

シェリングにおける〈宗教と哲学〉

—「脱自」と「無底」への廻行—

森 哲 郎

Religion und Philosophie bei Schelling:

Rückkehr zu Ekstase und Ungrund

Tetsuro MORI

〈哲学と宗教〉というと、哲学から宗教を見て、宗教を哲学の中に収めるような方向（例えばヘーゲルの『宗教哲学』）が感じられますが、〈宗教と哲学〉というと、宗教から哲学を見て、どこか哲学を宗教への途上に見るような方向（例えば宗教を「哲学の終結」と見る西田の『善の研究』）が感じられます。シェリングの場合は、前期は〈哲学と宗教〉（1804年同名の論文あり）、後期は〈宗教と哲学〉という問題関心が目立つように思われます。この〈哲学と宗教〉から〈宗教と哲学〉への変化は、単なる視点の違いではなく、おそらく「哲学」（思惟）の立場そのものの転回でしょうが、重要なことは、この転回が「宗教」を廻ってなされたことです。そこには少なくとも「宗教」から「哲学」への新しい問い直しがあると思われます。

前期と後期との転換点に最後の著作『自由論』（1809）があり、その「探求全体の頂点」に「無底」の究明が据えられました。その後「無底」への言及は途絶しますが、この「頂点」は、おそらく『自由論』を越えてシェリング哲学全体の「頂点」とも理解可能でしょう。ここには「自己から世界を見るのではなく、世界から自己を見る」ような転換があります。先ず『自由論』の長い標題（「人間的自由の本質とこれに関連する諸対象とに関する哲学的探求」 *Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände*）の「と」に着目したいのです。この「諸対象」とは明らかに「世界」や「存在」であり、探求の中心は「人間的自由と諸対象」の「と」（und）にこそあるのです。ハイデッガーも、『自由論』講義の「眼目命題」として「自由が人間のものでなく、人間が自由のもの」（*Merksatz: Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit. GA42-15*）とする〈転回〉を示唆しますが、「無底」に関しては不思議に沈黙します。しかし「無底」の宗教性こそが問われるべきではないでしょうか。「哲学が悟

性の形而上学ならば、宗教は心地（Herz）の形而上学である」（cf.7-423）の「心地」や「人間の内在する天空（Himmel）」としての「靈魂（Seele）」の次元への着眼こそが、「人間的自由」の成立基盤（実存の根底）を開き、新たな「無底」問題として、後期「脱自」思想の発端になるのだと思われます。

この「無底」問題は、エアランゲン講義では、哲学体系の中心の「絶対主体」の本質（本性）として「一切を貫いて行きながら何処にも止まらない」「永遠の自由」への究明に結合されますが、まさに〈自由と存在との根本矛盾〉に直面して、「脱自」（Ekstase）という主題が打ち出されます。一般に「脱自」の立場は、後期の「積極哲学」への移行期中途の立場と見なされがちですが、筆者は逆に、この「脱自」思想こそが、『自由論』以後の歴大な『諸世界時代』（Weltalter）諸構想（1810～27）など、シェリング独自の〈世界経験〉を含んでおり、後期の神話論や宗教論の新しい地盤となる根本思想だと思うのです。

以下、1) シェリングの「哲学の前提」（『啓示の哲学』第10講）

2) エアランゲン講義（異文）における「脱自」

3) 『諸世界時代』における〈世界の開始性〉を廻る格闘

4) 「無底」の〈表現的宗教性〉、などの諸問題を廻行的に再考してみましょう。

これらの主題を問題にする前に、先ず予想される困難を簡潔に押さえておきましょう。

(i) 「哲学と宗教」という問題を「知と信仰」の問題と見る見方は、キリスト教の伝統において極めて一般的で、事実シェリングにもエッセンマイヤーやヤコービーとの論争もあります。しかし「知と信仰」という問題設定それ自身がキリスト教神学の枠組みによって強い規定を受けてしまい、結局「知か信仰か」優劣を競う愚問となりやすい。神学的な「超越」への反発から出発したシェリングの思想の歩みは、「知と信」の問題設定では適切な議論とならないので、今回はこの道を取りません。

(ii) 従って「哲学と宗教」という問題は「哲学と神学」という問題ではありません。むしろ哲学は形而上学として「存在の根拠」（Ontologie）を問い、その根拠が「神」であるという意味では、哲学は、常にその「根拠の存在」（Theologie）を問う神学でもあり、まさに「存在・神・論」（Ontotheo-logie）であります。ハイデッガーは、「哲学者の神」を断念し、かかる「神」（causa sui）の前では人間は祈ることも踊ることもできないとして、「神なき（got-los）思惟のほうが〈存在・神・論〉を承認する思惟よりも、神に対して一層開かれて自由である」と言うのです。（Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. 1957 aus Identität u. Differenz S.64）この「神なき思惟の自由」は、少なくともシェリングの「宗教」を廻る思惟と深く通底するのではないのでしょうか？

(iii) しかし厄介な問題としては、神（絶対者）をそのエレメントとするシェリングの思惟と現代の我々の思惟との間には、大きな歴史的な断絶がありましょう。ニーチェの「神の死」を経た後の「世界・内・存在」（In-der-Welt-Sein）とシェリングの「神・内・存在」（In-Gott-Sein 7-411）とで

