福井大学リポジトリ
UNIVERSITY OF FUKUI REPOSITORY

根源有としての意欲ーシェリングの『自由論』解釈ー

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-05-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5331

福井医科大学一般教育紀要　第5号（1985）

根源有としての意欲

―― シェリングの『自由論』解釈 ――

四　日　谷　敬　子

ドイツ語教室

（昭和60年10月8日　受理）

シェリングの『自由論』（1809）の正式の標題は、『人間的自由の本質並びにこれに連関する諸対象に関する哲学的諸研究』（*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und damit zusammenhängenden Gegenstände*）と謂われ、その課題は、「緒論」に相当する部分の冒頭で、「自由の正しい概念」を掲げ、「この概念の学的世界観との連関」を明らかにすることと明言されている（Ⅶ, 366）[1]。併し乍らこの人間的自由に関する研究は、何よりも先ず神に於ける「実存の根底」（Grund von Existenz）と「実存」（Existenz）、より正確には「実存者」（das Existirende）との区別から着手し、これを基礎として議論が展開される。

此処で我々には次のような一連の疑問が生じる。1）先ず第一に人間的自由を主題とする研究が、何故に神の把握から着手せねばならないのか。2）神に於ける「実存の根底」や「実存者」とは何を意味するのか。3）この区別の哲学史的背景は何か。4）神の内にこの区別を導入せねばならない動機は何処に存するのか。5）このような区別を有する神とは如何なる神か。6）このような神に基づいて世界創造は如何に把握されるか。7）そして最後にこの書の本来の主題である人間的自由は如何に把握されるか。これらの問を導きの糸としてシェリングの『自由論』を解釈し、8）「意欲は根源有である」（Wollen ist Urseyn）（Ⅶ, 350）という緒論のテーゼの意味を解明すること、これがこの論文の課題である。

1）『自由論』の課題とその着手

シェリングは先ずこの書の「緒論」に於て、一般に「自由」の概念と「体系」との両立可能性を問題にする。というのも、彼にとって「理性」に基づく唯一可能な「体系」とは、同一哲学（1801―1806）以来、神即一切（Gott＝Alles）という意味での「汎神論」（Pantheismus）に他ならないが（Ⅵ, 177; Ⅶ, 354）、一般に汎神論の典型と看做されるスピノザの体系が「宿命論」

(Fatalismus) であって、「自由」と相容れないとの議論が、当時ヤコービに依って為されていたので[2]、シェリングは、汎神論的体系に於ても、否それどころかこの体系に於てこそ、人間的自由の正しい概念を掲げ得ることを、何よりも先ず示す必要があったのである。彼に従えば、スピノザが「自由」を否定した所以は、決して彼が諸物を神の内に定立し、汎神論的立場を取った点にあるのではなく、寧ろ神の内に定立されたものが、まさしく「物」である点にあるのである (Ⅶ, 349)。「自我性」(Ichheit) こそが一切であるとのフィヒテの観念論の洞察以来、一般的に自己自身に基づいて自発的に行為するという意味に於て自由であり得るもの (Ⅶ, 347)、それは「物」ではなく、まさしく「自我」に他ならず、体系は自由と矛盾しないばかりか、自由の体系そのものとなった。そしてシェリングの従来の同一哲学も又、フィヒテとは逆に「一切が自我性であること」を示すことを課題としていたとは言え (Ⅶ, 351)、その地盤はやはり有るものの有としてのイデアを「自我」の方から規定するという意味での「観念論」に他ならず[3]、シェリングの表現に従えば、「スピノザの根本概念が観念論の原理に依って精神を吹き込まれたもの」(Ⅶ, 350)、つまり「自己原因」(causa sui) 乃至存在の「絶対的肯定」(absoluta affirmatio) という神の概念が、フィヒテの自己定立的自我の地盤に於て思惟し直されたものに他ならなかったのである。従ってフィヒテの主観的観念論であれ、シェリングの客観的観念論であれ、凡そ観念論の体系に於て体系は自由の体系となり、ヤコービの主張はシェリングにとって問題ではあり得ないのである。

寧ろ彼にとって問題なのは、このような観念論の発見した「自由」の概念が極めて一般的な形式的なものであり、万物に妥当し得るものであるが故に、人間固有の自由を限定する「種差」(spezifische Differenz) を示すには、全く不十分であるということである (Ⅶ, 351, 352)。それでは人間固有の自由とは如何なるものか。シェリングはそれを何の前置きもなく、単刀直入に「善と悪との能力」(ein Vermögen des Guten und des Bösen) と規定する (Ⅶ, 352)。すると此処に『自由論』固有の課題が生ずる。即ちそれは、汎神論的体系構想を維持しつつ、同時に「最高に完全な存在者」(ein vollkommenstes Wesen; ens perfectissimum) としての神の概念を破壊することなく、而も尚自由の実在的概念を成す「悪」の能力を積極的なものとして把握することが、一体如何にして可能か、という問題である。

シェリングはこの問題を「最も深い難点」と呼ぶ (Ⅶ, 352)。神と万物との関係を如何様に捉えようと、即ち万物の神への内在 (Immanenz) と捉えようと (スピノザ)、神の万物への「共働」(concursus) と捉えようと (スコラ)、或いは又万物の神からの「遠離」(Entfernung) と捉えようと (プロティノス)、これら従来の見解に依っては、この難問は解決され得ない。というのは「内在」や「共働」の立場では、悪の実在性を承認すれば、必然的に神に悪を帰してその完全性を損うことになり、これを回避せんとすれば、悪の実在性と従って又自由の実在的概念が否認されることになるからであり、又「遠離」の立場は問題を未解決のまま先へ延ばすに過ぎないからである (Ⅶ, 353—355)。無論善悪の二元論は、「理性の自己折裂と絶望の体系」として (Ⅶ, 354)、

シェリングに依って最初から斥けられる。

併し此処で我々には、この難問は単に見かけの難問に過ぎないのではないかという疑問が生じるかも知れない。というのはこの難問は、元々シェリングが「自由」を「善と悪との能力」と規定し、「悪」を実在的なものと想定した時に生じたのであるが、併し合理的な哲学の伝統に於ては、意志の自由は常に善への意志として思惟され(4)、又悪も決して実在的なものではなく、善の欠如 (*στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ*; privatio boni) として解釈されて来たからである(5)。それにも拘わらず今シェリングは、何故に自由の「実在的概念」と称して、難問を惹き起こさねばならないのか。

それは、彼の念頭にある「自由」が、合理的な哲学の伝統の包括し得るような種類のものではないからである。『自由論』の翌年の『シュトゥットガルト私的講義』(1810) には次の句がある。「自由の擁護者達は、通常人間の自然からの独立を示すことしか考えていないが、これは無論容易なことである。併し彼等は人間の神からの内的独立、神への関連に於てさえもの自由には触れないでおく。何故ならば、この自由を示すことこそ、まさに至難の業だからである」(Ⅶ,458)。即ちシェリングがこの『自由論』に於て問題にしている「自由」とは、人間の神からの独立、換言すれば罪としての悪に他ならず、彼はこれが決して単なる「欠如」ではあり得ず、同時に又極めて積極的なものであると考えざるを得ないのである。『私的講義』からの言を更に引用すれば、「悪とは単なる善の欠如ではなく、単なる内なる調和の否定ではない。そうではなく悪は積極的な不調和である。又悪は極めて多くの者が今も尚信じているように、身体に由来するものではなく、……悪は或る観点に於て極めて純粋に精神的なもの〔自覚的な我性への意志の意〕である。というのは悪は一切の存在に対する極めて激しい戦闘を行い、否それどころか悪は創造の根底をも廃棄せんとするからである」(Ⅶ,468)(6)。この句の根底に存するものは、人間を「理性的存在者」(animal rationale) と捉える哲学の伝統を震撼させるような、まさに「魔神的」(dämonisch) な人間把握と言わざるを得ないのである。

