

シェリングにおける根拠の問題

高尾由子

はじめに

「ほんの少しでも疑いをかけうるものは全部、絶対的に誤りとして廃棄すべきであり、その後で、わたしの信念のなかにまったく疑いえない何かが残るかどうかを見きわめねばならない」としたデカルトですら、外界の事物の存在については百パーセント疑いをかけたものの、思考の原理である矛盾律、根拠律には疑いをいれることはなかった。このデカルトの方法的懐疑は、神の存在論的証明によって最終的に解除されるが、その際デカルトは、外界の一切を「ほんの少しでも疑いをかけうるもの」としてすべて廃棄するため、外界の無条件な存在を前提とする宇宙論的証明と目的論的証明^②を使用することができず、「最高に完全な存在者」という主観的概念が「最高に完全な存在者の実在」に由来するという因果関係に頼る以外になかったのである。

しかし、因果律はヒュームによって主観の習慣に過ぎない

とまで徹底的に批判されつくされるに至る。そして、ヒュームによって独断のまどろみを破られたというカントは、^③理性批判を通じて、根拠律を純粹悟性概念の中に組み込むことにより、完全に内在化する。

そして、こうしたカントの理性批判を受けて、フィヒテを初めとするドイツ観念論はあらゆる原理の主観化を遂行する。シェリングもまた、一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』で、

「カント」の純粹悟性概念は、それによって客観そのものが初めて我々にとつて成立する働きである。(III, 471)と確認している。

しかしそのすぐあとの文章で因果律に触れ、AがBの原因であるということは、AとBの間に起る継起が、私の思想においてだけではなく、客観自体においても起ることを意味

する (III, 472) と、上記の引用文と整合的とはいえない記述を行っている。そしてさらに、この根拠 Grund の問題を、自らの思想の中心に据えたのが、『人間の自由の本質』(一八〇九。以下著作としては『自由論』、この時期の自由に関する思想一般については『自由論』と略記。別の思想時期についても、同様とする) に代表される中期、すなわち『自由論』期のシェリングである。

本論では、このシェリングの「根拠」概念を考察することによって、中期シェリング思想における、世界内的な存在者の存在とその根拠の問題を明らかにする一環にしたい。それは、同時に、シェリングがなぜ外的で実在的な根拠という概念を前提しようとするのかを明らかにすることである。

一、実在するかぎりでの存在者と

実存の根拠であるかぎりでの存在者の区別

われわれの時代の自然哲学が、最初に学において、実在するかぎりでの存在者 *das Wesen, sofern es existiert* と単なる実在の根拠であるかぎりでの存在者 *das Wesen, sofern es bios Grund von Existenz ist* との区別を立てた。この区別は、自然哲学の最初の学問的叙述と同じく古く。

(VII, 357)

ここでシェリングの言う「われわれの時代の自然哲学」とは、まず第一に彼自身の著作、『わが哲学体系の叙述』(一八〇一)である。

しかし、この区別の淵源は、古くアリストテレスに始まり、キリスト教神学、特に人間理性にとつて神は知りえない存在者であるということに関わる否定神学に引き継がれる。

さらに近世においては、ライプニッツが「われわれの思考の働きは、二つの大原理に基づいている。その一つは矛盾の原理でこれによつてわれわれは矛盾を含んでいるものを偽と判断し、偽と反対なもの、偽と矛盾するものを真と判断する。もう一つの原理は十分な理由の原理で、これによつてわれわれは事実がなぜこうであつてそれ以外ではないのかということに十分な理由がなければ、いかなる事実も真であることであるいは存在することができず、またいかなる命題も真であることはできない」と考えるのである」と、「矛盾律」および「充足理由律」を明確に定式化している。

ライプニッツの思想をさらにさかのぼれば、一六九〇年の『24命題』の第1命題に、「理由なしには何ものも生じない *Nihil fiat sine ratione*」が「大原理」と呼ばれている。すなわち、矛盾律が、命題の真偽に関わる原理であるのに対して、充足理由律は、命題の真偽のみならず、事態の存立に関わる

