

シェリングに於ける神話と世界

森 啓 郎

近代の本質は、世界像の転換変貌にあるのではなく、そもそも世界が像となる、というその事の内であり、その背景には神々の脱去 (Entgötterung) という根本事態が潜んでいるという洞見が現在ある。

(Heidegger: Holzwege S. 83, 70f. Heraklit Bd 55 S. 130f.)
これと似た洞見がシェリング(以下「彼」と略)にもある。近代の「根本誤謬」は「絶対者を自己の外に持たんとする無制約的要求」にあり、「絶対者を最内奥の主観性の内に受容する」仕方で、却って逆に世界から生命原理を撤去し神となるものを世界の外に押し出す如き世界の空洞化()像の像、無の無、影の影)が潜起された(VI 103, 109, VIII 322)。だが「神と世界」という区分は許されるか」(カント) (Heidegger: Schellings Abhandlung S. 49f.)。この問はハイネック観念論成立の発端にあり、彼の思惟をも、その出发点から一貫して突き動かしていると思われるが、彼の最後の講義「神話の哲学」「啓示の哲学」(以下 PM, PO と略)に於いて、この問の響きが少しく転調されるのではなからうか。神と世界——この「と」を語る事は

今尚許されるか。そもそも神と神々を語るという事は、どういう事であるのか。世界像として以外の「世界」経験は全く不可能であるのか。これらの問題の一端を彼の神話論に於いて少しく究明したい。

(一)

彼の哲学を全体として外から概観しても、最初期(一七九二—三年)の学位論文「最古の世界の神話……」から最後期(一八五二年)の PM 第二書講義までの六十年間の彼の思惟は、ますます神話から出て神話へと帰向してゆくひとつの壮大な運動であり、或る意味で彼の哲学全体が「神話の哲学」であると言っても過言でない様に思われる。(PO が PM より先に講ぜられたこの自己証言(XIV 23)あり。年代に関しては H. Zelnner: *Drutze* S. 108 参照)そこで彼の後期の思惟を「神話への帰向」から解釈する事は果して許されないか。シェリングの解釈(W. Schütz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie* Schellings 1955「媒介された自己媒介」という画期的な、しかし余りにも弁証法的な解釈)以来、ヘーゲルの影を脱却克服したとされる積極哲学についての討議が活発であるが、しかし意外な程に、彼が苦闘した神話の問題、自体に思いを潜める事は少ないのではなからうか。そもそも積極哲学の積極性とは何処にあるのだらうか。消極・積極の対応を PM と

POの対応に見る如き初歩的誤解はともかくとして、「神話」や「啓示」が哲学の単なる「素材」と見なされ、問題の場から全く抜け落ちてしまう様な研究傾向が一般にあることは否めな
い様に思われる。というのも、哲学的思惟はその由来からして
広い意味での「ロロニス」の地平で動いているからだという一般
的理由が即座に予想されるが、そこには問題がないだろうか。

「ロロニス」の立場から暗黙に前提されやすい見解に《神話から
ロロニス》という最広義の「非神話化」の方向での神話解釈があ
る(例えば、「西洋哲学の偉大な元初」は「最大の対立、即ち神
話的なもの一般を超越したが故に偉大となったのである」
Heidegger: aaO. S. 176)が、かかる解釈の是非を今差し置いて
問わずにおへんとて、やはりここに問題は残る。と、どうの
も乱暴に言つて、ヨーロッパの形而上学を貫くヘラクレイトスか
らヘーゲルまでの偉大なロロニスの伝統がまさに完成せんとする
ドイツ観念論の只中に於いて、なぜ突如として神話への問掛け
が、シェリングの思惟に起こつて来るのであろうか。絶対的ロ
ロニス貫徹の完成が同時に神話への帰向を、まさに哲学として哲
学に於いて、惹起するのは、なぜであらうか。(但し念の為に言
うと、彼に直接神話対ロロニスの図式や言及が有る訳ではない。
vgl. K. H. Volkmann-Schluck: Mythos u. Logos S. 137f. 6f.)
我々の問題が限定される為だ、ここに「神話」という言葉の

一般的説明が最小限必要であらう。我々は先に、神と神々を語
るとは一体どういう事かと自問した。この語る、という事が本来
的だ《Mythos》という事である。《Mythos》は、根源的には《et-
er, legere, legio, religio》として「集める」の含意もあるが、
ごく一般的には思惟を含んだ「理」的言葉であるのに対して、
《Mythos》は、独語の《Geschichte》が二重に含意する如き、出来
事を出来事として有るがままに語る言葉であると言われている
(z.B. W. F. Otto: Das Wort der Antike S. 356ff.)。ところが
彼で於いて「神話」は、*mythos* と *logos* の区別どころか、常に
《Mythologie》とあつて《Mythos》の表現は皆無に近い。
(*mythologia*・*theologia* の由来は Politeia 379a 参照)。我々が以
て「神話」と表記するのは《Mythologie》とあつて《Mythos》
は「神話」とルビを付す。観念論の枠内で観念論の超克に苦闘
する彼の思惟の時代的制約にもよるのであろうが、彼の神話論
には神話をロロニスと自覚的に区別して独立に《言葉》の問題と
して主題化する試みがある訳ではない。神話(＝言葉)の主題
化は無いが、同時代の神話研究を悉く検討した「PM」への史的
批判的序論に於いて、民族との関連で言語の深い洞察がある。
「世界歴史の至高の転換点」としての言語の分離と統一《*teleo-
logia*》《*mythologia*》「ハインル」と「逆のハインル」等参照
XI 108f.) 神話は断じて人間が捻り出した虚構ではない。民族に

