

# フィヒテとシェリングとヘーゲルの哲学の無差別 — シェリング『超越論的観念論の体系』を中心に

松村 健吾 (大東文化大学文学部)

## Indifferenz der Fichte'sche, Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie

— Um den Schelling'schen „System des transscendentalen Idealismus“

Kengo MATSUMURA

ヘーゲルがイエナの地に到着したのは1801年1月であった。2月には第二次対仏大同盟の戦後処理を行うリュネヴィルの和約の会議が開催され、ヘーゲルは強烈な打撃を受けて、「ドイツはもう国家ではない」と叫び、いわゆる「ドイツ憲法論」の草稿を書き始めるのである。その草稿が書かれている最中にヘーゲルは哲学者としてのデビュー作を、1801年の9月末、あるいは10月の初めに『フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系の差異』（以下、『差異論文』と略す）と題して公刊する。この書においては主にラインホルトとフィヒテとシェリングの書物が取り上げられて論評されているが、シェリングの哲学体系としては1800年の『超越論的観念論の体系』が主に参考にされている。1801年の『我が哲学体系の叙述』にも言及されているが、こちらは同年の5月に刊行されたものであり、ヘーゲルとしては目を通したという程度であり、シェリング哲学の主な資料となったのは『超越論的観念論の体系』であったのは間違いないであろう。シェリングのこの著作はフィヒテの『全学問論の基礎』に次ぐドイツ観念論の記念碑的な作品である。ただしその割にはほとんど研究されている形跡もないままに現在に至っている。ただし幸いなことに現在はその書は、シェリングのアカデミー版全集の第9巻として出版され、そこに編集者の丁寧な注が付けられている。この書、及びその他の研究書を参考にしながらシェリングのこの『超越論的観念論の体系』を読み解いてゆきたい。ヘーゲルはこの書の中に「フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系の差異」を読み取ろうとしたが、私としてはこの書の内にフィヒテ、シェリング、ヘーゲルといった「ドイツ観念論」の1800年前後の時期の共通の精神空間を明らかにしてみたいと思っている<sup>(1)</sup>。彼らも「彼らの時代の息子」であり、時代が彼らを育てたのである (GW.14,1,15)。

「超越論的観念論」とは言うまでもなくカントが自己の哲学的立場を名付けたものであるが、それ

をフィヒテやシェリングは自分自身の哲学的立場としても採用し、その言葉を一時期多用することになる。もちろん同じく「超越論的観念論」と自称してもそれぞれの哲学者の意味するところは多少の相違はあるであろう。カント自身が『純粹理性批判』の第二版(1787年)以降は超越論的観念論を捨てたという解釈も可能であろう<sup>(2)</sup>。フィヒテは自分の哲学的立場を超越論的観念論と称するのであるが、それはカント哲学への敬意を表明するためであり、カントの威光を借りて自己の哲学を飾り立てんがためではない。シェリングもまたフィヒテの哲学の継承者として自分の哲学を超越論的観念論と称するのであるが、翌1801年に『我が哲学体系の叙述』で「同一哲学」の立場を宣言するところからすれば、超越論的観念論は1800年までのシェリングの立場とも言えるかもしれない。ヘーゲルも一度だけではあるが、1803年の冬学期の自分の講義題目、論理学・形而上学を「超越論的観念論」と言い換えている<sup>(3)</sup>。カントの意図はともかくとして、「超越論的観念論」はフィヒテ、シェリング、ヘーゲルの一時期の哲学的立場の表明として使用されていた用語であることは確かである。

シェリングの『超越論的観念論の体系』<sup>(4)</sup>は1800年の4月頃に掲載されたようである。この書の成り立ちはシェリング自身が「序文」(AA.9,23-29)で述べているところでは、1798年にイェナ大学に就任して以降、何度か試みた講義が下敷きになっている。シェリング自身としては、この書によって、フィヒテの後継者としての役割を果たすとともに、自分の哲学的地位を樹立しようとしたものと思われる。『超越論的観念論の体系』は「序文」と「序論」の後に、「第一章」から「第六章」まであり、最後に「全体系への普遍的注」が付いている。以下、簡単に見てゆくことにする。

## 一 「自然哲学」と「超越論的哲学」、「理論哲学」と「実践哲学」

この書の「序論」(AA.9,29-42)においてシェリングは、哲学の対象を大きく「自然」と「知性」に区分している。自然は客観的なものの総括、全体を表示するものであり、知性は自我とも呼ばれ、主観的なものを総括する。前者を対象とするのが自然哲学であり、後者を対象とするのが超越論的哲学・超越論的観念論である。そしてシェリングのこの書は後者、つまりは「超越論的観念論」を取り扱うのである。それがこの書につけられた表題の意味するところである。ここには端無くもドイツ観念論の体系構想の混乱が露呈している。カントは『純粹理性批判』の初版(1781年)の「序言」の最後で、この書物が出来上がったからには、次には「純粹理性の体系」を「自然の形而上学」として仕上げたいとしている(A.XXI)。この時期には自然は「全経験」の対象を意味しており、形而上学はこれで完結するはずであった。ところが第二版(1787年)になると純粹理性の体系は「自然の形而上学」と「人倫の形而上学」に区分される(B.XLIII)。前者が理論理性であり、後者が実践理性である。超越論的観念論は二つの領域に区分されることによって、統一的原理を喪失した。それを克服しようとしたのがフィヒテの「学問論 Wissenschaftslehre」<sup>(5)</sup>である。フィヒテはそれをまた「超越論的観念論」とも称した。そしてフィヒテはそれをカントに倣うかのごとくに、理論的部門と実践的部門に二分した。シェリングも知性の哲学たるべき自分の哲学を理論哲学と実践哲学

に二分する。この限りでその区分はフィヒテの超越論的観念論の区分と一致する。だがフィヒテの哲学体系には超越論的観念論しかなく、自然哲学はないのである。もしもフィヒテが自然哲学を論じることがあっても、それは学問論＝超越論的観念論の一部である他はない<sup>(6)</sup>。しかるにシェリングは自然哲学を超越論的観念論とは独立に、自分の哲学体系の内に取り込もうとしている。シェリングのこの構想はむしろ、カントの哲学体系、つまり「自然の形而上学」と「人倫の形而上学」の区分に近い。こうしてシェリングの哲学体系は体系としては異質なカントとフィヒテの体系が混在する体系となったのである。「自然と知性」という領域的区分原理と「理論と実践」という自我＝主観的区分原理が拮抗して混乱をもたらすことになるのである。翌年1801年からの同一哲学期にはシェリングは、「純粋な理論的哲学活動は産物として自然哲学をもたらす」と明言することになり(AA, I, 10, 90)、超越論的観念論の理論哲学はそれ自身が自然哲学に変身するのである(超越論的観念論＝自然哲学?)。こうしたシェリングの混乱をそばで見ているヘーゲルは『差異論文』において哲学をシェリングに倣い自然の哲学と知性の哲学に二分するが、自然の哲学にも知性の哲学にも理論的部門と実践的部門を区分して、シェリングの哲学体系の不整合を補おうとしたのである(GW, 4, 73 参照)。こちらの方がより整合的であるのは明らかである(ただし残されているイェナ期のヘーゲルの自然哲学草稿で見ると、この構想が適用された形跡はない)。とまれ、1800年のシェリングは、自然哲学を超越論的観念論から切り離すことによって、フィヒテからの独立を宣言したのである。それは理論の問題であるというよりも、情動の問題であった。カロリーネと出会い、その愛に後押しされて、シェリングは一人前の哲学者たろうと決意を固めていたのである<sup>(7)</sup>。

