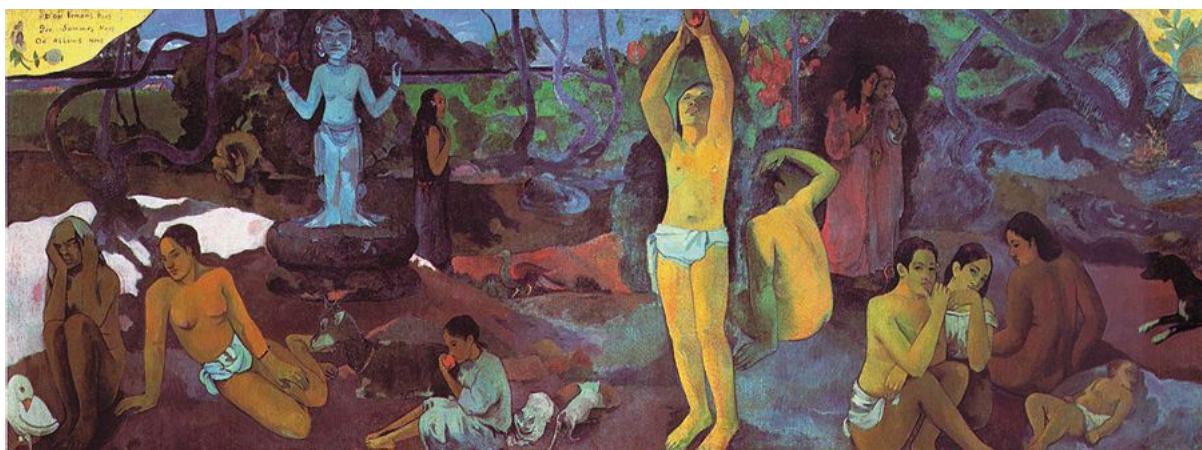


ISSN 1880-1900

宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2009 vol.6

京都大学大学院文学研究科 宗教学専修 編

第6号（2009年） 目次

時間と空間の圧縮の経験をめぐって

—ハイデッガーの「近さ」とアーレントの「人類・地球」—

氣多雅子 (3)

運動の享受——九鬼周造『「いき」の構造』における恋愛論

松本直樹 (24)

「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 (54)

時間と空間の圧縮の経験をめぐって

—ハイデッガーの「近さ」とアレントの「人類・地球」—

氣多 雅子

Um die Erfahrung der Verkürzung von Zeit und Raum

— Die „Nähe“ Heideggers und die „Menschheit“ und die „Erde“ H. Arendts —

Masako KETA

Die Aufgabe dieses Aufsatzes liegt darin, dass ich den Punkt suche, wo das Problem der Verkürzung von Zeit und Raum, das durch die Modernisierung verursacht worden ist, und die religiöse Sache grundsätzlich die Klängen kreuzen. Wenn man die heideggerische Analyse von Zeit und Raum in „Sein und Zeit“ und die Studien von A. Giddens im Vergleich betrachtet, könnte man sagen: in der Praemoderne hatte der umsichtliche Raum einen absoluten Vorgang und im Gegensatz dazu wird in der Moderne der einheitliche Raum allmählich herrschender. Und aus der heideggerischen Einsicht, dass das Dasein eine wesentliche Neigung zu der „Nähe“ hat, wird herausgeleitet, dass die Verkürzung von Zeit und Raum aus der Konstruktion des menschlichen Seins entspringt. Darüber hinaus denkt Heidegger im „Einblick in das was ist“ (Bremer Vorträge 1949) auf eine andere Weise über die „Nähe“ und klärt folgendes auf: gerade die Seinsweisen von Ding und Welt, in denen der Mensch lebendig leben kann, betreffen dasjenige, das durch die Herrschaft der einheitlichen Zeit und des Raumes und die Verkürzung von Zeit und Raum verloren worden ist. Wenn man die Befürchtung zu diesem Verlust im Hintergrund annimmt, ist die Behauptung, dass der umsichtliche Raum des Daseins ursprünglich sei, richtig. Jedoch wird mit der Veränderung der Dingheit

des Dings basierend auf einheitlicher Zeit und einheitlichem Raum die Zeit und der Raum, in denen wir alltäglich leben, konstituiert. Demzufolge ist die Ursprünglichkeit des umsichtlichen Raumes relativiert worden.

Die Veränderung, dass wir größtenteils in der einheitlichen Zeit und dem einheitlichen Raum leben, wird mit den Begriffen „Weltentfremdung“ und „Erdentfremdung“ von H. Arendt klar sichtbar. Arendt zufolge kommen im Prozess dieser Entfremdungen in der Moderne „Menschheit“ und „Erde“ als objektive Dinge, die Realität besitzen, vor. Nach meinem Verständnis zeigen diese Menschheit und Erde in einer untrennbaren Art und Weise die Ganzheit der von den Menschen erschaffenen Dingwelt und die Ganzheit der Tätigkeit der Menschen, die sie (die Ganzheit der Dingwelt) erschaffen haben. Dass sie (die Menschheit und die Erde) reale Objekte geworden sind, besagt, dass die Menschheit und die Erde selbst zurückkehrend in die Tätigkeit der Welterschaffung des Menschen eingenommen und wieder empfangen werden. Der Mensch hat den Archimedischen Punkt tief verinnerlicht und ist dazu gekommen, von dem universalen menschheitlichen Standpunkt aus zu denken und zu handeln. Von diesem Standpunkt her gesehen, ist der umsichtliche Raum des Daseins Subjektiv egozentrisch und er ist nur derjenige (Raum), der überwunden werden soll. Das, worauf Arendt mit dem Begriff Erdentfremdung hinweist, ist, dass es eine Schwierigkeit für den Menschen ist, die schon so weit verkürzte Zeit und den schon so weit verkürzten Raum und die schon so weit veränderte Dingheit des Dings zu überstehen. Die Schwierigkeit belastet jeden einzelnen Menschen als reale Mühsal. Und die „Ursprünglichkeit“ des umsichtlichen Raumes des Daseins hat den nicht wandelbaren Sinn, um diese Mühsal als Mühsal zu erkennen. Und gerade die Rettung aus dieser Mühsal soll nichts anderes als die größte religiöse Aufgabe der Gegenwart sein.

はじめに

近代化によって何が引き起こされたかということが問われるとき、まず共通して指摘されるのは、時間と空間の質的変容である。この時間・空間の質的変容をデヴィッド・ハーヴェイに倣って「圧縮(compression)」と呼んでもよいであろう。自動車や電車の飛行機などの交通機関の発達によって我々は遠隔の地へ短時間で到達できるようになり、一日の活動範囲はかつては考えられなかったような仕方で拡大した。我々の日々の生活は時間単位、分単位で動くようになり、職業によってはさらに精密な時間単位で活動することが要求される。時間・空間の変容を大きく推進したのは、電信・電話などの新しい通信技術の登場、新聞・ラジオ・テレビ・映画などのマスメディアの発達であった。そして、この二〇年ほどの間に飛躍的に進んだコンピュータとインターネットの発達整備は、その時間・空間の圧縮をさらに新たな段階に突入させた。

この時間・空間の変容の問題が宗教の事柄と根本的に切り結ぶのはどのような仕方においてであろうか。ただし、宗教教団がテレビやインターネットを利用して布教活動をすることによって起こる変容というようなことは、ここでの関心事ではない。時間・空間の変容の問題が宗教もしくは非宗教の問題境域に踏み込む地点を探求すること、それが本稿の課題である。

一、問題の所在と考察の視点

まず最初に、この課題を立てることにいまどのような意味があるのかということから、考察を始めたい。モダニティにおける時間と空間の経験の変容は多様な角度からの追究を必要とする事柄であり、実際さまざまな立場から歴大な研究がなされてきている。時間と空間の経験の変容をどういう立場、どういう切り口で考察するかによって、この問題の現れ方は違ってくる。その現れ方の違いは、そのままモダニティの捉え方の違いに結びついていく。この問題は近代化論と密接な関係があり、そのもとで、この問題は哲学、精神医学、社会学、地理学、経済学、建築学等々の諸分野を貫く二〇世紀の主要テーマの一つとなり、現在さらに新たな考究を必要としている。しかし、この大きなテーマが宗教の問題として直截に受けとめられたことはあまりなかったように思われる。

諸宗教自身の問題場面においてモダニティの変容の重要性が確認されたのは、世界観の転換という位相においてであろう。聖典に描かれた神話的もしくは宗教的世界観とモダニ

ティの科学的世界観との差異の問題である。ブルトマンが『啓示と救済の出来事』（1941年）で提唱した「非神話化」はその代表的な例であり、聖書の神話的表象によって描き出される神話的世界観を過去の時代に制約されたものと見なして、その制約から聖書の使信を掬い出そうとしたものである。それは、聖書の言葉を人間の実存への語りかけとして、科学的世界観のもとで生きる現代人に受け取り可能なものに解釈し直すことを意味する。だが、世界観の転換の問題が前面に出てくるとき、さまざまな形で進行してきた時間・空間の変容の問題は陰に隠れてしまうように思われる。確かに時間的・空間的な経験を世界観が先導することはあり得る。しかし、世界観を準備するような時間的・空間的な経験もまたあり得る。モダニティにおける時間と空間の経験変容は、後者の視点から考察されることをおおいに必要とすると考えられる。

とはいえ、宗教の問題場面においてまず世界観の問題が立ち現れるのには理由がある。歴史的諸宗教が依拠する聖典において、時間・空間はそれぞれの仕方で一つの世界観を表現し、その世界観がその宗教の信徒にとって世界理解のモデルとして作用し、そのもとで聖典のメッセージが伝承されることになる。聖典を研究対象とする限り、あるいは聖典に依拠して宗教の事柄を考察する限り、モダニティにおける時間・空間の変容の経験そのものは問題として現れてこない。それが問題として現れてくるには、別の角度からの考察の文脈が必要となる。

モダニティにおける時間・空間の変容は目立って社会時間・社会空間の変容として起こってきていることから、社会科学的文脈での考察がまず検討に値する。この文脈における特筆すべき重要な論点は、時間・空間の変容と資本主義の進展との関係である。社会科学に携わる者の多くがこの変容をもたらしたのは資本主義の進展だと考えており、また多くの論者が時間と空間が作り変えられ得るものとなったことが資本主義の進展を可能にしたと考えている。ここに見出されるのは、商品の生産・分配・流通・消費、価値や労働、家族や企業や国家などのあり方が時間・空間において具体的に形態化されているとするような捉え方である。そこでは、生産諸関係、社会諸関係という内容をもった社会空間・社会時間が考察されると言うてよいであろう。この文脈の論考はマルクスを嚆矢として、アンリ・ルフェーブルやデヴィッド・ハーヴェイやエドワード・W・ソジャに至るまで興味深い知見に充ちている。しかしながら、この視座における論考をそのまま、ここで意図する宗教の考察と繋げることは難しい。人間存在におけるより根本的な時間・空間の現れ方から時間・空間の変容を考察してゆくのが、我々には適切であろう。

そこで我々が導かれるのは、ベルクソンの「持続(durée)」の概念やフッサールの現象学によって拓かれた、経験における時間と空間の在りようについての哲学的思索の系譜である。経験における直接的所与を追究することで時間と空間の原初的な現れ方を取り出そうとする試みは、二〇世紀に哲学の最重要主題の一つとして強く意識されるようになった。ハイデッガーが『存在と時間』で行った現存在における時間・空間の分析はこの主題に関して

さらに新たな展開をもたらし、それへの批判を含めていまなお大きな影響力を行使している。問題の性格から、この方向での研究は心理学や精神医学の領域にまで拡がりをもつものであったが、瞠目に値するのはこの問題に関する現象学の有効性である。この哲学的な研究の文脈は社会科学的な研究の文脈と相互に入り込み合って展開してゆくのであるが、ここで問題なのは考察の視座である。ハイデッガーが行ったような考察の視座は、二〇世紀のあくまで哲学的に突き詰められる種類の宗教哲学研究の視座とそのまま重なっている。宗教哲学は、経験における直接的所与を追究し、経験の底を突き抜けるところまで追究することで宗教哲学たり得るからである。そこでまず、ハイデッガーの「近さ」をめぐる思索を概観することから始めてみたい。

二、ハイデッガーにおける「離れを距ぐこと」

『存在と時間』（1927年）のなかで、時間と空間の変容の事象をめぐる次のように言われる。

離れを距ぐこと(Entfernen)は差し当たってたいていは見回しつつ近づけること(umsichtige Näherung)であり、調達するとか用意するとか手許にもつとかいう仕方で、近くにもたらずことである。しかしまた、存在者を純粹に認識しつつ発見する諸々の特定の仕方も、近づけるという性格をもっている。現存在の内には、近さ(Nähe)への或る本質的な傾向が含まれている。我々は今日多かれ少なかれ否応なく速度の上昇に参加させられており、あらゆる種類のそういった速度の上昇が、遠隔性(Entferntheit)の克服へと追い遣っている。たとえば「ラジオ」でもって現存在は今日、日常的な周囲世界の拡大という道をとって、「世界」の離れを-距ぐこと(Ent-fernung)を遂行しているが、この離れを-距ぐことがどこまで及ぶかは、その現存在意味においてまだ見渡すことができないほどである¹。

この内容を明らかにするには、ハイデッガーの固有の術語を理解しなければならない。その術語は、ハイデッガーが現存在の存在様式に基づいて空間性を概念把握しようとするところから生まれている。現存在の空間性は、世界-内-存在(In-der-Welt-Sein)の「内に-在る(In-Sein)」ということの空間性から把握されるのであるが、その空間性が示す性格を彼は「離れを-距ぐこと」と「方向づけ(Ausrichtung)」と規定し、これらを現存在の存在構制を示す実存疇と見なしている²。「離れを距ぐこと」（および「近づけること」）が「方向づけ」ととも

に能動的で他動詞的な意味をもっていると彼が語っていることは、それらが、現存在がその存在において空間を構造化してゆく運動であることを示している。それを構造化しているのは、現存在の「配慮(Besorgen)」と呼ばれる気遣い(Sorge)である。ハイデッガーは、現存在は離れを-距ぐということを「不断に携えている(mitnehmen)」と述べており、離れを-距ぐということは現存在の空間性の在りようそのものを指している。そして、離れを-距ぐことには常に、或る方面(Gegend)への方向をとることが随伴しており、その方面から存在者が近づいてきてそのもの場処(Platz)が見出され得るようになると言われる。これが「方向づけ」であり、ハイデッガーによれば、この方向づけから右、左、上、下という諸方向が発源する。

引用文で「調達するとか用意するとか手許にもつとか」と例示されているのは手許存在者という在り方をする道具への関わり方であり、空間は見回し的に世界の-内に-在るということのうちで道具全体の空間性として発見される。ハイデッガーによれば、この空間は道具全体の場処として存在者そのものにそれぞれ属している。その時々この場処はそれぞれの道具が何かをするために占めるべき場処であり、配慮しつつ道具に関わることににおいて、見回し的な眼差しのうちに予め捉えられている。空間はそれぞれの場所の散らばりとして立ち現れるのであり、それは道具の場処から切り離された独立した空間ではない。「離れを-距ぐこと」とは、差し当たってまず、道具というあり方をする存在者を、使うということに応じて、遠くに退けたり近くにもたらしたりすることだと解される。「離れを-距ぐこと」は「近づける」ことだと言われるが、その動きが道具を使うことに応じてなされるということのうちに、近さへの傾向が様態として現れている。だがそれにも拘らず、「離れを-距ぐこと」というように「離れ(die Ferne)」の方から語られるのは、手許存在者の現存在からの「離れ」なしに、現存在が空間的に存在者と出会うことは成り立たないからだと解される。現存在と他の存在者との関係の前提条件となる構造的な「離れ」を距ぐ(拒む、逆らう)という仕方で、その関係は成り立つと考えられる。現存在は近さへの本質的な傾向をもつというのは、その謂であろう。

また「存在者を純粋に認識しつつ発見する」というのは、眼前に存在する存在者に関わる関わり方であり、そこで見出される空間は、存在者相互の間隔(Abstand)が何メートルとか何キロメートルとかと計測され得るような均一で等質の空間へと抽象化されることが可能なものである。この間隔の測定は、「あの家までほんのひと走りだ」というように現存在が道具の遠隔性(Entferntheit)を見積もるのとははっきりと区別されるものである。「離れを-距ぐこと」や「方向づけ」が現存在の実存疇であるのに対して、「遠隔性」や「間隔」は現存在ではない存在者を規定する範疇として用いられている。均一で等質の空間においては、「近づける」という性格は現存在の空間性の構造化から取り外され、存在者相互の間隔の短縮に向かう単なる一方向的圧力となる。そしてその間隔の短縮は、現存在と連関する諸々の道具の遠隔性の除去を帰結するのである。

以上のハイデッガーの考察において、時間と空間の圧縮という事態は人間存在の空間性の基本相から見て取られている。そこでまず注目されるのは、彼が「〈近さ〉への或る本質的な傾向」を現存在の内に見て取っている点である。それは、時間と空間の圧縮の生起が人間という存在者の構造から決して偶然的ではないということの意味する。次に重要なのは、空間の異なる二つの位相の関係である。ハイデッガーが提示したのは、見回し的に世界の内に在ることにおいて発見される空間性が現存在の存在構造に由来する根本的なものであって、抽象化された均一的空間はそこから派生したものであるという関係である。

では、現存在の見回し的な空間は何によって根源的であると言えるのか。ハイデッガーによれば、見回し的空間の根源性は、現存在の全体存在と本来的存在、および両者の可能的連関が解明されることによって獲得される。その解明によって彼がたどりつくのは、現存在の存在の意味としての時間性である。彼は時間性を「既在しつつある現成化する到来 (gewesend-gegenwärtigende Zukunft)」であると取り出して、この時間性が、気遣いという仕方分節される現存在の存在構造全体の全体性を、その開展された分節の統一において可能にしているというのである。つまり、世界内存在の空間のすべての諸様態が可能となるのは時間性によってであり、見回し的空間の均一空間に対する根源性は時間性の根源性によって支えられている。

