

## 現代に甦るシェリング

—人間・自然・歴史と悲劇的なもの—

渡 邊 二 郎<sup>\*1)</sup>

### Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Gegenwart

—Mensch, Natur, Geschichte und das Tragische—

Jiro WATANABE

#### Zusammenfassung

Schelling war Philosoph des deutschen Idealismus, der vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis zur Mitte des 19. tätig war, dessen Bedeutung darin besteht, dem vorhergehenden Fichte gegenüber die Naturphilosophie, dem nachfolgenden Hegel gegenüber die positive Philosophie behauptet zu haben. Das bedeutet, daß er auf die Ursprünglichkeit der Natur sowie den unvorhersehbaren Gang der Geschichte großes Gewicht gelegt hat. Diese Ansicht Schellings ist auch für uns, die wir gerade am Anfang des 21. Jahrhunderts stehen, sehr anregend, weil die Gegenwart ein Zeitalter ist, in dem es uns allen scharf einleuchtet, daß kein menschliches Leben ohne harmonisches Zusammenleben mit der natürlichen Umwelt möglich ist, daß das Ende der irdischen menschlichen Geschichte, die voll von unerhörten Konflikten und Gegensätzen ist, niemals von einem endlichen Menschen klar vorauszusehen ist.

Schelling war durch das ganze Leben hindurch ungeheuer bemüht, das Wesen dieser zwei großen Seinsgebiete der Natur und der Geschichte gleichermaßen ins Auge zu fassen und dadurch ein umfassendes System der Philosophie aufzubauen, was sich in der Tat anhand einer Menge seiner nachgelassenen Werke ausweisen läßt. Wichtig ist dabei, daß ihm zufolge aus der Natur der Mensch geboren wird, dessen Wesen aber in der Freiheit und dem Geist liegt. So steht er daher einerseits zwar auf dem Gipfel der Natur, wohnt aber andererseits in dem ihn produzierenden Universum, so zwar, daß er gewissermaßen ein wichtiger Anfang eines neuen Prozesses im Universum und somit verantwortungsvoll ist für alles, was ist.

In der Naturphilosophie Schellings liegt eine Reihe der wichtigen Ideen der lebendigen Natur, der ursprünglichen Identität der Natur und des Geistes, des sich selbst organisierenden Ganzen der Natur, der prinzipiellen Selbstkonstruktion der Natur und der Materie als Seinsgrund der Natur usw. beschlossen.

---

\*1) 放送大学教授 (人間の探究)

Besonders beachtenswert ist sein Gedanke, daß sich zwar die ursprüngliche Tätigkeit in der Natur in Form der Materie als Grund ihres Seins entfaltet, daß sich aber aus diesem Grund der Materie als dem primum Existens weiter noch die höheren Gestalten des Naturprozesses entwickeln. So hat es der Begriff der Materie bei Schelling gar nicht zu tun mit demjenigen, den der materialistische Mechanismus gewöhnlich gemeint hat.

Aus der Natur wird endlich der Mensch geboren. Bei der gemeinschaftlichen Welt, in der der Mensch seine geistigen Handlungen aus der Freiheit ausführt, kommt es der Ansicht Schellings zufolge letzten Endes darauf an, ob die weltbürgerliche Rechtsverfassung, unter deren Bedingung allein jeder Mensch seine eigene Freiheit wechselseitig anerkennen und harmonisch durchführen kann, wirklich auf dieser Erde durch den Gang der Geschichte der Menschengattung hindurch verwirklicht werden kann. Aber Schellings Meinung nach besteht die Geschichte wesentlich darin, daß niemand ihren Verlauf voraussagen kann, daß sie also niemals völlig gesetzmäßig determiniert ist und doch keineswegs absolut gesetzlos bleibt. Das meint, daß die Freiheit des menschlichen Handelns in der Geschichte stets durch die verborgene Notwendigkeit des komplizierten geschichtlichen Verlaufs gestört wird. Dieses Eingreifen des Schicksals in die menschliche Freiheit ist eine brutale Tatsache, die eben die tragische Wahrheit im Wirken und Handeln des Menschen in der Geschichte ausmacht. Dem Menschen ist keineswegs vergönnt, das Absolute zu wissen, das diesen Widerstreit der menschlichen Freiheit mit der verborgenen Notwendigkeit zu schlichten vermöchte. Was der Mensch tun kann, ist nur, sich trotz der ungeheuren Schwierigkeiten der Wirklichkeit aufgrund des Glaubens an eine unverbrüchliche Vorsehung in der Geschichte um das Erreichen des letzten Ideals als Harmonie alles Seienden unendlich zu bemühen. Diese tragische Ansicht der menschlichen Geschichte liegt den ganzen philosophischen Bemühungen Schellings von seinen Anfängen bis zur letzten Periode zugrunde und bildet die Basis für seine tiefe Einsicht in das Wesen der Kunst, Religion und Philosophie.

## 要 旨

シェリングは、18世紀末から19世紀前半にかけて活躍したドイツ観念論の哲学者であるが、先行のフィヒテに対しては自然哲学を、後続のヘーゲルに対しては積極哲学を提唱した点で、独自性をもつ。それは結局、自然の根源性と、論理で割り切れない歴史の不透明な現実とを、強調したことにほかならない。その自然観と歴史観は、21世紀を迎えた私たちに対しても大きな示唆を与える。なぜなら、現代は、自然の生態系との共生なくしては文明社会の存立が危ぶまれる時代であり、また、その地球上の共同社会のうちに未曾有の紛争や軋轢が生じている激動の時代、すなわち人類の歴史の行方が到底定かには見通せない時代だからである。

シェリングは、終生、自然と歴史という二つの大きな問題場面を共に視野のなかに収めながら、包括的な思想体系を樹立することに精魂を傾けた哲学者であった。その点は、彼の諸著作に即して具に立証される。その際、とくに注意すべきなのは、自然のなかから人間が生まれ、その人間において自由と精神が出現し、こうして一方で、人間は、自然の頂点に立つとともに、他方で、宇宙の場を住処としており、人間は、精神と歴史という新しい過程の出発点に立つ者として、重い責務を背負っているとシェリングの見なしている点である。

シェリングの自然哲学のうちには、生きた自然の強調、自然と精神の同根性への着眼、自然の自己組織性の指摘、自然の内的構成の原理的把握、物質の重視といった思想が認められ、きわめて現代性に富む考え方が提起されている。とりわけ、注意すべきなのは、万物を生み出す根源的な働きが、物質のうちに存在根拠を置くという仕方ですべて具体的に展開すると見なされている点である。ただし、最初に現存するものとしてのその物質のうちか

ら、さらにより高次のあり方が自然の過程として順次展開されてゆくとき、シェリングは見ており、決してたんなる機械論的唯物論を説いたのではないことは付言するまでもない。

自然のうちから、やがて人間が現れる。人間において、とりわけ重要なのは、人間が、その自由と精神の活動を、共同社会において、実践的行為によって展開してゆくとき、そこに、自他の自由を互いに尊重し合う世界市民的な法体制が、人類の歴史を通じて、ほんとうに実現されるか否かにあるとシェリングが考えている点である。しかし、歴史とは、いかにそこで人間が確信にみちて行為しても、決して思い通りにはならないところにその本質があるとシェリングは見なしている。そこには、自由と必然性との葛藤という悲劇的なものが潜み、それを調停する絶対者を知りえないのが人間の運命であるとシェリングは考えている。したがって、人間がなしうことは、ひとえに、歴史のうちに撰理があることをひたすら信じて、苦難のなかを理想に向けて努力し精進するという過程だけなのである。こうした悲劇的な人間観が、初期から晩年に至るまで、シェリング哲学の根底に伏在していると見てよい。

## 1

日本シェリング協会創立十周年記念に際して、公開講演をする機会に恵まれたことを、たいへん光栄なことと思っている。もっとも、私よりも、もっと適任の方がいらっしゃるようにも見受けられる。しかし、折角の機会であるので、少しく、シェリング哲学の現代的意義について、日頃考えていることを述べさせていただこうと思う。そのことによって、少しでも、シェリングが現代に甦り、より多くの人々の関心の的になれば幸いであると考えます。

シェリング (1775-1854) は、周知のように、カントの後を承けて、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルといった代表者たちによって引き継がれ、担われていった、18世紀末から19世紀前半にかけて出現したドイツ観念論という思想運動を支えた哲学者のひとりであり、その活動の頂点においては、いまからほぼ200年も前の思想家である。したがって、その哲学思想は、当然それなりの歴史的限定を帯びていることは否定できない。けれども、あまりにもその歴史的限定に眼を奪われてしまえば、「いま、なぜシェリングなのか」という、シェリング哲学のもつ現代性が理解されなくなってしまう恐れがある。大事なのは、やはり、シェリング思想の有する、現代に呼びかけ、訴えかけてくる生きた力を感得し、これを甦らせることにあると思う。別の言い方をすれば、現代の眼でシェリングを読み解き、また、シェリングの眼で現代を見直すことが、きわめて大切である。このようにして、シェリングと現代の私たちとを交差させて、そのなかから、私たち人間にとって本質的な問題を浮かび上がらせ、考え直すことが、シェリング哲学を研究することの意味であると、私自身は考えている。

もちろん、そのことは、かつてあったシェリングの思想的活動の歴史的限定性を否定したり無視することではありえない。いかなる人も、時代の子であることを免れることはできないからである。とりわけ、早熟の天才であったシェリングは、表立って公的に華々しく活躍した20歳前後から34歳にかけての時期においては、フィヒテを始めとする先行の諸思想を素早く摂取しながら、しかも新たな独創的着想のもとに、時代を先取りする哲学的直観を矢継ぎ早に発表して、当代の思想界をリードしていった立役者であり、そこには当

然、その時代の諸思想との対話もしくは対決が、色濃く影を落としている。そのことは、その後の40数年にも及ぶ彼の長い後半生に関しても同様であり、そこでは、ことのほか、ヘーゲルの死後、なお20数年間も生き延びた彼の、ヘーゲルとの対決姿勢が基軸をなしているとも言える。

そうしたところから、シェリングを理解するには、その時代の背景を知り、当代の諸思想との格闘から生まれた彼の哲学の隠された生成過程を、忠実に復元し、辿り直す必要があるとする歴史的ないし思想史的研究が、大きく前面に出てくるゆえんも、たしかに納得できるし、また、それはきわめて重要なシェリング研究の基礎でもある。とくに、現代ドイツにおけるシェリングおよびドイツ観念論の哲学者たちに関する、きわめて厳密な「歴史的批判的」全集の刊行という大事業や、それとも結びついた数多くの研究論文の公刊は、そうした歴史的研究の刻印を深く帯びている。そして、私たちがそこから学ぶいうこともまた実際、きわめて多いのである。しかし、それがあまりにも偏りすぎるとき、シェリングは、当時の思想界の文脈のなかに、ほとんど完全に解体され尽くしてしまい、現代と無関係の人物になりさがるてしまう観を払拭することができなくなる恐れがある。

けれども、そのように、カントとドイツ観念論、もしくはそれを包み込む広範なドイツ・ロマン主義の思想圏、もしくは広くゲート時代とも呼ばれるこの時期の思想的遺産を、きわめて厳密に歴史的に復元する研究活動がなされ続けるのも、その時代が、ヴィンデルバントの言葉を借りれば、近代初めのイタリアのルネサンスに続く、ドイツにおける「第二のルネサンス」であり、そこにこそ、西洋近代思想の最も見事な成熟があり、現代にまで深く影響を及ぼし続ける近代的な人間観・自然観・歴史観全体の構築という記念碑的な思想運動が結晶化された時代だったからであると推定される。してみれば、その思想運動の形成に参画した数多くの哲学者・宗教思想家・美学者・文学者群のうちのひとりであるシェリングについて、たんにその歴史的研究に趨るだけでなく、むしろ、その哲学思想が現代に対して有する意義に関して、私たちは、それが近代哲学の古典であっただけに、それだけいっそう真剣に、それと現代との繋がりを熟考しなければならないであろう。実際、ドイツ観念論ないしシェリング哲学と現代の思想的状況とは、さまざまな意味で、深い相互連関をもつのである。では、そこには、どのような相互連関があるであろうか。

もちろん、シェリング哲学と現代との関係については、いろいろな意見がありうるであろう。しかし、ここでは、そうした点に関する種々の他説に立ち入ることを差し控えて、むしろ、私は率直に、私の痛感する事柄を言い述べてみたいと思う。あらかじめ言っておけば、私はここではとくに、シェリングの自然観と歴史観に焦点を絞り、そこに見られる、現代にも通ずるシェリングの重要な問題意識を取り上げることによって、彼の哲学のアクチュアリティを捉え直してみたいと考える。というのも、シェリングは、先行するカントとフィヒテに対しては、自分の自然哲学を提示することによって、その独自性を持ち、また、それとも結びついて彼の展開した精神哲学ないし歴史哲学が、のちのヘーゲルのそれとも異なる独自の人間観を結晶させているからである。そして、そうしたシェリングの人間観が、ひいては宗教と芸術の問題、さらには哲学の真の意義といった問題にも関わり、それとの連関で、シェリング哲学のうちには、人間の存在に関する悲劇的なものへ