## 二 超越論的観念論の原理としての自己意識

「第一章」「第二章」(AA, 9, 43-78)は超越論的観念論の原理論の部分である。「ここで問題なのは存在の絶対的原理ではなく、知の絶対的原理である」(AA, 9, 45)とシェリングは言っている。これはフィヒテの超越論的観念論の根本的特色である。彼らにとっては知の絶対的原理は知的直観であり、自己意識である。「学問論が語る知的直観は、存在に関係するのではなく、行為に関係する」(FGA, I, 4, 225)とフィヒテは述べている。存在とはむしろ「導出された概念、否定的な概念」(同, 252)であるとしている。それに対してフィヒテの知的直観は行為そのものであり、実践的なものである。フィヒテにしてもシェリングにして超越論的観念論の原理は行為そのものであり、実践的なものであり、出来合いの存在ではない。こうした行為第一主義はゲーテのファウストの最初の部分、「初めに行為ありき」で有名であるが、ドイツ精神の特色の一つとして銘記さるべきものであろう。若いヘーゲルの「実定性」批判もこうした行為第一主義の流れに掉さしていることは明白であろう。行為第一主義は、凝り固まった既成のものを批判して、偶像崇拜を避け、精神を何よりも大切にす「北方の原理、プロテスタンティズム、主観性」(GW, 4, 316)の表れと言えよう。行為・精神はこうして存在・物と厳密に区分される。このようにシェリングは出発点においては、原理としての自我・自己意識を「存在」としてではなく、「知」として捉えており、この限りでフィヒテの「学問

論』の立場を正当に継承しているのである。(後で見ることになるが、シェリングの『超越論的観念論の体系』の到達点ではこの立場が大きく変わる。)

フィヒテの場合もシェリングの場合も、精神と物は厳密に区分されている。シェリングによれば「自我以外のものは全て根源的な客体」である。「自我は物でもなければ、物件でもない。」「根源的な客体である物質は没自的なるものであり、・・・何ら根源的なものではなく、仮象である。」(AA.9,58) こうしてフィヒテやシェリングはデカルト以来の物・物質と自我・精神の根源的な二元論を共有することになる。もちろん厳密に言えば、ドイツ観念論には自我・主観性しか存在しない以上、二元論ではないが、彼らは、物の世界と精神の世界は全く別のものであり、相互に作用することは決してないと断言する。この限り彼らは体系を論じる際には、実質的に二元論を想定しているのである(上記の「領域的区分原理」)。この大変奇妙なデカルト主義がドイツ観念論に生き続けているのである。こうしたセントラルドグマのもとで彼らが超越論的観念論の原理として自我・自己意識を選ぶとき、彼らの哲学は主観の唯一絶対性を主張する哲学となる他はない(上記の「自我・主観的区分原理」)。フィヒテによれば、自我が全てであり、シェリングによれば、全ては自我である。「自我は自己内完結した世界であり、モナドである。それは自己の外に出ることも、外から何かが入り込むこともない。」(AA.9,72) 超越論的観念論はこうした物質と物体をすべて排除した主観性の内で成立する哲学なのである。「自我は自我である。」これが彼らの哲学の原理であり、第一段階である。

だがひたすら行為するだけの自我だけでは一歩も先に進めない、つまり哲学体系を形成できないのである。かくしてフィヒテは自我ならざるもの = 非我を要請するのである。すると物が豊かに存在している領野が開けてくる。それは日常的経験の世界である。経験的意識は自己の真実を知らず、物に支配されている。呪物崇拜が彼らの日常生活である。超越論的観念論は呪物崇拜の「意識」の立場の誤謬・錯覚を質す批判である。超越論的観念論は「意識」という日常的な対象意識を出発点にしなが、その背後の自己意識の活動を描写することによって、純然たる自己意識の自己自身との戯れを描いてゆく主観中心主義の哲学である。この孤独な主観主義が自己の体系を展開するときには必ず必要となるのが、自己の対立者 = 非我である。非我なくして自我の展開はない。フィヒテが非我を第二根本命題において導入したように、シェリングも「同一性における根源的二元性」を主張する(AA.9,63)。彼らは共に主観・客観の同一性から出発するにもかかわらず、主観と客観の「根源的対立」を必要としている。フィヒテの『全学問論の基礎』も、シェリングの『超越論的観念論の体系』も、全て「絶対的対立」を示して、その困難を調停する総合を発見する反省的・弁証法的叙述となっている。ヘーゲルも採用するこの「三律体系 Triplizität」(GW.9,36)は「二元論」を原理とした体系(自然と精神)なのであり、出発点には原理としての同一性 = 理念が置かれ、第二段階でそれが対立に陥り、現実世界に巻き込まれ、第三段階でそれを解決するのである<sup>(8)</sup>。それはまさにプラトンのイデア論と同じ構造であるが、プラトンが理念としてのイデア界に戻ろうとしたのに対して、ドイツ観念論は現実の経験の内での問題解決を目指したのである。

### 三 理論哲学・自己意識の前進的歴史

「第三章」(AA.9,79-229)から理論哲学の体系が叙述される。それらはすべて「自己意識の前進的歴史」である(同、25)。この発想はフィヒテにも見られるものであり、フィヒテでは「人間精神の実用的歴史」と呼ばれている(FGA. I, 2,365)。これは更にはプラトナーの「人間の認識能力の実用的歴史」にまで遡るものだという<sup>(9)</sup>。人類の歩みをつながりの精神の展開として把握しようというこの試みもドイツ観念論の特色の一つであり、やがてはシェリングやヘーゲルの「歴史哲学」として開花することになる(ヘーゲルの『精神の現象学』も当然この流れに含まれている)。さてこの「自己意識の歴史」を描くに際してはいくつかの問題が生じてくる。

まず、フィヒテやシェリングの哲学の原理としての自我・自己意識の身分が問題となる。彼らの同時代人でフィヒテの無神論論争と深く関係してくるフォーベルクはフィヒテの自我・私が私の個体的自我ではなく、普遍的自我であることに異を唱えている。フィヒテはその異論にいたく立腹し、私の「自我」は個人的なものではなく、普遍的な自我なのであり、そんなことさえも理解していないフォーベルクには哲学を論じる資格はないと批判している(FGA. I, 254-260 参照)。シェリングの場合にも自我・自己意識は普遍的なものであり、個性性は無関係である。この問題は実はこれまでデカルト以来の問題であり、哲学の歴史の内でも長く不問に付されてきた問題である。デカルトは確実な土台の上に学問を築こうとして全てを疑い、その結果、確実なものは何もないことが判明した。しかし、全てを疑っている私の存在にふと気づいた。そして「疑っている私」が存在していることは確実だと確信した彼は「私とは何か」と自問した。デカルトは即座に「私とは思惟するものである」という答えを出した。「私」は突然、この個人としての私から、「人間一般」に変身してしまったのである。フォーベルクの言うように、「私」とは「かけがえのないこの私」であるはずなのに、哲学者たちが答える「私」とは、のっぺらぼうの「思惟するもの」一般なのである。近代哲学はこの齟齬を独自に追及することはなかった。ヘーゲルも『精神の現象学』の最初の章である「感覚的確信」において、感覚的確信が思い込んでいる「このもの」も言葉として発せられるならば、普遍的な「このもの」となるとして、思い込みの「このもの」を簡単に切り捨てている(GW.9,68-70 参照)。これは後期シェリングの積極哲学が取り上げる問題であるが<sup>(10)</sup>、1800年のシェリングにとっては全く無関心な事柄であった。前期シェリングの哲学の原理としての自己意識は「絶対的に永遠であり、あらゆる時間の外にある」ものであった(AA.9,88)。まさに自己意識は絶対者なのである。しかし「自己意識の歴史」を描いてゆくことになると、こうした絶対的抽象的自己意識だけではことは済まなくなる。有限な制限された自己意識に言及するようになるのは必然である。有限な自己意識は個性性を身にまとして跳梁するようになる。超越論的観念論は思わぬ運命に見舞われることになる。(後述する「歴史哲学」の項、参照。)

