

F・W・シエリング

『啓示の哲学 あるいは 積極的哲学の基礎付けへの序論』(3) (註)

諸岡道比古

第五講

私たちは認識するための無限な対象を知らないものであるから、私たちはどのようにして認識するための無限なポテンツを手に入れるのか、と書面で質問された。ところで、対象「という言葉」は本来ここで用いられるべき表現では明らかでないであろう。しかし、直接的な内容を私たちは理性においてももちろん意識しているが、この内容は明らかに対象すなわちすでに存在しているものではなく、存在するものの無限なポテンツに他ならない。関係を逆にすることはできないし、また私に認識するための無限な対象を作ってください。そうすれば私は認識するための無限なポテンツを認めましょう、と言うことはできない。というのは、このことは、私たちに対して理性を直接乗り越えるよう要求することに他ならないからである。むしろ私たちの目論見は、私たちを理性の中に戻すべく閉じこめ、理性そのものの中で明らかにするもの以外の何もをも承認しないことであった。質問した人は、

認識するための無限な対象が現にないうちは、認識するためのいかなる無限なポテンツもありえない、と思っているらしい。しかしながら、無限に認識するためのポテンツがありうるかどうか、はそもそも疑問である。というのは、このことは理性がありうるかどうか、を問うことと同じであるからである。このことを問おうとは誰も思いつかなかったし、理性があることを誰もが前提しているからである。認識するための、この単に無限な、すなわちあらゆるものに対して自由で、何ものにもとらわれないポテンツがあること、このことは同じく認められねばならないであろう。何ものにもとらわれない、つまりどんな現実的なものにもとらわれない、と私は言った（ご存知のように、神を理性の直接的な内容にする神学者や哲学者たちがいる。／ここではこの神に反論がなされる。というのは、神ということ、私たちは現実的な何かあるものを考えねばならないからである）。それに対して、まさに単なるポテンツであるがゆえに、ある意味で無 *ontos* に等しい、存在の単なるポテンツに、理性はもちろんとらわれない。

理性は、すべてのものに対して開かれたもの、すべての人に等しいもの (omnibus aequal) すべての人に対して等しい)」、何もかも閉め出さないものである。ところで、ただ何もかも閉め出さないものが純粋なポテンツである。言葉の中の女性的なもの、あるいは 私たちが「女性名詞」理性 *die Vernunft* と言っていることがポテンツとしての理性の固有性を示している一方、悟性の中の男性的なものは、悟性がアクトウスであることを示している「第四講参照」というのも、レッシングがすでに述べているように、ドイツ語は哲学のために生まれてきたからである。

純粋な理性学「問」において諸事物の現実的な経過、つまり諸事物の現実的な成立を描き出せると思っている人々が、理性学「問」において、あるいは同じものであるが、純粋なア・プリオリな学問において、現実性ではなく可能性のみが把握される、ということをもまさに思い起こさせる。ポテンツという言葉を好まないとしても、当然なことである。しかし理性は認識するための無限なポテンツにすぎないし、しかも、理性はそのものとして、存在の無限なポテンツのみを自らの内容に持ち、この内容から、まさにそれゆえに、*a priori*「ア・プリオリに」可能なものを獲得しうるにすぎない。その場合、この *a priori*「ア・プリオリに」可能なものは明らかに現実的なもの、つまり 経験に現れるものでもあるが、しかし理性はこのものを、現実的なものとしてではなく、単に *a priori*「ア・プリオリに」可能なものとして獲得する。 *was* まで一度、そう言ってしまうならば、*a priori*「ア・プリオリに」可能なものの展開のどこかある点で、人間の精神は、いわば存在の背後に行く必要を感じるであろう。存

在の背後に行く は通俗的な表現であるが、この表現を私は喜んでしかも意図的に使用する。というのは、言われているように、事柄の背後に行ってみたい、というこのような表現は説明的であるからである。けれどもこの場合、「事柄の背後」とは何であろうか。存在ではない。というのは、存在はむしろ事柄の前部であり、直接目につくものであり、この際すでに前提されているものである。というのは、私が事柄の背後、例えば出来事の後へ行こうとするならば、事柄、それゆえこの場合は出来事がすでに私に与えられていなければならないからである。それゆえ、事柄 76 の背後は存在ではなく、/ 本質、ポテンツ、原因 (これらすべては本来同じ意味の諸概念にすぎない) である。こうして、人間にたいそう深く植え付けられ、克服しがたい傾向性は、理性の最高の展開点において、この事柄あるいはあの事柄の背後を把握することばかりでなく、存在一般の背後へ行くことをも要求するであろう。つまり、存在を越えているものではなく、というのはこれはまったく別の概念であるからであるが、存在の向こう側にあるものを見ることを要求する。とにかく現実的なものではなく、今ではもう、あらゆる存在の無限なポテンツつまり思考の唯一直接的な内容に出合いうるにすぎない、すべての存在が完全に荒れ果てる地 に逃れるためには、人間は、単に啓示から解放されねばならないというのではまったくなく、あらゆる現実的なものから解放されねばならない。思考はこの直接的な内容とともに自分自身の中でのみ、つまり思考特有のエーテル「天空」の中で運動する。まさにこの内容において理性は、すべての存在に対する完全にア・プリオリな立場を理性に与えるものをも持つ。その結果、

理性はあの内容から、ある存在するもの、だけではましてなく、存在するものあらゆる段階の存在すべてを認識することができるといふのは、無限な、すなわちなおその上無規定なポテンツにおいて、直接的に、それも偶然的な組織体 Organismus としてではなく、必然的な組織体として、連続する諸ポテンツのあの内的な組織体が明かとなるからである。この組織体においてポテンツはすべての存在への手がかりを持つし、この組織体は理性の内的組織体そのものである。この組織体を露わにすることが、合理的哲学の仕事である。

哲学についての最も古くて、しかもよく理解された、確実で最も正確な説明は、哲学は存在するものについての学問である、つまり *episteme tou Ontos*「存在者の学問」というものである。しかし存在するもの、つまり真に存在するものが何であるか、をまさに見いだす *ἡ ἐπιστήμη τῆς ὄντος* hoc opus, hic labor est「これこそ仕事、これこそ苦勞である」これを学問そのものはまず突きとめねばならない。それも次の理由から突きとめねばならない。つまり存在するものが理性の直接的な内容であること、無限に存在しうるものと等しいこと）を示すと同様に、存在するものは他の存在の質料としてさえ存在する、という理由からである。それ、つまりポテンツが主体、質料（というものは、これらは同じ意味の諸々の表現であるから）、あるいは存在するものですらありうる限りで、ポテンツ（理性の直接的な内容）はそれ自身において無規定なものである（to aoriston「不定なもの」）である。したがって、／あの質料的なものあるいは単に潜在的なもの *Potentielle*、つまり他の存在のまさしく質料であるあの質料的なものの中の、単に存在しう

るものを閉め出さない限り、存在するものそのものを持つこと、はない。けれども、このことを行いうるためには、思考は、とりわけ理性のこの直接的な内容に立ち入り、この内容を明らかにしなければならぬし、次のように問わなければならない。つまり、あの存在するものは何か、理性の直接的な内容は何か、あの存在するものに何が必要か、存在するものが存在するということが、と。というものは、このことは自明なことではないからである。それゆえ、存在するもの概念が産出されねばならない。なにはさておき、明らかにそれ（存在するもの）には自らが存在の主体であるということが必要である。しかし存在するものが存在の単なる主体であるということでもって、すなわち、主体から存在が語られるが、ただその主体は、主体がすべての存在の原像 *Urbild* そのものを意味する場合に、解されるような簡明的確な意味で、依然として存在するものではないであろう。存在するものは、もちろんまず存在の主体、存在することができるとは *was seyn kann*、その限りでは存在のポテンツでなければならぬ。しかし存在するものは、依然として存在していない何かあるもの（というものは、その場合それはまさに存在するものではないであろう）のポテンツではなく、すでに存在しているもの *was es schon ist*、つまり、直接的にしかも移行することなしに存在しているもの、のポテンツでなければならぬ。もう一度言うが、私たちが求めている存在するものは、直接的にしかも最初の思想の中の存在のポテンツつまり主体であり、しかも直接的に自分で自分を充足する主体である（それ自身における主体は、述語によって初めて充足されねばならない空虚な

のである。したがって、存在するものが存在しうるものであるのと同様に、それは直接存在するもの、それも純粹に存在するもの、まったく完全に客観的に存在するものである。この存在するものには、主体の中に存在の何か *etwas* が存在しないように、*ich bin und das Kommen* の何かが存在しない。ところで、存在するものは、主体であることあるいはポテンツであることにおいて、直接客体でもあるので、存在するものの完全な概念にはなおこのもの（第三のもの）も属する。つまり存在するものは、一つのもの *Eins* において考えられた主体と客体、つまり分離しえない主体＝客体である、ということ、その結果、このものが第三の規定として区別されなければならない。

あなたが理解することは、私たちがここで存在するものという名で把握したものはフィヒテから出発した哲学「シェリンク哲学」の主体＝客体に他ならないということである。しかも、この主体＝客体が最初の思想の中で主体と客体との無差別と規定されたならば、この表現はあの別な表現と、つまり理性の直接的な内容は存在の無限なポテンツである、とまったく同じ意味である。（フィヒテは人間の意識の中でのみ主体＝客体を持つた。フィヒテから出発した哲学はこの制限を撤廃し、人間の意識の中の主体＝客体のかわりに普遍的で無条件的な主体＝客体を定立した。）しかし主体＝客体は、三つの要素つまり1. 主体、2. 客体、3. あるいは第三のものとして主体＝客体を区別することなしには現実的には考えられない。直接的に、すなわち前提なしには主体以外の何ものをも考えられない。主体という言葉は、その上ただ前提を意味するにすぎない。自分にとって何ものも前提され

ないが、この自分、前提するものである唯一のものがまさに主体である（古い哲学用語での *subjectum* 「下に置かれたもの、基体」や *suppositum* 「自存物、主体」と同じ意味である）。何ものも直接的には客体ではありえない。というのは、何ものも主体に対して以外では客体ではないし、ましてや何ものも、まさにそれゆえに、直接的に主体＝客体ではありえないからである。最後のもは両者を、つまり1. 前提なしにひとり存在しうるもの、主体と2. 客体とを前提する。第三のものとして初めて、主体と客体とであったまさに、そのものが、主体＝客体でありうる。

ところが私たちがすぐさま付け加えねばならないことは、主体でも、客体でも、また第三のものあるいは主体＝客体でも、これらのもののいずれでもないものが、つまり私たちがそれらを番号で示すならば、1. でも、2. でも、3. でもそれぞれないものが、その存在するものである。存在するものそのものは、まず1 + 2 + 3 であるものである。それゆえ、存在するものそのもの（しかもこのものが問題である）、したがって、私たちの思想の中で存在するものそのものを獲得するために、私たちはまず1. と2. と3. を取り除かねばならない。それら1. と2. と3. は、それらの根源的統一において、存在するものそのものと等しいものである。すなわち、私たちはそれら1. と2. と3. を存在するものそのものと等しくないものにしなければならぬ。その結果、それらはもはや一緒になつて存在するもの *das Seyende* はなく、各々がそれぞれ一つの存在するもの *ein Seyendes* である。このことが生じるのは以下のことによつてである。つまり私たちが、存在するものにおいて主体79 それゆえ存在のポテンツであるもの、「換言すれば」／ 自分、自

身にとつてのポテンツ Potenz für sich selbst すなわち自らの存在のポテンツ を存在させ、しかも主体であるものを存在へ移行するものと考え、そうすることで、主体であるものが主体であることを止め、客体になり、それに代わって、存在するものにおいて客体であったものは、当然のことながら、客体であることを止めねばならないし、しかも主体にすらなり、同様に、主体＝客体であったものも閉め出され、しかも同じくそれ自身で存在するものとして定立される、という具合によつてである。この手順の可能性が与えられるのは、主体であるものももちろん自分にとつての存在 ein für-sich-Seyn のポテンツ 一時的な意味での存在しつるものであることによつてである。その場合、主体であるものは、存在するものにおいて定立された客体に向けられる代わりに、つまり客体にとつて主体であることの代わりに、自分自身にとつて主体つまり自らの存在のポテンツ になる。このように見れば、1.と2.と3.はその統一においてなるほど存在するものであるが、しかしこれらは存在するものではない。すなわちこれらは存在するものにおける偶然的なものである。換言すれば、これらは、このものを、つまり、存在するものそのものをその純粹性において獲得するために、すなわち あらゆる疑念を超越した存在するもの を獲得するために、取り除かれねばならないものである。これらは同一のものであるが、しかし絶対的に同一なものそのものではない。

