

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』(5) (註)

諸岡道比古

第八講

ところで私たち 私たちは、二種類の哲学のあの対立をほつておけるのだろうか。あなたがたが思い出すのは、私たちがたださし当たりこの形での帰結を想定したのであって認めただけではない、ということである。今ここで、それを決定すべきである。けれども決定するためには、私たちは、この対立を越え、さらにこの対立から完全に自由な観点に戻らねばならない。この観点はまさに哲学一般の観点以外の何ものでもありえない。それは今まさに初めて哲学し始めた人の観点であり、まだ何かあるものを哲学と決定していない観点である。しかしこの観点において、しかも、なおこれとは別のあらゆる一時的な規定や説明がさらに維持されるとしても、すべての学問の中で哲学は、自らの対象を他のものから受け取ることができず、自分自身に自らの対象を与え、唯一の学問であり、自分自身を規定しなければならぬ、それゆえ、自分自身を獲得しなければならぬ唯一の学問である、

ということが洞察される。哲学はそもそも、探究されない何もかも残しておかない学問であり、至るところで究極的な根拠を目指す学問である。それゆえ、哲学は自らの対象をまず獲得し基礎づけねばならない。というのも、哲学は自らの対象を、経験からも他のより高級な学問からも、単に偶然的な対象としても、自らに与えさせないからである。このような観点で言いうることは、自らの対象を見つけ出し基礎づけることが哲学の最初の仕事でなければならぬ、ということである。数学はその対象ゆえに「申し開きする」普遍的な必要、すなわち哲学を追究することができず、数学はその対象そのもの故に「自分が正当であると」申し開きすることを、誰も要求しない。しかし、哲学は自らの対象をまず見い出さねばならない。けれども、哲学は自らの対象、すなわち自らに、特にふさわしい対象を見つけ出すという形で、あらかじめ哲学はもつぱらこの対象だけに取り組むことはできないし、そもそも哲学は何ものもあらかじめ閉め出すことはできない。哲学は可能な対象すべてを経験しなければならない。それは、他の

対象すべてを閉め出したり取り除いたりすることによって、哲学が自分自身にとつて自らの認識の対象と見なす対象に到達するた
めにである。しかし哲学はこれら可能な対象を、例えば経験のな
かで見い出されるような、偶然的なものと想定する必要も、また
どこか他から与えられるように想定する必要もない。これら可能
な対象をも哲学は確認しなければならない。つまり、単にそれら
対象の内容ばかりでなく、同時に完全な列挙と首尾一貫した秩序
を確認しなければならぬ。しかし、このことを哲学がなしている
のは、ただ哲学が普遍的な可能性を、それゆえ 理性の単なる直
接的な内容 としての 存在するもの を出発点にすることによ
つてである。そうして哲学は、この 存在するもの から、どの
様にして、すべてのものが存在になるのか、存在における最初の
ものは何か、その次に続くものは何か等々、を理解する。その際
先行するものは、哲学にとつて、次に続くものへの階段として役
立たねばならない。しかしこのことで哲学は、哲学が依然として
自らの対象を見つけ出し獲得しなければならぬ始まりからすぐ
さま、可能性の観念 Standpunkt あるいは普遍的プリウスの観念
に立ち、したがって、すべての存在に対してア・プリオリな立場
Stellung に据えられる。この立場はまさに合理的哲学すなわち消
極的哲学の立場であり、ここから明らかになるのは、哲学が自ら
の輪郭全体を描き出すこととするならば、哲学が合理的哲学として
端的に始まりうるにすぎない、ということである。ところが、こ
の歩みにおいて哲学はついに究極的なものを発見するであろうが、
この究極的なものを越えて哲学は歩み続けることはできないし、
この究極的なものに関して哲学は、先行するものすべてに関して

のような同一の方法では、経験を指示することはできない。とい
うのは、経験の中には 純粋な思考を越えるもの が見い出さ
れるが、あの究極的なものは 思考の外では(経験的に) もはや
存在しえないもの であり、そしてこの究極的なものにおいて哲
学は初めて哲学の対象、つまり初めて自らに特にふさわしい対象
を認識するからである。この究極的なものは 存在を超越してい
るもの das über dem Seyn Stehende、もはや存在へ移行し
ないもの であり、私たちが 存在するものそのもの と名づけ
るものである。究極的なものはもはや単に 存在するもの では
なく、存在するものそのものであり、ノ 眞実存在するもの das
Seyende in seiner Wahrheit である。したがって、究極的なも
のは、初めから本来的に欲せられたもの 単に cognoscibile、認
識しうる(というものは、これはまったく別のことでもあるから)
[cognoscendum 認識されるべきもの] ではなく、 maxime
cognoscendum [最高に認識されるべきもの] であり、最も多く
認識する価値のあるもの である。アリストテレスが明らかに別
のものに使った彼の表現で置き換えれば、 to malista episteton
『 最も認識されるもの 』である [アリストテレス『 形而上学 』
982a 31]。しかも究極的なものは単に 最も多く知る価値がある
もの であるばかりでなく、 最も完全に、すなわち最も純粋な知
において知るべきもの das aufs vollkommenste, nämlich im
reinsten Wissen zu Wissende である。なぜならば、究極的な
ものはその自然 [性質] からして、まったく存在するもの das
ganz Seyende であり、ポテンツ [可能態] ではなく、まったく
キアクトゥス [現実態] つまり純粋な現実性であるからである。

一方、他のあらゆるもの (a potentia ad actum「ポテンツからアクトウスへ」移行するもの) は、まさにそれゆえに、非存在と存在 (ポテンツとアクトウス) とを混合して作られている。したがって、他のあらゆるものは、私たちが経験的なものと名づける知と無知とを混合して作られた、それゆえ純粹でない不完全な知の対象でありうる。経験的に認識されたものすべてが、どうして知られていないと同様きわめて知られているか、ということとは、非常に簡単に示される。というのは、経験的に認識されたものすべてが、その自然「性質」からして、部分的にのみ知られるからである。それにひきかえ、あの究極的なものにおいては純粹なアクトウスが考えられるが、「この究極的なものは potentia、ポテンツ」と actus「アクトウス」との混合物ではなく、アリストテレスの「言ひ」純粹な energeia on「現実的存在」であり、非存在すなわち認識されえないものがまったく何も存在していない。まったく存在するものである。それゆえ、このものは必然的に、まったく認識されるものである。それは、プラトンの表現によれば、pantelos on「完全な存在」『ソピステス』248e」とこの pantelos gnoston「完全に知られるもの」つまり、まったく存在するものとしての、まったく認識されるものである。それは、最も多く認識する価値があるものであるのと同様、最も多く、それどころか、それだけで実存する、Existenz に値するものである。というのは、他のものすべては、つまり現実的な認識をするために消極的哲学が他の諸学問に委ねるものは、いわば、この究極的なものを見込んで、存在することが許され、究極的なものへの階段として定立されているにすぎないからである。しかも

究極的なものに先行する時点として、自らにおいていかなる意義も持たず、それゆえ自らの中にいかなる真理をも持たず、ただこの究極的なものとの関係においてのみ真理を持つからである。

それゆえ、そうした性質のもの、つまりそれだけで、まったく存在するものであるがゆえに、純粹な知においてのみ知りうるものを哲学が受け入れた後に、哲学はこのもの自身を認識しないままにしておくことができないのと同様に、現実的に認識するために、このものを他の学問に委ねないであろう。このものを哲学はむしろ哲学に固有な対象として、残しておくであろう。この対象と比べて、哲学は先行したものすべてを無と、つまり哲学にとつて非存在するものと見なした。「いかなれば、」この対象を現実的な認識にもたすために、哲学はこの対象を哲学に固有な対象として身につけるであろう。ところで、このことは明らかに、もはや同一の系統においてではなく、新しい、まったく最初からやり直す学問において生じうるにすぎない、ということ直ちに納得することができる。それゆえ、このことでもって「消極的」哲学の機能が終了する。この機能において哲学は、今、明らかにされたように、あらゆる学問の中の学問であった。しかも哲学は、確實で、しかもそれ相応に適用することで間違いを犯すことのない方法論にしたがって、あらゆる学問相互の重ね合わせを描き出しうる。それはちょうど、例えば地質学者が、地球が構成されている諸々の地層の低位層と上位層との相互関係を描き出しうるようにである。あらゆる学問の中の学問として哲学は、現実的な知を自分自身の中にはなく、諸々の学問の中に定立する、という特性を持っている。しかも、これらの学問の中の学問が哲学である。それ

ゆえ哲学は、その限りにおいても知的な学問ではなく、「知的でない」といふこの意味でも消極的な学問である。しかし「究極的なものを固有の対象にした」ことから、哲学は知をもちや外にはなく、自己自身の中に定立し、もはや非知的な学問ではなく、知的な学問ですらある。それゆえ積極的な学問である。哲学は消極的な学問としてと同じく積極的な学問として存在するけれども、

