

シエリングと神話

— 自然的宗教をめぐる —

諸岡道比古

大航海時代以降、キリスト教とは異なる、高度に発達した様々な宗教を目にしたヨーロッパ人達は、キリスト教との比較において、宗教を宗教たらしめるものは何か、あるいは、人類に共通する普遍的宗教は存在するのかという問いを真剣に考えた。この探究によって、歴史的諸宗教の根底にあるとされたものは、一般に「自然的宗教」と呼ばれる。例えば、カントは彼の著作『単なる理性の限界内における宗教』⁽¹⁾の中で、次のように述べている。世界にはユダヤ教の、マホメット教の、キリスト教の信仰というように様々な信仰があるが、これらの歴史的諸信仰の根底にはそれぞれの信仰を宗教信仰たらしめるものが存在している(R.117-122)。それは、導きの手段としての歴史的信仰が純粹な宗教を触発するかぎりにおいて意識される(R.126)「単なる理性信仰」(R.111)であり、神が人間に対して何を恵んでくれるかではなく人間が何をなすべきかを教えるものである(R.57)。この宗教信仰は、人間本性の普遍的な道徳的素質によって自ずと各人に生じ(R.140)、誰もが自分自身の理性によって確信することができる唯一真なる宗教への信仰である(R.187)。この宗教こそが人間本性に内在する自然的宗教である(R.172)。こう述べるカントにとって、この自然的宗教が彼の言う「道徳的宗教」であった。カントはそれ故に、道徳的宗教に一致するかぎりで歴史的諸宗教を宗教と認めていき、一致できないものをそれぞれの宗教に不要な付加物とみなした。これが表題となっている単なる理性の限界内における宗教の意味になる。その点において、カントにとっての宗教は、神の前に額ずき供物を捧げ、神に祈

りかけたり縋りついたりして恩寵を求めるものでも儀礼を執り行うものでもなかった。カントにとっては、人間自身いかに行為すべきかが、つまり人間のなすべき「義務すべてを神の命令として認識すること」⁽²⁾が、宗教の本質を構成していた。このような彼の宗教論は、宗教一般から非合理的なるものを取り除く方向へ進んでいる。しかし、カントの道徳的宗教は徹底した合理的宗教ではない。道徳的宗教自身、人間が自己の根本悪を反省し「心の革命」(R.S.)を起すとともに心を入れ換えて道徳的に生きようとするならば、何れの日にか幸せに与れることを希望する、という合理的な生き方と非合理的な願望とを結びつけているものである。⁽³⁾従って、カントの宗教は全くもって合理的なもので、非合理的なものを取り除いた宗教というのではない。が、本質的には合理的なもので、啓蒙的理性にとって望ましいものであった。

ところで、カントよりやや時代を後にするシェリングは、宗教に対してどの様な考え方を持っていたのだろうか。シェリングもカントと同じように、大航海時代以降、様々な宗教に接する機会を得た西洋人のなかに芽生え、啓蒙期に現われた、諸宗教の根底を求める思潮のなかに位置しているのだろうか。たとえそうだとしても、カントと同じように、儀礼や神に祈りかけることなどを宗教に必要なものと考えているのだろうか。あるいはまた、カントのように道徳から宗教が現われるとも言うのだろうか。これらについてシェリングがどう考えているかを、シェリング後期の書物、特に『啓示の哲学』⁽⁵⁾において検討してみることにする。

一

シェリングはまず積極的宗教に注目する。積極的宗教とは die positive Religion の訳語で一般的には実在している宗教あるいは歴史的宗教を意味している。シェリングによれば、積極的宗教には「神

話の宗教 *die Religion der Mythologie*」と「啓示に基づく宗教 *die geoffenbarte Religion*」(181)とがあり、それぞれが偽りの宗教と真の宗教とされる。偽りの宗教は真の宗教に対して偽りといわれるが、宗教的なものが全くない無・宗教というのではない。というのは、偽りの宗教は真の宗教と同じ構成要素からなる歪曲された宗教だからである。つまり、真理と誤謬とは全く同じものから構成されるが、その構成の仕方や構成要素の配置の違いにより歪曲された真理が誤謬と呼ばれる、とシェリングが考えるのと同じ理由からである。すると真の宗教は偽りの宗教を前提にし、啓示を通して構成の仕方を変更することによって初めて成立する宗教ということになる。この構成を変える啓示は一般に超自然的なものと考えられているが、超自然的といっても、真・偽同様これも自然的なものを前提にして成立する相対的な概念にすぎない。この超自然的と自然的という概念に関して、シェリングはそれぞれを啓示に基づく宗教と神話の宗教とに割り振る。つまり、各々を「超自然的宗教 *die übernatürliche Religion*」と「自然的宗教 *die natürliche Religion*」(186)とする。そうすると、偽りの宗教である「神話の宗教」は自然的宗教であり、啓示に基づく宗教の前提ということになる。一方、「啓示に基づく宗教」は真の宗教であって、超自然的宗教である。ここには問題になることがある。それは自然的宗教という言葉である。カントが述べている自然的宗教とは、自らの理性によって確信することができる唯一真なる宗教で、あらゆる宗教の根底に存在しているものであった。言い換えれば、理性によって獲得しうる、人間本性に内在するある意味で合理的な普遍的宗教であった。この点ではカントの用法は、「人間本性に内在している」、「宗教を宗教たらしめる」宗教という当時一般的に使われた意味での自然的宗教である。この用法と、シェリングが使う自然的宗教は同じ意味をもつか、という問題である。つまり、偽りの宗教である神話の宗教が自然的宗教であるとするなら、神話の宗教は人間本性に内在しているのか、宗教を宗教たらしめるのか、合理的宗教なのか、理性によって獲得さ

れるのか等々、といった疑問である。これに対してシェリングは、人間に固有な宗教の原理を、啓示に求めるものと人間本性に内在している理性や感情などに求めるものとに分ける従来の分類は、不十分なものであると言う。つまり、従来は、自然的宗教が「理性の産物、学問の産物」(180)である合理的宗教と理解され、啓示に基づく宗教に対立させられていた。この種の自然的宗教に対して、例えばシェライエルマッハーのように、自然的宗教は生氣を失い、やせ細った宗教に他ならず、生き生きとした直観に基づく宗教を求めなければならないとして、宗教独自の源泉を感情に求める人々も出ては来た。しかしシェリングは、感情も「偶然的なもの、移りゆくもの……に対する器官」(190)にすぎず、宗教独自の原理ではないと言う。そこで、彼は「自然的な宗教的原理、つまり根源的に自己の本性によって *natura sua* 神を定立する原理を人間のうちに承認」(191)し、人間が「あらゆる思惟や知以前に神と根源的に結ばれている」(191) 関係を考えることで神話を説明し、また、この関係を前提にした「神に対する人間の別な根源的關係」(191) から啓示を説明する。というのも、啓示は「人間が自然の状態にあるような関係ではなく……それ故に人間の神に対する原關係」(184)ではない「異常な關係」(184)であるからである。ただし、シェリングは、「意識は神に対する根源的關係に基づいて神話の生成の中におかれる」(186) が、この關係すら「人間の意識の異常な状態である」(185)と考えている。このような宗教の原理を考えるシェリングは、宗教一般を、あらゆる理性から独立で理性からは生じない「不自由な非精神的な宗教」と「理性認識と直接的には同一でないが、自由な哲学的認識の宗教」(192)すなわち、非学問的宗教と学問的宗教とに分ける。そして彼は非学問的宗教に超自然的宗教と自然的宗教とをいれ、これら二つの宗教を媒介し、哲学的に完成されるべき自由な精神的宗教を学問的宗教と考える。こうしたシェリングの分類をそれなりに認めれば、神話の宗教はカントの言う意味での理性によって獲得されもしないし、また合理的宗教でもないことが理解さ

