

F・W・シエリング

『啓示の哲学』

第二書 (7)^註

諸岡道比古

223

第十一講

何よりも先に次の反省をすることは、極めて自然なことである。
〈様々に存在するもの〉、あるいは、言い習わしているように、
様々な事物は、それらすべてが関与している存在そのものによつては、互いに区別はされはしない。それらは存在のあり方²²³によつてのみ区別される。これは完全に納得しうることである。ここから、逆の推論によつて、〈存在するもの〉はいたるところで、しかもあらゆる事物において、同一のものであり、まったく自分と等しいものである、ということが推測されうる。ところで、これは、この道にある最高の概念である。すでにプラトンが述べているように『ピレポス篇』^{15B}参照、未熟な若者たちが特に、彼らにとつてすべての区別が消え失せ、いたるところで一であるものの概念に出会う時初めて、非常に喜び、彼らはこの概念をいわば奇跡的に所有していると思う宝物とみなす。それは、彼らが、この概念では端的に何ものも始まらないし、このものから出ていく——あるいはこの概念でさらに進んでいく——いかなる手段

もないし、この概念では同一の点をいつでも回っているだけで、ついには、いわば目眩がしてしまうということを、帰結によつて最後に経験するまでのことである。エレア学派の「性」^{Einheit}（すべてのものにおいて自分自身と等しいもの、すべてのものにおいてある同一のものである〈存在するもの〉というあの概念はまさに本来パルメニデスの原理を構成し、様々な変容があるにせよ、エレア学派全体の原理を構成している）について、それゆえ、この一なるものについて、あるいはむしろエレア学派の「性」に²²⁴ついて、すでにアリストテレスは、／その「性」が目眩のみを引き起こし、いかなる助力もまったく与えない、すなわち、現実的な知へと導くことはできない、と語っている『自然学』第一巻第三章^{186a-187a}参照。〈存在するもの〉は直接的にあるいは *prima determinatione* [第一義的に] 〈存在しうるもの〉でのみありうる、それゆえ、すでに存在のあり方でありうるにすぎず、何ものも始まらない荒涼たる存在ではありえない、という洞察に到達するならば、あらゆる初学者が好ましいと感じるパルメニデスの

この実りのない概念は、すぐに完全に取り除かれる。まさにそのことでもって、同じように、〈存在するもの〉という生氣のない概念は、前進が可能となる生き生きとした概念に改まる。パルメニデスは、〈存在するもの〉が直接的に〈存在しうるもの〉でありうることを、端的に退けることはできない。しかし、そうすることによって、〈存在するもの〉はすでに、〈空虚な絶対的に一なるもの〉であることを廃めている。それゆえに、〈存在しうるもの〉という私たちの概念によって初めてその全体的意義を持つ〈非存在するもの〉という概念そのものを、プラトンもたいそう重要視している。つまり〈存在しうるもの〉は、それが〈存在しうるもの〉である限りで、そのものとして〈非存在するもの〉、*das nicht Seyende*）であるばかりでなく、それは（もし、それが存在へと高まるならば、）〈現実的存在〉の中にも現れ出ている。その場合、〈存在しうるもの〉は〈非存在するもの〉である。という

のは、それは〈それ自身において存在へと規定されていないもの〉であり、〈非存在すべきもの〉であるからである。それゆえ、〈存在しうるもの〉は、それが存在するならば、その時つねに〈否定すべきもの〉としての現象するが、〈定立すべきもの〉としては現象しない。したがって、そのことでもって、直ちに、あらゆる区別、まさにそれゆえ学問そのものを根こそぎにするあの一「性」が破棄される。というのは、〈存在しうるもの〉から〈純粹に存在するもの〉への移行 *Übergang* を媒介することによって私が十分示しておいたように、〈存在しうるもの〉として規定された存在するものには、端的に、立ち止まりえないからである。パルメニデスやエレア学派の抽象的な「性」に対する私たちの展開と

の関係に後でもう一度戻るであろう。今まで私は最も一般的な視点からのみ、私たちによって確立された二元性 *Zweierheit*（この二元性はその上「性」における二元性である）で何が獲得されたかを、この叙述を通して描き出そうとした。今私はなお特に次のことを示さねばならない。

2) 直接的に、〈存在しうるもの〉であるまさにそのものが第二の規定によつて〈純粹に存在するもの〉である、と私たちが言うことによつて、〈存在しうるもの〉そのもののどんな関係があるいはどんな規定が獲得されるのか、ということを示すことである。²²⁵／この問いを説明するに際して、それを一層理解するために、

私はなお次のことをあらかじめ言っておこう。——それ自身「それだけ」で定立されたあの純粹な *potentia existendi*「存在可能態」は、つねにまず、一瞬間であれ、完全な非意欲 *Nichtwollen* において考えられるべきであり、それゆえ、それ自身の無知、*Nichtwissen* において考えられるべきである。というのは、純粹な存在可能態が自分自身を心につけ、自分自身を意欲するならば（しかも、自らを知るために、それは自分自身を意欲しなければならぬ——自分自身を対象的にしなければならぬ「——」。このことは意欲することなしには考えられない）、同じように、それが自分自身を意欲したならば、それは *potentia pura*「純粹可能態」であることを廃め、そして別なものつまり自分自身と等しくないものになるであろうからである。それゆえ、それ自身「それだけ」で定立された純粹可能態にとつて、自らのうちで無知に留まるか、あるいは自分自身を失うか以外、何も残っていない。純粹可能態は、自分自身のうちでのみ無知に耐え抜く〈人間のある種の性質〉のようなも

のであろう。そうであるから、無垢が無垢としての自分を知るならば、無垢が無垢であることを廃めるであらう。ちょうど同じように、優美であろうとする優美はもはや優美ではない。しかも、例えば、わざとらしい素朴さ以上にいやらしいものは世界中に何もない。けれども、私たちが純粹可能態をむき出しの単なる *potentia existendi*「存在可能態」と規定しなければならぬがゆえにまさに、純粹可能態はそのようなものとしては自らを含んだり保持したり出来ない。というのは、何によっても制止されないあらゆる無条件的なポテンツは、自らあるいは *natura sua*「本性上」あくトウスであらうとするからである。それゆえ、述べられたように、純粹可能態はポテンツとして引き留めておけないであらう。しかしながら、私たちは今、もはや「存在しうるもの」にももはや「純粹に存在するもの」にも係わらず、まったくそれゆえ完全に分けられない方法で前者と後者である一なるもの「存在しうるものであり純粹に存在するものであるもの」と係わる。それゆえ、この一なるものは、——このものが「純粹に存在するもの」であることによつて——そうすることによつて、「存在しうるもの」としての自らを自らの手中に収め「自らを支配し」、〈盲目的に絶え間なく存在へ到ろうとするもの〉としての〈しうるもの〉から自由になる。というのは、〈存在しうるもの〉の自然「本性」は、自身を越えることであるからである。〈存在しうるもの〉は、二義的な自然「本性」であり、自らを引き留めさせないものであつて、無規定で自らの限界を超えてさまようものである。なぜならば、〈存在しうるもの〉は「存在しうるもの」として、同じく自分自身の対立物でもあるからである、つまり〈非存在しえないもの〉

であつて、〈盲目的に存在へと移行するもの〉だからである。それは現実的な存在において／あらゆる限界の外に定立された存在であらう（存在の否定である限界はまさに〈しうること〉である）。——〈しうること〉の外に定立されるならば、それは何ものによつてもはや保持されないもの、制限のないもの、プラトンの *apeiron*「無規定なもの」である。けれども、「存在しうるもの」は同じく「現実的な」存在以前に「*apeiron*」無規定なものであり、ここでも、〈自分自身を限界づけられない、しうるもの〉であつて、〈自分自身によつて限界づけられないもの〉である。それは（他のものによつてのみ限界づけられ、しうることの制限の中に維持されうるもの）である。「存在しうるもの」は自分自身によつて限界づけられないものである。その限りにおいて、それは哲学の、つまり、思慮深い学問の、したがつて限界づけられ引き留められたものに徹頭徹尾かわる学問の最大の対立物である。「存在しうるもの」が〈自分自身によつて、限界づけられないもの〉であるならば、ますます、それは他のものによつて限界づけられなければならない、ということが結果として出てくる。 *Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio*「自分自身を持続することができないものは、他のものによつて持続させられねばならない」「自分自身を持続することができないものは、云々。〈存在しうるもの〉は *se contentum*「自らを得ようとするもの」でもなく、〈自分自身によつて維持され、自分自身によつて満足させられるもの〉でもない(1)。それゆえ、〈存在しうるもの〉は帰結にとつて、つまりそれが自分「それ」だけで現れ、そして満足させるものと緊張状態に入る限りで、あらゆる不満と不快の源泉——この点

においても、不吉なもの¹⁾である。しかしながら、このことは余談である。まさに「自分自身によって限界づけられないもの」であるがゆえに、それは他のものによって限界づけられないものではない。この他のものは、諸概念の秩序からすれば、「直接的に存在しうるもの」ではなく、「間接的に存在しうるもの」でのみありうる。「単に間接的に存在しうるもの」という概念から私が明示しておいたように、「純粹に存在するもの」という概念が導き出される。「自分自身によって限界づけられない存在しうるもの」を限界づけるものは、「純粹に存在するもの」であろう。しかしながら、この存在するものは「存在しうるもの」の外で考えられるにはおよばないし、あるいは、それは自らとは異なるものとして「存在しうるもの」を限界づけるように考えられるにはおよばない。むしろ、「存在しうるもの」であるまさにそのものは「純粹に存在するもの」でもある。けれども、この存在するものは本来的に、「存在しうるもの」が限界づけられる「純粹に存在するもの」ではなく、それはあの同一のものである。この同一のものは、それが「存在しうるもの」である限りで、「純粹に存在するもの」である自分自身によって限界づけられ、「しうること」や非意欲の制限の中に維持される。それゆえ、このことでもって、あの一なるものは私たちにとって「自分自身を所有するもの」へと直接的に高まる。／つまり自分自身を支配するものへと高まる。もしも、それがその統一性において同時に二つのものではないならば、それは端的にそうしたものの「自分自身を支配するもの」ではありえないであろう。そうであるから、例えば、直接的にあるいは実体的に一なるものであるにすぎないバルメニデス²⁾

一なるものはそれ自身において盲目的に一なるものである。同様に、およそ、それが進展する Forgehen 必然性を自らのうちに持っている、ということによつて、バルメニデスの一なるものから区別されるあらゆる別の原理（進展することは本来つねに「存在しうるもの」によつてのみ定立されうる）、あらゆるこうした原理は、それが同時にこの進展に抵抗する何かを自らのうちに持たないならば、自由に運動することなく必然的に運動することだけが出来る盲目的な原理でありうるにすぎない。それゆえ、「存在しうるもの」から「純粹に存在するもの」へのあの進展を通して、しかも両者の間に定立された同一性を通して、私たちは、「存在しうるもの」としての一なるものが「純粹に存在するもの」としての自分自身を支配する、ということを獲得する。このように言う代わりに、私たちは、「純粹に存在するもの」としての一なるものが「存在しうるもの」としての自分自身を自らの基礎に、自らの主観³⁾「言葉を本来の意味に取れば、pro eo quod subjectum est alii」他のものの基体となるもの」——に持つ、と言うことも出来る。

(1) 『神話の哲学』五〇頁を参照。編纂者。

しかしながら、一なるものが「存在しうるもの」としての自分を主観として、つまり「純粹に存在するもの」としての自分自身の基礎として定立することによつて、まさにそうすることによつて、一なるものは「存在しうるもの」としての自分を「純粹に存在するもの」としての自分のポテンツにする。その結果、一なるものはポテンツであること、つまり自分自身の可能性、すなわち自分自らの存在の可能性であることを廃める。絶対的に定立され

た「存在しうるもの」は、もちろん、自分自身の可能性つまり自分自らの存在の可能性でありうるにすぎないであろう——それは、一時的な意味で「存在しうるもの」でありうるにすぎないであろう。その限りに、「存在しうるもの」はすでに「存在しうるもの」としての自分の外に——自らの本質の外にいわば引き出されるであろう。けれども、一なるものが「存在しうるもの」を主観に、すなわち「しうること」へ、つまり「純粋に存在するもの」としての自分の可能性にすることによって、「存在しうるもの」はまさにそのことによって自分自らの可能性として、あるいは自分自らの存在の可能性としての自分から引き離され、解放される。「存在しうるもの」が他の存在の可能性として定立されることによつて、それは自らの存在の可能性であることを廃める。

