

シェリング『自由論』再考(一)

—自由と「地」の世界—

森 哲 郎

自由とは何か。自由への問いをこのように問う時、この問い方が少くとも日本語の「表現」として何か落ち着きの悪いもの、云わば何か不自由なものを感じさせるのは、何故だろうか。ヨーロッパの形而上学的言語の翻訳語としての「自由」という言葉ですら、実は本質的に「主語」(Subject)概念になりにくいのではなからうか。⁽¹⁾自由が主語概念に何か異能的でありながら、しかも通常最も広い意味で理解されている「自由」概念は、徹頭徹尾近代の人間主義的な「主体」(Subjekt; 主観)或は自己意識的な「個人」に対応している。例えば、「言論の自由」には、政治的権力から拘束されぬ個人が、「信仰(宗教)の自由」には、宗教的権威から支配されぬ「選択決断の主体」が対応するであろう。この場合、いずれにせよ「言論」や「宗教」に対して個々の特殊性を超えてそれに先行優位する「人間」の普遍的な人間性(主体性)が、自明なものとして前提されている。人間は、如何なるもの、たとえ宗教ですら、その手段(Mittel)となつてはならぬ、カントの言葉を借りれば、人間は誰であれ、「各人がそれ自身目的である」⁽²⁾(Jeder ist selbst Zweck)如き、自己目的としての「人間」なのであろう。この「それ自身」(selbst)、小さな文字の「自己」はしかし、大きな謎を孕んでいないだろうか。「自由とは何か」式の問い方、或は、「なぜ何々か」(pour-quoi 何のために)式の問い方には、常に既に、始めから「人間」という答が用意されている。「すべては人間のため

に」は、現代の自明の前提であって、ではその「人間」自身は「何のために」と改めて問われても大抵の人は沈黙せざるを得ない。デカルト以後の所謂人間学的(anthropologisch)な問いの底に潜む云わば「promne」構造は、あの小さな「自己」の大きな謎と共に「自由」への新たな問いを促すのではなからうか。即ち、「誰が人間であるのか、自由であるのは何者なのか」と。

宗教や言論の自由は近代の「主体性」の形而上学の帰結のひとつとしての「自由」解放のイデオロギーでもあるが、「自由」には、少くとも日本語の内でも、別の次元、即ち、自由自在の次元があるのであるのではなからうか。言論はあくまで人間の自由であろうが、しかし、必ずしも言葉が人間の自由になるとは限らない。この言葉の根源的不如意性(Unverfügbarkeit)は、人間存在の有限性として「宗教」にも深く連関するであろう。又、所謂「宗教の自由」に至っては、本質的に更に鋭く深い矛盾を孕んでいないだろうか。選択される宗教はもはや宗教ではないだろうか、その自由はむしろ反宗教的でもあろう。(『自由論』に於ける「Religio」の両義性参照。「宗教性(Religiosität)は、…一切の選択なしに(ohne alle Wahl)行なわれる最高の決断のみを許容する」F. VII 392)。「宗教」がどのように解釈されようとも、「宗教」の一切の被解釈性(Ausgelegtsein)を超えて、云わば解釈以前に、何ものにも捉われない根源的自由の次元、人間自身よりもっと古く根源的な自在性の次元(≡非次元?)が、宗教の根本本質に属しているのではなからうか。かかる根源的自由(≡自在性)を、「宗教」(Religion)以前の、云わば「Religio」の《地》の問題として少しく考えてみたい。

(一)

シュリングの『自由論』(一八〇九年)、即ち『人間的自由の本質とそれに関連する諸対象についての哲学的諸研究』(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände)は、彼の生前に発表された限りの最後の作品である。(シュリング34歳)この作品をどう見るかは、それだけでひとつの独自の大きな問題である。例えば、(i)ライプニッツ以後の弁神論(Theodizee)の偉大な試みと見るか、或は(ii)哲学史上「実存」(Existenz)概念の最初の出現にして「実存哲学」の先駆(cf. K. Jaspers. P. Tillich)と見るか、又、(iii)「無底」(Ungrund)を語る、ヤコブ・ヘーメ等の偉大な神智学(Theosophie)のひとつの帰結と見るか、どのような見方をしても、各々がそれだけでひとつの独立した大きな問題であると思われる。弁神論の見方は、たしかに自由論全体の中心問題であり、觀念論的な自由の形式性を踏み超えて、「人間的自由」の「種差」(die spezifische Differenz)を明示せんとして、自由をば「善と悪との能力」(ein Vermögen des Guten und des Bösen)としたことは有名なことである。(F. W 352)。しかし、この結論(自由の定義)が導かれるまでの論究のエレメント、云わば、弁神論それ自身が展開される、弁神論の場所は、従来シュリング研究に於いて余り注目されなかったように思える。特に、所謂「序論」と見なされる第一段落から第九段落までの箇所(S. 1-9)は、後述の如く、「自由の体系」を試みるための地盤の究明であり、汎神論(Pantheismus)の問題が取り上げられているが、実は、後に詳しく見るように、汎神論というよりもむしろ「万有・在・神論」(Pan-en-theismus)ともいべき新たな試みであり、自由の《地》の問題に他ならない。我々は、このテーマを差当って《自由のエレメント》と呼んでおこ

う。さて、そうすると、自由論には、大まかに見て、先の3つの見方に対応する3つのポイント(トポストトピカ)、即ち、(i)《自由のエレメント》(ii)「実存」と「根底」の「区別」、(iii)「無底」、が存するように思われる。

周知の如く自由論の二年前に公刊されたヘーゲルの『精神現象学』の「序文」(Vorrede)に於いて、(シェリングの)同一性哲学の絶対者の概念は「すべての牛が黒くなってしまふ闇夜(Nacht)」(Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Ph. B. S. 19) 即ち、すべての有限な個体が脱落解消させられる闇夜にすぎないと断定されて後、シェリングは、ヘーゲルの影の中に納められたかに見える。『自由論』に対するヘーゲルの評価は次の如くである。「シェリングが自由についての個別の論文を公けにした。これは深い思弁的な底のものである。しかし、それは個別的にそれだけ(einzeln für sich)立っている。哲学に於いては如何なる個別なるものもそれだけでは展開され得ないのである」(WW *Freundesausg.* XVS. 682. cf. H. 15) ヘーゲルのこの評価は、当時としては、シェリングが『自由論』を最後、ヤコービへの論争書を除けば、全くの沈黙に入った限り——その沈黙期に未完の名著ともいうべき遺稿『世界時代』(Weltalter 1811-14)の構想でシェリング自身は苦斗していたのであるが——無理からぬ「判決」(Urteil)であつたかもしれない。しかし、これは、ハイデッカーによれば、まさしく逆に、「シェリングに対するヘーゲルの理解の限界」(H. 15)を示すものであり、「自由」は、少くともシェリングにとって「個別」の問題などではなく、「哲学全体の新しい根拠」として思惟され展開されるものであり、後述の如く、「哲学の最内奥の中心点」(Der innerste Mittelpunkt der Philosophie F. III 333)に関わる問題中の問題なのである。ただし、ヘーゲルが語った意味とは全く別の意味で、シェリングのこの作品、『人間の自由の本質』は、やはり最後の作品だからだろうか、「個別的」以上に、何か孤絶性を帯びていると思われる。シェリングの他の著作や龐大な講義群の中でポツンと孤獨に立っており、

辛じてこれに応答するのは、やはり孤高に聳え立つ、未完の主著であった筈の『世界時代』(Welthalter)の遺稿のみであろうか。かかる超絶的作品へ少しでも参究するために、我々は、道標として、ハイデッガーの講義『シェリングの論攻「人間の自由の本質について」』(SS. 1936年)に学びながら、問題の所在を究明してゆきたい。ハイデッガーは、この講義の冒頭で、「自由への問い」を敢えて「存在への問い」と重ねて読み直すことを宣言した箇所で、《自由が人間のものでなく、人間が自由のものだ》(Merkatz: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit. H. 11)という挑戦的なテーゼを、注目すべき「眼目命題」として打ち出している。この命題は、人間の自由が、人間自身よりも根源的であり、より無限定であることを先駆的に示すであろう。云わば人間自身の地の如き境域を自由そのものに徹見するような方向を示唆しているように思われる。

あらかじめ、このハイデッガーのシェリング「解釈」——ただし通常一般の「解釈」をはるかに超えてテキストの一行一行を解読しつつ、ドイツ観念論の展開やヨーロッパ形而上学の歴史全体への顧慮を含みながら、シェリングの「自由の体系」投企の位置づけをなすのであるが——の際立った特徴を幾つかあげておこう。

(i) ハイデッガーは、『自由論』の中にシェリング自身の自覚の有無とは別に、哲学の「挫折」(Scheitern)を見る。「この哲学も挫折するものであり、哲学の概念には挫折するということが含まれている」(H. 118. cf. 193)。「シェリング以後の唯一の本質的な思想家であるニーチェも、彼の作品である『力への意志』に於いて挫折したのであり、しかも同じ根拠からである」(H. 119)という。

(ii) テキストの逐語的な解説がなされるが、それは「序論」(§ 1-10. F. Ⅲ 336-357)及び「悪の内的な可能性」(§ 11-19 特に § 11-15. F. Ⅲ 357-373)までで「悪の現実性」(§ 20 Ⅲ 373)以降、論述は急に簡略化される。内容的にも、又文体の緊張度からして重要なのは「人間に現象する悪の形態」(§ 22 Ⅲ 384)までとする。それ以後の「弁神論」や特に「無底」(Ungrund)に関しては