哲学は、哲学が特に知るべきもの、最も多く知るべきものを、哲学が見い出されたものつまり最高の知の対象、sophia「知」を現実的な認識にもたらねばならないがゆえに、ここに「積極的な学問として」存在する。そして哲学は自らの驚くべき課題を、消極的な学問の究極的なものであったもの、しかもその他の実存するものすべてに関して超実存するものであるもの、まさにこのものを、単なる最高の理念としてではなく、現実、実存するものとして証明することに見い出す。

ところで、私たちが今まで論じてきた対立からまったく離れてしまふ前に、この規定にしたがって、両者の違いについてなお次のことが確定される。消極的な学問において、初めと終わりの間にあるものすべてが、相対的に真なるものであるにすぎず、それゆえ本来的なもの、本来的に真なるもの、真なるもの、そのものではない。あらゆる契機は確かに、真なるものへの途上の一点として真なるものであるが、真なるものつまり存在するものそのものではない。真なるものを終極においてのみ持つ学問として、

消極的な学問そのものは、まだ真なるものの中に存在するのではなく、それゆえ、そういう訳で誤った哲学ではないけれども、真

151 の学問ではないであろう」といふのは、消極的な学問は、それで

も真理への動揺することのない途上にあるからである。真の学問、すなわち真なるものを終極において持つのではなく、自ら真なるものの中に存在する学問に対して、孤立させられて考えられたり、あるいはそれだけで考えられたりした消極的な学問は、哲学という名を要求しえないであろう。消極的な学問は、自らの究極的な契機によって、つまり積極的な学問へ自ら関係することによって、初めて「哲学という」この名に値するようになるであろう。これこそ非常に重要な点であり、初めて、哲学に関するあの二元性を完全に廃棄することへと導く点である。というのも、消極的な哲学はそれだけではまだ哲学ではなく、積極的な哲学との関係において初めて哲学であるからである。つねに消極的な学問は、積極的な学問に対して第一の学問（*prote episteme*「第一学問」）という名に満足する。それに反して、消極的な学問が自分自身で第一の学問という名に満足するならば（第一の学問はあらゆる学問の中の学問としての消極的な学問である）、消極的な学問は積極的な学問に最高、の学問という名を承認するであろう。そして、消極的な哲学が出发点にするもの、つまり存在の前に存在しているもの *was vor dem Seyn ist* が *primum cogitabile* [「第一の端緒」] にすぎないのと同じように、存在を越えて（この意味でもちろん存在の前に）存在しているもので、積極的な哲学の課題であるものが *summum cogitabile* [「第一の最大なもの」] であろう。これは両者、つまり第一の学問と最高、の学問との間に、それらの中間に、他の諸々の学問すべてがある。哲学が消極的な哲学としてすべての学問に先行するならば、哲学は同じく積極的な哲学としてす

べてのものを包括する学問である。その結果、諸々の学問の領域全体が哲学に取り囲まれ包み込まれている。積極的哲学への必然的な歩みというこの究極的な洞察には、カントからの違いと同様かつて展開された限りでの同一哲学からの違いがある。ノカントが彼の批判の終極において、積極的なもの（独断的なもの）すべてを理性から閉め出すならば、正しく理解された消極的哲学の側からもまったく同じことが生じる。つまり消極的哲学とカントとの違いは、消極的哲学が積極的なものを積極的に排除することのみある。すなわち違いは、消極的哲学が積極的なものをその上これまでとは違ったように認識するようにするが、このことをカントがしなかつたことのみある。しかし私たちが、哲学は二つの学問においてのみ完成する、ということを疑う余地のない方法で洞察するにせよ、もちろん哲学の醜聞と名づけられたであろう、二つの異なった並存する哲学という外観は、最後の論究によって、今消え失せたのである。消極的哲学が積極的哲学を定立しなければならぬ、ということが明らかになった。しかし消極的哲学が積極的哲学を定立することによって、消極的哲学は自分自身をただ積極的哲学の意識にし、そしてその限りで、消極的哲学は積極的哲学の外ではもはや何ものでもなく、自ら積極的哲学に属する。それゆえ一つの哲学だけが存在する。積極的哲学の説明が問題であるにすぎないならば、消極的哲学はこの関係においてのみ、しかもその場合もちろん導入として、したがって要約され短縮された形態において現れるであろう。けれどもこのことは独立した学問として描き出される、という消極的哲学の要求を破棄しはしない。かつての学校哲学の代わりとなり、学問的研究一

般や特に個々の研究へ普遍的な厳肅さを与えねばならないのは、疑いもなく合理的哲学であろう。純粹な理性学「問」として、すなわち、単に自らに固有の諸々の手段から引き出されたつまり人間の精神の固有の素材から作り出された創作物として、消極的哲学はつねに先にあり、自らの独立した威厳を主張するであろう。

(1) 消極的哲学は *philosophia ascendens* 「上昇する哲学」(下から登る哲学) にすぎない。この哲学について直接洞察することは、この哲学はただ論理的意義を持ちうるにすぎない、ということである。積極的哲学は *philosophia descendens* 「降下する哲学」(上から降りる哲学) である。それゆえ、両哲学が一緒になって初めて哲学の全領域を完全なものにする。それは、この二元性がさらなる説明あるいは解明を必要とするならば、事実、この二元性がまったく簡単に、理論哲学を論理学と形而上学とへ分ける、学校ではありきたりの区分に還元されるように、最初のもの「消極的哲学」が結局論理学(生成の論理学)であるにすぎず、あらゆる真に形而上「学的」的なものがまったく別のもの(積極的哲学)の所有になる、という形によってである。

消極的哲学が自らを理性学「問」と名づける時、それは、消極的哲学が身につける権利のある立派な名である。では、このような理性学「問」としての消極的哲学の内容は何であろうか。本来的には理性の不变な変革にすぎない。その成果は何であろうか。それは、理性が単に自分自身を源泉と原理にする限り、理性はいかなる現実的な認識もすることができない、ということにすぎない。というのは、消極的哲学にとつてつねに同時に存在し認識しうるものになるものは、理性を越え出るもの *ein über die Vernunft Hinausgehendes* であり、このものを理性は、理性を越え出るがゆえに、別の認識にすなわち経験に委ねねばならないからである。ノそれゆえ、理性はこの歩みにおいて自分では

何「の取り分」も持たないし、自らの内容が失われ、行くのを見るだけである。しかも、一なるもので、つまり消滅せずに残っているものは *was stehen bleibt* で、理性は、理性だけでは何も始めることはできないし、またこのものを認識にもたすこともできない。ところで、積極的哲学がまさにこのものを、つまり認識できないものとしてあの消極的哲学の中に消滅せずに残っていたものを認識へもたす限り、その点では、まさに積極的哲学こそ、消極的哲学において打ちのめされていた理性を再び元気づけるものである。それは、理性がひとり残っていて失われることのない自らの内容として知るに至ったものを、現実的に認識するように、理性が自らに力をかす、ということによってである。消極的哲学がもっぱら自分だけでいたならば、消極的哲学は理性そのものに対して、積極的な成果を持たなかったであろう。つまり認識する理性は、まさに理性自らの固有な内容に関して、不満なままで、なんの収穫も得られずに終わったであろう。したがって、消極的哲学は、思考がその目的を今や初めて現実的に達成する学問として、積極的哲学の中で、凱歌をあげる。それは、思考が自らの直接的な内容から、すなわち偶然的な内容から自由になり、そうなることで、自らの必然的な内容を支配し、そしてこの内容に対して今や自由であると考えるからである。というのは、以前は思考は自らの内容に対して自由ではなかったからである。つまり、偶然的な内容がいわば理性と理性の必然的な内容との間にあつたからである。それゆえ、消極的哲学の真理において、すなわち消極的哲学が哲学である限り、消極的哲学そのものが積極的であるのは、この哲学が自らの外に積極的哲学を定立するから

である。もはやいかなる二元性もない。最初の意図は初めから積極的哲学を目指していたのである。あらゆる純粹に合理的な探究がなんと遅い起源のものであるか、そして人間の精神がなんと早くから、単に合理的な観点から見て、超越的である諸々の考えに取り組んでいたか、を歴史が示している。積極的哲学は元々いつでも望まれた哲学であるが、しかしこの哲学がなせりにされ、誤った方法で求められたので、この哲学は批判を呼び起こしたのである。その場合この批判から、私が示したような方法で、再び消極的哲学が生じる。この消極的哲学は自らの意義と価値とをまさに消極的哲学としてのみ持つ。すなわちこの哲学は自ら積極的であることせずに、自らの外に積極的哲学を定立する限りでのみ、自らの意義と価値とを持つ。積極的哲学はそれだけで始まりうる。というのも、積極的哲学は絶対的プリウスを、つまり自分自身に
154
よるある種の始まりを出発点にするからである。／積極的哲学が消極的哲学を自らに必要なものとするならば、それはその限りで、積極的哲学固有の意志である。これ、つまり消極的哲学があらゆる現実的な認識を放棄するならば、消極的哲学もそれだけで存在しえなし、積極的哲学について何も知りえなかったであろう。けれども、消極的哲学が自らを哲学として規定するならば、消極的哲学は、あらゆる現実的な認識を放棄することがどうして出来たであろうか。その場合、カントが自らの批判を哲学と名づけるのではなく、まさに批判と名づけたように、消極的哲学は自らを哲学と名づけることを止めねばならなかった。消極的哲学が自らを哲学と名づけるならば、この哲学は、このことと普遍的に結び付けられた諸々の要求に、いかに逆らうことが出来るであろうか。

