

【翻訳】

F・W・シェリング

『啓示の哲学 あるいは 積極的哲学の基礎付けへの序論』(4) (註)

諸 岡 道比古

115

第七講

経験論の最も低い段階は、認識すべてが感官による経験に制限され、超感性的なもののすべてが総じて否定されるか、あるいは認識の可能的な対象として否定されるかのいずれかの場合の段階である。この意味で哲学的経験論が考えられるならば、この哲学的経験論は合理主義に対する対立を積極的哲学と決して共有しない。というのは、積極的哲学は、超感性的なものが単なる合理的な道「方途」で認識されつる、ということのみを否定するが、しかし「最も低い段階の」経験論は、超感性的なものがこの「合理的な」方法でも別の方法でも認識されえない、ということを主張するし、それどころか結局のところ、超感性的なものが実存しない、ということを主張するからである。

哲学的経験論の高次の段階は、超感性的なものが経験の現実的な対象になりうる、ということを主張する段階である。その際必ずと明らかになることは、この経験が単に感性的な種類のものでは

116

はありえず、むしろ秘密に満ちたもの、神秘的なもののすら身につけねばならない、ということである。それゆえに、私たちはこの種の諸々の教説を総じて神秘的な経験論の諸教説と名づけることができる。これらの教説の中で、おそらくまた最も低い段階には、外的な出来事 Factumとしても考えられる、神の啓示 によつてのみ、超感性的なものの実存を私たちに確信させる教説がある。その次の段階には、なるほど外的な事実すべてを無視するが、しかしそれに対して、神の実存を私たちに納得させる抵抗しえない感情、という内的な事実に基づく哲学がある。「この場合、神の実存を感情に基づける」その一方で、理性は不可避免的に／無神論、運命論、それゆえ盲目的な必然性の体系へ行き着く。周知のように、これはヤコービ「1793-1819 ドイツの哲学者」の初期の教説であった。ヤコービはこの神秘主義ゆえに多方面から攻撃されたが、後期には合理主義と講和を結ぼうとした。詳しくいえば、ヤコービは、以前単に個人的なものとすらみていた感情の代わりに、理性を据え、そして、それ自身における理性は実体的な方法で、

あらゆるアクトウス「現実態」なしに、それゆえ、あらゆる学問以前に神を定立し知るものである、というまったく奇妙な考えを提出し、その上、彼には非常に通俗的な論拠によって証明しうると思われた意見を、次のように述べられている形式的な三段論法で主張する、という形でまったく独自の方法によって、合理主義と講和を結ぼうとしたのである。その三段論法とは、「人間だけが神を知る。動物は神を知らない。ところで、人間を動物から区別する唯一のものは理性である。それゆえ、理性は直接的に神を啓示するもの、あるいは私たちの中にある直接的に神を啓示するものである。このものの単なる現存在とともに、神の知が私たちの中に定立される」というものである」ヤコービ全集第二巻所収『ヒューム』八頁以下参照。

理性は、直接的な、それゆえ学問によって確かめられない、神についての知である、という命題 あるいは、理性はそれ自身においてすでに神を定立している というこの命題は、あらゆる学問を喜んで剥奪される人々のもので、大いなる喝采を博したので、ヤコービが先に引用した三段論法によって理性という この直接的に神を定立するものをいかに証明しようとしたか、というその方法をより詳細な批判に委ねることは、確かに価値のあることである。私たちはこの論拠の「人間だけが神を知る。動物は神を知らない」という大前提をまず吟味したい。ドイツ人は、知らないことには腹が立たぬ「知らぬが仏」、すなわち賛成も反対も、是認することも否認することも私を動揺させない、という古い諺を持っている。ところで、大前提の初めの部分、「人間だけが神を知る」において、このような無関心の知、つまりそれだけでは是認でも否認でもなく、

117

双方を認める知 このような知が大前提において考えられている、と私は言う。結論において前提における以上のものはや存在してはならない、という規則によれば、結論において理性は神を啓示するものではない、すなわち、結論の観点が示しているように、理性は神を是認するものではない。／それゆえ、このことを避けるためには、大前提（「人間だけが云々」）は肯定的な知と考えられねばならない。大前提が肯定的な知であることを是認するならば、その場合、大前提において wissen「知る」という言葉が二つの意味で用いられる。というのは、人間が神を知るということは、人間が神を是認するということの意味し、動物が神を知らないということは、動物が神を是認することもない、ということの意味するからである。この二重の意味合いは、それゆえまた、形式に背く欠陥でもある。そのうえ二重の意味があるならば、大前提の最初の部分は誤りであろう。なぜならば、神についての知あるいは是認は、理性がそうであるように、人間という種の性格であるはずだからである。けれどもこの普遍性は、（すべての哲学は無神論へ行き着く、という）ヤコービの独特な主張によれば、ただ偶然的に神を是認する者たちであるが、しかし必然的には 学問に基づいて 神を否定する者たち「無神論者たち」のみがいる、ということと相入れない。実質的に真理であるためには、それゆえ大前提は次のようではなければならないであろう。つまり、人間のみが神を是認したりあるいは否認したりするが、動物は神を是認したり否認したりしない、と。その場合、結論は次のようでのみありうるにすぎない。つまり、それゆえ人間を動物から区別するもの（理性）は、神を是認した

り否認したりする能力を人間に与えるもの、すなわち人間にそうする可能性を与えるものである。と。しかし「是認したり否認したりする」可能性を理性は人間に、「神とは」別のあらゆる対象に關しても同じように与える。理性は形式的に「facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi」[「じいじびども、あるものについて肯定することあるいは否定することを試みる能力」とまったく見なされる。したがって、ここから推論されえないことは、特別な神を定立する、理性の能力「に味方するもの」である。

結論の小前提も検討するとして、小前提は「人間を動物から區別する唯一のものは理性である」というものである。この命題が取ってこられているのは明らかに、人間の精神的な特質すべての複合体を理性「という言葉」で理解する一般的な語法や言い回しからである。それゆえ、小前提では理性が in specie 「種において」問題になっているわけではない。つまりヤコービが曖昧な方法で理性を考えるのではなく、理性を悟性の対象として考える結論においてのようには、ここでは理性が種において問題になっているわけではない。ヤコービはこの命題をも単に、一般的な語法に基づいて支持しようとする。それは、彼が「誰も動物的理性について決して語っていない。／私たちはすべて、動物的悟性に言及しそれを知っている」ヤコービ全集第二巻所収「ヒューム」八頁」と言っていることによつてである。

悟性の過剰に劣らず悟性の害悪を本当に受けねばならなかった時代に、悟性を気前良く動物たちに容認するいかなる原因もおそろくなかった。その上、ヤコービは語られるもの、語られないもののみを引き合いに出し、し

かも語られ、語られない、というこのことは、誰もが自分の経験に照らして判断しうる事実に関わるので、私がただ述べておきたいのは、私は例えばあらゆる小さいものに驚き、横飛びをする非理性的な「愚かな」馬とは反対に、理性的な「利口な」馬について語るのをしばしば聞いたし、さらに動物たち、例えば馬たちが脳圧亢進症にかかった時、馬たちに書き添えられる気狂いあるいは精神錯乱についても語られるし、そしてそれらのことから、それゆえ、健全な状態の動物たちを理性的と名づけることが帰結する、ということである。このような空虚な諸々の主張に対しては思慮深い話ではなく、一般的な語法が教えるような単純な事実で答えられねばならない。ところで、哲学的な意味に関して私が良く聞くことは、動物たちの本能を理性の類似物と名づけるが、悟性の類似物とは名づけなかった、ということである「カント『判断力批判』第一部第九〇節参照」。さらに私が聞くことは、動物たちの本能を動物たちの中で作用する理性と説明することである。なるほど動物たちは理性を所有していないが、動物たちは、彼らには縁のない精神にとりつかれているように、理性にとりつかれている。さらに私が良く理解することは、本能に基づく諸々の行為の中に理性がどうして認められうるか、ということである。というのは、理性は単に本質的なものであり潜勢的なもの Potenzielles であるからである。理性は、動物たちにおける本能が個別的のものではなく、あらゆる個体において普遍的なものであり同一なものであるように、普遍的なものであり非人格的なものである。それゆえ、本能に基づく諸々の行為の中に理性がどうして認められるか、を私は少なくとも類比的に理解する。しかし

私がまったく理解しないのは、このような諸々の行為の中に悟性がどうして認められうるか、ということである。なぜならば、悟性はつねに現勢的なもの *Aktuelles* 人格的なものであり、個体に密着しているものであるからである。それは、私があらゆる人間に、彼らを侮辱することなしに、理性を認めなければならぬが、しかしあらゆる人間に同じように悟性を認めるにはおよばない、ようにである。ちなみに、語法を引き合いに出して誰かが語っているのに耳を傾けることは、それも、理性と悟性という表現に関して耳を傾けることは、珍しいことである。しかもこれらの言葉に関して、誰もが語法に関する極めて浅い知識があるいは語法への極めてわずかな敬意のいずれかを示していただけなので、ノヤコービは、彼が一八一年に理性と名づけ始めたものを一七八年代には悟性と名づけていたし、その逆のこともしていた。詳しく言えば、理性と悟性はヤコービにおいては二年の間に役割を完全に入れ換えていたのである。つまりヤコービは、以前には理性のせいにしていたものを、後には悟性のせいにしたし、また彼が前には悟性において賞賛したものを、後にはもっぱら理性に付与した。

