

宗教的美学主義

— ハイデガー的発想についての一考察 —

安彦一恵

2007 年 9 月脱稿の論稿「日常生活と知識」（中岡成文編『知識／情報の哲学』岩波書店 所収予定） — 以下「新稿」と略記 — において我々は、科学・宗教の二領域に関する共通の或る考え方を指示して、それぞれ「科学的」「宗教的」の形容を付して「美学主義」と記した。また、拙稿「二つの「合理性」概念 — J. McDowell 的「道徳的实在論」の批判的検討 —」（『哲学』50 号、1999 年 所収） — 以下「旧稿」と略記 — においては道徳に関する J・マクダウエルを考え方を「美学主義」と呼び、所属研究室の電子ジャーナル（*DIALOGICA*）で公開したこの「旧稿」の「詳細版」（www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/0791.html）においてその先行例としてニーチェ、フーコー、B・ウィリアムズの名を挙げた。

「旧稿」では、「……。いわば充実感をもって善を行なうことができる。しかしながらそれは、「美学主義」とでもいった一つの誤りであるのではなかろうか。「美」はそれ自身（相対的に）自律した一領域であるが、「道徳」は — この点では「法」と同様 — 我々の「生」の、その営みを（対立を含

んだ社会の場面で) 統制してそれをよき(快適な)ものへと導くいわば手段ではなかろうか。」(72) として多少説明を加えたが、「新稿」では(紙幅の制約上)ほとんど説明抜きであった。「旧稿」と「新稿」とではもちろん同じ意味で「美学主義」と記しているのだが — したがって、道德・科学・宗教の三領域に共通の或る考え方が在ることになる —、「新稿」においては異なった文脈での言及でもあるので、それに対する補完として、執筆の機会を与えられた本誌において、「宗教的美学主義」に焦点を絞って少し議論を提示しておきたい。

一 「政治的審美主義」

我々は「美学主義」を、元々はドイツ語で言えば“Ästhetismus”で考えていた。したがって、むしろ「審美主義」(あるいは「耽美主義」「唯美主義」と翻訳・表記する方がよかったかもしれないが、美術史・文学史的カテゴリーとしてのいわゆる(T・ゴッティエやO・ワイルドなどの)「審美主義」に焦点が当たることを避け、 — 一つの「学」としての「美学」ということを含意させる意図は少しももっていないが — 人が美に対しているその在り方 — 言うまでもなく、これを「美学」は対象としている — を、他の領域でも志向する在り方、あるいはその在り方を説く(説いていることになる)考え方を意味するものとして、「旧稿」「新稿」ではこの翻訳・表記を採った。

しかしながら、翻訳・表記の問題は多少混みいつている。“Ästhetismus”そのものとして我々が(も)最も意識するのはベンヤミンの「政治の審美化(Ästhetisierung der Politik)」(*Gesammelte Schriften* I・2, Suhrkamp, 1991, S.467)

— これを邦訳本（高木／高原訳）「複製技術時代の芸術」（『ベンヤミン著作集 2』晶文社、1970 年 所収）は「政治の耽美主義」と訳出している（45）
— である。ベンヤミンの場合は、「芸術のための芸術」といういわゆる「芸術至上主義」「純粹芸術」とも重ねて（原書-訳書の順に 441-18 ページ。以下同じ）、美の「享受（Genuß）」（469-46）に最高の価値を置く在り方 — それを換言するなら「審美主義」である — を説く立場を「芸術」のうちに確認し、そして、そうした在り方を「政治」領域において求める立場を「政治の審美化」と呼んでいる。

それは、「政治」がまさしく享受の対象として、したがって、そういうものとして（一種）美として志向されている事態である。ベンヤミンはファシズムの本質をここに見て、「政治の審美化をめぐる努力は、すべからず一点に収斂する。この一点とは戦争である。」（467-45）としつつ、マリネッティから「戦争は美しい」という発言を引用している（468-45）。「政治」の終局形態として戦争が在ると言いうる。ベンヤミンはファシズムのうちに、領土の保全・獲得といった政治目標を追求することではなく、いわばそれ自身としての戦争＝「政治」のうちに美を見出し、その美の享受を（そのものとして）追求する在り方を — それを「芸術のための芸術の完成」（469-46）であるとしつつ — 見ているのである。

「ベンヤミンが『複製技術時代の芸術作品』のなかで展開したもろもろの分析」と端的に語りつつ（124）、このベンヤミンの議論に接合するかたちで Ph・ラクー＝ラバルトは『政治という虚構』（浅利／大谷訳、藤原書店、1992 年。本段落中の数字はこの訳書のページ数である）において、「ハイデガー

