

【翻訳】

F・W・シエリング

『啓示の哲学 あるいは

積極的哲学への基礎付けへの序論』(2) (註)

諸岡道比古

34

第三講

カント自らが古い形而上学を前提しているし、彼の批判は直接この形而上学に関係している。それゆえ、私たちもこの形而上学を出発点にしなければならないであろう。この形而上学自身、中世全体を通して一般的に優勢な哲学であったスコラ哲学に由来している。スコラ哲学自身の内部で生じた諸々の違いは本質的な違いではなかったし、それらの違いによって見方が変わってしまうようなことはなかった。スコラ哲学の崩壊以降、哲学においては長い間持続する平和は二度と獲得されなかった。本来の哲学すなわち最高の哲学的学問はスコラ哲学にとつて形而上学であつた。「形而上学という」言葉の根源は、今日形而上学と名づけられているアリストテレスの書物 についている標題が著作者自身に由来するかどうか不確かである限り、疑わしいものである。言葉の意義からすれば、形而上学は、単に物的で「形ある」自然的なもの das bloß Physische und Natürliche を越える諸対象に関

係する学問であろう。その限りにおいて形而上学は、もっぱら超自然的で超感性的なものに関わる学問とみなされうるであろう。実際これが以前の形而上学の主要な対象であつた。神それ自身 Gott an sich や世界との関係における神、——全体性における、すなわち全体として考えられ、もはや単なる物的な「形ある」表象のあるいは認識の対象ではない世界そのもの、——世界の始まりとその究極的意図、——物的な「形ある」世界と高次の世界との紐帯としての人間、——人間の意志の自由、——善と悪との違い、この違いの根源、害悪 Übel 一般の生成、人間の靈魂の精神性、死後の靈魂の持続、——これらが確かに形而上学の主要内容をなしていた。しかしながら、上述の諸対象は、形而上学の独占的な諸対象とはみなされえなかつた。実際また形而上学は形而上学であつて、超自然学 Hyperphysik ではなかつた。というのは、例えば、目に見える自然においても、すべてが単なる物的な探究の対象であるわけではなく、感性的な自然もその形而上学的な側面をもっているからである。さらに、絶対的に超感性的な

ものつまり神が、あらゆる形而上学的な努力の目標であつたとしても、この超感性的なものを認識するための精神的な手段を見いだすことが重要である。ところで、形而上学はこの手段を認識の三つの異なる種類のなかに見いだした。したがってまたこの種類は、私たちの認識の三つの源泉とみなされるし、しかも、古い形而上学の精神に精通するために、それらは正確に知らねばならない。というのも、実際のところ形而上学は、人間の認識のこの三つの源泉を組み合わせるか、あるいはひとまとめにすることによってのみ、可能であつたからである。

これらの源泉のうちの最初の源泉は、普遍的諸概念の能力と解される悟性、Verstand、intellectus「知性」であつた。この普遍的諸概念は経験に適用され普遍的諸原理になる。

つまり、学問的な悟性使用と同様に一般的な悟性使用において判断することや推論することのある種の諸形式がいわば本能的に適用され、しかも恒常的に繰り返されるといふこと——この諸形式が、適用される素材から解き放たれて、その純粹性あるいは抽象作用のうちに据えられるならば、その時これらの形式はいわゆる一般論理学あるいは形式論理、学の内容になる——が認められつるのと同じく、私たちの判断や推論すべての根底に、ある種の究極的な普遍的諸概念があるが、これらの概念なしには、単に哲学的思考ばかりでなくあらゆる思考が不可能であることが、容易に気づかれていた。実体と偶有性、原因と結果についてのいかなる概念をも持たない人は、何についても思考しえない。化学者が、燃燒の経過は大気中の酸素と燃燒している物体との結合にある、という経験法則を、とりわけ燃燒している物体、例えば燃燒中の

36 金属の重量が増加すること／この増加分だけ、残っている空氣の重量が減少すること から証明するならば、この際化学者は、おそらく自分自身意識することなしに、暗黙のうちに何を前提しているのであらうか。実体そのものは増加にも減少にも従うことはないが、物体の偶然的現象方法が変化しうる、という法則以外の何物も前提していない。すなわち化学者は、少なくとも物体の実体と物体の偶有性とを区別する——それゆえ、化学者は実体と偶有性一般とを区別する。同じく、何か新しい現象が自然研究者の注意を喚起し、しかもこの自然研究者が、この現象の原因を探究するように要求されている、と感じるならば、このために彼は自明なものととして、それゆえ、さらに釈明することなしに、結果と原因という概念および 自然におけるいかなる結果も一定の原因なしには可能でない、という法則を前提する。これらの普遍的諸概念や諸原理のために、あらゆる思考つまり単なる感性的表象そのものを越えていくことすべてが可能になるがゆえに、それゆえ、これらの諸概念と諸原理とともに思考そのものが廃棄されるがゆえに、前提されることは、これらの諸概念と諸原理が、思考そのものの自然「性質」とともにすでに定立され、思考にとつて自然的なものであり、後にまた言われたように、思考に生得的なものあるいは天性のものであり、経験から得てくる必要はまずない——ということである。経験はそれら諸概念や諸原理に適用する素材を与えるだけである。つまり諸概念や諸原理自身すでに人間の悟性そのものと共に経験に先立って与えられている。経験との関係において、たぶんまた諸概念や諸原理はア・プリオリな諸概念やア・プリオリな諸法則と名づけられたのである。

それゆえ、古い形而上学は、認識の最初の源泉を純粋な悟性のうちに置き、そして純粹悟性を 私たちにとって普遍性と必然性という性格を授けられているあの諸概念や諸法則すべての源泉あるいはそれらの能力と規定した。ところで、これら諸概念や諸法則は、経験がつけ加わらないならば、まったく適用されないままである。

形而上学の中において産み出されるべき認識の第二の源泉とみなされるのは、それゆえ経験であり、その場合、経験はさらに、経験が私たちの外部の現象あるいは諸状態であるか、あるいは、私たち自らの内面の現象あるいは諸状態であるかを示すことによ³⁷って、内的な経験と外的な経験とに分けられる。／経験は事物の普遍的で必然的で不変なことではなく、事物の特殊で偶然的で移りゆくことを私たちに開示する。諸事物におけるまさにこの特殊で偶然的なものが学問本来の支点であり、この特殊で偶然的なものに依拠して、学問は認識や学問を産み出す。というのは、ちなみにつねに前提されていたことは、形而上学がすでに与えられ、私たちの助けを借りずに現存する学問ではなく、まずもって産み出されるべき学問である、ということだからである。悟性のあの普遍的諸概念と諸法則の中にはまったくいかなる生産的活動もない。この諸概念と諸法則はそれだけでは何も生み出さないだろうし、それらの中にそれだけではいかなる現実的な知

wirkliches Wissen もない。すでにアリストテレスは、scire est agere, intelligere est pati;「知ることは活動することであり、認識することは受け入れることである」と重要な発言をしている「引用の後半部はアリストテレス『靈魂論』第三卷第四章429a

37aを参照されたい。なお、トマス・アクィナスが『神学大全』第一部第七九問題第二項において、アリストテレスの言わんとすることをシェリングの引用後半部のようにラテン語訳している。『あの諸概念や諸法則が私たちの思考に課する必然性に対して、私たちはむしろ消極的に振る舞うように思える。同じく、私たちが直接経験から手に入れるものは、私たちが受け取るものであるが生み出すものではない。

まずもって哲学的な活動と名づけられうるし、それによって初めて私たちに形而上学が生まれる生産的な活動は、その前提を認識のあの最初の二つの源泉のうちに、つまり知性Intellectusと経験とのうちにもっているにすぎない。純粹悟性（純粹悟性はそもそも具体的に現実的なものを与えないし、それゆえ、なおのこと人格的なものを与えない）によっても、経験によっても、直接私たちに与えられないもの——純粹悟性によっても経験によっても与えられないこのものは、まさに、絶対的に超感性的なものである——に、これら諸前提によって到達するために、支点としてこれらの諸前提を利用するこの能力、それゆえ、あの両者を前提することから発して超感性的なものの認識（この認識は、ここから自ずと判明するように、どんな場合でも間接的な認識でありうるにすぎない）へ私たちをして到達させる能力は、認識一般の第三の源泉であり、自由に生産される認識の直接的源泉である。それはratio「理性」つまり推理する、能力としての理性である。推理するこの能力は、経験のうちにある偶然的なものに、悟性そのものと一緒に与えられた普遍的な諸原理を適用することにもっぱ³⁸らその本質がある。／このことによって私たちは、両者「悟性と

経験」を越えた、と同時に、両者と共通なものを持たねばならない第三のものに、あるいは、両者を結びつける第三のものに導かれた。つまり、そのものとして同時に具体的なものでもある端的に普遍的なものに、あるいは、まさに絶対的に具体的なものであるがゆえに、同時に端的に普遍的なものでもある絶対的に具体的なものに、すなわち、同時にそのものとして（普遍的な原因として）人格的なものであり、それゆえ特殊なものである真に普遍的な原因としての神に導かれた。つまり、神に、形而上学は推理する能力としての理性によってのみ到達しうろと思った。私は経験によって与えられる諸現象を世界という概念で統合し、そして諸現象そのものを存在するものではあるが偶然的なもの、（非存在もしいたもの）と規定することによって、そして次に、私は普遍的な悟性法則を、つまり単なる結果として、すなわち非存在もしいるもの *ein auch nicht sein Könnendes* として振る舞うものすべて（というの）は、これが結果という本来的概念であるからである）が、原因なしではなく、特定の原因によってのみ実存するよう規定されよう、という悟性法則を、この実存する偶然的なものに適用することによって、私は一部では、世界すなわち特別であるが単に相対的な諸原因と諸結果すべての複合体そのものを現存在 *Daseyn* するよう規定している絶対的な原因という概念へとまさに高まり、一部では、認識することがあらゆる形而上学の究極的で最高の目標とみなされていたこの絶対的な原因の実存 *Existenz* への洞察へと高まる。——それゆえ一般的に、以前の形而上学は、普遍的な諸概念と諸原則を経験において与えられるものに適用することによって、あらゆる経験を越えて存在す

るものを推論しうる、という想定に基づいている。最近ではこの形而上学は輕蔑的に悟性形而上学と名づけられている。おそらく望ましいことは、あらゆる哲学について同じことが、つまりそもそも悟性が哲学の中に存在している、ということが言われうることである。

（１）『神話の哲学への序論』二六一頁、二六二頁における古い形而上学の方法に関する相似した説明を参照されたい。編纂者

ところで、この形而上学の基盤が説明された後では、この形而上学に留まることが不可能になり、哲学がこの形而上学からますます遠く離れるよう強要された瞬間がどんな方法で来なければならなかったか、を理解させることに、いかなる困難もないであろう。／すぐさま奇異な感じを抱かせることは、あの形而上学が自らの知を受け取る諸源泉である経験、悟性そして理性を、つまりこれら三つの能力を、ことさらに正当化することなしに想定し前提している、ということである。ところで、時代の推移においてこれらの諸源泉そのものが疑念の対象に、あるいは少なくとも批判の対象に必ずやなる。このことが生じるやいなや、哲学の形態も変化するに違いない。——カルテジウス「1596 1650」は、外的な感性的経験に対して決定的な疑念を表明し、まさにそれをもって認識の原理としての経験を廃棄した最初の人である。その時経験そのものが対象になった。疑念は、私たちが外界の事物を必然的に表象する、ということに関係しえなかった。むしろ、問いは、私たちがまさに「表象する」というその点において、例えば、外的な事物が私たちの外部に実存することなしに、外的な事物に関するこの表象を単に私たちにに対して生み出す神によって欺

