

キルケゴールにおける「隠れ」の意味するもの

大 屋 憲 一

キルケゴールはその著「おそれとおののき」の中で「隠れ」(Verstecktheit)の二義性について述べる中で「ヘーゲル哲学は正当な「隠れ」をも正当な「測り得ないもの」をも閉め出してしまふ」(Die Hegelische philosophie schließt eine rechtmäßige Verstecktheit, eine rechtmäßige In-kommensurabilität aus)と云つてゐるが、この

19 (大屋)

端的な言葉こそ、彼のヘーゲルの学説に対する態度を示すものであると共に、彼が「隠れ」の自覚を通して如何に深く真摯に生の問題に取り組んだかということを示すものである。もとより、「隠れ」の事柄についてはキルケゴールのみならず他の人々によって様々の視点より考察されてきたし、少くとも生きるということが根源的に関心事となるかぎり、我々にとつても逢着すべき問題である。殊に

キルケゴールの場合、彼の置かれた精神的状況の中にあつて、彼の諸著作が様々のニューアンスをもった表現をもつにも拘らず、その基調として深く「隠れ」というものに根差しているということ、このような視点より、彼の「隠れ」の意味するものについて考察してみたいと思うのである。

—

彼は「隠れ」の二義性について次のように述べている。

(一)「倫理的なものは倫理的なものである限り、普遍的なものであり、又、普遍的なものである限り、それは開示的なもの (das Offenbare) である。個別者は直接的に感覺的、心霊的なものとして規定されると、隠された者である。そ

こでその隠れから抜け出して、普遍的なものに於て開示的となることが個別者の倫理的課題である」と (Furcht und Zittern S. 91)。「この表現に於ては、媒介を経でない」直接的 (Un-mittelbar) という意味での美的実存の「隠れ」なるものが示されている。然し、人間は個別者であると共に共同体のうちにある以上、自己自身をたえず、普遍的なものの中に表現し、自己の個性を止揚して普遍的なものとならなければならない。然も、個別者が自己自身になるという仕方とそれが普遍的立場に立つという仕方とは倫理的課題性に於ては一つのものとなるのである。そこに個別者は倫理性の立場に立つことによって、内容をもった具体的な普遍的なもの (das konkrete Allgemeine) となるのである。この故に、媒介以前の直接性 (Un-mittelbarkeit) なるものは、未だ可能性として (そのような意味でも「隠れ」ということが云えるのであろうが)、媒介をとおして必然的に開示され、発展展開することによって現実性 (Wirklichkeit) となるのである。然し、このような場合、「現実性とは満たされた、現勢的な可能性である」 (Wirklichkeit ist die erfüllte, die tätige Möglichkeit) (Krankheit zum Tode S. 11) と云ふことと、その意味での直接性は、未だ積極的に本来的な現実性を有するもので

はなく、実質的な可能性として消極的契機をなすものである。

それに対し、(二)キルケゴールは、「隠れ」のもつ他の側面について「もし個別者が個別者として、普遍的なものよりも高きにあるということに、その根柢をもつ「隠れ」というものがないならば、アブラハムの態度は弁解の余地がない。なぜなら、彼は倫理的な中間審級 (die ethischen Zwischeninstanzen) を無視したからである。更に、そのような「隠れ」がある場合には、我々は媒介を許さない逆説のもとにある」 (Furcht und Zittern ibid. S. 91) と述べている。ここには、媒介を許さなう——このような意味でも彼は「隠れ」なるものが述べられているが、このような「隠れ」こそ、まさしく、この場に於て、永遠なるもの、絶対的なもの、信仰、や罪等が、問われ得る当のものである。それ故に、彼が「美的な隠れと逆説とは絶対的に異なるものである」 (die ästhetische Verstecktheit und das paradox zeigen sich in ihrer schlechthinigen Verschiedenheit) (ibid. S. 95) と両者の「隠れ」の相異を強調する所以も、また、以上の点より理解せられ得るのであ

