

学としての哲学の本性について

上

フリードリヒ・ヴィルヘルム・ヨーゼフ・フォン・シェリング

高橋 秀誠 訳

1. 哲学の体系の外的制約

{209} 人間の知の体系を見出そうとする意図や努力、あるいは別の、より適切な言い方をすれば、人間の知を体系において、すなわち互いに支え合っているあり方(Zusammenbestehen)において把握しようとする意図や努力は、当然にも、人間の知が元来、そして本性の上からも体系の形では存在していないということ、それゆえ調和セヌモノ(ἄσυστατον)であること、すなわち互いに支え合っているようなものではなく、逆にむしろ対立抗争しているものであることを前提としている。人間の知におけるこのような不調和や不安定や不一致、いわばこの内ナル戦イ(bellum intestinum)を認識するために——(この内的な争いはあらわにされる必要があるので)人間の精神は予めあらゆる可能な方向で自らを試してみたはずであった。それゆえにギリシアを例にして言うなら、a)万物を単純なる自然の原因に還元することが可能であると考えた素朴な自然哲学者たちが最初に出現し、〔次に〕b)アナクサゴラスの二元論〔が現われ、それに続いて〕、c)すべての対立抗争を揚棄するための単純な統一を指定したエレア派の理論が登場しなくてはならなかった。しかし実のところは、対立ないし非-統一(Nicht-Einheit)は〔統一と〕等しい権利をもっているのであって、真の体系はまさに統一と対立との統一であるような体系としてしかあり得ないことを、すなわち、いかに統一が対立と共に存在するのと同時に、対立が統一と共に存在しているのか、それどころか、いかに統一と対立が互いを必要としているのかを示すような体系としてしかあり得ないのである。まさにプラトンにおいて体系の真の理念が現れることが可能となるには、その前にこれらすべて〔の教説〕が先行していることが必要であったのである。このように時間的には諸々の体系が〔真の〕体系に先立って存在している。{210} 調和への欲求は不調和から初めて生ずるのである。

最終的に体系への欲求が現実のものとして存在するようになるためには、次のような洞察が付け加わらなくてはならない。それは、諸々の見解の間の争いが、何か偶然的なものではなく、また、個々の人間の浅薄な思考ないしは転倒したものの見方といった主観的な不完全さから生じたものではなく、ましてや多くの皮相な見方をする者たちが考えているように、たんなる言葉の上の争いに起因しているわけではないという洞察である。この〔諸体系の間の〕争いは客観的根拠を持ち、事柄自体の本性に基づいていること、あらゆる存在 (Daseyn) の第一の根元にに基づいていることを確信していなくてはならないのである。まさしくそれゆえに、ある一つの見解がそれ以外の多くの見解を絶対的に征する、すなわち一つの体系が別の体系を屈服させることによって、この争い、つまりこの万人ノ万人ニ対スル闘争 (bellum omnium contra omnes) に終止符を打つことができるのではないか、というような期待は断念しておかねばならない。このようなことはたしかに見かけの上ではしばしば起こりうる。すなわち、すべての排他的な体系はそれらがいずれも〔真の〕体系ではなく、ある限定において部分的なものであり従属的なものであるという点で相互に共通しているのではあるが、にもかかわらず、ある一つの体系が別の体系よりも高い段階にあるということがあり得るからである。実はむしろ——このことはさらなる厳密な論究が必要な事柄であるが——元々、事態は次に述べるようなものである。諸体系相互の間にあるあらゆる矛盾の中に存在しているものは、究極的にはただ一つの大きな矛盾、すなわち一つの根源的軋轢だからである。われわれはこの争いを次のように言い表してみたい。ある説によれば $A=B$ 〔である〕、別の説によれば $A=C$ 〔である〕。ところで、 $A=B$ と措定する体系と $A=C$ と措定する体系という、二つの体系は非常に下位の段階において把捉されたものであり、そのために〔二つが〕対立的に現れている、ということが起こりうる。そうこうしているうちに、下位の立場を越えていくような立場が出現する。しかし、その立場は、そのより高い立場において $A=B$ 〔と措定する体系〕と $A=C$ 〔と措定する体系〕とを統一するようなものを立てたりはしない。そうではなく、〔その立場は〕再び単に $A=B$ 〔と措定する立場〕であるが、それをより高い段階において、より高いポテンツにおいて主張しているのである。しかしよくみられるのは、たんに一面性がより粗野な仕方で強化されているような場合である。

というのは、ひとたび分裂が始まるや、当然にもその分裂は進展し、ついには以下の状況にまで至るからである。そこに至っては決定を下すのはただ個々の人間のみであり、だが決定するのが個人であるがゆえに、どの体系も別の体系を絶対的に征することなどありはしないと認めるのである。——しかしもし $A=B$ [と主張する体系] が現実には優勢になり（その他の本質的な点では変化していないのだが）、その一方、 $A=C$ [と主張する体系] は優勢になることなくそのままの状態であり続けているとしたならば、当分の間は $A=B$ [と主張する体系] が $A=C$ [と主張する体系] を征するのである。{211} しかしこの状態は長くは続かない。 $A=C$ [と主張する体系] もついには自らの欠陥に気づいて、 $A=B$ がそうしたのと同じように優勢になって、その結果、二つの立場はより高い立場ではあるが、以前、より低い段階でそうしていたように、再び対立するに至るのである。

もう一つの可能性で、いっそう希にしか出会うことがないのは以下のような場合である。もし $A=B$ [という主張する体系] と $A=C$ [という主張する体系] が完全に拮抗している場合、第一の命題を主張する者と第二の命題を主張する者の二人の中のいずれがより優れた争者であるかということがまさに問題になるであろう。とはいうものの、この場合には〔どちらが勝ったとしても〕この勝利は根本的には何の決着をつけるものではない。

それゆえ、ある体系が別の体系を征することができたとしても、それは見かけの上だけのことであって、そしてただしばらくの間だけであり、真に征することができるわけではないし、またそれが長続きすることもできない。こういったことは不可能であること——すなわち、どの体系もそれぞれ、同等の要求を主張する権利を等しくもっていること——これこそが大いなる意味における体系の理念——卓越した意味における体系 (*des Systems par excellence*) の理念——に先行して存在しなくてはならない洞察なのである。唯物論者が主知主義者に対して、あるいは観念論者が实在論者に対して、相手が自説を主張する権利をもっていることを認めないあいだは、スグレタ意味ニオケル体系 (*das System κατ' ἐξοχήν*) というものは考えることができない。ついであるが言っておくと、ここで問題にしている体系は、発展の現実的諸契機を体現しているような諸体系に限るのであって、たんに創始者だけが体系だと自認している類では

ない。もしそのような〔自称〕体系の創始者たちに対し、彼らといえども誤謬を犯す能力はあると認めたならば、それでは彼らに対し多すぎる榮譽を与えることになってしまうであろう。道に迷うには、少なくとも出発していなくてはならない。そもそも出発さえしていない、家からまったく出ようとしない者は、道に迷うことはできない。あえて海へと漕ぎ出す者は、嵐に遭遇したり、己が未熟さゆえに航路から逸れて、漂着してしまうこともあろう。しかし港からまったく出航しない者、その者が全精力を傾注するのは、出航することではなく、哲学を我がものとするのが絶対にならないように、哲学について永遠に哲学し続けることであるような者は、たしかに危険を怖れる必要がないのである。