かれるかどうか、というものであった。それは、私たちはすべての事物を神のうちにのみ見る、と主張していたマルブランシュ「1638 1715」や有名なパークリ「1685 1753」が後に表明した意見である。この点にすでに、事物そのものの必然性を明らかにする、という要求がある。

それゆえ、まずもって、認識の確実な源泉としての経験が攻撃され疑念にすら曝されたのである。

しかしながら、なおカルテジウス以前に、有名なベルラムのベ「ン」「1561 1626」は、反対に、感覚経験をあらゆる認識の唯一真正な根源の源泉と主張した。しかも学校形而上学 Scholmetaphysik の三段論法に「ん」をせられていたベ「ン」は、この様式すべてに反対するために、普遍的諸概念とこれら諸概念に頼った諸々の推論の全種類に、全面的な嫌疑をかけた。帰納、比較対照そして類推が、最初はあらゆる現象の中で一致するもの、同等のものそして同一のものへ、さらに最後に、個々の諸現象すら越えて、諸現象の普遍的なものへと高まる手段であるべきである。独占的な源泉としての直接的な経験に学問を連れ戻したことが、人間の知識の質料的なものを増大させたのである。この増大に対して、形而上学が骨折って技巧的に三段論法を用いて獲得した諸命題は、／とるに足らないみすばらしいものに見える。すべてのものは、認識のこの直接的な源泉に向かい、そして、形而上学がまだ特別な独立した源泉とみなしていたものつまり純粹悟性に、背を向けた。ジョン・ロック「1632 1704」によって、後にはデ「イ」ビ「ッ」ト・ユ「ー」ム「1711 1776」によつて、あの第二の源泉つまり intellectus purus 「純粹知性」は経験から独立の

權威と意義とを完全に失うまで、「背を向けられた」。それは、周知のようにロックが、結局のところ経験に關係している反省の助けを借りて、あの普遍的な諸概念と諸原則さえ、経験からのみ手に入れ、それゆえ、実際のところ、あれらの諸概念と諸原則に普遍性と必然性という性格を主観的につけさせているにすぎない、と言つたことによつてである。これらア・プリオリな諸概念や諸原則の力と、あらゆる経験から独立している、という威信 Ansehen とが破壊されたのと同様に、本来の形而上学の神経系も切断された。ライプニッツはこのことをよく感じ取っていたし、それ以後、経験から独立し、私たちに生得的な諸概念があるかどうか、という問いが、哲学にとつての主要問題になった。ロックを批判するライプニッツの主要著作は Essai sur l'entendement humain 「『人間知性新論』」であるが、この著作はライプニッツの他の労作同様、ドイツ以外のいたる所で普及している経験論「の進行」をほとんど押しとどめはしなかった。——それゆえそれ以降、形而上学にとつて二つの異なつた基盤はもはやなく、ただ同質の基盤——経験があるにすぎなかった。はたせるかな、以前は必然的とみなされ、しかも悟性に a priori 「ア・プリオリに」備わつていとみなされた諸概念と諸原則 はもはや、持続的な繰り返しによつて習慣となつた経験、あるいは反省によつて高められた経験のいずれかの結果にすぎなかった。単に同質のものからは、もはや何ものも推論されないし、a と a は三段論法のいかなる可能性も与えない。あらかじめそれ自身において an sich 、つまりあらゆる経験から独立に、普遍的とみなされたものは、その性格を喪失し、そしてそれ自身特殊なもの、個別的なものになるか、ある

いは単に疑わしい普遍性になるかした。しかしすでに論理的原則 *ex puris particularibus nihil sequitur*「純粹な部分からは、何も導かれない」が示すのは、この方法ではいかなる三段論法の哲学ももはや可能ではなかった、ということである。すでに長い間ありきたりの価値が認められているに過ぎなかった以前の形而上学⁴¹ /（この形而上学は實際単に暗黙の取り決めによつてのみ学校の中で存続していた）は、結局カント以前にすでに崩壊していたし、カント独自の仕事は、形而上学に対して完全に、いわば形式的に、しかもあらゆる審級を通して正式になされた訴訟を起こすことに過ぎなかった。古い形而上学のこの崩壊以来始まった諸体系が入れ替わること、つまり、このことであらゆる学問の中に、特に学問的研究の中にもたらされた不安がもつぱら念頭に置かれるならば、以前哲学がそうであつたあの完成された状態が破棄されてしまった、ということとは哀れに思われうるであろう。しかしながら、もしも人間精神そのものを絶対的に静止させようとしなかったならば、あの状態を維持するいかなる手段もなかった。そのようにして生産された認識はつねに単に技巧を凝らした認識であつたし、この認識が到達した連関は私たちの思想の中の連関にすぎず、事柄そのものにおける連関ではなかったがゆえに、長い間あの哲学的認識方法に人間精神は満足しえなかった。あの単なる三段論法による知の方法で、そもそも獲得されたのは、ある種の内容を表明した命題であるが、その命題そのものが必然的な命題とみなされた、ということではない。靈魂と名づけられている実体（例えば、人間の靈魂というような概念とまさに同じような諸対象そのものが、総じて、経験あるいは共通の信仰から取り出

された。諸対象は与えられ、これらの対象に適切な述語を見つめることだけが問題であつた）が、私たちの内面の諸現象や諸運動の根底にある、という推論が実体性という原則から引き出される。人間の靈魂に関する知は、靈魂を実体とみなし、次にさらに、新たな推論でこの実体を非物理的で非質料的な存在者 *Wesen* とし、まさにそれゆえ、分解しえないあるいは不滅の存在者と規定することに、その本質があるだけなのである。不滅の、非質料的で非物理的な存在者すなわち靈魂がある *es gibt*、という普遍的な真理を所有している、と信じえた限り、なにゆえにこのような存在者がある「いる」のか、という問いに対するいかなる解答もない。つまり、このような存在者の実存の必然性は洞察されなかった。⁴² 後の時代の大いなる変動は、/ もはや述語にすら向かわずに、諸対象そのものを確認しようと欲したことにまさにその本質がある。今でもなお、多くの人々は哲学について、いわば哲学からの戦利品として所有しうるある種の命題あるいは陳述が哲学では問題である、という意見になる。しかし事情はもはやそうではない。現在の哲学は、以前の形而上学において単なる経験あるいは普遍的な意識に基づいてまったく単純に前提された諸対象そのものを、導出することにその本質がある。この内容はそれゆえ理性にとつてつねにどうでもよい内容のままであるにすぎなかった。「対象の「存在 *das Seyn*」すら容認されたとしても、対象の自然「性質」つまり本質 *Wesen* は理性にとって理解できなかったものであるから、その結果、存在について何も手にしなかった。例えば、世界が明らかに合目的にしつらえられているという理由で、世界に対して知的で自由な創始者 *Uheber* を前提することが必然的

である、という命題が証明される、と信じられた。しかし、この知的な創始者の自然つまり本質はこのことでは洞察されなかったし、創始者も哲学にとつて単にどうでもよいもののままであったし、創始者と世界との連関が単に名ばかりなもの、nominal（この連関においては結局何も考えられなかった）であつて、実的なものではなかった。しかし、この連関と現実的な洞察が結び付けられていたではある。というのは、世界の外で思考されるべき存在者つまり世界を越えた存在者が、自分とは異なる、自分の外に定立された世界をどの様な方法で産出しえたか、を私が洞察しないとしても、この前提はおそらく私の信頼をかちうるし生「活」に影響を与えうるが、私の洞察は分別のない単なる言葉以外の何ものをも獲得しなかったからである。なぜならば、人間に關してさえ、もしも私たちの考えの中で、人間は自由に意欲し行動する能力のある存在者である、という思想と、人間の自由な行動の手段と道具についての知識、つまり人間の行動の肉体的可能性についての知識がすぐさま結び付けられないならば、人間は自由に意欲し行動する能力のある存在者である、という洞察は、私たちにいかなる現実的な概念をも与えないであらうからである。この種の知は、遅かれ早かれ、人間精神には不十分なものと思われるに違いなかった。つまり、人間精神はあらゆる形而上学をすなわち 経験の外にしかも経験を越えて横たわっているもの の認識すべてを断念するか、あるいはこの認識に到達する別の道を捜さねばならなかった。

43 / 形而上学が感性界から超感性界へ行き着くために考えた橋は、普遍的で合理的な諸原則、主として因果性の原則であつた。普遍

的に絶対的に妥当するものとしてのこれらの諸原則が取り去られていたならば、あの橋はなかったのである。しかしながら、まさに諸原則でもつて、形而上学はその最高の究極的な進路をとつた。形而上学が単なる感性界を越えることができないならば、形而上学にひとり価値と意義とを与えるものが脱落する。ロックがライプニッツの中に古い形而上学の精神を覚醒したように、特にデイビット・ヒュームの攻撃（彼の著作は一度ならずドイツ語に翻訳された）はカントの中に再びその精神を呼び覚ますにはおかなかった。それにもかかわらず、少なからず経験や経験科学のためになつたのは、経験から独立の、それどころか経験そのものを初めて結果として産み出す、妥当性 という性格が普遍的な諸々の悟性法則に、特に原因と結果の法則に対して維持される、ということである。というのは、経験におけるあらゆる連関と経験科学のあらゆる可能性に基づいている普遍的な諸々の悟性法則が、単に偶然的な習慣の帰結にすぎないならば、あらゆる経験科学が成り立たなくなるからである。実際のところ、これがカントの魅惑的な根本思想でもあつた。カントは少なくとも経験科学を救おうとした。それは、たとえ経験の諸対象へ、それゆえ経験の世界の内部で、あの諸原則が最大の確実性をもつて適用されても、あの諸原則を あらゆる経験の外部に横たわっている諸対象 へ三段論法的に適用することは、極めて疑わしい危うい連関を認めることになる、ということのカントは自らに対して隠しとおせなかったからである。確かに、その自然「性質」から見てではなく、偶然的にのみ、さしあたり私たちの直接的な経験の外になお横たわっている諸対象 に関してすら、このような推論の疑わしさは感

じられる。けれども、天王星の発見以前に、土星の外側に惑星の実存「存在」を推測し、後には火星と木星との間にあまりにも大きな間隙があるために、両者の間に惑星の実存「存在」を推測する原因があると思われた。しかしそれは、ことに後者の場合、惑星相互間の隔たりの中に見いだそうとした算術級数「等差級数」

⁴⁴に依拠しうると思われた限りにおいてのことである。／それにもかかわらず人々がたいそう喜んだのは、確かに、経験が惑星「の存在」をあ的空間に現実的に示したのではないが、学問の要求がいれば「経験を」凌駕して、四つの惑星を、それも 唯一つの惑星の等価物とみなさざるをえなかった、明らかに四つの惑星を現実的に示した時であった。経験の外の諸対象において、まずまずこのことを秘密にすることができなくなったし、すでにそのことによって、次のことは自明なことである。つまり、カントが普遍的な諸々の悟性法則の、感官印象から独立の権威を、なるほど経験の範囲に対して、しかしながら経験の範囲に対してのみ弁護した時、このことで、明らかに形而上学は、以前の広がりにおいて、詳しく言えば、形而上学があらゆる経験を越えた状態にある諸対象をも要求した点において、いかなる得もしたわけではなかった、ということである。一方、カントはもちろん本来の経験の可能性、つまり感性的な事物の客観的な認識の可能性を a priori 「ア・プリオリに」示したと思っていた。