消極的哲学は神の単なる理念ではなく、現実的な神を要求されるであろう。消極的哲学は、自らの中に認識できないものとして消滅せずに残っている神を、どの様に手にいれるのであるうか。消極的哲学はおそらくまず、理性の中で、単に理念にすぎない神は感情を通して私たちにとつて現実的な神になるに違いない、と云うであろう。ところで、感性界に制限されることが自分の思想に関して都合がよいので、理性のこの破産をまさに当然であるとする人が、もしも、現実的な神はまさに私たちの感情の、心胸の、私たちの構想力の産物であり、現実的な神はまったく客観的なものではない、ということを証明するために、感情を引き合いに出して利用するならば、たかだか心理学的な意義がどうしてキリスト教ばかりでなく、あらゆる宗教的な理念に与えられるのであるうか。(初期のヤコービや、合理的で消極的でありうるにすぎない哲学以外の何ものにも精通していなかった他の人々が感情ができる神が、まったくもって実存するにすぎない) 「を引

間
間は本来神であり、神は人間にすぎない。このことはその上のちに、神が人間になること「受肉」(これには人間が神になることが対応する)として示された」 「こうした見方を私は考えている。 / いわゆる純粹で合理的哲学でキリスト教の理念にも到達しようとするこの努力が、まったく不安定な混沌にまで何と歩んでいったかを見るならば、積極的哲学は自らの基礎に消極的哲学を前提する、と言われる代わりに、むしろ反対に、消極的哲学は積極的哲学によって初めて基礎づけられる、と言われるかもしれない。なぜならば、消極的哲学は、積極的哲学によって初めて自らの態度が確実になり、しかも自分のもとに留まり、自分自身に等しく、そして自らの自然「性質」に即した限界の中に留まる能力が与えられるからである。

すでに言っておいたことだが、消極的哲学は主として学校のための哲学であり、積極的哲学は生「活」のための哲学であろう。両哲学が一緒になることによって、哲学に求めねばならない完全な嚴肅さ *Weite* が、初めて与えられるであろう。周知のように、エリュシスの聖化 *Weite* では小さな秘儀と大きな秘儀とが區別されたが、小さな秘儀は大きな秘儀の前段階と見なされた。すでに新プラトン主義者はアリストテレスの哲学を哲学の小さな秘儀と、そしてプラトンの哲学を哲学の大きな秘儀と名づけていた。つまり、これは、大きな秘儀が小さな秘儀の後に来たようには、プラトンの哲学がアリストテレスの哲学に続きえない限りで、ふさわしくない。しかしながら、積極的哲学は正しく理解された消極的哲学の必然的な帰結であり、そこで、消極的哲学では小さな秘儀が、積極的哲学では大きな秘儀が催される、と確かに言つこ

とができる。「この段落については、『啓示の哲学』第一講を参照」
いまや、原理への、つまり積極的哲学の始まりへの移行を、詳
しく言えば、消極的哲学からの移行を詳細に示すことは余分なこ
とにすぎない。

現実的に実存するものではなく、実存しうるものに取り組むの
が合理的哲学である。ところで、究極的なもの、つまり 実存し
うるものは *was existiren kann* は、もはやポテンツではないが、
存在するもの そのものであるがゆえに、純粋なアクトゥスで
あるポテンツである。それゆえ、私たちはこのポテンツを存在す
る、ポテンツ *die seyende Potenz* と呼びつけることができるであ
らう。この究極的なものも、さしあたり消極的哲学の中では概念と
してのみ存在している。ところでもちろん質問されうるし、依然
として *a priori* 「ア・プリオリ」洞察せられることは、この究極
的なものがどんな方法で実存しうるか、ということである。ここ
ですぐに明らかになることは、ポテンツではなくアクトゥスです
らあるポテンツが *a potentia ad actum* 「ポテンツからアクトゥ
スへの」移行によつては存在しない、ということである。このポ
テンツが実存するならば、このポテンツは *a priori* 「ア・プリオ
リ」のみ存在し、*in actu* 「*prout* 「プリウス」における存在を持ちつ
る。それゆえ、私たちはこのポテンツを 反対に存在しうるもの
das umgekehrte Seynkönnende、つまりポテンツが *posterius*
「ポステリウス」で、アクトゥスが *prius* 「プリウス」であるそ
うした 存在しうるもの と名づけられるであろう。

最高ものにおいては、アクトゥスが第一のものであり、ポテ
ンツがその次に続くものである、というこの思想にまで、一般に

この思想にまで、かつての形而上学も歩んで来ていた。ただ明ら
かに、かつての形而上学は、あらゆるポテンツに先んじる存在
というこの思想を存在論的論証において誤って、それどころか本
末転倒して適用していた（存在論的論証と言われるのは、その論
証が神の単なる本質から *a priori* 「ア・プリオリ」に、しかも経験
から何かあるものを引き入れることなしに、立論されるべきであ
るが故にである）。存在論的論証が特に形而上学的論証として、し
かもいわば合理的神学の *ars* 「牙城」として見なされたので、こ
の存在論的論証にさまざまな言い回しを与えることが試みられた。
ライプニッツもこの存在論的論証を 自らの考えからみて反論の
余地のない三段論法 に還元しようと試みた。しかし、この三段
論法においても、すべての力は神の定義に基づいている。 *Deus*
est Ens, ex cuius essentia sequitur existential 「神は、その本
質から存在が出てくる存在者である」けれども、神の本質、自然
そして概念（これらは同じ意味の表現にすぎない）から、もはや
永遠に次のこと以上のことは出てこない。つまり神が実存するな
らば、神は *a priori* 「ア・プリオリ」に実存するものでなけ
ればならないし、神は別の方法では実存しえない、ということであ
る。しかし、神が実存するということはそこから帰結しない
『単子論』四三、四四などを参照」けれども、*ex cuius essentia*
sequitur existential 「その本質から存在が出てくる」ということ
で、まさに、必然的に実存するもの、そのものが理解されるなら
ば、つまり、その本質から存在が出てくる、ことがまさに実存する
ものであること以上には何も考えられない、必然的に実存するも
の、にすぎない限りで、理解されるならば、必然的に実存するもの

の実存に対して、もちろん、いかなる証明も必要としない。いましたが、動詞的な意味で実存するものと考えられたものについて、このものが実存していることを証明するのは無意味であろう。無であり、まさに実存するものとして存在することについてのいかなる概念も持たないこのもの（自らの概念に先んじるものであって、積極的哲学は始まる）は、スピノザにおいて容易に見て取れるように、決して神ではない。ノスピノザの最高の概念は、

157
彼自身 *quod non cogitari potest, nisi existens* 「もし存在する
ことがないならば、認識されることが出来ないもの」と書いてい
る、まさにあの単に、実存するものである『エティカ』第一部定義
一参照。』この単に実存するものにおいて、まさに実存以外の何も
のこともなく考えられない。この単に実存するものをスピノザは
確かに神と名づけているが、それは神ではない。つまりライプニ
ッツや、ライプニッツによって弁護された形而上学が神という言
葉を受け取ったような意味での神ではない。すなわち、出発点に
される唯一積極的なものがまさにあの単に実存するものである、
という点で、スピノザの言うことが正しいとされねばならないと
すれば、スピノザの誤りは、スピノザがこの単に実存するものを
すぐに神に等しいものと定立したことにある。それも、真の哲学
がなさねばならないように、*prius*「プリウス」としての単に実存
するものから *posterius*「ポステリウス」としての神への様
にして到達することができるか、をスピノザが示すことなしに、そ
う定立したことがある。すなわち、まさにあの単に実存するもの
のうちに、単に実存するものはその限りでは神ではなく、確かに
natura sua「その自然」「本性」において「神ではない」という

のは、それは不可能であるからである。が、この単に実存する
ものが実質的に、*actu*「アクトゥスにおいて」「つまり現実性から
みて、*a posteriori*「ア・ポステリオリに」神である、ということ
をスピノザが示さなかった、ということにスピノザの誤りがある。
それゆえ、スピノザは積極的哲学すべての最も深い根拠に到達し
ていたが、彼の誤りは、自らがこの根拠から歩み出られなかった
ことである。