(1) これとすぐ次とを『神話の哲学への序論』第二二講と第二三講、特に二九一、三三三、三三九、三三一 頁と比較せよ。同じく三六五頁と三八七頁と比較せよ。編纂者。

存在するものという最初の諸概念の中の偶然的なものを除去し、それと同時に、存在するものそのものを分離することを成し遂げる学問は、批判的な学問であり、消極的な種類の学問である。しかもこの学問は、「分離した」その成果として、私たちが存在するものそのものと名づけるものを、ようやく思想の中で持つのである。しかし、単に偶然的な存在を閉め出すことで、この存在するものそのものがそれ自らの純粹性においてもこの偶然的な存在を越えた向こう側に実存しているということ、つまり、この存在するものそのものを認識するということは、もはやあの消極的な学問の問題ではありえず、消極的な学問に対立する、積極的な学問と名づけられるべき別の学問 の事柄でありうるにすぎない。その積極的な学問のために、あの消極的な学問が、初めて本来の対象をすなわち最高の対象を見いだしたのである。

私が今再びあなたがたを導いてきた地点は次のようなところである。つまり、哲学がその究極的で最高の対象を初めて見つける限りで、哲学は、この対象がそれ自ら実存していることを証明することはなしに、この対象に関して単に、論理的に 思想において 媒介された概念にまでなるが、しかし哲学が初めて直接的にこの対象と、つまり あらゆる疑念を超越した存在するものとかかわる限りで、それらの哲学「消極的哲学と積極的哲学」がお互いに対立する、という地点である。

80 / ここ、すなわち消極的哲学と積極的哲学とを区別しないこと、つまり、正しく理解されれば、消極的な意義しか持ちえなかった哲学 で、積極的哲学のみに可能であるものを達成しようとしたこと、ここに、すでに述べたように、混乱の根拠と 神をまざる

必然的な過程の中で把握されるものとして描き出そうと試み、その後で、こつした試みでは先に進まないで、破廉恥な無神論を手段として難を逃れたことよつて陥つた、粗野で下品な人間の態度 *Wesen* の根拠がある。この混乱はその上、あの区別を理解することすら妨げている。

正しく理解された消極的哲学が初めて、積極的哲学を導いてくる。そして逆に、積極的哲学は、正しく理解された消極的哲学に対して初めて可能である。この消極的哲学が自らの制限のうちに引きこもるならば、消極的哲学が積極的哲学を初めて認識しうるようにするが、その場合単に積極的哲学を可能にするばかりでなく、それを必然的にもする。

私の公開講義を通じて初めて積極的哲学についての何かが知れ渡つた時、私に反対して消極的哲学を引き受けねばならないと思つていた多くの人々がいたが、彼らは、私「シェリング」が確かにヘーゲル哲学について廃止されるべきであるという意味で語つていたがゆえに、消極的哲学はまったく廃止されるべきである、と考へていた。しかし、私がヘーゲル哲学を消極的哲学と見なし ていたがゆえに、このことが生じたのではなかつた。消極的哲学という荣誉を私はヘーゲル哲学に与えることはできない。私はヘーゲル哲学に対し「この哲学が」消極的哲学であるということをもつたか認めることができない。ヘーゲル哲学の根本的な間違ひは、むしろこの哲学が積極的であつたままにその点にある。ヘーゲルと私との差異は、積極的哲学以上に、消極的哲学に關して少なからざる差異がある。ヘーゲルが描き出す哲学は、その限度を越えてしまつた消極的哲学であり、この哲学は積極的なもの

を閉め出さないで、自らの意見により、積極的なものを含み、それに従つた。弟子たちによつて繰り返し用いられた大げさな言葉は、カントが人間の理性に対して否認した、神の現存在を完全に現実に認識すること がヘーゲル哲学によつて認められてゐる、といふものである。キリスト教の諸々の教義すらヘーゲル哲学にとつて些細なことであつた。この哲学は、その究極的根拠からみれば、消極的であるにすぎないのにひきかえ、積極的哲学へと膨らんだこの哲学に私は、私の諸々の公開講義のなかで、ここが初めてではないが、ずっと前に反論しておいたし、なお必要である⁸¹と思われうる限り、持続的にこの哲学に反論するであらう。この哲学にひきかえ、眞の消極的哲学は自分自身を知り、自分の制限のなかで気高くも控えめにしていることにおいて完成するが、この消極的哲学を私は、人間の精神にさし当たり少なくとも与えられうる最大の恵みと明言する。といふのは、このような哲学によつて理性は、諸事物の本質、諸事物のそれ自身におけるものを把握し提出する、といふ 理性にふさわしく、しかも理性における全面的な権利 を引き継ぎ使用するからである。このような方法で安心させられ、理性の正当な要求すべてを充足させられた理性は、積極的なものの領域へ押し入りたいと、もはや感じないであらう。そのかわり、理性は積極的なものの側からの持続的な干渉と侵害とからこれを最後に解き放たれる。カント以降、すぐにはないとしても、積極的なものの信奉者たちが、特にカント自身に対して、無神論であるといふ告発でもつて反対するいかなる哲学もドイツには出現しなかつた。しかし、神といふ概念を究極的で最高の必然的な理性概念として提出するが、神の実存を証明

することを要求しないで、真正銘率直に満足する哲学は、積極的なものへの干渉と侵害といういかなる危険にもはや曝されず、自分自身のうちで安心して完成するであろうし完成しうる。

なまじ教育のある人々は、私が「自らの」初期の哲学を消極的哲学と説明し、積極的哲学をその哲学のかわりにする、と思つてゐることが、今でもなお頻繁に生じている。その場合、言つまでもなく意味の変化が問題である。つまり、ある事柄に二つの要素AとBとが必要であるならば、しかも私が何よりもまず一方のAを所有しているにすぎない「そうした」時、AにBがつけ加わるることによつて、あるいは私が今単にAばかりでなく、A+Bを所有することによつて、Aは本来、変化させられない。Bがつけ加わるることによつて初めて可能であるものをAによつてすでに所有している、あるいは獲得しうる、と私が思うことのみが妨げられるにすぎない。消極的哲学と積極的哲学とに關して、このような状態にある。積極的哲学が消極的哲学に付け加えられる場合に、消極的哲学にはいかなる変化も生じない。反対に消極的哲学は、それが自らの限界を逸脱しようとするわち自ら積極的であることと誘惑されえない、ということによつて初めて、眞の本分 das wahres Wesen へと差し向けられる。

82 / カントの『純粹理性批判』が浸透した後じきに、批判哲学について語られ始めた。しかし直にこの批判哲学がすべてであるかどうか、この哲学の他にもはや哲学的な何ものもないのかどうか、問われた。私に關して言えば、カント哲学を完全に研究した後すぐに、このいわゆる批判哲学は全体的哲学であるはずがない、ということが私には明かであつたことを、私はあえて認めていたし、

その上私は、批判哲学が本来の哲学でありうるかどうか、と疑つていた。こつした感情を抱いていた私はすでに一七九五年に、フイヒテによる即座の公然たる反論を被らなくなつた。『独断論と批判主義とに關する書簡』のなかで、次のように主張してゐた。つまりこの批判主義（このように批判哲学は体系として名指しされてゐた）に対してなお他日まったく別の、ずっと大胆な独断論が、かつての形而上学の誤つたしかも不完全な独断論として現れるであろう、と主張してゐた。独断論という言葉は、明らかにすでにカントから不快な響きを受け継いでおり、しかも後にヘーゲルが単なる抽象的概念に基つかせようとしたあの論理的独断論の歸結において完全に不快な響きを受け継いだ。すべてのうちでヘーゲルの独断論が最も忌むべき独断論である。なぜならば、それが最も了見のせまい独断論であるからであり、それに対して、古い形而上学の独断論は依然として何かすばらしいものをもっているからである。しかしまた古い形而上学に關して、私たちは独断的な哲学 dogmatische Philosophie と独断化する哲学 dogmatisierende Philosophie とを区別しなければならない。古い形而上学は独断化していたが、カントによつて回復不可能に破壊された。しかしカントの批判は本来的に独断的な哲学にまでは及ばない。すなわち本来的に独断的な哲学は、それゆゑに私が単に独断化する哲学と名づける古い形而上学のように、単に存在しようとしたのではなく、現実に存在してゐたであろう。古い形而上学は神の実存を合理的に証明しうるし証明した、と思つてゐた。その限りに對して古い形而上学は、カントが述べているように、合理的な独断論であつた。あるいはそれは、私が逆に述べようとして

しているように、積極的な合理主義であった。ところで、この独断論はカントによって解体されたので、今後これは不可能なものとして現象する。それは、どこでも掘り所を喜んでつかもつとする昨今のひどい神学者たちですら、古い形而上学に助けを求めないからである。しかしあの積極的な合理主義が解体されたことによつて、まさにこのことで純粹な合理主義　しかし私たちが決して消極的な合理主義とは名づけられないであろう純粹な合理主義⁸³が約束された。／というのは、これは積極的な合理主義を可能な合理主義として前提するであろうからである。しかしカント以降いかなる積極的な合理主義もない。合理主義は消極的哲学でありえない。しかも双方の概念「合理主義と消極的哲学」は完全に同じ意味である。事柄からみて、あの純粹な合理主義はすでにカントの批判の中にあつた。カントは、すでに言つたように、理性に神の概念のみを残しておき、そしてカントがいわゆる存在論的論証、つまり神の概念から神の存在を推論しようとする存在論的論証を退けたので、彼は神の概念を、事物の概念が事物の純粹な何 Was のみを含むが、「あるという」⁸⁴と、Das つまり実存について何ものも含んでいない、という規則の例外としない。カントが普遍的に示したことは、理性が自分自身を越えて推論によつて実存を手に入れる、という熱心な企て（この努力において理性は独断的ではない。というのは、理性がその目的に達しないからではなく、独断化しているからである）がいかに無駄なことであるか、ということである。それゆえ、カントは理性一般に、諸事物の純粹な何 Was に閉じ込める学問以外の何ものも残さないし、はっきりと述べられた彼の意見は、この純粹な合理主義が古

い形而上学の代わりに唯一残っているものである、というものである。カントは明らかに、彼が理性によつてのみ証明したものを哲学へ拡張し、純粹な合理的哲学以外にいかなる哲学もない、と暗黙のうちに見定している。しかし究極的なものをカントは決して示さなかつた。それゆえ、すぐに生じなければならなかつた問いは、いったい古い形而上学の解体の後、他の積極的な要素が完全に根絶されたのかどうか、むしろ消極的なものが純粹な合理主義のなかで沈黙した後、積極的なものが初めて自由にしかも消極的なものから独立に自らの学問のなかで具体化しないのかどうかというものであつた。しかしこのような方法では、かつて危機「分かれ目」に陥つていた学問の歩みは、早まらなかつた。というのは、学問の運動においても、単なる偶然が支配しているのでなく、その運動が深まり決定的になればなるほど、この運動はますます、いかなる飛躍をも認めない必然性、つまり　遠くのものへと歩み続ける前に、まず最も手近なものが完成され、直接問題になつてくる課題が解決されることを有無を言わずに要求する⁸⁴。必然性によつて支配されるからである。／カントによる批判の必然的結果でなければならなかつたあの純粹な合理主義は、その同じ批判の中に間接的にのみ含まれていたし、あまりに多くの偶然的なものとの混じり合わされていた。それゆえ、まず必要であつたことは、この合理主義を偶然的なものから分け、カントの批判そのものを真正銘の学問へ、つまり現実的な哲学へと練り上げることであつた。あの純粹な合理主義を描き出すことに適任な最初の人々は、この合理主義を目的と思わねばならなかつた。彼らはこの合理主義にかなり取り組まねばならなかつたので、彼ら

