

〈特別講演〉

フィヒテの『あらゆる啓示の批判の試み』(1792年)における 啓示宗教の思想

ヨハネス・ブラハテンドルフ
櫻井 真文(訳)

第一節 フィヒテの『啓示批判』とドイツ啓蒙における自然宗教の思想

若きフィヒテはその処女作となる『あらゆる啓示の批判の試み』¹(以下、『啓示批判』と略記)をもって、カントが彫琢した、かの時代の哲学的風景において高い名声を獲得した。この名声はフィヒテがすぐさまイエーナ大学の教授になることを手助けし、彼はその地で1794年から自らの「知識学」を展開した。しかし『啓示批判』はイエーナ期知識学のように絶対我の立場の上に存しているのではなく、カント哲学になお全く定位されており、特に『実践理性批判』と『判断力批判』の内に見出される「道德神学(Ethikothologie)」という構想に定位されている。

フィヒテの『啓示批判』は、理性宗教、自然宗教、啓示宗教の区別を通じて特徴づけられる。とりわけ本論考では、フィヒテにおける啓示ないし啓示宗教という構想を説明し、批判的に解明したい。先行研究は、次の理由からして『啓示批判』をしばしば好意的に判断している。すなわち、フィヒテは啓示の可能的真実性のための理性的諸規準を仕上げている²。もしくはフィヒテはその分析をキリスト教に限局することなく、当時では普通でない仕方であらゆる諸宗教の啓示的要求に対してその分析を開いている³。さらにはフィヒテは啓示信仰を啓蒙的・合理的な仕方でもって時代遅れであるとして説明しているのではなく、啓示信仰を実践理性に基づき正当化することを試みている⁴。以上がその理由である。それに対して本論考では、フィヒテの啓示理解の弱点を浮き彫りにするつもりである。フィヒテはその宗教分析をある確固たる道德教育学的枠組みにはめ込み、そこでジレンマに陥っており、そのジレンマを通じて神的啓示はその人間側の受取人を失うように思われる。フィヒテは啓示宗教をもっぱら、人間の道德的心意の強化のための手段と

¹ 『啓示批判』のテキストはR. Lauth編集のバイエルン学術アカデミー版[GA I/1]から引用・参照し、本文中に頁数を記す。その頁数の直後に、I. H. フィヒテ版(第五巻、1971年)の頁数も記す。

² これがM. Kesslerの著書の解釈路線である。M. Kessler, *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines ‚Versuchs‘ von 1792*, Mainz 1986. 総じてKesslerの研究書はフィヒテの『啓示批判』の解說的註解にとどまるものであるが、歴史的側面や体系的側面に関する情報を含んでいる。

³ 例えばH. Rosenau, *Johann Gottlieb Fichte (1792), Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: M. Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*, Berlin 2018, S. 268-284, 特にS. 282を参照せよ。

⁴ 例えば以下参照。D. Henrich, *Kants Religionsschrift und Fichtes Kritik aller Offenbarung*, in: ders., *Grundlegung aus dem Ich. Zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen-Jena (1790-1794)*, Darmstadt 2022 (2. Auflage), Erster Band, S. 775-805.

して理解している。しかしフィヒテ自身の概説に従うならば、人間はそのような強化を必要としないほどに道徳的に進歩しているか、もしくは道徳意識を強化できないほどに道徳的に退廃しているかのどちらかであるように思われる。このジレンマの根底には、体系的問題が存している。というのも、啓示宗教は感性的現象の表象ないし神の告知に基づいているが、しかし、そもそも人間の感性の側からその実践理性への積極的な作用が可能なのかどうか、可能だとすればそれはいかにしてか、ということが明確ではないからである。カントの道徳理解により規定された教育的枠組みの中で、フィヒテは啓示概念に積極的意味を授けようとしているのだが、その枠組みは明らかに狭すぎる。さらにフィヒテが主張するのは、特にキリスト教が、たしかに教育学的には有用であるが、しかし人間性の道徳的進歩が進む際には客観的観点において解消されることになる誤謬に基づいているということであり、これらの誤謬を産み出す啓示宗教もまた解消されることになる。つまりフィヒテはキリスト教を、一貫して問題をはらんだ単なる教育手段へと還元している。その教育手段は、教育目標に到達した後は役に立たないものとして置き去りにされることができるだけでなく、その誤謬ゆえに払拭されなければならないものである。フィヒテの場合、啓示は最終的に、理性に矛盾するのである。

本論考の終盤では、フィヒテの『啓示批判』とカントの『単なる理性の限界内における宗教』⁵(以下、『宗教論』と略記)との逐一の比較が行われることになる。若きフィヒテが『啓示批判』を出版するよう激励したのはカントであり、カントはフィヒテが出版社を探す際の援助をした。とはいえカントはこの時期にはまだ宗教哲学に関するいかなる著作も公表しておらず、『宗教論』は1793年にようやく公刊された。両者の宗教論がごく短期間に相次いで出版されたという事実が、本論考における比較分析の動機であり、同様の比較分析は、例えばディーター・ヘンリッヒが行っている⁶。ヘンリッヒが到達した結論とは、両哲学者の取り組みがカントの実践哲学という共通の地平に存しているにもかかわらず、宗教に対する超自然的啓示の意味に関して極めて異なった判断をしているということである。カントがその宗教論的「理性主義」の枠組みで、宗教の基礎づけに関連する啓示を「どうでもよいもの(gleichgültig)」と説明しているのに対して、フィヒテが試みているのは、まさにそのような啓示信仰を実践哲学の側から擁護することである。それゆえフィヒテはカントよりも教会神学的な啓示理解に近い位置にいる、とヘンリッヒは考える。ヘンリッヒが、フィヒテとカントはカント哲学という共通の地平の上にいるにもかかわらず、異なる道を辿っているということを強調するとき、たしかに私は彼に同意することができる。それにもかかわらず、本論考の結論部分ではヘンリッヒに反論するであろうし、正反対の見解を提示することになるだろう。すなわち、実際のところはカントがその『宗教論』でキリスト教神学の重要な構成要素を維持し、しかもそのうえ自らの道徳哲学の限界を問題視するのに対して、フィヒテの啓示理解はきわめて理性論者的に形作られているので、キリスト教の信仰確信とはほとんど一致不可能である、と。

啓示は、西方の主要な三つの一神教である、キリスト教・ユダヤ教・イスラム教の中心的思想である。この思想に従えば、神は自ら発現し、人間が救済に至るためには何を真と見なさなければならず、また何をしなければならぬかを知らせる。啓示は、人間が自己自身を通じて知るこ

⁵ 以下『宗教論』と略記。カントからの引用・参照に関しては、W. Weischedelにより編集されたWerkausgabe (Suhrkamp版)から行う。

⁶ 註4で指摘したHenrich (2022)参照。

とができるものを、超え出ていく。それゆえ啓示は信仰において受け取られなければならない。フィヒテは、彼以前の数多くの思想家と同様、人間理性に対する神的啓示の関係を問う。しかしフィヒテはいわゆる「自然宗教(natürliche Religion)」の伝統の下にあり、ドイツ啓蒙の主要関心はこの自然宗教を叙述することである。自然宗教の重要な支持者は、ヘルマン・サムエル・ライマルス、ゴットホルト・エフライム・レッシング、モーゼス・メンデルスゾーン、イマヌエル・カントである⁷。「自然宗教」は、宗教が人間の自然的諸力のみ由来すべきである、ということの意味する。とりわけ自然的諸力ということでは理性が考えられており、まさに人間本性ないし人間の本質存在に属するところの理性が考えられている。それゆえ「自然宗教」は十全に人間理性に基づくべきであり、かくして自然宗教は「理性宗教」とも称される。「自然的」という用語は、ここでは「超自然的」の対義語として理解されなければならない。実際に、あらゆる啓示宗教は、宗教に超自然的起源を付与する。啓示は人間の理性的本性を超え出ていく。というのも啓示は直接的に神そのものに由来するからであり、神はあらゆる自然より高次にあるからである。

