

宗教的死と愛 (二)

——キェルケゴールを通して——

五 実存の場

石 井 誠 士

前二章に於いて、我々はキェルケゴールの実存三段階のうち、感性的と倫理的の二つの実存の意味を闡明した。我々は次に、彼の宗教的実存を問題にするのであるが、それに先立ち、彼の思想的立場とそれの有する根源的問題性を明瞭ならしめるために、先ずこの章で、勝義的には倫理の場に於いて成立するところの彼の实存概念の持つ意味内容を分析検討し、綜括すると同時に、更に次章に於いては、この思想がヘーゲル哲学との間に経験したまさに宿命的とも言ふべき深刻な対決の問題に関し必要最小限度論究しておきたい。

最初に彼の实存概念について。先に(三参照)、実存の場に於いては人生がどこまでも如実に、つまりその質、「いかに」に於いて見られることを語ったが、そのことは更に、大凡次の相互に連関し合った五つの事柄を内包していると考えられる。

先ず、実存の場が開かれるに当っては、時が決定的意義を持つているのでなければならぬ。「時性、有限性、問題の中心はここに有る」⁽¹⁾。「今、ここ」のこの私が無限に重大である。これを離れるならば、これを離れることが大事とされるのであれば、実存の場ということは有り得ない。時は刻々に過ぎて行く。全くはかない。六十年もアツとい

う間である。そこに時の虚無性が見出される。有史以来、人間はこの時の虚無性に耐えられずして、時の彼岸に永遠を想定したり、様々な仕事や功績や作品のうちに自己を保存しようとしてきた。しかし、それらの人間の営みはすべて時そのものからの逃避に他ならない。時の方はそれらの、時に向ってなす人間の勝手なしわざのすべてを冷笑するかの如く、あくまでもはかなく、虚しく、無情に、悠々と過ぎて行く。全人類が一団となって時の流れを止める大事業に苦心をしても、このことに変わりはない。我々が感性的実存の刹那的享楽主義を深く肯定するのも、このようにはかなく過ぎ行く時を、そのはかなさのままに生きんとする現実へのごまかしの無い純粋な態度をそこに見るからに他ならない。しかし、時は同時に永遠と一つに成立しているとも見られるのである。時は現在の瞬間、(Augenblick)に永遠により絶対否定せられて、永遠の時として有る。かく見られる限り、否むしろ、かかる瞬間が覚醒されたならば、虚無なる時は、虚無なるままに一刻たりとも無駄にされてはならぬ無限に貴重な意味を帯びて来る。そこからは、感性的実存の刹那主義は時の逆理に於ける永遠の契機を抽象した錯覚を基礎として見られねばならない。倫理の無限な努力の源は、時間論的には、実は自己が現在の直下に時そのものに於ける永遠の突入を覚醒することに求められるのである。時の外に永遠を具体化して見るならば、それは実存の倫理の永遠ではない。現在の瞬間に、時を否定し充実せしめつつ永遠が入って来ているという時の絶対の逆理が自己の根柢に於いて「責めの意識」と一つに覚されて来る、それが時の逆理的事実を離れようとしつづける感性的実存の恣意的自由を無限に否定して成立する倫理的実存なのである。人間精神の高揚は、時的な生命の意識の深まりにこそ有ると言い得る。他の存在には時の意識はない。自然は無時間的に永遠であるが、それは自然が時をも永遠をも知らぬことを意味する。唯人間のみが時と永遠との逆理的综合としての瞬間に覚め、時的な、随って歴史的な生命を生きているのである。

このことと密接に結びついて、次に、実存は不断の生成(Werden)の内に有るのでなければならぬ。⁽²⁾「この不断の生成の内には有るということが現存在に対する無限性の仮装なのである。」不断の生成であることを止めて純粹有に

安らうということは、どこまでも永遠と時との逆理的綜合に成り立つ時的な生命の現実の痛苦を逃れて、人生を不可解な虚構の上に打ち据えようとする人間の恣意の試みに他ならない。しかし、現実はその直中の生命以外には無い。キェルケゴールは実存のかかる不断の生成の相の適切な表現をプラトンの『饗宴』に於けるエロスの叙述に見出ししている。「ここで愛とは明らかに実存を、つまり全体としての生命、無限と有限との綜合としての生命を成り立たしめているものを意味している。随ってプラトンによれば、貧困と豊富とがエロスを産むのであり、その本質はこの兩者から成るのである。だが、実存とは何か。それは無限と有限、永遠と時とから産まれ、それ故不断に努力して有るところのあの子供である。」⁽³⁾と。

第三に、実存はどこまでも具体的現実的な自己として、いかなる意味でも抽象的觀念的思惟により客体化し得ない。実存の真理は生きられる真理であり、その思惟は実存することを無限に自己に映すことと、そうして思惟されたことを無限に実存に於いて表現し行くことが一つであるような思惟でなければならぬ。自己の即今の「いかに」が決定的に重大となるとはそういうことである。無論、人は真理を客觀的に問うこともできるし、どこまでも客觀的に問われるべき真理も有る。謂わゆるサイエンス、自然科学や社会科学はそういう方向での真理であり、ここでは、人は自己を無にして自然や社会を内的に統べているロゴスに徹底従い行くのでなければならぬ。しかし、自己そのもの、主体性の真理はこの客觀的思惟によっては問い得ない。それはまさしくかく、客觀的に問う自己そのものに関わっている真理だからである。学問の客觀性というものはあくまでも尊重されねばならないが、主体性はむしろそのような謂わゆるサイエンティフィックな客觀的眞理性を常に破ってそれ自身であるが故に、その真理の究明には、それに適わしい、客觀的思惟とは全く質を異にする思惟と客觀性とが要求されるのである。「もの」には「もの」の、生命には生命のロゴスが有るように、自己には自己のロゴスが無ければならぬ⁽⁴⁾。かかる質的差異を曖昧にすることは却って主觀主義的非学問的と言うべきである。キェルケゴールは、「客觀的思惟が思惟する主体やその実存に対して無関

心であるのに反し、主体的思想家は実存する者として本質的に彼自身の思惟に関心を持ち、(Interessiert)、その思惟のうち実存する。それ故、彼の思惟は或る別種の反省を、つまり内面性の反省、所有の反省を有している。思惟がこの主体に属して、他の主体に属さぬのはこれに由る。」と語っている。我々がそれであるところの実存としての自己を客観的に無関心的に思惟することは矛盾であろう。それはむしろ実は自己を思惟していないことを意味するのである。すなわち、自己を思惟するとは、自己自身が無限の関心、(Interesse)となることでなければならぬ。時と永遠、有限性と無限性の逆理的綜合、それらの対立項の中間存在、(Interesse, dazwischensein) そのものが自己になって来ることでなければならぬ。⁽⁶⁾ この自己の関心を離れて、否むしる常にそれを離れようとして、自己を「もの」の如くに外に見るといふ錯覚に陥っている故に、自己は自己自身に対して無関心的となり得るかのように思われるが、それでも自己が全然関心としての自己でなくなるわけではない。自己は「もの」の如くに自己を見んとするそのもの、つまり主体なのである。それ故、思惟する者がどこまでも実存する者であり、思惟の向う対象が思惟する主体自身であるという単純な事実が、実存的思惟を謂わゆる客観的思惟から区別する要点であることになる。実存としての自己の真理が問われる場合、主体性、内面性が真理であると言われねばならぬ所以である。このことを非学問的とみなすのは正当である。自己は絶対に、サイエンスの対象になり得ぬものとして人間存在に普遍的な事実である。そういうものとして自己をアンサイエンティフィックに問題にすることが学問の全体性からは却って卓越して、サイエンス、インテリク、になり、サイエンスに忠実であることになるのである。かかる事態を踏まえない学問の学問性の追求は、それが人間存在に関する限り、どこかで空虚な、現実の抽象に陥らざるを得ない。