このことが「近さ」ということをめっぐっていっそう明確に示されるのは、1962年の講演『時間と存在』においてである³。そこにおいて、本来的時間は「現在からの現前と既在からの現前と将来からの現前とを、本来的時間に属する三重の仕方分節で露開しつつ送遣することを合一する近さ (die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft)」であると述べられる。この「近さ」は改めて、「近づける近さ (die nähernde Nähe)」あるいは「近性 (Nahheit)」とも言い直されるのであるが、このような言い直しのなかでハイデッガーが指し示そうとするのは、将来と既在と現在とが相互に働き合いつつ取りまとめられてあるという、本来的時間の三次元の統一の在りようである。ハイデッガーによれば、「近さ」は将来、既在、現在を相互に遠ざけることによって、それらを相互に近づける。つまり「近さ」は、既在が現在として到来することを拒絶する (verweigern) ことによって、既在を開け放っておき、また将来が来たって現在となることを留保する (vorweigern) ことによって、将来からの到来を開け放っておく。したがって、「近づける近さ」は「拒絶」と「留保」という性格をもつことによって、三つの次元を統一の内に保つのである。そしてハイデッガーはさらに、「近づける近さ」によって規定された三重の送遣の境域が、それによって初めて何処 (Wo) ということが与えられ得るところの「先空間的な場所性 (die vor-räumliche Ortschaft)」であることを明らかにする。見回し的空間は、ここから見通されることで、真にその意義を明らかにするのである。

さて、そこで改めて問題になるのは、時間と空間の圧縮によって何がもたらされたかということである。その際に傍らにおいておかなければならないのは、モダニティとモダニ

ティ以前という指標であろう。社会学者のアンソニー・ギデンズは時間と空間の在りようをもっぱらこの指標において問題にしている⁴。彼によれば、モダニティ以前の人間においては日常的活動のほとんどの場面で、時間と空間は「場所」に据え付けられてあり、それによって、人々は時間と空間が有機的に結びついた世界を生きていた。近代以前の文化で時間の計算や空間の秩序化はなされたにしても、時間と空間を場所から切り離すには至らなかったが、機械仕掛けの時計の発明と場所の特権化のない世界地図の作成を発端として、時間と空間の空疎化が起こり、それに伴って時間と空間の分離が起こった。この分離された時間と空間を再結合することによって、モダニティの社会組織が可能となっているというのが、ギデンズの所説である。この所説が妥当であるなら、ハイデッガーの二つの空間をプレモダニティとモダニティの違いに当てはめてもよいであろう。つまり、プレモダニティの人々においては見回しの空間が圧倒的に優位にあったのに対して、モダニティへの移行のなかで均一的空間が人々の空間イメージを支配するようになったと解され得る。

三、ハイデッガーの「在るといえるものの近さ」

ハイデッガーによって時間と空間の圧縮の問題が真っ向から主題として取り上げられるのは、『ブレーメン講演「在るといえるものへの観入」』（1949年）である⁵。四つの論題からなるこの連続講演の根本的な鍵語は「近さ」である。『存在と時間』の現存在分析論に対して、『ブレーメン講演』でなされるのは存在一般の分析であり、二〇年以上の時間の経過もあって、『存在と時間』とでは言葉の使い方にも内包する意味にもやや違いがある。「近さ」は現存在の傾向としてではなく、「在るといえるものの近さ(die Nähe dessen, was ist)」として追究されることになる。それは、講演『時間と存在』の「近さ」の考察に真っ直ぐに繋がってゆくものである。

『ブレーメン講演』の最初の論題は「物」である。我々にとって近くに在るのは、普通、物と呼ばれるものだからである。彼は近くにある瓶を熟考する。

我々は近さの本質を求めて、物としての瓶の本質を見出した。しかるに、瓶の本質を見出すとき、我々は同時に、近さの本質にも気づく。物は物となる(Das Ding dingt.)。物となりつつ、物は大地と天空、神的なものどもと死すべきものどもを、やどり続けさせる。やどり続けさせつつ、物は、この四者をそれらの遠さにおいて互いに親しく接近させる。親しく接近させること(Nahebringen)は、近づけること(Nähern)である。近づけることこそ、近さの本質にほかならない。近さは遠さを近づける。しかも遠さの

ままで。遠さを保ちつつ、近さは、その近づけることにおいて本質的にあり続ける。そのようにして近づけつつ、近さは、おのれ自身を隠すが、それでいて、自分なりの仕方、この上なく近くにとどまるのである。

物は近さが容器であるかのごとく、近さの「うちに」あるのではない。近さは、物の物となることとしての近づけることをつかさどる(walten)のである⁶。

現存在の空間において、離れを-距ぐことと近づけることその他動詞的性格は現存在に帰属する。それに対して、ここで近づけることその他動詞的性格は物に帰属する。『存在と時間』での考察の仕方と違って、近さの本質は近づけることであると言われるにも拘らず、ここでは近づけることからではなく、近さという名詞形からすべてが考察されるのは何故であろうか。それは、離れを-距ぐことは質的であると同時に、見積もりという仕方での量的な要素を含んでいたのに対して、ここでは質的なもののみが問題だからであろう。距離を短縮することによって、ハイデッガーの言う「近さ」は生じない。それどころか、慌ただしい距離の短縮は逆に近さを妨げる。距離を短縮することが近さに関して逆の意味をもつようになり、それに応じて近さは曖昧な何ものかとして見遣られるのではなく、近さは近さとして問題的に立ち現れる。そのとき事柄は押し詰められて、近さは生じるか、生じないかのどちらかである。

ここで、大地と天空、神的なものどもと死すべきものどもと言われている四者は四方界(Geviert)を構成する。「物が物となる」ということは物が四方界を宿すということであり、この事象についてはこれまで何度か論じたことがあるので、ここでは立ち入らないでおく。四方界は近さにおける世界を指すと考えられるが、現存在において構造化された世界と比較するとその特質が明らかになる。四方界は物において現成する世界であって、人間(死すべきものども)はその世界を構成する一者である。その構造からして、四方界は、世界内存在の世界が宇宙的視点から見られたときに性格づけられるような自己中心性や主観性を免れている。そうでありながら、四方界は均一で等質的な空間ではなく、人が住み込んでいる世界である。四方界の神話的な語り口はしばしば批判の対象になるが、この語り口は考え抜かれたものであろう。というのは物に即して世界を語ろうとすると、どうしても宇宙的視点から眺められた世界、つまり世界像になってしまうからである。

ここでは「近さ」は、結局「我々が物を物として大切にする限りにおいて、我々は近さに住まう」⁷ということに集約されると言ってよいであろう。近さに関して質的なもののみが問題になるということは問題は近さ・遠さではなく、そこに別の指標が関わっているということである。別の指標を示す範疇としてハイデッガーが語るのは、「隔たり(Abstand)」と「隔たりを欠いたもの(das Abstandlose)」である。

今日では、現前的にあり続けるものすべてが、同じように近く、かつ遠い。隔たりを

欠いたものが支配しているのである⁸。

「隔たり」を我々は通常たとえば、家と木の間の間隔として認識しているが、ハイデッガーは「隔たり」は「家と木と木陰がおたがいに組み合わさって一緒になり、我々に掛かり合ってくる(angehen)こと、およびそのさま」にあると述べている。この掛かり合いによって隔たりは気分づけられ、掛かり合いは近さの内で安定したものになる。この気分づけられた隔たりは、『存在と時間』で、現存在の世界との親密さと呼ばれたものと連関するであろう。隔たりにおいて近さと遠さが現れるのであり、隔たりが失われると近さや遠さの区別がなくなる。隔たりの喪失はまさに均一空間の支配にほかならない。先に「離れを-距ぐこと」の「離れ」が現存在と他の存在者との関係の構造的条件であることを述べたが、ここでの隔たりは、その「離れ」に相当するものであろう。そして、隔たりを欠いたものの支配をもたらしたのが現代技術であると、ハイデッガーは指摘する。現代技術が物を、徴用して立てられた物資(Bestand)へと変容し、物として現成することを不可能にしているとして、この現代技術の本質を彼は「総かり立て体制(Ge-stell)」と呼ぶ。ハイデッガーによれば、この総かり立て体制が近さを阻害する。距離の短縮が近さに対する意味を反転させるようになったのは、この現代技術の総かり立て体制によるというのである。

『時間と存在』の考察を念頭におくならば、近さの阻害は、本来的時間の三つの次元の統一が不可能になるということの意味する。本来的時間の露開しつつ送遣する働きにおいて、現在、既在、将来の三つの次元は「近さが近づける」という力動的な働き合いを失って、ばらばらに解体する。世界はばらばらになり、ばらばらの世界に生きる自己が統合されることはない。

四、物の変容

「我々が物を物として大切にする限りにおいて、我々は近さに住まう」という言い方でハイデッガーが表わそうとしている事柄は、むしろ伝統的諸宗教の言説世界においてより明快に語り出されているように思われる。伝統的宗教の思惟は世界内存在の空間と深く結びついており、人が世界の内へと住み込むなかで展開されてきたものである。世界の内に在ることにおいて発見される空間が根源的であるということは、そこでリアルに成立する。この根源性は本来的時間の本来性と結びついており、本来的時間が近さのうちに統一されることがないならば、その根源性そのものが覆い隠される。その際に注目されるのは、ここで問われているのが人間の在りようというより、物の在りよう、物の物性だという点

である。

モダニティの時代において宗教は一般に「こころの問題」として理解されてきた。宗教は「こころの問題」へと引き取られることによって、何らかの程度存立の場所を得てきたと言ってもよい。だがそれによって、宗教の視界から物が欠落し、物の問題が世俗の問題へと押し遣られることとなり、宗教は人間の営みにおける周辺的事象となることを避けられなかった。貨幣による徹底的な物の均一化と科学技術による徹底的な物の支配とは、モダニティの宗教とは無縁なところで人間の営みを管掌するようになっている。そこに起こる物の変容と時間・空間の変容とがひとつに結びついていることは言うまでもない。

この物の変容ということとを考察するに際して、ハイデッガーの思惟の背景に、モダニティの時空の変容に対する深い危惧があることを述べておかなければならない。そのような危惧は、この主題を追究した多くの思想家や研究者によって共有されていた。ミンコフスキーは『生きられる時間』（1933年）の序で、率直に彼の問題関心がそのような危惧に基づいていることを述べている。

技術は発見によって時間と空間を征服せんと努めている。技術がこの点に関して絶えず実現する進歩の恩恵にあまりにも浴している我々は、技術に感謝せぬわけにはいかない。しかしながら、この感謝の気持はまじりけのないものにはならない。あたかも、このようにして創り出される生活の律動が暴力的に我々を犯すかのように、我々はしばしばある深い疲労感に充されるのである。それというのがこの進歩は他の本質的な価値を損うことによって達成されているからである⁹。

現代技術が関与することでもたらされる時間と空間のあり方が派生的で抽象的なものであって、それより根源的で具体的な生きられる時間、生きられるコスモスがあるというミンコフスキーの構図は、この危惧と結びついている。この主題に関連してなされる根源や始源の追究は、モダニティにおける経験変容との対比のもとで正当性をもっている。しかしながらそれにも拘らず、より根源的で具体的な生きられる時間・空間を解明し広報することによってモダニティにおける時間・空間の圧縮を停止させることができなかつたばかりか、圧縮は飛躍的に進行している。ハイデッガーの技術論は多くの人々に感銘を与え、ミンコフスキーの論考は社会時間・社会空間の考察にも大きな影響を与えたにも拘らず。

そのことを踏まえて、多様な文脈において多様な角度から光を当てられる中でいま向かい合わなければならないのは、人間は見回し的な空間・時間を生きるだけでなく、そこから抽象化された時間と空間を再結合することで作り上げられた時間・空間の諸様態をも生きるということである。我々は時計によって測られる時間で友人と待ち合わせをし、新幹線に乗って京都から東京出張を日帰りで行っている。インターネット上の時間・空間も架空の時間・空間として我々の生存から切り離されているわけではなく、我々はその時間・

空間を確かに生きているのである。そこから見るならば、ハイデッガーの論ずるような道具連関の中に、時間・空間を抽象化し、抽象化した時間・空間を再結合するという事態の潜伏を読み取ることもできよう。生きられる時間・空間と抽象的な時間・空間とは、決してどちらかを選び取ることができるようなものではない。

抽象的な均一時間・均一空間を抽象的なままに止めておくことができないのは、それに伴って物の変容し物の物性に変質するという仕方で、均一時間・均一空間が物化したからである。物の変容のもとでは、時間・空間の圧縮を生きなければならない。地理学から出発したデヴィッド・ハーヴェイは時間と空間の「客観的性質」が革命的に変化していると考えており、次のように言う。

良く知られた二つのイメージを用いれば、空間は電子通信の「地球村」、経済的また生態学的に相互依存した「宇宙船地球号」へと収縮しているようである。さらに、存在するのは現在ばかりという点にまで時間的地平が縮められるにつれ、我々の空間的、時間的な諸世界が「圧縮」しているという圧倒的な感覚にたいして、いかに我々は対処するのかを学ばなければならなくなるのである¹⁰。

ハーヴェイは時間-空間の圧縮の進行を、資本主義の歴史的・地理的発展の過程として捉える。モダニティの資本主義を独自のものにしているのは、科学技術との結びつきである。資本主義と科学技術の進展がもたらした時間・空間の「客観的性質」の変容が、現存在の見回しの空間の根源性を相対化してしまったのである。

五、アーレントの世界疎外

ハーヴェイが時間と空間の客観的性質の変化と呼んでいる事柄を、ハンナ・アーレントは「世界疎外(world alienation)」として捉えている。世界疎外とは「人間を人間の直接的な地球環境から遠ざけること(alienating man from his immediate earthly surroundings)」を意味する。この概念を考察することで、ハイデッガーが論じた事柄にさらに別の角度から光を当ててみたい。

アーレントは、モダニティの時代の性格を決定した出来事は「アメリカの発見とそれに続く地球全体の探検」、「教会と修道院の財産没収により個人的収用と社会的富の蓄積という二重の過程をスタートさせた宗教改革」、「望遠鏡の発明と地球の自然を宇宙の観点から考える新しい科学の発展」の三つであると言う¹¹。この第一と第三の出来事が、時間と空間

の経験変容に直ちに繋がることは明らかであろう。宗教改革が第二に挙げられているのは、それが信仰の衰退をもたらしたという理由からではなく、それが資本主義経済の条件を整えたという理由からである。資本主義経済のもとでの富の蓄積の過程は、世界と人間の世界性とを犠牲にして始めて成り立つと、アーレントは考える¹²。結局、これら三つの出来事が展開してゆく過程で、世界疎外が引き起こされたというのである。

アーレントの捉え方の特徴は、ハーヴェイが時間-空間の圧縮と呼んだ事象のなかに、人間の世界的問題を読み取ったところにある。つまり、地球全体の探検を通して人間は地球（世界）を自分の住み家として完全に手中に収めながら、同時に、地球の物理的距離が無意味になることで地球との間に決定的な距離が生まれてゆくというのである。世界疎外という言葉には、個々の生命が安らぎを見出すことのできる住み家が脅かされているというニュアンスがある。とはいえ、アーレントの「世界」や「世界性(worldliness)」は決して失われつつあるものへの懐旧を意図するものではない。

彼女は、「労働(labor)」「仕事(work)」「活動(action)」を、人間に地球上の生命が与えられた基礎的条件に対応する三つの基本的な人間の働き(activity)であると見なして、三者を詳しく分析してゆくが、二番目の「仕事」の人的条件が世界性であると言う¹³。彼女の特徴づけでは、「労働」が人間の身体の生物学的な過程に対応する働きであるのに対して、「仕事」は人間存在の非自然性に対応する働きである。つまり仕事は物を製作する働きであり、それによって「すべての自然環境と顕著に異なる諸々の物の〈人工的〉世界を作り出す」のである¹⁴。したがって、「世界とは、地球上に打ち立てられ、地球の自然が人間の手に与えてくれる材料で作られた人造の家であり、それは消費される物からできているのではなく、使用される物からできている」¹⁵。

使用される物を道具と言い換えることができる限り、この世界は、ハイデッガーの世界概念と通ずるところがあるとも言える。ただし、ハイデッガーの世界概念は世界内存在の存在構造と存在性格に照準が合わされているのに対して、アーレントの世界概念は物そのものに照準が合わされている。アーレントの言う世界は物からできており、人間の制作物が永続性(permanence)や耐久性(durability)をもつ故に、世界は永続性と耐久性をもつのである。ただしそれは制作物と世界が個々人の生命を越えて永続するという意味であって、決して絶対的な永久性或恒久性ではない。無意味性や無価値化から人間を救い出す「活動」を可能にするのは、完全であるにしても観念に止まる永久性などではなく、物のリアルな手応えによって裏打ちされた永続性だということであろう。

アーレントの世界概念は多義的であるが、最終的に、政治的なものを可能にする「共通世界」へと収斂してゆく。この「共通世界」は、製作された物だけでは成立しない。製作された物の世界を、「人々が結集し互いに関係し合う物の共同体」¹⁶へと転換させることが必要である。政治的なものは、人々が多様な遠近法のもとで多様な側面を捉えつつも同一の対象に関わっている、ということにおいて成り立つのであるが、同一の対象に関わって

いるということを支えるのは諸々の物の客観性であり、物の世界の客観性である。人々が同じ一つの遠近法のもとで同じ一つの面を捉えるような衆性に陥ることなく、多様な遠近法のもとで多様な面を把握してゆく複数性を発現させるのは、第三の働きの「活動」である。「活動」は労働と仕事を前提として成立するところの卓越して政治的な働きと見なされている。公的領域としての「共通世界」は政治的働きが成立する場である。物の世界は、「共通世界」を成立させる基盤としての役割を担っている。

