

後期ロマンチズムとシェリング：（シェリングの 中期思想 その二）

山本，清幸

<https://doi.org/10.15017/2328766>

出版情報：哲學年報. 22, pp.1-57, 1960-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

後期ロマンチズムとシェリング

(シェリングの中期思想 その二)

山 本 清 幸

内 容 目 次

- 一、ベーム受容と後期ロマンチズム
- 二、フランツ・フォン・バアダー
- 三、無にして全(ベームの神観 一)
- 四、写像と根底(ベームの神観 二)
- 五、シュレーゲルの汎神論々難
- 六、「正しく解された汎神論」

シェリング中期の汎神論を特色づけているもの、すなわち彼の前期思想をも含めスピノザ主義やこれと類縁ある汎神論一般から、シェリング中期のそれを区別する顕著な特色として対極性 (Polarität) の概念が挙げられる。この概念がすべての具体的な存在者にとって、その生命的な動性を支える原理の対立にかかわるものであることはいうまでもないであろう。もし仮りにこのような対極性が欠けるような場合があるとすれば、そのとき存在者からすべての

具体性が失われ、生命的な動性に代って死せる靜態的統一が残るだけとなる。スピノザの哲学が、かつてシェリングによって「生命と進展なき体系」に過ぎない、と批評されたのも一にこのために外ならなかった。存在の Was よりもその Dasein を問い、後者によって前者の真を更めて測らうとしたシェリングにとって、對極性こそは彼が指示したどのドクトリンをも貫いて流れていた底流的概念であった、ということが出来るであろう。もとより對極性についてシェリングが用いた表現は決して一樣のものではなかった。しかしそれらのそれぞれ相異なる表現の底に流れていた思考は、一樣に對極的矛盾の事態と、これを支えるべき無底的統一の原理にかかわるものであった。すなわち、シェリングにとって「矛盾は本質そのものである」と考えられ、「活動しないことを絶対に承認しないもの、行動に駆り立て、いなそれを強制さえもするものはひとり矛盾あるのみである。したがって矛盾なくしては何の運動も生命も、また進歩もなく、ただ永遠な靜止、すべての力の死の眠りがあるのみであろう」という考えは、彼の基本的な思考に属するものといつてよい。しかし、すでにシェリング前期の差別 (Differenz) からも、このような對極性は取り除くことはできない、と考えられるかも知れない。すなわち、ここでも矛盾の對極性は「差別」の眼目的モメントをなしていたからである。だが、もともと對極的矛盾はなお一半のものに過ぎない。前述のように、問題は對極的事態の承認から、直ちにこれを支えるべき無底的原理に連らなっているのである。シェリングが中期にいたって初めて十全的に提示した無差別 (Indifferenz) や無底 (Ungrund) は、まことに自ら事態の對極性を開示するともに、差別の生動のうちに具體的な統一を実現するとき原理と解されなければならない。無差別の統一は、かえって現実の差別を介して初めて具體的となることが出来る。ところで、シェリングの無差別がこのようなものであるとすれ

ば、この無差別の自体的、な言詮として、最も適合した述語はおよそどのようなものでなければならぬであろうか。シェリングはそれを消極的に無感、という。だが、このような消極的言詮に惑わされて徒らにいみの空疎に陥ってはならないであろう。もし無底の無差別がよく事態の差別を透過するというだけのものであるなら、それらの概念の提示はすでに無用の沙汰でしかあるまい。シェリングはさらに無底的統一と対極的対立との絶対的同一性 (Identität) をいう。だが、もしそこに無底の差別開示を見失うなら、シェリング的思考とは何ら相触れないこととなるより外はないであろう。

まことにシェリングのこのような無差別や同一性の充実深化は、中期の新展開に疎たなければならなかったのである。クルト・レーゼは、中期以降のシェリングの問題は、かの同一性を崩壊せしめることなく、どこまで徹底して二元論の余地を開くことができるか、ということにあったと述べている。^(三) シェリング自らはこれを、「すべては神のうちに同時に二元性であるとき統一を把握すること、あるいはこれとは逆に、同時に統一である二元性を捉えることにかかっている」と語っている。^(四) すなわち、シェリングはこの問題を彼独自の汎神論の立場で追求しようとするのである。ところで、シェリングのいうところによれば、このような問題の追求は「単なる統一を求め、神のうちに精神 (Geist) と至純な単一性のほか何一つ知ろうとしない」近代の神観にとっては、全く疎遠なものとなっている。したがって、たとえ主意主義的に根源の原理を意志として捉えている場合においても、この根源の意志に同時に自ら差別するとき統一を理解するという手だては、およそ近代とは縁遠いものというより外はない、とされる。その限りこの問題をまともに取り上げようとするシェリングの神観やその存在論には、自ら近代の精神主義や観念論の限界に

立ち、その破綻から発足しようとする新たなリアリズムの先駆的思想がひそんでいると考えられるであろう。ヤスパースはその近著において、シェリングをこのような近代精神の破綻に立脚するものとして、「最初の現代哲学者」と呼んでいる。^(五)しかしシェリングの現代の新鮮さを裏づけているものは、一見奇異に思われるであろうが、むしろ伝統的な神秘的直観であった。ところで、既述のように人はシェリング前期の同一性や無差別においても、すでにこのことを感得できると思うかも知れない。だが、そこにはなお近代の観念論を超越できるほどの積極性、あるいは新鮮さがあつたわけではない。なるほど前期にも神秘的直観がなかつたとはいえないであろう。しかしこれを中期の実在・観念論に受容され、これを支えた神秘思想に比すれば、なお萌芽的な段階にとどまっていたといわざるを得ない。すなわち、そこでは、リアルな対極性の顕示を可能とすることとき同一性や無差別の概念は、まだ確立されていなくてではない。これを初めて可能にしたものは、一に中期におけるヤコブ・ペーメの神秘主義的直観の受容であり、ペーメ的ディアレクティークの味得というものであった。シェリングをして近代のすべての平板さから脱却せしめたものは、実にペーメの神秘思想であった。シェリングはペーメによって、伝統的な神秘主義を同じく伝統的な実在論と観念論との彼岸に昇華せしめ、その論理的跡づけに精進したのであった。彼が近代哲学の精神主義や観念論を脱皮できたのも、一にそのことの当然の成果であつたといふことができる。

それならシェリングのこのペーメ思想の受容を可能ならしめたものは何なのであろうか。そこには前期と中期とを截然と分かつ思想環境の変転というものが随伴していなければならぬ。われわれはこの変転を直ちにロマンチズム思潮そのものの質的変転であつたと見なすことができるであろう。周知のようにシェリングの前期思想はロマンチ

シズムの前期思潮と一体不可分のものであった。しかし、シェリングの中期思想は、このロマンチシズムそのものの前期蟬脱を機として発足したのである。すなわち、まさにわれわれはこの前期基調からの脱皮においても、シェリングとロマンチシズムの同一歩調を見出すことができる。以下このロマンチシズムの後期的形態とシェリング中期思想との直接という事態を、ヘーメ思想の受容に即して見てみることにしよう。われわれはそこからシェリング中期思想の系譜を探り、その包括的な思想環境を明らかにすることができるであろう。かの無差別と対極的差別との同一性ということについても、果たしてどのような経緯を介してそれが充足されるにいたったのか、その解明もそこに庶幾できると思う。

(I) Schelling, Die Weltalter, Schröter IV, 589

(II) Kurt Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, 45

(III) *ibid.*

(IV) Schelling, Die Weltalter, 645

Karl Jaspers, Schelling (1955), Vorwort

一、ヘーメ受容と後期ロマンチシズム

およそ先蹤思想の受容は、その深化によるのでなければ新生面を拓くことができない。シェリングによって再生したヘーメももとより旧のヘーメそのままのものではなかった。たとえばシェリング中期の中核的概念であった人間的自由の新展開を除外しては、ヘーメ思想の再生というごとき、その可能性もまたその再生の意義も共に全く失われるよ

り外はなかったであろう。シェリングが夙にペーメ思想に触れながらもこれを味得するにいたらなかったという事情や、またそれが中期にいたって初めてその味得と深化による再活とに開眼したことを考え合わせてみると、このことは極めて明らかであるといわなければならない。それならこれらの事情とはおよそどのようなものであったのか、シェリングの中期思想、就中彼の「自由論」成立当時を中心として、彼の開眼を促がした諸因に関連してこれを見ることにしよう。

シェリングがペーメ思想に触れたのはすでに一八〇六年以前、すなわち彼の中期における新展開を直接動機づけたミュンヘン転住の年よりもさらにもっと前のことに属する。クルト・レーゼはシェリングが初めてペーメの諸著を読んだのを一八〇三年としているが (Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling*, 39) 、すでにその前年アウグスト・シュレーゲルに宛てたシェリングの書簡によると、彼はそれまでペーメの八裁判本を読んできたが満足できないので、シュレーゲルの住むベルリンで四裁判本の定本を求めて欲しい旨依頼している。⁽¹⁾これで見るとシェリングはかなり以前からペーメ思想に触れていたとしなければならない。しかしそれにもかかわらず、彼のイェナ時代(一七九八—一八〇三年)はもちろん、次のヴィルツブルグ時代(一八〇三—一八〇六年)においても、彼の思想にペーメからの積極的影響というものは現われていない。しかしこの影響が一八〇六年のミュンヘン居住を転機として、急激に顕著な形態をとり、シェリング自身の深化とともに現われて来ていることからすれば、それ以前にはペーメの根本思想を味得するにいたらなかったことが知られるし、またこのミュンヘン転住を機にこの味得を促した精神的状況があったことが推知されるのである。

シェリング前期の同一性や無差別には、なおそのリアルな契機を担うべき根底 (Grund) が欠けていたといつてよいであろう。もとよりその無差別もそれ自身實在・觀念的統一の原理として、何らかの意味でつねに差別の對極性を包括していたのであるから、その限りそこにペーメ受容の素地が全くなかったとはいえないであろう。しかしその實在的契機はペーメの根底のごとき究極の否定原理にまで徹底されていたわけではない。またしたがって彼の差別もペーメの矛盾と決して同段のものではなかった。すなわち、そこにはロマンチズムの古代讚美や美的宗教などの態度に見られる Schwärmerei への埋没と、ペーメ的思考との距離が判然としていたとしなくてはならないのである。

實在的なものの非合理性が、このような芸術的統一感や陶醉の破綻を避け難くするというためには、この非合理性が紛れもなくリアルな非合理性として迫ってくるものでなければならぬ。ところで、このような転機はまずまさに現実の側から与えられたのであった。すなわちシェリングがヴィルツブルグを去った一八〇六年当時、プロシヤ全土は仏軍の席捲によって支離滅裂の状態におかれ、旧秩序の崩壊による不安動搖のさ中であつたのである。シェリングが語っている当時の彼の心境から察すると、彼はこの崩壊からドイツ精神の再起をはかる上に、古代の美的世界觀の再興のごとき全く無力な手段に過ぎず、非現實的な教養人の宗教といふものとどまるとし、祖国の精神的再起の方便を事實的歴史的なキリスト教の深底に見出そうとしていたことが読み取れる。⁽¹¹⁾このことは同時にロマンチズムがようやくその前期的表層を脱し、次第にその後期的深層を現わし始めるという転機と、相通する反省でもあつたといえるであろう。このようにしてシェリング中期のリアリティはまず現実の側から強力に動機づけられたのであつた。彼のこの現実への開眼は、大きくは自然から歴史への開眼を意味している。シェリングの前期思想に空間を感得する人