れる。けれども、人間の意識の異常な状態から説明されるという神話に由来する宗教が、何故に人間にとつて自然的宗教といわれるのか、また、神話の宗教は宗教を宗教たらしめるのか、という疑問は残る。いったい、シェリングは、カントの用法と異なるどんな意味で、「自然的」宗教という言葉を使っているのだろうか。この問題から、人間にとつての「神話の宗教」の意義をシェリングがいかに考えていたのかを見ていくことにする。

二

シェリングは「神話の宗教」の問題を取り扱うに先だつて、『啓示の哲学への序論』⁽¹⁾で神の存在の問題に触れることから論を進める。それというのも、シェリングは神話や啓示も神の問題、とりわけ神と人間との関係の問題から提示されると考えているからである。そこで、本論でも神話の宗教との関連で神の問題に簡単に触れておくことにする。

シェリングは、従来の哲学は「神は・・・でない」という消極的な仕方ではか神を捉えることができなかったが、彼の積極的哲学は神をア・ポストリオリに証明しうると言う。例えば、自由に意欲し行動する英知的な存在者は、英知者としては、人間の感覚では捉えられない。ところが、誰にも知られない人間のうちにあるものも、人間がそれを述べたり行為で示したりすることにより、経験的に認識されうるようになる。英知的なものという超感覚的なものも捉え方によっては認識できるように、神さえも認識されうるようになる。ただ従来の哲学で神の認識を問題にするとすると、理性の特徵からして、思惟の運動のなかに入りえない「存在」をこの運動の中へ引き込み、神の超越性を奪うことになってしまう。それは次の理由からである。理性は「この植物が、何であるか」を把握することはできるが、「この植物があること」を証明することはできない。すなわち、理性は事物の本質や

内容を把握するだけであり、事物が存在していることには係わらない。理性は「現実的なものを把握する。しかしそれ故に現実性を把握できない」(61)ものであり、理性がア・プリオリに認識する存在者が現存することを示すには、理性は経験を必要とする。言い換えれば、理性は、「経験を同伴者とする」(63)ことにより、理性がア・プリオリに認識する存在者が幻影でないことを確認するのである。ところがこの関係は存在者そのものすなわち神が登場するに及んで終わり、神に対して理性は他のア・プリオリな概念と同じようには経験を指示しえなくなる。というのは、理性は、理性の生得的な根源的内容として存在の無限なポテンツを持ち、経験から何も受け取ることなしに、この無限なポテンツを現実的存在の内容、つまり、あらゆるア・プリオリな存在者の内容として規定しうる。しかし、ポテンツとしてのこの存在者は、思惟されるや否や思惟のなかで本性上直ちに存在に移行するような偶然的存在者であって、「他者にはなりえない真の存在者」(67)、すなわち存在者そのものではありえないからである。それ故に、理性は偶然的存在者を根源的内容から閉め出すことによってしか、真の存在者の概念を獲得しえない。いうなれば「神は・・・でない」という形で。従って、理性が神の存在を問題にすると、概念と存在との取り違いを起こすとともに、神を単なる理念に貶め神の超越性すら奪うことになる。理性はあること、存在していることを証明するものではない。それをなすのは経験である。この様な理由から、神の存在を問題にできるのは、従来の哲学ではなく積極的哲学であり、しかも理性ではなく経験に認識の源泉を持つ経験論ということになる、とシェリングは言うのである。

経験論とはいえ、積極的哲学はその出发点を経験に現われた存在や思惟のなかの存在に持つものではない。出发点は「あらゆる思惟の前に、そしてあらゆる思惟の外にあるもの、それ故、存在から出発する」(126)とシェリングは述べ、思惟も経験も越えた「端的に超越的な存在」(127)に出发点を求める。それは、積極的哲学が、自らの対象をすなわち神を直接的経験の中に推測したり、経験的な事

実から推論によつて神に到達しようという意味での経験論でもなく、また、従来の哲学が誤りを犯したように思惟のなかに在る神を現存していると言おうとする哲学でもないからである。この様な意味では積極的哲学は経験論といつても「経験」から出発する哲学ではない。しかし、経験的事実から出発しない積極的哲学が経験に行き着くことができないということもない。シェリングは「積極的哲学が証明しなければならぬもの、すなわち、この哲学のブリウスが神であること、つまりブリウスが超存在者であることを、ア・ポストリオリに証明すること」(128)に問題はなく、ブリウスは神として経験によつて証明されると言う。というのは、積極的哲学が出発点とするものはア・プリオリなものであるが、それはア・プリオリに本性として神であるのではなく、ア・ポストリオリに事実としてのみ神であるからである。言葉を換えれば、こうであろう。積極的哲学のブリウスは絶対的ブリウスであり、これは証明されるはずはないし、証明を越えている。しかし、ブリウスは自らの意志により必然的に経験のなかに現われ出ていく。つまり、ブリウスが欲するならば、経験の中に現れ出るという帰結を持ちうるし、シェリングによれば、実際にブリウスはそうしている。その結果、この帰結が経験の事実として現存する。「この経験の事実、つまり、この帰結の現存 (Existenz) が私達に対してブリウスが現存すること、すなわち神が現存することを示す」(129)のである。いうなれば、ブリウスが帰結から認識されることにより、積極的哲学は神を証明するのである。この意味で積極的哲学は確かに経験的なアプリオリスムス、つまり、ア・プリオリなものの経験論といえる。

この積極的哲学がかかわる経験はある一定の経験というのではなく、あらゆる経験である。つまり神が経験に現われだした帰結としての、自然の中にあるものや、また人類や人類の発展の歴史の中に存在しているものを何ひとつ除外しない。であるから神話や啓示ですらこの意味で扱われることになる。このようなあらゆる経験の検討を、積極的哲学は現実的に現存する神についての実証の継続的増強と

