

## 神の内なる自然

——シェリング哲学の第二の端緒として——

浅沼光樹

一〇一

たとえそれがいかに眩くとも、また、いかに遠くにまで及んでいようととも、ザクセン・ヴァイマル大公国第二の都市イエーナが、ドイツの精神的世界の中心として光芒を放っていたのは、ほんの束の間であった。しかし、このように一瞬にも等しいその眩暈のような焼尽のなかにも敢えて盛衰が見分けられるべきであるとするならば、僅かばかりの遺産を手にし、フランクフルトでの家庭教師の地位を棄て、かの地へとヘーゲルが赴いたとき、それはたしかに同時にその衰滅の始まりの時にも中っていた。ヘーゲルは一八〇一年の一月から約六年間、イエーナにとどまることになるが、それはかの地における——有名な彼のシェリング宛書簡の言葉を用いるならば——literarischer Saugが醒めていくになかにあつて、しだいに彼の自立した哲学者としての姿が現れてくるという、そうした過程でもあつた。けれども、はたしてそれだけのことであつたか。そうではあるまい。しかもそうでなかつたということ、つまり、この過程がさらに同時に、ヘーゲルが、自分がその内へと登場しみずから王として君臨すべき舞台を、すなわち絶対的精神の必然的展開としての哲学史という舞台をしつらえていくという、そうした過程でもあつたということが、彼の哲学者としての経

歴の始まりを際立って特異なものとして居るのである。

イエーナにおける最初の仕事であるばかりか、そもそも哲学者としてのヘーゲルの最初の著述でもある『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』の内に、われわれが見出すのは、この二重の企ての発端以外の何ものでもない。このなかでヘーゲルは、ここで取り上げられている当人たちも含めて、他の人々が敢えて指摘しようとしないうことを、すなわちまさに「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」を明るみにもたらそうとする。——ヘーゲルによれば、フィヒテとシェリングはカントによって開始された哲学革命を継続する真正の哲学者であり、そのような人物として処遇されねばならない。しかし両者の間には看過されることのできない差異が存している。なるほどカントにおいても「主観と客観との同一性」(「同一性と非同一次性との同一性」)という原理は見出されているが、それが全哲学の原理として据えられていたのではない。これを果たしたのは他ならぬフィヒテである。彼の知識学において、純粹思惟が「自我||自我」という形態において把握され、その内に哲学の原理が看取されたということは、「主観と客観との同一性」が哲学の原理として据えられたことを意味している。しかしこの同一性は主観的なそれにすぎない。だからこそ、この自我は客観的世界との克服不可能な対立の内に巻き込まれ、「自我||自我」は「自我は自我と等しくあるべきである」という原理へと転化し、自己を貫徹しえないのである。しかるに——とヘーゲルは言うのであるが——「主観的な主観—客観に対し、自然哲学において客観的な主観—客観を対立させ、両者を主観より高次のものにおいて結合されているものとして提示」しているという点において、シェリングの体系はフィヒテのそれから区別されるのである。<sup>(2)</sup>——したがって両者の相異を指摘するとは言われているものの、そこに見て取られているのは、実際には一方が他方をみずからの一つの契機へと解消すること、後のヘーゲルの言葉を用いるならば「止揚」<sup>アウフヘーベン</sup>である。それ故、フィヒテとシェリングの哲学体系の差異を指摘することによってヘーゲルが行っているのは、両者の単なる区別というよりも、むしろカント以後のドイツにおける混沌とした思想状況の内への一つの秩序の、つまりカントからフィヒテを経てシェリングへと至る相次ぐ

止揚の過程という秩序の導入であったように思われるのである。

無論、自立した哲学者としての彼が、みずからがしつらえたこの舞台の上にその幕をひく最後の人物として登場するためには、この企ては着手点でしかない。イエーナ期を締めくくる『精神の現象学』の冒頭、いわば満を持してヘーゲルはシェリングが、彼自身がシェリングの内に認めたと考えた企てを完遂していないことを厳しく告発する。彼は、絶対者の理解の抽象性と形式主義とをもって、シェリングが、時代の要請する哲学的使命を見失い、それから逸脱してしまっていることの證示とし、彼のいわゆる「哲学の必需」をみずから満たそうとする。いわばヘーゲルは、シェリングに一つの場所を割り当てることによって、みずからの占めるべき場所を開放するのである。

## 一一二

もっともヘーゲルのこの一八〇七年の著作は、当時の哲学状況を一変させうる力をその内に蔵していたとはいえ、即座にそれを発動しえたわけではなかった。この著作が哲学におけるシェリングの時代を終結させ、哲学を全体として新しい段階へと導くものであることが気づかれるまでには、しばし時を要した。そのためヘーゲル哲学の興隆の始まりは、奇しくもシェリングの『人間的自由の本質』の公刊と重なり合うことになる。シェリングのこの著作が、ヘーゲルなしはヘーゲル主義者たちの目に、かつての時代の寵児が放つ天才の輝きの最後の残光のように映じたとしても、不思議はない。というのも、このあとシェリングの思索は、ちょうどフィヒテの場合と同じように、暗渠となってわれわれの前からはその姿を消してしまうのであるから。

そういうわけであるから、この著作がヘーゲルの描く哲学史においてどのように位置づけられることになるかは、あらかじめ或る程度見当がつく。ヘーゲルが哲学史を最終的にいかに理解していたかはその『哲学史講義』に明らかであるが、まさにその終わりの方で、ヘーゲルは「シェリング哲学はなおその発展の努力を続けつつあるものと見られ、

いまだ充分成熟した成果を結ばざるものである」と述べてはいる。だがそれは「その諸部門において組織化された全体」となっているか否か、ということに関して言われているにすぎず、シェリング哲学の一般的理念に関しては、その発展の余地を認めているわけではないのである。<sup>(3)</sup> もっともさもなければヘーゲルは彼自身の哲学における哲学史の完結について語ることはできなかったであろう。こうしてシェリングの『人間的自由の本質』に関してヘーゲルが残しているのは、ただ次の数語だけでしかない。

なるほどシェリングは後期になって、深い思弁をたたえた自由についての特別な論考を公にはしたが、それはそれだけ孤立していて、この一点にだけ関係するのみに終わる。しかし哲学においては個別的問題だけが発展を見ることはありえないのである。<sup>(4)</sup>

この言葉の意味については、もはや説明は不要であろう。この著作はヘーゲルの目にとまっていたとはいえ、彼の描き出す哲学史の内に、その占めるべき場所は残されていなかったのである。

しかし、そのことはいったい何を意味しているのであろうか。それは、たとえば、一八〇九年以後のシェリングの思索がもはやヘーゲルの描く哲学史の内に占めるべき場所をもたず、そこから決定的に締め出されている、というようなことを意味するにすぎないのであろうか。

二

二一

一八〇九年の『人間的自由の本質』の〈前書き (Vorrede)<sup>(5)</sup>〉においてシェリングは、ヘーゲルが『精神の現象学』において企てたのと或る意味で同じことを、つまり、彼自身のいわゆる「同一哲学」の立場を回顧するとともに、それと一八〇九年の著作との関係についての——この立場そのものの創始者の見地からの——反省を試みている。しかし反

省と言っても、その内実は必ずしも直ちにかつての立場に対する自己批判を意味するわけではない。というのも、彼が述べているのは、たとえば、次のようなことだからである。

著者は彼の体系の最初の一般的叙述を（思弁的物理学雑誌の内に）公にしたが、その継続は遺憾ながら種々の外的事情によって中断されてしまい、その後は単に自然哲学的研究のみに限ってきた。また『哲学と宗教』の述作において端緒を開いたものの、その端緒も叙述の仕方のまずさのために不明瞭であるを免れず、その後では今のこの論文が、著者が哲学の理的部門についての彼の考えを充分なる明確さをもって提示した最初のものである。それ故、もしあの最初の叙述が若干の重要性をもっていたと言えるならば、著者はまずこの論文をその叙述に並ぶものとしてそれに添えねばならない。というのは、この論文は既にその対象の性質からいって当然、体系の全体に対して、すべてのいっそう局所的な叙述よりもより深い開明を含んでいるからである。<sup>(6)</sup>

「彼の体系の最初の一般的叙述」とは『私の哲学体系の叙述』のことである。したがって、ここでシェリングは一八〇九年の著作を、その間に著された膨大な著作群——一見したところ、彼の思惟の展開にとって有する重要性という観点から見て、これらの著作に勝るとも劣らないように思われる諸著作——を一挙に跳び越え、一八〇一年の『私の哲学体系の叙述』に関係づけ、その叙述を継続するもの、と主張しているのである。しかし、われわれはこの言葉をそのまま肯うことができるであろうか。

## 二一二

たしかに『私の哲学体系の叙述』の叙述は、シェリングの言う体系の「理的部門」に至る以前に「実的部門」の——つまり自然哲学の——只中で中断してしまっていた。また『人間的自由の本質』の叙述が体系の「理的部門」にまで及び、考察の重点がこの部門の中核とも言うべき人間の道徳的行為とそれが織りなす歴史の世界とに置かれている、とい

うのも間違いではない。それ故、なるほどその限りにおいては、体系の叙述が一つの領域から他のもう一つの領域に移行しただけにすぎない、と言えるのかもしれない。

だが、この移行は同じ、一つの体系の内部での移行であり、その意味における叙述の継続なのであるか。先の引用におけるシェリングの口振りでは、そのようであった。にもかかわらず、『私の哲学体系の叙述』から『人間的自由の本質』へと一歩足を踏み入れると、あたかも全く別の風景のなかに入り込んでしまったような印象をうける。最も根本的な点に関して両者は齟齬をきたして、これが同じ一つの体系の叙述の継続であるなどは、信じられないのである。実際、われわれが『人間的自由の本質』の〈研究 (Untersuchung)〉の劈頭に見出すのは、それが全体として、基づいている根本的な区別に関する、彼の次のような発言なのである。

神の以前、または、以外には何もものもないのであるから、神はその実存の根底を自己自身の内に有していなければならぬ。これはすべての哲学の言うことである。だが、彼らがこの根底について語るのは単なる概念としてであり、これを何か実的な現実的なものとしているのではない。神の実存のこの根底は神が自己の内に有するものがあるが、それは絶対的に見られた神、すなわち実存する限りの神ではない。なぜならば、それは言うまでもなく、単に神の実存の根底にすぎない。それは自然——すなわち神の内なる自然である。神と離し得ざるものではあるが、しかもなお区別ある存在者である。<sup>(9)</sup>