は多いであろう。しかし彼の中期思想に時間を見ることもけだし困難ではあるまい。まさに歴史への開眼は生動する時間への開眼を意味していたのである。シェリングは自ら書簡のなかでこう語っている。「イエナ閑居中、私は人生についてあまり考えず、いつもただ自然にばかり熱心に想いを馳せていた。私の全思考はほとんど自然の上に限られていたのである。それから後にいたって、私は宗教、公けの信仰、国家生活というものが、一切を動かす中心点でなければならぬということ、そこにこそかつての民衆を動かしてきた原動力が置かれなければならない、ということを知ることができたのである。また実際にそこにこそあらゆるものが最終的に自らを維持し、定着すべき場所があるのであり、学もまたそこにおいてこそ強力なものとなることができたのである。」⁽¹¹⁾この自然から歴史への転換は、客体的なものに対する芸術的直観や観想から、主体的な現実的行への転回であったということができよう。しかしこの転回は、彼がそれまで思慕していた古代の哲学と宗教についても、また「いつも熱心に想いを馳せていた」自然についても、未発見の新生面を開き出すことなく、古い把握の深化を伴ったのであった。換言すれば、それはシェリング哲学の機構全般にわたる質的深化に連なる転回であったのである。その最も顕著な徴表は、もとより前述のごとくリアルな非合理的対極性の直視と積極的な否定原理の把握でなければならぬ。しかしこの現実の側から提示された非合理性とその処理という課題は、シェリングとともにロマンチズムそのものに対し、同一軌道の新たな打開を要請するものであったことは忘れられてならないであろう。

ホルスト・フルマンズによると、ロマンチズムは反啓蒙主義の運動として絶えず前進し、深化を遂げていった長期の思潮であるが、「もっと突っ込んでいえば、ロマンチズムは深底 (Tiefe) の力と暗黒 (Dunkel) の力との

たこと、及びノヴァーリスの「夜の讃歌 (Hymnen an die Nacht, 1800)」に現われている暗黒なもの、同じく彼の「ザイスの弟子 (Lehrlinge von Saïs, 1798)」における自然の深底、またすでにベームの影響を受けていた「ハインリヒ・ファン・オフターデ、シタン (Heinrich von Otterdingen, 1800)」等に言及している。ただこの否定的なものの強調は、そのままロマンチズムそのものの深底に連なるものとして、その初めなお軽微な兆しというものにとどまっている。これがやがて後に中心的徴表をなすものとなり、ロマンチズムの基調を彩ったことからすれば、ロマンチズム本来の性格を漸く顕著にしてきた後期 (Spätromantik) はむしろ盛期ロマンチズム (Hochromantik) と呼ばべきであると思われる。⁽⁶⁾このようにしてシェリングのリアルな開眼を促したものは、当時のプロシヤの現実的窮情に次いでこの Hochromantik の動向であったとしなければならない。われわれはこれを、シェリング自らもここで初めてロマンチズムの真髓に触れたのである、としてよいであろう。換言すれば、シェリングその人とロマンチズムとは、このような暗黒の深底の開披によって、初めてその骨髄において相接触し得たのである。

(一) Schellings Brief, An A. W. Schlegel, 16 Jun. 1802, Plitt I, 376

(11) Schelling, An Windischmann, 18 Dez. 1806, Plitt II, 108

(111) Schelling, An Windischmann, 16 Jan. 1806, Plitt II, 78

(1111) Horst Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter (1954), 88

(11111) id. 86

(111111) id. 83

後期ロマンチズムを嚮導したのはハイデルベルグ圏ではゲルレス (Joseph von Görres, 1776—1848) であり、
ミュンヘン圏ではバアダー (Franz von Bader, 1765—1841) であつた。ゲルレスもバアダーもともにカトリック
神学者であり、自然研究ではともに神智学的傾向をもつていたのであるが、その根幹をなすキリスト教的有神論は、
後期ロマンチズムのキリスト教復帰という方向を決定づけたものとして重視されなければならない。なるほど存在
における暗黒面の経験はひとり自然観にとどまるはずはなく、主体的な意志に見出される暗き非合理性は、キリスト
教への復帰にとってほとんど決定的な機因となるであろう。しかしそれにしてもこの必然的ともいふべき動向に対
し、ゲルレスやバアダーの嚮導が与えた神智学的色調というものには無視できないものがあるとしなければならな
い。彼等の神智学的傾向は魂の救済を中心とするというよりも、むしろあらゆる存在者において神を感得する神秘的
乃至芸術的直観を導入したのであつた。このためそれは宇宙論的有神論 (kosmologischer Theismus) とさえも呼
び得るものとなつてゐる。だが、それにしてもこのような神智学を随伴し、それと不可分の関係においてキリスト
教に復帰したという事態は、ロマンチズムの後期的性格を明確に示すものとして、決定的意義をもつことには変わ
りがない。このことはさきの存在者における暗黒の経験に次いで、特記すべきロマンチズムの第二の徴表をなすので
ある。われわれは前期のロマンチズムやシェリングにおいて、自然への関心がいかに強かつたかを忘れることがで
きないであろう。転回はまさに自然観においてもまた現われてこなければならなかつたのである。

さて同じく反啓蒙主義的であるにしても、シュトルム・ウント・ドラングはいわゆる自然に復帰することをモット
ーとし、古典主義及び理想主義的の觀念論はいずれかといへば古代への復帰や親近を示したのに対し、ロマンチズム

はキリスト教への復帰をその基調とした、ということができであろう。特に観念論とロマンチズムとのこの相違は重要である。ロマンチズムのキリスト教復帰は、観念論に見出される古代との系譜的結合という事情とは異なつて、むしろ中世との親近性をもたらしているからである。ノヴァーリスの「キリスト教またはヨーロッパ (Christenheit oder Europa, 1799)」に現われた中世讚美は、ロマンチズムの一般的な精神態度に通じているということができるであろう。このロマンチズムが讃仰した中世的キリスト教には、近代(たとえばパスカル、ケルケゴール)のそれと異なつて、生命の根底が深く神的秘儀に触れるとする一種の連続観が感得できる。ロマンチズムの宇宙論が古代(たとえばプラトン)の宇宙論とは全く趣きを異にする神智学となつたということも、またその神智学的自然観が近代精神(たとえばガリレイ、デカルト)の所産である自然科学者と全く別途に出でたということも、自然において感じ取られた生命的連続観の証左と見ることができであろう。しかもそれには自然の根源の深底にまで遡源しようとする形而上学的思弁を伴っていたのである。この深底が無底的深淵 (Abgrund) として、自然におけるあらゆる存在と生成以前の先立的根源力とされるならば、この生命的深底は自体的には非形相的乃至形相否定的原理でありながら、同時に自然のリアリティを支える根底 (Grund) であるという意味を帯びてくるであろう。この自体的には形相否定的でありながら、形相の顕勢を支持するダイモンの原理を積極的に承認することは、いわゆる汎神論にもまた同じく有神論にも期待できるものではないであろう。それは Pantheismus や Theismus というよりも、むしろ Pandamionismus というごとき方向をも取りかねないと考えられる。またたといこのような否定原理の過度の承認を避け、たとえばアポロンとディオニソスや天とダイモンのごとき対極性にとどまったり、このような対立二

元の織り成すディアレクティクに存在のあらゆる生動を見るといふだけであるなら、そこから汎神論の静態的統一も、また有神論の動態的統一も啓かれてくることはないであろう。問題は否定的なダイモンの原理の積極的承認が、中世的神智学と同じ道程のうちにもその落着の所を見出すものとすれば、それはかえってただ神秘主義的統一直接のごときものに終わるよりほかはなくなるのではないか、ということにある。そこに神智学の陥穽ともいふべきものがある。すなわち、すべての論理的究尽を麻痺せしめる酔い、(Schwärmerei) という陥穽がそれである。ダイモンの原理の真に積極的な承認のためには、どうしても神智学やこの神秘的な酔いという暈圈を排さなければならぬと考えられる。すなわち、ロマンチズムの暗黒の経験からキリスト教への転回にあって、神智学はなおまだ皮相の前筋にとどまるのである。その後篇はバアダーの嚮導によるペーメ思想の受容、さらにそれによるシェリングの「人間的自由論」への結実として初めて現われる。ここに後期ロマンチズムの最も重要な一章がある、といえると思う。

シェリングはミュンヘン転住後、交誼最も厚かったバアダーから深く内面的影響を受けた。この時のシェリングは、かつてのイエナ時代とは逆にむしろ受動の人であった。すなわちミュンヘン圏ロマン主義者の動向は主としてバアダーによって指導され、それが直接シェリング自身の動向を決定づけるものとなったといつてよい。特に差し当ってその神智学的自然観は、前期シェリングの固有領域であった自然哲学の神智学化による再開を促すものとなった。彼自らすでに一八〇六年、バアダーとともに探鉱杖(Wünschelrute)の研究に没頭している旨を告げている。⁽¹⁾

バアダーはかつて探鉱学を修めており、かつ探鉱の実務にも携わった経験をもっていたのであるが、探鉱杖のごとき魔術への没頭を支えたものは、何としても当時の神智学的自然観に外ならないといふべきであろう。このことは探

鉞に關連して自然の秘奥を深知できる人間能力に被造物中の優勝者たる証左を認めようと期待し、また救済後の人間にかつてパラダイスにありし時の優位が再活しているかどうかをためそうとしたものであり、ロマン主義的神智学の一端を語るエピソードと稱すべきものであった。シェリングが語っているように、まさに「探鉞杖は人々を打った」のである。⁽¹⁷⁾ バアダーとシェリングとのこのような同一歩調は、ヘーメ思想への傾倒とその受容という道標まで継続する。⁽¹⁸⁾

(一) Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, 101

(11) Schellings Brief, An Windischmann, 18 Dez. 1806, Plitt II, 109

An Hegel, 11 Jan. 1807, id. 113

(12) id. An Windischmann

(四) 後期ロマンチズムに関する前記フルマンズの敘述は勝れており、本論においてもこれに拠った所が多い。このほか Heinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule (1929) はよく扱った敘述をとりつづ、フルマンズ自身もこれに拠つてゐる。なおバアダーについてはバアダー全集 (Baader, Sämtliche Werke, 1851) の編輯者 Franz Hoffmann がこの全集の中で詳細な解説を附してよい手掛りを与えている。このほか Filtz Werle の編輯した Franz Baader und sein Kreis (1924) はシェリングとの往復書簡を収録してゐて便宜である。

二、フランツ・フォン・バアダー

ヘーメ信奉をロマンチズムに導入したのはその前期においてはティーク (Ludwig Tieck) であるが、これを後

期に定着せしめたのはバアターであった。それはまたバアターIIシェリングの系譜による定着であったということが出来る。バアターはその初めヘルター (Johann Gottfried Herder, 1744—1803) の影響を受けたが、ヘルターがスピノザ主義に偏して汎神論に左袒するにいたつたのを嫌う (Herder, Gott, 1781) つとにヘーメの影響下にあったサン・マルタン (Saint-Martin, 1743—1804) に親しみ、その結果彼自身もグノーシスの神智学の傾向をとるようになった。バアターはスピノザ主義を「神的実体概念の化石」に過ぎないと批評している。⁽¹⁾しかもバアターの神智学的傾向はその根底においてキリスト教哲学を望見するものとして、汎神論への親近性を蔽い得なかつたドイツ観念論とも同調できるものではなかつた。彼のこういう反汎神論、反観念論の態度にヘーメ思想の受容を思い合わせるなら、バアターと同一歩調をとっていたシェリングの趣向は、自ら定まって来ざるを得ないであろう。

当時スピノザとフィヒテの羈絆を脱していたシェリングにとって、バアターの歩んだ道程はそのまま最も好都合な指標であつた。その道程はまさにベームIIIバアターの道なのである。ベームを初めて *philosophus teutonicus* と呼んだのは実にバアターであつた。⁽²⁾もとよりバアターによって導入されたベーム思想は、ミュンヘン圏を中心とした後期ロマンチズムの全般に浸透していたのである。しかし同じくバアターに嚮導され、ベームの範型に拠りながらも、独りこれを実在・観念論の新たな構想に盛り上げたということは、シェリングその人の力量によるといふより外はない。この点においてシェリングはまことに体系的思惟の人であつたといつてよいであろう。これに比すればバアター自身は、バウムガルトが語っているように、本来は体系性なき哲学的思惟を銜学として極力嫌悪し、彼自らも体系的思惟をその根底に有していたにもかかわらず、彼の実際の叙述はむしろアフォーリズム的であつた。すなわちその

