

聖の原郷

前田 毅

△論文要旨△ 幾たびも大旅行を試みた宗教学者オットーにとつて、生きた宗教経験との刺激的な出会いをもたらした「旅」の意義は大きい。彼の「聖」観念の誕生地として知られる「テネリフェ島と北アフリカへの旅」（一九一一年）のオリジナル記録（オットー・アルヒーフ）の分析をとおして、オットー宗教学の原像、宗教理念の裸像の解説を試みる。テネリフェ島の民俗宗教やモロッコのイスラームなど多様な宗教現象との出会いのなかで、宗教経験を、美的経験とも倫理とも異質な経験世界として体感する。そしてこの宗教経験の核心を、モロッコのシナゴークの「聖なるかな」の三唱を耳にしたときわき起こってきた感動のなかで、「聖なるもの」の経験として見出す。このシナゴークの経験を、旅の多彩な宗教経験のダイナミズムのなかで読み直し、聖なるものの原郷の生きたコスモスのなかに位置づけ、それが告げるオットー独自の「聖の原体験」の知覚風景の解説を試みる。

△キーワード△ 旅するオットー、聖のルーツ、宗教経験、聖なるもの、知覚風景

一 「旅するオットー」

ルードルフ・オットー Rudolf OTTO は、幾たびも遠く長い旅をくりかえしている。

ある時は青春の理想郷への理念的憧憬に誘われ、ある時は異界への一途な好奇心に心躍らせ、またある時は神学生への自己確認の願いを心胸に秘め、信仰家郷への熱い想いに駆られて、ギリシアへ、パレスティナへ、北アフリカ

へ、インドへ、そしてはるか極東へと、幾たびも世界各地へ旅立っている。それも、時にはロバの背に揺られ急峻の岩稜に修道院を訪ね、あるいは聖地をめざし荒野を經回り、時には異教の祭礼を追ってマルクトの雑踏を縫い歩き、しばしば何カ月も、時には一年近くにもおよぶ大旅行を試みている。「オットーは神学者では最初の世界旅行者になった、といっても間違いではなからう」(Schinzler 33)との指摘も、あながち誇張ではない。

これらの旅がオットー宗教学の構築、宗教理念の醸成に果たした、その意義は大きい。ルター派の神学生として出立したオットーは、異教世界との心揺らぐ出会いのなかで、宗教哲学の理念の衣もぬぎ捨て、宗教学者へと姿を変えてゆく。そして、異界の招きにおののき綴られた数多くの旅路（しほ）の記は一樣に、宗教理解のラディカルな変容物語を生き生きと語り告げている。ともあれ、そこに記された旅するオットーの心象は、オットー宗教学の原像を読みとる手立てとして注目され、宗教理念の裸像を読み解く鍵として貴重である。

「旅するオットー」——この表現に格別な意味を背負わせるつもりはない。一宗教学者の旅に、信仰覚醒の実存的磁場を過剰に読みこむつもりはない。またこのテーマをめぐるつもりでも、もっぱらこれが胚種する豊かな意味に光をあてるにつとめ、その方法論自体を顯示的に掲げ論じるつもりはない。ただ、「旅」のごとき生（なま）の人生経験（たじ）をとり上げ、学的衣装をまとわぬ裸の実存理解にこだわる理由には、簡単にでもふれておく必要がある。

たとえば「聖」の觀念の誕生、発酵も、神学から宗教学への越境の加速も、あるいは「マールブルク宗教学資料館」や「宗教史資料集」の構想が芽生え、その企画を育んだのも、さらにまた「宗教同盟」への実践的情熱なども、いずれも旅に培われた世界認識（コズモロギ）と深くかかわっている。いずれにしてもオットーの旅は、生きた宗教経験の実相を目のあたりにし、宗教の本質理念を生み出すにいたった重要な源泉であり、さらには神学から宗教学的圏域へ

と急傾斜してゆくオットー宗教学の誕生の秘密も、旅の経験のなかに宿されているように思われる。「旅するオットー」に注目するのは、ひとつには、このように旅の経験が、オットー宗教学の後景であり原景でもあると思われるからである。

もうひとつは、オットー解釈と宗教研究の方法論にかかわるものである。

聖典や教義テキストのような信仰理念のストレートな表現を対象とし、その信仰体験の内面的な深みに光をあてる「信仰の内面的本質論」や、あるいは宗教経験の普遍的な本質を理念的にほりさげる「宗教の理念的本質論」などは、いずれも宗教の本質を問う基本的な作業ではある。しかし、もっぱら言葉の意味世界を主題とした、この種の理念的に研ぎ澄まされた宗教本質論が素通りしがちな、知覚世界のような宗教経験のより直接的、具体的な地平に注目し、かつそれを宗教の生ける現実の基層的世界として主題化する胚芽を、オットー宗教学は宿しているように思われる。

この種のオットー宗教学の不透明な基層に光をあてるには、理論構成の曖昧さ、方法の非実証性、あるいは宗教理念の主観性といった批判の詮議立てをも招くことになった、オットー宗教学の解釈学的前提に立ちかえり、彼の宗教学の原像をよび覚まし、それを導く宗教理念の裸像を確認する作業が要請されよう。

あまたのオットー解釈の轍に踏み固められていない「旅するオットー」の裸足の足跡をたどって、彼自身にもいまだ不確かな「聖の原郷」へとおもむき、そこに立ちこめる学的彫琢以前の生地 of 宗教理解を手がかりにすると、オットー宗教学のダイナミズムを固定的認識枠に閉じこめ、理論の蛮刀で不用意に裁断しがちな声高な解釈の飛翔を避けることができるように思われる。

ともあれ、解釈競技の喧噪にかき消されたオットー自身の豊醇な〈事実〉に立ちかえり、「旅するオットー」が事実の寡黙な口からつぶやく、オットー宗教学のかすかな発酵音色に耳傾けることにしよう。

旅の概要と資料

まず、確認しえた「代表的な旅」を列記しておこう。

「英国旅行」

〈最初の比較的大きな旅〉

一八八九年期末休暇

「ギリシア旅行」

〈最初の本格的な旅〉

一八九一年期末休暇

「エジプト、パルステイナ、アトス山への旅」 〈最初の大旅行〉

一八九五年春

「ロシア旅行」

一九〇〇年期末休暇

〈二度目の大旅行〉一九一一年—一九二二年

①「北アフリカ旅行」

テネリフェ島と北アフリカへの旅

一九一一年三月下旬—七月初旬

②「アジア旅行」

インド、ビルマ、日本、中国への旅

一九二一年一〇月初旬—一九二二年七月末

「アメリカ旅行」

ハスケル講演旅行

一九二四年秋

「キアーバリ旅行」

ジェノバ湾休暇旅行

一九二五年夏学期

「セイロン、インド、エジプト、パルステイナ、小アジア、バルカン半島への旅」

〈三度目の大旅行〉

一九二七年一〇月中旬—二八年五月中旬

こうした旅の足どりを逐一確認し、旅するオットーの心胸の裡を明細に聞きとるのは必ずしも容易ではない。ま
 ず何よりも、それに必要な正確な資料の確認が望めないからである。ちなみに、一部の例外をのぞき、旅の記録の
 大部分は公刊されていない。

しかし他面では、さいわいオットー自身の手になる旅日記や旅先からの書簡、報告書類、あるいは同行した友人
 の記録や回想など数多くの手稿類が、さらには旅先で収集した資料なども残されていて、これら未整理のオリジナ
 ルから、旅の足跡を確認し、時には道中揺れ動く心裡の綾を読みとることも不可能ではない。ともあれ、旅するオ
 ットーの心景をうかがうには、こうしたオリジナルの整理、解読が不可欠である。

旅のオリジナル記録が確認しうるのは、オットーのオリジナルテキストを収めた二種のオットー・アルヒーフ
 (マールブルク大学蔵)、『① Nachlass-Rudolf-Otto (HS 797 / 1-956.)』と、『② Rudolf-Otto-Archiv (OA / 1-2281. St.
 2374.)』である。

① HS 797 (引用では、オットー手稿類代表ナンバー (797) は省略し、記号 HS と枝番号のみを記す) には、オットーの手稿
 類の大半が、旅関係では旅の書簡や日記、旅先で収集した諸資料、あるいは旅の同行者、友人たちの記録や回想な
 どが、一方② OA には、オットーの著作、関係書類など、したがって旅の報告書類、雑誌掲載の旅便りなどが収
 められている。

二 「テネリフェ島と北アフリカへの旅」(一九二一年)

ロシア旅行後の長い中断ののち、ふたたびオットーは旅立つ。「二度目の大旅行」と呼ばれるこの旅は、一九一

一年三月末にはじまり——途中三カ月におよぶ中断を含む——、翌一二年七月にいたる長期にわたり、その間に踏破した地は、テネリフェ島および北アフリカからはじまり、中断後はインドを皮切りに、はじめて本格的にアジア各地を訪ね歩き、日本、中国にも滞在し、帰路シベリアを横断するなど、文字どおり大規模な世界旅行であった。この旅は、中断をへだてた、二つの部分から成っている。ひとつは、一一年春から夏にかけての「テネリフェ島と北アフリカへの旅」、もうひとつは、秋から翌一二年夏にわたる「アジア旅行」である。

本論が扱うのは、その前半部分、「テネリフェ島と北アフリカへの旅」にかぎられる。⁽¹⁾

この旅の記録として確認しえたのは、以下の資料である。

- ① HS 567 : Otto, Rudolf / Reise nach Teneriffa, Marokko, Italien. 1911 März 26. - Juli 5. Tagebuchblätter und Briefe. (46 Bl. 8°)
- ② HS 572a : [30 Briefe an Otto]. (betr. Reise von Unterwegs.)
- ③ ChrW. : „Reisebriefe aus Nordafrika“. *Die Christliche Welt*. Jg. 25 / 1911. Nr. 26, 30, 31, 32, 33.
- ④ OA 379 : R. Otto, Bericht über die Reise des Professors der Theologie D. Dr. Rudolf Otto als Stipendiaten der Kahnschen „Stiftung für Auslandsreisen deutscher Gelehrten“. (Typoskr. S. 1-27.)
- ⑤ OA 380 : R. Otto, Aus dem Kuratorium des Stipendiums für Auslandsreisen deutscher Hochschullehrer. Berlin, Kultusministerium. Göttingen, den 28. 12. 1912. (1 Bl.)

まず旅日記①HS 567には、旅日記の草稿「テネリフェ島、モロッコ、イタリアへの旅」と、旅先からの書簡七通 (Johanne と Elise 宛) が収められている。②HS 572a は、旅先で受信した書簡 (一九一一年の旅関係は Br. 1-6.

