

キエルクゴールのヘーゲル批判

藤 田 健 治

キエルクゴールがヘーゲルの歿後十年を経て全歐洲の思想界の大きな期待の裡にベルリン大學で開かれたシェリングの講義に列した事は一般に知られてゐる事實である。彼のベルリンに來る直前にはレギネ・オルゼンとの戀愛の傷ましい體驗があり、そしてベルリンを去つて再びコペンハーゲンに立ち戻つてからは、處女作「あれかこれか」に始まる耀かしい著作者としての活動がある。この間を繋ぐベルリン滞在の短い期間に彼はいかほどシェリングの影響を受けたであらうか。

普通キエルクゴールのこの期間に就て語られる事實は、その最初の感激と僅か數箇月ばかり後の幻滅の體驗である。彼がシェリングの講義を聽いて口に言へない程の感激に浸り、永い間吐息して來た心のしこりが融けて悦びに雀躍し、シェリングの一語一語を忘れずに心に刻み、シェリングが「現實」といふ言葉を口にする度毎にそれが自分の哲學的な悩みと苦しさを憶い起させて呉れると迄語つた心境は、やがてシェリングの積極哲學に於て展開される存在の展相ポインツの説明に倦き倦きして、永くこういふ講義を聽いてゐる暇はないといつてシェリングと別れを告げる迄に變化するのである。そして彼は後にもベルリン時代の尊敬すべき哲學者として寧ろアリストテレスに基いて思辨哲學を超

克せんとした若きトレンデレンブルクを回顧してゐるのである。^(註二)

少くとも表面に現はれる態ではキエルケゴールとシェリングとを結ぶ連鎖の絲は、外面的な皮層な偶然の外なく、シェリングの講義に出席した事はキエルケゴールの生涯にあつては單に一つのエピソード以外の何ものでもないやうに思われる。然し若し精神史の流れに立つて當の思想家自身の自覺しない連鎖の絲を——素よりそれは事實的な連鎖としてではなくて、言ふべくんば理念的な連鎖として——摘出する事が幸に精神史家に許されるとするならば、ヘーゲル以後の反ヘーゲルのな潮流の中でキエルケゴールと直接結び付くものは依然外の誰でもなくシェリングその人である事を認めざるを得ないであらう。そのエセンツとエクジステンツの異別の主張から、エクジステンツが遂に理性的思惟に依つて把握出來ず、然もそれが飛躍的意志を核心とする個に究極する事、實踐的世界の非論理的性格や更には廣くその思想全體のロマンティクからの系譜と從つて之に對する深い同情に到るまで、我々はこの二人の哲學者を結ぶ絲を充分に辿る事が出来るように思ふのである。^(註三)

いづれにせよキエルケゴールはヘーゲル以後の反ヘーゲルのな十九世紀後半の哲學的思潮の流れの中にある。そして此處に生きてゐた思想家達が殆ど總て何等かの形でヘーゲル批判を以て自己の立場を建設する出發點とした如く、キエルケゴールも亦その例に洩れないのである。この事は取りも直さず如何にヘーゲル哲學が時代と社會とを支配し、好むと好まざるとに拘らず、それが何人の哲學的思索にも理論的行動にも一應の基盤となるべき時代と社會の哲學であつた事に基く。それは單に理論的現實であつた許りでなく社會的な現實でもあつた。ヘーゲルが意圖した「現實との宥和」は明らかに一應の成果をあげて、プロテスタントのプロシア國家的現實との宥和に達してゐたのである。そ

れ故に大學の講壇はヘーゲルの思想とその流れの人々に依つて占められ、然もこの時代の講壇哲學は、その遺産である優れた哲學史的勞作を除けば、眞の人間存在から湧き出る力を缺いてゐた。ゲッジンエル、ガープラー、ヒンリックス、ローゼンクランツ、ミシュレ、マールハイネッケ、ダウプ、ヴァトケ、ガンズ、ホトー、と擧げて來れば思ひ半ばに過ぎるのであり、之に反して反ヘーゲルの新しい時代の哲學者達は講壇の敗者か野の人か又は別の學的領域の人々であつた。シェリング、ショベンハウア、フォイエルバハ、ニイチエと擧げ、キエルケゴール、ブルクハルト、マルクス、エンゲルスと擧げて來れば、この事も亦明らかであらう。それは轉換期に於ける自然の運命か、それとも個人的偶然か、いづれにもせよ、ヘーゲル哲學による物心兩面に渉る支配力は之を認めて敢えて差支へないであらう。それ故にヘーゲル批判も單に理論的側面のみならず社會的側面から來る對立に絡むのは當然である。例へばショベンハウアの大^{ウニベルシタート・プロフェッサー}學教授達を對象とする惡罵やフォイエルバハやエンゲルスに現はれる理論的批判以上のバトスはそこから由來するのである。然しその故にこそ又ヘーゲル批判はその潑刺さを以て次の時代の哲學を築く礎石となり得たのである。こゝで取上げて見たいのはその様な意味をもつヘーゲル批判の問題であり、それによつてキエルケゴールの思想がヘーゲル哲學の如何なる批判から如何なる方向に於て成立したかゞ明らかにすると共に、又同じ時代的潮流の中にある他の人々との關係を——特にシェリングとの上述の連なりをも含めて——明瞭にし得ると思はれるからである。