私はここでは主観という概念とポテンツつまり可能性という概念とを／完全に同等のものとして扱う。両概念の現実的一様性は次の手短な論述から明らかになるであろう。——何かある関係において単なる主観であるものは、まさにそれゆえに「この関係において自らは存在すべきでないもの」である。「自らは存在すべきでないもの」は、しかしながら、それゆえに無ではないものである。このものは他のもののポテンツあるいは可能性としてのみ存在しうる。「存在しうるもの」はもはや主観であるにはおよばない、あるいは、私たちも言いうるように、それ自身の（それ自らの存在の）前提であるにはおよばない。「存在しうるもの」は「存在するもの」の前提（主観）であるべきである。この場合、「存在しうるもの」は、さながら、自分ではもはやない。「存在しうるもの」自身、それはそれだけで存在するものとしてまった

く消え失せる。したがって、私たちが「存在しうるもの」を今述べようとするならば、「存在しうるもの」は「存在しうるもの」ではなく、それは「純粋に存在するもの」である、と私たちは言わなければならない。というのは、すでに以前の展開で示しておいたように(1)、この「である」は、現実に関心を述べているあらゆる（同語反復ではない）命題におけるである、（Copula[繫辞]）の意味である。AはBである、AはBの主観である、ということの意味する。ここには二様の意味がある。1) AはBなしでもそれだけで für sich 何かである。それゆえ、AはBとは別の何かでありうるであろう。Aはそれだけで或る存在、それゆえBとは等しくない存在でありうる限りにおいてのみ、私たちは *emphatic*「強調して」、それはBである、と言う。例えば、この植物が私に見え感じられるのは、結局、この植物が質料であることによつてのみである。というのは、質料なしには、色も香りも触れうる何ものもないからである。それゆえ、私がここで見ているものは、例えば、ゼラニウムである、と私が言うからには、陳述の主観は本来植物の質料である。ところで、この質料は植物なしでも何ものかであり、植物は破壊されうるが、質料は残る。質料は形式には無頓着であり、質料はそのあり方において *apertum*「無規定なもの」でもある。すなわち、質料はそれ自身において、この植物ではなく別の植物であること、あるいは、そもそものいかなる植物でもないことも出来るのである。ただそれゆえに、私が *cum emphatic*「強調して」言いうるのは、それはこの植物であつていかなる他の植物でもない、ということである。AはBである、あるいはAはBの主観である、という陳述の中には、それゆえ、1) Aは

他の何かでもありうるであろう、あるいはBでない存在でありうるであろう、ということが意味される。しかし、2) AはBとは別の何かでもありうるであろうがゆえにまさに、／Aはこのもの――Bに対して「他のものでありうるもの」をBの単なるポテンツすなわちBの可能性にし、その様に、してのみ、あるいはこの方法でのみ、AはBであるのである。

(1)『神話の哲学』五〇頁を参照。編纂者。

アラビア語のである、(Copula[繫辞])は、まったくもって私たちのドイツ語のできる(しうること)という語によって表現される。これは、アラビア語の同類の方言において、まさにこの語が同時に主観、基礎、基礎づけ確認するものという意義を持つていることから、明らかである。さらにこの意義からのみ明らかにすることは、少なくとも私が知っているすべての言語において、動詞sum[である]は自らの後に主格をとるが、こうした言葉とは矛盾して、アラビア語だけは対格を用いてsum[である]を構成するということである。アラビア人はhomo est sapiens[人間は知的である]とは言わない[sapiensは一格]。homo est sapiens[人間は知的である]――この命題は、これが次のようにも理解されうる限りで、本来の関係を厳密には表現していない。つまり、人間は徹頭徹尾知的のみあり、人間は反対のいかなるポテンツをも、すなわち知的ではない、といういかなるポテンツをも自らのうちに持たない、と理解する限りにおいてである。しかしながら、私たちすべてが知っているように、こうしたことは実情ではないし、その上こうしたことはその命題を単なる同語反復の命題にしてしまうであろうからである。主語の中に述語と対立するポテンツを前提す

ることをしないあらゆる陳述は、同語反復的であるにすぎないであろう。というのは、例えば、明るいものは明るい、ということとは、いかなる確認も必要としないからである。その自然[性質]から見て暗いもの、すなわち、それ自身において明るいものを引き寄せることなしに、暗くありうるであろうもの以外に、何が明るくありうるであろうか。まさに知らないもの以外の何について、それは知られている、と言われうるのであろうか。というのは、知るものそれ自身、まったく他の何ものでもないもの(いかなる対立もないポテンツ)、それゆえ、純粹に知るものは、まさにそれゆえに、固有の意味においては知るものではありえない、すなわち、(ある一つの知るものein Wissensende)でありえないからである。それはちょうど、(存在するもの)であるものについて私たちが、それは(存在するもの)であるがゆえにまさに(ある一つの存在するものein Seyende)ではなく、固有の(あるいは皮肉な)意味において存在していない、と言うようなものである。アラビア人は、その他すべての文法に反して、homo est sapientem[人間は知的である]と言う[sapientemは四格]。アラビア人のもとは、であるがpotest[できる]と同じことを意味している、ということはこの四格は示している。というのは、動詞possum[できる]は事柄の自然[性質]からして、しかもそれゆえに、あらゆる言語において四格を支配しているからである。それゆえ、この意味は以下のことの意味している。つまり、人間は担っている、人間は担い手すなわち知的であることの主観にすぎない、人間は／反対であることのポテンツを自らのうちに単なるポテンツとして、定立している限りで知的であるにすぎない、人間はこの方法で知的でありうるの

である、人間は知的であることを述語として身につけ、知的であることを支配している、という意味である。というのは、他のものに対してポテンツあるいは主観として振る舞うものすべては、それが身につけるものを支配するある種の力を持っている。つまり、そのものを身につけ、そうしてそうであること、またそうでないこと、すなわちそれを閉め出し、突き返すことができる力を持っている。これが、〈存在しうるもの〉はもはや〈存在しうるもの〉そのものではなく、「――」それは――〈純粹に存在するもの〉である、という表現の説明である。その特殊性、あるいはもつとよく言えば、その固有性（ギリシア語 *idoeos*「特別な性質」）から作られた、その固有性はいわばなくなり廃棄され、もはや話題とならない。それゆえ、〈存在しうるもの〉はこの関係によって自らの固有性から、すなわち、自分自身から解放され解放される。〈存在しうるもの〉が完全に無であろう、ということではない。というのは、〈存在しうるもの〉は自らの本質への関与から解放されるにすぎないからである。この関与が〈存在しうるもの〉を自分自身の外へ引き出すであろうが、しかしながら同時に、この関与することのうちに自らの自己性 *Selbstheit*、自らの固有性〈存在しうるもの〉を区別するものがあり、この区別するものによって〈存在しうるもの〉がそれだけで存在しうるであろう。それゆえ、〈純粹に存在するもの〉に対するこの関係によって、〈存在しうるもの〉はむしろその自然性質の偶然的なものから、つまり、ただ閉め出されないものから解放されるのである。というのは、その本質は〈純然たる存在しうるもの〉であることであるが、それは存在していることのためではなく、まさに〈存在し

るもの〉であることのためであるからである。その本質から見ても、〈存在しうるもの〉が本質として持続する限りにおいて、それは移行しえないもの *intransitives* であり、自分自身のうちに留まる存在しうるものである。けれども、この移行しえないものから、移行しうるもの *transitives*「一時的なもの」はただ閉め出されない。その限りにおいて、本来意欲されないもの、偶然的なものである。このただ閉め出されないもの、それゆえ、その本質にとつての偶然的なものから、〈存在しうるもの〉は〈純粹に存在するもの〉に対する関係によって解放される。それゆえ、〈存在しうるもの〉はこの関係によってむしろその真なる本質へと移し変えられる。〈存在しうるもの〉は今や〈純然たる存在しうるもの〉である。それは存在との対比において（その二義性においてのように）ではなく、〈存在しうるもの〉が自分自身にとつて存在であり、それはこの〈存在しうるもの〉自身を自分にとつて存在とする、あるいは〈存在しうるもの〉を存在とみなすことにおいてである。〈存在するもの *das Seyende*）によって、それゆえ、〈存在しうるもの〉がその本質へ連れ戻される、あるいは自分自身の中へと導かれ、自分自身を等置する（確実性——確信への第一歩）。というのは、〈存在しうるもの〉は本性上〈自分自身と等しくなるもの〉になるであろうからである。／自分自身からの離反を約束された本質にとつて、自分自身を返還され自分自身の中へと連れ戻されること以上に高度な喜びはない。あらゆる善良な人間にとつて、自らの内的なものへと導かれることは喜びである。このことを私たちに授けるものが、真の友情である。ゲーテの『ファウスト』におけるすばらしい独白で、ファウストは最高の霊に呼

びかけ、彼は、霊が祈ったがゆえに霊にすべてのものを与えたと霊について語る。そして特に次のように言う。

壮麗な自然をおれの領土として与え、また、

それを感じて味得すべき力をも授けてくれた。

『ファウスト』第一部²³² 相良守峯訳、岩波文庫

そしてさらにあの言葉を付け加える。この言葉に、比較解剖学に勤しんでいるあらゆる者は感激するはずである。

おまえはまた生あるものの列を導いて

おれの前を通らせ、静かな林や空中や、

また水の中に住んでいるおれの兄弟たちにも引き合わせてくれた。

『ファウスト』第一部²³³ 相良守峯訳、岩波文庫

それゆえ、創造者はこれらすべての壮麗さを享受するためにファウストに精神と力とを貸し与えたが、ファウストはその壮麗さを語った後で、自然が彼に授けた喜びすべての上に、ファウストが自らの内なるもののうちに見出したあの喜びを据えるが、このことがこの独白の最も美しい特徴である。ファウストは次のように続ける。

おまえはおれを安全な洞窟につれていき、

そこでおれ自身の心を省みさせた。すると自分自身の胸の中に隠れている深い不思議が露呈された。

『ファウスト』第一部²³⁴ 相良守峯訳、岩波文庫

自分自身に連れ戻され、〈存在しうるもの〉はまさに〈非存在〉を、つまり〈外的には存在しないもの〉そのものを存在にする。〈存在しうるもの〉は自分自身を無として（つまり無として、言

い換えれば、外的存在の全くの欠如として）感じることに、よつて、〈存在しうるもの〉はこの無として魔力（魔術——この言葉はドイツ語の力、可能性、それゆえポテンツと同じであるにすぎない）である——この無として〈存在するもの〉は魔術、つまり〈無限に存在するもの〉を引きつけるポテンツである。その結果、〈存在しうるもの〉は、それ自身存在を想定することなしに、別の自我としての〈純粋に存在するもの〉において、自分自身を所有する——ある、一つの存在するものとしてではなく、まさに〈無限に存在するもの〉としての「——自分自身を所有する。〈無限に存在するもの〉つまり〈無尽蔵に存在するもの〉が〈存在しうるもの〉にとつて何かあるものになるために、〈存在しうるもの〉は無でなければならない。まさに最高の不等性の中に最高の等性がある。というのは、各々は——対立した方法のみ——もう一方であるからである。両者には、すでに述べてきたように、自ら自身の完全に同等な自己喪失性 *Selbstlosigkeit* あるいは欠損性 *Leidigkeit* がある。〈存在しうるもの〉が自分を意欲しない限りにおいて、〈存在しうるもの〉の中に「自己喪失性がある」。なぜならば、〈存在しうるもの〉がそもそも意欲しないからではなく、非意欲のなかに、つまり純粋な実体性のなかにとどまったままであるからである。〈純粋に存在するもの〉がなるほど意欲する、限りにおいて、〈純粋に存在するもの〉の中に確かに純粋な意欲が存在するが、しかしながら、それは自分自身を意欲するのではなく、〈存在しうるもの〉を意欲するにすぎない。両者が純粋な——部分的ではない——対立において互いに存立しているということ、つまり各々が他方の純粋な否定であり、一方が自らの外に存在し

ないし、他方が自らのうちに存在しない、あるいは反対に、前者が客観ではなく、後者が自分自身の主観ではないということ、まさにこのことが、両者がお互いを閉め出すのを不可能にする。というのは、例えば、各々が自分自身の主観と客観である二つの〈存在するもの〉は互いを閉め出すであろうが、純粋な主観は純粋な客観を、そして純粋な客観は純粋な主観を閉め出しはしないし、両者「純粋な主観と純粋な客観」はある同一のものであるからである。純粋な対立からまさに、ここでは（この表現を再び利用するならば）最高の相互受容性が帰結する。