存在論的論証の最も古い（アンセルムスの）言い回しは、越え
るものが何も無い最高のもの *quo majus non datur*「それより
大きなものが与えられないもの」が神であるが、しかしもし最高
のものが実存しなかったならば、それは最高のものではない。と
いうのは、その場合、私たちは最高のものよりも実存するという
長所を持っている存在者 *Wesen* を思い描くことができるからで
あり、その時最高のものはもはや最高のものではないであろうか
らである、というものであった『プロスロギオン』第二、第三
章参照。』しかし、このことは、私たちが最高の存在者 *Wesen* に
おいてすでに実存を考えていた、ということ以外の何であるうか。
それゆえ、よくよく注意せよ、最高の存在者 *Wesen* が実存を包含
している、という意味で、最高の存在者がいる *es gibt* ならば、
明らかに最高の存在者が実存するし、その時には、最高の存在者
が実存する、という命題は、もちろん同語反復の命題であるにす
ぎない。カルテジウスの言い回しでは、『省察』第二答弁の第六参
照「存在論的論証の中で犯された誤謬推理」というのは、それは
形式の誤りにすぎないからである（が、なおいつそう形式的に立
証される。つまり単に偶然的に実存することは、神の本質に逆

らうことである。これが前提である。それゆえ、この前提においては単に問題であるのは、必然的な実存、すなわち実存の方法である。したがって、結論において問題でありうるのは、実存一般ではなく、「前提と」同じく必然的な実存、つまり実存することの方法である。／このことはまったく明瞭なことである。それゆえ、結論は次のようにのみなりうる。つまり、したがって、神は必然的な方法で実存する。すなわち神が実存するならば、それゆえ、神が実存するならばということとは依然として、神が実存するか、あるいは神が実存しないかどうかを未決定のままにする「カルテジウスの論証に関してはシエリング『近世哲学史講義』一四ページ以下を参照』。しかし、私が積極的哲学の根本思想と存在論的論証との関係のためのみ引き合いに出した存在論的論証が、いかに神の実存を証明しえなかつたにせよ、正しく理解された存在論的論証は積極的哲学の始まりへ行き着かねばならなかつた。神は偶然的には実存しえない、ということとは、神は *per transitum a potentia ad actum*、ポテンツからアクトウスへの移行によつて」実存しうるのではない、ということである。さもなければ、神はまさに存在する、ポテンツ、つまり、直ちに存在しうるもの *das aufrechtstehende Seynkönnen* ではないのである。それを、私たちは次のようにも言ひうる。すなわち、それゆえ、神が実存するならば、神は自分自身においてのみ、しかもいわば自分自身に先立つて *vor sich selbst*、すなわち自らの神性に先立つて、存在するものでありうる。けれども神が自らの神性に先立つて存在するものであるならば、まさにそれゆえに、神は、まさしく自らの概念、それゆえすべての概念に先行する存在するもの、である。

それゆえ、神の概念を私は積極的哲学において、かつての形而上学や同じく存在論的論証が試みたようには、出発点にしない。むしろまさにこの概念を、つまり神という概念を私が断念しなければならぬのは、まさに単に実存すること以外まったく何も考えられない、単に実存するもの、この単に実存するものを出発点にし、このものから神性に到達しうるか否かを見るためにである。それゆえ、私は本来的には神の実存を証明することはできない（その際には私はたとえ神という概念を出発点にする）が、神という概念の代わりに、すべてのポテンツに先立つ、したがって疑う余地のない実存するもの、という概念、が私に与えらる。私はそれを疑う余地のない実存するもの *das unzweifelhaft Existierende* と名づける。疑いは、二つの事態つまり二つの可能性が存在する所にある。それ自身において疑わしいものは、まさにそれゆえに、ポテンツ、すなわち、存在しうるものであるし、存在しえないものである。ポテンツに由来するあらゆる事物の存在も、疑わしいし不安定である。私たちが言うように、あらゆる事物は確かにいま存在しているが、単に偶然的に存在しているにすぎない。それゆえ、あらゆる事物は、存在しえないことを止めるわけではないし、存在しない、という危険の中をいつも漂っているのである。／しかしながら、あらゆる疑いの唯一の根拠であるポテンツ、すべてを閉め出している、存在するもの、からは、まさにそれゆえに、すべての疑いがまた閉め出されている。存在するものは、疑う余地のない実存するものであり、しかもすべてのポテンツから自由なものとしての個的存在者 *Einzelwesen*、つまりほかならぬ個的存在者でありうるにすぎない。

(一) 「それ自身において、しかもそれ自身によつて an und für sich」と言ふこと(その結果、「それ自身において」と「それ自身によつて」は異なる概念を示す)は、正しくない(すでに以前一度注意しておいたことである。『神話の哲学』一八八頁を参照せよ)。これはすでにドイツ語の言語に反している。この言語はこのような慣用語において異質な表現ではなく同義語を結びつけるのを好むものである。

神の概念が消極的哲学の終極であるのと同じく、この神の概念と共に私には同時に、神性の prius「プリウス」が与えられる。しかしこのプリウスはそれ自身において an sich 反論できない、疑う余地のない確実なものであり、したがって、私が神という概念を断念するならば、この確実なものを私はそれ自身にとつても 出発点にしうる。それゆえ、私は確かに、神の実存を証明するために、神という概念を出発点にしえないが、私は 単に疑う余地のない実存するもの の概念を出発点にしうるし、しかも逆に、疑う余地のない実存するもの の神性を証明することができる。ところで、神性が何、本質、ポテンツであるならば、私はここでポテンツから存在へではなく、逆に存在から本質へ向かうし、このことは存在が prius「プリウス」であり、本質が posterius「ポストリウス」である。ところがしかし、この移行は転倒なしには可能ではない、つまり 存在しうるもの を出発点にする学問の全方向を変更し、この学問との関係を断ち、まったくの始めから、それゆえ、まさに積極的哲学である新しい学問を始めることなしには、この移行は不可能である。

神を必然的に実存する存在者 das nothwendig existierende Wesen と捉へしめることが、この捉へしめるのは厳密なことではない。真の関係はこうである。すなわち、最高

の存在者 Wesen (存在しうる最高のものは、その点においてもちろぬ最高のポテンツである)、一口で言えば、神が実存するならば、神はただ必然的に実存するものでありうる、と。この表現が示すことは、神は単に 必然的に存在するもの ではなく、必然的に 必然的に存在するもの である、ということである。このことは重要な区別である。ただ丸く存在しうるものが 必然的に丸いもの であるように、ただ必然的に存在しうるものは、神のよりに、必然的に、必然的に存在するもの である。スピノザがひとり知っていた この単に必然的に存在するもの は神ではないが、確かにそれは神性のプリウスである。神 あなたがたにお願いするのは、精確に把握することである が、ただ必然的に実存しうるもの であるならば、必然的に実存するもの ですから、神でありうるもの である。かくして、必然的に実存するものは、神でありうるものにすぎないし、その限りに、神のプリウスである。それは、神の存在のプリウスと理解されるのではなく、神が神であること Gottseyn のプリウス、つまり神の神性のプリウスと理解される。 神性のプリウスが問題であるこの規定に、古い格言 In Deo nil potentiale「神の中には可能なものはない」で異議を唱えることができるわけではない。この格言はむしろ私たちの肩を持つものである。というのは、この格言は現実的であるより以前に可能的である 偶然的に存在するものの中(神の中では逆である)と同じようには、神の中にはいかなるポテンツもなからずと述べているからである。In Deo nil potentiale「神の中には可能なものはない」という命題は、神は a priori「マ・プリオリに」他のすべてのもののように、ポテン

160

ツではない、つまり神は a priori「ア・プリオリに」アクトゥスである、ということ述べる。それゆえ、私たちはむしろあの原則と一致する。というのは、私たちがここ積極的哲学において神性のプリウスと名づけるものは、ポテンツではなく、アクトゥスであるからである。私たちはちょうど述べた意味での可能なものすべてを、アクトゥスに先行するものとしては閉め出す。神が自らのプリウスをアクトゥスの中に持つならば、神は自らの神性をポテンツの中に持つであろう。つまり、神は potentia universalis「普遍的なポテンツ」であり、普遍的なポテンツとして超存在するものであり、存在の主 der Herr des Seyns である、ということの中に自らの神性を持つであろう。けれども、まさにそれゆえに、神に現実的に到達するために、すなわち（到達すること）が可能な限りで（神性の現実的な実存を証明するために、私たちは、私が、単に、実存するもの、と名づけたものを出発点にしなればならない、つまり必然的に存在する、直接的に、まったく必然的に存在するもの、を、出発点にしなればならない。なぜならば、単に実存するものはあらゆるポテンツ、あらゆる可能性に先んじるからである。

よく注意することを私がお願いするのは、出発点が必然的に存在するものであるにすぎない、ということである。出発点がある、とは私は言わない。必然的に存在する存在者ではすでに余りに多くのことが言われてしまっているであろう。この必然的に存在するものでは、実存すること以上の何も考えられるべきではない。