の言説」(113)を対象として、「国民-審美主義 (national-esthétisme)」(邦訳では「国家-唯美主義」)という語を提示する(113)。これは現在では常識となっているが、政治の近代的形態の本質は、「国民 (nation)」がその担い手となるというところに在る。ラクー＝ラバルトは、その「国民」の活動性が一つの「芸術」として美的なものとなっているという事態を、彼もまたファシズムあるいはナチズムに見出し、そして、いわばその純粹型がハイデガーの思想のうちに在るというのである。我々は、厳密にはこのベンヤミン、ラクー＝ラバルト両者の議論を踏まえて、別稿においては術語として「政治的審美主義」という語を設定した。そして「旧稿」「新稿」では、このうちの「審美主義」と同義のものとして「美学主義」という用語を採用したのである。

二 美学主義

ベンヤミン自身は、そもそもの「芸術」における非-審美主義的立場を有意化するかたちで、「政治の審美化」に対して「芸術の政治化」を対置するのであるが、我々は、「プロレタリア芸術」を想起させるこの考え方そのものは退けて、「芸術」の本質は美的享受に在ることを認め、しかし、その享受の在り方を他領域で志向することを「審美主義」＝「美学主義」と呼んで問題としている。

同じ「享受」といっても、そこには、特に(日本語で)「耽美」という場合のいわば美的状態に耽溺するといった在り方から、対象から反省的に距離を採る在り方まで、あるいは集団的な高揚したものから私的な観想的なもの

まで、さまざまな様態が含まれる。我々はそれらを一括して「享受」と呼ぶのだが、そこには共通して、「美」以外の観点の無効化が在る。これを或る点から言うなら、他の諸観点が優勢である諸領域から「芸術」が「自律」するということでもある。我々は「風景論」の文脈では、— 真・善からの美の「分立（分化）（Ausdifferenzierung）」というM・ウェーバーの見方をも参照しつつ— 対象（特に自然）がこのような自律した在り方で現われる事態こそが（美的事態としての）「風景」である、と規定した¹。

美の享受という活動性は、端的な自己目的的活動性である。その点で「芸術」は「遊び」と本質的に同じである。「遊び」が何か（別の）目的のための手段的活動性である場合、それはそもそも「遊び」でなくなっている。美の享受もそれと同じであって、本質的に自己目的的である。我々は、美の享受＝「芸術」を形式的にこの自己目的的活動性と規定して、そういう在り方が他の諸領域で志向されている事態、あるいは、そういう事態を説く考え方を「美学主義」と呼んでいるのである。

例えば「遊びで〇〇する（な）」「遊び半分に〇〇する（な）」という言い方が在る。ここからも明らかなように「遊び」の本質は、特定の内容というよりは、その一定の内容をもつ活動性を行っている主体の意識の或る在り方のうちに在る。同じ内容の活動性であっても、主体（の意識）によって或る場合は「仕事」となり、また別の場合は「遊び」となりうるのである²。こ

¹ 安彦／佐藤編『風景の哲学』（ナカニシヤ出版、2002年）所収拙稿などを参照して頂きたい。J・リッターの発言を含んで三節全体についても同様である。なお本書は、リッターの古典的論稿「風景」の翻訳（藤野寛訳）を含んでいる。

² 「遊び」に対して「真剣」が対置される場合も在る。しかし、「（〇〇のために）真剣にXXする」ということではなく、いわば真剣さそのものが志向されている場合— 例えば

こから見るなら「美」も、対象のうちに在るというより、それに対して
主体の意識の或る様態（すなわち「享受」）に在ると言えるかもしれない。

「美しい対象」というのは、その事態を一種物象化的に対象のうちに投影したものであるとも言える — ヒュームの議論をも参照せよ — かもしれない。色などの第二性質に対して「美」はより主観的な第三性質と分類されることも在る。しかしそれは、単に程度の問題として「より主観的」であるということを超えて、フッサールの用語を使って言うなら、同様に主体内的なものであるとしても、色がいわばノエマであるのに対して美はノエシスであるとも言えるかもしれない。極論するなら、対象側にまず美（しいもの）が在ってそれが享受されるというのではなく、享受されているものが — 享受という美的状態を受けて — 美となるのである。（因みに、カントに「このような満足の対象は、美しいと呼ばれる」（牧野英二訳『判断力批判』（岩波書店、1999年）第1部第1編第5節）という言い廻しが在る。）

三 近代の事態としての「美学主義」

ウェーバーは先の「分立」の事態を特殊近代の事態であるとしている。我々もそう考える。すなわち、近代において初めて、世界は純粹に美（だけであるもの）として現出するのである。しかしながら、リッターに従うなら、厳密に言って、それは（純粹に）美なるものとしても現出するということであって、近代においても世界は常に美として現出するわけではない。世界に対

