

「時代と個人の精神的教養形成の転換点」としてのヤコービ ——ヘーゲル哲学における「直接知」論の展開

石川 和宣

Jacobi, ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit sowie der Individuen.

Die Entwicklung der Lehre vom unmittelbaren Wissen in der Philosophie Hegels

Kazunobu ISHIKAWA

Der Zweck dieses Aufsatzes besteht darin, die Beziehung Hegels auf Jacobi positiv festzusetzen. Von Jugend auf hat Hegel für Jacobi ein starkes Interesse gezeigt. Aber seine späteren Interpretationen zur Jacobischen Philosophie sind von seinen früheren im Aufsatz „Glauben und Wissen“ ziemlich anders, wo die Jacobische Philosophie als die der absoluten Endlichkeit bestimmt war.

Für dieses Thema ist das Jahr 1817 wichtig, weil Hegel die erste Auflage der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* und „Jacobi-Rezension“ in diesem Jahr publiziert hat. In diesen beiden Schriften ist Jacobi sehr hoch geschätzt. Die Lehre vom „unmittelbaren Wissen“ Jacobis zeigt unerwartet, obwohl in der Jacobischen Philosophie die Vermittlung äußerlich weggeworfen und verworfen ist, den Hauptgedanke Hegels der „Negation der Negation“.

In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1825/26)* stellt sich Jacobi als „Philosoph des unmittelbaren Wissens“ nach der Kantischen Philosophie. Das unmittelbare Wissen von Gott, das heißt, der Glaube an ihn, macht eine „abstrakte, reine, einfache Beziehung-auf-sich-selbst“ aus, welche von Hegel das „Zeugnis des Geistes von sich selbst“ genannt wird. Hegel denkt, dass sich aus dieser Beziehung-auf-sich die subjektive, moderne Freiheit ergibt. Diese Freiheit

erkennt Hegel als die positive praktische Seite der Jacobischen Philosophie.

Die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1827)* zeigen dagegen die theoretische Seite. Das unmittelbare Wissen als der Glaube, bzw. die Gewissheit überhaupt, welche die unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner ist, subsumiert unter sich die andere theoretische Vermögen, z.B. Vorstellung, sogar Denken. Hier konzipiert Hegel ein Gedanke, dass die Vermittlung des Denkens nicht die Unmittelbarkeit von sich selbst ausschließt. Meine Meinung ist, dass Jacobi in der Tat diese so genannte vermittelte Unmittelbarkeit, Vermittlung in sich, oder das Apriorische, obwohl noch nicht im Sinne Hegels, vor Hegel vorgezeichnet hatte.

はじめに

1819年3月、ヤコービ死去の知らせを受けて、ヘーゲルはニートハンマーに宛てて以下のように書き送っている。「ヤコービの死は私個人にとって辛く悲しいことでありましたが、あなたも書いていらっしゃるように、彼がたびたび私の消息について尋ねてくれたのに、ベルリンにおける私の近況をついぞ受け取ることがなかったほどに不意なことでありました。若い頃から見上げてきた彼のような老木が朽ちてしまうたびに、人はますます打ち捨てられたような気持ちになるものです。彼は時代と個人の精神的教養形成のひとつの転換点（einen Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit sowie der Individuen）を形成した人のひとりであり、わたしたちがそこで自身の実存をイメージするような世界にとっての確かな拠り所のひとつでありました」¹。

ヘーゲルのこの言及には、ヤコービとその作品に対する高い評価、および彼への個人的な親しみが表明されている。にもかかわらず、他所でのヤコービに対する言及を踏まえるならば、ここでの発言は一見してむしろ例外的なものであるように思われる。たしかに神学院時代の「若い頃から」晩年に至るまで、ヘーゲルはヤコービに対して関心を抱き続けていた²。しかしそれは一貫して、好意的、肯定的なものであったわけではなかった。ヘーゲルがヤコービの思想に対して与えた批判は、むしろ痛烈なものとなることのほうが多かったと言えよう。例えば比較的初期の論考であり、ヘーゲルが書いたヤコービ論としては最も大部のものである「信仰と知」（1802年）における「B. ヤコービ哲学」章や、ベルリン期における第二版および第三版の『エンツュクロペディ』（1827年、1830年）における「直接知」論といった代表的なヤコービ論において、ヘーゲルはヤコービの思想を、経験的な常識の立場にあり、ヤコービ自らの意に反して有限性に縛られたものであると非難しているのである。

ヤコービを論じたこれらの代表的なテキストにおいて、ヘーゲルのヤコービに対する評価が概ね否定的なものであったとすれば、冒頭に挙げた書簡に見られる好意的評価は何を意味しているのであろうか。これまでの研究においてしばしばそう見なされてきたように、この評価はヘーゲルがヤコービの直接の知己を得たことに由来するところの、ヤコービの人となりに対する評価であって、哲学内容に踏み込んだものではないと解釈するのが妥当であろうか³。もしくは、故人に対する申し訳程度の言及であると見なされるべきなのだろうか。

書簡という媒体の性質上、この文言だけに留まって解釈を試みることには限界がある。しかし、だからといってヘーゲルのヤコービに対する関係を一概に低く見積もることは、ヘーゲル哲学におけるある重要な側面を見落とすことにつながるのではないかと、本稿は考える。以下にいくつかのテキストを検討することによって、このことを明らかにしたい。

本稿は、比較的後年である 1817 年以降のヤコービ論を考察の対象とする。そのため今回、「信仰と知」における議論を主題化することはないが、ヤコービ論としては最も大部なものであるこの資料を検討から除くことについては、本稿の目的についてとともに、説明が必要であろう。周知のとおり、1802 年の「信仰と知」はカント、ヤコービ、フィヒテの哲学を契機とする「主観性の反省哲学」の批判を旨とした論文であり、シェリングと共同で執筆編集された『哲学批評雑誌』に掲載された。たしかに、後に展開される議論の多くは、その「B. ヤコービ哲学」章で論述されたヤコービ論を下地としている。そのため、ヘーゲルとヤコービの関係を主題化する従来の研究では、この箇所がまずもって取りあげられてきた⁴。しかし、「信仰と知」固有の問題意識と、後年のヤコービ論が背景とする射程とはまったく異なったものである、ということが看過されてはならない。この差異こそ、本稿が注意を喚起するところのものである。

「信仰と知」の枠組みのなかで、ヤコービは「絶対的有限性と絶対的主観性の独断論 (der Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjectivität)」(GW, S.378) と規定されている。ヤコービを含む「主観性の反省哲学」は、有限性の絶対化、有限性と無限性との絶対的対立、絶対的なものの彼岸化を共通の根本原理とするものであった (GW, S.321)。これらの原理は時代の思想的雰囲気としての「神自身が死んでいるという感情 (das Gefühl: Gott selbst ist tot)」(GW, S.414) をもたらしめている。ヘーゲルは、これらの哲学を克服することによってのみ、ある種の「ニヒリズム」を脱して絶対者の哲学を構築すること、いわば「思弁的な聖金曜日 (der speculative Carfreitag)」(GW, S.414) を復興することは可能であると見なす。

たしかにヤコービ自身は「信仰 (der Glaube)」を人間のあらゆる可能性の基盤として規定し、それを主観客観の対立を克服するための手段として、絶対者の直接的把握を試みた。しかしヘーゲルによれば、ヤコービが方法化する「信仰」は超感性的直観であるとともに感性的直観でもあったために、宗教的信仰や永遠の真理が感性的日常的对象にまで引き下げられ、限定されるという事態に囚らずも陥っているのである (GW, S.376-377)。ヘーゲルの見るところによれば、ヤコービの背後には「有限なものが無化されることへの嫌悪 (die Verabscheuung der Vernichtung des Endlichen)」(GW, S.351) がある。ヘーゲルは、ヤコービが有限なものへ固執することによって、真に無限なものの哲学であるスピノザ哲学を決定的に捉え損なっているとするのである。

ところが「信仰と知」の 15 年後、この評価は一転する。ヤコービはスピノザの正当な理解者として位置づけなおされるのである。この変更はヤコービに対する「直接知 (das unmittelbare Wissen) の哲学者」という新たな性格づけに関わることであるように思われる。注目すべきことに、「信仰と知」において、この概念は術語化されていないばかりか、一度も用いられていない。「信仰と知」において、ヤコービは「絶対的有限性の哲学」として批判されていた。その際必ずしも「直接知」という概念を必要としなかったということ、しかし後年のヤコービ論において「直接知」は欠くことのできないものとなったということ、

これらの変化もまた、表面的なものであり、非哲学的なものに留まっているとみなされるべきなのであろうか。この問題について考察するために、「信仰と知」とそれ以後のヤコービ論を区別し、後期ヘーゲルにおけるヤコービ論を主題化する必要性があるように思われるのである。

本稿での検討の対象は主に三つある。第一に、「ヤコービ著作集第三巻書評」（1817年）を取り上げる。この資料も冒頭の書簡と同様に、書評という形式上の特殊性があることもあって、ヤコービの人格に対する過度な賞賛も見受けられる。しかしヘーゲルが自身の哲学にヤコービを引き付けて語る場面は、そのような表面的な意味以上のものを示唆しているように思われる。第二に、1825/26年の「哲学史」講義が挙げられる。ガルニロンとイエシュケによって新しく編集されたこの講義録では、ヤコービの位置付けが旧来のいわゆる『哲学史講義』として知られているものと異なっており、それに加えてヤコービが哲学史において果たした功績というものが積極的に語られている。第三に、1827年の「宗教哲学」講義を検討する。直接知として定式化されたヤコービの思想は、「宗教哲学」の基礎論的な第一部において、ヘーゲル体系の中に位置づけられる。

これら三つの資料を追うことによって、「直接知の哲学者としてのヤコービ」の生成を語ることができる。『エンツュクロペディ』第二版および第三版における「直接知」論はその結実として理解されるべきである。「直接知」は「論理学」における「予備概念」節のいわゆる「思想の客観性に対する三つの態度」において、「形而上学」、「批判哲学」に次ぐ哲学史上の第三の態度として位置づけられている。1831年『論理学講義』の記述から、この哲学史が『エンツュクロペディ』79節で記述されている「論理的なものの三側面」の統一的運動を歴史的事実として象徴するという特別なものであることは明らかである⁵。つまり、「三つの態度」はそれぞれ、第一のものが対象との素朴な合一、第二のものが思惟と内容との分離、第三のものが再合一を表現し、ひとつの統一的で全体的な運動をなすことによって、「真理の絶対的形式」である「論理的なもの (das Logische)」ないし「概念 (der Begriff)」の運動を構成する三つの契機、すなわち「α) 抽象的ないし悟性的[側面] (die abstracte oder verständige)」、「β) 弁証法的ないし否定的 - 理性的[側面] (die dialektische oder negativ-vernünftige)」、「γ) 思弁的ないし肯定的 - 理性的[側面] (die speculative oder positiv-vernünftige)」を歴史的に体現しているのである。

表面的に捉えれば「第三の態度」としてのヤコービに対する評価は「信仰と知」で展開されたものと類似しており、ヤコービはまたしても低く見積もられているかのようである。しかし「三つの態度」と「論理的なものの三側面」とのこの対応を踏まえるならば、「直接知」としてのヤコービの思想は概念の歴史における完成（「再合一」）を告げるものであり、その意味で哲学的に最も高い位置のひとつを与えられていると考えるべきである。

本稿の課題は、ここに結実するヤコービ論の生成と展開を追跡することにある。それによって、ヤコービが「時代と個人の精神的教養形成の転換点」であるという冒頭に紹介し

た記述の意味を、比喩や世辞ではなくそのままの意味で、ヘーゲル哲学の展開における核心において捉えるべきである、ということが明らかになるであろう。

第一章 無制約者の哲学としてのヤコービ哲学

ヘーゲルによるヤコービ解釈について考察するためには、まずもってヤコービ自身の思想内容を明らかにする必要があるだろう。したがってまずは、ヤコービ哲学についての基本線を確認するところから始めたい。

フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819) は、18世紀末から19世紀初頭のドイツ哲学の展開において主導的な（あるいは少なくとも「黒幕」⁶的な）役割を演じていた人物のひとりとして、注目を集めている。孤独な思索者ではなく何よりもまず論争家であったヤコービは、メンデルスゾーンやカントを始め、フィヒテやシェリングとの論争において自らの思索を深めていった。彼は当時の主要な宗教哲学的論争（汎神論論争、無神論論争、非哲学論争、神的事物論争）に何らかの形で関与していた。それだけではなく彼の関与によって、それらの論争の道筋と、それに巻き込まれた思想家のその後の思索の方向性は大きく左右された。ヘーゲルの意図と必ずしも重なるものではないが、この意味でもまた、ヤコービの思想は「時代と個人の精神的陶冶形成の転換点」を形成していると言えるだろう⁷。

本章では『メンデルスゾーン宛書簡におけるスピノザの教説について』[以下『スピノザの教説について』と略記] (1785, 1789) を取り上げ、とりわけその第二版に付された「第七付録 (sieben Beilage)」に着目する。この付論がとりわけ注目されるべきなのは、ヤコービ自身によってこの小編が第二版における「最善にして最重要のもの」とみなされ、研究者によってもしばしばヤコービの「隠れた主著」と評されるから、というばかりではない⁸。ヘーゲルもまた「信仰と知」においてのみならず、後年の「直接知」論においてもなお、この「第七付録」を引き、それを中心にヤコービ哲学を論評しているのである。ヘーゲルもやはり、他のテキスト以上に、「第七付録」がヤコービ哲学の中心に位置するテキストであると考えていたわけである。

第一節 『スピノザの教説について』（1785, 1789）における

ヤコービの基本的立場

『スピノザの教説について』は、レッシングがヤコービとの対話において語ったとされる彼の「スピノザ主義」をめぐって、ヤコービとメンデルスゾーンの間での書簡でのやり取りをヤコービが編集し、いくつかの書き物とあわせて出版したものである。

まずは議論の骨子となるヤコービとレッシングとの間でなされた「スピノザ主義の精神」をめぐる対話について確認しよう。レッシングとの対話を再構成する中で、ヤコービは「スピノザの哲学以外にいかなる哲学もありません」(LS, S.18)と述べるレッシングに同意し、自らもまたスピノザ哲学に通暁していることを伝える。しかしヤコービはレッシングのように、徹頭徹尾スピノザ主義者であろうとするわけではない。ヤコービにとって「スピノザ主義」とは、論証的知性によって世界の秩序を決定論的に説明する哲学的立場のことであり、「哲学」の立場そのものでもあった。そうだとすれば哲学の営為は、ヤコービによれば、究極的には「宿命論 (der Fatalismus)」に陥ってしまうとされる。決定論的な世界説明に対抗するため、ヤコービはあえて、哲学の叙述する秩序から超越した「世界のある知的人格的原因 (eine verständige persönliche Ursache der Welt)」(LS, S.20)への「信仰」を熱烈に説く。しかし結局、このいわゆる「死の跳躍 (Salto mortale)」⁹ (LS, S.20, 30)が、レッシングに受け入れられることはなかったという。ヤコービ自身はその理由を、結局「我々[ヤコービとレッシング]は哲学においてはそんなに違いはなかったけれども、ただ信仰においてのみ異なっていたのである」(LS, S.36)と分析している。ここでいう哲学とはもちろんスピノザ主義のことである¹⁰。

このやり取りの中で、ある程度ヤコービの持つ思想の基調が明らかになっていると思われる。すなわち第一に、スピノザ哲学に代表されるような、世界に対する知的説明、ないしはヤコービの言うところの「論証 (die Demonstration)」に対して、一定の評価を与えながらも、なお徹底して批判的である態度が挙げられよう。第二に、そのような論証される知的秩序とは区別されたところにある超越的かつ人格的な原因への、非知性的な飛躍的接近としての「信仰 (der Glaube)」を重視する態度が目されるべきである¹¹。

次節では、こうした発想の思想的根拠について、「第七付録」を手がかりとしながら明らかにする。それから、「信仰」という宗教的概念で表現されたヤコービ固有の立場を明らかにしたい。

第二節 理由と原因、あるいは自然的なものゝ超自然的なもの

「第七付録」の主題は「スピノザ主義の歴史」である。ここでヤコービは、スピノザ主義に至る人間精神の道程を再構成し、それが発生する必然性を指摘した上で、スピノザ主義に見られる「つじつまの合わなさ (die Ungereimtheit)」を批判することを通して自らの立場を打ち出すという課題を持っている。

その際、スピノザ主義的哲学は「理由 (der Grund)」と「原因 (die Ursache)」という両概念の区別を欠いている、ということが焦点をなす。ヤコービによれば、我々の「認識」は直観的ではなく「論証」的であり、直接的ではなく「媒介」的に働く。そのようなものとして、「認識」は純論理的で機械論的な関係性の表現である「理由」ないし「理由律」に従っているとされる。それに対して、「原因」は「経験概念 (der Erfahrungsbegriff)」であるという点で、論理的概念である「理由」からは区別される。「原因」として把握されるのは、内的直観として直接的に「経験」される「事実」の基となるところのあるものである。我々はその概念としての生成を「因果性と受動性の我々の意識 (dem Bewußtseyn unserer Causalität und Paßivität)」に負わなければならないとされ、ここに「原因」が、「論理概念」であり「もっぱら観念的な概念」である「理由」と区別される限りにおいて、「経験概念」であるとされるのである (LS, S.256)。したがってここでの「経験」とは、判断や推論といった認識経験を意味するのでも、対象の感性的触発による知覚的経験を意味するのでもない。むしろ意識以前の「因果性と受動性」の内的活動こそが、ヤコービの言う「経験」の本来的意義である。この経験は、無制約的な存在との超感性的で直接的な関係でもありつつ、自己と対象がもはや一致しているという意味で、感情における自己関係であり、自己触発でもある。こうして「理由」と「原因」は厳しく区別される。さらに、この両概念はそれぞれ独立した対象領域に配分される。すなわち、ヤコービは理由によって把握される領域を「自然的なもの (das Natürliche)」と呼び、それに対して因果性の領域を「超自然的なもの (das Uebernatürliche)」とした。

「理性 (die Vernunft)」には、「原因」と「理由」とを混同してしまう性格が根ざしているとヤコービは考えている。そもそも「理性」とは、ヤコービによれば自然の事物に共属する制約された存在者である。そうした「理性」をもって我々は「制約された諸制約の連鎖の中で (in einer Kette bedingter Bedingungen)」(LS, S.261) 対象を概念把握するので、それによって「超自然的なもの」は自然化され、その逆に「自然的なもの」は「超自然的なもの」へと変質させられるのである。したがって、ヤコービによれば、あらゆる哲学的認識は「理由律すなわち媒介に従って」(LS, S.156) 生じるがゆえに、超自然的対象を概念的に把握しようとするれば、ただちにそれを「自然的なもの」へと変質させてしまうので、こうした混同が従来の哲学史の至る所に蔓延しているという。例えば「充足理由律」や「自

己原因」という概念は、両概念の混同の典型であった。また、とりわけ「神の存在証明」という形を取った従来の知性的神認識は総じて、つまり「存在論的証明」のみならず、「原因」の系列をたどって第一原因にまで至ろうとする「宇宙論的証明」や、世界の調和や秩序を頼りにその「原因」を手繰ろうとする「目的論的証明」もまた、それらが論理に依拠した「論証」であるがゆえに、ヤコービにとっては「原因」と「理由」とを混同した「つじつまの合わないもの」として避けられるべきものであった。

ヤコービはこうした理性批判によって、「永遠の相のもとに」事物を捉えるスピノザ哲学を批判した。そこからヤコービを「形而上学の破壊者」¹²として評価することも、ともすれば可能となるだろう。しかしヤコービの主張の本意はそうした破壊にあるわけではない。ヤコービが「超自然的なもの」の概念把握を避けたのは、「超自然的なもの」を自然化することなく、その無制約性を保持したままに感受するためであった。

すなわちヤコービの思想において、「理由」と「原因」の区別は単なる論理的操作に関わるだけのものではなく、彼独自の世界観を支える道具立てとして機能しているのである。ショーペンハウアー¹³と同様に、またそれに先立って、ヤコービは「理由」と「原因」の観点をもとに、両者の混同としてのスピノザ哲学を批判した。ヴォルフによってはじめて明確化された（とショーペンハウアーの見る）この区別は当時、もっぱら認識論的ないしは論理的な規定であった。しかしスピノザを批判するに際して、ヤコービはそれを「彼なりの仕方」で宗教的テーマにまで拡張して適用した。つまり「理由」と「原因」の区別を応用することで、ヤコービは論理関係の制約的連鎖から世界の実在的な「原因」である神を隔離して保持しようとしたのである。このように両者が厳しく対立させられることによって、原因とその対象領域である「超自然的なもの」は極度に非論理化される。したがってヤコービによれば、「有限者から無限者への移行」はただ、「合理性」に回収されない「因果性」を内的に感受することで論理の連鎖を打ち破る、「死の跳躍」としての「信仰」によってのみなされるのである。

こうして、「理由」と「原因」の区別はヤコービにおいて独特の意義を獲得する。つまり、ヤコービにおいてこの区別は「作用因 (causa efficiens)」と「目的因 (causa finalis)」の区別でもなければ、ヴォルフ以来認められていた「認識根拠 (ratio cognoscendi)」と「生成根拠 (ratio fiendi)」の区別でもなく、さらにはカント的な「形式的原理」と「質料的原理」の区別でもない¹⁴。それはもっぱら「論理的なもの」と「非論理的なもの」の徴表として機能する、宗教論的な区別なのである。ヤコービは「第七付録」末尾において、改めてこの区別を「媒介 (die Vermittlung)」と「直接性 (die Unmittelbarkeit)」の区別に対応させている。このように、後にヘーゲル哲学において焦眉の問題となる「媒介」と「直接性」の区別は、まずもってヤコービによって用意されたものであったのである。ヘーゲルは論理的「媒介」を排した対象との純粋な直接的関係をヤコービ哲学の基盤的要素として把握し、そのような「知の直接性」に立脚する立場を「直接知」の立場と名づけたが、それは次章以降に見

るところである。

第三節 感得される因果律——いわゆる「直接知」の立場

ヘーゲルがヤコービ哲学を評するところの「直接知」という言葉を、ヤコービ自身『スピノザの教説について』では用いておらず、「ヘムスターホイス宛書簡」では「信仰の立場 (le côté de la foi, der Gesichtspunkt des Glaubens)」(LS, S.86)、「第七付録」では「超自然的なものの視点 (die Absicht des Uebernatürlichen)」(LS, S.265)ともっぱら自らを評している¹⁵。

では、ヤコービの主張する「信仰」ないし「超自然的なもの」の立場とはいかなるものであろうか。また、その立場はいかにして正当化され、確保されるものなのであろうか。ここでもまた、ヤコービは「理性」の性格を手がかりとする。先に「理性」は、自然と共属する論証的知性として、理由律ないしは「媒介」に従って対象となる事柄の間で機械論的連関を構築する能力として規定されていた。だから「超自然的なもの」もまた、「理性」の対象となることで「自然的なもの」へと還元されてしまうのであった。しかしそうだとしたら、なぜ「理性」は「超自然的なもの」、すなわち「非理性的なもの」へと向かうように駆り立てられるのであろうか、とヤコービは自問する。

人間理性のこのようなあらかじめの方向付けを手がかりとして、ヤコービは次のような考察を行う。果たして人間が「理性」を持つのか、それとも「理性」が人間を持つのだろうか (LS, S.259)。前者であれば、「理性」は人間の個人的な「魂 (die Seele)」でしかないが、もし仮に後者であれば、人間は「理性」の形式であり、「理性」は機械論的な主観的理性を超えた客観的な理性として、「精神 (der Geist)」であろう。このようにヤコービは「予感」する。

