



Title	シェリングの芸術哲学
Author(s)	神林, 恒道
Citation	待兼山論叢. 美学篇. 1977, 10, p. 19-38
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/48106
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

シェリングの芸術哲学

神 林 恒 道

シェリングの哲学を論ずることの困難について、ヘーゲルの『哲学史講義』の一節がしばしばひかれる。「そのうちで彼の哲学が最も確かに完遂されて述べられている究極的な著作がたずねられるならば、何人もそのような著作を挙げることはできないであろう」⁽¹⁾。実際、知的天性に加えて、鋭敏な芸術的感性にも恵まれ、外部からの刺激を受け容れ易かった、シェリングはすこぶる多彩な思想の変遷を閱しているのである。

一般にシェリングの哲学はロマン主義の哲学と呼ばれている。もし仮にロマン主義の本質を生々発展する理念において認めるならば、その生涯にわたっての留まるところを知らない、彼の動的な思想の展開はそのままロマン主義理念の体現といえるであろう、しかし事実シェリングは如何なる点においてロマン主義と結ばれ、そしてその美学は或は芸術哲学はどのような展開を示したのであるだろうか。この跡を辿ることが、本論の課題である。その際、我々の指針となるものがシェリングにおける神話の理念である。「神話の理念はロマン派の発端であり、要なのである」⁽²⁾。

シェリングの哲学は神話より出て、神話に帰ると評されてきた。事実、彼の哲学は、ヘルダーに依拠したといわれる一つ的神話解釈『神話について、最古代世界の歴史伝承と哲学説』⁽³⁾(1793年)から始まり、およそ半世紀の後、『神話と啓示の哲学』(1854年)をもって終っている。この初期神話論から、ロマン的、詩即神話としての『芸術哲学』における神話の詩的絶対性による把握を経て、最後期の神話の哲学に至るまでのシェリングの神話解釈には、一貫した重要な特色が指摘されるのである。それは神話を他律的な意味づけにおいてではなく、自足的な性格をもって存立するものと捉える点

にある。つまり神話はそれ自体で最も現実的なものとして、即ち positiv
なものとして理解されるのである。⁽⁴⁾

神話の理念はロマン派とシェリングの接点であると同時に、またプロテ
ウスのシェリングの体系を内的に結合する核とも看做されるのである。

1. シェリングとロマン派

シェリングの美学の原点はどこに求められるべきであろうか。シェリン
グの思想展開において、美或は芸術がそれ自体、哲学的問題として前面に
おしだされてくるのは、1800年の『先験的觀念論の体系』以降のことであ
る。しかしシェリングは既に1797年から、1800年に至る、自然哲学におい
て内的及び外的にロマン主義の芸術哲学の圏内に接触していたのである。

シェリングの哲学はカント＝フィヒテの先験哲学の基盤の上に組み立て
られる。初期において彼はフィヒテのよき理解者として或は祖述者として
認められていたのであり、その自然哲学は批判哲学による自然の新しい吟
味、換言すれば、フィヒテの絶対的自我の限界内での『知識学』の経験的
分野への単なる適用、応用を意図したものに過ぎないと看做されていたの
である。

近代芸術の革新を目指したロマン主義の芸術哲学もまたフィヒテ哲学を
その出発点としている。フィヒテが彼等を惹きつけたもの、それは一切の
非我（自然）を産出する先験的自我の活動、即ち生産的構想力の論理であ
った。ロマン主義者達はこの生産的構想力を芸術的天才における詩的想像
力と同一視することによって、フィヒテの倫理主義的体系を唯美主義的に
書き改めようとしたのである。

ロマン的イロニーの論が説くように、現象の世界を超越する詩的天才の
主観の優越性は、確かに非我を征して輝きわたる自我の理論に一面の類似
性を有している。精神は自然を越え、これを支配しなければならない。し
かし本来、自然は精神を育むものであり、自然を超越することは同時にそ
の同一的な本体に帰入することであり、現象的自然の背後に隠れた実在的

な靈的な自然を発掘することなのである。それは、精神による自然の克服ではなく、むしろ両者の和解なのである。ノヴァーリスの魔術的觀念論は、かかる点において成立するものなのである。

ところが本来、フィヒテの実践理性の優位に基づく、倫理のリゴリズムの体系は、こうしたロマン的、美的世界把握と全く相容れない性質のものであったのである。

フィヒテの自我の哲学においては、自然は単に否定されるもの、しかも非我として無内容なものと看做され、放置されたのである。この非我或は自然を主観的に精神化するという意味において、確かにシェリングはフィヒテのあとを追う者であるといえるであろう。しかし彼はそこに留まるものではない。一步すすめて、自然を主体的に生命化し、客観的自然と主観的精神をその共通の所産として不断にたかまりゆく、能産的自然の理念にまで到達したのである。この絶対的原自然は世界を体系にまで形成する有機化的原理として、「世界靈」と呼ばれたのである。

