

# 絶対者が見える地平

— シェリングの『哲学と宗教』(一) —

那須 政玄

はじめに

「いかにしてわれわれは絶対者を捉まえることができるか」、このことは哲学の第一のそして唯一の課題である。カントは、絶対者に関して冷静に振る舞い、絶対者は「捉まえるもの」ではなくて、「ただ要請されるもの」とした。このカントの控えめな態度は、近代の人間中心的なあり方にとっては、極めて望ましいものであったし、人間の有限性をよくわきまえるものでもあった。カントが「絶対者は要請されるものである」としたとき、近代（あるいは近代的な構え）はその頂点に達したのであり、そのことはまた同時に絶対者は捉まえようとしてはならないものとして絶対的遠さの中に行ってしまったことをも意味している。

もちろんカント自身は、自らが絶対者から絶望的に遠ざかってし

まったとは思っていない。「……われわれは感性によってひどく繁茂し荒らされてはいるが唯一の小道が見いだされて、今まで失敗してきた模造を、人間に許されているかぎり原型と同一ならしめるのに成功するに至るまでは、いろいろな道をとって、この理念に近づこうと努めるのである。それに至るまでは人は哲学を学ぶことはできない。なぜなら、哲学がどこにあるか、だれがそれをもっているか、何によってそれが認識されるか？ 人はそれを知らないからである。人はただ哲学することを学びうるのみである。……」（『純粋理性批判』A838 B860）<sup>1)</sup>。哲学という確固とした学問があるわけではない。カントは、われわれの内なる「模造」をわれわれの外なる「原型」と一致させることこそが哲学の永遠の課題であるとした。この課題に答えるために今まで多くの試みがなされてきた。それは、理念をいかにして把握（獲得）するかという努力である。カントにと

って理念は決して把握されてはならないものであった。そもそも把握不可能であるから理念なのである。だから、試み（試行錯誤）という「哲学すること」（philosophieren）だけをわれわれ人間は行うことができるというのである。カントの批判哲学が「予備学的」であるのは、この「模造」と「原型」との一致の可能性を語るのみで、つまりいつまでも理念は理念にとどまるだけで、人間の内なる模造と原型との一致は決して実現されないからである。

カント以前の「大陸合理論」も「イギリス経験論」も人間の限界（可能性）ということに関しては無関心であり、むしろ人間はいかなるものをも認識できるのであるが、そのための人間の能力をどこに求めるかに腐心していた。認識論——そこにはいろいろな立場があるであろうが——においては、やはり「現象界に留まれ！」という絶対命令がまず第一に発せられているのである。もちろんその時この「現象」という言葉が、人間に対してだけの現れ方であることにはなかなか気づかれてはいない。

現象界の無限の享受あるいはそれへの絶対的信頼によって、絶対者の存在も、さらには絶対者を把握しようとする意欲までもが、忘却されてしまうのである。認識論的あり方は、絶対者を忘却しろと命じるのであるが、この命令が聞き届けられる必要もないほどに、人々はこの認識論的あり方を当然なことと思ってしまうたのである。カントは悟性の国を真理の国と考えた。カントは『純粹理性批判』の先験的分析論を閉じるにあたって（つまり現象界の可能性を論ずることを終えるにあたって）次のような比喻をもって総括する

とともに、さらに先験的弁証論への展望を述べる。「われわれは今や純粹悟性の国を経巡って、そのどの部分をも入念に検証したのみならず、その国を徹底的に測量し、その国のどんな事物に対してもその位置を規定した。しかしこの島は一つの島であり、自然そのものによって不変的な限界のうちに圍繞されている。それは真理の国（なんと魅力的な名前か）であり、仮象の本来の居場所である広大で荒々しい大洋によって取り囲まれている」（A236 B294f.）。カントのイメージは、悟性によって形成される現象界という「真理の国」は、人間が形成した国であり、それはいつも自然によって限界づけられている島であり、この限界を超えるならば（島を後にしてしまえば）そこには人知の及ばない人間の住むところではない大海原が広がっているだけである、と。

確かにカントは、認識論的枠組みに固執しつつも、その枠を超え出る領域をも考えていた。カントは「広大で荒々しい大洋」の存在を認めつつも、そこは人間が住むところではないとして、大洋の探索に、出かけることはしなかった。

カントは理論理性に基づく認識論的世界と並んで、実践理性に基づく叡知的世界への確かな「信仰」をもっていた。しかし絶対者の「把握」に関して、カントは、認識論的立場に固執し（実践理性の領域も、認識領域からの派生と考えられる）、したがって絶対者に関しても信仰の域を脱することができなかったのである。