の洞察が深く蔵されていることが明らかとなってくるように思われる。ここに、シェリング哲学の根本問題が潜むと考えられるのである。

しかも、そうした含蓄において成り立つシェリング哲学は、現代に生きる私たちに無縁の思想ではなく、むしろ、まさに、私たち現代人の現実意識をその根底から照らし出す鏡になっているのではないかと、私は考えている。

## 2

というのも、いったい、私たちの生きている現代という時代の特徴は、どこにあると考えられるであろうか。むろん、このことについても、さまざまな見解があるであろう。けれども、20世紀の半ばに、現代ドイツの大哲学者ヤスパースが、『歴史の起源と目標』(1949)という著作において示した洞察は、時代の本質を射抜いて、比類がないと思う。

彼によれば、現代という時代は、一方において、近代の「科学と技術」によって規定された時代、しかもとりわけ「技術」による倨傲の自然支配によって自然の荒廃を招き、人間の「故郷喪失」を生み出した時代とされ、他方において、歴史的社会的場面では、伝来の価値観の崩壊にもとづく「大衆」支配の「ニヒリズム」と「悪」の蔓延した時代、しかも全体主義が人間性の否定である以上は、今後はあくまでも、「自由と民主主義」によって公正な社会と世界の統一に努力しなければならない時代だとされている。ここには、現代という時代が抱える、科学技術の役割とも絡む「自然の根源性」という問題意識と、葛藤や対立を含んで見通しがたい仕方に進む「歴史的社会的歩み」という問題意識とが、見事にえぐり出されている。この「自然の根源性」と、「歴史の底知れぬ歩み」という、二つの問題意識こそは、まさに現代の意識だと言ってよいと思う。

したがって、実際その直後から、一方では、まず、バタフィールドによって西洋17世紀以来の「科学革命」の出現が強調され(1957)、また、クーンの『科学革命の構造』(1962)が現れて、近代科学への捉え直しが始まるとともに、さらには、科学技術による自然環境の破壊の事実に対する告発が、たとえば、アメリカのレイチェル・カーソン『沈黙の春』(1962)によって行われ始め、それ以来今日に至るまで、生きた自然の生態系とともにあるべき人間的生命のあり方への警告の絶えないのが、現代の実情であろう。

こうした広義の生態系重視という自然環境の問題意識に、同じ頃からまた、狭義の先端医療技術とも関連した新たな生命医学倫理の問題が結びついて、両者を総合した「バイオエシックスないし生命倫理」の確立への叫びが、アメリカのジョージタウン大学の人々によって推進され、やがて『生命倫理百科事典』(4巻、1978、5巻、1995)を結実させ、世界中に広まることになった。しかも、生命科学の方面では、すでにそれ以前のワトソンとクリックによるDNAの二重らせんの発見(1953)以来、あらゆる生物が、共通するゲノムの構造によってその生命の設計図の描かれたものであることが明らかとなった。その結果、ついに2000年6月にヒトゲノムの構造解析の90%におよぶ解読成功に至り、いまやその機能解析へと進む発展が期待されると同時に、クローン人間出現の可能性などのセンセーショナルな予測なども結びついて、生命への問題意識が、現代人の最大の関心事のひとつとなっている。

それに加えて、すでにその間に、ハッブルの宇宙膨張の発見（1929）や、ペンジャスおよびウイルソンによる宇宙マイクロ波輻射背景の発見（1964）などに裏づけられつつ、また、1940年代後半に出現したガモフのビッグバン理論を継承しながら、いまや現代では、4つの力（重力、電磁気力、弱い核力、強い核力）による宇宙生成の謎を解き明かそうとする、素粒子理論とも結びついた宇宙論によって、『宇宙創成はじめの3分間』（ワインバーグ、1977）が語られるところまで来ている。したがって、今日では、約140億年前に宇宙がビッグバンによって開始し、46億前に天体や銀河系が成立し、35億前に生命が誕生し、やがてそのなかから数100万年前にヒトが誕生し、10万年前に現生人類の祖先が出現したと語られるのが、現代の常識となっている。

こうして、物質世界から生命体誕生に至るまでの自然の歩みが、一貫した進化の姿で捉えられ、人間が、自然的世界のなかに根づいて生きている事実とその認識が、あらゆる現代人の常識となりつつあるありさまである。

他方、歴史的な社会に関して言えば、20世紀の二度の世界大戦の悲劇は言うに及ばず、歴史の見通し難い不透明さの意識は、現代の私たちの常識ともなっている。とりわけ10数年前のソ連邦の崩壊以来、「歴史の終わり」が語られ（フクヤマ、1992）、今後、この地球上では、自由民主主義の政治体制しか残らないであろうとも語られ、それでいて多発する民族紛争の悲劇から、「文明の衝突」（ハンチントン、1998）の危険が説かれたりする。私たちの身近の日常生活でも、社会生活のなかでの悪や犯罪や葛藤の多発、政治と経済の見通せない行き詰まりの意識が、グローバルにも濃厚になりつつあることは、否定できない。

こうして、「自然」のなかに深く根ざしながら、見通せない「歴史」のなかに呻吟して生きているのが現代人であると思う。そうであればこそ、自然に関する知と、人間や歴史に関する知とを融合させて、文理融合の新たな全体的知にもとづいて、現代の隘路を切り開こうとする動きが、今日時代の趨勢になりつつあるのは、けだし当然であるように思う。そして、まさにシェリングは、いまから200年前に、自然と歴史に関する全体的知を切り開いて、近代的な哲学的世界観を打ち立てようとした先駆者だったと言っていいのである。むろん、彼のうちに、現代の宇宙論や生命科学が、すでに存在するというわけではない。しかし、シェリングの思想のうちには、現代にも生かされるべき自然と歴史に関する貴重な基本的見解が伏在していると思う。

したがって、以下に、その主要な論点を、できるだけ簡略に提示してみたい。

### 3

まず、シェリングが、自然と歴史という二つの問題領域を視野に収めながら、哲学体系を構築しようとした点を確認しておこう。

シェリングは、すでに初期の『自然哲学の理念』「序論」（1797）のなかで、「われわれの知一般の実在性」を探究する「純粹」な「理論哲学」が、具体的問題場面に「応用」されると、それが「自然の哲学」となって、「自然学（Physik, Naturlehre）」を基礎づけるものとなり、他方で、それを「実践哲学」の場面に「応用」してゆけば、「人間の哲学」が成立して、「歴史」を基礎づけるものとなると言い、このようにして、「全応用哲学」が

成り立つと述べている (II, 4)。

実際、シェリングの思索の歩みは、このプログラムの実現の過程であったとも言える。「われわれの知一般」の原理ないし根拠が、シェリングにおいては、カントおよびとりわけフィヒテを継承しつつ、最初から、自我という活動する「主観性」のうちに求められていた。しかし、それでいて、シェリングには、その主観性の原理によって根拠づけられ、また担われるべき広範な客観的な「実在性」への確信が、早くから深く息づいていた。ここに、シェリングのスピノザ受容という体験が成立する。こうして、早くから、自我と実在性、主観と客観の双方への深い共鳴を感得していたシェリングにとっては、まさに、「自我」の生き生きとした「自由」の息吹きによって貫通された「自然」と「歴史」という二つの客観的な問題領域の経験と直観が、哲学の具体的な根本源泉なのであった。

したがって、シェリングは、最初期には、まず、実在性の生きた根拠である「自我」の原理への思索に沈潜した。そこに、『自我について』(1795)という著作が成立する。続いて彼は、スピノザ的な「独断主義」とカント・フィヒテ的な「批判主義」との対立と統合という問題を論じる著作を発表する。それが、『独断主義と批判主義に関する哲学的書簡』(1795)という書物であった。さらに、彼は、自我の原理を発展させて、否定性を含んで自己実現してゆく「精神」という視野を切り開いた。それを盛った著作が、『知識学の観念論の解明のための諸論文』(1796-97)にほかならない。こうして、シェリングは、フィヒテ哲学を拡大発展させることによって、その輝かしい哲学的第一歩を踏み出し、思想界に彗星のように登場したのである。この時期に提示された「自我」の「自由」の原理による「精神」の哲学という理念は、終生シェリングにとって、失われることのない根本確信をなしていたと言ってよい。実際、シェリングは、生前にみずからの『哲学的著作集』第1巻(1809)を、そしてただその第1巻だけを刊行したが、そのときには、なによりも以上の三論文をそこに収録し、それと併せて、ミュンヘン科学アカデミーでの講演『造形芸術と自然との関係』(1807)と、未発表の『自由論』とを公刊したのである。このことからしても、いかに最初期の「自我」と「自由」の哲学が、シェリング自身においても決定的なものとして意識されていたかが、理解されよう。

しかしながら、そのあと今度はすぐに、シェリングは、その自我の自由な活動性という原理が、自然という客観的な実在性のうちに働いて、自然の諸産物が構成される仕組みを解明する「自然哲学」の研究のほうに立ち向かっていった。そうしないならば、哲学は、たんなる精神性ととどまり、その生きた自然の実在性との関係を失ってしまうと、シェリングは考えたからである。その試みは、その後、いわゆるシェリングの自然哲学の時期をも越えて、それに続くいわゆる同一哲学の時期をも通じ、さらに最晩年の時期の思索にまで及んでいる。シェリングは、生涯にわたって、たえず観点を微妙に変容させながら、さまざまな角度から、みずからの自然哲学の構築原理を提示し、その具体化を図ったと言える。

たとえば、すでに言及した『自然哲学の理念』(1797)や、それに続く『世界霊について』(1798)とか、『自然哲学体系の最初の構想』(1799)および『自然哲学の体系構想への序論』(1799)などは、その初期の代表作である。しかし、それにとどまらずに、自然哲学を深めた同一哲学の時期の未完の代表作『わが哲学体系の叙述』(1801)なども、実

質内容上は、「自然哲学」の諸思想を改めて展開し直した著作であると見て差し支えない。したがって、のちにシェリングが、この著作においては、自分の哲学体系のうちの、「自然哲学」という「実質的部分」を展開したにすぎず、本来の「理念的部分」は、そこでは未展開であったと、『自由論』（1809）のなかで語るのも（VII, 334, 350）、けだし当然である。けれども、シェリングは、同一哲学の時期においても、さらに自然に関して考究することをやめず、たとえば、今日『世界霊』の冒頭に収められている『自然における実在的なものと理念的なものとの関係について』（1806）という論文は、その副題に謳われるとおり、「自然哲学の第一原理の展開」を目指したものであり、加えて、同時期のいわゆる『反フィヒテ論』（『改善されたフィヒテの教説に対する自然哲学の真の関係の提示』1806）も、自然哲学の意義を改めて闡明し直した著作である。それどころか、後年のミュンヘン大学における講義『近代哲学の歴史について』（1833-34頃）のなかで、シェリングは、自然哲学と同一哲学を連続させつつ、自分の哲学の意義を提唱している。さらに、最晩年のベルリン大学での講義『自然過程の叙述』（1843-44）は、自然の展開過程のなかに人間を位置づけ直すシェリングの壮大な自然哲学の宣言を含み、きわめて現代的意義をもつ著作だと言える。

一方、最初期にすでに胚胎していた自我と自由と精神の哲学、ないし人間および歴史の哲学は、一時期、自然哲学の展開という前景の影に隠れたかに見えたが、けっしてそうではなく、それは、そうした自然哲学の展開のさなかに、世紀の転換期の1800年に『超越論的観念論の体系』という著作となって結実した。ふつうには、しばしば、自然哲学の時期のあとに超越論的観念論の時期が来るといったことが語られたりするが、ほんとうはそうではなく、自然哲学と超越論的観念論という二つの試みは、表裏一体の関係にあり、相互に絡み合っていて、同時に発想され、相互に補完し合っている。それであるから、この『超越論的観念論の体系』という著作は、その前半の理論的部分において、自然哲学の基本諸概念を新たに基礎づけ直す作業を展開するのであり、一方、その後半の実践哲学の部分において、人間の行為と歴史の問題を解明して、彼の精神哲学ないし歴史哲学の根本視座を提供するのである。したがって、そうした観点とも結びついて、シェリングは、同一哲学期において、とくに「自然哲学」の体系を念頭に置きながら、精神哲学への視野も含んだ形で、『全哲学の体系』（1804）という遺稿を書き残す。いずれにしても、そうした包括的視点を最初に提示したところに、『超越論的観念論の体系』という著作の比類ない意義があったと言ってよい。したがって、のちにシェリングが、既述の『近代哲学の歴史について』という講義のなかで、「近代哲学の発展」およびそこに占める自分の哲学の意義を知ろうとする者は、この著作の「研究」から始めるのがよいと説いているのは（X, 96）、肯綮に当たっている。そして、その著作における歴史哲学的考察のなかに、歴史における「悲劇的なもの」という思想の登場することが、きわめて肝腎である。

