

大峯顯の「フィヒテ研究」と「宗教的言語」

——自己と絶対者の関係と言葉の問題——

岡田 勝明

*以下の考察は、「日本フィヒテ協会 シンポジウム」(2023年11月19日)における発表である。改めて論文形式に書きかえるということも検討したが、その課題はさらに問題の視点を絞り、その視圏のうちに大峯の研究を位置づけるという内容として、別の機会に行いたいと考えた。また当日の思いをそのまま伝えるためにも、あえて発表原稿のままに投稿した。

1929年誕生した大峯顯は、2018年、89歳にて天寿をまっとうした。2017年4月発行の『本当の言葉に救われる』(百華苑)を署名付き(しばしば本をいただいたが、出版社からの代送の場合は署名はなかった)でいただき、お礼の葉書を送ったが、それが最後の別れとなった。「本当の言葉」という表現にこめられたものが、先生のご遺言のように受け取っている。「フィヒテ研究」(哲学)と「名号」(宗教)と「俳句」(藝術)を一つにするものを、「本当の言葉」に見出した、という観点が本論の主題である。

1. フィヒテをめぐる西谷啓治と大峯顯

大峯のフィヒテ研究は、47歳に出版された『フィヒテ研究』(1976年)が、中心となる。おそらくついで発表されたフィヒテ関連の論文は、上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』(創文社、1982年)に掲載された「知的直観と神秘主義」(『永遠なるもの 歴史と自然の根柢』法蔵館、2003年、に掲載されたおりに、「知的直観の哲学とエックハルトの神秘主義」と改題されている)であろう。『永遠なるもの』の本の帯には「著者の宗教哲学論を集大成」とある。この著書の第二部が「絶対者と聖なるもの」と題されて、「絶対者の探究」(1994年)、「フィヒテにおける神と自己」(2002年)、「ケルケゴールとフィヒテにおける反省の問題」(1967年)、「知的直観の哲学とエックハルトの神秘主義」の4論文が、フィヒテ研究として集められている。

『フィヒテ研究』の大峯による「序」には、「西谷先生には著者が学生の時代から今日まで、沢山な質問を持っていったが、それらはいつも、著者の蒙を啓く洞察によって答えられたのであった。今度、出版をすすめて下さったのも先生であり、その上、細部にまでわたって貴重な御教示を仰いだ。」とある。

ところでおそらくあまり知られていないが、金子栄一訳『フィヒテ 知識学の叙述 (一八〇一年)』(創文社、1967年)は、大峯顯と新井昭広が金子栄一の草稿訳を完成させた(「訳文と原文とをもう一度照合するという仕事」)ものであった(直接筆者は、大峯から、「私が訳した」と聞いている)。

つまり西谷啓治のもとで研究をすすめていた学生時代から、大峯はフィヒテ研究に取り組んで

いたことになる(大峯のフィヒテ研究は「西谷先生に言われた」、と筆者はやはり大峯から直接聞いている)。

金子は1960年に亡くなっており、マックス・ウェーバーの研究書の出版があり、またヤスパースについても関心を持っていた、長く坐禅の修養もつんでいたようである。没後に編集され春秋社から出版された著書題名は『フィヒテ・ウェーバー・ヤスパース』(1961年)である。社会科学、実存哲学の研究と一つにフィヒテが研究されていたことになるが、そのフィヒテ研究の中心にあるテキストが、『知識学の叙述 (一八〇一)』であったようである。どのような関心と視野から、フィヒテ研究が位置づけられていたかは、没後に出版されたこの訳書に西谷啓治が書いた「序」に読み取ることができるであろう。

西谷はこの訳書の「序」においてまず、「フィヒテは、西洋哲学の全歴史のうちで、「自己」というものを最も深く掘り下げて究明した哲学者である。「自己」は、彼にとっては、哲学の根本原理そのものであった。」と述べている。また『知識学の叙述 (一八〇一)』において、「存在と知と自由とのいわば本質的に相即相入した展開が、「自己」の究明として遂行されている。」と指摘される。

金子にとって、(そもそもその指導にあたった西谷にとって)「根本的関心」は、「自己」という問題の究明であった。その関心が、禅へと向かわせている。禅の根本的立場は、「不立文字」であるから、「学的関心」は、「この根本的関心に専一であるために学問的関心をも裁断」されねばならない、とされる。しかし「学問的関心が生かされるには、その関心と根本的関心との結びつきもまた知の立場でなければならぬ。そういう根本知の立場を、金子君はフィヒテの哲学に見出したに相違ない。」と「序」には続けて書かれている。さらに「知」の根源への透察の自由も、自由の本質への自由な思惟も、「自己」自身の本質的な自己究明に属するのである。」と、「学的関心」の側から、「自己の問題という根本的関心」が見られている。「存在と知と自由の相即相入」が論じられた『知識学の叙述 (一八〇一)』の意義は、根本的関心と学的関心の接点として位置づけられる。