はこの合理主義の他に何も考えることができなかつた。彼らはこの合理主義の中ですべてのものを持つていると思わねばならなかつた。彼らがこの合理主義に取り組んでいる限り、彼らはそれを越えていくものを考えることはできなかつた。それゆえ、その限りにおいて、明らかに積極的哲学はまだ問題ではなかつたし、それゆえにまた、消極的哲学もまたそのものとして、認識されも説明されもしなかつた。消極的なもの、つまり単なる論理的なものの制限の中へまったく引きこもり、消極的哲学であることを認めるために、この哲学は積極的なものを徹底して閉め出さねばならなかつた。そうしてこのことは二通りに生じた。それは、この哲学が積極的なものを自己の外に定立する形でか、あるいは積極的なものをまったく否認し、完全に放棄したかあるいは破棄したかの形である。最後のものはあまりにもきつい要求であつた。しかしながらカントですら、彼が理論哲学からまったく排除した積極的なものを、実践哲学という裏口から再び導き入れた。もちろん学問性のより高い段階にあるあの哲学「シェリング哲学」は、この逃げ道を選び取ることができなかつた。しかし積極的なものを別な方法で自己から閉め出すために、つまりこの哲学が自己の外に、他の学問の対象として積極的なものを定立するために、端的に積極的哲学が考え出されねばならなかつた。けれどもこの積極的哲学は必ずしも考え出されたとは言えない。この哲学へのいかなる可能性もカントによってまったく与えられていなかった。カントは哲学に、消極的哲学あるいは純粋な合理的哲学として完結し完成する道をもたらしした。しかし積極的哲学へのいかなる手段もまったくカントは与えなかつた。ところが私たちは自然の中で、

例えば有機的自然の中で次のことを見る。つまり、何か先行するものは、積極的なものが消極的なもの外に与えられる瞬間に初めて、消極的なものに属することを公言したり、あるいは消極的なものであることを認めたりする決心を固める。それゆえ、積極的哲学が見いだされ現実的に現存する以前に、あの哲学は、あの哲学に要求された純粋な消極性を選ぶことに決めることができた⁸⁵ということは不可能であつた。/その上、この哲学は、公然としても明確に認識を必要としていた、それにしても非常に積極的な時代に展開した、という事情にあつた。この哲学に比べて、あらゆる積極的な認識を放棄することは、おそらく、活発に「それを得よう」と努力している人々にとつてあまりにもつらい否認であつた。とりわけ、この哲学は、積極的なものの中でのみ自らの立脚点を持つていたそのような人々に対立した。そのような人々はあらゆる学問的な哲学を断念する一方で、彼らは、いわばこの屈辱を無害なものと見なすために、ただ、いっそう大きな諸々の自負でもつて、高次な確信すべてを盲目的な感情、信仰あるいはまさに啓示のみ基つげようとした。これらの人々のうちの一人がヤコビーであり、彼は原則として、あらゆる学問的な哲学は無神論に行き着く、と語つていた。ヤコビーは、理性は神の現存在を証明することができない、というカントの命題と自らの命題とをまったく同一なものとして扱つことをはばからない。両者の命題の間には天と地ほどの大きな差異があるにもかかわらず、そうである。ところが、カントは哲学の中で盲目的な信仰も単なる感情もとも知らずとなつたので、カントの消極的な成果はヤコビーに対して無神論としてさえ現象する状況になつた。しかも

ヤコービは、その上「カント哲学は」無神論であると語ることをほとんど控えることはなかった。あらゆる学問的哲学は無神論に行き着く、という彼らの命題に確証を見いだすことのみが問題であり、したがって無神論があるところであれ、ないところであれ、至るところで無神論を見ていたこうした人々の他に、積極的なものと消極的なものとのこの混乱を哲学に初めて持ち込んだスピノザは、依然として大きな影響力を及ぼしていた。それは、スピノザが、必然的に実存するもの、を原理（始まり）にしたが、しかしこのものから諸々の現実的、な、事物を単に論理的に導き出したことによつてである。

消極的なものと積極的なものとが永遠に分かれるべきまさにその瞬間に、それゆえ純粹な消極的哲学が成立する瞬間に、積極的なものがますます強力に現れて影響が出てこざるをえなかった、ということとは当然のことであつた。早い時期にすでに私が持っていた明瞭な予感、独断化する哲学を破壊するこの批判主義の向かうに、ノ別の哲学、それもこの批判主義によつては達成されなかつた独断的な哲学が出現するに違いない、というものであつた。だから、カントによつて準備された合理的な体系が、純粹な、明証にもたらされた、あらゆる偶然的なものから解放された現実的な体系として、私の心に浮かんだ後に、どうして、同じ認知がただ重要さをまして私の心にのしかからねばならなかつたか、を考えさせられた。消極的なものが純粹に提示されればされるほど、消極的なものに対して積極的なものがますます強力に立ち現れねばならなかつたし、積極的なものが見いだされない限り、消極的なものは何もものもたらさなかつたように見えた。おそらくここ

から次のことが説明される。つまり、批判主義から作られたあの体系が初めて描き出されたほとんどすぐ後に、どうして、この哲学がその創始者によつていわば見捨てられ、当座は、この哲学を身につける準備をしていたあらゆる人に委ねられたが、プラトンの言葉を借りれば、虚しく見捨てられた場所の輝かしさに魅せられて、この哲学を独占するという欲望を携えたあらゆる人に委ねられたかが説明される。私にとつて、あの哲学は実際のところ一時的なものにすぎなかつた。本当のことを言えば、私はこの哲学の中で、カントの後ですぐに可能なものをまさに試したにすぎなかつた。しかも、誰もこの可能なものと正反対の表明を示しえないであろう。私はこの哲学を、これは後で生じた意味においてではあるが、全体的哲学と見なすことから、内的にはずっとかけ離れていた。そして私が、積極的哲学が見いだされた後でも、積極的哲学をせいぜい暗示を通して、なかでもヤコービに対する論争的書物『フリードリッヒ・ハインリッヒ・ヤコービ氏の神学的なる事物等々に関する著作に対するF.W.J. シェリングよりの記念』の有名な矛盾背理を通して、認識させたので、この抑制も責められるよりはむしろ褒められるべきである、と私は思う。というのは、そのことで私は、私がかかわりを持つとしなかつた趨勢「思潮」に、自らを展開させ自らを言い表す十分な時間を残しておいたからである。その結果、誰ももはやこの趨勢そのものについて、この趨勢に対する私の関係についても疑いえない。一方そうでなければ、私はこの趨勢から本当に抜け出なかつたであろう。私がああ趨勢に対して講じたことすべては、趨勢を放置することであつた。その際私が完全に確信していたことは、この趨

勢はすばやい歩みで干上がり涸れていくであろう、というものであつた。

私の哲学に与えられたであろう真の修正は、私の哲学を単に論理的な意義に制限する、というまさに修正であつたであろう。

しかしヘーゲルは彼の先行者「シェリング」よりも積極的なものをも把握した、というずっと明確な主張をした。／両者の關係一般について、たいてい、まったく誤つた理解がなされている。ヘーゲルは先行者を凌駕したために、先行者の感情を害した、と思われている。しかしまさに反対である。今日もはや何も知られていない非常に多くものを克服しなければならなかつた最初の者「シェリング」は、もう一人の者「ヘーゲル」がすでに概念の支配下にあるのを見いだした素材すべて を使いこなさなければなかつたが、この最初の者は、もう一人の者によって訂正されることをよく甘んじて受け入れることができた。それに反して、ヘーゲルの方法すべてにおいて、明らかに私は、含蓄に富んだ天才的なものすべてに敵対する諸々の特別な要素を見て取ることができたので、私が見抜いたのは、この者が多くの誤つた天才的なもの、実際は非力なもの、それぞれが、子供っぽい、いわゆる気楽さで誤り導くもの、彼がその時代に眼前にみたものを、力でもつて、しかも本当に根本的な考え方や学問のために、迎え入れた、ということであつた。また他の人々はもちろんほぼ右往左往していたにすぎなかつたが、彼は少なくとも方法一般に固執し、彼が、誤つた体系であるが、しかしながら一つの体系を展開した精力を、正しいものに向けたならば、学問に計り知れない利益がもたらされえたであろう。ヘーゲルを熱心に褒め讃える人々は、二、三の

決まりきつた命題や決まり文句を除いて、個物についてほとんど語らなかつたが、つねに個物を強調したこと、ヘーゲルの哲学は体系、それも完全な体系であること を、私は見抜いたのであるが、まさに「体系である、という」この面こそがヘーゲルに特に影響力を手にいれさせる。一面において、体系「である」というこの無条件的な要求の中に、私たちの時代の哲学的な学問が高められる高みが示されている。つまり、もはや個々には何も知られないが、連関においてのみ、しかもすべてを包括する大いなる全体の構成要素としてのみ知られる、ということが確信されている。他の面から、ある体系に従い、そうすることで自らの重要性を高める準備を是が非でもしようとし、しかも子供っぽく、それを「うれしく感じる多くの人々が見いだされるが、そうすることは、特に次の理由で、つねに忌まわしい事柄である。つまり、諸々の党派の名前あるいは宗派の名前が広がったり、あるいは再び新たに主張されたりするからである。というのも、自分だけではまったく価値のない人が、しかしながら自分を自由主義の信奉者あるいは君主主義者と名づけると、自分と「その派の」他の人々とを実際にひとかどの者であると思つたりする多くの人々を見る機会を、私は持つたからである。／ついでに言えば、それゆえに誰もが体系の創案者であるよう任命されているのではない。完結しようとすることで、思わず不合理なことあるいは風変わりなことをすることなく、自然なものの限界内に留まるためには、芸術家的な感情が必要である。個物に關してたいそう鋭敏であるヘーゲルとつて、芸術家的な感情、とりわけ全体へと分け入る感情からほど見放されたものはない。さもなければヘーゲルは、論

理学と自然哲学との間で彼に現れる運動の停滞を感じたであろうし、しかも、自然哲学が論理学に継ぎ足されるような方法から、自分は正しい道から外れている、ということを手で独力で見抜いていなければならなかったであろう。私は、哲学一般の源泉を感情に求めている人々の中の一人ではない。しかし、詩的で芸術的なものに対してのように、哲学的な思考や着想に対して、感情は、不自然で直観的でないものに注意を喚起する気分 でなければならぬ。その気分にしたがっている人にとっては、自分の感情は作られたもの、つまり手間のかかる不明瞭な構成によって獲得されるものである、ということによってだけでも、誤ったものへ導く多くの道はすでに避けられている。実際完全な体系を欲する者は、手近な個物を単に近視眼的に見るのではなく、遙か遠くを見なければならぬ。

先行した哲学は、ヘーゲルのような意味では無条件的な体系としては提出されえなかつたが、しかしそれゆえに、この哲学はそもそも体系ではないとは非難されえなかつた。この哲学はまず第一に体系化されることを要しなかつたし、生まれながらの体系であつた。この哲学の特質はまさに、体系であることであつた。外見上の叙述が多かれ少なかれ規則的と見なされたかどうかは、どうでもよいこととして現象しえた。体系は事柄の中にあり、事柄を持つてゐる者はまさにそのことで体系をもつていた。しかし、自己の外に何ものも残しておかない絶対的な体系として、この哲学は完結しえなかつた。それは、積極的哲学が考え出されなかつた限り、「先行した」哲学は、誰か他の人がこの哲学を哲学として端的に主張した時、主張することを同じく妨げえなかつたにもか

かわらず、「完結しえなかつた」。ヘーゲルは最初、あの学問の純粹な論理的自然「性質」を洞察しているように見えた。しかし純粹な論理的意義を本気で考えていたが、彼にとつて論理は部分であるはずがなかつた。この全体的哲学、つまり先駆者によって始められた自然哲学と精神哲学も、ヘーゲルにとつて、論理的でなければならなかつた、それゆえ論理学でなければならなかつた。ヘーゲルが論理学として特に提示したものは、彼においてそであるように、何か見当外れなものであるはずがなかつた。眞の現実的な論理学から人は前進するであろうが、そうした眞の現実的な論理学を基礎にする代わりに、ヘーゲルは論理的運動という意図で概念を實體化する。この論理的運動は、主体的なものすべからどんなに独立にこの運動を考えようとも、しかしながらつねに、客観的な運動という意義、それどころか過程という意義を与えるための思想の中にのみ存在しうるにすぎない。ヘーゲルは自らの先駆者を阻んだ実在的なものから自由になつてはいなかつたので、ヘーゲルは実在的なものを、彼の見方で、つまり先駆者からとつてきた彼のために作られていない諸々の表現で、うわべを繕つた。純粹に消極的に振る舞う哲学において単に仮説的に生じうるにすぎない、自然哲学への移行（このことによつて、自然すらも単なる可能性の中で維持され、現実性として説明することは試みられない。このことは哲学のまったく別な面にとつておかれねばならない）この移行において、それゆえにヘーゲルはこのよつな諸々の表現（例えば、理念が決心する、自然は理念からの墮落である）を用いる。これらの表現は何も語るべきでないか、あるいは、彼の意図からすれば説明的であるべきであるか、それ