ところで神をも人間精神のあり方を基礎として理解するという行き方は、シェリング哲学の根本的態度であり、「一切が自我性であること」を証示する同一哲学は、その原理たる神の「自己肯定」(Selbstaffirmation) (Ⅴ,373; Ⅵ,148; Ⅶ,147,151) を、実質的には常に既にフィヒテの自我の自己定立作用とアナローグに、「主観=客観化」(Subjekt = Objektiviren) として思惟して来たが (Ⅳ,391、Fußnote)、今『自由論』に於て、基礎となる人間そのものが最早同一哲学に於けるような理性的存在者としてではなく、積極的な悪への能力を有するような非理性的なものとして把握されるに至ると、神の方もやはり新たに捉え直されざるを得なくなるであろう。それ故にシェリングは、「緒論」の提起した問題、即ち汎神論的体系に於て自由の実在的概念を根拠づけるという問題を解決せんとするに当り、何よりも先ず神そのものを根源的に捉え直すことから着手するのである。併し乍らこの神の考察の根底に存するものが根源的に経験された人間把握であることを想起するならば、この書の神把握を通して常に問題となっているものが

人間存在そのものであることは、明らかなのである[7]。それではシェリングは、先ず神を如何に把握するであろうか。

2)「実存の根底」と「実存者」との区別

先ずシェリングは、神の内にも「実存する限りでの存在者」(das Wesen, sofern es existirt) と「単に実存の根底である限りでの存在者」(das Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist) という区別を立てる (Ⅶ,357)。此処で「実存の根底」という表現は、シェリングの論敵エッシェンマイヤーが誤解したように (Ⅷ,146)、一見すると作動因 (causa efficiens) として、結果 (effectus) を対概念とするかのように考えられるが、併しシェリングがこの表現に依って意味せんとしているのは寧ろ、「基底」(Basis)、「基礎」(Unterlage) であり、暗い質料的なものである (Ⅶ,360,437; Ⅷ,173)。それに対して「実存者」(das Existirende) (Ⅶ,358; Ⅷ,164) とは、この語のラテン語の原語ex-sistereが明瞭に示しているように、外へ歩み出て顕わであるものを意味し (Ⅹ,46)、この方が「原因」(Ursache) としての神に他ならないのである (Ⅶ,365)。「神の実存のこの根底は、神が自己の内に有するものではあるが、絶対的に考察された場合の神、即ち実存する限りでの神ではない。というのはそれはなんといっても単に神の実存の根底に過ぎないからである。それは自然——即ち神の中の自然、確かに神から分離され得ないものではあるが、併しそうは言うものの区別された存在者である」(Ⅶ,358)。シェリングはこれら両者の関係を、自然に於ける「重力」(Schwerkraft) と「光」(Licht) との関係で説明し、光に対して根底を「永遠に暗い根底」と呼んでいる (ebd)。それは『私的講義』が言っているように、その本質的な動性である「収縮」(Contraktion) に依って一切の存在者の「実在的なもの」(das Reale) を構成し、「観念的なもの」(das Ideale) への「伸張」(Expandiren) を担うものに他ならない (Ⅷ,422,426,429)。

ところでシェリングはこのような区別を自然哲学 (同一哲学) の独創と申し立てているが、これは正当であろう (Ⅶ,357)。というのは、伝統的には「質料」(materia) には「形相」(forma) が、又「実存」(existentia) には「本質」(essentia) が対概念と考えられ、「根底」と「実存者」という対概念は、これらの孰れにも当て嵌まらないからである。それは「可能態」(potentia) と「現実態」(actus) の対概念により近いかも知れない (Ⅶ,377)。

併しこの区別そのものよりも、それ以上にシェリングに独特なのは、まさしく質料的なもの、可能的なものを示唆する「根底」というようなものを、神の中に取り込んだことである。確かに彼は、「神以前には或いは神の外には何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るのでなければならない。このことはすべての哲学が言っていることである」と言って (Ⅶ,357)、「自存性」(aseitas) としての、又「自己原因」(causa sui) としての神の概念を示唆してはいるが、併し彼がその「実存の根底」を「原因」としてではなく、「質料」とし

て解釈せんとしていることを想起すれば、実はこのような神の理解は決して一般的ではないのである。周知の如くアリストテレスの神にしても、トマスの神にしても、全く質料性、可能態性を伴わない「純粋現実態」(ἐνέργεια; actus purus) に他ならないからである[8]。それではこのようなものを神の中に取り込むことは、何処からシェリングに示唆されたのであろうか。

3) 神の「実存の根底」の哲学史的背景

シェリングは、『自由論』に於ても (Ⅶ,357f)、又少し後の『世界時代』の第一草稿 (1811) に於ても (WA I, 79f)[9]、「実存の根底」という概念が、「自己原因」(Grund von sich selbst) としての神の概念の内の「原因」を、「何か実在的なもの」(etwas Reelles) と解するところから生じたものであることを示唆している。

スコラに於て原因をもたないとされた神は[10]、周知の如くスピノザに依って「自己原因」(causa sui) と把握されたが、元々この神の概念を準備したのは、他ならぬデカルトであった。彼は、「第三省察」並びにこれに対する「第一答弁」に於て、所謂因果性に依る神の存在証明を試みた際、神の観念を有する限りでの思惟する実体としての「私」の由因を問い、遂に「それ自体から」(a se) なるものに到達するが、此処でデカルトは、「何故に存在するか〔そのものの作動因〕を問い求めることの許されないような如何なるものもない」(nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat) という、本来被造物の領域に於て妥当する原則を掲げ、この「それ自体から」なるものを、「自己自身の作動因」(causa efficiens sui ipsius) 乃至は「自己原因」(sui causa) でなければならないと思惟したのである[11]。スコラに於ては、作動因はその結果よりも時間的により先なるものであり、両者は存在的に異なるところから、「自己自身の作動因」という概念は矛盾とされた[12]。併しデカルトはこのようなスコラの見解を「取るに足らないこと」(nugatoria) として、作動因は、結果を産出しつつある限りに於てのみ、作動因であると看做し、「自己原因」とは単に消極的に如何なる原因も有してはいないということをではなく、積極的に神の「無辺の力」(immensa potentia) を意味し、このような力を有する神は必然的に「自身に依って存在する力」(vis per se existendi) を有し、斯くして神は存在する、と証明したのである[13]。E・ジルソンは、この自己自身の無辺の力に依って必然的に存在するデカルトの神を、子である限りに於てのみならず、同様に謂わば父である限りに於ても自己自身を産み出す神と呼んだが[14]、「実存の根底」を自らの内に有するシェリングの神には、何処かこのデカルトの神に通ずるものがあると考えられる[15]。

それもその筈で、『自由論』の神概念の基礎となったと解釈され得る[16]同一哲学の「自己肯定」の神は、元々このデカルトの神概念に準備された[17]スピノザの「自己原因」としての神を継承したものなのである (vgl. Ⅵ,149)。この神の「自己肯定」は、同一哲学末期の『自然哲学への緒論の為のアフォリスメン』(1806) に於て、神の「自己顕示」(Selbstmanifestation; manifestatio

sui) を意味するようになり (Ⅶ,148)[18]、「無限の力」(unendliche Kraft) (Ⅶ,248) 等と把握されている。換言すれば、この論文に於て既に、「自己肯定」の神は、その無限の力から自己を顕示する神に変転しており、神の本質が無限の力を意味する点でも、シェリングの神は元々デカルトの神に近いと考えられる。

併し乍ら『自由論』の神は、デカルトの神に比して、極めて不合理でもある。というのは、確かにデカルトは、神が自らの無辺の力に依って存在するものと思惟しはしたが、その神の力とは、彼にとって神の本質と一にして同一であり、両者は区別され得なかったが[19]、シェリングの神はその実存する力を、「実存者」としての神にではなく、これから実在的に区別される「実存の根底」から得ているからである。即ち彼は、「各々の物は、自己を顕示する為には、厳密な意味でそれ自身ではない何かを必要とする」(Ⅶ,435) と考え、神の「自己顕示」ということが真にその意味を得るのは、神の内に神自身ではないものが取り入れられ、神が自己自身である以前の「根源的状態」(der ursprüngliche Zustand, Urzustand) からその顕示へと移行するものとして把握される場合である、と思惟するのである (Ⅶ,432; Ⅷ,165; *Initia Phil. Univ.* 108)。そしてこのような神の内の神自身でないものこそ、神の「根底」であり、「自然」と呼ばれるものに他ならない。