ところで、必然的に、あらゆる概念に先立って、実存するもの、というこの概念にまで、消極的哲学も依然として到達しうる。あるいはむしろ、消極的哲学は、存在論的論証の修正された結論にすぎない自らの結論において、純粋に実存するもの、つまり単に実存するもの、というこの概念へと私たちを導いた。これにしたがえば、消極的哲学によって積極的哲学に始まりが与えられ、積極的哲学は消極的哲学によって基礎づけられた、かのように思いうる。しかしそうではない。というのは、まさに、純粋に、単に、先行するポテンツなしに実存するもので、つまりこの意味で存在するもので、哲学は、まったくいかなる基礎づけも必要としないもの、それどころかその自然「性質」があらゆる基礎づけを閉め出すものに到達したのであるからである。なぜならば、何かあるものから実存するものに到達するならば、その実存するものは、絶対的プリウスですらある、実存するものではないであろうからである。その場合、何かあるものという別のものがプリウスであろう。単に存在するものの自然「性質」は、まさにすべての理念から、それゆえ消極的哲学の究極的理念からも、独立していることにある。したがって、単に実存するものは、それが先行する哲学において偶然的な方法でのみ持っていた前提から自ずと離れる。同じく積極的哲学は、私が遠慮なく述べたように、概念を放棄し、そして純粋に存在するもの、つまりすべての何「本質」なしに存在するものを維持することによって、積極的哲学は消極的哲学から離れた。この原理でもって、つまり単に実存するものという原理でもって、積極的哲学はまったく自分だけでも始まりえ、たとえ合理的哲学が先行しなかったとしても

始まりえたであらう。というのは、スピノザに対して、まさに無限に実存するものを出发点にする権利に反論が唱えられた、ということを示すことも私は知らないからである。事実、無限に実存するものを私たちは、いかなる先行するポテンツによってもその存在が制限されないものと名づける。この単に実存するもの、ただ実存するものこそ、思考に由来するかもしれないものすべてを除き、思考を沈黙させ、理性を屈服させるまさにそのものである。というのは、思考はまさに可能性、ポテンツにのみ係わらねばならないからである。それゆえ、可能性が閉め出されるところでは、思考はいかなる力も持たない。無限に実存するものは、それがこつした「思考と係わらない」ものであるが故にまさに、思考やすべての疑いから護られる。しかし原理は変革に曝されるものではない。原理は、後に続く可能性すべてから護られ、それゆえ、疑う余地のないもの、つまり決して没落しないもののみありうる。原理は、いつでも必然的に、帰結においても生じたりあるいは付け加わるもののみありうるし、頂点に留まるもののみありうる。

(1) 確かに矛盾であることは、思考における最初のものに、思考における別の最初のものを提供することである。けれども、存在における最初のもの、その点であらゆる思考を凌駕し、いわば優っているもの、このものに、思考における最初のものを従わせることすなわち、このものからポストリウスとしての思考における最初のものを考えることは、矛盾ではない。なぜならば、存在 *in Sein* がある *es gibt* のは、思考があるからではなく、思考があるのは、存在があるからである。

一度単なる思考の中で始まったものは、単なる思考の中でのみ歩み続けつるが、決して理念以上には進みえない。現実性に到達

すべきものは、同じく現実性を出发点にしなければならぬ。詳しく言えば、純粹な現実性を、それゆえすべての可能性に先行する現実性を出发点にしなければならぬ。あらゆる可能性に先行する現実性は考えられない、と異議が唱えられうるであらう。こつした異議はある意味で認められうるし、しかも、まさにそれゆえに、このよつな現実性があらゆる実的な *real* 思考の始まりである、と というのは、思考の始まりはまだ思考ですらないからである、と言われうる。可能性に先立つ現実性は、もちろん、思考に先立つ現実性でもある。しかしまさにそれゆえに、現実性は思考の最初の本来的な客体 (*quod se obiectum*) 自らを差し出すものじである。けれども、理性が客体に屈するならば、客体はいつたいどんな関係を理性に対して持ちうるのか、という問いはいつそう重要である。もちろん客体はそれ自身でもすでに理性に対する関係を持っているが、しかしまさに使われた表現から明らかになるよつに、それは消極的な関係である。

無限に実存するものが同じく理念つまり理性概念と名づけられるかどうか、が説明されるべきならば、無限に実存するもので、もちろん当惑させられうる。なにはさておき、無限に実存するものが理念と名づけられることは、拒否できないように見える。というのは、なにはさておき、無限に実存するものと、いかなる命題つまりいかなる陳述とも結びつけられていないよつに見えるからである。この単に実存するものは、そのあり方において実存するものそのものである。つまり、私たちが *On* 「存在」を動詞的な意味で取るならば、*auto to On* 「存在そのもの」である。その限りにおいて、存在は無限に実存するものに *attributive* 「修飾語

的に「は付与されない。これは別として、述語であるものは、ここでは主語であり、主語の位置にすらある。あらゆる他のものにおいて非本質的なもの *accidentell* として現れる実存は、ここでは本質である。quod「何」がquodではquid「何」の位置にある。それゆえ、無限に実存するものは純粹な理念であるが、しかしながら、それは消極的哲学においてその言葉が持つ意味での理念ではない。単に存在するものは、むしろすべての理念が、すなわちすべてのポテンツが閉め出される存在である。それゆえ、私たちは 単に存在するもの を反対の理念と名づけることができるであろう。この理念において理性は自分の外に、定立される。／理性は、未だ概念でも、つまり何Wasでもなく、存在するものを、絶対的に自分の外のもの *ein absolutes Auser=sich* としてのみ定立しうる（それは明らかにただ、絶対的に自分の外のもの、後からつまり *a posteriori*「ア・ポステリオリに」再び自らの内容として獲得し、そしてまた自らの中に戻るためにである）。したがって、理性はこの定立において自分の外に定立される、すなわち絶対的に忘我的に *ekstatisch* 定立される。例えばスピノザ主義や 必然的に実存するものを出発点にするあらゆる教説の忘我的なものを誰が感じないであろうか。

(1) 神秘主義者は何Was「であるか」を忘我的に認識しようとする。

カントが述べていることだが、私たちがあらゆる事物の担い手としてどうしても必要としている無条件的な必然性（この際カントは明らかにあの有名な論証を念頭においている。すなわち、何かあるもの *ingend etwas* が実存するならば、しかも少なくとも私

自身は実存するので、何かあるものも、つまり必然的に実存するもの、根拠なしに実存するものが存在しなければならぬ、という論証である」『純粹理性批判』B版六三二頁） あらゆる

思考に先行する、存在の無条件的な必然性 をカントは人間の理性にとつての真の深淵と名づけている。カントは続ける。『ハーラー 1708 77』スイスの解剖学者、生理学者、植物学者、詩人「のよ
うな人が永遠性をどんなに戦慄するほど崇高に描いたとしても、
永遠性ですら、とうてい目眩がするほどの印象を心胸に作りえない。というのも、永遠性は諸事物の持続をはかるだけにすぎず、
その持続を担うものではないからである。私たちが可能なものす
べての中で最高のものと考えられる存在者 *Wesen* が、私は永遠から
永遠へと存在し、私の外では、ただ私の意志によって何かである
もの以外には何も存在しないが、しかしいつたい私はどこから来た
のであろうか、といわば自分自身に向かつて語ることを、人
は考えてみざるをえないが、この考えに耐えることはできない。
ここでは、あらゆるものが私たちの足下で崩れさり、最大の完全
性も最小の完全性も、支えを失って思弁的理性の前で漂っている。
思弁的理性にとつては、一方の完全性が他方の完全性と同様に、
いささかの妨害もなしに、消滅するのにまかせざるより、なすすべ
がない」。私がこれらの言葉を引用するのは、カントの言葉がこ
の、あらゆる思考に先立つ存在 の崇高性に対する深い感情を表
現しているからである。この存在の代わりに、私たちの時代にも
確かに存在が同じように哲学の始まりとして定立されているが、
しかしそれは思考の単なる契機として定立されている。それにひ
きかえ、人間の自然「本性」に最も深く埋め込まれているこの不

可避的な思想においては、あらゆる思考に先立つ、存在が問題である。

(1) カントの『純粹理性批判』四七頁、四七一頁（ハルテンシュタイン版）「B版六四二頁」。

164

／私たちは私たちの経験に現れるものすべてを a priori「ア・プリオリに」単なる思考のなかで産み出すことができるが、しかし、そうできるのはまさに思考の中だけのことである。私たちがこれら「思考のなかで生み出されたもの」を客観的な命題に改めようとするならば、あらゆるものもそれ自身において思考の中にのみ存在する、と言おうとするならば、私たちはフィヒテの観念論の立場に戻らねばならない。私たちが、思考の外に存在する何かあるものを欲するならば、私たちは、絶対的に思考すべから独立しており、しかも思考すべてに先立つ存在を出発点にしなねばならない。この存在についてヘーゲル哲学は何も知らないし、この概念に対するいかなる位置も「体系の中に」持っていない。それはそうと、カントは、必然的に実存するものがすでに同時に神である限りでの、必然的に実存するものを考えている。積極的哲学の始まりにおいて、私たちはこの、必然的に実存するものをまだ度外視しなければならぬし、それを、単に、実存するもの、と考えねばならない。一面において単に実存するものを定立し、しかも単に実存するものをすでに概念を持つたあるものとして定立することは、まさに矛盾であるがゆえに、私たちは神の概念を断念しなければならぬ。というのは、その場合、概念が先行しなければならず、存在が概念の帰結でなければならぬが、その時、存在はもはや無条件的な存在ではないであろう。