かくしてそもそも体系の理念というものは、諸々の体系の間の必然的であり解消不可能な対立を前提としている。もしこのような対立が存在しなければ、体系の理念は決して生まれることはなかろう。〔212〕

これまでしばしば、哲学に対し、この不調和性、この内的な抗争について非難の言葉が投げかけられてきた。カントは彼の著作の様々な箇所 で形而上学に対して、戒めと改善のために〔形而上学がそれに対し〕恥じ入るような模範として数学を引き合いに出しており、カント以後にも他の者たちが同様なことを言っている。「これを見よ——と彼らは言う——例えば幾何学においては、現在からエウクレイデスに遡り、さらにターレスやエジプトの司祭たちまで遡っても万人〔の見解〕が一致している。それに対し哲学においては次のように言われている。『頭数ダケ多クノ体系ガ有ル(quot capita, tot sensus)』。〔哲学者の〕頭数だけ多くの体系があり、そして日々新しい体系が生まれている」と。こういった、一夜のうちに突如として生まれてくる類の体系については、すでに私の見解を述べておいた。しかし、もし、哲学には複数の体系が存在しているが、幾何学にはそういったものが存在しないということをもってして、哲学を軽侮するような人間がいたら、私は言おう。たしかに幾何学には複数の体系は存在しない。なぜなら〔そもそも幾何学においては〕体系というものが存在しないから。哲学には複数の体系が存在しなければならない。なぜなら、まさに〔哲学には〕体系が存在するから、と。それはあたかも、人間の形姿が立体幾何学的にみて(stereometrisch)規則的に結晶している状態こそが好ましいと思うのと同様である。なぜならそういった結晶の状態では病気の可能性がないか

らである。しかしながら人間の体にはあらゆる種類の可能な病気の萌芽が存在している。というのも病気と健康との関係は、個々の体系とスグレタ意味ニオケル体系 (dem System κατ' ἐξοχήν) との関係におよそ等しいのである。人体という有機体においても医者是个々の組織 (System) を区別している。これらの組織のうちの一つを病んでいる者、すなわちその者においてその一つの組織が特別に優勢となっている者は、いわばその組織に縛りつけられて、自由を奪われており、まさしくその組織の奴隷になってしまっている。だが、健康人はこれらの諸組織のなかのどの組織も、それだけを特別に感じたりすることはない。よく言われることだが、健康な人間は自分が消化組織ならびに〔そもそも〕組織を持っていることを意識したりはしないのだ。彼はすべての組織から自由である。なぜか。彼の有機体のなかにこれらの組織が存在していないからではない——もしそうならばそれらの組織は彼の役に立たないことになってしまう——そうではなく、健康な人間はまさに全体として、組織全体の中で生きており、その組織全体においては個々の組織はすべて、いわば沈黙し不可能な存在になるのである。（「gesund (健康である)」という語が「ganz (全て)」と同一であることの確実性はきわめて高いのである。) 哲学においてもまったく同様である。極限まで突き進んでいった者は、自分が再び完全な自由の中にあるのを見出す。そうした者は体系から自由であり——すべての体系を越えている。

われわれがこれまで規定してきたのは以下の事柄である。1) **体系の外的可能性**、いわば体系のための質料、素材は人間の知における内的な、解決不可能な対立である。{213} 2) この争いは開示されていなくてはならない。それはあらゆる可能な方向において証示され、鍛練されていなければならない。3) この争いには偶然的なものは存在しておらず、すべてが第一の諸原理自体に基づいているものであることが洞察されねばならない。4) この争いを、いつの日かある体系が別の体系を征するという仕方で終焉させようとする期待は断念しなくてはならない。だが、もしある体系が別の体系を一方的に屈従させることが不可能だとしたら、5) ——そしてこれは新しい規定であるが——そこではすべての体系が互いを根絶するような統一を見出そうなどとは考えてはならない。というのはもしそうしたならば、そもそも体系の概念が死滅してしまうであろう。そうではなく、諸々の体系が現実に互いに支え合って存在することがまさに課

題なのである。第一の場合には（諸々の体系がすべて互いを根絶やしにするようなことがあるとしたら）、体系を見るかわりに、そこへと万物が沈みゆき、そこでは一切の物が区別しえない、底なしの深淵のみを目の前にすることになろう。諸々の体系は根絶やしにされてはならない。そうではなくて、様々な組織(System)がひとつの有機体の中にあるように、諸々の体系は互いに支え合って存在しなくてはならない。そしてこの有機体を通して〔形成されている〕諸体系が互いに支え合って存在することによって、すべての個々の体系を越えた、ある見解を生み出さねばならない。それは健全な見解であって、その見解を抱いた人間は自分が健やかであると感じるような種類のものである。それはあたかも健康な人間の身体においては有機体のあらゆる差異と諸機能がひとつの分かちがたい生命の中に解消し、それを感覺することが健康であるのと同様である。

現にあるところの体系を根絶やしにし、壊滅させることを欲するとしたら、それはまさに目的に反することになろう。というのは、体系の一面性はどこから生じるのか。答えは次の通りである。すでに〔聴講者〕諸兄は明瞭に洞察しているはずであるが、〔体系の一面性は〕人々が〔肯定的に〕主張しているものから生じるのではない。逆に、彼らが**否定する**ものから生じるのである。すでにライブニッツはあるところで非常に率直に次のように言っている。「私がかつて気がついたことは、大半の党派が〔肯定的に〕主張している事柄については、そのかなりの部分に正しさがあるが、彼らが**否定している**所ではそれほどではないということである」。まさに〔他を〕排除するものは誤っているものであることをライブニッツは痛感していたのであるが、世界の万物は表象能力へと還元される、と彼が主張したとき、ライブニッツ自身もまた、明らかに一面的な体系を立てたのである。同じライブニッツが彼の著作の別の箇所でも次のように言っている。「事物の根拠へ深く参入すればするほど、ますます多くの真理を多くの党派の教説の中に発見することができる。ついには、そこにおいて万物が統一される、全体の展望を得ることができる中心に到達する。{214} その中心に立ったならば、そこで見えるものは合法則性と一致(Uebereinstimmung)のみである。この中心から離れるならば、そして遠く離れれば離れるほど、万物はますます混乱の度を増し、ある一部分が他の一部分を

覆い隠し、〔物の〕輪郭〔線〕はずれていく」。しかしここでも彼は次のように付言している。「党派精神こそが従来の欠陥であった。人々は、他の者たちが説いていることを否認することによって、自分自身を制限してきたのである」。ここでもこのように誤りは否認へと置き換えられている。しかし、なぜあのライブニッツがまさに同じ誤りに陥ってしまったのか？ それに答えよう。彼の体系は高い段階に存立しており、それゆえにこの体系においても、ある種の中心が存在している。とはいうもののその中心は常に部分的な展望しか得られないような中心であって、その中心からはいっそう深いところにある幾つかの教説や主張が調和的に現れ出ることが可能であったのである。