さて、ここで「神」、「絶対者」あるいは「超越者」という言い回しについて、少し考えてみることにしよう。この三つの言い方は同

じ一つのもの（こと）を言い表しているのであるが、少しずつ意味がずれているようにも思われる。神は絶対性、全知全能性を特徴としている。だから神は絶対的であり、超越的でもある。しかし神と言うとき、そこには歴史性が入り込んでくる。キリスト教中世は、神からの演繹によって人間も世界も自然も可能となると考える（イデオロギーとなっていた）時代であった。なるほど神は超越的ではあるが、人間はそれを近くに感じ神を中心に世界観、人間観を形成した時代もあったのである。神とは、だから「人間に向かっている（対している）絶対者」と言ってもよいであろう。ドイツ語で神を $\text{Gott}$ （二人称単数親称）で語るのも、その絶対性を肯定しつつも「われわれ人間にとつての神」であることを表そうとするためだからであろう。そして超越者という表現も、現象界（現実）を「超える」という意味では、超えられるべき現実が考えられているからなのである。この「神」と「絶対者」という二通りの表現には、神に関する二つのあり方が語られているのであるが、このことは後述することにしよう。

認識論的立場に定位することは、見たり聞いたりという認識を土台にすることであるかぎり、絶対者は「認識を超絶しているもの」としてしか考えられないのである。カントに続くフィヒテは、すでにこの認識論的立場から遠ざかった。カントの理論理性から実践理性へという方向を逆転して、実践理性こそが何ものにもまして優位に立たなければならぬとした。つまり、認識論的立場の客観を媒介にした主観ではなく主観そのものの絶対性を、フィヒテは強調す

るのである。したがってフィヒテにおいては客観は主観の絶対性を明らかにするための否定的媒介となっているのである。

シェリングは、カントを批判的に継承する。批判的とは、シェリングはカントの認識論を基礎とした哲学的な構成に対しては否定的であるが、『判断力批判』における自然を自然そのものとしてみようとするカントの転向には肯定的であるからである。カントは、『純粹理性批判』と『実践理性批判』を認識論的な基礎の上に構成しようとした。「認識論的な基礎」とは、感性的な経験に定位するということである。すると、絶対者は感性的に与えられることはないので、必然的に絶対者は認識論的な基礎からは遠ざけられざるを得ないのである。また同様に、自然に関しても、自然は人間にとつて材料としての意味しかなく、自然の構成は全く人間に委ねられていると考えられなければならない。このように認識論を基礎にしていたカントは、『判断力批判』に至ってその考え方の変更を試みるのである。それは悟性を軸にして考えることの放棄である。通念として、感性―悟性―理性という人間の能力に関して、悟性こそが人間の能力の中心的な機能と考えられている。感性はあまりにも特殊的・個別的であつて普遍性がなく、また理性は現実の世界を飛び越えてしまっている。したがって悟性こそが、カントにおいては純粹悟性概念であるカテゴリーがすべての中心に位置していなければならないのである。近代の人間中心主義とは、まさに悟性をすべての中心に位置づけるあり方なのである。カントは、『純粹理性批判』（1781）から十年後に『判断力批判』（1790）を著す。この著

作はそれまでのカントの哲学的構えを根本から覆すものであった。なるほど絶対者に関しては新たな見解が述べられているわけではないが、自然に関しては今までとまったく異なった新しい自然観を開陳するのである。それは端的に言えば、材料としての自然から自立する自然へという自然観の大きいなる転換である。この自然観の転換は、同時に人間観のあるいは神観（絶対者をどう見るか）の転換でもあるはずである。多様は悟性のカテゴリーによって整理統一されなければならぬというのが、従来のカントの考え方であった。しかし『判断力批判』のカントは、多様は自分自身で（多様だけで）統一へと至るという着想をもつようになる。自然の圧倒的な多様さと個性性とを前にしてカントはたじろぐ。この「たじろぎ」の原因は、自然そのものにあるのではなく、むしろ今まで人間中心主義的に自然を見てきたことへの慙愧の念としての「たじろぎ」である。その証左が、『判断力批判』における、「感性の過少評価への反省」であり「客観的妥当性への配慮ゆえの主観性軽視（主観性は真理ではないとして、主観的であることをネガティブなこととすること）の変更」さらには「絶対者を論ずることへの逡巡からの脱却」等が語られるゆえんなのである。悟性的な「規定的判断力」に対して感性的な「反省的判断力」を強調することも、また自然のうちに「目的」を認めようとする「自然の合目的性」の提示も、カントの大きいなる転換を言い表している。