一なるもの *das Eine* が〈存在しうるもの〉としての自分を〈純粋に存在するもの〉としての自分自身の主観に持つように、まさに同一のものが〈存在しうるもの〉として、〈純粋に存在するもの〉としての自分自身を客観に持つ。それどころか、一なるものが第二の規定により〈純粋に存在するもの〉にすぎないのは、一なるものが〈存在しうるもの〉としての自分自身を自らの前提に持つ限りにおいてである。そうすることによってのみ、〈純粋に存在するもの〉としての一なるものは、第二の自我におけるものとして自己自身を越えて高められる。というのは、一なるものが〈純粋に存在するもの〉あるいは無限に意欲するものにすぎないのは、一なるものが自分を与えることができる何かを持つ、つまり自分自身から去り、それゆえに無限でありながら、意欲しうる何かを持つ限りにおいてである。

意図的に私はこの関係に幾分長くどまっていた。というのは、この原関係を通して次のことすべてが規定されるからである。あの〈存在しうるもの〉がいつかある時に存在へ現れ出る、という

233
ことをあなたが可能なことと定立あるいは想定しなさい／（どのように、どんな方法でこのことがひよつとして生じうるかを私たちはここでは明らかに見て取れないが、——あなたがたはこれを可能なものと定立しなさい——）。すると、その場合、あの〈存在しうるもの〉は〈純粋に存在するもの〉の主観であることを廃めないであろう。それは、〈存在しうるもの〉が現実的存在においてもつねに〈否定を土台にしているもの〉としてのみ現象するであろう、と私たちがすでに別の関連において前もって言うておいたことからである。

それゆえ、ある同一のものは今や私たちにとってある面からは〈存在しうるもの〉であり、別の面からは〈純粋に存在するもの〉である。ところで、私たちは次のことを熟慮しなければならない。すなわち、これらの各々は、各々として、他方の相対的な否定である、ということである。〈存在しうるもの〉として、それは存在の否定であり、絶対的ではないが、ただ自分のうちにおける存在の否定である。〈純粋に存在するもの〉として、それは同じく〈しうること〉の相対的否定である。その限りにおいて——これらの各々、個々のものあるいは特別なものと見なすならば——、ある同一のものは、〈存在しうるもの〉が存在を閉め出すがゆえに、〈存在しうるもの〉として一面的なものであり、〈純粋に存在するもの〉は〈存在しうるもの〉を閉め出すがゆえに、〈純粋に存在するもの〉として一面的なものである。ところが、〈純粋に存在するもの〉としてのある同一なものは、〈存在しうるもの〉としての自分を主観にすることによって、あるいは——この際、例えばある特別な作用を考えたりしないために「言うが」、〈純

粹に存在するもの」としてのある同一なものが〈存在しうるもの〉としての自分を主観として持つことによって、それは〈存在しうるもの〉として、自身客観的になることを阻止される。その場合、それは〈純粹に存在するもの〉にとって主観であることを廃めるからである。しかし、まさにこの関係が私たちに示すのは、両者のいずれにおいても真の終極が与えられない、ということである。すなわち、私たちが留まりうるであろうものが現実的に与えられない、ということである。私たちが洞察することは、一方「純粹に存在するもの」ももう一方「存在しうるもの」も、〈本来的に存在すべきもの〉である、それではない、ということである。というのは、〈存在しうるもの〉としてのそれは、〈自らあるいはそれ自身のために、非存在するもの〉としてむしろはつきりと定立されているからである。なぜなら、それは〈純粹に存在するもの〉の主観として定立されているからである。しかし、このもの「存在しうるもの」としてのそれは、〈自分自身のために定立されたもの〉ではなく、それは最初のを主観として、主観性において、隷属性において保つために定立されたにすぎない。それゆえ、ここには明らかに立ち止まることはできない。というのは、私たちは一方のもの「純粹に存在するもの」ももう一方のもの「存在しうるもの」も、それを〈自分自身のために存在するもの〉と見なすことができないからである。つまり意欲の本来的目標でありうるあるいはあるべきであるものと見なしえないからである。私たちが²³⁴〈存在しうるもの〉から／〈純粹に存在するもの〉へと歩み続けることによって、私たちが本来一方のもの「純粹に存在するもの」でももう一方のもの「存在しうるもの」でもないもの、すでに第

三のものを、厳密に言えば、第三のものとしての〈存在するであろうもの〉、つまり〈それ自身のために存在するもの〉であるものとしての〈存在するであろうもの〉を欲しているのである。

ところで、この第三のものとしてのそれは一体何であろうか。私たちがすでに示しておいたことは、それが各々のものとして――〈存在しうるもの〉としてと〈純粹に存在するもの〉として――「――」一面的なものである、ということである。ところで、それが一方「存在しうるもの」でも他方「純粹に存在するもの」でもある、同一な存在者 *Wesen* である、ということによって、すなわち、こうすることによって、このもの（一なるもの）が自らのうちにある一面性を止揚する *aufheben*。つまり一なるものは〈存在しうるもの〉としての自らの一面性から、それが〈純粹に存在するもの〉である、ということによって解放され、〈純粹に存在するもの〉としての自らの一面性からは、それが〈存在しうるもの〉でもある、ということによって解放される。それゆえ、このことによって一なるものは〈一面的な存在と一面的なしうることから自由なもの〉として中間に立つことになる。一なるものが両者を前提することによって、すなわち同じように両者であることによって、一なるものが両者の一面性から自由であるにすぎないので（というのは、私たちが両者を思考の中で取り去るならば、そのことから、私たちがまた初めからやり直さなければならぬ、ということ以上の何も出てこないであろうからである。〈存在するであろうもの〉は私たちにあって相変わらずまず〈直接的に存在しうるもの〉であるであろう）、それゆえ、一なるものが両者を前提する限りで、すなわち自らにとって両者でもある限りにお

いて、一なるものが両者から自由なものであるにすぎないので、一なるものは第三のものとしてのみ、両者から自由なものである。その場合ここから、一なるものはまた反対に、第三のものとして、つまり〈一面的なしうるものと一面的な存在から自由なもの〉としてただ規定されうる、ということが帰結する。

しかしながら、これはさしあたり否定的な「消極的な」表現にすぎない。肯定的な「積極的な」表現を見出すために、私はあなたが、たに次のことを熟慮するようお願いする。

〈存在しうるもの〉は一面的なものである。なぜならば、それは、ポテンツとしての自分自身を止揚することなしに、存在へと移行しえないからである。それゆえ、〈存在しうるもの〉においてアクトウスはポテンツを、ポテンツはアクトウスを閉め出すからである。私たちは次のように言うことができる。つまり、絶対的に言えば、〈存在しうるもの〉は、両者——ポテンツとアクトウス——「でありうるものである（その結果、そのポテンツあるいは〈存在しうるもの〉であること自身また潜勢的なものである。というのは、それは、反対のものでもありえないというような〈存在しうるもの〉ではないからである。それは可能的あるいは²³⁵仮説的な方法でのみ〈存在しうるもの〉自身である。／すなわちそれが存在へ移行しないとき——（私はこれを単なる並列的説明と見なししてくれるようにお願いする）——そうである）。それゆえ、絶対的に言うならば、〈存在しうるもの〉は、両者——ポテンツとアクトウス——「でありうるものである。しかしながら、〈存在しうるもの〉がポテンツであるならば、それはアクトウスではありえない。それがアクトウスであるならば、それはポテンツで

あることを廃める。この点にその一面性がある。しかし、〈純粹に存在するもの〉は、ただ、アクトウスであるにすぎない。すなわち、それは、自分「の中」からポテンツをまったく閉め出す。それは〈存在しうるもの〉のようには *natura anceps*「疑わしき自然、二義的本性」ではない。それは、決定的なものであり、〈純粹にしかも単に存在するもの〉である。その中にはいかなるポテンツも存在しないし、しかもその点に〈純粹に存在するもの〉の一面性がある。それゆえ、第三のものは、私たちの規定からすると、両者の一面性から自由なものである。この第三のものは、その中でアクトウスがポテンツを、ポテンツがアクトウスを閉め出すことがないそういうものののみありうる。つまり、〈純粹に存在するもの〉との比較において、存在においては、ポテンツであることを廃めることなしにポテンツに留まり、しかも、〈存在しうるもの〉との比較において、〈存在しうるもの〉あるいはポテンツに留まるためには、存在を放棄するにはおよばないもの、そのみが、第三のものでありうる。——手短に言えば、第三のものは、〈存在する、ことも存在しないこともまず、現実的に自由なもの〉としてのみ規定されうる。なぜならば、第三のものは、作用することにおいてあるいは意欲することにおいて、作用の源泉として、意志としてあることを廃めることなしに、したがって、ポテンツあるいは意志であるために、〈純粹に非意欲〉であることの必要がないからである。あるいは——別の表現で言えば、——私たちが〈存在しうるもの〉を主観として、〈純粹に存在するもの〉を客観として規定するならば、第三のものは、単なる客観でも単なる主観でもなく、〈不可分離な主観＝客観〉であるものである。つまり、

それは、現実的な存在へ移行するとき、客観であることにおいて、主観であることを廃めず、しかも主観であるために、客観であること、すなわち存在していること *seyend zu seyn* を放棄するにはおよばないものである。——つまり、〈自分自身を失いえないもの〉、〈自己のもとに留まるもの〉、手短に言えば、〈そのものとして存在する存在しうるもの〉である。このものこそ、私たちが本来的に意欲しうるものであり、したがって、すでにもとから意欲しているものである。

この第三の規定へ進む²³⁶ことも、また様々な説明が必要である。それゆえ、私が注意しておくことは、

1) 私たちがこの第三のものに関しても依然として〈現実的な存在²³⁶〉を超えた立場にある、ということである／（というのは、ここでも依然として〈未来的なもの〉として存在について語られているからである）。私たちは第三のものを、それが存在しているとき「はいつでも」、存在の源泉であることを廃めないものとして規定した。それゆえ、私たちは第三のものに関してもなお存在を越えているのである。

2) 〈そのものとして存在する存在しうるもの〉もまた一なるものにすぎないし、一なるものの第三の規定であるが、ある一つの〈自ら存在するもの〉ではない、ということである。私たちは三つの概念でもって、お互いの外で存在する三つのものを持った、というのではない。つまり、それらの各々が自らで存在する、というのではない。私たちは $1+1+1$ ではなく、つねに一なるものを定立するにすぎない。私たちは三つの存在者ではなく、三つの見方を提示する（三重に規定された、一つの存在者）を、——あ

るいは、むしろ考えられるように、客観的に表現すれば、——三つの顔、三つの容貌を示す一なるものを、手に入れるだけである。〈単に存在しうるもの〉と〈そのものとして存在する存在しうるもの〉とはお互いを閉め出さず、一方は他方のように存在する。しかも〈単に存在しうるもの〉と〈純粋に存在するもの〉とはお互いを（すでに述べたように）閉め出さないのであるから、三つのものすべてがお互いを閉め出さない。すなわち、それらは自分で存在する三つのものではなく、ある同一のものの三つの規定にすぎない。ある同一のもの (*numero unum idemque*) にして二ならざるもの」が〈存在しうるもの〉であり、〈純粋に存在するもの〉であり、そして〈そのものとして定立された存在しうるもの〉なのである。

〈直接的に、あるいは単に、存在しうるもの〉を私たちは、未来の存在との関係において、〈非存在すべきもの *das nicht seyn Sollende*〉として規定したが、〈そのものとして存在する存在しうるもの〉を、存在することが当然である〈存在すべきもの〉として規定した。しかし〈非存在すべきもの〉は、それがこのようなもののみあり現実的でない限りにおいて、〈存在すべきもの〉と等しくなくはなく、むしろ等しいものであり、したがって、〈存在すべきもの〉のうちに隠れている。〈非存在すべきもの〉は、それが現実的な存在へと移行するとき、〈存在すべきもの〉と自らを初めて等しくなくする。それは、子供の悪がまた善のうちに隠され、後になって初めて善から現れ出るようなものである。しかしながら、この際、私が注意したいことは、この例は類比的に理解されるべきであるが、〈非存在すべきもの〉を例えば悪の原