アーレントの「世界」は失われやすいものであり、いろいろな面での無世界性に接しつつ維持されるものである。まず、労働は生命過程そのものに必要な物、つまり消費される物を生産する働きであるが、そういう消費される物は最も世界性がなく、それに対応して、労働は無世界的(worldless)であると見なされる¹⁷。労働、消費は生物学的な生命過程に拘束されており、人工的な世界ではなく、いまだ自然という空間の内に存するからだというのが、その理由である。近代の共同体がすべて労働を中心とするようになり、近代になって生命過程そのものの公的組織としての社会が次第に勝利を収めるようになったために、人々は不死に対して無関心となり、現代では共通世界は失われていると、彼女は考えている。また、生命を維持する努力が苦痛に満ちていることと連関して、苦痛やくすぐりのような肉体が肉体自身を感じる知覚作用は、世界を十分に経験することを妨げる知覚経験であるという意味で、世界を失っているとされる。さらにまた、論理的推理力も、それが生み出す強制的な論理過程とともに、世界を樹立する能力をもたないために、無世界的であると言われる¹⁸。それから、「世界」が人工の世界であることから直ちに推測できるように、キリスト教信仰および絶対的善は他世界的（来世的 otherworldly）であり、この「世界」に関して言えばやはり無世界的であると見なされる。

彼女の言う無世界的なものを見渡してみても気づくのは、それらが近代において次第に加速する時間と空間の圧縮による経験変容を直接には免れる性格のものである。人間の自然的条件をなし人間による改変が実質的に及ばないもの、あるいは人間による改変を原理的に拒むものが、無世界的であることになる。アーレントの「世界」は自然ではなく、自然と人間を越えたものでもない。それは人間によって作られたものであり、したがって、人間の営為による時間と空間の圧縮がそれを強襲するのは当然のことであろう。そして、共通世界は人間によって作られるということがもうひとつ高度に遂行された人工的世界である。

ただし、世界は単に人工的なものではなく、自然から与えられた材料で作られたものだという事をアーレントは忘れてはいない。世界はあくまで自然を前提として成り立つものである。このような世界概念の淵源に、博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』（1928年）におけるアウグスティヌスの二つの世界概念をめぐる考察を見て取るのは、執筆時期に三〇年の差があるにも拘らず、まったく的外れではないであろう。彼女は、アウグスティヌスには、聖書に示されている神の被造物としての世界のほかに、人々が住まう人

間世界というもう一つの世界概念があることを看取する。それはアダムに由来する社会であり、この世界に関して人間は自らの起源を創造者にもつのではなく、アダムにもつ。このアダムへの帰属は神からの独立を意味し、この独立は神に対する人間の背反であり、これが人間の原罪であると、アーレントは理解する。この意味での人間はアダムという共通の出自をもち、共に世界を作り共に世界に住む人間はすべて共通の運命をもつ¹⁹。この運命には死すべきものであるという状況も含まれており、ここで「死」は人間を孤立させるのとは逆の意味をもつことになる。つまり、死は運命を同じくする仲間を個人にもたらし、この結びつきが社会を根底で支えているというのである。このアダムに由来する人間世界は、神の被造物としての世界を前提としながら、被造物としての世界から独立している。物と世界を作ることが人間の原罪であるなら、世界疎外は原罪の忘却である。アーレントの考える人間は、神の被造物としての人間ではなく、神から独立した人間である。神から独立した人間は、神からという面と、独立したという面の二重性の上に成立している。

六、アーレントの地球疎外と人類・地球の物化

さて、世界疎外に関して本稿の主題との連関で最も興味深いのは、疎外の進行の過程で「人類」と「地球」がリアリティをもった客観的な物として立ち現れてきたというアーレントの指摘である。

ヨーロッパの国民国家システムの衰退。地球の経済的・地理的縮小。したがって繁栄と不景気が世界大的現象になる傾向。現代以前には抽象的な概念であり、ただヒューマニストたちだけの指導原理であった人類(mankind)が、地球の最も遠隔の地点にいる人でも、一世代前に国民同士が会うのに要したよりもっと短い時間内にお互い同士会えるほどの、リアルに存在する物(entity)へと変貌したこと。こうしたことは、いずれも、この発展が最終段階の始まりに立っていることを示している。ちょうど、家族が階級の構成員に代わり、財産が国家の領土に代わったように、今や、人類が国民というまとまった社会に取って代わり始めており、地球が国家という一定の領土に取って代わろうとしている²⁰。

ここで言う「人類」は、ヨーロッパのモダニティの思想的原理となったヒューマニティ（人間性、人類）に由来している。ヒューマニティの概念は、周知のように、ルネサンスにおいて古代文芸をモデルとして追求された人間性と、自然のみならず政治、社会、宗教とい

う生活のあらゆる場面で科学的合理性を追求することによって実現されると考えられた人間的あり方が結びついたところに源をもっている。その人間らしさの内実と合理性の根拠についてさまざまな検討と批判が積み重ねられてきたわけであるが、その積み重ねは、ヒューマニティがまさに近代人を導く理念として機能してきた歴史を示している。ヒューマニティの理念は、紛れもなく啓蒙の「大きな物語」の一つである。アーレント自身、ナチズムの巨悪を究明する論考のなかで、ヒューマニティの語をそのような意味で用いている²¹。このような系譜をもった「人類」の観念は、きわめてヨーロッパ的なものである。だが、ヨーロッパ人の世界進出に伴い世界中に伝播したのは、理念としてのヨーロッパ的な「人類」ではなく、現実のなかで手応えをもって掴まれる物へと変貌したヨーロッパ的「人類」であった。物となったということは、その由来から独立したということであり、それによってすべての人々が同一の対象として関わり得るものとなったのである。そしてまさにその故に、この「人類」は伝播において強力だったのである。

アーレントは世界疎外という語と並んで「地球疎外(earth alienation)」という語を用いており、彼女が本当に大きな意味があると見なすのは地球疎外の方である。世界疎外はアメリカ大陸発見（地球探検）、宗教改革、望遠鏡の発明（科学の発展）という三つの出来事の過程で生み出されたものであったのに対して、地球疎外はもっぱら三番目の望遠鏡の発明に関わっていると、彼女は言う²²。アーレントの叙述を解釈するならば、地球疎外は、人間を、身の回りの直接的な地球環境から遠ざけるだけでなく、地球との結びつきそのものから遠ざけるものであるから、世界疎外の幕を高めた形態であると解される。それはまた世界疎外の一つの側面が突出して発展した形態であるとも考えられる。

近代自然科学が自然を扱う地点をアーレントはアルキメデスの点と呼んでいる。周知のように、てこの原理を利用してさまざまな発明を行ったアルキメデスは「私に支点を与えよ。そしたら地球を動かしてみせよう」と言ったと伝えられるが、アーレントは地球の外部の宇宙における一点としてアルキメデスの点を発見したことによって、地球の自然の内部にありながら地球を自由に扱う方法が獲得されたと考える。彼女はこの点の発見をガリレオに帰しているが、その理由は、ガリレオが望遠鏡を使って観測を行い、それ以前にはもっぱら思弁によって作り上げられた教説を立証可能な事実として提出したからだとする。アインシュタインの相対性理論は、アルキメデスの点を地球からさらに遠くに離し、地球も太陽も宇宙体系の中心ではないような宇宙における一点へと移すことになったが、その移行は実は既にガリレオとニュートンにおいて先取されていたというのが、彼女の考えである²³。

アルキメデスの点に立つということは、地球に根を下ろした経験から離れるということの意味する。アーレントが言うように、アルキメデスの点が、人間が地球上に止まりながら宇宙の視点から考えるという思考法と宇宙の法則を地上の活動の指導原理として用いるという利用法を可能にしたとするなら、我々は地球疎外という代償を払って、地球と生命

を意のままに扱う力を手に入れたことになる。

アルキメデスの点という言葉が象徴的な意味をもつようになったのは、デカルトが『省察』で「アルキメデスは、全地球をその場所から移動させるために、一つの確固不動の点のほか何も求めなかった。もし私が極めて僅かなものであれ何か確実に揺がし得ないものを見出すならば、私はまた大きなものを希望することができるのである」²⁴と述べて、その確固不動の点を求めたからである。アーレントももちろん、このデカルトの叙述を踏まえている。アルキメデスの点は、一切の知識の究極的な拠り所となる絶対に確実な知識を意味し、近世の哲学者たちはその知識を哲学的思惟によって発見しようと力を尽くしたが、アーレントはその発見をガリレオの天体観測に帰する。

ガリレオの望遠鏡の発明とそれを用いた天体観測には、アーレントだけでなく多くの科学史家が近代科学史上の重要な転換点を見て取っている。それまでもっぱら人間の眼で行われていた天体観測を機器を介して行なったこと、自分の観測の必要性に合わせて観測機器を自分で制作したということは、それまでのもっぱら頭の中で展開されてきた宇宙論とはまったく異なる天体研究の方法が実行されたことを意味している。それは科学と技術が不可分に結びついた近代科学の成立にほかならない。それは、科学知の中に物が組み込まれていく時点であると同時に科学知の物化が始まる時点であり、それ以降、科学知は物の世界を作り出す知となるのである。そしてそれは、地球の物化が始まる時点でもある²⁵。

アーレントは『人間の条件』（1958年）のプロローグを、1957年にソビエト連邦が史上初の人工衛星スプートニク1号を打ち上げたという時事的な話題から始めている。人工衛星による地球の可視化は地球の物化の一つの到達点であり、地球疎外はそこで一気にわかりやすいものになる。この打ち上げ成功によって、当時の多くの人々が人類が地球から脱出する可能性を展望したことをアーレントは記している。それに対して、彼女はあくまで「地球こそ人間の条件の全き本質である」と主張する。「人類」は地球の住民、「地球」は人類の環境として、両者不可分であることは、二一世紀の我々には切実に理解される。外から眺める地球の姿は、外から眺める人類の姿である。人類と地球とは人間が創出してきた物の世界の全体とそれを創出してきた人間の営為の全体を指す。

人工衛星に至りつくような科学技術の成果は、科学によって発見されたアルキメデスの点が現実に世界を動かす点であることを証明する仕方で機能する。世界を動かすということに関して、哲学の科学に対する敗北は疑いようがない。

七、時間と空間の圧縮が現時点で行き着いたもの

人類・地球のリアルな物化は、モダニティにおける時間と空間の制御と支配の一つの帰結であると考えられることができる。時間と空間はどんどん圧縮され、ついに地球という人間を大きく包み込む環境世界と見なされていたものが人間の視界に納まり得るほどに縮小され、地球上から宇宙空間への移動までも人間の生活時間のなかに納め込まれるようになったのである。

アール・ウォーカーが人工衛星の成功に感銘を受けた後の宇宙開発は、ソ連とアメリカの国威を賭けた競争によって急速に進み、1969年アメリカのアポロ11号が月面探査に成功したことで頂点を迎えた。ニール・アームストロング船長が月面に最初の一步を記した際の言葉、「これは一人の人間にとっては小さな一歩だが、人類にとっては偉大な飛躍である」が世界中に報道され、月到達は「人類の新たな飛躍」として伝えられた。宇宙開発競争は当時の東西の冷戦構造のなかで行われたものであり、月到達は地球上でのアメリカの覇権を宣伝するものであったにも拘らず、やはりそれは人類的行為であったと言ってよいであろう。そして、宇宙からの地球の映像を世界中の人々が共有することを可能にしたのはマスメディアの発達であるが、情報メディアの発達が、限定されたかたちの、人類に共通の知覚経験をもたらしたことに注意を向ける必要がある。我々はアポロの月面探査、ベルリンの壁崩壊、2001年9月11日のニューヨーク貿易センタービル破壊といった映像の知覚を、我々の生きた時代の知覚経験として共有している。個々人の知覚経験の膨大な堆積のなかに人類的知覚経験が嵌め込まれており、個々人は証人として人類的事件、人類的営為に参与している。このような経験の繰り返しは、人類と地球の物化の反復として機能していると考えられる。

人類と地球は、我々の思考と行動の揺るぎない共通の指標となった。言い換えればそれは、人間がアルキメデスの点を深く内化し、そこから思考し行動するようになったということの意味する。人間はもはや、内-存在を構造化するところの見回しの空間において物と関わることを根源的なものと捉えることができない。アルキメデスの点からは見回しの空間は無に等しい。アルキメデスの点を内化するということは、宇宙からの人類的視点でもって物事を捉えるということである。宇宙的（ユニバーサル）な人類的視点からすれば、現存在の見回しの空間は主観的で自己中心的であり、乗り越えられるべきものでしかない。それまでの人類の概念が内包していたヒューマニティからの由来を断ち切れ、一切の伝統から切り離された純粋に宇宙的な人類が、理想型として機能する。この理想型は、いくら宗教的な多元性、文化的な多元性が重要だというようなことが主張されるとしても、それによって決して無力になることはない。何故ならその理想型としての機能は、人類・地球の存続のための必要性和結びついているからである。地球的ないし宇宙的なもの、人類

的なものは現代世界において最高価値と見なされ、特に宗教教団は伝統の有無に関わらず、おおいにそれを好む。人類的視点からは、すべての実定宗教が並列的に見渡される。その視線によって、特定の宗教にコミットすることはたえず相対化されることになり、その相対化に対抗するために、特定宗教は地球的で人類的な諸価値を取り込まなければならないからである。その地球的で人類的な諸価値は、時間と空間の圧縮の進行の歴史的過程で新しく作られたものである。つまり、人類と地球の普遍性（ユニバーサリティ）は歴史的文化的に制約された普遍性であり、明らかにその限界をもっている。

均一の時間・空間が生きられるものとなっているということは我々の社会生活に止まることであって、我々の身体性が均一の時間・空間に占有されることを免れさせるはずだという主張があるかもしれない。あるいはその変容が我々の日常生活の全体を覆うようになっているとしても、我々の内的世界を覆うわけではないと主張されるかもしれない。しかし、人類と地球という言葉によって表示されているのは一つの価値観、一つの世界観であり、しかも現代で多くの人々に既に共有されている価値観、我々に強制されている世界観であると言ってよい。人類と地球は現代の我々によって生きられている時間・空間の中心的な徴表である。「地球村」「宇宙船地球号」というイメージで示される世界は、その延長線上にある。ここまで圧縮された時間・空間、ここまで変質した物の物性を生きることは、人間が直面している新しい経験である²⁶。アーレントが「疎外」という概念で暗示しているのは、この変容を生き抜くことの人間にとっての困難さであろう。その困難さはリアルな辛苦として個々の人間にのしかかっており、その辛苦を辛苦として知らせるのは、人間存在の構造に由来するという見回しの空間からの遠ざかりの程度であろう。見回しの空間の「根源性」は、人間の辛苦を見極めるというまさにここにおいて、取り戻され得る。それを根源的とすることによって初めて見えてくるものがあるのである。その辛苦からの救いという現代の宗教的課題もそこで見えてくるであろう。しかし、この変容の行方がそこで見えてくるであろうとは考えにくいと言わねばならない。

終わりに

時間と空間の圧縮の経験に関して、論ずべきことの多くがまだ論じられていない。本稿の最後によく一つの宗教的課題にまで論を進めたが、人類と地球をリアルな価値とする時間・空間を生きることが、固有の世界理解を内包する具体的な諸宗教とどのように関係するかということについては、稿を改めて論ずることとしたい²⁷。

注

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Zwölfte unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1927, 1972, S.105. 原佑訳『存在と時間』中央公論社、1971年、210頁。

² Ibid.§22-24. 同書、22～24節。

³ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Gesamtausgabe Bd.14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, S.20f..

⁴ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, California, 1991, p.16-17.

⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd.79*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. 森一郎／ハルムート・ブフナー訳『ハイデッガー全集』第79巻、創文社、2003年。この講演の「まえおき」はこう始まっている。「時間と空間における距離は、すべて収縮しつつある。以前なら何週間、いや何ヶ月も費やさないとたどりつけなかった場所に、いまでは人間は、飛行機を使えば一晩で到着してしまう」。

⁶ Ibid. S.17. 同書 22 頁（引用は森訳によるが、一部変更している）。

⁷ Ibid. S.20. 同書 26 頁。

⁸ Ibid. S.16. 同書 22 頁。

⁹ E.・ミンコフスキー著、中江育生／清水誠訳『生きられる時間—現象学的・精神病理学的研究』1、みすず書房、1972年、5頁。

¹⁰ David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell, 1990, p.240. デヴィッド・ハーヴェイ著、吉原直樹訳『ポストモダニティの条件』青木書店、1999年、308頁。

¹¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.248. 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房、2003年、403頁。

¹² なお、信仰に関して言えば、モダニティの時代における信仰の喪失を、アーレントは宗教改革や対抗宗教改革に起源をもつものとは見なさない。モダニティの時代における信仰の喪失は通常、来世や超越的なものからこの世界への関心の移行と見なされ勝ちであるが、アーレントはそれを自己自身への関心の移行と解する。そして、世界から自己自身への飛翔を、世界から宇宙への飛翔と並べて、この二重の飛翔こそ現代の世界疎外であると主張する [Ibid. p.6. 同書 17 頁]。「マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外こそ、モダニティの時代を特徴づけるものなのである」 [Ibid.p.254. 同書 411 頁]。

¹³ Ibid. p.7. 同書 19-20 頁。

¹⁴ Ibid. p.7. 同書 19-20 頁。

¹⁵ Ibid. p.134. 同書 197 頁。

¹⁶ Ibid. p.55. 同書 82 頁。

¹⁷ Ibid. p.93-95. 同書 147-150 頁。

¹⁸ Ibid. p.172. 同書 271 頁。

¹⁹ H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed.by J.V.Scott & J.C.Stark,The University of Chicago Press, Chicago, 1929, 1996, p.101ff.

²⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, p.257. 『人間の条件』 414 頁。

²¹ たとえば、このように言われる。「ヒューマニティの理念は、すべての感傷を除去されるなら、何らかのかたちで人間は人間が犯したすべての罪に対して責任を負わなければならないという、そして世界の全国民はすべての他の国民が犯した悪の重荷を分かち持つという、きわめて重い帰結を持つ」[H. Arendt, *Essays in Understanding:1930-1954*, Ed. by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2005, p.131]。

²² H. Arendt, *The Human Condition*, p.264. 『人間の条件』 424 頁。

²³ Ibid. p.263-4. 同書 423 頁。

²⁴ デカルト著、三木清訳『省察』岩波文庫、1968年、37頁。

²⁵ なお、アーレントは自らの思索を政治学として提示しているが、本稿では人類と地球を宗教哲学の主題として考察しているということを断っておかねばならない。したがって、ここで試みようとしているのはアーレントの思想の解釈ではなく、アーレントの思想を手掛りとした宗教哲学的考察である。

²⁶ 物の物性の変質については拙論参照、「モダニティの再帰性と宗教哲学的思索の地平—科学技術の問題をめぐって」(『宗教哲学研究』No.25、京都宗教哲学学会、2008年)。

²⁷ 参照「仏教とモダニティの間—時間・空間の圧縮の経験がもたらしたもの—」(『仏教とは何か』所収、昭和堂、2010年3月出版予定)。

運動の享受——九鬼周造『「いき」の構造』における恋愛論

松本 直樹

Genuss der Bewegung - Von Kuki Shūzōs Sicht der Liebe in *Die Struktur von iki*

Naoki MATSUMOTO

In seinem bekannten Hauptwerk *Die Struktur von iki* (『いき』の構造 (*Iki no Kōzō*)) bemüht sich Kuki Shūzō um eine phänomenologisch-hermeneutische Analyse des ästhetisch-moralischen Konzeptes *iki* in der japanischen Vormoderne. In diesem Aufsatz versuche ich, indem ich mich auf die Gedanken Heideggers und Aristoteles' berufe, Kukis Einsicht deutlich zu machen, dass *iki*, insbesondere die Koketterie (媚態 (*bitai*)) als zentrales Moment des *iki*, sich auf den sinnlichen Genuss von Bewegung zurückführen lässt. Auf der Grundlage dieser Einsicht analysiert Kuki konsequent auch die vielen konkreten Ausdrücke des *iki* - etwa die Neigung der körperlichen Haltung oder die Längsstreifen als modische Musterung des vormodernen Japans - und zeigt den Kern der Liebesbeziehung auf als sinnliches Miteinander-anwesend-sein durch die Bewegungsempfindung.

In diesem Aufsatz versuche ich zudem zu zeigen, dass dieser Kern, als eine uns im Allgemeinen gegebene Möglichkeit des sinnlichen menschlichen Lebens, auch heute oft von uns selbst gelebt wird, wenn auch in einer ganz anderen Form als im *iki*. Zur Illustration führe ich eine Szene aus einem japanischen *shōjo*-Manga (Comic für Mädchen; heute in Japan auch für Jungen und erwachsene Frauen und Männer), nämlich Tanikawa Fumikos *Prisma* (プリズム (*purizumu*)), an und lege diese aus als eine sehr geschickte Darstellung eines auf Bewegung gründenden Miteinander-anwesend-seins.

はじめに——今ちょっとだけ 私を好きでしょう？

私たちは恋愛において様々な事柄を享受するが、その核心的な要素の一つに対人関係の運動変化(μεταβολή)がある。たとえば、私たちがときに、本来の目的である恋愛の成就やその後の交際にもまして、そのような成就と交際に至るプロセスそのものや、その時々のエピソードを享受することは疑いえないように思われる。その種のプロセスやエピソードに喚起される情動を私たちはしばしば(日本語で)「ときめき」などと呼ぶが、世に溢れる無数の恋物語は、この「ときめき」をくり返し描いて飽きることがない。ところで、「ときめき」とは要するに、恋愛対人関係のその時々の変容生起(das zeitliche Geschehen der Liebesbeziehung)のことではないだろうか。

たとえば、谷川史子の短編作品「プリズム」の一場面を見てみよう¹。谷川は1986年のデビュー以来、少女雑誌『りぼん』『Cookie』で多くの作品を発表し、近年、やや年長世代向けの『コーラス』などにも活動の舞台を広げて注目されているベテラン作家であるが²、長年、コンスタントに活躍してきた人だけあって、描くべきものを描き出すその技量には目を見張るものがある。たしかに、右の場面は「女の子が好意をよせる相手の微妙な心境の変化に気づいて嬉しくなってしまう」という定型的なシークエンスを描いた、当該ジャンル(いわゆる「少女マンガ」)においてはきわめてありふれたものである(谷川は良くも悪くも、このような定型的なストーリーを職人的に、倦まず弛まず、くり返し描いてきた作家である)。しかし、そもそもこの種の物語においてそのように飽きることなく享受されているものは何であるのかということは、真面目に考えてみるに価する。

この場面で主人公はあることに気づく(「どうしよう わかる」)のだが、そこには主人公にとっても読者にとっても、この気づき以前には未知であるような事柄は何一つ描かれていない。たとえば、恋愛とは何か(Was)といったことなら主人公も読者もたいていはあらかじめ十分に知っているのであって、そうであることがそもそもこの種の物語を理解しうるための必要条件ですらある。それでもこの場面が私たちの



谷川史子「プリズム」より。

目を奪うのは、恋愛対人関係が生じたということそのこと(Daß)の閃き(ときめき)がそこには鮮明に描き出されているから、そして、恋愛のような事柄において享受されるのは、しばしば、そのような閃きそのものに他ならない、ということがよく示されているからである。ここで主人公は「今までとなんかちがうもん」「今ちょっとだけ私を好きでしょう?」という、好意をよせる相手との関係性(対人関係)の決定的な運動変化に居合わせているのである。

さて、私たちは九鬼周造の『「いき」の構造』を、私たち自身のこのような恋愛享受のあり方についての明晰詳細なコメントリーとして読むことができる。もちろん、九鬼が言うところの(かつて江戸庶民に生きられたと彼が想定するところの)「いき」と、今日の私たちが言うところの「ときめき」がたんに同じものであるはずはない。しかし、九鬼が「いき」の解釈のために用意した考察の枠組みは、そのような違いを超えて転用を許す程度には十分な形式性を具えている。

たしかに、『「いき」の構造』は風変わりな著作である。「いき」という艶っぽい主題を扱いつつ、その文体はそれ自体が野暮と揶揄されかねないほどに理屈っぽく、そのわりに、そこでは九鬼が豊富に所有していたはずの哲学史的な知識は断片的に、ほとんどたわむれのようにしか言及されない³。そもそもこの著作が哲学的な著作として独立に論じられることは稀であり、むしろ後の偶然論のような明白に理論的・哲学的な仕事の方から一方的に解釈されることが多いように見える⁴。しかし、この著作は実際には、私たちの感性的な生の構造を普遍的・一般的に、しかも精細に描き出した著作であり、そこにはきわめて鋭敏な哲学的知見が豊富に鑲められている。この著作を私たちが私たち自身の生の形を理解するために参照することができるのも、当該著作における九鬼の洞察のそのような広さと深さのゆえなのである。

以下の論述において、私たちは『「いき」の構造』における九鬼のそのような洞察をできるだけ明瞭に掘り起こすことを試みる。その際、私たちはこの著作への影響が比較的に見えやすい(とはいえ、やはり当該著作のうちにはほとんど言及が見られない)二人の哲学者、つまりハイデガー(Martin Heidegger)とアリストテレス(Aristoteles)の思想を参照する。この二人の思想と、九鬼の「いき」、とりわけその第一の構成要素である「媚態」についての考え方を比較することで、「いき」という美意識の核心が感性的な「運動の享受」とでも呼ぶべきあり方に収斂することが示されるだろう(第一章)。

また、九鬼は実際に「いき」と称されてきたものごと——身体表現や事物文物——を広く伝統のうちに渉猟し、それらに即して自説の妥当性を執拗詳細に検証している。このように具体的な議論を豊富に含むことは九鬼の論述の明らかな美点——彼の偶然論などにも共通する美点——の一つであるが、この部分はこれまで、いわゆる「通人」たちの批評の対象になることはあっても、厳密に哲学的な考察の対象になることはあまりなかったように思われる⁵。小論でも十分な検討は行えないが、上述の議論をふまえたうえで、そのよう

な考察の方向をできるかぎり探してみたい。そのような検討を経ることにより、九鬼の思想を手がかりに自らの生のあり方を理解しようとする私たち自身の目論見もまた、よりいっそうの具体性と現実味を帯びてくることになるだろう（第二章・おわりに）。

第一章 「いき」の構造——運動に踏み止まる

(1) 可能性を可能性として擁護する

九鬼周造は「いき」という美意識を「媚態」と「意気地」と「諦め」という三つの態度からなるものと解し、その第一の要素である媚態をさしあたり「一元的の自己が自己に対して異性を措定し、自己と異性との間に可能的関係を構成する二元的態度」(17)⁶と規定した。要するに、媚態とは人が特定の他人に異性を意識し、男女二性という「二元」を極とする対人関係に入り込んだときに自ずと生じてくるようなふるまいの形である⁷。

このようなふるまいにおいて構成される対人関係を、九鬼は「可能的関係」と呼んでいる。「可能的(möglich)」と対になるのは「現実的(wirklich)」と「必然的(notwendig)」であるから、可能的関係とはある関係、ここでは性愛的な関係がまだ現実的でない、必然的でもないという事態を意味する。ある異性とどうにかなるかもしれないが、まだそうなっていないし、必ずそうなるわけでもない、という宙ぶらりんの関係において互いにやりとりされる一連のふるまいを媚態と呼ぶわけである。九鬼は、「いき」の「なまめかしさ」「つやっぽさ」「色気」といった風情は全てこのような「可能性」をめぐって当事者間に生じる独特の緊張に由来する、と述べている(17)。

このような媚態の規定から、媚態が、したがって媚態を一構成要素として含む「いき」そのものが存続するためには、男女が性的に結びつく——九鬼の言い方では異性との「合同」(17)の——「可能性を可能性として擁護すること」(17)が必要である、という九鬼のよく知られた主張が帰結する。九鬼は永井荷風の「得ようとして、得た後の女ほど情無いものはない」⁸という、見方によってはかなり非道な(?)言葉を引用しているが(17)、男女が性的に結びついて可能性が現実性に転じられてしまえば、その可能性をめぐって生じていた対人関係が変化し、あるいは消滅してしまうことは自然である。それゆえ、媚態が媚態としてあり続けるためには、可能性は現実化されずに「可能性として」維持されなくてはならないのである。

ここでは簡単な言及にとどめる他はないが、このように可能性を可能性として堅持し、

媚態を媚態として活かし続けるための「仕掛け」が意気地と諦めである。そのままでは異性を獲得するべく突進するだけの媚態の自然な生理を、意気地は異性に狎れない「誇り」(18)によって拒絶し、諦めは運命を見透す「知見」(19)によって断念する。それゆえ、九鬼の暫定的な定義によれば、「いき」とは「垢抜して（諦）、張のある（意気地）、色っぽさ（媚態）」(23)である、ということになるのである（もっとも、媚態は厳密には、意気地と諦めに抑制されるだけのたんなる性的な欲望にすぎないものではない。この点についてはあとで論じる⁹⁾）。

ところで、この「可能性を可能性として擁護する」という言い方は、明らかに九鬼が8年に及ぶヨーロッパ留学の最後の短期間に師事したハイデガーの名著『存在と時間(Sein und Zeit)』の思想の影響下にある。ハイデガーはその第53節で、死(Tod)の可能性が「可能性としてもちこたえられる(als Möglichkeit ausgehalten)」(SZ:261)¹⁰⁾という事態について語っているが、これが九鬼が言うところの可能性の擁護という事態に相当すると考えられるのである¹¹⁾。

ハイデガーは『存在と時間』で、私たちがそのつどそれぞれにそれであるところの存在者を「現存在(Dasein)」と呼び、そのあり方を詳細に解明している。その過程で死が問題になるのだが、それは現存在をその存在の「全体(Ganzes)」において捉えるためである。

一般に研究は研究対象の全体を視野に入れなくてはならないが、この全体は多くの場合、最初から明白に見てとられているわけではない。研究対象はしばしば、一見、互いにどのように整合するのか分からないほど分裂した多様な姿で現れてくる。そこで対象の全体を問うことは、いろいろなことを一見、脈絡なくしている人に「要するに何をしているのか」と問うことに似ている。このような問に答を得てはじめて、私たちはこの人のふるまいをその「趣旨」において統一的に、つまり全体として理解できるようになるだろう。

現存在の研究についても同じことが言える。たとえば、ハイデガーはある箇所では、人間のあり方に「理論的-実践的(theoretisch - praktisch)」という区別を立てる伝統的な見方に対して、現存在の根源的なあり方はそのような区別においても「そのつどすでに全体として(als Ganzes)前提されるのでなくてはならない」(SZ:300)、と言っている。ここでハイデガーは、さしあたり分裂して現れるこの二種類のあり方を包括するような、したがって理論的にふるまうことも実践的にふるまうことも「要するに」そのようにあることのバリエーションであるような究極的な趣旨を「全体」と呼んでいるわけである。

それだけではない。現存在の現れは、その種の伝統的・常識的な区別よりも遥かに多様で複雑である。現存在は道具を用い、他人たちと交際し、ものごとを会得し、気分を左右され、言葉を話し、お喋りに興じ、ときには我に返り、そうしてまた本来の自分を見失っていく。それで「要するに」何をしているのか。現存在がそのつどどのようにあろうといつても「要するに」そのようにあるところの全体的な趣旨とは何か——このことを明らかにすることが『存在と時間』という著作のさしあたっての目標なのである(SZ:180ff.)。

さて、以上の概観をふまえて考えるなら、現存在の存在全体を捉える際に死が問題になるということは、現存在としてあることが「要するに」そのようにあることである究極的な趣旨が死であることを意味するはずである。実際、ハイデガーは死を現存在の Ende として記述する。ドイツ語の Ende は、第一に「終わり」を意味するが、同時に「目的（趣旨）」という意味をもあわせもつ単語である。また、ハイデガーはこの Ende という言葉を、『存在と時間』以前の諸講義においては、アリストテレスが言うところの τέλος の訳語として導入している¹²。この τέλος が Ende と同じく「終わり」と「目的」という意味をあわせもつ単語であることは、よく知られているだろう。

もっとも、ここでハイデガーは、本来、互いに否定しあい、斥けあはずの生と死（存在と無）を単純に一緒くたにするような、容易には正当化しがたい神秘的な見解に与しているわけではない。ハイデガーは『存在と時間』のある箇所で、「死(Tod)」という言葉の多義性を指摘しながら、「現存在が自らの死に向かってある(zu seinem Tode sein)という存在の仕方」を本来的な死の現象とみなして、とくに「死んでいくこと(Sterben)」と呼んでいる(SZ:247)。私たちの観点からは、ここで彼は「死んでいく(sterben)」という動作としての死と、「死んでいる(tot sein)」という状態としての死を区別している、と考えると分かりやすいだろう。というのも、生きているとは「要するに」死んでいることである、などとは言えなくても、生きているとは「要するに」死んでいくことである、とは言えるからである。

たとえば、ハイデガーは『存在と時間』以前のある講演で(64:105-125)、死をさかんに「過ぎ去り(Vorbei)」と言い換えている。vorbei は「立ち寄って」「傍らを通りすぎて」「過ぎ去って」という意味の副詞であるが、彼による実際の用法からして、そのように過ぎ去っていくのは現存在自身である。現存在は、いわばこの世に一時、立ち寄って通りすぎ、そうして過ぎ去っていくのである(この「一時」を古代ギリシア人は αἰών と呼んだ(19:33, 137))。要するに、ハイデガーはそこで、この「通りすぎ、過ぎ去っていく」という現存在の動作そのもの(死んでいくこと)を「死」と呼んでいるわけである¹³。

現存在が自らを「死んでいく」者として理解するとき、この理解は現存在の存在全体をカバーしている。というのも、そこでは現存在は「現存在が存在『しうる』ということそのこと(das Sein-können des Daseins schlechthin)」(SZ:251)を端的に脅かされ、自らの存在をあれこれの個々具体的なあり方においてではなく、まるごと、つまり全体として捉えるような目差しを強いられるからである。そこでは現存在の存在は、その全体が「死んでいく」というただ一つの動作に集約されて現れてくる。死んでいくことは現存在がそのつど具体的に何をし、何に関わっていようと、そのようなことには(たとえば「食事をしているなら仕事をしているのではない」というのと同じような意味では)一切、妨げられることなく、生のあらゆる瞬間をそのもとに包括しうる唯一のあり方なのである。

また、ここまで考えてはじめて、ハイデガーが「死の可能性を可能性としてもちこたえる」という言い方をした理由も明確になる。「死んでいる」状態としての死が現存在に

対して可能性にとどまることなく現実性として現れるなら——要するに現存在が「死んでしまう」なら——現存在はたんに無に帰して、まるごと消滅する他はない。そのときには、当然ながら、現存在が自らを「死んでいく」者として理解することなど、一切、不可能になってしまうだろう。

さて、九鬼によれば、媚態が媚態として存続するためには、異性と合同する「可能性を可能性として終始せしめる」(21)のでなくてはならない。この「可能性を可能性として擁護する／終始せしめる」というアイデアが、ハイデガーの「可能性を可能性としてもちこたえる」という考え方によく対応することは明らかだろう。死の可能性が現実化すれば、現存在はただちに無に帰してしまう。それと同じように、異性と合同する可能性が現実化してしまえば、媚態はただちに無に帰して消滅する他はない。それゆえ、「いき」は「媚態の『粹』」(22)として、異性と合同「している」状態ではなく、合同「していく」動作のうちに踏み止まるべきである、と九鬼は言っているのである。

また、私たちはハイデガーの「全体」への志向を、九鬼のうちにも明瞭に見ることができる。「いき」はしばしば、一見、互いにどのように整合するのか分からないほど分裂した多様な姿で現れてくる。たとえば、女性の湯上り姿と縦縞模様に通ずる「一般的特徴」(14)を一目で見てとることなどできないが、両者をもとに「いき」なものとして享受する人は「要するに」何をしているのか。九鬼はこの「要するに」を——九鬼の用語では、そこで「体験される意味」(14)、または「意識現象」(14)としての「いき」を——「解釈的」(14)に明らかにする。そもそも「解釈(Interpretation)」とは、このような全体への目差しに導かれて諸現象に接する営みをいうのである。九鬼が『「いき」の構造』の冒頭にビラン(Maine de Biran)の「思考は存在の全体を満たさなくてはならない(La pensée doit remplir toute l'existence)」という言葉掲げていることは偶然ではない。

要するに、「いき」とは異性ととの合同をあくまで「仮想的目的」(17)として可能性のままにとどめおき、この目的へと「無窮に」(18)突き進む媚態の「近迫」(18)だけを（これは九鬼自身の言い方ではないが）「実質的目的」として維持しようとする態度のことである。「いき」の多様な現れ——九鬼自身の言い方では「いき」の「表現」——はみな、このような態度が特定の『生き』かた」(3)、ライフスタイルとして人の生を支配するとき、そのバリエーションとして生じてくるものに他ならない。

