

## シェリングに於ける

### 「世界」経験について

森 哲 郎

人間は何処から来て何処へ行くのだろうか。この問は、人間の経験の全体性が問われる時にいつも出て来る問である。人間の経験も所詮この来て行く事実に尽きるであろう。来て行く事実は自明の如く見えるが、何処から何処へは深く隠されたままである。この隠れた《何処》を問うことは、《から・へ》と言う経験の不思議な動性の事実と共に、《今・此》へ否応なく戻されることである。「不思議」とは、《何処》が分らぬままに《今・此》を生きているからである。この生きている《此・今》を廻る間に於いて何か「世界」と言う様なことが同時に現われていないか。

又、この問は形而上学的であるよりは寧ろ端的に宗教的であると思われる。この問を人間が問い得る事自身、そこに既に経験の宗教性とも言ふべきものが現われているのではなからうか。宗教の特別の境域を経験すると言う事ではなく、たとえ如何に瑣末な経験であっても、それが来て行く経験である以上は、既に何らかの意味で宗教性の広い地盤の上で成立しているのでは

ないだろうか。この広い地盤は「世界」と如何なる連関にあるのだろうか。この《広き》と《今・此》の連関、経験の「世界性」、或は「世界」経験の宗教性——これらを問うことは如何にして可能となるか。

確かに「万人の関心事である世界概念」(カント)は、近代から現代へと大きく変貌しつつある様に思われる。既にニーチエが世界に大きな疑問符を付けた。「英雄を廻って一切は悲劇になり、半神を廻って一切は牧神の喜劇になる。それでは神を廻って一切は——どうなるか(Wie?) 恐ろくは『世界』にか(„Welt?“)(Jenseits v. G. u. B. § 150. vgl. W. Otto: Mythos u. Welt S. 292 f.) 「世界」のこの疑問符をシェリングの思惟に於いて究明してみたい。彼によると、哲学とは「世界という大きな事実」を究明する「世界智」(X. 297 f.)であり、彼は實際彼の暗い沈黙の転換期の遺稿『世代』(1811, 1813, 1815年に於いて、この《何処から何処へ》を形而上学的・神話詩的(mytho-poetisch)に徹底して問うたのである。彼の生涯の思惟全体からして、神話から出て神話へ帰る行く壮大な運動であり、既に比類なく宗教的である。特に『世代』の構想の底には、「風(tempestas)は思ひのままに吹く。あなたはその音を聞くが、それが何処から来て何処へ行くか、知らない」(Joh. 3: 8)と言う風の比喩、風の如き自由のモチーフが潜んでいる。これを「世界」と言う問題との連関で、「世界」経験として論究すること

が小論の目標である。

(→)

シェリング(以下「彼」と略)の世界理解の根底には生きた自然の根源的経験(直観)がある。人間とは「自然の子」であり、「もし自然が神に属していないならば我々人間もまた神に属することが出来ない」とまで言う(WA 274)。ところが、近世哲学にはこの自然の生きた根底が欠落しており、近世文化全体は「絶対者を自己の外に持たんとする無制約的要求」としての「根本誤謬」に陥っている(VII 386, V 108f.)。この要求の背後には、「絶対者を最内奥の主観性の内に受容する」基督教の世界理解があり、これがその意図と正反対の現象、即ち、世界から生命原理を撤去し、神的なるものを徹頭徹尾この世界の外へ押し出すことで、この世界を生命なき硬直化へもたらすという現象を惹起したと言う(V 109f.)。これは神と自然の二重の喪失であり、不自然な神と神なき自然の支配による世界の機械化・空洞化である。世界は単なる「像の像、無の無、影の影」(VII 342)として世界なき世界(無世界性)の虚な空間と墮す。

この世界の問題は既に本質的にフィヒテとの対決の内に炸裂している。この対決は後年の哲学史講義の次の言葉に明瞭に出ている。「私が私自身にとって現に有ると同時に私が私を意識するということ、《我有り》という言葉と同時に私が世界を既

に—現に—有るもの (Bereits-da-seyend) として見出すということ、即ち、既に意識された自我が世界を生み出すことは決してあり得ないということが分つて来た。」(X 88 強調原文) 彼は勿論フィヒテの偉大な洞見、自我の自己指定の絶対性を知悉している。だが、この自己指定には世界(非我)の「現に—既に」の構造 (Priorität) が潜在するのである。自我の絶対的自由の経験には、自我と等根源的な「世界」経験の全体が同時に含まれていなければならない。自己意識とは、意識的自己からは届かない意識以前の「彼岸の領域」からの「自己自身に到来する働き」(a.o.) (Arbeit des zu sich selbst-kommen) であり、この自己到来は「自己の外に自己(von-sich) 既に有ったこと」(X 92) を前提していると言う。この自己外既有は「現実的経験的意識に先行する超越論的過去」(a.o.) と呼ばれる。《我有り》と言う事は、自己到来として、その有に於いて通常の我の枠を破る様な大きな動性が自己の由来と共に経験される事にならぬ。この動性は、自我によって無意識に迎えられる「自我の超越論的歴史」(a.o.) である。それ故に、哲学とは「意識の自我が自己の外に有ることの始源から最高の意識に到るまでの全道程を自ら意識を持って迎える事である」(X 95) と捕捉されている。この始源からの動性は、後に「世代」に於いて世界の脱自的開始性 (anfänglich) の根本問題となるであろう。

