

「過去」的原理としての必然と自由(シェリングの中期思想 その五)

山本, 清幸

<https://doi.org/10.15017/2328739>

出版情報 : 哲學年報. 27, pp.1-36, 1968-03-25. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

「過去」的原理としての必然と自由

(シェリングの中期思想 その五)

山 本 清 幸

目 次

- 序、「真の過去」と原理……………一頁
- 一、「必然」と矛盾的同一性……………六
- 二、始元としての非存在の概念、「必然」の完全な概念……………一七
- 三、「自由」の超越性、無にして全……………二六

序 「真の過去」と原理

『過去』——それは高次の概念であつて、すべてのものにとって共通であるにかかわらず、これを理解する人は極めて稀である。大多数の人は一瞬ごとに生長してゆく過去のほかに、何らの過去をも知らない。判断と決断

「過去」的原理としての必然と自由

された現在というものがなくしては何らの過去もまたないからである。果してどれほどの人がこのような現在を享有していると言えるであろうか。

自己を自分自身から分かつことができないう人間、すなわち自分に生成した一切のことどもとのかかわりを断ち、自らに能動的に対することのできない人間は何の『過去』をも有っていないのである。いな、彼は決していわゆる過去から外に脱出することなく、いつまでも過去のなかに生きる。……ただ自己自身を超出する (sich über sich selbst erheben) 力をもてる人間だけが、真の過去を自ら提示できる、まことにこのような人間のみがまた真の現在を享有するのであり、また彼のみがほんとうの未来に期待をもつことができるのである。

(Schelling, Die Weltalter, Urfassungen, M. Schröter, 1946 S. 119)

「高次の過去」、または「真の過去」は「真の現在」とともに、流れゆく時間としての単なる過去や現在とははつきり区別される。それはこのような時間のうちにいわば埋もれている自己からの「超出」によってしか享有されない「真の現在」であり、「真の過去」なのである。シェリングのもっと別な、そしてわれわれにとってもっと身近な表現を用いるなら、このような「真の現在」を享有している人間とは、自由な主体をとり戻している人間のことであり、こういう自由な現在の「決断」によって、「過去から外に脱出することなく、いつまでも過去のなかに生きる」自己を超出できる人間のことでなければならぬ。従って「超出」は過去から流れつつ一瞬毎に生長していると表象されるような過去の時間と、そのうちに埋もれている過去のな自己からの一種の超越をいみしていると交換えてよいであろう。しかしこの現在の決断を超越と言換えるとしてもこのことによって恰も時間の外にそのすべての限定をのがれ出

るかのように思い誤るおそれはないであろうと思う。「超出」は主体的な自由による単なる過去の時間からの超越として、「真の過去」を啓開する「真の現在」の享有をその内容とするものだからである。むしろそこに真の時間の限定というものが見出されるのでなければならぬ。すなわち高次の過去・現在・未来の享有が啓かれるのでなければならぬ。それならそれはおよそどのような限定をもつものと考えられるのであろうか。特に高次の過去に力点を置いたシェリング「世代論」の「過去」について、予めその基本の限定を省察して置きたいとおもう。

ところで前稿「シェリングの時間論・シェリングの中期思想・その四」でも言及したように、シェリングの「世代論」における時間構想は、いわば平面的な時間秩序に対して、これを垂直的に破る「永遠な過去」・「永遠な現在」・「永遠な未来」の重層を見るものと考えられたのであった。そしてすでに明らかにしたように、このような垂直的時間の視野はもともと、シェリング中期思想の一つの核心的なポイントであった人間の実存的自由を介してでなければ、開かれぬものなのであった。しかしこのような関連の理解のために特に前稿での叙述の要旨をここに再び繰返す要はないであろうし、それについてわれわれがこの稿の冒頭に引用した前掲の一文からもその眼目は十分窺知できるところであろうとおもう。ただ「高次の過去」・「真の過去」がおよそ何を語ろうとするのか、それがシェリングの在存論にとってどういう意義をもっているのか、について前提となるべき次の諸点を、すなわちシェリングが抱懐していた当時の基本的な哲学の概念とその体系的企図に連なる諸点をつけ加えておかなければならない。

「これまで行なわれてきた学の問題によれば、学とは固有な概念や思想の帰結にすぎず、その展開に他ならないというのであった。しかし学の真の概念は、学のうちに自己を呈示する一箇の生きた現実的な実在の展開であるというこ

とにある。……最高の学にあつて生けるものというのは、ただ原生命的なもの (das Uribendige) であるしかない。すなわち他の何ものもこれに先行しない實在、従つて實在の最古なるものである。」

シェリングは一八一四年稿の *Die Weltalter, Einleitung* において、哲学の概念をこのように規定し、その内容が言葉の真のいみで「始めなるもの (Principium 原理)」であることを明らかにしている。われわれはこの原理が神や本質や實在等と呼ばれている場合にも、シェリングの本意がその生命性にあつたことに特に留意したいとおもう。

一八一〇年の „Stuttgarter Privatvorlesungen” のなかで „Ohne Gegensatz kein Leben” と述べていることは、当時シェリングの企図していた原理論、すなわち「真の過去」論にとつてどれほど本質のないみをもっていたかを思ひ、そして一八一二年の「対ヤコブ論 (F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. a. des Herrn Fr. H. Jacobi usw.)」におつて最も強く現われ、翌一八一三年の „Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche” を支配していた、純粹な悟性神の死せる靜一性、人格的実存としての力と我性を欠いた単なる本質にとどまる神の無生命性に対する反論の態度を想起してみなければならないとおもうのである。ヤコビが説いた「無自然なる有神論か無神論的自然主義か」という、神と自然との「あれかこれか」的設問に拠る立論は、シェリングにとつて好箇の反論対象であつた。なぜならシェリングには自然を支えることができないような無自然なる神は「原理」に値いしない力なき神にすぎないと考えられたからである。自然の原義はシェリングにおいてはむしろ「神的自然 (Natur in Gott)」になければならない。このヤコブ・ボエーメの概念が「世代論」の原理なる真の過去の論述にも引継がれていることは言うまでもないところであろう。

要旨をとって言えば、神のうちなる自然（原自然）とは原理的過去を織成す神的必然に他ならない。それはシェリングにおいて神の自由にとって欠くべからざる対立概念であった。シェリングはこの必然を有神論的に人格的実存としての愛なる神にとってその不可欠な根底（Grund）であるとし、その永遠な我性（Selbstheit）をなすものと見ているのである。（Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, 1813, Werke III 210）

このようにしてシェリングの原理的な das Urlebendige は「必然」と「自由」との「対立」を欠いては成立しない概念であった。それが右に述べたようにひとり有神論の無自然なる靜一的超越性とは全く異なる構想を示すばかりでなく、他方においてヘーゲル的な理念の必然的「展開」をもって現実の展開と等置せしめた観念論とも行き方を異にしていることは容易に気づかれるところであろう。ヘーゲルとシェリングの双方とも殆んど同じように、「学のうち自己を呈示してゆく實在の展開」ということに学の真の概念を規定しているように見えながら、その実際について見れば、ヘーゲルとシェリングとの原理的相違にはまぎれもなくはっきりしているものがあり、われわれは、両者のそれぞれにおける「始めなるもの」、「真の過去」の条理の混淆をきたさぬよう留意しなければならないとおもうのである。

この論稿では以上のような観点から「世代論」における過去論を、すなわち学に呈示されるかぎりでの實在的原理としての「必然」と「自由」とを、できるだけ「世代論」の叙述にそって明確にすることを目指したいとおもう。その理由は「世代論」で述べられている真に始めなるもの（原理）の理法が、現在における人間の自由な行爲的決断とということで見出されない「過去」であり、このいみでシェリングの言う「彼にとってただ全く現在としてのみか

