

# 絶対者が見える地平

— シェリングの『哲学と宗教』(二) —

那須 政玄

秘儀性が哲学と宗教の本来の特徴であるのは、秘儀性の対立概念である公共性・世俗性は人間的立場であり、哲学と宗教はこの人間的立場を離れることをもつぱらとするからである。「絶対者は見

られ得ないから、絶対者は存在しない」、こう考えるのは、絶対者を見る、ことができない人間の立場からの発言である。二十世紀初めの生物学者ユクスキユルは、生物の多様な種それぞれに自らの「世界」があると考えた。そしてその世界は他の種の世界とは全く次元を異にしている、というのである。一つの世界のうちに多様な種が共存していると考えるのは幻想である、とユクスキユルは語る。<sup>①</sup>

「二つの世界」という発想そのものが人間中心的な一元論であり、そうでないと世界がうまく説明できないと考えるのは、人間的偏見である。人間でありながら人間（人間中心的な発想）をやめることには大変な労力がある。世俗性とは、「赤信号みんなで渡れば怖く

ない」という事態の中にいることを忘れて、「みんなで渡っているので正しい」と考えることである。

## 三、世俗性に抗するということ

倫理学は世俗性の正当化である。なぜなら倫理学は「この世」での身の処し方を極めようとするいは基礎づけようとするからである。哲学や宗教から見ると、倫理学は否定されるべきものである。つまり倫理学の存在理由はそれが突破されるべきものであることにおいてこそ哲学と宗教にとって意味がある。

近代を構成する枠組みは、絶対者を見せないようなものになっている。あるいは、近代は自らが存続するために、絶対者を隠蔽してしまわなければならなかったのである。どうも近代と絶対者とは並

立することができないようである。そうであるのは、近代は人間中心の心的であり、そもそも人間の中心化と絶対者の存在とは相容れないからである。人間は有限的であり、したがってそもそも神を隠蔽するほどの資格をもっていないことは初めから明らかなことである。しかし人間は自らを自立的であると思い込んでしまった。

十五・十六世紀に、人間は大海を航海して地球の大きさを知ってしまい、また極めて制限された自然観に基いてであるのに、自然を征服できる自然法則を手に入れたと錯覚してしまった。

シェリングの『哲学と宗教』の緒言 (Vorbericht) は、真に深遠なるものを理解せず、自らの世俗性に留まり続けているにもかかわらず、深遠なるものを理解したと思ひ込んでいる人々に対する批判に終始する。この真に深遠なるものを理解するためには「秘儀」というあり方が必要なのであるが、シェリングはこの「秘儀」に関しては、その能力のない者はこの真に深遠なるものを自分流に無理矢理理解するのではなく、それを理解できないのであれば静かにそのままにしておくことこそ重要である旨を語る。

シェリングは序文 (Einleitung) で読者を選別する。序文では何を秘密にするのかあるいは何に対して秘密を保持しなければならぬのかを語ることではない。しかしすでに述べたように、われわれ人間が無意識・無批判に依拠してしまう世俗性、この体制が真の哲学あるいは宗教の対象を拒否することへの警戒は、容易に見て取ることができるのである。したがってシェリングの「選別」は「秘儀」という言葉を聞いてすぐさまその秘匿されるべき本体 (本性) を理

解できる者しか真の読者として認めないのである。いかなる時代の波をも乗り越えて存立する哲学あるいは宗教の内実は、誰にでも解するという世俗性も簡素さも許さない。

ここで序文で述べられている重要な言葉を引用することによって。

「当時『古代ギリシアにおいて』、哲学はまだ唯々偉大な諸対象 (die einzig großen Gegenstände) に向かう勇氣をもっていたのであり、それらの対象のゆえにのみ、哲学することも通俗的な知識を乗り越えることも価値あることであつたのである」(VI.16)。

シェリングは真なる哲学にとって不可欠なものを「唯々偉大な諸対象」と呼ぶ。「諸対象 (Gegenstände)」と複数形で語られているのは、もちろん古代ギリシアの場合は「神々」であるのだが、秘儀という形で取り扱われるべき事柄は、単に絶対者だけではなく、絶対者に関連する自由、愛、無差別等を考慮してのことである。すでに述べたが、秘儀として隠されるべき何かがあるのではない。どんなに多くの知識をもつてしても、その知識が通俗であるかぎり、秘儀のうちにある「諸対象」に至ることはできない。秘儀とは通俗的知識を放棄するための手段であり、これらの「諸対象」に関わるためには、その前提として世俗的知識を消すための秘儀が必要なのである。したがって通俗性においてこれらの「諸対象」を扱うならば、「諸対象」は消滅してしまうのである。もちろんこれらの「諸対象」は簡単に消滅されてしまうほど脆弱なものではなく、むしろ

