

中期フィヒテにみる感性的世界における教え行為の実質的展開 —『学者の本質と自由の領域におけるその諸現象について』を中心に—

Practical Development of Teaching Acts in the Sensible World in Fichte

清多 英羽
Hideha SETA

青森中央短期大学幼児保育学科

Department of Infant Education, Aomori Chuo Junior College

筆者はこれまで、『学者の使命に関する数講』（1794, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*、以下『学者の使命¹⁷⁹⁴』と略記）の概要と其中で展開される教師論について整理してきた。本稿では、これまでの議論に基づき、『学者の使命¹⁷⁹⁴』におけるフィヒテの教師論がいかに『学者の本質と自由の領域におけるその諸現象について』（1806, *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*、以下『学者の本質』略記）と接続しているのかを明らかにするとともに、フィヒテ的な教師観を両著作の要旨をそれぞれ検討しつつ、まとめていきたい。そのため、第1節においては、『学者の本質』を執筆するに至った彼の諸状況をイエナからベルリンへの転出にかけて丁寧に追いかけて、その背景を整理する。そして、これに基づいて第2節では『学者の本質』において展開する学者論とそこに内在する教師論の要点を俯瞰的に整理し、第3節では『学者の使命¹⁷⁹⁴』と『学者の本質』にみられる教師論についてその構成を検討し、フィヒテの超越論的教師論の特質を提示したい。

第1節 思想的・時代的背景

フィヒテは1805年にエルランゲン大学において学者に関する全10回の公開講義を行なった。その講義内容は、翌年『学者の本質と自由の領域におけるその諸現象について』というタイトルで出版された。フィヒテは生涯に3篇の学者論を発表したが、『学者の本質』は1794年の『学者の使命¹⁷⁹⁴』の、実質上、続編であった。前章でみてきたように、『学者の使命¹⁷⁹⁴』においては、『全知識学の基礎』（*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794）の哲学原理を応用した学者論が展開された。『学者の本質』は基本的にこれを継承しているが、彼の知識学は1800年を境に深化していったことから、より宗教色の強い作品に仕上がっている。

(1) 無神論論争とイエナ離脱

そこで、さしあたって、前章と同様に彼が『学者の本質』を講じる際に、そこに至る思想的な背景や、思想的な影響を与える要因である、彼の境遇について整理しておきたい。

フィヒテの境遇は、生涯を通じて経済状況や家庭状況など不安定な時期が多く、無神論論争を契機にイエナを離れてからしばらくの間、浪人生活を送ることになる。ただし、フィヒテ夫人ヨハンナの心配をよそに、彼はいかなる境遇にあっても決してパンのために研究をしているのではない、と意に介さなかった。フィヒテは常に清貧を貫き、学問に献身的に身を捧げたが、当時、例えばイエナ大学での初講義「世界史とは何か、また何のためにこれを学ぶか」で『学者の使命¹⁷⁹⁴』の5年前に教壇に立ったシラー (Schiller, J.C.F., 1759-1805) は、「パン学者が描く研究の計画と、哲学的頭脳が描く研究の計画とは自ら異なっている。勉学に際しひたすら、官職につく能力を得、その利益に与り得るような条件を満たすことを念とし、物質的な状態をよりよくし、些々たる名誉欲を満足させるためにのみ精神力を働かせるようなものは、大学の学歴に入るに際し、彼がパン研学と呼ぶところの学問を、精神を精神としてのみ楽しませるような自余一切の学問から極力細心に区別することにより重要な要件を持たないであろう」と述べ、個人の利得において学問をすることを嘲笑した。この点からして、学者がいかにあるべきかは、当時の学術界においてオーソドックスなテーマであり、フィヒテもそこへのアプローチを志していたといえる。

前章で扱った『学者の使命¹⁷⁹⁴』は、イエナにおいて一番収容数のある講義室を満杯にし、学者人生の滑り出しはすこぶる好調だった。しかし、順調だったのははじめだけで、その後はあれやこれや問題を抱えつつ研究者生活を継続せざるをえなくなる。最も深刻な問題は、彼が巻き込まれることになった無神論論争である。彼は無神論の誹りを受け、事実上、イエナから放逐される。ただし、無神論論争は最後の引き金にすぎず、不穏な空気はイエナ赴任時から漂っていたことがわかっている。

フィヒテは『学者の使命¹⁷⁹⁴』を講義中に、ジャコバン派とのレッテルを貼られ、ワイマールのゲーテ (Goethe, J.W., 1749-1832) のところまで弁解しに行くという憂き目にあう。これは、イエナ赴任前にフィヒテが著したフランス革命に関する著作、『これまで抑圧してきたヨーロッパ諸君主からの思想の自由の返還要求』 (*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*, 1793. 以下『思想の自由論』略記) と、『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与』 (*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, 1793. 以下『フランス革命論』略記) が影響を与えている。1789年に勃発したフランス革命は、その4年後にはジャコバン独裁が開始され、ロベスピエール (Robespierre, 1758-1794) の恐怖政治が横行した。こうしたフランス国内の動きをみて、当時のヨーロッパ諸国はフランス革命への憎悪を募らせたが、フィヒテは逆に革命擁護の立場をとり、書いたのがこの二つの論文である。

『思想の自由論』においてフィヒテは、人間の本質とは一切の外的権威からの自由であり、自己自身の意志決定と自律的行動であると述べている。したがって、思想を発表する自由は決して他人から奪いとられてはならない不可譲の権利であるという。この点から、抑圧された国民が不当な支配者を打倒する正当性をフィヒテは支持したのである。こうしてみれば、フィヒテはフランス革命のもたらした副次的な諸結果 (ジャコバン独裁とこれに続くナポレオンの台頭等) に振り回されるのではなく、フランス革命自体の内包する本質的意味に目を向けようとしたのだった。また、『フランス革命

論』のなかでは、自由な人間の育成は、外部からの強制によってではなく、自己自身の意志に基づいた自己形成を基盤にしなければならない、とされる。このことは、支配者によって施され、国民一人一人に対して受動的に与えられる教育によっては、決して自由な、主体性をもった人間は形成されないという批判を意味する。フィヒテは「誰もが他人によって教化されるのではなく、自らを陶冶しなければならない。受動的であるようなすべての行為は、陶冶とはまるで逆のものである」(SW.VI,90)と述べ、人間を自由な主体として扱い、すなわち手段としてではなく目的として扱うことを明言している。そして、「自己形成は自主性から生まれ、自主性を目指す。だからどんな教化のための計画も、達成されるのが当然という形で課せられることはできない。その計画は自由に働きかけるものでなければならないし、その自由をどう用いるかに関わらざるをえない」(SW.VI,90)と述べ、人間の能動的な素質を土台にした教育を根底に据えている。

フィヒテによれば、人間が自由になるためには、理性主導で「感性の抑制」(die Beziähmung der Sinnlichkeit)と「感性の陶冶」(die Cultur der Sinnlichkeit)(SW.VI,88)を行う必要がある。

「感性の抑制」とは感性的なものが理性の命令によって活動することである。そして、「感性の陶冶」とは感性は理性に服従しつつ、その力を鍛えるということである。感性的なものとは、「純粋な自我と対立する、それ自身純粋な自我でないものはすべて感性に属する」(SW.VI,88)のものであり、われわれの身体力と心情能力は感性の一部であるといわれる。要するに、感性的なものとはここでは「自然」が念頭に置かれている。感性を統制する理性が、「感性の抑制」と「感性の陶冶」を行えば、人間は自由になり、純粋な自らの自我だけに従うことになる。「感性の抑制」とは「意志をもつこと」になり、「感性の陶冶」とは「意志が力をもつこと」になる。そして、「こうした自由のための陶冶こそが、感性界の一部であるかぎりでの人間にとってただ一つの可能な究極目的であり、・・・人間の行うことのすべては、感性界におけるこうした最終的な究極目的のための手段とみなされなければならないのである」(SW.VI,89)。ここは、人間の内なる自然を、理性によって克服すべしというフィヒテの根本的な人間形成観がみられる文脈である。

さて、このように、フランス革命に関する二つの著作においては、フランス革命の本質的精神についての評価を前面に出し、かつ自由を基調とした「陶冶」に関する人間形成観もみられる。ただし、フィヒテを陥れる者たちは、フランス革命を精神的だろうが、制度的だろうか、とにかく擁護していればそれで揚げ足をとるのには十分だった。

『学者の使命¹⁷⁹⁴』の講義時に、すでに悪い萌芽が現れていたが、これは序章にすぎなかった。ゲーテへの弁明は成功して、ジャコバン派の嫌疑からはほどなく解放された。しかし、その後も職務を遂行する上でトラブルが絶えなかった。当時、フィヒテは日曜日に講義をすることにし、大学当局との調整の上で時間を設定したが、これに物言いがついた。これはほぼ言いがかりに近かったが、非難者の言い分としてはフィヒテが教会のミサの妨害をしているとのことだった。実際問題として、フィヒテの側には落ち度がなかったことから、彼は大いに気分を害することになる。

その後、決定的にフィヒテの生活を脅かす出来事、学生組合事件が起こる。フィヒテは『学者の使命¹⁷⁹⁴』において、真摯に学ぶ姿勢を学生に求めていたが、当時のイエナには同郷人のサークルに扮して、決闘騒ぎや乱痴気騒ぎを起こす学生グループがあった。フィヒテはそれらの徒党と交渉し、学業に専念するように説得するが、結果、その1グループと関係がこじれ、執拗な嫌がらせを被るよう

になる。ワイマールのフォイクト (Voigt, C.G.v., 1743-1819) に窮状を報告するも現状は好転せず、事態の沈静化を待つためやむをえずフィヒテは家族を伴って一時休暇をとり、イエナを離れる。このとき、フィヒテの住居の窓に投石があったりと、家族を危険な目に遭わせかねない状況だった。フィヒテを敵視し、貶めようとする勢力は、イエナに赴任してから恒常的に潜伏していたといえる。

こうした伏線を経て、1798年に無神論論争が起こる。当時、フィヒテはニートハンマー (Niethammer, F.I. 1766-1848) らとともに、『哲学雑誌』 (*Philosophisches Journal*) 編集にあっていた。そこで発表されたフィヒテの論文「神的世界統治に対する我々の信仰の根拠について」 (*Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*) が無神論であるとの汚名を着せられたのである。この論文において、フィヒテは感性界の根底には道徳的な世界秩序があり、人間はこの世界秩序に対する信仰を持たねばならないと述べた。つまり、この道徳的な世界秩序は神であり、神をこの世界秩序から切り離して、何らかの実体として想定することは不可能だとフィヒテは論じたのであった。しかしながら、神を実体として考えることができないという点が、無神論者としてのレッテルを貼られる決定的な要因になってしまったのである。神を実体として把握することは不可能だとする考え方は、フィヒテに終始一貫しており、無限な神をあたかも有限な実体として想定すること自体が、神を正確にとらえていないというのがフィヒテの立場である。したがって、神のとらえ方の解釈として様々な議論があるかもしれないが、神がないと述べたわけではない。したがって、これも日曜講義の事件と同様に、おそろしいほど言いがかりに近い批難であった。ところが、この非難をザクセンの宗教局は検討に値する問題として処理しようとし、本格的な調査を開始する。

