

## 二つの自由論

——シユリングの『自由論』と西田幾多郎の『自由意志』——  
(一)

堀  
尾

孟

序	九一
一 自由問題の本質とその背景	九三
二 両者の自由問題の位置づけ	一〇五
三 両者における根本悪と愛	一三四

## 序

ハイデガーはシェリングの自由論を講ずるに当って先ず、シェリングが究明せんとする問題は、人間あつての自由ではなく、自由あつての人間ということだとの旨を述べている。即ち「自由とは抱括的で徹底せる本質であり、その中へ連れ戻されることによって人間は始めて人間となる。つまり人間の本質は自由のうちに根拠をもっているということである。しかし自由そのものは一切の人間的存在を凌駕せる本来的な存在一般の規定である」。従つてシェリングの自由論というのは、いわゆる人間あつての「意志の自由の問題」ではなく、「この諸究明は、既にその着手において、また人間への、自由へのその着手に則して、存在一般の本質への問いの中へと追ひ出されている」、そういう次元での問題であると言ふ。<sup>(1)</sup>

自由の問題をこのような視点において見ているのは、西田幾多郎の『自由意志』においても全く同じである。即ちその論は、「自由意志の問題というのは、人生に於ける最も深い且つ重要な問題として、古来多くの人によって論ぜられたに關わらず今も尚依然として問題であると云うの外ない。私は我々の自己と考えるものが如何なるものであり、如何なる世界に於いてあるかを明にすることによって、眞の自由とは如何にしてそれが可能なるかを論じて見ようと思ふ」という文章で始まっている。<sup>(2)</sup>

西田がこの『自由意志』の問題を考えるに當ってシェリングの『自由論』から影響されたとは考えられないにもかかわらず、両者において自由の問題がこのような視点に於いて見られて来る背景というものは如何なるものであろうか。

## 一 自由問題の本質とその背景

シェリングは『自由論』の序に当たる部分で近世哲学の基本的動向を数行のうちにまとめ、それは「自然と精神との対立」であり、然も「人間的なる理性に対する固き信仰」と、「自然には全然理性も思想もない」という確信」に基づいて、両者の間に何らの同一性 (Identität) も認めない対立を中心とした動きであったと言ひ、この基本的な規定はカントにおいてもそのまま、ただシェリング自身の到達した同一哲学 (Identitätsphilosophie) において始めて、この対立の「根が引き抜かれてある」のだと述べている。<sup>(3)</sup>

デカルトによって確立された近世哲学の基本は、自からのうちに自己の存在の根拠づけをもった知性が存在に関する真偽の基礎および基準を為すということであった。cogito ergo sum という、元本的に存在している神的秩序の上に立ちながら、知性がそれ自身のうちに閉じ込められた形で見出した自己確実性の立場、これが一切の存在の確実性を決定する発端となった。つまり自からのうちにその存在の自明性をもったものが、分明にしてそれ以上に還元不可能な唯一の根本規定となり、斯る根本規定によって支えられる限りでの諸法則が確かな存在の法則として、存在者の存在を規定するものと考えられたわけである。信仰の秩序に代って自明的な知性の秩序が、感覚に直接現われて来る事実に代って、つまり感覚というところに含まれている我々の現存在<sup>イザイン</sup>の最も直接的な元本的情態性 (Befindlichkeit) というものを切り捨てるという形で成り立った自足的知性(純粹思惟)、従って元本的に抽象的と言えるような知性が支配する法則の世界、それ故また元本的な直接性から言えば間接的な、つまり知性の対称として一切が見られ得るような対象界、それが真なる世界として出て来たのである。斯る立場が方法論的な確証をもって出て来たという



ことは、その基本的性格から見て、純粹思惟の主体である限りでの人間が（そしてこれが人間存在の本質とも考えられたわけであるが）自からを一切の存在の中心に位置づけたことである。これは、人間が自からの本質を實現して行く自己措定、然も存在の法則の検証と一つに見られたる人間の自己自身へ向つての解放（Befreiung）であると同時に、他の一切の存在を対称として知性の光で照し出すこと、即ち知性の中に高めるといふ形で組織し且つ制御可能なものとしていくこと、そういう人間的自由意志が出現したことを意味している。要するに、一切の存在の基準を自からに於いて演繹する本質的に数学的で体系的な知性が確立されたのである。そしてこの知性はデカルトの信念が示しているように客觀的にして普遍的な存在の法則であつた。斯る一切の存在の法廷としての知性の立場に立つならば、デカルト自身が傾いていった、（即ち *res cogitans* の *res* が薄らいでゆき）、思惟する自我が存在の法則を担う主体として、その自我に対立するものとしての自然的物体（我々の身体をも含めて）はそれ自身の中に運動の力を有せず単に機械的に動くものとする見方と、そのような身心の二元的対立を調停することを旨として、デカルトの立場を穿つ形で出て来たマルブランシュやスピノサのいわゆる自然主義的汎神論の見方とは、存在そのものを表と裏から解釈したものと見ることが出来る。即ち、意識する自我の自明性が、その存在する事実に先行するものと考えられ、然もその知の法則は神的秩序と同位なるものと信じられることによって、存在の本質は斯る自我によって規定できると見なす立場は、いわば見るものの側に存在の原理を収束したものと見え、他方は、デカルトの思惟する自我がそもそも可能となる基礎に、既に物の存在を統べる神的秩序がなければならず、知性の秩序というのも、斯る客觀的にして眞の实体たる神のその秩序に合一することによって始めて可能だとして、いわば人間的 정신（意志の自由）を否定して専ら神の方向に自我を滅却していくものであると言えよう。然もこの場合、自我の滅却は、先述した如き我々の感覺のうち

に含まれている現存在の最も直接的な元本的情態性の方向に見られたものではなくして、どこまでも対象認識論的な普遍妥当性を主張する自足的な知性が基礎となっており、斯る知性からして客観的実体と見られたものの側に存在の原理を認めるということであるから、そこに認められる神的秩序というものも本質的に数学的な論証の可能な合理的秩序というものであった。斯る点からして、スピノザのいわゆる神秘主義的汎神論の哲学が幾何学的論証の体系であったのは当然と言える。

斯る二つの立場をいわゆる実在論の側に立って調停ないし綜合しようとしたのは周知の如くライブニッツであった。彼に於いてはすべて実在するものは実体として、即ち世界全体ひいては神をも自からのうちに映す自発的な力の主体として考えられた。無生物から人間的理性精神に到るまで、全て実在するものは各々の段階に於いて全宇宙を体現し、また斯るものとして自からにおいて在ると考えられた。このことは、単に思惟する自我にのみ主体性を認めるのではなくして、実在するもの全ての基礎にダイナミックな力を洞察する事によって、実在するもの全てに存在 (Sein) の性格をもたせたことを意味する。このことによって、デカルトの機械論的な自然観とガッサンディなどの生命論的目的論的自然観が統一されると共に、自由で在ることが存在の基本規定であることが示されたのである。神—世界—人間の全体はそれ自身において統一あるものとして、つまり物質から動物の段階そして人間的 spirit から神への諸段階が、自発的な力を有する個体 (monade) の各々の段階に於ける自己実現として、換言すると、根源的な精神が眠りの状態から神的自我の絶対的明白性に目覚めて行く諸段階として、眺望される思惟の場が開かれたのである。世界は斯く在る如くあって別様ではないという事実、我々は世界を斯くある如く見て別様には見ないという事実、然もその一一の事実は事実自身の自発自展であり、同時にそこに世界全体が自からを映し出しており、そこに神的秩序が実現されて

いるのだということ、そういうことが根本的知性の場で明らめられたのが實在論 (Realismus) の立場であると言える。

實在する個体は全世界を映してのみ自ずから斯く在る如く在るというのは、我々の存在の根本的な事実性を洞察していると言えるが、なお基本的な問題が残されていた。それはまさに彼の立場が實在論であったということである。私が現実に存在し私が行為するということは、神的秩序がそこに實在し自からを実現するということの外に在るわけではないが、やはりその神的秩序そのものは私とは言えない。それは私ということから言えば私の外に私とは別なものとして望み見られたものとしてある。端的には、私は神の予定調和 (harmonie préalable) のうちに在るが、その原理そのものを私のうちに有しているわけではない。この故に、ライプニッツに於ける自由概念は許容、いわば神に於いて既に計算ずみの範囲内での独自性であり、丁度親が予め見透した視界のうちで子供を遊ばせているようなものとなり、悪も子供が傷したり悪戯をしながら（これは子供の自由であるが）實在する世の秩序を知って行くようなもの、従って神的秩序からして非存在ではあるが、世界が世界として在る限りは許しておかねばならぬ「形而上学的な悪」、即ち、それ自身に存在の意味をもったものではなく、出来ればそういう経験なしに眞の秩序に目覚めることが望ましい、消極悪として見られたと言える。

しかしそうなると一体誰が神における予定調和をそれとして知るのであるか、つまり我々の存在をも含めた世界全体が自ずからに於いて現実に存在しているということ、そのこと自体を知る知、端的にはそもそも客体が客体として見えて来る知の立場は如何にして可能なかが改めて問題となつて来る。斯る問題に答えんとしたのが周知の如く、カントであった。

カントによってはじめて知性の場合（先述の誰れ）が批判的に確立されたと言える。即ち彼は数学的認識能力としての悟性（Verstand）をより高い認識能力としての理性（Vernunft）のもとに置き限界づけた。その理性とはイデーの能力にほかならない。イデーとは、経験の領域上に成立している悟性に対して、統一された悟性使用の規準となるもの、従って経験というものの限界を超出して、然も思惟一般の一切の対象がそこで可能となる条件を統一している絶対的な統性原理（regulatives Prinzip）である。経験によって認識の対象が具体的に与えられるにせよ、対象の何であるかに先立って対象の領域というものが全体として我々のうちに開かれていなければならない。全体が全体として見られてくるそういう統一の方向を示すのがイデーであり、イデーの能力としての理性とは、そういう認識の場を基本的に開くと共に、悟性認識を導いて充全な統一にもたらす力を意味している。この先験的にして無条件的なイデーが理性の所産であると同時に理性の自然本性（a priori）であるということは、ライプニッツの実在論、及びその実在論を可能にしていた彼自身の知性に潜む独断を批判して、その背後に人間の理性を見い出したことである。つまり、存在する物自体（Ding an sich）の実質内容は不可知としても、我々に現象して来る限りでの物の存在の法則は、物自体が担っているものではなくして、専ら純粹主観の統制的な働きを示すものとして批判的に洞察されたのである。ここに我々が知り得る限りの世界は、本質的に体系的であり、且つその体系全体を全体として開き保つのも純粹主観の働きであるという、「主観性の優位」に立った哲学が確立されたわけである。

ライプニッツはデカルトの立場を穿つことによって、世界は自から神的秩序を体现している合目的々な自発自展だということを見てとった。カントは世界をそのように見てとるライプニッツの立場の根底に、一つの思い込みがあることを、知性（理性）の自己批判を通して暴露し、そもそも世界が知性の体系としてとらえられ得るということが、

我々にとって如何に可能であるかを示したと言えよう。しかし「カントによって」とシェリングは言う。「再び目醒められた動力的なるものは再び高次の機械的なるものに移り行くに止まり、それと精神的なるものとの同一性は毫も認められなかった」。

カントにとつても自然そのものはそれ自身で現象するものであるが、ただその現象の場は理性であつた。しかし、経験的綜合を無限に促進してひたすらイデーに接近する道をたどるにせよ、また理性が自からの本性において自己の純粹なる実践を為すにせよ、理性の立場からして根本的に不明なるものが残つた。それをカントの敬虔と見るか、或は不徹底と見るかは別にして、不明なものが残つたことは事実である。それは物に於いても理性の側に於いても表裏一体を為している自体(an sich)の問題であつたと言えよう。即ち、先述の如く理性は現象である限りの存在者の存在を自からの光に於いて照し出し統括している能力であつたが、その能力は形式的なものであつた。形式的であるとは、理性は現象の根底に存すると思われる物自体については何ごととも言ひ得ないということであり、つまりは、理性のものとで見られた限りのものは、そのものがそのものうちに有るように据えつけられているか否か不明であり、従つて、理性体系は事実そのものからは根拠づけられていないということ、別言すれば、イデーの場が本当に事実の事実たる場であるのか、理性の自然本性と言われたその自然本性とは何であるのかが理性自身に明確になつて来ていないということである。従つて根本知を述める哲学の問題としては、カントが前提とした経験的対象認識の粹を越えて、理性の本性をそれ自体の姿において明るみに取り出すことが要求されて来る。それ故、理性が自からに於いてある自由の場を徹底せしめるということは、事実が単に認識の対象として現象している世界を構成することではなくして、事実がそれ自身に於いてある場を開くことであつたわけである。若きシェリングが哲学の根本問題を自由と洞察したと

