

永遠真理の源泉について

——1850年1月17日のベルリン科学アカデミー総会における講演——

F・W・J・シェリング

浅沼 光樹 訳

本日、私がお話ししようとしている問いは既に中世哲学が取り組んでいた問いであり、さらに遡りますと、この問いは古代哲学の極めて偉大な探求とも関係しております。デカルトとライブニッツによって再び取り上げられた後で、この問いはカントが開始した新しい哲学運動によって同じように新しい段階を迎えましたが、これによって同時に、この問いは恐らくその決着にいつそう近づいたのです。この哲学上の運動は何度か中断を挟み、一時的に道を踏み誤ったりもしました。しかしそれにもかかわらず、自己の本来の目標からいまだ逸れてはいなかったのです。私が言わんとする問いは、いわゆる永遠真理ないし必然的真理に関する問い、特にこの真理の源泉に関する問いであります。もっともこれは極度に簡略化された表現でした。より完備した言い方をいたしますと、問題であったのは、《本質の、観念の、可能的なものの、永遠真理の起源》でした。これらはすべてが同一視されていたのです。その理由を申し上げますと、次の通りになります。第一に、本質に関して申し上げますと、《事物の本質は永遠である》ということが否定しえない原則と見なされていました。

《偶然性》は常にただ事物の現実存在にのみ関わっています。ここ、この場所に、あるいは、今、この瞬間に現実に存在している植物は偶然です。しかし植物の本質は必然であり、永遠です。つまり、植物の本質は別様にありえず、ただそのような仕方でのみ存在するか、さもなければ全く存在しないかのいずれかなのです。このことから自ずと明らかになるのは、この《事物の本質》は多かれ少なかれプラトンの意味で考えられたイデアとも同じものである、ということです。さらに申し上げますと、本質が問題となっている場合、現実性は考慮の外に置かれています。話題となっているものが、現実に存在しようがしまいが、本質には何の変化も生じないからです。それはちょうど、私が実際に三角形を描いたとしても、そのことによって三角形の本質には何の変化も生じないのと同じことです。さて以上のことからわかるのは、本質によって構成されている領域は可能性によって構成されている領域でもあり、ただそのようにしかありえないものは必然的にそのようなものである、ということです。この点を考慮に入れるとき、おのずから第四の表現、つまり、必然的真理あるいは永遠真理という表現へと至り着きます。これらの表現は普通、数学的真理に関してのみ用いられています。しかしこの概念ははるかに広い射程をもっているのです。カントが行っているように、最高の理性理念はあらゆる可能性の総体であると考えらるならば、これらの可能性を弁別し、これらの可能性を認識しうるものとする学問もまた存在する、ということになるでしょう。つまり、このようなことをこの学問は、思惟の活動によってこれらの可能性を潜在状態の外へ歩み出させ、これらの可能性を思想の中で現実のものとすることによって成し遂げるのです。これは数学の手法と何ら違いはありません。つまり、数学が任意の図形、例えば直角三角形の中に、直角三角形の斜

辺と直角を挟む二辺との関係のように、単に《潜在的に》(力能として)のみ存在しているものを見出すのは、思惟の活動(ὁ νοῦς ἐνεργήσας)によってこれらのものが現勢状態にもたらされることによってなのです。アリストテレスはこのように申しております。Φανερόν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὐρίσκεται⁽ⁱ⁾ (単に潜勢的にしか存在しないものは、それを現勢の状態にもたらすならば見出されるというのは、明らかなことである)、と。純粹理性の学問、言い換えますと、単なる理性学は例外なく、このような道を歩むものなのです。ところで、最高の理性理念の中では植物さえも予め規定されている、ということは否定できません。そして、もろもろの原理とも見なされうる第一の可能性から出発して、植物の可能性にまで、つまり、既にさまざまな条件によって制約され、複合されている可能性にまで、到達することも、絶対に不可能というわけではないでしょう。絶対に不可能というわけではないでしょう、と私は申し上げているのです。と申しますのも、ここで問題になっているのはそもそも、私たちにとって可能であることではなく、それ自体として可能であることなのですから。私たちにとって何が可能なものであるか、ということは、いついかなる場合にも数多くの、全く偶然な条件に左右されます。このような〔植物の可能性の〕導出のためには、私たちは経験の助けを借りないわけにはいきません(私たちの精神より高次の精神ならば、そのような援助は不要かもしれません)。しかし経験というものは絶え間なく前進し、決して完結することがありません。しかも、私たちの精神の諸能力はそれ自体が制限されているもののに、これらの能力を用いる場合にどこに基準を据えるかということまでもが、さまざまな偶然にどうしても左右されざるをえないのです。ところがしかし、次のような原則が普遍的な見地から見ても可能であると考えられ、なおかつ、この原則が決して破棄されてはならない、と想定してみましょう。つまり、最高の理性理念から、この理念の必然的契機をなすものとしての植物にいたるまで、切れ目のない前進が見出されうる、という原則であります。そうすると、この連関の中では植物はもはや偶然的なものではなく、それ自体が一つの永遠真理なのであります。もっとも自然研究者でありながら、このような問題に関心な方もいらっしゃるかもしれません。そのような人は、さまざまな研究に取り組む際に、次のようなことを常に意識しているというわけではないでしょう。つまり、自分は、たとえ何にたずさわっているにせよ、単に偶然的であって理性にとって何の価値もない事柄に関わっているのではなく、自分にはその全貌は見渡しがたいとしても、壮大な連関の中であって、一つの必然的位置を占め、したがってまた永遠の真理を有するものに関わっているのだ、という意識であります。しかし、このような人物についていかなる判断を下すべきか、ということについて語るつもりは、私にはございません。

問われている対象がどのような広がりをもっているか、ということについては、以上で語り終えたと思いますので、今度は問いの動機に話題を転じて、まずは、どうしてスコラ学者たちが永遠真理の源泉を探し求めざるをえなくなったのか、ということから話しはじめることにいたします。

そうしますと、その動機とは次のようなものでありました。つまり、永遠真理ないしは必然的真理が存在しうるとすると、この存在が神の意志によって認可されている、ということはありません、ということでした。単に神がそのようにしたいからそのようにしたということになると、これらの