フィヒテによれば、自我性とは徹頭徹尾自我自身の行為であ

り、この行為を度外視すれば自我性は無でしかないとされ、又自我性は対自的のみに有り自体的に有るのではないと言う(V 43)。だが、シェリングからすると、この自体の無こそ「世界」経験にとって決定的であり、この無に於いて世界全体が出会われるのである。それは「世界の原理とされた自我性の無」(VI 14 強調原文)と称される。ここには自我的経験の殻を破った様な「世界」経験の兆が窺える。既に「自然哲学の理念」(1798年)の中で「経験から由来する究極の知は宇宙が在ると言うこと」(daß ein Universum existiert)である。この命題こそ経験そのものの限界である」(II 24)と語られていた。そこに「経験の限界に立って宇宙の無限」——世界の事実を直面している彼自身を見ることが出来る。この言わば限界経験こそが「世界」経験なのである。更に初期の小論の中では、「何故、そもそも経験の領域が存 在するのかわ」(I 310)と言う不気味な問を投げかけている。「世界の謎、即ち次の問、如何にして絶対者が自己自身から踏出して、ひとつの世界を自己に对立させることが出来るのであるか」(aao.)この問こそ「世界という謎——絶対者の自己踏出(Heraustreten)と等根源的に同時的な世界の性起——に直面した世界問であり、そこに彼の思惟全体を初めから貫く根本動向を窺う事が出来る。「世代」ではこの「世界の謎」が、世界の始源の問題を介して「時の謎」として究尽されることになる。(cf. WA 135, 79, 16, VIII 255)。

(二) 絶対者を廻って世界に疑問符が付けられて来る如き「世界」経験は、一連の有名な「何故」の間に隠頭をされ得る。最後の期問(XIII 7, 242, vgl. 163)と同一性哲学の間(VI 155, VII 174)とを比較し、双方の間に視点の転換及世界理解の転調が存することを概観しておこう。この転換は「世代」に於いて成立したと思われるからである。

同一性哲学は、自我性の無に於いて絶対者を自己の外に立てずに直観する自我の自体をみてきた。この自体は知的直観に於ける主観の捨象による「無限定な主観・客観」(X 148)として絶対の光に触れた理性である(VI 155)。この理性から見れば有るものはすべて自体としては絶対に無限なるもの自身である。ここでは、あらゆる実在性の肯定(Affirmation)「有るか、有ると言う有の端的な肯定(Behauptung)が言わば絶対無限の世界として出されている。ところがこの絶頂の世界に於いてその「無限性の深淵に眩暈を起した悟性」によって思いがけなくも発せられる問、それが「何故無ではないのか。何故、そもそも、或るものが有るか」(VI 155, VII 174 問の前半 A、後半 B と略)なのである。有るから有ると言う有の無制約的必然性がその「永遠の肯定」の極に思いがけなくもそれ自身底なしの深淵に急転するのである。この問が後期の如く、B A ではなく、A B であることは重要である。発問の冒頭(A)「何故無ではないのか

か?」には、無に於いて無以外の何かに既に遭遇している驚きが含まれている。透明な絶対無限の境域からして無である筈の見知らぬ何かへの感嘆詞の如き問である。問Bは「*so, so, so*」であるものに注目した。この《*überhaupt*》は単なる強辭ではなく

《*etwas*》の全体性を示唆している。Aに於いて隠れていた何かは、Bの全体性に於いて端的に「世界」を頭すと思われる。乱暴に言えば、この問Aは、「神以外に何故世界が有るのか」と言う世界(有限性)の事実への驚愕の間である。ただこの時期では、「この問に対して、或るものではなく、ただ一切(*das All*)、或は神のみが完全な答である」(VII 14)とされ、神の理念の絶対肯定(Positive)による無の絶対否定(Negative)が主張されている。だがこの絶対の世界は言わば《世界なき世界》であろう。有の必然性それ自身が深淵的になることによって、有限性の世界がその深淵に浮かび上って来るのである。

