

Title	行爲的主體としての覺存
Sub Title	
Author	澤田, 允茂(Sawada, Nobushige)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1941
Jtitle	哲學 No.23 (1941. 8) ,p.119- 189
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000023-0119

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

行爲的主體としての覺存

澤田允茂

プラトーンは彼の『饗宴』に於て愛と哲學との内的關聯を次の如く述べてゐる。
愛は策略を父とし貧困を母として生れた。彼は母の貧困に似て貧しく、みすばらしい風態で放浪生活をしてゐる。しかし一方彼は父の策略に似て野心家であり、善きもの、美しくしきものに對して憧憬を有して居り、之を獲得せんが爲にあらゆる策略をめぐらすのである。又彼は知と無知との中間的存在でもある。何故ならば知とは最も美しくしきものであり、愛とはこの美を求めることに外ならず、従つて美なる知を求める者である以上、愛は知の美なる事を知つてゐるが故に無知ではないけれども他方知を求めるに云ふ以上未だ知を所有してゐない事も明かだからである。このやうに充ち足つた永續的な満足を獲得する事が出来ないにも拘ら

ず熱望に充ち憧憬に溢れて居り、全くの無知でもなければ又完全なる知も有して
 ゐないけれども、同時に自己の無知を知り、眞の知を學ぼうと絶えず努力してゐる
 のが愛の眞の姿である。このやうにプラトーンによつて描かれた愛の性格は彼
 が師のソークラテースから學び取つた無知の知としての哲學の精神を神話的な
 象徴によつて表現したものに外ならない。即ち知と無知、美と醜、所有と非所有等
 に相互に矛盾する二つの性質の間の絶えざる緊張から生ずる不安 (anxiety)こそ愛
 の眞の姿であり同時に哲學の根源的な性格に外ならないと云へる。かゝる哲學
 の原始的な性格を顧みる事は特に必要な事と思はれる。ともすれば具體的な人
 間の行爲を離れて體系の自己貫徹にのみ汲々とし勝な哲學に於て、その根源的な
 愛知 (epistrophe)としての性格に於ける愛する (philia)と云ふ一面を顧みてそこに哲
 學そのもの、パトスの側面、換言すれば行爲的な側面を深く自覺すると云ふ事が
 なければならぬ。勿論哲學はロゴスの學でありロゴスを離れて哲學する事が出
 來ないのは云ふまでもないが、若しも『ロゴスが世界を支配する』ものならば、かゝ
 るロゴスは單にパトス的なものを抽象し去り、之によつて却つてそれ自身全體か

ら抽象されたものであつてはならない。それは理性的なるものと同時に非理性的なものをも含んでゐるのでなければならぬ。現實の世界を包み、之を動かし之を統一して行くものとしてロゴスは現實の世界が持つ所のあらゆる矛盾をそれ自からの中に含んでゐなければならぬ。換言すればロゴスは世界理性でなければならぬ。ギリシヤ哲學に於ける *Logos* が *Verstand* 或は *Vernunft* と譯される事によつて人間の諸の能力と並んだ一つの能力と解された事は近世哲學の人間主義的轉廻の悪しき一例に過ぎない。ロゴスとは單に人間理性に盡きるものではなくて更にそれを越えて世界理性としての性格を有たなくてはならぬ。然乍ら世界理性としてのロゴスは現實の世界を超えて永遠に靜止せる一者の如きものではない。單に靜止するものからは現實の世界の動きは説明されないし、單に世界を超越するものは世界に對して發言權を有しない。眞に世界を動かして行くものは永遠の靜止であると俱に絶えず働きつゝあるものであり、世界超越的であると同時に世界内在的でなければならぬ。かゝるものとしてそれは西田博士の云はれる絶對矛盾的自己同一的な性格を有するであらう。但しこの場合

にそれは、先づ豫め絶対矛盾的自己同一として定立せられ、而る後その自己限定として諸の具體的な現實の諸現象が展開されると云ふ風に解釋されてはならない。絶対矛盾的自己同一なるものが最初に端的に指定された有でなくして我々人間の現實の中に働きつゝある生産的な無(Nothing)とも云ふべきものであるとすれば、それは却つて田邊博士の解する如く絶対媒介の作用と考へられるであらう。これを無と呼ぶも場所と呼ぶも、或は絶対媒介の作用と稱するも、結局我々はかゝるものを哲學の根底に自覺せねばならない。何故なら人間の存在は常に矛盾した二つの力によつて引裂かれた運命的存在であり、かゝる運命的現實を自覺し、其處に於て自己を把握する事が同時に現實を主體的に把握する事に外ならず、之を措いて他に哲學の意義と價値は見出されないからである。パスカルが『人間は思惟する蘆葦である』と云つた時、我々は之を以て人間の理性的思惟の優位を讚美したものと解してはならない。成程、人間は彼を殺す自然に就いて知る事が出来ると云ふ點で自然に勝ると云へるかも知れない。人間は彼の思惟によつて全宇宙の法則を知り得るかも知れぬ。然乍らその時でもやはり自然は一騰の水蒸氣で人

間を滅ぼす事が出来るのである。人間の偉大さは同時に人間の悲惨を伴つてゐる。彼の思想は彼の運命によつて限界を與へられてゐるのである。唯この様に與へられた運命的現實を單に與へられたもの(Gegeben)として受取らずに却つて自己に課せられた課題(Aufgegeben)として解決して行く所に人間の思惟の義務と偉大さが存するのであり、他面から見れば人間の思惟能力に限界を與へる所の運命が却つて人間の思惟に對して否定媒介的に働きかけることによつて、これにより完全なるものに止揚して行く所に人間の理性と運命との辨證法的な働きが見られるとも云へやう。故にパスカルも『此處からして我々は自己を揚めねばならない。自己が包括する事の出來ぬ空間や時間に頼つてはならぬ。かくて我々は正しく思考せんことを力めねばならぬ。これこそ道德の原理である』と云つてゐるのである。

人間の運命的存在は同時に人間の意欲的、行爲的存在たる事を示すものである。運命を否定し、これを突き破らうとする理性と、理性を否定し偶然の手に人間を任さうとする運命との矛盾する力の緊張の中に人間は自己の理性を否定して運命

と一になる事によつて却つて運命を止揚する。絶對他者に直面して、その前に自己を否定する事によつて却つて自己を生かす。これが行爲に外ならない。物質には外的自然の影響による運命はあつてもこれを否定する理性が無い故、嚴密に云つて運命も持たねば世界理性的なロゴスの働きに參與することも無い。物質には行爲がない。動物には生命的な本能や欲求はあるにしても人間に見られる如き獨立的な、否定的な理性がない。自からを否定する事によつて自からを生かす所の働がない。欲求は意欲と異つて對立を止揚し得ない。欲求に於ては我々は欲求の對象に心を向け、それに捕れてゐると云ふ點に於て外に向つてゐると同時に、當の欲求の對象を自己のものとして所有せむと欲する點に於て内に向つてゐる。而して欲求に於てはかゝる遠心作用と求心作用とは互ひに主張し合ふのみである。欲求に闘争が伴ふ所以である。そこには自己を否定しやうとする働が缺けてゐるが故に行爲は生じない。單なる欲求は行爲とは云へない。動物は未だかゝる領域を離れない。自己否定的な理性の作用を有する人間に於て始めて欲求に於ける均衡状態が破れて犠牲を通じての對象との一致が現れる。この

自己否定の精神が即ち欲求を變じて意欲と爲すものであり、かゝる意欲の現實態が行爲に外ならない。行爲は單なる理性によつてのみ生ずるものでもなく、又單に運命的自然から強制されてこれに従ふ事によつて生ずるものでもない。行爲は何處までも矛盾對立するものゝ間の絶對否定的な作用でなければならぬ。かくて行爲はロゴス的なものであると同時にパトス的である。能動であると同時に受動である。かゝる行爲の性格は正しくソークラテース—プラトーン的な哲學の根本性格を示すものであり、而も同時に具體的現實の世界を動かして行く原理でもある。^(註)

ではかゝる行爲の主體は何であらうか。これを單に人間なりと云ふ事は出來ぬ。人間とは甚だ漠然とした概念であり、最も具體的内容を持つ事の少い言葉である。しかもこれは實體概念を表す語に過ぎないが、今迄述べた所からも推測される如く、行爲とはそれ自身實體的なものでもない。もしもなければ又何等か他の實體の屬性としての作用でもない。そもそも行爲の主體と云ふ問ひそのものが上の如き答を暗黙に承認してゐるやうに思はれる。従つてむしろ行爲の主體性とは何であ

るかと思ふ方が正しいやうに思はれる。しかしこれでは結果から先に問ふてゐるやうなものであるから、一應行爲の主體と云ふ問題から始めて行かねばならぬ。

行爲の主體 (Subjekt) と云ふとき人は直ちに認識論に於ける Objekt に對立する Subjekt の如きものを考へるかも知れない。然乍ら認識論に於て考へられる如き Subjekt は認識の論理的主体ではあり得ても、現實の行爲の主體ではない。 Subjekt 及び Objekt と云ふものを考へて認識とは Objektivierung であると云ふも、この場合の主觀は gnosologisch なものに過ぎず ontisch なものでない。それは存在を持ち得ず單に理念的論理的な極概念と考へられる。嚴密に云へば主觀に對する客觀と雖も主觀の論理的相關者として措定せらるゝ限り眞の意味に於ける存在一般を盡すものではない。主觀も客觀も單に意識内の象徴に過ぎず存在の把握と云ふ生産的能力ではあり得ないし、況や自から己れを超越し否定する事によつて自己を肯定するが如き行爲を成立せしむる事は出來ない。行爲は單に内在的ではあり得ないと同時に單に超越的でも在り得ない。行爲はどこまでも我々各個人、の行爲でなければ行爲とは云へぬ如く一面内在的でもなければならぬ。内在

が即超越であり、己れを出て行く事が即ち又己れに歸還することであると云ふやうな辨證法的な働きに於て始めて行爲と云ふものが考へられるのでなければならぬ。従つて行爲の主體と云ふものも亦かゝる辨證法的な性格のものとは云はねばならぬ。

私はかゝる行爲の主體をアリストテレース的存在論的主體、即ち基體(Υποκειμενον)とカント的認識論的主體(Subject)との辨證法的綜合者としての覺存(Existenz)に於て見る事が出来ると思ふ。覺存に於て始めて、單に在る所の基體でもなく又單に見る所の主體でもなくて、在る事に於て見、見る事に於て在るが如き行爲的主體が考へられるのではないかと思ふ。換言すれば覺存と云ふ行爲的主體の行爲的性格を通じて在ることと見ること、存在と論理とが相即すると云へるであらう。かゝる覺存の概念をより明にする爲に先づこの概念が最初強調されたキルケゴールに於てそれが如何に解せられてゐたかを、そして次にそれが現代の覺存哲學に於て如何に展開してゐるかを見なければならぬ。