C・シュミットにそういう在り方を見ることが出来る — については、我々はこれも(広義に)「遊び」に含めて考える。「美」ということを言うなら、上の「美」を勝義の「美」＝「優美」だとして、それに対してここに「崇高」美が在ると言えるかもしれない。

する主体の在り方に応じて、その主体が没実践的な態度で世界に対しているときにのみ、世界は美として現出するのである。これは、他方、実践的な態度で世界に対しているとき — 「新稿」ではこれを「日常生活」として主題化したのだが — は別に美としては現出しない。

近代においても、(まさしく「日常生活」として) その通常態は「労働」という実践が基本である。そして世界は、それに応じていわば実践的意味性をもって現出する。例えば人が農民であるとき、土地は(没実践的には「美しい平原」としてでも現出するであろうが) 開墾可能かどうかという(意味的) 相で現出する。

このことは、おそらく人類の全歴史においてそうであって、近代もその例外でない。しかしながら、近代以前においては未分化的に、実践的世界も、端的に言うなら — 宗教的世界との未分化において — 或る聖性をもって現出していた。上の例で言うなら、その土地は例えば「神の約束の土地(であって、したがって開墾可能)である」ものとして現出する。リッターの表現で換言するなら、 — ここは若干の(厳密化的) 修正を伴うことになるかもしれないが — 世界は「全体性」(例えば「秩序性」の意味で) をもったものとして現出している。そして、 — ここをリッターは前面化して語るのだが — 人が理論的態度を取るとき、 — 「テオリア」という在り方において — この「全体性」は、いわばテーマ化的に明瞭に現出する。これに対して「近代」においては、(実践的有意味性そのものはもつとしても) 世界に「全体性」は不在であり、理論的態度で世界に対するときは — ここに「(近代) 科学」が現出することになるのだが — 実践的有意味性をも無化しつつ世界

は端的に「物」（物理的なもの）の世界として現出する。リッターに従うなら — この点では我々は見解を異にするのだが — 「美」とは、そういうかたちで失われた「全体性」を「補償する」（「埋め合わせる」）ものとして現出するのである。

因みに我々自身の理解は次のようなものである。実践の世界は — 或る言い方で言うなら天使ならぬ（生物的）ヒトであることの制約を受けて — 否定性をもつものである。仏教用語で言うなら「苦」が常態である。人類発生以来ずっと、これが実践の世界の基本的事実であった。であるから、（或る時期以降）同時に宗教として、いわば反定立的に、そうした世界の「彼岸」に理想的世界が想定されてもいたのであるが、しかし近代において或る基本的な変化が生じた。「苦」が消失したわけではないが、その大幅な縮減が実現された。そしてそこに、没実践的態度が純粋なものとして可能となり、それが美の自律をもたらしたのである。同時に、実践的世界の否定性への反定立として存在していた宗教は、この否定性の縮減によって必然性を失うことになる。その結果、彼岸的世界はリアリティを消失することになる。「啓蒙」とは、思想としてその事実を確認したものである。

近代世界の基底を成すこの否定性の縮減は、端的に言うなら「自然による人間の支配」から「人間による自然の支配」への逆転に基づくものである。この逆転が人間の生の自然からの解放を帰結するのであるが、（ここはリッターの見方とは異なって）美とは、端的にこの「解放」の事態（の没実践的局面）そのものである。（そこに「全体性」が回復されるわけではない。）美の「享受」という事態も、 — 厳密に言って純粋なものとしては — この「解

放」が可能としているのである。

他方、この解放は、宗教的意味性の消失を結果するのであるが、そこから科学において、そうした意味性のないそれ自体として自然（「物」）の世界を出現させることとなった。したがって、科学は美といわば同根なのであるが、したがってまた、美の場合と同様に「解放」が科学において（実践性から解放された）自己目的的世界認識 — 換言するなら「真」の「善」からの分立 — を可能にしているのである。

しかし同時に、この「解放」は、さらにその原因を求めるなら端的に技術力（および、そこから結果する生産性の上昇）に起因する。科学は他方、近代においてこの「技術」と結合することにもなった。というかより積極的に、技術が科学的となることによって、その力を上昇させたのである。したがって、人間の（日常的）実践を核とする生全体において、科学はそれ自身として実践性をもつものである。この点から見るなら、科学の自己目的化（換言するなら純粹理論科学化）は、 — まさしく自己原因的に自らがそれを可能にしたのであるが — 没実践化として「美的活動と似たものとなること」として把握することも可能である。すなわち「科学的美学主義」である。

