら何かであろうと欲する限り、神は人間に到来しない」(AW518)。とりもおさず、それは仮象の生を生きることである。計らいをする「自己」の現存在によって規定された低次の生にまったく対立する高次の生「(AW518)へと到るには、「神の意志が内的に生じ」(AW522)のような生き方をしなければならぬ。そのためには、「自らの存在すべてが非存在すなわち真の存在の制限にすぎない」(AW523)のであるから、まず自己への計らいを否定し、「自己」無化 Selbstvernichtung」(AW518)がなされなければならない。この自己無化の達成が高次の道徳性の立場を獲得することになる。言い換えれば、高次の道徳性の立場を主張するフィヒテは、自分自身を無にし、自分自身を「精神世界の法則」(AW469)へ従わせることにより、「神の中に沈潜」(AW518)し、真実の生を生きるべきとする。

「人間が最高の自由により自らの自由と自立性を破棄する時・・・人間は唯一真なる神的存在・・・に与る」(AW524)。すなわち「自らの意志すべてと自らの目的すべてを放棄し、純粹に自己を無にするや否や、・・・人間は自らに固有な使命を把握し、・・・自分の高次の本性つまり自分の中の神的なものにしたがつて」(AW532)生きることになる。こうした高次の道徳性の立場は、フィヒテにとって、宗教の立場でもある。高次の道徳によってであれ、直接「宗教によって捉えられる」(AW473)つまり「神から靈感を受ける」(AW525)ことによってであれ、獲得される宗教の立場は、道徳が実践的で活動的であるのに対し、「観照的で観察的である」(AW473)違いはある。しかし真の宗教は

「神が私たちの中に生き、働き、その業を実現しつつある、という意識」(AW473)を持たせるとともに、その活動が外部に現れ出ざるをえない。もし外部に現れ出ないならば、神が人間のうちで活動していないことになるし、また神との合一の意識は偽りのものであるからである。したがって、神の中に生きる、という点において、フィヒテが述べる高次の道德性と宗教とは一致するものであり、宗教と高次の道德との対立を考えてはいない。

フィヒテは「人間が最高の自由によって」(AW524)自己の計らいを止め、自己を無化することによって、生に関する見方を転換し、「道德的宗教的人間」(AW535)になることにより、淨福をこの世において獲得できる、としている。つまり、高次の道德と宗教とが一致した世界がこの世において出現し、神の中に生きる人間は淨福な状態になるのである。しかも「神が全面的に現れ出て、まさに神のみが生き支配し、・・・神が偏在する」(AW536)ために、道德的宗教的人間同士は相互に自らの行為を「自らのうちにおける神の現れ」(AW536)と認め、自らのうちにおける「真の存在への自らの分与」(AW535)と理解し、来たるべき完全な神的世界の実現を待つのである。こうして、フィヒテにとっては、この世つまり「地上において現実」(AW536) 神的世界が実現されることになるのである。

このように淨福への導きを語るフィヒテは道德と宗教、積極的宗教と自然的宗教との関係をどう見ていたのであろうか。道德と宗教はそれぞれ、実践的と観照的、精神世界の法則と靈感など特徴の違いはあるが、神の中で生きることを目的とする点で高次の道德と宗教とは一致している。『啓示批判』においては道德的心

術に基づいて神を要請したように宗教を道德化していたが、神の存在を前提し論を組み立てた無神論論争期を経て、『淨福なる生への導き』においては道德を宗教化している、と言えるほど、フィヒテは神の存在を中心に考えるようになっていく。「真の神と真の宗教は純粹な思惟によってのみ把握される」(AW418)が、「キリスト教は・・・[神の]認識の最も深い要素と諸根拠とを体系的な道とは別の道で人間にもたらす」(AW419)、「言うなれば、『イエス・キリストにおける不思議で超自然的な源泉』(AW420)に基づいてキリスト教は「あらゆる人間を例外なしに神の認識へと高める」(AW419)」、とフィヒテは述べる。また「キリスト教は、・・・不変な神的存在者の内にある私たち自身と世界とに関する唯一真の見方と、まったく同一である」(AW412)とも述べ、今見てきた淨福への導きについての見方とキリスト教の見方とが同じであるとする。ここでのキリスト教はフィヒテを無神論者と訴えたそれではもちろんない。彼は「ヨハネのみを真のキリスト教の教師と承認する」(AW476)と言うように、いわゆる現実のキリスト教そのものではなく、彼の見方と一致する意味でのキリスト教を、言うなれば、彼にとつての理想のキリスト教を思い描いている。それに対し、フィヒテが思惟によって導き出す真の宗教は哲学者が考えた宗教であり、理性に基づく人間本性に内在する自然的宗教に他ならない。しかし、この自然的宗教は積極的宗教からその本質として抽出された、諸宗教の根底に存在する普遍的宗教ではない。積極的宗教としてのキリスト教はそれ自体として認められ、キリスト教も自然的宗教も同じく神の中で生きることを教えるものとされている。ただ、『啓示批判』において