此処には明らかに、デカルト (1596—1650) より少し前の神智学者J・ベーメ (1575—1624) の思惟の積極的な受容が見られる。ベーメに従えば、「神性の本質は、其処からそれが生じ、又由来するような如何なる根底 (Grund) も有してはいない」[20]ので、それは「無底」(Ungrund)乃至「永遠の無」(ein ewig Nichts) に他ならないが[21]、併しそれは同時に「鏡」(Spiegel) 乃至は「眼」(Auge) にも等しいもので、その内には「自然」(Natur) 乃至「一切の存在者」(alle Wesen) が潜在的に包蔵されており、「無底」の「無」は同時に「一切」である[22]。其処でベーメはこの「無」を、「何かへの欲動」(eine Sucht nach Etwas) 乃至は「何かへの渇望」(Hunger nach dem Etwas) と思惟して、「欲望」(Begehren) を本質とする「意志」(Wille) を無底に帰し、これが神性の「根底」(Grund) を産出するとする[23]。そしてこの根底は、丁度シェリングに於ける実存の根底と実存者との区別のように、「二つの中心」(zwey Centra) を有し[24]、無底の自己産出と自己啓示への意志は、二つの意志、二形態、二原理に分開して働き、一方は「牽引」(Ziehen, Anziehen) を本質とする闇 (Finsterniß) の原理であり、もう一つは子の産出に依って、闇に閉じ籠もろうとする第一原理を啓示へと「刺す」(stechen, Stachel) 光 (Licht) の原理である[25]。そして「第一の意志は神とは謂われず、自然 (*Natura*) と謂われる」のである[26]。

併し乍ら一体何故にシェリングは、このようなベーメの思想を受容して、「自己原因」という神の規定の内の「原因」を実在的に解し、このように不合理と言わざるを得ないような神を想定するのであろうか。

4) 神に「実存の根底」を想定する動機

「根底」と「実存者」とを神に於ても区別することの動機は、同一哲学の最も薄弱な点を成す個物の問題を想起すれば、明らかになる。同一哲学は、絶対者乃至神と一切との関係を、因果性の関係に依ってではなく、同一性の関係に依って解釈する（Ⅳ,118f, 344)。其処では「絶対的同一性」(absolute Identität) は自己自身から外へ出て行って「一切」と成るのではなく、それは「端的に無限」であり（Ⅵ,118)、直ちに「絶対的全体性」(*absolute Totalität*)乃至宇宙 (Universum) に等しいのである（Ⅳ,125)。従って「何ものも自体的に考察された場合有限ではなく」(Ⅳ,119)、従って又「自体的には如何なる個別的存在乃至個物もない」(Ⅵ,125) と断言される。すると同一哲学に於ては、スピノザ哲学の場合と同様に、個物の可能性が必然的に問題化する。というよりも寧ろ個物は全く問題とはなり得ないのである。個物とは本来神の内なるイデアに他ならず（Ⅴ,370,390)、分離する悟性の捉える個物とは、「非=存在者」(Nicht=Wesen) に他ならない（Ⅳ,125; Ⅵ,180)。それにも拘わらず個物が現存するのは、神からのイデアの「分離」(Absonderung) に依るとされ（Ⅳ,263f,389)、特に後期の同一哲学に於ては、神は「永遠に等しい静止した中心」に留まり（Ⅵ,160)、神からの感性界への移行は「飛躍」(Sprung) に他ならず（Ⅵ,38)、個物は神からの「堕落」(Abfall) であるとさえ思惟された（Ⅵ,38,552)。

併し乍ら若しも哲学が「堕落」と弾劾されるこの現実の世界を、本来は存在しないものとして眼を逸らすのではなく、真剣に受け止めんとすれば、それはやはり何等かの仕方でより積極的に根拠づけられなければならないであろう。斯くしてこの問題を改めて取り上げようとする『自由論』は、次のように言う。「我々は……生成の概念が諸物の本性に適合した唯一の概念であることを認識している。併し諸物は、絶対的に考察された場合の神の内で生成することは出来ない。諸物は神から全面的に、或いはより適切に語るならば、無限に異なっているからである」(Ⅶ,358f)。すると個物はやはり神の外に陥らざるを得なくなる。併しシェリングにとって唯一可能な理性的体系は汎神論である。従って個物は神の内には存在し得ず、併し又神の外にも存在し得ないことになる。其処でシェリングは、「この矛盾は、何ものも神の外にはあり得ないとすれば、唯諸物がその根底を神自身の内で神自身ではないものの内に、即ち神の実存の根底であるものの内に有することに依ってのみ、解決され得る」と考えたのである（Ⅶ,359)。

而もこの想定は、『自由論』固有の課題の解決に繋がる。というのは、「自由が悪への能力であるならば、それは神から独立した根を有しているのでなければならない」と考えられるが、若しも神の中に神自身ではないその「根底」を想定し、有限な諸物をこれに由来するものと看做すとすれば、汎神論的体系構想を維持する場合にも、神の完全性を損うことなしに、「悪」を有限者に固有なものとして思惟することが可能であろうと考えられるからである。

斯くしてこの区別こそは、1)汎神論的体系に於ても個物の存在を積極的に根拠づけ得、2)而も悪への能力を含む「自由」の実在的概念をも確立し得る点に於て、「自然哲学〔『自由論』の

意〕が最も明確にスピノザの道から逸れる点」であると主張されるのである（Ⅶ,357)。

5)「生成する神」の構想

さて神の内にも「実存の根底」を想定するという行き方の根本は、本来被造物に於てのみ妥当する原則を、神そのものに適用するという態度である。シェリングは言う、「すべての実存は、現実的即ち人格的実存に成る為に、一つの制約を要求する。神の実存も又そのような制約なしには人格的ではあり得ない。唯神はこの制約を自己の外にではなく、自己の内に有しているだけである」(Ⅶ,399）と。即ちシェリングは、実在的自由を確立するために、積極的に「無制限の擬人観」(ein unbeschränkter Anthropomorphismus）を取り、「一般的な……全面的な神の人間化」(eine durchgängige……*totale* Vermenschlichung Gottes）を図るのである（Ⅷ,167)。この行き方は、『私的講義』に於て尚一層明確に打ち出される。「我々が全く生ける人格的存在者と看做し得るような一つの神を要求するならば、その場合我々は神をまさしく又全く人間的と看做さねばならない。……神は自己自身を作る（*Gott macht sich selbst*）」(Ⅶ,432)。斯くして神は、被造物或いは人間とのアナロギアに於て考察されて行く：「すべての生ける現存在は無意識から始まる。……神の生命も又同様に始まる」(ebd.)。「我々の内には無意識の暗い原理と意識の原理という二原理がある。……神に於ても同一である」(Ⅶ,433)。「全生命は本来益々高く意識的に成ることに他ならない。……ところで同一のことが神にも妥当する」(ebd.)。

同様にして『自由論』も「実存の根底」を次のように表現する。「この存在者を人間的に我々に一層身近なものにしようと欲するならば、我々はそれが、永遠なる一者が自己自身を産まんとして感ずる憧憬（Sehnsucht）である、と言うことが出来る。この憧憬は神を、即ち底の知れない統一を産まんと欲するが、その限りに於てその内には未だ統一はない。それ故にこの憧憬は、それだけで単独に考察された場合、意志（Wille）でもある。併し何等悟性（Verstand）を含まない意志である」(Ⅶ,359)。

併しそれではこのようなシェリングの擬人的な表現に対して、当時何の批判もなかったのであろうか。否、エッシェンマイヤーは抗議する、「あなたは、恰かも神の中に神が未だそれではないような何かに成ろうとする願望があり得るかのように、神に自己自身を産まんとする憧憬を賦与される。意志が心情と合体する場合に、我々が憧憬と呼ぶものが発生するのであるが、これは神への転用を何等許容することのない、全く人間的な過程である」(Ⅷ,148）と。

これに対してシェリングは、自らの擬人観を如何なる仕方で正当化し得たのであろうか。彼は答弁する。「あなたは言われる、神は端的に人間を超越したものでなければならないと。ところで併し、若しも神が人間的であらんと意欲したとすれば、誰が……それに対して何か抗議することが許されるであろうか。……神は、神がそうあらんと意欲するところのものである（Er ist, was er seyn *will*）」(Ⅷ,168)[27]。