私はこれまで体系の外的根拠について、すなわち、人間の知を体系の形で——つまり、互いに支え合っているあり方(Zusammenbestehen)において認めようとする努力について語ってきた。体系の外的根拠は、人間の知におけるそれ自身では解決不可能な対立である。私はこの対立を詳細に証拠を示しつつ明らかにしていくことはしなかった。私はこの対立〔の存在〕を前提としてきたし、前提とせざるを得なかったのである。もし私がこの対立を具体的に証拠立てて示そうと欲していたならば、私は体系自体の代わりに体系のための準備——すなわち体系の予備学——をも提示しなくてはならなかったであろう。すなわち最善の予備学とは、まさしく、この覚醒した意識、つまり覚醒した反省が陥ってしまう、この必然的な対立を、その第一の根から、あらゆる枝分かれを経て、絶望に至るまでを追究することである。このような絶望に至って人間は、より高い段階にある全体という理念を把握するよう強いられるのであり、この、より高次の全体という理念の中で、相争う諸体系が互いに支え合っているあり方を通してより高次の意識を生み出し、その高次の意識において人間は再びあらゆる体系から自由となり、あらゆる体系を超えるのである。こうした営みは本来なら純然たる弁証論(Dialektik)が果たすべきものであって、この弁証論は決して学そのものではないが、学への準備なのである。

2. 哲学の体系の内的可能性

以上述べてきたように、体系の外的根拠は人間の知の根源的な不調和性(ἀσυστασία)である。それでは、体系の可能性の原理とは何であるか。 {215}

そのような、あらゆる対立するものを調和させる全体をわれわれが望ましいものと理解していることは確かであるが、そのような全体はいかにして可能であるか。そして、それを思惟することが可能となるのはいかなる前提のもとであるか。——そのための第一の前提が以下のようなものであることは、議論の余地がない。1) 体系における発展、すなわち**運動**という普遍的な理念。というのは、よく言われているように、相争う主張が**同時に**——すなわち発展〔の途中〕の同一の瞬間において真であることが不可能であることは論を俟たないから。だが、発展のある時点においては〈A は B である〉という命題が真であり、また別の時点では〈A は B ではない〉という命題が真であることは可能である。この場合この対立している命題を分けているのは運動である。2) しかしこの運動については、運動と発展の主体、すなわちその主体のもとに自己を動かし発展させていくもの自身が理解されるところの主体を必要とする。そして、この主体に関しては次の二つの事柄が前提とされる。a) この主体は、万物を貫いている**唯一**の主体である。というのは、もし仮に B においては〔A とは〕別の主体が存在し、C においてもまた別の主体が存在しているのだとしたら、B と C は完全に分離されてしまい、何の関係もなくなってしまうからである。有機体の様々な構成部分の中で生きているものが同一の主体であるように、体系のすべての契機を貫いているものは唯一の主体でなくてはならない。——だが、それゆえにこの主体が貫いていく諸構成部分は一様ではない。——しかし b) この唯一の主体は万物を貫いてゆき、かつ何物にもとどまってはならない。というのは、もしそれがとどまることがあれば、生命と発展が阻害されるだろうから。**万物を貫いてゆき、なおかつ何物でもないこと、すなわち、無である(nichts sein)**がゆえに、別様にあることができないようなものではないこと——これは要請である。

万物の中にあり、かつ何物にもとどまることがない、この主体とは何であるか。われわれはそれを何と呼ぶべきか。——（おおむね、この問いは、哲学の原理とは何であるかという、ふだんよく耳にする問いに等しい。すなわち哲学の原理とはただ初めは原理であったが、後には原理であることを止めてしまうような類のものではなく、何処でも何時でも、すなわち初めにも半ばでも終わりでも等しく原理であるものである。——さらには、今までたしかに人々は原

理という語を最高原則の意味にも解してきた。{216} すなわち人々は哲学をたんに次々に導き出される命題の連鎖であるとみなしていたので、この鎖には一番上に鎖の環がなくてはならないと思ったのである——すなわち、この鎖の環が第一の命題〔最高原則〕であって、それから第二の命題が導き出され、第二の命題からはまた第三の命題が導き出されるというように次から次へと続いていくと考えたのである。例えばデカルトにとっての最高原則は〈ワレ思フ、故ニワレ有リ(Cogito ergo sum)〉である。フィヒテにとってのそれは〈自我は自我である〉である。しかし生きた体系、それは命題の連鎖ではなく発展と展開の諸契機の連なりからできている体系である。かかる体系にはこのような最高原則はそぐわない。) それでは体系の原理とは何であるか、万物を貫いてゆき、かつ何物にもとどまることがない、この唯一の主体とは何であるか。われわれはそれを何と呼ぶべきか、それについてはいかなることを述べたらよいのか。——われわれがまず見ておきたいことは、「それは何であるか」という問いがそれ自体、何を意味しているのかということである。「それをそれたらしめている何かを名づけること」〔であろうか〕。だとするとこれは容易である。〈AはBである〉という風に言えば良いのだろうか。自明のことだ！ しかしまたAはBでないこともある。しかるに私はこの主体を厳密に規定することを求めている。私が求めているのは、この主体の概念が画然とした境界によって限定されること、すなわち**定義**されることである。定義(Definition)を求めるといふのは、この主体が究極的に(definitiv)何であるかを知ることが欲しているということであって、たんに他の何かでもあり得る、それどころか正反対のものでもあり得るようなものとしてその主体が何であるかを知ることが欲しているのではない。ここで問題になっているのはこのことである。私は〈AはBである〉とは明言できないし、また〈AはBではない〉とも明言できない。AはBであり、またBではない。AはBではなく、またBでないこともない。AがBでないのは、AがBではないこともないのと同様であって、AがBではないこともないのは、Aが絶対にそして決してBでは有り得ないのと同様である。同じことはCやD等々に関して、他のあらゆる規定についても言うことができよう。それでは残された方途は何であるのか。私は全系列を機械的に述べ立てていくようなことをしなければならないのか。すなわち、それはAであり、Bであり、

Cであり、Dであり、等々と言わねばならないのか。しかし、聴講者諸兄よ、これぞまさしく学全体であり、まことにこれぞまさしく体系そのものなのである。では残されている方途は何か。答えよう。私はまさに定義不可能なものを、主体そのものという定義し得ないものを定義しなくてはならないのである。定義するとは何を謂うのか。〔定義という〕語〔の原義〕から言えば、明確な限界の中へと閉じ込めることを謂う。それゆえ、生まれながらに明確な限界の中に閉じ込められているものでなければ、定義することは不可能である。だからこそ幾何学の図形を定義することはまったく容易である。なぜならばまさにそういった図形の本質は境界づけることにあるのだから。幾何学においては定義さるべきもの(das Definiendum)はすでに定義されているもの(ein Definitum)なのである。——私はそもそも図形を定義するのではない。それはすでに定義されており、もし〈私は定義を与える〉、たとえば〈楕円の定義を与える〉という言い方をしたとしても、それはせいぜい、〈私は楕円の定義を——楕円自体の内に含まれている定義を——たんに意識化するだけである〉といった類いのことを謂っているに過ぎない。{217} 幾何学が定義可能な学であるゆえんである。しかるに哲学における主体はこれとは全く事情が異なる。この主体は正真正銘、定義不可能なのだ。というのは1)それは何物でもない——何かあるものではない。そしてこう言ったところで、少なくとも否定的な定義は与えられよう。しかしながら、主体は何物でもないというわけでもない。すなわちそれは万物なのである。もっともそれは個別的に有るようなもの、静止しているようなもの、特別にあるようなものではない。それはBでありCでありDであり、等々と続いていくのであるが、それはただこれらの点のうちのどれかが分かちがたい運動の流れの一部をなしている限りにおいてのことである。主体とは存在しているようなものではなく、また存在していないようなものでもない。それはとどまることのない運動の中にあり、いかなる形姿にも閉じ込めることのできなぬものであり、不可解なもの、理解をこえるもの、真に無限なものなのである。この完全に自由な、自己自身を産出する学をわがものにせんと欲する者は、こういったもの的高みへと登って行かなくてはならないのである。ここでは有限なもの、それがなお存在者であるようなものすべては見捨てられなければならない(verlassen)。最終的な依存は消え去らねばならない。ここでは万

