

F・W・J・シェリング

最近の哲学的文献の一般的概観

栗原 隆 訳

F.W.J.Schelling

Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen  
Literatur

(Philosophisches Journal Bd.6)

In : Friedrich Wilhelm Joseph Schelling  
: HISTORISCH-KRITISCH AUSGABE. WERKE 4

übersetzt von  
KURIHARA Takashi

## 最近の哲学的文献の一般的概観

【102】

### 覚え書き

この論考の第一章について幾つかの意見を耳にしたことから、私は、次のことを想起させることが必要だと考える。すなわち、カントが書いていたことをもう一度書き留めるつもりであるわけでは決してない。(そういうことをする人手はあまたいる。)カントが彼の哲学で本来、何を望んでいたのかを知ろうとしているわけでもない。むしろただ、カント哲学がそれ自身の内部で関連すべきであったとしたら、私の見るところ、カントは何を望まなければならなかったのか、を知りたいだけである。

今や私は、実践哲学へ移行する。この章は、ただ、理論哲学から実践哲学への移行だけを行なう。その際に私が、カント(原注1)と期待を分け持つ読者たちに前提するのは次のことである。すなわち、「いつかは純粹理性全体的能力を洞察するに到り、(理論哲学と実践哲学との)すべてを一つの原理から導出することができること、である。このことは、自らの認識の完全な体系的統一においてのみ、十全な満足を見出す人間理性の避けがたい欲求なのである」。(\*)

(原注1)『実践理性批判』原版、一六二頁

(・)「この比較は、私が実践理性の分析論において取上げた幾つかの命題の確実さを信じることのできる人  
には、満足を与えることと思う。このような比較は、純粹な全理性能力(理論的ならびに実践的)が、  
恐らくいつの日にか統一されるであろうという洞察に達し、またこうして一切を一個の原理から導来でき  
るのであるという当然の期待を生ぜしめるからである。人間の理性は、理性認識の完璧にして何ひとつ遺  
漏のない体系的統一に達しなければ、遂に十分な満足を見出し得ないのである」(『実践理性批判』岩波文  
庫、一八七頁)。

1

## 理論哲学と実践哲学の関連——自然から自由への移行

理論哲学は、人間の知の实在性を証明するべきだと言われる。しかし、私たちの認識の实在性はすべて、【103】  
さしあたりは、私たちの認識においては少なくとも、概念とか推論によるのではなく、心(Seele)を介して直接  
的に現在しているものがある、ということに基づいている。なぜなら、私たちが概念を通して考えたり、推論を通  
して算出したりするところのものを、私たちは、私たちの思索の所産としても、推論の所産としても自覚していな  
いからである。ところが、思索したり推論したりすることもすべて、既に、私たちが考え出したり解明したりした  
わけではない現実性を前提している。こうした現実性を承認(Anerkennen)していることに、私たちは、些かな

りとも自由を意識してはいない。私たちはそうした現実を、私たちが自分自身を承認することと同じように、確かなこととして承認するよう余儀なくされている。私たちが私たち自身を奪うことができないように、私たちがこの現実性を奪うこともできないのである。

ところで、問われなければならないのは、次のことである。すなわち、何らかの外的なものでかつ心とはまったく違うものが、私たちの内的なものと直接的に関連し、私たちの自我といわば合体することができるというのは、どうして可能なのか？〔外的なものとの内的なものとの〕双方を分離しようとすると、同時にそれらの共通の根源を、つまり私たち自身の意識を引きちぎることになってしまう、というのはどうして生じるのか？ ということである。

必要なのは、こうした問いを規定的に考えて、その問いへの答えを見出すためには、その問いの要求する厳密さについては何も値引かない、ということである。

なぜなら、その問いに答えようとして失敗した試みはすべて、一切の概念に先行するものを概念によって説明しようとしたという、共通した誤謬を持っていたからである。すなわち、失敗した試みはすべて、精神には、比量的な思索から離れて、精神凹地にある直接的なものへ高まることができなことを露呈したのであった。

私たちの知のあらゆる信頼性は直観 (Anschauung) の直接性に基づいていて、ということを簡単に否定する人がいるとは私には思えない。どんなに精神の豊かな哲学者たちであろうと、外的な諸事物の認識については、私たちに生じた啓示についてであるかのように語っている。まるで、彼らがそれによって何かを説明していると思いついていないかのようなのではない。むしろ、対象と表象との間の連関を悟性的な概念によって媒介することはおよそ不可能であるということ、結果的に暗示しているのである。彼らは、外的な諸事物についての私たちの確信

(Überzeugung) を「信ずること」(Glauben) (・)と呼んでいる。その理由は、心は、自らの信じるものと合わせて無媒介的に関わっているからであったり、あるいは、先の確信が、(原因から結果への) 推論とか【102】およそ証明するとかということには基づかないような、本当に闇雲の確実性(・)であるということを一言で言うたのであったり、なのである。推論によって初めて産出される何らかの想定が、どのようにして心へと移行して、外的世界を信じていることがそうであるような、行動したり生きたりする際の支配的な原理になることができるのか、ということも洞察されていないままなのである。

(・) Vgl. Jacobi, Friedrich Heinrich: › Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Moses Mendelssohn  
《Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789. S. 215-217「親愛なるメンデルスゾーン、私たちはみんな、社会の中に生まれて、社会のうちに留まらなければならないように、信仰のなかに生まれ、信仰のなかに留まらなければならない。—— 私たちに確実なことが予め知られていないなら、私たちはどのようにして確実なことを向けて努力できるのでしょうか？ そしてどのようにして私たちには、私たちが確実に既に認識しているところのものによる以外に、確実なことが知られ得るのでしょうか？ この既に認識しているものが、直接的な確実性の概念に到るのであって、この直接的な確実性は、いかなる根拠をも必要としないだけでなく、端的に一切の根拠を排除して、唯一、表象された諸事物と調和している表象そのものなのです。諸根拠に基づく確信は第二次的な確実性です。根拠というものは、それについて私たちが確信しているところの事物と類似しているという表徴でしかありません。根拠がもたらす確実性は、比較することから生起するので、正しく確実で完全なものでは決してあり得ないのです。さて、理性根拠から生起しないような〈本当だとみなすこと (Fürwahrhalten)〉はどれも、信仰 (Glaube) であるのなら、理性根拠に

基づく確信それ自体、信仰に由来するに違いなく、自らの力を信仰だけから受け取らなくてはならないのです。(…)

信じることによって私たちが知るのには、私たちが一つの身体を持っていること、そして私たちの外部には、他の身体や他の思惟する実在が現前している、ということなのです。本当の驚くべき啓示です！なぜなら、私たちは私たちの身体だけを、こういう状態だとか別の状態だとか、感覺するからです。そして私たちが身体を、こういう状態だとか別の状態だとかと感ずるので、私たちは、身体の変化だけでなく、身体から全く区別されるもの純然たる感覺でも思想でもないもの、すなわち別の現実的な諸事物を、認知することでしょう。しかも、私たちが私たち自身を認知するのと同じ確実性をもって、なのです。なぜなら、〈汝〉なしでは、〈私〉は不可能だからです。ですから私たちは、私たちが想定する諸性質によってのみ、すべての表象を保持するのです。それ以外には実在的な認識の方法は存在しません。なぜなら、理性が対象を生み出すとしたら、それは幻影 (Hingespinnste) でしょう。(…)

こうして私たちは、自然の一つの啓示を持つことになりました。その啓示は、命じるだけでなく、すべてのどのような人間にも信ずることと、信仰によって永遠の諸真理を受け入れることを、余儀なくさせるのです。]

(\*\*) Vgl. Jacobi, Friedrich Heinrich: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau 1787. S. 21-22 「感覺的明証の妥当性こそ、まさに問われているところのものです。私たちに、諸事物が私たちの外部のものとして現象するということは、確かに証明を必要としません。しかし、これらの事物は、私たちの内なる純然たる現象ではなく、私たちに独自の〈自己〉の純然たる

諸規定でもなく、従って、私たちの外部の何らかのものについての表象としては全く存在していません。むしろ、私たちの内なる表象として、諸事物が、現実的に外的な、それ自体として存在している本質に関連して、それからいかいされている、という考え方があります。このことに対しては、疑いが生じるだけでなく、むしろ次のこともしばしば示されています。すなわち、この疑いは、極めて厳密な悟性における理性根拠によっても取り除くことができない、ということです。ですから、外的な対象への直接的な確実性というものがあるなら、私が信じることの類比に従って、闇雲の確実性だったのでしょうか。」

私たちの認識における直接的で、だからこそきわめて克服しがたいものはどこから来るのかという問いには、ただ二つの主要な答えが可能である。

私たちの直観はもっぱら受動的であって、直観のこの受動性から本来的に由来するのは、私たちが外的な諸事物を他でもないそのように表象せざるを得ないという必然性である。表象は外的な作用の所産に他ならない。あるいはもっとよく言うなら、私たちと対象との間に生起する諸関連の結果に他ならない(・)。

(・) Vgl. Hemsterhuis, Franz: ›Sophylus oder von der Philosophie. (in:) ›Vermischte philosophische Schriftendes H. Hemsterhuis, Zweiter Theil. Aus dem Französischen übersetzt. (Leipzig 1782, S. 3-82. 「我々が諸事物について持つ諸観念は諸事物そのものものとで、それらを知覚し、感覚する我々の仕方によって存している諸関連に由来する」(S. 55 f.)。

Vgl. Reinhold, Carl Leonhard: ›Briefe über die Kantische Philosophie. (Bd. I. Leipzig 1790, S. 248-249. 「だが、表象する主観は実際に、その表象の原因でもあるのか? そしてどの程度そう言えるのか? その主観の能力は純然たる自発性なのか? あるいはそれは、受容性に基づいて成り立つ必要はないのか?