通俗的知識よりも強靱で堅固な基盤の上に立っているし、さらには基盤そのものでもある。しかし人間にとっては、通俗性によって「諸対象」は見えなくされてしまい、最終的には存在しないものとされてしまうのである。したがって秘儀とは、非人間的なものに至るための手段であると言ってもよいであろうし、またわれわれ人間に非人間的なものの在り処を指示するものであるといってもよいであろう。

ハイデッガーは、シェリングのこの「諸対象」を「多様性」と呼ぶ。一九二九年にスイスのダヴォスで開かれたゼミナールで、ハイデッガーは、カッシーラーと討論を行う。『存在と時間』が刊行されて二年後のことである。カッシーラーはカント解釈でマールブルグ学派に属し、彼の師はH・コーヘンである。一方ハイデッガーは西南学派に属し、二人は明らかに立場を異にしている。しかし、この討論ではそれほどの対立も見せずに互いに自らの哲学を開陳する。どちらかというとカッシーラーが大人の振る舞いをするべく波風を立てないようにするのに対して、ハイデッガーは自らの立場を配慮もなしに語るといった印象である。その中でハイデッガーは「存在」とその「多様性」について次のように語る。

「明らかにしたのは次のことです。つまり、存在はそれ自身多様性という形で分裂しているということ。また存在様式の内的多様性を存在という理念から理解するための基盤を獲得することを中心に問題があるということ、である。そして私の探求が苦勞し

て目ざすことは、存在、存在の構造そして存在の多様性への問いのための地平を獲得することである<sup>(3)</sup>」。

ハイデッガーは、存在そのものを目指すのであるが、その前段階として存在をめぐる「多様性」を問うための体制を模索しようとする。それはちょうどシェリングが絶対者を求める前段階として、まず秘儀性をさらにはもろもろの理念を明確に理解することを目ざしたのと同じである。われわれが注意しなければならないことは、絶対者のあるいは存在の探求と言うと、それらのものがすでに「存在」<sup>3</sup>について、それがどのようにしたら獲得され得るのかを考えがちであるが、むしろ目指すものの周りにある多様性をしっかりと獲得して、絶対者あるいは存在の問題<sup>3</sup>圏をはっきりさせることがむしろ重要なのである。

哲学と宗教とだけが、本来は、通俗性あるいは公開性を免れていたものであった。つまり哲学と宗教とを除けば、人間の営みのすべてが通俗的であるのである。シェリングによればまず宗教が通俗性に白旗を上げて、自らの秘儀性を放棄してしまった。そして宗教と等根源的であった哲学は、このような宗教のあり方を見て、宗教とは一線を画しつまり宗教から「身を引いて」しまったのであり、あるいは「宗教とは反対に秘教的にならんとした」<sup>(4)</sup>、のである。さて、哲学が自らの秘儀性をもって死守せんとした「諸対象」、これこそが絶対者及びそれに関連する「事象」なのである。哲学の存在理由はまさにこれら「諸対象」を死守することにこそあるので

ある。

もう少し「諸対象」について考えてみよう。『哲学と宗教』は表題からすると哲学と宗教との関係を論じることを旨とするものと考えられる。しかしシェリングは、哲学と宗教との関係を論じることが可能であればあるほど両者がおの固有な自立性をもっているとは考えてはいない。シェリングはその関係を、哲学と宗教とがそれらの根源において共通に有している「諸対象」（それは絶対者、神、超越者さらには全体、存在そのもの等、なんと呼んでもかまわない）から考えようとする。否、そもそも哲学と宗教とはともにかの「諸対象」を問題圏に入れているからこそ、他の多くの学問に対して自ら固有の存在理由をもっているはずなのである。

シェリングは哲学と宗教との関係の歴史を次のように語る。

「……とりわけプラトンは秘儀からの神的教説の導出を好んで行った。当時、哲学はまだ唯々偉大な諸対象に向かう勇氣と正義とをもっていた。……それより後の時代になると、秘儀は公開的なものとなり、民間信仰にのみ属し得るような「秘儀とは」異質なものと混じり合って、不純なものとなった」（VI 16）。