この文脈において、「自己」という「かなめ」の一点をあくまで掘り下げて行った彼の思惟は、殆んど空前絶後の業績である。」とフィヒテ哲学への、西谷の本質的注目点が語られる(筆者がフィヒテ研究に取り組んだのも、この西谷の指摘を読んだことによる)。

さらに「本書の立場が「対自存在」を中心に行っていること、然も「自由」との連関で「空性」や「無」が語られていることなどは、本書の思想が根本においてキェルケゴールやサルトルなどの思想とつながりをもつことを暗示している。」と『知識学の叙述 (一八〇一)』研究、ひいてはフィヒテ研究において論じられるべき、当時における「現代」への関連との諸問題が見通されている(この知識学が、著作名からも、基本的にはシェリングとの対決が意図されているという指摘も、西谷は行っている)。

おそらく大峯に対しても、西谷は同じような関心点を示していたであろう。まず根本において「自己の問題」がある。それを学的に探究できる「根本知」とはどういうものであるか、という究明。フィヒテにおいてはまず、シェリングとの関係が問われる。さらに「自由」と関連して「空」がどのように語られているか。おそらくそのことと関連して、「フィヒテの哲学の如きは、我々東洋の人間によって却ってその真価の発見され得るところもあるかと思う」と述べられていると思われる。

大峯のフィヒテ研究もおおむねこのような問題意識に立って、行なわれたはずである。金子の関心のあり方を語っている次の文章はまた、西谷、金子、大峯の共通の問題意識であったろう。「知の根源への透察の自由も、自由の本質への自由な思惟も、「自己」自身の本質的な自己究明に

属するのである。…この根本的関心は、現代という時代における思想上の諸問題を、宗教問題に基礎を置いて出来るだけ多面的且つ統一的に把握し解明するためであり、そのための「かなめ」の点を求めることであった。」

『フィヒテ研究』(日本フィヒテ協会編)の「創刊号」の「創刊のことば」において、大峯はやはり次のように述べている。「西洋哲学史における最高峰の一つであるドイツ観念論の豊穡な山水は、その源をフィヒテに発してシェリング、ヘーゲルに流れたのである。しかもフィヒテはまた、西洋哲学の全歴史の中で、「自己」という哲学の原理を最も深く掘り下げたDenkerである。フィヒテの思想に見られる、このような二重の意味での源泉の性格は、今日もなお、われわれの哲学的思惟の現在を養う不朽の力を秘めているにちがいない。」

大峯は『フィヒテ研究』の諸論文の一貫した主題を、「自我」(自己)と「絶対者」(「神」との関係)と述べている。大峯の研究の「かなめ」は、この主題の内であった。

2. 大峯の根本的関心とフィヒテ研究

まず『フィヒテ研究』を取り上げる。目次は、以下のごとくである。

「 序

第一章 フィヒテ哲学の理念

第二章 フィヒテにおける構想力の概念 イェナ期知識学に関する一考察

第三章 対決期のフィヒテとシェリング

第四章 絶対的反省の問題 一八〇一年の知識学に関する研究

第五章 真理と意識 一八〇四年の知識学に関する研究

第六章 ドイツ観念論における神秘主義と形而上学

第七章 フィヒテ哲学と現代 」

これを執筆順にすると、以下のようになる。

① 対決期のフィヒテとシェリング(1970年)

② 真理と意識(1971年)

<以上は→大阪大学の『紀要』掲載、ドイツへの留学が次の論文との間にあった。>

③ フィヒテ哲学の理念(1974年)

④ ドイツ観念論における神秘主義と形而上学(1975年)

<やはりこの2編も→大阪大学の『紀要』掲載、なお京都大学での講義がふまえられている>

⑤ フィヒテにおける構想力の概念(1975年)

<『哲学研究』(京都大学)掲載>

⑥ 絶対的反省の問題(出版に際して新たに書き加えられた)

⑦ フィヒテ哲学と現代(出版に際して新たに書き加えられた)

まず各章の内容を、執筆順に筆者なりに追ってみる。それをふまえて、執筆順と本にまとめられた目次の順とを比較することで、大峯のフィヒテ研究の概要と、その中心問題が見えてくるはずである。

