

シェリングにおける知的直観

——『哲学と宗教』を中心に——

高尾 由子

序

シェリングは『哲学と宗教』(一八〇四)序文で、この著作の目的を「宗教の独断論や、信仰という非哲学がわがものとしてしまっている諸対象を理性と哲学へ返還するよう要求する企て」であると述べる。この前年に、「哲学を学ぶまでに至った人がそくぎに負わなくてはならない課題は、本性上絶対者の認識であるような唯一の真の認識を、総体性に達するまで、そしてまたすべてを一なるものにおいて完全に把握するまで、追求しなくてはならないということである⁽²⁾」と規定したシェリングにとって、カントの認識批判以降哲学から奪いとられてしまった、経験的对象とはなりえないものこそ、哲学が真に探求すべきものであった。その際哲学の前提となるのは、「端的にただ一なるものであり、すべての知識を包括してただ一なるものたらしめている、それ自体において無条件な知という理念⁽³⁾」、すなわち「根本知という理念⁽⁴⁾」である。「あらゆる知は主観的なものと客観的なものとの一致である⁽⁵⁾」という古典的定義に従って、シ

ェリングはこの無条件的な知を「無条件に観念的なものと無条件に実在的なものの本質的統一⁽⁶⁾」と見なし、これを「自己に關しては理念が存在してもあるという絶対者の理念⁽⁷⁾」であるとす。あらゆる知は何かについての知でなくてはならず、そのかぎりでの「何か」という実在的なものを含んでいなくてはならないため、何らかの形で絶対者との関わりを持っている。知の体系としての哲学は、このような根本知を前提し、発見して、それを体系の出発点としなくてはならない。そのとき的手段となるのは、「本性上絶対者の認識であるような、唯一の真の認識⁽⁸⁾」、すなわちカントが「人間のような存在者には属さない⁽⁹⁾」、あるいは「われわれはそれが可能であるということさえ知りえない⁽⁹⁾」とした知的直観 *intellektuelle Anschauung* である。

カントは「信仰のために場所を開ける」と述べて、認識の適用範囲を経験的对象、有限的事物にのみ限ったが、このような立場からすれば、むしろ絶対者こそ哲学が本来的に扱うべきものであるとす。シェリングの思想は、人間の有限の精神の越権でしかないであら

う。しかしシェリングはフィヒテ知識学の最良の理解者として思索を開始した最初期（一七九四）から、この『哲学と宗教』の時期まで、カントのそうした理性批判を十分承知したうえで、たとえば中世キリスト教の神秘的直観のようなきわめて信仰篤い人の特殊な能力としてではなく、「われわれの誰にでも備わった神秘的な能力⁽¹⁰⁾」として、文字どおり知的直観を固持している。そこで、本稿では、シェリングの主張する知的直観が、われわれの誰にでも備わりながら「本性上絶対者の認識である」ということはどのようなことなのか、そして、そこで展開されている知的直観の思索が、『哲学と宗教』以後の、神としての絶対者を積極的に解明しようとする後期哲学との関連において何を意味しているのかを論じることにした。

一、絶対的自我の自己認識と絶対的認識

まず、知的直観に関する論究がはじめてあらわれた『哲学の原理としての自我について』（一七九五、以下『自我について』と略記）を見ると、シェリングが知的直観を主張するのは、実在性と観念性をお互にそなえた知がなければならぬからである。「何かを知ろうとする者は、同時にその知が実在性をもつことを望む。実在性を欠いた知は、知ではないからである⁽¹¹⁾」。「実在性という究極の一点が存在するのではなくなければならない⁽¹²⁾」。フィヒテの『全知識学の基礎』（一七九四）に触発されたこの論文は、知が発見しなくてはならない無制約的な原理を規定しようとする。他から実在性を与えられるようなものは、無制約的なものではありえない。したがって、あらゆる知の出発点となるべき原理は、無制約的なものであるかぎり、