むろん、そうした思想の萌芽は、それに先立つ既述の『独断主義と批判主義に関する哲学的書簡』のなかにも、すでに、ほの見えていた。また、そうした問題意識との関わりにおいて、『哲学と宗教』（1804）という論文も著された。こうした悲劇的現実に関する問題意識にはまた、総じて、宗教と芸術の問題全般が絡んでくる。むろん、この宗教・芸術・哲学という三者の関係については、シェリングの立場は、時期によって多少揺れ動いてい

る。しかし、いずれにしても、こうした問題領域で看取された、悲劇性を含む人間のあり方という問題を、自然のうちに潜む暗い根拠との関連で思索しぬくところに、やがて『自由論』（1809）における、悪をも犯す人間精神の解明をも取り込んだ、既述の哲学体系の第二の「理念的部分」に当たるシェリングの精神哲学ないし歴史哲学の基本視座が確立するのである。そしてそれが、やがて、「諸世界時代」（1811以降）という未完の著作ともなって展開し、ついには晩年の「積極哲学」の問題群にまで連なってゆくのである。

#### 4

したがって、シェリングにおいては、終生、自然と歴史という二つの根本的な問題領域をめぐって、思索が展開されていったと見てよい。

『近代哲学の歴史について』のなかで、シェリングが言うように、哲学は、まず「自然から始め」、「自然の深みのなかに降りて」ゆかねばならず、しかし、「そのなかにとどまり続ける」のではなく、「次には、たえず進展してゆく上昇によって、自然を越え出、乗り越えていって」、「精神へと、本来的に精神的な世界のなかへと」、つまり「精神の高みへと、自分を高め」ねばならず、こうしてこそ、哲学体系の「全体」が成立するとされた（X, 107）。「自然哲学」は、「全体の第一部もしくは基礎」にすぎない（X, 107）。というのも、「自然」は、「宇宙もしくは絶対的全体性の一つの面」にすぎず、「もう一つの面」が「精神の世界」だからである（X, 107）。したがって、哲学の「全体系」は、たんに自然的実在性を強調するいわゆる「唯物論」や「実在論」にあるのでもなく、また、たんに精神的観念性を強調するいわゆる「唯心論」や「観念論」にあるのでもなく、むしろ、その二つの問題領域を、「ただ一つの究極の主体」ないし「絶対的主体」が、「自己実現」してゆく際の、「宇宙もしくは絶対的全体性」の「展相」の違いにすぎない、と捉える「実在＝観念論」、すなわち「絶対的な同一性の体系」が、真の哲学体系でなければならない、と言われることになる（X, 107）。むろん、その体系は、けっして安易な調和の理論ではなく、むしろ、「物質と精神との差異」、「善と悪との差異」といった深刻な問題の考究をも、当然そのうちに含むものになっていった（X, 107f.）。こうして、最初「自然哲学」であったその「同じ哲学」が、やがて「歴史哲学」となって展開されたのである（X, 116）。

シェリングにとって、最初期の『自然哲学の理念』の「序論」で言われるように、哲学は、まず初めに「自然」を論じ、こうして「自然科学そのものを、初めて哲学的に成立させる」のであり、その意味で、「哲学は、それ自身が自然科学である」とまで言われる（II, 6）。けれども、晩年の『自然過程の叙述』で言われるように、「自然のなかのあらゆる運動はただ一つの同じ源泉をもち」（X, 384）、「最初から」あらゆるものの根底に潜んで「無差別」のまま「真の存在者」として「存在していた」その当のものが、それとして「立ち現れてゆく」ことが、自然の「過程の究極目的」である（X, 387）。そして、それが「自由と精神」の出現ということにほかならない（X, 387）。そして、そのことの「実現された理念が、人間である」（X, 388）。

したがって、人間は、「全過程の産物」として、きわめて高い位置を占めることになる

(X, 389)。というのも、人間は、「物質」のうちから生み出されながらも、しかし、それを乗り越え、いまや「それ自身が目的」であるような「存在者」にまでなっており、あたかも人間は、自然の「全体の究極目的」であるかのような観さえ呈してくるからである(X, 389f.)。

けれども、こうしたシェリングの見解は、人間を自然過程の最高の位置におく単純な人間中心主義であると受け取ってはならない。なぜなら、シェリングによれば、人間のうちでは、たしかに、それまで自然のなかで「自己外存在」の形で分散していた自然の諸契機が、「自己内存在」へと立ち帰り、「統一性を回復し」、その理念を「実現して」はいるが(X, 387)、しかし、そのことは、逆に言えば、「宇宙のあらゆる展相」と「世界のあらゆる諸契機」が、人間のうちで、「最も内密に連関し合って」、「一緒になっている」ことにほかならず、こうして、「全宇宙が、人間に関与している」(X, 389)わけであり、「私たちの住まいの場(Wohnort)は、まさしく宇宙のうちにある」ということを意味しているからである(X, 390)。人間が、宇宙の頂点であるのではなく、反対に、宇宙の諸力が、人間のうちで、最も凝縮した形で顕わになったにすぎないのである。

そればかりでなく、シェリングによれば、そうした「人間は、一つの新しい過程の出発点である」(X, 390)。「人間は、自然の極限であり、この新しい開始とともに、私たちは、一つの新しい世界へと進まざるをえない。この新しい世界が、精神的世界、精神の世界である」とシェリングは言う(X, 390)。そこに、人間の活動が展開される修羅場としての歴史の世界が、繰り広げられる。そこには、葛藤にみちた不条理の現実が出現する。「深淵をとおしてのみ、天上への道は通ずる」のである(VI, 43)。

したがって、シェリングが、人間の歴史とともに新しい世界が始まると言うとき、それは、自由と精神にもとづきながら、葛藤にみちた歴史の世界の深淵をかいくぐって進む人間の、存在者全体に対する、すなわち、宇宙全体に対する、責任の重大さを訴えかけていることにほかならないのだと解釈しなければならない。その思想は、安易な人間中心主義ではなく、むしろ宇宙中心主義とでも呼ぶべきものである。

いずれにしても、シェリングの終生考えていた哲学の立場は、自然の深みを見つめ、自然の根源性にもとづく人間のあり方の根底を探る「実在論」的思索を基盤としながら、しかも、自由と精神の場である歴史の世界につきまとう困難と運命を背負い、苦渋にみちた茨の道を、摂理への信仰において突き進もうとする「観念論」的な理想主義において成立する哲学なのであった。『自由論』の言葉を借りれば、「実在論」が「哲学の肉体」であり、「観念論」が「哲学の魂」である(VII, 356)。両者を統合した全体的知の上に哲学体系を構想しようとしたところに、シェリングの抱負があったことには、いささかの疑問の余地もない。

## 5

それでは、まずシェリングの自然哲学は、さらに立ち入って見るとき、どのような構想において成り立ち、いかなる内実を秘め、どんな現代的意義のあるものなのであろうか。

この点については、ここでは、詳しい内容的吟味には入らず、ごく基本的な論点にだけ

絞って、彼の自然哲学のいくつかの根本特徴を指摘するだけにとどめたい。ヤンツェンは、そこに、自然の生態系を重視する現代のエコロジーの思想や、自然の自己組織性に着眼する現代的自然観の萌芽のあることを暗示するとともに、また、そこに、自然を統一的に見て、物質の根源性を承認する思想のある点を強調しているが、これは、まったく正しい指摘である。また、キルヒホフは、機械論的自然観に反発するシェリングの生命論的自然観やその認識論的前提を強調しながら、彼の自然観の特徴を描き出しているが、これも正鵠を射ている。

しかし、ここでは、それらとは別に、シェリングの自然哲学の特徴として、生きた自然の重視、自然と精神の同根性の指摘、自己組織的な自然への洞察、自然の統一的原理的把握の試み、自然の物質的実在性の強調などの点を、逸することのできない根本特質として、簡略に描き出すことにしたい。

まず、シェリングの自然哲学は、既述のように、カントやフィヒテの思想を乗り越えようとするところから出現した。『近代哲学の歴史について』のなかで説かれるように、シェリングは、カント哲学の意義として、それが、「主観的なものへの方向」、すなわち「観念論への道」を切り開いたことを指摘する (X, 89)。つまり、周知のように、カントによれば、自然という現象世界は、超越論的主観性が、時間と空間という感性の純粹直観形式に従って受け取られた感性的多様を、悟性のカテゴリーによって総合統一するところに成立したものと見なされた。自然の客観性は、超越論的自我という高次の主観性によって構成されたものにほかならないという、この「主観的なもの」への転回が、カントによって遂行されたいわゆる「コペルニクス的転回」の意味だったことは言うまでもない。

ところが、次のフィヒテは、このカント哲学をさらに徹底して、「自我」ないし「主観」の「自己定立」という唯一の根源原理のうちから、「理論哲学」のみならず「実践哲学」をも含む「全哲学」を打ち立て、「全宇宙」を導出しようとする試みを展開した (X, 90)。しかるに、フィヒテにおいては、それにもかかわらず、自我以外の「外的世界の全体」の、客観的成立の仕組みは、少しも説明されず、「全自然」は、「非我」という「主観に対立するだけのもの」といった、「たんなる制限」を表すのみの、「抽象的」で、「全く空虚な客観」という概念に切りつめられてしまっている (X, 90f.)。したがって、彼の哲学は、実は、「主観的観念論」にすぎない (X, 92)。ほんとうは、自我、つまり「私」は、自分を意識するとき、つねに同時に、「意識された自分」が「生み出したのではない」「世界」が、「すでに——そこに——存在している」ことを意識するというのが、人間の世界経験の根本構造だとシェリングは考えている (X, 93)。こうした、いわば、すでに存在する世界の場のなかに投げ出されているという人間の「被投性」の事実を率直に承認し、それを「想起」(X, 95) するところから、シェリングの自己意識論や自然思想は始まる。したがって、シェリングは、「フィヒテの主観主義と、現実とを、調停和解させる」ところに、自分の試みの意義があったと言うのである (X, 93)。そこに自然哲学の素地も形成された。

しかも、その試みは、いわゆる『反フィヒテ論』で明瞭に示されるように、カント・フィヒテ流の自然観に対して、生きた自然を重視する思想となって展開した。この『反フィヒテ論』は、初期のフィヒテの知識学ではなく、1806年までに明らかとなった『学者

の本質について』(1806)や『現代の特徴』(1804)や『浄福なる生への指教』(1806)などの後期フィヒテの著作に見られる「改善されたフィヒテの教説」、とりわけそこに見られる誤った自然観を厳しく難詰する主張を盛った著作となっている。フィヒテは、無神論の批判を受けてイエナを去って以来(1800)、いまや、初期とは異なり、神という存在を立て、その生命を語り、その真理のうちに万物は生かされているという思想を採るに至っており、その変化は喜ばしいのだが、しかし、いぜんとして、彼は、自然を蔑視し、自然哲学を忌み嫌い、無理解の極致にあるとして、シェリングは、そうしたフィヒテを厳しく非難する。

実際、たとえば、フィヒテは『学者の本質について』の第2講で、「いわゆる自然」ないし「客観的な物質的世界」が、「制限」であり、「生きていず」、「死んで」おり、「無限に進展することができず」、「こわばって、自分のうちに閉ざされた現存在」であり、結局、「人間」のうちの生命作用が成り立つための「手段ないし条件」として、人間の生命作用のたえざる進歩によって「止揚」されていくべきものだと述べ、したがって、「自然を絶対者となし、自然を崇拜する」ところの、「自然の哲学」と自称する哲学に惑わされてはならないと、暗にシェリングを指すかのように、自然哲学を嘲笑した(イマヌエル・ヘルマン・フィヒテ版全集VII, 363f.)。こうした罵倒を受けて、シェリングが黙っているわけにはいかなかったのは当然である。

