

キルケゴールに於ける“綜合”の批判

大屋 憲 一

ヘーゲル (Hegel) に於ける綜合 (Synthesis) の問題はキルケゴール (S. Kierkegaard) が彼の思索を進めるにあたって断えず問題視してきたものである。『綜合』とはヘーゲルに於ては否定、移行、媒介によって一切の運動が完成すると云うロゴスに内在的な可能性から現実性への『發展』の弁証法的過程に於て云われている。然るにキルケゴールにとって『綜合』についての理解は、関係がそれ自身に関わる関係に於ける自己分裂の中であって、自己自身を根柢から取り戻そうとすることにあつたのである。そしてその限り、彼は(逆説的)同時性的に、凡ての現実性がそこから成り立っているような根源的意味での可能性を問題としたのである。彼の後期の著作である *Krankheit zum Tode* (1849) は、このような綜合としての人間存在の契機関係の齟齬を明らかならしめ、気づかしめることによって建德的に (erbautlich) その関係を正常ならしめんとするものであるが、このような彼の意図は彼自身の日記 (1849) にも「この本は私が今迄に書いたところの最も真実にして完全なる本である」と書いているように、彼の思想の集約的な側面を示すものと云つてよい。然もこのような自己分裂的、自己喪失的在り方が人間をしてその依処を得しめず、不安、絶望へと陥ることを洞察した点に彼の思想の特徴がある。然も、真理が身証せられんとするところには無限の情熱と苦悩が伴う。その断えざる自己分裂的苦悩の中にあつて生全体の要求を満たさんとすることに彼は実存の課題をみたのであつた。彼の思想が多岐なる方面の諸思想に対する評価を含むことになつたのはまた当然である。例えば近世については、近世的な教養ということによる個性の実現、ヒューマンステックな道徳というような人間性のみ内在的な立場に眼がむけられたのであつて、彼の立場はこのような近世的な主体的自覚の方向を一層深化せしめることであつたと云えよう。しかも現代に於て益々顕著なる分裂よりの回復がきびしく問われていることは注目すべきことであり、ゆるがせに出来ない問題である。サルトル (Sartre) も指摘しているような二律背反によって分裂に陥つ

ている現代人の意識の問題、また近世以来の特徴ともいえる宗教、文化、科学の分裂の問題、特に後者についてはそれら三つのものが夫々絶対的な中心と考えられることによって、互いに相容れないものを含み、全体としてその基盤が分裂しているということ、然も人間はこれらの中間にかけられていながらそのいづれをもそれだけでは承認し得ないというところに現代の不安があり、隠された苦悩があるのである。それ故に生の異ったこれらの諸領域の根源的な基盤を見出すことは人間存在に課せられた緊要なる課題であると共に、そのような諸領域を単に断片的に位置づけ、他を切り払ってしまうことは、生そのものの具体的な把握ではないということに注目すべきであろう。キルケゴールが人間存在を実存として捉えたことはこのような意味で一つの深い示唆を与えたものといつてよい。彼が其の著「後書」(Nachschrift)の中で実存を「シムボジョン」の「ヘニアとポロスの物語に譬えて、無限性と有限性、永遠性と時間性、可能性と必然性、靈魂と肉体との間に生まれたものとして、不確かさと緊張の時点にある謂わば中間者として把握していることは興味深い。それは自己が本当の意味で自己にとつて問題であると云う人間存在の在り方を示すものに他ならない。以下に於ては少しでも主体的生成の場に関わるキルケゴールの自己回復の問題が究明出来ればと思つている。

I

キルケゴールの生成の問題は屢々云われているようにそれは主体的な実存の生成の問題である。それ故に本質から実存に移行したものは、石でも人間でも一切を含めて凡てが存在する、或いは実存することが出来ると云うことにはならない。

彼の著作「後書」をみる時、そこに我々は到る処に Existenz 及び existentiell なる言葉が用いられているのを見るのであるが、凡てこれらの表現は彼の意味を含めたものであり、そしてこれらの表現の多くは其後の実存主義 (Existentialismus) によって用いられたのであった。加うるに、その実存主義は更に多くの実存的用語をつくり出したのであった。M. Heidegger は「十九世紀に於て正しくもキルケゴールは existenziell としての実存的問題を明確に捉え、徹底的に考えぬいていた」とも云っている。

我々はキルケゴールが実存の哲学によって理解したところのものを一言で云いつくすことは出来ない。然し彼の所謂実存の用語法を考察する時、それは何か或るものが実存するとかしないとか云うその言葉の一般的な意味での実存に関わるものではない。それは特に人間の実存 (die menschliche Existenz) に関わるものである。従つて人間として存在することは実際に何を意味するものであるか、或は如何にして人は人間として実存し得るかが問われなければならない。彼によれば人間存在 die menschliche Existenz とは先ず永遠なる存在 (Ewigkeits-Existenz) に対する時間的存在 (Zeitexistenz) である。人間存在は厳密に限定された継続期間の実存へと投げ出されるのであるが、然も実存することは人間存在の最高の関心事である。人間は種々の可能性に於て実存することが出来るであろう。然し、少くとも云えることは種々なる生の可能なる諸形式に対する単なる知的、觀察的な態度をとると云うのではなくて、内面的な情熱の関りをもって、自らをこの可能性に委ねるといふことである。それは更に K. Jaspers の言葉を借りれば、人間存在は可能的実存 (mögliche Existenz) であつて、実存することは生成することによつてのみ存在することであり、自己がそれ自身にならない限り自己はそれ自身であることがないものである。そしてその限り自己は現に存在する瞬間ごとに生成の途上にあり、又それは自己の生き方の如何によつて自己を獲得し或いは失いもするのである。

そこに決断、選択の関心がある。それ故に、実存するためには事物存在のように単なる或る状態から他の状態へ移行すると云うのみでは不充分である。例えば、フルキエ (P. Foulquie) も云っているように、火の作用で赤くなる鉄棒や、水圧で廻るタービンは生成するのではない。物理的現象の中には生成が成り立たせる新しいものの生起は存在しないのである。真の生成と実存とは自由を予想するのであり、その意味で実存は人間の特権なのである。このような意味で、又、実存は不断の超越であると云わなければならない。

キルケゴールが実存の三段階、或いは三領域を語る場合にも、それは選択、決断、更には飛躍を通して主体的に生きる人間存在の生成の場を示したものであった。この点について少しく考察してみよう。

例えば、美的領域に於て示された生活の集約的な記述とも云うべき輪作 (Wechselwirtschaft) の問題は、自らを娛しませることは人間の規定であると云う美的実存に内包する本質とも云うべき退屈 (Langweile) について語ったものであった。審美家 A 氏は云う「この輪作は田舎で暮らすのに飽きると首都へ旅行する。祖国に飽きると外国へ旅行する。ヨーロッパに飽きてアメリカへ旅行する等々のやり方であって、人は夢想的な希望に身をまかせて星から星への無限の旅に出かけるのである。運動が違っている場合もあるが矢張り外延的であることは変わらない。即ち、人は陶器の器で食べることに飽きると銀の器で食べ、銀の器に飽きると金の器で食べ、トロイの炎上を見るためにローマの半ばを燃えさせる。この方法は自己みずからを廃棄するのであって悪しき無限性である」(Entweder oder I, S. 311) と。彼はこのように退屈する者が変化を求め、浮動の中に身を保つことよって一層快楽に耽り、退屈を巧みに紛らわすとしても、それは変化の無際限な無限性、外延的な広がりに基づく輪作を出でないと云う。然も外延的な輪作のみならず、丁度、人は或る程度まで土地を変えたら、人は自分自身をも常に変えなくてはならないように、人は恣意

的な気分 (Stimmung) の変化を求めるのであるが、このような内延的な輪作に於ても同様に、変化の悪しき無限性を出でないのである。そしてそれは美的領域に於ては人は何を選択しようとも、不断の反復の退屈の中に終ることになり、悔いをもって報われると云うことを示すものである。かのコーデリアがヨハンネスに送った手紙も美的生活の行きつく先が悔いに他ならぬことを示している。だが、このような悔い多き自己自身の在り方に自己が如何ように関わるかと云うこと、更に云えば「死に至る病」に於て示されるような関係の關係自身への関り方に於て選択の問題は一層深化され徹底されることになる。選択の問題は、究極的には、究極の依処に確かに自己を見出すことを離れては、ないからである。だが今少し倫理的領域についても考察をしておきたい。美的領域に於ては、例えば恋愛に於てみられるように刹那性が取り上げられる。「興味ある」interessant とは、刹那、刹那に自分の全体がかけられていると云うことであり、自分の全体を捉えるだけの力を持ったものに自分自身を委ねると云う在り方である。そこには他のものはすっかり捨ててもよいような自分自身をつきつめた形もみられる。それ故に先にも触れたような「退屈」であらわされるようなものは、凡て捨てられなければならない。退屈ではなく、一々の瞬間が緊張して生命がそこに集約されなければならない。何となれば退屈が来れば恋愛もなくなってしまうからである。それ故にそこでは無制限なる「興味ある」事柄が必要になってくる。それはかの悪しき無限性なるものを生ずるであろう。そこに恋愛から云えば結婚と云う問題、倫理性の問題が出てくる。非連続性と同時に連続性 (Kontinuität) が要求されてくる。即ち、それは、唯、瞬間瞬間のみでは満たされることのない二人の間の関係が連続性にまで高められなければならないのである。

例えばキルケゴールは、「あれか、これか」第二部に於て、裁判官ヴィルヘルムを代弁者として倫理的立場を説か

しめ、審美家Aをしてしきりに倫理の立場へ転ぜしめようとしている。即ち、凡ゆる美的立場はそれが如何に微妙で精神的であろうとも、早晩に絶望へ導くものである。いや、美的立場は本人自身がそれに気づいていないとしても絶望である。快楽(Genus)の追求は自己自身を忘れようとする試みである。だが「みるがいい、若い友よ、この生活は絶望である。他人には隠すのもいいが君自身には隠すことは出来ないのだ。それは絶望なのだ」(Entweder-Oder II S. 218-219)。精神は嘲笑に甘んじていない。結局は自己は自己を忘失せしめないのである。そして自己は早晩に人生を課題としてみる生活を要求する。人はそのような課題を彼の能力と生活環境に於て実現するために努力しなければならぬ。このようにして、決定的なことは裁判官が云ったように、快楽を選択することの代りに、自己自身を選択すると云うことである。然も注目したいことは「私の『あれか、これか』は、差し当たり、善と悪の間の選択を指すのではなく、人が善と悪とを選ぶか、それとも排除するか、その選択を指すのである。……何故なら、美的なもの悪ではなく無差別だからだ。それ故に、私は選択を構成するものは倫理的なものだと云ったのである」(Ibid. S. 180)と云う裁判官の言葉である。このことは、更に云えば、美的段階に於ける選択は自然的、衝動的に行われていて、自己の責任と云う意識を伴うものではないことを指している。それは本来的な選択の在り方ではないのである。彼は云う「人が自己自身を抽象的に選ぶなら、自己を倫理的に選ぶのではない。人が選択に於て自己自身を引き受け、自己自身を身につけ、自己自身に全的に滲透し、その結果、あらゆる運動が自己責任の意識に伴われているというふうになつてはじめて、人は自己を倫理的に選んだのであり、その時に始めて人は自己自身を後悔したのであり、その時に始めて人は具体的であり、その時に始めて人は全的な孤立の中にあつて自分の所属する現実との絶對的な連関に身を置くのである」(Ibid. S. 264)と。然も附言しなければならないことは、彼は美的なもの倫理的なものとは共在するこ