のみ)を収めている。この旅では、帰国後、義務的な報告書を二通④⑤提出しているが、いずれも「二度目の大旅行」全体についての報告で、記述の中心はアジア旅行におかれており、この旅の記述は「④ OA 379 (以下「報告書」と略記)の I. Tenerife und Marokko. にかきられる。

ただし、この旅が比較的知られているのは、これらオリジナルからではなく、Martin Rade 編集のリベラルな福音主義派の週刊誌 *Die Christliche Welt* (zit. ChrW.) に書き送った旅便り③「Reisebriefe aus Nordafrika」の①である。ちなみにこの旅の解釈の試みは、この資料的な理由とともに、この旅を「聖の経験の誕生地」と告げたオットー自身の発言も手伝って、ほかの旅よりもはるかに多い。ただしそれらも、この旅の主題的な読解の試みではない。

かくして、具体的な解説にあたっては、M. Rade の依頼にこたえ当初から公表を前提に綴った詳細な旅の記録③ ChrW. (ChrW. の引用は、頁数のみを記す)を基本とし、その素材にあたる手稿① HS 567 および「報告書」④ OA 379 により補完、確認する方法をとる。なお旅程などの確認には、② HS 572a および *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen: Eine Dokumentation* v. G. Lüdemann u. M. Schröder (Göttingen, 1987). (「ドクメント」と略記)や、*Catalogus professorum academiae Marburgensis*. Bd. 2. Von 1911 bis 1971 (Marburg, 1979). を参照した。

手稿 HS 567 の手紙の日付は、三月二十六日にはじまり七月五日で終わっている。そして「ドクメント」(S. 77)は、この第一便の前日、すなわち「一九一一年三月二五日、オットーはドイツ人学者と教師の海外旅行基金くら、一万マルクの学術奨励金と旅行休暇をえた」と報じている。すなわち、この旅を含めた「二度目の大旅行」

は、プロイセン文部省の斡旋で、「ドイツ人学者の海外旅行のためのカーン財団」の給費金を受けて可能になったものである。

三 テネリフェ島から——「カンデラリアの聖母マリア」

三月二六日、「一九一一年の旅」ははじまった。

オットーはまず、大西洋に浮かぶカナリア諸島のテネリフェ島を訪ね、主としてサンタ・クルスに滞在したのち、アフリカ西海岸に渡り、モロッコ沿岸諸都市を訪ねながら北アフリカ西海岸を北上し、その後アルジェリアにも足を踏み入れ、イタリアに立ち寄ったのち帰国の途に就いている。

最初の滞在地に代表的な観光地を選び、旅の大半をイスラームの地の探訪にあてたこの旅を、神学者のフィールド・トゥリップと規定するのは困難であろう。ちなみに、この旅は「研究旅行ではなく、むしろ健康をとり戻すための休養旅行であった」(Schiner, S. 17)との指摘も見られる。しかし訪問地から見たこうした旅の表面的な位置づけとは対照的に、この旅は、オットーにとって決定的な意味をおびることになった。

最初の訪問地テネリフェ島の聴聞からはじめよう。

「旅便り」の巻頭を飾るのは、掲載紙の宗教世界とは無縁な、先住民グワンチ族の民俗宗教、洞窟聖母崇拜である。まずロバ番との会話が告げる「カンデラリアの聖母マリア」の縁起譚に耳傾けよう。

カナリア諸島にカトリックがもたらされる以前、ここにはグアンチ族が住んでいた。漁師二人が、腕に子

供を抱え手に蠟燭をもって石の上に立っている、金箔の木製の大女を浜辺で見かけた。それは聖母マリアだった。彼女に投石しようとする、たちまち腕が動かなくなった。彼らは王を呼んだ。王は聖母マリアを崇拜し、彼女を幕屋に持ちこもうとした。ところが運んでいると、急にものすごく重くなった。そこで王は、助けろ！ と叫んだ。かくしてその場所に「お助け」Socorroの庵が建てられた。のちに彼女は、そこから海岸の洞窟に運び出され、そこでグアンチエ族が崇拜し、祈り、祀った。

キリスト教徒がやってきて洞窟の聖母を見つけ、彼女の正体をグアンチエ族に説き、全員が洗礼を受けた。そして素晴らしい大教会と修道院を建て、そこに聖母を運びこもうとした。しかし洞窟から運び去ろうとしたとき、またもや動かせないほど重くなった。でも結局は教会に持ちこまれた。しかし他日、教会は空になっていて、聖母はもとの洞窟に納まっていた。そんなことが二回も起こった。その聖母も今は教会にある。

この聖母は、カナリア諸島すべての守護女神で、各地から巡礼者がやってくる。その祝祭日には、大きな行列も行われる。聖母が運び出された古い洞窟には、小さな聖 Blas が祀られていて、行列はこの古い洞窟をも訪ねる。この聖 Blas の洞窟から、癒しの石を人びとはこっそり持ち帰る。この洞窟は今も変わらぬ信仰を集めている。(要約 S. 602-603.)

この聖母への伝承的な信心が告げている、癒しを求める純朴な民の願いを率直に受けとめ、その願いにこたえる民俗宗教の基層に根ざした癒しの力に、オットーは心惹かれていた。そして数日後、カンデリアのドミニコ派修道院のみずばらしい教会で、中央祭壇に吊された、銀の蠟燭を手にした聖母像を前にして、その縁起と靈驗、奇跡

と祝祭の模様をふたたび耳にし、お詣りに来た黒衣に身を包んだ老女の誓願姿を目のあたりにして、オットーは、今なお盛んな治癒信仰の現実に心動かされる。

ただしオットーは、この誓願詣での参拝者が醸し出す、癒しを求める人びとの宗教的心意の意味解説には向かわずに、むしろ蠟燭の聖母の存在に注目し、洞窟崇拜を介して、聖なるものの顕現現象に想いを馳せ、民俗宗教の宗教史的解釈を試みている。

教会や修道院などが密集し、急斜面の巨大な岩塊にほとんど張りつくように立っている宗教建造物の奇異なたずまいから、オットーはまず、その岩塊自体に特異な意味が読みこまれていたにちがいないと想像する。聖遺物の宗教性ではなく、それを納めた洞窟や岩塊の存在そのものにこだわり、それが帯びている宗教的意味に注目している。

「肝心なのは、ここでは初めにあったのは聖母ではなく、岩石と洞窟だったらしいということ」で、マリア崇拜は、その岩石と洞窟の上にのちに付加されたもので、その基層をなす洞窟崇拜とは切り離しがたい。その洞窟から石を持ち帰るのは、その上に注がれた水の治癒効能のゆえであるが、ともあれ蠟燭の聖母は、その「治癒力のある水がそこから湧き出してくる聖別された岩石」への崇拜と深く結びついている。聖母崇拜と洞窟崇拜をめぐって、オットーはこのように、聖母の存在ではなく、それを納めた岩塊や洞窟の存在にこだわっているが、このこだわりが告げているのは、岩塊と洞窟がもつ特殊な聖性、ヌミナスな特性への関心であり、ヌーメンの顕現問題への「宗教史」的関心でもある。

聖像や聖岩は、聖母の住まいの洞窟は、たんなる「像」以上の、たんなる「住まい」以上の存在であり、それら

はもともとは神そのものでもある。「顕現 (apparition) とは、神々、天使、精霊 (epiphania) のように、ヌーメン Numen の可視化された存在や、知覚された存在を指す典型的な名称」であるが、オットーの関心は、「ヌーメンがそこにおいてへ顕現する」その媒体に対する、ヌーメンのこの奇異な関係」に向けられている (S. 66)。顕現というキリスト教慣用語を用いながら、オットーは、ヌーメンとそのヒエロファニーを、さらには聖と日常的現実との関係への想いをも語っている。

カンデラリアの聖母に触発され語りはじめた聖母崇拜と洞窟崇拜への問いは、個別宗教現象をこえて、「宗教史における多くの先例」にもふれ、「あまり広げすぎるな、思いつきよ！」と自戒しつつも、「ひとつのヌーメンの、無数のへ顕現現象への分裂」をめぐる宗教史一般の問題、すなわち聖なるものの顕現現象一般にも言いおよび、さらには「自然礼拝」の意味に、ついには遙か「宗教の根源」にまで想像の翼を広げている。

この珍しい古い丘陵崇拜と岩石崇拜と洞窟崇拜の意味は、時と処をこえて全人類にあまねく見出すこのまったく古い「自然礼拝」の意味は何か。いかにしてそうした崇拜が生じるのか。そして何が、この崇拜に、宗教発展のまことに多様な諸段階にもそのようにたえず保持され、むしろいつも新たに生み出される力を与えるのか。その解答はいとも簡単に思えるし、こここの場所ではもつとも簡単に思える。でもやはり、私たちのまわりを見回し、そのとき私たち自身で体験したことを考察しよう。(S. 66.)

そして、陽が傾きすべてがほのかな黄金色に蔽われるにつれ生き生きしてきた岩石や、アーチ形をなしてほとん

ど垂直に海に落ちこんでいる岩壁、銀色に輝く静かな湾を遥かに眺め、「信じられないほど美しい奇跡のフローラの生と華麗な色彩がさしこむ」素晴らしい自然景観への、美的陶酔にもいた賛美を延々と書き連ねている。(S. 606-607.)

「まわりを見回し、自身で体験したことを考察しよう。」この発言に注意しておこう。教理や学説の鉄で裁断するのではなく、目の前の現実には裸で向き合い、おのれの感性で感じ体験したままを受けとめ素手で考える。旅するオットーの思索の基調として指摘できるのは、このことである。異教の奇態の衝撃を記すときも、饒舌にくりかえされる自然景観への美的陶酔においても、それは変わらない。

また、旅先の宗教現象に触発され、宗教経験の意味解釈を試みるにも、オットーは、惹かれてやまぬ自然の魅惑的な姿への感動を素直に告げることを辞めない。そして惹きつけられた自然のたたずまいを、「それはほとんど不気味とも言うべきものである」(S. 603.)と形容してもいる。

そうした素晴らしい景観を見て、無邪気な感受性をもった未開民族の心情に神的なるものが予感され見出されたということ、この山の聳え立つ高みで、この渓谷と岩石からなる巨大な険しい岩山で、神的なるものが敬われ崇拜されたのは当然ではなからうか。ここが宗教の根源 *Wurzel* ではなからうか。否、宗教の根源はここではない。(中略)

自然の美的体験は、たしかにその宗教的体験への移行はかぎりなく多様であり、その深い根底において宗教的体験に類似しているが、しかし美意識は宗教ではない。かくして宗教の起源 *Ursprung* は、それとは全く

別のところにある。宗教の起源は——にある。(S. 607.)