していく。この意味で、シェリングは積極的哲学が神をア・ポステリオリに証明するというのである。シェリングは『哲学的経験論の叙述』⁽¹⁰⁾では認識という経験的事実の分析を通して神の存在を明らかにしていくが、『啓示の哲学』では知恵と利口さとの区別から論証に入っていくとする。彼によれば、人間は生まれると同時に、ある流れの中に投げ出される。この流れの中で、人間は利口さをもって世渡り上手に人生を生きていくのではなく、知恵を求めて生きなければならない。人間が流れの中で知恵を求めて生きようとするならば、この流れの中にも知恵が存在することを前提しなければならないとシェリングは述べる。というのは、ギリシア哲学の古い公理にある様に「認識されるものは認識するものに相応する」⁽¹¹⁾からである。それ故、知恵を求めるものである哲学は、「世界自体の中に知恵が存在すること」、つまり「知恵、予見、それ故自由を備えた状態で生じる存在を要求すること」⁽²⁰³⁾になる。そこで哲学はこの知恵を持って定立された存在を理解するために、「存在の前に存在するもの」*was vor dem Seyn ist*」⁽²⁰⁴⁾に注目することになる。この「存在の前に存在するもの」は現実的存在と比較すると無であるが、現実的存在との関係において規定する以外、この存在するものを理解する手立てはない。この関係においてみれば、「存在の前に存在するもの」は「未だ存在しないもの」であり、「存在するであろうもの」である。この「存在するであろう未だ存在しないもの *das noch nicht Seyende, aber das seyn wird*」⁽²⁰⁴⁾と存在との最も近い関係は、「直接的に存在しうるもの *das unmittelbar seyn Könnende*」⁽²⁰⁴⁾が存在することにほかならない。すなわち、存在するために自己以外の何ものも前提することなく、また存在するために意欲すること以外、何も必要としないものが「直接的に存在しうるもの」である。この「直接的に存在しうるもの」が存在へ移行することは自然なことであり、存在するかしないか、という自由はない。むしろこの存在は存在可能性として留めておくことができないものである。このかぎりにおいて、「直接的に存在しうるもの」は存在の源泉で

あるとともに、「直接的に存在しうるもの」としては捉えることができないものである。そこで「存在しうるもの」を「存在しうるもの」として捉えるために、存在に対する間接的關係から「存在するであろうもの」を「純粹に存在するもの *das rein Seyende*」(210)と規定することになる。それというのは、「存在しうるもの」がそれ自身において、存在に關係することなしに、純粹に存在するものであるかぎりで「存在するもの」と捉えることが可能だからである。しかしそうすると、存在「しうるもの」が存在「するもの」になる矛盾が出てくる。この矛盾は、「存在しうるもの」が後から存在するものに対しては無であるが、かといって、まったく存在しないわけではないということから解消する。言い換えれば、誰にも知られず誰にとっても対象的でない意志が存在しうるという意味で、「存在しうるもの」が存在していると考えることにより、「純粹に存在するもの」を考えうるからである。しかし、この意味で存在する「純粹に存在するもの」は、現実に存在するものが常にもつ否定性を持たない。なぜなら、現実に存在するものは、存在に対するポテンツである「存在しうるもの」がポテンツであることを否定することで存在するものになるのに対して、「純粹に存在するもの」はそれ自身存在に対するポテンツではないし、ポテンツの否定により存在するものでもないからである。従って、現実に存在するものは「純粹に存在するもの」ではなく、反対に「純粹に存在するもの」が現実に存在するものでもない。この点において、現実に存在するものに対し、「純粹に存在するもの」は「存在しうるもの」と同じく無として振る舞うことになる。また、「純粹に存在するもの」が現実に存在するものになるためには、それ自身ポテンツでないが故に、ポテンツの状態へと定立されることを必要とする。それ故、「純粹に存在するもの」は存在に対する間接的關係に立っていることになるわけである。

シェリングはこのような直接的、間接的という二つの關係から「存在するであろうもの」を「存在

しうるもの」と「純粹に存在するもの」と規定した。つまり、「存在しうるもの」である「存在するであろうもの」が、別の面からは「純粹に存在するもの」であると言うのである。この存在しうるものが純粹に存在するものであるの「である」をシェリングは解釈し、同一の実体がその一性において「存在しうるもの」と「純粹に存在するもの」であるとする。それは、現実に存在するものに対して無である両者は、無であるが故に、相互に締め出すことがないし、また、両者は直接的間接的の違いはあれ、同じものについての規定にすぎないからである。さらに、シェリングは「である」を「他のものの基体となるもの *pro eo quod subjectum est alii*」(227) という本来の意味での「主体 *subjectum*」と解釈することにより、「存在しうるもの」しての自己を「主体」として、つまり「純粹に存在するもの」としての自己の「根底」(基体)として定立する。そして「存在しうるもの」としての自己を「純粹に存在するもの」としての自己の「ポテンツ」とする。その結果、「存在しうるもの」はポテンツであること、つまり、それ自らの存在のポテンツであることをやめる。そのかぎりで「存在しうるもの」は自己から解放された「自己に対して *für sich* 存在するもの」であり、「純粹に存在するもの」は「自己において *an sich* 存在するもの」ということになる。しかしここには、「純粹に存在するもの」が「存在しうるもの」を主体に持つならば、「存在しうるもの」は客体になれないこと、また、その逆にも言えることが現われる。このことは、両者共「あるべきもの」でないこと、すなわち、各々それ自身のために存在しないものであることを示す。そこで、第三の「それ自身のために存在するもの *das um seiner selbst willen Seyende*」(233) が求められる。第三のものは「存在しうるもの」と「純粹に存在するもの」それぞれの一面性から自由なものであるとシェリングは言う。それは、存在においてポテンツであることをやめず、ポテンツに留まるために存在を放棄する必要のないもの、すなわち、第三のものは「存在することも存在しないことも現実に自由なもの」(235)、言い換えれば不可分離の主体客体

である。ここにおいて、シェリングは「存在するであろうもの」を「存在している存在しうるもの」として獲得したことになる。

このようにシェリングは「存在するであろうもの」を規定してきたわけであるが、この規定で三つの存在するものを得たのではなく、同一のものを三重に規定しただけである。しかし、これらの規定により「存在するであろうもの」が完成され、すべてを自己のうちに含む「絶対的なもの」として獲得される。それは、これらの規定が始まり中間終わりを与え、「存在している存在しうるもの」として完成されたからにはかならない。この意味でこれらの規定は内的に噛み合うとともに、それ自身各々が全体であることを示す。このような各々の規定において全体であるものは、「自己完結的な、しかもこの意味で絶対的な精神」(239) 以外に考えることはできないとシェリングは言う。かくして、「端的に超越的な存在」がそれ自身で存在する精神と捉えられたことになる。この点に到達するや今までの規定はすべて精神の内的規定と考えられるとともに、それらは未来的存在のポテンツと考えられないことになる。シェリングは主張する。というのも、「完成した精神は自己からでていく必要もない精神であり、・・・未来的存在の可能的源泉・・・として規定されない」(240) からである。このような主張が今までの論述と一見矛盾するように思えるのは、「端的に超越的な存在」を捉えるために、存在との関係において「存在するであろうもの」が未来的存在として考察されていたからに他ならない。つまり、存在以前の、存在を越えたものを、人間は存在との関係でしか考察しえないために、あたかもそれが未来的存在であるかのように思えたのである。従って、存在以前の、存在を越えた精神は、可能性の前に存在し、しかもその可能性は精神とは異なった存在のポテンツと考えられるのである。ここにいたって初めて、シェリングは、もしも「理性的な存在あるいは自由に定立された存在があるべきならば、精神が存在しなければならぬ」(247) という先に述べた『啓示の哲学』の出発

