

ハイデガーのシェリング『自由論』解釈に対する 批判をめぐって

五十嵐 沙千子

シェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling) の「自由」に関する論¹ (「人間の自由の本質とそれに関連する諸対象についての哲学的探究」1809年、以下「自由論」と略記する) がシェリング哲学の頂点をなすものであること、さらにそれはひとりシェリング哲学の頂点をなすものであるだけでなくドイツ観念論および西洋形而上学全体においても特別の位置を占めるものであるというのはハイデガーによって夙に指摘されてきたことである。ハイデガーは1936年夏学期の講義を始めとして²、1941年第一学期の講義および同年夏学期の演習においてシェリングを取り上げているが、驚くべきことに、大橋良介によれば、この「ハイデガーの解釈は、シェリングの『自由論』を主體的に論じたものとしては、これまで唯一のものである」とされている³。この大橋の指摘が正しいとすれば、シェリングはその思想の正しいポテンシャルを発見されるのに一世紀後のハイデガーを待たなければならなかったということになる。だが、シェリング自由論に正当な地位を与えようとしたハイデガーのシェリング論もまた、実際、不思議なことにこれまでほとんど論じられてきていないのである⁴。

本研究は、このハイデガーのシェリング論に対する数少ない議論の中でも主要な二つの論及—その一つは先に挙げた大橋良介によるものであり、もう一つはM・ガブリエルによるものである—のうち、大橋によるハイデガー批判を取り上げ、その内実を批判的に明らかにすることを通してシェリング=ハイデガーの思想の構造を示すことを目的とする。

1. 大橋良介によるハイデガーのシェリング解釈批判

1971年のハイデガーによる『シェリング講義』の出版のあと、1993年になって、F・ヘッフエ、H・M・バウムガルトナーらによるシェリング『自由論』コロキウムが開催された。このコロキウムは、シェリング「自由論」に関する研究としては「これまで唯一のもの」とされていたハイデガーのそれに次ぐものであり、シェリングの自由論をめぐる広範な議論を網羅したものであるが、このコロキウムにおいてハイデガーのシェリング解釈を批判する発表を行ったのが先述した大橋良介である。この大橋の発表が本論文で取り上げる「シェリングの無底と体系——ハイデガーの解釈との対決——」⁵である。

ここで論じられている大橋の論点のうち最も重要なものは、ハイデガーがシェリングの自由論の「頂点」ないし「核心部」を捉え損なっているというものである。

大橋によれば、ハイデガーがシェリングの「核心部」と見なしているのは、シェリング『自由論』の前半部、最初の四つの節に当たる部分である。「1936年の講義のなかでハイデガーは、『自由論』の本来の重心は序文と最初の四つの節にある、という旨を述

べている。その後続く三つの節を彼は副次的と見る」(大橋 128)。「ハイデッガーが言う「最初の四つの節」とは、全集版では 358-394 ページ、すなわち、そこにおいて根底*⁶ (Grund) と存在⁷ (Existenz) の区別が問題となる個所である。このハイデッガーの見解は彼の 1941 年の講義では、さらに明確となる。彼はそこで、彼が言うところの「核心部」、すなわち 358-364 ページだけを扱っている。ここでは根底*と存在の区別は、さらに狭められた連関のなかで主題化されている」(大橋 128-129、傍点引用者、以下同じ)。しかし「ハイデッガーがテキストの「核心部」と見なす部分が、われわれの—そしてシェリング自身の見方と異なる」(大橋 128)。「われわれの見解では、むしろハイデッガーの言う核心部のあとの最終節が、『自由論』全体の頂点であり、核心部である」(大橋 129)。ここで大橋が取り上げるのはシェリング自身が最終節冒頭で「われわれはここで遂に、研究全体の最高の地点に到達する」(406) と言っているという「事実」である。この事実を根拠に大橋は「〔自分の〕この主張はさし当たり、シェリングがこの個所に対して述べることも一致する。……少なくともシェリングの自己理解においては、この最後の節が「自由論」の頂点をなすのである」(大橋 130、引用文中〔〕内は引用者による、以下同じ) と言うのである。では最終節で初めて語られるシェリング思想の頂点とは何か？大橋によればそれは「無底 (Ungrund)」である。「まず最初に確認しておかなければならないことは、シェリングの言う「最高の地点」とは何か、である。この最高地点の別名は「無底 (Ungrund)」である」(大橋 129)。シェリング自身が自分の思想の頂点は自由論最終節にあると述べ、そしてその最終節で中心的に取り上げられているのが「無底」概念であるとすれば、シェリング思想の頂点は「無底」概念であり、シェリング哲学の頂点を前半部だとするハイデッガーはシェリング思想の核心を捉え損なっている。いやむしろハイデッガーは「無底」の考えを迂回した」(大橋 136) と大橋は言う。「〔ハイデッガーは〕「無底」を視野におかない。無底の考えは、彼の言う形而上学の克服に何らかの意味を持つものとしては浮上しないのである。このことは、ハイデッガーが「自由論」を徹頭徹尾、根底*と存在との形而上学的な接合構造という観点から解釈した、ということに起因するだろう。しかし、その形而上学には、「無底」は属さない。それは神 (テオス) でもなく有 (オン) でもないからである。ハイデッガーが「無底」を見ないのは、単に彼の解釈が不備であるとか、彼がこの部分を看過したとかいう、偶然的な理由からではないであろう。そうではなくて、まさに彼の思惟の視線方向のゆえと思われる。ハイデッガーが「無底」を迂回したのは、そもそもペーメ⁸に見られるような神秘主義が、ハイデッガー的な意味での形而上学の枠から出るからなのではないだろうか」(大橋 138)。すなわち大橋によれば、「無底」概念が—それこそがシェリング哲学の頂点をなすものであるにも関わらず—ハイデッガーによって「迂回」されたのは、まさにそれがペーメの神秘主義の影響下にあるものだからである。「問題史的に見るなら、この考え〔無底〕の背後には明らかにヤコブ・ペーメの神秘主義がある。しかし奇妙なことに、ペーメの名前はハイデッガーの視野には全くと言ってよいほど、入ってこない。彼がシェリングの哲学史的背景についてはかなり詳しく叙述しているために、彼がペーメの名を挙げないのは、ますます奇妙なのである。シェリングがペーメから影響を受けた点は、「無底」という考えの他にも多く⁹ある」(大橋 131-132) のだ。それにも関わらずハイデッガーは「ペーメに見られるような神秘主義」を「形而上学の枠」に入らないものとして排除し、したがってこの神秘主義の影響下にあるシェリ