からである。そうでないならば、概念が存在の帰結であるが、その時、私たちは、概念を持たない存在を、出発点にしなければならぬ。まさにこのことを私たちは積極的哲学において行おうとしている。けれども、まさに神におけるこの「概念を持たない存在」によって、神は、根拠なしに実存するものであるが、このものをカントは人間の理性にとつての深淵と名づけるのである。このもの前では理性が沈黙し、このものによって理性は錯綜させられ、このものに比べて理性はさし当たりもはや何ものでもなく、何もすることができないが、このものは、こうしたもの以外の何であるうか。

カントは神における実存の、根拠のない必然性、を永遠性と区別しているが、しかし絶対的永遠性、つまりすでに時間に対立するのではなく、あらゆる時間に先立ち、あらゆる時間を越えている限りでの永遠性「シェリング自身の永遠性の区別、すなわち先時間的永遠性と超時間的永遠性ととの区別については『啓示の哲学』第二八講、特に第一四卷一、八頁参照」この絶対的永遠性はまさにこの実存以外の何ものでもなく、この実存のいかなる prius「プリウス」、つまりいかなる始まりも私たちは知らない。というのは、いかなる概念をもつても先んじることができず、哲学が a priori「ア・プリオリに」把握しうる思想でもつてもちろん先立ちうる有限な存在に対してのようには、思考がいかなる自由をも持たないものは、永遠であるからである。

165
もしも問題の箇所において、あの理念（根拠なしに必然的に実存するもの）の否認を見て取ろうとするならば、カントをまったく誤解するであろう。／カントが表現しようとすることは、むしろ

ろ、その理念を把握できないということにすぎない。というのは、何か 根拠なしに存在するものを想定する、という理性の不可避的な必然性をカント自身確信していたからである。把握できないものということでは、a priori「ア・プリオリに」は把握できないものと理解するならば、「根拠なしに存在するものは」把握できない。それどころか、それがこの実存である。消極的哲学は究極的なもの、つまり a priori「ア・プリオリに」把握できるものを取り扱い、積極的哲学は a priori「ア・プリオリに」把握できないものを扱う。けれども積極的哲学は、まさにこの a priori「ア・プリオリに」把握できないものを a posteriori「ア・ポステリオリに」把握できるものへと変えるために、a priori「ア・プリオリに」把握できないものを扱うにすぎない。a priori「ア・プリオリに」把握できないものは神において把握できるものになる。

理性が自分自身を客体にする限り（この方向はカントによって理性に与えられ、深く刻印された）、理性は理性の直接的な内容として存在の無限なポテンツを見いだしうるにすぎない。こうする「存在の無限なポテンツを見いだす」ことによって、理性はすべての存在に対して、しかし有限な存在に対してのみ、ア・プリオリな立場に定立されている自分を見いだす。しかし、理性はこうすることに関してすら、超存在するもの das Überseyende を要求することなしには、成就されえないし、そうすることを終了できない。つまりこのもの「超存在するもの」はまったく別のプリウスを持っている、すなわちポテンツではなく存在を持っている。詳しく言えば、その存在に対して、いかなる思考も根拠す

なわち始まりを見いだしえないが、そうした存在をこのものは持っている。理性が自分自身にとつて対象であるならば、つまり消極的哲学におけるように、思考が理性の内容に向けられているならば、この内容は偶然的なものであり、この際理性は自らの純粋な実体性や本質性において存在するのではない。しかし、理性が純粋な実体性や本質性において存在するならば（それゆえ、理性は自分自身の中に引きこもるのではなく、自分自身の中に客体を捜すでもない）、認識することの無限なポテンツとしての理性に、無限なアクトウスが対応する。理性の単なる自然「性質」から見て、理性は 無限に存在するものを定立するにすぎない。それゆえ反対に、理性はこの無限に存在するものの定立において、動かす硬直したように、quasi attonita「あたかも無感覚であるように」である。けれども理性は、理性が感性界で見出すことができないうららの真の永遠な内容を、現実的に認識されたものとしてこの服従を通して獲得するために、あらゆるものを圧倒する存在 に対してのみ硬直するのである。それゆえ、今や理性は自らの真の永遠な内容を永遠に所有するのである。

それゆえ、無限に実存するものは直接的な理性概念であり、この概念をまず獲得するのに、自分自身から自由な、すなわち自分自身にとつて客体ではない理性 「つまり」直接的な理性は、それにしてほしいそう自然で不可避な推論が必要というのではない。この理性概念についてカントは素朴な方法で次のように述べている。「あるものが実存すると前提されるならば、何かあるものも必然的な方法で実存する、という帰結を避けることができる」と。これは、極めておかしなことである」と。カントは

この推論を自然ではあるが、だからといって確実ではない推論と名づけている。しかもカントは、条件から条件へと背進的に無条件的なものに登っていくとする宇宙論的証明に彼の批判を適用する権利を確かに持っている。けれども、必然的に実存するものというまさしく定立された概念、つまり直接的に定立された概念はまさにあらゆる批判を閉め出す概念である。ある概念を批判することは、その概念の対象の可能性を疑問視することである。けれども、すでに述べたように、必然的に実存するものが実存し、どうかを問うことは、そう問われているにもかかわらず、無意味であろう。なぜならば、必然的に実存するものがまず実存し、えたとするならば、それはまさに必然的に実存するものではないであろうからである。必然的に実存するものが必然的に実存するものであるのは、先行する可能性すべてを閉め出すがゆえに、つまり、しつとることをすべて *allein Können* に先立つがゆえにである。必然的に実存するものという概念は、論証の結果として、とりわけ宇宙論的論証の結果として、批判に委ねられるかもしれない。しかしスピノザにおけるまさしく直接的に提示された概念を、誰も批判に委ねることができなかった。それも、誰もこの概念から逃れえないからではなく、誰もがこの概念に従わねばならなかったように、批判に委ねることができなかった。体系そのものではなく、この概念にのみ、スピノザ主義のいわゆる反駁しがたさがある。

(1) 前掲書四七二頁「『純粋理性批判』B版六四三頁」。

必然的に実存するものが実存し、どうか、という問いと同

じほどばかけているのは、必然的に実存するものは、どんな種類の存在者、*Wesen*でありうるか、また、この存在者は、必然的に実存するものでありうることで、どんな性質でなければならぬか、という問いであろう。この問いは結局のところ宇宙論的論証のなかで生じた。その訳は、宇宙論的論証のなかでは、必然的に実存する存在者 *Wesen* という不可避的な想定をまず証明し、その後で、必然的に実存する存在者がまた最も完全な存在者、すなわち神でありうる、ということを示そうとするからである。どんな種類の存在者が必然的に実存し、どうか、と問うことは、ばかげている。というのは、そう問うことで私は、必然的に実存するものにも本質、何 *Wes*、可能性が先行する、と想定するからである。／むしろ私は必然的に実存するものを、本質、何 *Wes* についてまだ何も把握されていない、単に、実存するものとして定立しなければならぬ。

古い形而上学が概念を論じたような方法において、錯覚がつねに生じるのは、まだ本質について何も考えられるべきではない必然的に実存するもの、という純粋な概念に、すでに本質（すなわち神性）を押しつけ、そして私たちが以前に明らかにしたように、まさに、単に存在するものを獲得するために、概念を完璧に断念しなかったことよってである。カントは宇宙論的論証についての彼の批判のなかで、課題すべて、つまり超越論的理想の課題すべて、が、絶対的必然性に対し概念を見つけるか、あるいは何かある事物についての概念に対し事物の必然性を見出すかのいずれかに帰着する、と言う。カントは続ける。「その一方が見い出されうるならば、もう一方も見い出されなければならぬ

い。というのは、端的に必然的なものとして理性が認識するのは、そのものの概念に基づいて必然的であるものにすぎないからである⁽¹⁾。ところで、究極的なものに関して、何かある存在者 Wesen が自らの概念に基づいて必然的なものとして洞察されることを、私は否認する。なぜならば、この存在者 Wesen が神であるべきならば、この存在者の概念に基づいて洞察できることは、神が必然的に実存することではなく、神は必然的に実存するものでありうるにすぎない、ということであり、それゆえ、神は必然的に必然的に実存するものである、ということであるからである。すなわち、神が実存するならば、神が実存する、ということがは帰結しない。しかし、とにかく必然的に実存するものが問題であるならば、実存がその実存するものの概念から帰結する、とは言うことはまたできない。というのは、このものの概念はまさに、単に、実存するものであるべきだからである。実存することは、ここでは概念のあるいは本質の帰結ではなく、実存するものが、ここでは概念ですらあるし、本質ですらある。

(1) 前掲書四七頁「純粹理性批判」B版六四頁

カントのあれか　これかの他方の部分に関して（あれの部分は、何かある存在者 Wesen の概念に対して必然的な実存が求められる、ということであった）このことが存在論的論証において生じたが、これの部分には、逆に絶対的必然性に対して概念が求められる、ということであった。それゆえ、この第二の部分に関して、次のようにすることが積極的哲学の本来的な事柄であろう。つまり積極的哲学は、（まだ概念のないプリウスとし