註 絶對否定的な行爲の歴史的現實に於ける表現をイロニー(Ironie)と呼ぶ事が出来ると思ふ。

キルケゴールも云つてゐる如くイロニーは現實的存在の全體に否定的に面する事によつて自
からを解放しやうとする働きである。懷疑に於ては單に現實の對象が問題なのであり、現象の
背後へ向つて破壊的に進んで行くに過ぎないけれども、イロニーに於ては單に對象が問題なの
ではなくて自己自身が問題なのである。自己を全現實に對して否定的に立ち向はせる事によ
つて不完全なる現實から自己を解放して、より完全なる現實をかゝる自由なる否定的自己を通
じて實現せんとする意欲の表現であると解せられる。しかもこの場合云ふ所の現實とは歴史
的現實でなければならぬ。歴史的現實に於ける個人の歴史的行為の表現としてイロニーは
亦歴史的である。歴史の過程に於て古きものが破壊せられ新しきものに轉換せんとするに當
つて我々はイロニカ（Ironie）に出會ふのである。かゝるイロニカに取つては與へられた
現實は盡く妥當性を失つたもの、否定さるべきものとして現れてはゐるが他方彼は新しき現實
を所有してゐない。従つて彼はイデーに對して現實を否定する事のみを知つてゐるにすぎな
い。こゝにイロニーが未だ行為の表現にすぎず、その限りに於て絶対否定的な行為の性格を有
する事が出來ぬ所以があると思ふ。イロニーは前に述べた如き意味で絶対否定的な行為の表
現ではあるけれども未だ行為そのものでないが故に、それは單に現實の、イデーに對する無限の
否定性に止つてゐる。かゝる否定性としてのイロニーは未だ行為の絶対否定に媒介されてゐ
ないが故に直接的、主觀的なものであり、その有する自由も未だ眞の自由とは云はれないであら
う。即ち主觀に内容を與へるべき現實が否定され消失してゐるが故にかゝる現實の束縛から
免れてゐると云ふ意味で自由でしかない。自己をそこに縛りつけるべき現實を缺いてゐるか

らして浮動的な自由に過ぎぬと云はれるであらう。イロニーは行爲の一步手前に留つた單なる表現であると云はれるであらう。キルケゴールのイロニーについては Kierkegaard. Der Begriff der Ironie. を参照。

キルケゴールに於いては現實的主體は生成の中に存する。自己はそれが現存してゐる各瞬間に於て生成の途上にあるものである。何故かと云へば單に可能的な自己は、それが單に生起すべきものとして存在するのみであり、自己がそれ自身にならない限りは自己はそれ自身であることは出来ない (Jedoch ist ein Selbst in jedem Augenblick, da es da ist, im Werden; denn als Selbst *carà d'ovum* ist es nicht wirklich da, ist es bloss das was entstehen soll. Insofern als das Selbst nicht es selbst wird, ist es nicht es selbst.)⁽¹⁾ 故に自己自身である事を意識してゐる主體が覺存者(Existierende)である。従つて覺存者は自己の覺存に無限の關心イニテレンツセを持つ事に外ならない。⁽²⁾ (Aber die Schwierigkeit der Existenz besteht in dem Interesse des Existierenden: dass der Existierende unendlich interessiert ist an seinem Existieren.) 抽象的思惟はかゝる人間の覺存を把握する事が出来ない。何となれば抽象的思惟は本來關心なきものだからである。

抽象的思惟はロゴスに於て成立するものであるが覺存は本來パトスに於て始めて成立するものである。キルケゴールに於ては單なる人間から覺存者としての人間に飛躍せしめる契機はパトスである。覺存は生成の中に存すると云つたが覺存が運動である限り運動を運動たらしめる持續的なものが運動の中に見出されなければならぬ。所で純粹思惟は一切の運動を止揚してしまふのであるが、覺存者はそれなくしてはすべてが消失してしまふやうな連續性を覺存に與へなければならぬ。然乍ら抽象的連續性はかゝる意味の連續性ではない。元來覺存者の覺存は連續性を本質的に禁止するのである。所が激情はそれが運動の禁止であると共に衝動であるが故に瞬間的連續性(die momentweise Kontinuität)である。運動を否定した永遠性は單なる抽象的永遠性であるが、覺存に於ける最高の激情としての瞬間的連續性は具體的永遠性である。抽象的思惟が本來關心なきものであるが故に、自己の覺存が最大の關心たる覺存者は常に思惟の把握の手を逃れてしまふ。一體關心を持つと云ふ事は常に目的を持つ事であるが、これは理論的思惟とは元來異つたものである。アリストテレスは既に *νοῦς θεωρητικός*

κόσ τῷ νοῦς πρακτικός τῶ τέλει とを區別してゐる (de anima III, 10, 2)。純粹思惟に於ては直接的統一と云ふ事が云はれる。然乍ら覺存の現實性に於てはかゝる直接的統一の契機の間、時間と云ふものが這入つて來なければならぬ。かゝる覺存者の現實に於ける時間は純粹思惟の内部に於ては位置を有してゐない。現實性と云ふことは元來抽象的思惟に依つては理解出來ないものなのである。現實とは覺存に關心を持つ事であり、存在と思惟の抽象による假說的統一との中間的存在 (inter-esse) である。抽象は現實性を止揚することなくしては之を捕捉する事が出來ないのであるが、現實性を止揚するとは之を可能性に變ずる事なのである。可能性に變容された現實性はもはや關心することなきものである。故に單なる可能性でない唯一の現實性とは覺存者自身の現實、即ち彼が現存してゐることであり、この現實が彼の絶對的關心を爲すのである。他のもの、現實性は單に知り得るのみであり而も知るとは既に無關心なる可能性へ移すことに外ならない。従つてこれを逆に云へば現實の主體性は知る主體性ではなくて覺存する主體性なのである。

然乍ら何故に覺存する主體性に於てかくもその現實性が重大な意味を持つのであらうか。これを明かにするためには彼の全思想體系を支配してゐる所の三段階の思想と關聯して見て行かねばならない。

キルケゴールは人間の覺存の過程を、美的 (das Aesthetische) 倫理的 (das Ethische) 及び宗教的 (das Religiöse) の三つの段階 (Stadien)^(五) に分けて考へてゐる。

第一の美的なる段階は「これも、あれも」(sowohl als auch) の立場である。かゝる段階に於て人は自己の欲求を一定の對象に關係せしめて、この對象に於て現實に欲求するのではない。彼に取つては唯一つの對象に自己の欲求を限定することは後悔以外の何物をも生ぜしめない。彼は理念的に全體たる一者を欲求してゐるのである。故にあれか—これか (entweder oder) の選擇の前に立つとき、彼はあれを取つてもこれを取つても後悔するであらう。^(六) 何故なら一を選択することによつて彼はあれもこれも所有する事は出來なくなるからである。と云ふのも元來美的なる段階に於ては總てが觀察者の立場を出ないが故である。美的な立場にあつては自己の唯一の現實に無關心である。すべてを欲するものは自己にこだ

はる事は出来ぬ。自己自身の現實に對する關心を捨てねばならない。一般に美的とは無關心性を意味する。既にアリストテレースは彼の詩學に於て歴史が生起した事のみを敘述し得るに反して詩歌は起り得たであらう事、又は起るべきであつた事、即ち一般に可能性に關係し得るが故に歴史以上のものであると云つてゐる。確かに詩的並びに知的には可能性は現實性以上なのである。美的なるもの、知的なるものに對してそれが現實的であるかどうかを問題にするのは美的觀念性及び知的觀念性の可能性を了解してゐないと云ふ誤解に基づくのである。美的及び知的には現實の存在 *being* がその可能 *possibility* に移されてのみ始めて現實が了解され考へられたと云はれる。従つて斯かる段階に於ては主體の現實性は何等意味を持たないのである。

反之、第二の段階たる倫理的立場に於ては現實性は可能性以上である。こゝに於て人はあれか―これかの二者選一を行ふ事によつて自己の關心を一定の對象に限定せねばならない。唯一つの對象に自己の關心が向けられて始めてそのものに對する關心が現實的となつてくる。しかも倫理的には斯かる關心の對象は

自己自身の現實を措いて外にはない。倫理は無關心なる觀察ではあり得ない。若し倫理に觀察なるものが在りとせばそれは自己觀察だけであらう。従つて倫理は全く箇別的なるものである。自己以外の他者の主體を知り得るのは單に可能性に於てのみである。自己の現實にのみ關心を向ける事によつて前段階に於ける全體者の可能的、理念的な把握から我々は唯一者の現實的把持に到達する。こゝに於てはもはや主體と主體との間には倫理的には何等の直接的關係も存しない。美的、知的にはあることの現實性を問ふ事は愚かなことであつたが、今や倫理的にはあることの現實性を顧みずして無關心的に觀察することは愚な事と云はなければならぬ。故に我々は美的段階とは反對に倫理的段階に於てはあらゆる可能 *posse* が眞に存在 *esse* である場合、始めて可能性が了解されたと云ふ事が出来るであらう。かくて第二の倫理的段階に於て始めて自己の現實性が覺存する主體に取つて取除くべからざる重大な意義を有してくるのである。然乍らキルケゴールはこゝで止まらない。彼は更に第三の宗教的段階に到つて始めて他者の現實性を認めやうとする。美的立場は自己並びに他者を無關心に問ふ立

場であり、倫理的立場は自己の現實性のみを關心を以て問ふ立場であつたが、今や他者の現實性を無限の關心を以て問はうとする。これは前二者の立場からは逆説であり、信じられる事によつてのみ成立するものである。かゝる立場に於て倫理的立場に於ては個々の主體に於てのみの相對的な主體の現實性が始めて絶對的なる主體性にまで高められ得るのであるが、これは後に再び述べる事として私は再び主體の現實性に立戻らうと思ふ。

主體の現實性が倫理的段階に到つて始めて意義を有するやうになつたのであるが、現實性とは一體外面性に存するものであらうか。否、現實性とは觀念性である。美的、知的には、この觀念性は可能性である。併し倫理的には觀念性は個體それ自身に於ける現實性に外ならない。現實性は覺存に對して無限の關心を持つ内面性である。倫理的個體はその現實性に於て單にそれ自身に於て覺存に對して無限の關心を持つものなのである。