更に第四に、このように、人生の現実が実存としての自己、主体の無限に緊張した内的行為に於いて見られるとき、そこに不可欠なのは、主体の内面性に向う情熱(Leidenschaft, Pathos)でなければならぬ。自己が関心そのものになるということは情熱を欠いては有り得ない。彼の最初の著作『あれか・これか』には、ヤングの「それでは悟性だ

けが洗礼を受けて、情熱は異教徒なのか。」という言葉がモットーとして掲げられているが、本来の「あれか・これか」は感性的生か倫理的生かではなくして、情熱を傾けて生きるか否かに存すると言うべきである。実存は全く異質な要素の逆理的綜合に成立するの故に、情熱を欠き、随って苦惱(Liden)を欠いてこれを反省するということは不可能である。「実存する主体の内面性の最高は情熱であるが、情熱に対応するのは逆理としての真理であり、そして真理が逆理になるということは、まさしく実存する主体に対する真理の關係に基づいている。」と語られている。人が自分が実存する主体であることを忘れれば、情熱は退き、真理も逆理でなくなる。その際、認識する主体は人間であることをやめて何か或る幻想物になってしまう。だが現実の人間はどこまでも逆理的綜合としての自己である。我は決して悟性とカ理性とかの謂わゆる知(Wissen)や認識(Erkennen)の働きを排斥するのではない。むしろ自覚、自己自身の思惟に關しては、知や認識の働きが実際に役立たなくなつて来るのである。そこにソクラテスの「汝自身を知れ」の秘密が有る。⁽⁸⁾キェルケゴールは「現代に於いて人は一般に多識のために、実存する、とはいかなることか、内面性とは何を意味すべきかというのを忘れてしまつている。」⁽⁹⁾と言う。「現代は本質的に分別の時代、反省の時代、情熱を欠いた(Teilschaftlos)時代であり、つかの間の感激に湧き立つことが有つても、やがて抜け目無く無感動の状態におさまつてしまふ時代である。」⁽¹⁰⁾という、水平化して内面性を欠いた時代に対する彼の鋭くして根本的な批判が生ずるのはまさにここからである。ひとはあるいは、キェルケゴールの実存の思想を非合理主義とか主観主義とかと呼ぶかも知れない。しかし、問題は合理主義に対する非合理主義、客観主義に対する主観主義の擁護や強調に存するのではない。むしろ、そういう一切の主観(—ismus)の対立の出て来るものとしての自己、自由、そもそも人間存在そのものの可能性如何との関わりに於ける現実把握にかかっているのである。

最後に、実存に於いて徹底されねばならぬのは個の自覚である。つまり、個をどこまでも個として、その唯一性と特殊性に於いて把握することである。しかし、ここにも逆理と共に困難が有る。個は凡そ普遍的な概念標識によつて

表述することが不可能だからである。中世に於いて「個は言表し得ない (individuum est ineffabile)」とされたのも納得し得るところである。しかして、実存の思惟の課題は、この言表し得ぬものを言表することに存するのである。一体、個は無機物から高等動物に到るまで、すべての存在に於いて見られる。朝に開き、夕べに萎む名も無き一輪の野の花も他のいかなる存在にとつて代られることのできない唯一無二の独自性を天地いっばいに表現していると言わねばならない。しかし、個が最もその唯一性と特殊性を發揮して現われるのは、我々自覚存在としての人間、自由なる主体としての人格に於いてである。万物の個性は人格の個性に於いて窮極すると言つてもよい。そして、個を言表することの困難は、自覚、自己を思惟することに卓越して見られるのである。思惟するのであればそれはどこまでも普遍的なものの思惟でなければならない。思惟は個を普遍に於いて、主語を述語に於いて見ようとする。しかし、今、自己の思惟が問題である限り、それはどこまでも個的でなければならない。自己は断えず、個を普遍により固定して把握しようとする思惟の作用を破つて個である。そこに自己を思惟することの絶対矛盾が存するのである。人間が自覚存在であるということは、かかる自覚の矛盾に耐え抜く巨大な責任を自己自身に対して有するものであるということとを意味している。自己の思惟それ自体が個と普遍との逆理的綜合の行為の実現でなければならない。キェルケゴールの実存の思惟が倫理的とならざるを得ないのはまさしくこれに由る。先に、人格は個と普遍との統一に成立すると語つたが、実存の思惟は、かかる全人の理想、というよりもむしろ端的な人間そのものの実現としての倫理の課題の遂行と実は一つのことなのである。自覚、自己認識はどこまでも行為的でなければならない。倫理的に生きるということは決して主観的な道徳法の命令を守ることや、外なる社会的理念を實踐するということに有るのではない。自己自身に覚めて、その課題を荷い通すことに存するのである。そこに良心が覚めて来る。自分の属する共同体や全世界がいかにあれ、自分はこれをあくまでも果して行かねばならぬという自己の唯一無二の義務、使命が自己自身の底にリアルに自覚されて来る。善とはかかる自覚でなければならない。善を外に求める心の底は恚意である。恚意によつ

て人は決して善を発見し実現することも、他者の苦しみを共苦する (*mitleiden*) こともできなければ、キェルケゴールの言う意味で倫理的に生きることも、随って主体的に思索することもできない。そこには自己の意志の根本的な否定転換が無ければならない。自己の底に自己の逆理的事実が覚されるといふことが無ければならない。それは悉意的自己の絶対否定、感性的に生きる主体の全体的自己変革を意味するが、他の何物も代り得ない無限の価値を持った自己、一切の本質規定による普遍化を破り越える絶対的個が覚されて来るのはまさにこの内的行為に於いてである。⁽¹¹⁾この個の自覚を欠いて人間存在に「もの」や人格の絶対的尊厳の意識は生まれない。自覚存在として、人間はその意識の中で個を失う危険を有するが、その点では、人間は見方によれば「もの」に、一輪の野の花にも劣る存在となり得るのである。しかしまた、だからこそ人間は他の存在に見られぬ個性を有する。万物の具有している個を、人間は自覚的に、無限に実現して行くことができる。種的规定性を破って、どこまでも個に徹し行くという仕方で真の普遍を成就する矛盾のところ人間自己の現実⁽¹²⁾は存するのである。

以上によって、キェルケゴールの実存概念の持つ意味内容は大凡明らかになった。一言で表わせば、実存とは彼の場合、自己を肉と霊、時と永遠、有限性と無限性、必然性と自由の逆理的綜合として自覚し、その綜合をどこまでも具体的現実的に果すことを自己の無限の課題とする行為的自己、主体性である。

(1) *Furcht u. Zittern*, S. 51.

(2) *Naechschrift I*, S. 78.

(3) *ebenda*, S. 85.

