

シェリングの自由論における神と人間

―『人間的自由の本質』と『シュトウツガルト私講義』―

高尾 由子

シェリングの『シュトウツガルト私講義 *Stuttgarter Privatvorlesungen*』（一八一〇）（以下『私講義』と略）は、そのタイトルが示すように、妻カロリーネの死後、ミュンヘンを離れたシェリングが、シュトウツガルトで友人のゲオルギイの依頼により、私的に行なった講義である。⁽¹⁾ゲオルギイをはじめとする聴講者たちは、シェリングの同一哲学、あるいは自然哲学についてはかなりの理解を持っている者が多かったが、『人間的自由の本質』（一八〇九）で述べられた自由論の体系（以下、『人間的自由の本質』という著作自体に言及する際は『自由論』と略。この著作を中心とするシェリングの自由についての一連の見解については、単に自由論と記す）、特にその神概念が、通常のキリスト教・プロテスタント神学の枠内では捉えきれないものであったために、シェリングは、自由論の体系を同一哲学の概念に置き換えながら、展開しなおしている（VII, VI）。したがって、『自由論』で詳細に述べられたはずの「神の生成過程」の説明に、『自由論』ではほとんど使用されていない「ポテンツ」概念が多用され、また、国家と教会の關係に言及されていることなどは、こうした聴講者の理解の度合いや、彼らの社会的立場と大きく関わる場所である。この独自の神概念は、多く、ヤコブ・ペーメを始祖とするシュワーベン神智学に由来しているが、『私講義』では、さらに神智学の用語を駆使し、これが聴講者の共通の知識に属していたことは、シュルツェが指摘するところである。⁽²⁾フルマンズは、『自由論』ですでに広く使われていた神智学用語が『私講義』には見られないとしているが、これは全くの誤解である。神智学用語と『私講義』の用語との対照關係については、シュルツェを参照するとして、⁽³⁾フルマンズのもう一つの疑問、『自由論』の成果が放棄されている、という点は注目に値する。⁽⁴⁾

本稿では、『私講義』における絶対者たる神と有限者たる人間の関係を説明することを課題としたい。その際、『自由論』の神概念と比較することによって、再び同一哲学の形式に遡った神概念を提示した『私講義』の、自由論期の著作としての位置づけを行なうこととする。ただし、以上で述べたように、「神」の語は、キリスト教教義学上の神とは大きく異なる意味を持ち、また、自然神学上の「最高完全な存在者」といった概念にとどまるものでもない。さしあたり、存在論的に「絶対的なもの」と理解しておきたい。

一 『自由論』における神

『自由論』は、汎神論と自由の問題に始まる。人間の自由という概念と理性の体系という概念の両立をめざした『自由論』は、体系という以上理性的必然性を持ち、同時に、自由が実在的な自由でなければならない以上、自由を「中心点のひとつ」(VII, 336)とするような体系を構築する試みであった。そこでまずシェリングは、「体系」概念および「自由」概念の吟味を行なう。

はじめに組上に載せられるのは、シェリング自身の同一哲学の体系である。「理性のほかには何もなく、理性の中にすべてが存在する」(IV, 115)、「理性は絶対的同一性とひとつである」(IV, 118)と主張される同一哲学の体系は、「叙述の仕方に関してスピノザを模範とし」(IV, 113)ながら、この絶対的同一性(＝神)を根底として、個別的なものの存在を、主観性と客観性の「量的差別 die quantitative Differenz」によって説明する。したがって、この体系が、「理性の唯一可能な体系は汎神論であり、しかもこれは不可避免的に宿命論である」(VII, 338)といわれる、少なくともその前半の主張は、シェリングにとって同語反復なのである。しかしこれは、シュレーゲルが、『インド人の言語と英知について』(一八〇八)第二巻「哲学について」で、インド、オリエントの思想を「批評」とすると同時に、同時代の観念論、ことにシェリングの同一哲学を批判した言葉であり、シェリングはこの後半部分、「汎神論は宿命論である」に對し、自らの体系を擁護することになる(VII, 352, Ann.)。理性的必然性を持つ唯一の体系が汎神論であり、汎神論が必然的に宿命論であるとすれば、汎神論と自由は決して両立しえないし、体系と自由は相容れない。ここでの問題提起はしたがって、善なる神の創造した世界になぜ悪が可能かという弁神論の領域ではなく、理性的必然性と実践的自由の対立の構図の内にある。シュレーゲルは、その第二巻四章で、「汎神論はいかに言葉でそうではないと反論しようとも、善悪の区別を廃棄してしまわざるをえない原理である。それに対し、流出説は、永遠に隠された罪科を負っているという感情と、

一切の悪は永遠に断罪された存在であるという信仰のために、自由な氣力を圧殺してしまう」と述べ、さらに第五章では、「インドの、オリエント一般の哲学・宗教の最も重要な時代区分」として、「まず、流出説の体系があり、それは結局占星術的迷信と熱狂的物象崇拜に墮していった。他方、二原理説があり、その二元論の体系はやがて汎神論に変質した。……汎神論は、物象崇拜に劣らず、道徳に対して、また幻想力に対しても破壊的作用を及ぼすものである」と批判する。これに対し、シェリングは、「神の内への万物の内在」(VII, 339)、「神と万物の完全な同一視」(VII, 340)などの、当時のスピノザ解釈(シェリングによれば「誤解」)をスピノザの正当な理解によって訂正しながら、シュレーゲルのいう「自由を圧殺する」思想を次々と取り上げてゆく。あらゆる存在者の根源的な絶対的同一性からの由来を、シェリングは同一哲学で主張した。しかし、その「由来」が、単なる一様性にすぎないならば、そこには絶対的な必然性があるのみで、ことに人間の、現実的な自由は成り立たない。それ以前に、差異性、個別性すらも成立しえない。あるいは逆に、バードの批判するように、絶対的なものが世界内的に完結してしまうことになるであろう。同一哲学の根源的同一性が、主観的なものと客観的なもの、観念的なものと実在的なものの、単に静的な同一性としてのA||Aではなく、動的な意欲であることを示すことにより、シェリングは自由の体系を語り始めるのである。