シェリングはプラトン以後秘儀が公開的になった（*öffentlich werden*）ことが決定的な事件であったと考える。「公開的（*öffentlich*）」とは、神秘のヴェールが取り除かれて、隠されていたものが露わになるということの意味するのではない。そうではな

く、秘儀あるいは秘儀の対象が、人間的に（つまり有限的な人間が意のままに手にすることができるとする領域において）考えられてしまうことが、公開的な意味なのである。したがって公開的なことは、少なくとも秘儀と対比して考えれば、人間的な制限性のうちにあることなのである。秘儀とは通俗性に対立する「一つの思考様式」である。それはあくまでも人間的になることを拒否する。ちなみにプラトンは『国家』の「洞窟の比喩」で、洞窟の外で太陽を見ることを「秘儀」と捉える。公開的であるのは洞窟の内にいることである。すると秘儀においてこそ、すなわち秘教的（*esoterisch*）であることにおいてこそ、真の公開性（洞窟の外にでること）が可能となるのである。

シェリングによると、宗教は哲学と袂を分かって自ら公開的となっていた。したがって哲学は自ら秘教的にならざるを得なかったのである。つまり哲学は、宗教と融合的に存在していたかつての状態を、自分一人で引き受けなければならなくなったのである。しかし、哲学は自らの責務を全うすることはできない。なぜならかつては哲学と宗教との共有物であったもの（*das gemeinschaftliche Eigentum*）を宗教が独占しようとしたからである。しかもその独占は「公開的」という形においてであった。

すでに述べたが、『哲学と宗教』執筆の動機は、エッセンマイアに対する反論もその一つであった。エッセンマイアは、哲学は非哲学（宗教あるいは信仰）に移行するはずであると考える。しかしシェリングは、哲学の移行先である宗教は、すでに公開的となっ

てしまっており、かつての宗教ではなくなってしまうている、と語る。哲学は宙に浮く。つまり、哲学にとって最も重要なもの（秘儀において獲得されるもの）を宗教にもつていかれ、哲学は世俗性の中で生き延びる以外にないのか、あるいは宗教へと移行して自らを宗教に委ねてしまうのか、いずれの立場をとるのか迷うのである。哲学が自らを宗教へと移行すべきであるとすると、つまり自らを中間的存在と考えたと、哲学は最も重要なものの「諸対象」を真に(echt)扱えなくなってしまう。そう、むしろ宙に浮いてしまうのは、哲学ではなくてかの「諸対象」であるといったほうがよいのかもしれない。

「哲学は理性にとって何の価値もないものへと制限されてしまったのである」(VI 16)。人間の理性能力は「諸対象」にふさわしいものとしてある。しかし哲学が矮小化されると、理性能力は自らを完全に發揮する場所を失うのである。シェリングは、人間の理性は現象界を超えてより高くへと飛翔できると考えている。否、この高みへの飛翔こそ人間理性の特質なのであり、これによってこそ人間は絶対者に触れることができるのである。

宗教はとうの昔に自らの魂を世俗性・公開性に売り渡してしまっている。「対立しつつも、哲学と宗教との偽りの一致が成立するのは、哲学が、理性の所産つまり理念を悟性概念としてまたこの悟性概念によって取り扱うという地点にまで、自分自身を引き下げるということによってである」(VI 15)と、シェリングは語る。哲学における公開性もしくは世俗性とは、理性を現象界にあるいは地上的

なものに制限することなのである。シェリングは理性本来のあり方を否定するこのような理性のあり方を批判する。人間にとって理性が自らの本来のあり方を取り戻すことが、同時に絶対者の取戻しでもあるのである。

#### 四、理性という機能について

そもそもシェリングにおいて理性がどうして問題なのであるうか。世俗性に依拠する知とは、本来は「理性の所産である理念を悟性概念として取り扱う」(Geburten der Vernunft, Ideen als Verstandesbegriff handeln)」(VI 17)。「この知は、経験的諸対象と有限的事物にのみ適用され、それに対して理性の事柄(Dinge der Vernunft)や超感性的世界に関しては、ただ傍観するだけであるいはむしろそれに対してはまったく盲目的である」(ibid.)のである。だから哲学の本来の存在理由のメルクマールである「理念」や「超感性的世界」は、哲学の守備範囲から逃れ、それは宗教(信仰)に委ねられ、哲学は日常的事物にのみ関わることになってしまったのである。

