

キルケゴールとニーチェ

—その「生成」の問題—

大屋憲一

実存思想は、今日、幅広く、哲学のみならず、神学、文学等に於て取り上げられている。殊に、世界第一次大戦後、世界の破局を経験した人々は、従来の合理主義的観念論、及び、実証主義に対する反省より、主体的存在としての実存に眼を向けようとしたのであるが、その時に、想起されたのが、S・キルケゴールとF・W・ニーチェの両者であった。この実存主義の思想には、又、現象学者のE・フッサール等も深い関係をもつものであるが、K・ヤスパースやG・マルセル、M・ハイデッガー、J・サルトル等を始めとする実存哲学者達が、ニーチェ、殊に、キルケゴールによって提起された不安(Angst)の問題等により、深くその影響を受けたのである。人間を理性的、知性的存在としてのみみるのではなく、不安と云う視点より具体的に捉えなおすと云うこと、このことが幅広い大きな関心と呼び起したのである。

この両者は、ほぼ、同時代に生れ、文化的、宗教的事情を共有しており、キルケゴールの言葉を借りれば、共に、普遍化と云うことのみでは、個別的なものの実在性は実現化つくされなことを強調するにも拘らず、同一なるべき「生成」(Werden)の問題について、二様の受け取り方を示したのであった。私はこの点に深い関心をもっていたのであり、両者の思索の流れが如何ようなものであるかを究明したいと思っていた。

殊に、ニーチェはその思索が、深く、ギリシャ的なものに負うところ多いとは云え、西欧人にとっては、ニヒリズムの提唱は、余りにも大胆なことであった。又、ニーチェの思想がA・ショーペンハウアーやヘラクレイトス等に負うていることも、よく知られている。それ故に、先ず、ニーチェの思索の理解には、これらの先行せる諸思想を尋ねなければならぬがここでは、先ず、ショーペンハウアーの思想について若干ふれておくことにする。

彼の哲学はカントやプラトン、更には、ウパニシャッド(広義にはインド思想)にその源がある。殊に、その主意説

(Voluntarismus) 但し、彼の場合、この意志は「盲目的意志」(Blinder Wille)であるが、此の意志は、丁度、ウパニシャッドの梵我一如のアートマンの思想にも似て、人間のみならず、自然意志へと展開されて、従来の主知説(Intelktualismus)に代るものとなる。それ故に、知性は意志に奉仕するものの意義を与えられることになるが、やがて、この盲目的意志の激しさは地獄となり、或は、その意志に押し流されて、謂はば、輪廻転生の迷いの苦よりの解脱の道が目指されることになる。哲学、芸術、又、宗教は、ここにその解脱の道として示されるが、プラトンの知の観想や禁欲等が重要視されることになる。

そして、この意志の断滅のための禁欲は、キリスト教にもみられ得るが、彼は、殊に、ウパニシャッド(インド思想)に説かれる苦行や観想行を高く評価し、意志の断滅による涅槃(Nirvana)の境涯を強調したのである。但し、彼は意志の断滅と云っても、此の身のある限り、意志の残滓は残るのであって、本当の意志の断滅は此の身が死する時にあるとした。それ程、彼は意志の断滅の難しさを強調したのであるが、然し、彼が人間や自然の根源に、謂はば、実体的とも云える意志をおき、その断滅を説くことによって、彼の説く宗教は解脱の宗教となり、キリスト教の人格的な神の愛に始る宗教とはその特質を異にしたものとなった。このような点に、彼が如何にインドの思想に多大の影響を受けていたかを思うことである。

ニーチェがその無神論的な思想をショープンハウアーに学んだと云うのは、思うに、このような点にその基調を見出すものであろう。然も、ショープンハウアーが『無(Nichts)』について、自らは絶対的無等は、実は考えることすら出来ないのであって、如何なる無も何か他のあるものを前提とする「欠如的無」(nihil privativum)にすぎない』(Die Welt als Wille und Vorstellung 71)と云っているのは注目してよいことである。

かようにして、ニーチェはその著「反時代的考察」(Unzeitgemäße Betrachtungen)の中で、ショーペンハウアーの思索の正直さ、晴朗さ、恒常性等々を挙げて、教育者として彼を讃じている。それ程までに、ニーチェは彼に負うところ大なるものがあるが、然し「ショーペンハウアーの意志には、本来の意欲が欠けている」(Wille zur Macht S. 70)と云うが如き、最も大事な点に於て、彼の思想を破るものがある。そして、我々はニーチェがその意志を「權力への意志」として展開したのをみることが出来る。ショーペンハウアーの思想については、それ自身に、例えば、知性の問題やウパニシャッドについての理解の問題等々、究明しなければならない多くの点があるが、今は、ニーチェの思想に入るための前段階として、ここに、ショーペンハウアーの思想の一端について述べたことである。

—

次に、ニーチェの思想について最初に挙げねばならないことは、ショーペンハウアーの主意説(「盲目的意志」)を受けて、その「權力への意志」(Wille zur Macht)を展開したことであろう。

然も、業欲とも云うべき前者の「盲目的意志」とは異って、同じく主意説とは云いながら、後者の「權力への意志」には、ディオニュソスの創造と復活との生成絶えまなき躍動が感ぜられる。そしてニーチェは、このディオニュソスの生成を、そのアポロンの生成の在り方との対比に於て、彼の最初の著作「悲劇の誕生」(Geburt der Tragödie)に於て語っているのである。「四方果てしなく、山なす波が猛りつつ擧起伏している海上で、一艘の小舟に一人の舟人が坐り、その頼りない小舟に命を託している。それと同様に、苦悩の世界の真ただ中で、個体としての人間が安らかに坐っているのは「個別化の原理」に支えられ、それに命を託しているからである。」(S.50)と。この

文章は、ショーペンハウアーがマールヤのヴェールに制約された人間について述べているところであるが、彼はこの文章を借りて「アポロ的なもの」を語っている。又更には過去、未来にわたって「個別化の原理」と云えども、防ぎ切ることの出来ない、一般の判断を狂わしてしまうような充溢せる生成止むことなき力、このような力に襲われる戦慄感をもって、彼は、そのディオニュソスのものを表明している。共にこれらはショーペンハウアーの文章によるものであるが、これ程迄に色濃くニーチェは、その初期には、ショーペンハウアーに負うところが多かったのである。それでは次に、ニーチェの「権力への意志」を特徴づけたディオニュソスのものとは如何なるものであろうか。この点について若干考察しておきたい。

ディオニュソス神は従来ギリシアのホメロスの明るい宗教世界の中に、BC 8世紀頃、トラキア地方よりギリシア本土に入って来た草木の神―丁度、草木が冬枯れの後、春に再び甦えってくるその力を象徴す―と云われるが、ギリシア神話によれば、又、ガイア（大地の女神）に深く関わる大地（自然）の神である。

このディオニュソスの祭りは、熱狂的なものであって、陶酔せる信女達は、山野の夜を松明をかざして長杖（テュロス）を振るい乱舞しつつ駆けめぐり、神聖な狂乱の状態に陥る、そのオルギアが特徴とされる。この忘我の状態によって信女達は旧状態を破られ、浄化され、その新生が期待されるのである。

このようなオルギアに表される神は、それ故に「母なる大地の有する生産的、創造的、復活的な根源力を象徴する狂酔乱舞の酒神」であった。

周知のようにヘシオドス(Hesiodos)の「神統記」(theogonia)には、ウラノス(夫)ガイア(女神)、クロノス(子)ゼウスと系統づけられる大地の神々の系譜があり、この系譜が牧畜的な神を主神とする体系の他に、大地を神々の系譜

の根源とする宇宙生成の神話を創るものとなっている。

アポロン、ディオニュソスも又、このような神々の例に洩れないのであるが、これらの神々が自然の懷の中に営まれる人間の生活や生業に密接に相即していること、又、一切のものが大地より産み出されると云う意識は、^①思うに、西欧に於ける創造者と被造物と云うキリスト教世界とは異なり、又、異質的な思想を生み出すその素地をなすものであろう。そして、このようなディオニュソスのものが、ニーチェの「権力への意志」と云う思想の形成に大きな力となっていることは、疑い得ないところである。

かようにして、ニーチェは、ディオニュソスのものを評して、「ディオニュソスの象徴に於ては、肯定の極限が達せられている」(Ecce homo S.348) と云っているが、ここにも、大地(自然)の生命力とも云うべきものが語られている。即ち、如何なる存在の固定化にも止ることを許さない、謂はば、アポロンの「個別化の原理」を破って、新しい生命へと駆り立てる、自然の豊かなる生命力と創造力。このような力の上に、ニーチェはその否定と肯定との遅しい生成力をみたのであって、そこに、一切の困厄をも転向せずにはおかない強力な意志をみている。

