

## シェリングにおける自然と知的直観

高尾 由子

シェリングが公に著作活動を始めたのは一七九四年からのことであるが、よく知られるように、シェリング思想の初期のモチーフの多くはフィヒテとスピノザに由来している。まず、絶対的自我という考え方は全くフィヒテ的であるし、この絶対的自我に無制約的な根源的統一を結びつけた点は、スピノザ研究の結果である。しかし、初期の著作を個々に、あるいはその後のシェリング思想の展開を見ると、「すべての哲学の主要な仕事は、世界の現存の問題を解決することである。」(I, 313)というシェリングにとつて、現実的に存在している世界およびそこに含まれる諸々の存在者と、その根拠となるものの関係がまず問題とされるべきであったはずである。現実的存在者とその根拠との関係は、シェリングの長い思索活動の中で、「制約されたもの」と「無制約的なもの」との関係、あるいは「有限的なもの」と「絶対的なもの」との関係として、常に問われ続ける。

この関係を問うにあたって、シェリングの問題設定はふたつに集約される。すなわち、

- ① 有限的な制約された世界の中のわれわれが、いかにして無制約的なものそのものを把握できるのか。
- ② 有限的な制約された世界を、いかにしてわれわれは無制約的なものそのものから把握できるのか。

言い換えると、この①は、われわれが無制約者を把握することが問題となり、②は世界を無制約者から把握することが問題となっている。一七九四年から一八〇〇年に至る時期には、何らかのかたちでこの二つの問いが主題となつて、思索が展開されるのである。

この時期のシェリングの構想として、第一の問題に関して自我を扱う超越論哲学と、第二の問題に関して世界・自然を扱う自然哲学が、ふた

つの根本学として存在するとされる。一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』の中で、この著作に代表される超越論哲学が、主観的なものを前提しておいて、客観的なものがいかにしてそれに一致するに至るかを問うことを課題とするのに対し、一七九七年の『自然哲学のための諸理念』、一七九九年の『自然哲学の体系草案』などで語られる自然哲学は、客観的なものを前提しておいて、主観的なものがいかにして自然を表象するに至るかを問うことを課題とする(III, 312)、といわれるゆえんである。

ところが、『超越論的観念論の体系』の翌年、一八〇一年の『自然哲学の真の概念』において、シエリングは「自然の観念論が私にとっては根源的な観念論であり、自我の観念論は派生的なものである」(V, 84)、と述べて、自然哲学と超越論的観念論の並立という考え方を捨てる。自然哲学と超越論的観念論は、並立するのではなく、連続するのである。

こうした体系の組み替えがいかにして可能であったのか、そしてその組み替えによって、自然と自我がどのようにとらえ直されるにいたったのかを、本稿では考察したい。

## 一 自然哲学と超越論哲学

シエリングは、大学卒業後に家庭教師をしていた一七九六年から九八年の間、ライプツィヒで数学や物理学、医学を学びながら、科学革命以来、厳密で検証可能な学であることをめざして発展してきた自然科学が扱うような法則に従った自然、という自然観と、ロマン主義サークルやゲーテの影響のもとに復権しつつあった有機的・目的論的自然観の間で、自然科学の哲学的な基礎づけをめざしていた。このふたつの自然観をシエリングは、先述の第二の課題、有限的世界を無制約者から把握する、ということの中に自然科学を位置づけるという仕方で調停しようとする。つまり、自然がいかにして計量可能なものとなるか、いかにしてわれわれの経験の対象となるか、を示そうとするのである。

自然哲学の「主観的なものがいかにして自然を表象するに至るか」、という課題は、自然がいかに表象可能、経験可能な自然となるか、という問いに等しい。その際シエリングは、表象する主観にとって客観として現われる自然の「起源」を問う、という仕方でも無制約的な活動「Tätigkeit」であって、自然現象はむしろそこにとつて自然は、計量可能な観察の対象としての自然現象となる以前に、あくまでも無制約的な活動「Tätigkeit」であって、自然現象はむしろそこから派生的に導き出されるものであった。すなわち、自然哲学といわれるときの「自然 Natur」という語は、自然現象である以前に、そうした

現象の「自然本性」なのである(II, 39)。これは明らかに、科学革命以前、古代からの伝統的な自然哲学の路線上にある自然概念である。すなわちシェリングは、二つの自然観の調停を、こうした「自然本性」が「自然現象」へと移行する経緯を叙述することによって果たそうとしたのである。

したがって、シェリングの自然哲学は、端的に無制約的なものと規定される自然がなぜ、いかにして捉えられるのか、という問いから出発して、無制約的な活動が有機的に組織化される過程を叙述することになる。つまり、自然哲学では「無限なものを有限なものの中で表現する可能性が、すべての学の最高の問題である」(II, 14)とされるように、絶対的な活動性を、制約されたものにおいて哲学者が把握することが問題になる。シェリングはそれを、無限な活動性とそれに対する限界づけによって説明してゆく。無制約的な活動は、他の何ものによっても制約されないから、この限界づけは自己自身による限界づけにほかならない。自己を産出する活動とそれを限界づける活動という、自己自身の二重の活動の対立が、再び根源的統一をめざし、再産出へ向かう。これがシェリングがポテンツと呼ぶ形式であり、根源的同一性から対立へ、対立から対立の合一へ、さらに再び対立へ、というこの形式によって自然の自己組織化は進んでゆく。ここにシェリングは自然の中に主観的法則性を見出し、「自然は見える精神であり、精神は見えない自然である」(II, 56)と主張するのである。

