

中・後期のシェリング

堀 尾 孟

自由で有るというのは、消極的には何ものによっても束縛されていないことであり、積極的には自己の存在の原因を自己の内にあるだけではなく、同時にその原因が自ずからの自己限定によるということである。即ち恣意がなければ自由の実感ということはないが、同時にまた恣意はかえって自己に偶然という意味をもち、真の自由は自己の存在の内なる必然性に基づく自ずからの存在決定だと言われるのである。しかし内的必然のうちに於いて自由は如何に成立し、また恣意の成立する可能性と、それが自由感を有する由縁は何か。換言するならば、我々は神仏も変えられぬ眼横鼻直の世界に生を得ていると同時に、その生の只中に於いて神に対する唯一の反抗者でも在り得るのである。斯る問題を考える手掛りをいまシェリングの『自

由論』と『哲学的経験論』に求め、哲学の中心課題を自由に見た彼の、その中期後期の問題所在をも考慮しつつ、彼から斯る問題に対して如何なる帰結が引き出せるかを見てみたいと思うのである。^①

一

『自由論』は同一哲学の成果を基台にして論ぜられている。デカルトの根本直覚のうちに直接的にとらえられながら、その反省のうちでは分離され、その故に改めて問われなければならなかった主観と客観、自由と必然の連関統一の問題は、左思右考しながらフィヒテの絶対観念論に到り、自ずから現象し自我に対立すると見られていた客観（自然）は、非—我（即ち自我を制限するものとして自我から見られた限

りの存在として、自我のうちに取り込まれ、自我を根本とする体系が成立した。「自我が一切である」という自由の観念論体系である。しかしここに開かれた立場は、一切を自我のうちに奪い、斯る形で自然を否定したところに成り立つ自由の立場であったと言える。主観と客観を対立という点では解消し、一切を見るものの側から見透した (Transcendentalismus の徹底) とは言え、そこにはより高められた対立、自我の自己限界即ち自我—非我の問題が露呈した。自然を非我としたのみでは自我の自由も実は達成されておらず、未だ抽象であって、自然がそれ自ずからに於いて存在する立場が同時に開かれて来なければならぬ。シェリングがフイヒテに対してスピノザを導入し、既に『先験的観念論の体系』に於いて、「自然と叡知的なるものととの平行論」を説き、先験哲学に自然哲学(自然の自ずからなる展開も自我に到るという「一切が自我である」体系)を補ってはじめて全哲学は充満であるとした理由はここにあった。②そして「永遠に對立する二つの学」の對立が根本的に消滅している元初にして究極の場を無差別 (Indifferenz) 或は絶対同一 (absolute Identität) と呼んだのである。即ち自然の徹底的な滅却 (aufheben) に於いて一切が自我の働きであると見られると同時に、自我の滅却に於いて一切が自然の働きである

と見られる場、従って自体的には主・客の無差別である場が、現実的に對立する兩者の直下に開かれて来てはじめて、全哲学の充満なる立脚地が得られるとしたのである。斯る立場の直接的な現出を彼は直観(右の書では知的或はその客観化されたものとしての審美的直観)とも、さらには絶対理性と呼んだ。斯る主・客未分的絶対同一の場を開いたことによって、彼はフイヒテの立場は単に主観的であり、従ってその自由も恣意、単に形式的 (formell) な自由にすぎぬと断ずることが出来たのである。

斯る場の開示に於いて全ては尽されたであろうか。我々は既にヘーゲルの批判を知っている。主客未分的無差別が一切の直接的始元であり、且つ同時に一切が斯る場のうちで直観されるとするならば、結局一切はいつもその始まりに止まっているにすぎず、いわば主観的な神秘的直観の形式を「現存するもの」に適用し勝手なことを言っているにすぎぬことになる。従って斯る単調な形式主義を破り、妄我の状態からさめて、真理が実体として見られるだけでなく、また主体として見られねばならぬ。つまり絶対的なものが自からを止揚媒介し、それぞれの存在者が自己自身を規定し、諸々の形態が区別をうることを通して、自己に帰る運動とならねばならぬ。その運動の終極に於いてはじ

