

グノーシス思想とロマン派の思想家たち

能 木 敬 次

序

グノーシス思想の広汎な時代的・地理的な広がりやグノーシス思想に属する多くの分派の思想的特質については、近年、徐々に解明されつつある。しかし、グノーシス思想を規定する基底的条件－「反宇宙論的二元論」、「人間の内部に〔神的火花〕・〔本来的自己〕が存在するという確信」、「人間の自己の本質を認識させる救済啓示者の存在」、「宇宙論的終末論」－を個別に見てみると、一言でいえばいつの時代、どの地域の文化的事象にも見られる特色でもある¹⁾。多くの宗教現象の中で第一に掲げた条件は、「現世否定」及び「独自の創世神話の存在」の要件と密接な関連を示している。また、グノーシス思想の条件から「秘儀の存在」の要件を完全に除外するのは難しいであろう。さらに、第三の条件を単純に「メシア待望論」と理解すれば仏教やヒンズー教以外の諸宗派の多くはその要件を満たすのではなからうか。それゆえ、一つの思想がそれがユーラシア世界である限りにおいて明らかにグノーシスの影響を受けているか否かを判定するのは困難な作業である。事実、その作業は多くの込み入った迷路や袋小路が待ち受けている。グノーシス思想とヘルメス思想や錬金術の思想的遺産との（中世の場合、多くは錬金術がグノーシスの恩恵を受けているであろうが、）区別や古代ユダヤ思想との区別・影響関係の問題がある。そういった比較思想の問題をヨーロッパの思想の範囲内に限定しても同じことが言えるだろう。ヨーロッパの場合、時代的な問題・政治的な問題が加わる。ヨーロッパにおいては、マニ教が中国の一部地域を除いてほぼ消滅した8世紀以降、グノーシスの末裔とみられるボゴ

ミール派がバルカン地方を中心に流布した。12世紀、イスラム教勢力がボゴミールをほぼ一掃した後でも、南仏ではボゴミール派の司祭によってグノーシス思想を移植されたカタリ派が数十万といわれる勢力をもってローマのカトリック教会と真っ向から対立していた。カタリ派撲滅戦争によってもカタリ派が死滅したわけではない。それはすぐさま地下に沈潜し、中世・近世の四・五百年に亘る間、細々とではあるが、ヘルメス思想や「カバラ」、錬金術思想、土着の魔術などと混淆しながら近代に至るまでその命脈を保ってきた。

本論文における課題はグノーシス思想とドイツ観念論の思想家、及びドイツ・ロマン派に属する思想家たちの思想との関連についての考察であるが、このテーマは読者にいささか突飛な印象を与えるかもしれない。二つの思想はまず、時代的な懸隔が大きすぎる。それゆえ、当然のように思想家個人の直接的な影響関係はない。結果、双方の思想を比較・検討する場合、純粋な類似性から考察の突破口を開かなければならない。こういったことからこの種の試みは過去いささか大胆かつ無謀なものとなってしまった感がある。過去、幾たびか成されているこのような試みの中で、『キリスト教グノーシス』（“Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie”, von F.C. Baur 1835）以外は私にはまだまだ解明の楔を十分な形で打ち込めたものはないように思われてならない。しかも上記の論考はヘーゲル哲学の全盛期、シェリング存命中に書かれたものである。今、「ナグ・ハマディ文書」が丁寧日本語に翻訳された機会をとらえ、再度、ドイツ神秘主義の伝統からその関連の糸を解きほぐす必要性和価値はあるだろう。その為にもまず、本論はドイツ観念論の思考様式の特異性についてもう一度整理する。それはドイツ観念論とグノーシス思想との類縁性を明確にするための準備作業である。その後に両思想を繋げる謂わば結節点となる三つの概念、「絶対知」、「三位一体説」、「弁証法」の論究へと進もうと思う。その都合上、本論文の構成はⅠ、「ドイツ観念論の道程」、Ⅱ、「グノーシス思想とドイツ観念論」の二部構成となる。しかし、読者諸氏においてはドイツ観念論を熟知している向き

もあろうかと思われる。そのような場合、直接、第二部から読み進めるのが賢明かと思われる。ただし、第一部の最終部「ヘーゲルの思想」、および第6章「絶対概念」においては、所謂、グノーシス思想とドイツ観念論との橋渡しとなるべく論が展開されているので、その点は宜しく参照されたい。