自己自身のうちに実在性をもっていなくてはならない。シェリングは、まずフィヒテの影響下で、この「実在性という究極の一点」を、絶対的自我に求める。

ある何らかの知に到達するには、何か別の知を介さなくてはならないが、そのような媒介された知は制約された知であって、他の知に依存している。ところが、さまざまな制約された知が何らかの仕方に関連をなすとすれば、この知の連関をまとめる究極の一点がなくなくてはならない。この究極の一点は、無制約的であるばかりでなく、制約不可能なものでなくてはならず、知の体系としての哲学はこのような制約不可能なものを前提しなくては、学として成立することができない⁽¹³⁾。ではこの制約不可能なものとは何か。「制約する」*bedingen* とは、物 *Ding* にすること、客体とすることである。したがって、制約不可能なもの *das Unbedingte* とは、物にならないもの（*Unbedingtes*）、絶対に客観とはなりえないものである。さらにまた、主観も何らかの客観に対する主観であり、客観の相関者であるから、無制約的なものではない⁽¹⁴⁾。無制約的でありうるのは、唯一絶対的自我のみである。なぜなら、「何ものも自己自身によって物として措定されていることはできない⁽¹⁵⁾」から、物となりえないのは、この他からは決して物として定立されないもの、すなわち自我にほかならないからであり、この自我は、存在するかぎりで思惟され、また同時に思惟するかぎりで存在している。すなわち、無制約者としての絶対的自我は、自らの思惟によって自己自身を生み出すのである。それゆえ、絶対的自我は「自我は存在する」という無制約的な命題によってしか表現されない。そしてこの *Ich bin*

は、自我の端的な自己措定を表す一般的表現として、 $A \parallel A$ と表現される。すなわち、このような絶対的的自我が、知の實在性の根拠であり、あらゆる認識の根底には、決して客観とはなりえない無制約的な絶対者の自己措定が存在している。そのかぎりでは、 $A \parallel A$ は絶対的なものが自らを「我」として措定した瞬間に成立する、絶対者の自己認識であるといってよい。しかし、それは、絶対者が自己を対象化して、それをふたたび自己自身として認識した、という意味ではないであろう。 $A \parallel A$ は、なるほど形式論理学の第一命題であり、この命題に表現されたかぎりでのことには、Aの自己同一のほか何の情報も含まれていない。つまり、この命題のAは「A」ではなく、「B」であっても、「い」であっても、単なる同一性命題としては同じように成立する。しかし、この命題が示していることがらそのものは、絶対者の自己措定という動的な事態である。そのような捉え方は $A \parallel A$ を、単なる主観としての自我の単なる客観としての自我の反省の徴表である「私 \parallel 私」として、自己同一性の主張や、自己認識の宣言と見るのではなく、知の無限な運動と捉えたときにのみ可能である。自我が捉えるのは、自己自身の無限な知の運動であり、 $A \parallel A$ は、自己自身をそのようなすがたにおいて自己措定している自我自身の総合を表している。したがってこの命題は、任意の客観や、A（主観）とA（客観）の分析的同一性ではなく、 $A \parallel A$ というひとつの全体としての自我の主観と客観を総合する働きそのものを意味し、またそのような働きとしての自我の存在を動的に表現してもいるのである。それゆえ、この命題は、唯一無制約的な命題としての知の体系の出発点にあり、また唯一の無制約的

な事態を表現し、また観念的なものとの實在的なものとの絶対的同一としてさまざまな制約された知の根底にあってそれを支えている。このことは、有限的な経験的自我のあらゆる認識の根底には常にこの絶対的自我が自己認識し、自己表明していることにほかならない。ところで、絶対者とはそれに対立する何ものをも前提としないものであるから、この認識は概念によって媒介される悟性認識ではなく、またすでに存在している客観の対象に向かう感性的直観でもありえない。したがって、絶対者の自己認識は、自己自身の知的直観である。

自己自身の思惟によって自己自身を生み出すという『自我について』でのこのような知的直観は、『先験的観念論の体系』（一八〇〇）では、自己自身を客観となす産出行為と定式化される。知的直観によつてはじめて實在としての客観が定立されるのである。主観的なもの、すなわち表象と、客観的なもの、すなわち存在とが一致するためには、表象されたものが同時に表象することであり、直観されたものが同時に直観することではなくてはならない。⁽¹⁸⁾さらに絶対的自我は、自己自身のほかに何の媒介もっていないのであるから、この認識とは何によつても媒介されない、また何によつても制約されない、直接的で絶対的に自由な行為である。したがって、知的直観とは、自己自身を自由に客観として産出する行為であり、そこで産出されたものと産出するものがまったく同一であるような行為である。⁽²⁰⁾ただし、その同一とは、産出されたものと、産出するものの単なる合成ではない。もしそうであれば、産出するものすなわち自我から、産出されたものすなわち非我が外化したとたんとその両