全く言及されず、不思議な沈黙が覗える。

(iii) 刊行されたテキストには、一九三〇年の講義の本文のほかは、「付録」(Anhang)として、一九四一—一九四三年の上級ゼミナールのための覚え書き断章(36頁にわたる)が付加されており、そこで、講義の場合より厳しい調子の、シェリングとの対決(Auseinandersetzung)——「意欲としての根源存在」又、「実存と根底との区別の根」等——がヘーゲルやニーチェとの問題連関も含めて、断片的に述べられている。

以上の特徴はまだ表面的なものにすぎないが、我々は、シェリングのテキストとハイデッガーの読解との双方を交互に見てゆきながら、安易な漁夫の利を期することなく、双方の対決の入口ぐらゐまで迫ってみたいが……。「自由」の問題が、如何に立てられそれが如何なる次元で「根拠」(Grund: 根底)の問題を呼び起こし。特に『自由論』にのみ独自の仕方を出されている、かの「無底」(Ungrund)に於いて、我々の関心主題の《地》の世界を開き出すことなるのかを最後に見てみたい。

(II)

『自由論』の序論の冒頭は、次の如く自由と体系との関連への問題提起から始められている。

「人間的自由の本質に関する哲学的諸探求は一部は、その自由の正しい概念に係わるはずである。というのは、自由の感情がどんなに直接的に各人に刻印されているようにも、自由の事実は、やはり決してそう皮相なものではないので、自由の事実を、ほんのちよつと言葉に表現するためだけでも、感受性(Sinn)の普通以上の純粹な深く深さが必要とされるほどだからである。またこの諸探求は、一部は、この自由の概念と一つの学的世界観の全体との連関(den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltanschauung)に係わるべきである」(F. III 336)

この最初の文で、既に二つの課題、即ち (i) 自由の概念の限界、及び (Umgrenzung) と (ii) この概念と(体系)全体との連関、が語り出されている(cf. H. 17ff.)。本文では、以下に見る如く、専ら(ii)のみが主題下されてゆくが、(i)の問題も実は重大な隠れた意味を孕んでいると思われる。自由の事実の感情は、普通には、我々人間が自由

であるという事 (das) の、直接的な經驗を云うのであろうが、自由の事実とこの事実の事実性⁽¹⁰⁾、事実の感情とその感情の眞実性、感ぜられるものの解釈と概念的に把握されるその仕方との間には、微妙な差異がないとはいえないであろう (cf. H. 18)。シェリングは、ここで「感受性」(感覺 Sinn) の「純粹さと深さ」という言葉を語っているが、自由の事實は、一体如何なる感覺 (例えば「眼耳鼻舌身意」の中の?) によって捕捉されうるであらうか? ここで語られる「感覺の純粹さと深さ」は、エアランゲン期の或る別の遺稿の中の次の如き問いを我々に想起させる。「一切の存在の不純性」(Unlauterkeit) の感情は、人類最古の根源感情である以上、「永遠の自由が有るといふことを如何にして我々は言ふことが出来るのか」(Wie können wir sagen, daß die ewige Freiheit ist? この文全体が強調される) 《有る》(ist) は二重に原文で強調されてゐる (E. 69-70)。

この問いは、次の如くにも言われる。「人類の最古の問いとは、根源的に永遠の自由であつたものが、如何にして自己自身から外へ出て来てしまつたのかという問いであつた」(E. 69)。このように換言されると、これは、シェリングの初期以来一貫する有限性の由来の問いでもあり、これはかつて「絶対者の自己踏出」として「世界の謎」とも云われた。「世界の謎、既ち、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對立させることが出来るのであるか、という問いである」(I 310)。この問いは、「何故抑々經驗の領域が存在するのか」や「何故無ではないのか、何故抑々或るものが有るのか」(I 310, W 155, W 174, W 7, 242) 等々の一連の有名な《何故》(Warum) の問いとも通底しており、シェリングの《存在》を廻る根拠の問、——云わば存在の根拠 (Onto-Logie) と根拠の存在 (Theo-Logie) の根本問題 (Grund-Frage) であるといつてよいであらう。後に見る如く、この根拠の問いは、『自由論』の「核心部分」(第 2 のトポス: 「実存と根拠の區別」) をなすであらう。⁽¹¹⁾

さて序論冒頭の全体との関連の問いにもどう。後に次第に明らかになるが、『自由論』は、その標題から外面的に期待されるような、人間の意志は自由かどうかといった、「自由の意志の問題」を論ずるものではなく、既に「眼目命題」で瞥見した如く、人間のひとつの属性(Eigenschaft)としての自由や意志が問われるのではなく、まさしく逆のこと、即ち、人間の枠内に限定される、云わば人間学的諸前提を踏み超えて、自由を人間からでなく、世界から視ようとする何か全く新たな企て、又その世界から視られた自由によって、人間自身を全く新しい地盤の上で問い直すような大胆な試みなのである。

それゆえに、「自由の概念と一つの学的世界観の全体との関連」(F. III 336)と云われる場合、この(i)「学的」(wissenschaftlich)と云うこと、及び(ii)「世界・観」(Weltansicht)と云うことを、正確に理解するよう努めねばならない。この双方は、十九世紀の「自由主義」(Liberalismus)以来、平板化された現今の「学」や「世界観」(「人生観」)の通常の理解の類から、きっぱりと決別して、ライプニッツやカント以来の当時のドイツ観念論の独自の意味で理解されねばならない。つまり「ドイツ的形而上学」の伝統に即して云えば、「学」とは「究極の諸原理と本質洞察に根拠づけられる、存在者全体の絶対知」としての「哲学」に他ならない(H. 20)。又「世界観」とは、「人間が、世界認識の諸エレメントそのものをア・プリオリに造り出し、そのエレメントからして、世界観を、同時に世界人として、理念に於いて築くところの、世界観想者(Cosmotheoros)である」(カント WW Akademieausg. XXX)ことに由来し、我々人間自身の不可思議な「根源的な限定性」(Beschränktheit) (III 182)を含んだ「世界開示の「遠近法的」(perspektivisch)な「体系」、しかもドイツ観念論の哲学の「決定的な課題」としての「体系」に他ならないのである(H. 21, 23)。それ故にシェリングは、先の冒頭部に続いて次の如く言う。「自由の概念は、いやしくも

それが实在性 (Realität) をもつならば、決して単に従属的或は副次的概念であつてはならず、体系の支配的な中心点のひとつであるにちがいない」(F. III 336) と。この種の「实在性」とは、カント的な《res》の《realitas》として、事象の事象性であり、かの自由の最初の事実の根源的経験に根ざしながら、思惟の捏造なしに、「存在の全体の中心」(die Mitte des Ganzen des Seyns) (H. 25) に「自由概念が位置づけられることであろう。そして「自由」が「存在の根本規定」(eine Grundbestimmung des Seyns) としつゝ、「体系の中心」に「場所」を占めるならば、その体系それ自身が既に《自由の体系》となるべきでもあろう。ハイデッガーは後のミュンヘン講義一八二七年から次の言葉を傍証として引用する (H. 25)。

「自由の体系 (Ein System der Freiheit) —— しかし、スピノーザの体系の完全な対照像として、それと同様に大胆な特徴と、同様の単純性をそなえた、—— これこそが、本来的に、最高のものであろう」(X 36)。

しかし、自由と体系との乖離、互いに「相容れない」(unverträglich) 両立不可能性は、古来の通説ではなかつたか (F. III 336)。自由とは、広い意味で、他に依らず純粹に自己自身にのみ基づく「原因や根拠」(Ursache u. Grund) の一種とすれば、自由は、一切の「根拠づけへの帰還」(Rückgang auf Begründung) を排除せずにはおかぬだろうが、しかし、体系とは、自由と対蹠的に、首尾一貫した必然的な根拠づけの諸連関であろう。それでも「自由の体系」は本当に可能だろうか。

体系の出現及びその形成の歴史は同時に近代の学問全体の歴史であろうが、体系への意志が如何に深く「近代の本質」と重なるものなのか、なぜ体系が、カントを超えてゆくドイツ観念論の内的要求であつたのか、これらの問いは、現代まで含んだ近代という時代の全貌、及びその間の哲学と学問の変貌 (Wandel) の全体の根拠がまだ暗く不明の間

は、正面から問われていないと思われる (H. 42H)。「コホルニクス以来、人間は中心からXの中へころがり出る」(力への意志)と語ったニーチェは、また「体系への意志は誠実さの欠如である」(Gotzendämmerung, 26)とも言っているのである。我々は何か無規定的な「X」の中で、「誠実」たらんとして、「体系の断念」を自明としたまま、「哲学」に、「ドイツ観念論」の「研究」に勤しむのだろうか。シェリングと我々とを隔てる溝は、相当に深くかつ大きいものであって、体系関心の有無のみを論ずることによって簡単に埋められるものとも思われない。ただ溝を溝として確認するためだけにすら、特に「自由の体系」という不可能なまでの企てをするシェリングの「体系」への問いの由来を極めて簡単ではあるが瞥見しておかねばならない。

(三)

人間的理性の本質への省察 (Besinnung) は、カントによって開かれたが、そのカントの哲学は、一言で云えば「人間的理性の目的論」(teleologia rationis humanae A839, B867)であるのに対して、人間的理性の中の創造的なものの次元に着目したシェリング及びドイツ観念論の哲学は、一言で云えば「絶対者の知的直観」(die intellektuelle Anschauung des Absoluten I 170)である (H. 42, 52H)。狭義の理性は、周知の如く「原理としての理念の能力」(「地平を形成する能力」)であり、カントにとって至高の理念は神、世界、人間(自由)であるが、カントは、晩年に「神と世界の区分は許されるか」(XXI 27)という問いを立てているが、即ち体系の究極的な必然性への洞見を持つてはいたが、「理念の根源、即ち体系の根拠」そのものを示すにはいたらなかった (H. 44, 50)。理性の根本表象は、神、世界、人間の理念であるが、この理念に於いてもやはり何かが思惟され得るし、その根底には