物が放棄されることが必要である。——〈妻子を捨てる〉とはよく聞く台詞だが、妻子のみならず、およそ有るところのもの、神さえもが放棄されることが必要である。というのもこの立場からは神も存在者のひとつにすぎないからである。われわれがこの、神という概念に初めて言及したこの場で、最高の例であるこの概念に即してこれまで述べてきたことを証示してみたい。われわれは言った。絶対的主体がそれでないような何もかも存在することはなく、なおかつこの主体であるところのものは何もない、と。すなわち絶対的主体は神ではないのではなく、また神ではないのもあって、それは神ではないところのものでもある。絶対的主体はこのように、そのかぎりにおいて神を越えており、^{いにしえ}古のもっとも卓越した神秘家の一人でさえ、敢えて神を越えるもの(Uebergottheit)について語ったように、われわれにもこういったことを語ることは許されている。そしてこのことをここでことさらに述べたのは、絶対者——かの絶対的主体——がまさに神と混同されるようなことがないようにとの目的からである。というのはこの区別はたいへん重要であるからである。それゆえ真に自由な哲学の始点に立とうと欲する者は、神すらも放棄しなければならない。ここで言われているのは、手に入れようと欲する者は失うであろう、そして断念する者は見出すであろう〔マルコ伝 8 章 35 節。平行句：マタイ伝 16 章 25 節、ルカ伝 9 章 24 節〕、ということなのである。一度、万物を見捨て、自分が万物から見捨てられ、万物が沈んでいくのを経験し、無限なものと共に自分をひとり見たことがある者のみが、自分自身の根拠に達し、生命の深みの全体を認識したのである。これは偉大な歩みであって、この歩みをプラトンは死になぞらえたのであった。〔218〕ダンテが地獄の門に書きつけさせたもの、それはまた別の意味で哲学への入り口にも書かれなければならない。「ここに入る者はあらゆる希望を捨てよ」と。真に哲学することを欲する者はあらゆる希望、あらゆる要求、あらゆる憧憬から^{まぬが}免れていなければならない。すべてを得るには、何物も欲してはならないし、何物も知ってはならないし、ただひたすらに、そして心を空にして感じることに努め、すべてを捧げなければならない。この歩みは困難である、〔なぜなら〕最後の岸辺を後にすることは、なお困難なことであるから。これがいかに困難であったかをわれわれは、これまでこのことをなしたのがきわめてわずかの者にとどまったという事実から見て取ることができる。

スピノザが、われわれはすべての個別的かつ有限的事物から身を引き離し、無限なものへと高まっていかねばならないと説いたとき、彼はいかほど高い高みに立ったことだろう。そしてまさに同じスピノザが、この無限なものを実体へと、すなわち死んだもの、静止しているものへと変えてしまい、この実体を延長をもつ存在者と思惟する存在者との統一であると説明し、〔この二つを〕いわば二つの分銅(Gewichte)と見なしたとき、反対にどれほどの深みへと身を沈めることになったであろう。そうすることによって彼はそれらをすっかり有限の領域へと引きずり下ろしてしまったのだ！ 同じようにわれわれの時代にはフィヒテが——彼は私に先んじてこの場所に立ったのであるが——再び力強く自由を呼び覚ました最初の人となった。われわれが改めて自由に、まったくの最初から哲学するようになったのはもともと彼のお陰なのである。フィヒテがあらゆる存在の中にもっぱら自由な活動を阻害するものを見出し、あらゆる存在を自らの下に見たとき、彼はどれほど深くものごとを見すえていたことであろう！ しかし彼の視界からあらゆる外的、客観的存在が消えてしまったことによって、——彼があらゆる存在者を越えてそびえ立っているのを見ることを人々が期待した瞬間に、彼はまた自分の自我にしがみついてしまったのである。しかしかの自由なエーテルへと飛翔することを欲する者は、客体的なものだけでなく自分自身をも放棄しなくてはならない。時のただ中でなされる偉大な決意によって人間が倫理的生活を、あたかも一番初めからはじめることが可能であることを、われわれは認めなくてはならない。こうしたことが精神的なものにおいては起こり得ないということがあろうか。しかしまさにそのためには人間は正真正銘、初めから新たに生まれなくてはならない。

私は言った。まさに絶対的主体という定義不可能なものそれ自体が定義されなくてはならないと。しかるにさらに子細に見ていくなれば、われわれが**そうすることによって**かの絶対的主体について獲得されたものは、実は否定的概念に他ならないし、そこではそもそも否定の中に陥ってしまう危険が存することに、われわれは突如として気づかされる。というのは**無限な(unendlich)**という語自体も本来はただ有限性の否定を表しているものであるからである。{219}同様のことは、定義不可能な(*indefinibel*)、閉じ込めることのかなわぬ(*incoercibel*)、把握できない(*unfaßlich*)といった語にも当てはまる。かくしてわれわれが

本来知ることができるのは、その主体が何ではないかということであって、その主体が何であるかということではない。しかしだからといってわれわれはここでやめてしまったりはしない、そうではなくあらゆる方法を尽くして肯定的概念に到達することに努めるのだ。

われわれは詳しく見てみたい。何によってわれわれは否定する危険に陥るのかを。われわれは何をしたのか。われわれは決然と、そして定言的に言った。かの絶対的主体は定義不可能なものであり、把握できないものであり、限りないものであると。しかしこのように言うことによってまさに、われわれはわれわれ自身の原則に反することになってしまっているのではないか。すなわち、かの絶対的主体については、なにごとにも端的には陳述できない、すなわち、その反対が可能ではないようなものとしてはなにごとにも陳述しえない。この原則を今度は定義不可能なものの概念にも適用しなくてはならない。すなわち絶対的主体が定義不可能であるというのは、それが定義可能なものにもなることができないという意味ではない。それが無限であるのは、それが有限にもなることができないという意味ではなく、それが把握できないというのは把握しうるものにもなることができないという意味においてはではない。そしてもし**諸兄ら**がこのことを正しく掴んだならば、**諸兄ら**は肯定的な概念を手にするのである。すなわち、自己をある形姿の中に閉じ込めることが可能であるためには、絶対的主体はあらゆる形姿の外に存在しているのでなければならない。しかしあらゆる形姿の外に存在しているもの、すなわち把握できない存在が絶対的主体における肯定的なものなのではない。そうではなく絶対的主体が自己をある形姿の中に閉じ込め、自分を把握可能なものに変えることが可能であるということ、かくして自己をある形姿の中に閉じ込めることも閉じこめないことも自由であるということが絶対的主体における肯定的なものなのである。というのは、絶対的主体が単に、形の定まらないものであり形姿をもたないものであるとは、初めにおいても言うてはいない。そこで言われていたのは、それはいかなる形姿にもとどまることがない、いかなる形姿によってもつなぎ止められないということだけである。われわれは、明らかに、絶対的主体が形姿をとるということを前提とした。というのはそれが形姿をとることによってのみ——しかし、いかなる形姿からも再びまた勝ち誇って外に出ていくのであるが——それ自体