- ① 対決期のフィヒテとシェリング(1970年)……フィヒテとシェリングのすれ違いに見られる問題は、「ドイツ観念論の形而上学にとっての根本の問題」、すなわち「絶対的な「自我性」がそれ自身の本質においては如何なるものであるかという問題」であり、「ドイツ観念論はこの自我性の地平のうちで成り立つ体系であったため、この地平そのものは決してその視野に入らなかった」のであるが、両者の対立が問題の底流となった「一八〇一年の知識学」において、「自我性」の原理が「さらにそれ自身の内奥へむかって解明せんとする姿勢を示した」ものと位置づけられる。

哲学の根本的立場である「自我」をどう理解するかについて、両者には決定的な行き違いがあった。フィヒテにおいては、すべては自我に対してのみある(Ich ist Alles)のに対して、シェリングにおいては、自己意識の生じる彼岸の領域から自我に到来したものが自我に他ならない(Alles ist Ich)。

そもそもフィヒテにおいて「自我(Ich)」とは、「自己内還帰の働き(Zurückkehren in sich)」そのものに他ならない。それは、「どこまでも客体化できない主体としてのわれわれ自身」で「在る(ist)」。しかもそうであるゆえに「われわれの見る働きが対象をかくし、われわれの眼そのものがわれわれの眼をさまたげている」と、フィヒテは述べている。すなわち問題の核心は、「主体的であること」の成立構造とその真理性である。その指摘は、「眼はいかにして眼を見ることができるのか」という問いに言いかえてもよい。

主体的働きそのものはいかにしても客観化され得ないにもかかわらず、いかにして見る(Sehen)ことができるのか、という根本問題がここに生じている。

「絶対者(das Absolute、原義は「他から切り離されたもの」、したがってそれ自身で在る自立したもの、すなわち、あらゆる制約から解放されて有るもの、と理解すれば「主体的自己性」と同義となる)」は、根源的に主体的な自己という有り方をしている。だから大峯は、「絶対者を知るということはフィヒテの場合、自己とは何かを知ることと別ではない」と述べられる。絶対者(絶対的主体性)の問題が自己(他と代替しえないということにおいて顕著である主体性)の問題と一つに連関するという問い方が、近世ドイツ哲学としてのフィヒテにおいて成立する。「自己自身の徹底的な究明という仕方でのみ絶対者が問題になる」ところに、大峯のフィヒテ研究の関心の焦点がある、と言える。

しかもその問題は、「眼が眼を見るとはどのようなことであるか」という根本的な「知」の問題と、「自己と絶対者」の問題とが一つであるところに、どこまでも「哲学研究」であることが貫かれる。

- ② 真理と意識(1971年)……この章において、1804年の知識学が究尽される。自己自身の内に閉じた統一である「知」が、「自己自身を遂行し、構成する」こと、そのことが、「生成的(genetisch)」と言われ、この生成の相において捉えられた知が「明証性(Evidenz)」とされる。その知の生成が、「絶対者から生成したものとして把握する見地」、「知それ自身はどこから来たか」を把握する立場、すなわち「一七九四年に基礎をおかれていた思想の徹底」として「(知が)

「絶対者の本質」のうちに根拠づけられるところに、一八〇四年の新しい立場がある、と大峯は捉える。

そもそも意識の立場においては、「意識そのものの生成は不明である」。表象という働きは、表象の背後に何時も隠れることによって表象が可能になっている。それゆえ、知(表象する意識)が、いかなることによってその不明が明へと転換されうるのかが、知の根本問題となる。ただしその課題は、「絶対者を客体的に知る絶対知」の立場に立つことではなく、あくまで知が知自身を見ること(「知の知」)として果たされねば、フィヒテの「自我」の立場は喪失される。何処までもフィヒテは、「絶対者は絶対者である」と強調する、すなわち絶対的超越であるから、絶対者は一切の知を絶対的に超えている。したがって知が絶対者を根拠とすること、絶対者に絶対的に貫かれることは、いかなることかが、フィヒテに即して明らかにされねばならない。