経験論の第三の種類において、超感性的なものは次のことにより現実的な経験の対象にされる。つまりそれは、人間存在 *das menschliche Wesen* が神に歓喜する可能性と、しかも歓喜した結果として神的存在 *Wesen* の中ばかりでなく、創造の営み *Wesen* や創造におけるあらゆる経過の中に、必然的で確実に神を観る *anschauen* が想定されることによってである。この種のものが観神論 *Theosophismus* であり、特に思弁的で理論的な

神秘主義である。これについて詳述することを私は留保する。それゆえここでは、以前の形而上学の独断化する合理主義の前に立ちほだかった諸教説と諸体系すべてが明らかに、その結果、以前の形而上学は要するに独占的に支配的であったのではないが、つねに自らとともに、私がすでに共通の名前で神秘的経験論の諸教説と呼んだこれらの体系を持っていた、ということがさし当たり注意される。事実また、啓示からや、同じく個人的でそれ以上説明されえない感情から由来するものは、何か神秘的なものを持っている。それゆえ、これらの体系は合理主義に対して少なくとも影響力のある対立を生み出した。しかもこの対立は、いかなる時代にも克服されなかったし、また今日まで本来的に決して克服されなかった。克服は、合理主義に真の哲学が対置されることによつてのみ生じうるであろう。というのは、これらの体系においても表明されている要求は、これらの諸体系をいきなり非学問的なものと取り扱うことによつては退けられないからである。明らかにこれらの体系は非学問的であるが、非学問的とすることは、これらの体系の基礎にある要求は満たされない。いずれにせよ、このような神秘的な諸教説が持続的に実存していること（これらの神秘的な教説自身、中世全体を通じて諸々の学校で一般的でしかも教会によつて認可されていたスコラ哲学を脇へ追いやり、ノしも宗教改革の時代までがんばり通し、宗教改革の時代の後、もう一度立ち上がり、ヤコブ・ペーメ「1575-1624 ドイツの哲学者、神秘的な自然哲学者」にその頂点を見いだした）は、次のことを証明している。つまり、これらの教説が明らかに非学問的な方法でのみ 観神論は同時にたいてい不可解な方法でのみ、部

分的に神話的なものへ逆戻りすることが無いわけではないが、成就しようとしていたりあるいは成就することを申し立てたりしたものを、まさにこのものを哲学は、学問的で普遍的に理解でき理性そのものを納得させる方法で、成就する状態にはないと今まで自らを見ていた、ということを証明している。しかし、まさにそれゆえに、これらの教説は、これらの教説自身によつては満たされなかったのではあるが、積極的哲学の要求を含んでいる、これらの教説は近年ではこの第二の哲学（deutera philosophia）「第二の哲学」の立場を代表するものである。私の初めの主張に立ち歸れば、これらの教説が証言するのは、最近まで哲学の二つの系統が、少なくとも要求からみて、あるいは *potentia*「潜在的に」つねに相並んで現存していた、ということである。

私たちによつて期待された積極的哲学がこれらの神秘的な教説に対してどのような関係にあるか、についてあらかじめ説明しておくことも、ますます必要であろう。というのは、積極的哲学が哲学であることを、それゆえ学問であることを主張し、それに対して神秘的な諸教説すべてが思弁的な内容を断念しているのではないが、しかしながら、神秘的な諸教説すべてが学問的な形式と方法とを断念しているが故にすでに、積極的哲学は神秘的な諸教説のいずれとも同一ではありえないからである。積極的哲学の啓示に対する関係については、この展開の帰結が自ずと詳細な検討をもたらすであろう。けれども私たちは観神論へはもはや立ち戻らないであろう。そこで私は、後に積極的哲学の方法についての展開が自ずと、積極的哲学は合理的な諸体系と同様に、神智学 *Theosophie*「一三五頁参照」とも何も共有しえない、ということ

を示すであろうけれども、特に積極的哲学の観神論に対する関係について説明しておこう。積極的哲学は、特に哲学の完成という諸々の主張にとつて極めて邪魔になっていた新しい着想である。こうした状況下で、まったく普通になされることは、文学史において、何かあるタイトルを、あるいは新しい現象をもたらしうる何かいかがわしいカテゴリーを、捜しまわることである。／こうした方法で、反駁するあらゆる骨折りから解放されることを人は願うのである。

まったくもって私は、積極的哲学を観神論と結びつける機会すら与えなかったであろうか。それでも、積極的哲学は、観神論が目指しているものと同じものを欲していることが明らかにされた。違いは、積極的哲学が学問的な道で、観神論が非学問的な道で一定の方法を持たずに目的を達成しようとしている、ということにすぎない。このように、関係はもちろん規定されていた。けれどもその場合、何かある無知なる者が天文学という学問を貶めるのは至極当然でありうる。というのは、天文学は占星術にとつて代わったからである。あるいは化学という学問を貶めるのも至極当然でありうるが、それも化学が錬金術にとつて代わったからである。たとえ観神論が少なくとも実質的に学問的なあるいは思弁的な意義を獲得するにせよ、観神論の基礎にあるもの、特にヤコブ・ベーメの観神論の基礎にあるものは、現実的な経過として諸事物が神に由来していることを把握する、という、それ自身において賞賛するに値する努力である。ところがしかし、現実的な経過として把握することをヤコブ・ベーメは、神性そのものを一種の自然過程に引っぱり込むことによつて以外では、成し遂げられ

ヘーゲルは自らの『宗教哲学』の中で三位一体について、とりわけ子について次のように意見を述べている。すなわち、子はなるほど子であり、それゆえ父とは別のものであるが、子は子のままでいるにはおよばない。というのは、そこには違いが確かに定立されているが、また同様に永遠に止揚されているからである。こうしたことは、いわば愛の自分自身との戯れ（確かに並外れて教化的である）にすぎない。この方法では厳然とした他の存在になることはない、と。そうするには、それで本物になる、

子は、他の存在としての、つまり神の外の現実的なものとして（したがって神から出たものとして）の、他の存在の規定を手に入れ、しかも神なしで、すなわち世界として現象することが必要である。この点で子は、あらゆる哲学的概念によれば、明らかに世界の質料にされている。というのは、子が単に他のものであるばかりでなく、他のものとしても定立されている、ということによつて、子が世界になるからである。これに應じて、この子がまだ子として、すなわち明確な区別の中にいた限りで、この子はまず可能性としてのみ、つまりまさに来たるべき世界の質料としてのみ振る舞う。これらすべてのことは、J・ペーメにおける何かあるものと同じように観神論的であるが、ただ次のような違いがある。つまり、このような空想的なものは、ペーメにおいては根源的なものであり、實際偉大な直観から生じたものであるが、この場合は、ある哲学に關係している、という点に違いがある。そ

の哲学の明白な性格は、最も純粹な散文であり完全に直観的でない冷静さにある。酔っている時、人は直観に酔っている人を実際許すが、同じように人は、酔っているように見えることすら好きな、本性上しかも実際に冷静な人を許しはしない。

(一) ヘーゲル全集第二巻、第二版、二四八頁「ゾールカンフ版、二四三頁」

123

ノ・J・ペーメは人類の歴史における、しかも特にドイツ精神の歴史における驚くべき現象である、と彼について言わざるをえない。ドイツ国民の中に、自然的な精神の深みや心胸の深みがどんなに豊富にあるか、をいつか忘れえたとしても、ペーメを思い出しさえすればよい。ペーメは、例えば神話を一般心理学で説明することが不可能であるように、彼について試みられた一般心理学的な説明を同じく彼なりに超越している。諸民族の諸々の神話や神統記が学問に先んじているように、J・ペーメは、彼が私たちに描き出してみせる神の誕生に関して、最近の哲学の学問的な諸体系すべてに先んじていた。J・ペーメは一五七五年に生まれ、ルネ・デカルトは一五九六年に生まれた。ペーメにおいて直感Intuitionであり、自然の直接的な靈感のようであつたものは、J・ペーメの誕生の後、ほぼ百年して死んだスピノザ「1664-1704」オランダの哲学者」においては、合理主義として開花して現れている。しかし、「開花しはしたが、」J・ペーメにあつた偉大な自然直観Naturanschauungが完全に哲学から追い出された、ということが明らかにいわけではなかった。というのは、スピノザの物理学は、カルテジウス「デカルト」の単なる機械的で生気のない物