こうしたシェリングの自然哲学の中にロマン主義者達がフィヒテにかわる理論的裏づけを求めたのは無理からぬことであつた。このシェリング哲学とロマン派の結びつきを証示するものが、F・シュレーゲルの『文芸対話』(1800年)、とりわけその中の神話論の主張である。ここにおいてシュレーゲルは、これまでのフィヒテに依拠した主観主義的立場を越えて、詩情の宇宙論的位置づけを試みているのである。彼によれば、詩の本質とは、言語によって語られた詩という芸術現象を越えて、その本来の意味において、自然及び人間の世界を貫通して表われ出て来る、世界の根源力であると述べられている。自然はそのまま無意識の詩であり、最初の根源的詩なのである。所謂、芸術活動は、こうした不断に自己自身を形成する有機化的自然の無限な運動を模倣することなのである。いってみれば、詩は無限な世界性のオルガンなのである。⁽⁵⁾この唯美主義的視点或は汎神論的見解はそのままシェリングの『先験的觀念論の体系』の美的世界観に符合するものである。しかし頻繁な思想の交流の中に次第に熟成していったロマン主

義思想の展開の中であって、両者の間にその *Priorität* の問題を決定することは極めて困難である。ところが、ここに一般にシェリングに帰せられている、美的観念論の、直接には『先験的観念論の体系』の出現を予示する『ドイツ観念論最古の体系計画』⁽⁶⁾(1796年又は1797年)と呼ばれる断簡が存在する。

この断簡には三つの傾向が指摘される。即ち自然への傾き、芸術の哲学、神話の哲学である。⁽⁷⁾ これらをたばねてそこに語られる主題は、哲学的世界と詩的世界を往還する美的同一的世界の構想である。

あらゆる理念を統合する理念、理念の理念、それは美の理念であるという。真も善も美の中にのみ結びつけられてあるのであり、究極的に精神の哲学は美の哲学たるべきことがそこに説かれている。このプラトンの理念論は『先験的観念論』をとびこえて『ブルーノ』(1802年)の所説さえ想起させる。更に詩情の本質の中にこのかつてあったもの、そして最後に再びあるべきものを求めんとするのである。そのために必要とされるものが、哲学者の立場からする理性の唯一神論であり、詩人の立場からする構想力の多神論である。そして現実の理性と感性の分裂を統合する、いわば中項 *Mittelglied* として神話がとりあげられ、理性につかえる新たな神話の創造が積極的に提起されているのである。新たな神話の創造とは、いいかえれば、自らなる汎神論的感情に満たされた自然を先験哲学の立場から自我の作品と観ることにおいて、自然を自らのうちなる理性的なるものとの合致において自覚的にとらえなおすことであるといえるであろう。

このように考えてくると、シェリングの自然哲学の試みは、フィヒテ哲学の補足にとどまらない、新たな神話の創造という積極的な意義をになうこととなろう。自然哲学とは、いってみれば、観念論の言葉による詩なのである。F・シュレーゲルは「すべて美は寓意的である」⁽⁸⁾ という。事実シェリングは、所謂、自然哲学期において、ロマン派との交流の中に、観念論の精神によるギリシャ的自然宗教の改新と観念論的宇宙進化論の略図を意図した自然の一大叙事詩の計画を有していたのであり、また一方では、

詩の言葉による自然哲学の企てとして、『世界霊について』(1798年)を著しているのである。⁽⁹⁾ ロマン主義者達が詩作において世界の創造的根源力に参与するのであるとすれば、シェリングにとって「自然について哲学することが、そのまま自然を創作すること」(II, 11-13)を意味していたのである。まさしくこの時期において、詩は哲学の、そして哲学は詩のポテンツという命題⁽¹⁰⁾は一般的な妥当性をもって受け取られたのである。

シェリングの宇宙の一大叙事詩の試み、即ち自覚的神話創造としての有機化的自然把握が究極するところのもの、それは世界の根底に存在する自然と精神の同一的本質の証示にあるのであり、こうしたシェリングの自然哲学の展開の中に、我々は、フィヒテ哲学の単なる応用部門を越えた経験論そのもの、後年の実在哲学への志向を既に看取できるのである。

さてフィヒテによって見失われた自然はここに再び見出され、その生命の息吹きをよみがえらせることとなった。それと共に、これまで単に自我に対する障害、またその目的実現のための手段としてしか観られなかった非我、つまり自然が精神と対等の権利を主張するようになる。この自然に対する積極的意味付け、評価において次第にフィヒテを超出する、シェリング独自の立場が現われてくる。

即ちこれまでの自然哲学の展開に対応すべき、哲学の基礎論としての先験哲学の新たな構想、『先験的観念論の体系』である。それは観念論と称しながらも、実は自然と精神を相互に対照させつつ、叡知の自覚の歴史を段階的に記述しようとする試み、つまり無限に生産する客観(自然)と無限に活動する主観(精神)の相互透入を課題とする、観念=実在論或は実在=観念論の企てなのである。

そのためには、実在的世界と観念的世界の予定調和が見出されなければならない。自由な行為は意識的に生産的である。この同じ働きが世界を生産する際に、無意識的に生産的であると仮定すれば、その予定調和は現実となり、矛盾は解決される。この無意識的活動と意識的活動の同一が、シェリングの自我である。この無意識的と同時に意識的活動が無意識的に働

