

実存的「生成」について

大屋 憲 一

「生成」(werden)とは、不動にして純粹な同一性たる一者的「存在」(sein)に対して、或るものから他のものへの移行(übergang)と云う一切のものの止むことなき生成そのものを云う。そして、このような「生成」と「存在」との問題は、従来、哲学史上に於ても夫々の立場より論及されてきているところである。「生成」に就ては、既に、ヘ

ラクレイトスの「万物流転」(Panta rhei)の説に、これを見得るところであつて、これはパルメニデスの「存在は一にして不動である」と云う説と対比させられる。近世では、ヘーゲルが「我々はここに祖国を見る。ヘラクレイトスの命題のうちで、私の論理学の中に取り入れられなかつたものは一つもない」(Geschichte der philosophie, I, S. 320)と云うように、「万物流転」に於ける生成の説は、ヘーゲ

ルの思考の上にも大きく働いていることであるが、更に、ヘーゲルのみならず、ヘルダーリンやヘーゲルと対比されるキルケゴールに於ても、又、ニーチェ以後の諸思想の中に、このような生成的捉え方は大きな深い流れを形成していると云つてもよいであろう。

然も、このような「生成」の見地は、ひとり西欧のみならず、東洋、殊に仏教の思想に於て、其の業縁起説や無常感等の中に、一きわ色濃く現れているのを知る。業縁起説は一切のものは因縁生起に於てあり、其の「業」(Karma)の働きの中に成っているもの、或は、成つていくものであることを説いているが、鈴木大拙は「善悪いづれの行為にせよ、一度それが実際になされたり、或は、心に浮んだりすれば、それらは決して水泡の如く消えず、場合によつて

は潜在的に、或は、活動的に心と行為との世界に生きていく……業は、たとえ幾百劫を経てでも消失せず、破滅もしない。必要な諸条件がととのうや否や、その果実は必ず熟する」(Outlines of Mahayana Buddhism)と述べている。斯様にして、仏教者にとっては業の原理が反駁の余地のないものである以上、恩寵、或は、啓示の如き特別な所業は一切信ぜられず、又、業が宇宙を形成する原理となる以上、たとひ神といえども、このような因果の法則に順応しなければならぬのである。更には、「業」は単に運命と云うことではなくて、それは、又、業縁起であるがために我々の将来を切り開いていく原理ともなる。このようみでくるとき、「生成」の事柄は、洋の東西を問わず、考察されてきた問題であると云えるが、当論に於ては、先ず、「生成」の問題を改めて提唱したヘーゲル、更に、キルケゴールを通して其の「生成」の意義を考察することにしたい。

一

鈴木大拙は「禅」の中で、問いが二者対立の形でなされる限り、問う者には人生の根本問題に就ての眞の解決は得られない、又、仮りに得られたとしても、それは依然として知性の上のみ止まっています、決着のつかないことであ

ると云っているが、この説は、当論に於て「生成」の問題を究明するに際して、一つの示唆を与えるものとなるであろう。

キルケゴールは、真理概念を考究するにあたり、主体的真理 (die subjektive Wahrheit) と客観的真理 (die objektive Wahrheit) とを挙げてゐる。即ち、客観的真理とは、主体的内面性が度外視されるような客観的反省の道であるが、この反省により得られる真理は、この身にとっては、どこまでも、近似値か、仮定としての真理に止まるものである。それに対し、主体的真理は、謂わば、身証に関わる内面的生成のうちに深められる。

今、キルケゴール自身の実存理解の一つの誘因となつたものは、その當時を風靡したヘーゲルの思想であつた。従つて、キルケゴールはヘーゲルの思想に厳しい批判を加えながらも、又、反面に於て、此のヘーゲルの「生成」の思想——弁証法的理解——なしには、彼の思想も成り立ち得なかつたと云い得よう。それ程に、ヘーゲルの思惟に負うところも、大きなものがあつたと云わなければならない。又、ヘーゲルとキルケゴールの両者の思惟に就て思われることは、このような両者の拮抗は、従来の哲学に於ても、屢々取り上げられてきた Theoria と Praxis, ideal なものと

realなものとの問題であったと云い得る。ヘーゲル以後、実証主義等の影響もあってか、次第に、realな側面がその積極的意義を得てきているようであるが。

キルケゴールは其の著「後書」(Nachschrift)の中で「論理的体系はあり得る」(ein logisches System kann es geben)と「現存在の体系はあり得ない」(ein System des Daseins kann es nicht geben)と云う二つの命題を挙げてゐる。その中、最初の命題は、直接には、ヘーゲルが「体系をもたない哲学的思考は、何等、学問的ではあり得ない」(Enzyklopädie I, §14)と云うこと、従つて真理は体系をなしていると云う彼の学の特質を述べたものである。