者は異質なものとなり、何か第三のものによって媒介されなくては再統一できなくなってしまうからである。すると、産出するということが、絶対的自我のひとつの働きにすぎず、絶対的自我のうち何らか別の統一する働きがあると考えなくてはならない。しかしそうではなく、産出されたものと産出するものと、さらに産出する行為そのものが同一なのである。それは、絶対的自我が産出行為そのものだからであり、知的直観そのものだからである。

しかし、自己自身を客観化して非我とし、しかしその非我をもまた非我としてふたたび客観的な我とするということは、逆に言えば非我の主観化である。したがって、絶対的自我による非我としての事物の産出を唱えただけでは、この立場は「自我による、自我に」とっての、「自我の世界」という独我論に陥り、そこで言われる非我は単に「自我ではないもの」という否定的で抽象的な観念性をしかもたないことになるであろう。さらに問題はそれだけではない。シェリングにとって、知的直観はまず第一義的には絶対的自我の自己産出であるが、もしそれが絶対者だけが行う行為であるとすれば、カントの理性批判と同じ結論しかもたらすことはなくなるであろう。J・バリオンが批判するように、有限者の認識はあくまで有限者が有限的なものを捉える有限的認識⁽²¹⁾であり、無制約的事態に到達することはなくなってしまうからである。すると知一般が無条件な原理との関係を失うか、あるいは、そのつどのわれわれの知が実在的を知を根底にひそませながらも、実在性を欠いた知でしかないことになる。しかしわれわれの知は必ず「何かあるもの」についての知でなくては知としての内容を持つことができない。知的直観を主張

しながらそれが絶対者の自己認識でしかないとするなら、そもそも絶対者ならぬものとしてのわれわれの知は成り立たないことになり、その究極の一点としての絶対知も無意味なものになるであろう。

フィヒテ、あるいはシェリングの理解によれば、カントの超越論的統覚こそ、絶対的自我である。シェリングによれば、カントの場合、超越論的統覚を統制的理念とし、意識が客観を前提するように認識の前提としているため、知的直観という考えはおよそ現れやうがない⁽²²⁾。しかし、カントが認識の第一のものであるが最低の段階でもあるとした直観は、「人間精神における最高のもの、われわれの他の認識がそれによって価値と実在性を貸し与えられる最高のものである」⁽²³⁾。したがって、知的直観は、絶対者の自己認識であるだけではなく、絶対的な認識として、直接的な直観的認識の能力であり⁽²⁴⁾、われわれに「確実な確信を与える」⁽²⁵⁾、「学問的精神一般と、知のすべての部分における制約である」⁽²⁶⁾。なぜなら、「すべての直観は、思惟と存在の等置である。そして、直観一般においてのみ実在性がある」⁽²⁷⁾からである。対象を実在的に、すなわち「在るもの」として定立する働きが先行していなくては、いかなる学問的認識も成立せず、そればかりか、日常的に何かについて知るということもできなくなる。知の基準は真理であるから、この「在るもの」と完全に一致した知こそ、人間の持ちうる最高の知なのである。「思惟と存在が絶対的に等置されるのは、直観においてのみであり、それによって直観は絶対者そのものを表現し、同時に絶対者の本質の表現となる。われわれがこの直観を知的と名づけるのは、それが理性直観であり、同時に認識として認識の対象と絶対的にひとつだからである」⁽²⁸⁾、と言

われるように、シェリングは、絶対者が自らの本質を客観化するという存在論的事態と、主観と客観の一致という認識論的事態とを二重写しにしている。

こうして、絶対的なものにとっては自由な自己産出であり、存在論的な働きそれ自体である知的直観が、人間の場合、認識の最高段階にすぎないとされ、われわれは意識行為においてしか直観を行うことができなくなることになる。このことは、われわれに絶対者を非我として産出することが禁じられているためにひとつの回避策ではあったが、かえてそれによって、われわれにおいては思惟と存在の同一性であったはずの知的直観は、存在の定立ではなく、在るものを実在的なものとして定立する思惟にほかならなくなり、対象としての根源的な働きへ向かうひとつの志向性と考えなければならなくなってしまう。知には実在性がなくてはならない、という大前提から始めた以上、実在性を備えた知が基礎づけられる第一原理を前提して、その第一原理から、どのようにして知一般に実在性が備わるかを問わざるをえないため、『先験的観念論の体系』で定式化されているように、「客観的なものを第一のものとして、いかにして主観的なものが客観的なものに至り、それと一致するかを問う」か、あるいは「主観的なものを第一のものとして、いかにして客観的なものがそれに至り、それと一致するかという課題」を負うかのいずれかの道をとることになる。すなわち、思惟即存在は、思惟と、思惟によって規定された存在の合成にすぎなくなってしまうのである。

