

哲學研究

第二百八十九號

第二十五卷
第四冊

瞬間と反復

谷山隆夫

一

いつたい歴史は繰返すのであらうか、また繰返すとすれば、それは如何なる意味に於いてであらうか。周知の如く、嘗て華やかなりし西南學派においてはこの問ひは否定的に答へられた。すなはちそこでは没價值的・普遍的・法則説明學としての自然科學に對して、價値關係的・特殊化的・個性記述學としての歴史學が對立せしめられ、ひいては歴史的出來事の唯一回性・代置不可能性が強調された。價値論に基づくかぎり、歴史的認識の對象たる歴史的對象は、確かに唯一回性を以つてその本質とするであらう。然しながら他方、それとは反對に、「歴史は繰返す」といふ一般的信念を裏つけるかの如く、歴史における法則發見の可能性やその圓環行程性——同一的なるものの回復性——を力説する見方も存する。従つてここに二律背反的主張が成立つこととなる。さうしてこれの討究は歴史觀にとつては固より、時間論にとつてもまた尠なからぬ光明を齎らすのではあるまいか。以下に、「神が若し反復を欲しなかつた

とすれば、世界は現存しなかつたかも知れなく」(G. W. F. Hegel's)と考へ、ここに歴史の根柢を索めるキエルケゴールの「反復」思想を手懸りとして、その問題にささやかな側光を投げてみたく思ふ所以である。

ではキエルケゴールの謂ふ「反復」とは如何なる意味であらうか。縦説するまでもなく、彼は人間存在の根柢に「あれか・これか」の二岐分裂を見出した。この分裂は決裂であり、對峙であつて、そこには全然宥和の途が存しない。二岐は單に量的に相違するのではなく、質的に異なるのである。かつまたこの區別は常に人間存在そのものの構成契機についてのみならず、神と人間との關係についてもあてはまる。すなはち兩者の間には「無限の性質的區別」(VIII, S.)が存するのである。人間が生存する限り、かかる「律背反的構造、ひいては流轉、を免れることができない」。實存する者の眞理は所詮常に "Paradox" の中に在る。従つて人間の存在は根柢において「不安」であり、「絶望」によつて貫かれてゐる。二岐の相剋は「あれも・これも」の場合とは異つて、如何なる合理的思惟を以つてしても絶對に橋梁を架することができない。兩者の間には無底の深淵が横たはる。"Paradox" はその分裂の基底を自覺する如き方法に依つては決して止揚できない。「一切か然らずんば無」といふ「プラント」的相剋を乗り越えるためには、調和的連續觀は全く無力である。絶望の克服は峻嚴な倫理の問題であり、驕轉入信の問題であつて、決して安易な美の問題ではない。二支の反目はそれらに共通する有的第三者の媒介によつてではなしに、決然として一を捨離し、他へ躍入するところの絶對的轉換によつてのみ超克されるのである。さうしてかかる質的飛躍こそ、信に基づく「瞬間」の決意的實踐にほかならない。ここに行爲的媒介の考へ方が樹立されるのである。

このやうにいふと、絶望の克服は一瞬に完結するかの如く思はれるかも知れない。併しかかる解釋は甚だしくキエ

ルケゴールの眞意から遠ざかるであらう。といふのは、そこでは不安の超克は休止なき争闘、完済されることなき主體の動態、無限の内成、と考へられてゐるから。彼が「意志多ければ、自己多し」(VII, S)といふのもこの意味であつて、意志の深さと堅さとに應じて、自己化は無限の過程を辿る。それは寸時の儉安、些の弛緩をも許さぬ苦闘の連続である。彼の比喩的表現を借れば、信仰者はあたかも無限の海面と抗争するところの、將に溺死せんとする者と等しく、その懸命の努力にも拘らず辛くも「七萬尋の深さの上を游泳しつつある」(VI, S)にすぎない。したがつて量的辯證法における「バツカスの陶醉」の代りに、ここではまさに「大海に溺死」せんとする者の絶體絶命境が現れる。主體性・内面性に徹するためには、かくの如き攪みなき力闘、「辯證法的游泳」(VI, S)を必要とする(VI, VI)。さうして二岐分裂の綜合がかかる主體化・内成と相蔽ふかぎり、それは一舉に獲得されるのではなくて、無限の實踐過程を経て初めて達成されるのである。すると、然し、それは「瞬間」の概念と相容れぬではあるまいか。といふのは、瞬間は連続的時間の一點、時間の原子にほかならぬ故、そこに於て絶對即相對の轉換統一が行はれるとすれば、これは全く刹那的に完成されると見るよりほかはないから。殊に後に述べるやうに、瞬間のうちに永遠が現成し、しかも各瞬間がそれぞれ圓環行程を描く結果、互に他と隔絶するとすれば、如上の轉換相即が電光石火的に完結すると見るほかになく、かくてはこれと主體化の無限過程とが矛盾することとなるであらう。では兩者の關係を如何に解すべきであらうか。このやうな當然起るべき疑問に答へるのが「反復」の思想である。

いつたい「反復」とは日常性に頹落する人間存在を「再び」永遠へと「連れ」戻すところの、即ち人間の弛緩的在り方を動搖せしめるところの「生の眞面目」である。反復とはこの意味で不安と絶望との反復であり、或は瞬間の反

復である。絶えず不安と悔恨とに驅り立てられ、絶望の淵に沈淪する信仰者は、一瞬に永遠へ歸入することができず、縦ひこれが一時的に完成されるとしても、同時にそれが過ぎ去つてゐる、いひかへるとこの場合完結と未完結とが相表裏し、完結が同時に未完結を意味する、とすれば、彼はどこまでもそれを繰返さねばならないからである (S. 443)。従つて瞬間が自己の否定たる持續的屢次性と統一されるとき、反復が考へられるのである。更にいへば、斷絶的瞬間に連續性を以つて對抗し、それと相互否定的に統一されるのが反復にほかならない。ところがキエルケゴールによれば、瞬間は何等時間の原子ではない。瞬間は總じて如何なる時間規定でもない。それはむしろ永遠の原子であり、「時間における永遠の最初の反映」(V. S.)である。すなはち「もし時間と永遠とが相觸れねばならぬとすれば、このことはただ時間に於てのみ起りうる。——かくして今や我々は瞬間の前に行むのである」(V. S.)。それ故「瞬間とは、そこにおいて時間と永遠とが相互に觸れあふ如き、かの兩義的なるものである。かつまたこれによつて時間性の概念が定立され、ここにおいて時間は絶えず永遠を引裂き、永遠は絶えず時間に滲徹する」(S.)のである。茲では *sub specie aeterni* と *sub specie momenti* が合致し、瞬間は *nunc aeternum* 即ち所謂「永遠の今」となる。さうして「永遠」の今としての瞬間が、永遠の「今」としての反復と相即することによつて、時間の非連續的連續が成立つのである。そこで、反復とは永遠と時間との、瞬間における絶對轉換を個人的行爲の立場に於て遂行する「倫理的直觀の記號」(III, S.)である。この意味で反復はニーチェの「永劫回歸」や古代印度哲學の「輪廻轉生」と深く聯繫しながらも、聊か異つた赴きをもつてゐる。

* この點において筆者はむしろ俱舍論の「刹那」や「相續」の思想との親近性を想ふものであるが、その詳述は他の機會に譲る

ほかはない。なほ「ツアラトストラ」の瞬間・時間・永遠の思想参照、——例へばレクナム版一四九頁。

かやうにして、永遠に向ふ者のみが瞬間を反復として——すなはち持続性として——經驗する(standing)。なほまたまさにかかる瞬間と反復とが時間を時成せしめるのである。といふのは、「瞬間が定立されるとき永遠が定立される、さうしてこれは同時に、過去として再來すところの未來である」(V. S.)から。單に連続的無限性においてのみ捉へられる如き時間は無内容であつて、時成とは何等の關係をもたず、現在——ひいては過去や未來——を缺如する。それに反して、永遠の現前としての瞬間は内容充實してゐる。「キリスト教において、凡てがその周圍を旋回する如き概念、凡てを新たならしめるところのもの、は時の充實である。ところがこれは永遠としての瞬間であり、而もかかる永遠が同時に未來と過去とである」(V. S.)。尤も同一性的連続観より見る限り、瞬間といへども過去や未來を缺如してゐる。さうしてこのことは一方官能的生の不完全性を、他方永生の完全性を示すものである。所謂瞬間にのみ生きる人間が快樂に耽溺するのは前者の例であり、自己内觀照を以つて足る神にとつては凡てがそこに現前してゐるのは後者の例である。然るに罪に對する「恐怖と戰慄」に打挫かれながらも遙かなる神の國を翹望する人間にとつては、瞬間は「いはば時間を成立せしめんとする永遠の最初の試み」(V. S.)である。具體的な「人間は無限性と有限性・時間的なるものと永遠的なるもの・自由と必然・のひとつの綜合、簡單にはひとつの綜合である」(V. S.)。しかも人間はこの綜合の本質を自覺することができる。その限り、人間にとつては瞬間が時間の時成の根柢をなす、即ち「現前は永遠であつて、より適切には永遠は現前であつて、これは内容充實してゐる」(V. S.)、と考へざるを得ない。かくて時間を以つて律することのできな永遠が、それにも拘らず瞬間において時間と統一され、かつこれによつて様