後期では、この必然性は「人間理性にとっての真の深淵」(カント)としての「あらゆる思惟に先行する有の無制約的必然性」(XIII 163f.)とされ、カントの必然的至高者の独立が引用される。「私は永遠から永遠へと有り、私以外に、又私の意志による以外に何ものも有り得ない。しかし、この私は何処から来たのであるか」(a.o. Kant k.d.r. V. Ph.B. 5. 583)。有は必然的であっても、その必然性それ自身は最早根拠づけられず

どこまでも底無しである。「世代」では、後述の如くこの《*処*》を自問する至高者は「知恵」(*sovereign*)の象徴をとり、その《*un-vordenklich*》な始源が究明される。

さて後期の「啓示の哲学序論」冒頭の有名な問は、彼の全生涯の思惟の道程回顧の終局に呈示されている。自然と人間の歴史を究尽せんと試みて来たが、その度毎に何故植物が、動物が人間が存、在するののかという問が起った。「一切は空である」(伝道の書)かと言う懷疑を込めて彼は言う。「人間とその業」(*Tun*)が世界を把握し得るようになるとはとんでも無いことだ。まさに人間自身こそ最も把握され得ぬものなのだ」(XII 17)。人間自身が全体として根底から不可解なものに、大きな疑問符になるということ、しかも、世界との連関で世界の事実直面することとして、《?》になったのである。世界を把握し得るようになる筈の人間が《?》ならば、世界は二重の疑問符《??》であろう。彼は「世界の真の根底に絶望する程」であると嘆きつつかの問を言う。「まさしく彼、人間こそが私を最後の絶望に満ちた問へと駆り立てる、即ち、何故そもそも或るものが有るのか。なぜ無ではないのか」(XIII 7, vgl. 242)。ここで以前の問A・BはB・Aと逆転されている。人間として自己自身が最早自明のものでなく《?》になることと等根源的に、世界が根底からそれ自身更に大きな《?》、言わば《世界なき世界》となるのである。以前の問A・Bが絶対無限の《世

「世界なき世界」から発せられた問であるならば、この問は「世界そのものから、即ち《世界なき世界》の事実から発せられた問である。双方の間には世界理解の深化転変がある。世界が世界として出会われる「世界」経験は如何にして成立するのか。「世界の真の根底」とは何か。

(三)

「世界の謎」に「時の謎」を重ねる「世代」の構想——それは始源を廻つての悪戦苦闘であり、世界の開始性を根拠づける試みである——の背後に潜む彼の動機を「世代」の一般的構成と共に瞥見しておこう。前期の「何故」の問の発端に意外な謎が孕まれていた様に、絶対者を自己の場とする彼の思惟（絶対同一性の立場）に思いがけない震撼が起こる。この世界が絶対の神的世界であるならば、この世界の救済は最早あり得ない。だが、それならこの世界の悲惨と腐敗はどうなるのか。この世界に於ける偶然や恣意の威力、不条理なものの暗い残余生の脆さと儚さ、病と死の必然性、自然の不気味な諸現象、そして何よりも重大な人間の諸悪、これらは何処から来るのか。世界の悲惨と頹廢の由来は、内世界的説明の一切を超えており、人間の「根源悪」（カント）によつても尽され得ない。それ故に、世界全体の錯倒の根源は世界の始源そのものの内に探求されねばならない。その為にはこの錯倒世界を、有限性の諸規定を超出した次元——絶対者からの発現（自己踏出）——に於いて

て捕捉し直すと言う課題に直面せざるを得ない。ここに、無始無終の整合的体系の自己円環（ハーゲル）を突き破つても、単なる世界の義認（弁神論）ではなく、世界を歴史的に思惟せんとする神統記（Theogonie）が「世代」によつて展開されることになる（vgl. J. Habermas Theorie u. Praxis, StW S. 185 f.）。「世代」は「根源本質者（Urwesen）の発展の歴史」或は根源生命者の自己展開の叙述であり、神の根源者が世界創造以前から世界を経て、永遠の完成へと自展してゆく壮大な宇宙発生論的神統記の体系であり、各々に過去・現在・将来が対応する「時の偉大な体系」として構想されたが、この体系計画は「過去」篇のみで途絶した（WA 10, 14, 111, 118, VIII 199 f.）。この過去は言わば神が創造によつて自己に到来する以前の「永遠の時」であり、神性の「永遠の生」から神の内なる「諸潛勢力の生」を経て「現実的有の受容（神の誕生・啓示）」へ到る創造以前の神の内運動である（VIII 197 f., a.o.）。ここには、いわゆる「永遠の今」（宗教性の核）の更に深い背景——「永遠の過去に基づく永遠の現在」（VIII 260 f.）は空虚である故——としての過去の深淵を究尽することによつて、生き生きした永遠を把握せんとする意図がある。「世代」の特徴をもう一言すると、神と人間との大胆な呼応関係がある。最早人間が絶対から見られるのではなく、逆に絶対者が人間の自由から見られている。《視点は人間から、だが問題の場は神の内》と言