二、直観と反省

本来存在論的な事態であるはずの知的直観を自我—非我という意識の領域で取り扱うことによって、思惟と存在の同一性というシェリングの前提が崩れてしまった。それによって、知的直観が、絶対者の自己直観という性格と、有限者の本質直観という二重の意味をもっていることが明らかになった。確かに絶対者は自己自身のほか何ものをも直観することはありえないであろうが、有限者の知的直観は、有限的なもの、という制約されたかぎりでの自己自身に向かうことはない。さらに、絶対者が「自我」であるということは、知的直観の働きのなしには成立しない。したがって、もはや自我を絶対的なものとして考えることはできないことになる。

根源的事態が自由な自己産出という行為として捉えなおされたとき、シェリングは、そこに、ふたたび差異を見いだしてゆく。この行為のなかには、根源的なものと、その自己客観化という働きと、客観として産出されたものという三つの契機がある。それは確かに実在的にはただひとつの事態であるが、この根源的なものが絶対的自我であるとすれば、産出された客観は、どこまでも、自我についての客観でしかなく、客観化の働きそのものは根源的な自我に属する。したがって、客観としての自我は、働くもの、動的なものとは考えられず、むしろ根源的自我の働きそれ自体によって、「死せるもの」とされてしまうのである。「フィヒテは言う。自我性は自我自身の行 Tat であり、自我性自身の行為 Handeln にすぎない。自我性は、この行為を無視すれば無であり、自己自身にとって *fiit*

sich selbstのみあり、それ自体において an sich selbst あるのではない。絶対者のうちではなく、単に自己自身のうちにあるものとしての全有限性の根拠がこれ以上明確に表現されることはおそらくできなかったであろう³¹⁾。いまやシェリングにとって、自我は無制約的なものではなく、限定する働き、すなわち有限化の原理である。したがって、絶対的的自我という概念は、それ自身矛盾している。

そこで、『哲学と宗教』では、自我と非我ではなく、絶対者と有限者という二項のもとで議論が進められる。ここで主張される知的直観の規定は、自我の自己直観ではなく、絶対的なものの絶対的直観であるということだけである。これは、絶対的なものが自らを直観すること、有限的なものが絶対的なものを絶対的に直観することの二重の意味をもっている。知的直観は、有限者をとおしての絶対者の自己産出であり、自己直観であるとされるのである。知的直観という事態において、絶対者と、有限的な自我が直接に結びつけられる。

シェリングはまず、序文のなかで、一八〇三年の自著『ブルーノ』を批判して、絶対的なものは信仰による直接知でしか捉えられないから、悟性によって有限なものだけを扱うべき哲学は信仰によって補充されなくてはならないとするエッセンマイヤーを再批判しながら、絶対知と有限的認識の関係をあらためて解説してゆく³²⁾。もし、エッセンマイヤー（および、信仰の立場と哲学の立場を峻別しようとする、西欧の一方の伝統に立つ人々）の言うように、哲学は絶対者に直面して挫折せざるをえず、その上位にある知的営みとしての信仰に場を譲らなくてはならないと考えるとき、そこで言

われている哲学とは、いわゆる悟性的反省の立場である。ごく単純に理解すれば、反省の立場においては、外界の事物の实在性を懷疑している我そのもの实在性は疑いえない、というデカルト的立場、あるいは、より一般的に、理性を自身を批判する理性というカント的立場においては、直接的な志向性をもって自己が、それを反省している自我の客観となるという自我の二重性が現れてくる。

したがって反省する自我主観は、自らが志向するものを客観として対象化してやまないため、反省という作用においてすべては、あくまでも対象化され、事物化されてしまう。そのため、無制約的なものは反省によって捉えることができない。もちろんシェリングも、このような常識的な理解は保ちつづけている。

