

シェリングのエルランゲン講義

—ドイツ観念論研究覚え書き—

渡 邊 二 郎^{*1)}

Schellings Erlanger Vorlesung —Studien zum deutschen Idealismus—

Jiro WATANABE

ZUSAMMENFASSUNG

Schelling hat in seinem mittleren Periode in Erlangen bedeutende Vorlesungen abgehalten ; besonders die Vorlesung WS 1820-21 enthält in sich einzigartige neue Konzeptionen der Philosophie. Vor allem ist sie insofern sehr bewundernswert, als sie sozusagen eine originale Philosophie des "Nichts" entwickelt.

Schelling macht dort den Versuch, das absolute Subjekt des einen unteilbaren lebendigen Weltsystems zu finden, und sagt, daß dieses Subjekt durch alles geht und in nichts bleibt, daß es nichts ist und zugleich auch nicht nichts, sondern vielmehr alles ist. Dieses Subjekt zu erfassen, muß man aber alles verlassen und aufgeben, ja sogar von allem verlassen werden.

Hier liegt eine merkwürdige philosophische Einstellung Schellings der Selbstaufgegebenheit und des Außer-sich-seins, d.h. der Ekstasis, die den Anschein erweckt, mit der orientalischen Philosophie des "Nichts" in dem Buddhismus und Taoismus eine gewisse Gemeinsamkeit zu haben.

Aber genauer besehen, stammt diese philosophische Position Schellings aus der langen Tradition der westlichen Philosophie von Platon über den christlichen Glauben bis zu Spinoza und dem deutschen Idealismus, hat also mit der orientalischen Denkweise gar nichts zu tun. Das zeigt sich auch darin deutlich, daß jenes Subjekt des Weltsystems als ewige Freiheit, Wollen und Weisheit alles beherrscht und sich sozusagen dialektisch zu entwickeln sucht.

Wenn man außerdem diese Erlanger Vorlesung mit der ganzen Gedankenentwicklung Schellings von der "Freiheitsabhandlung" über die "Weltalter" bis zur "Darstellung des philosophischen Empirismus" in Verbindung setzt, so leuchtet es ein, daß der Begriff des "Nichts" mit dem Begriff von dem "Ungrund" und dem "Kontrahieren" bzw. "Seyn" eng zusammenhängt, daß Schelling eben dadurch den Anfang des gegenwärtigen Philosophierens freigelegt hat, das mit dem irrationalen Untergrund

^{*1)} 放送大学教授 (人間の探究)

des menschlichen Daseins konfrontiert sein will.

1

1806年春、31歳のシェリングはヴュルツブルクを去り、ミュンヘンに移った。ナポレオン戦争の政治的状況のゆえに、彼は大学の職を捨て、ミュンヘンの科学アカデミーに職を奉ずるほかはなかったのである。恐らくは短期間のつもりであったこのミュンヘン滞在は、しかしシェリングの後半生の大部分を奪う長期にわたるものとなった。その途中のエルランゲン時代の7年間（1820-27年、45歳から52歳）を除けば、シェリングはミュンヘンに1841年（66歳）まで住んだのである。早熟の天才シェリングが20歳代でその同一哲学によって名声の頂点に達したのと裏腹に、30歳代以降ミュンヘンに移り住んだその後半生におけるシェリングは、その直後の1809年（34歳）における『自由論』の公刊を最後に、生前決定的なものは何ひとつ公表することなく、知られざる孤高の中で沈黙の思索に沈潜する境涯を生き抜いた。フルマンズによれば、シェリングは、1809年の『自由論』以後「“世代”の哲学」の時期に入り込み、晩年の1827年以降は「積極哲学」の時期に踏み入るとされる¹⁾。その積極哲学が最晩年のベルリン時代（1841年以降）に講述されたことは言うまでもない。しかし、いずれにしても、この後半生のシェリングの沈黙の中での思索への沈潜には、尋常ならざる気配が漂い、人の関心を惹き付けて已まないものがある。

ミュンヘンに移り住んだ頃のシェリングは、ヴュルツブルク大学教授の年金（1600 フローリン）に加え、ミュンヘンでの造形芸術アカデミー^{グネラルゼクレテール}総事務局長の収入（1400 フローリン）もあって²⁾、生計には人並み以上の余裕があり、今や創造活動に専念できる状況の中に置かれたように見えた。しかし実際はそうならなかったのである。そもそもミュンヘンには仲間がいなかった。初めはフランツ・バーダーと意気投合したが、永續きはしなかった。移住3年後には最愛の妻カロリーネが死去した。その3年後にシェリングは若いパウリーネ・ゴッターと結婚したが、彼女がシェリングにとってカロリーネに代わる大きな精神的支柱たりえたかどうかは疑問である³⁾。すでに『精神の現象学』（1807年）の公刊によって、時代の哲学的潮流はヘーゲルの主導するところとなる徴候を見せ始めていた。『自由論』以降、「世代の哲学」の完成にシェリングは没頭するが、「シェリングの創造力の衰え」は争えず、「仕事の計画、生産への衝動、完成への力」が枯渇し始めたようであり、こうして「1814年から1820年にかけての年月は疑いもなくシェリングの最も辛苦に充ちた年月であった」とフルマンズは述べる⁴⁾。実際1814年11月2日付ゲーテ宛て書簡でシェリングは、ゲーテの身近にあった「かつての日々を絶えず何ほどかの苦悩の思いをもって回想する」境遇に今や自分が落ち込み、自分が「ほとんど全面的な孤独」の中にいることを告白している⁵⁾。この時期にはかつての友人たちとの往復書簡もほとんど跡絶えたままであった。シェリングには、やはり再び大学で「講義活動⁶⁾」をしなければいけないという自覚と焦りが生じてきていた。しかし、1816年のイエナやベルリンへの招聘も、1817年のチュービンゲンへの招聘も、旨く行かず、その間にヘーゲルは1816年ハイデルベルク大学へ、そして1818年にはベルリン大学に移り、頂点に登りつめようとして

いた。これはシェリングにとって「心を圧迫する出来事」であり、遂に「1819年にシェリングが多少とも重い病に倒れた」とすれば、それには「心的要因」が重なっていたはずであるとフルマンズが語るの⁷⁾、本当であろう。

こうして、是が非でも大学での活動を求めたシェリングにとっては、ヴェルツブルクやランツフートの地は条件に合わなかったために、エルランゲン大学にしか可能性はなく、こうして「1820年秋にシェリングはエルランゲンに移住した⁸⁾」のである。ただし、シェリングは最初から「講義をする⁹⁾」ことだけを考え、他の義務には拘束されることを欲しなかった¹⁰⁾ので、「シェリングは、好きな場合と好きな時間にだけ講義をすればよいという権利を持った、非常勤教授ホノラルプロフェッソールの地位を、叶えてもらった¹⁰⁾」のである。1820年10月14日の『モルゲンブラット』紙に載ったシェリングに関する小記事には、シェリングが、「気候のより温和なフランケン」に住むことを願い、また「特定の公務」を課せられることなくただ「講義」によってだけ大学に「貢献」したいというシェリングの「自発的な申し出」が受け容れられた、と録されている¹¹⁾。シェリングは同年10月9日には出版者のコッタに、これによって「健康」の面の改善ばかりでなく、ミュンヘンでの「信じられないくらいの多くの雑事」から解放されて、「文筆生活」が取り戻せる期待感を、書き送っている¹²⁾。同年同月、弟に宛てても、自分が「大学での定職」を求めたのではなく、「講義」によって奉仕することだけを求めたと告げ、またクロイツァーに宛てても、ミュンヘンの「気候」が自分の健康に有害であり、「フランケンの遥かに温和な気候」の中で、「自分の学問的かつ文筆上の活動の新しい時期」を開きたいと、希望を表白している¹³⁾。「これが“エルランゲン講義”の起源なのである¹⁴⁾」。

そういうわけで、シェリングの最初のエルランゲン講義は、1820-21年の冬学期に行われた¹⁵⁾。任意の時間にすればよかったからであろうか、それは1821年1月4日に始まり3月31日に終わる短期間の講義となった¹⁶⁾。それ以後何年かにわたってシェリングはエルランゲンで各学期毎に講義をし、例えば、第2回の1821年夏学期講義では早くも晩年の「神話の哲学」の魁となる内容を講述し¹⁷⁾、また第4回の1822年夏学期講義では後年の「近世哲学史」に繋がる内容を披瀝し始めた¹⁸⁾。しかし、当面ここで重要なのは、やはり何と言っても、右の最初の講義である。フルマンズの調査によれば、それは元来「全哲学の基礎 (Initia universae philosophiae, Grundzüge der gesamten Philosophie)」と題される講義であって¹⁹⁾、2部に分かれたれ、第1部は従来から原版全集で公開されてきた「学としての哲学の本性について (Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft)」と題するいわゆる「エルランゲン講義」であり、第2部のみが従前までは知られていなかった「“世代”の哲学の一部」を述べた内容の講義である²⁰⁾。エルランゲンの最初の講義がこうした2部構成のものであることは、漸く1969年になって明らかとなった。というのは、第二次世界大戦の始まる1939年に、ミュンヘン大学図書館でシェリングの遺稿を調べていたフルマンズは²¹⁾、聴講者によるこのシェリングの最初の講義の筆記録が二つ残されているのを発見したが（一つは、C・F・Kゲーリングによる筆記録、もう一つは筆者不明のもの²²⁾）、二つとも残念ながら戦火により灰燼に帰した。しかし1962年にシュトゥットガルトのヴェルテンベルク州立図書館で、アンスパッハ生まれのF・L・エンダーライン（後にシュヴァインフルトのギムナジウムの教授として1871年頃死去した人物）

による同講義のもう一つの筆記録が発見された²³⁾。これは「直接の講義筆記録」ではなく「他の筆記録」を参照して作られたもののようであるが²⁴⁾、フルマンズはこの筆記録を1969年にシェリングの「1802-21年冬学期のエルランゲン講義」として編集し公刊した。これによってシェリングの最初のエルランゲン講義の二部構成の輪郭が一層よく見通せるようになったわけである。

けれども私たちがここでとりわけ注目したいのは、やはりこの最初の講義の第1部であり、従来原版全集で既述のように「学としての哲学の本性について」と題されて公表されてきたテキスト（フルマンズはこれに添えて右のエンダーラインの筆記録をも併せ公開している）、もしくはそこに盛られたエルランゲン時代の中期シェリングの気魄に満ちた秋霜烈日の思索の境涯である。この最初の講義ではシェリングは、その講義終了直後の弟宛て書簡で告げるように、「その講義のための特別の準備もなしに、ノートなしで、全く自由に、屢々部分的には、即興的に」講述したらしく²⁵⁾、「1月のその緊張」のために「2月」には再び「病気がち」となり、「中断」を含んでやっと最終回まで持ち堪えたようである²⁶⁾。恐らく、自らはノートなしに、自由に講述したためであろうか、シェリングは、聴講者の取った筆記録を逆に「譲り受けて」、第3回の1821-22年冬学期の「更新された講義」のためにそれを「利用し」、その筆記録に自らの手に成る「改良」を加えたいとフルマンズは推定している²⁷⁾。シェリング自身、自らの草稿群を概観して、その中に「或る手書き草稿」があり、それは「最初のエルランゲン講義を含む」が、それは「単に材料の面」だけのことであって、というのも自分はその講義ではノートなしで「自由に講述」したからであり、したがって、この手書き草稿の「個々の部分」は「利用可能」だが、本当は「破棄されるべき」もの、とはいえ、それを破棄して一貫したものを自ら作る「余裕を未だに見つけられない」旨を書き残している²⁸⁾。したがって、従来原版全集で公刊されてきたこの最初の講義の第1部は、「真正のシェリングのテキスト」ではなく、遺稿中に見出された「二つの筆記録」（「一つは製本され、他は製本されず個別のノートのままのもの」、恐らく戦前にフルマンズが瞥見し、その後灰燼に帰したもの）と「シェリングの覚え書き」とを結び付けて成ったものではないか、とフルマンズは想定している²⁹⁾。とはいえ、シェリングの息子によって原版全集の中で永らく公刊されてきたこの最初のエルランゲン講義の第1部テキストである「学としての哲学の本性について」が、短いものながら、シェリング独特の仕方でも深く凝縮された彼中期の思索の境域を見事に表現したものであることは、疑いを容れない。