かわる過去の深淵の洞察」によって叙述されているからにほかならない。(Die Weltalter, VII 208) 換言すれば、この洞察によって開かれる「過去」の原理には、神的必然と共に神的自由が現在のな人間の自由とは対蹠的に、且つ次元を異にするものとして始めて見出されてくるからである。このことはわれわれがこの論稿の冒頭から省察の眼目としてきた一点にひそむ原義でもあるので、この前提を以下のすべての規定に滲透するものとして明記しておきたいと思う。

一 「必然」と矛盾の同一性

シェリングにおいて学のエレメントはどこまでも生 (Leben) にあったのであり、始めなるもの (原理) は原生命的なもの (das Urlebendige) とされたのであった。従って運動 (Bewegung) は学の本質に属していなければならぬ。言換えれば、この始めなるものの規定が真理を語るものであるかぎり、その固有な命題はあらゆるいみの生成 (Werden) を除外した固定的に絶対的な価値を主張するものであったり、無制約的な妥当性を挙示するものであることはできない。

まずシェリングはこのことについて大凡そ次のように説いている。無制約的な命題、すなわち常に妥当する命題は、「展開」のうちには成立しない真の学の本性と対立し、それから離反するものではない。例えば学の対象が A である場合、主張される第一命題が $A = X$ であるとき、もしこの命題が無制約的に妥当するものであって、A が常にそしてどの場合にあっても単に X であるに過ぎないなら、すべての省察はここで完結してしまい、更にこれに

加えるべき規定は他に何も無いことになるであろう。これに反して命題の規定がもし前進するものであるとすれば、 $A \equiv x$ は単に制約的にのみ妥当する命題でなければならぬ。それはいわば始原として妥当はするが、しかし規定が前進するにつれて単に $A \equiv x$ であるばかりでなく、また $A \equiv y$ でもあり、従ってまた $A \equiv x + y$ でもあることが明らかになる。しかし真の学の在り様について格別何の概念をも持たせていないものは、ここで迷わざるを得ない。すなわち彼は第一命題 $\forall x$ を無制約的とおもひ込むために、次の命題 $\forall x$ が恐らくは他のどこからか経験のうち
に持込まれたり、またはそういう現象が現われたりすると、第一命題の不十全性がおのずから、第二命題への前進を要求してくるまで待てないで、第二命題を直接第一命題に対立させてしまう。なぜかという、彼はすべてをただ一つの命題で把握しようとするために、絶対的な定立のほかには何ものも承認してはならないとおもってしまうからである。しかしもしそういうことを認めるなら、学はここで断念されなければならないことになろう。なぜならこのよう
な定立から更に継続するところがなくては凡そ学は成立しようがないからである。(目 208~209)

このシェリングの叙述から明らかになることは次の通りであろう。すなわち「真の学」においてはどの命題も単に限定的な、いわば部分的意味をもつにすぎないということ、そしてもしこれらの命題がその限定的立場をうしなつて無制約的(独断的)命題と考えられるとするなら、そこでこの命題自身がその意味を失うかそれともまた矛盾に陥るよりほかはなくなるということである。一体に「方法が前進の様式である限り、この場合方法、は実在の本質と分かつべからざるものなのであって、方法を外にして、すなわち方法なしには事態もまたうしなわれてしまうのである。」例
えば最も背後的なものを最前面に持出したり、またはその逆が可能であるとか、或いは単に或る場合にしか妥当しな

い命題を普遍的且つ無制約的に妥当する命題に仕替えることができる、と信じているといったことが現にあるとすれば、このような仕方によって或いは不案内な人々に多くの混乱や矛盾を惹起することはできるでもあろうが、しかしそれは事態そのものにはもともと何ら触れるところがないのであり、またこれでもって真の事態そのものを害ねるなどということは更にできるものではない。

シェリングのこの叙述は一見平明ではあるが、始めなるもの（原理）の規定についての基本的な考えを示すものであるだけにすでに多くの問題点を含んでおり、また関連するところも決して少なくはないと考えられる。しかしこれらの一々についてはこの序説的記述につづく具体的な命題定立の都度、言及してゆきたいとおもう。

さてあらゆる存在者に先立する始めなるもの、すなわちすべてのものに対する創始的「原理」に帰せられる最も基本的な概念は必然性、と自由である。この原理自体はシェリングの神にほかならないが、その基本概念に「必然性」が挙げられる根拠については、差当って極めて単純に、原理なる神に必然的定有 (Dasein) が帰せられることによって承認される、とシェリングは述べている。そしてそのかぎり必然性は自然的に言うなら、自由よりも先立つ概念でなければならぬ。なぜなら実在（原理なる本質）は何よりもまず定存在すべきであって、かくして始めて自由を行使する（自由に働く）ことができる、と考えられるからである。こうして必然性は自由の根底にあって、原理そのものにおける始めなるもの、最古なる規定をなすと考えられる。もとより必然的な神と自由な神とは同一な神ではあるが、それだからといってこの両者が一樣なことであるとは言えない。神の単なる必然性はただ全く神の定存在のみにかかわる規定であるがゆえに、それによっては何らの限定的被造物の存在も考えることはできない。従ってもし「創造」を

言うなら、神は創造においてその純粹な自由によって必然性を超克するのであって、必然性を凌ぐものは自由なのであり、単に必然性の先立、ということによって、必然性が逆に自由を超えることをいみするということではない。(註 210)

このような自然的表現によっては必然性の概念についても、自由についてもまだ何らの概念規定もなされているとは言えないであろう。事態的にはむしろ反対に右のような自然的表現というものも必然性と自由の本質的な概念規定によって支えられているとしなければならぬ。しかしシェリングの存在論の叙述はどこまでも自然的平明のうちに、その原理の学的規定を展開せしめるという態度を取っており、ここにもヘーゲルの概念「展開」との相違がはっきり現れている。或いはシェリングも始めなるものの必然性と自由の規定に先後関係を立て、その原生的なもの運動を生起的に叙述する際、つねに「永遠」な過去における純粹に論理的な先後関係を語っているのみであって、決して原理の存在的生成の先後関係を述べているのではなく、かかる原生的生起そのものは「永遠であり、必然性は永遠に自由に従う」としか言えないとしているかぎりでは、シェリングの言う「方法」もまたヘーゲルの論理学の「展開」と異なるところがないようにおもわれるかも知れない。(Die Weltalter, Urfassungen, Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch, Schröter 254) しかし神の必然性についてののみならず、神の「自由」についても、またさらに生成的な世界 (Welt) の概念規定に関しても漸次判明してくるようには、このシェリングの自然的表現のうちには彼の中期以降における独自の有神論的体系の企図がその裏づけをなしており、ヘーゲルの論理の完結した観念論体系による「展開」とはおのずから異なるものがあるのである。まずシェリングの「必然」論を見てみよう。

既述のように神の必然性をシェリングはヤコブ・ボエーム的に神の自然 (Natur in Gott) と呼ぶ。この神的自然は

最も高いいみでの（原理としての）生命性（Lebendigkeit）であるが、人はこれを直接ともに表現することはできない。われわれに望めることは、単純なものから複合的なものへの前進によって、漸次的にこの生命性の十全な概念に到達することだけである。神の本性が *Wesen aller Wesen* なること、至純の愛であり、その無限な啓示と湧溢なることは何人も認めるところであるが、同時に神性がかかるものとして実存すること（*existieren*）が望まれる。しかし愛そのものは自身から存在にいたることはできない。存在とは存在性（*Seinheit*）、固有性（*Eigenheit*）、独自性（*Absonderung*）であるが、しかし愛は固有性の無であって、神自らのものを求めることなく、従って自分自身で存在的たり得ない。*Wesen aller Wesen* も同様にそれ自身では止住するところなく、何ものによっても支えられない。すなわちそれ自身では人格性と対立するものであり、従って人格性に指向する他の力（*Kraft*）がこの本質に根底（*Grund*）を与えるのでなければならぬ。この愛なる本質が固有な本質として成立し、独立に存在するためには己性（*Selbtheit*）・我性（*Egoität*）の永遠な力が要求されるのである。それゆえ神の必然にはすでに二つの原理が存在する。すなわち湧出し拡張的な自己頒与的本質と、同じく永遠な己性、すなわち自己に還帰し、自己内存在する力とである。神はおのずからすでにこれらの本質と力の双方を兼ね具えているのである。