ヘーゲルの哲学史によれば、如何なる哲学であれ、「非体系的な哲学的思惟は、それ自身としてみれば、寧ろ、主観的な考え方にすぎないのみならず、其の内容から云えば偶然的である。如何なる内容にせよ、全体の契機としてののみ価値をもつものであって、全体を離れては根柢のない前提か、でなければ、主観的な確信にすぎない」(Ibid. §14)。それ故、そのような哲学的思惟は真理の一面のみを表すにすぎず、そのもののもつ一面性と云う自らの含む矛盾を動因として、他の哲学へと移行していく。そして、このよう

な矛盾が媒介されていく移行(Ubergang)を通して、個々の真理は自覚化され、具体的な全体としての真理が頭わになつていく。ヘーゲルは、屢々、このような事態を蕾↓花↓実のような有機的なものの円環に譬えているが、先述の「体系」(System)と云うも、実は、このような全体の上に語られているのである。即ち、彼の所謂「体系」とは、謂わば、形式論理的に、或る根本原理から、天下りのに作り上げられる諸命題の組織を云うものではなかつた。それは、寧ろ、一切の事柄が弁証法的発展を経ることにより、その真の在り方に達すること、そのような過程を含むものを、彼は「体系」と称している。

そして、又、このような歩みをとる事柄(Sache)そのものに即した方法を以て、哲学の唯一の方法としたものが、彼の「弁証法」(Dialektik)に他ならぬ。即ち、「弁証法」とは、ソクラテスの対話(Dialog)による真理発見の方法に由来するとも云われるが、それは対話により、妥当すると考えられているものを、恰かもそれが妥当するものであるかのように妥当せしめ(eironia)、内面的な崩壊に即してそれ自身を展開せしめると云う方法を意味する。然も、このような方法は主観的のみならず、その根柢に客観的存在そのものが、このような弁証法的な歩みを取るも

のと考えられた点に、この弁証法がヘーゲルに於て哲學的方法として取り入れられた理由がある。従つて、彼が「神的精神は現世的なものを内在的に透徹しなければならぬ」(Enzykl., III, § 552)と云う如く、彼の弁証法は、その「内在的超出」(immanentes Hinausgehen)に於て展開されている点に我々は注目しなければならぬであらう。

そして、このような彼の弁証法が、又、彼の実体 (Substanz) 観をして、他のスピノーザやシェリングのそれらとの相異を来らしめるものともなっている。即ち、彼は自ら実体を自己活動性 (die selbst-tätigkeit)、自己区別 (die Selbst-unterscheidung)、自己意識 (das Selbst-bewußtsein) を含む働きとしての生成的な主体 (Subjekt) として表しているが、これらの動的区分は、従来の単調な形式主義とも云われる、靜止的、抽象的同一性を表わす普遍的実体にはない、その特質を示すものである。

と同時に、我々はヘーゲルの実体観を、更に、スピノーザの実体観の上にも現われている如き汎神論 (Pantheismus) の視点より考察しなければならぬ。即ち、ヘーゲルによれば、スピノーザは有限な事物そのもの、及び、事物の複合体を神とみる、単なる汎神論的一般性に組したのではない。彼は、寧ろ、その根底に神のみが存在して世界は

真の實在をもたぬと云う「無世界論」(Akosmismus) 的思想に立つのであつて、この立場をこそヘーゲルは批判したのである。ヘーゲルの「宗教哲學」にもみえる如く、彼は其の三位一体としての神を以て、無世界論的実体観を超えようとしたのである。即ち、彼は「我々が神と云う時、我々は単に抽象性としての神のことを云つたのである。或は、父なる神、一般者としての神と云う時、我々は神を、唯、有限性の側から云つたのである。神の無限性は、まさに、神が抽象的な一般性のこの形式、直接のこの形式を止揚し、これにより区別が措定されていることに他ならない。然し、神は又、同様に、この区別を止揚するものである。このことによりて、始めて神は眞実の現実性、眞理性、無限性なのである」(Philosophie der Religion, II, S. 227)と述べている。その意趣は、神は永遠にその子を産み出し、自己を自己から区別することによって、その他者に於て愛を語るのである。然し、我々は神が此の全行爲そのものであると云うことを知ることによって、神は端初であると共に終局であると云うこと、従つて、統体性 (Totalität) としての神であることを知らなければならぬ。ここに、彼は「神は永遠の過程である」(er ist der ewige Prozess) (Ibid. S. 223)と云つてゐるが、このような神

