

神話の哲学への序論

第 23 講義

F・W・J・シェリング

浅沼 光樹 訳

われわれがいま足を踏み入れる領域は、それゆえ実践理性の領域である。私は私の講義の中でも最も憂慮すべき箇所だということが容易にわかるような箇所にいる。この箇所は、いかなる学問であれ、それ〔の有無〕とは無関係に、あらゆる人が最も身近で最も気がかりだと思ふもの、したがって躊躇なく誰もが自分には一廉の判断があると見なすものを対象としているわけであるが、このことがすでに先の理由である。しかし同時に、ごく少数の人しか次のことを理解しないであろう、という理由もある。すなわち、この対象はこれほど多くの人にとって最高の対象であり、一人の人間精神の全体をそれだけで満たしうるように思われるのに、それにもかかわらずこの対象もまた、目下の講義の連関の中ではそれ自身のためにあらわれることも、今述べた性格に相応しく論じられることもできず、むしろこの対象において唯一——それが言いすぎなら特別に——強調されるのは、この対象に固執するものではなく、この対象を超出するものである、ということである。

実際いまやしかし、われわれは自我——すでに述べたように、自我はそれにさらなる発展が結びつけられる唯一の残存したものである——が法則の系列の中であって自分の欲していたものを一切切切喪失し（*déchû*）、それから完全に遠ざかっているのを見出す。つまり、自分だけでありたいと、他ならぬ自我自身でありたいと、現実に絶対的でありたいと、換言すると、あらゆることから自由でありたいと望んでいたのに、自我はそのような状態にない。そのような状態にあるなら、自我は他のものと何ものも共有せず（アリストテレスの意味における《混合しないもの（*ἀμιγές*）》）、ただ自分自身だけが法則であろう。それとは逆に、自我は自分がいまや、自我が欲したわけでもないのに自我の意志に課されている法則によって、一般的なものによって、もはや自分自身ではなく他の異質な権力（*Gewalt*）によって、圍繞されていると感じている。その結果、自我には、法則に対する嫌悪や反感と、自分を法則から解放し、自分だけの意志をもとうとする努力以外のものは生じえない。ある人が他の人々に逆らおうとする。《被支配者（*ἀρχόμενος*）》は《支配者（*ἀρχών*）》であろうとする。これは事柄の必然的一面であり、この面は、他面では法則の神聖性がそうであると同様に、ぜひとも顧慮され、認識される必要がある。

法則からの解放はさしあたり、たんに事実的なもの、単純な違反でしかありえないだろう。たとえ法則の出現以後であろうと、自我は無条件に自己の行為の主人でありつづけているのだから、この違反には何も抵抗できないであろう。つまり、この世界はたんなる事実的現存しかもたないが、その世界に対抗するように、かりにもし法則自身も事実的な力（*Macht*）になっていなかったならば、そういうことになるであろう。この事実的な力のおかげで法則の実現は、意志に頼らなくても保証されるし、内面的に課せられている義務は、外面的に強制する権力（*δύναμις ἀναγκαστική*）となってあらわれる。この理性の力が、すでに見たように國家である。この理性の力は、法則からのたんなる事実的な脱法に匹敵し、つねにこの

脱法を妨害しうるわけではないが、やはりこの脱法に報復し、こうして脱法を制限しながら、それ自身が事実的な権力（Gewalt）として現存しているのである。

まさにこの事実的な力が大部分の人に躓きの石となるだろうことを、たしかに私は疑わない。この力は個人の自由を、それが発現しうる前にあらかじめ抑圧する〔ように思われる〕からである。実際、法則がたんにそれだけで人間を自由にする、ということは、大部分の人がまちがいないと見なしており、カントによっても支持されている意見である。法則は言うまでもなく、もっぱら道徳的存在者だけを対象とするからである。しかし法則は、あらゆる人に共同体の実現のために応分の責任を負わせるものの、その反面、いかなる人もこの実現のために何かをなすことはできない。もっとも誰もがこの実現を欲し、しかも一度限りではなく常に欲し、欲する以外に何もできない、というのなら、話は別である。〔ところが〕そうなる個人は、たとえ法則に反して行為することが万人に不可能ではないとしても、法則に従って行為する自由も、逆らって行為する自由ももっていない〔ということになる〕。法則に従う自由がないのは、法則に従えば、その人は自己の法的な心術〔Gesinnung〕の犠牲者となるだろうからである。法則に逆らう自由がないのは、もし他のあらゆる人がその人に後で、その人が他のあらゆる人にする通りにすることを知っているならば、その人の行為は無意味となるだろうからである。さらに、たとえ法則を万人が遵守しないとしても、私が法則を遵守することは妨げられていないが、同様に、私は、たとえば〈私を何かの主人にする〉というような〈私に権利があること〉を、たとえ万人がそれを承認しないとしても、実行せずにいることもできるのである。それゆえ、たんなる法則の力によって人間はむしろ不自由になるであろう、ということ、個人が一般に初めて自由であるのは、個人の意志から独立に、それに先んじて共同体がすでに存立しているときである、というのはあきらかである。共同体のこの事実的な——換言すると理性から、ゆえにまた法則からも独立した——現存は、ゆえに理性そのものの実践的要請、一つ的前提である。この前提がなければ法則は個人そのものに全くいかなる関係ももたないであろうし、この前提によって個人には心術が初めて可能になるのである。よく言われるように、国家——あるいはカントが一層精密に規定しているように法的立法——は、心術に無関心である。つまり、より適切に言いあらためるなら、この法的立法はそれなしには心術が不可能となる前提と見なされ、法的立法はそれが初めて可能にするもの〔心術〕を促進できないのである。このことから、同様にまた〈国家が犯罪をア・プリオリに不可能として想定し、ただ明白な証拠がある場合にのみ犯罪がなされたとみとめる〉ということからも、〈国家が自己の意義について正しい感情をもっている〉ということはわかる。個人は行為のたんなる合法性から直ちに心術へと推論しないし、他人の人格も所有物も不法にわがものとしなからといって、そのことを特別な徳と見なさないが、それと同じことである。つまり、私は言いたいのだが、このような仕方でも真の関係についての予感を表明しているわけである。というのも、事実的な理性秩序の——さらには国家の——第一の作用は、個人をして人格へと高めることだからである。この秩序に先立って、あるいは、この秩序の外部には個人はともかく、人格は存在しないであろう。人格とはその行為が帰責をゆるす主体である。事実に存立する、法的秩序の外部にはしかし、いかなる帰責もないであろうし、個人は無責任であろう。ホプズによると、万人の万人に対する闘争が国家に先立つ自然状態である。この状態が実際に先行していた、ということについては疑念もあった。しかしこのような状態では人倫的〔sittlich〕自由も、