このエルランゲン講義の第1部が、シェリングの著作の中で「かなり独特のもの」であり、「およそ他のどこでもシェリングは、ここと似たような問い方をしておらず」、またそこでの論述の「高い集中度と生動性」には「驚く」べきものがあると、フルマンズは述べている³⁰⁾。その講義の序論的な第1部は、「なるほど少なからぬ点で十分考え抜かれているとは言えないが、しかし尖鋭な集中において或る哲学的な全体的着想を試みたものであり、シェリングの晩年の著作の中でも二度とないような、少なからぬ内的^{バトス}激情が、この着想を支えていた³¹⁾」ともフルマンズは告げている。たしかに、射程を大きく拡げて展望すれば、そしてシェリング自身の側からすれば、ここには「本来的に新しいものは何も^{なく}³²⁾」、エルランゲン講義は、「“世代”の哲学」から「晩年の哲学」への「移行」期に

当たり、そのいずれにも「組み入れられず³³⁾」,「晩期以前」でありつつ「晩期への真正の架橋」を成し³⁴⁾,エルランゲン期はシェリングにとって「全体としては元来大きな創造的時期ではない」が、少なくとも「一つの始まり」であり、「徐々に回復してゆく時期」であり、「一つの 間^{ツヴィシエン}」,「“世代”の哲学から積極哲学へと至る道程の中間」にとどまるものであったではあろう³⁵⁾。けれども、人は、そこに表白された思索の境位の独特の峻烈さと徹底した激しさを看過してはならない。もともとその講義は、既述のように、全哲学への「基礎・導入・入門 (Initia)」と銘打たれていた。そこには「秘教としての宗教の奥義を伝授しそこへと参入させる清め (die Initial-Weißen der Mysterienreligionen)」の響きがある³⁶⁾。しかもシェリングはそれに先立つ年月において懊悩と辛酸の境涯を経巡ってきていた。シェリングは内攻的な極度の集中において、諦観と断念の只中で、深い孤独の内面の底から、高く遙けき生の秘義に到達しようとしていた。「エルランゲンにおいて表面に出てきたものは、それに先立つミュンヘンの歳月において、すなわちシェリングの生涯の最も辛苦にみちた歳月において、すでに起こっていた事柄を示したのである。かつてあのように開放的で、友人や対話を求めていた者が、内攻的な人間になり変わってしまったのであった。他者との交流もなく、創造的対話もなく (イエナには何と多くの対話があったことだろう!)、シェリングは、自分の偉大な作品を有効な仕方です式化し上げること、ただひたすら集中していたのだ³⁷⁾」。ヘーゲルの影と戦いながら、シェリングは、自己滅却と自己放棄の極限において、起死回生を目指す内攻的思索の痛切な境涯を生き抜いていたのである。その痛切な思索の境域から、高く大いなるものを見晴かす、類い稀れな哲学的思弁の堅牢壮大な殿堂が築かれようとするのである。

そして実はそこに、「無」の概念が登場するのである。私たちがここでシェリングのエルランゲン講義に眼を向けるのも、そこにドイツ観念論期における、或る一つの際立った形での、「無」をめぐる思索と体験の位相を、垣間見ることができると考えるからである。むろん、ドイツ観念論期における「無」の概念をめぐる諸相には、様々な局面があり、決してこのシェリングのエルランゲン講義に尽きるものでないし、またシェリング自身にとっても、「無」の概念は、『自由論』から『世代論』を経て、『哲学的経験論』に通じ、晩年の「積極哲学」にも流れ込んでゆく重要な意義を担っている。けれども、ここでは広く浅く射程を拡げる代わりに、『エルランゲン講義』の真つ只中に踏み入って、そこで「無」の概念に仮託して表白されたシェリングの内面的な思いの深さの中にのみ沈潜してみよう³⁸⁾。

2

シェリングの議論は、「人間的知の体系を見出そうとする努力³⁹⁾」を話題に据えるところから始まる。そうした努力が開始するのは、人間的知が「体系のうちになく」、「統合的に存立していず」、「自己矛盾的になっている」からである⁴⁰⁾と、シェリングは言う。「体系」の以前には、「もろもろの体系」があるのであり⁴¹⁾、「調和の要求は不調和から初めて出てくる⁴²⁾」のである。体系以前に出現する「見方の抗争」は、しかし、或る一つの見方が他の見方に対し「絶対的に主人」となったり、或いは一つの体系が他の体系を「屈服さ

せ」うることによって、終結させることはできない⁴³⁾。「一つの体系が他の体系の主人となるのは、見かけだけの一時的なことでありえ、本当ではなくまた永続きしないことがありうる⁴⁴⁾」からである。「それ自体としてはどの体系も等しい権利を持ち、妥当する等しい要求を持つ⁴⁵⁾」からである。「したがって、体系の理念は総じて、諸体系の必然的かつ解消不可能な抗争を前提する⁴⁶⁾」。もちろん、時に哲学に対しこの「内的抗争⁴⁷⁾」状態が非難されることがあり、幾何学ではすべての人が一致することが引き合いに出されるが、シェリングによれば、「幾何学には、体系がないから、諸体系がないのであり、ところが哲学においては、まさに体系があるからこそ、恐らく諸体系が現れてこざるをえない⁴⁸⁾」のである。こうして、「体系」が「可能」となってくるためには、「人間的知における内的な解消不可能な抗争」が、「外的」機縁として前提され、この抗争が「公然」となり、その「あらゆる可能な方向」において示されてこねばならず、しかもこの抗争は「偶然的なものでなく」、原理に基づいており、したがって一体系が他の体系の「主人」となることによって終結できず、さりとて、それらの諸体系が相互に「根絶される」ならば、「体系の概念」が破滅してしまうから、「課題はまさに、それらの諸体系が本当に統合的に存立することにある⁴⁹⁾」。諸体系が「統合的に存立する」のは、丁度、「有機体の中で様々な諸体系」が「統合的に存立して」、「健康な相貌」を呈し、「健康な人間の身体においては、諸機関と諸機能のあらゆる区別が、一なる分かち難い生 (Ein untheilbares Leben) の中へと解消し、その生の感情が健全で仕合わせなあり方となっているようなものである⁵⁰⁾」。シェリングの狙いは、こうしていわば、すべてのものがその中へと統合的に組み込まれるような、一にして分かち難い〈生の体系〉を見出すことに向けられている。この「本当の体系」を否定しようとしたり、それを「根絶し、無化しよう」としたりすることを⁵¹⁾、シェリングは拒む。たしかに、「人間的知のうちのそれ自体解消不可能な抗争」が、体系を見出す努力の「外的根拠」ではある⁵²⁾。しかし、この「前提された」「必然的な矛盾」を「辿る」ことは、「予備学」「単なる弁証法」にすぎず、あげて一切は、それらの抗争するすべての体系「から自由に」またその「上に」立ちうる「高次の全体」の理念を打ち樹てる「学」そのものに向けられねばならない⁵³⁾、とシェリングは言う。

それでは、この「体系の可能性の原理⁵⁴⁾」は何であり、「すべての抗争するものを調停へともたらすこうした全体的なもの」は、どうすれば「可能」であり、「思考されうる」ものとなるのであろうか⁵⁵⁾。そのためにはまず、「体系における進展、運動の普遍的理念」が必要である⁵⁶⁾。というのも、抗争する主張が「同時に」真であることはできず、その命題は「発展の或る点」では真だが「他の点」では真ではない⁵⁷⁾というふうになっていると考えねばならないからである。しかし、それにも増して重要なのは、「こうした運動のためには、運動と進展の一つの主体 (Subjekt) が必要である⁵⁸⁾」という点である。シェリングによれば、様々な見方や主張の抗争は、「客観的根拠⁵⁹⁾」を有し、「事象そのものの本性、すべての現存在の最初の根源に、基づけられており⁶⁰⁾」、事柄そのものの「最初の原理自身のうちに基づられているもの⁶¹⁾」である。しかもこの事柄自身が、既述のように、一にして分かち難い〈生の体系〉を成していると考えられているのであるから、諸体系の抗争の根底には、一にして分かち難い生の体系の運動と進展の諸相を貫く一つの〈主体〉が潜むと想定されざるをえないのである。「すべてを貫いて行くものは、ただ一なる主体

(Ein Subjekt)なのである⁶²⁾。「丁度、有機体の様々な分枝の中で生きているものがただ一つの同じ主体であるのと同様に、体系のすべての諸契機を貫いて行くものは、ただ一なる主体 (Ein Subjekt) なのである⁶³⁾」。この〈一なる大いなる主体〉が、一切を貫いて働いているのである。さて、重要なのはそれに続くシェリングの次の文章である。「しかしこの一なる主体は、すべてを貫いて行くものでなければならず、何もののうちにも留まってはならない (Aber dieses Eine Subjekt muß durch alles gehen und in nichts bleiben.)。なぜなら、もしもそれが留まるならば、生と発展 (das Leben und die Entwicklung) が阻止されてしまうだろうからである。すべてを貫通して行き、何ものでもないこと (durch alles durchgehen und nichts seyn), つまり、それは何ものでもない (nichts) のだから、それは他のものである〔何ものでもないものという以外の他の何らかのものとなつて固定したあり方を取る〕こともできない (daß es nicht auch anderes seyn könnte) のであるということ——それが要求である⁶⁴⁾」と。

あの〈一なる大いなる主体〉は、「すべて・一切 (alles)」を貫いて、生き生きと「発展」する「生」であるから、それは「何もののうちにも留まらず (in nichts bleiben)」, いわば「無のうちに留まり (in nichts bleiben)」, 「何ものでもなく (nichts seyn)」, すなわち端的に言って「無であり (nichts seyn)」, 無以外の「いかなる他のものでもありえない (daß es nicht auch anderes seyn könnte)」というわけである⁶⁵⁾。シェリングはここで、〈一切〉の万物を貫いて働き、何物にも固定化されえない、いわば〈無〉としての生成と発展、「無」としての〈生〉そのものを凝視していると言わなければならない。そしてシェリングは続ける。「一切のうちにあり、無のうちに留まるこの主体⁶⁶⁾」, 「一切を貫いて行き、無のうちに留まるあの一なる主体⁶⁷⁾」は、一体何であるのか。しかし「それが何であるのか」と問うことは、その何かを「名指す」ことである⁶⁸⁾。では「我々はそれをいかに名指すべきであり⁶⁹⁾」, 「それについて何を言い述べるべきか⁷⁰⁾」。例えば、その「AはBである⁷¹⁾」とでも言うべきであろうか。しかしそれは何物のうちにも留まらぬ無なのであるから、「それはBでもないのである⁷²⁾」。求められているのは「正確な規定」つまり「定義」であるのに、「私は、AはBであると明確に言うことはできないし、また、それはBではないと明確に言うこともできない。それはBでもあるし、Bでもないのである。それはBでもないし、Bでもないのでもないのである。それはBではないが、Bでないのでもないのである。それはBでないのではないが、端的に断じてBであるのでもないのである⁷³⁾」。つまり、「私はまさに定義できないもの、主題たるべきあの主体という定義されえぬものを、定義せざるをえない」という状況にいるわけである⁷⁴⁾。幾何学ならば「定義可能な学⁷⁵⁾」である。

「しかし、哲学の主題たるべきあの主体に関しては、事情は全く別である。この主体は、端的に定義不可能である。なぜなら、それは無 (es ist nichts) だからであり——何らかのものではない (nicht etwas) からである。しかしこうしたことも、少なくとも、或る否定的・消極的な定義ではあるかもしれない。けれども、それは無でもない (es ist auch nichts nicht) のであり、すなわち、それは一切なのである (es ist alles)。それはただ、個別的、静止的、特殊的には〔捉えられぬ、そうしたものではないもの、つまり〕、無であるが、しかし、それはB, C, D等々なのであり、ただし、それがそうだというのも、