こそ、又、彼の所謂、「精神」に他ならない。

以上、彼は「統体性」としての神を通して、生成的に自己還帰する (werden zu sich) 実体の動的性格を認めただけであるが、この「統体性」と云う視点こそ、彼の思惟の要をなすものであろう。以下、更に、彼の歴史解釈に就て考察を進めたい。

ヘーゲルは彼の史観を其の著「歴史哲学」(Philosophie der Geschichte) に於て「世界史とは、目まぐるしく変化する歴史の舞台の中で演ぜられる精神の展開行程であり、精神の現実的な生成であると云うことである。然も、過去に起ったこと、又、日々起っていることは神なしにはあり得ないどころか、寧ろ、本質的に神の業そのものだ」と云う洞察のみが、精神を世界史及び現実界と宥和させることが出来るのである」(ibid. S. 540) と述べている。そして、今、神の業と云うことに就ては、これを彼の所謂、三位一体の神としての働きに於て、及び、神に就てはこれを統体性としての神に於て、又、この神を精神としてみてきたのであるが、ここに彼は世界史の真の荷い手たる「世界精神」の弁証法的な働きをみている。即ち、ペルシヤ帝国よりギリシヤのポリスへと次第しつつ、世界精神は諸国家の闘争と興亡、諸民族の交替の歴史(彼の所謂、偶然的な外

面的歴史)を通して、次第に自己意識的に自己自身へと復帰していく。

彼が「情熱の特殊な関心と普遍的なものの実現とは不可分のものである。と云うのは、普遍的なものは特殊な、特定の関心と、その否定との結果として生ずるものだからである。特殊なものはい互いに闘争して、一方が没落していくものに他ならない。対立と闘争に巻きこまれ、危険にさらされるのは、普遍的理念ではない。普遍的理念は侵されることなく、害われることなく、闘争の背後に、ちゃんと控えている。そして、この理性が情熱を勝手に働かせながら、その折に、損害を蒙り、痛手を受けるのは(理性ではなくて)この情熱により、作り出されるそのものである」(ibid. S. 49) と云っている「理性の狡智」(die List der Vernunft) といふ、歴史的対象と弁証法的過程としての論理が一致するものであると云う点に於て理解されている。然も、斯様に、歴史が弁証法的発展の過程を取る所以のものは、歴史自体の中に、それに止住することの出来ない矛盾を含むが故である。従って、「矛盾的なものは、当然に、自己を無へと解消し、自己の否定的統一へと還帰する」(Wissenschaft der Logik II. S. 79) と云うことが、彼の歴史観の志向を形成するものである。

然も、更にヘーゲルが以上のように、歴史を解釈するに當つて、当時のフランス革命が彼に多大の影響を与えていることは、これ、又、否定しがたいことである。J. Ritter は其の著「ヘーゲルとフランス革命」(Hegel und französische Revolution) の中で、ヘーゲルは古代キリスト教の自由を此の自由の世界史とに關係づけて、世界史の連続性を主張し、この革命を自由が普遍的、政治的に実現される画期的な転機であるとしたと述べているが、ヘーゲルは、かように歴史に於ける理性(世界精神)の働きのことを、此の革命に於て強く見て取つたものと云い得る。彼は、自らも「理性が世界を支配し、又、世界史も一切は理性的に行われてきた」(Philosophie der Geschichte, S. 20)と云う単純な理性の思想より出發したと述べているが、このような歴史観により、彼は歴史的存在の真実の相を歴史的に生成發展するものとしての在り方に於て捉えたことが知られる。更に、この「生成」に就て一考するに、ヘーゲルは「生成」を以て、単に限りなき永遠の未完成を意味する、所謂「悪しき無限性」(schlechte Unendlichkeit)の道程を述べたものではなく、有限なる歴史の変遷(他者)のうちで自己に出会うと云う真の無限なる精神の弁証法的な働きに注目している。