帰責や責任もない、ということについて証明は不要である。個人は国家によって初めて人倫的に自由であり、人格である。この命題の正しさは国家そのものが次の事実によって証言している。すなわち、常に国家の法に違反していた人、特に国家そのものに反逆し、国家を追放された人——そのような人は皆、国家にとって人格ではなくなり、自己の自由の行使を（この世界に対する）その人の人格的現存の状態に応じて完全に剥奪される、ということによってである。

「国家に属する人間は自己の自然な自由を犠牲にする」と言われる。しかしむしろ逆のことが生じる。ただ国家においてのみ人間は現実の自由を見出し、手に入れる。これにともない同時に、もう一つの幻想も雲散霧消する。というのも、自由もないのに、どうすれば個人が相談したり、自発的な合意や、国家を形成する契約を結んだりできる、というのであろうか。根源的契約についてのこのような教説は当然、他の方面からも、あまりに多くの不可思議なこと——就中すでにディビッド・ヒュームによって説明された類の不可思議なこと——を提起するので、ある程度の洞察力をもつ人なら、そのような出来事に基づいて国家の説明はなしえないであろう。しかしそれにもかかわらず国家を、あたかもこのような具合に生じたかのように見なすのは、有益であると考えられる。たとえば〈各人が承諾したであろうと想定されえない、いかなる現行法も認可しない〉、ましてや〈彼らの言い方では全体——本来はしかし各個人——が同意を与えたのではない、いかなる新しい法則も制度も生じさせない〉というのは有益であると考えられる。最後に述べたことは〔現実には〕不可能なので、そんなことをすれば即座に、次のような制度へと至りついでしまう。その制度とは、個人をむしろ最も抑圧的な僭主制——偶然的な多数の意志——へと服従させてしまう制度である。つまり、それは一種の専制政治であるが、個人は以前のように義務を課せられているのではなく、権利を与えられていると説明されているために、悪質な仕方でも自己を隠蔽している専制政治である。このような国家を彼らは理性国家と呼んでいる。しかしその場合、理性ということで〈客観的な、事物そのもののなかに住まっている理性〉、たとえば〈自然な不平等を要求する理性〉ではなく、〈個人の理性〉が考えられているのは明白である。つまり、このように考えるのが個人にしてみれば都合がよいし、好ましいのである。彼らが国家をこの種の人間的・主観的理性から導出していることは、実際、次のようなことからわかる。すなわち、彼らがあれこれの国家や体制（Verfassung）を作りうると信じ、このような意図のもとに体制を策定するための会議さえ招集している、ということである。無論、この試みは不首尾に終わった。そして最近半世紀以上にわたっておこなわれた同じ方向性をもつ試みが、すべて何の成果も産まなかったために、いっそう断固とした決意をしている人々は、ついには次のような所業に及ばずにいなかった。それは〈みせかけの普遍性、この理性の仮象を完全に脱ぎすて、純然な、むきだしの個人性とその唯一絶対的な権利を宣言する〉という所業であり、〈このような意図のもとにたんなる歴史的次元を超えて超歴史的次元にまで手を伸ばしながら、あらゆる区別を——その区別には、財産と所有のような、叡智界による認可を自身のためにもっていた区別も含まれるが、その理由は、財産と所有が、人間をして初めてたんなる物質的次元を超えて栄光にまで高めはするが、排他性を本質とするゆえに不平等を導き入れるからである——こうした区別をことごとく廃棄する、しかしなかでも「あらゆる政府当局と権力を廃棄する」という所業であり、そして〈今すぐにでも——キリスト教は主の到来まで待つようにと、か