しかしこのような対照を洞見するだけでは十分でない。さらに相対立する二原理の同等な本質性と根源性が認識されなくてはならない。本質が自己を閉ざし拒むかの力もまた本質的にその対立原理と同様現実的なのである。而もそのいずれも固有の根柢を有して、他からは導出され得ない。もしそうでなければこの対立は即座に消失するであろうからである。まさに正反対なもの、それぞれその対立者に由来するなどということは自体不可能なことではな

ならない。

シェリングは叙述の力点を特に愛なる本質に対立する根柢(Grund)に、すなわち己性(Selbstheit)・我性(Egoität)と呼ばれた永遠な力(Kraft)に置き、この愛なる「諾(Ja)」に対抗する「否(Nein)」の積極性を、すなわち光に對する闇の原理的否定性を強調し、これを認めまいとする近代の觀念論の消極性を批判して、大凡そ次のように説いている。

すなわちこの否定的な原力(Urkraft)を欠くとき、神は近代哲学が神に帰したかの空虚な無限者とならざるを得ない。近代の哲学は神を最高に限界のない存在(ens illimitatissimum)と呼ぶのであるが、このような場合、かかる無限界の ens という以外には何らの限界も生じようがないため、神自らが對自的に自らを限定し有限化すべき何の根拠も考えられていないことになる。「無限存在というのほただそれだけでは何らの完全性でもなく、むしろ不完全者の徴表である。」真の完全者とは限定を介し自ら完結せるもの(das in sich Geendete)でなければならぬ。(註 212)

このようにまず始めなるものの「必然性」とは、愛なる自己拡張の本質と自己閉鎖的な我性的力との、同等に根源的な対立でしか考えられない。それは肯定的「諾」と否定的「否」や、「光」と「闇」、または「実存」と「根柢」のような、すでにヤコブ・ボエーメが神性論で用いた概念で言表されているのであるが、われわれはここで肯定的な愛なる本質も神的自然、すなわち神的必然に帰属すること、その点で否定的な力が必然に帰属することと少しも変りがないことを記憶にとどめておかなければならないであろう。さもないと後の神的「自由」の概念規定との関連で何らかの混雜を來たす恐れが出るものとおもわれるからである。それと同時にシェリングが特に力点を置いた、否定的力

の肯定的本質、との全く同等な根源性ということも同様記憶されなければならない。さてこのような神的必然の二元性に關して、そのいずれも同じ過去の原理、すなわち一なる神的必然を織成すということについてはどのように理解すべきであろうか。このことはシェリングの必然論の眼目に當る同一性 (Identität) の原理に触れる問題でもあるので、彼の独特な弁証法的展開に注目してみたいとおもう。

シェリングは同一性について次のように説いている。

相反的なものが二元的に対立するという認識にとどまって、それらの本質的な統一ということ、すなわち肯定と否定、自己拡張的なものと自己持続的なものとが事実上同一なもの (ein und dasselbe) であることを認識しなければ十全的でない。それらの關連的結合 (Zusammenhang) といった概念とか、またはそれと類似した何らかの概念をもつてしても、ここで表現さるべき同一なものの思想としては不十分である。もちろん単に相異なるものの結合ということは可能である。しかし正反対なものの統一は全く本質的な統一を、丁度或る人間の個性が相反的に抗争する二面をも統一できるように、人格的ともいふべき統一を意味していなければならない。もし同一なものが或るものであると共にそれと正反対な他のものでもあるということが矛盾であるというなら、何よりもまずこの矛盾律が何をいみずるかについて、より判然とした見解を持つべきであつて (すでにライブニッツが矛盾律の無制約的妥当性に対して批判的な態度を示したことは周知の通りである)、然る後におよそ人はこのような矛盾の事態を必要とするかどうかについて考慮してみるがいい。しかしこのような矛盾的統一なる本質的な統一を相互対立するものの一様性 (Einerleihen) と解し得ないことはもとよりである。かかる一様性では矛盾は消失するしかないからである。或いはむしろ本質

的な矛盾が単に形式的な言葉の上の矛盾に転化するだけであろうからである。例えば諾はまた否である、観念的なものは実在的なものである、またはその逆の言表の意味さは是認できるものではない。どのような判断においても、単に同語反復的判断にすぎないものにおいてさえも、主語と述語との単純な一様性が言表されているのではなく、ただ本質的な一様性、紐帯（繫辭）の示す一様性が言表されているのだからである。従つて例えばAがBであるという判断の真の意味は、AであるものがBであるものである、またはAであるものとBであるものが一様であるということとなつてある。それゆゑ単純な概念でもその根底には二重性があるのであつて、この判断におけるAは單純にAなのではなく、Aなるxに等しいものである。同様にBも單純にBなのではなく、Bなるxに等しいものである。そしてこれらの単独なAおよびBではなくして、AなるxとBなるxとが一様なのである、すなわち同じxなのである、ということを示す。従つて元來この命題には三つの命題が含まれている。第一に、Aはxに等しい。第二に、Bはxに等しい。かくて始めてここから、AおよびBは同一である、すなわち共にxであるという第三の命題が生ずるのである。（Ⅲ 213~214）

ここから少くとも形式の上で明らかになることは、判断においては紐帯が本質的なものであつて、各項の根柢をなしているということ、且つそれと共に主語と述語とはそれぞれ単独に統一を含蓄しており、従つて判断の繫辭はこれら二つの統一をさらに統一する作用を示すということである。このことから言うことができるであらう。すなわち単純な概念においてもすでに判断は予め形づくられており、判断には推論が内含されているのである。従つて概念は包み込まれた判断であり、推論はそれを展開した判断であると考えられる。

しかしこのような判断的媒介による同一性の理解においてもなお、二元的に対立する神的必然の矛盾は最終的に解決されているとは言えないであろう。既述のようにシェリングの同一性 (*ein und dasselbe*) は単に言葉の上の矛盾を排した無矛盾の同一性ではなく、本質的な矛盾に拠るその本質的な統一を内容とするとされたのであったからである。これをシェリングは次のように彼独自の矛盾論と密着した同一性として、矛盾的同一性としての「必然」論として説明している。

シェリングは矛盾律の正確な意味を「ただ同じものがその同じものとして或るものであり、且つそれと反対なものでもあることはできない、というに尽きるのであって、このことはしかしAであるその同じものが非Aでもあり得ることを妨げなく (*contradictio debet esse ad idem*)」と解して、これに拠ってまず第一に同じものに二箇の矛盾的に対立する述語が帰せられることを妨げないこと、第二に同じものについて二箇の正反対な言表がなされる場合、事象的にはその一が能動的・存在的なものと看做される場合、他はそれと対応的に非能動的・非存在的なものになると理解している。尤もこの場合基本的な要件として、対立的な述語づけ双方の間には完全な均衡が保たれていなければならない、双方の根源的な等力 (*Gleichgewichtigkeit, Aequipollenz*) ということがなければならない。従って一方の能動性と他方の受動性という主動と従属の關係は、つねにその逆転の可能性をむしろ条件としていなければならない。かの「必然」における肯定的な本質と否定的力との間の支配と抑制の關係は完全に交替的でなければならない。それゆえ先の矛盾的に対立する二つの判断の關係は、その実それぞれに一の述語 (例えば肯定的本質としてのA) が他の対立する述語 (例えば否定的力としてのB) を支配し抑制している一種の統一と、それと逆なる (BがAを支配・抑