シェリングはカント哲学の評価に関して決定的なことは言わない。ただシェリングはカントの理性からの「後退」を次のような曖昧な言葉で語るだけである。

「この『哲学』にとって自らの存在理由の最も重要な事柄が信仰に



移行させられてしまったこと」証拠を挙げることは困難なことではないであろう。私が銘記するのは、この時期 (Epöche) は概ねカントによって記述されているということだけである」(ibid.)。

この Epöche は、単に「時期」を表示しているのか、あるいは時期を画する内容を語っているのかはつきりしない。つまりカントは、自らはそうではないが哲学の信仰への移行を基本的スタンスとする「時代」を記述するだけであったのか、あるいはカント自身が理性を制限して悟性概念と同義的なものと考え、信仰へのこの移行を企画している張本人であったのか、つまりカント自身が記述される対象であったのか、不分明なままなのである。もちろんこの箇所ですぐ後で、シェリングは「古き真正な哲学の最後の響きは、スピノザによって奏でられた」(ibid.) と語っているので、シェリングは間接的にカントの立場を批判していることにはなる。シェリングからするならば、カントはすでに世間的知の軍門に下っていると考えられるのである。シェリングのカント評価に対するこのような不明瞭さ(これは躊躇しつつカントをかばっているようにも見えるのであるが)は、カント哲学評価の決定の先延ばしであり、ことカントに関してはいつもシェリングの歯切れは悪い。それは『判断力批判』におけるカントの変節、<sup>3)</sup>と言ってもよい思想的枠組みの転換が、シェリングにとってカントを一義的に評価できないと考えさせているからとも見ることができ<sup>4)</sup>であろう。

カント自身も、知識と信仰との関係また理性をどう位置づけるか

という問題に関してはなはだあいまいな態度に終始する。

「私は信仰に場所を確保するために、知識を廃棄しなければならなかった」(BXXX)。

「われわれは今や、この二つの「ロッキの熱狂とヒュームの懐疑との」断崖の間で、人間理性がうまく通り抜けて、理性に一定の限界を指示して、それでもなお理性の合目的な活動の全領域を理性のために開放しておくことができないかどうかという試みにとりかかろうとしている」(B238)。<sup>5)</sup>

カントのこの微妙な言い回しに注目してもらいたい。つまり、知識の否定によって信仰への道が開かれる。しかし、一方では知識をもって理性を制限しつつ、他方では理性のためには制限を開放しなければならぬとカントが考えていることである。カントは知識と信仰、あるいは悟性(理性を制限するものとして)と理性とは、しぶしぶ相互否定的関係にあると考えるのだが、シェリングは知識の徹底が信仰へと譲り渡すものをなくしてしまい、あるいは信仰を不要なものとする(これは哲学と宗教との再融合である)ことができると考える。

確かに「理性批判」というカントの言葉は、単に理性を批判するということを意味するのではなくて、むしろ理性を「区分する」ということを意味している。この区分される理性とは、推理能力とし

ての理性（狭義の）ではなく、広義のつまり人間の思惟能力一般としての理性である。カントは悟性によって現象界が基礎づけられ得ると考え、この現象界を悟性の国さらには「真理の国（das Land der Wahrheit）」と呼ぶ（A235, B294）。つまりカントは悟性に重心を置き、悟性と比べると理性を曖昧不確実な人間の思惟能力と考えた。カントは『純粹理性批判』において、理性を人間にとって厄介な能力と考えた。とはいえ、厄介だからと言って簡単に切り捨てることのできないものとした。有名な『純粹理性批判』の第一版の序文は次の言葉ではじまる。

「人間の理性は、そのある種の認識において特殊な運命（*besondere Schicksal*）をもっている。すなわちその認識とは、理性が拒否することができない問いによって悩まされるものである。なぜならこの問いは、理性の本性によって理性に課せられていて、理性はその問いに答えることができないからであり、つまりこの問いは人間理性のすべての能力を超えているからである」（AVII）。

カントは人間における理性を運命的なもの、厄介なもの、できればなしに済ませたいものと考えた。さて、カントはこの問いに対して答えられないことをもって「厄介なこと」と考えるのである。そして問いは確かに理性自らが発するものであるが、その問いが発せられる地盤は理性の範囲にあるものではない。例えば、「絶対者は