フィヒテの『啓示批判』とカントの『宗教論』は、「自然宗教」の理念に十全に従っている。しかしレッシングやメンデルスゾーンといった他の著者に対抗して、カントと初期フィヒテは次のように考えている。すなわち、そこに自然宗教に基づくところの理性的諸真理には、理論哲学の枠組みでは接近することができず、ただ実践哲学の地平の上で接近できる、と。神の实在と魂の不死は、実践理性の要請である。カントは宗教の基礎づけを次の命題において遂行している。「そのような仕方では道徳法則は、実践理性の客観にして究極目的である最高善の概念を通じて、宗教へと、すなわちあらゆる義務を神的命令とする認識へと至る。神的命令は[……]ある異他的意志の偶然的指令ではなく、各々の自由意志の自己自身に対する本質的法則としてありながら、しかしそれでも最高存在者の命令として見られなければならないものである[……]」⁸。神に対する人間の関係が常に重要である宗教は、ただ道徳法則への特殊な見方だけにに基づいているため、原理的には実践理性を超え出ることにはできない。ここで注目されるのは、(少なくともカトリック的な)キリスト教神学は理性真理の範囲で啓示内容をこのように制限することを受け入れないということである。キリスト教神学に従えば、啓示信仰はたしかに「理性に反するもの(*contra rationem*)」ではないが、しかし「理性を超えるもの(*supra rationem*)」⁹ではある。それゆえ実践理性との一致は、啓示の真理のための唯一の規準ではありえない。しかし、カントの宗教概念である「宗教とは、あらゆる義務を神的命令とする認識である」は、カント自身の宗教哲学の基底を示すもののみならず、フィヒテの『啓示批判』の基底をも示しているのである。

⁷ フィヒテの取り組みを18世紀の宗教哲学の議論の内に整序するものとしてはM. Kessler (1986), S. 278-305を参照せよ。フィヒテの著作の受容に関しては以下参照。H. Winter, *Die theologische und philosophische Auseinandersetzung im Protestantismus mit J.G. Fichtes Schrift 'Versuch einer Kritik aller Offenbarung' von 1792. Kritische Rezeption und zeitgenössische Kontroverse als Vorphase zum sogenannten Atheismustreit von 1798/99*, Frankfurt am Main 1996.

⁸ カント『実践理性批判』、A 233.

⁹ 例えば第一バチカン公会議で発布された「デイ・フィリウス」憲章を参照せよ：「さて、たとえ信仰が理性を超えたところにあるにしても、しかし信仰と理性の間には決して実際上の矛盾は存しえない。しかし秘密を啓示し、そこに信仰を接合するところの神が、人間の魂に理性の光もまた与えたのである。しかし神はそれでも自らを否認することはできない、また真理は他のものに対立することもできない」。

第二節 道徳性への動機を強化するものとしての宗教

フィヒテの『啓示批判』の前半は、宗教と啓示の意味をカント的な道徳神学の立脚点から解明するための、準備的考察に捧げられる。フィヒテは意志論でもって始め、その意志論では、上級欲求能力(意志)が下級欲求能力(感性的衝動)に対して制限的に作用すること、上級欲求能力が、下級欲求能力の「意志を規定しようとする越権を抑圧すること」が説明される。「道徳法則による幸福衝動の触発」としての「尊敬の感情」(149/34)において表明されるのが、人間の理性的本性がその感性的本性に及ぼす制限的影響なのである。

フィヒテはさらに宗教を神学から区別する¹⁰。「神学(logia)は実践的影響なしの単なる学問であり、死せる見識である。だが宗教の方は、religioの語源からすれば、私たちが拘束するもの、しかもそれがなかった場合よりも一層強固に私たちが拘束するもののはずである」(22/43)。おそらくフィヒテは「神学(Theologie)」という語で、形而上学的基礎ないし道徳神学的基礎の上に打ち立てられるような、哲学的神論を考えている。この神学が理論的企図であるのに対して、宗教は人間の実践に関与している。しかし宗教は、人間の徳への義務を基礎づけることはない。というのもこの徳義務は、ただ道徳法則だけに由来するからである。そうではなく、宗教は「この責務を満たそうという欲望」だけを「増大させ強化」する(30/51)。宗教は感性的欲求能力を、理性的意志や道徳法則に一層強固に結びつけるという仕方で、道徳性への動機を高めるものである。宗教は、その諸義務を神的命令として示し、義務の遂行を神の意志に対する服従として指摘するという仕方によって、これを行う。フィヒテは次のように記す。「私たちの責務[拘束性](Verbindlichkeit)を神の意志から導出すること、このことが意味するのは、神の意志そのものを私たちの法則として承認することであり、神が神聖性を私たちに要求するがゆえに、自らを神聖性へと拘束されていると見なすことである」(30/51)。

すでに言われてきたように、カントの格言「宗教、すなわち、あらゆる義務を神的命令とする認識」は、フィヒテの考察の出発点を示している。しかしフィヒテは、神的命令の根底に存する神の意志に関して、その実質的側面と形式的側面を区別するという仕方で、この格言を詳述することを企てる。カントの最高善論に従えば、神の意志は道徳法則と内容的に完全に一致しているものと考えられなければならない。さもなければ神は人間の道徳性を、幸福に値するもの——カントは幸福を、この幸福に値するものに割り当てている¹¹——と見なさないことになるだろうから。フィヒテに従っても、理性は、神の意志に実質的に服従することを命じる。しかし理性はそれでもって、神の意志そのものに対して服従すること(形式的服従)までは要求しない。ある命令の拘束力はそれゆえ、それが神により公布され告知されることの内に基礎づけられるのではなく、道徳法則とのその内容的一致の内に基礎づけられる。しかしフィヒテは、神の意志を形式的にも義務づけの根拠として見なすことが、人間には許されていることを確認することによって、カントより一歩超え出ている。フィヒテに従えば、あらゆる宗教の核心は、神をこの意味で道徳法則の立法者として見なすことの内存する。フィヒテに従えば、宗教は、立法的権威を神に「委

¹⁰ フィヒテの『啓示批判』における宗教と神学の関係に関しては以下の研究が詳しい。F. Wittekind, *Theologie und Religion in J.G. Fichtes Offenbarungsschrift*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39/1 (1997), S. 87-105.

¹¹ カント『宗教論』、B XIII Anm.

譲(Übertragung)」することに基づく(34/57)。「譲渡(Entäußerung)は宗教の本来的原理である」(33/55)。この譲渡は二段構えである。さしあたり人間は、人間自身の内から起こる道徳法則を内容に関して(実質に関して)神へ委譲し、その次に人間は、そこから道徳への動機の強化を獲得するために、神を道徳法則の形式に関しても命令者として表象するのである。それゆえフィヒテに従えば「あらゆる諸義務を神的命令とする認識」は、道徳法則が内容的に神の意志と一致するという洞察だけを含むものではなく、道徳法則は道徳的立法者としての神により仕立てられたという想定をも含むのである。フィヒテはこの想定の中に、宗教の原理を見る。しかしフィヒテに従えば宗教への義務はなく、ただその許可があるだけである。もしある人間が、道徳的命令が神により仕立てられたという表象が、自らをその命令への服従に一層強く動機づける、という経験をしたとするなら、その人間はその表象を用いることが許されているし、また用いるべきである。それゆえその人は、それが自らにとって道徳的に有用である場合、この意味で宗教を持つことが許されている。もちろんフィヒテに従えば、各人が道徳的行為への自らの動機を強化するためにこの表象を必要とするということは、ア・プリオリには主張されることができない。むしろ一貫してありうるのは、多くの人間が、その表象からいかなる利益ももはや引き出すことができないほど、すでに道徳的に高い位置にあるがゆえに、この表象を必要としないということである。したがって、宗教へのいかなる普遍的義務もなく、ただ宗教を必要とする人々のための許可だけがある。

宗教を通じた道徳への動機の強化を詳しく説明するために、フィヒテは意志作用の二つの次元を区別する。すなわち、人間が道徳法則に根本的に定位されているという高次の次元と、この法則を個別的事例に適用するという低次の次元とを区別する。フィヒテに従えば、ここには相違が存在しうる。ある人間が道徳法則に服従するという強固な決意をしたものの、しかし具体的な決断状況においては、感性的諸傾向に対して道徳的命令を押し通すには弱すぎる、ということがありうる。この状況では、ある種の行為が神により命じられているという表象が、傾向に対して闘争中の意志を援助し、意志が勝利する手助けをすることはありうるだろう。フィヒテが強調するのは、宗教は神の思想の助けによっても根本的には道徳法則に対する尊敬を強化することはできないということであり、なぜなら神に対するあらゆる尊敬は、法則に対する尊敬からしか導出されないからである。しかし傾向という強固な対抗力が示される個別的事例では、宗教が道徳的関心を強めることがありうるのである(34/55参照)。

さてフィヒテはこの思想を、宗教の特定の様式である啓示宗教に当てはめて、詳細に説明していく。啓示宗教は、人間の道徳的動機を表象を通じて——道徳法則は神に由来するという表象を通じて——強化するという機能を、どのようにして果たすのか。フィヒテは啓示を「神の原因性を通じて感性界で生み出された現象で、それによって神が自らを道徳的立法者として告知するもの」(48/81)として理解している¹²。したがって感性界を超える道は、啓示宗教にとっては本質的である。フィヒテが「純粹理性のア・プリオリな諸原理からの啓示概念の演繹」(45/79)を書き加えた節で証明しようとしているように、この道は意義深いものである¹³。人間の根本問題は、道