それらのB, C, D等々の諸点のどれもが、切り離しえない運動の流れに属しているかぎりでのことである。それは、それがそれであるような無であり、それでいてそれは、それがそれではないような無なのである (Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre.)。それは、留まることのない運動であり、いかなる形態の中へも閉じこめられえず、つまり閉じ込めることのできないもの (das Incoercible)、捉えられぬもの (das Unfaßliche)、真に無限なもの (das wahrhaft Unendliche) なのである。完全に自由で自己自身を産み出すような学を意のままにしようとする者は、こうしたものにまで高まらねばならない。ここでは、一切の有限なもの、まだ何らかの存在者 (Seyendes) であるような一切のものは、捨て去られ (verlassen) ねばならず、最後の執着心 (Anhänglichkeit) も消え去らねばならない。ここでは、一切のものを捨て置く (lassen) ことが肝要である——ただ単に、世の中の人がよく言うように、女や子供だけでなく、ただひとえに立ち勝った姿で存在するところのもの (was nur Ist)、すなわち神さえをも、捨て置くことが肝要である。なぜなら、神さえもこの立場からすれば、単に一つの存在者にすぎないからである。我々がこの (神という) 概念を初めて口にした目下のこの場面では、最高の事例としてのこの神に即して、かのより先なるものを証示することができるよう思う。我々はさきにこう述べた。すなわち、かのものは、絶対的主体がそれではないような無であり、それでいてそれは、かの主体がそれでもあるような無なのである、と。すなわち、絶対的主体は神でないのではないが、しかしそれはやはり神でもないものであり、それは、神でないところのものなのでもある。それは、それゆえ、そのかぎりでは神よりも上にあるのである。そして、以前の時代のきわめて優れた神秘主義者たちの一人が、神以上のもの (Übergottheit) ということを取って語ったとしても、このことを語ることは我々にもまた許されたことであろう。そしてここでこのことをはっきりと言い述べておくことにする。というのも、あの絶対的なもの——かの絶対的主体——が、まさに神と決して混同されたりしないようにするために、である。なぜなら、この区別はきわめて重要だからである。したがって、真に自由な哲学の開始点に身を置こうとする者は、神さえをも捨て置か (lassen) ねばならない。ここでこそ次のことが言われるのである。すなわち、それを得ようとする者は、それを失うであろうし、それを放棄する (aufgeben) 者は、それを見出すであろうということ、これである。かつて一切のものを捨て去った (verlassen) ことのある者のみが、したがってその者自身一切のものから捨て去られた (verlassen) ことのあった者のみが、それゆえ一切のものが失われる経験を経た者のみが、だから、無限なものと共にひとりある自分を見た者のみが、自己自身の根拠に至り、生の全き深みを認識したのである。これは一つの大きな歩みであるが、これをかつてプラトンは死と比較した。ダンテが地獄の門に書き記させている事柄は、別の意味では、哲学への入口の前にも書かれているべきである。すなわち、“汝らの抱いた一切の希望を捨て去れ (fahren lassen)” と。真に哲学的思索をしようとする者は、一切の希望、一切の要求、一切の憧憬から放たれ (los sein) ていねばならない。彼は何ものをも (nichts) 欲せず、何ごとをも (nichts) 知らず、自らを全く裸形で貧しいものと感受せねばならず、一切を放棄 (dahingeben) せねばならず、そうしてこそ一切を獲得 (gewinnen) するようになれるからである。この歩みは困難である。その困難は、いわば最後の岸辺からさえもさらに離れる

困難に似ている。きわめて僅かの者だけが昔からこのことを為しえたことから、我々はこのことを知る。スピノザが次のように教えるとき、すなわち、我々は一切の個別的かつ有限的な事物から離れ去り、無限なものへと高まらねばならないと説くとき、いかに高くスピノザは昂揚していることか。それでいて彼が、この無限なものを実体化し、つまり何か死んだ静止したものに変えてしまい、しかもこの実体を、延長的存在者と思惟的存在者の統一、いわば二つの錘と説明するとき、まさにその同じ彼が、何という低次元に再び落ち込んでいることか。それによって彼は、実体を、全面的に有限性の領域の中に引き摺り落としているからである。同様に、現代ではフィヒテがそうである。フィヒテは、私より以前にエルランゲンのこの場所に立ち、最初に再び強力に、自由へと目覚めるよう呼びかけた。そのフィヒテのおかげで元来我々は、再び自由に、全く最初から哲学的思索をするようになっていく。そしてフィヒテは、一切の存在のうちにただ自由な活動の阻止のみを見えるという具合に、何と彼は一切の存在を自分より低いものと見ていることであろうか。ところが、このようにして彼にとって一切の外的かつ客観的存在が消え去ったとき、つまり、一切の存在者の上に高まるフィヒテを見る期待感に人が胸躍らせる瞬間に、フィヒテは再び自分の自我にしがみついたのである。けれども、かの自由な圏域のうちに飛翔しようとする者は、ただ単に客体ばかりでなく、自分自身をも捨て置か (lassen) ねばならない。世の中の人、人間に、その道徳的生活を大いなる決断によって時間の真只中でまるで最初からのように始めうることを、認めている。このことはまた、精神的なものにおいても起こりうるはずではないのであろうか。しかしまさにそのためには、人間は、端的に最初から、新しく、生まれ出でねばならない⁷⁶⁾。

シェリングからの右の長い引用は、いかにシェリングが気魄の籠った、徹底した、深い思索の境涯に到達しているかを、明示している。ここにこそ真に〈無〉の境域に立脚して思索している本物の哲学者がいると言わねばならない。今右でシェリングがスピノザやフィヒテについて語る哲学史的評言は暫く措こう。シェリングがここで目指しているのは、すべてのものが統合されている〈生の体系〉を真に主宰している〈一なる大いなる主体〉を心眼に徹して見抜き、洞察することである。その「絶対的主体」は、万物〈一切〉を貫いて働き、いかようにも固定化されえない〈無〉と言い当てられる。「それは無であり――何らかのものではない (es ist nichts—nicht etwas)」が、しかし「無」として固定されてしまうのでもなく、したがって「それは無でもなく (es ist auch nichts nicht)」、むしろ「それは一切である (es ist alles)」と言われる⁷⁷⁾。〈生〉の真相は〈一切〉を貫く〈無〉の生成のうちに認められている。すべての個別的なものは、この〈無〉の生成の、「切り離しえない運動の流れ (Fluß der unzertrennlichen Bewegung)」の中に属している。〈生〉を主宰する「絶対的主体」は、「それがそれであるような無」であると共に、「それがそれではないような無」であり、〈一切〉にして〈無〉、「閉じ込めることのできないもの (das Incoercible)」、「捉えられぬもの (das Unfaßliche)」、「真に無限なもの (das wahrhaft Unendliche)」である。それは「神よりも上にあり」、「神以上のもの」である。神さえも一つの「存在者」にすぎないからである。シェリングはここで、いわば、あらゆる〈存在者〉の根底に潜む〈存在〉そのものの真相を見つめようとしていると言ってもよい⁷⁸⁾。その〈存在〉の真相は、〈一切〉を貫く〈無〉のうちに看取されている。

〈無〉としての〈存在〉の真相に肉薄しようとするシェリングは、したがってここで、すべての固定した有限の〈客体〉と〈自我〉の一切を擲って、断念と諦観の一種絶望的な境地の真っ只中に、哲学者として身を置こうとする。そこに繰り上げられるものは、峻厳苛烈な諦念と辛苦と忍従の思索的境域である。そこでは一切の客体的なものは滅却されねばならない。「女」や「子供」も、「神」も、一切の「存在者」が、「捨て去られ (verlassen, fahren lassen)」, 「捨て置かれ (lassen)」, 「放棄され (aufgeben, dahingeben)」ねばならず、最後の「執着心」の一滴に至るまで「放たれ (los sein)」, 滅し去られねばならない。この放棄と断念の境涯を生き抜いた者のみが、〈生〉と〈存在〉の実相である〈無〉を洞見しえ、「生の全き深み」に到達しえ、こうしてやがて〈一切〉を獲得し直し、〈一切〉を許しえ、承認しうるのである。「かつて一切のものを捨て去った (verlassen) ことのある者」, したがって「その者自身一切のものから捨て去られた (verlassen) ことのあった者」, そうした遺棄と剝奪と絶望と孤独の境涯に追いやられたことのある者、それゆえ「一切のものが失われる (versinken) 経験を経た者」, そうした没落と破滅の淵に呻吟したことのある者、だからこそ「無限なものと共にひとりある自分を見た者」, そうした者のみが、「自己自身の根拠に至り、生の全き深みを認識したのである」とシェリングは言う。「一切の希望、一切の要求、一切の憧憬から放たれ (los rein)」, 「何ものをも欲せず、何ごとをも知らず」, 「自らを全く裸形で貧しいものと感受し」, 「一切を放棄 (dahingeben)」した者、いわばそうした「死」の体験を経た者のみが、「真に哲学的思索」をなしうるとシェリングは言うのである。「“汝らの抱いた一切の希望を捨て去れ (fahren lassen)”」と、シェリングはダンテと共に言う。そしてこのような放棄と断念と諦観こそは、やがてすべてを再獲得する道であるとシェリングは語る。「一切を放棄する (dahingeben)」ことが、「一切を獲得する (gewinnen)」ゆえんであり、「それを放棄する (aufgeben)」者こそ「それを見出し (finden)」, 逆に「それを得よう (erhalten)」とする者は、「それを失う (verlieren)」であろうと、シェリングは語る⁷⁹⁾。このいわば「最後の崖辺からさえもさらに離れ」, 背水の陣を敷いた、寄る辺なき孤独と遺棄の境涯こそは、〈生〉と〈存在〉の実相である〈無〉を見つめる哲学者の境涯だったのである。ここにシェリングのただならぬ「激情^{パトス}⁸⁰⁾」が迸り出ていることを看取するのは、あながち筆者のみではないであろう。ここには比類を絶した哲学的思索の境域の吐露があるように思う。そしてそこに深い共感を呼び覚ます、人間的体験の真実が告白されていることを感受するのは、ひとり筆者のみではないであろうことを確信するのである。

3

ここで人は、もしかしたら、「一切を抛棄すること (alles preisgeben)」が「一切を獲得すること (alles gewinnen)」であり、「徹底した世界の断念 (Weltentsagung)」が「究極の真なる現実性を看取り、したがって究極的に真なる生を生きる必然的な道」であり、こうした中で「我の生を見渡すこと」が「世界を見渡すこと」であり、「世界」を「捨てる (verlieren)」ことが「世界」を「再獲得する (wiedergewinnen)」ゆえんであると説いたフッサールの現象学的還元の思想を思い起こすでもあろうか⁸¹⁾。或いは、「抛

棄・断念 (Verzicht) は奪わない。抛棄・断念は与える。それは、単純なものの汲み尽くしえぬ力を与える」と説いた、晩年のハイデッガーの言葉⁸²⁾を人はここで想起するでもあろうか。或いは人あって、ここで、幾度となくおのが心のうちに太陽が昇り、世界が開け、そしてまたその太陽が没落し、世界が失われ、幻滅と変転の極致を遍歴して、「最も長い梯子を持ち最も深く降りてゆける魂⁸³⁾」と成ったニーチェの絶望と自由と飛翔の境涯を思い浮かべるでもあろうか。否、それどころか、ここでこそ人は、無や空を説いた出家と超俗の東洋と日本の賢者に今や思いを馳せるでもあろうか⁸⁴⁾。しかし今ここで私たちは、西洋内部や東洋との比較思想的考察を試みるつもりはない。否むしろ、ここでとりわけ私たちは、東洋的なものとは異なるシェリングの思索の特質に着目することを怠ってはならないと考えるのである。なぜなら、シェリングの右の〈無〉の哲学には、極めて強い形で、〈自由〉と〈力〉、ないし〈知〉に基づく〈意志〉の精神が貫通しているからであり、西洋近代の、とりわけドイツの哲学の或る根本部分に脈々と流れる〈主意主義〉の要素が濃厚だからである。その証拠に、先述の議論に続けて、シェリングは、簡略に言えば、次のような趣旨の主張を開陳するからである。

すなわち、かの「絶対的主体」を、無限の・閉じ込められえず・捉えられない・定義できないもの等々といったように定義すると、それが何で「ない」かという「否定的概念」を得たのみであって、それが何で「ある」のかというその「肯定的」「積極的概念」をまだ得ていないが、後者こそは重要である⁸⁵⁾。ではそれは何か。実はかの主体は、有限の・捉えられえ・定義できるものでは決してありえぬといったふうに、無限の・捉えられえず・定義できないものであるのではない⁸⁶⁾。むしろそれは、おのれを捉えられうるものにもなしうるものであって、ゆえに「それは、おのれを形態の中に閉じ込めることにもまた閉じ込めないことにも自由である⁸⁷⁾」ものということになる。つまりそれは、「端的に形式なきもの・形態なきもの」であるのではなく、むしろ、「いかなる形態にも留まらず、いかなる形態にも縛られない」もの、したがって「形態を採れば」、「どんな形態からも再び勝利に充ちて抜け出る」もの、こうした意味で「それ自体として捉えられぬ無限なもの」としておのれを示すものということになる⁸⁸⁾。それは、「最初から」、「形態を採るのも採らないのも自由」であったのであり、しかし次に「ひとたび」「形態を採れば」、「あらゆる諸形態を貫通して行って」、「どんな形態からも抜け出る」のである⁸⁹⁾。それゆえ、「自由こそはかの主体の本質である⁹⁰⁾」。しかも自由と「異なつて独立に」、主体があるのではなく、かの主体は「永遠の自由」そのものであると断言される⁹¹⁾。しかも「それは、永遠の自由でないものにもなりえないといったふうに、永遠の自由であるのでもない」(なぜなら、それでは、自由であることが、「制限」「必然性」、つまり宿命となつてしまい、「絶対的自由」ではなくなってしまうからである⁹²⁾)。かくしてそれは「純粹の絶対的自由⁹³⁾」そのものであると明言される。その「永遠の自由」は、形態を採るのも採らないのも自由というその最も根源的な純粹な状態から抜け出て、「まず最初に」、おのれを「形態」ないし「存在」の中へと「閉じ込める」が、それは「永遠に戦い、しかし決して敗れぬ、常に克服されぬ力」としてあるから、その力は、次には、おのれが閉じ込められたどんな「形式」をも絶えず繰り返し「食い尽くし」、どんな「形式」からも再び「不死鳥^{フエニックス}」のように立ち上がり、「火刑」を潜り抜けて、おのれを「浄化し (sich verklären)」, こうして

「一切を貫通して行つて (durch alles hindurchgehen)」, 「何もののうちにも留まらず」 (すなわち「無のうちに留まって [in nichts bleiben]」), 「最後に」再び, 「永遠の自由のうちへと突き抜けてゆく」のである⁹⁴⁾. これこそが, 哲学的に会得されるべき「最高の学の内容⁹⁵⁾」とされる.