ところで、その上さらにカントに関して言えば、私たちはカントを二つの面から、つまり、第一は以前の形而上学に対する彼の立場から、第二は哲学一般に対する彼の立場から、考察しなければならぬ。詳しく言えば、カントの批判が以前の哲学の質料的

なものではなく、主として、かつての形而上学の基盤にどれくらい関係していたか、ということである。このことが問題となりえたのは、カントが同時に人間「特有」の認識に関する理論さえ提出したからである。しかもこの理論によって、カントは哲学のまったく新しい分岐点の創始者になったからである。

それゆえ、カントの批判の立場について言えば、彼はもちろんまず最初に、直接先行したライプニッツ ヴォルフ哲学に対する批判的立場を示し、カント自身この哲学から出てきた。この点でカントの批判は普遍的に影響しえなかった。つまり、その限りであの種の哲学は、決して形而上学の存立にかかわるような普遍的な勢力をかちえなかったし、少なくとも普遍的な勢力とみなされえなかった。それに対して、カントの批判が形而上学すべての究極的な成果に関係する点で、つまり そのもののために本来ただ形而上学がある、というそのものに関係する点で、カントの批判⁴⁵は形而上学の将来全体にとって決定的であった。／周知のように、かつての形而上学は四つの異なる学問から構成されていた。

第一の学問は存在論であった。存在論はその名前を、存在論は存在するものの最初の最も普遍的な諸規定を、すなわち存在するもの、一般（*Ens*「存在者」）という最高の概念から導出されるその概念すべてを含むべきである、ということから取ってきた。カントによって採用された用語法において、存在論は普遍的な諸々の悟性概念あるいはカテゴリーの学問であった。存在論のあとに合理的宇宙論と合理的心理学が来た。しかしこれらの異なる諸学問の最高位はいわゆる自然的あるいは合理的神学であった。この神学が神の概念を単純に経験あるいは伝承から取ってきたのは明か

あるが、それに引き換え、この神学は神の実存「存在」を証明することを主要な任務としていた。カントは、神の実存「存在」のいわゆる証明への彼の批判においてびつたりと的を射当てた、とは主張されえない。特に、いわゆる存在論的論証（後で詳細にわたって問題になるであろう）において、カントは、私の考えでは、推論の本来的誤りすら発見しなかったし、そもそもカントの合理的神学批判において、批判の積極的成果は消極的成果以上に重要である。積極的成果とは、神は究極的で最高の理性理念の偶然的内
容ではなくして必然的内容である、というものである。このことは、少なくともごく最近の形而上学の主張でも、あるいは、私たちが例えばプラトンやアリストテレス——彼にとつて神は同じく必然的な終極であつた——に戻らないならば、およそ形而上学の主張でもなかった。後の形而上学にとつて、結局、神の概念は他のすべての概念と同様に偶然的なものであつた。しかし積極的な成果に次のような消極的な成果が加わる。その消極的な成果とは、理性は神の現実的な存在 *das wirkliche Seyn* を認識することはできないし、神はまさに単に最高の理念であり、まさにそれゆえつねに、決して始まりに、それゆえに学問の原理になりえない終極のままでいなければならないということ、あるいはカントが表現するように、この理念は不断に統制的にのみ使用し、決して構成的に使用してはならないということ、すなわち理性はなるほど必然的にこの使用を手にいれ、すべてのものをこの最高の理念へ運び込もうとする——これはまさに統制的原理の概念の中にあることである——が、しかし理性はこの理念そのものでは何

46 ものも始めえないし、／＼この理念を決して何かある知の始めには

しえない、ということである。理論的にはこの消極的な成果で、結局のところ、あらゆる現実的な宗教が廃棄された。というのはいわゆる現実的な宗教は現実的な神 *der wirkliche Gott* このみ、詳しく言えば、ただ現実性の主としての神に關係しうるからである。なぜなら、こうでない存在者は、決して宗教の対象にも、ましてや迷信の対象にもなりえないからである。しかしこのことはカントの批判の消極的な成果からみれば、決して当てはまりえなかった。というのは、神が現実性の主として認識されえなければ、神が原理であつた学問があり、この学問において神の現実性が導出されえたからである。しかしこのことをカントは否定した。——啓示に基づく宗教 *die geoffenbarte Religion* に対する自然神学の可能な關係はもうほとんど残っていない。啓示に基づく宗教は自己を啓示する神、それゆえ影響を与える現実的な神を前提する。古い形而上学が所有していると思つた、実存するものとして証明された神から自己を啓示する神への移行は可能であつた。最高の理性理念にすぎない神について、せいぜい非本来的な意味でのみ言われえたのは、この神は、啓示を信じる者が啓示について語るのとはまったく別の意味において、意識に自己を啓示する、ということである。

ところで、カントが古い形而上学を破壊することによつて、カントは同時にまったく新しい学問の創始者になつた。というのは、カントは純粹理性の批判という控えめな名前で、人間の認識能力に關する完全で委曲を尽くした理論を打ち立てた、と主張したからである。

カントの認識理論（それにもかかわらず、この理論は経験から

のみ様々な能力を、結局のところ、偶然的な能力として取り出している）において彼は、自ら語るように、私たちの表象すべての根源的な素材を供給する感性から、詳しく言えば、私たちの外の諸事物か、あるいは、私たちの中のすなわち私たち自らの意識の中の諸々の経過か、いづれかに関係する感性から出発する。諸事物を私たちは外的感官によって、諸経過を内的感官によって、知覚する。しかしこれらの感性的諸表象に二つの形式が現れるが、それらの形式は感性的直観すべての条件としてあらかじめ感性的⁴⁷直観から手に入れられない。それゆえ、／それらの形式は現実的に直観する際に初めて適用されるようになるのだけれども、それらの形式は、私たちの認識能力の根源的な構造 *Enrichung* に基づいて、私たちのうちに *a priori*「ア・プリオリに」現実的な直観に先立つて、いわば前もって形成されていなければならない。これら二つの形式とは、外的感官に対する空間と内的感官に対する時間とである。外的なものすべてを私たちは空間において、私たち自身のうちで経過していくものすべてを、それゆえ、例えば、外的な諸対象の表象、そのものを時間において直観する。

感性からカントは認識のあの第二の源泉へ、すなわち 受容性に自発性が対するように、感性に關係する悟性へと移っていく。第一のものによって（カントはそう表現する）対象が私たちに与えられ、第二のものによって対象が考えられる、詳しく言えば、*a priori*「ア・プリオリに」諸対象に關係し、私たちが諸対象そのものから初めて手にしたのではない諸概念にしたがって、対象が考えられる。しかしながらその際、単なる受容性によって私たちにすでに対象が与えられうることは不可能である、という

所見は隠すことはできない。というのは、私たちが対象という概念をどんなに一般的であいまいに考えようと、この概念のうちにはすでに悟性の諸規定が、少なくとも、対象は存在するものであり現実的なものである、という悟性の規定が見いだされうるからである。しかしカント自身この概念をまず諸々のカテゴリーの中に数え入れている。対象として現象すべきものは、したがって、もっぱら受容性によってのみ与えられるものではありえないし、対象自体 *als solches* は、カントの理論によれば、すでに諸々のカテゴリーの適用を、少なくとも最も普遍的なカテゴリー、すなわち存在するもののカテゴリーの適用を前提している。それゆえ、感性によって与えられるものは、未だ対象ではなく、単なる感官印象でありうる。もちろん、感覚つまり感官印象から対象の表象への移行は、私たちの意識においてたいそう迅速で直接的な移行であるので、後者「表象」は前者、つまり感官印象と共にすでに与えられている、と信じていることができたのである。しかし、このことが当てはまらない、ということが明らかになるのは、私が対象を詳細にはなく、対象一般として規定する場合である。私が暗闇の中で或るものにぶつかった時、ここに何かがある、すなわち存在するもの、対象一般があると私は言う。しかしながら、存在するもの一般は決して感覚によって与えられないし、これは紛れもない概念であり、／悟性においてのみ考えられうる。したがって、カントが対象をすでに感覚あるいは受容性によって与えられることを許すならば、これは少なくとも不正確な表現である。というのは、カントが感官印象から独立なものとして、*a priori*「ア・プリオリに」私たちの認識能力の単なる自然「性質」に基

づいて、私たちのうちに現存している、vorhanden と想定する諸概念 によって初めて、感官印象が表象にそして客観的認識に高められる、ということ、カントがたいそう明確に認めているからでもある。カントがこれらの諸概念をどのようにして手にいれたか、という方法についても、また彼がこれらの諸概念の枚挙をどのようにして確かめたと思うかについて、私は何も言わない。カントの十二のカテゴリー表は、十戒の表に劣らず、十年ないし二十年間ドイツ哲学において名声を博していたし、誰もがこの表にしたがつてすべてのことを論じなければならぬと信じていた。しかしながら、このカテゴリー表は詳細に考察する際に重要な制限を受けるかもしれない。このことは、ここでは特別な内容からではなく、その普遍的な意義から話題になるカントの教説 に関する特殊な評価の対象であらう。

ところで、カントが認識能力の中の 現実的な認識から独立のこの認識に先行する根 Wurzel をすでに普遍的な悟性諸概念に指摘する限り、このことで、カントはもちろんこれらの諸概念の単にア・ポステリオリな根源を取り除いた。「それに対し」このア・ポステリオリな根源をこれら諸概念のものとしたのは、ロックやヒュームそしてこの両者に由来するまったくの感覚学派である。しかし、カントは同時にそれらの諸概念を認識能力の単なる主観的な諸形式に貶めることなしには「ア・ポステリオリな根源を」取り除けなかった。これらの形式には なるほど私たちの経験の諸対象である限りでの諸客体 において或るものが適合するが、しかしそれ自身における an sich 諸対象や経験から独立の諸対象においては適合しない。けれども私たちが認識能力にあらかじめ内

在している必然的な諸概念を承認し、それらの諸概念を適用することによって単なる感官印象が私たちにとって現実的な経験へつまり客観的認識へと高まるならば、現実的な経験の中で生じる諸事物は、この理論からすると、二つの要素から構成される。私たちは各々の事物において認識能力の諸規定を区別しなければならぬ。⁴⁹ / 最も普遍的な規定は、まさに事物、対象、すなわち総じて存在するもの、現実的なものが存在する（それはすでに諸カテゴリーから独立なものでなければならない）、という規定である。より詳細な規定は、空間と時間において存在する、という規定（この規定もカントによれば、なるほど悟性にはないが、しかし認識能力に由来する）であり、それからさらに、対象は実体あるいは偶有性、原因あるいは結果である、という規定である——それゆえ、私たちによって認識される各々の事物には、1) その事物に認識能力が寄与したもの、2) その事物において認識能力から独立したままであるものがある。しかしこのもの「2」は、カント自身が名づけるように、数学のxに等しい未知なるものである。この未知なるものは印象の中に現在しており gegenwärtig seyn、その上私たちはこの未知なるものからこの印象を、欲しようと思まいと、導出しなければならぬし、この未知なるものを私たちは除去できない。しかしながら、私たちが印象との因果関係において必然的に考えるこのもの、つまりこのxは、どうして、諸カテゴリーすべてに先行するもので、諸カテゴリーによって規定されえないものでありうるのであろうか。というのは、私たちはこのものを、欲しようと思まいと、存在するもの、現実的なものと、したがって、あるカテゴリーのもとで考えねばならないか