キエルケゴールのヘーゲル批判は、先づヘーゲルが終始目標とした純粹思惟に依る體系に對して向けられる。その爲めにキエルケゴールが掲げる提題は次の如きものである。即ち論理の體系は成立し得るが、現存在の體系は凡そ成立し得ないといふ事である。本來體系とは完結を意味する、従つて完結しない體系は體系とは言へない。處で論理の體系は、若しそれが體系として完結すべきものなら、現存在に關はつてはならないのである。何故かと言うと現存在は本來完結しないものだからであり、そしてそれに關はる限り論理の體系は完結し得ないからである。然しかくしてそれが現存在に關はらないとすれば、本來それが客觀的なものとして一切の思惟に對して持つ無限の優越性は、現存在に關はらないが故に主觀的には一つの假説に終るといふ正にその理由で、再び限られたものになつて了ふ。言ひ換えれば論理の體系は體系たる爲めには存在と關はつてならず、關はらなければ完結したものと云へない事になる。このキエルケゴールの體系に對する批判は素よりヘーゲルを相手どつての事であり、ヘーゲルの體系の展開する本質を以てしては存在は蔽へないといふシェリングの批判と揆を一にしてゐる。即ちキエルケゴールも亦この論理の體系と現存在との關係からヘーゲルのやうな思惟と存在との同一を主張する體系の危機に陥るべき事を言ふのである。(註四)

ヘーゲルはその論理の體系を有から始める。ザインそれは最も直接的なものであり、體系がかかる最も直接的なものから始まる限り、體系は無前提であると言ふ。然し果してそれは直接的なものであろうか。それは現存在の立場からすれば決して直接的なものではない、何故なら現存在からすれば直接的なものは實は存在せず、存在すると直ちに止揚されて了ふ、即ち現存在は絶えざる生成だからである。それ故直接的なものらしく見えるこの有も實は我々の反省に依つて達せられたものに過ぎない。處で反省は本來無限進行を特色とするから、何處かで出發する爲めには、何處かで

止らねばならない。然し無限進行をする反省は自らは止らぬから、止るとすれば自己以外の力で止められる必要がある。それをするものは何であるか。キエルケゴールは決意(Entschlus)であると答える。然し決意は論理的なものとは全然別ものであるから、論理的反省の無限進行が止る爲めに決意を必要とするといふ事は、體系は決して無前提ではあり得ないといふ事を意味するのである。

更に一步進んで以上の如く直接的なものから出發するといふ事が反省に依つて行はれると言ふ事になると、この直接的なものゝもつ意味がこれ迄とは違つて来る、それは一切を盡す抽象作用の後に猶殘る最も抽象的なものといふ事になる。然し抽象作用も無限進行であるから、それが止るのは抽象作用が止む時、即ち無に歸する時である。それ故にヘーゲリアナ達も體系は無から始まるといふ。然しこの事は體系は始らぬといふのと同様であるか、或は寧ろ絶對的出發は飛躍(Sprung)(飛躍的意志—決意)によつて始まるといふべきであろう。然し以上一切の事は何を意味するのであるか。それは論理の體系はそれ自身決して無前提ではなく、然も論理を超えたもの人間存在に深く根差すものを必要とし前提としてゐるといふ事である。^(註五)

更に翻つて現存在が完結しないといふ點も、若し我々がこれ迄經過した現存在を後に殘して振り返つてみれば、一應それは完結したやうにも思へない事はない。然しその場合我々は問ふてみなければならぬ、一體それは誰にとつて完結してゐるのであるかと。勿論それはそのやうに考へる人にとつてである。然しかく考へる人も事實現實に生きて存在する人間(ein wirklich lebender existierender Mensch)である。處でかゝる人間がこの世に存在して以來六千年を經過したとして、この六千年を體系的に理解し得たならば、それでその人間が自らをその存在に於て理解し

たといふ事になるであろうか。そうでない事は明らかである。何となれば彼は未だ嘗て自己の眞の存在を獲た事がなかつたからである。彼が現實に存在してゐる限りこの存在は常に彼に對して要求する處があり、そしてその要求は六千年を経てもいつも變らず同一であるからである。そういう要求を完全に満たし現存在が完結したものとなるのは現實に存在する人間には出來得る事ではない。たゞ神のみ之を能くする。何故ならばこの事は現存在の中にない完結性を獲ながら然も現存在を全體として體系的に理解する事であり、その爲めには人は現存在の外にあると共に中にあり、永遠の中に永遠に完結されてあり乍ら、然も現存在を内に含むといふ事になるからである。それ故に現存在の體系はたゞ神にとつてのみある。現實に存在する人間にとつては現存在の體系はないのである。(註六)

現存在が生成を本質とし決して完結しないが故にその體系を形づくる事が人間に出來ないにも拘らず、然も之を體系化しようといふ試みは屢々行はれる。それは不可能を可能にしようといふ事である。そのために例へばヘーゲルは現實に存在する主觀から出發しないで、本來主觀にして客觀たるもの (Subject-Object) を暗に前提する。即ちヘーゲルに於て主觀にして客觀たるものとか純粹思惟とかいはれるものは、現實に存在する主觀が稀薄化されたもの、たゞ思惟と存在との純粹な關係を知的に把握するものといふ、それ丈の規定をもつた假想的な主觀である。かゝる主觀を根柢に置くからヘーゲルの體系では客觀は主觀に、存在は思惟に一致する、その一致の仕方がいかに抽象的客觀的であるにしても。従つて又眞理は思惟と存在との一致となるのみならず、更に一步進めば思惟の自己自身との一致 (思惟と存在との區別は本來存在しないから) と迄なるのである。然しかような抽象的客觀的な思惟の主體は現實に存在する主觀、實存する主觀にいかに遠い事であろう。それはたゞ思惟と存在との一致を主張する體系の爲めに假構