めて絶対的なものは現存するのである。凡そ右の如きヘーゲルの批判の主旨は、絶対自由と言っても直観によって一切のものの直下に見られた単なる普遍的理念に留まる限り非現実的である。それが自己媒介的に展開し、主体的に自由とは何であるかが語られ、実現されてはじめて、絶対自由は充実し、意味をもったもので在ることになる。斯る批判の出たところで我々は『自由論』の視野のうちに立つのである。

シェリングはヘーゲルの批判に対して、現実、区別、概念と言うも、各存在者がそれぞれ自由を本質とすると言え、結局自由は「自体なるもの一般 *das An-sich-überhaupt*」の最も普遍的な概念ということになり、従って自由が自由で在る事実 (*Tatsache*) のうちで捕えられていないと言う。自由はそれを完全に享受している者に於いて事実として在る。ここにシェリングは種差 (*spezifische Differenz*) という概念を提示し「人間的自由が人間的自由として限定されている点」を問題とするのである。^④

二

種差とは存在者の在り方の区別ということである。そしていま自由が一般的なものに投げ戻されない事実としてあ

るところを、人間の存在という種差に求めたのであるから、その存在は絶対の場で見られたる存在とは別であるということである。これをシェリングは「自由の実存的概念」と言い、「自由とは善と悪との能力である」と開明する。^⑤

しかし絶対同一の場合は、先述の如く種差をその実在性に於いては問題と為し得なかった。従って改めてその場が問題となる。この故に彼は序論に於いて、自由で在るという特殊概念と体系 (学的世界観全体) との連関を問題にしている。これはヘーゲルに代表される批判を受けての同一律の調律であると言える。彼は *A ist A* の主語と述語の関係を、(a) 弁証法的に、即ち統一 (畳み込まれたもの *implicitum*) が自から破って多 (広げ出されたもの *explicitum* としての個別) へと出、そこに自からの帰結を見ることとして、(b) 実在的に、即ち無限なる実体が、独自なるもの、自立的なるものである質的に別なる「特殊実体」を産み出すこととして解明した。従ってこの場合コブラは既に同一哲学期の意味、即ちすべてのもののうちにあって、そのものを直接に創造する実体の中へと解消する永遠なるものではなく、また単に主語の働き或は主語の能動存在を意味するよりも、むしろ後期の思想に近い主語をして述語を荷負う根拠^{グラント}たらしめる働きと解される。但しこの場合にはまだヘーゲルと

同じく思惟の働きと見られている。少くともまだその働きがそのものとしては問題にされていないと言える。斯る調律を受けたものをシェリングは「同一律の实的意味」と呼んでいる。^⑥

しかしこの調律は単にヘーゲルの批判が意味した事がらの領域内に留まらず、それを破り出る力をもっていた。勿論この書に於いてシェリングが、それまでは区別して使用していなかった無差別と同一とを区別したということは、明らかにヘーゲルを意識して、ヘーゲルの最も客観的な始元概念「純粹存在」に無差別を、精神に同一を対応させたところから来ていると言えよう。^⑦しかしシェリングはこの始元と終極を示す両概念の背後にさらに無底(Ungrund)を置いたのである。この事の意味をヘーゲルとの関係で一瞥しておくことは、『自由論』の問題所在を明す上で無意味ではないであろう。

これを考える上で、シェリングが種差として人間的自由を挙げ、その本質を「善と悪との能力」とした点に注目せざるを得ない。

絶対理性の立場からすれば、現実的なものは理性的であって、自由の本質は善の実現に於いて求められる。斯る点から見れば、ヘーゲルの立場も、被造物の有限性による消

極悪を説いたライプニッツの立場と同様であると言える。^⑧それまでの哲学に於いて自由は常に善の方向に於いて考えられていた。しかしシェリングは悪をも為し得る自由、さらには、その中に矛盾を孕みつつも悪を為している当の行為に於いて人間的自由の本質とその現実を見ているのである。然もこの悪が為されている事実、神に對立する人間の自我的な存在、即ち独自の特殊実体の最も端的な現出を見ている。斯る全ての意味に於いてこの悪は積極^{ポジティブ}悪なのである。