原理なのである。

そして、シェリングの言う「根拠」も、単に思考の原理としての根拠律におけるなんらかの原因ではなく、現実的世界において存立しているすべての存在者の、実在的根拠である。これが、先に引用した、実在するかぎりでの存在者と區別された、単なる実在の根拠であるかぎりでの存在者と異なる。さらに、『自由論』にも明らかのように、シェリングが自由論の体系の手引きとするのは、スピノザの汎神論体系である。汎神論が必然的に体系性を持つことは容易に理解できるが、それが自由を中心とする体系を要求することは、ハイデガーが一九三六年夏学期に行ったシェリング講義において、講義期間のほぼ半分以上を使って詳述されている。

そして、シェリング自身による決定的な言葉がこれである。

最後の、また最高のところから判断すれば、意欲以外
の存在は何もない。意欲が根元存在である。Wollen ist
Ussein. 意欲にのみ根元存在のほかのすべての述語、す
なわち、根拠のなき Grundlosigkeit、永遠であること、
時間からの独立、自己肯定が妥当する。哲学全般は、た
だこの最高の表現を見いだすことに向かつて、努力する
のである。

(VII, 350)

この主張は、『人間の自由の本質』の、まさに「最後の、
また最高のところ」まで到達しなければ、ただの冗語にすぎ
ない。はじめに「実在するかぎりでの存在者」、すなわち「存
在者としての存在者」と、「実在の根拠であるかぎりでの存
在者」の区別がなされていなくては「根元存在」が意味を持
たないし、この区別は、そもそも「存在者」が実在すること
が前提となっている。そしてこの前提は、

神からの万物の帰結は、神の自己顕示 Selbstoffenbarung
である。そして神は、彼に似たものにおいてのみ、すな
わち自己自身の内から行動する自由な存在者においての
み、自ら顕わになることができる。

(VII, 347)

とある通り、「神」すなわち絶対者と、絶対者が自己自身を
客観化してゆく過程、そしてその過程の帰結である万物の存
在ををさらに前提する。この三つの契機全体が、神の自己顕
示の働き Selbstoffenbaren である。この働きは、段階を経な
がら生じ、各段階において、シェリングのいうポテンツの高
揚によって、大雑把に言えば無機物から有機物、植物から動
物、動物から人間というように、主観性(自己認識度)の高
い存在者を次々と産出してゆく。Wollen ist Ussein という表
現は、このポテンツが高揚してゆく過程で生じた「神からの

万物の帰結」すなわち、絶対者の自己客観化の結果としての現実的世界全体の存在をさらに前提するのである。

意欲が根元存在である、ということとは、こうした現実的世界が存在する以上、その存在の根拠として、原初に意欲が存在してはならないことを意味する。それも、この根元存在の中に意欲が生じるのではなく、原初の意欲が完全に無規定的であり、それ自体が万物の根元的な根拠となつてゐることを意味しているのでなければならず、この原初の意欲が絶対者の意欲、より正確に言えば、絶対者としての意欲であることを意味してゐるであらう。

実在するかぎりでの存在者と実在の根拠であるかぎりでの存在者の区別とは、この絶対者と、絶対者としての意欲の区別である。

二、意欲と知的直観

しかし、意欲が意欲である以上、これはどこかに向かう意欲でなくてはならない。そして、意欲の以外の存在は何もない(VII, 350)のであるから、この意欲は、自己自身に向かう以外に方向性を持ちえない。すなわちこの意欲は、「未だない自己自身に向かう意欲」である。したがつて、これは、絶対者の未だない自己自身に向かう意欲、すなわち未だ自分の

ものとはなつていない自己自身を予感しつゝ、自己自身であることに憧憬する意欲である。そして、絶対者が自己自身であるということ、絶対者として存在するということは、真理、よき、美しさそのものなど、あらゆるよきもの、最高のものを自分の元に包括しているということであるから、その意味では、この無規定的な意欲は、プラトンの『饗宴』の中で、ソクラテスに助言を与える者として設定されている虚構の女性神官ディオティマが、よきもの、美しきものを欠いているがゆえに、この欠いているものをこそ要求する、と語るエロースと等質の原理である。