された主觀に過ぎない。然しかゝる假構された主觀に對して現實に實存する主觀は嚴として存在してゐる。それは人間各自が自らそれである當のものである。そしてこゝに還つて來る以外に體系をより善くする途のない事は、實に體系を眞に精査する時に出て來る體系自身の結論であるとキェルケゴールはいふのである。^(註七)

この體系の爲めに假構された主觀或は純粹思惟に對して、現實に存在する生きた主觀をといふ要求は、必しもキェルケゴールのみの要求ではなくて、例へば又フォイエルバハにも見られるものである。それは等しくヘーゲルに對する反撥であるが、然しかくしてそこから出て來るものゝ内容には大きな差がある。フォイエルバハは肉體を具へた感性的人間を、キェルケゴールは宗教的情熱を主體とする倫理的人間を更めて哲學の出發點としやうとするのである。

偕て以上の結論は次の如くである。現存在の體系の不可能を明かにする爲めには、一體體系そのものが完結するとしたなら誰が之をするのかと操り返へし問ふてみるがよいといふ事である。それは一般に主觀にして客觀たるものや純粹思惟としての人間ではなくて、現實に生きて存在する人間である。そしてかやうな人間には二つの場合があり得るのみである。即ち一つには彼がその全力を盡してその存在即ち實存 (Existenz) を忘れる事である。この場合彼の立場は極めて滑稽なものとなる。何故なら實存のもつ特異なる特性は、好むと好まざるとに拘らず、實存するといふ事だからである。従つてこの實存を忘れるといふ事は、本來人間がある處のものに成るまいとする事であり、それは本來人間があり得ぬものにならうとするのと同様滑稽な矛盾である。さもなくば今一つの途として人間は彼の實存するといふ事に全注意を向ける事である。そうなるとレッシングの言ふ永遠に續く不斷の努力を人間の本來のあり方とするあの美しい表現が我々に微笑みかけて來るのである。「若し神ありてその右手に一切の眞理を束ね、左手には唯

一つの常に燃ゆる如き眞理を求める心を持ち、之に添ふるに常に余を迷はすとの條件を以てし、余に向つて選べとのたまはゞ、余は恭々しくその左手にすぎり、父よ、賜へ、眞理は唯御身の爲めにのみありと申さん」と。この二つの立場の相異は放心と不斷の努力との相異である。ヘーゲルの體系の如きものは實存を忘れた放心 (Zerstreung) の状態に於て自ら現存在の體系たらし又たり得たとするものであつて、それ故にこそ彼の體系には不斷の努力を表はし、又現存在を眞に宿すべき倫理學を缺くのである。^(註八)

かくして哲學とは假想的な存在に對して假想的に話し掛ける事ではなくて、現實に存在する實存者によつて現實に存在する實存者に對して話し掛ける事に外ならない事が明らかになるであらう。哲學がそこから出發し常にそこへ還り來るべきものは、現實に存在する實存以外にない。ではその場合實存者は實存する限り何によつて満足するか。それは體系の完結によるのではなくて、唯々永遠の努力といふ事に依る外はない。その事を取るに足らぬと言つて無視し得るのはたゞ自己欺瞞によるのみである。そしてたとへ人が最高の頂點に達したとしても、決して事情は異らない。即ち人がそれに依つて自己の存在を充實させねばならぬ最高のものを繰り返へす事 (Wiederholung) に依つて、人は永遠に努力を續ける事になるからである。否繰り返した後にも更に繰り返す事が要求されねばならぬ。何となれば持たぬものを得た人のみでなく、持つてゐるものを續けて持たうと思ふ人も亦、常にこの要求を感じるからである。^(註九)

我々はこゝに言ふべくんばカント以後のドイツ觀念論、特にヘーゲルの絶對的理性主義に對する反撥を見るのである。即ち純粹思惟を實存に還し、絶對者把握の完結的體系を無限の課題に還へす具體的人間の立場である。そしてそれはヘーゲルの全體的立場、思惟と存在との同一、本質と存在との同一に對する批判から生れて來るのである。ヘー

ゲルにあつては理性的思惟に依つて概念化され理念化されない存在は存在としての價值をもたない。かくて思惟によつて必然化された本質こそ存在それ自身であり、本質と存在とは全く同一とされるから、従つて存在を扱ふ存在論は存在の本質即ち概念を扱ふ論理學に究極に於ては一致する。それ故に又存在の體系は論理の體系として完結し得るのである。そしてかゝる完結せる體系に於て動く思惟は最早眞の現實的な主觀の思惟ではなくて、主觀であると同時に客觀でもある純粹思惟に外ならない。然しキェルケゴールはかゝる存在と思惟との同一を信じない。従つて又主觀であると共に客觀でもある純粹思惟を信じない。ヘーゲルにあつては個々の主觀はいはゞ存在を失つて客觀的な主觀、純粹思惟のみが残つて、それが全體系を支へてゐるのであるが、キェルケゴールから言へばそれは *abstrakt-objektiv* であり、たゞ *phantastisch-spekulativ* である事に依つてのみなし得る事であり、それはたゞ神を潛稱する自己欺瞞以外の何ものでもない。寧ろ人は一切の高い知恵(そう見える)を捨て、最も單純な問題にかへるべきであり、その時人の見出すものは、たゞ存在するが故に存在する人間のみであり、之を外にして哲學の出發點はないと言ふのである。たゞこゝからして又同じく本質と存在の同一を認めないシェリングとキェルケゴールとの相異も明らかになる。シェリングの本質と存在の同一を信じない立場も、キェルケゴールのように、それ故に體系への斷念とはならなかつた。それはシェリングが、善きにせよ惡きにせよ、猶ドイツ觀念論の立場を抜け切つてゐなかつたからである。寧ろ彼はヘーゲルへの反撥を飽くまでも體系對體系の立場から解決せんとした。それ故にこの本質に盡されぬ存在を個的人間存在に究極させて、そこから存在の眞の意義を倫理的實踐への情熱に於て獲得する代りに、依然絶對者たる神を中心と存在と本質の問題を展開させる途をとつた。そしてその展相が體系的見地からは、後にナトルプがその實踐