(4) それらのロモスやそれを探求する思惟が相互にどういう連関をなして有るかは、無論、哲学の重要なテーマをなす。しかし、⁽¹¹⁾ではこの問題に触れない。

(5) *Naechschrift I*, S. 65.

- (6) Vgl. *Nachschrift* II, S. 15 u. *De omnibus dubitandum est*, S. 157. (後者を独訳全集は *Philosophische Bröcken* の巻に収めらる)
- (7) *Nachschrift* I, S. 189.
- (8) Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 79 f.
- (9) *Nachschrift* I, S. 234.
- (10) *Literarische Anzeigen* S. 72.
- (11) Vgl. *Nachschrift* I, S. 34 u. S. 65.

六 キェルケゴール対ヘーゲル

さて、ここに語り来ったような内容を持ったキェルケゴールの実存の思想が、彼の同時代の支配的・指導的思潮をなしていたヘーゲルの絶対観念論の哲学、自己の立場を世界精神の二千五百年にわたる自己展開の歴史の完成、(Vollendung) として把握し、思想の王国を終結 (Abschluss) に、つまり終り (Ende) にもたらさんとした絶対精神の壮大な体系と根本的に全く相容れぬものであるということは容易に看取し得るところである。我々は次に、この二つの思想間の Auseinandersetzung の問題に向うが、それによって、キェルケゴールの実存の立場の持つ根源性、徹底性、更には永遠の現代性はより鮮明となって来るであろう。

この問題に関して先ず注意しておくべきことは、キェルケゴールのヘーゲル批判の対象が決して単に彼の同時代のヘーゲル主義者達のみに限るのでなく、まさにヘーゲルその人の思想及びヘーゲルに於いてその完成にして終りを見るすべての歴史上のヘーゲル主義——それはヘーゲル以後の、一切が彼に反抗し出す時代に於いても、形を変え、装いを新たに現われ得る——の本質に向けられたものだということである。このことに深く想いを潜めつつ両者の

差異を注視するとき、我々はキェルケゴールとヘーゲルとの宿命的な対立関係のうちに、キェルケゴールの表現を用いれば、「個人的・人間的な実存状況の原典」を読み取ることができるのである。両者の本質的差異は用語法や思想の向う対象に存するのではない。それらに外的に固執している限り、両者はあるいは、同一の思想圏域に属すると見られて、キェルケゴールはヘーゲルの一エピソードとされ、差異をことさら強調する意義が無いということにもなりかねない。しかし、実に、問題は両者の触れ合うところ、局外者には一見、*einerlei*（*einerlei*）と見えるところに存するのであり、だからこそ却ってこの対立は、撰理的な永遠の刻印と根源性を獲得しているのである。両者の思想の向う共通の対象とその諸分節、そこで両者は厳しく徹底的に対立し合わねばならない。

それでは、両者の思想の向う共通の対象とは何か。それは多くの研究者が指摘しているように、⁽¹⁾現実（*Wirklichkeit*）の概念に他ならない。現実、それは何よりも先ず我々自覚存在としての人間、精神、自己の現実に見出される。自己の現実に帰り、これを把握することこそ両者の共通の課題であった。

ヘーゲルの場合、精神はそのまま絶対者、神である。彼の体系は絶対者の自己生成過程の完結的叙述として理解され得る。それ故、体系の窮極的段階としての絶対知（*das absolute Wissen*）は、⁽²⁾絶対者の人間に於ける自覚（*Selbstbewusstsein*）の完成を意味する。つまり、精神、随って自覚としての絶対者の根本には、古代に於いてアリストテレスが純粹形相としての神に見ていたような「思惟の思惟（*νόησις νόησεως*, *Denken des Denkens*）」という性格が存するのである。ヘーゲルにとって哲学の向う現実とは、かかる絶対者の自己思惟であった。そこでは、デカルトからカントに到る近世哲学史に於いて大きなテーマをなしていた認識の理論がもはや問題でなくなる。カントによって疑問視された思惟と存在、思惟されたものと物自体との一致は、ヘーゲルの絶対精神の立場に於いて一挙にその中世に於いて有していたと同じ確乎たる自明性を回復して来る。思惟の内容は直ちに実在性を持つ。なぜなら思惟は精神、つまり絶対者の人間に於ける自覚であり、絶対者を思惟する人間の思惟に於いて絶対者が自己自身を思惟するのだから

らである。

さて、周知の如くヘーゲルの企図していた体系は、次の三部分に分かれるものであった。すなわち、絶対者の世界創造以前の有を描く論理学(有論)、絶対者の客体世界への外化を内容とする自然哲学、そして、人間精神に於ける絶対者の、その創造、対象化した有り方から自己自身、つまり自己思惟へと還帰し、対象性と自己活動とが透徹的に一つになった絶対精神を実現するに到る過程を辿る精神哲学。理性はかかる絶対者の全世界と全歴史を思惟し抜くことができるが、それは思惟自体が絶対者の創造と啓示の不断の働きと全く一つだからである。理性の思惟しつつ実現する現実がそのまま絶対者の現実であるが故に、思惟は、偶然な歴史的事象に纏綿されていたり、単に「悟性的に推論する(äsonieren)」だけの思惟から解放され、「事象(Sache)」そのものと思惟とが一つであるような純粹思惟(Das reine Denken)である。純粹思惟の向う事象は自己自身であるが、その自己は思惟者の個人的(Personlich)な自己ではなくして、絶対者の自己生成、その創造と啓示の歴史自体を意味するのである。絶対者は現実には、人間精神に於ける自己展開、生成に於いてのみ存在する。精神の自覚内容としての理念(Idee)は、超歴史的な概念(Begriff)の歴史に於ける具現に他ならない。かくして、理性的なものは現実的(歴史的)であり、現実的(歴史的)なものは理性的であることになる。

ヘーゲル哲学の方法とも言うべき弁証法は、思惟の本性に存する法則性であると共に、同じことであるが、絶対者の創造と啓示の過程としての歴史の論理、運動、つまり生成の法則性である。『精神現象学』は「絶対知」を目標とする精神が、歴史的事象そのものの論理としての弁証法を導きとして、自らの外化した諸々の在り方を辿って明らかにする「自己内還帰(Insichgehen)」「追想(Erinnerung)」の過程に他ならない。⁽³⁾到達された「絶対知」の立場から見れば、精神のみならず自然も、『論理学』に於いて展開されるが如き神学的ロモスの外化(Entfremdung)と還帰(Rückkehr)の過程なのである。その場合、論理の自覚と歴史の認識とはどちらが先でどちらが後であると言