¹² ここでは、燃えているが焼失はしていないイバラという現象(『出エジプト記』第3章)や、シナイ山で法則の啓示に服従するという現象(『出エジプト記』第19章)や、それでもって神がナザレのイエスとその知らせを正当と宣告した天の声(『マタイ福音書』第3章、第16章以下)を思い浮かべてもよいかもしれない。

¹³ この演繹の性格と、この演繹とカントの演繹がいかに関係しているのかという問いについては以下参照。

徳法則が上級欲求能力を規定すべきであるのみならず、下級欲求能力である感性的欲求をも規定すべきである、ということの内にまさに存している。しかし大抵の場合、人間は道德に対してその決意への影響をあまりに少なくしか認めない一方、諸傾向に対してあまりに多くを認める。フィヒテは次のように記す。「ところで、そうした場合にそのような存在者が道德性を全く達成できないようになるべきではないとすれば、その存在者の感性的本性そのものが、道德法則によって限定されうるように、〔しかもまさに〕感性的衝動によって限定されるのでなければならない」(47/79)。道德神学的根拠からすれば、人は神に、「あらゆる道德的手段を通じてあらゆる理性的存在者の内に最高度に可能な道德性を」(48/81)促進する意志を、帰することが許されている。この手段には、感性界における立法者としての神の現象も属している。啓示は実践的観点では適切なものである。なぜならこの観点では、道德法則に対する尊敬を高めるために、理性が人間の感性に作用するのではなく、感性的なものが、感性へと強く定位されている人間に対して一層直接的で一層強力な影響を与えるからである。

しかし啓示の適切さの証明としての啓示の演繹が前提するのは、受取人がいるということ、すなわち、感性界における立法者としての神の現象が役に立つところの受取人がいるということである。それゆえフィヒテによれば、その道德的改良のために啓示に対して感受性のある人間が、そもそも実際に実在するということが示されなければならない。フィヒテは「啓示への欲望」について語る。しかしこの欲望の証明はア・プリオリにではなく、ただ経験的にしか提供されることができない。というのもある人間が自らの努力に対する道德法則の影響を極めてわずしか認めず、それゆえ動機の強化を必要とするということは、彼の自然本性の内には根拠づけられず、ただ経験の地平の上でしか確かめられることができないからである。人間は、もし善への動機の不足が彼の本質に基づいて起こる際には、必ず悪にならなければならないといった具合に、必然的な仕方では悪なのではない。そうではなく、人間が悪であるのは偶然的な仕方にすぎない。ア・プリオリな側面からすれば、啓示という考え方は、人間の道德性を促進しようとする道德的存在者という道德神学的な神理解と一致している。しかしなお経験的側面からも、啓示が人間を道德性へと導くための適切な手段であることが示されうるならば、そこで啓示の演繹は完了することになる。その場合、啓示は矛盾なしに思惟可能なものとして、実践的に適切なものとして、そして意義あるものとして示されることになるだろう。というのも啓示は、その啓示を把握することができる受取人を持つからである。

第三節 宗教の三様式と道德性の三段階

第一項 理性宗教と道德的に完全な人間

フィヒテは『啓示批判』で宗教を三つの様式に区別し、それらを「理性宗教」、「自然宗教」、「啓示宗教」と名づける。それと対応して、フィヒテは人間における道德性の三段階を区別する。すなわち、道德的に完全な人間、道德的に弱い人間、道德的に退廃した人間、の三段階である。道

D. Breazeale, "Wishful Thinking" Concerning Fichte's Interpretation of the Postulates of Reason in His *Versuch Einer Kritik Aller Offenbarung* (1792), in: W. Desmond, E.-O. Onnasch, P. Cruysberghs (hg.), *Philosophy and Religion in German Idealism*, Dordrecht, 2004, pp. 35-70.

徳的に完全な人間は、人間存在の最高の段階である。その人間は常に道徳的に善い行為をする確固たる意志を保持しており、この行為をなす完全な自由を持つ。というのも、彼は自らの意志へ影響を及ぼすことを感性的努力に決して許容しないからである。そのような人間が宗教を持つとき、それは「理性宗教」である。この宗教は、他の全ての宗教のように、神が道徳法則の立法者である、という表象に基づいている。フィヒテは完全な人間の神理解を以下のように叙述する。その人は神を崇拜する、なぜなら神は「無限の価値」(53/86)を持つからである。その人は、神がその「崇敬と賛美」を示すことを願い、それは服従を通じてでしか可能ではない。理性の宗教性において、その人はただ「神に自己の好意(Zuneigung)を認識してもらうという欲求を満たすこと」だけを期待する(53/86)。立法者としての神の表象は、意志規定を容易にするためには用いられない。というのも、その人はここで「神から、神に服従するよう要求されることを期待するのではなく」、服従する際に神を見ることの「許可だけ」を期待するからである(53/86f.)。この人は神に仕えているが、しかしそれでもって神に対して愛顧を示そうとしているのではない。むしろこの人は、神に仕えることが許されているという恩寵だけを神に希求するのである(53/87参照)。この人の宗教性は、実践理性に由来するア・プリオリで純粋な神理解に基づいており、超自然的な啓示に由来する何かに基づいているのではない。ただしフィヒテは、そのような完全な道徳性を持つ人間が実際にいるということ、ありえそうにないと考えている。

第二項 「自然宗教」と道徳的に弱い人間

フィヒテは宗教の第二の様式を特有の用語法において「自然宗教」と名付ける。フィヒテはそれを次のように説明する(37-39/60-62参照)。人間は、外的自然における多様な、しかし制約された諸目的を観察する。人間はこの観察を通じて、自己自身の内に存する究極目的の理性理念へと導かれるのであり、この究極目的はあらゆる制約されたものに対する無制約的なものを示すものである。この究極目的とは、その内で道徳法則と自然経過が合流するところの最高善である。道徳的に完全な存在者であると同時に世界創造者として自然を超えた力を保持している神だけが、そのような究極目的を定立することができる。自然についてのこの反省から出発して、しかしまた人間の眼前に現れるのは、それを通じて彼がまさにこの自然を突き出ていくものであり、すなわち彼の道徳能力である。創造者としての神は、人間がまさにこの道程で道徳法則への関係性を意識するよう調整した。フィヒテは次のように記す。「それゆえ自己意識を通じた私たちにおける道徳法則の告知は、神の告知として見なされることができ、道徳法則が私たちに提示する究極目的は、神が私たちを生み出した際に持っていた神の究極目的として、見なされることができ、それゆえ私たちは、神を私たちの自然の創造者として認識するや否や、神をまた私たちの道徳的立法者としても認めなければならない」(38/61f.)。これでもって、自然の創始者としての神の表象を経由した回り道に、ある思想——神は人間の道徳意識を可能にし、その限りで道徳法則の立法者であるという思想——が根拠づけられる。この考察は自然目的の観察とともに出発しているため、フィヒテはここで「自然宗教」を語っている。しかしこの論証は外的自然の目的論的性質から出発しているにもかかわらず、それでも、その神の告示はフィヒテに従うところ最終的には「私たちにおける超感性的なもの」を通じて、すなわち道徳法則の下にある自由な存在者としての私

たち自身の意識を通じて、生起する¹⁴。それゆえ「自然宗教」は、人間の内なるものとしての理性において生じる。この段階での宗教性は、人間にとって道徳法則がその心の内に記されており、神はこの法則の原作者であるという確信の内に(40/63参照)、その本質を持つ。感性の道程で啓示される法則の表象は、ここではまだ存在しないのである。

「自然宗教」は道徳性の中段階の人間に当てはまるものであり、その人は「道徳的弱さ」という特徴を備えている。たしかにこの人は、全体としては道徳法則に従うという確固とした意志を持っている。しかし個別的事例では、義務感情は感性的傾向と闘わなければならない、その際、義務感情は時には勝つが、しかし時には負けもする。この人の自由は完全ではなく、その自由は感性の影響を通じて「阻害されている」。しかし道徳的弱さの諸根拠は、人間の本質一般の内に存するような何ものかではなく、むしろ、ある個人の身体的構成のような偶然的状況や、自己中心的行為が道徳性よりも支持されるような人間社会の状態の内に存している。フィヒテに従えば、この弱さへの対抗手段としてありえるのは、「彼[すなわち神]の諸要求がもつ内的崇高さや神聖さに関する生き生きとした表象を通じて」(54/88)義務感情を強化することである。そのために有用なのは、私たちに対して「ある全く神聖な存在者の表象が私たちの念頭に浮かんでいることであり、その存在者は私たちに対して神聖であることを命令するものである」(54/88)。かくして「自然宗教」の道程で獲得される、人間の内部で示されるところの道徳的立法者としての神の理念は、道徳性への鼓舞として、すなわち道徳的弱さを克服する手段として役に立つのである。