きの問題とは以上の如きものであり、ドイツ観念論で中心問題となっていた学的体系と自由との問題は、斯る点からして表裏一体の問題であったと言える。

斯る次元に於いてフィヒテの示した境位というものは、「絶対的自我」(das absolute Ich)の自己定位、すなわち「事行」(Tathandlung)、知の根源的自覚面から言えば「絶対知」というものであった。即ち、もはや単に対象の領域ではなくして、或るものについての知自身がそれとして根源的に成立してくる確実なる原理は、端的(schlechthin)に、つまりそれ以上の根拠なしに確実なものでなければならないが、それをフィヒテは「我あり」(Ich bin)の直截な明白性、即ち Ich bin Ich に見出し出した。「我あり」というその自我の根源的自己定位に於いては、定位の内容と形式は端的に同一である。これをフィヒテは「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を定位する」という「第一根本命題」に表わした。<sup>(4)</sup>しかし、端的な働き(Handlung)が同時にその所産(Tat)でもあるという事行のうちに成立している、見る主観と見られたる客観の端的な同一性(Subjekt-Objekt)は、知的直観(die intellektuelle Anschauung)であるが、斯る端的な自己定立が正に自我の定立であるという背後には、同時に自我ならざるもの、即ち非我的端的な定立がなければならない。それが端的であるのは定立の端的さの裏面であり、従って定立のうちには直接につかまれないということによる。斯る反対定立即ち「自我に対して端的に非我が反対定立される」が「第二根本命題」であるが、しかしそれが正に反対定立であるということ、即ち自我の自己定立の端的な裏面(自我に対する制限)として自我から見られた非我であるという点に着目するならば、根源的自己定立のうちに既に自我―非我的端的な対立を統合する場が開かれていたといえる。ここを取り出せば、「自我は自我の内に可分的自我に対して可分的非我を反対定立する」<sup>(6)</sup>という「第三根本命題」が得られる。相互対立的な自我―非我が共に可分的(teilbar)と言われるのは、先

の第一、第二の命題では端的に見られていた各々が、今や両者を統合媒介する絶対的自我から見られることによって、両者の対立も、各々が互いに無関係に在る質的対立としてではなく、絶対的自我から端的に定立された実践的二契機として、量的に見られてくるからである。実践的とは、根本綜合 (Grundsynthese) としての絶対的自我は、少なくともフィヒテの前期に於いては、どこかに既に実在するものではなくして、端的なる自己定位のうちで望み見られたる理念、自己定位は裏面に反対定位を有するが、それが反対定位であることを可能にすると共に、それとの絶えざる戦いを通して達せられるべき境位としての最終目標であるからである。従って、「我あり」という事行は、具体的には斯る理念をも含んで成立している自己定位であり、またそこに成立する知的直観も、単に知るものが端的に自己自身を見るところということだけではなくして、根本的には絶対的自我の自覚知としての絶対知を含んで成立していると言わねばならぬであろう。

斯るフィヒテの立場によって、物自体も自我に對する<sup>・</sup>端的な否定原理として(即ち非我の實在論的承認)、「我あり」の事行と一つに成立する自我の自覚知のうちで見てとられたもの(観念論的)となる。要するに「我あり」の事行のうちに物が物自体においてあることを照し出す場が開かれて来るという、「<sup>レアル・イデアリスムス</sup>實在—観念論」がフィヒテの立場であった。このことによって知(自我)は自からの存在を自からのうちに見てとって、真に世界全体を見るかす主体性を獲得したと言える。しかしフィヒテの「自我が一切である」というこの立場には肉体が無い。正にそれは「知識学(Wissenschaftslehre)」であって、自然は非我ではあっても、生きた自然ではない。フィヒテに對する斯る目差しがシェリングの自然哲学の立場である。フィヒテに於いて、人間精神の根底には、自然界及び理念界を見晴るかす神の目差しにも似た光明の場が開かれた。上述した前期の立場で、理念が現実には到達すべからざる最終目標とはされていても、

実践當為(sollen)の方向は、根源的な知的直観のうちに示されていた。私の根源的行為としての事行には、それによってまたそのうちで世界全体が打ち開かれてくるという意味が含まれていた。この故にその行為(Handlung)は根源的であったのである。シェリングもそれは承認する。その意味ではシェリングに於いても、人間精神の主体性はどこまでも維持されている。しかしシェリングにとって問題となるのは、世界はどのように自我の立場からのみ打ち開かれるものなのか、むしろその開けに於いて世界が自からを打ち開いて来ているということがあるのではないのか。世界の自ずからなる展開ということのうちで人間精神はその中心にすえられ、そのことによって、我々にこのように見えて他の様には見えない世界の姿というものが、従ってまた人間知性というものが、その真理性を確保できるのではないのかということである。従って、存在者の全体をその全体性に於いて、即ち、その存在に於いて見定める根本知が哲学であるならば、フィヒテの哲学は、自然の自ずからなる展開をそれとして叙述する自然哲学によって、本質的に補足されねばならない。<sup>(7)</sup>ここに、「我あり」を根本命題とするフィヒテの先驗的観念論を全哲学の観念的な部門とし、自からの開いた自然哲学をその実的部門として見る立場が開かれたのである。その充全なる意味に於ける哲学の場とは、自ずからなる世界の展開の頂点に立って、斯く生み出されて在る世界をそれとして見る立場である。これを先述したフィヒテとの関連で見ると、フィヒテの「第三根本命題」に含まれている理論的自己定位、即ち「自我はそれ自身を非我によって限定されているとして定立する」という自我の表象作用の面、別言すれば、知性の客観的妥当性の面と、実践的自己定位、即ち「自我はそれ自身を、非我を限定するとして定位する」という自我の勝義に於ける自己実現、別言すれば、實在を自我の自己表現として変容(modifizieren)していく努力との根本的な一致の問題、要するに、我々の外なるものが内に、内なるものが外に如何に一致するかの問題は、意識をもった自由なる行動の生産



活動と同じ活動 (dieselbe Tätigkeit) が、世界の生産においては意識なくして働いているということによってのみ実際に (wirklich) 解決される。そうすると、真にあるべき先験的観念論というものは、「我あり」の根本命題から始めて、フィヒテの事行に於いて現われていた意志の活動が、それ自身の展開の究極に於いて、世界生産のうちに働いている活動と一にして同一のものであることを証明するものとなる。この故に、彼の「先験的観念論の体系」は、意識的なものと無意識的なものとの根源的同一性 (die ursprüngliche Identität) が意識の場にあらわれたものこそ美的活動 (ästhetische Tätigkeit) であるとの理由で、その体系は美的世界の叙述でもって終るわけである。シェリングの斯る主張によって示された事態は、フィヒテが示した事行という自我の自己定位は、なるほど根源的にして端的な発端であり、また自我は世界の真只中で自からの端的な有、即ちそれ以上の理由なく有るところに達したが、正にその「端的に有る」ということ自体はどういうことか、別言すれば、事行そのものの力を自我はどこから得たのかという問題に對する答え、即ち自我の自からは同時に自然の自ずからと一つであるということであった。<sup>(8)</sup>従って、フィヒテの言う知的直観も自我の端的な自覚 (自意識) にとどまらずして、(シェリングの目差しをもってすれば) むしろその真相は、そのような自己意識も破れて意識以前の生み出されて有る事実と、自我の生み出す働きとが一つになっているところの直視、内外が一つになって、見るものなく見られるものなき一においてその一を端的に見ることだければならない。これがシェリングの言う勝義における知的直観である。<sup>(9)</sup>斯る一が先述の根源的同一性であるが、この立場から見た場合、フィヒテの絶対自我に於ける同一とは subjektives Subjekt-Objekt であり、その哲学は自我を一切の発端とする観念論にして、その自由はなお形式的であったと言え、従って、それには生きた自然の有機的統一、即ち objektives Subjekt-Objekt を示す自然哲学が補足されねばならず、しかも、その両部門の根底には根源的同一

性即ち絶対者 (das Absolute) が自からを開示していなければならないわけである。この同一が全哲学を貫く基底であるが故に、『観念論の体系』では、「同時に意識的にして無意識的な活動」をその場においてつかむことを目差す芸術哲学 (Philosophie der Kunst) が哲学の普遍的機関 (das allgemeine Organon) とされたのである。<sup>60)</sup> 従ってまた、先驗哲学とは反対に客観的なもの(自然)を第一のものとする自然哲学と言われるものも、主観性の徹底的な否定を通して専ら自然に則して自然を見ることである限り、いわゆる自然科学と似てはいるが、その見る見方が根本的に相異しているのである。即ちその見方が機械的数学的自然学や、理論と実験と結びついた実験的自然研究に留まる限り、それはなお外からの見方であり形式的であることをまねがれず、たとえ運動の法則を発見し運動を説明し得たとしても、運動の当体 (an sich) はなお不明なままに残る。そこでの問題は「見る」という形を残していることである。シェリングが自然科学的態度、即ち、どこまでも客観的なものに則してその存在の構成を客観的な法則(シェリング流には自然のうちに働く叡知的なもの)として取り出すという態度に見ていたものは、自然科学もそれとは知らずにかえていた課題、即ち「見る」という形も残さずに、自然がその当体(客観としての客観)に於いて在る源初、即ち絶対者の中へ没入して、自然をその内から見ることであった(これを「より高い實在論」と言う)。斯ることを可能にするのは先述した如く、我々を生かすと共に我々が生きるその両方が一に結びついている現場に立つこと、つまり根源的同一性(絶対者)の端的な自覚、即ち先述の知的直観ということである。<sup>61)</sup> このことは限定された対象に関わる自然科学を、自然全体の有機的統一の当体に立って統一的に直観し表現する哲学のもとに位置づけることを意味し、この故にシェリングはまた、「自然科学は自然哲学になる」<sup>62)</sup>とも言っているのである。

ここに於いて、フィヒテの後に何故シェリングが改めてスピノザ及びライプニッツの實在論を取りあげたのか<sup>63)</sup>が明

らかに思ったと思う。しかし勿論彼等の實在論的規定、別言すれば、絶対者を知りうることを自明的として受容し主張したその独断論の根は取りはらわれている。彼等のうちにひそむこの自明性こそ、カントからフィヒテを通して批判的に吟味されて来たものに外ならなかった。そしてシェリングは、そのフィヒテの知的直観を絶体的同一性、絶体者の絶対的な自覚にまで徹底せしめたのである。これは、世界が我々にこのように見えて有り、同時に我々がこのように見て居る、そこに絶対者の絶対的な自覚があり、それが同時に(我々の)<sup>44</sup>知的直観であるということである。根源的統一は實在論の如く我々の外にあるのではなく、また同時にフィヒテの如く単に我々の内にあるのではなく、内外一如たる根源的同一性に於いて始めて可能であり、この根源的な統一の直観に基づく哲学知は真に絶対知(絶対的観念論)であるということである。

さてしかし、知的直観は上述の如く根源的同一の端的な明らめであり、そこに於いては、先験的な統一と實在的な統一とが根源的に合一されて有るとしても、同一の同一性はいわば知的直観そのものの本質として、直観の背後に隠れたままになってゐる。この同一性がそれとして哲学のうちに取り出されたものが所謂シェリングの同一哲学と呼ばれるものである。ここでは同一性が哲学の原理として現われて来ることによって、先験哲学の基本を為す主体と、自然哲学の基本を為す客体との差別対立が、はっきりと量的差別(die quantitative Differenz)として言いあらわされて来る。即ち内でもなく同時に外でもなくして両者の根源的な同一ということとは、その裏面から言えば、端的な無差別(absolute Identität)を意味しており、同一性がそれとして現われて来るということは、この絶対的な無差別性が強調されるということに外ならない。これは、いわば主体と客体とを根源的に成立せしめていた全体の開けが、自己自身の中に収束したこと(絶対的全体性となったこと)として、一層徹底した立場ではあったが、ヘーゲルがその「精

神現象学」で批判したように、それ自身一種の暗という性格をもっていたと言えるであろう。何故なら、否定面を強調して見れば、絶対的無差別とは、思惟する者もされるものもそれとしては無いということの意味したからである。シェリングの意図に則して肯定的に見れば、自然に於ける神 (Gott in der Natur) と神に於ける自然 (die Natur in Gott) とがそれ自身に於いてある場、即ち絶対的同一性 (die absolute Identität) が現前して来ることであり、<sup>(95)</sup> 真的絶対的な知、即ち、知る者にして知られたものは絶対者であるということが成立することである。しかしそれだけに主体も客体もそれ自身に於いて個有性を有し難いこととなる。シェリングはこの絶対的同一性を実在的に考えていたわけでは勿論なく、統一の統一たるこの絶対的同一からの端的な分離 (Absondern) に於いて成り立つ、根源的に同等 (gleich) な主体と客体をにおいて外、この同一性の実在的な場はないと見ていたわけであるが、その場合でもこの分離は、絶対者が両者の中へ同等な仕方で (gleicherweise) 自己を表出する (ausdrücken) こと、或は絶対者の開示 (Offenbarung) という方面から見られており、主体ないし客体の個有なる力は本質的に認められていないのである。<sup>(96)</sup> この立場は、いわば鏡に映された映像とその原像の如く、主体は客体のうちに自からの本質である絶対者の姿を見、また客体は自からの本質である絶対者を見せしめるのであって、ヘーゲルとは逆の表現をすれば、一切の存在者のうちに絶対者の光が透けて輝き、一切がその各々の輪郭もはっきりとしないほどにこの光の充満のうちにある世界と言えよう。