この言から明らかなように、シェリングは自らの擬人観を正当化し得るものとして、キリスト教の「神が人と成ること」(Menschwerdung Gottes) を独自の意味に於て前提しているのである。即ち『自由論』は、同一哲学が「同一性」に依って解釈した神と世界との関係を、主語と述語との「一様性」(Einerleyheit) の関係から鋭く区別し、今や「先行するものと帰結するもの」(antecedens et consequens) として「根拠の帰結への関わり合い」(das 〔Verhältniß〕 des Grundes zur Folge) と解し (Ⅶ,341f,345f)、「神からの万物の帰結は神の自己啓示 (Selbstoffenbarung Gottes) である」と思惟する (Ⅶ,347)。而も「神は唯彼に似ているものに於てのみ、自らに顕わに成ることが出来る」ので (ebd.)[28]、「人間」(つまり原人アダム) の創造に於て、創造の過程はその主要目的を達すると看做される (Ⅶ,363,435)。すると――そしてこの点がベーメとの主要な相違であるが[29]、――神の三位一体と世界創造とは一に於て思惟され、「世界創造の全過程」即ち「自然と歴史に於ける生命過程」は、必然的に「神が完成した自覚と成り、完成した人格と成る過程」ということになり (Ⅶ,433)、換言すれば神は今や人間に於ける自らの自覚へと「生成する神」(ein werdender Gott) に他ならないのである。そしてこのように神自身が自らの自覚を産み出さんと意欲し、即ち人間と成ることを意欲するのであるとすれば、そのような神が人間的に思惟されるとしても、それはシェリングにとって荒唐無稽なことではないのである。

斯くして「実存の根底」からの子 (言) の出生が、ベーメ的な人間の心情とのアナロギアと超越論的観念論とを綜合したような仕方で、先ず次のように思惟される。「憧憬は未だ尚暗い根底として、神的存在の最初の発動 (Regung) であるが、この憧憬に対応して神そのものの内に一つの内的な反射的表象 (eine innere reflexive Vorstellung) が産み出される」(Ⅶ,360)。何故であろうか。ハイデッガーが明瞭に際立たせているように[30]、「憧憬」には、「恰かも我々が憧憬に於て、未だ知られざる名前なき善きものを求めるように」(Ⅶ,360)、自己から出て無規定の広がりへ伸張すると同時に、自己の内に帰還するという、二重の逆方向の動性が本質的であり、これら逆方向の動性に依って、ベーメの「鏡」に相当するような「反射的表象」が生ずるのである。「この反射的表象を通して……神は自己自身を一つの写像 (Ebenbild) に於て観取する。この表象は絶対的に考察された神がその内で……現実化される最初のものである。それは元初に神のもとにあり、神の内に産み出された神自身である。この表象は同時に悟性 (Verstand) であり、――かの憧憬の言 (das *Wort*) である」(Ⅶ,360f)。そして又この内なる言と無限の憧憬とを同時に感じ、「愛」(Liebe) を本質として両者の紐帯を成すものが、「精神」(Geist) である。そして精神が「愛に動かされて」(von der Liebe bewogen)、内なる根底乃至自然へと言を発する時、悟性は憧憬と共に創造の原理となるのである (ebd.)。それではその創造の過程は如何に思惟されるであろうか。

6) 世界創造の過程

シェリングにとって「創造」とは、「無からの創造」(creatio ex nihilo) ではなく、それ自身根底の憧憬から産み出された「悟性」が、「根底」つまり神の中の「非存在者」(Nichtseyendes) を素材 (Stoff) として、これを「言」に依って形成する行為に他ならない (Ⅶ,373. Anm.; 436, 439)[31]。先ず神に於ける「実存の根底」を成す「元初的自然」は、まさしく神自身の根底として、ベーメの「眼」のように、神の本質を「謂わば深みの闇の中に輝く生命の閃光 (Lebensblick) として」含んでいる。この「生命の閃光」を展開せしめるのが、悟性の働きであるが、この悟性の働きを予感して、憧憬は、「いつも或る根底が残っているようにと自己自身の内に閉じ籠もろうと努力する。」それに対して「自然に於ける悟性の第一の作用は、諸力の分開 (Scheidung der Kräfte) である。」すると自己自身の内に閉じ籠もろうとする憧憬 (闇) と、その諸力を分開せんとする悟性 (光) との抗争を通して諸力が分開されて行き、それらの諸力の中心点として、「イデア」に相当する「或る理解され得るものにして個別的なもの」(etwas Begreifliches und Einzelnes) が、根底の深みから成立して来る (Ⅶ,361)。そして諸力の方は諸々の存在者の「身体」(Leib) の素材となり、イデア的統一の方は「魂」(Seele) となるのである (Ⅶ,362)[32]。

併し乍ら憧憬の抵抗があるために、「諸力の分開」は段階的 (stufenweise) に進行する。そして「諸力分開の夫々の程度に於て自然から新たな存在者が発生し、そのものの魂は、他のものに於ては未だ分開されていないものがそのものの内に分開されて含まれていることが多ければ多い程、それだけ益々完全でなければならない」のである (Ⅶ,362)。斯くして「創造の過程」は、「元初的には暗い原理の、光への内的変異乃至変容」(eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht) を目指し (ebd.)、世界は「展開された神の根底」[33]ということになるのである。

すると根底 (闇) と悟性 (光) という神の二原理に基づいて創造される如何なる存在者の内にもやはり二原理が存することになる。即ち一つは、「それに依って彼等が神から分かたれてあるところの、或いは彼等が単なる根底の内にあるところの原理」であり、これは「被造物の我意」(der Eigenwille der Creatur)、「単なる欲動乃至欲望」(bloße Sucht oder Begierde)、「盲目的意志」(blinder Wille)、「特殊意志」(Partikularwille) を成すものである (Ⅶ,362f)。もう一つは、悟性の「普遍意志」(Universalwille) である (Ⅶ,363)。ところで神の根底と悟性とは元々一丸となって創造の原理となり、根底の内に予造 (vorgebildet) されているもの (諸力の中心、統一) と悟性の内に予造されているもの (言) との間には、根源的な統一がある。従ってこれら両原理は、確かに如何なる存在者に於ても根本に於て一にして同一のものの可能な二側面に他ならない (Ⅶ,363)。併し乍ら創造が段階を踏んで行われることから、「最も深い中心の光への高揚」(Erhebung des allertiefsten Centri in Licht) は、「人間」に於て初めて生起する。「人間の内に、暗い原理の全威力が存する。そしてまさにその同じ人間の内に、同時に光の全力が

存する。彼の内には最深の深淵と最高の天空が、即ち二つの中心がある。……彼の内でのみ神は世界を愛した」(Ⅶ,363)。斯くして「人間に於て初めて、他の一切の物に於ては尚も抑止されて不完全であった言(Wort)が、全き仕方で発言される。併し発言された言の内には精神が、即ち現実的(actu)に実存するものとしての神が、自己を啓示する」(Ⅶ,363f)。従って丁度神に於ける両原理の統一が「精神」であったように、闇が全き仕方で光へと変容される人間に於ても、「同時に〔魂よりも〕一層高いものが、即ち精神が彼の内に立ち登る」(Ⅶ,363)。他の被造物に於て諸力の中心を成した「魂が、両原理の生ける同一性となる時、それは精神である」(Ⅶ,364)。此処で「生ける同一性」とは意識された同一性に他ならない。シェリングにとって「生命性」の本質は、人間的な「自覚性」にあるからである(vgl. Ⅶ,433)。斯くして人間は、神の精神の自己意識を成すことになるのである[34]。

7) 人間的自由の本質と悪

シェリングは言う、「今若しも人間の精神に於て、両原理の同一性が神に於けると同様に解け難い(unauflöslich)ものであったならば、〔神と人間との間には〕何等区別がないことになるであろう」(Ⅶ,364)と。すると「人間は神の内に没し去り、愛の啓示や動性は何等ないであろう」(Ⅶ,373))と。というのは、確かに彼は、神は自らに似ているものに於て自らに顕わになり得る、と考えているが(Ⅶ,347)、併し更にベーメの「反対」(Contrarium)の原則に従って[35]、「如何なる本質もその反対者に於てのみ——即ち愛は憎に於て、統一は闘争に於てのみ——顕わになり得る」と思惟しており、従って神は、似ているものの内の反対の本質に於てのみ、自らに顕わになり得るからである。斯くしてシェリングは、「神に於ては裂かれ得ないその統一が、人間に於ては裂かれ得るものでなければならない」と考え、この人間に於ける両原理の統一の分裂可能性の内に、悪の可能性を基づけるのである(Ⅶ,364)[36]。