は、存在論的差異も丸ごと逆転して「存在するもの」の尊厳性（＝宗教性）は一層見えにくくなってしまいました。「無底」には沈黙するハイデッガーの「神なき思惟」の底にも、隠れたる宗教への希求が潜んでいるかもしれません。シェリングも『自由論』を最後の著作にして、その「頂点」の「無底」の後では、暗い転換期の遺稿『諸世界時代』（Weltalter）において「そもそも知ることの不可能：学の緘黙（Verstummen）」（WA.N.S.103）を記して、文字通り沈黙の生涯に入ります。そこに所謂「哲学」（＝体系企図）の挫折を見ることもできそうですが、その挫折と沈黙は「宗教」の問題としてはどうなのでしょう？沈黙するシェリングとは一体誰なのでしょう？「英雄を廻って一切は悲劇になり、…神を廻って一切は — どうなるか、おそらく〈世界〉（"Welt"？）にか？」（Jenseit v. G.u.B. § 150）というニーチェの言葉は、或る意味ではシェリング自身の言葉でもありえたでしょう。というのも『諸世界時代』（Weltalter）における彼の「世界経験」はまさに「神」を廻って「世界」に大きな疑問符が掛けられる経験であり、その「世界・経験」には独自の宗教性が窺われるのです。

最後期の積極哲学では「現実の神」（本当の神）への希求こそが「宗教の－要求」（Bedürfnis der — Religion, 11-568）であり、この宗教的要求へ来るまでには、「神については何も知らない」という「理性」（消極哲学）の〈限界自覚〉が必至とされましたが、この無知の自覚も、実はエアランゲン期の「脱自」（Ekstase）、遺稿の「沈黙」、『自由論』の「無底」へまで遡行して再考すべき「宗教性」の次元を孕んでいるのです。

エアランゲンでの開講の頃（1821年1月5日）に、シェリングは「哲学と哲学することとの区別は、^{きん}金を持つこと（Gold haben）と^{きん}金を造ること（Gold machen）との区別の様である」という不思議な言葉を述べています（Initia philosophiae. Erlanger Vorlesung. Hrsgg. v. H.Fuhrmanns, S.7）。この「金」とは何でしょうか？この「造る」には、錬金術的な修行の「己事究明」や「門より入るは是れ家珍（かちん）にあらず」という禅語などが喚起されますが、おそらく、この「金」とは、外から得る他人の「宝」ではなく、どこまでも己れ自身の内（根底）から、しかも内を越えて輝き出る「宝」でなくてはならないことでしょう。では、この「宝」の吟味を始めましょう。

(1) シェリングの「哲学の前提」 — 根本関心とその概観

彼の哲学の全体を簡潔に示す箇所として、『啓示の哲学』第十講の次の句に着目してみましょう。

「智恵への希求としての哲学の前提とは、対象に於いて、即ち存在に於いて、世界自身に於いて智恵が有るということ（in der Welt selbst Weisheit sey）である。私が智恵を求めるということは、私が智恵・先見・自由と共に措かれた存在を求めるということである」（13-203）。

ここには彼の思惟を一貫してきた根本関心が幾重にも重なって出ています。先ず「智恵が有る」と

いう前提は何でしょうか？ 智恵への問いが存在への問いになるのは何故でしょうか？ この問いを更に分節しますと、

(i) 「対象・存在・世界」の等置連関は何でしょうか？

(ii) 「世界自身」の「自身」とは何か、存在の問いは世界の問いでもあるのでしょうか？

(iii) 「智恵」と「自由」との等置連関、従って畢竟「自由」と「存在」との連関は如何、という問題に直面することになります。これらの問いを彼の思惟の根本動向の概観と共に見てみましょう。

(i) この「対象に於いて」という言葉は、『自由論』の表題と同様に、深く理解されねばなりません。最初期の神話論から初期の「自然哲学」「芸術哲学」、中期の自由と歴史の哲学を経て、再び後期の宗教や神話論に到るまでの全体を一貫する思惟の根本動向 (Denkweise) こそ、まさにこの「対象に於いて」に尽きています。即ちそれは、常に人間の主観的捏造によらぬもの、深い意味で客観的・必然的なものを真なるものとして捕捉せんとする、シェリングの思惟の内的な根本動向のことです。「対象」としての神話・自然・芸術・宗教等は、彼の思惟に於いて初めから深く肯定されており、例えばヘーゲルの如く概念の内へ止揚解消されるのではなく、むしろ反対に思惟による乗り越えを拒むような、それゆえに思惟がそこへ向かって又その中で動くような独自の積極的な境域 (実在の深み) をなしています。例えば神話は「対象」ですが、断じて単なる思惟の「素材」ではありません。後期神話論の次のような生き生きした、驚くほど新しい響きに注目したい。「ここで問われている事は、如何に (神話という) 現象が、(思惟の) 諸原則から単に説明されるために転倒され引き廻され一面化され曲げられるべきかという事ではなく、そうではなくて、我々の思想が現象との関係に立つために、何処に向けて (wohin) 我々の思惟が拡大されねばならないのかという事、これが今問われているのである」(12-137,140 cf.11-244,252, 14-231)。即ち「(神話という) 対象に相応しく生い立ち同じ高さまで到るために」(a.a.O.)、つまり対象を対象として真に理解するために、何処に向かって、思惟は自己の地平を新たに開き直すべきであるのか。まさにかかる対象の積極性 (高さ) が、従来の形而上学的思惟の自明性を破り、思惟自身の自己吟味として、思惟の根底 (深さ) への帰向ともいうべき動向を促すのです。「積極哲学」の積極性は、まさしく「対象」の積極性に他なりません。それでは「神」も「対象」となりうるのか？！この単純な問いこそ、「脱自」の根本問題となる訳です。[第2節参照]