「意欲が根源存在である」(VII, 350)。同一性は同一的であるために、同一的であることを志向する。すなわち、同一性としての自己自身を志向する。あらゆる一なるものは、根源的なこの意欲によって、一であることができる。したがって、「一である」ことの根底には、必ず「一となろうとする」ことが置かれるのである。これが、神智学的な「顕われる神」の、シェリング的な解釈である「生成する神」という概念の基礎となる。絶対者ですら「絶対者となろうとする」ことなしには絶対者たりえない。そしてこのとき、めざされている完全に顕在する絶対者と、めざす意欲の基体としての絶対者が存在論的に区別される。それが、「実在するかぎりでの存在者 das Wesen, sofern es existiert」(VII, 357)と「単に実在の根底であるかぎりでの存在者 das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist」(ebd.)の区別である。この区別により、「実在するかぎりでの存在者」としての神、すなわち顕在的な神が、「実在の根底であるかぎりの存在者」、すなわち「神の内にある神ではないもの」(VII, 359)とが区別され、この「実在の根底であるかぎりの存在者」としての神が「被造物」の実在的根拠とされる。顕在的な神(シェリングの言葉では、「絶対的に見られた神」)の中には、神と異なったものの根拠はありえないからである。このこ

とにより、決定論に結びつく平板な「神と万物の同一視」が退けられる。

根源的な意欲の最初の発露を、シェリングは比喩的に「憧憬 *Sehnsucht*」と名づける (Ebd.)。それはこの活動が、「自己である」ことを求めるのみで、未だ何でもなく、ただ「予感しつつ動く」(VII, 360) からである。さらに、憧憬の活動に対応して生じる、憧憬のめざしている当のものが、「悟性 *Vernunft*」とよばれる (Ebd.)。これは、カントのいわゆる悟性や、ヘーゲルのような精神の知的段階ではなく、あくまでも、自己自身をめざす意欲のあり方の比喩と捉えなくてはならない。ⁱⁿ「神がそれによって自己自身をひとつの写像 *Ebenbild* において見るもの」、「憧憬の言葉」が、悟性なのである (Ebd.)。悟性において、根源的な存在者は、自己自身を第一に「実存するかぎりの存在者」「絶対的に見られたかぎりでの存在者」とする (Ebd.)。そしてここで、シェリングの自然哲学の主要なモチーフであった、極性 *Polarität* の概念が使われる。憧憬は自ら「自己である」ことを求めるのであるから、自己以外のものになろうとはしない。したがって、あくまで「自己自身」のうちに閉じこもる *sich in sich selbst verschließen* 力であり、「自己自身のうちに帰ろうと *in sich selbst zurückkehren* 努める」。そのため、憧憬はこれ以後の過程にわたって、あくまでも憧憬でありつづける。しかしこの憧憬の「自己自身」は悟性であり、悟性は、「発言された憧憬」として、憧憬との結びつきを保ちつつ、根源的狀態の中に伏藏されていたものを顕在化させる。憧憬と悟性のこの不即不離の触発関係により、憧憬のうちに含まれていたものが次々と「言葉」、すなわち表現にもたらされる (Vgl. VII, 362)。「諸力の分離 *Scheidung der Kräfte*」(VII, 361) と呼ばれるこの過程によって、表現された当のものが、「自己自身」としてのおのおの存在者となるのである。こうして、生成の過程が持続する。

憧憬と悟性を、実在的なものと観念的なものと捉えることができる。シェリングの原理は、根源的同一性に支えられた実在的なものと観念的なものである。言い換えれば、根源的同一性の二つの形式、現われ方が、実在的なものと観念的なものなのである。

憧憬と悟性は「発言」において、すなわち、「表現」において結びつき *Band* を形成する。この結びつきは、また比喩的に「魂 *Seele*」と呼ばれる (VII, 362)。

「表現」には度合いがある。同一哲学では、それは実在的なものと観念的なものととの量的差別と呼ばれていた (IV, 123)。根源的なものがどれほど観念化されているかにより、存在者の段階が決定される。そして、完全な表現に至った憧憬は「精神 *Geist*」と呼ばれる (VII,

363)。したがって精神は、実在的なものと観念的なものとの完全な結びつきであり、同一性としての魂である。

人間において初めて、他の一切の事物においてははまだ抑止されている不完全な言葉が、完全に発言される。

(VII, 364f.)

憧憬+悟性↓魂↓精神、という比喻で示された存在者の生成の過程が、人間において完成するのである。しかしシェリングによれば、これは同時に神の顕現である。「完全に」発言された言葉において、精神、すなわち現勢的に実在する *actu existierend* 神が、自らを顕示する *sich offenbart* (ebd.)。

二 『自由論』における神と人間

根源的同一性のうちに、いまだ顕在的にはなっていなかった神的なものが、人間において初めて十全に現れる、というのが、シェリングの主張であり、これが神智学の「顕れる神」の概念に即していることはいうまでもない。しかしここでシェリングが強調するのは、人間と神の絶対的な相違である。

もし人間の精神において二つの原理の同一性が、神におけると同様に解きえないものであるならば、「神と人間の間には」何の差別もないであろう。すなわち、精神としての神は顕示されないであろう。したがって、神においては解きえないこの統一が、人間においては解きうるものでなくてはならない。

(VII, 364)

人間以外の存在者は、ここでは問題にならない。それは、精神である神は、精神である人間においてのみ自らをあらわにすることができるからである。このことは、神が根源的に同一的なものとしての自己自身を捉えるために必要なことである。すなわち、神は、自己自身を顕示するために、人間を必要とする。

そしてこのことが、また、悪の問題の鍵ともなる。なぜなら、同一性が解消可能か否かということが、人間の自由を基礎づけるからである。シェリングは『自由論』を、人間が一般的に持っている自由の感情から始める(VII, 336)。日常的には、自由は、選択の自由であろう。しかし、その自由の典型的な例が善か悪かを選択する自由であり、また悪の典型例が、神に背くこと、たとえば、十戒に反することなのである。すなわち、現世的な意味での悪は、自由のメルクマールであり、自由が可能か否かは、悪が可能か否かによって判定される。¹⁾

神が人間において自己自身を顕示する、より正確にいえば、精神である神が、精神である人間において自己を顕示する、ということは、神が人間の精神において自己を表現しているということである。したがって、表現されている当のものと、表現しているものの統一がここに生じ、それが十全であることによって、完全な同一性を保っている。神においては二つの原理の同一性が解きえないものであるということは、このことである。しかし人間そのものにおいて、この統一は、いまだ表現しているものだけの統一にとどまり、単に観念的である。このことによって、神と人間の差異が決定づけられ、神に対して人間が背くことが可能になる。

そして、神が自らを顕示するために、悪が必要とされるのである。このことは、二つのレベルで考えられている。すなわち、悪の可能性と現実性である。

(1) 悪の可能性

自己自身であろうとし続けながら、決して真の自己自身には到達できない憧憬は、人間の内では、悟性との観念的な統一をしか保っていない。しかしそれでもこの統一が統一であるかぎり、人間は固有の自己自身という存在者であることができる。そしてそれゆえ、人間は原理のそれぞれを超え、原理の持つ必然性から自由であり、かつ神に対して独立な存在者として、神に対して自由である。