以上のように考察してきて思うことは、彼の歴史解釈は世界精神の自己区別的、自己意識的な働きとしての具体的全体たる「総体性」(Totalität)に於てのみ理解され、認識されていると云うことである。それ故、彼はこのような点を「哲学の事實は、既に出来上つているものの認識であり、従つて哲学を把握すると云うことは、後を追つて考える」と云う意味での追考(nachdenken)にすぎない」(Enzykli. I, S. 17)とも云つてゐるが、結局、学的、歴史的认识は、歴史上にみられる世界精神の弁証法的發展を、其の成果として、追考するものであり、従つて、又、これを時間的に云えば、謂わば、事後的に(hinterher)後向きに、過去のなるものに向けられた反省的思考であるとも云い得よう。

従つて、又、このようなヘーゲルの思惟の観点に立つて、初めて、彼の「論理学」は無時間的、靜止的な概念を取り扱う「形式論理学」とも異り、概念(Begriff)そのものの弁証法的形成による運動として、その概念のうちに運動を導入し得ることになつたとも云い得る。然も、そのことは、又、このような彼の「論理学」は「形式論理学」の立場よりは、割り切れない事柄(矛盾の問題)を解明せんとしたものであると云うことも出来るし、或は又、「形式論

理学」の立場よりはみ出て、矛盾を含むものを存在の成り立つ根本の相としてみたところ、彼の「論理学」の基本的提示があったと云えよう。

二

では、以下、キルケゴールの「生成」の問題に就て考察していく。いま、ヘーゲルが論理学の中に運動の概念を導入したことを述べたのであるが、キルケゴールは、先ず、このような運動の概念を論理学の中に導入することに対して、これを厳しく批判する。と云うのは、ヘーゲルに於ける弁証法的発展の「必然性とは存在の規定ではなくて本質の規定」(Philosophische Brocken S. 71)であり、然る、「本質の規定とは、まさに、生成を締め出すところにこそ成り立つ」(ibid. S. 82)ものだからである。

キルケゴールによれば、本質(Wesen)とは「あった(gewesen)ところのものであり、過去を去った有(das vergangene Sein)とみることが出来るが、このことは本質とは、まさに、過去のみにられたものと云う意味をもつ。従って、その本質の生成、発展の具体化は、過ぎ去った歴史的諸事象を其の過程の一契機として「体系」の中に組み込むことにもなる。

ヘーゲルは「本質と云う場合、我々はそれを直接的なものとしての有から区別し、有を本質との関係に於ては単なる仮象(Schein)とみる。然し、この仮象は全くないもの、無ではなく、止揚されたものとしての有である。——本質の立場は、一般に Reflexion (反省)の立場である」(Enzykl. I. S. 232)と云っているが、これに対し、キルケゴールは「世を去って歴史上の人物と化した人々のみに、体系が関り合うことは仕合わせであろう。だが、ここに、今、現実に生きている者が、このように必然的理解の俎上にのせられるとしたら、耐え難い思いをさせられるに違いない」(Nachschrift I. S. 137)として、ヘーゲルのこのような視点に反対する。それは、つまり、本質的に、論理の体系を構築するには、現存在に関りをもつものを混入してはいけないと云うことにある。更に云えば、それは、どこまでも、普遍化することの出来ない個体の在り方を止揚せんとするがゆえである。

かようにして、キルケゴールは「論理学に於ては、如何なる運動の生成も許されるはずのものではない。論理学はある、そうして、一切の論理的なものは、唯、あると云うだけである」(dr Begriff Angst S. 9—10)とこれを主張する。若し、仮りに、運動(Bewegung)と云う言葉を用

いたとしても「一切の運動は、ここでは内在的な運動 (eine immanente Bewegung) でしかない。換言すれば、それはより深い意味では、如何なる運動でもない。と云うのは、運動と云う概念自身は、論理学の中では、如何なる場所も見出し得ない超越的なものだからである」(Ibid. S. 10)と。つまり、論理の体系に於ては、その生成は論理そのものの発展、具体化、体系化のみにあって論理以上に出るものではない。従つて、論理的生成は、主体的生成の事柄に關わるものではないと彼は云うのである。