哲学史的にカントをどう位置づけるかは微妙な問題である。というのも、カントはあくまでも近代の枠組みの中で問題解決を試み、

その「コロンブスの卵」のような解決法を、カント自ら、「先天的綜合判断はいかにして可能か」という疑問に答える形で行なった。また、人間の倫理のあり方を、つまり人間にとって倫理はどのようなにして与えられるのかという問題に対して、カントは近代の構えの中で、人間のうちに倫理を見出そうとした。すなわち、自然のうちにもまた神（絶対者）のうちにも倫理を見ようとはしなかった。つまり、欲望に動かされる現象的人間ではなく、この現象的人間を超えようとする人間の叡知的あり方に倫理の存在を見出そうとした。このようなカントのあり方は、カントが近代の問題を全面的に引き受けて近代の枠組みの中での解決を試みたことの結果である。しかし一方、すでに述べたように、『判断力批判』におけるカントは人間中心主義を脱し、自然に対してその自立性を認める立場に立つとうとした。これは明らかに近代の構えを乗り越えようとするカントの意気込みと受け取ることができるであろう。一方では近代をともに受けとめ近代的な構えの中での解決を試みるカントと、他方では全く近代的な構えを離れて解決を求めようとするカントという二人のカントが存在することを、われわれは見据えておかなければならない。

後者の、つまり近代的な構えを離れての解決を求めるカントのあり方が、後のドイツ観念論者たち、とくにシェリングに受け継がれるのである。

シェリングは自らの哲学を展開する中で、主に次の二つのことをしっかりと明記しておかなければならないと考えた。つまり、（一）

同一性 ( $A \parallel A$ ) が可能であるためには、 $A$ ではない他者 $B$ が必要である。しかもこの他者 $B$ は $A$ のうちにあらかじめすでに存在していなければならない ( $A \parallel B$ )。これが自己性ということである。そして、このことは単に人間だけではなく、神にも自然にも妥当しなければならない。(二) 体系的な思考が要求される。人間を考察する場合、単に人間だけを考察すれば済むものではなく、人間以外のものすなわち神、自然をも考えなければならない。すなわち神—人間—自然は体系的に考えられなければならない。つまり人間にとって、自然も神もまったく人間の外部にあるものなのではなくて、他者として人間自身を構成するものなのである。

シェリングの思索の歩みも、右のことを基盤にしている。つまり、自然についての論考(自然哲学) → 人間的主観の神・自然への完全なる開示性(先験的観念論) → 宗教論・自由論(神を論ずる)と。しかしこの展開の根底のうちには神—人間—自然という体系があり、その体系の前提の上で思索の重点が自然 → 人間 → 神と展開されていくのである。

本論では、絶対者(神)を問題にするのであるから、シェリングの著作から言えば、『哲学と宗教』(1804)と『人間的自由の本質』(1809)とが解明の中心となる。もちろんシェリングの中心的著作が『人間的自由の本質』であることは間違いない。というのこの著作が、神から出た人間が自然を経由していかにまた神へと向かうのかという全体的・体系的著作であることにあるからである。しかしこの二つの著作は、神(絶対者)を問題にすることにおいて、或

る頂点に達していると筆者は考えている。なぜなら、絶対者なしの宗教がそもそも考えられないのと同様に、絶対者への思索を行わない(たとえ隠微な形においてにせよ)哲学は、自らの独自性・固有性を放棄してしまったものと考えざるを得ないからである。

シェリングは「緒言」で『哲学と宗教』を書くに至った経緯を簡単に説明する。シェリングには『ブルーノ』(1802)という対話篇がある。これは事物を神的視点から見るとはしくは自然的(科学的・常識的)視点から見ると対話を通じて語りだそうとするものである。プラトンの対話篇が、ソクラテスを登場させながら事柄の本質を語らんとするものであるように、シェリングも、対話篇とはすでに完成した思想を語りだすべきものであり、一方論文は完成した思想へと至る手段であると考えている。『ブルーノ』で語られた「神的原理」はまだ十分に思想として完成の域に達してはおらず、従ってシェリングとしてはこの「神的原理」に至るための手段としての論文、つまり論文形式の著作を著わさなければならないと考えた。神的原理が思想として完成してはいないとは、神的原理へと至る方法論が十分ではないということである。シェリングをしてそう思わしめたものとは、シェリングがはつきりと語っているように、エッセンマイアの論文『哲学の非哲学への移行について』(Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie, 1803)が刊行されたことであつた。エッセンマイアの語る「非哲学」とは宗教のことであり、哲学は必然的に宗教へと移行していかなければいけない、というのである。