この「無限なものを有限なものの中で表現する可能性」への問いは、一七九六、九七年の『知識学の観念論究明のための諸論考』(以下『諸論考』と略)でシェリング初期の自我の哲学と結びつけられる。たとえば一七九五年の『哲学の原理としての自我について』では、無制約的なものが絶対的自我のカテゴリーをもつて探究されたにとどまるのに対して、『諸論考』においては、「精神は、自己自身にとつての客観となるべきである。」(I, 367)として、精神が自己直観において自己自身を自己自身にとつての客観とするという考えが初めて導入されている。さらに、「精神の内に、無限性と有限性の根源的な合一がある」(ibid.)という命題がここで初めて現われる。このことによって、精神の自己客観化としての自己意識が主題化され、精神が自己意識をめざして自らの無制約的な活動性を有限なものへと自ら規定してゆく過程が生じるようになった。一切の客観は精神の自己客観化の産物とされるのであるから、一切の客観的なものは精神の自己客観化という活動の中に組み込まれる。したがって、『超越論的観念論の体系』で、ふたつの独立した根本学とされた自然哲学と超越論哲学は、すでにこの『諸論考』において、ひとつの学、あるいは、何らかの仕方に関連する学であることが示唆されていたと考えられる。

## 二 超越論的観念論における自然

このような『諸論考』における新しい発端が、『超越論的観念論の体系』で、より明晰な形で語られたといつてよいであろう。では、超越論的観念論において自然はどのように捉えられているのか。

### (1) 自己意識の前史としての自然

『超越論的観念論の体系』は、「自己意識の歴史」の叙述である(III, 398<sup>F.</sup>)。すなわち、全く無内容な「自我は自我である」のみを唯一確実な命題として持つ自我が自ら設定した限界において自己自身を直観することによって自己自身を客観化し、この命題を主観としての自我と客観としての自我の同一性を示す総合判断に至るまで自己を規定してゆく段階を、「精神の歴史」として描き出したものである。

自我は、自己自身を客観化しながら自己意識へと向かう。客観化とは、自己自身を表現にもたらずことである。したがって、無制約的な自我において、自己自身を表現する活動と、自己自身を直観する活動との二重性があることになる。自我が直観するものは表現されているものであり、自我に直観されているものは表現しているものであるから、このふたつの活動は、根源的にはひとつの活動であることが要請される。しかし、直観するかぎりでの自我は表現しているかぎりでの自我を自分の直観活動に対する限界、障害としてしか見出さない。『超越論的観念論の体系』においてシェリングが叙述し続けるのはこの二重性の論理的構造である。

自我の自己直観活動のなかで、直観する自我は直観される自我、すなわち表現された自我において限界を見出す。すなわち、自己直観という本来無制約的な活動にとつて、直観されたものはその活動の限界としてあらわれるのである。しかもこの限界は、自我にとつて、自分が定立したのではないような、自分にとつて異質な対立物として現われる。この直観活動と直観されたものとの、力動的 dynamisch な関係によって、自我と世界の関係が導出される。

まず、自我は自己自身の側に受動性である感覚を、世界の側に感覚を触発するものを見出す。さらに、自我が自らを「限界づけられたもの」として直観することによって、自然の側に物自体が、自我自身の側に直観が見出される。さらに自我が自らを「直観するもの」として直観する

ことよって、直観作用に対する直観は作用の持続としての時間を見出し、直観の対象に対する直観は、対象の場としての空間を見出す。時間空間の相互作用の中で活動する自我は、有機組織として直観される。そして最後に、自我が自らを有機組織としての具体的な自我として直観するために、自我は自らのこれまでの構成活動から自己自身を切り離さなくてはならない。ここに、自我の側に反省的意識が、世界の側に経験可能な有機的自然が、成立する。有機的自然を自由に反省することができるようになった意識的自我は、世界に対して自由に活動を仕かけることのできる意欲である。

こうして、直観する自我と直観された自我との力動的な関係から、シェリングは、経験可能な自然の可能性と意識の自由な行為の可能性を構成してゆく。すなわち、意識にとつてすでに現前している自然は、自我が意識となる以前に自ら構成してきたものである、とされるのである。したがって、自然哲学における自然の無制約的活動性が、自我の活動によって与えられたかぎりでの実在性とされ、本来的な無制約性が自我の側に完全に移る。このことよって、自然は、自我の前身 *Vorgeschichte* となるのである。

## (2) 自我の鏡としての自然

さて、いったん反省する意識となった自我は、自己自身を自然と切り離し、主観と客観としての関係に入った自我である。シェリングによれば、自己自身を自然と切り離したというまさにこのことが、主客分離の根拠であり、超越論的意識と反省的意識との違いである。超越論的意識にとつて経験世界はいわば「失敗した自己意識」である (III, 532f.)。客観的なものの実在性の根拠は直観するものの内にある、という超越論的な主張を、主観の意識は知ることができない。自我が自己直観の行為をそのものとして意識する努力は絶えず失敗する。逆に、そのことよつて、世界は自我にとつて現実的に客観的となり、自我はいつも客観へ向かう意識となる。自我は自らの活動の成果において、つまり表現されたかぎりでのものとしての自己を直観するが、その成果が自己に基づくものであることは決して意識に現われない。自我が活動するかぎり、活動の成果と活動するものとのを関係づけている直観作用そのものは意識から隠されてしまう。つまり自我は、自分自身が映った鏡を見ていることを知らず、鏡に映ったものを独立した客観としてしか意識できない。これが、自我にとつて客観的なものが意識に現われてくるための制約である。