くとき、有機的自然が合目的々に生産される。有機的自然の生産活動は無意識的に始まり、意識的に終る。つまり生産活動そのものは無意識的であるが、その所産は目的意識的性格を有するのである。ところで自我の本質は自覚にある。従って彼が企図した体系が完成されるためには、この無意識的と同時に意識的活動が更に意識的に働かねばならない。そこにおいて自我の原理は完結するのである。これが天才の芸術活動である。芸術作品は芸術家の活動において意識と意図が働くが、その所産のうちに無意識的なものが認められる。いってみれば、有機的自然所産と芸術作品において必然と自由が丁度、逆の関係で統一されているのである。

シェリングによれば、芸術家の美的直観とは、哲学者の知的直観が客観化されたものであり、そこにおいて自我の絶対同一という哲学の最高の問題が現実に表示されるのである。哲学者はこの芸術をその唯一、真にして永遠のオルガンと看做し、これによって自然と呼ばれる秘密なる、不可思議なる文字の中に隠された詩を読みとらなければならないのである。芸術作品とは、この根源的同一性を絶えず新しく記録することにおいて、同時にこれを裏づける、哲学のドキュメントなのである(II, 349, 625, 627)。更にシェリングは次の様に述べている。「哲学は詩から生まれ、又育まれた。そして哲学と共に哲学によって完成へ導き行かれるところのすべての学問は同じように個々の流れとしてその完成に向って、それらが発出したところの詩なる普遍的大洋へ流れ還るのである」(II, 629)と。それでは一体、この学問の詩への還帰の中項、現実の分裂せる自然と精神、実在的世界と観念的世界を媒介し、再統合を図るための中項とは何なのか。シェリングはその可能性を古代の密儀、神話の中に見出し得るとしているのである。そして今、ここに新たに現実に対応する神話の創造が期待されるのである(a. a. O.)。しかし『先験的観念論の体系』は、その終章におけるこうした神話の positiv な位置づけを示唆しながらも、その詳細についてはここでは、これ以上何ら語ろうとしないままに終わっているのである。

2. 芸術哲学

こうしたシェリングの神話解釈に関する広汎で詳細な論述は、前期シェリングの到達点である同一哲学期に属する『芸術哲学』（1802-3年、1804-5年）にまたねばならない。これまで単なる思弁的仮説或は前提に留っていたロマン的、詩即神話の理念はここではじめて真に体系的美学の立場からその理論的基礎付けを得ることとなるのである。

『芸術哲学』の課題はまず絶対者をもって芸術の原理として規定することにある。シェリングはこの絶対的同一の本質としてある神の定義からはじめ、絶対者と宇宙の關係に及び、宇宙を神における絶対的芸術作品として永遠の美において形成されたものであると説いている(III, 405)。次いでこの絶対的美が有限的な事物の美へ如何にして移り行くかという問題が取り上げられる。この絶対者の原像的世界を対像的世界へと媒介するところの理念論、ここにシェリングの独創的な神話論が繰り上げられるのである。

ところでこうした絶対者の理念的美から説き起される『芸術哲学』の展開とは対照的に、既にみた『先験的觀念論の体系』では、実在的な感性的美、或は芸術における体系のドキュメントとしての性格が強調されていた。そこでは美は絶対的同一の本質への帰一という最高の課題を目指す哲学の普遍的オルガンと看做されたのであった。シェリングによればこの一見相違せる両者の立場も実は何ら異なるものではなく、ただ哲学的思索の相反する極を示すものに過ぎないとされる。つまり後者は主客觀の相互透入において自然から段階的に高まりゆく叡知の自覚的發展の過程を示そうとしたものであり、これに対する同一哲学は今度は逆にその到達点である、自我の絶対的同一性をもって規定される無差別点からその再構成を試みているのであるという。

しかし実際には同一哲学が体系的に整備されてくるに及んで、シェリングはプラトンを想起させる原像模写の説によって、それまで哲学のオルガンとまで評価してきた芸術或は美、つまり実在する感性的美を、実は即自

的に観られた理念の原像の不完全な模像に過ぎないと主張するようになる(III, 121)。我々はこのにかつてのロマン的芸術優位の思想から脱却しつつあるシェリングの新たな立場の展開を認めることが出来よう。

さて、芸術＝哲学の概念それ自体の中に既に二つの相異せる要素が結合されている。即ち芸術とは実在的、客観的なものであるが、哲学は観念的、主観的なものである。従って芸術の哲学とは、実在的なものを観念的なものの中に叙述することであり、これをシェリングは「構成」と称するのである(III, 384)。