えない關係に立っている。歴史は弁証法的生成として見られ、弁証法は歴史的世界を統べる道理（ロゴス）として明らかになれる。それは根本的には同時であり、常に相即して究明される事柄である。その究明の根本には、全体なるものとしての絶対者が存する。絶対者は理念を自己否定的に「現存在(Dasein)」のうちに徹底実現しつつ、それを自覚して自己自身に帰ることによりその創造と啓示のわざを完成する。それ故、純粹思惟による体系の展開と完成は、絶対者の事業の推進と異ならぬことになるのである。そこにヘーゲルの「思弁(Spekulation)」、体系的哲学の立場が有った。弁証法は「有機的全体のリズム」である。すべて運動は絶対者の運動として、定立、反定立、綜合の理性的法則に随って進行する。思惟と存在、主観と客観、精神と自然等の矛盾の両項は、この方法により高次の統一に於いて媒介され止揚され、宥和せしめられる。真理はこの弁証法的運動そのものに、つまり生成、「その終りをその目的として前提して初めに有するが、展開とその終りによって初めて実現するところの円環」に存する。しかして、矛盾を媒介する統一、この無限の運動の向う窮極をなすものは他ならぬ精神としての絶対者であり、ヘーゲル哲学はこれを目的とも結果ともする合理的・目的論的世界観とみなすことができる。自然も、個人の主観的精神も、法律や共同体や国家に於ける客観的精神も、更には芸術や宗教や哲学として現われる絶対精神も、すべては絶対者の創造と啓示として、その働き(Wirken)として、絶対者がその理念を実現する現実(Wirklichkeit)をなすのである。

ところで、既に我々が見た如く、キェルケゴールも現実をヘーゲルと同様に絶対矛盾的なものの綜合としての精神に見ていたのである。しかし、まさにこの同じプロブレマティクのところ、キェルケゴールはヘーゲルに問いを突きつけ、これと徹底的に対決せざるを得ない。「矛盾の媒介、つまり精神の綜合、理念の実現は一体いかにしてなされるのか」と。ヘーゲルならかかる問いに対して、「矛盾の媒介は純粹思惟の本質に属する。そういう問いが出て来るのは、矛盾を一度も思弁的(spekulativ)に思惟したことが無いからだ。更に言えば、そもそも矛盾の何たるかをも全く知らぬからだ。」と答えて、これを思弁に習熟していいないディレッタントの問いとして却けるに違いない。

しかし、キェルケゴールにとってこれは一つの詭弁に過ぎない。「媒介は二義的である。なぜなら、それは両項の間の関係を意味していると同時に、関係の結果、つまり、両項が互いに他に、対して、関係し合ったものとして互いのうちで、関係し合うところのものをも意味するからである。それは運動と共に静止をも表わす。」と彼は言う。かかる洞察はヘーゲルの純粹思惟の立場を自明として遵奉している限りは生じぬものである。弁証法の中心概念をなす媒介の概念の持つこの二義的曖昧さこそ現実に對するその無力を暴露しているのではないか。ヘーゲルは歴史の事象のうちに生成の論理を発見し、この論理によって自然と精神の全現象を絶対者の理性的・目的論的な創造と啓示の過程という見地から見通そうとしたが、そこに生成の現実自体に對する暴力が無かったかどうか。キェルケゴールは「媒介はどこから来るのか、それは両契機の運動から生ずるのか、その場合それはこれらの契機に初めから含まれているのか、あるいはそれは付け加わって来る或る新しいものなのか、その場合にはどうして付け加わって来るのか、こういう問題は今日では説明されない。」⁽⁷⁾と云う。のちに詳述する如く、実はこの問題こそキェルケゴールの中心問題をなすのである。かくして彼の洞察では、ヘーゲル哲学は途方も無い妄想を以て始まり、進行しており、それが標榜するところの学問性は見かけだけに止まることになる。「ヘーゲル哲学が一切の要請から自由だとすれば、それは純粹思惟の開始という、一つの氣狂いじみた要請によってそうなるに到つたのである。」⁽⁸⁾

ヘーゲルの根本的誤謬の一つは、キェルケゴールによれば、そもそも歴史の生成の中に論理を見出し、論理に生成を導入したことに有る。キェルケゴールのヘーゲル批判はマルクスと違って、原理の不十分な帰結にでなく、原理そのものに向う。⁽⁹⁾「論理のうちでは、いかなる運動も生成することが許されない。論理は有る。そしてすべて論理的なものは、唯有る、というだけである。そして、この論理的なものへの無力こそ論理の生成への移行をなし、そこで現存在と現実とが現われて来るのである。」⁽¹⁰⁾「エレアの学徒が運動(Kinēmatikē)を否定したとき、シノペのディオゲネスはその説の反対者としてつとつと歩み出たという。我々は運動を否定することはできない。しかし、だからといって、運動

を論理的思惟の枠組を無理に拡大することを以て把握できることにはならない。そういう思惟はエレア学派の論理的否定にもディオゲネスの行為の端的にも没交渉であり、現実を不可解なものに捏造するばかりであるというのがキェルケゴールの見解である。初めに存する同一のものの内在的自己展開に終始する論理的運動は、本来の意味では何ら運動を意味しない。「運動の概念そのものは一つの超越であって、これは論理の中に場所を見出すことのできぬものである。」⁽¹¹⁾「それ故、運動は常に論理のそこで座礁するところのものとして、否むしろその突破、(Durchbruch)として有る。矢は一気に空間を飛んで行き、アキレスは一息で亀を追い越す。キェルケゴールはこのプロブレマティクに關して、彼が「自己と自己の思想をヘーゲルへのあらゆる自己消耗的・追隨的關係から自由にすることをなし得た」⁽¹²⁾唯一の人とみなすトゥレンデンブルクのヘーゲル批判に深く共鳴する。トゥレンデンブルクはその *Logische Untersuchungen*, 1840 に於いて、運動の概念が、それを『論理学』の中で初めて産出せんとするヘーゲルの試みにもかかわらず、彼の全体系の前提にされていることを指摘してヘーゲルの矛盾を衝いているのである。「どちらを向いても、運動は弁証法的に産出する思想の前提された車、(Vehikel) になっている。」⁽¹³⁾「純粹思惟は、この車は自分が作り、動かしていると錯覚し主張するが、実際に動いているのは車の方である。運動は「不可説の前提」⁽¹⁴⁾であり、「歴史的自由の領域」⁽¹⁵⁾に属する。「それ故、アリストテレスが運動を可能性、(Dynamik) から現実性、(Ergotzen) への移行と呼んでいるのも論理的ではなく、歴史的自由に關して理解すべきである。」⁽¹⁶⁾とキェルケゴールは言う。つまり、彼は本質と現存在の統一に現実性を見、更に現実性と可能性の統一に必然性を見るヘーゲルの『論理学』の立場に根本から反対し、先ず本質と現存在を分つと同時に、移行は現存在の規定であり、本質規定に属する必然性、(Notwendigkeit) をこれに含めさせることは概念の混乱のみを招くことになる主張するのである。ここから、当然のことながら、歴史の理解の問題もヘーゲルの歴史哲学とは本質的に違って来なければならない。歴史は生成したものとして決して、ヘーゲルの考えた如く、必然化したわけではない。過去のものをその不変性の故に必然とみなし、歴史を絶対精神の

必然的發展として捉える見方は、その生起の事実、可能性から現実性への移行に必ず存する不確定性の契機、人間が実はそれに対して唯驚嘆する、(Baujauf'sen, bewundern) の他有り得ない奇蹟 (Wunder) の端的を見逃す抽象であり、歴史全体、過去をも未来をも凝固した化石の相に於いて見る錯覚である。しかし、現実の歴史は自由により生成したものととして、すべて「窮極的には、絶対自由で働く一つの原因を指示している」⁽¹⁷⁾のである。それ故、歴史は自由の歴史としてどこまでも論理の必然化を破るものであり、自由によってのみ理解されるのでなければならぬ。⁽¹⁸⁾