自我の自己表現活動と、自己直観活動は常にずれている。すなわち、自我は無限な自己直観の活動にほかならないにもかかわらず、この活動そのものを自分では捉えることができないのである。ウースラーは、この事態を「自我はいつも自己自身に追いついていながら、それにもかかわらず自己自身をよそよそしいものとしてしか見出さない」と、言い表している。すなわち、活動するかぎりで自我が見ているのは、自らの活動によって実在性を与えられているにもかかわらず、自我にとっては異質なものである。この意味で、超越論的意識にとっては、自我は自然において自らを見ているということが出来る。反省的意識にとつての客観的認識は、超越論的意識にとつては自我の自己認識にほかならない。シエリングにとつて、自己意識へと向かう自我の自己規定は、同時に自然の規定であり分節化である。自我にとって自然ないし外的世界は、自我の働きによって、自我と同じように分節されている。自我はそれをいつでもできあがった分節としてのみ直観する。しかし、反省的意識には隠蔽されている自我自身の働きを見て取る超越論的意識にとつて、自我は世界の構造の中に自らの構造を反映している。自我はまず自然において自らを表現するのであり、自然は自我の鏡である、ということが出来る。これが、「自然がいかにして経験可能な対象となるか」という問いに対する答えである。

### (3) 無意識的精神としての自然

シエリングは、この「自らの活動であることが意識にあらわれない」ことを「無意識的」と呼び、その意味で、客観的な世界や、客観世界を構成する自我の活動は無意識的である。そこで、『自然哲学の理念』で言われた、「自然は見える精神であり、精神は見えない自然である」(I, 56)は、「自然は無意識的であった精神であり、精神は意識的となった自然である」と言い換えて差し支えないことになる。そして、意識の立場で、無意識的・盲目的な活動を、自らの意識的で自由な活動によって再構成するのが哲学であり、それを具体的な形にあらわすのが芸術である、とされる。したがって、さまざまな箇所、自然は精神のシンボルであるといわれ (I, 383, III, 260 など)、哲学はシンボルの解説を、芸術はシンボルの再生産するのである。こうしてシエリングは、当時の自然科学を可能にする機械論的自然観を自我の無意識的でそれゆえ機械的な活動に基づき、精神のシンボルとしての有機的・目的論的な自然観と合一しえたと考えたと思われる。

### 三 自己意識の歴史の問題点

『超越論的観念論』の意図は、主観と客観の起源を自己意識の超越論的歴史から叙述することであり、その際の根本的なモチーフは、精神は自己自身の働きをその同じ働きの中で直観することはできない、ということであった。しかしまさにこのモチーフが超越論的観念論の足場を危うくする。

これまで述べてきた自己直観の活動とは知的直観 *intellektuelle Anschauung* である。知的直観は、すでに『諸論考』でも、明確に「純粋な自己意識が成立する働き」(I, 420)とされており、この基本的な規定は、『超越論的観念論の体系』においても変わっていない。しかし、そうであるとするれば、『超越論的観念論の体系』で「直観するものと直観されたものが同一であるような自由な客観産出の行為」(III, 365)とシェリングが理解していた知的直観は、実は活動の内容が活動そのものに決して追いつくことがないような働きであるはずである。活動の内容と、活動そのものとの分裂は、意識にとつてだけではなく、活動するかぎりのものすべてに妥当するでなければならぬ。なぜなら、この分離こそが、一切の生成過程の原動力だからである。つまり、自己表現の活動と自己直観の活動との二重性が根源的にひとつであるという前提の正当性が、いつまでも確証されないのである。

したがって、自己自身を活動そのものにおいて直観することができない、というこのことは、意識にとつてであるよりもむしろ、無制約的に同一的なもの、絶対的同一性にこそ妥当するはずである。絶対的同一性は絶対的同一性となるために自己自身を客観化しなければならず、したがって、主観と客観に分裂しなければならない。このことは、このものが総合的に同一なものであるための必然的な制約である。すると、本来絶対的に同一なものが、自らとは異質な客観化されたもの、すなわち有限なものを直観することによって自己自身を形成してゆく、という「自己意識の歴史」は、必然的に、有限的なものを構成的に、しかも論理的な先行者として含んでいることになる。つまり、精神を超越論的に歴史的なものとして考え、自然を精神の前史として組み込むということは、絶対的なものにこのような制約を課すことによつてのみ可能である。したがって、超越論的歴史という動的な見方を残しながらこの問題を解決するためには、自我や自己意識をモデルとした、絶対的なもの有限化という構成をやめなければならないであろう。知的直観もまた、自己意識の行為として捉えることはできなくなる。そのため、「一切の超越

論的思惟のオルガン」(III, 369)、すなわち、哲学の真のオルガンとされる知的直観も変更を加えられなければならないことになる。つまり、哲学の方法そのものに対する根本的な見直しを図られなければならない。

自然を自己意識の過程の中に組み込むために、知的直観は純粹な同一性を保つことができなくなった。このことによって、自己意識という思惟の自己確実性の根拠が揺らいでいる以上、シェリングは、その根拠を何か別の仕方で強化するか、あるいは思惟をそもそも無根拠のものとして演繹することになるはずである。翌年からの同一哲学、そして特にそれと重なり合う時期に構想を開始された自由論は、その試みとして位置づけることができると思われる。