しかし、ここで問題なのは、反省において現れてくる観念性と实在性の関係である。一般に反省とは、自らの意識作用についての反省である。デカルトが「我思う、ゆえに我あり」というとき、デカルト自身この命題を、「考えるためには存在しなくてはならないことを私はきわめて明白にみる」と解釈している³³⁾。しかし、後の、『近世哲学史講義』（一八三三／三四）のデカルトの項で、シェリングはこの「思惟すること」「存在すること」を分析して、デカルトの第一命題である自我の確實性を批判する。デカルトは、思惟すること即存在すること、私が思惟している以上、私は存在する、という思惟と存在の直接的同一性を自我に関して発見したのであったが、シェリングは、この直接的同一性にさらに疑いをさしはさむ³⁴⁾。この命題の意味するものは、「私は思惟するものとして存在する」にすぎない。思惟するということは、存在の仕方のひとつであって、

その意味では、実在性を疑われた外界の事物も、「実在性を疑われている」という仕方では存在すると言え、とまで言われる。逆に言えば、ある一定の仕方ではしか存在しないものは、事物と同様疑わしい。確実性をもって存在するということは、その存在が無条件的でなくてはならない。「もし思惟しているとすれば、私は存在する」と思惟することは自己矛盾だからである。思惟していることと、無条件的に存在していることとは決して直接に結びつけられないのである。

シェリングがデカルトの根本命題（であるばかりではなく、近世哲学の第一命題）を「私は思惟するものとして存在する」と読みかえたとき、反省という思考手段の特徴は明らかとなる。すなわち、外界の対象に向かう直接的な志向性をさらに「私の思惟」として思惟する反省が、この「私は思惟する」ということに知の統一点を設定するとすれば、知を支える究極の一点は、外界の事物同様疑わしい実在性をしか持たない「我」にすぎなくなってしまうことを意味している。すなわち、この統一点は「思惟する」という仕方では存在している「我」にすぎないのであるから、ここでは、思惟するという存在の仕方と、その思惟する私の存在そのものが分裂してしまっているのである。また、逆に言えば、反省とは、思惟を存在から引き離す作用であると言ってよい。「いまだ有限性のうちに」とらわれている者も、生来絶対的なものを求めるよう駆り立てられている。しかし、彼がこれを反省に対して固定しようとすることによって、それは彼から消え失せてしまう。（中略）このような相克のなかで、主観的な働きが客観的なものと予期せぬ調和をなす瞬間に

のみ、……絶対的なものは魂の前に現れ出る。だが、この調和が作られるやいなや、反省が入ってきて、この現象は逃げ去ってしま(36)う。予期せぬ調和とは、信仰において啓示を受けた一瞬のことであらう。しかしこれはまさに一瞬のことであって、啓示されたことからはすぐに反省の作用を被ってしまう。「無常な姿における宗教」と言われるゆえんである。したがって、「真の思惟は、むしろそれを反省する主観から独立でなくてはならない」と、『近世哲学史講義』で言われているのは、思惟が単なる直接的な志向性であるという意味ではなく、反省が有限的な自我の思惟行為であり、本来的な思惟はそのような有限性から独立に、観念性と実在性をそれ自身のうちに統合した絶対的な思惟、すなわち知的直観であることを示していると考えてよいであらう。

しかし、だからといって、反省的思惟は無意味なのではなく、このような知的直観やそれによって見いだされたものについての記述、すなわち哲学的著述の手段は、知的直観そのものではなく、反省でなくてはならない。シェリングは、絶対者を表現する形式を、定言的形式（絶対者は——あれでもない——これでもない Weder-Noch）・假言的形式（もしひとつの主観とひとつの客観があれば——絶対者は両者の等しい本質である）・選言的形式（絶対者は——主観でもなく客観でもないが、しかし同時に両者の同一である Sowohl-als-Auch）(38)の三種に分類するが、このうち定言的形式はなんの積極的主張もたず、「この空虚を生産的直観が満たしてようやく、あれでもない——これでもないに積極的なものが提供される」(39)ような形式であり、また假言的形式は絶対者固有の表現様式ではなく、その