態的區別を有する時間を時成せしめるのである。したがつて瞬間の反復といふ語は、常に永遠と時間とののみならず、また過去と未來との時成的轉換統一をも意味する。主體化或は内成といふのも畢竟かかる瞬間即反復としての實踐即實存の謂に他ならぬ。

キエルケゴールはまた反復の意義と役割とを希臘哲學における「想起」に對應せしめ、かつそれを「希望」とも對照してゐる。「希臘哲學が凡ゆる認識は想起であると教へた如く、新哲學は生全體が反復であると教へるであらう」(II, S.)。やうして「生がもし想起或は反復として理解されない場合には、それは無の喧騒のうちへ溶け込んでしまふ」(II, S.)のである。それ故反復は想起に該當する役割をおびるが、併しその動向は全く對蹠的であつて、想起が専ら後方へと向ふのに反して、反復は主に前方へと進むのである。といつても反復はまた希望とも異なる。なぜなら希望はただ單に可能性の豫料に止まるに對して、「反復は現實であり、現存在の眞面目である」(III, S.)から。そこで、「單に希望においてのみ現在を超出せんと欲する者は臆病であり、單に想起に於てのみ現在を脱却せんと欲する者は耽情的である。反復の勇氣を以つて現在に生きる者のみ實存し、かつそれを明晰に意識すればするほど愈々深刻さを増すのである」(III, S.)。即ち反復を欲する者のみ、自己を生の眞摯に徹せる者として證示する。想起や希望はただ「徳」のみで足りるが、反復には實に「勇氣」が必要である。反復に要するものは單なる合目的性ではなくて、むしろアラハムの「冒險」であり、試練に對するヨブ的「抵抗力」である。勇氣とは云ふ迄もなく信に基づく決意的實踐、瞬間における非合理的超越行、への勇氣である。さうしてキエルケゴールはアリストテレスの「第一哲學」をば「内在・想起」を以つて特徴づけ、これに對して自己の「第二哲學」をば「超越・反復」を以つて規定する(III, S.)。想起

(Erinnerung) は内在化 (Er-innerung) の原理にすぎぬが、反復は超越化の原理である。「希臘の人々が凡ゆる認識を説明するに想起を以つてした時、彼等は現に在る現存在の全體が既存せるものなることを言はんと欲したのである。然るにひとが生を説明するに反復を以つてするとき、彼は既存せる現存在が今や現存在に入り込むことを主張せんとするのひある」(II, S. 127)。「而して全生命と現存在とは、本來、先行するものとの内在的連続性に於てではなしに(それは不可能であらう)、ひとつの超越、一つの『飛躍』によつて始まるのである」(I, S. 127)。茲では「等は等によつてのみ知られる」といふ希臘哲學の原理が、内在的連続観として拒否される。それ故反復は飛躍的行爲の視點からのみ闡明されるのであつて、ハイデッガーの時間性の脱自的時成統一における將來といふ如き考へ方を以つてもそれを十分に解明し得ないであらう。彼が時間性を導くに當つて手懸りとした「死への先驅的決意性」は、キエルケゴールにあつては單なる實存の靜的構造に止まることができなかつた。「死の相の下に」おいては人間存在はもはや靜觀的であり得ない。それは飛躍的・超越的行爲の主體としてより他に實存する途を有たない。反復が一次的には將來的なる所以である。

いつたい「反復の辯證法は簡單である。反復されるものは既に在つたものである。でなければそれは反復されることができぬであらう。併し反復されるものが既存せるものなること、まさにこのことが反復をして新しい何ものかたらしめるのである」(II, S. 127)。すなはち反復される内容は皆て經驗されたものでなければならぬ。でなければ反復とはいへない。然しながらその内容が單に現在に内在するだけでは、想起であつても、未だ反復ではない。それが新たに將來されることによつて初めて反復となるのである。といつても、全然新たな何ごとかを又もや將來するといふ意

味ではない。それは一にして同一なる何ごとかを再び新たに將來する謂でなければならぬ。したがつて反復は、一方において既存を豫想すると共に、他方に於てそれが自己同一性を維持しながら新しい今に將來されることを前提する。反復は過去と未來との現在における轉換統一のうちに成立つのである。この意味で反復の問題は當然時間の問題である。ところで前述の如く、實存を觀想的にはなしに實踐的に把握する場合、時間は未來から時成すると考へられ、ここに反復や瞬間と未來——ひいては永遠——との必然的關係が生じる。けだし「未來とは、時間を以つて律することのできない永遠が、それにも拘らず、そこにおいて時間への關係を確保せんとするところの匿名(Anonymität)である」(V. S.)、簡單には「永遠の匿名」(V. S.)である。やうして「瞬間と未來とが再び過去を定立する」(V. S.)、即ち反復するのである。常識的にいつても、瞬間が不安を藏するといふのは、實は未來に對する不安である。過去に對しては悔恨が成立つかも知れぬが、不安は成立たない。若し過去に對して不安といふならば、それは將來における反復を豫想してである。かやうに瞬間は自己自身の否定を含み、自己自身を越えて無限に今から今へと反復する。すなはち瞬間は絶えず自己を否定しながら何時も將來的に反復するのである。かくて、永遠の今としての瞬間が將來的であることに伴つて、眞に反復するものは永遠である(St. Th. III, 1)と考へられる。従つて既に縷説した如く、反復の問題は一面時間の問題でありながら、他面またこれの圏内に止まることができず、時間と永遠との轉換綜合の問題へと轉化するのである。

このことはなほ次の如き視點からも理解できるであらう。即ち反復は時間の全連續流を縦貫する可能性、時間の絶え間なき流動發展にも拘らず自己を前後同一的に維持するもの、を豫想して初めて可能となる。然るにそれは時間の

極限概念として時間流を無限に遡ることによつて得られるのではなく、時間流を越えてこれとは矛盾對立する永遠によつてのみ、或は永遠としてのみ獲得されるのである。反復において反復される勝義のものが永遠を措いて他に索められない所以である。とはいへ永遠が單に永遠に止まるところではまた反復も考へられない。反復は時の流れを消す永遠が、それにも拘らず時間のうちに現成するところにのみ可能となるのである。したがつて反復——ひいては瞬間——に於ては暫に過去と未來とのみならず、時間と永遠とが轉換統一されるのである。ところでそれらは相互に相容れない積極的對抗性をおびてゐる。それ故二者の轉換相即が如何にして可能であるか、は必ずしも自明的ではない。いつたい兩者の間にはその轉換統一を媒介する第三者が存するのであらうか。これは凡ゆる種類の „Paradox“ にも共通する疑問であるが、恐らくこの問ひは否定的に答へられるであらう。といふのは、ヘーゲルのなるものを極度に嫌厭し、「ひとが媒介について語るとき、彼はもともと反復を考へてゐるのである」(III, 5) といふキェルケゴールにとつては、媒介や止揚等の考へ方は所詮内在化の方法にすぎず、それに反して反復はあくまで超越でなければならぬから (Selv. III)。そこで、如上の轉換相即はどこまでも瞬間的行爲の無媒介的統一機能に俟つよりほかはない。このことは瞬間と反復との轉換統一そのものについていつても全く同様である。従つて茲では宗教的實踐行爲が一切を解決する祕鑰となるのである。

然しながら離つて考へると、かかる無媒介的轉成は、啓示宗教における絶對有的神にのみ固執する限り、果して可能であらうか。これに代ふるに、無にして媒介するところの絶對無を以つてせねばならぬのであるまいか。更にまた凡てを實踐の神祕性非合理性のうちへ溶融してしまふことは、哲學としては逃避的態度と見做されてもやむを得ない