神の内の神ならぬものにその存在が由来すること、これが人間の自由の可能根拠である。したがって、存在者の存在の實在的原理が、悪の根拠であることになる。当然、この原理そのものが、何らかの意味で「悪い」原理なのではない。

根源存在を意欲と規定したことにより、シェリングは、自己自身であろうとすることの中に、「個」であろうとする意志と「全」であろうとする意志を見て取る。自己意志 *Eigenwille* と普遍意志 *Universalwille* と呼ばれる意志である(VII, 363)。自由論でシェリングが繰り出すさまざまな概念は、結局、根源意志の二つの現れ方であるこの二つの意志に帰着する。一であろうとすることは、他と異なって独自であら

うとすること、一切を包含した全であろうとすること、という二面を持つからである。

普遍意志の作用は、自らが唯一であるために、一切を自らのもとに従属させ、相互に結びつけ、秩序づけることに向かう。自己意志が普遍意志に「単なる道具として」(Ebd.) 完全に従属したとき、二つの原理は統一し、自己意志は、人間という個別的な存在者の意志として、「特殊意志 Partikularwille」(Ebd.) となる。シェリングが人間についても神についても人格性 *Persönlichkeit* という言葉を使うとき、この自己意志と普遍意志の統一である存在者を指している。神は、人格としての人間において、自ら人格化するのである。

しかし、自己意志は特殊意志の中で、独自であることを求め続ける。すなわち、普遍意志から離れようとしてやまないのが、自己意志のあり方である。神は神であるためには、普遍意志と自己意志の絶対的統一であり続けなくてはならない。特殊意志は、精神としての人間の意志であり、本来、普遍意志と統一した自己意志であるはずである。しかし、

自己意志は、自らが普遍意志との同一性においてのみあるものに、特殊意志としてなろうとすることができる。自らが中心にとどまるかぎりにおいてのみありうるものに、周辺において、すなわち被造物として、なろうと努めることができる。(VII, 365)

特殊意志を、全く自己意志によって支配してしまうこと、シェリングの言葉でいえば「自己意志の高揚 *Erhebung des Eigenwillens*」(Ebd.)こそが、悪である。自己意志は、普遍意志との統一を離れると、普遍意志の持つていた、他を結びつけるという機能を失ってしまう。このことによって、生成の過程全体が不秩序に陥る。シェリングが、さらに比喩の比喩を使うように、疾病、あるいは死の状態である (VII, 366)。しかし、現実はこの高揚が生じるか否かは、まさに、両原理から自由な精神のあり方に依存している。絶対的な神から区別された根底から生成してきたものとして、あらゆる存在者はこの可能性としての悪を含んでいる。ここでいう「悪」は、まず存在論的な「実在性」に等しく、それ自体何ら倫理的な意味を持たない。しかし、それは精神としての人間においてのみ、特殊意志と完全に統一した自己意志としての神の意志に反する倫理的な悪としての意味を持ちうる。

ライプニッツの『弁神論』や新プラトン主義の「悪」概念を批判してシェリングがいうように、実在性や、有限性それ自体は悪とはなり

えない。自己自身を他と分離し、そのことによって、過程の秩序を倒壊させ、他と他を分離して過程そのものを破壊する、という二分 *Entzweiung* の可能性が悪の可能性なのであり、現実になんか生じることが、悪の現実性なのである。

(2) 悪の現実性

では、なぜ二分の可能性が現実性に移行するのだろうか。ここからが、神はなぜ世界に悪を許容するか、という弁神論の問題になる。

精神は、自己意志と普遍意志を自由に統一しているのであった。本来的な自由は、ここで発動される自由である。すなわち、二つの意志を、統一するかしなすが、精神の自由なのである。

人間は、善と悪への自己発動の源泉 *Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen* を等しく自らの内に持つ頂の上に立っている。人間の内なる二つの原理の絆は、必然的なものではなく、自由な絆である。人間は分岐点に立っている。何を選択しようとも、それは彼自身の行 *Tat* である。しかし、人間は未決定 *Unentschiedenheit* のままではいられない。なぜなら、神は必然的に自らを顯示しなくてはならず、創造においてはそもそも曖昧なものは何も残れないからである。

(VII, 374)

自由は、善か悪かの自由であるばかりではなく、同時に、すでに善と悪への自由として、常に発動を迫られている。自己意志と普遍意志を統一させておくか、それとも二分するか、精神は、存在するかぎり、この決断を続けなくてはならないのである。人間はその存在可能性において、すでにこのように決断を迫られ続ける存在者として規定されている。シェリング自身カントの根本悪 *das radikale Böse* に比すように、こうした自由は、人間の存在可能性に関わる超越論的自由なのである (VII, 387f.)。時間の中で、歴史的に行なわれるさまざまな人間の決断は、この超越論的な自由の発動のさらにその結果である。

ただ人間のみが自己を決定することができる。しかしこの決定は時間の中にはありえない。……時間の中の人間の生を規定する行は、それ自身時間には属さず、永遠性に属す。この行は、時間的ではなく *nicht der Zeit nach* 時間を貫いて *durch der Zeit hindurch*

(時間に捉えられることなく) 本性上永遠な行として、生に先立つ。

(VII, 386)

人間が、はじめてこのものとして成立する超越論的な自己決定は、一切の時間に先立ち、それによつてはじめて時間が作り出される。したがつてそれは意識にも上ることはなく、意識をはじめて作り出す行為である。

神は自己自身が神であるために、必然的に自らを顕示し、そのためにこのような存在者としての人間を必要とした。人間の決断は、いわば神に対する態度決定である。自己意志と普遍意志の絶対的統一という神をモデルとして、それと等しくあるか、それとも異なつてあるかの決断である。そして、この決断そのものは、神から独立に生じる。

しかし、自由の体系において、決断が生じることは必然的である。そして、現実の世界の歴史の短い叙述の中で (VII, 376-380)、悪が事実選択されることが明確に認められている。むしろシェリングは、はじめに自由の事実的感情から出発したように、戦争、病、死など、現実社会の悪とされることを前提している。しかし、これらの事実的な悪が、自由論の体系構想の根拠とされるのではない。事実的な悪を前提するだけであれば、悪は偶然的なものであつても、あるいは、何らかの目的のために許容されるものであつても、さらにまた本来あるべきではない、という意味での必要悪であつてもかまわないことになる。悪が偶然的なものでないことは、すでに悪の可能性の構造において語られた。そしてここで、ライブニッツの『弁神論』でいわれたような、神がより善いもののためになるかぎりで悪を「許容」するといふ考えが斥けられる。