真理は偶然的真理に、つまり真理でないことも同じようにありえた真理になってしまいます。したがって、永遠真理の源泉は神の意志から独立の源泉である、ということを認めないわけにはいきませんでしたし、同様に、神の意志からは独立の何ものかが存在し、そこに事物の可能性の根拠がある、と考えざるをえなかったのです。なるほど、アキナーのトマスにとって、可能性はなおも《神の本質》そのもののの中に、つまり《関与しうるもの、ないしは、真似ることのできるもの》として考えられた《神の本質》の中にありました。このような思想の痕跡はマールブランシュに至ってもいまだに見出されます。このような言い回しからは、プラトンのメテクシス (μέτεξις) や、ピタゴラス主義者たちの間ではお馴染みであったミメシス (μίμεις) という表現が容易に連想されます。しかし同時に次のことを見抜かない者が誰かいるのでしょうか。つまり、ここでは神の本質に関与する、あるいは、それを模倣する能力が事物にある——この能力の内に事物の可能性は存する、ということになるでしょう——と考えられているわけですが、しかしこの能力の背後にその前提として別の能力がひそかにもちこまれている、ということです。この別の能力とは、神の本質が有している、事物にこの本質への関与を許す、あるいは、この本質の模倣を許す能力のことです。しかしそういうことになると、可能性を事物の側から説明する、ということにならないでしょう。そういうわけで事物の根源的可能性を、つまり、単に神の意志から独立であるだけでなく、さらに神の本質からも独立であるような可能性を承認せざるをえなくなったのです。このようなことを主張したのがスコトゥス派の人々でした。しかも彼らはいま述べたような理由によって、そうせざるをえなかったのです。つまり彼らは、一人のライブニッツ主義者の言い方を借用しますと、《もろもろの本質の実在性の原理は、神から区別されていながら、神と等しく永遠であり、等しく必然的であるような何ものかであり、この何ものかにもろもろの本質の必然性と永遠性とが依存している、ということを認めざるをえなかった》のです。ところで、スコトゥスが用いている表現に照らして考えてみるだけでも、ここで《何ものか》と言われているものの内実は、ある程度まで明らかにしえたでしょう。スコトゥスは、《そこにおいては構成されているものが可能的であるような縮小された存在》について語っていました。彼のラテン語原文に従うと、《縮小された存在》という語によってスコトゥスが次のもの以外のものを意味しようとしていない、ということに疑いの余地はありません。つまり、《縮小された存在》とは単に従属の意味においてのみ存在者と呼びうるもののことなのです。スコトゥスと同じように、アリストテレスも πρώτως ὄν、第一に存在するもの、を単なる ἐπομένως ὄν、他のものの結果として他のものに付随しているものから、ἐνεργείᾳ ὄν を単なる ὑλικῶς ὄν から区別し、後者を δυνάμει ὄν あるいは μὴ ὄν と同一視しています (μὴ ὄν の語が用いられているのは οὐκ ὄν 全く存在しないものと区別するためでしょう)。したがって、この付随的なものの本性が質料的なものである、ということに関しては、確かに疑いを差し挟む余地はなかったわけです。謎として残されたのは、しかも今日に至ってもいまだ謎のままであるのは、この付随的なものの特性ではありません。かのもの、つまり自己の本性からして単に存在しうるにすぎないものが、それにもかかわらず神と何らかの関係をもっていなければならない、ということこそが不可解であったのです。ところが、そこに登場したのがデカルトでした。デカルトはまことに彼

に似つかわしいやり方で、要するに性急に、ゴルディアスの結び目を断ってしまいました。彼は全く正反対のことを語ったのです。つまり、数学的真理およびそれ以外のいわゆる永遠真理は、神によって定められたのであって、他のあらゆる被造物と同じように、神の意志に依存している、と。

（デカルト自身の言葉は彼の書簡の一つの中であって、次のようなものです。すなわち《私の自然学においては、いくつかの形而上学的の諸問題に、とりわけ次のような問題に触れずにはおかないでしょう。永遠であると称される数学的真理は、他のすべての被造物と同様に、神によって確立されたものであり、神に全面的に依存している、ということです》）。⁽ⁱⁱ⁾ この言葉を次のような意味に解釈しようとする人がいるかもしれませんが、つまり、これによってデカルトはスコトゥス派に反対して、永遠真理は神の認識に依存しない、という説を論駁しようとしているにすぎないのである、と。スコトゥス派は、たとえ悟性が、いわんや神の悟性が全く存在しないとしても、永遠真理は相変わらず成立するであろう、と説いたのです。しかしこのような解釈はこの哲学者が別の箇所で行っている発言と齟齬をきたしています。その発言とは次のようなものです。つまり、《神において意志することと認識することは一つのことでしかないのです。その結果、「神があることがらを望む」というそのこと自体から、神はそれによってそのことがらを認識し、それによってのみ（つまり彼がそれを欲するが故に）そのことがらが真となるのです」》。⁽ⁱⁱⁱ⁾

このような主張から真っ先に生じてくる帰結は数学に関するもの、つまり、数学は単なる経験的学問にすぎない、という帰結でしょう。と申しますのも、意志の結果であるものは、存在するのと同様に存在しないことも可能である以上、偶然的でもあるわけなのですが、このようなものは単に経験されうだけで、いわゆるア・プリオリには知りえないからです。ところがこのような帰結は既に次の事実と矛盾します。つまり、点というものは経験されないし、完全な直線や幅を全くもたない線は現実には見出されない、という事実です。この事実からは〈いずれにしましても〉次のような帰結が導き出されるでしょう。つまり、幾何学の基礎をなす概念や前提には単なる経験以上の何ものかが関わっている、という帰結です。ここで私が〈いずれにしましても〉と申し上げたのは、次の理由からであります。つまり、数学はア・プリオリな学問である、という一般的規定だけでは問題の決着には程遠いのですが、しかしだからといってここで数学的真理の発生に関する特殊な探求に携わるわけにもいかず、この種の探求については他日を期さざるをえない、という理由からなのです。しかしながら、このような主張（つまり、数学の教説は神がそれらを意志したという理由によってのみ真である、という主張）以上に、数学の本性の全体に矛盾しているものはございません。と申しますのも、たとえどのような事例であろうと、そこに意志が介入しているならば、現実的なものが問題となっているのですが、それに対して、幾何学が取り扱っているのは明らかに、一例を挙げますと、現実の三角形ではなくて、可能的な三角形だからであります。幾何学の命題のいずれをとってみても、それが意味しているのは、このものが現実にそうである、ということではなく、そうである以外にはありえない、ということなのです。例えば、三角形はただそのようにしか、つまり、内角の和が二直角に等しい、というようにしかありえません。このことから、その当然の帰結として、もし三角形が〈ある〉ならば、その三角形はこのような性質を備えてもいるだろう、