う傾向が「自由論」以来顕著である。「人間は神の内に有る」のであり、「己の内なる神をもって己の外なる神を把握する」のである (VII 339, 337)。人間の姿 (Jugend) は最早自明ではなからうと、「無制限の擬人論 (Anthropomorphismus)」、即ち「必然的有の唯一の点を除けばどこまでも一貫した全体的な神の人間化」が既に覚悟されている (VIII 167 f.)。それ故、「現在から過去と言う最も深い夜へと展開の遙かな道程を逆に辿る」人間自身の「生命の歴史」は「宇宙の歴史」と一致呼応すると言われる (VIII 200, 207)。大宇宙は小宇宙に映じ、小宇宙を尽すことが大宇宙展開の鍵となる。初期からの鏡 (Speckulum) の主題の深化が窺える。以上が「世代」の一般的概観である。

(四)

《Weltalter》の根本意図は、世界が時として、時が世界として経験される大・小宇宙の根源的次元を開く事であり、そこに世界の開始的脱自性を呈示することである。その「世界全体に於けるより深い関係のより高い経験」(WA 197)こそ「世界」経験なのである。

世代には二重(厳密には三重)の時理解がある。世界経験の大きな背景となる《Zeit》の時(i)と、世界経験が開かれる決定的瞬間 (Kritik) の時(ii)、それと後述の根源的自然に比せられる《Gebens》の時(iii)である。(i)(ii)を先ず見よう。

(i)既に起きた事は何かと言う問には、これから起こるであろう事が答となり、何が起こるだろうかと言う問には既に起きた事が答となる様な世界の時理解(「日の下に新しきものなし」伝9)は、「世界の有限性」を時に於いて示すものだと言う(WA 120, 188, 223)。「この世界の時は、それ自身の内に真の過去も本来的将来も含まれていないひとつの大きな時にすぎない。だが、まさにそれ故にそれ自身の外に、時の全体に属するこれらの時が前提されている。真の過ぎ去った時は世界の時に前に有った時であり、真の将来的時は世界の時以後に有るであろう時である」(WA 120, 188, 198, 223 f.)。世界の時は、世界以前の過去と世界以後の将来の間の大きな現在であり、これらの時の全体 (Alles) の一分節である。ここで時が世界を中心にして、神話詩的に解釈されている(世界は「時は三」。しかも世界が、世界の内から見られるのではなく、世界を超えた立場から脱自的 (über sich) に両方向に無限な「時の全体」の上に浮かび上って来るように捕捉されている。世界の時は、世界の外の永遠の時 (Ewiges) の自己限定として成立するのであり、そこに世界経験の壮大な背景もあるのである。人間の内世界的時(過・現・未)は、大きな時全体の「写像、反復」にすぎないと言う(a.a.o.)

(ii)他方、「時の系譜」(WA 75 f.)に於いては、更に鋭い時の動的 (dynamisch) な把握がなされている。彼によると、世

界やまして事物が「時の中に在る」と見做されるのは根本的錯誤だと言ふ。「如何なる事物も時の中で生起するのではなくて、各々の事物に於いて時が全く新に永遠から直接に生起する」(WA 78f, VIII 290)と言ふ。時を直観の形式とみたカントの欠点は「時の普遍的直観性」を充分に認識し尽さなかつた処にある(WA 78)。あらゆるものに時有り、しかも「内的に固有な生來の内住する時」が有る。ここでも時の個と全体の有機的連関が貫かれ、個々の時は既に全体としての時を前提してあり、個と全体が生きて映るやうなる(WA 81)。「時は個々の瞬間に於いて全時であり、過・現・未である。時は過去からでも限界からでもなく、中心から開始するのであり、各瞬間に於いて永遠と似ている」(WA 80)。各事物が比類を絶して個であるのも、それらが「時の固有の中心点」(aa.)を有するからである。何か物が何処か時の始源に有るのではなく、「時の始源」それ自身が個々の物に於いて有るのである。「世界の本性(Natur)は、開始的(anfänglich)有ると言ふことである。だが、この始源は時の中の始源ではなく」(WA 78)。何か物が世界(時)の中に有るのではなく、世界が世界として開かれて来るその世界の《開け》《開始性》が各々の物に於いて有るのである。時それ自身の始源としてのその世界の開始性の根源的経験こそ世界経験に他ならぬ。時の中に在る時の始源——ここには《始源》の深い謎が隠されているのである。

