

清水哲朗

Tetsuo SHIMIZU

シェリング美的直観と神話の力

本論は第一に、F. W. J.・シェリングの自然哲学期から同一哲学へと至る思想の展開において、その中核をなす「美的直観」の在り方を検討した。それ以前のシェリングはフィヒテの自我の哲学から大きな影響を受けていた。フィヒテは自我に対して非我を対置し、その双方の相克のプロセスに「事行 (Tathandlung)」の概念を置いた。これは自我と非我の間の動的な運動性と進行性を持つもので、哲学を理論哲学と実践哲学の二つに分け、その相互関係から考えようとしていたシェリングにとって、大変に意になかったものだった。しかしフィヒテの哲学はあくまで自我をもととして自我に終始するものであったため、理論哲学と実践哲学、それを担う自然と精神の絶対的同一性を考えるシェリングにとっては充分なものではなくなっていった。そこでシェリングは『先験的観念論の体系』(1800年)を中心として、自然と精神を根源的に合一させる美的直観の概念を検討するようになっていった。美的直観においてシェリングは、理論哲学と実践哲学の双方を根源的に合一させることを可能にし、同時に自然と精神の絶対的同一性の理論を美的直観の存在を通して根拠づけることができるようになった。そのことはシェリング哲学においてあの有名な、「芸術は哲学のオルガノン (機関)」であるという言を生み出すことともなったのだ。

また上述の美的直観をもとにシェリングは次に、講義『芸術の哲学』(1802/03年、1804/05年)において、イエーナを中心としたロマン主義勃興のこの時期のドイツにおいて、芸術の意義について検討を進めた。『芸術の哲学』講義においてその中心をなしたのは、神話の力への検討だった。「神話」と「詩」の関わり合いは、そのままシェリング哲学における「普遍」と「特殊」、「観念」と「実在」、「絶対者」と「限定」の関係へと類比されるものだった。絶対的同一性によってその双方は、シェリング哲学において同一にされるべきものであった。だが、芸術哲学においてシェリングは、それら双方の間に生じる矛盾の方にむしろ注目した。矛盾こそ美をもたらし、芸術を実現するものである。そして両者間の矛盾によってこそ、双方を美的調和へともたらす力として、「構想力」、「想像力」、「象徴」、「アレゴリー」等の作用を想定した。そしてそれら神話の作用 (= 力) が神話の中でどのように作用 (= 力) として機能し得るかについて『芸術の哲学』において詳細に検討していった。

美的直観から芸術哲学への展開において、種々の矛盾としての媒介的作用、力の出現が明らかにされた。美に関わる人間的行いによって、同時にシェリングは、窮極においてより高い最高者としての絶対者の存在について考えた。そして神話を絶対者からの恵みの光として発する啓示、奇跡として捉えた。そこにまた調和的な美と芸術の在り様を同時に明らかにしようともしていたのである。

## 1. はじめに

シェリングは、イエーナ大学において1802年から1803年への冬学期に、その後移ったヴュルツブルク大学では1804年から1805年への冬学期、二回にわたって芸術哲学の講義を行った。シェリングの芸術哲学講義において中心をなしたものは、シェリングが自身の先験的観念論を考える上で必要とした、芸術と神話の関わり様についてであり、そしてその関わり様の基盤となる美的直観の意義についてだった。シェリングによる芸術への理解は、自然哲学から同一哲学を経て『自由論』へ、さらに後期の積極哲学へと向かうシェリング哲学の展開を考える上で、それを根底で支える「同一性」哲学の在り様を示すものである。と同時に、そこで考えられる「同一性」の「同一」を「同一」足らしめる先験的観念論の根底的な構造を解き明かす鍵となる事柄である。「芸術は哲学のオルガンである」<sup>1</sup>という一言もここに結びつく。本稿では、まずシェリングの先験的観念論における美的直観の意義をたどり、その上で上記の二つの講義において説かれたシェリング神話論を通して、芸術と神話の関わり合いを明らかにして行く。その検討の過程には、シェリングの哲学的展開に根源的な影響を与えたカントの超越論的批判哲学との比較検討が必須の視点としてあてられているだろう。以上のような趣旨、観点にもとづいて本論においては、シェリングがその芸術哲学の在り方において行おうとした、神話と芸術の在り様、その在り様を通して探求した、万有の同一性とそこに漲る根源的な生命力、そこで生みだされる、美と生の根源的な関わり合いが放つ輝きの諸相について検討を試みることにする。

## 2. シェリング『先験的観念論の体系』についての検討と「美的直観」の意義について

### 2-1 フィヒテの自我の先験的観念論とシェリングの位置、自然哲学の構築について

初期のシェリングはフィヒテの観念論に大きな影響を受けていた。自我に対して非我を対置し、その両者の相互的関わり合いにおける「事行(Tathandlung)」の作用、さらにその根底に二つの自我の有り様を生じさせている絶対的自我を置いたフィヒテの観念論から、シェリングは自身の

知的直観の概念を紡ぎ出していった。シェリングはフィヒテの『全知識学の基礎』(1794年)に大きな影響を受けた。シェリング哲学最初期、自然哲学期における絶対者と個別、普遍と特殊、全体と部分における絶対的同一性の考え方を見る。するとそれは、フィヒテの、根底での絶対的自我とその上部での事行の作用と同時的に生ずる、自我と非我によってなされる、包摂するものと包摂されるものとの関係にまさに類比され得る。そのようなフィヒテの事行の概念によって示された実践理性的な作用を受けながらシェリングは、自身の独自の哲学的展開を行ってゆく。その中で、自身の哲学の理論哲学的側面と実践哲学的側面を検討し、その両者を架橋する美的直観、それを体現する芸術哲学について、メカニズムを明らかにしようとしていった。フィヒテからの濃厚な影響のもとシェリングにとっての、シェリングならではの自然哲学の展開を、『哲学の原理としての自我について』(1795年)、『自然哲学の考案』(1797年)、『世界霊について』(1798年)など初期著作として著していった。

フィヒテにとっての外界(=自然)は非我だった。それは常に自我の在り様を脅かし続けるものだった。だが、外界はあくまでも自我によって外界たり得るとされていた。外界を外界とするのは意識である。その意識を意識足らしめるものとして自我が置かれた。こうして外界の根拠として置かれたのはやはり自我だったのだ。シェリングはここにフィヒテにおける自我の哲学の限界を見出した。しかしそのことからシェリングは、自身にとっての自然哲学を見出しでもいった。

シェリングは逆に外界を先行させた。その外界(=自然)が自我を生成し、自己意識を自己意識足らしめると考えたのだ。ここでシェリングはフィヒテと決定的に袂を分ったのだ。

ではそこで、自我を生成した外界(自然)と自我の関係はどうなるのか。シェリングの自我、それはまだ原型的な自我だ。原型の自我は外界を忘却してしまっている。けれども忘れてしまっているからこそ思い出そうとする。だからシェリングの自我は、フィヒテのように事行を通して自律的であることを目指す自我ではない。そうではなく常に忘却してしまった自己の出自を問うとする自我である。だからシェリングの自我は超越的(progressive)に前向きではなく、いつも後退的(regressive)に後ろ向きだ。後ろ向きに、自

己を生成した普遍的なもの、根源的なもの、絶対的なものに戻ろうとする。それらが一体どのようなものか問う。シェリングの哲学は、自己の出自、生成への問い掛けそのものだ。自己を生み出した母胎、母探しの哲学である。

包摂するものと包摂されるもの、この二つを常に一気に捉えたい。シェリングはそう思っていたに違いない。そこにシェリングの哲学的野心と哲学的な愛が感じられる。後退的 (regressive) な自我の出自への問いの進行の中で、自我=精神と出自=外界=自然は一体的なものとして捉えられてゆこうとする。

シェリングは『自然哲学の考案』の序文「自然哲学が解決すべき問題」の最後で以下のように述べる。「自然とは見えるようにされた精神であるはずのものであり、また精神とは見えない自然である。そしてここ、私たちの中の精神と私たちの外、自然の絶対的な同一性において、私たちにとって永遠的である自然の可能性の問題が解決されるに違いない。だから私たちのさらなる探求の最終目的とは、この自然の理念、つまりもしそれを私たちが達成できたとしたら、私たちは確かに、その問題に十分に満足の行くように関わることができたのだろう」[SW, Bd.2., p.56]。

ここに当時シェリングが築きつつあった自然哲学の問題意識が集約されているように思う。その上でシェリングは、自然と精神の二項を捉え直した。すなわちその二項の間にフィヒテの自我と非我間の事行の作用に見られるような相互作用を設定した。自然は精神を作り、精神は自然自体となる。このような自然と精神、世界 (万有) と人間の二項間の二重性、絶対的同一性としてシェリングは自身の自然哲学を樹立した。