哲學に於て存在の根本範疇として展開するものと相應じて充分評價されるべきものを含むにもせよ、キエルケゴールの意圖するものとは大きな逕庭があるのである。シェリングはポジティブなものゝ經驗に立場を取りつゝも、ネガティブなものゝ價值を見失つた譯ではなかつた。それ又逆にシェリングの立場に比してキエルケゴールは一層際立つた轉回を示すのである。

かくしてキエルケゴールのヘーゲル批判、主としてその論理學に對する批判は彼を延びて哲學の出發點を實存する人間へと還へらしめた。現存在の體系の企てを捨てる時、人間の立ち還へるものはこの現實に存在する生きた個人的間存在であり、客觀的體系の企てを捨てる時、人間の立ち還へるものはこの意味で「主觀(體)的となる」(subjektivt werden) 事である。然しキエルケゴールの特異な立場を展開する基礎となるこの「主觀的となる」事を明らかにする爲めには、我々はキエルケゴールの行つた今一つの別のヘーゲル批判、即ち歴史哲學の面からする體系の企てとしての世界史的立場との對決を見なければならぬのである。

二

十九世紀は歴史の世紀と言はれる。この十九世紀が自らの課題とした世界史も亦客觀的方向をとるものであり、體系の企圖を有するものである。そしてこの事は決して個々の思想家や學者達の要求に止るものではなくて、殆ど全時代を擧げての動向である。然しこの動向に對してキエルケゴールは疑ひを抱くのである。彼のこれに對する批判は彼の所謂倫理的立場からする批判であるが、然しそれは素より實存の立場からする批判といつてもよい、何となれば倫

理こそは實存の本質的規範に外ならないからである。處で倫理的立場からすれば、善惡の差別は絶對的差別である。ここではキェルケゴールの所謂質の論理ディアレクティクが支配的である。然るに世界史に於ては世界史的意義を持つか持たぬか、と主要な觀點である。世界史的意義を持つといふ事は世界史の進行に對して何等か重大な寄與をする事であるが、然しそれはキェルケゴールによれば善惡に關はらない、善惡いづれでもない中性的な事柄である。人が世界史的意義を持つといふ事は彼が總ゆる善の力を以て欲したとか、惡魔の如き頑強さで惡を欲したとかいふ事に依つて決せられるのではなくて、そういふ倫理的規定から見れば全く倫理的に偶然なものに依つて決められる、従つて倫理的質が捨てられて世界史的有意義性の大きさの差即ち量の差によつて決せられる。即ちキェルケゴールの言葉に依ればそこで支配するものは量の論理ディアレクティクに外ならないのである。(註十)

かく倫理的である事と世界史的である事とは全く違つた立場、違つた論理の支配する世界である。即ち眞に倫理的な情熱といふものは總ゆる力の限り欲する事で、然もそれに依つて何かをなし遂げ得るか否かを考へない事である。然るに世界史的立場の如く何かを成し遂げる事を目標とする時、人は當然非倫理的とならざるを得ない。即ち眞の倫理的な意欲が鈍麻して何か偉大な事を求めるといふ不健全な報酬を求める努力に轉ずるのである。素より力の限り欲しそれ以外の事は考へないと言つても、事實全力を盡してやつた結果外的にも大きな成果を生ずるといふ事はあろう。然したとへそうであつてもその事が倫理的なものに關係しないのは、外的なものは自己の力の内にないし、それが何かの爲めになるにせよならぬにせよ、その事は倫理的には何の意味もないからである。従つて倫理的であるといふ事は、外部的なものに誘はれ驅り立てられるといふ事に就て何等關知しないといふ事であり、若しそれをすればその瞬

間に論理學者の所謂 *perd'Baais 'eis 'aλλò γένος* 即ち倫理的なものを倫理的ならざるものに推し移す事になるからである。即ち死に到る迄自分の魂の發展を倫理的に成し遂げる事で、それと違つた意味が自分の生涯に付け加はる事を決して知らうと欲しないといふ事である。たとへ一切を導く力が人をして世界的な人物とするやうな事情をその人に加へたとしても、そういう事は永遠の中に於て始めて戯れに問題となるに過ぎないからである。^(註十二)