#### 四 自由論における自然と知的直観

##### (1) 『哲学と宗教』における知的直観

シェリングは、一八〇四年の『哲学と宗教』および一八〇九年の『人間的自由の本質』において、観念的世界と、現実的世界の二世界論を展開する。

『哲学と宗教』では、まず、「哲学者が絶対者の理念についてなしている記述」の考察から出発する。「自我は自我である」や「根源的統一」から出発するという方法は捨てられ、むしろそうした原理を前提として必要とするような人間の経験的認識のあり方を主題化し、その有限性を明らかにする。そして同時に、そうした有限的認識がそれでもなお無制約者・絶対者を表現し続けることによって、その表現を形式も内容ともに絶対者には妥当しないもの、否定的なものであることを示すという仕方<sup>(1)</sup>で、絶対者を指示する、という構造を指摘するのである。その上で、「有限者の絶対者からの由来、およびその関係」の項で、絶対者と有限者の実在的關係が問われることになる。絶対者は質的な他者をもたないはずであるのに、それがいかにして制約されたもの、有限的なものの存立とかわるることができるのか。

その問いには、「自由」をもって答えられるはずである。なぜなら、有限的な存在者の中に、絶対的な必然性に反する自由をもつ存在者があれば、絶対者にとって質的な他者が成立しうる<sup>(2)</sup>ことが確認されるからである。したがって、有限者の「自由」は、絶対者が絶対的ならぬ存在者を

許容することの証左であり、ことに、絶対者を神と言い換えたときに、神の意志に反することとしての「悪」が、この自由の端的なメルクマーとなるのである。

ここであらためて、無制約的な自己直観である知的直観が分析される。シェリングは、知的直観の中に、①直観するものとしての絶対性、②直観の働きとしての絶対性、③直観されたものとしての絶対性、という三つの契機を見出す。①は、純粹に無制約的で絶対的なものであり、自由な直観の働きの主体として、まったく観念的なものである。この観念的な無制約性に、絶対性という形式を与えるのが②であり、観念的なものはこの働きによって、実在的なものとして限定された③の絶対者となる(VI, 30f.)。これらの契機は、限定という関係のもとで厳密に区別されながら、「この全領域においてはいかなる継起も起こらず、すべてがいわば一挙であり、同時である」(VI, 30)のような、ただひとつの事態をなしている。すなわち、観念的なものが直観によってただちに実在的なものへと媒介され、絶対者が自己自身を認識するというひとつの事態である。このとき、知的直観は、観念的な絶対者が実在的な絶対者において自己認識をすることである。

しかし、この実在的なものとは、「あくまでも観念的なものによって限定された実在的なもの *ein durch Ideales bestimmtes Reales*」(ebd.)であると同時に、「実在的なものにおいて表現された観念的なもの *das Ideale dargestellt im Realen*」(ebd.)であり、もはや無制約的ではない、制約された絶対性である。このものが直接に観念的なものとの同一性において存在していることになる。したがって、先の三つの契機は、①観念的なものとしての純粹に無制約的な絶対性と③実在的なものとしての制約された絶対性、②その両者の差異を作り出しつつ同一性を支えている限定する働き、と言い替えることができる。すなわち、実在的なものは観念的なものの「自己表現」(VI, 34)であるから、ここに現われてきたのは、①表現される当のもの、②表現する働き、③表現されている内容という契機である。

この三つの契機は、絶対者の自己表現、あるいは、絶対者の絶対者としての存在、ということに関しては、まったくただ一つの事態を構成しているとみなして差し支えない。しかし、シェリングにとつて、この事態は同時に絶対者の自己産出・自己認識であり、②の働きは、①である絶対者が、自己を他なるものである③へと外化しつつ、それを再び自己自身との同一性のもとに定立する働きでなくてはならない。したがって、知的直観という働きをこのように、一なる自己から他なる自己へ、そして他にして一なる自己への産出活動としての自己表現あるいは自己認識とみなすならば、そこには自己分離と自己同一化という相反する活動がともに同時に行われていることになる。

これまでのところ、③の絶対者は、①の絶対者の自己限定であるから、絶対者「ならぬもの」であるような他者ではない。したがって、シェリングがこの項で語る、絶対者の知的直観による一なるものから多なるものへの継起的な産出において、絶対者が自己分離と自己同一化を繰り返すことによって生成する、絶対者にとっては他者である諸事物からなる世界は、経験世界ではなく、理念界、あるいは観念界なのである。「実在的」な絶対者とはいうものの、現実的な絶対者ではなく、あくまでも、観念的な世界の中の絶対者の実在的契機にすぎない。

この観念界の中で、③の絶対者は絶対者「として」限定された絶対者、すなわち絶対者の表現として、その内容をすべて①の絶対者と同じくし、自由な自己分離と自己同一化の活動も等しく行なうことができる。しかし、①の絶対者の自己分離が③の絶対者への分離であったのとは異なり、③から①への外化はもはやありえない。したがって、③の自己分離は、①ならぬものへの自己分離であり、またそのようなものへの自己同一化なのであって、③の無限の自己再生産であるといえる。観念界におけるこの再生産が、あらゆる存在者の可能性を形成する。

ところで、注意しなくてはならないのは、この③の無限の自己再生産としての知的直観も、①の知的直観と同じひとつの活動であるという点である。③は、たしかに自由な直観能力をもっており、その点で、①に対して、自立的なものでありうるが、しかしその能力も、①の直観を自らの直観「として」行なうことができるにすぎず、したがって、③の自立性は、絶対者の、ないしは観念界の契機のひとつとしてあり続けるかぎりにおいてのものなのである。