思想においてはともかく、その言詮からすれば決して体系的組織の人であるとはいえない。^(三)加うるにバアターは當時の諸体系に対し、容赦なき批評を加えることを本領とすることとき型の人であったのである。^(四)したがってシェリングに對してもしばしば鋭い批判を加えており、シェリングが受容したペーメ思想（たとえば *Natur in Gott* の概念のごとき）に関してさえ、それが非宗教的非キリスト教的解釈に終わる恐れがあることを指摘している。^(五)またバアターはシェリングに對して後に（シェリングの第二次ミュンヘン時代、一八二七—四一年）一方的に疎遠な気持をいだいていたが、このこともまたバアターその人の一端を示すものといえるのではないであらうか。^(六)

バアター全集を編集したフランツ・ホフマンはバアターの思想について、またバアターとシェリングとの關係についておおよそ次のように述べている。^(七)

バアターは体系的ではないが、この欠陥はその思想の深さと豊かさにより、また個々の問題についての敘述の鋭さと判然さとして埋め合わすことができる。バアターの宗教哲学は近代ドイツ哲学が産んだ最も重要な成果であり、將來の眞の宗教哲学の体系に對してあらゆる面で核心的な示唆を与えるものである。しかし何人もこのようなバアターの全意義をよく認識していない。そのうちにあつて独りエルドマン（Johann Eduard Erdmann）のみよくその意義をつかんでいる。すなわち、エルドマンはその哲学史（近世哲学第三卷第二部）において、バアターとシェリングの相互關係を左のように述べている。「自然哲学に限る限りバアターはシェリングの弟子であつた。バアターの論文 „Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltlegenden” は、その動機をシェリングの „Weltseele” から得ている。しかしその反面、バアターはシェリングの師でもあつた。シェリングを

してスピノザからベームに転回せしめたのはバアダーである。まことにシェリングの新学説は、バアダーがかつてシェリング同一哲学の追隨者であったのにも増して、バアダー主義者であることを示している。こうしてシェリングのミュンヘン転住後（第一次ミュンヘン時代、一八〇六一）、両者の学説上の相互交渉は個人的な親密にまで進んだのであった。このエルドマンの見解は正しい。だが全く正しいというわけにはいかない。バアダーはなるほどシェリングの個々の問題処理については賛意を表明しているが、原理的なことについてはそうではなかった。それはシェリングの後期（中期以降）における思想変化の前であると後であるとを問わない。特にこの思想変化の後についていえば、バアダーはシェリングの進歩は認めたものの決して満足してはいたわけではなく、多くの否定的批評を加えているのである。エルドマンが、あたかもバアダーがシェリング同一哲学に追隨したごとく見ているのは誤りである。同一哲学はもともと汎神論的であり、終始有神論に徹していたバアダーの肯わざるところであった。

またシェリングの新学説をも有神論哲学としては認めていない。シェリング後期の学説はバアダーの影響なくしては出現しなかったであろう。しかしそれはバアダーの深奥にいたったものではない。ましてこれを凌駕はできない。エルドマンが考えていたような、シェリングがバアダーにとり *intim* であったというのは当たらない。シェリング説はバアダー説の半ばにも比肩できない。シェリング後期説でさえも、いわんやその前期説においてはなおさらのことであるが、バアダー説の半ばほども妥当できるものではないのである。バアダー説が渾然一体たるものであり、シェリング説に比しいたるところではるかに鋭い判然さを示していることは、決して想像されるようなバアダーの一面性の結果なものではなく、むしろバアダーの原理の偉大な明せきさ、深さ、広さのもたらした結

果なのである。まことにバアダーの著作内容は画期的な意義をもち、その深意と真理内容とは、ライプニッツから新シェリングにいたるドイツの天才的思想家の寄与のすべてを凌駕している。バアダー説の主要なものは将来の哲学となるであろう。

右のようなホフマンのバアダー称讃はあるいは過当であるかのごとくである。しかし有神論に関する限りバアダーに対するこのような評価は妥当であると見なければならぬ。すなわちシェリングの有神論哲学は、バアダーの鋭さと深さに及ばないと見なければならぬ。いって見ればシェリングはバアダーに学んでバアダーを得たというよりも、むしろバアダーを得たのである。彼に残ったもの、そして中期存在論の眞の基底となったものはバアダーでなくしてバアダーであった。ここにシェリングの有神論思想の限界があるといわねばならぬ。しかしその反面シェリング存在論の組織はどこまでも体系的であった。バアダーを究尽できなかったシェリングは、なおバアダーを凌いで体系家であったことは卒直に認めるべきであろう。したがってシェリング中期思想理解のために、バアダーによる補正補足は不可欠であるとしても、この補正はシェリングの体系的存在論の思惟を超えるという恐れをも含む。換言するとバアダーによってシェリングの欠を補い、その当にあるべき落着の所を見定めることは、必然的にシェリングの未到を批判するという結果を招くのである。理解はこの批判なくしては不可能である。しかしこのような補正や批判によってシェリングの眞姿を歪曲することは戒めなければならないであろう。まことにバアダー||バアダー||シェリングという命脈はただ一条の授受ではない。この系譜にも出入があり、葛藤の纏綿というものがあつたのである。

(一) David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik (1927), 263

外にバアダーの青年期については Fritz Lieb, Franz Baders Jugendgeschichte (1926), 4, 5, 6

(一) Bader, Sämtliche Werke I, 69

(二) Baumgardt, id. 24

(三) Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule (1929), 365

(四) id. 366

Baumgardt, 271

シェリングに対するバアダーの批判は非常に多い。主要なものは Bader, Werke II, 510, 526; XI, 218; XV, 462, 492 etc.

(六) Fuhrmans, 138 Note

尚バアダーの生涯については Baumgardt, Teil I

(七) Bader, Werke VII, Einleitung (Franz Hoffmann) IX—XV

三、無にして全（ヘーメの神観 一）

われわれはここでヘーメ思想を、特にその神性論の骨子を一瞥しておかなければならない。それがシェリング新存在論の骨子と密接不可分なる限り、この一瞥はやがてシェリングの転回軸を解明することに連なるものとなると思う。

ヤコブ・ヘーメの数多い著述から精確かつ斉合的に、その思想像を抽出することは決して容易ではない。その理由の一つは、ヘーメの汎神論的思惟は明らかに形而上学的であり、キリスト教有神論に対していわば縦横にこれを表

裏する規模を有しているにもかかわらず、その表現はつねにキリスト教の伝統的表象や概念をそのまま使用しているということにある。そしてもう一つの理由は、ペーメの奔放に湧出する多様な思想表現がいわば自由気儘に関係づけられ、勢いその概念使用は統一を欠いて、このために生ずる混乱や矛盾をも意に介さないという趣きがあることである。⁽¹⁾したがってペーメ思想を受容し、またはそれからの影響を受けるといふことは、この混沌の中から一つの齊合像を昇華させるという労を省いては実現しないものと考えられる。しかしこの昇華が依然として同じく形而上学的であり、独自の汎神論の裏づけに趣向するという、ペーメの同一な軌道に出ずることはまた当然でなければならぬ。これがシェリングの「人間自由論」によって一步の向上を示したにしても、この同一軌道そのものには根本的変更がなかったものといわなければならない。

さてペーメ思想の原理的なものは彼の神性論に尽されるといってよい。まずこれを *Mysterium magnum* (1623) によって見ると次のごとくである。「神は被造物に対する一者であり、永遠な無 (Nichts) である。それは根底 (Grund) も始元 (Anfang) も有せず、また場所 (Stätte) ももたない。それは自己自身のほかは何一つ所有しないのである。それは無底 (Ungrund) なる意志 (Wille) である。……神は永遠において永遠に自己自身を自己のうちに産む。」⁽²⁾これとほとんど同様な趣旨は *Sex puncta theosophica* (1620)、*Mysterium pansophicum* (1620)、*De signatura rerum* (1622) の諸篇においても見出すことができる。これらの敘述のなから中心的なものとしては、第一に神が永遠の無であること、第二にこの無がとりもなおさず永遠の意志であり、無底的意志であるということ、この二点を取り出すことができる。この無と意志とはもとより別なものではない。無が「無底なる意志である」

ということが示しているように、またそれが「永遠において永遠に自己自身を自己のうちに産む」意志であるといわれていることに明らかのように、無も意志ももともと一つのものでなければならぬ。しかしそれはそれ自身自体的に無であるとされている場合、その無が同じ自体性において同時に意志たり得ないことはいうまでもないであろう。意志がいかに無底的であるとされるにしても、意志に意味される動性は、もはや純粹な無そのものではなく、その対的ないわば第二義に出でたものであることを示しているからである。それ故ペーメ自らも上記の *Sex puncta theosophica* においては、初めに意志を第一原理として立て、次にその内実を無であり無底的非実体的であるとしながら、「しかも意志は無底なる永遠なる無における一つの *Figur* である」とことわっている。^(三)このように究極原理の自体的な無とそれがまた意志としての原理であるとされる場合とは区別できるし、また当然区別されなければならぬ。しかしペーメの無と意志をめぐる思想は、それらの厳密な論理規定を目指しているわけではない。むしろ無底的な意志が無の最初の規定として立てられるところに、ペーメの趣旨が現われていると見るべきであろう。

ペーメはそれ自身無であり無底なる神（または神性）において「あらゆる存在者が原立（*instehen*）」この「神はあらゆる存在者の場所（*Satze*）であり、あらゆる事物の充満（*Fülle*）である」と^(四)いっている。このことは自体的には無なる意志があることと引き離しては考えることができない。またそこにおける存在者の「原立」が永遠における原立であり、その「場所」もまた事物の永遠の座であるよりほかはないことからすれば、この意志はどこまでも無底のとされなければならない。このようにして「無底の意志」はペーメの趣旨に最もよく適合した表現であったと見るべきであろう。

さてペーメのこのような趣旨は右の「場所」や「充満」によく表明されているように、神と事物との汎神論的關係を明らかにすることにあつた。まことに汎神論こそはペーメの根本的基底をなすものであつたのであり、しかもその実ペーメの有神論への通路というものもこのような基底を置かないでは到底成立できないと考えられるところに、彼の汎神論の特異性があるのである。すなわち、このような通路を可能にしている所以も、ペーメの汎神論がどこまでも無の汎神論であることと、無底的意志を根源の原理としていることに見出さなければならぬ。次にこれらのペーメの汎神論の性格が、シェリング中期の新展開を決定したことに関連してさらにどのような意義をもっているかを顧みてみよう。

(一) Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, 15

(二) Böhme, *Mysterium magnum* (1623), Cap. I, § 2 (Jacob Böhme. *Sämtl. W. V.*, von K. W. Siebler)

(三) Böhme, *Sex puncta theosophica*, Cap. I, § 4

(四) *id.* § 14, 19

ペーメの無はあらゆる事物がそこに原立する場所として、いわば無にして、全なる原理でなければならぬ。あらゆる存在者を原立せしめるといふ原理の全体性は、その無によってよく保持されている。無または無底的意志は、多統一の一を一にして、全に見出そうとするすべての有底的原理とは区別されなければならない。この相違はどこまでも重く視なければならぬ。無はもちろん、無底的意志には何らの実体的統一も運じない。ペーメは無底の意志をまた *ein unessentialistischer Wille* であるともいっている⁽¹⁾。そのような意志の動性は何らか実体的原理の動性という