って、そのことは、彼が以上の「隠れ」の二義性に相応じて二つの直接的なるものについて語るなかでも、次のようにも述べていることである。信仰とは最初の直接性ではなくて、後にあらわれる直接性である」(ibid. s. 91~92)「罪とは最初の直接性ではない。罪とは後の直接性である。罪のうちで個別者は、既に、魔的逆説への方向に於て、普遍的なものよりも、より高くにある」(ibid. s. 111~112)「哲学は直接的なるものは止揚さるべきであるということを教えるが、それは正しい。然し、罪が直ちに直接的なものであるということが真ではないと同様に、信仰は直ちに直接的なものではない」(ibid. s. 112)と。

以上、更に、これらの言葉を通して我々の知り得ることは、その直接的なるものが(一)媒介以前のものであって、それが媒介的に、否、悔い(Reue)に於て、止揚さるべき方向に於てみられるのか、或は、(二)根源的に媒介を許さないものとして、その「隠れ」なるものが、その割り切れないままのところにて於て掘り下げられることにより、根源的自覚にまで深められようとするのかということである。前者については、これを我々は、彼の所謂「悲劇的英雄」(der tragische Held)をとおして、後者については、その「信

仰の騎士」(Glaubensritter)をとおして、具象的に見得るであろう。それ故に、先ず「悲劇的英雄」の考察より進めてみたいと思うのである。

いま「おそれとおのき」の中より、二、三の文を引用してみる。「悲劇的英雄は普遍的なものを表現するために、自分自身を諦め、信仰の騎士は個別者となるために普遍的なものを諦める」(ibid. s. 83)「悲劇的英雄も、また、彼が、目的論的に、既に、踏み越えたところの倫理的なものをただの一瞬に集中する。然し、彼は、この点について普遍的なものを後循(Rückhalt)とついてものである」(ibid. s. 87)「信仰の騎士は普遍的なもののために、自身を断念するのは感激なことであることを、それには勇気を要することを、然し、それは普遍的なもののために行われるのであるから、そこには、又、安心(Geborgenheit)があることを知っている」(ibid. s. 84)。以上の言葉の示すものによってみるに、悲劇的英雄は、媒介に代るに、無限の悔いの運動を行い、自己を普遍的なもののために無化する無限の諦め(die unendliche Resignation)をなすものであるが、キルケゴールによれば、普遍的なもののために行うところには、未だ、普遍的なものを後循とし、未だ身を隠し、依止するところが残っているというの

である。否、謂わば、堅超的に突破する絶対否定性の道は、解くところの力と共に、ますます繫縛するところの力としても働くのであって、それは根深く自らを肯定することにのみなる。そして、その意味では悲劇的英雄は倫理的なものも表現であるテロスを倫理的なものより高い表現のうちにもたせている。とは云え、又、内在主義の極点にある一種の否定転成を示すものとは云え、未だ、彼は倫理的な限界のうちに止るものであり、それ故にこそ、又、「悲劇的英雄は孤独の恐るべき応答を知らないのである」(Der tragische Held kennt nicht die furchtbare Verantwortung der Einsamkeit) (ibid. s. 130)。

このように「悲劇的英雄」について語った後で、彼は「信仰の騎士」について次のように語っている。「信仰の騎士は普遍的なものに属することが素晴らしいことであることを知っている。……彼は普遍的なものの中に、わが家をもち、滞在したくなった時には、何時でもすぐに腕を開いて迎えてくれる居心地のよい場所をもつ個別者として生れることが、どんなに美しいことであるかを知っている。然し、それと同時に、彼は、また、普遍的なものよりも高いところに、孤独に小径がせまく、けわしく、うねりくねっているのを知っている。ただ一人、普遍的なもの

外に生れ出て、たった一人の旅人に出会うこともなく、歩みゆくことの如何に恐ろしいかを彼は知っている。自分が何処にいるのか、又、人々に対してどういう関係にあるのかを彼はよく知っている。人間的に云えば、彼は正気を失っている。そして誰にも自分を理解させることは出来ない」(ibid. s. 84)と。このような表現の中に語られる信仰の騎士とは、彼によれば、普遍的なものへと浮き上る可能性をはらみつつ、普遍的なものにも、もたかりかき得ない、媒介の方向とは論理的に矛盾する逆説の狭い小径(Der enge Weg des paradoxes) (s. 88)を歩む個別者である。然も、逆説とは、彼によれば、個別者が個別者として普遍的なものの下位にあった後に、今や、普遍的なものを通して個別者として普遍的なものの上位にある個別者となるというような逆説、或は、個別者が個別者として絶対的なものに対して絶対的な関係に立つという逆説(dies paradox, daß der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht) (ibid. s. 59)であり、そして、このような永遠に思惟の近づく得ない、媒介せられない逆説こそ、まさしく信仰なのである。然も、アブラハムのように、涙も叫びも慰めとはなり得ず、語ることも出来ない者にとつて、まさしく「沈黙とは、個別者として