としては把握できないもの、限りなきものとして自己を現すのであるから。しかしもし仮にはじめから絶対的主体が形姿をとる、もしくはとらない自由がなかったとしたら、それはいかなる形姿からも外に出ていく自由ももたないことであろう。私は「はじめから」と言う。というのはひとたび絶対的主体が形姿をとってしまった後では、ただちにまた自らの永遠の自由の中へと突破していく能力を絶対的主体はおそらくもっておらず、むしろそれがなし得るのはあらゆる形姿を貫いて進み行くことのみである。しかし根源的には、絶対的主体は自分のある形姿の中に閉じ込めることも閉じこめないことも自由なのである。

{220} しかし私がこのような言い方によって言い表したいのは、絶対的主体とは形姿をとる自由をもっているところのものである、ということではない。というのは、もし仮にそうであったならば、自由は**属性**として、すなわち自由とは異なっており、自由に依存していない主体を前提とするような属性として現れることになるだろう。——そうではなくて自由とは主体の**本質**であって、言い換えると、主体とはそれ自体、**永遠の自由**に他ならないのである。

しかしまた、永遠の自由をそれが外的な規定からたんに独立したものであると考えてはならない。そうではなく、まさに自分のある形姿の中に閉じ込める自由であると考えべきである。すなわち、それは永遠の自由なのであるが、しかしそれが永遠の自由であるというのは、自由でないことができないような自由ではない。すなわち、まさに別の形姿へと移行することによってそれは永遠の自由なのである。——こうしてわれわれは次の事柄を見てとるのである。そもそも存在と非 - 存在との二重性、つまり絶対的主体における二重ノ本性 (*natura anceps*) は何に由来するのかを。すなわちそれはまさに、絶対的主体が純粹な絶対的な自由そのものであるということから由来するのだということ。というのはもし仮に、たんに非 - 自由であることが不可能で、自由であり続けるしかないような自由しかなかったなら、その場合には、自由はそれ自体が制約となってしまう、必然になってしまうことだろう。それでは真に絶対的な自由ではないことになる。

これでわれわれはついにこの〔絶対的自由という〕概念を全体としてかつ完全に手に入れた。かくしてわれわれはこの概念をもう二度と失うことはあり得ないのである。われわれがそれにさらに付け加えるようなことがあったとして

も、それはすべて、たんなる連続的な開展と明瞭化(Erklärung)にすぎないのであって、諸兄らもそのように受け入れてくれるだろう。すなわち、本質的自由〔という語〕のかわりにわれわれは次のように言うこともできよう。1)絶対的主体は永遠の純粹な可能であって、何かをすることが可能であるというのではない(それでは、すでに制約されたものになってしまう)。そうではなくて可能のための可能であって、目的も対象もない可能なのである。至る所にある至高のものであって、われわれがそれを見るところでは、われわれは根源的自由から発する光線を見ることができると思う。2)それは意志である——意志自体とは区別されるほかの存在(Wesen)の意志ではなく、純粹な意志自体であって、これも〔可能の場合と〕同様にまた、何かを意志するというのではない。(というのは、それによってすでに制約されたものになってしまうから)そうではなくて〔ここでいう意志は〕意志それ自体なのであって、〔何かを〕現実的に意欲する意志ではない。とはいえそれは意志しない、すなわち突き放す意志ではなく、そうではなくて、意志するのでも意志しないのでもなく、完全な無関心で存在している限りにおける意志なのである、(この無関心性もまた自己自身〔無関心性〕と非無関心性を含んでいる)——そして少なくとも歴史的な知識としては諸兄らもあるいは承知しておられるのではないかと思うが、まさにこの無関心性——この無差別は本来の絶対的なものの形式として挙げられていたのである。{221}

ところで、いかにしてこの永遠の自由がはじめに自己をある形姿の中に——すなわちある存在の中へと——閉じ込めたのであるか、そしていかにしてこの永遠の自由が万物を貫いてゆき、かつ何物にもとどまることなく、最後に再び永遠の自由へと突破していくのか、——すなわち、この永遠の自由とは、永遠に戦いつづけるが、決してうち破られることなく、つねにうち負かすことのできないような力として存在するものであり、その力はその中へと自分を閉じ込めるあらゆる形式を自ら消尽することを繰り返して、あらゆる形式の中から再び不死鳥の如くよみがえり、炎に焼かれて死ぬことによって自らを浄化するのである——これこそが最高の学の内実である。

ではいかにしてわれわれはこの永遠の自由を覚知することができるであろうか、いかにしてこの運動を知ることができようか？ これが今や次の問いとなる。

3. 絶対的自由の認識

〈等しきものは等しきものによってのみ認識される〉というのは太古から伝わる教説である。認識するものは認識されるものと似ていなくてはならず、認識されるものは認識するものと似ていなくてはならない。かくして、ゲーテが彼の『色彩論』の序言に記している^{いにしえ}古の箴言が言っているように、眼も光に似ているのである。

眼が太陽の如きものでないとしたなら

いかにして我々は光を見出すことができようか

われわれの内に神の固有の力が生きていなかったとしたら

いかにして神的なるものはわれわれの心を奪うことができようか

かの運動についての歴史的な知識がここでは特別重要なのではない。ここで述べられているのは一種、共感的な学(Mitwissenschaft, conscientia)である。ここから、われわれ自身の内に、かの永遠の自由に似ていて、なおかつ等しいような何かが存在しなくてはならないということが引き出される。——さらに明確に言えば——かの永遠の自由それ自身がわれわれの内に存在し、われわれの内にある永遠の自由それ自身が自分を認識するものであるに違いない。

このようなことはいかにして可能であるか。——私は問う。そもそも永遠の自由という概念はわれわれの知からそれほどはるかに隔たったものなのか、と。永遠の自由とは何であるか？ われわれがすでに見てきたように、永遠の自由とは a) 永遠の純粋な能力(Können)と等しいものである。{222} しかしすべての能力は知の一種である、その逆であると言わないまでも。b) 活動状態にある能力とは意欲(Wollen)である。意欲が活動状態に移行しないうちは、それは休止状態にある意欲である。意志は、意欲しないかぎり、無関心であり、冷淡である。では個々の意欲とは何であるか。意欲とは引き寄せる働きであり、〔何ものかを〕自分の対象にすること、すなわち知である。というのは知もまた自己を対象にすることであって、永遠の自由が無関心状態では休止状態にある意欲であるならば、永遠の自由はまた休止している知、すなわち知ろうとしない知でもある。(ちなみに私が言わんとしていることは、意欲と知が同じであると