理として考える権利は決して与えられるべきではない、ということである。というのは、〈非存在すべきもの〉は *in statu potentiae* [可能態の状態に] 留まる限り、述べておいたように、それは〈存在すべきもの〉のよう、存在するが、それがこの可能態の状態から歩み出ると、その場合それはまだ〈非存在すべきもの〉として、説明されたわけではないからである。確かに私たちがすでに²³⁷に注意しておいてことではあるが、／それは、根源的關係によつて、現実的な存在においても否定を逃れないであろうし、それゆえ否定されるであろうからである。しかし、まさに否定されることによって、それは初めて〈非存在すべきもの〉として説明されるのである。〈かかるものとして説明された非存在すべきもの〉は、それがまた *ex statu potentiae* [可能態の状態から] 高まるならば、初めて悪と名づけられうる。このことからみ、そのものとしての悪は被造物において初めて可能である、ということが明らかとなる。

〈存在しうるもの〉と〈純粹に存在するもの〉との間の關係についての以前の私たちの説明と一致する第三の注意は次のものである。私たちは〈存在しうるもの〉を主観と説明し、それゆえ、主語に対する述語が考えられる關係において、つまり〈存在しうるもの〉に対する關係において〈純粹に存在するもの〉を定立した。しかし、主語は内的なものであり、述語は外的なものである。ところで、〈存在しうるもの〉が〈純粹に存在するもの〉の主観であるように、一なるものは、それが〈存在しうるもの〉と、(+)〈純粹に存在するもの〉とである限り (minus A + plus A) [(A) + (A)]、不可分離の主観∥客観としての自分自身の主観である――

それゆえ、この主観∥客観はいわば存在者の最も外的なもので最も明らかなものであるが、〈単に存在しうるもの〉は最も内的なもの、で最も隠れたものである――」。

三つの概念はある同一のものの規定にすぎない。しかし、まさにそれゆえに、この同一のものは、例えば、それがあらかじめ主観として規定される限り、客観として規定されうるにすぎないし、またすでに主観と客観と規定される限り、主観∥客観として規定されうるにすぎない。またここから、主観、客観そして主観∥客観の差異は実体的な差異ではなく、規定の単なる差異である、ということが明らかとなる。確かに、不可分離の主観∥客観は本来的に、私たちが欲しているものであるが、それは直接的には定立されない。というのは、主観∥客観は、それが存在において自らを意欲しえないがゆえに、〈存在においてポテンツあるいは主観に留まるもの〉にすぎないからである。自らの前に何も持っていない最初のもものは、それが存在へ移行するならば、自分のみを意欲しうる。最初のもものは〈ただ自分でのみ存在しうるもの〉であり、その意味は二つある。つまり〈自分自身の客観としてのみ存在しうるもの〉と〈あらゆるものからの引き離しにおいてのみ存在しうるもの〉という二つである。このことは、しかしながらすでに第二のものにとつて、ましてや第三のものにとつて不可能なことである。第二のものと第三のものは、自分だけでは存在しえないし、それらの前提であるものから自らを分離しえないからである。

²³⁸ / 不可分離の主観∥客観として、つまり現実的に存在することとしないことの自由なものとして規定された第三のものにおいて、

私たちは、私たちが欲するもの——それゆえ、真の終わりを手に入れる。この終わりにおいて、私たちは立ち止まることができるのである。〈存在するであろうもの〉は第三の規定でもって完全なものとなる。それゆえ、この規定でもって、私たちは〈存在するであろうもの〉を〈自分自身において完結したもの〉、〈絶対的なもの〉として、言葉を本来の意味で取れば、*id quod omnibus numeris absolutum est*「あらゆる点において完全なもの」として獲得する。というのは、絶対的なものという概念は、空虚な永遠性や空虚な無限性という概念にまさに対立するからである。私が空虚な永遠性と名づけるものには、何らの始まりも終わりもない。あの三つの規定の中には、むしろ始まり、中間そして終わりが与えられている。ただし、それらは相互に、バラバラではなく内的に絡み合っている。空虚な無限性の概念からは、同様に、あらゆる有限性が閉め出される。しかしながら、あの三つの規定においては、絶対的なものが自分自身に対してあるいは自分自身において有限である。一方、絶対的なものは外に向かつては完全に自由であり、むしろ無限である。どこにも限界づけられないものはなく、到るところで限界づけられているが、しかしながら、絶対的なものは自由である。というのは、絶対的なものは把握され、しかも把握されないからである。それが概して規定されている限り、把握されるが、それがいかなる個々の形式あるいは規定を被っておらず、それが他のものを閉め出している限り、把握されない。それゆえ、ここでは〈一様で空虚な存在するもの〉という概念が完全にまったく除去される。その概念の代わりに、〈構成された *eggliederter*、自己自身のうちで多様であると同時に単一である存在するもの〉

「という概念」が立ち現れる。存在の主観が〈存在しうるもの〉と同じものと規定された限りで、すなわち存在の否定として定立された限りで、まさに初めに、バルメニデス的な一なるものから遠ざけられたのである。その場合、存在の否定に、〈しうること〉の同様な否定が必然的に対立する。私たちが定立した第一のものはすでに一なるものに等しく、あらゆるものとは等しくない。この場合、このこと「あらゆるもの」は零と同じ意味であろう。あらゆる存在の *subjectum ultimum*「究極的な主観」は明らかにただ一なるもの (*unum quid*「一なるもの」) 以上のものであるが、それは、究極的な主観が一般的な意味において無限なあるいは普遍的な主観であることによつてではなく、それが全体性 *Allheit* であることによつてである(というのは、閉ざされ、しかもそれ自体で完結しているあらゆる多様性は、総体性に等しく全体性に等しいからである)。「存在するであろうもの」、つまり、あらゆる存在の主観は必然的に／全体性であるが、質料的な相互併存ではなく、言い換えれば、 $1+1+1$ としての全体性ではない。「もしそうだとすると」その結果、これらの諸要素は一なるものの部分として振る舞ったであろう。というのは、全体が全体の部分以上のものであり、全体が部分以上のもを含んでいる、つまり、部分が自己から閉め出した他の諸部分以上のもをも含んでいる、ということが受け入れられる限り、部分はつねに全体から区別されたものであるからである。諸部分は、相互に閉め出す場合にのみ、存在する。しかしながら、この場合、このような閉め出しは生じないし、各々が全体である。「存在しうるもの」は〈存在するもの〉の外には存在しないし、〈そのものとして定立された存在しうる

もの)の外にも存在しない。両者のどちらも、他方の外には存在しない。それゆえ、私が考察するものは、つねに全体である。部分について語ろうとするならば、部分はここではそれ自身全体であり、全体以下ではない。反対に、全体は、各々の部分があるように以上に、もはやあるのではない。このことが完成した精神であること *Geistigkeit* の性格である。精神的なものにおいて、始まりは終わりの外にはなく、終わりは始まりの外にはない。始まりは、終わりがあるところにまさにあり、終わりは、始まりがあるところにまさにある。それは、キリストが、風が吹くことと精神とを比較することによって、精神を記述した、ようにである。つまり、風が欲するところで、風は吹く(すなわち、風にとつてどの地点かは問題ではない)。あなたは風の吹く音を聞くが、風がどこからやつて来て、どこへ行くか、あなたは知らない『ヨハネによる福音書』三章八節。すなわち、あなたは風の中に始まりと終わりとを区別できない。風は到るところで始まりであり、到るところで終わりである。風の道のあらゆる点は始まりとも終わりとも見なされうる。したがって、私たちが「存在するであろうもの」の中に定立したような「性」は精神においてのみ考えられうるとするならば、このことで私たちが獲得したことは、「存在するであろうもの」が精神である、詳しく言えば、——全体性としての——〈完成し、自己自身において閉じられた、しかもこの意味で絶対的な精神〉である、ということである。

ところが、精神という概念とともに、完全な転換点が現れる。

私たちの努力すべては、〈存在以前、のしかも存在を越えたもの〉を見出すことへと向かつていた。私たちはこのものをまづもって、存在との関係においてのみ——〈存在するであろうもの〉として——、考察しえた。このことが私たちを継続的に〈純粹に、存在しうるもの〉、〈純粹に存在するもの〉そして〈アクトゥスにおいて、つまり存在においてポテンツであるもの *des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden*〉という諸概念へと導いた。その限りで、これら三つの概念は〈存在するであろうもの〉の必然的規定という状態にあった。つまり、この〈存在するであろうもの〉がそのものとして保持されて定立され、そしてその自らの未来に逆らつて確立されるならば、それは〈盲目的に未来へと進み続け、自分自身をいわば転倒し、そしてこの方法で自らを失うもの〉ではない。すなわち、あの三つの概念は質料的な相互併存においてではなく、精神の規定としてのみ考えられる、ということが明らかとなる。それゆえ、〈存在するであろうもの〉は精神として規定された。そして、そのものとして、定立されたあるいは保持された〈存在するであろうもの〉は精神、詳しく言えば、完結した精神である、と私たちは言うことができる。ところで、容易に洞察できることは、このことでもって考察すべてがひっくり返る、ということである。完結した精神は、自己から外へ出ていく必要がもはやない精神であり、自分自身のなかにまったく完全に閉じこもっている精神である。ところが、精神がまづもって未来の存在の可能的源泉あるいは原因としてもはや規定されえない限り、精神はとりわけ自身存在するものとして規定されなければならない。しかも精

神はもはや単に「精神とは別の可能的存在」との関係においてではなく、当然のことながら、まずもって自分自身との関係において問題となる。——もちろん今まで、／あの諸概念は未来の存在のポテンツ、可能性あるいは先位者としてのみ私たちに通用していた。そのものとしての「存在しうるもの」は未来の存在の直接的可能性あるいは可能的源泉であり、「純粹に存在するもの」も、間接的な源泉にすぎないにせよ、それでも存在の間接的源泉を自らのうちに含んでいる。「純粹に存在するもの」は、「間接的にのみ——とにかく間接的に実際また」——「存在しうるもの」である。というのは、「純粹に存在するもの」ととって根底であり主観である、と私たちが言っていた「直接的に存在しうるもの」——それが想定された関係から歩み出て、「自身存在するもの」に、つまり客観的になるならば、「直接的に存在しうるもの」があの「純粹に存在するもの」を *in statu potentiae*「可能態の状態へ」定立する、その場合、この状態において、「純粹に存在するもの」がそれ故に「存在しうるもの」と同じように振る舞う、ということが、簡単に洞察できるからである。それゆえ、「存在しうるもの」とその関係によって、すべてのものが「存在しうるもの」であったのである。その限りにおいて、私たちの三つの概念は総じて「未来の可能的存在」のポテンツとして振る舞ったのである。しかしながら、完成された精神においては、それら三つの概念はもはやそのものとして考察されえない。完成された精神において「直接的に存在しうるもの」はもはや「存在しうるもの」ではなく、それは、私たちが以前説明したように、それ自身における偶然的なもの、すなわち、移行しうるという意味で、まさに

「存在しうるもの」から解放される。それゆえ、そのようにそれらの統一性において、すなわち完成された精神において、あのポテンツすべては、もはや「未来の存在」のポテンツとしてではなく、つまりそもそも最早ポテンツとしてではなく、精神そのものとして、すなわち精神そのものの内在的諸規定として考察されるのである。あのポテンツすべてが精神そのもののうちへ引き下がり、今や精神が第一のもの、プリウスである（というのは、精神はそれらポテンツから構成されるものではなく——精神は資料以前の、また質料を超えた統一性である——）、つまり精神は——当然のことであるが時間から見てもではないが、本性「自然」から見て——、それらポテンツ以前のものであるからである。精神はそれらのプリウスである。精神にまで上昇するために、私たちはそれらポテンツを、プラトンが表現しているように、支えや土台として利用してきた『国家』第七卷 533D』けれども、私たちの精神に到達した後、私たちははしごを背後に投げ捨てる。私たちの思想の順序「帰結」は逆になる。一瞬間 *prius*「先のもの」、プリウスに思えたものが *posterius*「後のもの」になり、反対に、*posterius*「後のもの」に思えたものが *prius*「先のもの」、プリウスになる。つまり *prius*「先のもの」、プリウスが *posterius*「後のもの」になる。——

——一般的な観点から、この逆転を示すために、私たちの哲学する242ことが今までもずっと／仮説的なものであった、ということに私は注意しておく。存在があるならば、「存在するもの」自身は必然的な思想である。存在に対するその直接的関係において、「存在するもの」は「直接的に存在しうるもの」など（というのは、私は諸規定の系列すべてを繰り返そうとは思わないからである）で