この箇所を念頭に置きながら『私の哲学体系の叙述』の内容を回顧してみると、この著作は、理性とは主観と客観の無差別である限りにおける理性、すなわち絶対的な理性である、という宣言で幕を開けていた。次いで〈第二節〉に至ると、この理性は端的に絶対者と言ひ換えられるとともに、このような絶対者の立場に立脚しない哲学は哲学でない、と告げられる<sup>(10)</sup>。そして、この絶対者としての「理性の他には何もなく、一切は理性の内にある」という命題を間に挟み、〈第三節〉では、さらに次のように語られていたのであった。

§3 理性は、端的に、一であり、端的に、自分自身と等しい。なぜならば、理性が端的に一でないとする、理性の存在のために理性自身とは別の根拠がさらに存在しなければなるまい。というのも、理性自身は自分自身の存在の根拠だけを含み、或る別の理性の存在の根拠を含まないからである。そうすると、理性は絶対的でない、ということになる。これは前提に反する。故に、理性は絶対的な意味において一である。あるいは、第二の部分の反対、つまり、理性は自分自身と不等であるとしよう。そうすると、理性を自分自身と不等たらしめているものは、理性の他には何も存在しない以上 (§2)、やはり再び理性の内に定立されていなければならず、それ故、理性の本質を表現していなければならぬ。しかるにさらに、一切は、それが理性の本質を表現するものによってのみ、自体的なのである以上 (§1)、理性を自分自身と不等たらしめているものも自体的には、つまり、理性そのものとの関係では、再び理性と等しく、理性と一つであろう。故に、理性は (ad extra) というだけではなく ad intra にも、あるいは) 自分自身の内でも、一であり、換言すれば、理性は端的に自分自身と等しい<sup>(1)</sup>。

さて後者から前者へと至る、つまり『私の哲学体系の叙述』における〈絶対者の内的一性の思想〉から『人間的自由の本質』における〈絶対者の内的二元性の思想〉へと至る、どのような連続的、な道が考えられると、いうのであろうか。しかも、これらの思想は各著作においてまさにその基幹を形づくるものであるのだから、もしシェリングの主張するやうに、『人間的自由の本質』が『私の哲学体系の叙述』において提示されているのと同じの体系の叙述の継続であるとすると、これらを迂回し、前者から後者へと至ることはできない。それどころか、絶対者の内的二元性の思想は、絶対者の内的一性の思想の、まさにその内にこそ見出されなければならない、と思われるのである。

## 二一三

もちろん、シェリング自身は些かの躊躇いもなしに、そのように主張するのである。神の内的二元性の思想を語る直

前には、次のように言われている。

われわれの時代の自然哲学が初めて学の内で、実存する限りの存在者と単に実存の根底である限りの存在者との間に区別を立てた。この区別は自然哲学の最初の学的叙述がなされた時に既に立てられたものである。自然哲学が最も明確にスピノザの道から逸れているのはまさにこの点にあるにも拘わらず、しかもドイツでは今の時代になるまで、その形而上学的諸原則がスピノザの諸原則と同様であると主張されて怪しまれなかった。そしてまさにこの区別が、同時に自然と神との最も明確な区別を招致するものであるのに、そんなことには頓着なく、自然哲学は神を自然と混同するといつて糾弾された。今なしつつある研究に基づいているのも、やはりこの区別なのであるから、この際その解明のために、次のことを言っておくことにしよう。

神の以前または以外には何ものもないのであるから、……<sup>(12)</sup>

この箇所から、われわれは次の二つのことを、つまり、(1)シェリングが「今なしつつある研究に基づいている」区別、すなわち実存する限りの存在者と単に実存の根底である限りの存在者との区別の起源を「自然哲学の最初の学的叙述」すなわち『私の哲学体系の叙述』の内に求めるとともに、(2)この区別が『人間的自由の本質』において絶対者の内的二元性を招致すると考えている、ということを理解する。

だが、ここでもわれわれは躓かざるを得ない。なぜならば、このような仕方ではシェリングが神の内的二元性の思想の起源を『私の哲学体系の叙述』の内に求めるとき、それが、先にわれわれが挙げた要件を満たしていないのではないか、という疑念が湧き起こるからである。というのも、この区別はいわゆる勢位ポテンツの区別（観念的なものと実在的なものとの各々の優勢）である。なるほど絶対的なものは、この種の区別に基づく諸々の差異が措定されない限りは actualiter に存在しない、と言われている。<sup>(13)</sup>とはいへ、これらの差異は絶対的なものそのものに関して定立されているのではない。それは絶対的なものから分離されたもの、個別的なものに関して措定されているにすぎず、その場合にも、つまり、こ

うした差異に関係づけられて見られる場合でも、絶対的なものは、あくまでもそれらすべての無差別として規定されているからである。<sup>(14)</sup>つまり、シェリングの言うように、実存者とその根底という区別は『私の哲学体系の叙述』の内に見出されるとしても、さらにまた、この区別は、それが絶対的理性における諸事物の秩序を言い表すものであるという、その限りにおいて、同一哲学の根本思想の一つの柱をなしているとしても、この区別は、それ自体は無であるような区別にすぎず、絶対的理性そのものはあくまで自己自身との純粹な同一性の内にとどまっているのである。<sup>(15)</sup>

## 二一四

こうした事態に直面して、『人間の自由の本質』におけるシェリングの言明を、本来は何らの一貫性も存在しないところをそれを主張しようとする単なる強弁と見なし、無視する、という態度をとるのは容易い。その場合、そうした態度の背後にあつてそれを支えているのは周知の『プロテウスIIシェリング』という通念であり、さらにそうした印象を与えかねないシェリング自身の著作における主題上の目まぐるしい変転であると考えられる。しかるに他方では、これらの著作を手にとって実際にそれと取り組んでみると、かくも長きに亘って展開されてきた思索の内にも何らかの一貫したものが感じ取られる、というのも事実なのである。おそらくこうした実感に支えられ、促されて、先のような通念を疑問視し、シェリングの思惟の展開の内に連続性と一貫性を見出すことによつて、この直感に裏付けを与えようとする努力が、前世紀後半以後のシェリング研究を貫いて存続してきたのであつた。<sup>(16)</sup>

それに相応する形で、今われわれが問題としている——『私の哲学体系の叙述』と『人間の自由の本質』との間に連続性を主張する——シェリングの言葉も無下には否定されなくなつてきているようではある。<sup>(17)</sup>しかし、それにしてもその意味を洞察するまでには至っていないと言わねばならない。というのも、近年この問題に最も深く立ち入つて考察を加えたのは、トーマス・ブフハイム(Thomas Buchheim)であらうが、その彼にしても両者の連続性を主張するシ

リングの言葉を文字通りに受け止めることに對しては、疑問を呈せざるをえなかつたからである。彼ですら——実存する限りの存在者と単に実存の根底である限りの存在者との区別の起源を『私の哲学体系の叙述』の内に求めるとともに、この区別が『人間的自由の本質』において絶対者の内的二元性を招致すると主張する——シェリングの言葉を文字通りの意味で受け取ることとはできないとし、シェリングが語っているのとは別の意味において——つまり、『私の哲学体系の叙述』の内に『人間的自由の本質』において成就されるへ世界からの神の切り離しの試みへの始まりを見る、というような仕方——両者の連続性を確証しようとしているのである。<sup>18)</sup>

しかしこれでは、その言い回しをいわば和らげるような仕方では、シェリングの言葉を理解できていない、ということになるのではないか。むしろ、シェリングの言わんとするところをその全幅の意味において受け取り、『人間的自由の本質』を『私の哲学体系の叙述』の中断された叙述の、文字通りの継続として、理解することはできないのであろうか。『人間的自由の本質』において論じられているのが、『私の哲学体系の叙述』において呈示されていた体系にとって単なる周辺的な問題であるというならいざしらず、それが、この体系にとって枢要な、中心的な事柄であるというのであれば——しかもその重要性がより大きければ大きいほど——その問題が主題化されるにともない（ちょうど詩や音楽の場合に、一つの重要な詩句やフレーズの出現がそうした効果を及すように）体系そのものに関するこれまでの一切の意味づけが変更され、その相貌が一変してしまうということも、それ自体としては、充分にあり得ることなのではないだろうか。

### 三

#### 三—一

このようにして現段階では、『私の哲学体系の叙述』におけるへ絶対者の内的一性思想へから『人間的自由の本質』

における「絶対者の内的二元性の思想」へと至る通路は、依然として見出されないままであると云わざるをえない。だが、それにしても何か手懸かりはないのだろうか。そもそもシェリング自身はそれについて何も語っていないのである。うか。というのも、もしシェリングが彼の思惟の道におけるこの著作の重要性に無自覚でないならば、そのことについての反省もまた、しかるべき場所ではなされなければならないように思われるからである。たとえば、われわれは「前書き」の『人間的自由の本質』に関する部分を、そのような箇所の一つと見なすことはできないであろうか。

精神的な自然存在の本質としては、まず理性と思惟と認識が数えられるから、自然と精神との対立は初めは当然この側面から考察された。単に人間的なる理性に対する固き信仰、一切の思惟や認識は完全に主観的であり、他方自然には全然理性も思想もないという確信、これに加うるに、カントによって再び目醒まされた力動的なるものも、再び高次の機械的なるものに移り行くにとどまり、それと精神的なるものとの同一性においては毫も認められなかったために、あまねく支配している機械論的な考え方、これらのものは考察のかかる歩みを正当づける充分の理由を与える。が、今では対立のかの根は引き抜かれている。そして、よりよき認識への一般的進歩は、より正しい洞察を確保するであろう。われわれはそれに委せて安心してよい。

今やより高いあるいはむしろ真の対立が、すなわち必然と自由との対立が、現れいずるべき時である。そしてこの対立とともに初めて哲学の最内奥の中心点も考察に上ってくるのである。<sup>(19)</sup>

ここでは、『人間的自由の本質』の全探求がその内を動いている境位<sup>エレメント</sup>、この著作に至って「体系」の根幹をなすものとして初めて導入された、神ないし絶対者の内的二元性の思想へと至るプロセスが、二段階の対立の出現——とその廃棄——として回顧的に語られている。つまり、第一段落では、フィヒテの主観的観念論の立場に対して、いわゆる客観的観念論の、さらに同一哲学の立場が切り開かれていく過程が「自然と精神の対立」の廃棄の過程として回顧されている。さらに第二段落に至ると、その対立の廃棄の後に、体系の最内奥の中心点にかかわる新しい対立、この「高次の」