人間的自由と言われるものが右の如き意味を有し、然もそこに人間の實在的本質の現実性を見ると、同一律の实的意味は如何なるものとして見えて来るか。人間の本性はどこまでも無限なる実体から帰結した一つの特殊な実体である。帰結であるという依存性とそのものの自立性とが矛盾しないことは、シェリングがライプニッツの挙げた例を引いて「人間の子である者が自身人間であることは毫も矛盾でない」と言っていることで明らかであろう。また斯る意味での自立性はヘーゲルに於いては最も完成した形で述べられている。しかしヘーゲルから漏れ出してしまう点は、一つの帰結が或る新たな独自性(悪の実現)を有するということである。自からを弁証法的に展開し綜合していく理性

の働きに於いては、予め理性の中に包含されていたもの以外は展開され得ぬ。即ち絶対的な立場に於いて「悪はライプニッツの如き、世界の最大可能な完全性に対する不可欠条件としてさえも考慮に入っていなかった」と言われるような、「新しいもの」はヘーゲルの弁証法からは出て来ない。然もシェリングは斯くの如き新しい独自のなるものに一帰結の實在性を認めようとするのであるから、彼の立場からはヘーゲルには総じて「生きた實在論」が欠如していると言わざるを得ない。彼はこの独自性をそれとして見納め得る場（その発生して来る直接の可能根拠というのではなく）を無底、即ち絶対同一性の奥底に、或は上（*über*）に絶対同一性そのものがそこにに基づき、従ってそこから見られ得る元初の無底とした。結論から先に言えば、斯く開かれ来った場の意味は『自由論』では充分解明されていないが、ここには後期哲学での中心テーマである思惟と、その作用の可能性の問題が出て来ていると言える。ヘーゲルでは、主語と述語を結ぶコブラは直接に思惟の働きを示し、シェルの指摘するように、思惟とその可能性（働きそのもの）とは無介媒であった^⑩。従って思惟がその思惟作用そのものを媒介しようとすれば無限なる円環運動になる。思惟は無限なる自己の内容を展開し出すが、展開し出す作用そのもの

の（思惟の存在）は常に思惟と共に無媒介に留まり、その発展の終極に於いても思惟はやはり、自らがア・プリオリにそこから出発したところに立ち留まっているからである。ヘーゲルのうちに蔵されていた斯るニヒリズムをシェリングは予感し、ニーチェとは逆の方向に、しかし開かれた場の自覚内容としてはよく似たものを提示したのであるが、『自由論』に於いては、その端緒を無底という言葉で示していると言える。

三

シェリングは『自由論』を、「実存する限りの神」（絶対的に見られた神）と「その実存の根拠としての神の自然」という、非対立的（*nichtgegensätzlich*）であるが、分立する（*disjunktiv*）二者の区別（即ち *Dualität*）を以って説き起している^⑪。両者が非対立なるものであり且つその各々が一全体であると言われるのは、元初の無差別を場としてのことである。即ち、一切の対立がそこに於いて碎け、対立の非存在（*Nichtsein*）である「あれでもない—これでもない *Weder-noch*」から直接に生じた二元性であるからである。一切の二元性に先行する元底（*Urgrund*）或は無底とも言われるこの元初の無差別は、いわば絶対的な空無とも言える

場(二元性の各々から見れば、その各自の元底で在るという意味での存在者^{ザインダス})であって、絶対的同一性即ち対立する二者を自からの中に納めた統一(eins)、あれであると同時に、これである一者とは根本的に異なり、自体的には無述語性(Predikatlosigkeit)を述語とするのみと言われる。

現勢^{ラテン}的存在としての神の実存と、その単なる根底として特定の潜勢^{ポテンツ}に於いて見られた限りの神のうちの自然という区別は、この著に於いても(自然哲学で斯く考えられた如く)、一切の運動の始源と見られている。