シェリングにとってこのエッセンマイアの立場は、哲学の軽視でありまた宗教の重視であると考えられたのであろう。シェリングは哲学も宗教も同じ源泉をもち、同じ「対象」を考究し、同じ方法論をもっていると考えている。もちろんそうであるのは、後述するように、宗教が公開化（大衆化・常識化）されずに、本来の秘教性を保持しているかぎりにおいてである。そこでシェリングは自らの哲学・宗教観を語らんがために『哲学と宗教』を著わしたのである。そしてもちろん哲学に関しても、今まで述べたように、「いかに絶対者（神）が把握されるか」を真摯に考究する哲学であるかぎりにおいてである。

本論では、シェリングにおいてどのように絶対者（超越者）の問題、つまり宗教の問題が生じ、それをシェリングがどのように考えようとしたのかを考察する。その際、哲学は宗教と「同じ対象」を扱いながら、宗教とはいかなる点において区別されなければならないのか、ということをも考察することにしよう。

### 一、絶対者（神）「把握」のための前提

絶対者を把握するなどということは、とてつもないことであり、絶対に不可能なことである。そう考えるのは、認識論的な立場、つまり近代の人間中心主義的な立場からのことである。いつの時代でも「神（絶対者）とのコンタクト」はあった。いや、なければならぬはずである。というのも、人間が自己意識をもったことが他の

動物に対して特徴的なことであるとするとすれば、すでに述べたように自己を知るためには自己ではない他者を必要とするからである。人間は自らとは異なるもの、つまり神、自然あるいは他人を他者としつつ自己を知るのである。他者認識（他者意識）こそが、自己意識を可能にする。現象界は神の働きの産物である、また人間が善を目指して生きるためには、神の存在が要請されざるを得ないと、考えることもできる。さらには、自らのうちに自らの神（守護霊）をもち、その神に自らの生死をも委ねることもある。もちろん「私は神を見た」と主張する者もいる。

神、人間、自然をそれぞれ自立するものと考えたと、それらがどのように関係しあっているのが問題となる。また、神、人間、自然は、本来一つのものであるとすると、どのようにしてそれら三者が分離して生じてきたのが問題となる。そもそもわれわれ人間は、自らがその中で生活し、また当然存在すると考えている現象界がそのものだけで完結しているとは考えていない。現象界という言葉がすでに現象界以外を予想させてしまう。言葉は、或るものへの指示性の機能と同時に、或るものの独立性の剥奪の機能をもっている。われわれが或るものを命名するとき、或るものへの指示性のはっきりと示されるのであるが、しかしこの「はっきりと示す」ということが、示されたものの自立性を無化してしまうのである。言葉によって指示されることは、同時に指示されない多くのものをも同時に暗示してしまうのである。把握し得ないものも、把握可能なものの存在によって、まさしく把握不可能なものとして「存在す

る」のである。ただしそのようにして「存在するもの」は、たとえば存在するとしてもわれわれがそれを把握することが可能かどうかは別の問題である。

こうして認識論的には把握不可能なものも、認識論的に考え、えいなければ把握可能なものにもなり得るのである。すなわち、或るものが明示されると同時に、その明示においてそうではないもの、つまりそのものの他者が、たとえ把握不可能であっても、認められなければならないことになるのである。

構想力 (Einbildungskraft) の深い意味を見出したのはカントであつたが、それは或るものが語られた時には、同時にその或るもの以外のもの (その他者) も語られているのであつて、この或るものの以外のものが生じるということこそが構想力の持つ生産性 (Produktivität) の意味なのである。「単独で、或るものが与えられることはない」という命題は、すべてのものが連関しあっているということ、あるいはすべてのものの出処はただ一つのものであるということを示している。したがって構想力は、この出処としてのただ一つのものをいつも指示する機能であり、だから生産的でもまた根源的でもあるのである。

シェリングは、絶対者を問題にするとき、エッセンマイアが語るように哲学は非哲学としての宗教に重心を移していかなければならないという立場に対して、徹底的に反対する。それは哲学の存在を無にしてしまふし、また宗教をある特殊なものへと祀り上げてしまふことにもなる、というのである。シェリングにとって哲学と宗