もちろん、「理性」の根拠をめぐるこの問題を、「理性」自身の「論証」によっては解決することができないということは言うまでもない。しかしヤコービによれば、確かに我々には「超自然的なもの」に至る道が開けているのだという。まず、人間とは制約的な部分と無制約的な部分との合成であるとされる。人間は「超自然的なもののアナログン (ein Analogon des Uebernatürlichen)」(LS, S.262)として、無制約的作用である「自由意志」を持つ。我々は自発的に意志し、行為を行うとき、内なる「超自然的なもの」、すなわち非機械論的なものとしての意志の自発的な発動を、直接的に感得する。この発動がヤコービの考える「因果性」の作用である。それは「理由律」に従う「理性」によっては把握することができなかったものである。同時に、先には「原因」の概念は「因果性と受動性の我々の意識」に負うものとして説明されていたはずである。つまりこの両側面を総合して考え

るならば、我々が意志するとき、我々は何か我々を超えたものによって「与えられている」ということを「直接的に (unmittelbar)」感得する。その感得には何か特定の内容が伴うことはなく、ただ完全に純粋な所与として、「ある！ (ES IST!)」という「事実として (als Tatsache)」のみ与えられるのだ、とヤコービは述べている (LS, S.261)。この「超自然的なもの」、「非機械論的なもの」の直接的感得こそ、ヤコービの言う「信仰」ないしは「啓示」の内実に他ならない。こうしてヤコービは、「自由意志論者は目を開けながら夢を見ているようなものだ」¹⁶というスピノザの罵倒を承知のうえで、それに臆することなく無差別的自由論を主張できたのである¹⁷。

そこからさらにヤコービは、「超自然的なもの」における「自然的なもの」の出来について仮定するが、それが「超自然的な仕方での発出」(LS, S.261)である限り、これもまた「理性」にとってのひとつの謎として留めるほかないとしている。さもないと、スピノザが無限者から有限者への移行として「様態化 (modificatio)」を語った時と同じように、自らもまた「原因」と「理由」を混同してしまうからである。とはいえ、「人間の認識と現実すべての基盤的要素は信仰である (Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirkksamkeit, ist Glaube)」(LS, S.125)という、このことはヤコービにとって確実であった。「信仰」によるそうした一元的世界を、「予感」することだけは許されているのである。

このように「理性」の二義的性格を仮定し、それに依拠することでヤコービは「信仰」の立場を打ち出した。論証的理性とは別の通路をたどって無制約者へと至るといふこの思想は、当時広く支持を得たが、その非論理的性格に対する批判も同時に駆り立てた。次章において検討するように、ヘーゲルもそのような批判者のひとりであった。

第二章 「直接知の哲学者」の成立

第一節 1817年、ふたつのテキスト

本節では、1817年に表面化したヤコービ解釈について考察する。本稿「はじめに」で触れたように、比較的初期の論考でヘーゲルの代表的なヤコービ論と見なされる「信仰と知」では、ヤコービは「絶対的有限性の哲学」として痛烈に批判されていた。当時のヘーゲルによれば、ヤコービの「信仰」とは本来的に感性的な直観であった。だからこの方法に頼ることで、ヤコービは「超感性的なもの」を感性的有限次元にまで引き降ろしながら、有限なものが無化されることに対して恐怖し嫌悪しているのだ、とされていた。それから

15 年を経て、ヤコービに対する評価が一転して高いものになるということは本稿冒頭でも触れたが、また以下に見るとおりでもある。この好転の理由は一般的に、ヘーゲルがヤコービの直接的な知己を得たことに求められている。そのため、冒頭で見た「書簡」や、以下に挙げる資料の「批評」や「序文」といった表現媒体の形式的特質に留意しつつ、そこから哲学的な内容の変化について直接的に読み取ろうとすることに対しては警戒されている¹⁸。しかしそうだとすべしな問題は、後年のヤコービ論に出現する新たな要素である。

1817 年にヘーゲルは『哲学的諸学のエンツュクロペディ要綱』第一版 [以下、『ハイデルベルク・エンツュクロペディ』] を出版し、それを基にして講義を行うとともに、その傍らで「ヤコービ著作集第三巻書評」 [以下、「ヤコービ書評」] を発表する。これらはどちらもヤコービに対するヘーゲルの好意的な評価を知ることができるという点で有益な資料である。例えば前者の「序文」では以下のように述べられている。ヘーゲルによれば、「哲学的な関心とより高い認識に対する真剣な愛 (das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der höheren Erkenntniß)」が、時には「直接知らないし感情といった形式に (auf die Form eines unmittelbaren Wissens und des Gefühls)」夢中になったとしても、「理性的衝動の内なる止むことなき衝動 (den inneren weiter gehenden Trieb vernünftiger Einsicht)」をそれ自身で証明している。というのも、この立場は、表向きには哲学に対して敵対的な態度を取ってはいても、実際には「哲学知の結果としてのみ (nur als Resultat philosophischen Wissens)」生じるものであり、哲学を自身の「条件として (als Bedingung)」承認しているからである。だからこの『ハイデルベルク・エンツュクロペディ』という著作は、ヤコービをはじめとした「これらの人々を満足させるためのひとつの手引きないしは寄与を提供する試み (Versuch, eine Einleitung oder Beytrag zu seiner Befriedigung zu liefern)」であるとさえ明言されているのである (HEZ, S.6-7)。たしかに序文というものの性格を考えるなら、これらの言及を過大に評価することはできない。しかしこれはヘーゲルが『ハイデルベルク・エンツュクロペディ』という著作を、ヤコービの思想と調和しうるものとしてみなしていたと想定しうるには十分な記述である。だとすれば、このような接近は単に非哲学的な事情を示すだけのものだとは考えにくい。

とはいえ、これらが全て論争的な挑発であったと解釈することも、可能でないわけではないかもしれない。そこで次に移ろう。ヘーゲルのヤコービに対する接近を示すもうひとつのテキストが「ヤコービ書評」である。この小論において最も目を引くのは、ヤコービのスピノザ論をめぐるヘーゲルの態度の変化である。その変化の大きさは、「信仰と知」でのヤコービ解釈が事実上撤回されているのではないかとさえ思えるものである。すなわち「ヤコービの精神の深い徹底さ (die tiefe Gründlichkeit seines Geistes)」(JR, S.9) は、絶対者のうちにおいて有限性がすべて「深淵 (Abgrund)」に沈み込み、消失するという直観に到達した。それだけではない。「ヤコービはこの最高の直観を、単に感情と表象という、単

なる宗教性が安らっている形式においてのみ到達したのではなく、思想という高次の道を通して、スピノザと共に (mit Spinoza)、この直観が思惟の究極の真なる結果であることを認識し、徹底的に哲学することはすべてスピノザ主義へと導かれなければならないということを認識したのである」(JR, S.9)。「信仰と知」で指摘されていたのはヤコービ哲学の背後にある「有限なものが無化されることへの嫌悪」であり、その嫌悪がスピノザ理解を誤らせる主因であった。しかしこの書評で叙述されているヤコービには、有限者の無化に恐れを抱く「絶対的有限性の哲学者」などの姿はもはやどこにもない。

これらのヘーゲルの態度の変化はどこに由来するのであろうか。「ヤコービ書評」におけるスピノザ論の論点を整理することで考察してみよう。第一に注目すべきなのは、ヤコービは「絶対的実体」から「絶対的精神」への移行を、「感情と叫び」の中ではあるが、遂行したという点である。ヤコービによる「無制約者は精神である」という規定に、ヘーゲルは「実体」の絶対肯定のみではなく、「否定の否定 (die Negation der Negation)」(JR, S.11)の運動性を見てとっている。ヘーゲル自身の哲学的立場によれば、絶対者の成立は絶対者の否定としての有限者が、さらに否定されることによってのみ達成され、また具体的に認識されうる。この媒介関係を自らにおいて認識するという点に「精神」としての絶対者の成立要件を見ているわけだが、ヘーゲルはこの「精神」概念を有するヤコービを自らの立場に近いものとして叙述し、スピノザからさらに進んだ哲学的展開の結果として、ヤコービの思想を讃えているのである。

第二に、神認識における「知の直接性」の強調を、ヘーゲルはここで高く評価しているということが指摘される。絶対者に対して論証的に(ないし悟性的に)関わることを、ヘーゲルもヤコービも認めてはいない。その点を哲学史上において明確化したこともまた、ヘーゲルはヤコービの功績とみる。

第三点は、その「直接性」の成立に関わる事柄である。ヘーゲルによれば「知の直接性」は、「媒介」の廃棄によってのみ可能であり、なによりもその廃棄のプロセスと、「媒介」と「直接性」の相関関係を忘れないことが肝要であった。「しかしながらヤコービにおいて、媒介から直接性への移行はさらに媒介の外的な破棄と放棄という形態 (die Gestalt einer äußerlichen Wegwerfung und Verwerfung der Vermittlung) を有している」(JR, S.11)。つまり、ヤコービは「直接性」と「媒介」との相関関係を体現しながらも、「媒介」を端的に排除して「直接知」に留まることで、その関係をいまだ認識してはいないということになる¹⁹。

以上の三点は、1817年以後のヤコービ評価の基本線を既に示している。さらに、そうした三点を包括する概念としての「直接知」という概念が、ようやくヤコービを論じる際のキーワードとして際立ってきたことも注目されるべきである。

第二節 直接知の哲学者——『哲学史講義』（1825/26）におけるヤコービ解釈

「直接知」の概念をもって、ヤコービはヘーゲル哲学における新たな位置付けを与えられる。ヤコービは「信仰と知」においてそうだったように、「絶対的有限性の哲学者」であるよりも、いまや「直接知の哲学者」である。この規定が重要な意義を持つのは、ヘーゲルの「哲学の歴史（die Geschichte der Philosophie）」についての構想においてである。ヘーゲルにとって、「哲学史」は現在の思想に至るための途上の、すなわち未熟な思想家の単に年代的な歴史記述的な陳述ではなく、言い換えれば「阿呆の画廊」ではなく、本来的にはただひとつの理念の展開に関する記述である。たしかに哲学史は純粹思惟の領域における理念の諸契機の記述（「論理学」）とは異なり、外面的な「歴史」という形態が与えられているが、そうした外面的現実において見出された理念の展開である。それゆえ「哲学史」の諸段階は理念の純粹な展開と同様に必然的な過程において進行する。要するにヘーゲルの「哲学史」において、後続する哲学は先行する哲学の結果であり、より豊かな、より具体的な思想的結実として把握されるのである（EZ, § 13）。したがってヘーゲルにとって、この不可逆的で必然的な過程において各哲学者をどのように位置付けるかという課題は、「論理学」の展開における諸契機としての思惟規定の配列と同程度の重要性を担っていると考えられるのである。

では、「直接知」という概念によって新たに規定されたヤコービの哲学は、ヘーゲルの「哲学史」においてどのような位置付けを得たのであろうか。この問いに関して、ヘーゲルはヤコービを「カント以前の思想家」とみなしていた、とする解釈が従来ならば可能であったように思われる。というのも、ヘーゲルの死後に弟子のミシュレが編纂した旧版『哲学史講義』（1836, 1840）が、そのような解釈を下支えしているからである。ミシュレ版哲学史では、最後の章にあたる「第三部 近代哲学」「第三章 現代ドイツ哲学」は「A. ヤコービ」「B. カント」「C. フィヒテ」「D. シェリング」と配列されている。したがってこの配列を根拠とするならば、ヘーゲルは他の同時代的哲学者に対して、ヤコービを彼らの前段階として捉えているという解釈が可能であったというわけである。

それに対して、ガルニロンとイエシュケによって出版された 1825/26 年の講義 [以下『哲学史講義』]での配列は、カント、フィヒテの後、シェリングの手前にヤコービを置くものとなっている²⁰。とすれば、この年度においては、ヤコービはむしろ「カント以後の哲学者」であると理解されていたことになるのではないか。様々な年度の草稿と講義ノートをつぎはぎして編集されたミシュレ版では、この配列が隠され、見えてこないのである。それに対して、新版全集においてヘーゲルがヤコービを「我々の時代の一般的立場」として評するとき、そこで想定されているのはあくまで「カント以後」の哲学的世界であるということとは明らかである。本稿「はじめに」で挙げた「時代と個人の精神的教養形成の転回点」

としてのヤコービという像もやはり、このような水準においてあるものとして理解されるべきなのではないだろうか。以下に、新版における「フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ」の節を検討しよう。