わいそうで愚かな人類を宥めるにもかかわらず、その主を当てにして待つことなく——天国を地上に設立する）という所業なのである。¹

理性——なるほどそれは理性であるが、しかし個人の粗悪な理性ではなく、自然そのもの、たんに現象する偶然的存在を超えて止住する存在者であるかぎりの理性である。この意味の理性は国家の内容を規定しているが、国家そのものはそれ以上である。永遠でありながら、この事実的世界に働きかけるようになった、換言すると、まさに実践的になった理性——国家はそのような理性の作用なのである。この作用は認識の対象となりうるが、探求されえない。言い換えると、探求によって経験の領域に引き入れられえない。国家はその限りにおいて事実的現存をもつていいる。いかなるものであろうと、事実的に現存するものからは、しかるに偶然は排除しえない。偶然は実際、自然の中でさえ、たとえ永遠の秩序に違反できなしいとしても、この秩序を妨害している。この種の偶然は、たとえば、完全な成長のために強い日差しが必要な種子を陽の当たらない場所に投げたり、反対に日陰のほうがいっそう繁殖する種子を太陽に晒したりする。この種の偶然が、これと似た方法で、かならずや人間までも翻弄する。それは偶然の克服を通して永遠の使命が（たんに空想としてだけではなく）現実のものとして実行されるためである。したがって理性が事実として力になったからといって、理性は偶然を排除できるわけではない。この理性から分離できない偶然とは本質的なもの——換言すると理性そのもの——が獲得した褒賞なのである。その限りにおいて、件の周知の発言は事柄の真意をとらえていないように思われる。すなわち、事実の法は理性の法にしだいに屈服し、この屈服は純粋な理性の国が現存するまで押し進められなければならない、という発言である。この理性の国は、それが構想されるや否や、実際にいっさいの人格性を余計なものとし、この嫉妬の目のなかの棘を片づけるだろう。この棘〔と見なされているもの〕は、時代が時代なら、思いがけない領域にまで浸透している。なぜなら、事実的なものに対してのみ人間の行動力も活動の余地があるからである。〈事実的なものを完全に除去し、遠ざけるまでになった時代には、偉人は存在しないかもしれない〉。そんな風に自称、理性の国の代弁者たちは、われわれの時代のために予言していた。純粋な理性の国〔の到来〕とともに平均人の楽園が開かれるであろう。私の仕事は現代の党派のいずれかの歓心を買うことにはない。ここで私はそもそも孤独な道を歩んでいる。この道は、国家や体制のような、今日誰もが判断したり、意見を差し挟んだりできると信じている事柄のそば近くへ通じているが、そうであればあるほど、この道はいっそう孤独なものとならざるをえない。あらゆる人間的思惟に先立つ叡智界の作用をたんなる思惟の必然性に基づいて（思惟を信頼して）想定することは、最初から最後までこの発展につき従ってきた人に対してのみ要求しうるであろう。

ところで国家のまさにあの事実的側面のおかげで期待できるのは、この作用が歴史的側面をもち、この側面のゆえに国家があまり〔哲学的〕訓練をつんでいない人にも近づきやすくなる、ということである。つまり、共同体の法は、われわれが見たように、種にとつての法である。個人は自分一人だけでは共同体に奉仕できない。個人はそれゆえ、法が現実の種にとつての法となること、個人から独立した力があることを期待せざるをえないし、要求せざるをえないのである。この個人から独立している力のおかげで初め

¹ 所有によって人間は物質を超える。このとき物質はみずからのためにはありえず、他の存在の一部であるためにのみあるように思われる（これについてはアリストテレスの $\tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ にかんする説明を想起せよ）。

各個人は、法を彼の割り当て分において実現しうるのである。というのも、恵まれた人（このような人は、アリストテレスの言うように²、《支配者（ἀρχοῦσι）》の一員だが、支配者も色々な種類がある）も、だからと言って、被支配者から自由ではないからである。被支配者は支配者にとって目的でもなければならず、支配者には共同体を実現する責任がある。問題はそれゆえ、どうすれば法則が個人から取り去られうるのか、どうすれば法則が種に課せられたものとして、ゆえに個人から独立な力としてあらわれるのか、ということである。そのため的手段はところで、まさにあの区別にある。つまり、個人から独立にすでに置かれている、叡智界に由来する支配者と被支配者の区別である。³というのも、この区別があれば容易に、ほかの人を事実上支配している人は、自分がその力を十分に所持していることに気づくだろうからである。この事実的支配は熟考や合意なしに、本能的に生じるだろう。個人による支配は家族から始め、次に部族の全体、さらには複数の部族に及び、この複数の部族から民族が生じる。この支配が最初にして最古の君主制、自然な君主制である。この点までは、したがって理性秩序を実現する作用は歴史的に説明され、立証されうるわけである。道は、この自然な（無自覚的な）君主制を起点とし、しかも対立（共和制的な諸理念）をへて、自覚的な君主制へ至る。対立を通過するのは、人類の運命の場合と同様である。自覚的な君主制にとっては強制が基礎、自由が所産であり、その逆ではない。この点において、自覚的な君主制は最も発展した共同体にも匹敵する。最初の君主制は自己自身を理解する君主制ではありえない。というのも、国家は自然に由来するものの一種であり、人間の知性とは無関係に生じるが、そうすると、このことから以下のことが帰結するだろうからである。すなわち〈国家は、それに関与する全員（支配者自身も例外でない）にとって盲目的に、認識不可能な仕方、たんに事実に始まる〉ということ、〈しかるに悟性は後になってようやく到来するのであり、〔全員によって〕完全に理解される国家、自己自身を理解する国家は進展する過程を通してのみ実現される〉ということである。この進展の過程の中では、それゆえ、国家が真の意義をあらわす前に、先立って国家理念の諸契機が出現するだろう。この経過そのもののはしかし、いかなる偶然によっても支配されていないであろう。国家は、相次いで継起する形式の上に漂う理念となる。これらの形式を国家の理念は哲学的に（ア・プリオリに）含む。ゆえに、これらの形式はでたためにではなく、規定の順番どおりにあらわれる。けれども、これらの形式をいまや哲学的にも認識しようとするならば、その認識は哲学の——おそらく特に歴史哲学の——問題となるであろう。⁴

〔すでに〕述べたように、国家は個人に心術を初めて可能にする。国家そのものはしかし心術を要求しない。国家は心術を要求せず、可能にのみし、外面的な正義で満足し、そのための配慮を自己の任務とする。まさにこのことによって、国家は個人を自由にし、個人に徳を実施するための余地を与える。これらの徳は自発的であり、そうであるからこそ初めて人格的である。徳とは、たとえば〈人が正当〔billig〕である〉ということである。正当であるとは、〈自分の権利を他人に損害を与えるほど極端に押し進めない

² 《支配者となるものにも、被支配者となるものにも、多くの種類がある》、『政治学』、第1巻〔訳書16頁〕。

³ 529頁以下、参照。〔拙訳「神話の哲学への序論——第22講義」、『prolegomena』、第7巻、第1号、39-40頁〕

⁴ その消極的側面については、569頁の註1を参照〔第24講義〕。これによって完全な国家の理念がいつか現実にあられると言われているわけでも、考えられているわけでもない。