キェルケゴールのヘーゲル批判はここに述べた、運動、生成、随って歴史に論理をあてはめ、論理を歴史の論理としての弁証法に仕上げたヘーゲルの最大の功績とみなされる仕事に対する真向からの抗議に尽きているわけではない⁽¹⁹⁾が、他のすべてはこの思想の変形 (Variationen) として見る事ができる。要するに、キェルケゴールの洞察では、純粹思惟は一つの立場として成り立つとしても実在性を持たぬのである。この思惟は思惟と存在との統一を可能にするものではなく、その同一性はせいぜい思惟と思惟された現実との同一を意味するに過ぎない。そもそも論理学と有論とを一つにする考え方自体に問題が有る。存在、現実論理を常に破って有る。現実と論理の曖昧な混淆は現実を抽象した虚構の歴史や世界を築くには役立つとも、根本的には現実のためにも有害無益である。⁽²⁰⁾ヘーゲルの目差した現実の論理化、論理の現実化を遂行する意志の底には現実の矛盾自体から目を背けて生きんとする恣意が存すると見られるのである。矛盾律を同一性により超克した純粹思惟にとつて、現実の矛盾の媒介、精神の綜合の実現は、論理必然的になされるものであるから、それができぬというのは矛盾をまだ矛盾として真に見究めるに到っていないことを意味するだけであろう。「永遠的に見るなら、永遠の相のもと (sub specie aeterni) では、抽象の言葉に於いては、純粹思惟と純粹有に於いては、いかなるあれか・これかも存しないという点でヘーゲルは完全且つ絶対に正当である。抽象がまさしく矛盾を排除しているのであるから、一体どこにそれが有ろうか。」⁽²¹⁾しかし、キェルケゴールの場合、矛盾はヘーゲルの度外視していたところの現実、つまり実存に属するのである。

純粹思惟が現実に対して無力であるとすれば、我々は実存としての自己の現実をヘーゲルとは別様に取り扱わねばならない。我々は現実の自己を度外視して論理的体系の構築に向うこともできる。しかし、もしかく思惟する主体の具体的な自己の問題性がその体系から洩れるのであれば、壮大な体系は自己にとって無意味であるばかりでなく、その完結性や現実性（实在性）の要求にも自己撞着して来ることになる。これは真理の全体性を求め、殊に人間存在の意味をリアルに窮極的に問う課題を持つ哲学的思惟にとり本質的に重大な点だと言わねばならない。キェルケゴールの問題にする現実とは、ヘーゲルの如く現実一般ではなく、思惟する主体の実存の具体的現実である。実存こそ自己の最大の関心をなす。しかし、その思惟が無限の苦悩と意志的緊張を伴うの故に——だが、そこには常に同時に自己が自己自身に関係しつづけているという他では絶対に得られない至福が有る——、ひとは通常それを避けつつ外なる「インテレッサントなもの」に向う。「現実についてのあらゆる知識は可能性である。実存者がそれについて知っているという以上の者である唯一の現実とは、彼が現に存在しているという彼自身の現実である。そして、この現実が彼の絶対的関心をなすのである。」⁽²²⁾「私が今、ここにいる」というこの私の現存在、(Dasein)は絶対に客観的対象の知識の対象となり得ない。そういうものとして私は私の現存在に関わっている。かかる主体的反省に於いてフィヒテは、その純粹自我、主観と客観の同一性、Subjekt = Objektの立場を確立したのである。⁽²³⁾しかしキェルケゴールはそこで、私と私の現存在との関係をそういう形而上学的な自己同一性に止揚することを現実の抽象化の道として厳しく却け、あくまでも私の現存在を見る私の自由によって荷い通すべき逆理的綜合の現実とみなす。見る自己と見られる自己とは別ではない。しかしまた、全く同じわけでもない。両者は常に一つになろうとしつつ反発し合う無限の緊張関係のもとにある。まさしくこれが実存としての自己の現実⁽²⁴⁾に他ならない。実存はどこまでも私と私の現存在、見る自己と見られる自己、別言すれば、霊と肉、永遠と時、無限性と有限性、自由と必然性などの逆理的綜合に於いて有る。「現実とは抽象によってなされる思惟と存在との仮定的統一の Interesse である。」⁽²⁴⁾キェルケゴールの問題は終始こ

の *interesse* を中心にして展開されるのである。

ここでは理論と実践という旧来の対立はヘーゲルとは違った意味で問題にならなくなる。なぜなら、見る自己と見られる自己、霊と肉、自由と必然の逆理的事実は行為的にしか認識できぬからである。キェルケゴールの思惟が厳しく倫理的という性格を持つて来ると共に、彼が常にヘーゲルの純粹思惟に倫理の欠如、不誠実 (*Unredlichkeit*) を見ているのはここから理解されねばならない。先述した如く、倫理的事実の基礎をなす「責めの意識」とはかかる自己の逆理的事実、*interesse* の自覚に他ならない。キェルケゴールの理解では、哲学的探求としての疑い (*tvivling*) の源も実は元来この *interesse* に存するのである。疑いの徹底は実存の矛盾的事実へと導かれるが、古代の懐疑家はこの矛盾、関心を判断停止の行為に於けるアパテイアに転ずることを以て、道理に適った疑いの除去を行った。⁽²⁵⁾ イロニーやのちに述べる信仰もそうであるが、ギリシア的スケプシスは水泳の術の如く、あるいは剣道の極意の如く、それを他から直接に学びとろうとして学び得ぬ、その習得に常に時と練習と鍛練を要する事柄に属するのである。

我々は思弁によって決して媒介することのできぬ我々一人一人の現存在の矛盾を、自己、自由によって受けとめ、情熱を以て、随って苦悩に耐えつつ荷い通さんとするの他無い。すべて生成、可能性から現実性への移行、現実性による可能性の滅尽としての運動は苦悩である。⁽²⁶⁾ 歴史的世界は自由の世界として苦悩し且つ「共苦する (*Mitleiden*)」世界である。それは体系化し得ぬ世界だと言わねばならない。思弁は常にこの実存の矛盾の上を滑ってそれ自体を見ない。しかして、思弁のかかる働きも実は根本的には実存の矛盾的事実に基づいているのである。つまり、それにリアルに立ち帰ることをひきのばし続けんとする恣意という形で。「論理的体系は存在し得る。しかし、現存在の体系は有り得ない。」⁽²⁷⁾ 否むしろ、「現存在それ自身が体系である——神にとって。だが、実存する精神にとってそれは体系ではあり得ない。」⁽²⁸⁾ 体系に対応するのは完結性 (*Abgeschlossenheit*) であるが、現存在は自由の領域に属するものとしてこれを破る。無論、自由の領域にもこれを通貫する一つの道理 (ロゴス) は有る。(もしそれが無ければ、全人生は結局

のところ、虚しい、無内容な喧噪だけになってしまふ。キェルケゴールの実存の思想は決して単に気分的に *subjektiv-süßlich* ではない。) すなわち、実存は純粹思惟のいかなる量的移行、曖昧な媒介・宥和をも却ける論理ならぬ論理、超越、飛躍、つまり質的弁証法を有するのであり、それは摂理 (*Vorsehung, providentia*) と言つてもよいが、そこに、体系の完結性とは別種の一つの完結性を見出すのである。ヘーゲルの場合、体系の初めと終りに精神としての実体的な神が建てられ、純粹思惟はその間の過程を量的弁証法に従つて進むのであるが、それは初めに予想した完結性に永遠に到達することの無い無限運動である。これに対して、実存の質的弁証法は、主体の反省作用の突破 (*Durchbruch*) を通して現在の直下に一挙に現存在の完結性を得るのである。現存在の「非体系的な完結性」——ここで、我