とが出来ると否、両者の均衡を回復させることが肝要であると云う視点に立っていると云うことである。そしてそれは美的なものは倫理的な背景の上に立って、具体的に展開せられ得ると云うことを意味する。恣意的に規定せられた抽象的自己ではなく、特定の環境、生活秩序等と生き生きとした相互作用をする具体的な自己、換言すれば、目的である自己は単に個人的自己であるのみではなく、社会的自己、市民的自己であると云う点に裁判官の立場がみられるのである。

然しながら、この両者の均衡、調和と云っても、それは根本的には人間の課題性が負わされたと云うことに他ならない。刹那的、非連続的であると同時に連続的であると云うこと、このような生成の矛盾の中に新たな問題が提起されたのでなければならぬ。

斯様にして、裁判官の意図するものは、倫理的なものは普遍的なものを實現することになるのでなければならぬと云う点を強調することにあつたのである。そしてこのような倫理の在り方がヘーゲルの所謂人倫性 (*Stiftlichkeit*) の視点に触れてくることは容易に知り得るであろう。今暫らくその人倫性に就て考察してみよう。

キルケゴールは云う「個別者は普遍的なものの中に自己のテロスを持つ個別者であつて、彼の倫理的課題は自己自身を断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ることである。この個別者が普遍的なものに対して自己の個性を主張しようとするや否や、個別者は罪を犯すことになる」(*Furcht und Zittern* S. 57)と。彼によれば、このように人倫性の立場は普遍者の中に個別者が自己を見出すと云うことであり、個人が普遍的(自他共通の)なものを自己のテロスに持つことが同時に個別者の自己實現と云う性格を持つものである。ここに人間がロゴスを持った動物であると云う所以があるし、個人個人が自己自身になると云う在り方が普遍的立場に立

つと云う在り方と一つになっているのである。人倫性によって個別者は内容をもった普遍的なもの (das konkrete Allgemeine) となるのであり、又普遍的なものを自己のうちに具体化することが善にほかならぬ。そしてこの場合、「倫理に於ては普遍的なものは、例外者の厳格な主人として、また、裁判官として立ちその罪責を追求する」(Nachschrift. S. 288)ものとなる。斯様にして、この場合、悪は止揚さるべき消極的契機であり、善が積極的契機をもつものとなる。それ故に、倫理に於ては個別者は自己自身に隠れ (Verstecktheit) を残さないことが要求される。そして、このような隠れをもつこと——デモニッシュな在り方——が問題になるのは、自他の共同関係の中で自己があらわにされなければならないと云う倫理的要求に於てであつて、「隠れ」はその矛盾のうちに深められることになる。このようにキルケゴールは「隠れ」の問題に重要な関心を示したのであつて、彼は「私がたどらねばならぬ道は、隠れてあることを美学と倫理学とを通じて弁証法的に追求することである」(Furcht und Zittern S.95)とも云つてゐる。だが、「隠れ」の問題は彼の根本的問題として、自己分裂の問題に関わるものであつてここでは後に譲りたい。更に続いて人倫性的視点に対する彼の批判についてたづねてみよう。彼は「倫理人の究極目標は範型的人間 (ein paradigmatischer Mensch)」、社会的市民的自己となることであつて、必ずしも個体的、人格的生命に徹することではないと考えられる」(Nachschrift S. 295)と云つてゐる。この点に関して、我々はキルケゴールの意図する倫理的なものが、「ケーゲルの人倫性を否定してカントの道德性 (Moralität) の方向へと志向するものであることを知る。

周知の如く、カントの道德性は適法性 (Legalität) と異つて義務の理念が行為の動機とせられる理性の自律 (Autonomie) と云ふことがその基礎をなしてゐる。「汝の意志の則るところの格率 Maxime が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るやうに行為せよ」と云う定言的命令 (kategorischer Imperativ) は、道德の根本命法として人

問一般に無条件に妥当する命法であり、意志が自己の与えたる普遍妥当的な法則に従い、自己の服従すべき法が自己の主体のうちから発動すると云う点にある。そこに理性の自己立法があり、道德的意志の自律性がある。「汝なすべきが故になし能う」(Du kannst denn du sollst) と云う言葉に於て表現されるように、人間は単に他から拘束されて動くと言ふ恣意の他律(Heteronomie)の側面からではなく、自ら自己を律して行為し得る意志の自律の面が根本にあると云う点にカントの所謂「自由」が事実となる。そこに道德的行為の無限の精進が課せられるのである。そして、道德の根拠を行為の内容に左右される、条件づきの仮言的な命令を排して、定言的な無条件的な、実践理性の純粹形式的な道德法則にもとめ、従って、又、行為の動機に純粹な関心をいだこうとするところに、人間としての人格の尊厳を保つ所以がある。行為的存在者としての人間を決して単に手段としては取扱つてならず、人間は目的そのものであると云うカントの道德性の立場は、何よりも人格尊重の倫理であることを示すものである。

然しながら、現実的には、傾向の関心が示すが如く、意志は感性(Sinnlichkeit)による支配を免れ得ず、自律的意志は理念として課題性へと転ぜられなければならない。実践理性は自然的傾向性と、更に深く、凡ゆる格率の根拠を腐敗せしめんとする、一切の悪の源泉ともなる自己愛(Selbstliebe)——無条件的な己れ自身に対する適意と云う自己愛ではなく、己れ自身に対する適意(das Wohlgefallen an sichselbst)と云う自己愛——に對立し、これらの諸動機よりの道德法則の純粹性の回復によって成り立ち得るものであるにも拘らず、理性の自力によるこの回復は——寧ろ、意志には根源的な道德的素質に反して格率を採用する悪への性癖があると云う前提からして——このような性癖を根絶し得るものであろうか。ここにカントの「宗教論」(die Religion)が提出した理性の自己矛盾としての根源悪(ein radikales Böse)の問題がある。彼は同著の中で、悪をなす感覺的衝動への傾性(Hang)が根本的にあり、生れ

ながらに(angeboren)持っている悪への傾性があるが、そしてそれこそ人間の本性の中に根をおろしている根源悪なのであるが、然しそれとても自分が招いたものであって、素質(Anlage)と云うわけにはいかないと云っている。そしてこのことは根源悪が、彼の場合、人間の自己全体の根源的な中心になってはいないと云うことを表現するものであろう。然し、このように近世の道徳が宗教に其の基礎を求める必要なしに、独自の基礎を獲得するに至った経過、又はその性格からみて、この問題は如何ように解決さるべきものであろうか。

以上のようなカントの視点から、我々は更にヘーゲルの思惟方法そのものについて考察を進めたい。先ず注目したい第一の点は、カントが手段としては用いず、目的そのものとした人格性(Personlichkeit)は、ヘーゲルに於ては自己目的的な人格ではなく、謂わば絶対精神の自己展開の一契機にすぎぬものとなっていると云うことである。ヘーゲルは其の著「歴史哲学緒論」(Von Georg Lasson, Sämliche Werke VIII S. 57)の中で次のように云っている「我々ここでは人倫全体の内部に於ける個人の地位、及びその個人の道徳的所行、その個人の義務については触れないでおいて、自己自らのより高い一つ概念に向って進んでゆく精神の教養の進歩、前進、自己昂揚のみを問題とする。だがこれは精神の概念が自己のために作りあげていた以前の現実様態の粉碎、破壊と結びついている。これは一面に於ては理念の内的発展の中で行われるが、他面に於てはこの理念の発展そのものが一つの人為的發展であって、その發展の行為者となってその發展の実現を生み出すものは諸々の個人である」(S. 57)と。

II

ではヘーゲルに於ける弁証法的生成の問題は如何ように考察され得るであろうか。

ヘーゲルによれば、精神の存在はそれ自体絶対的な過程であって、他のものにはよらず憑自在的に (Bei-sich-selbst-sein) ——ここに自由の根拠があるのであるが——自己によって自己自らを必然的に媒介する過程である。彼は云う「精神は活動的なものである。活動は精神の本質である。精神は精神の所産である。従って、精神は精神の端緒であると同時にその終極である。精神の自由は静止的に存するものではなくして、自由を止揚せんと脅かしているもの。不断の否定に存するのである。自己を生産し、自己を自己自らの対象たらしめて自己を知識すると云うことが精神の仕事である。斯くして精神は自己自らに対して存在している。自然的な事物は自己自らに対して存在しておらない。従って自然的な事物は自由ではない。精神は自己に関する自己の知識に従って自己を生産し実現する」(ibid. S. 32-33)と。このことは無限なる精神の本性は止むことなく、本質的には、自己の産出によって産出し、存在するところの自己が自己に関わる過程であって、そのような運動が発展 (Entwicklung) として把握せられることを意味している。換言すれば、限定された精神は、有限性の本質として無常なものであるが、それは生きているものであって、その限り本質的に活動でなければならぬ。斯様にしてヘーゲルは思惟の展開を中心とする精神の発展に否定作用を考えたのである。確かにスピノーザ (Spinoza) も云うように、何ものかを限定することは事態そのものの正しい相を局限し、否定することである。それ故に、この限定されたものは、論理の本性上必然的に、そのうちに見出される否定的契機によって論理の全体を展開し、自己の真相を回復せんとして弁証法的運動を起すであろう。そこに思惟作用に於ける否定 (限定) の否定としての肯定があるのである。それ故に、我々の思惟作用は否定の否定 (Negation der Negation) ^{註1} としての法則を本質とするものであり、そしてこのような思惟の思惟 (Denken des Denkens) と云う概念に内在する否定的、弁証法的契機を認めた点に、彼の所謂、弁証法的運動が考察される。そして一切の弁証法的運動

はこの自己矛盾をその運動、發展の生命力とするものである。

然も、更に、彼はその「發展」そのものについてこれを二様に區別している。それは素質 (Anlage) 能力 (Vermögen) 即自的存在——可能態、潛勢——と対自的存在——現実態、顯勢——とである (Einführung in die Geschichte der Philosophie S. 101)。精神の存在が活動態 (Aktivität) として把握せられ得ると云うことは、一方では精神が自己を産み出して、自己を真実にあるところのものたらしめる絶対知への自己還帰としての運動そのものであることを示すと共に、他方ではその精神は自由が自己を世界的に、現実的に生み出す一つの手段として、その時及び処によって種々なる規定を受けるものであることを意味する。そこに二様態がみられ得るのであるが、それは存在の諸現象 (Erscheinung) が絶対精神の自己表現として思惟されるがためであって、その精神の自己還帰——werden zu sich——の運動の中で諸現象と本質 (Wesen) とが二重性的に表現されるが故に他ならない。