然も、アポロンのなものに対するこのようなディオニュソスのものへの視点は、彼が、長年、研究を続けたギリシヤ悲劇にも、その照明があてられたのであって、ここに彼の悲劇研究の特質がみられる。即ち、彼は、従来、余り顧みられなかった悲劇における酒神讃歌のコーラスに眼を向け、このコーラスこそ、ディオニュソスの興奮した大衆全体を象徴するものとみ、悲劇の生命力をなすものであるとみたのである。

かようにして、彼は「悲劇に編みこまれている、かのコーラスの部分が舞台世界全体の謂はば母胎、本来のドラマの母胎である。悲劇の根源をなすこの部分が相次いで幾度も発散浄化を繰り返しつつドラマと云うあの幻視を放射す

る（夢の現象）。然し又、この幻視は一方では、ディオニュソスの状態の客観化でもある以上、仮象におけるアポロ的救済とは云えず、反対に個体の破壊並びに個体と根源的存在との融合帰一をあらわすものである。」（Geburt der Tragödie S. 87）とも述べているが、このようなディオニュソスのなるものの破壊的、肯定的作用を、アポロ的に感性化するところに、その悲劇の成り立ちを彼はみたのである。即ちディオニュソスの英知をアポロ的芸術手段により形象化することに、まさに悲劇的神話に就ての解釈が尽くされると考えたのである。

ともあれ、彼がディオニュソスのなるものに於て、看取したものは、そのパトスに溢れる肯定的性格であった。然らば、次に、ニーチェの思想形成についてはヘラクレイトスの思想にも言及しておかなければならない。

ニーチェは、「感覚が生成、流転、変遷を示す限り感覚はいつわらない……然し存在は空しい虚構だと云うことへラクレイトスは永遠に正しいであろう。仮象の世界こそ唯一の世界で真の世界などと云うものは虚言し、加えられたものにすぎない。」（Götzendämmerung S. 95）とも述べているが、一切のもののやむことのない絶対的流動、その生成の中に真理をみるヘラクレイトスに彼は多大の賛辞を表しているのである。

以上、先述の如くショーペンハウアーの盲目的意志を能動的創造力あるものとして表現したものが彼の所謂「権力への意志」であるが、従ってその「権力」とは広義の内容を有するが故に文字通り、狭義的な権力の意味には解すべきものではない。このようにして、ニーチェは自ら提唱したニヒリズムの克服のために「権力への意志」を以てし、新たな価値観の定立を試みたことであるが、次には、神の死、更には、ニヒリズムについて言及しておかなければならない。この「神の死」について、ニーチェが最初に述べた著作は「ツアラトゥストラ」（Also sprach Zarathustra）の前に彼が書いた作品「悦びしき知識」（Die Fröhliche Wissenschaft）に於てであった。

此の書は、「永却回帰」(ewige Wiederkehr)の説及び次書に挙げられる「超人」(Übermensch)の説の前駆をなすものとして、注目すべき作品であるが、殊にその第二二五のアフォリズムには、「狂気の人間」(der tolle Mann)に就いて次のように述べている。『諸君はあの狂気の人間のことを耳にしなかったか。白昼に提燈をつけながら、市場へ駆けつけて来て、ひっきりなしに「おれは神を探している！」と叫んだ人間のことを。市場には折しも、神を信じていない人々が、大勢群がっていたので、忽ち彼はひどい物笑いの種となった。』「神様が行方知れずになったと云うのか？」と或る者は云った。……「神がどこへ行ったかって？」と彼は叫んだ。「おれがお前達に云ってやる！ おれ達が神を殺したのだ！ お前達とおれがだ！ だがどうしてそんなことをやったのか？……地球は今どっちへ動いているのだ。おれ達はどっちへ動いているのだ。凡ゆる太陽から離れ去って行くのか？……おれ達は無限の虚無の中をさ迷って行くのではないのか。絶えず夜が、益々深い夜がやってくるのではないのか。白昼に提燈をつけなければならぬのではないか……神は死んだ！ 神は死んだままだ！ それもおれたちが神を殺したのだ……世界がこれまでに所有していた最も神聖なもの、最も強力なもの、それがおれたちの刃で血まみれになって死んだのだ』(S. 140~141)と、少し長文を引用したが、ここには神が死んで深いニヒリズムの闇の夜がやってきたことが云われている。

然もこの「神の死」の宣言に就ては、彼が時代の思潮の中に事実上、神の死の相を看取したと云うことにあるが、同時に、ニーチェにとっては、それがヨーロッパのニヒリズムとして二千年の歴史との対決であり、又自ら「ヨーロッパの最初の完全なニヒリスト」(Wille zur Macht S. 4)として神を失った近代人の現実を自己の問題として荷うと云うことであつた。

このような「狂気の人間」の叫びには何か呻きにも似たその声の響きを我々は感じ取ることであろう。

それでは「ニヒリズムとは何を意味するのか」。ニーチェによれば『至高の諸価値がその価値を剝奪されると言うこと。目標が欠けている。「何のために？」への答えが欠けている』(ibid. S. 10)と云うことである。更に云えば『徹底的ニヒリズムとは、承認されている最高の諸価値が問題になる時、生存を維持することは絶対に出来ないという確信である。それに加えて、彼岸 (jenseits) とか「神的」であり、道徳の体現であるような事物それ自体とかを措定する権利を私達はいささかも持っていないと云う洞察である。この洞察は「誠実性」(Wahrhaftigkeit) が育てあげられてきたことの結果である。故に道徳を信ずることの結果である。』(ibid. S. 10)

然し、このような言葉はこれを反面よりみれば、生成の世界、つまり、世界内在的な立場のみでは幻滅に陥らざるを得ないような世界に、目的性と全体性とは与えられ得るような「背後世界」(Hinterwelt) が立てられたと云うこと、そしてこの彼岸的な世界を真の世界として、生成の世界が基礎づけられたと云うことである。然し、ニーチェによれば、このような超感性的な彼岸の世界をたてると云うことは、感性的なる、時間的なる世界を、謂はばイデーの影としてそれ自身、独立性を有せず、非現実的なものとして不完全なるものの原理に於てみることになる。それだけにニーチェの提起した問題は、ヨーロッパを荷える従来の形而上(学)的志向、更に云えば、有と無とも云うべき二元の世界観に対したものであって、このような問題が真正面より取り上げられたものとも云うことが出来る。後に、M・ハイデッガーがその著『Was ist Metaphysik?』等により、従来の形而上学の在り方に対して、存在するもののみを問い、無の問題を真に問わざるものとして、その形而上学の特質を解明せんとしたことも、以上のような点にみられよう。

M・ハイデッガーは、その著「ニーチェの言葉」(Nietzsches Wort "Gott ist tot") の中で、「この超感性的なる

ものの領域はプラトン以来、詳しくはプラトン哲学の末期、ギリシヤ的及びキリスト教的解釈以来、真なる世界、真実に現実的な世界とみなされている。それより区別された感性的世界は、此岸的な、変化的な、それ故に単に仮現的な、非現実的な世界にすぎない」(Holzwege S. 199)とも述べられている。これによって知り得るように、古代世界のプラトン主義とキリスト教は、価値の超自然的秩序のその偉大な代表であったのであるが、然しニーチェにとつてはこの「背後世界」「超感性的世界」がその拘束力と、その働きを喪失すると云うこと、就中、「神の死」と云うことは、その精神の根源的形成に関するものとして、深き憂慮を伴うものであった。何故なら神の死は、キリスト教を中心とする西欧の文化、道徳体系の崩壊、従つて、従来の価値観の崩壊にも深く関つてゐることであるから。

又、東洋、殊に、仏教の世界とは異なり、無(我)の事柄については、常に、その積極的意義を見出さない西欧の人々にとり、その虚無的な問題に直面することは、最も困難な問題を伴うことであつたからである。それ故に、ニーチェの所謂ニヒリズムの提起は、ニヒリズムを体现する者としてニヒリズムの克服にあつたことは、上述の通りであるが、ニーチェは「権力への意志」をたよりとして、又その覚醒の中に自らの道を開こうとしたのである。