ひとつの知が可能である。知はしかし、カント自身が云う如く、根底に於いては直観であり、この「最初の、本来的な知をなす直観は、存在の全体へ、神、世界、人間の本質（自由）へ関わらねばならない」（H. 52）。しかも、この全体は、「他なるものと無関係に、相対せずであり、この意味で、端的に、如何なる他ものから解き離されて（*abgelöst*）関係のなるものから解き出されて（*herausgelöst*）ある。この端的で他と無関係なるもの（*Verhältnislose*）」端的に解き離されたものを絶一対象（*Absolute*）と云う」（H. 52）。この「絶対象」は、勿論「物」（*Ding*）や「対象」（*Gegenstand*）ではない、神、世界、人間の理念の内的統一にして体系の根拠に関わり、同時に存在者の全体に関わざるを得ない。人間は存在者全体の中に立ちつつ、この全体を知っている、「それが有ることを我々は知っている」（*Wir wissen : Es ist. H. 54*）。我々自身を除いた残り全体でなく、我々自身を含めた全体、存在者全体の非対象的知とは、もはや感性的直観ではなく、知的直観であり、この知は何か他の対象に向うのではなく、自己自身に向う「自己直観」（I 317）であり、「精神の本来的生命」（I 317）としての知の自己生成であろう。知る者は、絶対象を自己の外に対象として「客観」としてもつのもなく、又、自己の内に、「主観」の内の思想としてもつのもない。この知は、内・外を云わば手前に超えた「絶対的知」、その「の」が有する二重の意味で「絶対者の知」（知るものと知られるもの同一性）であろう（H. 57）。知的直観についての「内・外」の徹底的彼岸性（此岸性？）を次の二つの引用で確かめておこう。

(1) 「すなわち、我々すべての者に、一つの密かな驚嘆すべき能力が内在している。それは、我々を時間の変転から自己の最内奥へ、外から付加したすべてのものを脱ぎ去った自己（*entkleidetes Selbst*）へ引き戻し（*Zurückziehen*）」しかもそこは不変性の形式の下で我々の内に永遠なるものを直観する能力である。この直観は、最も内的で最も固有の経験であり、我々が超感覺的世界について知りかつ信じる全てのものは、ただこの経験に依っている。この直観が初めて、何か或るものが本来的意味で存在する

ことを我々に確信させるのであり……(略)この直観がどのような感性的直観とも區別されるのは、それがただ自由によってのみ産出されることによるのである」(I 318)。「存在」と「自由」の強調は原文による。

(ii)「絶対者を自己の外に持つというかのこと(jehes außer-sich-Haben des Absoluten)は、それ自身ひとつの仮象であり、仮象に属するという認識こそが一切の教条論(Dogmatismus)に反対する最初の決定的な一歩であり、真の觀念論、即ち絶対者に於てのみ哲学者(Philosophie, die im Absoluten ist)への最初の一步なのである」(強調筆者 F 356 Ferrere Darstellung en aus dem System d. Phil.)

(i)の引用から、自己直観としての知的直観の根源的な裸の自己への還帰、知的直観に於ける「存在」と「自由」への関連が視える。(ii)からは、絶対者それ自身をエレメントとする彼の新しい、哲学の立場が、「外」の拒否と共に打ち出されている。一八〇二年の別の論文に於いても、近世哲学、近世文化全体の「根本誤謬」として「絶対者を自己の外に持たんとする無制約的要求」(V 180, III 356)が指摘されており、生ける自然、根源的な神的・自然の一貫した強調も、先の(ii)でみた、エレメントモチーフから考え直すべきであると思われる。デカルトの《cogito》以来、《res cogitans》と《res extensa》の二元性は、単に心身の二元論(自然と精神)として問題なのではない。⁽¹⁴⁾むしろ、《res extensa》として、世界から生命原理を撤去し、更に神的なるものを徹頭徹尾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したことが問題なのである(V 109f. cf. III 356)。「cogito」の帰結は、神と自然の二重の喪失であり、不自然な神と、神なき自然に基づく人間(Subjekt)による止まる処なき世界支配(世界の機械化・空洞化)なのである。この絶対者の《エレメント》モチーフなしには、シェリングの「自然」の強調は、当時のロマン主義的な自然回帰や自然憧憬と混同されてしまう危惧なしとしない。又『自由論』の核心部の「神の中の自然」も、《エレメント》モチーフから新しく理解され直さねばならぬと思われる。一七九六年頃と推定される、注目の断片『ドイツ觀念

論最古の体系計画』(シュリング・ヘーゲル・ヘルダーリン三人の当時の精神的共同性の至高の宣言書)の中でも、「知的世界を自己の内に担い自己の外に神も不滅性も求める必要のない精神の持主すべての絶対的自由」(Die absolute Freiheit aller Geister, die d. intellektuelle Welt in sich tragen, u. weder Gott noch Unsterblichkeit ausser sich suchen dürfen《Materialien StW. S. 111)が、「美の理念」(詩)を「新しい神話」「新しい宗教」と共に「激烈な情熱をこめて語られていた。古代ギリシヤの神々の「自然的自由」(1324f)、「ラクレイトス的な《Ev kai pan》(17)「平和」「宥和」「愛」「神の国」等々の、三人の精神の共同の本来の意味での、これらの「理想」を我々は改めて本気で受けとめる必要があるのではなからうか。三人の「標語」(Wahlspruch)《一切して一切》(Ev kai pan) (WA: III 312)は、καθημερον「自由論」の中で自由の《地》(Element)の問題のために、「汎神論」(Pantheismus)の根本的検討という仕方であらわれ、現われることになる。

絶対者或は絶対の精神こそが唯一の現実であるという確信は、三人の天才に共通して揺らぐことはなかったろうが、この確信が生れる地盤に、現代の墮落した知性が、果してどれ程参入できるものなのか。しかし絶対・無限なるものを《地》(Element)とする彼等の思惟の高さや深さに、現代の我々の理解が貧しすぎて届かないという問題以上に、或はそれ以前にもうひとつの根本的問題が本質的にそこには隠れていると思われる。

「如何にして我々が神或は絶対者の認識に至るのかという問い、これには如何なる答も存在しないのである。無制約者の実存は制約者の実存の如くには証明され得ない。無制約的なものは、そこに於いてのみ論証が可能となるところの境位 (das Element) なのである」(シュネッターガルト私講 S. II 423 cf. III 120)。

この言葉には、絶対者が決して哲学者の恣意や捏造の対象とはなりえないという、シュリングの揺るがぬ確信と共

に、一切の始源 (Anfang) に独自の謎が語られていると思われる。絶対者の直観は、根源的な「世界」経験と同時的であり、存在者全体の存在に世界の根源的開始性 (Anfänglichkeit) を含むからである。「如何にして始源へ至るか」という問いは、既に始源の中しない。始源は自分が始源であることを知って仕かならぬ (Cf. WA 183, III 374)。始源の問題は場所の問題である。即ち、「如何にして絶対者の許へ至るか」という問いが許されないのは、そのように問う問題の場そのものが、本来的には既に絶対者に於いてある筈であるからである。それは既に問題の「地」(Element) なのである。

この《エレメント》モチーフは『自由論』の本文の第一節から突如として出されている。自由概念が体系概念と自体的に矛盾撞着するにしても、「個人的自由は、それにもかかわらずやはりなんらかの仕方では世界全体 (Weltganze) と(それが實在論的又は觀念論的のいずれに考えられようとも) 連関している以上、自由がそれと両立する (zusammenbestehen) ようななんらかの体系が、少なくとも神性的悟性 (im göttlichen Verstande) のうちに存在しておらねばならぬ……」(F. III 337)。ここでは「体系」(System) 以前のギリシヤ的な古い *κόσμος* が二重三重に出ていると思われる。(i) 「世界全体」《κόσμος》*κόσμος ἐστὶν οὐρανὸς καὶ γῆς* 天と地からなる結びとしてのコスモス、(ii) 「両立する」*συνεστῆναι* の原義として *zusammenbestehen*、(iii) 「神性的悟性」(存在者全体の根拠にしてエレメントとして)。(19) シュリングは右の引用に続けて、世界全体の体系に関する「認識」の「原理」をどう規定しようかという問題提起として、「等しいものは等しいものによって認識される」という古代ギリシヤのエンペドクレスの言葉(20) と共に、この古い教えを本当に知る「哲学者のみが、……おのれの内なる神を以っておのれの外なる神を把握する」(mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreifen) と捉へよう (F. VII 337)。

ここには、伝統的キリスト教神学の枠を踏み越えた、文字通り、より古い根源的な「存在の神（21）学」(Theologie des Seyns)の領域が現わされているのではなからうか(H. 62)。ハイデッカーによれば「すべての哲学は、根源的、本質的な意味で神学である、即ち、存在者全体の概念把握(ロギク *Logik*)が存在の根拠を問う、この根拠が神(*Deus, Gott*)と呼ばれるという意味で、神学である」(H. 61)と云う。存在者そのもの(*das Seiende*)への問いとしての「存在論」(Ontologie)と「存在者全体」及びその根拠(*das Seiende*)への問いとしての「神論」(Theologie)は、シェリングの『自由論』に於いて「唯一無比の意味で *ontologisch*」にして同時に *theologisch*」に「重なる」であり、それ故に、それは「哲学の最も深い作品のひとつ」であると言ふ(H. 62)。存在の本質、「存在の根拠」を問う *«Ontologie»* と「根拠の存在」を問う *«Theologie»* となが、その原理(*Logos*)と場所(*Element, Hintergrund, Ungrund, Abgrund, Topos* *《地》*)を廻って、『自由論』の中で問う交わされるからである(cf. H. 79)。しかも、シェリングが認識の原理として「つまり、「認識すること」に存する人間の存在者への連関の可能性の規定根拠」(H. 64)として、エンペドクレスの古語を挙げたこと、このことは、『自由論』の核心部で再び論究される問い、即ち *«人間が存在者全体との関係に於いて何で有るか»* (人間の中心「二つの中心、最深の脱底(*Abgrund*)と至高の天空」(H. III 363))という人間の本质(人間の高さ)と深さとしての深淵的自由)への問いに直結する、しかもその問いを問うるための決定的に新しい地盤の探求を先駆したものであると思われる。ゲーテが『色彩論』の序論に記した有名な詩句