そうした受容性には、外部からの印象を通して外的な諸対象を表象するための素材が与えられなくてはならないのだが、そしてこの場合、少なくとも外的な表象は、二つの区別された力の所産、すなわち、私たちの内なる主観と、私たちの外なる客観との所産ではないのか？ その際に、一方は他方の作用によって反作用を余儀なくされるような二つの区別された力の所産ではないのか？ (….) そこで貴兄は、「この表象する」力をただ、表象する主観と外的事物との協働 (Zusammenwirkung) の結果として考えてもよいことになる」。

ここでは、こうした意見に対抗して語ることのできるすべてを、そして既に語られてきたすべてを引用するような場所ではない。従って、次のことだけを語っておきたい。

第一に、どのような仮定を立てようと (それは最早存在していないのだから)、その全体からして、既に何も説明するものではないであろう。なぜなら、どのような仮定であろうと、たかだか、私たちの受容性に対する一つの印象を分かり易くしているだけであるにもかかわらず、私たちが実際の対象を直観するということを、分かり易くしてはいないからである。ところが誰しも、私たちが外的な対象を単に感覺するだけでなく、対象についての直観を持つ、ということを否定しないであろう。こうした仮定によれば、永遠に印象に留まるだけであつたらう。なぜなら、印象が初めて (その原因としての) 外的な対象に関連付けられ、そしてそれによって外的対象の表象が成立する、と語られる時には、私たちが直観の状態において、そうした行為や私たちが自身からの産出、それに対置と関連付けなど意識してはいないということなど、考慮されていないからである。さらには、(印象とは違う何かであるに違いない) 対象が現前していることについての確実性は、そのような不確かな推論の上に基づくことができないう、ということも考慮されていないからである。それゆえいずれにしても、少なくとも直観は、印象によって惹起

されたにしても、自由な行為だとして考えられなければならなかったのである。

さて、しかし、第二に確実なことは、原因は決してその結果と同時に存在してはいない、ということである。原因と結果の間には時間が流れている。それゆえ先の想定が正しいなら、対象が【I09】私たちに作用する一つの時間と、私たちがこの結果について意識するようなもう一つの時間とがなくてはならない。第一の時間は、全く私たちの外部に存することになって、第二の時間は私たちの内部に存することになる。そうであるなら、私たちは、二つの相互に全く異なる上に、相互に並行しながら外部にある二つの流れる時間系列を想定しなくてはならないことになったであろう。これは、不合理なことである。

第三に確実なことは、結果がその原因と同一ではないということである。さてしかし、直観の状態にあって、果たして対象と表象とが絶対的に同一でないのかどうか、誰しもがあたかも対象そのものが直観のうちに現存している現前しているかのように対処しないのかどうか、そして誰しもが対象と表象との双方の区別を、ひとえに自由な行為として意識するのではないのかどうか、どんな人にも簡単に呼びかけることができる。——対象と表象とが根源的に同一であるという先の信仰は、私たちの理論的悟性や実践的悟性の根源である。逆に歴史記述的に証明されるのは、すべての懐疑論 (Skepticismus) の第一の源泉は、私たちの外部には根源的な対象が存在していて、その結果が表象である、という私念 (Meinung) であつた、ということである。なぜなら、心は対象に対して、まったく受苦的に対処したり、あるいは部分的に活動的に対処したりするからであり、だから、印象が対象とは異なっていて、心の受容性によって既に変容されているということは確かなことだからである。従つて、私たちに作用する対象は、私たちが直観する対象とは異なっているに違いない。ところが、健全悟性は、こうしたことすべてにもかかわらず、動揺することなく、自らの信仰に留まつている。すなわち、表象された対象は、同時に対象自体でもあ

る、と信じているわけである。そして講壇哲学者 (Schul-Philosoph) 自身は、現実的な生活に入るやいなや、現象と物自体との間の違いをすっかり忘れ去っているのである。(原注2)

(原注2) カントが言うには、超越論的観念論は、超越論的實在論である。すなわち超越論的観念論が主張するのは、表象された対象が同時に現実的な対象でもあるということである。これに対して、逆に超越論的實在論は経験的観念論である。すなわち超越論的實在論が主張するのは、現実的な対象が私たちの表象する対象とはまったく異なった対象だ(・)ということである。——しかし、一般悟性は、経験的實在論にとっては全面的であつて、経験的観念論に対抗する場合には機知とサテュロスという極めて軽い武装しかほとんど必要としない。それらの武装は、硬直した独断論者に対してはもつとも理性的な武装であることはもちろんである。

(\*) Kant, Immanuel.:) Kritik der reinen Vernunft. 《Riga 1781. S. 371-372: 「それゆえ、超越論的観念論者は経験的實在論者であつて、現象としてのマテリーが現実性を持つことを承認するが、このマテリーの現性は推論される必要はなく、直接的に知覚される。これに反して超越論的實在論は必然的に困惑に陥り、だから経験的観念論に場所を譲らざるを得ないことを認める。というのは、超越論的實在論は、外的感官の諸対象を何かこの感官自身とは異なるものとみなし、たんなる諸現象を私たちの外で見いだされる自立的存在者とみなすからである。言うまでもなくその場合、私たちがこれらの諸物についての表象をこのうえなく意識しているにもかかわらず、この表象が現存しているときには、それに対応する対象もまた現存しているということは、とうてい確実ではない。これに反して私たちの体系においては、これらの外的な諸物は、つまり物質は、あらゆるその形態や変化において、たんなる現象、言いかえれば、私たちの内な

る表象以外の何ものでもなく、この表象の現実性を私たちは直接的に意識するのである」。

結局のところ、原因とその結果の間には、時間の連続性だけではなく、空間から見た接近 (*Contiguität dem Raume nach*) も生起している。【106】しかし、原因と結果の双方は、対象と表象との間に考えることはできない。なぜなら、空間において物体と物体とが合致するように、精神と客体とが合致する共通の媒体とは何だというのであるか？ この件でいかなる説明を行おうと、その起源からすれば、超越的である。すなわち、いかに説明しようと、現象を説明するためには、一つの世界からもう一つの世界へと跳躍するのであるが、その現象は世界の一つでしか可能ではない。もつとも、精神とマテリアーとの間の区別を止揚するならばあるが、私たちは古代の人が言った似像 (*simulacris*) へ、あるいは開かれた窓から入り込むかのように私たちの感官を通して心へと入り込むという、アリストテレス主義者の志向的形相 (*formis intentionibus*) へ逃げ込もうというのであろうか？ あるいは心とは、不定形の姿を規則的な図形として反射する円筒形の凹面鏡のようなものなのか？ しかし、誰のための？ ただ、その人の外部の人の目のためだけに。——そんなことなら、私たちは、表象の起源について、私たちは、もつとも非合理的アナロジーに到るような仮説に固執しているという、極めて少しのことしか知っていないということを告白したほうが良かったであろうに。私は、私の読者たちを今となつては消耗させたことをおそれている。そこであつた対立的な理論へと進んでゆこう。簡単に言うならこうである。

私たちの認識においては、表象が同時に原型にしてコピーでない限り、そして私たちの知が根源的にかつずうつと、一つの理想にして同時に実在である限り、直接的なもの (まさにそれだから確実なもの) は何も存在していない。対象は、私たちの自分独自の総合 (*unsre selbstige Synthesis*) に他ならず、精神が対象において直観するのは、自己独自の所産に他ならない。直観は完全に活動的で、まさにそれゆえに生産的であつて直接的なのである。

問題は、そのような直接的で絶対的に活動的な直観は、どのように考えられるのか、ということである。以下、簡単に見てゆこう。

外的な直観のマテリー、すなわち客体であるものを私たちは、無際限に分析して、機械的か化学的かに区分したがるものだが、私たちは物体の表面にまでしか到らない。マテリーに即して唯一、破壊できないものは、マテリーに内在する力 (*potentia*) であって、これは、感情にとつて不可浸透性として感じられる。しかしこの力は、単に外から来る力であって、外的な衝突に対抗して作用するので、自己自身のうちに還帰する力ではない。自己自身に還帰する力だけが、自己自身に、内面的なもの (*in Intus*) を創り出す。それだから [107] マテリーには内面的なものはない。しかし、表象している本質は、内面的世界を直観している。こうしたことを可能にするのは、他ならぬ、自己自身に自分の領域を与えたり、別の言葉で言うなら、自己自身の中に還帰したりする活動性である。しかし、まさにそれゆえに同時に外部へも向かうことのないような活動性なら、自己自身に還帰することはない。限定のない領域はないが、限定される空間のない限定もないのである。