いうことではない。そうではなく、すべての意欲の内には知が存している。というのは意欲は知なしには考えられないから、と言っているにすぎない。）

c) 能力 (Können) の概念と意欲 (Wollen) の概念はドイツ語の**可能である (mögen)** という語において結びついている。"Ich mag nicht." [「わたしはしたくない」] は "Ich will nicht." [「わたしは欲しない」] [と同じ意味] である。"Mag auch ein Blinder dem andern den Weg weisen[?]" [「盲目の者が別の盲目の者に道を教えることができようか？」ルカ伝 6 章 39 節]] とは "Kann auch etc." [と同じ意味] である。永遠の自由は永遠の可能 (Mögen) であり、これは何かが可能であるというのではなく、可能そのものなのである。あるいはわれわれはこれを次のように呼ぶこともできよう。永遠の魔力 (Magie) と。——わたしがこの語を用いるのは、この語がわたしの言わんとすることをよく表しているからである。この語には違和感を覚えるかもしれないが、われわれがこの言葉を表現したいことに用いたとしても、それはただ、われわれがわれわれの財産を再び取り戻しているだけである。われわれが永遠の能力と言おうが、あるいは永遠の魔力と言おうが、それらは同じものである。この語が適切であるのは、あらゆる形姿へと姿を変え、それと同時にどのような形姿にもとどまることがないような能力をこの語が言い表していることによる。まさにこのことは知についても言える。休止している知はそれ自体として無限である。それはどのような形にも自らを変えることができるからである。上で言った魔力とは、それが働かない限りは、休止している知に等しい。魔力が活動的になる、すなわち、ある形式をとることによって、その魔力は知するという活動を行うようになる。魔力は知を経験し、形式から形式へと移りゆき、知から知へと歩みを進め、そして最後には突破して、再び無知（この場合は知る活動を行っている無知であるが）の至福へと至る。かくしてこの運動が学を生み出すのである。（もちろんここで言うのは人間の営みとしての学ではない。）学とは元来、ただ次のような場合にのみ成立するのである。それは、原理が無知という根源的状态から歩み出て、意識的なものとなり、その原理があらゆる形式を通過した後に根源的な無知に帰ってきたような場合である。{223} 絶対的始元であるところのものは自己を知ることはできない。知へと移行することによってそれは始元であることを止め、そしてそれゆえに始元としての自己を再び見出すまで進んでいく。自己自

身を知るものとしての始元、すなわち復活した始元こそ、あらゆる知の終極である。

だが**本来の魔力**には、たんなる知以上のものが存している。すなわち、ものの創出である。それゆえ、それが同時にものの創出や産出でもあるような知を、根源的な知のたんなる観念における反復にすぎないような知と区別するために、ひとは言葉においても、それにふさわしい表現を求めなければならなかった。それが**知恵(Weisheit)**である。知恵は知をはるかに越えたものである。知恵は働く知であって、行為と生命の中にある知である。あるいは同時に実践的である限りの知なのである。それゆえわれわれも、この永遠の自由を**知恵**と呼ぶことができるのである。それは、とくに東方の国々の民によって、なかんずく旧約聖書において用いられたような、高い意味における、この上なく優れた知恵である。ヘブライ語の知恵を表す単語 [חִכְמָה chokmah] はもともと、その起源をたどると、支配、力、強さを意味している。知恵の中にのみ力と強さが存する。というのは知恵は万物の中にあり、しかしまさにそれゆえに万物を越えているからである。しかし統一の中にのみ力が存するのであり、分裂の中には弱さが存する。この知恵について^{いにしえ}古の東方の詩は次のように問いかけている。「ひとはどこに知恵を見出そうとするのか、そして分別(Verstand)の^{ありか}在処はどこなのか。知恵がどこにあるかは誰も知らない。知恵は生ける者の国では見つからない。深き淵は語る、『知恵はわたしの中にはいない』と。海は語る、『知恵はわたしの所にはいない』と」〔ヨブ記 28 章 12-14 節〕。ここでいわれている意味は以下のごとくである。知恵は**個別的なもの**の内には存しない。知恵は生ける者たちの国には滞在しない。というのはそもそも知恵は〔一つ所に〕留まったりはせず、知恵は万物を貫いて進むからである。それはあたかも風のようなものである。そのざわめきは聞こえるがその^{ありか}在処がどこであるとは誰も言うことができない〔ヨハネ伝 3 章 8 節〕。ここで言われていることがこのような意味であることは〔ヨブの〕弁論の続きから明らかである。そこでは次のように言われる。「知恵はすべての人間の目から隠されている。地獄と死が語る。『われわれは自分の耳で知恵についての噂を聞いた』と」〔ヨブ記 28 章 21-22 節〕。すなわち知恵はわれわれの所を通り過ぎて行った。われわれは知恵についてただ通リスガリニ(in transitu)聞いただけである。{224} 「神でさえ知っている

のは知恵にいたる道だけである」〔ヨブ記 28 章 23 節〕。すなわち知恵はその本性上、静止しているものではない。神のもとにおいてさえも知恵は静止しているものであることはできない。「神は知恵にいたる道だけを知っている。神は大地の果てを見ているから」〔ヨブ記 28 章 23-24 節〕。この「大地の」というのは「すべての人間の生の」という意味であり、知恵は始元、中間、終末のそのいずれでもそこだけで孤立して存在することはない。——〔そして〕知恵は始元、中間、終末において存在している。

かくしてこの意味において知恵は永遠の自由に等しいのである。

しかし今は人間の中にはもはやこの知恵は存在しない。人間においてはものの創出はなく、あるのはたんに観念における模造だけである。人間はすべての事物を魔術によって動かす者ではない。もはや人間に残されているのは知(Wissen)のみである。しかしこの知の中に人間は永遠の自由、ないしは知恵を探し求めるのである。だが、もし知恵が自己自身を人間の中に探し求めるのでなかったならば、いかにして人間は知恵を探し求めることができようか。というのは認識されたものは認識するもののようなものでなくてはならないからである。しかし、もし永遠の自由が自身を今もなお客体のうちに探し求めることができるとしたならば、いかにして永遠の自由は自身を人間の主観的な知の中に探し求めることができようか？ というのは永遠の自由の運動全体はまさに自己自身を探し求めることであるから。それゆえもし永遠の自由が人間の中に、すなわち主観的な知の中に自らを探し求めているとするならば、それは永遠の自由が〔自分を〕客体の中に探し求めることが妨げられたからである。まさにこれが真相である。われわれは、永遠の自由をどこにもとどまることのないものと表現した。いまやわれわれは、知恵がどこにもとどまることのないものであり、いかなる形式をも繰り返し破壊することを看取するのであるが、とはいえ知恵が破壊されたものたちがあった場所にまた建てるものといえ、それはまたしても同一の形式なのである。それゆえ、そこに認められうるものは進歩ではなく、むしろ抑止(Hemmung)である。知恵は不承不承(unwillig)いかなる形式も自己破壊へと追いやるが（例えば植物が種子の形成にまで至る〔過程のように〕）、それはつねに、何か新しいものが生まれることを期待しつつ行っているのである。この静止状態がどこから生まれたかを説明することはできないが、世界を