まず冒頭で、スピノザ主義についての深い理解と認識についての洞察が評価された後、カントからの接続が論じられている。ヤコービの立場は、カントの「実践理性の要請」としての「信仰」をその場所としている。この必ずしも時系列的ではない配列によって、ヘーゲルは思惟の契機の進展的順序を示している²¹。つまり事柄の内容からいって、カント哲学の到達点が、ヤコービ哲学の起点として設定されるべきなのである。

では、カントに対してヤコービはどれだけ思惟の必然的進展を推し進めたのだろうか。両者の「信仰」概念において、既に差が生じているとヘーゲルは見ている。まずカントの「信仰」は、「実践理性の要請」として、「世界と善との矛盾」(VPG, S.173)を解消せよとの要求に留まった。つまり結局矛盾は解消されなかったわけであるが、それに対してヤコービの「信仰」は「自己自身に対しての直接的な知 (ein unmittelbares Wissen für sich selbst)」(ebenda.)として、現実的なものである。この点がカントとヤコービを大きく隔てているとヘーゲルは解釈し、カントに対してヤコービを上位に位置づける。つまり、「ヤコービ哲学の固定点 (der Punkt, der in der Jacobischen Philosophie festgesetzt ist)」としての「神についての直接知」という思想は、カントが果たしえなかった「自然的なものから超自然的なものへの移行」(ebenda.)を達成するものであるとヘーゲルはみなすのである。このような思想はヘーゲルの時代の到達点であり、「我々の時代の一般的立場」(VPG, S.173-174)であると述べられている。

さらにヘーゲルによれば、こうした移行の思想には、神が「精神」として受け取られていることが表現されているという。つまり、個別的な「私」が普遍的なものの規定、すなわち「神は存在する」という規定を捉えることにおいて、志向された対象は、その志向的關係の直接性のゆえに、志向する主体としての「私」とはもはや別物ではない。私が私を知るというこの「抽象的で単一な自己関係」こそ、「直接知」の思想の内実である。

ヘーゲルは「他の内にあると同時に自己のもとにあること」を「自由 (die Freiheit)」として定義するが、「直接知」の立場とその時代的な普及によって、自由が既に承認されているということを「我々の時代の偉大さ」(VPG, S.178)として讃えている²²。この「単一な自己関係」の内には、いかなる外面性や権威も入り込む余地がない。「精神」自らが自らに対して「信仰」の根拠を証するこの事態を、ヘーゲルはキリスト教の伝統に依拠して、精神が自らに与えるところの「証言 (das Zeugnis)」(VPG, S.178)と呼ぶ²³。「キリスト教の伝統は、神が精神であり、精神自らが神についての証言を与えなければならないということとその根底に置いている。しかし精神は、精神が証言を与えるところのものでなければならない」(VGP, S.178)。このようにしてヘーゲルは、「神は霊である。だから、神を礼拝する者は、霊と真理をもって礼拝しなければならない」²⁴という聖書の句に対する解釈を、「直

「直接知」論と重ね合わせているのである。

ここに表現されている思想は、ヘーゲルにとってもまた重要なものである。しかし「直接知」の立場がその「直接性」に固執する限り、まだ十分ではない。さらになされるべきなのは、思想によって、「精神の自由の原理」を「純粋な客観性」へと至らしめること（VGP, S.178）である。その点で、シェリングの「知的直観（die intellektuelle Anschauung）」はすでにその一步を踏み出している。つまり、シェリングは「直接知」から出発したが、そこから「具体的な絶対者の認識」へと向かった。その成果が「主観性と客観性の無差別的同一」を直観することである（VGP, S.180）。ヤコービとシェリングを比較するならば、「直接知」が無規定なものの直観にとどまったのに対し、「知的直観」は具体的なものつまり主観性と客観性という区別に関わるものであった。

こうしてヤコービは、カントとシェリングの間に自らの位置を獲得する。確認したように、ヘーゲルによるこのあてはめ作業の中で、ヤコービの哲学はそれが有効に活動する問題系を「直接知」へと固定されたのである。

第三節 有限性から直接知へ——ヤコービにおける「自由」の思想

以上の検討によって、ヤコービに対するヘーゲルの評価の肯定的な変化は、人物的な評価に関わるのみならず、ヘーゲルの哲学体系自体にも深く関係しているということが明らかになった。もはやヘーゲルのヤコービ解釈が「信仰と知」以来一定していたとすることはできないだろう。「有限性の哲学」と「直接知の哲学」とは決して等価のものではない。それどころかむしろ明らかなのは、ヘーゲルは「直接知の哲学者」へとそのヤコービ観を転換することによって、「信仰と知」で得られたヤコービ解釈のほとんどを廃棄してしまったということである。特にヤコービのスピノザ論に対する評価の変化に現れているように、ヤコービはもはや自らの有限性に引きずられてスピノザを誤解した思想家ではない。むしろ「ヤコービ書評」の言い方に従えば、ヤコービはスピノザ主義を正しく所有し、そのみならず絶対者を精神として規定することでスピノザ主義を超え出ることができた。「直接的に知ること」というその認識の形式はたしかに未熟なものではあったが、しかしそこには「単一な自己関係」としての「自己意識の自由」という真なる内容が表現されている。哲学はまさにこの真なる内容、すなわち「精神の証言」を思想へともたすことに他ならない。つまり、ヤコービの「直接知」の思想は、認識論的な形式に問題を残すのみで、ヘーゲルの言う「哲学」まであと一步のところまで登りつめたのである。

しかしヤコービ哲学を「直接知の哲学」として確立することは、ヘーゲル哲学そのもの

にとっていかなる積極的な意味を持っているのであろうか。

第三章 直接知論の体系的な位置付け——『宗教哲学講義』（1827）

『哲学史講義』において認められた「主観的自由の精神」という性格は、「直接知」の立場が有する実践的な側面として肯定的に理解することができる。それに加えて、ヘーゲルは「直接知」に理論的な側面での積極性をも認めていると思われる。「ヤコービ書評」では、ヤコービの思想がある種の「否定の否定」として、神認識の正当な遂行であると示唆されていたように、「直接知」はとりわけ「宗教の哲学（die Philosophie der Religion）」において、「神についての知」として際立ってくる。したがって以下に1827年の『宗教哲学講義』²⁵の「直接知」論を参照することで、「直接知」が表現している「知の直接性」という観点を取り上げ、ヘーゲル哲学体系における「直接知」論の理論的意義について考察したい。

第一節 時代の確信としての直接知の立場——「緒論 B」

まずは「緒論（Einleitung）」における「B. 時代の要求に対する宗教学の関係（Das Verhältnis der Religionswissenschaft zu den Bedürfnissen unserer Zeit）」における「直接知」論に注目したい。ヘーゲルによれば、ヘーゲルの時代は哲学と神学の結びつきにとって都合の良い時代であるという。その理由のひとつとして、ヘーゲルは「直接知」の思想が一般的な通念として広く行き渡っていることを挙げている。神が人間の意識に直接的に啓示されているという「直接知」の思想は、「意識と神との不可分な統一（die unzertrennliche Einheit des Bewußtseins mit Gott）」（VPR, S.74）としての「精神」の概念を言い表し、神を「精神」として把握している。「直接知」の立場はさらに「精神の証言」をその原理としている²⁶。つまり、自らの意識において有する神認識の内容に保証を与えるのは、教会等の外的権威ではなく、「精神」自身の内的権威である。これらの主張は哲学の内容と対立するどころか、むしろ哲学自身が根本原理とするところのものである。したがってその原理が時代の確信として浸透し、一般的に受け入れやすくなっているということは、一種の「もうけもの（ein Gewinn）」であり、「一種の幸運（eine Art von Glück）」（VPR, S.71）とみなすことができる。しかし「直接知」の素朴な思想は、その内容を概念的に把握しようとする哲学に対抗する。こうした

排他性、論争的性格においてのみ、「直接知」の立場は哲学と区別される。

これらの規定は前節に見た 1825/26 年の『哲学史講義』のヤコービ論とほぼ変わるところがない。しかし『宗教哲学講義』では、ヘーゲルの「宗教哲学」の取り扱う内容について、時代知として定式化された「直接知」の立場との本質的な結びつきが認められている。つまり、「直接知」の立場において、不十分ながらもヘーゲル自身の「宗教哲学」が胚胎されているとするのであれば、「直接知」の立場を批判し、改善することが、ヘーゲル自らの構想を立ち上げることへと直結するはずである、と考えられるだろう。ヘーゲルは実際にこの批判を「第一部 宗教の概念」において展開している。そこでこの批判の内実について、以下に検討してみよう。

第二節 「神についての知」の一契機としての直接知

そもそもヘーゲルにとって、「宗教一般の立場」とは「神についての意識の立場」(VPR, S.281) にほかならない。したがって宗教が問題となるときには必ず「神についての知」が論じられることになる。知らないしは信仰といった主体的契機についての強調が、「直接知」の立場と重なるのである。

「第一部 宗教の概念」B. 神についての知は「a. 直接知 (信仰)」「b. 感情」「c. 表象」「d. 思惟」という四つの節に区分されている²⁷。「信仰」としての「直接知」は、「神についての知」の第一の契機として、神についての意識一般であり、「神が存在している」ということについての「確信」である。つまり「直接知」は、私から独立して存在しているという内容を、私の内において私と不可分に思い浮かべている。このような「内容と私の直接的関係 (die unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner)」という「確信一般 (die Gewißheit überhaupt)」(VPR, S.282) の本性を、「直接知」は表現しているのである。内容と私の根元的な分割と同時に不可分な統一を表現する「直接知」ないし「信じること (das Glauben)」は、以上のような考察を受けて「直接的感性的直観やこの感性的直接性なしに持ち、かつ同時にこの内容の必然性を洞察することなしに持つ確信 (eine Gewißheit, die man hat ohne unmittelbare sinnliche Anschauung, ohne diese sinnliche Unmittelbarkeit und zugleich, ohne daß man die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Inhalts hat)」(VPR, S.284) として定式化される。それによって、「感性的直観」および必然的洞察である「思惟」と区別された「信仰」独自の領域が画定される。

確信のこうした自己関係的なあり方から、『哲学史講義』と同様に「精神の証言」について言及される。ヘーゲルによれば、「信仰」は厳密に客観的な意味での「根拠 (die Gründe)」

を持ち得ない。根拠があるとすれば、それは目の前に確固として与えられた感性的な事物や、何らかの外的な「権威」ないし他人の「証言」ではなく、本来的には「精神の固有の証言」という内的なものでなければならない²⁸。

ヤコービにおいては感性的直観もまた、いかなる「理由 (der Grund)」も持たず無媒介的であるという性格のために、「信じること」であるとされていた。その結果、「媒介」の洞察である「知ること」と「信じること (感性的および超感性的確信)」の対立は、ヘーゲルの見るところによれば、それらの二者択一のもとで際立たせられていた (VPR, S.284)。それに対してヘーゲルは、先にも触れたように、超感性的確信としての「信仰」を、あくまでも「神についての知」の一契機として捉えている。そればかりではなく、先取りするならば、「思惟」における固有の「直接性」の側面を、つまり固有の確信を認めることによって、宗教的な知における「直接性」と「媒介」との対立を克服し、「無限」な対象である「神」に適うような「思惟」のあり方を提示するのである。

第三節 直接知 (信仰)・感情・表象・思惟

——「確信」としての「神についての知」

「神についての知」に属する他の諸契機との比較によって、「信仰」としての「直接知」についてさらに考察を進めよう。「直接知」に次いで「感情 (das Gefühl)」の契機が論じられる。「感情の根本規定」は「単独性、すなわち私の主観性の特殊性 (Partikularität, die Besonderheit meiner Subjektivität)」(VPR, S.290)であり、「神についての知」の「主観的側面」を担っている。「感情の温かみ」において、私は私という人格の特殊性を失うことなく事柄においてあることが示される。したがってこの契機において、内容を私の内で知り、私をこの内容の内で知る。この「確信」は「主観性の究極的な頂点 (die letzte Spitze der Subjektivität)」(VPR, S.298)として、分割なき合一である。信仰としての確信と比較すれば、「感情」としての確信はその主観的側面に特化し、強調したものであるといえる。しかし「感情」においては主観的合一が特化されるために、客観的な内容を持つことができない。つまり「感情」に留まる限り、何が真に宗教的な内容であるかを知ることができないのである。