素晴らしい自然景觀を前にして、オットーは、ここでは自然崇拜の普遍性も容易に予感しうるとつぶやき、その純粹な預覚とはかけ離れた理念が演じる思弁的推断を拒み、この景觀を受けとめた体験に則して自然崇拜の意味に想いを馳せる。⁽³⁾

自然の美的感動——この地の民俗宗教から読みとれるこの宗教の根源は、宗教的体験にかぎりなく類似してはいるが、しかし「宗教の前庭」⁽⁴⁾ではあっても、宗教経験そのものではない。美的経験は宗教体験ではない。両者をつかつかつ徴表として想定しうるのは自然的領域からの超絶性の有無であろうか。『聖なるもの』の分析 (vgl. DH. S. 56.) をうかがわせるこの発言は、さらなる解釈の誘惑をほらみ興味深い。しかし、「宗教の起源は——。」

その最後の解答を、オットーはあえて留保し記していない。ちなみに編者 M. Rade は、遠い旅先にあるオットーに今は連絡できないが、この保留された解答の説明をいずれ求めたい、とあえて注記している (S. 607. Fußnote)。その解答に代えて、オットーはつぶやいている。「今そうした難しい問いに答えたせるには、こここのこのバラの香りはあまりにも甘く、外の碎け散る大波の低いモルはあまりにも華麗すぎる」と。

帰国後、この島の経験を総括し、オットーは報告している。「コレラを三週間患い、カナリア諸島でさしあたって休養する羽目になった」が、それでも、この島の滞在を価値あるものにしたのは、「古いグアンチエ文化とその文化的・宗教史的諸問題の伝承や遺物、およびスペインカトリックの隔離のもとにこの地に受容された少なからずの諸形態」とともに、この島の「この世ならざる自然の美しさ」であった (OA 379. S. 1-2) 。

四 アーシフィーのマルクトで——宗教の間

テネリフェ島をあとにしたオットーは、貿易風に難儀したすえ、五月中旬にはアフリカ西海岸のマガドール（現、サウイーラ）に上陸している。「報告書」冒頭で、訪問の目的を、「西イスラム文化世界をみずから徹底的に経験すること」(OA 379. S. 1.)と記したとおり、このイスラーム文化西端の地を——フェスの社会混乱で、内陸部への旅行断念など、当初の計画の大幅変更を余儀なくされはしたが——オットーは精神的に訪ね歩く。そしてこの地で出会った宗教経験は、民俗宗教の観察や解釈を自由に楽しんだテネリフェとは対照的に、およそ観察的姿勢との訣別を求め、観察主体そのものの変容を迫るものとなった。

まず一四日には、サウイーラのマドラサで、い草のござに行儀良く座りイスラームの主禱文を朗唱する「ちびちやんたち」の授業風景を見学し、「生徒が学ぶのはコーランだけだ。良いものはすべてコーランにある。コーランに無いものは知る必要がない」と披露する若い教師の教育談議に耳傾ける (S. 706-707)。

その後も幾たびかマドラサの教育風景を目にし、論じているが、しかしイスラームに対して格別興味を覚えたのは、その伝承的な教育でも、「教理や注解書のイスラーム」でもなく、もっぱら「バラカの、ジクルのイスラーム」、すなわちその儀礼的行為の現実である。

二五日、ラクダの列や、運び屋や、雑多な商人たちで賑わうアーシフィーのマルクトの一角で、デルウイーシュが演じるバラカの奇跡に、オットーは釘づけになる。

輪のなかにデルウィーシュが三人うづくまっている。二人は大小のティンパニーを叩いている。三人目のデルウィーシュが、とぐるを巻き、舌をちよろちよろ出した毒蛇を袋から取り出し、齒にくわえ、腕や首に巻きつけ、ぐるぐる振り回す。そして三人そろって一種の連禱、アツラーの呼びかけ、カリフと聖者たちのカタログを朗唱する。蛇をもった男は、なかばエクスタシー状態だ。

頭を患った少年が輪のなかに連れてこられ、その剃きだしにした襟首に蛇がまきつけられ、その頭をデルウィーシュが自分のビュルヌーのひだに引つ張りこみ、聖なる名を唱える。奇跡が成し遂げられた。蛇は取り外され、少年は立ち去る。つぎに、足を患った男が輪に入る。彼のむき出しにした足を、蛇にちよろちよろなめさせる。三人目の男は健康だ。デルウィーシュが男の手首をつかみ、彼の開いた両手に唾を吐きかけ、祝福されたその男は輪から立ち去る。(要約 S. 725.)

「ちえ！ 奴等はべてん師だ」と、ユダヤ教徒がはき捨てるように言い、居合わせたヨーロッパ人も皆、同じ言葉をお口にした。彼らはこの異様なバラカに「いかさま」のレットルを刻印することによって、それが突きつけた宗教の不気味な闇に封印し、その衝撃から身を守ったのだ。「かくして、このことは片づいたのだ。」

しかしオットーの心は、片づいてはいない。「このこと自体は、いかさまとは何か別ものだ」とつぶやき、「べてん師」を見下す批判者たちとは明確に距離をおいている。すくなくとも、西欧の客人の倫理的・合理的レンズにはひどくいびつに映ったこのバラカを、彼らの神学的物差しで裁断してはいない。むしろ疑問の矛先は、デルウィーシュの振舞いではなく、その奇跡の呪術を「いかさま」と裁断する者が帯刀する近代主義的な神学的偏見の懐刀

の方に、より強く向けられているように思われる。⁽⁵⁾ ちなみに、イスラームの儀礼を、「それは慣習にすぎない」といつも批判的に見下すユダヤ教徒や、イスラーム知識人の発言に、〈神学者〉オットーは必ずしも与してはいない (Vgl. S. 710, 724, 727)。

ともあれ、この奇異な宗教ドラマを見つめるオットーを捉えているのは、批判者たちが唾棄した当のものにひそむ「いかさまとは何か別のもの」への、批判的理性の彼岸でわけなく呪縛する何かある不気味なものへのこだわりである。このこだわりに注意しておこう。

この人たちは、自分たちの宗教を半狂乱と粗野なエクスタシーで育み、踊り、狂ったように振舞い、アッラーと泣き叫び、そのジクルでは、ガラス片、サソリ、ヒキガエルを貪り食い、アッラーにとり憑かれた興奮状態では、頬や腕に血も流さず刀を突き刺し、去勢した雄羊を生きたまま引き裂き、そして——野蠻な儀式——血をすすり、その際魔力のごとき聖者のバラカを皮膚と毛髪と唾液に帯び、奇跡を行いながら地方をさ迷い歩く——。彼らは私たちにはぞつとするほど恐ろしく、かつ異様である。しかし彼らは、宗教のかの不可思議な闇の基盤に位置すべきものである。(要約 S. 725-726.)

粗野なエクスタシーに狂奔するデルウィーシュの存在、そして野蠻なバラカ。日常倫理や世界規範を踏みにじり、教理の軌道をも踏み外す、この「素朴なイスラームの古いオリジナルな狂信」(S. 728)は、たしかに醒めた知性には、そして眠れる日常にも、おぞましく異様である。しかしそれでも、否それゆえにこそ、それは規範の日常

が刻印した「いかさま」なるレッテルで封殺しうる唾棄すべき代物とは何か別ものだ。むしろそれは、ここから宗教が自らを生み出してきた、宗教の地下の基盤ではないのか。宗教の「純粹形態」(S. 726) ももとはそこから生み出されてきた、宗教経験の基層にある、宗教の隠れた胎蔵ではないのか。

このマルクトでオットーを釘づけにしたのは、倫理的研磨や論理的彫琢の合理的な「図式化」の衣をいまだまとわぬ、こうした「荒削りの」宗教の基層の闇であつた。そして宗教の闇を照らすその確かな方法論はまだ読みとれぬとしても、その光はすでに射しはじめているようにも思われる。

その光源の所在は、たとえば次の発言からも嗅ぎとれよう。「たとえば荒削りの本能と衝動としての宗教、奇跡信仰、未熟な神秘主義、神秘的・終末論的願望と期待といった粗野な雰囲気の宗教がそもそもどんなものかを眺めたいなら、今日ではイスラームに行くがいい。それも教理や注解書のイスラームではなく、むしろバラカの、呪師たちとその墓の、ジクルとエクスタシーの、イフワーンとマフデーイ主義のイスラームに。」(S. 726)⁽⁶⁾

五 サウイーラのシナゴーク——「聖なるかな」

モロッコで、この地を彩るイスラーム文化とともにオットーが注目したのは、ユダヤ教の状況、とりわけその教育事情である。たとえばユダヤ人学校の視察では、成功した教育活動に占めるフランスの強い影響に、文化使節の眼差しで、率直な警戒心を綴っている。

しかしここではやはり、かのシナゴークの出来事に注目しよう。この経験を、オットーは五月二〇日(日付は記されていないが、五月二〇日と推定しうる)の、安息日の日記に記している。

安息日

薄暗い小ホール。長さ一〇メートル足らず、幅五メートルやっと。上部からかすかな明かり。壁面の褐色の羽目板は、つり下がった三〇個の灯油ランプの濃煙ですすけている。壁に沿ってぐるりと、托鉢修道会士の聖歌隊椅子席のような、仕切り座席のついたベンチ。幅狭の間仕切りのなかの背の高い厨子ずし、そして中央にはがっしりした書見台を備えた小さな祭壇。(中略)

時は安息日。とてつもなく汚い暗いポーチですでに、私たちは祈禱の「お祈り」と聖書朗読を、シナゴークから教会やモスクに伝えられた、あのなかば歌うような、なかば唱えるような鼻音の詠唱を耳にしていた。美しい響きで、ライトモチーフのように交互に入れかわり続く規則的な明確な転調と抑揚が容易に聞き分けられる。一語一語言葉を解き分ち意味を理解しようと、耳はじめは無駄骨を折ったが、もうそんな徒勞を断念しようとしたその矢先、突然声のもつれが溶け——荘厳なおのきが五体を貫き——一斉に、澄んだ声で、きつぱりとはじまる。

Kadosch Kadosch Kadosch Elohim Adonai Zebaoth / Male'u haschamajim waharez kebodo !

(聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、万軍の主、その栄光は全地に満つ！)

サン・ピエトロ大聖堂で枢機卿たちの Sanctus, Sanctus, Sanctus を、クレムリンの大聖堂で Swiat, Swiat, Swiat を、エルサレムで総主教の Hagios, Hagios, Hagios を、私は耳にしたことがある。いずれの言葉で響きはじめようと、およそ人の口について出るかぎりなく崇高なこの言葉は、その底にねむる超俗的なるものの秘義を、途方もないおのきをこめてよび醒まし揺り動かし、いつも人の魂の奥底を打つ。ここ、このみすば

らしい場所では、ここ以外のどこでよりも激しく、このかぎりなく崇高な言葉は、イザヤをはじめて聞き知った言葉で、その最初に譲りうけた民の口から響きはじめる。同時にこの民の悲運が激しく心胸に迫ってきた。

(S. 708-709)

モロッコの沿岸都市マガドール（現、サウィーラ）の、とある小さなシナゴークで、安息日に出会ったセラピムの「聖なるかな」の三唱に、オットーは深い感動を覚える。

この体験は、オットーの「聖」観念の誕生地（ドイツ）と言いつづけられ、〈聖の原体験〉として知られている。弟子たちに告げたオットー自身の発言（ドイツ）からも、『聖なるもの』（Vgl. D.H. S. 39, 79f. 82. usw.）からも、それは容易に読みとれる。もっとも、この体験のもつばらその流布に与って力あったのは、旅の記録（オランダ）の大半が未公刊のなかできわめて例外的な、この「旅便り」の公刊のゆえでもあろう。

ともあれ、このシナゴークの体験のゆえに、「研究に費やす時間がどの旅行よりも少なかったこの休養旅行こそが、妙なことにもっとも良く知られた旅になった」（Schinzer S. 17）。そして、この旅の意義にふれた解釈者たちの発言（Vgl. Schinzer, Boozet, Benz, Heiler usw.）もすべてと云っていいほど、その核心を、旅便りがはるかに詳細に記しているイスラームではなく、その記録がわずかなこのシナゴークの体験に求めている。しかしオットー自身の「報告書」は、「とりわけ興味深い当地のユダヤ教の状況を認識させてくれた」とは記しているが、このシナゴークの体験にはまったくふれていない。

理由はともあれ、流布したこのエピソードは、聖観念のルーツ探しの興味に幻惑されて、この旅の豊饒なる経験

の核心を、むしろ覆い隠す役割を果たしているように思われる。この旅の多彩な体験のダイナミズムを、「聖のルーツ」という、かぎられた事実の表皮に収斂させ、この〈聖の原体験〉の宝探しの興味に足をすくわれて、〈宗教の原風景〉へと向かう旅するオットーの澄んだ眼差しが、曇らされているように思われる。かくして、この不幸な固定観念をふり払い、この体験の基本的な意味を〈事実〉に即して素直に追体験することが求められる。

これに必要な解釈上の布置を確認しておこう。

まず第一に、このシナゴークの体験を、それ自体として抽出するのではなく、テネリフェの民俗宗教、マルクトのバラカなど、どこまでもこの旅の多様な経験のひとつとして主題化し、多彩な宗教体験のダイナミズムのなかで読み直す。第二に、「聖なるかな」の感動を、その「かぎりなく崇高な言葉」の即自的な意味領域において見るのではなく、このシナゴークをとりまく状況全体を背景に浮かんでくる〈聖なるものの原郷〉の生きたコスモスのなかで読み解く。

まず、この体験を生み出した裾野の風景に注目し、シナゴークをとりまく情景から見ておこう。そして「聖なるかな」の感動を招来した特異なコスモスを、シナゴークに足を踏み入れる前の状況から追体験してみよう。

沿岸都市の光景を、オットーは高いバルコニーの上から生き生きと描いている (S.709)。

フランシスコ会の小さな教会から、五月の信心を告げるマリアの歌が響きわたり、ミナレットの回廊から、ムエツィーンの夕べの礼拝の呼びかけが告げられている。このイスラーム沿岸都市の輝く陽光のもとに、シナゴークが四〇ばかり、密やかにたたずんでいる。「そのほとんどは寄進でまかなわれる私設のもので、民家のなかであり、付属礼拝堂のように維持され、古いタイプのラビと信奉者たちが世話する祈禱所兼タルムード学校だ。」

ゲットーの入り組んだ迷路を通り、暗闇の狭い階段を上って、オットーが案内されたのは、こうした「まだ西洋人の手がふれていない古い様式のシナゴーク」のひとつであった。

彼を迎えたポーチは薄汚く、小ホールも灯油ランプの濃煙ですすけ薄暗い。小さな祭壇、壁際のベンチ、すべてが貧弱で暗い。オットーが足を踏み入れたこのシナゴークは、ギラギラした陽光のもと白く輝く外部の伸びやかな光景とは、まことに対照的だ。およそ絢爛たる光輝とも、伸びやかな広がりとも無縁な、密やかにたたずむシナゴーク内部の、日常の営みに背を向けたこの暗い閉鎖空間には、外部や高みへの視覚の開放が、そしてそれがもたらす高揚や魂の解放路がまるで拒まれている。こうした情景の生地の上で、聖の原体験の発酵模様が繰り広げられる。

つぎに、ラビが源古の賛歌を歌いだし、会衆がそれに応誦したときの、「聖なるかな」の三唱に感動する、その直前の状況に注目してみよう。

この暗い建物に足を踏み入れたとき、入口のポーチですでに、オットーは、祈禱歌やトーラーの朗読、あるいは賛歌の美しい響きを耳にする。そしてまず最初は、その「言葉の意味」内容の読解に心配っている。しかし言葉の意味への問いを断念しようとしたその矢先、「荘厳なおののきが五体を貫き」、かのセラピムの賛歌が響きわたる。信仰理念のロゴス内容へのアプローチを断念しようとしたそのとき、それとひき換えに、純粹に感性的な音声の魅惑的な力に包みこまれている。「かぎりなく崇高な言葉」が響き出る、この知覚風景は興味深い。ここでは、視覚的拡散はもとより、ロゴスの装飾もはぎ取られて、音声の魅惑的な力が純粹に発揚され、迫ってくる。

ちなみに「聖なるかな」の三唱についていえば、理念の違いを内包したロゴスとしての言語そのものの相違は問

われていないかのように、それは言語の違いとは無関係に同じように感動的だと表現している。それは、聖なるものの経験にとって、言語の理念内容の相違が必ずしも本質的ではないことを語るかのようなのである。すなわち、言語に結晶した宗教経験の理念的意味やコスモロジーではなく、むしろそれらを背景へとゲシュタルト・チェンジしたときに、それを超越した形でそこから新たに立ち現れてくるコスモスの知覚的な表象そのものにひそむヌーメンの *fascians* の力が、そしてそれを預覚するヌーメン的感情が、注目されているように思われる。⁽⁸⁾

この知覚風景を再見しておこう。聖典の朗唱、トラーの朗読がもたらした宗教的感動は、「聖なるかな」の三唱によってもたらされた聴覚による知覚の高揚に先立って、まず最初、光と影が織なす色彩や、乳香の匂いなどの刺激に触発されている。そして嗅覚や視覚的世界によび醒まされた感覚の高揚は、とりわけ音の世界、それも無伴奏のタルムードの朗唱とか祈禱のような人の声だけでなく、鐘の音なども含んだ全体としての聴覚的世界によって、知覚の宗教的高みへと誘われている。いずれにしろ、このかぎりなく崇高な言葉、「聖なるかな」の三唱に荘厳なおののきを覚えたその宗教的感動の世界は、宗教的表象が帯びているこの聴覚や視覚、さらには嗅覚をも動員した知覚の合唱的世界でもあった。

* * *

ともあれ聖の経験は、聖典の講読や宗教資料の分析からではなく、現実の宗教経験との生きた出会いの感動のなかでもたらされた。⁽⁹⁾ この事実にこだわるのは、聖観念のルーツ探しを楽しむためではない。あくまでもオットー宗教学の基調を告げるものとして、それはやはり重要である。あまたのオットー解釈に見られる、理論の鎧で重裝備

した方法論議がどこか空疎に映るのは、この聖の原体験が如実に告げるオットー宗教学の原風景を素通りしているからであろうか。

とはいえ聖の原体験は、この「聖なるかな」の感動という特定体験に収斂されるのではなく、民俗宗教やイスラームを含めたこの旅の経験全体の中で読みとられるべきであろう。自然崇拜にふれて、「美的体験は宗教ではない」とつぶやき、バラカ・シヨックから、「宗教は倫理ではない」と納得する。聖なる世界の遠景を、美意識とも倫理とも違った、それらを超絶した世界として視野におさめたオットーは、シナゴーグの「聖なる世界の胎内めぐり」において、「聖なるもの」を体験し、宗教経験の核心にふれる。

そしてこの聖の原体験は、知覚的世界と深く結びついている。「旅するオットー」は、宗教的コスモロジーの論理的深奥や倫理的峻厳ではなく、ましてやその社会的機能でもなく、聖なる経験領野へとわけ知らず誘いこむ宗教的な知覚的表象の美学に惹き寄せられ、宗教経験の意味を、その基層を彩る知覚的世界の扉から感得しようと試みはじめているように思われる。アフリカを後にし帰路を辿るオットーの心胸の裡を、とりわけ、道中変貌をとげた「旅するオットー」の宗教理解の相貌を、このように思い描くことが出来よう。

七月三十一日、オットーは、「カナリア諸島、モロッコ、南スペイン、アルジェリア、イタリアへの旅から帰ったことを学部へ報告」〔「ドキュメント」S. 71〕し、この聖の原郷への旅に幕を下ろしている。

注

(一) 本論は、筆者の「旅するオットー」読解作業の一環（その(三)にあたる）である。全体の構図、資料解題、ならびに一八九一

- 年と一八九五年の旅については、「オットー宗教学の原風景―旅するオットー」(二)、『鹿児島大学文科報告』三〇号、一九九四年)、「聖地を巡る―旅するオットー」(二)〔同三二号、一九九六年〕参照。なお「一九一一年の旅」の解説にあたっては、田川日出夫氏(鹿児島大学名誉教授)に「この旅の解説に必要なカナリア諸島に関する貴重な資料を」配慮いただいた。
- (2) Vgl. R. Boeke, „Rudolf Otto: Leben und Werk“, in: *Namen*, Vol. 14, 1967, S. 130-143, R. Schinzer, „Rudolf Otto: Entwurf einer Biographie“, in: *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, hrsg. v. E. Benz (Leiden, 1971), S. 1-29, J. Boozer, „Rudolf Otto (1869-1937): Theologe und Religionswissenschaftler“, in: *Martburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. I. Schnack (Marburg, 1977), S. 362-382, P. C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology* (Chapel Hill and London, 1984), G. D. Alles (ed.), *Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays* (Berlin, 1996). ((2))の引用は、著者名のみを略記する。)
- (3) 経験を奪われた理念は、宗教経験の現実にはとどかない。宗教経験が理解可能になるのは、概念的に明せきな原理から論証的ではなく、体験レベルの直観的把握においてである。このオットーの宗教解釈の基調は、彼の学以前のコスモロジーの傾向であるとともに、自覚的な学的主張でもあった。この旅に先立つ *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (Tübingen, 1909) で明確に打ち出された『聖なるもの』(Vgl. Kap. 20-22.)でもくりかえされた「の預覚論の主張は、しかしはじめにその理論(フリース)からもたらされたのではなく、一八九五年の旅が告げているように、むしろ旅先の宗教経験との出会いのなかで、それへのアプローチの内的要請として具体的に発酵しかつ確信されていた。フリースの理論は、その論理的彫琢の過程で援用されたと見るべきであろう。(旅するオットー(二))参照。)
- (4) Vgl. *Das Heilige* (Breslau, 1917, München 1936²⁸⁻²⁹, zit. DH.) Kap. 17, bes. S. 143-151. (山谷省吾訳『聖なるもの』岩波文庫、一七章、一九〇頁参照。)
- (5) かつてエルサレム(一八九五年)で、粗暴な喧嘩に包まれた復活祭を目的あたりにして、「なんてスキヤンダラスな！これではキリスト教徒を自称するとは、なんてひどい奴だ！」と、その儀礼がおびた粗野な異教的表象を冷笑し批判するヨーロッパ人は対照的に、オットーは、そうした自己本位の嘲笑や批判の介入の余地のないほどに、その奇異な出来事に完全に虜になり、ひたすらその「純粹観照」に身を委ねていた。(旅するオットー(二))七章参照。)
- (6) オットーは「イスラームに対して、とりわけ神観念の合理のおよび倫理的側面の未熟な、し欠落 (Vgl. DH. S. 112.)」その営利的側面への嫌悪 (Vgl. Schinzer S. 9.) のゆえに「もつとも非共感的であったと」されてくる。
- たしかにそれは「カイロ(一八九五年)のデルウィーシュとの出会い (HS. 580: Briefe von der Reise nach Cairo Jern-