点に辿り着くのである。「それ故に、この精神の絶対的必然性を把握したのではない。私達は決して例えば精神を理性から導出したのではない。というのは、なぜ非理性ではなくて理性があるのかと問うことができるからである。この精神は理性的存在が存在するために存在するのではなく、逆に精神が存在するが故に、理性的存在や理性自身が存在する」(247)という点に到達したにすぎない。このこと故に精神について「精神は根底なしに存在する」(247)と言えるのである。これまでの経過が、精神がア・ポストリオリに証明されるという意味である。ここで、絶対的プリウスに到達するための今までの手立てが捨てられ、精神が出発点にされる。そしてこのプリウスから今までの過程があらためて精神の帰結として説明されることになる。つまり、プリウスと考えられていたものがポストリウスになり、ポストリウスがプリウスになる。言い換えれば、精神のポストリウスとしての存在の可能性、すなわち、存在の原理が、精神から説明されることになる。このような考え方は『哲学的経験論の叙述』にはまだ現れておらず、『啓示の哲学』の新たな到達点といえるものである。そこでシェリングは完全な精神における存在の諸形態を「自己において存在する精神 *der an sich seyende Geist*」「自己に対して存在する精神 *der für sich selbst seyende Geist*」「自己に留まり存在する精神 *der bei sich selbst seyende Geist*」(282)と捉え、先の三つの規定に対応させる。そしてこれら三つの形態を持つ一つの精神に含まれる、精神とは異なる存在の可能性が、いかに現象するかという創造の問題との関係において捉えなおしたものがシェリングの捉えた神になる⁽¹³⁾。

三

前節で示した規定に対応させて、シェリングは創造における神を捉える。つまり創造者としての神を三つの人格性として、あるいは「父」「子」「聖霊」として、あるいは三つのポテンツとして捉えて

いく。この神による創造は、「父」「子」「聖霊」を例にとれば、父としての神性つまり第一ポテンツが被造物の素材を与え、子としての神性つまり第二ポテンツがこの素材に被造物の形式をはめこみ、第三ポテンツである聖霊としての神性が、両者に共通の意志として、被造物に対してそのあるべき姿を提示する、すなわち被造物を完成するといえるものである。アリストテレス的に言い換えれば、創造における三つの人格性の関係は質料因、形相因、目的因に相当するものであり、それらはシェリングの言葉で言えば、「前以て始める原因 *aitia prokatar ktike*」「創造的に作用する原因 *aitia demiouurgike*」「完成する原因 *aitia teleiōtike*」(342)である。これら三つの人格性の意志は、それぞれ互いに異なる特別な意志であり、各々の意志を通して他の意志が行わない何かを行い、創造を進展させていく。しかし、これらの意志は「ある同一の絶対的人格性の意志」(342)である。つまり、シェリングは創造者としての神を「全一性 *All-Einheit* の概念」(337)において捉えており、彼にとっては三神が存在するのではなく、一神、つまり「一なるもの」のみが存在する。一なるものが自らの意志により、各々の創造者としてそれぞれのポテンツにおいて作用し、その過程を通して創造を行なうというものである。シェリングによれば、この過程を通して創造されたあらゆる事物に対し、神はいわば「事物の製作者」(344)として振る舞うが、これらの事物の究極目的としての人間に対しては、神は精神として対峙する。なぜかと言えば、事物においては第一の原因である「前以て始める原因」に対し「創造的に作用する原因」である第二の原因が全力を使いきっていない一方、人間は第一の原因と第二の原因の全力を受け継ぎ、このこと故、両原因から独立で自由な第三のものとして、人間は「生成した神」(349)の様に存在するからである。単に過程を終わらせるだけで本来作用しない第三の原因を含めて考えるならば、三つの原因から自由であり、しかも全過程の意図が達成される究極的要素の生成したもの、それが人間であるというのである。この関係における人間は「実体的なものとしてではなく、

超実体的なものとして存在する」(368) 生命であり精神である。すると、人間は精神として神に對峙し、この点において神と等しいことになる。ただ神は本性上これら諸原因あるいは諸ポテンツのプリウスであるのに對し、人間はそれらのポステリウスであり、しかも諸原因あるいは諸ポテンツの統一を自己のうちに保持している限りでのみ、神と同じように諸原因あるいは諸ポテンツの主であるという大きな違いはある。

ところが神との本質的な差を無視し、被造物としての人間は、シェリングの言うところの根源的人間 *Urmensch* は、諸原因から自由、換言すれば諸ポテンツから自由であるが故に、あたかも神と同じであるかの様にこれらポテンツの主であらうとする。このことにより人間は統一されていた諸ポテンツを分離し緊張させることになる。この時、人間はポテンツを支配しようとするが、逆にポテンツが人間の意識を占領し、万物の創造が行われた「第一の過程」に對する「第二の過程」(369) が意識の中で始まる。つまり、人間が保持すべき、諸ポテンツの統一が分離されることにより、人間の意識の中に緊張が生じるとともに、この緊張を解消し諸ポテンツを再統一する第二の過程が意識の中に現われるのである。この第二の過程は人間により定立された緊張であるという点で、第一の過程と大きく異なる。しかし、定立されたポテンツは、機能的にみれば、神的ポテンツと同様過程の原因であり、意識に統一をもたらすものである。従つて、第二の過程は、「原意識の、神を定立するものが、回復される程度において神統記的過程」(369)、すなわち、意識の中に再び神を生み出す過程、と呼ばれることになる。けれども、この過程は、保持すべき状態を根源的人間が破棄することによりひき起こされたものであるが故に、人間の意識にとっては、あるべきではない「異常な状態」ということができる。しかし、例えて言えば、病は人間にとって異常な状態であるが、その回復は人間にとっては自然なことからして、その意味でこの過程は人間にとって自然的な過程でもある。この意味で自然的な、

神を定立する過程は、人間が「あらゆる思惟や知以前に神と根源的に結ばれている」(191) 関係でもある。

シェリングはこの様な二つの過程から二つの時間を区別する。それは父の時間と子の時間である。父の時間は子が父の中にいる時間、すなわち第一の過程の時間である。子の時間は根源的人間により引き起こされたあの緊張以降に生じた第二の過程の時間、つまり「世界の時間」「創造以来の全時間」(375)である。子の時間はさらに二つに分けられる。それは異教の時間とキリスト教の時間、言い換えれば、子が苦悩する時間と、子が神の意志に適った行動をし、その行為の内容が啓示の内容になる時間とである。これらの時間がそれぞれ神話の宗教の時間と啓示に基づく宗教の時間である。神話の宗教の時間において、子は神的存在から締め出され最高の否定に置かれたポテンツとして、再び自己を非神的存在の主になければならない。そして、転倒した世界に神の世界を生み出す足掛かりを作らなければならぬ。これは人類の意識の中に持続している過程の終極において生じる、すなわち、神話の宗教の全時間を通して生じる事柄である。この過程の終極において子は「存在の主」と成り、自らの意志に従って存在を抜く自由、つまり購われたものを父に服させる自由を持つことになる。これがキリスト教が現われる時間である。