「感情」に対して、「確信」の「客観的側面」をなすのが「表象 (die Vorstellung)」である。「表象」は「対象的なものとして自己の前に有するあるものについての意識 (ein Bewußtsein von etwas, das man als Gegenständliches vor sich hat)」(VPR, S.292)である。「意識」は「感情」から内容を取り出すことであり、一種の解放 (die Auswerfung des Inhalts aus dem

Gefühl, eine Art von Befreiung)」（VPR, S.288）であるから、「表象」を持つことで人は宗教的
確信の内容である「神」をはじめ対象として持つことができる。したがってヘーゲルに
よれば、「宗教」とは「感情」の事柄であり、同時に「表象」の事柄なのである（VPR, S.297）。

「表象」によって獲得される宗教的内容は「感性的なもの」と「超感性的なもの」との
二種に大別される。まず、内容は「心像（das Bild）」および「歴史物語（die Geschichte）」
として空間的並存と時間的継起における拡がりの内に表象される。宗教におけるこれらの
形式は「象徴的なもの、アレゴリー的なもの（ein Symbolisches, ein Allegorisches）」であり、
「メタファー（Metaphern）」であることが理解されている。例えば「神がひとり子を生んだ」
と言われそのイメージが形成される場合、字義通りの事柄がそのまま理解されているわけ
ではない（VPR, S.293）。また、「イエスの歴史物語」は神の歴史であると同時に人間の歴史
であるとされる（VPR, S.294）。

このように、内的で精神的なものとの二重性が宗教的表象の本性をなして
いる。言うなれば、歴史は「精神のアレゴリー」である。したがって「表象」は感性的な
個別性と抽象的な普遍性との間を橋渡しする役目を負っている。「教義（die Lehre）」や「宗
教教育（die Unterricht）」は、こうした中間的な性格を持つ「表象」を利用することによっ
て、宗教的な「感情」を目覚めさせ、純化することができる。それゆえ諸々の「表象」は
宗教的な「陶冶形成（die Bildung）」の出発点をなすとされる（VPR, S.298）。

しかしその際、「表象」によって精神に働きかけるものはそれ自体として精神的なもので
あるということにヘーゲルは注意を促す²⁹。感性的で外的な「表象」に内的なものの「証言」
を与えるのは、内的なものである「精神」それ自体である。つまり「表象」における「精
神に働きかける精神」というこの関係には、「直接知」がその特徴としていた「精神の証言」、
すなわち内的なものと外的なものとの「単一な自己関係」が現れているのである。

たしかに、この関係はさしあたり「暗黙の承認（dunkles Anerkennen）」によって形成され
ており、表象的な意識にとっては覆い隠されている。しかしこの暗黙の関係こそ、むしろ
「表象」という形式の本質をなすものである。それは例えば世界の創造や普遍的なもの一
般としての神といった超感性的なもの、精神的なものを内容として「表象」が形成される
ときにより明確に浮かび上がってくる。「それらの表象が思惟から生じ、思惟の内にその座
と基盤を持つとしても、やはりそれらはすべてその形式によって、表象である。なぜなら
それらは単純に自己自身に関係する諸規定であり、自立性という形式においてあるからで
ある」（VPR, S.296）。精神的内容が外的な形象を持つのは、ただそれ自身がその形象を「証
言」として与えることによるのみである。したがって「表象」は単に外面的な形象やイ
メージを与えるものではなく、精神的内容に本質的な形式として、「精神の証言」なのであ
る。このような意味で、先に触れたように、「表象」は宗教的な確信の「客観的側面」であ
り、媒介的内容を容認すると同時に、「自己関係」という確信一般の形式を保持しているの
である。

以上の論述によって明らかなのは、「直接知」ないし「信仰」という宗教的確信一般、確信の主観的側面としての「感情」、確信の客観的側面としての「表象」、これらの三契機はそれぞれ「神についての知」を構成する契機としての役割を果たすとともに、それぞれが「確信」としての性格を失ってはいない、ということである。その確信としての性格が端的に「精神の証言」と表現されたのである。しかし、この「自己関係」は「暗黙の承認」によって取り結ばれているのみであり、取り結ばれる内容も「外面的」であり、「偶然的」である。例えば「神は全知で慈愛に溢れ公正である」(ebenda.)という「表象」を見た場合、それぞれの規定は「神」という対象に対して外面的であり、対象はそれらの規定によって完全に汲み尽くされているとはいいがたい。またそれらの規定も互いに「そして (und)」と「もまた (auch)」といった形式で、なかには矛盾しつつ、並存しているだけである。要するに、ヘーゲルによれば、これらの諸関係には「必然性 (die Notwendigkeit)」という形式が欠けているのである。

「神についての知」においてこの必然性という形式を与えるのが「思惟 (das Denken)」である。「思惟」は表象において並列的に捉えられた諸規定を分析し、「単一な自己関係」という形式の形式を解消した上で、それらを判断や推論において関係付ける。「[神という]対象は思惟の中では、存在するものとして、すなわち単一の規定において、この純粋な自己関係において捉えられるだけではなく、本質的に他者との関係の中で捉えられる。つまり対象は本質的には区別されたものの関係であると捉えられるのである」(VPR, S.301)。そもそも「あるものが存在するとき、それによって他のものが措定されるということが必然的と呼ばれる (Wir nennen notwendig, daß, wenn das eine ist, damit das andere gesetzt ist)」(ebenda.)のであるから、「他のものとの関係」、すなわち「媒介」においてのみ「必然性」という形式が問題となるのである。

「表象」をはじめとする確信一般の形式においては、あるものがただ「存在すること」だけを自己との直接的な関係において知る。それに対して、媒介的な知である「思惟」はあるものを他のものとの関係において知る。それゆえ概念把握である「思惟」において、直接的なものは存在しない。

まさにここで、ヤコービが問題とした「直接知」と「媒介知」との対立が現れる。もちろん、ヘーゲルの課題はヤコービのように「媒介知」を排除し、「直接知」の立場を主張することではなく、それとは逆に、「神についての知」における「思惟」の「媒介」の意義を見定めることにある。したがってその作業は「直接知」か「媒介知」かという二者択一の選択を迫るものではない。「知の直接性も知の媒介も、いずれも一面的な抽象物である。一方ないしは他方を独立に切り離れたうで、そのどちらかに正当性や真理が認められるべきなのだ、とここで考えられているとか、前提されているわけではないのである。後で見ることになるが、真なる思惟、すなわち概念把握は、両者を自己のうちに合一し、いずれか一方を排除するのではない (das wahrhafte Denken, das Begreifen, beide in sich vereint, nicht

eines der beiden ausschließt)」（VPR, S.302）。このように、宗教的な知としての「思惟」において、「直接性」と「媒介」との相関関係を達成することを、ヘーゲルはここでの課題としている。先取りして言えば、「宗教哲学」における「直接知」問題とは「神についての知」を構成する四つの契機、すなわち「直接知（信仰）」、「感情」、「表象」、「思惟」に見られる表向きの対立を解決し、その総体性において構築するために解決されるべき問題なのである。

第四節 「B. d. β. 直接知と媒介知の関係」節の検討

「B. 神についての知」「d. 思惟」「β. 直接知と媒介知の関係 (Das Verhältnis von unmittelbarem und vermitteltem Wissen)」という一節において、ヘーゲルはこの問題に解答を試みている。まずは、ヘーゲルによって定式化された「直接知」の主張から確認しよう。「直接知はあらゆる区別とこれらが連関しているあり方を遠ざけ、ある単一なもの、ある連関だけを持つ。つまり知という主観的な形式と、それから「存在する」という規定を持つ。それゆえそれは、私と「在る」ということとの連関 (der Zusammenhang meiner mit dem Sein) である。神があるということを私が確実に知っている場合、その知は私の存在であり、私とこの内容との連関である。このように、私が確実に在るのに応じて神もまた確実にある (so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott)」（VPR, S.302-303）。「直接知」の立場によれば、あらゆる区別、他のものとの関係、他のものによる条件付けは「有限な (endlich)」知のあり方であるから、「無限」な対象である「神」はそれらの区別や「媒介」を排除したところで把握される。ここで注目すべきなのは、そうした区別を排除したところが「存在 (das Sein)」という規定によって理解されていることである。「直接性は存在一般を意味する。存在というこの抽象的自己関係は、我々が相関を遠ざける限りで直接的である。しかし我々がそれを相関の一側面とみなすなら、それは媒介されたものである (Unmittelbarkeit heißt Sein überhaupt; das Sein, diese abstrakte Beziehung auf sich, ist unmittelbar, insofern wir das Verhältnis entfernen. Setzen wir es aber als eine Seite eines Verhältnisses, so wird es ein Vermitteltes)」（VPR, S.304）。このように、媒介の遠ざけられた「抽象的自己関係」の「直接性」が「存在」の意味である。本稿第一章で確認したように、ヤコービにおいても、私に直接的に「啓示」されるのは、無制約的なものについての何らかの概念的な規定ではなく、ただ「ある！」ということであった。そこでは一切の関係が排除されており、啓示された対象である「神」と、啓示される場所である「私の意識」とが区別しえず、その限りで両者は同一であり、関係があるとしてもそれは自己と自己との関係、すなわち関係でないような関係である「自己関係」に過ぎな

かった。

しかしながら、ヘーゲルによれば、媒介を排除した「直接的な知」そのものというものは存在しない。もしそのようなものがあるのだと主張してみても、それは「媒介」されているということに無頓着なだけである。直接的な仕方で無制約者と「自己関係」を取り結ぶということの中にも、ある種の「関係」が存在している。ヘーゲルによれば、そのような「関係」が本質的なのである。それを忘却したところでのみ、「存在」という「直接性」は抽象として可能である。しかし抽象という操作によって取り出されたということそれ自体がひとつの関係であり、「媒介」である。したがって、「直接知」は既にして「媒介された知」であり、その本質を「有限性」に持つような知であるとみなすことができる。

以上がヘーゲルによる「直接知」批判である。「直接的な知」というものは存在しない、というのがその結論であった。しかしヘーゲルはここであくまで、「媒介知」と切り離されたかぎりでの一面的な「直接知」を否定しているに過ぎない。ヘーゲルはこのような否定的な結論に留まらず、「媒介」とは対立しない形での「直接性」、ないしは「直接性」と対立しない「媒介」を、これらの考察の肯定的な成果として導き出そうとしている。例えば次の言葉には、有限な知としての「媒介知」とは区別された、「より高次の媒介」が示唆されている。「概念と理性のより高次の媒介は概念の自己自身との媒介 (seine Vermittlung mit sich selbst) である。二つのもののこうした連関、しかもあるものは他のものが存在するかぎりでのみ存在するという連関は、理性の媒介 (die Vermittlung der Vernunft) に属している」(VPR, S.304)。この「概念と理性」における「自己自身との媒介」ないしは「理性の媒介」において、「媒介」は自己が自己自身と取り結ぶ関係であるから、あるものと他のものとの関係は内的であり、直接的であると考えられる。つまり、有限的な知としての「媒介知」が「直接性」と排他的な関係にあるのに対して、より高次の「媒介」はこのような形での「直接性」を排除しないのである。

問題は、「媒介」がいかにしてこのような「直接性」を達成するか、ということである。ヘーゲルはここで、プラトンの「想起」説を手がかりとしながら、機械的なものではなく「直接性」を排除しない「媒介」として、「呼び起こし (die Erregung)」という概念を提起する³⁰。たしかに、プラトンがソクラテスに語らせる「想起」は、生前に見た諸イデアの記憶を思い出すことであるという点で結局「神話的な」叙述に留まっている。にもかかわらず、ヘーゲルが「想起」という独特な知のあり方に注目するのは、その知が知でありながら、通常の知による「外的」ないしは「機械的な」媒介にはない、いわば内在的で自己再帰的な性格を有しているからである。宗教的な「教育」や「教義」といった外的な刺激はあくまで「きっかけ」であり、「人間におけるあらゆる精神的なもの」は学習されるのではなく、ただ思い起こされるだけである。ヘーゲルによって注目されるのは、「呼び起こし」のこうした「自己関係」である。この構造が、「精神」に特有の「陶冶形成」の過程として示される。「人間は自体的な精神であり、真理は人間のなかにあり、そしてこのことは人間