したがって、シェリングは、反フィヒテの立場から、自然哲学擁護の弁を展開せざるをえなかった。シェリングによれば、もともとフィヒテは、自然を、「空虚な客観性」においてあり、「理性を欠いた、神聖さのない、神々しさをもたない、死んだもの」と見なし、「人間の人格的自由」だけを高く掲げた(X, 21)。しかし、いま、その初期の立場を克服したかに見える近時の書物においても、やはり、上記のように、自然は「自由な活動の制限」と捉えられ、「生きていない」、「死んだ」ものとされ、もっぱら克服されるべき対象として蔑視されている(X, 36)。フィヒテにとって、「自然」は、「まったくの無」、「空虚な幽霊」と化している(X, 10f.)。したがって、フィヒテは、自然哲学を理解せず、それを「狂信」呼ばわりするが(X, 39)、しかし、そのフィヒテ哲学こそは、実は「狂信」であり(X, 47)、「理性」の立場にまで高まっていないものである(X, 41)。理性の立場に立てば、「一なるもの」が、それとは異なる「他なるもの」を含み、「自分自身と他者との紐帯」ないし「同一性」ないし「コプラ」として「自分を顕現させる」ものであることが理解され(X, 52-63)、したがって、究極の神々しい存在の真理が、自然という他者のなかに顕現していることが理解されるはずである、とシェリングは言う。

ところが、フィヒテにおいては、「自然」は、「死んだ」ものとして、彼が「加工し、踏みつけることができる」ものと見なされる(X, 17)。「自然は使用され、利用されるべきであり」、「自然は、使用されるためだけに、そこにあり」、「自然の諸力は、人間的目的に屈服させられる」べきものとされ、そうしてこそ「人間的な生活」が「自由」を獲得しうるとされる(X, 17)。しかし、そうした見方は、「機械的効果的な目的」に関しては成功したとしても、「自然の生きた力を押さえ込むことは、いかなる人間もなしたえたことはなかったのである」とシェリングは言う(X, 17)。反対に、「自然がただいつも人間的目的に奉仕するかぎりでは、自然は殺されてしまう」とシェリングは断言する(X, 18)。「あ

らゆる種類の精神的卑俗さの根拠」は、「自然がそれ自身で生きたものとして現れてくる」ゆえんの「直観の欠如」にあり、この直観が欠如すれば、早晚、どのようにしても覆い隠せない「精神の死」という「救いがたいもの」が訪れるとシェリングは見る (X, 19)。「なぜなら、あらゆる救いの力は、自然のうちにのみあるからであり」、「自然こそは、精神的感激と、たえず繰り返し起こる若返りとの、永遠に新鮮な源泉だからである」とシェリングは語る (X, 19)。

こうしたシェリングのうちに、自然制圧を目指す近代の科学技術思想とは異なった、生きた自然の息吹に触れて、自然的生命を守り抜こうとする生命論的自然観が働いていることは、明らかであろう。

## 6

こうしたシェリングの自然哲学は、では次に、どのような立場から自然を考察し、いかにしてその統一的原理を打ち立てようとするのであろうか。

シェリングの自然哲学は、まず一方で、古い「かつての目的論的な説明様式」による自然哲学のように、「諸原因の普遍的な目的性」を「自然科学」のなかに「持ち込もう」とする自然考察ではない (III, 273)。そうしたことによって、途方もない「馬鹿げたこと」(III, 273) が説かれ、自然科学の学問性が損なわれてしまう。しかし、だからといって他方、それは、近代のたんなる「経験的な自然学」でもない (III, 274f.)。そうしたものでは、自然の「表面」ないし「外面」に結果として出てきただけの「二次的」な「客観的」なもののみが、しかも「機械的」に確認されただけで、事は済まされてしまう (III, 274f.)。

そうではなく、シェリングの自然哲学は、自然のうちに、客観となる以前に働いている、根源的な「力動的」なあり方を看取して、自然を「その究極の諸根拠」から「導出」して、「語の最も厳密な意味での自然科学」を提出し、こうして「自然の内的構成」を明らかにし、「自然の可能性」の「原理」を究明しようとする、いわゆる「思弁的（スペクラティブ）な自然学」である (II, 11; III, 3, 274ff.)。この場合、「スペクラティブ (speculativ)」とは、事柄を「高い所 (specula)」に立って「見渡し、推考する (speculari)」という、「探究的・考察的」な態度を表すとともに、他方また、それは、「鏡 (speculum)」の意義をももち、事柄を映し出して反省するという意味をも所有していた（こうした語義やその歴史については、ザントキューラー編の『哲学事典』を参照）。シェリングが、『自然哲学の理念』の「序論」第二版で、「思弁」の語を、「反省」の語に置き換えたのも (II, 13)、ゆえなしとしないのである。シェリングの「思弁的自然哲学」とは、自然をその根本から、見つめ、捉え直そうとする、「探究的・反省的な自然研究・自然哲学」のことを指している。だから、こうした「探究的・反省的（スペクラティブ）な自然哲学」こそが、「自然におけるあらゆる偉大な発見の母」であった (III, 280)、とシェリングが語るのもゆえなしとしないと言える。

その際、大事なのは、シェリングが、「自然と人間との同根性」という認識論的立場に立ち、また、「自己組織化」する生きた自然の内的構成を把握することを主眼とする立場

を採っていたことである。というのも、まず、およそ、私たちが、自然の豊かさをただ享受し、また、たんに自然のあれこれの現象を研究しているときには、私たちは、「自然とは何であり、経験とは何であるか」を問わない (II, 12)。しかし、後者の問いを問うのが、まさに「哲学」であり、また、その「問い」によって初めて哲学も生じてくる (II, 12)。けれども、もしも、そのとき哲学が、自分と世界とを冷たく反省的に分離したまま考察するにすぎないとすれば、真の自然や経験的世界が解明されることにはならない。なぜなら、人間と世界との間には、「接触と相互作用」があり、そのなかで人間は初めて、生き、「行為」することができるからである (II, 13)。抽象的な分離は、「精神の病気」であり、むしろ「諸力の均衡」のなかにこそ、「健康」がある (II, 13)。

したがって、私が「自然と一体になって」生きているとき、私は、「生きた自然が何であるかを理解し」、また、「私自身の生」をも理解する (II, 47)。けれども、自然をたんなる因果関係による機械的な現象と見なし、そこから「私」および「あらゆる理念的なもの」を切り離すならば、「死んだ客観」しか残らず、私は「いかにして私の外の生命が可能であるのか」を把握できなくなる (II, 48)。たしかに、「物質」こそは、「あらゆる事物のうちで最も暗く不可解なもの」であるが、しかし、「この未知の根」の「高まり」のうちからこそ、「自然のあらゆる形成物と生きた諸現象」が、出現してきたのである (II, 359)。この自然に根ざさないならば、どんな高次の理念も空虚である。したがって、「私の外の自然がいかにして可能か」という問題は、「私たちの内の精神と、私たちの外の自然との、絶対的同一性」という根本洞察によって解かれねばならない (II, 56)。したがって、「自然は、見える精神であり、精神は、見えない自然であるべきなのである」 (II, 56)。

そうだとすれば、「自然の体系」は、同時に「私たちの精神の体系」でもなければならぬ (II, 39)。精神ないし知性の本質は、「自分自身を組織化する無限の努力」にあり、「生きた有機的組織」においてある点にある (III, 491, 493)。そうだとすれば、自然のうちにおけるあらゆる現象と継起も、その全体性においてひとつの「絶対的有機体」の形で結合しているのでなければならぬ (III, 478)。「全世界」は、「世界霊」と呼びうる「生かす原理」によって貫通されており (II, 46)、そこに、「自己組織化する物質」という観念が実る (II, 47)。実際、「有機的組織」は、「自分自身を産出し」、「自分自身を組織化している」 (II, 40f.)。

それであるから、シェリングは、一方で、「私たちの諸表象の全必然的な系列」をその「生成」において「発生的」に解明する「私たちの精神の自然論・本性論」を展開して (II, 39)、そこから、自然の基本概念をも導出する「超越論的観念論」の理論的部分の企てをやがて試みてゆくと同時に、他方で、「自然哲学」の展開に意を注ぎ、生きた自然の活動の成り立つゆえんを究明して、そこから「精神」が自覚的に出現するまでの自然過程の解明に努力を傾注したのである。そこには、自然の生きた根源性に根ざし、精神として自己を自覚する人間の根底を見つめる思索があり、精神と自然との同根性、および自然の生きた自己組織化という視座に支えられた洞察があることは否定できない。

## 7

こうして、シェリングは、自然の内的構成の解明に向かい、自然哲学の体系的考察に取り組むのであるが、ここでは、その統一的な考察の基本の観点と、そこから直ちに導出される、物質の根源性という考え方にとくに注意を向けたい。なお、こうした原理的考察においては、関連する諸著作のなかで、基本の術語や、問題展開の枠組みが、少しずつ異なるのであるが、できるだけシェリングに一貫した見方を浮き彫りにするようにしたい。

シェリングの自然考察は、たとえば、『自然哲学体系の最初の構想』においては、まず第一に、自然のなかに、個々の存在する「事物 (Ding)」となって現れてくる表面的な事象に捕らわれずに、むしろ、「事物となっていない (unbedingt)」、それ以前の、根源的な「存在そのもの」(III, 11)、あるいは端的に言って、個別の事物を「生かす」(III, 13)自然の「絶対的な活動性 (Tätigkeit)」(III, 14)にまで立ち返って、自然の内的構成を捉え直すという抱負において展開される。これが、自然の「無制約的 (unbedingt)」(III, 11)な原理にまで遡って考察するということにほかならない。それは、自然を生きたものと見なして、その根底に、「絶対的活動性」を考え、それが、「無限」におのれを「顕わ」にし (III, 12)、そこに、「根源的な無限の系列」が、無限の量の「展開 (Evolution)」となって出現してくると捉えることにほかならない (III, 15)。しかし第二に、その結果、個々の「有限のもの」が、「経験的に」順次、相継起して現れてくるのは、当の絶対的活動性自身のうちに、その無限の量の展開にたえず「制限」を加え、そのつどこれを「阻止 (Hemmungen)」する働きが、伏在するからにほかならない (III, 15)。この阻止する働きがなければ、自然の展開は、一気に、「無限の速度」(III, 15)でもって生じてしまい、現実の諸現象が消失してしまうからである。したがって第三に、自然のうちには、「根源的な二元性」と「対立」があり、これこそが、自然が可能になる条件であるから、この二元的対立という根本事態は、それ以上には遡れず、「それ以上には導出されえない」(III, 16) 根源原理である。つまり、自然の「絶対的活動性は、どこまでも阻止された姿で、現象してこなければならぬ」(III, 17)というのが、シェリングの根本洞察なのである。そして、こうした阻止の結果として、自然のなかにさまざまな「所産物 (Produkt)」が生じてくる、と見なされたわけである (III, 18)。

したがって、『自然哲学の体系構想への序論』のなかで言われるように、自然のうちには、「二重性」ないし「二元性」が潜み (III, 277)、自然は、どこまでも「生産的 (produktiv)」に「活動」する無限に絶対的な「生産性 (Produktivität)」においてあると同時に、その結果としての尽きることのないさまざまな有限の「所産物 (Produkt)」でもあることになる (III, 273, 277)。つまり、自然は、一方で、「生産的自然 (natura naturans)」であると同時に、他方において、「所産的自然 (natura naturata)」である (III, 284)。シェリングは、前者の自然を「主体としての自然 (Natur als Subjekt)」、後者のそれを「客体としての自然 (Natur als Objekt)」と呼ぶ (III, 284)。「主体」としての自然とは、自然の諸現象の根底にあって、それらを生み出すゆえんの、絶対的活動性という、自然のほんとうの「主人公」のことを指している。その絶対的活動性においては、

主人公の自然は、「純粋な同一性」においてあり、「区別」を含まないが、しかし、自然は、「自分自身に対して客観となり (sich selbst Objekt werden)」、「分裂」、「二重性」、「二元性」、「対立」を含み、「限定」を帯びて、具体化されてこなければならない (III, 287f., 308)。その際、その相反する二つの傾向がまったく等しいならば、結果は零になってしまうから、自然は、たえざる展開において、一方で、限定され、阻止され、固定化されつつ、他方では、つねに再び、その諸限定を突破し、乗り越え、新たな姿で甦るといふ、無限性と有限性との交錯からなる、「力動的な段階連鎖」(III, 302)において、「収縮」と「拡張」との多様な変化交替を含みながら (III, 303)、みずからを提示し、展開してゆくことになる。

同一哲学期の『わが哲学体系の叙述』に至ると、以上のような「絶対的活動性」である「存在そのもの」(III, 11, 14)、つまり、その「純粋な同一性」において「二元性」をも伏在させながらおのれを展開してゆく主役の働きをするものが (III, 278f.)、「存在するすべて」を包含する無限な「絶対的同一性」(VI, 118, f., 122)と呼ばれた。この「絶対的同一性」が、「絶対的全体性」ないし「宇宙」であり (VI, 125, 129)、それは「主体性と客体性の量的無差別」(VI, 126)においてであるとされる。ところが、この絶対的同一性が、「その存在の形式の面で」、「主体と客体」との「量的差別」をもって定立されてくるとき (VI, 123ff.)、そこに「個別の存在」ないし「個別の事物」が出てくる (VI, 125f., 131)。したがって、「主体的なもの」と「客体的なものとの量的差別」が、「有限性の根拠」(III, 131)である。この「主体性と客体性と一定の量的差別」が、「展相 (Potenz)」と呼ばれる (VI, 134)。それであるから、「絶対的同一性」における「絶対的全体性」は、具体的には、さまざまな「展相」において「相対的同一性」(VI, 141)という「相対的全体性」(VI, 133)となって現れ、おのれを顕現させてくることになる。

