

## 哲学の特性描写

シュレーゲル, フリードリヒ

武田, 利勝  
九州大学大学院人文科学研究院 : 准教授

<https://doi.org/10.15017/1912770>

---

出版情報 : 文學研究. 115, pp. 53-126, 2018-03-09. 九州大学大学院人文科学研究院  
バージョン :  
権利関係 :



# 哲学の特性描写

1

フリードリヒ・シュレーディ  
武 田 利 勝 訳

我々が哲学に關して、あるいは哲学と称するものに關して知つてゐる一切は、五つの主要な種類に分けられる。すなわち、経験論、唯物論、懷疑論、汎神論、そして觀念論である。

経験論は感性的印象による経験しか知らない。だから一切を経験から導き出す。

唯物論は一切を物質に基づいて説明し、物質を第一にして根源的なもの、万物の源泉と見なす。

懷疑論は一切の知を、一切の哲学を否定する。

汎神論は万物をもっぱら一にして同一のものとして、差異の一切ない無限の統一として説明する。汎神論は、ただ一つの認識しか持たない。AはAである、という最高度の同一性の認識である。すなわち、無限なもののは消極的認識である。

觀念論は一切を一つの精神から導出し、物質の發生を精神から説明するか、あるいは物質を精神に従属させる。

前四者の特性描写をすれば、その結果、最後のものこそが唯一の正しい道にある、ということはつまり眞に哲学

的な種類であることが判明するだろう。したがつて、最後のものの探究に先立つて、最初の四つを探究しておかねばならない。

経験論、唯物論、懷疑論と純粹な汎神論、これらの種類はすべて、大いなる不完全さをそれ自身のうちに含むものであるから、ほんらい哲学とは呼べないのであるが、これらはぴたりと関連しあつており、互いに入り組んでいるのである。

### 経験論について

このもつとも低次の段階から始めるのが適当である。経験論はそもそも哲学とは呼びえず、だから次のように言うのが適切である。経験論は、哲学のための能力不足による、哲学の断念である、と。それは経験のもとに止まり続け、感性的印象からのみ真理を認識し、唯物論者でさえそこに主眼を向けるような、物質の内的本質には少しも入り込めない。かかる考え方は、一切の哲学行為の全的停止であり、いうなれば、いかなる哲学的嘗為をもまつたく断念することである。だから果たして、思考する経験論者は唯物論か懷疑論に陥らざるを得ない。というのもこれららの哲学は感性的なものと超感性的なものとの差異をすべて廃棄し、超感性的なものについては何も知るところなく、感性的な物質だけを承認するのであるから、これらが一切の感性的印象の最初の根源にまで迫ることなく、あるいは、現象から最初の物質へと、原子へと、すなわち一切の事物の起源へと回帰することをしないのも当然なのである。

したがつて、ほとんどすべての経験論者は、隠れた唯物論者である。ただ、彼らはこの大胆で恐ろしくも危険な体系への信仰告白を恐れているだけだ。このことは、とりわけ我々の時代について言えることである。この時代に

特有なのは、何よりも経験である。とすれば唯物論、この学問として恐るべき徹底性を有した体系、道徳的にみてきわめて危険な体系——それゆえにこそ経験論者たちは己の経験的な考え方のなかにひきとどめられているのだが——の見解もまた、もっぱら特殊な環境に由来するのであって、近代の哲学はまさにこうした環境のうちにあつたのであり、なお部分的にはそのうちにあるのである。これはすなわち、唯物論に対する神学の戦いであるが、そこで神学が唯物論に対峙させる哲学は、それ自体の足場がふらついているとしか思えず、かたやしかし唯物論は、その述べるところと論難によつて、己の強みと激烈さを誇示したのである。たしかにこのことは「唯物論の」本来の体系に帰せられるものではなく、その論争的な部分に過ぎないのだが、最良に根拠づけられたわけではない抵抗をする論争相手たちを、彼ら自身の体系の確固さと真理とに不安を抱かせ、また彼らをして、唯物論を完全に論駁するよりもむしろ、それを危険なものとして喧伝する方に動かしめたのである。

経験論を信奉し、かといつて怠惰ではない思想家が、唯物論にも懷疑論にも陥らずにすむ第二の場合は、その個人が大胆というよりも臆病な性格であるときに生じうるだろう。いずれにせよ、この「経験論から唯物論・懷疑論への」移行は十分に当然であり容易である。経験論者ももっぱらそこに真理をみる感性的印象は、つねに主観的であり、きわめて不安定でまた欺きやすい。だがそれ以上にそうであるのは、これら最初の諸印象から導出された諸帰結である。というのもそれらは厳密に普遍妥当的ではありえないのだが、経験論的見解によれば、普遍妥当的な原則など存在せず、だからまた、諸帰結のそうした原則なども存在しないからである。こうしたものがあるとしたら、それは理性の法則ということになろう。とすればこれら諸帰結は、感性的印象から生じた偶然的な混交物にすぎず、それも、それらが最初の印象から離れて逸脱すればするほど、それだけ一層弱められ、偶然的となり、不確かなものとなるのである。目に明らかなこうした曖昧さゆえに、感性的印象の欺きと搖らぎゆえに、そこから導出される知そのものをすべて疑い、否定しつくすこと。これほど容易で当然のことがあろうか。

以上のことから、経験論がまったく純粹で明確な思考でないことが分かる。それはつねに唯物論と懷疑論のあいだを行つたり来たりするだけなのだ。これで経験論への反駁は充分であろう。だが汎神論の原理、すなわちAはAであるという同一律によつて、この反駁は一層激越なものとなる。一切の消極的認識のかかる原理の高次の明証性と絶対的確証性は、経験論を完全に無化してしまう。経験論は、AがAであることを必然的に認めざるを得ないが、しかしそれは感性的な認識ではなく理性の認識なのであつて、だから経験論はかかる高次の認識を承認することを強要され、それによつて、ただ消極的な理性の認識でしかないにせよ、完全に打ちのめされ、転覆されるのである。ついには観念論が、汎神論がそうしたように完全に無化するわけではないとはいえ、経験論から一切の武装を取り上げ、もつとも十分なやり方で反駁を加えることになる。経験論者は、自分がどれだけの感覚を有しており、それがどのように備わつてゐるかについて、やはり感覚によつてしか知らない。だから彼は、自分がそれまで経験したこともない感覚、そして未知なる高次の認識の隠れたる源泉であるような感覚、こうした多くの感覚がなお存在するか否かについて、不確かなままだ。このことを通じて、経験論者は、観念論者に對して次のような根拠を持ちだして反論する。「もちろん、すべての人間が持つてゐるわけではない感覚もある。すなわち知的直観の感覚であり、それによつて私は知的 세계を認識するのである」と。彼が首尾一貫しようとするとすれば、こうした知的直観の可能性を認めざるを得なくなるのである。

さらには、経験論者自身が外的感覚と内的感覚を区別している。彼が己の外部にある対象に、自ら到達することは決してない。彼が得るのはつねに対象の形象、印象、表象にすぎない——とすれば、彼にとつて確實な内的感覚が、外的に実在する対象に由来し、それと一致するということを、経験論者はどうやつて知つてゐるのだろうか。とすれば彼は何か精神の靈感を受けているのかもしれない。それこそ、かくも見慣れぬ物質的な外的対象が精神のなかに乗り込み、侵入する、と考えるよりもやはり容易なのだ。

隠された未知の感覚のこうした可能性を、彼は首尾一貫した本来の経験論者として認めざるを得ないのだが、この可能性によつて同時に、経験論者は、最も粗野にして物質的な狂信への扉を開くのである。甚だしい迷信は、だからこの思考法ときわめて折り合うのであるが、我々はこのことが個々の経験論者にだけではなく、経験論の奥底にはまり込んだ民衆全体においてはつきりと確証されているのを認めるのである。彼らは思弁的な懷疑、あるいは懷疑的な思弁に對していかなる感覚をもたず、そうしたものをすつかりと捨象してしまつてゐる。

このジャンルが無価値であることは、これまでのところで充分に証明されている。経験論は自己自身と矛盾している、ということが示されたからである。ところがさらに、経験論というジャンルが哲学の誤ったジャンルであることが、それと他の哲学的ではない諸分野との一層の親縁性によつて明らかとなるであらう。

経験論者においては、すべての根拠は経験にもとづき、すべてが経験に限定され、理性の知は存在しない。だが理性の知が一切捨象されてしまうと、残るのは歴史的な知にほかならず、歴史以外のいかなる学問もありえない。経験論が打ち立てるのはしたがつてもっぱら、比類なき偉大な学問たる歴史学である。歴史学といつても広範に及ぶものだから、そのなかには学問としてまったく厳密ではないにもかかわらず、単に実践的に用いるための部門もいくつかあるに違ひない——すなわち、学問的なものの影響をまったく受けずに生じた部門があるに違ひない。となれば、例えば次のようなことが問題となろう。記述されている対象が、おのずから変化して前進し続けるものであるのか（となればこれは本来の歴史学であろう）、あるいは固定されたものであるのか（であればこれは地理学であろう）。対象とされるのは外的な与件であるか、内的な考察であるか。後者の事例は、一般に支配的な経験論においてしばしばみられる（例えばルソー）告白などである。<sup>2</sup>

とはいへ経験論にとつても、それが洗練され、觀念論とより近く結びつきうるような、そうした立脚点がある。ただしその場合、経験論はただ思考の様式であつて、体系ではない。経験論は体系的連関を要求することも、そ

した連関を作り上げることもできないのだが、それというのも、厳密な意味での経験論はそもそも、もっぱら内的人間についての見識に自ら限定するのであって、自然の第一原因といったものに入り込むことはできないからである。その限りにおいて経験論はあくまでも主観的で個別的であり、哲学とは称しえない。さもなければ、人間が自己考察を出来るその数だけ、無数の哲学を妥当とせずにはおかなくなる。

思弁よりも実践に労を傾けるがゆえに経験的知識以外のものはすべて断念する、そうした人間のさまざまな思考が、一つの体系をなすことはない——だがこれら思考が、眞の哲学者の考え方ときわめて似ており、この哲学者の関心をおおいに引くことはありうる。こうした道徳的な生の哲学者が、高度な道徳体系に至ることはなくとも、しかし道徳的感覚、道徳的感情を発達させることに大きな成功を収めることはありうる。それゆえこうした経験論者たちは、観念論者たちともきつと折り合いがよからう。ソクラテスほどの人物の内的な道徳的感覚が無教養な連中のそれとは異なること、画家の訓練された眼とほかの人間のお粗末なそれの違いと同様だ、とは観念論者も認めるところであろうが——、自己自身についてのかかる反省は、この哲学者自身とその道徳的感覚が卓越していればそれだけ一層、その結果もよりよくなれたものとなるであろう。

こうしたこと一切をもつとはつきりさせるために、ここでとりわけ引き合いに出されるべきはソクラテスである。実際、多くの証言によれば、自然の第一原因についての認識、懷疑的な些事拘泥、高次の思弁といったものを彼はすんで断念し、もっぱら内的人間の省察や、健全なる悟性による道徳的な生の哲学に<sup>3</sup>己を限定した。——しかし、そもそも自己自身および他者について省察する優れた人間たちの考え方というのは得てしてこういうものなのだが、我々がなお知っているソクラテスの意見のなかには、知的な認識や理念を前提とするものが常に見出されるのである。こうした諸前提は、何といっても普通の経験論と理念とはまったく折り合わないものであるから、経験論からすれば熱狂と見えるかもしれない。果たして、これこそ大抵の経験論者によるソクラテスへの判断が示すところで

ある。彼らはソクラテスを法外に称賛するが、ただし、彼がその功績にもかかわらず、部分的には熱狂者であったことを遺憾に思つてゐる。だからこそ、この「ソクラテスの」思考法は、普通の経験論の体系とはきわめて好都合にも区別されるのであって、きわめて理性的な経験論の方法、経験の最良の側面と正当にも見なされるのであるが、それというのもひとえに、それが観念論への移行をなすからである。普通の経験論とは異なり、それは唯物論や懷疑主義とはまつたく触れるところなく、それ以上に、汎神論（これこそ思弁の最高度の抽象であり、最深奥の奥底なのだが）ともまつたく関わりがない。それでいて、道徳という側面において、観念論に接している。備考。ソクラテスはもっぱら道徳的な生の哲学に自己を制限した、と、いうここでの主張は、歴史的に証明され切つてゐるわけではないが、ここではこれ以上なく蓋然的な主張として前提されている。彼が主知的哲学に通曉しており、高次の思弁を捨象したのも精神の限界や貧困からではなく、自分の実践的な目的のためにあつた、ということは疑い得ない。

最後に、幾人かの観念論者たちもまた、彼らが一切の積極的な知を感性的な印象から導き出すか、少なくとも積極的な知の根拠とその誘因を経験から取り出している限りにおいて、経験論者に数えられうる、と申し立てることができよう。さらに、観念論者たる彼らはもちろん経験の領域を大胆にも超えてゐる。例えばカントがそうだ。そしてはるかに厳密な意味で言うとすればだが、フィヒテもそうである。考へてもみれば、前者は一切の知をまったく積極的に感性的な経験から導出したが、ひとえに信仰のみは、精神的直観から導出したのである。

## 唯物論について

経験論から唯物論への移行がいかに容易で当然であるかは、経験論の節において示された通りである。したがつてここでは、さしあたつてこのジャンルの特性描写から始めよう。

唯物論は、それが経験の領域を超えており、精神と万物をあえて物質から導出し構成しようとする限りにおいて、経験論よりはるかに自由であり、はるかに大胆である。「唯物論は」そもそも、超越的な経験論なのである。ただしこれだけでは、唯物論がもつとも脆弱で根拠薄弱な、低次のジャンルには当たらない、と言つてはいるだけだ。そうとはいえ、唯物論は哲学の展開の第二段階以上のものではなく、まだ哲学としては存立しえない一つのジャンルであつて、これについては後に示されるように、己自身と矛盾しており、哲学のまだ真の種とまではいわざとも、他のより高次の種によつて否定されることとなるのである。

唯物論、しかももつとも粗野で月並みなそれは、宇宙を根源的な原子から構成しようとする。構成する、とはしかし、或るものから或るもの、因果性、目的と分類秩序にしたがつて、体系的に、厳密極まる結合と統一のうち導出し、基礎づけることである。だがこのことは、精神を前提せずして、あるいは精神をもう一度物質のなかに導入せずして、いかにして可能であろうか。というのもこれら「因果性や目的などの」法則は、精神以外のどこに由来するのだろうか。そして翻つて、真に哲学的たらんとする一個の体系は、精神なくして、ということはつまり合法則性や合目的性なくして、いかにして可能なのだろうか。これら「合法則性や合目的性」がなければ、いかなる帰結も、すなわち、いかなる体系も存在しないのだから。したがつて、かかる種の哲学においては、なお整然と考えられたいかなる合法則的な体系ももたらされていないということ、そればかりか唯物論的哲学者がすべてその矛盾をあからさまに曝け出していることは当然である。

そのうえ、すべての唯物論者が前提とする根源的原子についての必然的な仮説は、いまだ決して証明されていない。これはおよそ存在しうるもつとも恣意的な仮説である。その体系は何にも基づいていない。だから懷疑論者がたつたこの上記の一言で、完全とは言わぬまでもこの体系を覆すことを妨げはできない。

唯物論はその体系を（1）一個の体系へともたらすことはできないか、さもなければ（2）自分自身と矛盾しながら一個の精神を立法者として仮定せざにはおかないと、そうして（3）唯物論者の全体系がある恣意的な仮説に基づいている。

たしかに、もつと高次の唯物論も存在する。それは力学的唯物論であり、とりわけギリシア人のもとにしか実在しなかつたジャンルである。

この体系によれば、万物の発生は不可視の諸元素の争い、結合と分離から説明され——外的現象の一切は、いくつかの諸元素の相互的影響作用の産物と見なされる——しかしこのような反復的でやむことなき戦いは、運動、変化、活動と生なしには考えられない——したがつて唯物論者たちははたしてここに、自ら自然の属性と見なす永遠の内的生と生成の源泉を見出したのであり、彼らは自然を、そこにおいては一切が精神的であり靈的であるところの一個の生きた存在と見なしたのである。このことを通じ、かの「力学的唯物論」というジャンルは、原子論的唯物論とはきわめて好都合にも区別される。原子論的唯物論は複数の根源力を認めず、たつた一つの原理、すなわち根源的原子の無限の集塊によつてできた一つのカオスのみを認める。そして物質の外表のみに拘り、その内的本質に入り込もうとしない。その結果、こうした考え方によれば、自然の内部にはいかなる精神もいかなる生もなく、魂を与えられたものは一切なく、すべてが死んでいることになる。それに対しても力学的唯物論は、諸物質ではなく、諸力、すなわちはるかに高次のものを根本原理としたうえで、これら諸力の争いからはじめて物質を発生させ、しかも物質の外表的な見かけについては、これを欺きの仮象と見なすのである。だからこの唯物論は力学的と呼ばれ

る。デュナミス、すなわち力である。哲学的観点からすれば、力学的唯物論は二元論とするのが適切である。といふのも、力学的唯物論の根底にある内的相克および葛藤の学説は、二元論の根本的な見解でもあるからだ。