このように考えたシェリングは神話の宗教の時間つまり異教の時間を神話的過程と捉え、その論を展開していくことになる。この際、シェリングは「様々な民族の神話を全人類に遍くいきわたっている同一の過程の産物」(381)とし、また「同一の原因によって引き起こされたもの」(381)とみなしていく。従って、外面的な類似性から影響関係を類推するとか、原民族が存在し、それが分散して類似性を持つ様々な神話が生じたという意見などを否定していく。彼はあくまでも「私達すべての中に棲む根源的人間」(455)によるあの統一の喪失に神話的過程の原因を求め、進展していく歴史的な神

話的過程を「全人類の従った運命」(385)と説明する。そして諸民族をそれぞれ、彼らが到達した神話的過程の段階に応じて位置づけることになる。こうした神話は、神とのあるべき根源的關係を破棄した人間の宗教、つまり「神話は、自己を被造物であることを越えて創造者に高めることのできない人間の宗教」(M245)であり、「神と人間との現実的な實在的關係から生じる、人間の思惟には依存しない過程は、・・・人類にとって自然的な過程である」(M246)といえる。

四

現実に存在している様々な神話の中にシェリングがどの様な神話的過程を見ていたかを本節で迎ってみることにする。ただ、シェリングはこの過程を膨大な資料に基づいて提示しているが、本節ではその粗筋を紹介し、そして前節末に示したような、神話的過程を人類にとっての普遍的過程とみなすシェリングの見方を、跡づけることにする。

シェリングは神話的過程を先ず四つの時期に區別する。第一の時期は、根源的人間によるあの統一の破棄から生じた、無制限に存在するものの独占的支配から始まる。これは、自然の根底であるべき實在的原理つまり第一ポテンツが意識において高揚し、意識を支配している状態である。この状態は自然との対比で言えば、自然以前の時間であり、この時点から自然の根源的生成が行われたように、意識においても同様にこの状態を克服する過程が生じることになる。この時点の神話的意識が、「星辰の宗教 *die astrale Religion*」(387)である。この宗教は物体としての星を崇拜するのではなく、すべての星に内在する星の運動の根拠にかかわる。すなわち「天の見かけ上の矛盾する運動によって引き裂かれえない一なるもの」(388)、つまり精神的なものを崇拜するものである。従って、例えば太陽を人類に光や熱といった恵みを与えてくれる物体として拝むものではない。この「一なるもの」へ

の崇拜が生じるのは、最古の人類が星の不規則な運動の中に定住しないで流浪生活を送る彼らの生活の最高の手本を見たからであり、また、意識にとつては「一なるもの」としての「天空の王 *König des Himmels*」(387) が「真の神」にとつて代わつたからである。それ故、シェリングは、定住しないで未だ諸民族へ分かれていない先史的人類にとつての最古の共通な宗教は「天空の王」に対する崇拜であり、ある意味での「一神教」(388)であつたとする。そののち、人類が定住生活を送るようになると、生活状態の変化に対応して、「星辰の宗教」のなかにも次第に質料的なものへの崇拜が生じ、神話的過程は次の時期に移行することになる。

第二期は「天空の王」である神が質料化し、高次のポテンツとしての神による克服が可能になる時期である。言い換えれば、意識に対して「天空の王」ウーラノスとして現れていた独占的な實在的原理が、高次の第二ポテンツにより克服されることが可能な質料、つまり「天空の女王」ウーラニアとして現われる時期である。この時期にウーラノスがウーラニアになるのは、人類の生活形態に依じて、「星辰の宗教」が恵みを与えてくれる太陽や月などといった星の質料的なものへの崇拜へと次第に変化するからであり、また、質料化が進むと共にウーラニアへの崇拜が現われてくるからである、とシェリングは言う。この崇拜はヘロドトスが記しているように、ペルシア人、アッシリア人あるいはバビロニア人(バビロニア人はウーラニアをミュリッタという名で崇拜した)などの意識の中に見られるものである。例えばペルシア人において、「彼らは天の回転を管理する精神を最高の神として崇拜する、・・・その上、太陽、月そして(質料化された星のようなものである)諸要素を崇拜するかぎりにおいて」この崇拜が生じており、「恵みを得るために、彼らはウーラニアに供犠を捧げることを学んだ」(390)、とヘロドトスは述べる。この記述からわかるように、この崇拜は、最古の宗教に付け加わつたものであり、定住することによって人類から諸民族に分かれた者達の間に生

じた、質料的なものへの信仰である。

ところで、この崇拜の出現、つまり、ウーラニアの出現は、第二ポテンツとしての神が意識の中に場所を占めることを意味する。それというのは、第一ポテンツである実的原理を克服し、意識をこの原理から自由にする神がウーラニアの子として誕生するからである。しかし、この時期におけるこの神の誕生は克服の作用が開始することすら意味されていない。ただ生まれただけであり、この神はウーラニアのもとで平和的に共存している。この誕生した神をシェリングはディオニュソスと名づける。もちろん、このディオニュソスはギリシアやローマで有名な神を意味するのではなく、単に第二ポテンツを表わす神の名にすぎない。

第三期は克服され得るようになった実的原理を現実的に克服する時期、つまり第二ポテンツによる第一ポテンツ克服の時期である。シェリングはこの時期の争いを三つの契機に分けて説明する。第一契機は、未だ作用していない高次の神である第二ポテンツに対してぐらつきだしていた原理、すなわち、ウーラニアへと移行した神が、再度男性神として現象すること示される。それは、高次の神に対して自己の地位を譲り他を受け入れる女性神であることを拒絶し、己に固執する神を意味するからに他ならない。この男性神は根源的にはウーラノスであるが、例えば、フェニキア人のもとではパール（主）、カナン諸種族ではモレク（王）、またギリシア神話ではクロノス（真の父に取って代わった偽りの神）として現われる。パールやクロノスは己に固執して高次の神の働きを拒絶するが故に、高次の神は高次の神として存在することができない。というのも、高次の神は第一ポテンツとしての神を克服することにおいて自己を実現し、初めて高次の神として存在できるからである。そこでこの場合、高次の神はパールやクロノスの側に僕として存在することになる。いうなれば、僕としてのこの神は、人間と神との間の不可解な中間的存在者として、つまり神性を手にいれなければならない