神自身のうちに於いて神自身でない自然は、根源的憧憬であるが、その憧憬に対応して絶対的に見られた神のうちに一つの内的反射的な表象(神自身の写像)が生じ、斯く理念的に現実^{エッセンス}にされた神自身は悟性として根源的憧憬をその中心に於いてとらえ、自然をその固有の領分^{レイン}として形像し、一切の根底として自からのうちに閉じ込めろうとする自然を激発して、その深底に閉じこめられていた生命の閃光を露呈せしめる。ここに永遠の相に於いてではあるが、理解されうる個別なるものの世界(自然界)が成立する。斯る露呈の過程を経て、その最後に自然がその中心から全く光(原理としての悟性)に変貌され、憧憬という暗い根元的意志と悟性が或る存在者に於いて唯一なる全体として実現され

て来る。これが精神としての人間である。従って万物(永遠の相での)の中心にして頂点に位置する人間に於いて、自然の全力と同時に、神的悟性の全力が存する。斯る神が自からの自然に従い(必然性)、その行程に従って自然の側から生み出した「生きた同一性」(人間の精神)は、絶対的に見れば、その対自存在である。しかし人間は精神として、単に自然必然の連関のうちに与えられているのではなく、光と闇の両原理を自からのうちに、しかし生得的に統一しているのであり、その故に両原理から自由になっている存在者である。だがその統一は未だ生得的で、その源は絶対無差別のうちに深く藏されたままになっている。従って人間がその生得的に、自然必然の連関の中心に自己の精神を保持している限り、絶対的悟性と合一したままになっており善であるが、自己の自由^{ラテン}に於いてその位置からずれるということが起り得る。これが秩序の転倒としての悪の可能性である。斯る可能性が現実性を得るのは、自然界の成立と同じく、根源的憧憬即ち顯示への意志作用に対応して、神がいまは愛の精神として自からを顯示することによる。即ち可能性とは未決定の状態であり、人間の生そのものの不安である。(ここにヘーゲルでは主観的精神が心理学として述べられたことを想い出すことも可能であろう)これに対応して先

には絶対的に見られた神が悟性(光)として全自然をその中心に於いてとらえた如くに、しかし今は精神に対するより高い観念的なもの(普遍意志)として人間をその中核に於いてとらえんとする。しかし先に自然が光に反作用して自からのうちに閉じ込めようとしていたと同じく、今は精神の立場に於いて普遍的意志に反して自己が自己で (selfish) 在ろうとする。この反作用が悪の一般的根拠であり、元初の創造と同時に起った悪の精神である。人間の立っている「生きた同一性」が生得的であること、正にそれ故に生得的に得た自由の場に、自覺的に立とうとするとき、自然及び精神の中心を貫き一切を統一せんとする働きに反作用する傾向性を有する。この傾向性は現存する個人にとっては生得的である。これが根本悪である。しかしこれを現実的に為すのは個人の行為である。そこに生得的でありながら為した責めはその行為者に有る墮落の実現がある。神は只々愛さんとする。しかし人間は己れの生がそこから成立したかの元初の創造のうちで、既に且つ現実的に己れを神の反抗者としてとらえたのである。この行為は単に自然から結果したのではなく、いま正にここで、然も永遠の元初に達する行為として、人間は自己限定を行為するのである。従って墮落と共に始まるのは時間の世界、歴史界であり、

神と人間との人格的闘争 (Kampf の成立する) の世界である。この歴史界を通して、神は、先に悟性が自然の深底から生命の閃光を露呈せしめた如く、しかし今は悪に対する普遍的意志として、人間の存在の深い中心からその特殊に留まらんとする意志を焼き尽す火として働き、先に自然が光の透明なる器となった如く、すべてを普遍的意志に服従せしめる。斯くして達せられる愛の精神に於いて始めて、神の実存は同時にその根底であると言え、ここに絶対同一性が成立する^⑩。しかし最後にシェリングは「精神の上に (über) には元初的な無底がある、これはもはや無差別(無関心)ではなく、然もまた両原理の同一性でもない。……一切中一切である愛にほかならぬ」と言う^⑪。