ということが導かれます。しかし幾何学にとっては、それが〈ある〉、ということは全くどうでもよいことなのです。ところで、このような帰結が数学に関して導き出されるとして、それをデカルトが受け入れたということは、言うまでもなく、ほとんどありえないでしょう。それにもかかわらず、次のことは真実なのです。つまり、彼がそうしたように、永遠真理の由来を神の意志に求めようとすれば、このような帰結は避けられない、ということ、そして、このような想定の下では、総じて学問は永遠に妥当する真理というものを失ってしまう、ということでもあります。例えば、ピエール・ベイルのような人物であれば、デカルトの所説から次のような帰結を導き出すこともできるかもしれません。つまり、神がそのようにしたいと思う場合にのみ、またその限りにおいて $3+3=6$ は真なのであり、宇宙のどこか別の場所では、それは真でないかもしれず、来年になれば私たちにとっても、それは真でなくなるかもしれない、と。しかし、この教説が倫理的・宗教的な領域へと転用されるならば、よりいっそう深刻な帰結がもたらされることでしょう。改革派教会の神学者の何人かがこの転用を実際に行いました。彼らは《絶対的命令》の教説に後押しされ、次のような見解を表明するに至ったのです。つまり、善悪の区別さえも何ら客観的なものではなく、ただ神の意志によってのみそのように定められたのだ、という見解です。このような観点からデカルトを論難したのが先述のベイルでした。ライプニッツは『弁神論』の一節の中でベイルの言葉を引いて、彼の言葉は無価値とは思わないと述べたのですが、その同じ言葉を私がここでもう一度繰り返すことは許されるでしょう。「この上もなく真摯な著述家の多くが、とベイルは言っているのであるが、善なるものと悪なるものは、神の命令に先立って、神の命令から独立に、諸事物の本性そのものの内にある、という見解を支持している。この主張を証明するために彼らが論拠としうるのは就中、これと反対の教説からははずかすの忌まわしい帰結が生じてくる、ということである。しかし形而上学に由来するもので直接にこの主張を証明しうる議論がある。神の現存は神の意志の帰結ではない、というのは確実である。神が欲するから神は現存するのではない。これと同様に、神が全能ないし全知であるのも神がそのようにあろうと欲するからではない。だとすると、そもそも神の意志が及びうるのは、自分以外の存在者に対してだけである。しかも神の意志が左右しうるのは、その存在者が〈ある〉、ということだけであって、その存在者の本質に何が属するか、ということではない。神は、もしそのように欲したのであれば、物質や人間や円を現実のものとしなすこともできた。しかしこれらの事物を現実のものとしながら、しかもそれらが本質的にも諸特性をそれらに付与しない、ということは、神には不可能である。それゆえ、これらの本質的な諸特性は神の意欲に依存していないのである」。¹ このように機知に富んだ意見というものは、必要以上に真剣に受け取るべきものではありません。しかし敢えて真剣に受け取ってみると、これらのベイルの言葉の間に、次のような見解を垣間見ることができるでしょう。つまり、神の現存は、 $3+3=6$ が神にとって永遠真理であるというのと同じ意味において、永遠真理である、という見解がそれであります。こうした見解を耳にすると、例の僧院長のように、やはりそれを否定したいという気持ちを感じずの方が、もしかするといらっしゃるかもしれません。教えを説くのに熱心なあまり、神の現存は 2×2 が 4 であるの

¹ エルトマン版『ライプニッツ著作集』560頁、183節。(iv)

と同じくらい確実である、とまで言った人がいました。かの僧院長はこの発言を訂正して、神の現存は 2×2 が 4 であるよりもはるかに確実である、と付け加えたのでした。このあと、この逸話は、このような発言を聞いた人たちから笑い声があがった、という具合に続きます。彼らがこんなふうには笑ったのも至極当然であると思われます。それは、どうして何ごとかが $2 \times 2 = 4$ よりも確実でありうるのか皆目検討がつかない方々がいまだに相当数おられますが、それも致し方ないと思うのと同じことです。僧院長の発言を吟味しようとするまでもなく、真理にはさまざまな階層がある、ということ、そして、算術や数学の真理は次の理由からして既に一般に無制約的な確実性をもちえない、ということは自明のことです。その理由とは、これらの学問は、私の以前の講義の中でプラトンを引用して申し上げましたように、自分自身では正当化することのない諸前提を用いて仕事に着手し、それゆえ、これらの価値と妥当性を決定する自分よりも高次の法廷が存在することを承認している、という理由であります。加うるに、これらの学問には経験に基づいてしか知りえないことが数多くある、ということも、このことを裏付けています。例えば、偶数や奇数、合成数や素数に関する事柄などがこのようなものに相当します。どのような間隔で素数が現れるかという法則はいまだに見出されていないのです。

ところで、永遠真理は神の意志に依存しない、という問題に関して、ライブニッツはバイルと見解を等しくしています。しかし、スコトゥス派の中でも最も過激な意見をもつ人々とライブニッツとの間では、もはやバイルの場合と同じではありません。あるいは、永遠真理の領域はいかなる意味においても神に依存しないとか、諸事物の本性は神との連関から完全に切り離されて自存しているとか、このようなことを主張する人々とライブニッツとの間では、そもそも意見の一致は見られないのです。神の意志がただ事物の現実性の原因でしかありえないのだとすると、この神の意志の内に事物の可能性の源泉を求めることもできないわけです。しかしながら、この源泉が絶対的な意味で、すなわち、いかなる観点から見ても神から独立したものである、ということも同様にありえません。ライブニッツは（『弁神論』の中で）次のように申しております。「私の考えでは、神の意志は事物の現実性の原因であるが、神の悟性は事物の可能性の源泉である。これこそが、神の意志の関与を待つことなしに、永遠の真理が真理である所以のものなのである。あらゆる実在性——それゆえ、永遠真理に帰さざるをえない実在性も含めて、と彼は言わんとしているわけですが——あらゆる実在性は何か現実存在しているものに基礎をもっているものでなければならない。無神論者であっても完璧な幾何学者でありうるというのは——既に一部のスコラ哲学者が主張していたように——なるほど本当である。しかし、もし仮に神が存在しなければ、幾何学の対象も存在しないであろう。つまり、もし神が存在しなければ、現実存在するものだけではなく、可能的なものも存在しないであろう。もっともこのような事情があるからといって、そのせいで、あらゆる事物相互の結合について、また、それらの事物と神の結合について、何の知識ももちあわせていない人々が、特定の諸学問を理解できなくなってしまう、というわけではない。これらの学問の第一の源泉は神の内にあるが、何もそのような源泉を知らなくても、先の人々はこれらの学問を理解しうるの