ングの「無底」概念を回避した、と大橋は言うのである。

しかし、シェリングがベームの影響下で自由論を書いたということは、実はシェリング自身の記述の中にはない。シェリングは『自由論』の中でベームの名すら出していない。このことは大橋自身も認めている。「ここでひとつの異議が提出されるかもしれない。それは、シェリング自身が（ハイデッガーだけではなくて）『自由論』のなかで一度もベームの名を挙げておらず、したがって上述の諸例は思想の偶然の類似であって、シェリングが意識的にベームに依拠したものではない、という異議である」（大橋 132）、と。しかし、大橋は続けてこう言う、「このあり有べき異議に対しては、次のことを指摘しておけばよいであろう。それは、シェリングが後年のミュンヘン講義「最近の哲学の歴史」で、ベームの仕事を彼自身の哲学の前段階に位置づけたということであり、理性学の頂極であるヘーゲル哲学よりも上位に置いた、と言うことである」（大橋 132）。つまり『自由論』において、ベームは視野になかったが故に名が挙がらなかったのではない。逆に、基盤であったがゆえに、部分的な引用の対象にならなかったと考えられる」（大橋 132）と大橋は言うのだ。

こうした大橋の主張に対して、例えば「後年のミュンヘン講義「最近の哲学の歴史」で、ベームの仕事を彼自身の哲学の前段階に位置づけた」としても、それが『自由論』執筆時のシェリングがベームに依拠していたということの根拠づけになるのかという問い、あるいはハイデガーがシェリングへのベームの影響について触れていないとしても、それはあくまでハイデガーにとってシェリングの思想それ自体を解明する上でベームとの思想的影響関係を示唆する必要がなかったからではないかという問いを立てることもできるだろう。

しかし、論者の見るところによれば、大橋のハイデガーへの批判は、もっと根本的なところで問題にされなければならない。そしてそれはまさしく、大橋がシェリング哲学の頂点だとした「無底」概念の解釈にある。

以下、詳しく見ていこう。

問題は、まず大橋がシェリング哲学の核心であるという「無底」をどのように解釈しているのか、そしてシェリング自身が「最終節」を頂点とするその意図は何か、さらに、ハイデガーと大橋のずれが何を語るものであるか、の三点である。

2. 大橋による「無底」解釈

以下、大橋による「無底」の解釈を引用しよう。

無底とは何であるのか。やや子細に見るなら、それは二つの在り方をもっている。まず無底とは、あらゆる二元性の手前に位置する絶対的な無差別（Indifferenz）、つまり、根底*と存在者とが分離したものとして有る以前のもの、である。それも、まだ最高の合一者という在り方をしていない愛、それゆえに愛とも名づけられない愛、である。他方で無底は、根底*と存在とが分岐してその対立が高まったことによる精神の誕生のあと、合一する愛として自らを活性化させ、したがってやはり無差別（ない

し無関心 Gleichgültigkeit) とは言えないもの、それ自体で端的に見られた絶対者 (das Absolute [ママ])、である。(大橋 129-130)

まず大橋がここで無底を二つの層において記述していることに注目したい。第一に無底とは、「あらゆる二元性の手前に位置する絶対的な無差別」「根底*と存在者とが分離したものとして有る以前のもの」である。この「分離以前のもの」「二元性の手前に位置するもの」は「まだ最高の合一者という在り方をしていない愛」「それゆえに愛とも名づけられない愛」であるとされる。だが、この「以前のなもの」は、次に、「根底*と存在とが分岐してその対立が高まったことによる精神の誕生のあと」、「合一する」愛として自らを活性化させることになる。いわば無差別 (ないし無関心) のなかでまどろんでいた無底は、根底と存在者との分離 = 差別化を受けて、今度はその分離を解消し合一化させる絶対者の愛として自ら活性化するのである。

大橋は上の記述に続いて次のように述べている。

シェリングによって最高の地点と名づけられたのは、狭義においては、活性化されて一切の分岐を合一する愛としての「無底」である。ただしこの地点は、「自由論」全体の主題である「神の自己啓示」の最終段階として、成就するからである。「無底」は、神の自己啓示のプロセスの、仕上げの冠なのである。しかしわれわれにとって、無底の考えは、次のような意味において最高地点である。すなわち、シェリングはこの地点を越えて体系企投の登高のさらなる一步を進めるということは、その後の重要な諸展開にもかかわらず、結局は成功しなかった、という意味である。シェリングはこの「自由論」において、「体系の支配的中心点の一つ」を取り出そうとしていた。しかし、この中心点が「無底」として明らかになったことにより、体系企投は、この「自由論」以降の四十五年に及ぶシェリング後期哲学の努力にもかかわらず、成就に到らなかったのである。ただし体系とは、それ自身の内で完結し、それ自身を基礎づけるものでなければならない。そしてこの自らを基礎づける「根拠 (Grund)」を自らの内に持たなければならない。然るに、「無底」を中心点に持つということは、体系の自己完結を有することが出来ない、ということである。シェリングは、『自由論』のあと多くの講義を行いながら、論文を刊行することはなかった。そのことは、いかなる体系企投をも突き破る「無底」という考えがシェリングにおいて立ち現れたということと連関する。(大橋 130)

一六九

ここで言われていることは明らかである。つまり、シェリングは自らの思想を体系化することを目指した。だがその体系化に失敗する。それは、体系には体系の「根拠 (Grund)」が必要であるにもかかわらず、シェリングが自らの思想の中心に「無底 = 無根拠 (Ungrund)」を置いたからである。そのために彼の体系は、根拠を自ら放棄した、挫折した体系とならざるを得ない。「無底」は「いかなる体系企投をも突き破る」のである。こうしてシェリングにとって、神の自己啓示の成就としての「無底」の発見は彼の哲学の最高地点であり、かつ彼の思想の体系企投を決定的に挫く終着地点となる。

しかし、だからこそこの「挫折」は単なる「挫折」ではない、と大橋は言う。学として

の、すなわち理論としての体系化には挫折したものの、この挫折は「決して彼の哲学そのものの挫折を意味するのではなかった。ましてや哲学的な形成力の欠如でもなかった。むしろこの危機によって、古典的な意味での体系は真中において破れ、無根拠性を露呈するものだということが、示唆される。このとき体系企投そのものが、逆説的に、その終わりにおいて「無底」へと導くことになる。「無底」の考えを述べるテキストの最後の節は、かくして自由論の最高地点となり、同時にシェリング哲学の転回点となる。この転回点は、二十世紀になって初めて本格化する反形而上学の潮流の始まりと解することもできる」(大橋 135) からである。

では、「無底」とともに生起するこの反形而上学の新しい始まり、あるいはシェリング哲学の転回とはいったいどのようなものなのか？

まずシェリングにおける「無底」の二つの特徴を指摘しておこう。一つは、これが単に悟性的ないし思弁的な思想にとどまらず、キリスト教的伝統に強く刻印された「宗教的」経験だということである。二つには、この特殊キリスト教的に刻印された根底*にもかかわらず、ないしはこの刻印のゆえに、あるラディカルな現実経験ないし生命経験の直接性がそこに含まれる、ということである。そのラディカル性のゆえに、「無底」は単にキリスト教的という制約を越えて、非キリスト教的な宗教経験にも通ずるものとなる。(大橋 139)