だから力学的唯物論は、観念論とも、そして観念論のなかでもとりわけ、しばしば二元論と呼ばれる部門とも矛盾しない。外的で物質的な現れは単に欺きの仮象であるとし、自然是永遠の生成と不斷の発展や形成のうちに生きているとするその見解によつて、そして万物の起源を不可視の諸元素の争いのうちに探し求めるこつによつて、力学的唯物論は少なくともきわめて良好に、観念論と折り合うのである。<sup>4</sup>

力学的唯物論者たちの発言それぞれが部分的にこの主張と矛盾していることがあるとしても、というのはつまりこの種の哲学者の一人が眞の哲学を否定したり無視したりしたとしても、それは彼らの体系の所為ではなく、彼らそれぞれの個性、主観的見解の所以なのである。

力学的唯物論は物質という外的現象を完全に捨象しており、物体はその本当の姿のままに我々の眼前に現れてゐる、などという愚かな信仰を超えてゐる。そして実在的なものを内的諸力とその合法則的な諸関係のうちに求め、万物の本質を単純でわずかな内的原理へと還元するものとして観念論と一致している。その限りでまさに観念論と同様、一切を（いわば）精神へと解消するのであるが、この点で力学的唯物論の方法が観念論にいかに適うものであろうとも、力学的唯物論は単に自然学なのであつて、哲学として成り立ちはしない。自然学として、力学的唯物論はたしかに主知的哲学ときわめて近しい。なぜならその自然觀は、完全に主知的哲学の方法を守つてゐるからであり、だから果たしてこの種の自然学は、自然についての満足のゆく説明をよくしうる唯一のものなのだ。しかし哲学としては、力学的唯物論は観念論からはるかに隔たつてゐる。というのも力学的唯物論は、観念論とは異なり、全体を包括することをせず、観念論そして哲学一般が始めるべき段階や原理よりも、もつと低次のものから始めるからである。力学的唯物論は、自然の最初の一つの原因にまで達しえない。そればかりか、宇宙の最初の構成と同

時に、二つ、あるいは三つの諸要素を仮定してしまう。そしてこの点において、汎神論が力学的唯物論を完全に反駁しうる。力学的唯物論は、自然の永遠な可変性を原理とすることによって汎神論と真向から対立するが、汎神論は、「自然の」固執性という唯一の最初の原理、すなわち純粹に精神的な固執性という原理——これをこそ力学的唯物論は「〔彼が仮定する〕諸要素の上位に置くべきであった——の必然性と明証性を、力学的唯物論に対して示して見せるのである。

さらには観念論が、力学的唯物論へ非難を加えつづけるだろう。すなわち、たしかに原子論者ほどではないにせよ、力学的唯物論者には、よほどどの無理筋を通すことなしに、精神を物質から導出することが果たしてできるのだろうか、と。原子論者も力学的唯物論者も、結局はこの無理筋に陥らざるを得なくなる。たしかに、通常どおり精神と身体〔物質〕を仮定して、身体の方が精神に対し巨大な影響を及ぼす、ということは、大いに真理らしく示すこともできよう。仮に、我々の精神が条件づけられるもの、身体が条件づけるものだとするならば、精神が身体によつて条件づけられることは容易にありうるだろう。だからといってそこからは、精神が身体から発生した、といふことは帰結しない。それだから、唯物論者は自然の諸要素に、つまり自然科学のもとに止まらざるを得ず、それ以上高くは飛翔できない。また、より高翔せんとする観念論者に對して持ち出せるものと言えば、論証されざる空虚な無理筋だけである。というのも、我々の精神が身体の産物であり、身体的有機構成の最高度の精華である、などといふ無理筋は、決して証明されていないのである。そしてそれと同じく大いなる、それどころかもつと大きな無理筋があるが——最初の主張を支持するためには、これを証明することがあくまで必須となろう。

たかだか証明されうることと言えば、人間的有機体が、ほかの有機的存在以上に、精神的原理のために格好の素地を有している、ということくらいである。ところがこれを突き詰めれば、すつかりと次のように還元されてしまう。我々の身体こそが我々の精神にとつての条件なのであり、精神は条件づけられたものなのである、と。——同

種のもの（同じものではなく）のみが結合しあい、産出し、繁殖しうるのであって、異種のもの、完全に異質なるものはそうはないのであるから、このことはまったく当然なのではあるが。となれば、いかにして精神から精神が、身体から身体が発生しうるかを示す方が、身体から精神が、あるいは精神から身体が発生するかを示すよりもいつそう容易ではあるだろう。——この後者の問題を試みるのは確かに観念論であるが、それはきわめて困難で、決して満足には解決されえない問題なのである。とはいへ、最初の物質的根源諸力を、より高次の、一つの精神的根源力から導き出そうとする試みは、錯綜した粗野で物質的な有機体から、つまりまったく特殊的な身体から、同じように特殊的な精神を導き出そうとするよりも、眞の哲学の本質に適つた、よりよく基礎づけられた高次の試みなのである。

以上のことからいまや十分に明らかに違ひないが、唯物論は哲学としては成り立ちえない。唯物論は、懷疑論、汎神論、そして観念論によつて論駁されるのであり、かつ、経験論が歴史学ときわめて親縁的であるのと同様、唯物論もまた、哲学それ自体とは別の学問原理、すなわち自然学と一層近いのである。唯物論の本質に従えば、一つの学問しかりえないこととなろう。それはつまり自然学である。なぜなら一切が自然に帰属するからである。

だがそれ以外にも唯物論は、人間精神による他の産物とも、哲学以上の親縁関係にある。それがポエジーである。唯物論の本質は、外的なもの一切を度外視すれば、そもそも二つの部門に分かたれるのであり、それによつて唯物論の特徴がとりわけ際立つてくる。第一に、一切の知性や超感覚性よりも身体的生命を優先させる原理であり、第二に、きわめて大胆で豊かな想像力である。かかる想像力は、宇宙全体に生命を賦与し、自然の無限な充溢をその多様性のままに把握し、包含し、包摂しようと敢えてするのである。

まさにこの大きいなる想像力の繁茂を通じて、かつ、いかに身体的で感覚的とはいへ、圧倒的にポエジー的な描出によつて唯物論が産出するのである限り、唯物論は、もつばら経験論とは異なるのである。

唯物論のポエジー的な描出は、このジャンルの本質にはるかに適しているものであるがゆえに、哲学的な描出よりも利点を有している。唯物論におけるポエジー的側面は、その哲学的側面よりもはるか上位にあるのであり、思い切って次のように言つてもよい。唯物論の傾向は、哲学ではなく徹頭徹尾ポエジーに近い、と。唯物論の根源的思考法は、どんな体系におけるよりも、ポエジーにおいてこそ、最良かつ最強に表現されるのである。その実例がギリシア人のポエジーである。その根底にはあくまでもこの原理が存在している。

唯物論はしたがつて、本来はポエジーとしてのみ許される。唯物論が産み出すポエジーが、ただちに真のポエジーとまではいかずとも、唯物論は、哲学よりもむしろ真のポエジーの方に傾くのである。唯物論はそもそも、ポエジーの本質と一層本性上近しいのであるから。

以上の特性描写に続くのは、唯物論と真向から対立するジャンルについてである。

### 懷疑論について

唯物論の特徴が大胆な想像力によつて際立つ一方、懷疑論の特徴は、臆病なまでの分別（あるいは分別ある臆病）である。だから懷疑論は、ポエジーや芸術とはもつとも遠い所にある。

懷疑論が消極哲学、すなわちあらゆる哲学の否定であるとしたら、懷疑論はそれ自体としてではなく、もっぱら他の体系との対立によつてのみ特徴づけられる。経験論から発生した懷疑論と、唯物論（力学的な）から発生した懷疑論は、それらの体系と対立しつつ、それぞれ全く異なるものである。

経験論から発生した懷疑論は、通俗的な、そればかりかもつとも通俗的な懷疑論である。

当然ながらこの懷疑論は主觀性から発生している。ここでの主觀性とはすなわち、一面性であり、また経験論に

よつてのみ承認される感性的真理における普遍性の欠如のことである。感性的印象がゆらいでおり無規定であるということ、さらには、感性的印象から導出されるものは依然として主観的で錯覚のままであり、それも、当の感性的印象以上に主観的で錯覚的であるということ（何となれば感性的印象は、印象自体よりもさらに偶然に従わされるのであるから）、このことは通俗的な懷疑論によつて容易かつ十全に証明されうる。その限りで、ロツクに対するヒュームの反駁は正当ではあるが、この論争は興味深いものではない。というのも懷疑論者はひとしなみに単に感性的な真理から出発するだけだからである。もつとも違ひはある。彼はこの真理を否定するのだ。とはいっても、彼はこの感性的真理以外の何も知らず、また他のいかなる対象も持たないのではあるが。

力学的唯物論から発生した種の方が、高次のものである。我々が知る限り、この種の懷疑論はギリシア人のもとにしか存在しなかつた。なぜなら力学的唯物論にしてからが、ギリシア人のもとにしかなかつたのだから。

力学論者たちは、最初の諸元素の本來的で永遠の格闘（ここに彼らは万物の起源を見る）を説明するために、これら諸元素、および自然の全体にも、際限なき可変性を賦与したのであるが、しかしその際、それらの上により高次の固執性という原理を置かなかつた（このことは唯物論の特性描写において詳細に示された通り）。そうなると、懷疑論に陥らざるを得まい。自然の可変性を人間精神へと転移させてみるだけでよい、そうすればこのことはきわめて明白となる。人間精神は自然の一部であるのだから。つまりこう主張されたのだ、一切は可変的であり搖らいでいるのだから、人間精神もまた、ということはいがなる認識もゆらいでおり、永遠に可変的でなくてはならない、と。

備考。自然の中には固執的なものは一切存在しない、したがつて、認識能力としての人間精神のなかにおいても、そうである。

力学的唯物論から懷疑論に陥つた者たちによれば、思考と認識は、現存在そのものと同様、たえず搖らい

でいる。

これに對してはしかし、次のように反駁しうる。

(1) 固執的なもの、確実なものは何もない、という消極的認識は、それでも確実である。彼らはこれを否定しないばかりか、彼らが己の懷疑全ての基礎とする第一原理、すなわち一切が永遠に可變的である、という原理を、真理として仮定せざるを得ない。だが彼らはそれを説明はできないし、「このように何かを真理と見なすということと、自体が」彼らの体系と一致することはますます少ない。

そもそも、あらゆる種類の本來的（積極的）懷疑論は、何も知りえないということをいかにして知り得るか？という問いによつて、完全な混乱をきたすのであつて、こうして否定されるのである。無知のほかには常に知が、つまり知つてゐる何かがなお残ることになり、この問いはあらゆる位相において、無限に展開されうることとなる。だからその帰結はほかでもない、知はいすれにせよ無知を、知らないということをそのうちに含んでいる、すなわち、知らないということをつねに超えてゆくのである。

ところで我々の提示する特殊な懷疑論に戻るならば、それに対する対しては（2）として、次のように反駁できる。件の可變性は、自然における外的で可視的な可變性としてではなく、いかなる外的な通常の眼にも気づき得ないような、ゆっくりとした、漸次的な変化、変容、発展、形成として觀察されなくてはならない。こうした制限をつければ、永遠の可變性という思想はむろん幾許かの真理を含んでおり、そこから件の懷疑への反論が生まれてくる。すなわち、自然もまた精神も、永遠に揺らぐもの、不確かなものと見なすべきではなく、次第に自己発展し自己形成するものとこそ見なすべきなのだ。

人間精神にはかかる漸次的発展が存在する、ということを否定する哲学者がいようはずはない。ただし、特に観念論者たちに固有のこうした考え方は、より高次の懷疑論による以下のような主張にとつて好都合なものだ。「言

葉として発言されず、一個の個体によつて他の個体たちに披歴される哲学こそ、完全な哲学でありうる」——そしてその限りにおいて、対懷疑論の論陣では、観念論は汎神論に劣らざるを得ないのである。汎神論は、その消極的認識の絶対的明証性と確実性とによつて、懷疑論者と真向から対立するうえ、髪の毛一筋ほども劣つたりはしない。この点においては、観念論に対する汎神論の優位性が認められねばならない。

観念論の本質と本来の目的は、無限の実在性の積極的認識である。だがこの認識が無限の充溢を含むものでなくてはならないとすれば、それはつねに不完全でしかありえない。

汎神論の場合は、まったく異なる。汎神論は、無限の実在性の消極的認識に基づく。この認識は、唯一の明晰で明証的な思想（つまり徹頭徹尾完全な認識）でしかありえない、あるいはそれはまったくの無であり、認識ではない。だからやはり汎神論は懷疑論とは真向から対立する。最大の懷疑と対立する最大の明証であり、もつとも明晰な確実性なのである。

かかる対立にもかかわらず、極めて容易に汎神論から懷疑論へと通じる道もある。すなわち、ゼノンのように、運動、変化、多様性等々についての表象の一切を空虚な仮象として説明することから始めて、ついには無限なものの一、の把握不可能な（消極的）理念以外にいかなる真理も残らないところに到るなら、多性を否定し去るのと同じく、一性を疑い、また多性も一性もひとしなみに疑問に付すことを妨げるものは特になくなる。

備考。無限の一性を、ポエジーによつてではなく理性によつて把握してしまい、そこにいかなる述語も否認せざるをえなくなると、無限の一性は、つねにきわめて空虚で無に等しい概念となつてしまふ。

その例として、ギリシア人にあつては一切の高次の懷疑論が汎神論から発生したことがあげられる。

高次の懷疑論一般としては、以下のような哲学が理解される。それはすなわち、無限な実在性の完全な認識の可能を否定する哲学である。高次の懷疑論が主張するところによれば、この認識は同様に無限なのである。かかる

主張はあまり軽視されるべきではない、というのも、観念論が目指す無限なものとの積極的認識は、どれもつねに不完全にとどまらざるを得ないからである。ただしこの懷疑論は、もっぱら暫定的な状態、いわば準備のための状態でしかありえない。高次の懷疑が、絶対的な哲学への衝動を促進しようという目的を有している限りにおいて、この懷疑は称賛されるべきである。だがこの懷疑はまったく恣意的なものであつて、しかもただの暫定的な状態にすぎないのだから、哲学に数え入れるわけにはいかない。

とはいえたまの懷疑論者は、自己をかかる〔暫定的〕状態に固定しようとし、そればかりかこのことを徳と考えてしまふ。なぜなら彼にしてみれば、それは忍従、自重、沈静、そして自己制限の状態であり、とりわけ、多くのギリシア哲学者たちがこの状態を徳と考えたからである。

しかしこうした哲学者たちを懷疑のうちに固定せしめ、懷疑をこそ哲学として承認せしめた根拠はと言えば、それは徹頭徹尾主観的で個人的なものである。つまりそれは個人の特性に由来するのである。だからこのジャンルを、最初に言われたような暫定的な懷疑とも、哲学に帰属するものとも見なすことはできない。暫定的な懷疑は、絶対的哲学という理想への接近をすべからく廃棄するようなことはしない。そればかりか、かかる哲学への第一段階と見なすほどである。固定された懷疑はそれに対し、かの理想への接近を現実的にすべ廃棄してしまう。だからこう言つてよい、固定された懷疑に対する観念論の関係は、ひとりの個人や学派、あるいは民族の哲学に対して普遍的・絶対的哲学の理想が示す対立関係なのである、と。一方は、絶対的哲学という最高度の理想の完全なる提示を目指す。他方は、主観的な理由から、この提示の可能性を否定する。不可能性を積極的に証明するという要請を、この哲学が満たすことは決してできない。

そもそもしかし、観念論は、高次の懷疑論に対し争うこととはできない。というのも、懷疑論は単に主観的な根拠から、それも完全に恣意的に発生したものであつて、完全な恣意による主観的な根拠に対し、観念論は争うまでも

もないからである。

最後に、更なる独特な懷疑論について話してみよう。それは近代人において見出されるものである。すなわちかかる懷疑論者は、無限な実在性の學問的認識を一切不可能として否定し、それゆえに信仰と確信の腕のなかに自らを委ねようとするのであるが、その意味では混交的懷疑論でしかありえない。というのも本来の懷疑論者は、知よりも信仰を重視したりはしないからである。

これまで述べてきたことを簡単にまとめておこう。

懷疑論者には六種類ある。（1）経験論（そして原子論的唯物論）から生じ、まさにもつとも通俗的と言える懷疑論者、（2）力学的唯物論から発生し、とりわけギリシア人にしか存在しなかつた懷疑論者、（3）汎神論から発生する懷疑論者、（4）観念論から発生した暫定的状態としての懷疑論者、（5）同様の、ただし固定的状態としての懷疑論者、（6）最後に、懷疑から信仰へと移行するや、コ、レ、ビ的な懷疑論者。

これらすべての種類が非合法なのは明らかだ。すなわち、彼らはすべて主觀性に基づいており、独斷論的になろうとするや否や、自己矛盾に陥らざるを得ず、というのも、何も知ることができない、という彼らの主張の確実性と普遍妥当性を前提とせざるを得ないからであるが、そうなると彼らもやはり、確實性をこそ彼らの懷疑の目的とすることとなるのであって、これこそ自己否定に外ならないのである。