四

無関心 (Gleichgültigkeit) としての無差別というのは、先に述べた如く元初の創造(自然界の成立)の元初に見られた限りの無差別、即ち根源的二元性の対立がそこに於いて消滅し、且つその二元性が各自だけで全体として分立して来る、この意味で各々に gleich-gültig な場である。シェリングは先にはこれを無底とも呼んでいた。しかし今や無底は斯る存在者ではないと言い、然も「元初的な無底

が在る」と言う。

両原理の同一性というのは、直前で示した絶対的同一性、即ち愛としての精神である。これは、先の無差別そのものが自覚的に自からに帰還した (an und für sich) ものと言える。しかしシェリングはなお斯る絶対精神の上に元初的無差別があり、それが一切中一切である愛だと言うのである。

ここで再び人間の独自性としての悪が、これまでの論述で如何なるものとして見られていたかを考えてみなければならぬ。善或は悪を為し得る自由が精神としての人間には有ると説かれた。しかしそれも究極的には神の自覚史のページにすぎぬという面をもっていた。

「この暗い原理(悪)からのみ、神的なる変異によって光としての善が形成し出され得るのである」^⑤

しかし、斯く目的論的に見られた悪は、真に現実的な悪ではない。己れの実在が実は壮大なドラマの一コマに入っているのだということで死んで行ける人は幸福にはちがいないが、実はそれは必ずしもその人の実存でなくてもよいのである。かえって己れの実存の解体が斯る意味に於いては全く無意味であり、ドラマの一コマではないと言い得るところに、換言すれば悪が只無意味に悪であるところにそ

の真の実在性が有るのである。しかし壮大なドラマの一コマだと見えているのは、哲学者にであって、その一コマに位置している者にはないとも言い得ようが、では哲学者とは誰れであるのか、哲学者に見えているということは皆に見えているということである。

では悪が只「我欲の飢え」である限りに於いて、その事実を事実として納め得る場は何か。それがここに言う元初的無底ということである。我欲が純粹に我欲で在る限り、それは自然必然及び神に対する人間の種差の端的な実現であり、驕慢には違いないが自からが為す恣意的自由の謳歌である。恣意ではあるが自己が斯く自己を選び取ったという知があり、無意味を知りつつなおそこに自己の死をかけた行「飢え」がある。斯る事実はそのものとしては未だ事実の成立せぬ無差別にも、また我性の否定に於いて成立する絶対同一としての精神にも納められず、「一切に対して平等なる、然も何ものによっても捉えられない普遍的な統一、一切から自由な然も一切を貫いて働く恵み」^⑥としての無底に於いてである。ここに於いては悪は単に滅せられるべきものとしてだけでなく、「己れを食い尽し」非有へ転落して行く悪も事実として受容される。それが一切に対する平等ということである。滅び行く者を救わんとする自己

の愛からも離れ、滅び行くままにさせるということは、一見冷やかな無関心ではあるが、その無関心で有ることの底に、滅ぶものをそれとして肯う無限の愛がある。それが「一切から自由な然も一切を貫いて働く恵み」である。斯る場に於いてはじめて、己れを滅ぼす矛盾を感じつつ神に反抗する者の自由が、ただその事実 に於いて成立し得るのである。

しかし斯る無底は元初的創造の場であつた無差別の背後に既に秘められていた。何故なら無差別とは正に各自をただ各自だけで一全体とする場であつたからである。ここに無差別をも無底と呼び得る理由がある。ただ元初としての無差別は単に無関心ということであり、未だ事実をそれとして肯う場とはなっていないかつた(單なる可能性の場)。それが一切をその事実 に於いて肯う場となるのは絶対同一ということの自覚がもたらされてはじめて可能である。この故にシェリングは愛としての精神、即ち独自に存在し得たでもあろう二者(実存と根底)を結合し統一する絶対同一を導出した上で、結合がそのまま分立となっている場として元初的無底と言ひ、それを一切中一切である愛と呼んだのである。斯る場を開いたが故に、シェリングは絶対同一と言っただけでは、惡の事実をそれとして納めんがためには無限