て）必然的に実存するものから概念を、ポストプリウスとしての本質（神）を、獲得しようとする。／見て取れるように、これは存在論的論証の道とはまったく逆の道である。この逆の道を取って進むために、単に存在するもの、つまりとにかく存在するもの、という概念をまず選び取ることを決めなければならない。この概念は、かつての形而上学において、神の理念への誤った依存関係の中で保持されていたが、この関係はすっかり破棄されなければならない。というのは、必然的に実存するものは、それが神であるがゆえに、必然的に実存するものではないからである。なぜならば、その場合、必然的に実存するものは、神の概念の中に必然的な実存の根拠が見い出されるがゆえに、まさに必然的に実存するもの、根拠なしに実存するものではないからである。必然的に実存するものは、まさに、先行する概念の帰結においてではなく、かつて表現されていたように、自分から、*aus sich*「自らによって」、すなわち *sponte*「自力で」、*ultra*「根拠」の向こう側で、を越えて、先行する根拠なしに実存するものである。この点に、かつての形而上学の結び目があるが、この結び目が解かれつつあるのは、ただ、二つの概念が分離されたままにされることによつてである。カントが一面において、必然的に実存するもの、という拒否できないものを直接的な理性概念として承認し、別の面から、最高の存在者 Wesen という概念を究極的で不変の理性内容として認識した時、カントにとつて、この「結び目の」解消はますます自然なことであった。この方法でカントは、絶対的に内在的な概念つまり最高の存在者 Wesen という概念とというのは、他のすべての存在者は、存在へ移行しうる限りでのみ、相対的

に内在的であるからである」と絶対的に超越的な概念（必然的に実存するものという概念）とを、結びつかずに互いに並存するものとしてのみ、すなわちカントはこの並存を説明しうるることなしに、二つの概念を理性概念として持つのである。この点に、カントの批判の中の裂け目が実際にある。しかし、二つの概念はおそらくお互い隣接しているに違いない。というのも、第一の概念（最高の存在者という概念）は消極的哲学の終極であり、第二の概念（必然的に実存するものという概念）は積極的哲学の始まりであるからである。したがって、二つの概念はもちろん積極的哲学においてと同様に消極的哲学においても結びつけられているが、各々の哲学において別の方法で結びつけられている。消極的哲学においては、次のように語られるような方法で結びつけられている。つまり、最高の存在者 *Wesen* が実存するならば、最高の存在者は a priori「ア・プリオリに」のみ存在するものでありうる、それゆえ、最高の存在者は必然的に実存するものでなければならぬ、自らの概念に、それゆえすべての概念に先立つ存在するもの、でなければならぬ、と。これは存在論的論証に残っている唯一の真理である。ノ積極的哲学では、二つの概念は次の方法で結びつけられている。すなわち、必然的に実存するもの（つまり、とにかく必然的に実存するもの）は、必然的にではないが、事実に、必然的に必然的に実存する存在者 *Wesen* あるいは神である、と語られる方法である。この「神である」ことはすでに予告された方法で、すなわち必然的に実存するものが神であるならば、あれやこれやの帰結が、と私たちは主張したが、「つまり a. b. 等々が可能になる、と

語られる形によって、a posteriori「ア・ポステリオリに」証明されるであろう。ところでしかし、私たちの経験に基づいて、a. b. 等々が現実的に実存するならば、それゆえ必然的な結論はこうである、必然的に実存するものは現実的に神である。私はたった今、先立つポテンツなしに、単に存在するものを絶対的に超越的な概念と名づけた。カント以来、好意的な意味で内在的な認識、内在的な知や思考が、それに対して、好意的でない意味で、超越的な知や思考がたいそう問題であったので、究極的なものは一種の危惧あるいは恐れなしには名指しされえない。しかしこの恐れは、私たちが破棄したかつての形而上学の観点におそらくふさわしいものである。次のことをあなたがよく考えてください。超越的なものすべてが本来、相対的なものであり、超越的なものすべてが、超越されるものとの関係においてのみ存在する。私が最高の存在者 *Wesen* という理念からこの存在者の実存を推論するならば、このことは超越することである。私はまず理念を定立した。そして私は理念から実存へと越え出て行くこととする。それゆえ、ここには超越がある。しかし、私がすべての概念に先立つものを出発点にするならば、私はここでは何も越えなかったし、むしろ、この存在が超越的な存在と名づけられるならば、そして私が超越的な存在において概念へと歩み続けるならば、私は超越的なものを越え出て、再び内在的になるであろう。古い形而上学の超越は、一方の足で概念の中に留まろうとした、単に相対的な、すなわち気おくれした生半可な超越であった。積極的哲学の超越は絶対的な超越であり、まさにそれゆえにカントが禁止した意味でのいかなる超越でもない。私はまず自らを内在

的にした、すなわち純粹な思考の中に閉じこもったので、その時、少なくとも超越は可能である。けれども、私は超越的なものから（積極的哲学のよう）に始めるので、私が越えたものは何もな

170

い。ノカントは形而上学に超越を禁止するが、しかしカントは超越を独断化する理性に、すなわち自分を起点にして推論によって実存を獲得しようとする理性に、禁じるのである。けれども逆に、単に、それゆえ無限に実存するもの、から最高の存在者、Wesen という概念を *posterius*、「ポステリウスなもの」として獲得することをカントは禁じてはいない（というのは、カントはこのことを考えていなかったからである。この可能性は彼にはまったく現れていなかった）。それにもかかわらず、以前に述べたように、もちろん理性はあの単に存在するもの（*haplos On*「単純な存在」）を絶対的に自己の外に定立する。それはまさに、単に存在するものの中には概念に関する何ものもないからであり、単に存在するものはすべての概念に対立するものであるからにすぎないからである。しかしながら、理性が、単に存在するものを定立するのは、理性の外の理性を越えたものを、を再び理性の内容にする、という意図においてにすぎない。このことは、単に存在するものが *posterius*「ア・ポステリオリに」神である（神として認識される）、という形で、まさになされるのである。理性が、概念のない存在 *das begrifflose Seyn* を定立するのは、この存在から概念を獲得するためである。理性が超越的なものを定立するのは、超越的なものを絶対的に内在的なものへと変え、しかもこの絶対的に内在的なものを同時に実存するものとして手に入れるためである。このことは、この方法でのみ可能になる。というのは、

絶対的に内在的なものを理性はすでに消極的哲学において手に入れているが、実存するものとして手に入れているのではないからである。

純粹なあるいは無限なポテンツ（消極的哲学の始まり）は、思考と一致している内容である。したがって、このポテンツは、内容が思考のもとに届かないがゆえに（というのには、内容は思考と一致しているからである）、思考から出て行くことができる。それに対して、単に存在するものは、思考と一致していない内容、それどころか思考をまず閉め出す内容である。しかし、まさにそれゆえに、内容はまず思考へと導かれうるし、導かれねばならない。なぜならば、内容は根源的に思考の外にあるからである。神は、多くの人々が考えているように、超越的なものではない。神は内在的に（すなわち、理性の内容に）された超越的なものである。このことが見過ごされることに、私たちの時代の大きな誤解がある。私がすでに述べたように、いかなる先行する概念によっても媒介されていないがゆえに、*a priori*「ア・プリオリに」把握できない存在は神において把握できる存在になる。すなわち、この存在は神において神の概念になる。理性が自らの中には包含しえない無限に実存するものは、理性にとっては神において内在的な概念になる。

171

私たちは今まで消極的哲学を特に理性学「問」と名づけてきた。このことは、積極的哲学が理性に対立する学問であるかのような錯覚を、積極的哲学に与える。しかし真の関係はこうである。すなわち、消極的哲学において、理性は自らの直接的ではあるが偶然的な内容を出発点にし、そして偶然的なものとしてのこの内

容から理性は徐々に自由になるが、それは必然的な歩みにおいて自らの不変的な内容を獲得するためである。しかし、理性はこの不変的な内容を獲得するが、それを同時に現実的な内容として得ることはない。つまりこの内容は単なる理念のままにとどまる。積極的、哲学的は端的に理性の外にあるものを出発点にする。しかし理性がこのものに従うのは、直接的に再び自らの権利を受け継ぐためであるにすぎない。すでに以前に述べたことだが、理性に対して生成した他のすべてのものように、理性学「問」は、まさに理性の中に消滅せずに残っている理性の内容である自らの究極的理念を経験において証明することはできない。しかしながら、まさにこの概念は特別なものを持っている。その特別なものとは、この概念において要求されたものの現実的な実存に対して、無関心のままにさせておかない、ということである。それは、先行したものに關して、先行したものが実存するか否か、は哲学する主体にとってどこでもよかつたとは異なっている。この場合、*Tua res agitur*「これは君にかかわる問題である」ということである。まさにそれゆえに、この自らの究極的理念を経験において証明することのできない理性は、経験の外のしかも経験を越えさしている存在へ向かわねばならない。つまり、理性は、経験に現れる存在が感性的表象能力に關係するのと同じように、純粋な認識能力としての理性に關係する存在へ向かわねばならない。