「真の」と呼ばれている「自由と必然性との対立」が出現している、と語られている。

さてこれら二つのプロセス、この第一の対立の廃棄、から第二の対立の出現へと至るそれと、『私の哲学体系の叙述』における「絶対者の内的一性の思想」から『人間的自由の本質』における「絶対者の内的二元性の思想」へと至るそれとは、当然、何らかの意味で連関を有しているのでなければならぬように思われる。こうしてここにおいて前者のプロセスを軸として後者のプロセスを理解していくということが、当面の課題としてわれわれの前に立ち現れてくるのである。

### 三二

けれども、われわれがそうした課題をあらためて立てるまでもなく、両者の連関については、シェリング自身が既に説明を与えていたのではなかったか。『人間的自由の本質』の「序言 (Einleitung)<sup>(20)</sup>」に相当する部分では、おおよそ次のようなことが言われていた。

——ここで新たに問題とされている「自由」は、それがことさらに人間的と言われていることから推察されるように、精神と自然に共通の本質として考えられた場合の「自由」とは、もはや必ずしも同一の意味ではない。先には、自己を自己自身によって定立する、という意味での自由、「自発性の自由」が考えられていた。しかるにここで新たに問題となっているのは「善と悪の能力としての自由」である。まさにここにおいてこの神の善なる意志が、われわれの自由意志がそれに従うべきであった意志として、われわれの自由意志に対して、それに対立する、道徳的な「必然性」として姿を現すのである。ところが他方において、絶対者への被制約者の依存という意味での「神への世界の内在」という思想、すなわち「万有在神論」——もつともここで考えられているのは、唯一の神の自由意志の下に幾多の被造的な自由意志が包摂されているというような形態の汎神論、すなわち「自由の汎神論」であるのだが——を廃棄することは

きない。さてあらゆる存在の根源である神という思想を放棄することができず、二元論的な立場を採りえないとなると、われわれはいわゆる「弁神論」の問題、すなわち、もしわれわれ人間に悪をなしうる自由があるとすれば、いかにしてそれが最善の神の意志と両立しうるのか、という問題に突き当たらざるをえない。こうした困難を前にして、それを回避しようとする、神でありながらも神そのものではないところに、われわれの意志の根拠が求められざるをえない。「<sup>(1)</sup>というのも、自由は悪への能力なのであるから、それは神から独立の根を持つのでなければならぬからである」。

人間の悪が問題となってくるが故に、それに応じて、いわばそれが要請するものとして神の内なる二元性という思想が導入されなければならないという、このような説明によっても「新たな対立の出現」と「神の内的二元性の思想」との連関が或る程度まで理解できることは否定しがたい。けれども、いったいこれは先の対立の出現、(hervertreten)の説明なのであろうか。これはむしろ、既に「人間的自由の本質」の境位が成立してしまつた後での、対立の出現と神の二元性との間の論理的な脈絡についての、いわば単なる事後的な説明にすぎないように思われる。しかし、われわれが求めているのはこうしたものではない。われわれが知りたいのは、運動しつつかあるシェリングの思惟の先端が「人間的自由の本質」の境位を切り開いていく、まさにその生成の現場なのである。したがってまた当然、精神と自然との対立という第一の廃棄の後で人間における善と悪への自由が問題とならざるをえないのはなぜなのか、ということも、われわれにとっては説明されるべき事柄となる。

### 三一三

まずは、予備的に次のようなことを考えてみる。

既に見たように、かつて『私の哲学体系の叙述』の冒頭において、主観的なものと客観的なものとの無差別となつた

理性は、その限りにおいて、つまり、自己に対峙するものを持たない、と考えられている限りに於いて、絶対的、理性と呼ばれていた。しかるに今、高次の対立が出現する、と言われているとき、この理性は自己に対置される何ものかを有している。だとすると、絶対的と呼ばれていた理性はもう前に言われていたのと同じ意味で無条件に絶対的である、と言うわけにはいかない。理性は、もしそれが自己に対峙するものを持つとするならば、もはや絶対者ではなく、むしろ単に一つの相対者にすぎない。

もちろんこの相対者にしても、全くの無ではありえない。さもなくば「対立」自体が消失してしまふからである。しかし、無ではないとすると、それは絶対者によって、その内に存在しているでなければならぬ。というのも、絶対者は、それが真に絶対者であるならば、あらゆる被制約者がそれに依存し、それによって存在を与えられているところのものでなければならぬからである。それ故、理性に対して現れてくるものがあり、それが真の絶対者であるならば、この理性は絶対者の内で、絶対者そのものと同じ意味においては絶対者ではないものに根を有しているのでなければならぬ。

したがって、理性に対して真の絶対者が自己に対峙するものとして現れてくる、ということは同時に、それがそれに対して現れてくる当のものの変質を、さらに絶対者そのものの構造の変質をも意味し、それらを必然的に伴わざるをえないように思われるのである。だとすると、われわれは真の絶対者が出現すること、理性が真の意味で絶対的であることを止めること、そして絶対者そのものの構造が変化すること、これらのことを一つの連動し合った出来事として理解しなければならぬのではあるまいか。しかし、もしこれらが一つの連動し合った出来事であるとすれば、それらどの要素が変化したとしても、やはり同一の変化が生ずるのでなければならぬであろう。

それ故、たしかに先の引用（三—一）を見る限りにおいては、対立の出現が他の二つの出来事に先行するかのようなのであるが、必ずしもそのように理解しなければならないというわけでもない。理性が自己を眞の絶対者ではないと認識するが故に、自己から区別されたものとして絶対者が定立されるのだ、というように、シェリングの思惟の、言い換えると、絶対的理性の自覚の変化ないしは深化そのものを、これらの一連の出来事の起点をなすもの、その根本の動因と解することも可能である。そうした解釈を支持する箇所として、われわれは次の箇所を挙げることができる。

……それは自然、すなわち神の内なる自然である。神と離し得ざるものではあるが、しかもなお区別ある存在者である。この関係は、自然における重力と光との関係によって類比的に解明され得る。重力は光の永遠に暗い根底——それ自身現勢的には存在しないところの——としてこれに先行し、光（実存者）が登れば夜の内へ逃れ去る。光ですらもそれを閉じ籠めている封印を解くことはできない。それはまさにその故に絶対的同一性の純粋なる本質でもなければ、その現勢的存在でもなく、その自然から出てくるものにすぎない。言い換えれば、それは有る——すなわち特定の潜勢において見れば。というのは、重力との関係から見ても実存するものとして現れるものも、やはりまた自体的には再び根底に属し、したがって自然一般は絶対的同一性の絶対的存在の彼岸に存するものもの一切であるから。<sup>(22)</sup>

ここで語られているのは、『私の哲学体系の叙述』が途中で中断してしまっていたために充分に明瞭になつていなかつたこと、すなわち、主観と客観との無差別となつた理性が、自然の最も低次の勢位<sup>ポテンツ</sup>から次第に上昇していくとき、そのプロセスが当の理性にとつていったいどのような内実を有しているのか、ということである。つまり、この勢位<sup>ポテンツ</sup>の上昇は、絶対的理性にとつては、自己の及びえない彼方に、それまでは自己と同一視されていた絶対者、すなわち「絶対的同一性の絶対的存在」が自己自身とは区別されたものとして析出されてくるという、そのようなプロセスでもあると

いうことが、ここでは言われているのである。しかしこのことは、裏を返して言うと、絶対的理性が自己を「絶対的同一性の絶対的存在」とは区別されたものとして自己を自覚する、ということでもある。だがそうすると、このとき絶対的理性はみずからをいかなるものとして自覚しているのだろうか。\*Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt\* という言葉は、そうした自覚の言葉と解されねばならない。すなわち以前、絶対的理性と呼ばれていたものは、今や「絶対的同一性の絶対的存在」そのものではなく、あくまでも「絶対的同一性の絶対的存在の彼岸」にとどまる「自然一般」であるということが、いわば「絶対的理性の自然性」<sup>①</sup>とでもいふべきものが、理性自身に露わとなっているのである。

けれども絶対的理性が自己を自然に、すなわち「神の内なる自然」に由来するものであり、その限りにおいて真の絶対者ではないと自覚し、そしてこのことが同時に真の絶対者を定立するとともに、絶対者の内的二元性という構造上の変化を招来するのだとしても、そもそもいったいなぜ、絶対的理性が自己の自然性を自覚することが、真の絶対者を定立することにつながるのであろうか。ここにあるのは、絶対的理性が全体として「自然」であるならば、それは何ものかの自然でなければならぬ、という論理にすぎないのである。

もしこれらの問いに即答できないのだとすると、おそらくわれわれは、絶対的理性が自己の自然性を自覚する、という事態についての十全な理解には、いまだ達していないのである。しかしこれらのことを根本から検討し直そうとすると、われわれはもはやこれまでのように、いきなりこの運動の終端に目を向けるのではなく、やはり最初に示唆されていたように(三・一)、この運動を最初から辿り直してみるという必要に、つまり『私の哲学体系の叙述』における絶対的理性の立場の場面にまで引き返し、最初の対立の出現と廃棄という事態から出発して、そこから再度この「高次の対立の出現」を考え直してみると、そうした必要に迫られるのである。

だがこうした課題を掲げることによって、われわれはさらなる迂回を、ないしは後退を強いられることになる。というのも、たった今確認したように、シェリングの思惟の立場はその根本動向に即してそこから動的に捉えていくのではない限り、理解されえないというのが、われわれの基本的立場であったからである。だが単にそればかりではない。『私の哲学体系の叙述』そのものには、超越論的哲学と自然哲学に関するそれ以前の著作もまた本来的に属している、ということは、この著作の *Vorerinnerung* において<sup>23</sup>シェリング自身が明言しており、そうした事情は「人間的自由の本質」とそれに直接に先行する諸著作の関係とは本質的に異なっている、と考えられなければならないからである。したがってわれわれは、『私の哲学体系の叙述』の冒頭において人間的理性がいかなる立場に到達しているのか、ということを理解するために、それ以前の著作、具体的には一七九九年に発表された『自然哲学の体系草稿への緒論』にまでいったんひき返し、シェリングの思惟の歩みをあらためて辿り直し、その過程のなかで一八〇一年の著作がいかなるものとして現れてくるのかを、検討していかなるべきである。