(ii) 「世界自身に於いて」の由来について。「世界自身」への問いも、「神」を廻って「存在」の問いとして出てきます。かの「対象」との緊張連関で云えば、「神が有る」と「言う」ことが許されるかという「存在」(＝同時に「言葉」：<表現>)の問いに他なりません。これは既に『超越論的観念論の体系』(1800)でも鋭く指摘されていました。「もし存在が客観的世界の中で自己を提示するもので有るならば、神は断じて有らぬ。神が有るならば、我々は有らぬであろう。しかし神は絶えず自己を啓示するのである」(3-603 強調原文)。客観的・对象的「存在」として神は「無」です。しかも

その「無」に神の「啓示」(＝〈自己表現〉)を見ることこそ、「世界」問題の核心に他なりません。

哲学とは「世界という大きな事実」を究明する「世界智」(10-227)であり、「存在の真相を究める(hinter das Seyn kommen: 裏へ廻る)ことが人間精神の呑み難い要求」(13-75)であると言われます。存在の「裏」(hinter)へ廻るとは、存在の「以前」(vor)へ戻ることでもありましょう。「哲学の始源(Anfang)は、存在以前に有るところのもの(was vor dem Seyn ist)である」(13-204)とも言われます。この「以前」には「超えて・以前」という超越の契機も含まれていて、かの有名な<unvordenklich>(初出はWA.N.215)な——「思惟が直面しながらも先廻りできない」という意味と同時に「思惟の及び難い以前・太古の」の意味での——存在の問題にも通底します。翻って見れば、最初期の論文『最古の世界の神話』や有名な『ドイツ観念論最古の体系計画』の標題が示す如く、彼の思惟は初めから「最古なるもの」への問いに導かれています。この「最古」への関心は、既にフィヒテとの対決において「意識に先行する超越論的過去」(10-49)の独自性として自覚されていましたが、特に中期以降『哲学と宗教』(1804)での「世界の原理とされた自我性の無」(6-44 強調原文)以来、『自由論』(1809)・『シュトットガルト私講』『クララ』(1810)・『諸世界時代』(1811～15)更には『エアランゲン講義』(1821)までを一貫する根本関心、即ち「創造」への問いを含んだ《過去性の深淵》という関心に他なりません。これは『自由論』での「実存」と「実存の根底」との、一或いは「存在するもの」と「存在」とのシェリング独自の〈存在論的差異〉の根源に関わる問題でもあります。この「存在」又「実存の根底」を「時の始原(注意!時の中に非ず)」(7-428)にして創造の元初(Anfang)へ問い究めて行かんとする方向です。この〈最古〉の関心は、『諸世界時代』の構想(「おう過去よ、汝、思惟の深淵」WA.N.218)とその途絶において、おそらく思想の限界を極めたと思われるが、この「永遠なる過去」は、平板なロマン主義的な郷愁ではありません。それは、世界及び歴史の根底として、現在がその上に安らう基盤であり、「克服されても根絶されることなく、一切の偉大さの本当の基底となる野性的原理」(WA.N.51,7-360,8-384)と言われます。この深淵から如何にして「世界」が《anfänglich》(元初的・開始的)に開かれてくるか、これが問題です。[第3節参照]

(iii)「智恵=自由」について。「一切の哲学の始源と終局は、——自由である」(1-177 強調原文)というのは初期からの根本前提ですが、目下重要なのは、自由と存在との緊張連関です。先の引用文で「哲学の前提」として「智恵が有る」と言われたように「自由が有る」と如何に「言う」ことができるかという根本の問題です。観念論の「形式的自由」に対して《自由の事実性》を究明せんとした『自由論』の冒頭で、「自由の事実をほんのちょっと言葉に表現するためだけでも、感覚(Sinn)の普通以上の純粹さと深さが必要である」(7-336)と言うのですが、自由の事実は、一体如何なる感覚(「眼耳鼻舌身意」の?)によって捕捉できるのでしょうか?エアランゲン講義では、「一切の存在の不純性(Unlauterkeit)の感情」が人類最古の根源感情である以上、「はたして永遠なる自由が有るとい

