

哲學研究

第四百十三號

第三十六卷
第三三冊

創造の原因、第四のもの

山本清幸

シェリングは人間の自由に對して神の自由を説いたが、また神の必然に對して神の自由を説いたのであつた。(Die Weharter, — Nachlass) 後期において必然に對する自由の關係が問われ、すべての被造物の創造の原因が問題にされたのは當然でなければならぬ。「自由論」以後を廣義のシェリング後期哲學とすると、そこで一段深く掘下げられた否定原理は後期の新たな問題設定をいみしたといふことができる。その最も際立つた概念が《Natur in Gott》、《Ungrund》とさうものであつた。次いでこれがプラトンのメー・オンによつて裏づけされ形而上學の境位にうつされたのである。思うにシェリング後期における新たなレアリスムスの組織は「世代」からであると言へるのである。シェリングの意圖では、デカルト以降の近世哲學に對する否定やその超克の道をヨーロッパの古代への復歸に見出したものの、この復古は同時に消極的なイデアリスムスに對する積極的なレアリスムスの對決といふことをいみするものであつた。(id., Schriber, IV, 587 ff.) けれどもシェリングの神の必然の深底を古代への復歸だけで埋合せることは到底できるものでない。シェリングがヨーロッパの古代のものとしていたのは「プラトシも僅かにその一片を傳えたにすぎない」ピタゴラス學派の思想、および舊約の思想であつたが (id., 646 ff.) 「サモトラケの神々」に現れるカピルス諸神はもつと前の最古の時を指向してゐる (Ueber die Gottheiten von Samothrake, 1815) 。

シェリングのゲネシス解釋に與えるところの多かつたプラトンのティマイオスの説話も遙か最古の時から傳承として語られている。古代への復歸とは眞にはこれらの最古の *Fabel* に歸りそれが再生することなのである。シェリングは「眞理が再び神話になり、神話が眞理となる黄金時代」という。「世代」の序にはその豫感さえ述べられている。しかしこの復歸によるレアリスムスの組織は後期を通じて永く努力されねばならなかつた。神の自由論も未完の遺稿である「世代」では決して十分な結論にはいたつていない。神の必然（自然）が惹起した新たな二元對立は一般にレアリスムスが遭遇する二元論のクリシスであるが、「世代」での神の自由論はまだこの對立に滲透してこれを主導するまでにはいたつていないのである。之に比べると、後期の立場から近世哲學について一わたり検討した後に（*Zur Geschichte der neueren Philosophie, — Nachlass, Münchener Vorlesungen — 1827*）纏つた《*Darstellung des philosophischen Empirismus, zuletzt im Jahr 1836*》では素描的ながら論理がととのつてきている。その敘述は特にギリシア存在論への追隨という點について最も理解し易いものであると思われる。これらに現れたところを辿つて神の自由と必然との關係を見てみようと思ふ。

—

キリスト教の如き有神論のレアリスムスは主意主義的にならざるをえない。これをギリシアの存在論で跡づけようとするれば多くの殘存物が不明なるままにのこらざるをえない。人はそこからいくつもの異つた解釋とかあるいは暗示を引出すことができるであらう。こういういみからいつてアウグスチヌスはヨーロッパ哲學のプロテウスであると言へるかと思ふ。そのいみは右の殘存といつたもの自身がプロテウ斯的だからというにある。ところでシェリング自身は非存在者、否定原理をプロテウスと呼んだ（*Weltalter, Schr., IV, 597*）非存在者には自ら貧困無形にして而も豊饒極らない内奥をひめるベニエ神的なものがあるからである。アウグスチヌスの不明の殘存もこういういみの非存在

者とみることができらうであらう。しかしシェリング自らも亦ヨーロッパ哲學のプロテウスでなくて何であらうか。(Emil Fuchs の《Schelling》では世に彼をドイツ哲學のプロテウスと謂うとしてある。)言換えると古代への復歸は彼の形而上學に無底な深い淵を残したのである。彼が古代にのみせしめた有神論と存在論との二途は、この復歸をしてアウグステスと同じ軌道の上を歩ましめずにおかなかつたのである。しかもゲネシスについてアウグステスとシェリングの見解はかなりの距りを示し、プロテウスの二つの暗示は質的に異つてゐる。われわれがそれら二つのなかからわれわれ自身の解答をいかに取得すべきであるかは自ら別な問題をなすであらうが、ともかくも生成の原因についてシェリングの説くところによりこの形而上學至極の問題に何らかの光をあててみようと思う。それは實に最古の時からの問題であると共にいつも新しい問題でもある。プロテウスの沈黙や眠りから有益な暗示を汲むといふことはつねに時と共に新たになさるべきであつて、舊き解答もまたあらためて汲直されなくてはならないからである。