シェリングは、③の絶対者のこのようなあり方のうちに、現実世界への可能性を見出す。それが「墮落 Abfall」の可能性である。「ひとことといえば、絶対者から現実的なものへはいかなる連続的移行もない。感性的世界の起源は、絶対性からの完全な離断 Abbrechen としてのみ、一つの飛躍 Sprung によってのみ考えうる。」(VI, 38) あるいは、「絶対者は唯一の実在的なものであり、それに対して有限的な事物は実在的ではない。それゆえ、事物の根拠は事物ないしその基体への実在性の分与 Mitteilung にはありえず、ただ絶対者からの遠離 Entfernng、絶対者からの墮落 Abfall にある。」(ebd.) とあるように、有限的思想にとつて、絶対者と有限者の間には、認識に関しても、存在に関しても、何のつながりも見出しえない。そこで、絶対界に関する思想は、一つの「飛躍」をしなくてはならず、有限者は閉じた絶対界からの「墮落」によってしか成立しえないのである。

墮落とは、③の絶対者が①の絶対者から分離することである。これもたしかに知的直観の契機の一つであった自己分離の活動ではあるが、活

動の所産が活動の主体を分離することは本来ありえない。③は、①の絶対者と全面的に等しいものとして、たしかに知的直観を行なう主体となるが、それは、あくまで自らの活動の所産に対して主体としてふるまいうるにすぎないのである。この方向性の逆転が「墮落」であるといつてよい。

もし、観念的な絶対界の内にこの逆転が現実を生じる根拠があるとすれば、絶対者が自己自身の観念性と実在性の根源的同一性を破壊する契機を自らの内に含んでいることになる。しかしシェリングはここで墮落の可能性と現実性を区別する。「墮落の可能性の根拠は「③の絶対者の」自由にある。——中略——だが、墮落の現実性の可能性は、ただ墮落したものの自身の内にのみある」(VI, 40)。③が①の表現であるかぎりにおいて①から自由な知的直観能力を「与えられている」にすぎないことにより、この逆転は可能性にとどまり、観念界の同一性は保持される。そして③が知的直観の自由を、①の自由とは異なつた仕方で発動することにより、同時に逆転が生じ、現実的なものが成立するとされる。観念界の分析から導出される「絶対者と異なつた自立的な他者」は可能性にすぎず、しかしそのような他者が現実に存在するために、墮落は起こらなくてはならない、あるいは、墮落が起こつたと考えねばならないのである<sup>4)</sup>。

こうして、シェリングは、墮落の可能性と現実性を区別することによって、絶対者が有限なものを構成的に自己の内に含む、という危機を回避しようとした。知的直観という産出における主体とその産出物の序列は決して逆転しえず、産出物が再び産出の主体として産出されているために、その主体性が逆転の可能性として観念界の中にとどまり続ける。一方、産出物は産出の主体の自己表現であるから、産出物の主体性は、産出の主体である①の絶対者の主体性と等しくなくてはならない。ここで産出物である③の絶対者が独自で絶対的な自由を行使すると、逆転が生じて有有限的な現実世界が成立し、この絶対的な自由もまた同時に有有限的な自由となるのである。逆転の可能性がいかにして逆転の現実性に生じるか、それは世界の事実性でしか答えることができない。世界が事実存在しているということが、③の絶対者が①の絶対者からは自立的に独自の自由を働かせたことの証明であり、これは「飛躍」としか言いようがない、というのが、『哲学と宗教』におけるシェリングの解答である。

ここに、「働きの成果は、働きそのものにはついに追いつけない」という原理を応用してみると、シェリングの語ろうとしている事態は明かである。産出の主体のもつ自由は、産出活動そのものの自由である。したがって、自由は、②の絶対者のあり方そのものである。すると、①の絶

対者は③において自らの②を認識しようとしつつ、ついにそれには追いつけず、また③も自らの産出物において自らの自由な活動を認識しようとしつつ、それには追いつけないことになる。そのため、活動の主体にとって、活動の成果を「自由なものとして」の自分自身として認識することはできるが、その成果が自分自身によるということは隠蔽されている。したがって、③の絶対者は自らの産出物において自分自身を「自由なものとして」認識するが、③の「自分自身」とはまさに①の絶対者であるから、③の自己認識にとつては、①自身によつて自らが「自由なもの」であるということが隠蔽されているのである。③の自己認識の中に「①自身によつて」ということが含まれないということ、これが逆転の根拠であり、その欠落は「飛躍」によつてしか飛び越えられないのである。

こうして、知的直観の分析から、観念界と現実界の断絶と観念界から現実界への飛躍、すなわち、可能性と現実性の断絶と飛躍が明らかにされる。そしてそれと同時に、知的直観の認識論的絶対性、すなわち、知の現実性の根拠として完全に自同的なものであるということは、もはや否定されるにいたる。むしろ、知的直観という活動そのものの中にある差異が、現実的存在者の根拠とされるのである。

## (2) 『人間的自由の本質』における「自然の王国」

一八〇九年の『人間的自由の本質』では、この著作で扱おうとしている問題が、『哲学と宗教』においてその端緒を開いたものの、それも叙述の仕方がよくなかったために、不明瞭なものにとどまって「(III, 33)いたと述べて、可能性から現実性への飛躍としての自由の発動、すなわち、無制約的な観念界から有現的な現実界への飛躍である有限的自由の発動があらためて主題化される。

ここでは、『哲学と宗教』の①の絶対者のもつ無制約的な活動が、「意欲 *Wollen* が根源存在 *Ursein* である」(VII, 350)という言葉で表わされる。自我モデルにみられたような精神あるいは自我の無制約的な活動ではなく、端的に無制約的な活動が出发点となるのである。そして、「意欲にのみ、根源存在のすべての述語、すなわち、根底の無き *Grundlosigkeit*、永遠性、時間からの独立、自己肯定 *Selbstbejahung* が当てはまる。全哲学は、この意欲の最高の表現を見出すことをめざしてゆくのである」(ebd.)。これは、哲学が無制約的な活動を定義するものであるということではなく、そうした活動が最高度の自己表現にいたる過程を叙述するものであることを意味している。