## 2-2 理論哲学と実践哲学の関わり合いについて

上述の自然と精神の間関係は、理論理性と実践理性の対比に類比される。自然と精神の相互的生成過程としての絶対的同一性について、シェリングは『先験的観念論の体系』(1797年、以下『体系』と略述する)において詳述して行く。それらは同著第3章で「先験的観念論の原理に従った理論哲学の体系」、第4章で「先験的観念論の原理に従った実践哲学の体系」として徹底的に検討された。

『体系』第3章「先験的観念論の原理に従った理論哲学の体系」でIntelligentzという語が頻出

する。この和訳に苦慮する。通常Intelligentzは「知性、知能、理知、思考力」などと訳される。Verstand=知性でもVernunft=理性でもないIntelligentzである。いずれにせよ知の静的な状態ではなく、動的な力のニュアンスがそこには含まれている。Intelligentzはやはり「叡智」と訳すのが適切だと思う。またそう訳さなければ、『体系』の「先験的観念論の原理に従った理論哲学の体系」で理論哲学を担う理論理性の在り方を適切に理解することはできない。その知は通常的人間の理性を超える絶対者の知である。またそのことにおいてその知とは、二重に人間的知を成す先験的知の在り方を示す言葉だからだ。

例えば叡智は『体系』の「先験的観念論の原理に従った理論哲学の体系」で以下のように用いられている。「自我は根源的に生産的でもなく、また選択的に生産的でもない。自我は根源的な対立である。そしてその根源的対立によって叡智の本質と本性が構成されるのだ。しかし、自我は本来純粋で絶対的な同一性であり、その同一性へと自我は常に帰ろうとしなければならない。だがこの同一性への帰還はまた、根源的な二重性へと結びつけられてもいる。そしてその根源的二重性は決して乗り越えられることのないものだ。そこでは、生産の条件、つまり二重性が与えられるやいなや、自我は生産しなければならなくなる。そして同時に自我は、まさしくそれが根源的同一性であるように生産するように仕向けられるのだ。だからもしもそのような継続される生産活動が自我にあるとしたならば、このことは、すべての生産活動の条件、つまり自我の中で相対立する活動間の根源的な相克という条件において、永遠に繰り返されるものとして成され得るのである。しかしこの相克は、生産的な直観において終わりを遂げるべきであった。けれどももしその相克がその通り終わりを遂げたとするならば、叡智は窮極的にしかも完璧に客観へと至ることとなる。するとそれは客観ではあっても、叡智ではなくなる。叡智とは相克が続く限り叡智であるのみなのだ。一旦相克が止んだなら、それはもはや叡智ではなく、ただの物質であり、一つの客観となる。だから、確実に、すべての知識が叡智とその客観との間で相克を繰り返している限り、そこで繰り返される対立とはもはや単一な客観の中に解消されることなどありはしない。実際如何にしてそのようなことが有限な客観において起こるかということ

は、もしもあらゆる客観が明白に単一であるのみであり、いかなる無限の全体の部分として生産され得ないとしたならば、説明のしようがなくなってしまふ。対立が一つの無限なる客観においてのみ解消されるということは、対立自体が一つの無限なる対立であるときにのみ措定され得るだけだ。だからその対立の総合を媒介する項目にとっては可能であっても、対立の両極端の要素は、決して互いの要素の中で解消されてしまふことなどないのだ」[SW, Bd.1., pp.479/80]。

引用が長くなったが、大変重要な箇所だ。シェリングは、この言説の中で叡智と自我と客観の関わり合い、叡智の意義について語っている。自我は相対立するものの根源的な相克の中で築かれる。その自我による無限に繰り返される対立の中で叡智も築かれている。そして叡智は、「すべての知識が叡智とその客観との間で相克を繰り返している限り、そこで繰り返られる対立とはもはや単一な客観の中に解消されることなどありはしない」と言われるように、決して単なる外部としての客観に止まることがない。だから叡智は「もしもあらゆる客観が明白に単一であるのみであり、いかなる無限の全体の部分として生産され得ないとしたならば、説明のしようがなくなってしまふ」と言うように、常に無限の全体の部分として生産され続けている。叡智は常に運動する全体であり同時に全体を成す全体の部分として二重性を発揮する。また無限の数多としての客観を構成するものである。とするならばシェリングの言う叡智とは、自我を形成しながら、純粹自我に閉じることがない。それは自我でありながら同時に開かれた客観として自我を超える叡智となり、絶対者、普遍、全体、自然へと直接に結びつき重なる、無限なる客観として絶対的の同一性を物語るものなのだ。

そのような自我としての、そして叡智としての客観を求める態度は、純粹自我を辿る知的直観と連携した理論理性の範囲を超え出るものだ。ここでシェリングは、知的直観の範囲を超え出る叡智の客観の中に、「先験的観念論の原理に従った実践哲学の体系」を求めることとなったのだ。

次のシェリングの言説は、シェリングが理論哲学が自ずと要請しなければならなかった実践哲学の体系を物語っている。「この結果によって私たちは、意図せず、同時にあの注目すべき問題を解決したのだ。そしてその問題とは、今解決された

ことはさて置くとしても、今までほとんど正しく理解されてもこなかった。つまり私は先験的自由の問題について言っているのだが、それを解決したのだ。この問題では、自我が絶対的であるかどうかの問題なのではなく、絶対的にではなく自我が経験的である限りにおいて自由であるかどうかの問題なのだ。しかし私たちの解決によって、意志が経験的であるか、また現象としても現れ出るかという限りにおいて、先験的な意味で自由だと呼ばれ得るようになったのだ。というのも、意志が絶対的である限り、それ自身自由を超越している、そしてなんらの法則に依存せず、意志はむしろあらゆる法則の源であるからなのだ。けれども絶対的意志が現れ出る限り、絶対的なものとして現れ出るためにそれは、随意的なものとして現れ出るのみだ。だから、この随意（気儘に）という現象は、それ以上客観的に説明することができない。なぜなら意志は、それ自体で実在性を持つような客観的なものではなく、むしろ絶対的に主観的なものであり、絶対的な意志自身の直観だからだ。だが絶対的意志のこの現れ出でこそが、実際には真に自由であり、あるいは自由という言葉で通常理解されているものなのである」[SW, Bd.1., pp.577/78]。ここでは意志が重要視される。そして意志は、先述したような、無限の対立の継続により生成される叡智が、自我を超えて外へと、無限なる客観となるその先へと繋げられている。だからこの過程では自我からの連続として意志は、あくまで経験的である。けれども自我は「自我の中で相対立する活動間の根源的な相克」であるので、常に後退的に先験的なものと結びついている。そのため意志に基づく自由は、「先験的な意味で自由だと呼ばれ得るようになったのだ」と言える。そのように先験的であることによって意志は絶対的なものであることが明らかにされる。だとすると意志は、「意志が絶対的である限り、それ自身自由を超越している」となる。

ここでそのような絶対的意志は、あくまでも規定されたものではなく、随意に、いわば気儘さにおいて成されるものであることが示されている。絶対的であることが、そのまま随意である。真の絶対とはこのような無規定で、無限定な随意、それ故動かしがたく強固な状態を意味する。シェリングの考える意志の根源的な二重性がここにはある。そしてそのことが「絶対的に」「主観的なもの」とされ、だからこそそれは「絶対的意志自身」

の「直観」とされたのだった。ここでも「意志」が「直観」とされる二重性が施される。だが、それこそ私たちの意志の真実であり、直観の真実であるだろう。常に二重である意志的な直観こそ真理を貫き通す炯眼を成し、それは、強い意欲の現れを体現するだろう。そのような実践理性的な意志と理論理性的な直観の二重性、根源的同一性にシェリングは、「このようなものによって絶対的意志が無限に自分自身に対して、客観的となるのだ」と考えたのだった。その客観においてシェリングは、「先験的観念論の原理に従った実践哲学の体系」を見出したのだった。

### 2-3 美的直観の必要性と必然性について

前節「先験的観念論の原理に従った理論哲学の体系」と「先験的観念論の原理に従った実践哲学の体系」の対比は、自然と精神（自由）の対比に類比される。自然と精神を一つながりであり二重であるとシェリングは考えた。そこに両者の根源的同一性、さらに絶対的同一性を見抜いた。だがそこで絶対的同一性を絶対的同一足らしめる根拠が必要だとシェリングは考えた。知的直観は、自我を超越論的に根拠づけることはできた。しかし、自我に拘泥する限り実践理性的な自由を含む絶対的同一性の根拠とはなり得なかった。そこに限界があった。そこでシェリングは自然と精神を根底において結びつけるものとして美的直観を想定したのだ。シェリングは美的直観の成り立ちについて次のように語る。「叡智はだからその原理が叡智自身の中にある同一性として、所産の中で表された同一性の完全な認識として、すなわち完全な自己直観として終わるだろう。叡智が自分自身から根源的に叡智を分かち同一性における自己直観への自由な傾向であるために、この直観（美的直観）に伴う感覚は、無限の穏やかさの感情であるだろう。生産しようとするすべての衝動は、所産の完成とともに停止する。すべての矛盾は取り除かれ、すべての謎は解かれる。生産は自由から始まったため、すなわち二つの活動の無限な対立から始まったため、叡智は、そこで生産が終わる、二つの活動の絶対的な合一を自由へと帰することはできない。何故ならば、生産が完了するやいなや、あらゆる自由の現象は取り去られてしまうからである。叡智はこの合一によって驚かされ、祝福されたと感じる。叡智はそしてまた、その助けによって不可能を可能にした、より高い