第I部 「ドイツ観念論の道程」

1. イギリス経験論

イギリス経験論の旗手バークリー（1685-1753）やD. ヒューム（1711-76）は、観念の根拠とその生成のメカニズムを「単なる感覚の束」、及び「感覚の偶発的な連鎖の習慣的集積」²⁾とした。聖職者でもあったバークリーは、外界は経験によって知覚することはできるが、物自体の認識は不可能であるとした。彼は、全ての実在は否定され、唯一、神のみが人間の経験を可能とする実在だと主張する。ヒュームはバークリーほど極端な主観主義に陥りはしなかったものの確かな感覚で体験したものだけを認め、その他の可能性をすべて未解決のままにしておいた。彼はまた魂の不死や神の存在の証明を否定した。こういったイギリス経験論の極端なまでの主観主義・「感覚主義」は、図らずも思考行為そのもの・哲学的営為の否定に繋がり、究極的には哲学をして自らの存在の根拠を否定せしめるというジレンマに陥ってしまった。外界世界との接触による経験のみを唯一の認識手段とすると、物質的な実体のみならず、認識の受け取り手である精神の存在も不確かなものとなるからである。こういった経験論を推し進めてゆくと、精神が物質界の情報を受け取るには、ただ感覚的経験のみによらねばならず、結果、人類は義務・審美観・博愛といった近代ヨーロッパ精神において遍く認められ、また認められるべき普遍的真理を示すことが出来なくなる。それは結局、ラ・メトリ（1709-51）の『人間機械論』にみられるように極端に単純な唯物論に陥る危険性を孕む。そこでは人間精神の在り処である魂は、単なる「脳髄の物質的部分」³⁾に過ぎない。

2. カントの思想

J. カント (1724-1804) はこのような経験論のもたらした危機から人間精神の独立性を救った。その手段は端的に言って二つ。ひとつは「物自体 (Ding-an-sich) は不可知である」としたこと、いまひとつは、「現象世界における主観判断の客観的といえるほどの確実性」の証明である。カントはこの所謂「論理展開上の武器」をもって彼の言うところのプラトン・アリストテレス以来の哲学史上に「コペルニクス的転換」を図った。つまり J. ロックによって「ア・プリオリ」(先見的) に明証的とされた時と空間の概念の土台の上で、實在論にはいっさい手をつけないという枷を自らの手にはめることによって、いま一度、主観を事物認識の主動機関としてその可能性を飛躍的に押し進め、イギリス経験論の難題を手際良く処理し、その危機をすり抜けたのである。このようにしてドイツ観念論が創始されたわけであるが、それは皮肉なことにイギリス経験論が推し進めた「ア・ポストオリ」(後天的) な「主観」、つまり「感覚」ではなく、「ア・プリオリ」な確実性を背景とした「主観」に世界認識の主役の座を用意することとなる。世界認識の基礎を経験に置いたイギリス観念論と「ア・プリオリ」な實在性を前提とする「時・空間」のカテゴリーを土台とした「絶対的に」明証的なカントの批判哲学、双方の「主観」の観点の間には大きな隔たりがあるように思われるが、それでも両者は自我・意識と同義の主体的 *Perspektiv* (観点) なのである。

3. フィヒテの思想

その後、カント哲学はキリスト教神秘思想家 X. v. バアダー (1765-1841) によってその「非実践性」・「非現実性」を突いた反論を受けながらも、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルなどの後裔によって継承され、その観念性を飛躍的に発展させる。J. G. フィヒテ (1762-1814) はカント哲学を継承し、自我の能力・働きの拡大に努力するが、「事物不可知説」には同調しない。フィヒテによれば、「事物自体は不可知である」とする認識上の制限によって、認識する「私」(理論的自我) と実践する「私」(実践的自我) との間に分裂

が生じた。それゆえ、『実践理性批判』及び『判断力批判』は論理的に徹底さを欠いていた。バアダーもカント哲学を批判するにあたって同様のことを指摘している⁴⁾。そういった実践への要請の強い感覚をフィヒテはどこから得たのだろうか。やはりフランス革命の動乱の真ただ中にあるという時代的要請だったのだろうか。彼が『あらゆる啓示の批判の試み』(Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792)をもって哲学研究者として世に出た時、フランスはジロンド内閣の下、オーストリアと戦端を開いていた。実践する自我がなければ科学法則のはたらく世界もまた経験されることはない、フィヒテは自我の運動によって認識不可能な物自体を克服しようとした。バアダーが古代ユダヤの神秘思想「カバラ」に展開される世界創造の構図を援用して、自我による物自体の認識、つまり世界認識を力動的、実践的に展開したのに対して⁵⁾、フィヒテは自我と非自我の対立の構図から出発する。フィヒテにおいて自我は主観性と客観性の双方を同時に含み持つ人間(主観)の側のファクターである。それは以下のプロセスをもってなされる。自我はまず絶対的に自己自身の存在を定立(Setzen)する(第一根本命題)⁶⁾。これによって「行為そのもの」(Handlung)と「行為の結果」(Tat)が同時に生じる。この過程において自我は「实在性」というカテゴリーを得る。次に自我に対して絶対的な非我(Nicht-Ich, 自我でないもの)が反定立(Gegensetzen)される(第二根本命題)。フィヒテによれば、対象とは元来ある働きに対して「逆らい、またはそれに対して立っているもの」(Gegensatz)ということの意味するものであるから、それは自我に対して必然的に対置、定立されるものなのである。この過程によって自我は「否定性」というカテゴリーを得る。このようにして自我は具体的な非我という対象、つまり「世界」に働きかけることで自我自身を自覚し、同時に自我は自我の中に非我を反定立することによって、实在性と否定性が一つの意識という同一性の中に取り入れられる。この時点で認識する純粹理性と行為する実践理性の合一が為されることとなる。このようにして自我は非我をわがものとしてゆく過程・実践を通して自我は自らをより高次の自我へと推し進め、その完成へと近づくため無限運動