それぞれの種類についていえば、第一のもの（通俗的懷疑論）は、経験論について述べられたことによつて、すでに充分に論駁されている。かかる懷疑論は経験以外にいかなるものも知らずまた疑うことともできない、かかる懷疑論には経験しか存在しない、というだけで充分である。

力学的唯物論から発生する懷疑論以降の種類については、どれも多かれ少なかれ高次の懷疑論に属するものであるが、ある時は汎神論によつて、ある時は観念論によつて反駁される。

いわば観念論を準備するか、あるいは観念論から生じて再びそこへと回帰する暫定的懷疑は、（懷疑論の精神に徹頭徹尾適っている通り）単に見解であつて、まとまりのある構成的な一個の体系であることを欲せず、ゆえに普遍妥当的で絶対的な哲学という理想への接近を廃棄しないのであるから、他の種類より優れており、主知的哲学と反目し合わないものとして提示される。かかる暫定的懷疑は否定されねばならぬが、またしばしば非常に有益でもありうるが、ただし、それはまだ哲学ではない。

そもそも懷疑論者、とりわけ高次の懷疑論者は、何か学問的な原理をもつと備えた他の様々な副次的ジャンルと同様、その本質からしても、哲学そのものよりも論争術と近しい。それも、こうした理由からである。

一つには、懷疑論者に特有の思考法は、一個の原理へと纏められて独断論的に提示されると、まつたく貫徹しないであろう。その武器をこの思考法自体に向けようとしてみれば、それだけでこの思考法は内部崩壊してしまうであろう。さらには、独断論的に提示されるや否や、懷疑論者の思考法はたちどころに枯渇してしまう。実質的で積極的な諸体系や諸見解に結びつくことでもなければ、その思考法は消極哲学というにはあまりに内実空虚であろう。懷疑論者はこれらの理由から、教条主義や独断論者が存在する限り、確実なもの、真なるものは存在しない、などと主張できないばかりか、これまで哲学者たちが為してきたことはすべて誤りだ、とも主張できないのである——それゆえ懷疑論の最大の強みは、他の諸体系へと向けられること、すなわち論争術のうちに存する。他人の積極的な諸見解や諸体系に向かい、これらを疑い、これらと闘うことこそ、懷疑論の本性に相応しいのであって、自分自身の体系を構築しようとしているのではない。

この論争術はしかし、上述の如く、個別的部分にまで立ち入るものでなくてはならない。この戦いのためには、他者の諸見解や諸体系が徹底的に研究され尽くされなくてはならない。だがこのことは、学識に關して批評なしには不可能ばかりか、とりわけ批評的精神、すなわち非哲学的な嘗為に對して適用される諸法則に關してもそうな

のである。それに従えば、完全に消極的なかかる論争に代わって（あるいはそれと並んで）、それと同様に厳格なる。すなわち、従来の所与の全哲学、その一切の実質的体系の批評である。

懷疑論は、それが実り豊かにして堅実であるべきならば、批評である。しかも懷疑論の本質に従えば、この批評は主要学問、一切の諸学についての学問であるだろう。というのもそこでは、すべての諸学の根拠や原理が検査にかけられ、調査されるからである。カント哲学は部分的に、こうした批評である。

懷疑論の特性描写を通じて、我々はより高次の哲学の領域に次第に近づいてきた。すでに懷疑論は経験論や唯物論をはるかに超えたところにあり、これらによつて反駁されることはありえず、そもそも主知的哲学と一層近い関係にある。またある種の立脚点から見れば、主知的哲学と調和しており、一方は経験のみを、他方は自然を対象とするあの両分野よりも、あくまで高次の段階を占めている。というのも懷疑論は、批評として、哲学そのものを対象としているからである。

次に続くのは、すでにしつかりと思弁の領域に居を置き、懷疑とは真向から対立する汎神論である。この移行は、そこから得られる帰結と同様、この対立によつて当然である。なぜならこれは主知的哲学に入る前の最後のジャンルであつて、消極的哲学として、積極的認識を目指す主知的哲学に先行せざるを得ないからである。

### 汎神論について

汎神論は一切を端的に一にして不变のものとして説明する。その結果、いかなる差異もいかなる相違も廃棄され、

感覚による見せかけとみなされる。汎神論は一切の有限なものを否定し、無限なもののみを認識する。無限なものにはしかし、まったく純粹に考えれば、差異や相違の概念をすつかり排除してしまう。差異も相違も、制限つまり有限性に基づく概念だからである。

汎神論の特に形式や思考法を他の哲学と比べてみると、それはまずもつて、経験論、唯物論と対置される。経験論も唯物論も多性、多様性から出発するが、汎神論は無限な実在性の絶対的、一性から出発し、そして宿命論へと向かう。——通常の唯物論はしかし、世界を諸原子から形成するために、偶然の助けを必要とする。

それに劣らず、汎神論は力学的唯物論とも対立する。なぜなら後者もやはり一つではなく、複数の、二つあるいは三つの根源原理を仮定するからである。

懷疑論はと言えば、汎神論はそれと真向から対立する。なぜなら汎神論は、あらゆる哲学体系のなかでももつとも独断論的、絶対的、明証的な体系だからである。あらゆる哲学的明証性のなかでも最高度の段階、これ以上に懷疑論と反目しうるものがあるだろうか。

だがこれが言えるのはただ思考法の側から、学問的観点においてのみである。学問的構成の点から見れば、懷疑論の本質は汎神論とそこまで対立的ではない。そればかりか、純粹汎神論を学的体系へと形成しうる唯一の満足すべき方法は、消極的、懷疑的なそれなのである。それは一切を仮象や欺きとして説明するところから出発し、ついにはいかなる述語もない、これ以上なく精神的な述語さえもない（なぜならそのような述語さえ、無限なものに相変わらず制限を設けてしまうだろうから）究極の結果としての、最高度の実在性の概念としての、無限なものの消極的理念しか残らないことになる。

この消極的（懷疑的）方法こそ汎神論には相応しい。それと内的に矛盾する積極的方法よりもはるかに、である。そもそも純粹な汎神論が一個の体系へと形成されるべきだとすれば、実際、それがもつとも徹底した方法である。

汎神論は、ただ一つの認識のみを有し、構成する。同時に全を己のうちに包摶する、そのような一性のみを有し、構成する。しかもそれはゆるぎなき確実性によるものであり、いかなる証明も必要としないし、またそのためのいかなる証明も存在しない——何のために体系など必要なのだろうか——ひとつの定理、それが体系のすべてなのだ——だとすると、それでも体系を欲するというのなら、汎神論ではないものを示すほかない。どのような認識を汎神論は仮定しないか、等々を示すほかない。こうして汎神論が自ら懷疑論へと移行しうるということについては、懷疑論の特性描写の際に示された通りである。

ふたたび汎神論と他の哲学との比較へと戻るならば、汎神論は主知的哲学、つまり觀念論との関係において、同様に無限な実在性を対象としている限りにおいて——第一原理に基づくか、あるいは理念によつて生氣と靈氣を得ようとする哲学ならどれもそうせざるをえないのだが——、觀念論と一致している。だがその違いは、汎神論が無限の実在性の消極的認識に向かうのに対し、觀念論がその積極的認識に向かう、という点にある。消極的認識がひとつたび正しいものであり、さらには徹頭徹尾確實で明証的であるならば、その限りにおいて觀念論は汎神論に劣らざるを得ない。無限の実在性の積極的認識はそれに対して徹頭徹尾不完全でしかありえず、最高度の完全性へと向かうたえざる接近のうちにしかりえない。なぜならまさにこの完全性こそ、無限の実在性それ自体のうちにのみありうるのであって、条件づけられた有限な悟性のうちには存しえないからである。どの消極的認識も依拠する同一律、AはAである（あるいは、Aは非Aではない）、この定理は無限に確實であるが、しかし無限に空虚である。この定理には真理の無限の内包こそあれ、しかしだからこそ外延がない。それゆえこの定理は己の敵を自身のなかに有している。というのもそれは、自らの無限の一性以外の確実なものを持たない。無限の実在性という自らの消極的理念以外の確実なものを持たない。ここから積極的なものはまったく生じえない。この同一律の定理は、無限の実在性にただ消極的な述語を賦与しうるのみであつて、最大限の矛盾なしにはそもそも何も帰結しえないのであ

る。汎神論者が己の一にして唯一の原理について語り、それを他の哲学に對して言い立ててゐる、というだけですでに矛盾だ。他の哲学など、彼は存在しないものと見なしているのだから。

だから汎神論者は、自ら体系をもたらすことができない。もつとも、件の消極的、懷疑的方法によるのであれば別なのだが。それはしかし、単に否定を連ねるばかりであつて、まつたく体系と呼ぶことはできない。それに対しで、學問としてみれば、この哲学のよう無限の實在性以外を承認しない哲学は、むしろ否定神學〔消極的神學〕と呼ばれうる。

純粹な汎神論者は、第一の理念——それは人間に可能な最高度の理念、すなわち神性の理念である——のもとにいつまでもとどまり、完全にそこに没入し、この理念を前にしては他の一切のものが汎神論者の視野から消える。彼は徹頭徹尾宗教的なのだ——ただし彼はその理念を消極的にしか把握しなかつたのであり、だからその理念を根底とした宗教は、やはり否定的（消極的）宗教であつて、本来これは神祕主義と呼ばれるのが常である。神性の消極的理念は、誰にとっても容易に把握できるし、その内包的な確實性ゆえに、學問的で思弁的な精神の持ち主たちにとつては無限の魅力を有している。だからこそ、汎神論が危険な体系であることは否定できない。

そもそも汎神論は哲学よりも宗教に適しているということは歴史が証明している。歴史が伝えるところによれば、汎神論はほとんど哲学としてではなく、大抵の場合は宗教となつて現れる。

ヨーロッパにおいて、この思考法がありのままのかたちで存在することは確かになかつた。だがオリエントにおいて、そのようなものとして存在することは遙かに多かつた。そればかりかこの思考法は、そもそもアジアにおいてのみ、それもいくつかの宗派のもとで現れたのであるが、これら宗派はしかしいずれもインド起源、とくに印度の贖罪者たち、すなわちヨガ行者たちである。彼らは神性の消極的概念にすつかり埋没し、迷い込み、そのために、一切の積極的なもの——單に感性的なもののみならず精神的なものまで——を絶対的に捨象すること、感性的

にも精神的にも、自分自身をすっかりと無化することを目指したのである。だから、彼らはそもそも、哲学者にはあり得ないほど優れた汎神論者なのである。いうのも人間がすっかりと集中し、そこに沈潜し、迷い込む無限の実在性のもつぱら消極的な理念は、哲学以上に、実在性とよく調和するからである。

備考。こうした思考法は、最初の数世紀においてはキリスト教にも幾許かの影響を及ぼした。一つの事例が、柱頭行者シメオンである。

かの神秘主義者たちの幾人かはさらに、どの述語も質もやはり規定され制限されており、神性の消極的的理念にはいかなる述語も、いかなる質も賦与されえないから、だから神性を一貫して無限の無として説明し、自らの思考法をニヒリズムと呼んだのである。

先述のとおり、汎神論は積極的体系をもたらすことができないにもかかわらず、これまで幾度となく、汎神論を学問的・積極的な体系として提示することが試みられてきた。この試みのために汎神論の第一の消極的根本原理は積極的なものとされ、もちろん無理筋というほかないが、積極的認識や、そればかりか多くの積極的で個体的な見解が、汎神論と結びつけられてきた。

そもそもこうした結びつきは、きわめて容易にありうることである。なぜなら第一根本理念がまったく空虚で消極的なのだから。この理念のもつ否定性（消極性）や内容空虚さゆえに、それと結合すること、そこに結びつくこと、そこから導出されることができないような、積極的で個体的な見解はかえつてあり得ないのである。そればかりかあの空虚な理念のなかにはすべてが含まれているのだから。

ただし、件の第一原理以外に、なお積極的に特殊な諸定理を規定するという欺瞞もまた、完全に得心のゆくものではある。何となればやはり、汎神論者が一切の個体性や特殊の存在を否定するやいなや、そのことは彼の認識のなかに存在せざるを得ず、しかもそのとき、一切は神性という唯一の概念を前に消え去つてしまわなければならな

いのだから。すなわち、もっぱら消極的（否定的）であつて、いかなる述語も質も許容しない神性であるが、それは把握しえず属性もなき無限性という空虚な概念であるという以外に、一方では無へと解消され、他方では把握不可能性へと迷い込んでしまう。

だがそれでも、優れた体系家は、仮象や欺きを、そこに他者から貰いうけた積極的で特殊な見解を巧みに並べ置くことによつて、厳格な批評家の眼にさえほとんど気づかぬまでに偽装することができる。それは例えばスピノザが行つたことだが、彼はこの点において、これまでもつとも成功した人物である。このような体系家たちにとつてきわめて好都合なことに、彼らの第一根本定理の明証性と確実性は、そこに結びつけられた推論、すなわち積極的な理念と諸見解へと移り行き、矛盾の見かけを完全に廃棄し、そして汎神論者たち自身をも、彼らの推論の確実性について確信せしめるので、敵対者たちが彼らと同じくらいの明証性をもつて疑惑を評するようになるまでは、彼らをまた別の根本定理へと移行させることはできないほどなのである。<sup>10</sup>

まさに否定性のうちに、絶対的な消極的（否定的）理念のうちに、（これを概念と呼んでよければ）把握、不可能、無の概念のうちに、汎神論の実在的な内的明証性があるのであつて、逆に言えば、ここにこそ汎神論と論争することの困難がある。何といつてもやはり、こうした明証性を持つた哲学的根本原理など存在しないのだから。明らかなることだが、汎神論が積極的な体系をまとつて提示されるときは用心してかかることだ。<sup>11</sup>かかる体系において、原理の確実性はそこからの推論にまで伝わつてくるからである。

汎神論についてのここでの探究の結果はつまるところ以下のようなになる。他の副次的な種類についても示されたのと同様——それらは哲学そのものではなく、他の学問分野へと傾いていたのだが——、汎神論もまた、哲学以外の他の精神的営為と親縁的なのである、と。ただし汎神論とこれまでのものとの違いは、それが学問ではなく、宗教へと移つてゆくという点である。だがこのことこそ、さまざまに誤った哲学のジャンルのなかにあつて汎神論が

占める高次の地位の所以なのである。さらには、真なる哲学への汎神論の大きいなる接近をも示すのである。

純粹な汎神論が徹頭徹尾宗教的であり、実践的宗教性へと移行するということ以外にもさらに、次のようなことが示された。すなわち積極的体系に至るまでに形成された学問的な汎神論は——それは実在論と呼ばれる——、その著述者がどんなに巧みであっても、またそれを同じくらいの明証性をもつて論駁することがいかに困難であつて、も、つねに矛盾しており、そうあらざるをえないのである。その体系が一見してどんなに厳密な構造であろうと、そのどこかには矛盾が見出されるであろう。

神秘主義的汎神論は別として、近代においては、いや古代においてもそうだが、哲学的な汎神論はきわめて稀である。汎神論の比較的首尾一貫した体系は——といつても汎神論の体系なるものにとつて可能な程度の首尾一貫さなのだが——スピノザのそれである。その体系には、先行する諸体系の主知的な混交物や痕跡がほとんど含まれていいない。汎神論を学問として表現しようとするならば、こうした混交物や痕跡は、ゼノンのそれのように懐疑的で論争的にではなくとも、積極的に含まれているし、きっと含まれているに違いないのである。もつとも、その第一論理にはもっぱら主観的で主知的な、他所からの混交物や痕跡がまつたく締まりなく接合されている、というなら話は別なのだが。実際このことは、近代の学者たちの幾人かに見られるのである。

それと比べれば主知的哲学の構成部分をはるかに多く含んでいる実在論の他の諸体系は別として、もつとも純粹な学問的汎神論にもやはり、つまりそれはスピノザの汎神論のことだが、なお主知的哲学が強く混じりこんでいる。すなわち、デカルトの主知的哲学からの混交物である。

実在論がもっぱら主知的哲学の混交物や構成部分を、あるいはそれらとの結びつきを含みうるということは、この思考法それ 자체の特性に起因するものである。

こうした実在論の根底にある無限の実在性の理念は、実在論を経験論や唯物論の上位に置いたり、これらと敵対、

させたりするだけではない。そればかりか、それらの種とまったくの無関係にさせるのである。実在論は、この無限の実在性の理念を通じて、もっぱら観念論とのみ折り合う（もちろん懷疑論者とは、その明証性を通じて、完全に真向から対立する）。——すなわち、実在論に客観的素材が完全に欠けてしまうべきではないとすれば——というのも純粹汎神論はまったく内容空虚であり、内実も特性もないからなのだが——、このような実在論と折り合える唯一の思考法が、実在論の積極的描出へと必然的に移行せざるを得ないのである。

主知的哲学から通常以上に積極的描出が多く混じりこむことによつて際立つた汎神論独自の種について、ここでなお言及してよかろう。かかる種が存在したのは古代ギリシアの衣鉢を継ぐものたち、すなわち新プラトン主義者においてである。彼らは三つの相異なる哲学を統合しようとした。それはピュタゴラス、プラトン、そしてアリストテレスの哲学である（だから彼らは折衷派とも呼ばれた）。彼らは大いに汎神論へと傾いて、プロティノスにおいては実際の汎神論、つまり実在論となつた。こうした道をたどつて、新プラトン主義者たちは汎神論に到達したのである。すなわち主知的哲学から汎神論へと移行したことによつて、彼らの体系は他の何よりも観念論と混じり合わざるを得なかつたのだ。