意欲は未だない自己自身に対するエロースであり、未だない自己自身を希求し、直観する。しかしこの直観は、なんらか外的な対象に向かう感性的な直観ではありえないから、知的直観 *die intellektuelle Anschauung* ではなくてはならない。そして、「神以外には何きなき」(VII, 357)のであるから、根本存在であるような意欲とは、絶対者の絶対者自身についての知的直観である。この知的直観によつて絶対者が未だない自己自身を客観化してゆく過程が、先に述べたポテンツの高揚の過程であり、「超越論的觀念の体系」である。この知的直観によつて、意欲は、次々と自己自身を客観化し、「或るもの」「として」自らを開示してゆく。知的直観は、絶対者の自己産出の活動なのである。しかし、問題は、この知的直観

という働きそのものにある。

シェリングにとって、知的直観は、「すべての超越論哲学のオルガン」(III, 369)であると同時に、「絶対的に自由な活動」であり (Ebd.)、「自己客観化という活動において」産出するものと産出されるものが同じ一つのものである (Ebd.) ような直観である。「絶対的に自由な活動」という知的直観の規定こそ、これが、それ自体には何の根拠も持たない、究極の根拠そのものであることを意味している。しかし、この究極の根拠の働き、すなわち、自己産出の活動が、ある性質を必然的に担わなくてはならないところに、神と神からの万物の帰結 (VII, 367)、という概念が、汎神論的でありながら、実体的な差異を持っているという事態がかかっている。

すでにほかでも述べたが、知的直観の働きはもちろんただ一つの活動ではあるが、その中に、三つの契機が区別できる。すなわち、神の自己顕示の働きにおける、①直観するもの (顕示する自己)、②直観 (顕示) の働きそのもの、③直観されたもの (自己顕示され、顕わになった神)、という三つの契機である。これが先に述べたポテンツの高揚、神の自己顕示の三つの契機と重なり合うことはいうまでもない。

この知的直観の三層構造というダイナミックな関係から、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いった。これが、『超越論的観念論の体系』の骨子である。無規定な同一性の中に、この三つの契機が区別され、それぞれの働きをなす。そして、無規定な活動は、自らのほかに何もないのであるから、自己自身に向かう以外に方向性を持ちえず、その活動の際に、その都度の自己自身を、自らの活動に対する障碍、ないし制限とみなす。直観するものにとって、直観されるものは自己自身であるにもかかわらず、自己を制約するもの、自己以外の他者とみなされるのである。すなわち、意識にとってすでに現前している自然は、絶対者が絶対者自身になる、言い換えれば、自己意識を伴った絶対者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、知的直観の無制約的活動性が、絶対者自身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絶対者自身の側に完全に移る。このことによって、実在的世界全体 (フィヒテに対抗していえば、「自然」) は、絶対者の自我が成立するに至る前史 *Vorgeschichte* となるのである。

こうして、自己自身としての絶対者は、自らを自然から切り離し、客観たる自然に対して主観としての関係に入った自我となる。これが、無規定的な同一性としての原初の絶対者から、自己意識を持つ絶対者への道である。

単なる無規定的なものから自我としての絶対者への転換のポイントとなるのが、この主観—客観の成立である。絶対者が自らを自然から切り離すということは、絶対者自身の意志によるのではなく、必然的に生じることである。それは、直観する自己と、直観される自己は、間に直観の働きそのものという媒介を経ないとならないため、直観する自我と直観された自我との間に、一種の「ずれ」が生じることになるからである。これが、究極の根拠の働きが必然的に持たなくてはならない性質である。そして、この意味で、経験的な現実世界と自己自身とを切り離し、自我となった絶対者にとって、現実的な経験世界は自己自身であるにもかかわらず、自らの外なるものとしてしか意識できない、いわば「失敗した自己意識」である (III, 532)。なぜなら、客観的なものの實在性の根拠は直観するものの内にある、という超越論的な事態を、主観の意識は知ることができないからである。知的直観が知的直観であるゆえんはまさにこの直観という働きそのものであるにもかかわらず、自我は自己直観の行為をそのものとして意識することができない。すなわち、「まさに活動している自己」を、自我はそれがあるとおりに認識することができないのである。