シェリングによれば、真実にそれ自体において存在するものは、ただ一つの本質としての絶対的実在のみであり、絶対者として不可分である。従ってもしそこに事物の差別があるとするならば、この不可分の全体が種々の規定の下に置かれる限りにおいて可能となるのである。この規定を指して、シェリングは「展相」Potenzと呼んでいる。こうした展相の総体性の中に展開するのが宇宙であり、この宇宙が同一性の本質の視点から捉えられるとき神と呼ばれるのである。この同一性と総体性は哲学の原理である絶対的理念において再び一つである。そこにはもはや如何なる展相も存在せず、しかも一切の展相が含有されているが故に、この原理は哲学の絶対的同一点と呼ばれる。そこはまさに無差別点であるが故に、端的に一つであり、不可分割的であるが故に、再び一切の特殊的統一のうちにも存在する。つまり芸術哲学とは芸術の特殊的ポテンツにおける宇宙の構成に他ならないのである(III, 386-387, 388)。

さて構成とは一般的に、絶対的同一理念の下に常にそのあらわれとして宇宙を観ること、或はまた絶対者における事象の叙述として規定することが出来よう。この絶対者における事象、存在者をシェリングは理念と呼ぶのである。この理念が特殊者として無限者＝絶対者を自己のうちにとりいれるのであり、そのようなものとしてのみ構成の客体たり得るのである。その限りにおいて構成は観念的なものの一般における叙述を意味する。そのような構成は徹底的に絶対的な在り方及び本質の認識なのであり、現実

的世界そのものとは無関係であり、それはその性格上観念論である。この観念的世界に留り、現実と触れ得ない、こうした考え方は、後期シェリングによって消極哲学として特質づけられることとなるのである。⁽¹¹⁾

絶対者の本質は即自的に真であり、善であり、原美なのである(III, 390, 404)。さてこの絶対者から分別された諸理念は、その個別的形式にも拘らず、その絶対者の同一の本質を、謂わば分有することにおいて理念界を形成している。哲学は、この諸理念を即自的に原像そのものとして直観するのに対して、芸術はこうした諸理念を、美的直観、即ち客観化された知的直観において、対象的に、つまり実在的に直観するのである。この実在化され、生きて存在する理念が、(宗教的な)神々であり、同時に原美を反映する限りにおいて、芸術の神々となる(III, 390, 408-411)。絶対的神は理念の源であり、従ってすべての芸術の直接的原因は神なのである(III, 406)。

こうした哲学的理念の実在化としての神々の一般的表現が、所謂「神話」として与えられているのであるという。そしてシェリングはこの神話こそ、芸術の永遠の素材としての絶対的詩情であると語っているのである(III, 390, 425-426)。ここにおいてようやく神話の詩的解釈の問題がシェリング美学の展開において、その中心的位置を占めることとなるのである。

この神の世界は単なる悟性や理性の客体ではなく、ただ想像力に適合せねばならない。詩情と実在的芸(技)術を総合して芸術を創造する力が構想力であったとすれば、この想像力は絶対的同一の理性の知的直観に対応する、構想力の知的直観或は芸術における知的直観の能力である。従って神話は詩の詩、即ち絶対的詩情であり、謂わば塊量としての詩情として、芸術の永遠の質料と看做されるものである。現実的な芸術作品は、この構想力の二次的綜合の段階での所産なのである(III, 415)。それ故に一般的に芸術は特殊における普遍と特殊の絶対的無差別による絶対者の表現と定義されるのである。更に加えてシェリングは、この絶対者の表現は象徴的⁽¹²⁾にのみ可能であると述べているのである(III, 426)。

ところでシェリングにおいてこうした神話及び芸術そのものが再び宇宙

の発展の法則的必然性の下に規定されなければならない。芸術哲学はこの発展を叙述し、構成しなければならない。シェリングの体系において宇宙の生成と発展が、常に自然と精神、つまり実在的原理と観念的原理の対立と抗争において把握されてきたことに対応して、芸術の永遠的素材としての神話も「實在論的神話」及び「観念論的神話」の二系列において考察される。實在論的神話の最高の展開がギリシャ神話である。シェリングはギリシャの神々の姿の中に純粹な限界であると共に分たれざる絶対としてある理念の表現を見出すのである。それは詩的世界の最高の原像であり、そこに展開された世界は調和的自然として観られた無意識的同一の世界である。これに対する観念論的神話はかつてあった自然の同一性からの離反、そこから生ずる実在的原理と観念的原理との対立、葛藤を前提としている。その際、自然は自由に対する必然、即ち運命として我々の前にたちはだかる。そこに近代の個の分裂と崩壊の世界が現出する。ここにおいて啓示を通じてより高い次元からの統一の原理を示唆する観念的原理がキリスト教の精神である。これによって我々は失われた調和を無限者への帰依と摂理への信仰を通じて自覺的に回復しようとつとめるのである。理念世界の象徴たるべき要求はもはや自然ではなく、人間に、存在ではなく、行為において現われなければならない(III, 434-471)。

ギリシャ神話において宇宙は自然として観られ、キリスト教神話においては、世界救済の理念の下に展開する、生成的な予見的歴史的世界として観られるのである(III, 473)。前者における自然の性格は無限者と有限者の不可分の統一ということである。後者において無限者と有限者の対立は、決して全体ではなく、常に個別のうちに止揚されるのであり、その統一は内面的主観にのみ帰着するのである。キリスト教は何らの完成せる象徴を持たず、ただ象徴的行為のみを有する(III, 450, 453, 463)。神話は構想力によって外化された理念である。その限りにおいて、古代の芸術宗教に対して、近代は宗教としてキリスト教と芸術の普遍的素材としてのキリスト教神話が区別される。後者は前者によって基づけられると共に、その未完