(2) 実に動的可能性として可能である

「可能性を可能性として擁護する」という九鬼の考え方を、ハイデガーの類似の考え方と比較しながら、とくに「可能性を現実化しないで可能性のままにとどめおく」という側面に重点を置いて考察してきた。しかし、これはじつは事柄の半面にすぎない。

ハイデガーは現存在が可能性を可能性としてもちこたえるあり方をとくに「可能性への先駆(Vorlaufen in die Möglichkeit)」(SZ:262)と呼び、この先駆が「死の可能性をはじめて可能化(ermöglichen)しつつ可能性として解き放つ」(SZ:262)と述べている。それでは——奇妙な問いかけのように思われるかもしれないが——そのように可能化される以前には、死の可能性はどのようなあり方をしていたのか。不可能であったのか。あるいは現実的であったのか。そうではないだろう。

このようなハイデガーの言い方は、死の可能性に、ひいては可能性一般に、現実化の度合いとは異なる、いわば可能性としての「活性化の度合い」とでも呼ぶべきあり方が属していることを考慮するのではなくては理解できない。たとえば、ある人が「真面目な社会人になる」という可能性をつかむとは、実際に真面目な社会人になること、つまりその可能性を現実化することばかりではなく、まずは真面目な社会人になろうと真摯に決意すること、つまりこの可能性が可能性としてその人の内部でリアルに（切実に）なってくるとをも意味しうる。その場合、可能性はたんに現実性に転じたのではなく、あくまで可能性のまま、その可能性としてのあり方だけを変えたのである（この変様を散逸させることなく堅持する態度を「意志」と呼ぶ）¹⁴。この可能性の、可能性としてのリアルな現れを受けとめ、養うことが、ここでハイデガーによって「先駆」と呼ばれているわけである。

九鬼本人はあまり強調しないし、従来の研究においても十分に注意を払われてきたとは言えないが、九鬼の議論を理解する際にも同じことを、つまり「一般に可能性にはリアルに活性化した状態と、そうでない状態がある」ということをきちんと念頭に置く必要がある。あたりまえのことだが、異性と出会えば必ず色っぽい関係になるわけではない。たしかに、相手が異性でありさえすれば、その人と「どうにかなるかもしれない」可能性はつねにある。しかし、それでもやはり機を逸したり、互いに好みではなかったりして「その気にならない」ということはあるだろう。互いに「どうにかなるかもしれない」可能性が互いのあいだでリアルに活性化しなくては、そこに可能性をめぐる様々な緊張が生じてくることはありえない。

同じことを、ハイデガーは死の可能性について次のように述べている。すなわち、死の可能性が現存在に本来的に「差し迫る(bevorstehen)」、つまり現存在にとって緊張に満ちた切実なリアリティを帯びるためには、「この可能性の現実性(die Wirklichkeit dieser Möglichkeit)を捉えて堅持すること」(DFK:168)が必要である。この「可能性の現実性」とい

う一見、矛盾した言い方は、ただちに運動(κίνησις / Bewegung)についてのアリストテレスの有名な定義「可能的なものの、可能的なものとしての終極完成態(ἐντελέχεια)が運動である(ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ ποιούτων, κίνησις ἐστίν)」(Aristoteles, *Physica*, 201a10f.)を思い起こさせる。

ἐντελέχεια はアリストテレスの基本概念の一つであって、通常は ἐν τέλει ἔχειν, つまり存在者がそれ自身の τέλος に達して自らの可能性を完全に現実性に転じていることを意味する。たとえば、材木は「木箱でありうる」という可能性をもつが、この可能性が完全に現実化されて材木が木箱として完成しているあり方が ἐντελέχεια である。しかし、先の運動の定義における ἐντελέχεια をこの通常の意味で解することはできない。というのも、そのように木箱において可能性が現実性に転じられているならば、それは材木が木箱に「なる」という運動が目的に達して終了し、静止(ἡρεμία / Ruhe)の状態にあることを意味するからである。これでは、先の定義は運動の定義にはならない¹⁵。

むしろ、次のように考えなくてはならない——材木の「木箱でありうる」可能性は、木箱の制作が始まる以前には、いわば眠ったままで活性化していない。それに対し、実際に制作が行われているならば、材木は表立って「木箱でありうる」ものとして扱われ、その可能性は目覚めて活性化している。つまり、可能性には、現実性に転じるより先に可能性のまま活性化する＝「現実化」する、という様態があるのである。この事態(可能性そのものが「完成」されるという事態)をアリストテレスは自らの通常の語法を枉げてまで ἐντελέχεια と表現したのだが、そのかわりに、可能的なものの「可能的なものとしての(ἢ δυνατόν) ἐντελέχεια, というふうに必要な限定をつけたのである¹⁶。

さて、ハイデガーが『存在と時間』以前にアリストテレスの『自然学(*Physica*)』を、とりわけその運動論を詳細に検討していることを考慮に入れるなら¹⁷、彼が『存在と時間』で要所ごとにくり返す「可能性として」という限定句にこのアリストテレスの思想の反映を見ることは不自然ではない。それゆえ、私たちはハイデガーが「死への先駆(Vorlaufen in den Tod)」と呼ぶ事態を、死の可能性が可能性として「現実化」(可能化)することで、現存在のうちに「死に向かう」という運動が本来的に生起することとして解釈することができる。この解釈は、私たちが先に、ハイデガーが言うところの死は「死んでいる」状態ではなく、「死んでいく」動作、つまり運動を意味する、と述べたことと正確に一致する。アリストテレスふうには、死にうるものの、死にうるものとしての終極完成態(Entelechie des Sterblichen als solchen)が死への先駆なのである¹⁸。

九鬼がこのようなハイデガーの思想を、とりわけアリストテレス解釈をどれほど知っていたかははっきりしない。しかし、九鬼がアリストテレスに相当に通じていたことは彼の著作や講義録の随所にうかがわれるし、1928年夏学期にはハイデガーによる『自然学』の演習¹⁹にも出席したことが知られている。また、その種の事実的な影響関係とは別に、九鬼が言うところの「いき」とアリストテレスが言うところの運動が事柄として密接に繋がっ

ていることは否定できないように思われる。たとえば、九鬼は媚態が「異性間の距離の接近」(17)という運動において維持・強化されることを指摘し、「可能性としての媚態は実動的可能性として可能である」(17)と述べたうえで——「動的可能性」とは要するに「活性化した可能性」のことである——さらには運動否定(!)論者のゼノン(Zenon)による有名なパラドックスまで引きあいに出しているのである(17f.)²⁰。

「いき」においては、異性と合同する可能性はただ可能性にとどめおかれるだけでなく、可能性として上述の意味で「現実化」され、堅持されるのでなくてはならない。異性間で「何かあるかも」という可能性が活性化するとき、事態は俄然、動きはじめる。媚態が活発にやりとりされるのは、そのように互いの関係が安定せずに、不断に揺れ動くときである。要するに、九鬼は『「いき」の構造』において、媚態に導かれた対人関係のこのような運動変化を本来的に生起させながら「未完了(ἀτελής)」²¹のままに「絶対化」(18)し——九鬼自身の別の言い方では「霊化」(19, 80)して——運動をどこまでも運動として、つまり運動そのものを τέλος として純粹に享受するようなモラルを構想したのである。

「いき」という美意識の核心には、性愛における「運動の享受」とでも呼ぶべきあり方がある。この享受のあり方(遂行様式)を正確に見てとることが大切である。私たちは恋愛的な対人関係において互いの関係の微細な変動に関心をもち、それを敏感に(ときには過敏に)感受せずにはいられないが——そうでない人は「朴念仁」であるが——それは何故だろうか。またどのようにしてだろうか。

ハイデガーは、運動においては可能性の活性化とともに、運動するもの自体が「より高い現前性(eine höhere Anwesenheit)」(22:171)を獲得する、と言っている。たとえば、私たちは静止しているものをじっと見ていると注意が散漫になってくるが、そこで少しでも何か動けば、ただちにそちらに目を向けるだろう。また、ハイデガーは別のところで、あるものが人間であることは、細部が見えない遠方からでも、それが動きだし(in Bewegung kommen)さえすればただちに見分けられる、という興味深い例をあげている(27:131f.)。一般に運動するものは自らが何であるか、ありうるかを、つまり自らがどのような可能性のうちにあるかを当の可能性に沿った具体的な運動において示すのだが、この自己呈示のうちにはたしかに、ものごとが通常の目立たなさを破ってことさらに私を惹きつけるときの「強く押し迫ってくるあり方(Aufdringlichkeit)」(22:171)がある²²。

死への先駆という現存在の運動についても同じことが言える。ハイデガーは、死の差し迫りにおいては「現存在自身が〔中略〕自らに対して差し迫ってくる(sich bevorstehen)」(SZ:250)と述べている。先駆においては、現存在はそれ自身に対して、まさに「死んでいく」者としての「より高い現前性」をもって現れてくる。死が現存在の広い意味での自覚、ハイデガー的に言えば「開示性(Erschlossenheit)」を構成し、『存在と時間』において現存在の存在を解明するための重要な手がかりになるのは、そのためである²³。

そのようなわけで、運動するものは静止するものよりも強い現れによって私たちに襲う。

このことは、恋愛対人関係においては、たとえば「互いの関係が変動することで互いを性的に意識する」といった形で現れる。先に述べたように、九鬼は媚態が互いの距離の接近によって強度を増すことを指摘したが、それまではとくに意識していなかった人が、こちらに近づく素振りを見せることで、またその限りで、私にとって俄に「気になる異性」になる、といったことはありふれている²⁴。

ここで大切なのは、このような運動の認知、現前の感受は決して理性的な推論や冷静な観察によって遂行されるのではない、ということである。互いの関係の変動に触れるとき、私たちはふつう、ときどきしたり赤面したりといった心身の強い動揺のうちにある。この、それ自体が運動（動揺）であるような心身の励起、感性的な——ハイデガーふうと言えば「状态的(befindlich)な——触発(Affektion)²⁵がそのまま、対人関係を含む事態の運動の直接的な認知なのである（晩年のハイデガーは「赤面(Erröten)」という現象を、身体が日常的な対人関係に関わるあり方の一つと解している(ZS:105f. 118, 144)）。一般的に言えば、私たちはものごとの思いがけない変動に、まずは驚きや恐れ、喜びや悲しみといった気分や感情を通して接触する(SZ:137f.)。この触発、心身の励起をともなう感性的な運動認知が、恋愛対人関係における、いわゆる「ときめき」の正体である。

以上の考察からして、九鬼には明確に、人間の本領は性愛を典型とするような感性的な生にあるのであって、その眼目はそれ自体が運動として生起するような運動認知のうちにある、という見方があるように思われる。そうして、九鬼がこの見方を「いき」、つまり性愛における趣味の洗練という日常的な主題をめぐって展開するさまは、じつに鋭く細やかな観察に裏づけられている。実際、感性的な運動の触発とその享受、という観点なくして、九鬼の『「いき」の構造』という著作を読むことはできない。次章では、この点を詳しく見ていくことにしよう。

第二章 「いき」の表現——運動を身に帯びる

(1) 姿体の一元的平衡を破ることによって

「はじめに」でも述べたように、九鬼は『「いき」の構造』の後半（第4節以降）において、伝統的に「いき」とみなされてきた様々なものごと、九鬼の言い方では「いき」の「表現」、具体的には「いき」な身体表現（「身体的発表」）や事物文物²⁶を数多くとりあげ、自説の検証を行っている。本章では、この九鬼自身の検証作業に即して、前章で明らかにし

た「運動の触発とその享受」という観点が彼の『「いき」の構造』という著作を一貫して規定していることを具体的に確認していこう。そこで、まず本節で私がとりあげたいのは、九鬼哲学の看板概念とも言うべき「二元性」の概念である。

まずは九鬼自身も最初にあげた、身体表現の一例である「言葉づかい」からはじめよう。九鬼によれば、「一語を普通よりも稍●〔やや〕²⁷長く引いて発音し、然る後、急に抑揚を付けて言い切ること」(42)が「いき」な言葉づかいの基礎である。「やや長く引く」と「急に言い切る」という互いに異なる二つの語調が連続することで「言葉のリズムの上の二元的対立」(42)が形成され、その対立が媚態の二元性の表現になる。さらに、この表現が「甲走った最高音」(42)ではなく、「稍●さびの加わった次高音」(42)によって実現される時、そこに諦めに通じる抑制が加わって²⁸、全体として「いき」な言葉づかいになる、というのである。

この九鬼の説明を、異なる二つの語調の対立が男女二性の出会いと対峙に「似ている」、などと解することには、もちろん意味がない。というのも、特定の語調が「いき」であることの認知がそのように理知的な推論や連想にもとづくとは考えにくいからである。すでに私たちは、「いき」という美意識の核心に感性的な運動認知があることを知っている。「言葉のリズム」に言及していることから推測するに、九鬼はおそらく次のように言いたいのであろう——たとえば、音楽を聞くと、私たちは複雑微妙なリズムや転調に反応し、気分や感情を移ろわせたり昂ぶらせたりする。それと同じように、異なる二つの語調が対立しながら連続することは、その揺動によって聞き手を感性的に触発し、聞き手のうちに情動的・身体的な動揺の感覚を生じさせずにはいないだろう。ここで九鬼は明らかに、異なる二つの要素の対立そのものではなく、そこから生じる運動の感覚に注目している。

実際、そのように考えるのでなくては、九鬼自身が必ずしも異なる二つの要素の対立からなるのではないようなものごとをも「いき」の表現として数多くとりあげていることを説明できない。たとえば、九鬼は「姿勢」の「いき」について、「二元性としての媚態は姿体の一元的平衡を破ることによって、異性へ向う能動性および異性を迎う受動性を表現する」(42)と述べている。要するに「軽く崩すこと」(42)が「いき」な姿勢の要件であるのだが、そこに対立する二つの構成要素を明確に特定することなどできないだろう。媚態の二元性は、ここでは「一元的平衡を破ること」、つまり広い意味での対称性や安定感を崩すことで生じる動きの感覚（「能動性」「受動性」）のうちに表現されている。

また、「うすものを身に纏うこと」においては、媚態は「うすものの透かしによる異性への通路開放」(43)として、意気地と諦めは「うすものの覆いによる通路封鎖」(43)として現れる。「通路」を、つまり運動の経路を開くこと自体が動きの感覚を引き起こすのである（奥行きがただちに奥床しさ／奥行かしさの感覚を引き起こすように）。流眇は「瞳の運動」(45)であり、「異性への運動を示すために、眼の平衡を破って常態を崩すこと」(45)である。口は「運動に就て大なる可能性をもっている」(45)のために「いき」の表現に適している。

抜き衣紋の「いき」は「衣紋の平衡を軽く崩し、異性に対して肌への通路をほのかに暗示する点」(47)にある。手つきの「いき」は「手を軽く反らせることや曲げることのニュアンス」(48)のうちに見られる——これらの表現が異なる二要素の対立に依らず、身体の平衡を軽微に破る動きの感覚に依拠していることは明らかだろう。

決定稿『「いき」の構造』の原型として書かれた準備稿『「いき」の本質』²⁹を読むと、この点について九鬼自身の叙述に変遷があることが分かる。たとえば、準備稿では抜き衣紋（抜きえり）の魅力が「着物と襟とのきりっとした二元的緊張対峙」³⁰と説明されている。これは奇妙な説明であると言わざるをえない。というのも、これでは肌を見せることと肌を覆うこと、つまり媚態と意気地の対比が二元性をなすことになるからである。それに対して、決定稿では「襟足を見せるところに媚態がある」(47)、つまり肌を見せること自体に二元性があると言われ、説明の核心部分も、すでに述べたように「着衣の平衡を崩して肌への通路を示す」という運動感覚中心の説明に差し替えられている³¹。身体表現の解釈に限って言えば、準備稿は概して「異なる二要素の対立」という枠組みで全てを説明しようとする傾向が強いが、決定稿ではその点が大幅に改変されているのである。

九鬼自身も混同している節があるので、ここで「二元的」という言葉に二つの意味を区別しておくとういだろう。第一に、たとえば男女が出会い、対峙している関係そのものが「二元的関係」(17)と称されるときには、「二元的」という言葉はたしかに「異なる二要素の対立からなる」（たとえば二種類の語調からなる）ことを意味する。しかし、第二に、たとえば媚態が定義の上で「二元的態度」(17)と称されるときには、「二元的」という言葉は、媚態そのものが異なる二要素の対立からなるということではなく、それが「(上述の意味での)二元的関係を構成する(作り出す)」ような働きであることを意味している。これはある思考が「体系的な思想を産み出す」という意味で「体系的な」思考と称されるのと同じことであって、したがってあるものが第一の意味で二元的であることは、そのあるものが第二の意味で二元的であることの必要条件ではないのである³²。

「二元性」というアイデアにもとづく九鬼の説明が「いちばんうまく行ってる」³³縦縞模様についても同じことが言える。たしかに、九鬼は縞柄の魅力を「永遠に動きつつ永遠に交わらざる平行線」(53)というふうに説明していて、並走する二本の線条が対峙する男女に「似ている」、と考えていたかのように読めないこともない。しかし、そのような理解は、九鬼が縞柄を彼が言うところの「主観的芸術」「自由芸術」の一種として理解している事実(53, 59)と整合しないだろう。「主観的芸術」「自由芸術」とは「客観的芸術」「模倣芸術」と対になるもので、後者のように客観的な対象の姿を写すのではなく、主観の創造性が客観に拘束されずに自由に展開されるタイプの芸術のことである。仮に縞柄の魅力が男女の対峙に「似ている」ところにあるのだとしたら、縞柄は高度に抽象的ながら、結局は対象の姿を写す客観的芸術・模倣芸術であることになってしまう³⁴。