我は宗教の問題に直面していることになる。

キェルケゴールは『後書』執筆当時の或る手記の中でヘーゲルについて、「私は彼から多くのことを学んだ。そして私は私が彼のところに帰れば、彼から更に多くのことを学び得ることをよく知っている。」と告白している。⁽³⁰⁾ 彼のような才能を持ち、且つヘーゲルに深く傾倒していた青年にとって、時代に従つてヘーゲル学徒乃至研究者として生きることは極く易いことだったに違いない。だが、それを彼に許さなかつたものは彼の内面の活きた問題である。ディエムの言う如く、もしヘーゲル哲学が彼にとつて極めて危険な誘惑を意味するものでなかつたならば、彼は決してかくも情熱を傾けてこれと闘うようなことはしなかつたであらう。⁽³¹⁾ 大事なのは、彼にヘーゲル哲学のうちに蛇の、目を感知せしめ、これに牽引されることを抑止した彼の問題、彼の「内なる声」の把握である。我々はこの対決を思惟の立場と信仰の立場の相違の問題として簡単に片づけてしまふことはできない。なぜなら、実はヘーゲルも信仰を問題にし——彼はキェルケゴールと違つて一度も現存のキリスト教を否定したことも攻撃したことも無かつたし、特に晩年には自分の哲学のキリスト教的性格を主張した——⁽³²⁾ キェルケゴールも思惟を徹底的に問題にしている (特に『後書』に於いて) のだからである。キェルケゴール対ヘーゲル——これはドストエフスキーが『大審問官』の挿話で語

ったような人間存在の根源性、自由の可能性如何の問題である。つまり、我々がそれであり、実は神も自然もこれを離れては我々の問題とならぬ、我々にとって最も直接的な我々の自己、自覚、人格の具体的現実をいかに徹底してリアルに究明するかの問題である。この問題を自己自身に向って真剣に問うことを怠っている限り、我々近代—現代人は、哲学者も信仰者も実は、イワン・カラマゾフの思想的傀儡スメルジャコフとなって生きていると言わねばならぬ。

- (1) Vgl. z. B. H. Diem, S. K., S. 3 f. u. S. 58 ff.; M. Theunissen, *Der Begriff Ernst*, Einleitung; K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 165 ff.
- (2) Hegel, *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, S. 549 ff.
- (3) Vgl. ebenda, S. 563 f.
- (4) ebenda, S. 47.
- (5) ebenda, S. 20.
- (6) *Der Begriff Angst*, S. 8.
- (7) *Wiederholung*, S. 22.
- (8) *Nachschrift II*, S. 15.
- (9) Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 163 ff.
- (10) *Der Begriff Angst*, S. 9 f.
- (11) ebenda, S. 10.
- (12) *Nachschrift I*, S. 102.
- (13) Vgl. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen I*, 3. Aufl. S. 39.
- (14) *Nachschrift I*, S. 102.
- (15) *Der Begriff Angst*, S. 83.

- (16) ebenda, Anm. 1.
- (17) *Philosophische Brocken*, S. 73.
- (18) 『不安の概念』はかかる自由の視点を貫徹して書かれた歴史哲学の書とみなされ得る。
- (19) 他に重要なものとして、例えは、体系の始源の問題がある。Vgl. *Nachschrift* I, S. 104 ff. 尚、未完で終った *Johannes Climac oder De omnibus dubitandum est* の根本的とは同じ問題とノートしたものがあろう。
- (20) Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 6f.
- (21) *Nachschrift* II, S. 5.
- (22) ebenda, S. 17.
- (23) *Nachschrift* I, S. 182 ff.
- (24) *Nachschrift* II, S. 15.
- (25) Vgl. *De omnibus dubitandum est*, S. 157.
- (26) Vgl. *Philosophische Brocken*, S. 70. キチヤントキローナの不安とは、実存生成に於ける可能性と現実性との間の「中間規定」質的飛躍の先々の状態と他なるもの。(Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 48.)
- (27) *Nachschrift* I, S. 101.
- (28) ebenda, S. 111.
- (29) *Nachschrift* の標題 („Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken“) は於ては abschließende unwissenschaftliche の二語はりの意味を離れて用いられ得る。(Dazu vgl. *Tagebücher* II, S. 42——Pap. VII A 84——.)
- (30) Pap. VI B 54, 12 (s. *Nachschrift* I, S. 304, Anm. vom Übersetzer 66)
- (31) Vgl. H. Diem, S. K., S. 4; dazu auch *Nachschrift* I, S. 110 f. u. *Nachschrift* II, S. 11 f.
- (32) Vgl. Rosenkranz, *Hegels Leben*, S. 400 f.

七 ソクラテスの弁証法

我々はこれまで辿って来たキェルケゴールの実存の思想から、彼に於ける宗教の問題を整理して明確にすると共に、彼がその解決の道をいかに考え抜いたかを見なければならぬ。

宗教的問題はどこに有るか。それは、一言で言えば、人間に有る。つまり、我々一人一人がそれであるところの具體的なこの私に有る。

人間を特徴づけるのは私の意識でなければならぬ。人間以外の存在には私の意識、すなわち自覚は無い。しかし、私は他者との関係を離れて有り得ない。私はどこまでも私であるが、その私の意識は、小は家族から大は国家や全人類に到るまでの他者との関係を含んでいる。他者との関係が無ければ私ということも無く、私が無ければ他者との関係も無いというのが我々人間存在、その自覚に特有な事実である。アリストテレスは人間を「言葉を持った動物」と規定したが、言葉 (*Logos, Sprache*) というものがそういう人間存在の単独性と共同性、個と普遍の逆理的綜合の事実を端的に指し示しているのである。私の現実は無限に他者との関係の現実を反映し、他者との関係の現実は無限に私の現実のうちに撰取されつづける。むしろその関係の緊張した動態そのものが私の具体的現実と言うべきものである。二に於いて語った表現を用いれば、人間は超世界性と世界性、超歴史性と歴史性の逆理的綜合である。そして、このことと実は根本的に一つに結びついていることなのであるが、これまでくりかえし述べて来た如く、個体としての人間がまた見る自己と見られる自己、霊と肉、永遠と時、無限性と有限性、自由と必然性等の逆理的綜合をなして有る。要するに、人間、私、自己とはそういう途方も無い逆理として、その綜合の課題を果すという巨大な重荷を背負って成立しているものなのである。我々がドグマや觀念、言句や外的行為に固執している日常の在り方から赤裸々な自己自身に帰って見出すのはかかる自己の逆理的事実でなければならぬ。宗教の課題は、この途方も無い逆理の