そこで先に述べた心の特性は、それによつて心に (自己直観が、すなわち) 直接的な認識ができるようになる特性は、内部へそして外部へと向かう心の傾向の二重性である。

これらの二つの傾向性は、心においていわば相互に浸透しあうことによつて成立するのが、所産、言うなれば心自身の実在的な構成である。さてこの所産は心のうちにあり、心から区別されないで、心に直接的に現在していて、そして結局のところこの点にあるのが、一切の直接的なものであり、それゆえに私たちの認識のあらゆる確実なものである。

そこで直観はすべて、根源的に純然たる内的なものである。このことは、私たちが心の本性について知っている

ことや知ることができることから、必然的に帰結する。精神の本質はいつどこにあるのかと尋ねられたら、私たちは、自己自身を直観する傾向性にある、と答えよう。私たちは、説明というものでこうした活動性を超え出ることとはできない。心のうちには、私たちの知における観念的なものと実在的なものとの総合が、既にある。心を通してこそ精神は自己自身を知り、そして精神が持っているのは、自己自身という知の境界に他ならない。

ところが、何によって内的な感覚が外的なものになるのかと、という問題がある。それに対する答えは、次のようなものである。

自己直観への傾向性によって精神は自己自身を限定する。しかしこの傾向性は無限であって、無制限に自己自身を再生産する。(この無制限に自己自身を再生産するところにおいてのみ、精神は持続する。そこですぐに明らかになることは、このように前提しなければ、私たちの精神の体系全体 (das ganze System unsers Geistes) が説明できないものになる。) そこで精神は必然的に、自らをその矛盾する活動性において直観するよう努力する。そうした活動を一つの共通の所産において提示することがなかったなら、すなわちそうした活動を永続的なものにすることがなかったなら、精神は自らを直観できない。それゆえ、矛盾する活動性は意識の立場において、静止している活動性として現象する。【08】すなわち、自ら活動するのではなく、外的な衝突に対抗してのみ作用する力として現象する。——マテリーは、自らの活動性の均衡において直観された精神に他ならない。

先の共通の所産は、必ずや有限のものである。生産の行為において初めて、精神は自らの有限性を内化して気付く。精神は生産活動において、まったく自由であるので、精神の制限された生産活動の根拠は、精神の今の行為のうちにあるわけではない。そこでこの行為において、精神は自己自身を制限しない。精神は自らを制限されたものとして見出すか、あるいは同じことではあるが、精神は自らを制限されたものとして感得する。

客体において精神の自由な行為の所産であるものは、精神にとって、領域として、生産という先の行為において精神を制限するものとして、客体の境界として現象する。

さて、こうした生産活動の境界は、内的感官と外的感官との境界でもある。精神の自由な生産活動の領域を、精神は空間における大きさとして、この生産活動の境界を、時間における大きさとして直観する。生産活動の境界を、精神は、自己自身のうちで見出す。あるいは言葉を換えるなら、精神はそうした境界を感覚する。しかし精神は、自らの自由な生産活動の領域を、精神は自らの外なるものとして、精神の自由で根源的に制限のない活動性の領域として直観する。

それゆえにまずもって空間と時間とが直観の異なる形式として区分されるここにおいて、外的感官と内的感官も区分され、その限りで外的感官といつても、限定された内的感官に他ならない。

直観されるものは、空間における大きさを持つ。感覚されるものは、時間における大きさを持つ。時間における大きさだけを持つものを、私たちは質 (Qualität) と呼ぶ。色、味、匂いが空間における何らかのものであると信じる人は、誰もいない。そこで、それらは、以前には、第二性質だと、すなわちその根拠を段に私たちの感覚様式のうちのみ持つものだとして見なされたのであった。それゆえ客体の質は、根源的に感覚されたもの、すなわち、自由な生産活動の境界に他ならない。客体の質を通してのみ、それぞれの個別的な客体は、この特定の客体である。そして、ある特定の客体の認識である限りの認識が実在的であるので、私たちの外部の実在性を信じることは全て、結局のところ、認識というものの最初にしてもっとも深い根源であるところの、根源的な感覚に執着しているのである。

【109】直観という行為において、精神は自らを制限されたものとして見出す。精神の生産活動の境界は、精神には、偶然的なものとして（精神の行為の純然たる偶有性として）現象するが、しかし、精神が他ならぬ自分自身の行為様式（Handlungsweise）を直観するところの生産活動の領域は、精神の行為の本質的なものとして、必然的なもの（実体的なもの）として現象する。

直観において精神は、対立的な諸力の根源的な争闘を、精神がそれらの諸力を一つの共通の所産において提示することによって終わらせる。精神はいわば直観においてやすらい、感覚は精神を客体に束縛する。

さて精神が、この第一の直観から決して出てゆくことがなかったなら、精神は、もともと根源的な感覚に即して動かないまま固執したのであろうし、精神の根源的な活動性が無限なものへと向かう傾向でなかったなら、そして無際限に自己自身を再生産することがなかったなら、精神においては、永遠の静謐状態が存在して、表象から表象への移行も、外的な直観のいかなる豊かさも、いかなる多様性も存在しなかったであろう。であるからして私たちが主張しなければならぬのは、先の根源的な活動性のおかげで精神は、継続的に無限なものを実現しようと努力するし、対立的な活動性のおかげで精神は、この努力のうちに自己自身を直観しようと努力する、ということである。それゆえ私たちは、心を、無限なものから有限なものを生み出そうと継続的に努力している活動性として考えるであろう。それはまるで、自らの外部に自らを呈示することを強いられている無限性が、心のうちに凝縮されているかのようなのである。これは、精神が、自覚的に有限であって、すなわち自己自身を自覚しようと絶えず努力しているから、としか説明され得ない。

それゆえ、精神の活動はすべて、無限なものを有限なものにおいて呈示することへ向かう。この活動すべての目標は自己意識であり、この活動の歴史が自己意識の歴史（die Geschichte des Selbstbewusstseyns）に他ならない。



心の活動ならどれも、心の特定の状態である。そこで、人間精神の歴史は、それによって精神が次第に自己自身を直観して、純粹な自己意識へと到達するさまざまな状態の歴史に他ならないのである。

【110】心が自らを直観しないという何らかの行為は、心の状態ではない。なぜなら自己自身を直観しようという心の努力は無限であつて、この努力の無限性によつてのみ心は無際限に自己自身を再生産するからである。

しかし、心が直観するものは、常に、その独自の自らを展開する自然である。だが、心の自然は、しばしば言われるところの抗争、すなわち心が特定の客体において表現する抗争にはかならない。そうして心の自然は、自分自身の所産を通して、普通の目には気付かれないまま、哲学者にとつては判明かつ規定的に、心が次第に自己意識へ到達する道程を表示する。外的な世界が私たちの眼前に開示されるのであつて、その結果、世界うちに私たちの精神の歴史を再び見出すことができるのである。

そこで私たちは、精神を、すべての精神の努力の目標へ、自己意識へ、添い通すまでは、哲学においてやすらうことにはないであろう。私たちは、表象から表象へ、所産から所産へ、精神に従つて行き、精神が初めてあらゆる所産から身を離し、自己自身をその純粹な所産において把握して、ほかならぬ自己自身を精神の絶対的な活動性において見出すことになる。

こうした発見は、私たちの現在の目的にとつて、大いなる重要性を持つている。私たちは理論哲学から実践哲学への移行を探索している。さて、あらゆる哲学の原理は、自己意識である。自己意識を通して精神の全範囲が記述されている。なぜなら、精神のあらゆる活動において、精神は自己意識に従つて努力するからである。これらの活動の順番において、私たちは確かに、理論哲学と実践哲学とが相互に境をなし、相互に連関しあう活動をも見出す

であろう。

この一つの活動が私たちの哲学が分割した二つの世界を包括しているので、私たちは予め (zum Voraus)、その活動が人間精神の最高の活動となるであろうことを知っている。このことが前提されるなら、私たちには踏み固められた道が続くことになる。

【三】 私たちは直観と感覚の状態における精神をあとにする。精神の活動性が最初の直観で立ち消えにならないというのであるなら、精神の活動性は自己自身を再び回復させるに違いない。従って心は、自らを現在の印象から引き離す、そうした努力を表明するであろう。この努力を通して心には、時間が（たとえ一方向へ向かうだけであつても）延長された大きさとして生成する。現在の客体は、過ぎ去った契機へと進んで行く。それゆえに私たちは、現在の客体を、最初の意識において、私たちの付け加えなしにそこにある偶然的なものとして見出す。しかしながら私たちの現存在全体は私たちの活動性に掛かっている。だが、この活動性は、持続的な所産のなかで明らかになる。それゆえ私たちの内には、表象の連続性を維持するという必然的な努力が、すなわち永遠の生産活動がある。心が現在のなものから離れるので、必ずや同時に未来的なものに向かう。それゆえに、私たちの表象においては、私たち自身の現存在が自らを維持する継起 (Succession) がある。いかなる表象も心の中で立ち止まることはなく、表象は心の活動性に他ならないので、連続的にいわば流れているのである。従つて自ずと、いかなる表象も、心のいかなる必然的な活動性も、新たな活動性を生みだすことになる。それはあたかも、どんな個々の契機においても心が無限なものを叙述するよう努められていたかのようなのである。心はこういうことが出来ないの、いかなる現在をも必ずや乗り越えてこそ、無限なものを少なくとも継起的に、時間において叙述することが出来る。それゆえ心は、森羅万象をいかなる個々の契機においても叙述することが出来ないにせよ、森羅万象の表象を絶えず