同一哲学期がさらに進むと、たとえば、『自然における実在的なものと理念的なものとの関係について』においては、万物の根底には、「無限なもの」と「有限なものとの絶対的同一性」という「純粋本質性」が伏在し (II, 360f.)、そこでは、「すべてがひとつ」であり、また、「ひとつがすべて」であるから (II, 377)、それは、絶対的な「紐帯」であり「コブラ」であるとされる (II, 360)。しかし、それは「自分自身を意欲」(II, 362)して、自分を顕現させ、その結果、その「刻印」としての現実の「世界」ないし「宇宙」が生じ (II, 362)、そこでは、すべてが統合され、また根本の「紐帯」によって「生かされ」、「力動的」になっている (II, 364f.)。同時期の『反フィヒテ論』においても、既述のように、根源の一なるものは、自分自身と他なるものとの「紐帯」ないし「コブラ」であるとされ (VII, 55, 60)、一と多との連関からなる生動的な原理が強調された。

それどころか、『近代哲学の歴史について』に至ると、あの根源的な「主体」は、「あらゆる存在から自由な」ものであるから、「客体」ではなく、また「対象的存在のなかにはなく」、その意味で「無 (nichts)」としてあるようなものだとさえ、語られる (X, 99)。それに先立つエアランゲン講義のなかでも、そうした「無」ということが語られていた。しかし、そうした「無」としての「主体」は、その「無」の状態にとどまりえず、「自分自身を何か或るもの (etwas) として、つまり客体として意欲する」とされる (X, 99)。そうした客体化ないし有限化を介して、たえず再び自分の「主体性の高次の展相」(X,

100) へと高まってゆく運動において、自然哲学が展開される旨を、シェリングはみずから打ち明ける。

最晩年の『自然過程の叙述』においては、最初にまず、「現存するもの (das Existierende)」とは何かという (X, 303)、その「理念」(X, 306) が示され、それが三契機から成ることが語られる。まず、根本に、「純粋な可能性 (reines Können)」、「存在しうるという可能性 (Seynkönnen)」の働きそのものがあり (X, 303)、これが万物の基礎にある「主体」である (X, 304)。次に、それが実際に「存在 (Seyn)」という「客体」の限定のなかに入ってゆくとされる (X, 304)。しかし、その限定のなかにとどまったのでは、本来の可能的主体性が失われてしまうから、「本来的存在者」は、先の二つのものを一緒にした、「分かちがたい主体=客体」であるのでなければならないということになる (X, 304)。このようにして、まず「現存するもの」の本質が示されたあと、しかし、これだけでは、「現存するもの」のたんなる「理性理念」(X, 306) が提示されただけにすぎないとされ、ほんとうは、こうした「現存するもの」が、「理念の外に」現実に定立されねばならないと説かれる (X, 306)。ということは、これらの諸契機が、実際にそのとおりに、現実のなかで定立されねばならないということにほかならず、したがって、まずもって、「純粋な可能性」が、「存在」へと移行し、「存在」の姿を取らねばならないということになる (X, 308)。そのようにして、存在しうることの可能性である主体が、客体化されて、「最初に現存するもの (das primum Existens)」(X, 308) となるということが起こらねばならない。そして、実に、このようにして生じた、「最初に現存するもの」が、「物質 (Materie)」(X, 310) にほかならず、それがすなわち「自然」の出現ということだとされるのである。

ここに、物質としての自然という観点がでてきた。このことを、もっとよく見つめねばならない。

## 8

実は、このことは、すでに『わが哲学体系の叙述』のなかでも語られていたのである。上述のように、「絶対的同一性」という「絶対的全体性」が、それ自身は、量的無差別であるにもかかわらず、その「存在の形式の面で」、「主体的なものと客体的なものとの量的差別」という「展相」において定立されるとき、そこに「相対的同一性」という「相対的全体性」が出現してくるが、この「最初の相対的全体性」こそが「物質」にほかならず (VI, 142)、この「物質」が「最初に現存するもの (das primum Existens)」(VI, 144) だとされていたのである。シェリングは、万物の根底を物質のうちに見る哲学者である。

もちろん、物質とは言っても、それは、「それ自体としては」、実は、けっしてたんなる物質ではなく、むしろあの「絶対的同一性そのもの」であり、ただし、その「絶対的同一性」が展相の差別をそなえて「最初に現実化」され、みずからの展開の「根拠 (Grund)」となるとき、それが「物質」にほかならないというのである (VI, 147)。したがって、物質という根拠のうちから、さらに高次の展相において、自然のさまざまな諸相が現れてくることになる。それゆえ、その物質という根拠のうちから、やがて、高次の

「有機体 (Organismus)」が出現するが、それは「第二に現存するもの (das secundum Existens)」と呼ばれている (VI, 204)。

いずれにしても、「自然」とは、「絶対的同一性」が、展相の差別という「存在の形式のもと」で「現実的に現存したもの (actu existieren)」(VI, 151, 203)である。それは、「主体にして客体」であるものが「客体的」となって現れたもの (VI, 151)であり、「絶対的同一性」が「それみずからの存在の根拠」のありさまで捉えられた姿にほかならない (VI, 203)。そのかぎりで、絶対的同一性が、それ自身のうちに閉鎖されずに、みずからの「かなたへと」、おのれを他の姿で顕在化させ、おのれを、おのれの展開の根拠たらしめたとき、そのすべてのものが「自然」にほかならないわけである (VI, 204)。

しかも、このように、「絶対的同一性」が、直接的に「実在性の根拠」であるとき、その「本質」は、「力 (Kraft)」であるとシェリングは考える (VI, 145)。そして、「物質」という「最初に現存するもの」における「実在性の直接的根拠」としての「絶対的同一性」は、「重力 (Schwerkraft)」であるとシェリングは見る (VI, 146)。しかし、そのように「実在的なもの」の面が強調されると、それに対抗して「理念的」なものである「光」が定立されてくる (VI, 149)。「光」が定立されると、「重力」は、「光の前から逃げ出し」(VI, 174)、「永遠の夜のうちに逃げてゆく」(VI, 163)。しかし、「重力」は、物質の「凝集 (Kohäsion)」という姿で「存在するもの」として定立され (VI, 162)、そこに「磁気 (Magnetismus)」や「電気 (Elektrizität)」の現象が出現する (VI, 153, 158)。それに対して「光」が対抗して働き、そうした「光」と「凝集」との「対立」の「圏域」が、「力動的過程」としての「化学的過程」と見なされる (VI, 181f.)。しかも、やがて、そうした物質現象のうちから、さらに、より一段と高次の「有機体」という生命原理による世界が、「第二に現存するもの」(VI, 204)として出現してくる。シェリングは、早くから、このように、物質の世界の構成を、磁気、電気、化学的過程において見、さらに、有機体を、感受性 (Sensibilität)、反応性 (Irritabilität)、形成衝動 (Bildungstrieb)の諸契機において捉えるという考え方を採っており、この点では一貫して変わらないと言える。

しかし、ここでとりわけ肝要なのは、具体的な個別の自然現象の導出ではなく、むしろ、「物質」という「最初に現存するもの」のうちに自然の実在的根拠を見るシェリングの自然観に認められる根本特質である。そこには、実在しないし存在の暗い「根拠」を見つめる思索があるからである。

既述のように、「物質」は、絶対的同一性の「実在化の根拠」であり、また、その物質における「重力」は、絶対的同一性それ自身の「存在の根拠」である (VI, 147, 163, 200)。したがって、「重力」は、「凝集」の働きとなって現れ、「実在性の根拠」をなしている (VI, 163)。それに対抗して、光が現れても、「重力」が、やはり、光の「実在性の直接的根拠」なのである (VI, 174)。こうして「自然」そのものが、絶対的同一性それ自身の「存在の根拠」(VI, 203)である。言い換えれば、絶対的同一性が、「現存」する自分自身に「先行して」、まずもって、当の自分自身の「根拠」として (VI, 205)、重く暗い物質的に凝集した自然の姿となって現れるというわけになる。この考え方が、のちに、『自由論』のなかで、暗い「根拠」と、その上に顕在化してくる「現存」との区別として、

明確化され、その二要因の拮抗関係から、自然の世界の展開が起こるという見方が展示されることになる。したがって、『自然における理念的なものと実在的なものとの関係について』においても、自己統一性に固着しようとする暗い「重さ (Schwere)」と、全体を花開かせようとする「光という本質存在者 (Lichtwesen)」との拮抗関係から、「生命」にあふれた物質的自然界が生じてくるという思想が伝達される (II, 371f.)。

『近代哲学の歴史について』においては、あの「無」にも等しい、万物の根源に潜む主体的な働きが、「自分をそのままに放置する (sich lassen)」のではなく、「自分自身を凝縮させて (sich selbst anziehen)」、自分を、もはや「無」ではなく「或るもの」つまり「他のもの」となし、自分自身に「不等のもの」となって、「存在」に捕らわれたとき、そこに「最初の存在者」、つまり「最初に現存するもの (das primum Existens)」が生ずるとされる (X, 101f., 131)。そうした「最初の或るものであること」が、「物質」にほかならなるとされる (X, 104)。ただし、それは、私たちがいま眼前にしている「物的物質 (körperliche Materie)」ではなく、むしろ、そうした「物質」の基礎をなす「物質」であるようなもの、つまり、それを「素材」としてそのうちから「高次の存在」が出現するような「基底」であるものことだ (X, 104)、とされる。しかも、このような物質の出現は、「根源偶然 (Urzufall)」であり、「不協和音 (Dissonanz)」であり、「あらゆる存在のなかの不幸 (Unglück)」であるとシェリングは言う (X, 101)。もちろん、シェリングによれば、こうした物質のうちから、それを乗り越えて、やがて「光」(X, 102, 104) や「生命原理」(X, 113) や「純粹知」(X, 113) さえもが生じてくる。けれども、万物の根底には、暗く重い物質という「最初に現存するもの」が、根を張っているとされるのである。

最晩年の『自然過程の叙述』に至れば、既述のように、あの純粹な可能性が、存在のなかへと高まり、そこへと移行するということは、それが、自分の「外へと出て (herausgetreten)」、自分の外に定立され (außer sich gesetzt)」、いまや「盲目 (blind)」の存在者になったということだとされる (X, 308)。それが「物質」にほかならなるとされる (X, 310)。しかし、それは、「最初に現存するもの (das primum Existens)」(X, 308) にほかならず、通常の間「物的性質の表象」をそれに結びつけてはならず、むしろ、それは、他のものための「展相」であり (X, 310)、「高次のものに対する素材的物質」(X, 352) という意味のものであることが、繰り返し注意される。けれども、それは、根源の一なる主体的なものが転倒して、客体化され、他へと転化したものであり、したがって、シェリングは、その結果生じた「宇宙 (Universum)」とは、「一なるものの転倒 (Unum versum, das umgekehrte Eine)」(X, 311) にほかならなると断定する。宇宙は、根源的なものからの転化ないし逆転の結果である物質的存在のなかに閉じこめられたものとシェリングが見ていることは否定できない。むしろ、そのように客体化されたものが、いまや「高次の展相」のための「根拠」ないし「物質」の位置へと「引き落とされること (Katabole)」によって、「世界の最初の根拠」が据え置かれたのであり、「本来の自然への最初の移行」が定立されたのである (X, 324)。したがって、そこからは、やがて「精神」が生まれ (X, 382)、「人間」の誕生までもが結果してくる (X, 312, 377)。こうして、純粹存在という最初の「根源状態 (Urstand)」ないし「根源状態的

(*urständig*) な存在」(X, 305, 377) が、ついに「悟性 (*Verstand*)」(X, 377f.) を生む状態にまで生成する。けれども、その根底には、暗い物質が潜むとシェリングは考えていたのである。

シェリングは、『近代哲学の歴史について』のなかで、自分は、「絶対者」を最初に立てる考え方を採らず、むしろ、最初にあるものは「絶対的同一性」ないし「絶対的無差別」であり、もしも絶対者を語るなら、それは、「最後に出てくる、純粋な結果」以外のものではありえないと述べている (X, 149)。シェリングは、万物の根底に物質的自然を考え、すべてのものがそこから生まれ出たと考えており、したがって、私たち人間も深くその物質という他在のなかに働く力に絡め取られているものと見なしていると言ってよい。