故に、ニーチェによれば、このようなニヒリズムは他の様々の歴史現象と同一に置かれるような現象ではないが、このニヒリズムに二様態が考えられると云う。即ち「受動的ニヒリズム」(der passive Nihilismus)と「能動的ニヒリズム」(der aktive Nihilismus)である。今、ニーチェの解釈に従えば「A、精神の高揚せる権力の徴表としてのニヒリズム、即ち、能動的ニヒリズム」であり、「B、精神の権力の衰退と後退としてのニヒリズム、即ち受動的ニヒリズム」(Willezur Macht S. 20)である。即ち、前者はその徴候として強さのニヒリズムであり、それが「権力への意志」を意味するものであるが、後者はその徴候として、弱さのニヒリズムである。然も、その最も有名な形式は仏

教であるが、そのニヒリズムでは、「精神の力は疲れ果て、憔悴し切り、そのためこれまでの目標や価値が適合し得なくなり、如何なる信仰も見出し得ないことがある」(ibid. S. 21)と云う。つまりここには、最高価値の喪失は頽廃にも結びつくことが語られている。然しながら、「能動的ニヒリズム」が「自己の無尺藏性を歓喜する積極的な虚無」とも云われるように、果てしなく己れを超えゆくこの意志には肯定的な生成あくなき運動がみられる。そして神なき虚無に徹しながら、ニヒリズムを超えゆくこうとする創造的な意志力、この意志力を具象化するものこそ、彼の所謂「超人」の立場を示すものである。

それ故、次に「超人」に就いて考察する。彼は「ツアラトウストラ」の第一部「施與の徳」の中で、「われらの路は高きに登る―種よりそを超えて超種へと」(Zarathustra S. 80)又「人間は禽獣と超人との間にかけれし一筋の綱―深淵の上に張り渡された一筋の綱である」(ibid. S. 11)とも云っているように、人間は動物(猿)から出て人間になったのであるが、これと同様に超人とは、人間の帰着すべきものであり、目標である。然も超人へとはその進化論的解釈とも異なる未来的な人類の在り方を示すものであるが、そのことは「超人」なるものが未来に於て、創造されると云うが如き意味に於て解釈されてはならない。「超人」とは「超え行くも危く、途上にあるも危く、振り返るも危く、戦慄するも佇立するも危い」(ibid. S. 11) 虚無の深淵上を、念々に生の躍動のうちに、創造的に超え行く人を云うのである。

ニーチェは更に云う「曾ては、人遠き海を望み見し時、神を称した。されど今はわれ「超人」を称すべきことを汝等に教えた。神は一つの臆測である。されど我はねがふ。汝等の臆測が汝等の創造の意志を超えざらんことを」(ibid. S. 90)と。ここに茫漠たる海の如き無限なるものを、絶対的に完全なるものを、曾て自分は神と称して憧憬した。然し、

そのような臆測に駆られて、創造的な意志を放棄し浮き上ることは自らを虚無の深淵に投げ入れるものであると彼は強く戒めている。そのようなところに「超人」の歩みはないのである。又、ニーチェは「神々はあるが、唯一の神はあることがない。これぞまさしく神性たるものではないか」(ibid. S. 202) 又、「神は一の臆測である。さあ、この臆測の一切の苦患を誰か死することなしに飲み干し得るぞ。創造する者から、その信仰が、驚からその遠空の高翔が奪われてよいものであるか。神とは、凡ての直なるものを曲げ、凡ての直立するものを捻転せしむる理想である。如何なれば？ そも時は失せているのか。そして、一切の過ぎゆくものは、虚妄にすぎぬのか」(ibid. S. 91) とも、ツアラトウストラをして語らせているが、ここに、キリスト教は、その創造者としての唯一神をたてるが、「超人」の理想は、そのような唯一の形態に止ることなく、無数の顕現をなすべきであるとも云う。

神が現実存在するとし、神のもとに凡てが予定されているとすれば、創造する者は、自由に創造する余地もなく、無限への展望は失われてしまう。そこには苦悩よりの救済もないのである。まして、一切が無常である中に、不滅の神の観念をたて得ようか、そして、「創造こそは、苦悩よりの大いなる救済であり、生活の軽快化である」(ibid. S. 91) 以上、そこには、本来、超克されるべき自己を求めて不断に超えて、横溢せる大自然の生命の流れに生きると云う「超人」の歩みのみがあるのであるが、私はこのようなニーチェの、所謂、超えゆく者としての「超人」の歩みの中に、仏道者のそれにも似たものを感じるのである。

然し、私はニーチェの佛教の理解については、未だよく知り得ないが、彼の著作でみる限り、その「悲劇の誕生」に於ては「どの民族にしても、ディオニユスの狂躁乱舞から、出発した道を行けば、行きつく先は唯一つ、インド仏教への道である」(Geburt der Tragödie S.165) と云ふ、又、「アンチクリスト」(Antichrist S.209) では、

仏教は善悪の彼岸に立つものであると論じている。然し他方「権力への意志」に於ては、仏教を彼の能動的ニヒリズムより區別して、弱さの徴候として疲労せる受動的ニヒリズムであると規定している。又「仏教とキリスト教という二つの世界宗教の発生原因、就中、その急激な伝播の原因は、法外な意志の病化のうちにあったかもしれない」(Die frohliche Wissenschaft S. 245)とも述べている。このような点に、彼の仏教の理解についての困難さを示す一面があるやに思われるが、それでは、その仏教の理解の問題が何によるのか。それは自我を離れ得ない西欧的思考にその理由を持つのか、一考しなければならぬ点であろう。そしてこのような問題に關聯すると思われるが、ニーチェが生成そのものを絶對化することによって、神化し、地上的、時間的存在に對する関心に情熱的に終始したと云う評價を受けるところには「権力への意志」と云うことについて、更に、再考するべき点が残されているように思う。

以上、ニーチェの思索について若干考察をしてきたのであるが、次に、或る意味でニーチェに對極せるものとして、キルケゴールの実存思想について考察を進めたい。

二

キルケゴールは彼が21才ギレライエ旅行の折に記したその日記(一八三四)に「私がそのために生き、そして死ぬことを願うようなイデー」をこそ求めたいと書き残しているが、彼が翌年の北シエランの旅行より帰宅後に深刻に体験した所謂「大地震」、この経験は、早くより彼の魂の奥底に巢喰うていた「憂愁」の何ものたるかを知らせるものであった。その一八三九年頃の日記には、その深い絶望の気分が漂っているのであるが、このような「憂愁」こそ、その青年期に彼を放蕩と懷疑に駆りたてたものであり、又、若く明るいレギーネとの愛の交りも、遂にこの憂愁を破る

ことが出来ず却って、破約を招く素因となったと云うことが出来よう。

青年期の長い彷徨を経て、一八四五年に始まった所謂「コルサール」紙の事件は彼をして、一切を水平化して真理より逸脱せしめずにはおかぬ時代(社会)の病弊を痛感せしめたわけで、ここに彼の眼は、社会より教会の在り方へと注がれる。キリスト教会も、生れながらにしてキリスト者となった謂はば大衆の教会の中に、真にキリスト者がキリスト者に成る道を問い求めようとするところに、彼の姿勢があり、彼の諸著作、殊に「現代の批判」はこのような問題を提議しているのである。

然もこのような「憂愁」の深まる中に、彼はマギステルの学位認定のための「イロニーの概念」(Über den Begriff der Ironie)をはじめとして、其後「あれか—これか」(Entweder/oder)にづく所謂、第一部門の「美的著作」、更に第二部門の転換期を経て、第三部門の純宗教的著作へと至る一連の書を次々と著したのであった。そしてそこに意識されたか否かを問わず、その諸著作の基調となっているものは、生死出づべき道、更に云えばその罪の救いの問題であって、ともかく基本的には「神の言葉を聞く」と云うことが彼の根源的な関心事であったと云い得よう。

そこで、彼の最初の著作である「イロニーの概念について—たえずソクラテスを顧みつつ」よりその考察を始めた。此の書は「ソクラテスを顧みつつ」とあるように、キルケゴールはソクラテスの人格性とそのイロニーに就ての解釈を行って居るがこの解釈はプラトンとも、ロマン主義者とも、又ヘーゲル等とも異なる独自のなものである。

本来、哲学では、ソクラテスを如何ように了解するかと云うことが夫々の哲学の分岐点となるように思われるが、又この書でみる限りキルケゴール自身の中にも、彼を了解する過程に幾分の変遷があるように思われる。又、キルケゴールが「イロニー」(Ironie)と「フモール」(Humor)と云うこのような「対話」に関する問題を、非常な関心を以

て取り上げたこととは、その師メラーの問題を継承するものがあつたと云え、殊に「イロニーの概念」を書いた前後のキルケゴールとレギーネとの関係をみれば看過し難い彼の関心事であつたと云い得る。以下先ず、ソクラテスのイロニーに関するG・W・F・ヘーゲルの視点より若干考察してみる。