故に我々は次の如く云ふ事が出来るであらう。主體に於てその現實性が問題となる限り、同時に關心が存するものであり主體の覺存が明かとなる。之に反し

て主體に於てその可能性が取上げられる場合、それは單に知的又は美的興味、の關する所であり未だ主體の覺存がその時機に到達してゐないのだと。然乍ら覺存が思惟され得ないものであつて、而かも覺存者は思惟しつゝあるものであると云ふ事は何を意味するのであらうか。覺存者は瞬間的に考へ、豫め考へ、後から考へるのである(er denkt momentweise, er denkt im voraus und er denkt hinternach)。彼の思惟は絶對的連續性を得る事はない。覺存者は空想的にでなくては永遠の相の下にある事は出來ないのである。而かも覺存者は瞬間的に考へる事によつて量的同質的な抽象的永遠性でなくして、質的に異つた絶對的永遠の前に具體的永遠の前に直面するのである。かゝる具體的永遠者をキルケゴールはプラトーンの「パルメニデース篇」中の瞬間に求めてゐる。斯かる永遠者によつて始めて覺存に於て時間が與へられ、覺存をして眞に覺存たらしめるのである。絶對的永遠が瞬間として時間の中に與へられる事によつて時間が成立するのである。故に覺存に於ては永續的な思惟の連續性は考へられないのである。學的には低きものより高きものへと進んで行き思惟がその最高點を爲してゐる。「世界史の了解に於

ては低いものから高いものへと進む。想像及び感情の段階は後に残される段階であり、思惟の段階は最高の段階、最後の段階である。……學は覺存の原始的印象から常に離れて行く。もはや體驗すべき何物もない。すべては經驗済みである。思辨の課題は唯、箇別的な思惟規定を方法的に秩序づける事である。人々は愛しもしないし信じもしないし行爲もしない。而かも人々は愛の何であるか、信仰の何であるかを知つて居り、體系に於けるそれ等の位置のみを問題とする。^(二四)之に反して『覺存に關しては、人間の發展を思惟に向つて集中せしめる事は正當ではない。何となればかゝる方法は人間として覺存することには相應しくないからである。覺存に於てはすべての契機が同時にその場所になければならない。覺存に關しては思惟は決して想像や感情より以上のものではなくて、これらと同位なものである。^(二五)』覺存に於ては思惟の優位は認められない。覺存は本來、^{ガッツマンシュエリツヘ}全人間的なものではなければならぬのである。

さてかゝる覺存に向ふ場合(キルケゴールは主體的思想家 der subjektive Denker と呼ぶ事によつて單なる思辨家と區別してゐる)主體的思想家に取つて重要なもの

は、想像、感情及び辨證法である。然乍ら前にも述べた如く人をして覺存者たらしめる最大の條件は激情である。激情に陥ることなくして覺存について覺存的に考察することは不可能である。主體的思想家は質的な對立 die qualitative Disjunktion⁽¹⁶⁾を確保しやうとする思惟の激情 Denk Leidenschaft を有する。質的な對立は激情なしに使用せられる場合には全く抽象的であり無意味となり相對化されてしまふ。故に彼は覺存に屬する絶對的對立を、即ち entweder-oder の對立を思惟の激情と俱に有してゐる。換言すれば、すべての對立を相對的ならしめない爲の最後の決斷 die letzte Entscheidung として有してゐる。故に主體的思想家は美的激情も倫理的激情をも有する。すべての覺存問題は激情問題なのである (Alle Existenzprobleme sind Leidenschaftsprobleme⁽¹⁷⁾)。何となれば覺存は我々がこれを意識すれば我々に激情を與へるものだから。故に主體的思想家の課題は、覺存に於て自己自身を了解すること (sich selbst in seiner Existenz zu verstehen⁽¹⁸⁾) である。と云つても、覺存に留つてはゐてもこの瞬間にはこれを、他の瞬間にはあれを、了解するのでは未だ自己自身を了解してゐない。極端に對立矛盾するものを同じ瞬間に覺存に於て

合一せしめる場合始めて自己を了解したと云へるのである。かくして斯かる覺存の主體性の問題はパトスの辯證法的 (pathetisch = dialektisch) でなければならぬ。即ち覺存問題に於ては覺存者は先づ激情的規定の下に、次いで辯證法的規定の下に考察されねばならない。パトスのものとはキルケゴールに依れば永遠の福祉への關係に於て成立すると考へられる。何となれば、こゝに於て人間の激情は頂點に達するからである。反之、辯證法的なるものは如何なる仕方で永遠の福祉が決定されるかと云ふその仕方に存する。即ち永遠の福祉に對して直接に反省することがパトス的であり、永遠の福祉自身が更に規定されて辯證法的にされる事が辨證法的なのである。而して永遠の福祉自身が辨證法的なものであると云ふ事(永遠者自身が逆説的であると云ふ事)は再び又覺存者の激情を最高にまで高める所の刺戟として作用するのである。^(一九)

では最初にパトス的とは何を意味するかと考察されねばならない。

さてパトス的なるものは二つに分けて考へられる。一つは美に向ふ所の美的パトス (Aesthetisches Pathos) であり、他は絶對善としての永遠の福祉に向ふ所の覺存

的(倫理的)パトスである(existentielles oder ethisches Pathos)。美的パトスは言葉に表現され得るものである。何故なら美的なるものに於ては個人は自己の覺存の現實性を拋棄して可能的に理念に没入するからである。所が覺存的パトスに於ては、個人が自己の覺存の現實性に關心を有することによつて反對に理念が個人の覺存を改造するのであるから、もはやすべてを可能性に變容する言葉によつては表現されない。故に美的パトスはパトス的なるもの、中の、より低いモメントであり、覺存段階の最初の段階たる美的段階に相應するものである。覺存の改造たる覺存的パトスに於て始めて覺存問題が主題化されるのである。従つて覺存者の覺存の現實性に向ふ所の覺存的パトスの最高を爲すものは關心性であり、行爲である。之に反して可能性に向ふ所の美的パトスはせいゝ無關心性及び言葉に止るものである。

さて覺存者が永遠の福祉に對してパトス的に關係すべきであるならば、彼の覺存はその關係を表現しなければならない。覺存者に對して永遠の福祉は絶対的目的でなければならぬ。何となれば永遠の福祉と云ふテロスに關係する覺存

者のパトスはあれもこれも、この相對的立場に立つ美的、無關心的パトスではなくて、あれか、これかの絶對質的對立を決斷する事によつて自己の現實性を絶對的にする所の關心性であり行爲であるからである。決斷的行爲によつて、決斷されたものと決斷するものとの關係は絶對的となる。永遠の福祉と覺存者との關係は絶對的である。換言すれば永遠の福祉は絶對的テロスである。従つて彼覺存者に取つて永遠の福祉が彼の覺存を絶對的に改造するのではないとしたら彼は永遠の福祉に關係してゐないのである。あれかこれかは絶對質的對立でありその間に量的な連續は存しない。故に我々が覺存者たる限りは絶對的テロスに絶對的に關係する。普通の人間は相對的テロスを絶對的に追求すると云ふ矛盾を犯してゐるに反して、覺存者は絶對的テロスに絶對的に關係し、相對的テロスを相對的に追求する。これが覺存者が永遠者に對してパトス的に覺存してゐることの表現に外ならないのである。所で又絶對的テロスに相對的に關係することは絶對的テロスに關係してゐない事なのであるから、覺存者が相對的目的を相對的に追求してゐる間でも常に、彼が絶對的テロスを追求する事が必要である。かくて覺存

は無限に緊張せるものである。かゝる緊張は覺存者に於ける矛盾せる二要素が思惟の媒介によつては綜合されないが故にのみ生ずる。思辨的な辨證法ならば先づ有限性を指定し次ぎに無限性を指定する。而してこれが媒介されて有限と無限の綜合として覺存が生ずると考へるであらう。反之、キルケゴールに於ける覺存の辨證法は、この場合いはゞ逆の行き方をする。即ち覺存者は覺存とは何であるかを意識するやうになつた瞬間に絶對的區別を實現するのである。換言すれば覺存者は有限性と無限性とから覺存を媒介によつて綜合者として創り出すのではなくて、有限性と無限性との結合に於て成立してゐる覺存者は覺存することによつて有限性が無限性かの中のどちらか一つになる(Verdeel)のである。「あれも、これも」は達成さるべき目標ではなくて「あれか、これか」に成るべき覺存者の原始状態なのである。「あれも、これも」に成れるならば緊張は起らぬであらう。私が同時に善であり悪である状態になり得るならば、どうして私は私の覺存に於て善と悪との對立の激しい緊張を感じる事が出来るであらう。現在、善と悪とに同時に在る私が善を實現し得るか、さもなければ悪に陥るかの「あれか、これか」に成らねばな

らぬが故に始めて私の覺存が無限の緊張であり得るのである。

さてかゝる緊張の中にある覺存的パトスの本質的表現は苦惱(Leiden)である。

然乍ら覺存的パトスは行爲であると考へられてゐたのにも拘らず、その表現が苦惱(Leiden) 卽ち、受動である(である)と云ふ事は矛盾の様に思はれはしないだらうか。否、それは唯さう見えるだけである。覺存問題の領域に於ては積極的なものが消極的なものに於て識別されると云ふ特殊性が存するのである。一體「行爲」と云ふことは二義的である。即ち内的行爲と俱に外的行爲をも意味してゐる。所で外的行爲は『成程覺存を改造するが(皇帝が全世界を征服して諸民族を奴隷にする場合の如く)個人独自の覺存を改造するものではない。また外的行爲は個人の生存を改造しはする(少尉が皇帝になり、ユダヤ商人が百萬長者になるやうに)がその内面的覺存を改造するのではない。従つてすべて外的行爲は美的パトスを有するに過ぎない。而してその法則は美的關係に對する法則である。辨證法的になつてゐない個人は世界を變化するがそれ自身は變化しない。何となれば唯美的個人は辨證法的なるものを自己の中ではなくて自己の外に有してゐるに

過ぎず、従つて外面的には變化しても内面的には變化しないのである』^(三〇)のである。外面行爲はそれが覺存的には消極的なものであるが故に又苦惱を表現する事はない。内的行爲に於て始めて覺存者は自己の覺存の現實を明かにする事によつて自己自身を受け入れ、自己の現實に苦惱するのである。だから苦惱は内面性の本質を爲すものである。直接的に生きる者が、不幸が外面的に存在してゐないと、これを見逃すに反して、覺存の内面性に生きてゐる人は苦惱を常に手許に有して居り、苦惱に直面してゐるのである。換言すれば、苦惱に於て、絶對的テロスへの絶對的關係を維持しやうと努力してゐるのであり、あれか、これかの緊張の中に自己を見出してゐるのである。

さて我々はバトスの、問題に於て第一に覺存的バトスの一般的表现、を絶對的テロスに絶對的に關係することの中に見出し、第二には覺存の本質的表現をばかゝる關係の中に行爲するもの、苦惱の中に見た。我々は覺存的バトスを次第に尖鋭化しつゝ、見て來たのであつた。而らば最後に覺存的バトスの決定的表現の何たるかを考察せねばならぬ。