ほかの何にでも適用され、「⁽⁴³⁾が存在するとすれば」という限定を
残している。いずれも、反省的かつ消極的な形式である。第三の選
言的形式は前二者の結合であり、反省的な形式であることには変わ
りがないが、シェリングはここにいくらかの発展の余地を残してい
る。これはたとえ神の存在論的証明でよく使われる形式であり、
「神は一なるものであり、その一なるものということに關して、思
惟が存在を、理念が実在性を伴っている」というとき、これは積極
的な主張であり、「これによって彼らが言おうとしていることは」
(傍線筆者)「端的に観念的なものである神は、そのものとして、そ
れ以上の媒介なしに、また端的に実在的でもある、ということであ
(44)る」。この積極的な反省的表現において表現されたかぎりのことは、
「言おうとしていること」そのものの内容ではなく、内容の説明な
いし記述なのである。「観念的であり直接に実在的であるものの本
質それ自体は、説明によってではなく、直観によってのみ認識され
うる。なぜなら合成されたものだけが記述によって認識されうるの
であって、単純なものには直観されることを必要とするからである」⁽⁴³⁾。
単純なもの、すなわち無制約的なものは、記述そのものの表面には
現れることができない。「哲学者が絶対者の理念について与える記
述によってその理念に到達しようとする人は、この記述によっては
常に絶対者の制約された認識をしか得られず、しかし、無制約的な
ものについての制約された認識というものはありえないから、ほと
んど必然的にこの誤謬(絶対者を絶対的として認めながら、それを
同時に実在的な神としては認めないこと)に陥る」(括弧内筆者)⁽⁴⁴⁾。
自ら知的直観を行うことなく、反省を手段とする記述によって絶対

的なものに到達しようとしても、そこから得られるものは、絶対性
という観念性にすぎず、デカルトの *Cogito ergo sum.* に対する批
判に倣っていえば、絶対的な仕方方で存在するものではない。そ
のような絶対的存在者は、なるほど神の存在論的証明においては
実在性を是認されるかもしれないが、この存在論的証明もまた、シ
ェリングによれば証明ではなく、説明であり、記述である⁽⁴⁵⁾。ここで
シェリングが念を押そうとしているのは、やはり実在性と観念性の
統一である。記述はこの実在性を観念化したものにほかならず、実
在性をありのままに現出させるものではない。したがって、自ら思
惟せず、記述されたことだけ頼ってそれを囃呑みにする者、すな
わち反省によってのみ絶対者を思惟する者は、決して生き生きとし
た実在的な絶対者は把握することも近づくこともできず、単なる絶
対性といったような概念しか与えられないと言っているのである。

三、自我性の棄却としての知的直観

「絶対者といったような対象にふさわしい唯一の機関 *Organ* は、
同様に絶対的な認識様式である。これは、指導したり教授したりす
ることによってはじめて魂につけ加わることではなく、魂の真の実
体であり、魂の永遠なるものである。なぜなら、神の本質がただ直
接にのみ認識され、また同時に絶対的実在性であるような絶対的観
念性であるように、魂の本質も、端的に実在的なものすなわち神と
ひとつであるような認識だからである」⁽⁴⁶⁾。

反省的表現の当の内容そのものの実在性は、知的直観によってし
か与えられない。存在を証明すると称するいかなる命題も、存在に

対する直観を前提としている。反省は実在性を与える知的直観の表現であり、そのかぎりで有限化するものであるが、それには必ず絶対的な働きである知的直観が先行し、それを支えていなくてはならない、そして、その両者が相伴ってはじめて真の哲学と言え、というのが、『哲学と宗教』の導入部におけるシェリングの主張であった。それゆえ、この直観に至る以前の哲学は、「一切の有限的対立が空虚であることを示し、魂を間接的に無限なものに直観へと導く⁽⁴⁷⁾」、という役割しかもたない。「この直観に達したとき、魂は絶対者の単なる否定的な記述というこの手段をおのずから見捨て、もはやそのような手段が必要でなくなるやいなや、そこから離れてゆくのである⁽⁴⁸⁾」。ヴァイトゲンシュタインの言葉を思い起こさせるようなこの宣言は、しかしシェリング自身の哲学的思惟に沈黙を要求するものではなかった。