よって創作されたのですらない。逆に民族を民族にするものこそ神話である (XI 238)。ここには当然神話(言葉)と民族の不可分の深い連関が潜んでいよう。余りに自明で近すぎる為に普段気付かれる事は無いが、我々が具体的に語るのは、常に既に日本語、仏語等々の特定言語であり、抽象的な「言語」自体は存在しない。なぜそうなのか問尽くそうとしても、恐らく「ロゴスの」には答えられない謎がそこに有る。それは、その「常に既に」に示唆される如く恐らく言葉を語る事が出来る、という人間、自身の歴史性の次元であろう。言葉なしには哲学も人間の意識すらも有り得ない。「言葉の根柢」は常に既に人間意識を超えており、我々がより深く言葉へと参入すればする程、「言葉の深み」は人間の意識的所産や所業を遙かに凌駕していることに気付かざるを得ないであろう (XI 25, 222f.)。という事は、ここで言葉は、ロゴスの意識一般性の底に既に、言葉として、言わば神話的歴史性を孕んでいることが暗示されている。「現代の神話研究」の中のシェリングの位置付けに因しては、次の書参照 Jan de Vries: *Forschungsgeschichte der Mythologie* S. 172ff.)

彼の哲学全体は神話から出て神話へと帰る思惟の道程と見る事が出来るが、瞳目すべきは、特に後期の思惟に於いて、神話への帰向が同時に歴史の根柢への帰向とも言うべき根本動向を帯びており、神話の暗き根柢 (z. B. 「かの暗き空間」無明の時

(*Opfers dämmerung*) XI 238) から歴史を歴史として聞く歴史性の地平が問い出されて来るという事である。神話の性起と歴史の性起とは同時的等根源的であり、更にその等根源性に世界の開始性 (Anfanglichkeit) をも洞見する事が小論の目標である。神話への帰向がなぜ歴史と世界への問となるのかを理解する為に、後期の神話論の中へ流れ込んで来るそれ以前の諸問題の連関をごく簡潔に概観しつつ、彼の根本関心の幾つかを前もって見ておこう。

(i) 初期の学位論文「最古の世界の神話：」や有名な「(ドイッ観念論)最古の体系計画」の標題が示す如く彼の思惟はその出发点からして「最古なるもの」への問に導かれている。この最古は前著では「世界」であり後著では「神話」であり、後には自然や芸術も同じ関心から捕捉される。中期以降この最古は過去性の深淵へとその響きが転調されるが、初期ではこれらの世界・神話・自然・芸術等の主題に共通する根本性格は、常に人間の主観的な捏造に、よらぬもの、深い意味で客観的必然的なものを真なるものとして思惟把握せんとする根本動向に対応するものである。「私は人間の歴史にとつての諸原理を起草し、国家……等のみじめな人間の作ったものの全体を暴露し奪い捨てたい。……我々は新しい神話を持たねばならない」(System Fragment v. 1796 STW Materialien S. 110f.) 主観性の

扱拭と「客観への突破」(K. Fischer)は彼の超越論的哲学の時期に於いてすら内在する傾向であり、生ける現実全体の基盤の根拠付けを試みた自然哲学も、明らかに神話との根源的親和性を自らの地としており、人間の自然への関係の内に優れて歴史的なるものへの連関及び「歴史の根拠と地平」すゆを読み取る解釈も可能である(D. Jähning: Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte S. 41, W. Wieland: Die Anfänge d. Ph. SS. STW139 S. 255f.)。ここで詳述できないが『芸術の哲学』に於いても神話の「世界性の性格」比喻と対蹠的な「有」の性格強調の解釈が展開されている(V413, 416, 429)。このように神話の地平は初期からして自然・芸術、更に宗教の領域と重ねられており、神話・自然・芸術・宗教は、例えばヘーゲルに於いての如く概念(知)へと止揚されるべき表象の形式に於ける絶対者の一段階として思惟に抱摂解消されてしまうものではなく、思惟による乗り超えを拒む如き、それ故思惟がそこへ向って又その中で動く如き独自の積極的境域(實在の深み)をなしている様に思われる。この實在の深みの独自性・積極性が歴史の根拠と地平へと主題的に問われる事、これが後期の神話論である。だから神話は断じて思惟の素材ではない。我々は次句の驚く程新しい響きに傾聴したい。「ここで問われている事は、如何に(神話という)現象が、我々がかつて踏み超えるだけの決心のつかなかった

(思惟の)諸原則から説明される為に転ぜられ引き廻され一面化され曲げられるべきかという事ではなく、そうではなくて我々の思想が現象との関係に立つ為に何処へ向けて(wohin)我々の思惟が拡大されねばならないのかという事、これが今問われているのである」(XIII 40, 137 ff. XI 244, 252, XI 231)。ここには、従来の哲学では把える事の不可能であった神話という新しい境域に對する彼の尋常ならぬ覚悟が読み取れる。神話と「對象に相應しく生い立ち同じ高さにまで至る為に」(a. a. O.)何処に向けて思惟は自己を新たに開くべきであるのか。神話を神話として真に理解する為に、この《wohin》が、即ち、思惟の地平を新たに開き直す事が徹底的に問われている。ここには、或る意味で従来の形而上学(絶対的ロモス)支配の自明性が破れ、思惟自身(wohin)の自己吟味、言わば思惟(形而上学)の根柢への帰向とも言うべき隔れた動向すら窺えるかも知れない。