神は先行的には自己の内のすべての善を欲し、帰結的には最高善を究極目的として欲する。神は善くも悪くもないものや形而下的悪は手段として欲する。が、道徳的悪は、それなくしては最高善が獲得されなかったであろう条件であるかぎりにおいてのみ、許容することを欲する。こうして悪はそれを最高善と結びつける仮定的必然の名目のもとにのみ許容されるのである。⁽¹⁾

シェリングはこの箇所を弁神論全体の核心を含んでいると評価しながらも、神が悪を許容するということは否定せざるをえない。このラ

イブニッツの主張の中でシェリングが認めるのは、悪は善のための手段となる、という一点である。現実的に統一が実現されるためには、現実的に対立したものがなくてはならない。神は、自己啓示のために人間を必要としたのと同様に、悪を必要とするのである。

このことについてのシェリングの論理は、きわめて単純である。すなわち、あるものは、その対立物において、はじめてあらわとなる。

自己意志の励起は、人間の中の愛「結びつける原理、すなわち観念的原理」がそこにおいて自己自身を現実化する素材ないし対立物を見いだすためにのみ生じる。自己意志がその「普遍意志からの」絶縁においてのみ悪の原理であるかぎりにおいて、根底はなるほど悪の可能的原理を励起しはするが、しかし悪そのものを励起するのではなく、また悪へと励起するでもない。この励起は神の自由な意志に従って生じるのではない。神は、根底においては、自由意志あるいは御心に従って動くのではなく、ただ神の諸性質に従って動くのである。

(VII, 401)

神の自己顕示の過程は、神の自己生成の過程であり、神による創造の過程である。しかし、神が自己生成のために神以外のものを必要とする、ということは、神の絶対性にとって当然矛盾である。絶対的なものがはじめから絶対的なものとして現実存在していないことになるからである。しかしシェリングは、理性の必然的体系としての汎神論を生命の体系へと直接移しかえることによって、この矛盾に積極的な意義を見いだす。「神の悟性の内にはひとつの体系がある。しかし、神そのものはいかなる体系でもなく、ひとつの生命である」(VII, 399)。しかし、「闘いのないところ、生命もない」(VII, 400)。存在者が生きて存在するかぎり、自己意志がなくてはならない。そして、その自己意志は、ただ自らの内に引きこもっていてもならない。「働く自己性 Selbstheit を含まない善は、それ自身働かない善である」(Ebd.)。

神は神以外の自立的な存在者において、はじめて自らを顕在化 Actu-Werden する。そのために、神は神以外に自立的な存在者を必要とする。そこにおいては、存在論的な原理としての善と悪の力が、等しく最強に働いていなくてはならない。神がまさにそのような存在者だからである。

自由論の体系は、こうして、自立的な存在者の存在する必然性を導出する。そのためには、その根拠はどのようなものでなくてはならないかが説明されたのである。神は当初、純粹な内在 *imPLICatio* である。そこにおいては、何も顕在化していない。このような「すべての根底の以前に、またすべての実在するものの以前に」(VII, 406) ある存在者を、シェリングは、ベームに倣って、「無底 *Ungrund*」(Ebd.) と名づける。それは、原理も、また原理の対立も、力も、一切を含みながら、何一つ顕在化していない状態であるから、絶対的な「無差別 *Indifferenz*」(Ebd.) である。同一哲学においては、同一性と無差別とはまったく区別されていなかった (IV, 128) が、一切の対立に先立つ無底は、同一性と表現されることはできない。それは、対立の非存在であり、無底は自らを全的に両者へと分岐する。生成の過程は、この非存在を存在へと呼び出し、さらに十全な存在へと同一化させる過程である。この最後の十全な存在の状態を、シェリングは、聖書によって、「神がすべてにおいてすべてとなられる」^[13] と形容する。

キリスト教的救済史の格好をとりつつ、無意識的な混沌にすぎない原初の「すべて」から意識的なコスモスとしての「すべて」へ、観念的可能世界から実在的現実世界へ、人間を通して顕現する、神の自己生成の過程が語られたのである。

三 『私講義』における神

『私講義』の課題は、「世界という体系」を見いだすことである (VII, 421)。そしてここでも、神はやはり世界において自己自身を顯示する神である。

真の体系は、発明されるものではありえず、ただそれ自体として、とりわけ神的悟性において、すでに眼前にあるものとして見いだされうるのみである。(Ebd.)

われわれは、すでに「世界」という形而上学的全体を目の前に見ている^[14]。目前の世界を精神的に解釈すること、すなわち、世界を、体系として、すなわちひとつの原理を持つ段階的な有機性として、いわばスピノザのいう「永遠の相の下に」見て取ろうというのがこの課題で

ある。シェリングはこの体系の原理を三つの言い方で表現している。①絶対的同一性 (Ebd.) ②実在的なものと観念的なものとの絶対的同一性 (VII, 421) ③絶対者ないし神 (VII, 423) がそれである。

第一の絶対的同一性は、すべての事物の有機的統一を意味する。すなわち、Universonとしての世界である。そして、実在的なものと観念的なものの同一性とは、実在的なものと観念的なもの、客観と主観、存在と思惟が、本質的に同一であることを意味している。それらの究極的な二元の下にある根源存在者 Ur-Wesen (VII, 422) が、絶対者あるいは神とされる。したがって、この体系は、事物を、絶対者の持つ二つの原理から理解しようとするものである。しかし、われわれがいかにしてこの絶対者の認識に達するのか、という問いに対するシェリングの答えは、「答えはない」である。幾何学がある命題を証明するにあたり、空間の存在を証明することなく、はじめから前提するよう

に、「無制約者はそこにおいてのみ証明が可能となる境位 Element だからである」(VII, 423)。

全世界 Universon が絶対者の表明 Manifestation 以外のものではありえず、哲学が全世界の精神的叙述以外のものではありえないとすれば、全哲学もまた神の表明、すなわち神を証明してゆくことにほかならない。

(VII, 424)

哲学は、世界を神を原理とした体系として解説してゆくことによって、たとえばさまざまな神証明のような仕方ではなく、「世界においてマニフェストされた神」を証示する。いかにして「絶対者に由来するものとして」「世界を」理解するかが問題となるのである。したがって、この体系の原理を説明するということは、世界を理解することができるためには、絶対者はどのようなものでなくてはならないかを示すことになる。