(iii) この始源を廻つての彼の思惟の悪戦苦闘には、認識論的次元での宇宙論の枠を超えた極めて深刻なものがある。世界と時の始源(αρχή)が開かれなければ、世界はまさに無始源(αρχία)として世界なき世界(無世界性)と時なき時(無時性)の一大廢墟と化すであらう(Vgl. X 90)。この《αρχία》に彼の「有(Sein)」理解の一面を見ることが出来る。「有」は「実存の根底」としての「神の内なる自然」に対応し、一八一〇年の私講以来「有者と有」(Seiendes u. Seyn)、「有者と非有者」(Seiendes u. Nichtseiendes)の図式で思惟されてゐる。有は有者に対してそれ自身として実在するのではないが《αρχία》と言ふ否み難く怖るべき実在性を孕む非有者である。後に詳述するが、有者と有、実存と根底との「決開(Scheidung/分離)」以前には、始源を求めて見出し得ぬ「憧憬」の矛盾的構造が有る地をなす。即ち、この有は、根源的自然の盲目的衝動としての「永遠に自己自身の内で旋廻する生命」であり、それは、永遠の呼吸、発生と消滅、創造と破壊を繰り返しつつ、最深から最高へ、最高から最深へと廻る不断の「循環」として、「永遠に始まり永遠に生じ、絶えず自己自身を呑み込んで、絶えず自己自身を産み出す時」《αρχία》に比せられる(WA 77, 68, VIII 280)。又「自己自身を燃や出す」「火」(266)とか「生存の車輪」(ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως Jak. 3:6)と云はれる(VIII 231)かかる自然の車輪(VIII 264)は、生きた自然の根底で開ける

慄然たる深淵であり、「自然の運命」とも称され、次の如くいわれる。「人間には人間が、又神が助けとなる。だがこの根源者には恐ろしい孤独の中で何ものも助けをならなう。この混沌の状態と独りだけで闘い抜かおほならなう」(WA 43f.) この無始劫来の怖るべき循環「永劫に始源に届かぬ『廻転衝動』(Umrtrieb)には、ニーチェの『永劫回帰』を先駆するものがある。有はももも(WA 42, VIII 334f.)。人間が人間で有ることと自足できないなら不可思議な『過剰』(Überfluß) (VIII 342)——それが有の無始劫来の宿命として、又始源を開き出せなう永劫の『Geduld』として経験されしうるの相違なう。(a.o., VIII 226)。「一切の苦痛は有から来る」のである (VIII 335)。だが注意すべきは、この根源的自然(有)が世界それ自身とはなごことである。それは世界に不可欠な隠れた前提としての世界の根底なのである。『Anaximander』は破られ『Anaximander』が開かれねばならなう。翻って見れば有にも別の相がある。有は本質的に『自己・内・有』であり、有には必然性が『宿命』として付き纏うかもしれぬが、一切の有は自己の顕示と展開を求めているのであり、無限なるものが有の内閉じ込められそれ自身発言されるのを待ち焦れていると言う(WA 226f.)。それぞれの各有者は、単に「内面的に有る」ばかりでなく、「再び外面的に有り」たいと望んでゐる。

(毎)

では如何にして世界と時の始源が開かれて来るのか。それは「収縮」(Kontraktion)としての神の「自己限定」(Selbst Einschränkung)によるのである (VII 428f., WA 23f., 245)。「神の自己限定による」のみの始源が措定されるのである (VII 430)。神の自己限定とは、あらゆる有を超えた無底としての——一切を貫きながら一切を超えて一切である永遠の自由、濁りなき清明 (Lauterkeit) としての——神性が「そのそのその」(最初の縮)「自己自身を開く」たる引籠る収縮による (VII 429, WA 234, 226f.)。「神の始源(注意、時の中にある)」(VII 428)は、既に自由論に於いて人間の教知的業(自由)が時を貫く「創造の原初(中心)」に直結された如く、この神の自己収縮としての根源的創造に直結される (VIII 314 vgl. VII 386f.)。この創造は、光の誕生に先行する「無意識的な内的に必然的創造」であり、第二の自由な創造と区別される。「光あれ」と言う前に神は天地を創造 (bara) されたのであり、「天地あれ」とは、極めて言われたものではなかつた (WA 243f., VIII 332)。「この創造(bara)に根源的創造が見られ、『契機』(berith/contractus)を更に『神の子』(Bar)との連関も不疑なれば (a.o.)」神の自己収縮は内在的創造であり「創造の現場」(WA 221, VIII 313, 318f.)とも言われる。この収縮の根源性を問の形で彼は語る。何故神は極めて創られたのであつて、何故天地あれと言われたのではなかつたのか (VIII 331f.)。この問は