（アリストテレスが言うように《悪い方向に厳正を求める者（ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον）》⁵でない）ということ、（たとえもし仮に法的には支持を得られるとしても、よろこんで多少なりとも自制しようとする）ということである。あるいは〈人が勇敢である〉ということである（というのも、法は各人に戦列で持ち場を離れること、逃亡すること、武器を投げ捨てることを禁じているという理由によって、アリストテレスはたしかに勇敢も国家によって命じられた徳と見なしている⁶が、勇敢はしかし、たんに戦場の徳にとどまらないし、この種の命じられた勇敢は必ずしも人格的ではないからである。命じられた勇敢は、古代ローマ人の場合がそうであるように〈たえしのぶか〉あるいは〈故郷に戻って死刑にされるか〉という以外の選択肢がないのである）。あるいは〈人が誠実である〉ということである。誠実であるとは〈たとえ彼がそれを守るように強制されなくとも、自分の約束に忠実である〉ということである。あるいは、話好きであり、好意的であり、愛情がある、ということである。これらの徳をたんなる理性は指図も、実現もできない。この種の徳は純粹に人格的であって、社会的徳と呼ぶことさえできる。というのも、これらの徳の出現とともに、非自発的な共同体をこえて自発的な共同体、その意味で高次の共同体が出現するからである。この高次の共同体をわれわれは社会（Gesellschaft）と名づけよう。この意味で国家は社会の担い手である。なぜなら、カントは〈自由はあらゆる強制の原理にして条件でなければならぬ〉と述べているが⁷、むしろ逆が真だからである。だとすると〈目的〔強制〕もまた原理、条件と呼ばれうる〉と言わざるをえないであろう。つまり〈自分自身のためにあるのではないものが、それにもかかわらずある〉というものも、その種の原理なのである。けれどもそんな風にカントは思っていなかった。どのようにカントがああ原則を適用しているのを見れば、それは一目瞭然である。——〔それにもかかわらず〕国家は社会の担い手であるべきである。すなわち、国家は社会の発展を遅延させたり、その行く手を遮ったりできる。同様に、反対に社会からは、国家を弱体化したり、自己の支配下に置いたりする試みが生まれうる。こうして生じるものには、以下に述べるような種類がある。

自発的な徳にいかなる余地も、社会にいかなる発展も許さない支配者——カント流に言えば、自由を強制の目的と考えない支配者——が専制君主である。かりにもし歴史と最初の大国の起源が東洋にあるとし、さらに〈アジア民族は本性上ヨーロッパ民族よりも隷属の傾向がある〉⁸というアリストテレスの言明が真であるとするならば、最初の国が専制的な君主国であるのは偶然でなかった。同様にまた、ヘラス人の中で聡明で才気溢れる人々が、世襲の王によるいまだ父権的な最初の統治の後で、さまざまな中間段階（わずかな期間、勝手に支配者を名乗った者も含め）を経て、最後に判然とした民衆統治ないし民主主義にまで進んだのも偶然ではなかった。この民主主義の到来はペルシア戦争の栄光ある結末の後でもあった。ペルシア戦争によってヘラス人はみずからをペルシアの軛から守っただけでなく、小アジアの部族の仲間もペルシアの軛から解放した。この民主主義という形態の下では、国家は全面的に社会によって圧倒され、社会が国家の担い手（基礎）である、と言って差し支えない。国家は社会の変動にゆだねられ、根

⁵ 『ニコマコス倫理学』、第5巻、第10章（II38a1）〔訳書226頁、なお訳書では第10章と第11章が入れ換えられている〕。

⁶ 『ニコマコス倫理学』、第5巻、第1章〔訳書185頁〕。

⁷ 『法論の形而上学的定礎』、242頁〔訳書〕。

⁸ 『政治学』、第3巻、第14章〔訳書160頁〕、第7巻、第7章〔訳書361頁〕。

本的にかつ正しく考察されるなら、もはや国家でない。そのことは、専制的に統治されている国が国家と称しえないと同様である。なぜならば、専制的な支配者にとっても、民主主義にとっても、問題となっているのは（みずからのみを求める）国家ではないからである。民主主義の場合、国家は人格性の道具でしかない。これがあらゆる民主主義の目的である。このような仕方でも獲得されると共に否定される支配の魅力——もちろん農民の民主主義の場合にはこの魅力はたいしたものではありえないが——が大きければ大きいほど、またこの支配がまさに強力な意欲と偉大な才能の褒賞であればあるほど、このような結末は不可避である。なぜなら、人格性に比例して、必然的に才能も解放され、才能にはあらゆる方向に向かって自由な行路が開かれ、その結果、才能は軍隊や国民集会の主導者にもみ顕現するのではなく、芸術や学問にまで及ぶからである。というのも、専制政治が統治するところ、真や美も違反しえない類型に服しているからである。言い換えると、社会が自由であるならば、真と美は規準を見出そうとするものの、その規準は何ものかの指示によってではなく、一般的かつ自発的な同意によって法則へと高められるからである。アジアでは専制的な個人統治のせいで、アテナイでは無制限な民衆統治のせいで、国家そのものの効力が発揮されなかった。そうであるとすると、国家の威厳を極限まで顕現させるという自己の使命をローマが果たす、その様子を眺めるのは感動的な光景である。なぜならば、ローマ以上に国家がそれ自身のために欲されたことはなかったからである。ローマではあらゆるものが国家に従属するという一面があった。聖職者の職さえもが国家の高位階であった。鳥卜官（augur）と最高神祇官（pontifex maximus）は政府の一員、この種の高位を授けられた元老院の一員であった。国王の追放の後ですら、国王が執行する特定の聖なる儀式のために祭儀監督官（rex sacrorum）が選任されていた。⁹他面では、人格——ただし国家を超える人格ではなく、国内にとどまる人格——は立法の最高の目標となった。この立法は、最初の発端から完全な実現に至るまで、あたかも必然のように持続的に形成され、あらゆる時代のための典型となった。ローマの本質には、国王の追放によっても、のちの別種の個人統治者への移行によっても、失われなかった何かがある。このような変化によって登場した体制を共和制と呼ぼうとすれば、間違った判断を下すことになる。つまり、共和制は形式であり、国家の精神そのものは最高の意味で君主制であった。なぜならば、国家の精神をこのように欲するのは不可能だったからである。また絶対的な単一統治ないし世界統治という思想によって満され、動かされているのでないなら、そもそも国家はもはや決して目的でありえないからである。内的な不和。貴族に対する平民の闘争——これは譲歩すれば静めることができたし、その譲歩によって国家の偉大な歩みも持っているものには何の変化もなかった。社会の悪習——それは一連のポエニ戦争の後、次第に力を増しながら蔓延し、ギリシアの征服以後、その程度は特に甚だしくなった。学問や芸術への参加——このようなものに以前は自由市民ではなく、解放奴隷だけが携わっていたし、古い考えの持ち主のみがこの参加にすでにアウグストゥス時代〔の到来〕を予感していた。——この種のすべてのことが原因となって共和国が没落したのではなく、獲得された偉大と達成された目的だけが没落の原因であった。¹⁰というのは、ラケダイモン人についてのアリストテレスの発言は、ローマ人に向けて語られているようなものだからである。アリストテレス曰く、ラケダイモン人は戦争し