ここに於いては確かに、主観と客観の対立もその根を引き抜かれてあると言えよう。そのことはまた同時に、カントやフィヒテの如く主観の優位に立った自由、即ち自然からの独立としての主観の自由はもはや問題にならず、自由といえは一切が直接に絶対者に基づいているのであるから、一切が同等に自在にして自由であると言えるのである。

しかしなおそこに問題が残る。その問題こそがシェリングの自由論の問題であり、また西田幾多郎の問題であった。

## 二 両者の自由問題の位置づけ

シェリングは上述の如き同一哲学の立場が確立されてあることを前提にして、『自由論』の「前書き」(Vorbericht)で次の如く言う。「今やより高い或はむしろ真の対立が、即ち必然と自由との対立が、現われ出するべき時である」<sup>108</sup>。そして序論にあたる所では、「自由の感情が各人に如何にも直接に刻印されているにもかかわらず、自由の事実は決してそう表面に浮いているものではない」と。<sup>109</sup>『自由論』の問題及びその発端が、自由の感情 (das Gefühl der Freiheit) 各人 (jeder) 及び自由の事実 (die Tatsache der Freiheit) にあり、然もそれが「より高い或は真の対立 (der höhere oder der eigentliche Gegensatz)」の問題であるとは如何なる意味か。

同一哲学に於いては、各人というのは各人である限り根源的にそれ自身の実在性を持ち得なかった。今この事が問題となっている。しかし各人が正に各人で有るというその存在の規定には、存在者の全体(存在一般)の規定が本質的に含まれていなければならず、この問題をたどって同一哲学に到ったわけである。然もなおそこで各人ということが真に(eigentlich)把握されないとすれば、絶対的なものがその絶対性に到り且つそこに於いて直截に自己を顯示する限りでは不充分だ、即ち絶対者はなおいまだ真の絶対性に到っていないということである。この問題は先述の如く、ヘーゲルがシェリングの同一哲学に対して突きつけたものである。絶対者が絶対的であり且つ絶対性に留まったまま(bleiben)ではない、ということ、周知の如くヘーゲルは、絶対者の自己定立とその否定との媒介的統一ということで示した。絶対者は自からのうちに自己否定の力をもつことによって、存在者(各人)の固有性を確実ならしめると共

に、自己の現実性を獲得したわけである。『精神現象学』の二年後に出たこの『自由論』はヘーゲルの批判に影響されつつも、シェリングがその哲学の独自性をもって為した応酬という意味をもっている。両者の基本的相異点は、絶対者の自己否定というところ、別言すれば、自由問題の位置づけにあったと言える。即ちヘーゲルでは、否定は絶対者の自己のうちで起る。その自己否定は絶対者が自からを止揚媒介していく運動の契機である。従ってその場合、自由は最勝義に於いてはやはり絶対者のうちにのみ留まる。しかしヘーゲルが真理の主体性を強調したのは、絶対者が我々（各人）の許に有るその現実性を示さんがためであり、そのことによってのみ真理は確実となり、絶対者は現実性を確保して真に絶対となり得るはずのものであった。ところが、各人が各人でありうる可能性（自由）が絶対者のうちにあることになってしまえば、別言すると、絶対者が我々の許に有るということが絶対者の意志を前提として説かれるならば、結局各人は真の固有性を得ていないことになる。従って、各人の固有性という問題は、絶対的なもののうちにある、然も絶対者がその絶対性に留まる限りに於いては見られてもおらず意志されてもいなかったものが、各人の本質として、各人の力によって出てくるような問題であり、叡知的なものを基礎とし発端としては決って視野には入って来ない非合理なものの問題である。然もなお絶対者が絶対者であるならば、即ち上述の如き各人を各人たらしめる全体性（体系）を保持しうるならば、その両方を可能ならしめる絶対的な場とは如何なるものでなければならぬかという問題である。言ってみれば、神はなおサタンを包容しうるや否やの如き問題であり、また知の面では、絶対知は個を把握しうるや否やの問題である。シェリングは各人の問題をそのようなものとして受容した。従って「必然と自由との対立」とはつまるところ、神に対立する人間の問題である。自由とはこの場合、絶対者のうちに解消されてしまつてはならない個人的自由、つまり自由とは各人で有り各人とは自由があるという、人間的自由として見られて

くる。然もその見る眼差しは、決して叡知的なるものからは得られない。そこにシェリングが『自由論』の発端と基調とを感情とか事実<sup>64</sup>に求めた意味があると共に、この論の初めに汎神論 (Phantismus) が問題となっている事由もあるのである。人間的自由の問題は斯る意味に於いて、「哲学の最内奥の中心点」が考察に上って来る位置にすえられたわけである<sup>65</sup>。

さてここに到って始めて我々は、西田の『自由意志』との接点を見つけ得る。冒頭に引用した如く西田は、「我々の自己と考えるもの」が「如何なるものであり、如何なる世界においてあるか」の究明から、「真の自由」の「あり」と「可能」を論じると言う。つまり「我々の自己」が有り、「世界に於てある」、その有の究明が自由問題の発端にして根本の問題だとされている。既にシェリングと似た問題が言われているわけであるが、如何程までに両者が接近し合い、どこに接点をもつかが先ず問題である。特に、先述した如く、西田に於いてはシェリングの『自由論』が念頭になかったとすればなおさらである。

西田はこの論文の最初に、自由意志というものが「今も尚、依然として問題である」その問題性を、「自己と考へられるもの」は他の何ものによっても規定されず、正に「内から働くものでなければならぬ」が、そのようなことが厳密に言えるのはどこかという検討を通して指摘している。そして「我々は我々の内的直證の立場からは、自己といふものの有ること、そしてそれが自由であることを疑ふことは出来ない」と言う。ではその要求されてくる由縁と「我々の内的直證の立場」とは如何なるものであるか。この立場は差し当っては「対象認識の立場」と対立する意味で使われている。この場合「対象認識の立場」というのは、「我々の自己というものが何等かの意味に於いて対象化せられるかぎり」の知的体系(その知も含めて)一般を指しており、唯物論からカント的な「綜合統一の認識主観」までを

含めた意味で使用されている。唯物論が先ず問題となっているのは、自己が身心を一つに合せもったものと見られているからである。即ち「体なくして心というものなく」と言われる。しかし唯物論及び広い意味での機械論には自由意志というものはない。それは「我々の意志の決定」が「時間上に於ける出来事と考へられる以上」意志決定の原因が我々の外にあるからである。しかし「自己自身が行為の原因となる」場合でも、それが原因と考えられる限り、即ち因果必然（内的必然）で考えられる限りやはり自由意志はない。つまり原因として立てられた実体（斯く立てる知の働きはこの場合その視界には入って来ない）、仮りにその実体が自己の本質であり、その意味では自分が行為すると言えるとしても、その行為が実体の本質規定から演繹されて来るならば、自己の働きは必然であり我々の自由意志によるものとは言えない。では現実存在するもの即ち客体を認識の対象として立てる主体としての自己は「内から働くもの」、自由意志と言えるであらうか。その場合に成立するのは経験的对象に則して考えられた対象の限定者（立てるもの）、即ち「単なる知的自己というもの」、或は「綜合統一の認識主観といふ如きもの」である。それは統一する能力に於いては主体であるが、その統一の力は対象から規制され（知性の客観性）また対象の方向にのみ向けられた対象定立（限定・客観的知性の成立）の能力である。その自己は対象を限定するという働きに於てのみ見られた限定者、即ち客観的必然性に則して働くもの（客観的知性の統括者）であり、その意味において内的必然に従って働くものと言え、そこに成立しているのはいわば客観的な自己（誰でもないと同時に誰れでもある自己）、即ち真に我々とは言えない超自我である。言い換えると、そこにはな有限定するもので有る（限定する者が誰れで有るか）というその有、つまり限定作用そのものの主は背後に隠れたままになっている。その限り「対象的限定に沿うて」考えられた「知的自己」は真に「内から働く」とは言えず、いわば対象からの促しによって措定された抽象的な自己、見られた自己であ



る。従つてそこにはなお自由意志は認められない。「要するに、自由意志といふ如きものは対象認識の立場の上に於ては認めることはできない」と言われる由縁である。

では「内から働く」といわれるその働きの主(真の内)、即ち「内から働くもの」が端的に有るところ (am sich) は、かつてフィヒテが為した如くに、対象から解放され無関係になつて (ab-solut), 自我が自我自身を端的に知る知的直観(絶対的)のうちに求められるべきであらうか。今問題としている所に於いては、直接に斯る字句は出て来ず、「それ(綜合統一の認識主観―筆者挿入)は個人的自己というものではない。而して個人的でない自己といふものは自己でない」とのみ言われている。しかし目下の検討事項からのみしても、何故にここでフィヒテの如き方向がとられず、「個人的自己」の方向が出てくるかは明らかであらう。他の何ものによつても規定されず、「内から働くもの」の、「内」とはまた、絶対に他に解消されないということとでなければならぬ。しかしフィヒテの言う自己定位する自我は、自己を正に「絶対的自我」として直観するものであり、我々人間すべての根底に見られたものであった。そこでは外とも言えないが同時に内とも言えない。元来この自我の事行は知性の無条件的に確実な根本命題を求めるといふ仕方であつたものであれば、斯る性格のものであるのは当然である。

さて以上のことからして、「内から働くもの」というのが、如何なる意味に於いても「内的必然を以て働くといふのではなく」、また絶対に他に解消出来ぬものとして、「個人的自己」に求められる場合には、従つてその非合理的なるものとしての自己の「有る」は、いわゆる自己認識という形ではもはや成立せず、「内から働く」その働きが正に「働いている」という事実の上で直証されることによつてのみである。これを「内的事実の直覚」と西田は言う。斯る個人的自己の有は上述の如く、「内から」という意味に於いて非合理なものであると同時に「内から働く」その働

きはまた「誤謬の可能」を有すると言える。要するに、非合理的なるものにして誤謬の可能性をもった個人的自己（内から働くもの・自由意志）の有が内的事実の直覚ということであり、また斯る直覚にあつて斯る有が成立しているというのが「内的直證の立場」と言われるものである。

しかし自由意志というものが正に斯る絶対に非対象的なものの直覚に於いて有り得るところに、「自由意志問題の難点がある」。それは個が個であるということは全体のうちでのみ言えるという問題、つまり個はただ自己によつてのみという面と他によつてという両面あつてはじめて個で有るという問題、言い換えれば、誤謬もただそのみでは誤謬とも言えぬという問題である。「併し内的直證の立場から斯く考へられると共に、思惟の要求からは故なくして何事も起らないと考へざるを得ない」と西田は言う。

「私が有る」即ち自己が「世界に於てある」、これが正に自由問題の発端にして難点である。これはシェリングが近世ヨーロッパ哲学の先端に於いて、哲学の中心問題としてとらえた、自由と必然との対立矛盾と類似する。シェリングはこの問題をまた、人間的自由の本質に関する諸研究は、「自由の概念と一つの学的世界観の全体との聯関に係わるもの」と言い表わす。シェリングに於いても自由問題は正に「個人的自由」(individuelle Freiheit)の問題であり「各人」の存在の問題であつた。しかしシェリングに於いては、「自由の事実を支えにしている」とは言え、その事実は絶対的の同一（無差別）から種差（個）の實在が如何にして出て来るのかというペルスベクティーフのうちに据えられていた。西田は現實に存在する「我々の自己」から出発し、どこまでもその事実を離れずに見ていこうとする。ここに両者の事柄に於いて類似しつつもその事柄を見る眼差しの決定的相異というものがある。この二つのしかし根本的には一つに結びついている問題を出来る限り明確にすることが、この論の課題である。然もなお、この事柄の類似性

も上述の如く、ただ個と全、非合理と合理とただけでは、真に両者の類似性としては不充分であろう。何故なら、斯る問題は、いわば自由問題一般の事柄と言えるからである。若し両者に自由問題の類似性があるならば、それは斯る事柄のさらなる追求に於いて見い出されねばならぬであらう。以上の点からして、シェリングに於いて検討されている汎神論の問題と、西田が「世界に於てある」というその「於てある」を、両者の自由問題の中心点を明確に取り出すという関心の許に見てみよう。