において意識にもたらされる」(VPR, S.307)。

さらに、このような「呼び起こし」という精神の自己再帰的關係の構築は、「直接知」の立場の成果であった「精神の証言」の概念と結びつけられる。「精神は精神に証言を与える。この証言は精神の内的な本性である。このことには、宗教は人間に外から機械的に持ち込まれたものではなく人間自身の中に在り、人間の理性と自由一般の中にあるという重要な規定がある。呼び起こされるといふ相関關係を捨象して、こうした知がいかなるものであり、この宗教的な感情が、つまり精神の内におけるこの自己啓示がどのような性質のものかを考察してみるならば、たしかにそれはすべての知と同様に直接的ではある。しかしこの直接性は、媒介をも自身のうちに含んでいる。知の直接性は媒介を排除するものではけっしてないのである」(VPR, S.307)。このように、ヘーゲルは「直接知」の立場の成果を直接的に受容しているのではなく、自家葉籠中のものとして改訂を加えつつ受け入れているのである。それでもやはり、これまで見てきた諸言及を踏まえるならば、ヘーゲルは「精神の証言」というこのヤコービ的概念に、「媒介」を排除しない「直接性」、言うなれば「媒介された直接知」の潜在的な可能性を見て取ったのではないかと考えられる。

「思惟」における「直接性」の契機は、「思惟の確信」として、改めて「納得(die Überzeugung)」と呼ばれている³¹。では、「思惟」における「直接性」と「媒介」との相関關係を、このように「直接知」批判から導き出すことによって、「宗教哲学」におけるヘーゲルの考察はどこに向かっているのであろうか。

第五節 思惟における直接性の契機について

——ヤコービにおける「存在」の思想

前節において見たように、ヘーゲルは「直接性」と「媒介」の排他的關係を基礎とする「直接知」論を批判することによって、「思惟」における「直接性」の契機を確保した。ここには「直接知」の立場に向けられたヘーゲル独自の觀點を看取することができる。そのひとつは、『哲学史講義』のヤコービ論において高く評価されていた「主観的精神の自由」(前章第二節参照)が、ここで「思惟」の「直接性」に託されているという点である。「我々は神について直接的に知るが、このことは我々の内なる啓示である」という「直接知」の主張は、「堅持しなければならない偉大な原理(ein großer Grundsatz)」である。というのも、「その主張に含まれているのが、実定的な啓示であれ教育であれ、宗教に働きかけることはできないということだからであり、もしできるのだとするならば宗教とは外側から働きかけられたもの、機械的にもたらされたもの、人間に措定されたものだろうから」(VPR,

S.307) である。「精神の証言」ないしは前項で「呼び起こし」として定式化された構想にも見ることのできるこうした「精神」の内的な権威は、ヘーゲルにとってもまた保持されるべきものであるだろう。

さらに、前々項で触れたように、ヘーゲルが「宗教哲学」において「直接知」論の解決に託していたそもそもの問題は、「表象」をも含んだ直接的確信一般と、媒介的思惟との表向きの対立を解消することにあった。そうだとすれば、「直接知」の立場に対する批判の結論、つまり「思惟」にもやはり確信の契機があるのだという結論は、「思惟」が「信仰」、「感情」、「表象」の持つ「存在」ないし「自己関係」という確信一般の特性を共有することによって、それらと調和的な関係を保ちうるということを保証するものであったと考えることができる。ここに信仰と知の対立は解消され、「思惟」もまた「神についての知」の総体を構成するひとつの契機として承認されうるのである。

しかし、「思惟」が、「納得」として、「直接性」の契機すなわち「存在」を持つという結論の意義として、より重要であると思われるのは以下の点である。「直接知も媒介知と同じくそれだけでは完全に一面的である。真なるものは両者の統一であって、直接知は同時に媒介されたものであり、媒介知もまた自己において単一であり、直接的な自己関係である。かの一面性こそがこれらの規定を有限なものとしている。このような結合によってこの一面性が廃棄されるならば、それは無限性の相関関係 (ein Verhältnis der Unendlichkeit) である」(VPR, S.82)。前項に見たように、ヘーゲルの診断によれば「直接知」と「媒介知」との一面的抽象とそれに基づく両者の対立とが、「直接知」の立場による主張に反して、その知を有限なものとして制限していたのであった。したがって真の無制約性、無限性は両者を区別することで得られるのではなく、その区別を「区別でないような区別」とみなし、区別を流動化させるところで獲得される。要するに、ヘーゲルは「直接知」批判から「思惟」に内在する「直接性」の契機を導き出すことによって、「思惟」における「直接性」と「媒介」との固定的対立を流動化させ、両者の「無限性の相関関係」を構築したのである。

「思惟」の概念を「無限性の相関関係」のもとに構想することは「宗教哲学」全体の形成にも深く関わっていると思われる。真に無限な対象としての「神」がこの領域における対象となる。ヘーゲルにとって、あくまでもヘーゲル的な意味において真に「無限」なものは「精神」であり、「精神としての神」であるとされる。「哲学的な概念に従えば、神は精神であり具体的なものである。さらに精神とは何であるかと問うならば、精神の根本概念とは、その展開が宗教論の全体となるようなものである。さしあたって我々の意識に「精神とは何か」と問いかけてみるならば、精神とは自己を顕わにすることであり、精神自身にとってあること (dies, sich zu manifestieren, für den Geist zu sein) である。精神は精神に対してある。しかも単に外面的偶然的な仕方であらうのではなく、むしろ精神は精神に対してある限りでのみ精神である。このことが精神自身の概念をなしている」(VPR, S.73-74)。すなわちヘーゲルにとって無制約的なものは、ヤコービの考えるように、制約的なものと

区別され切り離されることで無制約的であるのではなく、制約されたもの、有限なもの
「無限」な関係を取り結ぶことによるのみ、無制約的である。「無限」な関係において無
制約的なものは制約的なものと関係しているが、その関係はもはや他者に対する関係では
なく、「自己に対する関係」である。そのような関係を取り結ぶことを自らの定義とすると
ころの概念が、ヘーゲルにとっての「精神 (der Geist)」である。こうして、「精神」は真に
無制約的、無限的、絶対的なものであり、その限りで「神」であるとされる³²。このことを
「直接性」と「媒介」の問題として見るならば、「精神」の自己関係とは「直接性」と「媒
介」の結合であり、その意味で「媒介された直接性」であると言えよう³³。

このように、「精神」においては自己に対する直接的な関係が必然性をもって成立してい
る。すなわち「精神の自己証言」としての、いわば「自己媒介」が成立している。したが
って、そのような対象に見合う真に「無限」な知とは何か、という問いによって、ヘーゲ
ルは「直接知」批判に導かれ、そこから思惟の「自己媒介」を結論として提出した。これ
らのことを考慮するならば、「宗教哲学」における「直接知」批判は、その結論として「存
在 (直接性)」と「概念 (媒介)」とが「無限」な関係を取り結ぶことにより「神」の概念
に見合った知のあり方を用意するという点で、「宗教哲学」全体に対する基礎論的な意味を
持つものとして理解することができる³⁴。

おわりに

本稿では、1817年以降のヤコービ論を追うことによって、書簡や書評に見られるヤコー
ビ評価と、「直接知」論としてのヤコービ解釈とを結び付けてきた。たしかにヤコービ的「直
接知」の一面性、媒介に対する排他性に対してヘーゲルは終始厳しく批判している。しか
しその中でヘーゲルは、「直接知」の立場の内に潜在していた「自由」と「存在」の思想を
ヤコービ思想の肯定的なものとして取り出したのである。

まず『哲学史講義』において注目されたのは、「直接知」の思想に表われていた「主観的
精神の自由」の思想であった。宗教的な実践における「信仰」の根拠は何らかの外的権威
に求められるべきではなく、「精神」が自己自身に直接的に与える確証である。「精神の証
言」という呼称によって定式化されたこの思想が、いまだ抽象的なものに留まっていたと
しても、「直接知」の立場の実践的な側面における成果であった。

それに対して、この立場は理論的な側面においても積極的な成果を持った。それは『宗
教哲学講義』において提起された観点であった。「直接知」は「感情」、「表象」、「思惟」と

ともに「神についての知」を構成する一契機であった。否むしろ、「確信一般」として、他の諸契機にも見出された。「神についての知」はなによりもまず「確信」であり、すなわち「内容と私との直接的な関係」であった。このような「直接的な自己関係」はその無規定的性格から「存在」と呼ばれた。ヘーゲルは「媒介」を旨とする「思惟」においてもまた「納得」という確信の契機を見出す。それは「直接知」と「媒介知」との関係について考察することで獲得された成果としての、「知の直接性」であった。ヘーゲルは「精神としての神」という「無限」な対象を把握するための「無限」な知として、一面的な「媒介知」や「直接知」ではなく、「直接性」と「媒介」との相関関係を構築するために、「思惟」における「存在」の契機を取り上げる必要があった。こうした過程を経て、知における「直接性」と「媒介」の相関である「理性の自己媒介」がヘーゲル自身の立場として掲げられる³⁵。

ヘーゲルは「主観的精神の自由」および「知の直接性」というこれらの成果を「否定の論理」のもとでのみ受容されなければならないということを確認していた。とはいえ、ヘーゲルに先立って既に「知」ないしは「理性」における「直接性」を見出し、主張していたのは、ほかならぬヤコービ自身であった。「媒介」の側面について排他的態度を取ることで「無限な知」における真の「直接性」が見失われていたとしながらも、ヘーゲルは哲学史上におけるヤコービの発見を極めて高く評価したのである。本稿「はじめに」の冒頭で挙げた書簡におけるヤコービへの賛辞は、こうした評価の直接的な現われとしてみなすことができる。つまり、ヤコービは文字通りの意味で、ヘーゲルにとって、「時代と個人の精神的教養形成の転回点」のひとつなのであった。

たしかに、ヘーゲル哲学における「直接性」と「媒介」の問題は、それが純粋に主題化される「論理学」「本質論」の検討において明らかにされるべきである。しかし本稿が提示したのは、この問題には「論理学」とは別の位相があるということであり、それをヘーゲルは避けることができなかつた、ということであった。つまり、「直接性」と「媒介」の問題を「論理学」の領域に閉じ込めてしまうとすれば、後期のヘーゲルがなぜこの問題を、「直接知」の問題として、すなわちヤコービの問題として、ヤコービに対する解釈を変更してまで、設定したのか、ということに対して、積極的に理解することはできないであろう。

問題の所在は、「哲学史」という領域にある。ヤコービ以後の思想状況においてはただ、「思惟」の「媒介」がいかにして「直接性」を獲得するかということのみが問題となる。つまりヤコービが「直接知の哲学者」として規定されることによって、純粋概念の領域において展開されている「直接性」と「媒介」の問題は、哲学史的な位相を持つものとしてはじめて認められるようになったのである。「媒介された直接性はいかにして可能であるか」というヘーゲルの問いは、晩年において「いかにしてヤコービを乗り越えるべきか」という問いを必然的に巻き込み、連動していく。要するに、ヤコービの思想に取り組むことによって、ヘーゲルは自らの死の直前まで、自身の体系化を明確かつ具体的に、「哲学史」

の流れにいつそう即したものとして、展開することを試みたのである。ベルリン期において本格的に主題化される「直接知」論は、従来の研究によっては看過されがちであったが、このような独自の射程を持つものとして捉えることができる³⁶。

凡例

○ ヘーゲル、ヤコービの著作および講義録からの引用は以下の全集版に従う。

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Meiner.

Jacobi, F. H., *Werke*. Hamburg: Meiner.