のであるまいか。我々はこのやうな疑問を禁ずることができないが、その検討は後に譲らう。とにかく絶對的全體は決して主題的に把握されず、それは畢竟 *das Unbekannteste* である——主語的論理の表現を借れば、それは主語となつても述語とはならぬ——結果、強ひてそれを規定せんとすれば、勢ひ「同語反復」の形をとらざるを得ない。反復は實に *das Unbekannteste* に對する可能的表現である。このやうに同一性的連續觀の視點から見ても、なほかつキェルケゴールと共に反復の意味の深さを認めざるを得ない。況して、總じて眞理は無記で中和的であり得ず、主體的な實踐にとつてのみ眞理が存する、といふ動的眞理觀をとれば、一層さうである。すなはち眞理が客體的にそれ自身存在するのではなく、主體性のうちにのみ——否むしる主體性としてのみ——存するとすれば、眞理とは實踐に於ける存在の特殊な反復であり、反復はまた眞理の主體的實現に他ならぬであらう。所謂絶對的全體もただかかる主體的實踐の反復に於て絶對否定的に行ぜられるほかはないであらう。キェルケゴールが「全體は試練である」(III, 5)と説き、これに堪へうるのは合理的思惟ではなくして、瞬間における飛躍的實踐の反復であると見るのも、行爲的媒介の立場から眞理の徵表を反復に求めるものである。このやうに眞理の行動的性格を追及する以上、その獲得に勇氣を要するのも當然である。といふのは眞なるものは「ベツカスの陶醉」ではなくて、「將に溺死せんとする者」の絶體絶命境であるから。

かくて反復は瞬間と相俟つて、*"Paradox"* の緊張及び克服の無限の過程、即ち主體化・自己化の過程を形づくる。矛盾對立の克服は飛躍的實踐によつて刻々に完成されながら、而も同時にカント的理念の如く無限の課題性・未済性を殘してゐる。それは完済されることなき動態であつて、念々に勇氣と決斷とを要求する。従つて瞬間はベツカーの所

謂「被擔性」の如き圓滿完了せる「永遠の現在」ではなくて、完結と同時に破綻を孕んで永久に休止することなき「永遠の今」である。それは圓環を以つてよりも、むしろ渦旋を以つて象らるべきであらう。ところでこのやうに解すると、反復は「無限後退」と同様に窮まるところを知らぬのであらうか。もし然りとすれば、それは「悪しき無限」に陥るのではあるまいか。また古來宗教の目的がかかる生死の無限流轉からの解放といふ點に在るとすれば、反復の思想はキェルケゴールの意圖に反してまさに非宗教的といはるべきであらうか。これらの疑問の全面的解決は後に委ね、さし當り我々は「悪しき無限」といふそれについてのみ吟味して置かう。

思ふに「悪しき無限」を非難するヘーゲルの考へ方そのものが調停融和の途なき相剋を、餘りに早急に一元的流動過程のうちへ解消してしまつた感がある。そこでは「二元論に對する勝利」が餘りに容易に謳歌されすぎてゐる。「一切至上」と觀する宗教的愛的辯證法にとつては、相剋はやがて宥和さるべきもの、高次の調和への前段階にすぎず、そこに内在的連続性が成立つ結果、悪しき無限の存する筈がないであらう。併し「善きこと」の反面に絶えずデモニッシュなるものの弊を聞く宗教的苦悶の辯證法にあつては、どこまでも悪無限につきまとはれるのも亦やむを得ない。この意味で悪無限に關する見解の相違は、主に惡靈的なるものに對する態度——現實認識——の相違に歸するであらう。ところが、反目・相剋の積極性を率直に承認し、それがあくまで契機化・分算化されぬことを豫想せぬ限り、總じて辯證法が成立たない。實存の根柢にデモニッシュな根源惡を認め、而もこれを善によつて止揚される消極的契機としてではなしに、積極的に善に對抗するものとして承認し、善惡表裏相即の構造に於て實存を捉へるのでなければ眞に辯證法的とはいへぬであらう。デモニッシュなるものがメフィストの如く「常に惡を爲さんと欲して

却つて善をなす、かの力の一部」となる所以である。人間は、彼が質存するかぎり、常に Fragment であり、その深奥において分裂してゐるとすれば、かかる断片性・未完結性を有的第三者の媒介によつて觀想的に調停・完済せんとするよりも、むしろ進んでその對立抗争の積極性を承認し、飛躍的實踐によるその轉換相即に質存の意義を見出す方が却つて辯證法的である。キエルケゴールの所謂「非人格的」な媒介に逃避するよりも、「人格的」な断絶的實踐を追ふ方が遙かに質存に忠實である。さうしてそのためにたとひ悪しき無限に纏綿されるとしても、それは必ずしもヘーゲルの非難に該當せぬであらう。但しここでもまた問題は懸つて實踐の構造に存するのである。

人間は不斷に自己に對立する自己を持つ。自己とはかかる「自己が自己に對する關係」(Vielheit)、自己分裂と自己統一との相互否定的相即關係にはかならない。他の語を用ゐると、人間は公開性(顯示性)或は自由性の反面に、閉鎖性或非自由性を含んでゐる。有限者に於ては常に公開性と閉鎖性とが互に相剋しつつ同時に存在するのである。従つて人間が質存するかぎり、公開性は決して完成されず、彼は絶えず不透明性を負うてゐる。さうしてデモニッシュなるものは閉鎖性を強化する力となつて現れるのみならず、またかく公開性を沮む力として屢々「憂鬱」へと轉化する。「もし魂が全く憂鬱を識らぬとすれば、それが如何なるメタモルフォーゼをも感知しないのも當然である」(I, 15)。然るに具體的人間は常に完結への衝動の背後にデモニッシュなるものを擠ひ、かつ後者は「匿名」として人間の奥底に潜むことによつて彼を支配する結果、主體化・公開化の過程は絶えず後者に裏づけられる、否、適切にはこれの存在が直ちにそれを含蓄する。従つて人間存在は所詮未完結なるのみならず、何時も憂鬱であり、ひいてはメタモルフォーゼを感知せざるを得ない。完結は結局如上の構造に目を蔽ふ場合にのみ成立つのである。この意味で

悪逆的なるものは、いはば永遠の自己啓示の必然的陰翳である。永遠はかかる公開即閉鎖としてのみ瞬間に現成し、瞬間の否定たる連続が即ち反復に他ならない。かくて、それ自身としては非連続的・完結的な瞬間は、連続的・未完結的反復と否定的に統一されて自己化の實踐的過程となる。瞬間における永遠と時間との轉成は日常的頽落態を根柢から動搖せしめつつ反復する。反復による刻々の自己甦生は、絶えざる未済性を孕みながら進展するのである。ここに生の眞摯が存する。瞬間は時間を撥無して永遠に歸入する解脱往相の途を示し、反復は永遠を再び時間化することによつて往相に無限の動性を賦與する還相を示すともいへる。従つて行爲における兩者の無媒介的相即のみ非連続即連続たる「永遠の今」を形づくるのである。

二

反復が右に敘述してきたやうなキェルケゴールの意味に解されるならば、西南學派の歴史觀がそれを排除したのも當然であらう。何故ならイデア論の認識論的再生を企圖した西南學派に於ては、歴史學的認識の對象界が價値の世界に窠められた結果、歴史觀が全く時間觀から遊離することとなり、時間における永遠の現成——永遠と時間との無媒介的統一——としての反復が成立つ道理がなかつたから。なほそこではまた一般的意味での反復、即ち過去の或る出來事が同一性を維持しながら現在に於て再び將來されるといふ意味の反復、も不可能となるほかはなかつた。といふのは、そこには歴史觀があつても時間觀がなかつたのみならず、過去の歴史が言葉通り過ぎ去つた出來事として、固定態・靜止態において把握されるにすぎなかつたから。いひかへると、それが流動を固定した直線的時間の或る一定