フィヒテは、自分を陥れようとする匿名の敵に対して、攻撃的に反論する。そして、敵を擁護するかのような動きをする宗教局にも同じ感情をもった。この問題が長引けば長引くほど、フィヒテは冷静さを失い、激しい言葉で弁解し、批難するようになった。ついにはワイマールのゲーテたちの心証を害したフィヒテは、私信として出した手紙を公式な辞表として扱われ、気づくと、イエナ大学の教授を辞職しなければならないところに追いこまれていた。その時点で、フィヒテを擁護する著名運動が起きたが、ワイマール政府の決定は覆らず、不本意ながら、フィヒテは事実上解雇されたのであった。

結局のところ、フィヒテはイエナ時代、落ち着いて研究に勤しむことを許されなかった。それどころか、いわれのない中傷に辟易し、しょっちゅうその弁明に追われていた。こうした事情も災いして、以後、彼は知識学を公刊しなくなってしまう。敵が多いことを悟ったフィヒテは、不完全な知識学を発表することの怖さを感じとったからだった。このことは、後世にフィヒテを『全知識学の基礎』を書いた哲学者という限定的な意味でのイメージを固定化させ、後世のフィヒテ理解の障壁になった。しかし、公刊はされなかったが、講義活動の中心には必ず知識学があった。知識学の改良を重ね、無神論論争を経て世紀の変わり目あたりから、幾多の試練を越えて、彼の思想に新しい局面が展開することになる。

なお、無神論論争の直前にフィヒテは一人息子を授かっている。ここで、教育に対する熱意が湧き上がる契機があったことが想定される。

(2) ベルリン移住とエルランゲン大学の講義

イエナを放逐されたフィヒテは、シュレーゲル兄弟の導きに従って、いくつかの候補地からベルリンに向かうことを慎重に決意する。ベルリンに赴いてからのフィヒテは知識学の執筆に際して、新しい方向性を打ち出している。1800年以前の知識学においては、絶対的自我の自己定立という根本原則を打ち立て、ここから演繹した諸定理を導きだし、理論的自我から実践的自我へと論点を移行してゆくという手法をとるのに対して、1800年以降の知識学においては、絶対者（神）の像がいかにして人間のうちに現れ、その絶対者（神）の像を人間がいかにして自覚してゆくかという、絶対者（神）が人間のうちに現れるときの根本現象を詳述した、いわば絶対者（神）の「現象学」へとその論法が推移している。初期の知識学で連呼された根本原則としての絶対的自我は、結局のところ何を指しているのかという批判に応えるために、初期の純粹自我（絶対的自我）は絶対者（神）へとその位置づけが置換された。この点について、後期のフィヒテ思想は宗教色を帯びたがゆえに、初期の知識学とは変説しているとみなされることもあったが、現在では、フィヒテの意図していたところのものはもともと純粹自我＝絶対者（神）としても齟齬をきたさないとされている。実際、そのように彼の思想全体を俯瞰してみても、フィヒテの哲学体系は学術用語の選択・使用に様々な変遷はあるものの（そもそも同一著作の中でも用語使用には意図的なばらつきをもたせている）、彼の哲学理論そのものに根本的な変節はない。むしろ、様々な用語を当てはめながら、最適な解答を生涯にわたって探し続けていただけである。

その後、ベルリンに落ち着いたフィヒテは、精力的に知識学の思索を深めていく。中でも、1804年に3度にわたって、フィヒテの自宅で行われた知識学講義は後期のフィヒテ思想の方向性を決定づける役割を果たした。この講義は、1800年の『人間の使命』において絶対者の現象論の萌芽が示され、それを実際に知識学の理論として展開したものである。その哲学原理とは、世界の一切の根拠である自我の事行から感性界の諸現象を演繹してゆくやり方である。初期の知識学にたいして、思想的な深まりをみせた1800年以降に書かれた知識学においては、われわれ人間のうちに自我の根源的・永続的活動をとらえ、この活動がわれわれにとって絶対者（神）の現象として現れ、われわれは絶対者（神）の映像を模写して生きてゆく（絶対者の生命を生きてゆく）という、絶対者の映像論（現象論）が展開される。

ベルリンで知識学の講義を続ける一方で、定職につく好機が訪れる。1805年にフィヒテはプロイセンの政治家たちの計らいによって、エルランゲン大学に臨時教授の職を得たのである。そこで公開講義として学者論をテーマにした。それが一年後に出版され、『学者の本質』として後世に遺されたのである。しかし、フィヒテにとってエルランゲンは居心地がよいとはいえなかった。当地の人々の表面上の歓迎に比して、知識学が理解されていない、もしくは過小評価されていることに不満をもち、あまつさえ学問に対する学生の怠惰な態度には辟易としていた。そこで、フィヒテは『エルランゲン大学の内部組織のための考案』（Ideen für die Innere Organisation der Universität Erlangen, 1805/06）を著し、政府に提案したが、折しもナポレオンによる侵攻のさなかでもあり、これは日の目を見ることはなかった。当然、エルランゲン大学における正教授としての採用も流れてしまう。

このような思想的、境遇的な背景で書かれた『学者の本質』は、後期の知識学すなわち絶対者の現

象論を土台に構想されている。絶対者の現象を自覚的に見透すことのできる知識人としての学者こそが、現世において永遠の生を享受することができることとされ、正当に絶対者を見透すことのできない学者くずれと区別する。当時から、大学において学んでいる境遇自体を欲し、学位を賄賂でせしめようというような輩も跋扈していたわけで、フィヒテはそうした学生を心から毛嫌いし、なぜそうした動機で学問をしてはならないのかを、知識学の原理を応用しながら、強烈にアピールし続けた。したがって、『学者の本質』の講義の中には、とりわけ、怠惰な学生に向けた叱咤激励が随所にみられる。フィヒテにとって学問をすること（＝知識学を身につけること）とは、自己のうちの神を自覚し、見透すことであり、プロテスタントとしての浄福をそこに見出していた（当時、彼の知識学が理性宗教だと揶揄された原因はここにある）。それゆえ、学問をする以上、その学問を通して神を見透し、もしくは見透すまで再接近することが最終目的になるがゆえに、そうした姿勢で学問をしようとし、私利私欲にまみれた学生に対して憤りを隠さなかった。フィヒテにはその姿が、学問への冒涇、神への冒涇と映ったに違いない。

続く節では、こうした背景で書かれた『学者の本質』の要点を整理し、その基本的な枠組みを明らかにしたい。

第2節 『学者の本質』の構成と要点の整理

前節でみてきたように、フィヒテは『学者の本質と自由の領域におけるその諸現象について』（*Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, 1806）を、エルランゲン大学の必ずしも良質とはいえない学生を相手に講義した。その序文には、「人がこの講義を、私が12年前に公刊した学者の使命に関する講義の改訂新版と見なし、私が現在の事情のもとでかかる出版をなしえたものとみなしたければ、それでもよい」（SW.VI, 349）と記され、実質上、本作が『学者の使命¹⁷⁹⁴』の続編であることが示唆されている。内容的にみても、『学者の使命¹⁷⁹⁴』において演繹されたその使命が、様々なタイプの学者と呼ばれる人々によっていかに達成されるかについて体系的にまとめられているという点で、まさに続編というにふさわしい。この意味で、『学者の使命¹⁷⁹⁴』が使命の演繹に重点化されているといえ、『学者の本質』はその実質的な展開が示されているといえる。

(1) 学者の本質と神的理念

『学者の本質』においてフィヒテは、はじめに全体の構想を示している。知識学の難解な原理の説明に入る前に、講義の方向性をわかりやすく提示し、そこでは学者論の見取り図を説明している。

フィヒテによれば、人間が現実的に活動している感性界において、人間という現象の根拠は神的理念である。この無限な神的理念は、人間によってその一部が把握され、これに応じて人間の自由な行為によって感性界に創りだされ、表現される。人間社会の中でこのようなことができる個人は限られている。人間がこの神的理念を把握するためには、広義の教育と精神的形成が必要である。このことを「学問的形成」と呼ぶ。そして、この学問的形成に関与する代表的な者が「学者」である。「学問的形成」（教育と精神的形成）は、「神的理念の認識可能な部分の認識へ導く」（SW.VI, 352）ための手段である。こうして「学問的形成」は神的理念の認識へと役立てることによってはじめて絶対的な価値をもつといえる。

フィヒテは学者という概念を二つに区分している。ひとつは「仮象と単なる意見に従っての学者の概念」である。例えば、大学で研究をしている人は、通常、研究の内実はともかく、学者としての外面的な行為にらしいところがあれば、学者とされる。もうひとつは「真理に従っての学者の概念」である(SW.VI,352-3)。この場合は、学問的形成を通じて神的理念の認識に達することのできた者を指す。

一般に人間は、学問的形成を通じなくても神的理念の認識に達することができるだろうが、その場合、彼の把握した神的理念を「確固たる規則に従って理論的に伝達することもできなければ、直接に世界において実現することもできない」(SW.VI,353)。なぜならば、彼と同類の人間の間これを広めるべき、「この時代に働きかけるべき手段の認識が欠如している」(SW.VI,353)からである。フィヒテがここで念頭においているのは、かつて預言者として活躍した人々のことである。彼らにおいては、「学問的形成がもつところの本来的な全目的」が「学問的形成なしに表現されている」(SW.VI,353)。しかし、預言者は学者ではない。学者とは、「この時代の学問的形成を通じて理念の認識に実際に到達した者、あるいは少なくともこの理念に到達しようと生き生きと力強く努力するものだけ」(SW.VI,353)である。

フィヒテは、神的理念の認識に至った学者をさらに2つに区分している。ひとつは「学問の教師」としての学者であり、もうひとつは「实际的学者」としての学者である(SW.VI,354)。「学問の教師」としての学者は、「自らその生き生きとした認識に至ったところの理念を他人に伝達する」ことを目的とする。したがって、このタイプの学者にとっては、「人間の感官と精神」が影響を与えるべき対象ということになる。「これを規則に従って概念にまで形成し高めるということは、きわめて崇高な技術である」(SW.VI,354)というように述べ、フィヒテは神的理念へと高まるための手段としての教育に高い評価を与えている。ここには、フィヒテの教育観が色濃く反映されている。一方で、「实际的学者」としての学者は、「意志をもたない世界をこの理念に則って形成すること」を目的とする。それは例えば、立法や「自然を、法や美の神的理念に則って・・・形成すること」(SW.VI,354)を指している。彼はそのための技術をもっている。