引用中の魂とは、絶対者が自己自身を客観化し、そこに自己自身を見るような、「絶対者の対象 (Gegenbild)⁽⁵⁰⁾」である。ここで、さきにシェリングが知的直観のうちに区別した三つの契機が現れている。この「対象」は、内容的には第一の根源的な絶対者に等しいため、「もうひとつの他の絶対者⁽⁵¹⁾」であるが、絶対者の自己認識という形式の帰結としてしか成立しない「永遠に他なるもの⁽⁵²⁾」、すなわち、形式によって制約された、有限的に絶対的なものである。絶対者の自己認識としての知的直観は、この絶対者にとっての永遠に他なるものである第二の絶対者を産出する行為であり、絶対者の認識および認識されたものであるもうひとつの絶対者の形式として、また絶対的である。そして、それを実在・観念論の立場から規定すれば、

第一の絶対者は純粹に観念的なもの、すなわち観念的であることが実在的であるような絶対者であり、第二の絶対者は観念的なものによって限定された実在的なもの、すなわち、観念的であるかぎりにおいて実在的であるような絶対者、そして、両者を媒介する限定の形式が知的直観である⁽⁵³⁾。この三つの契機は、絶対者として、自体的には同一であり、同じように永遠であるとされる。

ところでまず、この対象を産出する知的直観において、その対象をもうひとつの他の絶対者とするために、第一の絶対者は、自らが唯一の絶対者であることを否定しなくてはならない。つまり、第一の絶対者は、自らを絶対的な絶対者という観念的な側面と絶対的な内容を持った絶対者という実在的な側面に分ち、その実在的側面を第二の絶対者とするという絶対性の分与を行うのであるから、いずれの側面においても絶対者は一にして絶対的である。したがって、これは、あくまでも絶対性の否定ではなく、かえって、絶対者が絶対的な産出者であるために行わなくてはならない自らの唯一性の否定であることになる。こうして、知的直観は新たに、絶対者の自己放棄という性格を帯びてくる。初期シェリングの主張した絶対的自我の自己直観は、根源的な無制約者の直観としては、そもそもすでに、自我の放棄という帰結を含んでいたのである。

さて、一方「もうひとつの絶対者」は、第一の絶対者によって直観され、産出されたものとして第一の絶対者に依存しているが、しかし産出行為によって第一の絶対者と同じ本質を与えられているかぎりで、まったく自立的な「他なるもの」である。したがって、この第二の絶対者は、自らの本質を同じくしている第一の絶対者の本

質のうちにある、同時に、自立性をもった絶対的な有限者として自らのうちに存在してはならない。この「同時に」の根拠となるのは、第一の絶対者による第二の絶対者の産出である知的直観である。⁽⁵⁴⁾なぜなら、第一の絶対者の自己客観化のうちにあつてのみ、すなわち、限定されてあつてのみ、実在的なものは自立的でありうるからである。さらに、この第二の絶対者が真に第一の絶対者の自己客観化であり、実在的なものであるためには、「自らの観念性を実在性に転じ、観念性を特殊な形式において客観化する力」として第二の産出をする力が与えられてはならない。⁽⁵⁵⁾生き生きとした根源の統一が、自己に等しく産出したものは、やはり生き生きとした産出者でなくてはならないのである。第一の絶対者から自立しているこの有限的な絶対者は、自由な産出者である。⁽⁵⁶⁾シュリングによれば、この第二の産出は第一の産出と一なる産出である。なぜなら、第二の絶対者の行う産出は、自己自身のなかにある第一の絶対者から与え入れられたものの客観化であり、そのほかに何も客観化しうる材料をこのもうひとつの絶対者は持っていないからである。すると、この第二の絶対者の行っている産出とは、自己のうちにあつて、自己を他なるものとしている当のものの本質を客観化することである。すると、第二の絶対者は、自己のうちにある自己ならぬものを、自己として、自由に産出することになる。このとき、第二の絶対者、すなわち魂は、「自己を永遠性という形式のもとに直観しつつ、本質そのものを直観している」⁽⁵⁷⁾。いいかえれば、魂が自己を知的直観することに、第一の絶対者を知的直観することである。そしてそのとき、魂の「自己」とは、自己ならぬものであつた。第

二の、有限的絶対者も、知的直観という働きにおいては、自らの自由において自己自身を退け、自らとは別の絶対者をそこに容れなくてはならない。魂は、自由な絶対者としては、自己を第一のものとして、第一の絶対者をあくまで拒絶して、それとの統一を外れ、自己自身だけで存在しようとすることもできるが、そのとき「ただ自我性の棄却と、その観念的統一への還帰によつてのみ、魂はまたたき神的なものを直観し、絶対的なものを産出しうるようになる」⁽⁵⁸⁾。なぜなら、この自我性の棄却それ自体が、知的直観にほかならないからである。