教はともに、絶対者を射程に入れつつあるいは射程に入れているからこそ、同時に人間も自然をも問題にすることができるのである。シェリングが語るように、宗教が或る種の秘教 (esoterisch)、つまり神秘性 (Mysterien) という形態をもたなければならぬのは、少なくとも絶対者にかかわるかぎりにおいては、常識的にあるいは公開的に絶対者に関わることはできないと考えられるからである。哲学においてもこの状況は変わらない。カントが恐る恐る絶対者 (神) に関わろうとした (神を要請した) のとは異なつて、絶対者を正當に思想の中に位置づけるためには、常識的な思考の構え (存在するものは必ず感性的に与えられるはずである、とするような立場) は、拒否されなければならないのである。

「常識的な思考の構え」は、どの時代にあつても、いつも変わらず常識的であり公開的であるのではない。その時々々の時代の中で或る一つの考え方が「常識的・公開的」という位置を与えられただけである。したがってわれわれの考え方はいつも時代拘束的であるといえる。しかし、確かにわれわれの考え方は時代に拘束されるが、その拘束性を打破する (時代を変化させる契機となる) のもやはり考え方 (思考力・観念力) なのである。つまりわれわれの思考力は、時代拘束的でもあるしまた時代超越的でもある。さて、時代超越的ということの意味には、二通りの意味がある。つまり、汎時代的に (全時代妥当的に) という意味と、真の意味での超時代的という意味とである。真に超時代的ということには、われわれ人間が無批判に依拠してしまっている、存在 (あり方) を再検討し、人間的偏り

を修正しようとする意味がある。

井筒俊彦の次の文を取り上げよう。

「無名のXが一定の名を得るとき、それによって始めてXはあるものとして生起し、あるものとして存在的に結晶する。《道は名無し》と莊子が説き、《名無し、天地の始。名有り、万物の母》と老子がいうのはそれである。

《天地の始》、一切の存在者がものとして現われてくる以前の《道》すなわち根源的《存在》には名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分離以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分れて《道》は《万物の母》となる。言語によって無分節の《存在》が分節されて、存在者の世界が経験的に成立する。言語以前から言語以後へ、《無名》から《有名》へ——《存在》の形而上的次元から形而下的次元へのこの転換点に《本質》が出現する。換言すれば、Xが一定の名を得ることによって一定のものとして固定され凝固するためには、それをそのものとして他の一切から識別させ、他の一切と矛盾律的に（つまりXは非Xではないという形で）対立させるような何か、つまりXの《本質》の認知あるいは《本質》の了解がなければならないのだ。

われわれの日常的世界とは、この第一次的、原初的《本質》認知の過程をいわば省略して——あるいは、それに気付かず——始めから既に出来上ったものとして見られた存在者の形成する意味分節的存在地平である。われわれはこのような存在地平に現出する世界の中に主体として存在し、われわれを取り巻くそれらのものを客体

として意識する。その時、当然、意識は《…の意識》という形を取る、《…》の中に伏在する《本質》認知にほとんど気付くこともなしに。だからこそ、何かのきっかけで言語脱落が起り、本質脱落が起ると、手がかりも足がかりもない、つまり全く符牒のついていない無記的、無分節的《存在》の真只中に抛り込まれて愕然とするのだ。そしてまた、《本質》なるものの有難さを悟りもする。かくて人は《本質》の符牒の付いた、きちんと分節された存在者の世界に再び倉皇として逃げもどる」。

人間が目前の存在（あるいは存在者）に拘束されるのは、われわれの本性上仕方のないことである。そもそも目の前のものに拘束され、感じること自体が、すでに人間自らが限定されていることを意識していることの表れである。「自らが限定されている」とは、自ら以外のものが、つまり自らのうちに自らを否定するものが存在していることを意味する。限定とは自らとは異なったものが自らと境界を接することによって自らを制約することであるからである。したがって自己の被拘束性の意識とは、自己の被制約性の意識である。目の前の存在（存在者）についての解釈は多義的である。それは時代が多義的であるようにである。しかし、目の前の存在を肯定しつつも、それがいかにして目の前の存在たり得るのか（目の前性）ということは、目の前の存在をもつては答えることができない。目の前の存在を超越しなければ、目の前の存在を真に獲得する（自らのものとする）ことはできない。この超越とは、自らではないものへと飛び越えていくことである。自らではないものとい