點に定位されてしまつたからである。總じてかかる時間觀を缺如せる歴史觀が、果して正しい意味で歴史觀の名に値ひするか否かは暫く置いて、その考へ方は時の不可逆性の信念と緊密に結びつくといへよう。さうして時間が一方そのやうな時成性格を有つことは否定できない。併しながら過去がもし絶對に過ぎ去つたものであつて、如何なる意味においても現在に内在しないとすれば、記憶や想起さへ不可能となるほかはないであらう。それ故に他方、過去は過ぎ去ると同時に無限に現在のうちに生かされる、と考へざるを得ない。これは明らかに矛盾であるが、時間は元來矛盾的なるものの統一といふ時成性格をおびるのである。かくて、最初は全き二律背反と見えた歴史的事象の反復性と唯一回性とがその相互背反性をそのままにして統一されることとなる。一般に歴史は單なる永遠の立場或は單なる時間間の立場だけでは成立つことができず、兩者の否定的相即の立場、唯一回即反復の立場において初めて成立しうるのである。従つて西南學派とは異つて、直線を以つて象りうる如き内在的時間の連續流の觀點にのみ立籠る場合にも、同様の缺陷を免れぬであらう。しかも時間はその性質上動もすればその見方に導かれ易いが、かかる一般的傾向に反して、時間の超越面を彫出することによつて、内在即超越といふその辯證法的時成性格を闡明する途を開いた點に、キェルケゴールの深い示唆が存するといへる。

グリゼバツハもまた同様に時成の超越面を強調してゐる。彼によれば過去と現在との間には全き反立が成立つ。過去は *Inno-werten* に *ひらなる* *Er-innung* に *たつ*、現在は *Entgegen-warten* と *つ*の *Er-führung* に於て成立する。過去はそれ自身完結せる内在の世界・自我の世界であるが、現在はあくまで我に對立する超越の世界・非我の世界である。この對立は融和の途を缺く絶對的對立である。「現在はその時間的窺境に於て、連續的時間に

おける凡ゆる記憶の廢棄である。それ故現在に於て過去と全く異なるのみならず、またはや決して過去に附加さるべきではない。といふのはそれは常に記憶の尺度と矛盾するから」(Griselach, s. 47)。過去と現在との間には如何なる連続も存せず、消去できぬ價值的區別が横たはるのである。さうしてグリゼバツハは過去を夢の世界として觀念論に配し、自らは現實の世界たる現在に立たんとする。彼にとつては、我に對する汝の超越性を強調する點において一脈の共通性をおびる辯證法的神學さへも、その容觀的原理は「觀念論の主觀的原理と同様に、記憶の一原則たるに止まる(止む)」のである。彼から見れば、總じて辯證法は超越を内在に、DialogをMonologに、現實を理念に溶し込む窮餘の逃避の方法にすぎない。それに反して、あくまで倫理的實踐の現實性を以つて思惟の觀想的内在性に對抗せんとする彼の實存主義は、倫理的行爲を通じて現在の超越的現實に參徹せんとする。そこで、倫理的實踐が超越者との直接交渉の扉を開く秘鑰である。尤もこの場合、「直接」といふのは連續觀的には却つて間接的とも見られる如き意味であつて、限定者として他者の性格をおびる純粹超越者は *angedeuteter Widerspruch* (*Widerfährung*) の方法に依るより他には絶對に開示されぬ、と考へられてゐる。したがつて茲でも亦凡ゆる問題は、倫理的行爲における「現在」のそれに歸一することとなる。

かくて——辯證法の理解に於てなほ缺けるところがあるとはいへ——キェルケゴールやグリゼバツハの強調する如く、過去・未來の時間様態は確かに相互斷絶的・超越的であつて、一次元的な連續流に内在化するを許さぬものを含んでゐる。この意味で過去は過ぎ去つたもの、現在から無限に遠ざかりゆくもの、現在において繰返すすべなきものである。未來はまた未だ來らざるもの、如何にしても現在化し得ぬものである。時間の尖端は刻々に内在の世界から

超越の世界へ躍入し、その秩序は絶對に翻へすことができない。ここに時の不可逆性や過去の出來事の唯一回性が定礎される。ベルグソンの時間思想が幾多の卓越點を有しながらも、なほ儼らぬものを含むと思はれるのも、主にかかる超越の時成面を逸してゐるからである。然しながら翻つて考へると、既に述べたやうに、超越的な過去や未來が單にそれだけに止まつて、現在における超越即内在的综合へ入り來らぬとすれば、過去を想起し、未來を豫料することも不可能となるほかはない。聖アウグスティンの有名な考へ方の如く、眞實には單純な過去・現在・未來があるのでなく、過去の現在・現在の現在・未來の現在があるのであつて、過・現・未は凡て今に内在する。今に於てそれらが統一される、と考へざるを得ない。従つて時成は單に相互超越的・相互斷絶的なのではなくて、むしろ超越即内在的・斷絶即連續的なのである。既に考察したやうに、キェルケゴールの謂ふ瞬間や反復も徹底的にはこの意味に解するよりほかはない。すなはち「永遠」の今としての瞬間が自己を否定的に限定することによつて過去と未來とが限定され、更にその絶定否定としての永遠の「今」(反復)によつて時間が時成するのである。然るに彼やグリゼバツハに於ては超越・斷絶の一面を強調するの餘りに、かかる超越即内在・斷絶即連續の辯證法的構造が全く忘失されたかの如き感がある。いひかへるとベルグソン等とは反對の抽象に陥る惧れがある。固より現在の尖端たる飛躍的實踐のうちには超越と内在との轉換が行はれると説くものの、かかる實踐を非合理性の面纱を以つて蔽ふ結果、その辯證法的構造がなほ不透明なるを免れない。茲では實踐がいはば「魔法の杖」となる。このことは、ヘーゲルの辯證法の排撃と聯關して、眞に辯證法の中に徹しない結果であらう。それ故時間的斷絶即連續の轉換合一的構造を闡明するためには、結局實踐行爲の辯證法的構造を解明せねばならないであらう。

ところで實踐の構造と聯關して、先づ、一般に分裂と統一、並びに媒介について瞥見して置かう。いつたいキェルケゴールの如く人間存在の根柢に専ら分裂をのみ見るとは、人間を悲劇的破局性においてとらへることに他ならない。勿論人間が自己を深化するためには、常に絶望の深淵に臨みながら身を挺してこれを飛躍することが要求されるのであつて、これこそ彼のいふ「生の眞面目」であらう。とはいへ彼にあつては分裂面を強調するに急なるの餘り、實踐によるその統一面が必ずしも明瞭に彫出されてゐるとはいへない。むしろ入信の決意的實踐が神祕性の暗黒にのみ蔽はれる結果、それがまたもや一切を覆ひかくす「隠れ袈」となるといへる。併し精しく考へると、統一は瞬間の飛躍的行爲に先んじて豫め對立のうちで成立してゐなければならず、行爲はそれの自覺的回復でなければならぬ。すなはち絶對に相容れない對立契機の分裂抗争といふこと自體が、既に綜合の齋らすところのもの、これの自己疎外態に他ならない。争闘は争闘のためにのみ、またその故にのみ生ずるのではない。統一を缺く對立もなければ、對立を缺く統一も存しない。統一なき對立は感傷であり、對立なき統一は儉安である。前者は悲劇であり後者は喜劇であるが、何れも非實踐的・不生産的なる點は同様である。綜合は單に瞬間における永遠絶對との自己同一的轉換として實踐されるに止まらず、分裂抗争に於て既存的に現成してゐなければならぬであらう。さうして行爲とはかかる綜合統一の絶對否定的自己回復運動にほかならない。グリゼバツハについてもほぼ同様なことがいへよう。

更に媒介に關しても次の如く考へられる。キェルケゴールは *meliorand* な辯證法を現實への迎合として極端に排除した。彼にとっては *meliorand*—*Motivum*, *vernünftelnd*—*Mittel* 等の一聯の概念は全く苟合に等しく、凡ゆる *Kommunizierendes* は悉く非本質的なるものである。主體化の過程は常に *vernünftelnd* でないのみならず、また

unmittelbarである。それは彼が「實存傳達」とよぶ間接的傳達法によるより他には傳達できない。従つてここでは媒介性のわづかな殘光も全く消されてしまふのである。これは恐らく彼が媒介を同一性的連續化と同視する結果であらう。併しながら更に考へると、如何なる意味の媒介も存しないところでは、行爲に永遠と時間との綜合といふ如き役割を負はしめることができない。假に行爲があくまで直接無媒介に對立の綜合を成就するとすれば、その自覺は神祕的直觀の如きものに委ねるほかはないであらう。もしどこまでも行爲が哲學的に自覺するべきであるとすれば、絶對無媒介性が同時に勝義の媒介性なることを含意せざるを得ない。すなはちこの場合、媒介の否定即肯定のみが意味を有ちうるのである。勿論彼の非難は主にヘーゲルを對象とせるものであつて、事實後者にあつては媒介性そのものが未だ即自且對自態・無媒介即媒介の自覺に達してゐないとも見られるから、そのかぎりにおいては、彼の無媒介性の主張も確かに傾聽されるべきものを含むであらう。更にまた彼の思想を單なる神祕的宗教とのみ見れば、その主張も一應は理解されぬこともないであらう。尤も絶對「無」媒介といふのは、無による絶對媒介、絶對無―媒介にほかならぬから、その主張は啓示宗教の絶對有とは矛盾するであらう。従つて絶對無媒介は絶對無の立場からのみ主張されるのであつて、然もこの立場に立てば無媒介即媒介としてむしろ絶對媒介的とさへ考へられる。とにかく哲學にとつては媒介の全面的否定は不可能であつて、媒介の否定は却つて媒介の絶對否定即肯定でなければならぬ。といふのは、哲學は主體的行爲における絶對の現成過程——これも彼の主觀主義が強調する如き主體化としてのみ或はこれのうちのみ成立つのではない、主體の自己否定を介する基體との轉換統一に成立つのであるが——を自覺してゆくところに成立するのであるから。