である」。² ライプニッツは特定の学問に話を限定してこのように語っています。そうだとすると、明らかに彼は哲学をそこから除外しておいたのです。『事物の根本的起源について』という論考の中でライプニッツはより一般的な表現を用いて、『一者の内にある本質の、および現存の、究極的根拠』^(vi)と語っています。「神から完全に独立している」ということと、神の自由意志によって決定されているということの間には、両者の中間に位置を占める何ものかがあります。しかも中間に位置するこのものは、神の悟性からも独立しているのです。ライプニッツがこのような区別を導入するのは、ほかの何かにもまして、世界に災禍や悪が存在することに関して神の意志をあらゆる非難から擁護する、という目的のためであります。ライプニッツはこう申しております。つまり、災禍は、その原因の根拠を事物の観念的本性の内にもっているが、この観念的本性は神の意志に依存しているわけではなく、ただ神の悟性の内にのみある、と。

さてしかし、この神の悟性は永遠真理に対してどのような関係にあるのでしょうか。それには、次の二つの選択肢が考えられます。一つは、神の悟性は、自分自身を根拠として、他の何ものにも拘束されずに、事物において必然的かつ永遠であるものを決定する、というものです。ところがそのようなことになると、どのようにして神の悟性が意志から区別されるのか、わからなくなってしまいます。またしてもここで、『意志が理性にかわって立つ』^(vii)、ということになってしまいます。他の何ものかによって規定されることもなければ、他の何ものかによって制限されることもなく、事物の可能性を思考によって産出するもの、それが神の悟性である、ということになりますと、そして、この可能性が現実化されると必然性になる、ということになりますと、そこに同時に自由意志の存在も認めないわけにはいかなってしまうのです。もう一つの選択肢は、ライプニッツの言葉を次のような意味に解する、というものです。つまり、神の悟性はこれらの可能性を産出するのではなくて、これらの可能性を既にそこにあるものとして発見するのだ、という意味に解するわけです。その場合には、神の悟性から区別されるとともに、神の悟性そのものが前提している何ものかがある、ということにならざるをえません。事物の可能性はこの何ものかの内に根拠をもち、神の悟性は事物の可能性をこの何ものかの内で眺める、ということになるわけです。そうすると、この何ものかは神の悟性から独立していながら、しかも私たちはこの何ものかに神の悟性そのものを結びつけて考えざるをえない、ということになるでしょう。このようなものをどのような名前と呼んだらいいのでしょうか。悟性について言えば、私たちはそれを個体的なものと考えざるをえません。しかし事物において普遍的であつてかつまた必然的でもあるものに関して、その源泉が考えられる場合、このような源泉そのものが個体的なものである、ということとははやありえません。実際、ライプニッツは《神の悟性》という言い方をしておりますが、この言葉も神がもつ何らかの力を言い表しているとしか考えられません。しかし、あらゆる個体的なものから解き放たれているとか、いやそれどころかあらゆる個体的なものに対立しているとか、それ自身が普遍的なものであるとか、普遍的で必然的な真理の座であるとか、このようなことはすべてただ理性に関してのみ言うことなのです。このようにして私たちは、神の意志から独立に現存している永遠なる理性

² 同、560 頁、第 184 節。(v)

へと誘われることになるでしょう。自分自身で産出活動や構想活動を行う際にも、神の悟性は、この理性が定めた制限や法則を侵犯しえないというわけであります。しかしながら私たちは——ひとたびこの地点にまで到達しながら、私たちをあらゆる個体的なものの彼方へと拉し去るこの普遍的なものに魅惑されてしまったかのように——この場所に立ちつくしているべきなのでありましょうか。むしろ私たちは、私たち自身を個体的なものから完全に解き放つようにつとめるべきなのではないでしょうか。しかも、次のような事情を鑑みるならば、なおさらそうなのではないでしょうか。つまり、このような理性と神との間に区別がもうけられるならば、互いに独立している二つのものが想定されざるをえなくなり、しかもそのいずれもが他方からは導出されえない、ということになるのですが、その一方で、学問というのは何よりもまず原理の統一を目ざして突き進むものだ、という事情であります。このような次第であるので、神自身がこの永遠の理性に他ならない、という見解が語られないなどということが、どうしてあるのでしょうか。その上、ひとたび否定しがたいものとして受け入れられてしまえば、しかも思慮のある人々の間で自明のこととして受け入れられてしまえば、この見解は私たちを無数の苦役から解放し、いっさいの理解しがたいものを一瞬にして彼方に追いやってくれるのです。