生み出す。しかしながら心は、どんな契機においても自らが制約されているという感情を持っていなかったなら、そしてそれに結びついていることであるが、それに対して必然的な努力を表明していなかったなら、こうしたことが出来なかつたであろう。だが、まさしくそれゆえに、心は差し当たりそれ自身、表象の流れ (ein Strom vom Vorstellungen) に他ならない。なぜなら、ただ、原因から結果への連続的な移行においてのみ心は持続するからであり、そこにあるのはもはや個々の客体ではなく、むしろ、継起する諸現象の必然的な系列であり、そうした諸現象に、精神は自らが囚われているのを感じるのである。

しかしながら、どんな原因にもその結果が続き、どんな結果であろうとまたしても原因になるということ、私たちの表象の継起は無際限で、来るべきものの信頼できる保証人の現在の瞬間であるということ【112】（現在は未来をはらんでいる (praesens gravidum futuro)）は、自己保存以外の何ものにも努力しないような根源的な心の活動性を明るみに出す。ここから結果するのは、心が自己自身のうちで、自らの存続 (Fortdauer) を、自らの実在の確実性を担っているということであり、それゆえ心は、抑圧されることなく自己自身を無限に回復する活動性だ、ということである。

精神が現在のなものから身を離そうと努めているので、この活動の中でそしてこの活動を通して、過ぎ去ったものが生じる。しかし過ぎ去ったものは、ただ、概念においてのみ現在のである。ところが心は、その生産的な活動性が無限であつて、絶えず現実的なものへと向かつて努力している。それゆえに、心においては、概念から直観への、直観から概念への、過ぎ去ったものから現在への、現在から未来への、絶えざる進歩 (Fortgang) がある。心は表象から表象へと進行するので、時間は（最初は単なる点だが）延長を獲得する一方、空間は、（最初は無制限だが）活動的になつて限定される。しかしながら、同時に空間を限定するとともに時間を拡張する活動性は、外

面的には運動として現象する。それゆえ運動は（時間と空間とから成る共同のものとして）表象の内的な継起に外面的に対応するものである。そして内的感覚が必ずや外的感覚になるので、心はその表象の継起を、自らの外で、必ずや運動として直観するであろう。しかしながら運動は、必然的に規定されていて、すなわち動く物体は一定の空間を遍歴する。これに対して空間は時間によって規定されるだけである。（時間は空間の根源的な尺度である。）運動の根源的な図式は、それゆえ直線すなわち流れる点である。

外面的に直観された表象の単なる継起は、機械的な運動の概念を与える。

ところが、心はただこの継起だけでなく、この継起の只中にある自己自身を、そして（心がこの活動性を直観するので）自己自身をこの継起における活動的なものとして直観するはずである。しかしながら心がこの継起において活動的であるのは、ただ、心が生産する限りに、この無限な生産活動によって表象の継起を維持する限りにおいてのことである。そこで心は、**「Ic」**自己自身を、その生産活動において、原因から結果へという自己活動的な移行において、直観するはずである。しかし、心は自己自身を、生産的な力のある客体として直観することになる。心が自分独自の表象を生産する限り、その限りで心は、自己自身について交互的に原因であったり結果であったりする。そこで心は自らを、自己自身によって交互に原因であったり結果であったりする客体として直観するであろう、あるいは同じことではあるが、自己自身を有機化する自然として直観するであろう。

ここは、有機体の概念をより詳細に展開するべき場所ではない。しかし、ここで注意されなければならないのは、次のことである。

人間の精神が自己自身を有機化する自然であるなら、外部から機械的に、何も人間精神のうちに入ってくるものはない。自分自身のうちにあるものを精神は、内面から、内面的な原理に従って形成したのである。それゆえ、人

間精神においてはすべてのものが体系 (System) へと向かう、すなわち絶対的な合目的性へと向かうのである。

しかし絶対的に合目的なものはずべて、自己自身において全体的であって完全になっている。絶対的に合目的なものでは自己自身のうちで、自らの現存在の起源と究極目的を担っている。しかしまさしくこれこそが、精神の根源的な性格である。精神は、自己自身によって、有限性へと規定され、自己自身を構成し、無制限に自己自身を産出して、自分自身の現存在の端緒 (Anfang) にして結び (Ende) なのである。

合目的なものにおいては、形式とマテリア、概念と直観が相互に貫徹しあう。まさしくこれこそが、観念的なものと実在的なものが絶対的に合一されている精神の性格である。それゆえ、いかなる有機体であろうと、何か象徴的なものであつて、いかなる植物であろうといわば、心のややこしい特徴なのである。

私たちの精神のうちには、自己自身を有機化しようとする無限の努力があるので、外的な世界のうちにも有機体への普遍的な傾向性が明らかにされる。無限な努力は現実的なものである。世界体系 (Welsystem) は一種の有機体 (Organisation) であつて、共通の中心 (ein gemeinschaftliche Centrum) から自らを形成してきた。化学的なマテリアの諸力は、すでに単に機械的なものの限界の彼岸にある。共通の媒体 (ein gemeinschaftliche Medium) から切り離された素材としてのマテリアでさえ、合法的な形において結晶する。【14】自然の普遍的な形成衝動は、結局のところ、無限性のうちで消失するのであつて、そうした無限性を測ることは、武装された眼差しでさえも出来るものではない。有機体へと向かう自然の絶えざる確固たる行程は、旺盛な衝動を十分にはつきりと露わにする。そうした衝動は素材としてのマテリアといわば格闘しながら、今や勝ちもするし負けもしながら、より自由な形式や、より制限された形式へと、素材としてのマテリアをぶち抜いてゆく。次第次第に素材としてのマテリアを自己自身で形成するのが、自然の普遍的な精神である。有機体の痕跡を見ることがほとんどできない苔の織物か

ら、マテリアの束縛を脱したかのような高貴な形態にいたるまで、支配しているのは、一にして同一の衝動であつて、この衝動は、合目的性という一にして同一の理想に従つて働こうとすることに、無際限に一にして同一の原像を、すなわち精神の純粹な形式を表現することに、努めるしようなのである。

生産的な力がなかったなら、いかなる有機体も考えることができない。私たちが生産的な力を物自体として想定する時、どのようにしてそうした力がマテリアに入り込んだのか、私は知りたい。ここには最早、主張してびくびくする根拠はない。日常的にかつ私たちの眼前で出来することを疑うことはできない。私たちの外部のものうちには生産的な力が存在する。ところがそうした力は、精神の力に他ならないのである。したがって、先のは、物自体ではあり得ないし、自己自身によつて現実的であることもできない。それらは精神の創造物であり、所産であるに他ならない。

有機体の段階行程や、生きていない自然から生きている自然への移行は、ようやく次第次第に完全な自由へと展開される生産的な力を明らかにする。精神は、自らの表象の継起において自己自身を直観するはずである。先の継起を固定しなかつたなら、すなわち継起を休止において叙述しなかつたなら、精神にこうしたことができることはなかつたであろう。だからこそ、すべての有機的なものは、一連の原因と作用とからいわば取り出されてある。どのような有機体であれ、合一された世界（ライプニッツによれば、世界の混乱した表象）である。どんな植物のうちにも表現されている永遠の原像というものがある。なぜなら、私たちが遡及する限り、私たちには、どのような有機体も、自己自身からのみ生成して、自己自身に還歸する、ということが分かるからである。そうしたことが表現されているマテリアだけが、過去の当然の報いを支払うのに対し、有機体の形式は、（その概念そのものは）破壊されることがない。

【115】しかし精神は、表象の継起を固定することによって、なるほど自らの生産的な能力において自らを直観する、が、しかし、生産活動の活動性において直観するのではない。さて、表象の内面的な継起に対して外面的に対応するのは、運動である。しかし、かの表象の継起において精神は自己自身を活動的なものとして直観するはずであつて、そうした表象の継起は、内面的な活動性の原理によつて維持されるのである。それゆゑに、精神が自己自身を自らの表象の継起における活動的なものとして直観するというのなら、精神は自らを客体として、すなわち運動の内面的な原理を自己自身のうちに担う客体として直観するに違ひない。

それだから、自然における生は必然的である。そこで、有機体の段階行程があるように、生の段階行程もある。ただ、精神は次第しだいにのみ、自己自身に接近する。精神は必ずや、自己自身、外面的に、しかも有機化された息づくマテリーとして現象する。なぜなら、生だけが精神的な存在の目に見える類比物だからである。精神が自らの表象の連続性においてのみ、持続するように、生き生きとしたものは、自らの内面的な運動の連続性においてのみ、持続する。私たちのうちで表象から表象へと絶えざる移動がなかつたなら、精神的な活動性は消え失せるであらうし、体 (Körper) においてある機能が他の機能へと絶えず介入することがなかつたなら、ある機能が他の機能によつて絶えず再生産させることがなかつたなら、つまり「常に再樹立され、繰り返しかき乱される諸力の均衡 (Gleichgewicht)」がなかつたなら、生命 (Leben) は消えたであらう。(原注3) ——人間におけるすべてのものは、自由 (Freiheit) の性格を担っている。人間は【116】徹底的に、後見役としての死せる自然から離れ、人間自身の(互いに争い合う)諸力の危険に死せる自然を委ねてきたのである。人間の全体としての永続は、危険が繰り返し再現し、常に新たに生じるであらうし、その危険は、人間が自分の衝動によつて自らおかす危険であり、人間がそこからもう一度、自己自身を救出する危険である。