「世代」によると啓示的である創造における神の自由と必然とはおよそ次のように説かれてゐる。神の啓示はその自由に發するのであるが、しかも同時に無制約的な必然性という權威をもたなくてはならない。言換えると自由な啓示を永遠の現在的な創造であるとすれば、その論理を動搖することのない過去性において示していなければならぬ。神そのものに自由と必然が區別されるかぎり必然こそ最初のもの、またそういういみで根柢的なものと考へられる。必然なる神、自由なる神は同じ一つの神であるにしても、尙異なるものでなくてはならない。神を *Wesen* であるという場合、自然(必然)によつて本質であるのと自由によつて本質であるのとは全く別なことをいみするのである。このことは前に「自由論」で神が實存とその根柢との二つの本質に區別され、根柢である本質が自然と呼ばれたことに對應してゐる。さて神は創造に際しては自由によつて自然の必然性を超克して自己を啓示するのであるから、自由の根柢になつてゐるかぎりの必然は却つてもともと自由に屬すると見ることでもできるであらう。(Welsher,

Schröter, IV, 585-6) またその反面必然に缺つるとき自由は尙その實必然にすぎないものであるとも言えるのである。ヘーリングはこのように自由を拘束してこれを必然に化せしめることと必然に二つの原理を區別している。自己擴張の本質と自己内還歸的力との二つである。この二原理は神的必然が自由を隠蔽して、ユスモスのすべての動性を自己に攝取した自然の原理と見られるであろう。それらが Ja & Nein との對立で考えられ、あるいは自己擴張的愛と自己内還歸的怒りの對立とされていることからみてそれは明らかである。(id., 587) この二原理の矛盾的拮抗によつて組成される自然が神の自由に對する必然なのである。さてこれらのことから基本的な事柄として次の二つが結果してくる。第一には自由な啓示的限定と考えられるものも悉く必然に攝せられるということから、永遠な過夫性も現勢的ないみをもつてくるということである。第二には「神のうちの自然」が單に自己内還歸的力や狹義の否定原理というものにとどまらないうで、矛盾的事態の一つのモメントから矛盾的事態そのものに擴大されるということである。「世代」では「自由論」と異つて「神のうちの自然」は閉鎖的な原自然に局限されるものではなく、自然の全展開に擴大され、それが神的必然の體系として説かれるのである。この體系が永劫の循環的生命として《*id quod substrat*》とされ、その仕組みが永續的な必然運動の《*Triebwerk*》とされたのもこのためであつた。(Welatler, 605 ff) この必然運動の最高勢位、その終局は矛盾的二元の克服による統一であり、自然的、精神によつてこの運動が完結することとは勿論である。けれども「人間の自由論」にも説かれたように、自然的自由——それは依然として必然である限りの自由にすぎない——はつねに再び對立への分機を包藏しクリシスに臨んでいるのであつて、自然のもつ永遠な回歸性をまぬかれることができない。従つて擴大された「神のうちの自然」は擴張と牽引、諾と否という相剋する二原理およびその統一である第三原理との間に《*Trias*》的な三一的事態をなすということが可能である。(id., 593) すなわちこの《*Trias*》が神的自然の完全な概念なのである。

しかしこのような自然の全概念が盲目なる自然的生命、盲目な循環運動をいみするものであるとき、そのすべてが

更めて原自然とどういみを帯びてくるわけである。そして必然が過去の的であるといつたことも、この全體的な現勢的非存在者に冠せられるのでなければならぬ。このことは重要であり後の展開にとつても留保して置かなくてはならない點である。そしてつと重要なことはこの必然の過去性が現在、すなわち自由な決断によつて決定されるということである。自由な現在と必然なる過去に互る時機はもちろん危機的でなくてはならない。自然からこれを見ると、自然が終局の必然的自由にいたつて自己に固有な循環的生命に立止るか、あるいは自己に優越する眞の自由に服従することによつて神の《subjectum》とどういみでの「神のうちなる自然」たることを自覺するか、この自然的自由の *entweder-oder* がこの分機とどういみなのである。(神の主體——下に投げられたもの——Subjectum…… Schelling, Darstellung d. ph. Empirismus, Schr., V, 310) 永遠の過去から永遠の現在の轉換の機とどういみのもここにるのであるし、またそこで始めて必然の過去性というものも決定されるのである。(Weltler, 641) ところで必然の過去性は永遠であるから、自然が神の自由に服したにしてもその固有な Triebwerk の根柢は何の缺存もなく確保されたままである。ここに自然的生命の神的自由に對する永遠な反抗とどういみがあるのである。(id., 642) このことは他の言證ですれば、右の自然的自由の危機もまた永遠でなければならぬということであるし、服従か反抗かがつねに新たに繰返し問われねばならないということなのである。この自然の全體の危機において始めて神の自由が登場する。神の自由はもちろん神の必然に對するのであるが、しかし神の必然がすでに言つたように存在と生成のすべてをつくす全體であり、そういう完結態であつてみれば、この完結が却つて危機をいみしそこから神の自由が問われてくるといふことはむしろ理解困難なことであらう。必然の二原理や自然の Trias は原理としてすでに十全的である。シェリング自身のものにあつても、またその後期形而上學の殆んどすべての基本概念がそこから出來たといつてよい古代の存在論においても、コスモスはこの三原理の三一的協和として説かれ、これに原理として更に加うべきものは何もないのである。言換えるとこの神の必然の體系の上に神の自由があらためて問われるのはコスモスの原理とし