「無底」が「体系を突き破る」のは、それが「悟性的ないし思弁的な思想」にとどまらない直接的「経験」であるからである。それは「特殊キリスト教的伝統に強く刻印された」「宗教的経験」であり、かつ「現実経験ないし生命経験の直接性」を含むがゆえにひとりキリスト教のみならず非キリスト教的宗教経験にも通ずるものである。だとすれば、シェリングの「転回」とは、彼が当初目指した(悟性的-思弁的な)「体系」への「企投」を放棄し、「特殊キリスト教的伝統に強く刻印された / あるいは非キリスト教にも通ずる / 宗教的経験」を彼の全哲学の頂点に置くという転回である。その必然的結果として、『自由論』以後のシェリングは哲学を語ることをやめ「沈黙」を生きることになる。自らの哲学の頂点を直接的な宗教的経験に置いた哲学者にとって、語るべきことはもはや残っていないのである。

この大橋の視点から見ると、ハイデガーは、シェリングがその自由論において形而上学の体系への志向を捨て、宗教的経験の直接性へ、反形而上学としての宗教的・生命的経験の哲学への転回を果たしたことを看過しているということになる。「無底」、すなわち「無根拠」の中での直接的宗教体験を-まさにそれこそがシェリング思想が到達した最重要な「突き破り」であるにも関わらず-ハイデガーは「迂回」しているのだ。

大橋は言う。

ここで先の問いに戻ろう。どのようなキリスト教的経験が「無底」を刻印しているのか。その場合、神自身は体系ではなくて生命であるという、シェリング自身の言葉を想起しておこう。生命それ自身は、一切中一切であるような無底であると。生命という語は、シェリングの「無底」が抽象的な思弁に尽きない内容であることを示唆し

ている。そこでは、われわれの生命に該当するような、生きた経験が問題となるであろう。シェリングの言葉で言えば、それは「この生に先立つ生」の経験である。「無底」はすべての対立に先行し、したがって創造のプロセスにも先行する。……日常的な生のうちでは、自我の意志が普遍的意志へと自らを高めんとし、我性として自らを閉じる傾向にあるが、その日常的な生にとっては、創造の中心もまた閉じられる。それゆえ人間にとり、この中心から周辺へ歩み出ることが、差し当たって「ほとんど必然的な試み」(381)となる。それは「周辺において自己性の安らぎを求めるため」である。シェリングはここに、罪と死の普遍的な必然性を見ている。生の内では根源的な愛の紐帯は隠されたままになっている。そして生ける者は絶えず滅亡への意識のないし無意識的な不安にさらされている。「生の不安そのものが人間をして、彼がその内へと創られている中心から駆り立てる」(381)。この中心に近づかんとする者は、自我中心的な我性と自己性を放棄しなければならない。……この「我性の死滅」においてわれわれは、「無底」を刻印する本来的なキリスト教的経験を見いだすことができる。(大橋 140-141、傍点原文、以下同じ)

大橋は以下のように続けている。「聖書は、創造の永遠の原初としての無底にして一切中一切が、この我性の死滅をくぐってのみ触れることができると述べている。「無底」が具体的な生きる生命経験であるということ、さらに定式化するなら、「無底」とは聖書に証されるような、死の経験のことである。「無底」への通路としての我性の死滅は、キリスト教的経験であるのみならず、世界宗教と言われるものすべてに共通の、基本的経験と見なされ得るということである。そうであれば、仏教的な思想地盤においてシェリングの『自由論』が「無底」との連関で思想が注目されたとしても、不思議ではない」(大橋 142)、と。

大橋にとってシェリング自由論は、まさに人間が我性の死、自己性の死を通して真正の生に至るという「世界宗教と言われるものすべてに共通の、宗教的経験」における「死の体験」/「具体的な生きる生命経験」を描いたものなのである¹⁰。

3. シェリング最終節における「無底」

さてわれわれはいよいよ、この大橋解釈をシェリングのテキストから検証するという地点に来た。

まず、問題の「最終節」を見てみよう。

シェリングはこう言っている。

われわれはここで最後に、研究全体の最高点に行き着く。すでにずっと以前から、われわれは次のような問いを耳にしている。根底であるかぎりの存在者と、実存するかぎりの存在者とのあいだの、最初になされたかの区別は、いったい何の役に立つというのか、という問いである。というのも、両者にとって、共通の中心点が存在しないか、あるいは存在するかのどちらかであるが、[1]もし前者であれば、われわれは絶

対的二元論に与すると宣言せざるをえない。[2] 後者の場合には、両者は、究極的に見れば、ふたたび一つになってしまう。そのときにはわれわれは、すべての対立に代わって、一つの存在者をもつことになる。つまり、光と闇との、善と悪との絶対的な同一性をもつことになる。言いかえれば、すべての理性体系が陥らざるをえない、そして本体系に対してもずっと以前から指摘されている、あらゆる不整合な帰結を持つことになる。(SW406)

ここでシェリングは、『自由論』冒頭から彼が中心問題にしてきた「根底と実存の区別」の意味づけに着手していく。引用文においてシェリングの「研究全体の最高点に行き着く」という言辭が指すのは明らかにすぐ後に接続している文章、すなわち「すでにずっと以前から、われわれは次のような問いを耳にしている。根底であるかぎりの存在者と、実存するかぎりの存在者とのあいだの、最初になされたかの区別は、いったい何の役に立つと言うのか、と言う問いである」である。これがシェリング自身のいう「研究全体の最高点」であるということはまず確認しなければならない。シェリングは彼の『自由論』の最終節、論文の「最高点」において、全体の骨組みである「根底と実存の区別」の意味をまさに明らかにしようとしているのである。

ここでシェリングが立てるのが次の問いである。つまり、[1]「根底と実存」は完全に違うもの、全く異なる二元論的なものなのか。あるいは、[2]「根底と実存」は同一者なのか。

まずシェリングは、[1]「根底と実存」は全く異なる二元論的なものなのかという問いに答える。「根底と実存」は全く異なる二元論的なものなのか? そうではない。なぜなら「すべての根底に先立って、すべての実存に先立って、したがって、総じてあらゆる二元論に先立って、一つの存在者が存在しなければならない」(SW406) からである。続けて彼は「われわれはそれを元根底、あるいはむしろ無底 (Ungrund) と名づける以外に、どのように名づけることができるであろうか」(SW406) と言うのだ。

どのように名づけることができるであろうか、とシェリングは言う。そうシェリングが言うのは、すべての根底・すべての実存に先立つものを名づけることはできないからである。それは名を持たない。というよりそれは名の前のものである。それを「名づける」ことができないのは、それが分節化(名づけ)に先立つものだからである。シェリングは言う。「その存在者〔無底〕はあらゆる対立に先立つものであるから、対立は、この存在者のうちでは区別されえず、また何らかの仕方でも存在することもできない。したがってこの存在者は、二つのものの同一性と言いつつはできず、ただ両者の絶対的な無差別 (Indifferenz) と言いつつはできるだけである。……それはあらゆる対立の非存在にほかならない。それ故にそれは、ほかならぬ無述語性と言いつつは述語以外のいかなる述語も持たない。そうであるからといって、それは無でもないナンセンスなものでもない」(SW406)¹¹。