第二点は、第一の問題とも関係するが、「考察する哲学者」の問題である。自己意識の歴史は既に一定の時間を経過しており、超越論的観念論はその過ぎ去った歴史を再構成しなければならない。

絶対的自己意識は時間の外に存在しているが、歴史の中に現れる自己意識は制限された有限な自己意識である。この自己意識は様々な制限を身に着けており、偏見に染まっている。そうした中で純粹自己意識の活動を捉えるためには「観察する哲学者」の登場が必要となる。観察する哲学者＝「我々」の視点の明瞭な登場はフィヒテの『学問論の新叙述の試み』<sup>(11)</sup>の「第二序論」からであり、1797-8年のことである。哲学者が対象である自己意識の歴史を「傍観 Zusehen」しながら、その歩みを再構成してゆくのである。こうした構造は超越論的観念論に必然的に伴うものであり、その限りでは既にカントの哲学においてその視点が登場しておかしくないはずである。というのも超越論的観念論は経験的意識を対象として、「経験の可能性の条件」を探求するものであるので、この探求は経験的意識自身の試みとはならず、考察する哲学者の試みとなる他はない。カントはしかし自己の作品の内では、あえて「哲学者」として登場することなく、黒子としてアプリアリな形式の探索に専心したのである。フィヒテにおいて初めて「我々哲学者」が登場したのは1797年頃からであるが、1794-5年の『全学問論の基礎』の中に既にその予兆は見えていた<sup>(12)</sup>。こうした流れの中で、シェリング及びヘーゲルにおいて「我々哲学者」は作品の重要構成人物として登場するのである（例えば、シェリング、AA.9,96、ヘーゲル GW.9,58-9）。哲学者の仕事は対象とする自己意識の制限を乗り越えて、真実の自我・自己意識の活動をその背後で示すことである。この仕事を真剣に遂行しようとするれば、どうしても必要になる概念がある。それは「無意識」「無意識」という新しい概念である。この概念を使用し始めるのがシェリングである。フィヒテの場合には『学問論の新叙述の試み』が、本論が始まる直前で中断されたままなので、1800年頃までには無意識の概念は登場していない。これに対してシェリングは無意識の概念を多用することになる<sup>(13)</sup>。というのも対象となる自己意識自身の意識とそれを考察し、その意識の歪み、錯覚を批判しながら、真実の自己意識の根源的行為を推察する哲学者の意識との間には大きな溝があるからである。その溝を越えてそれらの動きを一つの「自己意識の歴史」として描くためには、有限な自己意識自身が一定の時間、無意識である他はないのである。この意識の無意識の時間の中に純粹自己意識が行為して、自己意識の歴史を結び合わせるのである。この純粹自己意識を運動させることが「我々哲学者」の仕事となる。その仕事はまさに上から目線の超越論的観念論になる。この「無意識」を体系の中で遂行するに際して重要な役割を果たすのが「生産行為・作用 Produzieren」である。シェリングとしては直接にはスピノザの「能産的自然」をまねて使用するものであり、大半が無意識的な行為・作用の場合に使用されている。もちろん意識的な生産作用もあるが、体系の内で大きな役割を果たすことはない。生産行為は主には自然の分野とそれに関係する自我の根源的行為に使用される概念であり、カントの「生産的構想力」に源を発する自我の能力でもある。もちろんフィヒテもカントのこの概念を継承しているのであり、シェリングの生産行為・作用も超越論的観念論の流れに位置している。ともかくこの「生産的構想力」という概念以上にドイツ観念論の精神にふさわしい概念はない。カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの全ての哲学者がこの能力を絶賛している（引用は省略する）。感性と悟性の硬直した対立を融通無碍に統合し、何の概念にも縛られることなく、色彩豊かな経験を可能にするのは生産的構想力である。それは自己の素性を何ら語る必要もなく、自由に振舞

える絶対者<sup>(14)</sup>なのである。無限なる精神の活動はここから尽きせぬ泉として生み出されるのである。シェリングはこうした生産的構想力としての生産行為、そして無意識、及び観察する哲学者という概念装置を駆使して以下に「自己意識の歴史」を三期に分けて叙述してゆく。

「第一期」は「根源的感受から生産的直観まで」と題されている。ここは基本的に無意識の世界であり、主要登場人物である自我・自己意識にしてからが無意識状態にあり、考察する哲学者だけが目覚めている状態である。「自我の根源的行為の内では自我は自ら客観となり、しかもそのことを自らは直観することが出来ない」のである（AA.9,99）。具体的にはここで成立する客観が「物自体」である。カントの物自体による我々の感官の触発という思想はその後のドイツ観念論にとって極めてスキャンダラスな思想であり、超越論的観念論を自称する思想家は全力でこの思想を否定しようとした。フィヒテの場合も、シェリングの場合もその努力の方向は一致しており、彼ら超越論的観念論者は「物自体」を自我の根源的な活動の産物と見なす。この自我は当然、有限な経験的自我ではなく純粋な絶対的自我である。そしてそこで更に生産的構想力（シェリングの場合は生産的直観）が作用して、それが「物自体」として形成され、有限な自我によって自己に疎遠な対象として意識される。シェリングの表現によればここで自我は「魔術的圏域に閉じ込められている」（AA.9,116）。この有限な自我は自分で作り上げたものである「物自体」をそれとは知らず、自己にとって異質な疎遠な対象とみなし、怯えているのである（疎外論が成立する根拠がここにある）。この魔法を解けるのは超越論的哲学者だけである。シェリングのこの発想はヘーゲルの『精神の現象学』にも受け継がれており、悟性章から自己意識章に移行するとき、意識は初めて自然法則という「帳（とぼり）Vorhang」の背後にいたのが自己自身であると知るに至るのである（GW,9,102）<sup>(15)</sup>。だが同所でヘーゲル自身述べているように、自己意識がその真実を知るためには、委曲を尽くした行程が必要なのである。しばしの間はこの真実を知っているのはヘーゲルの場合にも「我々哲学者」だけである。自己意識が真実を知るのは「理性章」の段階であり、ここではカントに始まるドイツ観念論が取り上げられている（GW,9,134参照）。つまり「物自体」を「自我」自身として認識したのはドイツ観念論である、というのがヘーゲルのここでの解釈である。こうしてヘーゲルの描く「理性」は「自我・私は全実在性である」というフィヒテ的確信をもって世界に向かうのである。

さてシェリングはこの「物自体」の成立に合わせて、それと対になる「自我自体」の成立にも言及している。実はフィヒテ自身も『学問論の新叙述の試み』において「自我自体」の成立に言及しており（FGA. I,4,190）、シェリングのこの用語はそれを受けてのものであろう。シェリングとしてはこの二つの概念の成立によって「知性」が登場したとするのである。同一性のもとでの根源的二元性（物自体と自我）がこれで示されたことになる。この場合、同一性を担っているのは「知性」である。つまり知性という絶対的同一性の地盤の上に物自体と自我自体という根源的対立が成立しているという構図である。超越論的観念論の意図はこれで一応達成されたのである。

続いてシェリングは「生産的直観」へと話を進める。これは先の無意識的生産作用とカント、フィヒテの生産的構想力を一緒にしたようなシェリング独特の概念である。生産的直観という概念によってシェリングは対象（自然・物）そのものを自我の活動による措定として示し、可能な限り自