(原注3) 動物の生活の起源や原理についての最新の研究を知っている人には、そのことについてまったく新たな研究を初めから企てようとしていたかどうか、まだはつきりしていないと聞いたとしても、不思議なことではなかったであろう。こうした研究の進歩を精一杯食い止めようとするものは、生命力についての支配的な概念であつて、本當の隠された量 (qualitas occulta) の概念である。——(生) という上述の概念は、生の現象 (Phänomen) にまづたく容易に適用することができる。たとえば、二つの電氣的なマテリアが大氣中から分離されることが確かなら、この分離を引き起こす物体の、さまざまな仕方や(どのよう)に」ということ、さまざまな性質に依じて、さまざまな肯定的なマテリアや否定的なマテリアさえもが【116】(電氣的なマテリアの類比に従つて) 生成することができるし、それらのマテリアは(おそらく呼吸器によつて産出されて) それらのマテリアの絶えざる闘争によつて生を維持することができるのだと、たやすく考えることができる。

しかし、精神は息づいているマテリアであつてはならない。むしろ、精神は、息づいているマテリアのなかで自己自身を直観するべきなのである。しかし精神自身は、自らの内面的なものによつて、すなわち自らの表象における活動性によつてのみ、自らを区別する。そこで、この体は、どんな個々の契機においてであれ、精神の内的な状況の忠実な写しである。精神のどのような表象であれ、体においていわば自らを描写するであろう(外的な客体は自らを、光を通して眼に描くし、運動は大氣の媒体を通して自らを耳のうちでいわば模写するなど)。どのような内的な運動であれ、これを体は外的に模倣して、いわば模写する。そこで人間は、唯一の本質を、観相術を持つのである。動物が人間に近づけば近づくほど、観相術にも近づいてゆく、等々(原注4)。

(原注4) ひどい実在論は、最初の、きわめて単純な経験しか自覚していない。私たちは、光が眼を刺激する



などのことによつてのみ、見ているのである。——しかし、いったい光そのものは何であろうか？ それとも客体であろうか！——そして眼とは諸事物の鏡 (Spiegel) 以外の何ものであろうか？ しかし鏡は、自己自身を見ることはない。鏡は反射するのであるが、鏡の外部の眼にとつてなのである。物体が森羅万象の鏡であるということは、それ自身、哲学の体系において初めて導出されるに違いない。そして観念論はそれ自身、私たちの内なる表象のすべてが外的な諸事物の作用によつて生成するという命題を真たらしめる立場へと帰着する。——いったいどのような世界に物体は属するのであろうか？ 物体は客体的な世界に属さないものであろうか、すなわちそれ自身、私たちの必然的な表象の体系にしか属さないのではないか？

しかし、体が心の忠実な表現であるなら、体も心も、一つの直観へと合流して、精神はマテリーにおいて自らを失い、両者の間を区別することはできなくなる。だが、精神はその所産において、ただ自己自身だけを直観する、すなわち、精神は、自己自身を自らの所産から区別すべきなのである。いかにしてこれが可能なのか、が問われることになる。

【二】精神はその体において、いわば世界の諸要素を合一して、集める。精神はそれによつて、自らの生産活動の限界を自分で引く。なぜなら精神は、自らの可能な活動の全領域を、縮小された世界のうちに直観するからである。そうした縮小された世界を精神は貫徹して、その動きを精神は自らの表象を通して支配する。しかし、この体が自分の体であり、自分の表象を通して支配されるということを経験が知るのとは、精神が、(体の中で動きに対応している、動きとは独立のこの表象)を意識するようになることによつてのみ、である。そこで、いかにして精神が表象そのものを、意識するようになるのか、が問われることになる。

私たちは精神を自らの生産活動の全段階行程を通して追跡してきた。精神が自分自身を無媒介的に意識するのはどのようにしてなのか、自分自身を無媒介的に直観するのはどのようにしてなのか、ということが明らかになったはずである。精神は純粹な活動性であるので、自らの活動性のなかでのみ自らを直観することができたのである。精神が自己自身を自らの活動性のなかで直観するはずであったのなら、精神は行為しなければならなかった。この根源的な行為は必ずや、自己自身に対する行為であつただろう。なぜなら、精神にとっては今日に至るまで、自身以外のものは何も存在していないからである。自己自身に対するこの行為を通して、精神には、所産の世界が成立したのである。しかしながら、精神は、これらの所産を直観するべきだつたのではなく、これらの所産のうち自己自身を、すなわち自らの活動性を直観するべきだつたのである。こうしたことが可能なのは、精神が行為であつて、それによつて精神に所産が生成する、所産それ自身から、あるいは同じことではあるが、表象の客体から、表象における精神の活動性を区別するという場合に他ならない。こうしたことがいかにして出来るのか、が問題となる。

私たちの認識がすべてもつぱら経験的であつたなら、私たちは単なる直観から突き出すことはなかつたであろう。しかし、根源的に私たちの〈知ること〉は単に経験的なのである。私たちが直観の客体を、直観そのものから区別して、所産をこれが生成するところとなつた行為から区別するということは、それゆえ、精神のもつと後になつての行為であるに違いない。

こうした行為がなかったなら、私たちはなるほどあらゆる対象を空間の中で直観しはするが、しかし空間それ自身を私たちのうちでしか直観しなかったであろう。なぜなら、意識は何か絶対的に内面的なものであって、この意識と外的な諸事物との間には【二〇】直接的な接触など考えられるべくもないのであるからして、私たちは次のように主張せざるを得ないように思われるからである。すなわち、私たちは根源的には諸事物を私たちの外部で直観するのでは決してなく、言い換えれば何人かの人が説いていたように、神のうちに直観するのではなく、むしろ、私たちは諸事物をもつばら私たち自身のうちで直観するのだ、と。もしそうであるなら、内面世界と外面世界との間を分けることはできないように思われる。そうなると、外的感覚は完全に内的感覚の中へと解消されることになる。そして、内的なものとは外的なものとは対立してこそ区別されるがゆえに、外面世界とともに内面世界もまた、没落を避けられないことになろう。ただ、自己自身のうちへ自由に還帰する活動性にとってのみ、内面世界は開示される。しかし、私たちの活動性は、自己自身から出てゆかないので、自己自身の内へと自由に還帰することにもならないであろう。私たちの活動性は、完全に自己自身の内に閉ざされていて、自己自身の内でいわば失われているということになったであろう。

私たちはこうした主張を、眠っている間に心が陥っている状況によって説明することができる。心は連続的な活動性なので、私たちは、心がこうした眠っている状況で活動的であることを止めるなどと、つまり表象を産出することを止めるなどと考えるわけにはゆかない。ところが、心は身体から引き離されているので、それとともに外部空間へ関連することは一切不可能なので、心はこうした状況においては一切を自己自身の内でのみ直観する、つまり心の内では、概念(Begriff)や判断(Urteil)に到ることはなく、それゆえに、抱かれた表象を想起(Erinnerung)することににも到らない。要するに心は同時に身体と一緒に眠っているように思われるのである。

睡眠と覚醒との中間状態では、心は、その自然的な活動をするなかで、半ば眠っている構想力によってかき乱される。そこから生成するのが夢であって、夢にあつて心は、なるほど意識的にはあるが、すべて混乱きわまる中で直観するのである。この状態では、対象はいわば、中間世界を漂っていて、心は、たとえ心が自らは夢を見ているとし、判断するにしても、自分の表象を修正することができない。なぜなら、心は、完全にその対象から引き離されていることができないからである。

そこで、精神の活動のすべてが直観において消え去るということはあり得ない。さもなければ、私たちは、決してこの直観を自覚することなどなかつたであろうからである。問題はひとえに、私たちの内的な経験において、直観を超えてゆく (hinusreichen) ようなそうした活動の所産が果たして見出されるだろうか、ということに他ならない。

直観の状態において、表象と客体が一にして同一であるということは、(上述のことから) 認められなければならない。それにもかかわらず、私たちは、この表象と客体とが分離することについて語るがゆえに、それら両者を分離している。しかしながら、表象と客体とは私たちのうちで必ずや合一しているので、それらは、実在的ではなく、観念的に [119] のみ、思想のうちでのみ分離され得るのである。しかし、私たちのうちで思想がどのように可能であるのかが問われることになる。

ついでに想起しておくなら、思想が私たちの根源的な活動性であり得ないことは明らかである。なぜなら、思想はまず直観に続いて生じるわけだから、思想は自らを説明するために、そこから思想が (ミネルヴァがジュピターの支配者から生じるように) 生じてくるところの、より高次の原理を必要とするのである。精神の根源的なエネルギーがなかったなら、思想の自由などあり得ないし、思想の自由がなかったなら、対象と表象との区別などあり得