124

理学と違つてところがないからである。J・ペーメは実際に神統記的自然であるが、まさに神統記的自然であることが、彼をして、自らを自由な世界創造へ、しかもまさにそのことで積極的哲学の自由へ高めることを妨げた。周知のようにJ・ペーメは、彼が自分自身と戦い自分自身を生み出すことを欲するが生み出すことができない自然における諸力の二元論を表す彼の最深の諸統覚の一つについて、すなわち自然の輪Radあるいは誕生の輪について大いに語っている「ペーメ全集第三巻『三重の生命』第九章五二節以下」。けれども、まさに彼自身、本来この輪であり、彼自身、学問を生み出すことを欲しているが生み出すことができないこの自然である。ペーメの精神の回転が生じるのは、彼がその支配化にあるあの実体的なものから、いたずらに逃れようとし、自由な学問へ自らを解放とうとすることによつてである。現在の人間が現存在している諸々の条件のもとで、全自然を通り抜け、もちろん全過程を経験したあの実体的原理が、直接的に、知るために、かつて分断されたあの過程をいわば取り戻すために（まさにこれがJ・ペーメの場合であつた）、再び高まるならば、ノすなわち、この実体的原理が、高次の活動の助けも借りずに、つまり事理を分けて説明する悟性の助けも借りずに、直接的に知るために、いわば直接的にあの過程を証言するために、再び高まるならば、すなわちこうしたことが生じるならば、あの原理は、自分を抑制できない、いわば、よろめいている、思慮のない自然としてのみ現象しうる。J・ペーメの精神のこの回転は、ペーメが彼の書物のどれにおいても初めからやり直し、先へ、つまり進展することなしに、しばしば十分に説明された始まりを再三

説明することによって、外面的にも明らかになる。これらの始まりにおいて彼はつねに賛嘆に値するし、彼は 自分自身と戦い、自由と思慮深さを求める自然 の真の光景である。しかしこの自然は現実的な運動へ移行することはできないが、つねに同一の点で自分自身の周りを回転しながら動いている。J・ペーメが自然の始まりを越えて具体的なものへ入っていくやいなや、もはや彼についていくことはできない。この点ですべての痕跡が消え失せる。たとえ、ペーメを描き出すために、カントの概念、フィヒテの概念、自然哲学の概念、そのうえ最後にはヘーゲルの概念を次々と使用したとしても、ペーメの諸々の直観からなる混乱した構想 Concept に基づいて彼をきちんと記述することは、いつでも無駄な努力であろう。

私たちは観神論をまず合理的哲学の対立物、それゆえ哲学上の合理主義の対立物として提示する。しかしながら結局のところ観神論は、合理主義の単なる実体的な知から自らを解き放ちつることなく、合理主義をただ越えようと努める。つまり、合理主義がその本質としている知は、知がすべてのアクト、ウス「現実態」を閉め出している限り、実体的、substantiellと呼ばれつる。合理主義には、所行によって、例えば自由な創造によっては何も生じえない。合理主義は単に本質的な関係を知るだけである。すべてのものは、単に modo aeterno「永遠の方法で」、永遠なすなわち単なる論理的な方法で、内在的な運動を通して合理主義に従う。というのは、それが変造された合理主義にすぎないからである。この合理主義は、例えば世界の成立を、そもそも所行的な創造を主張しようとする絶対的精神 の自由な外化によって説明する。ま

さにそれゆえに、誤った合理主義は観神論に近づく。観神論は誤った合理主義と同様少なからず、単なる実体的な知にとらわれている。観神論は／確かにこの知を克服し、ようとす、が、しかしJ・ペーメで極めて明瞭に見て取れるように、観神論は成功していない。おそらく他の精神はかつて、J・ペーメのように、この単なる実体的な知の炎の中で持ちこたえなかった。明らかに観神論にとって神は世界の直接的、実体的な実体である。神の世界に対する自由な関係、自由な創造を観神論は確かに欲しているが、観神論はそれらを引き出しえない。観神論は神智学と自称し、それゆえ神学的なるものの学問である、という要求をするのであるが、観神論がもたらす内容は実体的な運動にすぎず、観神論は神を実体的な運動の中にのみ描き出す。観神論はその自然「性質」から見て合理主義に劣らず非歴史적이다である。けれども、真に歴史的で積極的な哲学の神は、運動しないが、行動する。合理主義がとらわれている実体的運動は、消極的なブリウスを、すなわち存在へとまず移動しなければならぬ。非存在するブリウスを、出発点とする。しかし歴史的な哲学は、積極的なブリウスを、すなわち存在へとまず移動するにはおよばない。存在するブリウスを、出発点にする。この 存在するブリウス は、それゆえ、自分自身によってそうするよう何らかの方法で強制されることなしに、完全な自由を持って、存在を定立する。詳しく言えば、自らの存在を直接的に定立するのではなく、自分の存在とは異なる存在を定立する。自らと異なる存在において、自らの存在はむしろ定立されていたものとして否定あるいは中断され、それゆえ、いずれにせよ、間接的にのみ定立される。J・ペーメが表明しているように、神に

ふさわしいのは、自らの存在に無関心であることであるが、自らの存在を得ようと努力し、自らに存在を与え、自らを存在の中へ生み出すことは、神にふさわしいことではない。ペーメは最高の学問すなわち神智学の内容として、まさに神的存在の誕生を、つまり神の誕生を、それゆえ本来の神統記を述べている。それゆえ、このことがよく基礎づけられたのは、私たちが観神論という現象（というのは、観神論はどんな場合でも、特にペーメにおいては現象であるからである）を学問に先行した過程へ逆戻りすることと、つまり先学問的な神統記的過程へ回帰する試みと説明した場合においてである。ところで、明らかに積極的哲学が観神論ではありえないことは、積極的哲学がまさに哲学としてしかも学問として規定されたことのうちにすでにある。／それにひきかえ、観神論は自分自身を哲学とは名づけようとはしないし、学問であることを断念して直接的に神を観ることに基づいて語ろうとする。ところがしかし問題は、どんな方法で、私たちによつて欲せられた学問 積極的哲学 が哲学であるのだろうか、またどんな方法で、積極的哲学が学問であるのだろうか、ということである。

諸々の哲学的な教説を表示するために、私たちの意のままになるカテゴリーの中で、経験論以外の何ものも合理主義には対立しないとするならば、合理主義の対立物としての表示は、何らかの方法で、しかも何らかの意味で、経験論であることを拒絶しないであろう。それゆえ、問題は次のことに帰着する。つまり、積極的哲学は経験とどんな関係にあるのか、あの神秘的な教説が経験に対してとの」と同一の関係にあるのか、あるいはまったく別の関係にあるのか、に帰着する。あの神秘的な教説すべてに共通なものは、これらの教説が経験を 経験において現れるもの、を出発点にする、ということである。経験において現れるものが何であるかは、まったくどうでもよいことである。つまり、これらの神秘的な教説が、例えばキリストの顕現を、あるいはキリストの奇跡を出発点にするかどうか（哲学との接触をいっさい避けたので、神の現存在に関する哲学的な論拠すべてを除き去るし、神の実存をキリストの奇跡によつて最高に証明しようと思つていた、極めて無思想な歴史的哲学が以前あったように）、あるいは、これらの神秘的な教説が、実存する神によつてのみい

やされうる、私たちのうちにある熱狂的な感情 の実存を、あるいは 神的なものを直接的に観ること を出発点にするかどうか、はまったくどうでもよいことである。 これらの場合、いつでも、直接的なあるいは間接的な経験において与えられたものを出发点にするであろう。私が手短にのみ述べておきたいのは、というのは、さし当たりの区別で十分であり、さし当たりの区別だけが問題であるからである、積極的哲学が 単に思考の中に存在するもの を出発点にしないのと同様に（というのは、その場合はこの哲学は消極的哲学へ逆戻りするであろうからである）、積極的哲学は 経験に現れ出る何かある存在 を出発点にしない、ということである。積極的哲学が 思考の中に存在するものを、それゆえ、そもそも純粋な思考を出発点にしないならば、積極的哲学は あらゆる思考の前に存在し、あらゆる思考の外に存在するものを、それゆえ存在を出発点にするであろうが、／しかし経験的な存在を出発点にしないであろう。 私たちはすでにこの

経験的な存在を閉め出しておいたし、経験的な存在が思考の外で極めて相対的なものであるにすぎない、ということとは別として、

経験に現れ出るあらゆる存在が諸々の論理的な悟性規定を身につけている限り、これらの悟性規定なしには、私たちは経験的な存在をまったく考えられないであろう。積極的哲学があらゆる思考の外に存在するものを出発点にするならば、この哲学は単に相対的に思考の外にある存在ではなく、絶対的に思考の外にある存在を出発点にすることができるところでしかし、あらゆる思考の外のこの存在は、あらゆる思考に先んじると同様にまた、経験すべてを越えている。それゆえ、積極的哲学が出発点にし、しかも、理性学「問」が基礎にするポテンツのような、単に相対的なプリウスではもはやありえないものこそ、端的に超越的な存在、das schlechterdings transscendente Seynである。というのは、ポテンツは、まさにポテンツとして、非存在するものとして、存在へ移行する必然性を持つているからであり、そういうわけで、私はポテンツを単なる相対的なプリウスと名づけるところで、積極的哲学が出発点にするあの存在が、相対的な存在にすぎないならば、積極的哲学の原理の中に、存在へ移行する必然性があり、それゆえ、この原理とともに思考は必然的な運動の支配下にあるであろう。したがって積極的哲学は消極的哲学に逆戻りするであろう。それゆえ、積極的哲学の始まりは相対的なプリウスではありえないので、プリウスは存在へ移動するいかなる必然性をも持たない絶対的なプリウスでなければならない。絶対的なプリウスが存在へ移行するならば、それは自由な所行の帰結でのみありうる。つまりその場合その所行自身、その上、純粹に