このような仕方では議論が進められることに対しては、あるいは異議が申し立てられるかもしれませんが。それは、このような議論の進め方にはむしろ飛躍があると言うべきであり、これまではライプニッツの時代にいたのに、私たちはいきなり現代に連れ戻されてしまった、という異議であります。このような異議が申し立てられるのは、理性がすべてであるとする体系が実際まさに最新の体系だからです。しかしながら、もしこれが先の異議の理由であると言うのなら、この理由を根拠として先の結論を導き出すことはできないでしょう。ライプニッツからカントに至るまでの時期に話を限って言えば、合理主義は時代の一般的な思考様式でした。ただこの合理主義を体現している体系がなかったというだけのことです（と申しますのも、周知のように、その頃は一般に体系というものが存在しなかったからです）。したがって、自己の立場を表明するために、この合理主義はより通俗的な方途を採らざるをえませんでした。つまり、神学に専心せざるをえなかったのです。この神学的合理主義を産み出す直接の母体となったのがヴォルフ学派でした（このことは厳密に歴史的資料に基づいて裏付けることができます）。言うまでもないことなのですが、この合理主義はその当時はまだ、自分が最終的に何をめざしているのか、自覚していたわけではありませんでした。ところが最近になってようやく、この合理主義は哲学的体系という形態をとるに至ったのです。もちろん、ヴォルフ学派以後の発展があればこそ、こうしたことが可能になったのです。しかしこの合理主義は本来、この発展の内にではなく、この発展に先行する時代の内にその根をもっているのです。と申しますのも、ある思考様式がひとたび普遍的なものとなり、ある時代の全体にとっていわば第二の本性と化してしまっただけでは、この思考様式を克服するなどということは、例外者と目されるごく少数の人にしかなしえないことですし、この思考様式がこのようにやすやすと何らかの哲学体系によって止揚される、などということもありえないからです。それどころか、実際にはそれと正反対の事態が生じたのでした。つまり、かの哲学体系がこの思考様式によって止揚されてし

まったのです。かの哲学体系を自分の家来とし、このように猿ぐつわをかませたものだけを是認するという手口を用いて、この思考様式はこのことを果たしたのです。

しかし、このような方向に逃げ道を探ろうとしても、またしても大きな不都合に付き纏われざるをえません。しかもこの不都合は回避しえないのです。と申しますのも、一方では、単なる神の意志だけでは、必然性や普遍性が事物に備わっていることの説明がつきませんが、それと同様に、単なる純粹理性だけでは、事物がもつ偶然性や現実性を説明することはできないからです。結局、次のように想定する以外に手だてはない、ということになってしまいます。つまり、理性は自分自身を裏切り、自分自身に背くのだ、という想定であります。すなわち、理念は最初に、それに対してはいかなる弁証法もさらなる損害を与えることはできないほど、この上もなく完全な姿で叙述されるのですが、その後で、この同じ理念が、自分自身の内に何の理由ももたないまま、実際まさにフランス人たちの言うように、《訳もなく出鱈目に》自分自身を粉々に引き裂いてこの世界へと、つまり、偶然で、理性にとって不透明で、概念に矛盾する、そのような諸事物からなる、この世界へとその姿を変える、というわけなのです。仮にもしこのような想定が試みられるとしたら、それこそ注目すべき見本であり、私たちはこの見本を偏見に囚われた時代の見本として提示しうるでしょう。このような試みをあなた自身はどのように評価するのか、と問われるでしょうか。よろしいでしょう。例えば、テレンティウスの言葉をもってこの試みを評することができるでしょう。すなわち、《こんな不確かなもの（このような理性の精神錯乱）を理性で確かなものにしようたって、それは理性的に発狂しようと努めるようなもので得られるものは何もありません》、と。(viii)

ここで再びライブニッツに話を戻しますと、——彼は、神の内には二つの相異なる力能がある、と想定したのでした。彼がそのようにしたのは、完全な依存と完全な独立という二つの等しく不可能な事態を回避するためでした。これは一目瞭然です。しかし次のようなことは、それほど自明でもないし、当然のなりゆきというわけでもないでしょう。つまり、神に対する二つの異なった関係が存在する、ということの原因を求めて、かの《何ものか》の本性そのもののもとへと赴く、ということであります。すなわち、この《何ものか》はあらゆる可能性の根拠を、いわばあらゆる可能性の材料ないし質料を含むと考えられており、したがってそれ自身が単なる可能性でしかなく、それゆえまた、単なる《普遍的可能性》でしかありえないものなのです。このような《普遍的可能性》そのものと神とは互いに区別されるべきであり、しかも両者の懸隔は《この上もない》ものなのです。その限りにおいて、この普遍的可能性そのものは、その本質の面から見ても、したがって単なる論理的観点から考察しても、次のようなものに依存しているはずがないのです。つまり、そのものとは、あらゆる教説が一致して、それは純粹な現実性であると、すなわち自分自身の内に可能性を少しも含んでいない現実性である、と語っているもののことであります。ところで、これまでの段階では、これら両者の関係も単に論理的関係にとどまっています。しかしそれでは実在的關係というのは、どのように言い表されるのでしょうか。とりあえず言い表してみるならば、実在的關係は次のように言い表されます。つまり、かのもの、すなわち、あらゆる可能性を包含しつつ、しかもそれ自身単なる可能的なものでしかないものは、自分だけでは存在することができず、ただ次の

ような仕方では、つまり、自分以外のものの単なる質料の役割を演ずるという仕方では、存在しえないであろう、と。そして、この可能的なものにとっては、この自分ならざるものが自分の存在となるわけであり、このものとの関係で言えば、この可能的なものはそれ自体存在しないものとして現れるわけです。この可能的なものがどうしてこのような仕方規定されるのか、ということに関しては、いちいち詳しい理由を挙げることはいたしません。と申しますのも、これらの規定はすべてアリストテレスの有名な命題に基づくものだからです。アリストテレスの命題とは次のようなものでした。すなわち、Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτοῦ λεκτέον^(ix)、「ヒュレー的なものは、言い換えると、単なる質料としてしか存在しえないものは、自分自身に述語づけられることはできず、自分以外のものにしか述語づけられえない」。それゆえ、この自分以外のものは単なる質料としてしか存在しえないものである、ということになります。と申しますのも、A に関して B を語るとき（つまり、B を A に述語づけるとき）、「A は B である」という言い方をするからです。しかしこの他なるものとは、すなわち、このように自分だけでは存在しえないものがそれであるところのものとは、自分だけで存在するものでなければならぬでしょう。しかもそれは、最高の意味において自分だけで存在するもの——要するに、神でなければならぬでしょう。したがって実在的な関係というのは、次のように言い表されるでしょう。つまり、神はかの自分自身だけでは存在しないものである、と。ところで、この自分自身だけでは存在しないものは、それが存在する——要するに、このようなものが存在しうるとしたら、そのようなあり方以外にはない〈である〉というあり方において存在する——限りにおいて、《普遍的存在者》として、つまりあらゆる本質を、言い換えると、あらゆる可能性を包含している存在者として現れるでしょう。