らである。なぜならば、私たちはそのものに対して、その上実存するものというまさにその概念以外の概念を持っていないからである。私たちがたとえ他の諸規定すべてを取り去ったとしても、このものは少なくともなくならない。実存するものは、しかしながら少なくとも、それであるに違いない。それは、つまり私たちが、欲しようと欲しまいと、原因という概念を適用するこのものは、どうしてあらゆる規定から免れえたのであろうか。それゆえ、ここには明かな矛盾がある。というのは、一方では、あの未知なるものxは諸力テグリーの適用に先行している（xは諸力テグリーの感官印象への適用を仲介する、あるいはその適用の誘因となるがゆえに、これはこうでなければならぬ）し、他方では、私たちは、この未知なるものに認識能力への関係を与えることを、例えば、この未知なるものを感官印象の原因と規定することを回避できないからである。私たちは、存在するもの、原因等々という諸力テグリーを、前提からみてあらゆるカテグリーの外に存在するものに、カント自らそれ自身における事物「物自体」と名づけたものに、すなわち認識能力の前にそしてその外にある事物として示したものに、適用しなければならぬ。

あなたがたは、この理論ではまったく手に負えない、ということとを理解する。次のような問いすらする必要がない。つまりそれは、50は、/それ自身において空間においても時間においてもいかなるカテグリーによっても規定されえないあの事物がそれにもかかわらず後で私たちの表象能力における事物の諸形式に従うように、どうして、この事物は 私たちの主観においてのみその根拠を持つにすぎない、私たちの認識能力の諸規定 を受け入れるのだから

うか、という問いである。このそれ自身における事物「物自体」とはいったい何であるか、という主要問題はつねに残ったままである。私がこのものを認識したとき初めて、知る価値のあるものを知る、と私は思うであらう。それゆえ、このそれ自身における事物は、カントの『純粹理性批判』が克服しえなかった障害箇所であつたし、この箇所で自立した学問としての批判は失敗し、なければならなかった。初めからすぐさまこのそれ自身における事物を投げ出すことを、すなわち 全世界を単なる必然的な表象の世界に変える完全な観念論 と表明することをこの批判が迫られるか、あるいは、ここで思考が尽きてしまい、これら様々な要素が端的に一緒に考えられない、ということを告白するのを迫られるか、のいずれかである。カント自身揺れ動いているようであつた。つまり、完全な観念論と一致しうる個々の表明（それゆえ私は、あなたがたがヤコービの『デイビット・ヒュームあるいは観念論と實在論との対話』の中に見いだす組み合わせを、あなたがたに参照するよう指示しておく）があるが、しかし明らかにこの表明と矛盾する、それ自身における事物が保持されていた 別の表明がある。それどころか、カントは『純粹理性批判』の第二版には、その上観念論への断固たる反駁を書き加えている。それゆえ、カントは彼にとって克服しえない矛盾としてのこの矛盾のもとに立ち止まっていた。しかし明かなことは、学問的展開はこの理論のもとに同じようには立ち留まりえなかった、ということである。カントは、諸事物のa priori「ア・プリオリな」認識があることを主張したが、このa priori「ア・プリオリな」認識から彼はまさに主要なもの、つまり実存するものdas Existierende

そのもの、それ自身におけるもの、本来諸事物の中に存在しているものである諸事物の本質を取り出した。というのは、諸事物の中に現象するものは、私たちの認識能力のいわゆる諸規定の結果であって、本来は諸事物のなかには存在しないからである。

——では、結局のところ、諸事物の中で私たちの認識能力の諸規定から独立であるものは何であるうか。これへのいかなる解答もカントは持っていなかった。したがって、不可避免的な次の歩みは、⁵¹／諸事物の a priori「ア・プリオリな」認識一般があるならば、実存するものそのものも a priori「ア・プリオリに」洞察される、という洞察。つまり諸事物の質料と形式は一緒にしかも同一の源泉から導き出されねばならない、という洞察である。この思想は、フイヒテにおいて効果を現した。フイヒテの忘れがたい偉大な功績は、何よりもまず完全なア・プリオリな学問という理念を彼の精神において把握した、ということ、いつまでも残ることである。フイヒテがこの理念を実際に詳述しなかったとしても、彼からの偉大な遺産が哲学には残されている。つまり、何ものも前提しない絶対的哲学という概念が残っている。この絶対的哲学においては、何ものも他から与えられたものとして想定されず、すべてのものは、一つの普遍的なプリウスから、すなわち唯一直接的に定立すべきものから、理性的な帰結において導出されるはずである。⁵²カントは認識能力の批判を哲学の唯一の内容にすることによって、彼は哲学一般に主観への志向を与えた。この志向に基づいて、まったく当然のように、フイヒテはこの一つの普遍的プリウスを、自我のうちに、それも人間の意識の自我のうちに見出した。彼の体系は完全な観念論であった。この体系にとって、い

わゆる客観的な世界全体が現実的な客観的存立 Bestehen を持たず、自我の必然的表象の中にのみ現存在する da sein。超越論的すなわち超経験的アクトウス Actus「現勢態」の表現は、自我が存在する das Ich bin であるが、このアクトウスとともに、つまり自己意識とともに、あらゆる人間にとって諸々の実存 Existenz の全体系が定立される。あらゆる実存の源泉つまり第一根拠は自我のうちにあり、あるいは文字どおり、自我が存在すること、つまり、この無時間的な作用 zeitlose Akt によってあらゆる理性存在者は意識するが、その無時間的な作用のうちにあり、この無時間的な作用をもって、一撃のように、この個人に対して諸々の外的実存の全体系が定立される。それゆえ、結局のところ、人類だけが現存在するのであり、他のすべてのものは、フイヒテが彼の後期の通俗書の中で述べているように、自我の必然的な諸表象の中に現存在するだけである。

(1)この点については『神話の哲学への序論』三六九頁を参照せよ。
編纂者。

ところで、経験の中に現存在している客観的世界と一致した、必然的な諸表象のこのような体系を自我の自然「性質」から導き出すことは、明らかに価値のあることであろう。／フイヒテはこの体系にかかわらないようにしていた。そして主観的あるいは個人的な精力をかたむけて、フイヒテは「すべてのものは、自我によってのみ、また自我によってのみ、存在する」ことを主張したし、しかもフイヒテには、それ自身における事物「物自体」に関してカントが巻き込まれた矛盾は十分に基礎づけられたように思えた。ことに、フイヒテにとって自然は、自らで現存在する

ものではなく、ただ自我の制限として自我のもとに現存在するもの *ein Daseyendes* である。自我が削除されるならば、自然はまったく意味を持たないであろう。自然は自我を制限するためにのみ存在し、自然は自己自身においては自我のようなもの *Ichartiges* でも、またその限りでは同じく実体的なものでなく、まさに純粹な非我 *Nicht-Ich* であり、本来、自己自身を定立するものの原作用において自我が想像を絶する方法で自己に対置する自ら非存在するもの *ein selbst Nichtseyendes* である。そう「対置」することのみ、自我は、自我が抵抗し、ますます廃棄するものを、つまり自我が自己あるいは自分の意識をますます拡張しうるものを持つ。したがって、フイヒテは実践哲学において初めて、特に自然法において、『知識学の諸原理による自然法の基礎』第三部「権利概念の体系的適用すなわち法論」を参照し、自然を話題にする。フイヒテは相互作用において多くの自我をむりやり考えさせられると、彼は、各々の理性存在者が自己自身と身体を持った諸々の他の理性存在者を定立あるいは直観しなければならぬ、ということを演繹する。この身体を持った理性存在者から、次にさらにフイヒテは、この存在者が頑強な質料と変更しうる質料とから成立しているに違いないことを知る。ここでとりわけ、理性存在者そして間接的には個々の自己意識の共存 *Coexistenz* の諸条件としても、それを通して諸々の理性存在者がお互いに付き合う、二つの手段あるいは媒体が演繹される。その一つの媒体とは空気であり、それは、彼らがお互いの言つことを聞くことができたり、彼らがお互いに理性的な対話をするのできたりするのを媒介する。他の媒体は光であり、それは、彼

らが話をしている間、お互いを同時に見つめ合うことを媒介する。フイヒテはこれら偉大な自然の諸要素に別な意義を割り当てることができない。簡単に洞察しうることは、フイヒテがそもそも哲學的自然学を考えていたとしても、このような学問は彼にとってせいぜい 全自然を、つまり自然の規定すべてを、諸々の理性的個体の自己意識の諸条件として演繹するだけの 自然の目的論的演繹でありえた、ということである。⁵³ ただ、このような方法でフイヒテが成功したのは、自然を自己意識に、それも自己意識の前提として結びつけることである。しかしそれはそうと、ノ前提としての自然と目標あるいは目的としての自己意識との間に、何か実的な連関、つまり必然的表象による以外の結合が生じることなしに、成功したのである。結局のところ、フイヒテは、自我はどのような諸規定と諸段階とを持ったそのような世界を表象しなければならぬ、ということをつねに証明したにすぎなかったのであらう。自らの精神の全精力を傾けてフイヒテを知ろうとする者は、フイヒテの名著『全』知識学の基礎⁵⁴に向かうよう指示されねばならない（フイヒテにとって、知識学は哲学であつたし、しかも哲学は本来あらゆる学問の学問でもあつたし、ひとつの使命であつた。その使命の重要性は後で私たちの前に姿を現すであろう）。哲学の最近の展開に関する研究に実際に従事している者ですら、明らかに、今日ある程度の乗り越えでもって、フイヒテの著作の筋道に通暁することになるであらう。フイヒテの時代に彼の著作のこの筋道を賛嘆する者たちがいなかったわけではないけれども、それら賛嘆する者たちはこの筋道の中に弁証法的技巧の *non plus ultra*「究極」凌駕されえない傑作を見よつとした。

のに苦勞する ほどの好き勝手に偶然的な、單なる推論によつて生じるのである。⁵¹⁾

(1)『神話の哲学への序論』三七 頁参照。編纂者。

55

第四講

二つの面からフィヒテは哲学の全歸結に対して決定的に制限された。それは、1)フィヒテが原理——この原理はただ、自我としてそれも人間の意識の自我として述べられていた限りでの原理——に与えた制限された形式に制限されることであるが、しかしながら、この制限された形式において、質料あるいは本質からみて、カントによつて、拒否できない要求にされていたあのア・プリオリな學問 の眞の出発点が見いだされた。私が後でいつそう詳細に描き出すであろうように、眞の普遍的な、プリウスを手に入れるために、實際必要であつたのは、自我が人間の意識の自我にすぎなかつた、というあの制限を廃棄することであつた。けれども2)すでにフィヒテが、一つの絶対的なプリウスを要求したということによつてまさに、カントを越える道が示された。カントは次ぎのa)、b)、c)という三種のア・プリオリなものを持つていた。つまり、a)感性的直観のア・プリオリなもの——空間と時間、b)純粹悟性概念というア・プリオリなもの、c)カントが狹義において特に理性概念あるいは理念と名づけた諸概念というア・プリオリなもの「——」ちなみにカントはこれらの理性概念に、悟性の諸力、カテゴリーのような構成的意義ではなく、ただア・プリオリな統制