て第四のものを加えることではありえない。まず差當つてはこのことを判然ときめて置かなくてはならないとおもう。

テイマイオスのコスモスの三原理は *oria aseptia, cajata ierota, obia oxozoti* (不可分的有性、可分的物質的なもの、可變的有性)であり、これらが一つのイデーとして三一性をなしている。(Timaios, 32a) またこの三つのもが *paqatnpa, ayótaioy, státoy* (原型、生成的な影像を收容するもの、影像)とか、または *ty, Xétoy, tétoy* (存在、場所、生成)と呼ばれるにして *id.* 52c) 結局パラス(マイライノン)、アメイロン、ムムラスメンの三原理をいみして第四の原理は数えられない。

第四のものが問われるのは従つて原理としてではない。(Platon, Philebos, 26 ff) 自然の體系は存在と生成とのすべてをつくすのであるから、この全體から問われてくるものはその原理でなく、原因でなければならぬ。シリングの考えでは原理といつた場合それはつねに實體的なものにかかわるといふ意味で使われる。例えばヘーゲルの(可能的)自然にとつて精神は實體的原理であつてその原因ではありえない。自然のゲネシスを自己のメタモルフォーゼとすることはできても自然そのものを生成せしめることはできないのである。創成の原因たる力を缺如する原理は始元する原因ではなくて、高々單に *causa finalis* 的原理であるにすぎないのである。さういふ原理に支えられる自然が可能的にすぎず、自然の生成變化といふものもレアルなプロセスではなくメタモルフォーゼだと考えられる所以である。(Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Schr., V, 225) 實體的原理と區別された原因には何等のいみでも實體的残存があつてはならない。このような純粹な原因を *κατ' ἐξοχήν* (勝義)なる原因と呼ぶのである。シリングがこの勝義の原因を解明するのにピタゴラス學派のものと謂ふ *causa causarum* を手掛りにし、スにこれを求めたのは、後に述べるようないみの「神の自由」を以てこれを解していたからである。すなわち實體は「必然」に屬する概念であり原理もこれを出でない。反之、原因は「自由」のものであり自由な意志的悟性に歸着するものでなければならぬ。そこに勝義的といふ所以もあるのである。(Darstellung d. ph. Empirismus, Schr., V, 299 ff) ヘーゲルの目的因なる神はこれと異つて自己の自由を犠牲にすることなしに自己を外化できない。すなわち

ヘーゲルの創造は自己の安息 (Sabbath) をなくしてしまふことなのである。その理由は彼の神の自由が實體的原理であるというところにある。(Zur G. d. n. Ph., 280) それなら先に言つたように自ら完結的であつて始めてよく自由な原因を求めるといふのはもつと精確には何をいみするのであろうか。また自然はかく第四のものに原因づけられることによつていかなる新たな事態を惹起してくるのであろうか。

それ自身體系的である自然が神の自然という啓示性や被造性を擔うとき、すなわち神の *subjectum* として永遠の過去性に自己を決定するときはその主が問われていなくてはならない。自然は體系として完結することによつて却つて下に投げられるということが考えられるのである。自然がプロセスの頂點にいたつて自己の確實性を自覺するとき却つて自己の生成の根源を問ひ、自己の原理の生成を問うのである。そしてそこに自然の全體的危機というものがあつた。神の *subjectum* たることを承認するかそれとも自性的なものに止まるかという決断は、最初から伏在していた。「自然的」自由の矛盾が限界にいたつたことを示している。自然の體系としての完結やその自覺といつたこともこのような自由に歸せられることなのである。この限界における決断はすでに「自由」に發しているのである。しかしこの自由の行使が危機的擇一的であつてみれば、自然の自由が神の自由——それはまた勝義の原因から離して勝義の自由といつてよいであらう——を問ひ、あらためて自由か必然かの原始的擇一にせまられるのは當然であるともいえる。ここに神の自由が第四のもの、自然に對するその勝義の原因として登場するモチーフがある。それなら自然の自由と區別される勝義の自由、神の自由はいかに解したらよいのであろうか。

すでに自由という以上意志的であり、何ものかを志向する意志にかかわるのでなければならぬ。しかし眞の自由は必然に迫られるといふことの全くないものとして自己に何ら缺くるところのないもの、すなわち自己の完全性のために何かを希求しなければならないような志向的な、有爲の自由であつてはならない。何かを意志する自由であつてはならない。シェリングはこのような自由な意志を純粹な意志と呼んでいるが、純粹意志とはいかなる意志なのであろう