この事態をさらに「解きほぐし (Auswicklung)」 「説明 (Erklärung)⁹⁶⁾」して, シェリングはこう言う. そうした「自由」はまた, 「永遠の純粋な能為 (Können)⁹⁷⁾」, さらに「意志 (Wille)⁹⁸⁾」 「意欲 (Wollen)⁹⁹⁾」であると言ってもよいと. ただし, 「意志」と言っても, それと異なったものに具わる意志ではなく, 「純粋な意志そのもの」であり, しかも特定のことを欲する意志ではなく, 「欲しもせず, 欲しないのでもない」, 「全き無関心 (Gleichgültigkeit)」における意志である¹⁰⁰⁾. およそ, こうした「無関心」 「無差別 (Indifferenz)」こそが「本来的絶対的なものの形式」である¹⁰¹⁾. しかも「意欲 (Wollen)」の中には「知 (Wissen)」があり, 「知」なくしては「意欲」は考えられえない¹⁰²⁾. したがって, 「無関心」の「静止した意志」のうちには, 「静止した知」 「知らない知」がある¹⁰³⁾. この「静止した知」は「どんな形式のうちにも自分を与える」から, 無限であり, それが「働き出す」と「形式」の中に自分を「閉じ込め」, 「形式」から「形式」, 「知」から「知」へと進んで, 「最後には」再び「無知」の至福へと「突き抜ける¹⁰⁴⁾」. 「無知という根源的状态」ないし「おのれを知らない」という「絶対的初め」から発して, 究極の「原理」自身が「知的」となり「知へと移行し」, こうして「あらゆる形式を貫通して」, 最後に「再び」 「根源的無知」に戻り, 「自己自身を知る初めとして再興された初め」となることによって「一切の知の終わり」が達成されることになる¹⁰⁵⁾. こうした「知 (Wissen)」に導かれた「能為 (können)」と「意欲 (Wollen)」の「統合」が「好み (Mögen)¹⁰⁶⁾」であり, そこに「永遠の魔力 (Magie)¹⁰⁷⁾」が成立する. 「魔力」と言ったときには, 「単なる知」以上に, 「客観的産出 (objektive Hervorbringung)」の意義が付き纏う¹⁰⁸⁾. 「単なる知」以上の「客観的産出と生産」であるような「知」を, 「知恵 (Weisheit)」と言う¹⁰⁹⁾. 「知恵」こそは, 「働く知」 「行為と生における知」 「実践的」知である¹¹⁰⁾. かの「永遠の自由」とは「知恵」にほかならないとシェリングは言う¹¹¹⁾. それは, 「東洋」および「旧約」で言われる「高い意味」での「知恵」, すなわち「一切」のうちにあって「一切」を超え, 「支配」 「力」 「強さ」そのものであり, 「およそ全くどこにも留まらず」 「一切を突き抜けてゆく」知恵である¹¹²⁾. それは丁度, 「風のざわめきは聞えても, 風がどこにあるのかを誰も言えない」のと似ている¹¹³⁾. シェリングは万物一切を貫いて働く見えざる「知恵」と「魔力」, 「知」と「意志」, 「自由」と「力」の, 大いなる「支配」を予感しているのである. その「絶対的主体」は「根源状態 (Urstand)」であり, 対象化できず, 「本来的に超越的なもの (das eigentlich Transzendente)」なのである¹¹⁴⁾. その「永遠の自由」は最初の「無差別」において「静止した知恵」であり, 続いて「運動」の中に入っては「おのれを求め, 決してどこにも静止しない知恵」であり, 「最後には」 「実現された知恵」となる¹¹⁵⁾. シェリングは万物を貫くこの「知恵」と「魔力」, 「知」と「意志」, 「力」と「意欲」の「支配」を見つめる西洋の哲学者である. シェリングにとっては, 万物の「全運動」が「客体的」にそのまま「知」を実現する「努力」の過程, すなわち愛知としての「哲学」の客体的実現そのものにほかなら

なかったのである¹¹⁶⁾。この〈知〉に支えられた〈意志〉の哲学のうちには、やはりシェリング独特の〈主意主義〉に支えられた西洋の形而上学が息づいていると言わねばならないように思う。

4

しかしながら、この大いなる主体の働きに接して、その前に戦き、平伏す、無我の謙虚な精神が、これまたシェリングのうちに生き生きと働いている面をもさらに見つめないならば、シェリング哲学は理解されたとは言えない。そしてここで再び最初に述べたシェリングの〈無〉ないし〈無我〉の哲学の峻烈な精神が吐露されてくるのである。シェリングのうちには、おのれの小さな自我を滅却して、かの大いなる主体の働きそのものをおのれの内面に取り込み、それそのものと一体化しようとする、〈自己放棄〉の極致を潜り抜けてゆく真理の体得、そうした純粹かつ徹底した〈内面化〉の道が、生き生きと働き、展開されて行っている。この極度に集中した〈内面化〉と〈自己放棄〉による〈一体化〉の思索が、シェリングにおいて独特の仕方で開催され、そこに汲めども尽きぬ魅力に充ちた思索の境域が繰り広げられるのである。

シェリングは問う。あの永遠の自由である絶対的主体を、私たちはいかに「覚知し (innewerden)¹¹⁷⁾」, 「知り (wissen)¹¹⁸⁾」, 或いはそれはいかにして「知られる (gewußt werden)¹¹⁹⁾」のか、と。それに対するシェリングの答えはまず、「等しいものは等しいものによってのみ認識される」という「太古からの (uralt) 教説」である¹²⁰⁾。ゲーテが歌ったように、「眼が太陽のようでなかったら／どうして私たちは光を見ることができようか。／私たちのうちに神自身の力が生きていなかったら／どうして神々しいものが私たちを魅惑しえようか¹²¹⁾」, というわけである。大事なものは、絶対的なものと繋がり、それを共に知っているという「共知 (Mitwissenschaft, conscientia)」(そうした根源的な「自覚・確信・意識・良心」) である¹²²⁾。私たちのうちには、「あの永遠の自由と似ておりかつそれと等しいもの」がある¹²³⁾。否、「あの永遠の自由それ自身が、私たちのうちにあるのでなければならず、あの永遠の自由は、それ自身が私たちのうちでそれ自身を認識するものとなってくるのでなければならない」のである¹²⁴⁾。あの永遠の「知恵」が、人間に対し、その「知恵をおのれの内面 (sein Inneres) のうちへと取り容れるよう¹²⁵⁾」迫ってくるのである。「永遠の自由の自己認識」が「私たちの意識」となり、逆に「私たちの意識」が「永遠の自由の自己認識」となるとき、あの永遠の自由の「直接的認識」が可能となる¹²⁶⁾。「哲学とは、一語にして言い表せば、自由な精神的行為 (freie Geistes that) である¹²⁷⁾」。シェリングにとって、哲学することは、あの永遠の自由である絶対的主体がそれ自身を知り、それ自身と成り、それ自身を実現してゆく運動全体を、人間が小さな自我への囚われを滅却して、おのれの内面のうちに正しく映し出し、捉え、自らそのものと一体化することにある。知恵でもあるあの絶対的主体の「全運動」は「自己認識への運動」なのであり、「汝自身を知れ」という「命法」の「訓練」が「知恵」なのであり、「汝が何であるかを知れ、そして汝がおのれをそれとして知った者であれ、ということが、知恵の最高の規則なのである¹²⁸⁾」。あの絶対的主体の自己知の展開の運動と共にあり、自らをそれ

と内面的に一体化させ、こうして自らも究極の真理と一つになって自己自身を達成すること、この内面的な知と洞察の成就に、シェリングの哲学的思索は向けられている。

しかし、あの絶対的主体が魔力をもって万物一切を貫いて行くその「知恵」そのものは、そのままの形で「人間」のうちにあるのでは「もはやない¹²⁹⁾」。「人間は万物を魔力に充ちて動かす者ではない¹³⁰⁾」。人間のうちにあるものは、あの知恵の「単に観念的な模造 (bloß ideales Nachbilden)¹³¹⁾」,「単に観念的な反復 (bloß ideelle Wiederholung)¹³²⁾」,「ただ僅かに知 (nur noch Wissen)¹³³⁾」であるにしかすぎない。この「知」のうちで人間は、かの絶対的自由の「知恵」を求め、復元するほかはないのである¹³⁴⁾。なぜか。まず、そもそも、既述のように、あの永遠の自由は人間のうちで自分自身を求めるのであり、そうでなかったら、人間がそれを求めることさえありえなかったわけであり、何よりもまずあの「永遠の自由の全運動」は、「自分自身を求めること」にあるわけだが、しかし、永遠の自由がなおも「客体的」に自分を求めるだけだったなら、それが人間の「主体的な知」のうちで自分を求めることは起こりえなかったはずであろうとシェリングは言う¹³⁵⁾。あの永遠の自由が「客体的な追求」の面で「阻止」されたからこそ、それは人間の「主体的な知」のうちで自分を求めるに至ったのだとシェリングは見る¹³⁶⁾。ということの意味はこうである。あの永遠の自由によって客体の中にも様々なものが生み出されているが、どこも「同じ形式」ばかりであり、「進歩」はなく、「何か新しいものが生ずる」という「希望」は碎かれ、「停滞」と「阻止」のみがある¹³⁷⁾。「天体の規則的な運行」,「太陽は昇り、また沈み、沈んで再び昇り」,「水は海に注ぎ、再び海からやってき」,「或る種族は来、他の種族は行き」,「すべては働き、その結果自分を磨滅させ破壊し、それでいて何も新しいものは生じない」という、「普遍的な諸現象の絶えず繰返される循環」,これを見るとき、「客体的には進展は阻止されている」ことが分かる¹³⁸⁾。シェリングにおいては、客体的世界の諸相が、繰返しと循環の無意味、そうした〈無常〉と〈空〉において看取されている。さればこそ、かの永遠の自由は、人間の「主体的な知」のうちに今やおのれを求めるとされる。ということは、つまり逆に言えば、この〈無常〉と〈空〉において観ぜられた「客体的運動」のうちでかつて働いていたはずの「行為と生」の痕跡を、すなわちかの大いなる主体の知恵と魔力の〈意味〉を、再度人間は問い直さざるをえない位境に立ち至ったということにほかならない。シェリングは、現に成立している客体的世界の根底にあってそれを〈意味〉づけている高き「知恵」の影を、人間の内面的な「知」の道を通して探り当て、射止めようとしているのである。哲学の課題は、失われたものの痕跡を辿り直し、再興することにある。哲学の課題は、かの永遠の自由を「内面化すること (innerlich machen)」,つまり「想起すること (erinnern)」にあり、だからこそ「太古からの教説」は、「すべての哲学はただ想起 (Erinnerung) のうちにのみ存する」と説いたとシェリングは言う¹³⁹⁾。