フィヒテは、意識を根拠づけるものとしてそれ自身は意識の対象にならないが、しかし意識においてあって意識を根拠づけるものである存在(Ist=意識であり、意識がある)を、「純粋なたんなる存在(das reine bloße Sein)」とよび、それを「生命(Leben)」のことであるとして、「esse in actu」と説明している。「知る」という働きが「知」の中心を貫いて「知」を成り立たせている。しかし知るという「働き自身」は知の対象にならない、それゆえに知の根拠となっている「存在」である「知」のあり方が、突き止められねばならない。それは、知の働きそれ自身として知の根拠となっている、存在に対する知ではなく知そのものの存在性である「純粋な存在(どこまでも知それ自身の働きであるという知の純粋性の存在性)」と言えよう。知の存在性とは、働きそれ自身であるような存在(生る)のことである。生の存在が主体的知である有り方について、大峯は次のように述べている。「対自の可能性をなすものは、自己の内にあるという自我のあり方にほかならない。…自我は対自性であるが、その対自性自身はもはや何ものにも対さない…自己自身にも対さない…それゆえ対自性の本質に実は非対自性がひそんでいて、それが対自性そのことを可能にしている。…われわれの自我は、その最後のあり方においては、…自己自身になり切り、自己の内に没頭し、自己自身を生きているごとき自我である。」そのような自己の内なるいわば「自内証」、すなわち「非対象性(対象にはならないという「否定性(非)」)において非対象性の当体を生きる」というどこまでも内的にのみ遂行される、「光(存在から受けた光)を生きる生(その光を内容とした知)」が、知である自我の本質と見られるようになるのである。

大峯は続いて、「そういう真の自我(絶対者)」と述べる。すなわち、「真の自我」を「絶対者」と括弧して注している。知を「絶対者の現象」と見るということは、知を絶対者の「表現」つまり「映像(Bild)」とすることだが、現象の本質が「絶対者」の現象であることで絶対的である、という見方になるとしても、その「絶対者」の意味は、どういうことであるか、ということがここではなお不分明な点を残す。

対自性の貫徹が、非対自性によって可能になり、そのことが明らかになるのは、対自性が自己を否定することでその裏面にある非対自性へと開かれることによってなされる、と大峯は述べている。しかし、ということつまり、やはり対自性が対自性を自己否定するという、たんに対自性の働きの内の事柄にのみ見られうる可能性を残すことにならないか。「転換」の意義に、なお問われるべき問題を残す。対自性の脱却が、どこまでも対自性の働きでありながら、そのことで真の対自性が開かれる、という対自性の自己性の貫徹の真理性は、いかにして考えられるのか、ということがさらに問われねばならないであろう。

- ③ フィヒテ哲学の理念(1974年)……ドイツ留学から帰国し、おそらくその研究成果をまとめるという観点から書かれた論文であろうと推測される。知識学の根源的本質を明確にまとめた内容になっている。それゆえ全体を見渡した序論としての意義を持ち、第一章に置かれたのであろう。

1801年の知識学から1804年の知識学への展開に、知識学の本質を見ていた大峯は、留学前に立っていた理解をさらに深めた。対自性の自己否定という「転換」が、「反省形式そのものの自己理解の次元へ転回すること」と言われるところにそれが見られる。「転換」はたんに同じ次元に立って「視方を換える」という意味に留まる面があるが、「転回」は「次元の回転」の意味となる。立場そのものがひっくり返り、回ってきて立つところは、質を異にする新次元となる。

「真理を知る」ということは、「知が根源的に自らを知る」ことである、それゆえ「反省形式というものを通さずして絶対者へ行く道はない」が、そのさいの「反省」とは、「自覚」の事柄である。その自覚の内容は、知はどこまでも「形式」でしかないということである。知はどこまでも「反省形式」であるという「形式のみ」という「空無」性の自覚において、「認識作用」が「われわれの見る作用(Sehen)それ自身がつねにわれわれから対象を隠し、われわれの眼それ自身がわれわれの眼をささげるといことによってかえって「認識」を妨げるとい問題が、認識そのものの自己変容によって解決される。「見ない」という否定性のあり方が(見ないことによって見ることができる、という「無」によって「見」が可能)、「主体的見」の「虚無性」が同時に「真理性」と背中合わせに成ることを可能とする。したがって「不見」が、「見」の深い意味を有することになる。

しかし「自己の主体性は、自己の意識が他の何ものによっても、絶対者によってすら代行されえない」ゆえに、知が知である根拠、すなわち形式が形成される働きは、どこまでも絶対的に知にある。ドイツ語で、「～を知る(wissen zu)」が「可能」を意味し、「知」が「知事」という使い方がされるように、「知」は支配する力を意味する。しかしその力は、形式の形成、あるいは意識の生起において働く、というのがフィヒテの至った知識学の到達点である。

内容自身は知を超越しているが、それが現われるのは知の形式を通してでしかない。ここで「自己」とは、絶対者の現象という有り方を主体的に遂行する形を成す、すなわち「自己形成」のこととなる。しかも内容も「生」、形成も主体的な「生」を本質とする。「生」という有り方において、形式は内容との接線と一つになる。すなわち相分かれることにおいて、逢い合う。この両者の接線関係をフィヒテは、「sich durchdringen(自己挿入・自己通徹、つまり「即」)」というドイツ語で表現しているが、しかしなおこの独自の、絶対者と知の相即相入を明らかにするには、絶対者そのものの究明が必要になる。