うと、人でなしの国を想像したり、あの世を考えたりしてしまいがちであるが、そうではなく、自らでないものは自らのうちにすでに存在するのである。

ヘーゲルが『精神現象学』の「意識」から「自己意識」へと移行していく際に、「無限」(Unendlichkeit)を語るのには、目の前のものの限定性・制限性によって、目の前のものではないものが外に無限に拡がっていると考えるからである。そしてさらに人間の有限性は、宇宙の無限性によって可能となっている。AがAであることを語らんがためには、Aが「Aでないのではなく、つまりBでない」ことを言わなければならない。Aの存在を明らかにするためには、Aではないもの(つまりB・C・D・E…と無数の無限のもの)を必要としているのである。「無限、言いかえれば、純粹に自己自身になることのこの絶対的不安定、何らかの仕方、たとえば存在として、規定されているものが、むしろその規定態の反対であるという絶対的不安定、これは、既に、これまで述べたすべてのことの眼目であったが、いま内面のものにおいて初めて、自ら自由になって出てきたのである。現象すなわち二つの力のたわむれは、既にこの無限そのものを表しているが、説明という形で初めて自由に表れる。結局、無限が、それが在るところのものとして、意識にとっての対象となるときには、意識は自己意識である」<sup>5)</sup>。「悟性から見ると、感覚的な覆いかぶった対象であるものが、われわれから見ると、本質的な形をとっており、純粹概念として有る。このように、区別をほんとうに有る通りにつかむこと、言いかえれば、無限性を

そのままにつかむことは、われわれにとつてのことである。あるいは自体的なことである」<sup>6)</sup>。ここでヘーゲルが語らんとすることは、無限性の中に有限性があるのではなく、無限性と有限性とは一つのものの区別であり、互いに他者としての関係である、ということである。これこそが「無限性をそのままつかむ」ことであり、このようなことが真の把握なのである。したがって、単に感覚的な対象(有限的対象)と考えられていたものも、無限性との関係においてはじめて本質的なものとなるのである。

弁証法的思考とは、単独で存在するものはないと考えるものであり、単独で存在するように見えるものも、それ自身の中に自らを否定するものをもっていることを明らかにしようとする。「感覚的な覆いかぶった対象」(感覚的对象)は、人間にそれが自立的であると錯覚させる。そして常識はこの錯覚の上で、対象が先か人間が先か、あるいはわれわれはまずわれわれに与えられている感覚的对象を疑う余地のないものと前提しなければならぬと考えてしまう。目の前の存在の圧倒性は、時代を超えて妥当するように思われる。したがって、この大前提を覆すことを目指す哲学も、当然時代を超えていることになるであろう。

哲学が、時代を超えて常識批判を繰り返し、また目の前存在の圧倒性を否定しようとするのは、常識や目前存在者を否定しなければ、「全体」(あるいは事態)が見えてこないからである。そしてその「論理」(考え方)が弁証法的な考え方なのである。

弁証法は、確かに積極的な論理ではない。弁証法は、何かが在る

ことを積極的に主張したり、何か或ることを発見したりはしない。しかし、すべてのものが関係の中にあることを語り出すことによって、関係の総体としての全体を明らかにすることはできる。

絶対者としての神すらも、関係の中になれば、ただ無意味な絶対性の中にいることになってしまうであろう。神は人間に啓示を行う。啓示を行う神は、絶対性を失うわけではないが、人間に向かう神である。神が人間に向かう神であるかぎり、神の中に人間との関係（もっと広義に言うならば、自然との関係）が生ずる。このことは、神の中に神ではないものが生じたことを意味する。

宗教が（シェリングに言わせれば墮落した宗教が）信仰ということとを人間のうちの絶対的なこととして、それを自らの優越的特殊性とするのが当然のことと考えられてきた。この宗教の優越性は哲学を凌駕する。そしてエッセンマイアは、「非哲学（宗教）への移行」を説いた。しかし哲学も宗教も絶対者を問題にするかぎり、そこに優劣はない。むしろ宗教においてはまったく直接的に絶対者への接近がなされ、絶対者の中への入り込みが行なわれるかぎり、絶対者の自立がそのまま認められてしまい、したがってそこには人間の入る余地はない。

すでに述べたが、弁証法は、存在するものの自立を認めず、存在するものは必ず自らのうちに自らを否定するものの存立を認めなければならぬ論理である。絶対的な神から人間へと顔を向ける神への移行、このことがヘーゲルとシェリングとの決定的な考え方の相違点である。「そこでわれわれは、どのようにしてこの純粋な実在