128

経験的なもの、まったく a posteriori「ア・ポステリオリに」認識されるものでありうるにすぎない。それは、あらゆる所行が a priori「ア・プリオリに」理解しうるものではなく、a posteriori「ア・ポステリオリに」のみ認識されるものであるようにである。

それゆえ、積極的哲学が経験を出発点にしない限りで、積極的哲学がこの哲学の対象を（神秘主義のように）直接的な経験の中に所有すると錯覚しない意味でも、積極的哲学が経験において与えられたものつまり経験的な事実から推理によって自らの対象へ到達しようとする意味でも、「経験論は少なくとも積極的哲学ではない。（事実また、私が事実からの推論によって対象へ到達することを閉め出さねばならないのは、神の実存に関する証明において、自然の合目的な構造のような、経験的な諸事実を部分的に基礎にする合理的な独断論と積極的哲学とを区別するためにである）。けれども、積極的哲学が経験を、出発点にしないとしても、積極的哲学が経験に近づきzugehen、そうして、この哲学が証明しなければならないものを、「換言すれば」積極的哲学のプリウスが神であることすなわち超存在するもの das Ueberseyendeであることを、a posteriori「ア・ポステリオリに」証明すること、を何ものも妨げない。というのは、積極的哲学が出発点にするもの、それは、a priori「ア・プリオリに」神であるのではなく、a posteriori「ア・ポステリオリに」のみ神であるからである。それが神である、ということ、すなわち res naturae「本性上の事柄」つまり自ずと理解されることではない。それが神である、ということとは、res facti「なされたこと」の事柄、出来

事」であり、したがって出来事としてのみ証明されうる。そ

れは神である。この命題は、あのプリウスという概念が神という概念と同じである、という意義を持たない。その意義は、あのプリウスが概念からみてではなく、現実性からみて神である、ということである。もっとも、積極的哲学が経験を出発点にしないならば、積極的哲学はア・プリオリな学問でなければならない。そうである限りでは、それゆえその場合はまた、積極的哲学は消極的哲学と区別されない。なぜならば、私たちが積極的哲学に譲り渡したものの、つまり積極的哲学が経験を出発点にしないが、経験に近づくとすることは、消極的哲学にも当てはまることだからである。確かに事情はそうであるが、違いは、積極的哲学と消極的哲学それぞれが経験に対する一つの立場を持ち、それぞれが別の立場を持つ、ということである。消極的哲学にとって、経験は確かに確認するものであるが、実証するもの、erweisenではない。合理的哲学はその真理をその哲学の歩みの内在的な必然性のうちに持つ。つまり合理的哲学は実存に依存していないので、私たちが先に述べたように、たとえ何も実存しないとしても、合理的哲学は真理であるであろう。経験において現実的に現れ出るものが合理的哲学の諸構成と一致するならば、このものは、この哲学にとって、好都合なものである。このものを合理的哲学は指示するが、このものに関して、この哲学は本来的には実証しない。まったく別の立場が積極的哲学の立場である。積極的哲学の立場は経験そのものの中へ入って行き、いわば経験と合体する。積極的哲学もア・プリオリな学問であるが、積極的哲学が出発点にするプリウスは、単にあらゆる経験の前に存在するだけではなく、こ

のプリウスは、必然的に経験の中へ進展し続けるであろう。／このプリウスはあらゆる経験を越えて、いたがってプリウスにたつて経験へのいかなる必然的な移行も存在しない。このプリウスから積極的哲学は、自由な思考をし典拠ある帰結において、ア・ポステリオリなもの、つまり経験において現れ出るものを、消極的哲学のように、可能なものとしてではなく、現実的なものとして導き出す。すなわち、積極的哲学はア・ポステリオリなものを現実的なものとして導き出す。というのは、現実的なものとしてのみア・ポステリオリなものは、証明することの意義と力を持つからである。極めてはつきりと自分の考えを述べるところである。つまり絶対的なプリウスそのものは証明されるはずがない（これはあらゆる証明を越えている。これは自分自身による確実で絶対的な始まりである）。それゆえ、それ自身（絶対的なプリウス）は証明されるはずがないが、このプリウスからの帰結、これは出来事として、証明されなければならないし、同時に、あのプリウスの神性、プリウスが神であることと、それゆえ神が実存することが証明されなければならない。と。それゆえ、プリウスの概念はこれこれ（超存在するものの概念）であり、プリウスはこのような帰結を持つことができる、と私たちは言うであろう（プリウスは必然的にこのような帰結を持つであろう、と私たちは言わないであろう。というのは、その場合私たちは、再び必然的な運動、すなわち単なる概念によって規定された運動へ逆戻りするであろうからである。プリウスが欲するならば、プリウスはこのような帰結を持つことができるし、帰結はプリウスの意志に依存している、と私たちは言うてもよいであろう）。とこ

るで、このような帰結が現実的に実存する（この命題は、経験に基づく命題である。このような帰結の実存は出来事、つまり経験の事実である）。それゆえ、この出来事が私たちに提示するのは

このような帰結の実存が私たちに提示するのは、私たちがプリウスを把握したように、プリウスそのものも実存するということ、すなわち神が実存することである。あなたがたが理解することは、この論証方法において、プリウスはつねに出发点、すなわちつねにプリウスのままである、ということである。プリウスはプリウスの帰結から認識されるが、しかしプリウスは、プリウスの帰結が先行する、というようには、認識されない。a posteriori「ア・ポステリオリ」の前置詞 a はこの場合「terminus a quo」[...より始まる限界]を意味していない。a posteriori「ア・ポステリオリ」はここでは per posterius「後のものによって」という意味であり、プリウスはその帰結によって認識される。a priori「ア・プリオリ」に認識されるは、まさにプリウスから認識される、という意味である。それゆえ、a priori「ア・プリオリ」に認識されるは、プリウスを持っているものからプリウスが認識される、を意味するであらう。しかし絶対的なプリウスは、いかなるプリウスも持たないものであり、このプリウスを持たないものからプリウスが認識される。それゆえ、絶対的なプリウスであることは、a priori「ア・プリオリ」に認識されない、という意味である。／それゆえここには、つまり積極的哲学には、経験において現れ出るもの、そのものが哲学の要素に、つまり哲学に寄与するものになる限りで、本来的な経験論が存在している。

(1) これと本書六 頁以下と『神話の哲学への序論』三七六頁を比較せよ。

最も鋭く最も手短に違いを表現すると、消極的哲学はア・プリオリな経験論であり、経験的なもののア・プリオリスムス「先驗主義」であるが、まさにそれゆえに経験論でならない。それに対して反対に、積極的哲学は経験的なア・プリオリスムスである。つまり積極的哲学は、この哲学がプリウスを per posterius「後のものによって」神として存在していると証明する限りで、ア・プリオリなものの経験論である。

世界に関して、積極的哲学は a priori「ア・プリオリ」な、しかも絶対的なプリウスから導き出された学問である。神に関して積極的哲学は a posteriori「ア・ポステリオリ」な学問であり認識である。

(1) 普通ア・プリオリな認識ということで理解されるのは、例えば結果から原因を逆推理する認識ということである。この際、証明の順序は事柄の順序とは逆の順序である。というのは、結果はどこでも帰結にすぎないし結論にすぎないが、原因は先行するものであり前件であるからである。それゆえ、このような推論において、その自然「性質」から見て結論であるものは、証明のために、巧妙に論理的な前件と見なされる（そして、まさにそれゆえに、証明は a posteriori「ア・ポステリオリ」な証明と呼ばれる。すなわち、本来ポステリウスであるものが論理的なプリウスつまり出発点にされる証明と呼ばれる）。反対に、その自然「性質」から見て前件であるもの、つまり原因が、この際証明において論理的な帰結になり結論となる。ところがしかし、積極的哲学には、言葉の通常の意味でのア・ポステリオリな証明は存在しない。というのは、結果から原因にではなく、反対に原因から結果へと歩んでいったからである。原因はその自然「性質」から見て先行するものであるように、原因はここでは証明のプリウスでもある。原因と結果というこの（自然な）配列から帰結することは、ここでは causa「原因」(神)は a posteriori

「ア・ポステリオリ」に、つまり per posterius「後のものによつて」証明され実証される一方で、帰結（世界）は a priori「ア・プリオリ」に導き出され把握される、ということである。

131

積極的哲学が近づく経験は、ある特定の経験ばかりでなく、始めから終わりまでの全経験である。証明に寄与するものは、経験の一部分ではなく、経験全体である。／まさにそれゆえに、この証明そのものは、単に学問の始まりあるいは部分（哲学の頂点に位置づけられた三段論法による何かある証明）であるのではなく、この証明が学問全体、つまり積極的哲学全体である。積極的哲学全体は、現実的に実存している神の、継続しつつに成長しながら一歩ごとに増強していく実証 Evidenz に他ならない。しかも神が運動する、現実性という国は、完全で完成した国ではないのである。というのは、たとえ自然がさしあたって終わり停滞しているとしても、それでも歴史には運動と絶え間ない歩みが存在しているからである。その点で、現実性という国は完結した国ではなく、その完成に不断に近づく国であるので、証明も決して完結していないし、それゆえにまたこの学問も、「希」哲学「知恵あることを希う学問」であるにすぎない。なぜならば、理性学「問」が最高の知（すなわち sophia「知恵」）の対象であるものを求め、それを終極においてようやく持つ限りで、理性学「問」は哲学であり、理性学「問」は自らの道の終極において最高の知の対象であるものを概念において持つからである。単に認識すべきもの、あるいは知るべきものとして、この消えずに残ったもの、あるいは見いだされたものを、現実的に認識され知られたものとして獲得する、という課題を持つ別の側面、すなわち積極的な側面が