ゆえ、実在的なもの、現実的な経過、出来事を含めるべきであるか、のいずれかである。積極的なものを自分の外には定立しなかつたということが、先駆者の叙述の欠陥であつたとすれば、この叙述は次のもの（ヘーゲルの叙述）によつて、しかし欠陥を完璧に改善することによつてのみ、凌駕された。

積極的哲学が消極的哲学の位置にとつて代わり、それゆえ消極的哲学を変化させ、そして廃棄するはずである、と何人かの人々が曖昧に積極的哲学について聞き及んだ時、彼らが把握した意見に私は戻ることにする。「彼らが考えた」そのようには、決して考えられていなかつたし、そうこうするうちに私にとつての消極的哲学にされたあの哲学「シェリングの自然哲学」を考え出すような工夫すら、そう簡単に断念されない。この哲学が生じたのは美しい時代であつたが、その時代には、カントとフイヒテによつて人間の精神は、あらゆる存在に対する現実的な自由のうちに解放され、しかも何が存在しているかではなく、何が存在しうるか、と問ふことを当然と見なしていたし、同時にゲーテが芸術家の完成した姿の優れたひな型として際立つて輝いていた。現在、四十年前とはまったく別の叙述が可能である消極的哲学において、それ相応の歩みなしには、積極的哲学が見いだされず、展開されえなかつたのにひきかえ、/しかも私は、この単純で簡単ではあるがすばらしい構成術が、直接最初の思想「自然哲学」を用いて自然の中へ入り込む限り、この構成術が、そうした最も準備ができた基底から出発し、天にもとどかんばかりの頂点で終わつた、ということを知っているけれども、つまりこの構成術は、殊にこの構成術が適している、それどころかこの構成術が要求する

無限な個々の事物を完全^にに実現することにおいて、この点においては古いドイツの建築術の諸作品にのみ比較しうるが、ある人間の作品、ある個人の作品、ましてやある時代の作品にすら比較しえない、ということを知っているけれども、また、以前の時代が完成しなかつたゴシック様式のドームを、後世の子孫が、以前の時代の原理を知っているにもかかわらず、自らの原理にそつて仕上げ始めたのにひきかえ、それにもかかわらず私が希望するのは、消極的哲学の体系をもその眞の基盤の上に固定し、目下私に可能である限りで、この基盤に基づいてこの体系を打ち立てることなしには、死にたくないということである。

以前に言つたことから同時に明かとなるのは、あたかも私が純粹理性の哲学についてもはや何もも知ろうとしないかのように、私に対して合理的哲学すなわち消極的哲学を擁護しようとしたり、あるいは弁護しようとしたりすることが、いかに余計なことであつたか、ということである。その上、そうしたりすることを天命であると思ひ、しかも特にこの関係において私に対して、ヘーゲル哲学の弁護を引き受けねばならないと思つてゐる人々が、積極的哲学に抵抗することをある部分で少なくとも行つた、といつただけではなく、反対に、彼ら自身その種のものをも欲していた。ただ彼らの意見は、この積極的哲学がヘーゲルの体系の根柢に基づいて立てられねばならず、他のいかなる根柢に基づいても立てられないし、ヘーゲルの体系には、彼らがヘーゲルの体系を積極的なものの中へと前進させること以外の欠陥はない、というものにすぎなかつた。しかも彼らが考えていたのは、このような前進が、絶えず継続されることにおいて、中断なしに、しかもあらゆる歪

曲なしに生じうるであろう、ということであった。それらのこと
よって彼らが証明したのは、次のことである。1)彼らが先行し
た哲学から正しい概念を決して受け取らなかったことである。そ
のうえ彼らは、この哲学が自己において完全に終結した閉じられ
た体系、つまり真の終極を持った全体、すなわち状況あるいは判
断しだいで再び越え出ることのできる終極ではなく、終極のまま
でなければならぬ全体であったことを、知らなければならぬな
91 った。2)彼らは、彼らが改良し拡張しようとした哲学について
つまりヘーゲルの哲学について、決して精通していなかったこと
である。というのは、この哲学は、彼らによって積極的哲学へ拡
張される必要がまったくなかったからである。拡張することをこ
の哲学は自らすでに行っていたし、まさにこの点に次のような欠
陥があったのである。つまり、この哲学がその自然「性質」、その
由来からみてまったくありえなかったものであろうとした、つま
り同時に独断的な哲学であろうとした、という欠陥である。特に
彼らの（おそらく漠然とした噂話から作られた）意見であったの
は、積極的哲学は人格神を出発点にする哲学である、というもの
であったし、しかも人格神こそ、彼らがヘーゲル哲学を継続する
ことよって理性の必然的な内容として獲得しようとしたもので
あった。それゆえ、彼らが知らなかったことは、カントに由来し
た哲学と同じく、カントも神を理性の必然的な内容としてすで
に持っていた、ということである。このことについては、いかなる
争いも、いかなる疑念もなかったし、内容についてはもはや問題
ではなかった。ヘーゲルに関して言えば、彼こそ哲学の終極にお
いて神を絶対的精神として持つことを誇っていた。同時に絶対的

人格性ではなく、絶対的に自分自身を意識していないものであ
る絶対的精神は考えられるであろうか。この絶対的精神はまさ
に自由に行動する人格性でも、自由な世界創造者等々でもない、
とおそらく彼らは考えていた。すべてのものがなされた後、終極
において、post festum「宴の後に」ようやくやって来るものは、
明らかに精神ではありえなかった。このような精神は、この精神
以前に、しかもこの精神から独立に現存している、過程の要素す
べてを自らの中に受け入れること以外もすることができない。
けれども、まさにこのことをヘーゲルすら最後には感じていた。
そして彼は後から書き加えた補論『哲学的諸学問のエンテイクロ
ペデー』第二版、例えば三八一—三八四節の補論を参考」の中
で、この絶対的精神をして自由に世界を創造する決心を固めさせ
自由でもって世界を外化させた。彼らはこの点に関しても後の祭
りであった。彼らは、ヘーゲルの哲学が世界創造に関する思想で
はありえない、とは言うことができなかった。というのは、彼ら
はまさにこの哲学を用いて世界創造に関する思想を獲得しようと
していたからである。それゆえ、ヘーゲル哲学を彼らが独りよが
りで改良することは、言い慣わされているように、まさに本来的
に *montrarde apres diner*「後の祭り」であったし、しかも、む
しろ、これらヘーゲルの弟子たちに反対してヘーゲルを心につけ
92 るのはあたりまえであろう。ノそれは、他の人々が、胸を引き裂
くような、すなわちあの力強い思想家に吐き気のみを催させる
感情的で「信心家ぶった諸々の決まり文句」を用いて、ヘーゲル
の哲学を世間の一部の人々にとって価値あるものにしうと思っ
て、そしてどこか他からとってきた諸々の理念を何度も吐き出す

狭い容器「器量の狭い人」の中に、これらの理念を無理矢理押し込めようとした場合に、ヘーゲルに加えられた不名誉に対して彼を喜んで弁護しなければならなかったのに劣らないようにである。

ヘーゲル「哲学」の弁護人でもあるが、しかしながら同時にその改良者でもあろうとした人々の主要な論拠は、次のものである。つまり合理的哲学はそれ自身において必然的なものであり、特に積極的哲学の基礎づけに不可欠なものである。これに対して言われうるであろうことは、哲学の完成には、消極的哲学が積極的哲学と同様に必要であるが、しかし積極的哲学は、彼らが採用しているようなその意味では、消極的哲学によって基礎づけられないということである。つまり、積極的哲学は消極的哲学を先に進めたものにすぎないであろう、という意味においてではない。というのも、積極的哲学においては、展開の形式すら完全に逆であるということによって、積極的哲学においては、むしろ消極的哲学においてとまったく別の *modus progrediendi*「進歩すべき形態」が生じるからである。消極的哲学が積極的哲学に自らの対象をすでに認識されたものとして引き渡し、しかもこの対象でようやく積極的哲学がその作業を始めうる場合にのみ、積極的哲学が消極的哲学によって基礎づけられる、ということが必要であったであろう。しかしながら事情はこうではない。積極的哲学の本来の対象になるものは、先行する哲学において、もはや認識されえないものとして手をつけずに残されている。というのは、消極的哲学においては、プリウスを持つ限りでのものすべてが認識されうるにすぎないが、この究極の対象は、他のすべてのもののような意味ではいかなるプリウスをも持たないからであり、ここでは事柄

が反転するからである。純粋な合理的哲学においてプリウスであったものが、ここではポストリウスになる。消極的哲学自身自らの終極において積極的哲学を必要とする。しかも、自分自身を知り自分自身を申し分なく理解しているこの哲学はもちろん、自分の外に積極的哲学を定立する必要を感じる。この意味で言われうることは、消極的哲学はそれによって積極的哲学を基礎づけるであろうが、しかし反対に、積極的哲学は消極的哲学によって基礎づけられる、必要を同じように感じない、ということである。私たちがもちろん消極的（しかし積極的ではない）哲学の面から正⁹³当と認める基礎づけは、消極的哲学の終極が積極的哲学の始まりであるかのように、受け取るには及ばない。「実際」そうではないのである。消極的哲学は自らの究極的なものを積極的哲学へ課題として引き渡すにすぎず、原理としてそうするのではない。しかし、積極的哲学が消極的哲学から課題を受け取る点で、積極的哲学が消極的哲学によって基礎づけられている、とは言われうるであろう。これはまったく正しいことであるが、しかし課題を満足させる手段を積極的哲学は純粋に自ら調達しなければならぬ。消極的哲学が積極的哲学を必要とするまで歩み続けるならば、このことは消極的哲学自らの関心においてのみ生じるが、それは、消極的哲学が自らを完結させるためであり、積極的哲学が必然的に消極的哲学から課題を受け取らねばならなかったり、あるいは消極的哲学によって基礎づけられねばならなかったりするかのような理由からではない。というのは、積極的哲学は純粋に自分で始まりうるし、また例えば、次のような単なる意見の表明でもって始まりうるからである。私は、存在を越えて存在するもの、

第六講

つまり、単に存在するものではなく、存在するもの以上のもの、すなわち存在の主 *der Herr* を欲する、という意見の表明で始まりうるからである。というのは、意欲から始める権利を積極的哲学はすでに哲学として、すなわち自分自身に対して自らの対象を自由に規定する学問として、言い換えれば、すでに自分自身においてしかもその名前からして意欲である哲学として、与えられているからである。自らの課題を積極的哲学はそれゆえ単に自分自身から受け取りうるし、同じく自らの現実的な始まりを自分自身にまず与えうる。というのも、この始まりは、それがいかなる基礎づけも必要としない、という性質のものであり、始まりは自分自身による確実で絶対的な始まりでもあるからである。

消極的哲学と積極的哲学とを区別することに對する主な反論は、おそらく、哲学はつぎはぎ細工でないものでなければならぬ、二種類の哲学はありえない、という反論である。これの反論をする前に、知らなければならぬことは、消極的哲学と積極的哲学とが実際二つの異なった哲学であるかどうか、あるいはひょっとすると、ある同一の哲学の二つの面にすぎないかどうか、つまり二つの異なっているが、しかしながら必然的に一つの哲学を互いに補充しあっている学問にすぎないのではないかどうか、である。このことは次のことを考察することで決まるであろう。とりあえず言っておくと、この区別の基礎になっている対立はずっと以前からあったし、それも相入れないものを一つにしようとし

た諸々の合理的体系の中に現存していた、と。私たちがそれゆえ対立を初めて作ったのではなく、私たちの意図はむしろ、厳格な区別によつて、この対立を最終的に廃棄するものである。

ひょっとして、それでも一つの哲学のこの二重の側面からではないとすると、哲学に十分な定義を、つまり同時に哲学の手續き *Verfahren* すなわち *modus procedendi* 「進行の有り様」を表すそのよつな定義を与えることが以前から困難である、それどころか不可能である、と認めていた原因は何であろうか。例えば、純粹なすなわちここでは同時に必然的な思考へ引きこもる学問、と哲学を説明するならば、それは消極的哲学に對するおそらく許容⁹⁵しうる定義である。／けれど、この定義を絶対的なものと見なすならば、何が必然的な歸結であろうか。一般に哲学は、単に諸事物の本質に取り組むことだけでもなく、自然や世界一般の現実的な実存について釈明することも拒絶できないのであるから、首尾一貫するならば、以下のことを主張しなければならない、ということが歸結するであろう。つまり現実性においてさえ、すべてのものは単に論理的に関連するのみであり、自由と所行 *that* とは無駄なものである、と主張しなければならないことである。しかし、このことに対して、実存の論理的でない自然「性質」が断固として反抗するので、世界をその実存からみて何か根源的な必然性の単なる歸結と自らの諸概念でもって首尾一貫して説明する人々ですら、このことを認めようとせず、むしろ純粹な思考という見方を捨てて、彼らの見方では完全に許されていない、それどころか、不可能な諸々な表現に訴えようとする。