併し同一哲学の堕落論に於ては、神の内なるすべてのイデアに「堕落」(Abfall)の可能性が帰せられていたにも拘わらず(Ⅵ,38,187,552)、今『自由論』に於ては、一体何故に悪の能力はひとり人間にのみ帰せられるのであろうか。この点に関しては、次のように言われる。「動物に於ても、あらゆる他の自然存在者に於けると同様に、確かに又かの暗い原理が働いている。併しこの原理は動物に於ては未だ、人間の場合のように、光の中へ産み出されてはいない。それは精神でも悟性でもなく、盲目的欲動(blinde Sucht)であり欲望(Begierde)である。」それ故に此処では原理間の分離はあり得ず、従って又「堕落」もあり得ないのであると(Ⅶ,372)。換言すれば、「根底」と「実存者」との区別を神そのものの内に取り込んだ『自由論』に於ては、二原理を有するという点では、神も人間もその他の被造物も区別され得ず、従って二原理を有すること自体は、未だそれらの分離可能性を成すものではないのである。唯根底の暗い原理が「精神」(Geist)、つまり自覚的な意志的原理である場合にのみ、分離の可能性は生ずる。何故であろ

うか。根底の我意が自覚され、精神である場合、それは最早他の被造物に於けるように、単に「普遍意志の道具」には留まっておらず、「超被造的なもの」(das Uebercreatürliche) となり、「あらゆる自然の上に又外に」(über und außer aller Natur) にあるようになり得 (Ⅶ,364)、一言で言えば、「逆さの神」(der umgekehrte Gott) となり得るからである (Ⅶ,390)。従って同一哲学に於て人間の魂が自覚的に反復するとされた「堕落」のみが (Ⅵ,52)、今や集中的に「悪」への能力と看做されることになったのである。シェリングは言う。「動物的本能に於ては、無意識的なものと意識的なものとは単に或る一定の仕方で合一されているに過ぎず、この仕方はまさにそれ故に不変である」(Ⅶ,372)。併し人間に於ては「我性 (Selbstheit) は自己自身を全き自由の内に観取するような意志である」(Ⅶ,364)。従って根底が光の原理を「担うもの」(Träger) である場合には、二原理はまさしく「神的な節度と均衡」の内にあるのであるが (Ⅶ,365)、併し我性が光から自己自身を分離し、普遍意志の方を逆に自らに従属せしめるということが起こり得る。そしてこの「我意の高揚」(Erhebung des Eigenwillens)、「両原理の積極的逆倒乃至転倒」(eine positive Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien) こそ、「悪」(das Böse) に他ならないのである。

ところでシェリングは、確かに現実の悪そのものは、個々の人間の自由な決定に依って起こると考えるが、併し人間が不決定には留まり得ないところから、「悪への促し、誘惑の普遍的根拠」を想定し、これを根底に依って随伴的に惹き起こされる我意に依って説明せんとする (Ⅶ,374f)。そしてこの「悪に対する人間の自然的性向」(Ⅶ,381)、即ち「自身の行 (That) に依ってではあるが、併し出生以来招致されているかの悪」に対し、カントの「根本悪」(das radikale Böse) の概念を用いる (Ⅶ,388)。而も彼は、悪が「神の啓示の為に必要であった」と思惟している (Ⅶ,373)[37]。すると我々は此処で次のような疑問を抱かざるを得ない。神の愛が顕わになる為には、根底が働かねばならず、これが随伴的にではあれ、被造物の我意を激発し、この悪の可能的原理から生ずる現実の悪が、神の完全な自己啓示 (自覚) の為に必要であるとすれば、結局シェリングの神は悪そのものを積極的に意欲する神ではないのか。

シェリング自身は、このような帰結を極力回避せんとする。彼は言う、「精神としての神 (両原理の永遠の紐帯) は、最も純粋な愛である。併し愛の内には決して悪への意志はあり得ない」(Ⅶ,375)、根底は飽迄悪そのものを激発したのでも、又悪の可能的原理たる我意が悪となるように激発したのでもない、「創造への意志は、直接的には唯光の、そして善の誕生への意志に他ならない」(Ⅶ,407f) と。併し仮令現実の悪が人間の自由な決定に依って起こるとしても、その可能性が根底に依って出生以来招致されており、而も現実の悪が「神の完全な現実化」(die vollkommene Aktualisirung Gottes) (Ⅶ,404) の為に必要であって、「如何なる愛の対立物もあり得ない為には、愛そのものがなくならなければならない」と言われ (Ⅶ,402)、「悪がない為には、神自身があってはならないであろう」(Damit……das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn) とさえ言わなければならない程に (Ⅶ,403)、神の実存と人格性が悪に従属

しているのであるとすれば、人間が惹き起こすとされる悪は、やはりより大きな神の自己啓示（自覚）の過程に於ては、その必然的な契機を成すと考えざるを得ず、畢竟シェリングは、神の完全性を破壊することなく、悪への能力を実在的なものとして根拠づけるという自らの課題を、真に解決しているとは言い難いのである[38]。

それではこのシェリングの悪に関する思想は、全く意義を失うのであろうか。否、決してそうではない。併しその意義を何処に見出すかという問題は、注意深い解釈を必要とするであろう。例えばH・フアマンスは言う：1806年以後シェリング哲学は新たな局面を迎え、彼の「実在＝観念論」の一方の原理である「実在的なもの」の見方が根本的に変化した。同一哲学に於ては「無害」(harmlos) であった「実在的なもの」は、今や彼にとって「収縮的原理」(*Kontrahierendes* Prinzip) となった。それは一切の存在者が必要とし、又存在者を先ず第一に創り出す威力 (Macht) である。というのはすべての存在者は「自らに於て引き締まったもの」(ein in sich Kompaktes) だからである。斯くして収縮的原理は実存の根底を創り出す。「併し……一切の存在者が凡そ自身の存在に至る為に、収縮的原理を必要とするのであれば、一切の存在者は同時に又其処から（「根底の方から」）危うくされている (*gefährdet*) !」というのはこの原理は同時に又「魔神的な閉領性」(*dämonische* Verschlossenheit)、「利己主義の原理」(das Prinzip des *Egoismus*) となるからである。其処で現存在は、第二の原理たる「観念的なもの」を必要とし、この原理、即ち精神の方から「究極的な救済」(letztes Heil) が由来する、と。そしてフアマンス自身は、シェリングがこのように現存在の危険性を洞察し、「活力の復権」(eine *Rehabilitierung* des Vitalen) を目指したところに、この理論の意義を認めたようである[39]。果してそうであろうか。

確かにシェリングの「実在的なもの」の把握は根本的に変化している。併し乍ら彼は、神の内に実存の根底が存するから神の現存在が危うくされているとも、動物にも暗い原理が働いているから、動物の現存在が危うくされているとも、言ってはいない。根底そのものは、フアマンスの解釈する通り、一切の存在者が必要としている一つの力である。併しそれが現存在を危うくするのは、根底の我性が自覚される人間精神に於てである。シェリングは、まさしく神の自己意識を成し、人間を神的ならしめるその精神即ち自覚性に於て、他ならぬ人間存在が同時に危うくされている、と言っているのである。というのは人間はこの自覚性に於て、善と悪との「分岐点」(Scheidepunkt) に立たされているからである（Ⅶ, 374)。まさしく人間精神の自覚の威力 (Macht) のみが謳歌されていた時代に、この自覚のみが齎らし得る無力 (Ohnmacht) というものを同時に看取していたということ、これがシェリングの悪の思想が我々に強烈に迫って来る所以ではなかろうか。人間の内にあるという「最深の深淵」と「最高の天空」とは、それが二つのものというよりは、寧ろ一つのものであるが故に、この上もなく無気味なのである。