普遍的なものと絶対的な関係に立つとするとそのところにその根拠をもつものではなく、彼が個別者として絶対的なものとの絶対的な関係に立つところにその根拠をもつものである」(ibid. S. 105)と云わなければならぬ。

II

では、次に、その信仰の騎士を通して表現される「隠れ」或は「不可測性」の意味する内容そのものは如何なるものであろうか。キルケゴールは、その著「死に至る病」(Krankheit zum Tode)に於て「救済とはまさに死ぬことであり、死に生きることである」(die Heilung eben das Sterben, das Absterben) (S. 4)と云っているが、「死にきる」「断つ」といっても、どのような在り方に於て断つのか、或は、断ち得るのか、又、それにはこの生の現実を根源的に如何ように捉えようとするのか、又、捉え得るのかということが、次に問われなければならぬ。彼は、それをまさに、「死に至る病」に於て「絶望(Verzweiflung)として捉えようとしたのであるが、その「絶望」とは、彼によれば、本来、精神(Geist)における、或は、自己(Selbst)における病なのである。

勿論、この場合、「精神」とは、ヘーゲルのように、世

界の発展につれて自己を意識する世界精神として、一切の差別を含み、有限なるものを媒介として自らを展開せしめていく世界精神(Welt-Geist)のごときものを指すのではなく、精神とは、謂わば、自己—精神(Selbst-Geist)として主体的に自己として捉えられる。従って、この場合、自己とは主体—客体という形での関係における主体ではなくて、関係がそれ自身に關係するという関係のうちにあるような自己、即ち、その関係の在り方が、自覚的に自らに屈折し、問い返され、突きもどされるところに現成する自己なるものを意味している。

それ故に、また、このような自己とは、他面、自由の根拠の上に生成するとも云い得べく、自由の本来の意味に即して、神から独立しているという形で神と關係しているような在り方に於てあるとも云い得よう。このようにみる時、本来、自由ということ自身うちに、「絶望」なるものが含まれているといってもよいのである。

彼は「人間は無限性と有限性と、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との綜合である。綜合というのは二つのもの間の關係である」(ibid. S. 8)とも云っているが、このような「綜合」ということは、例えばヘーゲルの世界精神にみられるように、時間的なものと永遠なるもの

との間の超絶性が止揚され、絶対的なるものが、有限なるものを媒介として自己自身を發展せしめていく過程における「綜合」ではない。否、それは、存在の最も根底に達している矛盾(分裂)そのものなる自己の現実性が、絶対的に自覚化されると云う意味での「綜合」を意味する。従って、彼が「綜合」とは二つのものの間の関係であるという時、どこまでも、自己は未だ自己になったとは云えない、そこに絶望なるものもあるのであるが、そのような自己として彼に於て自己とは始めから終りまで問題になっているのである。

然も、彼はそのような自己なるものなりたちについて「自己自身に関係する関係が、他なるものによって指定されている場合には……」のような派生的な(abgeleitet)描定された関係が、人間の自己なのであって、それは自己自身に関係する関係であると共に、自己自身に関係することとに於て他なるものに関係するような関係である」(ibid. S. 9)とも語っているが、ここには、永遠なるものを求め、自己が自己になる実存の過程としての彼の生き方を示すものがある。即ち、それは、自己は自己以上のものから建てられているような派生的な存在であること、更には自己を描定した他なるものとの透徹した(durchsichtig)

関係が成り立つことに於てしか、自らに対する正しい関係は成り立たぬのであり、逆も、又、同様であることを示すものがある。彼は、そのような透徹した関係の在り方を、「キリストがいますというその事実は、この病が死に至るものではないと云うことを意味するものではないのか」という表現をもって述べている。