綜合をなし遂げること、かかる自己の現実を徹見してその問題の解決を、実際に (in Wirklichkeit) 果し、真実の自己、真実の私、真実の人間になることに存するのである。それは私自身に、つまり私の真実の生命に関わる事柄であるが、その私自身はそのまま他者との関係のもとに有るからして、同時に他者の真実の生命に関わる事柄である。私が真実に生きようと決心しなければ他者も真実に生きることができないということが私の現実には有る。宗教的問題は実は愛の問題である。我々は自己の現実に真摯に向い、深く生きようとすればするほど、この問題の厳しさと困難さにつかり、自分ではどうにもし難いディレンマに陥らざるを得ない。

キェルケゴールは弁証法という言葉を必ずしも一義的に用いていないが、一般的に言い得ることは、彼がそれを以てここに述べた如き人間、という現実を構成する諸要素の動的な相互限定的関係乃至そこに於ける実存の飛躍の生成のロゴスを表わそうとしているということである。彼はそれを彼のマギスター論文に於けるイロニーを主体とするソクラテスの行為的ディアロゴスをプラトンの思弁的方法から明確に区別し解放する仕事を通して自らの方法に鍛え上げることができたのであった。⁽¹⁾彼の謂わゆる関接伝知、匿名 (Anonymität) を駆使した著作活動の意義もソクラテスのイロニーの理解無くしては決して正しく把握し得ない。しかしてこのことは実は人間存在を逆理に於いて見るということと一つに結びついているのである。

逆理は謂わゆる知の立場、観想 (Bespin) の立場の崩壊するところである。ソクラテスは言っている。「私には子供の頃からこのこと (或る神的な、ダイモニックなものが襲いかかること) が起こっている。それはつまり一つの声、それが聞えて来るときはいつも私のなさんとすることを諫止する声なのだ。だが、それは私に積極的に勧告するというようなことは一度も無かった。私が国家の仕事に従事することをさしとどめたものもこれなのだ。⁽²⁾」と。この声、あれやこれやの現象を次々にでなしに、存続する全現実をその都度その都度一挙に否定すべく働きかけて来る或る不可思議なものこそソクラテスの活動の初めと終りをなしたのである。彼は人生の全体を常にダイモニオンの声から、

言わば「イロニーの相のもと (sub specie ironiae)⁽³⁾」に見通し、生きていたと行うことができる。人はイロニーに於いて自己の有限な存在の背後に自己を否定する無限な力——力ならぬ力——に覚醒する。ダイモニオン——名前は何と付けられても構わぬが——は、プラトンの如くイデア界に観想される最高善でもなければ、カントの如く実践理性によって要請される神でもなく、唯この瞬間に私の全体に絶対否定的に対立している或る知られざるものを意味するに過ぎない。それは人間の悟性によって知られない。なぜならそれは私の全体に絶対否定的に対立するものであるから。だからしてソクラテスの場合、イデアは無 (Nichts) であり、それを越えて行くことができない私の限界 (Grenze)⁽⁴⁾ である。人はそこで自身に關しても自身の限界に關しても無知に止まらざるを得ない。認識せらるる神、あるいは「単なる理性」によって建てられる神はソクラテスのイロニーの絶対とは初めから無関係と言わねばならない。ソクラテスの神は単に超越的でもなければ内在的でもない、どこまでも私のうちに、私を越えたものとして行為的に覺される神である。彼が「異教の解体」⁽⁵⁾ の役割をなしたと言われる所以である。「ソクラテスはその無知に於いて異教の内部では最高の意味で真理のうちに在った」⁽⁶⁾。

人間、私は私の限界、絶対否定底に於ける絶対と相対、無限性と有限性の逆理的綜合である。ソクラテスの愛智、フィロソフィアとは客観的知識の虚無化、不確定化を通して回復された自己自身、実は人間性そのものに他ならぬかの逆理的綜合、無限性と有限性ととの極度に緊張した相互否定的關係の中間存在 (Interesse) に於ける主体性を無限な情熱を以てひたすら把持する行為である。それは有限性から言えば、有限性全体を放下する不断の行為的絶望に他ならない。「知的な面でソクラテスは無限性の運動を行った。彼の無知は無限の諦念である」⁽⁷⁾。つまり、自己自身を知らんとする哲学は行ずることそのことが死であるような全存在的な死の行である。そして、この行によって獲得される認識は客観的知識や慣習への追隨という仕方では有限性を無限となし、「感性的なもの」を絶対化している日常的な方全体を棄揚 (suspendieren) する無知なる主体性自体に他ならない。それはソフィストの多識やプラトンの思弁

的認識に比べて消極的の如く見える。しかし、この消極性、自己の最後の限界に於ける自己の存在の全体的無知という単純な認識こそ全人生の不動の要、^{かんち}キェルケゴールの謂わゆる「アルキメデスの点」をなすのである。日常、人は現象の神化によってこの要の点を忘却している。外へ外へと向う意志のうちに私自身を見失っている。故にソクラテスは「汝自身を知れ (*γνώθι σεαυτόν*)」と言う。私自身は有限な認識を積み重ね、あるいは環境を変革したのちにいつか知ればよいというものではない。そういう考えでは私は一生私自身に目を転じ向けることは無い。また私は一遍私自身を知ったらあとはもっと積極的な認識に乗り出すべきといったものでもない。すなわち、自己認識としてのソクラテスの哲学は、それがまさに自己が見るということに於ける無限に緊張した自己変革行為であるが故に、実存する限りの人間にとり、普通には着手することが既に極めて困難なばかりか、一旦着手すれば他のすべてが全くどう、^{い、い、い、い}でもよく (*indifferent*) なるような畢生の仕事なのである。その際、ソクラテスの特に強調することは、私は私自身をあくまでも私自身によって私自身のうちに追想 (*ἀνάμνησις, Erinnerung*) しなければならぬという認識の自発性と単独性である。本質的真理は自己自身の真理であり、それも「無知の知」という、有限な知識、客観的真理性の全体を放下する行為的主体性そのものであるからして、人はこれを決して他から学ぶことができない。特定の何がしかの權威を持った個人から直接に伝授されるが如き知識というものは、ソクラテスからすれば、本質的な真理を意味しないどころか、まさにそういう真理観こそ伝授し伝授される者各々の人間性——神性と言ひ換えてもよい——の尊厳を冒瀆し、その真理の蔽翳を愚弄する人間的恣意の限りなき傲慢に基づいているのである。一般に人が他者になし得る最大の行為は、自己が自己自身のうちに追想するという仕方での真理——その内容は客観的に問われる真理体系の無化と一つの永遠の妥当性に於ける自己自身——の出産に当って、助産 (*μικροκομική*) の働きをなすこと、真理覚醒の機縁 (*Veranlassung*) となることではなければならない。主体性の真理の助産はソクラテスにとって神から託された一つの神的な業務 (*ein göttliches Geschäft*) であつた。⁽⁸⁾