制する)統一という二つの統一の関係を意味するものとならなければならない。言換えると、これら二つの判断の繫辞には一方の述語の対立述語に対する支配・抑制の力的関係が含まれていると解されなければならない。こうして二つの対立的判断の矛盾的關係は二つの統一の矛盾的關係に、すなわち事態的には対立的な二つの統一の交替的成立という關係を意味することとなるであろう。ところでこのような交替的成立の動性を支えるもの、その基本的な条件は、二つの統一をそれぞれ主導している二つの能動的な述語規定の完全な等力や均衡という、既述の要件だけに尽きるとは考えられないであろう。なぜならそれらの矛盾の対立を支えるそもそもの要件に、それらの対立的判断なり統一なりがいずれも一つの同一なもの、すなわち同じ神的必然についての規定であるということが始めから前提されているからである。これを例えば先に用いた x で示すとすれば、この x が示す原統一は、矛盾的に対立する二つの統一のもう一つ高次の統一として、それらの矛盾關係や事態的交替の支えとなつていゝと見なければならぬ。こうして矛盾に拠る同一性は内実的に結局のところ不可分な三つの統一による一なる原本質 (Urvæsen) であるということになるであろう。

ここで矛盾は支配と抑制の事態的な能動性と受動性にとってはむしろその動性を支える基本の要件に、すなわち右のような三つの統一の不可分性の本質に滲透して、かえってそこで純粋な矛盾的(矛盾を本質とし、矛盾による)同一性を形造ることに注目したいとおもう。シェリングは「矛盾は自然(必然)の本質である」と言っているが、その主旨は疑いもなく神的必然の生動性をその本質として説くことにあり、そのための叙述であつたのであるとしても、そしてまた「第一次的自然において生命が確實であれば矛盾もまた確實である、学の本質が進展のうちに成立つとい

うことが確実であるなら、学の第一次的指定もそれだけ必然的に矛盾の指定である」といっているように、矛盾は原理の本質的な生命性の裏づけをなすとせられてはいるにしても、これを単に対立的指定の事態的交替のみに事寄せて解することは避けなければならないであろう。(Ⅲ 219) なせならもしこの事態的交替に矛盾論の核心を移してしまうなら、この生命的動性にとって肝腎な基本的要件としての矛盾と引離すことのできないシェリング的同一性原理の理解を、離れることにもなりかねないからである。まさに矛盾はシェリング的同一性の本質とされているのである。

以上の「必然」論は主として一八一四年の「世代論」第三稿に拠って述べたのであるが、その理由はこの第三稿において同第一、二稿(世代論原草稿)に比し必然性の論旨がよりまとまった形で進められているからである。従って右の他にも同期の諸稿には類似の構想が見出せることは言うまでもない。例えば愛の実存的人格性とその我性については、すでに一八一〇年の「シュッツガルト私講」(Ⅲ 438)において述べられており、一八一一年の「世代論」第一稿でも(Schröter, Urfassungen, 19)、また同じく第二稿(一八一三年)でも(Ⅲ 172) ちゃんと一八一二年の「反ヤコビー論」(Ⅲ 74)や一八一三年の「Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche」(Ⅲ 210)でも同じ構想が見出される。しかし実在の本質に対する根底(ホエーメからの Grund)概念の使用は、「人間的自由論」(一八〇九年)に頻出し(例えばⅦ 413)、当時の基本的用語となっていたと思われるにかかわらず、「世代論」ではそれほど重きを置かれていない。

二 始元としての非存在の概念、「必然」の完全な概念

矛盾を本質とする同一性にして始めて交替的事態が可能である。矛盾的に対立する二つの判断、二つの判断的統一が、存在的と非存在的とに分たれるにしても、その支配と従属の關係は兩統一の全く同等な本質性(Aequipollenz)によって交替的であるよりほかはない。従つて一般にシェリングにおける生命的動性は矛盾に支えられる交替的動性であると言ふことができるであらう。しかしこの交替的措定そのものは何に始元するのであらうか、つまり矛盾的に対立する二つの統一のいずれが支配的となることによって開始されるのであらうか。もとよりこの始元の決定は単に偶然的ではあり得ないであらう。例えばそれはただわれわれの意識や思いによって定められるものではないであらう。

事は原理なる「必然的生動」の始元措定に關してのものであり、その限りこの決定もまたおのずから必然的でなければならぬ。シェリングはこの始元の決定を、「ただ必然性と不可能性との間の緊迫のうちのみあり、盲目的に統一を打破する力によって生じ得る」と述べている。(III 220)

ところでこのような始元の必然的決定において、先行と後続を規定するその根拠と考えられる唯一のものは、対立する兩概念の特殊的本性を措いて他にはあり得ないであらう。その双方共等しく根源的であり且つ独立的であつて、いずれも存在者たるべき同等な主張をなすという共通な本性とは區別される特殊的本性に拠るよりほかはないと考えられる。シェリングは始元として措定されるものが、一連の系列において下位なるものと同一なるべきことは明らかであると言ふ。すなわち始元が始元であるのは、それが本来的に存在すべきもの、すなわち自体的存在者でない場合

に限られるというのである。言換えれば決定がなされ先行と後続が定められる場合、その特殊性によって最も多く非存在者 (das nicht Seiende) という本性に傾向するもののみが始元として措定され得るのである。例えばいま肯定原理Aが始元的である場合を想定すれば、Aは根源的否定においてある肯定原理または固有な本質として、すなわち能動的ではないもの、存在的となっていないものとしての存在者Aが措定される。しかしこのような存在者は「存在的なるものとしての存在者」ではなく、他の表現をかりるなら啓示的ならざる、現実的でない存在者にすぎない。これに反しこの統一において専ら能動的なのは否定的原理Bである。B原理はもともと固有な本質に對立し、または本来的な存在者に對立する力 (Kraft) であり、そのために非存在者または無であるとは決して言えないにしても、固有ないみの存在者ではあり得ない。この本性的には非存在者なるものの始元支配、従つて始元におけるこのような否定性は不可避的であると言わざるを得ないであらうと思う。

シェリングが語っているように、非存在者の概念、特に極めて多くの形態をとつて到る処に出現する非存在者そのものは、古来から考察者を悩まし、まことのプロテウスとして種々の混乱に陥れて来たと言ふことができる。(註22) なぜなら本来の力は拡張においてよりも抑制により多く存在しているということ、そして自己を頒与するよりも回収する方がより強力であることを知っている者が極めて稀であるところから、自体的な非存在者に遭遇した場合、むしろこれを無と見做してしまい、このためこのものをまさに「非存在者として存在する」と主張しようものなら、これを以て最大の矛盾と思ひこむのは至極尤もなことだからである。特に「無からの創造」なる概念の根拠と思われる單なる文法上の誤解は、ギリシア哲学者の註釈者達も多く陥つたところであるが、極めて単純な *just exist* (存在しない