然の自立性を描出しようとするのである。フィヒテのように自然を自我にとって異質な非我として克服、支配するのではなく、自然と精神の同一性という根源的確信のもと、可能な限り自然の内に精神性を示してゆこうとするのである。ただしここにシェリングの根源的限界もある。もしも自然が自立的に精神へと成長するのであれば、シェリングの哲学はそのまま唯物論となる。唯物論はドイツ観念論の不倶戴天の敵である。だからシェリングは自然の自立性を本気で主張することはできない。自然と精神との間にはどうしても越えられない溝があるのである。カントは『純粹理性批判』でこう言っている。「この国土〔純粹悟性のそれ〕は一つの島であり、自然そのものによって不変の限界の内に閉じこめられている」(A235)。フィヒテも「我々は自然法則によってではなく、……絶対的自由によって、理性へと至る、しかもそれは移行ではなく、飛躍によってである」(FGA. I, 2,427)と述べている。シェリングも述べている。「精神は永遠の島であり、物質から発してどのような回り道を取ろうとも、飛躍なしには決してたどり着けない島である」(AA.9,124)。だからシェリングに出来るのは、自然と精神の並行関係<sup>(16)</sup>を比喩的に語ることだけである。ドイツ観念論においては、いつまでたっても、比喩以外の場で、自然と精神が一体化することはない。

シェリングは生産的直観の魔術によって、物自体と自我自体を結合する第三者として、次には「物質」を措定する(同、134)。物自体が物質だというのは理解できても、自我自体が物質だというのは何とも奇妙であるが、物質もシェリングにとってはもはや個体の形態ではなく、「力」である。「力」は目に見える物体ではなく、明らかに「概念」であり、知性の産物である。例えば引力は、落下する物体として表現されるとしても、引力自身は見えるものではない。その力は更に「法則」として知性によって数式でもって把握されることによって(万有引力の法則)、自然・物質は物體的形態を喪失して、純然たる思想に変身してゆく。シェリングの自然哲学は自然を思想として把握することによって、その物質性・物体性を克服しようとする主観性の自然哲学である。物質は第一には「膨張力」であり、肯定的なものであり、第二は「引力」であり、否定的なものであり、第三が「重力」である。重力でもって物質の構成は完成する(同、140)。物質は更に三次元へと広がっており、一次元の直線が磁力であり、二次元の平面が電気であり、三次元の厚みが化学的過程である、とされる(同、146)。物質とはライブニッツの言う「眠れる单子」であり、ヘムスターフイスの言う「凝固した精神」であるとして、第一期は閉じられている。あまりに外的なコメントは控えたいと思うが、ここでの「考察する哲学者」の思弁はお伽噺の域を出ないものである、と言わざるを得ない。

「第二期」は「生産的直観から反省まで」と題されている。ここでは「自我は生産的直観によって意識を持った感覚となっている」(AA.9,160)。ここから日常の世界が展開する。外的感覚として対象が存在しており、そこに空間が広がっている。内的感覚として自我は自己感情を有しており、「現在の感情」を意識している。つまりここに自我にとって時間が成立している。時間は自我のこの現在の感情を根源として把握されるものである(同、164)。空間と時間の成立によって一挙に世界・宇宙が直観に与えられる。そして宇宙というこの客観的世界はカントの関係のカテゴリーによって説明される。実体と偶有性、原因と結果、相互作用の三つがそれである。特に注目すべきは、因果性の概念であり、それによって自然界の客観性が保証されるとシェリングは考えており、これはカ



ントの主張をそのまま継承するものである。ただし残念なことに、せつかくシェリングは無意識を主張していたのに、ここでは夢や幻想の事例を全く考慮することなく、因果性の成立をもって簡単に客観性の成立を主張している。夢の中でも因果性は成立しているはずであり、因果性だけで客観的な継起を語ることはできないはずである。とまれ、因果性に続いてシェリングは相互作用に移ってゆき、部分と全体の相互作用ということから「有機体」の演繹を行う。有機体の思想は17世紀ヨーロッパ自然科学の惰性的物質からなる機械論的自然観に対抗すべく、カントが強調した生命論的自然観である。シェリングもこれを自分の得意分野としてロマン主義的、生命論的自然観を展開するが、ここ『超越論的観念論の体系』では詳しい展開をしていない。ともかく重要なポイントは、シェリングがいかに有機体の存在意義を強調しようとも、「有機体から知性への移行」があってはならないのである（同、194）。けだしその移行が可能であれば、唯物論が成立するからであり、その点はシェリングは断固として拒否するのである。しかし心情的にはフィヒテとの相違を示すためにも、自然の自立性を強調したいのであり、困り果てた我らの哲学者は「有機体と知性との因果関係は考えられない」としながらも、両者の間の「予定調和を想定する」他はないのである（同、196）。第二期における反省はまだ「自由な反省」とはなっていないのである。それは有限な対立をこととする日常的反省の立場である。

「第三期 反省から絶対的の行為まで」ここから自由な反省が始まる。先行の世界では反省は客観的世界に制約されていて、自己自身を独自に対象とするに至っていなかった。ここからは「知性は抽象によってその生産行為とは異なるものとなる」とされている（同、204）。具体的には知性自身が自己の行為を抽象・捨象することによって「概念」を形成する。こうして対象たる直観と概念が分離され、それが結び付けられて「判断」が形成される。判断の主語が直観であり、述語が概念である。この直観と概念を結びつけるのが、カント同様、図式論である。シェリングの図式論は超越論的抽象から成り立つ超越論的図式論である。この図式論もカントに倣って時間を中心に構成されている。シェリングは先行の第二期に既にカントのカテゴリー論を採用して、関係の概念を論じていた。シェリングによれば関係の概念こそが根源的なカテゴリーである。シェリングはここ第三期では残る「量」と「質」と「様相」のカテゴリーを導出し、「これでもって理論哲学の全天蓋は閉じられる」としている（同、225）。ちなみに反省が自己自身に向かうとき成立するのが、「量」のカテゴリーであり、反省とともに感覚が作用するとき「質」のカテゴリーが、そして最高度の反省が客体と自己自身を同時に反省するとき可能性、現実性、必然性のカテゴリーが生じてくる（同、224）<sup>(17)</sup>。これで理論哲学は終わり、実践哲学に移行する。この第三期は、具体的にはシェリングの判断論であり、カテゴリー論である。意識・自我は判断において概念を使用しながら、感覚の制約から逃れて、意識的に自由に活動するのである。

なおシェリングは最後に概念の生得説を批判している。アприオリな概念を主張する以上、それは「生得性」を主張するものと思われがちであるが、カントも含めて超越論的観念論にとってみれば、カテゴリーと言えども全ては自我が生産したものである。「アприオリな概念は存在するが、生得的な概念が存在するわけではない」（同、227）。超越論的観念論にとっては概念が生得的なのでは

なく、概念を形成する精神の「自然」が生得的なのである。その自然とは無意識のうちに作動している自我の行為それ自身である。それを我々の自己意識が意識することはないのである。なお同じく「観念の生得性」を主張するデカルトの段階では、生得性はすぐさま「神」と結びつく他はなかったが、カントたちドイツ観念論は観念・概念の形成の場から「神」を追放して、その作業を全て自我に担わせようとした。概念形成の場においてはヘーゲルが言う如く「神は死んだ」のである(GW.4,414)。後にヘーゲルが『論理学』を「自然と有限な精神の創造以前の、神の永遠の本質における神の叙述である」と語る時にも(GW.11,21)、神の本質を描いたのは神ではなく、自我・私だったのである。ただしドイツ観念論においては、この概念形成のプロセスが十分に解明されないままであった。カントは判断表からカテゴリーを導出し、フィヒテとシェリングは純粹自我の超越論的行為からカテゴリーを導出したが、空想の域を出なかった。概念生産の場は今なお「永遠の無意識」(AA.9,299)であり、脳科学の助けを借りながらこれに立ち向かうことが現代哲学の課題であろう。例えば「原因と結果」だとか、「目的」だとか、といった人間に固有の思惟様式が何故どのようにして脳細胞の内でも形成されているのか、人類史のいつ頃からそのような思惟様式が現れたのか、他の動物にも同様の思惟様式はあるのかないのか、等々、いずれもまだ雲をつかむような話ではあるが、問い続けられない限り、答えも出てこないのも事実であろう。