「何故そもそも或るものがあるのか。何故無ではないのか」と言う問と根源的に相呼応する。

この収縮（自己限定）は、神性の本質（愛）との連関で始源としての卓越した意味を含んでゐる。神性は「何ものも意欲しなく意志」、「純粹な愛」、無限に自己を分ち与えるもの、本性上拡散的なもの」であるが、この愛はその内に根源的収縮力が無ければ流失してしまふ（VIII 210f.）。愛は「実存」しようとするが「自己自身から有へと到達することが出来なう。有は所有性（Seinheit）、我執（Eigenheit）、隔離であり、愛は我執の無である」（WA 172, VIII 210）。愛は「支えと根底と存立」を与へるものが無ければ始源は開かれなう。「牽引（Anziehung）に於いて始源がある。あらゆる有は収縮である」（WA 23）。「収縮があらゆる実在性の始源である」（VII 429）。収縮は、神の「自己性」（Selbstheit）、「我性」（Eigheit）、「自存性」（Aseität）と、神の「怒り」、神の力である（WA 173）。愛と我性——かかる矛盾なしては運動も生めなう（VIII 219）。神的我性の如き「思惟に逆う原理なしては、世界は無の中へと消え去る」（WA 51, VIII 234）のである。神が愛としての自己を有としての自己の内にて閉じ込めるこの収縮によつて、「神は自己自身を自然の根底とした」（WA 246）のである。収縮力が内的地盤となることで、あらゆる生の自立性が可能となるのである。この収縮から神の内の諸潛勢力間に二元性が生じ、二原理の

抗争が展開（敵密には内展）されて来る。二原理間には先行関係（Priorität）と優劣関係（Superiorität）との逆対応が貫かれてゐる（WA 26, 181）。低次のものが高次のものにて否定が肯定に、閉鎖性が開示性に、怒りが愛に先行する。但し、両原理の対立は、「無の意志」と「実存への意志」、「愛の意志」と「根底の意志」との抗争として、意志（意欲）を中心に思惟されてゐる。「意欲すること（Wollen）自身の内にて始源の力が存する」（VIII 224）からである。だが、じつは「世代」の途絶の原因ともなる深刻な矛盾が潜んでゐる。「自己自身を意欲すること」が「自己自身を非有的（nicht seyend）に措定すること」或は「有的自己の否定とそれ」この自己意欲が我性の根底となり、否定（Verneinung）が運動の必然的（*Notwendig*）として「無から或るものへの移行」とされる（VIII 224）。これはまた、だが、この否定の超克が再び「愛の意志」によると言ふことと矛盾がある。自由論以来、意欲の根源性（*B.*「根源有」*Ursprung*）が究尽され、神性「何ものも意欲しなく意志」の規定にも「意志」が求められた。だが始源を廻つて意志は脱自へと転換を余儀なくされて来る。後年のエフランゲン講義の《脱自》（人間は自己の意欲するものをまさにこの意欲することによつて無に帰してしまふ）（IX 235）の先駆が「世代」に頻出するが、意志の根源性も混在する。この意志と脱自との乖離が方法的にも形而上学と神話詩との緊張となる。（章稿Ⅱ最終部「論述はこ

こから全く嘘になる」参照 WA 182 f., 184)

さて、人間の意志は「天国にして地獄」(WA 217)であるがこの矛盾は広さと狭さの間を往還する「あらゆる生命の宿命」であり、神の収縮に於いても根源生命の矛盾があると言う(WA 34 f.)。神は自己を狭めるの中へ収縮した後で「再び広さへ普て自己がいた静かな無 (das stille Nichts) の中へ出ようとするが、そうすれば自ら生み出した生命を廃棄せねばならず、それが出来なら」(WA 34, VIII 126)。こゝで両原理の抗争は、既に見た根源的自然の循環の如き廻転衝動の矛盾、即ち、「外面的になることの出来なら」(WA 75) 永遠の時 (yenos) の矛盾を極めることになる。「始源を求めぬが見出し出せない」矛盾は「永遠性の底無し」の深淵」とか「永遠性の無底」と名付けられよう。(WA 76, 93)。

この矛盾の極に、神は対立する両原理の共時性 (Simultaneität) を時の継起 (Sukzession) へと、有の潜勢力を成の時代へと自己決開 (Selbstoffenbarung) (WA 78, 180, VIII 310, 427)。即ち「有者で「有」(Sd. u. S.) なる本質者 (神) の「自己決開」(Selbstoffenbarung) により「永遠の中に隠れていた時」が「言葉が顕示される」のであり、有が過去として有者が現在として双方の高次の自由な統一が将来として定立されるのである (WA 75, 77)。見出し出された始源は見出し出された言葉なのであり、「始源は言葉が有った」(a.a.o.) のである。決開による