から区別と他在が出てくるか、と問う必要もない、あるいは、哲学がその問いに答え得ないと考える必要もない。なぜならば、すでに二つに分つことが起こっており、区別は自己自身に同一なものから排除されており、その傍らに置かれてゐるからである<sup>7)</sup>。ヘーゲルは純粋にあること、あるいは絶対的にあることに關して、この純粋さから非純粋さ（他在という否定が生じている状態）への移行を考える必要はまったくなく、純粋にあることのうちにすでに同時に非純粋なものが含まれていると考える。ヘーゲルは、われわれに弁証法的思考を強制する。一方シェリングは、實在論的思考（或るものはそのものとして他に依存することなく存在する、とする）から、弁証法的思考への移行を考える。したがって、絶対者は、絶対的である（實在的思考）ことから、絶対的でありつつも自然（あるいは人間）へと顔を向ける（絶対性が否定されて、関係の中へと落ち込む）絶対者へと変化する、と考える。別の言葉でいえば、絶対者は、絶対的な側面と、非絶対的な自然・人間へと顔を向ける側面との二つの側面を同時にもっている、と考える。シェリングの言葉でいえば、絶対者は絶対性の中に非絶対性（絶対者という実存の中の根拠）という在り方をもつのである。

## 二、秘儀ということ

『哲学と宗教』の緒言（Vorbericht）では、シェリングは凡俗性（Gemeinheit）との間に一線を引き、そのことによって本来的なも

のを浮かび上がらせようとする。本来的なものとは、芸術作品 (Kunstwerk) でありまた哲学的文芸の作品 (Werk philosophischer Kunst) でもある。それらの作品が凡俗性と一線を画すことになれば、当然それらの作品は時代の中で孤立する。シェリングは、そのような状態はまだまじだと言う。というのも、「……時代はある部分では敵対者であり、また他の部分では信奉者であったりもする時代自身の多様な器官によってそれらの作品を作り直そうとしたりまた我が物にしてしまおうとする」<sup>8)</sup>。ここでいわれる「時代」とは、平俗化を行う人々の息づく場を意味しており、また「時代」というかぎり、いつでも時代に生きる大多数の人々の動向は、反芸術作品的であり、また反哲学作品的でもあるのである。「われわれが主張しようとした古き哲学の調べを、時代は悪しきものとして聞き取ることをわれわれは決して疑わない。しかしわれわれはまた次のことも知っている。つまり、それにもかかわらずこれらの作品は、世俗化され得ない (nicht profanirt werden können) し、自分自身によって存立しなければならず、またこれらの作品を自分自身で所有していない者はそれらをそもそも所有することができない、ということである」<sup>9)</sup>。そしてシェリングはこのように世俗的に生きる人々を次のように描写する。「このような人々は、学問の本来的な秘儀 (Mysterium) を把握する能力をもっていないので、その外面性のうちに自らを投げ入れて、その外面性を彼らが置き入れる多量の異物でもってカリカチュアにまで拡大してしまい、もしくはその意味が深所に基づいている真理を、何の意味もなく、下層民をただ驚か

せるだけの個別的で表面的な命題の中へと鑄造するのである」<sup>10)</sup>と。ここで語られている「学問の本来的な秘儀」とは、人間が自らの能力をもつて或る事態を「把握する」のではなく、人間が自らの立場を去つて或る事態の中へと没入していくことを意味している。秘儀は人間的な能力をもつて解明されるべきものではなく、つまり解明されることによって公開的なものになるべきものではない。哲学があるいは宗教が秘儀をもつていなければならないのは、つまり秘教的でなければならないのは、或る事態は、必ず世俗化されて公開的にならざるを得ない運命を担っているからである。シェリングは、世俗化によつては真理は獲得できないと考える。否、それどころか世俗化は真理を曇らせ、真理から遠く離れさせる元凶と考えている。

この秘儀性こそが、シェリングが語らんとする哲学そして宗教の本質を把握するための鍵概念である。哲学も宗教も、秘儀をもつて世俗化から守られなければならないのである。秘教的でなければならないのは、大切だから隠しておかなければならないという意味ではなく、われわれが自らの立場を無にして、哲学や宗教の本質としての秘密の場所へと向かわなければならないという意味である。人間から考える、人間を軸に考える、ということは近代だけの特徴ではない。むしろこのことは時代を超えた人間の普遍的なあり方 (傾向性) であるといつてもよいであろう。秘密でなければならないのは、だから人間の威力を回避するためである。ソクラテスがダイモニオンの声に聴従するのも、ハイデッガーが良心の声を聴くことに