キルケゴールによれば『ヘーゲルにおけるソクラテスのイロニー研究全体は、ソクラテスのイロニーをプラトンのなそれと同一のものとなることで終りを告げて、ソクラテスの、プラトンのも等しく、あの純粋なる否定とかあの否定的な態度と云うよりも、寧ろ対話の流儀、社交上の潤達さにある』(Über den Begriff der Ironie S. 272)とみたのであつた。つまり、ソクラテスのイロニーは『青年達を欺き、彼等の心に憧憬をめざしましたが彼等にそれをかなくてやりはしなかつた。触れることの豪華な楽しみに彼等を燃え上がらせはしたが、精力的で滋養のある食物を彼等に与えはしなかつたのであつて、彼はアルキビアデスを欺いたように青年達全部を欺いたのだ』(ibid. S. 194)。それ故に、弟子達に対する彼の関係は確かに覚醒的ではあつたが、積極的な意味で人格的では決してなかつたのである。結局ソクラテスのイロニーはハ誘惑的のVなものに終つたと云うのである。この点にプラトンとヘーゲルの意見が同一視されているものとキルケゴールは指摘する。

そしてこのようなヘーゲルによるソクラテスのイロニーの受け取り方は、やがて、ヘーゲルがソクラテスのイロニーのうち弁証法的(dialektisch)なものを看取し、ソクラテスのイロニーこそ、実は「哲学的方法」として自らの依る弁証法(Dialektik)であるとしたことによつても知られ得る。更に云えば、ヘーゲルはソクラテスのイロニーを「対話」の精神に基く「弁証法」として、謂はば世界精神に奉仕する客観的精神の成り立つたための一契機とみたのであつて、従つてヘーゲルの「産婆術」の解釈にはその主体的内実性の看過が指摘されたのである。

因みに、この弁証法とは、*dia*(互ひに)*-lektike*(語る)と云うことで、共に「対話」(*Dialog*)により新たな真理を見出す方法を意味し、独語(*Monolog*)に對する「対話」と云う意味を本来含んでいる。故に、「弁証法」は相互の矛盾を通して、新たな総合を見出す方法であり、対話による真理の探求法であって、更には相手が見出すことを助ける方法(産婆術)ともなる。そこにソクラテスのイロニーにおける偽装、仮面としての *eironeia* と云う応対がみられる。

ところがキルケゴールはその謂はば偽装による対話を彼の伝達方法としての「間接伝達」の意味に於て見て取ったのである。そこに、ソクラテスの産婆術と云うことも、その主体的内実性を帯びてくる。周知のように、ソクラテスは魂への気づかい (*epimeleia tes psyches*) と云うことに関心を寄せ、その特殊な使命を自覚したのである。そして、人々は魂を善くするには如何すべきかということに就いては無知である、否、このような無知と云うことについてさえ、無知であると彼は痛感したのである。自分の僅かに知っているのは、この自らが無知であると云うことだけということ、街頭に出では「徳とは何か」「勇氣とは何か」と云うような問いの中に、知者を以て任じている人々をも誘いこんだのであった。そしてそこに前述の、教えを請うと云う形で問答(対話)が進められたのである。

キルケゴールはこのような魂への気づかいというところに、その主体性の側面に深くふれるものを看取し、このような対話の在り方こそ、人間と人間の間の最高のものだと指摘したのである。キルケゴールがソクラテスを第一の「主体的思索家」として取り上げた理由がここにある。

そしてキルケゴールは、このようなソクラテスの主体的思索と云うことに心ひかれることにより、ヘーゲルのイロニー観に、(その影響はキルケゴールの初期多分に影響を受けたが)批判を加えたのであるが、更に、ロマン主義者達

のイロニー観に就てもふれている。ティークやシュレーゲルやゾルガー等々によって代表されるロマン主義者達は、ソクラテスのイロニーを解釈してソクラテスは相手に対してイロニシユな態度を取りながら、結局、何等教えることもなく、現実を把握させることをしないと云う。そこに、又、彼等ロマン主義運動の特質もみられることであるが、キルケゴールは一方、このような運動は「人間が有限的な社会的諸関係の中で完全に石と化せしめられていたような時代」(ibid. S. 309)の中で、これに反抗して現実からの自由と主体性の確立を目指して起ったと云うことにその意義を認める。つまり、『老いばれた社会は若返らねばならなかった、その限りでロマン派は益するところがあった』(ibid. S. 310)と云うのである。

然しながら彼等は、自我の無限性を主張することにより、絶えず夢を追ったのであるが、その夢は現実を空洞にする程に、イロニーを絶対化することになった。「現実が戯画化されれば益々、益々、理想は高くほとばしるのだが、但し、ここにほとばしり出る泉は永遠の生命にまでほとばしるのではない」(ibid. S. 311)。結局、彼等は眠りにおちいり、凡ての現実の体験は夢の中で行われることになる。彼等のイロニーは、その意味で思弁的性質のものであり「無限のかつ絶対的な否定性」であって、何もものをも産み出し得ない。彼等は「否定の否定」は知っているが、彼等の眼には一枚のヴェールがかかっていて、そのために肯定が見えないのである。そのような意味で彼等はソクラテスを「イロニー的な主体」として受けとめたとも云い得る。

然しながら、このようなロマン主義者達の肯定なき無限なる否定性の在り方には種々の批判が加えられる。ヘーゲルを初めとして、このような否定性の在り方が「不幸なる意識」として了解されたことも当然といえよう。今、この「不幸なる意識」について、二、三の所見を取りあげてみたい。

先ず、キルケゴールは其の著「あれかこれか」の第一部「最も不幸なる者」(Der Unglücklichste)の中で、その不幸な者とは、永遠に定めなきさすらひの人として、死を求めて死に得ない者、墓の中に安らい得ない者であると述べている。これを近世における独自の主体、基体 (Hypokeimenon) としての人間観に照らして云えば、私の自覚と云う昂揚せる意識そのままが、実は、現存在にまといつく虚無によって不安にさらされると云うこと、従って本来的な意味での「時」を持ち得ない者としての在り方―虚無的な無現在性―が指摘されているのである。

更に、ヘーゲル自身もその著「精神現象学」(Phänomenologie des Geistes)の中で「最も不幸なる意識」(das Unglücklichste Bewußtsein)を語る中に「その意識は自分の生の内容、自分の意識の充実を自己の外にもつものであり、常に自己にとつて不在であり、現存的ではないものである。然も不在たり得るのは、人が過去か未来かの何れかの時のうちにいるからである」と正しくも述べている。然しこの場合、キルケゴールはこのような不幸な意識の国土を、距りを置いて見ることなく、その国土に投げ出され、引きこまれた者として省察しようとする。そこに、不幸なる分裂せる意識とは、ヘーゲルの如く媒介さるべき一つの過程としてはみなされ得ないキルケゴールの主体的、実存的飛躍の場を示すものがある。

即ち、彼は「あの不幸なる者の生は安らいも知らず、内容も持たない。彼は自分にとつて瞬間の中でも現存的ではなく、未来のものは既に体験されているが故に、未来の時の中でも現存的ではなく、過去のものとは未だ来ないが故に、過去の時の中でも現存的ではない」(Entweder/oder I S. 240)と云っているが、このことは未来(期待)より過去(追憶)へ、逆に、過去より未来への絶えざる両極相互への転回は、現在が現在としてその所を得ない透徹され得ない虚無性の故に、永遠と時との飛躍的統一(綜合)が成り立たぬことを示すものであろう。ここに、キルケゴールの所謂「最も

不幸なる者」の在り方がある。

以上ソクラテスのイロニーの問題をめぐって、二、三の所見を考察し、キルケゴールの特質をみたのであるが、これを要するに、イロニーの問題は、本来、「対話」の事柄であって、言葉を語り、伝え、或は聞くと言うことに關つてゐる。

従つて、キルケゴールは、更に、其の最も関心事とした「言葉の眞実を伝える」と言うことに就いて、二つの伝達の在り方を述べている。即ち、「甲は無知であるから知を与えなければならぬ。丁度、空樽には物を満たしてやる必要があるように。乙は妄想をもっているから、先ず、それを取り去ってしまわねばならぬ。丁度、腐刻法を用いて、或る文書の下に隠されている他の文書を発見することが出来るように。仮りに、直接に伝達しようとすれば、その場合、それを受け取る側には受け取る用意が出来上がっていることが前提とされる。それに対して、一つの妄想が彼を邪魔すれば、伝達の第一歩はその妄想を取り去ることである」(Gesichtspunkt S. 48)。このようにして、丁度、ソクラテスの対話における如く、人は眞実のために一人の人間を眞理の中へだましこむ、と云うことも出来るのである。従つて、キルケゴールの著作全体の核心とする視点よりすれば、美的著作は「詐術」であつて、ここに「仮名」の深い意味がある。何故なれば「人々は美的なものこそキリスト教的なものだと云う妄想に捉われて、自分はキリスト者だと思つているのに、実は美的な枠の中で生きてゐるからである」(Ibid. S. 49)と。ここに彼は、直接的伝達と間接的伝達との二義を述べている。