注視したならばわれわれはそれを得心する。星辰の規則正しい運行、普遍的な現象の絶えることなく繰り返される循環がこの静止状態を指し示している。太陽は昇る、また沈むために。太陽は沈む、再び昇るために。水は海へそそぎ込む、また海から戻ってくるために。ひとつの種しゆが生まれ、別の種は姿を消す。万物は活動する、自分を消耗させ破壊するために。かくして結局は何も新しいものは生まれはしない。このように客体的には進歩は抑止される。ただ知においてのみ開かれた点が存在する。その点においてはなお知恵は自らを探し求め、そして見出すことが可能である。{225} それゆえ、知恵は人間の関心事であり、知恵を人間の深奥で受け入れることが肝要なのである。たしかに、この知から活動的なもの、ものの産出を行うものは消え失せた。魔力はそこから消えてしまっている。かの客体的な運動や行為や生命の中に存在していたものは、かろうじて人間の中に知として存在している。しかしこの知は本質からいえば同じものであり、それは永遠の自由であり、それは人間の中になおも、知として存在しているのである。万物を産出し、万物を創り出す匠(aller Kunst Meister [ソロモンの知恵7章21節における σοφια (知恵) の呼称 πάντων τεχνίτις (万物の女工匠) のルターによるドイツ語訳])であった魔力と同じものが、今では人間において知という、[かつて生起した]過程のたんなる観念の上での反復に制限された仕方では存在しているのである。

4. 永遠の自由の認識

いかにしてわれわれはかの絶対的主体、すなわち永遠の自由を知ることができるのか。この問いの根底にはいつそう普遍的な、次のような問いが存している。そもそもいかにして永遠の自由は知られるのか。すなわち、1) 永遠の自由を認識しようとするには矛盾が存する。永遠の自由とは絶対的主体であり、それは原初状態(Urstand)である。だとしたら永遠の自由はいったいいかにして対象(Gegenstand)となり得るのか。永遠の自由が対象となることはそれが絶対的主体である限りは不可能である。というのは絶対的主体としては永遠の自由はいかなるものに対しても対象的關係になることはないからである。そして絶対的主体は、本来の超越的なものである限り、何ものも損なうことができない絶対的に原初的なものなのである。絶対的主体と呼ぶかわりに、それを純

粹知と呼ぶことも可能であり、それゆえかかるものとしては、それは知られたものとなることはできない。このことは、われわれが絶対的主体ないしは永遠の自由の概念と比較してきたすべての概念に即して証示することができる。たとえば、われわれは、絶対的主体が永遠の純粋な能力(Können)であると言った。しかし純粋な能力はあらゆるものから自分を遠ざける。それは対象とはなりえないもの(ungegenständlich)であり、絶対的な内面性である。同じことが絶対的意欲(Wollen)と可能(Mögen)についても言える。

ところで、もしかの永遠の自由が絶対的主体として対象とはなりえないとするならば、[いかにして]永遠の自由が客体に、すなわち対象となりうるものになるかが問題となる。たしかにこのことは可能ではある。というのも、永遠の自由は絶対的な自由であり、すなわち自由であると同時に自由ではない(主体ではない)ような自由なのであって、それゆえ永遠の自由は主体として外へと歩み出ることが可能なのである。次に、客体として永遠の自由を知ることはたしかに可能であり、われわれは永遠の自由をそれがとるあらゆる形姿のうちに看取する。しかしそれをわれわれが看取するのは、永遠の自由としてではなく、主体としてではなく、永遠の自由がそのものとしてあるような仕方ではない。{226}

だとすると永遠の自由はいかなるところでも認識され、かつ、いかなる方法によっても認識され得ないものであるかのようにみえる。絶対的主体としては、永遠の自由はあらゆる認識を越えており、客体となったときは、絶対的主体そのものとして有るのではない。それでもただ一つの方式においてならば絶対的な自由はそれ自体として認識され得るであろう。すなわちそれは、絶対的主体が客体から歩み出て主体へと復活するような場合である。というのはそのような場合には、絶対的主体はもはやたんに主体ではなくして、それでいてまた、絶対的主体が客体を越えて失われるような客体でもなく、そうではなくて絶対的主体は客体として主体であり、また[同時に]主体として客体なのである。だからといって、これによって二つのものがあるわけではなく、認識されるものとして認識するものであり、また[同時に]認識するものとして認識されるものなのである。このような場合に永遠の自由は、それが認識されたのと同じように、みずからを認識するのである。

この客体から主体への変容においてのみ、永遠の自由の**自己認識**の可能性が存在するのであるから、絶対的主体もまた、a) **始元**においては自己を認識することをしていない——というのはそこでは絶対的主体はたんなる純粹知（すなわち休止している知=知ろうとしない知）なのであるから。自己を認識してはいないという点では、b) **中間ないしは移行**〔の段階〕も同様である。このときには絶対的主体は自己を認識してはいるのだが、ただし他者としてであって、永遠の自由として認識しているのではない。c) **ただ終極**においてのみ絶対的主体は自己を**自己として**認識しているのである。

永遠の自由が自己を認識しなければならないことはたしかである。絶対的主体は自己認識をめざしている。永遠の自由について認識されうるものは、**永遠の自由の他には何もないのであるから、自己自身を他にして**いったいいかなるものが認識されうるであろうか。それゆえ永遠の自由は自己の主体であり、客体で有らなくてはならない。しかしこの両極は運動全体を通じて分かれたままであり、まさにそれによつてはじめて運動を生み出す。この両極が重なってしまうてはならない。というのは両極が重なるや否や、運動は休止してしまうからである。磁針を例にとることによつてこれを明らかにすることができる。もし磁針の両極が出会うようなことがあったならば、磁針のいのちは尽きてしまうだろう。

このようにこの**運動全体**は自己認識への運動にほかならない。この運動全体の原動力である命法は、かの Γνώθι Σεαυτόν すなわち「汝自身を知れ」であり、その実践が**一般には**知恵と見なされている。汝が何者であるかを知れ、そして汝が知った自分であれ、これが知恵の最高の掟である。

まさにこのように無作用状態における永遠の自由は、**休止している**知恵であり、運動状態にあつては自己を探し求めてけつして休止することのない知恵であり、終極においては実現された知恵である。このようにこの全運動を通じて自己を探し求める知恵が存在するとするなら、この全運動は知恵を求める努力であつて、それが——客体となつた——哲学なのである。 {227}

今や言うことができよう。ここで（終極において）永遠の自由はこうして絶対的主体として認識しようと。その通りである。しかしそれは**自己自身にとつてのみ**である。それゆえそもそも永遠の自由が認識することができるのはただ

自己自身のみである。そもそも永遠の自由についての認識というものは、**同じものが同じものを認識する**というような認識以外には存在しない。そのために人間にとっては永遠の自由の認識は存在しないように見えるのである。だが今やわれわれはそのような認識を求め、しかも直接的な認識を求めろのだ。そのような認識があり得る唯一の可能性は、永遠の自由の自己認識が**われわれの意識**である場合であり、それゆえ反対に**われわれの意識が永遠の自由の自己認識**である場合であろう。あるいは、別の言い方をすれば、この自己認識が客体的なものから主体的なものへの反転に基づいているがゆえに、この反転が**われわれの中で**起こるような場合、すなわちわれわれ自身が客体から主体へと再建された永遠の自由であるような場合である。