のように、キリスト教を自然的宗教への道案内役とすることはない。『啓示批判』でなされた宗教分類は人間本性に内在あるいは外在する「超自然的なものという原理」(V:101)つまり理性と啓示に基づいてなされ、宗教一般を自然的宗教と啓示に基づく宗教とに種別化した。それは『浄福なる生への導き』においても今見たように自然的宗教とキリスト教との対比として残っている。その種別化は『啓示批判』では神の告知をめぐってであったが、『浄福なる生への導き』では哲学と宗教の相違としてなされ、この点では異なっている。こうした差異は、宗教を道徳化する立場と道徳を宗教化する立場との違い、あるいは神を要請する立場と神を前提する立場との違いと言って良いと思われるが、積極的宗教としてキリスト教の存在をそのものとして認めるとともに、自然的宗教とキリスト教とを対比して考える点において、フィヒテは理神論系統ではなく、積極的宗教をそのものとして認め、自然的宗教も考える思潮に属している、と言うことができる。

#### 四

理神論系統の自然的宗教を探究する思潮とはフィヒテの宗教論は異なる思潮に属することが明らかにしたが、一時期フィヒテが自分の弟子と考えたほど、フィヒテ哲学の注釈者であったシェリングの宗教論はどちらの系統に属する自然的宗教であろうか。本論ではシェリングがフィヒテとは袂を分かち、彼独自の哲学を作り上げた後期哲学における自然的宗教について検討することにする。<sup>(27)</sup>

フィヒテによる自然的宗教と啓示に基づく宗教との二分類法に

対して、シェリングは啓蒙期以来のこうした分類法とは異なり、宗教一般を「学問的宗教と非学問的宗教」<sup>(28)</sup>とに分類する。そして非学問的宗教のもとに、学問によつては生み出されない宗教の二つの種、神話によつて生じる「神話の宗教」(O.1.3-186)と啓示によつて生じる「啓示に基づく宗教」(O.1.3-192)とを配置する。学問的宗教の下には、「直接的には理性的認識とは同一ではない、自由な哲学的認識の宗教」(O.1.3-192)、つまり非学問的宗教に属する二つの宗教を媒介するものとしての「哲学的宗教」(O.1.3-193)を定立する。この分類をシェリングは「人間のなかにある自然な宗教的原理、つまり神を定立する根源的な原理」(O.1.3-191)から説明する。この原理により人間は「あらゆる思惟や知以前に、・・・根源的に神にしっかりと結びつけられている」(O.1.3-191)が、「最初の人間」(O.1.3-382)によつて、神とのこの直接的な根源的關係が破棄されてしまう。そこでこの自然な宗教的原理は神との關係を回復しようとして自らの意識のなかに修復の過程を生させる。こうして生じるものが「神話において生じる宗教」(O.1.3-186)つまり神話の宗教である。神話の宗教は人間の本性において「自然に生み出される宗教」(O.1.3-189)であり、神話の宗教こそ「自然的宗教」(O.1.3-189)である、とシェリングは述べる。

神話の宗教は最初の人間による、神との根源的關係の破棄から生じるものであり、「人間の意識そのものの異常な状態」(O.1.3-189)である。それにもかかわらず、神話の宗教が人間の意識にとつて「自然的」過程であるのは、病気の治癒が身体の自然的機能であるのと同じ意味で、自然なことだからである。こうした意