ないし、これらがなかったなら、まさしく先の区別立てから生じる意識も哲学もあり得ないのである。

さて、直観のうちで精神の活動を自由に繰り返す能力、そして直観のうちで必然的なものを偶然的なものから区別する能力というものはある。こうした区別立てがなかったなら、あらゆる私たちの認識は、もっぱら経験的になったであろう。それゆえ、それは、盲目的な直観の状態を捨て去ることを私たちに可能にするア・プリオリな概念の能力である。しかしながらこれらの概念はそれ自体、精神の根源的な直観様式 (Anschauungsweise) に他ならない。だから、概念である以上それらが現存するのは、私たちが把握する限り、すなわち私たちが抽象化する限り、従って生得的でない限りのことである。(なぜなら生得的であるものは、私たちが何も付け加えなくても現存するからである。)——心は、特定の理念がそこに初めて植えつけられるような特別なものではない。なぜなら心の理念を抽象化するなら、心それ自体は無だからである。そこで心の理念が心にあるのではなくて、心が自己自身に生得的なのである。しかしながら、精神をその活動性において、その活動において捉えることができないう人、それゆえ、精神について、抽象化したということしか知らない人、そうした人にとっては、それによって精神が初めて意識に到達するところの精神の根源的な活動が現象するのは、純然たる形式的な素養としてでしかない。その素養は、外的な衝撃 (Anstoß) を通してこそ展開される。しかし精神それ自身は、根源的な能力として行為する以外に何も区別が分からない静謐なものとして展開されることになる。ところが精神の静かな能力などというものは、まことばかげた不合理なもので、哲学者の抽象のなかでしか現実的でないものである。

【120】精神は自己自身を自らの純然たる活動のなかで意識するはずである。しかし概念はただ模倣された直観でしかない。そこで、概念は直観と、一つの意識において合致する。そこで概念だけではまだ、精神の純粹な自己意識を説明するには到らない。

絶えざる混迷のなかに把握される動物には、概念も直観も帰すことができない。しかし動物に（そして動物に近  
いような人間に）欠けているのは、自由に区別立てしながら関連付ける意識（das frei unterscheidende und  
beziehende Bewusstsein）であって、一言で言うなら、判断・根源分割であって、理性的存在の特権である。し  
かし、判断・根源分割において、直観と概念とを自由に区別立てすることと、双方を相互に自由に関連付けること  
という二つの活動が合一されている。判断・根源分割を通して直観の所産は、私たちの規定する客観になる。私た  
ちが判断・根源分割する際に、初めて、表象がいわば心から分離されて、客観として心の外部の領域へと歩みだす。

ところが、判断・根源分割それ自身は、根源的なものではない。まず第一に問われるのは、客観と表象とを区別  
することは、精神にとって何によって可能になるか、ということである。自然はこの問題を、人間の心の深淵に隠  
されている芸術（Kunst）によって解決した。概念と客観の双方が、一つの意識において合致するといけないので、  
構想力は概念を個性性の限界を超えて拡張する。だがその結果、概念は、普遍性と個性性の間をさすらうこ  
とになる。客観を成立させる規則を芸術が感性的に記録することにより、芸術には、独自の図式論によって、個性  
性と普遍性とを位置にして同一の所産・作品において合一することができる。第二に、問われるべきは、対象と表  
象との双方が、いかにして相互に関連付けられるのか、ということである。——生産的構想力は（ $\text{Pr}\ddot{\text{a}}\text{g}$ ）を描き、  
これによって概念が規定されて、限定される。図式と像とが一緒になるところに、初めて個々の対象の意識がある。

哲学において避けることのできない悪は、哲学が個々の契機や活動において、人間の精神それ自身においてはた  
だ一つの活動、一つの契機であるものを、分解することである。哲学はまさしく【二二】そうやって、やむを得ず  
切り離していたものを、超越論的構想力によって合一することのできないようなすべての人々たちには、訳の分から  
ないものになる。はっきりと明らかになるのは、心は、生産活動のなかで抱いている対象の像が心に浮かぶことが

なかつたなら、対象の図式など思い描けるものではないということ、また、心は像を、感性的に記録された規則(図式)に従って手続きを行わなくても、生み出すことができる、ということである。

そこで明らかなのは、意識の連関しているすべての条件である活動の系列は、順番(Aufeinanderfolge)ではない、ということ、すなわち、一方が他方を前提するのではなく、それらが相互に一緒になって互いに前提しあつて生み出すのだ、ということである。それは、自己自身へと絶えず遡行する活動の交替である。従つて、判断・根源分割において本来、あらゆる理論的な活動が出てくるとともにそこへと降り着く中心点がある。

この魔術的な圈内(magischer Kreis)から私たちは今や脱け出るべきである。しかし、客観に関連するどんな活動であれ、この圈内へと還帰する。精神そのもの以上の客観を持たない活動による以外、この圈内を捨て去ることはできない。精神は、そうしたものとしての自らの活動を、一切の客観的なものを超え出ない限り、意識できないことは明らかである。だが、一切の客観的なものの彼岸に精神が見出すのは、自己自身に他ならない。

しかし、精神が客観的なものから自らを解放す先の活動そのものは、精神の自己規定からしか説明され得ない。精神は、こうするように、自己自身を規定する。そして精神は自らを規定するので、そうすることもできる。

精神が一切の有限なものを超えて自己自身を高めるのは、飛躍(Schwung)である。いわば精神は自分自身に對して一切の有限なものを無化して、そしてこの端的に肯定的なことにおいてのみ、精神は自己自身を直観するのである。

精神の先の自己規定は意欲と呼ばれる。精神は意欲し、それゆえに精神は自由なのである。精神が意欲するためには、それ以上の根拠は示され得ない。なぜなら、こうした活動は端的に出来るがゆえに、それが意欲だからである。精神は、一切の客観的なものを、所業(That)によつて對自的に無化することによつて、精神にとつては

これから残されているのは、自らの活動の永遠の法則に則った自らの意欲の純粹な形式である。

【122】問題は、いかにして精神が自らの活動を無媒介的に意識するのか、ということであった。答えは、精神が自らを客観から解き放すことによって、精神が端的に活動しないのなら、決して何も出来し得ない、ということであった。端的に活動することはしかし、意欲と呼ばれる。それゆえ、精神はただ意欲においてのみ、自らの活動を無媒介的に意識する。そして意欲というものの作用は、自己意識の最高の条件なのである。

\* \* \*

これこそ、私たちが初めから直ちに求めていた活動であり、理論哲学と実践哲学とを合一する活動である。

こうした活動それ自身にとってそれ以上の根拠を挙げることはできない。なぜなら、精神は、ただ、それが意欲することによってのみ存在するからであり、自己自身を規定することによってのみ、自己自身を知るからである。こうした活動を私たちは超え出ることができない。だからこそその活動はまこと正しく、私たちの哲学的営為の原理なのである。

精神は根源的な意欲である。それゆえこの意欲することは、精神それ自身がそうであるように、無限である。しかしながら、意欲するというこの活動において既に、私たちの知識全体を通して支配的である諸原理の二元論がある。既にこの活動において、私たちの知が分かれたれている二つの世界が分かれている。

精神は根源的に自己自身を規定して、自らの本性に従って活動的であると同時に受苦的である。行為と受苦というこの根源的な争闘を精神は、客観的な世界を直観するなかで終える。ところが、（行為と受苦の）この争闘のなかでのみ、精神それ自身は持続する。そこで精神は先の根源的な争闘を繰り返すことができなかつたなら、この争



闘とともに同時に、精神のすべての活動性も直観するなかでその終焉を見ることになる。しかしながら先の争闘を精神が繰り返すことができるのは、ひとえに、精神が直観の所産から解き放たれることによる。精神は、自己自身をそこへと規定することがなかったなら、すなわち、活動的にして受苦的になることがなかったなら、先のようなことを二度とすることができない。

精神は意欲する。しかし意欲することは、現実的なものと対立する中でしか生起しない。精神は現実的なものなかに囚われていることを感じているからこそ、【23】観念的なもの・理想的なものを求めるのである。そこで現実的なものは、観念的なもの・理想的なものと同じように、必然的にして永遠である。そして精神は、自分自身の意欲を通して客体に拘束されている。

逆に、意欲の自由がなかったなら、私たちのうちで、ただ無闇な表象しかないことになって、私たちの表象作用においては私たち自身の意識がないことになってしまう。

そして客観的世界全体はそれ自体で現実的なものではないので、人には、どうして客観的世界は、精神が変わることなく意欲することによって持続するのか分からない。ただ、私たちの意欲の自由こそ、私たちの表象の全体系を担うものに他ならない。そして世界それ自身は、ただ、精神の、この変わることにない拡張 (Expansion) と収縮 (Contraction) (原注5) のうちのみ存立する。

(原注5) レッシングがヤコービとの対話の際に、ライブニッツから借りてきた、変わることにない創造のイメージである。(\*)

(\*) Vgl. Jacobi, Friedrich Heinrich: ) Ueber die Lehre des Spinozain Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. 《Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789, S. 32-33: 「レッシング・神について語っていた