そしてこのような視点は、思弁的 (spekulativ) には分裂的契機の中に一なるものをみようとするものであり、媒介的に矛盾を合一する過程をみようとするものである。そしてこのように断えず完結していながら断えず生成する全体者 (das Ganze) の動的な自己展開の過程こそ、絶対精神が有限なる精神を媒介として自己を知る過程でもある。それ故に、ヘーゲルの歴史的思惟の視点に立てば、歴史的世界も絶対精神の必然的な運動に制約されて其の必然性を脱し得るものは一つもないことになる。ここでは個別は何かの形で普遍的なものの自己実現と考えられ、個別は普遍的なものの運動に於ける一環としての契機を荷うものにすぎなくなる。従って彼の場合積極的契機は普遍にあり、個別は消極的契機にすぎぬものとなって、個別は全く普遍の中に吸収せられることになる。個別はその独自性を喪失することによって存在は普遍的なものによって思惟し得ることになる。彼の著「法哲学」(Grundlinien der Philosophie

des Rechts) にみえる「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) (S. 14) と云う帰結が可能となる所以である。そしてこのような彼の思维方法は、例えば、彼の所謂「理性の奸策」(die List der Vernunft) と云う表現にもよく示されている。即ち、「特殊者の闘争、没落の中にこそ一般者がその結果として現われてくるのであり、一般的理念はその対立と闘争とによって危険にさらされることなく、その背景に身を隠して互いに相戦わせ互いに傷つけ合わせることによって自己の目的を実現する」(Von Georg Lasson, Sämtliche Werke VIII S. 83) と云う彼の考察は、個別の知らぬ間に個別の働きを普遍の用に供すると云う両者の関係を示すものである。

次にヘーゲルの挙げている自然物の生成について少し考察をしておきたい。彼は「萌芽が樹木の全本性、その果実の味と形とを自己の内部に含んでいると同様に、精神の最初の足跡も、亦、既に潜勢的に(virtueller) 其の全歴史を含むであろう」(Ibid. S. 38-39) と述べている。然し、精神的生成と自然物の生成とは全く同一視されることは出来ないであろう。確かにアリストテレス(Aristoteles)の言葉にもあるように、自然物は人工物と異なって、自らうちに運動の端緒を有するものであり、自らのうちにある種の形相の形成に向って動くものである。又、精神も既に自分がそれであるところのものにこれから成り出てゆくと云う点に、精神の精神たる所以があるであろう。

然し、ヘーゲルによれば、自然界に於ける生命の生成は、その有機的(Organisch)な変化の過程をとることはあつても、単なる同一の反復にすぎないものであり、常に予め定められた同一の循環を繰返すにすぎない。そのような生成の現象の中には予見可能な必然的な経過に従う生成のみがあるのであって、新たなものの出現はあり得ないのである。例えば、有機体としての生物には交互性と云う存在の法則がみられるのであるが、——それはaはa、bはb

としての存在の限定的性格をもちながら、その a と b とが成り立つ以前に、a と b とが切り離せない全体と云う関係に於て成り立っていると云うことである——然し、精神的生成の弁証法には単なる生物の在り方としての交互性のみならず、精神のロゴス的な自己展開がある。人間は有機的な交互性のみではなく反省的・思弁的存在として断えず自由であると云う自己意識を有するのであり、その止揚を通して自己の内部に合一を見出そうとするものである。

然し以上考察し来ったようなヘーゲルに於ける生成の在り方は、キルケゴールには如何ように把握されたのであろうか。先ずキルケゴールの著「不安の概念 (Der Begriff Angst)」の言葉からひいてみよう。彼は同書が取り上げている無垢 (Unschuld) の問題を論ずる中で、ヘーゲルの思惟を「直接性と無垢とが徹頭徹尾同一のものであるとみなしており、且つ又、止揚せられると云うことが直接的なるものの規定である」(S. 32-33) と述べている。直接的なものが止揚されなければならないと云うことは、概念の論理的自己発展として自己完結の全体を形成するヘーゲルの体系に就ては既に考察してきたところであるが、ヘーゲル自身は次のように述べている。「直接性に於ける精神的生は、先ず、無垢として、又自己意識的ではない信頼として現われる。然し、今や精神の本質上、この直接的状态は止揚されなければならない。何となれば精神的生はその即自的存在 (an sich Sein) の中には、止るを得ずして、対自的 (für sich) になるということによって、自然的生より、より詳しくは動物的生より自らを区別するからである。そしてこの即自的——対自的と云うこの分裂態は、間もなく止揚されるべきであって、精神は自己を通して合一へと歸るべきである」(Werke, Jub. Ausg. XV S. 280) と。ヘーゲルにとっては、斯様に、直接性の概念と無垢の概念とは同一視せらるべきものであった。然し、キルケゴールにとって、無垢が止揚せられねばならないということは非倫理的であり、無垢は咎 (Schuld) によってのみ止揚せられ得るものである。何となれば、無垢の概念は本来その故郷を倫理学

の中にもつのであり、直接性の概念は論理学の中に有するものだからである。然も彼は論理学と倫理学の概念の混同を強く拒否しているのであるが、そのことは或る概念にはそれに固有の気分 (Stimmung) ^{註2} が必ずあって、その場で問うと云うことが問に於ける根本問題であると考えるからである。彼によれば、論理に固有なる気分は冷静的、無関心的、又、客観的な気分であり、倫理に対応する気分は真摯さ (Ernst) でなければならぬ。従って、キルケゴールによれば無垢とは或る質 (Qualität) であり、又、或る状態 (Zustand) なのであって、そのみで充分に存立し得るものである。例えば、彼はその著「あれか、これか」のヨハンネスの日記の中でも彼をして次のように語らしめている「どうしてこういう夜がもっと長く続くことが出来ないであろう。アレクトリェオンが役目を忘れることが出来たのに、何故太陽は役目を忘れる程同情に厚くないのか。だがもう今は過ぎてしまったことだ。僕はもう決して彼女に会いたくはない。娘が一切を捧げてしまえば弱くなり、一切を失ってしまったことになるのだ。何故なら、無垢は男性の場合には消極的契機だが、女性の場合には其の本質の実内容だ……」(Entweder-oder I S. 483) と。このように、無垢は人がそのもとに立ち止まっていることの出来ないような不完全性 (Unvollkommenheit) ではなくて質である。従って、無垢は或る超越的なものによって止揚せられる或るもの (etwas) であり、無垢が超越によって止揚せられる場合には、無垢の中から或る全く新しい他なるものが生起するのである。それ故に、咎を通じて無垢を失った者は、無垢の犠牲の上に得られたその完全性を讚美する気にはとてもなれない。

以上によっても知られるように、キルケゴールの云う生成は概念の問題ではなくて、実存の生成に関わる問題であった。然も、ヘーゲルの弁証法は思惟の論理に関わるものとして「矛盾は媒介され得る」と云う性格をもつものであった。カントが弁証法に対して謂わば否定的な態度をとり、理性認識に必然的な自己矛盾を斥けたことは屢々指摘さ

れる点であるが、然し一切の弁証法的運動はこの自己矛盾をその生命力、推進力となすものである。

本来、弁証法的過程をとることは、形式論理の立場からは割り切れない事柄を説明せんとすることにある。然も、日常生活の在り方に於ては、凡てのものは根本的には矛盾の相を示すのであり、それは弁証法的仕方ではしか把握し得ないことが知られる。形式論理からはみ出て矛盾を含んだものを存在の成り立つ根本の相だとみてとって、それが哲学の最も基本的な思想の形として、如何ように説明されるか、そこに種々の形が提示されてきたのである。キルケゴール、マルクス(K. Marx)の弁証法等はそのような弁証法的な思维方法をヘーゲルから受け継ぎ、或る面に於てそれを徹底させた形であるとみてもよいであろう。

然し、我々がヘーゲルとキルケゴールの弁証法を考察する時、その両者の対比に於て、前者を量的弁証法と呼び、後者を質的弁証法と名づけている。前者は、特殊なものや普遍的なものに包摂してゆく手引としての媒介の運動が、精神の本質的な契機であり、矛盾は媒介されると云う性格をもつものであった。

その限り、それは量的弁証法と云う性格をもたざるを得ない。論理的内在(Logische Immanenz)とも云われるように、論理の体系に於てはその生成は論理そのものの具体化、発展、体系のみであって、論理は論理の外に出ることはなく、論理は論理以上のものにはならない。従つて又、論理には著しく内面化された意味での主体的な自己疎外の問題は起り得ないのである。丁度、キルケゴールが「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に於ては如何なる運動でもない」(Der Begriff Angst S. 10)と述べて、論理の弁証法は主体的生成の弁証法にはかかわらないことであると云っているのは、このような点を指すものであった。

斯様にして、キルケゴールの思想の困難さは、単に弁証法的思考の難解さにあると云うより、寧ろ、弁証法的に、知的のみではなく、情、意をも含んだままの具体的に生きてきた人間の中に、何か割り切れないものを問題にする点にある。それはキルケゴールの弁証法的思考が単に概念ではなしに生きて動いている場で展開されていると云うことである。然も単に世界の解釈でもなく、又、世界の変革でもなく、過去、現在、未来の三世を通じて、人間存在そのものの直下に自覚される本質的な境界の自覚と云うこと、その点にキルケゴールの意想があったことは考慮さるべき点であろう。例えば、彼は不死性について次のように述べている。「抽象は不死一般について説明する。然し、抽象の説く不死は思想の媒体 (Medium) たる永遠性と同一のものとしての抽象的な不死の観念であつて、単独の実存している或る人間が不死であるかどうかには関わらない。だがここにこそ困難は存するのである。抽象的思惟は無関心的 (interesselos) である。だが、実存の困難が実存する者の関心事であり、そして実存する者は実存することに無関心に関心をもつのである。だから、抽象的思惟は私の不死性 (Usterblichkeit) に関して先ず単独の実存する個人としての私をば打ち殺して、それから私を不死ならしめるのである。だから、それは、謂はば、恰かもホルベアヤに於ける医者のように、彼の薬で患者から命を奪うことによつて、熱を取り去る場合のように似ている」(Nachschrift. II. S. 2) と。キルケゴールがこのように伝統的に哲学が主題とした不死の問題より転じて、具体的な人間存在の死と云う問題を取り上げたことは注目に値することである。然しここではその問題をさておいて、兎も角も、キルケゴールはこのような(抽象的)思想家を一種の滑稽な存在であると述べている。その理由は「彼等ほもはや如何なる人間でもない概念のうちにあるからである。現実の人間は無関性と有限性とより成り、実存することに無限の関心をいだきつつ、有限性と無限性とを共に保有する (Zusammenhalten) とつうに自□の現実性をもっている。ところが抽象的に考え