かくしてキエルケゴールは倫理的なものは内面性 (Innerlichkeit) であるとし倫理的情熱や意欲のみを強調して、それに依つて起る結果に倫理的意義を認めまいとする倫理的主觀主義をとる。そしてこの行爲の成果を認めないこのプロテスタント的倫理の立場をあらゆる努力を傾けて純粹にしやうとする。それ故にこの立場から言へば例へば神が世界的使命を達成する爲めに特定の人を必要とするとか、或は又失意の人が自分の言葉の眞理は未來の歴史が之を實證するであろうとか考へる事も總て誤りとなる。何となれば前者の場合に就て言へば神は決して人を必要とせず、寧ろ總ゆる人間に總ゆる事を要求しはするが、然しこれは何の爲めでもないからであるし、又後者の場合に就て言へば、それは眞理を欲する人が眞理以外の世界的意義を欲する事になるから正に自らの立場と矛盾すると言へるからである。本來人間は生の初めに於ては全生命を獻げて眞理を求め、かくて知り得た眞理を實現せんとする。その決意の際一切は取るに足らぬものとなる。素より世界的意義も取るに足らぬもので、若しそれが生じてもそれは彼の倫理的 efforts に付け加はる神意でこそあれ自分の仕事の結果ではない。然し若しそれを自分の仕事の結果と誤認すれば、この最初の出發はその純粹さを失つて鈍くなつて了ふ。その時我々は常に最初の出發點に立ち還らねばならない。即ち眞に倫理的緊張の中に一切を獻げねばならない。かゝる眞の意味の自由がメールヘンにある魔法のラムプなのであ

る。人が之を倫理的情熱を以て擦すれば、直ちに神が現はれるのである。人は言ふ、私は欲する、然し同時に私は世界史的意義を持ちたいと。この「然し」と共にラムプの精は消えて了ふのである。かくしてキェルケゴールに依れば倫理的なものを絶對的なものであり、一切の永遠の中にあつて最高のものである。そして倫理的なものが決定的に語る事は、「その人から神が一切を要求し、その人は神には何もかも要求しない單獨者となる事に一切を賭けよ」(„Wage der Einzelne zu werden, von dem Gott alles fordern kann, der an Gott nichts zu fordern hat!“)といふ事である。それは世界史的課題の高ぶつた言葉や世界史的觀點の愚かな企圖とは違つた賭である。我々はこの點で倫理的情熱の聖なる羞恥を、處女の如き汚れなき (die heilige Keuschheit u. die jungfräuliche Reinheit der ethischen Leidenschaft) を保たねばならぬ。それに依つて神は總ゆる永遠を通じてその人から離れる事はない。それが與へられる報酬である。單獨な個となることは世界史的には無に等しい事かも知れない、然もそれが人間の唯一の眞の最高の意義なのである。^(註十二)

然しこれに對しては異論があるであらう。倫理的なるものは寧ろ世界史の中に於て始めて具體的なものとなり、この具體的なものの中にこそ生きている人間にとつての課題があるのではないかと。即ち倫理的なるものはそれ自身根源的なものでなくて、寧ろ世界史的に體驗されるものゝ抽象に過ぎない、人は所謂主觀的な倫理に満足しえないで、世界史を眺めてその時代時代の實現すべき世界史的な倫理的理念を見出し、それから行動すべきではなからうかと。

然しこれこそキェルケゴールにとつては倫理的なるものと世界史的なるものとの顛倒に外ならない。倫理的なるものをそのやうなものと考へ、それが世界史的考察の結果として始めて見出されると考える事こそ笑ふべき事なのであ

る。何となれば世界史的考察なるものは一つの認識として決して完結せず、單に漸近的に確定されるもの (approximation) に過ぎないのであつて、従つてヘーゲルのやうに世界史的過程の秩序を論定する事こそ恣意以外の何ものでもない。然も歴史が死せるものに就て語るとしても、それによつて生けるものゝ何たるかは決して體驗出來ないのである。寧ろ生けるものゝ何たるかは私が私自らについて理解すべきもので、世界史的に誤解 (それは理解でなくて誤解であるから) した後に、この誤解に基いて、宛も私も亦死せるものであるかの如く私自らを解しやうとするのは正に顛倒である。即ちそれは歴史の爲めに眞の倫理を、不確實なものゝ爲めに確實なものを失ふ事なのである。そして體系の場合に述べたと同様歴史的世界にある主觀は思辨に生きる魂をぬき去られた歴史的個 (die entseelte geschichtliche Individualität) ともいふべき抽象物なのである。それ故にこそ又世界史は屢々人類の歴史であると言はれるが、人類なるものが既に抽象物であつて、従つて世界史の中にはこの抽象物に相應する抽象的なものしか與へられず、個に究極する倫理的なるものを容れる餘地がないのである。倫理的なるものは或意味で無限に抽象的であらう、然し又別の意味では無限に具體的であり、一切の中で最も具體的なものであり、この倫理的なものを個人は何人も本來自己自らによつて理解してゐるのである。

以上の事は又世界史が全人類に對して豫想する目的なるものについても當て嵌る。そのやうな目的があるか否かは別としても、世界史の立てる目的は形而上學的テロスで倫理的テロスではない。素より個人の事業が倫理的意義を持つのは個人がその場合追及する倫理的テロスの故である。然しこの倫理的テロスは世界史では問題にならない。それは倫理的立場が意圖を問題とし結果を問題とせぬから、結果を問題とする世界史とは無關係だからである。その上神

がその意志を達成する爲めに歴史上の人間を用ゐ、かくて神の意志が歴史の進行の中に内在するといふ考へに到つては、かゝる世界史上の人類の發展といふものゝ爲めに、幾世代もの間無限に多くの人間を用ゐたといふ神の浪費をいかに説明するか。むしろかゝる人類の發展といふものを最高の課題と考へずに、主觀的となるといふ事を人間に課された最高の課題であるとしさへすれば、かゝる神の浪費といふ事は消滅する。何となれば人間がいかに多數であつても主觀的となるといふ事は何人にも課せられ得る事だからである。素よりかく言つたからとて世界史の發展が現實性を失ふといふ意味ではない。それは神及び永遠の爲めにとつて置かれる、然し個は世界史とは關はりない、寧ろ之を大いなる詩人たる神に委ねる事を悦ぶ充分の理由があるのである。^(註十三)