周知のように、キルケゴールはその著「あれか、これか」には、ヴィクトル・エレミタ、「哲学的断片」(Philosophische Brocken)と「後書」(Nachschrift)には、ヨハンネス・クリマクス、「不安の概念」(Der Begriff Angst)に

はヴィギリウス・ハウエンシス等々とその匿名が用いられ、このような匿名は若干の宗教教化的講話を除いて、その大部分が匿名によって書かれている。これは「人生航路の諸段階」(Stadien auf des Lebens Weg)にも示されるように、一連の異った夫々の立場の人生観を述べさせることにより、相手を対話の中にひき込む為であった。又引き込むことにより、その錯覚をギリギリまでおしつめて描き、気づかせることにあった。又、匿名の第二の理由は、第一の理由に幾分重複することになるが、実存の生成の中にあつて、キルケゴールの所謂、三段階の間zwischenにある実存在の内実的な在り方を示すには、匿名を用いての間接伝達より他に方法がないと云うことである。

以上の点が匿名の用いられた主な理由であるが、具体的には、この匿名による伝達が、結婚により結ばれるべくして結ばれ得なかつたレギーネへ向けられていることは周知の通りである。彼の最初の著作「イロニーの概念」以後、後期の宗教的著作に至るまでこのような思いは一貫してみられる。殊に彼の「日記」や「建徳のために書かれた講話」等に照らして、彼の著作をみる時、そのことは一層明らかである。然しながら、かの「単独者」(der Einzelne als Einzelner)にもみられるように、かの唯一人の人なるものがかのレギーネのみではなく、レギーネを通して、一層深く実存におけるその宗教性に向けられる時、匿名による間接的伝達は、神の前に唯一人立つ者への語りかけとして、一層その具体性と内実性を得てくることになる。

従つて伝達者は自らも「キリスト者であるにも拘らず、如何にしてキリスト者と成るか」(ibid. S. 51)と云う反省の上に立つて、共に神の言葉を聞く者としての在り方が表明されなくてはならない。「我こそは、よりぬぎのキリスト者だと云つたり、或は啓示をこうむつた―これらすべては直接性や直接の伝達に対応する―と云うような人ではなく、寧ろ反対に自分はキリスト者ではないとすら云う人である。」(ibid. S. 51)

それでは、次に、「キリスト者がキリスト者に成る」と云う上来的「生成」の問題について考察を進めたい。その「生成」の内実がキルケゴールにとっては、他なるもの、更に云えば、神の言葉を聞く、それも、神の心のままに聞くこと云うにあったことは、指摘した通りである。そして、この言葉を聞くと云うところに彼の「対話」の基本姿勢がみられる。彼は「哲学的断片」の中で「不幸とは愛し合う者同志が添い遂げられないところにあるのではない。寧ろ、互いの心が通じ合えないことこそ不幸なのだ」(S. 23)と云っているが、そこには、キルケゴールとレギーネとの関係、更には、神の愛を学ぶ者の関係が二重にうつされているようである。

レギーネとの愛の苦しみは、彼をして愛の問題を深く問わせしめたのである。「だが、この愛は根底から不幸なものである。何故なら、そこではお互いが余りにも相異っており、一見、いと容易と思われること、つまり、神ならばその心をきくと通じ合うようにしてくれるに違いないと云う期待は、そう容易にはかえられない難題であるからだ。その解決の道は神が互いの差異を滅ぼしたもうこと以外にはあり得ないのだ」(ibid. S. 23)とも云っているが、両者が一つになると云うことは、相手を変化させて引き上げることによってではなく、共に神の前に同質の人間として立つことにある。そこに解決の道を語っている。

キルケゴールは、若き日に、神の言葉を聞き得なかったと云うこと、それ故に、又、レギーネの言葉を聞き得なかったと云うことを悔いているが、その「聞く」と云う思いが、その実存をして深からしめたものであろう。人は真実の愛の言葉を聞くことにより、自己が自己になる、同時に、神は神たり得るのであると云うことが、彼の主張であると思われる。然も、神の言葉を透徹して(durchsichtig)聞くと云うところに信仰があるとすれば、反対に、その言葉を聞き得ない者の苦しみは、不安(Angst)や、懷疑(Zweifel)、絶望(Verzweiflung)として、更には、罪(Sünde)

として表明される。然も、その透徹して、他なるものの語りかけを聞くと云うことが、如何に難しいことであるか。彼は「譬えば、神は百合の花をソロモンの榮華にもまざって、美しく装うことを悦びたまう。ところで、若し自然に心があつたとして、百合の花が自分の美しい装いをみて、この装いの故に、自分は愛されているのだと思つたとすれば、それは百合の花が悲しむべき錯覚に陥っていることに他ならない。そして、本当は、ありのままに、野に咲き、風とたわむれながら、この風と同様に自由で何一つ思い煩わない百合の花が、そのような思いにとらわれるや、やつれ始めてその頭を高くあげる卒直さを失ってしまうだろう。然し、これこそ神の気づかいたもうところだったのだ。咲き初めたる百合の花は弱く、折れ易いのだから」(ibid. S. 27~28)と述べている。自らの美しい装いにとらわれて思い煩う百合の花、なかなか離れ難いが、そのような思い煩いを離れたところにこそ、透徹せる「聞く」と云うことの内実を彼はここにみている。

然も、彼は更に続けて、その「聞」の内実の何たるかをたずねる。彼は「神の存在の証明」を語る中で「神の存在は証明によって現われてくるようなものではない。それは、丁度、あのデカルト人形と云う起きあがり小法師のようなもので、私が手を離せば、この人形は逆立ちをしてくれる。私が手を離せば。証明の場合も同様である。私がこの手に証明を握りしめている間は、神の存在は現われてこない。それも、何か別の理由があればともかく、私がまさにこれを証明しようとりきんでいるからである。だが、私が手を離せば存在はそこに来ているのだ。ところで、私が手を離すと云うことも、何がしの行為、然り、私の行為(meine Zutat)である。この点も、やはり銘記されねばならぬ問題であろう。つまり、この一瞬、それは飛躍(Sprung)の瞬間だから……」(ibid. S. 40~41)と述べている。即ち、私が此の手に証明を握りしめようとする間は、神は現われないのであって、神の現在にはその握りしめる手を離すと

云うことが肝要である。然し、この手を離す一瞬には、神の業と同時に、私の行為と云えるものがなければならぬ。つまり、その行為を「聞く」と云うことより云えば、「聞く耳をもつ」と云うことが云えるのでなければならぬ。彼は、このように主張しているが、それは、M・ルターの主張するところと聊か異なる力点を示すものである。即ち、M・ルターは信仰によってのみ、神の前に義とされること(sola fide)を強調し、自分の名が神の關係する事柄の中に用いられることを極力、避けようとしたのであるが、キルケゴールは、此の聞く耳をもつと云うところに、そのことの容易でないことと云うことを実存の問題として提起したのである。

そして、両者の同様の問題は、ルターの所謂、神との關係に於ては、信仰者は神の前に祭司である(「万人祭司」と云う説に於てもみられる。勿論、キルケゴールも、聖職者、俗人と云う靈的階級性を認めないことは同様であるが、その万人祭司の上に、更に、「殉教者」、「単独者」としての在り方を強調する。何故なら、万人祭司と云うことが、教会の純化にあったことは勿論であるが、反面、それによって、教会は、却って、俗化され、一人一人が神の前に立つと云う在り方が阻まれることにもなる。そこに、切り捨てられた修道制を、新たに受け取り直すと云う精神が強調されたのである。

本来、キルケゴールの所謂「単独者」(der Einzelne als Einzelner)とは、修道士(Monachos, Einsiedler)は、世間から分離して、一人だけで隠れて神に仕える者(に由来するものであり、monas、或は、mönchとは一つ、つまり、まさに一人の人と云う der Einzelne als Einzelner)としての「単独者」を指し示すものであった。従って、「単独者」とは、生活のただ中に、神の言葉を聞き、生活の凡てが神に向けられている者を指し示す言葉である。このような点に、又、両者の相異点を知り得ることである。