では、次に、これをヘーゲルの歴史解釈に對するキルケゴールの批判について考察したい。キルケゴールは「過去となつたものは、生成してきたものであるが故に、必然性を帯びてはいない。つまり、生成してきたことによつて、必然性ではなくなつたのだ」(Philosophische Brocken S. 76)と云う。つまり、同時代にいる者は、生成してくるものに必然性などを認めはしないであろうが、生成の出来事と観察者との間に年月が隔たると、四角形を遠方からみれば円形に見えるのと同様に、それが必然の出来事であつたかのように映るであろう。

然し、我々は過去となつたものの確かか (Gewißheit) の根底に、実は、未来のものにまつわつていふのと同じ意

味での不確かさ (Ungewißheit) が、即ち、生成そのものにまつわる不確かさが潜んでいることを知っている。そして、その意味では、後代の我々は同時代人の場合と全く変わらない状況にあるわけで、我々が「真に歴史的なものを把握するには、把握さるべき其のものと同質でなければならず、それに相應するものを自らのうちにもっているのだから、我々が歴史を真実に把握しようとするれば、それは、又、我々自らの信仰と懷疑の問題に關つていふ事柄でもあること、そのことが、先ず、了解されなければならない。と同時に、勿論のことではあるが、信仰も懷疑も認識の行為ではなくて、何れも、生成の事柄として、全身を賭けた情熱 (Leidenschaft) として相關する。

キルケゴールは以上のような歴史解釈を、更に具体的に、「墮罪の神話」に於てみている。この物語はヘーゲルが取り上げている「無垢」(Unschuld)の問題を提題として展開されているが、ヘーゲルの解釈は次のようである。即ち「直接態に於ける精神的な生活は、先ず、無垢及び卒直な信頼としてあらわれる。然し、精神の本質には、こうした直接的な状態が否定されると云うことが含まれている。というのは、精神的な生活はその無自覚の状態に何時までも

止っていないで、自覚的に存在することによって、自然的
生活から、一層はつきり云えば、動物的生活から区別され
るからである。然し、今度は、こうした分裂の立場も、
又、否定されなければならない。そして、精神は自分自身
の力により統一へ復帰しなければならない。この統一は精
神的な統一であって、復帰の原理は思惟自身のうちにあ
る」(Enzykl. I. S. 88)とするものであるが、更に、人間
が最初の統一を去るようになった誘惑は、外部から(蛇に
より)人間へやってきたことになっている。然し、實際
は、対立へ足を踏み入れること、即ち、意識の目ざめは、
人間自身のうちにあるのであって、このことは凡ゆる人間
のうちで繰返されている歴史であると彼は主張する。

この最後の言葉には異論はないようであるが、ヘーゲル
は、この場合、「無垢と直接性とは、徹頭徹尾、同一のもの
のびある」(der Begriff Angst. S. 32)とすることによ
り、精神生活の本質上、無垢の状態(直接的なもの)は、
必然的に止揚されなければならないのだと云う。このよう
な主張に対し、キルケゴールは「無垢が止揚されねばなら
ないと語ることは非倫理的である。というのは、よし、無
垢がそれと名ざされる瞬間に於て止揚されるようなもので
あるとしても、それは、唯、咎(Schuld)によってのみ止

揚され得るものだからである」(ibid. S. 33)とこれを批
判する。というのは、無垢の概念は、本来、その故郷を倫
理学の中にもち、直接性の概念はその故郷を論理学の中
もつものであるが故に、無垢は、謂わば、質(Qualität)
的なものとして、個体の飛躍を通してのみ失われるものだ
からである。

然も、更に、アダムの無垢と後の人間の無垢との間に
は、その質的飛躍——生成——に於て相異のあるう筈はな
い。それは、丁度、原罪が、単に、第一の罪として考えら
れるようなものではなくて、原罪が現在の直下に自覚さ
れ、歴史の始めは、断えず、歴史の中で開かれなければな
らないのと同様である。

このようにして、論理的体系の中では可能性(Möglich-
keit)が現実性(Wirklichkeit)へ移行することを語るの
は易いが、現実はそのようなものではなくて、我々は謂わ
ば中間規定としての不安の問題を看過することは出来な
い。キルケゴールは、このような視点より、先ず、無垢に
於ける不安の問題を取り上げている。即ち、無垢に於ては
人間は精神として規定されているのではないが、自然性
との直接的な統一の中で精神は夢みている。然し、たとえ、
善悪を識別する知識を有せず、夢みる者であっても、「無