これと聯關して、次に非合理性について簡單に考察してみよう。總じてキエルケゴールの流れに屬する質存哲學のうち、LogosやRatioにのみ定位する西歐的傳統に對する批評を讀みとることができらう。グリゼバツハの「暗示的矛盾」やヤスベルスの「暗號」等はその一例である。思ふに實踐行爲は、その構造上、非合理的契機を内含することはまさにキエルケゴールの説く通りであらう。それはたしかに合理性の視點だけでは解明できぬものを含んでゐる。彼が Ratio は「むれか・これか」の二者選一の要求を普通の増埒の中へ溶解してしまふと見て、具體的・個體的・無媒介的・現在的なるものを非合理的なるものと等置したことは、一面の眞相を捉へてゐる。人間が質存する限り、絶えず二者選一の必要に迫られて居り、これはまた元來非合理的決斷や行爲にとつてのみ有意味なのである。實踐が常に、完成されて興へられる過去への實踐ではなくて、豫見さへ不可能な未來への實踐なる限り、ロゴスの光だけでは十全に照明できぬものを蔽してゐる。それはパトスに基づく決意的斷行、ヤスベルスの謂ふ「狀況」における不可避的選擇である。自由はかかる選擇に於てのみ成立つとも考へられ、生が瞬間即反復として些の懈怠をも許さぬのもこれに由るのである。

併しながら更に進んで考へると、決斷や選擇が單に盲目的衝動にのみ發するものでないかぎり、行爲から合理性を全く排除することも亦不可能であらう。行爲は非合理性にのみ動機づけられるのではなくて、同時にそれを破りそれを否定するものを含む。行爲は非合理性を自己疎外態として却つて否定契機に轉じ、以つて絶對無を現成するところの絶對合理性の立場を要求する。そこで、合理性の全面的否定において、行爲の非合理的飛躍面のみ説くキエルケゴールの立場はなほ一面的なるを免れない。彼が關心の中心に置いた宗教的實踐についてのみ見ても、それは非合理

的の反面に合理的證をも含む信證一如の具體的行である。廣くは凡ゆる實踐は主觀即客體・內在即超越等といふ如き相互否定契機の轉換行であつて、ひいては非合理性即合理性のそれに他ならない。キェルケゴールの合理性の否定と雖も、この否定を否定する絶對合理性をまで拒む力はないであらう。いはば直接態における合理性は、彼が觀想的・抽象的・普遍的・美的と特徴づけて非難するところのものに該當するかも知れないが、絶對合理性にはそれが當て嵌らない。かやうに連續觀的には合一される筈のない合理と非合理とが、行爲に於て相互否定的に統一されるのである。もし行爲の無媒介的飛躍性を單に合理性の拒否と同視して、非合理的な行爲的直觀といふ如き見方に閉ぢ籠るならば、實踐は相對との否定的統一たる絶對行といふ意味を失ふであらう。なほ彼は「全體」といふ如き觀念をば Paradox を契機化する迎合手段と見做し、合理主義に特有な靜觀的態度と貶したり、或は前節の終りに述べた如き實存の未濟性が、直ちに體系の未完結性となつて現れる、完結的世界像は合理主義の通弊である、と見たりしてゐる。これらは同一性的連續觀に對する非難としては何れも妥當であるが、他方また合理性についてと同様な批評が可能であらう。例へば體系の完結性への要求が哲學にとつて本來的なる限り、實存の無限の内化甦生の過程が畢竟勝義の體系なる所以を認め、體系の完結性が未完結性と表裏相即すると考へざるを得ない。それ故一方キェルケゴールに従つて體系の直接的乃至靜止的完結性を排すると共に、他方彼とは反對に實存の未濟性と體系の無完結性とを同視することなく、その完結即未完結的動性に注意せねばならないであらう。

さて以上の如きキェルケゴールの缺陷は、屢々、非難される如く彼の考へ方が個人中心的事であること、公共性を缺如せることと密接に關聯する。悔恨や懺悔から發足する限り、個人の内面を掘り下げることと専念するものけだし當然

といへよう。悔恨が始まるや否や舞臺は内面性の場面へと一變するのである($S_{2,43}^{rel. V}$)。といふのは、「無限に内面へと向ふ者はもはや他人との何等の關りをも要しない」($V_{1,2}^{rel. S}$)から。「眞理は個人にとつてのみ、彼自ら行爲しつづそれを産み出すことによつてのみ、現に在るのである」($V_{1,2}^{rel. S}$)。ここでは孤高と絶對とが相覆ふ。すなはち主體と主體とは相互に隔絶し、各々永遠の自己内緊張に閉ぢ籠るだけである。そこでは人間が獨り自ら語り且つ聴く。而も自意識は靜觀と相蔽はぬから($S_{2,43}^{rel. V}$)、かかる聽従が飛躍的實踐となつて現れるのである。キエルケゴールの思想はこのやうな顯著な公共性の缺如によつて貫かれてゐる。それに比すると、前述のグリゼバツハが現在を相互に *egen-tværit* する自他の二人格の關係と解し、「かかる將一來はもはやひとつの抽象態ではなくて、外から加はるべき契機、誤解すべからざる他の人格である」($S_{1,2}^{rel. O}$)と述べてゐるのは、遙かに具體的である。超越性・無媒介性の見方に於てはなほキエルケゴールの殘渣を留める彼の思想が、この點において前者を是正するといひうる。

ところで右の如き個の絶對化は、愛の蔑視を隨伴する。けだし悔恨を孤立化的内面性とすれば、愛は合一的内面性である。愛の辯證法は自他の自存性を尊重し、兩者の相反・離反を承認する反面に、兩者が合一されることを豫想する。愛は他我の質存性を肯定する人格的衝動から生じ、我を汝との共同態へ媒介する原理である。悔恨から出發して専ら自己のうちに神の聲を聽かんとする者にとつては、愛や他我との共存は派生的意義をしか有たないかも知れぬが、具體的には却つてこれの方が根源的なのである。従つてローゼンクランツが「神の恒常的定義」と呼ぶ如き、宗教的愛の論理的表現たるヘーゲルの「論理學」に對して、キエルケゴールが抱く敵本主義的反感はいはれなきものである。たとひ行爲が「あれか・これか」の非合理的決斷に裏づけられること、即ち行爲が「あれも・これも」の同一

性的連續に於てではなしに、兩者の互に他なる相互自立的且相互否定的對立に於てのみ成立つものなること、まさにキエルケゴールやグリゼバツハの力説する通りであるとしても、分裂や對立が何等かの仕方では綜合されることを豫想し、而もこの綜合が行爲に歸せらるべき限り、少くとも行爲と愛との本質的關係はこれを無視することができぬであらう。固よりキエルケゴールといへども凡ゆる意味の愛をも拒まんとするのではない。例へば外に向ふ公開性は、自己内成の過程と相俟つて、愛に於てのみ顯示されるのであるから、愛なくしては公開性が成立たない、と考へてゐる(S. 111)。更に、かかる人間的自愛他愛のほかに、神の愛もまた如何にしても否定できぬ、と見てゐる。然しそれに拘らず、彼は愛を現實との融和、これへの迎合、と同義語と見て、その拒否を以つて自己の思想の底流としてゐることは蔽へない。