また、九鬼の見解では横縞よりも縦縞の方が「いき」であるが、それは縦縞に「平行線

としての二元性が一層明瞭に表われているためと、轻巧精粹の味が一層多く出ているため」(54)である。後半の理由が動きの感覚に言及していることは言うまでもない。横縞が「重力に抗して静止する地層の重味」(54)をもつものに対して、「縦縞は上下に走って場面を細長く見せ」(54)、「重力と共に落下する小雨や『柳条』の軽味」(54)を感じさせる。もちろん、ここで重要なのは縦縞が小雨や柳条に似ているといったことではなく、縦縞が小雨や柳条と「軽味」という「感じ」を、つまり見る人に与える感覚的な効果を共有していることである³⁵。この種の軽快な縦の動きが「いき」の表現にとって重要な意味をもつからこそ、たとえば「柳腰」(44)や「細おもて」(44)が「いき」であるとか、「すらりと細い女には横縞の着物もよく似合う」(55)とかいったことがありうるのである³⁶。

前半の理由についても事情は同じである。『「いき」の構造』を執筆する際に作成されたメモには、模様における「二元的対峙」は「自然形式の平衡打破にあたる」³⁷、と記されている。たんなる図形としては左右対称（九鬼の言葉では「相称」）の典型である縦縞模様が「平衡打破にあたる」何ごとかを含むとすれば、それは狭い意味での形状の問題ではなく——ましてや、それが何に似ているかといった問題ではなく——当の模様が見る人に与える感覚的な効果以外にはありえない。九鬼によれば、横縞よりも縦縞の方によく二元性が示されるのは、「継起的連続」(54)の印象を与えやすい横縞とは違って、縦縞が「離合関係」「乖離的対立」(54)を強く意識させるからである。この指摘が、仮に縦縞と（たとえば）対峙する男女が形の上で似ているとしても、そのようなこととは無関係に、線條の非連続な配置から生じる律動（動き）の感覚に関わっていることは見易いだろう。

要するに、ある特定の身体表現や事物物が喚起する運動感覚に注目することが、それらの「いき」を解釈する際の九鬼の考察の要である。そのような運動変化の感覚のうちに、「いき」の第一の構成要素である媚態の二元性が表現されるのである。姿勢を傾け、縞柄を纏う身体は「一元的平衡を軽妙に打破して二元性を暗示する」(49)、つまり微かに揺動しながら私を性的に誘惑する。どのようにしてだろうか。

先に私たちは、運動においては運動するものが「より高い現前性」を獲得する、というハイデガーの所見を確認した。動きだした物影がただちにそれ自身を（たとえば）人間として提示するように、運動するものは運動することで、その運動がその活性化として生じている当の可能性のうちに自らがあることを明瞭に示す。私たちが「いき」の表現に出会う場面についても同じことが言える。私が異性の撓垂れる肢体やふと投げられる視線、差し出される手つきの細やかなニュアンスに動揺するとき、あるいは身に纏われた縞柄に鮮やかな、しかし抑制された律動を感受するとき、その揺れ動く身体は私に対して、まさに「どうにかなるかもしれない」合同の可能性のうちにあるような身体、要するに性的な身体として現れる。この身体の私に対する感性的・触発的な現れが、当の身体と私とのあいだに媚態に導かれた（第一の意味で）二元的な関係を構成するのである。

それゆえ、現れる身体の側から言えば、「いき」の表現を、つまり特定の運動を身に帯び

ることがそのまま、異性に対して（第二の意味で）二元的な態度をとること、相手を性的に誘惑することになる。九鬼が『「いき」の構造』で言うところの二元性の基礎には運動の現象（動くことにおいて現れること）がある。異性に性的にアプローチすることを日本語（死語？）で俗に「モーションをかける」などと言うが、これは決して偶然ではあるまい。実際、ある特定の対人関係のうちに性愛的な可能性が生じていることを、何の動きもともなうことなく示すことなどできないだろう。

ここで重要なのは、誘惑する人がそのような自己呈示をかなりの程度まで自覚的に追求するあり方を示すことである。たとえば、怒る人も怒る動作において怒る人として現れるが、たいていはそのような自己呈示そのものを意識的に追求しているわけではない（自らが怒っていることを他人に知らしめること自体が目的になる、といった状況は限られている）。それに対して、誘惑においては、誘惑する人はまさに自らが性的な身体として現れること自体を第一の、少なくとも主要な趣旨としてふるまっている。誘惑を通して相手を手に入れることを志向しない「いき」においては、このことはとりわけ本来的にあてはまるだろう。それゆえ、「いき」にふるまう人、「いき」の表現を身に帯びる人は、「動いて・見せる」自己呈示そのものを、またそのような呈示において生じる対人関係の運動変化そのものを τέλος として純粹に享受する、とすることができるのである³⁸。

(2) 裸体を回想として近接の過去にもち

もちろん、身に帯びられる運動が「いき」の表現になるためには、その運動がたんに誘惑の、つまり媚態の運動であるだけでは十分でない。この節では、同じく「いき」の構成要素である意気地と諦めが媚態の運動にどのように関わるかを、やはり「いき」の表現についての九鬼の叙述に即して、できるだけ詳しく見ていくことにしよう。ここで私が注目したいのは、「いき」の表現についての九鬼の叙述にしばしば現れる時間表現、とりわけ過去時制に関わる表現である。

たとえば、九鬼は古くから頻繁に浮世絵の主題にもなってきた湯上り姿の「いき」を、「裸体を回想として近接の過去にもち、あっさりした浴衣を無造作に着ているところに」（43）見る。「あっさりした浴衣を…」というだけでは「うすものを身に纏うこと」の魅力とほとんど変わらないから、やはりその独自の魅力は「裸体を回想として近接の過去にもち」という部分にあると考えてよいだろう。また、流眇については「なお眼が過去の潤いを想起させるだけの一種の光沢を帯び」（45）と言われているし、髪については「ゆうべほつる鬢の毛」という言葉が引用されている（47）。さらに、「手は顔に次いで、個人の性格を表わし、

過去の体験を語るものである」(48)。以上は身体表現に関わる例だが、事物文物であれば『いき』な色とは謂わば華やかな体験に伴う消極的残像である³⁹。『いき』は過去を擁して未来に生きている」(63)といった叙述が印象的であろう。

また、「いき」の表現についての叙述にこだわらなければ、『いき』の色彩は恐らく『遠つ昔の伊達姿、白茶芋袴』の白茶色であろう」(23)——これを色彩に、つまり「いき」の表現に関わる例と解してもよいが、この言葉が記されているのは『「いき」の構造』の第2節「「いき」の内包的構造」の末尾近くである——とか、「渋味は地味よりも豊富な過去および現在をもっている。渋味は甘味の否定には相違ないが、その否定は忘却と共に回想を可能とする否定である」(34)——これは「いき」ではなく、「渋味」についての叙述であるが——とかいった文言を例としてあげてもよい。

要するに、九鬼はここで、少なくともある種の対象（身体表現や事物文物）については、それを「いき」や渋味の表現として認知することにある種の時間感覚、とりわけ過去についての感覚が関与する、と考えている。この時間感覚が関与してはじめて、ただ目の感覚にのみ関わるのではなく、自らの対象をその由来や経歴込みで認知するような高度に複雑な体制をもつ知覚が成り立ってくる——というより、知覚とはそもそもそのようなものである。私たちが厳密な意味で「見る」のは目の感覚のみであって、それ以外の事柄は、たとえば知識や推論のような知覚以外の要素としてあとから追加されるものにすぎない、と考えるのは、知覚についての自然な理解から外れた偏見である⁴⁰。そうして、そのような知覚を背景としてはじめて、ある対象を「いき」や渋味の表現として、その入り組んだ構成において認知することも可能になるのである。

たとえば、先に述べたように、九鬼によれば「いき」な色彩とは「華やかな体験に伴う消極的残像」であるが、これは要するに、その色彩が「かつての華やかさを制限された」という経歴込みで知覚されるということである（そのような知覚の典型が、九鬼によれば最も「いき」な色として好まれた茶色の知覚であることは言うまでもないだろう⁴¹）。また、九鬼は渋味をやはり「甘味を否定した」という経歴込みで感受される風情として解釈している。そのような経歴そのものが、「地味」と同じく甘味を全面的に欠くはずの渋味に別種の「艶」(34)をもたらすのである。ちなみに、これは（人の風情ではなく）純然たる味覚としての渋味についても言えることである。一般に渋味が「大人の味」であり、大人を模倣して背伸びをしたがる若年者が真っ先に手を出す味であるのは、それが「甘味（子供の味）を否定した」という意味まで含めて知覚されるような味だからである。

要するに、九鬼が「いき」の表現をめぐってもっぱら過去に言及するのは、彼が「いき」な風情の感受にとっては対象の由来や経歴に対する洞察的な目差しが不可欠であると考えていたからである。このことは、彼が「いき」を一般に経験豊富な（経歴を重ねた）「年増」(20)や「苦勞人」(24)の魅力とみなしていたことによく対応する。「一般に『いき』は知見を含むもので、従って『年の功』を前提としている」(24)⁴²。そうして、「知見」が諦めの属性

であるかぎり、この九鬼の見解はさらに、彼が「いき」の構造における諦め（と意気地）の位置をどのように考えていたかを示唆するだろう。

先に触れたように、九鬼は意気地に「誇り」を、諦めに「知見」を割り当てている。このことは、彼が前者を意志の、後者を認識の問題として理解していたことを示す。一般に自他、ならびに状況の認識（その認識に由来する諸々の要請）に忠実であろうとする態度を意志と呼ぶが、要するに九鬼は、認識において「もはや無いもの」と諦められた事柄をそのようなものとして正しく堅持する意志的な態度を意気地と呼んでいるのである。それゆえ、意気地はもはや無いものを強引に手許に引きよせることのないよう、「意地でも…しない」という形で不断に自らを律していなくてはならない。そうでなくては、意気地は諦めの知見に、つまり認識の真理(Wahrheit)に悖ることになる。それは誠実さ(Wahrhaftigkeit)を欠くのである⁴³。

ここで「いき」の知見が「もはや無いもの」と諦めるのは、言うまでもなく、異性との合同の可能性である。経験を積んだ男女にとって、そのような可能性は「世智辛い、つれない浮世の洗練を経て」(20)すでに過ぎ去り、失われている。「いき」が可能性を現実性へと転じないのは、たんに意気地によってのみそうしないのではなく、そのようなことへと至る道筋そのものが断たれている（過去へと沈んだ可能性を今さら将来に向けて生きることとはできない）ことを諦めを通じてよく知っているからである。このような諦めの裏づけを欠くなら、意気地はたんに無意味であるか、「たまに会う方が新鮮でよい」といった程度のことにはかならない⁴⁴。

要するに、「いき」においては、構造上、諦めの知見が意気地の誇りに先行する（つまり、「自由への帰依が運命によって強要され」(22)るのであって、逆ではない）。このような諦めと意気地の関係は、少なくとも一部の、つまり先に過去時制への言及の例としてあげた「いき」の表現のうちに明瞭に反映されている。たとえば、湯上り姿の「いき」は「裸体を回想として近接の過去にもち」というところにあるのであった。そこでは、裸体はすでに過去のもの、諦められたものである。目前の浴衣姿をそのように「かつてあったものが失われた」（要するに「もはや裸体ではない」という経歴込みで知覚することが、その佇まいを「いき」と認める趣味判断の要である。まず諦めが先行し、この諦めを諦められたままに堅持することが意気地の課題をなすわけである。

もっとも、ここで私たちは、湯上り姿の「いき」を支えるもう一つの条件、もう一つの意気地の働きを見落とすべきでない。というのも、裸体はそこでは、たんに過ぎ去るのではなく、過ぎ去ると同時に「回想として」保持されなくてはならないからである。そのように回想においてなお現在に現出する過去が総じて「近接の過去」と呼ばれているのであって、それがついさっきまでの入浴姿であるか、「遠つ昔の伊達姿」であるかは、この際、どうでもよいことである。ここで重要なのは、過去に沈んだ「華やかな体験」が意気地によって回想のうちに保持され、「消極的残像」としてなお将来の方から現在を打つのでなく

ては、そもそも「いき」という美意識は成り立たない、ということなのである。

たしかに、九鬼はこのように媚態を回想のうちに保持する働きを、表立って意気地に割り当てたりはしていない。しかし、たとえば九鬼が素足の「いき」を叙述するために「素足も、野暮な足袋ほしき、寒さもつらや」という言葉を引用するとき(48)、寒中にも足袋を履かない意気地が素足のうちに媚態の可能性を回顧しつつ明示する働きでもあることを、彼が念頭に置いていないはずがあるだろう⁴⁵。また、意気地がそのような働きでもあるのではなくては、どうして付焼団子が「そんな色気のないものをたべて」と貶されなくてはならないのか(49)。このような意気地をたんに「異性に対して一種の反抗を示す強味をもった意識」(18)とのみ解することは、かえって不自然である⁴⁶。

意気地が堅持すべき諦めについても、この意気地の二面性に、いわば志向的に(intentional)対応する二つの側面を認めることができる。諦めとは一般に手放すことであるが、九鬼が言うところのそれは「あっさり、すっきり、瀟洒たる心持」(19)とは言われるものの、微笑の裏に依然として「真摯な熱い涙のほのかな痕跡」(20)を残し、異性や人生に対する懷疑や厭世に彩られた寂しさや喪失感のうちに生きている。それは手放したものをそのまま消えるに任せる放念、放下とは異なり、諦められたものを手放すと同時に哀惜のうちにとどめることで、不断に意気地を触発し続けている。そうでなくては、つまり諦めが諦められたものを完全に忘却してしまうなら、意気地は堅持すべき何ものをも見出すことができず、「いき」は洪味すら通り越してたんなる地味になってしまうだろう⁴⁷。

さて、この諦めと連携しての意気地の二つの働きが、「いき」の核心に位置する「可能性の擁護」という態度の二つの側面、つまり「可能性のままにとどめおく」という側面と、「可能性として活性化する」という側面に正確に対応することは言うまでもないだろう。すでに断念されたはずの可能性が活性化するという事態に、とくに不可解な点はない。先には諦めの「哀惜」について述べたが、たとえば「後悔」という現象においては、私たちはすでに断たれた可能性が回想のうちに絶えず不可能な可能性として活性化することに悩まされ、はじめから未完(ἀτελής)であることを定められた運動にくり返し巻き込まれては挫折する。「挫折」も私たちが運動に踏み止まる様式、しかも際立った様式である。というのも、そこでは頓挫した可能性が不可避に可能性のまま露出してしまうことで、断たれた当のものごとの現前がとりわけ強力に生起することになるからである⁴⁸。

以上の議論から分かるのは、「いき」の構造においては、まず独立に媚態の運動が生じ、その運動を抑制するべく、あとから意気地と諦めが働くのではない、ということである。むしろ、私たちはこれまでとは違って、次のように言うべきだろう——すなわち、すでに断たれた異性ととの合同の可能性を意気地と諦めが「手放しつつ保持する」という仕方で回想のうちに活性化するとき、そこに生起する性愛の運動をとくに媚態と呼ぶのである、と。実際、媚態の運動をそのように「すでに断たれた可能性の活性化」と解するのではなく、媚態はたんなる性的な欲望として、すでに不可能な過去の対象(消極的残像)ではなく、

なお可能な現在の対象（積極的残像）に関わることになる。そのときには、「いき」はせいぜい、「まだまだいける」と頑張る年配者（媚態）を周囲の人々（意気地と諦め）が自重を求めて戒めている、といった構図でしか理解されないことになるだろう⁴⁹。

意気地と諦めははじめから媚態の運動の生起そのものに関わっている。それゆえ、さらに私たちは次のように言うことができる——すなわち、ある対象（身体表現や事文物物）を、たとえば「もはや裸体ではない」といった経歴込みで、したがって諦めと意気地が交錯する視圏において見てとることは、そのまま、当の対象を媚態の運動のうちにあるものとして認知することに他ならない、と。先にも述べたように、この認知はたんに目の感覚に対象の過去の経歴についての知識や推論が追加されたものではなく、その全体が感性的な知覚であり、触発である。だからこそ、私たちは異性の湯上り姿に感性的に「ぐっとくる」、つまりその「より高い現前性」に目を奪われて動揺する。こうして、ここでも私たちは、「いき」の表現を身に帯びることが、その趣旨においては、特定の運動を身に帯びて「動いて・見せる」自己呈示に収斂することを確認することができたわけである。

おわりに——「靈化」と「成仏」と

私は冒頭の序論（「はじめに」）において、九鬼周造の『「いき」の構造』は「私たちの感性的な生の構造を普遍的・一般的に、しかも精細に描き出した著作である」と述べたが、そのことは以上の考察によって、ある範囲で具体的に明らかにすることができたのではないかと思う。私たちの生の（少なくとも一つの）眼目は感性的な運動認知にあるのであって、私たちはこの眼目を、たとえば性愛において典型的に生きている。感性的な生を生きる者だけが対人関係を生きることができるのであって、生はそこでは根源的に、自他が運動を介して互いに現前しあうこと(Miteinander-anwesend-sein)として現れるのである。九鬼は「いき」という美意識をそのような生の「粹」(22)、つまり頂点とみなしているが、それは「いき」がそのような相互現前を、つまり生の運動的なあり方そのものをひとえにそれ自体として純粋に享受するあり方を示すからである⁵⁰。

この「自他が運動を介して互いに現前しあう」という「いき」の核心そのものは、感性的な生一般にあらかじめ与えられた一可能性——つまり、条件次第で「いき」のように生そのものを規定する確固としたライフスタイルにまで洗練されたり、個別の場面で選択可能な対人関係のレパートリーの一つとして成形され、蓄積されたりするような可能性——であって、したがって私たちはこの核心を、すでに時代や文化を異にする私たち自身の生活様式においても、ただし「いき」そのものとは全く別の形で生きることがある。ここで

冒頭に引用された谷川史子の作品の一場面に戻ってみよう。

引用された頁、とくにその 4 コマ目に恋愛対人関係の運動変化が鮮やかに描き出されていることは疑う余地がない。ゆっくりと波打つ髪は（たんなる髪型ではなく）決定的な運動変化の感受を、その心身にわたる情動的な力の感覚を示す⁵¹。微かに赤く染まる頬は、もちろん（ハイデガーが言うように）対人関係の急激な変動を暗示するだろう。さらに、大きく見開かれた目は、この変動が上述の意味での相互現前の出来事として生じていることをよく示している。実際、作家は引用された頁の直後に、主人公の内心の言葉として「目の前に おとこのひとがいる」「わかる 今 私 制服じゃない」⁵²という台詞を配置しているが、この言葉は明らかに、現に互いに異性として現前しあっていることの自覚の言葉として記されている。