こと)と *ju'i bu' ebu'at* (存在者でないこと)との区別だけでもこの誤解を免れることができるであろう。否定的にして本質回収的な力は「存在しないもの」を指定するのではなく、ただ「存在者でないもの」を指定するのである。こうして非存在者は単に対他的に(客観的な)存在者でないというだけであって、自己自身への関係においてはもちろん存在者である。しかもすべて低次なる存在者は高次の存在者に対する関係においてもまた非存在者であり得る。従って他者に対して存在者である同じAにしても、より高次なAに対しては非存在者として現れ得るのである。このようにして一般に本質上存在者であるAが非存在者であることができ、始元としてはむしろそれが必然的でさえあるということが納得される。肯定原理が能動的であり、外に対して啓示的である場合、このものを概念上つねに存在的であると見做すことは当然ながら、たとえ概念上そうではあっても、それだからといってそこから事態的にもつねに存在者であるというとは出て来ないからである。そしてそれが事態的にも非存在者であるという場合にあって、その理由はそれ自身が本質を欠如しているということではなく、それとは別な本質封鎖的な力の能動性によることもまた明らかである。こうして神が自己を否定し、自己の本質を抑制または回収するというのは、神の永遠な力なのであるから、この否定力は始元における神の唯一の顕現ではあるが、しかしこのことによつてその固有な本質はかえつて隠れたものとなる。換言すれば全体者としての在り様はAなのであるが、外に向つてはBであると言うことができる。この意味において基本的なAとBとの同一性は破壊されることはあり得ない。Bはもともと非存在者として啓示されないものなのであるから、同一性の本質上その始元または第一勢位は非存在的であると解されるのである。それは運動の進展における第一次の本質として最も低次なるものであり、啓示を否定するものとしてまさに啓示の根

底となると言うことができる。

始元の否定性の根拠は、固有な本質そのものがこの本質自身を希求し、それを意思と欲求の客体にすることのみなければならぬ。そうでなくては始元において自己否定的であるということとはできないであろう。このことをシェリングは、「自己自身を非存在的として措定することと自己自身を欲求することは同一事である」と表現している。(頁224) 始元の非存在性は本来的に存在すべきもの(自体的存在者)が存在していないことに拠るからである。ここに始元的非存在性の積極性ということがある。すなわち始元点(terminus a quo)となるものはどんな運動においても、空虚な非活動的出発点ではなく、運動の(積極的な)否定を意味していなければならぬ。実現された運動とはこのような否定の超克に成立するのである。まず運動が否定されるのではなくは運動の判然たる措定はあり得ない。類比的に言うなら、例えば線の始元が幾何学的点であるのは、点そのものが延長のだからでないことはもちろんであるが、また単に延長の消極的空無のためではなく、まさに反対にすべての延長を否定するものとして却ってその根底であるからである。一があらゆる数の始元であるとされる場合には、単に一身が一つの数だからという理由によるのではなく、かえってすべての数の否定、すべての多の否定として数の根底だからである。すなわちそこにあらゆる肯定的存在性への移行ということが起り得る可能性があるのである。

さて「必然」における始元は真の「過去」における始元であった。それはもと時間的生成で量られる「現在」の世界の生起の始元(世界時間としての始め)を意味するものではなかったのである。このことに関連して始元の非存在性も、その始めなるもの、「過去」的原理において規定されなければならない。言換すれば「過去」の永遠性と共に

その始元の永遠性もまた看過されてはならないことなのである。われわれはそのことに関連してなおつけ加えるべきことが残されていると思う。

シェリングは始元についてさらにこう述べている。神の決断による神のうちなる第一次的なものは、今もなお生起しているように全き永遠から生起していると解されなければならない。従つてこの神のうちなる神自身の永遠な始元が、神が自己を閉ざし、拒否して、自己の本質を外から引上げて自己のうちに回収するということに他ならないのである。それは言換えれば、神は何ら特定の（肯定的）始元なくして存在するということである。もしこれと異つて聖書に言うように「神は始めであり終りである」と説く場合、われわれはそれを理解するのに神の無始なる本質を永遠な不動や純粋な無作であるかのように考へてはならないであろう。無作とはそれから発しそれへ向うべき一点を欠くことである。従つてもしこの場合、完全に無規定、非現実的であつてなお且つ弁別される活動があるというように解するとすれば、このような活動には根底とすべき固定的な始元もなく、また希求すべき一定の目標も終局もないことになるであろう。もちろんかかる意味での始元と終局なき永遠は何らのいみでも原理的な意味をもっていない。「過去」の必然性の理法からすれば、神的無始とは或る特定の（肯定的・積極的）始元の発端を有しない場合に限られなければならない。換言すれば、真のいみの神の始元は永遠な始元なのである。すなわち全き永遠よりこの方始元であつたという始元であり、今もなおそうであり、また始元たることを決してやめない始元なのである。ここでは本質の外なる始元とその内なる始元とははつきり区別されなければならないであろう。本質がそれから遠ざかり、それを離れ得るような始元と、本質自体が始元であるため永遠に始元のままである始元とはおのずから別である。（III 225）

永遠な始元、すなわち本質としての始元が非存在的であることはここで明らかになったとしても、このこと自体かの真なる「過去」であった「必然」の単なる第一規定にほかならないのであった。すなわちこのような永遠な始元の非存在ということも、また必然の本質をなす「矛盾」においてあることが想起されなければならない。従って神が単に永遠な否定にすぎず、自己自身の永遠な拒否であるという第一規定にとどまることは、この始元規定成立の本性上から見て許されないことではなければならない。神が *Wesen aller Wesen* として永遠な肯定であり、無限に自己を頒与する愛なることも同等に本質であったからである。このためにこの愛なる本質を蔽い、非存在的に自己を閉ざす事態的な始元の可能性は、かえってこの永遠な否定性を抑制し、永遠な肯定の事態的な支配を保証すると考えられるのである。すなわち根源的必然性の本質的な矛盾の同一性からすれば、自己を非存在的として措定することは自己の肯定的な措定の希求と同一事なのであった。われわれはこのことを裏返しに、自己を生産する自己實現的勢力として措定するのではなければ事態的に自己自身を否定できない、と言表できるであろう。こうして肯定的本質Aが否定的本質Bの支配に従属するという始元の事態が、かえってAのBに対する支配にとってその根底となると考えられるのである。このことはAの始元的な非存在性がもともと矛盾的にBとの同一性に拠るものであること、そしてこの同じ「必然」の理法によってAの肯定がいま事態的に實現され、これが必然の第二規定となることにほかならない。この規定においてAは新たに存在するものとして措定される。この同じAの「否」に続く「諾」には明らかにA原理の次元的上向が見出される。シェリングはこれをAなる勢位として規定している。(頁226) この第二勢位は支配と従属ということから見れば第一勢位と逆転した形態をとる。しかもこの両勢位ともAとBとの統一としては全く同等な根源性

をもっており、この同等性はA概念とB概念との矛盾的な対立による同一性での同等性に支えられているのであった、既述のようにこれら両概念のこのような間柄は、これを二つの対立する判断のそれと見ることも、また二つの対立する統一の関係と見ることも可能なのであった。すなわちその何れも「必然」の矛盾的同一性に支えられているのであった。

AとA'によって表示される二つの同等な対立的統一によって、「必然」そのものの統一が破壊されることは考えられない。「必然」における矛盾の対立はもともとその本質的同一性を支え、その事態的な生命的動性という本性の根拠に他ならないのであったからである。従ってこれら二つの統一の同等性から事態的な第三の統一、すなわち根源的な「必然」そのものがそれであるところの統一が結果することは、むしろ必然的に明らかであろう。そしてこの第三の統一がその自体的な同一性からすれば、すべての対立を超越しているとしか考えられないことは言うまでもない。この純粋な勢位は対立する両統一に対して無記的であり、それらから自由な最高本質だからである。シェリングはこの勢位をA'で表示している。(III 227)