うことを如何にして我々は言うことができるか」(E.69ff. この文全体が強調され、「有る」は二重に強調されています) という問いが出されます。この問いは次のようにも換言されます。「人類最古の問いとは、根源的に永遠なる自由であったものが、如何にして自己自身から外へ出て来てしまったのか」(a.a.O.) と。こうなると、これは、初期以来一貫する〈有限性の由来の問い〉でもあり、かつては「絶対者の自己踏出」として《世界の謎》とも言われました。「世界の謎、即ち、如何にして絶対者が自己自身から踏出して一つの世界を自己に対立させることができるのであるか、という問いである」(1-310,294)。この問いは、「何故そもそも経験の領域が存在するのか」(1-310) や「なぜ無ではないのか、なぜそもそも或るものが有るのか」(7-174,6-155,cf.13-7,242) という一連の《なぜ》の問いとも深く通底しており、シェリングの哲学の根本主題として、世界と存在の《Grund》(根拠にして根底) への問い、更に《自由の場所》としての「無底」(Ungrund) 問題に直結することになります。[第4節参照]

(2) エアランゲン講義 (異文) における「脱自」

我々のテーマ〈宗教と哲学〉が最も鋭く問われているテキストとして、エアランゲン講義『学としての哲学の本性 (Natur) について』(1821) を挙げるすることができます。全集版テキストは、36回の講義全体(1821年1月4日から3月30日まで)のうちの始めの部分、第3講から第11講(1月10日から24日)までの9講、全体の四分の一に相当します。残りの四分の三の補足部分については、受講者(F.L.Enderlein)の講義録から、個々の文言の厳密な精確さは期待できないにしても、全体的内容はかなり詳細に看取できます(Initia philosophiae. Erlanger Vorlesung WS1820/21, hg.v. H.Fuhrmanns,Bonn 1969 ここからの引用はEと略す)。詳論は他日を期しますが、このフルマン編集の補足部分の重要性は、かの途絶した『諸世界時代』構想の諸モチーフが随所に散見できるとともに、後期神話論の諸主題、例えば「偶然性の深淵」(E90)、「(世界法則としての) ネメシス」(E111)等や、後のミュンヘン講義の諸主題、例えば「神の内の相対性」(E151)や「何かの主：神性」(E152, 存在の主)等への先駆的言及が多く見られます。この講義に、後期の積極的哲学への移行的思惟を見るだけでなく、我々としては、かの「金を造る」(=哲学するE7)ことの根源性が究尽されることにおいて同時に不思議な宗教性に触れ得ることを吟味してみたいのです。

「学としての哲学」は、「人間的知の体系」ですが、単なる諸命題の系列群の統合ではなく、人間的知固有の「非体系」や「諸々の体系の背反・抗争」をも「共存」せしめる「何か生き生きしたもの・大きな生の運動」(E5ff. 9-209)です。この「生」は「体系」の完結性をはみ出す可能性を孕んでいます。健康な者が「身体」という「体系」を気にしないように、「哲学において、その終結まで透徹する者は、一切の体系を越えて——体系から自由である(frei vom System — über allem

System)」（9-213,E13 強調原文）と言われます。哲学の終結は体系の《外》を予想するのでしょうか。「真の体系」を可能にする「哲学の原理」は、生ける動性・「運動の主体」としての「絶対的の主体」であり、「神」ではなく「神を越えた」（über Gott 原文強調）「超神性」であるとされます（9-217,E18）。そして、この「主体の本質」が、「一切を貫き行きながら無である」（Durch alles durchgehen und nichts seyn）ような「永遠なる自由」（die ewige Freiheit）であると言うのです（9-215,220,E16）。この自由は、「風（πνευμα）は思いのままに吹く、あなたはその音を聞くが、それが何処から来て何処へ行くか知らない」（ヨハネ 8：3）という風（靈性）の比喻と、又、創造の元初を目撃する幼子の比喻（箴言 8：22ff.）とを重ねて、「智慧」（σοφία, Weisheit）とも言われます（9-223,E19,26,159ff. cf.WA220,8-290）。哲学（φιλο-σοφία）が「智慧を求める」のは、まさに「一切」（存在・体系・世界）の中心を吹き抜ける《風の如き自由》の無住性を希求するからではないでしょうか？

ところが、哲学のこの「求める」こと自体に、驚くべき自己矛盾的な問題があるのです。人間が、かの主体を知ろうと意欲する限り、かの主体は人間にとっての客体となり、絶対的の主体をそれ「自体において」（an sich）捕捉することはできません。そこで、かの《脱自》モチーフが始まる訳です。「哲学においては、単に〈私〉から出発するような一切の知を超克することが肝要である。（中略）哲学とは、一言でいえば、精神の自由な行為であり、その第一歩は知ではなくむしろ明瞭に無知であり、人間にとって一切の知の放棄である」（9-228,E38 強調原文）と言われます。かの「神」は私の「対象」、知の「対象」ではありません。それどころか、もし《私の神》があるとすれば、「ここでは最後の執着が消滅せねばならない。ここでは一切を捨てる（alles zu lassen）ことが肝要である。俗にいう妻も子ものみならず、有る（Ist）限りの一切、神さえも捨てることが肝要である。（中略）真の自由な哲学の出発点に立つ者は、神さえも捨てねばならぬ。（中略）真に哲学せんとする者は、一切の希望、一切の要求、一切の憧憬から脱却して、何ものをも意欲してはならない（nichts wollen）、何ものも知ってはならない（nichts wissen）、自己を全く裸かつ貧（bloß u.arm）と感じ、一切を得るために一切を放擲せねばならない」（9-217ff.E18ff.）という。このようなまるでエックハルトを思わせるような徹底的な《一切の捨離》こそが、かの「金を造る」（＝哲学する）立場への透徹ですが、一切を捨離する自己（主体）が残る限り、まだ《脱自》ではないのです。まさにその「自己自身を捨てる」（sich selbst lassen a.a.O.）という《主体の捨離》こそが《脱自》であり、まさしく〈哲学〉と〈宗教〉とが触れ合う地点に他なりません。