しかしそのことによつてこそ、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、つまり直観されたかぎりでのものとしての自己を直観するが、その成果が自己自身の活動に基づくものであることは決して自我の意識には現われな^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媒介している直観作用そのものは意識から隠されてしまう。比喩的に言うならば、自我は、自分自身が映つた鏡を見ていることを知らず、鏡に映つたものを独立した客観としてしか意識できないのである。

このことは、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。しかし、そのためには、自我それ自身と、自我の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、自己直観という活動を行うかぎりでは自我が見ているのは、自らの活動によって實在性を与えられているにもかかわらず、自我にとつては異質なものである。この意味で、絶対者の知的直観（産出的直観）にとつて、自我は現実の世界において自らを見ているといふことができる。

この過程の最終段階は、絶対者にとつてのこの世界が、完

全に顕示し尽くされた絶対者自身であるような状態である。そのとき、絶対者は現実的で、無限な世界全体としての自己であることになる。この最終段階において、知的直観の必然的性質であった、三つの契機は、完全に統一されなくてはならない。それは、根拠と意欲の働きとその結果とが完全に一致した状態である。しかし、絶対者がこの段階に至るためには、その前段階として、知的直観の三つの契機が、不完全に統一した状態があるはずである。これが、絶対者に似たもの、いわゆる「神の似姿（シェリングの表現では対象 Gegenbild, VII, 366）」である人間である。絶対者は、自己自身の完全な客観化を行う以前に、その論理的条件として、「自己自身の外なる自己自身」を直観する。この「外なる自己自身」こそ人間であり、人間の直観を媒介として、絶対者は自己を顕示することになる。

人間において初めて、他のいつさいの事物においてははまだ抑制されていた不完全な言葉が、完全に発言される。そして、発言された言葉の内に、精神、すなわち、現勢的に実在するものとしての神 *Got als actu existierend* が、自らを顕示する *sich offenbaren* のである。

(VII, 363f.)

言葉が発言される、とは、もちろん新約聖書の「ヨハネによる福音書」冒頭に做った言い方であり、絶対者が、自己を顕わにすることを意味する。絶対者は、外なる自己自身において、すなわち自己自身の内なる根拠からそれ以上の原因なしに行動することのできる自由な存在者、同じく知的直観という産出活動を行う存在者である人間においてのみ、まず自らを顕わにする。したがって、人間の内には、絶対者と同じ根拠が存在し続ける。人間自身も、根拠とその客観化活動を続ける、という絶対者と同じ存在の仕方をするのである。

しかし、同じ存在の仕方といっても、絶対者と人間の間に、決定的な差異がある。

万物は、絶対的に見られた神「自己顕示した絶対者」の内では生成することはできない。それは、彼らが神から全面的に、より適切に言えば無限に、異なっているからである。神から分かれてあるためには、彼らは神と異なったある根拠の内では生成しなくてはならない。しかも、また何ものも神の外にはありえないのであるから、この矛盾が解かれるのは、万物はその根拠を神自身の内の神自身でないものに、すなわち神の実在の根拠であるものに有するということによってのみである。(VII, 359)

人間の自由の本質とは何か、という「自由論」の中心をなす思索は、こうした、絶対者と、絶対者と同じ存在の仕方をしつつ現実的に絶対者と異なった人間とは何であるのかを理解するためのものであった。絶対者にあつては、実在するかぎりでの存在者としての自己自身と自らの実在の根拠は、区別されながらも、自らの内に分かちえない仕方を持つている。一方人間は、この区別され、「神とは異なった」実在の根拠を自らの根拠としている存在者である。それゆえ、人間は、至善であるような絶対者に背くような悪をも行うことのできる存在者であり、「自由論」はこうした人間と絶対者との関係を追求することから出発したのである。