に繰り返されねばならぬ神の創造を、絶対的に止揚し得たと言えよう。

五

しかしでは一切中一切である愛が存在の事実をそれとして可能ならしめていることは、如何なることとして考えられるのか。この問題は先述の如く『自由論』では答えられていない。この問いと共に我々は『経験論』に移り行かねばならない。

この書でシェリングが言わんとするのは、多くの事柄ではないが、これまでの彼の哲学がその到達点に於いて逆倒され、その事を通して改めて確認(Postulieren)されるという意味をもっている。我々が見て来た『自由論』に於いても、絶対無差別から絶対同一への連続線で示されていたのは、主観が客観を漸進的に凌駕する運動であり、到達した精神としての絶対同一の上には運動全体がそれとして納められてゐる元初的無底の場があつた。これはいわば絶対理性が絶対的に自己に帰還したとき、実は当初から既に常にそこに居た自己の場を発見したことであり、それを一切中一切の愛と見たのである。しかしその場はまた一切に同等なる場であつた。では一体斯る同等性から、何故に主観的

なるものが客観的なものを凌駕する優位を得て来るのか、何故に無底が愛であり恵みであるのであろうか。この事が明らかでない限り、これまでの一切の哲学体系(シェリングのみならず、フィヒテ、ヘーゲル等々も含めて)は単なる推理、即ち「観念的原理の優勢があたかも必然的なものとして帰結すべきであるかのように説いた論証」にすぎなくなる。ここに後期シェリングの問題、即ち「一体何故に理性が存在し、何故に非理性が存在しないのか」との問いが生じて来るのである。^⑮

従来の哲学がもたらした帰結とは、正に主観の客観に対する優位ということであった。これをシェリングはいま、従来はそれ以上に吟味されず「一つの恵まれた知覚に基づいていた」経験上の事実と言う。^⑯従ってここでの経験とは、それまでの全哲学が主観の優位ということをア・プリオリなものと受け取っていたそのことを意味するのであって、所謂経験科学という意味でのものではない。これを彼は「哲学的経験」といい、斯る経験の吟味をまっぴら一切の学が真に成立するところに、彼がこの論を哲学入門とした由縁があると言える。

さて斯る問題解明の着手点を彼は哲学の自己反省に求めた。即ち認識がそれとして現に在る事実、つまり認識の認

識作用そのものを認識の対象としたのである。^⑰これは理性が自己の場を離れずに、自己の存在をそれが成立して来ている現場(Tatort)に於いて取らえんとすること(分析し出すこと)であり、従ってシェリング自身が言う如く、認識作用から認識するものを抽象して来た従来の方向とは逆に、認識することをその根底に向って破り出るという意味をもっている以上、^⑱直前に示したいまの問題性格からして当然のことであった。しかしそれがやはり対象的に遂行されているところに、この存在論の形而上学的性格があったと言えよう。

シェリングは哲学的経験の事実確認から始める。認識作用が在るところには、認識するものとされるものが共に在らねばならぬ。後者はいま認識作用の有である。この存在はいま存在論的に明らかであるとは言えないが、無限定なもの限定し出されて来るところに認識が成立する以上、何らかの意味で存在していなければならぬ。この無限定なもの元初的な有り方を「非存在 das nicht Seyende」とし、それがすっかり限定し出されて、認識するものの中に保有されたとき、認識作用の具体的にして現実的な存在(人間)が成立する。斯るプロセスを通して帰結したことは、哲学的経験の上で事実とされてきた主観性の優位の確認に

留まる。即ち認識作用は事実として主観性の優位に於いて実存する。では斯る実存を可能ならしめている原因はどこに在るのか。ここに先述した後期哲学の問いがある。この原因をシェリングは神と名づける。即ち「普遍的に客観性に対する優位を主観性に附与する原因を神と呼ぶに過ぎない」と彼は言う。

彼は理性が自ずからの実存に逢着したところ（プロセスの終着）で、なおこの実存を可能ならしめているもの、しかしもはやそれは理性のうちにはない他なるものを、理性の側から神と名づけたのである。斯る原因は自己の実存の根拠を自己の外に有するのではなく、自己の内に統一的に所有するものとして、絶対に自由な原因或は絶対同一とも呼ばれるが、この統一は認識作用を生み出す生きた統一として積極的統一（即ち単に零でない）とも呼ばれる。