事情はそれゆえ本来次のようである。両者が要求される。つま

り諸事物の本質、あらゆる存在の内容を把握する学問と、諸事物の現実的な実存を説明する学問とが要求される。この対立はなんといつても現存している。この対立は、例えば両者の課題の一方が押さえつけられることによって、同じく両者の課題が混ぜ合わされることによって、回避されえない。混合されることによつては、ただ混乱と矛盾が生じうるにすぎない。それゆえ、これらの課題の各々がそれだけで、すなわち一つの特別な学問において提示され取り扱われねばならない、ということを受け入れること以外何も残っていない。しかし、そうすることは、両者の連関を、それどころかおそらく両者の統一を主張するのを明らかに妨げはしない。そのことが私たちをしていつそう驚かせうるのは、哲学のこのような二重の側面が顕著になる場合であり「*「と*いうのも（しかもこれは、私がかもっと述べようと思つてい主要な点である）、哲学における二つの系統が昔からつととして今でもお互いに現に存在してきている、ということが証明されるからである」*」*（しかも両系統が争い始め、一方が他方ととも「*つと*と自説を主張した場合である。

古代から始めれば、古代の哲学にとつての主要典拠であるアリストテレスは、彼が神学者たちと呼んでいる部類の哲学者たちについて何度も語っている。アリストテレスがかまずもつて神学者たちといつて、相変わらず神話によつて靈感を吹き込まれた古代の哲学者たち、あるいは、自然の事実や人間の悟性使用の事実の他に、諸々の宗教的事実、特にいわゆるオルペウス教徒たちのように、あるいはプラトンが時おり言及したあの *palaiōn logon*「古い物語」の創始者たちのように、諸々の神話的な伝承を

考慮にいられた 古代の哲学者たちと理解していることを私たちが受け入れるならば、アリストテレスは『形而上学』のある箇所³で彼が同じ名前で呼んだ彼の時代の哲学者たち (*theologon ton nun estin*「今日の、神のことを語るある人々」が問題である) についても語っている。しかもこの哲学者たちといつては、世界の原因を神に帰する人々以外のいかなる人をも、それゆえ独断的な哲学者たち以外考えられない。その場合このような彼らから他の人々は自分たちがすべてのものを単に自然的に、あるいは理性に基づいて認識しようとすることによつてのみ区別されえた。

後者の人々には、確かにとりわけイオニアの自然哲学者たち、特にヘラクレイトスが属する。ヘラクレイトスの教説は、決して何かあるものが存在するというのも、無いままであり続けるというのでもなく、すべてのものがつねに移りいく、すなわち川のよつに流れていくにすぎない、というものである。つまりプラトンがその教説を言い表しているよつに「*ta onta ienai te panta cai menin ouden*」存在するものはすべて行きつあり、何もかも止まつてはいない。『クラテュロス』篇 401D「あるいは *hoi panta chōrei*」すべてのものが退いていく。『クラテュロス』篇 402A「すべてのものが消え去る、あるいはすべてのものが繰り返し場所をあける、というものである。この教説を、もちろん何もをも見限らない理性学「問」のみが記述する。まさに主体として規定されたものは次の瞬間に客体に帰属させられ、それゆえこの主体として規定されたものは事実消え去り、他のものに空間を与える。しかも「空間を与えられた」他のものも再び止まっていることなく、他の高次なものに席を譲るよつに規定されており、

何ものに対しても、非存在するものとして振る舞わないものにまで、それゆえ もはや消え去ることができないもの にまで達する。

(一) 第一三卷三 頁[1091a34](プラトンテキスト[Christian August Braddis 1790 1867 ユーライシヤのギリシヤ哲学史家]編纂)。

エレア派の人々は、彼らの学問が論理学にすぎないのにひきかえ、それにもかかわらず、この学問で同時に説明しようとしたことを、アリストテレスがことさらに非難したが、このエレア派の人々こそ、まったくもってこの合理的哲学に属していたのである。この関係でアリストテレスが述べることは、エレア派の哲学はめまいを引き起こすだけで、いかなる援助も与えない、ということである。というのは、思想の中での単なる運動は、現実的な出来事すべてを閉め出すからである。しかしながら、この単なる論理的な運動が説明するものとして効力を現そうとするならば、この際この運動は、進展しないものとして現象する(なぜならば、論理的なものは出来事の現実的な歩みでは決してなく、思想の中ですべてが生じるからである。だから論理的なものが現実の説明と見なされるならば、この説明は進展しないものとして現象する)。しかもこの運動は、まさにそのことによつて、自転しながら、ある一点の周りを回転するあらゆる運動 のように、めまいを引き起こす。すでにソクラテスは、それ自身で何かあるものを説き論そうという積極的なものはかけ離れていたけれども、ソクラテスにとつては、破壊の道具という意義しかもっていないかった、自らが最高度に完成した弁証術「問答法」を、単にソフィストたち

に対して、すなわち主観的=論理的な見せかけの知 das Scheinwissen に対してばかりでなく、客観性を要求する合理的なエレア派の人々の見せかけの知に対しても、同じく突きつけていた。しかもソフィストたちとエレア派の人々がソクラテスといかに近くて内的に類似しているか、を洞察する者が初めて、プラトンを正しく理解するのである。ソクラテスの弁証術「問答法」は、エレア派の人々の誇張と同様に、ソフィストたちの軽率さと浅薄さに対して有効であった。この点に關してプルタルコス(46頃-120以後、ギリシヤの哲学者、史家)はソクラテスについて、彼は誇張、高慢と(typhon「思い上がり」)を哲学における一種の煙として(hesper tina capnon philosophias「何か哲学の煙のよう」)に吹き返した、と語る[『モラリア』「ソクラテスの精霊について」, 580 B7]。そのための手段はソクラテスにとつては彼の問いであったが、それらの問いは私たちには子供の問い、それどころか時として退屈なものに思えるが、しかしながら、これらの問いは、ソフィストたちの見せかけの知あるいはエレア派の人々の誇張によつて膨張したものを、次のような養生によつて再びまた真の知を感じやすくする、という目的をもっていた。それは、賢明な医師が強い薬を病人に投与しようとする時、有機体の身を維持し健康を回復させる原理の代わりに、むしろ病氣そのものの原因に作用させないために、まず消毒薬を用い、そして病氣の原因の作用を高め、そうして病氣を弱める代わりにむしろ病氣を強める、というような養生である。特にこの見せかけの知に対してソクラテスが表明しているのは、ソクラテスと他の人々との違いは、これらの人々が確かに何も知っていないのに、何かを知

98 っていると思つていたのに対し、ソクラテスは自分が何も知らないといふことを知っている限りに於いて、彼はいつそう幸せである、といふ点にあることである。この有名な話でとりわけ注意されるべきことは、ソクラテスがすべての知を否認するのではなく、他の人々が自慢し現実に知つていると思つていた知をまさに否認する、といふことである。このことをソクラテスは自分のせいにしてゐる。つまり彼はただ、この知がいかなる現実的な知でもない、といふことが彼にはわかつていた、と付け加えている。それゆゑこの話は、現代においてソクラテス的な知らないこと Unwissen を気取るつと、すべからぬ知らないことを告白し、始め、始めて、無知 Nichtwissen で納得しようとした多くの人々におけるのは、別の外観を初めからすでもつてゐる。ソクラテス的無知には偉大な、それどころか重要な知が先行しなければならぬ。その知について、それはいかなる知でもない、あるいはそれに関して何も知られていない、と言つた価値がある。無知は docta ignorantia [知ある無知] でなければならぬし、すでにパスカルが言い表したように、 ignorance savante [学識ある無知]、パンセ『ランシユヴィック版 327 など』でなければならぬ。先行する偉大な知がなくては、何も知らない、という説明はばかげたものである。といふのは、現実的にも知らない者が、何も知らないことを保証したとしても、一体何がそれについて不思議なことであるだろうか。何でもないことである。この者が何かを知つていたならば、むしろ不思議である。いずれにせよ、この者が何も知らない、と思われるならば、この者が知らないことを配慮する必要はない。法学者におつては Quilbet

praesumitur bonus, donec probetur contrarium [何人たりともその反対が立証されるまでは、善人と考えられる] という格言が通用する。学者においては反対である。つまり Nemo praesumitur doctus etc. [何人たりとも、その反対が立証されるまでは、学者とは考えられない]。しかし知ある者が、自分は何も知らない、と言つたならば、これはまったく別の意味と響きをもつ。

(1) ピュタゴラス学派の人々を私たちは神学者たちにも合理主義者たちにも特に数え入れることもできない。彼らが両者をいかに合一したかと言うことはたとえ容易ではないとしても、彼らは両者を合一しようとしていた、と私たちは想定しなければならぬ。

それゆゑソクラテスは、無知についてのこの説明において、ある知を前提してゐる。今や問いは次のようなものでなければならぬ。つまり他の哲学者たちと同じく、ソクラテスが自分のものとするが、しかしながら彼にとつては無知である知とはどんな知であるか、すなわちソクラテスが知つてゐる、そのようなものを知らないこととはどんな知であるか、という問いである。私たちはまず、無知の知に関するこの消極的な規定を積極的な規定に換えよつ。思考は決して知ではない。その限りでは、私たちは無知の知をおそらく思考する知と名づけるであらう。つまり無知的な学問を単なる思考、学問 [問] Denkwissenschaft と名づけるであらう。このような学問は例えば幾何学である。それゆゑに間違ひなく幾何学をプラトン⁹⁹は諸学問についての有名な系統図(『国家』篇 [511])におつて episteme [学問的知識] にはなく、dianoia [悟性的思考] のみ算入する。ソクラテスの陳述に

よれば、彼が他の人々と共通に持っていた知は、しかしながら、ソクラテスが無知と見なすものであるが、それはまさに純粹な理性学「問」であろう。この理性学「問」をソクラテスはエレア派の人々と同じくらい、否それどころかずっと良く知っていたが、ソクラテスは、エレア派の人々が論理的な知を知、ある知にしようとしたのに対し、ソクラテスの考えからすれば、論理的な知は無知の知と見なしうるにすぎない、という点でエレア派の人々から自らを区別をした。さて、話を先に進めよう。つまりソクラテスは、単に思考の中に存在する学問を無知なる学問と表明することによつて、まさにそのことで彼はこの学問の外に、少なくとも理念として彼はこの学問の外に、知ある学問すなわち積極的な学問を定立しなければならぬ。ここでソクラテスの知らないことに関する告白が初めて積極的な意義を持つのである。つまり、無知であると認められつるのは、現実的に現存する学問は本来的にいかなる知でもない、と言われるその学問に関してか、あるいは、依然として所有していないが、なおいわば私たちの身近にある学問に関してかのいずれかである。明らかにソクラテスの場合はそのいずれもが当てはまる。単なる論理的な知に関して、ソクラテスは前者の意味で発言するが、彼はまさにそのように語ることで別の知を前提している。しかもソクラテスがこの別の知に関して知らないことを認めるならば、この無知は再び、日常的に予感されるのが常であるのはまったく別の意義を持つ。というのは、別の知は学問の欠如から知りえないあるいは無知でありうるのではなく、別の知は知るべきものが余りに法外なもののために無知でありうるからである。この意味でも、ソクラテスのような人は

無知を自慢してもよいであろう。しかし、ソクラテスのこの真似をするのは誰にもふさわしくはない、ということとは納得のいくことである。明らかにソクラテスはある知を前提するが、この知に対して単なる理性学「問」はただ無知のような状況にあるであろう。明らかにこの場合は、今時までのあらゆる時代のソフィストたちの憎しみと反感とを、そうでなければ招かなかつたこの独特な男の本来の意欲について詳述する場所ではない。ソクラテスの内的な卓越性の上には、完全には取り除かれていない覆いがかかっているが、しかし、ソクラテスの精神が単なる論理的なものや積極的なもののこの限界をまさに出かかっていること、を推論させる個々のものが現存している。それについて退けえない徴候は、ソクラテスが彼の教説であるものすべて、あるいは教説という名に値するものすべて（例えば死後の永続）に与えるのがつねである神話的なすなわち物語的な *geschichtlich* 表現法ばかりではない。一般的な神話が好きでないソクラテスは、この神話の代わりに、高次の物語的な連関を、あたかもこの連関の中にのみ初めて現実的な知が存在しているかのように、捜し求めた。このことを最も多く証拠立てているのは次のことである。すなわち、ソクラテスの才気に満ちた弟子であるプラトンが、彼のその他の諸著作の多くにおいて弁証法的であるが、しかしすべての作品の頂点あるいは変容点において、少なくともシユライエルマハーは『ティマイオス』篇をそう見ている、あるいは、ひよっとすると、この『ティマイオス』篇は、その若々しい激しさが詩人的な哲学者の心を魅了した作品であったのだろうか？、たとえそれがどうであれ、『ティマイオス』篇において、プラトンは物語