けれども、あの絶対的主体をこのように知の対象に据えると、かえってそれは客体化されてしまい、絶対的主体ではなくなってしまうのではないか、とも思われよう。まさにこのパラドックスの中から、さらに続いてシェリングは独自の壮絶な自己滅却の論理を構築し上げるのである。実際、シェリングによれば、あの「絶対的主体」は、もともと「絶対的な」「主体」であるかぎり、断じて「対象化¹⁴⁰⁾」できないものなのである。もしも人間

がそれを対象化して「知ろう」とすれば、それは「客体」となってしまう、それを「それ自体において (an sich)」認識することにはならなくなってしまう¹⁴¹⁾。人間があゝの「根源的自由」を「客体化して」、知ろうとすれば、必然的に「矛盾」が生じてしまうわけである¹⁴²⁾。「自由」をそれとして「知」ろうとし、「対象化」すれば、それは「不自由」に変えられてしまうからである¹⁴³⁾。ここに、「自由」を求めれば、自由は「逃げて」しまうという「旋回運動 (Umtrieb, rotatorische Bewegung)」が起こり、人間は、「この上なく心を引き裂く懷疑」と「永遠の不安」の状態に陥る¹⁴⁴⁾。人間は「自分の欲するもの」を「自分の意欲によって駄目にしてしまう」という「矛盾」、いわばあゝの「内的な旋回運動 (jene innere umtreibende Bewegung)」が出てきて、求めるものが「絶えず逃げ去る」という「危機 (Krisis) (145)」の中に、人間は陥る。ここからして、一転して人間は、むしろ、かの永遠の自由・絶対的主体を「知ることもできない」し、「知ろうともせず」、知を断念する (sich des Wissens begeben) ことによって、かえって絶対的主体に対して「場を開く」ことになる¹⁴⁶⁾ことを悟る。「あゝの絶対的主体は、私がそれを対象とせず、すなわち知ろうとせず、知を断念するかぎりでのみ、そこにある¹⁴⁷⁾」。ここで人間は「端的に無知の者 (Nichtwissender) (148)」となり、「無知の自由と至福¹⁴⁹⁾」を享受するに至る。「哲学の最初の歩みは、知ではなく、むしろ表立っては、無知 (Nichtwissen) であり、人間にとっての一切の知の放棄 (Aufgeben alles Wissens) である¹⁵⁰⁾」。この「知の放棄」こそが「思索 (Denken)」であり、そこでこそ「自由な〔開かれた・闊達無比の〕思索」が始まる¹⁵¹⁾。「“高貴な人々は長く〔ゆっくりと・深く広く〕思索し”」,「高貴な人の想起は長く続く」のである¹⁵²⁾。

別言すれば、人はここで、小さな我の狭隘で愚かな尤もらしい知の一切を捨てねばならない。「哲学において肝要なのは、単に私から発する一切の知を超えて高まることである¹⁵³⁾」。それこそは「知的直観 (intellektuelle Anschauung) (154)」の境域にほかならない。「直観 (Anschauung) (或いはより適切には「観照 (Schauen)」) においては、人は、「おのれを失い (sich verlieren)」,「おのれの外へと置かれる (außer sich gesetzt)」のであり、しかも「知的直観」においては、人は「感性的」なものでなく、「全く客体ではありえぬ」ような「知的」なものの中に「おのれ自身を放棄して (sich selbst aufgeben)」,「失われてゆく (verloren)」のである¹⁵⁵⁾。否、それよりも目下の事態は、「脱我・忘我奪魂 (Ekstase)」とこれを表示した方がよいとシェリングは言う¹⁵⁶⁾。そこでは私たちの「自我」は、「おのれの外へと置かれ (außer sich gesetzt)」,絶対的主体を客体化しようとするような思い上がった「場を捨て去り (den Ort verlassen)」,「おのれの外へと置かれて」,「もはや全く現存在せぬもの」へと成り変わり、こうした「自己放棄 (Selbstaufgegebenheit)」と「驚き (Erstaunen) (「タウマゼイン」) の中でこそ、「絶対的主体が立ち現れてきうる」とシェリングは言う¹⁵⁷⁾。「驚き以外に哲学の初めはなく」,哲学において重要なのは、「自己の固有の狭さ」の中に入り込むことではない¹⁵⁸⁾。「自己の中へではなく、おのれの外へと置かれることが、人間にとって必要である¹⁵⁹⁾」。このように「或る場から離れ去ること或いは離れ置かれること (Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle)」が、総じて「外へと置かれること・脱我・離脱・超脱・恍惚・忘我奪魂 (Ekstase)」ということである¹⁶⁰⁾。本当の「省察」へと至る「有益な脱我・忘我奪魂」

は、「おのれにふさわしくない場」を捨て¹⁶¹⁾、おのれ本来が根ざす、より大いなるものの中に、我を忘れて浸り切り、その大いなるものの中に驚きをもって融け込み、これをおのれの中に迎え入れ、或いはそのものへと我を捨てて一体化することにある。この「自己放棄 (Selbstaufgegebenheit)」ないし「脱我・忘我奪魂 (Ekstasis)」の中で、我は「全くの無知 (Nichtwissen)」として我を認識し、今や我にとってはあの「絶対的主体」が「最高の実在」となるのである¹⁶²⁾。「私が絶対的主体を定立するのは、私の無知を通じて (あの脱我・忘我奪魂において) である¹⁶³⁾」。小さな我を捨て、「無知」の開かれた大きな謙虚さの中でこそ、あの絶対的主体が立ち現れ、据え置かれ、見つめられ、真に内面化されうるのである。「永遠の自由」は、こうした形でのみ、私たちの「意識」のうちにおいてあり、否、私たちの「意識」そのものとなるのである¹⁶⁴⁾。ここには、自己滅却の〈無我〉の境域を生きるシェリングの〈無〉の精神が強烈に溢れ出てきていると言わねばならない¹⁶⁵⁾。

では、そのようになったとき、あの絶対的主体はいかなる姿で立ち現れ、また私たちはいかなる仕方でその絶対的主体と一体化するのであろうか。絶対的主体と私たちとの相互関係はどのようなものとして提示されうるのであろうか。このように問うとき、シェリング特有の思弁的論理がそこにまた構築されてくるのを私たちは見るのである¹⁶⁶⁾。このことを簡略に見るならば、以下のようなものである。まず、絶対的自由においてある「主体」は、そのものとしては「対象化」できない¹⁶⁷⁾。次に、それが「客体」となって現れた姿を見るだけでは、それは「客体」として「知られる」だけで、「主体」としては知られたことにならない¹⁶⁸⁾。ゆえに、絶対的主体が「客体から主体へと再興された (wiederhergestellt) とき」にのみ、つまりそれが単に「主体」でも「客体」でもなく、「客体として主体」であり「主体として客体」であり「それでいて二つのものであるのでもない」とき、「永遠の自由」自身も「おのれを認識する」わけである¹⁶⁹⁾。したがって「永遠の自由」自身が、「初め」から自分を認識しているのでもなく、また「中間」において自分を認識するのでもなく、「終わりににおいて」のみ、つまり「客体から主体への転換 (Umwandlung)」においてのみ、自分を認識するに至ることになる¹⁷⁰⁾。そのときそれは「自分の主体にしかつ客体¹⁷¹⁾」であることになる。しかしそうした認識の可能性は、絶対的主体「それ自身にとってのみ」のことである¹⁷²⁾。では、「人間にとって¹⁷³⁾」、永遠の自由の認識はいかにして成り立つのか。それは、私たちのうちにも、「客体的なものから主体的なものへの転換」が起こり、私たち自身が「客体から主体へと再興された永遠の自由」であるときに、である¹⁷⁴⁾。実際、「人間のうちにのみ」「あの深淵のような自由」があり、かつて「初め」であったものの「仄かな想起」があり、それでいて人間は自分をそうだとは知っていないから¹⁷⁵⁾、私たち人間はこの「知の知¹⁷⁶⁾」の中に再び連れ戻されなければならないわけである。その具体的歩みは、私たちの「意識」とあの「絶対的主体」との相即における、以下の3段階として提示される¹⁷⁷⁾。つまり、一方に「絶対的な無知」の状態における「私たちの意識」があり、他方に「絶対的主体」があり、両者は「別々」でありつつ「分離されていず」、「一つの同じ統一から別れ出てきて」、双方がいわば「共感し合う機関」として働き、「一方のうちに変化が起これば、それは必ず他方のうちに反映される (sich reflektieren)」という仕組みになっているわけである¹⁷⁸⁾。

さて変化の生ずる相即した運動の「第1の瞬間 (der erste Moment)」は、一方の「絶対的主体」が「絶対的な内面性」においてあり、それ自身のうちに静止している状態であり、これを「A」と表す¹⁷⁹⁾。そのときこれに対応して、私たちの意識である他方の「知」は、「無知」という「絶対的外面性」の状態にあり、これを「B」と表す¹⁸⁰⁾。次に「第2の瞬間 (der zweite Moment)」において、一方の「絶対的主体」はその「絶対的な即自態 (An = sich)」に留まることができずに、必然的に「外面性」へと移行し、こうして「Aは客体つまりBになる¹⁸¹⁾」。すると他方で、「端的に無知であったもの」、つまり「絶対的無知として、Bとして、外面的なものとして定立されていた知」が、「内面的なもの、知るもの、つまりA」へと再び高まる¹⁸²⁾。言い換えれば、一方の側での「主体から客体への移行」を「反映して (sich reflektieren)」、他方の側には「客体から主体への移行」が起こるわけである¹⁸³⁾。一方の側で「AがBになれば」、他方の側で「反映・反省 (Reflexion)」が生じ、「BはAつまり知になる」のである¹⁸⁴⁾。最後の「第3の瞬間 (der dritte Moment)」において、「絶対的主体」は「Bから転じてAとなり」、「再び主体として樹てられる」が、それは、「Bから再興された (wiederhergestellt) A」である¹⁸⁵⁾。これに依じて他方の側では、「知」は再び「無知」「B」となるが、しかし「もはや端的に無知ではなく」、「知っている無知 (wissendes Nichtwissen)」であり、ここで今や永遠の自由が真に「内面化され (innerlich gemacht)」「想起された (erinnert)」ことになる¹⁸⁶⁾。以上が、「哲学の本来的理論の概要¹⁸⁷⁾」であるとシェリングは言うわけである¹⁸⁸⁾。

シェリングにおいては、こうして、「根源的統一 (Ureinheit)」から、一方に「絶対的主体」、他方に「開かれた思索」が分れて出てき¹⁸⁹⁾、後者の「知」は、ひとえに「永遠の自由の形態の反映・反省 (Reflex)」にほかならず¹⁹⁰⁾、この「無知の知 (das nichtwissende Wissen)」は、永遠の自由の動きを「引き留め、遅くさせる力¹⁹¹⁾」であり、この「引き留め、遅くさせる、反省的な知」が「哲学者の知」である¹⁹²⁾。こうして運動の必然の歩みを正確に映し出すところに「哲学的術」がある¹⁹³⁾。この両者の「内面的討議の術」の「外面的」な表れが、「弁証法」にすぎない¹⁹⁴⁾。人間において重要なのは、おのれが永遠の自由の「内面 (das Innere)」であることを知ること¹⁹⁵⁾、かの永遠の自由そのものがそれ自身へと至るときの「静かな内面」そのものである点¹⁹⁶⁾に存する。しかるに、「大抵の人間」は、「内面」を忘れ、早くから「気散じ」の中に落ち込み、「麻痺」状態に陥り¹⁹⁷⁾、自分こそが「主体」であると思い込み、永遠の自由を「排除して」いる¹⁹⁸⁾。しかし肝要なのは、人間がその「知を放棄し」、おのれに先立つあの大いなる自由そのものをその「根源原初の純粋性」において知る「別の場面へと立ち出でること」である¹⁹⁹⁾。「純粋な者に対してのみ、純粋なものはおのれを開示するからである²⁰⁰⁾」。シェリングの思索は、思い上がった知の放棄を通じて、純粋な内面化の道において、大いなる真理の前に立つとうとする姿勢に貫かれたものだったわけである。