シエリングはまず、体系全体にかかわる基本構造を提示する。

「われわれの時代の自然哲学がはじめて学において、実在するかぎりでの存在者 *das Wesen, sofern es existiert* と、単なる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* との間に区別を立てた。この区別は、自然哲学の最初の学問的叙述がなされたときに早くも立てられたものである」(VII, 357)。

これほど定式的にはないが、すでに一八〇一年の『わが哲学体系の叙述』に示されている存在者とその存在の根底である存在者との区別<sup>5)</sup>はあらゆる存在者が、存在するかぎりでの存在者と存在の根底であるかぎりでの存在者という区別を自らのうちにもつことを表わしている。これは、表現されたものと表現するものの区別であり、シェリングがこれを繰り返して主張しなければならなかったのは、この区別が、絶対者である神にすら適用されることを確認しておかなければならなかったためである。

ではこの区別はシェリングの体系にとって何を意味しているのだろうか。

これまで、根源的な同一性の自己展開によって観念的な存在者の体系が成立してきた。『哲学と宗教』において、絶対者と有限者の区別は、第三の絶対者が逆転の可能性をもっているということではなく、事実逆転が生じたということにしかなかった。有限的な経験世界が事実存在していることが、絶対者と有限者の区別なのである。世界の現実性には、世界の可能性が対応するべきであって、その対応関係を、シェリングは「飛躍」と述べたのであった。すると、経験的世界の現存の根拠は、経験的世界の現存の事実性であることになる。しかし、自己原因 *causa sui* とは、絶対者の規定にほかならない。<sup>6)</sup>

有限的世界の由来を探究しながらこうした矛盾に陥っているのは、知的直観そのものにおける差異を差異として認めなかったためである。①の絶対者は、活動であるかぎり、②の絶対者に等しい。しかし、それを③の絶対者において表現されたかぎりのものとしてしか認識することはできない。したがって、①の絶対者にとって②の絶対者は③の絶対者と等しい。実在的には① || ②であるが、観念的には③ || ②なのである。存在するかぎりでの存在者と、存在の根底であるかぎりでの存在者の区別は、『哲学と宗教』では全面的に観念的なものとされた知的直観におけるこの差異を、実在的原理と観念的原理との差異として定立したものであり、それによって、絶対者と有限者の区別と関係の構造をいっそう厳密にしようとしたものにはかならない。

「諸事物は絶対的にみられたかぎりでの神〔存在者としての神〕の内で生成することはできない。なぜならそれらは全面的に、あるいはより

適切に言えば、無限に、神とは異なっているからである。神から区別されてあるためには、それらは神とは異なった根底の中で生成しなくてはならない。しかし、何ものも神の外にはありえないのであるから、この矛盾が解消されるのは、諸事物が神の内における神自身ではないものに、それらの根底をもつということによってのみである」(VII, 359)。

存在者としての神とは絶対的な神の超越的側面であるから、被造物の生成とはいっさい関わらない、ひたすら「有って有るもの」であるような神である。存在者の存在の根拠はこのような神ではなく、しかし、絶対者としての神の中にある「神自身ではないもの」でなくてはならないことになる。したがって、「実在の根底であるかぎりの存在者」とは、超越的な神の存在の根底であり、また同時にあらゆる存在者一般の存在の根底である。

存在の根底の「意欲」が、存在することを求めて活動する。意欲は、自らの持続への意欲であり、「自己として」存在することへの意欲である。シェリングはこの活動をアナロジカルに、「永遠に一なるものが自己自身を生み出そうとして感じる憧憬 *Sehnsucht*」(VII, 359)と称する。しかし、この「憧憬」にとつてそれが向かうべき「自己自身」はまだ存在していない。そこで「憧憬」は、向かうべき確たるものをもたないまま、持続と存在を求めて「何らかのもの」へ向かう。この活動によって、ひとつの分化が引き起こされる。「神そのものの内に、ひとつの内的な反省的表象が産出される」(VII, 360)のである。これが、『哲学と宗教』で言われた第三の絶対者であり、「それによって神が自己自身をひとつの似像 *Ebenbild* において見るもの」(ebd.)である。そしてそれは、憧憬に対応して「悟性 *Verstand*」と呼ばれる。

「悟性」はまた、「憧憬の言葉」(III, 361)とも言われるように、表現にもたらされた憧憬、すなわち、根源的な意欲の自己表現である。表現された意欲は、観念化されなままに含んでいたさまざまなものをそのもの「として」表現する。存在の根底は、ひたすら存在することを意欲する。その意欲の活動が、まず端的な「在る」ことを求める憧憬として、次に「自らあるものとして在る」ことを求める悟性として働くのである。そしてこの表現された意欲の段階にいたって、根源的な意欲の中にすでにありながら、あらわにはなっていないかつたふたつの契機がはじめてそのものとして現われる。すなわち、「在る」という実在的で「自己自身の内に閉じ込めようとする」あるいは「自己自身の内に戻ろうとする」契機 (VII, 362) と、「自己」として「という観念的な外化の契機である」。