この地点でこそ、かの《汝自身を知れ》（Γνωθι σεαυτον）を聴く訳です。哲学の全運動は「自己認識への運動」（9-226）にして、《自己の捨離》と《自己の覚知》は等根源的です。そして「我々は如何にしてかの永遠なる自由を覚知（innerwerden）できるのか」（9-221,E22）という問いに対して、「唯一の可能性は、永遠なる自由のかの自己認識が我々の意識であり、逆に我々の意識が永遠なる自由の自己認識である場合のみである」（9-227,E32 強調原文）という大胆な答えが出されます。これ

は「智慧が自己自身を人間の内に求めるのでなければ、如何にして人間は智慧を求めることができようか」(9-224,E27)という〈問・答〉なのです。ここには、人間からの希求(哲学)と智慧自身の希求(宗教)との根源的呼応があり、「我々の意識」(=人間的自由)に「永遠なる自由」の「自己認識」(=自己表現)を看取する点で、《脱自》に表裏する《表現》の宗教性が窺われましょう。しかし《我々自身がかかる自由であること》を《我々は知らない》のです。ここには、かの自由へ到るには学を通して、だが学はかの自由から出立するという「循環」(9-228,E36)の矛盾があるのです。これが如何に突破され、無知の知が自覚されるのでしょうか？

自覚は、対象的な知ではなく、「はっと我に帰る」如き自己到来として「客体から主体への転換」(9-227,E32)であり、初めから自己を越えた自己の《外》を予想します。自覚の裏面が脱自です。「脱自」(Ekstase)とは「我々の自我が自己の外に(außer sich)措かれる」こと、「主体であるという、自我の位置(Stelle)の外に」転ぜられることです(9-229,E39)。絶対的主体が我々の内に絶対的に「立ち現われる」(aufgehen)のは、我々が主体の「場所」(Ort)を捨離するという「自己放擲」においてのみです。これは「知の放擲」にして「無知」ですが、「無知」は《知の無》として「知」(かの自由の自知)のための「場」(Raum 空間)を開けるのです(a.a.O.)。このような一連の《場所》的な記述は、自己(知)の内の部分的転換ではなく、自己(知)そのものの全体の転換として、脱自の否定の徹底性を示しています。所謂「哲学の根源」(はじめ)としての「驚き」(θαυμαξεν)や「知的直観」にもこの脱自構造がありますが、しかしまさに《宗教的》にこそ脱自は「人間の大事」(Noth9-230,E40)に他なりません。

この講義では、「学としての哲学」は先述の「循環」に立つ訳ですが、逆に見れば、「哲学」はそれ以前の根源的な「無知」とそれ以後の終極的「無知」との連関の中で、双方の間の途中に見られています。つまり「哲学」は、元初と終極との「無知」(=知の無)からその「本性」(Natur: 知の自然?!)を問われているということです。[この講義の後半は『諸世界時代』構想が中心となるので次節参照]

(3) 『諸世界時代』における《元初》への苦闘——《開始性》としての世界

かの《永遠なる自由と我々の意識》との驚くべき重なりは、「時間の真只中であって時間の内になく、再び元初(Anfang)である」という人間存在の根源的次元、即ち人間の「深淵的自由(jene abgründliche Freiheit)」に由来するという(9-227,E33,cf.7-386)。そうだとすれば〈脱自〉とは〈元初の回復(反復)〉に他なりません。この《Anfang》(元初・始源・開始)、即ち「自由の深淵」を廻る苦闘、そこから《世界の根源的開始性》を開き出すことこそが『諸世界時代』の根本構想であったと想われます。

概括的にいえば、『諸世界時代』は「根本本質者の発展の歴史」であり、神的根源生命者が世界創造以前から世界創造を経て永遠の完成へと自己展開してゆく壮大な宇宙創成論の体系であり、各々に過去・現在・将来が対応する「時の偉大な体系」として構想されましたが、この企図は「過去」編のみで途絶しました（WA10,14,111ff.148,8-199ff.）。この過去は、神が創造によって自己に到来する以前の「永遠の時」であり、神性の「永遠の生」から神の内なる「諸能力の生」を経て「現実的存在の受容（神の啓示）」へ到るまでの創造以前の神の内的運動です（8-260ff.）。このような過去の構想は、単なる空想や思弁の産物ではなく、『自由論』以来のかの「実存の根底」としての「神の内なる自然」の新たなる展開なのです。従ってこの「過去」は、通常の内世界的な過去ではなくて、この世界（現在）自身を内へと超えた「世界の必然的根底」（8-300）として不思議な下（垂直）への超越性を帯びています。