⁹ モンテスキュー『ローマ人の宗教政策』、p. 189.90. [訳書 130 頁]。

¹⁰ これと同一のことを実際モンテスキューも言っている。『ローマ人盛衰原因論』、第 6 章 [第 9 章?]。

ている間は存続していたが、余暇をつかって何も始められなかったがために滅んだ。"そのように言われるのは、後者〔余暇を活用できない〕は、アリストテレスによると、まさに次のようなことを意味しているからである。つまり〈ラケダイモン人にとって国家は目的でしかありえず、他のより高次の諸財産のための手段にはりえなかった〉ということである。飽くことなき支配への衝動は、外面的には満たされて対象をうしない、内面へ、ふたたび源泉へ、ローマそのものに向かわざるをえなかった。世界を征服してしまったものは世界を統治する能力もそなえているわけではなかった。世界が一つの国になったのと同様に、統治者も一人にならなければならなかった。実際、統治者は一人の神、一つの原理でしかありえなかったのに、この原理はこの世界、つまりローマ世界に由来するものではなかった。この必須であるにもかかわらず、ローマ世界にとって不可能なものを求める無意識の試行錯誤によって、ローマ世界は錯乱し、われを忘れた。この試行錯誤に基づいてのみ、人間的、自然的な仕方によってはあるが、皇帝の歴史がもつ不気味なもの、戦慄的なものは説明されるのである。一方に統治者の自発的な神格化、他方に民衆の宗教的不信仰そのもの、〔つまり〕はっきりと表明された無神論があった。ローマ人の多くが無神論を公然と支持していたにもかかわらず、東洋の宗教は偏愛された。東洋の宗教は、いっそう統一があるせいで、いっそう神秘的であり、その風習は都市においても非常に広まっていた。タキトゥスがローマに侵入したキリスト教について言及する際に嘆いているように¹¹、都市へは四方八方から、ありとあらゆる戦慄に満ちたもの、身震いを起させるものが殺到し、その祝典が挙行されている。ある程度まともな統治者たちでさえ、〈彼ら自身の行為も含めてあらゆる物事の内にもはやいかなる目的も——ゆえにいかなる真理も——認められえない〉ということに絶望せざるをえなかった。マルクス・アントニウスのような人物の著作にあらわれている世界観の全体をおおう憂鬱や、ヘリオガバルスのような人物の狂気。シリアの神を名乗り、その司祭をもって自ら任じたヘリオガバルスは〈シリアの神がローマで唯一崇拝される神である〉ということを欲した。さらにヘリオガバルスは、ローマの宗教が神聖と見なしていたもの（ウェスタの火、パラディウムなど）のみならず、ユダヤ人、サマリア人、キリスト教徒たちの諸宗教に含まれていた神聖なものまでも一緒に、その全部がこのシリアの神の唯一の寺院に集められ、崇拝されることを欲した。¹²このような願望には〈自分自身を——モンテスキューの表現を借りるなら¹³——唯一神にする〉という思想が容易に結びつきえた。実際ヘリオガバルス自身が神の名を名乗ったのであった。——ローマ人は君主制を求めたが、その君主制には〈世俗的方法では達成されえない〉という意味がこめられていた。ローマ人は国家を乗り越えてしまい、キリスト教にとってのみ可能な世界帝国を希求していた。ローマ人はこの欠落を感じていたがゆえに、無宗教となった。ローマ人は世界帝国を——なるほど世俗的君主制によって——試みたが、しかし失敗に終わった。別の原理が到来せねばならなかったからである。ローマ帝国は

¹¹ アリストテレス『政治学』、第2巻、第9章、〈しかしいったん覇権ににぎるや、彼らは破滅の道を進んでいったのである。閑暇をもつことを知ら〔…〕なかったばかりに〉。〔訳書96頁〕。

¹² 『年代記』、第15巻、第44章。

¹³ アエリウス・ランプリディウス『アントニヌス・ヘリオガバルスの生涯』、第3章〔訳書287-189頁〕。

¹⁴ 『ローマ人盛衰原因論』、p.114.