- ④ ドイツ観念論における神秘主義と形而上学(1975年)……フィヒテとシェリングとの絶対者理解の相違をふまえて、しかし「絶対者が知ではなく、総じてその放棄を意味する無知(非知)の対象でのみあるという根本点」においては両者は一致する、と述べられる。しかし、シェリングにおいて、「絶対的主体」とは、「非対象的なものが非対象的なものとして対象化される」もの、つまり「非知」という仕方を知る、ということにおいて、客体化されないものが見られているが、それは「超自己」とされる。その考え方に対してフィヒテにおいては、自我(知)と絶対者との関係は、「主体とその根柢との主体的な関係」と指摘される。

何度もの繰り返しになるが、「客体化の根源としての自我それ自身は決して客体とならな

い」、言い換えれば「見るという作用は眼そのものではない」、とフィヒテは語る。「見る」という主体的働きが見られれば(すなわち客体化されれば)、すでに「見るという働き」は「見ること」からこぼれおちる。「見」は「不見」によって「見」たり得ているのである。しかし「見る眼」は絶対者の内にある、とフィヒテは述べる。大峯は、「絶対者とは何か。それはかかる眼の作用を可能にする根源としての光(Licht)である」、と結論を述べる。ここで「光」とは、「主体そのものの根源をさす神秘主義の言語である」と、エックハルトを見ながら大峯は指摘する。眼は光そのものを見ることはできないが、「眼はむしろ光を生・き・る」のである。ここに、「知」という「形」において「自己」を「生きる」とは、いかなる思想、いかなる主体の構造から言われうるのかがかき止められている。

「フィヒテの体系の頂点は、創造と啓示の神や自己限定としての神を超えて、自己自身の内に隠れた神にわれわれの自由の根源をつきとめることであった。それは主体性から自然や歴史にむかったドイツ観念論の思惟の主流からはなれて、ひとり主体それ自身の深みへと徹底的に旋回した思想である。」と、この章の最後に大峯は述べているが、著作『フィヒテ研究』第六章は実質的なフィヒテ研究の最後の章であり、この言葉は大峯によるフィヒテ哲学についての根本的理解を吐露するものとなっている。

- ⑤ フィヒテにおける構想力の概念(1975年)……以上のような研究経過の中で、改めて究明されるべき残された問題は、絶対者と知との関係を把握する力としての構想力(絶対者のビルトであるそのビルトを形成する内的な力)であったであろう。しかもイエナ期の最初から、知識学は構想力の問題領域の中で動いていたのである。

大峯は、本来であれば初期フィヒテの主著とされるべき『新しい方法による知識学』を取り上げる。まず主客の融合ではないフィヒテ独自の知の働きの特性が、区別と統一を同時に可能にする「として(als)の定立」として明らかにされる。「アルス」に見てとられる知の二重構造は、内に閉じた自我が外なる非我といかに内において出会うかという問題、言い換えれば内において内外の世界がいかに開かれるのかという理論的自我と実践的自我との総合の問題にこたえ得る原理である。「衝動」についての考察に見られるように、無限定立と、その定立が障害を受けて限定されるという二重性が、「自我の自我自身との交互作用」と見られるのである。

この交互作用についての大峯の説明で注目すべきは、フィヒテの「眼(Auge)」の立場を特に重視している点である(大峯は筆者に、アウゲの立場が、フィヒテについて大峯がもっとも注目しているがごとく語ったことがある)。フィヒテは実践的自我の純粋な動性(Agilität)を「川の流れ」にたとえている。働きそのものともいえる「この実在的活動の表象は川の流れ去ることであり、それがわれわれの眼の中へ映される。このこと——この場合われわれの眼がなすこと——この流動を見ることが観念的活動である」(フィヒテ)を引いて、「自我の知性が見るところのものは静止せる形相ではなく自我の活動そのものである。…観念的活動が鏡でなく眼の比喩で云われているのはそのためである。…自我はたんなる鏡でなく、自己自身を映す鏡としての眼である。見るものと見られるものとは同じ自我である。自我の知的能力はそのものが能動的であるがゆえに、それによって絶対自由が目撃されるのである。」と大峯は述べる。「眼は眼を見ない」という「無い(否定性)」も、能動的な「無」の働きである、「無い」という「不見」の働きであるが、裏返して観ればそれは自己が自己を生・き・る自覚的生の働きである。そのことによって、

「見」が可能になっているのである。

「鏡としての眼(見る眼)」は、芭蕉の「見とめる」に通じるであろう。この点は後述する。とまれ構想力は、観念を感性化して感性的力に変えるものであるなら、それはいわゆる藝術活動を可能にする力の根源となる。