三、存在者とその根拠

存在者が存在者として存在し続けるためには、根拠は常に根拠でなくてはならない。

神は、根拠の意志を彼の顯示への意志と感じたために、また、神から独立である根拠が神の実在に對して存在しなくてはならないことをその先見によって認めためたために、神は根拠を独立のままで働かしめた。(VII, 378)

絶対者は、あくまで自己自身が実在することを意欲する。このことは、絶対者が自己自身のみであることと、まさに「絶対者のほかには何も無い」ような万物であることを同時に意欲することを意味する。絶対者が絶対者という存在者であり続けるかぎり、実在するかぎりでの存在者と実在の根拠であるかぎりでの存在者の区別は残り続ける。根拠が自己自身を意欲して、十全な自己自身に変貌するのではなく、根拠はあくまで根拠であり続けるのである。さもなければ、絶対者自身、根拠なき存在となり、存在し続けることができないからである。そしてこのことは、絶対者の自己生成過程で存在を与えられるに至った諸々の存在者に関してもまったく同様である。

この点で、根拠としての意欲は、プラトンがディオティマに語らせるエロースとの共通点を持つ。豊かなものの人格化である父ポロスと貧困の人格化である母ペニアとの息子であるエロースは、「よきものが永遠に自分のものであることを目指す」(饗宴 206A) しかし、両親の血を受けて、「決して困窮もしないが、また富みもしない」。そして、手に入れるものはいつても手の間から漏れ落ちてしまう。そして、よきもの一つ、知に關しても、知あるものと無知なものとの中間におかれ(饗宴 203D-E)、知者(神)となることなく、知を愛し求め続ける。

この、永遠に知を愛し求め続けることこそ、よきもの、絶対的なものである自己を求め続ける根拠の働きであり、根拠は、一度何かを形成してそれで根拠としての役割を果たし終える、といったものではない。絶対者の自己客観化の働きは永遠に続く。さもなければ、絶対者は存在することをやめることになり、もはや絶対的でも存在者でもなくなるからである。

同様に、自らが「知あるものと無知なものとの中間におかれている」状態こそ、また人間もおかれている状態である。

常にこうした中間的な状態になくはならないこと、それは、自らがなんらかの根拠と直結した結果としての存在者ではないことを意味する。根拠の意志は、宙吊りにされたものにとつて、それ以上何の根拠も知ることのできない、「無底 Ungrund」(VII, 406) である。

人間のおかれているところは、そこにおいて人間が善と悪とへの自己発動の源を平等に含んでいるかの頂である。すなわち、人間の内なる諸力の紐帯は、必然的な紐帯ではなく、自由な紐帯である。人間は分岐点にたっている。いずれ「善か悪か」を選ぼうともそれは自分自身の行為 *Tat* であろう。しかし、人間は未決定 *Unentschiedenheit* のままではいられない。(VII, 374)

もし人間が、絶対者とまったく同様の存在の仕方をしているとすれば、人間の内にある諸力の紐帯(自己自身でのみであろうとする意欲と、万物であろうとする意欲のつながり)は、必然的に合一していなくてはならない。しかしそれは、人間に絶対者である、ということである。したがって、人間の二つの意欲は、人間が自由な存在者であるかぎり、分離可能な意欲でなくてはならない。人間は、自己自身でありつつ、絶対者の中にある、という道と、自己自身でのみある、という道を選択することができ、また、常にそれを選択しなくてはならない。それが、「善と悪への自己発動」であり、人間はそうした「善と悪とへの自己発動の源を平等に含んでいる」というだけの静的な存在者であるばかりではなく、常に自己発動していなくてはならない、すなわち「未決定ではいられない」動的な存在者なのである。