結性の故に、近代の詩情は寓意性をもって特質づけられることとなるのである(III, 474)。その結果、現代の芸術はその表現において、生の素材にひきずられるか、或は単なる観念のうちに揺動するかの両極端に傾かざるを得ないのである(Erg. II, 501)。

結局、近代は古代の詩情を規範として観る限り、芸術に対して不十分な素材を提供し得るに過ぎない。しかしもし芸術の有する意義が不易のものであるはずなら、尚ここに新たな神話が生ずべきであろう。シェリングは再びそうした新たな神話の創造はやがて来るべき未来に委ねられるであろうと語るのである。それは神的現象の継起が転じてひとつの同時となるのであろう時期、即ち歴史と自然の絶対的同一性が達成される時代である。キリスト教はこの予感される世界精神の全面的啓示の時期に至る、移行段階として、継起をついに総体として現わす近代世界の一面として捉えられるのである。ただ世界精神がその意図する偉大な詩を自ら完成する時期は未だ尚明らかならぬ遠方に存する。この生成的過程にあって偉大な詩人は、世界の部分的啓示を捉え、そこに独自の神話を形成するのである(III, 465, 468)。

シェリングの芸術への哲学的関心はこの『芸術哲学』を頂点として以後、急速に後退していくこととなる。

3. 芸術の終焉⁽¹³⁾

シェリングの哲学は『自由論』を転換点として、神の現実存在とその根拠を思考の中心にすえる、新たな方向への展開を示すこととなる。

これに対してシェリングのそれまでの哲学を自然哲学から先験的観念論を経て、同一哲学において完結するものであるとみると、シェリングの哲学は、カントからヘーゲルへというドイツ観念論の発展における正統な主流と認めることができる。その発展とは理性による現実克服の過程であり、その究極するところのものは、「現実的なものは理性的であり、理性的なものは現実的である⁽¹⁴⁾」という、ヘーゲルの命題のうちに端的に表現さ

れている。即ち思惟と存在の同一である。

シェリングによれば、哲学の本質規定は存在者の学であるということである。その際、本質（概念）即ち可能的存在と存在（実存）即ち現実的存在が区別されなければならない。換言すれば、存在者が何であるかということと存在者があるということとの区別である。つまり、理性は事物についての理解又は概念を、即ち事物の本質についての洞察を与えることはできる。しかし事物が存在することについての洞察は、単なる概念を超えたものの、即ちその現実存在がこれを与えるのである。理性は本来、経験をまたぬ限り、何ものをも主張できないのである(Erg. VI, 76, 57-59)。

結局、シェリングの前期哲学の頂点に位する同一哲学も単なる合理哲学であり、哲学そのものの本来的な在り方からすれば、それは「消極哲学」に過ぎないのである。これを補充し、完成させるものとして、シェリングによって「積極哲学」の思想が提唱されるのである。この消極哲学と積極哲学の両者の立場は決して相互に排除し合うのではなく、むしろ相補う関係にある、哲学には欠くことのできない両面であると考えられるべきである(Erg. VI, 152-153)。

それでは積極哲学において主張されるところの *positiv*（実証的）なるもの、経験的事実とは如何なるものなのであるか。ここでいう経験とは、イギリス哲学のいう感性的経験ではない。シェリングによれば、そのような経験論は限定された経験論に過ぎない。真の経験論は決して超感覚的なものを排除するものではない。世界の *prius* として、行為的自由において意志する叡知的存在者、即ち神の認識は決してア・プリオーリなものとして理性に与えられるのではなく、そのなしたこと、つまり歴史を通じてア・ポステリオーリな経験によって知られるのである。従ってシェリングは、積極哲学をもって「形而上学的（哲学的・神秘的）経験論」と呼んでいるのである。この神秘的経験論の認識の基盤としてとりあげられた *positiv* なるものが、再び神話と啓示の世界であったのである(Erg. VI, 115-117, 128-130)。

こうしたシェリングの後期哲学の展開を、前期哲学との有機的な連関において把握しようとするとき、所謂積極哲学への自覚的転回以前に、既に単なる理性の哲学、或は観念論を越えた实在哲学への要求、或は衝動が働いていたことが看取されるのである。彼のこの志向は、シェリング美学の原点である『先験的観念論の体系』において、これを観念論と称しながらも、尚観念＝实在論、もしくは实在＝観念論として自らの立場を主張した事実から、そしてそこから発展した、前期哲学の到達点である同一性の根本原理に、シェリングが如何に強く直観を結合しようとしたことから明らかであろう。その限りに於いて芸術はまさしくシェリング哲学体系のドキュメントであり、かつオルガンとしての位置を占めたのである。更にシェリングは、より具体的に、この観念的なものと实在的なものを媒介する中項として、神話の概念を提示していたのである。