これらの学者の区分は成熟度という観点からさらに二層に分けられる。ひとつは、「完全な円熟した学者」である。もうひとつは「形成中の学者、つまり大学生」である。「完全な円熟した学者」は、神的理念を「すでに実際に把握し、貫徹し、完全に明らかにしている」。こうして、彼は神的理念をいつでも再現することができ、彼の人格の一部と同化している。一方で「形成中の学者、つまり大学生」は、「個々の火花がすでにあらゆる側面から彼に向かって飛んできて、高次の世界を彼の前に開示するが、しかし、それらの火花はまだ一つの不可分の全体に合一することはない」状態である(SW.VI,355)。フィヒテは、これらの火花を自由の支配下に置くことが彼にとっては重要だとするが、ここで例えられている火花のメタファーは、人間の感官に与えられる知覚や直観などであろう。人間の認識は、なにものかへの意識の根底に自己意識をすえるというのがフィヒテの考え方である。そしてその自己意識の根拠を、人間に与えられた事実的なものを手掛かりに遡って見透そうというのが1804年の知識学の要点であるが、まさにその手がかりが火花であり、火花を火花に見えるがままに放置しているうちは、神的理念に高まることはできないとされる。

こうした説明によって、学者とは何かについては暫定的に網羅されるが、フィヒテが強調するの

は、学生へのメッセージであるところの「いかにして彼は学者になるのであろうか」(SW.VI,356)や「いかにして彼は学者として自己を維持するのであろうか」である。というのも、「すべての哲学的認識はその本性上、事实的ではなく、むしろ発生的であり、何らかのある静止的存在を捉えるのではなく、むしろこの存在をその生命の根源から内面的に算出し構成するものである」(SW.VI,356)。それゆえ、この哲学的認識を身にまとう学者が、いかに学者へと生成するのが重要な課題となる。

フィヒテによれば、その人が学者になり、そしてそれを維持するのは、「理念への愛」によってである。一見すると、その人が「理念を愛し、理念の中に生きている」ようにみえるが、実際はそうではない。このことを厳密に表現すると、「理念そのものが彼の代わりに彼という人間の中で生きて自らを愛しているのであって、彼という人間は単に理念のこの現存在の感性的現象である、このような人間は決してそれ自体で現存し、ないし生きているのではないのである」(SW.VI,356)とされる。より平易な言い回しを使えば、われわれが神に生かされているということを実感するということである。

フィヒテは受講生に次のように語りかける。「きみはこの事柄を全く知らない、またきみの全生涯において、これについてはこの名のもとにおいても、ほかの名のもとにおいても何も聞いたことはないのだ、それで、もし君がこの事柄の知識に至るべきであるとすれば、君は今こそこれを初めから学び始めなければならない、そして、もし君が最初に示されるときの名称のもとにおいて学ぶのが、もっとも適切である」(SW.VI,356)。すなわち、フィヒテの教説が有史以来、誰も取り組んだことのないものであり、したがって未知のものを学ぶということは多大な労力、集中力を必要とする。そこで、フィヒテは学生に勤勉さや誠実さを要求するようになるのである。

『学者の本質』の全体像を描写した後、より詳細な学者論の検討が開始される。第2講においては、神的理念という概念の説明が大半を占めている。

フィヒテによれば、存在とは生きたものであり、同時に活動的である。端的に、存在以外にはなんにも存在しない。この意味で、存在とは「決して死んだ、不動の、かつ内的に静止したものではない」(SW.VI,361)。この存在は神の生命と同義である。神(絶対者)の生命は「全く自己から、自己に基づき、自己による唯一の生命」である。生命と神(絶対者)は、唯一同一である。神的生命は「それ自体においてまったく自己自身の中に隠れており、その座を自己自身の中にもち、自己自身の中にとどまり、全く自己自身の中に没入し、自己自身のみ近づきうる」(SW.VI,361)。こうして、神的生命こそが一切の存在であり、それには全く変化も変転もない。

一切の存在であるところの神的生命は自己を外化する。つまり、自己を神的生命として表現する。この意味で、世界とは神的生命が表現したもの、神的生命の現存在および神的生命の外的実存在だといえる。フィヒテは「神は自己を表現しうるとおりに、自己を表現する」(SW.VI,362)と述べている。そして、神的生命の表現が人間である。「われわれは現象におけるこの生きた現存在を人類と呼ぶ」(SW.VI,362)。すなわち、フィヒテにあっては人類だけが現存するといえる。「現存在、すなわちかの神的生命の表現は人間的な生命全体の中に没入し、かつこれによって全く尽くされている」(SW.VI,362)のである。本来的に、神的生命とは無限に発展していくものである。神的生命が人間

という表現において無限に発展するということは、表現としての神的生命が制限されている、有限であるということの意味する。人間において「その一部分は生きておらず、まだ生命にまで貫徹されていない」(SW.VI,363)。だからこそ、現象としての人間の生命は、この制限をつねに超すことを目指し、無限の生命へと目指さなければならない。

神的理念の表現としての人間が、その無限な性質を制限されているということは、人間を制限する何かがあるということである。フィヒテにあっては、それが自然(の概念)である。「自然は理性のように生きたものではなく、また無限の発展をなしうるものでもなく、むしろ死んでいて、自己の中に閉じ込められた固定した現存在である」(SW.VI,363)。自然とはそのままでは死んだ状態であるから、理性的生命(人間)によって生命(神的理念)を与えられるべきものである。この意味で、「自然は、無限に発展する人間的生命の活動性と力の発現の対象であり、領域である」(SW.VI,363)。三つの概念の関係を整理すると、神的生命は人間を制限し、人間は自然を制限する、となる。それゆえ、人間を経由することによって、自然はその根拠を神的生命の中にもつことになる。しかし、自然は「絶対的に現存し、かつ現存すべきものとして」あるのではない。フィヒテにとってこの考え方は独断論とみなされる。そうではなく自然は「人間のうちなる生命的なもの的手段および制約としてのみ、また、この生命的なものたえざる進展によってますます廃棄されるべきものとして」存在しうるのである(SW.VI,363)。

このように、人間そのものも、人間と自然との関係にあっては、人間は神的生命の表現だといえる。表現として人間は、自分たちが行ってきた議論を洞察することができる。こうした反省によって、人間は事実としての人間(表現)を生み出す根源に還帰することがはじめて可能になる。フィヒテによれば、人間は事実としての表現の根源に還帰することはできるが、決してその根源を生み出すことはできない。根源は神的理念であり、神的理念は自らを開示するにすぎない。神の表現である人間は、何かを表したものである以上、その何かの複写にすぎず、その何かを生産することはかなわない。「表現は永遠にただ表現であるにとどまり、決してそれ自身から外へ出て、本質に変わることはできない」(SW.VI,364)。

このように、神的生命の表現である人間は、神的生命が事実としてどうあるのかについて洞察することができる。ただし、神的生命とは何であるかという事実としてではなく、神的生命がいかにして生ずるのかを洞察するためには、特別な方法が必要である。いかにして「唯一の神的生命から、このような、したがって限定された流れゆく時間的生命が生ずるのであろうかということ」(SW.VI,364)は知識学によってのみ明らかになる。

フィヒテによれば、人間(時間的生命)は神的生命の現象である。人間において、神的生命は直接に生きられ、体験されなければならない。この体験をとおして、神的生命は表象と意識において模写されるのである。神的生命が意識にのぼるためには、まずそれは人間によって直接に生きられなければならない。神的生命を直接に生きるという経験、フィヒテはこれを純粹経験と呼ぶ。

人間という時間的生命は、まさに時間の中に入り込んでいる存在である。そして、時間的生命たる人間は地球上に多くの仲間をもつ。彼らもまた全体として時間の中に入り込んでいる。彼ら全体で共有している時間は、現実的には、個々の時間へと分裂していく。また、時間的生命は自由として現れなければならない。別言すれば、「生あるものの自由な行為と活動に対する法則として」(SW.

VI,366) 現れなければならない。この点で、神的生命は人間にとって自由を担保する「立法として現れるより他の仕方では、時間の中で自己を外化し、表現することはできなかった」(SW.VI,366)のである。神的生命は、盲目的な服従を強制するような立法として現れるのではなく、立法そのものによって生命として立てられた生命に対する立法として現れる。神的生命は、「自由に対する神的法則として、ないし道徳法則として現れるのである」(SW.VI,366)。人間の生命は「感性界における神的理念の唯一の直接的な道具であり、器官」であり、「第一の直接的な対象でもある」(SW.VI,368)。こうした事情から、「神的理念は人類の継続的形成を目標とする」(SW.VI,368)のである。

神的生命は多くの個人的生命に分裂する。これは「自然の所為である」(SW.VI,369)。フィヒテにとって、自然とは「真の生命の障害と阻止」(SW.VI,369)とみなされる。分裂としての個人的生命たちは、神的生命を目指して、自由に、統一へ向かって形成されなければならない。フィヒテによれば、「人間的生命が自然によって一となっていないのは、人間的生命がそれ自身で統一に向かって生き、かくて、分離した個人の全てが生命そのものによって心術の平等性に融合するためである」(SW.VI,369)。個人的生命は、自然の法則に従っている以上、自分の意思が自然によって阻害される経験をする。しかしながら、個人的生命が神的理念にしたがって十全に形成されるべきであるならば、自然によって阻止されるようなことが感性界において存続する必要がある。

(2) 未成の学者にとっての才能と勤勉

次に、フィヒテが主題とするのは、未成の学者、いわゆる現在大学で学びを実行しているものたちである。特に、完成された学者になるために、未熟な状態の者にとって、なぜ才能と勤勉が必要になるのかを説いている。

フィヒテによれば、学者というのは理念の認識へと高まるべきである。これは別の言い方をすると、「理念に対する愛」(SW.VI,372)をもつということである。理念一般(神的理念)というのは「理念の認識として発現する」(SW.VI,372)しかない。有限な存在である人間が、無限である理念一般を無限なままで認識することは論理的に齟齬をきたすからである。こうして、理念は「円熟した学者」では「特定の完成した明瞭さにおいて」、「未成の学者」では「理念がこの個人にあってこの状況のもとで獲得しようとするところの明瞭さをめざして」(SW.VI,372)現れる、とされる。つまり、未成の学者においても理念は息づいている。ただし、彼は何が理念一般なのかという認識までには高まっていない。たんにその予感をもっているだけである。この段階では、彼の中に息づく理念は「一身の保持と動物的な幸福に向けられた、従来の彼の感性的利己的な衝動」(SW.VI,373)にすぎない。これがやがて、「最内奥の衝動」へと発展する可能性をもつのみである。未成の学者は「この衝動を克服し、したがって絶滅して、唯一の根本衝動となる」(SW.VI,373)べく、「その最善の精神力は我を忘れて努力する」(SW.VI,373)ことが要求される。