議論が展開してこのような地点にまで至ったことによって、私たちは一つの立脚地にまで到達しました。この立脚地を初めていわば征服し、わがものとしたのはカントでした。それを求めて真摯に倦むことなく探求を続けてきた者に与えられる最高の褒賞として、この立脚地はカントに授与されたのです。もっとも、カントはこの立脚地にまでかろうじて到達しただけで、自分ではそこからさらに先へと進もうとはしませんでした。私の念頭にあるのは、理性の理想に関するカントの教説なのですが、その詳細に立ち入る必要はないでしょう。と申しますのも、以前に私は、のちに参照できるようにと考えて、彼のこの教説を詳細な論述の対象として取り上げたとあるからです。しかも、ちょうどこの同じ場所で、その成果を皆さまに披露するという光栄に浴したのでありました。³ 要するにカントは次のようなことを述べております。つまり、悟性に従って事物を規定することの内には、可能性の全体という理念が、言い換えると、あらゆる述語の総体という理念が含まれている、と。カント以後の哲学も、理念という以上の規定をもたない端的な理念について語る場合に、このような理解を共有しています。ところが、この理念そのものは現存しません。この理念はまさしく、よく言われるように、単なる理念でしかないのです。そもそもいかなる普遍者も現存しません。ただ個別者のみが現存します。もし普遍的な存在者が現存するとしたら、それは、絶対的な個別的な存在者がこの普遍的存在者である、という場合に限られます。理念が理想にとって

³ 第 18 講義の一部として、それに含まれている。

その存在の原因なのではなく、理想が理念にとってその存在の原因なのです。つまり、これもよく言われるように、理念は理想によって初めて現実のものとなるのです。したがって、「理想は理念である」という命題において、この〈である〉は、単なる論理的繋辞という意味しかもたない、というわけではありません。「神は理念である」というのは、神はそれ自身が単なる理念にすぎない、という意味ではありません。神は理念（つまり、万物を可能態として包含しているような、最高の意味において解された理念）にとってその存在の原因である、という意味、理念がある（である）ということの原因である、という意味なのです。すなわち、神は、アリストテレスの言うところの、αἰτία τοῦ εἶναι なのです。

それゆえ、いまや両者の関係は次のように規定されるでしょう。つまり、神は普遍的本質である、と。しかし、神が普遍的本質である、というのは、どのような仕方によるのか、あるいは、いかなる必然性に基づくのか、ということに関しては、いまだ未規定のままなのです。ところで、どのような仕方であるということに関して言えば、既に先程来述べてきたことは別にしても、次のことは自ずと明らかであります。つまり、神が可能性の総体であるのは、永遠なる仕方においてである、それゆえ、あらゆる行為に先立ってであり、したがってまた、あらゆる意欲に先立ってである、ということです。しかもだからといって、神そのものがこの可能性の総体であるというわけではありません。神そのものの内にはいかなる Was もありません。神そのものは純然たる Daß —— 《純粹現実態》なのです。しかし、このように神自身の内にはいかなる Was もなく、いかなる普遍的なものもないということになりますと、なおさら次のことが問題となってきます。つまり、自分自身はいかなる Was もなしにあるもの、言い換えると、自分自身の内にはいかなる Was も含まないもの、このようなものが普遍的本質である、つまり、あらゆるものを包含している Was である、ということが、どのような必然性に基づいて生ずるのか、ということであります。

普遍的なものをもたない純粹に個体的なものに関しては、いかなる学問も成立しないであろう、と、Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου と、こう言ってみたとところで何の解決にもなりません。と申しますのも、そもそもどうして学問が成立しなければならないのでしょうか。しかも、私たちが知りうるからといって、それが次のことの原因になりうる、というわけでは決してないのです。つまり、普遍的なものを全く含まない存在者、まさにそうであるが故に、私たちが通常、個別的なものと呼び慣わしているものとは天と地ほどに懸け離れている存在者（と申しますのも、私たちが通常、個別的なものと呼び慣わしているものはいまだに、じつに多くの普遍的なものを内に含んでいるからなのですが）——このように絶対的な個別存在者であるものが普遍的本質である、ということの原因になりうる、というわけではないのです。さて、この絶対的な個別存在者は、みずから普遍的本質であろうと意欲して普遍的本質である、というわけではありません。また、この個別存在者はみずから本質の結果として、言い換えると、みずからの自己の結果として普遍的本質である、というのでもありません。——と申しますのも、この絶対的な個別存在者は、これ以上ありえないほど特異なもの（τὸ μάλιστα χωριστόν）、すなわち、最も個体的なものであり、むしろこのようなものからは、いかなる普遍的なものも結果として生じえないからです。——したがって、この絶対

的な個別的存在者が万物を包含するものでありうる、というのは、このもの自身を越えた必然性の結果である、という以外には考えられないのです。しかし、この必然性とはどのようなものなのでしょう。この問いに答えるために、次のような方策を採ることにしましょう。つまり、私たちはこのように言うことにしましょう。すなわち、この必然性は思惟と存在が一つであるという必然性である、と。——さらに、この必然性は最も高次の法則なのであって、その意味は、常に〈存在する〉ものであっても概念との関係を有せざるをえず、無であるものは、すなわち、思惟との関係を全くもたないものは、真に〈存在する〉とも言えない、ということである、と。