以上の如き總じて反ヘーゲル的と特徴づけうるキエルケゴールの考へ方は、その特異性と同時に制限を示すものである。それはたしかにヘーゲルの缺陷を抉出して痛烈ではあるが、その反面に却つて後者によつて匡正さるべきものをも含むであらう。ともあれ、それはブシュワラのいふ如くしかく中間的なものではない(vgl. E. Pryor, Das)。むしろ彼は中間線上に立つことを以つて妥協・迎合として斥け、あくまでコンセクエントならんことを期してゐるかに見える。それだけに長所と短所とが自らを鮮明に露呈してゐるのである。さうして行爲の超越性・無媒介性・非合理性・個人性等を類ひなき迫力を以つて彫出する點において、それは甚だ異色あり且つ示唆に富む思想といへるであらう。然しながら右に略評を試みたやうに、行爲はたとひこれを宗教的實踐の意味に解しても、なほかつかかる側面のみ盡きるとはいへない。とりわけ根本的な疑問は次の諸點に要約されるであらう。すなはちここでは媒介を絶する

Paradox が同時に相互媒介的なる所以を看過してゐるのではあるまいか。また絶対無媒介なるものの行爲における飛躍的轉換合一といふ如きは、行爲を以つて絶対無の現成と見做さぬ限り、従つて絶対無—媒介の立場に立たぬかぎり、不可能なではなからうか。有神論に忠實ならんとすれば、むしろ行爲の飛躍的統一は、恒常的基體としての神の實在を媒介にして初めて成就する、と見る方が妥當ではあるまいか。いひかへると、その立場を維持しながら無媒介の轉換統一を説くのは、却つて自家撞着なる所以ではなからうか。

いつたい二者相剋の積極性を容認することは、辯證法が成立するための根本的要請である。さうして兩者の統一は、無媒介性が即ち媒介性なること、無にして媒介する絶対無、によつて初めて可能となる。従つて絶対無の立場に移ることが、かかる要請の核心である。然るにキェルケゴールはあくまで基督教的有神論を守りながら無媒介の絶対轉換を説いた結果、神祕主義的色彩を以つて行爲を塗りつぶすに至つたのである。ところで絶対無は有を自己の媒介とし、これを否定するはたらしきによつてのみ絶対無たりうる。それはただ——有を媒介として——行爲のうちにて絶対否定的に行ぜられるよりほかはない。宗教的行爲は信の非合理的超越性と證の合理的内在性との轉換統一なるのみならず、これを修の持続性のうちに念々に實現してゆかねばならないが、そのためには絶対無の主體的現成たる行爲は、その否定たる基體の媒介を必要とする。絶対無の立場に立つかぎり、啓示宗教における啓示存在に對應するかくの如き基體的媒介者が索められねばならない。でないに、キェルケゴールとは反對の方向における同様な抽象、即ち無の神祕化に陥るであらう。佛教々理發展の歴史に徴しても、その極致たる淨土教に至つて、一見印度佛教における「空」の精神に背馳するかの如き感のある「指方立相」の考へ方が樹立されたのも、この間の消息を物語るもので

はあるまいか。

ところが、我々自身基督者ならぬことを前提とし、また實踐を宗教的ならぬ一般的意味に理解する場合、そのやうな媒介者とは如何なるものであらうか。それはまづ基體的存在として、自己肯定的な有の性格を持たねばならないであらう。それは個的主體によつて限定することのできぬ客體的なるものでありながら、而も前者の無限發展を可能ならしめるもの、その生命の種の根源をなすものである。次に、それはみづからもまた絶對と永遠とを具現し且つこれを恒常的に實現してゆく全體的主體でなければならぬ。すなはちそれは行爲の自主たる點に於て、個的主體に類する性格を擔ふものでなければならぬ。かくてそれは基體性の反面に主體性を含むもの、簡單には主體基體である。

但し個人の場合とは異つて、それは絶對無の行爲的現成に於て無の矛盾的同一性を即目的に含有するに止まらず、更にこれを對目的に展開してゆく主體基體である。この媒介によつて絶對と相對・永遠と時間・超越と内在・主體と客體等の、行爲における轉換統一が初めて具體的となるのである。勿論個人的行爲だけ離して考へても、それはキエルケゴールの説く如き單なる主體化に終始するものではなくて、身體的基體を主要契機とする主體即基體の相互否定的統一と解されるであらう。併しそれかといつて、個的行爲を原型として右の主體基體存在が可能となるのではない。むしろ逆にこれを原型として初めてそれが可能となるのである。個の生死に係らず存続を保つところの、個的生命の根源たる連續的基體の恒存を媒介とすることなしには、たとひ絶對無に裏づけられるとはいへ、個的實踐は現實に永遠と時間との轉換統一といふ使命を果すことができないであらう。このやうな媒介存在は絶對無の自己否定的基體的顯現として、これの主體的現成たる個の行爲に有的根據を賦與すると共に、自らもまた無の對自化的具現とし

て個の行爲を媒介統合しつつ無限に進展してゆくのである。さうしてかくの如きものこそまさに國家にほかならな
 50。

ここに、無媒介の行爲的媒介といふキェルケゴールの考へ方を具體化し、併せて彼の陥つた孤立化的實踐の抽象を免れる途がびらけてくる。國家の契機を導入することによつてのみ、彼に固有な宗教倫理的實存の個人的行爲といふ制限を脱却し、これを個人的解脱の立場から世界歴史への創造的參與といふ人類的普遍の立場へと高揚することができるのである。個人の行爲は民族的基體の媒介を経て初めて世界史的となりうるのであつて、「世界—内—在」といふ如くそれが直接世界に連らなると考へるのは抽象以外の何ものでもない。さうして個が自己の生命の根源のために自己を否定することが、却つて自己を肯定する所以である。眞の自己は種の中へ自己を失ふことによつて回復されたものでなければならぬ。キェルケゴールの説く如き自己の内的眞面目に生きることのみが絶對的ではなくて、むしろ種的生活のために自己を無にすることこそ絶對的なのである。これを再び宗教的實踐といふ視角から見ても、キェルケゴールの考へ方は自利即利他、上求菩提即下向化他の菩薩行に比すると未だ一面的なるを免れない。すなはち菩薩行を成ずる自利の道は同時に衆生の救はれる利他の道である、といふ大乘精神からいへば、それはなほ自己の解脱にのみ執着する小乘的立場に止まるといへよう。勿論他面において、國家は絶對無の現成たる個の自主的實踐——とりわけ文化の個性的創造——によつて人類的普遍へと高められるのであるから、そのかぎり後者に依存するかのごとく見えるかも知れない。然しこの場合と雖も、個人の文化創造力は種的基體の特殊性と絶對否定的に對立することによつて、却つてこれを自己の媒介に轉ずるところに成立つのである。したがつてそれは媒介存在としての國家存在の

意義を聊かも滅殺するものではない。とはいへ、以上の考察だけではなほ不十分なことは言を俟たないから、次の我々の課題は國家との聯關において實踐の意義を尋ね、併せて瞬間と反復とを再吟味する點に存するであらう。

三

以上の如くいへば、主體的基體としての第三者を考へることによつて、無媒介なる絶對的矛盾對立そのものを媒介の原理とする、といふ辯證法の原則を破るかに見えるかも知れない。また個的主體と國家との間に更に媒介的存在を必要とし、かくして無限後退に陥る恐れあるかの如く解されるかも知れない。然し既述の如き國家の本質を再検討するならば、かかる疑問はさしたる困難なしに氷解するであらう。けだし國家はその種的特殊性の故に相對的存在と見られるのが常であるが、これは單にその一面觀にすぎない。國家は絶對無の基體的現成としてやはり絶對的存在なのである。それはいはば相對的絶對である。さうして國家は自主・自由なる個的主體に對しては、種的全體的強制的統一性を以つてどこまでも否定的に對立し、これを通じて自立的個が全體的統一に媒介されるのである。主體はもともと基體を母胎として發現しながら自己の自立性によつて却つてこれと否定的に對立し、かつこの否定的媒介を通じて基體を類的普遍へと高めるのである。そのためにはまた基體があくまで主體と對立する種的全體性を保持せねばならぬ。この意味で、媒介存在としての國家存在を考へることは、強ち反立の積極性を尊重するといふ辯證法の原則に牴觸しないのみならず、むしろこれに忠實なる所以であらう。更に、かかる第三の媒介存在は、その絶對性の上からいつて、任意の存在を以つて代置することができず、ひいてはそれと個的主體との間に無數の中間項を挿入して、これ