いるのか」という問いは、「絶対者」は理性の守備範囲にあるものであるが、「いるか」とは現象するか否かという意味であり、悟性の守備範囲にある。するとこの問いは、「絶対者は見ることができるか」という問いと同じものであることになる。つまりこの問いにおいては、現象的（悟性的）な部分と理性的（叡知的）な部分とが無批判に混じり合っているのである。

カントは、運命という言葉で、ギリシア悲劇のように回避しようとしても定められた必然によってどうしてもそこにはまり込んでしまふあり方を語っている。しかしわれわれの日常においても、回避しようと必死になっている自分を別の違った視点から見ると、それが無意味な抵抗であったことが解るようなことがある。カントの運命も、現象界を基軸にして（悟性から）理性の働きを眺めるから、二律背反に陥る事態があるのであるが、逆に理性の働きを基軸に考えると事態は一変する。したがって問題であるのは、「いかにして理性が基軸になり得るのか」ということなのである。

『哲学と宗教』と、その二年前つまり一八〇二年に出版された対話篇『ブルーノ』との深い関係つまり連続性を、シェリングは『哲学と宗教』の緒言の冒頭で語る<sup>6</sup>。その深い関係の内容は、カントに対して、理性の自立的立場を強調するものであり、そのことはさらに絶対者を推論の形で消極的に認めることに反対する。つまり悟性から眺められた理性ではなく、理性そのものあるいは絶対者との関係の中での理性を考えようとするものである。

ブルノ「われわれは推論による認識を、理性の真の認識と考える必要はないのか、あるいはむしろ悟性による単なる認識と考える必要はないのか。」

ルチアン「おそらく後者だと思います。」

ブルノ「まさしくそうである他ない。なぜなら君が概念において無差別を、判断において差別を、そして推論において両者の統一を指定するならば、この統一はやはり悟性に従属した統一であるからである。というのも理性は、直観においては直観に、悟性においては悟性に従属しつつ、すべてのもののうちにあり、また理性のうちで悟性と直観が絶対の一つであるならば、君は推論において、大前提においては悟性に対応するものを、小前提においては直観に対応するものを、前者において普遍的なものを、後者において特殊なものをもつのだが、——これら二つを、悟性に対してはばらばらにもち、また結論において悟性に対して統一されたものとしてもつ。それゆえ、この悟性に従属する理性を理性そのものと考えすることは、不幸な失策である。……」

ブルノ「推論の三つの形式において絶対者が形式的には悟性の無限者、有限者、永遠者に分裂するように、質料的には悟性に奉仕する理性の推論において、靈魂、世界、神に分裂する。これら三つはすべて、互いに分離されて、それぞれ区別されて、悟性にとって絶対者における端的なる一者の最高の分離を表している。」

それゆえこのような認識において哲学を探し求め、とはいえ絶

対者の存在をこのような仕方であるいはともかくにも証明しようとするすべての人々について、われわれは彼らはまだ哲学の敷居をまたいではないかと判断するであろう。」

ルシアン「当然そうでしょう。」

ブルノ「さらにわれわれにとって、われわれ以前の哲学者の大部分が、また今日哲学者と自称するほとんどすべての者たちが理性と言っているものは、まだ悟性の領域の元にあるのだから、われわれは最高の認識の仕方のために、彼らが到達できなかった場所をもち、最高の認識の仕方を、有限者と無限者とを永遠者において認めるのであって、決して有限者もしくは無限者において永遠者を認めるのではない仕方として、規定するであろう。」(IV 499ff.)

シェリングはブルノをして語らしめるに、たいへん複雑な言い回しをしているように見えるが、要旨は次のようなことである。推論形式(三段論法)において、大前提、小前提を通じて、結論(推理の結果)が生ずる。大前提は悟性的な普遍性を扱い(すべての人間は死すべきものである)、小前提は直観を扱う(シーザーは人間である)、そしてこの二つの前提としての命題から推量的に「シーザーは死すべきものである」が導き出されるのである。すると二つの前提があつてこそ結論が導き出されるのであるから、結論より二つの前提に優位があると考えられる。つまり前提を形成する悟性と直観が、結論を導く推理能力としての理性よりも優位であり、理