この過去（世界の根底）への関心には、種々の動機が錯綜しています。

(i) 先ず同時代の〈哲学と宗教〉の「根本誤謬」—— 一方では「自然」という生きた根底を欠落し、他方では「絶対者を自己の外に持たんとする」有神論的要求によって、世界から生命原理を撤去し、神的なるものを徹頭徹尾この世界の外へ押し出すことで、この世界を「宗教」の名において非生命化したという問題、これへの対決が含まれています（7-356,5-108ff.）。これは神と自然の二重喪失であり、不自然な神と神なき自然の支配による世界の空洞化（「像の像、無の無、影の影」8-342）ですが、これと対決して「神の内なる自然」が世界自身の内へその根底として探求されることになりま（cf.WA274）。

(ii) 更に、絶対者を自己の場（エレメント）とする思惟（絶対同一性の立場）に対して、この世界の悲惨・偶然・非合理の暗い残余・病と死の必然性、そして何よりも重大なこの人間の諸悪、これは一体何処から来るのかという問いが出されてきます。この世界の悲惨と頹廢の由来は、内世界的な説明を越えており、世界全体の倒錯の根源は、世界の始源そのものの内に探求せざるを得ません。

(iii) このような世界の不条理な事実（例えば「暴力」）に直面しながらも《力》は《愛》に変容し得るという《宗教》の〈新たな探求〉が始まるのです。例えば所謂「永遠の今」の更に深い背景——「永遠の過去に基づかぬ永遠の現在」（8-260）は空虚であるゆえに—— その背景としての過去の深淵（かの力の根源）を究め尽すことで、生き生きした《永遠》（宗教性の次元）を捕捉せんとする意図がある訳です。

《Welt-alter》（世界 — 諸時代）という表題には、おそらく「世 — 界」（We-It: 時空）の根源的分節を拡大した含意があるでしょうが、世界が時として時が世界として経験される《世界・時》経験には、次のような三重の「時」理解があるように思われます。(i) 世界経験の大きな背景となる《αιων》の時、(ii) 世界経験が開かれる決定的瞬間（云わばκαιρος）の時、(iii) この瞬間（開始）までの根底となる根源的自然としての循環する《χρονοσ》の時。これらを瞥見してみましょう。

(i) 「この世界の時は、それ自身の内に真の過去も本来的将来も含まれていない一つの大きな時にすぎない。だが、まさにそれ故にそれ自身の外に、時の全体に属するこれらの時が前提されている。真の過ぎ去った時は世界の時以前に有った時であり、真の将来的時は世界の時以後に有るであろう時である」(WA120,188,198,223)。ここでは時が世界を中心にして(世界は一、時は三)いわば神話詩的に分節され、「世界の有限性」は大きな現在として、しかもまさに脱自的(außer sich)に世界を越えたところから両方向に無限な「時の全体」(auwe s)の只中に、その全体(永遠の時)の自己限定として成立してくると見なされています。人間の内世界的時(過・現・未)は水平的に大きな現在の内にあるのですが、この現在(世界)は不思議なことに言わば垂直的な深みと高み(かの『自由論』の「深淵と天空」)を《永遠の時》として孕んでいるというのです。

(ii) 注目すべき「時の系譜」(WA75ff)では、物が時の中に在るのではなく、物に時有りということが鋭く指摘されます。「如何なる事物も時の中で生起するのではなく、各々の事物に於いて時が全く新たに永遠から直接に生起する」(WA78,8-290)と言う。時を直観形式と見たカントの欠点は「時の普遍的主観性」(WA78)を尽くさなかった点にあると言います。「時は個々の瞬間に於いて全時であり、過去・現在・未来である。時は過去からでも限界からでもなく、中心から開始するのであり、各瞬間に於いて永遠と似ている」(WA80)とも言う。各事物が比類を絶して〈個〉であるのも、それらが「時の固有の中心点」を有するからに他なりません。何か物がどこか時の始源に在るのではなく、「時の始源」それ自身が個々の物に在るのです。ここにこの遺稿テキストの核心が表明されます、即ち、「世界の本性(Natur)は、開始的に在る(anfänglich zu sein)ということ、だがこの始源は時の中の始源ではない」(WA78)と。何か物が世界(時)の中に在るのではなく、世界が世界として開かれて来るその世界の《開け》＝《開始性》が各々の物に在るというのです。時それ自身の始源としてのこの開始性の経験こそが世界経験に他なりません、しかし時の中にない時の始源、ここに深い謎がある訳です。

(iii) 「始源は始源自身を知ってはならない」(WA184)。ここに始源に独自の深い無知(＝脱自)の秘密があります。始源を始源として求める限り、無始劫来の恐るべき循環が出来、性起してきます。かの「神の内なる自然」は、かの根底それ自身としては、「永遠に自己自身の内で旋回する生命」であり、「永遠に始まり永遠に生じ、絶えず自己自身を呑み込んで絶えず自己自身を産み出す時」《×povos》(クロノス)に他なりません(WA77,68,8-339)。これは生きた自然の底に開かれる慄然たる深淵であり、混沌(×ao s)の「孤独」、「自然の運命」(WA43,8-339)とも称せられますが、ニーチェの「永劫回帰」を先駆するでもありましょう。生が生であることに自足できない不可思議な「過剰」、これが「存在の宿命」として、自縄自縛の業として、存在の内に閉じ込められて表現されることを待ち焦がれる永劫の《時》(クロノス)として経験されているのかも知れません(WA226,8-342)。