(1) 神のポテンツ

では、絶対的同一性としての神が、世界へと至ることができるためには、その同一性とはどのようなものでなくてはならないのか。なぜ神は、自分の外に存在するものを置くのか。すなわち、なぜ神の存在とならんで、世界の存在があるのか。ここにシェリングは、『自由論』では使用しなかったポテンツ論を適用する。⁽¹⁵⁾ 同一性からの出立は、同一性の廃棄ではなく、上昇であるというのである (VII, 424)。実在

的なものと観念的なものの絶対的同一性の表現、 $A \parallel A$ には、客観としてのAと主観としてのA、そして、その両者の同一性という三つのモメントが示されている。シェリングのポテンツの表現を多少改めて記すならば、A（絶対的に同一な本質）がA（主観）という形式とA（客観）という形式で現われているので、それをA（本質） \downarrow （A（主観） \parallel A（客観））と表す。ここで、A（客観）をBと置くならば、 $A \downarrow (A \parallel B)$ であり、この全体がひとつの統一をなしつつ、はじめのAが $A \parallel B$ という差異の形式で現われていることになる（VII, 425）。絶対的な同一性の表現そのものの内に、まず差異の表現が見いだされるのである。しかし、A（主観）とA（客観）はそれぞれ観念的なものと実在的なものとして、それぞれ実質的 *reell* な統一を保つためには、それぞれ、 $A \downarrow (A \downarrow (A \parallel B))$ 、 $B \downarrow (A \downarrow (A \parallel B))$ でなくてはならない。すなわち、A（主観）は、 $A \parallel B$ という差異の形式で現われたA（本質）が、A（主観）として現われている、同様に、A（客観）であるBは、同じく差異の形式で現われた本質が、客観として現われている、ということである。これによって、シェリングは、根源的存在者 $A \parallel A$ が、完全に観念的なものと実在的なものに自らをかたち入れる *einbilden* とする（VII, 426）。

後者が実在的統一として、存在そのものであるのに対し、前者は観念的統一として、存在の指定である。存在はすでに指定であるから、ポテンツとしては第一ポテンツ、存在の指定は、指定の指定として、ひとつポテンツを上げ、第二ポテンツとなる。 $A \downarrow (A \parallel B)$ はしかし、本質的にはAという根源統一であるから、これをさらにAと置きなおして、第一ポテンツを $A \parallel B$ （存在）、第二ポテンツを A^2 （存在の指定。第一ポテンツを観念化して自らの内に含んでいる）と書き直すことができる。これが通例のポテンツの表記である。さらに、二つのポテンツの同一性は、第三ポテンツ、 $A^3 \downarrow (A^2 \downarrow (A \parallel B))$ と表示されることができる。

絶対的同一性の三つのモメントの指定関係の展開で、三つのポテンツが得られた。これが、絶対的同一性における差異化の可能性である。すなわち、第一ポテンツから、第三ポテンツに至る観念的・論理的差異および、順位ができあがるのである。ここには、たしかにフルマンズの指摘するところ、『自由論』における「実在するかぎりの存在者」と「実在の根底であるかぎりの存在者」の文字どおりの区別はない。⁽¹⁶⁾しかし、絶対者の内部に、差異化の可能根拠を見いだす点で、これはやはり『自由論』の、神の自己展開の構造を引き継いでいるといえる。⁽¹⁷⁾『自由論』でいわれたように、神の自己像が人間においてのみ達成されているとすれば、『私講義』でシェリングがしばしば人間をアナロジーに使って絶対者の説明を行なうことも、正当性を持つ。すなわち、世界が存在するための条件としての絶対者が解明されなければ

ならないのであるから、何よりも世界における神の似像において、神は理解されるのである。

しかし、『自由論』から大きく異なっているのは、差異が現実化する根拠が、人間の超越論的自由による時間に先立つ行為に置かれるのではなく、神の意志にのみ置かれている点である。たしかに『自由論』において、「諸力の分開」は、根源的存在者の自己自身への意欲によって生じた。しかしそれによって作り出される生成の過程は、その過程の最後に誕生する人間の自由の発動を待つてはじめて現実化される。

現実的な、「すでに眼前にあるもの」としての世界が、そのことによって、そのつど新たに成立するとされるのが、『自由論』特有の構造である。それに対して、『私講義』では、神の中のポテンツ構造が、すでに観念的な「分開」をあらわしている。現実的、可視的な世界の成立は、神自身が、このポテンツの論理的順位を、現実的順位となす、という一点にある。

(2) 神の収縮

根源存在者がポテンツの二分化を欲するならば、根源存在者は、第一ポテンツの先行性を現実的な先行性として定立しなくてはならない。
(VII, 428)

現実世界の成立根拠が人間ではなく、神の意志に置かれているのである。神は、第三ポテンツとして、第一、第二のポテンツを自らの内に統一している。その意味では、神はすべてのポテンツである。しかし、神が現実的な先行性を定立することは、すべてのポテンツが、すなわち実在的なポテンツと観念的なポテンツとその統一であるポテンツが、神自身の内に同時に存在することが廃棄されるのである。それは、神が「自己自身を自由意志によつて第一ポテンツへと制限する」(Ebd.)ことによつて起こる。そして、神が第一ポテンツ、単なる実在的なものと自己自身を制限するという神の収縮 *Contraction* (VII, 429) により、ポテンツの同一性が、連鎖へと変化する。しかし、本質的にすべてのポテンツである神は、単なる第一ポテンツであることと本性上矛盾する。そのため、第一ポテンツから第二ポテンツへの進展が生じ、同様にして、第二ポテンツから第三ポテンツへの進展が生じる。⁽¹⁴⁾しかしむしろこの進展は、厳密に継時的なものとはいえない。第一ポテンツへの収縮は、絶対的同一性から実在的なものを、分離定立することであるから、観念的なものである第二ポテンツの分離定立を伴う。したがって、実在的なものへの収縮は、同時に、観念的なものへの拡張 *Expansion* である (VII, 434)。

神において、実在的なものが観念的なものから、観念的なものが実在的なものから分離する。これは無意識的なものと意識的なものの分離であり、そのとき初めて意識的なものが無意識的なものを意識する。すなわち、自己意識化である。自己収縮は同時に自己拡張であり、それはまた自己分離であり、自己意識化なのである。自己意識化とは、無意識的なものを意識化する過程、シェリングの言葉で言えば、「それが神自身ではないという理由で神が自己自身から分離したことから、神に似たもの、神に等しいものを引き出し、かたち作り、創造する」(Ebd.)作用であることになる。