ものではあり得ないであろう。したがってこの意志の動性に意味されるであろうすべての対極性からも、またこれを解放成立せしめる原理の統一や総合というものにおいても、あらゆる実体的原理への依存は排除されなければならぬ。このことの決定的な意義については、それがシェリング中期存在論に初めて受容されたことの意義を顧みれば自ら明らかとなると思う。換言すると、それまでシェリングが歩んだアイディアリズムの伝統的な道程そのものから、ペーメの原理の無底性との内面的な回合の機を予測するということは、全く不可能であるとはいえないにしても決して容易ではない。その間の飛躍的な乖離には判然たるものがあるからである。それだけにこの回合を機としてアイディアリズムの伝統的な道程がそこでどう屈折したのか、それを顧みればペーメの原理によるあらゆる実体性の排除の意義も自ら明らかになると思うのである。この点についてクルト・レーゼは、問題をアイディアリズムの原理的な中心問題である総合 (Synthesis) に限って、この問題史上の原理的な屈折を見定めようとしている。(Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling)。以下、レーゼのこの線にそいながら、必要な限りこの屈折を回顧して置きたいと思う。

かつてカントは、アプリアリな思惟とアポストリアリな存在との総合を、経験 (Erfahrung) によって可能であると説明したけれども、それで直ちに総合の可能性が証明されたわけではなかった。なるほど総合は事実的には経験によって可能ではある。しかしさらに権利的にこの総合はいかにして可能であるかが問われなければならない。⁽¹⁾それはカントが自ら設定したような、経験的综合の可能根拠として思惟の総合形式を問うという問題とは自ら異なっている。問題は事実的综合の裏づけとしてのアプリアリな論理的根拠にあるのではなく、このような問題設定においてむ

しるすでに前提されている存在の事実とその思惟形式との結合の可能性ということにある。この場合、かの経験はこの綜合形式と綜合的事実との事実的結合を意味するにとどまる。経験するとはすでに思惟と存在とを結合することになければならない。しかし問題はこのような結合、すなわち思惟と存在との綜合の可能根拠にあり、その事実ではなく権利如何ということにあるのである。したがってこの権利づけは単にアプリアリナ綜合形式を究明するという先験論によって果たされることはできるものでない。問題はそれよりもはるかに手前の前提の権利づけにあり、まさに形而上学的な問題視野にあるものとして、そこに移されて来なければならぬ。それはどこまでも存在論の原理に連らなる問題でなければならぬからである。そしていってみれば、このような基本的な問題は結局アイディアリズムそのものの限界に臨んでいる問題をなすのである。

この基本的な問題に対する解答がフィヒテ、前期シェリング及びヘーゲルの形而上学的なアイディアリズムで、どういう形で提示されたかについてはここに繰り返す要はないであろう。われわれはそれらのそれぞれに相異なる綜合の方式やその原理に、一般に同一性の原理を見出すことができると思う。かつてシェリングは「すべての哲学はあらゆる綜合の目標として絶対的な定立を求める。絶対的定立とはしかしただ絶対的同一性によってのみ考えられる」と述べているが、このことは独りシェリングに限られたことではなく、アイディアリズム形而上学のどの体系にも共通したものと見てよいと思う^(三)。もとよりそこにはシェリングの同一性とは異なるものがあることはいうまでもないが、アイディアリズムの存在論的思弁一般に同一性の指標が働いていることは何人も否定できないであろう。しかしこの同じく同一哲学的であるアイディアリズムの思弁が、そのまま再びかつての単純な実体存在論に逆転したものであ

るといえないことは明らかである。レーゼはそれらの体系がいずれも同一哲学の原理を提示していることを念頭に置くとともに、またこの「同一哲学の原理は神秘主義の精神から生まれた」ことを付言している^(四)。この神秘主義との親近乃至抱合という事態は見落してならないであろう。かの同一性原理と不可分の「知的直観」一つを取り上げてみても、アイディアリズム形而上学の綜合に神秘主義的精神の一線を見落さないという配慮は、肝心なものといえるであらう。シェリングにおけるペーメ受容の意義を見定める上にも、またシェリングとロマンチズムとのほとんど並進的な神秘主義との関連性を跡づけるにしても、このアイディアリズム一般における神秘主義の同一性とその諸相を検討することは省略できないであろう。

(一) Böhme, *Sex puncta theosophica*, Cap. I, § 4

(二) Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling*, 7

(三) *id.* 8

Schelling, *Philosophische Briefe ueber Dogmatismus und Kritizismus* (1795), Brief 9

(四) Leese, *id.* 10

同一性の原理の自己顯示がヘーゲルでは、弁証法的に自己運動するイデーという形をとったことは周知の通りである。ヘーゲルが「肝心なことは真なるものを実体としてのみでなく、また主体として把握し表現することにある」といったとき、イデーの統一は差別的顯示を媒介とする具体的な綜合であることを意味していた^(一)。ヘーゲルの主体 (Subjekt) の本質とされたものは純粹否定性 (reine Negativität) であった。そこには何らの靜一的実体性も許さ

れない。実体であるとともに主体でもあるこの真なるもの（真理）は、事態の背後にとどまる同一性では捉えられない。綜合は事態の前面に出路して来なくてはならない。否、事態が綜合の内実であり、それと一つのものでなければならぬ。「ただこの自己を再建する同等性、または他在における自己自身への反省のみが真なるものであり、根源的統一そのものとか、無媒介的統一そのものが真なるものではない。真なるものとはそれ自身の生成（Werden）であり、自己の終局を目的として前提し、これを始元としてもちながら、しかもただその完遂と終局とによってのみ現実的である円環（Kreis）である」とヘーゲルはいう。^(三) すなわちもし同一性原理がこのような円環行とは反対に、あらゆる事態的な対立と動性とを無力にする始元の根源的統一にとどまるものであるなら、それはまさに「怠慢な単一性（eine träge Einfachheit）」に終わるより外はないであろう。このような同一性原理の知的直観には、たとい主観は働いていても主体は働いていないとしなければならぬ。このシェリング同一性を批評したヘーゲルの言葉は、綜合そのものにまた綜合原理に新たな道標を打ち樹てた彼のイデーからの正当な批評であった。このことは何人も認めるであろう。

ヘーゲルのいうイデーの自己展開は、現実となった理性である精神（Geist）の円環運動であった。しかしヘーゲルはこの精神によって理性の歴史的な現実化を目指し、一方古代からのアイディアリズムの正統を継承充実することでありながら、他方この同じ精神によって、彼のイデーはそのままキリスト教の神のイデーやその三一性に踏み込んでいるのである。「イデーは自己を特殊化し、自己自身をイデーの他者として産出する。しかもこの他者において自己を失うことなく、この他者を他者でないものとして措定し、かくて自己のうちに還帰する」というヘーゲルの方

式は、神の創造における三一性の円環運動にそのまま適用される。すなわち、このイデーは絶対的な主体として、また絶対的な自我としての精神（無限精神）の円環運動により自己を顕示（manifestieren）し、啓示（offenbaren）するのである。ヘーゲルはこのイデーの自己顕示を自我の *bei sich* として次のように説明している。「自我は他者のうちに消えて自我のものにはいない。自我は他者においてその知と意志とを有しているのであるから、自我は他者そのものであり、他者において自我自身のもとに (*bei sich*) ある」といっている。⁽¹¹⁾ イデーの他者は自然及び有限精神であり、この *bei sich* は無限精神による啓示の円環運動にそのまま涵するのである。しかしすでに明らかであるように、このような絶対的な無限精神の *bei sich* は円環運動の閉鎖性に臨んでいる。もしこのようなイデーの閉鎖性が觀念論に固有なものとして、主体の「純粹否定性」によっても避けられないようであるなら、この円環運動は直ちに典型的な汎神論の図式を出ないものとなる恐れが多分にある。たといヘーゲルのイデーの論理が現実となった理性の論理、すなわち精神を主体とする積極的、理性論理（*positiv-vernünftige Logik*）であると称されるにしても、依然としてそこに汎神論の陥穽を避けることはできないであろう。この陥穽がイデーの論理において汎論理主義に通路をもつということも、またヘーゲルの創造の論理が発出論の傾向をもつということも、その觀念優勝的円環性から容易に見通せるところであろう。このようなイデーの有底性をそのままにしては、いかに主体の純粹否定性を温存することとしても、*bei sich* の円環は閉じざるを得ない。したがってシェリング前期の同一性を怠慢な単一性として、その綜合の無媒介を打破したヘーゲルの主体性なり、その本質である純粹否定性なりも、結局はアイディアリズム固有の綜合方式を蟬脱できなかったものと見なさなくてはならない。すなわち、ヘーゲルの綜合やヘーゲルにおける同一

性が神秘主義から生まれたとされる場合にも、アイディアリズムのこのような閉鎖的限界はどこまでも見落されてはならないのである。

ヘーゲルの精神的主体とシェリングの怠慢な直観知との距離はなるほど大きくはあるが、しかしこの大きい距りというものも、広義の同一哲学という見地に立てば格別目立たないものとして看過され易い。すなわち、ともに有底の観念的な汎神論的同一性を脱け出していないという点から見れば、この距離は蔽われがちである。シェリングは前期同一哲学の頂点にあつてまさに次のごとく述べている。「神と万有とは一つである。あるいは一つの同じものの異なる相に過ぎない。神とは同一性の面から観られた万有である。神のみが実在的なものであり、したがってその外には何ものないのであるから神は一切である。万有は総体性の面から観られた神である。しかし哲学の原理である絶対的なイデーにおいては、この同一性と総体性とはまた再び一つになる。」^(四)まことにこの同じ絶対的なイデーがヘーゲルのイデーにも通じていないとはいえないのである。このイデーが根源的統一のままに「怠慢な単一性」とどまるか、あるいは精神による勤勉な弁証法的円環運動に出でるかとの相違は、このイデーの同一性と総体性との統一というそれらの本性にとって、果たして幾許の相違を結果しているであろうか。絶対的なイデーの同じ道程上の大いなる距りも、この道程を抜本的に蟬脱する観点からすれば、単にその内部の相違に縮少されるであろう。この距りの意味が真に發揮されるには、むしろこのイデーの道程そのものを超え出なければならぬ。なぜならこの同じ道程上においては、イデーの自己同一性と総体性が一つであるとする根本の態度に相違が見出せない限り（絶対的イデー）、思惟と存在との総合は同じように前提されており、この総合に何らの躓きも更めて感じられないからである。このようにし

て思惟と存在との総合といわば原緒的な課題は、このイデーの道程からの超出にかかわるものとしてさらにその深底から抬頭して来なくてはならない。

シェリングがペーメの無底的汎神論を受容したことは、ヘーゲルが精神の主体性を、またその純粹否定性をイデーの道標として樹てたのとは異なっており、まさにこのイデーの道程そのものからの蟬脱を意味していた。すなわち、シェリングの新しい道標といえるものは、この道程の究尽によるそれからの蟬脱によって初めて樹てられるであろう。そういう道標でなければならなかったのである。ペーメの無底的汎神論はイデーの有底的同一性では到底通じない。無の汎神論が示唆する綜合は、もちろんヘーゲルが非難したような怠慢な単一性にとどまることを許さないのである。むしろそれはかえってヘーゲルが庶幾したような純粹否定性、真なるものの主体的な純粹否定性の意味した具体的顕示というをも示唆するものでなければならない。これらのペーメからの示唆は、最も根本的にはペーメの神観における無底的意志によって与えられたのであった。次にこのことを見てみよう。

(一) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Lasseton III, 19

(二) id. 20

(三) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Lasseton, 721 seq.