8) 根源有としての意欲

さてシェリングは、『自由論』の最後の部分で、「全研究の最高点」とされる問題に触れる。即ちそれは、1)神に於ける「根底」と「実存者」という最初の区別に依って、この体系は二元論に陥るのではないか、2)若しもそれを避けて両者の共通の中心を想定するとすれば、唯一存在者を「光と闇との、善と悪との絶対的同一性」とせねばならず、これ又不都合ではないか、という問題である（Ⅶ,406)。

1)第一の問題に対して、彼は言う、「すべての根底以前に、又すべての実存者以前に、従って一般にすべての二元性（Dualität）以前に、一つの存在者（ein Wesen）がなければならない。それは元底（Urgrund）或いは寧ろ無底（*Ungrund*）と呼ばれる以外に如何に呼ばれ得よう。それはあらゆる対立に先行するのであるから、それらの対立はその内で区別され得ず、又何等かの仕方で現存することも出来ない。それは両者の同一性（Identität）としては言い表わされ得ない。それは唯両者の絶対的無差別（die absolute *Indifferenz*）としてのみ言い表わされ得る」（ebd.）と。従ってこの体系は二元論ではないと。

2)第二の問題に対しては、彼は次のように答える。「無差別は諸対立の所産ではない。又その内に諸対立が潜在的に含まれているのでもない。寧ろ無差別はあらゆる対立を離れた独自の存在者であり、この存在者に於てはあらゆる対立は砕ける。この存在者はまさしくそのような対立の非存在に他ならない」（ebd.）と。従ってかの唯一存在者は善と悪との同一性ではないと。

併し乍らシェリングは更に続けている、二原理を如何様に言い表わそうと、「それらが非対立のものとして、即ち分立（Disjunktion）に於て、又各々がそれだけで単独に無底に述語づけられることは、一向に差支えない。そしてこのことと共にまさに二元性（原理の現実的な二儀）が定立される」（Ⅶ,407）と。

すると我々は、エッシェンマイヤーと共に（Ⅶ,153f)、問わねばならない、一体何故に又如何にして無差別の「無底」から抑々分立が生起し、「根底」と「実存者」との区別が生ずるのかと。シェリングは言う、「無底そのものの内にはこのこと〔分立〕を妨げるようなものは何もない。というのは無底はまさしく両者に対して全く無差別として関係するが故に、両者に対して無関心（gleichgültig）だからである」（ebd.）と。併し「無関心」ということは、分立の生起し得る積極的な根拠であり得るのか。『自由論』は、これ以上この問題を論じようとはしない。唯単に、「それ故にあれでもない―これでもない（Weder―Noch）から、即ち無差別から、直接に二元性が突如として出現する（hervorbrechen)」とされ、その分岐の仕方に関しては、「無底が斯かるものであるのは、……それが二つの等しく永遠なる元初に分岐するという点に於て以外にはあり得ない。而もそれが同時に両者であるというのではなく、それが各々の内に等しい仕方で、斯くして各々の内で全体である、或いは一つの独自な存在者である、というのである」（Ⅶ,407f）と、ベーメ的な[40]「二重化」（Doublirung）の論理が示唆されるに過ぎないのである（Ⅶ,424f)。

其処で、一体何故に「無底」が分岐し得るのかという問題は、我々の解釈に委ねられる。すると、丁度ベーメの「無底」が意志を本質とし、「眼」であったように[41]、シェリングの「絶対的無差別」としての「無底」も、それが二重化し得る為には、何等かの仕方で意志に統べられ、常に既に自己関係的なものとして思惟されているのでなければならないのではなかろうか。シェリング自身「根底」と「実存者」以前にあったものに就いて、次のようにも述べている。「併し愛が最高のものである。愛こそは根底が、そして又実存者が（分離したものとして）あった以前に、現にあったものである。併しそれは愛としてあったのではない」(Ⅶ,404f; 傍点筆者)。そうであるならば、「愛」は「無底」に於ては、未だ可能態としてあったと解釈し得る。ところでこの愛の本質は、既に『自然哲学への緒論の為のアフォリスメン』の中で言われ、今も尚そのまま引用されるように、「無底が分かれるのは、唯生きることと愛することが、即ち人格的実存があらんが為に他ならない。というのは愛の秘儀とは、各々が単独にも存在し得たであろうが、而もそうは存在せずに、他者なくしては存在し得ない、というようなものを結合することだからであ」り、つまり人格的実存の為の自己二重化である(Ⅶ,408; vgl. auch Ⅶ,174)。このような愛は、その可能態に於ても、自らの人格的実存を意欲し得るようなものとして、本質的に意志なのである。『世界時代』(1811—1815) のシェリングは、「無差別」、「無関心」を、「何も意欲しない意志」(der Wille, der nichts will)、「安らっている意志」(der ruhende Wille) と規定するが(WA Ⅰ,27; WA Ⅱ,46; Ⅷ,235)、併しこの「意欲しない」ということは全く意志を否定し去るものではなく、「意欲的」(wollend) とは名づけ得ないが、又同一の理由で「非意欲的」(nichtwollend) とも名づけ得ないものである(Ⅷ,237)。又『エルランゲン講義』(1821—1825) に於ては、「無関心」(Gleichgültigkeit) はその内にそれ自身と「非無関心」(Nichtgleichgültigkeit) とを含むとされ、この「意欲しない限りに於ける意志」は、「永遠の純粋な能力」にして「安らっている意欲」とされ、この「能力」(Können) と「意欲」(Wollen) との合一は、「好むこと」(Mögen) という概念の内に見出されている(Ⅹ,220,222)。併しこの「好むこと」こそは、まさしく愛の可能態に他ならない。そのような本質を有する「無底」が、潜在的に常に既に自己関係的であるとしても、矛盾ではないであろう。

此処に至って『自由論』の「結論」中の句が想起される。「最後の又最高の所から判ずれば、意欲以外の如何なる有もない。意欲は根源有である (Wollen ist Urseyn)」(Ⅶ,350)。

1) この句の述べられたコンテキストに於ては、それはフィヒテの知識学と同一哲学が到達した真理として解釈され得る。フィヒテは「自我性が一切であること」を示した。その自我性の本質は「反省への傾向」であり、対自への努力 (Streben) であった。ところが同一哲学は逆に、「一切が自我性であること」を示さんとした。すると今や一切の有るものはその有に於て一般に対自への努力という様相を呈する。この対自への意欲こそ、一切の有るものの「根源有」を成すものに他ならない。上述の句は差当ってそのように解釈され得る[42]。

2) ところが『自由論』は、一切の有るものが、神に於ける根底と悟性との抗争を通して創造

され、この世界が、展開された神の根底に他ならないことを示した。ところでこの根底の本質は我性への意欲である。今や「意欲は根源有である」とは、我性への意欲が一切の有るものの「基底」を成し、つまり「根源有」を成すという、より特殊な意味に解釈され得る[43]。

3)併し更に進んで『自由論』は、根底と実存者との二元性が生じ来たった中心点が、「愛」の可能態であるような「絶対的無差別」としての「無底」であることを、示唆する。それは「安らっている意欲」(X,220) である。従ってそれは自らの人格的実存を意欲し得る。するとそれは先ず、かの根底の、悟性を産まんとする「憧憬」として顕わになるのである。今や「意欲は根源有である」とは、神性そのものの内的可能性に関する言となる。

併しこのような帰結は、既に同一哲学が神の本質を「自己肯定」として把握した時から、更には自我性の有が真実の有となった時から、見通し得たものである。この場合一切の有るものの有が、従って神も又、自我性の有に基づいて、これとのアナロギアに於て企投されるからである。シェリングは、神の世界創造の可能根拠を神の「過去」(Vergangenheit) として企投する『世界時代』の試みに失敗した後も、1820/21年の『エルランゲン講義』に於て、殆んど『世界時代』と同一の内容を思惟し続ける[44]。確かに彼は『ミュンヒェン講義』(1827) に於ては、『自由論』に代表される神の「永遠の生起」(ein *ewiges Geschehen*) の思想を、単に「思想」(Gedanke) の内で起こっている「思惟の動き」(eine Bewegung des Denkens) に過ぎないものとして撤回し (X,124f)、彼はこの後神の神たる所以を、創造の過程を共に歩む「生成する神」にではなく、この過程に超越的な、神の絶対的自由の内に求めんとする。併し彼がこの所謂「積極哲学」(positive Philosophie) に於ても、神に於ける「一切を始める勢位」(die alles anfangende Potenz) を、「意欲」として思惟し続けることに変わりはないのである。「勢位は自身の有に対して純粋な能力として関わり、而もあらゆる単なる能力は安らっている意欲に他ならないので、勢位が高まる点に於て、能力は意欲であることになろう。……従って『根源有は意欲である』(das Urseyn ist Wollen) という古い命題が再びその箇所を見出す」(XI,388)。