たんに別の、真の世界帝国に仕え、そのための基礎を据えただけだったのである。¹⁵コンスタンティヌスは国家からの宗教の独立を宣言せざるをえなかった。¹⁶これによって実際、国家は自分が手段であると認めたのである。キリスト教とともに国家は別の高次の目的——換言すると国家を超えている目的——を手に入れた。そののち、この精神的な力は〈自分自身が国家権力である〉と宣言しようとしたが、それは誤解であり、誤謬であった。あの精神的な力が自身を世俗的手段に貶めた結果、国家は再度その（高次の）目的を失った。この当然の結果として、高次のもの（国家がその担い手であるべきであったもの）が下落するにつれて、一方では国家が再び、ありとあらゆる手段を用いて身をもたげてきたが（ルイ 14 世）、他方ではこれとともに国家に対する異議が呼びさまされ、個人的原理による蜂起がひき起こされた。じつに宗教改革がこの偽りの神権政治に異議をとねたのである。この異議申立はドイツ民族による真の行為であった。どのような手段によって個々の部分において宗教改革が後退したかは誰もが知っている。この偉大な出来事はドイツ人の歴史的使命とその二度と断念されえない召命の表明であった。ドイツ人の歴史的使命とは〈宗教改革によって失われざるをえなかった政治的統一の上に高次の統一を認識し実現する〉というものである。〔つまり〕偶像の破壊と合わせてドイツ人は、その代わりに真の神権政治を据える、という課題を引き受けたのである。真の神権政治とは代理人＝聖職者による統治ではありえず、認識された神の精神そのものによる統治であらう。

しかしながら、われわれはわれわれの出発点に戻る。われわれにとって重要だったのは次のことを示すことであった。すなわち、国家（もちろんすべてのではないが）は、個人的自由を抑圧する代りに、これをむしろ初めて可能にする、ということ、国家は個人を人格に高めるものである、ということである。しかしこのことから、国家がそれにもかかわらず自我に圧力と感じられない、ということは帰結しない。むしろ、そうあらざるをえないのである。したがってこの圧力から逃がれようとする努力は自然でしかなく、正しい仕方では試みられるならば、この努力に異論は唱えられない。実際、国家の問題にかんする最高指導を熟知している人の間でも、常に次のような人が最も賢明と見なされてきた。それは、個人には可能な限り多くの自由を与えるものの、一般的なものに対しては鋭い目と、もし必要なら鋭い剣をもつことを自己の法則としている人である。われわれの祖先の智慧は、国家の内部に個別の自律的な集団を形成する、という術を心得ていた。この集団の内部にあつて、個人は自由に国家にかんする情報を得、国家への完全なる服従という屈辱の上に高められたが、これを可能にするのは、個人の身分によって各人に（農民や職人も含め）与えられる名誉であった。

国家から独立することに執着して、国家そのものを、換言すると、国家をその基礎から廃棄しようと試みるならば、事情は異なる。この廃棄は実践的には国家の転覆による。これは、もし意図的であるならば、匹敵するもののない犯罪、他のあらゆる犯罪の中でただ、たとえば親殺し（parricidium）のみになぞらえられる犯罪である。この廃棄は理論的には、国家を可能な限り自我に適合するもの、都合のよいものにしたいと願う教説による。——この願望はまったく真理に反している。というのも実際、国家は自我に媚び

¹⁵ ある後代のローマ人は言っている。《ポンペイウスの戦争とティトゥスの軍命によってユダヤが制服されなかつたらよかった。切除されたにもかかわらず、この疫病の感染は次第に広まっていく。征服された人々が彼らの征服者を制圧する》。ルティリウス・クラウディウス・ナマティアヌス『帰国』、第 1 巻、395 行。

¹⁶ ネアンダー『キリスト教と教会の一般史』、第 2 版、第 3 巻、第 2 部、25 頁。

るために設置されているのではなく、あるいは自我への報酬としてあるのではなく、むしろ自我への懲罰のとしてあるからである。つまり、国家が要求するものをわれわれは国家に返済しなければならぬのである。換言すると、国家が要求するものは、このような手段によってわれわれが贖罪し、返済する罪にして負債なのである。（人間が縁を切った事物の叡智的秩序という借りを人間は国家に負うようになった）という言い方もできる。しかし〔国家を自我に適合させる〕あの教説が見出した賛意の普遍性とそれが広がる際の不可抗力（なぜなら、直前の時代が輩出した、この教説を熱心に学びたがる指導的政治家の数を見積るのは誰にも不可能であったろうから）だけですでに、われわれは、この教説が〈あるもの〉に由来している、と認めずにはいられない。その〈あるもの〉とは、あらゆる人間の中にあつてこの教説に賛意を表明しているもの、究極の立場から見ると、例の原理でしかありえないものである。この原理は、ひとたび自己を欲した後で、いまや完全に自己自身であろうとも望み、自己を理性より強力であると感じながら、自分でもう一つの理性を自己のために創造するのである。この自我に奉仕する理性を、最近の教化的演説家は理性そのものと取り違えており、政治的判断も含め、あらゆる判断を理性から導出するための口実として、またいまや——言いかえると彼ら以後——理性は完全に終っていると告知するための口実として役立っているのである。この——既述の——自我に奉仕する理性はここ、つまり純粋に理論的な関心ではなく、実践的な関心が支配している場所では、同時に詭弁的でしかありえない。この理性は、首尾一貫すると、民衆による——換言すると均一な大衆による——完全な自治にしか到達しえない。この自治においては、その場合も体制という外観はやはり避けられないので、カントの説明にあるように、民衆が両者、統治者と臣民にならざるをえない。つまり、統治者は統一されている民衆そのものであり、臣民とは多数の個人である。共和制はそれゆえ民主主義的でしかありえない。カントは共和制を嫌々ながら——それは明白である——しかし一旦想定された原則に基づいて唯一理性にかなった——ゆえにまた合法的な——体制としても認識せざるをえない。しかしこの民主主義的な共和制にかんしてカントは自分で次のように述べる。すなわち、あらゆる体制の中でも、それは最高度に、ありとあらゆるものから合成されたもの、錯綜したもの、矛盾に満ちたものである、と。¹⁷「いったいカントは、そもそもこのような問題にかんしては、彼の偉大な実践理性と考量の誠実さのゆえに、フィヒテや他の人々など、後継者たちとは天と地ほど異なっているのであり、カントの法論がかならずしも回避しえなかつた矛盾は彼のこうした性質のたんなる帰結と証言にすぎないのである。