第三項 啓示宗教とその受取人の問題

道徳的な位階秩序の最低にして第三の段階にある人間には、道徳法則を承認し道徳法則に従おうという意志が一度たりとも現前していないということが当てはまる。この人間は道徳的に弱のみならず、感性の誘惑に負けている。彼らの行為は快によって完全に規定されている(56/90)。フィヒテは、人類が長い年月にわたってこの道徳的退廃という状態にあることが、ありうると考えている。没道徳性の段階にあるこの人間に啓示宗教が適しているということは、容易に思い浮かぶ。しかしその際、重大な問題が生じる。「理性宗教」と「自然宗教」では、道徳意識が出发点を形成しており、そこから人間はその内面において神への関係を展開する。しかし感性の誘惑に負けているこれらの第三段階の人は、そのような道徳意識をなんら持っていない。フィヒテは次のように記す。「それゆえこの状態の人類は決して自ずから宗教を見つけることはできない。というのもその人類は宗教を一度たりとも探究することができないからである」(58/93)。これらの人は宗教を自ずから見つけることや探求することさえできないので、その宗教は外から到来しなければならない。その宗教は人の内面から、すなわち理性から展開されるのではなく、感性を経由してその人へとやってくる。それゆえこの宗教は啓示宗教でなければならない。この宗教が主張するのは、その内的経験においてではなく、感性界において神が自らを立法者として示すということであり、その感性的現象を通じてその人に到来するということである。フィヒテは次のよう

¹⁴ フィヒテは明らかに「超自然的なもの」を、神学的用語法の意味における、人間の本質的本性を超えたところにあるものとしては理解していない。むしろフィヒテは「超自然的なもの」を、それを通じて人間が感性的に経験可能で因果関係的に規定されている外的自然の領野を凌駕するところの、人間理性として理解している。フィヒテの場合の「私たちにおける超自然的なもの」である理性や意識や自由は、神学の見解ではまだなお、人間の本質に属するものとしての自然的なものであるだろう。

に記す。「その人類は道徳的退廃へとかなり深くまで陥っていることがありうるので、彼らは宗教を通じて以外には道徳性へと連れ戻されることはできない、そして感覚を通じて以外には宗教へと連れ戻されることはできない」(62/98)。したがって啓示は、退廃した人間を、感性を経由した道で道徳性へ導くのに役立つのである¹⁵。

フィヒテはさらに次のように記す。「そのような人間に作用するとされる宗教というものは、神の権威に直接的に基づくことを除いては、決して基礎づけられることはできない」(62/98)。この啓示における神の権威は、自然の支配者としての神の偉大さと力に基礎づけられており、その神聖さに基礎づけられているのではない。というのも道徳的完全性としての神聖さは、感性的人間がそのためのいかなる理解も持たないところの、道徳的性質だからである。しかし人間がこの道程でいかにして道徳性へと導かれうるかは、明確ではない。というのも感性的に現象する全能の存在者としての神は、恐怖と畏怖を引き起こすからであり、この神の優位は不安に基づく服従、すなわち道徳的他律に至るからである。それゆえ、このような神の恐怖はせいぜい「適法性(Legalität)」を産出することはできるが、しかし「道徳性(Moralität)」を産出することはできない。この異論に対して、フィヒテは次のように反論する。すなわち、神の力と権威はただ、人間に、神が啓示において述べることに注意を向けさせるのに役立つだけである。それに対して服従への促しは(道徳的カテゴリーとしての)神の神聖性の上に基礎づけられなければならないだろう、と。フィヒテはここで、聖書の中で何度も登場し、啓蒙家たちが好んで用いる聖書の一節を引用する。「汝は神聖たるべきである、というのも私は神聖であるから、と主は述べる」(『レビ記』11, 45; 『ペトロの手紙 一』1, 16)。フィヒテはこれを次のように説明する。「主は主として(als Herr)語る。そのことを通じて、すべてのものを注意へと促す。しかし神聖性の要求を、主はこの支配(Herrschaft)の上に基礎づけることはない。そうではなく主は神聖性の要求を、主自身の神聖性の上に基礎づけるのである」(63/99)。

しかしその問題は、明らかにこの説明を通じても解決されない。というのも、感性の誘惑に負けている人間はたしかに神の神聖性についてのいかなる表象も持たないからであり、彼らはその表象を、人間の神聖性への要求のための根拠としては、認識しないからである。啓示を「神聖な」神の発現として理解するためには、彼らは道徳意識をすでに持っていなければならないであろうが、しかし啓示が彼らを道徳意識の展開に、まさに初めて導くとされているからである。フィヒテはそれゆえ次のように考える。「それ[啓示]への信仰は、啓示信仰が可能でない期間は、おそらく有用でありうるであろう、そして啓示信仰が可能になるや否や、啓示への信仰はその全き有用性を失うであろう」(66/102)¹⁶。これとともに明らかになる驚くべき帰結とは、最低の道徳段階

¹⁵ Kessler(1986)が、フィヒテに従えば「宗教一般」は感性の欲求の内に基礎づけられる、と主張するとき(S. 179)、彼は啓示の概念を拡大解釈しており、フィヒテの宗教概念にのっての感性の意義をも拡大解釈している。実際はフィヒテの場合には、啓示宗教だけが神の感性的表明という表象に基づくものであり、しかし「理性宗教」や「自然宗教」はそれには基づかない。KesslerがS. 217で誤って主張するのは、フィヒテの場合には自然宗教も啓示宗教であるということである。総じてKesslerの解釈は、啓示を宗教一般の原理として説明しようとする傾向を持っているが、他方フィヒテ自身に従えば啓示宗教は三つの宗教形式の一つにしかすぎず、しかも最も低次の宗教形式にすぎない。

¹⁶ フィヒテに従えばここにジレンマが生じる。「人間たちは、宗教を求めよう衝き動かすことができる道徳的欲求をすでに感じていて、宗教の真理を理性的に確信させることのできるあらゆる道徳概念をすでに持っていたか、さもなければ、その必要性を感じていなければ、その概念を持っていなかったかのいず

にある人間が根本的には、神的啓示そのものを認識することができないということである。以前には、フィヒテが啓示宗教を、道徳性への意志を持たないような、道徳的に退廃した人たちに帰せられる宗教形式として説明していると思われていたが、今や示されるのは、この人たちが啓示宗教のいかなる概念も持ちえず、それゆえ啓示へのいかなる欲求も持つことができないということである。

フィヒテの啓示概念はそれゆえ空虚なものに陥るのか。啓示がそこへと向けられるようないかなる受取人も存在しないゆえに、啓示の演繹というものは失敗するのか。フィヒテは啓示宗教をもはや道徳意識の最低段階の人類に帰するのではなく、その中間段階に帰するという仕方——この中間段階の人たちにはすでに自然宗教が用意されているにもかかわらず——否定的結論を避けている。上述したように、中間段階にいる人間の自由は抑圧されている、とフィヒテは考えている。なぜなら、たしかに意志は道徳法則を承認するために現前しているが、しかし感性的諸傾向に対抗するこの意志の遂行は、どの個別的事例においても成功するわけではないからである。たしかに道徳的に弱い人間の場合、理性の内部から到来する自然宗教は、本来的には自由の完全な実現のために十分でなければならず、それゆえ啓示信仰はここでは役に立たないものとなる。しかしフィヒテが説明するのは、理性が道徳性のこの段階で「完全に抑圧されて」いることがありうるし、「その結果がこの理性にとって曖昧で、不確かで、信頼できない」(68/105)ことがありうるということである。自然宗教はこれを通じて、その説得力を失うことになろう。この場合、啓示宗教はいわば代役を務めることができる。啓示宗教は自然宗教を補完し、「抑圧された自由」を再び生み出すことがありうる、とフィヒテは言う。これらの人は、たしかに神的啓示を一貫してそのものとして認識することができる。というのも彼らは——曖昧にされているにもかかわらず——道徳性の原理を自由に使用できるからであり、それゆえ、「私がまた神聖であるように、汝も神聖であれ」という命令を、道徳的に完全な神によるその模倣への促しとして、理解することができるからである¹⁷。

しかし理性が人間の道徳性の第二段階で弱められていることがありうるにせよ、なお問われる

れかである。前者の場合には、人間たちは啓示を必要とせず、すでにア・プリオリに宗教を持っていた。後者の場合には、その人間たちは道徳的な諸根拠からは宗教の神性を決して確信することができなかった。[...]それゆえ啓示は不可能である」(64/100)。