とはいえ、この場面における対人関係が、九鬼が想定するところの恋愛関係とはかなり異なっていることも否定できないだろう。ここで谷川が描き出しているのは、決して「いき」な関係ではない。先にも触れた、主人公の大きく見開かれた目は、九鬼が推奨する流眇とはまるで異なっている。それは明らかに、好意をよせる相手のうちに微妙な心境の変化を見出したことに対する「驚き」を表現しているのである。また、単純なバストショットと直立不動の姿勢は、軽く崩される「いき」な姿勢とは違って、主人公の素直で真っ直ぐな気性を表すと同時に、やはり感受された運動変化への率直な驚きを表現している。

九鬼によれば、驚きは必然性を欠いた偶然的なものに対する情動であるが⁵³、じつはこの主人公にとっても、相手の心境の変化は全く必然性のない意外なものであった。教師と生徒という関係のなかで最初から恋愛対象としては相手にしてもらえず、主人公はせめてそのような不毛な関係だけでもどうにかしてから、つまり相手に対して自らを異性として現前させてから高校を卒業したいと願うのだが——「脱★十把ひとからげ!!」⁵⁴というユーモラスな決意がその願いの趣旨をよく表しているが——結果として、彼女のあらゆる努力は実を結ぶことなく潰えてしまう。要するに、このケースにおいては、主人公は相手を手に入れることはもちろん、せめて異性として見てもらうということさえ断念せざるをえない状況にあったのであって、したがって主人公にとっては、この段階で相手のうちに自分への好意が生じる必然性などまるでなかったのである。

それゆえ、この主人公の驚きの背景には、その前提として、「いき」の諦めに相当するような心情の構えがある、と一応は言うことができる。しかし、先に述べたように、九鬼が言うところの諦めはすでに「いき」そのものの意味の理解から規定されているのであって、他のケースに無条件に移植することには十分に慎重でなくてはならない（たとえば、両者を同じ「諦め」という言葉で名指すことには十分な意味があるとしても⁵⁵）。たとえば、上述の主人公の様子には「いき」の意気地に相当しそうなあり方は全く見出されない。交際の可能性はもちろん、現前の可能性さえ断たれた彼女の諦めは、すでにそのようなことへの「意地」や「意気地」を触発するようなあり方をしていない。だからこそ、ここで生じた

対人関係の変化は、主人公自身が意志的に保持した可能性の活性化としてではなく、思いがけない幸運のように生起して彼女を驚かしたのである。

ところで、物語においては、この関係の変化は、新たな関係のはじまりを意味することなく、むしろすでに終わっている関係の本当の終わりを主人公に告げ知らせることになる。これがこの恋物語の頂点であり、終点であることを、彼女は（読者も）ほとんど瞬間的に、閃くように理解する。このように、そのつどの関係についての理解や、状況に対する視界の開けを多かれ少なかれ明晰に含むことが、この種の現前の出来事の特質である。動く物影の「より高い現前性」や、「いき」な姿態の「ぐっとくる」風情が、たんなる視覚刺激の強さではなく、その物影や姿態が人間であったり性的な身体であったりすることそのことの明白な閃きであったことを想起するなら、このことは容易に理解されるだろう。

それゆえ、主人公はここで、ふいに生じた自分への好意を手がかりに再び相手を手に入れるべく行動を開始したりはしなかったし、この瞬間的な出来事そのものを特権化して引き延ばす（たとえば、相手の気を引く遊戯的なふるまいに耽溺する）ようなこともしなかった⁵⁶。今「ちょっとだけ」私を好きでしょう？ という主人公の言葉は、この卒業目前という状況下での可能性の活性化がかつて思い描いた可能性の「消極的残像」でしかないことを彼女自身がよく理解していることを示しているし、そこではこの現前がただ一度だけ享受されるべき出来事として生起したということも深く納得されている（何しろ、彼女は高校を卒業して、相手に二度と会うことがないのだから）。たしかに、主人公は相手に自分を異性として見てもらうことに成功した。しかし、それはあくまでこのような、ふつうに考えられる意味ではあいかわらず希望のない状況においてのことだったのである。

とはいえ、だからこそ私たちは、物語がそれでもきわめて前向きに、谷川作品の多くに特徴的な爽やかさをもって終わるのは、主人公がまさにそのような、決して成就しえない純粋な運動そのもののなかで、なお相手と互いに何者かとして出会えたことそのことによる、と推定することができる（ここでさらに「どうしてそのようなことがありうるのか」と問われても、ただ「感性的な生とはそのようなものであるから」と答える他はないだろう）。そうして、その効果はおそらく、彼女が「十把ひとからげ」から脱出しようとしてあれこれ努力していたときに想像していたよりも遙かに劇的なものであったに違いない。結果として、ここで主人公は自らの諦めすら諦めながら、ただ「一時」の享受のあとに全てを消えるに任せる放念、放下のうちにいる。九鬼の響みに倣って言えば、ここで彼女の媚態は「靈化」されたのではなく、言葉のごく通俗的な意味において「成仏」したのである。

こうして、「いき」な人々も谷川作品の主人公も、それぞれの形で、自他の運動と相互現前をそのものとして純粋に享受しつつ生きた。たしかに、私たちの生には、つねにそうであるわけではなくても、他人に対して何者かとして現れること自体が他の全てと引き換えになるほどの重みをもつような局面がある。意地の悪い読み手であれば、谷川作品の主人公には土壇場でなお突き進む想いの強さ、要するに気合いが欠けているだけであると評す

るかもしれない。しかし、そのようなことは、人がどこで諦めようとも、それに対していつでも際限なく言えることである。人がどこでどのように線を引いて身を引くかは状況に応じてそのつど決まるとしか言いようがない。私たちとしてはただ、そのような生の運動と現前がそれだけで他の全てを浄化しうるほどの悲嘆と喜悅の源泉として生きられることがある、ということさえ確認できれば、それで十分なのである。

注

¹ 谷川史子『草の上 星の下』集英社、2008年、156頁。

² 『りぼん』『Cookie』『コーラス』は、いずれも集英社の少女・女性コミック誌。

³ 高田珠樹は「無窮の近迫——九鬼周造とハイデガー」、坂部恵・藤田正勝・鷺田清一編『九鬼周造の世界』ミネルヴァ書房、2002年、139-170頁で、九鬼の一見、深刻そうな重々しい口振りに「幻惑されてはならない。おうおうにして彼のこの真剣さは演技であり演出なのだ」（高田、前掲論文、167頁）と述べている。高田によれば、その荘重不粋な論理的文体の背後には、「西洋哲学の深刻な問いかけを嘲笑うかのように、そこでの様々な知のからくりや仕掛けをたわむれにあやつる、もうひとりの九鬼周造」（高田、前掲論文、166頁）がいる。彼の文体を「野暮」と笑う人は、そのような九鬼の術中にまんまとはめられているわけである。

⁴ たとえば、木岡伸夫は「邂逅の論理——九鬼周造——」、常俊宗三郎編『日本の哲学を学ぶ人のために』世界思想社、1998年、123-154頁において、『「いき」の構造』を九鬼の偶然論における「邂逅の論理」の一展開として解釈している。木岡、前掲論文、142頁を参照せよ。

⁵ 「通人」たちの議論としては、たとえば安田武と多田道太郎の対談『『「いき」の構造』を読む』朝日新聞社、1979年を参照せよ。また、管見で触れえたかぎりでは、西村浩太郎「『いき』の構造の解釈学」、大阪外国語大学近代日本哲学研究会編『日本の哲学者(1)』、1995年、61-96頁が、「いき」なものとことについての九鬼の議論を哲学的な観点からかなり詳細に検討している。

⁶ 以後、『「いき」の構造』からの引用は『九鬼周造全集』第1巻、岩波書店、1981年にもとづき、つねに頁数のみをあげる。その際、古い仮名遣いは現代ふうに変更した。また、原文の強調（傍点その他）は全て省略した。

⁷ ここでは九鬼に従い、同じく性愛的な関係であっても同性愛は考慮に入れない。

⁸ 永井荷風『永井荷風全集』第6巻、岩波書店、1992年、29頁。

⁹ 第二章(2)節を参照せよ。意気地と諦めの役割についても、そこで詳しく検討する。

¹⁰ 以後、ハイデガーの著作からの引用は原則として全集 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1975- にもとづき、引用箇所の実示は巻数と頁付を算用数字で併記して行う（例：(3:32) → 全集第3巻32頁）。ただし、全集版以外のテキストを使用した著作については、引用箇所の実示は以下のラテンアルファベットの記号と算用数字の頁付を併記して行う（例：(SZ:234) → *Sein und Zeit*, S. 234）。また、原文の強調（イタリックその他）は全て省略した。

DFK: "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung", in: *Dilthey-Jahrbuch*, Band 8/1992-93, Göttingen, S. 143-177.

SZ: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen, 2006.

ZS: *Martin Heidegger: Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiesprache - Briefe*, hrsg. von Medard Boss, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1994.

¹¹ 高田珠樹は前掲論文において、『「いき」の構造』の三つの版——1924-1927年のパリ滞在中に書かれた「準備稿」、帰国後の1930年に岩波書店の雑誌『思想』92号・93号（同年1月号・2月号）に掲載された「掲載稿」、同年11月に岩波書店から単行本として刊行された「決定稿」——を詳細に比較したうえで、あとの稿になればなるほどハイデガー的な言葉づかいや考え方が支配的になっていくこと、「可能性の擁護」というアイデアが『存在と時間』刊行後の掲載稿に至ってはじめて現れることなどを明確に指摘している。『存在と時間』の刊行前に書かれた準備稿には、本文で引用した「可能性を可能性として擁護する」という表現は見当たらない（高田、前掲論文、160頁）。

¹² 1924年夏学期講義、1924/25年冬学期講義などを参照せよ。

¹³ 以上のように考えてよいなら、ハイデガーが『存在と時間』で「死(Tod)」という言葉を用いること——死に向かってあることがそこへと向かってある当のもの(Sein zum Tode)と、そのように死に向かってあることそのこと(Sein zum Tode)とをいずれも「死」と呼んでいるように見えること——をも、現象にもとづく必然的な曖昧さとして擁護することができると思う。要するに、この曖昧さは、私たちが「死んでいる」と「死んでいく」とこととのいずれをも「死」と呼ぶことに由来するのである。

¹⁴ 同じ事態を、カント(Immanuel Kant)であれば「できる(können)と判断する」とでも言うであろう(Kant, *Akademieausgabe*, Bd. V, S. 30)。

¹⁵ この運動の定義における ἐντελέχεια 概念を「現実化されていくこと、その過程」という意味での「現実化」と解することもできない理由については、藤澤令夫『藤澤令夫著作集』II、岩波書店、2000年、261頁の注を参照せよ。

¹⁶ 藤澤令夫、前掲箇所を参照せよ。

¹⁷ 1922年夏学期講義、1924年夏学期講義、1926年夏学期講義などを参照せよ。ハイデガーは1924年夏学期講義のためのメモにおいて、運動に際して「現実化」した可能性をまさに「活性化した可能性(die tätige Möglichkeit)」(18:378)と呼んでいる。

¹⁸ ハイデガーが言うところの「死への先駆」の背景にアリストテレスの運動論があることについては、細川亮一『ハイデガー哲学の射程』創文社、2000年、第4章第11節を参照せよ。ただし、細川が Sein zum Tode を「死（という終わり）に至っている存在」と解することには、彼が「死んでいる」状態としての死と「死んでいく」動作としての死を明確に区別しないかぎりには賛成できない。この区別を前提せずに彼のように解釈することは、生き

ているとは「要するに」死んでいることであるという——特殊な、たとえば宗教的な文脈でも導入しないかぎりには——ナンセンスな主張を語ることにしかならない（宗教的な文脈そのものを「ナンセンス」と言っているのではない）。

¹⁹ Phänomenologische Übungen: Interpretation der "Physik" des Aristoteles.

²⁰ わざとやっているのだとすれば、このように運動を論じるためにぬけぬけと運動否定論者の議論をもちだす九鬼は、まさに「様々な知のからくりや仕掛けをたわむれにあやつる、もうひとりの九鬼周造」であるかもしれない。注(3)を参照せよ。

²¹ 「運動はある種の現実活動態(ἐνέργεια)であるが、未完了(ἀτελής)であると思われる」(Aristoteles, *Physica*, 201b31f.)。

²² この事例は当該箇所においては、現存在が環境世界の諸事物のもとにある(Sein bei...)という事態を記述するためにもちだされている。ただ突っ立っているときにはたんなる柱のように見えたものが、自ら動きだして傍らの家屋の玄関を通り抜け、屋内に消えてしまうことで自らを現存在として明瞭に示してくる。このとき、つまり「このように運動する(sich bewegend)目前にあるものをその運動において経験している(in seiner Bewegung erfahren)ときに」(27:131)遠くから私たちが見てとっているのは、そのものが玄関を利用していること、玄関のもとにあつて玄関を玄関として発見していることなのである(27:132)。…のもとにあることそのことが現存在の可能性であることを考慮するなら、その具体的な遂行がこのように運動として記述されることは完全に筋が通っている。

じつは同じ事態を、ハイデガーはすでに『存在と時間』で、ただし運動という事象には表立って言及することなく次のように記述している。すなわち、他人たちに出会うとき、「彼らは人格という名の目前にある事物として出会われてくるのではない。そうではなく、私たちは『工作中的の(bei der Arbeit)』彼らに出会う、つまり第一に彼らの世界内存在(In-der-Welt-sein)において出会う」(SZ:120)。ここでもハイデガーは、私たちが他人を他人として「主題的に」(SZ:120)認知するのは、当の他人が何ごとかのもとで、その何ごとかに携わりつつ動くことにおいてである、と考えているのである。

なお、以上の所見は心理学における運動知覚の研究、とりわけ生きものの動きの知覚に関する研究を思い起こさせる。「光点を身体につけた役者が、暗闇の中でじっと座っている限り、複数の光点は星座のような“布置”をなすにすぎない。ところが、ひとたび動き出すと、1秒もしないうちに、しかも紛れもなく、人間の動きだと知覚できる。歩いているか駆けているかも簡単に区別でき、2人が腕を組んでフォークダンスを踊っている様子も、難なく知覚できる。こうして、人の動きに対するわれわれの知覚系の感受性と弁別力の高さが示された」(吉村浩一『運動現象のタキシノミー 心理学は“動き”をどう捉えてきたか』ナカニシヤ出版、2006年、194頁)。ここで被験者は、暗くて細部どころかまるごと見えないはずの人間の姿を明瞭に知覚している。運動の知覚が存在者のために、ときとして存在しない存在者を幻視させるほどに強い現前性の地平を用意することが分かる。

²³ このことは、現存在の存在の解明は「解釈(Auslegung)」という意味をもつ、というハイデガー自身の説明(SZ:37)によく合致する。彼によれば、一般に「解釈とは〔中略〕理解において企投された諸可能性を仕上げること(die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten)である」(SZ:148)。そこでは、そのように解釈されたもの、たとえば身のまわりの道具、つまり「手許にあるもの(das Zuhandene)が表立って理解の目差しに入ってくる(in die verstehende Sicht kommen)」(SZ:148)。メモをとろうとして思わずペンに手が伸びる、といったことが起こるのは、それまでとくに注目もされずに放置されていたペンが、「書きた

めに使える(verwendbar)」という可能性に関して、つまりそれが何であるか、ありうるかに
関して「より高い現前性」を獲得し、私を触発するからである。解釈とは現存在が運動す
るものの運動に関わる様々な様式の一つなのである。

²⁴ 形式的には同じことが種々の状況について言われうる。たとえば、アリストテレスは、
恐ろしいものがその恐ろしさを露わにするのは、それがこちらに近づいてくることによる、
と言っている。 Aristoteles, *Rhetorica*, 1382a31f. Cf. 18:253, SZ:140f.