を続ける。最終的に自我は非我との対立を越えた理念としての「絶対知」(das absolute Wissen)を獲得した「絶対自我」(das absolute Ich)を実現することとなる。それはまた神との同一化を意味する⁷⁾。このようにして自我の自己定立と非我による反定立、さらに第三段階としての自我・非我の双方による相互制限とその結果の同一化という行程の中で高次の自我へと発展してゆく過程は、「自我-非我-新たな自我」という謂わば自我発展のトライアングル構造を示しているが、この構図は後にヘーゲルによって「正・反・合」といった世界認識の弁証法的過程へと引き継がれてゆく。フィヒテの自我哲学の構図はまた、自我による世界把握に関する限り、「自我と非我の同一哲学」であり、それはまた後にシェリングによって、批判的に、かつ発展的に「自我と自然との同一哲学」として受け継がれてゆく。

4. シェリングの思想

フィヒテの自我哲学から出発したシェリングの思想は神秘主義の色彩を帯びる。彼によれば、フィヒテの自我と非我の対立は「無制限者」(das Unbedingte)としての自然の両極にすぎない。この条件や限界をもたない神的な自然の二極性から精神と自然、意識と対象、主観と客観、自我と非我の区別が出てきたのだが、本来は同一の世界の単なる二つの極にすぎない、彼はそう主張する。生きた自然は自ら統一と分裂の運動を繰り返す。この自己活動をシェリングは自然の分極性 (die Polarität der Natur) と言っている。この分極性の特徴は、一方の極が単独で存在するのではなく、相互に他の極を自己の極の成立根拠としながらも、全体として一つのまとまった自然となっているのである。上掲したように、この自然は「無制限者」と呼ばれる条件や限界をもたない神的な存在であり、自らの内に精神 (Geist) を有し、精神の意識的な作用との分極的な関係にありながら、それでも自分自身でありつづけることができる。つまり、自然という世界は、意識という主観的な働きとその作用によって対象化される客観存在との二極性によって成立しているのである。それゆえ、精神と自然とは本来、同一のものであり、同一の世

界の単なる二つの極にすぎない、と言える。「自然は見られる精神であり、精神は見えない自然」⁸⁾なのである。このように本来は同一のものであった精神と自然、心と物は近代的自我の発展の中で齟齬をきたし、調和を崩し、分離してしまった。シェリングは、精神と自然のかつての調和・合一をもう一度取り戻すためには、つまり絶対者の理念に再び到達するためには、精神と自然の有機的な調和と発展の形姿を透徹する「知的直観」(intellektuelle Anschauung)によらねばならないとした。その形式、その磁場は「芸術」(Kunst)である⁹⁾。

シェリングは、神による自己の流出を契機とする世界創造とその段階的な形姿化という「カバラ」の思想を基礎に、世界創造の最終目標としての精神と物質の調和的統一の中心に芸術を位置づけ、彼の同一哲学の最終章を飾っている。芸術において絶対的自由から最高の統一と合法性が生み出され、芸術こそが自然よりもはるかに直接的に人間精神の驚異を人間自身に認識させてくれ、それゆえ、実在の全体と観念の全体の絶対的同一性は必然的に原像としての美それ自体に在る。そしてその限りにおいて、神の内なる宇宙もまた絶対的美術作品とみなすことができる¹⁰⁾。ここに至って、世界の靈性(精神)が自然の「根底」(Urgrund)にあっていまだ未身分化のまま混沌(Caos)の状態にあったものが芸術によって精神が絶対的自由を獲得し、物性と最高の統一をなす。