(四) Schelling, *Philosophie der Kunst* (1802), Orig. V, 366

四、写像と根底 (ペーメの神観 二)

ペーメは「原緒の意志は無底であり、永遠の無 (ein ewig Nichts) と見なければならぬ」という。(Sex puncta

theosophica, Cap. I, §7)。そしてこの永遠の無なる意志は自然がそこにかくされてはいるけれども、しかしこの意志そのものは自然の外なる意志 (ein Wille ausser der Natur) であると考えられる。(id. §8, 9)。このことはまたこう説明される。すなわちこの意志は „ein unessentialistischer Wille” であって、すべての Essentien はそこに原立 (urstehen) はしているけれども、この意志自身はすべての存在者の形 (Figur) をもった生命よりもさらに以前のものである。すなわち存在する生命の火はそこではまだかくされている、というのである。(id. §9)。つまりそういういわばまだ燃えていない火ともいうべきものがこの意志なのである。

このようにペーメの無底の原意志はすべての存在する生命の火を内蔵するものではある。しかしそれがいかに原緒の意志であるとされるにしても、この意志は先にも触れて置いたようにすでに無の最初の Figur なのであった。したがってこの意志とこの意志に原立する存在者の生命の Figur との間の関係は、無の対自的な Figur 同志の関係ということになる。このような無の Figur のなかでの相互の関係には、しかしどこまでもそれら Figuren の原理的な関係というものが示されなければならない。すなわち、すべての Essentien がそこに原立できるような原理的關係が、いわば無の対自的な原緒の Figur ともいうべきものとして説かれなければならないのである。ペーメはこれを原緒の意志と、存在するすべての Essentien の同じく原緒的な「生命」との関係として規定する。そこでペーメは何の躊躇もなく、一方この原緒の意志を父 (Vater) と呼び、他方「存在者の生命は子 (Sohn) である」と規定するのである。(id. §6)。意志と生命とのこの父と子という間柄は、どこまでも存在者の形に指向する積極的な側面のみを明るみに出したものということができる。ペーメはこの側面から見たこの間柄についてさらに次のように説い

ている。すなわち、父は子を産み、子において自己の写像 (Ebenbild) を見るのである。「われわれはこの原緒の意志を、一者が自らの像 (Bildnis, Bildnis) を見る鏡に擬らえて認識する。……なぜならそれは鏡を見る眼にも似ているからである。」(id. § 7, 8)。自己の写像を鏡面に捉えるこの眼そのものはもとより無底的であるが、その捉える活動のうちには万有の原像 (原生命) が出現するのであるから、この眼は自己のうちに万有を保有するといつてよいわけであり、またこの眼はかく原像を見るものとしてそれ自身永遠な神的精神 (Geist、靈) に外ならないのである。

(id. § 11, 12)

このようにして、存在への意志は根源の無や無底と異なつてすでに存在に対する何らかの根底 (Grund) をもつものでなければならぬ。この根底には後述のように、単に意志から生命への積極面のみには尽し得ない他の反面が残っており、まさにこのことによつてペーメ意志論の特色を形造っているのであるが、まず差し当つて、根底は意志の有底性を意味するものとして説かれ、眼なる原緒の意志も、またこの眼によつて鏡のうちに得られた意志の写像も、ともにこの根底あるいは無底から根底へという一般的な無の対自性で説かれている。いい換えると、ペーメの敘述では、このような根底の説き方は必ずしも一様ではなく、これを存在者の生命的な写像の反面として説いているばかりでなく、かえつてそれとは矛盾すると思われるように、生命的な写像そのものを根底として説いている。これは明らかに根底を存在者原立の根底という意味で用いている場合である。さてペーメはこの意味で用いられた根底についてこういつている。「これが中心 (Centrum) であり、または心 (Herz) である。永遠に見るといつこと (Sehen) もつねにこの中心から原立している。そして意志はこのことによつて、すなわちこの中心が産み出すものによつて活動

的となり、指導的となる (rege und führend wird)。(id. § 13)°。このように、眼によって捉えられた根底である中心(または根底の中心)、すなわち子なる写像によって、かえって逆に意志が働くものとなり、眼が見るものとなるとされる。父なる原緒の意志がその子なる写像を中心とし、これによって真に意志となるのである。すなわち、意志は鏡中に中心を得、心を得ることによって、これから逆にいわば刺激され誘発されて活動すると考えられるのである。ここにはすでにペーメの神性における三一的な、各モメント間の分解できない関係が織り込まれている。しかしペーメはまた永遠な神的精神が自己の写像を見ることによって、自己のうちにもう一つ他の永遠な根底を産み出すともいっており (id. § 13)°。既述のような根底の多義性を暗示しているけれども、まず順序として彼の説いた神の三一性から見よう。ペーメは次のごとく述べている。「われわれは神の三一性の永遠な本質を無底の知慧 (Weisheit) で理解する。なぜなら眼を永遠な見 (Sehen) が知慧である鏡として捉える永遠な意志、それが父だからである。この捉える (fassen) というのは、自己自身のうちに根底または中心を、無底から出て根底のうちに捉えることであるから、この知慧において永遠に捉えられたものが子または心 (Herz) である。なぜならそれが生命の言葉 (Wort) であり、あるいはかの意志がそこに光 (Glast) とともに現われる生命の本質性となるのであるから。そしてこの根底の中心へと自己内進行 (In sich gehen) するのが霊 (Geist) である。なぜならそれは何もかも存在しないところまでつねに発見する Finder だからである。それは再び根底の中心を出て意志のなかで欲求 (suchen) する。」(id. § 15, 16)

この神の三一性に該当する原緒的意志の三位は、いずれも永遠の三位として存在者原立の原理を意味する。「永遠

な意志」である父によって「知慧のうちに永遠に捉えられた」子は、「根底の中心」であり、心であるが、それはすべての存在者の「生命の言葉」であり、父なる原意志はこの子において「光とともに現われ」、存在者の「生命の本質性」となるのである。この子なる契機は原意志が鏡中に見出し、そこに捉えた自己の写像である。この写像は「神性の三一性の永遠な本質を無底の知慧で理解する」とき得られたものであって、父なる「永遠な意志」がこの無底のなかから根底の鏡のうちに自己の *Sehen* を知慧として *fassen* したものである。それが存在者の永遠の知慧であり、その生命の言葉であり、また光である。これらの言詮から人は直ちに次のようなヨハネ福音書におけるロゴス説を想起できるであろう。「太初に言葉があり、それは神と共にあり、言葉は神であった。……万物これによって成り、成りたる物一つとしてこれによらずに成ったものはない。これに生命あり、この生命は人の光であった。」このヨハネ伝の一文とペーメの敘述とのほとんど完全な吻合は、ペーメの子の理解にとって極めて好都合である。子は父なる意志の写像ではあるが、この写像は意志の中心の眼目としてかえて原緒の意志を具眼の意志たらしめるものであった。「永遠に見るということもつねにこの中心から原立している」ということも、またこの眼のなかに「万物がかくされ、眼は自己のうちに万物を保有している」ということも容易に理解できる。さらに靈の働きがこの中心への *In sich=gehen* であるとされたこと、靈が何ものも存在しないところで発見する *Finder* であるということも、容易に首肯できるところであろう。だが、このように条理の極めてはっきりした三一性は、それほど特にペーメ的であるということではできない。すなわち如上の父・子・靈の三一性は、すべての存在者原立の条理としては十分でない。ペーメは靈を *Finder* であるとするとともに、「それは再び根底の中心を出て意志のなかで欲求 (*suchen*) する」と

述べたのであった。根底の中心を出ていわばその周辺において、心を外れ言葉ロクスの外で欲求するというのはおよそ何を意味するであろうか。まずここに根底の意味はロゴス一条でないことが明らかである。原緒の意志はその写像を根底の中心に見出したのであるが、単にこのことによつて根底そのものが十分明らかに説かれたとはいえない。われわれはこのニーメの Grund とその Suchen とつゞけて、彼の *Mysterium pansophicum* (1620) に説つてゐるところから見てもよい。なおエミール・ブートルーのニーメ論は、この欲求 (Sucht, le désir) を意志 (Wille, la volonté) と対立するものとし、これを根源的な無の理解と不可分なものと説いて示唆するところが多い。⁽¹¹⁾ われわれの解釈に資するところがあると考へられる。

(一) エハネ伝福音書第一章一—四

Böhme, *Mysterium magnum*, Cap. II, §1, 2

(1) Böhme, *Mysterium pansophicum* od. Gruendlicher Bericht vom irdischen und himmlichen Mysterio (1620)

(11) Emile Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie* (1897), Jacob Boehme, 231 seq.

ブートルーは根源の無のなかで最初に認められる対立が欲求と意志であると説いてゐる。ニーメの *Mysterium pansophicum* の敘述を見ると、そこでは意志 (Wille) の概念は全く欲求 (Sucht) との対立においてのみ用ゐられてゐて、先の *Sex puncta theosophica* で説明されてゐる意志の概念よりもはるかに厳密な意味のものとなつてゐる。したがつて先に神の三二性で考へられたような父なる意志は、そのままではここで妥当しないし、まして靈に關

していわれた「意志のなかで欲求する」という、かの表現は当を得ないものとなってくる。しかし他方このような厳密な意味の意志は先にも決して考えられていなかったわけではない、ともいえる。なぜなら、既述のように原緒の意志も、存在者原立の根底の中心なるロゴスにおいて初めて真の意志となると考えられたからである。加うるに「意志のなかで欲求する」という言詮にしても、それは霊が「中心を出て」というのであったから、この意志なる根底の中心を出ていわばその周辺において欲求する、と解される。しかしそうすると意志は根底の中心とその周辺とに出ることとなり、同じ意志のなかに当然ロゴスなる中心の意志と共に周辺なる欲求としての意志もまた含まれることになって、意志と欲求とが対立的とされたペーメの敘述とは合致しないこととなる。これらのことから結局ペーメの意志には欲求をも含めた広義の意志と共に、欲求と対立する狭義の意志とがあったとしなければならぬ。ともかくペーメ自身の敘述を見てみよう。

ペーメによれば、無底は永遠の無であるが、「しかしそれは欲求として永遠な始元をなす。なぜなら、無はある何かへの欲求であるからである。しかしそこにはこのある何かを与えるようなものとは何一つなく、欲求は単に希求する欲求 (eine begehrende Sucht) 以外の何ものでもないものとして自己を示すだけである。」ここでは原緒の意志はかえってまず単なる欲求であるとされる。「したがって欲求は無のうちであり、かくてそれ自身のうちで或るものへの意志 (Wille zu Etwas) となる。そしてこの意志は欲求から出て行く思想 (Gedanke) としての霊であり、欲求は欲求者 (Sucher) となる。なぜなら、それは自己の母 (胎) を欲求として見出すからである。今やこの意志は自己の母のなかの魔術師 (Magus) である。なぜなら、それは無のなかで何かを自己の母として見出

したからである。「ここで意志が霊であり、希求する欲求とは別なものであることが理解される。なぜなら意志は感受もされず、認識もできない生命であるが、この意志によって欲求は見出されたのであり、意志すること(Wollen)において存在(Wesen、本質)となっているのであるからである。……今や意志はそれを産んだ母よりもっと偉大であると認められる。……意志は欲求の悟性である。なぜなら意志は母における主(Herr)であるからである。」「したがって永遠なる意志は欲求から自由であるが、欲求は意志から自由ではない。意志が欲求を支配するからである。それでわれわれは意志を永遠なる全能(Allmacht)として認識する。なぜなら意志は自己と似た何も持たないのに、欲求は悟性なく誘引と希求とで動くものであり、生命はあるが知慧がないからである。」(Mysterium pansophicum, Text I, II, III)。

これによって見れば、意志は明らかに狭義の意志であり、欲求の「悟性」といわれている意志は先の言葉としての写像に当たる。これに対して欲求はこの意志において初めて Wesen となるものであり、逆にこれによって支配され、意志の母として見出されるものである。こうして欲求そのものは知慧を欠く生命的な欲動と解される。して見ればこの欲求はかの父とされた原意志の最初の動性を担うものであり、特にそれが子なる生命のロゴスまたは知慧に出て行き、それを自己の中心として存在者の光となるものである。したがって欲求それ自身は存在者の生命の本質となる狭義の意志とは区別された、いわばその母胎であり、かつその反面でもある盲目的な希求的動性をむしろその本性とするものと解される。このようにして先に引用した Sex puncta theosophica との Mysterium pansophicum とはともに一六二〇年の作であって、結局のところこれら双方の間に本質的な思想の相違はあり得ようはずがないと考