フィヒテは、次に天才(生来の才能、「自己を形成しようとする理念の衝動」(SW.VI,375))とは何かについて詳説する。彼によれば、「明確には知られていない精神的なものへ向かう衝動」(SW.VI,373)が「天才」(Genie)と呼ばれる。この衝動は「人間のうちにある超自然的なもの」に向かっていくという性質をもつ。この衝動は「あらゆる可能な理念の領域の中のある特殊の理念に対する衝動として現れる」(SW.VI,374)。したがって、この衝動(天才)は、哲学、詩、自然観察、立

法等々に対する特殊な天才として現れ、「決して単に一般的に天才として現れるのではない」(SW.VI,374)。

天才にとっては「前もっての精神的な形成と、概念と認識を意のままに処理する最初の指導」が欠かせない。特殊な分野で天才を発揮するためには、もちろん「様々な種類と性質の概念を人間に教えることが必要である」(SW.VI,374)。なぜならば、生まれつき特殊な天才に恵まれた人物が自分にとって何がもっとも適している素材か探すのに役立つからであるし、また、生まれついて天才でない人物にとっても同様である。

この衝動(天才)は「知の衝動であって、これは第一に、ただ知としての知、単に知らんがための知を目ざし、それで知識欲として現れる」(SW.VI,375)。この衝動(天才)は現れただけでは役に立たず、むしろ現れた後に「継続的な勤勉と絶えざる研究」が欠かせない。学問にとって最も必要なのは、「生来の才能」と「勤勉」(Fleiss)との合一である。どちらか一方が優先されるということはない。理念一般は、あくまでも一般であるにすぎず、「自体的には全く何ら内容も形態ももたない、むしろ、理念は内容や形態を時代の学問的環境からはじめて打ち建てる」(SW.VI,375)ことができるのである。学問的環境は勤勉によって提供されるが、勤勉が学問的環境に「生きた魂を吹き込む」ことはできない。それは理念の仕事である。こうした手続きによって、「理念は環境的世界の高次の生命原理となり、最内奥の魂となる」(SW.VI,375)べきである。このように理念一般が自分の中に完全に形成された人間は、「彼の唯一の光点たる理念から現実全体を認め、この同じ光の中で現実の内奥を見透す」(SW.VI,376)ことができるのである。

一方で円熟した学者は、自己の探求するところのものを理念と常に見比べて、それが真正なのか、何が足りないのかを理解することができる。そして、彼は補強修正して真正にするための手段を自由に講じることができる。これができれば、その人の中に理念の形成が完成し、本物の学者になったということである。すなわち、「学者が自由な技術家に移行する当の時点が、学者の完成の時点である」(SW.VI,376-7)。この完成を果たすためには、持続的な勤勉が欠かせない。したがって、「学者の完成のあとには技術家の形成期がはじまる」(SW.VI,377)といえる。

フィヒテによれば、「理念は、それによって実際に感動させられさえしたら、そのようなすべての人を、彼のうちなる個人的感性的自然の意志と意向に抗して、かつまさに理念の受動的な道具として、この一般的活動へ、この活動への熟練へ、そして、この熟練を獲得するための勤勉へと突き動かす」(SW.VI,377)。理念以外に活気づけられて得られるものは無意味である。それは自己の捏造であるか他人の説の受け売りにすぎない。

才能があるかどうかは、結果が示すのみである。だから、学生は才能があることを信じて努力するしかない。自分の個人的な利益に拘泥してもいいことなどない。ただ、学生こそただ仕事に没頭するのが理想なのだ。たとえ、自分のキャリアの最後に天才が輝かなかったとしても、悔いることはない。なぜならば、それは学生その人のせいではないからである。なぜなら、それもまた神の思し召しなのだ。フィヒテは次のように締めくくる。「才能は人に要求されうるものではない、なぜなら、それは神の自由な賜物であるから」(SW.VI,381)。

(3) 学生にとっての誠実と大学の自由

第4講からフィヒテは、学生に対する学問への姿勢をテーマに学者論を講じる。その一つが「誠実」(Rechtschaffenheit)である。

フィヒテによれば、「誠実一般はそれ自身一つの神的理念であり、すべての人に要求される最も一般的な形態における神的理念」(SW.VI,383)である。誠実は、私的な自己愛を滅却して、「彼を突き動かし、彼のあらゆる思惟とあらゆる行為を包括する」(SW.VI,383)。人間が誠実に生きることができれば、彼はそうした生き方そのものに心を動かされ、神的生命の法のもとに生きていることを、同時に高次の目的のための手段としての自己の生命を自覚することができる。誠実が「自分のうちで生きた理念となっている人は、人間的生命をこれよりほかの仕方では考えられない」(SW.VI,384)人である。フィヒテによれば、誠実に生きることによって、「彼は自分の個人的人格そのものを神性の思想をみなすのであり、彼の使命と、彼の現存在の目的とは神性が彼について思惟した通りのもの」(SW.VI,384)となる。人間は「誠実の道を進んでゆくうちに、自らを戒めたり励ましたり、また執拗な悪い欲望と戦ったりする必要がますます少なくなり、正しく合法的な考え方と見解とが彼にみずから生じ、彼において支配的となり、第二の本性となる」(SW.VI,384)ことが約束されている。

フィヒテは学生に次のように呼びかける。「君が行うこと、例えば君が学問を研究するときには君の研究を誠実に行え、君が行うこと、ここでは学問研究が功を収めるかどうかは、これを神に委ねよ」(SW.VI,3845)。ここにおいては、神的理念へと没入することの大切さが説かれている。そして、学問の成果やそれによって得られる待遇など、私利私欲に目がくらむことによって、神的理念と同期する機会が奪われることを案じている。したがって、学問研究に従事している誠実な人は「自己自身を、神性のこの思想によって・・・世界の事情についての神的理念が彼を感動させ、彼のうちにおいて一定の明瞭さと、彼を取り巻く世界への一定の影響を得るように定められている」(SW.VI,385)と自覚している。このことこそが、学者の本質というべきものである。

フィヒテによれば、その人が学者の道へとすすもうとしたきっかけが、自分の意志だろうが他人の勧めであろうが、そこに大きな違いはない。そもそも職業の選択は青年期になされるものの、青年期の未熟者が自分の能力を適切に、公正な視点から値踏みすることなどできないからである。その人が分別つくように形成された時分には、職業の選択という機会はすでに終わっていることが多い。このように、職業の「選択はわれわれの関与なしになされている」(SW.VI,385)。このような必然性は、「われわれの自由を飲み込んでいる不変的制約に、したがってわれわれに対する神的意志に全く同様に妥当する」(SW.VI,385)。これは「神の意志」(SW.VI,385)である。この意味で、「神の聖旨が私の個人性に結びつけられたこの唯一の側面だけが、私における真の存在者である、このほかに私に属するすべてのものは夢であり、影であり、空無である」(SW.VI,386)。人間はどんな使命であろうとこれを忠実に果たす以外に何ら固有の価値をもたない。すべての人間は使命の種類とは全く無関係に互いに同等でありうる。結局のところ、「理念はわれわれを真に謙譲ならしめ、理念の尊厳の前に額ずかしめる」(SW.VI,387)のである。当世にあって人間の品位が下落しているのは、神的理念によって見透すことができず、「人間が自分を無情な移ろいゆくもの的手段となし、永遠不変のもの以外のものに配慮と労力を向けることを重んずる」(SW.VI,388)ことが原因である。

第5講において、フィヒテは学生の現状や講義運営の困難さに嘆息する。その理由の一つとして、「学生は誰一人としてその高さまで達する準備ができていない」(SW.VI,391)という学生の学習の準備状況を憂えている。そこで、フィヒテは私講義(知識学の講義)で講じた内容を、今一度この公開講義において繰り返すことになる。

フィヒテによれば、人間が何かを考察するときには、二通りの感官で考察することができる。ひとつは「歴史的に、単なる内的な触知によって」であり、もうひとつは「哲学的に、内的な眼によって」である。前者の「対象について現存する諸説を理解し、それらの中から最も普遍的で有力なものを選ぼうと努め、これを真理として立てる」(SW.VI,392)。フィヒテによれば、この場合は単なる妄想を獲得するにすぎない。というのも、この方法は相対主義に陥るからである。その一方で、哲学的見解は「物事を、それが自体的にあるがままに、すなわち神を根本原理とする純粹思想の世界において把握する」(SW.VI,392)ことができる。だから、われわれが「学者の本質」を考察する場合にも、この2通りの方法で考察することが可能だが、後者の方が優先されることは言うまでもない。したがって、学者とは「神的思想によってのみ可能であり、また、学者が存在している場合には、神的思想によってのみ現実に存在する」(SW.VI,393)といえる。この意味で、「学者は神的思想において、神と世界についてのその根本思想の一部分を追思惟するところの者である」(SW.VI,393)。

このように、神的思想が学者を感動させ、彼の本来的生命となるためには、2通りの方法(直接的か間接的か)がある。ひとつは、神的思想が直接的に人間を感動させる場合である。それは、彼の中で、全く自己自身によって、他のものによる一切の関与なく、生じる。「この現象をわれわれは天才と呼ぶ」(SW.VI,394)。もうひとつは神的思想が間接的に人間を感動させる場合である。このとき神的思想は個人を靈感させ、活気づけるだけである。「彼は、自分の境遇を、彼の関与なしに定められたものとして、神性の思想として承認せねばならないのであり、かかる境遇によって研究をなすべき運命の中にある」(SW.VI,394)。

こうした前提に基づき学生の誠実はどのように現れるか、凡俗なものとは何かを、フィヒテは論じる。未成の学者は、神的思想から突き動かされる衝動をもつが、彼は「かの思想と一致した行為をしようと思うのではない」。そう思うまもなく、そのようにしている状態が適切である。かりに、神的思想に逆らって行動したくなってしまうえば、どのように心構えを整えようと、おそらくは克てないだろう。だから、本来あるべき「学生の生活を一口で言えばこうである、『それは凡俗で卑しいものとの接触を避ける』」(SW.VI,395)ことであると。未成の学者、つまり学生が「凡俗なものに出会うと、彼はあとずさりする、ちょうどかの有名な繊細な植物が指で触れると引っ込むのと同じように」(SW.VI,395)そうせざるをえない。何が凡俗で卑しいのかは、彼の内官が直接的に教えてくれる。学生にとっては、「想像力を低下させ、神聖なものに対する興味を鈍らせるものが凡俗にして卑しいものである。」(SW.VI,396)。この点では、凡俗なものに好意を寄せるのは年配者であればまだわかるが、青年はそれに憎しみをもって接するべきである。フィヒテは学生に誠実を次のように求めている。「青年時代には冗談はふさわしくない、これをふさわしいと思う人は、悪しき人間通である」(SW.VI,397)。もっと言えば、「精神の力を弱めるものが凡俗で卑しいのである。その一つとして私は怠惰を挙げようと思う」(SW.VI,397)。怠惰は放置していると「第二の天性」となってしまう。