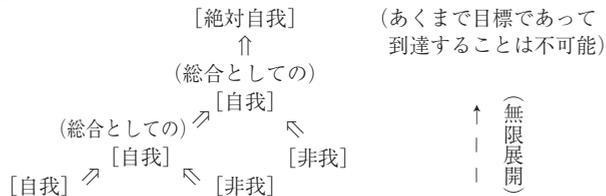
「芸術はそれ自体、絶対者の流出である。」¹¹⁾

思想の形式・形姿から見ると、ここにまたフィヒテの思想と似たトライアングルの構造がみられる。つまり、「根底」としての絶対自我から分離した精神(自我)と自然(非我)、そしてそれらを調和としてとり結ぶ「芸術」が描く構造である。ここには謂わば、シェリングの思想の弁証法的な、自己回帰的展開が見られる。しかし、この展開過程は、フィヒテの場合とは異なって人間の歴史の中で時間的には一回性のものであり、しかも本来的は

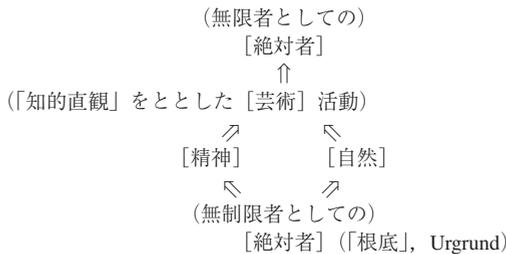
「絶対者」は当初の本質との同一性を保持している。それゆえ、フィヒテの自我哲学の力動性とは対照的な静的な様相を呈している。フィヒテの場合、自我発展の構図は、螺旋状の、発展的永遠回帰運動を示している。(これはヘーゲルの場合と似た弁証法の一形態なのであるが、フィヒテ自身これを弁証法と意識していないように思われる。) シェリングの同一哲学は、J. ベーメの思想を介するという形ではあるが、その根底には、「神の流出―段階的展開・世界創造―神の自己自身への収斂」といった「カバラ」の世界創神話の発想が見受けられる¹²⁾。

参考図 思想のトリアーデ (トライアングル構造)

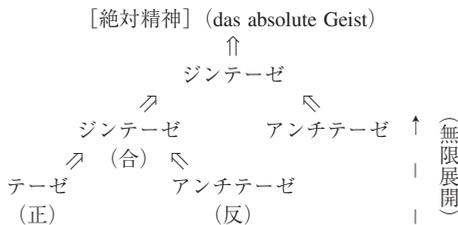
① フィヒテの場合



② シェリングの場合



③ ヘーゲルの場合



5. ヘーゲルの思想

1817年、ヘーゲルは所謂「無神論論争」でベルリン大学を追われたフィヒテの後任として着任した。この時、彼は既に『精神現象学』（Phänomenologie des Geistes, 1808）、『エンチクロペディ』（Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817）を著しており、彼の思想の根幹は形成されていた。それは、カント、フィヒテ、シェリングと続くドイツ観念論の集大成であると言っても過言ではないだろう。上掲図③にあるように、ヘーゲルの弁証法においては、まず「テーゼ」（定立、正）が立てられる。これは自分というものの存在を把握するための第一次の精神運動である。主観・客観をはじめ神や自然に至る全てのものを吟味する精神運動の始まり、これが定立である。なぜなら、一般に既に見知られているものはそれが既知であるからといって認識されているわけではなく、認識を得ようとしている際に何かを既知のものとして前提し、それをそのまま受け入れてしまうことは自分をも他人をも欺くことになるからである¹³⁾。そして、それに対する「アンチテーゼ」が立てられる。第二段階である。この過程は既知の表象の分析であり、既知であるということの破棄である。ヘーゲルは「アンチテーゼ」の過程による既知表象の「分割行為」・「非現実的なもの」こそ真理獲得のための本質的な契機であるという。「精神は自分自身がまったく引き裂かれたなかにあってこそ自分の真理を獲得する。」¹⁴⁾最後に、それらを統一する第三段階として「テーゼ」と「アンチテーゼ」の内容を保持したまま、それらを調和し、さらに高次の概念の「ジンテーゼ」（総合・合）へと統一的に発展してゆく。この生成過程を通して主体は不可分的に「外的なもの」、「現存在」、「対他存在」へ移行し、また逆に本質のなかへ自己を取り戻す。ヘーゲルの弁証法はこの二重化された形で全体が生成する過程を成しており、この生成のそれぞれが同時に他方を定立し、それゆえにまたそれぞれが両方とも自己の二側面として互いの生成過程を備えている。そしてそれぞれが自己自身を解消して全体の契機となることにより両方が合して全体を成すのである¹⁵⁾。このような「正-反-合」といった過程を「止揚」（Aufheben）といい、こ