「働くものを見る」ことを可能にする力が「構想力」であり、「自我が自己自身に対して非対象的に現前する」ことを可能にする根底的能力である。その理論は、自己と絶対者との関係を解明する決定的な要素となる。「われわれの存在の深みがわれわれの意識を超えたものでありながら、しかもわれわれの真の本質、われわれ自身としてわれわれに属していることを、フィヒテは構想力の理論によって説いた」と大峯はこの論文の最後に語っている。

- ⑥ 絶対的反省の問題……論文「絶対的反省」において、表象によるニヒリズムの問題が取り上げられ、知の本質が再論される。知の自己把握が知の限界の自覚であることによって、「絶対者」は「知の非存在」として、言いかえれば「非存在」という知の「形式」によって現前することになる。それは知の自己否定という仕方であつて、真理に立った知の成立を告げる知の自己肯定が自己否定として成立するという、知の弁証法的自覚的「知の知」の立場である。弁証法と言っても、より外へ開けるのではなく、より深く自己の内へ入る働きである。「知が知自身を知るとは、知が或るものを知るように自己自身について知るのではない。そういう知り方の方向が転ぜられることが、知の知の出来事なのである。」と、大峯は言い当てている。

この自覚によって、「知るとは働くことではなく、活動が自己否定的にそれ自身を徹底すること」、すなわち「自己通徹(Sich-Sehen)」こそが「知の形式」となる。この自己通徹としてのフィヒテの「反省」は、自己直観であることにおいて、「自己である(知)、また、自己がある(存在)」という「存在」としての「知」という特性を本質とする。また、何ものに対しても客観とならない、という自己通徹の否定性(純粋に形式であること、知の「Leerheit(空性)」)が、知と存在との相即を支えている。このような知をフィヒテは「知的直観」とよび、また「自身の内で透明な、不動の、完結した眼」と言っている。

「知の非存在」である「絶対者」は、この自己通徹という知の純粋形式において見られるならば、「知が自己自身の上を通過して自己を超えた次元」のものであると同時に、知は絶対的形式性(空性)であることにおいて光源そのものの「光」を生きる。「知(自己)」は、絶対的自由(知の働き)と絶対的存在(絶対者)の間を揺動することなしには、いずれか一方に陥ってフィヒテが一人歩んだ自己性ではなくなる。揺動性において、観念性と実在性とが同時に克服されるのであるから。「知の非存在」とは、構想力による「揺動性」によってのみ構想されたものと言えるのではないか、というのが筆者の見解である。

1801年の知識学が、知の自己否定によって出会われる絶対者を、なお知の側からとらえられていたのに対して、1804年の知識学では、知の光源を知から絶対者へ移すという転回がなされる。知が真理を捉えるのではなく、真理のほう我々を捉えるという転回である。しかしその転回は、「この二元論的緊張それ自身として深まることによって、その根柢に合一点を見出すという仕方であり、そこに「分裂即合一というフィヒテの根本方法」がある。そのように述べて大峯は、「そこには知から神への脱出があるのでなく、神へゆくことが同時に根源的な自己自身へ還って来る事であるような道が探られている。」と本書の結論をこのように述べる。

- ⑦ フィヒテ哲学と現代……現代において困難な課題を大峯は、「われわれがわれわれ自身に対して真に蘇ること」であると述べる。その課題に立ち向かうには、「自己の主體的究明」と「学としての普遍的認識」とが一つに果たされる道が求められる。じつはそもそも「自己意識」の成立構造の内に、学的究明と自己究明とが一つになる事態が潜んでいる。意識において真の自己に逢う道（「知」の成立と同時に「自己」の生成が見られる道）を、フィヒテに究明することは、「現代における哲学の可能性」をさぐることになる、と大峯は考えていると言ってよいであろう。

3. 詩的言語から宗教的言語へ

以上『フィヒテ研究』を、執筆順に追ってきたが、単行本としての構成はフィヒテの知識学の展開順に構成され、一冊の著作として体裁が整えられた。執筆順に見ることで、大峯の問題関心とそれにそったフィヒテ考察の展開を追うことができる。すなわち、1801年から1804年の知識学への転回が、考察の焦点としていつも見られている。知の自己否定の立場から、光を生きる立場への、いっそう自己否定の立場をその底へと深めた展開にして転回である。見が「不見」、より事態に即せば「非見」、によって可能となっている謎の解明は、自我が自己内還帰を本質とすることのあり方が究明されることで果たされる。しかしなお根本的な問題が残る。それは、光である知そのものの根拠が、知を絶対的に超越する絶対者であることが明らかにされたが、そもそもなぜ光が知を貫徹するのか、という「事柄にして事態(Sachlichkeit)」の解明である。＜以下の考察においては、フィヒテの言語観と宗教論をも論じなければならないが、その問題は他の機会に譲り、ここでは大峯の研究に絞らざるを得ない。＞