そしてさらに、外化、すなわち自己分離という観念的契機と、自己自身の内に戻ろうとする自己同一化という実在的契機を統一することが、

「ひとつの内的な反省的表象」がそのものとして、すなわち似像」として「産出された状態である。この統一こそ、シェリングが「魂 Seele」(ebd.)、「生きた紐帯 lebendige Band」(ebd.)と呼ぶ統一としての統一であり、絶対者の自己定立である。そしてさらに、絶対者がこの統一としての統一を自己自身として認識したときに、「精神 Geist」(VII, 363)である人間が成立し、そこにおいて、根源的な意欲が十全な自己表現を終える。すなわち、「現勢的に実在するものとしての神 Gott als actu existierend が自らを顕示 offenbaren」(ebd.)し、これをもってシェリングの言う「自然の王国 Reich der Natur」(VII, 377) が完成する。観念界である「自然の王国」の完成は、観念的な神の完成と同時であり、観念的な神の完成は、観念的な人間の完成と同時なのである。

ここに、神・その観念化の過程で生じてくる諸々の存在者の世界(自然)・神の十全な自己表現としての人間という三つの絶対者が現われている。しかし、「自然の王国」において、人間だけがこの観念界から自らはずれてゆくことができる。なぜなら、神においては観念的原理と実在的原理の統一を再び観念的原理により自己同一化しているのに対し、人間は単なる両原理の即自的な統一にすぎず、自己分離も自己同一化も「自己自身の活動」とはなっていないため、どちらの原理も、人間にとって外的なものとして独自で活動することが可能だからである。精神としての自己自身からの分離は、これまでの絶対者の一切の生成過程からの自己分離であり、超越的な神からの分離である。悪の可能性とはこのことにほかならない。存在の根底と存在者との区別、知的直観における実在的差異の定立とは、この神と人間の峻別、そして人間が絶対者にとって他者となるための根拠である。

そして、存在の過程は、「自然の王国」の完成では終結しない。人間にとって、観念的原理と実在的原理は外的なものとしてしか現われない。しかしそのふたつの原理なしには人間は存立しえない。このとき、知的直観のふたつの活動は、これらの原理からみて、アンビヴァレントな活動であったことがわかる。すなわち、自己分離は、まさに「自己の」活動であった場合、自己自身から自己自身を分離させる自己外化の活動であるが、いまだ外的な原理にすぎない場合、自己をあるものから分離する活動、自己を観念界の過程から分離させる活動、「自己に閉じ込める」活動であることになる。自己同一化も同様にして、「自己のもとに戻る」活動と、自己を観念界の過程と同一化する活動という両面をもつことになる。

こうして、人間は常にこのふたつの原理を、「自己自身の活動」とするか、それとも単に外的な原理とするか、そしてさらに、両原理を統一さ

せるか分離させるかの決断を迫られている。「人間は分岐点に立っている。いずれを選ぶとも、それは人間自身の行為である。しかし、人間は未決定のままではできない」(VII, 374)。独自の自由を働かせて墮落することもできる、というのが『哲学と宗教』での③の絶対者であったが、観念界における人間は、この自由な決断なしには存在することができない存在者なのである。「自然の王国」が完成すると同時に、人間は現実的な決断によって、現実的な行為の世界、である「歴史の王国 Reich der Geschichte」(VII, 377)を開始させる。

自然は、こうして自由論を通じて、現実的世界に対する観念的世界として位置づけられ、さらには人間の決断によって現実化する可能性とみなされるにいたる。『超越論的観念論の体系』で構成されたような自己意識の過程は、むしろこの人間の決断の場面で生じるものであろう。その際、決断する人間にとって隠蔽されていることは、自然が、人間自身の活動によって産出されたものであるということではなく、自然にとつて他なるものの活動によって産出されたものであることである。

## 五 知的直観と無底

自己意識モデルを放棄し、「自我の過程」から「絶対者の過程」に変更されることによって、自然は自然現象としての「自我の鏡」ではなく、精神である人間をも含めた「絶対者の似像」になる。すると、自然が自我のように分節されているのではなく、精神も自然も、絶対者のように分節されていることになる。根源的活動の自己分節によって、自然の分節が生じ、その過程の延長上に精神の分節が生じる。自然はここで、絶対者にとつてこそなお「失敗した自己意識」であり「鏡」であるが、有限的な精神にとつては「可能的な自己」あるいは自己の根底である。

『超越論的観念論の体系』での直観活動の分析から、自然が精神にとつて他者でありながら、認識可能であることが基礎づけられた。より正確に言えば、自然は精神の活動そのものによって、精神にとつての他者となると同時に認識可能になるのである。しかし、そのとき、精神は絶対的自我の自己意識をモデルとした絶対的精神であった。自由論では、直観活動そのものの中にある実在的な差異が定立され、精神と絶対者が区別され、自我は、「自己自身に閉じ込める原理」として、もはや「絶対性」とは相容れない概念とされる。その際、決断という一点を除けば、精神にとつて自己自身の分節は絶対者の分節と同じである。シェリングがかつて行なったような自我モデルによって無制約的なものを構成することが可能だったのはそのためである。しかし、精神にとつては、自然の分節および自己自身の分節が絶対者の根源的活動による、ということ

はあくまでも隠蔽されたままである。そして、この活動こそ、存在の過程で働いている実在的原理と観念的原理の活動である。したがってこの根源的活動が隠蔽されているかぎり、人間は、自らを存立させている決断において決断されていることから、またそれどころか、決断がなされていることすら意識することはできない。人間にとって、自らの根拠が失われているのである。この隠蔽性こそ「無底 Ungrund」(VII, 406)と呼ばれる「根拠の無さ」なのである。