○ 引用に際しては以下の略号を使用する。

ヘーゲルの著作

GW Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1802), In: *Jenaer Kritische Schriften., Gesammelte Werke, Bd.4.* hrsg von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg: Meiner, 1968. S.315-414.

HEZ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke, Bd.13.*, hrsg von Wolfgang Bonsiepen und Kalus Grotsch, Hamburg: Meiner, 2000.

JR I. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, in: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825), Gesammelte Werke, Bd.15.*, hrsg von Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, Hamburg: Meiner, 1990.

EZ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Gesammelte Werke, Bd.20.*, hrsg von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg: Meiner, 1992.

ヘーゲルの講義録

VPR *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion., Vorlesungen ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd.3.*, hrsg von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1983.

VGP *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1825/26), Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit., Vorlesungen ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd.9.*, hrsg von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1986.

VL *Vorlesungen über die Logik (1831), Vorlesungen ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd.10.*, hrsg von Udo Rameil, Hamburg: Meiner, 2001.

ヤコービ

LS *Scripten zum Spinozastreit, Werke, Bd. 1, 1.* hrsg von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg: Meiner, 1998.

○ 引用 of 翻訳についてはすべて「」を付し、重要な場合は原語を併記する。さらに、()でテキストの略号と頁数を明記する。テキスト中にゲシュペルト体で示された部分については示し、翻訳では傍点を付した。なお引用文中の[]は本稿執筆者による補足である。

○ テキストを翻訳する際、いくつかの訳書を参考にしたが、特に断りがない限り、執筆者の訳を用いる。

○ 他の参考文献の引用については「」を付した上で書誌情報、該当頁数を注記する。なお一度引用した文献について再度挙げる場合には省略して表記する。

注

¹ Hegel an Niethammer, 26. März 1819, *Briefe*. Bd 2.213.

² ローゼンクランツはヘーゲルの神学院時代の生活について以下のように伝えている。「確実な報告によると、ヘーゲルはヘルダーリン、フィンク、レンツおよび他の友人たちとプラトン（当時の彼がおこなったプラトンの詩訳がまだいくつか残っている）、カント、ヤコービの『ヴォルデマール』と『アルヴィル』、『スピノザについての書簡』、ヒッペルの『上昇する人生行路』を読みかつ徹底的に議論した」（ローゼンクランツ『ヘーゲル伝』、中笠肇訳、1983年、p.59）。

³ ヤコービ観の「転換」について、本稿ではこの書簡と並んで、1817年の「ヤコービ著作集第三巻書評」を取り上げる。これらの媒体上の特性に注意を払いながら、ヘーゲルの「転換」について海老澤氏やイエシュケは個人的ないしは政治的なものであり、哲学的なものではあまりないという見方を取っている（海老澤善一訳編『ヘーゲル批評集』、梓出版、1992年、pp.193-198。Jaeschke, W., Einleitung des Herausgebers. In: Hegel, *Berliner Schriften(1818-1831) voran gehen Heidelberger Schriften(1816-1818)*. hrsg von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1997, S.XXVIII）。他方で、両者のそもそもの哲学的な距離の近しさにこの変化の基盤があるとみる解釈も多数ある。上妻精「ヘーゲルのヤコービ批判——「信仰と知」に即して」『思索』18号、東北大学哲学会、1985年、pp.1-25。笹澤豊「ヘーゲルとヤコービ——スピノザ主義の問題をめぐって」、『講座ドイツ観念論5 ヘーゲル——時代との対話』、廣松渉・坂部恵・加藤尚武編、弘文堂、1990年。鈴木覚「ヘーゲル哲学におけるヤコービ」『哲学・思想論集』25号、筑波大学哲学・思想学系、1999、pp.95-116参照。

⁴ 重要なものとして、例えば伊坂青司「有限と無限」『叢書ドイツ観念論との対話 第5巻 神と無』ミネルヴァ書房、1994年、pp.80-104。[上妻 1985]参照。

⁵ 「無邪氣に形而上学することは基準、カテゴリー、思想について意識することのないままに、それらの中で無邪氣に動き回っていたのである。そこでの結果が、こうした思惟が巻き込まれることになった様々な矛盾である。第二のものは両項の分割であり、内容と思惟とは別々のものであって、思惟は対象に没入するべきでも、没入することもできず、思惟は一方の側にあるべきであり、その彼岸に他なるものがあるべきであるとする。そこでは

客観と思惟との間に裂け目があることが受け入れられている。首尾一貫しないのは、主観としての思惟が真ではないものとして説明され、すなわち真なるものとは説明されないで、彼岸の他なるもの、自体的なるものは空虚であると、同時に我々がこの抽象に対してそう規定するのである。第三のものは再び、そこから無邪気な哲学することが出発したところの合一であり、思惟と存在は直接的にひとつのものであり、分たれずにある」(VL, S.83)。

⁶ Sanudkaulen, B., *Grund und Ursache: Die Vernunftkritik des Jacobis*, München:Fink, 2000, S.7。

⁷ 2000年代におけるヤコービ研究の活況を示すものとして次のものを参照。*Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg von Jaeschke, W., und Sandkaulen, B., Hamburg:Meiner, 2004。また、「カントからヘーゲルへ」という単線的な理解を避け、同時代における哲学の場を再構成するための手がかりとしての「論争」をテーマとした大規模な共同研究については次のシリーズがある。*Philosophisch-literarische Streitsachen*, hrsg von Walter Jaeschke und Helmut Holzhey, 4 Bände, Hamburg: Meiner, 1990-95。本稿にとって興味深いのはこのシリーズの第三巻『宗教哲学と思弁的神学：神的事物をめぐる論争(1799-1812年)』である。この巻ではこれまであまり注目されてこなかった1811-12年にヤコービとシェリングの間で起こった論争を基点として、宗教と哲学に関する当時の重要な一次資料と論考が集められている。*Religionsphilosophie und spekulative Theologie: der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, hrsg von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1994。

⁸ 工藤喜作「ヤコービ「第七付録」についての考察」、『哲学・思想論叢』、筑波大学、20号、2002年、p.1。中川明才「ヤコービのスピノザ主義批判」、『人文學』、同志社大学、178号、2005年、p.29。Sanudkaulen[2000], S.68。

⁹ 「私は死の跳躍でこの事態をなんとかしたいんです (Ich helfe mir durch einen **Salto Mortale** aus der Sache)」(LS, 20)。

¹⁰ このように、ヤコービとスピノザ主義の関係は単純ではない。工藤[2002]によれば、ヤコービは「スピノザ主義と相容れない面をもちながら、他面においてスピノザ主義の根本思想と相通ずるものを核として自分の思想を構築していた」(p.1)ののだという。

¹¹ この二つの基調は、以下の六つのテーゼにまとめられている。1. スピノザ主義は「無神論 (der Atheismus)」である。2. カバラ哲学は未発達なスピノザ主義である。3. ライプニッツ-ヴォルフ哲学はスピノザ哲学と同様に宿命論的であり、多くの哲学者をスピノザ主義の原理に連れ戻している。4. 論証の道はすべて宿命論に陥る。5. 我々はただ近似のものを論証することができるだけであるが、証明はすべて「啓示 (die Offenbarung)」を原理とするような何か既に証明されたものを前提とする。6. あらゆる人間認識と現実の基礎は「信仰」である。このように、信仰と知とを対立させ、そのうえで知を信仰に基づけるという発想がヤコービの基礎にある。

¹² 工藤喜作「ヤコービにおける直接知としての信仰」、『人文研究』、神奈川大学人文学会、71号、1978年、p.38。

¹³ ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集 1 根拠律の四つの根について・視覚と色彩について』、生松敬三、金森誠也訳、理想社、1996年、とりわけ第二章「根拠律についてこれまで説かれたもののうちでもっとも主要なものについての概観」(pp.18-40)参照。この翻訳は第二版(1841)に依拠している。なお、第一版にヤコービについての言及はない。ショーペンハウアーは充足理由律をさらに四つに区分している(「存在根拠」、原因・

結果に関わる「生成根拠」、「認識根拠」、「行為根拠」)。こうした検討が後に『意志と表象としての世界』(Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819)「第一部 表象としての世界 第一考察」として結実する。以下、ショーペンハウアーによる概観を確認する。

古代からデカルト、スピノザ、ライプニッツに至るまで、それらの哲学は「認識根拠についての論理的法則」と「原因・結果の先験的法則」(p.21)の混同に囚われていた。はじめははっきりと両者の間に区別を設けたのは、ヴォルフの『存在論』である。

デカルトにおける神存在の存在論的証明は「手品師の早わざのようなもの」で、「すでにアリストテレスがよくやった根拠律の二つの主要な意味の混同が、さっそく「神の大いなる栄光のために」用いられている」(p.23)。「原因ないし理由 *causa sive ratio*」という言い方もみられるように(『省察』第二答弁第一定理)、両概念の区別は自明なものではなかった。この点については村上勝三『数学あるいは存在の重み——デカルト研究2』、知泉書館、2005年、p.181-199 参照。

スピノザに至っては以下のように述べられる。「それゆえこれ[スピノザにおける実体と無限属性との関係]は認識根拠とその帰結の関係である。いっぽうこれと異なり、真の有神論、(スピノザの有神論はたんに名目的なものである)は、原因と結果の関係を想定する。この場合の根拠と帰結とは、さきのスピノザの場合のようにたんに考察の仕方によってではなく、本質的かつ現実的に、つまりそれ自体においてつねに、区別され分離されている。なぜなら、しかるべく用いられた神という言葉が表示しているのは、人格性を付与された、このような世界の原因だからである。これに対して、非人格的な神というものはひとつの形容矛盾である。ところがスピノザは自分が定立した関係において神という言葉を実体のためにとっておこうとし、そればかりかこの実体をはっきりと世界の原因と名づけさえしたわけであるが、このようなことは、彼があのかの二つの関係、つまり認識根拠と因果律とをまったく混同することによってのみ可能であったのである」(p.26-27)。理由と原因の混同というこうした判定はヤコービのスピノザ批判と酷似している。

カントは「純粹理性のあらゆる批判が無用になってしまうようなひとつの発見について」第一節 A において目下の区別について触れ、「あらゆる命題はその根拠をもたなければならぬ」という認識の論理的(形式的)原理と「あらゆる事物はその根拠をもたなければならぬ」という先験的(質料的)原理の区別を主張している(p.37)。

ヤコービについてショーペンハウアーはもっぱら否定的にしか評価していない。「F・H・ヤコービは、その『スピノザ説にかんする書簡』の付記七、四一四頁において、根拠の概念と原因の概念の混同からさまざまな欺瞞的思弁の源泉となっている錯誤が生じてくると言っている。そして、彼は彼なりの仕方両者の区別を述べている。けれども、彼にあっては毎度のことだが、まじめに哲学するというより、むしろ慣用語による、うぬぼれの強い遊びがここでも見られる」(p.38)。しかし上に見たスピノザ評はヤコービのそれと酷似していることから、両者の批判は概ね一般的なものであったと思われる。本稿にとって問題なのは、ショーペンハウアーの把握することのできなかつたヤコービによる「彼なりの仕方」の区別の特異性である。

¹⁴ 前注 13 参照。

¹⁵ 「ヘムスターホイス宛書簡」ではプラトン『第七書簡』を引き(LS, S.86)、また「メンデルズゾーン宛書簡」では、我々は皆信仰に生まれ、信仰にとどまらなければならない、と述べた後でアリストテレスの「全体が部分に先立つのは必然的である(Totum parte prius necesse est)」(LS, S.115)という言葉を引きながら自らの立場を説明していることから、ヤコービはある一定の思想的伝統を意識しているようである。しかし、宗教的背景を備えた用語を多用しているにもかかわらず、ヤコービが負っている伝統とは必ずしもキリスト教的なものではないということは注意しておかなければならない。

¹⁶ スピノザ『エチカ』第三部定理二注解参照。「こうして、精神のこのような決定は、ものの観念が実際に存在するのと同じく、必然的に精神のうちに生ずる。したがって、精神の自由な決定によって、しゃべったり、あるいは沈黙したり、あるいはまた他のことをする自由があると信じこむ者は、目を見開いたままで夢を見ているようなものである」(スピノザ「エチカ」、工藤喜作、斎藤博訳、『世界の名著 25 スピノザ ライプニッツ』、下村寅太郎編、1969年、p.193)。