我々はキェルケゴールのするヘーゲル又はヘーゲルの世界史の批判が、本來完結せざる歴史的世界を強めて完結して體系化せんとする試みであり、そしてそれが人間に許されざる潛上であると共に、又かゝる世界史の中には純粹な倫理的な個が遂に含まれ得ず、然もかゝる個の問題こそ最も重大なものゝ中でも重大な問題であるといふ點に究極するのを見るのである。そしてそこからキェルケゴールの中心課題たる「主觀的となる」事が焦點化され、實存する單獨者の思想と、やがて客觀性が眞理であるといふ普通の命題を裏返した主觀性こそ眞理である (die Subjektivität ist die Wahrheit) とし彼のパラドクシカルな提題が出て來るのを容易に理解出來るのである。

このヘーゲルの歴史哲學に對するキェルケゴールの批判は、我々をして同じそれに對するブルクハルトの批判を憶い起させるのである。^(註十四) それは依然世界史的進行に盛り切れない、或はそれから常にはみ出るべき個の主張なのである。ヘーゲルの歴史上の個は常に普遍的立場から見られた個、所謂世界史的個 (Weltgeschichtliches Individuum) であ

つて、世界史の達成すべき必然的理念の發展を擔ふ點に於て意味と存在をもつ個である。之に對してブルクハルトはかゝる世界史の進行に寄與しなくても、その精神の偉大さから意味と價値を得べき個の存在を主張するのである。このブルクハルトの個の根柢にはレヴィットの指摘するように古代末期の私^{プリアトメシユ}人の理念があるのであるが、然し同時にシヨペンハウアに共感し、ニイチエに流れる天才^{ヂエ}の理念にも通ふものがあるのである。それは精神の偉大さをもつものであり、そして「精神は轉變するが移ろうのでない」やうに、この個は様々な形態をとるが本來歴史と共に流れ、歴史の流れの中に没するものでなくて、歴史を貫き歴史を超えるものである。ブルクハルトはこの精神が歴史に於いて現はれる姿を見やうとするから、ブルクハルトの歴史は必然的に文化史とならざるを得ないのである。然るにキエルケゴールの個の根柢にあるものはキリスト教的殉教者としての個である。^(註一五)等しく歴史の流れの中に没しない歴史を超えるものであつても、神への獻身の故に倫理的に行動し死をさへ敢て辭さない個である。それ故にキエルケゴールの歴史は必然的に救済の歴史とならざるを得ない。然らざる限り世界史は彼にとつては何等關心する處ではない。それ故に又ブルクハルトは精神の立場から見られた世界の目も緩な姿の過ぎ行く儘に轉ずる萬華鏡を心ゆくばかり眺め、その意味の歴史が大規模の詩であり、繪畫的な構成である事に満足し得たのである。然しキエルケゴールはかゝる美的放心、詩人的な歎賞に到る世界史の把握を認める事が出来ない。^(註十六)何故ならば詩は遂に現實に達する事が出来ないからであり、人の常に集中すべきものは倫理的實踐以外にないからである。そして彼がヘーゲルに於て非難するものは、この意味の個の情熱に發する倫理の缺けてゐる事である。レヴィットはヘーゲルとキエルケゴールとブルクハルトとを歴史に於ける個と普通の關係から對比して、ヘーゲルを普遍に置きキエルケゴールを個に置いてブ

ルクハルトを以て兩極端の中間に位置せしめてゐる。^(註十七)然しその事の根柢に考ふべき一層重大な點はブルクハルトとキエルケゴールとが示す觀想と實踐との對立である。宛もそれがブルクハルトとニイチエの最も大きな對立であつた如く、こゝでも亦ブルクハルトの本質は見紛ふ事が出来ないものであつて、そしてその事はそれ丈ブルクハルトの立場をヘーゲルのそれに近づける事になるのである。

三

キエルケゴールのヘーゲル批判は以上の如く彼自身の立場を展開する上の根本的地盤となるものである。そしてそこに現はれる二つの點、純粹思惟に依る本質把握に基く論理的體系の立場と歴史主義的普遍支配に依る世界史の立場の二つの點から發して、純粹な個としての實存が稀薄化し或は無視され乃至は抹殺される事に對する激しいプロテストとなるのである。そしてこの事こそ又直ちに現代の我々自身の問題とも通ふものを持つてゐるのであり、現代の實存哲學が遠くこゝに源泉を仰ぐ正當の理由があるのである。我々は素よりキエルケゴールのヘーゲル批判を以てヘーゲルを眞に批判し盡したものとする事は出来ない、況んやキエルケゴールの立場を全面的に受け容れて之を哲學全體の在り方とする事にも猶多くの疑問を抱かざるを得ないのである。即ち本質と存在の異別の主張の意圖する處が單なる論理的思惟の偏重に對する反撥である限り、我々も亦それが哲學のもつ全體性の要求に基いて肯はねばならぬ眞實性を持つ事を認めねばならない。それはいはゞ哲學に本質的な要求であつて、例へば近い例をとつても二十世紀の初頭に於てあれほど學的思惟の立場を強く主張したマールブルク學派さへ、この要求に基いて遂に學的認識の限界