的意義を認めたにすぎない「——」である。しかし、この異なるア・プリオリなもののすべての上には、それ自身再び感性、悟性として理性の共通のプリウスであつた高次なものがあつた。カント自身が認識能力に関する彼の批判を理性の批判と名づけたが、その最も普遍的で最高の意義「意味」における認識能力あるいは理性そのもののみがあの特別な認識形式すべてを越えたものであり56えた。/その場合、カントは理性を再び特別な認識能力、詳しく言う、超感性的なものに特に關係する認識能力と規定したけれども、まさにその理性そのものが越えたものであつた。カントが理性を超感性的な理念の能力として詳述しなければならぬと思つた理由は、理性が超感性的なものへと歩み出すやいなや、もちろん理性は経験をもはや伴つておらず、それゆゑ、経験を欠いて理性の単独性、*monadic*あるいは理性それだけの状態にある、ということにであつた。この場合は、理性は理性として現象するが、それに対して理性は感性的なものにおいては感性によつて媒介されて現象する。しかし、だからと言って、あらゆる直観を条件づける感性の超越論的な諸形式、つまり空間と時間という超越論的な諸形式におけるア・プリオリなものは、すなわち經驗的なもの、感性的なものがまったく混ざつていないこれらの形式におけるア・プリオリなものは、特別に適用されたにすぎないまさに理性というア・プリオリなものの以外の何ものであるのだろうか。あるいは、数学のおかげで、これらの形式の中で際立つ必然的で普遍的なものは、もしも理性に由来するのではないとしたら、何に由来するのであるか。確かであるのは、カントが單なる受容性と説明した、そのものとしての感性 に由来するので

はない、ということである。それゆえ、カントが超越論的な感性と名づけるものは、感性的なものに特別関係するまさに理性そのものの以外の何ものでもない。同様に、悟性諸概念の例外のない普遍性と一貫した必然性とは、もしも、悟性諸概念が、空間と時間という諸形式のもとで与えられる諸現象を意識の統一へと、つまり本来の経験へと結び付けようとすることによって、悟性諸概念の形成と適用における特別な機能として再び現象するにすぎない。理性に由来しないとすれば、何に由来するのであるうか。それから第三に、カントが特に理性と名づけるものに、理性の本来的にア・プリオリなものが存在する、ということとは、もはや誤認されない。なぜならば、ここでは理性はいわば自分ひとりで存在し、経験から見捨てられ、それゆえ理性の外の何か或るものとのあらゆる関係の外に存在するからである。そういうわけで、一つの原理からア・プリオリな認識すべてを共通に導出するというフィヒテによって述べられた必然性、この必然性は、絶対的理性に、つまり私がたった今説明しようとしたあの絶対的な意味⁵⁷での理性に行き着かねばならなかったし、/それとともに、もはや哲学者がではなく、理性そのものが理性を認識する無条件的な理性学「問」Vernunftwissenschaft という概念に行き着かねばならなかった。理性学「問」において、理性はいまだではもう自分自身にのみ向き合つし、認識するものが認識されるものに等しいし、まさにそれゆえ、この学問のみが、質料と形式からみて、理性学「問」という名に値するし、この学問にして初めて 完全に独立し自立した学問に高まった、純粹理性の批判 なのである。というのは、『純粹理性批判』では理性は、まさに理性が単に与え

られたものに関係したがゆえに、理性の自立性に到達しなかったからである。また認識能力全体さえ、カントが賞賛したように、正当に計測されたならば（カントがつねに表現したように、あたかも機械が問題であるかのように）認識能力の全構造が見通されたからである。しかしながら、このいわゆる構造も理性そのものから把握されたのではなく、外から与えられたものであったことよって、これらの洞察すべてをもつてしても、認識能力あるいは理性は自分自身にとって理解できないし不透明なもののままであった。

ところで、この方法で、自己からあらゆる存在へ到達し、もはや単に経験から何ものも受け取らない純粹理性学「問」という概念が提示されるならば、経験が、すなわち、理性と同等な認識の別な源泉が、まったく無視されるかどうか、完全に閉め出されるかどうか、という問いを投げかけることは、当然なことである。私は、まったく閉め出されるのではなく、認識の源泉としてのみ経験が閉め出される、と答える。——理性学「問」が少なくとも経験に対してどんな関係を持っているかを、あなたがたは、私が次のことを前もって述べるならば、理解するであろう。

理性が自分自身に向かい、理性が自分自身にとって対象になるや否や、理性は自分のうちにプリウスあるいはプリウスであるもの、つまりあらゆる存在の主体を見いだし、このものにおいて理性は、あらゆる存在するもの alles Seyenden をア・プリオリに認識する手段、あるいは、むしろ原理を持つ。ところで、この方法で、つまり a priori「ア・プリオリに」、あらゆる存在するものにおいて認識されるものは何か、が問われる。それは、本質す

なわち存在するものの事柄であるか、あるいはそれが存在するということ、*tabes istis*であるかである。つまりここで注意されなければならないことは、あらゆる現実的なものにおいて、二通りに認識がなされうる、ということである。すなわち、存在するもの⁵⁸が何であるか *quid sit*「何であるか」を知ることと、／存在するものが存在するということ *quod sit*「あるということ」を知ることとは、二つの全く異なった事柄である、ということである。前者——存在するものが何であるか、という問いに対する答——は、私に事物の本質への洞察を与える、あるいは、それは、私が事物を理解すること、すなわち私が事物についての理解あるいは概念を持つ、あるいは概念において事物、そのものを持つことを生み出す。しかし他方は、つまり存在するものが存在するということの洞察は、私に単なる概念ではなく、単なる概念を越えた何か或るものを与える。この或るものとは実存 *Existenz* である。これが一つの認識することであり、この際、明らかに理解できることは、おそらく現実的に認識することのない概念は可能ではないし、概念のない認識することも可能ではない、ということである。というのは、私が認識することにおいて実存するものと認識するものは、まさに何、*quid*「何」すなわち事物の概念である。認識することの多くは本来再認識することである——例えば、私がある植物を認識し、その植物がどんな種類のものであるかを知るならば、私は、私があらかじめ持っていた、その植物についての概念を、当面のすなわち実存している植物において再認識する。認識することにおいて、同時に生じる二つのことがつねに存在しなければならぬ。このことをラテン語で *cognitio*「認識」 *cognosco=co*

cognosco 同時に「再認する」という。

それゆえ、すでにここで（まさにこの区別からみて）私たちに本当らしく思えるだろうことは、問いが何についてである限り、この問いは理性に向けられている、ということであり、それに対して——何か或るもの、それが理性に基づいて洞察されたものであるとしても、このものが存在するということ、すなわち、そのものが実存するということは経験だけが教えるものである。そのものが実存するということを証明するのは、それゆえすでに理性の事柄ではありえない。なぜならば、理性が自己に基づいて認識するものの、極めて多くのものが、経験の中に現れでいるからである。しかし経験の事柄であるものにとつて、そのものが実存するということにはいかなる証明も必要としない。まさにそれが実存しているということにおいて、それが現実に実存しているものと規定される。それゆえ少なくとも、経験において現れるものすべてに関して、それが実存するということを証明することは、理性学「問」の事柄ではありえない。「もし、証明しようとするならば」「理性学」問「は無駄なことをすることになるであろう。何が実存するか、あるいはもっと明確に、何が実存するであろうか」ということ（というのは、プリウスから導出された存在するものは、このもの——プリウス——に対して未来的なものとして振る舞うからである。このプリウスの観点から、それゆえ私は、そもそも或るものが実存するならば、何が存在するのであるか、何が実存するのであるか、と問うことができる）——このことは理性学「問」の課題であり、*a priori*「ア・プリオリに」洞察されるが、しかしそれが実存するということは、そこ「理性学」から

59 帰結しない。／というのも、それどころか、そもそも何ものも実存しないということがありうるであらうからである。そもそも或るものが実存するということを、しかも特に、この規定され、^a priori「ア・プリオリに」洞察されたものが世界の中に実存するということを、理性は経験なしには決して主張することができない。

私がこの区別を初めて講義した時、何が生じるだろうか、を私は十分に予測しておいた。この単純で、まったく誤認されえないが、しかしまさにそれゆえに、極めて重要な区別について、多くの人々が極めて不思議がることを示しておいた。というのは、彼らが先行した哲学において、思考と存在との誤って理解された同一性について聞いていたからである。正しく理解されたこの同一性に私が異論を唱えないであらうことは確かである。というのは、この同一性は私に由来しているからである。しかしまさに誤解と誤解に由来している哲学に私は十分に異論を唱えなければならぬ。最初の頁で何度も、理性は諸事物のそれ自身におけるもの「即自」*an sich* にかかわる、という表現を見出すために、とにかく、ヘーゲルの『哲学的諸質問のエンティクロペデー』をさほど読み進む必要はない。ところで、あなたがたは諸事物のそれ自身におけるものとは何であるか、と問うかもしれない。例えば、諸事物が実存することが、諸事物の存在であらうか、と決してそうではない。というのは、例えば、人間のそれ自身におけるもの、本質、概念、本性は、仮に世界にひとりの人間もないとしても、同一のままであるからである。それは、幾何学的図形が実存するか、実存しないかにかかわらず、幾何学的図形のそれ

自身におけるものは同一のままであるようにである。——ある植物がそもそも存在するということは、つまり、そもそも或るものが実存するならば、偶然なことではない。そもそも諸々の植物があるということは、偶然なことではないが、しかしいかなる植物一般も実存しない。空間のこの点に、時間のこの瞬間に、この特定の植物のみが実存する。それゆえ、諸々の実存の系列の中で植物一般が現れでなければならぬことを、たとえ私が洞察するとしても、しかもおそらく *a priori*「ア・プリオリに」洞察しうるとしても、——この洞察をもってして、私は依然として植物の概念を越えてはいない。この植物は依然として、現実の植物ではなく、植物の単なる概念である。さらに誰も公表しないだろうし、私も想定すらしないであらうことは、この特定の植物がここに、つまり今実存していることを、誰かある人が *a priori*「ア・プリオリに」あるいは理性に基づいて証明しうる と考えることである。この人がどんなに多くのことを成し遂げたとしても、彼はつねにただ、そもそも諸々の植物がある、ということを実証しただけであらう。／——ある哲学者を尊重しようとするならば、「しかも」その哲学者がまだ帰結にまで到達していない時には、哲学者を彼の根本思想において把握しなければならない。というのは、さらなる展開において、彼は自らの意図を見誤りうるし、しかもあらゆる誤った一歩が「誤った」途方もない帰結を伴う場合、つまり、そもそも周りをぐるりと深淵に囲まれている途上にいる場合、哲学上思い違いをすること以上に簡単なことはないからである。哲学者の真の思想とは、まさにその哲学者の根本思想のことであり、哲学者はそれを出発点とする。ところで、ヘーゲ