神として存在する。それはフェニキアではメルカルト、ギリシアではヘーラクレスと呼ばれる。このヘーラクレスは第二ポテンツである本来的ディオニュソスの先駆けであり、その性質ゆえに、クロノスに働きかける。その結果、クロノスはウーラノスと同じく次第に女性化することになる。これが二契機であるが、例えばフェニキア人のもとではこの契機は生じなかった。この契機が生じたフィリギアやギリシアなどでは、根源的にはウーラニアであるこの女性神がキュベレーと呼ばれる。クロノスのキュベレーへの移行において、ウーラノスのウーラニアへの移行と同じことが繰り返される。シェリングによれば、第二期でのウーラニアへの移行は継続的な神話的過程を可能にする。例えて言えば、Aだけでなく、AにBがつけ加わることにおいて初めてA+Bという過程が成立するように、ウーラノスだけでは過程は成立しないが、ウーラノスがウーラニアになることで過程が可能になる。それに対し第三期におけるキュベレーの出現は現実的過程への移行を示す。これは第二期とは異なり、クロノスに対するヘーラクレスの現実的な争いが生じていることを意味している。この現実的過程への移行が第三期の第三契機である。従って、三契機からみると、第三期の終極はキュベレーの登場であり、またこの期は二神あるいは二つのポテンツにのみ係わってきたことになる。なぜなら、例えばクロノスがヘーラクレスに徹底して抵抗しこの神を高次の神として出現させず、第二ポテンツが完全に自己を現せないために、第一ポテンツを完全に克服できず、第三ポテンツの出現を期待できないからである。それ故、第三期においては、単に現実的過程への移行が為されただけで、第一ポテンツの完全な克服は次の時期を待たねばならない。

第四の時期にいたって初めて三つのポテンツが揃うことになり、第一ポテンツの現実的克服が為されることになる。この段階では今まで僕として活動していた先駆的ディオニュソスが、本来のディオニュソスである「観念的にする神、すなわち精神的にする神」(399)になり、實在的原理として

の神を現實的に克服するようになる。そこで第三ポテンツとしての神の到来が期待されうる。つまり第一ポテンツである實在的な神が、第二ポテンツとしての精神的にする神により完全に克服され、第三ポテンツである精神的な神が現われうることになる。この精神的な神が現われるまでの時期が第四期である。この時期、實在的な神をディオニュソースが克服する程度に応じて様々な神が生まれる。これらの神々は、物質的な星崇拜により生じた神々と同じく、単に偶然的に生じた質料的な神々にすぎない。これら質料的な神々は、神話における「継続的な多神論」(389)を形成する神々、すなわち、第一、第二、第三ポテンツを表わす「本質的な神々」(386)にはなりえない。最後の第三ポテンツとしての神は、實在的な神を完全にディオニュソースが克服するまで現われないが、この神の出現において神話における三神が出そろふことになる。以上のような四期を簡潔に言い表せば、第一期は独占的な實在的な神が支配する時期、第二期は第二の神の到着の時期、第三期は第二の神の作用の時期、第四期は第三ポテンツとしての神の到来の時期であり、この四期間が「神話の宗教」の時代である。

この第四期目に諸要素を完全に備えた諸々の神話が初めて登場する。その際、これらの神話は三神のうちのどの神に、言い換えれば、三ポテンツのうちのどのポテンツに固執するかによって、異なる神話形態を取るようになる。それらはシェリングによれば、エジプト神話、インド神話をしてギリシア神話の三つで代表される。エジプト神話では第一、第二、第三ポテンツとしての神がそれぞれテュポン、オシリス、ホロスで表わされる。このうちのテュポンはすべてを呑込み焼き尽くす神である。善神オシリスのテュポンに対する激しい戦い、例えばテュポンを引き裂くといった戦いがこの神話の特徴を為している。この戦いの際、引き裂かれたものから付随的な動物神が多々生み出される。これら動物神は当然「多神論」を形成する神にはならない。この付随的な質料的な神々を伴う第一ポテンツをめぐる争いがエジプト神話の特徴であるから、エジプト神話は實在的原理に固執している神話といえる。が、こ

の神話では最終的にテュポンは滅ぼされ、精神的なホロスが登場することにより、三神が統一される。このエジプト神話と同様にインド神話においても、三ポテンツはブラフマ、シヴァそしてヴィシュヌの三神で示される。エジプト神話の三神が最後に意識のなかでホロスによって統一されたようには、これら三神は統一されない。ブラフマは完全に忘れ去られ、他の二神、つまりシヴァ神は破壊の神として、ヴィシュヌ神は恵みの神として存在するが、それぞれ自己を主張し、ばらばらになっている。言い換えれば、シヴァ神は本来的にはブラフマ神を破壊する神として存在し、恵みを与えるヴィシュヌ神は本来は精神的な神として三神を統一する存在であるはずなのが、その様なことはなく、シヴァ神のみあるいはヴィシュヌ神のみが崇拜され、互いに関連なくばらばらに存在している。その結果、インド神話は神話であることをやめ、ヴィシュヌやその化身の伝説といった混乱した創造力の所産であるものが作られ、寓話へと方向をかえていくことになる。三神の統一が欠如するインド神話をシェリングは意識の破壊へと向かっているものと見ている。

これらの神話に対して最も完成したギリシア神話では、實在的原理が完全に克服され、根源的人間によって作り出されたあの緊張が解消し、意識の中に統一が回復される。この回復がギリシア神話の特徴をなし、克服され自己におけるものへ、つまり精神性へと戻った神はアйдネウス（ハーデース）で示される。このアйдネウスは二面を持っている。その一面は目に見えなくなる瞬間の神を表わす側面である。それは、アйдネウスがギリシア神話ではゼウスとポセイドーンの兄弟とされ、しかも隠され目に見えなくなったものを示すからである。つまりシェリングによれば、アйдネウスが特定の瞬間を表す質料的な神であるからである。一方、アйдネウスが目に見えなくなる過程において、つまり、克服される程度に應じて、数多くの質料的な神が生じる。これらがギリシア神話に登場するゼウスを頂点としたオリュンポスの神々である。これら質料的なオリュンポスの神々はアйдネウスが克

服され次第に見えなくなることにおいて生じるものであることからして、アイドネウスは質料的な神々すべての根底と見られる。いうなれば、アイドネウスは没落することにおいて、あらゆる神々の中につまりウーラノスにもクロノスにも質料的な神々の中にも存在する神となる⁽⁴⁰⁸⁾。このことは意識にアイドネウスが實在的原理であることを気づかせる。言い換えれば、アイドネウスは、あらゆる神々のうちに存在する神として自己を示す實在的な神一般であり、このことが初めて意識に対してアイドネウスを「純粹なポテンツとして、原因として、つまり全過程の根底にあり、それを始める原因として」(408) 気づかせるのである。この点においてアイドネウスは質料的な神ではなく、第二ポテンツとしての神に対立する第一ポテンツの神であり、それ故に、それ自身におけるものを引き受け、諸ポテンツを統一する神でもあるわけである。要するに、アイドネウスは、一方では質料的な神であり、他方では過程の根底にある純粹なポテンツである、という二面性を持つが故に、質料的な神という公教的な神であるとともに「一なる神」の諸形態としてのポテンツという秘教的な神なのである。ここに多数の質料的な神々という「公教的側面 exoterisch」と、一なる神の諸形態として存在する精神的な神々という「秘教的側面 esoterisch」(409) とが、ギリシア神話の中に生じたことが理解されるのである。しかも、この秘教的な神々が「秘儀 *Mysterien*」(411) を形成することになる。この秘儀の形成こそ、諸ポテンツとしての神を神話の分析により諸神話の中に指摘するのとは異なり、ギリシア人の中に諸ポテンツに対するある考えが芽生えるようになっていたことを示すものと、シェリングは言おうとする。直截に言えば、ギリシア人たちは神話の過程をひき起こす「本質的な神々」を認識し、この神々が継続的に現れることが「神話の秘密」(409) に他ならないことを認識していた、ということである。このことがギリシア神話が最も完成された神話といわれる所以でもある。