か。「第一に明らかかなことは、それが永遠に始元する自然によつて連続した系列の中に (*in actu continuo*) 自然の一勢位として措定されることはできず、むしろ一切の勢位の外なるもの、それを超えたものとしてそれ自體勢位のないもの (*das an sich Potenzlose*) であることである。」(Welthaler, 610) 勢位がなすものというのはそれが《*das Naturlöse*》であること、さらに「それ自體存在的でも非存在的でもないもの」であることをいみするであろう。けれどもこの自然からの超越については自由が必然に對するものであること、また神の自由が何ら實體的原理たりえないと言つたことから明らかで疑う餘地がないとおもう。さてこのような無勢位無自然なる意志は現實的に何らの存在をも生成をも希求しない意志従つて他に缺つところのない意志、言換えると意志することのない意志と言ふべきである。(id., 611) アウグスチヌスは神のみが絶對的に (*simpliciter*) 存在することから、たとえ被造物が全然なしとしても、または全被造物が無形態のままに止まるにしても神自らがそれである善に (*ad bonum, quod tu tibi es*) 何一つ缺けるところはないと言ひ、創造が神の求める意志からなされるのではなしと述べているが、それはそのまま神の自由に當はまると考えてよいであらう。(Conf., XIII, IV-5) ところで現實に意志しない自由意志はあるいは一種の潜勢の如きものと考えられるかも知れない。しかしさきの「無勢位」はこのような潜勢的勢位をも否定したものと見るべきである。シェリングは神の自由には何の潜めるものもなくただ純粹な顯勢あるのみであるといつてゐる。(Welthaler, 613) われわれはむしろ無勢位や無自然といふことは潜勢をいみするのとは逆に、自然的勢位が顯勢であるのと同様に顯勢的なのであると考えてよいとおもう。このようにまず第一に神的自由の無自然を最高度まで推進めることによつて、一切の自然的概念の窺入から惹起される混亂を避けなければならぬ。シェリングは次のように言つてゐる。「人は意志こそ人間の天であるという。もしこの意志が純粹無雜な意志と解されるならこの言葉は眞實である。意志の純粹な人間のみがあらゆる自然から自由であるからである。従つて永遠な自然が渴仰するかの無自然は、何らの木質でもまた存在者でもなくまたもちろんその反對でもない。それは永遠な自由であり純粹な意志なの

である。それは何ものかに對する意志、例えば自己を啓示しようとするような意志ではなく、純粹無欲な意志であり、現實に意志しなにかぎりの意志である。またわれわれは別にこのものを無にして全なる純粹な無記(Gleichgültigkeit) (無差別 Indifferenz) とも呼んだのであつた。」(id., 612) これに加えて次のような表現を思い合せれば神の自由の無自然とその純粹性とは大略理解できるとおもふ。すなわち「それはまことに無である。純粹な自由が無であるのと同じく、何ものをも意志せず何ものをも欲求しない意志にとつてすべては無記的である。そしてそのために何ものにも動かされることがない。このような意志は無であつて一切である。それは自ら活動的になることを欲求もせず、また何の現實性をも希求しなにかぎり無なのである。さらにそれが一切であるというのは永遠の自由なる意志からのみすべての力が湧出するからである。すべての事物を自己の下に従え、すべてを支配しそして何ものにも支配されることがないからである。」(id., 611) それなら純粹意志における無自然という消極性から一轉して無にして全としようすべてを支配する無の積極性ということはいかに考えるべきであらうか。

第四概念が勝義の原因と呼ばれ自然に對したように、また何ものをも意志しないものでありながら而も意志であるというそのような積極性は勿論生成する自然に對するものでなければならぬ。必然の三原理(Tris)に對する意志的積極性をいみしていなければならぬ。このように純粹無自然にして自然の勝義的原因であるといふ、無にして全であるというこのうちに理解し難い神の自由の秘義がひそんでゐるものとおもわれる。

無自然純粹な神の自由、意志とも呼べない意志しなにかぎりの意志を神の自由の第一の意味としよう。これを自體的なもの、即自的な神の自由と規定してもよいであらう。無といへばそれは何らの對他性なき自體性、對自性のモチーフなき即自性としての無である。いかなる存在でも生成でもなく、またそのための原理でもない無縫なものといえる。内實で満たされた存在的な無でも、また空虚な非存在的な無でもないこの自體的なものを神の自由の原義として考えることも差支えないであらう。しかしこれを存在非存在に無縁なものとして自由な無と呼ぶなら、自由のいみす