的になり、そして明らかに力づくでのみ積極的なものの中へと現れ出る、つまりその結果、学問的な移行の痕跡はほとんど見いだすことができないか、あるいは見いだすことが困難である。このことは、積極的なものへの移行というよりはむしろ先行したものの（つまり弁証法的なもの）からの断絶である、ということを経証法に立っている。ソクラテスとプラトンの両者は、この積極的なものに対して偶然的にすぎないものという態度をとる、つまり彼らは積極的なものに対して予言者のな態度をとる。アリストテレスにおいて、哲学が初めて予言者のなものや神話的なものすべてから純化されたが、しかしながらアリストテレスは、彼が単なる論理的なものに背を向け、そしてそれに対して彼に到達し得る積極的なもの、つまり言葉の最も広い意味での経験的なものに完全に向かうことによって、まさにソクラテスとプラトンの弟子として登場する。この「意味での」経験的なものにおいて、こと（それが実存するということ）が第一のものであり、何（それが何であるか）は第二の付随的なものにすぎない。

(1) これについて『神話の哲学』二八四頁を参照せよ。編纂者

アリストテレスは、論理的なものが説明的であるとする限りでの、それゆえ積極的であるとする限りでの、論理的なものに背を向ける。logicos, dialecticos「理性的に、弁証法により」と genus「無意味に」（空虚に）は、アリストテレスにとって、この場合同じ意味の表現であり、アリストテレスは、単に論理的なもの（en tois logos「諸々の言葉の中に」）いるのにひきかえ、それにもかかわらず現実性を把握しようとする人々すべて

を非難する。アリストテレスはこのこと自身をプラトンの『マイオス』篇に広げ、そして methexis「分有」、すなわち諸事物の諸理念への関与に関する特別な教説へ広げる。この教説が論理的に、すなわち単にそのように理解されるならば、この教説は、例えば美しいもの、善いもの（経験にのみ現れ出るもの）は、善¹⁰¹そのもの、美そのものではなく、美そのものや善そのものに関与することによってのみ美しい善いものである、という正しい意味を与える。しかし methexis「分有」が生成の説明、つまり諸事物の現実的な成立の説明にされたり、あるいは、そのために十分なものを見なされたり、あるいはそのために利用されたりするならば、その場合もちろん、単に論理的な意義を持つていないものでも、実的な reelle「現実的な」説明が試みられる、という誤りが生じる。この意味でアリストテレスが正しいのは、プラトンに対して、プラトンは諸理念が具体的な諸事物にいかにかち与えられるかについて納得のいく言葉を語ることができない、と非難した時である。このことで意図された説明、「論理的なものでも現実的な説明をすること」に関してや、説明する資格がないものとしてのみ、アリストテレスは methexis「分有」に関するこの完全にプラトンの教説を空虚なものと名づけているし、その上のこの教説について cenologein「虚しいことを語る」という言葉を使用している。しかし一般的に、アリストテレスは論理的に哲学することに対して、論理的な必然性から現実性には架橋されえない裂け目があることを持ち出す。まさに論理的に哲学することに対して、アリストテレスはある混乱を非難するが、その混乱は、論理的秩序が存在の秩序と、その上さらに不可避免的に存

在の現実的な原因が学問の単に形式的な諸原理と取り違えられる時に生じる。それゆえまさに、今私たちが言わなければならぬことは、アリストテレスの道は消極的哲学の道から異なっているけれども、しかしながら、結果の本質的なことにおいて、まさにアリストテレスの意味ほど、正しく理解された消極的哲学とよく一致するものはない、ということである。一致することがどうして可能であるかは、両者の方法を検討することを通して判明するであろう。この検討は今までの歩みにすらなお新たな印象を必ず与え返すものである。

それゆえ私が言い添えておくことは、あの合理主義すなわち消極的哲学が実際純粹にア・プリオリな哲学であればあるほど、それだけこの哲学は、アリストテレスが「論理的という」その単語に結びつけたその意味での論理的な哲学ではない、ということである。というのは、ア・プリオリなものは、ヘーゲルが考えたように、空虚な論理的なもの、つまり思考ではないからである。その思考は再び思考を内容に持つが、しかし、そうすることで現実的な思考は途絶えるが、それはちょうど詩についての詩で詩が止むのと同じである。真に論理的なもの、つまり現実的な思考における論理的なものは自らのうちに存在への必然的関係を持つ。すなわち論理的なものは存在の内容となり、必然的に経験的なもの¹⁰²へと移行する。したがって、ア・プリオリな哲学としての消極的哲学は、この哲学が存在を閉め出す、というその意味で、単に論理的な哲学であるのではない。存在は確かにポテンツとしてのみ純粹な思考の内容である。しかしポテンツであるものは、その自然「性質」からして、いわば存在へ跳び出ようとしているもの

である。それゆえ、思考の内容そのものの自然「性質」によって、思考は自己の外へ引き出される。というのは、存在へ移行したものはもはや単なる思考の内容ではないからである。存在へ移行したものは単なる思考を越え出る（経験的な）認識の対象になるからである。思考は、あらゆる点において、経験の中に現存するものとの一致にまで行き着く。したがって、あらゆる点において、存在へ移行したものは思考によって見放される。しかしながら存在へ移行したものは、ただ高次のものへの階段としてのみ、思考に役立つ。この高次のものとともに存在へ移行したものが再び出来るのである。その存在へ移行したものは、もちろん自らの内容を確認し、存在へ移行したものを把握する（思考によって放棄されるが、しかしながら、把握されたものも思考によって再び放棄され、別の認識へ、つまり経験的認識へ引き渡される。その結果、この運動全体において思考は本来自分では何も持たず、あらゆるものを縁遠い認識につまり経験に指定する。そうするものも、もはや思考の外に存在しえないもの。つまり、思考の中に立ち止まっているもの、であるものが縁遠い認識のもとに到達するまでである。それゆえ、思考の中に立ち止まっているものとともに、思考が、つまり必然的な運動から離れた自由裁量の思考が、同時に自分自身のもとに生じる。この思考とともに、まさにそれゆえに、もはや消極的哲学におけるように必然的な運動に引き渡されない自由な思考の学問が始まる。それゆえ、合理的哲学は事柄からして経験とほとんど対立しないのであるから、合理的哲学はむしろ、カントが理性性について教えたようには、経験を越え出では行かないし、経験が果てるところでは、合理的哲学は自らの

限界をも、つまりあの究極的なものを認識できずにそのままにしておくものとして認識する。合理的哲学も質料からみれば経験論であるが、それもア・プリオリな経験論であるにすぎない。

ところがしかし、見てきたように、ア・プリオリなものは、それがむしろ必然的な関係を持つている経験的なものを閉め出すことが少なければ、それだけ反対に、経験的なものはア・プリオリなものから自由でなくなり、自らの内にずっと多くのア・プリオリなものを持つ。ノしかも私がそう言うのだが、その上経験的なものはア・プリオリなものの中にずっとばかりと片足を突っ込んでい

る。それは、経験的なものすべてに、普遍的で必然的なすなわちまさにア・プリオリな諸形式が存在するばかりでなく、またまさに本質、つまりあらゆる事物の本来的な何が少なくともア・プリオリなものであり、しかも現実的に実存するものとしてのみア・プリオリなものが経験的なものに属している限りでも、片足を突っ込んでい。経験的なもの本質は、完成された学問において a priori「ア・プリオリに」把握されるべきものであり、経験的なものが実存しているというこのみを経験的に、単に posteriori「ア・ポステリオリに」洞察されたい。

しかしまさにそれゆえに、論理的なものから経験的なものへの道がある限り、経験的なものから論理的なものへの、つまり自然に生得的で内在している論理的なものへの道がある。この道をアリストテレスは考察したが、それも彼の時代に可能である最大限の範囲で考察した。それも、アリストテレスは、彼が利用できる限りでの全自然ばかりでなく、人類の道徳的政治的關係や彼の時代の道徳的政治的關係ばかりでなく、同じくまた、抽象的な把握

ではなくして、適用において　つまり現実的な悟性使用において　たえず適用することで把握された諸々のカテゴリーや概念をも、それに劣らずさらに、彼の時代までの哲学の全歴史をも、彼の分析的研究の諸対象として扱い、そして第一の学問つまり *proté epistémē*「第一学問」、あるいは第一の哲学の究極的な目標へ段々と登って行くことによつて、この道を考察したのである。

しかしまさにこの道で、とりわけこの道の終極点で、アリストテレスでさえも消極的哲学と出会わねばならない。アリストテレスが出发点とする最も深いところまで彼に従うならば、アリストテレスは、あらゆる対立が未だ包まれていゝポテンツ、から彼の上昇する前進を始める(始まりの一致)。この前進はあらゆる対立を越え、したがってあらゆるポテンツをも越えた　純粋なエンテレキア「完全現実態」であるアクトウス「現実態」で終わる。というのは、アリストテレスにとつてエンテレキアは、私たちにアクトウスであるもの、つまり *dynamis*「可能態」の反対であるからである。ポテンツ、つまり可能性の無規定と無限性という懐から、自然は段々と、アリストテレスが言うように、自然が魅せられた終極に向かつて高まっていく。アリストテレスが言うように、先行するものは、わずかにポテンツとして、非存在するもの *Nichtseyendes* として、それに続くものすべての中に存在しているにすぎない。ノそれはちょうど、自然哲学において、例えば質料が光に対してわずかに客体であるにすぎず、質料と光は有機的原理に対して非存在するものとして振る舞うようなものである。アリストテレスが言うように、つねに先行したものはそれに続くものの中に、ポテンツからみて、あるいはポテンツとして存

続いている *aei gar en to ephexēs hyparchei dynamei to proton*「なせならは、いつも後に続くものの中に、より先であるものが可能態において存在する。『靈魂論』第二卷第三章 414 b29-30』。あらゆる点、つまり数列のあらゆる任意の限界は先行した数列の目標であり、数列のあらゆる項は、究極の項がすべての項に対する最終原因 *Endursache* であるのと同様に、その位置での最終原因である。 とういのは、数列は無限なものの中で消え失せえないし、自然の高まっていく運動は空虚さの中で四散しえないからである。この究極の項は、*a potentia ad actum* 「ポテンツからアクトゥスへ」の道の究極的目標でなければならぬ、つまり始まりは純粹なポテンツ「可能態」であり、終極も同じく純粹なアクトゥス「現実態」である、という意味でも究極的目標でなければならぬ。終極に近づくに比例して、存在が非存在に対して優勢になり、アクトゥスがポテンツに対して優勢になる。すべての *hylē*「質料」(ポテンツと同義である)が徐々に取り除かれ、究極的なものはもはやポテンツではなく、*energeia on*「現実態としての存在」、つまりアクトゥスとして完全に定立されたポテンツである。この究極的なものは、他のあらゆる項のように、数列の項ですらなく、数列全体を越え出た独立のそれ自体で存在するもの *das über der ganzen Reihe unabhängig und für sich Seyende* である。アリストテレスはもちろん究極的なものを(消極的哲学のように単に理念としてはなく)現実的に実存するものとして それゆえ、この点に違いがあるが 持つ。つまりアリストテレスにとって彼の学問全体が経験に基づいているがゆえにのみ、彼は究極的なものを現実