性は悟性と直観なしにはあり得ないことになる。しかしシェリングは、そうではなく、むしろ悟性も直観もそもそも理性のうちにあるのであり、大前提と小前提が可能であるためには、理性がなければならぬことを説く。確かに大前提と小前提という条件がなければ、結論は生じない。論理学は、条件↓結論という流れに依拠する。「理性を悟性に従属させる学問が論理学と呼ばれるならば、論理学は単に悟性の学になってしまう」と、シェリングは考える。そして「論理学を哲学と考える人にとって、哲学にどんな望みがあるのか」という言葉は、哲学には悟性（人間的立場）に拘束されないもっと広い視野があると考えるシェリングだからこそ言えるものである。「理性は、直観においては直観に、悟性においては悟性に従属しつつ、すべてのもののうちにある」とは、理性はすべてのものに先行し、あるいはすべてのもののうちに宿っているというのである。

近代は悟性を重視するあまり理性を冷遇してきた。というのも理性はそれ自らが本性としてもっている現象界からの「飛翔」（これは根拠へと下降するという現象界からの落下と言ってもよい）の能力のゆえである。

「絶対者の教説のほかには、哲学の真の秘儀は、諸事物の絶えずる誕生とそれらの神への関係とについての教説を最も卓越し、それどころか唯一の内容としている。こうした教説は、哲学の全体から切り離されて自然―哲学と呼ばれてもよいであろう。このこ

とは理由なきことではない」(VI17)。

シェリングは、いかなる場合でも絶対者（神）との関係の中でのみあらゆる人間的営み（認識・倫理等）は可能であり、特にその関係は神と人間との関係ではなく、諸事物あるいは自然と絶対者（神）との関係を根拠としなければならない、と考える。その意味では、自然哲学こそ同一哲学より重要な教説なのである。もちろん絶対者と神とは、それらが絶対的であるかぎり同一であり、それらの間にはいかなる相違もないのである。

カントは理性概念たる理念を現象界から（さらにはつきり言うならば公開性・世俗性の視点から）眺めてしまった。そうすると「絶対者に関する」教説は、極めて矛盾し、互いに廃棄し合う判断を招来する」(VI18) ことになる。カントは理念の二律背反性を語り、それをもって理念の存在の不確実性を、さらには理性能力の訝しさを主張しようとした。「理性批判」は人間の思惟能力を悟性と理性へと区分することを意味すると同時に、理性への全面的信頼に待ったをかけることを意味した。カントのこうした主張の根源には世俗性への信頼があり、したがってまた理性への過小評価があるのである。もちろん哲学史的には、カントは啓蒙主義の最後尾に、またドイツ観念論の先鋒に位置していた。経験的に与えられはしない絶対者を、カントは啓蒙主義的視点から冷遇し、しかしまたドイツ観念論的視点からその救済の道をも模索した。

しかしこの救済の模索も、カントは絶対者を要請しつつ（不

合理ゆえの要請である）、倫理において人間が叡知界に触れる可能性を求めた。人間の倫理的あり方の根拠として「定言命法 (kategorischer Imperativ)」をカントは提示するのであるが、この命法というあり方は、経験的自我に対して叡知的自我が命令するという形で現象界が叡知界によって、つまり悟性が理性によって屈服させられる構図になっている。それに対して哲学は真正面から絶対者に関わらなければならない、決して絶対者問題を宗教（信仰）に預けてしまつてはならない、とシェリングは強調する。

カントは理性概念としての理念に「統整的原理」「機能」を認めた。否、カントは理性にこの原理「機能」しか認めなかったといつたほうが適切であろう。悟性は具体を離れることはできない。もちろん悟性概念は単なる具体であるのではなく、概念としての普遍性を有している。悟性のカテゴリーの機能とは、具体をカテゴリーに振り分けて抽象化することであつたのである。しかしそれはどこまでも具体に基いた抽象であつて、全体あるいは抽象そのものであることはできない。カントもそのことを十分承知していて、具体を離れることができるか否か（カントはこのことを感性が関与しているか否かと考えてしまつた）をもつて、悟性と理性の相違のメルクマールにするのである。悟性の抽象化は最後まで具体を離れることができず、抽象化の道程は無限に続くことになる。そこでカントは理性の「統整的原理」を持ち出して、悟性に終極の目的を指し示すようにするのである。もちろんこの目的は悟性のカテゴリーに適合しはしない。悟性の終わりのなき旅を終わらせ、終わらせることを