一面の消極性は却つて直接その積極性を示唆して、神の自由の第二の對自的、いみを露わにせずにおかない。他面からいへば存在的でも非存在的でもない純粹無という自體性が、單に即自體においてばかりでなくその對自體においても完全に維持される、このことを保證するものが自由な無であると考えられる。そして對自すなわち對他であるから、純粹無にとつて他者的なものがいかにして考えられるかは自由な無の概念を滿たすのに最も重要な焦點の問題をなすということが出来る。他者とは無自然なる自由に対して必然的な自然であり、存在的、非存在的、生成的というトリアース的原理によるものをいみする。この場合他者的必然を自由との對立において二元的に考えるかぎりその出所は決して明確にはならない。ここで神の自由というものが、必然が自己の主性を問ひ自然が自己の勝義的原因を第四概念として自由に問うとき、始めて登場したことを振返つてみなければならぬ。シェリングにおいて神の自由は明らかにその必然を凌駕するものであつた。(Weltalter, 585) 従つて自由の對他性を見るにはその必然に對する主性において考察されねばならない。他者の出所は神の自由の主性にあるのであつて、純粹無である神性に何ものも加えることなく他者は出來するのである。(id., 634) これに對して他者が存在的生成的であるにしてもそれは自由な無を少しも拘束することがない。自體的には存在的でも非存在的でもない自由の無が正にそのようなものとして存在的な他者に對し自らもまた存在的になるとしても、それは自由の無が即自體から對自體になることをいみするにすぎないのである。(id., 631 ff) すなわちその主性はすでに本來自己に從屬するものに對する關係を含んであり、しかもそれが他ならぬ自己に對するものとして意志的、存在的になつてゐるのである。神の自由が他者に立つのはつねに主性的に、意志的である場合にかぎられる。ついでこの第二契機に結びついてくる種々な問題を取上げてみよう。

アウグスチヌスでは創造主の意志と實體とは一つであつた。「創造主の substantia は時間によつて動かされず、その substantia は彼の substantia を外にしてあるべきではない。」(Conf., XII, XV-18) 一般にいつて窮極的なものを意志的だ、しかも何ものをも意志しない自由にして無なる意志に見出すことは、存在的なものを必然の二元的矛盾ヤトリアース的回歸性において捉え

るかぎり必需的である。それ故この種の創造の意志（勝義の原因）は *causa efficiens* の原因ではない。それは同じく存在的原因（原理）にすぎないからである。勝義の原因は自由たるかぎりどこまでも意志的であると共に自體的には無でなければならぬ。有的な原因においては他者の出来はただ結果的であり必然的である。そこから自由な創造といういみは決して出てこない。しかし他方他者の出来が自由からであり、「無からの創造」的であるというには、原因の主性は尙検討するべき多くのものをもつてゐる。それにはまず自然が原因的主性を問うという側面を振返つてみるべきであるとおもうのである。この側面に却つて神の自由の第二契機がよく表出されていると考えられるからである。

擴、大された自然の全體を以つて神の自由の他者となすことは、無底の否定原理（*Unground*）を狭くヒュレーに限つてしまふことを防ぐに役立つであらう。「神のうちの自然」は自然の根源であり始元であるヒュレーにおいてよりも、自然展開の終局にいたつて却つて最高の自性を發揮すると言へるからである。この最高の自性といふことは、自然がトリアース的に自ら完結的であることにおいて、一方自然の全體的原因を問う機を熟せしめると共に他方自己の完結のためにこの問いを沈黙せしめようとすることを指している。すなわち崩壞の機を熟するとき却つてよくその自性が發揮されるというのは、また自然が展開の完結によつて逆に原初の無底に回歸するといふことなのである。この回歸において原因への問いは沈黙せざるを得ない。この自然の展開と回歸によつて始めて完結は無限であり、原因的主性への「憧憬」は形成として永遠なのである。この憧憬をそのまま裏返してみるによつて、憧憬を主導する自由な原因の對他性（主性の第二契機）を理解することができると思われる。自然そのものの形成が自然を超えているその原因的主性に對して憧憬的であるとすればそれはつねに自然的精神によるのでなければならぬ。これに對しその原因である神の自由もまた精神として存在的でなければならぬ。神的自由の自體の無も意志的として自然の主であり自然に對し存在するのである。憧憬を媒介として見るなら、自然の原初への回歸といふことも却つて神的自由の無限な主性（その第二契機）を保證するといつてよいであらう。自然は神の自由に服従したにしても「そ

の固有な生命を根柢から棄去つたのでもなく、その可能性において廢棄したのでもなくしてただその現實性において棄てたにすぎない。従つて自然はこの放棄においても固有な自己運動の根據を確保しており、單に結果（顯勢態）として現れたものでなく常に純粹な可能性（潛勢態）にとどまる自由の根源を確保している。」(Waltter, 642) かく回歸が自然に決定されるかぎり、無自然の自然的自由に對し、第二契機的に主性は對他的でなければならぬ。すなわち自然の自由という回歸的自性（自然的精神）に對する主性として實存的な精神の領域が開かれるのである。他者である自然の憧憬や原初への回歸からみれば、神の自由の第一、第二契機間の撞著ということはありえない。本來からいふなら神的自由も勝義の原因もまた主性ということもこの二契機の不可分性をしめすものであつたのである。強いて言へば第二契機は第一契機の意味内容を説明するものであり、それから分析的に成立すると見られるであらう。なぜなら神の無自然なる自由は超越的自性ともいふべきものをいみするものではないからである。神的自由の無は無、自然とともに超越的自性の無をいみしている。もし無自然的自性のごときものが考えられるならそれは直ちに必然のうちに顛落し自然に屬するものとならなければならないからである。このようにして自體の無は自由に對自即對他的に存在的となると言えるのである。擴大された神的自然に對する神の自由が以上によつて大略明らかになつたとして、次にこの自由が自然の永遠な回歸という完結性に對しどのような變化をもたらすか、それが存在の主であり自然の主性であるといわれることのいみが何であるかについてさらに考えてみることにしよう。