我〉の哲学が、この時期のシェリングに特有の激しい内面的パトスを籠めながら、濃密な形で表白されており、これに接する者に深い感銘を与えて已まない。

シェリングはそこで、万物の統合の上に成り立つ〈生の体系〉を真に主宰している〈一なる大いなる主体〉すなわち「絶対的主体」が何であるかを、思索の課題として見つめ、それをいかなる個別的形態のうちにも捉えられない〈無〉として見定め、しかもそれは単に〈無〉として固定されてもならず、むしろ同時に〈一切〉でもあるものとして捉えるのである。それは、〈無〉にして〈一切〉、〈一切〉にして〈無〉であり、「神」といった「存在者」以上のものであり、こうしてシェリングは、いわばすべての存在者の根底に潜む〈存在〉の真相を、〈一切〉を貫く〈無〉のうちに見たと言ってよい。このシェリングのうちには明らかに一種の〈無〉の哲学があると言っても差し支えないであろう。

他方、この〈無〉としての〈存在〉の真相を凝視する哲学態度のうちにも、特有の〈無我〉の精神が息づいている。すべてを貫いて働く真の「絶対的主体」は〈無〉であるがゆえに、これを見つめ洞察すべき人間は、小さな自我主体も、すべての個別的客体も、捨て去り、放棄して、痛切な〈断念〉と〈諦観〉と〈自己滅却〉において、すべてを擲たねばならないとされる。否、すべてから見捨てられて〈遺棄〉の境涯を生き抜いた者にのみ、初めて存在の真相は心眼に映じてき、こうして、そうした者こそが再びすべてを獲得しうると言われる。〈自己放棄〉〈自己滅却〉において、集中した〈内面化〉の道を潜り抜け、小さな自我や小賢しい知を捨て去り、むしろ無知に徹して、大いなるものを純粹に受け容れる、囚われのない開けた「脱我・忘我奪魂」、いわばそうした〈無我〉の境涯に立つてこそ、初めて、〈一切〉にして〈無〉という〈存在〉の真相が洞見されうるとされるのである。

しかし、このようなシェリングの〈無〉と〈無我〉の哲学を、そのまま直ちに、東洋の仏教や老荘思想における〈空〉や〈無〉の概念と無造作に同一視してはならないようにも思う。なぜなら、シェリングのこうした〈無〉と〈無我〉の哲学には、特有の西洋形而上学的な思考の枠組が纏い付いているからである。

たしかにシェリングは〈存在〉の真相を〈無〉のうちに見る。けれども、万物を主宰するかの「絶対的主体」は、それを〈無〉と捉えただけでは「消極的・否定的」に掴まえられるにすぎず、むしろそれは単に固定的に〈無〉であるのではなく、かえって〈一切〉でもあり、しかもそれは、そもそもおのれを形態化するもしないのも自由な、そして一旦形態化されれば絶えずそれを突き抜けてそれに囚われない絶対に自由であろうとするもの、そうした「絶対的自由」「永遠の自由」そのものとして、むしろ「積極的・肯定的」には規定されるからである。それは「自由」でありつつ「力」を有し、「知」に支えられて「意志」と「意欲」においておのれを貫徹し、実現するもの、そうした意味で「魔力」と「知恵」において一切を「支配」するもの、と見做されている。しかもそれは、最初は「無差別」の状態においてあり、おのれの「主体」のうちに留まっているが、次にはおのれを「客体」化し、「運動」の中へと転じ、最後にはその「客体」から「主体」へと再び転じて、「客体」にして「主体」であるものとしておのれを取り返し完成させる、いわば一種の弁証法的な三段階において自己を生成・発展・実現させてゆくものと捉えられている。ここにはシェリング特有の考え方があるとともに、同時にドイツ観念論に普く認めら

れ、さらには西洋形而上学に伝統的な、絶対者のあり方に関する様々な考え方の影が落ちていることは、見易い道理であろう。そこには、プラトン、アリストテレスにまで遡り、キリスト教的世界観にも通じ、またドイツ観念論の中にも蘇ってきている絶対者把握の様々な哲学的概念装置が影を投げかけてきていることは争えない。

さらに、そのような「絶対的主体」を捉えるに当たっては、シェリングにおいて、たしかに、〈自己放棄〉と〈自己滅却〉の〈内面化〉の道が強調され、〈無我〉の精神が唱道されている。およそシェリングにおいては、「絶対的主体」による「客体」的世界の産出と形態化は、同じことの繰返し、いわば一種の〈空〉にして〈無常〉の〈永遠回帰〉と観ぜられており、哲学者の課題はひとえにこの客体的世界の産出の根底に潜んでいる見えざるあの絶対的主体による〈意味〉づけの〈想起〉〈回想〉〈内面化〉にあるとされている。哲学者は、万物を貫く知恵の働きを、「共に知り」、これを「観念的に反復し」、捉え直す、〈内面化〉の〈知〉の獲得にその使命を有するとされる。しかしその際に、哲学者は、小さな我やその愚かしい知を捨て去り、「脱我・忘我奪魂」において、「無知」の境位に立たねばならないとされる。しかも、そのようにしてやがて客体化の根底に潜む〈意味〉を洞察したとしても、それはあくまで「知っている無知」ないし「無知の知」の境位に留まるのである。シェリングにおいては、たしかにすべてを放棄し断念してこそ、すべてを再び獲得しうるとする、一種の出家遁世に似た超脱の心境がある。けれども、シェリング自身の本文やエンダーラインの筆記録やフルマンズの注釈からも明らかなように²⁰¹⁾、シェリングは「無化」の働きをスピノザと関係づけ、「脱我・忘我奪魂」をプラトンの「驚き・タウマゼイン」と結び付け、また自己放棄が生再来の再獲得に通ずるといいうわば〈死して生きる〉境域を、同じくプラトンに発する「死」の訓練としての哲学観や、さらには新約聖書におけるイエスの言葉（「幼な子のようにならなければ、天国にはいることはできない」）や「自分の命を得ようとする者はそれを失い、わたしのために自分の命を捨て去る者は、それを再び得るであろう」と脈絡付けているのである。してみれば、少なくともシェリング自身にとっては、あの〈無我〉の哲学もまた、西洋伝来の哲学的宗教的思想の中から汲み取られたものであったことは確実と言わねばならない。

エルランゲン講義におけるシェリングの〈無〉の哲学が、東洋的な〈無〉の哲学に通ずるというよりはむしろ、西洋のキリスト教思想と深くかかわり、またドイツ観念論全体の思考様式とも結び付き、そしてその中で、シェリング独自の洞察を秘めた、救済史的な世界観の表明に繋がっていることは、少しく視野を拡大して、『自由論』から『世代論』を経て『哲学的経験論』へと通ずるシェリングのミュンヘン時代の哲学的構想全体の中に、シェリングの〈無〉の概念を位置付けてみるならば、立ち所に明らかとなろう。このことに最後に簡単に触れておかねばならない。

シェリングにおいては、万物はすべて、未分化の神が、おのれを顕在化させ完成させて絶対者として成り立つその自己生成・自己展開の過程の中に位置付けられる。その最初の段階が、『自由論』では「没根拠 (Ungrund)」ないし「根源根拠 (Urgrund)」と言われ、そこでは対立の「絶対的無差別 (Indifferenz)」の状態になっている²⁰²⁾。『シュトゥットガルト私講義』ではこれが、「絶対的同一性²⁰³⁾」と呼ばれ、『世代論』初稿では、「根源本質存在者 (Urwesen)²⁰⁴⁾」の存在が根本に置かれる。シェリングに特有なのは、とりわ

け、万物の根本が「没根拠 (Ungrund)」という、それ自身は〈途方もない〉(Un-)「根源根拠 (Urgrund)」でありながら、それ自身を支える根拠をもはやそれ以上溯源することのでき〈無い〉(Un-²⁰⁵)、「深淵 (Abgrund)²⁰⁶」として捉えられている点であろう。シェリングは万物の根底に、底無しの「没根拠」「深淵」、いわば〈無〉を見る思想家であり、このことはいくら強調しても強調しすぎることはないであろう。けれども忘れてならないのは、やがてこの没根拠のうちに突如として二元的な力の対立が出現し、拮抗と抗争の果てに、遂には最後にこの没根拠としてあったものが、「絶対的に見られた神²⁰⁷」として顕存するに至るという点である。シェリングには、一方でこの世界の根底に潜む〈深淵〉と〈無〉を見る眼差しがあると同時に、他方でこの世界を神の顕現の救済史的過程の中に位置付ける観念論的・理想主義的・理念的な〈救い〉と〈光〉の形而上学思想がある。シュルツが指摘するように、シェリングのうちには、一方で「なお全く観念論的 (idealistisch)²⁰⁸」な問題設定があると同時に、他方で「観念論以後 (nachidealistisch)²⁰⁹」の問題意識があり、後者の点で、19世紀から現代をも「预示する²¹⁰」ところに、シェリングの現代的意義があると言ってもよい。シェリングには、一方で、ドイツ観念論期に特有の、〈秩序〉や〈調和〉や〈合理性〉に溢れた、〈光〉輝く、〈救い〉に満ちた世界への信念や希求が濃厚に認められると同時に、他方で、それを打ち破る〈混沌〉と〈盲目〉と〈非合理性〉に貫かれた、〈暗闇〉の、〈虚無〉の世界を眼差す、不条理の哲学があるのである。

その点はさらに、右の没根拠のうちから出現する二つの力の対立を見ると、一層明瞭となる。その二つの力ないし原理とは、『自由論』では「光」と「暗闇」と言われ²¹¹、『世代論』では「拡張」と「収縮」と呼ばれる²¹²。このうち言うまでもなく、収縮の暗闇の原理が、万物一切の「顕存の根拠 (Grund von Existenz)」であり、この暗い根拠を、光輝く、愛に溢れた、調和と拡張の原理が克服し支配下に収めるとき、そこに万物一切の生成の果てに花開く絶対的な神の「顕存 (Existenz)」が可能となる²¹³。シェリングにおいて、「エクシステンツ」とは文字通り、〈外へとおのれを顕して (ex-)、顕現開花して存立する (-sisto)〉もののことであり、神ないし万物一切、したがって人間も含めてすべてのものは、その完成した「顕存」の実現のためには、まずもって何よりもそのうちに、暗闇の原理、すなわちその顕存のための「根拠」を持たねばならないとされる。そして大事なことは、この「顕存」するものこそが「存在者 (Seyendes)」であり、そのための「根拠」となるものは、『シュトゥットガルト私講義』で明言されるように、まさに未だ「存在者にはなっていないもの」という意味で「非存在者 (Nichtseyendes)」とされ、しかしだからといってそれは全くの「無 (Nichts)」ではなく、まさしくこれこそは「存在 (Seyn) そのもの」であるとされる点である²¹⁴。シェリングでは、ハイデggerなどとは逆に、「存在者」こそ花開き顕存した者として高い位置を占め、「存在」はその根拠を成す暗い原理として低い位置付けられている。『シュトゥットガルト私講義』では、この「存在」こそ未だ「存在者」では「非ざる」もの、「存在者」では「無い」ものとして、ギリシア人が「ウーク・オン (ouk on)」と呼んだものだとしシェリングは言い²¹⁵、『自由論』では、これが古代人が呼んだ「メー・オン (mē on)」であり、「無からの創造」と言われるときの「無」に相当するものだったと述べる²¹⁶。『世代論』初稿では、「本来的な存在

者」としての「神」の根底にも潜むこの「存在」こそは、「非存在者」でありながら、「力に満ち溢れているもの」とされている²¹⁷⁾。シェリングは、万物の根底に、暗く激しい憧憬の力、そうした存在の働きを看取るのであり、その未だ形を整えず顕存までに至らない「存在」の「根拠」のうちに、完成した存在者では「無」く・そうでは「非」ざる、〈無〉や〈非〉の影を見つめるのである。

この点は、『哲学的経験論²¹⁸⁾』に至って一層明確となり、そこで〈無〉の概念が種々の点から究明される。そこでは「メー・オン」と「ワーク・オン」とが峻別されるまでに至っている。