自然によって自由に与えられた恵の光の中で、その合一を捉えるようになるだろう」[SW, Bd.1., p.615]。ここで叡智は、「叡智自身の中にある同一性」であり、「同一性の完全な認識」としての「自己直観」とされる。叡智自身が同一性であり、その自己認識であることで自己を直接的に感じている自己直観であり得るのだ。そして叡智自体であるはずの「二つの活動の無限の対立」による生産活動が止み「二つの活動の絶対的な合一」が図られると、どこまでも活動の継続を求め続ける意志と意欲としての実践理性的動きは止む。したがって自由の現象も消える。自由の目的が叶ったとして、そこで叡智は祝福されたと感じるようになる。そして同時に、「その助けによって不可能を可能にした、より高い自然」であるはずの絶対者によって与えられた「恵の光」に包まれながら、「合一を捉えるようになる」のだ。ここでは自己直観となった叡智は、二つの無限の対立の活動によってもたらされる理論理性的な働きとしての自我として動きを終え、また無限の客観として自我の外部、叡智の外へと向かう実践理性的な働きとしての自由としても廃棄される。理論と実践は合一する。つまり、自然としての自我と、精神としての自由はそこで、より高い自然としての絶対者のもたらす恩寵のような光に包まれながら合一する。このような合一の時は自己直観となった叡智にとって至福の一瞬だろう。そのような自然と精神の絶対的同一性としての合一にシェリングは美的直観の概念を据え置いたのだった。そしてそのような、根源的な合一の場、絶対的同一性の場から自然と精神の両者が本来生成され分岐されているとした。

だからシェリングは次のように述べる。「美的生産がちょうど一見解決不能の矛盾の感情から出発するように、それは、すべての芸術家の、そして芸術家の靈感を分かちもつすべての人たちの証言によれば、無限な調和の感情の中に終わる。すなわち、完成の伴うこの感情は、同時に感動であるということは、それ自体次のことを明らかにしている。すなわち、芸術家は自分の芸術の中に見る矛盾の解決を、(単に)自分自身にだけでなく、彼の本性、そしてその本性とは、だが一分の仮借もなく彼を矛盾へ突き落とすが、それと同じに、彼をこの矛盾の苦痛から救済するほどに慈悲深くもあるのだが、そのような本性から自分自身にもたらされた恵みへと帰するということが明らか

かにされている。というのも、自分の意向にも構わずに、芸術家はされるがままに、制作へと駆り立てられるように（だから古人の言葉に『神の意のままにさせよ』というものがあるが、さらに靈感によって与えられたものの概念）と同様に、彼の制作は、まるで彼自身の働きなしに、すなわちそれ自身で全く客観的な仕方、客観によって授けられるのである。ちょうど不運な人が、彼が望んだり、意図したことを行わないでむしろ、彼を捉える計り知ることのできない宿命によって実行せざるを得ないものを実行するように、芸術家は、彼がどれほど思慮があろうとも、にもかかわらず以下のように囚われてしまうようだ。つまり、彼の創造の中で真に客観的なものに関してはある力によって、そしてその力とは、彼を他の人から引き離して、その意味では無限であり、彼自身でもそのものがどのようなものか完全には理解できないものを言い表し、描写するように彼を強いる力なのだった。さて互いに分離した二つの活動の絶対的な合一は、全くそれ以上言及できず、ただ単なる現象に過ぎない。だがその現象とは、理解できないものだが、けっして拒むことのできないものであるにもかかわらず、それ故に、芸術はあの合一をもたらす一つの永遠なる啓示であり、たとえ存在したとしてもただ一度だけ、あの最高者の絶対的な存在を私たちに確信させたに違いない奇跡なのだ」[SW, Bd.1., pp.617/18]。ここでまず重要なのは、美的生産にとっての「解決不能の矛盾の感情」である。そしてこの矛盾の感情こそが芸術を芸術足らしめ、また調和の感情をもたらしている点だ。矛盾と調和の間にあるこの感情の生成は、芸術の実態に正確に叶っている。その感情を通して芸術家たちは、感動へと至る。そしてまた次に重要なのは、そのような矛盾へと芸術家たちを「一分の仮借もなく突き落とす」ことが、「神の意のままにさせよ」との古人の言が明らかにするように、「ちょうど不運な人が、彼が望んだり、意図したことを行わないでむしろ、彼を捉える計り知ることのできない宿命によって実行せざるを得ないものを実行するように」不可避的に芸術家達に襲い掛かってくることである。芸術家を、その美的生産＝作ることを襲うそのような、不可避な矛盾こそが、「あの合一をもたらす一つの永遠なる啓示であり、たとえ存在したとしてもただ一度だけ、あの最高者の絶対的な存在を私たちに確信させたに違いない奇跡なのだ」と述べら

れるに至るのだ。このような絶対的な合一＝不可避な矛盾の事態こそが、理論哲学と実践哲学を合一させる、絶対的同一性としての美的直観の本体をなし、その矛盾と合一こそが芸術の実体を築き得るのであった。シェリングは美的直観についてそのように考えた。

上述のように美的直観が意義付けられる時、哲学と芸術の根源的な関わりを示すシェリングの銘言について納得が行く。「もしも美的直観が客観的となったまったくの先験的直観であるならば、次のことは自明なことである。すなわち芸術は哲学の唯一にして真なるそして永遠の機関であると同時に哲学が外面的に表現できない、いわばその行動と制作における無意識の要素、また意識的なものとの根源的な同一性を常に絶えず私たちに伝え続ける記録書である」[SW, Bd.1., pp.627/28]。哲学と芸術の関わり合いが『先験的観念論の体系』のほぼ最終部で意義付けられる時、同著において探求されてきた「先験的観念論の原理に従った理論哲学の体系」と「先験的観念論の原理に従った実践哲学の体系」に対する芸術の位置が明確になる。シェリングは自己の哲学で二本の柱となる理論哲学と実践哲学を橋渡しするものを必要としていた。それはまさに理論哲学＝自然、実践哲学＝精神を根源的に合一する、絶対的同一性としての美的直観にほかならなかった。その美的直観は叡智にとっての自己直観でもあり、そこには自然と精神の根源的な合一から生じる矛盾が充滿するのだった。矛盾にもたらされる啓示であり奇跡である調和に芸術家も私たちも感動するのだった。芸術家とは、矛盾と啓示と奇跡、そこにもたらされた調和の中で、真にものを作り表現をなし得る者たちのことだ、と思う。調和こそが私たちに恵みの光をもたらす唯一の最高者としての絶対者に類比される、美的直観の姿だった。美的直観によって生み出される矛盾とその調和としての芸術の表れの中に、理論哲学と実践哲学、自然と精神の根源的な、見事な合一と逆にその生成を見出したのだった。矛盾こそが調和を成し得、調和とは即ち、矛盾そのものである。だからこそ芸術は哲学の機関（母胎）とされ、そのすべてのことの記録書とされたのだ。

以降以上のような美的直観の必然性と必要性、その上での芸術の存在意義とその具体的裏付けについて、シェリングは、神話の成り立ちへの分析を通して、自己の芸術哲学の展開として検討してゆくこととなった。

### 3. シェリング芸術哲学における神話論

#### 3-1 古代ギリシアの神々の観念と実在

シェリングはまずギリシアの神々を一体どのようなものとみなしていたのであろうか。シェリングは『芸術の哲学』第29節において以下のように述べる。「神々の絶対的な実在性 (Realität) は直接に神々の絶対的な観念性に由来する」[SW, Bd.5., pp.390/391]。また続いて第30節においては次のように述べる。「あらゆる神々を規定する法則とは、一方では純粋に限定されいながら他方では分割されない絶対性である」[SW, Bd.5., pp.391/392]。そして第29節命題について続けて以下のように述べる。「どのようにソクラテスは自ら犠牲に身を委ねたのか、またソクラテス主義者のクセノポンは名高い撤退の際に将軍としてどのように自ら犠牲を捧げ得たのか<sup>2</sup>、等々問う者は十分な教養の程度に達していないことを露にしている。観念的なものこそ現実的であり、いわゆる現実的なものよりもずっと現実的なのである、ということが学ばねばならない。かのギリシアの人々は、一般の悟性が、感覚的な事物の現実性を信じたような意味合いで神々を理解しはしなかったし、またそのような意味で、神々を現実的だとか非現実的だとか判断もしなかった。ギリシア人にとって神々は他の現実的なものより、ずっと高度な意味合いで現実的なものであった」[SW, Bd.5., pp.391/392]。第29節では、シェリングの「観念的なもの」と「現実的なもの」とに対する考え方が非常によく表れている。観念と現実のその対比を、古代ギリシア人たちの神々に対する精神構造の中で、シェリングは考えようとしている。そして神々に対する認識を通した、そのような観念的なものの現実性と実在性の把握を踏まえ、観念性と現実性の関わりをシェリングはさらに読み込んでゆく。