プロティノスの根本命題はスピノザと同じである。精神と物質の両者は一つの高次の存在に由来するものであるが、この存在、すなわち神性は、しかし精神でも物質でもありえない。精神や物質のどちらか一方を神性から考へるということ、神性にこのどちらか一方を述語として付与することは、神性の尊嚴をまったく損なうのである。

だがそれ以外の点については、この体系はきわめて主知的哲学と混ざりあつており、だから、アレクサンドリア的汎神論的な他の一切の体系とともに——そのなかでもプロティノスのこの体系はもつとも首尾一貫しており純粹なものなのだが——、それは本来の汎神論と観念論のあいだに置かれうるのである。

さて、こうして主知的哲学への移行がなされたということは、まったく自然なことである。というのも、汎神論

は一方では哲学のいかなる通俗的な種類とも、経験論とも通常の唯物論とも、また通俗的な懷疑論とも連帶しえず、他方それ自体としては、眞の主知的哲学という最高度の源泉から流れ出たものであるというまさにそれゆえに、汎神論は主知的哲学のもつとも近くに置かれるからである。汎神論は主知的哲学から分かつ唯一のものは、汎神論が最高度の絶対的集中性の明証性と確実性によつて誤つて導かれ、積極的ではなく消極的な認識を唯一の眞の認識と考えることである。

### 主知的哲学一般について

主知的哲学は、それ以外の種類との関係で言えば、経験論ともつとも対立する。というのも主知的哲学の最初の始まりは、経験論が自ら制限する領域を超えたところにあり、主知的哲学はそもそも、不可視の精神的諸力を前提とせざには始まりえないからである。

さらに主知的哲学は唯物論と対立する。主知的哲学は、観念論として物質の現存在をまったく否定し、物質にまったく副次的で派生的な現存在のみを認めるまではいかずとも、そして物質は精神に由来し精神のうちにのみ実在性を有する、と主張するまではいかずとも、物質に対して精神を優先させる。

ここで観念論と主知的哲学一般の違いが出てきたが、以下の論述をよりわかりやすくするために、これについてもう少し詳しく規定してよいだろう。

これまで、主知的哲学と観念論とは同じ意味で用いられてきた。だが主知的哲学もやはり二つの異なる種類に分かれるのである。一方で、それは一切の物質を否定し、物質をもっぱら仮象として説明し、一切を一つの精神的原理から導き出す。その場合、それは観念論である。他方、根源的なものとして精神のほかに物質を、ということ

は二つの原理を仮定しつつ、あくまでも精神に優位を認め、精神から物質を形成せしめる。その場合、それは二元論である。しかも唯物論的二元論とは異なる、主知的二元論である。これら二つの呼称は、これ以降の特性描写において、一貫してこうした意味で用いられるが、これらの意味は、さらにまたこの特性描写のなかから詳細かつより明確になつてくるだろう。

さて、主知的哲学とそれ以外の種類との比較に戻ることとしよう。主知的哲学は、懷疑論とも同様に対立する。というのも、精神と物質の相互的な関係を説明する試みとして、そして万有の明確な構成を与えるか、あるいは少なくとも、いかにして物質が精神から生じ、物質の仮象が精神のうちに生じるか、さもなければ、いかにして物質が精神に従属し、精神によつて支配され秩序づけられているのかを試すという限りにおいては、精神と物質の相互関係を宇宙のなかに跡付けようとする試みとして、主知的哲学は完全に独断的だからである。

〔主知的哲学と懷疑論との〕対立は、主知的哲学が最高度の実在性の積極的認識へと達せんとする一つの試みである、ということによつて十分に示されるであろう。

まさにこのことは、主知的哲学を汎神論とも対立させる。汎神論は、最高度の実在性の消極的（否定的）認識しか認めないからである。

ところが、これらの諸対立すべては絶対的ではない。主知的哲学には一つの側面があり、その側面からすればこれまでの諸体系とただちに対立するわけではなく、あるいは、やはり対立する必要もない。ある種の方法によつて、主知的哲学は他のすべての種類と折り合えるのであるが、それがいかにしてかを、我々はそれぞれのジャンルの特性描写に際して、実はすでに見出していたのである。――

生の哲学としての高次の経験論、力学的唯物論、高次の懷疑論、そして実在論に至るまで形成された汎神論は、主知的哲学と適切に並存しうるのである。

だが、まさに主知的哲学は他のすべてのジャンルを己のうちに取り込むことができ、すべての哲学のなかでもっとも普遍的、包括的、豊饒な哲学であるからこそ、主知的哲学に対する多くの異議が生じるのであり、また主知的哲学のなかから新たな懷疑が生まれることもしばしばなのである。例えば次のような懷疑がそうだ。それは部分的な無知を人間悟性のなせるわざと見なし、この主張を認識能力の理論と結びつけ、この理論から説明し証明しようとする。プラトンがそうであつたし、最近ではカントもそうである。

だから懷疑といえどもやはり、それが件の高次の種と同様、完全に独断的な懷疑でないならば、主知的哲学と折り合えない、ということはまつたくない。それとは逆であつて、人間精神の完全性に対する疑念はまつたく自然であり、しばしばきわめて実りあるものである。かかる疑念がもたらす帰結は、どれほど価値あるものだろう。そうした懷疑主義者たちの何人かは、主知的哲学の意義ある諸体系に倣うのが常であった。彼らはきわめて興味深い存在であり、新たな仮説へと至つたのである。

備考。ギリシア人たちは、プラトンについてさえ、彼を独断論者に數え入れるべきか、あるいは懷疑論者に数え入れるべきか、不確かであつた。プラトンは、人間精神の不完全性に関する疑念を次のように表明している。「積極的、堅実にして至高のものを、我々は消極的（否定的）にしか認識できない。我々が積極的に認識しうるのは、もっぱら消極的で非堅実的なものだけである」。カントもまた、認識能力についての理論的部門において、徹頭徹尾懷疑的である。「認識の唯一の確実性は、もっぱら感性的印象によつてのみ可能である」という彼の懷疑的主張はしかし、プラトンのセンス豊かな見解よりも劣ると言わざるを得ない。もつともここでは、両者の見解の正当性については問わないが。

さらに、この考え方から発生した諸体系はきわめて偉大であり、注目すべきものであつた。この考え方は、何よりも第一にまた最良の形で、哲学の求めるものを実現しうる。すなわち、一つの体系である。主知的哲学は、汎神

論やその他一切の種類よりも、はるかにそうした能力を持つている。

これまで特性描写されてきた哲学の諸ジャンルのなかで、道徳的見地からしても、かくも高次で美しい帰結と理念を可能とするものは、主知的哲学において存在しない。

内的真実性それ自体はともあれ、形式上の、美的（感性論的）な観点からしても、これまで主知的哲学において生じてきたことは、はるかに優れたもの、もつとも満足のゆくものである。

だがこのような「優れた」考え方であるにもかかわらず、なぜかくも多くの相異なる諸体系が発生したのだろう。それらはますます拡散しており、また欠陥だらけで不完全であるから、もつとも完全な体系に比べれば、まともに取り扱うべき構想は依然として「この考え方には」見出されないのである。この問題については、以下の特性描写が解決するはずである。そしてこの問題の解決は同時に、かかる不完全性を回避するために開くべき道筋を規定することとなる。またそれとともに、そこから独自の哲学を立ち上げるべき立脚点も示してくれるだろう。

主知的哲学の二つのジャンルは、それぞれの代表者ともいえる何人かの学者たちを手掛かりにして最もよく示されうる。現存するもつとも優れた諸体系の特性描写を通じて、同時にまた、二元論と観念論一般が特性描写されるのである。

二元論はほとんどもっぱら古代人たち、すなわちギリシア人たちにのみ見出される。というのもギリシア哲学よりも古い哲学を我々は十分に知りえないからだが、それだけでなく、このジャンルにおけるさまざまな着想の豊かさはギリシア人たちにあってきわめて大であり、だから、近代人たちが主知的二元論について述べるもの的一切は、ほぼ古代人たちからの借用である、と歴史的にも跡付けるほどのである。

それに対して、自己自身のうちに反省的に回帰する人為的な理性の産物としての観念論は、ほとんどもっぱら近代に固有のものであり、ギリシア人においては、ごくわずかな個々の痕跡しか見られない。

主知的二元論の特性描写のためには、何よりもまず、<sup>13</sup> プラトン、哲学が相応しい。ピュタゴラスやアリストテレスの哲学は、少なくともそれらの重要な諸原理においては、たしかにプラトン哲学と一体である——。ピュタゴラスの数、アリストテレスの形相は、たしかにプラトンのイデアと同一物ではある——。しかしひュタゴラス哲学については、ほとんどまったく資料が残されていない。少なくとも、判断に十分な資料は残されていない。そしてアリストテレスであるが、我々は彼の著作をなお十分に有しているけれども、それらには多くの改竄があり、これについてまだ然るべき調査も批判も註解もなされていないため、我々の行う特性描写に際して使用することはできないのである。

### 主知的二元論について

プラトンは次のように仮定する。我々が見たり聴いたりする万物は精神的な諸原像に倣つて形成されており——すべての存在はしかし完全な諸原像の不完全な模像にすぎない、と。となれば、真理であるのは、これら存在のなかで諸原像に由来してあるものだけであろう。人間はこれらの原像を、それをかつての状態において直観した限りでのみ認識する。つまり人間は、これら原像についての漠たる想起を有しており、この想起は、人間が事物を見る時に目覚める。ただしこれら事物は原像と等しいか、あるいは原像からのなにものかを自ら担つてゐる（すなわち真理をうちには含んでゐる）、こうした事物である——と言うのである。

このようにして、イデア説と結びついた想起の学説が生じる。<sup>14</sup>

イデアの想起、すなわち、イデアとの類似性を自ら担う事物の直観を通じて偶然的に生じるところの想起からは、必然的に、<sup>15</sup> 観智界——我々との関連で言えばかつての世界としての——という仮定が帰結する。かかる觀智界は、感性的、粗野、外面的な現在の世界の対立物である。

諸原像は個別的に存在するのではなく、一つに結びついた諸精神の世界を構成している。こうした世界のなかで我々は、現在のこの存在以前に、神々の近くにあって、諸原像を直観していたのである。しかし我々はそれについて、もちろん漠たる想起しか有していない。だから不安定で、制限された、不完全な認識しか有していない。

こうしたこと一切から明らかだが、プラトンは存在よりも意識を高次のものとし、物質よりも精神を上位に置いたのである。その結果かの表象は必然的に、神性をこの上なく完全で無限定的で全包括的な知性として——もつとも完全な最高度の知性として思考するに至らざるを得ない。一切の諸原像はこの知性から発生したのであり、この知性は諸原像を生み出し、またそれらに倣つて、万物を形成したのである。ただし、プラトンによれば、世界と万物はもつとも完全な知性によつて、根源的に存在していた一つの物質から形成されたのであるが、果たしてここに、この体系の不完全さが存する。それはほとんどすべての主知的哲学、すなわち二元論的体系の不完全さである。

それゆえに、プラトンは、なぜ主知的哲学がつねに不完全に留まり続けるのかを示す恰好の事例なのである。このことが、プラトンを手掛かりにもつともよく示されうるのは、彼がどの主知的哲学者よりも主知的だからである。

この体系のせいで、彼は精神を物質（身体）の上位に置くという自己本来の目的を果たしえない——この体系は原理の統一体を獲得できない——当初は観念論であるかに見えて、二元論へと陥つてしまふのであり、根源的なものとして二つの原理が仮定されてしまうのである。精神は物質によつて制限され、そればかりか物質に従属させられ、物質が第一にして最古のものと見なされてしまう——というのも物質が神性に永遠の限界を定める限り物質は精神の上位にあり、となると直接的に優位を得るからである。

精神的知性の活動は、このような物質の根源性によつて、いざれにせよ制限されている。というのも物質には根源的な法則が備わつていなければならず、その限りにおいて一個の宿命が、形成する知性の上位を占めることになるからである——造形の技や、造形家の能力や叡智をどれほど讚えようとも、物質の不完全性が、この造形家に対しても

遠不変の限界を定めてしまうのだ——だから無制限に支配する第一者は、永遠の根源的物質ということになる。これから一切の悪が容易に説明されうる、もつともご多分に漏れずプラトンは、世界における一切の悪を物質の不完全性から説明したのであるが。神性が一切の善の源泉であるならば、物質の不完全性が神性に対し定める限界が、一切の悪の源泉なのであり、そのことによつて世界のみならず、技巧豊かな、造形する神性な世界知性さえもが、不変にして不可避の容赦なき宿命と必然のもとに投げ込まれてしまう。というのも物質はやはり神性よりも強力だからであるが、それは神性がどんなに技術や最高度の観智を持つても物質の不完全性を取り除くことはできず、さらにこの不完全性から生じる悪を取り除くこともできないからである。そればかりか物質の不完全性が神性に対し法則を書き示すのであり、だからこの体系においては、かかる不完全性がそもそも神性にまで高められてしまつてゐる。もつともこの体系が目指しているのはまさに逆であつて、精神を物質の上位にまで高めることなのではあるが。

こうした失敗、つまり主知的哲学のすべてが精神を物質の上位に高めることを目指しながらも、しかしつねに二つの原理を並列的に定立してしまつた理由はといえば、主知的哲学の性質ゆえであるばかりか、すでにその名前のせいでもある。

すなわち一個の知性なるものは、決して仮定され得ないのである。能動的知性であれば、一つの物質、つまり知性が形成できる一つの対象がなければありえないし、あるいは受動的知性であれば、知性が直観できる一つの対象が——しかも知性そのものではない対象がなければありえないものである。さてしかし、知性の外にある何ものか——それは知性に先立つてあるのであり、だから知性の上位にあることとなる。したがつてひとたび「至高のものとしての知性」という前提条件を認めてしまえば、こうした誤謬はまったく避けられないものである。

だから、世界と自然を知性から導出し形成しようとするこれまでの試みが悉く失敗に終わつたのも宜なるかな、

なのである。

とはいっても、主知的哲学者たちは、精神的な何ものかを物質の上位に置こうとし、それを至高のものと見なそうとする傾向をそもそも有している限りにおいて、やはり正しい道にいるのである。ただ、それだけでは唯物論に對して勝ち得るところは少ない。なぜならかの「主知的」二元論は、やはり一種の精神的唯物論に過ぎないからである。

人間の意識が実際にもっぱら知性のみだとしたら、この「主知的」二元論以上に高次の哲学には達し得ないだろう、つまりせいぜい高次の唯物論にまでしか達し得まい。

自然是、また我々自身も、次のような性状のものである。我々はそれぞれの能力、精神などにしたがつて、それでも神の不完全な似姿なのである。このことを受け入れられるならば、哲学の第一原理を認識能力からではなく、もつとほかの人間の能力から、欲求能力、感情の能力、衝動の能力から導出した方がよいのではないか、そうすればあの不完全性は回避しうるのではないか、と試してみるべきだろう。

唯一残されたこの道を打ち開いて、意識や感情能力や欲求能力の源泉を探そうとしたなら、おそらくはこれまでの障害の多くは消え去つていただろう。

さしあたつて簡潔に言うが、著者としては、主知的哲学に対抗する一つの命題、主知的哲学とは正反対の道を記す一つの命題を明言しなくてはなるまい。その命題とはすなわち、神は愛である、というものだ。

これが正しい意味を有しているとされるならば、それは主知的哲学とは真向から対立するものである。このようにして、理性や知性ではなく、愛が至高のもの〔神〕とされるのである。<sup>15</sup> 愛から知性がまず導出されるのであって、プラトンにおけるように、逆ではない。プラトンの場合、知性から愛が導出されるのであるが、そうなるとやはり、愛はさわめて副次的なものとなってしまう。

これまで述べてきたことから十分にわかる通り、主知的哲学が、精神を物質の上位に置こうというその目的を達することは不可能である。もつとも、物質が精神から派生されるなら話は別なのであるが。物質が精神にあるべきかたちで従属するべきだとすれば、このとき物質は精神から造られていないなくてはならない。だが知性が最高度の精神、すなわち神性である、と表象してみたところで、問題は解決されえない。知性は産出も創造もできず、ただ形成しうるのみだからである。だから果たして、主知的哲学者のだれもが、神は世界を無から創造した、という命題をこれまで正しく説明できずにいる。

それに対して、愛からいかにして生が産まれ、生からいかにして身体的有機構成が発生するかを示す方が容易であろう。このことを知るために、我々は今日、もはや哲学など必要としない。自然学が我々に示したところによれば、愛は生を、そして生は身体的有機構成を産出することができる。<sup>16</sup>

精神と物質の発生を、それらの共通原理としての愛から説明しようとするこの新たな試みは、まだ完全に満足いくようには提示されえないし、それに多くの批判を蒙ることになるだろうが、とはいってもこの考え方は、その不十分さが一目でわかる件の考え方と比べれば、より真実らしく見えるし、また満足もいくものではある。