132

哲学である。なぜならば、哲学は自らの目標を、証明は個々の部分において与えられるのではなく、証明はつねに歩み続ける証明である、という具合にして達成するからである。ここにはその上総じて、哲学と同じく純粋な理性学「問」である数学、わけても幾何学と哲学との違いがある。というのは、すでに消極的哲学は幾何学から区別されたが、それは、消極的哲学の中には、あらゆる獲得されたものあるいは定立されたものとともに、同時に次に続くものの要請が与えられていること、しかも、先行するものすべての実在性は、その実在性が次に続くものに基づいているがゆえに、未決的に語られうること によつてである。つまり、第一のポテンツは、第二のポテンツが第一のポテンツの後で来る限りでのみ存在し、第二のポテンツは、第三のポテンツが後をおう限りでのみ存在するがゆえに、未決的に語られうることによつてである。それに対して、エウクレイデス「BC300年頃のアレクサンドレイアの数学者」の「Stoicheia『幾何学原論』」第一冊、それどころか彼の第一、第二、第三の公理はそれだけで存立しうるであろうし、しかもたとえ、人間の悟性がそれらの公理を越えることができないとしても、真理であるであろう。ところがしかし、とりわけて積極的哲学の対象は、確かに以前の段階においてもすでに十分な証明の対象であるが、しかしそれゆえに完結してはいない証明の対象である。／ 相変わらず次の段階において、以前のものに対する矛盾が生じうるであろう。積極的哲学においては、現在ですら、いかなる限界でもなく、まさに未来への展望がまだ開いている。未来もまた 存在を管理する力 の実存を継続的に証明すること以外の何ものでもない。つまり、消極的哲学が

取り組んでいた単に 存在するもの ではもはやなく、超存在するもの であるものの実存を継続的に証明すること以外の何ものでもない。したがって、この哲学全体がつねに継続的に認識するものであり、つねに「希」哲学「知恵あることを希う学問」にすぎず、固定し停滞した、この意味で独断的な学問では決してない。それゆえ証明も、歩み続け思考し続けることを欲する人にとって、つまり賢明な人にとつてのみ、証明であるにすぎない。その証明は、知能の低い人、それどころか愚かな人すら強制できる幾何学の証明のようなものではない。それに対して、経験を通して賢くなることを欲しないならば、私がその人にそうすることを強制できない。それに関して、愚かな者たちは彼らの心胸の中で神はいない、と言う、と『詩編』「一四章一節など」も語る。

(1) 著者の以前の諸講義において、積極的哲学が後退的ではなく、すなわち経験からではなく、経験を越えているものへ引き返すがゆえに、積極的哲学は前進的な経験論と呼ばれている。編纂者。

積極的哲学は本来自由な哲学である。積極的哲学を欲しない者は、この哲学を見捨ててもよい。私はこのことを各人に任せるがただ次のことを言っておく。つまり、ある人が例えば現実的な経過を、すなわち自由な世界創造等々を欲するならば、このような「積極的」哲学の道においてのみ、これらすべてを手にしうる、ということである。もしも、この人には合理的哲学で十分であり、この人がこの哲学以外に何も求めないならば、この哲学に留まっていればよい。ただこの人は、合理的哲学が自らのうちに絶対的に持つことのできないものを、つまりまさに現実的な神と現実的な経過と神の世界に対する自由な関係とを、合理的哲学でもって

しかもこの合理的哲学において、手にとろうとすることを断念しなければならぬ。目下のところこの点で主調をなす「合理的哲学で現実的な神を手に入れようとする」この混乱状態は、止まねばならない。誰も、私がする以上に高く合理的哲学を評価しえない。それどころか私は、再び純粹な合理的哲学が諸々の学校で教えられるならば、アカデミックな若者たち「大学生たち」は幸福である、と言うであろう。というのは、現在合理主義者であることを誇る人々に対して、私は、彼らが合理主義者であることを認めないからである。彼らはまったく合理主義者ではない。彼らが述べることは、合理的哲学と超合理的哲学との不快な混合物である。この場合、両哲学のいずれも公平に扱われない。

133 / ここで同時になお、消極的哲学と積極的哲学との別の違いが現れる。最初の「消極的」哲学は まったく自己のうちに閉じこめられ、不変の終極へ到った学問 であり、それゆえ、この意味で体系である。それに対して、積極的哲学は同じ意味では体系とは呼ばれない。それはまさに、積極的哲学が絶対的に閉じられていないからである。これに対して、体系ということで、特定の積極的な諸々の主張によって傑出しているある哲学と理解されるならば（この意味で、たいそう多くの人々が一つの体系を求め、このような体系の発表者であることを幸せに感じる。というのは、誰でも、最も無能な人でも、レッシング「172981」ドイツの劇作家」の とりわけ頭は主張することに必要である という言葉を忘れて、何かを主張したがるからである。それゆえに、本来何も主張しない哲学である消極的哲学も、自らの制限を越えるよう駆り立てられねばならなかった、「換言すれば」「体系ということでは

すばらしい主張が基礎にある諸々の認識の全体と理解されるこの第二の意味で、この意味では消極的哲学はいかなる体系でもない。それに対して積極的哲学は、特に主張する哲学として、卓越した方法というこの意味で体系である。体系についてのこの相違している意義を記憶にとどめることは、骨折りがいのあることである。

ところで、積極的哲学が向かって歩み続けていく、経験という現実的なものの中に、例えば啓示も見い出される、と私たちが想定するとしても、積極的哲学は、この哲学が現実的な自然、現実的な人間、現実的な意識に到るのと同じように、自らのプリウスから啓示に到るであろう。したがって、啓示は、いわゆるキリスト教的な哲学にとってのようには、積極的哲学にとって源泉でも出発点でもない。この点において、積極的哲学はキリスト教的な哲学と *totum coelo* 「極端に」異なっている。啓示は積極的哲学において、自然、人類の全歴史がこの哲学において現れる意味でしか、現れないであろう。啓示は、もちろん「啓示とは」別のあらゆる客体がそれらの客体を取り扱う学問へ振るう権威しか、積極的哲学へ権威を振るわないであろう。というのは、例えば、諸惑星の経験的に観察された運動も、天文学の諸理論にとって、現実的に観察された諸々の運動が計算された諸々の運動と一致しない限りでは、これらの諸理論が完全に正確で正しいとは見なされない程度ではあるが、一つの権威であるからである。／＼しかもそのように、自然研究のあらゆる客体は、それらの客体を扱う学問に、拒否できない権威をもちろん振るうからである。

さらに、この哲学は宗教の内容をこの哲学固有の内容として持つ、というほどのことがすでに明かであるが、しかしながら、こ

の哲学は自分自身を宗教的な哲学と名づけたり、あるいは名づけさせたりすることを拒絶するであろう。というのは、それならば消極的哲学は例えば無宗教的な哲学 *die irreligiöse Philosophie* と名づけられねばならないからである。そうすると、消極的哲学は宗教を絶対的な主観性の宗教としてのみ包含しうるが、宗教を客観的宗教として、ましてや啓示された宗教として包含しえないとは言え、無宗教的な哲学と名づけられるという不当なことが生じるであろう。現実的に無宗教的な教説があるとしても、この教説は無宗教的な哲学とは名づけられるべきではない。このことで、無宗教的な教説にあまりにも多くのことが譲り渡される。無宗教的な教説は、その最も深い根拠からみて不道德な教説が哲学でありえないのと同様に、哲学ではない。というのも、むしろ、しばしば述べられたように、思弁的な意義と同様に深い道德的な意義に関する本質的な諸概念すべてが存在しているその哲学がまず、哲学と呼ばれるのにふさわしいし、真に学問的な諸要求を満たすからである。それゆえにまた、積極的哲学は宗教的な哲学というタイトルを退けねばならなかったのである。なぜならば、まさに積極的哲学によって、宗教の真の概念と内容とが初めて見いだされるからであり、それゆえ、それらはすでに前提されるにはおよばないからである。この概念を前提しないとすぐに、あの「宗教的という」名称はまったく漠然とした名称になる。というのは、様々な道德性というものはないが、確かに様々な宗教があるからである。事実また異教徒も宗教を持っているし、祈祷の時間やあるいはそれとは別の古典的で浅薄な業を楽しむ現代のキリスト教徒も、宗教を持っているかと思っているからである。それゆえ、な