したがって、神の収縮は、神の自己分離ということができる。存在とその措定という区別の仕方からすれば、第一ポテンツの神は、存在 Sein そのものとしての神であり、第二ポテンツの神は、存在者 Seiendes としての神である (VII, 435f.)。実在の根底と実在という区別は、こうして、この後、存在と存在者と言い変えられてゆく。

ポテンツとは相対的な対立概念であるから、先の A、B といった表記は、あるものに対してより観念的であれば A、より実在的であれば B と見なされる。このとき、A が存在の措定としての存在者であれば、B 一般は A に対して非存在者 Nichtseiendes である。非存在者は、シェリングの言葉によれば、「存在者の述語」(VII, 436) すなわち存在者の基体であり、「非—主観的なもの」(VII, 437) すなわち主観化されていないものである。しかし、非存在者は、あくまで存在者に対して相対的なものであるから、それ自身においては存在者である。したがって、この非存在者の中にも、動的なポテンツ構造が隠れていることになる。そしてこのことが、被造物の生成と関わるのである。

四 『私講義』における産出する神と産出された神

シェリングはここで、伝統的な「無からの創造 *creatio ex nihilo*」を否定する⁽²⁰⁾。神は、全くの虚無から存在者を生み出すのではなく、自己自身の生成として、この相対的な非存在者から存在者へと自己展開してゆくのである。さらに、また、正統的神概念と汎神論的神概念が批判される。正統的神概念においては、神は超越的に自己自身で存立している存在者 *ens a se* とされ、被造物とは絶対的に隔絶したものとされる。また、汎神論においては、それ自身で存立する固有の存在者としての神はなく、単なる普遍の実体とされてしまう。「無からの創造」のシェリング的解釈とこの二つの神概念の批判は連動している。

神における実在的なものは、「永遠に自己に閉じこもり、沈潜する」力であり (VII, 438)、『自由論』と同じく、自己性 *Selbstheit* なし自己中心性 *Egoismus* と呼ばれる (Ebd.)。この力によって神は個的なものでありうるが、それだけであれば、神以外の存在者は存在しない。それに対して、神における観念的なものは、「拡張し、無限に『自己を』伝達してゆく」力であり、これもまた『自由論』に倣って、「愛」と呼ばれる (VII, 439)。この力は、自己性なしにはただ拡散してしまうだけで、それ自身存立しえず、一方、自己性はそれ自身存在せず、拡張する力を存在せしめる基底となる。

「神の真の實在性の」第一歩は、神が自らの内における愛、すなわち神の真の本来的な自己を、非本来的な自己から分離する分開である。……神の自己中心性の、神の愛への従属が創造の始まりである。 (VII, 439)

こうして、シェリングは、再びポテンツ論を駆使しながら、創造論 (宇宙創世論) を語り始める。神における実在的なもの (B) は、先に述べた非存在者であるが、それは即目的には存在者として、そのうちに観念的なものと実在的なものを含む。これが、先の神の分開によって励起されると、 $B \downarrow (A \parallel B)$ へ展開する。これがシェリングのいう自然であり、すでに可視的・物質的世界を意味している (VII, 441)。この B のもとにある A と B の同一性は、それ自身原理としての神であるから、自然という神ならぬものの内に、神的なものがあることになる。神がすでに、潜勢的に自然の内存在しているのである。「B はすでに根源的に神的な原理であり、単に相対的に (A との関係において) 神ならぬ原理であるにすぎない」 (Ebd.)。したがって、自然は神である、という汎神論的言明は、自然が非存在者における、潜勢的な神的なものを含み、表わしている、というかぎりで、正しいことになる。

さらにシェリングは、神と自然の同一視をあくまでも避けるために、 $B \downarrow (A \parallel B)$ において、単なる実在的なものにとどまりつづける B と、自然としての B のもとにある $A \parallel B$ との区別に注意を促す。根源的な B は神の内にあつて神ならぬものであり、それが実在的なものにとどまり続けることによって、過程は持続する。B はつねに B のままであり続けようとし、しかし神は分開して、この非展開の状態を常に廃棄し、展開へとまたらそうとする。B のうちの観念的なものと実在的なものがこうして常に分かれたる。このことによって、創造は進

行し続けるのである。したがって、 $A \parallel B$ の同一性においても、 B が即自的に B であることは廃棄されない。むしろ、同一性において廃棄されるのは、 A も B も区別されない混沌、一様性である。

しかし注目すべき点は、さらにシェリングが、実在的なもののもとにある $A \parallel B$ を、結合されたものとしての $A \parallel B$ と、結合する活動としての $A \parallel B$ に区別する点である。前者は、実在的なものと観念的なものとの絶対的に同一的なものとして、自然である産出者としての神である。それに対して後者は、「非存在者の内に生み出された神 *der in dem Nichtseienden erzeugte Gott*」(VII, 442) 子としての神 (Ebd.)、言葉と呼ばれる神 (Ebd.) であり、神自身から、自然の中に生み出された神であるから、「自然の本質」(Ebd.) である。この、言葉としての神、すなわちロゴスとしての神こそ、創造の媒介者であり、絶対的な神と被造物をつなぐ仲介者であるとされる。生み出す神と生み出されたロゴスとしての神という区別は、一見第一位格としての父なる神と、第二位格としての子なる神の区別に相当するように思われるが、その根本的な違いは、シェリングの「子としての神」が、自然という「根底」から「昇ってくる」、「自然の本質」である点である。

このような神を、ロゴスとコスモスを同一化するものであり、結局のところ汎神論に陥っているという批判は可能である。たしかに、神と自然の同一視を避けながら、神の側を創造者たる神と子なる神に論理上区分し、創造者と被造物との区別はなされたものの、子なる神を自然の本質として、自然の側に組み入れるようなことは、そもそも神と自然を区別しようとした意味がないことになる。しかし逆にシェリングは、創造の媒介者としての「子としての神」を、啓蒙主義者たちが追放したと非難するのである (VII, 442)。「子としての神」は、実在的なものと観念的なものの単なる統一体ではなく、まさにそれを統一体たらしめている結びつきそのものとしての、神的な $A \parallel B$ である。したがって、シェリングが $B \downarrow (A \parallel B)$ と記す自然 (コスモス) とは、決定的に異なるとされなくてはならない。

自然の中への神の誕生、という概念についてのゲオルギイの問い合わせに対して、シェリングは、「 B (自然) の中に励起された A (精神的なもの) は、励起する A とは全く別のものです」、と答える。生み出された神は、絶対的に見られたかぎりの神、卓越した意味での神ではない。しかし、「有限な、現実的世界を導出する哲学者としての私たちは、さしあたり、ただ B の中に呼び起こされた神的なものだけを扱います。地上の生の全体にわたり、私たちは B の中でしか生きていないのです」⁽²²⁾。絶対者の認識は不可能である、というシェリングの『私講義』冒頭での主張は、絶対的に見られたかぎりでの絶対者は、有限性とは決して関わりえないことを意味している。絶対者の根源的状态と