そして、このような人間のあり方が意味しているのは、この二つの意欲が分離可能なまま、常に行為を続けなくてはならないということが、人間が絶対者の内に解消してしまわず、至善なものにすら反するという悪を行うことができる自由なあり方をしていることを保証している、ということである。そして、この自由は、人間にとつて、あくまでも知的直観の三つの層が決して統一しえないこと、根拠があくまで無底すなわち自らの外部のものにとどまることを意味してい

る。絶対者に対しての人間の有限性とは、単に時間・空間的な有限性であったり、能力的な有限性であったりするのはなく、こうした根拠とその帰結の分離可能性である。

人間が究極的な根拠から直接現れた結果ではないこと、人間においては、根拠とその帰結が分離可能であること、それは、根拠の側から見れば、人間という存在者が、根拠としての意欲から一直線に現れ出た存在ではないことを意味している。T・プッフハイムの表現によれば、「そこから帰結すべきものがまだない根拠は、余裕を持った根拠でなくてはならない。」のである。

結 語

シェリングは、『自由論』において、因果律の直線的な関係をさけるべく、あたかも螺旋を描くように根拠の意欲から永遠に産出され続ける世界を描き出し、その螺旋の中心と、螺旋自体の距離として、人間の自由を設定したといえる。プッフハイムのいう「余裕を持った根拠」とは、この根拠からその帰結への距離をいうと考えられる。この距離なしには、世界と、そして何よりも人間の活動が、完全に決定論に陥ってしまう。こうして人間は、そして人間のみが常に根拠との関係を緩やかに保ちながら、あるいは根拠のみを分離さ

せ、自分自身のみであろうとするような、自由な存在者である。比喩的に言えば、螺旋からはみ出す悪を行うことができる自由な存在者であることができるのである。これは、『自由論』でシェリングの述べる、概念的な「自然の王国 Das Reich der Natur」(VII, 377) から、現実としての「歴史の王国 Das Reich der Geschichte」(Ebd.)への転換点であり、「歴史の王国」でも常に発動し続けなければならない自由である。自由を経験的存在者の手に取り戻すこと、これが、シェリングの功績の一つであったと思われる。

【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)を本文中に脚注で示した。引用文中の「」内は引用者の補足。

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

カントの引用はアカデミー版によった。

- (1) ルネ・デカルト『方法序説』第四部。
- (2) トマス・アクイナスによれば「神の存在証明の五つの道」として、
 - ①運動や変化の第一動者
 - ②究極の原因としての能動因
 - ③可能的存在者の根拠としての必然的存在者
 - ④最高度に存在するものをあらゆるものを秩序づける目的論的根拠を挙げる。①→③が宇宙論的証明と呼ばれ、④が存在論的証明、⑤が目的論的証明である。
- (3) Kant, *Prolegomena* S.257f.
- (4) ただし、シェリングは、フイヒテに触発されて思想活動を開始し

た初期の「自我の哲学」は別としても、いかにして主観が客観を認識するに至るか、またいかにして客観が主観に認識されるに至るか述べた「超越論的観念論の体系」「自我の哲学」「超越論哲学」「知識論」で哲学のすべてが完成しており、その他に「自然哲学」は必要ないとするフイヒテと決別するに至る原因になったにもかかわらず、超越論哲学から同一哲学の時期（一八〇〇頃以降）までの自らの哲学的営為全体を、広く「自然哲学」と括している。

(5) 特に、ニコラウス・クザヌス（一四〇一—一四六四）の「テオリアの最終段階について *De aplice theologia*」では、聖ベトルス聖堂の枢機卿の口を借りて、「実にすべての能力者〔現実態としての存在者〕は、それを前提とせずにはまったくなくにも存在しえないというほどに、可能自体を前提とするのです。」と述べ、現実的存在者と可能的存在者の因果性と、その区別を語る。そして、これは、可能「自体」といわれているように、何らかの現実的なものの直接的な可能性ではなく、究極的な可能性であり、究極的な原因である存在を意味している（平凡社『中世思想原典集成』第17巻、p.65）。究極的なものは、有限な人間理性の把握の中には収まりえない、という主張のため、否定神学と呼ばれる。