同様に「宗教」についても「美学主義」という傾向を取り出すことができる。我々の理解では「宗教」とは、実践的世界の否定性への反定立としてそれ自身実践性をもつものである。それが近代において、この反定立の不必要化に伴って、それでもなお求められる場合は一つの自己目的的活動性となる。その（宗教的＝全体的）意味性は、かつては実践的世界の否定性にいわば対抗するためのものであったが、その無用化に伴って、それ自身が享受の対象

となる。宗教のこの在り方を我々は「宗教的美学主義」と呼んでいるのである。

しかし他方、端的に「死」ということにおいて、近代にあっても否定性が廃棄されたわけではない。ここになお「宗教」の必要性が在るということもできる。しかしながら、そこには単純でない事態も介在している。そこには、逆説的に聞こえるかもしれぬが、「死の世俗化」ということが在る。「逆説的」と言うのは、それは例えば「死の生物学的事実化」といったことを指しているのではないということである。かつて「死」は、「苦」の現世から理想的な彼岸への移行の出来事であった。そういうものとして、それは「聖」なる出来事であった。これに対して近代において、(いわば「死」そのもの以外の³⁾「苦」の縮減に伴って彼岸の「楽」の世界のリアリティが消失することによって、この移行性の消失からそのもの自体が問題となるというかたちで死の世俗化が生じているのである。

宗教は同時に、その固有の世界認識をもつ。先の表現を引き続き用いるなら、全体的意味性をもつものとして世界を認識する。しかし、近代以前においては、それは必ず彼岸という別世界との関連を含むものであった。(例えば、最後の審判を経て「神の国」の到来へ至る過程として。)それが近代において、彼岸のリアリティが消失することによって、この(現世)世界の全体-意味的認識として — それ自身近代(固有)の世界認識である「歴史認

³ 仏教でも「苦」について、「死」の苦が他の「苦」(例えば病・老の苦)と同列に並べられてもいる。しかしこれは、むしろ区別する、あるいは、いわゆる「愛別離苦」のいわば原因事象として別扱いすべきであろう。

識」とも似たものとして⁴ — いわば自己完結することになる。

我々は次に、このことを踏まえて、ハイデガー（的発想）に即して「宗教的美学主義」の存在を確認したい。

四 ハイデガー哲学のポイント

しかしながら、我々の作業に必要な限りでハイデガー（的発想）のポイントを押えておく必要がある。まずハイデガー哲学そのものについて、我々の議論の観点からポイントとなる部分を明示しておきたい。以下、簡潔を期すために、直にテキストにあたることを控えて、高田珠樹『ハイデガー』（講談社、1996年）の明晰な解釈・要約を使用させて頂く。

高田によるなら初期のハイデガーは、 — しかし、以後の思索の原型ともなるかたちで — 「生」を対象として、その「事実性」に即して、その「根源性」の究明を行なっている。手際よい整理として高田はそのポイントを或る箇所ですべて次のように纏めている。

ただ、この事実的な生が根源的な生だと言うとき、そこでの根源性は、かなり多面的な意味において考えられている。まず第一に、われわれが日々、様々な道具など身のまわりのものに囲まれている生、理論的な対象化・客観化に先立ち、しかも理論的な対象化もそこから生成する生、という意味において根源的である。

ところが、この生には、種々の歴史的な文脈が作用し、過去に由

⁴ したがって逆に、例えばハーバマスが「歴史意識」について「代用宗教」であると見ることになる。

来する様々な動機が層をなして堆積していた。事実的な生は歴史的な生という様相を呈する。そしてそこに隠された幾重もの層を解明し、自分に固有の過去を真に自覚し保有することは、そういった生を根源的に生きることであった。つまり根源的な生の第二の意味として、歴史的な反省を経た上での生という意味がある。……／ところが、すでにこの頃からハイデガーの中に、生の根源性についての考え方がさらにもうひとつ兆していた。それは、生の真に根源的な様相は、歴史的に形成された各種の意味連関の堆積層の彼方にあり、けっしてその根源的な姿のままで自らを現わすことがない。その本来の様相を隠蔽するところにこそ、それが根源的たる所以である、といった洞察である。(128f.,cf.160)

『存在と時間』等のタームを使って、引き続いて高田の記述に即して、我々の議論に必要な限りでこれに補足を行なって、次の点を確認したい。「生」の「世界」という点から言うなら、第一の生（「現存在」）に対応するのは、何かのための「道具」（「手許のもの（Zuhandeness）」（202））としての「もの」から成る、その「何かのため」という意味連関の総体としての「道具世界」（205）である。ハイデガーによるなら、この「道具性」の方が根源的なのであって、理論的対象としての「もの」（「眼前のもの（Vorhandeness）」（202））は「そこから生成」した二次的なものである。しかし次に、この意味性は歴史的に堆積されたものである。この限りで世界は歴史的世界である。第二の意味の生とはこのことを自覚している生である。これに（も）即して