[因みに《Weltalter》での未完の〈時の体系〉は、エアランゲン最終講義では次のような「七

つの時」に企図されています。(1) かの永遠、絶対的な (Nichtzeit) 非時、terminus a quo (「より始まる限界」) (2) 回転運動 (rotarische Bewegung) の移行時 (3) 危機 (Krisis) の時、決闘 (Scheidung) の時、以上の三つの時は「暗い時」(×ρονοσ ἀδηλος) と言われます。(4) 過去と現在との中間の時点：世界創造 (Schöpfung) の中心 (5) 前時的 (vorzeitlich) な時：自然の内での神の閉鎖性 (die Verslossenheit Gottes in der Natur)：カオスの (chaotisch) な創造 (6) 本来的に時的 (zeitlich) な時：人間的 (menschlich) な時：歴史的な (geschichtlich) 時 (7) 時がもはやない時：後時的 (nachzeitlich) な時：第七日：神が仕事を終えて安らう偉大な休日 (E172ff.)。強調原文]

《Weltalter》の三つの草稿の差異や詳細な諸展相 (ポテンツ) の構造等の論究は他日を期す他ありませんが、この遺稿の幾つかの根本特徴を簡略化して挙げておきます。

時の始源が現に開き出されるのは「神の自己限定」(Selbstbeschränkung)、即ち「収縮」(Contraction) によると言います (WA23,245,7-428)。これは、一切を越えて一切に遍在する神性 (かの永遠なる自由) が、逆説的な事ですが、自己自身を自己自身の内へ閉じ込め、己れの「最初の潜勢」(ポテンツ) へ引き籠る収縮です。「神は自己自身を自然の根底にした」(WA245) と言うのです。この「全体を収縮する普遍的根源力」によって、一切宇宙の「場と空間」が開かれると言うのです (8-324ff.WA268)。創造 (開始) は単に神の外化 (啓示・表現・展開 explicatio) ではなく、逆説的に神の内化 (閉鎖・牽引・内展 implicatio) なのです。[この収縮の着想はクザーヌス等よりもカバラのルーリア派の発想に酷似するとされますが、その史的連関の究明は他日に期したい。]

神性の本質は「純粋な愛」として外へ溢れ拡がるが、この愛はその内に根源的収縮力がなければ「自己自身から存在へと到達することができない。存在は所有性・我執・隔離であり、愛は我執の無 (das Nichts der Eigenheit) である」(WA172,8-210) と言う。愛に「支えと根底と存立」を与えるものがなければ始源は開かれません。「牽引 (Anziehung) に於いて始源がある。一切の存在は収縮である」(WA23)。[この「牽引」、特に「自己牽引」による「存在の根本矛盾」(=「存在の不幸」) は後期まで一貫する根本主題であります (cf.10-101,E76)。] まことに不思議なことですが、この「神」の「我性」(Egoität) のような「思惟に逆らう原理」(「克服されても根絶されることなく、一切の偉大さの本来の基底となる野性的原理」なしには世界の実在性は消失してしまうと言われます (WA51,245,8-343)。

この《愛と我性との根本矛盾》がシェリングの《宗教》理解の核心をなすのです。といのも「神的愛による神的我執の超克こそが創造」であり、「創造の始源」に他なりません、これは「収縮の中心から生まれる息子」による「父の超克」(解放・救済) の出来事だと言われます (WA58ff.7-439)。息子によって父の暗い根源力は過去へと引き戻され、父は息子に自己の場を空けます。この場の開けによって「あらゆる時の中心」たる「現在」が開かれ、父は時を永遠に担う根底としての過去へ引き

籠る (WA255,268) のです。「各瞬間に神的な息子が誕生し、この息子によって永遠が時へと開示され発言される」(WA78) のです。このエックハルトを想わせる言葉は「息子の息子は息子の父たりし者」(WA59) という錬金術の言葉とも繋がります。現在(時)は過去(永遠)の「根源 — 事」(Ur-sache 原因)にもなります。過去は現在において現在によってのみ過去なのであり、この現在による過去の超克において、現在の卓越した根源性が示されます。これは驚くべきことに〈時と永遠〉についても言えます。「永遠は自己自身から有るのではなく、時によってのみ (nur durch die Zeit) 有るのであり、現実性からいえば時は永遠以前に (vor der Ewigkeit) 有る。時が永遠によって措定されるのではなく、逆に永遠は時の子 (das Kind der Zeit) である」(WA230) と大胆に言われます。この《永遠以前》は、旧態の「永遠」(超越)を再び逆に手前へ越え破るような不思議な《時》の次元を示唆するとともに、かの「深淵的自由」に直面しての、「永遠性の底なしの深淵 (Abgrund)」(WA76) から「永遠性の無底 (Ungrund)」(WA93,98) への《ヌミノーゼの転換》を含んだ《平常の時》を示唆するのです。「無底」は、かの「永遠の自由」(神性)であると同時に「端的な絶対」、《des Unvordenklichen (ανυποθετον) schlechthin》(WA.N.215) として「単なる地盤」(=地)にもなり、我々の脚下の「大地」(下への超越)にもなりうるのです。そこから永遠「以前」の各瞬間が時の始源となり、そこに《世界の根源的開始性》もあるのです。