キルケゴールによれば覺存的パトスの決定的表現は罪責(die Schuld)である。と云ふのは永遠の福祉に關係すべきものは覺存者であり、而して覺存者は罪責に於て覺存の最もひどい重壓の下に立つて居るからこそ、罪責の意識が、永遠の福祉に對する覺存者の決定的な關係の表現なのである。^(三)この場合、罪責は個々人の罪責でなくして全體的、本質的なものである。個々の覺存者は自己の罪責を正當な理由で他に轉嫁し得るであらう。然乍らこの事は彼が本質的に罪責なきものであると云ふ事の證明にはならぬ。個々の場合に罪責を他に轉嫁し得ると云ふ事が既に彼がその場合には罪責なきものではあるが、本質的には、或ひは人類全體としては罪責あるものであると云ふ事を前提としてゐるのである。かくの如く罪責を全體的罪責と解する事によつて我々が罪責の意識は永遠の福祉に對する關係の決定的表現であると云ふ場合、それは次の事を意味する。即ち、永遠の福祉に對して關係しない者は決して自己を全體的又は本質的に罪責あるものとして了解することはない。永遠の福祉と關係する覺存者たる限り、彼は極めて僅かの罪責でも、否、個々の場合には罪責が無くとも、自己を本質的に、或ひは全體的に見て罪責

あるものとして了解するのである。従つて罪責の本質的意識は覺存への最深の沈潜であると俱に、覺存者が永遠の福祉に關係する事の決定的表現である。と云ふのはそれが覺存者と永遠の福祉との絶對的な不一致の關係を表現してゐる正にそのことによつて、兩者の關係を絶對的に表現してゐるからである。罪責意識が永遠の福祉の相關者であるとすれば、それは又罪責が永遠の想起に於て存續すると云ふ事を意味してゐる。即ち唯一つの罪責さへ犯すならば、この罪責を通じて永遠の福祉に關係する所の覺存者は永遠にこの罪責に捉はれてゐることになるであらう。逆に云へば彼はこれによつて永遠の福祉に關係してゐるのである。而して罪責意識は苦惱よりも、この事に對するより高次の表現である。何故ならば苦惱は苦しめると同時に和らぎを與へるからである。と云ふのは苦惱は倫理的宗教的領域に於ける自由の唯一の表現に外ならないから。苦惱に於ける絶望の最も激しいものでも未だ眞の決定的な覺存的パトスの表現とは云はれない。罪責の意識が永遠であると云ふ事が正に、覺存的パトスは單にその時々のものでなくして恒常的なものでなければならぬと云ふ事を意味してゐるのである。

而かも罪責が個々の現實の罪に存するのでなくして人間に取つて本質的、恒常的であること云ふ事が、覺存的パトスの内面性を證明するものであらう。かくてパトス的なるものは次第に尖鋭化されて今やその決定的表現を罪責に於て見出し、罪責の意識を原罪として永遠の想起の下に捕捉する事によつて永遠者に直面するに到つたのである。然乍ら覺存的パトスは斯かる永遠者を單に内面性として自己の中のみに見出したのであつた。而るに永遠者を想起に於て見出すと云ふ事はキルケゴールの立場から見れば未だ内在の立場を出ないものであり、覺存の立場でなくて思辨の立場に過ぎない。この事をキルケゴールはプラトーンの「メノン篇」のアポリアを引用して説明してゐる。^(三三) 即ちこゝに於ては次の如きアポリアが提出されてゐる。^(三三) —人は自己が知つてゐることを求める事は有り得ないし、又知つてゐないことは求める事が出来ない。何故なら人は何を求むべきかを知る事が出来ないのだから。故に眞理は教へられない。——これに對してソークラテースは次の如くに答へて解決を與へてゐる。即ち學ぶこと、或ひは求めることはすべて想起である。眞理が外部から我々に與へられるのではなくて、我々の中に

卽に存在してあるけれども忘れられてゐる所の眞理が想起されるのである。我々
 は他人に眞理を興へるのでなくて彼が既に所有してゐる所の眞理を想起せし
 める所の助産術を行ひ得るにすぎない、と。所がキルケゴールをして云はしむれ
 ば、かく考へる事は、我々は無限の過去から既に眞理を知つて居り、而かもそれを發
 見した瞬間にそれが永遠的なものである事を知るとすれば、この瞬間の意義は失
 はれて永遠の中に吸収されてしまふと云ふ事になる。とすると瞬間と云ふもの
 は存在しなくなりはしないだらうか。瞬間の意義は、瞬間に於て以前には未だ存
 在しなかつた永遠なるものが現はれると云ふ事であらう。時間の中に場所を有
 してゐないもの(τὸ ἀτόμω), 不可思議なるもの(τὸ ἐξαιρέτως), 卽ち永遠が時間の流れの
 一點に自己を現はすことが瞬間の眞の意味でなくてはならない。従つて永遠を
 想起に求める事は永遠者、包括者(ヤスパース的に云へば)又は無(ハイデッガー的に
 云へば)の超越を否定して、かゝる質的に異なる超越者を想起の中に同質、量化する
 所の内在化の立場をとることを意味する。而してキルケゴールに従へば内在の
 立場を採るあらゆる合理的思辨は決して覺存を把握する事は出來ない。超越者

との緊張關係に於ける主體のパトスの現實を把握し得ない無關心的な思辨は覺存者の覺存を價值少きものとして捨象して顧る所がないのである。従つて我々が覺存に於けるパト斯的なるものを尖銳化して罪責に於て永遠者に直面するに到つたならば、覺存の深奥に更に一步踏み込むためにはパト斯的なもの(永遠者への關係の仕方)と同時に辨證法的なもの(永遠者そのもの、規定の仕方)をも觀なければならぬであらう。斯くして始めて主體の覺存のパト斯的辨證法的性格が明かになるであらう。

さて辨證法なるもの、意義は永遠者自身が逆説的である點に存する。即ち永遠者が瞬間に於て時間の中に現れることである。プラトーンに於て見た如く變化に於ては靜を動たらしめる瞬間が必要でなければならぬ。變化が可能なるためには瞬間に於ける綜合が必要である。同様に時間の中に生成せねばならぬ覺存に對してその生成を必要たらしめるためには永遠者が時間生成の瞬間に現はれねばならぬであらう。パト斯的なるものに於ては覺存の現實性のみが重要であり、かゝる現實性の最尖銳化たる罪責の意識に於てすら永遠者は想起とし

て覺存の中に含まれてゐた。然るに辨證法的なるものに於ては、永遠者は覺存から外へ出て覺存と矛盾對立するのである。何となれば永遠者が一定の時間にて現れると云ふ事はそれが單に潛在的、可能的なる永遠の想起(内在)から、従つて覺存者の現實性Ⅱ内面性から出て、覺存者に對して他者の現實性として絶對的に對立すると云ふ事を意味してゐるからである。パトス的なるものに於て唯、覺存者自身の現實が重要であつたに反して、こゝでは他者の現實が指定される。私の現實性に對して汝の現實性が確立されるのである。この場合、永遠が一定の時に於て現はれたのであるから、覺存者は時間の中に於て永遠者に關係するのではなくて、即ち永遠に對する彼の恒常的關係を省察するのではなくて、時間の中に於ける永遠に對して時間の中で關係するに到るのである。換言すれば此處に到つて覺存者は、時間、生成、變化の中に在る自己から、永遠者をば自己を可能ならしめる普遍的自我の如くに考へ、これを自己の根據(Ratio)として、流れる時間の彼方に永遠の想起の中に存在するものと見る事なくして、自からと同じく時間の中に、自からと同じ現實性を以て對立するものと見るのである。こゝに到つて覺存はパトス的な

る内在の立場から出て超越の中に飛躍する。自己の中なる永遠者と關係するのではなくして自己の外に、自己に現前する永遠者と關係するのである。従つてパトリス的なるものに於ける覺存のパトリスが全體的、綜合的、一般的なるに反して、辨證法的なるものに於けるパトリスは分離的 (absondernd)、排除的 (aussondernd)、論争的 (polemisch) である。何となれば、パトリス的なるものに於ては覺存者と想起に於ける永遠者との關係が問題であり、従つてその關係は人間のすべてについて可能であつた。すべての人間が本質的にはかゝる關係に參與し得べきものである事が想定されてゐたのであつた。然るに時間に於ける覺存者が時間に於ける永遠に關係する所の辨證法的なるものに於ては斯かる關係は一定の規定を有つものである。即ちこの關係は本質的關係ではなくして偶然的關係だからである。覺存の辨證法的規定は普遍妥當性や必然性を有するものでなくして個別性及び偶然性を有し、他との分離、排除、論争に於て實現されるのである。

斯かる永遠者と覺存者との絶對的質的な對立が同時に又覺存者のパトリスを更に尖銳化する。即ちそれは覺存者をして自己のみのパトリス (autopathisch) に尖銳化

するか、さもなくば他と俱にする。パトス (sympathisch) に押進めるのである。自己のみのパトスとは憤慨 (Ärgernisse) によつて可能となる。即ち永遠が時間の中に生成すると云ふ事が理性に矛盾するが故に、これを斥けやうとする憤慨が生ずるのである。他と俱にするパトスは同情 (Sympathie) となつて現れる。然乍らこゝで同情と云ふのは一般的にあらゆる人々に同情し得る可能性を云ふのではない。これは自己と絶對に對立する所の時間の中なる永遠者に對して同情することである。絶對的對立者への内的親和の傾向を示すものである。^(二四)

かゝる絶對者との質的對立に於て覺存のパトスは尖銳化されて行く。キルケゴールは「死に到る病」(die Krankheit zum Tode) に於てこのやうなパトスの尖銳化を絶望の諸段階として規定してゐる。今こゝでこれを一つ一つ説明する餘裕がないが、キルケゴールに於てはかゝる辨證法による綜合から個の實現への道程が正しく覺存の内的展開に外ならないと云ふ事は忘れられてはならない。覺存者は想起に於て永遠と關係することから、永遠の時間に於ける生成を通じて、時間の中に於ける自己の現實性に關係することによつて覺存そのもの、中核を爲す非合

理的なるものに到達するのである。内在の立場に立つものがすべてロゴスに於て成立する合理的なるものと考へられるならば覺存の立場は超越に於て成立する所の、ロゴスの限界を越えた非合理的な領域に屬するものと云はねばならない。我々はカントに於て、主體性Ⅱ自我(純粹統覺)がその都度自からを生産的に受容する所の根源時間として、具體的意識に於ける創造的主體性の一面を有してゐることを見た。然乍らその場合に於ても自我は時間を生産するものとして積極的な側面が考察されたのみであつた。時間の受容面、換言すれば主體の運命的側面は排除されてゐた。我々が自己の實存に立戻るとき、かゝる積極性が未だ内在的、普遍的たるを免れず、眞の具體的主體の了解に迄到るものでない事、かゝる目的のためには内在の立場を捨て、超越に迄飛躍し、こゝに於て却つて自己の實存の時間(生成)に於ける消極性(パトス)を深く規定して行く事が必要であると云ふ事、これらがキルケゴールに依つて強調された所であつた。カントに於て先驗的方法が一つの實驗的方法であると云はれた場合、かゝる方法に於いて時間は實驗の主體によつて自然の對象に附與されたのであり、實驗そのものに取つては單に普遍的、必