えられる。

さて右のように、欲求が本来の意志（狭義の意志）とは区別された盲目的欲動であることは重要である。ペーメは本来の意志を「永遠な全能」であるとし、これを靈の働きであると説いたのであった。そしてより判然と、この「永遠な意志靈（Willensgeist）」の永遠な知を神とするとき、欲求の生命を「自然（Natur）」であるとも規定している。（id. Text III, §3）。この自然はもとより原自然（Urnatur）のことであるが、ペーメの神性のなかに意志と欲求とが分かれたれ、この区分に応じて神と自然とが分かれたことは、ペーメ思想全般にかかわる欲求の概念を初めて明らかにするものと考えられる。ペーメの自然（原自然）はいわゆる「神のうちなる自然（Natur in Gott）」であって、シェリングによって実存（Existenz）なる神とは区別されたその実存の根底（Grund）として受容された概念である。ペーメではそれがまたどこまでも主意的に永遠の Sucht といわれている。プートルーは「意志は神の人格性の根源であり、そのすべての人格性の基礎である。この意志の本質（essence）であり、その身体（corps）である欲求は、永遠な自然の根源であり、可感的自然の基礎をなす」といっている。⁽¹⁾意志と欲求とが神性の顕示にとってその二元的原理を形造くこと、及び欲求が意志によって支配されるとき意志の優位により形成肯定的意義をもち、それと反対にこの支配を受けないとき形成否定的意義をもつことなど、この欲求に関連してなお考察すべきことは多い。しかしこれらの考察についてはすでにシェリングについての内容的な敘述と関連せざるを得ないので、ここでは特にこれは取り上げない。⁽¹¹⁾

ペーメの意志論は意志と欲求との対立によって存在者原立の根底を示した。前者が根底の中心であり、後者がその

周、辺であるというように、それらは同じ根底における二原理ではあっても、意志と欲求とはどこまでも二元的に対立している。しかもこの二元性は根源の無の永遠な顕示の原理なのであるから、ペーメはこれによってあらゆる存在者の生命的動性を原型的に裏づけたということになる。もっとも意志はその母胎である欲求よりも偉大であり、欲求の悟性として、またその知慧として指導的位置を占めている。したがってこの意志の欲求に対する優位はあらゆる存在者とその動性とを貫いており、「神の啓示の進行を推進するすべての対立にとって推進の根源となる」ものでなければならぬ⁽¹⁾。しかしそれにもかかわらずこの意志の優位は、意志がそれと欲求との対立を統一する静一的優位を意味することはできない。この神性における二元性を統一するものとしては、根源の無またはそれ自身無底的な原緒の意志を措いて他のものではあり得ないからである。すなわち他方の欲求もまたその盲目的欲動において決して終熄してしまうことのない永遠な根底をなしている。そして実に意志の優位ということさえも、むしろ欲求の永遠性によって支えられるということができる。まことにこのような矛盾の対立があらゆる生産の母胎をなしているのである。これを欠いては存在者の生命からすべての実在性が失われてしまうであろう。ペーメにおいてその神性論の最も独自の契機はこのような欲求にあり、またここに彼の根底(Grund)の固有な意味がこめられているのである。さてペーメの神の三一性にとってこの根底の否定面が欠くべからざるものである限り、彼の三一性は全く別趣な様相を呈すものとなるであろう。すなわちペーメは父・子・霊の三一性を、またこの神性の積極的な対自性というものを、どこまでもそのダイナミックな動性から見ているのである。

(1) Boutroux, Jacob Boehme, 232

(二) 拙著「非存在の哲学」第二部 四、五

(三) Boutroux, *ibid.*

欲求から意志へという意志、靈は「知慧なき」欲求から出て行く *Gedanke* として欲求を支配するのであった。この面では「意志から自由でない」欲求は意志の優位に従う限りの欲求である。しかしまた靈はこの根底の中心を出て再び欲求するとせられた。すなわち欲求は意志に従属はするけれども、本来意志がそこから出生した母胎として、どこでも始元の原理なのでなければならぬ。ペーメは「欲求の生命は意志の永遠な *Wesen* である」といひ、この生命を *Natur in Gott* と呼んだのであった。⁽¹¹⁾ それ自身積極的であるこのような否定原理はまた端的に「否 (*Nein*)」であり、それはほとんどそのままシェリングによって受容されたのであった。

さてシェリングは「人間自由論」のなかで觀念論の制限に言及し、それが完成した体系であり得ない理由に關して左のように指摘している。すなわち、単に「活動 (*Tätigkeit*)、生命及び自由のみが真に現実的なものである」と主張するだけでは十分でない。⁽¹²⁾ ただこれだけの主張であるなら、フィヒテのような主観的觀念論でもなし得よう。觀念論が完成した体系であるというには右の主張とは全く逆に「あらゆる現実的なもの (自然、事物の世界) は活動、生命及び自由を根底にもつ」ことが示されなければならない。これをフィヒテ的というなら、「単に *Ichheit* が *Alles* であるばかりでなく、また逆に *Alles* が *Ichheit* である」ということが示されなければならない。なるほど觀念論は自由を哲学の「一にして全」なる原理とし、このことよって人間精神を自由のうちに措定したばかりでなく、また学どの部分に対してもこれまで未だかつてなかつたような強力な轉換をもたらした。しかしそれはなおただ一般的

でかつ形式的な善の自由にとどまっていたに過ぎない。真に「リアルで生ける自由」というのは、善の自由とともに同時にそれに対して否定的な悪の自由でもあり得るのでなければならぬ。しかし観念論はこの実在的かつ否定的な自由を原理的に解決できるものではない。^(三)シェリングのこのような指摘に現われた「Ichheit が Alles である」かゝる「Alles が Ichheit である」への主語の転置は、この後の方の命題における Alles に含まれるあらゆるリアルな二元性、したがってその否定性が自我性 (Ichheit) のなかに持ち込まれ、単に一般的かつ形式的な原理としての自由と自我性とに、観念論では到底触れることのできない根底を据えるという結果を招く。シェリングはここで原理から現実には下降する観念論の手法とは逆に、リアルな現実から原理に遡及し、原理の真を更めて検討するという態度に出なければならぬ。シェリングは観念論を去り「二元論の腕のなかに身を投げるように誘惑される」という述懐を述べているが、このことはシェリング自身の分歧に臨んだ消息を物語るものであった。^(四)現実が示す否定性はフィヒテの自我やシェリングの前期的な「怠慢な単一性」はもちろん、これを排除したヘーゲルの主体的な純粹否定性やそのイデーの円環運動によっても、残りなくすくいあげることではできない。それよりも二元論のもつリアルな生動こそまともな受け容れ、また受けとめなければならないものであった。新たな綜合はむしろカントの根本悪 (das radikale Böse) の思考に遡って、そこに新たな穂を接ぐものでなければならぬと考えられたのである。^(五)こうしてペーメの根底はこの新たな綜合への飛躍にとってただ一つの有効な跳板となったのである。

カントの根本悪をどう承継するか、また二元論の誘惑をどう処理するかは、一にペーメの根底をどのように受容するかにかかっているといつてよい。もとよりそこにはかのバアダーという先達があった。しかしシェリングには彼自

身の置かれた特殊な情況というものがあつたのである。すなわちロマンチズム一般のペーメ受容とは異なつて、特にシェリング自身にペーメによる回心を迫つた事情があつたのである。次にこのことを取り上げてみよう。

(一) Böhme, *Mysterium pansophicum*, Text III, §4

(二) Schelling, *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, Schröder IV, 243

なおこの命題はフリードリヒ・シュレーゲルから引用されたもの。次節参看。

(三) *Ibid.*

(四) *id.* 246

(五) *id.* 280

五、シュレーゲルの汎神論々難

シェリングの「自由論」は彼の同一哲学からの過渡的色調の濃い試論ではあつたが、かつての自然哲学がいずれかといへば実在的部門に属したのに対し、これに観念的部門としての精神哲学を補い、両々相まって体系を完成しようという意図があつたことは明らかである。⁽¹⁾そしてそこにロマンチズムの後期的基調において、バアターを介するペーメの受容が早くも定着したと見られなければならない。しかしこの「自由論」述作の直接的な動機はヘーゲルによってなされた同一哲学に対する批評によって、さらにそれよりもっと直接的にはフリードリヒ・シュレーゲルによって加えられた汎神論々難によって与えられたのであつた。「自由論」はまさにこれらの批判乃至論難に対する解答の書として執筆されている。このうちヘーゲルの「精神現象学」序説に現われた批評についてはすでに言及した

し、また周知知られているところなので、重ねて詳しく繰り返す要はないであろう。ヘーゲルがシェリング同一哲学の直観を「怠慢な単一性」と批評し、そこには「すべての牛が黒くなる暗」しかないとしたことは、かつてシェリングがスピノザの影響の下に見失っていた現実の矛盾に満ちた生動を、再び取り戻す機縁を与えたものと考えられる。ヘーゲルの「精神現象学」の主題となったものは、どこまでも歴史的な現実の主体をなす精神の展開というものであり、この展開としての精神の自覚の運動に外ならなかった。これに対しシェリングの同一性や無差別に無宇宙論 (Akosmismus) の傾きがあったことは否定できない。シェリングは、かつてフィヒテの観念論を脱して自然の現実性を捉えたが、今は同一哲学の抽象を放棄して、歴史の現実性を捉えなければならない。ところで自然から歴史への転回的な覚醒は、後期ロマンチズムの基本的な思潮傾向に属するのであった。シェリングの歴史的現実への覚醒も、またこれに対してヘーゲルの批評が与えた効果というものも、ともにこのロマンチズムの後期的基調を外には考えることができない。シェリングは単にヘーゲルの後塵を拝するというごとき心境とはおよそ反対に、これを反駁しこれを凌駕する解答に促されたのであった。⁽¹⁾

しかし「自由論」の敘述から見て、その執筆当時シェリングが意識していたものは、ヘーゲルの批評よりもむしろシュレーゲルから加えられた汎神論々難にあったと思われる。シュレーゲルのこの汎神論々難は彼の *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder* (1807) のなかで展開されている。この書はヘーゲルの「精神現象学」と同年に単行本として刊行され、比較言語学に関する優れた業績といわれている。その汎神論に対する非難は、その後半における広域インドに現われた世界観についての敘述中に見出される。シュレーゲルは翌一八〇八年カトリック教に入信し

ているから、この「インド書」はその途上において物されたといえる。当時シェリングを含めたロマンチズムの全列がキリスト教に親近するという態度を取っていたことからすれば、この書における汎神論々難が特にシェリングに当てたものである限り、このことはロマンチズム運動の前線における混乱を物語るものと見てよいであろう。^(三)それはもとより前期シェリングの汎神論に対する論難であり、それまでも各方面から加えられた世評と一連の非難であった。しかしシェリング自身はこの「インド書」に従来からの世評の集約を意識していたのである。シュレーゲルはこの書の性質上特にシェリングの名を挙げて批評しているわけではない。しかし当時のロマンチズム運動の前期的形態から後期的形態への脱皮的転回という状況の下では、それがシェリングを意識した批評であったことは疑いない。そしてこの批評にはシュレーゲルとシェリングとの疎隔から来る誤解が前提となつていふこともいふまでもないであろう。