シェリングが『自由論』に於いて改めて汎神論を問題とするその真意は、彼自身の同一哲学を再検討することにあると言える。これを彼は様々な言葉で述べている。即ち、認識原理の規定<sup>83</sup>、同一性 (Identität) と一様性 (Einerleithet) の区別<sup>84</sup>、即ち同一律の实的意味 (der reelle Sinn des Identitätsgesetzes) などである<sup>85</sup>。その中心問題は先述の如く、個と全の問題、即ちシェリングのペルスベクティーフを以ってすれば、絶対者のうちに一切は包括され、そこに於いてのみ個々のものは自己の存在の根拠 (an sich な場) を見い出すにもかかわらず、個が他ならぬ個として有り、単に絶対者のうちに解消されえない實在性 (獨自性或は種差)<sup>86</sup>を有するということが如何にして可能か、言い換えると、生みだされて在って然も生み出されたものではない個の存在、即ち「この限定されたもの」 (dieses bestimmte Wesen) の問題である<sup>87</sup>。

斯る問題把握には「最も生々たる自由感」 (das lebendigste Gefühl der Freiheit)<sup>88</sup> が支えになっていなければならないが、しかしまたそれだけでは問題は解明され得ない。解明のためには自由で在る事実の本質把握、即ちシェリングの言う意味での概念の正しさが要求される。しかしこの本質把握は、それ自身に於いてのみ確実な知性の根本命

題からはもはや演繹され得ない。この故にシェリングは、「自由の事実を言葉に言い表わすただけでも、感受力の普通以上の純粹さと深さとを要求する」と言う。<sup>63</sup> 斯る感受力 (Sinn) を存在論の基礎に置くということは、いわゆるイギリス経験論の再導入を意味するものではない。ここでは単なる関係が問題となっているのではなくして、経験するものの存在の可能性である。<sup>64</sup> つまり、もはや外的内的感覚の対象とはなり得ない、本質的に（シェリング流には概念的に）それ以前の、自己の現存在の事実を直覚することが問題となっているのである。然も、斯る感受力が恣意に流れない「純粹さ」を保つということは、現に限定されて在る個の存在の事実に徹底する、つまり私が自由であることが事実として、従って世界が現に在る事実がそれとして成立して来るその出現と一つに見る、否むしろその出現が即ち自己の見るということではなければならない。これが「深さ」と言われることである。これをシェリングは認識原理の規定の問題としてとらえた。<sup>65</sup> 原理 (Prinzip) と言われるところには、事実というものが既に見られた結果ではなくして、逆に事実の事実性（現に在る私の存在の直覚）が認識の可能性を規定する根拠になるという意味があったと言える。<sup>66</sup> そしてシェリングはこの原理を、「自己の内なる神を以って自己の外なる神を把握する」というセクストウスの言葉に求めた。<sup>67</sup> 自由論をその基底に於いて支配する斯る探究方法には、ハイデガーの指摘するように、確かにシェリングの根本経験 (Grunderfahrung) というものがあったであろう。<sup>68</sup> その経験も上述の如きセクストウスの調べに和する程に深いものであったことは否定出来ない。しかしシェリングに於いては、その根本経験が深い基底となっただけに、そこから問題を見る認識原理の基調とはなっても、同時にその認識の展開が根本経験そのものの経験されて在る場を究明することになるという一面は隠れたままになってしまった。しかしこの究明こそが、知性ではなくして感情に、単なる概念ではなくして事実の問題の着手点を求めざるを得なかった当の事柄なのである。シェリングは自から

の深い経験を認識原理の基調として提起することによって、数学的な知、言い換えると単なる対象論理の立場に対しては、セクストゥスに和韻して哲学者の神的な、或はシェリング流には *lebendig* な認識の根源性を主張し、それを根本的な立場として提示することは出来たが、正にそれが立場として前へ提されたことによって、見る彼自身の足下に露呈して来ていた自己のその有の問題が、再び見られたもの、即ち自己の前に広がる世界とそのうちに在るものとしての自己との統一の問題へと解消されることになった。従ってここには既に、後期シェリングで主張された *Existenz* と、それに対して批判を下したキェルケゴールの *Existenz* との間の基本的相異点が出現していたと見ることも出来よう。

さて斯る根本経験から自由問題、即ち個が世界のうちに在るということが見られた場合、如何なる展開が為されてくるであろうか。シェリングの斯る根本経験に基づく目差しが論理に移されて来たとき、先述した如き同一律の再吟味ということが起って来た。それを彼は、同一律の实的意味として言い表わした。即ち、同一律 (*S ist P*) に於ける主語と述語との同一性は、無媒介な一様性 (*S || P*) を意味しているのではなくして、主語は畳み込まれたもの (*implizitum* 即ち統一、理由 *Grund*) を、述語はそれから拡張されたもの (*explicitum* 即ち個別、帰結 *Folge*) を意味しており、従ってコブラ (*ist*) は統一と個別とを統一していると共に、*S* が *P* へ帰結する (*folgen*) その *S* の自己展開する (*explico*) 弁証法的な働き (*Werden*) を示すということである。しかし、同一哲学で基本的に提唱されていた統一の統一としての存在に、弁証法的生成が解釈し入れられ、同一律に理由律 (*Gesetz des Grundes*) が重ねられて解釈し直されたということは、『自由論』の中心問題、即ち帰結 *P* が独自なる實在を有し得るか否かの問題を如何に解決するのであろうか。

シェリングはこの同一律の实的意味を、「依存性」(Abhängigkeit)の解釈を通して示し、「依存性は自立性を廃棄せず、自由さえも廃棄しない」と言う。<sup>42)</sup>即ち永遠なるもの(S)を自己存在の本質の理由(Grund)としているもの(D)は、Sに包含されSのうちに内在しているものではあるが、しかし若しDが自立的(selbständig 即ち unabhängig)でないならば、即ちPがPで在ることがPの見地で言えないならば、内在するもの無き内在、依存するもの無き依存となり、依存性の根本的矛盾となる。では如何にしてPの見地でPの實在が言えるか。シェリングの挙げる様々な例のうちで我々に身近なものを取り出すならば、例えば親と子に於いて、子は親から生まれる。斯く生み出されて在る限りに於いて子は親に依存的である。しかし親も他ならぬ「この子」を生もうと思つて生んだわけではない。つまり一人の子を生むのではあるが、その一人の子が正に「この子で在る」ということは親の爲しうることではなく、その子自身の決定である。同じ両親から様々な子が育つのは親にとつても驚きである。シェリングはこれを、生成されたもの(das Gewordene)は「生成の上からは(denn Werden nach)依存的であるが、然も存在の上からは(denn Sein nach)決つてそうではない」と言い表わし、依存性とは個の本質(Wesen・即ちその子がどういう子であるか・was es ist)を限定するものではなく、その個がどんなものであれ、それが依存しているもの(S)の帰結としてのみあり得る(sein können)をいうにすぎぬと言う。<sup>43)</sup>そうするとS ist Pに於いて成立しているPのistは、主語Sを中心に反省すれば、SがSだけで在ることを破り出てPへと帰結したSの働きを示すが、istそのもの、即ちSとPの存在の上からは、SはSで在ってPではなく、PはPで在ってSではないという両者各々の独自な有と、両者を正に両者と為す統一作用を示していることになる。Sein自体がこのようにPのGrundとしてのSと、Sの帰結としてのPという関係のみならず、両者の独自性(対立)と統一(SのPへの収納)とを統一している働きにして、それ自身

としては単にSでもPでもないということ、これは形式の上では同一哲学と同じようであるが、今は主語SがPの実在そのものを生み出す根底 (Grund) にして、その働きの主体 (Subjektum) 即ち絶対者(神)として考えられており、単に思惟ではない。即ち、既に存在しているものに「観念的な現実性 (ideale Wirklichkeit) を付与する」ものではなくして、実在性そのものを付与する、つまり、存在者自身を生み出す絶対者がある。従ってこの Sein 自体はもはや、存在者と、その存在者の個性性を統一する思惟との統一として見られた絶対者ではない。では斯るより高い統一を何と呼ぶか。シェリングはこの『自由論』では、それをやはり神とも、また神性 (Gottheit) とも、絶対無差別 (absolute Indifferenz) また無底 (Ungrund) さらには愛 (Liebe) とも呼んでいる。即ちこの統一の場は、「神が物自体を直観する」根源的に (ursprünglich) 絶対的な場であり、「自体に於いてはただ、永遠なるもの、自己自身の上に基くもの、意志、自由が存在するのみである」その様な場と見たのである。<sup>44</sup> 言ってみれば、親子相方のうちに互いが相手の犯すべからざる独自性を認め合う場が開かれて在ることに似ている。しかし、認め合うその互いの目差しは、親子の中心を貫く絶対的なものの光であり、親だけのものではなくまた同時に子だけのものでもない。言い換えると、親が子を独自の存在者と認めるその目差しに於いて、その目差しに答える仕方でのみ子が子在ろうとする、その様な関係の場である。ここにはシェリングが認識原理とした、「自己の内なる神を以って自己の外なる神を把握する」ということの内実が発露されているとは言えるであろう。Sein が斯る神の直観の場、神性となることによって、P の「被導的な絶対性又は神的性格」(derivierte Absolutheit oder Göttlichkeit) と *gegenüber* 言い換えれば、シェリングの意味に於ける、生み出されて在って単に生み出されて在るのではないということが言える。これを彼は「自立的な存在者 (selbständiges Wesen) のみが神性の表現 (Repräsentation der Gottheit) で在りうる」と言<sup>45</sup>

また次のようにも言い表わす。「神からの万物の帰結は神の自己顯示である。然るに神は彼に似たものに於てのみ、即ち自己自身のうちから行動する自由な存在者に於てのみ、自ら顕わとなることが出来る。かかる存在者の存在は神以外に如何なる理由もないが、彼は神が在ると同様に在るのである。神が言いたもう、ともう彼等はそこに在る」。

依存性の分析から被導出的独自性ということが言われ得たが、この独自性には未だその力が宿っていない。個が自己の独自性を吾がものとする力はどこから来るか。この力もやはり、個の存在を生み出す元初の発動力であると同時に、それが他ならぬその個の力でもあると言えるものでなくてはならない。斯る自由の内実の面からして、Sein 自体は根源的意欲 (Wollen) として解釈されて来る。「最後のまた最高の所から判ずれば、意欲よりほかの存在 (Sein) は何もない。意欲が根源存在 (Ursein) である。そして意欲にのみ根元存在のすべての述語、即ち根底なきこと (Grundlosigkeit)、永遠なること、時間からの独立、自己肯定 (Selbstbejahung) が妥当する」と言われる由縁である<sup>(45)</sup>。従って生成という面から反省されれば、この力は神の自己顯示のうちに働いていた力と同じであり、神の自己顯示によって個に付与されたものであるが、個の存在の面からすると個の独自なる力である。意欲が根源存在と見られることによって、神のうちにあって然も独自で在りうる力を永遠の根源から自からのうちに有する個の可能性は確保されたと言える。斯る力を周知の如くシェリングは人間の自由としての「善と悪の能力」と呼んだ。そしてまたここに、最も根本的な問題、即ち、個が自からを個として確立するその力が、神の自己顯示をも貫いて働いたと同じ根源的な意欲であるならば、何故それは人間の自由、即ち神に対して反抗を為しうる力として現前し得るのかという問題、言い換えると、絶対否定の原理の問題が生じたと見え、そこに「神自身のうちに於いて神自身でないもの」<sup>(46)</sup>、即ち「神のうちの自然」(die Natur-in Gott) を考えて来ざるを得なかった理由がある。



自由で在る事実、最も生々とした自由感から出発しながら、そして正にそこに自由問題の、従つてまた近世ヨーロッパ哲学全体の中心点を洞察しながら、再びこの問題が上述の如き形而上学の問題として把握された原因は、先述した如く、彼が正にその事実（彼の根本経験）を立場にしたところにあつたと言える。つまり事実がそういうものとして見られ固定されることによって、その事実の事実性の探究は、斯く在る事実を生み出した原因、即ち個と全、非合理と合理（知の体系）を統一しているものを事実の奥に探り出すという性格をもった。これは、彼が個の独自性を被導出的独自性として、然も神性の表現として取らえたこと、従つてまた、個の實在の一方の基底となる絶対否定の可能性も神のうちに求めざるを得なくなつたこと、即ち彼は常に主語Sからのみ論を展開していることに端的に示されていると言える。これは正に彼が自己のうちなる神からのみ自己の事実を見たということである。これは体験としては、彼が自負する如く、優れた神秘主義者のそれにも比するべき深さを有しているには違ひないが、体験の事実が事実として働くところに於いては、即ち、神をそのうちとする自己の事実<sup>(4)</sup>に於いてはなお一歩があつたであらう。しかしこのことはこの場合にはまだ推測に留め、彼の言う根本悪と愛としての無底を見てみる必要がある。