味で神話の宗教が神と人間との根源的關係を修復したとしても、神との關係は真に回復されたわけではない。というのも、神話の過程で定立された神々は人間と根源的關係を結んだ真の神に取って代わった神々であり、「神の姿で存在しているが、「真の」神ではない」(01456)からである。また、人間は神の意志を無視して神との根源的關係を破棄したのであるから、神の意志との和解がなされなければならないからでもある。和解するには、「独自の特別な認識の源泉」(0146)である啓示によって、神の意志が露わにされなければならない。そのために、神の意志を明らかにする啓示に基づく宗教が必要となる。啓示により真の神の意志が明らかにされるとは言え、啓示に基づく宗教のみによって關係回復がなされるわけではない。というのは以下の事情があるからである。真の神に取って代わった神話の神々は、真と偽という關係から言えば、偽りの神々であり、神話の宗教は偽りの宗教、ということになる。しかし偽りの宗教といっても宗教的なものをまったく含んでいない、というわけではない。誤謬は歪曲された真理、と言われるが、歪曲を正せば真理になるように、「真の宗教と偽りの宗教との本来的原理あるいは構成要素は本来的には異なっている」(013182)。偽りの宗教における構成要素の配置を啓示によって正せば、真の宗教が生み出されるということになる。言い換えれば、神話の宗教つまり自然的宗教を前提した上で、神の意志と人間の意志との和解を啓示によって行い、自然的宗教の構成要素の配置を変更することで真の宗教を生み出そうとする宗教が、啓示に基づく宗教である。このような關係にある非学問的宗教に対して、神話の宗教と啓示に基づく宗教とを媒介して、

それら二つの宗教の意味を明らかにする学問的宗教が哲学的宗教である。哲学的宗教は神話の宗教と啓示に基づく宗教との「真の歴史的關係において」(013193)、つまりシェリングの言う「自然的宗教に始まり超自然的宗教であるキリスト教に到る」「高次の歴史」(01430)において描き出されることになる。それは、言うなれば、神話の宗教とキリスト教とを連続するものと見ていくものである。言い換えれば、こういうことである。真の神との根源的關係を破棄し、墮落した人間の意識の中に生じた、神話の神々は、神の姿をしているが、真の神ではない。真の神に取って代わった神々である。しかしながら、そうした神々において神の姿をしていたのは他ならぬ「先在のキリスト」(014152)であって、先在のキリストが自らを無にし、神の姿を捨て人間の姿で現れ、キリストとして神の意志を伝える、というように見、キリスト教を、神話をも含んだ「世界史的現象」(01478)と解釈していくのである。このように神話の宗教と啓示に基づく宗教とを解釈するのが啓示の哲学である。この哲学によって示された哲学的宗教は現実存在するものではなく、人類が実現しなければならぬ宗教である。哲学的宗教により、人間は「精神の中に神を認識し崇拜すること」(014332)が出来るようになり、人類を一つに結びつける「全人類に共通の宗教」(013524)を持つ。以上がシェリングの提示する宗教分類である。

このように見てくると、シェリングの場合、従来理性宗教や道德的宗教など合理的宗教という意味で用いられてきた自然的宗教という名称を、神話の宗教こそ自然的宗教として「神話へ返還」(013189)させている。それに対し、あらゆる宗教の根底にあ

る真の宗教、人類に共通な実現すべき宗教という意味での自然的宗教という名称を哲学的宗教に対して用いている、ということが出来る。確かにシェリングは、哲学的宗教を歴史的諸宗教から共通な要素として抽出したのではなく、それら諸宗教を、彼の言葉で言えば、神話の宗教や啓示に基づく宗教をそのものとして認めた上で、両宗教が持つ意味合いを明らかにすることから、それら両宗教に通底するものとして描き出したのであり、従来の意味での自然的宗教ではない。この点ではフィヒテも諸宗教の抽出物としての自然的宗教を考えていないのは同じである。フィヒテは啓蒙期以来の宗教二分法を採用しているが、『啓示批判』においては啓示に基づく宗教の役割を認めた上で、啓示に基づく宗教から自然的宗教への移行を考えている。カントのように歴史的宗教から歴史的付加物を取り去ることで自然的宗教を考えるのではなく、啓示に基づく宗教そのものを認めた上で、自然的宗教を考える点において、フィヒテもシェリングもともに、啓示に基づく宗教を人類の教育手段として認め、それらによって自然的宗教を実現しようというレッシング的な自然的宗教観を持っている。フィヒテの場合、啓示に基づく宗教の役割を認めるといってもキリスト教を念頭に置いて、という視野の狭さはあるが、カントの宗教論と間違われたフィヒテの宗教論は、自然的宗教という点から見ると、むしろカントとは対立し、シェリングに近い自然的宗教観を示していた、と言うことができる。またフィヒテの場合、無神論論争期から『浄福なる生への導き』へかけて、『啓示批判』における宗教の道德化から道德の宗教化へと、神を要請することから神を前提する立場への変更が見られるが、その場合でもキリスト