この思想を前にしてわれわれは恐れたじろいではない。というのは a) 人間の中でのみ、また、かの無底の (abgründig) 自由が存する。人間は時のただ中にいながら、時の中にいない。人間にはふたたび始元となることが許されており、それゆえ人間は再建された始元なのである。b) かつては始元であり、力であり、万物の絶対的中心であったという暗い記憶が人間の中で隠れもなくうずいている。だとすると人間は二重に絶対的中心であることになろう。1) 人間は始元においてそれであったのと同じの絶対的中心である限りにおいて、再建された永遠の自由であり、始元としての永遠の絶対的中心であろう。そして人間は 2) 回復された自由として絶対的中心となるであろう。

訳者後記

本稿はシェリングの『学としての哲学の本性について』(Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft)の翻訳である。下記の息子版全集を底本とした。本号に掲載したのはその前半部(209-227)にあたる。

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. 9, Stuttgart und Augsburg 1861, 209-246.

翻訳にあたってはホルスト・フーアマンズが編纂した、講義の筆記録と全集

版テキストの対照版を参照した。

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, hrsg. von Horst Fuhrmans, *INITIA PHILOSOPHIAE UNIVERSAE – Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, Bonn: Bouvier 1969.

英訳がインターネット上にあげられている。

On the Nature of Philosophy as Science, translated by Adam Arola.

http://www.academia.edu/11513755/Initia_Philosophiae_Universae_F.W.J_Schelling_s_Erlanger_Lectures

- ・ […] は訳者による補足である。字句のまとまりや対応を表すため原著にない (…) の記号を用いたところがある。
- ・ 底本はドイツ文字で印刷されており、強調は隔字体が用いられている。隔字体の部分は本訳ではゴチック体とした。また、原文を引用するとき、隔字体は斜字体に置き換えた。
- ・ ラテン語とギリシア語が用いられている箇所は片仮名で訳し、括弧内に原語を添えた。
- ・ 本文中に原著ページを添えた。 {209} とあるのは底本である全集 9 巻 209 頁を表している。
- ・ 底本には章や節による分けはない。原著 225 頁 9 行、234 頁 20 行、245 頁 24 行のそれぞれ後に、段落の切れ目のしるしが入っているだけである。本訳における章分けと章の表題は、便宜を考え訳者が付加したものである。原著 225 頁にある段落の切れ目は、本訳では第 3 章と第 4 章の切れ目に相当するので、とくに印は入っていない。

*

*

*

ここではテキストの文献学的問題について簡単に述べておきたい。

『学としての哲学の本性について』は、シェリングが 1820/21 年冬学期にエアランゲン大学において行った講義「全哲学の根本特徴」(Initia philosophiae uni-

versae, Grundzüge der gesamten Philosophie)の序論にあたる部分である。

これは、1820年暮れに新たにエアランゲン大学に赴任したシェリングが最初に行った講義であり、大学における講義としては1806年にヴェルツブルク大学を辞して以来、実に15年ぶりに行われたものである。代表作とみなされている『人間的自由の本質』を含む1809年の『哲学著作集第一巻』の刊行以降、シェリングは幾つかの小著をのぞくと著作を発表していなかったこともあり、この講義は大きな関心を集めた。教室は満員となり、聴衆の興奮ぶりをこの講義を聴講した詩人のプラーテン(August Graf von Platen-Hallermünde, 1796–1835)が伝えている。

このテキストは、それほど長いものではないが、後にミュンヘンとベルリンの大学で講ぜられる「神話と啓示の哲学」への橋渡しをなしており、この時期のシェリングの思想を端的に窺うことが可能である点で、シェリングの中期のテキストの中でもっとも重要なものの一つといってよい。

『学としての哲学の本性について』が講義の序論であることは、全集序言での、編者カール・シェリングの言明によって知られていたが、この講義の全貌が明らかになるには、フーマンスによる *INITIA PHILOSOPHIAE UNIVERSAE* (『全哲学の根本特徴』)の刊行を俟たねばならなかった。シェリング自身の手紙での証言によれば、この講義は準備された原稿を読み上げたのではなく、「一部は即興で」かなり自由に講ぜられたものであるという。そのため、カール・シェリングは『学としての哲学の本性について』のテキストの形成に、シェリング自身による朱が入ったこの講義の聴講者による筆記を用いたと考えられていた。この講義筆記はミュンヘンの図書館に保管されていたが、第二次大戦中の空襲で湮滅してしまった。フーマンスは1962年にエンダーライン(Friedrich Leonhard Enderlein)の講義筆記をシュトゥットガルトのヴェルテンベルク州立図書館で発見し、筆記の翻刻と全集版テキスト『学としての哲学の本性について』の対照版を1969年に刊行した。エンダーラインの筆記は聴講者の備忘録ではなく、入念に仕上げられたもので、おそらく複数のノートを校合して作成されたものであろうとフーマンスは推測している。この講義筆記の公開によって、講義の細部を含む全体像が明らかとなった。全集への収録が見送られたこの講義の本論では、シェリングが「世代(Weltalter)の哲学」を講じたこ

とも知られるようになった。

エンダーラインの講義筆記によればこの講義は全部で36回からなり、開始が1821年1月4日、終了が3月30日である。序論の部分は1月24日の第11回で終わり、12回から36回までが本論となる。第1回と第2回の講義で講ぜられた部分は、全集版の『学としての哲学の本性について』には欠けている。本訳における章分けはエンダーラインの筆記録の日付けによる区切りを参考にした。本訳の各章に対応する部分が講ぜられた日時をエンダーラインによって示すと、以下の通りである。第1章：1821年1月10日、第2章：1月11日、第3章：1月12日、第4章：1月15日。

なお、現在刊行中のシェリングの歴史的批判版全集の第二部（遺稿）の10巻（2分冊）として、「エアランゲン講義（1821年）」が2016年3月に刊行されることが予告されている。それには、ベルリン遺稿の中からシェリング自身の講義（準備？…引用者）草稿、新たに翻刻されたエンダーラインの講義筆記、それとは別のこれまで知られていない講義筆記が含まれており、それらは本訳の底本とした息子版全集のテキストと対照できるよう提供されるとのことである。歴史的批判版全集の他の巻と同様、編者による詳しい序言、ならびに詳細な文献批判的な注と内容に関わる注、および索引が付されるという。本書の出版はかなり以前から予告され、これまで刊行の繰り延べを繰り返しているのに、今回も予定通りに刊行されるかどうかは予断を許さないが、この新全集版テキストが刊行された暁には、本講義の研究条件は一変し、研究が一気に進展することは間違いなからう。未だ十分には明らかになっていない全集版の『学としての哲学の本性について』のテキストの由来についても新たな光が投げられることが期待される。刊行が俟たれるゆえんである。

付記

中村元学兄が訳文を丹念に検討し、貴重な意見を数多く寄せて下さった。記して心より謝意を表す。