個々人が個々人自身の絶対否定底に於いて個々人の自己自身に覚することによって真の人間性を獲得し、人間と人間とは相互にこの人間性の理念の実現に誇り高く且つ謙虚に励まし合うこと——具体的にはディアロゴスとしての哲学——にこそその真実の關係を見出すというソクラテスの崇高な、言わば「神的なヒューマニズム」の立場は、キェルケゴールにとって、人間の到達し得る最高の立場、人間が人間である限りそれを越えて行くことが凡そ不可能な最後の立場を意味していた。のみならずこの立場は、人間がその具体的現実から離れぬために、あらゆる誘惑と闘って固守し鍛錬すべき終生の課題をなすのである。イロニー、行爲的自己の逆理的弁証法を見失うとき人は、自己の全存在をひきまとめる絶対的な原理を欠いて、その都度その都度の偶然な現象にひき回されて生きるの他無い。キェルケゴールは『後書』の中で、「一体、人は主体性がそこで初めて永遠の至福について配慮し得る者となるところの無限の反省を、主体性が到る処で弁証法を伴っているという一事に於いて直ちに認識するものである。語句であれ、命題であれ、書物であれ、人間であれ、共同体であれ、そうしたものが限界そのものが同時に弁証法的でないような仕方の一つの限界であるということになるや否や、それは迷信であり、固陋である。人間のうちには常に、弁証法を排除し得る何か固定したものの怠惰にして不安な衝動が潜んでいる。だが、これこそ神性に対する卑怯であり欺瞞である。」⁽⁹⁾と語っているが、有限性——それは学問であったり、芸術であったり、宗教であったり、あるいは社会や共同体の理念であったりする——にすぎることによる現象の神化、相対的なものの絶対化への傾向性は、それ自身は自己の逆理的事実に基づいて、人間の本性をなすと言わねばならない。弁証法の喪失から来る迷信や固陋は、決して科学的知性、悟性の除去し得るものでない。却って悟性はその意図に反して現実を筋の通らぬ神話に捏造し、それによって古き神話的表象の根源をなしていたところの人間存在の深淵的事実に対する自身の盲目をとり繕おうとするに過ぎない。⁽¹⁰⁾人間のうちの「怠惰にして不安な衝動」に真向から立ち向うことのできるのは、むしろ質的弁証法自身、ソクラテスのイロニー自体を措いて他に無い。実に、イロニーこそ迷信と固陋とを同時に截断して行く「両刃の剣」な

のである。

しかしながら、ソクラテスの立場、更に倫理の立場はキェルケゴールの場合、決して窮極の立場を意味するのではなかった。倫理の実存に困難が存することについては曾つていくらか語った（四の後半を参照）。しかし、その困難はソクラテスの気付かなかったものである。ソクラテスにとつては、自己が自己自身のうちに追想して永遠の妥当性を持った行為的自己に覺することが最初にして最後であった。自己を自己の絶対否定底に於いて把えれば、たといその逆理的事実を死の修練という仕方でも無限に緊張した自己否定的内面性によって荷い抜かねばならぬとしても、その荷いの行がそのまま真の自己の実現であり、同時に他者との真実な関係、つまり人倫の成就を意味していた。無論そこで、人間存在の成立の基礎をなす逆理的事実、個体が神的・無限的要素と自然的・有限的要素との逆理的综合に於いて成立し、それがまた更に他者との弁証法的関係に有るといふ途方も無い非合理的現実が何らかの実体的なものによって止揚超克されてしまうわけでは決してない。却つて、ソクラテスの「無知の知」を介して回復される自己は逆理的现实を逆理的现实として有るがままに引き受けんとして不断に努力する行為的・動的主体性である。だが、ソクラテスの場合、イロニーの無限の反省によって到達される自己の逆理的事実は、その事実から目を逸らさぬ自己の内面性の無限の情熱によって荷い通し得るものであり、随つて自己のうちの永遠の真理の追想は、そのままこの世界に於けるその実現を意味しているのである。むしろ、かかる主体性の真理の追想とその実現との同一性に対する限り無き信頼こそソクラテスの立場、そして一般に倫理の立場の特徴が有ると言わねばならない。倫理にこの信頼が欠ければ、それはソクラテスのイロニーに基づいた、「神的なヒューマニズム」の倫理ではない。曾つて言つたように、倫理の実存はその課題の遂行に真摯であればあるほどその困難の意識を深める。しかし倫理は、それが真に自己の限界に於ける無を転回点とし、永遠の意識に基づいた倫理なのであれば、その理念性を決して放棄することができない。「倫理は理念的であればあるほどよい。倫理は不可能事を要求しても仕方がない、などという饒舌に煩らわされるべ

きでない。そんな話に耳を傾けることが既に非倫理的であり、それに対して倫理は時間も機会も持たないのである。⁽¹¹⁾キェルケゴールは倫理的、更に倫理的・宗教的実存の不断の努力の姿をしばしば、「七万尋の水上の客観的不確実性」に於ける懸命な游泳に譬えている。そこでは何か有限なもの、客観的に確実と見えるものに手を伸ばしてそれを力にすることは、それ自体、自己の根柢の無限性の力に対する否みを意味するのである。「極度に情熱的な内面性の自己化、(Aneignung) に於いて把持された客観的不確実性こそ真理である。それも実存者にとって存する最高の真理である。⁽¹²⁾」イロニーを匿名とする倫理の実存、主体的思想家はひたすら自己の現実自体に向い、唯自己の逆理的事実のみを頼りにすることができると言わねばならない。そうしたソクラテスの「無知の知」の立場には曾つて語つた表現を用いれば、「立場無き立場」と呼ぶべき性格が存すると言わねばならない。それ故、キェルケゴールがソクラテスの立場、人間の到達し得る最高の立場を尚窮極としないとすれば、彼の見る窮極の立場はソクラテスのヒューマニズム——それは神的な、随つて宗教的な性格を持つている——の全体を破つた立場、その「立場無き立場」の性格がそれ自身も一度絶対否定せられた立場でなければならぬ。かかる立場はソクラテスの立場、更に倫理の立場からは考えられないし、理解もされないものであるが、そういうものがキェルケゴールの理解し生き且つ努力していた信仰、キリスト教界と厳しく区別されたキリスト教だったのである。

(1) Vgl. *Über den Begriff der Ironie*, S. 34 ff.; dazu auch *Nachschrift I*, S. 196 ff. u. H. Diem, *Existenzialtheorie von S. K.*, S. 8 ff.

(2) Plato, *Apologia* 31 d.

(3) *Über den Begriff der Ironie*, S. 259.

(4) ebenda, S. 175.

(5) *Die Schriften über sich selbst*, S. 117.

(6) *Nachschrift I*, S. 195.

- (7) Furcht und Zittern, S. 76.
- (8) Vgl. Philosophische Brocken, S. 8 f. 因みに、『後書』では、真理の追想の考えも本質的にはソクラテスの実存でなしに、むしろソクラテス的思弁に属するとして、実存の場から問い直されている。(Vgl. Nachschrift I, S. 196 ff.)
- (9) Nachschrift I, S. 31, Anm.
- (10) Vgl. Der Begriff Angst, S. 44.
- (11) ebenda, S. 14.
- (12) Nachschrift I, S. 195.
- (13) ebenda, S. 194.

(未完)

(著者 山梨大学教育学部講師)

告 予 文 論 号 次		
彫刻の和様……………	清	水 善 三
必然性と反事實的條件文……………	藪	木 榮 夫
イェナ時代のヘーゲルに ついでの一考察……………	山	本 道 雄
メルロポンテイの身體論……………	布	施 佳 宏

次 目 号 前		
在りて在る者……………	山	田 晶
——アウグスティヌスの Exod. 3, 14 解釋——		
バートランド・ラッセルの記述 理論形成の過程……………	野	本 和 幸
宗教的死と愛 (一)……………	石	井 誠 士
——キェルケゴールを 通して——		