ハイデガーは、この自覚をもつ在り方を人の「本来性」として、そのことに無自覚なままだ「現在」にのみ生きる在り方を「頹落」の「非本来性」として区別する（188）⁵。

しかしさらに、ハイデガーによるなら、この「堆積」の過程は同時に、西洋において、「存在」の「真理」の「隠蔽」の過程でもある。この「隠蔽」の原点は古代ギリシア（パルメニデス、プラトン）に在り、それが西洋の歴史を通じて — 明示的には「形而上学」のかたちで — 受け継がれている。そして「隠蔽」は、或る観点から、「存在」を「被製作者」として規定する考え方の相関としても解明されている（318）。現代の技術社会は、「組み立て（*Gestell*）」という規定のもとで、そういう被製作者としてすべてのものが「用象（*Bestand*）」（317）である在り方が窮まった状態としても把握されている。

第三義の根源性は、生がこの隠蔽的生の「彼方」に想定されたものである。しかし同時に、その「彼方」の真相が — 「性起（*Ereignis*）」として — 現われる世界が「方域（*Geviert*）」として説かれつつ、それとは或る意味で逆に、或る種物象化的に「存在」そのものを主体として、その「存在」の（いわばメタ的な）真相が「隠蔽と暴露」（312）（「覆蔵」と「不覆蔵」＝アレー

⁵ 「非本来性」の規定には、この「時間性」に即したものを超えるところが在る。そこには、アドルノが指摘するように、（「田舎」に対する）「都会」的なものという内容も在る。ハイデガーには「日常性」への批判も在るのであるが、我々は（も）その（個人的な）心理的核心は都会的なものへの嫌悪ではないかと見ている。因みに、後で（も）問題とする「享受」ということについてハイデガーは否定的に語っているが、それは、この都会的なものに限定されている。例えば都会的な「おしゃべり」は享受の事柄であるが、田舎的な「語らい」は別である、というふうな。（以上、笹原賢介訳『本来性という隠語』未来社、1992年 参照。また高田(48, 52, 188)をも参照。)

ティア) (312) である — いわば「暴露」だけではない — ことが説かれつつ、現代はそのメタ真相の（「隠蔽」の局面での）極限として或る種肯定的にも把握されている⁶。

五 ハイデガー的発想（上田閑照および西田幾多郎、西谷啓治）のポイント

上の「生」＝「現存在」をハイデガーは「世界内存在」として規定しているが、そのなかに生が存在するものとしての「世界」について、（おそらくは）それを西田幾多郎と連接化させることにも留意して「場所」とも換言しつつ、上田閑照『場所』（弘文堂、平成4年）は、まさしく「世界」論を展開している。それは、我々の議論により関わるかたちでハイデガーの思想を限定化している。端的に言うならそれは、上で言えば「隠蔽と暴露」の「暴露」に特化した、いわば“明るいハイデガー”の部分の継承である。

上田は或る少女の詩の解釈として

⁶ あるいはこことも関係するであろうので、前段落中の（後期の）「用象」と（初期の）「道具」との関連について、ここでハイデガー研究者の方々に、この「関連」の解明を要請しておきたい。ハイデガー技術論に関して基本文献となっている溝口宏平『超越と解釈』（晃洋書房、1992年）で指摘するなら、一方では、「なお決定的な差異がある」として留保付きであるが、「この概念〔組み立て〕は、……用立作用(Bestellen)の連鎖、から存在者を存在として（用象、Bestandとして）理解せしめる地平を意味している。またこの概念は、……道具連関を可能にする有意義性(Bedeutsamkeit)の世界の変様態であるといってもよい」(103)というかたちで「用象」性と「道具」性とのいわば同次元性が語られているが、他方では、「ハイデガーが、形而上学的な存在理解の形態を眼前存在(Vorhandensein)としてとらえ、……、また後期になって、現代技術世界の本質体制で……あるような「組み立て(Gestell)」を、西欧の伝統的形而上学の集摂的な本質ともみなし……」(56)とされ、「用象」性と（「道具性」（「手許性」）との対比で提示された）「眼前性」（の方）との同次元性が語られている。共にテキストの解明として述べられているところであろうが、そうすると、そのままではハイデガーに或る不整合が在ることになる。

「わたし」[少女]が世界Aに「於てある」と同時に、世界Aを超え包む世界Bに「於てある」という二重の「於てある」を、一応、二重世界内存在と名付けてみたい。(5)