シェリングは第30節の命題に続けて以下のように述べる。「というのも、神々とは実際に直観された観念である。しかし第26節にある如く、固有な事物は観念の内においては真にあるいは絶対的に分かたれており、同時に一である。すなわち本質的に絶対的である。したがって、神々の世界を規定する法則とは、一方では厳密に分かたれ限定されたものに等しくまた他方では絶対的なものである」[SW, Bd.5., p.392]。

ここでの「神々とは具体的に直観された観念である」とは古代ギリシア人たちの神々への考え方を理解する上では極めて重要だ。神々とは具体的にして観念的である。ギリシアの神々が実在と観念に分かたれていると同時に一なるものであることは、「神々とは具体的に直観された観念である」の一言によって理解されよう。この点を考える上では、やはり神々と固有な事物の絶対的な同一性の概念を視野に入れなければ理解する事は難しい。またその同一性とはそのまま互いに他を成り立たせているものであることを同時に認識しておかなければならない。

#### 3-2 ホメロスの三美神の「欠落」と普遍性

さて前節で述べたギリシアの神々の観念性と現実性、それをなし得ている同一性と分離について、シェリングは第30節の注解において以下のように言い換えている。

「まず第一に、神々の姿は、厳密に限定されていて、同一の神性の中にあっても互いに制限し合っている特性は、同一の神性によって互いに排除し合っており、絶対的に分離されているのだが、それにもかかわらず各々の姿はこのような限定の内部にあって、それ自体のうちに全神性を受け取っている。本来的にここに、人の心を魅了し、芸術的であり得るための能力の秘密が存在しているのである。そしてこのことによって芸術は、分離し確定された姿を得ながら、それにも関わらず各々の分離し確定された姿のうちに神性の全体をうちに含めてもいるのである。この点においてこそ、神々が魅惑的であることの、そして芸術的な肖像に適していることの秘密がある。」[SW, Bd.5., p.392]。

さらに続けて同節でシェリングは、「差し当たって、ギリシアのあらゆる神々の特徴が、すでに演繹された神々のすべての形姿についての法則に叶うのならば、ギリシアの神話が詩的世界の最上の原像だということが、原初から与えられているに違いない」[ibid.]とし、芸術にとっての神話の有効性と、芸術＝詩にとっての神話の原像としての根源的な美の存在について承認を行うのである。さてここでギリシアの神々の観念性と現実性、その絶対的同一性の実際がいよいよ神々の世界＝神話において例証されようとするのだ。

シェリングは再度「だから一方では純粋に限定されていながら、他方では分けることのできない絶



対性が神々の形姿の本質であるという命題に対して、幾つかの実例を挙げてみようか」[ibid.]とし、具体的にギリシアの神々の形姿をもとにした分析へと入ってゆく。

シェリングはまず、ミネルヴァ（＝アテナ）とユノ（＝ヘラ）そしてウェヌス（＝アフロディテ）の三女神の個性の違いに注目してゆく。シェリングは以下のように述べる。

「ミネルヴァは知恵と強さを併せもった原型である。けれども、女性らしい優しさに欠けている。というのもそれら両方の特徴を一緒にしてしまうと、この（ミネルヴァらしい）形姿は関心を持たれなくなり、多かれ少なかれ価値のないものになってしまうからである。ユノは、力強いが優しさと上品さの魅力には欠けていた。それで、ウェヌスから（男を魅了する）帯を借りてそれによる上品さの魅力も借りているのだ。だがもしも（ユノに）ミネルヴァのような冷静な知恵が貸与されたとしたならば、お気に入り（の paris）の欲望を満足させるためにトロイア戦争を引き起こすなどという破壊的な結果を招かなかつたであろうことは疑い得ないだろう。しかしながら（ユノがそのような冷静な知恵をもっていれば）ユノは、もはや愛の女神でもないし、それ故に想像力の対象でもなくなるのだ。想像力にとっては、特殊なかでの、すなわち限定における、普遍的で絶対的なものこそ最も高い価値があるのである」[SW. Bd.5, pp392/393]。

三美神の個性についてのシェリングの見解が興味深い。ホメロスの『イリアス』の三美神は、争いの女神エリスによって投げ込まれた「一番美しい女神」によって受け取られるべき黄金のリングをめぐる競争。ミネルヴァは知恵と力は備えているが女性らしい情愛にかけ、ユノは力強いが知恵と柔和な魅力に欠けていた。もしもユノに知恵さえあつたならトロイアの戦争も起こらなかつただろうとさえシェリングは言う。けれどもそれらの女神たちのそれぞれの欠落部分をシェリングは否定的にとらえていない。我々近代人であれば、欠落は「劣っている」ことの証として、単に欠落としか、否定的にしかとらえることができない。しかしシェリングは、その欠落にこそ神話の核心的な意義を見抜いてゆくのである。シェリングは「想像力にとっては、特殊におけるまた限定における普遍的で絶対的なものこそ最上である」と言い、つまりミネルヴァの情愛のなさ、ユノの知恵

と魅力のなさの方に各女神において恵まれた特性以上に注目する。欠落によってこそ、想像力を介する（駆使する）ならばそれぞれの美神の比較も可能になり、さらに充足すべき美点を想定し、美点を兼ね備えた他なるもう一つ（あるいは多数の、あるいは無数の）美神像を思い描く（創造すること）もできるようになる。「特殊」において「想像力を介して」「限定」されることによってこそ、あらゆる可能性、多様性として「普遍」に到達することができるようになるのである。ここで神話はダイナミックな展開を見せる。そのような展開において、「特殊」であり同時に「普遍」であり「絶対」的である二重性の中で神話の絶対的同一性が物語られる。シェリングはこれに関連して次のようにも言う。

「このような視点からこれらの事柄を判断するならば、モーリッツ<sup>3</sup>が言うように、神々の形姿の現れにおいては、欠落している特徴こそが神々に最高の魅力を与え、にもかかわらず互いを様々な関係として撚り合わせていくのだ。あらゆる生命の神秘とは、絶対者が限定と総合されるということだ。それによって、最上にして究極的な生命、完全な自由、固有な存在とその働きという、我々が完璧に満足するために要求するものとしての、世界を直観することで最高のものが得られるようになる。そしてそのとき絶対者への制約や限定は一切ない。ここでは絶対者は、それ自体でどのような多数性も多様性も示しはしないのだから、その限りでは悟性にとって絶対者は絶対的な底なしの空虚である。生命はただ特殊なものの中にのみ見出される。だが、生命と多様性は、つまり一般的な意味では特殊なものが、全き一なるものへ制約をせずにいるとすれば、それは本来的には、神的な構想力の原理によってのみ可能なものとなっている。だがいわば派生的な世界においては、絶対者を限定に引き合わせ、特殊なものの中へと普遍的なものの神性全体が形作られるとすれば、生命と多様性は想像力によってのみ可能となる。このことは次のことを意味する。つまり、この法則に従って、全き一なる絶対者から生命は世界のうちへと流れ出し、宇宙は満ちあふれてゆくということだ。また、同じ法則に従って、宇宙は、人間の構想力に照り映えて、想像力の世界へと向かうのだ。この想像力の世界を貫いている法則とは、限定における絶対性というものである」[SW. Bd.5, p.393]。