いま斯る自由なる原因と認識作用即ち理性の存在との関係を見るならば、この原因は存在を包含し所有するものとして、存在であると同時にそれ自体としては存在を超えた「存在の主」であり、関係という点からは、存在にその奥底から関わって来る関係そのものの活動である。また存在は斯る活動をそこに於いてつなぎとめている「玉座」であり、「神の基体 Subjekt Gottes」であるが、つなぎとめる

力という点からは「神の魔力 Magie Gottes」とも言われている。この力は理性のもつ究極の力である。然し理性は斯る受容力に於いて、神的活動を元初的には無自覚のままに、即ち神の内に包含され神の内ですべて没我的に甘受している (erleiden) に過ぎぬ。ここに理性はその存在の場を無媒介に絶対的なものとし、その故に主観の優位をア・プリオリな出発点として出立し（即ち神の手から離れて働き出）、最後に自己の存在を自覚したもの（神を顕勢的に知るもの）として元初の場合に帰還し得るのである。この帰還した立場を、『自由論』で無底に於ける絶対同一の現出を「愛の秘義」と呼んだと同じく、ここでは「神的歓喜」と言っている。

即ち前書で元初的無底が無底語的であったと同じく、ここでも理性の元初にして究極の場は無自己的であり且つ神的歓喜である。理性は自からの究極の場に於いて自からに破れ、その破れに於いて絶対に他なるものに触れるのである。これが理性のエクスターゼである。従って理性の側からすれば、ただ存在の主としての活動を確かな事実として自己否定の只中で受け取るのみで、何故に神が、存在をその根底から動かす活動で在りうるのかを、もはや経験の分析を通しては確め得ない。この故にシェリングは「ここに経験論の中心に於いて理性論の関心が生ずる。理性論は一つ

の最高にして絶対に自立的なる概念を要求する」と言う。^②
つまり「純粹超越としての神を捕えんとする代りに、理性は自からを、そこに神が自からを既に常に内在してしまっているものとして捕えざるを得ない」(シュルツ)のである。理性は自からの存在を媒介されたものとして受容する。

絶対に自立的なる概念としての神は、自からが質料であると共にその形相でもある神でなければならぬ。故に神が存在として出現して来るといことがなければならぬ。そのためには神の意志以外の何ものも不要である。従って神とは自己自身を動かす意志(内在的意志)でなければならぬ。存在の元初が無限定にして盲目的であったことは、神が自から盲目的存在になったということであり、そこに一切の存在の元初があることからして、現実的世界は神のエクスターゼ(神の自由の純粹な遊戯)^③に於いて成立し、且つ自己自身から出て(即ち *wollen*)、再び無意志(*Nichtwollen*)に帰還するプロセスとなる。ここに自からの外に何ものも前提しない内在即超越としての絶対原因が得られたわけであるが、しかしではどこからこの *Wollen* は出現し得るのか。シェリングは「神が潜勢をそれとして措定するとしても、神の意志なしに潜勢なのではないようにするときだけである」と語り、ここに絶対究極の場に於ける否定、意志の直

下に開かれた「本来的な無 *das eigentliche Nichts*」を見ている。即ち「無からの創造」である。斯る概念をもって神の絶対自由がそこから出現する最高概念とするのである。何故ならここに到って真に一切の活動が自己否定的に絶対の無に帰し、またその無に徹することに於いて存在へと自己を媒介し出す概念を得るからである。

シェリングは『自由論』に於いて惡にも「惡の神来 *Begeistung des Bösen*」があることを説いた。^④また先述の如く無底は冷ややかな無関心の奥底に愛を有する場であった。これらのことは、「神を一般に絶対的先位者として把握する要求」を我々がもつとき、自ずと明らかに経験される事と言えようか。