おいつそう進んで、キリスト教的な哲学と言わねばならない。しかしながら、キリスト教的と自称する非常に多くの見方がある。したがって、極めて規定して語るために、なお一步、歩を進め、例えば、フランスのある宗派やドイツの二、三の地区の宗派からすでに生じているようなカトリック的な哲学と言わねばならない。そこで、カトリック的な哲学にプロテスタント的な学問やプロテスタント的な哲学が対置されるであろう。そして例えば、カトリックの国では最初の称号「カトリック的な哲学」を、プロテスタントの国ではそれとは別の称号を利害をともなつて使用すると思ひうるであろう。けれどもカトリック主義あるいはプロテスタント主義に助けを求めねばならない哲学は、然るべきもので決してなかつたか、あるいは、かろうじて然るべきものでなくはなかつたかのいずれかである。それゆゑ、宗教的な哲学という一般的な名称を、例えばその名称の中に利害を見取っている人々に引き渡さねばならないであろう。それは、彼らが対立している、あるいは対立するおそれがある、あらゆる他の哲学に、あらかじめ無宗教的という嫌疑をかけ、そして自分自身にいわば特権を与えられた哲学を調達するためにである。

ところでさらに、私たちがあらゆる哲学に対して、それゆゑ積極的哲学に対しても、形式的原理としての、*principium cognoscendi*「認識原理」としての啓示を退けるとしても（こののは、信じようとし信じつる者は哲学しないし、しかも哲学する者は、啓示を退けるといふことでまさに、単なる信仰が哲学する者を満足させない、といふことを告げているからである）、積極的哲学をそれにもかかわらず必然的にキリスト教的な哲学として明

らかにするために、新しい哲学すべてがキリスト教に質料的に依存していることを指摘できる、と私は言う。なぜならば、よく言われるように、つねに哲学は自ずからこれらの対象へ、なおさらのこと、啓示という先行した光なしでは、哲学のこの見方へ到達しなかつたであろうからである。しかしまたこのことでも、たいそう多くのことが証明される。というのは、まったく同じ方法で、あらゆる哲学に経験的な哲学というタイトルを押しつけることができるからである。なぜならば、このような世界が経験の中に見いだされないならば、より古い哲学やより新しい哲学があつたようには、哲学一般も、この内容についての哲学もなかつたであろうからである。しかし、自然のほかに、まったく無限に豊かな人間世界を、それゆゑ特にキリスト教の偉大な歴史的現象を人間世界の展開において、しかも展開の一環として包含しようとする哲学が特に考えられるならば、どつちみち、このような哲学がその基礎をおくことによつて、このような哲学はキリスト教をも考えたに違ひない、といふことが理解される。でも、発言は特別なものを、特にキリスト教に關係するものを何も含んでいない。こののは、つねに哲学の全体を志し、その全体を実際に終極へ導くことを願ひうる者は、ずっと先のことまで考えねばならないし、予めすべてのことを検討し、／すべてのことを自らの考量のうちに取り入れておかねばならないからである。哲学がキリスト教に歴史的にも質料的にも依存しているといふことを、哲学に思ひ出させようとするあの話において、キリスト教をまったく自分の外に放置する哲学を考え、そして話の意味が、もしもこのような哲学が自らの歴史的的前提にキリスト教を持たないならば、この

哲学ですら、こんなに価値を持たなかったであろう、という意味であるならば、このことは確かに本当のことであるが、同時にあまりにも一般的なことであるので、また特別な関係すべてを失うことになる。では、キリスト教が実存しなかったならば、単に哲学ではなく、どこに国家が、どこに人間に関わるあらゆるものごとがあるのだろうか。現在の最も些細なことが問題であつたとしても、この些細なことがすぐさま考えられないものになることなしには、偉大な過去の一項を取り除くことはできない。過去と現在とが人類に寄与したものを、化学的過程によつてのよう、人類から引き抜くことができるならば、人類がほとんど、あるいはより正確に言つたならば、まったくどうしようもないであろう自分つまり自我 という単に空虚なタイトル以外に何が残るのであるうか。

真の哲学とキリスト教的な哲学とが同等の表現である人にとつて、この人はあらゆる事物より先に キリスト教そのものについて、普通の考えより高次の理念 を形作らなければならない。この普通の考えによると、キリスト教は、まずほぼ一八 年間ずっと世界の中に存在している単なる歴史的な現象と解釈される。この人はキリスト教を本当に普遍的なものとして、それゆゑ、すでに世界の基礎にあるものと把握しなければならぬ。それに応じてこの人は、キリスト教は世界と同じくらい古い、と言わねばならない。しかも、この人はこの言葉を、周知のよう、このよつなタイトルで本「Christianity as old as the Creation, or the Gospel, a Republication of Religion of Nature」, 1730]を著したイギリスの理神論者ティンダル「1656 1733」のとは明ら

137

かに違ふ意味において、言わねばならない。詳しく言うと、ティンダルのこの本の中で、キリスト教は単なる理性宗教にされており、その場合、キリスト教が創造や人間の理性と同じくらい古い、と言うことは容易なことであつた。キリスト教が単に歴史的な現象と考えられるならば、たとえ私たちがキリストの中に、高次なあり方をしたただ一人のソクラテスを見いだしたとしても、私たちの哲学はキリスト教に依存しているであろう。というのは、一人のソクラテスがなくても、一人のプラトンや一人のアリストテレスがいなくても、私たちの哲学はまったく別の哲学になつていたであろうからである。ノこの意味で、私たちの教養すべてが、そしてその限りで哲学がキリスト教に歴史的に外見上依存している、ということとを否定しようと誰が思いつきたであろうか。この依存性によつて、もちろんまた同じく私たちの思想の内容が、それゆゑ哲学の内容が規定される。しかし、たとえこの内容が引き続き依存したままであるとしても、すなわちこの内容がただ權威において受け入れられたとしても、この内容は必ずしも哲学の内容ではない。ところで、この内容が現実的に哲学の内容であるならば、この内容は、まさにそのことで、私たち固有の思考の内容になる、つまりこの内容は私たちにとつてあらゆる權威に依存しない固有な洞察になる。私はこの点についてなお比喻によつて説明しよう。周知のよう、普通の人の目は、木星の四つの衛星を望遠鏡を通して見る事ができるのである。ところが、四つの衛星を望遠鏡なしで見ると、たいそつ目の良い人間がいる。まづもつこの事実を、私は経験に関するシンメルマン「1728 95 スイスの医者、哲学者」の本「『薬剤師の経験について』 1764」

を通して知った。後に、私はこの事実そのものを観察する機会をしばしば持ったし、とりわけ、四つの衛星を肉眼で見た、今でも生きているある婦人を知った。しかもその婦人は、それら四つの衛星相互の目下の位置と主星「木星」に対する目下の衛星それぞれの位置について、天文学者と物理学者の面前でなされた検査において、肉眼でその見取り図を描いたが、その見取り図は、望遠鏡で判明する「星相互の」位置と極めて正確に一致しているのが見い出された。ところで、その上よく生じることが、私たちが肉眼では知覚しえなかった小さな恒星をあらかじめ望遠鏡で目にとめておくと、肉眼でもすぐにこの恒星を見つける、ということである。この方法で木星の諸衛星を肉眼で見えるであろう人間は、考えられている以上に多くいる、ということを私は疑わない。つまりこれらの人々はもはや望遠鏡に頼らないで、四つの星を実際に自分たちの肉眼で見るのである。同じように、哲学は啓示なしでは多くのことを確実に認識しないであろうし、少なくとも、確実には認識しなかったであろう。ところがしかし、哲学は自らの目でこれらの対象を見ることができるといふのは、哲学は、すべての真理に関して、啓示された真理に関しても、これらの真理が哲学にとって独立で自ら認識した真理へ変わる限りで、哲学であるからである。／もちろん、哲学はまずキリスト教という偉大な現象を開め出さずに、できるかぎり、キリスト教以外のもののように、しかもキリスト教以外のものすべての関連において、この現象を把握することを試みるならば、その時哲学は、この現象に匹敵するために、自らの概念を以前の限界を越えて必然的に拡張しなければならぬであろう。まったく同様に、他の諸対象に

関係している学問に対して、これら他の諸対象は、その学問の諸概念を修正し、これらの概念が対象と同じ高みにあるまで、状況に応じて、これらの概念を高める、という必然性を課する。例えば、自然を開め出すあらゆる哲学が不完全なものと明言されるのとちょうど同じように、キリスト教を把握しえない哲学は決して終極に到らないであろう。というのは、キリスト教は偉大で重要な世界現象の一つであり、そのあり方において自然と同様に実在 Realität しており、しかもキリスト教はその固有性のうちに、キリスト教以外のあらゆる現象のように、誰にでも十分で次善の説明が適用されうるために、変造されない権利を持っているからである。ところで実際に、キリスト教は最近、哲学的に把握される諸対象の中に入れられている。しかし誠実な者が直に気がつくのは次のことである。つまり、単に論理的な体系すべてがその限界を越えて拡張されるのが不自然であるように、結局のところ、キリスト教を合理化する今までの試みすべてが目指していた外面的ばかりでなく内面的にも歴史的な性格をキリスト教から奪う場合を除いて、キリスト教は論理的な諸体系を獲得しうるどころではない、ということである。しかしながら、単に論理的な諸体系を越え出るように哲学を強制するのは啓示のみでは決していない。私たちが見てきたように、単に論理的なものを越え出るよう哲学を駆り立てるのは、哲学そのものにある必然性である。このことで、すでに啓示の哲学という概念が一般的に正当化される。