まず「メー・オン」とは、「存在者ではないもの (das nicht Seyende)²¹⁹⁾」、つまり、まだ「高い優れた意味での存在者にはなっていないもの²²⁰⁾」、ゆえにまだ「本来的には存在者になっていないもの²²¹⁾」であるが、しかし「全く存在していないもの」を言うのではなく²²²⁾、だから「存在者になりえないというのではなく²²³⁾」、したがって「無 (das Nichts)²²⁴⁾」ではなくて、むしろ単に未だ「存在者」にはなっていない状態を指すにすぎない²²⁵⁾。そうした「メー・オン」つまり「存在者でないもの」とは、実は「存在 (Seyn) ⁽²²⁶⁾」なのである。その「存在」はたしかに「無 (Nichts)」ではないが、しかしあらゆる限定を欠如した素材という意味では「真の無 (ein wahres Nichts)²²⁷⁾」なのでもある。こうした「限定されぬもの」としての「メー・オン²²⁸⁾」が、万物の根底に潜み、それこそが、一切の「根底 (Grundlage)」「質料」「素材」であり²²⁹⁾、「実体」「本質」「基体 (Subjekt)」であり²³⁰⁾、しかしそれは「それ自体としてメー・オン〔つまり全く存在しないもの〕であるのでもなく²³¹⁾」、実はそれは「存在²³²⁾」だったわけである。この「盲目の (blind)、それだけでは限定を欠き、したがって悟性を欠如した存在」こそが、万物の「実在的原理 (das reale Prinzip)」であり、他方これに対して、これに限定を加えてゆく「理念的原理 (das ideale Prinzip)」がある²³³⁾。シェリングはこの限定を欠いた存在を「盲目の存在 (das blinde Seyn)²³⁴⁾」と呼び、これこそが万物の根底に潜むことを力説する。しかし、すべてを貫いてただ一つの「生成するもの (Werdendes)²³⁵⁾」があり、右の「理念的なもの」と「実在的なもの」とは「神」という「絶対的同一性」の中に吸収し尽くされるのである²³⁶⁾。別言すれば、「神」こそは、「存在の主 (Herr des Seyns)²³⁷⁾」なのであり、あの盲目の存在に「限定を加え²³⁸⁾」、こうしてあの存在はむしろ「存在してはならないもの (das nicht seyn Sollende)」として位置付けられ、その盲目で「偶然」のあり方が克服され²³⁹⁾、神は、おのれのうちの「盲目の存在」を、さらに「否定し」、遂には「精神として定立される神」へと生成する。「盲目の存在」と、その「否定」と、「精神として定立された神」という「三つの形式」を貫く働きとしてののみ、真に神は神であるとされる²⁴⁰⁾。しかしいづれにしてもシェリングは、神の生成の根底に、「盲目の、限定なき存在」、ないし「存在してはならないもの」、つまりそうした「非存在者 (das Unseyende)」を置き、これを「否定し」「排除し」てゆくところに、神の世界創造が成り立つと見たわけであり、こうしたところからシェリングは、伝来の「無からの創造 (Schöpfung aus Nichts)」の思想を解釈して捉え、上述来の「メー・オン」(フランス語では「ル・ネアン (le Néant)」)、すなわち、未だ存在者とはなっていない、形態なき混沌とした激しい存在の活力を「無」の意味とする²⁴¹⁾。それは、無とは言いながら、実

は存在の激しい暗闇の働きのことにほかならなかったわけである。

しかしそれでは、そうした暗闇の存在はどこからきたのか、と問う人があるであろう。シェリングによれば、そうした「現実的存在の直接的可能性」は、先立つ何かから出てきたのではなく、端的に「神的意志」から帰結したのであり²⁴²⁾、「無限定の存在」として神が立ち現れるのには「神の意欲」以外には何物も必要なく²⁴³⁾、神がそうであろうと「意志²⁴⁴⁾」したがゆえにのみ、神はそうでありえたのだと言う。そしてシェリングによれば、「無からの創造」というときの「無」は、この意味での「無」でもあり²⁴⁵⁾、それこそは「ウーク・オン²⁴⁶⁾」のこと（フランス語では「リヤン (rien)²⁴⁷⁾」に相当するもの）であって、それは「全くいかなる意味でも存在しないもの」のこと、つまり「存在の現実性」はもちろんその「可能性」も、すなわち「存在一般」がそもそも、「否定されている」状態を言う²⁴⁸⁾。しかし神はこうした意味でも世界を「無から (aus nichts, de rien)²⁴⁹⁾」創造したのであるとシェリングは言う。それは、神がひとえに「意志」「意欲」に基づいて、おのれのうちから世界を産出したということである。この考え方を取ることによって初めて、神を、自分以外の何物にも依存しない「絶対的にただおのれ自身にのみ基づく存在者²⁵⁰⁾」として捉える見地が可能になるわけである。シェリングは万物を神の生成の只中にすべて組み込むという狙いの下に哲学的構想を展開していたのである。

以上のように見れば、いかにシェリングが、〈無〉を語ったにしても、それは万物を神の自己生成の中に位置付ける彼の〈救い〉と〈光〉の形而上学の枠組の中でのことであって、決してこれを安易に東洋の〈空〉や〈無〉の思想と混同してはならないことは明らかであろう。それどころか、シェリングが〈無〉を語るとき、そこには〈意志〉と〈野性の力〉の〈無根拠〉〈不条理〉〈盲目性〉の強調が潜んでいるように思われ、むしろ、ここにこそシェリングの現代的意義があるようにさえ考えられるのである。シェリングにおいて、一切が「没根拠」に由来し、万物の根底に「深淵」が潜むと説かれるのも、別の見方からすれば、すべてが神の「意志」「意欲」にのみ発して出現したという事柄と相即しており、そこには〈存在の無根拠〉と〈意志の不条理〉を看取る視点がある。また、シェリングがとりわけ、「暗闇」の「存在」の力を、美しく顕存し完成する存在者の根底に見たということは、〈存在の盲目性〉と〈野性の活力〉に着目する観点を肝要と心得ていたことを意味する。まさにシュルツも言うように、シェリングにおいては、ドイツ観念論の精神が生き続けながら、同時に「ドイツ観念論の絶対的理性信仰」が揺らぎ始め、「暗い非合理的存在構造」が立ち現れ²⁵¹⁾、「意志²⁵²⁾」や「衝動²⁵³⁾」が強調され、それでいて後のショーペンハウアー、ニーチェ、シェラーのように徹底はできず²⁵⁴⁾、「暗い混沌としたもの²⁵⁵⁾」の出現への不安に絶えず脅かされながら、最終的には「キリスト教的形而上学に立ち戻り²⁵⁶⁾」、「愛の精神²⁵⁷⁾」に救いを求めるという両義性が伏在していた。シェリングのミュンヘン時代の思索の意義は、〈無〉の概念によって、まさに〈野性の存在〉を指し示し、これの怖ろしさと戦いながら〈救い〉を求めていた点に存すると言ってもよいように思う。

しかしそれにしても、最終的にはこうした大きな枠組の中に締め括られはするものの、エルランゲン講義第1部に示されたシェリングの〈無〉と〈無我〉の哲学の告白には、フールマンズも言うように²⁵⁸⁾、他の著作に類例の見られないこの時期特有の、自己否定に

徹する哲学精神が生きていて興味は尽きない²⁵⁹⁾。そこに示された〈無〉と〈無我〉をめぐる様々な観点を、日本人の〈無常〉観、仏教の〈空〉、老荘思想の〈無〉、さらには西田幾多郎や久松真一の〈無〉の思想と結び付けて論ずるのも一つの課題ではあろう。しかしそれについては他日を期したい。

注

- 1) F.W.J. Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hrsg. u. kommentiert von Horst Fuhrmans, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1969 (以下 IPU と略記して頁数を挙げる), S. 177.
- 2) IPU, XI 3) IPU, XI 4) IPU, XII 5) IPU, XII
- 6) IPU, XII 7) IPU, XII 8) IPU, XIII 9) IPU, XIII
- 10) IPU, XIIIf. 11) IPU, XIIIAnm. 12) IPU, XIIIAnm. 13) IPU, XIIIf. Anm.
- 14) IPU, XIV 15) IPU, XIV 16) IPU, XIV 17) IPU, XV
- 18) IPU, XVI 19) IPU, XIV 20) IPU, XVII 21) IPU, IX
- 22) IPU, XX 23) IPU, XXI 24) IPU, XXI 25) IPU, XIVAnm., XXIAnm.
- 26) IPU, XIVAnm. 27) IPU, XXIf. Anm. 28) IPU, XXIAnm. 29) IPU, XXIf.
- 30) IPU, 177 31) IPU, XX 32) IPU, XIV 33) IPU, 186
- 34) IPU, XVIII 35) IPU, XX 36) IPU, XVIIIAnm. 37) IPU, XIX
- 38) ドイツ観念論期の「無」の概念（とりわけ、ヤコービ、シェリング、ヘーゲル等におけるそれ）に関しては、拙稿「無の問題をめぐるドイツ観念論期の思索とハイデッガーの思索との連関」（日本哲学会編『哲学』法政大学出版局、昭55、1-24頁）を参照。特にヤコービに関しては、拙稿「ヤコービのフィヒテ宛公開書翰」（『実存主義』以文社、昭52、2-17頁）を、またヘーゲルに関しては、拙稿「ヘーゲルにおける否定的なもの」（『理想』理想社、昭55、34-51頁）を参照。シェリングに関しては、拙訳シェリング「人間的自由の本質」（『中公パックス・世界の名著43』中央公論社、昭55、本文391-500頁、訳注603-628頁）の特に訳注を、さらに「世代論」については、拙稿「シェリング『世代論』覚え書(1)(2)」（『実存主義』以文社、昭52、73-79頁、および『理想』理想社、昭50、44-61頁）を、またシェリングの「シュトゥットガルト私講義」や『自由論』等については、拙著『ニヒリズム』（東京大学出版会、UP選書、昭50）の特に239-247頁（その他、55-56頁、64頁）を参照。なおシェリングに関しては、拙著『ハイデッガーの実存思想』新装第2版（勁草書房、昭60）の特に58-89頁をも参照。その他、ペルクソン、サルトル、ニーチェ、ハイデッガー等における無やニヒリズムの問題に関しては、拙著『ニヒリズム』（前掲）や『内面性の現象学』（勁草書房、昭53）の中の該当箇所を参照。本稿では、特にシェリングのエルランゲン講義に即して、そこに見られる〈無〉や〈無我〉の思想の論理的結構および全体的脈絡を浮かび上がらせることに主眼を置いた。
- 39) F.W.J. Schelling, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in: Schellings Werke, 5. Hauptband, hrsg. v. M. Schröter, C.H. Beck'sche Buchhandlung, München, 1959, S. 1-40. [以下これを EV と略記し、シュレーター版の頁数を挙げる], S. 3.
- 40) EV, 3 41) EV, 3 f. 42) EV, 4 43) EV, 4
- 44) EV, 5 45) EV, 5 46) EV, 5 47) EV, 5 f.
- 48) EV, 6 49) EV, 7 50) EV, 7 51) EV, 7
- 52) EV, 8 53) EV, 8 54) EV, 8 55) EV, 9

- 56) EV, 9 57) EV, 9 58) EV, 9 59) EV, 4
 60) EV, 4 61) EV, 7 62) EV, 9 63) EV, 9
 64) EV, 9
 65) エンダーラインの筆記録にも、「すべてを貫いて行き、そして存在しないこと (das Durchallesgehen u. Nichtsein) が重要である」(IPU, 16) とある。
 66) EV, 9 67) EV, 10 68) EV, 10 69) EV, 9, 10
 70) EV, 10 71) EV, 10 72) EV, 10 73) EV, 10
 74) EV, 10 75) EV, 11 76) EV, 11 f.
 77) エンダーラインの筆記録では、「それは一切を貫いて行く。それは無であり、したがって何らかのものではない。しかしそれは無でもなく、したがって一切である (Es geht durch alles. Es ist nichts u. also nicht etwas. Aber es ist auch nicht nichts, also alles.)」とある (IPU, 19)。
 78) フールマンズによれば、すでに 1801 年来シェリングはスピノザに共感しつつ、すべての「存在者」を「無化し (vernichten)」, 「滅却し尽くす働き (Annihilisationsakt)」を行って、哲学を「最初から (von Anfang an)」始め、「絶対者」を掴むべく、神をも超えた「存在の深淵 (Bythos des Seins)」に立ち帰らなくてはならないと、以後ミュンヘン時代をも通じて説いたとされる (IPU, 202 f.)。
 79) エンダーラインの筆記録およびフールマンズの注釈等を参照すると、シェリングはこうした考え方を、「ギリシアの賢者」や「東洋の賢者」(これは多分キリスト者たちを指す) の生き方と結び付けていることが分かる。本文の引用にもあり、エンダーラインの筆記録にもあるように、「一切を自分から投げ捨てること (alles von sich werfen)」を、プラトンは、「訣別 (Scheidung)」ないし「一種の死 (eine Art des Todes)」として示したとシェリングは言う (IPU, 18)。他方、シェリングは、「東洋の賢者」のように、一切を捨て去って、人は「荒野に行か (in die Wüst gehen) ねばならない」と言い (IPU, 18)、エンダーラインの筆記録の中では、聖書の中のイエスの言葉を引きつつ、心をいれかえて「幼な子のようにならなければ、天国にはいることはできないであろう (Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen)」(マタイ伝第 18 章 3) と述べ (IPU, 18)、また「自分の命を得ようとする者はそれを失い、わたしのために自分の命を捨て去る者は、それを再び得るであろう (wer sein Leben erhalten will, der wirds verlieren, wer es aber dahin gibt um meinethwillen, der wirds wiedergewinnen.)」(マタイ伝第 10 章 39, 第 16 章 25, ルカ伝第 9 章 24, 第 17 章 33, ヨハネ伝第 12 章 25, 等——ただし、ルター訳聖書のこれらの箇所ではドイツ語の表現は少しずつ違っている) と、告げている (IPU, 19)。いずれにしても、シェリングにとって、ヘレニズムおよびヘブライズムの伝来の西洋宗教思想の中から、こうした〈無〉や〈無我〉の絶対的境地が汲み取られていることは確かのようなのである。人はここで安易に東洋の仏教と短絡的に結び付けることを戒めねばなるまい。
 80) IPU, XX
 81) E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24), Zweiter Teil, in : Husserliana, Bd. VIII, hrsg. v. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Haag, 1959, S. 166, 157 ; Cartesianische Meditationen, in : Husserliana, Bd. I, hrsg. v. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Haag, 2. Aufl., 1963, S. 183.
 82) M. Heidegger, Der Feldweg, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1953, S. 7
 83) F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 3. Teil, Von alten und neuen Tafeln, 19
 84) 前出注 79) を参照。
 85) EV, 12 f. 86) EV, 13 87) EV, 13 88) EV, 13
 89) EV, 13 90) EV, 14 91) EV, 14 92) EV, 14
 93) EV, 14 94) EV, 15 95) EV, 15 96) EV, 14