無底は「あらゆる対立の非存在」である。ここには対立がない。だが同一性もない。なぜなら無底には他から区別されうる存在者が無いからである。ここには区別は不可能である。ベタに拡がる一様性である無底の中には、他と区画することができ、名指すことのできる個物というものは存在しない。個物がないのだから個物同士の対立はない。同時に個

物が無いのだから存在しないもの同士の同一性もない。これが、われわれが生きている世界の前提にある無底の姿である。

ところが現実には分節化と対立が満ちている。シェリングは言う。「ところで無底が二つの等しく永遠である原初に分かれるのは、ただ、無底のうちでは—それが無底であるかぎり—同時にあることも、あるいは一つであることもできなかつたものが、愛によって一つになるためにである。すなわち無底が分かれるのは、ただ、生命と愛とが存在するために、また人格的に実存するものが存在するためにである。なぜなら、愛は無差別のなかにも存在せず、また、その存在のために結合をどうしても必要とする対立者が結合されているところにも存在せず、(すでに述べられた言葉を繰り返せば) 次のことこそが愛の秘密であるからである。すなわち、愛は、それぞれがそれだけで存在しうるように見えて、実際にはそうではなく、他者がなければ存在しえないもの同士を結びつけるのであるが、それが愛の秘密であるからである」(SW408)。

注意しなければならないのは、「無底が分かれるのは」という表現が決して「無底」という実体が二つに「分かれる」ということではない、ということである。先述の通り、無底はあくまで対立 = 分節化に先立つ全体集合、対立 = 分節化が生じる地平である。そこに対立が生じてくるのである。なぜか。「生命と愛とが存在するために、また人格的に実存するものが存在するためにである」。愛は「二つのもの」の間にしか生じない。分かれた二つのもの、分かれたことによって初めて生じた「自己」を維持しようとする二つのもの間に、対立することによって生まれる力があるのだ。それは、対立の中で自己を維持しようとする力であり、あるいはまさにこの敵対の苦しみの中で、この苦しみを生む対立を越えようとする大きな力、すなわち愛の力である。この敵対から敵対を克服する愛の力への動力学がシェリングにおける「生命」であり、対立から統一へのこの実存の苦しい歩み行きを必要としている者こそ「人格的に実存するもの」としての神なのである。「あらゆる生命は一つの運命を持ち、苦悩と生成との支配下にある。つまり神は、人格的になるために、まさきに光の世界と闇の世界を分けたとき、そのときすでに自ら進んでこの苦悩と生成にも身を委ねたのである。存在は生成においてのみ自らを感覚しうるものとなる。存在のなかにはもちろん生成はない。存在のなかではむしろ、生成自身がふたたび永遠性として定立されている。それに対して、対立を通じての現実化のなかには、必然的に生成がある。人間として苦悩を経験する神という概念がなければ、歴史全体は不可解なものにとどまる」(SW403)。

神は完全なものである。その神がなぜ、完全なもの、対立のない永遠の平安である自己を離れ不完全なものである「人格的なもの」を必要とするのか。なぜ神は生成を要求するのか。なぜ歴史が、すなわち生成である変化がなければならぬのか。なぜ無底ではいけないのか。この既に存在する無述語の絶対的平安の中に分節化を、すなわち対立を招き入れるのは神である。分節化された存在者の間に対立を生み、その対立の苦悩の中から人間的な存在者たちが苦しい対立の非在を、すなわち一である愛を求めて動かざるを得なくさせるのは神である。対立と敵対を欲するのは神である。神は愛を置いたのではない。対立を置いたのだ。そして対立の苦悩の中にわれわれである存在者、すなわち人間を置いたのである。なぜなら神は生命であるからである。

対立の苦しみにおいて初めて人間である存在者は運動を開始するのだ。神は無底の平安

のなかに個々の述語を背負う存在者を作り、そこから必然的に生じる対立を作り、そうして生み出された対立の苦しみの果てに存在者たちが自ら対立の統一へ、愛へと動かされていく、その生きる動きを作るのだ。まさにこの動きをこそ生成と、あるいは生命と呼ぶのだ。そしてこの生成 / 生命において神は現実化するのである。神が生命であるということ、すなわち生命こそが神であるということはこのことに他ならない¹²。

このようにしてシェリングは [1] を否定し、同時に [2] も否定する。もし「根底と実存」が同一であるとすれば、対立の間に生じる運動としての愛も、その運動の過程としての生命も、またまさに運動する過程として人格的に実存する神も、可能にはならないのだ¹³。

4. シェリングにおける「体系」

『自由論』を書いた翌 1810 年、『シュトゥットガルト私講義』においてシェリングは次のように語っている。

そもそも体系はどこまで可能であろうか。答え。人間が或る体系を造ろうと企てるずっと以前にすでに体系—世界の体系—は存在している。それゆえ、これを見出すことが本来の課題である。真の体系は捏造されえず、それてただ自体的に、特に神性的悟性のうちにすでに現存しているものとしてのみ見出される。たいていの哲学体系はその創始者の単なる作品であり—巧妙にあるいは拙劣に考案された作品—ほとんど現代の歴史小説（例えばライブニッツ主義）のような状態のものである。この意味での体系を唯一可能なものとして主張しようとすることは—学派体系—極めて狭量である。確言するが、私は決してそのために何らの寄与をしようとは思わなかった。しかし、かの真の体系もその経験的全体性においては見出されない。(SW421)

また別の箇所では彼はこう言う。

私は私の体系を次のような最近の哲学の概観によって解明する。

デカルトの絶対的二元論

A 精神的なもの、すなわち組み合わせされたものではないもの（まったく不十分な概念）

と

B 物質的なもの、あるいは物的なもの（まったく死せる機械論）

スピノザ A=B=両原理の絶対的同一

(SW443)

「精神的なもの」すなわち思惟する実体と「物質的なもの」すなわち延長する実体とは、周知の通りデカルトにおいては対立する絶対的・二元論において説明されたが、これに対し、スピノザにおいてこの二者は絶対的同一のうちにある。しかしシェリングからするとスピノザの体系における二者は「なるほど両原理の絶対的同一をもっているが、この両原理は相互にまったく働かず、互いになにごとも為さず-作用し合うこともなく-存在している」(SW443)だけのものではない。「そもそもスピノザの体系においては、あらゆる運動が欠如して」(SW443) いるのだとシェリングは言う。