ここでは神話における「特殊」と「普遍」、「絶対者」について、その絶対的同一性の意義についてシェリングによって述べられている。「神々の形姿の現れ」において「欠落している特長こそが神々に最高の魅力を与え」とされている。そしてその「欠落している特徴」によって、神々は相互に関わり合いを持つようになる。この関わり合いの強さは『イリアス』の黄金のリングをめぐる三美神の競い合いの迫真さにおいて物語られる。「欠落」をめぐるその想像力の展開がその物語の場面に真の生命をもたらす吹き込む。そこに、互い(他者と)の真に生きた関わりあい(=神話)が生み出され得るのである。そのような想像力によって、「特殊」と「普遍」、「絶対者」は重なり合い二重となる。そこに、神話という世界=場が出現する。あるいはそのような場によって「特殊」と「普遍」、「絶対者」の「同一」は、絶対的同一的に実現される。そのような「欠落」によって象徴される、神話における「特殊」の豊穡さへの指摘の上でシェリングは、「あらゆる生命の神秘とは、絶対者が限定と総合されるということだ」とする。「絶対者」が「限定」に対置される。ここでは、「限定」=「特殊」である。そしてそのような「限定」において絶対者が「総合」される時にはじめて、そこで生み出された美において、人は世界を直観することができるようになる。美的直観がフル稼働している。そしてそこで、「最上なる生命と自由、固有な存在そして働き」という「最高のものが得られるようになる」。そのような「絶対者」の「限定」における「総合」の作用こそが、それによって得られ得る「最高のもの」=「最上にして究極的な生命、完全な自由、固有な存在とその働き」にとって、真の「生命の神秘」を成すのだ。ところで「そしてそのとき絶対者への制約や限定は一切ない。」とされている。だからそのままでは絶対者は、「絶対的な底なしの空虚」でしかないのである。そして同時に生命はただ「特殊なものの中のみ見出される」とされる。その時、「生命」と「多様性」と「特殊」は、「全き一なる」絶対者への「制約」の力を成さないとすれば、そのような無制約で無限定なただ拡がりとしてのだけの原初的な世界においては、「本来的には、神的な構想力(Imagination)の原理によってのみ」存在の認識は可能になるのだ。だが一方、「いわば派生的な世界においては」=「(我々の)この世界」では、同時に絶対者は「底なしの空虚」なだけではなく、「限定に引き合わせ」られ、「特殊な

ものの中へと普遍的なものの神性全体が形作られるとすれば」、そこで生み出される形=生命とは神話における「想像力(Phantasie)」によって可能となる。神話的な想像力によって、真に絶対者と世界は重なり二重となる。絶対者=世界=生命となる。こうして「全き一なる絶対者から生命は世界のうちへと流れ出してゆく」とされる。しかしこれらの世界の、神話の世界を貫く法則は、「限定における絶対性」なのである。「絶対性」は、神的な構想力を通して、三美神の「欠落」において見えた「特殊」によるその可能性と多様性の現れとして神話の形姿となる。そしてそれら形姿としての「特殊」は、神話の想像力において「普遍」、「絶対者」と合一している。だからこそ、「普遍」と「特殊」、「絶対」と「限定」、「無限」と「有限」等によって、普遍にして特殊、特殊にして普遍である神話という、無差別の絶対的な同一性の世界が、神話の想像力によって、ダイナミックな神話の世界の展開として物語られるのである。

### 3-3 想像力と構想力—シェリング神話解釈における想像力とカント構想力との異同

前節において述べられたように、想像力が「特殊」と「普遍」の関係においても、「限定」と「絶対者」の相互の関係においても根本的に重要な役割を担っていた。

シェリングは、『芸術の哲学』において用語としてPhantasieを用いたりImaginationとしたりあるいはEinbildungskraftを使ったりしている。本稿ではPhantasieを「想像力」とし、Imagination, Einbildungskraftには「構想力」を充てている。それでは、想像力と構想力はシェリングの中でどのように使い分けられているのだろうか。

シェリングは『芸術の哲学』第31節で次のように述べている。「神々の世界とは、単に悟性の対象でも理性の対象なのでもなく、想像力によってだけ把握可能である」[SW.Bd.5, p.395]。その説明として以下のように述べる。「悟性の対象でないというのは、悟性が限定のみに関わるからである。理性の対象でないのは、理性は科学的あるいは系統的思考において、絶対者と限定の総合をただ(原型的に)観念的に表わすだけだからである。だから神々の世界とは想像力だけの対象である。何故なら想像力は、この総合をもう一方へと像として表わすからである」[SW.Bd.5, p.395]。シェリングは同節でさらに続ける。「想像力との関係

でここで構想力について規定してみよう。構想力において芸術の生成が成され、それが形象を得るようになるとするならば、想像力とは、あたかも（構想力によって生成された形象を）外へと投影して眺めやるようにし、その限りで（形象を）表わすのである。したがって（構想力と想像力の）両者の関係は、理性と知的直観との関係と同じである。理性において、いわば理性の材料から、理念は形作られるが、知的直観とは、その（理性＝理念＝形象の）内的な表出である。それ故に、想像力とは芸術における知的直観である」[SW. Bd.5, pp.395/396]。

シェリングはまず想像力の重要性を、ここでは神々を対象となし得るものとし最重要視する。その時同時に「悟性の対象でないというのは、悟性が限定のみに関わるからである」とし悟性を退け、「理性の対象でないのは、理性は絶対者と限定の綜合をただ（原型的に）観念的に表わすだけだからである」とし理性をも退ける。「絶対者」の「限定」を通した「綜合」によって見出されるべき「神々の世界」に対して悟性は、対象の認識に供される「限定」にしか関わらず、また理性は「絶対者と限定の綜合」には関わるのだから、構想力によって「形象」を得ることはできるのだが、それをただ原型的に観念的に「形象として」表出するにとどまるのである。だが想像力はそこで「形象」にはとどまらず、構想力によるその原型的な「形象」を受け取り、その上で「構想力において芸術の生成が成され、それが形象を得るようになるとするならば、想像力とは、あたかも（構想力によって生成された形象を）外へと投影して眺めやるようにし、その限りで（形象を）表わすのである」というように、「形象」をもとに「あたかも外へと投影」することによっていわば「写像」を得、その「写像」の中にこそ「神々の形姿」を表すのである。「神々」はいわば「原像」に対するその時々「限定」／「特殊」に相応して「投影され」姿（写像）を得ている。そのような想像力による「投影—写像」の作用によって「綜合」をなし得、「絶対者」／「普遍」を開示し得るようになる。このような想像力の「投影—写像」の作用とは、ほとんど瞬間的な直観的反應であり、そこにおいては神々の一人でさえ神話の種々の場面において千変万化の様相を見せるはずである。そのとき神話は真の意味でPhantasie＝空想、幻想、夢自体を成す。この点においてシェリングの

想像力は、「原像—投影—写像生成」のプロセスの持つ多方向的な動的性向において、カント構想力と比較するならば、「再生的」というよりも「産出的」なものと言えるだろう<sup>4</sup>。それは、『判断力批判』第一部において検討された「美的判断力」に原理的には近い。「美的判断力」における、無規定的で反省的な、構想力と悟性の「遊動」<sup>5</sup>によく似ている。構想力と悟性の間の「遊動」とはいつでも悟性はほとんど動かず構想力に同調するだけのものであるから、構想力が「悟性」に対して極めて活発に動き続けている状況のはずだ。構想力こそ命である。圧倒的な美に遭遇して構想力は命を得て動き始める。それは「規定的」な動きではないからどこまでも自由に、しかも「反省的」に、限定されず幾度となく（無数なまでに）繰り返し美を感受し続けるのである。構想力はその中でこそ欣喜雀躍として遊戯し続ける。しかし野方図にはなくいつも悟性に対して「調和」する方向へと動き続けているのだ。この無規定にして調和を目指す無限運動（＝美の体験）こそ人間にとって最も純粋な生命力みなぎる原型的な「快の感情」をもたらすのである。それはシェリングの想像力が「限定」と「特殊」において、例えば美神の「欠落」においてこそ千の、万倍の美神の像と存在の想像と想起を可能にし、それを通して「絶対者」としての「普遍」による、神の国である神話的世界の美を見出すことに原型的に近いのかもしれない。そのとき神話の世界は、美神の「欠落」という「特殊」、「限定」を通して「絶対者」の住まう「普遍」的な世界の美そのものとなっているのである。

さてそれではシェリングの考える想像力をカント構想力のもう一つの側面「再生的」な側面から比較してみた時どのようになるのだろうか。

### 3-4 シェリング構想力の構造

カント「再生的構想力」との関係について検討する上で見なければならぬのは、シェリング『芸術の哲学』第39節だろう。

ここでシェリングは、シェリングの言う絶対者における「絶対的無差別」をなす「普遍」と「特殊」の関係を考える上で「図式」と「アレゴリー」、「象徴」の三つの概念を提示する。その三つの概念を考える時に、三つの提示の仕方から構想力の機能を見直すのである。

その三つの前提として、以下のことが示され

る。まず第39節の命題は次のようなものである。

「普遍的なものと特殊なものとの絶対的無差別によって絶対者を特殊なものの中に表わすことは、象徴によってのみ可能である」[SW.Bd.5, p.406]。その命題に関連して「普遍」と「特殊」の関係が述べられる。一つは哲学に関するもの。この時、普遍的なものと特殊なものによる絶対的無差別において絶対者を「普遍的なものの中に」表わすものを哲学と置き、それが理念 (Idee) で表わされるとする [ibid.]。もう一方は、神話に関わるものである。すなわち「普遍」と「特殊」による絶対的無差別において絶対者を「特殊なものの中に」表わすものは芸術に他ならず、そのための普遍的な素材は神話であるとする見方である [ibid.]。そしてそこでは普遍的なものと特殊なものとの無差別をさらに特殊なものとの総合する第二の総合が既に生じていると考えられるのである [ibid.]。つまり「普遍」と「特殊」による絶対的無差別という「哲学」の(=という)総合は、神話においても一度神話の「特殊」によって総合され、「神話」の(という)総合が成されるのである。そして先の第39節命題との関連で言えば、そのような「哲学=理念」の総合を含む「神話」の総合はただ「象徴」のみによって実行可能だとみなされる。