を認めざるを得ず、かくしてコヘン自ら學の事實を根柢に置く方法を徹底し得ないのみならずナトルプに到れば個を中心とする實踐哲學に轉ずるのである。^(註十)然し乍ら又いかにエセンツに盡し得ぬエクジステンツを主張したにしても、そのエクジステンツを何かの形で規定せざるを得ぬ限り、再びそれが翻つて廣い意味のエセンツ、即ちエクジステンツのエセンツを求める事になる外なき事も自明の理である。キエルケゴールが主觀性こそ眞理であるとし、その主觀を情熱と規定する事すら、實は主觀の一つの規定であり、主觀の本質の抽出である。素より如何に規定してもその規定を超越する包越者の思想がそこに胚胎するにしても、その包越者さへ現存在の規定を手懸りとする外はないのである。ただ學の立場をとる限り、學がいづれかと言へば純粹思惟に到る傾きを持つが故に、そして思惟の規定がいかに具體的となつても遂に普遍的規定に止り、個を充分盡し得ず、然も現實は畢竟する處最も具體的な形では個的存在に終るが故に、個を捉へる上に於ける理論そのものゝ限界といふものも充分一つの問題となり得るのである。そこにキエルケゴールやニイチエの様々な表現の試み、日記や獨白や對話やアフォリズムや詩にさへ訴える意味が存在する。そして現在のフランスの實存主義が理論を超えて藝術の世界に於て敢てする實存把握も又それに通ふものである。それは哲學が單に學的認識に終始しない面を含む限り、當然問題となるべき事實なのである。そこに再び嘗てシェリングの先驗的觀念論の體系に現れたロマンティクの諧音、あの藝術を哲學のオルガンとしドキュメントとするといふあの諧音が響いて來るのである。然しキエルケゴールはロマンティクに對するその深き同情と本質的共感にも拘らず、遂にロマンティクに終る事は出來ない。^(註十九)即ち彼にとつては詩の世界も知の世界と同様遂に可能性に終る外はなく、眞の現實性の世界は倫理的實踐の世界である。そして逆にこの眞に具體的な現實の世界の可能的表現としてこそ理論や藝

術の世界を見なければならぬのである。力點は依然として現實に生き愛し信じ行動する實存にあるのであつて、その本質規定を體系に求める思辨にあるのではない。そしてこの現實の生きた人間存在を盡し得る本質規定はないが故に、キェルケゴールもニイチェも體系を造らなかつたのである。現實の存在は必ずそれに應ずべき思惟規定の中に敘述さるべしとする思惟と存在の一致をとく本質論の立場も哲學に古くして又新しき必然的方向である、然し本質の中に遂に盛り切れぬ存在を主張する實存論の立場も又之と同様に哲學に古くして新しい必然的方向である。十九世紀後半の哲學は後者の方へと方向をとつた、そしてキェルケゴールはその方向の最もラディカルな一面と代表するといふ事が出来るのである。

更に歴史的世界が歴史性をもつ一切を内に含む事は自明の理である。然し歴史的世界の中に人は如何なるものを考へるか。それは人が歴史を如何なる立場から見よつて様々であり得よう。然しいづれにせよ歴史なる一切のものは生成であり、生成であるかぎりそれは偶然的である外はないのである。^(註二十)素より歴史家達はこの歴史全體に一つの究極の目的を考へたり、或は歴史全體でなくとも、部分的な時代に就て統一的理念を考へたりして、この歴史の流れに一定の意味を與へやうとする。かゝる目的や理念が果してどの程度まで人間に把握し得るか否かは別としても、かゝる目的や理念を設定してそれに對する有意義性から人間の價值を決定しようとする考へは、總ゆる歴史主義に共通の立場である。それはヘーゲルの歴史主義にも、それを繼承するマルクスに於ても、その歴史の動力をいづれに置くかといふ事に就ては相違こそあれ、事情は必しも異らないのである。それは常に歴史的進行に對する寄與、即ち歴史的成果の大小によつて個の存在を價值附けんとする。然しその事は人間の眞の存在を把える事になるであらうか。

然く考へる限り、人間は歴史的成果を實現する手段としての價值しかもたない。それは手段的從屬的價值を示す文であつて決して本源的存在を顯はにしないのである。では人間の本源的存在は何によつて顯はにされるか、それはかかる歴史に對して唯々神との關聯に於て常に決意を以て隨時に隨處に働きかける倫理的實踐の中に完全に露呈する。それはいはゞ歴史の流れを斷ち割つて斷絶的飛躍的に働らく個の生命である。それは歴史に痕かたをのこす事も又歴史の波濤の中に吞まれて何の痕かたも殘さぬ事もある。それはいづれでもよい。たゞ吾かく欲すといふ純粹な倫理的宗教的意欲の故に又それに基く行動の故にそれは人間の本源的な眞實存を顯はにする。それは歴史に實現される普遍に包攝される個ではなくて、飽くまでも純然たる個、神との照合によつてそれ自身的情熱を以て躍動し、順風の時も逆風の時も、それと關はりなく、一切の功罪を神に委ねる個である。かゝる個は決して如何なる意味でも客體化される事なき本源的主體性である。又かゝる主體性を措いて人間の眞の實存はないのである。現存在の體系も世界史の體系もこの潑刺たる個の主體性を曖昧にし虚脱する事以外に成り立たないが故に、それは眞の人間存在を包み得ず、然る限りそれは徒らに恣意的な世界解釋たるに終るのである。この實踐的立場の故にキエルケゴールはソクラテスを以て實存を忘れざる思想家とし、プラトンの如く思辨に入らざる人としてその功績をたゞえるのである。^(註二十一)我々はかゝる意味の實踐的立場の主體性に深い共感を禁じ得ないのであるが、然も猶それが歴史との關係の斷絶になり立ち乍ら歴史の中に深く交渉するものである事をも認めざるを得ないのではなからうか。倫理がその根源に於て結果に基かぬ事も確かではあるが、然もそれが何等の結果を齎らさず、何等結果に關する處なしとする事は出來ない。寧ろ歴史を倫理に基け、倫理を歴史の發動點とする事こそ、本來の倫理の要求する處でなければならぬ。即ち倫理を以て貫ぬか