『人間の自由の本質』において、知的直観という言葉は使われておらず、その後の著作でも、かつてのシェリング自身の思想の引用を示す以外にはほとんど使われることはなくなる。それは、本稿で述べてきたように、知的直観そのものの中に差異が見出され、それが実在的なものとして定立されたためである。もはや知的直観は「直観するものと直観されたものが「観念的に」同一であるような自由な客観産出の行為」(III, 369)ではあっても、「思惟と存在が絶対的に等置される直観」(IV, 369)ではありえず、絶対者においては自己分離と自己同一化の力動的な活動であり、有限的な人間においては可能的世界と現実的世界の間で常に要求される決断、すなわち「叡智的 intelligibel」な「行為 Tat」である (VII, 384 注)。

知の確実性は、可能根拠としては、絶対者の過程を貫く分節化の内に人間も含まれていることよって確保されるであろう。しかし、すでにその過程が人間にとって隠蔽されたものである以上、知は「自己」確実なものではなくはなくなるはずである。『哲学と宗教』で述べられた人間の知の根本的な有限性<sup>[3]</sup>、そして『人間の自由の本質』における有限的存在者たる人間の根拠の無さは、このような知的直観の把えなおしによって導き出されたものなのである。

#### 注

シェリングの著作からの引用は以下により、巻数(ローマ数字)、ページ数(アラビア数字)のみを本文に割注で示した。なお引用文中の「」は引用者の補足。

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Band I - LXIV, Stuttgart 1856-1861.

(1) 『哲学はそれゆえにさまざまな期 Epocheをもつ自己意識の歴史である。そしてそれによって、かの唯一の絶対的総合が順々に構成される。』(III, 399)

- (2) Detlev von Uslar, *Der Traum als Welt — Untersuchungen zur Ontologie und Phänomenologie des Traums*, 1964. 邦訳『世界としての夢、谷徹訳、法政大学出版局、特に、第一部第二章参照。
- (3) これは、ヘーゲルが一八〇七年の『精神現象学』の中で諷したような「闇の中の黒牛」を引き出すような「認識に関して空虚であるような素朴さ」からは遠い態度ではないだろうか。Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von Glockner, Bd.2, S. 13ff.
- (4) 「墮落」というアイディアは、きわめてキリスト教的であり、たとえばH. フォルマンズなどは、『改良されたフイヒテの学説に対する自然哲学の真の関係の明示』(一八〇五)の、「純粋に有限的なものが実在することは、——中略——自己自身をも事物をも、それらが真に神の内にあるとおりに見ようとしないう意志によつてのみ生じうる」(VII, 81)という一節に基づいて、墮落をキリスト教倫理の枠内でのみ把握、墮落を現実的な人間の意志のあり方に帰している。しかし、「有限的事物の根柢は……墮落にある」(IV, 38)のであるから、現実世界の中に、自己自身や事物を「神の内にあるとおり」に見るもの、墮落していかないもの、すなわち無制約者が存在するとみなすのはまったくの矛盾であろう。墮落とはそもそも、有限的な認識と、絶対者の絶対的活動性との絶対的・質的差異を意味するものであり、有限的な存在者にとって、自らの有限性の原理は、無制約的なものからの飛躍、墮落としてしか認識できない、ということにはかならない。Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Schellings *Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Düsseldorf 1954, S. 70f. 詳細は、拙論「シェリングにおける墮落論」筑波大学『哲学・思想論叢』第八号(1989)参照。
- (5) IV, 146f., Anm., IV, 164f. *Erläuterung*, IV, 200f. *Erläuterung* 『叙述』での Sein が『人間的自由の本質』では Existenz となっている。もちろん、現実的・顕在的に存在するもの、というほどの意味であり、いわゆる「実存」とは異なるため、以下では「存在」と言い換えることにする。
- (6) シェリングの、こうした絶対者と有限者の区別のなきに對して、当然汎神論という批判がなされた。『人間的自由の本質』ではスピノザを弁明する形で、「両者の区別を定義する。」「この教説『汎神論』ではスピノザが古典的とされているが、実は彼にみられるより以上に全面的に万物を神から区別することはまず考えられない。神とは、それ自身の内にあり、かつそれ自身からのみ把握されるものである。それに対して、有限なものは、必然的にある他のものの内にあり、この他のものからのみ把握されるものである。」「(VII, 340)
- (7) 出エジプト記三章一四節
- (8) 「このものを人間的に、より身近に理解しようとするならば」(VII, 359)
- (9) 拙論「シェリングにおける知的直観と哲学の自己否定」『哲学』第四三号(1993)参照。

## Die Natur und die intellektuelle Anschauung bei Schelling

Yuko TAKAO

哲学・思想論集第十九号

Die Beziehungen zwischen dem Absoluten und dem Endlichen waren stets das Anliegen Schellings. Auf lebenslang hatte er diese Beziehungen mit viel verschiedenen Formen durchgedacht.

Schelling hat durch die Analyse der Tätigkeiten der intellektuellen Anschauung das System des Absoluten ausgemacht, das als das Selbstbewußtsein des Ichs durch die Naturprozess entsteht. Es ist eine Struktur, wo sich die Tätigkeit nur an ihren Produkte finden kann, indem sie ihr Selbst als solche nicht fangen kann, obgleich sie sich anschauen will, und diese Produkte sich für sie immer äußerlich werden lassen.

Eine Realisierung dieser Differenz in der intellektuellen Anschauung stellt die Lehre der Unterscheidung zwischen „dem Wesen, sofern es existiert“ und „dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist“ bei der Freiheitsschrift dar. Und durch diese Unterscheidung wird die Beziehungen zwischen dem Absoluten und dem Endlichen präziser bestimmt. Der Veränderung der Verständnissen der intellektuellen Anschauung nach hatten sich diese Bestimmungen im ganzen System Schellings geändert.