シェリングの自然哲学的著作は、彼のイエーナ招聘のきっかけともなった『世界霊について』を始めとして、それ以前にも幾つか公にされている。しかし今ここでこの『自然哲学の体系草稿への緒論』という著作が、われわれにとって特別に重要な意味を持つのは、そこにおいて初めて明示的にフィヒテの知識学（超越論的哲学）の立場に対する自然哲学の関係が語られているからに他ならない。

この著作は、次のように始まっている。

知性は、二様に、すなわち、盲目的無意識的に産出的であるか、自由に意識的に産出的であるかのいずれかであ

る。無意識的に産出的であるのは、世界直観の場合であり、意識的に産出的であるのは、理的世界の創造の場合である。

哲学は、無意識的活動を意識的活動と根源的に同一として、いわば意識的活動と同じ根から生まれたものと見なすことによつて、この対立を廃棄する。……

哲学は、無意識的・実的活動を意識的・理的活動と同一と考えるので、そもそも哲学は、実的なものを余すことなく理的なものへと還元する、という傾向をもつ。これによつて、いわゆる超越論的哲学が生ずる。……

この見解によると、自然はわれわれの悟性の有機的組織が可視的になつたものに他ならないから、自然は規則と目的に適うものしか産みだせない。自然は、そうしたものを産出するように強いられている。しかし、自然が規則に適つたものしか産みだせず、しかも必然的にそうだとすると、自立的、実的と考えられる自然と自然の諸力の關係との内にも、規則と目的に適つた所産の必然的起源が示されうるのでなければならぬ。故に、理的なものは、反対にまた、実的なものから生じなければならず、実的なものから説明されなければならぬ。

さて超越論的哲学の課題が実的なものを理的なものへ従属させることだとすると、自然哲学の課題は反対に、実的なものから理的なものを説明することである。故に、二つの学は、課題の方向が反対であるということによつてのみ相互に区別されるような、一つの学である。さらに二つの方向は等しく可能というだけでなく等しく必然でもあるのである、両者は知の体系においても等しく必然なのである。<sup>24</sup>

自然哲学の知識学に対する關係が、ここでは、知の体系における両者の必然性という言葉によつて表現されている。

この言い回しの内には、次の二つのことが含意されているように思われる。まず第一に、自然哲学は知識学に完全に知識学の内へ解消されてしまうのではないということ、つまり、自然哲学の知識学からの独立性ないしは自立性である。

けれども、このように言うことは同時に、知識学はそれだけでは知の体系の全領域をカバーするものではない、と主

張することでもある。ところが、知識学は本来人間的知識の全領域を——絶対的自我の自己定立という——一つの根本原理から導出する、ということを標榜して<sup>(25)</sup>いた。したがって、ここでは、自然哲学の知識学からの独立性ないしは自性と同時に、自然哲学による知識学の補完の必要性が、言い換えると、知識学が自己の掲げる理念を実現するためには決して自己自身だけでは充分ではなく、それを補完するものとして自然哲学を必要とする、ということが、主張されているのである。

このことはそれ自体としては、まさしくヘーゲルの主張するように、カント以後のドイツの観念論的思惟の展開における一つの巨大な変動を意味しているわけだが、今われわれが注視しようとしているシェリングの思惟の運動にとつては、どこまでも単なる発端にすぎない。

#### 四一

一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』に至ると、知の体系における両者の必然性という両者の関係についての基本的主張に変化はないものの、そこにさらにいっそう踏み込んだ規定が付け加わる。超越論的哲学と自然哲学の、もしくは知性と自然の平行論 Parallelismus という主張である。<sup>(26)</sup>

この規定が、知の体系における両者の必然性という規定よりも、さらにいっそう踏み込んだ規定であるのは、それが知識学からの自然哲学の独立性・自立性とか、自然哲学による知識学の補完の必要性にとどまらず、両者の諸モメント相互の対応関係が指摘されることで、それらが互いに内的に浸透し合い——現段階ではどちらがどちらへということではないけれども——一方が他方へ、他方が一方へと相互に流動し合うように見えるからである。

だがここで注意しなければならないのは、このように知性と自然との間に諸モメントの対応関係が指摘され、その結果一方のモメントが他方のモメントへ、逆にまた、他方が一方へと、相互に流動し合うように見えるとしても、この相

互流動によって目指されているのは、さしあたっては一方、他方への完全なる還元以外の何ものでもない、ということである。こうした事態は『超越論的観念論の体系』を見るだけでは必ずしも充分に明らかであるとは言えないが、それに続いて著された『動力学的過程の一般的演繹』、さらに『私の哲学体系の叙述』の直前に公表された『自然哲学の真の概念』では、こうした意図が、超越論哲学に対する自然哲学の、あるいは知性に対する自然の Primat の思想という形で、はっきりと表明されている。

私は、私の『超越論的観念論の体系』で、単なる自然学によっても導出されうる物質構成の三つのモメントに、自己意識の歴史の三つのモメントが対応している、ということを示した。私は、たとえば自然ではまだ電気であったものが、知性では既に感覚にまで進んでいる、ということを示し、自然では物質として現れたものが知性では直観である、ということを示した。しかしこれは、単に自然の勢位ポテンツの継続的上昇の結果なのである。というのも、実際既に行われれば、いわゆる死せる自然の内はこの上昇の始まりを見るからである。なぜならば、光は、観念論が全力で行うように、直観を解体し、再構成する全く理的な活動だからである。故に、自然哲学とは観念論を、自然科学的に説明し、ちょうどわれわれが人間の人格の内への観念論の出現を見るように、自然の限界には観念論が現れなければならない、ということを示すものでもある。

哲学者たるものがこのことを見過ごしてしまうのは、彼が自分の客体を既に最初から最高の勢位ポテンツにおいて自我として、意識を備えたものとして取り上げてしまうからに他ならない。ただ自然学者だけが、こうした錯覚の背後にまわることができる。<sup>(27)</sup>

哲学の対立する、等しく可能な方向である自然哲学と超越論的哲学が話題となっているために、いったいどちらに Primat があるのか、と問うた人がいた。無論、自然哲学である。というのも、自然哲学は観念論の立場、そのも

のを初めて生みだし、故に、この立場に確固たる純粹に、理論的な基礎を与えるからである。<sup>(28)</sup>

このようにして最初に自然哲学が知識学に対して相対的に独立であり、それを補完するものであることが主張される。次に、それらの間に内的な相即性・相関性が指摘される。そしてこのことを介して最後には、自然哲学の方に根源性が認められ、それに根拠づけられることで初めて超越論的哲学が成立する、と主張される。そうすると、ここには一つの動勢が見出されないのであろうか。

だがしかし、仮にもしそうしたものが見出されるとするならば、われわれはそれを見失わないように努めなければならない。自分自身の内にこの動勢を感じ、それが動き出すのを待たねばならない。その上で前方を、その目指す先を見据えなければならない。さもなければ、『私の哲学体系の叙述』の冒頭において語られる「思惟する者の捨象」という要請の意味と、それによって到達される絶対的理性の立場の内実は、間違はなく、捉え損ねられてしまふであらう。

## 五

### 五―一

そうするとわれわれは、フィヒテの知識学において自己自身を絶対的自我として把握した人間的理性が、ここで新しい課題に直面し、それを遂行するように強いられているのを見出すことになる。つまり、なおも自己を究極的なものとして主張するのではなく、真に根源的であるもの、自然へと、ただし対象≡非我としてのそれではなく、この自我自身がかつてそれであったし、今もなおこの自我を担い続けている自然、要するに、絶対的自我の「超越論的過去」<sup>(29)</sup>としての自然へとみずから変貌させ、そうした次元から自己と世界とを構成的に導出する、という課題である。

しかし、そのためには思惟する者が捨象されなければならない。『私の哲学体系の叙述』の冒頭、そのようにシェリングは言うのである。

§ 1 定義。私は絶対的理性、つまり主観的なものと客観的なものとの全き無差別と考えられる限りでの理性を理性と呼ぶ。

こうした理性の語の使用について弁明すべき時では今はない。というのも私が理性の語に結びつけようとしている観念を一般に意識に呼び覚ますことだけが重要だからである。……したがって今なすべきことは、そもそもどうして理性をこのように思惟するようになるのか、ということを簡潔に示すことだけだが、それは哲学において主観的なものと客観的なものとの間に立てられ、したがって明らかに両者に対し無差別でなければならぬものについての反省によるのである。このように理性を思惟することを私は無理にでもすべての人に求めなければならぬ。理性を絶対的なものとして思惟するには、したがって私が要求する立場に至るには、思惟する者を捨象しなければならぬ。この捨象を遂行する者にとっては理性は直ちに大抵の人の思い描くような主観的なものではなくなる。それどころか理性はもはや客観的なものとも考えられえない。というのも客観的なもの、思惟されるものは、思惟するものとの対立においてのみ可能となるが、思惟するものは今完全に捨象されているからである。したがって、かの捨象によって理性は、ちょうど主観的なものと客観的なものとの無差別点に位置する、真の自体となる。<sup>(30)</sup>

〈思惟する者の捨象〉とは、それ故、一つの浄化を意味している。それは、通常われわれが信じている区別——そこに含まれているのは何よりもまず、フィヒテにおいて見られるような自我と非我という区別なのだが、そうしたものを含むすべての区別——の消去に他ならない。このような〈捨象〉の遂行によって、換言すれば、いったん自己の<sup>ポテンツ</sup>勢位を零にまで降下させることによって、かつての絶対的自我は、もはや単なる主観でも客観でもない両者の無差別となる。その限りにおいてそれは、以前「非我」として自己の外部に見出されていた自然を自己自身の内、に未分の状態において包含している。このものがみずからに対立するものを何も持たない絶対的理性と呼ばれているのは、まさにこの意味においてなのである。

したがって、のちにシェリングがそれを絶対者 *das Absolute* と言い換えることになる、この絶対的理性とは、誤解を恐れずに言えば、〈自然〉そのものの中に他ならない。つまり、絶対的理性というのは、無機的自然と有機的自然の一切の所産をそれ自身の内から産み出し、最後には知性にまで上昇するが、それにもかかわらず、まさにこれらのもの産出者であるが故に、それ自身は決してこれらの諸事物に尽くされることなく、いわばそれらと関わりなく、自己自身であり続けているもの、こうしたものに他ならないのである。伝統的な言葉を用いるならば、「あたかも何もものをも受け容れながらそれ自身は何ものでもない無限の海のようなものとして、あるいは、あらゆるものを育てはぐくみ成長させながらみずからは永遠に万物のもとにとどまる母なる大地のごときものとして」<sup>(31)</sup> 考えられる限りにおける〈第一質料〉、世界の *Principium materiale* に相当するものを、われわれはそれであると言うべきなのかもしれない。