時の性起は「父的力による息子の誕生」と称され、「最初の現実的始源」は「息子の有」と言われる。この誕生によって父の暗い根源力 (Wurzelskraft) は過去へと引き戻され、父は息子に自己の場を空ける。「場を主張する力」(重力) と「全体を収縮する普遍的根源力」(空間の本質) 参照 (WA 324 f. vgl. 268) この場の開けによつて「あらゆる時の中心」たる「現在」が開かれ、父は永遠に担う根底として過去へ引き籠る (WA 265)。即ち、「収縮の中心から生み出される息子」(WA 58) と共に「父の内へ自己理解と区別が始まる」(a.a.o.)。息子は父の深みの限界、「父の解放者」「救済者」と言われる (WA 59)。この息子による父の克服、「神的愛による神的我執の超克が創造なのである」(VII 439)。これは錬金術の言葉へ息子の息子は息子の父たりし者」によつても語られる。「父自身は息子に於いて息子によつてのみ父なのである。それ故、息子は逆に又父の有の原因でもある」(WA 59)。過去は現在に於いて現在によつてのみ過去なのであり、この現在による過去の超克 (時の脱自性) に於いて現在の卓越した根源性が示されている。これは同時に時と永遠との連関でもある。永遠は自己自身から有るのではなく、時によつてのみ有るのであり、「現実性から言う」と時は永遠以前 (vor) に「有る」と言ふ (WA 229)。「時が永遠によつて措定されるのではなす。逆で、永遠こそが時の子 (das Kind der Zeit) なのである」(a.a.o.)。この現在の決定的瞬間 (Augenblick) によつて

開かれた時の地平（世界としての *Zeit*）に於いてのみ、永遠（*eternus*）は、その地平を両方向に超えるものとして、過去よりも更に遙か過去のな、将来よりも更に遙か将来的な、過去と将来の両方向に跨がり拡がりつゝある背景として、しかもこの双方をどこまでも貫つて現われて来るのである（WA 223 f., 229 f., 262, vgl. J. Habermas a.a.o. S. 191 f.）。「各瞬間に神の息子が誕生し、この息子がよつて永遠が時（*in Zeit*）開示・言葉される」（WA 78）。各瞬間が時の始源であり、これは「*creatio continua*」としての時の創造である。この創造は「息子が、

「諸力の根源的均衡を破ちせる」父の自由によるものであり、神性の内と外との転換、「極の逆転」と言われ得る（WA 265, 94）。この転換をよつて世界は性起するものであり、世界は「*ex-dicatio Dei*」（VII 424, vgl. H. Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter 1954 Düsseldorf, S. 285 f.）であるのみならず、神の息子の誕生と語り不断的出来事なのである。父の「息子による不断的決開」（WA 99）——現在からの忘却と過去への自己限定——が次の大胆な言葉で語られる。「己の生命を得る者はこれを失ひ、己の生命を失う者はこれを得るのであらう」と語り「偉大な教説の、神自身が最初の事例なのである」（WA 99）。

世界は、神の自己決開（神性の内外の転換）によつて、永遠の過去としての世界の根底からこの現在（息子）に於いて開き

出されて来た。そこに、雄大な神統記の枠の中で、既に本来的時としての現在の或る卓越性が呈示されていた。だが、時の始源が現在による過去の超克に見られたのには、実は更に根源的、な別の相が最初から含まれていた為なのである。

これこそ世界経験の核心たる世界と時の根源的脱自性の問題であり、「世代」の底流をなす根本課題なのである。この脱自性は人間自身の根源的な自己決開とまさに重なるのである。「自己自身を超克しない人間は過去を持たない、或はむしろ過去から出て来ないといふも過去の中に生きてゐる」（WA II 199, 222 f., VIII 259）この文は WA の全篇で類出せぬ。Druck I・II は冒頭。「超克」は「決開」「断絶」「分断」と換言されてゐる「過去を持たずしかも過去の内に生きてゐる矛盾は、まさに時の無始性の未分性を意味する。過去から出る、と言つては、時のこの未分性から出ることであり、自己決開によつて時の未分性が破られることに他ならぬ。決開は本来的に「決定的現在」（時の中心）の性起であり、そこで時自身の脱自性も存する。決開は自己超克として、人間が「自己自身を超えて有る」と語り根源的自己経験であり、これによつて「人間が時を建立（*Stiften*）する」脱時的時性の根本経験とも解釈され得る（W. Wieland: Schellings Lehre von der Zeit 1956 Heidelberg, S. 22, 29, S. 95 f.）一八一〇年の私講に於いて既にこの決開が語られている。「自己を自己の有から決開できな