神は、自己の存在の純粋な Daß 以外には、何ものも自分自身の内に含んでおりません。しかし、もし神が何ものかでない——もちろんこの何ものかというのは、何らかの存在者という意味ではなく、あらゆる存在者という意味ですが——としたら、神が〈存在する〉という、このことも、何ら真理でなくなってしまうでしょう。言い換えるならば、もし神が思惟と何らかの関係をもっている、というのでなければ、つまり神が何らかの概念とではなく、あらゆる概念の概念と、要するに、理念と何らかの関係をもっている、というのでなければ、神が存在するということが、何ら真実ではなくなってしまうでしょう。ところで、まさにこの場所こそが、かの存在と思惟の統一が語られるべき真の場所なのであります。この存在と思惟の統一は、いったん語られると、じつにさまざまな場面で用いられることになりました。と申しますのも、ある体系について全体の眺望が得られない場合には、あるいはその上、この体系には詳細な仕上げが必要であるのに、その仕上げがまるで施されていない場合には、この体系をずたずたに引き裂いて、細切れにしてしまうのは難しくないからです。ところが、これらの細片をもって自分の裸体を覆い隠すのは至難の業です。だからこそ、これらの細片を不適切な場面にも用いざるをえないのです。最高の対立に至るまでには、ここからさらに道をたどらねばなりません。最高の対立について語ろうとする者は、自分がこの道を歩んだかどうか、一度ならず自問してみるのがよいでしょう。ここで考えられている、まさにこの統一は、最高の対立にまで達しています。したがってまたこの統一は究極の限界でもあります。つまり、私たちはそれを越えて行くことはできません。この存在と思惟の統一においては、しかし先行しうるものは思惟ではありません。存在が第一のものであって、思惟はかろうじて第二のもの、存在に後続するものなのです。この対立は同時に、普遍的なものと端的に個別的なものとの対立でもあります。しかし道は、普遍的なものから発して個別的なものへ達しているわけではありません。ところが、今日では一般にそう考えられているように思われます。あるフランス人^(x)でさえ、次のように語ることによって、この一般的見解に賛意を表しています。つまり、《普遍はそれが個体化されることによって現実のものとなる》、と。因みに、この方はアリストテレス研究に業績のある人です。普遍的なものは自己を現実のものとするための手段と力能とを、いったいどのようにして手に入れるのでしょうか。この問いに答えるのは容易ではないでしょう。それゆえ、むしろ次のように言うべきなのです。つまり、個体的なもの、しかもこの上もなく個体的であり、最高の意味において個体的であるものが現実のものとなるのは、言い換えると、知解しうるものとなって、理性と認識との圏域へと入り込んでくるのは、このものが普遍的なものとなることによってであり、言い換えると、こ

のものが普遍的本質を、つまり万物を包含している本質を自己の一部となすことによって、いわば、この本質を身に纏うことによってなのである、と。ところで、何かに驚くということが今日でもまだありうるなら、次のようなことを耳にして驚かすにはいられないでしょう。つまり、アリストテレスが思惟を存在の上位に置いた人々の一人としてプラトンの名前もあげている、ということです。プラトンがそうだということでしょうか。——しかし『国家』第六巻の中にひっそりと織り込まれている例の箇所を見落とす場合には、そうした誤解が生ずるのも無理からぬことなのです。この箇所ではプラトンは ἀγαθὸν について、つまり彼の思想における最高のものに関して、οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος^(xi)と、したがって、最高のものはもはや οὐσία、本質、was ではなく、本質のさらに彼方にあつて、位階と権能において本質を凌駕している、と語っているのです。πρεσβεία とは、第一に年齢を意味し、次いでようやく威信、優先権、高位などを意味している言葉です。しかしこの語句ですら、何の意図もなく、ここで用いられているわけではありません。本質に先行している、ということまでも言い表そうとして、この語が選出されているのです。したがって、もしこの箇所が見落とされたとしたら、プラトンが存在よりも思惟の方に優位を置いているかのように見える、ということもありうるでしょう。しかしアリストテレスはどうなのでしょう。アリストテレスはこの世界に何よりも、ただ個体のみが現実存在する、という洞察をもたらした本人なのですが、この洞察は、普遍的なもの、つまり存在するものは単なる属性にとどまり (κατηγορήμα μόνον)、それ自身で存在するもの、つまり最初に (πρώτως) しか置かれえないものではない、と言い換えられます。——アリストテレスに向けられた疑念を完全に払拭するには、彼が用いている οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια という表現だけで十分でしょう。と申しますのも、他の箇所ではこれと同じ内容を言い表すのに τί ἐστίν という言葉も用いられているのですが、ここでは οὐσία とは本質、Was のことであり、したがって、アリストテレスが言わんとしているのは、次のようなことだからです。つまり、神の内ではいかなる本質も、いかなる Was も先行しておらず、本質があるべき場所を《現実態》が占めていて、現実性が概念、思惟に先行している、ということだからです。しかしそうであるとすると、この神の内の絶対的な *Daß* に対応しうるものは、絶対的な Was 以外にはありえません。けれども、これらの二つはいったいどのようにして一つに結び合わされているのでしょうか。その仕方を言い表そうとするなら、さらに立ち入って、いっそう厳密な表現を用いざるをえません。神は普遍的本質であり、あらゆる可能性の無差別であります。しかも神は偶然に、このようなものであるわけではありません。必然的に、永遠に、神はこのようなものなのです。言い換えると、このように無差別である、ということが、神自身に備わっている (an sich haben) のです。ここで〈自身に (an sich)〉という言葉は、次のような場合と同じ意味で用いられています。つまり、実際ある人物に関して、あの人にはこのようなところがある (etwas an sich haben)、という言い方がなされることがありますが、それと同じ意味なのです。このような言い方によって、この人が自分で意図してこのようであるというわけではない、ということが、それどころか場合によっては、彼がこのようなあり方に無自覚である、ということが表現されているのです。さて神は、みずからの関与なしに、自分でそうある

うと欲したのではなしに、したがって神自身にとっては偶然に、かの他なるものなのであるのです。しかしまさにそうであるからこそ、この他なるものは神へと付加されたもの、アリストテレスが用いている意味での *συμβεβηκός* なのです。つまりこの他なるものは、なるほど必然的なもの、*αὐτῷ καθ' αὐτὸν ὑπάρχον* ではあるけれども、それにもかかわらず神の本質に含まれていないもの（*μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν*）であり、それゆえ、このようなもの（確かに、神の本質に含まれているというわけではないが、そこから引き出される帰結として重要であるもの）に対しては、神の本質も自由を保持しているのです。このように本質に含まれてはいないが、それにもかかわらずそれ自身に備わっているものを、アリストテレスは幾何学から借りてきた比喩を用いて説明しています。つまり、三角形の内角の和は二直角である、ということは、三角形にとって *καθ' αὐτὸ ὑπάρχον*、必然的に導出された事柄として、三角形に帰属しています。それにもかかわらず、三角形の内角の和は二直角である、ということは、三角形の *οὐσία* に含まれてはいません。と申しますのも、三角形の本質規定には、つまり三角形の定義には、直角という概念それ自体は全く現れないからです。つまり、直角がなくても三角形は存在しうるのです。