(ii) 主観性に染められぬ實在性の深みへの思惟の関心は、同一性哲学期の「思惟者の捨象」(Verzicht)にも出ていたが、最も強い緊張は、エアランゲン期の「学としての哲学の本性」で宣言された所謂「脱自」(Entselbst)である。「哲学とは、一言で語るなら自由な精神の行為である。…哲学にとって肝要なのは、単に私自身から出立する様な一切の知を超えて自己を高めることである」(強調原文 [X 229])。ここで注意すべきは、「一切を捨離

する「脱自が、精神の行為として、」時の只中でしかも時の元初から、「新に生れ」直す如き根源的開始性をも含意する事である (IX217, 240)。脱自、及び「一切を貫いて行きながら何ものにも止まらない」根源者の動性は歴史性の方向で解釈されるべきではなからうか。(POの「脱自的歴史」から「現実的歴史」への移行参照 XIY174)。

(iii) 後期の神話論にまで連なるもうひとつの流れがある。それは、『哲学と宗教』(一八〇四年)の「離落」以来——「それ以前にも既にフィヒテとの対決に於いて「自己意識の歴史」「超越論的過去」の独自性は彼の眼差しの内に入っていたが』『自由論』(一八〇九年)『シネットガルト私講』(一八一〇年)『世代』(一八一一年—一三三年)等を一貫する関心、即ち神統記、宇宙創成論・創造への問を合せ含んだ過去世の深淵の関心である。それは、「実存」に対して「実存の根柢」「有者」に対して「有」とされたもの——「実在性の捉え尽せざる基底、断じて消失されない残余、最大の努力によっても悟性へと解消される事なく根柢に残るもの」(VII 360)とか「克服されても絶滅される事なく、すべての大偉大の本来の基底となる野蛮原理」(WA XI VIII 362)とか言われた「実在の根柢を」時の始源(注意、時の中に非ず)「(VII 428)にして創造の元初へと問究めてゆかんとする方向である。自由論の有名な「無底」は脱底的な過去

性の深淵へと徹底的に時性化されるのであり、この事によって実在の根柢は歴史の根柢へと具体化され、そこに神話の歴史性、歴史性がその根源から問い出されて来るのである。初期の「最古」への関心は『世代』「おう過去よ、汝、思想の深淵」(WA XVIII)の途絶に於いて恐らく思惟の極北に達したと思われるが、この過去性の関心は単なる過去への郷愁や「根源時の喪失された完全性の回復」(H.G. Gadamer: *Wahrheit*, 189)への憧憬等のロマン主義とは厳しく隔絶して理解されるべきである。過去性は、実在と歴史の根柢として現在がその上に安う基盤であり、断じて失なわれることなくまさに残るものであるから。

最後期の講義には時として「我々はつい昨日から有るばかりで、何ひとつ知らなうのだ」(Wir sind von gestern und wissen nichts)という感慨が洩れる事がある (z.B. XIV 16f.)。知という事が当時ドイツ観念論の中で至高の場を占めていた事を考え合せるならば、この言葉は深い意味を帯びているとせねばなるまい。ここには彼独自の歴史の根本経験と有限性の自覚が窺える。有限性といっても、これは尋常の如く将来の終局への限界ではなく、自己の由来と始源を廻っての始源的限界性 (Keminus a quo)「…から始まる限界」(XIV 362)であり、過去へ向けての有限性の自覚である。翻えて言えば、彼の思惟の地平は過去の深淵へ向けてより遠い射程を歴史に於いて開く如き可能

性を孕んでいるとも言えよう。「ここの詳述は断念せざるを得ないが」実はこの「昨日から」は「神有りという事の現から即ち永遠性か(Von da an, das Gott Ist, dh. von Ewigkeit) (XIV 342)とどう神の有の現「絶対永遠性」(「瞬間の思想」)と言わば逆対応しており、単なる内歴史的長短を超出した有限性の自覚に裏うちもされている(a. a. o. 350, 108, 342)。ともあれ解釈によつては、この「我々」の中へ近代ヨーロッパ、或は基督教すら入つて来るかも知れない。「過去に対して現在以外の規準し

か持たぬ」(XIV 196)如き歴史理解は悉く検討されねばならない。

〔因に注意すべきは、彼に於いて啓示と神話との「実体的内容の区別」(XIV 291 293)は否定されており、むしろ最深の意味での歴史に於いて、歴史の故に、双方の連続性が強調されることである。双方が「もし何ら積極的なるもの、(最大強調原文)を共有しなければ、歴史は二つの部分へと崩壊して……歴史の一切の連続性と連関が中断されてしまうだろう」(XIV 77)。基督教の歴史的出現は、「世界の突如の驚異の転換」「最も偉大な革命」であり、異教古代の運命を決定していた「盲目の宇宙的原理」の超克である (XIV 19, 79, 293)。彼はブルタルクの意義深い言葉「大なる