## 五二

しかし〈思惟する者の捨象〉によって絶対的理性の立場に到達することは、この捨象を遂行する者にとっては単に出発点でしかない。先の引用に続けて、シェリングは次のように述べている。

哲学の立場は理性の立場であり、哲学の認識は自体的にある限りの事物の、換言すれば、理性においてある限りの事物の認識である。哲学の本性は……事物の内にならばそれが理性を表現しているものだけを見ることなのである。<sup>(32)</sup>

もちろんここで言われる認識はもはや対象の認識ではありえない。なぜならば、この認識は——とりあえず同一性の体系の「実的部門」の叙述に限って言うならば——絶対的理性そのものが原初の混沌とも言うべき状態から自然の所産を産み出していく過程を、いわばそれ自身の内で想起しつつ反復することを意味しているからである。とはいえ、もしわれわれがもっぱら絶対的理性の所産そのもののみ注目するならば、この認識の真の意味は見失われざるをえない。というのも、今述べたように、この絶対的理性があらゆるものを、無機的自然や有機的自然ばかりでなく知性をもその

内から産み出すのであるとすると、知性といえどもそれ自体としてはこの絶対的理性と別なものではないが、だとすると、フィヒテ的な絶対的自我をして自己自身の捨象へと至らしめた、かの動勢——さしあたってはシェリングの思惟の内からそれを導くものとして現れた動勢——もまた、この絶対的理性そのものの動勢でなければならぬように思われるからである。そしてまた実際そうでなければならぬ。なぜならば、無機的自然と有機的自然の一切の所産をそれ自身の内から産み出し、最終的には知性にまで上昇する、この絶対的理性の運動は、それを否定する運動の抵抗を前提していない限り、そもそも何らかの所産へと達することなどありえないからである。つまり、能産的自然とも言うべきこの絶対的理性はこれらの一切の差別を否定し、それを原初の混沌に他ならない「無差別」へと呑み込もうとする動向ないし力の存在の前提のもとでのみ、これらの所産を産み出し、それらの差異を定立しうるのである。

したがって、事物を「理性においてある」ように認識することとは、あらゆる事物をこの絶対的理性の所産として自己自身の内に捉えていくということではあるが、そこには、いわば重力にもなぞらえるようなこの否定的な力が、常に感じられていなければならない。そしてまたその限りにあって、そのつどの産出的な認識の底には、いつも無差別の次元が開かれていなければならない、それらはいわばこの無差別にまで届いていなければならないのである。

### 五—三

ともあれ、このようにしてこの絶対的理性は、体系の「実的部門」の叙述を通して、自己の内に新しい区別を措定しつつ——言うまでもなく、それは、「非我」として自己との対立の内に捉えられた場合に見出されるのとは、全く別の秩序を持つものとして、自然が捉え直されていくプロセスでもある——最終的には、それが自然の全体の上にもまで揚げられることによって再び、無制約的な自己措定という次元において、自己自身を見出す。もちろんこの「再び」は、それが「再び」である限りにおいて、単なる反復ではありえない。むしろここにおいて初めて、無制約的自我の原理がそ

の真相においていかなるものであるのかが明らかにするのでなければならぬ。だがそうすると、思惟する者の捨象に始まる、同一性の体系における「実的部門」の叙述とは、その実質において見られるならば、フィヒテにおいて知識学の根本原理とされた絶対的自我が、つまり自己自身を無制約的に措定すると言われていた自我が、自己自身を変貌させていくプロセス以外の何ものでもないのである。

『人間の自由の本質』はまさしくこの地点から書かれている。したがって普通一般に解されているように、この著作は、自由の形式的概念の解明からその実在的概念の解明へと論が進展している、というような単純な構造を持っているのではない。その構成が明白に示しているように、自由の実在的概念が踏まえられた上で、自由の形式的概念の新しい解明へと論述は展開し、それはそのまま探求の最高点と言われている「無底 Grund」へと収斂していくのである。では、シェリングにおいて、その『人間の自由の本質』という境位エレメントにおいて、理性は自己をいかなるものとして見出したのであるか。

## 六

### 六一

言うまでもなく、絶対的理性は自己を再び、それ自体が無制約的な自己定立そのものに他ならない絶対的自我として、シェリングの言い方では、同時に悟性 Verstand であるような意志 Will として見出すのである。しかしそれに尽きるでもない。というのも、たしかに絶対的理性は自然の全階梯を経歴し終えたそのすえに、さらにもう一段勢位ポテンツを上昇させることによって、このような悟性 II 意志 II へと高まるのではあるが、しかしこの勢位ポテンツの上昇は、自然が悟性 II 意志 II としての知性 Intelligenz へと全面的に移行し、それに吸収されてしまう、ということの意味しているわけではないからである。むしろ産出するもの（根底）は産出されるもの（実存者）よりも常に豊饒である。それ故、絶対的理

性は自己を再び無制約的な自己定立そのものとして見出すにしても、それと同時に、それは、その底に自然を、まさに「万物において実在性の不可解なる基底をなすものであり、決して割り切れぬ剰余であり、最大の努力を以ってしても分解して悟性となることができずして永遠に根底に残るもの」<sup>(33)</sup>として見出すことになるのである。

〈悟性Ⅱ意志〉はこのような自然から生まれたのである。しかしただ生まれたというだけではない。むしろたえず産み出されているのである。その意味においてこの自然は〈悟性Ⅱ意志〉と区別されるもの、あくまでもそれ自身に属するものとして見出されることになる。換言すれば、こうした自然、つまり、それ自身の内から〈悟性Ⅱ意志〉を産み出すが、完全に〈悟性Ⅱ意志〉へと移行してしまうことなく、いわば常にそれよりも遙かに豊饒なものとしてその根底にとどまるものに担われている限りにおいてのみ、〈悟性Ⅱ意志〉はこのようなものとして存立しうるのである。

ところでこのようにして〈悟性Ⅱ意志〉にとって自己の根底として現れるもの、それは、その〈意欲 Wollen〉であると言われる。〈悟性Ⅱ意志〉は単に〈悟性Ⅱ意志〉としてではなく、いわば【〈悟性Ⅱ意志〉／〈意欲〉】として存立しているのである。しかも、【〈悟性Ⅱ意志〉／〈意欲〉】として存立しているということが、このものにとって、いわばあってもなくてもよい付随的なものではなく、その本質を構成しているということとは、そうした構造を欠くならば、絶対的自我の本質と考えられた無制約的自己定立がそもそも成立不可能である、ということから明らかとなる。シェリングは次のように述べている。

自我は、とフィヒテは言った、自我自身の行である、意識は自己定立である——しかも自我はこれと異なったものではなくして、まさに自己定立そのものである。この意識はしかし、それが単に自我の自己把握あるいは自己認識として考えられる限り、決して最初なるものではなくして、すべての単なる認識と同様既に本来的な存在を前提している。しかし認識以前に想定されるこの存在は認識でないからと言って、存在なのでもない。それは実在的な自己定立 (reales Selbstsetzen) である。自己自身を化して或るものとなり、そしてあらゆる本質性の根底であ

り基底であるところの、根元的また根底的意欲 (Ur- und Grundwollen) である。<sup>(34)</sup>

だが、この「実在的自己定立」はいかなる意味において、絶対的自我の無制約的自己定立の基底であるのか。人間の睿智の本質があらゆる因果連関の外にあって、何らかの先行するものによって限定されてあることはできず、まさにそこに自由な行為というものが成立する、ということ、こうしたことは否定されない。しかし自由な行為は、一つの限定された行為でなければならない。しかるに「絶対的に無限定なるものから限定されたものには、何らの移り行きも存しない<sup>(35)</sup>」ように思われる。したがって絶対的自我は既に、それ自身の内で、限定されていなければならない。もちろん外的な事物によってではない。それ故、睿智性一般の条件を満たしながら、なおかつ、自己自身をこれという特殊なものへと限定する作用が絶対的自我そのもの内にあるのでなければならない。ところで実際、〈意欲〉は、それが絶対的理性そのものである限りにおいて、絶対的自我の捨象によって切り開かれた原初の混沌、一切の無差別の次元にまで届いていてそこから発動するものであった。「意欲が根元存在である (Wollen ist Ursen)」。そして意欲にのみ根元存在のすべての述語、すなわち根底なきこと (Grundlosigkeit)、永遠なること、時間からの独立、自己肯定、が妥当する<sup>(36)</sup>。まさに〈意欲〉のこのような作用に支えられていることによって【〈悟性||意志〉／〈意欲〉】は全体として「無底的」な在り方をしているのである。

## 六一二

しかもさらに、このように【〈悟性||意志〉／〈意欲〉】が全体として「無底的」な在り方をしている、ということによって(いわば絶対的理性が〈無底的意志〉||【〈悟性||意志〉／〈意欲〉】であるということによって)〈悟性||意志〉と〈意欲〉との相互の区別が根拠付けられる、とシェリングは主張する。

………実在的なるものと観念的なるもの、闇と光、あるいはそのほかこの両原理の言い表し方はどうであろうと、と

にかくそれら是对立するものとして、決して無底に述語されることはできない。しかし彼らが非対立なるものとして、すなわち分立 (Disjunktion) において、また各自が各自だけで、それに述語されるということは毫も差し支えない。しかもそのこととともに、まさに二元性 (原理の現実的な二儀) が定立されるのである。……もしそれが両者の絶対的同一性であるとすれば、それはただ同時に、両者であるということができるのみであろう。そして両者は対立するものとしてそれに述語されねばならず、かくして自身再び一つのものであろう。それ故、「あれでもない——これでもない」(Weder - Noch) から、すなわち無差別から直接に二元性が生じてくる。……そして無差別なくしては、すなわち無底なくしては、原理の二儀もないであらう。それ故、人々の言ったごとく無底が區別を再び廃棄するのではなくて、むしろこれを定立し確証するのである。<sup>37)</sup>