私がここで没頭している一連の考究は、今日特別に人々の関心を牽いている事柄のいずれとも全く無関係のように思われます。それにもかかわらず、これらの考究は現代ときわめて密接な関係をもっているのです。神のご加護のおかげで幸いにもドイツ国民は揺るぎない自己満足の内にあるわけですが、存在よりも思惟に、*Daß* よりも *Was* に重きを置くというこのことは、全ドイツ国民にとって、単に特殊的というのではなく、普遍的な試練となるように、私には思われるのです。つまり、ドイツ国民は余りにも長い間、*Daß* のことなど気にも留めず、一つの憲法の *Was* にのみ没頭する、という有様を呈しています。したがって近年、ドイツ哲学は不幸な不毛状態のために壊滅的打撃を被ったわけですが、このような事態をもたらしたのと同じ原因によって、ドイツの政治的な不毛状態が生じているのではないかと私には思われるのです。このことがひととき痛感されるのは、次のような国家においてであります。すなわち、その発端はささやかで覚束ないものでありながら、倦むことを知らない活動力のおかげで、大きな意義をもつに至った国家においてであります。そうであればこそ、この国家は、国家はそれが強大になったのと同じ原因によってのみ維持されるという、かのイタリアの偉人の言葉を常に銘記すべきなのです。いかなる攻撃も及びえず、また、いかなる疑いも差し挟みえない仕方で、存在が確固としたものとして据えられて初めて、この存在の内容を思惟と理性にいつそうふさわしいものとなすようにつとめることができるのです。たとえ後者が前者のおのずからなる結果であるにしても、やはりそうなのです。しかし内容を着手点とするなら、しかもこの内容がそれ自身だけで、現実存在の諸条件から切り離されて、単に普遍的な内容としてのみ存在しうるものであるとしたら、しばらくの間はそのようなことを続けることもできるでしょうが、結局は、その内容を入れる容器がないということに気づいて、愕然とすることです。

よう。このように *Was* は自ずと遠方にまで通じていて、数多性にまで、したがってまた当然のことながら、多頭政治にまでも通じているものなのです。と申しますのも、*Was* は各事物において異なっていますが、それに対して *Daß* は、その本性から言って唯一のもの、したがってあらゆる事物において唯一のものだからです。私たちが自然や世界と呼んでいる広大な普遍的存在者を支配しているのは、あらゆる数多性を自己の外部に閉め出している唯一の *Daß* なのです。ところで、プラトンに倣って、次のように想定してみることもできるでしょう。つまり、学問のない者、いかなる真理にも通じていない者は、よき国家統治者とならないでしょうし、休みなくもっぱら学問にのみ生きてきた人にしても、それは同じことでしょう。と申しますのも、前者の人々に関して、そのように言うわけは、彼らが人生において唯一の目的ではなく、雑多で偶然的な目的を追求するのに慣れてしまっているからですし、後者の人々に関して、そのように言うわけは、彼らが進んで俗事に関わろうとはせず、この世にありながら既に至福者たちの島に住まっている、と考えがちだからです。しかし、であります。たとえプラトンとともにこのように想定してみたところで、そこから次の帰結を引き出すことはできません。つまり、たとえ政治的潮流がたまたま逆の方向へ向かおうとしているとしても、単にそれだけの理由によって、哲学者が学問においてかのホメロスの言葉を遵守しなくてもいい、ということにはならないのです。この言葉こそ、形而上学が既にアリストテレスを通じて、自分の最終的な原則とした言葉なのです。すなわち、

《一つの統治者こそあらまほし》。(xii)

凡例

1. 底本は次の通りである。Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph : *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling, 2. Abt., 1. Bd., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1856. S.573-590.
2. 原文においては一文で書かれた文であっても、訳文においては長すぎると思われる場合には分割したところがある。しかしこれ以外にも、全体として文意の理解しやすさを最優先した結果、原文との厳密な対応関係が失われてしまっている箇所がある。
3. 本文中、亀甲括弧〔 〕で示した箇所は訳者による補足・注記である。また主に読み易さを考慮し、幾つかの語句を山括弧（ ）で括っている。
4. 引用箇所（ギリシア語、ラテン語、フランス語）は、二重山括弧（《 》）で表現し、既存の訳がある場合には、原則としてその訳文をそのまま使用している（訳注参照）。

訳注

- (i) アリストテレス『形而上学』（アリストテレス全集 12、岩波書店、1968年）、第9巻、第9章、316頁。「こうして、それゆえに、可能態においてある図形構造の意味は現実態に導き出されることによって発見解明されるということ、明白である」。
- (ii) 『デカルト全書簡集』第1巻（1619—1637）（知泉書館、2012年）、「メルセンヌ宛、1630年4月15日」、135頁。
- (iii) 同、「メルセンヌ宛、1630年5月6日」、139頁。なおシェリングの原文に合わせて、訳文を一部変更している。
- (iv) ライプニッツ『弁神論』上（ライプニッツ著作集 6、工作舎、1990年）、291-292頁、参照。
- (v) 同、295頁、参照。

- (vi) ライブニッツ「事物の根本的起源について」（ライブニッツ著作集 8、工作舎、1990 年）、97 頁。
- (vii) ユウェナーリス『風刺詩』（『ローマ風刺詩集』、岩波書店、2012 年）、第 6 歌、159 頁、参照。「あいつは何もしていません。それでも死刑なのです。このことを私は欲しているのです。私は命じます。私の意志が処刑の理由です」。
- (viii) テレンティウス「宦官」（『ローマ喜劇集 5』、京都大学学術出版会、2002 年）、246 頁。
- (ix) アリストテレス『形而上学』第 7 巻、第 10 章、238 頁。「というのは、およそ形相または形相を有するものは個別的にこれと呼ばれうるが、ものの質料的部分はそれだけでは決してそう呼ばれないからである」（下線は訳者による）。
- (x) ラヴェッソン（Félix Ravaisson 1813-1900）。
- (xi) プラトン『国家』（プラトン全集 11、岩波書店、1976 年）第 6 巻、483 頁。「ただし、〈善〉は実在とそのまま同じではなく、位においても力においても、その実在のさらになたに超越してある」。
- (xii) アリストテレス『形而上学』第 12 巻、第 10 章、435 頁。