の過程はフィヒテの自我哲学の構造と同じく螺旋状に、永遠回帰的に發展してゆく。このようにしてわれわれの認識はより高度になり、「真なる総合体」へと近づいてゆく。

この「正-反-合」といったトライアングル構造をもった人間精神の發展の構図の中で、精神が真に自己を知ろうと思った時、精神はむしろ自己自身を抜け出て、外的世界に働きかけ、そこに映し出される自己を見ることとなる。つまり、構図としての「正-反-合」の弁証法的精神活動による外的世界への働きかけが「労働」(Arbeit)なのである。「労働」とは自己が自己以外のものに働きかけ(正→反)、その結果、自己の変貌を遂げ(合)、自己、つまりこの労働体は「労働」を通して、いわば対象の中に自己を移し入れ、「自己外化」(Selbstveräußerung)するのである。「労働」において「労働」の対象がその姿を変えるにつれて、「労働」の主体も変貌してゆく。「労働」が完了し、「労働」の主体が対象の中に自己を外化し、そこにいわば自己の分身を認めうようになった時、その主体は新しい自己の可能性の自覚を開く。この自覚とは「労働」を通じての自己実現であり、「労働」の主体は対象の中に自己自身を見ることとなる。

このようにして精神は弁証法の過程を経て成長・發展してゆき、最終的に外界に精神と対立するものがなくなり、精神があらゆるものの中に自己自身を見、すべてのものが自己自身のもとにあるようになった時、精神は絶対の自由を獲得する。それはそのまま「絶対精神」(der absolute Geist)の誕生を意味し、そこで「歴史」は完結する。つまり、「歴史」とはヘーゲルにとって「絶対精神」が「絶対精神」として自己を自覚し、自己実現する過程なのである。こうしてみると、弁証法のトライアングル構造は、単なる「正-反-合」の論理的展開構造といった単純なものではない。それは世界を理解し、世界と和解するための存在の法則でもある。それゆえ、この思考態度は「反」による否定性が論理構造全体の中で単なる否定だけの機能を越えた決定的な役割を担っている。それは内容に内在する運動の規定の原理から見ても、また運動と規定の全体から見ても実は肯定的な操作なのである。「正→

反]の運動の結果、否定的なものはその運動から生じてきたもの、つまり「否定であり同時に肯定的な内容」でもある。このような否定による新たな自己の肯定は、ヘーゲルによれば「自己の同一性」ということになる。生成する自己の実体的自己同一性である。

ヘーゲルは、このような生成する同一的自己としての歴史の実体である自己存在の発展の定式、つまり弁証法、「正-反-合」の論理的トライアングル構造をもって全ての人間知識を整理・統合しようと試みる（エンチクロペディー）。ヘーゲルにおける思考形式のこのようなトライアングル構造は、彼独自の弁証法として徹底した完成度を見せる。彼は思考形式のあらゆる可能性を弁証法というこのトライアングル構造の単一形式の中に当てはめようとする。『エンチクロペディー』では「自然哲学」は「力学」・「物理学」・「有機体的物理学」に分けられ、「論理学」は「存在論」・「本質論」・「概念論」に分けられる。「精神哲学」は「主観精神」・「客観精神」・「絶対精神」に分けられ、各々はまた三つに区分される。さらにまた各々の構成要素は三分割される。つまり、「客観精神」は「法」・「道徳性」・「人倫」に、「人倫」は「家族」・「市民社会」・「国家」に、「国家」は「国内法」・「国際法」・「世界史」に分割される。この徹底した「神的な三角形」¹⁶⁾の分割法による体系化は、少々単調でご都合主義的な側面があることは否めないが、これはまさに「一切の事物は絶対者の弁証法的展開にほかならない」とするヘーゲルの思想の真意の表出なのである。

実はヘーゲルのこのような歴史哲学に神秘主義の色合いを感じ取る者は「〈絶対精神〉による自己実現に歴史の真実を見出す」とった思想が、「カバラ」における「神の世界への自己投影」の構造に酷似している点に薄々ながらも気づいているのである。というのも、仮に「絶対精神」をそのまま「神」と置き換えてみるといい。ここに「カバラ」の世界創造神話がそっくりそのまま再現される。「カバラ」では「神」は自己の姿を見ようと欲して、虚空の中に一条の光を差し込み、自己を流出させる。光は世界形成の十の段階を経て、「アツイルト」（流出世界）、「ベリアー」（創造世界）、「イエツイ

ラー] (形成世界)、「アッシャー」(活動世界)の四つの世界に区分され、体系づけられて具体的な世界像を造ってゆく。そこで神が展開する世界は神自身である。神は自己から光としての自己自身を分離し、自己としての世界を創造する。そして神自身でもある分離された世界は、神の自己鑑賞とその結果、世界としての自身の姿に満足すると、今度は一転して自己自身へと収斂されるのである。この世界生成の構造は明らかにヘーゲルの弁証法的世界形成の過程に類似している。「カバラ」における四つの世界と十のセフィロト(カバラにおける神的理念であり、同時に世界形成の発動因)による世界の具体像の形成こそが、ヘーゲルにあってはまさに「労働」による生成行為であり、正・反・合の動的トリアーデが永久反復運動を続け、それが世界の細部構造に根拠を与え、同時に統一的全体へとまとめあげてゆく。そういった「労働」を通して具体的に世界の「歴史」が形成されてゆくのである。ヘーゲルはJ. ベーメの独自の弁証法的自己変容思想を高く評価しているが、ベーメ自身は自己の思想を展開するにあたって「カバラ」と錬金術の思考法と術語を駆使している。ヘーゲルの根本思想はベーメを通して「カバラ」のユダヤ思想へとつながっている。それについては第二部で論及するつもりである。