われわれは国家の圧力を克服しようとする人間の努力を正当なもの、必然的なものとして承認した。しかしこの克服は内面的なものと解されなければならない。古語を用いてこう言えるであろう。何よりもまず、この内なる国を得ようと努めなさい。そうすれば、たとえ合法的な外的秩序のそれであろうと、例の避けたい圧力は君達にとつてもはや現存しないだろうし、君達は「役人どもの横柄さ」——それをハムレットは、われわれを死へ駆り立てる耐えがたいものの一つと述べているが——を格別と感じないであろう。内的に国家を超えること——これを各人はしてよいというのみならず、するべきなのである。各人がみずから独立自存の心術の実例になるべきである。この心術は、それが民衆全体の心術になったなら、圧迫に対する強力な保護となり、しかもその強大さは賞賛的となっている例の偶像——その発祥の地で多

¹⁷ 『法論の形而上学的定礎』、第47節〔訳書158頁〕。第51節〔訳書187-189頁〕と比較せよ。

くの点からみて《真実と見なされている作り話》となった体制——を凌いでいる。¹⁸契約にではなく、強制と暴力行為にもとづく——英国の体制は、もっぱらこの起源のせいで非理性、それどころか無理性（自由主義的な意味における）が添加されており、この添加物によって今日に至るまで持続と耐久性が保証されているのだから、英国のこの体制を羨む必要はない。それは、英国のおびただしい粗野な大衆や島国という地形を羨む必要がないと同様である。島国という地形は一面、英国の体制のために多くを、つまり、他の国々には地形が許さないような、多くを可能にする。それは、かつてのクレタ¹⁹の体制の場合と同様である。しかし島国という地形は他面、あまり良心的でない統治を惑わして、他の国々に対する一種の戦争状態に入らせる可能性ももっている。この統治はこの種のことを暴動——このような道具はあとで簡単に捨てられるのだが——を計画し、支援することによっておこなうのだが、この一種の戦争に応じられるものはないか、少なくとも弱い政府は応じられないのである。これに反して君たちは非政治的民衆（Volk）を非難するのがよいだろう。なぜならば、君たちのほとんどが支配することよりも、支配されることを望むからである（たとえ支配されることもしばしばまったく与えられないか、あるいは、十分には与えられないとしても）。というのも、君たちは余暇（σχολή）を政治抗争よりも、いっそう大きな幸運と見なししているからである。余暇は精神と心情を政治抗争以外のもののために解放するが、政治抗争は毎年くりかえされ、内部分裂しか生みださない。なかでも最悪なのは、無能な人でさえ名声と重要性を手にする内部分裂である。政治的精神を君たちは否認するがよい。なぜならば、アリストテレスと同様に君たちも、次のような要求を国家によって実現されるべき第一の要求と見なししているからである。その要求とは、最善の人々に余暇が与えられ、支配者だけではなく、国家への関与なしに生きている者も、品位を傷つけられる状態にない、ということである。²⁰最後に、〈陸と海を統治しない者も美しいこと素晴らしいことを成し遂げることができる〉というアレクサンダー大王の師の言葉が、どうか君たちに向けられたものでありますように。²¹

国家は事実的世界に対し、自分自身が事実になった叡智的秩序である。国家はそれゆえ永遠に根差し、人間の生とさらなる発展のための全体的な基礎である。この基礎は持続し、決して廃棄されえず、これ以上探求不可能でもある。〔国家は〕先行条件である。本来の政治においては、この先行条件の維持に全力が注がなければならない。これは戦争の場合と同様であるが、戦争においては国家が目的である〔という点が異なる〕。というのも、基礎である以上、国家は目的ではないが、国家はあらゆる精神的生命の高次の目標にとって永遠の——言い換えると廃棄も疑問視も不可能な——出発点だからである。国家はあらゆる進歩の対象ではなく、前提でしかないのだから、国家もまた前提らしく扱われなければならない。こ

¹⁸ ちょうど英国では次のような時代が到来しつつある。それは公的な政治闘争が、もはやまとまりのある身分の権利ではなく、ばらばらの個人の関心と野心的計画をめぐっておこなわれる時代である。

¹⁹ アリストテレス、『政治学』、第2巻、第10章を参照。

²⁰ 『政治学』、第2巻、第10章。《もっとも善き人びとが公職にあるときだけでなく、私人として過ごすときにも閑暇を保ち、くだらぬ雑用に縛られないことができるように》〔訳書103頁〕。『政治学』、第7巻、第14章、第15章、参照〔訳書328-392頁〕。

²¹ 《陸や海を支配しなくても、美しい行為はできる》、『ニコマコス倫理学』、第10巻、第8章〔訳書429頁〕。ギリシアの種族についてアリストテレスは次のように言っている。ギリシアの種族は《気概と思考をわけもっている》であり、ゆえに自由でありつづけた。——《そしてもし彼らが国政の統一を得るなら、すべての民族を支配する能力がある》、『政治学』、第7巻、第7章〔訳書361頁〕。