シェリングの「体系」がこの二人との対比において配置されているということはもはやいうまでもないだろう。シェリングの体系が、絶対的・二元論にも、また絶対的同一性にもないことは前節で見てきた通りである。シェリングはこう言う。「私はいつも、絶対的同一が私の場合には単なる同一性ではなく、統一と対立との同一性であることを言明してきた。つまり、

- (a) 二つの異なる原理 A と B がある、それゆえ二元論である。しかし、
- (b) 二つの原理はその対立にもかかわらず一である」(SW445)、と。

別の言い方をすれば、シェリングの体系とは、存在の体系ではなく生成の体系であり、彼が描いた世界とは、二元論的なものとしてであれ絶対的同一性としてであれいずれにせよ固定的に配置された存在者たちの静的な世界ではなく、「合一」を実現するために「対立」する、動く一つの生命体なのである。もちろんシェリングが求めた体系とは「ただ自体的に、特に神の悟性のうちにすでに現存しているもの」、すなわち「その経験的全体性においては見出されない」ものである。その意味においてシェリングはまさしく彼以前の形而上学の継承者である。ただし、彼以前の形而上学の体系というものが、あくまで人間の経験を超越するもの（「その経験的全体性において見出され」ず「ただ自体的に、特に神の悟性のうちにすでに現存しているもの」）の二次元的配置による世界の構造解明に向かう形而上学であったとすれば、シェリングの形而上学はこれらの体系を「時間」へと転回する。散文的叙述によって描かれた閉じた体系の地図 / 死せる物たちの硬直した配置図を、その都度の創造へ、現在進行形で生起しつつあるものたちの開かれた運動の体系へと彼は持ち込むのである。このシェリングの試行を、静的な場の「叙述」に対する「詩」-詩はいつも叙述を破ることによって、叙述されてしまった場に本来の動く命を与え返すものである-として想起することができる。詩によって初めて可能となる自然(ピュシス)の理解を新しい形而上学の前提と置いたハイデガーが、このシェリングを、ハイデガー自らが追求した形而上学の問いを開いた者としたのはなんら不思議なことではないのである。

ハイデガーは言う。少し長いが引用しよう。

われわれは〔シェリング『自由論』の〕「序論」から、神に対する諸事物の関係への問いが、「汎神論」と言う呼び名のもとでおこなわれているということ、そして汎神論の形式的な概念がそれまでは「内在」という表象によって規定されていたということを知っています。たしかに、スピノザ主義を批判した際、スピノザ主義の誤りが、神のうちに存在するものとして立てられているものを事物として、つまり物のように解するということにあるということが示されました。その際、事物ということ

で考えられているのは、生命のない物質的な物体というありさまをとった存在者のことです。しかし、われわれは、事物の事物性をもつばら、そしてなによりもまずあの物質的な事物に即して規定するのでさえなければ、今後も諸事物の神への内在という言葉方をすることができそうです。しかし、われわれが諸事物の事物性を「いっそう高次の实在論が考えているような意味に解するばあい」でさえ、内在の教説は依然としてある難点をはらんでおり、この難点によってわれわれは、シェリングがいま企てていること、つまり「内在の概念を完全に排除する」ことへと導いていかれることとなります。なぜそんなことをしなければならぬのでしょうか。「在」(manere)、つまりとどまるという概念のうちには、なにか別の規定が形を変えながらさらに付け加わるのでなければ、単なる眼前存在という表象、つまり、固定した現前性という表象が含まれています。「内在」はこうして、上着が筆筒の内にぶら下がっているように、「諸事物が神の内に生氣なくふくまれている」という表象にいきつくこととなります。むしろ、諸事物の存在にふさわしいただ一つの概念は、「生成」の概念です。これは明らかに、神の本質に関して述べられたことから必然的に帰結してくることで、神の本質について論じた時にも、「生成」が問題になりました。諸事物がその存在を神の内にもち、その意味で神的なものであるとすれば、諸事物の存在もまた生成としてしか捉えられないこととなります。だが、諸事物はやはり神と一様なものではなく、神とは異なっており、しかも、神という無限なものとは異なっている以上、必然的に無限な仕方と異なっていなければならないのですから、諸事物の本質、つまり諸事物の存在は、永遠であるあの神の生成を本領とするわけにはいきません。実存しているものとしての神こそが純粋に神そのものであるとすれば、諸事物はこの神の内で生成することはできません。諸事物はたしかに神的なものではあるのですから、神の「内」でのみ生成してくるのですが、それは、諸事物が、神そのものの内にありながら神そのものではないものの内で、つまり神の根底の内で生成するということなのです。この神の根底は、いまやこの考察を通じてある新たな規定を手に入れました。つまり、神の根底とは、諸事物がそこから生じてくるものとして、そこに存在している当のものだ、という規定を手に入れたのです。これはどんなふうに理解されるべきでしょうか。このためにわれわれは神の本質をもっと明確に考えなければなりませんし、しかも神自身ではないかぎりでの神、つまり、自分自身の根底であるかぎりでの神、まったく自分の根底の内に存在している真に始原の神、まだ自分自身から歩み出していない神を考えなければならないこととなります。根底のあの〈まだ…ない〉は、神が実存しているものになり終えたあと消え失せるわけでもなければ、単なる〈もはや…ない〉としてつき退けられるわけでもなく、むしろ、それは永遠の生成なのですから、〈まだ…ない〉はそのまま残っているのです。神の内には、神の根底にふくまれる神自身の永遠の過去がそのまま残っているのです。(SA 202-203)

この引用に続いてハイデガーはこう言っている。「ところで、事物性のこうした解釈は、シェリングが「諸事物の存在は一つの生成である」という命題によって言わんとしていることを正しく理解するための前提にもなります」(SA 214)と。すなわち「存在が、生成と呼ばれる皮相な意味での流動(Zerfließen)に解消されるのではなく、むしろ生成が存

在の一つのあり方として捉えられているのです」(SA 214)。ハイデガーは簡単にこう言うのだ。「[である (das "ist")]は「弁証法的に (dialektisch)」理解されなければなりません」(SA 194)、と。

先に述べたようにシェリングの形而上学は彼以前の形而上学の体系を「時間」へと転回するものである。存在するものとは経験的に認識しうる存在者ではなく時間の中においてそれ自身「となる」もの、時間の中において生成する存在である。だが時間の中において生成する存在とは何であるのか。もちろんこの時間は「皮相な意味での流動」する、数直線的に流れる時間ではない。生成とは単なる変化ではない。生成とはまさにそれ自身への「生成」=「となる」ということである。存在は－それが存在である限り－永遠の自らへの生成の中にある。「である」は絶えざる「となる」の内にのみあるのであり、したがって「まだ…ない」を絶えず背後に引き連れているのである。「根底のあの〈まだ…ない〉は、神が実存しているものになり終えたあと消え失せるわけでもなければ、単なる〈もはや…ない〉としてつき退けられるわけでもなく、むしろ、それは永遠の生成なのですから、〈まだ…ない〉はそのまま残っているのです。神の内には、神の根底にふくまれる神自身の永遠の過去がそのまま残っているのです。」だとすれば生成とは「成った」ということ、到達した=完了したということではない。生成とは、完了(時間を終えること)を廃棄するということ、「となる」であり続けるということ、すなわち「まだ…ない」「である」ということであり、同時にそれにもかかわらずそれ自身「となる」時間を生きるものとして彼自身であるということなのである。存在するものは存在する限り永遠に「まだ…ない」と「となる」によって構成された運動としての時間にある。