「我々の内的直證の立場」ということから「自由意志問題の難点」を摘出した西田は、続いて「私は先ず眞の自由意志とは如何なるものなるかを明にして置かねばならぬ」と言う。これは、シェリングが自由の概念と一つの学的世界観全体との聯関に自由問題を見た上で、汎神論を手がかりとして自由の概念を見ていった上述の行程と類似する。西田にあつてもこの行程は、自己が「世界に於てある」その「於てある」ということが自己の如何なる有でなければならぬかを明確にすることである。これを彼は「我々は如何なる場合、眞に自己を自由と考へるか」と言い表わして

いる。ここに既に、シェリングが認識原理を求めたのとは根本的に異なる究明の仕方を見ることが出来る。

西田は先ず、「自己」というものが、その置かれてある境遇及びその内的要求に関係なく、任意に自己自身を決定することが自由意志と考へられる<sup>(61)</sup>場合、即ち単なる任意的意志は自由意志と言えぬとする。任意的なる自己の欲求というものは、一面我々の「自己」に直覺的なものではあるが、それが境遇に関係ないということは、「自己」がそこに於て在るところが、「自己」に明らかとなっていないことであり、それは「自己」ということが定まっていないうこと、従つて内的要求ということも本当には未だ出て来ず、内ということがはつきりしないことである。一切が「自己」としては単なる偶然の出来事となる。ビュリダンの驢馬である。「故に屢、内的必然が自由と考へられるのである」。

この場合には、上の「単に無意義なる任意的意志」の背後（内）が自覺的に取り出されてあると言える。即ち、境遇と内的要求が「自己」に明らかとなつてゐる。西田はこれを、「空間的、時間的に限定せられた個人的自己が、現実の瞬間に於て自己自身を決定する自己決定の仕方」と言い表わす。<sup>(62)</sup>空間的時間的に限定せられた個人的自己とは、今ここに在る「自己」であり、現実の「自己」である。その「自己」が内から自己で在ることを決定するとは、現実を現実たらしめるといふことである。ここに種々なる問題が生じる。先ず差し当つては、限定されているとは、「自己」の在る現実を生み出したのは「自己」ではないといふことである。<sup>(63)</sup>「生れるものは生れる自由を有たない」のである。従つて生み出されて在る現実のままに「自己」を決定していく、例えば生物の如き場合は、内的必然に従つて動くとは言えても自由であるとは言えない。その動きは内在的目的によるとは言え、目的自体は自己によつて決定されてゐるのではなく、広い意味での生命（有）一般から限定されている。そこには、動くものの「もの」性即ち個が出てゐない。斯る「合目的因果性」における個物というものは、空間的には既に与えられたいわゆる自然のうちで、自然生

得的な、従って時間的にはなお過去からの規定によって動くと言え、斯る意味においてその動きは自己のものというよりは、一般的なものがその働きに於いて自からを具体化している一般者の自己限定と見ることが出来る。

さらに、その一般者の自己限定が「自己」の働きとしてその限定の背後から自覚化されて来たとき、判断的知性が成立する。背後からというのは、生命一般或はそこに支配している因果関係一般というものは、物と物との関係として實在しており、物は斯る一般の体现者（一般者から言えば、一般者がその物の内容となることによって、自からを具体化しているのであり、従って物は具体的一般者と言える）であるが、そういう物のうちで因果関係一般が自からの純粹な姿を映し出して来ること、即ち、その物のうちで因果関係一般ということが見えて来ることである。そのような一種の転換点、或は先（第一節）に述べたシェリングの言葉を用いれば、一般者が自己自身を映し出す「鏡」の如き位置に立つ物とは、人間の知性的「自己」である。従って我々の知性的「自己」の立場は、単に因果に於てあるというのではなくして、因果関係がそれとして全体的に自からを映し出して在るのであるから、いわゆる自然界に対する超越をもった知性、或は精神といわれる立場である。そこに成立して来るのが因果関係一般の法則というものである。これを西田は、「具体的一般者の自己限定として判断というものが成立する」と言い、また「事実が事実自身を限定することによって一般的なる因果の法則が立てられる」とも言い表わしている<sup>40)</sup>。我々は単に合目的々に在るだけではなくて、目的を知るのである。この時我々には過去からの規定と同時に未来からの規定も見えている。要するに、過去から未来への時の流れに於てある自己のあり方全体が見えて来る。その見える立場は一種の超越の立場である。この場合、判断の成立としての具体的一般者の自己限定は、事実即ち因果関係としての一般者が自己自身を限定することと一つである。つまり、純粹知性的な我々の「自己」と一般者との関係が成立している、その関係自身の立場（判断

の成立と一般者の自己限定を全一的に見得るいわゆる哲学知、知ることを知る立場から見れば、一般者が個物（我々の「自己」）を限定し、個物が一般者を限定するという相互限定の關係は、いわゆる自然界を支配する存在の法則であると同時に精神界の法則であることが知れる。両者は同一構造を為すが、後者に於いてはより高まった段階となっている。先のシェリングの言葉を用いれば、前者は objektives Subjekt-Objekt であり、後者は subjektives Subjekt-Objekt である。また判断知性の成立としての我々の「自己」の自己限定は、因果關係に於て在る我々の存在の映し、或は自覚形態として、やはり一般者として自己自身を限定している。斯る自己限定は勿論我々の行為としては純粹なるものであり、またその純粹性をそれとして自覚する哲学知は非常に高い理念（イデア）を有してはいるけれども、個物がただ具体的一般者としてのみ見られる斯る立場では、個物の自己限定は直ちに一般者の自己限定を意味し、個物はただ何か (something) として見られはしても、それだけにまた、どこまでも一般者の中に解消され、ただその影の如き存在となる。我々の知性的「自己」についても同じことが言える。この立場では総じて、一般と個物との相互限定の背後にある相互否定の面がなお充分に把握されておらず、その弁証法運動は一般者の側からのみ、一般者を主体としてのみ成立していて、そこには個の眞の個性、個の眞の内からの自己決定はなく、その主体性には唯一の個が成立していないと言える。<sup>64</sup>これを西田は、「個物の限定が即一般者の限定と云ふことを意味する」と言う。ここには先述の如きヘーゲルの否定性に対するシェリングの見方と同じ類の事が言われているが、これは両者の自由問題の類似性からして当然と言える。しかし西田はシェリングのように、斯る点からもう一度絶対者にもどって發生論的に考えるということはしていない。彼はどこまでも「世界に於てある」その「自己」を究明しようとする。

彼が斯る問題に直面して立てた問いは、「知って働くといふ如きことは如何にして考へられるか」というものであ

った。この問いは、個物が一般者として自己自身を限定する場合、そのためにはその個物は先ず「働くもの」でなければならぬが、そういう個の働くということが、「自己」の「於てある」事実を離れずにどのようなこととして見られるかということであり、従つてまた、先のヘーゲル弁証法では出て来なかつた個の唯一性(真の自己)を、斯る弁証法の背後に出ることによつて見ようとするものである。言い換えれば、具体的一般としてのみ見られた個を「働くもの」としてとらえ、その自己限定というものを「知つて働くもの」としてとらえ直すことによつて、ヘーゲル弁証法の背後に出て個の唯一性を見ようとするものと言うことが出来る<sup>64)</sup>。

さて、その「働くもの」といふのは、時に於て変ずるものでなければならぬ<sup>65)</sup>と言われる。「働く」とは物の作用することであるがしかしそれは、その物の存在と一つに見られるところ、即ち物が動くそこにその個物が有るというところで言われている。即ち、「働くもの」である。そういう「働くもの」が「時に於て変ずるもの」であると言われる。個物の働きは時間上に起る。我々のその時その時の働きが我々の「自己」の働き(即ち「自己」の有)である。しかし、それだけでは片々となつて「自己」とは言えない。その時その時の働き、つまり自己限定が「自己」であると言えるためには、時を貫き越える「変ぜざるもの」が「ヒポケーメノン」となつていなければならぬ。そこにヘーゲルは一般者(一般概念)を見た。しかしそれではその時その時という時の成立すら考えられず、従つてまたそれは、「働くもの」のヒポケーメノン、即ち「働くもの」(附点筆者)とは言えない。「真に働くものといふのは個物的なるものを限定するものでなければならぬ、各瞬間に於ける唯一の出来事を限定するものでなければならぬ<sup>66)</sup>」と言われる由縁である。このように瞬間から瞬間へと働くものは、時の上に働いて然も単に時からは規定され得ず、現に有るものにして然も単に一般者の影であつてはならない。即ち、一般者からは規定され得ないものであらざるを得ぬ。「故に限定するもの

なきものの限定として、無の一般者の限定をして、働くものといふものが考へられる」と西田は言う。個物をその働きにおいて即ち時に於て見ることによって、真に働くものは、その根底に何か有るもの一般が考えられる限り成立せず、斯る有一般の規定を越えて、何ものにもよらずただ個物が自己自身を限定する（無の一般者の限定）、そういうものとしてのみ考えられるということである。西田はこれを、真の個物は「有の一般者が無の一般者によって裏付けられることによって考へられる」と言い表わしている。斯くの如く「働くもの」によって個物の単なる何か（概念）ではなく、その唯一性ということが言われ得る。個物がただ自己自身によって自己自身を限定するということは、具体的一般者としての個物を規定している有一般の背後に、無の一般者ということが考えられなくてはならぬということであり、先に述べた一般と個物との相互限定の關係が正に斯る關係として成立しうるのは、個物の一般に対する非連続の面、即ち、一般的なもの（先には因果關係）によって限定されて在る個物が、斯る限定を否定し超える面が出て来て始めて可能なのであるから、無の一般者とは一般と個物との相互限定、相互否定が真に可能なる場所として示されたこととなる。ここに無の一般者といわれるのは、それが個物の成り立っている場として一方では一般と言えなければならぬという意味と、なおこの場所は有一般の背後に見られた無であるという意味をもつ。斯る場所に於いて見れば、「働くもの」としての個物は唯一なるものとして働きながら（これが動くの「これ」、即ち非連続の面が出て来ている）、その働きは抽象的一般者（例えば因果の法則）を具体的現実的なものとする（限定する、即ちその法則に於て動く）ものとして、なお因果の法則一般に支配され、時間上に生滅流転する非連続の連続として見られる。否、個物の斯る生滅流転が時の流れであると言える。而して「知って働くもの」と言われる場合には、「働くもの」のより高い形態、即ち一種の超越面をもったものとして、一般者の自己限定は知識の成立となり、個物（我々の「自己」）は斯る一

般者として自己自身を限定する。しかし、この「知って働く」その知性的自己の働きは、自己の働きでなければならぬ限り非連続の面を有せねばならぬ。即ち「知って働くもの」は知識成立の背後に無の一般者という場所が開かれて来ることによって始めて成立する。逆に言えば、無の一般者の自己限定として「知って働くもの」ということが成立するのである。この場合の無の一般者は、「働くもの」の場所である無の一般者が知性の段階に於いて、即ち「知って働くもの」の場所となっているのであり、「知る」ということの背後に開かれて来る無の一般者であると言える。しかしこれは、「働くもの」においてその「於てある」場所が働きそのもののうちには顕在化しないと、同じく、「知って働くもの」の場所として知識そのもののうちには顕在化しない。「知って働くもの」は無の一般者を場所としながら、どこまでも自己を一般者として自己限定する、即ち知る働きを為すものである。しかし同時に「知って働くもの」には、有の一般者の自己限定では達することの出来ない個物的限定の行先が、「自己に於てある」と言える。<sup>(64)</sup>

因果関係に於て在る個物は、「働くもの」として、一般者の自己限定を越えた無の一般者を場所として成立し、斯る事態が知性成立の段階に於いても同じ構造をもって言えるということとは、一般者から出て一般者の自知に収束する全一的な哲学知が、正に全一的なものとして「知って働くもの」のうちに開かれて来ること、全一的な全体が自己して、無の一般者に於いて働くものの知の内容として成立することを意味する。斯る意味に於いて、絶対者のうちに自己が解消することによって達成されるとみなされた絶対知も、「知って働く」という個人としての自己の足下に開かれた自己の自覚内容となる。我々はイデアをも我々の自覚内容として有するのである。これを西田は「我々は自覚に於て自己が自己に於て自己を見ると考へるのである、知ることを知ると考へるのである」と言う。<sup>(65)</sup>