既にみてきたように『芸術哲学』を支える哲学的基礎は同一的世界観である。後期のシェリングの観点からすれば、同一哲学の体系もしょせん理念の現実存在の単なる可能性に関わるに過ぎない消極哲学であると規定されたのであった。

『芸術哲学』は神話が芸術の要求を満足させるものであることを示した。しかし何故にこの神話が芸術の要求を満たすのであろうか。即ち積極哲学の立場から、この永遠的な概念、理念、つまり神の現実存在の可能根拠が明らかにされなければならないのである。

同一哲学の立場において、この無限から有限への移行的結合の問題は、シェリングによれば、それはここでは未だ答えられない問題であるとされた。この理由をシェリングは、我々がむしろ証明することは、このような分別が自体においては可能ではなく、理性の立場からは虚妄であり、まことに一切の迷妄の源泉であるということだからである、と説くのである。即ち分別的・感覚的世界は自体においては存在しないものであり、存在するものは唯一絶対的同一性のみとみられるのである(III, 24, 21)。

この理念の現実存在をめぐる問題を、シェリングは『造形芸術と自然と

の関係について』(1807年)の中で、古来から造形芸術の根本原理と看做されてきた、自然模倣説を、同時にまた沈黙の詩として定義される造形芸術の在り方において再吟味するという形で問い直している。そこにおいてシェリングは、これまでの同一哲学の静的な抽象的構成から一步すすめて、芸術と美の根基を、即ち魂から流れ出る美と形態の美、理念的美と現実的美の中項を、自然の生命性 *Lebendigkeit* において提示しようとしているのである(Erg. III, 392, 396, 421)。

シェリングによれば、この生とは、自然の創造的、活動的原理の謂に他ならず、この生産的自然 *natura naturans* の力を生の生としての人間の精神が模倣することによって芸術作品が産み出されるのである。その生命性は、芸術作品において単なる外に現われた形としてではなく、そこに作用する緊張から和解に至る相拮抗する契機を通じて表現されなければならないのである。即ち自然哲学において展開された、無限な拡張力と制限的な反撥力の間の弁証法的な過程がここで繰り返されるのであり、またそれによってのみ芸術作品は生命的たりうるのであると説かれている(Erg. III, 399, 401)。

いうまでもなく、ここで語られる生とは、自然的生を超えた生であり、現象的時間の地平を超越した永遠的生である。その限りにおいて、この生、即ち無限なるもの、この汲み尽し難きもの、万物の根源のその現在、永遠の瞬間とでもいうべき、瞬時的性格をもって特質づけられるものであると解されなくてはならないのである。シェリングは、次のように語っている。芸術は本質をすべての瞬間において叙述することによって、時間から一本質を取り出す。芸術は本質をしてその純粋な存在において、生命の永遠性において現象せしめる、と(Erg. III, 302-303)。

こうした死とか無常性を越えた生を表示するという芸術の美的或は詩的実存の絶対的評価からすれば、これに対する現実的生の在り方は相対化され、実在性において一段低い評価を受けざるをえないことになるであろう。

こうした問題を内包した同一哲学の地平を破るものが、『人間的自由の本

さて理念の実在化の根拠についての問が、このように倫理的自由の領域との関連において解かれる限り、まず芸術は一定の度合の差はあるにしろ、他の自然存在者と同様に、その実存の根拠において関わる、最初の暗い原理を光へと内的に変化させ、浄化させる創造の過程を指示するものと解されなくてはならないであろう。この創造の浄化の過程は、自然的世界、人倫的世界、更に芸術においても常に利己性の克服、脱自への活動的過程のうちにのみ顕現するのである(IV, 254-255)。芸術の課題は、この光と闇の二原理の無差別を光において、即ち精神において表現することであるということが出来るであろう。しかしもはや、芸術家としての同一的の神への関心を去った、シェリングの『自由論』の記述にこれ以上、美と芸術の問題を跡づけることは不可能である。

このように、理念の実在化の根拠の探究は必然的に実存的自由の問題と関わってくるのであり、その観点から芸術は創造の過程を指示する、善と共に悪への可能性としての実存的自由の立場からの一つの所産として理解されるであろう。しかし尚、主体的行為において実存的自由の意識によって喚起される現実的活動的生と理念的な永遠的生へと転化される美的実存との間の関係は、ここでは明らかにされないまま残されているのである。

さてシェリングの『自由論』において説かれた人間的自由の問題は、究極的な問題として神の自由への間につながっているのである(IV, 303)。ここで求められる神は、理念における神、即ちヘーゲルが「絶対的精神」としてこれを有することを誇った神ではない。シェリングの神は始元であり、真に行為する神、創造の自由な創始者としての自由な神である。観念論の哲学は徹頭徹尾内在的な、思考そのものにおいて展開する哲学である。この内在的哲学はひたすら必然的な理性理念として神をとらえようとするものであり、この立場からの神の認識の要求は、その必然的結果として、神からその超越性のすべてを奪い取ることとなる。神は論理的思考の中にひきずりこまれ、単なる論理的概念、理念そのものに化してしまうのである(Erg. VI, 91, 73)。