しての絶対的同一性は、全くの非観念的状态であるから、それ自体存在者としての自己に至っていないばかりではなく、われわれにとって、二分化も、それに基づく認識も不可能である。しかし、「世界へと展開する絶対者」をわれわれは絶対者の自己顕示としての生み出された神のうちに見て取ることができる。それが、子なる神の意味である。なぜなら、子なる神は、 $A \parallel B$ の結合活動そのものとして、すでに本質的に多性を内包する同一性だからである。

われわれは、絶対的に同一なものを、自己生成関係と捉えることによって、實在的なものと観念的なものという二つの形式から見ることができる。そして、この根源的同一性は、シェリングにより類型化された三つのポテンツ、すなわち、實在性の支配するポテンツ、観念性の支配するポテンツ、両者の統一のポテンツ、という段階をそれぞれ踏んで、自然として展開してゆく。それはまた、非存在のポテンツ、存在者のポテンツ、両者の無差別という三つの段階でもある。これがついに人間にいたって、創造の頂Krone(VII, 453)に達するのは、『自由論』と同様である。

神は自然を必要としないが、自然なしに存在しようとはしない。なぜなら、愛は二つの本質が互いに必要としあうところにあるのではなく、…それぞれ独自で存在するかもしれないが、しかし決して自己自身で存在することを自分だけの利得と思うことなく、他の存在者なしには存在しようとせず、他の存在者なしには道徳的に存在することができないところにあるのである。(VII, 453)

こうして、産出は完成されたかに見える。しかし、まだ神が自己自身にとつての「他の存在者」を産出しただけでは、神自身は完成しない。なぜなら、自然も、人間も、最高の統一には至っていない存在者だからである。それは、神が拡張したままで、いまだ自己自身には還帰していないことを意味している。そしてここに、子なる神のもう一つの意味があると思われる。

五 『私講義』における自由の主体

シェリングは、『私講義』においても、人間が自由な存在者であることを詳細に説明している(VII, 457ff.)。

人間は、自然という非存在者と絶対的存在者すなわち神の中間に立っていることによって、両者から自由である。人間が神から自由なのは、人間が自然の内に「神から」独立の根を持っているからであり、自然から自由なのは、自然のさなかで自然を超えている神的なものが人間の内に目覚めているからである。……人間は無差別点に立っていることによって自由である。(VII, 458)

この人間の自由概念は、『自由論』とまったく同じといってよい。そして、この自由ゆえに、「相対的に不活性であるよう規定された原理『自己意志』を、自己自身の中で活性化させる」という悪への自由の規定も同様である(VII, 459)。この活性化によって呼び起こされた悪は、「自らを存在者へと高め、それゆえ真の存在者を排除する相対的な非存在者」であり、自然および人間において、毒、病、そしてなによりも死が、その存在を証明する(End)。自然と人間はまず、この死という事実によって、非存在者の状態にある。死があるかぎり、悪は必ず活性化するのである。実在的なものと観念的なものが真に統一しているならば、非存在者は存在者の支配の下にあり、この活性化はありえない。自然が真の統一点を失い、人間も統一を失う。国家や教会制度は、人間がやむをえず作り出した副次的な統一であるが(VII, 461f.)、真の統一ではないため、戦争、闘争を避けられず、永続的ではありえない。『自由論』よりもさらに悲観的な「人間の失墜」(VII, 463)である。『自由論』での人間は、現実世界である「歴史の王国」においても、普遍意志との統一を選ぶことが許されていた。しかしここではもはや、現実的世界の人間は、すべて本来のなかたちでは存在していない非存在者である。すでに人間は自由であることによって、神から完全に分かれていたのである。

この失われた統一を、神は再び自己自身を欲することとして欲する。そのために、人間は、相対的な非存在者であることから解放されることによって、真の存在者とならなくてはならない。このことは、「物理的生一般からではなくとも、生から分離されることによって生じる。一言でいえば、死によって、あるいは精神界への移行によって生じるのである」(VII, 476)。死が悪であるとすれば、死が精神界への移行であり、それが同時に根源的統一の回復であるというのは矛盾のように見える。しかし、死は同時に、非存在者の部分、すなわち、実在的部分を切り放すことである。これは、グノーシス的な、肉体から靈魂を分離させることではない。シェリングにとって、物質的なもの

れ自体もすでに精神的原理を含んでいる。死は、「ただ精神と矛盾する身体の要素からの分離」(VII, 46)である。たしかに、これは現在合一されているべきものの分離であるから、「悪」であるには違いない。しかし、その合一とは、矛盾したままでの合一であり、真の統一ではない。したがってこれは、矛盾したものの分離、すなわち「悪の善からの分離、善の悪からの分離」(Ebd.)であり、人間の真の統一への移行、「本質への還元 reductio ad essentiam」(Ebd.)なのである。⁽⁴³⁾

このとき人間は精神界において完全に神的なものとされ、それは同時に神の完全な人間化、人格化である。ここにおいて、人間は完全に統一を回復し、神は人格としての自己自身に至るのである。

人間における真の統一とは、これまでのシェリングの叙述に従えば、実在的なものと観念的なものとの結合そのもの、すなわち子としての神にほかならない。したがって、神と被造物との統一を再び回復しうるのは、個々の具体的、有限的な人間ではなく、子としての神のみである。

そのため、シェリングは、生み出す神と、生み出された人間および世界の間に、生み出された神、子なる神という媒介者をおいた。『自由論』においては、「表現された憧憬」、「発言された言葉」は、すでに善と悪との可能性を持った人間として理解されていた。人間はその現実的世界における倫理的な行為により、自身神の内にとどまり、あるいは分離し、それによって世界と神を結びつけ、あるいは分離するのであった。そのような人間の行為の根底にある超越論的な自由は、神と世界の間で、存在論的な秩序を保つ鍵ではあるが、創造という意味での純粋に存在論的な媒介ではなかった。むしろ、我意の高揚による自由の濫用が神の生成過程の秩序を破壊する、というところに重点が置かれている。そして、『自由論』で「人間」といわれるとき、それはまず第一に悪に陥りうる有限な人間であり、キリストであるのか、あるいは最初の人間のアダムであるのか、あるいは「第三の人間」であるのか、必ずしも統一的な見解はない。すなわち、実在的なものから本来神的なものが展開してくる過程の中で、神によって生み出された神的な存在者が、キリストであろうと、この現実的、有限的な人間であろうと、構造上の問題はないのである。