(1) 内容の理念においてであれ。『神話の哲学への序論』五六二頁、
編纂者。

理性は感性界においてさえ自分から「発して」いかなる 目下の現実的な存在 *aktuales, wirkliches Seyn* をも、すなわち理性は現在、*gegenwärtige Existenz* 例えは、この植物あるいはこの石の実存を、洞察したりあるいは証明したりできない。それ（理性）が現実的な存在を、つまり理性が自分から「発して」概念において、したがって単に可能なものとして見出し出した何らかの客体を、現実的なものとして欲するならば、理性は感官の權威に従わねばならない。というのは、感官の証言は權威以外の何物でもないからである。なぜならば、私たちが諸事物の単なる自然「本性」に基づいてそれゆえ理性に基づいて洞察しえないものを、つまり現在の実存、言い換えれば、ここに存在している植物を、感官によって認識するからである。／ところで、權威へのあらゆる服従を信仰と名づけようとするならば、それは正しい言葉である。つまり、信仰によって（すなわち理性によって）ではなく、私たちの感官という単なる權威に基づいて（私たちが知るものは、私たちの外に諸事物が存在する、ということである。私の知る限り、この言葉は J. G. ハーマン「1730.88 トイツの哲学者」に由来している「全集第一巻七三頁」ソクラテスの回想録）。しかしこの言葉は、述べたように、權威へのあらゆる服従が信仰と名づけられる限りで、意味を持つにすぎない。トマス・アクィナス「1225.74 イタリアの神学者、哲学者」の別の言葉も、諸事物の単なる自然「本性」に基づいて認識されるものと、このよつな方法では認識されないものとを、非常に明確に区別している。トマス・アクィナスが明らかに後者に数え入れるものは、*quae divina autoritate traduntur*「神の權威によって引き渡れ

れるもの」だけである。『神学大全』第一部第一問題第二項「これらはもつとん *supra naturam* [自然を越えて] いる。すなわち、これらは、諸事物の単なる自然「本性」でもって、つまり単なる概念の必然性に基ついて、洞察されるより以上のものである。しかし、いつそう一般的に言われうることは、実存に關係するものすべてが単なる自然「本性」に基ついて、それゆえ純粋な理性でもって、洞察されるより以上のものである、ということである。私は、述べたように、純粋理性でもって何かある植物の実存すら洞察しえない。その植物が現実的な植物であるならば、その植物は必然的に空間のある一定の場所に、時間のある一定の点に存在する。与えられた諸々の条件のもとで、理性はこの植物の自然「本性」を自分から「発して」よく認識することができるが、決してその植物の現実的な現在の現存在 *wirkliches, gegenwärtiges, Daseyn* を認識するに足らぬ。

この対立は、すでに長い間、思考と表象との間でなされた区別にも還元されうる。この区別は根源的にはラインホルトに由来する。『人間の表象能力に関する新理論の試み』参照。他の多くの人々にしたがって、ヘーゲルもこの区別を受容したが、それはとりわけ、宗教、特に啓示が表象という方法でのみ真なるものを含むが、真理の形式においては含まないし、そういう訳で真理は思考の中にのみ存在する、ということを言うためである。この方法では、神の概念ですら単に表象に属しているにすぎない。というのは、純粋な思考において、神は終極であり、成果にすぎないからである。しかし神、つまり現実的に神と名づけられるもの（哲学者も自らの用語法においては一般的な用語法を手本としなければ

ばならない、と私は思う）は、どんな創始者であれ、あるものを始めうる者であり、それゆえ、すべてのものに先立つて実存し、単なる理性¹⁷³ 理念ではない者である。実存しない神は、神とは名づけられえないであろう。ところがしかし、実存は単なる思考の中で決して洞察されえないのであるから、現実的である神も、ヘーゲルによれば、単なる表象に属することになる。しかしヘーゲル自身、自らの哲学において、純粋な思考をこのように制限すること、つまり表象に属するものすべてをこのように閉め出すことにまったく忠実ではありえなかった。ヘーゲル自身、論理学にかかわっている限りで、純粋な思考の中にいるにすぎない。つまり諸々の単なる抽象的な概念 *Abstraktionen* がこの論理学の内容であり、実在的なものが内容であるのではない。それに反して、ヘーゲルが現実性へ、つまり現実的な自然へと移行するならば、しかも自然哲学がヘーゲルにとって哲学の一部分と、詳しく言えば、哲学の本質的な部分と見なされるならば、ヘーゲルは彼自らの見方にしたがって、表象という方法にのみ属しうる諸々の説明に訴えるよう強いられる。その結果、ヘーゲルがどんな権利で特に宗教を、表象という方法においてのみ真理を含む形式として規定するのかは、本当に洞察されない。純粋な思考において、すべてが必然性を伴って明らかになるが、この純粋な思考は、ある決心ある行為それどころか所行について、何も知らない。表象と思考との間のこの対立も、他の多くのものがそうであるように、ヘーゲルにおいて明瞭にならなかった。

表象について本来語られるのは、感性的知覚の対象に關してのみである。私たちが空間の中に対象を表象するのは、与えられた

印象の帰結としてである。この表象の最も親密な「最初の」内容は、あるもの *etwas* の実存、一般にすぎない。私たちが表現する、あるものが何であるか、つまり *quid* 「何」はまずは第二番目のものである。それゆえ、*quod* 「こと」は、あるものについての名前さえおそろしく持っている表象の中で、*quid* 「何」に先立つて存在する。したがって、表象と思考とは実存と本質との関係にある。純粋な表象の内容は存在であり、純粋な思考の内容は本質である。しかしこの際すぐに納得できることは、両者が一方を度外視したり相互に閉め出したりすると存立しえないこと、しかも一方が直接他方へと歩み寄り続けることである。あらゆる思考に先行する存在は、その限りでまさに絶対的に前に立てられたもの「表象されたもの」*das Vorgestellte* である。しかし、このものに反抗して、つまり純粋に「ある」*ist*、*das* に反抗して直接的に思考が立ち上がる。そして思考は何をあるいは概念を問う。これは事実、積極的哲学の歩みであり、この積極的哲学の始まりを私たちは最後にまた取り扱った。

174
ところでこの概念、つまりあの絶対的に前に立てられたもの表象されたもの」という概念は、／普遍的な本質、つまり *potentia universalis* 「普遍的なポテンツ」である、という概念である。ポテンツすべてに先立つこの概念、そこには普遍的な何ものもないし、したがって絶対的な個的存在者でありうるにすぎないが、まさにこの概念は、すべての原理の総体であり、すべての存在を把握するものである。この概念が、すべての存在を把握するものであることは、次のことを意味する。つまり、この概念は、非存在している (*me on* 「非存在」) すなわち単なる一切の可能

性である。すべての存在にとって、まさにこの概念がすべての存在を把握するものであることによつて、存在の原因 (*aitia tou einai* 「存在するこの原因」) である、ということである。この概念において、存在するものである *ist*、*das Seyende=seyn* (そのように、存在するものと、私たちはすべての原理の総体を以前に名づけた) が、この概念の永遠な神性である。この概念が自らを認識させるのは、この、存在するものであることによつてである。というのは、自らだけでは一者 *das Eine* は認識されないからである。つまり一者は、自らを指示しうる概念を持たないのではなく、名前だけを、したがって、名前におかれた重要性だけを、「持つからであり、名前において彼自身、自らと等しいものを持たない唯一の者である。一者が認識されるのは、一者が普遍的な本質、*pan* 「全体」内容から見て (実質的に「存在するもの」ではない) 存在するものである、ということによつて、あるいは、ということにおいてである。このことでは、一者は認識され、しかもすべてである、個的存在者として、諸々の個的存在者から区別される。

(一) *he aidios autou theotes* 「*αἰδιος αὐτοῦ θεοῦ* 永遠の神性が」「ローマの信徒への手紙」一章二〇節」

この概念を直観「実見」させることは、自らの始まりについて分かっている積極的哲学の課題である。この概念こそ、すべての能力がある精神、つまり絶対的精神の概念に等しいものである。というのは、存在の諸々の原理の総体であるものは、精神でのみありうるし、すべての原理の総体であるものは絶対的精神でのみありうるからである。

すでに以前に述べられたことであるが、私たちが今や移っていき先である『啓示の哲学』は、積極的哲学そのものの適用以外の何ものでもない。したがって、『啓示の哲学』は、その普遍的で哲学的な内容からみれば、『積極的哲学』と一致する。

『啓示の哲学』の第一部は、『啓示の内容が把握されうるということ』と、同時に『啓示の哲学の可能性が与えられる点にまでいたる』。第二部は、『この啓示の内容を把握させることに従事する』。

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)第一冊の第八講である(第八講をもって『啓示の哲学』第一冊すべてが訳されたことになる)。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お願いします。(4)以前については弘前大学人文学部紀要第三号を参照されたい。これらは一括して出版するつもりである。

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。