- 97) EV, 14, 19 98) EV, 14 99) EV, 19 100) EV, 14
 101) EV, 15, 16 102) EV, 16 103) EV, 16 104) EV, 16
 105) EV, 16 f. 106) EV, 16, 19 107) EV, 16 108) EV, 17
 109) EV, 17 110) EV, 17 111) EV, 17, 18 112) EV, 17
 113) EV, 17 114) EV, 19 115) EV, 20 f. 116) EV, 21
 117) EV, 15 118) EV, 19 119) EV, 19 120) EV, 15
 121) EV, 15 122) EV, 15 123) EV, 15 124) EV, 15
 125) EV, 18 f. 126) EV, 21 127) EV, 22 128) EV, 20
 129) EV, 18 130) EV, 18 131) EV, 18 132) EV, 19
 133) EV, 18 134) EV, 18 135) EV, 18 136) EV, 18
 137) EV, 18 138) EV, 18 139) EV, 26 140) EV, 19
 141) EV, 23 142) EV, 24 f. 143) EV, 25 144) EV, 25
 145) EV, 29, 25, 28 146) EV, 23 147) EV, 23 148) EV, 25
 149) EV, 29 150) EV, 22 151) EV, 29 152) EV, 30
 153) EV, 22 154) EV, 23 155) EV, 23 156) EV, 23
 157) EV, 23 f. 158) EV, 24 159) EV, 24 160) EV, 24
 161) EV, 24 162) EV, 27 163) EV, 27 164) EV, 28
 165) エンダーラインの筆記録の中では、哲学の第一歩は「一切の知の自由な放棄」であるとされ、
 「私が私自身にとって没落して行って (untergehen) こそ、無限なものが私のうちに立ち現れ
 て来る (aufgehen)」と述べられている (IPU, 38). 主体がそこでは「対象の中へと失われている」から、これを「直観」と言ってもよいが、しかしそこにはいわゆる「感性的」に「現実
 的な客体」があるわけではないので、むしろ「知的」直観と言わねばならないが、そうした
 「説明」の必要があるという点で直観という「命名」は「捨て去られるべき欠点のあるもの」
 であって、「より適切には」、主体が「自己自身の外へと置かれる」という意味での「脱我・離
 脱・超脱・恍惚・忘我奪魂 (Ekstase)」と「命名」する方がよいとシェリングは言っている
 (IPU, 39). そこでは、人間的知が「おのれの外へと置き移されて (außer sich gesetzt)」, む
 しろ絶対的主体が「置き入れられる (eingesetzt)」わけである (IPU, 39). フールマンズも
 注釈するように (IPU, 212 f.), 最晩年のシェリングにおいては、思索する人間は、捉ええず
 把握できない「存在」によって「おのれの外へと引き離される (aus sich gerissen)」とされ
 (IPU, 212), それゆえ「理性」は、「おのれの外へと置かれ (außer sich gesetzt), 絶対的に
 脱我的・忘我奪魂的 (ekstatisch)」であると捉えられる (シュレーター版, 6. Ergänzungs-
 band, S. 163). 「神秘主義者」は「脱我的・忘我奪魂的 (ekstatisch) に認識する」とされる
 (同頁注記). つまり、絶対者に直面した理性は、「身動きもせず、凝固したように、あたかも
 茫然自失 (quasi attonita) の有様」となり、「一切を凌駕する存在に対して凝固する」が、そ
 れはひとえにこの「屈服」を通して永遠の真理に至るがためであるとされる (同書 165 頁).
 しかしここで語られる神秘主義者の脱我と忘我奪魂の境域を、シェリングが、プラトンの語る
 「驚き・タウマゼイン」と結び付け、これこそ「哲学者のパトス」であると述べている点を人は
 見失ってはならない (IPU, 39). 一種東洋的な禅の境域に近いものでありながら、シェリング
 が西洋伝来の形而上学的精神の徹底と貫徹において、この「脱我・忘我奪魂」を語っているこ
 とを人は見失ってはならない.
- 166) このシェリングの思弁的論理の上に、「ヘーゲルの影響」の影が落ちている点に、フールマン
 スは強く注意を促しているが (IPU, 150), しかし、この問題は晩年の消極哲学および積極哲
 学の議論にまで繋がり、両者の関係の問題は慎重な考察を要求する.
- 167) EV, 19 168) EV, 19 169) EV, 20 170) EV, 20 f.
 171) EV, 20 172) EV, 21 173) EV, 21 174) EV, 21

- 175) EV, 21 176) EV, 22 177) EV, 25 f. 178) EV, 25
 179) EV, 25 f. 180) EV, 26 181) EV, 26 182) EV, 26
 183) EV, 26 184) EV, 26 185) EV, 26 186) EV, 26
 187) EV, 27

188) この両者の相即における三段階の展開をシェリングは,

$$\begin{array}{c} \text{A} \xrightarrow{\quad \text{B} \quad} \text{B} = \text{A} \\ \text{B} \xrightarrow{\quad \text{A} \quad} \text{A} = \text{B} \end{array}$$

と図式化している (EV, 27).

- 189) EV, 31 190) EV, 28 191) EV, 31 192) EV, 32
 193) EV, 32 194) EV, 33 195) EV, 34 196) EV, 38
 197) EV, 34 198) EV, 38 199) EV, 39 200) EV, 40
 201) 前出注 78) 79) 165) を参照.
 202) F.W.J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, in : Schellings Werke, 4. Hauptband, hrsg. v. M. Schröter, C.H. Beck'sche Buchhandlung, München, 1958, S. 223-308. [以下これを WM と略記し, シュレーター版の頁数を挙げる], S. 298.
 203) F.W.J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen, 1810, in : Schellings Werke, 4. Hauptband, hrsg. v. M. Schröter, C.H. Beck'sche Buchhandlung, München, 1958, S. 309-376. [以下これを SP と略記し, シュレーター版の頁数を挙げる], S. 313
 204) F.W.J. Schelling, Die Weltalter, In den Urfassungen von 1811 u. 1813, hrsg. v. M. Schröter, Biederstein Verlag und Leibniz Verlag, München, 1946 [以下これを WA と略記し, 頁数を挙げる], S. 10, 12 f.
 205) ヴァーリッヒ, ドゥーデン, パウル等の『ドイツ語辞典』によれば, 名詞に Un- の前綴が付いた場合, 一つには, 「否定」(nicht), 「拒否」(Verneinung), 「反対」(Gegensatz) を表し (例, Unruhe [動揺]), 二つには, 強調を表して (特に元の語が「否定的な概念」を含んだり, 「対立」概念を持たなかったりする場合にはそうで), 「非常に大きい (sehr groß)」とか「強調」(Verstärkung) とか「劣悪 (schlecht)」 「不良 (schlimm)」 とかを表すとされる (例, Ungewitter [雷雨], Unfall [事故], Unkosten [出費], Unmenge [多量] 等). Ungrund の語は, パウルの辞典によれば, 16 世紀から 18 世紀まで, 「根拠の欠如 (Mangel an Begründung)」の意味で用いられたとある. してみれば, Ungrund は基本的には, それ自身はそれ以上溯源しうる根拠を持たない「没根拠」ということが原義であるが, 一方シェリングがこれを「根源根拠 (Urgrund)」と言い換えているところからも明らかなように, そこから一切のものが出現する「途方もない」「非常に大きな」根拠ということをも意味していると思われる.
 206) WA 13 f. : F.W.J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, Erstes und zweites Buch, 1858, in : Schellings Werke, 6. Ergänzungsband, hrsg. v. M. Schröter, C.H. Beck'sche Buchhandlung, München, 1960, S. 164.
 207) WM, 250
 208) W. Schulz, Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, in : F.W.J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 138, 1975, S. 7-26. [以下これを SWM と略記し頁数を挙げる], S. 9
 209) SWM, 14 210) SWM, 7 211) WM, 250 ff.
 212) WA, 23 ff., 35, 49 ff. 213) WM, 249 214) SP, 328
 215) SP, 328 216) WM, 265 Anm. 217) WA, 20 f.

- 218) F.W.J. Schelling, Darstellung des philosophischen Empirismus, 1836, in : Schellings Werke, 5. Hauptband, hrsg. v. M. Schröter, C.H. Beck'sche Buchhandlung, München, 1959, S. 271-332. [以下これを PE と略記し, シュレーター版の頁数を挙げる]
- 219) PE, 281, 329 220) PE, 281 221) PE, 330 222) PE, 281
- 223) PE, 329 224) PE, 330 225) PE, 330 226) PE, 308
- 227) PE, 321 228) PE, 297 229) PE, 298 230) PE, 310, 312
- 231) PE, 298 232) PE, 298, 308, 311 233) PE, 288
- 234) PE, 322 235) PE, 287 236) PE, 301 237) PE, 306 ff.
- 238) PE, 306 239) PE, 292 f. 240) PE, 322 241) PE, 331
- 242) PE, 331 f. 243) PE, 323 244) PE, 327 245) PE, 331
- 246) PE, 330 247) PE, 331 248) PE, 329 249) PE, 331
- 250) PE, 332 251) SWM, 9 252) SWM, 14 253) SWM, 18
- 254) SWM, 19 ff. 255) SWM, 21 256) SWM, 21 257) SWM, 22
- 258) 前出注 30) 31) を参照.
- 259) ただし『哲学的経験論』においてもシェリングは、脱我・脱自の重要性を説いている。すなわち、神は「存在の主」であって、「自分とかかわるのではなく」、むしろ存在を支配するという形で、「他のものとかかわる」のであり、こうして「おのれの外にあり (außer sich)」, 「おのれに囚われず・おのれから放たれており (frei von sich)」, だからこそ「他の一切を解放する者 (das alles andere Befreiende)」であるとシェリングは言う (PE, 306 f.). そして抑圧された民衆が、解放を求めて、非利己的な指導者を立てようとするとき、すなわち、「自分一個のためには何も求めず、つまり自分自身のためにではなく、純粋にただ民衆のためにのみ存在し、それゆえに普遍的な解放の原理となるような或る個人」を指導者に立てようとするとき、まさにこの抑圧された民衆の求めているものが、かの「神」にほかならない、とシェリングは述べる (PE, 307). ここにシェリングの〈無我〉の精神が生きていることは確かであり、これが、エルランゲン講義で哲学する者に要求されていた〈無我〉や〈脱我〉の態度と相通ずるものであることは、否定できないと思う。あの〈無我〉や〈脱我〉のうちにも、幼な子のような純粋さを愛するイエスの精神が原動力となっていたことは、既述した通りだからである。前出注 79) および 78) 165) を参照。

(平成 4 年 11 月 16 日受理)