従って、彼によれば「絶望の齟齬(Miß-Verhältnis)は単純な齟齬ではなく、自己自身に関係すると共に他なるものによって描定されている関係における齟齬であり、従って、かの自分だけの関係における齟齬は、同時にこの関係を描定した力に対する関係のうち無限に反映する」(ibid. S. 10)と云う二重の性格を有するものである。それ故絶望していないとは、跛足でないとか、盲目でないとかとはわけが違うのと同じように、絶望の齟齬とは、単に、都合で左右するような偶然的行為における、関係がうまくいかないとか、ずれて通らないというような齟齬ではない。否、寧ろ、それは、自己自身に関係する彼の所謂、綜合的關係が透徹していないということから随起するものである。

更に彼は「人間は自己自身から脱却することが出来ないと同じように、自己自身への関係から脱却することも出来ない」(des Verhältnisses zu sich selbst kann ein Mensch

nicht quit werden, so wenig wie seines Selbsts)(S.13)とも云っているが、このように綜合的關係における、謂わば不透明なる生成の在り方こそ、生に於ける様々の真摯な問いかけを生み、不安の根源ともなるのである。そして彼がその著「不安の概念」に於て述べるように、不安の示す「義的な共感的反感と反感的共感 (eine sympathische Antipathie und eine antipathetische Sympathie) (Der Begriff Angst S. 40)なるものこそ、人間の現実性として「*絶望とは死に至る病である*」(Verzweiflung ist: "die Krankheit zum Tode) というものの根本構造を示すものにはかならない。

彼によれば「死に至る病」ということは、文字通りには、その結末が肉体的な死をもって終るような病、即ち、致命的な病について云うのであるが、そのような意味では、絶望は「死に至る病」とは呼び得ない。寧ろ、逆に、「この病は死に至らず」(diese Krankheit ist nicht zum Tode)絶望の苦悩はまさに死ぬことが出来ない、否「死に切る (absterben) ことが出来ない」というところにある。彼は「絶望者は自分自身を食い尽すことが出来ないことに、自分自身から脱却することが出来ないことに、無になることが出来ないことに、絶望したというより、現に絶望

しているからである。これが絶望の相乗された公式であり、「この自己の病における熱の上昇である」(denn eben darüber nicht verzweifelte—sondern verzweifelt er: daß er nicht sich selbst *Verzehren* kann, nicht sich selber loswerden kann, nicht zu Nichts werden kann. Dies ist die potenzierte Formel für die Verzweiflung, das Steigen des Fiebers in dieser Krankheit des Selbsts) (ibid. S. 14)とも述べるところが、この言葉の意味するものは、絶望者は自己自身を焼き尽してしまふことが出来ないということ、焼き尽してしまふ方向に向いながら、自己を尽してしまふことが出来ないということである。そして、このことは丁度、暴風や水の渦巻に譬えられるであろう。渦巻の中心とも云うべき眼(無)へ向って進みながら、眼へ入りきろうとする程に、逆に、その中心より押し上げられ、浮き上ってくる。然も、それは一方への方向が強ければ強い程、同時に、他方への方向も一層強くなる。このように、自己自身を焼き尽すとすればする程、それだけ、自己の力(Potenz)が高まっていくことを、彼は「絶望」の相乗された形式とも云っているのであって、自己を無にし尽くそうとするには、絶望の生は余りにも強く、絶望の死は断え間なく生に転化してしまふ(der Ver-

zweifelung Sterben setzt sich fort und fort um in ein Lebendigssein) (S. 14)。それは恰かも $x_2 \dots x_4 \dots$ とその羈の数を高めてゆくがごとくであつて、渦巻の外へ脱れ出ようとすればする程、内から出てくる力によつて脱れない。「このようなどころに、 μ 尽くす」ということの甚だ以て難きものがあり、絶望における矛盾の苦惱 (die Qual des Widerspruchs in der Verzweifelung) (S. 17) があるのである。