このような文脈からフィヒテは未成の学者、すなわち学生のための道德論を説く。「自己自身において自己の行動の格率を求めることの怠慢から、この格率を他人から与えられ、自己自身よりも他人を信ずるということは、疑いもなく最も卑しいことである」(SW.VI,399)。フィヒテはこうした道德論を、「われわれの道德論は命令するものではない」(SW.VI,395)と特徴づけている。カントと同様にフィヒテの道德論も「合法則性と必然性の内部に留まり、そこにおいて帰結するものと帰結しないものを記述するだけである」(SW.VI,395)。

フィヒテは第6講において大学の自由とは何かについて論じている。ここでは、大学の自由を学生の放蕩の場として履き違えないような配慮が求められている。

フィヒテは、歴史的立場からみれば、大学（アカデミー）とは下級の予備的な学校と比較して、上級の学校だと言う。こうした歴史的経緯から、大学の学生は生徒（例えばギムナジウムの）よりも束縛から解放されているとみなされる程度だった。生徒は、「将来の学者の品位を示す特定の服装で登校」してきたし、授業に欠席することも認められていなかった。また、ミサにおいて合唱を強制されたりした。違反者には罰が与えられ、これを監視していたのは教師だった。だから、そこには大学の自由とは異なる環境があった。

大学（Universität）ができた当初、創立者たちは格段に優れており、崇敬されていた。しかし、彼らは自分たちがそこを卒業したのにも関わらず、下級の学校の教師を軽蔑した。彼らの名声はヨーロッパ中から多くの学生を呼び寄せた。同時に、収入も増えた。彼らは、こうして集まる人々に苦勞させる気にはなれなかった。人々はやがて自分の国に帰るだろうから、そこまでする必要を感じなかったのである。当時の大学の教師たちは、「青年たちの道德性も、学問における進歩もどうでもよいことであった」(SW.VI,402)。こうして、「大学の自由が学校の強制や、学生の道德性、勤勉および学問進歩に対する教師のあらゆる監視からの解放として成立した」のである(SW.VI,402)。したがって、学生はこれらの教師にとっては単なる聴講者であればそれで十分だった。フィヒテが言うには、学生は自由にさせられて、努力もせずに関に乗っていたということである。しかし、本来であれば、自由に解放された環境にあるということは、逆に自らを厳しく律しなければならないはずである。しかし、そのことに気づいている学生は少ない。フィヒテはこう結論づける。「学生のもつ大学の自由は・・・歴史的に・・・学生の身分全体をきわめてつまらない身分とする不当な軽視を示している」(SW.VI,403)。

フィヒテは優れた国家における大学組織を次のようにみなしている。「大学は、それぞれ自分の仕事を営んでいる諸身分から分離され・・・これらの大学の学生は高度の自由を享受する」(SW.VI,410)。この自由によって「道德や礼儀に関する授業、透徹した知識一般が彼らに与えられ、善き規範が彼らを取り巻く」(SW.VI,410)ことになる。こうした環境で教授活動を行う教師は正真正銘の学者であるだけでなく、同時に国民の中で選ばれし最善の人でなければならない。こうした大学の良いところは「役に立たないものが役に立たないものとして明らかになり、もはやそれを隠蔽することはできない」ように機能しているということである。しかしながら、フィヒテにとっては、現在、大学はこのように運営されているとは到底思えない。

(4) 完成した学者とその種類

第7講以降にフィヒテは、本格的に学者という職業の細かい分類の説明を始める。その検討は、さしあたって未成の学者、下級の学者的仕事がテーマとなる。

フィヒテによれば、完成した学者は「理念が彼の中においてその特有の独立な生命を始め」ており、「彼の個人的生命は今や実際に理念の生命の中に没入し、そこにおいて滅却されている」(SW.VI,412)状態にある。完成した学者にあっては、「彼個人に関する考えは全く存せず、むしろ彼の思考の全体は常に事柄の思考の中に没入している」(SW.VI,412)。

完成した学者はこのような事情にあるが、未成の学者の場合、学生の中に理念が彼の中で最高度に完成しなくても、かつ彼が研究職ではなく他の庶民的な仕事や官職についたとしても、彼は空いた時間を見つけて努力し、自己形成に励むはずである。

現実的に、学者の適性が自分にあると確信できなかった者は、下級の仕事をを選ぶことになる。下級の学者の職業とは、彼が達成すべき目的を他人から与えられて仕事をする者である。そこでは、学生の中に理念へと没入するための努力の過程でしらすらすらうちに身についた技量を、他人から与えられた目的のために使用することになる。しかしながら、他人から与えられたからといって、「彼自身は手段におとしめられるのではない、人生一般から得た見解が彼をこのようなことから永久に守るのである」(SW.VI,414)。むしろ、神的理念を貫徹することもできないのに「学者の職分を担当するのは、これを冒瀆するものであり、また同時に粗暴で非良心的である」(SW.VI,414)。下級の学者的仕事を「掌理するには理念を直接所有することは決して必要ではない」(SW.VI,415)。むしろ、未成の学者においては神的理念を得ようとする努力の中で習得された知識が重要な意味をもちうるのである。フィヒテによれば、下級役人、下級の学者的職業は、彼が学者を目指して努力した過程で身についた技量を活用して仕事ができる。「下級役人には、彼の仕事の目的は他人の悟性によって与えられる、彼はただ手段の選択について判断を必要とするだけで、目的に関しては絶対的な服従を必要とする」(SW.VI,417)。それでも、彼は自分の力量を見積もって本来の学者となることを断念することによって、自分が学者的職業を神聖なものと考えているということを示すことができる。

ここでフィヒテは第一講において学者の職分を二つに分けたことを振りかえる。ひとつは、「自主的に自己自身の概念に従って人間の営みを導き、そして時代の進歩に適応した新たな完全性へたえず高めなくてはならないところのすべての人々」(SW.VI,415)だった。彼らは、「人間相互の社会的関係、並びに人間全体と意志なき自然との関係を、根源的にかつ究極の最高の自由な原理から秩序づけるところのすべての人々」(SW.VI,415)である。端的にいえば、「王として、また王の直接の顧問官として最高の地位に立っている人々」とそれに準じる人々のことを指す。この意味で、王や顧問官は「直ちに世界に関わり、神と現実性との直接的な接点」(SW.VI,415)だといえる。もうひとつが「本来的な学者」である。彼らの仕事は「神的理念の認識を人々の間に保持し、これをたえず高次の明瞭性と明確性に高め、これをたえず若返り光り輝く形態において世代から世代へ伝えること」(SW.VI,416)である。この意味で彼らは、「神性における思想の純粋な精神性と、この思想が前者を通じて獲得する質的な力と作用性との間の仲介者」であり、前者のタイプである王や顧問官の形成者でもある。こうして、フィヒテによれば社会において、本来的な学者集団から王、顧問官の供給を受けることができるのである(SW.VI,416)。このようにフィヒテは為政者や政府を学者によって運営する

ことを念頭においており、社会を学者の監視下に置く文脈でこれをとらえていた。

さらに、本来的な学者は二つの亜種に分けられるとフィヒテはいう。それは、学者が理念についての概念を外部に伝達する方法の違いに起因する。ひとつは、教育によって未来の学者を育成する人々であり、彼らは「学者の教育者、つまり下級ないし上級の学校の教師」(Gelehrten-Erzieher, Lehrer an niederen oder höheren Schulen) (SW.VI,417)と呼ばれる。もうひとつは、理念に関する彼らの概念を提示することのできる「著述家」(Schriftsteller) (SW.VI,416)である。説明のしやすさの都合上、二つに区分しているが、本来、学者とはこの二つの亜種を兼ねているものである。

第8講においては、前述の統治者(王や顧問官)の職分が説明される。

フィヒテによれば、神的理念とは世界を継続的に形成するものである。この理念は、「人間の諸関係を根源的に・・・かつ最後の自由な原理から導き秩序づけ・・・他人との共同において、自分で考え自分で判断し、或る妥当なことを自主的に決定する掌理と職分をもつ人々」(SW.VI,420)によって表現される。こうした人々のことは「統治者」と呼ばれる。

時代とその体制を指導し秩序づける統治者は、時代およびその体制を超越して見定めていなければならない。現在の時代的状况を過去の歴史と比較して相対的な価値によって評価できるだけでは統治者として不十分である。そうではなく、統治者は「彼が監視の任に当たっているところの関係一般についての生きた概念をもち、この概念が本来それ自体において何であり、何を意味し、何であるべきかを知っている」べきであり、「彼は現行の体制のいかなる分枝も必然的にして不変なものとは思わず、むしろ何も、たえずいつそう高い完全性へ上りゆく系列内の一つの偶然的立場にすぎないものと」(SW.VI,421)とみなさなければならない。統治者は全体を見渡してそれを理解し、全体から個を見積もり、全体との関係において個を改善していく能力を持たなければならない。こうして統治者の「眼光は常に諸部分と全体とを結合し、また理想における全体と現実における全体とを結合する」(SW.VI,421)のである。フィヒテにあって統治者は「人類を評価するに当たって、人類が現実にあるところのものを超えて、人類が神的概念の中にあり、またこれに従ってそうなりうるべきであり、またなるべきであって、いつかは全く確実にそうあるであろうところのものに、彼の眼を向ける」(SW.VI,423)ことのできる者である。このような仕事を通して統治者は人類を尊敬しうる。統治者が「人類を神の似像であり愛し子であるとして尊敬するとき、このことはかの愛を補って余りあるものである」(SW.VI,423)。すなわち、統治者は「彼の仕事を人類についての神的概念として把握する」(SW.VI,423)といえる。

フィヒテによれば、統治者というのは「自己を、神性の第一の直接的な下僕の一人として、神性が直接に現実に関与するゆえんの肉体的に現存する四肢の一つとして承認する」(SW.VI,423)者である。したがって、統治者が人民に対して自らの優位を誇り、おごることはない。なぜなら、統治者にとっての下層民も同じように、神の理念を生きており、この意味で彼らは同等に人生を送っているからである。彼らの間においては、生き方の方法、形態が異なるだけで、生の本質は変わらないのである。すなわち、人は神の下に平等である。フィヒテによれば、「人は皆宗教を必要とし、皆宗教をわがものとするところができる、皆宗教によって直接に浄福を得る、統治者は特に宗教を必要とする」(SW.VI,425)。だから、人は「神に融合して神の永遠のみわざを遂行するという名誉の中に生きている」(SW.VI,426)。