こうして「時間」とは永遠のことである。そして存在とは時間であるということになる。ハイデガーは言う。「[実存 (Existenz)]とは、自分のうちから歩み出てきて、自分を開示するものという意味での外に立っているもの(実存しているもの das Existierende)のことです。実存のうちで、そして実存として、ある存在者は自分自身に到来します。実存することによってはじめて、ある存在者はみずから、それがそれである当のものであるのです」(SA193)。

そしてまた神も生成するのである。神もまた生成する存在である。もちろん神は諸事物と同一ではない。だが「やはり神の外にはなにひとつ存在しないわけであるから」(SW 359)、神としての諸事物、ないし諸事物としての神は同じく生成「である」と言わなければならない¹⁴。この「汎神論」によってすべてのものは神であり、すべてのものが神であるということにおいて神は無述語性の中に消えることになる。神についての記述は、神についての記述ではなく、存在する一切のものについての記述となるのである。

ハイデガーはこう言う。

根底としての神がおのずから実存しているものとしての神へ生成していくということは、日常的な意味での「時間的な」生成として思い描くことはできません。それゆえ、神の存在には常に永遠が帰属させられます。しかし、「永遠」とは何であり、どうすれば永遠が概念のうちに捕らえられうるのでしょうか。神の生成は、この区間に切り分けたあとで通常の「時間」の継起に即して並べることのできるようなものではなく、この生成のうちでは、すべてのものが「同時に」存在しています。しかし、

「同時に」ということはここでは、過去と未来がそれぞれの本質を放棄し、純粋な現在へと「移り」－行くということではなく、むしろ逆であって、根源的な同時－性的の本質は、既存的存在と将来的到来がそれぞれに自己を主張し、現在の存在と等根源的に、時間そのものの本質充溢として互いにぶつかり合ってひらめくところにあります。そして、本来の時間性のこのひらめき、つまりこの瞬間こそが永遠の本質「であり」、単にこれまでとどまりつづけたにすぎない、そしていまおとどまりつづけている現在 (nunc stans) が永遠の本質なのではありません。永遠が真に、つまり詩的に (dichterlich) 思考されるのは、われわれが永遠をもっとも根源的な時間性として捉え、決して常識的なやり方で捉えたりしない場合だけです。(SA 196-197)

この現成する存在の時間、あらゆるものがそのもの「である」ことを賭ける本来の時間性の、このひらめきの中に人間もまた存在する。

ハイデガーは言う。この本来の時間の中で「人はだれ一人として自らの悪の深淵に到達することがないと同様に、自らの善の高みに到達することもなく(『シェリング全集』第一部門、第七巻、433頁)、人はその中間に据え置かれているのです。この中間からこそ、それ自体で必然的なものではあるが、だからこそ歴史的なものでもある自分の真理を闘いとることになる」(SA269) のだ、と。

われわれ人間は神と共に永遠に自らへの時間の内にある。われわれは自らへの途上に引き据えられたもの「である」。この時間の中に身を置くという「である」によってのみわれわれはわれわれ自身「であり」、すなわち自由「であり」、同時に神「である」のだ。

人間が自由であるということは、悪か善かへ決断してしまっているということではなく、善と悪とへ決断してしまっている、あるいは悪と善とへ決断してしまっているということなのです。このように自由であることだけが、そのつど人間をその現存在の根底へ導くのであり、しかもこの自由が同時に人間を、彼のうちで捉えられた本質への意志と非本質への意志の統一へ踏み出させるのです。この捉えられた意志こそが精神であり、こうした精神として歴史なのです。(SA270)

5. 終わりに－シェリング最終節をめぐって

ハイデガーは彼のシェリング論の最終章をシェリング『自由論』の最終節についてのものにしてている。彼はまず「根底と実存の二元性にさえ先立つものであり、こうした統一のうちではいかなる二元性も区別可能ではないような」(SA280)、あの「無底」を取り上げるのである。「根底と実存の二元性にさえ先立つ」「いかなる二元性も区別可能ではない」「無底」、あらゆるものが一つのものであるこの「統一」は、万物を統一するのではなく、万物が万物としてはまだ存在しない「絶対的無差別」、「万」がまだ存在していない「一」、唯一の述語は、述語はないという述語しか持たない「無底」である。だが、この無底はまだ存在しない万物を「まだ」存在しないというかたちにおいて「すでに」有している。万物もまた、「まだ」現成していないというかたちにおいて「すでに」存在している。す

なわち一切の述語を持たず一切の分節化に先立つ無底は述語として存在する万物が存在する先行条件であり、他方で分節化された万物は無底の現成する姿である。一である無底が「分かれ」、分かれたものとして万物が存在し、分かれたことによって生じる対立において初めて統一を目指そうとする力=愛が生まれることは既に述べた通りである。そしてこの全ての動きこそ生命であり歴史であるということも、そしてこの生命の全体こそが神であるということもまたこれまでに述べた通りである。

ここにおいてハイデガーはシェリングの「神的悟性のうちには一つの体系があるが、しかし神自身は体系ではなく一つの生命である」を引用する。そしてこう言うのだ。「われわれは、「生命」というこの呼び名の形而上学的意味を知っています。シェリングにあってこの呼び名は、決して単に「生物学的な」、動植物の生命を意味するものではありません。シェリングの言葉づかいはここでは「論争的」です。彼は、絶対者を知性として捉える観念論的な考え方に逆らって、悟性の意志は、根底の意志に対して逆の方向をとるということのうちにしかないと考えています。しかし、もし体系が悟性のうちにしかないとすれば、これ、つまり根底と、そして逆方向をとること自体は、体系にとって他なるものとして体系から排除されることになり、そうなると体系は、存在者の全体に照らしてみれば、もはや体系ではないことになります。これが、哲学の全体を獲得しようとするシェリングの後期の努力のうちでますます先鋭に現れてくる難問であり、それに突き当たって彼が挫折することになった難問なのです」(SA278-279)。