それでは、人間は、最後に、「絶対者」としっかりと向き合うことができるのであろうか。

## 9

シェリングの精神哲学ないし人間論をここで詳しくまた全面的に扱うことはできない。ここでは、とりわけ、彼の初期の最高傑作である『超越論的観念論の体系』の実践哲学の部分において現れてくる、とくに歴史に関する彼の考察のなかに認められる、人間の悲劇的状況をめぐるその根本思想に焦点を絞りながら、若干それを拡大しつつ、考察を行うことにとどめたい。そうはいっても、それこそは、シェリングの歴史と精神と人間に関する思想の原点をなすと見てよいものなのであるから、その点の究明が、やがてシェリングの精神哲学の全体へと繋がる核心部分を形成する最重要な問題点であることは断っておかねばならない。

ところで、そのための前提として、いくつかのことを確認しておく必要がある。まず、シェリングにおいては、哲学の営みそのものの構造からして、私たち人間は、他者とともに生きる共同存在の仕組みにおいて存在し、また、その相互の精神的覚醒のために哲学を行っていると考えられていることに注意しなければならない。そのことは、シェリングのあまり表立った主張となっていないのだが、しかし、彼の最初期の著作から一貫して認められる彼の哲学の根本前提をなしている。

たとえば、最初期の『自我について』を見れば、そこには、「絶対的自我」とは異なる私たちの「経験的自我」のことが、すでに話題にされている。「絶対的自我」とは、スピノザの実在思想をフィヒテの自我思想で乗り越えたところに提出された、万物の究極の、無制約的な、それ自身によってのみある、自由な、生き生きと活動する、あらゆる実在性の根拠とされるものである。私たちの有限な「経験的自我」は、もはやこの「純粋な絶対的自我ではない」(I, 180) が、しかし、私たちの「経験的自我の努力」は、あの「絶対的自我の自由」がなくては不可能になってしまうとされ (I, 181)、後者が前者の可能性の条件と見なされている。では、そうした「絶対的自我」のことがどうして知られるのかと言えば、「あらゆる真理とあらゆる実在性は、君 (*dir*) にとって直接的に現前している」(I, 193) のであるから、「君 (*du*)」は、有限の「経験的自我」ではあるが、自分のうちに、あの絶対的自我を、ありありと「知的直観」(I, 181ff., 203, 208, 216) におい

て、直接的に看取することができるのであり、否、自分を「空しくして (zernichten)」、  
「絶対的自我」と「等しく」なるように、「有限的自我」は、「絶対的自我」から「要求さ  
れている (gefordert)」(I, 198f.) とシェリングは語る。ここには、絶対的自我への、経  
験的自我による、自己滅却の没入の態度が強調されていることがきわめて特徴的なのだ  
が、しかしそれと同時に、そこに、哲学する「私 (ich)」が、他の「汝ないし君 (du)」  
に向かって、自分たち自身の生の根底に働く絶対的自我の自由な働きを直観しようではな  
いかと語りかける呼びかけがあることは見まごうかたもない。そこには、他の自我との共  
同存在を前提にした哲学の営みがあると言える。

この点は、それに続くフィヒテの『知識学の観念論の解明のための諸論文』において、  
いっそう明確になってくる。ここでは、もはや、絶対的自我への一挙の没入は説かれず、  
むしろ、各自の「内的感受性 (innerer Sinn)」にもとづいて、各自の経験的自我のうち  
から、「自我」そのものが「発生してくる」自我自身の「自己構成 (Konstruktion von  
sich selbst)」のありさまを、「根源的 (超越論的)」に辿り直すようにと、「要求 (For-  
derung)」ないし「要請 (Postulat)」するところに、哲学の営みの成立することが強調  
されている (I, 448f., 451)。したがって、自我とは、まさに「君たちのうちで発生し、ま  
た君たちのうちで構成されるべきもの」だということが、力説される (I, 450)。してみ  
れば、「私 (ich)」と「君 (du)」および「君たち (ihr)」を通じて、「私たち (wir)」  
が、「自我というもの (das Ich)」を見つめ、捉え直すべきことが、共同存在のただなか  
で、訴えかけられ、そこに哲学の営為が自覚されているわけである。したがって、哲学  
は、「自由と自立性」にもとづいて自己の精神としての自覚を促し、このようにして、「人  
間」とりわけ「若者」を「教育する」ことに役立つべきものだとシェリングは考えている  
(I, 417)。

しかも、その際に、「自我 (das Ich)」は、「私たちのうちで (in uns)」、あるいは「私  
のうちで (in mir)」、  
「自己意識」によって現存するものとなってくるのであるから (I, 366)、「精神」は、「自己意識」、つまり、自分自身が自分の「客観」となることによって、  
存在するものであるということになる (I, 366ff.)。言い換えれば、精神そのものは、無  
限の働きであり、客観とはならないものだが、しかし、みずからを限定し、「有限」とな  
り、自分自身に対する「客観」となることによって、初めて精神であることになる (I,  
367)。

こうして、精神は、無限の「活動」でありつつ、それ自身の「制限」でもあるというよ  
うに (I, 369)、矛盾を孕んだ構造においてあることになる。このような精神の行動様式  
の結果、自己意識の形式の歴史を辿れば、それに応じて、内容的ないし質料的な客観的世  
界の成立根拠が明らかになってくる。つまり、質料としての客観、すなわち「物質 (Ma-  
terie)」が、その「所産物 (Produkt)」として生じてくることになる (I, 372)。言い換  
えれば、「質料ないし物質 (Materie)」とは、「精神」が生み出した概念にほかならない  
わけである (I, 373)。それどころか、精神は「自分を組織化する (sich selbst organi-  
sieren)」ものであるから、当然、客体の世界もまた、「生きた有機的組織 (Organisa-  
tion)」として成り立ってくることになり、有機的「生命」が、「精神的存在の見える類比  
物」として客観的に産出されてくる結果となる (I, 386ff.)。

このようにして、自我ないし精神の「自己意識の歴史」に応じ、その客観化をとおして、さまざまな産物や客観的世界の成り立つ仕組みが明らかにされ、ついには、「精神の全圏域」が踏破されて、精神が自分自身をその「絶対的活動性」において直観するに至るとされる (I, 382f.)。けれども、そのことによって、理論哲学は終わり、実践哲学が出現するとシェリングは考える。なぜなら、「意欲 (Wollen) の行為」こそが、「自己意識の最高の条件」だからである (I, 395)。客観的なものから自分を解き放ち、自分のなすべき「行為」を自覚し、こうして「自己決定 (Selbstbestimmung)」することが、「意欲する」ことであり、ここに「自己意識の最高の条件」があるからである (I, 393ff.)。言い換えれば、「精神は、意欲することによってのみ存在し、自己自身を決定することによってのみ、自己自身を知る」のであり、「精神とは、根源的に意欲である」のである (I, 395.)。「人間的精神の根源的自律」(I, 398) という思想の上に、シェリングの自我ないし精神の哲学は成立していたのである。

以上のような考え方にもとづいて、その後、『超越論的観念論の体系』という著作が著された。その根本的立脚点は、ほとんどすべて上述の『知識学の観念論の解明のための諸論文』のなかに出ていたと言っても過言ではない。こうして、意欲と自己決定において存在し、しかも共同存在のなかで実践的行為に踏み出すところに、シェリングの人間ないし歴史の哲学という精神の根本問題の考察が披瀝されてゆくことになる。

## 10

ここで『超越論的観念論の体系』に含まれる諸問題のすべてを考察することはできない (その点については、レオンベルクでなした筆者のドイツ語講演論文を参照。これは、LTLAに発表予定)。とりわけ、この若きシェリングの雄渾の主著の方法論的基礎や、その前半の理論哲学の内容、さらには後半の実践哲学の詳細にも、立ち入って論ずる違はない。ここでは、後者のうちの、歴史に関する議論の中心部分にだけ焦点を合わせたい。

そのための前提として心得ておくべきことは、まず何よりも、この著作においてシェリングが、他の自我とともにある共同存在の場のなかで立って、「自己意識の歴史」を辿る歩みとともに遂行することを強く「要請」する、という哲学態度において考察を行っている点である。次に、そこから出発して、シェリングが、とりわけ、自我の無限の活動性と、その自己限定という、二元的対立を含むその構造に立脚しながら、「理論哲学」において、自我の自己意識の「諸時期」に対応して、自然という客観的世界が、「物質」から「有機体」に至るまでの諸相において成立してくることを明らかにしたという点である。そして、そのあと、さらに続いてシェリングが、「実践哲学」において、「共同世界」の場のなかで、他の自我とともにありつつ、自我が歴史的社会的形成の営みに踏み入ってゆくありさまの真相を見つめようとしていることを、心得ておけばよいのである。

さて、シェリングにおいて、自我は、自然という客観的世界と理論的に相対しているとき、たしかに「知性 (Intelligenz)」にまで高まっているのではあるが、しかし、そこではまだ自我の自我たる本質が実現されてはならず、実は、自我は、「絶対的な意志行為」、つまり「意欲」という「自己決定」ないし「最も根源的な自由の行為」によって初めて、

自分自身の全体を自覚しようとされている (III, 532ff.)。しかしながら、そのように、自我が、意欲において、なす「べき」ことを自覚するのも、「私の外の知性の要求」によって「自己決定」するように促されることが、その「間接的な根拠」になっているとシェリングは考えている (III, 541ff.)。そこに、「知性相互」の働きとしての「教育」という事態が成立するとシェリングは見ている (III, 551)。つまり、相互に覚醒し合う知性たちの共同の活動の場のなかに、自我は生み落とされているとシェリングは見ていると言ってよい。したがって、「共同世界」こそは、「知性たち (Intelligenzen) のあらゆる相互作用」の行われる「基盤」であり (III, 544)、それなくしては、自我は、「自由」の自覚に至れないばかりか、「客観的世界」を意識することさえできない (III, 556)。なぜなら、事物が私の外に存在することを、私が確信するのは、私がそれを見ていなくとも、「私の外の知性たち (Intelligenzen auBer mir)」がそれを見ているからであり (III, 556)、「私の外の知性たち」が存在するからこそ、世界が総じて私の思惑を越えた「客観的」なものであることを、私は自覚するからである (III, 555)。しかも、そうした「他の知性たち」は、「私から独立に存在する」 (III, 547)。加えて、そうした知性たちは、「個性 (Individualität)」をもった「差異」において活動する (III, 543)。したがって、実践の場においては、知性をそなえた、自由な個体である自我の、独立した相互作用の行われる共同世界が、開けていると言える。

その場合に、もちろん、共同世界のなかでは、理性的存在者は、それぞれ「自由」に行為することができるのでなければならず、そうした相互関係が、自由の条件である (III, 582)。しかしながら、ときに、ある自我の「利己的な衝動」によって、他の自我の自由が侵害されることがありうるから、「法体制 (Rechtsverfassung)」によって、これを制御することが肝要となる (III, 582f.)。そこに、三権分立において成り立つ「国家」の必要性があるばかりか、諸民族や諸国家間の争いも、それらを越えた「諸民族間の普遍的な最高法廷」において、調停されねばならないことになる (III, 586f.)。しかし、問題は、そうした、個別の諸国家を越えた、全世界の「法体制」が、ほんとうに「自由」に基づいて実現されるか否かにある。そして、ここに、「歴史」の歩みが関係してくる。なぜなら、歴史とはまさに、「個体」によってではなく、「人類」によって「実現」されるべき (III, 589)、「普遍的な法的体制」が問題になる場のことだからである (III, 593)。「歴史の唯一真の客観」は、ただ「世界市民的な体制の漸次的成立」ということのうちにのみあり、それというのも、「世界市民的な体制」こそが、「歴史の唯一の根拠」だからである、とシェリングは語っている (III, 592)。

しかしながら、こうした秩序が、ただひとえに「自由」によってのみ実現されるべきであるという点に、「超越論的哲学の最高の問題」、つまり、自由と必然性との関係の問題が出てくる (III, 594)。というのも、歴史の歩みは、けっして完全に「合法則的」に決定されているのではなく、むしろ、予測できない「恣意」が「歴史の女神」とさえ思えるほどであり (III, 589)、しかし、それでいて、「無法則なもの」は歴史の名に値せず、人類を通じた理想の漸次的実現が「歴史の特有性」であるのでなければならぬからである (III, 590, 592)。理想への漸次的接近ということこそが、「活動し行為する人間の永遠の信条」でなければならぬ (III, 593)。けれども、いかに確信にみち、全力を尽くして、自

覚的な「自由」において行為しても、運命の「隠された必然性」によって、努力が水泡に帰することがあり (III, 594)、このような、「人間的自由への、隠された必然性の、介入」こそが、「活動と行為」のうちに潜む真実であり、このことが、実際たとえば、「悲劇的芸術」によっても前提されていたとシェリングは言う (III, 595)。要するに、シェリングは、「人間的自由」と「隠された必然性」との間に、「悲劇的」な葛藤という「真実」を見て取った哲学者だと言わねばならない。