第9講においては、本来的な学者の区分を教育者としての学者と著述家としての学者に区分した後、教育者としての学者について説明される。

教育者としての学者は、「形成されるべき人々や、彼らを形成する立場や、彼らの形成可能性一般を顧慮しなければならない」(SW.VI,429)。つまり、彼らは学生の学びの状況やその学習能力を押さえることや、教える際の心構えについて考慮しながら、次世代を担う若者たちを教育しなければならない。教育者としての学者は学生に対して、外部から与えられた死んだ概念としてではなく、自己のうちに湧き出る神的理念を自力で把握できるように教育しなければならない。一方で、著述家としての学者は、「概念における理念の形成や形態化」を仕事とする。もっぱら読者を相手に仕事をするので、学生のもつ性質や教育可能性については考慮しなくてよい。この仕事は書物という形に結実するので、読者の性質にまで気を遣わなくてもよいのである。

フィヒテによれば、教育者としての学者は二つの階級に分けることができる。それは、「下級の学者的学校の教師」と「上級の学者的学校すなわち大学の教師」である。フィヒテは熟慮した上で、「下級の学者的学校の教師をも本来的な学者に数え入れて、決して下級の学者に数え入れず、かつこの点で彼らに対して、彼らが理念を所有していること、また理念によって、たとえ心底の明瞭性にまでではなくとも、生き生きとして暖かさにまで貫徹されていることを要求する」(SW.VI,430)ことによってこの分類を正当化する。というのも、学者を目指す者は、学生になる以前の少年期から、自分でその大切さを自覚できないかもしれないようなときに、すでに「理念とその神聖性に取り囲まれ、理念の中に浸される」(SW.VI,430)のが望ましいからである。それができるのは、大学に接続する下級の学校における教師の仕事だからだ。この意味で、下級の学校の教師も学者の仲間だといえる。しかしながら、下級の学校で学ぶことが、通俗的で機械的に処理されるようなことであったり、特定の目的に限定された手段であったりしてはならない。こうした恐れがあるものの、幸いにして学校で習うこと(例えば古代語)は、根本的に学べば自学が成立するようなものである。下級の学校の教師の待遇が「彼らの最も尊敬すべき職分に常に相応してほしいものである」(SW.VI,430)。

フィヒテがいうには、「下級の学者的学校」の授業の内容は根本的に学べば、自学が成立するようなものであるべきである。われわれの概念結合とは本質的に異なる古代語を学ぶことによって、概念に対するいっそう深い洞見がえられる。またこの言語研究を通じて、古代人の著作から高貴かつ尊厳な精神が青年の心に呼びかけてくるようになる。これを可能にするために、「下級の学者的学校の教師」は「理念にあずかっているべきである」(SW.VI,430)。繰り返しになるが、学生が青少年期に高貴なものと凡俗なものとを自覚的に区別するようになる前に、無自覚的に高貴なものに慣れさせるのがよいからだ。したがって、「大学の教師は、・・・未成の学者が自分で自分の教師となる能力までまさしく高めるべきである」(SW.VI,431)。こうして「青年は下級学校においては自分の職分を予感するだけであるが、大学においてはこれを明瞭に把握し認識する」(SW.VI,431)のである。

「上級の学者的学校すなわち大学の教師」の仕事は、学生を理念に対する感受性に目覚めさせ、理念を自分自身から展開してこれに特有の形態を与える能力を得るまでに形成することである。とはいえ、大学の教師は学生が理念をもち自分で展開できるように教育するものの、この目的が達成されないこともしばしばである。しかし、「大学卒業者はなお常に有用で品格ある誠実な人間であり続ける

ことができる (SW.VI,432)」。なぜならば、理念の明晰な概念にまで高まることのできなかつた大学卒業者であっても、その努力の最中に獲得した理念への尊敬の念を胸に、社会においては誠実に働くことができるのである。この意味で、大学の教師は「学問に対する尊敬を学生に刻印する」(SW.VI,432)といえる。

フィヒテによれば、大学の教師は「単に言葉によって教えるのではなく、むしろ行為によって教えるなければならない、すなわち、彼は自ら、彼が学生に彼らの全生涯の指針として与えようと欲する命題の生きた実例であり、たえざる説明でなければならない」(SW.VI,432)。彼の目的は自らを手本として提示し「学生を単に受動的な理解を越えて自己活動へ、文字を越えて精神的な見方へ導く」(SW.VI,433)ことである。その際、フィヒテは、学生を教育した結果が失敗することがあると認めている。そして、失敗も教育という行為のもつ帰結だと許容している。つまり、フィヒテはここで教育的な行為を達成語としてではなく、努力語としてとらえていることがわかる。フィヒテにあっては、教育が失敗に終わり、理念にまで高まることのできなかつた学生であっても、その努力の過程において得られた理念への尊敬の念である程度評価に値するといわれる。ここには、学生の能力に応じた教育観と学生の自律性を尊重した教育観が見てとれる。そしてこれに基づいた教師論がありそうだ。フィヒテは大学の教師に高い倫理観を次のように要求している。「大学の教師は学問に対する尊敬の実例となる」(SW.VI,434)。

大学の教師の職分は「著述家のように伝達することではなく・・・理念を大いに多様に形態化し、表現し、衣服を着せて、これらの偶然的な衣服のどれか一つにおいて理念を、彼が現在順応せざるをえない教養をもった人々に与えなければならない」(SW.VI,435)。大学の教師は理念を一般的な意味で所有するだけでなく、「巨大な生動性、可動性、および内的な変転性と敏活性において」(SW.VI,435)所有しなければならない。これに対して、著述家は「彼の理念に対してただ一つの形式を持っているだけ」である。しかしながら、「大学の教師は無限に多くの形式をもっている」(SW.VI,435)。優れた大学の教師は優れた著述家であるだろうが、その逆は必ず成り立つわけではない。

最後にフィヒテは現在の出版事情や著述家的商売について説明する。

フィヒテによれば、昨今、誰かが何かを出版したというだけで功績をあげたように評価されるが、それは奇妙なことである。何かを出版することとそれが善いものであるということとは別のことである。かりに、善いものを出版しても、これを批評する者の方が評価される現状もみられる。このようにみれば、出版や読書は「流行おくれとなったほかの娯楽に代わって、前世紀の後半に現れた」(SW.VI,439)にすぎない。したがって、流行に流される傾向があり、「この新しいぜいたくは時々新しい流行品を要求する」(SW.VI,440)。新しい出版物を求める読者のために、もしくはそれによって成り立つ経済原理のために、書籍業が誕生した。単に印刷にかけているだけにもかかわらず、「書物の製造業者が何故にほかのあらゆる製造業者よりも上品であるとされるかは全く理解しがたいことである」(SW.VI,440)。そもそも、書籍業者の判断は単に商品が売れるか売れないかについて決めているだけで、その書籍の内容の価値が理解できるとも思えない。

本来的な学者のうち著述家は「理念を描写するべきである。それ故に、彼は理念にあずかっていなければならない」(SW.VI,443)。この事情は、大学の教師と同様である。著述家は「理念を言語に

において、普遍妥当的な仕方、完全な形式において表現すべきである」(SW.VI,444)。しかし、著述家が理念を語っているかのようにとらえてはならない。そうではなく、「理念が自らを語らなければならないのであって、著述家が語ってはならない」(SW.VI,444)のである。幸いにも著述家は、「彼が、他人の感受性に従うという、教師の義務から解放されている」ので、自分のペースで仕事ができる。もっとも気を遣うべきは「理念は直接的に言語に食い入るのではなく、言語の所有者として彼を介してのみ言語に食い入る」(SW.VI,445)ということである。言語はあくまでも記号にすぎず、記号を用いて理念の真髄に迫るように記述しなければならない。大学の教師は「彼のもとにおいて再び品格ある教師が未来のために形成され、これらが他日再びほかの教師を形成して、かくて無限に続くということを予想しうる限りにおいてのみ、自分は永遠のために活動している」(SW.VI,445-6)とみなしうる。一方で、著述家が遺す著作は「それ自身において永遠のための著作である」(SW.VI,446)。

第3節 『学者の使命¹⁷⁹⁴』と『学者の本質』にみられるフィヒテの超越論的教師論の特質

これまでみてきたように、フィヒテは『学者の本質』において、知識学の原理を応用した学者論を展開している。フィヒテによると、人間の生命とは神的理念そのものである。それは、自然現象の根底にある高次のものであり、一切の現象の根拠である。それは人智の範囲の及ばぬところから人間の内なる力として湧き出てくるものである。

人間は神的理念を把握することによって、神的理念は感性界において表現される（創り出される）。しかし、だれであってもこの神的理念を自覚的に把握できるのではなく、神的理念を把握し、表現する者は高次の精神的生命を宿しており、例えば学者のように、世界を継続的に発展させる者でなければならない。神的理念を把握できた者は、いまだそれを把握する段階へといたっていない者たちを神的理念の認識へと高めさせる役割を担う。成熟したものが未熟なものを引き上げるようなこの配慮は、フィヒテの道徳論の特質の一つである。『学者の使命¹⁷⁹⁴』において説明されたように、人間社会はお互いの能力不足を補い合うことによって真なる統一を目指し、神的理念へと遡求しなければならない。このように神的理念へと高めさせる行為のひとつを、フィヒテは教育(Erziehung)や精神的形成(geistigen Bildung)という。したがって、教育や精神的形成とは神的理念の認識へと導くための手段だとここでは解釈される。学者は神的理念を同時代人へと伝道する者として、第一に理念を他人に伝達すること、第二に意志をもたない世界をこの理念に沿って形成すること、つまり人間相互の法的、社会的関係の全体を形成することを目的とするのである。

フィヒテは学者の本質を「事実的に」ではなく、「発生的に」とらえようとした。「学者とは何か」についてその事実的な在り方を問うのではなく、「いかにして学者になるのか」という発生的な成立要件を問題にしたのである。さしあたって、その回答としてフィヒテは、学者が学者として自己をならしめ、維持してゆくところの根拠を、神的理念への愛(Liebe)とした。愛とは、現存在である人間が自己自身を維持し、自己自身を意識することである。「理念への愛はつねに学者の中に内在し、彼の人格を形成し、彼の人格を呑み込んでいる」(SW.IV,356)。学者個々人が理念を愛し、理念の中に生きてると自覚しているとき、実際には理念そのものが彼の代わりに彼という人間の中で生きて自らを愛している。その際、学者は、単に神的理念を媒介する現存在としての人間において感性

的現象にすぎない。彼は、決して彼個人のうちに自らの生成の根拠をもって現象し、生きているのではない。神的理念に没入している真の学者の個人的な生命は、完全に滅されており、彼は理念しか愛せないがごとくに理念を愛している。この愛は絶対的なものであり、ほかの何ものにたいしても優劣をつけることはできないし、優劣を超越している。