い人間は、自己の有と全く癒着しておりひとつになつたままであり、自己の自己性 (Selbstheit) の内へと沈み込んでおり、自己を自己自身に於いて高めることの出来ない人間である (VII 436)。この文を先の文 (VII 259) と比較すれば、有「自己性」過去の連関は全く明瞭である。過去から出ることは、まさに「自己を沈める自己性からの脱却 (端的に脱自)」であり、有からの決開である。この有からの決開は、同時に有の決開であり、有に於ける決開に他ならない。「有と有者との決開は、有に於ける決開 (S. im Seyn) をよって制約されており、双方は同時に重なるのである」 (WA 37)。(-) 有と有者との決開とは、有の決開であり、無始劫来の「*Unzeit*」としての有の未分性それ自身が決開・突破されることである。有の未分性は「あらゆる生ける被造物の根底・情動」としての「不安」に於いて顕となる。不安は、「有が入るか出るか途方に暮れる (nicht aus noch ein weis) 有に於ける方向の闘争に対応した情動」 (VIII 386) であり、自己自身の場が失なわれていることである。(ii) そこで、決開の「有に於ける」とは、有それ自身が決開の場となると言ふことなのである。ここに一連の区別も充実な意味をもつ。根底は、実存という決開の場であり、過去は現在という決開の場なのである。根底は、実存の場 (過去) としてどこまでも実存と同時的であり、しかも実存によって超克されるが、どこまでも場の層として残るものでなければならぬ。実存と根底と

の關係それ自身が根源的時性であるとも言える。

更にまた、有や根底が決開の場となると言うことは、有者や実存の場が開かれると言うこと、即ち場の決開なのである。有は場であるが故に場を占めることが出来ない。これは場の脱自性である。有に於ける有の決開が、同時に有者の「自己現在性」 (Selbstgegenwärtigkeit) を可能にする有からの決開であるのも、この脱自性によるのである (WA 119)。人間の自己決開も、自己を全体として余すところなく自己全体から分断 (Scheiden) することであり、この分断・決開の全体性に脱自の本質がある。それ故、決開は「自己の外に措定されること」 (WA 176 f., VIII 262 f.) を言われる。この自己外措定 (決開の脱自性) が始源の謎なのである。「始源は自己自身を始源として知ってはならぬ」 (WA 183, VIII 374)。始源は「思惟の先廻りの利かぬもの (das Unvordenkliche: *dunkel*)」であり、「*dar-trüben*」として絶対無底である (WA 214, VIII 220)。「それを欲しならぬならそれは現であり、それを把つてすれば逃れ去る」 (WA 215)。始源の開始性は「無知の知」に於ける「認識の全き放棄」としての脱自 (Ekstase) によってのみ可能となる。即ち、開始性とは脱自である。従つて、有は、どこまでも決開の場であるが始源とはなり得ない。なぜなら「有は我執である」 (WA 172) から。我執の有は、「我執の無」としての愛に自己の中心を空けねばならない。

有は脱自的に自己の中心から脱けて、無の神性(愛)が中心となる。これは、今まで安らっていた永遠なる神性の「覚醒」、自覚、自己自身への到来の瞬間」(WA 168, VIII 263)と言われる。しかも神性は有或は自然へと踏出するが、これは異他的なものへの到来ではなく、「永遠以前に有った自己自身への到来」(aao)であると言ふ。この自己到来の瞬間が時の始源、世界の開始性となるのである。神性は、無私(Selbstlos)の幼児、その自由な戯れ(Spiel)すべしを貫く風を吹かせる(WA 220, VIII 290)。風の如き自由が有の中心を吹き抜けてこそ、時と世界の始源は現実が開かれて来るのである。

この脱自性は既に人間の感覚に於いて示唆されている。眼は《視》への不断の傾向の中に有るけれども、その《視》=《働》(働)それ自身は「心の中の真の自己・外・創造(ein wahr auβer-sich-Schaffen)」なのである(WA 128, 57, VIII 292)。人間は何かを産み出すことに於いてのみ、自己に関すべしとなく、自己の外の事物に関わることが出来る(vgl. XIII 362 f)。「世代」に於いて、この脱自の思惟と共に、或る大きな《外》へ視点が置かれて来たようである。「我々の心は単なる精神の生で充ち足りない。本質的実在性を求める何か、我々の裡に有る。魂の究極の安靜は完全な外面性に存する」(WA 274)のである。この外面性は、度々強調される「身体性」としての「神の道の目標」(his viarum Dei)である(VIII 325)。場を空ける

れて、拡った世界全体は「神性の脹らむ心」とも言われる(VIII 326)。ここで世界は、世界の根底としての大なる自然(=過去)の深淵)からの世界自身の脱自に於いて見られている。世界は、それ自身ひとつの時として無限の《*eternity*》の自己限定であった。世界経験とは、人間が自己の根底(過去=自然)に於いて絶対の外(神性の無)に世界(=開始性)として出会うことである。自己の脱自として世界が開かれ、世界の脱自として自己(時)が成立するのである。これが途絶した「世代」に於ける「世界」経験である。(註)

#### 註

「世代」のテキストは、Die Weltalter Fragmente. In den Urfassungen von 1811 u. 1813 hrsg. v. M. Schröter, 1946. (これはWAへの略記)及び全集版(III 195-344)を使用した。他の引用は息子による原全集の巻数(ローマ数字)、頁数で示した。