然的な形式にすぎなかつた。然乍ら時の生成の中に一回限りのものとして覺存する所の人間が實驗の主體であり對象である場合、時間は無視され得ない。むしろ時間 に於て始めて實驗の意義が成立するのであり、時間 に於て、實驗する所の人間の覺存自身が賭せられてゐるのである。

我々はキルケゴールに於ける覺存としての主體性に深く突進むとき、こゝに主體性の復活を見出すことが出来るのではなからうか。而かも單なる再現の意味でなくて新なる性格を附與された主體の誕生を見るのではなからうか。それはカント以後のドイツ觀念論に於て認識可能の根據、又は認識可能の地平として普遍的、一般的なるものとされた認識論的主體から、再びギリシヤに於けるアリストテレス的存在論的主體への歸還を意味する。即ちアリストテレス存在論に於ける *υποκειμενον* としての個體、換言すればあらゆる一般的述語の支持者としてそれ自からは決して他のもの、述語とは成り得ない究極的な個物、すべての屬性の下に横はるもの (*υποκειμενον, sub-jectum*) として類種概念を超越した絶對的個物としての實體への復歸である。而かもそれが認識する人間の立場を捨象した存

在者としての存在者そのもの、學の立場に止らず、カントに依つて爲されたコペルニクスの轉廻を通じて認識する人間に迄到達し、かくして前二者を止揚した意味に於て、認識する個物としての主體に向はんとしてゐる所に主體性の新なる復興の意義が存するのではあるまいか。而してかゝる主體性を覺存なりと規定するとき個體の發展又は展開と云ふ事が考へられやうと思ふ。個體(individuum)即ち不可分割者としての究極概念が展開すると云ふ事は一見奇異に思はれるかも知れない。然乍らそれは個體を存在論的な實體(ousia)と解する場合であらう。個體を覺存する主體と解する立場にあつては、實體と云ふ意味に於ける個の概念は單に理念或ひは限界概念にすぎない。個としての主體は時間に於て絶えず生成するものでなくてはならぬ。覺存者にとつては、その時々、覺存する自己の主體性以外に何等か他の主體性を認めると云ふ事は許されない。從來の哲學に於ける主體性が靜的なものであるとすれば、覺存としての主體性は動的なものでなければならぬ。しかもそれは綜合、統一の方向への動的ではなくして、對立、排除の方向に向つて動的である。前の要素を後の状態に止揚して行くのではなくて

逆に前の状態の中に可能的に内在する要素を排除して唯一なる要素の實現に向
 ふのである。従つて覺存者はあらゆる瞬間に「あれか」「これか」の二者撰一の前に
 立ち、これを決斷する事によつて飛躍的に前進するのである。對立が質的な場合、
 これを綜合する第三者としての媒介は存しない。質的に對立するものへの移行
 は必然的に瞬間に於ける飛躍でなければならぬ。かくて覺存者に於てはその
 思惟は常にかゝる飛躍の前に立留らざるを得ない。等質性、連續性に於てのみ自
 己の活動領域を見出す所の悟性は絶對に通ずる道のない深淵、永遠のアポリアを
 前にしては、これを飛躍する事も出來ず常にこの限界から再び引返さねばならぬ
 い。悟性はかゝる限界を超越することは出來ぬ。この事を既にカントは純粹理
 性の二律背反に於て明瞭に指摘したのであつた。然乍らカントによつて示され
 た限界は悟性の限界、ロゴスの限界にすぎなかつた。覺存に於けるパトスはむし
 ろ常にかゝる限界を打破らんとするものである。ロゴスによつて不變的に固定
 された限界を超えて未知の領域へ、無一に迫り行かんとすること、一般的なるもの
 へ標準を破つて自己の個性、特殊性を強調することによつて一般性の水準をより

高めんとする事、これが覺存的パトスの眞の性格に外ならない。ロゴスの限界こそパトスに取つて正しく跳躍板を爲すものであらう。

さて以上に於て我々はキルケゴールに於ける主體性—覺存—の展開について述べたのであるが、最後に尙かゝる覺存する主體と眞理の關係如何の問題が残つてゐる。覺存と云ふ事が本來何等かの意味に於て眞理性への關係を意味してゐるとすれば兩者の關係が明かにされぬ以上覺存の意義も失はれるであらう。

所でキルケゴールに於て存在者は決して固定的に存在することなく常に生成する所の經驗的具體的存在と解せられた。従つて思惟と存在との一致が眞理であるとするれば、眞理そのものも決して固定的に存在するものではなく、常に生成に於てあるもの下なければならぬ。^(三五) 反之、存在が經驗的存在としての具體的存在者の抽象的な模寫と考へられるならば眞理が完成せるものとして (Fertig) 規定されるであらう。元來、思惟と存在との一致は抽象的に見れば Fertig なものだからである。然乍ら斯く考へると思惟と存在の一致としての眞理と云ふ事は意味を爲さなくなる。何となれば思惟と存在とは同一なものであり、兩者の一致は單に

自己自身との抽象的同一性を表現してゐるに過ぎないからである。かゝる立場からは單に「眞理が存在する」(die Wahrheit ist)と云ふ公式が導き出されるのみである。而してこの公式は二重の事を意味する。即ち眞理 (die Wahrheit) とその存在 (class sie ist) とである。然乍らこの存在は單に眞理の抽象的な形式でしかなく、かゝる意味に於ては眞理は個別的なものでなく抽象的な二重性 (Verdoppelung) であり而かも抽象的となつたその瞬間に止揚されてしまつてゐるのである。反之眞理の存在が經驗的、具體的になるや眞理そのものは生成の中に在る事になる。勿論、眞理は思惟と存在の一致であらう。然乍らこの一致は神に於てのみ現實的であり、生成の中に覺存しつゝある覺存者に取つては現實的ではない。覺存は生成の中にあつて常に眞理を問ふものである。何故なら彼は常に覺存するものであり、すべてを關心によつて問ひかけるからである。かくて問ふ者が覺存すると云ふ事からして眞理の二つの契機が區別される。即ち客觀的反省に取つては眞理は客觀的なものとなり對象的なものとなる。反之、主觀的反省に取つては眞理は獲得 (Aneignung)、内面性 (Innerlichkeit) 或は主體性 (Subjektivität) となるのである。か

くて客觀的反省から客觀的眞理、主觀的反省から主觀的眞理が導出されたのであるが、而らば我々はかゝる眞理の二者選一の立場に終始するのであらうか。兩者を綜合した主體—客體的眞理が存するのであらうか。然乍ら主體—客體的眞理と云ふ事は既に「眞理が存在する」と云ふ抽象的形式に於て云はれた事と同一の事を、即ち眞理が二重性を持つと云ふ事を意味するにすぎない。これによつては眞理を問ふ所の覺存が忘れられてゐるのである。或ひは又覺存する精神そのものが主體—客體的なのであらうか。これによつて覺存的精神を一般者に變じてこれから一切が説明される。然乍ら、それでは問題になつてゐる所の覺存的主體が眞理に對して如何なる態度をとるかと云ふ事は覺存的には説明されないであらう。

故に我々は反省の二途に立戻つて考へてみる。かくすれば反省する主體が覺存するものに外ならないのであるから問題は容易に解決されるであらう。即ち眞理は主體的反省に於て成立する主體的なものである。客觀的反省は主體から離れて客觀的眞理へ向ふのでありその關心は主體とは無關係に客觀的に存在す

るもの、確定にのみ向つてゐるやうに思はれる。然乍ら關心とは一般に主體性であり、客觀的眞理に對する關心も亦主體적である。主體が自己自身の現實に無關心ならば(例へば狂氣に於ては)客觀的眞理を認識すると云ふ事も無關心となり、眞理そのものも、どうでも良いものになつてしまふであらう。

覺存の主體的反省に於ては覺存は生成の中に在るものであるが故に、思惟と存在との一致と云ふ事は可能的なるもの、被造物のあこがれであるに過ぎない。眞理が思惟と存在との一致でないと云ふのではない。唯、眞理は覺存者に取つて存在するものでなくして、生成の中にバトスの瞬間に於てのみ覺存者と結びつけられて現はれてくると云ふ意味に於てのみ思惟と存在との一致と云はれ得るのである。

従つて客體的に眞理が問はれる場合には、認識するものが關係する對象としての眞理そのものとして反省される。即ち關係が反省されるのでなくして、彼が關係するものが眞なるものであると云ふ事が反省されるのである。主體が關係するものが眞なるものであれば直ちに逆に主體は眞理に於て在ると云ふ事になる。

反之、主體的に眞理が問はれる場合には、かゝる眞理への個々の主體の關係が反省される。従つてかゝる關係の仕方さへ眞理に於て在るならば個人は假令不眞理に關係する場合にでも尙眞理に於てあるのである。

換言すれば客觀的には眞理の『何』(Was)が問題となり、主體的には眞理の『如何』(Wie)が力説されるのである。覺存問題に於ては先づこのWieから出發せねばならぬ。Wieとは措定された事に立する覺存者の覺存的態度を問ふてゐるのである。而かもかゝる覺存的態度は激情パトスに於ける決斷であり、決斷なるものは主體性に於てのみ云はれ得るものであるとすれば主體性こそ眞理に外ならない。同時に又『如何に』と云ふ事は、主體の覺存に於て生ずるのであるから、時間的に云へば辨證法的なものである。それは覺存の辨證法と平行するものである。個としての主體が時間Zeitに於て生成展開すると同様に、否、その反面として眞理も亦時間Zeitに於て生成展開するものと考へられるであらう。しかもそれがWas即ちessentiaに於てあるものでなくしてWie即ちexistenzに關するものであるが故に本質の辨證法に非ずしてExistenzの辨證法なのである。中世のスコラ哲學に於ては神のみ

に於てその *essentia* と *existentia* とは同一なるものであつた。反之、被造物としての人間に於てはその *essentia* と *existentia* とはもはや同一なものではなくして、その有は *esse receptum* (受容された有)として *essentia* から乗離したものと考へられてゐた。かゝる點からみればキルケゴールを始め人間の覺存 (*Existenz*) を問題とする覺存哲學が上述のスコラの根本命題から出發して人間そのものを規定しやうとする傾向にあると云ふ事が出来るであらう。換言すれば *Erich Przywara* の言ふ如く ^(二六) *Dasein-Sosein-Identität des Gottes* かゝる *Dasein-Sosein-Spannungseinheit des Geschöpfes* を區別することによつて、後者の中に覺存する人間性そのものに立戻らうとするものと云はれ得るであらう。勿論キルケゴールに於てはかゝる覺存的主體性を極度に強調する爲に、その普遍性の方面が無視された傾向は大いに存するであらう。又覺存の發展についても明確に一義的な規定を以て之を追求すると云ふよりも暗示的であり、體系的であるよりも寧ろ直觀的神祕的である。之を學的に取上げたのはハイデッガー、ヤスパーズ等であらう。例へばハイデッガーの云ふ實存分析 (*Existenzanalyse*) の如きはキルケゴールに於ける真理の『如何に』*Wie* の側面

を内容的に規定して行くものとも考へられるであらう。次に我々はハイデッガー及びヤスペルスをキルケゴールとの關聯に於て簡単に敘述してみやうと思ふ。それも決してハイデッガー及びヤスパーズ自身の體系の説明でなくして、キルケゴールに於て見出された主體の覺存が彼等の中に如何にして取入れられたか、又彼等の體系中に如何なる地位を占めるものであるかを明かにしやうと思ふ。

註

(一) Kierkegaard: G—W. Band 8. Krankheit zum Tode. S. 27.