#### 四 実践哲学・道徳と歴史哲学

「第四章」(AA.9,230-306)では実践哲学の体系が叙述される。ここから『超越論的観念論の体系』は体系としての体をなさなくなる。せつかく「自己意識の前進的歴史」として第三期まで描いてきたが、この先がどうなっているのか全く示されないのである。結局、シェリング自身がこれまで精神哲学の領域を全く描いたことがなかったことが原因して、この実践哲学の分野ではフィヒテの足元にも及ばなかったのである。ただしその代わりに、「歴史の哲学」と「芸術の哲学」の構想を示せたことは唯一の収穫であったと言える。

実践哲学の領域では、個々人が一定の目的意識を持った「意欲」として登場し、多くの個人たちとの共同の世界に入り込む。この道徳の世界では一人一人の行為はもはや無意識ではなく、意識的であるが、多くの個人からなるこの世界ではさまざまな相互作用がなされ、把握しがたい混乱が生じることが予想されるが、シェリングはこの世界にも予定調和を想定する必要があるとする(同、241)。つまり個々の人間は意識的であっても、人間集団の世界には無意識が蔓延していることになる。だから予定調和が必要なのである。この予定調和の基礎、土台として、シェリングは知性たちの共同の直観、「世界直観(世界観) Weltanschauung」を想定している。概念としての展開はなされていないが、これはその後のヘーゲルやマルクス主義も使用する概念であり(GW.4,31)、興味深い。しかもシェリングとしてはこの共同の世界直観のもとに成立する予定調和における「知性たちの創造者」としての神とか、「一律の調整者」としての神、といった素朴な信仰を排除しており、哲学者としての面目を保っている(同、242)。ハイデガー風に言えば<sup>(18)</sup>、この世界直観によって、

近代的主観に対して世界は像として、表象として与えられることになる。近代の主観＝ドイツ観念論は独力で、世界像・世界観を描く他はないのである。

更には共同の世界に生きる知性たちにとっては、フィヒテも言う如く、理性的存在者たちは他者を独立の存在者として承認せざるを得ない。世界は私以外の知性によっても直観されているという認識を私が持つときに、世界は客観性をもって成立する。世界は自我によって措定されたものであるにもかかわらず、私以外の知性たちによって永遠に運ばれているものであり、世界は私から独立に存在しているのであり、他の知性たちの直観の内に安らっているのである。知性たちの共同の世界こそが原像であり、この像と私の表象との一致のみが真理である（同、254）。ここに端的に示されているように、超越論的観念論にとっての客観性とは共同主観性・間主観性のことである。人間たちの共同の内にこそ精神は展開してゆくのである。ヘーゲルの『精神の現象学』での「精神の概念＝我なる我々、我々なる我」（GW.9,108）もこの流れをくむものである。我々人間にとっては「世界」は物があれば成立するというものではなく、物とともに、物を見る共同の心があって初めて成立するものようである。現代の心理学者トマセロの「共同注意」の理論も<sup>(19)</sup>、ドイツ観念論と共通の根から生まれ出たものであろう。共同注意が、客観を措定して、人間たちの眼差しがそれへと向かうとき、言葉の形成はもう間近である。みんなの注意が向かう対象に向かって、誰かが「ウサギ」と呼び掛けるとき、対象は主観たちの意識の内でも共通に「ウサギ」として表象されるであろう。

このように実践哲学は人間たちの共同の世界で展開してゆくものであり、ここに先ずは、個々人の道徳的実践が遂行される。それは個人的行為ではあるが、カントの定言命法に代表される道徳法則は「規定された知性としての私に向かうのではなく、知性一般としての私に向かう」のである（同、273）。個人としての私が求める自然衝動としての幸福も道徳法則に基づいて追及される限り、絶対的意志の現象となる。私の向かう外的世界は純粹意志と一体化すべき世界である。ここに「法の体制」が成立する。法の体制は我々の自由の条件である。法の体制は一国の制限を越えて、諸国家間の国際連合の形成へと突き進んでゆくはずである（同、285）。なおシェリング自身はこの「法の体制」は実践哲学ではなく、理論哲学で取り扱われるべきであると言っているが、これでは哲学体系としての整合性に欠けていると言わざるを得ない。また国際連合の構想はカントの『永久平和論』を模したものであるのは言うまでもない。彼らが理性的思考で一挙に国際連合に構想力を浮遊させるのは当時のドイツの現状の反映でもある。ドイツ観念論の哲学者たちはまだだれ一人、1800年までの時期に「民族」の概念に出会っていない。ヘーゲルが実質的に『ドイツ憲法論』を書き始めるのは、1801年からであり<sup>(20)</sup>、フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』を書くのは、1808年である。

この後、シェリングは「歴史の概念」に言及する。歴史とは絶対的な合法則性でも、絶対的自由でもなく、一つの理想が無限に多くのわき道を通して実現されるものであり、それも個人によってではなく、類によって実現されるものである（同、287）。だから「歴史の唯一の対象は世界市民体制の漸次的生成」である（同、289）。先にも見たようにこの時期のシェリングにとっては「民族」の出番はなく、一挙に人類の世界市民体制が理想とされる。歴史はそこへと向かう無限の進歩である。そして「その実現は永遠の信仰箇条である」（同、291）。この理想を導くのは「絶対者」であ

る。それは「永遠の無意識であり、精神の王国の永遠の太陽である」(同、299)。この没意識的なものとしての「絶対者」を反省が捉えようとするれば、全ては前もって決まっているとする宿命論が成立したり、あるいは逆に、全てが恣意的であるとみなして、無神論が成立したりするが、超越論的観念論はその両者を統一し、「摂理の体系、宗教」を樹立する。この哲学にとっては「全体としての歴史は絶対者の打ち続く漸進的な自己開示の啓示である」(同、301)。

この辺りは編集者の注でも指摘されているように、レッシングの『人類の教育』<sup>(21)</sup>を参考にしながら、シェリングが歴史哲学の構想を示した個所として注目に値する。人類の歴史を論じながらシェリングが絶対者を持ち出すことによって、これまでのフィヒテ・シェリングの自我の哲学は大きく変容しようとしている。シェリング自身は早くから「絶対者」という用語を使用しているが、それは「絶対的自我」と同義の言葉であった。一部の研究者が指摘しているように、シェリングの絶対的自我は「神」を意味しているが<sup>(22)</sup>、絶対的自我と神を単純に等置して理解してはならない。まさにここに「同一性と非同一性の同一性」を適用して理解しなければならない。先ず理解すべきは、シェリングは若い日以来キリスト教の人格神を否定しているということである。シェリングが神を自我だというとき、それは主観・客観の同一性としての自我こそが絶対的なものであり、言葉の本来の意味での「神」である、ということなのである。人格神を否定しているという意味で、シェリングの神はフィヒテの当時の神概念＝道徳的世界秩序と重なるのである。シェリングはしかしここ『超越論的観念論の体系』において始まりの段階では明らかにフィヒテの絶対的自我と絶対者を等置して描き始めたのであるが、「無意識」の概念を大量に導入して体系を叙述したことによって、自我自身が意識できない領域が膨大なものとなり、ついに無数の自我たちの織り成す人類の歴史の場面において、絶対者は自我から身をもぎ離したと言わざるを得ない。シェリング自身『超越論的観念論の体系』全体を「前進的な自己意識の歴史」として描こうと努力していたにもかかわらず、シェリングが構想した歴史の分野は一筋に連なる自己意識の歴史となるだけの装置を備えていなかったのである。簡単に言えば歴史の舞台での「絶対者」を「永遠の無意識」(AA.9.299)として設定したことによって、自己意識・自我は絶対者から追放されてしまったのである。『超越論的観念論の体系』の先頭に原理としての自我・自己意識を設定していたはずなのに、その原理が最後にきて見捨てられているのである。シェリングは歴史自身の内で絶対者と自我を結びつける糸を発見できていないのである(後述するように、シェリングには「絶対知」の発想がないのである)。だから彼はすぐに、歴史の場を立ち去って、目的論的自然観と芸術哲学に移行してゆくのである。そもそもシェリングの時代に無意識を持ち出すことは、原理的な矛盾に巻き込まれることになる。カントは「物自体」を我々が全く知ることのできないものとして、不可知の彼方に投げ込んだが、それによってカントは超越論的観念論の危機を一挙に乗り越えられると思った。しかし物自体こそが超越論的観念論を爆破する危機をもたらしたのであった。シェリングは物自体を有限な自我から取り上げて、純粹自我の無意識的行為として措定し、はたまた歴史の分野における人間たちの行為をコントロールする無意識を絶対者として措定したが、哲学である以上、哲学者＝我々はいつでもその無意識を意識しているのである。だとすれば、哲学者だけは万人の無意識を超越していることが出来る、