ライブニッツの箇所を覚えていますか？ 神は、恒常的な拡張と収縮においてある、というのです。これこそ、世界の創造にして存立だったのでしょいか？」

精神の純粹な意欲と活動によって初めて、ありとあらゆる時代が生成するので、それによって、世界において万物が同時に存在することも分かる。精神の根源的な活動のうち既に、（未展開のまま）森羅万象の理念が含まれている。その理念は、活動の無限な系列によって、初めて展開されて叙述される。先の一つの活動だけが、その本性上、総合的であつて、それ以外の活動のすべては、この活動に関連してこそ、分析的なのである。

\* \* \*

カントの場合から、しばしば問われるのは、いかにして理論哲学と実践哲学とが連関するのかということである。むしろ、それらはそもそも、カントの体系においては果たして連関するのかどうか、疑わしかった。しかし、カント自身が自らの実践哲学の原理として樹てた自律の理念によるなら、この理念こそ、カントの体系では、理論哲学と実践哲学とを連関させる点だということが、すなわち、カントの体系においては、本来既に、理論哲学と実践哲学との根源的な総合が表現されているということが簡単に分かったであろうに。このことを私はなおもいっそう判明にしたい。

【124】実践哲学全体が原理として要求するのは、超越論的自由である。だが、これについて『実践理性批判』においては次のように主張される。超越論的自由は、一般的には自然法則が、特殊な形では因果性の法則が、物自体についての法則であつて、単なる現象の法則ではないのだったなら、まったく考えられないものであつたらう。そこでここに既に、カントの体系における理論哲学と実践哲学との必然的な連関が露呈しているのである。

さらに、カント自身の主張によれば、人間の活動を一面では必然的なものとして、原因と結果の法則に従つて、

心理学的に説明しなければならぬし、説明することができるが、だからといって、自由の理念を、そして自由とともに罪と罪責の概念を課することを余儀なくされることはない。——なぜ？——それならここで、説明する者は誰か？私自身である。誰のために説明されるのか？ またしても私自身のためである。それならいつたい、その私とは何か、自分の活動がたとえ自由であるにせよ、原因と結果の必然的な帰結として現象する、そうした私とは何か？ 明らかに、自分の活動それ自身に、自己自身で現象する外的な領域を与え、自己自身にとって、自己自身によつて経験的になる本質、——すなわち、自分に一切のほかのものが現象するがゆえに、自らは現象ではなく、あるいは現象の法則の下に服すことはあり得ない、そうした原理、である。——明らかにカントは、自由な活動は私たちが自身にとって（経験的に）現象するという先の主張を通して、現実性と可能性とが、必然性と自由とが、実在的なものと観念的なものが根源的に（予定調和によるように）合一されている、そうしたより高次の原理を前提している。

つまり、人間的な精神は、根源的に自律的である場合、自己自身において根拠だけではなく、自分の存在や自分の実在性の限界をも担う本質であつて、こうした本質にとっては、それゆえにこの限界が、（他者でないもの）によつて規定されているのであつて、自己自身のうちに閉じられた統体性、自己自身において完全な統体性（いわば無限なものとは有限なものから自由のモノグラムを構成する）である。それゆえ、そうした本質が外的な世界を直観するべき場合には、その本性上、**「Sis」**精神の内的な活動に他ならないものは、その本質にとつて外的でしかも必然的であり、必然的な法則の下で現象する、ということになる。しかし、絶対的に内的な活動にはすぐれて、私たちが道徳的な本質として私たち自身を意識する活動が属している。内的な活動を私たち自身から区別したり、すなわち私たちの外部に直観したりすることがなかつたなら、私たちは究極のものを知らることができない。

同じように、自己自身のうちで完結したこの本質が外的な世界に作用するはずだとするならば、この世界それ自身は、その本質の根源的な活動性の輪郭になるに違いない。そして感性的なものが超感性的なものから区別されているのは、様式によってではなく、その限界に従ってでしかない。

逆にいうなら、(カントが理論哲学において明らかにしたように) 外的な世界が純然たる現象であるのなら、無限に多様な外的な事物や規則正しく合目的である体系が、道徳的には空虚で死んでいて、自己自身のうちで目的も規定も欠いている本質の表象力から起因し得たのか、把握され得ないであろう。(原注6)

(原注6) 根源的に、私たちの内における実践的なものがひとえに、私たちにとつての現実的なものすべての起源であるということ洞察しない人には、この觀念論も把握できないであろう。

したがって、明らかなのは、カントの理論哲学と実践哲学との双方は、同じように、それらが人間精神の根源的な自律の原理である一つの原理から現出しないのであるなら、根柢がなくて把握され得ないということである。

\* \* \*

すべての実質的な関心の探究から離れて、その際に従うべき方法だけを一般に考察するとしたら、私たちは、同じ結果になってしまうだろう。

理論哲学が求めるのは、表象の起源が説明されることである。しかし、どこから理論哲学にそうした説明したいという欲求が来たのか、そしてこの説明それ自身が既にある行為を前提としているのであって、すなわち、**[126]** 私たちが私たちの表象から独立して私たちを作ったのであって、すなわち私たちが既に実践的になっていることを、前提しているのである。それゆえ、理論哲学はその最初の原理において既に、実践哲学を前提している。

——逆に言うと、実践哲学も理論哲学を前提している。たとえば、この証明が先行しているものうちでなされてい

なかつたとしても、たいていの読者は私にこの証明を免除してくれるであらう。そこで、理論哲学それに実践哲学はいかにして可能なのかという二つの問いを一面的に解決することはあり得ない。(問題がおよそ解決されうるといふのなら)それらにとって、共通の解決があるに違いない。

こうした共通の解決は、まさにそれだからこそ、理論哲学においても実践哲学においても見出されることはない。なぜなら、双方とも互いに交互に排斥し合っているからである。それゆえ、まったく解決されないか、それとも理論哲学と実践哲学とを包括するより高次の哲学においてこそ解決され得るかのどちらかである。そうした高次の哲学は、それゆえに、人間精神が理論的でも実践的でもない精神の絶対的な状況から出発しなければならず、この絶対的な状況に基づいて、理論的なものの領野や実践的なものの領野へ共通して移行しなければならぬ。

しかしながら、規定されていない絶対的な状況からある規定された状況へと移行することは、外的な規定によって出来ることはあり得ない。なぜなら、規定されていない絶対的な状況においては、精神はどんな外的な原因にとつても閉ざされているからである。したがって、規定されるべきだといふのなら(そしてこのことを私たちは前提しなければならぬ)、精神はただ自己自身によってのみ規定されることが出来る。理論哲学や実践哲学へと共通して移行することは、こうした精神の自己規定であるに違いない。そして私たちは、出発した点に即しても一度自らを見出すことになる。

\* \* \*

理論哲学を理論哲学によって基礎付けようというのは、およそ顛倒した企てである。私たちにとつて、哲学的な構築物(Gebäude)を設立することが(カントの目的が明らかにこれであったように)問題である限り、私たちは、家を建てる時には、しっかりと地面の上に立っていることで満足するような、そうした基礎付け(Fundament)

によってこそ満足するであろう。ところが、体系 (System) について話される場合に、【127】大地は何の上にあるのか、さらには大地が乗っているものは何の上にあるのか、ということが、果てしなく問われる。

体系とは、自己自身を担い、自己自身のうちで完結している、そうした全体のことを意味している。これは自分の外に、自らの動きのいかなる根拠も自らの連関のいかなる根拠も持たない。世界の諸力の普遍的な均衡を発見した時に、世界の構築物は世界の体系となったであろう。精神的な諸力のそうした普遍的な均衡を、哲学は、体系になるためには発見しなければならない。ところが、森羅万象がそれによって存立している力が、物質から説明されるのとは違って（なぜなら、物質は諸力を前提としていて、諸力から説明されなくてはならないから）、私たちの知の体系は、私たちの知からこそ説明され得る。むしろ、私たちの知や認識よりも高次の原理をさえ、前提するのである。しかしながら、私たちの認識のすべてを凌駕するものは超越論的な自由の能力もしくは私たちの内なる意欲の能力である。なぜなら、私たちの知や行為のすべて限界として、その能力は、必ずや、唯一の把握できないもの、解決できないもの、——その本性からすれば、最も根拠のないもの、きわめて証明できないものであつて、まさにそれゆえに、私たちの知における最も無媒介的で明証的なものである。

こうした原理を発見してこそ哲学が経験する全面的な革命 (Revolution) を、哲学は、世界がそこから考察されなければならぬ立場を世界そのもののうちではなく、世界の外部に想定するという、唯一の幸運な思索のお蔭を蒙っているのである。それによって満たされるのは、(哲学に応用されるなら) いにしえのアルキメデスの要請なのである。槌子を世界そのものの内部の何らかのしっかりとした点にあてがい、それでもって世界をその場所から動かそうとすることは、無駄なことである。そうしたことをもってしても、ただか個々のものを動かすことができくらゐである。アルキメデスは、世界の外部に確固たる点を必要としたのだ。こうした点を理論的に(すなわち