以上の《Weltalter》の構想の底には、実は次のような、世界経験と等根源的な、人間自身の〈自己経験〉が潜んでいるかも知れません。「自己自身を超克しない人間は過去を持たない、或いはむしろ過去から出て来ないでいつも過去の中に生きている」(WA11, 119,222,8-259)。この「過去から出る」とは、自己の存在との癒着から、即ち「自己を沈める自己の自己性 (Selbstheit)」(7-436) からの脱却であり、時の無始性 (av-αρχία) = 未分性を破る、まさに端的な《脱自》として《この現在：平常の時》に生きることでありましょう。

世界経験とは、人間が自己の根底 (= 自然 = 過去) において絶対の外 (神性の無 = 無底) に世界 (= 開始性) として出会うことです。自己の脱自として世界が開かれ、世界の脱自として自己 (時 = 現在) が成立するのでしょうか。

(4) 「無底」の表現的宗教性

[お手許の拙論、「シェリング — 『自由論』 解釈と「無底」問題」(『続ハイデッガー読本』) は、「無底」問題として、その〈宗教性の次元〉少し考えてみました。]

『自由論』では、「究極最高の見地からみれば意欲以外の存在はない。意欲が根源存在である (Wollen ist Ursein)。意欲にのみ根源存在のすべての述語 (Prädikate)、即ち無根底性 (Grundlosigkeit)、永遠、時間からの独立性、自己肯定が適合する。哲学全体はこうした最高の表現

(Ausdruck)を見出すことのみを努めている」(7-350)と言われました。これらの〈哲学〉の述語と表現は、ひょっとすると、かの「過去性の深淵 (Abgrund)」の中へ呑み込まれるような「危機」を孕むものかも知れません。

しかし同じ『自由論』の「探求全体の頂点」(7-406)における「無底」(Ungrund)には「無述語性 (Prädikatlosigkeit)」という述語」(7-406)しかないと言うのです。これは一体どういうことなのでしょうか？(時間がないので結論のみを申し上げます。)

無底には、〈哲学〉が希求する述語の一切が奪われるような特異な次元、まさに《宗教性》の次元があるのではないのでしょうか？ まさに《述語の無》としての「無述語性」の次元ですが、この《無》の只中に不思議な転換が「愛として」(7-406)起こり得るのです。そこに「無根底性」(深淵 Abgrund)との決定的区別となる《無底》(Ungrund)の《表現的宗教性》ともいうべき次元が看取されるのではないのでしょうか？

最後にひとつ単純な〈工夫〉をしてみましょう。『自由論』の核心部とハイデガーが呼んだ「かの区別」(実存と根底との区別)に対して、「端的な絶対者」(7-406)である「無底」と「実存」との区別を《地と図との非二元的差異》として、かの「実存 (A) と根底 (B) との区別に重ねてみたいのです。A と B は、図 A とその裏側 (Hinter-grund 背後の根底) B に対応しますが、《無底としての地》は、A でも B でもなく (weder/noch)、総和でもなく、A と B とを越えながら各々における全体です。地なしに図はありません。地なしの図自体は「無根底」(grund-los)の虚構 (Fiktion) にすぎません。図は既に《地・図》です。《図》=《地・図》≠《地》。では図なしの地は有るか。《地》自体は言説不及の〈述語なし〉です。しかしこの「無述語性」の只中に不思議な転換があるのです。なんと地は有無に関して自由なのです。地は〈図々しく図にのる〉ことはできません。地は自己なきものとして図のためにのみ存在します。図を図として目立たせながら自己自身を隠すことが地の本質なのです。

(「もの本性 (φυσις) は隠れることを好む」ヘラクレイトス B.123)。

この〈地と図〉の構造は驚くほど〈沈黙と言葉〉の関係に重なります。無底の如く沈黙には如何なる述語もありませんが、この無述語性は一瞬にして一切の言葉の根源的開始性にもなり得るのです。《人間的自由の可能性は言葉 (かの息子) である》が、言葉には無底的な沈黙の地がなければなりません。言葉の底が抜けてこそ言葉は自由となるのです。沈黙に対する言葉の優位 (自由の尊厳) は、沈黙自身の求めるところです。地の隠れたる顕現と隠れなき自己忘却性は、「愛としての無底」の記述と相当に重なるのです。無底は、すべてを呑み込む深淵ではなく、むしろ一切のものの表へ溢れでるのです。ここに「一切を貫きながらどこにも住まらない」かの自由の無住性と遍在性とも呼応する無底の表現的宗教性を看取できるのではないのでしょうか。そして驚くべきことに、《無底》とは、自由の場所、我々の神性の《地》として、精神をも越えた、我々人間の「霊魂」(Seele ころろ：かの「天空」)としての「心地」(Herz)でもあるのです。ここにシェリング独自の〈宗教と哲学〉理解の

根源があると思います。

[引用略号 WA:Die Weltalter Fragmente hrgs.v.M.Schröter,1946 以外の引用はシュトットガルト版全集の巻数と頁で示した。]

(付記：本稿は、2016年7月2日、京都産業大学を開催校にして開かれた日本シェリング協会第22回学術大会にての、筆者による公開公演の記録である。)