(6) ライプニッツ「モナドロシー」、31、32（工作社「ライプニッツ著作集」第6巻 pp.216）。

(7) 工作社 同8巻 pp.46。

(8) かつての「Grund」という語は、「根底」と訳され（西谷啓治など）、筆者のこれまでの「Grund 解釈」の訳語に負うところが大きい。シェリング思想（以下に「自由論」）においては、確かに「Grund」は、その帰結との関係とともに、「Unground 無底」という語、なりしその意味内容と緊密なつながりを持つので、「根底」という訳語も捨てがたい。しかし、「根底」「無底」という対語の内、Grund の側にはどうしても実体性が含まれてしまい、形而上学的原理と

いう側面が脱落してしまいがちである。したがって、もっとも一般的な「根拠」という語を使用することにする。

(9) *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), 1971 Tübingen, S.171-124. の講義の重要部分は、この主張に基づいているといってもよい。

(10) ボテントツとは、数学的概念で「べき（累乗）」を意味し、存在者の潜勢的存在力を意味する。その存在者の中の存在力が客観化（顕勢化）するほど「べきがあがる」「ボテントツがあがる」といわれるが、主に同一哲学（一八〇一—）で主題的に使用される概念である。さらに以降も、概念としては使われ続ける。

(11) 「神からの万物の帰結は、神の自己顕示である」という一文の意味は、シェリングの「超越論的観念論の体系」（一八〇一）で詳細に語り尽くされる。ここでは、主観がいかにして客観を認識するに至ることができるか、客観がいかにして主観によって認識されるに至るか、が原初の無内容な根元的存在者の自己客観化と自己自身によるその制約化によって、客観的世界が存在するにいたり、それを認識する主観的自我の存在が成立する経緯が語られる。なお、拙論「シェリングにおける知的直観と理性の自己批判」日本哲学会「哲學」No.53 pp.14、および「アナムネーシスとしての哲学——哲学と絶対界」日本シェリング協会「シェリング年報」第4号、pp.103を参照。

(12) プラトン『饗宴』203B—204C。シェリングのプラトンに対する傾倒は、この「自由論」にも「ポリテイコス」からの引用を初め、各所に散見するが、テュービンゲン神学寮在学時代の「ティマイオス 解釈」『*Timaeus* (1794)』*Schellingsiana* Bd.9, Stuttgart/Bad Constat, 1994 から「自然哲学期の著作」は「アム」『哲学と宗教 *Philosophie und Religion* (1804)』に顕著であり、さらに後期思想にわたるまで明らかである。なお引用は、岩波書店「プラトン全集」第5巻、鈴木照雄訳によった。

(13) 拙著前掲「シェリングにおける知的直観と哲学の自己否定」pp.148。

(14) 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、主客分離を招き、超越論的意識と反省的意識との違いを生む。III, 168ff. など。

(15) *Deum non Ustar, Der Traum als Welt. Untersuchungen zur Ontologie und Panememologie des Traums*, 1964, 邦訳 テトレフ・フォン・ウスラー「世界としての夢」谷徹訳、法政大学出版局、一九九〇。

(16) 有名な一節「初めに言^レがあつた。言は神と共にあつた。言は神であつた。」新共同訳聖書、「ヨハネによる福音書」1:1

(17) Thomas Buchheim, *Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, in: H.M. Baumgartner und W.G. Jacobs (Hrsg.), *Schellings Weg Zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad Constat, 1996, 224ff.

(18) シェリングは、絶対者の主観の内て仮想的な世界として存在者の体系ができあがってゆく過程を「自然の王国」、その頂として座出された人間が自由を行使し、絶対者に背いて、その主観的世界からこぼれ落ちることによって始まる現実世界の過程を「歴史の王国」と呼ぶ。なお、詳細については、拙論「シェリングにおける墮落論」筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第8号、pp.45 参照。

(たかお・ゆうこ 近畿福祉大学助教授)