プラトン以前の古代の主知的哲学者たち、そしてプラトン自身もそうだが、彼らの出発点には、知性、理念（イデア）、叡智界——彼らが跡付けようと試みた無限に崇高な知性の理念への極端ともいいうべき一面的な贊美と崇敬があつた。端的に、知性に由来するもの一切への贊美があつた。ひるがえって近代の主知的哲学者たちの出発点はそれと反対であり、物質や身体的諸印象を、そのようなものは解消されてつまらぬ仮象になる、として軽視することである。彼らがまさにこの道を拓いて行つたのには、キリスト教の影響が大いにあつただろう。

この両者がそれぞれの哲学を立ち上げる出発点はきわめて異なるものであるが、それにもかかわらず、両者は本来の主要原理において出会うのである。古代の主知的哲学者はたしかに根源的な物質を想定し、近代の主知的哲学

者たちはそれを完全に否定するわけだが、しかし、知性が至高にして第一のもの、という点で両者は一致している。だが先述の通り、この考え方を一貫させることは不可能だ。物質なくして知性はありえないのだから。だから果たして、物質を完全に否定し去ろうと努める近代の観念論者たちもまた失敗に終わったのである。彼らはどうしても繰り返し、当の物質を、たしかにその姿は変わっているとはいえ、哲学のなかに導き入れてしまつたのであり、これは主知的哲学すべてが失敗に帰する本来の理由なのだが、統一的な原理をもたらすことができなかつたのであって、だから最後には、知性のほかにもうひとつ、ということは二つの原理を想定する必要に迫られてしまつたのである。<sup>17</sup>

備考。個別的には、なお多くの反論が主知的体系にはなされてきたが、これについてここでは考慮する必要は決してない。例えばプラトンのイデア論に対しても、一切の可能態のための諸原像などありうるのか、という反駁が為されてきた。もしこのイデア論を認めてしまえば、そこから実際にはさまざまな不合理が出来する、というのだ。つまり美や真といったものだけでなく、机のイデア、といったものもなければならなくなる。

何といっても主知的哲学の第一原理のなかに欠陥があるのであるから、そこでの試みはどれも不完全にとどまらざるをえないばかりか、まさにそれゆえにこそ、そこでは無規定に多くの試みが可能なのである。観念論において考え得る体系の一切は、アーリオリに規定されるのではない。かかる体系は、偉大で独創的な思想家が発生する数だけ、たくさん存在しうるのである——というのも「これら諸体系の」恒常的な展開のあり方は、たしかに歴然としたものであるが、それはまだ、アーリオリなものとしてのあらゆる可能な事例を完全に提示したものではないからである。

主知的哲学者たちが、意識のさまざまな分枝のなかでもよりによつて知性に優位を与えるのはなぜか。その理由

を説明しようとするなら、哲学者一般という特殊な状態にそれを求めざるをえない。彼がただ哲学者であるなら、彼は自分の能力一切のなかでも、認識能力をこそもっとも多用し、形成したりするだろう。それは彼の仕事に相応しいことであり、それはそれでよいのだが、しかしだからといって、こうして意識のある特殊な部分に対する当然の党派性や一面性が生じることは否めない。すなわち彼がもつとも用い、彼がもつとも馴染んだ部分に対してであるが、彼はこの部分を他の諸部分の上位に置いてしまうのである。そして彼において支配的で重要な能力たる知性にどこまでも優位を与え、衝動や感情といった能力をおとしめ、せいぜいのところ低次の認識能力としてしか認めないのである。

それゆえに、古代の主知的哲学者たちが心理学「魂の学」においてかの知性を至高のものへと祭り上げつつ、それに対して欲求・感情能力には低次の位階をあてがい、それをほぼすつかり撥ねつけ、そればかりか特異な能力として否定し、そしてそれを認識能力へと還元してきたこともわかる。プラトンにおいてはまだ完全にそうではないにせよ、このことはストア学派には一層当てはまるのである。だから彼らの倫理「学」には、きわめて多くの珍奇なことが言われている。その倫理学は厳格をきわめているが、それはまったく知性から導出されたものなのである。ここまで足を延ばしてみたところで、主知的哲学の第二のジャンル、すなわち観念論の特性描写へと移ることにしよう。これまで述べたことによつて、この移行はすでに準備されている。

先に指摘した通り、古代と近代の主知的哲学者たち、すなわち二元論者と観念論者は、本質的にはそれほど相互に異なつてはいないが、ただしそれの出発点は違つてゐる。

観念論者は、二元論者とはまったく異なつて、外的 세계を否定すること、あるいはそれを単に仮象として説明することから始める。だがまさにこのことによつて、観念論者は観念世界を仮定せざるを得なくなり、それによつて結局のところ、やはり古代の主知的哲学者たちに近づいてしまつたのである。

これら古代の主知的哲学者たちの幾人かが（さしあたつて注記するにとどめるが）感性界を仮象と欺きの世界として説明していく、だから彼らにもいくつかの観念論的な理念が存在していることは事実である。だが古代の主知的哲学において、こうした見解はあくまでも副次的なものにすぎないのであって、それが第一の、もつとも際立つた見解となるのは近代の主知的哲学なのである。——このことをより詳しく示すために、

### 観念論

の特性描写に入るのこととしよう。そのためにはここでもやはり、歴史的な事例を用いることとする。次第次第に生起していく観念論の展開をよりよく洞察するためには、どれか一つの体系ではなく、これまで存在した近代の観念論的諸体系のすべてを簡単に概観するにしくはない。

近代の観念論哲学の漸次的形成と完成を概観するにあたつて、この観念論のためにおおいに寄与した二つの事態に注意を向けることが重要である。

第一に、とりわけ自然科学の進歩によつても、一切の感性的表象は主観的であり、個別的であり、まつたき幻想であつて、対象の客観的性質を示すものではない、とますます考えられるようになつてきた。

第二に、最初期以来のキリスト教の影響によつて、ほぼ普遍的な感性軽視が広まつていつた。

だから例えばバークリーは、もつぱら宗教性を通じてのみ観念論者である。マルブランシュやライプニッツの場合、キリスト教父たちの影響が見てとれる。彼らは己の体系をほとんどここから受け取つたのである。

近代の観念論の始まりは、デカルトである。精神と物質を並存させる限りにおいては、彼の体系はもともと絶対的二元論であり、だからこれ以降の観念論者たちの体系もまたすべて、次のような仮説の周囲を巡ることになる。

すなわち、かくも相異なる二つのものがいかにして相互作用しあうのか、高貴なる精神が、物質という何やら粗悪なもの、副次的なもの、つまらぬもの、低次のものといかにして結びつき、共同しうるのか、といったものである。マルブランシェはまだ物質の存在を否定してはいないが、それについての確信はほとんどなく、物質の存在への疑いは抱いていた。彼は物質の表象一切を、神の恒常的な秘蹟によつて発生したものと見なし、それが人間のうちに惹起するものとした。すなわち、これら物質の表象は人間に対応している、というのである。人間、あるいは精神と言つた方がよいが、それは物質と決して触れ合うことはできない。両者は互いに一切の接触なく、人間精神が有しうるのは、神性によつて自らのうちに惹起された物質の表象以上のものではない。

バークリイは、物質一切を完全に積極的に否定する。彼によれば物質の表象は神性の恣意的な働きかけによつて発生するのだが、しかしバークリイは中途半端な観念論者に過ぎない。彼の体系はほんらい経験論から出発している。経験論者にはつねに感性的印象しかないので、対象そのものは印象の背後に隠されたまま、観察者の眼を逃れて決して到達されえないのであるから、経験論者が、高次の精神がこうした物質の表象を我々のうちに発生させる、という見解を持つことはまったく当然なのである。というのは、まったく異質で未知の対象が精神のなかに入り込み、乗り込んでくるというよりも、一つの精神が他の精神に働きかけるとする方が理解しやすいからである。

道徳的な神性という表象は、この「経験論的」体系のなかにはまったく存在しない——これは別のところから受け取られなければならない。バークリイはそれをキリスト教から貰うけていたのであり、キリスト教が彼を、恐るべき、また際限なき熱狂から守つていた。容易にわかることだが、強靭で才気に富んだ人間の頭脳のなかでは、彼が道徳的な神性の表象を有していないなら、あのような経験論はこうした熱狂へと逸脱してしまうものだ。道徳的な神性の表象を持たざるバークリイは、魑魅魍魎の恣意的な働きかけや奇術に、ということはきわめて恐るべき妄想に曝されている。才気と想像力に富むほどに、その人間の熱狂は際限なくなり、ますますその体系は危険なものと

なる。

ライプニッツは一切を精神へと解決することを試みたけれども、彼は表象力以外の能力を仮定せず、つまり精神的なものだけを仮定したのであって、精神のほかにいかなる事物も認めなかつた。ただし、この表象諸力——モナド、たちである——のあいだには無限の段階があつた。深くまどろむモナド、そして最高度に覚醒し、生き生きとしたモナドが存在するわけだが、これらによつてライプニッツは物質の本質を説明した。物質の基底はすなわち無限のモナドなのであり、それらモナドのうちには意識がなおもまどろんでいる。それらは意識のもつとも下層段階にある（だが、すべてのモナドは無限に展開する能力を有している）。たしかに、まどろむ無限数の諸精神が、どのようにして我々に例えれば一個の机の表象を与えるのか、理解するのは容易ではない。だが一層大いに困難なのは以下の点にある。すなわちライプニッツは、どのモナドも一個の閉ざされた全体、いわばそれ自体として存立する一個の固有の世界と見なし、モナドのあいだの結びつきはまったく成り立たせなかつた。そうしてモナドとモナドを分離したことを通じ、かのデカルトによる精神と物質のあいだの分裂を、違つたかたちで再び導入してしまつたのであり、そのことによつて、彼の先行者たちとまったく同じく、恣意的な前提によつて「分離されたものの」結合を説明する必要に迫られたのである——彼はこの説明のためにやはり秘蹟を用いてしまつた。ただし彼の場合、これは世界創造の際の根源的な秘蹟である。すなわち神はいわば二つの時計を同時に創り、この二つを調和させたのである。

ライプニッツの哲学的叙述はそもそもきわめて混沌としているから、彼がもっぱら精神と物質の結合を論じているとき、まるで彼が、上記のことと矛盾しているようなこと、つまり精神と物質の絶対的差異性を前提としているかのように思つてしまふ人もいるだろう。だがそのようなことはないのであって、彼は物質の非実在性について言及してはいながら、しかしこの非実在性は、彼の哲学全体から明らかなのである。——分離（差異性ではない）は

もつぱら、モナド相互のあいだにのみ存する。しかも、予定調和を仮定せばには、それらが互いに共有するものは何か、あるいはそれらがいかにして相互作用しあつてゐるのか等々を窺い知ることは、まったく出来ないのである。備考。スピノザは己の体系に即しつつ、この困難さを次のようにして取り除いた。すなわち彼は物質と精神を一にして同一のもの、二つの側面を有する一つのものと見なしたのである。こうして物質と精神はただ相対的なものとなる。スピノザを補完せんとするシエリングは、言つてみれば両者「ライプニッツとスピノザ」の中間に位置する。

ライプニッツの本来の体系はしたがつて、それほど優れたものではないし、特に、まったく不十分である。その体系は、さしあたつて根拠薄弱な仮説に基づいてゐるのだが、この仮説の欠陥は、ライプニッツがそれ自体をさらにもつと恣意的な仮説によつて支えていることからもたちどころに判明する。彼が、彼自身の考えるところの諸精神の世界「モナドの世界」を分断することによつて、どの精神も、どのモナドも他との関連を持たなくなつてしまふ。それが神の秘蹟によつて規定されているなら話は別なのだが。

より興味深く、より觀念論的なのは、ライプニッツの他の個別的な諸理念である。先に言及したことだが、それは例えれば無限の段階の理念であり、意識の無限な発展可能性の理念である。それから、精神をもつぱら精神からのみ、魂をもつぱら魂からのみ説明しようとする原理もそうだ。そのことは無意識的表象についての彼の諸理念に現れてゐる通りである。人間精神の諸表象においては不斷の活動が支配しており、人間は眠つてゐる時さえも表象を有している。それと同様、一つ一つのモナドはどれも、もつとも最下層にまどろんでいるモナドでさえ、仮に無意識にではあれ、決して無活動ではない。音楽が急テンポで演奏されるとき、そこで遵守されてゐる規則や法則を気にとめることがあり得ないのと同じで、無意識的表象に際しても、合法則的な諸機能がいわば急速に遂行されてゐるのであるが、それが気づかれる事はない。

総じて、彼の諸理念一切のうちに見える無限の充溢と多様性という原理、すなわち活動性の原理こそ、彼を観念論者たらしめる最たるものであつて、少なくとも、彼の哲学においてもつとも観念論的なものである。

カントはそもそも、観念論者と称されることはあるえない。というのも彼は対象を自我の外部に仮定するからである。対象が表象のための素材を供する一方、自我はそれに対してただ根源的な諸法則に従つて形式を与えるに過ぎない。——当初、彼もまた物質を精神から導出しようとしているかに見えた。だがその後、彼の哲学が推移するにつれて、彼は明らかに、物自体と経験とに回帰してしまった。彼をもし観念論者と呼ぶべきだとしたら、その特徴は、主観的な表象のあり方を、つまり彼が他の観念論者と同様に仮定する諸表象の主観的仮象を、我々の表象能力のうちに、合法則的に、というのはすなわち我々の悟性の根本法則に従つて、また我々の精神の本性に基づいて、説明しようとしたことである。

これらの人々のなかにあつて、ついには、ハイヒデが、もつとも完成されている。というのも彼は、表象の形式のみならず、その素材をも自我から導出するという第一根本原則において、完全な観念論者だからである。彼は己の体系をさらに仕上げていくうちに、しかし、物自体を一つのなにものかとして己の哲学のなかに導き入れてしまつた。すなわち、自我に対して表象のための最初の誘因を外から与えざるをえない、そのようななものである。その後で自我は一切を自己自身のうちから生み出すこととなる。しかしこのことによつて、完全なる観念論への要求はまたも廃棄されてしまう。というのも、自我の外部になにかを仮定せざるを得ないのであれば、観念論は成り立ちようがないからである。

観念論を、その漸次の展開に従つてこうして概観した結果、以下のことがわかる。これらすべての体系は、完全には観念論ではないのである。だが例えばバークリーは例外とせざるまい、彼はたしかに一切を精神へと解消するが、その体系はしかし、哲学的に見れば、つまり基礎づけとその帰結として生じる連関を見れば、全員のなかで

もつとも不完全である。観念論者もまた、主知的哲学者と同様にその意図を達することが出来なかつたのはなぜか。それについては主知的哲学を扱つた節の最後に、本質的に言及されているのだが、以下の探究において、さらに詳細にわかつてくるであろう。

観念論的諸体系が不完全である理由は、それらが仮象を説明しようとした方法を見ればわかるであろう。バークにおいては、言つてみれば一切の目的も規則もない、粗野で無秩序な仮象である。ライプニッツにおいて仮象は完全に恣意的な仮説によつて説明されている。カントとフイヒテは、仮象を我々の悟性の諸法則に還元しようとした。そして自我性の本性からくる合法則的なもの、必然的なものとして説明しようとした。だがここで問わねばならない。諸法則の真理を保証するのは誰なのか、制限された自我性に諸法則を与えたのは誰なのか、と。

絶対的自我が諸法則を受け取るということは、絶対的自我の外部にあつてそれに諸法則を与えるなものかを前提とせずには不可能である。

感覺が外的対象そのものと異なるつており、途轍もない溝によつて対象から分かたれて、この対象とまったく類似性を有していないう限り——対象は、常に印象がそれへと転化される限りにおいて、仮象でしかありえないものであつて、だから外的対象という前提は徹頭徹尾恣意的である、ということは、確かにそのとおりである。——したがつて、観念論者たちが非自我をそこに解消させてしまうこうした仮象はやはり、そこまで完全に空虚な仮象なのではない。問題は、それは存在をまったく有さないほど空虚な仮象であるのかどうか、仮象の根底にはいかなる存在もないのかどうか、である。というのも、指し示し、意味をもつた仮象もまたあるからである。例えば形象や言葉がそうだ。例を挙げるなら、感性という言葉はその事柄とどんな関係があるだろうか。形象や言葉は、ある精神を他の精神を結びつけて共同させるが、しかしそれ自身としては、それによつてある精神が他に伝達するところの概念とは、まったく関係がないのである。あるいはそれによつて二つの精神が互いに歩み寄つて生じる結合とは、まつ

たく関係がないのである。言葉あるいは形象はつまり、それが指示すところの対象とはまったく類似性を持たないにも関わらず、それでもやはり空虚な仮象などではない。

人間はつねに己の意識に囚われており、だから絶対的な非自我を前提とすることは完全に誤謬であつて、自我以外にはなにも存在しない、という観念論者の主張が正しいとすれば、そしてこのことは彼にとつて容易に証明しうることなのだが、だとすればやはり、観念論者はまったく空虚な仮象などを仮定することはできない。というのも、何といってもあらゆる観念論者が信を置き、また彼らすべてが確信しているところの無限の実在性のほかに、まったく空虚な仮象などが並び立つことはあり得ないからだ。また空虚な仮象が無限の実在性と並び立つことがあり得ないと同じく、非自我が自我と並び立つこともあり得ない。かくも多様で、そしてはるかに形成された空虚な仮象があるとしたら、それは無に充たされた世界ということになろう。だが無に充ちた空虚な世界が、いかにして無限の実在性のうちなる神性と並んで存在しうるのだろうか。空虚な仮象が、いかにして無限の実在性のなかに存在しうるのだろうか。