よって本来性へと目覚めるのも、人間的能力を弱体化、無化するためである。

世俗にとって真の本質は理解するに難い。むしろあるいはだからこそ、世俗は真の本質を「回避する」ことによって成立するといってもよい。特に後述するように、哲学・宗教がもともと常識批判・常識否定という性格を有している以上、哲学・宗教の本質は、世俗を拒否せざるを得ない。世俗はシェリングが「時代 (Zeit)」と表現したように、或るイデオロギーの上で成立し、その中で事柄を理解し伝達しようとする。そして世俗は自らの依拠するイデオロギーを顧慮することはないのである。その結果いきおい耳触りのよい大多数の人々に理解可能な言葉と内実とをもって、世俗はイデオロギーとして時代を席卷する。世俗はしたがっていつも一つのイデオロギーの上での安楽な構えに憩っている。

シェリングは『哲学と宗教』の序文 (Einleitung) の冒頭で次のように語る。「宗教が、民間信仰から区別されて、あたかも聖なる火のように、秘儀のうちで守られ、また哲学が宗教と一つになって共同の聖殿をもっていた、そういう時代がかつてあった。……当時 (プラトンの時代)、哲学はまだ唯一偉大な対象へ向かう勇氣と正義とをもっていたのであり、まさにこの対象ゆえに哲学することつまり通俗的知を乗り越えることに価値があったのである。……後の時代になって、秘儀は、公開的なものになり、民間信仰に属しうるに過ぎない異質なるものと混じり合うことによって不純なものとなった。このようなことが起こった後には、哲学は、自らの純粋さのう

ちに留まろうとするためには、宗教から退いて、宗教と対立して秘教的に (esoterisch) ならなければならなかった<sup>11)</sup>。シェリングは、プラトンのころすでに宗教が墮落し (世俗化し) てしまっていたと考える。つまり世俗化から自らを守るために、宗教は秘儀的であったのに、宗教は秘儀的であることをやめてしまったのである。しかし哲学はまだ秘儀性を保持していた。そのことのメルクマールは、哲学が向かっていくべき対象が絶対者であったことである。シェリングは哲学・宗教が向かうべき対象が絶対者であるとは語っていない。しかし、『哲学と宗教』が何の迷いもなく絶対者について語ろうとすることからすれば、自ずからこの対象が絶対者であることは疑いのないところである。いつの時代でも世俗は絶対者に向かう意欲を放棄してしまう。絶対者への意欲をなくすことが世俗化である、と言ってもよい。

哲学が終焉するところに宗教が在る、とはよく言われることである。シェリングと同時代人のエッシェンマイアも、事態は哲学の終焉から宗教 (信仰) への移行の中にあると考えた。しかしシェリングは哲学も宗教も同根源的であり、したがって両者はともに秘教的でなければならぬ、と考えた。

「哲学は、必然的に精神のより高度なまたいわば静かなる完成である。なぜなら哲学はいつもかの絶対者の中にあるからであり、絶対者は哲学から逃げ去ることもない。というのも哲学は反省 (Reflexion) を超えた領域へと逃れ出てしまったからである<sup>12)</sup>」。反省とはフィヒテの立場を表しているのであろうが、もともとそれは

人間の立場のことである。反省は、人間的意識を重視し認識論を生んだ。事態を反芻して事態に接近しようとするのが、反省である。それはすでにあまりに人間的である。

「哲学はいつもかの絶対者の中にある。絶対者は哲学から逃げ去ることもない」と言われる。それならば絶対者はいかにして「われわれのもの」に、あるいはいかにしてわれわれは絶対者の中に入っていくことができるのであろうか。

# 注

- (1) 以下、カント『純粹理性批判』からの引用は、オリジナルテキストの頁付けによる。
- (2) 拙著『闇への論理―カントからシェリングへ』（二〇二二）行人社
- (3) シェリングには対話篇として他に『クララ』（二八二〇）がある。
- (4) 井筒俊彦『意識と本質』（一九八三、岩波書店）九―一〇頁
- (5) ヘーゲル『精神現象学』。以下の訳は檜山欽四郎訳（平凡社ライブラリー）を使用する。ただし頁付けは哲学文庫（Phb）版に従う。Die Phänomenologie des Geistes, Phb14, S. 126
- (6) ibd. S. 127
- (7) ibd. S. 125f.
- (8) Schelling, IV, 14. シェリングの著作からの引用は、以下、息子編集のシェリング全集の頁付けによる。
- (9) ibid.
- (10) Schelling, IV, 15
- (11) Schelling, IV, 16
- (12) Schelling, IV, 19f.