以上のように、私は「哲学的断片」を通して、「生成」の問題をその「聞く」と云う視点よりみてきた。本来、此の「断片」はキルケゴールの著作中では、哲学的著作に数えられ、体系的、思弁的、完結的なヘーゲル哲学に対して、体系的学問では明らかにされ得ない実存的、主体的真理を明らかにせんとしたものである。そこに体系に対する断片の意義がある。従って、彼は、これまでの思索を此の書に於て、幾らか理論的に表明するにあたり、ヘーゲルの言葉を、屢々借用しているが、この「生成」の問題についても、又、ヘーゲルとの対比に於て考慮しなければならぬものがある。

それ故に、次には、ヘーゲルの思想を考慮しつつ、考察をすすめていく。「生成」(Werden)とは、非存在より存在への移行であるが、この移行が本質的变化として、媒介的に捉えられる場合は、その変化は必然的な量的な移行となる。例えば、ヘーゲルによれば、一切の歴史的諸現象は絶対精神の自己展開の相であって、その理念と云うものは、矛盾を契機として必然的に自ら運動し、自らを開きつつ、理念自身に還っていく(werden zu sich)。従って、歴史的現象も絶対精神の必然的な制約を脱し得るものは一つもないのである。個別は普遍的なもの、自己実現であり、その運動の一契機を荷うものにすぎない。キルケゴールが「断片」に於て、ソクラテスを挙げ、「想起」(Erinnerung)の思想を取り上げたことも、実は、ヘーゲルの思弁哲学を説明する一方の手懸りともなっている。それ故、ヘーゲルの場合、積極的契機は普遍にあり、個別は消極的契機にすぎないもので、個別は全く普遍の中に解消されてしまう。彼の「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」(Grundlinien der Philosophie des Rechts S. 14)と云う所謂「理性の奸策」(die List der Vernunft)は、彼の思惟をよく特徴づけるものである。

これに対し、キルケゴールは「必然的なものは、生成の対象となり得るだろうか。生成とは変化であるが、必然的

なものは、常に、おのれ自体とかわり、然も、同一不変の仕方でおのれ自体と関わっているが故に、変化を受ける余地がない。凡ての生成は一種の受身の苦しみであるが、必然的なものは受身になって現実の苦しみをこむることはあり得ない。現実の苦しみとは、可能なるものが現実に移されるその瞬間に、無としての正体を現すところにこそあるからだ。……こうして、生成してくる凡てのものは、他ならぬその生成により、おのれが必然のものでないことを立証するのである」(philosophische Brocken S. 70)と述べている。即ち、ここでは、非存在より存在への移行は、無を通した自由の「飛躍」(Sprung)による主体的生成であって、本質の領域の規定たる必然的移行には、そのような生成の受苦はあり得ない。彼が「生成することは、その場所からの運動であるが、自己自身に成ることは、その場所での運動である」(Krankheitszum Tode S. 32)と云っていることも、普遍化つくされ得ない個別的なものの飛躍的生成の在り方を強調するものである。

そして、このような「生成」の視点は、キルケゴールを歴史の問題へと導く。彼は歴史的事象を必然と自由の両面より解釈する。本来、歴史はその出来事が過ぎ去ったもの故、確実性(Gewissheit)をもつものとして頼りにされ、その研究が進められる。そこでは、歴史的事象は、因果的継起に於て、生じたものとして変更することの出来ない不可逆的必然性をもつものである。然し、彼はこのような通常の視点に対して、「過去のものはそれが生じたことにより、必然的となったのではなくて、反対に、それが生じたことにより、それが必然的ではないと云うことを現している」(Brocken S. 74)と云う。

キルケゴールによれば、歴史の理解は、真実に、人を理解することにある以上、必然性(それが因果的、或は、理念的にしろ)のみでは知ることの出来ないものである。従って、彼の歴史の解釈には、我々の古諺で云えば「古人の

跡を求めず、古人の求めたるものを求めよ」と云う観点が明らかにされている。彼は「今日では、誰もが信仰で立ち止らずに、かの尊敬すべき人達がやっただりついたところ、そこから、誰もが始めて更に先へ進もうとするが、信ずると云う技倆は数日や数週間では身につくものとは考えられなかった」(Furcht und Zittern S. 5)とも述べているが、ここには古人も歩みし信仰の裡に、自らの道を明らかにすべきことを彼は云っている。

かようにして、歴史的確実性とは、その史実のみではなく、その過ぎ行きし人の内面性にふれることにより、その歴史における最も豊かな確実性が得られるであろう。彼が歴史的対象の生起に就て語る時、その *geschehen* (生起する)なる用語は、過去、現在、未来の三時に関わることなく、人間として絶対的自由の根源的生成(*Werden*)に深く関っていることを知るのである。

人生の苦悩を超えゆかんとする念々の歩みには、常に、確実性と不確実性が伴う。従って、彼は「真に歴史的なものへの理解がなされるためには、把握するべきその世界と同質でなければならず、それに相応するものを自らのうちにもっていないなければならぬ」(*Philosophische Brocken* S. 78)とも云うが、この点は、彼が「同時代の弟子」と「間接の弟子」の章によって、更に、述べているところである。つまり「同時代の弟子にとっても、やはり、歴史の中に与えられる永遠の起点が問題の中心である。……若し、ここでその点を看過してしまえば、後の章で、我々が間接の弟子と呼ばれる種類の弟子の立場を論ずる時、超え難い困難に直面しよう」(*ibid.* S. 56)と。又「同時代といえども、非同時者であり得るし、又、真の同時者も、直接の時代であるが故にそうなのではない。故に、非同時代人も、又、同時代人が真の同時者となるあの他なるものによって、やはり、同時代者となることが出来る」(*ibid.* S. 64)云々。

キルケゴールによれば、同時代者、非同時代者たるを問わず、歴史の中に与えられる永遠の起点に参与すること、即ちイエスがキリストであると云う一回的な歴史の出来事の語りかけを聞くと云うところに、同一に弟子たるの特質をみようとする。そして、この点に古人の生きた歴史の歩みをみるのである。従って、彼は、一人一人の内面性を看過して、歴史的事象の上に必然性のみをみることを、歴史解釈上の錯覚であるとも云っており、それは、丁度、四角形を遠くよりみれば、円形に見えるところに、歴史的事実と観察者との間に年月を経たためであるとも云っている。

そして、彼のこの歴史解釈は、後の人々に大きな影響を残したのである。例えば、R. Bultmann が、彼の提起した「非神話化」(Entmythologisierung)の問題に於て、歴史を Historie—均等質的な時間の経過に関わる歴史—と Geschichte—過去、現在、未来の三時を問わず、過去のなるものも現在のなるものとして我々に語りかけるような歴史—とに区別したが如き、又、P. Tillich が、改めて、取り上げたような Kairos—geschichtlich と chronos—historisch の如き時間の区分がみられ得るのである。

以上、「生成」の問題を「歴史」の解釈に於てみてきたが、このような「生成」の在り方は、更に、実存の三段階—美的実存、倫理実存、宗教的実存—と云う場で展開されていく。彼が一八四三年に書いた「あれか—これか」を初めとして、同年の「おそれとおのき」、更に、翌年の「人生航路の諸段階」等は、みな、この三段階の内容を詳細に述べたものである。

それ故、「三段階」について述べなければならないが、まずこの「段階」とは、人が現実に生きる生き方を示し、実存の様式を示すものである。然も、実存の在り方は、ただに一段階のみおさめつくされるものではない。それは、丁度、彼が、「責めありやなしや」で、「私は人間だ。人間的なものは、何一つ自分に無縁だとは思わない。然し、人

間的な意味で私をまねることの出来る人は一人もない。私は歴史的な意味で誰かの模範になることは決してない。私は、寧ろ、危機に於て、或る種の人間が必要になるように、世人が自己を予感するために必要とする試験的人間である」(Stadien. S. 388)と述べているが如くに。又、美的段階中に於ても、様々の生き方がみられ、そのことは、美的著作における様々の匿名の著者が用いられた理由でもあった。