ここでこの第二の総合を可能にする「象徴」という提示の在り方自体が、合い対立する「図式的」な提示と「アレゴリー的(寓意的)」な提示という二つの提示の総合であることが示される [SW. Bd.5, p.407]。普遍と特殊の関わりにおいて、「図式化 (Schematismus)」とは、普遍的なものが特殊なものを意味する、つまり特殊なものが普遍的なものによって直観化されることであり、逆に「アレゴリー (Allegorie)」とは普遍的なものが特殊なものによって直観化されることを意味する [ibid.]。そしてここで、「双方のものが総合される時には、普遍的なものが特殊なものを意味するのでも、特殊なものが普遍的なものを意味するのでもなく、その双方が絶対的に一つのものであるとき、この双方の相互は象徴的なものである」 [ibid.]とされる。そして、「これらの三つの異なった表現形式は、共通して構想力によって実現可能であり、同じく構想力の形式である。ただ第三番目の形式だけが絶対的な形式なのである」[ibid.]と述べられる。

以降「図式」と「アレゴリー」、そして「象徴

について「構想力」を介してそれぞれ、神話の形成を通じた存立の意義が分析されてゆく。ここでカント構想力との関係でいえば、やはり第一番目の「図式」についての分析が重要な意味を持つてくる。その分析の上で「図式」に相対立する「アレゴリー」の意義が明確化され、その上で第二の総合としての「象徴」の意味合いが見通される。そしてここで、「象徴」の在り方を通して、シェリングの構想力の在り様を基として、カント先験的批判哲学への批判を垣間みることができるのである。

ではその批判はどのように可能なのだろうか。まずはシェリングは地道に自身の「図式」の分析とカント図式論の比較検討から始める。

シェリングは「我々はこの三つをそれぞれなお像から分けなければならない」[ibid.]と言う。つまり全体としては「構想力」による「像」の「形作り」としての生成の作用を見ようとするのである。だが、その際に「図式」と「アレゴリー」と「象徴」の三者と「像」を分けなければならないということである。そしてその上でシェリングは「図式」の持つ普遍性について検討してゆく。

その際はじめにシェリングは、「それに反して、図式において普遍的なものは特殊なものとして直観されるにもかかわらず、支配的なのは普遍的なものである」[ibid.]とする。そしてその普遍性を「だからカントは『純粹理性批判』において、[B 176にある通り]それを(=図式を)ある対象をもたらしめるための感性的に直観された規則として定義することができたのである」[ibid.]とし、「その限りにおいて、つまり図式とは概念と対象の中間にあつて、このつながりにおいて構想力の産物である」[ibid.]と考える。

確かにカントの「純粹悟性念の図式機能について」においてカントは次のように言っている。「ある概念のもとにある対象を包摂する場合に常に、前者の表象は後者の表象と同じ種類のものでなければならない。すなわち、その概念は、そのもとに包摂されるべき対象において表象されるものを包含していなければならない。というのは、このことが『ある対象はある概念のもとに包摂されるだろう』という表現のまさしく意味だからである。だから皿の経験的な概念は、円の純粹な幾何学的な概念と同種の性質を持っているが、後者で考えられた円形が前者において直観されるからである」[Kdrv. B176, A138]。ここにおいてシェリン

グの言う「普遍的なもの」は「円の純粹な幾何学的概念」に相当し、「特殊なもの」は「皿の丸さ」に相当する。その「円の幾何学的概念」＝「普遍的なもの」によって「丸さ」＝「特殊なもの」が直観化されるのである。それはシェリングの言う「普遍的なものによって特殊なものが直観化される」という「図式化」の概念にそのまま当てはまる。

シェリングはその「図式化」の機能について詳述してゆく。その時にシェリングは「機械的な熟達者 (mechanischen Künstler)」という奇妙な表現を用いている。“Künstler”には「芸術家、芸人、名人、達人」などの訳が考えられる。だがここでは、ただ単に機械を使うことの名人、達人の意なのではなく、機械的に正確に事を運ぶことができる勘所をわきまえた、芸術的とも言える手腕を持った達人＝熟達者と解すべきだろう。だからそのような「機械的な熟達者」という表現には、高度な技術力を持つ職人が、同時に肝心の技術的な難題に直面した時に機械以上の技術的直観力を発揮できるように、機械的に「普遍」が進行する中でその都度発見されるべき「特殊」を感じとることのできる直観力が、含意されているように思われる。そしてシェリングは「構想力の産物」である「図式」について、「図式とはなにかを最も明瞭に示しているものは、その機械的な熟達者の例である。その熟達者は、一定の形式の対象を一つの概念に合うように作り出さなければならない。そしてこの概念は、機械的な熟達者に対して自らを<sup>・</sup>図<sup>・</sup>式<sup>・</sup>化<sup>・</sup>する。すなわち、この概念は普遍性を維持しながら、熟達者の構想力において、直接的に特殊なものなのであり、特殊なもの直観なのである。図式とは(像の)産出を導きだす規則であるのだが、機械的な熟達者は、こうした普遍的なものの中に特殊なものを直観するのである。熟達者は、この直観に従うことによるのみ、まず第一に全体の大まかな見取り図を作りだし、その上で図式が徐々に完璧に具体的な像となるまでそれぞれの部分を完全に形作る。こうして熟達者の構想力の中で像が完全に規定され現れ出る時にまた、その作品 (das Werk) も完成されるのである」[SW.Bd.5, pp.407/408]。

ここでの、構想力を介した普遍的なものから特殊なものが直観されるシェリングの「図式化」の作用の考え方は大変に興味い。カント「純粹悟性概念の図式化」に重複してゆくシェリングの「図式化」の考え方は、我々が瞬時に無数にすら行っ

ている構想力(＝認識一般)の作用について、そこでの構想力の「形を作る」像の生成作用(＝能力)の中に、「普遍」を通した「特殊」の出現(＝直観化)における像の達成(＝作品化)までをも込めている。

しかし同時にシェリングは次のようにも言う。「だからもちろん芸術における図式化も存在する。しかし既に成した説明に従えば明らかであるように、単なる図式によって、特殊の中に完全に絶対者の存在を示すことはできない。なぜなら図式は、普遍的なものとしてありつつまた特殊なものとしてもあるといっても、普遍的なものでありながら特殊なものを意味しているに過ぎないからである」[SW.Bd.5, p.408]。

シェリングはここで彼の芸術哲学における芸術＝神話を想定している。そして神話においては「普遍」の中に「特殊」を直観化させる「図式化」の作用だけでは充分ではなく、だから「特殊の中に絶対者の存在を示すことはできない」と言うのである。しかしこれは全面的な「図式化」の作用の否定を意味するものではない。ここでシェリングが求めているのは、シェリングの考える神話として絶対者の存在を示し得る構想力の作用なのであり、その力の在り方を示すための「象徴」の意義の提示であったはずだ。

「象徴」を考える上でシェリングは、「図式」の次に「アレゴリー」について検討してゆく。シェリングは「アレゴリー」の在り方についてまず以下のように述べてゆく。「さてアレゴリーに関して見るならば、これは図式の逆である。したがってアレゴリーもやはり、普遍的なものと特殊なもの無差別である。けれどもそれは、特殊なものは普遍的なものを意味するか特殊なものは普遍的なものとして直観されるだけである」[ibid.]。シェリングのアレゴリーの紹介の仕方には、「図式」の時と異なりかなり懐疑的な響きが込められている。そして、シェリングはさらに続ける。「このような(『特殊なものは普遍的なものとして直観される』というような)説明の仕方は、真つ先に神話に対して用いられ得るように受けとられてきたし、事実さまざまに用いられても来たのである」[ibid.]。そのような「特殊なものは普遍的なものとして直観される」というような神話に対してのアレゴリーの解釈は一つの歪曲であると批判されているように受け取れる。

そしてそのことの原因として、シェリングはア

レゴリーとは、特殊なものが普遍的なものを意味するに過ぎないわけだけでも、それは神話が本来、その絶対的無差別において特殊なものがそれ自体で普遍的なものとなるので、絶対的無差別がアレゴリー的解釈に従って、「特殊なものが普遍的なものを意味する」と解されてしまいがちであることを述べる [ibid.]。と同時に次に「アレゴリー」的解釈の陥りやすさから翻ってシェリングは、「もちろんホメロスにおいても造形芸術の表現においても、神話的なもの (Mythen) は、単なるアレゴリー的なものとしてではなく、絶対的な詩的自立性による独立した実在性とみなされてきたことも、誰も否定することはできない」[ibid.] ともする。価値判断の構造はかなり錯綜するが、ここでシェリングは単に「アレゴリー」的なものとそのような通俗的な解釈と袂を分かち基準として、神話 (的なもの) の持つ、「絶対的な詩的自立性による独立した実在性」を示すに至るのである。そしてここで構想力の力としての「象徴」の意義がクローズアップされることとなるのである。