我々は内的直証の立場の展開をたどって、任意的意志から内的必然、そして判断知性の立場へと到り、無の一般者

と言われるところへ達した。この展開の各々は、そのつどの自己の「於である」場を示し、そのつど一般者は具体的に自己の自覚内容となつて来て、ついには一般者の自己限定といわれるもの全体が、個人としての我々の自己の自覚内容となった。我々は雨が降り花が咲くのを、ただ永遠の相に於いて見るのではなく、斯る知をも現存の自己の自覚内容としてもつことが出来る。しかしそのことで我々の自由は実現されたのか。西田は「知って働くといふことは自由に自由といふことではない」と言う。問題はどこにあるか。それは自覚の内容が一般者の自己限定となっているといふことである。言い換えると、個人的自己の自覚がそこに於て成立している無の一般者が、「知って働く」ということのうちには明確になっていないということ、従つてここではなお本當の自己ということが出て来ず、非時間的イデア的知性の外に不合理なるものが、自覚の背後に自覚の場所が残されたままになっているということである。この故に西田は、「真の自由といふものが考へられるには、やはり一面に任意 *Willkür* といふことがなければならぬ、自由意志といふのは選擇作用でなければならぬ」と言う。<sup>64</sup>ここに西田が自由問題をシェリングとは異った眼差しにおいて、しかも同じく根本悪として、言い換えると、人間あつての自由の問題ではなく、自由あつての我々の問題としてとらえた理由があつたと言える。

### 三 両者における根本悪と愛

シェリングは、先述の如く、「人間的自由が人間的自由として限定されている点」と言い、それを「善と悪との能力」とした。この問題は言い換えれば、被導出的にして独自なる人間の存在の問題であつた。つまり善を為すにせよ悪を為すにせよ、斯る能力が人間自身の自己決定 (*Entscheiden*) の能力として人間自身に有るかという問題である。



従つてこれは、善に対する惡という単に道德上の問題ではなく、ハイデガーが「人間が自由であること (Freisein—自在—) とは善<sup>オノダ</sup>或は惡<sup>オノダ</sup>への決定 (Entscheidenheit) ではなくして、善<sup>ウント</sup>と惡<sup>ウント</sup>への決定或は惡<sup>オノダ</sup>と善<sup>ウント</sup>への決定である」と言うように、人間の独自存在の問題である。被導出的なる存在者、即ち生成されてあるもの (das Gewordene) が斯る能力を有し、そこにその者の自在が認められるということは、その者が、その者をも生み出した生成の一切を、その根源から左右し得る存在者であることを意味せねばならない。これは古来より人間の根本惡として論ぜられて来た問題である。では被導出者としての人間は如何に位置づけられて有り、如何にして斯る行為 (Tat) を為し得るのか。前者は第二節での連関で言えば生成の面、根本惡に関してはその可能性の問題であり、後者は個の存在 (自己決定) の面、惡の現実性の問題である。

「人間の置かれている所は、そこに於て彼が善と惡とへの自己発動の源を平等に含んでいるかの頂である。即ち彼のうちなる両原理の紐帶は、必然的な紐帶ではなくして自由な紐帶である。彼は分岐点に立っている。いづれを択ぶともそれは彼の行 (Tat) であろう」とシェリングは言う。頂点とは被造物即ち自然界全体の最高点ということである。自然界とは、「実存<sup>エキシステンス</sup>する限りの神」、即ち自身の場に留まって在る「絶対的に見られた神」(先の関連から言えば主語に留まっている限りの神) が、その実存の根底 (Grund) にして「神自身のうちに於て神自身でないもの」即ち「神のうちの自然」の根源的憧憬 (Sehnsucht) に応じて、自からの写像 (Ebenbild) 即ち言葉 (Wort) 即ち Logos をその自然のうちへ発するという、神自身に於ける「自己顯示の永遠なる行」によって創造されたものである。この「永遠なる行」とは、「神のうち (in) の自然」が自からの最内奥 (innerst) なる神自身を求めて未だ統一のない暗い憧憬を為すことに対応して (entsprechen)、言葉が正に憧憬されている当のものととして、自然の中心に向つて発せられることで

あり、従って対応の(つまり顯示の行の)源となっているのは、「実存する限りの神」でも根底でもなく、両者の根源的統一、即ち自然を自からの実存の根底として秩序づけている神自身即ち「永遠なる精神」であり、これをシェリングは愛(Liebe)と呼ぶ。即ち言葉は「その精神自身である愛に動かされて」発せられるのである。斯る永遠の相の映しである創造された自然界は、自からの内を求めて秩序なく波立ち沸きかえる力(暗の原理)と、そのものの内奥の中心にあって、沸きかえる諸力を分開し秩序づけんとする力(光の原理・悟性)との交争統一の界である。統一があるのは永遠なる精神が創造の源として働いているからである。従って永遠なる行そのもの、及び創造された世界の展開は、この永遠なる精神の底の知れざる統一の実現という生成の上で見られ、その過程における自然界は、自然の未分なる力が内から分開されていく行程であり、諸力の分開されてある有機体ほど自然の本質が露わになった存在者と考えられる。そして、「人間のうちには闇い原理の全力が存する。然もその同じ人間のうちに同時に光の全力が存する」のであり、斯る意味に於いて人間は被造物の頂点に立つ存在者である。人間に於いて自然界の二構成原理の紐帯が必然的でなく自由であるとは、神にあってはその実存と根底との統一こそが神自身であるが、被造物たる人間にあっては、その存在の両原理の統一は「永遠なる精神」即ち神のうちにあるということと、自然の諸力がその内奥の中心から分開され尽して自然界の頂点に位置する人間は、「永遠なる精神」の統一が自然の領域において現実的(wirklich)となっている精神的存在者であり、未だその統一の支配下において盲目的な単なる自然物より一層高い者であるという意である。「神に於ては裂くべからざるその統一が、人間に於ては裂かれ得るものでなければならぬ。そしてこれが善と悪との可能性である」と言われる<sup>(44)</sup>。存在の両原理の統一の上に立ってそれを自己の自然本性としながら、然もその統一の必然性を有せぬ存在者とは、その存在者を生み出したものに対する非連続性を眼前にしている者である。即ち、

「いづれを選ぶともそれは彼の行であろう」と言われる由縁である。ここに人間存在の固有性(種差)があり、それは同時に根本悪の可能性でもある。<sup>(m)</sup>

人間的自由の本質とは「善と悪の能力」であり、そこには非連続性があり人間は分岐点に立っている。その限り人間は未決定性(Unentschiedenheit)のうちに有る。未決定から決定に踏み出る(herausstreten)ところに能力の自己発動がある。しかしこの発現が単なる恣意、即ちその根拠を自からのうちに見いだせぬものであるならば、斯る能力の自己発動とは言えない。ここに人間的自由の根本的な矛盾がある。自然物と同じ意味での内的必然(二原理の支配)によると言えば自由ではなく、また単なる恣意も自由ではない。斯る矛盾は人間存在の根底にある不安であり、夢みる精神(キエルケゴール)の不安である。

能力の自己発現は能力自身によらねばならない。能力自身によるとは能力がそれとして在るところ、即ち、生み出されて在る未決定性からということである。「自己自身を限定し得るためには、かかる存在者はそれ自身のうちで限定されていなければならぬはずである」とシェリングは言う。<sup>(n)</sup>この場合の「限定」とは正に未決定性ということでなければならぬ。即ち、人間は未決定なるものとして存在している、すなわち限定されている。斯る未決定の決定性とは、人間存在に固有なる「より高次の必然性」である。<sup>(m)</sup>未決定のうちに揺れる者が自己の存在の確実性を求めるとき、自己の斯く有る(So-sein)中核に迫る。そしてこの場合、So-seinの根本経験とは正に未決定なるものとして有るという決定性の認知である。ここに自己の存在の本質を自由として把握する人間の観知的行としての自己定位、即ち決定(断)がある。これをシェリングは「自由なる本質の内的必然性」と言う。<sup>(n)</sup>即ち人間は、「それ自身の自然本性が、それにとって限定でなければならぬ」ような自己の内奥の絶対的必然性(自由)によって、またそこへと決断

したと言え、それによって自己を、「善と悪への能力」を有せるものと自知したのである。しかしこの自己定位は単なる自知には留まらない。未決定で在るものが自からの存在を自からによって決定したのである。「この限定は存在者そのものの措定及び概念と一つである」と言われ、フイヒテの「事行」が、何らかの意味で既に存在すると予想された自我の自己意識（自覚）の成立（観念的なもの）であつたのに対して、この場合の措定は自己そのものの措定であるとして、「実在的な自己定位 (reales Selbstsetzen)」と言われる。

斯くして人間は自然を越え（自然からの自由）叡知的なるもの（精神）として立つ。そして正に斯く決断する個人のこの自己定位が根本悪なのである。自然本性と言われる意味での未決定性とは、光と暗の両原理が生きた同一性を実現している状態であり、自からの根源的統一を実現せんとする永遠なる精神が、自然のうちに現れた自己の現実体である。「人間の意志は神の萌芽——未だなお根底のうちに存在するにすぎない神の、永遠なる憧憬のうちに隠された萌芽——である」と言われる。ここには誘惑に落ちる以前の各人の元本的無垢なる状態がある。ところが人間はこの未決定に有る状態をその未決定性に向つて自己定位したのである。これはもはや自然状態に帰ることではない。むしろその状態を越え、自然の最内奥の光輝が指示している神自身の方向、及びそのもとで実存の根底として留まるべき位置、要するに斯く在る自然を在らしめ来つた根源的統一の方向を越え、逆転して、自然に固執する決断を為し、そこに自己自身で有る個の存在をつかんだことを意味する。神に於いては実存と根底との関係、即ち根源的統一が破れず必然的である。被造物にして叡知的（精神的）なる人間にのみ逆転は起りうる。他の何ものにもよらず、「生そのものの不安に駆られて」つかみとられた自己自身とは、斯くの如き反抗の精神にほかならない。未決定に在ること（自由、無垢）そのものが人間にあっては顛落への性癖 (Hang) となり、「自由なる本質の内的必然性」がその必然性を越える決断

をなさしめる。人は自からにのみ誘惑される。「彼はこの行を通して、創造されたものの外に立ち、自由であり、自身永遠なる元初である」とシェリングは言う。<sup>(m)</sup>「自身永遠なる元初」とは、時間上にあって決断する個人は、その決断の行によって創造の元初から働いている意志を直接に自己となすということであり、また同時にそれが決断する個人の究極の場(自己自身)であるということである。「現に有るような彼が、あらゆる永遠よりして既にあったので、決して時間中に於て初めて生成したのではないといふ如き感情」が各人のうちにあるとシェリングは言う。<sup>(m)</sup>斯る叡知的行(intelligibele Tat)の端的が人間存在の根元的独自性、即ち「生成したのではない」「本性上永遠で在る」ことの極限である。シェリングはこの行の働きを「根元的または根底的意欲(Ur-und Grundwollen)」とし、斯る「彼の意志以前にまた意志から独立に」何らの存在もないとする。<sup>(m)</sup>しかしその行が斯く根源的であるだけ、また個の究極性を示すだけ、それだけ根本悪となる。それは永遠なる元初を、ただ自己のみとして自己自身だけのためにつかんだ個の個としての存在であり、個の閉じこもりであるからである。経験的なあらゆる善悪の行為に先立つ、いわば各人の心根をこのように、根元的なところで神に対する反抗のうちにつかんだものが「精神の悪」であり、その精神とは「不和の精神(der Geist der Zwietracht)」に外ならない。これが根本悪であり、人間的自由、即ち「善と悪への能力」の一面である。シェリングは斯る精神界の成立を第二の創造とし、厳密な意味での顯示(キリストの誕生)のある界とした。しかし自然界を越え神にもよらず決断する当の者が、決断する根元的意欲の底に、或はそれと一つに瞥見したはずの一種の元初に達する切断(scheiden 或は losreißen とも言われる)<sup>(m)</sup>面とは何か。これをシェリングはそれとして問題にはしていない。むしろ彼はそれを本来の有(神)に対する非有(Nichtsein)の現勢化としてのみとらえ、直ちに精神的な本来の有を対立せしめている。或は、むしろ斯る決断を愛の精神であるのキリスト出現によって高められた不

安の結果と見ている。ここにも彼が「自己のうちに神」から見てゐる点がある。

「不和の精神」に対立するものは「愛の精神」(der Geist der Liebe)である。そしてこの両精神の相働く関係は、自然界の両原理が相働く関係と同じ(「一は他の比喩にして説明」)である。この両精神の相働く最高の段階は宗教心(Religiosität)である。<sup>(80)</sup>この言語の「根源的な語義」(即ち神と人とを結びつけ、良心を以て遵守するという意味―西谷博士の註による)によって、光と暗の原理が人間のうちに結合した如く、両精神の統一が宗教心に実現している。その行は知に、知は神的光に統合して「矛盾のあり得ないような人間」こそ、最高の意味で宗教的にして良心的であると言う。そしてここに、「あらゆる選択を絶した最高の決断」、即ち人間的自由の最高の発動があると見られる。<sup>(81)</sup>この決断は、先の叡知的行が「自由なる本質の内的必然」の発動であつた如く、「必然的であるものを自由意志を以て肯定する」ことであるが、この場合の必然性はもはや自然のうちではなく、本質的に叡知的なるものの統合の場であるから、「一種神聖なる必然性」と言われる。これをシェリングは、「真摯なる心術(die ernste Gesinnung)」のうちに、その神的な原理、即ち「神的なる愛の光の一閃」が貫通するとき現われる我々の自己存在の変貌(Verklärung)と表現している。<sup>(82)</sup>真摯とは光の貫通に対して自己を閉ざさぬということである。我々は身(自然)も心(精神)も元初に輝いた神的光によって貫かれて立つ(sich gründen)。斯く在る事実をそのままに受容することが「あらゆる選択を許さぬ」信仰である。斯る「神の完全なる現勢化」、即ち創造の元初に働いた神的精神(絶対同一性)の実現に於て創造は終極(Ende)に達し、個人は自然に固執する我性に死して真の生命を得、真の人格として、「独立に実存するものをして再び神のうちに在る」<sup>(83)</sup>。