二

無自然なる自由が自然の勝義的原因であるということや、オントース・オンである、あるいはデーミウールゴスであるなどといわれる時、そこに自由と必然との對決といふごとき關係を想定してはならないであらう。そのような關係で考えられるいわゆる自由と必然とは双方共に自然のうちに見出されるものであつたのである。神的必然には自然

の秩序に屬するかぎりの自由も、また精神も含まれる。(Weltalter, 586) 自然の圓環的回歸性といふこともこの自然的精神、必然的自由と無關係ではありえない。回歸の決定は自然の自由によるものであり、必然を支配する擴張的本質と牽引的力がそこで和解統一を遂げる自由は一方において自然の冠冕であるが、また同時にこれが危機的に閉鎖的始元への回歸をも決定するものであつた。すなわち自然の自由は必然を克服するが、自ら必然を構成する二原理の矛盾に根差すものであるかぎり却つてこの矛盾によつて崩壊するのである。従つてこのような自然の自由は必然の原因たることはできない。むしろ反對に自然における必然は自然的自由にとつて一種の原因であると考へられる。すなわち少くとも自然的秩序からいつて原因である。言換へると自然の固有な原理はどこまでも必然にあり、擴大された神的自然の回歸的運動を永遠に循環せしめるものは必然の原理の矛盾なのである。しかしメー・オンやアペイロンに假られる否定原理とこれにペラスを興える肯定原理との矛盾の原因は自然に屬さない、すなわち無自然的自由である。すなわちそれ自身必然的であり矛盾的存在である自然は自らに原因なきものであることをしめす。回歸とは原因への憧憬を自然の地平で捉えたものであるといふことができるであらう。かくして實體性を超え従つて原理でない原因は自由であるより外はないが、自由は矛盾を導出し意志するときに始めてよく自由にとどまることが出来る。「限界づけられないもの(das Unbegrenzte)およびその限界づけ(die Begrenzung)を共に意志できるような原因は、ただ超實體的原因すなわち絶対に自由な原因でありうるのみである。」(Darstellung d. ph. E., Schröter, V, 305) このようにして自然の主たるべきものはまた矛盾の主たるものでなければならぬ。そして矛盾の主性は原因的であるから矛盾の止揚對治によつて始めて主たることをいみするのでない。矛盾の現在においても矛盾發生の根源においてと同様主性たることを失わないものが原因的な主性、すなわち神の自由である。従つてこの場合の主性は自體的無(差別)性——第一契機——を具體的にしめすものとして矛盾を主導するのみを有つのである。神の自由は第一契機によつて第二契機であるといふことができる。しかしこのために自由が特に主性とと呼ばれたのであるなら、主性が矛盾の原因であ

る所以をもつと立入つて検討しなくてはならないであろう。またそれと共に本來の無性も顯現されなくてはならない。

まず第一に存在の主体というとき、シェリングがこれを「本性からの所有」(Besitzen von Natur)と説いたことを取上げてみよう。前にも神的存在の對他の規定およびその他者性そのものが神性に淵源すべきであることを考察したが、それと對應して本性からの所有という意志行爲(Tat)によらない本來的所有は主性の對他の規定を極めて卒直にしめすことができるであろう。従つて例へば「勝義の原因」は存在の主として、これを限界づけられないものとするも限界づけられたものとするも共に自由であるが、この兩者を含んでおりペライノンとアペイロンの矛盾的综合であるプロセスでは、まず存在を非存在的な限界なきものとして措定し所有するというのができる。シェリングはこのようないみで神を主性で捉えることが神を單に存在そのもの(ト・オン)となすことよりも遙かに偉大な收極であり、それよりもすつと高いことであると云つてゐる(Darstellung d. ph. E., 306)。人は本質と存在(Wesen u. Seyn)との統合と云うことだけで神の全概念が盡せるとは思わなすであろう。従つてそのいみでト・オントース・オンという概念にも甘んずることはできない筈である。それで上に言つたト・オンを超える主であること——主体というものにおいて、ト・オントース・オンとはつきり區別されたホ・オントース・オイン(ó ôntos ón)を理解することができるであろう。それは存在の主であることによつて存在を超えているもの、自由なるものであるというのである。それなら主体や自由な本性的所有という對他の規定は、一切の對他の關係から自由である絶対者の純粹な自立ということとどのようにつけて行くであろうか。今までもそうであつたようにどんな概念を取上げても矢張りこの同じ問いに繰返し立戻つてくるというのは、この統一の不可能を暗示してゐるのではなからうか。しかし「主体」はこの行詰まりを甚だ無難作に打開する。すなわち對他の主たることも自體的な自由の全露に外ならないのである。神的存在の對他性は自他いずれにも凝滞することがない。このことをよくせしめるものが神的存在の無性というものに外ならない。前に觸れたように神的存在の無性は、それが無自然であることと共に超越の無自性をもいみする