として、ハイデガーの「世界内存在」概念を展開する議論を開始している。と同時に、次のように、それがハイデガーの主張（そのもの）の明確化でもあると説く。

ハイデガーの場合も実は……、その世界内存在は『存在と時間』における提示において初めから二重世界内存在と見られるべき事態であり、さらに、『存在と時間』の世界内存在と、後期ハイデガーが言うところの「死を能くし得る（死に能う）もの」として「四方界（das Geviert）」に住する（*wohnen*）とは、事態としては、一つに重ねられてまさに二重世界内存在の一樣態と見られるべきであると理解してゆきたい。(7)

高田による先の整理と重ねるなら、世界Aとは「道具世界」（ないしは、および「理論」的世界）、Bとはそのまま「方域（四方界）」のことである。しかし、両世界は — Aの否定としてBが在るというのではなく — まさしく（同一の）世界の二重の相として、かつAの根底にBが在るというふうにいえば静的に捉えられている。

世界が客観的にこのような二重構造をもっているとして、上田によるなら、それは同時に、その世界「内」の主体（「わたし」）の自覚によってそのようなものとして「開示」されるものでもある。しかし日常的自覚形態においては世界はAとしてしか現われない。「組み立て」とはその端的な場合である。

「このようにして世界Aだけの世界は、まさにハイデggerの言う『集立（組立）体（das Ge-stell）』に変質してゆくであろう」（18）と語られる⁷。そして、これは「人間存在の疎外態」（19）であるとも語られる。

上田によるなら、しかし人はさまざまな出来事を「機縁」（19）として、この疎外態を「転換」（19）して「世界B」の「内」に在ることを自覚することが出来る。そしてそれは、「（地平」の意識として（31））世界Bそのものの意識と相関するだけではなく、世界内の諸事物・事態がBのうちに在ることの意識とも相関するものとして実現される。すなわち、そうした真の自覚において、自己がB「に於てある」ということと、その自己が見ている諸事物・事態がいわば真の相において同様B「に於てある」ということとが経験されるのである。

上田は、西田の「場所」概念について、その「有の場所」「絶対無の場所」をそれぞれ「世界A」「世界B」と重ねて、言及されることの多い和歌「かにかくに思ひし事の跡絶えて／ただ春の日ぞ親まれける」（21）を、「思い悩み考え悩みつつ、それと非連続的にふっと春の日に浸透され春の日に脱自し、

⁷ 先の註の続きで問うなら、「Aだけの世界」は「道具世界」であるのか「理論」的世界であるのか。あるいは、「道具世界」（そのもの）の見方に二つ在って、その一つの場合の「世界A」が「Aだけの世界」であるということなのか。その場合、「理論」的世界はどう位置づけられるのか。

いわば永遠の日（世界B）のうちで「思ひし事の跡絶えて」、立ち所に無何有の桃源郷である」と解釈しつつ（22）、そのBのうちで諸事物・事態が真の相で経験されていると見る。西田の言う（「物来たって我を照す」という場合の）「物」とは、そうした真相における事物・事態のことであると見られる（cf.32）。

上田はまた、「奥能登の風光」という西谷啓治の文章（15）について、ここでは（「浜は広々として、とても清らかな感じだった。……桜貝は……紅玉のように美しく……」という）「風景」、（「砂の上にあっても、どこことなく地上のものでないような、気高い清らかさがある」という）「風光」として世界A、Bが語られていると解釈している（16）。

端的にここで確認できるのであるが — そして、ここに我々が“明るいハイデガー”と呼んだところの姿が鮮明になるのであるが — 、世界Aのものが同時に世界Bのものであると見られている。いま少し厳密に言うなら、（例えば）「桜貝」の属性はAとBとでは異なる（「美しい」と「気高く清らか」）のであるが、しかしそのA属性の否定の上にB属性が在るのではなく、A属性にいわば重ねられるかたちでB属性が捉えられている。つまり、桜貝の「美しさ」が否定されるかたちで真の属性として「気高い清らかさ」が在るというのではなく、「美しさ」に加えて「気高い清らかさ」が在るというのである。まさしく「二重世界」である所以である。

六 宗教的美学主義としてのハイデガー（的発想）

換言するなら、このことは日常世界（「この世」＝現世、「世界A」）の聖

化である。ハイデガー的発想は、日常世界を — いわば近代的に — そのま
まとして了解するのではなく、なんらかの全体的意味性をもつものとして、
したがって宗教的に、しかし元来の宗教とは異なって、日常世界を彼岸世界
との関係でいわば否定態として了解するのではなく、根底に在る世界（「世
界B」）との関係で、その関係に在るものとして肯定態として了解するので
ある。しかしながら、これは結局、現に在る日常世界から没実践化的に離脱
的になるというかたちで一種の「美学主義」とならざるをえない。本題とし
て、このことを確認していきたい。