しかしこのとき、自然から生まれた被造物たる我々の独自存在(unabhängige Existenz)とは何であるか。「激発さ

れた我性それ自体が悪なのではなく、それがその対立者即ち光或は普遍意志から全く自己を絶離 (Isotrennen) した限りに於てのみ悪なのである」とシェリングは言い、また「現動の状態から潜勢の状態 (Potentialität) に引き戻された我性のみが善である」と言う。<sup>64)</sup> 結局シェリングに於いては、實在的なもの(根底、自然)は観念的なもの(実存、精神)の影(非有・Nichtsein)にしかすぎない。しかし先述した如く(第二節)、体系からもれてしまうもの、絶対否定の原理が如何に体系と調和するかを求めるところに自由論の課題があったのであり、そこに実存の根底を考えて来た問題性があつたのである。この故にシェリングは顯示の終極の後に無底 (Ungerund) を説いた。これは顯示の行の以前と以後にあつて、もはや何とも言えぬ(無述語性)究極の場合、實在的なものと観念的なものを各々独自に存立させる場であると考えられ、元初に言葉を発した精神の本質(精神自身)であると同時に、終極の絶対精神も単にその息吹でしかないもの即ち愛と言われる。この愛の秘義とは、「各自が各自だけで存在し得たであろうが然もそうは存在しないで、他者なしには存在し得ない、というようなそういうものを結合する」ことと説かれる。<sup>65)</sup> しかしこれは、今までたどつて来た彼の根本悪の考察と「斉合的ではない」と言えよう。<sup>66)</sup>むしろシェリングは元初から終極までを愛から愛への神の行と見ていたのであり、我性も只そこからの意味づけられていたのである。斯る意味に於いては、「愛(神)が悪の原因である」とも言えるのである。<sup>67)</sup>彼は絶対的に非合理なる個の問題を合理(体系)の方から見ている。神が知的合理であるとは言えぬが、少くとも個の問題としては、永遠が永遠に留まる限りではその相を破り出るもの、瞬間瞬間に新たなるもの、かけがえのない唯一絶対なるこの現在がなければならぬ、個が絶対の意味をもっていなければならぬ。神はどこでもお前を見ていると言われた少女が、「それはひどい」と答えたというニーチェの言葉が想い出される。

「シェリングがむしろ信じているのは、体系の問題即ち存在者全体 (Seiendes im Ganzen) の統一の問題が解決され

るのは、ただ本来的に調和しているもの即ち絶対者の統一が正しく把握されるときだということである」とハイデガーは言い、シェリングによっても、自由の事実是不可解である (unbegreiflich sein) というカントの見解は動揺していないと言う<sup>(80)</sup>。斯る問題性は、シェリングが、根本悪のところにあらわれた切断面を必然性(本来の有)から、従って Nicht-sein を Sein の方からのみ見たこと、つまりは、直接的な自由の感情という自由の事実が、その事実性の根本経験としては「自己の内なる神」として把握されたところに起因していると思われる。この事実性の問題が後期シェリングの中心問題となったのは周知のとおりである。

「働くもの」の場所として無の一般者が考えられたが、それは自己の於てある場所として未だ「知って働くもの」にあってもその自覚内容とはなっていない。そこに任意ということが出て来ると考えられる。無の一般者とは、我々の「自己」が一般者を否定し超えて自己限定する場所と考えられた。従ってここには個と一般との関係から見、一つの切断面、間隙というものが出て来ている。この切断面とは、一般者の自己限定からははみ出してしまう個の「越えた」面であり、シェリングが個の叡知的行のところで我性の絶離と言ったときの切断面である。このとき一般はどこまでも個を「追ふという意味を有し」、知性に於ては法則、行為に於いては「當爲」の意味をもつ。しかし、「個物は一般者として自己自身を限定すると共に、何時も之を越えて自己自身を限定する意味を有つてゐなければならぬ」わけであるから、そこに「誤るもの」、当為を「破るもの」が有りうる「可能性」がある。「我々の具体的なる意識作用と考へられるものは、……一面に規範的になると共に何処までも誤るものであり、迷ふものでなければならぬ」と西田は言う<sup>(81)</sup>。



斯る可能性から現実性が考えられるには、即ち「任意的なる選択作用」のためには「意志」がなければならぬ。それは如何なるものとして考えられるであらうか。西田は個物が一般者を越えて自己限定するところに意志を見る。即ち、個が「一般者として自己自身を限定する」ところに思惟が成り立っているが、その思惟成立の背後にあって、「自己自身を限定する」という端的な働きがそれとして出て来るところに意志があり、従って無の一般者と言われた場所の現前が意志の働きということになる。これはシェリングがフィヒテの意識的自己定位の背後に實在的自己定位を見、その定位の働きそのものに *Ur-und Grundwollen* を見たのと同じ事柄と認められる。西田も斯る個物の自己限定を、無の一般者の端的な否定面の現われと見て、「個物が個物自身を限定する」といふ意味に於いて、之を越えるといふことがなければならぬ、何処までも當爲を否定する意味がなければならぬ」と言う。斯る個物的自己限定の一般を越えたる面が直截に出て来るとき、即ち、唯一なるものが唯一なるもの自身を限定し、現在がただ現在自身を限定するとき、斯る限定は、一般を否定しすべての過去を否定する無の一般者の自己限定という意味をもつ。この限りに於いてはシェリングが、實在的自己定位が決断する個人の最も根源的な自己定位(生成したのではない)とし、それ故に根本悪(ただ自己だけによって自分だけに焦点をおいた決断、自身永遠なる元初)であるとしたのと同じで、西田も、「そこにはすべて一般的なるものを否定すると共に、自己自身によって一切を限定する意味がなければならぬ、それは神に背いて自己自身の世界を建設しようとするサタンの傲慢とも見られるであらう」と言う。このときの性癖(Hang)となるのは、自己限定の場そのもの即ち無の一般者の否定面である。つまりこのとき他を否定するものとして個物は自己自身を限定するのである。斯る自己限定はただ自己の唯一性、瞬間の唯一性のみを意味し、連続的作用というものは成立しない。これを西田は「飛躍的統一」と呼んでいる。従ってこの「一切を否定すると共に一切を

肯定する自由意志」という最も個人的な立場には根本的な矛盾がある。即ち一切を自己から限定し、一切を自己のものとしようとする行為が、その都度のものであり、どこまで行っても自己の正体がない（一切がつかんだ尻から無に帰す）、「無から無への飛躍」であるということである。自己とはただ無限の欲求のみである。シェリングが根本悪に「我欲の飢え」を認めたと等しい。斯る矛盾の基礎は、個物はただ個物としての自己限定のみでは個物とも言えぬということ、つまり、一般あつての個物にして同時に個物はただ自己自身によってのみという、個物の「矛盾の統一」性にあると言える。

思惟の背後に、一般者にそつて自己自身を限定する個人的自己の場所として、無の一般者が考えられ、そこに意志ということが出て来た。その意志はしかし「無から無への飛躍」として否定面に撞着した。では「意志的統一」ということは如何に考えられるのか。

西田は、意志的統一、「それは個物が自己自身の底に於いても絶対の無に触れるといふことでなければならぬ。意志的統一とは死によつて生れるということであり、之を表から見れば無限の弁証法的運動であると共に、之を底から見れば我々は絶対の無の上に足踏して居ると考へることが出来る」と言う。この点に於いてシェリングとの決定的な相異点が出て来る。シェリングは個人的自己の自己定位にあらわれた根本悪の矛盾を、「矛盾のあり得ないよな人間」即ち宗教心にもとめた。それは本来の有と言ふべき「神的なる愛の一閃」が、我性の中心を貫き通る我々の自己存在の「変貌」として語られた。そこに観念的なものの實在的なものに対する優位が輝いたのである。これを彼は、神のうちに再び帰った我々の実存とした。しかしそのことは、根本悪のうちに出ていた切断面がただ本来の有に対する非有としてのみ見られていることを露見せしめたが故に、個の最も個人的であるその場が保たれず、無底

を説くに到った。シェリングが根本悪の成立の場とし、宗教心に於いて最高の決断の場としたものは、常に叙知的にして観念的な本来の有であったと言える。西田からすればシェリングの斯る過程は「飛躍的過程」と言えるであろう。即ち西田は、意志が矛盾の自己否定面に撞着してなお自己であろうとする立場を、先述の如く無限の欲求としたが、同時に、「我々が個人的自己の根底に於て直ちに他に結合することが『見る』と考へられる即ち直観と考へられる。かかる飛躍的過程がエロスと考へられるものである」と言う。斯るエロスの立場に於ては、「すべての他が自己となる」という形で「自己が自己を失ふのである」、「すべてのものが自己の身体の意味を有つ」という形で「我々は自己自身の身体といふものを失ふ」とも言われる。然もシェリングではこの他が本来の有として考へられている。

これに対して西田の言う「いつでも絶対の無に触れる」、或は「死して生きる」意志的統一とは如何なることか。それはいわば矛盾に耐えぬき身をさらすことによつて矛盾の源を露わならしめ、自己が他ならぬ自己自身の根底から否定され、その底から生じる、然もその生は唯一なる自己の生と言えんということの意味せねばならない。

矛盾は個物の個的な自己限定に於たつた。それは斯る自己限定の場所となつてゐる無の一般者の否定面の直截な現われであつた。否、その現われを自己としたのである (Hang)。従つてそれはただ他に対する絶対否定として現われ、そこに自己たらんとしてかえつて自己を失う矛盾を露呈した。それは自己の死であり、その死に於いてかえつて個物の場所としての無の一般者が否定の無としてそれ自身を露呈していると言える。ここに、自己がかえつて絶対的に自己を否定するのを認め、その他に向つて自己を限定するという意味が出て来る。しかしこの自己否定(死)の行は、単に本来の有として見られた他(一般者)へ飛躍的に身を投じ、そこに身体を失つてしまふのではない。それはもはや不可能である。むしろ絶対的な自己の放散である。自己が意志するのではなく、意志の働く元へ、「個物的限定といふも

のが考へられるにはそこに於て個物が消されると共に生ずるという場所がなければならぬ、個物はかかる場所に於てあるのである」と言われるそこへ死し、そこから生まれることでなければならぬ。ここに生れるというのは、一般者を絶対的な当為として自己自身を限定するということである。ここに知って犯さぬ自己存在の自覚的限定がある。斯るものとして絶対の死から絶対の生へと翻る弁証法的運動が見られる。「的」と言われるのは、この場合はヘーゲルの弁証法の如く、個物の限定が一般者（本来の有）の自己限定としてのみ見られるのではなくして、斯る運動が「絶対の無の上」に足踏している」唯一なる個物の自己限定として考えられるからである。この「絶対の無」、或は時間的には「表から見て瞬間から瞬間へ無限に移り行くと考へられる時、その底から見て永遠の今の一點を離れない、かかる一點に於ける無限の足踏みと考へることが出来る」と言われる「永遠の今」、それが意志的統一、即ち先の「無から無への飛躍」を貫きその基底となるべき自己として求められていたものとなる。ここに、死して生きる「無の弁証的運動」にあつて、自己が自己自身を限定するという「自覚的限定」が考えられる。しかし、斯る自覚はもはや自己意識或は叡知的な自己の成立を意味するのではない。むしろそれが破れたところに出て来る絶対無の自己限定として成立する自覚である。これを西田は、「身体的に自己自身を限定する」身体的限定と言い、「働くことによって自覚するのである」と言う。<sup>(6)</sup> 死して生きるものの「自覚的限定」としてはじめて、一般者（当為）をその自覚内容としてもった唯一なる自己の自己限定というものが考えられ、そこに一つの人格的統一ということが成立すると言える。「一々の瞬間に於て私が絶対自由として、他の瞬間に於ける私を絶対自由と見做すことによって、私の人格的統一というものが成立するのである。即ち非連続の連続として人格的統一といふものが成立するのである」と言われる。<sup>(7)</sup>