salern und dem Athos um Ostern 1895. S. 54b.) —それは彼のネガティブなイスラーム理解の発端でもある——からも確認しうる。(「旅するオットー」(二)「五章参照。’)しかしこの流布したイスラーム批判の図式を鵜呑みにするオットー解釈者の視線は、バラカを「いかさま」と見下す嘲笑者たちの、宗教の闇の深みを覆い隠した近代的合理と倫理のレンズの偏光をまぬがれてはいない。すくなくとも、「いかさまとは別もの」の予感におののくオットーからは、それは遠い。くたびれたオットー解釈に見えかくれする、この種の屈折した神学的レンズは、オットーが旅するなかで修正を迫られ、かつ自覚的に超克しようと試みたものにほかならない。

(7) 「彼にとつては、この聖なるものの経験は、最初に聖典の講読からではなく、彼みずからが私に語ったように、むしろ旅行中のモロッコの、とあるユダヤ教のシナゴグで自然にわき起こってきた宗教経験として与えられたのである。」E. Benz S. 36. Vgl. F. Heiler S. 17.

(8) 「フミンナーゼの表出方法」(DH, Kap. II, bes. I, Direkte S. 79f.)で展開された、ヌーメン的感情の表出模様の原風景を、ここから読みとることは困難ではない。

(9) 今日でも宗教がその本源的な姿で生きている具体例として、オットーは、「遠いイスラーム国の片隅」や、「マガドールやマラケシュのマルクトや街道」を挙げている(DH, S. 188. 邦訳二四三頁)。この事例は、この旅の具体的な経験から出ているのであって、宗教史の資料分析からではない。

旅の記録の調査にあたり、筆者は、マールブルク宗教学資料館館長Dr. Martin Kraatzのたび重なる親身なお心遣いにあずかっている。クラーツ氏は、再三にわたる資料館滞在(1987-88, 1989, 1993)の機会を、配慮いただき、オットーのオリジナルテクスト、関係資料の調査、利用、解説に何かと便宜をお図りいただき、ご教示いただいた。あらためて謝意を表しておきたい。またオットー手稿類 Nachlass Rudolf Otto (マールブルク大学図書館蔵)の利用にあたっては、手稿類責任者Dr. Uwe Bredehornのお陰をこうむっている。(1997: 8)

フイヒテにおける絶対者

——一八〇四年の『知識学』^[1]の立場——

美濃部 仁

〈論文要旨〉 一八〇四年の『知識学』においてフイヒテが絶対者をどのように理解しているかを明らかにすることが小論の課題である。フイヒテは、絶対者の問題を知の問題として考察する。絶対者を知の外に置くというやり方は、一見絶対者の純粹さを保持するよう見えて、その実、絶対者を独断と妄想の危険にさらすものだからである。しかし、絶対者を知の中に見るということは、この場合、絶対者を知の対象として論じるということの意味しない。知によって対象化された絶対者はもはや絶対者そのものではない、というのはフイヒテの基本的見解である。一八〇四年の『知識学』では、絶対者は知の生命であり、それは知の対象となることがない、と言われる。すなわち、絶対者は、我々の意識には隠された我々の意識の生命である、ということである。また、知は絶対者の像であると位置づけられる。

〈キーワード〉 概念の自己滅却、光、生命、当為、像

序

一七九四／九五年の『全知識学の基礎』において、フイヒテは自我を第一原理とする哲学体系を提示した。フイヒテにさきだつてカントは、人間の理性を吟味することによつて理論的知識および実践的知識の由来を明らかにする批判哲学を形成していたが、『全知識学の基礎』は、カントが理性と呼んだものの本質を自我性に見出し、そこから一元的に一切の知識を根拠づけようとする試みであつたと言ふことができる。『全知識学の基礎』の第一根本

命題にあるように、自我とは自己を端的に定立するものである。すなわち、自我は、自らがそれであるところのものであり（自己同一性）、かつ、あるがゆえにある（自由）というあり方をする。フイヒテは、そのような自我のあり方に、カントの超越論的統覚と意志の自律をともに成り立たせる理性一般の本質を見て取ったのである。

しかし、一八〇〇年頃からフイヒテは、自我を哲学の第一原理とすることに問題を感じはじめた。たしかに、一切の知識が（理論的知識も実践的知識も）、端的に自己定立する自我によって制約されていると言うことはできる。しかし、そのように言うことができるのは、自我の自覚においてである。この自覚は何に由来するのか、ということがこの頃のフイヒテのなかで問題になってくる。自我が一切の知識の制約であるということが自我自身の自覚のなかに見出されるということは、それまでは、自我の哲学の強みであると考えられていた。すなわち、自我の哲学は、自覚を拠り所とするがゆえに、独断論に陥ることなく知識の由来を説明することができると考えられていた。哲学を可能にするこの自覚は「知的直観」と呼ばれ、フイヒテの哲学の根底に置かれてきたのである。

しかし、今や、この自覚が果たして自己確実性をもつかどうかどうかが問題となるにいたった。この自覚にあらわれるものは、むしろ虚無の上に漂う仮象ではないのか、と。ここにおいて、フイヒテはあらためて絶対的なもの（das Absolute 絶対者）を問うことになる。一七九四／九五年度の『全知識学の基礎』の原理とされた「絶対我」と一八〇四年の『知識学』で主題化される「絶対者」とを対比するならば、後者は前者に絶対性を与えているものと言うことができるであろう。それゆえ、一八〇〇年頃を境にフイヒテの関心は自我を離れて絶対者に向かった、というものは正確ではない。フイヒテは自我とは何かを徹底して考えるなかで、絶対者への問いに直面したのである。小論は、以上のような仕方で行き始されたフイヒテによる絶対者の思索の一つの到達点とみなされる一八〇四年の『知

識学』において、絶対者がどのようなものとして理解されているかを明らかにしようとするものである。

一八〇四年の『知識学』の第一講には、哲学の課題は「絶対者の叙述」である、と書かれている (NW, II, 94)。
 絶対者とは、伝統的な言葉で言えば、神である。したがって、一八〇四年の『知識学』は、伝統的には宗教で問題にされてきた事柄を中心問題にしていると、さしあたって言うことができる。しかし、もし「神」を、元来「人間」の彼方にあつて人間に対するものと理解するならば、そのような「神」は知識学の「絶対者」とは異なる。フィヒテは絶対者を知のなかに見出そうとする。そして、フィヒテが知と呼ぶものは、「神的なもの」と「人間的なもの」の区別以前の、より根源的なものである。知は神的でも人間的でもない。知が人間の本質を構成することは言うまでもないが、しかし、知が空想や仮象と区別されたものとして知である以上、そこには、一般に人間的と言われるものに収まりきらない絶対性が含まれている。知のなかに見出されるそのような絶対性の根柢こそ純粋な意味における絶対者であるとフィヒテは考えている。

知とまったく通路をもたない「絶対者」を論じるとすれば、それは空虚な議論になつてしまふであらう。また、知と信仰を区別したうえで、絶対者は知の事柄ではなく信仰の事柄であるとするような主張もあるが、それは、一八〇四年のフィヒテの立場からすれば、不徹底である。というのも、そのような主張が成立するためには、知とは区別されたものとしての信仰がなんらかの仕方で行われている必要があるが、その主張においてはその点が見られていないからである。絶対者を知の外に置くというやり方は、一見、絶対者の純粹さを保持しているかのように見えるが、その実、絶対者を独断と妄想の危険にさらすものであると言わなければならない。フィヒテの『知識学』は、そのような危険を視野に入れつつ、それまで宗教において事実的に捉えられてきた絶対者を、知に

おいて正確に見ようとするのである。

その際、二つのことが課題となる。すなわち、知のなかに絶対者を位置づけることと、絶対者のなかに知を位置づけることである。第一の課題を果たすためには、知における絶対者とは何か、すなわち、真理とは何か、が問われなければならない。フイヒテが「真理論」と名づける一八〇四年の『知識学』の前半は、この問題の解明に充てられている。第二の課題への展望は、第一の課題を解決してはじめて得られるのであるが、先取りして言うならば、『知識学』においては知は絶対者の現象とみなされる。『知識学』の後半が「現象論」と名づけられる所以である。

以下ではフイヒテの言う「絶対者」の根本特徴を取り出すことを試みるが、その際、なるべくフイヒテの議論の枠組みを保持するようにしたい。真理論の問題は第一章で、現象論の問題は第二章で考える。

—

1 実体としての絶対者

絶対者を知のなかに見出すことが、知識学の第一の課題である。知のなかのどこに絶対者は見出されるのであるか。まず、我々によって知られた客観が絶対者でないことは、明らかである。従来ほとんどすべての思想家が、知の客観であるものに「存在」という名を与え、それを絶対者とみなしてきたが、それは誤りである、とフイヒテは書いている (I. Vortrag, NW II, 95)。客観は、主観との相対的關係において成立するものであって、主観と切り離された場合には何ものでもないからである。同じ理由から、主観を絶対者とすることもできない。客観との関

係をまったく欠いた主観は、空虚である。したがって、主観客観関係のなかに絶対者を見出すことはできない。

しかし、さきに述べたように、知は、知という名に値するものであるかぎりにおいて、絶対性をもつ。主観客観関係のなかに絶対者はないとしても、主観客観関係を構成しつつ成立している知には、絶対性がある。このことから、知には主観客観関係を越えた絶対的なものがふくまれていて、それが主観客観関係に絶対性を与えているということが明らかになる。フィヒテは、知において主観客観関係を越えつつ主観客観関係を可能にしているものを「純粹知」(reines Wissen)と名づけている。純粹知は、「知自体」(Wissen an sich)、また端的に「知」(das Wissen)とも言われるが、この知については、まず、次のように書かれる。「一切の変化を超越し、また、変化を免れ得ない主観性・客観性を超越したところに、なお、不変にして自己自身に等しいものとして知が自存している」(4. Vortrag: NW II, 114)。不変にして自己自身に等しく自存するものとは、伝統的な術語で言えば「実体」である。知における絶対者は、さしあたっては、実体的な知として見出されるのである。