上田は、二重性の「開示」という側面から、「主体」の在り様によってそ
れが「見える二重性」（14）となるということを問題として、「「見える二重
性」はこのような世界A Bという形以外の様々な形を取り得る。たとえば、
世界内の局所が世界ならざる神域となるような場合。」（14）と述べる。しか
し上田は、直ちに「いずれにしても」と話を展開して、この「世界ならざる
神域」という事態の究明を放棄する。我々はむしろこれが宗教の（近代以前
の）通常態であって、そこでは、上田の言葉で言えば「世界B」が — 「重
なる」ことのないかたちで — 別の世界（「世界ならざる」世界）として在
るのだと考える。もちろん、それは絶対的に「彼岸」（的な）世界ではなく、
この世（A）のうちにそこへの通路をもっていて、それが上田において「世
界〔A〕内の局所」〔 〕内、強調は引用者〕と表現されているとも了解し
うる。そして我々の理解では、通常の宗教的世界認識においては、この世（A）
がBとの関連において認識されるとしても、それは否定的なものとして —
浄土教的に言うなら「穢土」 — 、B（「浄土」）へとそこを去る（「厭離」）

べき所として了解されている。

我々の議論軸で言うなら、したがって「この世」は享受の対象とは決してならぬものである。多面性が在ってこれだけが語られていると断定できないのだがアウグスティヌスは、「この世を用いる〔使用す〕べきであって、この世を享楽〔享受〕してはならない」（加藤武訳「キリストの教え」『アウグスティヌス著作集 第六巻』教文館、1988年、32ページ。〔 〕内は引用者加筆。訳者自身が解説で述べているように、「享楽」と「享受」、「用いる」と「使用する」は原語は同じである）と、「世界」（この世）のものを「享受する（frui）」ことを禁じている。「世界」内のものはただ「使用（uti）」のみの対象とされる。我々の理解では、換言するなら自然の「美」とは、この世にいわば裂け目を入れるかたちで享受の対象として（純粹なものとしては）近代に（初めて）現出したものである。その最初の証言がペトラルカによって残されている（と言われている）。ペトラルカの場合は、中世的世界観の支配下にもあって、一瞬「美」として享受されかかった自然から — アウグスティヌスに従って — 直ちに内面世界へと目を向け替えているのであるが⁸、厳密に言って近世を通じて（19世紀以降の近代へと）、この享受

⁸ 「私はきょう、これ〔ヴァントゥウ山〕に登りました。ただ、有名な高山の頂を見てみたいという願望にかられてのことです。……最初、ただならぬさわやかな大気、ひろびろと打ちひらけた眺望に感動し、私は茫然として立ちつくしました。……それから、新しい内省が私の心を領し、……。こうして私は自分自身に語りかけたのです。……アウグスティヌスの『告白』を読んでみたくなりました。……「人びとは外に出て、山の高い頂、海の巨大な波浪、河川の広大な流れ、広漠たる海原、星辰の運行などに讃嘆し、自己自身のことはなおざりにしている」（『告白』第10巻8章）。私は愕然としました。……魂のほかにはなんら感嘆すべきものはなく、魂の偉大さにくらべれば何ものも偉大ではないということ、このことを私は……学んでおくべきだったのに、いまなお地上のものに感嘆している、そういう自分が腹立たしかったのです。」（近藤恒一訳『ルネサンス書簡集』岩波文

の対象としての「美」が権利を認められて行くことになる。これは、そういうかたちで世界が世俗化するということでもある。

たしかに、近代世界は（自律した）美の領域を可能とした。それは没実践的領域である。しかしそれは、日常世界（全体）の部分領域である。厳密に言って、日常世界の「労働」の実践的領域 — 「新稿」では勝義にこれのみを「日常世界」とした — および「政治」や「科学」（および「道徳」）のそれ以外の実践的領域とは明確に区別され、逆に、その区別において限定的な領域として了解されている。しかるにハイデガー的発想では、この限定的な美的領域だけについてではなく、日常世界の諸領域を含んだ全般について⁹、それが根源的な意味性にも在ると了解されている。講演「歴史的身体」で『善の研究』で述べた純粹経験といふものはつまり我々の日常の経験から出発したものである。それは我々の日常の経験である」（『全集』14 巻、岩波書店、昭和 41 年、266 ページ）と語られるとき、我々は西田にもこのことを確認することができる。

それは、日常世界全般をいわば美的世界をモデルとした「享受」の世界とすることである。個別「科学」「道徳」、そしてベンヤミンが問題とした「政治」において、我々はそうした美的享受化の傾向をまさしく「美学主義」として確認したが、これらと並行するものとして、しかし、これらとは少しく異なるものとして「宗教」固有の「美学主義」を確認することができる。そ