しかし斯る意志統一として、他を否定することに於いて自己を見るのではなくして、他を人格として認めることが

自己の人格の存在を意味するという「私の人格的統一」が成立しているとは言え、斯る立場にはなお問題が残る。それは絶対に他なるものを認めることによって成立している私でありながら、否それ故に、対立の事実が明らかとなつても、その事実性即ち対立の成立している場、言いかえれば人格的統一の場が明らかになつていないということである。この故に、斯る道徳的主体は自己の於てある場を明らかにするためには、無限の努力を要求される。どこまでも非連続の連続である。西田は斯る絶対に分離せる自他の「結合」の自覚を、「汝の隣人を汝自身の如く愛せよといふキリスト教的愛」、即ち隣人への愛(他愛)が汝自身への愛(自愛)と不可分にして一なるものとして成立しているアガペーに見た。斯る統一面から見られて来るとき、絶対無の自己限定は「愛の限定」として、絶対の分離面は「愛の分離の限定」として言い表わされる。

愛の限定として見られたる「一つの人格的自己」とは、自他の間に越ることの出来ない障壁に撞着して、一方ではどこまでも他を自己となそうという「無限の欲求」をもつたものであると同時に、他方では無限の義務即ち、自己が自己を失うという形で他となり(法則の世界)また「他に於て自己を見出す」(常為の世界)という無限の義務を負うたものとなる。斯る「無限の努力」の中心となりそれを導いているものを西田は「エロス」と呼んだ。この場合エロスとは、一つの人格的統一(個人)がその統一の場を他人との結合の実現においてではなく、「個人的自己の根底に於て」直観することによって、「直に他と結合する」その「飛躍的過程がエロスと考へられるものがある」と言われる。自己が自己の根底に於て自己自身を「見る」(直観すること、それが「真の自愛」であると言われる。従つて「愛の具体的限定」としての一つの人格的自己とは、絶対に分離的なものの結合点(愛)を見る(愛のノエマ的限定)自愛的自己であり、それ故にまたそこへと無限に努力するものである。

しかしその努力の一步一步は、丁度單なる具體的一般者では働くものということが考えられなかったと同じく、この場合も、一人格としての自己が「絶対に他なるものに撞着する」と共に、「自己が一つの人格として之を越え」て自己自身を限定するということでなければならない。そこに愛としての絶対無（結合の自己限定ということがある。一步一步の直下に愛の結合の場合は開かれ、一步々々が愛の自己限定という意味をもつ。斯るものとして再び身体的限定（働くこと）によって自覚する）ということが成立して来る。我々は絶対の他なるものに撞着して絶対に死すると共に、それを越えて愛の限定として自己自身を限定する。このとき「個人的自己は自己自身の為に自己を限定するのではなく、他の為に自己自身を限定する」のである。絶対の他愛である。そこに我々の身体的限定即ち愛の結合の直接なる現前の直覚ということがある。その自覚の内容をなすのは、欲求的自己の絶対の死によってその根底から露わにされた自他の結合、即ち「自己が自己自身を失ふ」と共に「すべての他が自己となる」エロスの表現の世界であり、それが一つの人格の自覚内容として成立している「一般的自己」である。

しかし斯る内容をもったものとして成立している身体的限定そのもの、言い換えれば、愛の限定と一つに行爲するものの直覚自体は、自他の「直接に相対し、直接に相接する」ところに成立している。そこには「絶対の死即生」の即が現前していると言える。自他不二にして同時に絶対の二が成立している。西田はこれを「一つの人格と人格とは絶対の無を隔てて相対するのである」と言い表わし、斯る場を社会とした。

無限なる努力としての自愛のその一步一步の底に自他の相接している他愛がある。自愛なくして他愛なく、他愛なくして自愛がないという相即が両者の関係であり、それがアガペーである。

西田は唯一なるこの自己の「於てある」場所を、自己というものを離れずに究尽することによって、愛にまで至り、

その現実の場を社会とした。それは「真の自由」の成立しているところでもある。西田はさらに、社会がそこに於て成立している世界の自発自展を歴史として述べている。西田の「真の自由」の問題はそこにまで達する。しかし今は、シェリングとの関係において、根本悪と愛を中心に、両者の類似と相異を見るにとどめて、ひとまずこの稿を終りたい。

了

## 註

- (1) Heidegger : Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1971), S. 11
- (2) 西田幾多郎全集 第六卷 三〇〇頁
- (3) Schelling : Über das Wesen der menschlichen Freiheit (stw. 138), S. 29
- (4) Fichtes Werke (W de G) I, S. 98
- (5) ibid. S. 104
- (6) ibid. S. 110
- (7) 例はフヒテが第三根本命題に於いて説いた理論哲学と実践哲学の根本的結合の可能性を、シェリングは『先験的觀念論の体系』のうちで次のように見ている。「自然は全体としてもまたその個々の所産に於いても、意識でもって産出された作物として、しかもまた同時に全く盲目的な機制の所産として現れねばならぬであろう。自然は合目的に説明可能であることなくして合目的である。——自然目的の哲学或は目的論はそれ故理論哲学と実践哲学とのかの結合点である」。Schellings Werke III, S. 349.
- (8) 「自然の死せる意識なき諸所産はただ自己自身を反省せんとする自然の失敗せる諸々の試みであり、いわゆる死せる自然とはしかし一般に成熟せざる叡知であり、従ってそれらの諸現象のうちにはなお無意識的にはあるが、既に叡知的性格というものが現われている。——自己自身に対して完全に客観になるという最高の目標に自然がやっと到達するのは、正に人間或はより普遍的には、我々が理性と名づけているものに外ならぬ最高の且つ最終の反省によってである」。ibid. III, S. 341

- (9) 「知識そのものに於いては……客観的なものと主観的なものとは合一して、両者の何れが優先であるかは言われ得ない。ここには第一も第二もなく両者は同時でありそして一である。」私がこの同一を説明しようとすると私はそれを既に廃棄したに相違ないのである。 *ibid.* III, S. 339

- (10) *ibid.* S. 349 (1) 勿論この場合にいわゆる現代の自然科学を考えてはならないであろうが、問題はそれだけではない。シエリングがここで問題としているのは、我々が創ったのではなく我々が既にそのうちに生まれて来ている自然全体の全体性、即ち我々を生み出す自然自身の当体である。この自然そのものを *an sich* に見るには、その仕組を見るのとは別の目差しが必要であろう。知的直観とは正にこの別の目差しのことである。

- (12) *ibid.* S. 341 (13) 『体系』でも根源的同一を予定調和 *eine vorherbestimmte Harmonie* と云う (III, S. 348) またスピノザの身心平行論を「自然と徹知的なるもの」即ち自然哲学と先驗哲学の両立として考えている (III, S. 331)。  
この我々の立場は、この場合知的直観のうちに消えている。

- (14) *vgl. Schelling: "Bruno"*

- (15) ハイデガーは次の如く言う。 *das absolute Wissen ist Wissen ≧ des ≧ Absoluten in dem gedoppelten Sinn, daß das Absolute das Wissende und das Gewußte ist.* (*ibid.* S. 57)

- (17) *vgl. Schelling: "Bruno"*

- (18) *stw.* 138. S. 29 (19) シエリング自身は目次付けをしていない。西谷啓治博士の訳書(岩波文庫)に従う。なお『自由論』の訳もほぼこの訳書によった。

- (20) *ibid.* S. 33 (21) この一端の示唆は拙稿『中・後期のシエリング』(大谷学報第五十九巻第一号)で為した。

- (22) 「もし自由を自体なるもの一般の積極的概念とすれば、人間的自由の研究は再び一般的なるものに投げ戻されてしまう。というのは、自由の唯一の基とされた徹知的なるものは、また物自体の本質でもあるからである。」(*ibid.* S. 47)

- (23) 「自由概念と世界観全体との聯関」とシエリングは言う。( *ibid.* S. 35)

- (24) シエリングは「自由の事実を支えにしている」。(Heidegger: *ibid.* S. 109)

- (25) *Schelling: ibid.* S. 29, 35

- (26) この場合にはスピノザの哲学が考えられている。しかし自己の「内から働く」という点から見れば、先の章で述べた理由に



より、ライプニッツの哲学も含めて考えることが出来よう。

(27) vgl. Heidegger : *ibid.* S. 52

(28) この直覚はデカルトの「ロギク・ヘルゴ・スム」によっても説明されているが、注意すべきは、それが正に元本的な意味（第一節の元本の直覚と似た如き）で考えられているといふことである。

(29) Schelling : *ibid.* S. 34. ③ *ibid.* S. 38

(31) *ibid.* S. 39 ③ *die spezifische Differenz, d.h. eben das bestimmte der menschlichen Freiheit.* (*ibid.* S. 47)

(33) *ibid.* S. 36 ④ *ibid.* S. 35 ⑤ *ibid.* S. 33

(36) シェリングに於ける経験というものの立場は、第一節での引用（自然科学は自然哲学にならねばならぬ）に見た如く、存在論の問題としてのみ充分な意味をもちうるというもので、これは後期にも一貫するものである。彼にあっては常に哲学的経験論である。（拙稿『シェリングの哲学経験論』大谷大学『哲学論集』第二四を参照されたい）

(37) *ibid.* S. 34 ⑧ vgl. Heidegger : *ibid.* S. 64

(39) Schelling : *ibid.* S. 34 ⑨ *ibid.* S. 109

(41) Schelling : *ibid.* S. 34 ⑩ *ibid.* S. 41

(43) *ibid.* S. 41 ⑪ *Gott schaut die Dinge an sich an.* (*ibid.* S. 43) ⑫ *ibid.* S. 42

(46) *ibid.* S. 42 ⑬ *ibid.* S. 46

(48) *was in Gott selbst nicht Er Selbst ist.* (*ibid.* S. 54)

(49) 西田幾多郎 同書三〇二頁

(50) 同三〇三頁 ⑭ 同三〇三頁

(52) 同三三八頁 ⑮ 同三〇四～三〇五頁

(54) 同三三七頁 ⑯ 同三〇五頁

西田の「働く」「働き」は、*arbeiten* ではなく、*「働くもの」* からその働きを抽象化して考えるにわたる Functionalism 或は Operationalism とは逆の方向を示しており、むしろフリストテレスの *entelecheia* として考えられている（同書二七五頁参）。しかしこの場合基底に見られているのは意志である。

- (57) 同三〇五頁 (58) 同三〇六頁  
 (59) 同上 (60) 同三二三頁  
 (61) 同三〇六頁参照 (62) 同上  
 (63) 同上 (64) 同三〇七頁  
 (65) Hegelger: *ibid.* S. 188 (66) Schelling: *ibid.* S. 67  
 (67) vgl. Schelling, *ibid.* S. 53ff. (68) *ibid.* S. 58  
 (69) *ibid.*  
 (70) シュリングは斯る精神界の成立を第二の創造と呼び、その時間的経緯を歴史として、キリストの誕生を中心に近世に到るまで概述している。それは結局自然界の生成過程を精神界の比喩 (*eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung*, S. 70) として見るという意味をもつ。自然の憧憬の中心に発せられた言葉の位置に、精神的自然とも言うべき人間我性の中心に誕生するキリストが位置する。ここに「愛の精神」と「不和の精神」(人間我性)との対立交争(分開)が始まり、「今の時代の終りに至るまで続く」。しかしシュリングに於いても根本悪の問題は、精神が神に対する「不和の精神」として個々の人間のうちに成立することの問題であり、時間的歴史的経緯はその可能性の領域に留まる。神の禁止がアダムの不安をかきたてたと言われ、そのアダムに於いて我々自身が罪を犯したと言われる如く、キリストの出現が人の不安を高め我々の叡知的行(精神・自覚の成立)を必然的ならしめる、その瞬間の我々自身の行こそ根本悪の問題がある。斯る意味で歴史は略し、精神の成立という出来事をシュリングにおいて見ることをする。vgl. Schelling, *ibid.* S. 71ff.
- (71) *ibid.*, S. 76 (72) *ibid.* die höhere Notwendigkeit  
 (73) die innere Notwendigkeit des freien Wesen. S. 77  
 (74) *ibid.* S. 78 (75) *Ibid.* S. 58  
 (76) *ibid.* S. 78 (77) *ibid.*  
 (78) *ibid.* S. 92 (79) *ibid.* S. 84  
 (81) *ibid.* S. 85 die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. (82) *ibid.* S. 86  
 (83) *ibid.* S. 96 (84) *ibid.* S. 92

- (85) *ibid.* S. 99ff.
- (86) 辻村公一著『無底』(『哲学研究』第五百号)
- (87) Heidegger: *ibid.* S. 182 (88) *ibid.* S. 194
- (89) *ibid.* S. 196 (90) 西田幾多郎、同三〇八頁
- (91) 同三〇九頁
- (92) 同三一〇頁
- (93) 同三一四頁
- (94) 同三一四頁
- (95) 同三一四頁
- (96) 同三一六頁
- (97) 同三一八頁
- (98) 同三一九頁
- (99) 同三二二頁
- (100) 同三二三頁
- (101) 同上
- (102) 同三二三頁
- (103) 同三二五頁
- (104) 同三二六頁
- (105) 同三二七頁
- (106) 同三二八頁