る者は抽象の純粹存在のうちに生きている空想的存在である……」(ibid.) からである。それ故に、不死性への問いは、主体が主体的になることによって自ら提起しなければならぬ内面性の問いであって、それは又客観的に問うことは出来ない。「不死性は主体性の最も情熱的な関心であって、関心から離れ去った体系的、客観的立場に於て問うことがあっても、それは最初に問いを変化せしめているものと云えよう」(Nachschrift I S. 163-164) と彼は云っている。彼が「媒介のうちにあると云うことは完結していると云うことであり、実存すると云うことは生成すると云うことである」(Nachschrift S. 190) と述べるように、実存する者は完結することなき途上の生活者として個別的、具体的存在である。それ故に、又キルケゴールによれば、自己が自己に関わり、謂わば媒介的な水平化の運動をやる限りそれは悪しき無限性(schlechte Unendlichkeit)に陥ることになって問題の解決にはならないのであり、それは永遠の不完全性、未完性を示す以外の何ものでもないのである。ヘーゲルのように、生の体系として最高の立場を示すことが出来たとしても、そのことは自己が必ずしもそこに立っていることにはならない。彼が「死に至る病」に於て「或る思想家が巨大な殿堂を、全宇宙や世界史やその他一切のものを包括するような体系を建造しているにも拘らず、自分自身は犬小屋か、附属の物置きに寝起きしていることは実に戦慄すべき、又、笑うべき事実である」(Krankheit zum Tode S. 41)と云っているのは、暗にヘーゲルを批判すると共に、このような体系の建設のみに没頭しているキルケゴールの所謂無精神的な人間の在り方を云うものである。彼は論理の体系からではなく、自由の根源から決断に於て生きる実存に最もその関心を払ったのである。そしてその点で又、彼が「後書」に於ても考察しているような、真理に関するの確実性、不確実性の事柄が問われることにもなるであろう。新しい自己を獲得するためには、無限の苦悩を伴い、又、その苦悩そのものを克服してゆく無限の情熱(Leidenschaft)を必要とする。その真摯な生との取

組みの中に主体的真理が現成するのである。

III

彼の著「後書」をみる時、我々はその意図するものが彼にとって最高の形式である絶対的な実存の転換と云う宗教的な実存の様式に集中されており、そこで人生の態度の真理なるか否かが問われていることを知る。「自己が如何にしてキリスト者となり得るか」と云う課題が彼の主要関心事だったのである。然も、そのことは誰もが生れながらにしてキリスト者に属していると云う、キリスト教が或る意味では自明的である社会の中にあつて、キリスト者に成ると云うことを問題にしているのである。だが、その主体的になると云うことの如何に困難なことであろうか。彼は次のように述べている「人は、一般に、主体的であると云うことは何等の技術をも必要とするものではないと信じている。扱て明らかだが、誰でも實際、又、そのような一片の主体である。然し、今、人が既に成っているものに成ると云うこと、そのようなことで誰が時間を無駄にしたいものがあるか。それは人生の凡ゆる課題のうちで、實際、最も捨てて顧みられないものであろう。だがまさしくこの理由から、それは非常に困難なことであり、凡ゆる課題のうちで最も困難である。何故なら、各人は何か違ったものや、より以上のものになろうとする強い自然的嗜好と衝動とを持っているからである。……従つて単に課題を発見すると云うこと、つまり、それが課題だと云うことを発見するのに無限の努力が必要であるが、そのような骨折りは、普通の人はなさないで済むものである。単純なこと、又、普通に知っていることを熟考すると云うのは非常に嫌なことである。何故なら、相異はどれ程努力してみても感覺的な人間の眼には決して明らかにならないからである」(Nachschrift I S. 119)と。このような思惟態度に対するキ

ルケゴールの一つの取り組みは、真理概念についての究明であったと云えよう。次にその客観的真理 (die objektive Wahrheit) と主体的真理 (die subjektive Wahrheit) とについてこれを考察してみよう。

彼によれば人は真理について語る場合、それが学的な真理概念に同一視さるべき客観的真理を意味する場合には、生の領域に於ける主体的な真理については何も云うことが出来ない。又、他方、真理が主体的真理を意味する場合には、実存する者が、真実に、自己の選択や決断によってそれと成るか否かが問われているのである。このように実存する者にとっての真理は、若きキルケゴールの念頭を離れなかったものであるが、彼は一八三五年の日記に「私が生き、かつ死することを意志するところの理念のために生きる以外の真理とは何であるのか」と述べ、又、「あれか、これか」の結びの言葉に於て「建徳する真理のみがあなたにとっての真理である」とも云っている。これは内面性としての真理の切実な規定であり、凡ゆる客観的知からの相異を構成するものであって、個人の利害に超然としている (gleichgütig) 真理ではなく、真摯な自己自身への関りを示す真理である。「後書」に於て初めて彼は、それを「主体性は真理である」 (die Subjektivität ist die Wahrheit) (S. 179 ff) と云う命題に於て表現したのである。

斯様にして、学的な真理概念や客観的な真理に加うるに、彼は主体的真理としての他の概念を導入したのであるが、その場合、その二つの異った真理の概念に対する基準は何なのであろうか。彼によれば「客観的には、何が」云われるか、主観的には「如何に」それが云われるかに強調点がある。けれども、その「如何に」とは状態 (Anstand)、転調 (Modulation) とか表現 (Vortrag) 等々に関して理解されているのではなく、実存する者の、まさしく実存そのものに於ける彼の関係が意味されているのである。客観的には思惟規定 (Denkbestimmung) のみが問われ、主体的には内面性 (Innerlichkeit) が問われる。この「如何に」は其の極点に於ては無限性の情熱である。そして無限

性の情熱は真理そのものである」(Nachschrift I S. 193-194)と。キルケゴールの理解のためには、この客観的と主体的と云うこの両者の区別を理解することが、先ず重要であると思われるのであるが、彼は更に次のような言葉でそれを表現している「客観的に真理が問われる場合には、認識するものがそれに関係する対象としての真理 (die Wahrheit als Gegenstand) へと客観的に反省させられる。それは関係が反省されているのではなくて、認識する者が関係しているところのものが真理である、真なるものであると云う事実に向けられる。若し、彼が、それに対し、関係しているところのものが単に真理、真的なものである場合には、主体は真理のうちにあるのである。主体的に真理が問われる場合には個体の関係へと主体的に反省される。若し、この関係の「如何に」だけが真理のうちにある場合のみ、個体はそれが非真理的なものに関わる時ですら、真理のうちにあるのである」(Ibid. S. 190)と。ここには対象としての真理と関係そのものとしての真理が語られており、後者については、更に後に考察するであろう「死に至る病」で展開される絶望への問題が示唆されている。前者については、若し云い得るとすれば、その抽象化の傾向を益々たどりつつある現代の科学的思惟についても妥当するであろう。その際、真理は事実性としての真理として、事実として既にあったものであり、其の限り真理はその被覆を取り去って顕わならしめることが出来よう。抽象的、論理的にそれ自体としてあるものではなく、断えず成るものであると云う課題性としての真理は、それ故に、事実性としての真理とは同一視出来ないものがある。人間を対象的に知ることによって人間を原理的に究めつくすことが出来るかと云う現代の問題も、このような真理の問題と切り離せない。更に、キルケゴールの一連の思想をひいてみよう。

『客観的反省は主体を偶然的なもの、無関心的なもの、消え去るものとなし、断えず主体から引き離す。主体から離れて客観的反省の道は客観的真理に至る。そして、主体と主体性が無関心的 (gleichgültig) となるにつれて、真理

も又無関心的なものとなる。そしてそれがまさしくその客観的妥当性である。……主体が自己自身に対して全く無関心とならない限り、これはまさしく単に彼の客観的努力が客観的に充分でないと云うことのしるしにすぎない”(ibid. S. 184)と。この句では無関心的と云うこと、即ち、個々の利害を越えた高い意味での無関心とそこに成立する知が、客観的反省の道の目指すものとされるのであるが、又、このような客観的反省にとっては、真理は主体が度外視されることによって益々客観的なものとなるのである。それ故に、キルケゴールによれば、このような客観的反省の道は仮定(Hypothese)か近似値(Approximation)にすぎないものとなると云う。それに対して、主体的反省にとって真理は、自己所有化(Aneignung)内面的、主体的となり、まさしく実存のうちに深まるものである。斯様にして、キルケゴールは最も情熱的な内面性の自己所有化に於て固く把持された客観的不確実性に真理をみるのであって、彼は「客観的な確実性が多ければ多い程、益々内面性は少く、客観的な確実性が少ければ少ない程、益々可能的な内面性は深い」(Nachschrift, I. S. 201)とも云っている。まさに客観的不確実性こそ、内面性の無限の情熱を緊張させるものであり、それ故に真理は無限性の情熱をもって選ぶ敢行そのものに他ならないことになる。

斯様にして「主体性は真理である」と云う命題は、まさに真理の客観性の否定のみを意味するものではなく、自己が真に自己になると云うことと真理が生起するということが一つであることを意味する。それ故に、又、永遠の本質的な真理が実存する者に関係すると云うことによって逆説(paradox)が生ずると云うことにもなる。然も、更に、この命題の指し示すものは、究極的には、救いの実現であり、信仰の実現であって、そのような実現は主体性を通してしかあり得ないと云うことを意味するが故に、そこには絶対的な実存の転換が要求されてくるのである。実存は真理を信仰に於て経験するに至るであろう。そしてこの場合にも、先述の“隠れ”の問題に言及せざるを得ない。“隠

れ」の事柄は、不安、絶望等と云う気分が顕わになるところにその重さを持つものであろう。「隠れ」とは、キルケゴールに從えば、「明らかにならないべき直接性」(die Unmittelbarkeit, die offenbar werden soll) でもなければ、未だに明らかにされない内面性 (die ungeklärte Innerlichkeit) でもなく、その内面性は本来、隠されていると云う規定をもつものである (Nachschrift. II. S. 208-209)。そこに、彼は隠された宗教的内面性に於ける内実をみたわけである。「おそれとおののき」にみるように、美的領域に於ける「隠れ」の問題は、倫理的領域を negativ に通って個が益々個になろうとするか、又は、倫理的領域を positiv に通り抜けて普遍者の上に出ることによって、益々尖鋭的に魔的 (dämonisch) な問題に当面するかに至る。その意味に於て、魔的なものとは、本来、宗教的自覚の場に於て真に深く把持されるものと云えよう。

それ故、このような「隠れ」の次第は、更に倫理の問題を通じて考察してみることが必要であろう。キルケゴールは倫理について「実存の内的生命に於て媒介 Mediation に代置されるものは、悔い、Reue であるがその悔いは媒介とは本質的に区別されるべきものである。悔いは排斥するが、一方、媒介は包括的である。それは相対立せるものを媒介せんために物欲しげに眺めやるのではなく、却って生ずべからざりしものを燃ゆる怒りに於て焼き尽さんとするものである。このことは同時に悔いの現実を確立するためには、根源悪が容認されるものではないことを示す。然しながら、悔いは宥和の表現であると同時に、又、絶対的に非宥和の表現でもある」(Entweder-oder II S. 186 ~ 187. Bd. II, S. 147 Sc hempf.) と述べている。そのことは一方では、悔いが道德的自由の表現であるためには、根源悪はどこまでも認め得ないものであると共に、他方、既成的悪は悔いによって滅し尽され、如何なる止揚をも許し得ないものでなければならぬ。倫理が主体的内面性に理念を実現しようとする時には、このような悔いの運動が必然的なものとな