ものであつたからである。神的自由自體の無性は無自然的自由と共に無自性的自由をもいみするのである。このことによつて神に於いては、自體的に無でありどこまでも存在超越的であることとそれ自身が對他的關係以外の何ものでもないということ、言換えると神自ら純粹な關係そのものであることが一つなのである。眞に自由なものが自己を確保するときそれは却つて無自性的でなくてはならない。實體性を超えてゐるものは自己の實體性からも自由なものとして自己から自由なのである。自由なる神が自己確實であることは自己からの自由ということをいみし、これがやがてあらゆる他者の解放になるべきことは見易いところであらう。他者に對する Besitzen von Natur は無自性的に他者の Befreiung なのである。この解放についてフュッヒリングは次のように言ひしる。

《Er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig), und hat daher bloss mit anderem zu thun——er ist, kann man sagen——ganz *ausser sich*, also frei von sich, und darum auch das alles andere Befreiende.》(ibid.) 自己から自由であり無自性的にして始めてよく他を自由に解放し、その主であることができる²⁰²

他者の解放とは自然の解放であり、自然の矛盾(神的必然の矛盾)を解放することではなければならない。しかも矛盾の主として解放は矛盾を裏づけ保證することによるのでなければならない。これを解放され裏づけされた自然から見れば、矛盾そのものが今や勝義の原因を獲得してその固有の場所に落着する。すなわち矛盾は自己の主的原因を求めたのとは逆方向的に自己に立歸つており、そこで自然の困苦を拵うものとなり困苦の原理ともいふべきものになるのである。従つて神の必然(Natur in Gott)の三原理は、また神の自由から保證され原因づけられたものとしてこの自由からの三原理(言換えると神の愛(創造)の三原理であるといふことができるであらう。自然が神的自由への服従か否かの危機に撞著してこれを乗り越え來つたといふことも本來この愛による裏づけや解放によるのであつて、主性によつて永劫的回歸から脱して神の自由への服従を決定したのである。それ故この危機や決斷といふこと自體自然の

困苦に外ならないといつてよい。けれどもこの服従の決意において、主への反抗はかの無定形なる暗黒の否定原理からより高次の勢位に、すなわち自然的自由に轉じて却つて強化されることも見逃しにできない。言換えると愛の解放は反抗の自由をも解放し強化するのであつて、つねにこれに對する怒りと相伴うのである。このように自然のトリアースは第四概念に原因づけられて、神の愛と怒り及びその統一というごとき別趣を呈してくるやうことができる。解放というのは神の自由の必然に對する關係であるから、解放された自然は單なる必然ではなくて自由な原因を自己に獲得しており、そのトリアースのいずれの原理もこのことを明白に示してはなくてはならない。服従する下僕は主のいみを擔つて來なければならぬのである。そこに自然の三原理が描く永遠な回歸性、矛盾のいみの深化、というものがあつた。自然はかつて自己の原因を問うて神の自由という根柢にいたつた (Zu-Grunde-gehen) のであるから、新たに主性に従ひかつての自律的自性的なものとしてはすでに完全に崩壊してゐるのである。自然は自律的にすべての存在と生成とを本質と力 (Wesen und Kraft)、あるはウィーシアとソーマタとの二原理に基づけ、その中間にあらゆる形成を位置せしめたのであつた。しかしこのすべてが神の必然を織りなすトリアースにすぎないのである。自律的であることにおいて、擴大された自然は却つてその全體をあげて神の自由の、従つてまた神實存の根柢 (Grund) となつたのである。それ故この根柢の過去性は神の自由實現の現在のうちに移されそこで固有のいみを永遠に維持しなくてはならない。その結果一切のパラス的なものを否定する原自然はその無限な生産力を神の怒りという背景に保ちそれを興義とするものになるのである。神の怒りは自然の手になるいかなる形成をも呵し假借なき罰を興えるものとして、一切を自己内に牽引して燒盡す火 (ヘステイア) に擬えられる。それはまたすべての定形を缺く虚無として舊約の「暗黒なる深淵」(á-Buovor—Genesis) でもあるであらう。これを超克し凌駕する肯定的勢位は本質に嵌つけれども、その背景は無限な未來を包藏する神の愛に確保されてはなくてはならない。一切の現在の存在とその生成や形成もこのよふな永遠の怒りと愛、限界なきもの (アペイロン) と限界づけるもの (ペイライノン) との中間者な