そして、このような分裂したものの間に、たえず引き裂かれたり、転換したりする絶望の渦巻の現実からこそ、形式論理の立場をもつては割り切れないもの (そこに「隠れ」なるものがある) があり、ヘーゲルの思惟にみられるような理性の自己同一性をもつて、矛盾を媒介的に止揚せんとするには、未だ距離のありすぎるものがあると云えよう。然も他方、このように考察する時、自己が自己から脱却し得ないそのままに、透徹して「こうとするところに」、キルケゴールの所謂「真摯や (Emsi) がみられ得るの」に対し、ヘーゲルの場合は、実質的な生命の直接性から (媒介的に) 脱け出す (das Herausarbeiten der Unmittelbarkeit des substantiellen Leben) (Hegel; phänomenologie des Geistes S. 11) sachlich にならんとし、その充

実した生命の真摯さが、概念の真摯や (der Ernst des Begriffs) が、認められるのである。

キルケゴールがその著「哲学的断片」や「後書」等にて取り扱っている Un-wahrheit や Un-freiheit のような「隠れ」に関わる問題も、結局、その Un-なるものが如何ように捉えられ得るかということに関っていると云い得る。

Un-とせ、ヘーゲルによれば、その Un-mittelbarkeit に於て示されるように、謂わば、公開的に (exoterisch) 普遍的な仕方で sachlich に展開する (entwickeln) べきものであつて、丁度、実の中に圧縮されている樅の木が芽を出して幹となり、葉をつけて生い茂っていくように、直接的なるものは、その場には止り得ず、その展開を通して現実性 (Wirklichkeit) へとなるべきものであつた。即ち、事柄 (Sache) と一つとなり、事柄になり切り、事柄のうち自らを忘れる (sich in ihr zu vergessen) と「こう在り方」によつて、一般的な理解性 (die allgemeine Verständlichkeit) に至るといふこと、そのような学 (Wissenschaft) の成り立ちを通して、Un-なるものは概念把握的に (begreiflich) 規定されることにより、公開的なものとなるのである。彼は、丁度、それを植物に譬えて「蕾は花が出て

くるところに消えてしまふ。そこで蕾は花によって否定されると云つてよい。同様に、果実によって花は植物の偽なる現実存在 (ein falsches Da-Sein) と説明され、植物の真理として果実が花の代りになる……」とも云つてゐるが、この場合、偽なる現実存在とは發展展開さるべきものとして、有機的な全体の諸契機の一つとしてみられており、又、相矛盾し合う形態の相異を、ただ矛盾だけとはみないで、矛盾を孕んではいるが、互いに必然的な不可欠の要素として、媒介的に止揚さるべきものとして、考へてゐる。

然しながら、他方、キルケゴールによれば、その Un-wahrheit や Un-schuld 等の用語に於て示されるように、Un-とは、謂わば、本来的に秘教的な (esoterisch) 性格、つまり、普遍化出来ない、間接的にしか伝えられないものの存在の在り方に於て捉えられてゐる。

例えば、彼がその著「哲学的断片」(philosophische Brocken) の中で「不真理とは、単に真理にそつていないと云ふことのみならず、真理に反して背いてゐることである」(die Un-wahrheit ist denn also nicht bloß außerhalb der Wahrheit, sondern ist polemisch wider die Wahrheit) (ibid. S. 13) と云ふ時、Un-とは、この場合、まづしく、決定的な意味とその重さを有する wider-を意

味するものであつて、それは如何にしても救われる手がかりがないと云ふこと之感応を示すものであらう。

又、彼が「不安の概念」の中で直接性 (Un-mittelbarkeit) と無垢 (Un-schuld) との両概念の相異について述べる時も同様である。即ち、彼はヘーゲルによる両概念の同一視に対して、無垢の概念は、本来、倫理学の中にその故郷をもち、直接性の概念は論理学の中にその故郷をもつが故に、その両者の概念に夫々の固有の場と気分 (Stimmung) — 論理学に固有な気分は冷静的、無関心的、客観的な気分であり、倫理学に対応する気分は真摯な (Ernst) であるということ——とを看過するものであつてはならぬことを強調してゐる。彼によれば無垢 (Un-schuld) から負い目 (Schuld) へということは原罪の事柄に関するものであり、それを理法の当然として logisch に問題にすることは、既に最初にその問いを変化せしめるものと云うのである。