によつて兩者を連続化するを許さない。^{*} それ故國家の媒介性を抉出することによつて或は無限後退に陥りはしないか、といふ如き疑念は全く杞憂にすぎぬであらう。

* 國家と家族との關係についてはヘーゲルの考へ方参照。例へば Vorles. ii. d. Philos. d. Volksgesch. I (Lasson), S. 99 等。

併し右の如く解するとしても、依然として次の疑問が残るかも知れない。即ち Paradox の相互否定が直ちに相互媒介なるべきこと、まさにキェルケゴールの説く通りではないか。従つて行爲におけるその無媒介的統一といふ彼の考へ方を絶對無の立場に高め、行爲を絶對無の主體的現成と解する以上、更に第三の媒介存在を覚める必要がないではないか。これを敢てすることは畢竟相互否定即相互媒介といふ原則に悖る所以ではないか、と。かかる疑問は一應尤もであるが、一步進めて考へると、それは豫め絶對無を有化して理解するからではなからうか。然るに有として定立される如き無はもはや絶對無とはいへない。後者は行爲における絶對無媒介即媒介的機能として行ぜられるにすぎず、かかるものとして自己の否定的媒介たる有の對立を持たねばならない。無は常に、有とは異つて自性を有たぬ結果決して主題的には限定されぬ、といふ意味で無なるのみならず、自己を絶對的に否定媒介することによつて自己の直接的媒介たる有をも媒介し、かくてこの絶對媒介を通じて有の根據となる、といふ點に於て無なのである。いひかへると、無は有の否定として有に對する無なるのみならず、更にその二重否定即肯定として有を成立せしめる、といふ意味で無なのである。これを媒介關係に翻していへば、絶對に媒介されぬ否定對立をそのままに媒介するから無なのであり、媒介の否定に於て媒介を肯定するが故に無なのである。無の立場に立たずして無媒介の媒介を語る如きは奇蹟を説くに等しい所以である。但しかく解された無は、いはば即自的な自性無の性格にのみ執することをやめ

ねばならない。といふのは、それは自己をも無にすることによつて、却つて有に轉成する可能性を含むが故にこそ、絶對的と冠せられるのであるから。それ故絶對無はみづから有的なるものに顯現することによつてその絶對性を失ふのではなくて、むしろこの逆である。それは自己を絶對否定的に媒介することによつて、その對目的顯現たる有をも媒介し、これを通じて有の根據となるのである。現實における個の行爲は、絶對無の對目的顯現を通じて絶對無に媒介されるのである。この意味で、絶對無の基體的顯現たる否定的媒介存在を別出することは、強ち無媒介即媒介の原則に背馳せぬのみならず、また絶對無の本性上當然の歸結と見らるべきであらう*。

* 固より絶對無の有的顯現の仕方等なほ論すべき問題が残つてゐるが、それらの考察は別の機會に委ねるほかはない。ただ筆者は、龍樹空觀の精髓の結晶たる、天台に所謂「三諦圓融」の考へ方が、その際有力な參考となるのではないか、といふ豫想を有つてゐる。

かくして行爲における Paradox の無媒介的統一といふキェルケゴールの考へ方を絶對無の立場へと高めることに伴つて、媒介存在としての國家存在の意義を承認せざるを得なくなり、ひいてはまたこれを啓示存在に對應せしめて理解することによつて、彼の精神を彼とは異つた立場や方向に生かしうるかと思はれる。國家は主體的基體たるその本性上、ヘーゲルに對して彼が非難した如く、單に靜的なる *Machtm* であることができない。但しそれはまた彼の主張とも異つて、*mitteln-vegmitteln* の性格をもつところの動的媒介存在として登場するのである。彼が陥つた孤立的實存即實踐の弊を免れる途もここに見出さるべきであらう。國家はあくまで自己の主體的過程性を保ちつつ、悠久より悠久へと無限に進展してゆく全體的生命である。倫理的行爲を頂點とする個的主體の一般的實踐は、悉くそれを媒

介として初めて具體的たりうるのである。絶對との無媒介的轉換相即といふ如き行爲は、キェルケゴールのやうに宗教的な神秘的冥合をモデルとするか、或は藝術創作の三昧境をモデルとするかした上で、専ら孤立的主體の實踐を主題とする場合にのみ成立つのである。それに反して歴史の現實的創造への參與といふ如き建設的實踐は、國家の媒介なくしては恐らく不可能であらう。個的主體の實踐は自己を種的基體のうちに否定し、この否定を通じて却つて自己を肯定し自己に生きる、といふ如き構造或は過程をとるのであつて、それによつてまた後者が人類的普遍へと高められるのである。世界はかかる國家によつて擔はれる。従つてそれはこれの成立と共に成立するのであつて、まづ世界が成立し然る後にその自己疎外として國家が成立つのではない。前にも述べたやうに、悔恨から出發するキェルケゴールの宗教的實踐は、その本性上かくの如き國家社會を抜きにして、個的實踐を一躍抽象的な人類的立場へ高揚せしめんとする。この點においてそれは抽象性を免れぬであらう。

では以上の如き視點から再び瞬間や反復を考察すると、これらは如何に解されるであらうか。瞬間は永遠の現成であつて、そこでは一念一行がそのまま永遠に連らなる。總じて瞬間に生きる者のみが現に存在しるのであつて、充實的瞬間に徹しない者は永遠や絶對に歸入することは固より、現實の核心に觸れることさへ不可能であらう。過去は暗黒であり、未來は不確實であつて、何れも無始無終の連續的時間流に屬するが、人間は過去や未來に自失する代りに、行爲的現在の尖端たる瞬間に生きることによつて永遠に生きるのである。すなはちこれによつて彼は時の永劫流轉を脱することができるのである。さうしてかかる瞬間即反復の實踐のうちに實存が結實してゆくのである。大要このやうなキェルケゴールの思想が深い暗示を含むことは疑へない。とりわけ、瞬間の往相的なるに對して還相面を形

づくる、ともいふべき反復の思想については一層然りといへる。「永遠」の現前たる瞬間は、永遠の「現前」たる反復と相即して始めて時間を時成せしめる。空間的とも見らるべき瞬間が、時間的な反復と合一するところに、永遠と時間との統一、ひいては時間の時成が可能となる。その際、行爲は空間的な瞬間を時間化するといふ意義を擔ふのである。この意味で「歴史は元來瞬間と共に始まる」⁽³⁰⁾のであつて、永遠と時間との轉換統一たる行爲は歴史的行爲となるのである。かくして反復は、永遠の現成として各瞬間を際断することが即ち各瞬間を合一せしめる持続性の原理に他ならぬ所以、を示すものである。反復は往相面としての斷絶的瞬間を媒介するところの、永遠の動靜一如的還相面である。瞬間と反復とは相俟つて今の恒常と今の去來との統一を形づくる。そこに非連続と連続、隔絶と經歷、が相即し、瞬間より瞬間へと刻々に經過する時間のうちに永遠が宿ることとなる。といつても、反復する永遠は單に時間の動性を包越する常住的靜態に止まるのではない。それは時間と共に變動する動即靜の參徹として主體的行爲のうちに現成するのである。キェルケゴールの反復思想は大體このやうに解されるであらう。

併し更に進んで考へると、彼の反復觀はその還相性を彫出する上においてなほ不十分なるものを殘してゐる。いつたい瞬間は時間の連続流に基づいてのみ瞬間たりうるのである。それは後者における「火花」・「閃光」に他ならず、後者なくしてはそれを考へることができない。瞬間に發現する飛躍的實踐は、時間を越える永遠の現成たることによつて却つて時間を時成せしめるのであるが、逆にまた超越的實踐と雖も時間の連続流の上においてのみ可能であるともいへよう。瞬間を充實する新しい力はやはり時間的な存在から汲みとるよりほかはない。永遠絶對への飛躍的轉成といへども、その反面に自己の素地はこれを時間的な現實に仰がざるを得ないであらう。いひかへると、永遠

が時間の時成を媒介すると見られる反面に、却つて時間が永遠への躍入を媒介すると考へざるを得ない。さうして反復とはまさに後の一面を表現する概念でなければならぬ。然るにキェルケゴールにあつては前の一面のみが強調されて、後の一面が看過されてゐる結果、折角抉出した反復の深い思想が十分透徹性を獲得するまでには至らなかつた。しかし歴史について考へても、時間からの超脱のみ存して、永遠が時間的なるものへと還歸する面の存しないところでは、それが成立つはずがない。歴史は瞬間における永遠への飛躍——向上的往相——が、内時間的なる現實への沈潜——向下的還相——と相即するところのみ成立つのである。これによつて瞬間が初めて歴史的瞬间たりうるのである。決してキェルケゴールの力説する如き瞬間の絶對化・永遠化においてのみ歴史が成立つのではない。反復とはかかる還歸のいひでなければならず、また反復する永遠が眞に動性を有ちうるのも還相面においてでなければならぬ。