いったん絶対者が自己を産出することと、有限者が絶対者の認識することという二義性において捉えられた知的直観は、このように解釈してきたとき、自己自身とは別の絶対者のための自らの自我性の棄却として、統一的に捉えることができる。もはや知的直観は、認識の最高段階というだけではなく、存在の仕方それ自体であり、何かについての知という認識の問題から、自由な存在の仕方という存在論的、実存的な問題への移行を、『自我について』から『哲学と宗教』にいたる知的直観の問題は浮き彫りにしている。それにもなつて、知的直観という認識論的な用語は「脱自 [Eksistenz] という言葉に言い替えられてゆく。

この「脱自」が、どのようなことであるのか、それがどのような背景のなかで行われているのかを説明する前に、シュリングは第一のものである絶対者との関係のうちにあるながら、人間が自由な自立的存在者として存在することを巡つて、新たな思索を開始する。有限的でありながら絶対的である人間が、有限化の原理としての自我

性を棄却することによって、絶対者のうちで単に解消されてしまわず、真に自立的であることれば、それはどのような存在の仕方なのか、それが『哲学と宗教』以後の主題となるのである。

注

シェリングの引用は以下をより、巻数、頁数のみを記した。

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

- (1) VI, 20. (2) V, 275. (3) V, 215.
- (4) Ebd. (5) III, 339, (6) V, 216.
- (7) Ebd.
- (8) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B72.
- (9) I. Kant, *op. cit.*, B 307.
- (10) I, 318. (11) I, 162.
- (12) Ebd. (13) I, 163 f.
- (14) I, 165. (15) I, 166.
- (16) I, 167 f. (17) I, 217.
- (18) III, 365. (19) III, 369 f.
- (20) III, 369.
- (21) シェリングはそのため、シェリングの場合、絶対者の自己直観以外の知的直観を否定するが、知的直観が産出行為そのものであることを見落としている。Jakob Baron, *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre reli-*

giophilosophische Bedeutung, Würzburg 1929, S. 81 ff. 84,

97.

- (22) I, 181 f. (23) I, 355.
- (24) V, 250. (25) Ebd.
- (26) IV, 362. (27) IV, 368 f.
- (28) Ebd. (29) III, 339.
- (30) III, 341. (31) VI, 43.
- (32) VI 18 f.
- (33) René Descartes, *Discours de la méthode*, in: *Œuvres de Descartes*, VI, publiée par C. Adam & P. Tannery, Paris 1902, p. 33.
- (34) X, 10 f. (35) VI, 19.
- (36) Ebd. (37) X, 11.

(38) 上の第三章の註文に Harald Holz, *Spekulation und Faktizität*, Bonn 1970, S. 42 以下を参照。

- (39) VI, 23. (40) VI, 24.
- (41) VI, 25. (42) Ebd.
- (43) VI, 25 f. (44) VI, 21.
- (45) 神の存在論的証明もまた「カントとは別の仕方です、『近世哲学史講義』においてデカルトの自我の確実性に続いて批判されている(X, 12 ff.)。『完全なものという概念のなかには、存在する」という概念が含まれる」というデカルトの神証明を三段論法に書き直すべく、その前提は、「完全なものは偶然的には存在しえない」ゆえに必然的にのみ存在しうる。神は最も完全

「なものである」「であるが、そこには「存在する」という内容は含まれてはいない。そもそも「神は存在する」と結論されているのは誤謬推理であるというのである。この前提から生じる結論は「神は必然的のみ存在しうる」であり、いいかえれば「もし神が存在するとすれば、神は必然的に存在する」となって、「神は存在する」は、あくまでも証明されずに残ってしまふ。ただし XIII, 156 ff. も参照。

(46) VI, 26. (47) Ebd. (48) VI, 26 f.

(49) I, Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus*, 6. 54, 7.

(50) VI, 31. (51) Ebd. (52) VI, 30. (53) VI, 30.

(54) Joseph A. Bracken, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, München 1972, S. 29.

(55) VI, 35. (56) Ebd. (57) VI, 31. (58) VI, 44.

(59) XI, 229. Vgl. Holz, *op. cit.*, S. 190.

(たかお・ゆうこ 筑波大学大学院哲学・思想研究科)