2 光としての絶対者

しかし、絶対者を実体的な知として叙述してみると、そこにはまだ不明瞭な点があることに気づく。不明瞭であるのは、主観客観関係を超越した実体的な純粹知がどのようにして主観客観関係に絶対性を与えるのかという点である。それは、主観客観関係の側から言えば、主観客観関係の中にある者がどのようにして純粹知を自覚にもたらし得るのかということである。この問題を視野に入れて、絶対者というもののあり方がさらに吟味されなければならない。

純粹知がどのようにして我々の自覚にもたらされるかについて、フイヒテは次のように書いている。「その知は、抗えないような仕方であなたがたをとらえる絶対的明証性 (Evidenz) をもって、あなたがたにあらわれる」 (3. Vortrag; NW II, 107)。また、「その知は、直接に確実なものとして、あなたがたに明らかになる (einleuchten) (eubenda) とも書かれている。ここに示されているのは、主観客観関係を超越した純粹知が、「明証性」あるいは「明らかさ」をもつて、主観客観関係の中にある者にあらわれるということである。それは、純粹知が、主観客観関係に介入するという仕方によってではなく、主観客観関係がそこにおいて成立している明るさの場として主観客観関係にあらわれるということであろう。この事態を表現するのに、フイヒテは「光」(Licht) という語を用いている。純粹知は、さきには実体的なものとして絶対者であると叙述されたが、ここではそれは光として絶対者であると叙述されるのである。

しかし、主観客観関係を超越しつつ主観客観関係を可能にする絶対者の光があらわれるということは、主観客観関係にとって何を意味するのであろうか。主観客観関係においてはたらく知は「概念把握」(begriffen) と呼ばれる。概念とは、あるものが客観として明瞭にされることによって成立するものだからである。そして、概念把握を主観として主宰するのは「自我」あるいは「我々」である。絶対者の光があらわれるとき、我々の有する概念および我々自身は、どのようなようになるのであろうか。

光があらわれるところには、概念の滅却、我々の自己否定ということが生じる。絶対者の光は、さきに見たように、主観客観関係を圧倒しつつ「抗えないような仕方であらわれるからである。光に照らされるとき、知の内容は概念というあり方をやめ、主観客観関係を主宰していた我々は、知の主宰者という地位を奪われる。ただし、こ

ここで、光に照らされて概念が滅却され我々が否定されるということは、光があらわれた結果、概念や我々がなくなつて明証性だけになつてしまう、ということではない。太陽が明るさをもたらすためには太陽に照らされる物が必要であるように、絶対者の光が明証性をもたらすためには概念や我々が必要である。光は、概念を滅却し我々に自己否定を迫るといふ仕方では明証性をもたらすのである。我々が自己を否定し概念を滅却すること、光があらわれるということは、相即した一つの事柄である。このようにして、光が主観客観関係を超越しつつ主観客観関係を可能にするという事態は成立する。

絶対者は光として我々の概念把握を否定するような仕方であらわれるという新しい洞察によつて、さきに絶対者が実体として叙述されたのは何故かが明らかになる。すなわち、絶対者が我々の概念を否定しつつあらわれるという事態を我々の側から叙述すると「絶対者は概念把握不可能なものである」ということになるが、さきに絶対者に帰せられた主観客観関係からの超越性や実体性はこの概念把握不可能性の表現であつた、と説明することができるのである。

以上、さきに実体として叙述された絶対者は、より根源的には光として叙述されるということを見た。そして、そのなかで、絶対者の光は概念によつて把握され得るものではなく、むしろ、概念の滅却と相即する形であらわれるものであるということが明らかになつた。フィヒテは、その事情を次のように記している。「純粹な光が現実に成立すべきであるときには、概念が定立され、そして滅却 (vernichten) され、それ自体としては概念把握不可能な存在が定立されるのでなければならぬ」(4. Vortrag, NW II, 119)。この命題は、フィヒテが「知の根本法則」と呼ぶところのものである。ここには、知が自己否定を不可欠の契機としてもつ運動として成立するということが示

されている。知とは、概念把握というあり方をする知が光に接して自己を否定し、概念把握されたものは絶対者ではないこと、しかし、概念把握不可能なものとして絶対者は存在することを知ら、という運動全体である。

3 自己を構成する自体としての絶対者

絶対者は光として叙述されることによつて以前より明瞭さを増したが、それでも、まだ不明瞭な部分は残っている。すなわち、前節では光の実現と我々の概念の滅却は相即する一つの事柄であると述べたが、その相即がどのようにして生じるのか（なぜ両者は無関係でないのか）ということが、まだ明瞭にされていない。それゆえ、次には相即の根拠が問われなければならない。

相即の根拠への問いは、さしあたっては次のように立てることができる。すなわち、相即は、光によつて成立するのか、それとも、自己を否定する我々によつて成立するのか、と。前者は、我々から独立に実在する光を根拠とするがゆえに「実在論」的な見方、後者は、我々を根拠とするがゆえに「観念論」的な見方と呼ばれる。両者を検討してみてまず気づくのは、観念論的な見方には困難が含まれているということである。観念論的な見方は、我々の自己否定の根拠が我々自身にあると主張するからである。そのような自己否定は不徹底なものであらざるをえない。そこには、自己を否定する自己が否定されずに残される。それゆえ、相即の根拠は、我々の側ではなく、光の側にあると見るのが妥当である（実在論の立場）。

とはいえ、光そのものを相即の根拠と考えることはできない。なぜなら、自己否定する「我々」の成立は、光だけからは説明することのできないものだからである。この点を考察するなかで、再び観念論的な見方が自らの妥当

性を主張することになる。すなわち、相即の根拠が我々の側ではなく光の側にあるという見方自身を成立せしめているのも我々の「反省のエネルギー」(12. Vortrag: NW II, 179)ではないのか」と。

もちろん、このような見方に対しては、實在論の側から反論が出される。もしも光が「反省のエネルギー」に基礎をもつものであるとするならば、そもそもそれは光という名に値しない、と。光が光であるのは、光が「自体」(Ansich)という性格をもつかぎりにおいてである(12. Vortrag: NW II, 179)。そして「自体とは、ただ自体についての思惟を滅却するものとしてのみ記述されうる」(12. Vortrag: NW II, 183)。つまり、光とは、さきに見たように、抗えないような仕方で我々を圧倒しつつあらわれるものである、というのである。たしかに、我々にあらわれた光を相即の根拠とすることはできないにしても、光をそれ自体において見るならば、そこにこそ相即の根拠があると實在論は主張する。光自体とは、光が光となる以前のことである。それゆえ、単に「自体」とも呼ばれる。實在論によれば、自体が光となるところに上述の相即が生じるのである。

さて、自体が光となるとは、自体が我々の思惟にあらわれるということである。そして、すでに述べたように、自体が光となって我々にあらわれるときには、我々の思惟において概念の滅却が生じる。厳密に言うならば、「思惟のなかで思惟は自体に接して自己を滅却する」(12. Vortrag: NW II, 184)ということが生じる。實在論は、思惟においてこのような事態が生じるということと、光が生じるということを、一つのことであると見る。すなわち、自体が光となるとは、自体が、自己滅却を遂行する思惟を構成する (konstruieren) ことに他ならない、と見る。そのような仕方で、自体は、光の実現と思惟の自己滅却との相即の根拠となり、知を成立せしめているのである、と。

この事態は簡潔に、「自体が自己を自己自身によって構成したのである」(12. Vortrag: NW II, 185)と表現されている。自体が自己を構成するとは、自体が現れるということである。しかし、「自体」とは元来隠れているものを指す言葉であるがゆえに、この命題において言われているのは、〈隠れているものがある〉ということが現れることによって知が成立している、ということであると理解できる。ここから振り返って見ると、まさに「光」と呼ばれたのは、自体の自己構成が有する〈現れる〉という側面であり、「思惟の自己滅却」と呼ばれたのは、その〈隠れているものがある〉という側面であるということが明らかになる。(〈隠れている〉ということは、単に〈無い〉ということとは異なり、内に運動をふくんだ事態である。思惟の自己滅却という動的表現は、それに対応するものである。)思惟の自己滅却と光の実現とが相即するという事態は、自体の自己構成に必然的に伴うものとして説明される。

ここにおいて、我々とはや光と対立するものではない。というのも、自体は、光を成立せしめるものであるとともに、我々自身を成立せしめるものであるからである。我々は、自己自身によって我々であるのではなく(あるいは、我々の思惟は自己確実性をもつものではなく)、我々の根底にあって我々に自己否定を迫るようなものによって我々であると言えることができる。そしてそれが、我々が光のなかにある、ということである。我々が本来の我々であるのは、光に接して自己を否定するという仕方においてであるということが、ここに示されている。

4 自己内に閉じた自我としての絶対者

しかし、自己構成する自体を絶対者とする上述の見方によって、知が完全に明らかにされているわけではない。

この見方に対しては、観念論の側から、さきほど同様の反論が出されるからである。「しかし、我々は自体を考えなければならなかった、エネルギーッシュに考えなければならなかった。つまり、我々は、自体の光のなかで、生きた自己構成に自らを委ねなければならなかった。このエネルギーこそ、やはり、あらゆるものの第一条件である」(12. Vortrag; NW II, 185, Copia)と。実在論的探求と観念論的探求は、水掛け論になる。

知識学において解決は、観念論と実在論とともに斥けるという仕方で一挙に与えられる。その際、手がかりとされるのは、観念論が最終的な拠り所とする「意識」である。一般的に言って観念論は、いかなるものが絶対者として提示されても、それは我々によって意識されたものであるとして、絶対者の絶対性を「我々」の側に引き取ってしまう。果たしてそれは妥当であるのか。

意識を絶対者とすることはできない、というのが知識学の立場である。なぜなら、意識の有する妥当性は、見出されたものとしての妥当性すなわち事実的 (faktisch) 妥当性にすぎず、真理としての妥当性すなわち絶対的妥当性ではないからである。フィヒテは意識を「断絶を通しての投影」(projectio per hiatus) と性格づける。意識をもつとは、ある影像をもつことであるが、意識の影像は自らの妥当性について何の釈明もしないがゆえに、「断絶を通しての」投影と言われるのである。意識は、意識だけを切り離せば「根元に死を」もつものである (4. Vortrag; NW II, 200)。それゆえ、次のように言われる。「真理が真理であることの根拠がこの意識のなかにあると考えるならば、君は仮象に陥ることになる」(13. Vortrag; NW II, 195)と。

意識を絶対者とする観念論は、このようにして最終的決定的に斥けられる。しかし、それによって実在論が是認されるわけではない。よく検討するならば、実在論と呼ばれるものも意識の立場に立っていることが判明するから