の見解が一般的となり、進歩が国家の内部で求められなくなれば、状況はどれほど改善されるであろうか。³² “そうであればあるほど、われわれの願望は、これ以上ない理性の真剣さと物事の必然性とによって国家の根底が統轄されている、ということである。このように願うのは、原理にかんする偽りの柔軟さによって、国家がその先行条件である高次の財産が、危険に晒されないためである。持続的發展は国家にとっても有益であろう。国家は持続的發展と無関係ではないが、持続的發展の原理ではない。³³ 国家そのものは安定しているもの（すでに決着がついたもの）、その場所にあるべきもの、たんに改造だけを（革命ではなく）許すものである。それは自然と同様である。自然はたしかに今よりも美しくすることはできるが、現にあるのと違うものにすることはできない。また自然は、この世界がある限り、ありつづけなければならない。自然が目立たないように、目立たないこと、個人に休息と余暇を与えること、個人にとって高次の目標の達成のための手段と原動力であること、こうしたことを国家はするべきなのである。このような点にのみ国家の完全性はある。課題はそれゆえ個人に最大限に可能な自由（独立自存の状態）を与えることである。自由とはつまり、国家をこえて、いわば国家の彼岸にあるという自由である。これとは逆方向の、国家へとはたらきかける自由、もしくは国家の中での自由ではない。というのも、後者の自由が与えられることによって、本来生ずるべき事と正反対の事が生じるからである。われわれの国家の基本法にもとづく諸制度はこのことの証示である。なぜならば、国家はありとあらゆるものを吸収し、個人に余暇を与える代りに、むしろ個人をありとあらゆるものへと拘束し、あらゆる人の時間を国家自身のために奪い、あらゆる人に国家の重荷を負わせているからである。これに対して、真の君主制は、国家に積極的に関与すべき人を優遇されている人とは見なさず、義務を与えられている人と見なし、国家に積極的に関与すべき人以外の人には利益のみを享受させるのである。

国家はたんなる外面的な共同体であり、事実に世界に対立する事実に共同体である。このようなものである以上、国家は目的でありえない。同じ理由から完全な国家は歴史の目標でもない。（現在の系列内に）最後の人間が存在しないように、完全な国家も存在しない。最も完全な国家はたしかに歴史哲学の中で一定の場所を占める。しかしたんに哲学の消極的側面においてである。³⁴ “歴史の目標として一つの理想を考え、その理想を最完全なる国家、完成した法をもつ国家に求める——このようなことが自然で、許されていた時代があった。しかし、もし任意の状態が理想であるなら、この状態は必然的に持続的で永遠でもなければならないが、この世界の内部に持続的で永遠な状態があるというのは、根本的にまちがった

³² この前提は二度と疑問視されえない。この前提は究めがたい過去に埋もれている事実にあるものである。カント自身が言うように（『法論の形而上学的定礎』、207頁〔訳書162頁〕）、この前提は実践的意図をもって詮索してはならないものである。しかし破滅をもたらすために、この究極の事実に触れる必要はない。国家の中の事実にあるものをすべて撲滅しようと決意するだけで、すでに十分に破滅的である。とりわけ予測しえないのは、このような努力がどの地点で静止しうるのか、阻止されうるのか、ということである。他方、経験的なもの、非合理的なものをすべて排除することに成功することがあれば、その瞬間に国家は解消せざるをえないだろう。国家の支えと強さは、まさにこの経験的なものの内のみある。実際、この急斜面に遭遇した人はだれもが、人倫的に要求されているもの——結婚、財産、所有——までも放擲されるまで、自己を抑制できないのである。

³³ それゆえ、国家に革命の責任があると考えらるなら、革命の原因について間違えることになる。それにもかかわらず、他方では、革命には国家を超出しているものが連関しているのである。

³⁴ 542頁〔本講義6頁〕参照。ここでは——消極的側面においては——理性が問題とするのは、たんに（国家（共同体）の理念は何を、どのような可能性、どのような目標を含んでいるのか）ということである。積極的側面は神の摂理を歴史の中で作用しているものとして理解〔しよう〕する。

前提である。むしろ反対に、この世界はたんなる一つの状態であり、持続しえない、というのは確認ずみのことである。現在の秩序は目的ではない。現在の秩序は廃棄されるためにのみある。目的はそれゆえ、現在の秩序ではなく、それに代わって登場するように定められている秩序である。国家がみずからをたんなる基礎として自覚している君主制は、穏健な君主制である。この穏健な君主制でさえ、たとえそれが可能な限り最高の制度であるとしても、理性に完全に適合する国家体制という理想ではない。²⁵この世界において完全な国家を欲するならば、行き着く先は（黙示録的）狂信である。²⁶

凡例

1. 底本は次の通りである。Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph : *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling, 2. Abt., 1. Bd., Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta, 1856. S. 534-552.
2. 原文においては一文で書かれた文であっても、訳文においては長すぎると思われる場合には分割したところがある。しかしこれ以外にも、全体として文意の理解しやすさを最優先した結果、原文との厳密な対応関係が失われてしまっている箇所がある。
3. 亀甲括弧〔 〕で示した箇所は訳者による補足・注記である。また主に読みやすさを考慮し、いくつかの語句を山括弧（〈 〉）で括っている。
4. 外国語による引用箇所（ギリシア語、ラテン語）は二重山括弧（《 》）で表現した。また外国語の引用に限らず、引用箇所に既存の日本語訳がある場合には、一部例外はあるものの、原則としてその訳文をそのまま使用している（訳者による注記参照）。

文献

- アリストテレス. 『政治学』, 京都大学学術出版会, 2001 年.
 ——. 「ニコマコス倫理学」, 『アリストテレス全集 15』, 岩波書店, 2014 年.
 カント. 「人倫の形而上学」, 『カント全集 11』, 岩波書店, 2002 年.
 グロティウス. 『戦争と平和の法』, 酒井書店, 1989 年.
 モンテスキュー. 『ローマ人盛衰原因論』, 岩波書店, 1989 年.
 ——. 「ローマ人の宗教政策」, 『創価法学』, 第 17 卷・第 2 号, 創価大学法学会, 1987 年.
 ランプリディウス. 「アントニヌス・ヘリオガバルスの生涯」, 『ローマ皇帝群像 2』, 京都大学学術出版会, 2006 年.

²⁵ かくろうじて部分的な諸国家があるということによってすでに君主制は緩和されている。

²⁶ 《いかなる統治形式を案出するとしても、決して困難と危険を免れることはない》。フーゴー・グロティウス『戦争と平和の法』、第 1 巻、第 3 章、第 8 節〔訳書 145 頁〕。