とでも言うのであろうか。物自体が感官を触発することを一自我であるカントがどうして知り得るのか、物自体の概念を純粹自我が生産しているところを一自我であるシェリングがどうして見ることが出来るのか。できるとすれば、彼は人間ではないだろう。それでもあえてそれが自分にはできない、と主張するとき、哲学者は預言者の道をたどる以外に道はないのである。

確かにシェリングは歴史の三段階を示している。歴史の第一期は悲劇的と呼ばれる時代であり、神は運命として啓示される。この時代は古代世界の奇跡であり、二度と帰ることのない永遠の希求である（同、302）。古代ギリシアがこの時代である。第二期は神は自然として啓示される。具体的には古代ローマから始まる現代までの時代であろう。第三期は運命や自然として啓示されていたものが、摂理として啓示される時代であり、「神が存在するに至る」時代である、とされている（同、303）。見られるように、シェリングの時代区分はあまりに簡素であり、しかも具体的記述は一切行われていない。これで全てなのである。人類の歴史の三期を、あるいは少なくとも既に経過した二期を、「自己意識の歴史」として描く手がかりは何も示されていないのである。自己意識は歴史の暗黒の洞窟を辿って行くアリアドネの糸を失っているのである。少なくともこの時期のシェリングには「自己意識の歴史」を描く才能はなかったと言わざるを得ない。

なおフィヒテは「絶対者」という用語を初期にはほとんど使用していないが<sup>(23)</sup>、1800年の『人間の使命』の頃から、自我を越えた絶対的な存在を視野に入れて思想を展開するようになる<sup>(24)</sup>。自我の哲学者フィヒテの大きな変化である。言うまでもなく1798-9年の無神論論争が影を落としているのであろう。人格神を否定してカント風の道徳的世界秩序としての神を主張していたフィヒテではあったが、無神論論争はおそらくフィヒテの精神の奥深くに滞留していた情動をかき乱したのであろう。「君はキリスト教を否定するか」「君はイエスの神性を否定するのか」といった自らの心の声に、フィヒテ自身が沈黙する他はなかったのであろう<sup>(25)</sup>。自我を越えた絶対者がフィヒテの内て姿を現してくるのである。ただし『人間の使命』では明瞭な「絶対者」という言葉は登場しない。それが登場するのは『1801/02年の学問論』からである。そこでは「絶対者」と「絶対知」が集中的に論じられている（FGA. II, 6, 143ff 参照）。ただしこの書は当時は出版されないままであったので、シェリングもヘーゲルもフィヒテが絶対者なる用語を使用し始めたことは知らないままに、自分たち自身の用語として使用してゆくのである。

## 五 自然の目的論

「第五章」（AA. 9, 307-311）は自然の目的論を取り上げているが、4ページにも満たない短い章である。「自然産物が盲目的な〔機械的〕産物であると同時に合目的的であるという矛盾を解くことが出来るのは超越論的観念論だけである」と言われているが（同、309）、歴史哲学の分野におけるのと同様に、ここ自然の目的論の分野においても、この断言以上のものは何も示されないままである。商品もないのに、看板だけ掲げている商店である。

## 六 芸術の哲学・美的直観

「第六章」(AA.9,312-329)は最後の締め括りの章であり、芸術の哲学が論じられる。体系的な位置づけからすれば、芸術哲学は理論哲学と実践哲学の統一であり、無意識と意識の統一として超越論的観念論の最後を飾るものである。ただしそうすると「自然の目的論」はどこに位置するのか不明となるが、最初にも言及したようにシェリング自身の哲学体系が最初から不明瞭なのである。1801年の『我が哲学体系の叙述』においても、哲学の一つの分野である「自然哲学」が描かれるだけであり、知性の哲学の分野には叙述は及ばないのである。

芸術作品は自然の無意識と知性の意識・自由を統一するものである。天才の芸術作品の内には天才の意識的構想とそれを越えた意図せぬ美が実現している。それは天才という自然の内に示された絶対者の好意である。絶対者こそが意識と無意識の統一を可能にしている「根源的自己 Urselbst」である(同、315)。ここに登場している「自己 Selbst」なる言葉は、この当時流行し始めたドイツ観念論に愛好された用語である。フィヒテによればこの言葉を使用し始めたのは、シャウマンである(FGA. I, 4, 278 参照)。フィヒテ全集の編集者の注によれば、シャウマンの『自然法の新しい体系の試み』1796年、で使用され始めたようであり、「自己 Selbst という表現の方が私には自我よりもより純粋で、はっきりしているように思われる」とシャウマンは言っている。フィヒテも「大衆的な講演では自己の方がふさわしいかもしれない」としている(同所)。ただしフィヒテ及びフィヒテのアカデミー版編集者のこの指摘は、誤りであり、カントが既に『純粹理性批判』の初版のころから使用している(A.107, A.383, A.402, B.134, B.429 参照)。とまれ、そのような中で、シェリングがこのように「自己」を使用するようになり、その後ヘーゲルも『精神の現象学』で重要な概念として使用することになる。「自己」は一言で表現すれば、「in sich zurückkehren 自己内還帰する」ものであり、「主体」を意味する。フィヒテの愛用するこの表現をシェリングもヘーゲルもそのまま受け継ぐのである(例えば、フィヒテ FGA. I, 4, 213、シェリング AA.9, 188、ヘーゲル GW.9, 20)。自己とは自己内還帰するものである。それは自己意識に代表される自立的行為主体を指す言葉である。物質にはそのような自己内還帰能力がない、というのがカントを含めての彼らドイツ観念論のセントラルドグマである。だから彼らは自己 = 自己内還帰を精神の根本的特色として強調するのである。シェリングがここで絶対者を「根源的自己」と表現したことは、この表現によって「自我」「自己意識」から少し距離をとることが出来るからであろう。シェリングの絶対者は既に「歴史の哲学」で見たように、自我から離れ始めているのである。

続いてシェリングはこう述べている。「美とは無限なるものを有限に表現しているものである。」(同、322) 常識的に考えれば、無限なるものを有限なもので表現することはできない。若いシェリングも無限なものから有限なものへと移行できない(例えば、AA.4, 86)、ということを強調していた。ところが1800年のシェリングによれば、それが出来るところに芸術の、美の特権的な地位がある。またそれを表現する天才も単なる技能や技術ではないのであり、意識的活動を超えた活動が合

わせられているところに、天才の天才たるゆえんがある。天才は美的直観を有しているのである。「美的直観はまさに客観的になった知的直観である」(同、325)。シェリングの超越論的観念論の先頭に位置していた知的直観はあくまでも自我の行為そのものであったが、最後に成立する美的直観は行為を越えてまさに客体そのものとなって「存在」している。超越論的観念論はここに終結するのである。それはまさにフィヒテの行為の「知識学」を越えてしまったのである。