である。實在論とは絶対者を「自体」に見る立場であったが、フイヒテは、「自体」と呼ばれたものに問題がふくまれていると言う。さきに述べたように、自体とは光が現れる以前のところ、隠れているものを意味する。隠れたものについて語るができるかどうかということが問題である。

もし自体について語ることができるとすれば、それは、光が現れて明らかになったものを否定することによってである。それが唯一の方法である。それゆえ、「自体をどのようにとらえようとも、それはいつも、非非自体である。すなわち、自体は、自体に対立するものの否定によって規定されている」(14. Vortrag; NW II, 202, Copia)と書かれる。しかし、このようにして規定されたものは、厳密に言えば、もはや自体ではない。規定されたものは、すべて光のなかにあるからである。自体は、語られるや否や、自体ではなくなるのである。實在論は、意識の立場を去って自体を原理とすることを目指すものであるが、自体が原理として規定され意識されるところに、實在論一般がもつ不徹底さが見出される。「我々が最高の實在論と言ったものも……、一つの観念論であるということ、ただ、これまではその根源が覆われたままであったにすぎないということが、ここで明らかになる」(14. Vortrag; NW II, 203)。實在論は、一つの「論」であるかぎりにおいて、意識の立場を完全に払拭することはできず、その目指すところを達成することができないのである。

かくして、意識の有する問題性を考察するなかで、観念論ばかりでなく實在論も斥けられるにいたった。それでは、観念論でもなく實在論でもない知識学の原理とは何であるのか。フイヒテは、それを「存在」(Sein)と名づける。「根源的自体においても、まだ、非自体に関わるという仕方、相対的關係 (Relation) が見出された。この絶対的な相対的關係を取り去るとき、あとには純粹な単なる存在以外のものは何も残らない」(15. Vortrag; NW

II, 265)。しかし、一切の相対的關係を離れた「存在」とはいったいどのようなものであるのか。それをなんらかの表現にもたらずことは可能であろうか。

フィヒテは、存在を叙述するにあたって、それが意識の立場を去るところにあらわれるものであるということを手がかりにする。

存在が意識との相対的關係のうちにはないということは、第一に、存在が意識から独立に存在するということを意味する。それをフィヒテは、「自己から、自己の内に、自己を通して存在する」、あるいは、「純粹活動（現実態）における存在」(esse in mero actu)、また、「存在と生命、生命と存在の両者が、どこまでも浸透し合い、互いに相手になりきり、同一である」と表現している(15. Vortrag: NW II 265f)。要するに、存在は他に依存することなく生きているということである。

しかし、第二に、存在は、意識から独立に存在するとはいっても、意識の外にあるのではない。もし存在が意識の外にあるとするならば、存在は「意識ではないもの」ということになり、意識と並列的相対的であることになるからである。存在を意識の外にあるものとする見解は、自体を非非自体とする実在論の見解と同じである。そのような見解は斥けられなければならない。

それでは、我々の意識から独立であると同時に我々の意識の外にはないとされる存在とはいかなるものであろうか。それは、我々自身の「生命」(Leben)である、とフィヒテは言う。またそれは、「自己内に閉じた自我」(ein in sich geschlossenes Ich: 15. Vortrag: NW II, 207, 208)とも表現される。「自己内に閉じた」と言われるのは、我々に意識された我々(自我)ではないからであり、それにもかかわらず「自我」と言われるのは、我々の意識の

外にあるものではないからである。ここにおいて示されているのは、我々が求めていた絶対者は、観念論的に我々の意識のなかにあると考えられるべきでもなく、また實在論的に我々の外にあると考えられるべきでもなく、我々の意識には隠された我々の意識の生命であると考えられるべきであることである。そして、それこそが「存在」の名にふさわしいものである、ということである。こうして、知識学の「根本命題」として、次の命題が掲げられる。「存在は、どこまでも、自己内に閉じた単一者 (Singulum) である。自己から外に出ることの決してあり得ない生きた直接的存在の単一者である」(16. Vortrag; NW II, 212, Copia)。

二

5 現象の原理としての当為 (第十六講—第十七講)

知識学の第一部をなす真理論の課題は、絶対者が知のなかにどのような仕方で見出されるかを明らかにすることであった。以上の考察によつて、その課題は果たされている。すなわち、知における絶対者とは、自己内に閉じた存在であり、しかもそれは生きた存在である、と。しかし、この結論から、新たな問いが生じる。自己内に閉じた存在がどのようにして知を形成するのか、という問いである。形成された知は、現存在 (Dasein) あるいは意識 (Bewußtsein) というあり方をするがゆえに、この問いは、言い換えれば、存在はどのようにして現存在あるいは意識へと現象 (erscheinen) するのか、という問いである。知識学の第二部をなす「現象論」(Erscheinungslehre, Phänomenologie) は、この問いに答えることを課題とする。

この問題を考えるに際して手がかりとなるのは、存在が「生命」であること、すなわち、存在が「自己から」

(von sich) という性格をもつことである (前節参照)。これは、存在が「自己を構成する」(sich konstruieren) こと、とも言われる。知は、存在が自己を構成するところに、現存在 (Da-sein) あるいは意識・存在 (Bewußtsein) として成立する。そのような知を成立せしめる存在の自己構成の原理を明らかにすることが、ここでの課題である。ただし、存在は自己内に閉じたものであるから、存在と意識のあいだには断絶がある。すなわち、存在と意識のあいだには両者を結びつける原理が欠けている。したがって、ここでは、存在と意識のあいだの無原理性を成立せしめている原理を提示することが課題となる。(Vgl. 16. Vortrag; NW II, 217.)

この原理を見出すために、フィヒテは、まず、真理論において獲得された存在への洞察を取り上げる。そこではまさに、存在が洞察という意識にもたらされているからである。自己内に閉じた存在がそのような洞察にもたらされるという事態は、どのようにして生じたのであろうか。この洞察が形成される筋道を、フィヒテは、独自の観点から次のように捉える。「観念的自己構成が存在自身に基づくという絶対的洞察が成立すべきであるときには、そのような観念的自己構成が絶対的事実に定立されなければならない」(Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß die ideale Sichkonstruktion im Sein selber begründet sei, so muß eine solche ideale Sichkonstruktion absolut faktisch gesetzt werden.: 16. Vortrag; NW II, 218. vgl. auch NW II, 230) と。これは、フィヒテ自身による真理論の要約であると考えることができる。命題前半 (条件文) に記された絶対的洞察への要求に基づいて真理論は形成され、その結果、命題後半 (帰結文) に記された結論にいたった、ということである。

「存在の」観念的「自己構成」とは、我々の観念の形成を意味する。それゆえ、この命題の前半において当為 (Soll) の内容とされているのは、我々の観念が絶対者に基礎をもつものであるという洞察を手に入れることであ

る。すなわち、真理論の課題である。小論のはじめ(序)には、知のなかに絶対者を見出すことが真理論の課題であると書いたが、それは、ここに言われる洞察を手に入れることに他ならない。知のなかに絶対者を見出すとは、我々の有する観念の基礎に絶対者を見て取ることだからである。

命題の後半で、観念的自己構成が「事実に定立」されると言われるが、それが意味するのは、我々の観念が、根拠あるいは原理なしに定立されるということである。このような定立は「前提」(Voraussetzung)とも呼ばれる。我々の観念が前提という仕方では定立されることは、我々の観念の根拠である存在に我々の観念が届かないということであり、それは、存在は自己内に閉じたものであるという真理論の結論と同じ事態を指し示している。真理論の結論がこのように説明不可能な事実として存在を提示するものであったがゆえに、知識学がこの説明の不可能性を説明する現象論を真理論の後に置かなければならなかったということは、すでに見たとおりである。

フィヒテはこのように真理論の筋道を辿り直したうえで、上の命題の「当為」(Soll...)が真理論全体を導く原理であると言う⁽²⁾。なぜならば、第一に、この当為(およびそこに示されている課題)は、それがなければ真理論全体の議論がはじまらないという意味で、真理論全体の根拠となっているからである。また、第二に、当為自身は、それ以上何ものにも根拠づけられないものであり、「無からの創造」(16. Vortrag: NW II, 219)という性格をもつからである。真理論全体を、存在が意識へと現象する過程と見るならば(すなわち、自己内に閉じた存在が、自己内に閉じたものとして洞察にもたらされるといふ事態が生じる過程と見るならば)、その原理は、絶対的洞察への要求を無から生ぜしめた当為であるとフィヒテは言うのである。「この当為は、……構成に際して直接に事柄自身を生ぜしめる、存在の観念的自己構成そのものであると言つてよいだろう」(16. Vortrag: NW II, 220)と。このように

して、第十六講と第十七講では、当為を現象の原理と見る立場が叙述される。

6 現象の原理としての「おのずから」(第十八講―第二十講)

しかし、この当為を現象の最終原理とすることはできない。なぜなら、そうすると説明されないものが残るからである。当為は、「無からの創造」という仕方での存在の自己構成の原理となつていて、ということが言われた。それが意味するのは、存在が観念的に自己構成すべきであるという要求が、存在が観念的に自己を構成する際の原理である、ということである。しかし、そうであるとすれば、その原理は、存在にとつて外的なものであることになる。なぜなら、存在には自己を構成すべき場合とそうでない場合があることになるからである。当為は存在の内的原理としては妥当しない。

このような不都合の原因は、我々が存在の自己構成を意識(観念)の側から見ているということに求めることができるであろう。当為は、意識を生ぜしめるための原理として導入されたものであるために、存在の外、我々の意識の側にある原理にとどまらざるをえないのである。たしかに当為は、事実として根柢なしに見出される他はないう意識というものの由来を正しく示してはいるが、しかし、意識が存在に接する最後の点を示し得ていない。フィヒテが、当為を観念論的であるととして斥けるのは、そのためである(18. Vortrag, NW, II, 231f.)。観念論的原理としての当為の不十分さへの洞察をふまえ、第十八講から第二十講においては、存在の自己構成の実在論的原理が探求される。

存在の自己構成そのものを実在論的にとらえるためには、意識の立場に立つ「我々」あるいは我々の「自由」に

よって成立するもの、すなわち我々の側からの追構成 (Nachkonstruktion) によって成立するものを一切捨象することが必要である。しかも、その捨象は我々自身によってなされなければならない。「我々が『我々』と呼ぶところのもの、あるいは我々の自由、また……追構成から導出されるべきところのものは、ただ、まさに自らが追構成によって産出したものの捨象をおこなうことができるだけである。根源的理性を生み出すような構成をおこなうことはできない。とはいえ、捨象が完成するとただちに根源的理性があらわれるのであるが」(18. Vortrag: NW II, 233)。捨象の完成とともにあらわれる根源的理性こそ、ここで求められている実在論的原理である。それは、我々が手を加えることなくあらわれるという原理であるから、「おのずから」(Von sich) あるいは単純に (Von) とも呼ばれる。存在は「おのずから」自己を構成するという仕方で我々の意識にあらわれる、というのが実在論的な見方である。そして、そのような仕方で意識にあらわれたものが「光」であるとフイヒテは言う。