もつて旅の意味を解るようにさせるものこそ、理性なのであり、そのかぎり理性は悟性の根底に生き続けていなければならないものである。悟性は、悟性でないものつまり理性によって、自らをまた自らの働きを知るのである。

そしてシェリングは序文の終わりで自らの体験から確信された主観と客観の一致あるいは絶対者の出現について次のように語る。

「いかなる人であっても、たとえまだ有限性の虜になっているとしても、絶対者といったもの (ein Absolutes) を求めるよう本性から疾駆させられている。しかしこの者が絶対者を反省のために固定しようとするとき、絶対者はその者から消え失せてしまう。絶対者は絶えずその者の周りを漂っている。しかし絶対者は、フィヒテがたいへん特徴的に表現しているように、ひとがこの絶対者をもつていないかぎりにおいて存在し、人がそれをもつことによって消えてしまう。主観的活動「認識」とかの客観的なもの「絶対者」とが予期せず調和してしまうというこの戦いの瞬間においてのみ、この調和は予期されていないがゆえに、理性の自由で憧憬を伴わない認識に先行して、幸運として、光明としてもしくは啓示として現われるのであり、こうした瞬間にのみ絶対者は魂の前に現れ出るのである。……哲学は精神のより高度でいわば静かな完成なのである。なぜなら哲学は、絶対者が哲学から逃げ去ることを危惧することなしに、いつもかの絶対者のうちにある。なぜなら、哲学は反省を超えた領域へ自ら逃げ去つてし

まつたからである」(VI 19f.)。

絶対者は理性が取り扱う事柄であるが、理性をもってしか絶対者は人間に現れ出ることがないというのではない。シェリングの確信は、「哲学はいつも絶対者のうちにあり」、主観と客観とが一瞬調和するとき、理性に先行して絶対者は自ら人間に対して現れ出るということである。もちろん絶対者の出現は、理性に先行しているから、予期することなどできない。このシェリングの確信は、「事実」なのであり、この先行する「事実」を追いかけるのが、人間の理性という能力なのである。したがってわれわれ人間が絶対者に関して為し得ることは、ただ絶対者を待っていることだけではなく、哲学が人間理性のあり方(事実)をしつかりと把握することなのである。

## 五、カント哲学の不十分さ

シェリングの『哲学と宗教』は、カント哲学、それも『純粹理性批判』の先験的弁証論の不十分さを補う形でシェリングの立場を明らかにしようとするものである。それは『哲学と宗教』の章のタイトルを見るだけでも明らかである。すなわち、「第一章」「絶対者の理念」、「第二章」「有限な諸事物の絶対者からの由来、及びそれらの絶対者への関係」、「第三章」「自由、道徳、幸福。歴史の最終意図と始源」「第四章」「魂の不死性」である。

理性概念としての理念は、現実的な事柄の最終目的あるいは理想としてあるものである。もしこの理念がないならば、われわれ人間は生の無限の多様性のなかで迷子にならざるを得ない。理念が発生するのは、カントが語る人間の推理能力からではなくて、むしろわれわれが関わらざるを得ない三つの領域からである。すなわち、絶対者(神、天)、自然(地)、人間(人)という三つの領域である。

カントもシェリングも理念を論じるときにはこの三つの領域をいつも念頭に置いている。もちろんシェリングは、カントのように純粹悟性概念(カテゴリー)に準じて理念を論じるのではない。シェリングにおいては悟性のカテゴリーを前提にして理念があるのではなく、むしろ逆に理念があるからこそ諸事物(あるいはそれを可能にするカテゴリー)は可能になるのである。以下、シェリングの章立てに従ってその概略を見ていくことにしよう。

### 第一章 絶対者の理念。

「絶対者」(神、天)が理念的であることは、それが経験において与えられないかぎり当然のことであろう。カントが現象界の基礎づけのために最終的に絶対者を要請したようには、シェリングは絶対者を考えない。むしろ絶対者はただただすべてのものに先行して「存在」するのである。また絶対者はいろいろな表現が可能である。このことの詳細は次回に論ずるが、絶対者は神とも全体ともさには存在とも呼ばれ得る。これらは現象界との関わりにおいていろいろに呼ばれるのである。相対的世界にあるものに対しては絶対者が、人間に対しては神が、存在者に対しては存在が、さらには制