ある。しかしながら、あなたが、自身が見てきたように、これらの帰結すべては、もしも存在あるいは〈存在するもの〉があるとするならば、という前提に基づいている。それゆえ、ここから明らかにすることは、〈存在するもの〉についての思想、すなわち〈差異すべてを取り払った、存在の究極の実体〉に関する思想が、パルメデスあるいはスピノザの信奉者たちが言うような〈それ自体において必然的な思想〉ではなく、ただ〈相対的に必然的な思想〉にすぎない、ということである。というのは、私があらゆる思惟の限界にまで行こうとするならば、私は、到るところに無があるだろう、ということの可能性と承認しなければならぬからである。究極的な問いはつねに、そもそも何故にあるものがあり、何故に無はないのであるか *warum ist überhaupt etwas, warum nicht nichts?* というものである。この問いに私は現実的存在からの単なる抽象でもつては答えることが出来ない。それゆえ一見して現実的なものがあの〈抽象的な存在するもの〉によつて基礎付けられている、と思われうるようではなく、むしろこの〈抽象的な存在するもの〉が現実的なものによつて基礎付けられるにすぎないのである。私は、あの〈抽象的な存在するもの〉へ達しうる以前に、つねにまず何かある現実性を承認しなければならぬ。ところで、明らかに現実的存在すべてが多くの疑問にさらされている。それどころか、哲学は〈ひとたび存在しあるいは現存の存在するもの〉の实在性をまさに疑うことで始まる、と言われうる。しかしながら、この疑いはつねにこの現実的なもの、例えば、観念論者と名づけられるのが常である哲学者たちが物理的事物の實在的存在 *die reelle Existenz* を拒否するように、特定の

存在するもの *das bestimmte Vorliegende* と関係する。しかしこの疑いに関する問いは、理性的な方法で、この現実的なものが、例えば物理的なものが真に現実的なものであるかどうか、という意味を持つていないにすぎない。それゆえ、結局この疑いは真に現実的なものそのものを前提し、単に見かけ上現実的なものを真に現実的なもの、と言わせないにすぎない。個々に存在するものあるいは現実的なもの、の實在性への疑いが、現実的なもの、の實在性一般への疑い、という意味を持つならば、パルメデスの信奉者は、例えば彼自らの前提、つまり抽象的に存在するものという前提を破棄するであろう。その信奉者が何かある現実的なものをあらかじめ持つていないならば、彼は抽象的に存在するものという概念²⁴³に対しても権利を持たないであろう。／それゆえ、結局のところ、哲学の前提は、何かある抽象的なものではなく、疑いもなく現実的なものである。この究極的に現実的なものは、〈未来の存在〉の単なる可能性、つまり単なるポテンツですらあるあの諸原理のなかには、求められえない。――この現実的なものはまさに精神でのみありうる。精神は、あの諸々の可能性以前に存在する現実性であり、これらの可能性を自らの前にではなく、自らの後に持つ、現実性である。つまり、諸々の可能性として精神はこれらの可能性を自らの「存在の」後に持つのである。というのは、精神そのもののうちにおいて、諸可能性は諸現実性である、つまり精神の現実性に参与するものとしての諸現実性であるからである（自身現実的なものとしてではない）。しかし、諸可能性は、それらが精神を越え、出たものとして考えられる限りでのみ、精神の可能性ではなく、精神とは異なる他の存在の可能性である。他の存在の

可能性として、それら可能性は後になって初めて、ex post[後から]あるいはpost actum[現実態の後に現れ出る]。

あの諸々の可能性は存在の諸原理である——精神あるいは神の存在の諸原理というものではなく（というのは、諸原理が存在したがゆえに精神が存在するのではなく、反対に、精神が存在するがゆえに、諸原理が存在するからである）、諸原理は、存在を初めから説明するつもり、つまり「説明を必要とする存在」の諸原理である。事実、諸原理はそういうものである。諸原理は、すべて生成した存在の本来の始まり、archai[アルケー、初め]である。哲学が最初に、とりわけ存在のこの直接的諸原理を確保しようとする、ということは自然なことである。哲学の意図は、そもそも自分自身のうちには自らを明白にするものを持っていない存在を、つまり、この存在を理解し説明することにある——なぜなら、存在は「非根源的なもの」として自らを現すからである」——」。

その場合、この説明には当然のことながら段階がある。最初に気づくことは、存在のある種の直接的諸原理を区別することである。これら諸原理は、その他の点では異なっている存在において、異なっているにもかかわらずつねに反復し同じものとして現象する。初期のギリシア哲学すべては、主として、これらの原理を探し出すことに費やされていた。近代の哲学はゆっくりとはあるが、これらの原理を最終的にその純粋性において捉えることへと、高まっていった。というのは、例えばカルテジウス「デカルトのこと」が全世界を絶対的に対立するものとしての物質と思维とに還元した時、／物質も思维も、存在の真の arche[アルケー]、純粋な principium[原理]ではなかった『近世哲学史講義』カルテジウスの

項の冒頭部を参照」。同じことがスピノザの思维し延長せる実体について当てはまるし、ライプニッツが物質世界と精神世界の唯一の原理として立てた表象力についても同様である『近世哲学史講義』スピノザ、ライプニッツの項を参照」。近代のその他の哲学、特に諸学派において支配的な哲学「講壇哲学」は、存在のこれら直接的な原理への探求をまったく断念した。確かに、存在をまづもってその直接的な諸原理へと還元することが第一の課題であるとしても、まったく断念した。というのは、現存し生成した存在の無意味な巾や延長から直接——あの諸原理の媒介なしに——最高の原因そのものへと到達しうることは、望みえないことだからである。経験的な存在と最高の、すなわち本来の原因との間を媒介するもの（というのは、中間的原因は単に非本来的原因と名づけられるだけだからである）こそ、存在の archai[アルケー]、存在の直接的諸原理である。これら原理の代わりに、近代哲学は主観的な媒介物として単なる諸概念を持ったのである。近代哲学が、例えば神と世界とをこのような概念によってただ思维に對してのみ媒介した時、この哲学は満足しているように見えた。この際、神と世界とが客観的にどのように関連していようかは、決定しないままであり、いわば、どうでもよいことと見なされていた。

私はここで、以前の哲学が最高原因へと高まることが出来ると思っていた単なる悟性概念を述べているので、この際、次のことを注意しておこう。つまり、私たちの「存在の諸原理」が単なるカテゴリーと見なされようとするならば、それらはまったく誤解されるであろう、と。私たちが「存在しうるもの」と名づけるものは、可能性という普遍的な概念すなわち、あらゆるものに適用

されうる、言い換えれば、最も個々の具体的な事物にさえ適用されうる可能性という概念以外の何ものでもない、ということが、例えば発見されうるとしよう。私たちが〈純粹に存在するもの〉と名づけるものは、カントの「言うところの」現実性というカテゴリーであり、〈存在すべきもの〉は必然性という普遍的悟性概念である、と。しかしながら、これらは完全な誤解である。あの〈存在しうるもの〉は、具体的なものすべてに適用されうる、可能性という普遍的悟性概念ではない。むしろ、それは端的に普遍的なものではなく、反対に、極めて特殊なものである。それは、それ²⁴⁵に似たものを知らない「比類のない」／可能性、*cau. exochen*「優れた意味での」可能性である。それは、あらゆる生成の第一根拠であって、その限りであらゆる生成した存在の第一根拠である原可能性 *die Urmöglichkeit* である。

単なる普遍的悟性概念でもって、以前の哲学は世界と神との関係を媒介することが出来たと思っていた。このような取り扱いが欠陥を持ち絶対的に不十分であることを、この取り扱いに立ち戻ることを不可能にした方法でカントは示したが、このことにより彼『近世哲学史講義』カントの項参照は、それとは知らずに、またそのつもりもなく、客観的な学問の道を切り開いたのである。この客観的な学問においては、世界と神とのあの関係を現実的な連関のなかで洞察することなしに、単に普遍的なものあるいは概念において私たちの認識のために媒介することは、もはや問題ではなく、まさに現実的な連関そのものを洞察することが問題である。フィヒテ『近世哲学史講義』フィヒテの項参照が自我と非我とを対立させたことにより、彼は現実的な *archais*「アルケー」に再

び到達する最初の誘因を与えた。この「自我と非我とを対立させた」対立は明らかに思惟と延長以上のものを把握するものである。しかし、フィヒテが自我ということ、すでに極めて具体的なものである人間の自我以外の何ものをも理解していなかったことにより、この「自我と非我との」区別において、存在の真の原理が与えられる、と言うことが出来なかった。しかしながら、この区別はその「真の原理」へと導いていった。自然哲学『近世哲学史講義』自然哲学の項参照は何はさておき再び純粹な *archais*「アルケー」に到達した。というのは、自然哲学が、現実的な存在において、純粹に客観的なものも純粹に主観的なものもどこにおいても見出されず、全体のなかで客観的なものとして、あるいはフィヒテの言葉で言えば、非我として規定されたものにおいて、つまり自然において、例えば主観的なものが本質的で必然的な関与をするし、それとは反対に、あらゆる主観的なもののなかに客観的なものが存在する、ということを示したことによって、それゆえ、主観的なものと客観的なものが何においても閉め出されない、ということを示したことによって、まさにこのことで、主観と客観とが純粹な諸原理と現実的に考えられ、真の *archais*「アルケー」へと解放されたからである。こうした方法で、存在の直接的諸原理が再び見出されたことにより、哲学がその時まですべてのものを媒介しようとしていた単なる主観的な概念から歩み出て、現実の世界を受け入れることが、哲学に初めて可能となったのである。これは確かに、カルテジウス以来哲学において生じた極めて大きな変²⁴⁶化であった。現実的世界がその全範囲において／哲学の内容になったのである。現実的世界が自然の深みから精神的世界の究極的

高み「極み」まで進行する過程として把握され、その過程の段階あるいは契機は主観的なものの持続的な高揚という契機であるにすぎず、この過程のなかでは主観的なものが客観的なものに対して常に増大する優越性を保持し、そこから絶対的な原因への最も近い歩みが開かれていた。この絶対的原因は客観的なものに対する永続的な勝利を主観的なものに授けるあるいは与える原因として規定されることができたのである。

それゆえ、存在のこれら諸原理を見出したこと、それも同時にそれらの完全性を確認し認識したことは、すでに相当なことである。これらの原理が唯一の原理であり、これらのほかには何も考えられない。〈存在以前のしかも存在を越えたもの〉が存在に対して持ちうるあらゆる関係が現実的にこれらの原理の中にある「「ということとは相当なことである」。存在に最も近いものは〈直接的に存在しうるもの〉でのみありうる。すなわち、それは、存在するために、意欲することより何も必要としないもの、したがって、その限りにおいて、すでに意志として、ただ未だ休息している意志として規定されるものである。これに続くものには、ただ〈単に間接的に存在し——存在し、それゆえ、意欲し——うるもの〉が考えられるだけであり、このものについて容易に示されることは、このものはその本性「自然」から見て〈純粹に存在するもの〉でありうるにすぎない、ということである。〈純粹に存在するもの〉は、それが *in potentiam*「可能態のなかに」定立される限りにおいてのみ、〈現実的に存在するもの〉になりうる、つまり *in potentia ad actum*「可能態から現実態へ」移行しうる。それゆえ、〈純粹に存在するもの〉が *in potentiam*「可能態のなかに」定立され、

〈純粹に存在するもの〉としての自らが否定されうるそのようなものを、〈純粹に存在するもの〉は前提とする。これら二つのもののほかに、——ただ両者によって媒介されるべきものとして、まさにそれ故に、そのものは第三のものとしてのみ存在しうるが、そのものは〈純粹に存在しうるものとして——存在に対する純然たる自由として——存在に現れるもの〉とのみ考えられる。このものは、最初のものにとつて可能でないものであり（というのは、このものは存在においてポテンツであることを廃めるからである）、また、現実的存在においてむしろ〈純粹に存在するもの〉へ戻ろうとし、ポテンツとしての自己を破棄しようとする第二のものにも不可能なものである。しかし、この場合さらに容易に示されることは、存在のこれら三つのポテンツがある同一のものにおいてのみ考えられている、ということである。というのは、例えば、〈純粹に存在するもの〉は〈しうること〉の否定としての²⁴⁷み考えられ、〈しうること〉の否定は、／その最初の規定から見てすでに〈しうること〉である実体あるいは主観の第二の規定としてのみ把握されるにすぎないからである。同様に、第三のポテンツは〈一面的なしうること〉と〈一面的な存在〉の否定としてのみ考えられるにすぎない。しかしながら、またこの二重の否定は、以前の規定から見て、すでに〈一面的なしうること〉と〈一面的な存在〉である「ところの」ある主観の第三の規定として可能であるにすぎない。それゆえ、三つの規定があるのは一つの主観であり、この主観において考えられる統一性は、精神的な統一性でありうるにすぎない。すなわち、この主観は自身精神でのみありうるのである。archon「アルケー」の多様性によって、それゆえ、