ギリシア神話において初めて現れた神話の秘教的側面を明らかにすることにおいて、シェリングは神話の意義と意味とをさらに解明していく。そのために、ギリシア秘儀の分析を行うが、その際、シェリングは神話から秘儀への移行を説明するのに、移行の瞬間を表す女性神に注目する。それは、實在的原理が克服可能な質料として自己を差し出す瞬間の神、現実的な克服の質料になる瞬間の神がそれぞれウーラニアー、キュベレーで表されていたからである。シェリングによれば、秘儀への移行を表す女性神はデーメーテルであり、次のような神である。實在的原理の現実的克服により生じる自由な質料的な神々において、意識がこの原理から徐々に解放される。解放されたこの意識は、しかしながら未だ純粹に精神的なポテンツに対する意識にはなっていない中間的意識である。中間的意識であるとともに過程の終極での意識を示す神がデーメーテルである。それ故、この女性神は神話にも秘儀にも属することになる。また、これらの女性神は「各々の瞬間を表す神に対応する意識」(411)を表す。それは、第二期を表すウーラノスの意識をウーラニアーが示しているようにである。従って、デーメーテルは神話の神々の意識であるとともに、秘儀の神の意識を示す。

ところで、デーメーテルはクロノスの登場する時期においてはポセイドーンの妻として示されたりするが、今、問題にしている第四期においてはあくまでもディオニュソスによりこの過程の終極において完全に克服される意識である。シェリングによれば、この意識は、自由な質料的な神々の生成により、實在的な神に盲目的に従うべきではなく、真の神を定立すべきであると次第に気づくようになる。ということは、意識と實在的な神との盲目的な絆が、意識から切り放されるべきであることを意味する。神話ではこのことはデーメーテルからのペルセポネーの誕生として示される。そして、ペルセポネーは、過去の神である實在的な神に属する切り放すべきものとされる。このペルセポネー

をデーメーテールは過去の神に、真の神を定立するための犠牲として捧げることになる。そこで自由な質料的な神々の生成において目に見えなくなつたアイドネウスつまり過去の神が、ペルセポネーをハーデースへ連れていくことになる。しかし、この犠牲は親しんでいたものを奪われる意識にとつては苦痛を伴うものである。それ故、この分離はアイドネウスによる強奪として表される。娘を強奪されたデーメーテールは、過去の神の代わりに登場した自由な質料的な神々に目もくれず、嘆き悲しむ母とされる。この嘆く母を「存在すべき神」で和解させようとするもの、つまり、質料的な神々を越えていく意識において生じるものが、秘儀である。この秘儀はエレウシスで祝われたデーメーテールの秘儀と呼ばれる。このような説明は一般的な神話の解釈と異なっている。それは、例えばデーメーテールに農耕の女神という物理的な意義を与えていないからである。その理由はシェリングによればあくまでも神話と秘儀との関連を重視しているからである。

この秘儀はまたディオニュソスの秘儀とも呼ばれる。ディオニュソスの秘儀というと一般に忘我的陶醉を伴う儀式を思い浮かべる。しかし、この儀式は実在的な神からの解放の喜びを表すものであり、これはウーラニアの時代に対応する現象であつて、問題としてある秘儀とは直接には関係はない。またこのディオニュソスは、ギリシア神話で語られるゼウスの太股に隠れているセメレーの息子としてのディオニュソスでも、シェリングがテーベ的ディオニュソスと名づけるオルペウスの敵対者でもない。それぞれのディオニュソスよりも、秘儀のディオニュソスはより高次のものである。

シェリングはこの秘儀を次のように描写する。秘儀を伝授される者は暗い神秘的な神殿に導き入れられ、足元のおぼつかない暗い道を辿る時、恐怖や驚きを感じる。しかし、しばらくすると光が暗闇と交互に現象し、いづこからか、ある種の歌が聞こえて来て、これらの感情を取り去る。これは神話

的過程の實在的な神からの解放とより完全な伝授への移行を意味する。ここで行われるのが秘儀のテレテレー (telete, イニシエーション) である。テレテレーにより、伝授される者は光に包まれる。そこで、伝授された人々は質料の世界から脱して純粹な神々につき合うとともに、質料的世界の中でうごめく人々を見おろすようになる。これが伝授の最高段階である「エポプテイア epopteia」(446)、つまり最高の淨福である。ここで問題となることは、伝授された者に内的に何が生じ、何を獲得したかということである。テレテレーにより精神が肉体から解放されるといわれるように、ここで神話的過程の質料的なものから解放される。そして伝授された者は神話的過程の必然性から解放され、神話的過程の原因となる神々との直接的な交渉の中に置かれる。いうなれば、ポテンツとしての神々に関係することによって、人間が創造された時のあの諸ポテンツの統一の中へはいることになる。このことをシェリングは眞の樂園の關係ではないが、いかなる異教徒にも許される「主觀的に感じられうる天国」(451)、つまり意識にとって回復された樂園の關係であると言う。もちろんシェリングにとっての眞の樂園の關係はキリスト教の登場を待たなければならなかったのはいうまでもないことである。

この秘儀において生じた神々を歴史的に認識するのが秘儀論である。シェリングの秘儀論で引用される文献によれば、これらの神々は神話の神々よりも高次の神として崇拜されているし、また純粹に作用する神とされる。その上、カベイロイ Cabeiroi を一緒に存在し緊密に結合しているもの *consentes et complices* と説明するヴァロ⁽¹⁶⁾に基づいて、秘儀の神々を三にして一なる神とする。つまりディオニュソスによって克服される實在的な神も、またディオニュソスによって克服され、それ自身におけるものへと連れ戻され精神として存在する神も、シェリングは三つの形態をとったディオニュソスであるとする。そしてさらに、これら三形態を歴史的に説明していく。それによれば、第一のディオニュソスはザグレウス、詳しく言えば、ザグレウス・ディオニュソスであり、ザグレウスは全