(1) 私はかつて、暫定的な論究で、歴史的な哲学と非歴史的な哲学とのように、積極的哲学と消極的哲学とを互に対立させ、その際、これらの表現が何を意味しているかを説明した。しかしながら、これらの表現が広まりはしたが、諸々のその説明はおおかた極く身近

な範囲から先に進んで行かない。そうであるから、歴史的な哲学は、この哲学では知が、錬金術的な過程によってのように、直接的に歴史的な素材から引き出され、あらゆるア・プリオリ的な手続きが廃棄されるべきであるかのように、理解された。その他の人々は、かつて歴史の哲学と名づけられたものが歴史的な哲学と解される、と考えた。そして彼らは、自分たちが恣意的に、つまりそう名づける理由が与えられたことなしに、四つの世代と名づけた世代 *Welthaler* を、歴史の哲学と名づけられたものに結びつけた。その他の誤解は、哲学の歴史をその基盤に持っている、哲学の発生的な展開が、哲学の代わりに、将来ただ確定され教えられるべきであるかのようなものである。その際、私の同時代人たちは私を少なくともあまりにも大きな期待によつては当惑させなかった、ということとで、私は同時代人たちを公平に扱わねばならない。幾何学者が三角形の性質から、三角形の角の総和は二直角に等しい、ということを確認するならば、このことは、私の思考の運動以外の運動なしに、三角形の性質から帰結する。対象そのものと対象の属性との間に、私の思考以外何も存在しない。三角形そのものはその属性において生じるというわけでもない。あるものが三角形において生じ、そのものを通して三角形が自らの属性を受け取るというのでもない。三角形はその概念によつてのみ存在する。すなわち三角形はあの属性以前に論理的にのみ存在する。ところで、スピノザが、彼の考えに基づいて『エティカ』第一部「定理一七の注解」、個々の有限な諸事物がいかに神という自然から帰結するかを説明するために、実例として幾何学的な真理を使用するならば、つまり無時間的な永遠な方法で使用するならば、世界についてのスピノザの説明は確かに非歴史的な説明であり、これに反し、この説明とは反対に、世界は自由な決断つまり所行である、というキリスト教の教説は、歴史的な説明と名づけられる。哲学によつて使用された歴史的という表現は、それゆえに、哲学における知のあり方ではなく、ただ知の内容に関係したのである。

／啓示の哲学 *die Philosophie der Offenbarung* という表現が気楽に使われ、そして啓示哲学 *Offenbarungsphilosophie* について語られた。このことが同時にある利益をもたらしした。その利益とは、啓示から作り出され、啓示の権威に従う哲学、すなわち、そ

れゆえに哲学であること、つまりまったく自由に産み出された学問であることを本来的に停止する哲学が問題である、と思わせることである。この哲学の展開にしたがつた人がすぐさま見いだしたことは、事情はそうではなく、啓示の哲学が自然の哲学、歴史の哲学、芸術の哲学等々と類似の構成物のようにまったく考えられる、ということである。すなわち、啓示はその際、源泉あるいは権威としてではなく対象として考えられ、もちろん、まさに前に述べておいたことによれば「一三三頁参照」／思考しながら観察され、思考に対して権威を及ぼす、自然や歴史のあらゆる対象、のような、そのような権威として考えられる、ということである。それゆえ、故意であれ、故意でないにせよ、啓示哲学という表現によつて呼び起こされた誤った意見は、知識を得ようとする機会あるいは意志を持たなかった多くの人々にとつては偏見が存続する一方で、さらに知識を得ようとするあらゆる人にとつて明らかに消失した。つまり、ある事柄が把握されることすらなかつたがゆえに、その事柄への反駁がすすんで省かれ、このような偏見を引き起こすことによつて、その事柄に対して何と多くのことが皮相にとらえられていたかが分かる。なるほど今、自然の哲学の代わりに、ためらいもなく自然哲学が語られる。しかも長い習慣は、自然哲学が例えば芸術哲学の対照物であるかのような誤解や、現代において自然詩人や芸術詩人から話を聞く機会を持つのと同じように、自然哲学者や芸術哲学者について語るかのような誤解を不可能にした。しかし例えば、国家の哲学と言つた代りに、国家哲学と語ることが、用心されるであろう。なぜならば、すでに国家哲学ということ、国家によつて保護され便

宜をはかられた哲学、あるいは国家行政の目下の諸原則に従って整えられた哲学と理解されてよいからである。もちろん、これらの哲学について諸々の実例がある。それゆえ、たぶんまた啓示の哲学というタイトルを尊重することができたのであろう。しかしながら、なおいつそう先に進み、そこでは、自然を特に取り扱う、体系の部分ばかりでなく、体系全体がかつて自然哲学と名づけられていたのとまさに同じように、啓示哲学が哲学的体系全体のタイトルとして使用され、しかもこの体系の一部分あるいは応用が啓示の哲学にすぎなかった。それには、フランス百科全書派の人々の教説のような教説、つまり質料的な自然、それゆえ質料一般が唯一の実在であるとする教説があるかのように、部分的には、そう名づけることによって全体に嫌疑をかける意図がないわけでもない。ところで、啓示に關しておそらく二種類の哲学に分けることができる。一つの哲学は、啓示の内容が端的に理解できないもの、それゆえ思考に委ねるべきでないもの、とする哲学であり、他の哲学は、啓示の内容を把握する手段をもちろん持っている、とする哲学である。／だからといって、後者の哲学が特に啓示哲学とは名づけられないであらう。というのは、おそらく啓示哲学はそのほかにまだ多くの別のものに關係しており、一層多くの、しかも単に啓示とは別のものを把握するであらうからである。それどころか、啓示哲学はあらかじめ別のものを、とりわけ現実的な神を把握するがゆえにのみ、啓示哲学は啓示を把握するであらうからである。なぜならば、単に理性理念にすぎない神では、現実的な宗教も、ましてや現実的な啓示も考えられないからである。現実的な神や、それと共に、そもそも単に諸事物の可能性でなく

141

現実性をも把握する哲学 この哲学を私たちが積極的哲学と名づけるならば、啓示の哲学は積極的哲学の帰結あるいは部分であるであらうが、しかし啓示の哲学は、あのようにして、すすんで啓示哲学すなわち単に啓示から作り出された哲学と称された積極的哲学そのものではないであらう。

続いてすぐに、私は別の誤解の可能性を正しておこう。啓示という言葉を書く人は、その折に、神性が何か人間の個人的な意識の中の諸々の考えの原因あるいは創始者になる作用、と単に思い描くことができる。キリスト教の啓示の内容をそれ自身において真理とは思わないが、その内容が告知される人々にとつては、その内容が神自身によつて吹き込まれたがゆえにのみ真理と思つ神学者たちは、この作用を特に重視する。ところで、啓示の可能性ないし不可能性もこの意味で調べられるならば、啓示の哲学にある立場が現れ出るかもしれない、ということ私は否定しはしないであらう。しかしながら、この問いは啓示の哲学の中ではいつでも副次的な問いにすぎないであらう。しかもこの問いにそもそも答が与えられるとするならば、この問いは、この特別な問いを越え出ていろいろ調べられた結果として答えられるであらう。

啓示の哲学は、いずれにせよ、特別な作用にすぎないであらう神の作用の、単に形式的なもの *Formelle* に関わらないで、啓示の普遍的なものに関わり、さし当たりは啓示の内容や、この内容がもつばら理解されうる普遍的で偉大な関連に関わる。／啓示の内容は、まず第一に、歴史的な内容であるが、しかし普通の、つまり時間上の歴史的な内容ではない。この内容は、確かに特定の時間に明らかになる「啓示される」すなわち世界現象に介入する内

142

容である。しかし事柄からみると、たとえ明らかにならず「啓示されずに」隠されていたとしても、世界の基礎付け以前に「『マタイによる福音書』一三章三五節参照」、つまり世界に基礎が置かれた以前に、現存し準備されていた内容である。したがって、その基礎の根源、つまりその本来的な意味 *Verstand* は超世界的なものへ遡る。それゆえ、このような内容こそ、啓示の哲学における哲学の内容になるべきものである。さて、このことが真剣に考えられるならば、すなわち、この内容が実際のところ、まったく事実どおりに、しかも本来的に、哲学の内容になるならば、この内容をそのように取り入れることができる哲学は、今までたいていの領域で支配的であった哲学とはまったく別の性質のものである、ということをおあなたがたは理解する。つまり、啓示の哲学が真剣に考えられるのである。哲学と啓示とのこの結合は、哲学あるいは啓示のいずれかの犠牲も払わないこと、いずれの部分もいささかも損なわないだろうこと、いずれの支配力も受けないことが、啓示の哲学にとつての第一原則として立てられる（立てられた）。私たちが例えば啓示をある非本来的な意味で理解したならば、つまり、ある学問に分け与えられる、人間の意識の予期せぬあらゆる拡張あるいは予想外のあらゆる情報、この学問の精神の諸々の啓示「開示」と名づけられうる、という意味で啓示を理解するならば、この意味での啓示を把握することは容易な課題であるが、哲学にふさわしい課題ではないであろう。同じく、啓示の内容として（しかも、とりわけ啓示の内容が問題である。というのは、この内容で経過が自ずと把握されるからである）、普遍的ないわゆる理性認識のみが認められ、しかも、啓示の最も特別な真理をこ