この課題を大峯は、「名号という言葉」の解明において果たした。そのことで「三束の草鞋(哲学と宗教と藝術)」を一つに語りうる立場を自己のものとした、と考えられる。端的に言えば、言語には、実用的言語、概念としての言語、さらに詩的言語の次元があるが、さらに「宗教的言語」というあり方があるという、閃きに似た、しかしたしかな思索と実践による言語観の深まりという大峯に独自の達成がなされたのである。

さきにフィヒテの自我の動性と芭蕉の「みとめる」についてふれたが、大峯あきら(俳号として「あきら」が用いられる)『命ひとつ よく生きるヒント』(小学館 101 新書、2013年8月)において、「飛花落葉の散り乱るも、その中にして見とめ聞きとめざればおさまることなし」という「あかさうし」の芭蕉の言葉について、大峯は次のように述べる。「言葉だけは動いているものを止めないで止めることができるのです。」(93頁)「詩人の言葉だけが、過ぎゆくものを過ぎゆくままに止めることができる理由は、どうしてでしょうか。それは、詩だけが人間の「いさおし」ではない行為だからです。…「いさおし」の働きではない詩だけが、変ってゆくものを永遠化するという不思議な働きをします。」(97頁)また「存在からの召喚に対する人間の応答が詩の本質だということは、ヘルダーリンも芭蕉も言っています。」(105頁)とも指摘している。

人間の行いを「いさおし」から解放して生れて来る「純粋な言葉」は、「無限なものから反射されて生れてくるのです。人間の心が何らかの仕方で無限なものとの交渉した無心の場所において初めて、詩と呼ばれる純粋な言葉が生れてくるわけです。」(53頁)だから「言葉にはいろいろな次元が

あり、その最も深いところでは人間以上の超越的な次元に通じているのです。そこに言葉というものの深い神秘があると思います。」(117頁)ということになる。ここで、絶対者の光の反射という知のあり方は、おもに詩的言語として見られている(「絶対的反省」が「無心」と言われうるにはなお説明を要するが、やはりここでは先に進まざるを得ない)。

そのような詩的言語の次元のさらにその底に、「宗教的言語」が見られる(大峯が筆者に、「今までは詩的言語こそが言語と考えていたが、なおもう一つの次元がある」、という趣旨の言葉を、瞬間表情を変えて語ったことがある)。それは、「名号」という「宗教的言語」の次元である。以下、論述を手短に行う。

「名号」とは「阿弥陀仏」という「名」を「号する(心の声を発する)」こと、すなわち「南無阿弥陀仏」と「称名」することである。名号について大峯は次のように語る。「名号としての言葉は、如来が衆生に何かを語るのではなく、如来それ自身を衆生に向かって語ること、自分自身を名乗ることです。如来が自分を名乗るとは如来が衆生の名を呼ぶことでもあります。ここに、言葉を超越した形なき如来が、衆生に呼びかける言葉となって、衆生に現れ、衆生を救うという出来事を見ることができると思います。」(129頁)

「南無阿弥陀仏」と「阿弥陀」という「名」を衆生が「号する」することは、衆生の呼びかけ以前に、名号するところが起るところにすでに根源的にまず阿弥陀の側からの呼びかけがある。名号が阿弥陀の側から起こっているゆえに、名号が救いの働きをなするのである。そのことを大峯は、阿弥陀が自ら名乗り出て来る事と言っている。言いかえれば、「名号」とは阿弥陀が「名号という言葉」になるという出来事なのである。

阿弥陀の四十八の誓願のうち第十八願(「たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信楽(しんぎょう)してわが国に生れんと欲(おも)ひて、乃至十念せん。もし生まれざれば、正覚を取らじ」)が、「本願」とされる。しかしこの本願の成立は、第十七願(「たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟(ししゃ)して、我が名を称せずば、正覚を取らじ」)において初めてはたされうる(曾我量深によってまずこのことは示唆されている)。第十七願を本願の基源とし、名号を根源語とする、言葉の世界の発見に、大峯の真骨頂があるであろう。第十七願とは、阿弥陀が言葉になる(言葉と阿弥陀は対峙するのではなく、言葉と対峙する阿弥陀が、言葉と成るのである)という出来事である。大峯は次のように語る。