²⁵ アリストテレスは心身の励起、広い意味での感情(πάθος)そのものを運動変化(μεταβολή)
として捉えている。「ところで、感情とはそれによって人々が変化して
(δι' ὅσα μεταβάλλονται)判断に違いを生じさせるもので、そこには苦痛や快樂がともなう」
(Aristoteles, *Rhetorica*, 1378a19ff. Cf. 18:170, 183, 248)。

²⁶ 私はここで、九鬼の術語を用いて言うなら「本来的感情移入」に訴える表現を「身体表
現」と、また「象徴的感情移入」に訴える表現を(やや生硬な言い方ながら)「事物文物」
と呼んでいる。表現の分類であるからには、区別は本来、当の表現がどのような意味の読
みとりに、つまり「感情移入」に対応するかという観点を基底にするべきであって、九鬼
が重視する「自然的」「芸術的」という区分はその下位区分として導入されることが適当で
あると思う。

²⁷ 「●」は九鬼のテキストでは二の字点(Unicode U+303B)。以下、同じ。

²⁸ 九鬼は「さび」を諦めに通じる性質として理解している。「その代りに樸素な地味は一種
の『さび』を見せて『いき』のうちの『諦め』に通う可能性をもっている」(30)。

²⁹ 「準備稿」「決定稿」という用語については、注(11)を参照せよ。

³⁰ 『九鬼周造全集』第1巻、岩波書店、1981年、98頁。

³¹ 「メディチのヴェヌス」(43, 97)や「デコルテ」(47, 98)、「左棲」(48, 98)などの記述にも
同様の変遷が見出される(頁付はいずれも『九鬼周造全集』第1巻、岩波書店、1981年
による)。

³² この種の二義性を区別することは重要である。たとえば、ハイデガーは、カントが言う
ところの「論理的な私(das logische Ich)」(Kant, *Akademieausgabe*, Bd. XX, S. 270)を、新カ
ント派のように「それ自体が論理的な抽象物である」ような私という意味で理解してはなら
ない、と言っている。「論理的な」私とはむしろ統覚の私、「『結合する』という論理的な操
作の主体である」ような私のことなのである(SZ:319, 24:183f.)。

「二元性」という言葉が九鬼哲学の看板概念であることを考えるなら、この概念になお
このような曖昧さがひそんでいることは注目に値する。この概念の自在な使用が九鬼の論
述に比類ない生彩を与えていることは事実であるが、その自在さが以上のような曖昧さに
支えられていることは忘れられるべきでない。

³³ 安田武・多田道太郎、前掲書、167頁における多田の発言から。「これは九鬼さんの『二
元性』というアイデアをそのまま形にしたようなもので、二本の線が交わらずに平行線
としてあるものでね。これがまさに江戸好みであったということで、実にうまく行ってる」
(安田・多田、前掲書、167頁)。

³⁴ 以上はあたりまえのことのようだが、この点を明確にしておかないと、たとえば次のような解釈が現れることになる。「竹材は木材の一元性を否定する。そこに二元的緊張が生じる。その否定が弱すぎても、逆に強すぎても、そこに『いき』の存在を認めることはできない。弱すぎれば、いわば『媚び』に陥って『甘く』なり、竹材の主体性ないし独立性は失われ、逆に強すぎても、二元的緊張は失われ『渋く』なる」(小浜善信『九鬼周造の哲学 漂泊の魂』昭和堂、2006年、105頁)。この小浜の主張は九鬼の「もし建築が形状上に二元的対立を強烈に主張し、しかも派手な色彩を愛用するならば、ロシアの室内装飾に見るごとき一種の野暮に陥って了う外はない」(66)という見解と整合しないし、逆に建材の対立が弱まれば、意匠は実際には渋く、あるいは地味になっていくように思われる。小浜は竹材と木材の対比を男女の仲と重ねて考えすぎているのではないか。

³⁵ 「軽味」は客観的芸術・模倣芸術によって描写される対象、つまり(九鬼ふうに言えば)作品の内容(Was)ではない。私たちは軽いもの(たとえば羽毛)を描くことはできても、軽さそのものを描くことはできない。私たちはただ、ものごとを「軽く」描くことで、軽さを作品の形式(Wie)として実際に構成することができるだけである。

³⁶ 九鬼自身は柳腰や細おもての「いき」を「細長い形状は肉の衰えを示すと共に霊の力を語る」(44)としか、つまり意気地や諦めの表現としてしか説明していないが、これは九鬼自身の考察に照らしてもやや一面的ではないか。

³⁷ 『九鬼周造全集』別巻、岩波書店、1982年、23頁。

³⁸ このような自己呈示の対極に位置するふるまいが『葉隠』の「忍恋」(『葉隠』上、和辻哲郎・古川哲史校訂、岩波書店、1940年、91頁)である。このようなあり方を「恋の至極」「恋の本意」「たけ高き恋」として受けとめることは、性愛の、あるいは感性的な生一般の、「いき」とは異なるどのような可能性を構想し、洗練することを意味するのか。この設問に答えることは、別に十分な考察を要するきわめて興味深い課題ではないか。

³⁹ もとの視覚刺激と互いに補色の関係にある色彩(色相環で互いに正反対の位置にある色彩)が像として残る現象を「消極的残像(陰性残像)」、または「補色残像」という(それに対して、もとの刺激と同色の像が残る現象を「積極的残像(陽性残像)」、または「同色残像」と呼ぶ)。補色の代表的な組み合わせは赤と緑、橙と青、黄と紫であって、いずれにおいても、九鬼が言うところの「赤系統の温色」(62)と「青中心の冷色」(62)がペアになっている。「温色の興奮を味い尽くした魂が補色残像として冷色のうちに沈静を汲むのである」(63)という所見は、このことを念頭に置いて語られている。

なお、小論の考察で十分に論じられなかった諸表現のうち、最も興味深いものはこの色彩であると思われる。九鬼によれば、「いき」の媚態は色彩の高い「飽和度」(61)や「派手やかな色調」(62)のうちに表現されるが、ここに「異なる二要素の対立」という意味での二元性が関与していないことは明白だろう。ある色彩を媚態の表現として解釈するためには、一般に色彩がそれを知覚する主体に感情的な効果を及ぼすこと、また注(25)で述べたように、感情が主体に生じる運動変化そのものであること、この二点に注目することが重要である。とはいえ、この問題については他日を期したい。九鬼が古今の色彩理論に精通していることは、『「いき」の構造』での様々な術語の使われ方や、『九鬼周造全集』第11巻、岩波書店、1980年に収められた「文学概論」の一節「Goetheの色彩論」の叙述を見れば明らかであって、その知見の全てに追隨することは今の私には困難である。

⁴⁰ たとえば、ハイデガーによれば、「『見る(sehen)』とは、ここでは〔つまり自然に、また

素朴に理解されるかぎりには)『目の前に見出される事柄を端的に知ること (schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen)』以外の何ごとでもない」(20:51)。それゆえ、「私たちは『その椅子を見れば、それが〔手作りではなく〕どこかの工場で作られたものであることが分かる (man sieht es dem Stuhl an, daß...)』などと言う。そこで私たちはどのような推論も考察も行っていない。それは見れば分かることである (man sieht es ihm an)——もつとも、そこに工場だの何だのの感覚 (Empfindung) があるわけではないのだが。端的に知ることによって見出されるものごとの範囲は、原理的に言って、特定の認識論や心理学が何らかの知覚理論に依拠して決めているよりも遥かに広い」(20:52)。

⁴¹ もちろん、厳密に言えば、茶色は「赤から橙を経て黄に至る派手やかな色調が、黒味を帯びて飽和の度の減じたもの」(62)であって、それらの色彩の「消極的残像」として現れる色彩、つまり補色ではない。「いき」な色彩の全体を「消極的残像」と規定するときには、九鬼はこの言葉をただ比喩的にのみ用いている。

⁴² もちろん、このことは若年者に「いき」が見出される可能性を排除しない。というのも、九鬼が言うように、特定の「体験と批判的知見と」(20)が個人の実体験に先立って「社会的に継承」(20)されることもありうるからである。たとえば、阪神タイガースのファンに戦績が好調な6月半ばの時点で「今年の阪神は優勝できそうか？」と尋ねると、たとえそのファンがわずか8歳の子供であっても、「正直わからん。まだ六月やしな……」という、まるで何十年も阪神を見守ってきたかのような、ある意味、諦めに満ちた答が返ってくるのである(シャノン・ヒギンス『阪神タイガースを本気で応援してまっか?』幻冬舎、2003年、27-28頁)。九鬼が言うところの社会的な継承の好例であろう。

⁴³ 「意志は、何か心的動力のごときものではなく、むしろ、約束における誠実さに類比的なものと言えるだろう」(野矢茂樹『哲学・航海日誌』春秋社、1999年、231頁)。晩年のハイデガーは次のように言っている。「意志すること (Wollen) は自由に、つまりある語りかけへと自由に開かれてあることに属しています。私がこの語りかけに呼応するとき、語りかけは意志することにとっての動機になります。私が意志するのは、ただ私がこの動機にコミットし、それを動機として引き受け、受け入れる場合だけです。ラテン語で言うなら、nemo vult nisi videns (見ない者は欲しない) ということですね」(ZS:274)。ちなみに、初期の西田幾多郎であれば、この「見ない者は欲しない」を裏返して「欲する者は見る者である」とでも言うであろう。「或事を意志するというのは即ち之に注意を向けることである」(西田幾多郎『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1947年、29頁)。

⁴⁴ 近年、「いき」における媚態と意気地の組み合わせを、日本のいわゆるオタク文化で言うところの「ツンデレ」と比較する議論が目立つようになってきた。たとえば、小説家の海猫沢めろんは「「萌え」の構造～聖と俗の幾何学～」、『國文學 解釈と教材の研究』第53巻16号、學燈社、2008年、112-121頁において、意気地を「意地でも実体には触れぬ覚悟のようなもの」(海猫沢、前掲論文、116頁)と解釈したうえで、それを「『ツンデレ』の心意気」(海猫沢、前掲論文、116頁)と重ねて理解している。しかし、実体に触れる快楽を極限まで引き出すために、ここぞというところで崩れることを前提としてのみ保持される「覚悟」を、九鬼が言うところの意気地と同一視することには無理がある(オタクたちの心性が対象に対する諦めと無縁であることは、海猫沢自身も認めている。海猫沢、前掲論文、116-117頁を参照せよ)。

⁴⁵ 寒中に厚着をしないことが意気地のふるまいであることについては、九鬼の『江戸の花』には命をも惜しまない町火消、鳶者は寒中でも白足袋はだし、法被一枚の『男伊達』を尚

んだ」(18)という叙述を参照せよ。ただし、「足袋はだし」とは素足のことではなく、下駄や草履を履かずに足袋だけで歩くことをいう。

⁴⁶ 西村浩太郎は前掲論文で、媚態は本能的な衝動にすぎない欲望とは違って「意志的で技巧的な何か」(西村、前掲論文、72頁)を含む人為的な態度であるから、「そこに持続の意志があるかぎり自己消滅することはない」(西村、前掲論文、74頁)、と論じている。九鬼の主張とは異なり、仮に異性との合同を遂げたとしても、それはただちに「欲望の再生産のために働く」(西村、前掲論文、72頁)ことになるだろう、というのである。すぐあとの議論でも述べるように、私は媚態と性的な欲望の相違を西村とは別の観点からもう少し重く見ているが——西村にとっては、媚態は再生産の意志と技巧を含むことを除けば性的な欲望と同じものである——それでも「意志的な要素が媚態の維持ばかりでなく再生産にも関わっている」という西村の指摘はきわめて啓発的である。

⁴⁷ この意気地と諦めの関係を、私たちはまさに九鬼が好んだ「消極的残像」の比喻によって説明することができる。たとえば、モニター上に提示されたカラー画像を、視点を固定してしばらくじっと見つめたあとで、画像の色彩だけを急にモノクロに切り換えると、その時点で実際に提示されているのはモノクロ画像であるにもかかわらず、先に見つめていた画像の色彩の補色にあたる色彩が配されて見える。これが消極的残像、または補色残像である(インターネット上には、この種の実験が簡単にできるウェブサイトが多数、開設されている)。興味深いのは、そこで視線を少しでも動かすと、ただちに残像が消えてしまうことである。補色残像が現れること自体は諦めの効果に相当し、現れた残像を、視線をずらすことなくじっと見つめていようとする態度が意気地の働きに相当する、と考えると、意気地と諦めの関係が理解しやすくなるだろう。

⁴⁸ ハイデガーは『存在と時間』で、ものごとに深くコミットする「真正な挫折(das echte Scheitern)」(SZ:174)について語っている。また、彼が同書の第16節で、道具のあり方、彼自身の術語で言えば「手許にあるものの手許性(Zuhandenheit des Zuhandenen)」を解明するために、道具が何らかの理由で十分に機能しない(使えない)という不具合状況(breakdown condition)に着目したのも、そのような広義における挫折の経験の意味を念頭に置いていたからである。ハイデガーによれば、通常は決して目立たない道具は、そのような状況に陥ってはじめて、それがもともと何のために「手許にあった(zuhanden war)」(SZ:75)のかを明瞭に示す。そこでは、「手許性はいわば別れを告げに来る(sich verabschieden)。手許性は最後にもう一度だけ自らを示す(sich noch einmal zeigen)」(SZ:74)。この現れは、九鬼ふうによれば、要するに手許性の「消極的残像」に他ならない。

⁴⁹ 要するに、ここで私は、「二元性の措定」(70)、つまり運動の喚起は媚態にもとづき、「その措定の仕方」(70)、つまり運動の様態は意気地と諦めによって限定される、という九鬼自身の単純な図式と線引きには従わない、と言っているわけである。九鬼自身は、媚態が「いき」の「基調」(21)をなし、意気地と諦めが「その民族的、歴史的な色彩」(21)を決めると明確に述べていて、あたかも媚態が人類文化一般に普遍的に見出され、各文化が各々の趣向で成形しうる共通の素材であるかのように、したがって媚態が意気地や諦めとは独立に定義されうるかのように論じているが、これはあたらない。高田珠樹は前掲論文において、九鬼の叙述の、たとえば媚態がその定義においてすでに意気地を予想してしまっている曖昧さを指摘しているが(高田、前掲論文、156頁以下)、むしろそうである方が事柄に照らして正しいと言うべきだろう。

もっとも、私は九鬼がこのような自らの解釈図式の単純さに無自覚であったとまで言うつもりはない。たとえば、彼は「いき」の三つの要素について、それらは『いき』の部分

ではなくて契機に過ぎない」(74)と言っている。「部分ではない」とは「全体を参照することなく独立に定義することができない」ということである。「いき」そのものの意味の理解の方から解釈的に析出された諸要素は、本当はすでに「いき」そのものや他の諸要素から独立ではなく、それらとの内在的な関係込みで定義されざるをえないのである(たとえば、意気地と諦めが互いに志向的に対応しあうような関係においてのみ理解されたように)。

⁵⁰ このように相互現前の瞬間だけを純粋に生きるような態度が、他人との誠実な出会いの回避として批判されることもある。たしかに、宮野真生子が「自己の「形」への欲望——九鬼周造の個体論をめぐって——」、実存思想協会編『実存思想論集 XXIII アジアから問う実存』理想社、2008年、121-138頁で論じるように、たとえば諦めが「いき」においてそうであるような一定のスタイルとして生きられるときには、そのような危険性が増大してくるかもしれない。しかし、仮にそうであったとしても、あるあり方が特殊な洗練を経て特定の高さを獲得しているときに、その高さが別の高さを——あらゆる高さを同時に生きることなどできないからには——不可避に犠牲にしながら、なお私たちの生のどのような可能性をどのように彫琢しつつ完成しようと試みているのかを明らかにすることはまさに解釈の仕事であって、哲学的にきわめて重要な意義をもっている。

⁵¹ これはマンガやアニメーションでよく用いられる表現方法だが、「怒髪天を衝く」といった慣用表現があることから分かるように、髪の動きに情動の動きを読むことはとくに突飛な発想ではない。

⁵² 谷川史子、前掲書、157頁。

⁵³ たとえば、九鬼は「驚きの原因となる客体が何らの必然性によって主体に、直接または間接に、結ばれていないときに、主体の包摂機能にとって意外なものとして、驚きの情が起るのである。それ故に、驚きは偶然的なものに対して起る情であるということが出来る」(九鬼周造「驚きの情と偶然性」、『九鬼周造全集』第3巻、岩波書店、1981年、147-148頁)と言っている。

⁵⁴ 谷川史子、前掲書、130頁。

⁵⁵ たとえば、私たちは「余裕」という言葉を、ただ「時間がある」という形式的な意味だけを介して、全てをなし終えてもはや忙しく立ち働く必要がないという意味でも、まさに忙しく立ち働くなかで悠然と構えているという意味でも使用する。言葉のこのような形式的な適用可能性が、異なる生活領域の異なる発想を互いに理解可能にし、ときには私たちの生の可能性を思いがけない仕方で豊富にするのである。たとえば、アリストテレスが言うところの観想的な生における「閑暇(σχολή)」(Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1177b4)を、ハイデガーが実践的な生における「余裕(für... Zeit haben)」(SZ:410)へと読み換えることができたのも、そのような言葉の意味の形式性に依拠してのことである。拙論「真理と自己——前期ハイデガー思想における対人関係論」、日本倫理学会編『倫理学年報』第54集、2005年、99-113頁の注(4)を参照せよ。

⁵⁶ ここで私が「特権化して引き延ばす」という表現を用いるのは、斎藤環「「運動」の倫理あるいは表象コンテクスト試論」、『文脈病 ラカン／ペイトソン／マトゥラーナ(新装版)』青土社、2001年、43-59頁の議論を念頭に置いてのことである。この種の運動と現前の出来事に対する開かれた感受性をもつことと、この感受性を特定のスタイルへと洗練することとは必ずしも同じではない。九鬼が言うところの「いき」は、もしかしたら、それが一定の美的なライフスタイルとして確立されることを通して、斎藤が言うところの「特権的瞬

間のむさぼり」(斎藤、前掲論文、53頁)に陥る危険性を抱えこむことになるのではないか——九鬼が過剰な運動への耽溺を、たとえば過度に複雑な模様や鮮やかすぎる建材の対比を野暮と解して斥けていることを十分に考慮に入れたとしても、なおそのように言えるのではないか——という重大な疑問は、ここでは棚上げにしておきたい。

* 文中のギリシア語には Linguist's Software, Inc が著作権を所有するフォント Graeca を埋め込んで使用している。

「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)ともつ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」の内実には他ならない。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」を思想へともたら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好都合な時代であるという。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に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したうで、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つた。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つ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つて、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つた。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つたのではなく、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、有限なものとして「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認識していた。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った、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で、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關係の基礎であり、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（アプリオリなもの）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)。体系全体のアプリオリテーが「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オ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」を讀解し、「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。

宗教学研究室紀要編集委員

氣多雅子	京都大学大学院文学研究科 教授
杉村靖彦	京都大学大学院文学研究科 准教授
秋富克哉	京都工芸繊維大学大学院 教授

——第6号執筆者紹介——

氣多雅子	京都大学大学院文学研究科 教授
松本直樹	京都府立医科大学 非常勤講師
石川和宣	京都大学大学院文学研究科 博士課程

****編集後記****

「宗教学研究室紀要」第6号を発行する運びとなりました。今号は、論文数こそ3本とやや少ないながら、執筆者の方々それぞれのご関心に沿った、量・質ともに充実した論考を掲載することができました。論文をお寄せになった皆さまに感謝するとともに、次号においてもまた豊かな思索の場が拓かれることを祈る次第です。

(笠木文記)

宗教学研究室紀要 第6号 (京都大学大学院文学研究科 宗教学専修 編)

2009年12月22日発行

Articles

Um die Erfahrung der Verkürzung von Zeit und Raum

— Die „Nähe“ Heideggers und die „Menschheit“ und die „Erde“ H. Arendts —

KETA Masako 3

Genuss der Bewegung - Von Kuki Shūzōs Sicht der Liebe in *Die Struktur von iki*

MATSUMOTO Naoki 24

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

Die Entwicklung der Lehre vom unmittelbaren Wissen in der Philosophie Hegels

ISHIKAWA Kazunobu 54