6. 絶対概念について —「絶対自我」、「絶対者」、「絶対精神」—

これまでイギリス経験論からドイツ観念論を経てヘーゲルの弁証法まで主観主義哲学の成立の過程を見てきた。それは実体認識への懐疑、観念の根拠の不承認から始まってカントにおける逆転的発想、つまり認識行為における主観の絶対的とも言うべき主体的役割へと導かれていった。この方向転換は、時代の新しい精神が旧来の使い古された観念に縛られた哲学から脱皮を果たす起爆剤となった。その後、すぐさまフィヒテによっていわゆるカントの「主観」は思惟の行動力という大きな力を与えられた。自我は単に世界を静かに鑑賞するに飽き足らず、積極的に認識世界を構築する力を持ったのである。自我は未知の世界(非我)と対峙しながら、それを認識的に併呑し、そ

の行程を繰り返し、永遠の征服活動を続け、人間主観にとって真の世界形成を完遂しようとする。そしてその機関車のピストン運動のような力強い思惟の躍動の先には、絶対自我への転生という神的目標が立てられた。シェリングの芸術家肌の鋭敏な頭脳は、原動力としての機関運動を水力ポンプのようなもっと原初的な技術に押し戻した感がある。そこでは水力ポンプによって勢いよく押し出された水が幾本ものホースを伝って壮大な観念論的神秘主義の絵模様を大空に描く。当時の多くの学生や知識人は、その鮮烈な色彩を放つ混沌としたいわば「原初の哲学」の姿に魅了され、一連のナポレオン戦での敗戦に意気阻喪した気分の中でドイツ民族の精神を鼓舞されたことだろう。しかし、それら全ての艶やかな曲線模様は元をただせばポンプの中の水の塊にすぎない。それは全ての世界現象のメカニズムを網羅し、全ての具体物に反映し、変容する「絶対者」のことである。そして大空に描かれた「絶対者」の絵模様の謎解きは個々人の自我の働きにまかされた。一方、ヘーゲルは機関運動の力動性とスコラ哲学以来の伝統的な論理的三分法を組み合わせる新たな近代的弁証法を考案した。これは単なる思考の対話形式ではなく、あらゆる人間知識、及び存在の分析と総合、否定と融和的妥当結合による体系化のプロセスであった。その最終目標は絶対知・絶対理性の獲得、絶対精神の知的観取にあった。それによって絶対精神もまた自己自身を自覚し、自己を個物の中で実現する。

このようにカント以来のドイツ観念論を跋渉してみてもあらためて気にかかるのが、彼らが自己の思想を展開するにあたって「絶対的」(absolut)という形容詞を頻繁に使用していることである。勿論、このことは使用の頻度の問題だけではない。「絶対的」(absolut)という形容詞は、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの思想においてその中心概念とさえなっている。ロックやカントはこの表現を多用しているが、(カントはロックが論究している悟性認識の可能性について論じる際、勢い同じ表現を使わざるを得なかったのだろう)やはり、その最大の愛好者はシェリングである。