それでは自我性の有こそが真実の有となり、神を含む一切の有るものが自我性であることに依って、その自我性を統べる「意欲」が「根源有」を成すとすれば、事態は一体どうなるか。さきに引用された「根源有」の命題に於て、「意欲」には「無根拠」(Grundlosigkeit) という述語が、他の有の述語と共に属するとされている (VII,350)。意欲が無根拠であるのは、それが万物の「元底」を成すことに於て、それ自身を担う「根底」を最早有してはおらず、まさしく「無底」であるからに他ならない。併し乍ら、一切の有るものの有がこの「無底」の意欲に基づき、これが無根拠であって、自体的には如何なる概念把握に依っても接近不可能であるとすれば、――無論その場合根拠への問としての「第一哲学」は、此処に自らを廃棄せざるを得なくなる。この点を洞察せざるを得なかったからこそ、飽迄哲学者に留まらんとするシェリングは、神の世界創造の内的可能性を解明せんとする『世界時代』の試みに失敗した後も、尚もその「積極哲学」に於て、執拗に創造の「動因」と「遂行」とを概念把握せんとし続けたのではないか。そ

れは、「何故に凡そ何かがあるのか、何故に無でないのか」(Ⅶ,174; Ⅷ,242,247) という第一哲学の究極的な問が答を見出さないままに、一切が無根拠の淵に沈むことを、何としても回避せんとする哲学者の必死の試みだったのではないか。

併しこの危機は、真実第一哲学の危機なのか、それとも観念論の危機なのか。我々は、自我性が、その意欲が、根源有となった時、「無根拠」に突き当ったのである。

註

(1) 本稿に於て使用されるシェリング全集は、*Schelling : Werke.* Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856—61であり、本文中に巻数と頁数を記す。

(2) Vgl. *Jacobi : Über die Lehre des Spinoza.* In : *Jacobi : Werke.* Bd Ⅳ, Abt. 1. Hrsg. von Fr. Roth und Fr. Köppen. Leipzig 1819. (Nachdr. : Darmstadt 1976). 216ff.

(3) ドイツ観念論に於ける「観念論」の意味に関しては、vgl. *M. Heidegger : Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit(1809).* Tübingen 1971. 110f.

(4) Vgl. z. B. *Plotin : Enn.* Ⅵ, 8, 6, 38f ; *Thomas : Summa theologiae.* p. Ⅰ—Ⅱ, q. 8, a. 1; *Leibniz : Theodicée.* §33. Gerh. Ⅵ, 122; *Kant : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Akademieausg. Bd Ⅳ, 412:「意志とは、理性が傾向性から独立に、実践的に必然的と、即ち善と認識するところのもののみを選択する能力である。」

(5) Vgl. z. B. *Plotin : Enn.* Ⅰ, 8, 1, 17; *Thomas : S. th.* p. Ⅰ, q. 48, a. 1; *Descartes : Meditationes de prima philosophia.* Medit. Ⅳ. AT. Ⅶ, 60f; *Leibniz : Theodicée.* §33. Gerh. Ⅵ, 122. 尚シェリング自身は、悪を「欠如」と看做す説を、スピノザに帰しているが (Ⅶ, 354)、これは彼の思い違いである。

(6) シェリングに於ける「精神」(Geist) とは、「自覚的な欲望」(*bewußte* Begierde) 即ち意志を本質とするもので (Ⅶ, 467)、自覚的な「存在への渇望」(ein Hunger nach dem Seyn) に他ならない (Ⅶ, 466)。併し更に当時の彼の用語では、「存在」とは「存在者」の根底として、そのものの我性 (Selbstheit)、我意 (Eigenwille) を成すものに他ならない (Ⅶ, 363, 436)。従って悪が精神的なものであるとは、それが積極的な我性への欲望であることを意味する。これが創造の根底を廃棄することになり兼ねないのは、存在者の根底に留まっているべき存在が、この存在への欲望に依って、存在者そのものと逆倒した位置に押し上がり、一切を支配せんとするからである。併し乍ら創造の根底を廃棄すれば、悪そのものも又廃棄されることになる筈である。『自由論』に於ても言われている、「悪の内には、自己自身を食み尽くし、常に殲滅せんとする矛盾がある。即ち悪はまさしく被造物性の紐帯を殲滅することに依って、却って被造物に成ろうと努力する結果となり、一切であろうとする驕慢から非存在 (Nichtseyn) に陥るという矛盾である」(Ⅶ, 390f) と。従ってシェリングにしても「悪の実在性」を語り乍ら (Ⅶ, 353)、究極的にはそれが「非実在性」(Unrealität) であることを認めてい

るのである（Ⅶ,404)。唯彼は、悪を最初から「欠如」とするのではなく、善との対立にある限りに於て、それに「実在性」を帰すことに依り（Ⅶ,409)、人間存在が不断に直面している危険性を、真正面から取り上げようとしているのである。

(7) この点に於て、『自由論』が根本に於て人間の自由をではなく、神の自由を問題にしていると看做すW・マルクスの見解は、浅薄と言わざるを得ない。Vgl. *W. Marx : Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung.* In : *Schelling.* Stuttgart, Bad Cannstatt 1981. 53.

(8) Vgl. *Arist. : Metaph.* *Λ*7, 1072 a 25; *Thomas : S. th.* p. I, q. 3, a. 2.

(9) *Schelling : Die Weltalter. Fragmente.* Hrsg. von M. Schröter. München 1946. 以下WAと略記し、第一草稿をⅠで、第二草稿をⅡで表示する。尚第三草稿は全集第八巻中にある。

(10) *Thamas : S. th.* p. I, q. 3, a. 7 : Deus autem non habet causam, ……尚プロティノスも万物の始原に始原はないとするが（*Enn.* Ⅵ, 8, 11, 8f : *ἀρχῆς δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή*)、彼は同時に一者を「自己原因」（*αἴτιον ἑαυτοῦ*）とも、「自己自身を作るもの」（*ὁ ποιῶν ἑαυτόν*）とも呼んでいる（*Enn.* Ⅵ, 8, 14, 41; Ⅵ, 8, 15, 8f)。

(11) Vgl. *Descartes : Medit.* Ⅲ. AT. Ⅶ, 48ff; *Descartes : 1. Resp.* AT. Ⅶ, 108f.

(12) Vgl. *Thomas : S. th.* p. I, q. 2, a. 3.

(13) Vgl. *Descartes : 1. Resp.* AT. Ⅶ, 109f; *Medit.* Ⅲ. AT. Ⅶ, 50.

(14) Vgl. *E. Gilson : Études sur le Rôle de la Pensée Mediévale dans la Formation du Systéme Cartesien.* 4. Éd. Paris 1975. 231.

(15) 松浦一郎氏は、『近世哲学思想研究』（風媒社　1975）の第四章「Causa sui 概念について」に於て、シェリングの神とデカルトの神との類似性を指摘した（vgl. 150ff)。

(16) この解釈に関しては、拙論「自己肯定の神と自己否定的精神――シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学」『福井医科大学一般教育紀要』第3号（1983), 86－88頁参照。

(17) Vgl. *E. Gilson : op. cit.* 232. 尚スピノザの「自己原因」がデカルトに由来し、神の本質と存在とを必然的に結んでいるものが「力」（vis）であろうことは、例えばフッデ宛書簡（Epist. 34, 35）から読み取り得る。其処でスピノザは、神の唯一性を証明するというコンテキストに於て、次のように言っている。「それ故に一般に次のことが結論されねばならない、多数存在すると考えられるすべての物は、必然的に外的諸原因から生ぜしめられ、自己自身の本性の力に依っては（propriae suae naturae vi）生ぜしめられないと」（Epist. 34. Geb. Ⅳ, 180)。更に又「つまりそれは、自己の充足或いは自己の力に依って（sua sufficientia, vel vi）存在する実有は一つしかないかどうか、ということになる。私はこの問題を単に肯定するだけでなく、更に証明しようと企てる」（Epist. 35. Geb. Ⅳ, 181)。従って神は「自己自身の本性の力に依って」生ぜしめられるのである。

(18) 「自己顕示」（manifestatio sui）という概念が、ベーメに影響されたシュヴァーベン地方出身の神智学者 Fr. Chr. Oetinger（1702－1782）から継承されたものであることに関しては、vgl. *E. Benz :*

Schellings theologische Geistesahnen. Wiesbaden 1955. 280.