的に実存するものとして持つ。それゆえ、アリストテレスは、合理的哲学が思想の中に持つこの全世界を実存する世界として持つが、しかしながら、実存が問題なのではない。実存はいわば実存する世界における偶然的なものであり、実存は、諸事物が何であるかが取り出されるそのものである限りで、アリストテレスにとって価値があるにすぎないし、実存は彼にとって単なる前提にすぎない。アリストテレスの本来の目的は、諸事物の本質、何であり、実存は出発点にすぎない。しかも究極的なものは彼にとって、ちなみに、たとえ 現実的に実存するものであるとしても、その自然「性質」からして(しかもこの自然「性質」が本来問題である)純粹なアクトゥスである。まさにこのもの、つまりその自然「性質」からしてアクトゥスに存在するものは、合理的すなわち消極的哲学の究極的なものである。それゆえ、アリストテレスも、現実的に実存するものとしての究極的なもの *神* を使¹⁰⁵用しないので、彼は究極的なものをつねに最終原因(*poieticon* 「作用因」としてではなく *aition telicon*「目的因」として)としてのみ規定することによって、作用因として使用することをきっぱりと拒絶している。その結果、アリストテレスは、彼がこの究極的なものを現実的に実存するものとして持っているがゆえに、決して究極的なものを再び作用する始まりにしようとはしない。究極的なものは彼にとって終極のままである。アリストテレスは究極的なものを再び始まりに、つまり説明の原理にすることを考えてはいない。生成の運動全体は、始まりとして終極から、出発するものではなく、この終極に向かつて、運動にすぎない。しかもアリストテレスはあの究極的なものを現実性に対する、例えば天

の運動に対する説明根拠として使用する時、彼はこの運動を衝撃あるいはあの *energeia on* [現実態としての存在] の作用によつてではなく、諸々の下位の自然物つまり星辰が最高のものに対して感じる性向、欲望 *orexis* [欲求] によつて説明する。もちろんその限りで、アリストテレスにとつて神が運動の原因であるならば、神は彼によつて *hos telos, autos acinetos* [自ら動かさない目的として] のみ、原因である。その結果、神自身その際動かさない。この *autos acinetos* [自ら動かない]、『形而上学』第十二巻第七章 1072b7] は最近まで、神自身再び何か別のものによつて動かされない、とのみ受け取られていた。しかしそのいふ意味ではなく、神自身ですら動かないし行動しない、つまり神は作用するものとしても動かないままである、という意味である。神は作用するが、しかし動かされることはない。なぜならば、神は単に最終原因として、つまりすべてのものが自ずから目指すものとして作用するからである。この際神は、願望の対象のよう(アリストテレスがはつきりと言つて) *hos eromenon* [愛される者のように]、『形而上学』第十二巻第七章 1072b24] 私たちが求めつかもつとする、私たちによつて熱望されたもののように、振る舞つが、こつしたものは私たちを動かすが、自ら動かされることはない。アリストテレスにとつて、この動かない神が外へいかなる作用も及ぼすことができないよう(*apraktos tas exo praxeis* [外に働きかけることができないよう]) 遮断されている限り、神は不断に考えることができるだけであり、しかもただ自分自身を考慮することができただけである。神は *heauton noon* [自分自身を考慮する者]、『形而上学』第十二巻第九章 1074

b34] である。アリストテレスにとつて究極的なものはまったくのアクトウス [現実態] であるので、神は彼にとつて本来 *noesis* [思惟] (現実的思考) から分けられた *nous* [理性] ではもはやない、つまりもはや思考の単なるポテンツではない。神はアリストテレスにとつて思考の純粹な絶え間のない *acton* と *aktou* [ス] である(しかし内容のない思考のアクトウスではない)。それゆえ、神が何を考えているか、について語ることがアリストテレスを手こずらせるという形で(というのは、その上私たちが人間にとつて多くのことを見るより、見ない方がずっと良いように *belion enia me horan* [見ないことは一層良いことである]

106 『形而上学』第十二巻第九章 1074 b33]、私たちには多くのことを考えることが許されていないからである)、神に関してはなお一層そういうことになるであらう。こつした理由から、アリストテレスは、神が不断に自分自身だけを考える、ということに賛成する。つまり、このことでもって述べられるのは、このアクトウスが無限なアクトウスであること、すなわち果てしなくつとこのアクトウスに疎遠なものは何ものもこのアクトウスの中には存在しない、ということにすぎない。この理由からアリストテレスは、自分自身のみを内容 *to en noeseos noesis* [思惟の思惟]、『形而上学』第十二巻第九章 1074 b35] について語る。

(1) これに対して、容認することが困難なことは、アリストテレスによれば、神の淨福は、神が不断にヘーゲル的な方法で哲学することにある、といふことである。レッシング [1729-81 ドイツの劇作家、批評家] やクロフシュトック [1724-1803 ドイツの詩人] が出現した後の前世紀の中頃、ドイツ人たちが喜んだことは、彼らが自分たちの文学を持ち、特にまもなく、様々なジャンルで数多くの批評家たちや詩人たちがレッシングやクロフシュトックの仲間

／アリストテレスの哲学は論理的な哲学であるが、しかしこの哲学は前提された実存するものから、しかもその点では経験から出発する。この哲学の始まりは経験であるが、その終極は純粹な思考、つまり言葉の最高の意味での論理的なものである。しかしながらこの哲学の全体をなすものは、最も純粹に分析をするという情熱でもたらされた、自然や人間精神の要素すべてから抽出された精神 である。

すでに新しい時代への過渡期に属し、しかも到来するキリスト教があるいはすでに現存しているキリスト教かのいずれかによって生ぜしめられた新プラトン主義者たちは初め、アリストテレスによって押さえつけられていた、積極的哲学のあの動きを特にプラトンの中に呼び起こそうとした。アリストテレスは、プラトンの中では単なる予見にすぎなかった積極的哲学を認めることができなかったし、この哲学への学問的な移行はアリストテレスにも見いだされなかった。今でもなお、経験的なもの、経験において与えられたもの、その点では実存するものから、論理的なものつまり存在の内容へ進んで行くアリストテレスの道は、積極的哲学なしで、現実的に実存する神へ到達する唯一の道であったであろう。しかしながら、私たちがアリストテレス的に見いだされた神に満足しようとするならば、私たちは、終極として神のもとに留まる、というあのアリストテレス的な否定をすることができねばならないし、神を再び産出的な原因として持とうとはならないであろう。しかし、このような神は私たちの意識の要求にそのものではないであろう。私たちの意識には、アリストテレスが知らなかった世界が開かれている。このことで私はキリスト

になったし、それからまた歴史の編纂や哲学が一般に定評のある作品の中につけ加わったことである（というのは、狭義でのある民族の文学は、とりわけ詩や詩の批評、歴史の編纂そして最後に哲学を包含しているからである）。こつした状況のもとで、比較することが始まり、ドイツ人たちにはもはや一人のホメロス「ギリシアの詩人」も一人のテュルタイオス「BC7cのギリシアのエレグリア作家」も一人のテオクリトス「BC3cのギリシアの詩人」も欠けてはいないし、ドイツの「ユグノーディエス」BC460-400「ギリシアの歴史家」も最後に多くのプラトンも欠けてはいなかった（大衆にとって時にはヘルダー「1744-1803」が、時にはヤコーブ「1743-1819」がドイツのプラトンであった）。それでは、どうしてドイツの「ユグノーディアス」BC382c-497「ドイツのヘラクレイトス」BC5c頃の「ギリシアの哲学者」が、いたのであるうか、ヘラクレイトスが例えば「ラッピンツ」1646-1716「ピュタゴラスが」ヘーメ「1575-1624」ドイツの哲学者、神秘主義者であるのだろうか？ ドイツのアリストテレスはどこにいたのだろうか。誰も、カント以上にそう名づけられる自負を持たなかった。しかしながら、その後の「ヘーゲル」哲学は、アリストテレス的と見なされることを留保していた。この哲学は神の生活の循環について語った。つまりそれは、神はつねに最深の、最も意識のない存在にまで降りていく、という形によってである。その場合、神はなるほど絶対的なものであるが、依然として牡蛎のような、すなわち盲目でつんぼの絶対的なものにはすぎない。つまり神は不断に降りて行くが、それは、同様に絶え間なく一層高次の階段によって、最後には人間の意識に登るためである。そしてそこで神は自らの主観性を取り除きあるいは取り去り絶対的精神に、すなわち本来の神に初めてなる。現れた哲学はすべての中で、神の生活についてこのような循環を主張した哲学は、私には最も反アリストテレス的であるように思われる。ということこそを私は認める。また、私が疑うのは、論理的なものを現実的なものにもっとく独特に結合することで終わっている古代哲学の頂点が多量なりとも分別のある人がこのような「循環を主張する」教説の中にドイツ哲学の究極的な言葉を見いだしうる、とすることである。（アリストテレスの神学に関する究極的解明と比較せよ。神話の哲学への序論『五五九頁註、編纂者』）

教のみを考えているのではない。事実またアリストテレスにとつて、神話の宗教 die mythologische Religion は不完全な現象という意義を持っていたにすぎなかった。アリストテレスは、神話の中に、根源的なものを何も見ることができなかったし、また彼が考察するに値するであろうもの、あるいは、彼にとつて認識の源泉と見なされうるものを何も見ることができなかった。

(1) 『神話の哲学への序論』一五六頁を見よ。編纂者。

すでに以前から時折出されていた問いは、カール大帝 742-814 西ローマ皇帝、フランク王」によつて設立されたアカデミーにおいて、アリストテレスの諸々の本が、すなわち無神論者と見なされうる一人の哲学者の諸々の本が、採用され基本にされることをなぜカール大帝が認めたりあるいは欲したりしたのか、ということである。 / 108 108 どのような意味でこのことが言われたのか、ということはおそらく以前に述べたことから明らかである。つまりアリストテレスはもちろん、神から世界を説明するために、原理として用いられうるいかなる神をも知らなかった。アリストテレスの神は、すべてのものがこの神へと生成されるが、すべてのものがこの神によつて生成されるのではない、というような者としての、せいぜい理想的な創造者でありうるにすぎなかった。摂理もすべてのものが終極を目指している限りで、しかも運動のこの終極目標によつてではなく、その点でもちろん究極原因としての神によつて規定された何も生じえない限りで、アリストテレスの体系の中に存在しているにすぎない。 それに対して、プラ

閉め出されている、と言われた。一七世紀のとある著者がこの問いに次のような馬鹿正直な答をしている。つまり神学者たちが哲学について非難をし難癖をつけるつもりであるならば、神学者たちにはまさに都合がよい。というのは、キリスト教の教説と哲学の教説との間での完全な一致を成し遂げようとするならば、悪魔の誘惑によつて多くの者が、キリスト教は人間の作りだしたものに他ならない、つまり思考する理性の作品あるいは抜け目なくつち上げる理性の作品に他ならない、という思想に思い至りえたからである、と。しかし実際のところ、キリスト教の諸々の学校で教えられていたのは純粹なアリストテレスの哲学ではまったくなかった。キリスト教神学やそれゆえキリスト教の諸々の学校でも、その神とともに、あるものが始められ、世界の創始者として特に啓示の創始者として考えられる神を必要としていた。したがって、消極的哲学は、少なからず、自らを完全に変更することなしには、キリスト教を自らの中に受け入れることができないだけ、それだけにまた純粹なアリストテレスの哲学はキリスト教の諸々の学校の中には存続しえなかった。そういうわけで、アリストテレスの哲学にスコラの形而上学がとつて代わつたが、このスコラの形而上学は、それが合理的な独断論あるいは積極的な合理主義と名づけられる限りで、すでに特徴づけられている。合理的な道で積極的な成果へ、特に実存する神へ到達するために(このためにぜひ必要な手段は、私たちが以前見たように、三段論法、つまり一方では経験において与えられたものを、他方では *cinai enoiai*「共通な觀念、コイナイ・エンノイアイ」すなわちノ普遍

おいた推理であった。スコラ哲学が始めたような方法から、つまりこの哲学が経験と生得的な悟性諸概念を利用して神の現存を推理しようとしたような方法から、すでに見て取られることは次のことである。すなわち、スコラ哲学における合理主義は単に形式的な機能のみを持っていたこと、質料的なものつまり諸々の推理の基礎にされたものは、一方では経験から取ってこられたこと、例えば個と全体における自然の合目的構造等々、他方のものを、つまり形而上学のこれらの推理の合理的な構成部分を、例えば原因と結果という普遍的諸原則が形成したこと、特に原因と結果は釣合がとれていなければならないし、合目的の全体は知力のある原因を前提すること、が見て取られる。これらの諸原則を経験へ適応することが、経験を越えたものへの推論を可能にするはずである。それゆえ、諸要素をこのように結びつけた結果として、あの形而上学の中には合理主義も経験論も、純粹にも自由にも現れえなかつた。この不自然な構成はすでに一つの不自然な構成として持続しえなかつた。結局、教会の権力のみがたいそう長い間、この不自然な構成を束ねていたにすぎなかつた。宗教改革の後、しかも宗教改革の結果として、この不自然な構成はそれほど頑張り通しえなかつた。結局、以前叙述したこの独断的な合理主義の解体を引き起こさねばならなかつたその運動「第三、第五講参照」が哲学の中に生じたのである。しかしこの解体から、一方では純粹な合理主義だけが、他方では純粹な経験論が結果として生じたのであった。