「この第十七願は、自分が阿弥陀仏になったときに、宇宙に満ち満ちている無数の仏たちによって、南無阿弥陀仏という自分の名が称揚され、称えられることがなかったとしたら自分は阿弥陀仏にならないという願です。これは、何を言おうとしているのでしょうか。十方の諸仏たちによって等しく称えられる名前、すなわち真実の言葉に自分がなれなかったら、自分は阿弥陀になるまいと誓っているのです。十方諸仏が等しく称える名とは真実の言葉という意味です。つまり、自分が真の言葉になることが自分の正覚の根本条件だということです。／これは、言葉というものが生れる真の根源は、人間ではなく仏のほうにあるという深い真理を述べたものです。名号とは、人間が勝手に作り出した名ではなく、言葉になった仏のことなのです。／それではなぜ、仏は自分が言葉以外の何かにならずに言葉になられたのでしょうか。それは、人間は一瞬たりとも言葉の外に出られない存在だからです。…自分が真実の言葉となって衆生に喚びかけたら、衆生はそれを知り、自分の召喚に応え、迷いの世界から脱出できるに違いないということに気づかれたのです。」(135頁)「言葉の根源が同時に根源的な言葉であるところに、南無阿弥陀仏の名号の不思議

がある」(132頁)のである。

人間が超越の次元に通じる道は、言葉にしかない。言葉の中でその道に通じる詩的言語は、さらに、なぜその言葉が人間に届くのかという根拠を、言葉自身の内に見出すことになる。それが、言葉になった阿弥陀仏という「宗教的言語」の次元である。どこまでも言葉という、普遍的にして個々人の自己の世界を貫徹するものにおいて、超越的次元に通じるとき、自己を表現することが表現されること、自己の言葉が言葉の自己表現となる転回が生じる。人間に閉じられた言葉が、その自己内性の徹底した底において、内外の開けに転じる。そこで号される本当の言葉において、自己が本当に自己と出会う。

「言葉の根源が同時に根源的な言葉である」は、「知の根源であるどこまでも知を超えた絶対者の光が、知の自己通徹の底となる根源的な知である」という不思議が生起するのは、「光」が「言葉の光」となったからである。そのことによって光が言葉に届くのである。言葉が根源語になるところで、自己が自己となる。大峯において、「自己・知・絶対者」の問題は、根源語的な言葉、すなわち「本当の言葉」に収束する。

くなお自己の問題を学的探究として果たす主題は、「根本知」の問題であり、その成立に関して「知」の「空無」という事柄が関わる。この点において日本的・東洋的伝統を通じた理解が問題次元を大きく深め得る、という見通しがありうる。>

大峯と池田晶子との対談『君自身に還れ 知と信を巡る対話』(本願寺出版社 2007年)において、池田は「人がほんとうに自分が生きるか死ぬかのクライシスになったときに求めるのは、お金でもモノでもなくて、ほんとうの言葉でしょう。言葉がなければ人は生きられない。」(43頁)という発言に対して、「人々が、言葉は動いて移ろうって考えているのはまったく逆であって、真実の事柄を語っている言葉のほうが、石のように動かないんです。」(45頁)と応えている。

『本当の言葉に救われる』において、大峯は「花咲けば命一つといふことを」という自句について、次のように語っている。「命ひとつ」とは、どんなに多くの個体の命があっても、それらはみな同じ一つの命、「無量寿如来」という大なる命の中に咲いているのだ、自分が生きているということは、この同じ一つの命によって貫かれているという不思議をいうのだ。そんな思いを句にしたのです。」(216頁)

大峯の「命ひとつ」は、三束の草鞋が一つになった「ほんとうの言葉」の次元に掬い(救い)取られたことを、花が咲いた感慨にこめて「といふことを」の「を」に響かせている。その余韻を受けて、フィヒテ研究は、さらに現代という時代をふまえて、フィヒテ研究者一人一人の自己の問題として、どのように問い深めるかという思いの前に、大峯を通して立つことになるであろう。

くなお西谷の弟子である辻村公一に『ドイツ観念論断想 I』(創文社、1993年)がある。そこで辻村は、フィヒテの「絶対我」「絶対知」「絶対者・神」へ展開してゆく動性を、「知識学」がまさに「知識学」として成立してをりながらも、まさしくその故に「知識学」の内では思惟され得なかつた根源的現の問題」として論じようとした。試論にしてしかも途中で挫折した論述であるが、西谷、大峯と無関係に論じられたものでなく、彼らの論考に辻村独自の問題意識を投げようとしたものとして興味深い研究である。しかしやはりここで取り上げることができないが、この点の指摘だけはしておきたい。>