さて第一、二勢位がそれぞれ永遠な始元的否定と肯定であったように、第三勢位はその永遠な統一としての永遠な終局である。この秩序間には不断の進展があり、必然的連鎖があることは当然である。しかしここにこの進展とは全く別に、この終局にいたる運動はそこでおのずから第一勢位の始元に還帰するということが特記されなければならない。なぜなら三勢位ともそれぞれ存在者となるべき全く同等な権利を保有しており、この同等性による「必然」の真の完結は単に第三勢位なる終局をもって達成されるのではなく、むしろそれが同一性を本性とすることからいって更めて

第一勢位に還歸すること、このことによって始めて成立できるからである。運動の秩序とその從屬關係とはかの始元の決定によって定められはしたが、それを支えた三勢位の同定性はその間の進展の一方方向性のみを決定しているわけではないからである。「必然」の完全な概念はむしろ永久に自己内に旋廻する円環的生命であつて、一種の循環を形造ると考えなければならない。

われわれは先にAとBとの支配と從屬關係の交替的措定に言及したとき、それはすでにこの「必然」の循環性と深く結びついていたのである、と言つてよいであらう。眞の交替は循環的であり、恒常的進展もまた円環的である。かの永遠の始元、永遠の終局というその永遠は、事態的にはまさにこの永遠の円環的運動においてしか示すことができぬ。すなわち円環的運動においては眞の始元も眞の終局というものも自体的には固定できないと考えられるであらう。そして始元の低次ということも終局の高次ということも、また進展の次序に照らして規定されたにすぎないといふことになるであらう。しかし永続的な循環運動においても、その永遠な進展の次序そのものは何ら乱れることはあり得ないとされなければならない。むしろ進展の次序が定まることなくして円環運動は成立つことができず、また前者は後者によって始めて支えられると言えるからである。従つて停止できず固定できないと考えられる始元と終局等も、その進展の次序と共にこの円環運動においてのみその不斷の恒常性を保持できると考えられる。まことに始元は永遠であり、終局への次序もそれぞれ永遠でなければならない。

「それは何時からというのではなく、決して終結せざらんがために永劫に始元し、またつねに再開せんがために永劫に終結するがゆえに、かの第一次的自然は永遠に、従つてまたかかる自己自身内に終始する運動であり、そしてこれ

が自然の眞の生ける概念をなすのである。これがかの内面的な不斷に自己自身を生産し、また再び消滅してゆく生命の力である。人はこれを今は蔽われ外見上平静な徴表を示しながらも、すべてのものに伏在するものとして予感し怖れを禁じ得ないに違いない。それは始元へのかの不斷の還帰と永久なる再開とによって眞の意味の実体 (*id quod substantia*) となり、つねに持続するものとなる。それは永続的な内的運動機であり、時計仕掛けであって、永久に始元し生成し、絶えず自己自身を消尽しながらも、またこれを生み直してゆく時間なのである」。シェリングはこのような自然の本性を、つねに自己を焼尽しながら再び死灰から不斷に新に甦える生命として火神 *Erta* や *Arkajurov* *tyd* に擬している。(III 230) しかしこのような自然的生命の循環においては何らの存在者も眞の定存在 (*Dasein*) とはなり得ない。それは「必然」原理の限界を示すと言ってよいであろう。

A³ がリアルに何を意味するか、これをシェリングの「自然哲学」以来使用された表現をそのままに有機的生命として表象することは可能ではあるが、それですべてを尽すことはできないであろう。自然哲学の各勢位はもと *natura naturata* と *tyd* の展開に属し、*Weit* (世界) の概念にとどまるのである。しかしシェリングのこの「世界」概念は広く存在論の正統的思考に対し、また更に狭くはヘーゲルの觀念論に対する反論の最も重要なポイントをなすだけに、単にここで問題としている「必然」論の段階では、まだその基礎さえも調ってはいないとしなければならない。すなわち原理としての「必然」に次いで同じく原理としての「自由」を媒介としないでは解明できない概念なのである。従ってここではむしろ同じ「必然」論のなかで、シェリングの独自のB原理の積

極性に注目し、合せてA³のAとA²統合が結局はAとBとのリアルな統一を実現すべき根拠となるという点、およびこの統一がB原理支配の第一勢位に立帰るといふ「必然」の円環性に重きをおいて解するしかない。同じ「世代論」の二つの原草稿（一八一一年、一八一三年）においてよりもかなり明確になった第三稿（一八一四年）によつても、これ以上に出ることは避けるべきであろう。

三 「自由」の超越性、無にして全

必然における円環運動そのものはその交替的勢位の何れも同等の権利を主張することによつて支えられるのであつたから、一が他の犠牲によつて存在的となるこの交替的措定によつても、相互の矛盾自体はなお解決されたとは言えない。しかしこの矛盾の事態は各勢位のどれもが単独で存在者たうとする場合に限つてのみ存続できるのであるから、もし仮りにどの勢位も等しく自発的に単独の存在者となることを断念する場合はあるとすれば、矛盾的均衡（緊張）はおのずから宥和に変ずるであろうことが予測されるであろう。ところでこのように等しく存在者たることを断念して非存在者に甘んずるといふ場合、すなわち必然的な循環運動から脱してそれから解放されるという各勢位の自発性は、この必然そのもの内からは期待されるべくもない。従つてこの解放の自発性は必然のすべての勢位に対して優越する他者なる原理によつて促され、どの勢位もこの他者をむしろ自己の眞の存在者として自認することに拠るものと解するよりほかはないと考えられる。それならこの必然を優越する他者とはそもそも何であろうか。これが「必然」論に連らなる第二の問題とされる。

シェリングは言う。先ず明らかなことは、この他者なる原理がかの永遠に始元する必然によつて連続的系列のうちに(持続的活動のうちに、in actu continuo)自然の一勢位として措定されることはできず、むしろ一切の勢位の外なる、それらを超えたものとして自体的に勢位無きもの(das an sich Potenzlose)でなければならぬということである。従つてそれはすべての欲求から自由なもの、完全に無欲で無自然(völlig sucht-und naturlos)なるものでなければならぬ。そしてそれは必然的に現実的なものであることもできない。すなわちわれわれはまず何ものから自由でないものを現実的なものとして知ることからすれば、それは一般に現実的ならざるものでなければならぬ。しかしそれかといつてこの無勢位なるものが全くの非現実的なものであり得ないことも明らかである。それゆえそれは自体的に存在者でも非存在者でもなく、ただ永遠な「自由」であるしかないものである。単に現実的なもの、或いは現実的定存在(Dasein)であろうと志向するものは「必然」の矛盾に律せられるしかないことをわれわれはこれまで見てきたのである。眞の自由、永遠の自由があるとすれば、それはこの種の定存在からの超越においてしかあり得ない。(III 234)

このような超越的自由を何らの意味でも見出し得ないと考える人々は、「存在者」や「主体」といった言葉がそれ自身、存在者にすぎないものはすべて存在者なる限りこの存在者そのものを優越するもの、の承認を暗示しているにかわらず、存在するものをこそ最高のものと思つている。そのため彼等は、凡そあらゆる存在者を超越して考えられるものとは何なのであるか、また存在的でもなく非存在的でもないものとは何であるかと疑うのである。これに對する十全な答は「無(Nichts)」である。それは確かに無なのであるが、しかしその意味は純粹な神性(die lauterer Go-

theit) が無であるということである。……………(従って) 神性は、その本質と背馳した仕方では何ものと雖も神性に近接できないが故に無なのであるが、またそれ自ら一切者そのものであるがゆえにあらゆる無をも超越する。」「それは疑いもなく無であるが、純粋な自由が無であり、何ものも意思せず、何ものをも欲求しない意志にとつてすべては一樣であり、従つて何ものにも動じられることがないという意味である。このような意志は何ものでもないと共に一切である。それが何ものでもないというのは、自ら活動的となることを欲せず、また何らの現実をも希求することがないからである。それが一切であるというのは、すべての力は永遠の自由なるその意志からのみ湧出し、一切の事物を制御し支配して、自らは何ものにも支配されることがないからである。」(Ⅲ 234～235)