私たちがまず純粹な合理主義との関係において一般に経験論を考察するならば、正しく理解された純粹な合理主義は、現実性が

経験において与えられるように、現実性と出会うこと以外の何ものも結局のところ要求しえない。これに対して、最も制限された経験論ですら、このこと、つまり、あらゆる現象の連関の中においてと同様に、あらゆる個別的現象においても、理性を見いだすこと、現象の全体においてと同様に個別的な諸現象においても前提されるべき理性を露わにし明るみに出すこと」¹¹⁰「以外のいかなる努力目標も認めえない。この目的を放棄した経験論は無分別であることを自ら認めねばならないであろう。それゆえ、経験論は正しく理解された合理主義（つまりカント以降発達してきたような合理主義）に対立する現象というよりは、むしろ合理主義と軌を一にする現象である。しかもこの経験論は、以前の形而上学である独断化する合理主義に対してまったく別の関係を持っている、つまりあの独断化する合理主義を解体することによって生じた純粹な合理主義に対してまったく別の関係を持っている。しかも、この純粹な合理主義は現在まで私たちドイツの哲学である。哲学上の唯一眞の方法として、ドイツを除いた全ヨーロッパで一時期専心してきたこの経験論に関して、この経験論の始まり、すなわちその源泉（ヴェルラムのペーコン「1561-1626 イギリスの哲学者、政治家」）にまで遡り、別の面で、その道をどこまでも進んで行き、この道がどんな範囲で、どこへ、そしてどのように発展していったかを見るならば、経験論には一見して見ることが出来るものとは別のもの、つまり諸々の事実を単に寄せ集めたのではまったくないものが基礎にある、ということを確認するに違いない。とりわけ自然科学において諸々の純粹な事実を見つけ出すことに熱心な人は、自分の中に、たとえただ本能的に作用す

るものであれ、高次なものを、背後にある思想を、直接的な目的を越えてる衝動を、認識せざるをえない。というのは、諸々の事実に、とくに自然史における、それ自身において最も取るに足らないものにさえ、例えば、歯や爪の数や形に置かれる重要性が、いかに説明されるべきか、また、このような諸々の探究は、宗教的な誠実さを伴って行われ、しかもこれらの探究は、粘り強さを持って、あらゆる種類の難儀や不自由さを忍びながら、しばしば生命の危険すら伴いながら追求されるが、この宗教的な誠実さや粘り強さが、このような事実にもかかわらず、事実そのもの以上にもっと重要である、という少なくともぼんやりとした意識以外で、いかに説明されるべきか¹¹¹、が問題であるからである¹¹²。

究極的な諸限界にまで拡張されると同時に、諸々のつまらない仮説からしだいに自分自身によって純化されたこの経験論が、¹¹¹ / この経験論と結合した確固とした全体、つまり経験と純粹な思考との完全に等しい成果として現れる全体を形成するであろう高次な体系については出会うに違いない、ということをも本当の自然研究者に告げる少なくともぼんやりとした感情なしに、言い換えれば、この経験論に対して、ついには自然そのものの中に、自然に内在しているものとして、あの理性が、つまり自然に生得的な論理のあの体系が、姿を現すであろう、というたとえまたいそう微妙であれ、そうした予感なしに、この自然研究者のこの熱狂がいかに説明されるべきか¹¹²、が問題であるからである¹¹³。あの理性を思考において占有することが、合理的な哲学者の最高の課題であるが、それゆえ、人間の知という、つまり思考と経験という、一見してしかも今でもなおずっと離ればなれになっている、ある

いは離ればなれであるように思える諸々のポテンツが、完全に浸透しあい、しかも一緒になって、今ではある一つの克服しがたい全体を形成するにすぎない点がそもそもある。これは明らかに思想を持たない機械的な経験論者がいたずらに彼らの保護者として当てにするペーコンの究極的な思想でさえあった。今まで、フランスやイギリスの眞の哲学者たちは確かに偉大な自然研究者たちである¹¹³。それにもかかわらず、フランスとイギリスの自然研究者たちすなわち哲学者たちは、経験論に対するドイツ哲学のこの立場を、つまりドイツ哲学自身経験論であるが、ただア・プリアリな経験論であるということをも、学ぶようになるかもしれない。

彼らが始めてドイツ合理主義の意味を把握したならば、彼らが始めて要求しないであろうことは、私たちが自分自身から始め自分の中へと進んで行くが、しかし同時に直接的に経験において自分を実現する必然的な思考の学問つまりこの唯一眞なる存在論に対して、経験的な、例えば心理学的な諸々の事実を先行させる、ということである。これに対して、彼らは次のことを検討するかもしれない。 / つまり彼ら自身、心理学的な諸々の事実の観察と分析へ彼らの哲学的経験論を制限することによって、何ものも、すなわち自然の中にあるものや、人類とその発展の偉大な歴史の中にあるものの何ものも閉め出さない眞の経験論、というあの偉大な領域にどうしてかわらないのか、換言すれば、彼ら自身、このすばらしい経験論にどうしてかわらないのか、を検討するかもしれない。このすばらしい経験論に出会い、そして最後には現実的に一つになることが、何一つ閉め出すことなく、全自然と同様歴史の偉大な諸々の事実を包括する純粹な合理主義の眞の試み

である。

(1) いずれにせよ、経験的な探究あるいは経験の探究に対するこの普遍的な熱心さにまず火がつけられたのは哲学の変化によってであった、それゆえ哲学からであった、ということには注目し値すべきことである。

(2) イギリスでは、その上周知の理由から(私たち「ドイツ人」のもとでは法医学者たちが *physicist*「物理学者たち」と呼ばれるように)、英語では *Physik*「物理学」が *Medicin*「医学」を *physician* が医者を意味するの⁽¹⁾、哲学(しかしながら普通は付加語をつけて *natural Philosophy*「自然哲学」)が物理学を意味する、ということには、まさに最新の化学雑誌の、あるいは美容師の新聞広告のタイトルから証明されるにはおよばない。二百年にわたる極めて有名なイギリスの著作物 *Philosophical Transactions*「英国学士院会報」を引き合いに出すことは、より自然に思いつくことであった。この数多い巻の中で、私たちがドイツで哲学と呼んでいるものについて、何か捜そうとすることは無駄なことである⁽²⁾。

ところで、これが純粋な合理主義に対する哲学的経験論の立場であるならば、今や私たちはすでに予示しておいた第二の関係を、つまり私たちによって合理主義に対置された積極的哲学が哲学的経験論にどのように関係するかを、話題にする。というのは実際、純粋な合理主義がア・プリアリな哲学であるならば、積極的哲学には経験論であること以外何も残っていないように思われるからである。しかし私がすでに示したことが、純粋な合理主義が経験的なものを閉め出さないように、積極的哲学も次のような意味での単なる経験論であることはほとんどありえない。その意味とは、経験論「という語」がほとんどの場合に使用されるような意味であり、その場合、ア・プリアリなものはまったく問題にならないであろう。しかしながら、積極的哲学と経験論との間に何らかの形で関係が生じるに違いない。これを拒絶するのは私の見

方ではない。むしろ私が注意を喚起したいのは、通常の説明では経験論という語があまりにも制限された概念に結び付いている、ということである。哲学が問題になる時、経験ということで理解するのは普通、私たちが外的感官によって諸々の外的な事物、外的世界の実存一般について獲得する確実性、あるいは、私たちがいわゆる内的感官によって私たち自身の中に生じる諸々の運動や諸々の変化について獲得する確実性にすぎない(それにもかかわらず、感官はもろろんなお大いなる批判を必要とする)。それゆえここで想定されるのは、経験上のものすべてが外的感官あるいは113 内的感官の世界の中にのみ存在しうる、ということである。／経験論が完全に排他的になるならば、経験論は普遍的で必然的な諸概念の実在性を拒絶する。経験論は、法律的道徳的な諸概念すら、単に習慣づけたり教育したりすることによって私たちにこの自然「本性」にされたものと見なすまでに、つまり 経験論が下がらざる、制限の最も深い段階であるもの にまで到らざる。しかし、これらすべてのことを経験論という概念に、必然的に結び付けられたものと見なすことは、正しいことではない。それは、ヘーゲルが彼の『哲学的諸学問のエンチクロペディー』⁽³⁾の中で、法律的道徳的な「人倫的な」諸規定や諸法則は偶然的なものとして現象し、それらの客観性は破棄される、ということを経験論の必然的な帰結として述べているような、具合のものではない。

(1) 第二版二二三頁「スールカンフ版三九節一一二頁」

あたかも経験論が単に感官に入ってくるもののみを対象にするかのように、経験論一般を単に感官に入ってくるものに制限する

ことは、正しくはない。というのは、例えば、私たちの誰もがそうであるような、自由に意欲し行動する知性ある者 *Intelligenz* は、そのような者として、つまり知性ある者として感官には関わらないが、しかしながら、経験的な、それどころか経験的のみに認識されうるものであるからである。なぜならば、人間の中にあるものをその人間が言い表さない場合を除いて、そのものを誰も知らないからである。つまりこの人間の知性的で道徳的な性格からみて、この人間は *a posteriori* 「ア・ポステリオリに」のみ、すなわちこの者が表明し行為することによってのみ認識されうるからである。ところで、もしも世界に前提されるべき行為し自由を意欲する知性ある者が問題であるとするならば、この者も *a priori* 「ア・プリオリに」ではなく、経験に関わるこの者の諸々の所行を通してのみ認識されうるであろう。それゆえ、この者は、たとえ超感性的なものであるにもかかわらず、経験を通してのみ認識可能なものであるだろう。したがって、このようなものとしての経験論は、普通に想定されたり、ヘーゲルによっても前提されているように、決して超感性的なものの認識すべてを閉め出さない。

対象が現実的な経験からみて経験上のものであるものと、対象の自然「性質」からみて経験上のものであるものとは、区別されなければならない。自然そのものの内部には、現実的な経験の対象では決してなかったが、しかしながら、そうだからといって、少なくとも可能な感性的経験の範囲の外部にはない多くのものがある。けれどもこの範囲の向こう側では、想像されているように、経験上のものすべてがいきなり無くなっているのだろうか。

114 仮に、このものが無くなっているとしてみても、／＼けれども、すべてのものが無くなっている、と想定はしないであろうし、おそらくこの限界の向こう側ではすべての運動が止むとは決して想定しないであろう。というのは、この運動とともに学問が中断するであろうからである。なぜならば、学問は本質的に運動だからである。しかし、そこでなお前提されるべき運動は単に純粹な思考の中で認識されうる運動にすぎない、すなわち（首尾一貫するならば）あらゆる自由な所行が閉め出される運動、と言われる。それというのも、自由な所行は単なる思考の中で認識されるより以上の何かあるものだからである。ところがしかし、この見方に反対するのは、現実的な出来事をつまり決心と所行とを感性界を越えて広げる人々すべてである。容易に分かることは、決心と所行のみが本来の経験を基礎付けるといふことである。というのも、例えば、幾何学に経験がなじまないとしても、それはまさに、幾何学ではすべてのことが純粹な思考によって実現されるからであり、いかなる出来事も想定されえないからである。反対に、純粹な思考によっては実現されえないものすべて、すなわち、私が経験に委ねたものすべては自由な所行によって基礎づけられたものではない。経験上のものの原因であるものは、もはやそのような経験上のものではありえず、単に純粹な思考の中に定立すべき抽象的なものでありうるにすぎない、という意見は、例えば、経験的な存在すべての究極的原因と考えられる限りでの神を、それも、あらゆる経験的なもの、例えば人間のものすべてから出来る限り離れた神を考える主要な誘因であった。

それゆえ、さし当たり私たちが経験論と名づけようとしている

よ^うな形而上学的な経験論もある。したがって、哲学的経験論と
い^う普^遍的^な概念には、すべての認識を感官の知覚に制限するか、
あるいは超感性的なものすべての実存をまったく拒絶するあの感
覚論的な体系 とは別な諸体系が含まれるであろう。もちろん、
こ^の種^の様^々な教説が、その目的に関して、積極的哲学と一致す
る、すなわち（現実的な）経験には現れえないもの、つまり経験
を超え出したものを、認識することをまさに目指した積極的哲学と
一致する 時、これらの教説はますます詳細な叙述に委ねられね
ばならない。

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・シエ
リングの『啓示の哲学』（一八四二年）第一冊の第五講と第六講である。
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御願いたします。（2）以前については弘前大学人
文学部紀要創刊号を参照されたい。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。