垢は同時に不安であると云うことが、無垢の深い秘密である」(ibid. S. 39)と云うが如く、人間が精神的存在としてあり、生きる(根源的)可能性を求めると不安を免れ得ないのである。

彼は「不安とは人間に付着する不完全性ではなく、寧ろ、人間が根源的であればある程それだけ不安は深い」(ibid. S. 51)と云っているが、ここに、不安とは人間の特殊状況と云うようなものではなく、人間存在の根本構造をなすものであることが述べられている。彼が不安と恐怖とを区別し、恐怖やそれに似た種々の状態は、何時も或る特定のものに關係しているとして、それとは別に「不安は可能性に先立つ可能性としての自由の現実性である」(ibid. S. 40) *„Wirklichkeit der Freiheit“*、*„Freiheit“*、*„根源的可能性をまろぐる不安の真相を述べたものである。それ故、又、不安とは我々の存在全体が底なしの深淵へとずりおちていく(entgleiten)時の気分(情調)であり、不安こそ、我々の存在の拠って立つ可能性を問わしめるものと云うべきである。更に彼が「不安は必然性の規定ではないが、さればと云って自由の規定でもない。それは束縛された自由である。……但し、必然性のうちに束縛されているのではなしに、自己自身のうちに束縛されている」*(ibid. S. 48)とも

述べて、不安をもって、「束縛された自由」(eine gefesselte Freiheit)としてゐるのは、根源的可能性をして根源的可能性ならしめる存在の自己開示(照明)に関わるものとして、不安を捉えているがためである。

キルケゴールは不安に就て「不安とは怖れているものに心惹かれていと云うことであつて、それは反感的な共感である。人が怖れているもの、これは又、人がそれに心惹かれてゐるものである。……ところで、不安は個体を弱くする。そして、第一の罪はこのような弱さの中で起るのである」(The Journals, 1842, No. 402)と述べて、不安のもつ二義性としての共感的な反感と反感的な共感 (eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie) (der Begriff Angst S. 40) *を挙げてゐるが、この不安の二義性と云うも、究極的には、根源的可能性をして根源的可能性ならしめるところに動く人間存在の深き消息を、その様相として表したものに他ならない。*

彼は其の著「不安の概念」の中で、不安の諸相を挙げ、就中、「善に対する不安」(悪魔的なもの)と「悪に対する不安」とを對比させてゐるが、この不安の分析は彼の人間存在の洞察の深さを最もよく表明してゐるものである。彼によれば、「善」(das Gute)とは、この場合、「自由

の「恢復」を、或は、「開示」(Das Offenbarwerden)を意味するが、又「開示」が救済の最初の表現である限り、それは「救済」(Erlösung, Errettung)を意味する。それに対し、「悪」(das Böse)とは「閉じられてくるもの」(Das Verschlossene)を云ひ、「悪魔的なもの」(das Dämonische)とは「自己を閉じこめようと意欲する不自由性」(Ibid. S. 127)を意味する。それも何等か或るものをもって、自己を閉じこめるのではなく、それは自ら自己を閉じこめるのである。然も、この閉鎖的な不自由性が、その不自由の故にその「開示」を願ひ、閉ざされた自己(閉ざす自己)より開かれた自己(開く自己)への道程を歩まんとする時に、又もや、その開示にあたって、同時に、閉鎖性はその開示を、狡猾にも、一種の欺瞞性に変えてしまう。そして、このような、謂わば、悪魔的な障礙なるものの深きに、彼はその不安の深さを看取するのである。換言すれば、彼はこのような不安を通して、我々の謂わば邪見とも云うべき、自らの「見」の深さを感知したものと云えよう。

以上、かようにして、彼は自己閉鎖的な無限に多様な葛藤(矛盾)を彼の諸著作の中に、多様な形で究明しているが、就中、この不安の問題と、その「死に至る病」

(Krankheit zum Tode)に於ける「絶望」(Verzweiflung)の問題とは、又、殊に密接な関連をもつものと思われる。それは不安によって露わにされる魔的なものの深さが、一層、自覚的に、明確に「絶望」として照明され、捉えられていくからである。彼は「救済が現実的に措定されるその瞬間に於て、初めて不安は克服される」(Ibid. S. 52)と云うのであるが、この不安の問題は、又、「救済はまさに死ぬことに、死にきることにある」(Krankheit zum Tode. S. 4)と云うように、絶望が絶望し尽くされることに於て、初めて克服されるものである。