神話的過程の究極であるゼウスと目に見えるペルセポネーとから生まれる。これは秘儀が神話的過程を前提し、この過程からの分離を通して生じることを意味している。またザグレウスは野蛮で無慈悲な者というあだ名を持っている。これはあの神話的過程の第一期に対応する神であることを示す。このザグレウスはさらにこの過程に対応していくことを示す。つまり、次第に「高次の自己自身に従順になる」(472) ことによって、穏和で喜びを与える神 *meilichios kai chariôtēs*、冥界のディオニッソスになる。つまりザグレウスは滅びることによって、死にゆく者が他人に遺産を残していくように、他に財産 *ploutos* を与える、存在者の根底になる。それというのは、富を与える者 *ploutodotēs* と名づけらるハーデースや、財産 *ploutos* と解釈されるプルートーン *Ploutōn* とは、ザグレウスが同一視されるからである。そして、このザグレウスが本来的にディオニッソスと呼ばれるべきディオニッソスにより完全に克服され、第三のディオニッソス、純粹に精神的な神になる。この神はイアッコスと呼ばれ、ザグレウスが「生き返り、より高次の形態に回復された者」(475) である。しかも、イアッコスはデーメーテールの胸に抱かれた彼女の息子とされる。デーメーテールは先に見た嘆き悲しむ母である。この母はイアッコスを実在的な神が再生し、復活して精神的な神になった者と認めることによって、慰められることになる。またイアッコスに対応する意識がコレーとされる。この様に秘儀において一なる神はザグレウス、ディオニッソス、イアッコスという三形態で示されるとともに、これらの神に対する意識も目に見えないペルセポネー、デーメーテール、コレーで示されることになる。

このような秘儀において語られることは公教的な神話においても述べられている。それというのも、秘儀は神話的過程の三ポテンツを通して神話の意味を明らかにするものであり、「宗教的意識の歴史」(494) を明示するものに他ならないからである。つまり「自然的に産出される宗教」(409) である

「神話の宗教」の意味を明らかにするものだからである。しかし秘儀と神話とが大きく違う点がある。それは秘儀も神話も共にイアッコス⁽⁵¹⁷⁾を乳飲み子として描き出すが、秘儀がイアッコス⁽⁵¹⁹⁾を「未来の世界支配者」(517)、「最終的な支配者、未来の時代の主」(519)としている点である。イアッコスが未来の神、将来の世界の救世主であることは、神話の質料的な神々や第二のディオニッソスを共に過去の神として葬り去る神であることを意味する。これは現在の否定であり、これを暴露する者は誰なりともギリシアでは非難を受けた、とシェリングは様々な資料に基づいて語る。まさにこの点が、つまりイアッコスを将来の世界の救世主として示すことが秘儀の秘儀たる所以である。一方でまた、この秘すべき未来の神イアッコスは人類を多くの神々への信仰から救いだし、より高次の一なる神への信仰(523)に導き、人類に共通の一つの宗教をもたらしものである。それ故、この秘儀に入った者には救世主を信じるものが将来の生活にどういう影響を持つかが暗示される。また、救世主ならびにこの暗示はキリスト教の啓示により明確化されるとシェリングは述べ、神話の宗教にキリスト教が必然的に接続することすらシェリングは指摘する。これが真の宗教と偽りの宗教との構成要素は本来的には異なっていないし、偽りの宗教が真の宗教の前提でもあるということである。要するに、秘儀は、神話でも示されているが、ただ示されたことの意味内容が神話では明白にされていないので、その内容を明らかにするものであるとともに、将来の宗教を暗示するものである。

以上、シェリングの述べるところを検証してきたが、「神話の宗教」は全人類の意識に根差したものであり、それは人類の発達段階にに応じて、異なった現象形態を取るものの、まさに神と人間との根源的關係に由来する、人間の本性に内在している「自然的な宗教的原理」⁽⁵⁾の発露であった。しかも人間の意識にとって「異常な状態」である神話の生成の過程も、病の回復が人間にとって自然的という意味で、自然的過程であった。これらの点においてシェリングが神話の宗教を自然的宗教と言うのは、

人間本性に内在する宗教という一般の用法と符合している。しかしシェリングは神話の宗教を思惟以前の神と人間との根源的關係に基づくものとし、合理的宗教と考えないし、また、神話や神話に伴う儀式なども「いわゆる自然的宗教」の付加物としない点では、カントの用法とは異なっている。いかなれば、シェリングは現に存在している神話の宗教を人間にとって本来的なものとみなしていたのである。さらに『啓示の哲学』ではシェリングは神話の宗教とキリスト教とを媒介にして人間にとってあるべき哲学的宗教へも言及していく。本来は、彼が哲学的宗教に言及する点に、宗教学で言う「自然的宗教」を指摘するべきであるけれども、このことは別にしても、シェリングは前述した意味で「神話の宗教」を人間本性に根差している「自然的」宗教と考えていたように思われる。

註 1 I. Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, 1966, Felix Meiner, Hamburg. (引用略号はR)。

註 2 I. Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, 1967, Felix Meiner, Hamburg. s. 148.

註 3 この点については、拙稿「カント宗教哲学の一考察——道德的宗教をめぐって——」(東北大学文学会刊『文化』第四十二巻第三・四号所載)を参照されたい。

註 4 神の認識や道德と宗教の關係については、拙稿「後期シェリングにおける神の問題——神と有限者の關係を中心として——」(弘前大学教養部刊『文化紀要』第二十六号所載)を参照されたい。

註 5 F. W. Schelling, „Philosophie der Offenbarung“, 1983, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

註 6 『宗教学辞典』(東大出版会刊、昭和四八年)、楠正弘氏の分担執筆項目「自然的宗教」を参照されたい。

註 7 F. Schleiermacher, „Über die Religion“, 1970, Felix Meiner, Hamburg. vgl. s. 152–155.

註 8 F. W. Schelling, „Philosophie der Mythologie“, 1976, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. S.

255. (引用略号はM)。

註 9 F. W. Schelling, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“, 1983, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

註 10 F. W. Schelling, „Darstellung des philosophischen Empirismus“, 1976, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. また本書の論述については註四の拙稿を参照されたい。

註 11 詳しくは註四の拙稿を参照されたい。

註 12 この証明が成功しているかについては、D・ヘンリッヒ『神の存在論的証明』（法政大出版局刊、昭和六一年）、第三部Bを参照。

註 13 精神とは異なる存在が三形態からなせ生じるかについては、『啓示の哲学』第十三講を参照されたい。

註 14 『啓示の哲学』三五九頁「神は被造物が自発的であることをたいそう評価するので、神は神の全作品の運命を被造物の自由な意志に依存させておいた」。

註 15 それぞれの神話はその神話の属する時期以前の神々をも描いており、それらの神々はその意味に応じて、その神話で現れる神によって包含されることになる。

註 16 詳しい語の解釈については『啓示の哲学』四六二頁を参照されたい。

註 17 M・シェラーの「素朴な神認識」との比較は興味深いものである。

（本論は一九九〇年四月二八日に開催された、弘前大学哲学会における公開講演の原稿の前半部分を大幅に削減してなったものである。紙面の関係から註は最小限にとどめざるを得なかったことをお断りしておきたい）。