ペーンは死んだ」に、古代世界の神々の脱去と没落を見ている (XIV 293)。だが、超克された異教の実在性が深く理解される事なしには、基督教の実在性も認識され得ぬ (XIV 293)。啓示に先

行する実在的基盤としての(最古の)「神話なしには、歴史の元初も基督教への移行も有り得ない」(XIV 19)。というのも世界の始源から、すべての時を貫いて来た宗教こそが真の宗教であるからである (XIV 77)。

以上、最古の神話への帰向とは、世界の始源へ向けて実在の根柢を歴史の根柢へと理解する思惟の道であり、「現在から過去という最深の夜へと展開の途かな道程を逆に辿る」(MAA) 途方もない思惟の苦闘である。

(三)

小論の課題は、歴大な神話論全体の叙述(全体の概観には 350 の表参照)ではなく、神話の本質的歴史性(世界性)の理解であり、如何に神話が後期の思惟の必然的道程にして積極的地盤となるかを洞察することである。それ故に論究は主として神話の性起に限定される。

先ず神話理解への通路として彼の *«Aeugorisch»* な神話解釈を見ておこう。これは、特殊が普遍を意味する、如き「比較的」(allegorisch)へ *«klos + dryopsis»* : 他を語る、(解釈に対して、特殊がそのまま普遍で有る事を積極的に主張する解釈 (allegorisch)へ *«tura + dryopsis»* 同)を語る、「同言的」とでも訳す(べきか)である。例えば、神々は比喩でも象徴でもなく「現実に実存する存在者」であり、何か他を意味するのではなく、「神々自身

で有る所のものをのみ意味する」(XI 196, XIII 350)。「同言的」^{「同言的」}とは、空虚な同語反復^{「同語反復」}ではなく意味と鋭く対照する有の次元、しかも有がそのまま言葉となる如き有の次元を開く卓越した神話解釈である。「例えば聖餐。パンと葡萄酒は主の身体と血を意味するのでなく「血と身体で有る所のもの」で有る」(強調原文)(XIV 353)と云う。神話には意味や象徴に解消され得ない有の連関が常に有る。しかも有を語るといふより有が語るといふ次元が神話の隠れた本質をなす。この解釈によつて、人間の主観的捏造によらない神話の客観性(=真性)が初めから深く肯定されている。神話へ帰向する思惟の出発点は、神話という「対象に於いて、即ち有に於いて、世界自身に於いて」「真性が有るといふ前提であり、この真性を問う事は真性と共に措定された有を問う事である」(XIII 203)。この「有の真相を極める」*(hier das Seyn kommen = 有の裏へ廻る)*「事が思惟の否々難く要求である。この有 *「Hinter」* は同時に有の *「Vor」* であり、後に我々はこの *「Vor」* に直面するであらう。

神話とは、人間の恣意空想の所産ではなく、歴史の根源に開わる「最古のもの」として人間の主観性に依存しない實在性を含みながら、何かしら人間自身がそれと自覚せず既に経験して来たものである様に思われる。しかもこの経験は、所謂無意識の自己投影と云つた隠れた主観性に纏われるのではなく、初

めから自己の外に出ている様な「世界」全体の経験であり、生きた自然の根源性が再び歴史の場となる様な大きな動性を孕む知られざる経験ではなからうか。

神話とは一般に神々の系譜(Genealogie)であるが、彼に於いては「神々の教説」といふよりも本来的には「神々の歴史」(Göttergeschichte) しかも神々が単に現象する歴史ではなく神々が産み生れるといふ實在性を内に含んだ「神統記」(Theogonie)としての歴史である(XI 193)「GenealogieやTheogonie」の *«gonie, Genes»* が含意する *«genesis, cf. γένεσις, Fata»* 等の深い意味が、近代の生物学的範疇を踏み超えた如き次元から理解されねばならない。というのも彼の思惟は、自由論以降は、神を「生命」として把握せんとする大胆な試みの中で苦闘しているからである。さて「歴史の究極の内容は産出である」(XI 198)が、この産出は自然の過程にして歴史の過程であり、言わば自然と歴史とが出逢う出来事であらう。能産的自然が歴史的産出にまで深化する処に神話の本質もある。「神話とは、より高次の展相に於いて自己を反復する自然の歴史である」(VII 492)。だが自然の歴史は神話に於いて同時に歴史の自然(本性)である。なぜならこの自然は「文字で書かれたどんな啓示よりもより古」(VII 415)「宗教の源泉」(VIII 150)に連なるものであり、歴史の元初「絶対的ではなく相対的に歴史以前の」(relativ =

vorgeschichtlich) 境域」にまで届いているからである (XI 251c)。
 だが神話は自然諸力の象徴や自然神化ではない。かかるものと
 鋭く区別される所以は、自然がまさに歴史の自然である事に存
 する。神話が自然の歴史として宗教性の深く豊かな地盤となる
 のも、或る意味で、歴史と人間の自然(本性)でもある自然の
 積極性に拠るのではないか。というのも、人間の宗教的要求に
 は自然自体の逆説——即ち超自然的なるものに対する人間のど
 こまでも自然な憧憬——が隠されているからである (XI 150,
 152, XI 563)。人間のこの自然さ無しには超自然は「不然自」と
 なる (XIII 188c)。神話の根柢を成す「人間の本質の神に対する
 根源的實在的関係」(XIII 191)はどこまでも自然でなければなら
 ぬ。神話が所謂自然神学 (theologia naturalis) の形而上学とは
 区別された深い意味での「自然な宗教(=神話)」(XIII 192, X 1265)
 とされる所以も、歴史と人間の自然の「思惟の先廻りの出来ぬ」
 積極性に存するのである。