「もし眼が太陽の如きものでなかったら

どうして我々は光を見ることができようか。

もしも我々の内に神の固有の力が生きていなかったら

どうして神的なものが我々を感激させることができようか」

をシェリング自身も好んで引用する(B. B. 221)が、そのゲーテは『詩と真実』の第四部のはじめに、驚くべき格言「神に抗うことのできる者は、神自身を描いてほかにない」(Nemo contra deum nisi deus ipse)を載せている。この格言を裏返して、「神に味方しうる者は、神自身を描いてほかにない」(Nemo pro deo nisi deus ipse)と転語しながら、W. F. Otto は、「神話の真理に向つての人間の高揚」を語つている(W. F. Otto; Theophrasia S. 53ff. cf. H. 67)。
ヘリングの『自由論』は、云わばこの格言の表裏の双方を、「人間の自由の本質」に於いて検証せんとする企てであり、神なるもの(自由)が、人間の内にはじめからあるのみならず、人間自身が神なるもの(自由)の中にあることを証示せんとする新しい企てでもあると思われる。「後述の如く『Anthropomorphismus』の「覚悟」は深く(『I 67』)ハイデッガーは本文第一節(ここまでを「序の序」とみる)を要約して次の如く言う。

「我々は、我々が直観するもののみを知る。我々は、我々が何で有るかをのみ直観する。我々は、我々がそれに帰属するもののみを知る」(H. 68) (Wir wissen nur, was wir anschauen. Wir schauen nur an, was wir sind; wir sind nur das, dem wir zugehören.)⁽²⁾

我々が帰属する《それ》とは、一体何であろうか。我々が立っている根拠にして場所とは何であろうか。我々に最も近い、云わば我々自身の地は、決して我々の所有するものではなくて、逆に、我々自身がそれに帰属するものであり、云わば《自己より自己に近い》次元として、同時に、はるかな遠い道を我々自身に促しているのではなからうか。『自由論』に於ける「存在の根拠」と「根拠の存在」の二重の間——『Grund』(Existenz)《Urgrund》《Abgrund》《Urgrund》等一連の『Grund』モチーフを《自由》と《地》——《地》への自由と《地》の開放性——の問いと

て以下少し考えてみたい。

(四)

「自由の体系」は、自由と世界全体との「兩立」(Gegensatz)の根拠づけであり、同時に「自由の概念と世界観の全体との連関」(Zusammenhang)の探求であるが、シェリングは、この連関を、哲学の「必然的」にして「偉大な課題」しかも「最低のものから最高のものに至るまでの、認識をめざす一切の努力の、無意識のまた不可視の原動力」(Triebfeder)としての「必然性と自由との矛盾」であると呼び、この「矛盾なくしては、哲学のみならず、精神のどんな高次の意欲 (Wollen) もすべて死の中へ、沈み込むであらう」とさえ云っている (F. III 338)。「自由と必然性」又その「矛盾」は、用語としては決して新しいものではない。だが問いそれ自身に深められた転調が視える。自由への体系への問いは、決して哲学の「対象」(Gegenstand)、即ち自由と必然についての考察ではなくて、云わば、哲学の「現一場」(Zustand: 状況)——自由と必然のこの「生ける」として、自由と必然との闘いのための新しい「地盤」(Boden)を究明するのである (H. 69, 70)。

この転調の極めて簡潔な概要を、『自由論』の「前置き」の冒頭に見ることが出来る。即ち、そこには、ハイデッガーの言葉を借りて云うと「デカルトからドイツ観念論までの近代の哲学に於ける自由への問いの歴史の根本運動」(H. 72)が大胆に素描されているが、そこで、デカルト以来の近代の根絶しがたい二元性、即ち「自然と精神との対立」(der Gegensatz von Natur und Geist. F. III 333)がカントの「力動的なもの」(das Dynamische)を踏まえたシェリングの「自然哲学」の立場によって根こそぎにされて、今や別の対立が出現すべきことが宣言されている。即ち、

「今や、高次の対立が、或はむしろ本来の対立が、即ち、必然性と自由との対立が、現れ出るべき時である。この対立とともに初めて哲学の最内奥の中心点が考察されるにいたるのである」(F. III 333)。

この二つの対立、対立の移行・転換は一体何であるか。「自然と精神」―精神は《cogito》《Subjekt》として「自由」に等置しうるが、では「自然と自由」(カント)との対立は、そのまま、「必然性と自由」との対立と重なるのであるか。ここには、対立の――一方の項のみを「自然」から「必然性」へと置換するような単純な事ではすまされない謎(云わばドイツ観念論の核心)――たとえ置換可能としても、もしそれならば、他方の項の「自由」それ自身も本質的に変化を受けざるを得ないような転換――つまり対立関係そのもの、或は自由を含むその対立性そのものの地盤が全く別になる如き飛躍があるであろう。ここで別の対立は、「高次の、本来的な」と云われる。自由が、人間的自由がその中に立たされる対立が、より高次に云わば自然の地平を超えてゆくとき、即ち、人間が自然の中にあっても自然から自由であるとき、人間は一体如何なる新しい対立の中にあるのであろうか。我々はここで、『自由論』の翌年になされた、云わば『自由論』の註釈とも云うべき『シュトゥットガルト私講』(一八一〇年)の中にある次の如き言葉を聴いてみよう。

「自由の弁明者は、通常、自然からの人間の非依存性(Unabhängigkeit 自立性)を示すことしか考えていない、これは勿論容易なことである。しかし、神からの人間の内的な非依存性、すなわち、神への関わりに於いてさえも人間が自由であること、このこと(を示すこと)を彼等は中止してしまふ。なぜならば、このことこそまさしく最も至難なことであるからである。かくして、人間は自然という非存在者(Dem Nichtseyenden)と絶対的存在者＝神(Dem absolut-Seyenden = Gott)との間にその中心(Mitte)に立つことによつて人間は双方から自由である。人間は、自然の中に或る一つの(神から)独立の根をもつことによつて、神から自由であり、又、人間は自然の只中であつて自然を超える神的なるもの(das Göttliche)が彼の中に覚醒されていることによつ

て自然から自由なのである」(S. III 458)。

この言葉は、『自由論』の全体及びその核心部「第二のトピカ「実存と根拠(神の中の自然)」にも触れる多くの問題点を既に含みすぎている程であるが、先ず(i)少くとも、自由が以前の自然との対立水準を超えて、「人間と神との関連領域」(Bezugsbereich, H. 73)という高次の地盤で問い直されていることを示唆しているであろう。(ii)だが、それとともに、自然そのものも転調され、全く別の次元から問われることになる。神からの内的自立性(自由)を担う「独立の根」としての自然とは何か。(iii)更に「非存在者」と「絶対存在者」との「中間(Mitte)に立つ人間の「自由である」「存在」の《場》をどう理解すればよいのだろうか。再び《エレメント》の問題。(今、差し当っては、(ii)や(iii)には言及できない。)転調された新たな「自然」や「神」は、「存在者全体の根拠」であるが、しかし、たとえそれがどのように規定されようとも、この「根拠」は「無制約的なもの(das Unbedingte)であり、存在者から見れば、最高の必然性である」(H. 73)。この必然性に対して、又この根拠に於いて、人間的自由は一体如何なる事態になるのだろうか。ここにまさしく転調された「必然性と自由との矛盾」が「哲学の最内奥の中心点」となる。⁽²⁴⁾

(五)

「自由論」の実質的な「序論」(§ 2—10)は、一見すると外側から、即ち「理性の唯一可能な体系は汎神論であり、汎神論は不可避免的に宿命論となる」(F. III 338. cf. Anm)というF・シュレーゲルの非難攻撃⁽²⁵⁾への論駁から開始される。しかし《汎神論》(Pantheismus: πᾶν-θεός)には、シュリング独自の理解とかの重大な由来——即ちシュリング

・ヘーゲル・ルター・リンが深く共有した「一即全」(『*En kai pan*』)が潜んでおり、単純ではない。「序論」全体の構成は、先ず、(i) 自由と乖離するどころか逆に相互に要求するような『汎神論』の正当な問題次元が究明され(§ 2-7、特に2と5)、(ii) 汎神論自体の吟味によって「存在」と「根拠」の連関が先駆され(§ 3・5・7)、(iii) それとともに、自由の觀念論的形式性が再び問い直され(§ 8)、(iv) 自由の新しい概念規定(「善と悪の能力」)によって、新しい主題(悪と自由)が準備(§ 9・10)されるといふように組まれている。