教の存在を、たとえそれがフィヒテにとつての理想的なキリスト教であれ、そのものとして認めながら、自然的宗教を考えるという点に変化していない。ただ、積極的宗教を自然的宗教への道案内役にする役割を放棄し、むしろある意味で、宗教と道德を同一視する考えへと進んでいったと言いうことができ、レッシング的な考え方からは外れていく。この点は除いたとしても、フィヒテの宗教論もシェリングの宗教論もともに、積極的宗教をそのものとして認めた上で、自然的宗教を考えており、諸宗教に共通する本質としての自然的宗教を求める理神論とは異なった、自然的宗教を求める思潮を形成している、と言うことができる。

#### 註

- (1) "Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert", S.247, in: Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.
- (2) ebenda.
- (3) Wilhelm Windelbandt, "Die Geschichte der neueren Philosophie", S.288, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1922.
- (4) die positiven Religionen の訳語には既成宗教、実定的宗教、実証的宗教などがあるが、「現にある」「歴史的な」「啓示による」等々の意味を含めるために、適切とは思わないが、とりあえず「積極的」宗教と訳しておく。
- (5) W. Windelbandt, *ibid.*, S.539.
- (6) W. Windelbandt, *ibid.*, S.296.

(7) W. Windelbandt, *ibid.*, S.542-3. vgl., "Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begriffliche Art erklärt und gerettet von Hermann Samuel Reimarus", Bey Johann Carl Bohn, Hamburg, 1766.

(8) G.E.Lessing, "Über die Entstehung der geoffenbarten Religion", S.22, in: G.E.Lessing Werke in drei Bänden, Bd. III, Deutscher Artemis & Winkler Verlag, München, 1995. vgl., "Die Erziehung des Menschsechschts", "Das Christentum der Vernunft", in: G.E.Lessing Werke in drei Bänden, Bd. III, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2003. なお、レッシングにおける積極的宗教と自然的宗教との関係についての詳細は、「拙稿「レッシングとシェリングにおける自然的宗教について」」弘前大学人文学部「人文社会論叢」(人文科学篇)、第二十九号、二〇一三年を参照されたい。

(9) F.Schleiermacher, "Über die Religion -Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern", S.132, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1970. なお、シェライエルマッハーにおける積極的宗教と自然的宗教との関係についての詳細は、「拙稿「シェライエルマッハーとシェリングにおける自然的宗教について」」弘前大学人文学部「人文社会論叢」(人文科学篇)、第三十一号、二〇一四年を参照されたい。

(10) J.G.Fichte, "Versuch einer Kritik aller Offenbarung", in: Fichtes Werke, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971. 以下ではフィヒテ自身と呼んで「F」『啓示批判 Offenbarungskritik』と略称する。引用略号は「V」。

(11) K.Fischer, "Fichtes Leben, Werke und Lehre", S.154-5, in: "Geschichte der neuen Philosophie", Bd. VI, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1914.

(12) J.Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1966. 以下では『宗教論』と略称する。引用略号は「R」。

(13) 論文「人間本性における根本悪について」は一七九二年四月に、『啓示の批判』は同年の復活祭(四月)に出版されている。vgl. K.Fischer, *ibid.*, S.154, und "Immanuel Kant und seine Lehre", S.98, in: "Geschichte der neuen Philosophie", Bd. IV, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1928. 註15を参照。

(14) I.Kant, "Die Kritik der praktischen Vernunft", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967, 引用略号は「P」。