(二) „ G—W. Band 7. Abschlussende unwissenschaftliche Nachschrift. zweiter Teil. S. 2.

(三) キルケゴールに於ける覺存への轉換の契機としてのパトスはハイデッガーの不安(Angst)及びヤスパーズの理性(Vernunft)の源泉を爲すものであり、内容的には同じ性格を有するものと云へるであらう。

(四) G—W. Band 7. S. 15.

(五) キルケゴールはこれらの段階をヘーゲルの辨證法の體系に眞似てゐる事は明かである。最初の美的な段階に於てもこの三段の發展が辨證法的な移行によつて表現されてゐる。例へば“Entweder-Oder”の第一巻中の“die Stadien des unmittelbar Erotischen oder das Musikalisch-Erotische.”に於て

行爲的主體としての覺存

“Im ersten Stadium liegt der Widerspruch darin, dass die Begierde keinen Gegenstand bekommt, dass sie aber doch, ohne begehrt zu haben, ihren Gegenstand besitzt, weshalb sie es nicht zum Begehren bringt. Im zweiten Stadium erscheint der Gegenstand als ein Mannigfaltiges; aber indem die Begierde ihren Gegenstand im Mannigfaltigen sucht, hat sie doch im tieferen Sinn keinen Gegenstand; sie ist noch nicht als Begierde bestimmt. In Don Juan dagegen, dem dritten Stadium, ist die Begierde absolut bestimmt als Begierde, ist, intensiv und extensiv verstanden, die unmittelbare Einheit der zwei voraufgehenden Stadien. Das erste Stadium begehrt ideal das Eine; das zweite begehrt das Einzelne unter der Bestimmung des Mannigfaltigen, das dritte Stadium vereinigt beides. (G—W. Band 1. S. 77)

(六) 「欲は第一に欲するに於て其體の統一を求めず。G—W. Band I. S. 34.

“Heirate/du wirst es bereuen; heirate nicht/du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht/du wirst beides bereuen; entweder heiratest du, oder du heiratest nicht/bereuen wirst du beides. Lache über die Torheit der Welt/du wirst es bereuen; weine darüber/du wirst es auch bereuen; lache oder weine über die Torheit der Welt/du wirst beides bereuen; entweder du lachst über die Torheit der Welt, oder du weinst darüber/bereuen wirst du beides……u. s. w.”

(中) G—W. Band 7. S. 20.

(ル) " " S. 22.

(ク) " " S. 26.

- (10) G—W. Band 8. S. 56.
- (11) G—W. Band 5.
- (12) ebenda und G—W. Band 7. S. 266.
- (13) キルケゴールに於ては世界史的に生起したことは量的辨證法を通じて來たものであり又
認識作用としての世界史的觀察は接近的認識である。G—W. Band 6. S. 221.
- (14) G—W. Band. 7. S. 39.
- (15) ebenda.
- (16) かくる意味に於てキルケゴールの辨證法は質的辨證法と呼ばれる。
- (17) G—W. Band 7 S. 45.
- (18) " S. 46.
- (19) " S. 74.
- (20) " S. 144.
- (21) " S. 193.
- (22) G—W. Band 6. S. 8.
- (23) Platon: "Menon"
- (24) G—W. Band 8. S. 108. So sonderbar akustisch ist die Welt des Geistes; so sonderbar sind ihre
Entfernungen bestimmt. So weit wie möglich muss ein Mensch von Gott entfernt sein, dass das Nein
gehört werde das doch sozusagen Gott auf den Leib rückt; um gegen Gott zudringlich zu sein muss man

weit von Gott weg gehen; ist man ihm näher, so kann man ihm nicht zu nahe kommen, und kommt man ihm zu nahe, so ist man eo ipso weit von ihm weg."

(二五) E. Przywara, "Das Geheimnis Kierkegaards." S. 27.

哲學^{フィロソフィー}することが現實性を把握する事に外ならぬものであり、而かも現實性とは自己が自己自身となる場合始めて自己に現前する所の主體性に外ならぬと云ふキルケゴールの規定は同時に又ヤスパースに於ても云はれる。ヤスパースに依れば哲學とは『現實をその根源に於て凝視し、それを私が思惟しつゝ、私自身に關係する仕方を通じて——即ち内的行爲に於て——把握すること』(die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe,——im inneren Handeln——zu ergreifen.)を自己の課題とするものである⁽¹⁾。内的行爲、換言すれば思惟しつゝ、自己自身に關係すると云ふ事はフィロゾフィーレンする事であり覺存を意味する。フィロゾフィーレンとは思惟が現實そのものとなる點まで思惟的に衝き進むことであり、かゝる思惟の方法的客觀化が哲學に外ならない。

(Das Philosophieren drängt denkend dahin, wo das Denken zur Erfahrung der Wirklichkeit selbst würde. Die methodische Objektivierung dieses Denkens ist Philosophie.)⁽¹¹⁾ かゝるフイロソフイーレンは單にすべてを永遠の相の下に視る所の合理的な靜的な思惟ではない。フイロソフイーレンは單なるロゴスでなくてパトスを内に含んだ『哲學的決斷』(philosophische Entscheidung)である。元來、存在は常に我々の知識の一定の地平に於てのみ與へられてゐる。然乍らかゝる限定された存在は存在そのものではなくて存在の現象に過ぎない。従つて我々は、決して對象化されず、その時々、の地平から常に背後へと退いて行く様に思はれるが同時にあらゆる地平をその中に包括する所の究極の包括者(das Umgreifende)としての存在そのものにまで迫り行かねばならない。このためには單なる對象的な地平に留ることなく常に限界を越えて進んで行く決斷がなければならぬ。かゝる決斷を通じて我々は覺存に到り、日常的な存在意識は變容されて露はなる現實の前に立つに到るのである。人間は單なる現存在(Dasein)に留るものでなく、意識一般及び精神を通じて神性に超越する。これを包括者の側から見れば包括者に段階が存することを意味する。即

ちそれに於て存在そのものが現象する所の包括者としての世界及び私並びに我々がある所の包括者としての意識一般が先づ最初に我々の現存在の規定として現れる。然乍ら私がある所の包括者は意識一般によつては盡されない。私はそれによつて意識一般が擔はれてゐる所の現存在である。かゝる現實性に立歸る事によつて單なる意識一般は現實的なる現存在に移行する。現存在としてのみ始めて私は時間の中に始と終りを有し、周圍と戦ひ、不安を持つたり希望を懷いたりするのである。然乍ら更に深く反省してみると私がかく眞に現實的であり得るのは私が精神 (Geist) として在るからに外ならぬ事が明かになるであらう。現存在が現實的なものとして受容られるのも、それらの場所としての理念的全體性たる精神がその根柢に横はつてゐるからである。かくてかゝる段階に於ては包括者は現存在から精神に到達するのである。所で以上の諸の包括者の形態は未だ内在の立場である。即ちそれらは内在を私であるものとして——現存在、意識一般、精神——而して又私に對して對象となるものとして——世界——把握してゐるに過ぎない。然乍ら私である所のものは未だ自己の覺存に達してはゐな

い。自己の存在に關係してゐる以上は單なる内在の立場にすぎない。同様に又對象化される世界は未だ存在そのものには到達してゐない。あらゆる對象化が越えられた時始めて存在そのものとしての現實性に直面し得るのである。従つて現存在、意識一般、精神を超越して覺存に到る事は同時に又かゝる覺存の場所たる存在そのものに超越して行く事であらう。こゝに於て内在から超越への飛躍が要求される。而してそれは又單なる現存在ダイザインから覺存への飛躍エクジステンツでなければならぬ。かゝる飛躍を可能ならしめるものはキルケゴールに於ては激ライデンシヤフト情であつた。ヤスパースはこれを理性(Vernunft)なりと解してゐる。これは一見すればキルケゴールに於けるパトス的な性格とは相反するロゴス的なものに考へられる。然乍らヤスパースに於て理性とは單に固定的なる悟性(Verstand)から區別された所の、パトス的な意志を含むものと考へられてゐる。故に理性に於てヤスパースは單にロゴス的な合理的思惟を否定すると同時に、又キルケゴールに於ける極端なるロゴスの排除、パトスの強調をも否定して兩者の総合的な意味に於ける認識批判的な立場に立つものと見られるであらう。

元來悟性とはものを固定せしめる性格を有する。固定されたものは自己充足的となり、他者に對して無關心である。かく無關心に散亂してあるものを相互の關係にもたらずのが理性である。理性の本質は統一への意志(Wille zur Einheit)である。それは悟性に於て固定的なるものを相互關聯の運動の中に持來す事によつて根源的な統一にまで突き進まうとする。個別科學に於ける統一は單に悟性による固定的な統一でしかない。理性はかゝる個別科學に於ける凝固せる統一を破つてさらにそれらを包括する究極的な統一に迫り行くのである。理性は悟性的な科學的思惟の規準に合はぬものに關係する。それは悟性の限界を超えたものに關係するのである。然乍ら理性はかゝる統一を對象的に指定するのではない。對象的に指定された統一は單に悟性的な統一でしかなく未だ内在の立場を出ないものである。従つてかゝる究極の統一的一者は理性に取つては、質的に全く異つた絶對の他者(das Fremdeste)でなければならぬ。而かも理性は自己とは質的に全く他者たるこの一者に索き附けられて、悟性的に固定されたすべてのもの、覆はれた矛盾を曝露しつゝ、それらの根源に横はるものを明かにしやうと