汎神論(Pantheismus)が一般に「諸事物の神の内」に於ける「内在」(Immanenz der Dinge in Gott F. III 339)を説くとしても、そこに自由の端的な否定としての「宿命論」(Fatalismus)が結合されることは、勿論可能であるが、しかし必ずしも本質的必然的ではないことをシェリングは強調する。否、逆に、古来、多くの人々が「自由の最も生き生きした感情によって汎神論の見方へ駆り立てられた」(F. III 339)事実を指摘しながら、自由から汎神論への必然性をまさしくエレメント・モチーフとして論究するのである。たしかに、如何に漠然としたものであれ、人間の自由と「最高存在者の全能」(Allmacht)との矛盾・乖離は、多くの人々が「正直」に「告白」するところであり、「蒼穹にかかる太陽がすべての天空の光を消し去るように……」無限の力は、有限の力を呑み込むであらうし、無限なるものの「絶対的因果性」(Absolute Kausalität)は、他のすべての存在者で、無制約的な受動性(unbedingte Passivität)を残すのみ」(F. III 339)であらう。又、「すべての世界存在者の神への依存」(die Dependenz aller Weltwesen von Gott)は、「一瞬なりとも神の全能(力)の抑制の如きによって忽せにされ得なう」(cf. creatio continua F. III 339)とすれば唯一の「打開策」(Ausweg)とは、次のこと以外にはなからう。

「人間をその自由と一緒に、神的存在者そのものの内へ救い上げ、人間は神のそとに存在せずして神のうちに存在するのである

「言ひ」また人間の活動そのものを神の生かすに属してゐることを言ひ、⁽²⁶⁾「den Menschen mit seiner Freiheit, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre」(F. Ⅲ 339)°

この言葉の内には、単に外側から自由と汎神論を調停しようとする打開策 (Ausweg) 以上の問題設定が、云わば「自由と汎神論」のその「と」の处在(場所)を、大胆に「神のうち」(in Gott)に探求する方向が語り出されている。神的存在者そのものが、今や、「人間とその自由」のヒレメントとなる如き「汎神論」は、尋常のものならず、云わば「万有在神論」(Panentheismus)と呼ぶ方がより適しているかもしれない。⁽²⁷⁾自由の「最も内的な感情」(F. Ⅲ 339)の事実として云へ、「根源的な自由経験は同時に、すべての存在者のその根拠に於ける統一の経験を含む」(H. 83)のひあり、自由の根源性は、《汎一神論》(Pantheismus)のその《IIa》と《Oed》との間の不可思議な連関《→》まで通底しており、後にみる如く「自由を全宇宙に拡げようとする要求」(Verlangen F. Ⅲ 351)に裏打ちされているのである。しかも、その「そと」が許されぬような「神的存在者」を人間の自由の場所とすること、このことには、既に人間の自由の不可思議な二重性、即ち自由としては、あくまで無制約性に連なりながら、やはり人間の自由としては、どこまでも有限なものにとどまらざるを得ないという二重性(かの「派生的な絶対性」(Derivierte Absolutheit F. Ⅲ 347))の問題が含まれてゐることをいふ(cf. H. 86)°

汎神論が万物の神への内在を説くものであれば、形式的に云つても本来は、「神がすべてである」(Gott ist alles)ことを意味する筈であるのに、通常は全く逆に、神と万物との混合・同一視の不埒な諸命題、即ち、(i)「万物が神である」(Alles ist Gott)° (ii)「各個物が神である」(Jedes einzelne Ding ist Gott)° (iii)「諸事物はすべて無である」

(Die Dinge sind alle nichts) として誤解されようとするフリンクは、(F. III 340, 343 ff. cf. H. 87 ff.)。このように曲解された汎神論をフリンクは次々に批判してゆくのであるが、つまることろ、「このような曲解の根拠は、同一性 (Identität) の法則に関する、もしくは判断に於ける繫辞 (Kopula im Urteil) の意味に関する、一般的な誤解のうちである」(F. III 341) といふ。同一性命題は、主語 (S) と述語 (P) との単純な同等性 (Einerlei) を述べるものではなくて、⁽⁸²⁾ その繫辞の「である」に於いて、「主語の述語に対する関係」は、「根拠の帰結に対する関係」(Das des Grundes zur Folge) として「直接的に創造的な統一性」(F. III 345 ff.) を含んでおり、古来の論理学の「先行するものと帰結しよるもの」(antecedens et consequens) を「包み込まれたものと繰り上げられたもの」(implicitum et explicitum) と主語と述語が対応するところ (F. III 342)。フリンクは、このコブラを吟味するために「善なるものは悪なるものである」(Das Gute ist das Böse) や「完全なるものは不完全なものである」(F. III 341) を挙げているが、我々は「神はすべてである」(Gott ist alles) のこの「ある」にのみ着目しよう。この「ある」は、存在者全体の根拠と存在者のすべてとの「連関」(die Fuge H. 97) を、しかも「主語にして主体 (Subjekt)」の「根拠づける」他動性を示唆するであろう。S は P である」とは S は P を根拠づける、S は P の根拠である、ことを意味するであろう (cf. H. 94)。或は、汎神論の本来的な定式「神はすべてである」を、もっと鋭くハイデッガーにならうて、「神は人間である」(Gott ist der Mensch H. 104 ff., 106) と換言した方が、『自由論』の主題により迫る定式になるかもしれない。この繫辞「ある」に、誰が、神と人間との単純な同等性を見るだろうか。この「ある」の同一性は、あくまで根拠づける者の根拠づけられる者への関係のことであつて、右の定式は「根拠としての神が帰結としての人間を存在せしめる」という意味であろう (H. 104 ff.)。そこでフリンクは云う。

「根拠の法則 (das Gesetz des Grundes) は、それゆゑに、同一性の法則と同様に根源的な法則なのである。従つて永遠なるものは直接的で (unmittelbar)、またそれがそれ自身 (の内に) 於いてあるが、また (so wie es in sich selbst ist)、また根拠 (Grund 根底) でもあらねばならぬのである」(F. III 346)。

この言葉にも、永遠なるものの处在・モチーフが視える。少くとも最後の《Grund》という語には、「理由」や「根拠」とは別の響き、むしろ根底とした方が適しているような転調がみえる、即ち所謂「同一律」、「理由律」の「論理的関係」を踏み越えた「実在的關係」の次元(『自由論』の核心部の「実存と根底」への先駆が視えるのではなからうか。「主語」としての「永遠なるもの」は、「主体」(Subjekt)でありながらも、「それ自身に於いて」は、むしろ根拠にして根柢として《深み》への方向、下への方向を孕んでいることは充分に注目すべきであろう。主体と根拠との緊張関係は、後に自由論の核心部をなすであろう。

だが、今は差し当つて、もうひとつの緊張が問題なのである。右の定式に於いて、神と人間が、根拠と帰結の關係におかれるならば、その場合に、人間は、徹頭徹尾「依存的なるもの」(ein Abhängiges)になつてしまふのではないか、人間の一切の「自立性」(Selbständigkeit)は失なわれ、自由は「同一性の内に没落して」(F. III 345)しまふのではなからうか。しかし、まさしくこの依存性は、自立性を、それどころか自由さえをも廃棄しないのである(III 346)。依存性は根拠への依存の《Das》を規定するけれども、依存せるものの「本質」(Wes)を規定しないからである(a.a.O.)。或は、息子である事(Das)は、その「生成」(Werden)の面で、父に依存しても、しかし「存在」(Sein)の面では、決して依存的ではないのである(F. III 346)。息子が父である必要はないのである。創造的な根拠として神には「或る自立的なものの産出と定立」(III 346)こそがまさしく、非自立的な機械性はまさしく矛盾するであろう。「神は、死

せるものの神であらず、生けるものの神である」(Mt. 22: 32 Mt. 12: 27 Lv. 20: 38 ⁽⁸²⁾ W 346)。「神からの万物の帰結は神の自己啓示 (Selbstoffenbaren) である」が、それは「神と似たものに於いてのみ、即ち自己自身から行為する自由な存在者においてのみ」可能である (F. W 347)。自立的な依存性と依存的な非依存性——これは、単なる自己矛盾ではなくして、人間的な自由の創造的な二重性であり、「派生的な絶対性」(derivierte Absolutheit F. W 347)の問題として「哲学全体の中心概念」にもなるのである。尚、「絶対性」それ自身の次元に「つづいては」「自体的にはただ、永遠なるもの、おのれ自身をもとへるもの、意志、自由のみがあるのみである」(An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst beruhende, Wille, Freiheit F. W 347) ⁽⁸³⁾と記されている。しかし、我々が見るものは非自立的なるもののみであり、そこに我々の表象の制限がある。

かくして汎神論は少くとも「形式的な自由」を否定するものではない。通常誤解されるスピノザの体系の欠陥は、彼が諸事物を、「神のうちに措いていることであるのではなくて、それが諸事物であるということに」「延ては」「神」や「意志」までもが「事物」であると考えられた「存するのである」(F. W 349)。彼の誤謬は、汎神論そのものの誤りではなく、*ontologisch* (とみれば) *theologisch* ではなく、*ontologisch* に「事物の存在」(Vorhandenheit H. 107) と「一面的—實在論的」(einseitig-realistisch) な体系の硬直性に難点があるのである。汎神論 (*Ita-Deo: Gott ist alles*) の核心の繫辞、即ち創造的根拠としての神と自由な帰結としての人間との紐帯 (Band) としての《ある》は、断じて機械的であってはならない、この「ある」「存在」の根源的絆は「意志的」「精神的」(H. 109) でなければならぬのである。しかもシェリングによれば究極的には、「精神」よりも更に高次のもの、即ち「無底」(Ungrund) と「愛」によるのである。「差異あるものの相依相属性としての同一性の内的本質」(H. 107) は、