¹⁷ C. Danz, Vernünftige Offenbarung? Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, in: G. Sans, J. Stoffers (Hg.), *Religionsphilosophie nach Fichte. Neue Horizonte der Religionsphilosophie*, Stuttgart 2022, S. 215-231. DanzがS. 224以下で強調するのは、フィヒテに従えば啓示は道徳意識がまだ成立していないところ(すなわち非道徳の段階)で必要であり、啓示はこの道徳意識を呼び起こすことによって自己自身を自ら無用のものとするということである。この教育学的自己廃棄こそが、フィヒテが啓示を墮落した人間という最低段階から道徳的に弱い人間という中間段階へ移動させた理由である、とDanzは考える。というのも中間段階では道徳意識は確かにすでに現前しており、啓示はただ、道徳的根本諸命題を適用する際に弱さを埋め合わせることに、役立つだけだからである。ただしDanzには次のように反論できよう。すなわち、啓示宗教を非道徳の段階に配置することの問題は、啓示宗教がその教育学的目的に到達した場合には自らを無用なものにしてしまいかねない、ということの内には実際には存しないのである、と。というのも、これはまた中間段階でもそうだからである。むしろ困難は、啓示がこの目標を原理的には達成することができない、ということの内には存する。なぜなら啓示の受取人は、そもそも啓示をそのものとして認識することができるために、すでに道徳意識を保持していなければならないからである。しかしながら非道徳の段階では、この道徳意識がまさに現前していない。

べきは、理性が感性の側から強化されるということが、いかにしてありうるのかということである。神の感性的表明の表象は、どの程度まで道徳性への動機を強化することができるのか。フィヒテはここで、理性を感性と結びつける魂の能力としての、構想力を引き合いに出す。構想力は、純粹に道徳的な神の理念を、眼と耳を通じて知覚可能で、人間に聞き取れるように話しかける存在者の表象へと感性化する。その感性的諸表象は人間の道徳性へと働きかけることができる。なぜなら、その感性的諸表象は理性の感性化でしかなく、それゆえその核心においてまさに理性的だからである。このような仕方では、人間は感性的諸現象において、実践理性と関わる「精神的神 (der geistige Gott)」を認識することができる。フィヒテは構想力を介した神の感性化を通じてもたらされる、動機の強化を次のように記す。「〈神はいる、というのも神は語りかけ行為したのだから。〉人間はその瞬間に自らにそう言うことができるのでなければならない」(68/105)。しかし、そのような語りかけや行為を通じて自らを啓示するものが神聖な神であることを知ることは、感性の誘惑に負けた段階にいる人ではなく、道徳性の段階にいる人である。なぜならその人だけが神の神聖性についての表象を保持するからであり、彼はこの表象を、感性化された形態において再び承認することができる。というのも「構想力を通じて感性化されて叙述される動機」は「立法者の神聖さ」だからであり、その感性的なものはこの動機の「媒体 (Vehiculum)」に過ぎないからである (68/105参照)¹⁸。

それゆえフィヒテは啓示の可能性を、啓示がまずその上で現れてくるところの、道徳的に退廃した人間の段階から、道徳性の中間段階へ高めることによって、確保しようとする。ここで啓示はその受取人を見出す。たしかにこの段階の人間たちは、すでに「自然宗教」を保持している。しかしフィヒテに従えば彼らの理性は曖昧にされていることがありうるので、その結果「自然宗教」はもはや理性を道徳性へと動機づけるためには十分ではない。ここに啓示宗教がその感性化された神の諸表象を携えて、その動機の欠損を補うために到来する。それゆえ啓示宗教は、「自然宗教」の機能的補完として役立つ。これらの人たちが「啓示への欲望」を持つのは、まさに自然宗教が、彼らの理性が曖昧になることを通じて、その動機としての力を失ったからである。そして、その人たちは啓示を神の感性的現象として理解することができる。なぜなら、彼らにおいて道徳意識はたしかに弱められているが、しかし消失してはいないからである。その結果彼らは神の助けを借りて、神の神聖さ、すなわち神の道徳的完全性を認識することができ、そして神の神聖さを、自らの神聖さへの努力を促すものとして、把握することができる。それに対して道徳的完全性の段階にある人間は、啓示の可能的受取人ではない。なぜなら道徳性へと向かう彼らの動機は損なわれておらず、それゆえ彼らは啓示へのいかなる欲望も持たないからである。そして道徳的退廃の段階にある人間もまた、啓示の可能的受取人ではない。なぜなら彼らは、構想力を通じて感性化された理性理念を、感性的諸現象の側から読み取ることもできないほどに、あまりに感性が損なわれているからである。

もっとも、啓示の受取人がどれほどいるのか、そもそもそのような人たちがいるのかどうか、ということはフィヒテ自身に従っても疑問の余地がある。なぜならフィヒテは、「道徳性という

¹⁸ おそらくこの構想力の概念は、フィヒテが『全知識学の基礎』(以下、『基礎』と略記)の §4 E で展開している概念と、同一のものではない。というのも『基礎』では「産出的構想力の能力」(GA I/2, 353.)に、矛盾するものを合一する能力が帰せられるのに対して、『啓示批判』では、構想力は叡知的現実性のための「感性的な衣服」(eine sinnliche Einkleidung) を供給するだけだからである。

観点での理性的存在者の最深の退廃」(55/89)が、もしかすると人類全体を「その根源からして」(56/91)特徴づけているかもしれない、と考えているからである。自然を支配することの努力や、人間の共同的生活を組織化することへの努力から生じている、技術や文明化の諸規則でさえ、純粹に目的合理的に整備されたものにすぎず、道德感情の目覚めや、道德的概念の展開へと至ることはない(56/91参照)¹⁹。そこから想定されるのは、もし人類全体ではないとしても、大部分の人類が、神的啓示を原理的に感じ取ることができないということである。実際に啓示の可能的受取人がいたとしても、しかしこの人たちのための啓示の機能の本質は、この人たちに、神と神の意志そのものを知らせることの内にはない。むしろフィヒテに従えば、啓示は、理性的に基礎づけられた「自然宗教」が、その動機としての完全な力を再び獲得する手助けをする、という目的しか持たない。啓示宗教がこの目的に到達したなら、それは無用のものとなる。

第四節 啓示の可能性の諸規準

フィヒテによる啓示の定義は次のものである。啓示は「道德的立法者としての神の告示であり、それは感性界における超自然的作用を介したものである」(74/116)。フィヒテはこの定義から、それに従って諸宗教の啓示要求が評価されるべきところの、諸規準を展開する。この諸規準を満たさない「自称啓示(Angebliche Offenbarung)」は、神に由来することはできず、否認されなければならない。しかし自称啓示がこの諸規準を満たすならば、その啓示は神にも由来するかもしれないものとして認められよう。その啓示はこの意味で、啓示の資格を持つものである。フィヒテは規準を、形式的規準、内容的規準、ある宗教的教説の叙述に合致する規準、の三種類に区別するのである。

最も重要な形式的規準は次のものである。「それゆえ各々の啓示は私たちに、道德的立法者としての神を告示しなければならない。そしてそれを目的とする啓示についてのみ、私たちは道德的諸根拠に基づき、その啓示が神からのものであると信じることができる」(76f./115)。この規準は、啓示を「道德的立法者としての神の告示」(77/116)とするフィヒテの定義から直接的に生じるものである。この規準は、神が道德的立法者としてではなく、政治的立法者のようなものとして告示されることを、除外する。おそらくフィヒテはこれをもって内々に、ユダヤ教的な啓示理解に対して反対しているのである²⁰。

¹⁹ そのような道德的に底辺の状態にあることの經驗的証拠を、フィヒテは「フエゴ島の住民」や、「南洋諸島の大部分の住民」、妻や子をブランデーと引き換えに奴隷に売る「黒人」に見出しているが、しかしまた「政治化された民族」の内にも見出している。

²⁰ 例えばスピノザはモーセの時代のイスラエルについて次のように記している。「市民的法権利と宗教の間には、ほんの少しの区別もなかった」(スピノザ、『神学・政治論』——W. Bartuschaft (hg.), Hamburg 2012, 17. Kapitel, S. 261)。またモーゼス・メンデルスゾーンも、ユダヤ教にとっては国家と宗教が結びついているのみならず唯一同一であるということを強調する(M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, M. Albrecht (hg.), Hamburg 2005, S. 130)。それに従えば、法律は民に「啓示されており、神によって言葉と文字を通じて(durch Worte und Schrift)告示されている」(S. 130)。同様の見解はカントの場合にも見出されるが、彼はユダヤ教に対する反論としてその見解を定式化した。「ユダヤ教信仰は、その根源的な成り立ちに従えば、そこに国家体制が建立されたところの、単なる規則的諸戒律の総体であ