るであろう。然も、悔いの運動の根底にあるものはイロニー Ironie であつて、イロニーとは世界に対して否定的、突破的に絶対者に向う無限の絶対的、自己否定性を示すものである。その運動は、最早や、媒介による体系の完結的絶対性を求める運動ではあり得ず、その有限的な具体性に於て生成する運動である。然も、イロニーによる自己反省は、自己を無化する無限の諦め (Die unendliche Resignation) の方向へ転成すべき必然性をもつものと云わなければならぬ。そこに悔いの苦悩の深化がみられるのである。然し、更に、彼は次のように述べている「悔いは個体の自由とはならない。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。罪の結果は前進を続ける。悔いは一步一步その後を追跡するのではあるが、但しいつも一瞬だけ遅すぎぬ」(Der Begriff Angst: S 118-119) と。このように考察する時、イロニーによる無限性の道は果して真実の生成と云えるのであろうか。道德的自由の道は常に自由を得るのに、唯一歩遅すぎることではないであらうか。それはまた謂わば、堅超的に突破する絶対否定性の道は、寧ろ、堅超が堅超自身を越えなければならぬのではなからうか。又、その道は、何処までも否定する自己が自己拡大されてゆくことによつて、それは益々根深く肯定されることはないであらうか。そこに罪として規定される主体性の非真理性があるのであろう。

例えば、かの無限の諦めを荷える悲劇的英雄 (der tragische Held) は、子供に対する愛をも犠牲にしなければならぬような倫理の立場より高い表現を示すものであった。然も「悲劇的英雄は未だ倫理的な限界の中に止っている。彼は倫理的なものの表現であるテロスを倫理的なものの、より高い表現のうちにもたせている」(Furcht und Zittern S. 63) のである。それは未だ倫理の立場の破綻するところに止っているのであつて、そこでは倫理と宗教とが明瞭に

分けられないで調和した形で結びついているのである。そこに、キルケゴールの所謂、宗教性 A (Religiosität A)* の立場がみられる。従って、ここでは、未だ倫理的なものそのものの目的論的停止等と云うことは問題となり得ないのであって、宗教性 A とは内在主義の極点にある一種の否定転成を示すものであろう。

然し、パトリス的、個別的人間存在にとっては、このような倫理的、普遍的在り方のみでは律しきれず、自己が本質的な意味で自己に突き返されてくるような場がある。単なる普遍化と云うことのみでは、個の实在性が実現化つくされない場がある。永遠に逆説であり、思惟の近づき得ない場と云うもの、それは個別者としての個別者たる単独者の立つ場であり、一切の普遍的なものを後楯にすることの出来ないような謂わば「反復」の場でもあろう。キルケゴールは絶対的逆説 (das absolute Paradox) の中にこそ単独者の道があり、このように自己が真実に自己となる深まりの中に信仰の場があるとも云っている。そして宗教性 B (Religiosität B) とは、このような内在主義が突破されるところに成り立つものであろう。

次に、単独者について言及しておきたい。単独者に関しては種々の視点から論及されているが、それは単に例外者としての個別者ではない。又、やがては普遍的なるものの中に自己のテロスを見出すような倫理的次元に於ける個別者でもない。それはもつとずっと例外的なもの、つまり、媒介の方向とは逆説的に成り立つ故に、何等比較することも出来ない真に例外的なものを云うのである。例えば、アブラハムにみえるような信仰の騎士の沈黙の中に、我々はその一例をみるであろう。このような意味に於て「単独者は凡ての人々のうち、唯、この一人を意味すると共に、単独者は万人を意味することが出来る。若しも人が弁証法的に注意を喚起しようと思えば、単独者なる範疇を常に双方にまたがらせて用いればよい。……この二重的なものがまさに単独者の思想である」 (Der Einzelne. Der Gesichtspunkt

für meine Wirksamkeit als Schriftsteller S. 150)と彼が云っているように、単独者の弁証法は複數性を排除することはないのである。

IV

以上の考察に於ては、個別的、具体的な人間存在の生成と云う点について問題が提起されてきたのであるが、そのような実存の極致を我々は単独者と云う在り方に於てみたのである。然も、このような具体的、個別的な実存の状況は、ヤスパースの所謂「限界状況」(Grenzsituation)の意識にも比せらるべき有限性と云う性格をもつものであった。限界状況とは、単に外からの出来事として生起するのみならず、更に、それを通して日常的生の様相全体が我々自身の自覚にのぼるところにある。そして何等、普遍的原理によって自明的に、必然的に担われ保証されることのない可能性としての存在、その只中に不安は人間の本来的な気分として生起するであろう。そこに、本来的に、人間の有限性と云うことがその根源的状況として露呈してくるのである。人間の有限性と云うことに関しては、二つの側面的意義より考察され得るであろう。第一には自分では如何ようにも始末の出来ないものの中に自分を見出すと云うこと、それが有限性の持つ一つの意味であろう。無(Nichts)と云うことの一つの特性は、自分が造ったのではないのみならず、誰が何のために造ったか分らない世界に自分が投げ出されていると云うこと、その世界の根拠が自分にはないし、自分には全く分らないと云うことである。一例を挙げれば、キルケゴールは其の著「反復(Wiederholung)」の中で「人は大地に指をつっこんで自分が如何なる国にいるかを嗅ごうとする。私は生存の中に指をつっこむ。それは全く何の臭いもしない。何処に私がいるのか、世界とは何を意味しようとするのであろうか。……誰が私を全体の

中に引きこみ、そして私を今、そこに立たせているのか。私は誰であるか。私は如何にしてこの世界に入って来たのであるか。何故、私は意見を問われなかったのか。風俗や習慣を知らされることなく、恰かも人買いに買われたかのように、いきなり列の中に立たされたのか。どうして私は現実と呼ばれるこの大企業の関係者となったのか。何故に私はそもそも関係者であらねばならないのか。それは自由になる事柄ではないのか」(Wiederholung S. 70-71)と云っている。このことはハイデッガーの所謂「被投性」の先駆をなすものであろうか。キリスト教的世界に於ては、神が世界を創造したと云う。神が世界を創造したと云うことは、前者に比すれば、我々にとって安心のゆくことである。現在分らずとも、やがては、分り得るものとして、又、何処かで人間が救われるものとして世界が前提されている。それ故に、極言すれば、神の世界創造とは何か我々が納得出来る意味を知っていると云うことでもある。

先述の「反復」の言葉の中で、誰が私をこの状況の中に引きこみ、私を今そこに立たせているのか分らないと云っているが、そのことは勿論、知的立場で、又、興味本位で云っていることではない、寧ろ、理性の見透し得ない深淵のただ中に立つ苦悩の中より、自分は誰なんだろうと云う言葉が発せられている。それは何が来ても慰め得ない、解明することの出来ない苦悩、即ち、情熱 (Leidenschaft) の裡にあるからである。そしてその場合、何が来てもの「何」とは、彼が「凡ゆる情熱、凡ゆる心の感動、凡ゆる気分をあなたのように反省の冷たい支配にまかせられていると云うことは、一種の精神病ではないでしょうか」(ibid. S. 61)と云っているように、落著いた冷静な思慮をもって凡ゆるものを体系化し、観察し、「反省する立場を云うものであろう。反省の立場とは、ここでは情熱に流されない、情熱とか感動とかを超えて観る彼の所謂、観察者の立場を指している。キルケゴールによれば、本当に知ると云うことは、そのものの中に入って、そのものに成りきると云う在り方に於て、自分のものとして知ると云うことであつた。

そして、そこに実存的立場での確実性 (Gewissheit) と云うことが云い得るのである。

次に、有限性のもつ他の側面は、人間が時間的存在として死ぬと云うことである。そこに有限性のもつ虚無性と云うことが極立って現われてくるであろう。然し、キルケゴールは、ハイデッガーのように、自覚的な決意をもって死を実存の中へ引き入れた死ではなく、寧ろ、死は死以上のものとして主体性をその根源から障碍するところのものであった。そこにキルケゴールにとっての有限性の問題があり、不安の問題が提示されるのである。

従って、キルケゴールによれば、不安は人間に附着しているような不完全性ではなく、寧ろ、精神が少ければ少い程、それだけ不安も少く、人間が根源的であればある程、その不安は一層深いのである。そしてそのことは、換言すれば、不安は人間の置かれている状況如何に関わらず生存そのものに属していると云うことである。それ故に、不安の対象は、又、無規定的なものであり、es でしかあらわしようのないものである。然も、無規定的とはそれが規定し得ないと云うのではなくて、本来的に無 (nichts) である。否、更に云えば、何もないと云うことではなくて、全体を包んでいるような深い対象ならざる対象であるとも云えよう。彼は述べている「不安は恐怖やそれと類似した状態から、恐らく、区別されるべきであろう。後者は常に特定のものに関わるに反し、不安は可能性に先立つ可能性^{註4}としての自由の現実性 die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit である。故に、人は動物に於ては如何なる不安をも見出さないのであろう。思うに動物は其の自然性に於て精神として規定されていないからである」 (Der Begriff Angst S. 40) と。このように、彼は特定のものに関わる恐怖と不安とを区別し、又、不安が精神の規定によるものであることを述べている。それ故に、不安は又、「夢みつつある精神 (Der träumende Geist) の規定として無精神性 (Geistlosigkeit) を意味し、無垢 (Unschuld) に於てみらるべきものである。そして精神が未だ精神としての本當の立場に

至らずに、精神が自己との関係に於て透明的 *durchsichtig* になつていないと云うこと、そのような形が不安の種々相に於て現われていると云つてもよいであろう。キルケゴールは無垢について「このアダムの状態には平和と安らいがある。だが、それと同時に何か他の異つたものがある。然しそれは不和でもなく争いでもない。蓋し、まことにそこには争うべき何ものもないからである。ではそこにあるのは何であるか。無 *nichts* である。然し、無はどのような働きをするのであるか。無は不安を生むのである。無垢は同時に不安であると云うこと、それが無垢の最深の秘密である」(Ibid. S. 39)と云つてゐる。勿論、キルケゴールにとって無垢とは、アダムのみに適応さるべきものではない。丁度、原罪が単に第一番目の罪として考えられるようなものではなく、原罪が現在の直下に自覚され、歴史の始めは歴史の中で聞かれる立場がなければならなかつたと同様、無垢は何時も個体の質的な飛躍を通してのみ失われるものとして、如何なる人間も本質的にはアダムと同様の仕方であられるのである。

そして、このように無は不安を生み、不安は無をあらわにすると云うこと、そのことは人間の精神の根本構造に関わるものであり、不安とは、究極的には、人間存在の成立している場への関係を示すものであろう。そして主体的可能性の問題はどこまでも不安を危機的転回点 (*die kritische Wende*) として生成するものである。

然も、不安の性格はその弁証法的規定の故に、徹頭徹尾、二義的 (*zweideutig*) であるということにある。一八四一——一八四二年の日記に彼は「人々は誠に屢々原罪の本質に関する考察を重ねてきたのであるが、然し、その際、その根源的な範疇については頰かむりしている。この範疇が不安なのだ。……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」と書いて

いる。ここに彼は不安のもつ二義性として、共感的反感と反感的共感 (eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie) (Ibid. S. 40)と云う不安の矛盾せる性格を示し、このような二義性の中で無垢が漸次に罪へと深まる消息をみたのであった。更に彼の言葉を引いてみよう「不安を通じて咎 (Schuld) あるものとなる人間は、実は無垢なのである。——彼を捉えたのは彼自身ではなしに、不安と云う見知らぬ力だったのであり、彼はこの力を愛していたのではなしに、寧ろ、その不安から脱れようとしてもだえたのである。にも拘らず、彼は咎あるものである。