このようにみる時、キルケゴールにとっては、Un-には一つの生の重さがかかつてゐるのであつて、そのような意味では、ヘーゲルの云う Un-には真の意味での「隠れ」なるものはないと云つてよいであらう。否、更に云へば、存在における exoterisch な生成の側面と esoterisch な生

成の側面とについて、キルケゴールは「生成することはその場所からの運動であるが、自己自身になることは、その場所での運動でもある」(Wesden ist eine Bewegung von Ort, aber man selbst werden ist eine Bewegung an Ort) (Krankheit zum Tode S. 32) と云っているが、この場合、その両者の一方のみが強調されれば、他方は、また、隠されるということもあり得るのである。

然しながら、このような点について、彼は「個別的なものにおける核心は、普遍的なものに対する否定的な態度、普遍的なもの拒否 (Abstoßen) にほかならない。ところで、かかる拒否が無視せられるや否や、個別的なもの止揚せられる。更に、かかる拒否が思惟の対象とせられるや否や、それは変化せしめられる」(der Begriff Angst S. 79) と云っているように、彼は普遍化ということのみでは、個別的なものの実在性は実現化つくされないことを強調する。例えば、彼は罪の概念的把握を問題にして「罪は積極性であるというこの規定を、不思議な誤解によって、概念的に把握し得るものと思ひこんでいる。然し、若し罪が概念的に把握せられ得るものとすれば、罪は一種の消極性 (Negation) である。……概念的把握自身自身がそれ自身の措定する凡ゆる積極性 (Position) よりも、更に、高いと

いうのが、凡ゆる概念的把握の秘密である。概念が積極性を措定する。然し、積極性は概念的に把握されることによつて否定される」(Krankheit zum Tode S. 97) と述べているが、このような、謂わば、論理的内在性 (die logische Immanenz) の方向に於ては、形而上学と倫理学とを問わず、未だ個の現実性は尽くされないのであつて、従つて、罪のもつ積極性には触れることは出来ないのである。

そして、そのことは、彼の所謂、宗教性 A (Religiosität A) と云ふべき、無限の悔いの運動についても、既に考察した通りであるが、彼が「悔いは個体の自由とはならぬ。寧ろ、それは罪との関係の中で或る可能性へと低落させられている。換言すれば、悔いには罪を除く力はなく、それは、唯、罪のもとで悩み得るだけである。罪の結果は前進をつづける。悔いは一步一步その後を追跡するのであるが、ただし、一瞬だけ遅すぎる」(Der Begriff Angst S. 118~119) と云う時、それは絶望的なる罪の問題は悔いをもっては、人間のありようから尽くし得ないものであること、いや、益々深められることを示している。そして、このような消息を含めて示すものが「宗教性は隠された内面性である (die Religiosität ist die verborgene Innerlichkeit)」。然る、注目すべきことは、そのような隠された

内面性は開示的となるべき直接性 (die Unmittelbarkeit, die offenbar werden soll) でもなければ、未だ説明されなう内面性 (die Ungeklärte Innerlichkeit) でもなくてそのような内面性は、ただ隠されているところどころにある」(Nachschrift II. S. 208) と云う彼の言葉がある。

然も、このように、ただ隠されていて開示的とはならないもの、更に云えば「この病は死に至らなう」ということこそ、怖るべきものうちで最も怖るべきものと云うべきである。そして、それは尽くそうとする、やむにやまれぬ人間の内的、宗教的な要求であるにも拘らず、人間を根本的に規定しているものとしての「隠れ」を意味するものであって、このような「隠れ」に比すれば、審美的隠れ (die ästhetische Verborgenheit) は未だ児童にも等しいものと云わねるを得ない。それ故に、このような恐れ (Furcht) とは、又、絶対的なるもの前に唯一人立つものとしての自己が最も個別的、主体的になるところにあらわになるものと云ってもよいであろう。

他方、それに対して、ヘーゲルにみるような絶対的自由における「恐怖」(Schrecken) なるものを、我々は如何ように捉えたらよいのであろうか。そして、それには現実性を捉える両者の相異について考察しなければならぬもの