「この身体も、絶対的なものの中の一つの原型の模造にすぎない。」

「一切は絶対的に一つのものであって、その組み合わせである。それだからこそ、この宇宙は、その模造においても、必然的に境界のない時間へと拡がってゆく。」

「どんなに有限なものであっても、それ自体においては、絶対的なものの外部にあるのではない。」

「絶対的なものの中では、有限なものにおいては観念的であって時間をもたない。」

「絶対的なものの中では、存在と非存在がじかに結びついている。」¹⁷⁾

彼の哲学においては、その体系・諸理念の根拠は全て直接的に「絶対者」(「絶対的なもの」、das Absolute)に収斂している。「絶対自我」(das absolute Ich)、「絶対者」(das Absolute)、「絶対精神」(der absolute Geist)、「絶対知」(das absolute Wissen)、これらのドイツ観念論の中心概念とをまるで浴びせかけられるように遭遇した時、ヘーゲル自身も経験したようにある種の戸惑いを感じる者は少なくない。この感覚を不問に伏して論を進めることは、やはり危険であることは言うまでもない。それでは何故にこれほど「絶対的」なる形容詞、及びその転成名詞(絶対者)を彼らは頻繁に使用したのか、またそうしなければならなかったのか。ロマン派の思想家たちに大きな影響を与えたとされるプロティノス(204-69)は世界・宇宙の形成原理として「一者」(το ένα、「一つのもの」)を唱えた。これはその性質上、「絶対者」と同じ概念に相当するが、「絶対者」そのものではない。また、シュリングやヘーゲルが高く評価したと言われるJ. ベーメの思想は、「カバラ」と錬金術の術語を用いて展開されているが、そこには「絶対」という概念はほとんど見られない。ベーメの先達であるパラケルヌス(1493~1541)の思想にも「絶対者」の姿を直接あとづけることは出来ない。その概念使用の痕跡を中世哲学、ルネサンスの思想、近世哲学と歴史的に辿ってみると、意外なところに逢着する。ニュートン(1643-1727)は『自然哲学の数学的諸原理につ

いて』(philosophiae naturalis principia mathematica, 1687)の中で「絶対量」(cantitas absoluta)、「絶対力」(vis absoluta)、「絶対空間」(spaltium absolutum)、「絶対運動」(motous absolutus)について言及している。哲学史上、時代を接するデカルト(1596-1650)の神の實在の証明についての論述では、神を「無限者」と規定しているものの、「絶対的」、「絶対者」という術語は使用されていない¹⁸⁾(「省察」)。ライプニッツ(1646-1716)は「絶対的」という術語を使っているものの、わずかにとどまる(「单子論」)。

そして、やはり私たちがその源泉として探し求めていたのはスピノザ(1632-77)であった。スピノザの哲学こそ「絶対者」の宝庫であり、彼こそ「絶対者」の、またドイツ観念論の直系の先祖であった。カントは『判断力批判』でスピノザの神の實在論に論駁するため多くの紙面を割いている。反対にシェリングとヘーゲルの思想の通底音と言うべきものはスピノザの思想である。ノヴァーリスは『夜の賛歌』(Hymnen an die Nacht)の中ではただスピノザの思想だけで自己の詩的世界を展開してみせた。そもそもドイツ・ロマン派の詩人や思想家がスピノザの思想の影響から独立してあるというのは難しいように思われる。『エチカ』は「絶対無限の存在者」(ens absolute infinitum)、つまり「絶対者」の宝庫である。

「絶対無限で最高完全な存在者 (Ente absolute infinito, & summe perfectio)^(ママ)」
 「絶対無限の存在者 (Ente absolute infinitio)、すなわち神は必然的に存在する。」

「絶対無限の存在者、すなわち神は存在に関する絶対無限の能力をみずからのうちに持つことになり、そのため神は絶対的に存在することになる。」

「神の本質はすべて不完全性を排除し、絶対的な完全性をふくむ。」¹⁹⁾

このように、絶対概念の哲学における源泉はスピノザに遡及されることがわかった。スピノザはユダヤ教の経典「タルムード」や理論書「カバラ」をはじめとする多くの中世ユダヤの思想書に精通し、『エチカ』(Ethica, 1675)

はユダヤ教徒の間では異端的と指摘される面もあったが、そういったユダヤの思想的基盤の上に編み出されたことは疑いの余地はない。何故にそこまで彼が「絶対」概念に固執し、耽溺したのかは、ここではまだ明確な解答が与えられないが、彼の著作がドイツ観念論の思想家たちの術語と思想の源泉であるということは容易に推測できる。事実、シェリングやヘーゲルはスピノザの哲学を高く評価していた²⁰⁾。

「絶対者」の出自とその概念の意味、概念使用の意義をあらためて明らかにするために、ドイツ観念論における絶対概念の系譜をここでまた概略的に辿ってみると、そこには明らかに確かな一筋の道が通っているのを見出すことができる。古代・中世では「完成者」、「一者」として表出された神に関する絶対概念は、ニュートンにおいて初めて「絶対運動」、「絶対量」として表象されるに至る。それは物理学・数学の分野におけるものであったが、数学を広く研究対象とし、幾何学的手法をもって神の存在の証明を試みたスピノザは絶対概念をはじめて哲学の分野に導入した。言い換えれば、スピノザの哲学を通して絶対概念は哲学的叙述の中に広範に浸透した。ロックやカントは経験的認識の確実性について述べる時、絶対概念を多用した。一方、その他の経験主義的懐疑論者は、そもそも観念や経験的認識の確実性・明証性を確認しないので絶対概念を使用する必要はなかった。しかし、カントの後裔たる観念論者たちは、主観の持つ可能性を飛躍的に拡大しようとした。そして、彼らの目的と彼らの教養の宗教的基盤から彼らの哲学叙述における絶対概念の繁栄がもたらされることとなったのである。シェリングの『ブルーノー』には『エチカ』に劣らず「絶対者」がべったりと色づけられている。その華々しい光景に、「悟り」といった漠然とした、どちらかといえば消極的・受動的な運命愛・直観に慣れた日本人だけでなく、合理的・功利主義的思考方法を持って世界史の舞台を歩んできた主に西ヨーロッパの教養人も大きな違和感を感じてきた。多くの者たちはそういったドイツ観念論の重厚な思想性に対して一定の敬意を払いながらも冷やかな無関心を示したが、J. デューイやラッセルなどのようにドイツ観念論に直截に反感を示し、その無