註

① この二テキストの間に、彼の後期思想を代表する『世代』等が書かれているが、多くの人が言い、またシェリング自身が「著者が哲学の理的部門に就いての考えを充分なる明確さを以て提示した最初のもの」と述べている如く、『自由論』前書き(VII, 334)、『自由論』は前期の同一哲学の立場を踏えつゝ、此著での考究は、自由の概念と「一つの学的世界観全体との聯関に係わるもの」とも言っているように(VII, 336)、単に彼の自然哲学に対する理論哲学内に留まらず、或

は当初斯く考えられた枠を破って、それまでの彼の思考全体に変化をもたらし、後期の問題を浮上せしめた作品である故に、中・後期の展望を持つとする時、この作品から出立せざるを得ないこと(例えば、西谷啓治訳「岩波文庫」の訳者緒言参照)、及び『哲学的経験論』は、シェリングが約十年間(一八二七〜一八三六)使用した講義の遺稿であり、『世代』つまり後期思想の中心問題を簡潔に取り出して述べている書である。(例えば、W. Schulz: "Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings" S. 12〜13 参照)

② System des transzendentalen Idealismus. Vorrede, III 339 ff. シェリングがスピノチズムと言うも、スピノザの natura naturans の背後に、フィヒテで獲得された自由概念を挿入して見るということであって、自然の各段階は自由のその段階に於ける実現という意味をもっていた。これを彼はスピノザの機械論的必然性に対する「生きた自然の概念」と言っている。

③ 「もし自由を自体なるもの一般の積極的概念(der positive Begriff)とすれば、人間的自由の研究は再び一般的なもの(das Allgemeine)に投げ戻されなければならない」(VII, 352)

④ ibid.

⑤ ibid.

⑥ VII, 341〜346.

⑦ 例えばミッテンへの講義録『近世哲学史』のヘーゲルの

章を参照。

⑧ 「觀念論も或る生きた實在論を基底としてもつのでなければ、ライプニッツの、スピノザの、或は何かその他の独断的体系と同様に無内容で空疎な体系となる」(VII, 356)

⑨ VII, 402.

⑩ W. Schulz, a. a. O., S. 64 ff. S. 311.

⑪ ibid., S. 312.

⑫ ニーチェがいわゆる極端なニヒリズムを通してその奥底に開いた意志の絶対自己肯定(amor fati)の場と、後期シェリングが絶対理性の自己否定を通して、その否定の奥底で受容した自由なる意志の絶対自己肯定の場とは非常に似ている。尚ニーチェの斯る問題については拙著『ニーチェの永遠回帰についての一考察』(大谷大学『哲学論集』第十三号)を参照されたい。

⑬ VII, 357, VII, 407.

⑭ ここにヘーゲルの精神の三階に対応した事柄を見ることが出来る。しかしシェリングでは、絶対精神の部は「神の愛」(西谷先生の目次づけに従う)として説かれ、「弁神論」と「無底」が論ぜられている。いまこれら両者の対応についての考察は、限定された紙面での論述の主旨ではないので略す。なお『自由論』の内容をもう少し詳しく見たものとして、西谷啓治訳『シェリング・自由意志論』(岩波書店、昭和二年)の訳者序及び拙著『主体性と悪の問題』(大谷学報第五十三巻第四号)参照。

- ⑮ VII, 408.
- ⑯ VII, 388 本文カッコ内は著者挿入。
- ⑰ VII, 408.
- ⑱ X, 252.
- ⑲ X, 231.
- ⑳ 哲学の自己反省を認識の問題としたのは、ここでは存在が何であるかではなく、存在の事実が問題であり、事実を認めるのは認識に外ならず、哲学の事実存在が問題なるが故に、認識の認識作用が問われるのである。
- ㉑ X, 232～235.
- ㉒ X, 255.
- ㉓ W. Schulz, a. a. O., S. 80.
- ㉔ X, 264～265, 272.
- ㉕ VII, 408.
- ㉖ X, 266.
- ㉗ X, 274.
- ㉘ W. Schulz, a. a. O., S. 329.
- ㉙ X, 275.
- ㉚ X, 282.
- ㉛ VII, 372.
- ㉜ X, 286.
- (本学専任講師 宗教学)