して努力する。あらゆる根源は理性の對象を否定するこの働きによつて始めて露はになるのである。覺存は理性によつて擔はれ、理性に結びつけられてゐる。而して理性のみが又覺存の眞理をして夫が現實化され、開示されるのを可能ならしめるのである。理性は『晝の法則を破り乍ら自己破壊を通じて夜への情熱を實現せんとするものをも、それを解明し、存在に齎らし、それに言葉を與へやうとする』ものであり *der totale Kommunikationswille* である。と云つてもこれは決して非合理的なるものを合理化すると云ふ意味のものではない。むしろそれは合理的なる對象的固定的存在者をば絶対に對立する所の他者に直面させる事によつてその根源を解明せんとするものである。従つてそれは合理的なるものを非合理化せしめんとする傾向を有つものとも云へやうと思ふ。要するに理性とは現存在が絶対的一者に直面し得るまでは常に現存在の對象的な有を破壊し無に直面させながら、これを揺り動かす所の否定の原理である。悟性の合理化によつて固定された立場を突き崩し、絶えず底知れぬ無の中に引込み、かくて無底性の中に立ち無に直面して一切の存在的意識を喪失する時、始めて一切の根源が露はになるので

ある。かゝる時に到つて始めてすべての對象的に與へられたものが存在そのものでなくて單なるその現象に過ぎぬ事が洞察され、相對的なるものを絶對化する獨斷論を脱して眞に絶對的なものに絶對的に關係するに到るのである。

さて我々がヤスパースの理性に於て見たものと同様な規定がハイデッガーに於ては不安 (Angst) として表現されてゐる。

衆知の如くハイデッガーに於ては人間は生存 (Dasein) として規定されてゐる。

生存は人間の原始的な規定ではあるが同時に又人間の存在の根本的な性格を暗示してゐる。即ち生存はそこ (da) に存するもの (Sein) であり、このそこ (da) と云ふ事が人間存在の、自己の存在に對して蔽はれてゐないと云ふ性格を示してゐる。そこと云ふ事はかゝる本質的な開かれてあると云ふ事、即ち開示性 (Erschlossenheit) を意味するものである。かゝる性格を有する人間の現存在、即ち生存は、覺存 (Existenz)、各自性 (Jemeinigkeit)、世の中に在るもの (In-der-Welt-Sein) 及び超越 (Transzendenz) として規定される。

最初に生存は覺存である。と云ふのは生存はその存在に於て自己の存在その

ものに關心を有つてゐると云ふ事である。生存はその存在に於て自己の存在に了解的に關心を有してゐる。我々が自己の存在に無關心だとしてもそれは單に關心の缺如の様相 (defizienter Modus) に外ならない。従つて關心 (Sorge)こそ覺存の根本的性格である。覺存が單なる存在者を意味するだけでなく同時に自己の存在をして存在たらしめる存在性 (Sein) を了解するものであるが故に覺存に取つては存在性こそすべての人間的覺存の普遍的、基礎的な把捉を意味する。カント以後の先驗哲學はかゝる人間の存在體驗を可能ならしめる基礎の把捉を目指してゐたのであるが、それを單に形式的、一般的に追求したに留つた。即ち自我とか意識、一般とか、或ひは感性、悟性、理性等を以て人間の基礎的な把捉なりと解して來たのであつた。然乍ら人間の存在體驗は單に感性とか悟性とか理性とか云つた經驗の形式のみでは盡されない。そこに感性されたもの、悟性によつて把握されたものとの心理學的な内容の統一的な關聯が考へられねばならない。意識とか自我とかと云ふ抽象概念の代りに生き生きとした覺存せる人間の充實を全的に規定し得る唯一の概念が見出されねばならぬ。かゝる概念をハイデッガーは關心

と考へたのである。覺存する所の人間は従つてかゝる關心ソルゲを持つのでなくして却つて彼自身關心ソルゲである。關心とは覺存者の一屬性ではなくてその本質なのである。關心に於てのみ覺存者の思惟も意慾も感情もあらゆる働きが統一されてゐなければならぬ。覺存の諸の働きは故に唯一なる關心ソルゲの諸形態に外ならぬのである。關心に於て生存はその何Was例へば机、家、樹木などであることを言ひ現してゐるのではなくてその *existentia* を言ひ現してゐるのである。

かくて生存は自己、自身の存在に關心を有すると云ふ事からして次ぎに生存の各自性(Jemeinigkeit)と云ふ規定が生ずる。我々の存在可能は我々自身によつて擔はれてゐるものであり決して他人によつて代り得られるものではない。かゝる性格を明かならしめる例は死とか決斷とかに於て見出されるであらう。然乍ら日常生活に於て我々はかゝる各自性を了解的に意識してゐない。我々は本來的な自己として自己に關心を向ける事なく多くは非本來的に多忙、興奮、熱狂、享樂等に於て自己を喪失してゐる。が假令、本來的であるにせよ非本來的であるにせよ、このことは生存が自己の存在に關心を有することから由來してゐるのである。

自己の存在に關心を有する所の各自性であるが故にこそ覺存は又非本來的に自己を見失ふ事も有り得る。自己の存在に關心を持たぬものは自己を見失ふ事さへも出來ぬであらう。

さて以上の二つの規定、即ち覺存として並びに各自性としての規定は『世に在ること』(In-der-Welt-Sein)と云ふ存在機構からして先天的に理解されねばならない。かかる存在機構の解明がキルケゴールに於ける、真理の如何にと云ふ性格を發展せしめ内容づけたものと云はれるであらう。而してハイデッガーの哲學の中心はこの點に存するのである。然乍らこれを精しく説明することは結論に取つては必要事ではないが故に觸れぬこととして、我々は再び前に戻つて、一體何が非本來的な自己の立場をして本來的な覺存の立場に迄生存を驅り立てるのであるかを見やうと思ふ。

さてハイデッガーは日常的、非本來的立場(Mann)の立場から本來的、覺存の立場への轉換を可能ならしめるものを不安(Angst)と呼んでゐる。不安の中に於て我々が日常性に於て慣れ親しんでゐる存在者の全體が我々の許から這り落ちて行

き、我々は無に直面するのである。不安は無を開示する (Die Angst offenbart das Nichts) ののである。^(毛) 不安は恐れと異つて一定の對象を有しない。むしろあらゆる對象が迂り落ち遠ざかつて行くとき、この遠ざかりの中に全體的に我々に追つてくるものが無である。無は不安の中で生存を包圍し、全體に於て迂り落ちる存在者を全體に於て斥けながらも且指示する。これが無の本質であり *Nichtung* と名附けられる。かくて拒否しつゝ、無は現存在を初めて存在するものとしての存在するものに直面せしめるのである。無の根源的な顯示性の根據に於てのみ人間は在るものに向つて進み、また在るものゝ中に進むことが出来る。かくて無の顯示たる不安に於てあらゆる日常的な對象的な立場が崩れてしまつたとき、我々は始めて無に直面した自己の覺存に到達する。『不安の無の明るい夜の中に初めて在るものとしての在るものゝ根源的な顯示性が生れる。』 (In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenbarkeit des Seiendes als eines solchen.)

これは丁度ヤスパースに於て理性があらゆる悟性の固定的な立場を破壊して、絶對に對象化され得ない包括者としての存在そのものに直面すると云ふ場合の理

性に相應するものである。

さて前述した如くヤスバースに於ては人間は理性を媒介として現存在の立場から意識一般、精神を経て實存の立場にまで深まつて行くのであるが、然らば覺存のかゝる諸段階に於ける眞理性の問題は如何に解さるべきであらうか。

現存在の立場に於ける眞理は實用主義的眞理概念であり、生の維持及び擴張を目指すものである。具體的にはかゝる立場の眞理は幸福に存する。然乍ら現存在に於ては生命の充された歡喜は同時に生命の喪失による苦惱と結びついてゐる。眞理は常に非眞理を伴ふものである。現存在には常に不満足とか退屈とか恐怖、苦惱等がつきまとふものであり、永遠の幸福と云ふやうなものは事實存しない。従つて又永遠の眞理と云ふが如きものもかゝる立場では考へられないのである。次ぎに意識一般の立場に於ては、成程必然的な正確さ (Zwingende Richtigkeit) が存する。然乍らその反面、常に不正確さが伴ふのである。従つて兩者に對して更に『正確なるもの、沙漠』(Ode des Richtigen) が生じてくるのである。精神の立場に於ては眞理とは對象的には不可知の全體に對する眞理であり、對象的には不可

知であるが故に確信に於て存するものである。従つてこの立場に於ては全體性を實現するものが眞理と考へられるのである。併し全體性とは對象的には不可知な理念^{イデア}であるが故に、全體性に對する満足と同時に他面、常に完成されることのない苦惱が伴ふのである。全體性の眞理と同時に部分の非眞理が成立するのである。而らば以上の如き内在の立場を脱した超越、即ち覺存の立場に於ては何が眞理とされるのであるか。覺存に於ける眞理は信ずる事に於て成立する。何故ならそれはあらゆる對象的な内在の世界を突き破るときに見出されるものであるが故に、我々の生のために自由に變更出来る實用的なものではなく、又對象としてそれについて確信することも出来ず、むしろ對象的な意味では存在せぬもの、對象的には到底考へ得ぬものだからである。これは丁度キルケゴールが超越としての絶對的眞理は覺存者に對してはパラドックスとして現はれる(例へば永遠者がキリストとして時間の中に現はれた事は覺存に取つて逆説であつた如く)と考へたのと同じの事を意味するものと思はれる。かゝる眞理は意識一般や精神の限界の彼方に存するものであり、ヘーゲルの場合に於けるが如く先立つすべての

立場を止揚し包括する所の具體的一般者の如きものではない。かゝる立場は未だ内在の限界内に在るものであり、内在の限界を超越した覺存の立場は一般者の外に投げ出された例外者(die Ausnahme)の立場である。

かくて真理の意義は相互に相克の状態に在る。各段階の真理は他の段階の真理と關係させられると非真理となる。例へば現存在の實用主義的な真理は意識一般の真理からみれば非真理ともなり、又その逆に意識一般の真理が生レベに基づく現存在の立場からみれば非真理ともなるであらう。すべての立場に共通した唯一の真理なるものは本來考へ得られないものである。勿論、現存在、意識一般、精神等の各々の内部に於ては真理は絶對的であり普遍的であらう。然乍ら現存在、意識一般、精神、覺存のすべてを通ずる絶對的な真理は見出され得ない。覺存の立場と雖も決して絶對的な真理の立場ではない。むしろ覺存の立場は絶對者に最も近いが故に又最も遠く離れた立場である。キルケゴールに於けると同様覺存者は神に最も近く立つてゐると同時に神に對して最も絶望してゐる立場に立つものである。覺存の立場とはもはや如何なる形態の真理も受容れる事の出來ぬ絶

望の虚無性の中に立つものであり、内在的な普遍的真理から一番遠ざかつたものであると同時に、あらゆる固定的真理を破つて、その根源なる真理そのものに迫らんとする作用の側からは絶対的な真理に最も近く立つ所のものである。而してかゝる覺存の立場に於ける真理は前述の如く例外者アウステイアであつた。即ち例外者は固定的な普遍者に對してその根源として真理である。而して例外者は私念や意欲の勝手氣儘な多様性に對して、歴史的形態に於ける包括的な真理として權威(Autorität)を要求するのである。ヤスパースに於ける例外者の概念は極めて徹底したものである。即ち『例外である所の人間は先づ普遍的現存在(これが一國の風習、秩序、法律、或ひは肉體上の健康、その他の如何なる正常性であるにせよ)に對して例外である。次ぎに普遍妥當な必然的に確實なる思惟としての意識一般に、而して最後に、それに屬する事によつて私が全體の中の一つの項として存在してゐる所の精神に對して例外である』と云つてゐるが結局これはかゝる例外者が如何なる普遍妥當的な法則にも包括され得ないもの、あらゆる一般者の限界の外に立つものである事を示したものに外ならない。かくてそれが現存在、意識一般、精神