この自然な實在関係に着目して、「神話の究極的前提」(XI 185)
 と言われる神話の根源へ直に参入しよう。「思惟が直面しつゝ
 先廻り出来ぬ、その限り一切の思惟に先んずる、人類の宗教と
 しての神話は、意識という自然に神を措定するものから (aus
 dem natürlich Gott = Setzenden des Bewußtseyns) のみ把握
 され得る」(強調原文 XI 23)。「人間はその根源的本質に於いて

神を措定する自然(本性)で有る」「現実行為的(actu)にでなく
 自然本性自体から (natur siz) 神を措定する者である」(XI 185)。
 この措定 (Setzen, ponere, Position) は別の箇所では「ただ
 自体的に——行為 (Actus) によつてはなく、無_レ偽 (Nicht-
 Actus) によつて」とか「無_レ為によつて、無意欲・無意志に於
 いて」と言われる (XIII 126 119)。行為でない措定とは何か。この
 無_レ為の措定こそ「根源意識の「神論」の核心であり、神話の根
 源を成す。少し長いが彼自身の説明を聴こう。「根源的本質的
 人間は、彼が自己自身を持つ前は、即ち彼が何か別のものにな
 る前は、——というのも彼が自己自身へ帰向しつゝ自己自身に
 客観となれば彼は既に或る別のものであるからだ——そうな
 る前は、自体的に言わば自己自身以前に (an und gleichsam
 vor sich selbst) 有る。人間は、その様にたまたましく端的に
 有_レり (ist)、未だ何ものにもなつてしまわなければ、神(の)意識
 (Bewußtseyn Gottes) で有る。彼はこの意識を持つのではない
 く、その意識で有る、かくてまさに無_レ為に於いて、無運動に於い
 てのみ彼は真の神を措定する者である」(強調原文 XI 187, cf. X 107D)。
 ここで神措定は神意識と言われている。神に「ついで (von) の意
 識ではない。人間の根源意識の本質は神意識で有る。それを持
 つのでなくそれで有る。原文に於いて二度目に強調された「有
 る」は、一度目に強調された大文字の「有る」に——如何なる

ものの先行をも許さざる『*an und vor sich*』。自己以前の『*vor*』の構造を掘つて開かれた端的な有に基つてゐる。この『*vor*』は人間の一切の「半出」(Zutun) 意識の一切の動性・知・意志等これら一切の「場を与えたる」如き、端的な有の根源的、開始性の瞬間の場とも言うべきものに対応すると思はれる。【この引用は München 講義に於ける「一切の有に於ける根本矛盾」および『*自己の神性*』(Selbst-Anziehung X 10) 及び PO に於ける『*unvordenklich* な有』＝「絶対永遠性」＝「瞬間の思想」(XIV 350, 342, 108) との内的対応あり、各々参照】。因て注意すべきは、この神措定の根源関係は、所謂原啓示 (Urföhenbarung) と區別される事でもある。『啓示の概念は、*erleuchten*、即ち人間の神への根源関係にまで拡張され得なり』(XII 142)。啓示は、厳密な意味で歴史に於ける「行為」との内的連関——神から切断された人間を再び取り戻す神の行為としての——を含む故に、意識本質の元初に啓示は前提されてはならぬのである。ちよまといふ「人間意識の根源的な無・神論」(A-theismus) を主張するものと異なるからである (XII 142, XII 119)。『自己に啓示する (顯む) 事の出来るのは、*erleuchtet* 覆蔽されたもののみである』(VII 187)。この「覆蔽性」(Verborgenheit) の先行の場が神話の歴史性を成す事となる (XIII 189)。

根源的人間の純粹な意識本質は、自己意識をも対象意識でも

なくて「*selbst* 且自己以前の的では、ひとつの新しい運動の再開以前 (vor dem *Wiederanfang*) に有り、……無為に於て神措定者である」(XII 120, XI 189)。この「自己以前」が「再開以前」と同置される所以は、意識が本来的には自己到来、或は自己反復として「自然過程全体の目標として終局」であつて、既に自己の根柢に自然過程の全運動を前提しているからである。 (XII 126, XIII 129)。意識の本質「*実体*」が「自然に於いて『*外自的*』人間に於て『*内自的*』な』かの B」。「自己自身の内に連れ戻された、自己自身へと再帰した A」(XII 118) である。『*B*』とは、*實在*の根柢を成す根源的自然の最初の原理であり、「*質料因*」(causa materialis, *hyle, aitia hypokatastatica*) とかプラトンの「*限界なきもの*」(τὸ ἀνεπεὶμον) に比せられ「*有可能*」*實在*の第一展相 (Potenz: *dynamis*) の事である (XI 112)。この再帰した B は、意識の本質性 (「潜在性及び取心性」) に於いて「神を措定するものとしての神性全体の根柢」であり、意識が未だ動いてゐなると「*場*」を成す (XII 118, 120)。無・為の『*vor sich*』は B の自己到来の場の瞬間であり、この「*意識が如何にして神へと来るのか*」と云ふ問は許されな (XII 120, VII 123)。この「*神の概念や表象が立ち入る時間*」が無うからである。(a.o.)。『*vor*』に於ける問髪を入れぬ端的な有 (Ist) の瞬間はむしろ逆に或る別の不可思議な新しい運動の瞬間なのである。