価値・不毛性を主張さえする者もいた。現在では絶対概念を無邪気に振り回す思想家はいない。

しかし、本論においてはまさにそのドイツ観念論の絶対概念とそれを取り巻く思想が中心問題となる。というのも、これから論究されるドイツ観念論とグノーシス諸思想を繋ぐいわば関係の糸がこの絶対概念とそれを導出する共通の要素によって紡がれているからである。それは序文において既に言及した「絶対知」、「三位一体説」、「弁証法」であるが、これらの思弁的要素とこれらが構築する思想の方向性が、両者の思想が時代的に1500年もかけ離れているにもかかわらず、また直接的にはほとんど思想的関連を持たないのに類似したひとつの思想態度、思想現象を示しているのである。これについては第二部にて論究されることとなる。

注

- 1) 筒井賢治『グノーシス』講談社選書メチエ、2009年、184頁参照。及び『ナグハマデー文書I〔救済神話〕』荒井献・大貫隆・小林稔訳 岩波書店 1997年 xiii頁-xvii頁、『グノーシス陰の精神史』大貫隆・島菌進・高橋義人・村上陽一郎編 岩波 2001年 62頁-70頁、及び228頁参照。
- 2) 世界の名著 第27巻 [ロック・ヒューム] 土岐邦夫訳 中央公論社 1968年、445頁-449頁、及び468頁参照。
- 3) ド・ラ・メトリ『人間機械論』杉捷夫訳、岩波書店（岩波文庫）、1975年、68頁。
- 4) 拙論：認識の魔術—F. X. v. バアダーの力動論的認識論について—、福岡経大論集 第39巻 第1号、2010年、14頁参照。
- 5) 同上書 15-20頁参照。
- 6) 世界の名著 第続9巻 [フィヒテ・シェリング] 岩崎武雄・量義治訳 中央公論社 1974年、16頁参照。
- 7) 同上書 29-36頁参照。
- 8) Tilliette, Xavier: *Schelling. Biographie*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2004 S. 55ff.
- 9) 拙論：認識の魔術、20-25頁参照。
- 10) Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Ausgewählte Schriften*, Zweiter Band. Hrsg. von Manfred Frank. Suhrkamp Frankfurt a.M. 2003 S.213.
- 11) Schelling: a.a.O., S.200.
- 12) 古代ユダヤの神秘思想「カバラ」は主に神の創造行為に関する記述の総称である。9世紀から13世紀の間に成立。『ユダヤの神秘主義』(G. ショーレム著 山下肇他

- 訳 法政大学出版局 (叢書ウニベルタシス)、1985年)、『ユダヤの秘儀』(セヴ・ベン・シモン・ハレヴィ著 大沼忠弘訳 平凡社、1982年)、『カバラ』(ロラン・ゲツチェル著 田中義廣訳 白水社 (文庫クセジュ、1999年)を参照されたい。
- 13) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *G.W.F. Werke. Dritter Band (Phänomenologie des Geistes)*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierten Ausgabe. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 603) 1986, S.35.
 - 14) Hegel : a.a.O., S.36.
 - 15) 世界の名著 第44巻 [ヘーゲル] 岩崎武雄他編訳 中央公論社 1978年、30-52頁、及び『ヘーゲル哲学』ルネ・セロー著 高橋允昭訳 白水社文庫クセジュ、1989年、39頁参照。
 - 16) 青木茂「三位一体論と弁証法 -ヘーゲルの「神的三角形」について-「流通経済大学論集」28(2)1993年、9頁参照。
 - 17) Schelling : a.a.O., S.292.
 - 18) 世界の名著 第26巻「ニュートン」河辺六男訳 中央公論社 1971年、63、65、209頁。
 - 19) Spinoza, de Benedictus : *Ethica, Ordine Geometrico demonstrare*. Revidierte Übersetzung von Jakob Stern. Philipp Reklam Jun. Stuttgart 1977, S.26ff. 訳出にあたっては「世界の名著 第25巻 [スピノザ・ライプニッツ]」(工藤喜作・斉藤博訳 中央公論社 1969年)を参考にした。
 - 20) シェリング前掲書、52ページ参照。