を超越してゐる所に例外者の覺存的性格が存するのである。かゝる超越の立場に於ては覺存者、例外者自からが眞理となるのである。あらゆる對象的な眞理が絶對に主體的內面性に轉ずる時始めて覺存に到達し得るものと云はれるであらう。

然乍らかく云つたとしてもそれは例外者の立場はあらゆる普遍的なものから無關係に孤立して存在するのではない。却つて例外者は最も緊密に普遍者と關係し合つてゐるのである。『例外は普遍を通じてのみ自己自身を例外として了解する』ものであらう。最初から普遍の中に在つて普遍の中に生きる如何なる現存者よりも、却つて普遍から投出されて自己の無に直面しつゝあるものゝ方が眞によく普遍を了解するに到る。一つの立場を出て、その外に立つて始めて以前の立場を純粹に在るがまゝに受入れるものであるとも云へやう。これを普遍者の側面から云へば眞理は例外を通じて始めて普遍化され得ると云はれるであらう。然乍らかく例外に對立する事によつて例外をも自身をも可能にする所の普遍者は先にすでに超越された所の意識一般の普遍者とか、精神の普遍者等の如きもの

ではあり得ない。それは個々の限定された普遍者であつてはならぬ。全體的な普遍者でなければならぬ。これ即ち『權威』に外ならない。權威とは『包括者の諸相の全體性に於て夫等を一つに結合しつゝ、歴史的形態を採つて普遍者及び全體者として我々に現れる所の統一的眞理』である。例外者が内在的立場に於てあらゆる對象的なものを打破りながら超越の立場に立つとき、そこにはもはや何等の普遍的な存在も在り得ず、かくして例外者は無に直面し自己の無の中に絶望的に沈潛するのであるが、正にこの場合『權威』が現れてくるのである。而してかゝる權威としての全體的普遍者は空間に於ける對象的なものとは考へられない。何故ならかく解すれば更にその包括者が考へられねばならず、それは全體的普遍者たり得ないであらう。それはむしろ非對象的全體者としての時間的形態を採るものであらう。ヤスパースが、權威は歴史的形態をとると云つてゐるのもかゝる意味からであらうと思はれる。

然らばかゝる權威との絶えざる緊張の中に覺存する覺存者、即ち例外者は如何なる時間規定の下に存在するものであらうか。この點に關してはヤスパース自

身は明かには規定してゐない様であるが、例外者があらゆる普遍妥當的な規定の外に投出されたものであり、しかも投出されたものとして無に直面しつゝ却つて全體的普遍性との緊張關係の中に於て普遍性一般を可能ならしめ、その根據となると云ふ性格を有する所から推して時間的に見れば、かのキルケゴールによつて考へられてゐた瞬間と云ふ性格を帯びるものではないかと考へられる。即ちキルケゴールは瞬間をプラトーンの解釋から説明する。プラトーンに於て瞬間は變化を可能ならしめる一つの轉換點であり、それ自身は變化の中に場所を有せざる (atoton) 不可思議なる存在と考へられてゐた。キルケゴールに依れば、かゝる瞬間は本來、時間の原子でなくて永遠の原子であり、時間に於ける永遠の最初の反射である。瞬間は永遠に現在的なるものとして、もはや時間の繼起の單位ではなくして時間の外より來つて時間の要素——現在的時間、未來的時間、過去の時間——を可能ならしめるものである。瞬間を時間的に捕へやうとすればもはや瞬間は捕へられた瞬間に瞬間の意義を失つてしまふ。瞬間とは時間的規定に於ては非有に外ならない。それは時間的な規定の外に投出されたもの、時間的限界を超越

したものである。而してかゝる超越的な一點に於て始めて移行が可能となるのである。かくて瞬間が時間と永遠の交叉點である如く、覺存者としての例外者の覺存も亦、内在と超越、普遍的有と個的無の交叉點であり、しかもそれ自身はあらゆる普遍的規定の外に投出されてゐるものであらう。例外者の覺存を通じて内在に於ける普遍者は超越に於ける個體の無に直面し、又反對に超越に於て自己の主體的個體の無の中に覺存する例外者は自己の覺存を通じて普遍者(全體的)に還歸し得るのである。而かもそれは單なる復歸ではなくて綜合的な還歸である。と云ふのはそれが歸り行く所の普遍者は全體的普遍者としての權威、即ち内在と超越との有と無との綜合者だからである。權威とは自己の超越に於て内在に關係するものであり、内在の有をば無に轉せしめんと脅かすものに外ならない。

かくて覺存者たる例外者は空間的に見れば一般的有の普遍的規定を超えた無の領域に在ると同時に時間的には非有に外ならぬ瞬間に於て立つものである。人間は現存在から意識一般を経て精神の世界に到ることによつて最も廣く普遍的な世界の中に住んでゐるのである。實に精神は人間の廣さ、普遍性の究極であ

らう。然乍らかゝる精神の立場から覺存へと飛躍することによつて人間は例外者として無と瞬間の最も狭き立場に立つに至る。彼は世界の空間と時間の領域から外に投出されてゐるのである。而かもかゝる覺存の立場に於て始めて人間は Geist と、無と瞬間の中に動搖する自己の Vitalität との對立相剋の眞中に立つのである。而してかゝる對立の中に無と有、瞬間(永遠)と時間、超越と内在とを契機として自己の主體の個性を無限に展開して行くのである。内在と有と時間を支配してゐたロゴスのものに對して、超越と無及び瞬間の奥底深く潛んでゐたパトステス的なものが對立され、哲學する所の主體を驅つて無限の課題に向はしめるであらう。かくて哲學する事に於て主體に取つては自己の覺存 (Existenz) と存在 (Dasein) とが無限の關心事となるのである。

(一) K. Jaspers "Existenzphilosophie." S. 1.

(二) " " S. 12.

(三) 包括者(das Umgreifende)の説明の仕方は Existenzphilosophie に於けるそれと Vernunft und Existenz に於けるそれとは用語が異つてゐるやうであるが、こゝでは前者に従つた。後の場合については V. und. E. S. 49

行爲的主體としての覺存

- (四) Existenzphilosophie. s. 49.
 (五) M. Heidegger. Was ist Metaphysik. S. 17.
 (六) " " S. 19.
 (七) K. Jaspers Existenzphilosophie. S. 26 以下 Wahrheit の章参照。

以上に於て我々は行爲的主體としての覺存者の概念がキルケゴール及びハイデッガー、ヤスパースに於て如何なる意味を持つてゐるかを見てきた。而してキルケゴールの場合に於て既に述べた如く、これら覺存なる概念がアリストテレーシ的存在論的基體としての Subjekt (ὑποκειμενον) とカント的認識論的意味での認識の主體としての Subjekt との綜合としての、換言すれば在るものと見るものとの綜合としての行爲的主體的な意味を有してゐることを察知し得た事と思ふ。單に在るものとしての存在論的基體は未だ一般的である。同様に單に認識の主體としての主體もいはゞ意識一般として考へられて居り未だ具體的な個には到つてゐない。いはゆる主體なき主體性なりと稱せらるゝ所以である。このやうに單にそれのみでは未だ一般的抽象的たるをまぬがれぬ所の基體(在るもの)と主體(見

るもの)とが、そのままでは單なる反對對立として無關心に止つてゐるものが絶對否定の作用を通じて相即した時、こゝに始めて行爲的主體としての覺存が成立するのである。存在と論理とが覺存の行爲を通じて結びつけられるとも云はれ得るであらう。キルケゴールに於ける覺存の本質もその最後の段階に於てかゝる辨證法的性格を具へてゐる事は明かであらう。彼が眞理を *Wahrheit* に關するものでなくて主體の *Wise* に關係するものなりと爲したのも、彼が行爲と云ふものに重點を置いてゐた一つの現れであらう。唯キルケゴールに於ける覺存の規定が未だ充分でないと云はれ得るのは、彼に於ては覺存の眞の辨證法的な性格が全面的に取上げられてゐると云ふよりも覺存の個別的側面、單なる主觀的側面を強調するのあまり、一般的、客觀的(歴史的社會的)側面が無視されてゐる結果、却つて反對の抽象に陥つたものに外ならぬ。前にも述べた如く覺存は一般者たる存在と同じく一般者たる論理との辨證法的綜合としての絶對的なる個であるとするれば、かゝる絶對的なる個はもはや全を、一般を排除した個でなくて、そのエレメンテたる一般者をも自己の中に止揚したものでなければならぬ。存在と論理との綜合者とし

ての行爲的個は同時に自己(個)と一般者との綜合者でもなければならぬ。従つて眞の行爲的主體としての覺存は單に個人的たるのみでなくて同時に社會的でないければならず、單に超時間的瞬間的なものでなくて歴史的でなければならぬ。換言すればキルケゴールに對して覺存の社會的歴史的側面が重視されねばならぬと思はれる。ハイデッガーやヤスバースに於てはかゝる側面が觀られてはゐるけれども未だ行爲的な面から視られてはゐないやうに思はる。個人と社會とを始から對立的に考へるのは單に表現的に行爲を抜きにして考へるからに外ならない。行爲を通じて個と全とは覺存に於て相即する。全くの自分ひとりの底に我々を汝等を見るのである。覺存の孤獨性はその内面性である。我々が死を考へるとき死によつて假令自分を除く全世界は何の變化をも受けずに存續するとしても世界を知る事によつて無限に之を凌駕してゐる所の自己のあらゆる内容が消滅しなければならぬ事を感じるであらう。死に直面して消滅すべき自己の内面性に於て覺存は自己の孤獨を發見する。死に於て我々はひとりである。反之、生に於て我々は自己の社會的歴史的规定を自覺する。自己の内面性が同時

に社會的歴史的現實に對する外面性として自身歴史的社會的なる事を知るに到るであらう。基礎と主體、物と働きとの辨證法的綜合者としての行爲的主體Ⅱ覺存に於ては我は汝であり内は外であると考へられる。本論文に於ては特に覺存の個人的内面的側面のみを主として考察したのであるが、他の側面、社會的歴史的側面は之を次の機會に譲りたいと思ふ。

この論文は私の卒業論文の後半を中心にして筆を加へたものである。貧しき思索ではあるが入替迄の自分の考へを記念するつもりで筆を取つた。自分としても不滿の所もあるにも拘らず敢てした所以である。