¹⁷ LS, S.74-75 参照。「ヘムスターホイス宛書簡」において仮構されたスピノザとの対話の中でヤコービは以下のように述べている。「君[スピノザ]のことを完全に理解したわけではないよ。君知ってるかい、意志を規定するものについて、三つの体系があるってことを。ひとつには、無差別の体系とか均衡の体系とか呼ばれてるやつで、これは自由の体系と呼ばれてもよさそうなもんだ。ひとつは、最善の選択とか、道徳的必然性の体系。で、もうひとつは、物理的必然性、もしくは宿命論の体系だ。この三つのうち君はどれを取る？」と述べ、スピノザには「どれも。しかし第二のものは特に最悪だね」と答えさせ、自らは第一のものに賛成だと述べている。

¹⁸ 前注 2 参照。

¹⁹ ヤコービは媒介を排除しているというヘーゲルによるこの批判に対して、ヤコービ研究の側からの反論がある。シックによれば、ヤコービは信仰感情から理性の理念への生成という媒介的な事柄を純粋な直接性において把握しており、その限りで媒介を外的に投げ捨てていてわけではない。Stefan Schick, *Vermittelte Unmittelbarkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2006, S.287 参照。ヤコービの「死の跳躍」という概念から、信仰と思弁の対立を理性の知的直観において止揚することを読み取るシックのヤコービ解釈は、ヘーゲルのヤコービ批判を退け、むしろ事柄として、ヘーゲル哲学の積極的な先駆者としてヤコービを捉え返している。本稿はヘーゲル研究の側からヤコービへの接近を目指すものであるが、シックの研究はヤコービ研究からヘーゲルへの接近を示すものであり、この点で本稿の主張と重なり合うものがある。

²⁰ 「第三期近代哲学」「4. カント、フィヒテ、シェリング」。「フリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービ」の節は「イマヌエル・カント」「ヨハン・ゴットリーブ・フィヒテ」に次いで三番目。最後に「フリードリヒ・ヴィルヘルム・ヨーゼフ・シェリング」と続く。編集者による「テキストの構成について」(VPG, S.195) 参照。

²¹ カントの『実践理性批判』が 1788 年に公刊されたのに対し、ヤコービの『スピノザ書簡』第一版は 1785 年出版である。

²² ヤコービの思想に現れた「主観的自由の精神」についての言及は 25/26 年の講義に特徴的なことである。このことについては次の研究を参照。栗原隆「『哲学史講義』における重層と変奏」、加藤尚武編『ヘーゲル哲学への新視角』、創文社、1999年、pp.229-253。

²³ 次章において詳しく検討するが、ヘーゲルは『宗教哲学講義』においても、直接知の立場に見られるこのような精神が外的権威に頼らず自己自身に対して確証を行なうことを「私の精神の証言 (das Zeugnis meines Geistes)」(VRP, S.71)、「精神の証言 (das Zeugnis des Geistes)」(VPR, S.285)、「精神自らの証言 (das Zeugnis des eigenen Geistes)」(VPR, S.285) といった表現で呼び、それについて高く評価している。なお、ヴィエイヤール - バロンはこの言葉を分析しその意味内実を考察することで、ヘーゲルは完全に「ルター派 (luthérien)」

を自称することができたと主張している (Vicillard-Baron, J-L., Hegel et le témoignage de l'esprit. *Philosophie*, Paris : Édition de Minuit, vol.88, 2005, pp.95-106)。

²⁴ ヨハネによる福音書、第四章第二十四節。

²⁵ ベルリン時代、ヘーゲルは宗教哲学に関する講義を計四回行った(1821, 1824, 1827, 1831)。このうち 1821 年の講義については草稿が残されている。本稿においてとりわけ 1827 年の講義に注目するのは、それが「ヘーゲルが初めて宗教哲学を体系的な形式で論じきることに成功したという点で際立っている」(ヘーゲル『宗教哲学講義』、山崎純訳、創文社、2001 年、イエシュケによる「日本語版への編者序文」、p.xii) からというだけではない。目下の課題である直接知問題についていくつか節が設けられるなど、集中して論じられているからである。山崎氏は直接知に対する扱いをシュライアマハーとの関係を軸として考察している。1821 年、24 年においてヘーゲルは教会合同問題を背景としてシュライアマハーと対立していた。しかし 27 年ごろからトールクをはじめとする新敬虔主義の論客から汎神論の嫌疑が両者に対してかけられるようになったあたりで、二人の間に歩み寄りが生じるようになる。対立から同調へという路線は単に政治的なものではなかった。その証拠が 27 年講義のこの箇所であり、シュライアマハーの改定された『信仰論』である(山崎純『神と国家 ヘーゲル宗教哲学』、創文社、1995 年、「第二章 恐怖政治と宗教反動の時代を生きて—ベルリンにおけるヘーゲルとシュライアマハー—」、pp.51-122 参照)。それに対して本稿では「直接知」という概念の使用に定位して、とりわけヤコービとの関係に着目しているが、宗教哲学の黎明期におけるヤコービ・シュライアマハー・ヘーゲルの三者関係は改めて検討する価値と必要があるだろう。

²⁶ 「こうした一般的なイメージに含まれているのは、最高の内容、つまり宗教的内容は精神自身において人間に知られ、精神は精神において、しかもこの私の精神において現れるということであり、信仰は最も内的なものに、つまり私の最も深い固有性にその根をもっていて、その私の最も内的なものはそれから切り離しがたいということである——宗教的信仰が近代において得ることになったこの一般的な原理こそ、けっして外から由来するのではないような、私のなかで直接的に直観し知ることなのである…[中略]…私が信じるということには、私自身の精神の証言が属している (Daß ich glaube, dazu gehört das Zeugnis meines Geistes)」(VPR, S.70-71)。

²⁷ 「第一のものは神についての意識一般 (das Bewußtsein von Gott überhaupt) である。つまり、神が我々の対象であり、我々は神についての諸々の表象を持っている、という意識である。しかし、我々がこの対象を我々の表象として持っていると言意識されるのみならず、神は単に表象ではなく、存在もしていると意識されている。これは神についての確信であり、——直接的に知ることである」(VPR, S.282)。

²⁸ 「信じることの絶対的本来的な根拠、ある宗教の内容についての絶対的な証言は精神の証言であり、奇跡でもなければ外的歴史的な確証でもない。ある宗教の真なる内容はその確証にあたって、この内容が私の精神の本性に適合しており、私の精神の要求を満たしているのだという精神の固有の証言を持っている。私の精神は自己自身について、自らの本質について知っている——この知は直接知でもあり、永遠の真なるものについての絶対的な確証であり、信じることと呼ばれるこの確信の単一で真なる規定である」(VPR, S.285)。

²⁹ 「これらの[人倫的なものの]普遍的な諸力は表象そのものにとってあるのではない。表象にとって歴史は、それが歴史として叙述されるがままの、現象においてあるがままの仕方

である。しかし自らの思想や概念がまだ明確に形成されていない人にとっても、このような歴史においてかの内的な力が含まれている。彼はそれを感じ、漠然とではあるがかの諸力を意識するのである。したがって歴史的なものは、そのものとしては表象にとってあるところのものであり、他方では心像であるが、日常的であり日常的な形成においてある意識にとって宗教は本質的にそのような仕方、さしあたって感性的に現前する内容であり、時間において継起し、次いで空間において並存する一連の行為であり、感性的な諸規定である。この内容は経験的、具体的で多様である。つまりその結合は一方では空間における並存であり、他方では時間における継起であるということだ。しかしこの内容は同時に内的なものを持っている。そこには精神に働きかける精神がある。主観的精神は内容においてある精神に証言を与える——が、さしあたりそれは暗黙の承認によってなされており、内容においてあるこの精神が意識に対して仕上げられているわけではない」(VPR, S.295)。

³⁰ 「もちろん宗教について知ることは必要であるが、それにはかの媒介が属している。しかしその媒介は何か機械的なものとしてではなく、呼び起こしとしてみなされなければならない。それには、「人間は何事をも学ばず、ただ思い出すだけである」というプラトンの述べた古い言葉が属している…(中略)…このように、それは神話的に叙述されている。しかしここには、宗教、法権利、人倫といった人間におけるあらゆる精神的なものはただ呼び起こされるだけであるということが含意されている」(VPR, S.307)。

³¹ 「我々は神についての直接的な確信を持っている。つまり神についての信仰、感情、表象を持っている。しかしこの確信を我々はまた思惟においても持つ。ここで我々はそれを納得と名付ける。それには諸々の理由 (die Gründe) が属しており、それらは本質的にただ思惟の中にしかない」(VPR, S.298)。

³² 精神としての神における自己媒介について、『エンツュクロペディ』には次のように言われている。「しかし神が精神であると呼ばれうるのは、ただそれが自己を自己自身において自己と媒介するものとして (als sich in sich selbst mit sich vermittelnd) 知られる限りでのみである。そのようにしてのみ神は具体的 (concret) であり生きたものであり精神である。神を精神として知ることはまさにそれゆえに自己の内に媒介を含んでいる」(EZ, § 74, S.114)。

³³ 直接性と媒介との結合関係としての精神の自己媒介について、『エンツュクロペディ』では以下のように述べられている。「しかしある内容が真なるものと認められるのは、ただそれが他なるものと媒介されている、つまり有限であるのではなく、したがって自己を自己自身と媒介し、そしてそのようにして媒介と自己自身への直接的な関係とがひとつであるという限りでのみである」(EZ, § 74, S.114)。

³⁴ 宗教哲学の第一部は「祭祀」論において完結する。27年講義では理論的關係としての信仰の自己関係は結果として観想的であり、関係なき関係である。宗教哲学が神と人との絶対的な「関係」を追及する以上、実際には関係なき関係に没落する理論的態度は乗り越えられなければならない。こうして要請されるのが「意志」であり、「行為」という実践的な契機である。人間は「意志」し、目的をもって行為することにおいて対象と区別され、関係を構成する。その上で、宗教的行為としての祭祀はこの関係を再び止揚することによって、精神の証言としての自己関係を「実現」するのである。とすれば、祭祀は信仰を排除するのではなく、むしろ信仰の実現であり、その意味で信仰論は祭祀論によって補われつ

つも、宗教哲学第一部の要であると考えられるのである。ちなみに24年講義では信仰は理論的態度ではなく実践的関係の基礎であり、祭祀と信仰の親和的連続的關係が強調されている。

³⁵ 知における直接性ということで狙われているのは、第三章で見たように「宗教哲学」の枠内に留まるものではなく、ヘーゲルの哲学体系全体に及ぶものであるということは、『エンツュクロペディ』「序文」における次の一文にも示唆されている。「しかし思惟に固有の自己に還歸した、従って自己において媒介された直接性（アプリアリなもの）は普遍性であり、その自己のもとにあること一般である（Die eigne aber, in sich reflectirte, daher in sich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens (das Apriorische) ist die Allgemeinheit, sein Bei-sich-seyn überhaupt)」(EZ, § 12, S.53)。体系全体のアプリアリテートが「媒介された直接性」の可否に賭けられているとするならば、「直接知」の問題、ないしはヘーゲルにおけるヤコービの問題が抱えている事柄の大きさをここで推察することもできるだろう。

³⁶ 今回論じることができなかったが、『エンツュクロペディ』第二版、第三版における「予備概念」節の「直接知」論こそ、その探求の成果であり、結実として解釈されるべきである。にもかかわらず本稿において「予備概念」が主題化されるに至らなかったのは、そこでの「直接知」論が、前注35でも触れているところの、体系におけるアプリアリの問題とも絡んで、独特の問題系を備えているように思われたからである。本稿の論述は最終的に、ヤコービを再解釈し位置づけなおすヘーゲルの試みが、哲学を歴史化（ないしは哲学史化）するという存にしているのではないかとの見通しに至った。この観点のもとに「予備概念」を読解し、「体系」と「歴史（ないしは哲学史）」の連関という課題を帯びたものとして「直接知」論を解釈するという、このことが稿を改めてなされなければならない。