絶対者を知性と考える観念論的な考え方に「逆らって」シェリングは、「神自身は体系ではない」と「論争的に」言う。絶対者である神が知性、すなわち悟性であるとすれば、たしかに「神的悟性のうちに」一つの体系はある。「しかし神自身は体系ではなく一つの生命である」。つまり、「全体である神」が「神的悟性」を含む。そして「神的悟性」が「体系」を含む。逆から言えば体系は神的悟性に属し、神的悟性は全体である神に属する。神と神の悟性は同一ではない。神自身が全体なのである。したがって、体系は常に「存在の全体に照らしてみれば、もはや体系ではない」。体系とは全体の体系でなければならないからである。この構造において、体系は常に体系であることを破られている。「神自身は体系ではなく一つの生命である」はこの文脈で理解されなければならない。さらに言えば、全体である神、すなわち生命は常に「体系を破る」ことにおいてこそ「生命」なのである。「未だ無いものが生じることである生命」は、「常に既に在るものの全体である体系」を破壊するのだ。

そのことを悟性が知ろうとせずにあることができるだろうか。悟性があくまで知ろうとする意志なのだとなれば、悟性の意志は自らが所有し得た万物の体系が全体の部分でしかないという知に向かわないことはできない。こうしてハイデガーが指摘するように、シェリングの「悟性の意志は、根底の意志に対して逆の方向をとるということのうちにしかない」。悟性の意志は、存在するすべての存在者の体系を知ることから出て、まだ存在しないもの、したがって認識の対象になり得ないものへと向かわざるを得ない。悟性である知るという意志は、存在者の体系を知るに留まる意志ではありえない。真の知るという働きは、悟性の対象となりうる万物の体系が体系ではないこと、体系への意志の挫折を知るのである。だがもしこれが体系の挫折だとすれば、この挫折はシェリングの挫折ではない。

こうして悟性は全てを語る = 分節化することの前で「挫折」する。ハイデガーは言うの

だ。「もし絶対者について本当は存在を語ることができないのだとしたら、そこには、すべての存在の本質は有限性なのだということ、有限なものとして実存するものだけが、存在そのもののうちに身を置き、真なるものを存在者として経験する特権と苦悩を有しているのだということが含意されています」(SA260)。

存在の本質は有限である。われわれにとって存在するのは分節化可能なものの世界ではない。われわれは眼に見え、認識できるものの世界の中に区画され、分節化された存在を生きている¹⁵。差し当たりいつでもわれわれは体系の中にいる。われわれは「世界」の中に住み、分節化された自己を自己とし、分節化された体系を世界として生きているのである。それがわれわれが存在するという、世界が存在するということである。われわれにとって存在するものは存在しているものでありまだ存在していないものではない。存在していない無限をわれわれは知ることはできない。存在していないからである。だがそれは「無限なもの」として、有限を超えるもの、認識することも所有することもできないものとして存在しているのだ。それをわれわれはわれわれ自身を破るものとして、有限を破る無限として苦悩のうちに経験するのだ。こうしてわれわれの存在は常に思いがけない挫折である。

だがこの挫折においてわれわれは全体を経験するのである。そしてこの挫折こそがわれわれの本来の自由を証し立てるのである。この挫折、われわれ自身であるこの有限性の挫折こそが、われわれに無限が与えられていること、われわれが無限者であることを証し立てるのである。

こうしたかたちで有限なものは無限の中に身を置くのである。この二重性においてわれわれは生きている。

われわれにできるのはただ、知ることでできないそれがあるということを知ること、真なるものはわれわれの側にあるのではなくわれわれではないものの側にあるのだということを知ること、だが真なるものがわれわれではないものの側にあり、われわれではない絶対者が真なるものを保持しているという全体の中であってわれわれが自由であることを知ることである。

ハイデガーは次のように言う。

シェリングの自由論の真の重点は、内容から見ても構成から見ても、序論と最初の四つの段落に置かれています。序論は体系への問いを展開し、上記の四つの段落は哲学の基本的立場の仕上げをおこなっています。しかし、シェリングが新たなやり方で人間的自由の本質にどれほど深く突き進もうと、自由への問いに対するカントの基本的立場はゆらぐことなく、むしろうらづけられるばかりです。カントはこう言います。自由の事実は理解不可能である。われわれがひとり理解できるのは、自由が理解不可能だということだけである、と。自由が理解不可能であるゆえんは、自由というものが、存在はしていても、理解しようとする働きに抵抗するということにあります。それは、自由であることによってわれわれが移し入れられるのは、存在の遂行のうちにてあって、存在を前に一立てる (Vor-stellen 表象する) 働きのうちにはないからです。しかし、この遂行というのは、けっしてある出来事を盲滅法展開するということではなく、耐え忍ばなければならない存在者全体のただなかに、知るというかたち

で身を置くことなのです。自由のこの知は、自分が最高度に必要なものだとこのことを確信しています。というのも、この知だけが、歴史的なものとしての人間がそこに立つことによってある運命に出会い、それを引き受け、自分を越えて（über sich hinweg）担っていくことができるようになる受容的態度を可能にしてくれるからです。（SA281）

わたしは真なるものを知らない。まだ知らないのではない。知ることができないのだ。われわれの知っている知は全て、真ならざる知なのである。われわれがわれわれ自身について持っている知も、われわれ以外のものについて持っている知も全て、真ならざるものなのである。人間は神を知ることにはできない。われわれは存在それ自体を知ることにはできない。無底を知ることにはわれわれにはできない。われわれが唯一知り得るのはただ、われわれがどこまでも神の中にあることのみである。われわれは神の全体の中で、あらゆる既知の体系を越え、善悪を放棄し、われわれを破り、われわれのまだ知らないわれわれを生きて行くのである。われわれは盲目の歓喜の中ですべての神の大地を旅して行くのである。われわれが知らずまた知ることができないということ、そのことは幸いである。

人間は人間として存在するために神を必要とするのだ。なぜならこの神の体系を知ること、すなわち人間的自由の中に自らがすでにあることを知ることが、自由の中に自らを置き入れることになるからである。

人間は自由を語ることはできない。

なぜなら人間は自由であるからである。

われわれは体系である。同時にわれわれは無底である。そしてわれわれは生命であるのだ。

*本文中の略語は以下のとおりである。略語の後の数字は引用頁を表すものである。

SW : F.W.J. Schelling's philosophische Schriften. Landshut, 1809.

SA : Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.42, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hersg. von I. Schüßler, 1987, Frankfurt am Main.

注

¹ F.W.J. Schelling's philosophische Schriften. Landshut 1809, S.VII-XII, 397-511. (=SW VII, 331-416)、邦訳は「人間的自由の本質とそれに関連する諸対象についての哲学的探究」として藤田正勝による訳出が『シェリング著作集 4a』（文屋秋栄株式会社、2018年）に所収されている。

² なお、小田切建太郎によれば、H・G・ガダマーには1927/28年冬学期のハイデガーの演習ですでにハイデガーが後期シェリングに言及していたという記憶があるという。小田切建太郎「ハイデガーとシェリング——知の介在性との連関における根底と実存及び思惟以前の存在について——」、Heidegger Forum vol.12 2008, 62頁。

また、ハイデガーのシェリング論として広く知られている以下の著書は、1936年の夏学期の講義ノートをもとに編纂されたものをマックス・ニーマイヤー社から単行本として出版したものである。Martin Heidegger : Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hersg. von Hildegard Feick, Max Niemeyer, Tübingen.