即ち「最初の運動」とは「それによつて意識が神から離れる運動である」(XII 120)。この謎は「神的自己からの疎外」(die Entfremdung von dem göttlichen Selbst)とも呼ばれる(強調原文 XII 22)。意識根源は「神的に措定せらるる」が「その「神的」の意味は、「再び神的でなくなる可能性」を潜在的に住わせる程に神的である」とう事である(XII 130 Anm.)。この二重性は後述の論究の核心となる。

この最初の運動こそ意識の現実化であり、それと同時に意識は「神統記的過程」(神話の運動)の中に投げ込まれる(XIX 22)。「神話は(意識に関して)ひとつの必然的過程に依つて性起する。その過程の根源は超歴史的なるものの中へ自己を失なう意識自身には自己を隠すのである」(原文最大強調 XI 133)。神話の根源が隠れる事と神話の運動の必然的性起は同時である。ここには、神話と歴史の現実的始源を廻つて人間の「深い夜の意識」(VII 360, VIII 322)の根拠つけ難い「開闢」(Offenbarung)の謎がある。そこで先ず気づく事は、神話の運動の必然性であり、意識にとつて不可避な或る被投性(人間の「現有の始まり」に於ける「抵抗」出来ず「受苦する」のみの不可思議な「流れ」の経験参照 XII 220)の事である。即ち、神話とは、意識の現実化と同時に「真実の性起する」(wahrhaftig ereignet)行為に於いて、(in der That = 本當に)意識が投げ込まれる運動」(原文強調 XI 197)

としての歴史に他ならない。しかも二重に歴史的である。(i) 神話は「現実の神統記、神々の歴史」であり、神々の現実の有の根拠に真に神的なるものが照射される(「神々の根拠に神が存する」XII 120 XI 193)限り、神話の究極の内容は「意識に於ける神の現実的生成」(XI 133)である。(ii) 神話は「意識自身が現実に行する」神統記的過程として、意識自身の歴史でもある(a. a. o.)。既述の如く、この過程の根源は意識本質の神措定に基づいていたが、意識は、自己の現実化と共にかの措定が産出に転せられるこの神統記運動を自己自身の運動として、経験する(XII 118, XI 138, XII 130)。だが留意すべきは、神話は人間意識の所産ではなく、言わば「人間以前の(vormenschlich)意識」(XII 120)に拠るものであり、「自身体的な神統記的諸力」の抗争が、意識の内奥に於いて神話的表象を産出せしめるのである(XII 130)。何か外的自然力でなく「意識自身の内奥に起き上る諸力」が神話過程の内容を成す限り、神話は「主観的」に見えるが、この諸力は、それ自体神統記的諸力(単に表象された諸力でなく、諸力そのもの)であり、まさしく意識自身を構成する力である限り、神話は優れて客観的實在性を有する(XI 220)。かくして神話は神々の歴史にして人間(意識)の歴史である。「神話が性起する過程こそ、それ自身真の歴史であり、現実の出来事である」(XI 2216)。現実の神話は「継起的多神論」とし

て——「今、詳述は出来ぬが」根源的に盲目的開始的一神論から自由な真の一神論（＝基督教）への「移行現象」(XI 126c)であり、根源的途上性と徹底的歴史性を有するのである。多神論の共時性よりも継起性が強調され、神話は、運動全体から見れば「真性」への道であり、それ自身真性である」(XI 212, 214.)と云え言われるのである。

(5)

以上が前歴史的に暗く超歴史的に隠された神話の根源から瞥見した神話の概要輪郭であるが、そこには決定的難関がひとつ残されていた。それは、かの「神的自己からの疎外」と呼ばれた意識の最初の運動の現実的起源の問題であり、同時に歴史としての神話の起源の現実性の問題である。即ち意識の本質から現実への移行は如何に性起するのか。歴史と神話の現実的開始性は何処に又如何に開かれて来るのか。この間に對しては、「神話論へ移行する」「一神論」の部の結語に於いて「次の如く答えられているのみである (XI 135)。現実の歴史としての「神話を産出する運動」は「神からの人間の踏出」と同様に「非恣意的にして」「その根源に於いて不可避な運動であり」、「この運動の最初の起源と動機は、ただひとえに意識自身固有の、その帰結に於いてすら根拠づけ難く (unergündlich) 行為 (Tat) である」(XI 131)。神話と歴史の現実的開始性が意識自身の行為に

根拠づけ難く、基つき拠っているととは一体どういう事なのか。神からの人間の踏出」とは、初期以来一貫する有限性由来への問いであり、それは「絶対者の自己踏出」として「世界の謎」と呼ばれていた (I 310f., II 24 of WA 135, 79, 15, VIII 255)。世界の謎——神話、神話と歴史の開始性は、世界の謎から再び検討され直すべきなのか。