フィヒテに従えば、さしあたり内容に関しては唯一の規準だけがある。可能的啓示の内容は、原理的にはただ次のものである。「神は道德的立法者である」(78/116)。そのような神は、最高の道德法則を公布する。しかし宗教的教義は通常、多種多様な道德的諸命令を含んでいる。フィヒテに従えば、これらの道德的諸命令は、ある一つの道德原理が特別な諸状況へ特殊化された結果であると解釈されうる場合に、認められる。「実践理性の原理と一致するところの道德の原理と、そこから導出されることが出来る道德的諸格律を提示する啓示だけが、神からのものでありうる」(84/124f.)。目を引くのはフィヒテがここで、イエスが山上でなした倫理的垂訓を明確に批判しているということである。「誰かが汝の上着をめぐって自己の権利を主張するなら、その人にマントも譲りなさい、云々」(83/123)。ラディカルな隣人愛の命令は定言命法から導出されることはできず、定言命法をはるかに超えているものである。フィヒテに従えば、啓示は曖昧にされた道德意識を呼び起こすことにだけ役立つがゆえに、道德を超えたラディカルな隣人愛への宗教的・倫理的要求は、いかなる真実性も要求することができない。したがってフィヒテは隣人愛の命令を、啓示の資格が無いものと見なす。

宗教的な啓示要求の内容は、祭祀的で儀礼的な行為の催しでもありえる。その催しは個人的礼拝から祝祭的ミサまでも含むものである。フィヒテはこれを「ある種の、多かれ少なかれ祝祭的なものに結びつけられ、社会においてか自己自身だけで使用されるべき、徳への鼓舞手段ないし促進手段」(86/126f.)と名づける。フィヒテはそのような内容を、徳を強化するための手段が問題である場合、そしてそのような内容が(超自然的な道程でなく)自然的な道程で徳を支援することが示されうる場合、啓示の資格があるものと見なす。この自然的な道程とは、感性を抑制することである。例えばフィヒテは次のように考える。「祈りは私たちの感性を力強く切断するし、私たちの心を力強く、私たちの諸義務の愛という感情へと高めるものである」(86/127)。フィヒテはさらなる肯定的な実例も否定的な実例も述べない。しかしフィヒテが、イエス・キリストによる最後の晩餐の開催と、聖餐式の遂行とを、それが単なる記念祭を超え出るやいなや、啓示の資格があるものとは見なさないということは、推測されることができる。

最後にフィヒテは啓示の神性の諸規準をも指定する。その諸規準は内容の「叙述(Darstellung)」に関わるものである。ここでフィヒテは、神の受肉に関する教義や、終末における死者の復活の教説といった、キリスト教の中心的な信仰内容を議論する。この二つは、構想力を通じた叡知的現実性の感性化を含むものである。それゆえ、それらは原理的には正当であるが、しかしこれはまた教育学的措置という狭い限界内でのことである。フィヒテは次のように記す。「間接的に、神に関するどの感性的叙述も、もしその叙述が私たちの主観的欲求への単なる降臨としてではなく、客観妥当的として表象されでもするならば、道德性に矛盾するものになるであろう」(92/134)。したがって、神の概念を感性化することは、一貫して許可されている。しかしその際に意識に留め置かれなければならないのは、感性化された神概念は神の存在に関わるものではなく、ただ人間の表象様式に関わるものに過ぎないということである。フィヒテは神の理念のそのような感性化と擬人化を、キリスト教の多くの箇所で見出すのである。

「神は今や私の不道德な行いを見ている」、「神は今、私が感じている後悔も認めている」、「私

る」(カント、『宗教論』、第三部、B 186)。この国家は、神が世界支配者として機能するところの神政体制であろう。

の祈願に答えて、私を助けようと神は決心するだろう」と私たちが語ることによって神を時間の下に従属させる際、神の第一の感性化が成立する。このような仕方では、人はそれどころか神に「同情、遺憾、憐憫、愛」(91/133)といったある種の情動さえも帰することがあろう。客観的に見れば、しかし神の内にはもちろん永遠しかなく、いかなる情熱も神は持っていない。しかし感性により誘惑された人間の道徳性を促進するためには、次の表象を持つことが主観的に有用でありうる、すなわち、神は憐れむという仕方では祈りに応答している、と。しかし神の感性化は、人が神に、燔祭や供物の匂いに際して感じる満足のような、感性的満足を帰するほどまでには、拡大されてはならないのである²¹。

フィヒテはさらなる感性化を、神の永遠の子の受肉という教義に見出す。この教義はキリスト教信仰の中心を示すものであるが、フィヒテはこれを「神の擬人化」(95/137)と特徴づける。フィヒテはこれに対して批判を表明し、次のように記す。「たとえばもし何らかの啓示が、一方では最も粗野な感性のあらゆる欲求を満たすために、他方では神の概念にその完全な純粋性を確保するために、私たちに對して、何らかの全面的に感性的に制約された存在者を神の道徳的性質の刻印として、[…], 受肉した実践理性(*lógon*)をいわば人間の神として示したとしよう。それでもこれは、そのような啓示の[…]神の起源を否認する、いかなる根拠にもならないだろう」(93/135)。ここでフィヒテが含意しているのは、神がイエス・キリストの内では受肉するという教義は、いわば擬人化の最高峰を示すものであるが、その教義は本来的には、キリスト教全体を啓示の資格が無いものとして格付けるに至るに違いないだろう、ということである。しかし次の場合、この帰結は避けられることができる。すなわち、「この代理(*Stellvertretung*)が客観的に主張されるのではなく、ただ感性への降臨としてのみ表象される場合である。そして[…]各人がこの表象を用いるか否かは、各人がそれを自らにとって道徳的に有用であると見なすかどうか次第で、各人に完全に委ねられるであろう」(93f./135f.)。したがって受肉信仰は、客観的には誤りである。受肉信仰は、ただ道徳教育学的理由からして許容されるものにすぎない。すなわち受肉信仰は、その理性が曖昧にされており明瞭になることを必要とするところの、道徳的に弱い人間にとっての有益な「欺瞞(*Täuschung*)」として、許容されるのである。

フィヒテは肉体を伴う復活というキリスト教の教義を、もう一つの擬人化として取り扱う。その教義に従えば、イエス・キリストは死者の中でも最初に目覚めた。その後あらゆる人間は終末に身体的に復活した。フィヒテは魂の不死を客観的真理として基礎づけるために、カントの要請論に依拠するが、他方で肉体の復活を、単なる主観的妥当性しかもたない感性化と見なす。各人は自らの「純粋な人格性を、直接的に自己意識を通じて確信している」(94/136)。しかしなお感性の影響の下にある人間は、自我の純粋諸規定と経験的諸規定を、すなわち理性を通じて与えられた諸規定と感覚を通じて与えられた諸規定とを区別することができない、とフィヒテは言う。「それゆえその人間[なお感性の影響の下にある人間]は自らの自我の持続を、彼の目下のあらゆる諸規定を伴った自我の持続という形態でしか、考えることができない」(94/136)。しかしこれらの諸規定にはまた、感性を通じて身体から到来する諸規定も属しているのである。

フィヒテに従えば、キリスト教の教義の中心的特徴である神の受肉信仰も復活信仰も、構想力を介した、神の理念と魂の理念の感性化から生じるものである。その感性化から二種類の擬人化

²¹ 例えば『創世記』第8章11節参照。

が帰結する。すなわち、神が神人になり、不死の魂は、魂と肉体からなる永遠に生きる人間になるのである。これら二つの実例からして、構想力を通じて産出された表象は客観的には誤りだということが、とりわけ明らかになる。神は人間になることはできないし、永遠の生はただ、肉体を欠いた魂の生しかありえない。神人への神の誤った感性化は、しかしフィヒテ的な啓示理論の意味内では利点を持つ。というのも、イエス・キリストが地上でもたらす言葉と行いは、そのキリストの内に聖なる神を認識することができる人間たちを、感性から道徳性の側へと動機づけるからである。それに対して復活信仰は、直接的には道徳意識を強めることはない。むしろ復活信仰は、自らの自己をまだ肉体から独立的に思惟することができない人間に対して——もし彼らがカントの魂の不死の要請を我がものにしようと欲するなら——その道に据えられることになる障害を取り除くものである。それゆえフィヒテに従えば、キリスト教的啓示宗教のこの二つの擬人化は道徳教育学的に有用であり、すなわち主観的に有用である。その有用さの本質は、それらの擬人化が、道徳性の中間段階に位置する人間——しかしその理性は曖昧にされている——を確実に援助すること、彼らの道徳的動機を強化すること、そして彼らをもはやいかなる擬人化も含まない「自然宗教」へと連れ戻すことの内にある²²。これでもって誤った感性化は解消される。受肉信仰と復活信仰は、啓示宗教としてのキリスト教もまた、理性に基礎を持つ宗教に席を譲って消失するように、時代遅れになるのである²³。