(15) こうした理由から、フィヒテはカントが『宗教論』で展開した自由な恣意 *die freie Willkür* に関する考え方に触れていない。そのため、フィヒテが宗教一般を導出しようとして、意志の分析に着手し、カントの不十分性に言及することは仕方がないと思われる (V.32, 34Anm.)。ところの「実践理性批判」の眼目は「純粹実践理性が存在する(P3)」(P3)を示すことにあり、恣意の分析がなされていないからである。『宗教論』でその分析がなされているが、しかしながら、選択の自由に関する両者の見解は異なる。カントの *die freie Willkür* は悪しき格律を採用してしまっている意志であり、善悪の選択をする自由を持ってはいない。それは悪しき状態から善なる状態への転換を、すなわち「心術の革命 *die Revolution in der Gesinnung*」(R.51)を決断する自由にすぎない。それに対し、フィヒテの *Willkür* は善悪ではなく、欲望に関する選択の自由を持った意志である。この点の詳細については拙著「人間における悪ーカントとシェリングとをめぐって」、『東北大学出版会刊、二〇〇一年、特に第一章を参照されたい。』

(16) 「ローマ人への手紙」7-18「・・・わたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなさうという意志はありますが、それを実行できないからです」(所収『聖書―新共同訳―』、日本聖書協会刊、一九八七年)。

(17) J.G.Fichte, "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", in: Fichtes Werke, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971. 引用略号は「神の世界統治」G。

(18) J.G.Fichte, "Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anlage des Atheismus", in: Fichtes Werke, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971. 引用略号は『法的弁明書』VA。

(19) J.G.Fichte, "J.G.Fichte's Appellation an das Publicum über die atheisichen Aeusserungen", S.203, in: Fichtes Werke, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971. 引用略号は『公衆への訴え』A。なお、同全集目次で示されている略称の日本語訳を本書の名称とした。

(20) シェリングは『近世哲学史』や『啓示の哲学』において、フィヒテは



彼の初期哲学において、人間的自我としての絶対的自我を考え、それを唯一の実体としていたにもかかわらず、後期哲学においては唯一実在的なものである絶対者つまり神に絶対的自我を結びつけて考えるのは、どうしてなのか、と疑問を提出している。これにはシェリングにとって無理からぬ事情がある。というのは、フィヒテは『全知識学の基礎』を刊行した後も、全精力を傾け知識学の講義を継続していたにもかかわらず、それらの知識学講義は生前公開されることがなかったからである。公開されたものは、例えば『人間の使命』『現代の根本特徴』『浄福なる生への導き』などいわゆる通俗哲学書だけであった。絶対者との関係で知識学について論じた『一八〇四年知識学第二回講義』(J.G.Fichte, "Die Wissenschaftslehre, Zweiter Vortrag im Jahre 1804", Felix Meiner Verlag, 1986) をシェリングが聴講していたら事情は変わったかもしれない。しかしながら、フィヒテとシェリングの手紙の交流ですら一八〇二年初頭には終わっている人で、このように仮定することはできない。簡単にその内容を見ておくことにする。

『一八〇四年知識学第二回講義』における目的は、『あらゆる多様なものを絶対的な統一へ還元すること』(2)であり、逆に言うならば、『一つの原理から二つの世界「感性界と超感性界」を現実的にしかも概念的に導出すること』(20)である。この講義においてフィヒテはカント批判から出発し、最初の問題意識である感性界と超感性界との統一を成し遂げようとする。フィヒテはまず存在と思维との関係考察することから、存在と思维の一面性を超えた「両者の絶対的統一と不可分性 Unabtrennbarkeit の原理のうち」(10)に絶対者を求める。しかもこの原理は現象から見れば、『両者の分離 Disjunktion の原理』(10)でもあり、フィヒテはそれをいかなる客観も持たない「純粹知、知それ自身」(10)と名付ける。つまり「絶対者 Absolute とは絶対的にしかもそれ自体において存在 Sein でも思维 Denken でもなく」(17)、それらへの分離の可能性を含んだ両者の絶対的統一(AD)とどうことになる。絶対者は存在と思维とに分離すると同時に、さらに感性界と知知界とその共通の根とへ分裂することになる。フィヒテは、カントが感性界と超感性界とを統一するようなのが必要ならなく言っただけとは異なり、『存在と思维の二重性から、必要不可欠なその紐帯としての絶対者』(29)を最高の事実的明証として定立する。