だから哲学における恣意的な案出や前提を、かつてやはり多くの観念論者たちが謎の解決のために行つてきたのと同様、おおいに發揮しようとするのであれば、あらゆる自然諸現象の諸印象を、先述のように、言葉と見なすべきではあるまい。言葉は対象それ自体でさえないけれども、しかし一つの中動相メーディウムとして、我々を対象と了解させあう。すなわち諸表現として、言い換えれば、相互理解の不可能な諸精神たち、時に我々に訴えかけ、時にはその内的自然を発話しながら喜びや悲しみを誘うように見える、親類関係にありながら束縛された諸精神たちの発する、半分は理解できるが半分は理解できない、そのような言葉として、我々を対象と了解させあうのである。それは例えれば、ナイチンゲールの歌声が、それを感じる者にとつては、我々と親縁関係にはあるけれども我々とは離されてしまつた存在による、半ばは理解できるが半ばは理解できない言葉であるかのように、あるいは我々に語りかけ、

自らを明らかにしようとする束縛された精神が発する漠然として理解できない言葉であるかのように聽こえるのと同じである。

だとすればそれは意味を持つた「指示示す」仮象であろう。そして一切は自我にほなるまい。だから一切は無限の実在性という理念とも一層折り合うことであろう。この無限の実在性という理念こそ、何といつても観念論を観念論たらしめる唯一のものなのである。というのも観念論は、そこからこの無限の実在性の理念を取り去つてしまふなら、個別的な自我の自己観察へと制限されてしまい、単に主観的な経験論へと落ち込んでしまうだろうからだ。

こうした考え方は、これまでの観念論者たちによるものより理解しやすいだろう。彼らは仮象を合法則的なものとすることによって、仮象を無限に多様化してしまい、そうしてそれを無の世界へと変容させてしまった。このことは、フイヒテの体系の中に汎神論との類似性が大いに見出されるこの理由と言つてよからう。汎神論は、空虚さと無に充ちた底なしの深淵へと我々を陥れる。

このような意味ある仮象を解明するためには、上記の非自我を一切仮定しないことがまず必要だが、それだけではない。さらには、制限された諸精神の複数性が前提とされ、自我そのもののうちにこの意味を持つた「指示示す」仮象の根拠が提示されなくてはならない。もしこれが可能だとすればであるが、この意味を持つた「指示示す」仮象それ自体が、制限されざる精神と制限された精神との結びつきと見なさられるのである。

それに対し、空虚な仮象が解明され導出されべきだとすれば、かかる仮象からは必然的に、非自我を仮定せざるを得なくなる。カントやフイヒテのように、こうした仮象を合法則的なものとして演繹しようとするならば、そしてライプニッツやバークリーとは違つて、これ以上なき恣意の助けを借りようとしないならば、空虚な仮象の根拠としては、必然的に非自我を置くほかなくなる。

いざれにせよ、空虚な仮象は自我性の限界としてしか考えられない。そしてこれが一種の自己制限であると認め  
るならば、先述の通り、自我性がふたたび恣意にすっかり委ねられることなく、そればかりか一切が自我性そのも  
のに由来する合法則性によつて解明されるべきだとしたら、この自己制限のためにはやはりいかなる根拠も自我性  
そのもののうちにはあり得ず、むしろ、自我の外側にある何ものかのうちにはあり得ないこととなる。すなわち  
この何ものかが自我を規定することによつて、自我は自己制限する、ということになる。

カントはこうした必然性をまったく解明しない。かかる立法「自己制限」の発生と誘因が「自我の外部にある」  
何ものかによるのか、さらには自我がこの立法を「自身に課したのかどうか」といえ、カントは立ち入ろうとはしない。  
ファヒテにおいてこのことは詳細に議論されており、その方法については部分的に述べられたとおりである。彼  
の場合、自我は己自身に法則を与える。ただしそれが恣意的に生じるのか、あるいは必然的に生じるのかが問題で  
ある。前者の場合、粗野極まる恣意があることになろう。だが法則が必然的であるならば、この必然性の根拠は自  
我自身のうちにはあり得ないのだから、自我は何か他なるものに屈服し、隸属することになる。

まさにこのことによつて、この「他なる」何かは優位を得る。どういうことかといふと、すべて立法がこの「他  
なる」何かを誘因として生じるとなれば、一方では、この誘因がなければ、自我は永遠に立法なきままに留まるだろ  
うし、他方しかし、この誘因によつて、自我の自己立法はすべて必然的なものとなり、つまりあらゆる法則がこの「他  
なる何ものかからの」誘因によつて規定されるわけであるから、その限りにおいて、自我はこの何ものかによつて  
統制され限界付けられるわけである。

以上の結果、次のようなことになる。觀念論者たちは、空虚な仮象を仮定することによつて生じる自我の自己制  
限、あるいは限界づけを解明するために、異質なる何ものかを仮定せざるを得なくなる。この何ものかが、自己立  
法への最初の誘因を与えるのであり、そのことによつて、空虚な仮象とまさに同じく、自我を限界付けるのである。

かくして、この何ものかは次から次へと、無限に続いてゆくのであるが、それによつてこの課題が満足に解決されることはない。というのも第一根本命題のうちにすでに誤謬があるのであつて、この誤謬は、「命題に」どれだけ技巧を施しても、どれだけ累乗しても、消え去るものではないからである。こうして、自我の外部に、それと並んで、そしてその上位に、常に何ものかが残り続けることとなろう。それがどんなに精巧で微細な原子であろうとも。これまでのすべての観念論者たちにあつては、こうした自己制限への本来的な根拠、その誘因は恣意的であることがわかる。だから正當にも、次のように主張できる。自己制限における恣意は観念論の本性に適うものであり、それこそが同時に、観念論の体系を本質的に構成するのである、と。もう少し詳しく探究することによつて、このことは一層明らかになるであろう。観念論者は、それぞれが他の観念論者を中途半端と批判するのだが、そう言う自分がまさにこの陥穽に嵌まっているのである。このように、カントと同じくライプニッツにも、またライプニッツと同じくフイヒテにも、自己制限におけるかかる恣意が見出されるのである。

すでに述べた通り、ライプニッツは当初、モナドの体系を自分のものとして掲げていたが、そのうちにやがて予定調和の仮説へと逃避することとなつた。

このモナドの体系は、一見すると原子論と思われるかもしれないが、しかしきわめて観念論的である。というのはずなわち、モナドには段階的かつ恒常的に展開する無限の形成可能性が、つまり完成可能性のうちなる無限の段階が付与されているからである。さてここで、二つの場合が考えられうる。一つは、ライプニッツがこの無限の展開能力、また形成能力を、まったく恣意的なものとして、ともかく神性が望むがままのものとして仮定したということであり、あるいはそうでなければ、彼はこれら能力を意識の本性そのもののうちに根拠を持つものと見なし、意識の本性から必然的に生じるものとして説明した、ということである。後者のニュアンスは、少なくとも読み込むことならできる。ライプニッツ自身がはつきりとこれについて言い切つてゐるわけではないが、だからといって、

このように（前者の恣意的な見解よりも）高次の観念論的な見解が彼にはなかつた、とすることはできない。ただし、この観念論的な見解からは次のようなことが帰結する。ライプニッツはそれでもなお、かの神性という述語を必然的に付与せざるを得なかつただろうし、それによつて生成する神性という理念へと逢着したであろう。それによつてやはり、フイヒテに多くの誘因を与えたのである。そう考へると、このことがライプニッツをおそらくは規定して、己の思弁を続けるうちに自らを見失わぬよう、反転して自ら限界を定めるべく仕向けたのかもしれない。彼が自分のモナドの体系を中途半端にしたまま、予定調和の理念へと移つてしまつたことの説明は、少なくともこのようにせざるをえない。ほとんどの観念論者は、まさにこのライプニッツのよう、己の試みを果敢に推し進めることはせず、彼と同様、その道半ばで恣意的に自ら中断し、反転回帰してしまう。カントやフイヒテは特にそうであった。後者などは、自分の体系が、それが徹底的に完遂されたとしたら、自分をこのうえなき熱狂へと導いてしまう、ということを洞察していたのであろう。

そして最後に、カントとフイヒテにおける信仰とは、彼らの体系そのもののせいで縛れて出来てしまつた結び目の恣意的な切断以外の何であろうか。

思弁や熱狂のなかにあまりに深く迷い込むことへのこうした怖れ、こうした恣意的な立ち止まり、あるいは反転回帰。それを我々はほとんどすべての観念論者たちに認めるのであるが、それについては次のようにして容易に説明できる。

人間にとつて最大の恐れを惹起せしめるものは、絶対的孤立である。さてしかし観念論という体系においては、まさしく精神が完全に孤立しており、それを通じて精神が通常の世界と親縁的であるところのもの一切は、精神から取り去られてしまつてゐる。その結果、精神は一人で、そして完全に無一物で立つてゐることになる。<sup>18</sup> これこそ、かの現象の本来的な原因と見なしえよう。そして続く節において、部分的にはさらに明らかとなるだろう。そこで

は、哲学の高次の種類の相互的な関係が扱われるが、その際とりわけ、観念論が汎神論や懷疑論へと容易に移行しうることが示されることとなる。

観念論の本質的な二つの成分、すなわち一切の物質的諸現象の空虚な仮象への解消、および自己制限における恣意を特性描写し批判したところで、後なお、観念論の完全な特性描写のために不可欠な三つめの考察として、活動性の原理が残されている。

観念論者は己の外部にある一切の諸対象、物自体、非自我を否定することによって、そもそも二つの概念と格闘しているのである。というのも物自体、非自我という概念には二つの成分があるのだから。それはすなわち、存在と有限なものである。

有限なものに対する観念論者の戦いは、絶対的ではない。彼は汎神論者とは異なり、有限なものから絶対的に一切の実在性を否定したりはしない。だが存在については、観念論者は一切の実在性を否定し、それを単なる仮象として説明する。これはまったく当然であり、観念論者の考え方には適うものである。というのも存在は自我性の理念と真向から対立するからである。精神とは活動的にして活発なる生なのである。自我性、精神、生、活動性、運動、変化。これらはすべて一つなのである。——存在はしかし、恒常的な静止、停滞、非運動性のうちににある。一切の変化も運動も生もない。つまり、存在は死のうちににある。

そしてこの点において、観念論者たちは古代ギリシアの自然学者や懷疑論者と似ている。彼らの主張はこうであつた、万物は絶えず流れしており、不斷の変化や可変性のうちにある、なぜなら自然の根本原理としての生と活動性あるところ、また変化等もあるからである。

こうした側面はフイヒテのなかにも、明晰なだけでなく、きわめて雄弁なかたちで見出されるのであり、そもそも彼の観念論におけるもつともすぐれた部分と言えよう。

観念論のこの特性描写をもつて、哲学の全種類の特性描写が完成したのである。我々が見出したその種類は総じて七つである。そのうち最初の四つの種は、それらの第一原理における矛盾と無効性とから、完全に却下される。それらはまったく非哲学的であり、哲学の識者なら自ずから想定すべき哲学の理念とはまったく合致しない。だが最後の三つ、すなわち主知的二元論、観念論、そして実在論は、眞の哲学への途上にあり、それゆえに、とりわけ我々の関心を向けるに値する。これらの種は、下位の種と同様、互いに関連しあつておらず、相互に入り混じつており、またそれらが互いに対し多くれ少なからず不完全であるために、それらの相互的関係を示すことがとても重要なのであるから、このことを目的として、我々は次の二節をこれに割こうと思う。

### 実在論、主知的二元論、観念論の相互的関係について

主知的哲学と観念論との違いは、前者が世界の造形家としての、第一原理としての知性をもつぱら讀え、その積極的構成を目指すということ、端的に前者の出発点は積極的であるのに対し、一切の物質を否定する後者は知性の消極的（否定的）構成を目指すのであって、その出発点は消極的（否定的）である、ということだけではない。というのもこのことは、かえつて両者の一致を推察させるものだからである。それだけでなく、件の違いが消えてしまうほど両者は一致しているように見えるにもかかわらず、実在性についての「両哲学の」対立的な原理のうちに、ある決定的な違いが存する。

すなわち観念論は、一切の物質の実在性を否定し、制限された自我の思考法則のみを仮定する。

他方、主知的哲学は理論的に見れば、物質に（たしかに精神と一切の悪の制限すべての根本原因としてではあるが）完全な実在性を認める。そして人間精神の思考法則を神的知性の法則として承認し、かかるものとしての人間

精神に実在性を認める。

観念論者は我々の外部にある諸理念の実在性を否定する。ところが主知的哲学者はやはり、我々の外部にある諸理念を実在的なものとして、主知的世界の構成部分として、神性の部分として仮定する。

観念論者は我々の外部にある諸理念をもっぱら主観的なものとして、制限された自我性の諸法則として考察し、それらに相対的実在性のみを認める。主知的哲学者はしかし、それらに客観的実在性を認める。

以上みた限り、観念論は実在性の高次の段階にいる。観念論の言うところの実在性は、主知的哲学の思弁ではまったく入り込めない領域に存するのである。だから観念論は、主知的哲学よりも優れているように思われるが、果たしてやはり、後で哲学の歴史を論じる際に示されることとなるとおり、主知的哲学は観念論よりも以前に存在したのである。

とはいっても、主知的哲学よりもはるか以前に存在した古代の観念論といったものもあるのだが、いま述べたのはそのことではない。それは粗野な、自然のままの、形式なき観念論であつて、厳密にいえば、哲学に数え入れることはできない。何といってもそれは哲学がまだそれ自身として存立しえず、まだ神話や宗教であつたような、そうした時代に存在したのだから。

それは、生命ある被造物に充ちた世界、生命なきものは何一つとしてない世界という考え方である。一つ一つが個体と見なされるものの一切、つまり植物、星辰、岩石等々は、生命あるものと考えられた。すべては人格化され、一切の存在が、感じるもの、活動するものとして提示された。このような考え方は物活論と呼ばれるが、一個の体系として体系の姿をまとった観念論というのは逆説的ではあるけれども、太古の粗野な民族すべてにおいて、こうした考え方は支配的だったのであり、事物には生命もなければ思惟もないとする見解よりもつねに古いのである。太古の人間たちにとつては、生命なき事物などという表象はまったく不可能だったのであり、だからまったく自然

のままの、人為化されざる観念論（つまり物活論）が発生したということは、よく分かる。生命なき事物という概念の起源は、もっと後代に属する。人間の知性が太古の時代にあつてはつねに「物活論的」思考に馴染んでいたということが顯著であるだけに、それだけ一層、この考え方が人間の知性にとって実際に自然なものであるのか、あるいは偶然なものであるのか、探求せざるを得ない。その答えがいかなるものかは、これまで述べたことから——特に、活動性という観念論の原理のことを考えれば——ある部分は予想できる。とはいっても、これについての本来的な事柄が完全に解明されるのはもっと後のこととなろう。

こうした根源的な観念論を主知的哲学と比較した場合、以下のようなことが見えてくる。すなわち、物活論はあらゆる神話の根底にあり、その形式は粗野であつて、精密さ（および厳密な哲学的一貫性）はない。端的に、観念論がとる最初の形態は、まつたくの神話なのである。ここでもつばら支配的なのは詩作「案出」能力や想像力であり、想像力は無規定に遍く拡がつてゆく。このとき観念論は産出的な知性<sup>19</sup>を有しているのだが、その際、原像など思いもよらないし、徳や美や完全性なども問題にならない。

それに対して、主知的二元論は、あくまでも人為／技術へと傾き、そこへと向かう。主知的二元論において、人間の生や行為の枝葉のすべてが人為／技術へと変わる。主知的二元論における知性は非産出的であり、かかる知性は、もつばら個物を最高度の完成へと造形することを目指す類のものであつて、すなわち、善や美や完全といった諸理念に従つており、翻つてこれら諸理念の本質はと言えば、まさにこの造形のうちに存する。こうした考え方によれば、一切は原像を摸して創られており、一切はこれら原像に似たものとなるべく、かつそれによつて神的な生に参画するべく努める。というのも原像に近づけば近づくほど、人間は永遠にして真なる不变の存在に与るようになるのだから。だから一切は、たえざる形成と完成の途上にあるものとして理解される。それがどんなに到達しないものであろうと範たるべき原像を摸して造形すること、それはしかし人為／技術である。というのも、原像の

模倣形成を通じて、つまり精神の支配を通じて、一個の所与の素材のうちに一つの作品（芸術作品）を産み出すこと、これこそが、造形芸術の——本質ではないにせよ——必然的条件だからである。

だからその精神からすれば、主知的哲学は造形芸術に似てゐるのである。その根底にあるのは形成能力であり、造形的知性なのである。

とはいっても、以上のこととはただの脇道であつて、この側面からもやはり觀念論と主知的哲学との違いは大きいということを示すためのものであつた。ここでもう一度、体系的觀念論と主知的哲学との当初の比較に戻ることとしよう。