フィヒテの道徳教育学的に方向づけられた啓示理解の第一の問題が、これまで強調されてきた。その問題とは、フィヒテに従えばあらゆる人間か、もしくは全てでないにしても大多数の人間が没道徳性に陥っているが、しかし啓示は(曖昧にされていようと)道徳意識というものを前提するので、啓示に相応しい受取人がそもそもいるのかどうか、ということが明確でないというものである。少なくとも、啓示はキリスト教の教義学がそう思っているように、すべての人間に向けられているのではなく、せいぜい少数の、道徳的に完全には腐敗していないグループに向けられているものとは言える。第二の問題は、今や示されたように、「自然宗教」に対する啓示宗教の低評価の内に存する。フィヒテに従えば、キリスト教は道徳教育学的には正当化される。なぜならキリスト教はたしかに客観的には誤っているが、それでも多くの人間にとって主観的に有

²² Kessler (1986) が誤解しているのは、フィヒテに従えばあらゆる宗教の根底にある「譲渡」が常に擬人化と結びついているということである (S. 196)。しかし実際フィヒテの場合は、神の擬人化に基づいているのは啓示宗教だけである。というのも啓示宗教だけが神に、時間性や可変性や身体性といった感性的特徴を帰するからである。たしかに理性宗教と自然宗教もまた、人間理性の規範を定立する力の譲渡に基づいてはいるが、いかなる擬人化的な神の像も携えてはいない。

²³ フィヒテの『理神論と宗教に関するアフォリズム』(1790年)は、必然的存在者としての神の形而上学的概念を主張し人間的自由や罪を決定論的に否定する「思弁」と、話しかけることができ・哀れみを示し・罪人の祈りを聞く神を要求する「心の欲求」との、解消不可能な葛藤についての主張でもって終わる。C. Danz は、フィヒテが『啓示批判』でこの葛藤の解決を見出したと主張している (前掲書、S. 221)。私は反対に、この葛藤はフィヒテの『啓示批判』では解消されたのではなく、消え去っていると考える。なぜなら対立の両側面が不当であることが証明されているからである。フィヒテは「思弁」の形而上学的神概念を、神を必然的存在者として語ることをもはや許容しないカントの道徳神学的神理解に席を譲って断念している。それと同時にフィヒテが示すのは、心の欲求の根底には神の単なる擬人化しかなく、その擬人化は客観性も主観的普遍妥当性すらも要求することはできず、ただ啓示宗教を必要とする人たち一般に対してしか(ただ教育学的にしか)重要ではないということである。

用でありうる諸表象を産出するからである。そして、その諸表象は、実践理性を強化するという効用を発揮するにつれて、自ら自己解体することになる。フィヒテはキリスト教を、実践理性の完全な再生産のために単に一時的に用いられるべき補助手段へと還元するが、それだけではない。またフィヒテはキリスト教の根本見解を、実践理性の道德神学的な教説との、ある客観的対立へともたす。フィヒテに従えば、神の受肉や肉体を伴った復活といった教義もイエスの山上の垂訓も、(神学的伝統にとってのように)「理性を超えるもの(*supra rationem*)」ではなく、事実に「理性に反するもの(*contra rationem*)」であり、それゆえ誤りなのである。

第五節 フィヒテの『啓示批判』とカントの『宗教論』との比較：悪と恩寵

フィヒテの『啓示批判』とカントの『宗教論』を比較することは、容易に思いつく。なぜなら両著作はおおよそ同時期に生まれ、事柄的にはカントの道德神学という同じ基盤に立っているからである。しかし以下では、両者の間にたしかに多く存する共通性についてではなく、いくつかの差異に言及していこう。さしあたり目を引くのは、フィヒテが各々の宗教的教義が啓示の資格があるものと見なされるためには満たさなければならない諸制約を、きわめて根本的かつ抽象的な仕方で問うているということである。多くの啓蒙家の場合には、啓示思想は道德性への導きとして見出されるのに対して、フィヒテは、そもそもいかにしてそのような導きが思惟可能であるのか、ということを探究する。フィヒテの根本的問いとは、人間は感性的経験を通じて道德性へ到達することができるのかどうか、というものである。フィヒテは啓示のための諸規準の究明に際して、キリスト教から頻繁に事例を引き出しているにもかかわらず、ある特定の宗教の探究は、明確にフィヒテの意図ではない。他方カントは最初からキリスト教神学に専念する。カントは、たくさんの信仰教説を実践理性の規準に照らし合わせるという仕方で、キリスト教神学をきわめて詳細に議論する。カントはキリスト教の全面的な批判を遂行し、それはキリスト教の中心的教説を引き合いに出し、哲学的に再構成可能でそれゆえ基礎づけ可能な信仰内容と、それができない信仰内容とを順を追って区別していく。カントはその際、当時のプロテスタント教義学の最も重要な諸部門を取り扱う。すなわち、原罪論、義認論、恩寵論、キリスト論、教会論、秘跡論を取り扱うのである。

ディーター・ヘンリッヒは「カントの宗教論とフィヒテの啓示批判」²⁴で、カントの『宗教論』とフィヒテの『啓示批判』の上述したもの以外の差異である、啓示の可能性と現実性に関する差異を強調した。カントが『宗教論』の「序論」で、自ら自身が名付けた「理性主義(*Rationalismus*)」を支持していることは有名であり、この「理性主義」は「自然主義」のみならず「超自然主義」にも対立するものである。自然主義が超自然的啓示の可能性を否定し、反対に超自然主義が宗教の基礎づけのための超自然的啓示の必要性を主張するのに対して、理性主義は中間の道を順守する。すなわち理性主義は啓示の可能性を主張するが、しかし実際に啓示が存在するかどうかという問いは開かれたままに残し、啓示が宗教の基礎づけのために必要であるということに反論するのである。むしろ宗教は人間の実践理性に基礎を持つもの、それゆえ理性宗教である。超自然的啓示が実際

²⁴ D. Henrich (2022), S. 775-805. 本論考の註4も参照。

に存在するかどうかは、カントに従えばどうでもよいことである。ヘンリッヒは、フィヒテとカントの差異を、フィヒテがその下では超自然的啓示への信仰が正当的であるところの諸制約を問うている、ということの内に見出す。フィヒテはカントよりもはるかに超自然主義に歩み寄っており、それゆえ教会神学的啓理解に歩み寄っている。というのも、カントが超自然的啓示への信仰を取るに足りないものと説明するのに対して、フィヒテはその信仰をまさに正当化しようとするからである。ヘンリッヒは次のように記す。「それゆえカントが展開する純粋な理性教義の内部で、未解決のままに残された問いがある。まさにこの問いの解答にフィヒテの著作は基礎を与えるとされる」²⁵。フィヒテが示したのは、実践哲学が「それ自身で実践的に基礎づけられている、神的啓示の事実が持つ現実性への信仰を、いかにして正当化することができるのかということである。実践哲学はこれをもって、実践哲学にのみ可能な根拠づけ行程の可能性を開き、かくして実践哲学は理性原理と啓示信仰を、ただその実践哲学に特有な仕方とて仲裁するのである」²⁶。

私が本論考の締めくくりに説明したいのは、ヘンリッヒが考えているのとは異なり、カントが、フィヒテよりも宗教と啓示に関する教会・神学的見解に一層近いということである。これは、その内で哲学的問いと神学的問いが特に緊密に関わりあうところの、カントの『宗教論』の二つの主題において示される。一つは悪という主題であり、もう一つは人間的自由の限界という主題である。両者はどちらもキリスト教神学の中心に位置し、そこでは原罪論と恩寵論として取り扱われる。カントは、これらの神学的主題に極めて敏感であった。カントは、神学者によっても真剣に受け取られるべきところの哲学的宗教解釈が、この二つの対象に関わらなければならないことを知っていたのである。