(1) 『浄福なる生への指教』における「愛」

ここで、神的理念への「愛」というキーワードが出てきたので、当時の他の作品を引き合いに出して、フィヒテの「愛」概念について整理しておく。

フィヒテによれば『浄福なる生への指教 (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806)』(以下『指教』)と『学者の本質』、『現代の諸特徴』(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804)という同時期に書かれた三作品が通俗的教説の全体をなすと述べている。そして、そのなかでも最も評価の高いのが『指教』であるとされる。『生への指教』は宗教論であり、フィヒテの宗教への思想・態度が凝縮された作品である。『指教』のテーマは、いかにすれば人間は浄福な生 (das selige Leben) へと至り、それを自分のものにするのかということであり、その手段と道筋を示されている。フィヒテはわれわれが浄福になるということは、「われわれの愛を多様なものから一者に向かって引き戻すことである」(SW.V, 412)と述べている。この引き戻す行為のためには、心の集中、内的沈潜、沈思する真剣さが要求され、これが浄福なる生へ至る唯一の条件である。われわれが真なる生に達したとき、それまでのわれわれの愛の対象であったもの(多様なもの)は色あせてしまう。われわれは真なる生へと達していない時には、愛の対象を比較しながら根無し草のように愛の対象から対象へと移動を繰り返すだけである。しかしながら、いったん達することができたならば、その移動が最後の移動となり、それ以後は浄福な生が永遠に続くのである。

しかしながら、正規の教育を受けていない者は、つまり哲学の教育を受けていない者は、浄福な生への道程を歩むことはできないという困難がある。もし彼が哲学者でないならば、彼は神および神の世界から永久に閉じ込められるということになってしまう。フィヒテによれば、宗教とは誰か第三者の言によって神がいるということ信じることではない。それは迷信を信じることと変わりがなくからである。そうではなく、「宗教とは、他人の中ではなく自分自身の中において、他者ではなく自らの精神的な目をもって神を直接に見、持ち、所有することのうちに成り立つ」(SW.V, 418)。神を直接的に精神的な目で見るとためには、純粹で自立的な思惟が、つまり哲学的な思考が必要である。そして、フィヒテは、人間はすべて神的認識に到達することができるという。それはキリスト教の歴史を見れば明らかであり、宗教的な真理はキリスト教史を通じて迫害を受けることもあったが、依然として生き続けてきた。その真理に到達するのに必ずしも哲学的思惟が必要ではなかった。肝心なのは、人々の真理感覚に働きかけるところである。真理を証明することは哲学以外にはできないが、理解することは可能である。このような文脈は、『学者の本質』において、フィヒテが未成の学者、すなわち学生に対して、神的理念の真髄を自覚できなくてもその真理感情によってそれに準ずる価値のある生き方ができると述べているのと同様である。

フィヒテによれば、浄福な生にあずかるためには、われわれの内的意識を深く洞察しなければならない。意識をわれわれの内側の精神的な部分に向け、感性界に向けられている意識に期待してはなら

ない。外的な感官を、真理の直接的な試金石にするというやり方は、その人をいつまでも臆見に留まらせることにほかならない。内的意識は外的感官をつねに包括しており、意識の方が感官より高次である。

内的意識はつねに真なる存在へと向かう。これがわれわれの本来的な思惟である。真なる存在とは、何ものかから生成した産物ではない。なぜならば、生成するのであれば、生成する根拠を想定しなければならないからである。したがって、真なる存在は真なる存在以外の何ものかから発生するものでもなく、非存在から出現するものでもない。フィヒテは存在の内部においては、「いかなる新しいものも生成せず、いかなる形成や変化、交換もない。それは今あるように永遠の昔からあり、未来永劫変化しない」(SW.V,439)と述べている。しかしながら、このような内に閉じこもり、それ自体で完結した存在にわれわれはいかにして対峙できるのか。それは意識の作用による。われわれは存在を意識する。この存在の意識が、存在の現存であり、いわゆる表象であり、存在が現存できる唯一の形式・方法である。現存は自己を単なる現存として把握し、認識し、像化しなければならない。そして、自己自身に対峙するものとして、絶対的存在を措定し、像化しなければならない。存在の現存とは必然的に(現存)自身の自己意識であり、それ以外のものではありえない。絶対的に自らのうちに内在している存在についての単なる像として、そうでなければならない。「現存とは絶対者の力強い生きた現存であり、この現存だけが存在し、現存することができるのであり、それ以外には何も存在せず、また真に現存しない」(SW.IV,443)。この神の現存は、精神的生の低い段階では不透明な覆いに隠されている。この覆いを取り去って、神的現存を神的な生、現存として見つめ、このように把握された生に愛と享受をもって沈潜することが、真なる生であり、浄福なる生である。精神的生の低次の段階において神的生は意識にのぼらない。精神的生の本来的な中心点において神的生は現れるのである。神的存在が意識に現れることとは、神的概念が現存者の生み出す像、描写、概念(現存・意識の形式)に入ることである。つまり、神的存在は、事柄自体ではなく単なる概念として自らをあらわす。この像という形式は、思惟の内的本質であり、純粋な思惟においてのみ、われわれは神との一致を認識しうるのである。

フィヒテは『指教』の冒頭において、「浄福なる生」とは何かという説明を試みている。フィヒテによれば、「浄福なる生」という言葉自体はすでに矛盾を含んでいる。というのは、そもそも「生」(Leben)であること自体がすでに「浄福なる」ものだからである。すでに、「生」=「浄福」が成立しているということである。ここでフィヒテが述べようとする「生」とは「愛」(Liebe)のことである。「生とは愛であり、生の全形式と力は愛のうちに成り立ち愛より発生する」(SW.V,401)。「愛」は、自我が自我自身を定立する際に、定立する自我と定立される自我とを合一し結合するところのものである。自我が定立し、定立されるという二重性は止揚されることはないが、この二重性における一性こそが「生」であり、「愛」である。「愛」とは「自己自身に対する喜び」、「自己自身の享受」であり、それはそのまま「浄福」であるということができる。

「愛」そのものである「生」は二つの観点から考察される。一つは真理の観点であり、もう一つは仮象の観点である。真理の観点からみた生、すなわち「真理の生」とは存在(Sein)のことであり、それは「単純であり、自らに等しく、不変である。存在のうちには生起がなく、消滅がなく、形態の

変化運動もなく、ただ永久に同一にして静かなる存在と存続があるのみである」(SW.V,405)。このことが意味するのは、真理の生が神のうちに生き、神を愛するということであり、つまり一者、不変者、永遠者である神を愛するということである。これに対して、仮象の観点からみた生、すなわち仮象の生とは「止むことなき変化であり、常に生成と消滅のあいだを彷徨し、たえざる変化によって引き裂かれている」(SW. V,405)。ここで述べられている「止むことなき変化」や「生成と消滅」という言葉は「世界」のことを意味している。仮象の生とは、人間が世界のうちに生き世界を愛することであり、彼が無常なものを無常なままに愛そうと試みることである。

フィヒテによれば浄福とは「愛されるものと合一し、最も緊密に融合していること」であり、また不幸とは「愛するものから引き離され、排除され、しかもそれへと憧れながら向かうのを止めることができない」ことである。有限な人間は、現象として現存するために、永遠者に対する憧憬を必要とする。この憧憬は不滅なものと同致し融合しようとする衝動であり、有限的現存の最も内的な根底に相当する。もし、有限的現存が真なる生に到達すれば、それは自らの求めていたところのものが、「永遠者に対する愛」だと理解できる。このことが理解できれば、その有限的現存はそれ以降浄福なままにいられるが、理解できない場合には、世界のうちで感官に頼って幸福を探し求め続けるにすぎないのである。

したがって、浄福なる生を得ようとするならば、真なる生に到達することが唯一重要なこととなる。真なる生へと到達するためには、永遠者（神）との合一が必要不可欠になる。フィヒテによれば、永遠者（神）は思考（自己意識）によってのみ把握することが可能である。われわれ自身と世界の説明根拠であるところの、この永遠者は決して感情や感覚によってとられることはできない。ということから、「浄福論といえども知識学以外のものではありえない」(SW.V,410)とフィヒテはいう。ここで引き合いに出された知識学とは、精神の思考活動そのもののことを指している。フィヒテにとって、真に生きるということは真理を認識することと全く同義なのである。ここにフィヒテの根本的な立場が集約されている。すなわち、フィヒテの知識学は単に理論を追いかけていった空論ではなく、知識学=宗教論という内実をもつのである。

フィヒテは浄福なる生へと至る手段を明確に次のように表現している。「永遠者を創造せよ、と人間は要求されているわけではない。そのようなことを人間は決してなしえないであろう。永遠者は人間のうちにあり、絶えず人間を取り囲んでいる。人間がなさねばならないのはただ真なる生が決して一致することのできない過ぎ行くもの、空しいものを捨てることである。そうすれば、ただちに永遠者はすべての浄福とともに人間のもとに来るだろう」(SW. V,412)。つまり、浄福になるということは、人間が愛を「一致することのできない過ぎ行くもの、空しいもの」、すなわち多様なものから一者に、つまり永遠なる者に向かって引き戻すことである。この引き戻しのためには努力が必要である。その努力とは「沈思する真剣さ、心の激しい集中、内的沈潜」(SW. V,413)であり、これが浄福なる生へと至る唯一の条件である。この「沈思する真剣さ、心の激しい集中、内的沈潜」こそが、そのままフィヒテがこれまで述べてきた知識学で要求される場所のものである。自己に対する意識の活動を詳細に洞察することにおいて、こうした「沈思する真剣さ、心の激しい集中、内的沈潜」は初めて可能になるのである。世界のうちで世界を愛していた有限な人間が、知識学において繰り返し述べられる自覚（自己意識）によって真なる生に達したとき、それまで愛の対象であった世界は色あ

せてしまうことになる。もしその人が真なる生に達していないならば、世界においてその人の愛の対象は次から次へと移行行くにすぎない。しかしながら、一旦その人が真なる生に達してしまえば、それがその人にとっての愛の対象をめぐる最後の移動になり、以後の生活においては、彼にとって浄福な生が永遠に継続することになるとフィヒテは考えたのである。

(2) 『学者の使命¹⁷⁹⁴』と『学者の本質』における超越論的教師論の展開

このように神的理念への「愛」はすべての人に平等に前提とされており、学者はその中でも哲学的な思考を通じて、つまり知識学の手法を用いて、神的理念の生成過程を見透すことができ、それを自分のものとする人可以できる人ということになる。このように『学者の本質』におけるフィヒテの学者論は、『指教』で展開される神的理念への愛を基礎にして成り立っている。現実世界を覆っている多様なものに対する愛を不幸の象徴とみなし、そうした不幸から一者への愛を基調とする神的理念への愛へと、すなわち浄福へと引き戻すことができる者が、はじめて学者としての資格を得るという見解へいたっている。したがって、学者とは自らが高まった神的理念の段階へ、他の人々を高めるべく努力しなければならない。