キルケゴールによれば、絶望とは、まさに、精神(自己)の病であつて、単に、絶望することが救済の手段とされるようなものではない。否、人間存在の根源的在り方は、無限性と有限性、時間的なものと永遠なもの、自由と必然との綜合関係にありながら、その関係が具体的に成らない——齟齬(miß-Verhältnis)——と云う点にある。

かくして「死に至る病」とは普通に云われるように、単にその終局と結末とが死であるような病、即ち、致命的な病を云うのではない。寧ろ、「この病は死に至らず」(Diese Krankheit ist nicht zum Tode)と云う点に、その病としての絶望の内実をみたのであつた。即ち、彼は「死は病の

最後のものではなく、死はどこまでも断えることのない最後のものである。死によって此の病から救われることは不可能なことである。何故なら、この病と苦悩は——そして、死は死ぬことが出来ないと言ふことだからである」(ibid. S. 17)と述べているが、更に、自己自身を食い尽くすことも、自己自身から脱け出ることも、無に帰すことも出来ないで、自分自身を食い尽くそうとする情熱にこそ、絶望の苦悩をみたのである。そして、ここに「死に至る病」に於ける死とは、生ける死として、不安の場合と同様、謂わば、その「見」の深さと云うものが、まがうかたなく看取されている点にあると云えよう。

従つて、又、かように、彼が「自己」(Selbst)の成り立ちを無限性と有限性、時間と永遠、自由と必然との「総合」(Synthesis)として捉える時、この「総合」はヘーゲルの所謂、矛盾は媒介され得ると云う意味での総合ではない。それは質的飛躍を通して、真に救済の身と成り得るか否か、真に死に切る(absterben)ことが出来るか否かの「総合」と云う関係そのものに於ける透徹性(Durchsichtigkeit)の問題に關わっている。それ故、彼が永遠の相の下に曇りなく、事物を如実にみようとす如き、想起(Erinnerung)或は、観想(Theoria)的立場に立つことな

く、西も東も分らぬ、自己に背くものとして、単独者の立場を選び取つたと云ふこと、このような点に、彼の所謂、実存の意義が特質づけられるのである。

彼は「反復」(Wiederholung)により、この実存的生成の意義を、より明らかにしているが、「反復」とは自己の存在の確かさを「想起」の如く過去のにも、又、「期待」(Erwartung)の如く単なる未来的にもつものではない。それは現実なる自己の直下に、念々の、謂わば、「見」のみ繁き己れの中に、その与えられる真実を確かにせんとする実存的生成の謂に他ならない。又、それは普通の時間の流れとは逆に、未来より現在へと来る時間性そのものへの開示の呼びかけに他ならない。キルケゴールは海原が吼え猛り、狂乱怒号する中に、海の沈黙を聴き取り、ただひたすらに——語ることにより饒舌に陥ることなく——その「愛の業」の言葉を聞いていかんとする、謂わば、その一行の中に、祈り(Gebet)があることを述べている。

以上、キルケゴールの「実存」の内実が、その「生成」と云ふことにあり、然も、この「生成」なるものはヘーゲルの完結的、論理的、媒介的生成とは異つて、主体的關心事として、信仰と懷疑の事柄に深く關わっていることをみてきた。然しながら、此の信仰と懷疑(絶望)との内

実(關係)は、又、その言葉を真に聞き聞いていけるか否かと云うことに關つてくることであるが、此の点、キルケゴールとも異なり、一切のものを業縁起的存在として受取り、その解脱に向う仏教に於て、その聞法第一と云うことは、如何に了解するべきであろうか。殊に、聞法と云うも、更に、聞名、又、聞思と云うべき親鸞の歩みし仏道に於て、此の聴聞における生活の歩みは、親鸞の教法に於て最

も深く闡明されていると思われる。

「生成」と云うことが、完結することなき、念々の「反復」とも云うべき歩みの中に、その真実を確かにする道であるとすれば、一切衆生としての宿業の身の上に、弥陀の誓願を聞思していく身には、業障、疑惑多き身なればこそ、又、誠に、生成の道を歩むものと云わなければならぬいであらう。

(本学教授 宗教学)