カントの『宗教論』は完全なものとしては1793年に出版されたが、しかし四章立ての第一章は1792年の春に『ベルリン月報』内の論文として発表された。それは実際フィヒテの『啓示批判』とほとんど同時期である。そのカントの論文は「人間本性における根本悪について」という表題を持つ。ここでカントは聖書の原罪論を、哲学的に再構成している。最初の人間の一組であるアダムとイブは、神の意志に逆らうという仕方とて、樂園で罪を犯した。しかしそれを通じて二人だけでなく、あらゆる子孫も悪になったのであり、しかもそれは彼らが自ら自身の力ではもはや善にはなることができない、という根本的な仕方によってである。カントはこの神話を、自らの「叡知的行い(die intelligible Tat)」の学説を援用して、哲学的に再構成する。各人はその根本的に内的な行いを通じて、原罪を遂行している。それは各人が道徳法則を格律の序列の頂点に据えるのではなく、少なくとも時として利己的に行為することを許すような規則を、その頂点に据えるという仕方によってである。この一度企てられた格律選択は、その人間のあらゆる諸行為の内に効果を表し、原理的には修正可能なものではない。なぜならその人間はあらゆるそれ以後の諸格律を、この最高の唯一の格律の光の下で選択するからである。それゆえ、この悪の最高の格律を、一つの善の格律で置き換えることは不可能である。もしくは神学者なら次のように述べる。かつて悪を自由に決断した人間は、そのことを通じて善への資格を失ってしまった、と。カントが彼の宗教哲学の最初に、キリスト教の原罪論を取り扱うという課題を据えていることは、彼がこの神学

²⁵ 同上、S. 777。

²⁶ 同上、S. 786。しかし上述したように、この仲裁は成功していない。なぜならフィヒテは、そもそも啓示の受取人がいることの諸困難を示さなければならないし、またフィヒテは啓示を(それらが限定的な道徳教育学的利点を持つにもかかわらず)最終的には理性に反していると見なすからである。

的テーマにどれほどの哲学的重みを与えているのかを示している。

根本悪というテーマは、フィヒテの『啓示批判』ではいかなる役割も果たさない²⁷。しかし1798年の『道徳論の体系』ではフィヒテは直接的にこの教説に関わっている。もっともフィヒテはその教説に、カントとは全く異なる意義を与えている。フィヒテの場合、悪への根本的決意という意味での叡知的行いはない。むしろ人間は第一に、すなわち本性上、没反省の状態にある。人間はこの状態から、熟慮を通じて高まるべきであり、それと共に道徳法則を明確な意識にもたらしべきである。しかし没反省性に長く留まり続けることは、人間を無精や怠惰や無思慮にしてしまう。この怠惰が「人間本性そのものの内に存する、真の生得的な根本的災禍である」²⁸。しかしフィヒテ自身が述べるように、この怠惰はまさに「災禍(Übel)」であり、「悪いもの(etwas Böses)」ではない。すなわち怠惰は、叡智的行いとしての人間の自由な根本的決意に由来するものではなく、ただ自然状態へ居続けることを示しているだけである。カントの意味での根本悪の表象をフィヒテは拒否しているのである²⁹。

またカントは、根本悪の教説と呼応させて、人間の自由の諸限界と、人間が神の助けに頼らざるをえないということを熟考する。その際カントは神学的な恩寵論を受け入れる。格律選択を巡るカントの論理に従えば、悪から善への人間の改心は説明不可能な事柄である。「自然的な仕方では悪い人間が、自己自身を善い人間へと作成すること」³⁰、つまり悪の人間が「自らの性格の革命」を遂行することがいかにして可能であるかは、私たちのあらゆる概念を超え出るものである。カントはこの問題を解決するために、ある規則、「汝はなすべきであるがゆえに、なすことができる！」を持ち出す。カントに従えば、善へ拘束されているという人間の知は、なにより最高の「明証性(Evidenz)」を保持している。しかしこの知は、人間が善になることが全然できないならば、誤りということになってしまうであろう。したがってカントは、改心の可能性が私たちにとって説明可能ではないにしても、根本悪の人間が事実的には善へと改心することができるのでなければならぬ、と推論する。しかしカントはこの説明不可能性を次の問いへの契機に、すなわち、道徳的改心を遂行するために人間の意志力は本当に十分であるのかどうか、という問いへの契機にする。カントは次のように記す。「しかし道徳宗教に従えば、[...]次の根本命題がある。各人は自らの力の限り、より善い人間になるために、行為しなければならない」。なぜなら各人はその後ではじめて、「彼の能力の内に無いものを望むことができるし、一層高次の協力によ

²⁷ フィヒテは『啓示批判』を起草する時にカントの論文を知ることができなかった。ただしフィヒテは『啓示批判』の「第六章」で手短かに「善の根本原理と並ぶ悪の根本原理の概念」(44/78)に言及している。しかしフィヒテはこの概念にいかなる価値も認めていないように見受けられるし、彼はその概念が実践理性に矛盾するものであると思っている。

²⁸ 『道徳論の体系』、GAI/5, 185.

²⁹ T. Pedroは次の研究で別の解釈を示している。Die Freiheit und das Böse. Eine Gegenüberstellung von Fichtes früher Sittenlehre und Schellings Freiheitsschrift, in: C. Asmuth und W. Metz (Hg.), *Die Sittenlehre J.G. Fichtes 1798-1812, Fichte-Studien* Bd. 27(2006), S. 169-188. Pedroはシェリングのフィヒテ批判に反論し、没反省の自然状態に単に居続けることも非反省への人間の決定の結果であり、その限りでカントの悪の格律選択に合致するものであると述べる。しかしこの見解は、フィヒテ自身が「災禍」について語っており、悪について語っているのではない、ということと矛盾する。

³⁰ カント、『宗教論』、B 49.

て補完されることを望むことができるだろうから」³¹。一層高次の「協力(Mitwirkung)」は恩寵の助けであり、この恩寵の助けを通じて神は人間を強化し、人間に付加的な道徳的力を与える。カントはここで、人間はそのような助けを望むことが許されていると説明している。カントは別の箇所でもよく似たことを記している。「善くなるために、もしくはより善くなるために、ある超自然的な協力がなお必要だとするならば、この協力はただ妨害を少なくすることの内にその本質があるかもしれないし、またはその協力は積極的な助力であるかもしれない。しかし人間はその協力を受けとるのに値するよう前もって自らを作らなければならないし、そしてこの援助を受け入れなければならない(これは全くいやしくない)、積極的な力の増加を自らの格律に取り込まなければならない[….]」³²。ここでもカントが認めているのは、たとえそもそも人間が神の助けに値するものとなるために、あらゆる彼の道徳的力を尽くさなければならないにしても、人間が根本悪から根本善へと転換しうるためには、超自然的で恩寵的な援助を必要とすることができる、ということである。この見解は最も重要な点において、キリスト教の恩寵論に対応しており、とりわけ例えばアウグスティヌスの『自由意志について』³³という著作で説明されているような形式に対応している。つまりカントは神の援助に関する教説でもって、直接的に恩寵神学を引っ張り出している。しかもカントは、自らの哲学的倫理学の重要でない箇所においてではなく、そもそも人間が定言命法を自らの行為の規準として我がものにすることができるのかどうか、できるとすればいかにしてか、という問いに関わる中心箇所で、恩寵神学を引っ張り出しているのである³⁴。

それに対して若きフィヒテは明確に、カントよりもはるかにキリスト教の根本見解と距離を取っている。この頃のフィヒテは根本悪についてのいかなる教説も持っていないため、恩寵論との対応関係にも詳しくはない。善くなろうとするが、しかし悪に背を向ける道徳的力を持たない人間のための超自然的な援助は、フィヒテの初期宗教哲学では考慮に入れられていない。ここでは全てのもは最終的に、人間の自然的力の内に存するのでなければならない。最後に私はフィヒテの『啓示批判』のある箇所を指摘しよう。「それゆえ各々の啓示は、徳を促進するための諸手段を提案するが、しかし、それら諸手段がいかにして徳の促進に自然的に寄与しうるかは、示されることができない。そのような啓示は[….]神に由来するものではない」(89/130)。神学的な恩寵概念は、フィヒテの哲学ではいかなる場所も持たない。カントの宗教哲学とは異なり、フィヒテの宗教哲学は神学的恩寵概念に結びつく資格さえ持たないのである³⁵。

(※本訳稿はJSPS科研費21K12836の助成を受けたものである)。

³¹ 同上、B 62。

³² 同上、B 49。

³³ アウグスティヌス, *De libero arbitrio* III, 53, 180-182参照。

³⁴ これに関しては以下参照。J. Reich, *Heiligkeit und Gottes Beistand. Ein moraltheologischer Blick auf die Ethikvorlesungen und die Religionsschrift Immanuel Kants*, Tübingen 2019.

³⁵ 本訳稿に対応する独語論文は次の雑誌に所収される予定である。*Zeitschrift Theologie und Philosophie*, Bd. 145, Nr. 4 (2023).