ルの根本思想そのものは、理性が諸事物のそれ自身におけるもの「即自」、つまり本質に関係する、ということであり、このことから直接帰結することは、哲学が理性学「問」である限り、哲学が諸事物の何、すなわち諸事物の本質にのみ取り組むということである。

哲学あるいは理性が存在するものと総じてかわる必要がないかのように、この区別は解釈されてきた。もちろん、惨めな理性こそ、存在するもの das Seyende ではなく、それゆえ多分に怪獣キマイラ「幻影」とかわらねばならないだろう。しかしこの区別はそうは表現されなかった。むしろ理性はまさに存在するもの以外の何ものにもまったくかわる必要はない、つまり、質料すなわち内容からみて存在するもの（これがまさに、それ自身における存在するものである）とかわらねばならないが、しかし理性は、それが存在するということを示すには及ばない。というのも、このことはもはや理性の事柄ではなく、経験の事柄であるからである。もちろん、私が事物の本質つまり何を、例えば、植物のそれを把握したならば、私は現実的なものを把握したのである。というのは、植物は非実存するもの etwas Nichtexistendes、つまりキマイラではなく、実存するものであり、しかもこの意味で、現実的なものは私たちの思考に、疎遠な打ち解けないもの、近づきたいものとして対峙するのではなく、概念と存在するものとは一つであり、存在するものは概念を自己の外ではなく、自己のうちに持つ、ということが本当であるからである。しかしこの場合、ただ現実的なものの内容だけが問題であり、この内容に関して、それが実存するということは、まったく偶然的

なことである。それが実存するか否かという事態は、内容について61の私の概念をいさかも変更しない。——同様に、／諸事物は、必然的で内在的な概念運動の帰結つまり論理的必然性の帰結において実存すること、その必然性からして、諸事物は、まさに自ら理性的であり、しかも理性連関を明示すること が突きつけられるとしても、しかし、そこからさらに、それゆえ諸事物の実存がつまり諸事物が実存するということが必然的である、と推論しようとするならば、もちろん諸事物の中には論理的必然性があり、もちろんこれは偶然的なものではない、と答えられるであろう。——この洞察にまで学問が押し進められた限り、例えば、まず最初に宇宙的原理が世界の中に現れて自己を組織化し、その次に、まず非有機体として現象した一部の自然と、この自然を越えて初めて植物界という有機的分野と、そしてこの分野を越えた動物界とが生じるということ——このことすべてが、a priori「ア・プリオリに」洞察される。しかし、これらすべてにおいて、問題であるのは実存するものの内容にすぎない、ということが理解される。つまり、もしも諸々の実存する事物があるならば、これら諸々の実存する事物は存在するであらうし、しかも他ならぬこの順序において「存在するであらう」。これがその意味である。しかし諸々の実存する事物が実存するということを、私はこの方法で知るのではなく、このことを私は他の場所で、つまり経験に基づいて確かめねばならない。反対に、現実性は何 Was にかかわらないし、必然的なものはあらゆる現実性から独立なものである。だから例えば、空間の不可分性は現実的な空間の事柄ではないし、現実的な空間における秩序、対称、規定であるものは、すべてが

論理的な根源「起源」のものである。⁶² あなたがたはあの「quod et quod」の「区別の重要性を把握する」⁶³。理性は、内容からみて、経験に現れ出るものすべてを示し、理性は現実的なもの、das Wirkliche を把握するが、しかしそれゆえに、現実性 der Wirklichkeit を把握しない。というのは、これは大きな違いであるからである。自然が現実的に実存することや、自然の個々の諸形式が現実的に実存することを、理性学「問」は保証しない。だから、経験によって私たちはまさに現実的に実存するものを知るが、経験が理性から独立の源泉であり、それゆえ、経験は理性と同道するし、しかもこの点、がまさに理性学「問」と経験との関係が積極的に規定される点である。つまり理性学「問」は、経験を閉め出すところか、経験をむしろ自ら必要としている。というのは、⁶² は、／理性学「問」が a priori「ア・プリオリに」把握したりあるいは構成したりするものが、まさに、存在するものであるがゆえに、理性学「問」が a priori「ア・プリオリに」見いだしたものはキマイラ「幻影」ではないことを証明する監査を持つことが、理性学「問」にとって重要であつたに違いないからである。この監査が経験である。というのも、この構成されたものが現実的に実存するということが、このことをまさに経験のみが語るものであつて、理性が語るのではないからである。——理性学「問」はそれゆえ、かつての形而上学が経験を「認識の」源泉の一部にしていたようには、経験を源泉にはしないが、しかし理性学「問」は経験を同伴者にする。この方法でドイツ哲学は、他のヨーロッパ諸国すべてがここ二百年來もっぱら忠誠を誓ってきた経験論を、それゆえ経験論であることなしに、自らに含んでいる。しかし明

らかに、あの関係が途切れる点がやってくる。なぜなら経験がそもそも途切れるからである。カントによれば、神はすべてのものを確定する、理性の究極的概念であるが、——それゆえ、この概念をも理性は依然として「理性」自身から偶然的な終極としてではなく、必然的な終極として見いだすであろう——しかし、神が実存するということが、⁶⁴ について理性は、a priori「ア・プリオリに」洞察された他のすべての概念に關してのようには、経験を参照するように指示しえない。ところで、哲学がこの点に到達するや否や哲学を完結するであろうところのものは、ここではまだ説明されえない。理性学「問」がどうしてこの点に到達するのかを、私はまず説明しなければならぬ。

(1) おそらくこの思想に類似なものは、arithmeticon「アイトスの数」と mathematicon「数学の数」といういわゆるプラトンの区別の中にある。「右波刊プラトン全集」総索引によれば、プラトンは数学という総称は見られないそうである。この区別はアリストテレス『形而上学』第二三卷第六書以下を参照」

間接的にはカントから、直接的にはフィヒテから出発した哲学「シェリングの哲学」が、カントに関するもはや単なる批判ではなく、理性の学問——理性が自身からすなわち理性自らの根源的な内容から、あらゆる存在の内容を見いだすべきである学問——であつたので、理性の根源的な内容、それゆえ理性のもっぱら直接的な内容が何であるか、が問題である。この内容は同時に、この内容から——それゆえ間接的に——すべての存在に到達する性質のものである。ところで、カントによれば、理性は認識能力一般に他ならない。したがって、私たちのうちに定立されたが、しかし哲学の観点では私たちにとって客観となつた理性、したが

つて、それ自身まったく客観的に考察されるべき理性は、認識することの無限なポテンツ、die unendliche Potenz des Erkennensである(といふのは、理性の主観的な立場を別にしても、つまり、何かある主観における理性の存在を別にしても、理性は認識することによりはならないからである)。ノポテンツはラテン語の potentia「能力」つまり力であり、ポテンツはアクトウス「現実態」に對立させられる。普通の用語法で、例えば胚芽の「状態の」植物は、単なるポテンツ「可能性」の、つまり in pura potentia「純粋な可能態の」植物である、と言われる。現実的に成長したあるいは展開した植物は in actu「現実態の」植物である。この場合、ポテンツは単に potentia passiva「受動的可能態」つまり受動的可能性とみなされている。詳しく言えば、種子は無条件的には植物のポテンツではない。このポテンツがアクトウスになるには、なお外的な諸条件——肥沃な大地、雨、日光等々を付け加えねばならない。認識能力としての理性は、明らかに potentia passiva「受動的可能態」としても現象する。その限りにおいて、理性は、展開することができ、展開することに関して、もちろん外的な諸々の影響にも依存している能力である。しかしこの場合、理性は認識能力としてではなく、つまり主観的とはみなされず、すでに理性が自己自身にとつて客観であるという、理性のその観点が、前提されている。——つまり客観とみなされるが、それゆえ、主観の諸々の制限がないものとみなされる場合、理性はまさに認識することの無限なポテンツに、すなわち他のものに依存することのない、理性自らの根源的な内容における無限なポテンツに、まさに他

ならない。この無限なポテンツは、ただすべての存在(存在のまったき充実)が無限のポテンツに對応しうるといふ形で、すべての存在へ進み続けることを強要する。それゆえ、この根源的な内容が何であるかが問題である。単に現実的に認識することが内容であるように思えるが、しかし認識することの単なる無限なポテンツを持ちうる内容が内容であるように思えない。けれども、この単なる無限なポテンツはかかる内容を持つ。——ただ明らかに——このことがあらかじめ注意されるが、——それは確かにまだ、ある認識することではなく、さらに、このポテンツが自ら関与することなしに持つ、つまりポテンツの側でアクトウスなしに持つ内容でなければならぬ。さもなければ、このポテンツは、認識することという純粋なポテンツであることをやめるであろう。それがポテンツの生得的な天性の内容、つまりポテンツ自身によつて定立された内容(例えば、自ら獲得したのではない天分とか才能について言われるように)でなければならぬ。現実的に認識することすべてを前提する内容、それゆえ、現実的に認識することすべてに先立つて持つ内容、したがって、私たちがポテンツのア・プリオリな内容と名づける内容、こうした内容は、今やこの説明にしたがつて、詳細に規定することに困難はないであらう。ノ認識することすべてに存在が対応する、つまり現実的に認識することに現実的な存在が対応するので、存在の無限なポテンツ以外の何ものも、認識することの無限なポテンツには対応しえない。それゆえ、これが理性に生得的な天性の内容である。理性のこの直接的な内容へ、哲学は、あるいは哲学において主観として振る舞う限りでの理性は、まずもつて赴くよう言われるで

あろう。理性の内容に向かうこの活動において、理性は思考——*kat' exochen*「優れた意味での」思考——つまり哲学的思考である。しかし、思考が内容に向かうや否や、この思考は直接その内容のうちに徹底的に運動する自然「性質」を発見し、そして、まさにそのことでもって、思考が必要とする、運動の原理 も与えられ、現実的な学問が生じるはずである。この学問の最高の概念であるこの運動性によって、現在の哲学は、似たような始まりをもっていたと思われるスコラ哲学から区別される。スコラ哲学において、存在の無限なポテンツには、スコラ哲学の出発点であった *Ens omnimodo indeterminatum*「あらゆる方法で、制限されていない存在者」が対応する。スコラ哲学はこの存在者を何らかの方法ですでに実存しているものと解釈したのではなく、スコラ哲学が言うように、実存するもの一般と解釈した。スコラ哲学の *Ens*「存在者」は、まったく生氣のないもの——本来最高の類概念 *Ens in genere*「存在者一般」であった。まさにそれゆえに、この類概念から存在の類や種へと、つまり *Ente composito, simplici*「単一に構成された存在者」へと名目上進んでいくことができた。それは、存在者の特別な部門がいつそう規定されたようにである。スコラ哲学者たちが *aptitudo ad existendum*「存在への能力」と説明していた *Ens*「存在者」は、ヴォルフ哲学においては、それどころか単なる *non repugnantia ad existendum*「存在との一致」と説明された「ヴォルフ『第一哲学あるいは存在論』二三四節参照」。このことによって、直接的なポテンツが完全に単なる受動的可能性へと薄められ引き下げられた。この可能性では当然のことながら再び何も始まらない。