のである。(神の愛と怒りにつゞきは *Waltater*, 675 ff.) 現在の形成が危機的であり永遠に困苦的であるという所以がここにある。盲目的自然のプロセスが永遠な循環、回歸であるというのはこの無限な困苦の自然的表現に外たらない。そして全自然の矛盾に處するに解放的である主性は無自性の主性としてこの困苦に通うのである。シェリングは無自性の主性に連關して次のように言つてゐる。「もしある民族がその尖端に、自己自身のために何も求めず自己自らのためではなく純粹にそして單にこの民族のためにのみそこに立つとき個人を据えたとすれば、神はこのような困苦する人間性を求めるものであるし、またそのことのために自ら普遍的な解放の原理たりるのである。」(*Darstellung d. ph. E.*, 307)

困苦が無限であるというには矛盾終熄への憧憬の無限が伴う。そして單に自然の形相と質料というような擴張的性質と牽引的力の二原理を突抜けて、さらにその背景をなす神的愛と怒りの二元的矛盾によるものであるとき、この困苦や憧憬の根柢は愛と怒りを統一する神の自由でなければならぬ。そうすると自然のトリアースに對しその深い背景をなすものとして神的愛と怒り、およびその統一である神の自由という神性のトリアースが考えられるわけである。また神性のトリアースは神の自由のそれとして無のトリアースでなければならぬ。なぜかというところペイライノンとアペイロンの矛盾の背景に愛によるいかなる形成も神の怒りに觸れざるをえない、のみならず深淵を蔽う暗黒は愛の形成によつてつねに打克たれねばならないということがあり、これを主導する神の自由はどこまでも無でなければならぬからである。矛盾を領有し解放するものは有ではありえない。矛盾の勝義的原因はどこまでも無なるものでなければならなかつた。このようにして自然の無限困苦ということも窮極的には無のトリアースに支えられているであつて、必然的矛盾からの受苦は却つて、その自由な受用に外ならないと言ふことができる。矛盾を擔つて困苦する往來は自在な出入なのである。單なる必然には困苦ということもありえず、從つて嚴密には矛盾もまた不可能でなければならぬ。矛盾を主導し原因づけるもの(自由)なくして困苦はありえないのである。困苦は自然からである

憧憬に伴われるが、憧憬は自由からの溢出に外ならない。さて自由という言葉はすでに精神に屬する。矛盾の原因であり主たるものは精神に求められていたのである。そして矛盾がひとり「擴大された神的自然」のみのものであり、否定的なアペイロンや原自然には見出し得ないでベラスとの對決において始めて現れることを思えば、さきの原因的主体への問いや困苦という矛盾そのものの運動がすでに精神の事態に屬するものであつたことは明らかであろう。從つて原自然や *Ungrund* が單にヘステイア的であるのではなくて、そういうヘステイアは極度の窮乏のうちに無限な豊饒をひめたベニアのもう一つの相であると思なくてはならない。そうでなくてはあらゆる形成を呵しすべてを燒盡すヘステイアが「最古の神として崇められ、最古の神であるケレースとプロセルピナの概念と混同される」筈がない。

(*Ueber Gottheiten von Samothrake, Ges. Schr., IV, 728*) それ故ベラスに對する否定原理も自由な主体との連關においてあり、矛盾ひいては精神の事態としていみをもつ。そこに自然(必然)のトリアースが無の媒介によつて自由のトリアースに連らなるといふこと、精神の運動として自然と論理とが統一されるといふことがあるのである。次いでこのいみから「自由」によつて(必然的)矛盾とその原因的主体(自由)との相互關係をもう少し立入つて吟味してみよう。

(未完)

シェリングの主体的存在論では自由と必然が二元論を形造るといふことはない。同時にまたこの同じ主意性によつて、自由も必然も主体としての神と必然なる神(神のうちの自然)であるといつてもそれでいわれる汎神論として神一元的になつてしまふのではない。それで《*Natur in Cou*》のいみを十分生かして解すれば、シェリングの次のような考えも單純な汎神論にとられることはないと思う。すなわち存在が原因をもち、自由が必然に完全に渗透してゐるのであるから、存在の主はそのうちに存在を含むと云ふのである。從つて「絶對的に考察された神は存在の主と存在そのものとをプラスしたもの」といふように考えられる。神が *«der ganz in sich Abgeschlossene, Freundliche, Absolute»* であるといふこの統一のためである。(Darstellung d. ph. E., 308) もちろん統一は動的で矛盾の終想をいみしない。愛が創造となり、創造されたものが愛と怒りの間にあつて無限に困苦するのはこのことをしめしている。さきの永遠の回歸といふこともこの動的統一の一つの事態として考察されねばならない。