そこで、もう一度神話の「究極的前提」としての、根源的人間の端的な有に於ける神指定にまで戻ってみよう。するとそこには、神指定を、現在の人間の有へと直接的に短絡させる「狂信」(Schwärmerei) と區別して言われた次の句が見い出される。「根源的人間の）かの根源有 (Ursprung) と彼の今の有との間に、性起に満ちた巨大な歴史全体がその只中に存する」(die ganze grobe ereignisrolle Geschichte in der Mitte) のである (XI 136)。右の句を次の句と比べてみよう。「神話の内容は、俗な有神論的教説概念が言う如き抽象的、宗教的なるものではない。裸の本質性に於ける意識と現実化に於ける意識との間に、即ち、意識に於いて単に本質的に指定された統一と意識に於いて現実化された統一との間に、世界がその只中に存する」(die Welt in der Mitte) のである (XI 216)。双方の引用句の内的連関から即座に閃く事は、何処で神話が運動するのかという「神話の場所」が、「只中」に的中する事である。かの

《Vor》の瞬間は今や《White》を開き出すのである。《White》とは何か。明らかに根源有と有との間の歴史は意識の本質性と現実化との間の世界に対応する。歴史は世界なのか！「性起で満ちた巨大な歴史全体」——歴史という過去の宏大な地平そのものが今や世界、神話という世界で有るのか。そうだとすれば神話は《神々の歴史》であると同時に《神々の世界》でもある。神々の世界とは、神々の領域とか活動空間というよりもむしろ恐ろしく神々が世界そのもので有るという事であろう。例えばギリシャの神々の世界は、その広さと深さに於いて、この事を証してゐるであらう。「世界現実 (Weltwirklichkeit) とは真に他ならぬまさに神々のことである。神々の現前と開示 (Offenbarungen) のことである」(W.F. Otto: Theophrasia Sitt. vgl. Heraklit Frg. B. 30) その都度の神々の有に於いて世界全体の深さと広さが閃開される。それ故彼も言う。「神話はひとつの真の全体性であり、それ自身でひとつの世界 (für sich eine Welt) である」(XI 222)。神話に於いて歴史は世界であり、世界は歴史である。神話とは《歴史—世界》であり《世界—歴史》である。神話の歴史性は神話の世界性に他ならない。この神話の世界性は次の如く語られる。「神話的過程は単に宗教的意義のみならず普遍的意義をも持っている。なぜなら神話的過程の中で反復されるのは、まさしく普遍的過程であるからである。従つて神

話が過程に於いて有する真性は、何ものをも排除しない。世界普遍的眞性 (eine nichts ausschließende, universelle) である」(XI 218)。ここでは、神話が神話記的過程のみならず世界創成論的過程の反復でもある事が語られている。蓋し神話は《「原初性」(Ursprünglichkeit) と《Kosmogonie》との等根源性に成立すると言へる。しかし神話の《世界性》は、直ちに《Kosmogonie》に収めてしまつてであらうか。神話の《眞性》しかも「何ものも排除しない眞性」とは一体何で有らうか。

もともとの問題は神話と歴史の始源の現実性であった。そして神話の歴史性が同時に神話の世界性であるならば、直ちに世界の現実的開始性も問われなければならない。意識のかの根拠づけ難い行為と神話の世界性とは如何なる連関にあるのだろうか。今直面している世界の《始源》という問題は、既に初期の「絶対者の自己踏出」(「世界の謎」)であり、中期では「絶対者から現実への連続的移行」を拒絶した「或る飛躍による」「離落」(IV 38f.)の間であり、「世代」では、「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」(Xpōnos)と重ねられた根源的自然の盲目的「廻転衝動」——「始源を求めが見い出せない」「永遠性の底無し」の深淵——からの突破とも言うべき根源本質者の「自己決開」(Selbstscheidung) としての世界の脱目的開始性の問題であらう。

た (WA 42, 78, 77, 68, III 230, 334)。そこで、自己決開は「有と有者との決開」「有に於ける決開」であり、決開の場としての有の無始却來の根源的未決定性(未分性)が前提されてゐた。(WA 37, III 336)。

今問われてゐる神話の「何ものも排除しない真性」とは、この有の根源的未決定性が神話の根柢を成すものとして開示されているのではなからうか。無為、無意欲に於ける神決定という根源意識の本質は、まさしく根源的未分性(曖昧性)として「二重の有可能」(ein doppeltes Seynkönnen)である (XII 14)。¹⁾ 根源意識も意識である以上、それは自然に於ける外自性から自己自身へ帰向した《B》(「不可視的質料」)としてそれ自身に限り(のない有可能)であり、無為であるがしかし同時に幾々の可能性を排除せず、また自己の内へ孕むところ「超克を兼ねる二重性」を持つのである (XII 14, 118)。²⁾ この二重性(非排除性)は、意識根源の「曖昧な本性」(natura anceps)であり、有と非有との間を揺れ動く《二性》(Zwei)に比べられる (XII 142)。³⁾ そうなると《始源》、それ自体が何か偶然的なものとならなうだらうか。

ここで遂に我々は彼が「世界法則」(Weltgesetz)と呼ぶ根本事態に逢遇するのである。「この曖昧性は言わば残つてはならない、それは決定されねばならない。それは残つてはならない