——彼は不安を怖れながらも、なおそれを愛していたのであり、その故に、彼は不安の中に溺れたのである」(Ibid. S. 41)と。

従って、例えば「樂園喪失」に於ける禁令の言葉にみるように、禁令が人間を誘ったとか、誘惑者が人間を欺いたとか云うことに帰着する一切の観念は、倫理学を欺瞞するものであると彼は云う。それは質的な飛躍を量的な推移へと還元するものであって、新たなより危険な誘惑となるのである。蛇が最初に女性を誘惑し、次いで女性が男性を誘惑したとして、神話(創世記の物語)は、内面的なものを外面的に進展せしめているのであるが、果してそうなのであろうか。それこそ、神話ならぬ悟性の神話 (Verstandesmythe) であって、我々は一切の神話を絶滅しようとする丁度、その努力の中で、自ら神話を産出しているのである。そこには寧ろ、神話性の回復と云うことが関心事となるのではなからうか。それに対して、キルケゴールは禁令がアダムを不安ならしめたのであり、彼のうちに自由の可能性を目覚めさせることによって、なし得ると云う不安な可能性 (die ängstigende Möglichkeit zu können) の存することに気づかせたのであると云う。

その意味では禁令の言葉は話者その人の言葉であり、語りかけている者はアダム自身なのでもある。アダムはその

言葉を聞いてその意味を理解しているのではなしに、不安が最も高く進んだ形として捉えられている。言葉自身にひびくものがあると云うことである。

次いで、彼はこのような不安の二義性を眩暈に譬えて説明する「我々は不安を眩暈によって譬えることが出来るであろう。その人の眼が大口を開いている深淵をのぞきこむようなことがあると、その人は眩暈を覚えることであろう。ところで、其の原因はどこにあるのであろうか。それはその人の眼のうちに存すると共に深淵のうちに存する。何故なら、彼はその底を見下ろすようなことさえしなければよかつたのであるから。丁度そのように不安は自由の眩暈 (der Schwindel der Freiheit) である。精神が綜合を措定しようとする場合、自己が自己自身の可能性をのぞきこんで、同時にその身を支えるために有限性へと手を差しのべる時に、不安の眩暈が起るのである。かかる眩暈の中で自己は氣を失って倒れる。……心理学的に云えば、墮罪は失神中に行われる」(ibid. S. 661)と。ここに彼は不安を眩暈に、又、深淵を無に譬えて、不安とは自由が自己自身の可能性をのぞきこむ時に起る自由の眩暈であると云う。然も、自己の根源的可能性としての深淵に耐え得ないでそれから逃れようとするところに不安をみてゐる。それ故に、自己の存在が無にさしかけられてゐると云うこと、そして自己が本来的に自己を回復しようとするに於て自己の深淵的な根底が顕わになると云うこと、そこに彼は不安をみるのであるが、加うるに、このような不安は、又、ハイデッガーの所謂「死への存在」(Sein zum Tode)と云う把握に止らない。キルケゴールの場合、死は死以上のものとして、不安は罪の概念と共に不可分離に結びついているのである。そこには結局、人間は虚偽の思惑の中に安んずることは出来ないと云うことを示すものがある。

彼は不安の深まりに対応する罪の深まりを次のように述べている「本書のうちに展開される見解は、世代を貫く罪

性の伝播を否定するものではない。換言すれば、罪性は世代のうちにおのが歴史をもっていると言うことを否定するものではない。ただ、主張されていることは罪性が量的規定に於て動いていくのに対して、罪は何時も個体の質的飛躍を通して出現し来たと云うことである」(ibid. S. 45)と。彼は罪の問題について二重の側面からこれを考察したのであった。(一)過去の歴史的なものから必然性をもって制約され、媒介されている連続的、量的規定と、(二)現在が現在を規定し、自己が自己を規定していく非連続的、質定規定とである。そしてこのような二重の規定は、人間を如何のような性格のものとして捉えるかと云う人間の自己規定の根本性格に関わる概念を示すものである。彼は世代を貫く罪性の量的進展について、これは個人を咎 Schuld あるものたらしめるものでは決してないが、個人にそのための素質を与えるのであると云う。そこには或る素質の如きものがあり、伝播によって措定された罪性の暗示の如きものがある。即ち、アダムの罪は原罪として彼の子孫へ継承せられ、そして子孫達は前進的に世代から世代へと彼等の不安の中に捉えられて、新たな罪を渴望するのである。諸罪は更に継承せられ、その結果、原罪の量は常に増大成長し、そして原罪と共に不安もまた成長するのである。罪に対する不安が罪を引き出し、個体は咎あるものとみなされることの不安の故に、咎あるものとなるのである。勿論、境位が個体の在り方を決定するかのような量的極限にあって、質的飛躍との間には、なお、かつ、区別が確保されなければならない。質は量に還元されることは出来ない。丁度、キルケゴールが誘惑の本質は誘惑が「外から」やってくるとせられる点にあるよりも、寧ろ、「人の誘惑せられるのはおのれ自らによってなり」(ibid. S. 46)と云っているように。然も更には、人間が罪あるものとなる質的飛躍の瞬間に先立つこのような不安は、量的なもの、と質的なものとの両者の分裂のただ中であって、その緊張の中に生きようとするところに深められるのである。

然も、綜合——即ち、有限性と無限性、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然、靈と肉との綜合——としての人間存在の契機的關係の齟齬、根源的矛盾に当面して矛盾が克服されるべきところに至っていないと云うこと、そのことは、人間が綜合として措定される限り、不安は人間にとって本質的なものであろう。斯様にして、不安は有限性の一切の虚偽をあらわにするものとして、綜合關係の齟齬を気づかしめるものであり、謂わば、建德的に、その關係の正常化を配慮すると云う性格を示すものとなる。人間は誰しもこのような人間存在に本質的な有限性の自覚に触れざるを得ないであらう。然も、その自覚の深まりに於て、個人そのものの問題より自己自身の底をついた在り方として、人間そのもの——人類 (Geschlecht) ——と云うことに触れざるを得ない。そして人類全体を個人の本質にうつしていると云うことが、又、個人の根本の自覚なのではなからうか。彼の云う「一人の人に起ったことは万人にも起り得る」(ibid. S. 53)と云うことは、確かに以上のような人間存在の質的意味に於ける有限性の自覚を指摘するものである。そして、そのことは正確には「個体はそれ自身であると共に人類である」「人間は個体であると云うこと、そしてそのようなものとして、それは同時に彼自身であると共に人類であり、従って全人類が個体に参入していると共に、個体も全人類に参入していると云うこと」(ibid. S. 26)と云う彼の言葉によって表現されるものであろう。前述の単独者の表現も、又、このような場に於て理解され得るであらう。そして、人類と云う言葉は、若し他の表現をもってするを得れば、それは衆生の無明を自分の無明と感じてゆくところにあり、それは一般大衆 (Menge) を有縁とみるか否かに関わっているものと云えよう。

V

以上、兎も角、不安の開示するものは究極的には罪（原罪）であり、実存はそれに向い、又それによって規定されていると云うことであつた。然も「不安の概念」の「善に対する不安」に於て解明されているように、不安には二つの形態が可能となるのである。それは不安は人間を罪へと陥し入れるのみならず、罪に陥つた後にも不安があると云うことであつた。キルケゴールは、前者の眩暈にも譬えらるべき形態に対して、後者の形態が悪魔的なもの（das Dämonische）であると云っている。その形態では個体は悪のうちであり、善に対して不安をいだき、自己を悪に閉じこめようと意欲する不自由性である。そして彼はこのような不自由性を勝義に於て閉鎖的なもの（das Verslossene）と名づけたのである。彼によれば、この場合、善とは閉鎖性が開示され、透明化され得ることになることであり、開示的となること（das Offenbarwerden）、¹ 透明的になること（das Durchsichtigwerden）が救済の最初の表現である²と云う。然も、三〇〇〇年と云う悪魔的なもの沈思的な閉鎖性に関する表象は、開示が既に勝利を占めてしまつたかのように思われるその瞬間に、閉鎖性が勝利を占めることになると云う魔的な隠された内面性（die verborgene Innerlichkeit）の深さを物語るものと云えよう。そしてこのような魔的な在り方は、やがて「死に至る病」に於て解明されるような絶望に関する考察へと導くものであらう。そして、それは、謂わば自我と云う頑迷な殻の中に自らを閉じこめ、否、殻そのものが、他ならぬ自己を存立させていると云うことでもあらう。

キルケゴールは「死に至る病」の冒頭に於て次のように云う「人間は精神である。然し、精神とは何であるか。精神とは自己である。では自己とは何であるか。自己とは自己自身に対する関係である。或いは、関係が自己自身に關係すると云う関係のうちにある自己と云うことである。つまり、自己とは関係ではなくして、關係が自己自身に關係すると云うことなのである。人間は無限性と有限性、時間的なものと永遠なるもの、自由と必然との綜合、要するに

一つの総合なのである。総合と云うのは、二つのものの間の関係である。このように考えてみると人間は未だ自己ではない」と。この言葉に於て注目されるのは、精神とは自己であり、その自己は関係ではなくして、自己自身に関係する関係としての主体的自己であると云うことである。

精神とはヘーゲルに於ては、ロゴス的な世界精神 (Welt-Geist) として思惟と存在とを反省的に総合する抽象的概念として捉えられた。然し、キルケゴールにとっては、そのような世界精神について云々することは、有限的存在として云い得ないことであって、彼は具体的人間の持つ精神のみを問題としたのである。従って、彼が精神とは自己であると云うその自己は、謂わば著しく内面化された意味での主体としての意味をもつ。そしてその場合、自己は対象規定的に措定される一般的自己としてではなく、謂わば関係概念として捉えられている。例えば、ライブニッツの単子論 (La Monadologie) にみられるように、万有は究極に於て予定調和の秩序に支配され、謂わば自明的に個体が全体と共鳴し合う場で捉えられるのではなく、却って、個体は対象化も抽象化も出来ない、捉えても捉え切れない現実の深さに於て捉えられている。

従って、彼によれば、自己とは「如何に生くべきか」と云う実存の問題と切り離せないものであって、自己形成は究極的課題として忽せに出来ないものである。然も、自己生成の問題は、過程的ならぬ現実態と可能態の絶対的同時性 (Gleichzeitigkeit) の場を開くものとして、不断に問われなければならないものである。自己は現実的にそこにあるのではなく、どこまでも現実化すべき自己としてあるが故に、生の現実としての真摯さが要求されるのである。それ故に、自己は思弁的に問われるものであってはならない。

然し、更に、キルケゴールはその「自己」について「それは自己自身に関係すると共に、かかる自己自身への関係

に於て同様に他者に対して関係するところの関係である」(Krankheit zum Tode S. 9)「それは自己と云う全関係が全く依憑的なものであり、自己は自己自身によって平衡、ないし平安に到達し得るのも、又、そう云う状態の中にあり得るのもなしに、唯、自己自身への関係に於て同時にその全関係を措定したものに對して関係することによってのみそうであり得る……」(Ibid. S. 9)と云っている。このことは他者に対する正しい関係が成り立つことに於てしか、自らに對する正しい関係は成り立たない。逆も同様で、その場合、関係全体が他者によって措定されていることを意味している。勿論、ここで問われ得るのは、存在の原因が他なるものにあると云うことであろうが、他とはこの場合、世界觀的立場ではなしに、従つて、又、自と他とに分けた上での他ではなく、そのような相対的な自我を超えた絶対的他として主体的自己に於て受けとめられている。単に意識の上の相対的他ではない、寧ろ、自己の自己に對する関係を根拠づける働きとして場を深め包んでゆく方向で超越すると云うところに「他」の由来であろう。そこに、
「同時性」の問題も生ずるのではなからうか。