このことを、人類の全体を通じた法体制の実現という先の論点に即して言えば、いかに個々の人間が、そのことのための努力に精進したとしても、その個々人の行為の成否は、「残りのすべての人々の意志に依存しており」、「すべての人々が同一の目的を意欲するでなければ、私は、その目的のためには何もできない」。「ところが、まさにこのことが、疑わしく、不確かであり、否、不可能なのである。なぜなら、大抵の人々は、その目的のことを考えたことさえないからである」とシェリングは言う (III, 596)。シェリングは、人間関係において、あるいは、他者に関して、きわめてペシミスティックである。

この場合に、「道徳的な世界秩序」が、そのことを実現していつてくれるのだと言うことはできない。なぜなら、すべての知性が、その道徳的な世界秩序を「意欲」しないならば、その秩序は「存在しない」のも同然だからである (III, 596f.)。また、個々人の行為の成果を保証するような「何か端的に客観的なもの」があると言うこともできない。なぜなら、個々人の行為は「けっして必ずしも合致する」とは限らず、したがって、客観的な統一性を保証するものは何もないからである (III, 597f.)。「個々人」が「自由」になればなるほど、「全体」は矛盾を孕んでくる、とシェリングは考えている。シェリングは、人々の自由のうちに、恐ろしい深淵を見たのである。

したがって、個々人の「自由」と、歴史全体の「合法則性」とが矛盾しないためには、もっと「何かより高次のもの」(III, 600) もしくは「絶対的総合」(III, 598)、つまり、主観的なものと客観的なものとの間の「絶対的同一性」(III, 600) があるのだと、想定するよりほかにはない。けれども、あらゆる意識の条件は、区別の認識のうちにあるから、そうした、区別を含まない、絶対的同一性は、「知の客観」であることはできず、ただ「行為における永遠的前提の客観、つまり信仰の客観」であることができるのみであるとシェリングは語る (III, 600f.)。すなわち、歴史の現実は、盲目的な運命の支配する「宿命論の体系」と捉えられることはもちろんできないが、さりとて、「無宗教ないし無神論の体系」と見なされることもできず、ひとえに、「摂理の体系、すなわち宗教」のうちで見据えられるほかにはないということを、それは意味している (III, 601)。言い換えれば、シェリングの歴史観は、歴史の究極が、けっして「知」の体系のうちには取り込めないと考え、しかし、あくまでも、歴史のなかにおける絶対的同一性の存在を「信じて」、その「信条」にもとづいて、見通せない歴史のなかを「行為する」ことのうちに、歴史の本質があると見なす歴史観だということである。しかも、それは、人間の「自由」とこの世界のうちに存する「隠された必然性」との間に、「悲劇的」な葛藤が伏在することを自覚して、どこまでも歴史のうちに働く「摂理」を「信じ」ようとしながら、それにもかかわらず、それを「知る」ことができないという苦悩をその根底に抱えつつ、とりわけ、他者の「自由」との軋轢もしくは抗争に巻き込まれざるをえない人間の運命的状況もしくは

自由の深淵を眼差す洞察を秘めた歴史観であったということである。ここに、シェリングの歴史観ないし人間観の原点が存在すると言ってよい。

## 11

シェリングが、いかに深く、自己と他者との自由の葛藤を、共同社会の根底に見据えていたかは、たとえば、ごく早い時期の『自然法の新しい演繹』(1795執筆)を見ても確認できる。ここで、シェリングは、私が他者に向かって何らかの要求を立てたとき、その他者が、「自分はそのことを欲しない」と断然強調して、「私の要求をはねつける」ときにこそ、「私は、その他者の顔の背後に人間性が宿り、その胸裡に自由が住むことを認識する」と言う (I, 250Anm.)。そのように「他者の意志における抵抗」を感受しないときには、その他者は、「よく教え込まれた動物」であるかもしれず、そのような、ただ「従順な種族」や「人間性」に対しては、ひとは「尊敬」の念をもつことができないものだとシェリングは述べている (I, 250Anm.)。

したがって、「個人の絶対的自己性」を重んずる「道徳」の立場に立てば (I, 252)、「同じ無制限の自由」をもった「もろもろの道徳的存在者たち」(I, 250)が、現実の経験の世界のなかでは、その相互の「自由」において、「矛盾し」、「抗争し」、「対立する」ことが不可避なことになる (I, 251)。したがって、現実の経験の場においては、相互の無制限の自由は放棄されねばならず、各自の自由な意欲と努力は、他の人々のそれと両立しなければならない。そこに、「万人」の意志と、「個人」の意志とを統合させるという、「倫理」の問題が出てくる (I, 252f.)。それゆえに、君は、「君の行為」によって、他の「理性的存在者」が、「ともに行為する主体」として定立されるような仕方で行為しなければならないわけであり、ここに「倫理」の「命法」が成り立つ (I, 255)。こうした共同社会の倫理の上に、人がなしてもよい「正しい (rech)」行為の規範、つまり「法」が、「普遍的な意志の形式に則して」定められることになる (I, 259f.)。

けれども、いかにそのような「法体制」を作ったとしても、あるいは作ろうとしても、それが歴史のなかでほんとうに実現されるかどうかは、既述のように、予測できないとシェリングは考えている。それというのも、後年の『自由論』の著作が教えるように、人間は、たんに形式的に自由をもつだけでなく、実質的には「善にも悪にも」向かいうる自由を所有しているからである。というのも、人間は、自然のなかのあの暗い物質とその力を背負って生まれ出たものであり、逆倒した精神によって、我意に固執して普遍的な意志を蹂躪することも憚らない、悪への根深い傾向性を宿したものだからである。したがって、自由の濫用と悪の可能性は、人間に不可避的である。むろん、だからこそ、人間は、たえず「善か悪か」を熟慮して、決断して生きることを迫られる不安な存在者なのでもある。けれども、他者との普遍的な関係を断ち切って、我意に趨る、暗く不透明な動きが人間のうちに潜在することも否定できない。それが、歴史のうちに不一致や葛藤を生み出す源泉となることは自明の理であろう。

シェリングは、後年の『近代哲学の歴史について』のなかで、実践哲学に関して、次のようなことを述べている。そこでは、最初に、あの「無」にも等しい根源的な無差別ない

し絶対的同一性があるのだが、それが自己凝縮して、まず、「物質」へと転化したあと、それを乗り越えようとして、次に、理念的な契機の強調された「光」が現れ、さらに、その物質と光との相互作用の末にやがて有機体における「生命原理」が出現し、最後に、「人間的知」において、「純粹知」が成り立つとされた。この人間的な純粹知が、さらに三つの場面で考えられる。

第一は、「人間的意識の理論的側面」(X, 114)であって、ここでは、実在的な世界がその「必然性」において「知」のうちで捉えられ、それに対して、「自由」な主体がその必然性の世界の外に立って、これを支配するという構図になる(X, 115)。したがって、そこにすでに、「自由と必然性との間の対立」が胚胎する(X, 115)。

けれども第二に、実践哲学に至り、個人でなく、人類の行為が問題になる「歴史」の場面においてこそ、「自由と必然性との間の対立」が「高い意義」を帯びて登場する(X, 115)。そこでは、「自由と必然性」とを「媒介」する「従属的」な試みの結果として、「国家」という「産物」が生み出されたりする(X, 116)。しかし、それは真の問題解決には達していない。むしろ、「全人類が巻き込まれている大きな過程」としての「歴史」を視野に入れたとき、そこにおける「いかなる合法則性によっても制御されない無制限の自由」もしくは「自由の濫用」の結果、「慰めようもない絶望にみちた歴史の光景」が、誰の眼にも疑いようもなく映じてきて、「最高の、最も悲劇的な、不協和」が感受されてくるとシェリングは言う(X, 116)。ここに至って、人間は、「人間的自由よりもより高次の何か」、そうした「必然性」があるべきだと認識し、それを呼び戻そうとする(X, 116)。なぜなら、いかに義務意識の強烈な人といえども、歴史を導くこうした高次の「必然性」もしくは「摂理」への信仰がないならば、義務の命ずることに従う「勇氣」をもちえないだろうからである(X, 116)。そのときに予想される、最も深い意味での「自由と必然性との媒介者」こそは、人間的「自己の上に」、否、「いっさいのものの上に」あるところの「主体」であり、「摂理としてみずからを布告するもの」、「いっさいのものの上であって、支配者として、立ち止まるもの」であり(X, 117)、「神の名」に値するものであろう(X, 119)。

それで、第三に、そうした支配的な主体が、人間的意識に対して、みずからを「顕示」してくる形態(X, 117)、いわばそうした絶対的知の形態があるはずだということになる。シェリングは、それに三つのものを挙げている。それが、「芸術」(とりわけ「悲劇」と、「宗教」と、「哲学」)にほかならない(X, 117f.)。芸術は、あの支配的主体の顕示の「客観的」側面をなし、「宗教」は、その「主観的」側面をなし、哲学は、「芸術の客観的なものと、宗教の主観的なものとを、みずからのうちに統合した」ものとされる(X, 119)。

ここでは、シェリングは、一見、絶対的なものの知的把握が可能であるような見解を示し、また、芸術や宗教よりも、哲学のほうを上位に置いている。しかし、そこには、なお、考え直すべきいくつかの問題点がある。

## 12

というのも、最終的には、シェリングは、「神の名」に値するあの「絶対的同一性」に

対しては、「知」の立場による接近を拒み、あくまでも「行為」のなかでその問題に関わり、しかも救いのない苦悩にみちた歴史的現実のなかで、その「摂理」をあくまで「信じ」ようとして生きるのが人間の真実であり、そうした行為に立脚した「哲学」（すなわち「積極哲学」）を自分の立場としたように考えられるからである。したがって、彼は、そうした絶対者を知的観照の立場で捉えようとするような芸術や宗教や哲学（すなわち「消極哲学」）を拒否したと考えられる。

実際、たとえば、上述した『近代哲学の歴史について』においても、以上のように歴史における「悲劇的なもの」に直面して、「自由と必然性」とを統合した絶対者を、いわば絶対的知のなかで考えたとしても、それはあくまでも理念としての絶対者にすぎず、それは「消極哲学」にとどまり「積極哲学」ではないと、シェリングは批判するからである（X, 125）。「知」ではなく、「行為」のただなかで、悲劇的現実と直面しつつ、絶対的な「摂理」を「信じ」ようとする、一種の絶望を秘めた「宗教」的信仰において、歴史の現実と向き合い、生きるようとするところに、シェリングは、人間の真実を見たように思われる。したがって、やはり、『超越論的観念論の体系』の実践哲学の部分で示されたように、悲劇的な歴史の場のなかにおける、「摂理」の「知」ではない、「摂理」への「宗教」的「信仰」が、彼の立場であったと見なければならぬ。「絶対的同一性」そのものは、そのうちに区別を含まず、したがって、区別を含んでのみ成り立つ「知」の立場では、そのものを扱えず、それは「知」ではなく、実践的行為のただなかにおける「信仰」の対象にはかならないとシェリングの述べていたことを、ひとは厳粛に受け止めねばならない。

そのことを明示するのが、『神話の哲学への哲学的序論』の第24講（XI, 553-590）である。そこでは、消極哲学と積極哲学との相違という問題連関において、まず、人間が、苦しい現実から逃れて、「観照的（*beschaulich*）」ないし「観想的（*contemplativ*）」な生に閉じこもり、そこで「神を再発見」しようとするのが述べられる（XI, 556）。その結果生ずるのが、第一に、「自己忘却」的な「神秘的敬虔さ」に浸って、自己およびこの世を空しいものと観ずる（XI, 557）、いわば「神秘的宗教」の立場である。第二は、「芸術」であって、「神的なもの」に自分を似せ、そうしたものに到達しえたかのような「魅惑的なもの」を造り上げる「最高の芸術家」の営みが、これに相当する（XI, 557）。第三は、「観想的な知」であって、ここでは、「純粋な観照」において「英知的なもの」の把握に至り、「神」に到達するかに思われるが、それは「たんに理念的な神」にすぎず、「現実的な神」ではないとされる（XI, 558ff.）。こうした「観想的生」のなかで生み出される芸術・宗教・哲学（消極哲学）に対して、シェリングは、明らかに批判的なのである。「観想的生」ではなく「行為的生」の立場が重要なのである。「行為の放棄は、貫徹されえない」とシェリングは説いている（XI, 560）。

けれども、その行為の立場に立つと、どうしても、現実の「分裂（*Zwiespalt*）」にみちた「不幸（*Unseligkeit*）」な「絶望（*Verzweiflung*）」的状況が眼に入ってくるのをえない（XI, 558, 560）。積極哲学は、まさに、この「現存」の事実から出発して、そこに「存在の主」が立ち現れてくることを証そうとし、「存在以上のもの」を求める痛切な叫びに突き動かされて始まる（XI, 564）。そこにあるのは、「実践的衝動」であり、「たんなる