われわれはまずすべての存在者からの超越が存在そのものとしてではなく、消極的否定的に「無」と表現されているということ、しかも更にそこから翻つてその無をも超える積極性を「全」とし、いわば絶対否定的な表現を用いているということ、これらの「無にして全」なるものの思考がすべて神性の超越的自由をめぐる展開されていることに注目しよう。そしてこの自由な神性が「意志」として規定され、それがあらゆる存在者とその「必然」に優越する所以を理解することによって、この「無にして全」の意味するところを確かめておかなければならないと思う。

自由、或いは現実に意思しない限りの意志とは無制約的な永遠を肯定する概念である、とシェリングは述べている。そして「われわれはこの永遠をただ一切の時間の外なるもの、永遠不動として表象できるだけである。すべてのものはこれを目指し、憧憬する。運動は悉くこの永遠の不動のみを目標とし、すべての時間、また無限な時間なるものも永遠への不断の希求以外の何ものでもない。あらゆるものは自己の固有な本質、根底および自己の存立を、何もの

をも意思しない意志に見出す限り静安を得るのである。生命が極度の不安に駆られ、すべての力が甚だしく激動するという場合にも、依然として何ものをも意思しない意志がその本来の目標をなしている。どの被造物も、特に人間はすべて本来的に無欲の状態への還帰のみを志向する。それはただ望ましい事物のすべてを棄てて省みない者ばかりでなく、無知にしてあらゆる欲望に耽溺する者もまたそうなのである。何故なら欲すべき何ものもはやないといった状態は彼から逃れ去って、それを熱望すればする程益々彼から遠去かってしまうにもかかわらず、彼は依然としてこの状態を渴望しているからである。人は意志こそ人間の天国と言う。もしこの意志が純粹無雜な意志と解されるなら、この言葉は真実である。意志の純粹な人間のみがすべての自然から自由だからである。」(Ⅲ 286)

シェリングの「過去」論におけるこの「自由」の概念は、一八〇九年の「人間自由論」で展開されたヤコブ・ボエーム色の濃厚な創造の論理では、内的必然と同一視されてまだその超越性が純化されていなかったし、また一八一〇年の「シュツツガルト私講」と一八一一年の「世代論」第一草稿でも、「疑い」と「捉び」なき自由として、なお必然と同一的であるにとどまっていたのに比し、明らかに質的深化を遂げていると見ることが出来る。このような深化は一八一三年の「世代論」第二草稿、一八一四年の同第三稿にいたって始めて判然と表明されてきているのである。このようにすべての必然から純化された自由概念はこの「過去」論で現れた限り、ヘーゲルの展開 (Entwicklung) に対し、またその觀念論の必然的展開の思考に対してシェリングが示した反論の重要なポイントとなすと言ってよいと思う。先の必然における否定的なB概念がヘーゲルの觀念論に対する反論の第一のポイントであったことからすれば、この「自由」はその第二のポイントと見做すことができるであろう。シェリングの中期思想が全体系的展開のう

ちで特に「自由の哲学」（自由論）期を形造ると考えられることからすれば、ここで述べられた神的自由の意義は特に重んじられなければならない。それはヘーゲルの「展開」論にとっては一つの異質的屈折とも見られるであろうが、シェリングの「展開」にとつてはむしろその独自の深化と背景の深奥という点から不可欠の契機であると言ふべきである。一般に「啓示」や「創造」に関連して「過去」的原理論からこの「自由」の意味を考えて見る時、次のようなシェリングの叙述からは特に意義深いものが感得できるように思う。

シェリングはこう述べている。従つて永遠な自然が渴仰するかの無自然は何らの本質でも存在者でもなければ、またもちろんその反対でもなく、永遠な自由であり、純粹な意志である。それは何ものかに対する意志、例えば自己を啓示しようとするような意志ではなく、純粹無欲な意志であり、現実に意思せざる限りの意志である。またわれわれは別にこの最高なるものを「無にして全なる純粹な無記（無差別、Gleichgültigkeit, Indifferenz）」とも名づけた。

それは純粹な喜悦のように無であり、自己そのものによつて完全に満たされた悠たる至悦のように自己を意識するところがない。そして自己を認得せず自己の非存在をも意識しない静なる内面性のように、それは何ものをも思念することがない。それは最高の純潔であつて、古人の幾人かがすでに超神性（*Uebergottheit*）について語っているように、神というよりもむしろ神自らにおける神性であり、従つて神をも超越している。それは神的自然や実体ではなくして、純粹性の焼尽す如き峻厳さであり、人間はただそれと相似た無雑さに近接できるにすぎない。なぜならその中ではすべての存在は恰も火中においてのように消滅するのであるから、依然として存在に捉われている如き如何なるものもそのものに近接することは許されないからである。神の最高の *Selbst* が純粹な精神であることには何人も異論がな

い。しかしすべての人がこの思想の完全な純粹さと嚴密さとに思い及んだかどうかは疑われてよいであろう。實際既往の神学者達は、精神 (Geist) という表現によって神は本質の或る特殊な部類とかカテゴリーのうちに指定されるのではない、とはつきり説いている。すなわち通常のいわゆる純粹精神のカテゴリーのうちに指定されるとか、または神は自然物との対立において単に精神であるとされるのではない。神はあらゆる精神を超越し、最も精神的な精神、純粹にして捉うべからざる氣息であり、いわばすべての精神の精神であるという。その限り神の精神性はその本質の純一性 (Einfachheit) と一致することになる。(III 236)

「自由」の超越性や純粹性に意味される右のような嚴密さは、自由から一切の作用と共にすべてのカテゴリーによる指定とを排除することに導くのであるが、このような無または絶対無を表示するために取られるすべての概念規定は、おのずからパラドキシカルとならざるを得ないであろう。しかしこの自由の純一性 (Einfachheit) で示そうとしていることは、この単一な自由に対するすべての述語づけが何らの意味でも對他性を含まないということ、従つてその規定に使用される概念はそのまま自由の本質そのもの、その存在そのものに置きかえられることを要求していると見ることが出来る。それはすでに右に「意志」や「精神」の概念が使用された場合に明らかであろう。他の概念規定によつてこのことはもつとはつきりしてくるとおもふ。それは例えば次のようにである。

この純一な本質からすれば、神性が善であるとは言えない。なぜならそうすれば善は或る他者として神性に附加されることとなるからである。そうではなく善は神性の存在自体である。神性は本質的に善なのである。その限り善といふよりもむしろ善なること自体である。同様に神は元來永遠であるのではなく、神自身が神の永遠性なのである。