さて「インド書」第二卷「哲学について」には、インド古来の輪廻説、発出論、占星術、二原理説及び汎神論について論じ、そのいずれの項においても一々汎神論に言及して殊更これに論難を加えており、一見して意図的な敘述であることが明らかである。この第二卷に関する限りその敘述は客観的で精密な研究というよりも、むしろ主観的で粗笨な断定や主張に満ちている。その歴史的資料の研究は別としても、少なくともその主張そのものは結論がむしろ前提となつていふという類いのものであった。もっともこの汎神論々難は独りシェリング個人を意識してなされたものではないであろう。この論難はロマンチズム運動の必然的な一齣をなすものとも考えられるからである。そこには明らかに汎神論的な古典主義(Klassik)の異教性とロマンチズムとの乖離が示されている。シュレーゲルはこ

の古典主義の異教性排撃の先達でもあった。その汎神論は古典主義とともに観念論（特にスピノザに親近的であった観念論）にも見出されるものであったから、シュレーゲルがシュリングをもこの汎神論的異教性のうちに算えていたことは当然でなければならない。^(四) さてこの論難は汎神論の非キリスト教的であること、また特にそれが非倫理的であり、かつ非歴史的傾向を有することに向けられているが、シュレーゲルは特に力説して汎神論の善悪無差別というその非倫理性を鋭く衝いている。プーランズによれば、このシュレーゲルの論難がシュリングに与えた衝撃についてはどのシュリング研究もこれを見逃しているが、この衝撃こそは単にシュリングの同一哲学に対してばかりでなく、彼の倫理的、形而上学的諸問題に深刻な影響を与えており、「自由論」執筆の根本動機となったものもこれである、といわれている。^(五) 実際に「自由論」の敘述のなかには「インド書」及びシュレーゲルに対する関心が随所に散見されるばかりでなく、「インド書」からの引用も無断でなされていて、この「インド書」の内容に触れずには理解できないと思われるほどである。このことは当時のシュリング書簡によれば一層明らかである。したがって「自由論」の思想を決定した要因としては、ヘーメ及びバアターに次いで、この「インド書」が与えた衝撃をあげないわけにいかない。次にこの書の内容についてシュレーゲルの主な論点を抽出してみよう。

(一) Schelling, *Freiheit*, Schröter IV, 242

(1) Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Teil II, III (5)

(三) id. (6)

(四) *ibid.*

(五) *ibid.*

シュレーゲルのいうところによれば、インド発祥の最古の体系は「輪廻と発出の体系 (System der Seelenwanderung und Emanation) である。しかしこの輪廻説と一体となっている発出論は、カルデア (バビロニア) やギリシアで後に「発出」と呼ばれた概念で理解してはならない。特に留意しなければならないことは、西欧の古代に慣れた眼には東洋の思想が一樣に汎神論であるかのように考えられがちであるが、汎神論と発出論との区別こそ本質的なものであるということである。時代的にいっても東洋で汎神論が混入して来たのはかなり後代になってからのことであって、発出論の方が最古の体系なのである。この最古の教説では個性 (Individualität) は決して止揚も否定もされてはいない。したがって発出論では、個霊がその発出した根源の神性に還帰するのは単に可能なだけであって、決して必然的なものとして予定されているのではない。むしろ個霊はその固有な悪性のために永遠に神性から遠ざかり、墮在のままにとり残されるのである。「墮獄の罰 (Höllenstrafe) の永遠性ということは発出論の体系と決して一致できないものではなく、むしろその本質的な構成分 (Bestandteil) をなしている。」シュレーゲルはこのように説いている。そしてこのような発出論と汎神論との相違については次のように述べている。すなわち「善と悪とに關していうなら、この (発出論の) 体系と汎神論の間ほどに大きな相違は他にない。」「汎神論は一切が善であると説く。一切はただ一であり、われわれが不正とか悪と呼んでいるものの様相はいずれも単に空虚な迷妄に過ぎない、というのである。」⁽¹⁾これが人生に対する破壊的な影響は測り知ることができない。「これと異なって発出論の体系では、むしろ一切の存在 (Dasein) が呪われており、世界そのものがその真底から墮落し悪であると考えられている。なぜなら一切は神的存在の完全な淨福 (Seligkeit) からの悲しむべき顛落以外の何ものでもないからである。」⁽²⁾しかも

發出論は決して絶望的な宿命説と一つなわけではない。發出論においては神性への還帰に対して単に絶望的になるのではなく、神性に還帰し、神性と再び一体となる道は、人間のあらゆる行為と努力の目標として残されているのである。この根源への接近とそれからの離反を示すものが個靈の「輪廻」の考えである。發出論に伴う輪廻説には一切の道徳的墮落、不淨及びそれからの淨化、さらには神性への復帰という思想が結びついている。後にギリシア精神に適應し変形を遂げたピタゴラスの輪廻説も、ギリシア起源のものではなく、外から受容されたものであった。シュレーゲルは「輪廻と發出の体系」についておよそこのように説いている。

(1) Fr. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Inder, Schlegels sämmtl. W. VII. 324

(1) *ibid.*

シュレーゲルの如上の態度は、彼が最も高く評価した「二原理説 (Die Lehre von zwei Prinzipien)」(二元論) についての敘述にいたって一層明瞭となる。まず彼がこの二原理説を観念論の精神によって成り立つとしていることが注目を引く。その理由は次のようである。「二元論の精神は徹底的に観念論的である。まことに自己活動的な自我性の概念は、すべてのインドの体系において共通したものとなっている。また同様に、あらゆる物質力を精神的本質から導出することが大きければ大きいほど、それだけわれわれは東洋的思维方式の歴史を遡上したことになるのである。このようにしてほとんどすべての東洋哲学は観念論的であるということができる。」「しかしヨーロッパの哲学で観念論と呼ばれているものとの固有な一致は次の点にある。すなわち観念論の考えでは、活動、生命及び自由のみ

が真に現実的なものとして認められ、死の静寂と不動な固定性は無にして空なるものとして否認されるという点においてである。」⁽¹⁾

この二原理説と観念論との一見奇異に思われる結びつきには、明らかにロマンチズムの精神が入っている。活動、生命、自由を重んじ、これをその根本精神に織り込もうとする観念論は、疑いもなくロマンチズムの観念論でなければならぬ。しかしそこには一つの看過できない困難が伏在している。すなわちすでに先にも触れて置いたように、このような観念論のシュレーゲルの定義には、シェリングによって依然フイヒテ的であるに過ぎないとされた一面性が見出されるのである。シェリングはフイヒテの観念論に自由のリアルな根底が欠けていることを指摘したのであった(前節四)。なるほど活動と生命と自由とが現実的なことは認め得るとしても、それとフイヒテ的観念論との結合という道を取る限り、シュレーゲルの意図しているような倫理的観念の体系は成就すると考えられない。シュレーゲルの思考は前期シェリングとは遠くフイヒテに近いといえるが、しかもフイヒテを超えてこれを倫理的な現実の地平に引きおろそうとしている。シュレーゲルの意図する観念論はこういう点で、むしろ活動、生命、自由の歴史的現実性を重く見たヘーゲルに相似的であるといつてよいであろう。⁽²⁾しかしそのシュレーゲル自らもまた二原理説と観念論のフイヒテ的定義では表出できない困難を意識していたのである。このことについて彼はこう述べている。「この体系にとって非常に重大な哲学的困難が現われる。つまり悪の原理が、永遠に善なる神的原理と分たれたままのものとして措定され、その結果神性の外に神性とは別な原理が、換言すれば神性とは一致もせず、それに従属もしない力と世界とが措定され、かくてあらゆる統一が破壊される」という困難がそれである。⁽³⁾本来からいえば、このシュレ

ーゲルが意識している困難は二元論と觀念論との安易な結合というような手続きを許さない困難である。それはいわば觀念論の限界に見出される困難だからである。活動、生命、自由が真に現実的なものであるとすれば、それにはそのリアルな根底がなければならぬ。すなわちイデオロギカルな觀念的原理にとって全く他者的であり、否定的な根底が認められなければ、それらの現実的な生動というものは成立できない。したがって同じように活動、生命、自由であるにしても、フィヒテ的觀念論と二原理説とは、その間におお根本的な把握の相違があるのである。この相互の距離を何らかの手続きで埋めないことには、現実的な生動を指向したロマンチズムの後期的な動向というものも、その哲學的裏づけを得ることはできないといわなければならない。既述のようにシェリングはこのシュレーゲルの命題における主語を転置して、新たに「あらゆる現実的なものは活動、生命及び自由をその根底にもつ」という命題を設け、この根底を説明しようとしたのであった。(前節四)。シェリングは「あらゆる現実的なもの」の根底に見出される活動、生命、自由の生動をイデオロギカルな二元論の分岐に臨むものとし、しかもこれを超えて二元論の意味する生動の具体性を成立せしめるような原理を明らかにしようとしたのであった。そこにシェリングの主語転置の真意があったのである。したがってシュレーゲル自ら意識していた上の二原理説の「非常に重大な哲學的困難」と、シェリングの右のような意図との間には共通するものがないとはいえない。しかしシュレーゲルはシェリングと異なっており、この困難を觀念論そのものの限界にまで徹底させることをしないで、かえって二元論と觀念論との粗笨な結合をあえてしたのであった。それゆえシュレーゲルはこの困難の処理については単に「しかし大抵そうであるようにその最終の展開では悪原理が打ち克たれ、変化せしめられる。Ahri-man と Ormuzd (ゾロアスター教の善神と悪神) は再

び一体となり、和解を遂げる。こうして相剋は全く解消する」と述べているに過ぎない。^(三)これは最早や何らの解決でもない。そこでは如上の困難も真の困難でなくなっているだけのことである。

さてこのような難点を露呈しながら、二原理説に対するシュレーゲルの賛同のみは大きく浮き上って述べられる。彼は発出論と汎神論に対する二原理説の位置を次のように説いている。「汎神論は不可避的に善と悪の区別を廃棄してしまふ。しかも言葉の上ではこのことに対して極力抗弁しようとする。他方、発出論の体系は無限に深く潜伏している罪の感情と、あらゆるものが悪であり、永遠に呪われているという信仰のため、自由な気分を抑圧してしまふ。これらの両極端に対し、二原理と善悪相剋の説はそれらの中道を維持しており、相均衡する善悪の相剋に対しては自らその強力な推進力となって、人倫生活の尽きざる源泉をなしている。」^(四)しかもこの二原理説が善悪の相剋を経て到達しようとする最終統一については「すべての光が勝利の喜びを伴って支配する完全に幸福な国、それがこの説の必然的理念である。それは根源の完全な状態と同様なものである」と述べている。^(五)これで見ても明らかのように、シュレーゲルが説く先の発出と輪廻の体系とこの二原理説との根本的な相違は、全く曖昧なものといわざるを得ない。先に発出論で説かれた根源的統一や輪廻説で可能とされた統一などは、二原理説にもほとんど同じように織り込まれている考である。そしてこういう二原理の対立を媒介にしたダイナミックな円環運動は、必ずしもペーメル・シュリング的汎神論と類縁がないとはいえないであろう。換言するとこのようなダイナミックな円環性に関連して、発出論、二原理説及び汎神論相互の内面的な相補、^(六)ということが、それらの間の相違とともに更めて吟味されなければならぬ。しかしこのことはシュリングの問題とはなり得ても、シュレーゲルの関心事ではなかった。シュレーゲルは特

に二原理説の倫理性を強調した後で、「インド神話の大部分、しかもその最も美しく最も好ましい部分を形造っているのはこの思考方式によるものである」といっている。このことは彼の意図や趣向が奈辺にあったかを示して余りある。彼の二原理説の倫理的具體性の賞揚と汎神論の非倫理的抽象性の非難とは、各体系の相補によって新たにそれを支えるべき眞理を見出そうとする態度ではなく、むしろ反対に能う限りそれら相互の乖離を明らかにし、相反を判然たらしめようとしたものといわなければならない。このことはさらに次の「汎神論について」の敘述において一層明瞭に看取される。