この「愛」に他ならず、この「愛」が上述の紐帯にしてコプラ（存在）の本質を貫いているのである。

六

これまで自由と汎神論（体系）とが矛盾乖離するものではなく、逆に相互に要求し合うことを見て来たが、シェリングは序論の後半に於いて、自由の観念論的概念把握をもう一度問い直そうとする。これは序論の中で一見控え目に語られているかに見えるが、『自由論』の根本意図からすれば決定的に重要な新しい問いの努力である。カントやフイヒテ以来、観念論とは、常に「自由の観念論」だった筈だし、シェリング自身の一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』に於いても一貫する主題は自由ということだったのではなかったのか。そうすると今もう一度、自由への問いを問おうとするのは一体何のためなのであろうか。シェリングの自由論を「ドイツ観念論の形而上学の頂点」(H. 207)と見るハイデッガーによれば、「観念論は、形式的な自由概念に到達し、自由の一般的本質を独自の本質法則に於ける独立性 (Eigenständigkeit) と自己規定 (Selbstbestimmung) として真に認識した。しかし、観念論は、人間的自由の事実をその事実性に於いてまだ把握しなかった」(H. 108)と云い、「人間的自由の本質」への「探求」は、「人間的の本質」を廻る苦斗であり、シェリング自身によって観念論が問われ揺らぐのは、「学の地盤を更により深い根底」に置き直そうとしている証左であるとして、『自由論』に散見する7つの自由概念を列挙している。(H. 110, cf. 106)。

〔このうち、今は⑤が中心問題。⑥は、全体の主題。⑦は我々の主題となる〕。

我々は、今、ハイデッガーの自由概念の区別の詳細に立ち入る余裕はないが、少くとも、シェリングが以前の自身自身の体系をも含めて従来のすべての観念論を超えてゆく必然性を、しかも自由論の内部で明確に見ておかねばな

らない。先ず、「観念論の発見に至るまで自由の本来的概念は、あらゆる近來の諸体系に欠如していた」のであり、「感性的原理や欲望に対する叙知的原理の単なる支配」(H. の④に該当 F. Ⅴ 345)は、自由の本来的概念ではないと云う。又、「形式的な自由の最初の完全な概念を観念論に負うのは確実である」(F. Ⅴ 351)とも云う。

ここで「本来的」(eigentlich)と同義の「形式的」(formell)とは、『Idealismus』の本来の語源『*idea*』と重なる『*forma*』(形相)にして「本質」(Wesen)に由来すると思われるが、これが本来的と言われる所以は自由が単に「自然の一切の因果連関の外に立って、それ自身原因や根拠である」、即ち、文字通り「自己自身の中に立つ」(in sich selbst stehen)という意味での「自立性」(Selbstständigkeit)と云うことだのみであるのではなくてこの自立性が同時に叙知的存在者としての人間自身の内的本性の法則に従って自己を必然的に規定するところ「独立性」(Eigenständigkeit)と「自律性」(Autonomie)としての自由であるからである(H. 101 ff. cf. F. § 23, 24, 25)。

しかし、カントの「自律性」としての「自由」は「人間の純粹理性」のみ関係しており、「我思う」・「我行う」の「我」の「自我性」(Ichheit)は、どうしても感性的や自然との対立を出ておらず、「自然」は、克服されるべき否定性(＝消極性)としての把握されているにすぎないのである。この自我性としての自由の観念論は、フイヒテの所謂「事行」(Tathandlung)によつて初めて「体系」となるが、しかし、「自由としての自我性がすべてである」以上、すべての存在は「自我的」(Ichhaft)に見られてしまふ、即ち、自然は、単なる「非我」(Nicht-Ich)と云つてそれ自身として如何なる存在も許されなうものな墮してしまふのである(cf. H. III)。この意味なフイヒテに於ける「自然の完璧な撲殺」(Totschlag, S. Ⅴ 445)に對決して、シェリングは「自然の独立性」(Eigenständigkeit)を、しかも、生ける自然の存在を、「自由の自己・自身・くの・到來」(ein Zu-sich-selbst-kommen der Freiheit)と云つて、又、「自己の内になお閉鎖された未展開の自由」(die in sich noch verschlossene unentfaltete Freiheit)と云ふ

のとして、捉え返し強調するのである。(H. 112-113 cf. 「世界の原理とされた自我性の無」 W 44 や有名な「超越論的過去」 X 93-95 参照)。従って、フイヒラの命題「自我性がすべてである」(Die Ichheit ist alles)を逆転させ、「すべてのものが自我性である」(alles Ichheit sei) 或は「すべての存在者が自由である」と転語すべきなのである(F. W 351)。フイヒラを超えて出てゆくヒュリンツの決定的一歩は、このすべての存在者の「自体存在」(Ansichsein)の積極的本質を自由と見ることによって、觀念論の哲学の中へ、「自然—哲学」(Natur-Philosophie)を介して、所謂、彼の「高次の实在論」(der höhere Realismus)を引き入れたことである(a.a.O. cf. H. 112)。彼の「自然」は決して領域概念ではない。又、かの「自由」としての「自然の独立性」は、決してカント的な意味での「経験の対象」ではなく、「すべての存在者を担う根底」(H. 113)として構想されているのである。従って「自由」こそが、この高次の「实在論の最内奥の前提」なのであり、「自由を全宇宙の上に捉えようとする要求」(das Verlangen, sie über das ganze Universum zu verbreiten)としての「哲学の一切」(Eins und Alles: 'Ev kai páv)なのである(F. W 351)。自由を世界全体捉げてみる、云わば「世界＝自由」の《'Ev kai páv》も、或は「自然の「生ける基底」(eine lebendige Basis)から「全自然が、感覚へ、知性へ、遂には意志へと自己を變貌浄化(sich verklären)する」(F. W 350)動性の把握としての「自然哲学」も、一貫する根本原理は、「存在」及び「自—体」(An-sich)に自由そのものを見ようとする見地なのである。このことが、第7段落の最終文ですばり宣言される。

「——究極にして最高の見地(Instanz)からすれば、意欲よりほかの存在は何もない。(Es gibt kein anderes Sein als Wollen)意欲が根源存在である(Wollen ist Ursein)」(F. W 350)。

根源存在、或は存在の根源的本質は、意欲であり、自由である。これが序論全体の中のひとつの頂きであるが、こ

ここに於いて、同時に、決定的な《しかし》が発せられる。

「しかし、自由が、自一なるもの一般の積極的概念(der positive Begriff des Ans-ich überhaupt)であるとしても、人間の自由に関する探求は再び一般的なるものうちへ投げ戻されてしまふ。というのは自由の唯一の基とされた徹知的なものは(人間の自由のみならず)また物自体の本質でもあるから」(F. III 352)。

さて、そうすると、人間の自由を人間的自由として限定する「特殊な差異」(die spezifische Differenz, F. III 352)がなければならず、それを示すためには、単なる観念論では充分でないことになる。つまり、観念論の自由、即ち、徹知的存在者の自律的な自己規定としての「形式的自由」は、あくまで「形式」、即ち、自由存在一般の如何に「(Wie des Freiseins überhaupt)を言うだけであって、その自律の本質法則が何処にづくのか」、「人間自身が如何に、ら又、如何へと本質的に規定され得るのか」(H. II 5)と云うことを、云わば、人間の本質の何処(Wo)——人間自身の《地》——を言うことができないのである。そこで、「人間」概念を「理性的な自我」に措く限りの観念論がもはや立てられぬ新しい問い、即ち、「人間の本質のより一層根源的な根本経験」(H. II 6)を開き出すような新たな問い、それこそが、自由の場所(地)への問いであり、人間の生ける実在性を離れぬ、自由への問いである。遂に、ここに、『自由論』独自の課題命題が宣言されることになる。即ち、「実在的で生き生きた自由の概念は、自由とは善と悪との能力(ein Vermögen des Guten und Bösen)である、と云うことなのである」(F. III 352)と。(H. II 6)に相応する)。

だが、まさしく、この「善と悪との能力」——《善と悪との自由》によって、「自由に関する全教説のうちには最も深い困難な点」(F. III 352)が現われて来る。先ず注意すべきは、「善か悪」(oder)ではなくて、「善と悪」

(und) と云われてゐる⁽³⁶⁾ことである。しかし、この「と」は、古来「自由が善への能力である」(Libertas est propositio in bonum, H. 117)と云われて来たが、これにシェリングが単に「悪」を付加したのでは、勿論ない。更に又ヘーゲルが『自由論』を個別な特殊な問題(Sonderfrage)と見做したような意味で、「悪」が「特別主題」(Sonderthema)として扱われるということなのでもない。そうではなくて、既に見た如く、觀念論及び体系の根幹に関わる限界問題として、これより、云わば、「悪の形而上学」(H. 118)が『自由論』の核(本文)をなすのである。

シェリングは、序論の終り (§9 §10) に於て、この悪の問題との関連で自由論が直面する困難さと脱け道を歴史の伝統的な三つの型にまとめている。その際の観点も、前述の《神がすべてである》の汎神論の「ある」(Copula)を中心に据えて、即ち、存在者全体の根拠と存在者のすべてとの「連結」(Fuge)から、次の三つの型⁽ⁱ⁾「内在」(Immanenz)⁽ⁱⁱ⁾「協働」(Concursus)⁽ⁱⁱⁱ⁾「流出」(Emanation)が順次吟味される。各々の強調論点は各々異なるが、しかし、根本的に共通する困難さは、「被造物の有するすべての積極的なものは神から来る」(F. III 353)という根本命題を堅持する限り、「悪の實在性」(これを否定するならば同時に自由の實在性も消滅する)と、「神の完全性」(Vollkommenheit: ens perfectissimum)とはどうしても絶対矛盾(乖離)してしまふということなのである。

そして悪の積極性と神とのシレンマを何とか回避せんとする、従来あらゆる逃げ道をシェリングは徹底的に批判吟味する。

(i) 例えは、悪がもつ積極性はその限り善だという如き異論に対しては、「悪のうち存在するものが善いとしても、この存在するものがそのうちで存在するゆえのもの、つまり、本来的に悪をなすところの基底(Basis)は、一体どこから由来するのか?」(強調原文 F. III 353)という問いは残ってしまう。この問いはかつてコプラー一般を吟味した際に「善は悪である」(F. III 341)と言われた命題の再吟味にもなるが、悪の根拠としての善それ自体は如何に捉えられ得るのかという新しい問いになる。