上述の通り、一見類似しているにも拘らず、両者の違いはきわめて大きい。一方にとつて実在性であるものを、他方はまったく触れないか、あるいは否定しさえする。

主知的哲学者の場合、感性的諸現象や感性界全般に向き合うものとして、制限された自我性を自ら定立する（つまり自己限定として）、という必然的な思考法則はまったくあり得ない。プラトンにおいてこうしたことはまったく見出されない。

それに対しても觀念論者たちは、主知的哲学者が仮定する物質を完全に否定し、制限された自我がそれに向けて自ら思考法則を定立する感性的諸現象を、單なる仮象として説明し、それには相対的な実在性しか認めない。そして「造形的」知性や原像といったものをまったく問題としない。

だがやはり、ともに悟性を讀え、一切の根源的原理として提示している限りにおいて、両者はやはり親縁的なのである。さらにいくつかの接觸点も明らかにされるだろう。そればかりか一方が他方へと移行せざるを得ない箇所を示すことも可能であろうが、それについては後ほど明らかにされるだろう。

まずは、つねにもっぱら懷疑的でソフィスト的な飛躍でもつて理論から実践へと移行する觀念論が、まさにこの

実践のために、いかにして主知的哲学を己のうちに取り込むかを示すこととしよう。

自然のままの観念論であれば、体系と方法へのもつとも外向的な志向を持たぬまま、まったく恣意的な案出に迷い込んでしまうであろう。このことは、すでにこのジャンルについての詳論で見た通りである。ところで、体系的なものは基礎づけに基づくのであり、さらに基礎づけは、あるものを他のものから導出せざには不可能である。自我性以外のものを仮定しない観念論者は、あるものを他のものから導出するということをしなければ、自我性を一つに連なつた全体として提示することができない。しかし、精神を無制限の自我性と被制限的な自我性とに分けて、いかにして観念論者はそれをなし得ようか。

観念論が学問的な形式をまったく断念することを良しとせず、そこに法則と方法とがもたらされるべきだとすれば、観念論は、まさにそれが体系的であるためには、被制限的な自我性を仮定するほかない。さて、この被制限的な自我性の、無制限の自我性からの導出が、このうえなく自然な導出であるとしたら、そこから汎神論と実在論が生じるであろう。これを観念論者は、まるで自由で恣意的な想像力の無限の活動を怖れるのとまさに同じく、怖れるのである。そして一方では実在論への怖れが、他方では、学問性なき自然のままの観念論によつて持ち込まれるのである。かくして観念論者たちは、大胆さと恣意性との極まつた実在論的仮説によつてしか己を救出することができない。現実的なものを可能的なものから、必然的なもの、諸法則を非、自我から、自我の外なる何ものから導出するのである。彼らは無制限の自我性よりも被制限的な自我性を優先させ、これを最高度の実在性と仮定してしまう。無制限の自我性はもつばら可能なものとしてのみ前提されるが、観念論者にとって、無制限の自我性は単に根拠であるための根拠であるにすぎず、現実的なものではない。だからそれ自体として、無なのである。そうなるとやはり神の

認識の可能性も抜け落ちてしまうが、しかし道徳的な理由から、理論哲学に独自の実践哲学をさらにぶら下げるという必然性、いやむしろ必要が生じてくる。<sup>20)</sup>だがやはり、こうした理論哲学と実践哲学が調和することはできなかつたし、それは依然として不可能なのである。といふのも、観念論において厳格に理論のもとに留まるとしたら、一切の実践は抜け落ちざるを得まい。思弁と生とをこのように区別することは哲学的ではない。知から分かたれ、知に対立せられる信仰など、もはや哲学ではない。

さて、主知的哲学を観念論のうちに取り込む、という問題にふたたび戻るとすれば、すでに述べた如く、主知的哲学はまさに道徳的な観点において、もつとも優れた、最良にして最適な結果をもたらす。だからその限りにおいて、主知的哲学が観念論のうちに取り込まれるのは当然のことなのである。

だからカントやフイヒテの場合も、道徳「哲学」においては、ストア学派と重なるところが多いのである。ストア学派の方でもまた、その思弁哲学への道徳哲学の関係を見れば、カントやフイヒテとほぼ同じ振舞いをしている。すなわち、思弁的には彼らは徹頭徹尾懷疑的であつたが、道徳に関してはプラトンのイデアを取り込んでいたのである。

また、思い切って次のように主張することもできる。観念論者たちが、道徳的な理由によるあの自制をしなかつたら、フイヒテは汎神論に入り込んだだらうし、ライプニッツは必然的に無神論者とならざるをえなかつたらう。というのも、それぞれ一個の完結的世界を生き、永遠に予定形成されたライプニッツのモナドにあつて、神性など何の必要があろうか。

観念論は、道徳的観点において主知的哲学を取り込むことによつて、この哲学と触れ合うのであるが、それと同様、主知的哲学が観念論へと移行することによつても同じように接触する。この移行は、世界を道徳的に観察するうちに生じる。すなわち、神学が道徳的となり、世界観察において道徳的なものが支配的となる場合である。

二元論者たちは、造形する知性を、倫理的なもの、善なるもの一切の源泉と見なす。だが一切の惡の根拠を、彼らは「造形される」素材（物質）の不完全さ、無能さのせいにする。そうなると、惡は單なる不完全さ、被制限性によるとされ、それゆえ積極的なものとして廃棄される。だが主知的哲学そのものにおいてはと、素材（物質）の不完全さを必然として提示する根拠がそこにはないので、この必然性という述語をまずもつて考えずにする。そうなると主知的哲学は放縱になって、一個の意志を、一個の活動を前提とするようになり、かくして精神という理念、それも悪しき精神という理念を持つにいたる。この惡なる精神の善なる精神との葛藤から一切が生じたのであり、かつまた被造物の一切における被制限性と不完全さが生じたのである。

さらに言い換えるなら、こうなる。素材（物質）の不完全さを粗悪なものへの志向、あるいは善なるものへの反抗と考えるとすると、そしてしかも志向と言うことによつて、素材に一種の生命を、だからまた魂や精神を認めるとする、ここに観念論が成立する。それはそもそも観念論的二元論であつて、多くのキリスト教派がこの種の考え方染まつていた。例えはグノーリー派、マニ教であるが、それらの思想はさらに遡つて（古代エジプト人について推測がなされているが、それは度外視すれば）ペルシア人たちにも見出されたし、ゾロアスター、あるいはむしろマギやカルデアの教説はもちろん、ほかにもスコラ哲学にまで、幾重にも流れ込んできたのである。

主知的哲学と観念論の実在論への移行に関しては、観念論のそれについては部分的にそのあらましをすでに記した通りだが、つまり観念論が条件付けられた神性を導出するためは、そればかりか限界を賦与する必然的な思考法則と見かけ上の実在性を導出するためには、あくまでも、無条件の自我性を必要とするのである。観念論は、無条件の自我性という源泉に拠つていなくてはならない。そしてもし、最大限の恣意によつて、この無条件の自我性をもっぱら仮説として考察するのでないならば、観念論は必然的に汎神論、実在論に踏み入らざるを得ない。

主知的哲学から実在論への移行がいかなるものかを示すのは容易なばかりか、この移行はまったく必然的なので

ある。

主知的哲学のように二つの原理を立てるることは、あらゆる思弁的理性に矛盾する。体系への志向一切と矛盾する。精神と物質を完全に対等として、両者を精神でも物質でもない一者から導出しようとするなら、ただちに実在論へと移行することになる。その場合、二元論は必然的に実在論となるだろう。プロティノスがその実例であった。

精神と物質の両原理のうちどちらかが優位にあるなら、その当然の帰結として、主知的二元論は観念論か唯物論か、そのどちらかとならざるを得まい。このことは、誰しも容易に判るであろう。そもそも一方の体系を先行させてそれを継続したり補完したりすれば、この体系が移行するところの哲学がどのようなものであるか、それはその体系においてどちらか一方の原理が主張してやまない優位によつて決定されることは当然である。

アリストテレスが良い例である。彼は多くの部分においてプラトンと対立的だが、それにもかかわらず、観念論にもつとも近い主知的哲学者たるプラトンに接続しており、それに建て増ししている。

他方で、観念論者が自我性の認識のために打ち開く道筋そのものから、「観念論は」懐疑論へと移行しうる、といふことも容易に説明できる。

他の哲学のすべてが真理と見なすものを空虚な仮象へと解体してしまることは、当然、簡単に懐疑論へと至るのである。

観念論者が実在論には陥るまいとするなら（というのはつまり、観念論者が全面的に仮象によつて、一方では諸現象、他方では絶対的自我の仮説によつて取り囲まれるということだが）、無条件の自我性と被制限的自我性との関係は、きわめてわざとらしい難問や詭弁になつてしまつたのだが、それは容易に懐疑論へとなり替わるのである。あと我々に残されているのは、実在論を哲学の他の種類との関係において観察することだけである。

実在論と調和しうるのは主知的哲学と観念論のみであるが、これら真なる道の途上にある哲学のなかでは、実在

論がもつとも低次に位置する。

実在論があの二種類「主知的哲学と観念論」といかによく調和しうるか、これを示すのが、実在論はそれらを部分的に自らの内に取り込まざるを得ない、という事実である。ただしそれは、どれくらい取り込むかと言う程度による。実在論がひとたび自己自身を裏切るや否や、それは現実的実在論として、すなわち体系的汎神論として、きわめて極端にまで突き進むこともある。その違いの程度は、プロティノスとスピノザを比較すればたちに見て取れる。プロティノスは観念論と主知的哲学を、スピノザよりもはるかに多く取り込んだ。ともあれ、実在論の体系が他の両種「主知的哲学と観念論」から取り込んだ程度によつてどれほど異なるものでありうるかについては、折衷主義「プロティノス」の試みだけでは到底論じきれるものではない。

体系的統一性と言う点では、実在論は主知的哲学よりもあくまで優れている。しかも実在論は、無秩序で粗野な初期観念論、つまり物活論よりも首尾一貫しており、かつ体系的なのであって、無条件の第一原因を探し出そうとするあらゆる真の哲学という特性を、体系的な観念論よりも備えている。体系的観念論はもっぱら条件付けられた自我性に留まるのみだからだ。その限りにおいて実在論は、観念論よりも優れているのである。

だがそれに反して実在論が実在論であることができるのは、その第一原理として知性も物質性も認めない限りにおいてである。たしかに実在論は、観念的で主知的な多くの理念を、一貫性なく己のうちに取り込みつつも、実在論であり続けることはある。しかし、おそらくは己の誤謬を洞察し、空虚な無に迷い込むことを怖れるがゆえに、実在論が何かしらの低次な諸原理に優位性を賦与してしまうなら、それはもはや実在論ではない。実在論の第一原理は一つないしは複数の質を持つこととなり、述語なしではもはやいられない。もつとも、一性や单一性といったその体系ゆえに、実在論が物質よりも精神性に優位を認めるのは、やはり当然のことではある。

これまで我々はありうる限りの種類の哲学を、少なくとも從来あつたものに關してはすべて特性描写してきたが、

もつと他の名が挙げられることがある。だがそれらの呼称は内容によって規定されるものではない。それらはもっぱら外的諸事情や諸関係によつて、またそこから生じる哲学的学説固有の形式によつて規定されるにすぎない。本質的には、それらはいずれも、我々が提示してきた根本種類のどれかに還元されるのである。だからいくつかの例を挙げておくだけで充分である。通常、独自のジャンルとされているもつとも重要なものは、ソフィスト、混合主義、折衷主義、スコラ哲学である。

ソフィストは、周知のようにギリシア起源だが、ほとんど懷疑論者であった。だがむろん経験論者でもありえたことは、フランス人がその実例である。

混合主義者は、彼ら以前の哲学者たちはすでに正しい道にいたとの主張のもと、それらの教説を調和させ溶け合わせることだけを心掛けたのであるが、彼らはあくまでも主知的哲学者であり、とりわけプラトンを支持した。

折衷主義者は、その志向に関して混合主義者と大いに似ている。彼らは独創的な思想家たらんとせず、さまざまな体系から最善のものを選び出すことで満足した。ただし彼らについては、一つの哲学ジャンルにとりわけ通じていた、ということはできない。ここに「混合主義者との」大いなる違いがあるのであつて、そればかりか彼らの多くについては、その原理を厳密に調べてみると、それぞれどの哲学ジャンルに属しているのか、はつきりしないのである。むしろ、彼らは徹頭徹尾混淆的な体系を有している、と率直に認めざるを得ないほどだ。例えばストア派がそうであった。

真理は段階を追つて寄せ集められるのであつて、独自の独創的な一つの方途で探究され、構成されるわけがないとすれば、折衷主義者の意図はまったく正当と言ひ得よう。だがそうした実験的な混淆の可能性を認めるにせよ、それでもやはり、さまざまに異なつた部分から一つの秩序ある体系を構成するためには、独自の独創的思考がいかに必要であるかについて、折衷主義者は充分に思いを致すことがなかつた。

最後にスコラ哲学者であるが、彼らがこう呼ばれるのは、その哲学が生からまつたく切り離されて、もっぱらスコラ（学校）にのみ制限されていたからである。彼らはあくまで主知的哲学者に属するが、とはいっても最高次のそれとは言えない。

哲学諸体系の歴史的描出において、いま述べたすべては、より詳細に論じられるだろう。そこに移行する前に、これまで特性描写されてきた哲学のさまざまな種類の発生についての考察を、歴史的描出のためのいわば序文として先行させ、そうして目下の課題を終えるのが有効であろう。というのもこの考察は、歴史というよりも特性描写に属するものだからである。

我々は懷疑論と唯物論から始める。なぜならこれらの考え方は、人間においてきわめて自然に発生するからである。ある意味でそれは人間の知性の弱点である。人間知性はつねに疑心に揺らぎ、特定の何か一つの見解へと自ら決断することができないのだ。またある意味では、人間精神の強みであり豊かさでもある。人間精神は盲目の信仰からは何も受け入れず、考えられる限りの批判や対立根拠を探し出す。だがそもそも、それは抽象化と内的臆病の大いなる傾向であって、こうして懷疑論と、またそれとともに無限に多くの論争や混乱が勃発するのである。

感覚性が支配的となり、また自然の多様性を感じやすい想像力が活発となつたときに唯物論的な傾向がきわめて一般的であるような場合に關しては、唯物論は自然的であると言える。だが「唯物論が自然的でありうるという」さらにすぐれた理由としては、自然の偉大さが人間の眼前に迫り開かれており、人間をすぐにもひきさらつて圧倒するので、人間が己の自我をすっかり忘れて、その感情はひたすらこの自然の力と崇高を讃嘆するうちに搔き消えてしまう、ということがある。

経験論はそれとは異なる。経験論は、人間精神の極度の凋落に由来するのである。こうした凋落に對する無能力から来る哲学の断念であり、理性のこの上なき脆弱さである。すなわち理性は、経験や感性的諸印象を超えて高次

の諸概念や諸理念へと高まることができないのだ。経験論の根底にある特性は、大抵唯物論がそうであるような、絶対的感覺性ではない。それよりもむしろ、超感性的なものへと高まることがまったくできないのである。それは懷疑論ほどではないが、臆病さを伴つてゐる。経験論は、いうなれば唯物論と懷疑論、この両体系の中間物と呼んでよかろう。

汎神論の起源は、もつばら純粹理性にある。ただし、同一性の命題、無限性の消極的概念が汎神論の第一にして唯一の根本原理である限りにおいてである。汎神論が自己拡大して一個の學問的体系たらんとし、その体系を一個の内容になさんとするなら、汎神論はその本性からしてそもそもまったく内容空虚でしかありえないのだから、それはもはや純粹汎神論ではなくなる。というのも、当の目的の為に己の消極的命題につなぐ積極的理念のどれをも、汎神論は他の諸体系から借り受けてこざるを得ないのだから。

ここで注記しておくべきかもしれない。哲学のこれら四つの副次的種類が絶えず反復されることについては、これららの原理ではなく、その根底なる特性や、ここで述べた如き考え方方に注意した方が、容易に説明できるだろう。主知的哲学は歴史において最も高度に上り詰めたものであるが、その起源は、歴史と伝統そのものが導いてくれる限りでの、高次の神的啓示である。主知的哲学は、完全にその説法者たち独自の造り物というわけではない。そうではなく、彼らの言うなりに、啓示と高次の直観とに根差しているのである。彼らは多かれ少なかれ、この哲学の起源が超自然的であることを主張し、高次の認識の源泉を拠り所としている。

観念論は、特に体系的な観念論だが、これは「主知的哲学とは」反対に、完全に人間の產物である。人間精神が他からの助力なく、自身に對して立ち向かつてくる一切の障害にも抗つて、自己自身のうちから生み出すことのできるのは何であるのか、そのような実驗である。かかる観念論はだから、その創始者たちも述べているように、その基盤を自由のうちに有している。観念論は徹頭徹尾、自由の作品なのである。