純粹な神性には神の本質と相違する如何なる作用も帰せられない。このような作用が神の本質に対する関係は恰も可能が現実に対するようなものである。ところが神には何の潛勢もなく、神は純粹な顯勢なのである。そして嚴密に言うなら、人は神性が意識的であるとすら言えない。なぜならこの場合には、神性そのものと神性が意識するものとの區別を前提することになるであろうからである。むしろ神性は全くの純粹な意識そのものであって、神性自身以外何処にも何もものも存在せず、一切のものは神性の本質のうちに消滅するしかないからである。この考えに従えば、人はまさに神性そのものを意志的とも呼べないであろう。何故なら神性自ら意志であり、純粹な自由そのものである——またまさにこの理由から神性は非意志的でもないのであるが——からである。結局このことから、神性自体は存在もせず非存在なのでもない、とか或いはまたもっと良くない言い現わしだが、神性は存在でもあり非存在でもある、というかの極めて古くからの、しかしただ全く未知な人には異様に思われる命題が出てくる。すなわち神性の本質と異なるものとしての存在が神性に加えられるのではない。神性自身が神性の存在だからである。しかも神性に存在を否むこともできない。というのは神性において存在は本質自身だからである。従っていわゆる本体論的証明によって、まさにこの存在と本質との統一から神が必然的に実存する本質であることが導出されたのであるなら、それは全くかの理念の無理解を示すものに他ならない。何故かという、存在者の概念は神性に関してはまさに否定される存在との區別を包蔵しているからである。存在自体たるものは何らの存在をも有しないのである。 *Eius quod est Esse, nullum est Esse* でなければならぬ。(III 237~238)

このようにして過去の原理としての「自由」は、同じく過去の原理である「必然」に対する優越性、それからの

超越性をどこまでも純粹のままに保有するものでなければならぬ。このために存在・意志・意識・永遠・善等々の概念を用いて「自由」を規定する場合、そこに何らかの意味で純粹な自由でないもの、すなわち「必然」との混合、でしか考えられないような夾雜物が入りこむおそれがつねにあり得る限り、右のようなシェリングの警戒は当然すぎる配慮であると言ってよいであろう。なかでも最もありふれた本質と存在との実存的統一の表象に対しては、「自由」の純粹性を乱る最大のものとして、神の存在についての本体論的証明をはじめとし、われわれが神性についていさぐさ汎汎な感情に關して周到な配慮がなされる。その理由は一にここで論じられている「自由」の「必然」からの純化という姿勢を固く取って些かも乱るまいとする用心からきている。換言すればシェリングは「本質と存在との統一」という概念が、ここ「自由」論ではつねに先取された概念にとどまることを力説しようとしているのである。彼はこのことについて更に次のように敷衍して述べている。

神の最高の *Selbheit* からすれば、神は何ら必然的な現実的本質なのではなく、どこまでも永遠な自由でなければならぬ。従つてかの本質と存在との統一（ここではおのずから最高なる精神性の表現として言われている）が、生ける神の全概念を尽くすものでは決してないということが明らかである。存在そのものなるが故に存在せず、生命自身なるがために生きてなく、また純粹な意識なるが故に意識もしない神というのは、学的にもまたわれわれの感情からいっても甘んずることのできないものではあろう。しかしそれらが要求している神は、その本質とはむしろ異つた特殊な在り方をする神であり、単に本質上知なる神ではなく、明らかにそして特に知るところの神、その作用が本質のうちでは消滅するところの神ではなく、事実上の、すなわち本質とは異つた仕方作用する神なのである。しか

しこのような言葉はわれわれをして、逐次的展開で明らかにされるべきものを先取するという危険に陥れる。ただここで次のことだけは述べて置かなければならない。すなわち精神的ならびに学説的伝承の系譜が近代にいたって全く支離滅裂に陥ったこと、長期に亘って存在しつづけてきた概念に対する無知が、いかに瀰漫しているかということである。これらのことを明らかに示すものとしては、或る人々が、神性がその最高の概念からいつて何らの存在も帰せられるべきでないことを主張したために、それが古くから説かれているにもかかわらず、迫害を受けたという事実があり、また他の人々は、かの本質と存在との統一が極めて厳密に、そして同時に神性それ自体が存在的でも非存在的でもないという結論をもって説かれたために、これに対して抗弁しなければならないと信じ、そのために彼等が神の精神性についての古くからの原則に異論を唱えたことになるということを知せず、また神が超現実的なもの・超存在的なもの（超越的なもの、*transcendental*）であり、従って存在と非存在とを超越せるものであることが極めて古くからの説であることを知らない、という事実があるのである。かのそれ自体存在者でも非存在者でもないものの概念、われわれが永遠な自然（必然）の外にそれを超越したものとして措定した、かの無自然的状态の概念こそ、夙に神性の最高概念として観られてきたものと同一な概念なのである。先に明示した自然の単なる必然性によっては、神自身のうちにも、また神の外にも現実的な定存在（*Dasein*）は現れ出ない。それ故われわれはかの永遠な自然を成している神の必然の三勢力の外に、なお他のそれをも超越せるものを認め、それを永遠な自由・純粋な意志そのものであると規定したのであるから、もし現実の生ける神として本質と存在との実存的統一を思考するなら、それはかの「必然」とかの「自由」との統一が更めて考究されなければならないことを意味する。このような統一はしかし「自由」

によつてかの「必然」の矛盾がどう解決され、必然からの解放が実現するかという、われわれの次の問題にかかわっているのである。(Ⅲ 238~239)

ここで述べられている「必然」と「自由」との統一は、一般に実存としての存在(者)の可能性に係している。それは広義での「世界(Welt)」の於いてある存在領域に関する原理論を形造ると見做されよう。しかし同時にそれは「過去」論の第一部である神性の永遠な生(命)の叙述のなかでは、すでに考察された「必然」と「自由」に対してその「統一」という、同じ必然(第一項)と自由(第二項)に続くその第三項にも当たっている。言換えればわれわれのこの「原理としての必然と自由」は、この第三項の「統一」論にいたって始めて完結するとしなければならない。しかし「必然」と「自由」との乖離といういわば未完な課題という形のまま、神性として説かれた原理の二元的対立がむしろより判然と闡明されたという限りでは、ここで一応の区切りをつけるべきであろうと思う。更にそれにはもう一つ別な理由が指摘される。すなわちシェリングの論述のうち最もすっきりした論旨を示す精彩ある部分はこの「自由」論までであつて、第三項への「統一」論にはリアルな「世界」概念に属すると見られるべき「必然」と「自由」との上昇幕(上昇勢位)が含まれ、検討を要する幾多の問題が含まれているからである。それはすでに「現在の事象とかかわりの多い「過去」論として別稿で取上げるべきであると思う。しかしこの第三項における必然と自由との「統一」の問題が、シェリング中期における「無差別」や「同一性」に含まれる慎重に考慮されなければならない難問をかかえているということ、そしてこのことがわれわれのこれに続く「世界(Welt)」論で取扱われるそれぞれリアルな諸問題とはなお区別して論じられるべきであることに関連しているということは、ここで特に銘記しておく

なければならぬことであろう。

「自由」が「無にして全なる純粹無差別」と規定されたことは重要である。なぜならそこに「過去」的原理論のすべてを統合すべき中期の同一性原理がすでに明示されているからである。従って自由と対立的な「必然」に対してもこの同じ原理がその深き背景をなしていると見做されなければならないであろう。すなわち自由の必然性に対する純粹な超越性ということは、裏を返して言えばその優越性によって単に必然の内実であつた無際限な循環の輪をその矛盾関係から解放して、必然の各勢位の従属を結果するという、いわばただ必然から見られた自由の意義といったことは區別して、このことの可能性をも含めむしろ「自由」そのものからその超越性のままに「必然」のすべての条理をその始めから支配しているという先立性が指摘されるべきであろう。かの必然における矛盾的对立の自体的同一性（A即B）という基本の条理も、それらの矛盾的对立から結果した事態的な交替的措置という規定も、「自由」の無にして全なる無差別の背景とその滲透というものがなくては最初から成立し得なかつたものと考えられるからである。従つてこう言うことができるであろう。すなわち、シェリングの右のような神的自由論は「必然」の論理の展開そのものにとつてむしろ不可欠の前提要件であつたのであり、このことが近代の存在論における弁証法的「展開」の論理に対するシェリングの寄与を、特にヘーゲルの観念論のそれとは全く異なる深化を實現した、ということができると思うのである。