い、こう私は言い、それに拠つて言わばひとつの法則を語り出す。それは、何かが未決定性の中で固執する事を禁ずるのであり、この法則は次の事を要求する。即ち、何ものも隠れて止まらざる(nichts verborgen bleiben) すべてが顕わとなり (alles offenbar werde) すべてが明瞭に規定され決定され (alles klar, bestimmt u. entschieden sey)。⁴⁾ それは、敵が超克され完全と安らかに宥められた有が措定されるためである。本当でこの事が、一切を一切とする (all einig) 一切を超えて標に至高の世界法則なのである (XII 142)。⁵⁾ 驚くべきは、この宣言される「世界法則」——《das nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt u. entschieden sey》が、古代の《Mythen》から近代の《claire et distincte perceptum: certitudo》及び、ローマンの思维を根柢的で「貫つて規定して来た真性概念の全射程を含むところの事」である (vgl. K.-H. Volkmann-Schluck, a. O. s. 86f.)。神話の根源からの現実化(歴史と世界の開始性)を廻つての問の器端に於いて、ヨーロッパの思维の全道程が、《真性の縮図》とも言うべきこの《世界法則》に映し出されて来る事は全く驚嘆に値する。彼がなぜ神話の「真性」と言ったのが今こそ理解される。真性とは有の決着に他ならぬ。有の決着、即ち《nichts verborgen》としての《不・覆蔵性》、まさにここにかの思维の

《Woman》が存する。思惟とは「敵」の「超克」であり、「安らかに宥められた有が措定される」までの有との闘いでもあろう。「有」の源古の聖なる力（VII 参考参照）。だが有の決着・露現には覆蔵性が先行する（cf. XIII 188f.）。思惟・ロッセの全展開は、有・神話に基盤を持つ。神話への帰向なしには、思惟は「世界」なきものとなるのではなからうか。ここで世界法則は有の決着露頭の要求に於いて極めて意志的動向を帯びている事が注目される。しかし、この《真性の縮図》はなぜ「世界法則」と命名されるのか。

それは、この世界法則が、歴史の性起と世界の開始性へと、その始源に於ける根源的未決定性（意識根源の二重性）を突破せしめるからである。興味深い事に、この世界法則は、「最初の未決定性にして意志の無差別性たる夜（Nacht）の娘の《Nights》」（Theog. v. 223 「死すべき人間どもにとつての禍々憤りを生んだ、破滅の夜は」（cf. XIII 146）と同視される。「Nemesis は、一切を運動の内へともたらず、かの至高の世界法則の力であり、それは何か或るものが隠されたままであることを欲さず、一切の隠れたものが現われ出て来るようにと動因する」（XIII 147）。《Nemesis》は、世界法則として、曖昧な未決定性に於いて却って反対可能性を逆に開示してしまふ如き「禁止」としつつの「提」（*Volvos* = 法則）をも深く内的に連関する（XIII 144f.）。

彼女は「運動の最初の誘因者」であり、未だ意欲しない意志に對して「自己に安らう可能性」を与えず（XIII 150）。この可能（*Können*）は、だが同時に「仮象の網（*Maß*）」として「妄想的可能錯迷的魔術、即ち欺瞞（*Andrtz*）」でもある（XIII 149, 150）。かくして世界法則の《Nights》が、「根源・迷妄（*Urtäuschung*）」の《Andrtz》と共に「神話の根源概念」を成し、現実の歴史の始源を開く人間意識の原行為を惹起せしめるのである（XIII 149）。この原行為は、それ自身が意識自身の現成である以上、敵密には「意識の」行為とすら言えず、歴史の根源（*Ursprung*）より発源するひとつの飛躍（*Sprung*）とも言うべきものである。この飛躍が同時に現実の歴史の始源を開くのである。それは「起こってしまった」としか言い様のない出来事であり、「歴史の始源という原事実自体」であり、一度起こってしまった以上取り戻せなく、再び起こらなかつたことには出来ない。「取り返しのきかぬ所業」として「根源性起」（*Ureignis*）である（XIII 153）。ここでは、深い夜の根源意識、夜の娘の *Nights* と *Andrtz* として所業（行為）の四つの契機は同時である。意識は単純に無意欲から意欲に移行するのではなく、行為の帰結に於いて初めて反対可能性の出現に気づくのであり、「思いがけない、予期せぬ」運動の内へと陥るのである（XIII 154）。それ故、この根源性起は、「思惟の先廻りのきかぬ宿命」、「最古の原突発（*Ursprung*）」

「原偶然」「最古の運命」(Fortuna primigenia)とも言われる
C XII 153)。現実の意識に於いては行為の帰結のみが残され、この
行為自体は決つて意識に現前することなく、意識の汲み尽し
得ない深みの中へと逆戻りしてゆくのであり、この深みは、根
源性起の痕跡と共に、神話の個々の過程の内でも時として暗さの
中から予感されるだけである (C XII 152)。

* * *

以上、歴史の始源に於いて世界法則(真性)と根源性起が同
時に洞見されたこと、しかも神話への帰向の道程(「真性への
道」XII 222)の発端に於いて真性が性起へと、又性起として洞
見されている事は否みがたい。神話の歴史性は、我々に新しい
「世界法則」(真性)へ向けて思惟の検討を促すように思われ
る。

註 引用は息子によるシュトゥットガルト原版全集の巻数・頁
数を示した。

附記 神話論の枠に限定されない「世界法則」の問題につい
ては、この小論に半ば接続する拙論「シェリングに於ける有と
世界」(関西学院哲学年報第15号)参照。