現実に実存する神、超存在的な、単なる理念を超えた、超越的な神は、この理性科学の危機において、理性の脱自、自由な意志によってのみ到達されうるものなのである。このことを認識するのは、観念論をつきぬけた理性である。何故ならば、こうした理性が絶対的精神、或は無制限な理性としての知が、存在そのものを支配し得ないことを認識するからである。更に理性は自らが既にその *daß* において、つまり現実に規定されていることを知るのである。その実存において自らを知ろうとする理性が実存する神を望むのである (V, 747)。

さてこうした実存する現実的な神に対してこれまでの詩即神話という観点から眺められた神は単なる理念としての神に留まっている。シェリングによれば芸術は究極原因として、全存在者の目的、終局として、神を経験する認識運動の最終段階を示すものと考えられる。即ち芸術は消極哲学から積極哲学への転換点に位置するのであり、この点における人間と世界との関わり合い方を、シェリングは「観想」*Kontemplation* と呼んでいる。

芸術において、自我は自己忘却によって神と一体化するのである。何故ならば芸術家はその没我的状態の中に或る神的なものを創造するからである。それは日常的生の皮相性からの脱却であり、自由論との関連からいえば、我意の廃棄によって得られた、至福の状態における神の再発見なのである (V, 738-740)。

問題はこの理性的観想的状態に留まり得ない自我の事実である。自我はこの行為の廃棄を貫徹することは出来ない。再び行為があらわれ出なければならぬ。何故ならば、自我は単に純粋な思惟であるのみならず、意志であるからである (V, 742)。

自我が行為するや、即ち再び現実的生が介入してくるや、一度廃棄された現実がその権利を回復し、理念的神は不十分なものと看做される。ここにかつての観想的な生活への転機となった絶望が再び帰ってくる。そこにおいて改めて理性的観想的立場からの神の認識が現実的生に対置されるとき、自我は、自らと神の越え難い断絶を、即ち神からの離反の根拠があらゆる

人倫的行為の根底に潜むことを知るのである(a. a. O.)。断るす言実の裏面
 對延ヨリシグはこの断絶の調停を神話と啓示の中に神の自己實現に関する
 人間の普遍的宗教意識の歴史的展開のドキュメントとして捉えることはお
 かしらで見出し得ると信ずるのである。その解決への道を我々に示すものが、
 人間の神からの離反の歴史的結果の表現としてのも異教的な神話であり、そ
 りて人間の未来における神への還歸の契約としてのも聖書に記されたキリスト
 教的啓示の事実なのである。更にこの目標の達成のためには、第三の立場
 が必然的に要求される。それはこの人間の歴史の両主要事実をもつて、救
 済への転換、災禍の根拠を現在において意識させるための前提として解釈
 することである。この第三の直接的に前立著に關する立場を、シグは決
 然「哲學的宗教」⁽¹⁵⁾と考へて考察しようとするのである。それはまた積極哲
 学とも呼ばれる、⁽¹⁶⁾この積極哲学における positiv なものか、神からの離反に
 起因する災禍と、そこからの救済によつて規定された人間の歴史の現実な
 のである。この神話と啓示に關するこのような解釈を通じて、これまで現実が
 逃避、内的なるものへの還歸としてみられた、⁽¹⁷⁾観想的態度に、おを面を新たに
 積極的な意味がつけ加えられることとなるのである。その観想的態度の中にか
 つて神を觀た自我は、再び歸うべき絶望において、
 それだけ一層深く現存在のむなしさを感じざるを得ないのである。しか
 もこの断絶の解消が、⁽¹⁸⁾現實に自己自身を救済する道以外に求めむ希望
 得ないことを知るべきとき、この絶望は半転じて神からの離反から救済への回
 心の実践的動機を開示するものとなるのであり、これを通じて、⁽¹⁹⁾観想は実
 践的現實的立場への「転換のシグナル」⁽¹⁶⁾として理解されることとなるので
 ある(747-748)。この「人倫的行動の裏面に再入する」⁽²⁰⁾は、
 二積極哲学は歴史的経験を通過して根源意志の顕示の道を明らかにしよう
 とする。根源意志は宗教的意識のうちにその多面的啓示を見出し、積極哲
 学はこれを宗教的意識の現象学であるといふことを示す。シグは
 こゝに藝術を、⁽²¹⁾真實の神の認識に至る、自我に對する超越を、⁽²²⁾必然

人倫的行為の根底に潜むことを知るのである(a. a. O.)。

シェリングはこの断絶の調停を神話と啓示の中に神の自己実現に関する人間の普遍的宗教意識の歴史的展開のドキュメントとして捉えることにおいて見出し得ると信ずるのである。その解決への道を我々に示すものが、人間の神からの離反の歴史的結果の表現としての異教的神話であり、そして人間の未来における神への還帰の契約としての聖書に記されたキリスト教的啓示の事実なのである。更にこの目標の達成のためには、第三の立場が必然的に要求される。それはこの人間の歴史の両主要事実をもって、救済への転換、災禍の根拠を現在において意識させるための前提として解釈することである。この第三の直接的に前二者に関わる立場を、シェリングは「哲学的宗教」によって考察しようとするのである。⁽¹⁵⁾それはまた積極哲学とも呼ばれる、この積極哲学における positiv なものが、神からの離反に起因する災禍と、そこからの救済によって規定された人間の歴史の現実なのである。