「あらゆる変化を超え、変化から分離されない主観性」客観性を超え、さらになお、不変で自己自身に等しいものとしての知がそれだけで存在している」(32)こと、つまり絶対者の存立 das reine Fürsichbestehen

(3)を洞察したフィヒテは、次に、「不変なものを構成すると同時に可変的なものを構成すること」(32)、言うなれば、絶対者における絶対的統一性と不可分性、ならびにその統一性からの分離可能性という二重の構成を發生的に明らかにしようとする。それは、一つには「自己から自己に基づき自己によって存在」(80)、「永遠に自己と等しいもの」(78)である絶対者が、概念によっては把握不可能であること、を確立することである。また一つには、概念を前提せざるを得ない者にとって、それは私たちのであれ、どんなものであれ、あらゆる意識にとって、言い換えれば、像 Bild と写像されるもの Abgebildete との関係(68)に立たざるを得ないものにおいては、絶対者はそのものとしてではなく現象として現れざるを得ない、ということを確認することである。絶対者を規定した根源的概念も概念ではないか、と思われるが、根源的概念は絶対者と一体であり、この概念は自立的なものとして否定されている。この否定により、概念把握の可能性が否定されるときともに、絶対者が把握不可能なものとされる。概念把握されない絶対者について、フィヒテは光あるいは生 Leben で説明をしていくが、その「光が二重の表出と実存を持つ」(77)ことにより、人間の洞察の内に客観的なものを持つことになる。つまり絶対者に由来する分離の原理によって、現象としての多様なものが生じることをフィヒテは説明していくことになる。そこには人間的自我と絶対者との関係が問題として浮かび上がってくる。このように見てくると、この知識学において、概念認識をすることはできないにせよ、絶対者を前提した上で、フィヒテは自我について論を進めていると言っことはできる。

[21] J.G.Fichte, "Rückermernugen, Antworten, Fragen", S.347, in: Fichtes Werke, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971. 引略号は RA。

[22] 息子編集版の Fichtes Werke には So ist Philosophie über die Religion nicht die Religionslehre, ..., Sinnes treten; sie[Philosophie] ist allein die Theorie desselben (哲学は宗教的感官の理論にすぎなく)と中性二格 desselben の前文の Sinn を受けるが、J.G.Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 版では So ist Philosophie, ..., sondern nur die Theorie der Religionslehre とされ、宗教の教義を受けている。息子編集版の desselben を desselben と読み替えて Religionslehre を受けるようにする。

[23] J.G.Fichte, "Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre", in: Fichtes Werke, Bd. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971. 引略号は『浄福なる生への導き』 AW。

(24)『ヨハネによる福音書』がフィヒテ自らの哲学と一致していることを『浄福なる生への導き』第六講において詳述している。これについては拙稿「フィヒテとシェリングのヨハネ解釈をめぐって」、弘前大学人文学部『人文社会論叢』（人文科学篇）、第二十四号、二〇一〇年を参照されたい。

(25) フィヒテがラインホルトに宛てた一七九五年七月二日の手紙を参照。vgl. J.G.Fichte, J.G.Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, III-2, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, S.347.

(26) シェリング自身『近世哲学史』（F.W.J.Schelling, "Zur Geschichte der neueren Philosophie", S.407, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.）において、自らの哲学を消極的哲学と積極的哲学との二期に分類し、それぞれ前期・後期哲学にしている。シェリング哲学の分類法については、前掲拙著第三章「二二―二三三頁を参照されたい。

(27) シェリングの宗教論については前掲拙稿「レッシングとシェリングにおける自然的宗教について」、「シュライエルマッハーとシェリングにおける自然的宗教について」を参照されたい。それらの論文においてシェリングの宗教論を自然的宗教から見て論じたので、本論では簡潔にその要約のみを示すことにする。

(28) F.W.J.Schelling, "Philosophie der Offenbarung", S.193, Erster Band und Zweiter Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983. 引用頁は息子編集の全集版による。引用略号はO。二巻にわたるため、第一巻、第二巻をそれぞれ（O.13-000）（O.14-000）と表示する。

なお、引用文中の「」の中はすべて筆者の補いであり、〈〉は文章を明確にするために筆者が適宜加えたものである。