しかし存在の無限なポテンツ、すなわち、理性の直接的な内容である無限に存在しうるもの、*das unendliche Seyn können* は実存するという単なる能力ではなく、直接的なプリウス、つまり存在の直接的な概念そのものである。それゆえ、直接的なプリウス「無限に存在しうるもの」は、その性質上、存在するし、それゆえつねに、永遠な方法で（論理的な意味での *modo aeterno*）永遠な方法で存在する。——それは考えられるや否や、それは「概念」という形において存在へと移行しうる。というのは、それは存在 *das Seyn* の概念に他ならないからである。それゆえ、それは「存在すること」が妨げられないもので、それゆえ思考から直接存在へと移行するものである。したがって、思考は、この必然的な移行のために、存在しうるもののもとには留まりえない（この点に哲学上の前進することに対する正当化がある）。しかしこの場合、多くの人々が現実的に移行することをまず考え、そしてここでは諸事物の現実的な生成が説明されるはずである、と思ひ浮かべることは避けられないことであろう。しかしながら、こう考えることで意味がまったく取り違えられるであろう。理性学「問」が導出するものは、もちろん、とりわけ経験のなかで、つまり経験という諸条件のもとでの空間と時間のなかで、個物等々として現れ得るものである。しかし理性学「問」そのものは、ヘーゲルの論理学におけるように、思想の内容あるいは概念の内容が単なる概念ではないのであるけれども、単なる思想のなかを歩み続ける。理性学「問」は現実的な存在の内容を導出し、それゆえ経験を同伴する、という点にまさに、多くの人々にとつての次のような思い違いがあった。それは、理性学「問」が単に現実

的なものばかりでなく、現実性をも把握している、あるいは、現実的なものもこの方法で生じているし、あの単なる論理的な過程もまた現実的な生成の過程である、という思い違いである。しかしながらこの場合、思考の外では何も生じないし、ここで始まるのは単なる論理的な過程であって、現実的な過程ではない。ポテンツが移行する存在は、それ自身概念に属しているものであって、それゆえ、概念の中の存在であり、概念の外の存在ではない。移行する *et simpliciter* 「単純に」他のものになること *das Anderswerden* である。そのものとして非存在するもの *das nicht Seyende* である純粹ポテンツの代わりに、存在するものが現象するが、しかし「存在するもの」という規定は、ここでは単なる *quidditative* 「本質性、何性」であり、*quodditative* 「事実性、こと性」(簡潔に特徴を示す、スコラ哲学の表現)ではない。この際、私には *quid* 「何」のみが問題であり、*quod* 「ある」という「こと」は問題ではない。或る存在するもの *ein Seyendes* あるいは或るもの *etwas* は、その存在するもの *das Seyende* あるいはポテンツが概念であるのと同じく、概念である。或る存在するものは、もはやその存在するものではない——或る存在するものはこの存在するものとは別のものであるが、ただ本質的に、すなわち概念からみて、別のものであるが、*actu* 「現実的には」別のものではない。植物はその存在するものではないが、すでに或る存在するものである。たとえば植物は現実的には実存しない⁶⁶しても、植物は或る存在するものである。ノしたがって、私たちは「理性学」問」で展開するのは論理の世界にすぎない。ここで現実的な経過が考えられている、と思ひ浮かべたり、あるいは、諸

事物の根源的な発生で現実的な経過が生じた、と主張したりすることは、私たちの意味に反するばかりでなく、それ自身においても辻褃が合わないであろう。ところがしかし、無限なポテンツがこのポテンツが存在へ移行することによって思考に対して生じるもののプリウスとして振る舞うことによって、しかもまさに他ならぬすべての存在が無限なポテンツに対応するので、理性はあらゆる現実的なものが結果として生じるこのポテンツを所有することによって、詳しく言えば、理性そのものと合体し、理性から引き離せない内容として所有していることによって、理性はあらゆる存在に対してア・プリオリな位置に定立される。この限りにおいて、ア・プリオリな学問、つまり *a priori* 「ア・プリオリに」すべてのものを規定する学問(在るといふことではなく)何であるかを規定する学問がいかにあるか、が理解されるし、しかも理性はこういうやり方で、何らかの経験の手助けを借りることなく、自身からすべての実存するものの内容へ、したがってあらゆる現実的な存在の内容へ到達しうる能力を与えられる。——理性は *a priori* 「ア・プリオリに」これあるいはあれが現実的に実存する、ということを知覚するのではなく(というのは、このことはまったく別な事柄であるから)、理性は、或るものが存在するならば、何であるかあるいは何でありうるかを、ただ *a priori* 「ア・プリオリに」知るだけであり、*a priori* 「ア・プリオリに」存在するものすべての概念を規定するだけである。ポテンツが運動するものと考えられるならば、理性は、存在しうるもの、あるいは存在するであろうものを、概念においてのみ獲得する。それゆえ、理性はそれをまた現実的な存在に対する可能性としてのみ

獲得する。諸事物は、無限なすなわち普遍的なポテンツにおいて示された諸々の特別な可能性にすぎない。

しかしながら思考は、ポテンツが他のものになることにおいて、どうしてポテンツに従うのであろうか。これについては以下のとおりである。理性は自らの根源的な内容以外のものであるとうとはしない。しかしこの根源的な内容はその直接性において偶然的なものを持っている。直接的に存在しうるものは存在するしまた存在しない。同じく、存在するもの *das Seyende*、つまり直接理性に現れるような存在者 *Wesen* は存在するしまた存在しない——存在するものが運動するや否や、存在しない。というのは、

存在するものは 偶然的に存在するものへ姿を変えるからである。それゆえ、本当のことを言えば、/私も最初概念において存在するものを持つていたが、しかしそれは、私に対して存在することを止めることができないが、また他のものになることができる、というほどのものであった。それゆえ、私は存在するものを持つてもいなかった。しかし私は存在するものを欲する。それどころか、私は本来この存在するもののみを欲する。つまり私はもはや他のものにならない、真に存在するものを欲する。しかしながら最初の直接的な概念から、他のものになりうるもの *das Anders=werden=können* は閉め出されえない。それゆえ、私は存在者から 他のものでなりうるものを歩み出させ、他のものでなりうるもの、そのものを追放しなければならない。他のものでなりうるものは偶然的な存在へ移行することによって、それは追放される。私は、理性の根源的な内容が持っているこの偶然的なものを立ち去らせねばならない。そうすることで、私は本質

的なものへ、しかもそうして初めて 真なるもの *das Wahre* へ到達する。理性の直接的な内容は、まだ真の不変な内容ではない。そうでなければ、まったくいかなる運動もないであろうし、進み続けるいかなる必然性も、すなわちいかなる学問もないであろう。しかし、この学問において、単に偶然的なものすべてが、すなわちこの内容の 真ならざるものすべてが段階的に遠ざけられる、あるいは、むしろこのものが自ら遠ざかる。というのは、無限なポテンツが理性の直接的な内容であるように、無限なポテンツは、その性質上、他のものへと移行し、それゆえ、理性の外に存在するもの（実存するもの）すべてのプリウスのように振る舞うからである。

理性の直接的な内容は、それゆえ、絶対的に確實で不変なものではない。この内容における本来不変なものが、まず見つけ出されねばならない。見つけ出されるのは、偶然的なものが閉め出されることによってである。存在するもの（そのもの）と非存在するもの（偶然的なもの）とがこのように根源的に入り交じっていることは、誰にでも明かというわけではないであろう。しかしながら、極めて簡単に思いつく比較がある。幸運なことには、諸々の最高の思弁的な概念が、つねに同時に、誰にでも極めて容易に思いつく最深の道徳的な諸概念であることである。したがって私は、帰結全体に対して重要であるある区別を説明するために、この比較を拒みはしないだろう。人間の意志も相対的には（すなわち人間一般にふさわしい範囲内で）無限なポテンツである。アクトウスとポテンツという概念が意志の領域より明瞭に現れる領域はそもそもない。意志は実際のところ *potentia passiva* [受動的

可能態」であるばかりでなく、経験界で最も明白な *potentia activa*「能動的『可能態』」を表すものであり、純粹に存在しつづるもの⁶⁸に最も類似している。／多くの人間にとって、明らかに意志はまた *potentia passiva*「受動的『可能態』」であり、活動的になるためには刺激を必要とする。しかし、自分自身であることを始め、一連の行為の創始者になる自由な決断をする能力があり、そうすることが出来る人間にとって、意志はまったく明白に *potentia activa*「能動的『可能態』」であることを実証する。単なる意志、休んでいゝ——何も欲していない意志、それは無限なポテンツである。意欲そのものは *a potentia ad actum*「可能態から現実態への」移行に他ならないし、それも、この移行の最も純粹な実例に他ならない。ところで、自分の中の、意志のこの無限なポテンツを知っている人間は、無条件的にしかもあらゆる方法で意欲するために、このポテンツが自分に与えられている、ということ⁶⁹を想定することができる。それゆゑ、この人間は、実際のところ、意欲することの価値がない多くの事物のために、しかもこればかりでなく、ただ自らの意志を虜にし苦しめ不自由にする多くの事物のために、自らの意志を費やす。彼はいわば、欲するために、自分の意欲を示すために、欲するにすぎない。しかしまた人間は、自分にとつて意欲ではなく意志（それゆゑポテンツ）そのものが真なる善である、という考えを持ちつづるものである。つまり、次善のものにこの意志を注ぎ込むために、この意志をあまりに高くあまりに厳かに尊重しすぎて、彼は意欲すること以上に休んでいる意志の中に自らの天を見い出す、という考えを持ちつづるものである。このことは、理性が自らの直接的な内容として見

い出す存在のあの無限なポテンツと似た事情にある。ポテンツそのものが存在するもの（前述した場合のように、意欲の代わりに意志そのもの——まさに意志そのものがすでに存在するものである）であるならば、ポテンツは存在しているもの *was Ist* であるが、しかしポテンツそのものが存在するものでないならば、ポテンツは必然的に非存在するものとして振る舞う。この多義なものは無限なポテンツの、それゆゑ理性の直接的な内容の概念から閉め出されえない。この多義なものによつて理性は刺激され、活動させられる。つまり学問へと誘われ、それも、あなたがここにすぐに見るように、まず取り除き排除している（つまり、あの直接的な内容の「中の」単に偶然的なものを排除している）学問、すなわち批判的な（あらゆる排除は分かれ目である）あるいは取り除いているがゆゑに、消極的な「否定的な」学問へと誘われる。このような学問は、それゆゑに、いわゆる批判的学問⁶⁹の後裔として、／つまりカントの理性批判によつて哲学に置かれた観点の帰結として、すぐ初めに姿を現す。理性の直接的な内容にこのような多義なものがないならば、思考は、この多義なものから歩み出し、あの多義なものがまったく廃棄されるものまで歩み続けるよう誘発されないであらう。そうして初めて、この「多義なものが廃棄された」ものについて、それが存在している、ということ *daß es Ist* が語られつづるのである。

それゆゑ、理性は誘われた二重の関係の中にいる。その一つは自分自身を越えであるあの存在しつづるものに従うことである。1) なぜならば理性は、理性がそのことによつて理性の外に現存するすべてのもの *alles außer ihr Vorhandene* への優先

な関係に入る、すなわち、この方法で（つまり理性が存在へのポテンツに従うならば）、理性の外に現存しているすべてのものが a priori「ア・プリオリに」把握される、ということを知っているからである。私は、理性の外に現存している他のすべてのもの、と言つ。というのは、自分自身を越えでる存在しうるものは、まさに越えることでもって、理性をも越えていくし、しかも、確かに a priori「ア・プリオリに」、すなわち可能性として理性の中に存在するが、しかし理性の中では現実性としてではなく、経験の中でのみ現実性として存在する、まさにあの存在を生み出すからである。