私たちがバルメニデスの単に実体的で抽象的な「性」[Eiηeιt]から精神的な統一性 [Eiηeιt] へ到達した、ということが媒介されたのである。しかしながら、この点までは、私たちの展開すべてが単なる仮説的展開であった。存在が生じるとするならば、存在はあの順序「帰結」においてのみ生じうる。しかし、一体なぜ、存在が生じるのだろうか。第一の現実性は私たちにはあの精神の中で与えられる。この精神について明らかにいわれることは、理性的なものであるいは自由に定立される存在（両者は一つのものである）が存在するとするならば、あの精神が存在しなければならぬ、ということである。しかしながら、それ故に、私たちは、精神の絶対的必然性を把握したのではない。私たちは精神を理性から導出したなどというわけでは決していない。というのも、私は、一体なぜ理性が存在し、非理性が存在しないのか、とつねに質問できるからである。理性的な存在があるために、あの精神が存在するわけではなく（私たちの最初の進展からすると、そう思いうるかもしれない）、反対に、あの精神が存在するがゆえに、理性的な存在や理性そのものが存在するにすぎない。あの精神について私たちは、まさにそれ故に、精神が存在する、とのみ言いうるのである。つまり、このことは同じく、精神は根拠なしに存在する、あるいは、精神に先行するいかなる必然性もなしに、精神が存在するがゆえに、精神はただ存在する、と言える。

私が今までの展開すべてで明らかに示したことは、理性的な存在が存在する、あるいは存在すべきであるならば、私はあの精神を前提しなければならない、ということである。けれども、このことでは、依然として、この精神の存在のいかなる根拠も与えら

れていない。理性的な存在や理性そのものが無条件的に定立されるならば、その場合にのみ、精神の根拠が理性によつて与えられるであろう。しかし、このことはまさに事実ではない。というのは、絶対的に言えば、いかなる理性もいかなる理性的な存在も存在しない、ということと、理性と理性的な存在が存在する、と

248
いうことは同じように可能であるからである。／理性の根拠、あるいはもつと正確に言えば、理性の原因は、それゆえ、むしろあの完全な精神においてこそ初めて与えられる。理性は完全な精神の原因ではなく、完全な精神が存在するがゆえに、ただ理性が存在するのである。このことで、あらゆる哲学的合理主義にとつて、すなわち理性が原理に高まるあらゆる体系にとつて、基礎が破壊される。——完全な精神が存在するが故にのみ、理性が存在する。しかし、精神そのものは、それが存在するがゆえに、根拠なしに、端的に存在する。しかしここからは、一般に言われるように、精神は絶対的に証明されえない、ということとは帰結しない。というのは、むしろ全体的（積極的）哲学がこの絶対的精神の実証以外の何ものでもないからである。精神はいかなるプリウスも持たず、自身絶対的プリウスである。それゆえ、いかなる他のプリウスからも精神に到達することは出来ない。というのは、もしも私たちがここでも（私たちが名づけたように）存在のあの諸原理を、精神に到達するための段階あるいはしご段として利用したならば、私たちが結局洞察しなければならなかったことは、諸原理が私たちに、とつてのみ、しかも入門的（教授法上の）目的にとつてのみ、そうなのであつて、客観的に、すなわちあの精神自身の観点から見れば、関係は逆であつて、諸原理はむしろあの精

神の帰結であり、ポステリウスである、ということである(1)。それゆえ、絶対的精神は確かにこれら諸原理によつて、証明される²⁴⁹が、／しかしながら、この精神は精神の prius[プリウス、先のもの]としてではなく、精神の posterius[ポステリウス、後のもの]としてのこれら諸原理によつて証明される。すなわち、そもそも精神は a posteriori[ア・ポステリオリ]のみ実証されうるのである。このことは、『啓示の哲学への序論』(2)の中ですでに示しておいたように)明らかに、かつて神の a posteriori[ア・ポステリオリ]な証明を自然神学的証明と名づけたその意味で理解されてはならない。つまり、この「自然神学的」証明においては、全体や個々ものにおける自然の合目的性やあらゆる自然構造の合目的性から、諸事物の自発的で知性的な創始者が推測される。それゆえ、ここでは、posterius[後のもの]から、つまり帰結と見なされたものから prius[先のもの]へ到達することが試みられる。けれども、真に客観的な哲学において、完全な精神はむしろ、prius[先のもの]としての精神から精神の帰結へと、つまり posterius[後のもの]としての精神の作品と行為へと進んでいくことによつて、実証される。自然神学的証明において、世界が証明の prius[先のもの]にされ、それゆえ、神が posterius[後のもの]にされる。それに対して、この「積極的哲学」では反対に完全な精神が prius[先のもの]であり、この精神から世界へと、つまり posterius[後のもの]へと到達する。ここから、私がすでに以前言ったこと、つまり積極的哲学は世界に関して a priori[ア・プリオリ]な学問であり、まったく初めから始め、すべてをいわば原本的な順序で in urkundlicher Folge[prius[先のもの]から導出するが、完全な精神に関しては、a poste-

riori[ア・ポステリオリ]な学問である、ということが生じ明らかとなる。

／(1)ここから、純粋な合理的哲学が積極的哲学の講義に直接先行するならば、積極的哲学が存在の諸原理を最初に探すにはおよばない、ということが帰結する。というのは、存在の諸原理は純粋な合理的哲学の中ですでに与えられているからである。このことは、この点についての言い残された指示によれば、著者が自らの体系のこの部分の出版に際して、〈今までのもののなかで重ねて展開した、「存在するもの」を構成する諸概念〉をここで新たに、しかも特別に再度提出する意図を、同じく、見出された理念とともに生じる転回点に再度戻る意図を持つていなかったことに見られる。むしろ単純に純粋な合理的哲学の叙述と、積極的哲学への移行を準備する諸講義(永遠な真理の源泉に関する論文)を含めて)とを特に指示し、先行するものによつて証明されたもののように全体を取り扱う、という意図を持っていたことに見られる。ちなみに、ここにある(合理的哲学を前提しない)叙述から見て取れることは、もしも単なる合理的な展開、あるいは純粋な理性学問が〈存在するもの〉の諸要素の演繹によつて、つまり〈存在するもの〉の原素材の演繹によつて、〈存在するものであるもの〉(〈存在するもの〉そのもの)へと導くことに自らを制限し、純粋な理性学問[そのものが積極的哲学の内部で、入門的で代用的な課題のみを満たしうるとするならば、／いかなる学問もそれだけで、つまりその周りにすべてものを引きつける普遍的学問も、すなわちいかなる哲学も、純粋な合理的哲学であるようにはありえない、ということである。――なお私が注意しておくことは、この三つの原理に関してここで与えられた演繹のほかに、なお別の(一八四一年から一八四二年にかけての

冬期ベルリンでの啓示の哲学に関する講義に際して適用された」叙述「『積極的哲学の諸原理の別の演繹』のこと」が存在している *essence*、ということである。この叙述において諸原理は、まず自己に対してあるいは自己からではなく、直接的に神(A)から演繹される。これは次の巻で知らされるはずの試みである「シェリング全集第二三巻、第一四巻に『啓示の哲学』が収められているが、この一四巻に『積極的哲学の諸原理の別の演繹』も入っている」。編纂者。

(2) 先の二三〇頁註(1)を見よ。

哲学の原理はまさに哲学の対象である。その限りに、において、哲学の原理は哲学の終極にある、と言いうことが出来る。というのは、哲学は自らの原理を実現すること以外の何ものでもないからである。もしも完全な精神から／さらに——つまり現実的な世界へと

「——到達しえないとするならば、完全な精神を第一の最高のものとして定立することのみでは明らかに何もなされていないのである。哲学の強さは、哲学の原理を基礎付けるために、〈哲学がなす諸概念の浪費〉から見て判定されるのではない。その強さは、哲学が自らの原理でもってなしうるもののなかで示される。この道を見出し、存在を自由に定立され意欲されたものとして把握することは不可能である、ということは、無能力あるいは性急に定立された意見にすぎない、と私は言う。このように把握することによってのみ、理性的存在も真の *cosmos*「宇宙」も存在しうる。——無能力な状態にある、つまり、あまりにも寛大な方法で自らの主観性の制限を人間の精神一般に譲り渡し、この目標に到達することは人間の精神そのものには無力であると思っていた、そうした無能力、と私は言うが、この無力があらゆる人為的な体系を

生み出していたのである。これらの体系によって、結局真の課題が回避され、隠されようとしたにすぎなかった。あの道を実際に通り、通ることによって道を示した者のみが、哲学の原理としての完全な精神を実証する。私たちは今まさに、この道に足を踏み入れようとしている。

絶対的精神のなかに、もちろん〈説明を必要とする存在〉のあらゆるポテンツが存在しなければならない。しかし、絶対的精神はそれらポテンツを直接この存在の諸ポテンツとしてではなく、自分自身の諸規定つまり自らの存在の諸規定として含むであろう。間接的にのみ諸ポテンツが〈絶対的精神とは異なる存在〉の諸ポテンツとして現れうる。諸ポテンツは、絶対的精神のなかで移行しうる諸規定としてではなく、内在的な諸規定として存在しており、(未来の可能的存在に対して) 外に向かうものにおいてではなく、内に向かうものにおいて、したがって、絶対精神とは異なるものとしてではなく、絶対的精神そのものとして、存在している。簡単に洞察しうることは、絶対的に自由な精神が必然的に同時に完全な精神であり、つまり自己において完結し、自己自身に満足し、自己のほかに何も必要としない精神である、すなわち絶対的精神が絶対的に全体性 *Allheit* でなければならぬ、ということである。しかし、この全体性は絶対的精神において〈内に向けられた、すなわち単に絶対的精神そのものに関係する全体性〉でなければならぬ。なぜならば、この全体性が、直接的な(絶対的精神とは異なる)存在に関係するそのようなものとして絶対的精神のなかに存在するならば、すでにその点で、自己自身から外へ出ていく強制が、ある程度、なければならぬからである。

251 完全な、しかもそれ故にのみまた、絶対的で自由な精神は、／あらゆる個々の存在を越えていき、いかなる存在にも結びつけられず、自己のほかにはいかなる存在をも求めないあるいは関係させられない、自己のほかにはいかなる存在をも必要としないで、自己において完結し完成した精神であり、真の全体性である精神である。この全体性は、その内的、あるいは積極的な意義から見て、次の方法で明らかとなる。

完全な精神は1)自己において、an sich 存在する精神である。したがって、まずもってそもそも存在している、精神であり、それゆえ、この精神そのものを越えていく存在はまったく問題とならない。この精神自身すでに存在している精神である。specie[特殊に]において完全な精神は、直接的にあるいはまずもって「自己において、すなわち自己から離れず、自己の客観としてではなく、存在する精神」である。多くの者にとって、この最初概念を把握することは困難であろう。というのは、理解されたものはすべて、自己を対象化することにおいて成り立つのであるが、ここでは絶対的に非対象的なものを対象化されないことにおいて思い描くことが問題だからである。人間は、自らの思考の運動によって到達するものをよく把握する。しかしながら、この最初概念はまさに運動しないことNicht=Bewegungにおいてのみ把握され、実際に考えられるのである。例えば、次のように言うことが出来る。ここで考えられたものは純粋な自我reines Selbstとしての完全な精神である。つまり、完全に自我から脱し、自分自身を絶対的に知らない「ことにおける」純粋な自我としての完全な精神である。それゆえ、完全な精神は（知が存在に対立させられるとするならば）、

いわば最も純粋な存在であるが、まさにそれ故にまた、最も純粋な自存性²⁵²seinの在処である最も近づきたい存在である。悟性は存在から何も獲得しえないが、悟性は沈黙することによってのみ、存在を言い表し、しかも悟性が存在を認識しようとしないうちによつてのみ、それを認識するのである。というのは、存在は自己から外へ出ていくことによつて、他の認識における対象のようにして、認識されるのではなく、むしろ自己のもとに留まり²⁵³an-sich Halten、自ら静かにする²⁵⁴im selbst=stille Stehenによつて、認識されるからである。しかも、インドのブラフマンのある階層に次のことが帰せられようとするならば、つまりブラフマンたちが最高の瞑想あるいは静観をすることが出来るようにする彼らの練習において、息を吸ったりあるいは息を控えたりすることに関する特別な実践が生じ、ここ「本講」で展開されるはずの理念に関する知識がこれらブラフマンや彼らの先祖に帰せられようとするならば、おそらく今思想なしに行われているこの実践の創始者は、このことで次の方法のみを示そうとした、ということが受け入れられなければならないであろう。つまり／神性においてあの最も深い最も内的なもので、いわば最も隠退したものはいかに捉えられるか、ということである。この最も深い内的なものは実際には思惟の拡張やはき出しExpiration[発出]においてではなく、思惟の最高の凝集（反省）やいわば絶対的な取り込みInspiration[靈感]において見出され、ある程度感得されるのである。しかしながら、まさにこのことは私たちに、存在について多言することは適当でない、ということをお願い出させる。誰にでも存在への手引きを与えることは出来る。その上、〈純粋な自己におけ