しかし、シェリングが『私講義』でまず展開したのは、根源的同一性を原理とする世界の説明、すなわち、根源的同一性が、いかにして世界という多に至るか、そして、多性がいかにして普遍的総体性を獲得するか、という問題であった。その際、存在論的な媒介として、本

質的に多である根源的同一性が必要とされたのである。こうして、生み出された神という、優れて神智学的な神概念がこの媒介者として理解されたのであった。したがって、世界の存立の鍵となるような自由は、もはや人間の自由ではなく、このような多を自らの内に許容する神の自由であることになる。本来的な自由の行為は、まず第一に、神の自己収縮なのである。

こうしてシェリングの自由論は、汎神論ではないかという批判を駁すという同じ意図を持ちながらも、その自由の本来的な主体を人間から神へ移すことによって、『世代』（二八一―）をはじめとする神の生成論へと展開してゆくことになる。

注

シェリングの著作からの引用は以下により、本文中にローマ数字で巻数、アラビア数字でページ数を示した。引用文中（ ）内は引用者の補足。
Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke, Hrsg. von K.F.A.Schelling, Band I-XIV, Stuttgart 1856-1861.

- (1) ヴュルテンブルクの法務長官ゲオルギイ、財務長官ハルトマン、その他、宮廷医官、大学教授など、12名の参加者を集めた。
- (2) A. Schlez, Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 11 1957, S. 577.
- (3) H. Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung, in: Kant-Studien Bd. 47, 1956/56, S. 182.
- (4) A. Schulze, a. a. O., 他び' E. Benz, Schelling: Werden und Wirken seines Denkens, Zürich 1955, Ders., Schellings theologische Geistesansichten, Mainz 1955, K. Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, Erfurt 1927. ただし神智学的概念を' シェリングがどのような意味で使用しているかは' 『自由論』、『私講義』の中で説明が尽くされていると思われる。
- (5) Fuhrmans, a. a. O.
- (6) F. Schlegel, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 8, Zürich 1975, S. 229.
- (7) Schlegel, a. a. O., S.253.
- (8) F. v. Bader, Werke I, S. 169, 179.
- (9) 「このものを人間的に我々にいっそう身近な姿で理解しようとするならば……」(VII, 359)
- (10) 悟性は本来意志の内なる意志である。(VII, 359)
- (11) たとえば「自由は善と悪との能力である」(VII, 352)。そして同じ文章が、VII, 364で繰り返される。
- (12) VII, 402, Ann. Leibniz, Theodizee, B, 25 の引用。
- (13) コリント人への手紙Ⅰ、15章28節。
- (14) しかし、ここでシェリングのいう「世界」は、可視的自然界にとどまらない。精神界 Geisteswelt、すなわち、死後の世界が含まれている。VII, 474ff. 特に精

神界については、同じ時期に、カロリーネの死の衝撃を乗り越えるために書かれた Clara. Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. (1809-1812, IX, 3-110) を参照。

- (15) 自然哲学の概念であるポテンツは、数学用語で「操作の反復」を意味する概念であるが、当時ロマン主義者らによって、自然を生成として捉える際に使用された。シェリングも、特に一七九七—一八〇〇年頃の自然哲学において多用している。詳細については、長島隆「シェリングの『ポテンツ論』—『ポテンツ』論と弁証法」『日本医科大学基礎科学紀要』第九号所収（一九八八年）を参照。

- (16) Fuhrmans, a. a. O.

- (17) J. A. Bracken. Freiheit und Kausalität bei Schelling, München 1972, S. 67f.

- (18) 人間の自由と必然性の同一を根源的存在者の絶対的同一の (VII, 424) 人間の意識における二分と統一を神の (VII, 425) として何よりも、人格としての人間を人格としての神の (VII, 433) モデルとして使う。「われわれが完全に生き生きとした人格的存在者として見られる神に達しようとするなら、神をまさに全く人間的に見なくてはならず、神の生は人間の生との最大のアナロジーを持つこと、神においては永遠の存在とならんで永遠の生成があること、また神は一言で言えば、依存性をのぞいてすべてを人間と共通にしていることが認められなくてはならない。」(VII, 433)

- (19) この進展が、時間の定立である。「自由論」では、人間の超越論的自由の行為が時間の成立であった、いわば、人間が時間を「造った」のに対して、ここではあくまでも、神が時間を造るのである。

- (20) これはすでに同様の論法で『自由論』でもなされている。(VII, 373, Anm.)

- (21) たとえば、新プラトン主義者、さらに遡って、ヨハネによる福音書一章3節、コリントの信徒への手紙一八章7節、ヘブライ人への手紙一章2節で語られたような。

- (22) G. L. Plitt. Aus Schellings Leben. In Briefen, II, Leipzig, 1869, S. 219f.

- (23) 分離された悪の側に落ち込む、すなわち非存在に沈み込む人間についての言及も散見する。さらに、個々の人間の死と同時に、いわゆる「最後の審判」も考えられている。「最後の審判」の後、悪は「神や全宇宙との関わりにおいてはもはや存在しない。悪は今やそれが望んだものを入れる。それは、まったく自己内存在であり、普遍的世界からの、神的世界からの分離である」(VII, 483)。「自由論」よりもさらに、悪は首尾一貫した性格をもって叙述される。Vgl. VII, 476ff., 481f.

Gott und die Menschheit in Schellings Freiheitslehre

Yuko TAKAO

哲学・思想論集第二十一号

Die Freiheitsschrift(FS) und Stuttgarter Privatvorlesungen(SPv) sind die Hauptwerke in Mittellära Schellings. Bei beiden handelte Schelling von den Verhältnis zwischen Gott und der Welt. Gott bedeutet ihm der werdenden , persönlichen Gott und die Welt entsteht aus die Freiheit des Menschen. Schelling hat den viel große Prozeß des Seins der Welt als den der Personwerdung Gottes erklärt. In FS läßt der Mensch sich am Ende des Prozesses ein, dagegen inmitten in SPv. Danach mußte sich das Verhältnis zwischen Gott, der Menschen und der Welt bei zwei Texte verwandeln. Die Schuld des geordneten Zustandes der geschöpften Welt liegt der Menschen auch in SPv, wie in FS. Aber der Gottesbegriff und Menschenbegriff sind bei SPv different von FS. Die beide Begriffe wird in SPv als der Schrift in der Epoche der Freiheitslehre in bezug auf FS erhellen.