³ 大橋良介「シェリングの無底と体系—ハイデッガーの解釈との対決」、渡邊二郎、山口和子編『シェ

リング論集 3 モデルネの翳り』、晃洋書房、1999年、所収。大橋によれば、議論の嚆矢であるハイデガーのシェリング論以降に刊行されたシェリングの自由論に関する議論は、時代を隔てて1993年に、ヘルマン・クリンクスの80歳誕生日を記念してハンブルク近郊で行われた、F・ヘッフエ、H・M・バウムガルトナーらによる『自由論』コロキウムによる議論を1995年にまとめたもの(F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper, Berlin, 1995.)であるとされている。なお、大橋のこの論文は、このコロキウムでの発表原稿に加筆したものである。

⁴ 論者は、拙論「シェリングとハイデガーの「自由」(五十嵐沙千子「シェリングとハイデガーの自由」、『哲学・思想論集』第45号(筑波大学)、2020年)において、シェリングの「自由」概念をハイデガーがいかに解釈し展開したかを詳らかに論じ、ハイデガーの根本的な立ち位置とシェリングの自由論のそれが非常に近い構造を持つものであることを明らかにした。私見によれば、シェリングの自由論は、ハイデガーが切り拓こうとした形而上学の新しい方向性を、ハイデガーに先立つ一世紀前、19世紀初頭においてすでにはっきりと明示するものである。

⁵ 注4と同一。

⁶ Grundを大橋は「根拠」と訳している。だが、日本語で言う「根拠」という訳語が「もとになる理由」という意味をまず何よりも示すものであることに対して、シェリングのGrundはそうした「理由」や因果的連関にとどまらず、存在の「底」にあって存在を突き動かすものという場所的意味を強く指示するものである。さらに、『シェリング著作集 4a』においてもGrundは「根底」と訳されていること、また、無底(Un-grund)と根底(Grund)の関係を明示的に際立たせるためにも、Grundを「根底」と訳すべきであると論者は考える。なお、同一文章中で訳語の不統一による読者の混乱を避けるために、大橋の「根拠」という訳は、それがGrundを明らかに指すと確定できる限りで「根底」に統一し、同時に、大橋の原語「根拠」から「根底」に変換したことを示すために「根底*」として記した。このGrundについてハイデガーは端的にこう言っている。「^{グレント}根底とは、^{グレント}基底を支えるもの、^{グレント}土台のことであり、したがって、論理的な帰結を対概念としてもっている論理的な根拠という意味での^{グレント}根拠ではありません」(SA252)。

⁷ 大橋がExistenzに当てている訳語「存在」は、上記『シェリング著作集 4a』においては「実存」と訳されている。

⁸ ヤーコブ・バーメ(Jakob Böhme, 1575-1624)はいうまでもなくドイツの神秘主義思想家であるが、バーメの新プラトン主義に影響を受けた自然把握及び「神の自己産出」という概念はシェリングとの連関で非常に興味深い。

⁹ ここで大橋が他に挙げているのは、「中心」「周辺」「心(Herz)」「鋭さ(Schärfe)」「恐ろしい(schrecklich)」「生の厳格さ(Strenge des Lebens)」「生の鋭さ(Schärfe des Lebens)」「事物の堅さと断絶(die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge)」「火」「愛」「紐帯」である。なお、原語は全て大橋の表記に従った。(大橋 131-132)

¹⁰ だがシェリングの『自由論』の中には、彼の記述がキリスト教的経験についてのものであるという記述はもとより、彼の言う「神」がキリスト教の神を直接的に指すものであるという記述は見られないことはあらかじめ指摘しておかなければならない。だが大橋によれば、そもそも「キリスト教的な刻印というのであれば、それは『自由論』のみならずシェリング哲学全体に、否、ドイツ観念論そのものに、当てはまることである」(大橋 139)とされる。

¹¹ もし世界に—実在的なものと観念的なもの、あるいは闇と光、つまりシェリングが自由論の中で立ててきた二つの原理としての—「対立がある」と言えらるるとすれば、それは対立がない状態が前提されているからである。それは時間的前提ではなく論理的前提である。偶然的な前提ではなく必然的な前提である。「つまり、無底は—実際にそう考えられたように—区別をふたたび廃棄してしまうものではなく、むしろそれを定立し、確証するのである」(SW407)。われわれは無底が「存在する」と言わ

なければならないのだ。対立 (= 分節化) が存在するとすれば、無底 (= 分節化以前) は常にそれに先立って存在しているのである。

¹² これについてはシェリングの以下のページも参照のこと。Stuttgarter Privatvorlesungen. SW VII,S.432.

¹³ SW409 参照。

¹⁴ ハイデガーは次のように言う。「諸事物の事物性は、神の本質を開示するということにあります。事物であるということは、永遠の生成である神の存在そのものを一つの生成として表現するということです。諸事物は自分を通して根源的な存在を指し示しているのです。……このように自分を通して指し示すということ、つまり諸事物の透明さなのです」(SA 277)。また次のように。「諸事物の存在とは、神の存在が、いまだ隠れている対立の開示される場へと特定の仕方では歩み出てくるという一つの生成です。諸事物の事物性が、質料的物体が同じ価値をもって眼前に存在しているということによって規定されるのではなく、むしろ物質そのものが精神的なものとして捉えられるのです。「われわれ」が物質として感じとり見ているものは、惰性をもった広大な重力のうちに流れ出てきた精神なのです」(SA 279)。

¹⁵ 分節化された万物を知ることなしにわれわれは万物を持つことはできない。そしてわれわれがわれわれであることを知ることなしにわれわれは世界の中で生きていくことはできない。分節化されたわれわれの名を知ることなしにわれわれはわれわれであることはできない。

The Criticism of Heidegger's Interpretation of Schelling's Freedom Essay

Sachiko IGARASHI

It has long been pointed out by Heidegger that Schelling's "freedom essay" ("Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom") is not only the pinnacle of Schelling's philosophy, but also occupies a special place in German idealism and Western metaphysics as a whole.

Heidegger took up Schelling in his lectures in the summer semester of 1936, in the first semester of 1941, and in exercises in the summer semester of the same year. Surprisingly, according to Ryosuke Ohashi, Heidegger's interpretation is the only thematic discussion of Schelling's "Freedom essay" to date.

If Ohashi's point is correct, then the true potential of Schelling's thought took a century to be discovered by Heidegger.

But Heidegger's theory of Schelling, which attempted to give a legitimate status to Schelling's freedom essay, has also been curiously little discussed so far.

The purpose of this study is to show the structure of Schelling-Heidegger's thought. For this purpose, I will critically clarify the problem of Ohashi's criticism of Heidegger, one of the two main arguments in the few discussions of Heidegger's Schelling theory.