さて、こうしたフィヒテ思想の全体的な理解を土台にして、『学者の使命¹⁷⁹⁴』から『学者の本質』へと連なる教師論の展開を追跡してみよう。

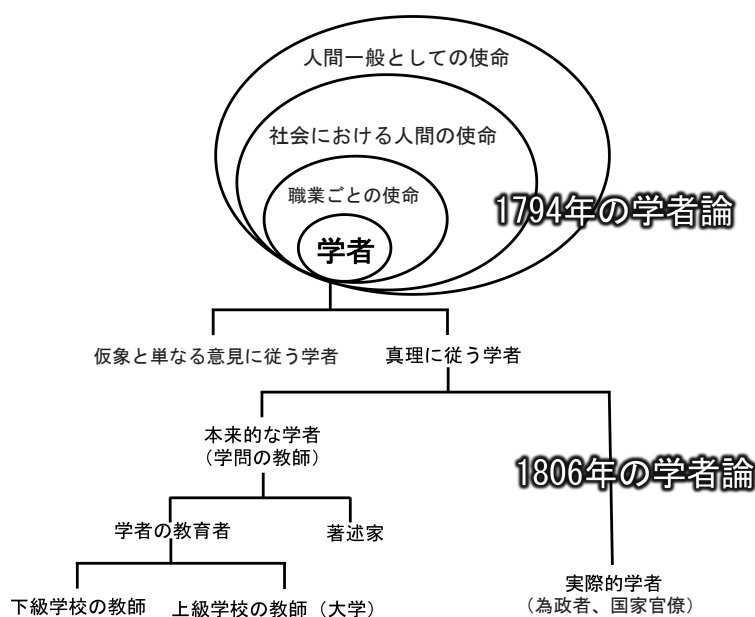


図1 『学者の使命1794』と『学者の本質』における学者論の構成

『学者の使命¹⁷⁹⁴』においては学者という存在がいかに生成するのかという点に絞って、知識学の原理を応用した演繹が行われた。手はじめに、人間一般すなわち現存在、神的理念の現れとしてのわれわれの使命が知識学の用語を援用して導き出され、続いて社会の中の個人としての使命、社会における職業ごとの使命、その職業の一つである学者の使命が論じられる。このような手法でフィヒテは、「学者であること」を歴史的にではなく、哲学的に導き出そうとした。ここでいう歴史的とは、これまでの学者的職業を列挙して、すなわちギリシア時代の学者的職業、古代ローマの学者的職業、

ルネサンス期の学者的職業などを比較検討して最も優れた説明を見出すということを意味する。しかし、このような歴史的な方法に依拠して「学者とは何か」を説明したとしても、その説明は相対主義に落ち込むことになるので、フィヒテはそうしたくない。そうではなく、絶対的な説明をフィヒテは求める。だからこそ、「学者とは何か」を人間一般の使命から、徐々に範疇を狭めて導き出し、相対主義に陥らずに、絶対的な見地からそれを記述するという試みを行ったのである。

人間一般の使命は、自己自身との完全な一致であった。これは、別言するとカントの述べた定言命法であり、道徳法則である。フィヒテはこれを、汝自立せよと言い換えてもいる。自己自身との完全な一致がどのように生ずるのか、どのようにして事実的な意識から逃れて超越論的な真理を把握するのか、という問題は知識学に任されている。『学者の使命¹⁷⁹⁴』が、まず人間の一般の使命の演繹から始まるのは、とりもなおさず知識学に基づいた『学者の使命¹⁷⁹⁴』であることの表明だということである。そして、社会における個人の使命の演繹は、フィヒテの神的理念が感性界においていかにして個人として出現するのかというテーマをはらんでいる。これも知識学の問題として、『新しい方法による知識学』（*Die Wissenschaftslehre nova methodo*, 1797-1799. 以下『新方法』略記）をはじめ、『知識学の原理に従った自然法の基礎』（*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796/7. 以下『自然法』略記）、『知識学の原理に従った道徳論の体系』（*Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1798. 以下『道徳論』略記）等で展開されることは、周知の通りである。このように、フィヒテは知識学の原理に基づく、厳密な学者的職業の演繹を遂行し、学者が大学の教員として給与を政府から受ける新たな時代にあって、その正当性を主張する必要があったのである。そして、それは同時に、市民階級のアイデンティティの形成に欠かせない作業でもあった。学者という職業は、当時、市民階級の台頭によって、特権階級から市民階級に開かれた状態になりつつあった。市民階級が、政府から俸給を受けながら大学の教授職につくというのは、18世紀以降のことだった。したがって、特権階級の貴族が暇つぶしに学問をやっていた時代とは異なり、次世代に受け継ぐ土地、財産をもたない市民階級にとっては、自分たちなは何者なのかを基礎づける衝動をもっていたのである。したがって、フィヒテは有史以来の学者と呼ばれてきた人々がどうだったかは問題にしない。ただ、フィヒテ存命時の時代的状况の中で、端的に絶対者との関係性の中で学者の使命を構想する。これは相対主義に陥らないフィヒテなりの防衛策であり、かついまだかつてどの思想家も構想しなかった新しい哲学の構築を自負していたフィヒテなりのプライドだった。

ここに、フィヒテの学者論およびこれ以降抽出する教師論の特質がある。それは、学者（および教師）をその生成の過程から吟味しているという点である。学者ははじめから「学者（教師）である」のではなく、それと同時に「学者（教師）になる」のである。この基本的な方向性は、フィヒテ知識学の根本原理である「事行」（*Tathandlung*）とも一致する。フィヒテにおいて、事行とは、「である」ことと「なる」こととが唯一同一という意味である。フィヒテ哲学の独自性はまさに、超越論的な出発点を事行という動きそのものとして据えたことにある。そして、こうした考え方は実践哲学の分野においても敷衍して適応されることになる。その例が、この「である」と「なる」の学者に関することに妥当するのである。

図2に示したように、『学者の使命¹⁷⁹⁴』においては人間がなぜ他者を教えようとするのかが明確に提示されている。自然が与えた素質や能力をもって生まれてくる人間は、生まれながらに様々な個

体差をもつべく定められている。社会における個体差をもった人間たちは、自分の中に自覚される神的理念（各人において平等に現れるとされる）を自己の外部において実現しようとする。そして、社会の成員一人ひとりが神的理念との完全な一致を目指して自己形成に励む。そのためには、個体差として生まれついた素質、能力を克服して、一人一人が神的理念を目指さなくてはならない。しかしながら、自力では限界があるので、社会においてこれまで獲得された文化や芸術などの環境や人へ何かを伝え、何かを受け取る衝動によって、神的理念の実現を試みる。フィヒテによれば、人間には受容衝動と伝達衝動があり、その伝達衝動の具体的な形が人間の教え行為に相当する。つまり、社会において人間は、神的理念を目指して各自がそれと一致して、全員が神的理念そのものへと形成されるように努力しなければならない。社会全体が神的理念と一致するために、社会の構成員全員が等しく陶冶されることをフィヒテは求める。それは、不完全な人間がお互いの足りないところを補い合って、一つの完璧な全体を形成するという方途ではなく、各人がそれぞれ完璧な全体を形成するという方途である。

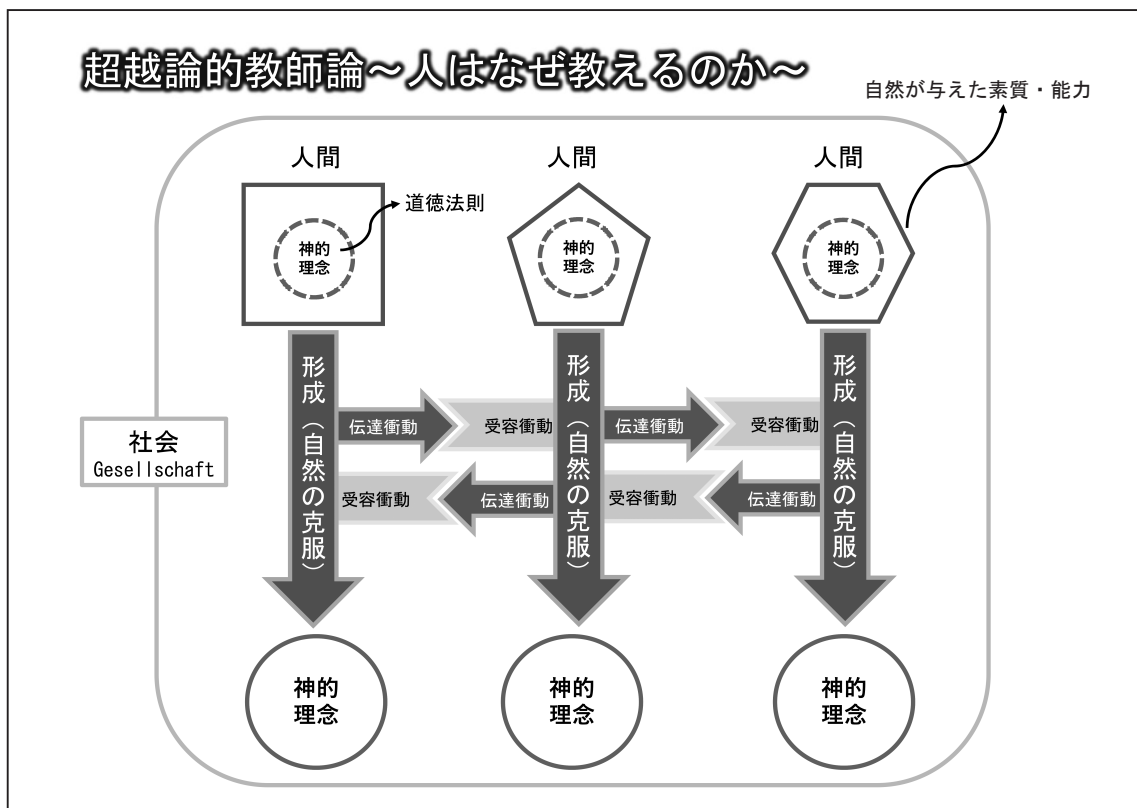


図2 『学者の使命¹⁷⁹⁴』における教え行為の演繹

このように、フィヒテは知識学の原理から演繹して、人間の教え行為を基礎づけたのである。なぜ人間が他者を教えようとするのかという命題への回答は、以上のように説明することが可能である。フィヒテの立論では、教えることには神的理念の実現という、個人にとっても社会にとっても共通の究極目標が伴う。「教える」とはつまり神聖な行為であり、道德法則に則った行為、すなわち道徳的行為ともいえる。フィヒテは学者論を講じながら、同時に超越論的な教師論を展開していたのである。

引用・参考文献

シラー（1942）「世界史とは何か、また何のためにこれを学ぶか」『シラー選集3』高橋健二訳、富山房 4 p（*Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 1789）