限されて秩序づけられたものに対してはカオスが対置されるのである。このようにいろいろな呼び名があるにしても、それらはただ一つの事態を言い当てるためのヴァリエーションなのである。

**第二章 有限な諸事物の絶対者からの由来、及びそれらの絶対者への関係。**

諸事物は、いかなる場合であれそれ自身で自立しているのではなく、それらが現れ出てくるために行われた「絶対者の限定」を考えなければならぬ。この章は「第一章」と連関しており、なぜ絶対者に関して二つの章が必要であったか不明である。ただ、五年後に出版される『自由論』の基礎がこの「第二章」で述べられる。また、「第一章」で述べられる事柄は、『自由論』では省略されている。絶対者が自らの否定として有限な諸事物を生み出すこと、このことが絶対者と諸事物との関係なのである。

### 第三章 自由、道徳、浄福。歴史の最終意図と始源。

この章は、自然（地）の理想である自由を説く。「自然（地）」は、その理念を自由においてもつ。なぜなら自然は因果関係の総体であり、その果てしなく続く因果の鎖を切断するものは、非因果律的な自由である以外には考えられないからである。カントは、自由は自然の内にはなく、人間のうちに、倫理にあると考える。カントは道徳のために、神を要請したが、シェリングはこれは転倒であり、神があつてはじめて道徳的世界があることを説く。すでに述べたが自然法則は、因果の法則で自由が排除されている。人間世界は因果の法則を離れて自由（これはカントにおいては自由の因果律と

呼ばれた）が支配している。或る原因には必ず或る結果が生ずるということはなく、或ることに對して多様な帰結がありうる世界の存在を説こうとする。人間は神のもとから離れてまた神のもとに帰ってくる、これが歴史であり、出発点も到着点ともに神である。この神から神への運動は、自然の因果律とは異なり、自由のもとで可能であり、歴史は自然とは異なる変遷を辿る。

### 第四章 魂の不死性。

有限なる人間にとっての理想は不死である。魂の不死ということが個体の永遠なる存続という意味であるとすれば、魂は時間のうちにあることになってしまう。時間を離れることが魂の不死の本質なのである。魂が神のもとにあるとはこういうことなのであり、それが人間のあるいは哲学する者のあるべき道なのである。

さて、このように『哲学と宗教』の各章を概観するだけでも、シェリングの理性への取り組みは、カントの理念論（先験的弁証論）とは、前提においてもまた帰結においても大いに異なっている。カントは啓蒙主義者として人間存在を放棄することはできなかった。絶対者を起点とすることもまた終点とすることもカントにとっては、人間的存在の放棄でありすべてのものの崩壊であると考えたのであろう。シェリングの考えは、神を出発点として、すべてが神からはじまるのでなければならぬ。神が神から脱出するためには、神自身が自らを知ることがどうしても必要なことなのであった。そのことは自然にも人間にも言えることである。ただ神自身と

異なるところは、自然も人間も神のもとのからの脱出そして帰還という運動がどうしても必須であることである。そしてこのこと、つまり現象界を軸にすることなく、絶対者を基軸に考えるときカント的ではない理性そして理念の重要さが明確になるのである。

# 注

- (1) ユクスキュル『生物から見た世界』（岩波文庫）
- (2) シェリングの著作からの引用は、以下息子編纂のシェリング全集の頁付けによる。
- (3) Heidegger: "Kant und das Problem der Metaphysik," (1998, S. 295) Davoser disputation mit Cassirer und Heidegger
- (4) 参照：拙著『闇への論理』（二〇一一 行人社）。ここではカントの『判断力批判』とシェリング哲学との密接な関係が語られている。
- (5) カント『純粹理性批判』からの引用は、慣例にしたがってオリジナルテキストの頁付けによる。
- (6) 筆者は、『ブルーノ』（一八〇二）、『哲学と宗教』（一八〇四）、『自由論』（一八〇九）を、絶対者を（つまり自然をでも人間をでもなく）中心に語る三部作と考える者である。
- (7) シェリングは章立てに際して第一章、第二章のように番号をうっているわけではない。ただその箇所ですべられる事柄のガイドとしてのタイトルだけが四つ並んでいるだけである。
- (8) このように自然を因果的連関の総体と考える自然観にシェリングは反対して自らの自然哲学を提示した。ここでは通念としての因果律的自然観から理念としての自由が生じることを示そうとしただけである。