斯様にして「絶望」(Verzweiflung)とは彼に従えば「自己自身に關係する關係としての自己に於ける分裂關係 Miss-Verhältnis である」(Ibid. S. 11)と共に、更に、他なるものによって措定されていると云う關係に於ける分裂關係である。それ故、絶望に於ける分裂關係は決して單純な分裂關係ではないのである。それは自己の自己自身に對する關係に於ける齟齬であり、一種の自己蝕尽であろうと同時に、他なるものと人間との關係が分裂關係の故に、透明化されていない、曇らされているところに絶望の在り方がある。

それ故に、若し自己が自ら自己を措定したのであれば、その場合には絶望して自己自身であろうと欲せず、自己自身から脱れようとするやと云う形態についてのみ語り得るであろう。然し、自己が絶望して自己自身であろうと欲

するのは、それは自己と云う全關係が全く依憑的 (abhängig) ^{註5}なものであり、ただ自己自身への關係に於てと同時に、その全關係を描定したものに關係することによるからである。それ故に、又、このような原事実としての絶望とは、何か或るものに関して (über) の絶望と云うに止らず、それは人間の所在を含めた意味での一つの行為 (Handlung) として、彼が存在すると云う場合の存在性それ自身のうちに自覚される限界とも云えよう。そしてこのような絶望こそ彼の所謂、「死に至る病」(Krankheit zum Tode) に他ならない。では、「死に至る病」とは何を意味するのであろうか。

彼によれば「死に至る病」とは、普通に云われるような単にその終局と結末とが死であるような病、即ち、致命的な病を意味するのではない。このような意味では絶望 (Verzweiflung) は、決して死に至る病とは呼ばれ得ないであろう。「死に至る病」と云うことが最も嚴密な意味で語られ得るとすれば、それはこの病が肉体的な死をもっては終らずに、却って絶望の苦惱は死ぬべくして死に切る (absterben) ことが出来ないと云うその点にある。「死が最大の危険である時、人は生きることをねがう。彼が更に怖るべき危険を学び知るに至る時、彼は死をねがう。死が希望の対象となる程に危険が大きい時、絶望とは死に得ると云う希望さえも失われているそのことである」(Ibid. S. 13-14)。ここでは死は死以上のものであり、絶望による死はいつも自己を生の中に置きかえるのである。「その虫は死ぬることなく、その火は消えることがない」(Ibid. S. 14) 否、自己の業火によって焼かれるところに消滅はないであらう。

然も、自己自身を食い尽す力を持たないで、自己自身を食い尽くそうとする情熱が絶望であって、この無力性が更に絶望を昂める所以のものとなるのである。自己自身を食い尽すことも、自己自身から脱げ出ること、無に帰することも出来ないところに、精神の病としての絶望がある。換言すれば、断って断ち得ず、断ち得ずして断つと云う謂

わば執着の根源的矛盾を顕わにするものが絶望に他ならないであろう。そこに彼は絶望をもって人間を根本的に規定するものとみている。

彼は「絶望の普遍性」について次のように述べている。「絶望についての通常の考察は、外見だけに執われているものであり、一つの皮相なる考察、否、結局何等の考察でもない。凡ての人間は自分が絶望しているか否かを、自ら最もよく知っている筈であると云うことをそれは仮定しているのである。つまり、自分は今、絶望していると自ら口に出して云う者は絶望しているのであり、自ら絶望していると考えていない者は、失張り、絶望してないとみなすわけである。その結果、絶望は比較的稀な現象であることになる。ところが、絶望は実は全く日常的なものである。

人間が絶望していると云うことが稀なのではなくて、人間が真実に絶望していないことが稀なのである。これこそ実に稀なことである」(ibid. S. 18-19)と。斯様に、我々は精神の規定である絶望をば種々なる一時的な不機嫌や悲観と混同する(勿論、このような気取りも絶望にはかならないが)と云うこともあり得るが、審美的な意味での精神性、乃至は、無精神性の概念は、何が絶望であり、又そうでないかを判定する尺度を提供するものではない。又、精神の病としての絶望が普通に病気と呼ばれているものに比して、著しく弁証法的なものであると云うことは、それは人間が精神の規定よりみられた時には、精神の直接的な健康と云うものはないと云うことである。それ故に、又、自分が絶望の状態にあることを知らないでいる無知は、決して絶望を止揚したり、それを絶望でなくしたりするのではないので、逆に、それは絶望の最も危険な形態でもあり得るのである。然も、当人自身がそのことに少しも気づかない程に、絶望が人間のうちに深く隠されていると云うことでもある。従って、絶望は普通の病とは異なつて、根本に絶望していることがあつて、或る機縁(Antag)を契機としてそれがあらわになるものとも云えようし、又、それ故に絶

望は人間の境遇とか年齢にかかわりなきものとも云い得よう。若し絶望が外見に於てのみ考察されるとすれば、それは精神の何たるかに関する無理解そのものから来るのであり、又、人間が精神であつて単なる動物的存在ではないことを看過することによるものである。

それ故に、キルケゴールは如何ようにしてこの病は癒され得るかと言ふ視点よりして、絶望の諸形態をたずね、その絶望の諸根拠をたずねたのであつた。

先ず(A)絶望が(主体的に)意識されているかいないかと云う点を問題とせずには考察された場合の絶望として、当時の浪漫主義(Romantik)や、形而上学的思惟、其の他の在り方に触れている。(1)「無限性の絶望は有限性の欠乏にある」。

彼によれば、自己は綜合であるが故に如何なる絶望の形態も決して直接的に、或は、非弁証法的に規定されることは出来ない。それは何時も同時にその反対を考えることによつてのみ規定され得るのである。ここでは有限的なものは限定するもの(Das Begrenzende)であり、無限なるものは拡大するもの(Das Ausweidende)として考察されている。従つて、無限性の絶望は想像的なもの(Das Phantastische)、無限界的なもの(Das Grenzenlose)を示すのであり、更に、それは無限化作用の媒体であり、無限化するところの反省である想像力(phantasie)を契機としている。然も、この想像力は人間の有する感情、認識、意志と関係し、夫々の領域に於ける自己發展に欠くべからざるものであるところに問題が提起されると彼は考えるのである。その詳細は割愛するが、感情、認識、意志が想像的(phantastisch)となることによつて、最後に自己の全体が想像的となると云う点に彼は注目している。例えば、宗教について彼は「宗教的な領域に於てもそうである。神との関係に於て我々は無限なものとなる。然し、かかる無限化が、

ともすると余りにも想像的に人間の心を奪いさるので、その結果、それは単なる陶酔 (ein Rausch) にすぎなくなる。人間には時として神の前に現存していることが耐えられないような気持になることがある。何故と云うに、その場合、人間は自己に還り来ること、自己自身になることが不可能にされるからである」 (Ibid. S. 28) と云っている。勿論、想像的になると云う場合、それには、能動的な形態 (人間が想像的なものの中に突入する) とより受動的な形態 (人間が想像的なものによって奪い去られる) とがあるが、何れの場合にもそれは自己自身の責任であることには変りない。そしてこの場合、彼の言葉は陶酔が自己喪失の在り方を示していると共に、その自己喪失と云うことが絶望の根本形式を示すものにほかならないことを示唆するものである。然も、彼は人間がより深い意味に於て自己喪失と云う点には多くの配慮を示さず、その自己喪失と云う最も危険なことが世間では最も問題にされることの少ないものであると述べている。

そしてこのような自己喪失の看過は、又、次いで彼の所謂「有限性の絶望は無限性の欠乏にある」と云う表現に於ても示される。この場合、彼は無限性の中へ迷いこんで自己自身を喪失すると云うことよりも、寧ろ、全く有限的なものとなる世間性への頹落と云うことを問題にしている。それは丁度現代の用語に譬え得るなら、ハイデッガー (M. Heidegger) の所謂 *das man* の如きを指すものであろう。「ひと」 (*das man*) とは自己を他人の存在の中へ解消し、「ひと——自己」 (*das man-selbst*) としての誰でもない「ひと」としての生き方へ自己を解消することであった。次に「可能性の絶望は必然性の欠乏にある」と云う在り方は、自己が可能性の中で自己自身から離れ去って、再び、そこに帰るべき必然的なものをもたないような形態について云っている。自己が可能性と必然性との綜合として措定され、生成するものである限り、如何なる可能性をも持たぬ自己は、謂わば、俗物性が日常性に或は宿命論、決定論に

陥るものであり、又逆に、如何なる必然性をも持たぬ自己は追求的な憧憬の形態か、空態的な憂愁の形態へ陥るであろう。ただ、ここで注目すべきことは、必然性が可能性と現実性との統一 (Einheit) にあるのではなく、現実性が可能性と必然性との統一であることである。ここには、例えばヘーゲルの如き過程的な生成の問題ではなく同時的な生成の事柄がキルケゴールの念頭にあることを示すものであろう。

次にキルケゴールは、(B) 「意識と云う規定のもとに見られたる絶望」の形態を挙げているが、絶望がその本来的な様相をみせるのはこのような主体的、意識的な在り方に於てであらう。彼はその諸形態を主として意志の働きとしての二つの方向から、(イ)絶望して自己自身であらうと欲しない場合の弱さの絶望と、(ロ)絶望して自己自身であらうと欲する場合の強情 (Tros) の絶望とに分けてこれを考察する。勿論、この両者の形式は相対的に相反するものと看做さるべきものではあるが。彼はこの箇所にて、人間の精神性に於て感じとられる主体的意味での絶望の意識は、その度が増せば増す程絶望の度は強くなり、遂には絶望の最強度とも云うべき魔的な絶望へと到り得ると述べているが、それは丁度、絶望が受動的な苦悩から意識的な行為にまでその度が強まり、外的な契機より寧ろ、自己から生起するものとして絶望が尖鋭化することを意味するものであろう。

(イ)絶望して自己自身であらうと欲しない場合の弱さの絶望については、既述の如く、自己が自己を措定すると云うことを前提としてみられるものであった。その第一に挙げている「地上的なるもの乃至は地上的な或るものに関する絶望」について述べているように、このような絶望は単に量的な反省のみを含んでいる純粹な直接性の絶望であつて、それは謂わば無精神性の美的概念に於ける絶望として解釈せられ得るものである。それ故に、この場合、絶望は純粹に外から受ける苦悩 (不幸、不快、運命等) を示すものとして、決して内からの行為として現われず、本来、如何な

る内面性をも有しないものである。それ故に、斯様な直接的な人間は自己を絶望へと追いやる外的なものが消え失せるや否や、再び立ち直る程に滑稽なのであるが、このことは自らに与えられた自己を受け容れ、自己のうちにその課題性をみようとしない人である。彼はこの自己から自らを引き離し、自己を自らがそれであろうと欲する他の新たな自己の表象に形成しようとする。然し、彼は自己自身を忘却しようとするのであるが、果して、自己の意識から脱け出ることが出来るのであろうか。そこに絶望は地上的なものを失うことによつてのみではなく、直接性がそれ自身の中に一種の反省を含むことによつて絶望の形態がやや変つて来ることにもなる。