ここで主張されているのは、絶対的理性が自己自身を〈無底的意志〉 $\parallel$ 【〈悟性 $\parallel$ 意志〉／〈意欲〉】として見出したことによつて、これまではそれ自体無であるような區別とも見えかねなかつた〈実存者〉と〈根底〉という區別一般が真なる區別として確証される、ということである。それ故、この点においてこの言明は既にそれだけでもわれわれにとつて興味深いものではある。けれども、われわれにとつて遥かに興味深く考慮に値するのは、この主張が同時に、〈無底的意志〉の無底性の、これまで言及されていなかった新しい本質規定を与えるものだ、ということなのである。つまり、〈無底的意志〉の無底性の意味として、ここでは「あれでもない——これでもない」という性格が指摘されているのであるが、この指摘によつて、このものの無制約的な自己定立の働きが、この〈意欲〉と〈悟性 $\parallel$ 意志〉との関係それ自体にも及んでいる、ということが、すなわち、自己自身を限定するということが、両者の関係をそのままに保つか破壊するか、というそのつどの決断でもある、ということが告げられているのである。さらに子細に見ていくことにしよう。

〈悟性 $\parallel$ 意志〉が自然全体の上に乗で揚げられている、ということは、既に述べたが、このことによつてそれは、いわば権利上はこの〈意欲〉の次元そのものを自己自身の外に見、それを意のままにしうるような、そうした立場に至つ

ている。意のままにしようとは、具体的に言えば、「悟性Ⅱ意志」と「意欲」の関係を逆倒しよう、というそうした自由が与えられている、ということである。シェリングはこうした在り方を「精神」と呼ぶのだが、その場合には、「意欲」は特殊性を意欲するものとして、我性 *Selbsteit* と解されているのに対し、「悟性Ⅱ意志」は普遍性を意欲するものとして、或る意味で神的なものと解されている。そして、みずからをして普遍意志ではなく、特殊意志に従わせるところに、悪が成立すると考えられるのである。もちろんこれも既に見たように「意欲」すなわち我性そのものが直ちに悪なのではない。それがなければ「悟性Ⅱ意志」は「悟性Ⅱ意志」としても存立しえないからである。しかしそれは根底にとどまるべきものであり、このようなものを実存者の位置へ据える、ということが悪なのである。

ところがしかし「意欲」を根底としている「悟性Ⅱ意志」は、まさにこうした構造を持っている限りにおいて無底的であり、自由なのであるから、それは自己のこうした構造を破壊してしまふや否や、根底に対するこのような自由をも喪失してしまい、むしろ根底の意志に従属することになる。それ故、この「意欲」を根底としている「悟性Ⅱ意志」に課せられているのは、自分自身の意志によって実存者と根底の関係をそのままに維持する、ということなのである。

しかしながら、この課題は極めて困難なものとならざるをえない。というのも、先にわれわれは、「悟性Ⅱ意志」は勢位ポテンツを高められた「意欲」である、ということ述べた。しかしそのことは、「悟性Ⅱ意志」の由来ないし素性が、結局のところは「意欲」である、ということ、そもそも我性であるものが「精神」という在り方をしてにすぎない、ということをも意味しうる。実際、われわれはここまで絶対的理性と呼ばれていたもの以外のものとは出会っていないのである。これは「意欲」を根底とする「悟性Ⅱ意志」という在り方をしている人間的理性は、それ自身が「意欲」であるが故に、それを超えることによってそれを制御する真の次元を有していない、ということである。ところで、まさにこのことが問題なのは、これを制御し、否定することが、絶対的理性にとってはそのまま自己自身を否定することにつながるからである。こういうわけで理性は、根底の意志を常に悪への促しと感じ、またそれに従わざるをえない。要

するに、絶対的理性は権利上は、この〈意欲〉の次元そのものを意のままにしようとするような、そうした立場に至っているわけであるが、たとえそうだとしても事実上はそれを遂行することは難しいのである。この事態をシェリングは、次のように言い表したのであった。

神の意志は、一切のものを普遍化し、光との統一にまで揚げ、あるいはその内に止めておくことにある。根底の意志はしかし、あらゆるものを特殊化し、または被造物的となすことにある。その意志は不同等性のみを欲する。ただしそれも、かくして同等性がそれみずからに、またその意志自身に、感知されるものとなるためである。かくしてその意志は必然的に、超被造物的なるものとしての自由に対して反作用し、その自由の内に被造物的なるものへの嗜欲を呼び醒す。あたかも、高くそそり立つ頂きの上で目が眩んだ者に、いわば或るひそやかな声が顛落せよと呼ぶように思われるごとく、あるいは、古い物譚によれば堪えられないサイレンの歌が、通り過ぎる舟人を渦巻に引き込もうと深い底から響いてくるというがごとくである。<sup>38)</sup>

### 六一三

ところでいまわれわれは、自己自身を精神として見出した絶対的理性は、根底の意志を常に悪への促しと感し、またそれに従わざるをえない、と述べた。しかし「従わざるをえない」とはいかなることなのであるか。それは理性をしつめられぬ前のどのようなものとして現出せしめることになるのであろうか。

このような問いを発することによってわれわれはようやく、先に(三一四)述べた、絶対的理性が自己の〈自然性〉を自覚する、ということが、いったいいかなる事態を意味していたのか、ということ、さらにまた、この絶対的理性が自己の〈自然性〉を自覚するという事態が、なにゆえに自己から区別されたものとして、神と呼ばれる真の絶対者を措定することにつながるのか、ということ、つまり、その論理をわれわれは理解することになる。

まず第一の点から始めよう。絶対的理性が、我性が精神であるという在り方をしている、ということとは、端的に言って、絶対的理性が、これまで自己自身がそれであった自然よりもいっそう自然であるようなものとして自己を見出ししている、ということの意味している。絶対的理性のこれまでの歩みを回顧してみるならば、思惟する者の捨象によって到達された絶対的理性というのは、たしかに「自然」そのものに他ならなかった。しかしそれは「自然」そのものとしては現実存在していたのではない。むしろそれは「思惟する者の捨象」の果てにいわば一瞬間見られただけにすぎない。なぜならば、現実存在している自然はすでに勢位ポテンシャルの規定をうけており、どれほど勢位ポテンシャルの低い段階にあらうとも、何らかの程度において克服され、すでに実存者に対する根底の位置にあったからである。ここまでは自然とは根底であった。しかるに、我性が精神という在り方をしてることによって、根底の位置にあるべき自然は、そのものとして顕わになる。それは自由の乱用によって剥き出しとなり、全く無制御になってしまった、自然の最も奥底にある、決して顕わにされるべきではなかった姿である。——これはもはや根底という意味の自然ではない。

しかるに、このような自然は絶対的理性と別のもではなく、まさに理性そのものの現在の在り方なのである。絶対的理性は、いまやこの自己自身の力だけではやいかんともしがたいものとなってしまい、自己自身を凌駕している力によってひたすら翻弄されるだけのものとなってしまっている。このようなものとして絶対的理性は無制御のままに散乱する自然そのものである。まさにこの意味においてそれは、それが自然のうちにあったいかなる時にもましていっそう深く徹底的に自然的なのである。

## 六・四

われわれはこの絶対的理性の自覚こそが『人間的自由の本質』の最基層をなすものであり、この自覚がこの著作の境位そのものを、つまり、かの自然と精神との対立の廃棄の果てに、より高次の対立として自由と必然性との対立を出現

させる、その境地そのものを切り開くものであると考える。

というのも、絶対的理性が〈無底的意志〉としておのれを自覚する、ということとは、今の場合には、同時にそれが無条件には、絶対的でありえないことを見出す、ということでもあるからである。つまり、絶対的理性は、それがそれ自身から絶えず逸脱し、自己自身の本来的な在り方を貫徹できないという、そのような〈無底的意志〉として、自己自身を見出しているのである。こうしてこの自覚そのものが、神を絶対的理性がそうであるべき〈無底的意志〉として、絶対的理性が現にそうである〈無底的意志〉から区別されたものとして、それ自身の外部に措定する。しかし、このとき神と人間の理性はともに二元的構造を共有している。かくして人間の理性は神の実存の根底に由来するものとして反省されるのである。

したがって、たしかに今や体系そのものはその相貌を一変させたと言わざるをえない。にもかかわらず、われわれの辿ってきた道にはいかなる飛躍も断絶もなかった。あるのはただ体系の叙述の進展に伴う、人間적であるとともに絶対的でもある理性の自覚の深まりだけであった。この自覚を貫いているものをわれわれはなんと言い表すべきであろうか。それを一言で言い表すのは極めて難しいが、しかしそれをいかなる言葉で表現したとしても、それが表現しようとしているものが、われわれの理性の意識的活動の根底に働いている〈自然〉へのまなざしではない、ということだけはありえないはずである。

## 六一五

しかしながら、このように『人間の自由の本質』の境地を切り開き、体系の相貌を一変させる人間の理性の自覚は静止であり、また終着であるような自覚なのであろうか。むしろこの自覚は最高度の緊張をはらんだ自覚であり、その限りにおいてそれ自身の内にとどまることの困難な自覚なのではないだろうか。

というのも、『人間的自由の本質』は（あるいはシェリングの哲学的思索はその出発点以来）<sup>(39)</sup>「自由の体系」の構築を指していたのであったからである。しかし今明らかになっているのは、人間的理性は、それが我性が精神という在り方にまで揚げられた（無底的意志」という本質構造を有しているが故に、悪への傾斜を抜きがたく持っている、ということである。そのことは、言い換えるならば、体系の中心たるべきものが、その中心から周辺へと逸脱するという傾向を絶えず抱えており、その限りにおいて、不断に自己を不自由へと転化させずには、自己の存在を維持し得ない、ということであった。われわれの理性のそのつどの決断において、不断に「自由の体系」が「不自由の体系」へと変貌してしまふという、このような可能性の出現によってシェリングの哲学的企図は、その根本から挫折の危機に晒されている。絶対的理性は、それが自己の自然性を自覚することによって、哲学の原理という地位を脅かされているのである。

もちろん人間の理性がこの中心にとどまり、そして神の意志という真の中心と一致しうる可能性が全くないのであれば、単にそれまでのことにすぎない。しかしこの自覚をして極度の緊張をはらんだものにしてるのは、こうした可能性が完全には排除されていない、ということである。つまりシェリングは、それを実現することは——そのためには、人間の理性は我性を滅却し、その死を生き抜かなければならないのであるから——理性にとつて極めて困難であるとしているが、その可能性が零であるとは考えていないのである。そうした可能性は人間に閉ざされてはいない。というのも、無底から発動する人間の睿智的行は創造の原初にまで届いており、そこから発現するはずのものだからである。したがってシェリングは、次のように述べるのである。

普遍的意志と人間の内の特殊の意志との結合は、既にそれ自体において一つの矛盾であり、その矛盾を合一することは不可能でないまでも困難であるように思われる。生そのものの不安が人間を駆つて、彼がその内へ創り出されたその中心を去らしめる。なんとなれば、すべての意志の最も純粋な本質であるこの中心は、あらゆる特殊の意志にとつては、焼き滅ぼそうとする火である。その内に生き得るためには、人間はすべての我性に死なねばならぬ。