のような普遍的な理性認識に解消しうるために、内容と形式との区別あるいは言い回しを逃げ口にするならば、啓示にかかわり合うことは、骨折りがいのないことであろう、と私は言う。もしも啓示が、理性の中に存在するもの以上の何ものも含まなかったとするならば、／啓示はまったくいかなる長所 *Interesse* も持たない。啓示の唯一の長所は、理性を越えるもの、理性が含んでいる以上のものであるもの、そのようなものを含んでいることにまさにあるのである。このような理性を越えるものが、いかに考えられるか、それどころか実際多くの場合にいかに考えられるかは後に示されるであろう。けれども、単に経験によって認識されるものすべてがすでに、理性を越え出るものであり、普遍的な人類の歴史においてすら、それどころか優秀な個々人の一切の行動においてすら、単なる理性では把握しえない多くのものが現れ出ている。それゆえに理性的な人間は世界史の英雄ではない。啓示が何か特別なものでないならば、つまり啓示が、啓示なしですでに持たれているもの以外の何ものをも含んでいないならば、啓示に取り組むことは実際骨折りがいのないことである。私はおそらく、他人が講じるのがつねである同一の逃げ道を断念することを、すぐにはないが初めに語っておきたい。多くの者はこの逃げ道によつて、すでにあらかじめ突き返されているのを感じるか、あるいは少なくとも、探究からそらされうる。しかしながら私は、諸々の偏見や一時的な表明にしたがつて判断されることをまったく期待しない。私の言うことを聞くとする人は、終わるまで私の言うことを聞くべきである。この場合この人は、この人があるものを圧迫していた今までの見方 にしたがって期待す

るものとまったく別のものを見いだす、つまり理性を越えるものすべてに対して、普通にしかも今日誰にでも知られている異議が適用されないものを見いだす、ということがおそらくありうるであろう。けれども私はなお次のことを注意しておく。もしも啓示が實在 *Realität* であり、現実的に事実的なもの *das Tatsächliche* であるならば、しかもこのことを、私たちが前提しなければならないならば、というのは、事実的なものが啓示における単に一般的な言い回しであるならば、啓示を把握するには普通の知で十分であるからである、しかしまさにこのこと、つまり啓示が現実的に、事実的なものであることを洞察するためには、今まで啓示の一部分になっていたのとは別の歴史的な諸々の媒介と基礎付けとが明らかに必要である。そもそも「啓示を現実的に事実的なものとして」基礎づけるならば、啓示は高次の歴史的な連関の中でのみ、つまり高次の、すなわち特別な現象としての啓示そのものやキリスト教を越え出る連関において、換言すれば、人が通常目にするのとは別の連関において、基礎づけられるであろう。／それゆえに、私は学問的研究の方法についての講演の中「『学問的研究の方法に関する講義』第九講」の、神学に関する諸々の私の講義をあらかじめ参照するよう指示しておく。この講演の基礎には、啓示としてのキリスト教という概念は、単に以前の（旧約的な）啓示ばかりでなく宗教的な展開一般の連関においてのみ、それゆえ特に異教との連関においてのみ可能である、という思想がある。私だけについて言えば、この媒介を考えることなしに、つまりこの媒介を知ることなしに、すぐに事実 *Thatsache* としつての啓示を放棄し、そうすることで、課題の対象

を取り除くことによって、課題を最短の方法で解決する気である人、それどころか、そう決心している人の感情を害しているわけではない。ところがしかし、これに対して、つまり事実の歴史的な媒介に対して後で配慮される。しかしながら、ちょうど述べられたような、特に啓示の實在についての諸々の前提と、なお哲学がいかに折り合いをつけうるか、それも何か最近の最善の哲学ではなく、この哲学という名に値する哲学がいかに折り合いをつけうるか、という重要で主要な問いがいつでも存在するであろう。事実を哲学的に把握する手段について諸々の探究をする以前に、まず事実を正確に確認することは当然のことと考えるけれども、ここでは事情は別である。というのは、現在のような哲学ではこのような企てが遂行されえない、ということとを私はすでに認めたし、他の人々もなお一層進んで認めるであろうからである。なるほどまだ、いかなる哲学も、啓示に対する関係を求めることを控えることはできなかったし、すでにカントも自分の哲学とキリスト教との関係を保持することを自らの究極的なこととしていた（というのは、カントの『純粹理性の限界内における宗教』『単なる理性の限界内における宗教』のこと） 通俗的な合理主義の主要原理 は、おそらく、まだ完全には忘れられていないからである。しかし両者（現実の哲学と啓示）が互いに見い出した関係は、両者にとって相変わらず、たいそう強制され苦痛に満ちた関係だったので、この関係はつねにまた自ずと解消し、持続しえなかった。明らかに敵対する関係において、以前ことのほか頻繁に哲学はキリスト教に反抗したが、あらゆる誠実な思想家は、反対に、この関係をたいそう誤った真実でない関係よりずっと好

むに違いない。ノすでに語られたことすべてから帰結することは、啓示の哲学は哲学の目下の制限を越えて哲学を拡張することなしには考えられない、ということである。ところが、単に啓示のために、哲学に加えられる拡張は、疑いもなくかなり両義的な外観を持つ。けれども私たちはこのような拡張を以前の諸講義の中で基礎づけておいた。これらの講義は私たちをして、むしろこの拡張が哲学自身の中に現存する、必然性の帰結である、と思わせた。

しかしまさにこの拡張の究極点は、哲学が消極的哲学と積極的哲学とであらざるをえない、どうやら打ち勝ちがたいあの二元性を、私たちに再び突きつけた。これら二つのしかるべく区別しうる系統が、古代哲学においてと同様に、しかも一層明確に、近代においても、つねに互いに並んで実存していた、ということを示す意図によって、ただ私たちは今の詳述をさせられたのである。

純粹な合理的哲学の試みと同様、積極的哲学の試みが、しかも今まで、一方が他方を克服しえたりあるいは自らの中に他方を迎え入れえたりすることなしに、実存していたが、このことが哲学の統一に必要であろう。(それゆえにのみ、私が最後の説明において立ち入った) 哲学の歴史全体が、消極的哲学と積極的哲学との戦いであることを示している。つまりカントですら『純粹理性批判』の中に、純粹理性の矛盾論(Antithetik)という表題がつけられた非常に重要な一節を持っている。B版四四八頁以下。しかもこの節の中で彼は、宇宙論的な諸理念に関して、理性が自分自身で当然陥る二律背反すなわち矛盾を持ち出してくる。これは消極的哲学と積極的哲学との対立を表す多くの表現以外の何であるうか、表現にすぎない。通例、カントの諸々の二律背反での定

立は積極的側面の肩を、反定立は消極的側面の肩を持つている。というのは、例えば、世界を際限なく、あるいは無規定に継続させること。これには何も必要ではないし、これでは本来何も定立されない。というのは、あらゆる限界が欠如していることを定立することは、結局ただ或るものを定立することではなく、したがって、本来無いもの、無を定立することを意味するからである。それに対して、限界を定立すること、これは或るものであり、一つの主張である。けれども矛盾としての二律背反は、ノ本来主張しないもの(Nichtbehauptung)(反定立)が主張として、それに対して実際主張であるもの(定立)が理性の主張のために与えられることによってのみ生じる。理性の自然「性質」からして主張しない理性は、ある限界をも定立しえない。それとは反対に、ある限界を主張する哲学は、理性を越えて行かねばならないし、単なる理性によって知ることができる以上のものを知らねばならない。それゆえ、いわゆる二律背反は、カントが想定しているようにには矛盾つまり理性が自分自身と対立することではなく、理性以上のもの、すなわち本来的な積極的学問と理性との間の矛盾である。哲学のこれら二つの系統が現在に到るまでつねに共存してきた、という私の命題を、私はカントという偉大な実例によって、はるかに補強したと思う。なるほどカントはこの対立の現存「在」を認識していたが、しかし明らかに積極的哲学の可能性を考えてはいなかった。たとえカントの哲学が、現実的に実存する神を要求(カントの言葉で言えば、要請)することで、それゆえ結局、積極的哲学を要求すること、つまり単なる理性学「問」を越えることを要求することで終わっていたとしても、積極的哲学の可能

性を考えてはいなかった。このことをカントが洞察するのを妨げたものは、理論哲学は、理性が純粹に自分を出発点にする学問でなければならぬ、という偏見や、理論哲学はまさに純粹な理性学「問」でありうる、という偏見であつた。それゆゑ、カントにとつて、あの要求は実践に対する意義のみを、つまり道德的生活」に対する意義のみを持ち、学問に対するいかなる意義も持たなかつたのである。

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）第一冊の第七講である。本書三七講すべてを訳すつもりであり、紙面の関係上とりあえず一つの講を公表した。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。（3）以前については弘前大学人文学部紀要二号を参照されたい。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。