右に指摘したやうな、反復に關するキェルケゴールの不徹底さは、主に主體的基體たる媒介存在を無視するところに由來するのではあるまいか。けだし反復が斷絶的瞬间と連續的時間との永遠の今における絶對否定的轉換合一でなければならず、而もこれが行爲のうちに實現されねばならぬ以上、そこに反復される永遠は單に時間を越えて時間を包む如き空間的靜一態に止まることができない。永遠は反復のうちに自己を發展せしめる動即靜でなければならぬ。それは超越的でありながら無限に行爲に内在化され、時間に媒介されるからこそ永遠なのである。反復とは永遠の現成を通じて永遠そのものを媒介する還相に他ならない。従つてそれは實に永遠と時間との交互否定的轉換なるのみならず、またこの轉換を兩者の同時存在たる基體的連續性を介して行爲のうちに實現するのでなければならぬ。

すなはち反復における行爲は、一面恒存的基體でありながら、他面時間的主體である如き第三者の媒介を豫想する。更にいへば、一方現實における永遠の基體的顯現といふ性格をおびながら、他方みづからも歴史的行爲の主體となる如き第三者——國家——の媒介によつて、反復的實踐が始めて具體的となりうるのである。それを離れて斷絶と連続との相即を説くのは、宗教的實踐の神祕性に逃晦する所以であらう。個的主體の實踐が絶對無に裏づけられ且つこれの主體的現成たる性格を有つからといつて、反復を永遠の今における絶對無の直接的統一と解するだけではなほ不十分である。といふのは、それだけでは絶對無の基體的顯現たる具體的媒介を缺く結果、地上における永遠の反復を實現する基底が存しないから。非連続即連続は、單に絶對無の即自的媒介によつてのみ成立つてはなくて、無の對自的有化としての媒介存在を通ずる即自且對自的媒介によつて初めて成立つのである。基體の否定を媒介とすることなしには、常に新たな連続が對自的に成立する筈がないであらう。殊に、非連続即連続或は永遠即時間を連続即非連続或は時間即永遠の還相面と解するとき、絶對無の現成を支へる主體即基體の存在なくしては、それは全く不可能となるほかはないであらう。個的非連続と、その否定的媒介たる種の連續とを否定的に統一する行爲に於て、初めて非連続即連続が成立つのである。行爲的媒介を強調する點において甚だ卓越したものを有しながらも、キェルケゴールの反復思想は、行爲が基體の主體化・空間的なるもの時間化のうちに成立つこと、を忘却した結果、遂に一面性を脱し得なかつたのである。

彼もいふ如く、反復には「ヨブ」の經た「試練」と同様に絶大の勇氣を要するであらう。なぜなら、それは個の自己否定の問題、個の生死を賭する問題であるから。但しこのことは「エホバ」の神との即自的媒介を豫想するが故に

然るのではなくて、むしろ絶對無の對自的現成にして而も個的生命の種の根源たる主體的基體との轉換媒介を豫想するが故にさうなのである。換言すれば、それは刻々に神との冥合を念ずるからではなくて、端的に自己の生命の種的全體に生きんがために、念々に自己を否定せねばならぬからである。ここにまた自己否定の自由といふ意味の個の自由が成立つてあらう。種がかかる個の主體の自主自由なる實踐を介してのみ人類の普通の立場へと高められるものなることは、前にも觸れた通りである。さうして文化とはかくの如き高揚的實踐の自覺的内容にほかならず、歴史の根拠もまたそれを措いて他には索められぬであらう。かくして個の實踐に勇氣を要するのは、單にそれが永遠の今における絶對無の主體的現成を意味するからといふだけではなくて、それがこれの有的顯現たる生命の種の根源のための自己否定、即ち捨我精進を意味するからである。かかる個の自己否定は畢竟自己ならぬ他のもののためではなくて、自己を失ふことによつて自己を回復するためであり、眞の自己となるためである。かくて勇氣の必然性は、行爲の原點たる絶對無が即自的に内含されるに止まらず、主體的基體の媒介存在の上に對自化され、個がこれと否定的に媒介される點に行爲の即自且對自的統一或は飛躍即内存、斷絶即連續が成立つ場合にのみ、意味を有ちうるのである。

以上述べ來つたところを假に圖形的に表現することが可能であるとすれば、凡そ次のやうになるでもあらうか。絶對無を無限大の圓周たる直線を以つて象るならば、各瞬間における飛躍的行爲は隨所にそれと切する無數の小圓と考へられる。かやうに各瞬間の行爲は無に發すると共に無に歸る圓環行程を描く結果、どこまでも未完結である。さうしてかかる行爲は無限に重疊するから、結局それは立體的渦旋を以つて形象されるほかはないであらう。ところがこれだけでは行爲が絶對無に接觸するといふにすぎず、行爲圓の中心やこの中心を輓するものがなほ限定されないか

ら、行爲圓が支離滅裂に陥るほかはない。そこで、行爲圓の中心となり、またこれを連結することによつて行爲の持續的準據となる線が要求される。これが絶對無の線に並行する種的基體の線である。この線は絶對無の線と相觸れぬばかりでなく、却つて後者と絶對々立をなすものであるが、後者の自己否定たる點に於てそれを對自的に顯現すると見られるから、假に並行線を以つて象つて置かう。國家はあくまで有的性格を具へ、他に對しては自己肯定的でありながら、而も地上における絶對無の顯現たる意義を擔ふのである。さうして世界は、國家の媒介存在を中心とする個の行動圓と絶對無の直線との切點の反對側に成立つ、いはばこの切點を過る直徑の他端の軌跡として成立つ、と考へられる。従つてそれは絶對無とは反對の側より個の行爲を限定すると共に、逆に個の行爲によつて擔はれるのである。

固よりかくの如き個形的表現は比喻又は比論の域を出でず、如上の所述を完全に表明するものではない。キエルケゴールが反復を解明するに當つて屢、日常的出來事を引例してゐるのも、恐らく同様な意味をもつにすぎぬであらう。例へば彼は反復を生命の糧たる日々のパンに比したり、着心地よき衣服に譬へたり、或はまた「希望は *Hubsches Mädchen* であり、想起は *schöne Mathone* であり、反復は *solichte Gattin* である」(III, S.)と形容したり、その他種々雑多な日常的事件を引例したりしてゐるが、それらはすべて一片の比喻に止まるであらう。併し他面より考へると、非合理的體験は論理的に解明される途を持たぬため、それを日常的事件に托したものともしへるし、また比喻的解説手段そのものが尠ならず思索の方向を決定するともいへるであらう。この意味で我々の比喻的表現も強ち無價値として貶し去らるべきではないであらう。のみならず彼の場合には、それは次のことをも含意するのではあるま

いか。すなはち、内面性とと呼ばれる行爲的實存といへどもその日常的性格を放棄することができず、むしろ前者の具體的契機たる後者の積極性を容認することによつて、前者が後者そのものうちに成就するほかはないこと、を。けだし、屢々述べた如く、時間を超越して永遠に向ふ者のみが瞬間を反復として體驗するのであるが、時間に乗越えることによつて時間的なる現存在を捨離するといつても、全くこれを撥無する意味ではない。それは、これを否定することによつて却つてこれを生かす止揚のいひでなければならぬ。實存は永遠と時間との否定的轉換統一たる瞬間的行爲において歴史的現在に生きるのであるが、このことは人間存在がその具體的構造のうちに日常性を内含することと妨げない。否むしる日常性を諦斷して永遠絶對の高きに上る道程は、永遠絶對の高所から日常的現實へ向下する道程と相即すべきであり、それはこれを俟つて初めて完成されるのである。永遠と時間との融合を、前者の平面的自己限定から見れば瞬間であり、後者の立體的脱自から見れば反復であつて、個的主體はその交錯點に成立つのである。従つて時間の脱自的時成が永遠を媒介とせねばならぬと同時に、永遠もまた行爲のうちに内時間的に現成するより他はない。それ故日常の今に永遠の今を生きたる所に實存の眞摯が存するのである。神が最初の世界創造における如く今もなほ常に新たなる時間を創造しつゝある、といはれるのもこの意味でなければならぬであらう。

(一五・二・一五)