(ii) 又、自由を一時棚上げにして、悪の積極性を全く否定して、悪を善の欠如とのみ見る如き立場に対しては、まさしく、こ

の「欠如」(Mangel)としての「非存在」(das Nichtseiende)が正面から問い直されねばならない。《非存在 (Nichtsein)の存在》を廻る苦斗——「あらゆる哲学の十字架」(S. Ⅲ 436 cf. F. Ⅲ 373)——は、フノトンからシェリングへ連結する根本主題である。欠如(例えば盲目)は、決して無ではない。それどころか「無(Das Nichts)をええ、空虚なもの(Nichtiges)ではなくて、何かものすうじもの(etwas Ungeheures)、存在の本質に於ける最もすうじものである。」(H. 122 のコメントは、フノクレスの《*Acton*》を想起せよ。)

(iii) 或は、神から由来する積極性は、まさしく「自由」であり、「この自由は、それ自体としては、善と悪に対して、無記的(indifferent: 無差別的)なのだ」(F. Ⅲ 354)とどう異論に対しては、しかし、この「無差別」(Indifferenz)の消極性を破って、それを「善と悪とに向いうる生き生きとした積極的な能力」(ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen)と見直すならば、再び、どうして「純粹な善意としての神から悪への能力が掃却しうるのか」(a.a.O.)がやはり不可解となるであらう。

ただし、この(iii)の「無差別」の問題は、後に見る如く、「人間の本質の根源的未決定性」(Unentschiedenheit F. Ⅲ 382 cf. S. 23)としてもうひとつの隠れたる自由(Hの②)の次元なき次元(?)とも連関しており、「無底」の主題に於いて再び出くわすであらう。

かくして、自由の根源を神に求めながら、しかも、悪の積極的実在性を認めるならば、つまり、あくまで、「自由が悪へ向いうるひとつの能力であるならば、自由は、神から独立したひとつの根(eine von Gott unabhängige Wurzel)をもっていなければならぬ」(F. Ⅲ 354)。これが序論の到達した否みがたい結論である。だが、絶対的二元論(「絶対的に異なった相互に独立の二原理の教説」cf. 「神と悪魔」或は、「汎悪魔論」Pandämonismus)は、「理性の自己分裂(Selbstzerreisung)と絶望の体系」(a.a.O.)に墮する故に許されぬことである。シェリングにとって、理性はどこまでも統一の力であり、《*Od=ed*》(存在=)という最古の存在規定は、語られぬ自明性をなしている(cf. H.

124)。このように、神がすべてでありながら、しかも神から独立した根を求めざるを得ないとすれば、その《根》は、一体、何処に根ざすべき《地》を有するのであるか。この《何処》と《地》のモチーフは、最高度の緊張性をもって、再び《神自身の中に》問い込まれてゆくのである。つまり、悪の存在と同時に、又、神の存在が改めて更に根源的に問われて来ざるを得ない。シェリングは、序論の最終節 (§ 10) で云う。

「神は、単なる道德的世界秩序(Weltordnung)よりも一層實在的な何か(etwas Reales)であり、抽象的な観念論者達の小理屈が神に帰しているのは、全く別な、もっと生き生きとした運動力(Bewegungskräfte)を自己のうちにも有するものである」(F. W. 356 cf. 389, 403)更に続けてかの有名な彼の同時代への診断が下される。即ち、「近代ヨーロッパの全哲学は、その(デカルトによる)開始以来、共通の欠陥をもっている。即ち、この哲学にとっては自然は存在せず、又、この哲学には生ける根底(am lebendigen Grunde)が欠如しているということである」(F. W. 356 強調筆者)。

以上、人間的自由の根源的経験と悪の事実(存在)の徹底的思惟が、かくして、自由への新しい問いを問う必然性を醒めさせ、より實在的な生ける神を《トポス》として、そこに《自然——生ける根底》を徹見するような決定的一歩が踏み出される。我々は、今や遂に、自由論の「核心部」——「実存」と「根底」との区別——に到達する。

(以下次号に続く)。

附記

テキストの引用及び略記について。シェリングの息子による全集版からの引用は全集の巻(ローマ数字)頁数で示した。特に『自由論』からの引用にはFを、ハイデッガーの講義からは

はHを、『シュトゥットガルト私講』からはSの頭文字を付加しておいた。『自由論』の段落は§と番号で示した。又、シェリングの全集版には含まれていない遺稿及び諸講義を含む以下のテキストをも併用した。先ず略記、次にテキスト名を記す。

- F Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) Ⅲ 331-416.
- S Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) Ⅳ 417-484.
- H M. Heidegger: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1936). Max Niemeyer Verlag Tübingen 1971.
- WA Die Welthaler Fragmente. In den Urfassungen v. 1811 u. 1813 hrsg. v. M. Schröter 1946.
- E India philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21 hrsg. v. H. Fuhrmans. 1969.
- M Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 u. SS 1833 hrsgf. u. kommentiert v. H. Fuhrmans 1972.
- L Das Absolute, die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. Dissertation v. B. Loer. 1974.

〔註〕

(一) 興味深いことに、近代の間は、宗教的伝統からの自由解放を祝祭するために、「言論の自由」や「信仰の自由」を導き支える「自由の女神」を必要とした。このような自由の

シムロン「自由論」再考 ②

象徴化・擬人化を求めることには、自由の人間内在的な由来を超える、自由の別の次元が覗えよう。この近代の「自由の女神」と対蹠的なのは古代ギリシャの神々である。ギリシャ語の「神」(θεός)とは、古くは呼称が存在せず、*θεός*は実体*θεός*のみが「*神*」(Prädikatsbegriff) *θεός*は*θεός* (K. Kerény: Antike Religion (1970) S. 348ff.)。何かに出くわして「*ネオス*だ」と古代ギリシャ人は語った。では我々は何に出くわして「自由だ」と言えるのだろうか。

(2) Cf. K. Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens (1964) Serie Pieper S. 67.

(3) 「人間学とは、根底に於ては、既に人間とは何であるかを知りつつ、従って、人間とは誰であるかを決りて問うことである」、人間のあの解釈 (Deutung) のほんのり *θεός* (M. Heidegger: Die Zeit des Weltbildes (1938) aus Holzwege 1972s Klostermann S. 103)。

(4) シムロンは、*シムロン*の『哲学史講義』の中で、*キルト*の出発点のロキトに関して面白くことを述べている。*ギリシャ*のタンスは「何が最初のものであるか何が自然全体の中で最古のものか」を問うたのに対して、*キルト*は「何が私にとっての最初のものであるか」(Was ist das für mich. Erste 強調原文 X445)を問うたにすぎない。即ち「私自身」は、始めから出てしまっている…。この強調された

《für mich》をこれより《pro-mé》構造と呼びたい。

(5) 《地》という言葉は、ここでは未だひとつのモデルやメタファーの如きものと見なされるかもしれないが、後に見る如く、「自由論」の三つのポイント(或は、トボス、トピカ)即ち、「汎神論」(「万有在神論」、「実存と根底」、「無底」等を文字通り通底する独自のテーマとして理解されうらと思われ。

ところで、現代の「宗教」に対する無関心(Indifferentreligere)と現今の言語に対する異常な程の関心、これは果して偶然の同時現象であろうか。《言葉と宗教》には——「宗教の言葉」でも「言葉の宗教」でもなくて——新たに問われるべき次元が潜在しているのではなからうか。問題は、既に「宗教」という「言葉」である。「宗教」なる語は、周知の如く《religio》(深い慎しみ、良心的遵守 cf. F. W 392)に由来しながらも、極度に変貌した《Religion》の翻訳語であり、今日では、言わば「説明言語」として「存在—神—論的(onto-theo-logisch)な形而上学」の言葉の筆頭に位すると思われる。宗教を語る事自体に潜む問題性を、特定宗教の内外を超えて掘り下げてみるべきではなからうか。或は「宗教」という言葉なしに「宗教」を問うような逆説的(para-doxa)な試みが新たに求められているのではなからうか。そのためには「宗教」概念の固定された被解釈性の枠を破って、今一度、言わ

ば《Religion》なる《図》を見る《地》、《religio》的な、或はそれ以前の《地》の世界を、シェリングの《自由論》及び、それについてのハイデッガーの講義に学びながら少しく考えてみたい。我々は、ハイデッガーの「宗教」理解を主題的に論究することは出来ない。ただ、哲学を恥じたパスカルが「哲学者の神」を糾弾した如く、勿論、別の文脈であるが、ギリシヤ的な含羞(Aidos—Scham)を微かに忍ばせながら語られたハイデッガーの次の言葉を我々はどのように理解すべきだろうか。「この神に対して人間は祈ることも犠牲を捧げることもしない、自己原因(causa sui)の前に人間は畏怖の念(Scham)から膝まじりすることもできず、かかる神の前で音楽を奏することも踊ることもできない。かくして、哲学の神、自己原因としての神を断念しなければならぬ神なき思惟(Das gottlose Denken)の方が、神らしい神(Dem göttliche Gott)にこそそれより一層近接してゐるであらう。ここではこのことはただ次のことを言つてゐる。即ち、かかる神なき思惟の方が存在—神—論(die Onto-Theo-Logik)を承認しようとする思惟よりも、神に対して一層開かれて自由で(freier für ihn)あることよりよす。(強調筆者 Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1967) aus Identität u. Differenz. Verlag Necke S. 64ff.)」この「開かれた自由」は「如何にして神が哲学の内へ入り来るのか」

(Wie kommt der Gott in die Philosophie? a.a.O. S. 46) という問いと共にそれなりに自由論に於いても問われる筈である。

(6) この書の表題が含む冒頭の「研究」(Untersuchungen)は、一応、貫例にそって「研究」と訳したが、八十にも余る彼の他の著作や講義には冠されておらず、その意味内実からしてもむしろ「探求」とか「診断」(取り調べ)という油断のならぬ妙意を含んでいると思われる。

(7) 次々に輝しく変貌をとける『ロテウス』『シェリング』は、ドイツ観念論の発端に於いて、カント以後の「体系の転回」をフィヒテと共にヘーゲルを先駆して経験し、『超越論的観念論の体系』(1800)を打ち立て、自然哲学、芸術哲学、同一性哲学を驚くべき短い期間に次々に展開した。しかし、早熟の天才は今やその才能を枯渇して沈黙してしまった。これが、当時の一般の見方であつたであらう(註:西谷啓示先生『人間の自由の本質』岩波文庫p.4)。

(8) この『自由論』を充分に理解するための条件を与えてくれる如何なる哲学も存在しない、たとえ、シェリング自身の哲学であっても無理であるという意味の面々(このことをハイデッガーは恐くつゝる(HI. 12ff.))