(一) Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Inder, 387

(二) Fuhrmans, Schellings Ph.d.W. 168

(三) Schlegel, id. 387

(四) id. 388

(五) id. 389

シュレーゲルは格別その根拠を示すこともなしに、汎神論を仏教に見出される精神であるとしている。そしてすべてが一であり無であって多は全く否定されるような、無内容で単に消極的否定的な無限者の概念だけを、仏教の原理であるかのように見ているのである。シュレーゲルのいうところでは、こういう類いの汎神論思想は東洋でも最も新しいものに属する。それでかつて存在したような生命に満ちた具體的精神や感情が、この新生の汎神論によっていかに毒されたか、特にこれら新旧の思想体系において同じ無限なもの、また統一的な原理についてどれほど大きな相違があるといえるのか、またこういう新旧の相違やその間の変化がどうして惹起されたのであるかなど、考究されるべ

き問題も多岐にわたることとなるであろう。これらの問題についてシュレーゲルの説くところは、簡単なうちにも極めて判然とした断定に満ちている。彼はこういつている。すなわち、汎神論においては「無限者とその充実せる全能についての生々とした感情も、この無と分かち得ない陰影や、一にして全なる仮象概念のうちに解消してしまうのであるが、しかしそれ以前にすでに著しく無力なものとなり、または蒸発してしまっているに違いない。」⁽¹⁾このようにして最も後れて登場した汎神論には、ただ生氣乏しい無限者の残滓しか残らないということになる。ところでシュレーゲルの考えによると「この汎神論は純粹理性の体系である。その限り東洋哲学からヨーロッパ哲学まで移行するものとなる。」⁽²⁾ここに東西の理性哲学一般と汎神論との不可分性という、シュレーゲルの固定的な觀念が窺知できる。したがって彼の汎神論非難はおのずから純粹理性の体系一般に対して当てたものとなるわけである。

さて彼の強調する汎神論思想の及ぼす害毒とはおおよそ次のごときものである。「汎神論は人間の慢心に阿ね、また同様にその怠慢に取り入る。……一度この大発見がなされるや、万有は一であるというこのあらゆるものを包括し、すべてを否定しつつもしかも極めて安易な学と理性知とが見出される。こうなると最早やこれ以上の探求は不要になる。他のものがそれとは別な方法で知ったり信じたりしていることは誤謬と錯覚を出でず、単に悟性の無力を示すに過ぎない、またすべての変化と生命とをもって空なる仮象を出でない、とするのである。」⁽³⁾その場合、苦行のごとき自己否定を最高の善として目指す生真面目さは、汎神論にもさらに別な性格をもたらすこともある。しかしこれとても感情の力とその深さというものがなお現存している場合だけに限られる。したがって「天性冷やかな人とか、あるいはまた弱い性格の人の場合には、反対にすべての悪は空なる錯誤に過ぎないとする信念の方が現われてし

まい、あらゆるものが一であり、完全なのであるという根拠から、陽気さとか内心の自己満足という謬れる様相を呈するようになる。^(四)これらの敘述から、シュレーゲルが非難するいわゆる汎神論の正体なるものが明らかとなると思う。すなわち彼のこのような批評がさほどの外れでないとと思われるような汎神論とは、いわゆる因果を撥無する無差別観を取るような汎神論でなければならない。それはヘーゲルが「すべての牛が黒くなる暗」と批評した同一観と相通するものでなければならぬ。したがって無差別的統一や一様性を排して、あくまでも差別の相剋に処する主体的な倫理性を強調したシュレーゲルと、同じく主体の「純粹否定性」に出路した限りのヘーゲルとの間にも、相互に通い合うものがあるといつてよいであろう。シュレーゲルは、「東洋の哲学では人間精神が汎神論においてほどひどく低下したことはない。汎神論が道徳を腐敗墮落せしめることは唯物論と相等しい」といっている。^(五)これがまさにかかる無差別的汎神論に対し彼のいわんとする結論であった。このような因果撥無的汎神論に対してさらに別途の汎神論が考えられるであろうことなどは、シュレーゲルの関心の到底及び得ざるところであった。

(一) Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Inder, 493

(二) id. 485

(三) ibid.

(四) ibid.

(五) id. 850

六、「正しく解された汎神論」

シェリング「自由論」の全敘述は、シュレーゲルの論難に対する解答書たる内容を具えていた。しかしそれは当のシュレーゲル個人に対する解答でなかっただけに、反駁の書としてはそれほど徹底たず徹底もしないという憾みを残した。このことはシェリング自身もまた認めていたのである。彼は「自由論」脱稿（一八〇九年三月）の後、二三の友人に宛てて「インド書」にまつわる感想を綴っているが、それには「自由論」には現われなかった裏面の心境や見解が卒直に語られている。その主なものを拾ってみよう。

まず「自由論」印刷中（一八〇九年四月）シューベルト (Gottfried Heinrich von Schubert, 1780—1860) に宛て、「インド書」の意図がまさにシェリング非難にあるということ、そしてこのために物された悪意に満ちた煽動の書であることを告げている。彼はいう。「フリードリヒ・シュレーゲルは汎神論についての粗雑かつ極くありふれた不十分な敘述で、私のことを述べ立てようとしています。彼とその追隨者達とは私の体系をそんなものだと考え、これをずっと以前から哲学の読者層にいいふらしてきたのです。……私はこれまで彼の手こんだ揶揄的な論難に対して、私の見解を卒直に腹藏なく説明して来ましたが、また今後とても彼のすべての行動やその人となりからいって、学問的にもまた著作活動の上でもあらゆる方法により全力を挙げて対抗して行かなければならないと思っています。私の望むところは、こうした対抗によって事柄が公けの決定的な論争になることだけです。……私がフリードリヒ・シュレーゲルに關したことでいわなければならぬことはすでに書かれ印刷されています。」⁽¹⁾これで見ても、シ

ェリングが「自由論」を十分な解答書と考えていたことは明らかである。

さらに同年五月、ヴィンディッシュマン (Carl Joseph H. Windischmann, 1705—1839) に宛てて次のように述べている。「この論文はいつてみれば哲学のイデオールな面の全部を含んでおり、私が長い間に書いて来たものの中でも最も重要なものです。……もしこの作品があなたの賛同を得られないとしても、どうか余り厳しい態度をお取りにならないように。また反対にそこから何らか学本来の進歩というようなものをお認め頂けるなら、どうかその真理を尊重して下さって、この論文が現代の他の曖昧な作品に比較し、何らか勝ったものであるということの特記して頂きたい。特にこの論文にまつわる論争については強力かつ活潑なお言葉をお願いしたい。私はあなたがフリードリヒ・シュレーゲルのような考え方をなさらないということをご承知しています。私は彼の私的な論難を公けの論争に変えようと試みたのです。彼の極めて粗雑なありふれた汎神論の概念は、もちろん事物の神への内在ということとともに、自由、生命、個別性、また同じく善と悪とがその中で成立できるような体系の可能性を、予感させるようなものではありません。彼はインド書で述べた三つの体系しか知りません。ところが真理はまさにこの三つの体系の真ん中にあるのであり、それらの各々をその部分とするような三体系の有機的結合にあるのです。一点(しかしただ一点だけ)があつてそこに発出論の表象が適用され、一点(しかしただこの一点だけ)があつてそこに二元論の表象が適用され、最後にこの一点に汎神論の無差別が適用されるのです。私はこういう一点をこの論文のうちで、これまでかつて到達できなかったほど明瞭に描き出したつもりです。フリードリヒ・シュレーゲルの見解はすべてを破壊してしまう二元論であつて、本来の悪なる原存在 (Grundwesen) を説いています。このような原存在はキリスト教の悪原理をはる

かに逸脱しています。……私はこの論文で私の体系と呼べるものを、初めの論述の方式を實際超えたと思われるところまで推し進めました。この初めの方の論文が完結しないまま終わったことは不幸でした。もし完結していたら多くの誤解は根絶していたことでしょう。⁽¹⁾」この初めの論文とは自由について初めて論じた「哲学と宗教 (Philosophie und Religion, 1804)」を指している。それはなお前期同一哲学の精神で物された論述であって、それが完結したものと成り得なかったのはむしろ当然でもあった。これとは全く異なる深化を遂げた「自由論」で、初めて彼の「体系と呼べるもの」に到達できたのであった。シェリングの「自由論」に対する自信と期待とが並々ならぬものであったのもまた無理からぬところであろう。

(1) Pitt, Schellings Leben in Briefen II, 153

(1) id. 156—157

しかしシェリングのこのような抱負にもかかわらず、「自由論」の敘述はシュレーゲルに対する反駁書としてはなお微温的に過ぎず、決して十分なものとはいえなかった。このことがヴィンディシュマンから指摘された時、シェリング自身これを認め、またこれを補うべき真の体系書に程なく着手するにいたっている。それはその後永く苦慮を重ねながら完成に努めた「世代論 (Die Weltalter)」の新構想であった。このことを告げた彼の書簡には、東洋の哲学に対する彼の見解が盛られていて興が深い。一八〇九年五月再びシューベルトに宛てた書簡には次のように見えている。「私は多くの東洋の書を読みましたが、しかしそれは研究としてはありません。しかし私にもあの(シュレ

ーゲルの述べた) 哲学体系の歴史は皮相的で誤っていると思われます。すなわち事柄の本性上だけからいっても、正しく解された汎神論こそ最古の体系でなければなりません。しかし私は自分の知識が十分でないために沈黙しなければなりません。私はゾロアスターの教典のなかに彼のいうような二元論など全く見出しませんでしたし、インド教典ではなおさらそうでした。」⁽¹⁾

また同六月ヴィンディシュマンに宛てて次のように述べている。「フリードリヒ・シュレーゲルに対する私の反駁がなお微温的に過ぎると仰言るのはご尤もです。どうかその御叱正を公表して下さい。しかし私は一つには彼と旧知の間柄であるということから或る程度自重するのが適當と思いましたが、またもう一つには他の論文のために多くを取っておいたという次第なのです。……私が特に遺憾に堪えませんのは、彼の敘述の歴史的な誤りについて一度も顧慮を払わなかったということです。そのためまるで彼の真を認めたような形になったということです。しかし彼の哲学ははなはだしく不十分と思われること、同様に彼の東洋古代に関する歴史的知識も価値少なく不十分なものであることは、私の確信するところです。このように、私は一つは自分の研究から、もう一つは事柄の本性から見て、正しく解された汎神論こそ真の体系であり、同様にまさに最古の体系であると確信します。初期の二元論は汎神論と一緒になっていたものであるか(といますのは理性的方法では二元論はただ汎神論、つまり統一の体系の内部でだけ考えられるものだからです)、それともまた汎神論から派生したもの、それから独立して成立したものなのです。けれどもこのために二元論はすでにその最初から破綻を来たすような思想体系であるか、それとも或いは誤謬に導くような思惟体系なのです。しかしフリードリヒ・シュレーゲルが二元論について考えるときはひどく粗笨です。そういう二

元論は公けの体系としてはグノーシス説とマニ教の時代よりも前にはほとんど存在していません。インドの哲学書にもゾロアスター教典にもこの種の二元論は全く見出せません。……私は多くの世情不安のためまだ放置したままになっている論文に再び着手しました。夏の間はその一部は年刊誌に、他の一部は単行本として出るでしょう。⁽¹⁾

この新論文はその後永い間出現しなかった。しかしそれが「自由論」よりさらに徹底した構想によるものであること、そのためなお多くの表現上の困難を伴うばかりでなく、また資料の検討にも長い時日を要することなど容易に予想されるところである。それは「自由論」で発足した一連の営為として、シェリング自ら負担した課題のための必然的な要請によるものであった。まさに「正しく解された汎神論」の課題こそはこの後の中期思想を通じ、一貫した指標をなしている。われわれは以上においてそれを決定した諸要因を、その思想系譜と思想環境とにわたって検討したのであるが、それらは何れもシェリング中期思想の理解にとって欠くことのできないものといつてよいであろう。

(1) Pitt II, 160

(1) id. 163—164