る、存在において精神を捉えることは各人自身に委ねられねばならない。

しかし、完全な精神は単に「自己において存在する精神」ではない（というのは、精神は全体性であるからである）。完全な精神は2)「自己自身にとって存在する精神（der für sich seyende Geist）」である。

ある存在者 *ein Wesen* が自己にとって、すなわち自己自身の客観として現存在する *daseyn* 以前に、存在者はそれ自身において現存在しなければならない。自己自身にとって存在する、すなわち自己の客観として存在する精神は、「自己において存在する精神」を前提する。完全な精神が「自己にとって存在している精神」である、ということは、まさにそれが「自己において存在している精神」として、自己にとって——存在している精神——である、ということの意味している。

「自己において存在する精神」が自己にとって存在していないように、「自己自身にとって存在する精神」は自己において存在していない。その精神はむしろ「自己の外に、自己から離れて存在する精神」である。自己において存在するものとしての精神が、自己自身の「絶対的に内的で隠された、いわば目に見えないもの」であるならば、まさにこの精神は「自己にとって（すなわち、自己において存在する精神にとって存在する）——存在する精神」として、精神の「外的な、相対的にいわば目に見えるもの」である。

私たちは形態と名づけたのであるが、精神のこの形態のなかには、いかなる自らの意志も存在しない、ということとは簡単に洞

察しうることである。「自己にとって存在する精神」の自然「本性」は、まさに自らにとって、すなわち「自己において存在する精神」にとって存在しうる、つまり自らをこの精神にすっかり与えうるだけである。別の面から言いうるように、「自己において存在する精神」の自然「本性」は、自らにとって他の精神が現存在するようない、そのような精神であるにすぎない。両者の内のどちらも、言うなれば、自分自身のためには存在しない。自己において存在する精神は、「自己にとって存在する精神」としての自らを持つためにのみ存在する。自己にとって（それゆえ、自己においてはなく）存在する精神は、自らをこの精神（自己において存在する精神）に与えるためにのみ存在する。簡単に洞察されることは、

²⁵³存在ということで、単に「自らを与える存在、／明らかな存在、自己の外で自己から離れている存在」を理解するならば、その場合、「自己にとって存在する精神」は「純粋に存在する精神」であり、この精神の内には非存在の何ものをも存在しない、ということである。この精神は「徹頭徹尾、単なる存在」である「ような」精神である。存在のこの意義に満足するならば、同一の意味において、「自己において存在する精神」が存在を絶対的に断念するものであり、ひたすら非存在であるが、この意味での非存在は別の意味での存在にすぎない、ということが帰結する。「自己において存在する精神」の存在は、隠された存在にすぎず、私たちが以前に述べたように、非対象的な存在であり、「自己自身のなかに引き隠した、ただ自己のなかに存在している、単なる本質的な *wesend* 存在」である。私たちは「自己において存在する精神」についてすでに、この精神は存在から絶対的に自己脱却する、すな

わち、まさに存在をつまり外的存在を絶対的に断念することにおいて存在する、というような表現を利用した。この精神は、それが純粹な自我 Selbst、単なる精神、そのものにすぎず、いわばあらゆる述語を持たない主観であるがゆえに、このように「存在を絶対的に断念することにおいて」存在する。まさにこの純粹な自我性は絶対的な非我性として現れる。というのは、自己を要求し、述語を探しあるいは述語をあてがおうとする自我が、利己的であるからである。同一の非我性が、別の方法でのみ、〈自己にとつて存在する精神〉のなかに存在する。それは、この精神が自らをいわば自我なしに、つまり自らの自我を〈自己において存在する精神〉のなかに持ち、しかも〈自己において存在する精神〉のためのみ、現存在することによってである。これは相互の完全な自我忘却であつて、その際、各々の自らの根 Wurzel はまったく考慮されない。それゆえ、いずれの側にも、完全に等しい純粹性と無限性がある。というのは〈自己において存在する精神〉と〈自己にとつて存在する精神〉は各々、自己のなかで無限であるからである。たとえ、両者は、一方が他方でないことによつて、互いに有限であるとしても「自己のなかで無限である」。

ところで、私たちは、〈単に自己にとつて（したがつて、自己においてではなく）存在する精神〉としての第二の形態における精神のもとに、留まることは出来ない。というのは、両者の形態のどちらにも、他方の形態において定立されたものの相対的な否定があるからである。両者において分離されているものが一つに――結合される時、初めて完全なものが獲得される。それゆえ、完全な精神は3) 〈自己においてあるいは主観であること

Stilck=Seyn において自己にとつて存在する精神〉、つまり〈主観として自己自身にとつて客観である精神〉である。その結果、完全な精神は、――あらかじめ二つに分離された形態においてのように、つまり一方の形態においては、自己においてのみ、他方の形態においては、自己にとつてのみ、言い換えれば、一方では²⁵⁴主観のみ、／他方では客観のみであるようにではなく、「――」ある同一の形態において、それゆえ、分離しえない方法で、しかも現実には二つでありうることなしに、主観と客観である。それは、人間の精神が自己自身を意識するとともに自己自身を持つことによつて、いわば二つ、つまり主観と客観であるが、しかし、現実的に、二つであることはないようにである。というのも、人間の精神は「主観と客観という」二様性を持つにもかかわらず、まったく主観とまったく客観である一なるものにすぎないからであり、「両者の」混合もなく、両者が互いに自己を制限したり、濁らすこともないからである。

最初に二つに分けられたが、終極において出会う諸規定、つまり〈単に自己においての存在と自己にとつての存在〉の諸規定は、〈自己に留まる, bei sich 存在〉という概念において結びつく。〈自己に留まり存在するもの〉は〈必然的に自己において存在するもの〉、〈まったく自己からは離れずに存在しうるもの〉ではなく、同様に〈第二の形態における精神のように〉、〈必然的にしかも自己からただ離れて存在するもの〉、〈自己においてはまったく存在しえないもの〉でもなく、それはまさに、〈自己から離れ――存在しうるし、自己から離れうるし、自己を表現しうるもの〉であるが、そうだからといって、自己において存在しえないわけ

ではない。反対に、それはまさに、自己において存在するものであるが、そうだからといって、自己から離れないわけではなく、人間の精神のようなものである。それゆえ、今や帰結はこうである。つまり、完全な精神は、a) 〈自己においてのみ存在する精神〉であり、b) 抽象的に（すなわち、〈自己において存在する精神〉との関係なしに）、ただ自己の外に存在しうる 〈自己にとつてのみ存在する精神〉である。というのは、この精神は自己として自己にとつてではなく、〈自己において存在するもの〉にとつてのみ現存在するからである。しかも、完全な精神は、c) 自己自身に留まり存在する精神、自己自身を所有する精神、詳しく言えば、失われることのない自己自身を所有する精神である。というのは、主観と客観とは完全な精神のなかでは不可分的に結合されているからである。今や、この最後のものが完全な精神である、と私たちははつきりと言わなければならない。このことは、この最後のものにおいて精神は完成し、初めて現実的に完全な精神である、という意味にすぎない。というのは、ちなみに、私たちはこの最高の形態を、あるいはこの形態における精神をそれだけで、しかも他の形態から引き離して定立することがまだ出来ないからである。そこで——1) 精神は直接的に 〈自己において存在するもの〉であり、うにすぎないし、第二の形態において初めて 〈自己にとつて存在するもの〉（というのは、自己にとつて存在すべきものは、まず自己において存在しなければならないからである）であり、しかも、精神が 〈自己において存在するもの〉であり、すでに 〈自己にとつて存在するもの〉であることによつてのみ、精神²⁵⁵は、／第三の形態において同時に 〈自己において存在するもの〉

であるとともに 〈自己にとつて存在するもの〉であること——主観として客観であり客観として主観であること「——」をいわば強要されるからである。この精神が戻りうるとするならば、それはまず客観であるにすぎないであろう。あるいはこの精神が自己の前に何ものも持たないとするならば、主観にすぎないであろう。一なるものにおいて主観と客観であることは、精神にとつて、両者つまり純粋な主観であると同様に純粋な客観であることが守られる限りにおいてのみ、可能であるにすぎない。——今精神には、一なるものにおいて両者であること以外の何ものも残されてはいない。2) 精神を直接的に、不可分な主観||客観として定立することが可能であるとするならば、その場合、精神では端的に何も始めることが出来ないであろう。精神はそのものとして完全に立ち止まらねばならないし、したがって、まさに主観と客観とがその精神のうちで不可分であるがゆえに、精神はいわば無力であろう。しかしながら、現在の展開において私たちが忘れてならないことは、完全な精神が自己自身から外へ出ていくこと、それゆえ、この精神の外の存在がまだ問題になつていないということ、それにもかかわらず、完全な精神のなかに、〈存在するであろうもの〉、あるいは、今もう言つてもよいように、存在するであろう精神が隠されている、ということである。ところで、〈自己に留まる精神〉は、あの自らの不可分な統一性によりまったく何も始めることが出来ないし、自己にとつて完全に無力である。——完全な精神は存在のいかなる個々の形式にも結びつけられていない精神にすぎないし、一なるものであつてはならない。このことがまず絶対的に自由な精神という概念を完成する。ところで、私たちは第

一の形態において存在のあるあり方（つまり単に本質的な存在）を認識し、第二の形態において存在の別のあり方（つまり自己の外に存在する存在のあり方）を認識した。第三の形態においても私たちは存在のひとつのあり方を認識するにすぎないであろう。それゆえ、絶対的に自由な精神は、またこの「三番目の」あり方に結びつけられない。なぜならば、このあり方が、たとえ最高のあり方であれ、存在の一つのあり方にすぎないからである。この存在のあり方を一層詳細に示すために、私たちは当然次のように言うであろう。第三の形態における精神はそのものとして存在する精神である、と。というのは、第一の形態において、精神は単に自己において存在するものであるので、それはまさにそれ故にそのものとして存在するものではありえないからである。なぜならば、この「として」はつねに外に置くこと、抽出することを表しているからである。よく言われるように、彼は自らをかかえるものとして外に置くあるいは示す「彼はこんな人間である」、ということである。そしての中には、例えば、Aとしてあることの中²⁵⁶には、——それゆえ、つねに／単なるAである、ことではなく、Aとして認識されるあるいは認識されうることが含まれている。しかし、「自己における単なる存在」のなかには、このすべてのことと反対のものが存在する。〈単なる自己におけるもの das bloße An-sich〉はむしろ深みに引きこもり、認識されないもの、あるいは、認識しないことにおいて純粹に認識しうるものである。そして、と結びつけられた存在という言葉は、つねに対象的な存在を意味している。それゆえ、〈単に自己において存在する精神〉は、そのものとしては——存在しないものである（これは、これか

らの「帰結のために非常に重要な命題である）。さらに、単に対象的に存在する精神（第二の形態）は、単に〈そのものとして存在しない精神〉であるばかりでなく、そのものとしてではなく、存在する精神でもある（というのは、この精神は自己の外に存在する精神であるからである）。第三の形態における精神が初めて、そのものとして「精神として」存在する精神である。同時に、この精神は〈精神でないことのない精神 der nicht nicht Geist sein können〉である。まさにそれ故に、この精神は、ある形式に、あるいは存在のあるあり方に結びつけられた精神——すなわち、絶対的精神ではない。というのは、絶対的精神は存在のあらゆるあり方を越えたものであり、絶対的精神は、それが欲するところのものであるからである。絶対的精神は自己自身からも、つまり精神としての自らの存在からもまた自由な精神である。絶対的精神にとつて、精神としてあることもまた、存在の一つのあり方あるいは方法にすぎない。このこと——自己自身にも結びつけられていないこと——が、絶対的精神にあの絶対的な自由つまりあの超越的で過剰な自由を与える。私が講義の以前の帰結において一度述べておいたように「F.W.J.Schelling, Einleitung in die Philosophie, S.106-107, Schellingiana, Bd.1を参照された」²⁵⁷、絶対的自由の思想——この思想が初めて私たちの思惟と認識の容器すべてを拡張するので、今や私たちが最高のもののもとに存在し、より以上のものを考えることが出来ないそのものに到達した、ということ私たちは感じる。——自由は私たちの最高のものであり、私たちの神性である。自由を私たちはあらゆる事物の究極的原因として欲している。私たちは完全な精神を同時に絶対的に自