世界そのものの内部で) 見出そうとしても、不合理である。

しかしながら私たちの内に、外的な事物から独立して、どんな外的な力によっても圧倒されずに、自己自身を担って維持している純粹な意識があるならば、これこそ本来、「アルキメデスが必要だったのを見出せなかったもの、すなわち、理性がその梃子を据えることのできる確固たる点である。それゆえ、現世においても来世においても据えること梃子を据えることのないまま、むしろ [128] 自由という内面的な理念にのみあてがうことができる」(原注7) のであって、この理念は、かの二つの世界を自らにおいて合一しているがゆえに、双方の世界の原理でもあるに違いない。

(原注7) カント「哲学における最近の高慢な口調」

この絶対的な自由を私たちが意識するのは、ほかならぬ所行 (Tat) を通してである。それ以上自由を導出するのは不可能である。

自己意識の起源は意欲である。しかし、絶対的な意欲において精神は自己自身を無媒介的に知る、あるいは言い換えるなら、精神は自己自身の知的直観を持つ。直観とは、こうした認識のことを言う。なぜなら、直観とは、無媒介的で叡智的だからであり、ありとあらゆる経験的なものを超出する活動性を客体とするからであり、概念によって達成されることは決してないからである。概念のうちに提示されるものは、静止する。そこで、限定されていたり、感性的に直観されるようなもの、そうした客体についてのみ、いろんな概念が存在する。運動の概念は、運動そのものではない。直観を欠いたら私たちは、運動が何であるか、知らなかったであろう。しかし、自由は自由によってのみ認識される。活動性はただ活動性によってのみ捉えられる。私たちのうちにいかなる知的直観もなかつ

たなら、私たちは、永遠に私たちの客観的な表象に囚われていたであろう。いかなる超越論的な思索も、どのような超越論的な構想力も、いかなる哲学も、理論哲学も実践哲学もなかったであろう。

ただ、私たちの純粹な活動性において、私たち自身を絶え間なく直観することだけが、統覚の客観的な統一や、すべての統覚に関連するもの、つまり〈われ思う〉ということと可能にするのである。〈われ思う〉という命題がもつぱら経験的であることは本当である。しかし、この命題における〈われ〉は純粹に叡知的な表象である。なぜなら、こうした表象が一切の経験的な思索に必ずや先行しているからである。(原注8)。自己直観の絶えざる活動性や、自己直観が保持している超越論的な自由こそが、**[28]**表象の流れのなかでも〈私自身〉が没落することなく、私を、行為から行為へと、思索から思索へと、時間から時間へと(眼に見えない紛糾であるのに)維持させるものなのである(原注9)。

(原注8) しかし、カント自身の言葉は、『純粹理性批判』第三版(B版と同じ)四二三頁の註にある。ある哲学的な著作家たちと同様に、別の著作家たちも、あたかも自分たちが未成年であるかのように、あるいはあたかも自分たちが、たとえばカントが(彼の意味での)知的直観の可能性に反対して語っている一〇〇箇所のうち、少なくとも一箇所も読んでいなかったかのように、永遠にカントの言葉を繰り返し返すのは奇妙なことである。彼らは、世人が彼らに、彼らの主人にして親分を理解していないことを実証したあとで、なお、勤勉に讀書して、誰だつて疑いようもないカントの言葉を暗誦できるという名譽を失うことを恐れているかのようなのである。

(原注9) フィヒテ教授氏が『哲学雑誌』の第五巻の第四分冊これについて語っていたところによると、何も付け加えることはないという。本来、研究全体は感性論(Aesthetik)に属することである(私は完成論



に立ち返ろう)。なぜなら、この学問は、全哲学への入門を示すからである。感性論においてこそ説明され得るのは、哲学的な精神が何であるか、ということである。こうした精神のないまま哲学をしようとすることは、時間の外で持続しようとするとか、構想力のないまま詩作しようとするよりもまだまし、というわけではない。

ありとあらゆる夢想は、理性の限界を踏み越える。私たちが主張するのは、精神が自己自身に対して、この限界を引くということである。なぜなら、精神は、自己自身に自らの領域を与え、この領域の内部でのみ自らを直観するのであつて、この領域の外部では、精神にとつては何もないからである。夢想するなかで、あらゆる夢想を永遠に不可能にするものを見つけよう、というのはおかしなことではない。

おそらくより確かであるのは、このフイヒテ哲学と他の哲学との間で比較しようとする前では、この哲学は有限だ、ということである。——この哲学の最高潮にあつて、哲学における第一命題を求める麻痺した追思考が深く潜ってしまったのはどうしてなのか、そうした第一命題でもつて、しばらくの間、超越論的な思索のまさに照り返しが、いにしえの独断論が新たな装いでもつて導入されるべきだとされていた。独断論は自らの追従者を初めからすぐに、表象についての一つの必然的な体系へともたらしたのであつて、その体系からの出口を見出そうとしても、あるいは（自由という）より高次の世界へと飛翔しようとしてもたちまち不可能となるのである。超越論的哲学は、独自の思索であつて、経験的な知が客体に絡み付けていた縛りを爆砕することによつて、それが捉える客体を、初めからすぐに自由へともたらず、というものである。すべての客体的なものはその本性上、制約されている。私たちの独自の仕事であるものはむしろ、心から出て、客体的になるや否や、私たちにとつて限界となり、そして私たちの仕事があるもとで生成した創造的な感情は消失する。

超越論的哲学は、一切の客体的なものを、予め、現前しないものだと思なすのであるからして、その本性上、へ生成して生き生きとしているものへ向けられている。なぜなら、超越論的哲学は、その第一の原理において生成的であつて、そして【30】精神は超越論的哲学において、世界とともに生成し、成長するのである。——超越論的哲学は、懐疑論と、瞑想や論弁の自由を共有し、独断論と、主張の必然性を共有する。——世人はその結果を別の学問において跡付けるであろう。なぜなら、超越論的哲学は、頭を目覚めさせるだけでなく、電気ショックのように、その極を転換するからである。

（『哲学雑誌』第六卷掲載分、訳了）

### 〈解題〉

本稿は、F・I・ニートハンマーが、フィヒテとともに編集・発行していた『哲学雑誌』へ、一七九七年から九年にかけてシェリングが寄稿、連載した「最近の哲学的文献の一般的概観」のうち、一七九七年の八月に執筆され、第五巻と同時に刊行された第六巻の第一分冊ならびに第二分冊に掲載された「理論哲学と実践哲学の関連——自然から自由への移行」と題された一章の全訳である。因みに、「最近の哲学的文献の一般的概観」の全体像を、発表された雑誌の巻とともに以下に記す。（Vgl. F. W. J. Schelling: Historisch-Kritische Ausgabe. Bd. I.4, S. 56）

最近の哲学的文献の一般的概観

緒論

新刊情報

(以上、『哲学雑誌』第五卷第一分冊)

(理論哲学)

カント時代の歴史

新刊情報

(以上、『哲学雑誌』第五卷第二分冊)

カント時代の歴史(続稿)

形式主義哲学へのあとがき

懸賞論文の改訂

(以上、『哲学雑誌』第五卷第三分冊)

(実践哲学)

覚え書き

(以上、『哲学雑誌』第五卷第四分冊)

1・理論哲学と実践哲学との関連——自然から自由への移行(以上、『哲学雑誌』第六卷第一分冊)

続稿

(以上、『哲学雑誌』第六卷第二分冊)

最近の哲学的文献への注記

付論

(以上、『哲学雑誌』第七卷第二分冊)

(応用哲学)

覚え書きと一般的な考察 I～IV

A・歴史哲学は可能か

(以上、『哲学雑誌』第七卷第二分冊)

このように、目次風に並べてみると、「最近の哲学的文献の一般的概観」という標題も相俟って、書評記事のようと思われるかもしれない。しかし、内容を一瞥するだけで、それはまったく違うことが分かる。実に興味深いことに、その後の思索の発展過程において具体化してゆくシェリング哲学のきらめく結晶の断片が散見されるのである。加えて、全集版の緻密な校訂のお蔭で、私たちは、シェリングの源泉や成立の契機に立ち会うことができる。カントを踏まえているのはもちろんであるが、本論でもそうであるが、ラインホルトやヤコービに触発されていることが多いことに驚く。そして何よりも本論にあつては、超越論的観念論に結実する思索の破片が結晶化しようとしている現場であることが一番の魅力であろう。

すなわち、「無限なものを有限なものにおいて呈示する」(S. 109) 精神の活動が、「自己意識の歴史」(S. 109) であると明言されるとともに、「自己意識を通して精神の全範囲が記述される」(S. 110) とされる。また、「大地は何の上にあるのか、さらには大地が乗っているものは何の上にあるのか」(S. 127) と、マイモンに反問することを通して、哲学の原理を「自由という内面的な理念」(S. 128) に求め、「自己自身を担い、自己自身のうちで完結している」(S. 127) 体系の構築が、精神の自己直観を通して目指される。こうした発想は、(象と亀)の比喻でもって、知を基礎付けようとしても無限累進に陥らざるを得ないことが明かされることによって、体系の基礎づけを指したラインホルトから、超越論的観念論へと、ドイツ観念論の理路が切り拓かれたことを物語るものに他ならない。この件に関しては、「ネジダムス宛のフィラレーテスの書簡」への「解題」を参看賜りたい。

(栗原 隆)