では、次に、美的実存の特質について、若干述べておかなければならない。先ず、美的に生きる者は、利那的快楽を追い求めようとする。彼等は、直接的に、どこどこまでも自分との関りに終始し、利那利那に自分の全体がかけられるような興味あるもの(das Interessante) そのような自分の全体を捉えるだけの力をもったものに自分自身を委ねていこうとする。例えば、かのアグネーテが「水の精」に信頼の心をそそぎ、この誘惑者に身を委ねようとする時、その誘惑者は、却って、彼女の無邪気さの前に、自らの魔性を感じとり、自らの深淵の中にアグネーテを引きずりこむことを躊躇する。このような青年が「誘惑者の日記」の中に語られているが、アグネーテにも同様、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。ともかくも、美的実存の生き方には一瞬一瞬、生命が燃焼され、退屈(Langweile)の如きものは、すべて捨てさらなければならないものがある。このようにして、キルケゴールは「輪作」(Wechselwirtschaft)の問題を取り上げているが、それは、謂はば、美的実存に内包する「退屈」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の生き方であって、人は夢想的な希望に身を任せて星から星への無限の旅に出かけるのである。運動が異っている場合もあるが、やはり、外延的であることは変らない。即ち、人は陶器の器で

食へ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、トロイの炎上をみるためにローマの半ばを燃えさせる。この方法は自己自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。このように、退屈する者は変化を求め、浮動の中に身をおくことにより、一層、快樂に耽り、退屈の空しさを巧みに紛らわしていく。丁度、農夫が毎年、土地を変えて耕しているように、外延的に、無際限なる変化を追うが、このような反復では、結局、退屈の中に終るより他にない。それではと、今度は外延的な輪作を捨て、丁度、同一土地に毎年、異った作物を植えつけるように、内的変化を求めていく。このように内延的な輪作を求めても、又、悪しき無限性を出でないのである。ここに、彼は退屈と云う空しさを、輪作に於ては超えることが出来ないが、その理由は、退屈と云うことが、忙閑何れをも問わず、本来、精神の形成の根底に深く関っていると云えよう。

次に、彼の所謂「倫理的実存」についても述べておきたい。彼は倫理学について「美学は隠れを要求してこれに報い、倫理学は顕現を要求して隠れを罰したのである」(Furcht und Zittern S. 97)と述べているが、このことは「個別者は普遍的なものの中に、自己のテロスをもつ個別者であって、彼の倫理的課題は自己身を絶えず、普遍的なものの中に表現し、自己の個別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、自己の個別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」(ibid. S. 57)と云う言葉によって、一層、具体化される。彼によれば、人倫性の立場は普遍的なものの中に、個別者が自己を見出すということであり、個別者が普遍的なものを自己のテロスにもつことが、同時に、個別者の自己実現と云う性格をもつものである。ここに、個別者は自己自身に隠れ (Verstecktheit) を残さないことが要求されている。このように、倫理的実存にとって「隠れ」の事実は否定さるべき関心事であるが「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」(ibid. S. 95)とも云う。

上述の如く「美的実存」の立場は、自己がどこまでも自己に関わり、謂はば、自己中心的な、閉鎖的立場を示すものであった。その意味で「隠れ」の中に、常に身を置くものであって、前述の如く、「退屈」の問題が提起されたことである。そこには、共に語るも、聞くにも、他者との普遍の場は見出され得ない。然るに、他方、倫理の実存の立場は、自らを普遍の場に開くことにより、個別者の自己実現をはかるのであるが、この場合、個別者を単に止揚して、普遍なるものの場に立つということは、個別者の在り方を、真に具体化するものであろうか。又、その意味で、真に語る者となるのであろうか。

思うに、本来の対話と云う視点よりすれば、共に、言葉を語り得るものは、同時に、他者の言葉を、どこまでも聞き得る者でなければならない。そして、聞くことが、同時に、語ると云う如き、真実の意味での対話を可能にするものは、彼によれば、宗教的実存としての、まさに、歴史の語りかけを聞く者の在り方に於て表現され得る。それ故、宗教的実存の歩みは、美的実存の歩みにも似て、個別者がどこまでも個別者たらんとする「隠れ」を有し、沈黙せる個別者の道ではあるが、前者には、或る意味で、公開的な個別者の歩みが認められ得るのである。

キルケゴールは、宗教的実存を宗教性A (Religiosität A)と宗教性B (Religiosität B)に分けて考察する。宗教性Aとは、彼が「悲劇的英雄は、未だ、倫理的なものの限界内に止っている。彼は倫理的なものの表現である telos を、倫理的なものより高い表現のうちにもたせている」(ibid. S. 63)とも云うように、その原型とも云うべきものを悲劇的英雄にみている。此の英雄は、謂はば、内在主義の極点にある一種の否定的転成を示すものとして、「無限の諦め」(Uendliche Resignation)により、一切を断念し尽くさんとするものである。それは、丁度、悔い (Reue) の運

動におけるように、事態に関りなく、その自らの真実をどこまでも貫き通さんとする思いにも譬え得よう。従って、このような運動が、もはや、ヘーゲルの如き媒介による体系の完結性における運動でないことは勿論である。

然し、このように無限性へとその有限なるものを否定し尽くすにしても、常に、尽くすと云う破り得ない私自身が見出されるのではなからうか。「悔いは、一步一步その後を追うのであるが、何時も一瞬だけ遅すぎる」(Der Begriff Angst S. 118-119)と云う彼の言葉は、よくこれを表明しているものと云える。そして、このように考察してくる時、イロニーによる無限性への道は、果たして、真実の生成と云えるのであろうか。そして、この自己そのものの超脱と云うことこそ、最も根源的な問いであると云わなければならない。

次に、この超克さるべき自己について、その著「死に至る病」(Krankheit zum Tode)中より問題を取り上げてみよう。キルケゴールは、此の著に於て、彼の従前の思索を集約してきている。彼によれば「死に至る病」とは、文字通りには、その結末が死である病、致命的な病のことであるが、最も厳密な意味では、「この病は死に至らず」と云うこと、この病が肉体的な死を以て終らずに、却って、絶望の苦悩は死ぬべくして死にきる(absterben)ことが出来ないことと云うことにある。「絶望者は自己自身を食い尽くすことが出来ないことに、自己自身から脱け出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云うより、現に絶望しているのである。これが絶望の自乗された公式であり、この病における熱の上昇である」(S. 114)とも彼は述べているが、絶望者が自己自身を断じ尽くしてしまう方向に向いながら、それだけ一層、自己を尽くしてしまうことが出来ないことと云うこと、丁度、このことは水の渦巻にも譬えられようか。

一葉が渦巻の中心とも云うべき眼(無)に向かって進みながら、眼へ入ろうとする程に、逆に、その中心より押し上げ

られ浮き上ってくる。然も、その一方への方向が強ければ強い程、それだけ自乗されて、逆の方向も一層強くなる。このように、自己自身を断じ尽くそうとすればする程、それだけ自己の力(Potenz)が高まっていくことを、彼は「絶望」の自乗された公式と云ったのであろう。

然も、この譬によって思うことは、その渦巻を出ようとして出られないところに、絶望があるのでなく、寧ろ、その渦を出離しようとする用(ハタラク)そのものに、自らは気付くことの出来ない絶望の深さ、彼の所謂「隠れ」の深さと云うものがあるのではないか。そして、彼が「絶望の普遍性」なる章で「絶望は傷心と云った如き比較的稀な現象ではなく、全く普遍的なものである。……何故なら、それは自分が精神として規定されていることを、十分に自覚することなしに生きていると云うことこそ、普遍なのであるから。……従って、絶望とは絶望があらわれるや否や、これまで絶望していたと云うことが明らかになるが如きものである」(S. 20~22)と云っていることは、右のような趣旨を述べているものと思われる。

然も、神の言葉のただ中に、懐疑の淵にある自らを明らかにする者、そこに、彼は「宗教性B」の立場を表す者として「信仰の騎士」について語っている。彼によれば、「信仰の騎士」とは、個別者が個別者として、絶対者に対して絶対的な関係に立つと云う「逆説」の場に立つものであり、普遍的なものを寄る辺として安らぐことの出来ない者であった。そして、この騎士こそ、誰一人会うこともない小径を、沈黙の祈りの中に歩み行く唯一人の旅人の姿に他ならない。

彼は云う「人間の動物に優る点は語ることにある。然も、今日、語ることのみ多き時代の中に、沈黙すると云うことの如何に難しいことであるか。今日では沈黙することは、一つの技術にさえなっている」(Kleine Schriften 1848

49, S. 36) と。又、更に続けて云う。祈ると云うことは語ることでありと考へてきたのであるが、今や「祈ることは、単に沈黙することだけではなく、聴くことでもある。それ故、次のようでもある。祈ると云うことは、自分が語っているのを聴くことではなく、沈黙するに至ることであり、沈黙して神の語りかけを聴こうと待つようになることである」(ibid. S. 38) 云々。