## 七 絶対者と自己意識

ドイツ観念論の中心テーマの一つに「無限」がある。彼らは共に無限なるものを求めたのである。無限なるものは絶対者、神であった。シェリングも初期から無限なるものを求め続けると同時に、無限から有限へと至る道をどのようにしても見出すことはできなかったのである。それが今ここに芸術作品として見出されたのである。もちろんこの「無限から有限への道行き」は絶対的無意識である絶対者とそれに支えられた天才のみのなせる業であった。その道行は具体的には何も示されることはなく、まさにヘーゲルが言うように、突然「ピストルから弾が発射されるように」(GW.9,24)、ある天才の作品として登場するだけである。この問題は実はヘーゲルもフランクフルト期以来悩んでいた問題であった。無限なもの・神をいかにすれば客体的に表現できるか、それがヘーゲルの最大の問題であった。キリスト教はイエスという一人の人間の姿の内に神を見ようとした。しかし有限な肉体を備えたユダヤ青年の内に無限なるもの・神を表現することはいかに宗教性に染まったヘーゲルと言えども、ためらわざるを得なかったのである。彼は有限から無限への移行を「有限な生命から無限な生命への高揚」として理解し、そこに新しい宗教解釈を盛り込もうと努力したが、キリスト教にとどまる限りはそれは無理であった<sup>(26)</sup>。哲学が彼に近づいてきた。否、ヘーゲルが哲学に近づいて行ったのである。プラトンの書物とともに読んだシェリングの『超越論的観念論の体系』がヘーゲルをして哲学への洗礼を授けてくれた。シェリングのその書の最後には「美的直観」なるものが登場していた。フランクフルト時代には知的直観という言葉さえも使用せずに、直観にさほど興味を示さなかったヘーゲルではあるが、美的直観が無限を作品・客体として表現できるという「哲学」の主張に驚いた。ただしヘーゲルは芸術に関しては古代ギリシアにおいてそれは完成し、その時代は二度と帰らないものと見なしていた。それはシラーの詩『ギリシアの神々』に描かれていることであるし、シェリングも歴史の第一期は「二度と帰らない」と言っていたところでもある。そうなる現代においては、絶対者を表現できる分野としては宗教と哲学しか残っていない。「歴史」は確かにシェリングによっても、絶対者が当然必要とする場面であるが、歴史における絶対者の啓示という思想は、摂理の考えに代表されるように、宗教一般の信念であり、絶対者の客体的表現としては最適のものではありえない。『差異論文』においてヘーゲルは、芸術・宗教・思弁の三つを絶対者の自己客体化、表現として構想している (GW.4,76)。もちろんここでのヘーゲルはシェリング同様、内容は何も示さないままである。芸術は既に見た如く、ヘーゲルにとっては古代ギリシアで終わっている。宗教に関しても、既存のキリスト教はもはや無限なるものの

表現を可能とすることはできない。1802-3年頃にはヘーゲルは若い日に構想した「民族宗教」を復活させ、「民族」という人倫組織において無限なるものを客体的に表現することが出来るという幻想を抱いたようである<sup>(27)</sup>。だがその試みは『ドイツ憲法論』の挫折によって頓挫せざるを得なかった。残るは「思弁・哲学」のみである。絶対者はやがて「絶対知」として『精神の現象学』の中で描写されることになる。

シェリングは芸術作品の中に無限なるものの客体化を見たが、宗教は『超越論的観念論の体系』においても全く取り扱われないうままであった。その点をエッセンマイヤーに批判され、1804年に『宗教と哲学』を書き上げるが、これ以降の「後期シェリング」は前期の遅れを取り戻すかのように、宗教的思索にのめり込んでいった。そしてシェリングは自らヘーゲルに代表されるに至った「ドイツ観念論」を否定する新しい時代の「積極哲学」の樹立に向かうのである。

ここで先に残しておいた「自己意識と絶対者」の関係の問題にもう一度立ち返ることにしよう。『超越論的観念論の体系』の先頭部分で、シェリングは超越論的観念論の体系の原理は自我・自己意識であると宣言し、以下の体系展開は全て「自己意識の前進的歴史」であると主張して、体系の叙述を開始した。原理たる自我・自己意識は絶対者であった。だが実はシェリングは『超越論的観念論の体系』の第一章で、自己意識を「知の全体系の光点」と規定しながら、この光点は「前を照らす、後ろを照らしはしない」と述べ、もしかしたらこの自己意識は「自己意識から独立の存在の単なる変容に過ぎないのではなからうか」と想定していたのであるが、「明らかにそのようなことはいかなる哲学と言えども把握することはできない」としていた(AA,9,47)。シェリングには当初からその予感があったのかもしれない。それが『超越論的観念論の体系』の掉尾を飾る「芸術の哲学」において、噴出したのかもしれない。絶対者は芸術において「存在」になったのである。1801年の『エッセンマイヤー論文への補遺』においてシェリングは自らの哲学に対して「超越論的観念論」という呼び名を避けており、自然哲学がシェリング哲学の理論哲学となっており、それが観念論の基礎を提供するとしている(AA.10,90-96,及び105参照)。後は、思い切って自己意識を絶対者から切り離し、「哲学者」が一挙に「理性」と一体化して、絶対者の哲学を構築してはどうだろうか。自然と知性、無意識と意識の絶対的同一性を原理に据え、それをもはや自我・自己意識とは名付けずに「絶対的理性」と呼ぶ(AA.10,116)、そこにシェリングの「同一哲学」期(1801年から1803年頃まで)が始まるのである。

『ドイツ憲法論』を書きながら、ドイツ帝国の統一を乱す最大の原因は各領邦が自分たちの個人的自由を何よりも優先させて、「ドイツ的自由」を主張することにある、という結論に達し、自己中心の個人主義を苦々しく思っていたヘーゲルは1801年の初めころ、シェリングの内に同一哲学の立場を読み取り、それを自らの立場ともした。フィヒテの主観的な主観・客観の超越論的観念論に対して、客観的な主観・客観の同一哲学の立場を採用したのである。自己意識はその哲学から完全に姿を消して、理性だけが声高に自己を主張していた。ヘーゲルはシェリングの『超越論的観念論の体系』の最後の個所で興味深い概念を見つけた。「超越論的直観」(AA.9,328)という言葉である。これはツインマーリが既に指摘していることであるが<sup>(28)</sup>、ここの「超越論的」は誤植であり、シェリ



ング自身の自家用本では「知的直観」と訂正されている。簡単に言えば「超越論的直観」という用語はシェリングにもそれ以前の哲学者にもないのである。しかるにヘーゲルはこの個所を典拠として、「差異論文」では知的直観を「超越論的直観」と言い換えて、それを大々的に使用するのである。自ら表題としてもその言葉を使用しているのは周知のことである<sup>(29)</sup> (GW.4,27)。シェリングは「美的直観」において知的直観には欠けていた客体性が実現しているとするのであるが、この客体化した知的直観を「超越論的直観」と読み込んだヘーゲルは、若い日以来求め続けてきた無限なるものの客体化、客体としての実現を期待したのであろう。超越論的直観は「概念と存在」を統一したものであり、「超越論的知と超越論的直観は一つのものである」(GW.4,27-8)とヘーゲルは語っている。ヘーゲルにおいて、知的直観は絶対知へと変容しようとしているのである。