(9) M. Heidegger: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), 1971 Tübingen.

シェリング「自由論」再考(下)

尚、ハイデッガーの一九三〇年の講義に、同名の『人間の自由の本質』があるが、これは、主にカントの「因果性の根拠としての自由」を論じたものである。特に「自発性」(spontan: <SPONTAN>の論究は、興味深々(a.a.O. S. 22, 300ff.)

(10) 「自由の事実は概念把握しえなす(unbegreiflich)我々が概念把握するものは、その概念把握不可能性(Unbegreiflichkeit)のみである」というカントの指摘をシェリングは、果して乗り越えているであらうか。今は、未定のままにせざるを得ない(HI. 185ff.)

(11) 既に一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』の中で次の如き鋭い言葉が発せられていた。「もし存在が、客観的世界の中で自己を提示するという意味であるならば、神は断じて存在しない。神が存在するならば我々は存在せぬだろう。しかし神は断えず自己を啓示するのである」(強調原文p.600)。「存在」と区別された「啓示」(実存)に対して根拠としての存在が、『自由論』の主題となるのが既に何程かここで読みとれる。

(12) この点でハイデッガーは次の如く言う。Die Wesensumgrenzung der Tatsache der Freiheit ist die Begründung des Systems der Philosophie aus seinen eigentlichen Grund; die Einordnung der Freiheit in das System ist nichts anderes als die Herausstellung der Grundtatsache

und die Aufteilung ihrer Tatsächlichkeit (H. 25).

(13) 体系を断念する必然性は、体系自体が不可能で空しいからではなく、まさしく逆に、体系が最高にして本質的なものである故なのである。少くともニーチェの内的確信をハイデッガーはそのように見る (H. 29)。

(14) シェリングのデカルト批判の眼目は、*«gogitō»* の *«pro me»* 的な独我論からの「出口」(*«erzögern»* と *«pro»* の「神」＝「必然的存在」*«ens necessarium»*) の無自由性 *«pro me»* による。拙論『シェリングに於ける有と世界』p. 31 参照 (関西学院大学哲学研究年報第 15 号)。

(15) Cf. H.-G. Gadamer: *Wahrheit u. Methode* S. 189.

(16) 茅野良男『ドイツ観念論の研究』創文社 p. 141 ff.

(17) <ラクレイトスの有名な断片 50 *«Ote epaō thāē tou theou dachouras diakorein oobou eoru ēv névra stiva»* の *«ēv névra stiva»* 参照。

(18) 絶対者が絶対である以上、絶対者は一切の可能性の先行を許さない絶対の元初 (Pris) = *«Daid»* でなければならぬ。後期の中心主題。拙論『有と世界参』p. 32 参照。

(19) この (iii) がギリシャ的かどうかは、大いに微妙な問題を含むが、この「神的」を、例えば、H・ノールマンズの如く、キリスト教的有神論の方向で即断することは差し控えたい。レクナム文庫 (自由論) 註解 S. 139 ff.

(20) シェリングがセクトゥスから間接的に引用した、このエンペドクレスの言葉の近くには、次の如き、別の詩もセクトゥスによって引用されている由。

「地によって地を我々は観入する、水によってしかし水を、気によってしかし神的な気を、火によってついに破壊の火を、愛をしかし愛によって、斗いをしかししみじめな斗いによって」と (H. 67)。

(21) 「神学」(*«theologia»*) はプラトンの *Politeia* 379a に於いて *«theologia»* と共に初めて現われた。周知の如く、新約聖書はこの語は出て来ぬ (H. 61, 237)。

(22) ハイデッガーはこの句に直接続けて、しかも括弧を付けた上で次の如く言う。「この帰属性は、しかし、我々がそれを証する (*«bezeugen»*) ことによってのみ存在する。この証はしかし、現一存在 (*«Da-sein»*) としてのみ生起するのである」(H. 68)。この括弧は、『自由論』の内・外の限界づけであろうか。そうだとすると、「その帰属性」、即ち、我々の「地」のモチーフが、「序論」の結論として一属重要であることのひとつの証左ともなろう。

(23) 「一切の哲学の初めと終りは——自由である」(I 177)。既に一八〇〇年の『体系』に於いて「自由と必然性との統一としての歴史」(III 583 ff) が論究され、歴史の逆説——即ち行為に於いてどこまでも自由でありながら、その行為の結果

に關して「隠れたる必然」(運命や摂理)によって規定される
と云う逆説が語られてゐる。

(24) これをハイデッガーは次の如く言う。「この対立の背後
に、或は、この対立の内に、存在者一般の根拠に向ひ對して
の——伝統的言葉で言へば、神に對しての、人間の自由の問
いが立っている。神と世界全体との間、つまり、最も広い
意味での有神論(Theismus)の問いが浮かび上つて来るので
ある」(H. 79)。

(25) その史的状況、及びヤロービに由来する「汎神論論争」
については、H. 80 ff. H. Fuhrmanns Reclam 139 ff. 『自由
論』の二年後のヤロービとの論争については、W. Weische
del: Jacobi und Schelling 1969 参照。

(26) シェリングはこの言葉と共に「人間と神との統一性への
信仰」を、各時代の「神秘主義者や宗教的心情の持主」のみ
ならず、「聖書」そのものの語言を通じて (F. W 339)。

(27) Cf. H. Fuhrmanns. a.a.O. S. 140 ff.

(28) 『Pantheismus』が 『*Trüb-deck*』の風ひ吹はれた眼への
の危険に伴うからむつひ 『*Beis-trüb*』を本来のもののとつて
『Theo-panismus』(神汎論) への神聖な返つたものか、
ヘンリッシャーが云ふ (H. 88)。

(29) 「同一性の正否は概念では、一なるものとしての於ける差異
そのものの根源的な相属性(Zusammengehörigkeit)のラジアル

シェリング「自由論」再考(一)

あり、その一なるものは、同時に、差異あるものの可能性の
根拠である」(H. 95)。

(30) Cf. H. 30 「我々は自由論の真に形而上学的成果として根
源的な存在概念の根拠づけ、シェリングの言葉でいへば、よ
り一層根源的なコプラに於ける絶対的同一性により一層根源
的な根拠づけ」を認識するであらう。

(31) 西谷啓宗『自由論』(岩波文庫) pp. 37, 168.

(32) この聖句を含む「自由論」の箇所では、後年の『哲学
的経験論』の「存在の主+存在」(X 280)のキチーンヤ、「何
かの神である神のみが現実化神である」(E. 152)と云う「神の
必然的相關者」(存在)キチーン等と通底する多くのものの先
駆が覗える。

(33) 後年の次の句参照。「一切は自体的では深々である」(E.
91)。「一切は、自体的ではそれ自身である」(L. 31)。

- (34) Die fünf Freiheitsbegriff:
- 1) Freiheit als Selbstanfangenkönnen.
 - 2) Freiheit als Ungebundenheit, Freiheit von(negative
Freiheit).
 - 3) Freiheit als Sichbinden an, libertas determinatonis,
Freiheit zu (positive Fr.).
 - 4) Freiheit als Herrschaft über die Sinnlichkeit (unei-
gentliche Freiheit).

思われる。しかし、この未決定性は、後期の神話論の中心主題となることからも軽視できない。我々は「無底」の問題として後論究する。

5) Freiheit als Selbstbestimmung aus dem eigenen Wesensgesetz, (eigentliche Freiheit) formeller Begriff der Freiheit; er schleßt alle vorigen Bestimmungen in sich (H. 106).

6) 《Vernügen des Guten und Bösen》(H. 112).

7) Freiheit als reine Un-entschiedenheit. libertas in-differentiae (H. 123 cf. F. W 384).

(25) この文とすべし次の文が続く「また意欲にこそ根源存在のすべし²⁵の述語、即ち、無根底性(Grundlosigkeit)永遠性、時間からの独立性、自己肯定²⁶が相応する。全哲学は、ただひとつにこつした至高の表現を見い出ようと努力するのである」(W 350)° Cf. H. 206-211. この文は、後の「無底」の連関を再考する。

(26) 29(F. W 389). Cf. H. 188 参照。善か悪かの単純な選択が自由なのではなく。善を決意する能力としての自由は、同時にその内に「悪の指定」を含んでゐる。善悪の原理を「自己のよむに行為せよむ」(das In-sich-handeln-Lassen. F. W 389). 人間自身が「言わば「善と悪との斗争」の「戦場」(カランブ)なのである。

(27) ハイデッガーは第七の自由概念で、この「未決定性」を伝統的な「無差別の自由」として挙げているが、「克服されるべきもの」(H. 123)とどう方向のみで理解しているように