庫、1989 年、62 ページ以下)

⁹ リッターにおいても、ロマン主義的発想として、美における全体性の「取り返し」が志向されているが、そこには、（美という）限定的領域における「取り返し」であるという — 一種ペシミスティックな — 了解が在り、その点でハイデガー的発想とは異なっている。

それは、諸個別「美学主義」と異なって、まさしく「宗教」として日常世界の全般を美的享受の対象とする。たしかに、（上田が引用する）西谷では「桜貝」に即して議論が展開されている。しかしそれは、元来美的である特殊領域（のもの）に限定した議論ではない。まさしく「世界A」の全ての事態・事物についてその真の相の現出が語られている。

しかしそれは、単に量的に深化した「美学主義」であるというに留まらない。元来の美的領域（「芸術」の領域）と異なって、「科学」「道德」「政治」といった諸領域、そしてとりわけて「労働」の領域は、元来、享受化的領域ではない。これを「宗教的美学主義」は全体として享受化しようといういわば無理を説くのである。そして、そもそも無理であるがゆえに、— まさかレヴィナス的にハイデガーを批判して、「道具」の「使用」に対する（その道具を含む全対象の）「享受」の、しかし「苦痛」を含むかたちでのいわば広義での「享受」の根源性を語っている¹⁰とも了解できず — 実態としては没実践性として、言うとするならそれらの諸領域を眺める（だけ）というかたちでそこからの離脱となっていて — 上田ではこれは、「世界Aだけの世界」〔強調は引用者〕の否定として示されている — 、そして、この離脱において一種の享受化が在るのである¹¹。上田は例えば、「集立（組立）体」

¹⁰ レヴィナス（熊野純彦訳）『全体性と無限 上』岩波文庫、2005年、263ページ。因みに、ハイデガーに対してレヴィナスがより根源的であろうとしているとして、ハイデガーにいわば逆立する位置に在るのがキルケゴールである。キルケゴールは、そもそも（「肉中の刺」によって）世界を享受することが不可能であるということに定位しているからである。

¹¹ 実践性（「行為」性）が欠如しているという田辺元の西田批判は、より基底的にはこのことを突いたものかもしれない、と我々は見ている。また、この批判を受けたと言われている西田の転回も、田辺を満足させるかたちで実践性に（本当に）定位したものではな

として（ヴィリリオ的に？）「加速度」（新幹線）を断罪しつつ（18）、「世界Aに於ける日々事から事への多忙な生活時間も「日月長し」のうちでのこと、というのが本当でなければならない。……同時に世界Bに「於てある」時には、加速度はあらかじめ解毒されている」（21）と述べているが、その「解毒」が没実践的離脱として — それは新幹線の運転士には（例えば事故を起こしたくないのであれば）絶対不可能なことである — ¹² ¹³、その享受を可能にしているのである。

これは、端的に（とりわけ労働的に実践的な）日常世界とは別の世界への向き替えと見ることも可能であって、であるから我々はこうした（ハイデガー的）発想を「宗教」であるとも見ているのだが、反面、その向き替えが彼岸の世界へのものでないという点で日常世界内への滞留であり、そしてそこで、その世界に対する在り方が一種美的なものとなっていると見ているのである。この両側面を重ねて見るならこの向き替えは、宗教が、元来もつ脱現実性 — この限りではそれは一つの実践性をもつ — を失って現実内在的に没実践的に世界享受となることであって、そこから「宗教的美学主義」の

いとも言うる、と見ている。「歴史」論をも含めて西田の言う「行為」は、あくまで「芸術」を範型とする美的に制作的なものであろう。

¹² これに対して“暗いハイデガー”の（四節の言い方で言えば「メタ真理」を説く）部分は、「解毒」されていない状態をも「世界B」のうちに包摂するものであろう。因みに竹市明弘「無の現象学的分析から根源的日常性へ」（『思想』1978年10月号）はハイデガー解釈として端的に「根源的日常性」と語っているが、それはこの部分のハイデガーを前面化したものであろう。しかしながら、— これは先にシュミットに即して述べたところであるが — ここにも「崇高」系の「美学主義」を確認することができるかもしれない、と述べておきたい。

¹³ 西田晩年のいわゆる「逆対応」の思想は、“暗いハイデガー”的レベルに達していると言えるかもしれない。しかし、そこでも「悲」の感情が基調トーンとなっていて、それは一種の享受性だとも言うる。

カテゴリーを取り出すことができるのである。

（本稿は平成 19 年度日本学術振興会科学研究費補助金による研究の成果の一端である。）

（あびこ かずよし 滋賀大学）