(19) Vgl. *Descartes : 4. Resp.* Ⅶ, 243.

(20) *J. Böhme : Theos. P.* I, 1 : 18. 以下に於て使用されるベーメ全集は、*J. Böhme : Sämtliche Schriften.* Hrsg. von W.-E. Peuckert. Stuttgart 1955ff (Faksimileausg. von 1730) であり、引用に際しては、Bd 11のRegister に倣い、標題を略記して章及び節を記す。尚ベーメとシェリングとの思想的関連のより立ち入った研究は、拙論「J・ベーメの神智学——シェリングの自由哲学の理解の為に——」『福井医科大学一般教育紀要』第4号 (1984), 79−99頁参照。

(21) ベーメが神性の本質を「無底」(Ungrund) として把握するのは、1620年の*Seel. Fr.* 1 : 16からであり、これ以後の彼の殆んどの著作に於て、「無底」からの神の「最内奥の誕生」が語られる。代表的箇所としては、vgl. *Menschw.* Ⅱ, 1 : 8; *Theos. P.* I, 1 : 7; *Sign. R.* 3 : 2; *Gnadw.* 1 : 3; *Myst. M.* 1 : 2.

(22) *Menschw.* Ⅱ, 1 : 8, 9; *Theos. P.* I, 1 : 9−11.

(23) *Myst. Pans.* 1 : 1; *Menschw.* Ⅱ, 1 : 8; 2 : 1; *Theos. P.* I, 1 : 12−13, *Myst. M.* 3 : 5.

(24) *Quaest. Th.* 3 : 19.

(25) *Drf. Leb.* 1 : 26ff; *Theos. P.* I, 1 : 31−33; *Sign. R.* 3 : 4, 24; 16 : 11, 26.

(26) *Drf. Leb.* 2 : 9.

(27) この句は、後期積極哲学に於て、モーセの「在りて在る者」のルターに依る未来形的解釈 (2. Mose 3 : 14 : Ich werde seyn der ich seyn werde) に繋がって行く (Ⅺ, 171; Ⅻ, 32f)。Vgl. *W. Beierwaltes : Platonismus und Idealismus.* Frankfurt a. M. 1972. 75. Anm. 325.

(28) ベーメにとっても「創造」とは、神の「自己＝啓示」(Selbst = Offenbarung) に他ならない。Vgl. *Sign. R.* 16 : 1, 2. 併しこれは、シェリングの解するように、神が自らに顕わになることをではなく、神が自らの栄光を他のものに顕わにすることを意味する。

(29) ベーメに於ても、Joh. 1 : 1−3に基づいて、神の三位一体と創造とは緊密な連関の内に思惟されるが、併しそのシェリングとの相違は、ベーメに於ては神の自己性 (自己意識) は、既に「永遠の自然」の産出を介した三位一体の内に成立しており、それが完成するのは世界創造の終局に於てであるとは、何処にも言われていないことである。拙論「J・ベーメの神智学」(上掲論文)、93頁参照。

(30) *M. Heidegger : op. cit.* 150f. 尚H・フアマンスは、「牽引」を「無底的意志」の第一動性とするベーメ (vgl. z. B. *Drf. Leb.* 1 : 26ff; *Seel. Fr.* 1 : 6ff; *Sign. R.* 2 : 7; *Myst. M.* 3 : 10) の方から、シェリングの「根底」の本質が「収縮」であることを強調し過ぎる余り、「憧憬」の二重の逆方向の動性を看過している (vgl. Fuhrmans Einleitung und Anm. 5 zur Reclam-Ausgabe der Freiheitsschrift (Stuttgart 1964)、22f, 143)。確かに『私的講義』に於ては、「根底」に相当する「実在的なもの」は、「収縮的原理」として思惟され、これが「伸張的原理」を可能にするとされるが (Ⅶ, 429)、『自由論』に於ては、「憧憬」は、決して唯単に自己自身の内にのみ向かう動性とは思惟されていない。

(31) Vgl. *K. Frantz : Schellings positive Philosophie.* I. Teil. Köthen 1879 (Nachdr. : Aalen 1968). 39.

(32) このシェリングの創造論は、「無底」が「無感覚の存在者」(ein unempfindlich Wesen) たることを好まず、「感触」(Fühlung) を求めて自己を牽引し、闇の原理と光の原理に分開し、二原理の抗争に依って「諸力の区別」(Unterscheidung der Kräfte) が生起するとするベーメの創造論に酷似している。Vgl. *Myst. M.* 3：4ff. 但しシェリングは、神の「自然」という思想のみを受容するに過ぎず、ベーメのようにこの「自然」の産出までも展開することはしない。

(33) *H. Fuhrmans*：Anm. 5. *op. cit.* 144.

(34) 此処でヘーゲルにも「生成する神」の構想があったか否かを簡単に検討すれば、シェリングにとって神の「生命性」は「人間性」にあり、彼は擬人観に依って神の内にも「根底」を取り込んだが、ヘーゲルにとって神の「生命性」は、精神の否定性の活動性にあり、「創造」とは先ず神がその思惟に於て自己を規定することを意味する。そして更にこの自己規定は実在的領域に於ても、世界精神の自己実現として生起するが、この場合「神の神自身の内での発展」(論理学) と「宇宙の発展」とは、その論理的必然性に於て同一であるに過ぎない。従ってヘーゲルにも「生成する神」の構想がないわけではないが、併しそれは飽迄論理的発展としてであり、シェリングの場合のように、神と世界とが素材的に同一であるというような、実在的な意味に於てではない。Vgl. *Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Hrsg. von G. Lasson. Hamburg 1966. Bd I/1. 67, 147, 172 ; Bd II/2. 13, 35.

(35) Vgl. *Gelass.* 2：10; *Myst. M.* 4：20 ; *Quaest. Th.* 3：2, 9.

(36) 神の統一が「解け難い」(unauflöslich) ものであるという思想は、元々 Hebr. 7：16の *ζωή ἀκατάλυτος* のオェティンガーに依る受容 das unauflösliche Leben から継承されたものであることに関しては、vgl. *E. Benz : op. cit.* 283f.

(37) ベーメには、悪が神の啓示に必要であるという言はない。拙論「J・ベーメの神智学」92頁。

(38) Vgl. *J. A. Bracken : Freiheit und Kausalität.* Freiburg, München 1972. 61 ; *W. Marx : op. cit.* 60ff.

(39) Vgl. *H. Fuhrmans : op. cit.* 20ff ; *Ders. : Schellings Philosophie der Weltalter.* Düsseldorf 1954. 234, 244.

(40) Vgl. *Quaest. Th.* 3：6.

(41) 此処で筆者は、プロティノスが、自己思惟よりも前にある自足的な善が、自己を思惟しないとし乍ら (*Enn.* VI, 7, 28, 21—25)、やはりその内にヌースの思惟とは異なった、「触感」(*οἷον ἐπαφή*) の如き「自己自身に向かう或る単純な直観」(*ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν*) を想定し (*Enn* VI, 7, 39, 19 und 2)、「自己自身の意欲」(*θέλησις αὐτοῦ*) を措定するのを想起する (*Enn.* VI, 8, 13, 38)。

(42) Vgl. *M. Heidegger : op. cit.* 114f, 119, 207ff.

(43) Vgl. *K. Frantz : op. cit.* 37.

(44) Vgl. *Schelling : Initia Philosophiae Universae.* Erlanger Vorlesung WS 1820/21. Hrsg. von H. Fuhrmans. Bonn 1969.