この立場においては、存在と意識の連続性が前面に出されることになる。意識の側から見ると存在は自己内に閉じたものであるように見えるが、その意識自身は存在の自己構成である、というふうに見えるのである。しかし、ここで再び、存在と意識との接点についての問いが生じる。第十六講―第十七講で問題にされた当為という原理が、意識の側にあつて存在にとどかないと言われたのと逆に、「おのずから」という原理は単に存在の側に置かれたもので我々の意識にとどかないのではないか、という疑問である。これに対してフイヒテは、我々の意識が存在について「おのずから」という原理を想定し得たということ自身が存在と意識との接触を示している、と考える。我々の意識に見出される光が存在の「おのずから」なる自己構成であるということは、たしかに単なる前提にすぎないということを確認つつ、フイヒテは次のように書いている。「この前提が可能であるというそれだけのこ

とが、この前提の真理性と正当性を証明している」(19. Vortrag; NW II, 243)と。もし光が存在の「おのずから」なる自己構成でないとすれば、我々はそのことを前提することができなかつたはずである、というのである。

7 現象の原理としての像(第二十一講—第二十五講)

以上、存在が「おのずから」意識へと現象する、という見方を叙述した。そしてそのなかで、その見方の真理性を証明しているのは、我々がそのような事態を前提し得るという事実そのものである、ということ述べた。しかし、この証明はまだ十分ではない。「前提」あるいは「事実」という言葉にあらわれているように、そこには原理の提示が欠けているからである。たしかに、「前提」あるいは「事実」に原理が欠けているのは、ある意味では当然である。さきにも述べたように、原理をもたないものを人は「前提」や「事実」と名づけるからである。しかし、無原理性を成立せしめている原理の提示を課題とする現象論は、そのような前提がいかなる原理に基づいて成立するのかを問わなければならない。第二十一講から第二十五講で展開される議論は、この問いをめぐるものである。

「すべての前提には、問題的当為 (problematisches Soll) が伴う」(21. Vortrag; NW II, 255)という原則の下に、フィヒテはここで再び当為を考察の手引きとする。あることを前提するとは、その前提内容を無条件に妥当するものとしてではなく、当為という話法において示される条件の下にあるものとして想定することである、というのがこの原則である。いま問われているのは、我々の意識に見出される光が存在の「おのずから」なる自己構成であるという前提の条件である。フィヒテは、存在のおのずからなる自己構成というもの(これは、短く「おのずから」

と言われる) が存在すべきであることが、その前提の条件であると言う。もし「おのずから」が存在すべきであるということが言えないならば、「おのずから」を想定することも不可能になるからである。この事態は、「おのずから」が存在すべきであるときには、光が『おのずから』であることが前提されなければならない(Soll ein Von sein, so muß vorausgesetzt werden, daß das Licht ein Von sei.)⁽³⁾と定式化できる。光が「おのずから」であるという前提は、「おのずから」が存在すべきであるという条件の下に成立している、ということである。

この定式にふくまれる当為は、第十五講―第十六講で現象の原理とされた当為と同じではない。そこでは、真理論の結論が「意識は存在に基づく」という前提の形で提示されていることが取り上げられ、その前提を成立せしめたのは、その事態への洞察を要求した当為であるということが述べられた。しかし、その当為は、意識の側から存在に発せられた要求を表現したものであるという理由で、観念論的と言われたのである。それに対して、ここでの当為は、もはや意識と存在という二項を媒介する原理ではなく、意識と存在を貫く統一である「おのずから」のあり方を示すものである。「おのずから」は前提という仕方*で*我々の意識にあらわれるが、その根拠は、「おのずから」の「存在すべきである」というあり方に存するということがここで示されているのである。ところで、意識と存在の統一は「知」に他ならないから、ここでの当為は、一般的に言えば、知のあり方を示すものである。知は、単に「存在する」のでもなく「存在しない」のでもなく、「存在すべきである」。そして、そのようなあり方をするがゆえに、我々の意識に光をとまってあらわれるのである。それでは、「存在すべきである」とはどういうあり方であろうか。

「存在すべきである」と言われる際の「べし(当為)」は、意識としての「我々」に関わるものである。意識の立

場に立つ我々には、存在と意識との統一である知が「存在しなければならぬ」、と言うことはできず、知が「存在すべきである」と言えるだけである、ということがそこには示されている。それは、「我々」が知の原理ではないということである。知は我々の外のなんらかの原理によって存在せしめられるべきである、ということである。とはいえ、知は我々にとって「存在すべきである」ものであって「存在しない」ものではないから、知と我々とに接点がないのではない。我々自身は原理ではない、という否定によって我々は知と接している、ということが出来る。フィヒテはこの否定を「積極的否定」(positive Negation: 21. Vortrag: NW II, 260)と呼ぶ。ところで、「我々」は知において意識構成あるいは「生成」(Genesis)を担う要素であるから、「我々」の積極的否定によって提示されるのは「非生成」(Nicht-Genesis)である。それゆえ、知の存在は、我々によって、知の非生成として定立される。

以上の考察から、「存在すべきである」は、知における次のような運動を表現していると言うことができる。すなわち、①知は我々において生成する。しかし、②我々は自己を知の原理としては否定する。そして、③我々は知を非生成(≡存在)として定立する、という運動である。⁽⁴⁾フィヒテの現象論は、知のこのような運動に現象の最終的原理を見ていると私は考える。現象は、自己内に閉じた存在が、それにもかかわらず意識にあらわれるという矛盾した外見をもつ。この外見上の矛盾を説明することが現象論の課題であったが、ここにおいて、その矛盾は、知の運動にふくまれる我々の自己否定から説明されるのである。

ここに示された知の運動をつづめて言えば、知は自らの非生成を指し示すような仕方⁽⁵⁾で生成する、ということである。「存在」と「意識」という言葉を用いるならば、知は存在を指し示す意識を形成する、と言える。「知はそれ

自身……自己を絶対的に二へと分裂せしめる。それは、一方が根源的なものであり、他方は根源的なものの追構成であるという二である」(24. Vortrag: NW II, 283) というのは、それを更に別の角度から表現したものであると考えられる。「根源的なもの」とは生成することのない存在であり、その「追構成」とは、存在を指し示す意識である。ただし、このような表現を觀念論的に理解すると、知識学を誤解することになるであろう。すなわち、ここで言われているのは、存在も意識と同様に我々の知によって構成されたものである、ということではない。むしろ、そこに示されているのは、存在は静止した死んだものではなく、生命をもって上に示したような知の運動を遂行している、ということである。たしかに、存在が「存在」として定立されるのは知の運動の一局面においてであるが、それをふくむ知の運動全体はそのまま存在の運動である。知がその運動において自己を否定しなければならないのは、それが知の担い手である我々を超えた存在の運動だからである。

このようなあり方をする知を一語で表現するために、フィヒテは「像」(Bild) という言葉を用いる。像は、一般的に言つて、二面性をもっている。第一に、実物ではなく単なる写しであるという面、第二に、しかし幻影ではなく本物の写しであるという面である。このような像のあり方と、存在を指し示しつつ現存在する知のあり方とのあいだに、フィヒテは対応を見て取るのである。最晩年にいたるまで、フィヒテは知を表現するのに「像」という語を用いている。厳密に言えば、知は単なる像ではなく、自らが像であることを知っている像である。つまり、自らは写し(追構成)であつて、本物(根源的なもの、存在)は隠されたままであるということを指し示すような像である。「像としての像」(Bild als Bild: 25. Vortrag: NW II, 286) である。それゆえ、次のように言われる。「絶対知とは、自己を像として定立しつつ像であること (ein Bilden, setzend sich als Bild) である」(25. Vortrag: NW II,

288, Copia) と。この命題は、さきに示した知の運動を正確に表現している。

フィヒテによれば、我々の知は、絶対者の像である。像としての知において、我々は、自らの知が絶対者に由来すること、しかし、絶対者から隔てられたものであることを知る。それは、我々を絶対者から切り離して虚無の上に漂う者であると考えられることも、また、絶対者そのものを捉え得る者であると考えられることも、ともに誤りであるということである。

略号

NW : J. G. Fichtes nachgelassene Werke I-III, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1834/35 = Berlin 1962

GA : J. G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Glowitzky, Stuttgart 1962f.

注

(1) フィヒテは一八〇四年に「知識学」の講義を三回おこなっている。以下小論において、一八〇四年の「知識学」という名のもとに問題にするのは、四月十六日から六月八日にかけておこなわれた第二回の講義である。

この講義については、その内容をフィヒテ自身が清書したものがあつたと考えられるが、それは現存しない。現在遺されているテキストは、①イマヌエル・ヘルマン・フィヒテ版全集 (NW II) に印刷されたものと、②ハレの図書館所蔵の「Copia」と題された写本の二種類である。両者は、ともにフィヒテ自身の清書に直接に基づくものであると考えられるが、①は「誤植と」その誤植に加えられたイマヌエル・ヘルマン・フィヒテの「訂正」(この「訂正」の際、フィヒテ自身の清書は参照されなかったようである) のために、②は、誤写のために、厳密に言えは、ともに清書の原形をそのまま伝えるものではない (Vgl. J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, PhB. Bd. 284, Hamburg 1975, S. IX-XXVIII : Einleitung von Reinhard Lauth)。

①および②のテキストは、両者を対照させることができるような形でアカデミー版の全集 (GA II/8) に収められている。小

論は、両方のテキストを参照しつつ考察をすすめているが、引用に際しては、便宜のために、原則としてイマヌエル・ヘルマン・フイヒテ版全集を用い、引用箇所も、その頁数で示すこととする。Copia を採用した場合には、それに対応する頁数のあとに Copia と記し、それを明らかにする。

(2) ここで問題にされている命題は、「……すべきであるときには、……でなければならぬ」(SolI... mib...) という形式をもっている。この命題自身が意味するのは、言うまでもなく、命題前半で言われていることが命題後半で言われていることに制約されているということである。しかし、フイヒテは、そのような「制約」被制約「関係の洞察自身を生ぜしめるのは命題前半の当然である」と見て、当為が原理である、と言うのである。

(3) これは、フイヒテのテキストからの引用ではない。テキストを参照しつつ筆者が構成したものである (Vgl. 21. Vortrag; NW II, 254f.)。

(4) 否定をふくんだこの知の運動を理解するために、第二十六講が参考になる。そこには、例えば、知の根底にある投影の作用について次のような文章が見出される。「投影は、自己自身の内直接に、投影としては、すなわち外的なものとしては「自己を」承認しつつ、そのようなものとしての自己を滅却する。そして、そうすることによってのみ、つまりこの滅却を通して、内的なもの、叙述内容を定立するのである」(NW II, 294)。投影は、自己を滅却することによって自己の存在を現前せしめるという仕方、投影である。