シェリングと別れたフィヒテが、シェリングの絶対者に触発されながら、独自の道を歩もうとした時、依拠すべき道として選んだのが「絶対知」であった。シェリングには絶対者は存在しているも、絶対知が欠けている、フィヒテはそう思ったのである。フィヒテがシェリングに宛てて書いた最後の手紙、1802年1月15日の手紙で、フィヒテはこう述べている。「もっと高い地点があるのです・・・この地点が〔存在ではなく〕知です、それも或るものについての知というのではなく、絶対知です。この地点に〔私の〕学問論は常に立ってきました、そしてだからこそ学問論は超越論的観念論なのです。・・・絶対者は単に一つの外化を有し得るだけです、・・・絶対者のこの外化がまさに絶対知なのです。」(FGA.Ⅲ,5,112-3) フィヒテのこの批判を受けてのことか、それとも本人の自由な発想によるものかは不明であるが、1802年『哲学体系の詳述』においてシェリングは初めて「絶対知」に言及する<sup>(30)</sup>。内容はともかく、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルというドイツ観念論の哲学者たちは、別れ別れになった19世紀の初頭に、絶対知への道を辿り始めるのである。自己意識は無意識の闇から絶対者を救い出さなければならないのである。

(1) フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの著作からの引用は全てそれぞれのアカデミー版全集から引用する。フィヒテはFGAと略し、その後ローマ数字で系列を、アラビア数字で、巻数とページを示す。シェリングはAAと略し、ヘーゲルはGWと略し、巻数とページを示す。今回私が中心的に取り上げるシェリングの『超越論的観念論の体系』はアカデミー版全集の9巻であるが、この巻は本文と編集者の注との二冊に分かれている。以下の私の論文の中で、「編集者」という場合は、全てこの第9巻の編集者、H.KortenとP.Zicheのことである。

(2) カント『純粋理性批判』超越論的弁証論、第六節 宇宙論的弁証論を解決する鍵としての超越論的観念論、の第二版でつけられた注を参照せよ (B.519)。また久保元彦『カント研究』創文社、1987年、138p参照。

(3) 拙著『ヘーゲルのイェナ時代 生活編』文化書房博文社、2012年、98p参照。

(4) 邦訳あり。赤松元通訳『シェリング超越論的観念論の体系』蒼樹社、昭和23年。

(5) この言葉は我が国では「知識学」と訳されて、一般化しているが、私は直訳的に「学問論」と訳すことにしている。その言葉は一般の用語としては「科学論」であり、要は学問一般の原理論を意味する。

(6) 上記で私は「フィヒテには自然哲学は無縁である」と主張したが、1798年頃の講義においてフィヒテは、最後の方で自分の哲学体系の大枠を示そうとしているが、そこでは「自然」がテーマとされ、自然は機械論的法則と有機的法則に分けられ、その全体が「理論哲学あるいは世界論」と呼ばれている。FGA.Ⅳ、2.262参照。

(7) シェリングの哲学とカロリーネの関係については、ヤスパース『シェリング』那須・山本・高橋訳、行人社、2006年、8-46p、及び藤田健治『シェリング』勁草書房、1962年、263-331p参照。

(8) 拙論『ヘーゲルに於ける概念の構成』、『哲学誌』19号、1976年、83-102p参照。ここで私はヘーゲルの概念論に則して、ヘーゲルの三律体系の枠組みを示している。

(9) Ernst Platner “Philosophische Aphorismen” 1793.

- (10) 藤田正勝「積極哲学と消極哲学」、『シェリング読本』法政大学出版局、1994年、320-332p 参照。
- (11) これはフィヒテとニートハンマーが共同編集していた雑誌“Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten”に1797-98年にかけて四回発表された論文である。
- (12) 例えば『全学問論の基礎』の「第四章 第一定理」の箇所 (FGA, I, 2,303) 及び「第五章第二定理」の箇所 (同、406) 及び「第九章 第六定理」の箇所 (同、428-9) を参照されたい。「我々の哲学的探求」には明らかなのであるが、当の対象である意識はそれをまだ反省していない、ということがそこでは指摘されている。
- (13) 「無意識」の概念は20世紀のフロイトの独占物ではなく、18世紀にプラトナー (1744-1818) あたりから始まるようである。編集者の注によると、シェリングは多くの場合「bewusstlos 没意識」という言葉を使うが、『超越論的観念論の体系』からは時々「Unbewusst 無意識」という言葉を使うようになったという。この問題については小田部胤久「美学の生成と無意識」岩波書店、『思想』2013年4月号、が参考になる。なお日本シェリング協会も2015年に「シンポジウム 無意識と偶然性」を開催しているが、不思議なことに、シェリングの『超越論的観念論の体系』には全く触れられていない。
- (14) ヘーゲルは『差異論文』において絶対者を「無」「闇」として表現しているが (GW.4,16)、その正体はまだ形をとるに至らない精神の絶対的行為であり、「生産的構想力」こそがそれにふさわしいものである。ヘーゲルは晩年に至るまで「知性を真つ暗な坑」と見なしている (GW.20,446)。そこは無意識の温床である。
- (15) ヘーゲルはここで「Vorhang 帳・幕」という比喩を使用しているが、その構想力の背後に「福音書」があったように思われる。マタイ、マルコ、ルカの三人は口をそろえて、イエスが死んだときに、ユダヤ神殿の「幕」が真っ二つに裂けたと報告している。これによって神殿の内部を覗き込むことが可能となったのである。
- (16) 編集者は注でシェリングが自然と知性との並行関係を論じ始めるのは『超越論的観念論の体系』からであると指摘している。
- (17) シェリングのカテゴリー論については、近藤良樹『弁証法的範疇論への道程』九州大学出版会、1988年、参照。この書はカント、フィヒテ、シェリングのカテゴリー論を分かりやすく明快に解き明かした好著である。
- (18) ハイデガー『世界像の時代』桑木務訳、理想社、昭和37年、36-7p 参照。
- (19) マイケル・トマセロ『心とことばの起源を探る』大堀他訳、勁草書房、2006年、80-126p 参照。
- (20) 拙論『ヘーゲル『ドイツ憲法論』の研究』大東文化大学紀要、第52号、2014年3月、49-70p 参照。
- (21) 拙論『啓蒙の夕暮れ』大東文化大学紀要、第47号、2009年、239-265p 参照。これはレッシングの『人類の教育』の全体にわたって、簡単にコメントしたものである。
- (22) 近藤良樹、前掲書、293p 参照。また同様の指摘は、ラインハルト・ラウト著、隈本忠敬訳、『フィヒテからシェリングへ』以文社、1982年、9-27p でもなされている。
- (23) 『学問論の新叙述の試み』1798年、で一か所だけ次のような表現がある。“ein Erstes Absolutes” (FGA, I, 4,197)。言葉としては「絶対者」と訳せるが、文脈としては「絶対的なもの」と訳するのがふさわしい。
- (24) 例えば、次のような発言がある。「各人はそれぞれの他者を真実に自己自身として、あの偉大なる自己の構成要素として愛するのである」 (FGA, I, 6,275)。
- (25) シェリング1801年のフィヒテ宛の手紙で辛辣にもこう言っている。「無神論論争がきっかけとなって、あなたは知において失踪していた根源実在を信仰から連れてこざるを得なくなった」のです (AA, III, 2,1,376-7)。
- (26) 拙論『フランクフルト期のヘーゲルの宗教論』大東文化大学紀要、第54号、2016年、29-50p 参照。
- (27) 拙著『革命と宗教 一初期ヘーゲル論考一』近代文芸社、2007年、316-322p 参照。
- (28) ヴァルター・ツィンマーリ『哲学への問い』山口祐弘訳、哲書房、1993年、393p 参照。
- (29) ただしヘーゲルが「超越論的直観」という用語を使用するのは『差異論文』においてだけであり、以後は使用しなくなる。おそらくシェリングにその誤りを指摘されて、撤回したものと思われる。
- (30) シェリングの1802年の『哲学体系の詳述』は、アカデミー版ではまだ刊行されていない。シュレーター版全集、補巻第1巻、456p 参照。この書には部分訳ながら、邦訳がある。『シェリング著作集3』燈影舎、2006年、石川・伊坂訳、182p 参照。