しかしながら、理性に対する誘いは、自分自身を越えていく存在しうるものに従うことのみあるのではなく、理性はそれ際なお別の高次の関心を持つている。理性は本来自らの根源的な内容以外の何ものをも持たずとしなが、この内容は、すでに言ったことだが、その直接性においてそれ自身における偶然的なものを持つ。存在へと動いて行くポテンツは、それが動いて行かない限り、存在しているもの、was Ist にとつてなお存在の主体に等しいが、しかしポテンツは、それが他のものになるや否や、非存在しているものとして現れるがゆえに、ポテンツは主体の見かけ Schein を持つにすぎない。というのは、すでに生成するもの一般は、まさにそれが生成するがゆえに、存在しているものではないからである。それ——直接的なポテンツ——はそれゆえに、質料的にのみ、本質的にのみ、すなわち偶然的にのみ存在するものである。すなわち、そのため直接的なポテンツは存在しているものでもありえない。直接的なポテンツが動いて行

かない限り、いわば暫定的に、存在するものにすぎないが、直接的なポテンツが自らのしうること Können からでていく瞬間にそれは、まさにそのことでもって、存在しているものの領域からでていき、生成するものの領域へ入っていく。したがって、直接的なポテンツは存在するものであるし、存在するものではない。暫定的にあるいは a priori「ア・プリオリに」直接的なポテンツは存在するものであるが、活動の後 nach der Hand、それは存在するものではない。けれども、直接的なポテンツが存在するものであるとともに存在するものではないがゆえに、70 / それは存在するもの、そのもの auto to On 存在するものそのものではない。というのは、存在するものそのものは、存在し、たりしなかつたりするもの——にすぎないのではなく、存在しているもの、つまりギリシア人たちが非常に特徴的に名づけた ontos On「真に存在するもの」であるからである。もちろんギリシア人たちは単なる On「存在するもの」をontos On「真に存在するもの」から区別する根拠を十分に持っていた。この立場に立つた理性は、なるほど存在するものそのものを欲する。というのは、このものだけを理性は、不変であるがゆえに理性の真の内容とみなすからである。しかし理性は、存在するものそのもの——存在するものそのものであり、単に存在するものそのもの見かけを持たないもの、しかも他のものになりえないもの、理性にとつて異種なもの、自然、経験等々へと移行しえないもの——を、存在するものそのものでない別なものを閉め出すことによって以外では獲得しえない。しかしこの別なものは、存在するものそのものであるものについての最初の直接的な思想の中では分離されえ

ないので、存在するものそのものと「一緒に最初の思想の中にいやおうなしに同時に想定された。本来理性が欲しなかったもの *das nicht Gewollte* であるあの別なもの、つまり 本来的には定立されなかったが、定立されないことができないもの、すなわち理性が最初の思想においてのみ閉め出すことができないもの、これを理性が出現させ、現実的に他のものへ移行させることという形以外で、理性はこれをどのようにして閉め出すことができるのだろうか。それは、この方法で、真に存在するもの、つまり *ontos* On「真に存在するもの」を解き放ち、その純粋性において表すためである。この方法以外では、理性が欲するものは、取り出されえない。というのは、これは極めて重要であり、私たちの二番目の成果であるが、理性は、存在するものそのものであるものについて、消極的な「否定的な」概念以外のいかなる概念をも持たないからである。理性の究極的目標と見通しが、存在している、存在するもの にすぎないとしても、理性はこのものを、非存在しないもの *das nicht nicht Seyende*、他のものへ移行しないものという概念、すなわち消極的な概念以外に規定しえないし、また、理性はこのものに対するそれ以外のいかなる概念をも持ちえない。このことでもって、それゆえ消極的な学問という概念が与えられ、しかも、この学問はまさに 存在するものそのものであるものの概念をこの方法で産出することに責任がある。つまり非存在するものすべて、すなわち存在するものという普遍的で漠然とした概念の中に「implicitely」暗黙のうちに「あるいは *potentia*」潜在的に「あるものが継続的に閉め出される形で」、産出することに責任がある」。この学問はちょうど示された消極的な概念以上には

71 行き着きえない。／それゆえ、そもそも存在するものそのものという概念には行き着きえないし、しかもこの学問の終極において初めて、あの消極的な学問の成果であり単なる *via exclusionis* 「排除する方法で」獲得したその概念が、再び別の積極的な学問の対象になるか、あるいはなりうるか、という問いが生じる。

私にとって、存在するものそのものであるもののみが真に存在するものであり、他のすべてのものは単に見かけ上存在するもの *das scheinbar Seyende* である、ということをも、私の見方にしたことによつて、この見方から自ずと説明され、初めて完全に明かとなることは、この他のものは単に可能なもの、という意義を持ちうるにすぎないし、したがって、すでに示したように、現実的なもの（その現実性からみて）としては演繹されない、ということである。さらに、存在しうるもの にすぎない 単に見かけ上存在するもの と、すでに言ったように、私が存在するものそのものにおいてのみ認識する 真に存在するもの とのこの区別は、非常に重要である。私が思想の中の 存在しうるもの に従うことによって、当然のことながら私には 存在するものそのものであるもの がこの運動の外に留まっている。存在するものそのものであるものは、私が単にもっぱら 存在しうるもの つまり可能なもの に取り組んでいるこの運動の中には、引き込まれることすらできない（この可能なものには、自然ばかりでなく、自然を越えた、精神の世界 も属している。したがって、ア・プリオリな学問は必然的に自然＝哲学と精神＝哲学とである）。——私が 存在するものそのもの と たんに存在しうるものであるもの とを区別し、この区別することから出発することによ

つて、私が存在しうるものに従うならば、存在するものそのものをも一緒に引つ張り込まない、ということとはまったく自然なことである。つまり存在するものそのものは、私にとって運動の外に留まり、しかもこの排除の結果として終極において初めて現れ出る。それゆえ、この運動全体で私は 存在しうるもの、つまり可能なもの にのみかかわらねばならない。私がこの方法で見いだすものが、別の見方から、つまり経験という見方からみて、現実的なものであるかどうか、ということはここでは問題ではない。私がそれを吟味する高みにおいて、つまり a priori「ア・プリオリ」に「それは 単に可能なもの である。」

72 最近の哲学が陥っている混乱は、もっぱら次のことに由来している。つまりあの区別がなされていないこと、すなわち 存在するものそのものは、存在するものそのものでないものを過程が排除した単なる結果である代わりに、存在するものそのものであるものが過程の中に引きずり込まれている、ということに由来している。私はただ結果と言うが、それゆえ、間違つて想定されたように、同時にまた始まりではありえない終極にすぎないところしかし、存在するものそのものがこの過程の中へ入って行かないのに応じて（存在するものそのものでないものすべてが、この過程によってむしろ分離されるはずである）、必然的にこのものは、別の面からこの過程に巻き込まれる。なぜならば、ただ巻き込まれることによつてのみ、論理的に——思想の中で——存在するものそのものの理念が私たちにとつて現実化されるからである。詳しく言つと、存在するものそのものは、自己自身において不変なもの ein in-sich-selbst=bleiben つまり 他のものに

ならないもの ein nicht=anders=werden 「じあるじと」によつて存在しているからである。それゆえ、この自己において不変なもの、自己にとつて自己自身と絶対的に等しいものを持つために、私たちがまず分離しなければならないのは、まだ漠然としている存在するものの中の、可能な方法で（一時的に）存在しうるものであるものすべてである。しかし私たちがこのことをなしうるのは、私たちが存在するものをまず自己からでていくもの、すなわち自己の外でも存在しうるものと見なすことによつてである。そうしてのみ私たちは、存在するものの中の 一時的に存在しうるもの であるもの（それゆえ、存在へ移行しうるもの）すべてを、見いだし明示することができる。それも、存在へ移行するもののように、実存しないものではなく、存在しているもの was ist 純粹に存在しているものに到達するために、そうするのである。

カントは神を、人間の認識を完結するための必然的な究極的概念と規定した。しかしカントはこの最高の理念も本来経験、伝統人類の普遍的な信仰に基づいてのみ現存する概念と解したが、彼は方法論的にはこの思想にまで進んでは行かなかった。ところが別の哲学が、客観的な方法論のおかげで、最高概念としてのこの概念にまで現実的に到達したことによつて、このことが「この概念を」認識する、という見かけを与えた。しかしこの認識するということは、その概念が最高の究極的概念として認識されるということに制限され、カントにおけるように、単に想定されたあるいは前提された、ということに限られない。このことが、カントの批判とは正反対の結果である、という思い違いを生み出したのに

ひきかえ、正しく理解された結果は本来まつたく同一のものであった。この哲学においては明らかに、すべての帰結が先行する哲学に基づいていたが、/しかしながら、ただ単なる概念として基づいていたのである。この哲学は初めから終わりまで内在的な哲学、すなわち単に思考の中で進展していく哲学であつて、決して超越的な哲学ではなかつた。したがつて、この哲学が神を必然的な理性理念としてのみ証明した一方で、「このことをもちろんカントは保証していた」「この哲学が最後に神の認識を要求するならば、その必然的な帰結は、神はあらゆる超越を奪われ、この論理的な思考の中へと引きずり込まれ、単に論理的な概念につまり理念そのものになる、というものである。しかも神という概念と、かつては実存、しかも最も生き生きとした実存という表象が離れることなく結び付けられていたので、ここから、理念の自己運動に関するあの濫用された非本来的な諸々の表現が生じた。それらの言葉によつて、理念が人格化され、理念が持つていなかったし、持つこともできなかった実存が理念に賦与された。このことに、別の誤解も関連している。この哲学は、段階的に非存在するものと規定されたものから、しかもそのことによつて認識されるものと規定されたものから、存在しているものとしてなお考えうるだけのものへと歩み続ける。したがつて、この哲学は同一線上を歩み続けることにおいて、すなわち同一の学問の中で、もはや認識しうるものと規定されるべきでないもの、つまり、この学問を越え出るがゆえに、まさにそれゆえ、超越的なものと呼ばれるものへと歩み続ける。しかし、相対的に非存在するものから 存在するものへと、つまりその自然「性

質」あるいは概念からみて存在するものへと、まさに歩み続けることは、究極的なものを継続的に実現することと、つまり理念を継続的に自分で現実化することと見なされた。しかしながら、この歩み続けることでは、現実的な現存在つまり実存への移行が与えられたということなしに、概念を継続的に高揚したり上昇させたりするだけで、この概念は最高度のポテンツにおける概念のままであつた。

(1) 『神話の哲学への序論』三七三頁を参照せよ。編纂者。

註

ここに翻訳したものはフリードリッヒ・ヴィルヘルム・フォン・シェリングの『啓示の哲学』(一八四一年)第一冊の第三講と第四講である。本書三七講すべてを訳すつもりであり、とりあえず二つの講を公表した訳者の能力並びに本邦初訳故の誤りをできる限りなくすために、忌憚のないご批評ご指摘をお願いいたします。また(1)は弘前大学教養部刊文化紀要』第四六号に公表済みである。これらは一括して出版する予定である。

なお、「」の中はすべて訳者の補いであり、は文章を明確にするために訳者が適宜付け加えたものである。欄外の数字は原文のおおよその頁数である。