由な精神として獲得できないならば、私たちは完全な精神すら欲しない。あるいはむしろ、完全な精神が私たちにとって、同時に絶対的に自由な精神であるにすぎないから「私たちは完全な精神を欲する」。

それゆえ、完全な精神は、それが単に〈そのものとして「精神として」存在する精神〉であるならば、すなわちそれが単に第三の形態であるならば、完全な精神ではないであろう。完全な精神は存在のあらゆる方を越えている——それはあらゆる方、最高のあり方すら越えている。この点にまさに、完全な精神の絶対的超越があるのである。

257 したがって、完全な精神は1)自己において存在する精神、2)自己にとって存在する精神、3)自己において自己にとって存在する精神である精神にすぎない。私たちがこの精神をそのものとして「精神として」存在する精神と説明したことの中にすでに——この規定でもって初めて真の終わり、それゆえ完全な精神が獲得される、ということが含まれている。というのは、真の終わりには、始まりがその否定性から解放され、自己自身から引き出され、そして客観的に定立されるならば、ともかくにも獲得されるからである。ところで、第三の形態における精神は再び〈自己において存在する精神〉であり、〈自己において存在すること、同時に自己にとって存在する精神〉であるにすぎない。それゆえ、第三の形態は〈主観性から引き出されて、客観的に定立された始まり〉であるにすぎない。〈そのものとして存在する精神〉は〈自己自身を越えて、高まったもの〉にすぎず、〈外に定立された最も深いもの〉にすぎない。

〈自己自身を所有する精神〉はまた〈始まりであるもの〉、つまり〈自己において存在する精神〉であり、〈同時に自己にとって存在する精神〉としてのみ「存在する」。あらゆる本質が自らを完成する運動の諸契機、それゆえ、精神の自己完成の諸契機は、1)純粹に自己において存在すること、2)自己から出ていくこと——自己の外に存在すること、3)自己自身へ戻ること、純粹な自我としての自己を再び獲得し、自己自身を所有すること「と、という諸契機」である。自己自身からやって来たもののみが自己へ、帰って行くことが出来るし、初めて真に現実的に自己自身を持つのである。最初の形態において〈純粹な、自己自身を知らない自己において、もの〉であるその精神こそ、第二の形態において自己から出て行くが、まさにそのことによって〈それゆえ、媒介するものとしての第二の形態によつて、自己のなかへ行き、そして初めて完成した精神「になるの」である。自己自身への帰還によつてのみ、存在者 *ein Wesen* は自己自身を所有しうるし、自己自身を所有することにおいて存在者は完成される。

〈自己において存在〉において精神は純粹な中心であり、あらゆる外面性のない純粹な主観である。(客観存在としての)〈自己にとつての存在〉における精神は中心を外れ周縁的である。〈自己における存在において自己にとつて存在する精神〉は、したがって、反対に〈自己にとつての存在(あるいは客観存在)における自己において存在する精神〉は〈中心を外れて定立された中心、あるいは反対に、〈中心として定立された中心を外れたものがあるいは周縁的なもの〉である。そういうわけで、第三の形態において精神が完成されたことからして、私はあなたがたを、最も単純

な方法で、しかも私が願うところであるが、完全に明瞭な方法²⁵⁸で、／事実に哲学の最高の理念へと導いたであろう。私には若干の説明を付け加えることだけが残っている。

最初の説明はまさに今言ったことに直接つながっていく。というのは、私たちは今再び——完全な精神のなかに——初めと終わりとを区別したからである。——事実初めなしに、しかも終わりなしに存在することは、不完全性にすぎず、考えられているように、完全性ではない。例えば、始まりも終わりも持たない精神的作品は、確かに不完全な作品である。完全なものは自分のなかで結末をつけているものである。詳しく言えば、それは、真の始まりを持つと同様に、真の終わりを持つことによつて、あらゆる方向で結末をつけているものである。したがつて、神学者たちが神の最高の完全性ということで、神は始まりも終わりもなしに存在するという完全性を定立するならば、このことは絶対的否定として理解されてはならない。この真の意味（すでに以前の講義で注意しておいたように(1)）は、神が自らの始まりの始まりも自らの終わりの終わりもなしに存在する、つまり、神の始まりそのものは始まりなかったし、神の終わりは終わらなかった、すなわち終わりであることを止めない、言い換えれば、神の始まりは永遠の始まりであり、神の終わりは永遠の終わりである、ということである。それゆえ、精神はその単なる自己における存在において永遠な始まりであり、精神は精神としての存在において精神自身の永遠の終わりである。精神は、精神が始まりであり終わりであることによつてのみ、完全な精神である。

(1)『神話の哲学』の 四二、四三頁を見よ。編纂者。

ところで——これが第二の、必然的な説明であるが——、私たちは完全な精神のなかに始まりと終わりとを定立したけれども（始まりと終わりが存在するところには、すでに中間は自明なことである）、それにもかかわらず、私たちが注意しなければならないことは、完全な精神のなかでは何かが先行し何かが帰結するかのように、この「始めと終わりを定立した」ことが理解されてはならない、ということである。むしろ、私たちは、完全な精神のなかに、*nil prius, nil posterius*「先行する何ものも、後続する何ものも」存在しない——つまり、始まりは終わりとともに、終わりは始まりとともに定立される「——」、と言わねばならない。完全な精神は、それが三つの形態から継続的に構成されるかのように、考えられてはならない。つまり、それは、まず、〈自己において存在するもの〉であり、次に〈自己にとつて存在するもの〉であつて、最後に〈自己において、自己にとつて存在するもの〉であるかのように、考えられてはならない。そうした事情にあるのではないがゆえに、魔法にかかったようにあつという間に——たちまちのうちに、あるいは稲妻のように——、全体が定立される。このことは、この魔術的な領域の内部で、始まり、中間、そして終わりがあることを妨げはしない。始まりは終わりの前にもその外でも、終わりは始まりの前にもその外でも考えられないが、しかしながら、終わりと同時に始まりが、始まりと同時に終わりが考えられてもよい。

この点に第三の、必然的な説明が結びつく——この説明とは、完全な精神は第四のものとして——三つのものの外になお特別に現

存するものとして——考えられてはならない、というものである
「——」。精神は決して三つのもののほかには存在しない。精神は、
これら三つの形態がまさに精神そのものに他ならないのと同様に、
三つの形態以外の何ものでもない。私たちが三つの形態を、当然
のことながら個々にではなく、その必然的な、しかも私たちが直
に聞き知るように、解きがたい連鎖のなかで考えるならば、私た
ちは精神を考えるのであり、それに対して逆に、私たちが完全な
精神を考えるならば、私たちはそれを三つの形態として考えるの
である。精神はこれら三つの形態の各々において全体的精神であ
り、精神のある部分がある形態のなかに、他の部分がその他の形
態のなかにある、というわけではない——精神は各々の形態にお
いて全体であり、したがって、精神はそれらの形態のいずれにお
いても自己にとつて存在しない「——」。精神は必然的に全体性
Allheitにある。

この注意に最後の（第四の）説明が連なる。精神が完全な精神
であるのは、精神がまさに三つの形態であるがゆえにではなく、
反対に、精神が自己において、あるいはその自然「本性」からして、
完全な精神であるがゆえにであり、それ故にのみ、精神は三つの
形態である。それゆえ、このことは偶然なことではなく、三「一
組のもの」としてのみ存在することが完全な精神の自然「本性」
である。精神が三つの形態であることは物質的な必然性ではない。
全体性は一つの形態に他の形態を物質的に付け加えることによつ
て生じるのではなく、精神が三つの形態であることは、精神的必
然性である、あるいは——あなたがたがこのことを一層よく理解
しているとすれば——、概念的必然性である。あなたがたは

この概念的必然性を例えば次のような方法で明瞭にすることが出
来るであろう。例えば私が一つの形態あるいは二つの形態、すな
わち第一の形態と第二の形態を取り去ろうとする、／あるいはな
いものとして考えようとするとしても、第三の形態は、それがた
だ精神として規定されていたとしてではあるが、それだけで再び
全体であるであろうほど、全体性はいさう必然的である。第一
に、真の精神、破壊しえない精神とは、各々の部分が分離されえ
たとしても、各々の部分が再び全体にならねばならない精神であ
り、全体であることの必然性が個々のものに課せられている精神
である。それは、例えば、私が人間の精神の諸能力の複合から
個々の能力を取り出そうとするならば、その能力が全体を取り出
し、直接的に再び全体であろうとするようなものである。真の精
神は、つねに全体でなければならぬものである——それは、い
かなる部分も持たないものというよりはむしろ、部分へとバラバ
ラにされえないものであるようにである「——」。なぜならば、
部分はつねに必然的に再び全体であるであろうからである。

この展開全体の説明ではなく、その直接的帰結はこうである。
つまり完全な精神はある形態においても他の形態においてもそれ
だけで成り立つのではない、ということである。あるいは反対に、
いかなる形態もそれだけでは完全な精神でなく、その形態が他の
諸形態を包含する限りにおいてのみ、そうである、と表現される。
第三の形態は最高の形態、しかもそのものとして存在する精神の
最高の形態であるにもかかわらず、この第三の形態ですら、それ
だけでは完全な精神、絶対的に自由な精神ではない。それゆえ、
ここから最後の規定として、完全な精神とは必然的に全一的精神

der all=einige Geistであつて、それが全一、的と言われる理由は、精神が単に一なるもの (unum quid「なるもの」) でも抽象的な一なるものでもなく、真に生き生きとした全体性であるからである、ということが生じる。全一、的といわれる理由は、精神が精神として一なるものにすぎず、精神がこの全体性 Allheit の偶然的な「統一性 Einheit」ではなく、その必然的「統一性」であるからであり、それゆゑに、精神は全一、的精神である。

最後の展開全体において、あなたがたが見てきたように、精神の外存在についてはどこにおいても問題にならなかった。それどころか、このような存在の痕跡や疑念すら、現れなかった。いたるところで、私たちは精神を、(絶対的に自己のなかに存在する、完全に内に向けられた、つまり自己自身にのみ向けられた、自己の内に閉ざされ完成した、自己の外の何ものも必要としない「精神」としてのみ認識してきた。精神は、(自己自身によつて、その自然「本性」によつて孤独なもの (solitarius「孤立したもの」) であり、精神にとつて、精神の外にはいかなるものも存在しない²⁶¹、精神の外で考えられうるものすべてから、／精神は離れ、妨げられず、自由であり、この意味においても絶対、的精神である。というのは、絶対的であることは、言語の慣用によれば、あらゆる関係あるいは結合からまったく自由であることを意味しているからである。(このように純粹で現代的な、いかなる未来的なものも予兆しない、まったく自己の内に閉ざされている「現実性」として、私たちは精神を明示してきた。しかしながら、私たちは同時に、精神のなかには未来的なもの、つまり存在するであろうものが隠れている、ということの説明しておいた。ところで、この

未来的なものはまず可能的なものとして、いかに現れ、あるいは現れ出るか、しかも、精神がこの関係において存在することの自由として(単に存在しない、ことの自由としてではなく)——つまり自己の外に実存すること、自己の外に自己を示すこと、自己の外に存在を定立することという自由として「——」、いかに現象するか、これらのことを明示することが私たちの次の課題である。単なる完全な精神として、精神は(自己に結びつけられ不動の精神)でもありうる。最早、存在しないことの自由で単にあるばかりでなく、存在することの自由でもある精神として、つまり、こうした精神として理解されるならば、精神は完全な精神としてばかりでなく、生き生きとした精神としても、現実的に(存在するであろう、精神)としても現象する。

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』(二八四一年)第二書第一部の第一講と第二講である。本書三七講すべてを訳すつもりであり、紙面の関係上とりえず二つの講を公表した。訳者の能力並びに本邦初訳故の誤りを出来る限り少なくするために、忌憚のないご批評ご指摘をお願いいたします。(6) 以前については弘前大学人文学部紀要第六号を参照されたい。これ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よそのページ数である。