### 3-5 象徴の意義と Sinnbild (Sinn = 意味と Bild = 像) としての神話

シェリングは『芸術の哲学』第39節終盤部においてようやく「今まで検討したことから必然的にもたらされる結果としては、神話は概して、そして神話と神話における個々の詩は特に、図式的でもアレゴリー的でもなく象徴的と解されるべきである」[SW.Bd.5, p.411] と簡潔に述べている。そしてさらに、「というのは、絶対的な芸術の表出が要求するものは、完全な無差別による表出であり、それはすなわち普遍的なものがまったく特殊なものに等しく、特殊なものが同時にまったく普遍的なものに等しいのであり、それは (一方がもう一方を) 意味することではないということであるからだ」[ibid.] という。

ここでは、神話 = 芸術 (の真の姿) において普遍的なものと特殊なものが無差別的に等しく、だから「普遍的なものがまったく特殊なものに等しく、特殊なものが同時にまったく普遍的なものに等しい」という状態が起きていることが再度確認されている。そしてそれが「絶対的な芸術の表出が要求するもの」とされているのだ。そしてこれに続けてさらにシェリングは、上記の要求は詩的に解消されているとする [ibid.]。それが何故かと

言えば、一つには、神話の中ではそこに登場するどのような形姿も、それ自体として受け取られるべきであるが、そのことを通して、また意味するものとしても受け取られ得るからである [ibid.]。つまり神話における形姿とは、存在であることにおいて意味するものでもあり得、形姿はその存在と意味の総合においてはじめて捉えられ得るとされるのである。「意味とはここでは存在自体と同様である」[ibid.] と述べられる。それは意味が移って対象と一つになっているからだとされる [ibid.]。この状態は前節で記した「神話 (的なもの) の持つ、『絶対的な詩的自立性による独立した実在性』」と関連するものだろう。ここでは意味は単に「対象」を伝達する手段的なものではなく、対象と一体化した存在的なものであり、従って対象において意味と存在は総合され一体化し、それによって「絶対的な詩的自立性による独立した実在性」を体現する。このような神話の「絶対的な詩的自立性による独立した実在性」を神話の魅力の源泉とすればその魅力についてシェリングは、「これら実在の最高の魅力とは、それらが何らの関係もなく、一つたりそれ自体で絶対的に一存在することで、常にかすかに意味を見せるというところである」[ibid.] とする。

そうしてシェリングは次のように結論づける。「我々はもちろん、いわば単なる像によってもたらされる単なる意味のない存在にも満足はできないが、同様に単なる意味にも満足はできない。そうではなく我々が求めているものとは、絶対的な芸術の表出が、像のように具体的に同時にそれ自体に等しいだけではなく、また概念のように普遍的で意味のあるものであることである。そこから、ドイツ語の「象徴 (Symbol)」という語は、また「象徴 (Sinnbild) <Sinn = 意味と Bild = 像>」とも表わされるのである」[SW.Bd.5, pp.411/412]。

ここで述べられている「存在」=「像と意味の相互による Sinnbild」が「象徴 (Symbol)」を示すとき、今一度第39節の命題「普遍的なものの特<sup>・</sup>殊<sup>・</sup>な<sup>・</sup>もの<sup>・</sup>との<sup>・</sup>絶対<sup>・</sup>的<sup>・</sup>無<sup>・</sup>差別<sup>・</sup>によ<sup>・</sup>って<sup>・</sup>絶対<sup>・</sup>者<sup>・</sup>を<sup>・</sup>特<sup>・</sup>殊<sup>・</sup>な<sup>・</sup>もの<sup>・</sup>の<sup>・</sup>う<sup>・</sup>ち<sup>・</sup>に<sup>・</sup>表<sup>・</sup>わ<sup>・</sup>す<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>は<sup>・</sup>、<sup>・</sup>象<sup>・</sup>徴<sup>・</sup>によ<sup>・</sup>って<sup>・</sup>のみ<sup>・</sup>実<sup>・</sup>行<sup>・</sup>可<sup>・</sup>能<sup>・</sup>である<sup>・</sup>」が思い出される。この命題の実現の場が神話であるとすれば、神話は Sinn = 意味と Bild = 像の二つによって可能になる「象徴 (Sinnbild)」の場であることが明瞭になってくる。そしてその Sinn と Bild はまた「普遍」と「特殊」をなしている。したがって Sinnbild (象徴) の場で

ある神話は「普遍」と「特殊」の総合の場であることもまた明らかになる。そしてまたそのような「普遍」と「特殊」の二様の関わり、二重性によって「図式」と「アレゴリー」の様相が明らかにされる時、構想力の二つの側面の総合によって「象徴」という、シェリングの考える構想力の真の姿がまた示されるのである。そしてそのような構想力＝象徴の力の真の発揮の場として、その場において絶対者は「特殊なものの中に」＝「限定」においてまた総合され（＝顕現し）、神の絶対的な同一性の物語＝詩として神話という芸術の意義を伝えるのである。また「図式」における「特殊」の直観、「アレゴリー」における「普遍」の直観の総合による「象徴」において、またそれは「図式」と「アレゴリー」の総合としての、シェリングの言う構想力によって、神話の総体において芸術の「美的直観」の形姿でもあり得るのである。

#### 4. おわりに

本論は、はじめにシェリング自然哲学期から同一哲学期へ至る展開で概要をなす『先験的観念論の体系』に注目した。そこで繰り広げられた、理論哲学と実践哲学を通じた自然と自由のあり方、またそれらの直観との関係を辿った。そしてその両者の間に見出された矛盾をもとに両者を根源的に合一している絶対的同一性を考えた。同時にその時絶対的同一性を可能にする美的直観の意義について検討した。美的直観こそが理論哲学と実践哲学の双方を根底においてつなぐ機関（母胎）であり、そこから「芸術は哲学のオルガノンである」という言説の意義が明らかになった。

その上で次に、美的直観をもととする芸術の在り方についてシェリング『芸術の哲学』をもとに検討を進めた。ここでは特殊と普遍、絶対者と限定、観念と実在の二重性に生じた矛盾をもとにその二つをつなぐ神話の検討を行った。矛盾が二つの要素の絶対的同一性としての美的直観に基づいていることは言うまでもないだろう。

神話＝芸術における絶対的同一性は、同一哲学期に先行する自然哲学期におけるシェリング哲学の在り様から連結している。自然哲学期においてシェリングは以下のように言う。「自然は部分などではなく、自然全体が常に生じつつある所産に等しいはずだ。すなわち自然の全体は、不断の形

成（造形）の最中でなければならず、そしてすべてがその形成の過程に関わりを持っていないのではないのだ」[SW.Band 3, p.33]。また、「自然の原初的な概念におけるあの産出性と所産の同一性は、自然という通念によって体现されている。全体はそれ自体が原因でもあり同時に結果でもあるのだから、（すべての現象を通して共通する）二重性によって再度同一化されている」[SW. Band 3, p.284]とも言われる。自然は「部分などではなく」、部分にとどまっているものではなく、常に同時に全体であり、そして部分も全体も自然という「不断の形成（造形）の最中」にあり、不断の形成自体であることが示されている。または、自然とは産出性と所産自体なのであり、それは常に原因であると同時に結果として、その両者の絶えざる生成による二重性において同一であることが明らかにされている。あるいは、「しかし、所産は限りなく産出的なはずである。（中略）この所産は、終わりのないメタモルフォーゼ（変身、転生）の途上にあるものとして姿を現すだろう」[SW.Band 3, p.300]とも言う。

ここで用いられている「メタモルフォーゼ」は、同一哲学期、芸術哲学の在り様においてであれば、「特殊」と「普遍」、「実在」と「観念」、「絶対者」と「限定」間の二重性での矛盾を通じた絶対的同一性、そこで生み出された絶対者の恵みの光に包まれた調和、詩の言葉の輝き＝芸術に満たされた神話の生成力としての構想力の在り様につながるだろう。このようにシェリングの自然哲学においてはむしろ、「所産」と「産出」の関わりを通してその総合の中に生の生成力が強く唱われており、その生成力は同一哲学期の概要をなす芸術哲学においては神話の芸術生成力（構想力）<sup>6</sup>へとダイレクトにつながっていると考えるべきだろう。

芸術哲学以降、『自由論』を経過し、シェリングの後期「積極哲学」への展望がひらかれてゆく。ここで一言だけすれば、『自由論』における「神の実存」と「実存の根拠」の関係は、確かにシェリングにとってこの時期、両者の差異に重きが置かれつつあったように感じられる。だが同一哲学、芸術哲学の二重性としての絶対的同一性において我々はもはや十分に、両者の固い絆の在り様と、その絆の中でこそ生み出される生成的な、神話という芸術の輝きを見出していた。『自由論』においてそれは、善と悪、光と闇を見据えながら生きる「人間の自由」とそのことによってこそ自