れたる歴史、その意味での救済の歴史こそ實は「人間が歴史を作る」といふ實踐の立場をとる限り歴史の眞の姿であらねばならない。そして一切の人間にとつて主體的となる事が課せられた課題であり要求である事に依つて、この課題に對する不斷の努力の痕かたが救済の歴史のプロセスとなる。素より歴史的世界はかゝる個に依つて直ちに貫徹されるおぼせはしないであらう、そこにキェルケゴールの主張する實存が歴史に含まれる所以がある。然も又歴史がかかる個に貫かれ得る可能性を究極に於て含む事も確かである。そこに個が自らの實存を失はずして、然も翻つて世界史的個となる所以がある。實存としての個と世界史的個とは然く斷絶しつゝも實は相互轉換し得る可能性を含み、その可能性に救済の歴史が成立するのである。或は逆に眞の歴史の背後にはつねに深く倫理的なるものがあり、又あらねばならぬ。然しそれが屢々忘れられるが故にこそキェルケゴールの世界史に對する倫理的批判が成り立つとも言へるのである。倫理的立場はキェルケゴールのいふ如く直ちに歴史の立場ではない。然も倫理的立場は歴史の立場へと轉換すべき事も人間の實存の深き要求であるが故に、この要求が轉換をはむ障壁に打ち當つて碎ける處に殉教者が誕生するのである。人が倫理を根柢にもちつゝ歴史の世界に動く時殉教者となるか歴史的英雄となるかは、この轉換の可能か否かによつて決せられる、そしてそれに對する信頼の如何に歴史に對するベシミズムとオブティミズムの岐路がある。ヘーゲルが後者に立つたのに對して、ショペンハウアは前者に立つた。そして十九世紀後半の人々は樣様のニュアンスを以てそのいづれかにより強く傾いたのである。マルクスやニイチエは後者に、キェルケゴールやブルクハルトは前者に。たゞキェルケゴールはその實踐的立場の故に、根柢にベシミズムを湛え乍ら、然も之を乗り越えんとして殉教者の悲劇の壯大さを實存の根柢に想定したものと云へるのである。それ故にこそ悲劇的實存たるカント

の倫理的主觀主義に遠く呼應すると共に、神に獻身する殉教者は殉教者の故に——キエルケゴールの意圖に反して——社會の桎梏を突き破らんとする革命家とも通ずる處があるのである。その對象とするものが世俗化せるキリスト教會であろうと將又人間を商品化する資本主義的社會であろうと、ヘーゲルの媒介した「現實との有和」を解體せんとするその決意の中に、兩者は等しく共通の理念と行動とを、(意識的にせよ無意識的にせよ、)目指してゐたと言ふ事が出来るやうに思はれるのである。

然し正にこの點に於てキエルケゴールとシェリングの隔りも最も大きくなる。シェリングがヘーゲルに對して提出したエッセンツに盛り切れないエクジステンツの主張がいかに新しいものを含むでゐたにせよ、それが神のエクジステンツを中心とした限り、シェリングの企圖は神の存在の實證に終り、然もそれは宗教的傳承に形而上學的經驗としての基礎的役割を與へる事に依つて、結果はヘーゲルと別な意味で保守的因習的なものに地盤を與へる事になつたのである。ユング・ヘーゲリアナ達がそこに新しい反動を見た如く、客體化されぬ主觀のもつ飛躍的決意——それはやがて社會的には革新的要素となるものであるが——を強調するキエルケゴールが之に満足しなかつたのは當然の事であつたとも言へるであらう。

註一 Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke übersetzt v. Gottschied u. Schrenpf. Bd. 6-7. Philosophische Brocken, S. 186. Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, S. 164.

註二 シェリングの後期の積極哲學に就ては拙稿「シェリングとヘーゲル」(お茶の水女子大學紀要第一卷)参照。

註三 Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie S. 154. Günter, Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegel, S. 17 f.

キエルケゴールのヘーゲル批判

一 参考文献 第三十卷 第二號

- 註四 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 185—187.
 註五 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 187—190.
 註六 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 192 f. 194.
 註七 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 196.
 註八 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 193—194, S. 183 f.
 註九 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 195.
 註十 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 201—202, 207.
 註十一 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 203.
 註十二 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 204—206, 214—215, 208, 218.
 註十三 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 210, 215, 212, 213, 219, 220, 223.
 註十四 ノルマン・マンの歴史観について、註「ノルマン・マン・リ・タ・リ」(註一六五〇年三號所載)参照。
 註十五 Löwith, Burckhardt S. 135; Von Hegel zu Nietzsche S. 129. Jaspers, Kierkegaard in „Reichenschaft u. Ausblick“, S. 124.
 註十六 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 208.
 註十七 Löwith Burckhardt, S. 97 f.
 註十八 Paul Natorp, Praktische Philosophie, S. 30 f.
 註十九 キェルケゴールとロマンティズムとの關係は「ニイチェ・ヤシモン・ハウアのそれに對する關係と同様に取扱ふ丈の價值ある問題である」等の語句、註 Rehm, Kierkegaard und der Verführer. 参照。
 註二十 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 177. 註二十一 Kierkegaard, a. a. O. Bd. 6, S. 261.