然も、彼によれば、沈黙とは一定の明らかな形を取ったものではなく、単に、話をしないと云うことではない。「海は沈黙している。それは狂乱怒号する時でさえ、沈黙している。初めの一瞬、君は、恐らく、聞き誤って海が荒れ狂うていると思うであろう。然し、それでは、海を正しく理解したことはない。反対に、暫らくの間、耳を傾けて、充分、聞き入るなら、なんと不思議なことか、君はその時、沈黙を聞くのである」(ibid. S. 39) と。このようにして、狂乱怒号の中にも沈黙を、又、沈黙の中その語りかけに聞きいくところに、上來述べてきたキルケゴールの「生成」の問題が究極的に表されていることを思うのである。

三

それでは、キルケゴールのこのような「生成」の在り方を、更に、ニーチェのそれと対比してみる時、それは如何なる特質をもつものであろうか。

キルケゴールは美的実存を語る中で、「輪作」や退屈の問題に訴えて、生の空しさを語り、この階階に於てニヒリズムの問題を取り上げようとした。然も「著者は、自身では、決して美的著作を書いたことのない宗教的著作家である」(Gesichtspunkt S. 27)と云うように、彼が美的実存を語る場合にも、絶えず、宗教的生き方が深く刻まれていて、

実存の三段階なるものが、重層的に叙述されたことである。

然し、他方、ニーチエの志向よりすれば、キルケゴールの構想する実存の三段階そのものが、所謂「背後世界的」、彼岸的構想により捏造されたものとして受け取られることになる。このような点に、我々は両者の実存的生成における相異点を見得るのであるが、然らば、その相異点を如何ように解釈すべきであろうか。この両者の相異点に就ては、既に、幾多の人により、輪ぜられてきているのであるが、私はこのような論著の中より、今は、J. Collins⁽⁸⁾の視点によって、この論をしめくくっていきたい。

第一に、既に、ニーチエに関する私の所論に於て、私はニーチエの「権力への意志」についての疑念を多少とも述べたのであるが、コリンズの所見は、このような疑念について幾分でも、云い得ているものがあると思われる。ニーチエは、背後的、超越的、彼岸的世界は、我々の生成の世界とは両立し得るものではなく、寧ろ、人々を迷妄に導くものと看做している。何故なら、彼の主張は「われ、汝等に切に願う。我が兄弟達よ、あくまで大地に忠実なれ！そして、汝等に超地上的希望を説く人々の言を信すなれ」(Zarathustra S. 9)と云うに於て、その「どこまでも大地に忠実なれ」(bleibt der Erde treu!)と云うことが、彼の所論の基調をなすものであった。然も、この所論は、超地上的な存在、或は、全体者に対する敬虔の念を払去してしまうと云う結果を伴う。

然し、キルケゴールは、人間は自己の限界や能力をどのようにみるかと云うことに於てさえ、自由をもつと考えるのであって、自己自身に対する正直さ、或は、誠実性(Wahrhaftigkeit)の主張は、ともすれば、現実の本性を誤解する可能性をもつものとも考えられる。

確かに、超越的存在を措定する所論には、それに対するこの有限な世界を非現実的なものとして、蔑視するものも

あるが、然し、それが必然的帰結であるとは云い得ないものがある。キルケゴールは「自己」の在り方を規定して「自己と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」に於て、他者に関係するような関係である」(Krankheit zum Tode S. 9)と述べている。つまり、自己は自己自身によって救済に達し得るのではなく、自己自身と関係すると同時に、全関係を措定したものに對して関係する在り方に於てのみ、自己は救済―彼によれば死にきる (absterben) こと―に達し得るのだと云うのである。このような彼の視点よりすれば「自己に忠実であれ」と云うことは、個別者が、あくまで、自己本来の姿―時間的、有限的存在として生成変化し、神に依存すると云う根本の姿―を固く保持しなくてはならないと云うことであると理解され得る。

以上の如く、コリンズはこのニーチェの所謂「誠実性」について、その疑念を述べたのであるが、キルケゴールにとっては、「誠実性」とは神の語りかけを聞く人にして、初めて明らかにせられ得るものであろう。彼が野の百合、空の鳥を沈黙の教師とした所以である。

然しながら、この場合、その歴史の語りかけを聞くと云うことに就いては、その歴史なるものについて、キリスト教特有のものがあることを知らねばならない。即ち、キリスト教は神の意志の啓示は歴史的人格者であるイエス・キリストに於てなされたと信ずることによって成り立つ。それ故に、その歴史が一回性的、絶対的な事実として重要視されるのである。

然るに、仏教は宇宙を超越する人格的意志である神なるものを措定しない。仏教は一切の存在は、凡て因縁に於てのみあるもの故、実体としての自我は存在しないとする。そこに「空」(Sūnyata)を説くものである。従って、謂はば、有・無の二辺を超えたところに「空」の道理を示すのであるが、我々は有と無の両端に執著するのを常とする。

結局、実体なきものは存在しないと云う考え方にこそ、我々の抜き難く存在する迷妄をみるのである。

然るに、ニーチェは自らの「権力への意志」の所説を以て、謂はば、このような有見を破らんとしたのであって、その限りでは、仏教に近き所説を思ふことである。然しながら、有(本体)と無(現象)との対立観は抜き難く、却って、無見(断見)に陥ったと思わざるを得ない一面を有することになったことは否めない。然しながら、西欧におけるニヒリズムの由来が、この有と無と云う対立観にあるを思い、この対立観を破らんとして「権力への意志」、従って、その「能動的ニヒリズム」を提起したと云うことは、西欧世界にとり、一つの新たな世界観を提出したものと云い得よう。

然しながら、他方、深き懷疑の中にあつて、罪障深きを感じる者にとつて、その根源的に大いなる命の言葉に聞きゆく者は、その歩みの中に生涯を度り得るものがあることを知っている。キルケゴールは、謂はば、変革の時代の思潮の中でありながら、時代の精神を鋭意に汲みとりつつ、自己が自己と成ることを求めて、神の言葉に至る道を模索したのである。そして、その「生成」の中に「対話」の精神に目覚め、大いなる生命の言葉のうちに、我れ他と共に、自己を明らかにせんとしたのである。自我の主張のみ強くして、真の「対話」の欠けた時代にあつて、その「対話」を可能にするものは、少くとも、闇を明らかにする光(大いなる生命の言葉)にあうことではなければならない。共に、光を受けるところに、「対話」というものが真に可能になるのではなからうか。西欧に於ては、ルネサンス以来の人間中心的な在り方は、遂に、そのヒューマニズムをも、反ヒューマニズムに変えるものであつたことが、屢々指摘されたのであるが、我々は、謂はば、知性や理性の光のみならぬ、罪障や無明の闇を照らす光にあうことなしに、この生命を全うすることは出来ぬであろう。かようにして、人間存在の在り方を、このように把持し、その生命

を強調したものが、キルケゴールであったといひ得る。光を失える超人間的ならぬ、没人間の生き方が、如何に、人々を益々救いなき深淵に沈ませることか。我々はキルケゴールとは、東西の宗教思想に、その相異を見得るにしても、現代にあって、大いなる生命の前に立つ人間存在の在り方を、改めて明らかにしたことに、彼の大きい意義を思ふのである。

① W.K.C. Guthrie: *In the Beginning, The Greeks and their Gods.*

及び藤縄謙三著「ギリシヤ神話の世界観」参照

- ② N・A・Aベルジャーエフによれば、「ニーチェは、未だ一種の情熱的な憧憬を以て、ルネサンスを回顧していた。彼はルネサンスの活力が枯渇していたのを憤っていた。彼自身のうちにも、ルネサンスの活力が枯渇しているのを感じ、彼はルネサンス的英雄（ツエザール・ボルジア）を描きながら、創造的活力を恢復し、謂はば、新しいルネサンスの可能性をつくろうと努力した。然し、ニーチェの創造的、天才的個性は、その新しいルネサンスの再生ではなくて、その危機、その終末を表現するものであった」と述べているが、ここに、彼は人間の自律的な力のみを確信してゆくその相には、謂はば、一見、明るい知性、理性の光に輝きながらも、そのこと自体に、無明、罪障の闇が蔽うていることにふれている。それは自己を明らかにすることなき、光なき闇の夜にあって、闇をも闇と気付かない在り方であり、生死の行くえも知られざる者の生活の歩みでもある。そしてその没人間の在り方は、遂には、人間存在をも、計量的思考のみによって計られることになり、物質的に数、量のみが重きをなして、その人間性、精神性は次第に看過されることになる。ここに、人間存在を照し出す光なき、謂はば彼岸性を見失いしその生活の中にこそ、ニヒリズムは、ニーチェを初めとして、幾多の人々によりて看取され、ニヒリズムを超える道が模索されている。

③ J. Collins: *The Existentialists—a Critical study*