らの実存を知る神の「愛」によって同一化される、一つの輝きの在り様ととらえることができるだろう。これをまた我々は、ギリシアにとどまらない新たな神話の在り方としてとらえることもできる。この点について、また以降のシェリング後期「積極哲学」についての検討は、別稿における挑戦の課題とし、ここで本稿の筆をひとまず置くこととしよう。

## 注

- 「芸術は哲学の唯一にして真なる永遠のオルガノンでありまた同時に記録書である」[SW.Band 3, p.627]と1800年刊行の『超越論的観念論の体系』第6章第3節において述べられている。「等しく認められ否定する法などない知的直観の客観性とは芸術そのものことである。そしてだからこそ美的直観はまさに(知的直観を)知的に生成し照り映え(反映し)た(objektio)ものなのである」[SW.Band 3, p.625]とシェリングは述べ、美的直観(=芸術)の知的直観に対する母胎性(オルガノン)が示されている。
- クセノポン『アナバシス』中の叙述による。
- Kral Philipp Moritz. 18世紀ドイツの美学者。18世紀後半ドイツのシュトルム・ウント・ドランク(疾風怒濤)主義やドイツ初期ロマン主義等にも影響をあたえる。シェリングも芸術哲学の構築において大いに影響を受けていた。
- この段落において用いた「原像」、「写像」表記、また「神々の形姿」を仲立ちとしたシェリング『芸術の哲学』における構想力と想像力の関わり合いについて論述については、小田部胤久、西村清和訳『芸術の哲学(1802-03, 04-05)』(『シェリング著作集 3 同一哲学と芸術哲学』、燈影社刊)の当該箇所を参考とした。
- 「遊動」に該当するドイツ語としてカントによって選ばれているのは「Spiel」である。「Spiel」とは「遊ぶ、遊戯、行動、振舞、動き、揺らめき」等を意味する。「遊動」の中でカント構想力は無規定的に無制約に無限に自由に動き回っている。
- 我が国におけるシェリング「神話論」の研究には、渡邊二郎氏、柏原啓一氏、山口和子氏、松山壽一氏、小田部胤久氏、菅原潤氏、橋本崇氏等の諸著作、論考を始め、目覚ましい成果が見受けられると思われる。渡邊氏は、バイヤーバルテスを引き、シェリングの「芸術能力(Kunstvermögen)」に、「無限の対立を有限の産物の中に止揚する」(III 119)能力としての「創出能力(Dictungsvermögen)」または「産出的直観(productive Anschauung)」を指摘した。また、「そしてそれこそが、『Einbildungskraft』つまり『Ineinsbildung』の力、『一体化』の力であって、それは矛盾を一体化する働きなのである」と見る(『シェリング芸術哲学の根底に潜む人間観』、『シェリング年報'94第2号』所収、11頁)。その上で、「実を言えばシェリングは、ギリシア古代世界の神話こそが、真に象徴的であったと見、それに反し、それ以降の東洋ないしキリスト教的近代世界の神話は、もはや象徴を失い、寓意の状況に落ち込んでいると考え、だからこそシェリングは今や『新しい神話』(V 446)の蘇りを希求する旨を吐露し」(同上書、13頁)とし、シェリングの歴史意識に基づいた神話の解釈に注目しながら、シェリングは、「喪失の只中に立つ時代意識・歴史意識の中から、神話論を展開している」(同上)と考えた。それによって「シェリングの思索の根底に潜むものは、安易な美的汎神論や調和の夢想ではなく、むしろ逆に、矛盾と対立の中に引き裂かれた人間的現実であったように思われる」(同上書、15頁)とし、シェリングの神話論の展開を、「弁証法的現象」(同上書、10頁)として俯瞰している。山口和子氏は『自由論』以降の後期シェリング

における神話の意義について積極的に検討を進めている。「後期において神話は、少なくとも形式的には、人類の避けえなかつた誤りとして、克服すべきものとされ、もはや、学の完成の到達点とは見なされない。こうした相違が後期シェリングの芸術終焉論の根拠ともなり、また多くの研究者が後期シェリングの思惟と詩との関係を無視してきた理由の一つでもあろう」(『後期シェリングと神話』、143頁)としながらも、後期神話論においては、構想力という概念は用いられなくなったにせよ、思惟の作用自体に矛盾と対立を克服する一体化(Ineinsbildung)の働きを見出し、むしろそこに根源的なポエジーの所在を指摘している(『後期シェリングにおける新しい神話と美的原理』、『シェリング年報'94第2号』所収、35頁)。一方松山壽一氏は「悲劇」としての神話の在り方に注目する。「悲劇の本質とは主体における自由と客体としての必然との現実的闘争である。この闘争は一方が他方に敗北して終結するのではなく、双方が同時に勝利しつつ敗北しているというように完璧に無差別状態で姿を見せて集結する」(松山訳、『悲劇の哲学』、135頁)とのシェリング『芸術の哲学』「悲劇論」(V 693)からの引用を行う。その中に松山氏は、初期シェリング、自然哲学、同一哲学における絶対的同一性の現れとしての「悲劇」の在り方を、読み込もうとしている。同時に松山氏は、「一方で自由が必然との同等性に高まり、他方で、それによって自由がひとかどのものを失うことなしに自由に対して必然が同等のものとして現れるということがまさしく疑いなく芸術という最高の現象である。というのも、このような事情においてのみ、かの真で絶対的な無差別一絶対者の内にあり、同時存在ではなく同等存在に基づく無差別一は客体的となる。というのも、自由と必然とは有限と無限としてではなく同等の絶対性において一体となりうる」(V 690、松山訳、同上書、136-137頁)というシェリングの言について考える。そこでの「同等存在」の重視の考えの中に、シェリング初期神話論における絶対的同一性の存在論的側面が物語られているだろう。そしてそれは、同時に『自由論』において確立される、実存の根底としての「人間的自由」と実存としての神の関わりが先取されているだろう。菅原氏は、後期積極哲学における多数の神話の生成の可能性としての「深淵的自由」から、意志のエクスターゼとしての「永遠的自由」の在り様についてまで検討している。そして「高次の主体に到達するためには、自分自身を言い当てる言葉を見出す活動自体を放棄すべきだということ。この活動の放棄は、かえってさまざまな言葉を自分のものとして受け容れる自由を与えることになること。これらのシェリングの言説は、皮肉ということで一般に言われているような真意が文と別のところにあるというよりも、言説の本当の意味はその言説を突き詰めるもとの意味と反対に転換することにかんがみて、『逆説』という方が適切だろう」(『シェリング哲学の逆説』、148-149頁)と述べている。ここでのシェリング哲学に対する「逆説」の指摘は大変に興味深い。そこにこそ、神話と詩の実存としてのポエジー(詩魂)とさらに神と人間の自由というもう一つのポエジーを叶えるシェリング神話論における「逆説」が見事に物語られているのではないだろうか。また橋本崇氏は、ハーデスが行うペルセフォネー誘拐のプロセスを通して、「原始偶然」の概念に注目してゆく。ここではシェリング哲学に通底する、人間の主観による内的な在り様では克服することのできない宿命と運命の意義が如実に物語られている。以上のシェリング神話論の諸論考に対して本論は、『先験的観念論の体系』から『芸術の哲学』へ、美的直観から、それを基としたシェリング初期神話論の展開において、カント『判断力批判』における構想力の理解との比較の視野において、シェリング構想力の実際について詳述を試みた。カントの構想力が超感性的基体という排除できない「外」に直面しながら、それをあくまで「外」とすることによって、「内」からの、遊動する原初的な生成の創造力であるのに対して、シェリング構想力は、絶対者と個別、普遍と特殊、神話と詩の間に生じる矛盾と対立の中で生まれ出た、「内」と「外」の双方からもたらされる根源的で同時に絶対的な一つの力の現れであ



る。そのような根源的な力、構想力の現れとしての神話とそれを可能とする詩についての探求が、本論が目指すテーマである。以上のような「構想力としての神話」の検討について以降継続して行うこととする。

## 参考文献

本稿においては以下の文献略号を使用した。シェリング著作については、息子編全集 (Sämtliche Werke. Hrsg. Von K. F. A. Schelling. 14 Bde. Stuttgart und Augsburg 1856-61以下SWと略記) によって翻訳した。

SW., Band5 : F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*.

SW., Band3, pp.3-42 : F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie*.

SW., Band3, pp.271-326: F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines System der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines System dieser Wissenschaft*

KdrV : Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* アカデミー版に従い、第一版をA、第2版をBとしそれぞれ頁数を記した。

KdrU : Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*.

ホメロス『イリアス』(松平千秋訳、岩波文庫、1992年)

クセノボン『アナバシス』(松平千秋訳、岩波文庫、1993年)