次の(四)「永遠的なものについての絶望、及至、自己自身に関する絶望」はこの状況を示すものであり、ここでは絶望は単に受動的な苦悩のみではなくて内からの行為である。例えば、地上的なものが自己から奪われて自己が絶望する時には、その絶望は直接的にも、間接的にも自己から来るものではあるが、絶望は外からやって来たかのように見える。然も、前述の形態がその究極的意識として弱さの意識——*Verzweiflung der Schwachheit*——をもちものであるが、それに対して、この場合は、意識はそこに止ることなく、自らその弱さを意識すると云ふこと——*Verzweiflung über seine Schwachheit*——を可能にしている。謂わば、そのことは我々の限界状況なるものが我々自身の自覚にのぼり始めたことを意味するものであろう。斯様にして、絶望が外からの苦悩ではなくてより反省的な自己へと転じ、深まりをみせようとするところにこの場合の絶望がある。

次に彼の挙げたものはい「絶望して自己自身であろうと欲する絶望——強情」であった。ここには外からではなく、自己から直接にやって来る強情の絶望がある。この絶望の中に、彼は彼に与えられた自己がその与えられているままに、又、その不完全性にも拘らず、この自己を主張しようとする人を見たのであった。それ故に、この絶望は自己が

永遠性と一つになるべき意識をもちながら、地上的なる苦悩が取り除かれると云う可能性に人間が希望を持つとうとしない絶望の一つの形態を示している。それは現実の置かれて自分の状況を背うことが出来ないと云うことでもあろう。そこに凝集的に自己自身に関係する関係に於ける齟齬関係がみられる。彼は「肉体のこの刺は自分のうちに非常に深くささりこんでいるので、到底、それを抜き去ることは出来ない」と彼は確信している。そこで彼は謂わばそれを永遠に自分の身に引き受けようと欲するのである。彼はその刺に憤激を感じている及至はもつと正確には、彼の刺を機縁として全存在に憤激を感じている。そして今やその刺にも拘らず彼自身であろうと欲するのである。その刺にも拘らず刺のない彼自身であろうと欲するのではない」(ibid. S. 71)と云っている。そこには慰藉等に耳を傾けることも得ず、如何にしても自分の具体的な自己から自らを除き去ることも、切り離すことも出来ない何等かの苦悩のために呻吟する謂わば魔的狂惑 (ein dämonisches Rasen) と云える絶望者の相がある。

それ故に、絶望して自己自身であろうとするためには無限なる自己の意識がなければならない。然しながら、この無限なる自己は実際には、唯、最も抽象的な自己の可能性にすぎない。そして人が絶望してであろうと欲するのはこのような自己である。それも自己を措定した力への凡ゆる関係から自己を分離するか、或は実存の中にはそのような力があると云う関係から自己を分離することによってである。そして斯様に絶望せる自己が行為的 (Handelnd) である場合には、絶望者は断えず実験的 (experimentierend) のみ自己に関わるであろうが、キルケゴールは自己が自己をみるることによっては如何に真摯さ (Ernst) があろうとも、自己以上のものを自己に与えることは出来ないと云う。自己の否定的な形式は解く力と共に縛ぐ力をも行使するのであって、そのような行為全体は假定 (Hypothese) のうちにあり、そのような自己は仮定的自己 (ein hypothetische Selbst) のうちに止まるのである。そして自己が絶

対に自己自身の主人であると云うこの絶対の支配者なるものは、実は、国土をもたぬ国王 (ein König ohne Land) であり、支配されるものなき支配者であると云う。そして、彼はこの(絶望の)段階のもつ理論的形式をこのような自己の無限なる抽象 (die unendliche Abstraktion vom Selbst) にみたのであった。

以上のようにして絶望の意識の深化は「絶望は罪である」と云うことによつて規定されるに至る。然も、彼が「罪とは人間が神の前に乃至神の観念を抱きつつ絶望的に自己自身であろうと欲しないこと、及び絶望的に自己自身であろうと欲することの謂いである」(ibid. S. 75)として「神の前に」と云う規定を強調しているのは、それは永遠性の透入のないところには人間は絶望することさえも出来ないと言ふことを意味する。Walter Lowrie は次のように云っている「罪が、神の前にあることによつて性質を附与されると云う考慮は、暗にカントが神の意志を道德的意志の要請とみなそうとする時に放棄せられた。然し、疑いもなくキルケゴールはカント哲学の影響の下に、一般にこのよる規定を無視した彼の時代の神学者達を念頭においている」(The Sickness unto Death pp. 275-276)と。ここにローリイは、カントに於ては神の措置が実践的要請として行われ、自律的な理性の道德が宗教の根柢であつて其の逆ではないと云うことを指摘すると共に、このようなカントの影響下にある神学者達に対して「神の前に」と云うことをキルケゴールは述べたのであると云う。

確かにローリイの言葉のように、カントの根源悪の思想は、キルケゴールによつて実存的により深く究明されたのであつて、そこにキルケゴールの思想の方向と核心があると云えよう。それは究極的には、内在性の断絶 (Bruch mit dem Immanenten) と云ふことであつてそこに永遠性の問題があり、更に、自己自身との内在的同一性が断絶されるところに実存的苦悩の深化がみられ得るのである。この点に関して、彼は罪の積極性について次のように述べてい

一例を挙げてみよう。「罪は積極性 (position) である」と云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、若しも、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。……概念的把握それ自身がその措定する凡ゆる積極性よりも更に高いと云うのが、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って否定される」(Krankheit zum Tode S. 97) と。彼によれば、罪がそこに於て措定される場が純粹思惟であるとすれば、罪の積極性も同様な事情になるのであり、最早や罪の積極性は真摯には問題になし得ない。然も斯様に、罪は内在性を超出した根源的矛盾であると同時に信仰とはこのような絶望の深淵の自覚でなければならぬ。そして本来的には、絶望とは一方、死に至る病であると共に、他方、又それを通して救済への根源的關係へと気づかしめるものであった。彼は絶望が絶望のまま同時性的に生かされる在り方について述べているが、それは「自己が自己自身に關係しつつ自己自身であろうと欲するに際して、自己は自己を措定した力の中に透明的に (durchsichtig) 自己自身を根拠づける」(ibid. S. 10) と云うことであつた。そこに自己が根源的に正しい關係に於て生成するのである。然も、救済は死以上の死の苦惱を死に切ると云うことでなければならぬ。生ける人間の苦惱はまさにここにある。如何なる美化をも許されない生なまの問題意識から出發したキルケゴールは、自らを暗に「宗教的なものを目指す詩人的実存 (Dichtereistenz) と名づけているが、そのように彼は、生涯、信仰の諸要求を満たすことに対して厳しい自己内省を行ったのである。人間存在の内面に隠された苦惱に迫って自らを根柢から取り戻そうとすること、このような視点に基づく彼の実践的思索は、時代の相異はあるにせよ、現代の実存的思索の方向に与えた影響は大きいものがある。今、これらの思索家達の当面して

いる現代の諸問題に触れることは出来ないが、今後これらの諸問題の究明と共に、キルケゴールの提出した問題を更に考察していきたいと思う。

註

1 但し、否定の否定の意味で肯定ではあるが、否定即肯定とは云い得ない。“即”には失張り同時性 (Gleichzeitigkeit) と云うことがなくてはならないのではないか。ヘーゲルの立場は否定の否定であって否定してから肯定すると云う段階的なものがみられる以上、“即”と云うことはあり得ないと思われる。

2 キルケゴールは概念 (Begriff) は本質的にはそれになかった気分 (Stimmung) と結びついていると云う。それは例えば、植物が或る土壌と結びついているのと同様である。それ故に、問いはその概念に固有の場—気分—に於て問わなければならぬのであって、それが問いに於ける根本問題である。例えば、最も真摯的に問われるべき罪の事柄を論理的、客観的に問うと云うことは、それは最初に問いを変化せしめているものと云わなければならない。このような視点に彼の思索の立場がみられるのであって、量的ならぬ、質的弁証法の問題もここに提起されたものと云えよう。そしてこのような視点は、その思维方法に於て異なるにせよ、精神分析学の E. Fromm に於ても注目されていることは興味深い。彼は概念や教義は夫々一つの感情的中核をもっており、その感情的中核は個人の性格構造に根を下ろしていると云う。それ故に思想と云うものは或る集団に意識的に受け容れられていても、その集団の特殊な Social character のために実際には受け容れられないことが屢々起る。そこに思想の広さと重さ、とを彼は区別しているのであるが、そのことは文化の問題として考慮すべき問題があろう。

3 ヘーゲルに於ては “確実性” (Gewißheit) は思惟に於ける知そのものの働きに於て把握され、その知に於ける “確実性” が求められる。即ち、それは知が “確実性” を求めながら “不確実性” を見抜くことによって、知に於ける “確実性” が増してゆくのである。そしてそれはの Denken des Denkens 働きを示すものであろう。然し、知も感情も意欲も含んだまま

の生きた具体的な人間を生きて動いている場で捉えようとするキルケゴールは、思弁的な知の事柄よりも、寧ろ、無知の知とも云うべき、謂はば実存的な知を問題とする。それは自己が本来の自己になると云うことと真理が生起すると云うことが一つになるような主体的真理であり、知である。然も、主体的真理の深まりに於て個の中には普遍化と云うことのみでは個の实在性が実現化つくされぬものを残す。内在的連続性より却って非連続的な「断絶」の場へと自己自身が突き返されてくるものがある。綜合としての人間存在の契機関係の齟齬（絶望）の中において、自己自身を根柢から取り戻そうとすることに、我々は「死に至る病」の意思を見得るのであるが、その場合、「確実性」を求めている間は「不確実性」が伴う。その緊張の場が「信」の場で深められ挿められんとするところにキルケゴールの「確実性」の問題があると云えよう。彼はこの消息を次のように述べている「信仰の確かさは不確かさによって知られるのだ。そして信仰の確かさは最も高い確かさであると共に、この同じ確かさが最も皮肉な確かさであるでなければそれは信仰の確かさではない」(Nachschrift II. S. 215 ~216) 云。

4 キルケゴールによれば、不安 (Angst) は人間存在の可能性 (Möglichkeit) の問題であり、自由の問題であるが、その「可能性」又は「自由」とは人間が現実性 (Wirklichkeit) として成り立っている上での可能性の問題、或は、自由の問題ではなく、凡ての現実性がそこから成り立っているような根源の意味での可能性の問題である。従って、可能性とは、キルケゴールによれば、ヘーゲルのように現実性に先立つ、謂はば量的発展の端緒としての可能性ではなく、何かをなし得ると云う基礎にあるような可能性 (Möglichkeit zu können) として「不安」として自らを願わにするのである。それ故に、又可能性から現実性への移行は媒介によって必然的に起るのではなく、移行は自由に於ける飛躍に於て行われるのである。

5 依憑性 (die Abhängigkeit) とはヘーゲルでは独立独存的 (spontan) と云う立場から、依憑性は低い段階に於て用いられる。キルケゴールでは依憑的なものが深い自覚に於て把握されている。