があると思う。現実性の問題については、屢々触れてきたわけであるが、いまヘーゲルについて少しく考察をしておきたい。

ヘーゲルはその著「法哲学」(Grundlinien der Philosophie des Rechts) の中で「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」(Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig) と述べているが、ここで問題にされることはそのように現実的なものの語られる場が理性の世界に於てであるということである。然し、このような規定は、特殊性は人間における普遍的なもの、それ故に、又、本質的には精神の前提のもとに於てのみ意味をもつものであるというヘーゲルの思惟からすれば当然の帰結であろう。然しながら彼の云うように、人間がその普遍の本質に従って神的精神であり、人間そのものがその無限性と普遍性に於て妥当するものとすれば、その場合、絶対的(理念)なるものも自己意識の一契機として捉えられることによって、それは相対性に陥ることにはならないか。或は、それに伴って、事柄そのもの (Sache selbst) の中に身を忘れ、その中へ自己自身を投げこもうとする(そこに、又、知の道があるのであるが) 謂わば、自己形成 (Bildung) の局限に於て

没個性的ともなるところに、絶対的自由とそれに伴う恐怖 (Schrecken) の在り方が語られているようである。

いずれにせよ、現実性の捉え方に両者の相異をみるのであつて、キルケゴールの場合、それを要約するとすれば、生への根源的なバトスを否定することを許さないものがあるということ、従つて、透徹された絶望なるものにその現実性をみたと云えよう。「絶望している人間のことを考へないで、あくまでも、抽象的な思想として絶望を考へよ」とすれば絶望は非常な長所である。……何となれば、この長所は人間が精神であると云う無限の気高さ、崇高さを示すものだからである。然し、絶望しているということは最大の不幸や悲惨であるのみならず、それどころか、それは破滅なのである。」(Krankheit zum Tode S. 10)と。これによつても知り得るように、彼は radikal な意味での現実性(苦惱、絶望)を述べているのであつて、このような現実性の上に自己が確立され、透徹されるものをみようとするのである。

然も、「救いとは死に切る」ことであるというその死に切る (absterben) とは、彼によれば、このような絶望の現実性、分裂の契機がなくなるといふことではなく、寧ろその分裂が分裂の働きの意味を失ひ、その苦惱に場所が与

えられるということの意味するものであり、彼の場合、分裂の契機は始めから終りまで逆対応的に深められる形で捉えられている。

従つて、又、キルケゴールの場合、*「死に切る」*、*「無になり切る」*と云う場合の無 (nichts) とは、謂わば、絶望を食ひ尽くすという意味での *「無」* を意味するものであつて、それはニーチェのように、超感性的な世界がその働く力を失つたところの超感性的な拘束的な世界の不在 (Abwesenheit) を意味するものではない。ニーチェは、人間が自己を支え、自らをそちらの方へ方向づけることが出来るところの最高の諸価値も、もはや、喪失し、まさに薄氷を踏む思いに於て涯しなき無の中をさまよひながら、(そしてこのようなニヒリズムこそ、形而上学そのものに内包する西洋の歴史の根本運動であるが) 然も、そのような無の淵から無をも超える道を積極的に創造しようとするのである。そしてそこに彼の所謂、超人 (Übermensch) なるものが具象化され、力説されるのであるが、ベルジャーエフの「ニーチェのもとには神もなく、人間もなく、ただ未知の超人のみがいる」と云うこの言葉を我々は如何ように受け止めたらよいのであろうか。そしてそれに対して、キルケゴールの場合は、神は決して人間を食ひ尽しませず、

又、人間は神の中に消え失せもしないで永遠に生存していると云ってもよいであろうか。ともかくも、絶望なるものがそのままに信仰のうちへ転成されようとするところに、人間としての「隠れ」の深さに触れているものを知るのである。

(本学助教授、宗教学)

大谷大学研究年報 第二十集

善導浄土教と曇鸞の教学……………藤原 幸章

入楞伽経「無常品」の原典研究……………安井 広済

一向一揆の意識構造……………北西 弘

——教団の group effect を中心として——

シェイクスピアのレトリック……………内藤 史朗

叙事的文体から劇的文体へ——

キルケゴールに於ける「総合」の批判……………大屋 憲一