理念」以上の「神」を「要求」する「意志」である (XI, 565f.)。そこでは、自我は、「生存の空しさ (Eitelkeit)」を深く感受して、それから解放されず、「絶望」しており、たんなる理念としての神では何の助けもえられず、「観想的生」と訣別しようとする (XI, 466)。「自分と神との間の裂け目」を知り、「神からの転落」ないし「神の外の存在」を痛感し、「絶望的」となっている自我は、この「断絶」が「宥和」されないなら、「何らの安らぎ、何らの平安」もないことを自覚し、自分を救う「至福」を、すなわち「神そのものを求める」(XI, 566)。「神を、神をこそ、自我は得ようとする。あの行為し、摂理の宿る神を」とシェリングは言う (XI, 566)。それは、「存在の主」である「神」であり (XI, 566)、けっして観想のなかの理念としての神ではない。つまり、自我は、あらゆる「空虚さ」を拭い去る「至福」を要求している (XI, 567)。そのときには、「個体」が、「幸福」を求めている (XI, 569)。「個体」は、いわば自分の叫びを「聞いてくれる」、大いなる「人格」ないし「心」を要求している (XI, 569)。こうした「ほんとうの神への、そして神による救いへの要求」が「宗教の要求」にほかならない (XI, 568)。こうした「現実的な神」なしには、「宗教」もありえず、また、「歴史」もありえないとシェリングは見ている (X, 568)。歴史のなかの悲劇は、そうした神の摂理を要求するからである。

したがって、積極哲学とともに、宗教の領域が開かれ、「現実の宗教、つまり神話的および啓示的諸宗教」の現実的把握が目指され、「哲学的宗教」が成立してくる (XI, 569)。そこでは、「存在の主」である「神」を、「経験」と「現存」のなかに認識し、証示しようとする試みがなされることになる (XI, 571)。けれども、看過してならないのは、この積極哲学の「証明」が、けっして「閉じられない」とシェリングの考えている点である (XI, 571)。というのも、「神性」は、「段階的」にしか、「人類」の「意識の対象」になってゆかず、その証明は、「全現実をとおし、人類種族の全時間をとおして、進む」ほかにはなく、「完結せず」、むしろ、たえず「前進して」、「私たち種族の未来に達し、また、その過去にも戻る」ものであるからである (XI, 571)。したがって、「積極哲学」は「歴史的哲学」になるという (XI, 571)。

してみれば、「歴史」のなかの「悲劇的なもの」は、「存在の主」を求めるが、逆に、後者の「証明」は、再び「歴史」の完結されざる歩みのなかに引き戻され、けっしてそれ自身を閉じることができないという構造になっている。こうして、シェリングは、救いのない人間状況のなかに立って、宗教的に、また哲学的に、究極の摂理の現実を求めて、呻吟し続けていたと言わねばならないように思う。

### 13

そのことは、芸術に関しても言える。最後に、そのことに簡単に触れておかねばならない。

先述したように、『超越論的観念論の体系』において、シェリングは、「自由と必然性との対立」が、「活動と行為」の歴史的現実のうちに伏在することを指摘すると同時に、それが「悲劇芸術」によっても前提されていたことを述べていた。それどころか、シェリングは、周知のように、その著作の最後の部分で、きわめて簡略にはあるが、芸術一般の

意義にも触れて、それに高い位置を与え、その最終部分では、哲学も諸学問も、それらが元来そこから生み出された「詩」の大海へと戻って、いまや「新しい神話」を生み出さねばならないと説き、詩や芸術にきわめて大きな希望を託し、あたかも哲学よりは芸術のほうが高い位置を占めるかのような文言さえも記している。そこに、シェリングのロマン主義へのきわめて濃密な接近が刻印されていることに疑問の余地はない。

けれども、その直後の『芸術の哲学』その他の諸著作では、やはり、哲学こそが絶対的の同一性の真に理念的な原像を示すのであって、芸術は、その実質的で客観的な反映像を提示するものとして、哲学によって初めてその本質が明らかにされるべきものと位置づけられていった。したがって、『近代哲学の歴史について』のなかで明瞭であったように、客観的な芸術は、主観的な宗教とともに、やがて主観的にしてかつ客観的な哲学のうちに、包含されるものと見なされていった。しかも、晩年の積極哲学では、既述のように、芸術は、とりわけ「観照」の立場に立って、「神的なもの」への肉薄を宿したものにすぎず、そこには、行為的現実が欠如することが指摘された。

それゆえ、たしかに、「悲劇芸術」のうちに、「自由と必然性との対立」、さらにそれらの「宥和」という、哲学の最高の問題が描き出されてゆくことがあるにはしても、それが直ちに、シェリング哲学の中心問題をなす歴史における「悲劇的なもの」と単純に合致すると考えることはできない。後者の「悲劇的なもの」は、この現実を生きるそれぞれの個体の活動と行為のうちに、固有な相貌において出現する苦悩の現実そのものであり、さらには人類の過去と未来という見通せない開かれた歩みのうちに、定かには「知」りえず、ただ「信じる」ほかにはない形で希求される「絶対的同一性」ないし「摂理」の問題に関わる「悲劇的なもの」である。これに対して、「悲劇芸術」は、むしろ「自由と必然性の対立」ないし「宥和」を原理として構成されるものの、一定の象徴的意味を帯びた芸術作品におけるそれである、という限定を免れることはできない。

もちろん、シェリングが、悲劇芸術、とりわけギリシア悲劇芸術に大きな関心を寄せていたことは、周知のとおりである。しかも、それは、初期の『独断主義と批判主義に関する哲学的書簡』のなかに、早くも現れていたのである。そのためもあってか、近時において、たとえば、その著作の議論の仕組みそのものがギリシア悲劇の構成方法によって影響されているとするヒューンの指摘や、また、その著作と『芸術の哲学』におけるギリシア悲劇論とを結びつけて、シェリングの悲劇芸術論を解明するクルティーンの論文などが出て、貴重な示唆が与えられている。けれども、歴史の現実のなかでの「自由と必然性との対立」と、ギリシア悲劇におけるそれ、もしくはその宥和の思想とを、単純に同一視することはできない。

もともと、『独断主義と批判主義に関する哲学的書簡』は、独断主義と批判主義という二つの体系の根本に、「同一の問題」(I, 307f., 311)が潜むことをあばき出すことに主眼を置いた著作である。なるほど、独断主義は、「自我」が、自己滅却をして、「絶対的客観」のうちに没入し、「没落」してゆくべきことを「要求」する思想であり、逆に、「批判主義」は、「客観」のすべてを「消滅」させて、ひたすら「自我」の「自己直観」のうちに没入することを「要求」する哲学ではある (I, 327)。けれども、「独断主義」が、「絶対者」という「客観」のうちに没入しきってしまえば、「絶対者」は「客観」であること

をやめて、「主観」である私たち自身が、それと「同一」になるはずである (I, 329)。また、「批判主義」が、「主観」を原理として、それが「絶対的客観」と同じなのだと要求するのであれば、そのとき、「主観」は「主観」であることをやめて、「客観」に対立したものでなくなっているはずである (I, 329)。したがって、二つの体系は、「主観と客観との間の矛盾を止揚すること」、つまり「絶対的同一性」を目指している点では同じなのである (I, 327)。二つの立場は、「ひとつの原理」、すなわち「絶対的存在という原理」のなかで「統合され」(I, 328)、「絶対的原理」ないし「絶対者」のうちで合一することになる (I, 329f.)。したがってまた、「絶対者」においては、「絶対的自由と、絶対的必然性とは、同一である」ことになる (I, 331)。

それならば、「批判主義」は、どの点において「独断主義」と異なり、それよりも「優位」するのであろうか (I, 331)。二つの体系は、その究極目標へと接近するその「実践的要請の精神」(I, 332) ないし「行為の精神」(I, 334) において異なるのである。「批判主義」は、究極目標を「無限の課題」と見るのに対して、「独断主義」は、それを、何らかの客観のうちに「実現されている」か、あるいは、何らかの個別の時点で「実現可能なもの」と見たりする (I, 331)。けれども、「独断主義」は、そのいずれの場合であっても、そのことによって、絶対者との合一という「狂信」に陥る危険性をもつ (I, 332)。また、「批判主義」のほうも、もしもそれが、あの究極目標を「達成可能なもの」と見たならば、やはり「狂信」に陥る危険性をもつ (I, 335)。

シェリング自身は、自己滅却の「無制限の受動性」を本質とする「独断主義」に対して、「無制限の活動性」、つまり「絶対者を、自分自身のなかで実現しようとする、果てしない努力」を本質とする「批判主義」のほうに、好意を寄せている (I, 334f.)。そうだとすれば、シェリングにとっては、「自由と必然性」との合一する「絶対者」は、けっして「狂信」されてはならないわけであり、むしろ、終わりなく、果てしなく、見定めがたい彼方に望見されているのでなければならぬことになる。言い換えれば、『超越論的観念論の体系』のうちで語られていたように、「自由と必然性との対立」という「悲劇的なもの」の場に座しながら、絶対者を「知的に所有するのではなく、果てしない行為のなかで、それを「信じて」活動するほかにはないという宗教的信仰の態度が、シェリングの採る立場であったことが、ここからも見て取れるわけである。

しかし、そのように言うと、最後に反論が出てきて、「私たちの自由を滅ぼす恐れのある客観的世界」が存在することを知れば、「確固とした信念を胸に抱いて」、「世界に抗して戦い」、「自分の全自由のために尽力し」、こうして「没落する」という「可能性」が、少なくとも「芸術」にとってあるのではないか、ということになる (I, 336)。これが、もちろん、「ギリシア的理性」が、「みずからの悲劇の矛盾」に耐えたやり方であり、それがギリシア悲劇のうちに表現されていたわけである (I, 336)。

つまり、「ギリシア悲劇」は、まず、その「英雄」を「運命の威力と戦わせる」ことによって、「人間的自由」を讃える (I, 336)。すなわち、英雄は、「自由」をもったものとして、「宿命の威力」に抗して立ち上がるのである (I, 336)。しかし次には、運命の圧倒的威力ないし「客観的世界の必然性」の前では、いかに英雄的に「戦って」も「敗北」せざるをえないから、ギリシア悲劇は、その「英雄」を「敗北させる」のであり、英雄は、

「自由」であることをやめ、「自由の喪失のゆえに、運命を弾劾する」(I, 336)。けれども、さらにギリシア悲劇は、こうした「人間的自由の屈辱」を再び「埋め合わせる」のである (I, 336)。というのも、ギリシア悲劇は、「英雄」をして、不可抗力の「運命によってなされた犯罪に対してさえも」、「償わせる」からである (I, 336)。そこには、「不可避的な犯罪に対する罰をも、進んで引き受け、こうして、自由の喪失をとおして、まさにかえってその自由を証明し、なおも自由意志の宣言とともに、没落してゆく」という「偉大な思想」がある (I, 337)。言い換えれば、「運命の威力にたんに敗北しただけの犯罪者が、それにもかかわらず、罰せられたということ」、つまり、みずから招いた罪への罰であるかのように、それを引き受けたということは、「人間的自由の承認だったのであり、自由に相応しい名誉だったのである」とシェリングは語る (I, 336)。このようにして、ギリシア悲劇の英雄は、みずからの「自由」と、不可抗力的な「必然性」との相剋を調停して、自由な必然性、ないし必然的な自由という、自己の運命の肯定へと至ったというわけである。

たしかに、ここには、ひとつの「自由と必然性」との調停の試みがある。けれども、それは、あくまでも象徴的かつ芸術的に提示された、英雄的個人自身における、自由と運命との和解の企図であり、シェリングが根本的に歴史全体の歩みのなかに考えていた「悲劇的なもの」の成立場面とは、若干状況を異にすると言わねばならない。ギリシア悲劇に示された「自由と必然性」との相剋と調停の問題を一般化して、そこから自由と必然性とを統合した「絶対者」の理念を造り上げ、それによって、歴史のなかの葛藤を知的に観照したり、傍観することは、シェリングの根本的な哲学的志向に背くものであろう。シェリングは、あくまでも、見通せない歴史のなかを、「摂理」への「信仰」において生き抜き、葛藤にみちた現実に耐え抜こうとした、苦渋にみちた「行為」的立場に立つ哲学的探究者だったのである。

## 追 記

本稿は、平成13年7月7日(土)に立命館大学で行われた日本シェリング協会第10回研究大会における公開講演の機会に成立したものである。なお、シェリングからの引用箇所の出典は、シェリングの息子の編んだ原版全集の巻数と頁数とによった。

(平成13年11月1日受理)