であるから、この中心から周辺へ歩み出で、かくしてそこに自己の我性の安らいを求めようとすることは、ほとんど必然的な企てである。……しかもかかる普遍的必然性にもかかわらず、悪はあくまでも人間がみずから進んで扱ふものである。根底が悪そのものになることはできない。各々の被造物は彼みずからの咎によって墮落するの<sup>(4)</sup>である。

こうして今や理性は、おのれが体系の不動の原理たりえない、ということ<sup>(5)</sup>を自覚しているが、他方でどのようにすれば、おのれが体系の原理となりうるのかも知っている。けれども、この理性はこの立場そのものに立脚しているのではない。この点においてこの理性の自覚は極めて安定を欠き、理性自身とさらに一つの運動の内へと引き込まざるをえないように見える。このことは、喩えて言えば、この自覚は終わることのできないような仕方で行われている、ということでもあるし、より具体的に言えば、この自覚の内には、シェリングの思惟が今後辿ることを運命づけられている一つの道が、いまだ展開されざる筈として内包されている、ということでもある。

## 七

### 七一一

後世のわれわれは、シェリングが「自由の体系」というみずからの企図を放棄しなかった、ということ<sup>(6)</sup>を、つまり、無底的意志として自己を自覚した理性が体系の中心にとどまろうとして実際に自己の我性からの脱却をはかった、という<sup>(7)</sup>ことを知っている。このことは、シェリングにおいて「理性の脱自」という形で生起したのであった。この立場においては、理性は現に自己自身の外に定立されることによって、自己の我意から解放され、その翻転の果てに一切を「Das」の領域の内に見出す。これは「脱自」的理性における絶対的自由の体系の実現を意味している。

もちろん、われわれに「脱自」へと至るこのような過程を詳細に辿る余裕などあろうはずもない。にもかかわらず、

ここで敢えてそれに言及したのは他でもない。このようにシェリングの思惟において理性が〈脱自〉を成し遂げ、一切を「Das」の領域の内に見出すときは、同時にまた、あからさまなヘーゲル批判が開始されるときでもあるからである。われわれはこのことを興味深いと考える。

シェリングのヘーゲル批判は実際には多様な論点を含み、決して一括りには扱うことはできないのかもしれない。とはいえ、この批判が開始される時期を考慮に入れる限り、それが、シェリングが苦闘の果てに到達した〈脱自〉的理性という立場を前提としていることは疑いを入れない。その限りにおいて、ヘーゲルの絶対的精神が〈脱自〉を経験しておらず、したがって事物を「Das」の領域において把握できない、という批判が、シェリングのヘーゲル批判の内核に存していることもまた否定できないように思われる。しかるに、このような批判の奥底には、さらにその前提として、ヘーゲルの理性がその——われわれが述べてきたような意味における——自然性を自覚していない、という批判が潜在しているように思われるのである。

すなわち、ヘーゲルの思惟はおのれの外部をもたないものとして、現実的なものの領域を余すところなく覆い尽し、その差別と対立との内で運動し、それらの同一性を確証する。彼にとっては、このような思惟が自由なのであろうが、それは不自由ではないのか、とシェリングは言うのである。このように「概念の必然性」に従う思惟の運動をそれ自体として自由であると誤解しているのは、自己認識の甘さである。というのも、この思惟はこうした運動へと強制され、それへと拘束されているにすぎないからである。しかしこのことは、換言すれば、ヘーゲルの理性が自己の自然性を知らないということでもある。この理性は、自己がそれ自体として何ものであるのかを、つまり、それが「神の内なる自然」であり、あくまでもそこから生い育った〈無底的意志〉である、ということを知らないのである。

ミュンヒェン講義の一つであり、彼のいわゆる「積極哲学」の導入の一部をなしている『近世哲学史講義』のヘーゲル批判を『人間的自由の本質』のなかの一節と重ね合わせて読むとき、われわれはシェリングが、それ自身が、神に、他な

らない。ヘーゲルの絶対的精神の在り方の内に、このように自己の自然性に無自覚であるが故に〈脱自〉の必要をも感じないが、それだけいっそう深く自己の自然性に繫縛されている〈無底的意志〉の在り方を見て取っている、ということを感じないわけにはいかない。

なぜならば、絶対的精神は自己自身を世界へと外化するのであり、自己自身が自然のなかで受難するのであって、絶対的精神が一つの過程に自己をゆだねて、もはやそれから解脱しえず、それに対していかなる自由も持たず、いわば救いようもなくそのなかに巻き込まれているからです。神は世界から自由ではなく、世の重荷を担っているのです。<sup>(41)</sup>

なるほど神は自己を自然へと外化する自由を持っています。しかしそれはとりもなおさず、自己の自由を犠牲に供する自由なのです。ただし、この自由な外化の作用は、他ならぬ神の自由の墓地だからです。これよりのち神は過程のなかにあり、もしくは神すなわち過程なのです。たしかにそれは無為な神ではありません。……むしろそれは永遠な、いつまでも続く行いの神であり、安息日をもつことなき絶えざる不安の神であり、自己がこれまで行ってきたことだけを行いつける神であり、したがって何らの新しいものも創造しえぬ神なのです。<sup>(42)</sup>

これらは『近世哲学史講義』におけるヘーゲル批判の言葉であるが、『人間的自由の本質』では、次のように言われているのであった。

かくして罪の初めは、人間が自身創造する根底となろうとして、また自己の内にも有する中心の力をもって万物に君臨しようとして、本来の有より非有へ、真理より虚偽へ、光より闇へ、踏み入ることである。なぜならば、中心から逸れた者にも、彼が万物であったという感情、すなわち神のなかにまた神とともにあったという感情が、やはりなお残っており、その故に彼は再びそこへ向かって努力するのであるが、しかもそれを自分ひとりでするのであ

て、彼がかかるものたり得べきはずのところ、すなわち神の内においてするのではないからである。ここからして我欲の飢えが生ずる。我欲は、全体および統一からみずからを引き離す度合に従って、ますます乏しくますます貧しくなり、しかもまさにその故にますます欲はげしく、毒を含み、飢えてくるのである。悪の内には、自己自身を食み尽くしどこまでも滅ぼそうとする矛盾がある。<sup>(43)</sup>

## 七二

先ほどわれわれは、シェリングのこのようなヘーゲル批判が興味深いと述べた。その意味が分からない人は、次のように自問してみるとよいであろう。——しかしながら、シェリングが『人間の自由の本質』において到達し、同時にみずからの課題として受け止めた、このような自己の、すなわち絶対的理性の「自然性」の自覚に、ヘーゲルが至らなかつたのは、いったいなせなのであろうか、と。

もちろんいまここでこの間に完全な答えを与えるということが問題なのではない。しかし仮にもし誰かが「ヘーゲルの理性が自己の自然性を知らないのは、それがヘーゲルの理性であってシェリングの理性ではないからだ」と答えようとするならば、その人に対しては次のように言うべきなのであろう。その場合にも、その発言の意味は「ヘーゲルはどこまでもヘーゲルであり、シェリングはどこまでもシェリングであって、他人同士というものは所詮理解し合えないのだ」というような次元のものではありえない。というのも、シェリングがフィヒテの知識学に対して彼の自然哲学を対立させ、さらに同一哲学の立場を切り開いていく、その過程をヘーゲルはあたかも熟知しているかのように振る舞い、それらから必然的に展開されるべきものとして自己の哲学体系を提示しているのだからである、と。

しかるに、シェリングにしてみれば、もしそうであるならば、ヘーゲルの理性は自己の自然性を自覚し、さらに脱自へと至らざるをえないはずなのである。なぜならば、われわれがここまで明らかにしようと努めてきたように、『私の

哲学体系の叙述』と『人間的自由の本質』との間には、(理性の自然性の自覚)の深化という事態を軸として、一つの確固たる連続性が見出されるのであり、このようにして『人間的自由の本質』におけるシェリングの後期思想の端緒は、彼のそれまでの思惟の動向、ことにその「自然哲学」から「同一哲学」へと、その哲学的立場を切り開いていった根本動向に由来し、その完遂に他ならないからである。それ故、いったいどうしてヘーゲルの理性は自己の自然性を知らないのか、という問いに対し、先のように答えようとするならば、その意味は「それは、ヘーゲルの理性が、フィヒテの知識学に対して自然哲学を対立させ、そして同一哲学の立場を切り開いてきた、まさにその理性ではないからである」というものでなければならぬように思われるのである。

しかしそうであるとすれば、あのようにヘーゲルの『哲学史講義』において『人間的自由の本質』が、もはや哲学史における必然的な固有の契機としてではなく、いわば周辺にしか位置づけられなかった、ということとは、ただ単に——これまでしばしば指摘されてきているように——ヘーゲルの哲学史が『人間的自由の本質』以後のシェリングの思想を、彼のいわゆる「後期哲学」をその内に包括しえなかつた、ということを示唆しているだけではないように思われる。むしろこのことはさらに、シェリングの前半期の思想に対するヘーゲルの無理解の可能性をも、あるいはそれが言い過ぎであるとするならば、彼の描くシェリングの肖像が結局は肖像にすぎないという可能性をも暗示しているのではなからうか。

だが、この可能性が単なる可能性にすぎないのではないとすると、結局どういふことになるのか。シェリングの思惟の運動は、全体として、ヘーゲルの描く哲学史の外側で、それによって決して把握されえない彼方で生起している、ということになるのではあるまいか。そしてもしわれわれが、ヘーゲルが描いているのと同じような図式の下にシェリングの前半期の思想を眺め、何の疑問も抱かずに——あるいは疑問を抱いていたとしても——その光景の内に安住している限り、それはかつてのシェリングの後半期の思想の場合と同様に *terra incognita* として手つかずのまま放置されて

らるゝとらういとたなりはしなうてあらうか。(註)