## 訳注

1

本来の表題は「哲学のやがてやがての種類のやがてやがての相互の関係の特性描写 (Charakteristik der verschiedenen Arten von Philosophie und ihrer Verhältnisse zueinander)」と言ふ。『哲学の展開十一講 (Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern)』の第一講義「導入やがての繼起的展開に従つた哲学の歴史的特性描写 (Einleitung und historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer sukzessiven Entwicklung)」のおおよそ前半部にあたる。詳細は訳者解説を参照。翻訳に際しては次の批判校訂全集版を底本とした。Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 12. Bd. Hrsg. v. Jean-Jacques Anstett. München / Paderborn / Wien 1964. S. 115-162. 以下の訳注における本全集から引用するに際しては、いれを KA と略記。続くローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。また、訳文中〔 〕内に付された補足は訳者によるものである。

経験論者は自己自身の外に出ることができない、という批判は、かつてシュレーディングルが芸術の「ジャンルとしてのいわゆる「ありのままの自叙伝」に向けていた冷ややかな眼差しを想起させる。それが「ルソーがそうであったように、つねに己の自我に縛られた神経症患者」や、あるいは「自分自身が歴史的芸術の単なる素材でしかない生來の歴史作家」などによつて書かれるものである限り、その書き手、すなわち自叙伝作家の大部分は、「自己解剖癖者」にすぎない、と言うのである (Athenäum Fragment[AF]196, KA II, S. 196)。

シュレーディングルの思想において「生の哲学」が前面に押し出されるようになるのは、「超越論的哲学」(一八〇〇年)である。ここでは哲学の展開は三期に分かれる。第一期は哲学の自己自身の構成、第二期が生の哲学であるが、そこで哲学は自己の外に出て、自己自身ではなく、端的に「生」そのもの——もっぱらシュレーディングルの念頭にあるのは道德、宗教、政治だが——の決定に己を委ねなくてはならない、とされる。そして第三期になると、生の豊かな充溢を「」のうちに含みこんだ哲学は自己のうちへと回帰するのである (KA XII, 78f.)。

かつてシュレーディングルが新たな神話の源泉として期待を寄せた「自然学」は、まことに「力学的逆説」をやがてやがてに含むものであった (〔神話についての演説〕)。そのような「自然学」と「観念論」との相互補完的関係はやがてに、「超越論的哲学」において鮮やかに説明される。そして一八〇三年のパリ講義『ヨーロッパ文芸の歴史』においても、初期イオニア哲学者たちの「力学的体系」は、一切を精神的生へと還元しよべしやがて自然哲学の始祖であり、そのようなものとして「最高度の哲学たる観念論」と了解しあつ、いわれている (KA XI, 105)。かつて称揚した「自然学」

4

ないし「力学的体系」への評価を存分に残しつつも、本講義においてシュレーデルはしかし、それを「唯物論」のなかに組み込まざるを得ない、という事実は注目に値する。

パリ講義では、数学・化学・自然科学等のあらゆる諸学はすべて哲学のいわば特殊部門として、一切が哲学のもとに包摂される一方、あらゆる芸術の表現形態（音楽、絵画、彫刻）もまた、「ポエジー」の特殊部門である、とされる（KA XI, 7）。なお、本文中でこれに統いて言及される唯物論的ポエジーとギリシア芸術との関係については、やはりパリ講義で詳述されている（ebd. 27f.）。

この直後に明らかとなるように、ここで念頭に置かれているのはヤコービである。哲学の展開のなかで「信仰」をどのように位置付けるかという問題は、これ以降、特に本講義第二講義（『意識の理論としての心理学』）でもふたたび取り上げられる。

一八〇〇年の「レッシング論完結編」冒頭において、「わが特異体質の命ずる「実験という」嘗み」を、今後は「文艺の歴史と哲学の批評」という両目的に限定する、と宣言した通り、シュレーデルのその後の仕事は一八〇三年のパリ講義（『ヨーロッパ文芸の歴史』）、そしてケルンにおけるこの哲学講義へと展開してゆく。その合間になされたもつとも重要な仕事の一つはレッシング著作集の刊行であるが、そこでレッシングに捧げられたいくつかの序文のうち「批評の本質について」と題されたテクスト中の一節、「批評は認識および言語一切の全的構造を支える担い手である」（KA III, 55）をここで想起しておく必要があるだろう。それ自体としては低次の段階にある懷疑論であるとはいえ、そのもとも本質的な特性としての「批評」がないならば、これ以降続く哲学の展開はありえないのである。

オリエントの宗教の特性を大きく汎神論の傾向のもとに捉えるシュレーデルの見解は、こののち、『インド人の言語と叡智』（一八〇八年）においてさらに詳しく論じられることになる（KA VIII, S. 242ff.）。

ここで「ニヒリズム」という語の先にシュレーデルが見ているのは明らかに、ヤコービによる観念論批判である。ヤコービは『フィヒテ宛公開書簡』（一七九九年）において、フィヒテ哲学は一切の客観的实在を否定し、すべてを自我の主観的構成の所産とみなすが、そもそも实在性なき主観など「それ自体として無」にすぎない以上、観念論もまたニヒリズムに陥らざるをえない、と糾弾した。スピノサの「实体」を拒絶することから始めた自我の観念論といえども、その抛つて立つところはやはりニヒリズムである——というヤコービのこの一撃がラインホルトやフィ

ヒテ、*spūm*にはベーゲルに与えた決定的影響については、久保陽一『生と認識——超越論的觀念論の展開』(知泉書館、110—110年)に詳しい。また、「無」のほかに根拠を持たない「神秘主義」と「フィヒテ」を端的に結びつける言葉を、シュレーゲルはヤコービによる上記批判以前(一七九六年)にすでに書き残している。「フィヒテの体系が眞の神秘主義なら、それは自己自身を無化(annihilieren)せぬを得ない——彼は限界、分類を知らない。一切は絶えまなく、限界もなく、永遠の循環のうちを流れ続けぬ」(Philosophische Lehrjahre[PL] I, 20, KA XIII' 10)。

カトリック改宗(一八〇八年)に向けて、スピノザに対するシュレーゲルの態度は一層強硬なものとなつてゆく——という通説は、例えればここで見られるような批判的な見解に依拠したものと思われるが、しかしこの判断には一定の留保が必要である。アテネークム期のシュレーゲルにおけるスピノザについての言説の代表的なものとして、「神話についての演説」にある以下の一節はよく知られている。「かのスピノザを讃え、愛し、完全に彼のものとならずして、ひとはいかにして詩人たりうるものか、私には事実、まったく理解できぬのである」(KA II, S. 317)。だがこのスピノザ贊美は同時に、スピノザが「体系という戦闘的な装い」を解かれ、「新たなるポエジーの神殿」に列せられるのことを前提とするものであった(ebd.)。すなわち、一個の折字体系のうちで硬直化される限りでのスピノザ主義に対するシュレーゲルの態度は、そもそも懷疑的なのである。しかしそれは「新たなるポエジーの神殿」に座を占めるべきスピノザへの態度と同一視されるものではない。

「スピノザのなかには、やはり積極的神学の兆しがある」(PL VIII 179, KA XIX, S. 20)。

ここで訳出している第一講義の後半(哲学の歴史)において、こうした「実在論」の始祖としてパルメニデスの名が挙げられるが、この見解はすでにパリ講義『ヨーロッパ文芸の歴史』にも表れている(KA XI, S. 120f.)。そこで観念論の始祖としてプラトンを論じるにあたり、シュレーゲルはその功績を「実在論」(パルメニデス)と「二元論」(ヘラクレitus)とを結びつける試みのうちに認める。「実在論」が万物を「一」とみなすのに対し、「二元論」は一切を変容のうちに見る。そしてこの相反する体系の統合はプラトンにおいても失敗せざるを得なかつた——というパリ講義での主張を引き継ぐたたで、本ケルン講義での議論は展開されている。

プラトン哲学についてシュレーゲルは、パリ講義での議論を引き継ぎながら、このケルン講義第一講後半で詳細に論じる」となる(KA XII, S. 207-226)。

イデア界と現実界の対立関係が解決されないままに描出されるプラトン的な「想起」の概念を克服し、無限なもの

と有限なものとのいわば直接的な媒体としての「想起」を解明することが、『哲学の展開』全体における重要な主題のひとつである。

ここでの議論を準備するものとして、アテネークム期の以下の断章を挙げることができる。「一切の生は、その最初の起源に従えば、自然的ではない。それは神的にして人間的である。こうのも生は愛から発生するに違いないのだから。それは精神なくして知性が存在しないのと同じである」 (Ideen Fragment [IF] 91, KA II, S. 264)。

「自然科学の内奥にまで迫らんと欲するなら、ポエジーの秘儀に通じよ」 (IF 99, KA II, S. 266) こうした断章にうたわれる「自然科学」は、「愛」および「秘儀」という契機によって、そのまま「ディエュランボス」へと言い換えられる。「ディエュランボスは愛の秘儀によるところの自然の啓示である [...]」 (PL IV 732, KA XVIII, S. 254)。

批判校訂版全集の編者ジャン・ジャック・アンシュテットは、こうに以下のような注釈を付す。「観念性と実在性との相互的実証の理論、すなわち、自我と万有とが相互に条件づけ合う諸要素と諸契機を形成する」という世界観の図式の理論がなおシユレーゲルの念頭にはある「…」けれどもかかる理論は、より高次なる一性の理論を助けとしていまや廃棄されようとしている。すなわちこの一性は、神の創造的営為の承認に根差すものである」 (KA XII, S. 430)。神による無からの創造を「祝ぐカトリック的思想の予兆をこの講義全体に読み込もうとするアンシュテットのここでの指摘は、しかしさか前のめりであるよう見える。というのも本講義第五講「自然の理論」における、さわめて新プラトン主義的な色彩の強い流出論的な宇宙発生論（「世界発生の理論」）の存在を、この指摘はあえて黙殺しているかのようなのだ。訳者の考えるところ、ここでの主知的二元論の理論的欠陥に対するシユレーゲルの批判は、まさしく彼独自の宇宙発生論となつて現れ出たのであって、それが「より高次なる一性」つまり超越的な神によって廃棄されるものではない。

だから観念論は自らの外に出て、生の哲学となり、その豊饒なる生の内実とともにふたたび自己へと回帰することを繰り返さなくてはならない——というシユレーゲル哲学の根本思想が、ここには垣間見える。「一七八年のものとされる遺稿断章のひとつがここで想起されよう——「ある対象を知覚するため、私はそれをまず食さねばならない、次にそれと交わらねばならない、そうしてそれを萌芽となし、それを孕み、みずから懷妊し、産まなくてはならない。通常の哲学的分析は、自慰行為と大いに似ている」 (PL III 276, KA XVIII, S. 146)。

ここでは、主知的二元論の批判に際して登場した「愛」の理念が反復されている。また、この主題は続く「意識の

理論としての心理学」（第二、三、四講）において、「決して孤独でなく、つねに共同産出的（symproduktiv）」な「人間の意識」の特性描写へと展開してゆく（KA XII, S. 375）。カントは「純粹理性批判」のうちに『実践理性批判』を、そしてフィヒテもまた最初の知識学（『全知識学の基礎』）のうちに『倫理学』を著している。

### 訳者解説

ここに訳出したのは、フリードリヒ・シュレーデルの講義『哲学の展開十二講』の第一講義「導入および継起的展開に従つた哲学の歴史的特性描写」、その前半部分である。ただし、訳出した箇所に先立つ冒頭部「哲学への導入そのものについて」は割愛したので、かいづまんでその内容を述べるなら、そこでは哲学的叙述の導入はいかなるものであるべきかが論じられている。いわばメタ導入である。シュレーデルによれば、哲学の導入として通常用いられているのは、第一に生から哲学を分離させること、第二に諸学から哲学を切り離すこと、第三に論理学をまず置くことであるが、それらはいずれも誤りである。哲学そのものが何であるのかも不明なままにそれを生や諸学と比べても実りがあるとは思えないし、論理学もまた自律的な学とは見なされず、単に哲学の器官にすぎないのであるから、さしあたつて導入には相応しくない。何といつても哲学とは「内的人間についての、自然の諸原因についての、人間と自然の関係についての認識」、あるいはなお哲学が未完であるとすれば、かかる認識への「志向」であるのだから、そのようなものとしての哲学的叙述の導入が必要だとすれば、それは先行する一切の哲学の批判でなければならない。だとすればそれは哲学の歴史の批判的記述となるわけだが、そのためにはまずもつて、歴史的に展開するべき哲学の諸体系を批判的に検討しなくてはならない——と言う前口上（KA XII, S. 109-115）に続

じて開始されるのが、今回御覽に入れる「哲学のやまとまな種類およびそれら相互の関係の特性描写」(KA XII, S. 115-162)である。こののち、本第一講義の主題は、これら諸体系の歴史的展開の叙述へと移つてゆく。すなわち、後半部は古代から近代にいたる壮大な哲学史記述なのである。

さて、(1)に訳出したテクストにおいてシュレーベルが行つてゐるのは哲学的諸体系の特性描写であつて、その定義ではない。「特性描写」と何か、それは「定義」とどう違うのか。まずはシュレーベル自身の言葉を聞いてみよう——「完全な定義、とはナンセンス、あるいは矛盾した言い方だ。そうなるとそれはもはや定義ではなく、特性描写なのである」(PL II, 906, KA XVIII, S. 105)——「定義はまったく止めねばならない、同じく例証もある。前者は、特性描写として無限に拡大される」とによつて、後者は論争へと制限される」とによつて」(PL VI, 330, ebd., S. 465)——「定義とは、ある存在の内的企図、傾向、基本理念を規定することだ。だから構成や特性描写とは違つ。後者は外的特性と関わるのである。特性描写は属性の集積(積み上げられた形容詞)、比喩、印を押された混成單語(人工語)によつて生じる。もちろんそれは実在的な直観の全的充溢を、世界を、己のうちに包括していなくてはならぬ。やめなくては無意味である」(PL VIII, 329, KA XIX, S. 36)——「眞の歴史学は出来事を特性描写し、悪しき歴史学は出来事を説明する」(PL IV, 597, KA XVIII, S. 243)——「さかなる特性描写も下総などはあるまいか。」(PL I, 922, ebd., S. 163)——「宇宙の特性描写のみが哲学。無限なものとの特性描写も同斷」(PL III, 218, ebd., S. 140)——「特性描写たるもの、無限に宇宙的な一個の実験である」(PL IV, 339, ebd., S. 222)——「特性描写は一個の批評的実験である [...]」(PL III, 224, ebd., S. 141)——「よい特性描写も、それぞれが宇宙についての啓示である。この宇宙の光のうちにのみ特性描写は成立しつる。ところがのむじの個体も宇宙を通じてのみ、宇宙のうちにのみ、そのよみがものとして存在するからである。孤立したものなど何がな」(PL IV, 1157, ebd., S. 292)。

「定義」はその語義 (definitio) からして、個体を鋭く限界づけ、他から切り離す。それに対して「特性描写」は、一切の個体を他や全体との関連において記述する。そしてその全体たるや、「宇宙」としか名指しえない。しかもそれは未完にして生成のうちにある宇宙なのであって、決して完結的全体ではない。すべての個体は、こうした無限的宇宙をそれ自体のうちに映し出す鏡、端的にモナドと考えられるわけだが、ただし、これら窓を開いたモナドはたえず生成の途上にある。だから果たして、ここに訳出した「哲学の特性描写」においてもまた、「経験論」「唯物論」「懷疑論」「汎神論」そして「観念論」の諸体系は、それぞれが一個の生きた個体として、互いが互いを、またそれぞれのうちに哲学の展開全体を映し込んでいる。それらは一個の個体でありながら、実体（名詞）として固定されたりはせず、より可塑性のある形容詞となつて接合しあう。しかも、「汎神論」から「観念論」への移行に際しては、なお新たな仲介項として「主知的哲学」が発生してくるのである。このようにきわめて動的なシュレーダーの体系記述は、「特性描写」という独自の方法論的的理念をもつてはじめて可能となつたのである。

『哲学の展開』は、一八〇四年から翌年にかけて（ただし一八〇四年九月から翌三月までのスイスおよびパリ滞在時は除いて）ケルンで行われた私講義である。聴講者は、先にパリで知〔コ〕を得た、そしてシュレーダーをケルンの地へと導いた当地の若き有力者にして中世美術蒐集家、ズルピツツ・ボアスレーとメルシオール・ボアスレー、およびヨハン・バプティスト・ベルトラムの三名であった。全体の構成は、ここにその前半部を訳出した第一講義に続き、第二講義から第四講義「意識の理論としての心理学」、第五講義「自然の理論」、第六講義「人間の理論」、第七講義「神性の理論」、第八講義「道徳諸原理の批判」、第九講義「道徳論」、第十講義「自然法と國家法」、第十一講義「政治論」、第十二講義「国際法および総括」へと展開してゆく。この展開の道筋をテクストそのものに即して（つまり、もう数年後に迫つたシュレーダーのカトリック改宗という外的関連を度外視して）解明することは容易ではないし、いまだそのような解明が試みられた形跡はない。だがいざれにせよ確かなのは、第六講義後半

以降、シュレーダーの叙述の中心にそれまで以上にはつきりと「啓示」の概念が現われることであろう。それは一種の秘教的法悦の気配を伴いながら、それ以降の神についての理論と共同体の理論を規定することになる。第一講義における哲学史の批判的記述が、こうした後半の宗教道德的記述とどのように関連づけられるのかについては、今後の検討課題となるべきと思われる。