神話と啓示についてのこのような解釈を通じて、これまで現実からの逃避、内的なるものへの還帰としてみられた、観想的態度に、ここで新たに積極的な意味がつけ加えられることとなるのである。

観想的態度の中にかつて神を観た自我は、再び帰ってきた絶望において、それだけ一層深く現存在のむなしさを感じざるを得ないのである。しかもこの断絶の解消が、現実自己自身を救済すること以外によってしか望み得ないことを知るとき、この絶望は一転して神からの離反から救済への回心の実践的動機を開示するものとなるのであり、これを通じて、観想は実践的現実的立場への「転換のシグナル」⁽¹⁶⁾として理解されることとなるのである(V, 747-748)。

積極哲学は歴史的経験を通じて根源意志の顕示のあとを明らかにしようとする。根源意志は宗教的意識のうちにその多面的啓示を見せる。積極哲学はいわば宗教的意識の現象学であるといえることができる。⁽¹⁷⁾シェリングはここに芸術を、真実の神の認識に至る、自我によって越えられるべき必然

的階梯として位置づけようところみたのである。

さて理念的の神から現実的の神との真に自由な関係へと超出した自我にとって、芸術はもはや余剰なものでしかない。即ち芸術を、積極哲学の現在の立場から、絶対者との同化という最高の要求からこれをはかるなら、既に芸術は一つの過去である。⁽¹⁸⁾ここにロマン的シェリングの芸術哲学にとってアイロニカルな、芸術の終焉という結果が導出されてくるのである。

真実の神、絶対的自由としてある神を根基とする積極的宗教は、自由な宗教として、あらゆる宗教的表象から自由でなければならない。当然これに必ず *positiv* な近代の芸術は神話表象そのものからの自由を要件としなければならないであろう。シェリングによれば、近代芸術の特質は、即自的に詩的な対象を喪失した詩情の偶然性にあるという。芸術作品を高めるもの、それは自然としてある、作品の現実存在の必然性である。(VI, 243-244) 古代芸術の優位をこの必然性に認める限り、古代的なものをあらゆる芸術の規範と観る限り、結局、近代の芸術はかつてあった古代の芸術の高みにはついに到達しえないのである。

注

シェリングの全集引用頁は、M. Schröter 版による。

- (1) Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Glockner, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 19, S. 647-648.
- (2) Strich, F., Die Mythologie in der deutschen Literatur, 1910, Bd. I, S. VII-VIII.
ロマン主義美学の神話解釈に関しては拙稿「浪漫主義美学についての一考察——その神話解釈の問題をめぐって——」哲学研究 528号参照。
- (3) これよりさき1792年に書かれたマギステル論文〈*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*〉もまた標題が示すように創世記神話をテーマとするものである。
- (4) Volkman-Schluck, K. H., Mythos und Logos, 1969, S. 14.
- (5) 拙稿「F. シュレーゲルの初期美学思想の展開」芸術論究(帝塚山学院大学刊)第2編参照。

- (6) 1917年、F. ローゼンツヴァイクによって公にされた、このヘーゲルの手稿をめぐり、その原作者を誰に帰すべきか諸説がある。シェリングとする説 (F. ローゼンツヴァイク、L. シュトラウス)、或はヘルダーリンとする説 (W. ベーム)、また近年ヘーゲル自身のオリジナルとする説 (O. ベゲラー) もある。E. カッシーラーはヘルダーリンの精神のうちなる要求をシェリングが意識的体系的に定式化したものであると解している。
- (7) Cassirer, E., Hölderlin und der deutschen Idealismus, in : Idee und Gestalt, 1971, S. 132-136. このプログラムの主題は、その後のシェリングの思想展開にとって極めて予示的である。
- (8) Schlegel, F., Gespräch über Poesie, KA, Bd. II, S. 324.
- (9) Strich, a. a. O., S. 31-34.
- (10) Schlegel, F., Literary Notebooks (1797-1801) hrsg. von H. Eichner, Nr. 1018.
- (11) Hennigfeld, J., Mythos und Poesie, 1973, S. 7.
- (12) 寓意——特殊が普遍を意味し、また普遍が特殊によって直観される表現。
図式——普遍が特殊を意味し、また特殊が普遍によって直観される表現。
象徴——特殊と普遍が絶対的に一つであるような、前二者の綜合。
- (13) 第三節は、第二十六回美学会全国大会の発表原稿をもとに、第一、二節との連関において展開したものである。
- (14) Hegel, a. a. O., Bd. 7, S. 33-34.
- (15) Jähmig, D., Schelling. Die Kunst in der Philosophie, Bd. 2, 1969, S. 317.
- (16) Jähmig, a. a. O., S. 317-318.
- (17) Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 278. デイルタイは、この神話と啓示の哲学を宗教的意識の現象学としてヘーゲルの精神の現象学に比している。
- (18) Hennigfeld, a. a. O., S. 130-133.

(文学部助教授)