注

- (1) Hegel an Schelling am 2. 11. 1800.
- (2) Cf. Hegel, G. W. F.: Werke: [in 20 Bänden]. Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. Ausg. in Schriftenreihe »Suhkamp- Taschenbuch Wissenschaft«. 2. Jenaer Schriften: 1801-1807.—2. Aufl.—Frankfurt am Main 1990, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, S. 9ff.
- (3) Cf. Hegel, G. W. F.: Werke: [in 20 Bänden]. 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.—3.—1. Aufl.—1986, S. 423.
- (4) Ibid. S. 453.
- (5) 『人間的自由の本質』は、シェリングの生前に刊行された初めての著作集である『哲学的著作集』第一巻(第二巻以後は未刊)のために書き下ろされ、『自我について』『哲学的書簡』『知識学の観念論の解明』『造形芸術に対する自然の関係』とともに、その唯一未発表の論文として収録された。ここで『人間的自由の本質』の「Vorrede」というのは、この『著作集』第一巻の「Vorrede」のことである。
- (6) Schelling, F. W. J.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Hrsg. von Thomas Buchheim.—Hamburg: Meiner, 1997 [Philosophische Bibliothek; Bd. 503] (= Freileiterschritt). S. 44 なお日本語訳は、西谷啓治訳『人間的自由の本質』岩波文庫を参照した。
- (7) たとえば、『ブルーノ』や『学問論』さらにアカデミー講演の名で知られる『造形芸術に対する自然の関係』など。
- (8) 『人間的自由の本質』には本来「章」「節」などの区切りは一切ない。それ故にEinleitungとUntersuchungとによって、そうした区分がテキストに明示されているわけではない。しかしシェリングの言葉からそうした区分を推察することは可能である。とはいえ、実際にそうした区分を行おうとすると、当然のことながら、人によって微妙な食い違いが生ぜざるを得ない。今はBuchheimの区分に従う。

- (10) *Freiheitschrift*, S. 30.
- (11) Schelling, F. W. J.: F. W. J. Schellings sämtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Abt. 1. Bd. IV. Stuttgart-Augsburg 1856 (= SW 1, IV), Darstellung meines Systems der Philosophie, §. 2, S. 115. „Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuert: die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§. 1) bestimmt haben; ...“
- (12) *Ibid.* S. 116.
- (13) *Freiheitschrift*, S. 29f.
- (14) Cf. Darstellung meines Systems der Philosophie. §. 24, SW 1, IV, S. 124f.
- (15) Cf. *Ibid.* §. 29-31, SW 1, IV, S. 126ff.
- (16) Cf. *Ibid.*
- (17) Cf. Schulz, W.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Zweite Auflage. Pflingen 1975, S. 9.
- (18) Cf. *Freiheitschrift*, Einleitung von Thomas Buchheim, S. XIII-XXV.
- (19) Cf. *Ibid.*
- (20) *Freiheitschrift*, S. 4, 5ff.
- (21) 知 (∞) 無限。
- (22) *Freiheitschrift*, S. 27.
- (23) *Ibid.* S. 30f
- (24) Darstellung meines Systems der Philosophie, SW 1, IV, S. 108. „... mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construiert hat.“
- (25) Schelling, F. W. J.: Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Hrsg. v. W. G. Jacobs, Stuttgart 1988,

§. 1 Was wir Naturphilosophie nennen ist eine im System des Wissens notwendige Wissenschaft, S. 20f.

(25) Cf. Fichte, J. G.: J. G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrg. v. R. Lauth u. H. Jacob. Bd. I, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. Begriff der Wissenschaftslehre, S. 148.

(26) System des transszendentalen Idealismus, SW 1, III, S. 330f. 「この著作の目的は、超越論的観念論を本来あるべき姿へ、すなわち全知識の体系へと拡張すること、故に、ただ単に一般的というのではなく、現実の行為そのものによって、つまり、その原理を、知の主要な対象についての、あらゆる可能な問題へと、実際に拡張することによって、この体系を証明する、ということに他ならない。……観念論を完全な広がりにおいて叙述する、という自分の目的を達成しようとする場合に、著者がとった手段は、哲学の全部門を一つの連続性において、全哲学を哲学がそうであるものとして、つまり、それにとっては経験の内に下に置かれるものが、いわばただ記念とドキュメントとしてのみ役立つような、自己意識の進行する歴史として、述べたことであった。……本来は、それによって自我が最高の勢位<sup>ポテンツ</sup>における意識にまでみずからを高めるような、諸直観の段階的發展である連関の叙述に、とりわけ心を尽くすように、著者を主に駆り立てたものは、自然と知性との平行論であった。著者は、ずいぶん前から、この考えに導かれていた。また、これを完全に叙述することは、超越論的哲学だけでも、自然哲学だけでも、可能ではなく、ただ二つの学問にとつてのみ可能なのである。この二つの学問は、まさにそれ故に、決して移行し合って一つになりえないような、二つの永遠に对立する学問でなければならないのである」。

(27) Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes, SW 1, IV, S. 76. これに続けてシェリングは、さらに次のように述べている。「故に、われわれの言い方では、質とは自然の感覚であり、物体とは自然の直観であり、自然そのものがいわば、そのあらゆる感覚や直観とともに凝固した知性である」と言える。

したがって、ひとたびこの点に達すれば、われわれは全く相反する方向へ、つまり自然からわれわれへ、われわれから自然へと進むことができる。しかし何にもまして知ということが重要な者にとつては、真なる方向は自然そのものがとつた方向なのである。ここで初めて完全に述べた事柄を根拠づけるための準備を、私はずいぶん前からおこなってきた。この根拠づけをなしうるには、私は、引き合いに出しうるような完全な観念論的観点からの自己意識の歴史を、前もってうち立てなければならなかった。私の『超越論的観念論の体系』は、この根拠づけのためのものである」。

(28) Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, SW 1, IV, S. 92.

- (29) Zur Geschichte der neueren Philosophie, SW 1, X, S. 93.
- (30) Darstellung meines Systems der Philosophie, §. 1, SW 1, IV, S. 114f.
- (31) 山田晶「神の内存在超越」『トマス・フタナナスの《エッセ》研究』(昭和五三年、創文社) 五二四頁。
- (32) Darstellung meines Systems der Philosophie, §. 1, SW 1, IV, S. 115.
- (33) Freiheitsschrift, S. 32.
- (34) Ibid. S. 57.
- (35) Ibid. S. 56.
- (36) Ibid. S. 23.
- (37) Ibid. S. 78f.
- (38) Ibid. S. 53.
- (39) この点に関しつては、拙論「シェリングの哲学の出発点—人間の理性の起源と歴史の構成—」『近世哲学研究』第六号(京大・西洋近世哲学史懇話会、一九九九年)および「歴史的理性の生成—シェリング『悪の起源』における神話解釈の意義—」『近世哲学研究』第八号(同、二〇〇二年)を参照された。
- (40) Freiheitsschrift, S. 53f.
- (41) Zur Geschichte der neueren Philosophie, SW 1, X, S. 159.
- (42) Ibid. S. 160
- (43) Freiheitsschrift, S. 62. なお『フントンの講義』(Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, SW 1, IX, S. 241) 247 页の有名な文句は「Der Irrthum ist nichts Gleichgültiges, nicht bloßer Mangel, sondern eine Verkehrtheit der Erkenntniß (er gehört in die Kategorie von Bösem, Krankheit).」
- (44) Cf. Nabert, J.: "La philosophie réflexive", dans l'Encyclopédie française, XIX, « Philosophie-Religion », Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957, 19-04-14/19-06-3.

Finally, turning our eyes to the texts where Aquinas treats virtues and vices, we can see moral weakness in a new perspective. Aquinas lists the three functions of prudence : to deliberate, judge, and command. And he enumerates the vices or sins opposed to prudence in terms of these three functions, and labels them respectively precipitation, thoughtlessness, and inconstancy. It may safely assumed that these vices correspond to the variations of weakness mentioned above.

In this way, we find the explanation of the phenomenon which can be called weakness of the will in the Aquinas's theory of virtue as well. Inconstancy means that a person has reached the good judgment and election or the right conclusion of the syllogism, but he doesn't step forward and perform his action. Although we can say that this is weakness of the will in the stricter sense, yet it is not *incontinentia* in Thomistic terminology. The range of *incontinentia* understood by Aquinas on the authority of Aristotle is narrower than that of what we call weakness of the will. It doesn't follow, however, that Aquinas fails to understand the nature of this phenomenon ; he also thinks about moral weakness as a vice opposed to prudence, as already stated.

---

## Natur in Gott

Schellings Denkweg von *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) zur *Freiheitsschrift* (1809)

von

Kouki ASANUMA

Dozent für Philosophie  
an den Ryukoku Universität

In welchem Verhältnis steht Schellings *Freiheitsschrift*, die von vielen als Anfang seiner Spätphilosophie gedeutet ist, zu seinem Denken vor dieser Schrift, insbesondere seiner Naturphilosophie und Identitätsphilosophie ?

Schelling behauptet, dass *Freiheitsschrift* die Fortsetzung der *Darstellung meines Systems der Philosophie* ist, die inmitten „des reellen Teils des Systems,“ d. h. Naturphilosophie als Darstellung des Naturprozesses, unterbrochen worden war. Diese Behauptung allerdings ist bisher nicht ernst genommen worden. Denn das Konzept des internen Dualismus in Gott, das die ganze Untersuchung der *Freiheitsschrift* voraussetzt, und die Auffassung des Absoluten in der *Darstellung meines Systems der Philosophie*, das trotz aller seiner Differenzierung in reiner Identität

mit sich selbst verharret, scheinen sich auszuschliessen.

Dennoch kann Schellings Denkweg von *Darstellung meines Systems der Philosophie* zur *Freiheitsschrift* interpretiert werden als die Fortsetzung der Darstellung *desselben Systems*, in deren Verlauf die absolute Vernunft sich selbst erfährt. Denn auch die Fortsetzung der Darstellung *desselben Systems* kann die Vertiefung der Selbsterkenntnis der absoluten Vernunft entstehen lassen. Denn wenn die Veränderung des Selbstbewusstsein ferner nicht oberflächlich wäre, sondern sogar ganz gründlich, wie etwa die mit dem Übergang der Darstellung des Systems von seinem reellen Teil zum ideellen hervorgebrachte, müsste sie notwendigerweise die Veränderung der Grundstruktur des Systems selbst mit sich bringen. So finden wir von diesem Wege keine Abweichung.

Nun wissen wir, dass auch Hegel, der Schellings Idee der Philosophie des Absoluten hoch schätzt, seine Philosophie als die *notwendige* Folge der Naturphilosophie und Identitätsphilosophie Schellings proklamiert. Also erhebt sich folgende Frage als eine unumgängliche : welches hat die Schellingsche Philosophie da hinausgeführt, wohin sie auf dem Weg ihrer ersten Darstellung wirklich hinausgehen sollte, Hegels *Phänomenologie des Geistes* oder Schellings *Freiheitsschrift* ?