

## 実践哲学ノート (17)

谷口 孝男

### Notizen über die praktische Philosophie (17)

Takao TANIGUCHI\*

#### Abstract

Die vorliegende Arbeit forscht nach dem Sinn des Menschen als menschliches Naturwesens. Der Kern des Sinn des Menschen ist aber nichts anderes als Menschlichkeit (Humanität). Also behandle ich die praktische Philosophie überhaupt, namentlich die menschliche praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Dabei zugleich möchte ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

Danach möchte ich den Sinn des menschlichen Naturwesens auf Grund der Menschlichkeit (Humanität) aufklären und ferner den Menschen an sich selbst als systematische Totalität der drei Lebenstätigkeiten, die aus Konsumieren, Produzieren und Verkehren bestehen, zeigen.

Der Sinn des Menschen enthält die Menschlichkeit (Humanität) als sein übergreifendes Moment in sich. Daher müßten wir vor allem die Menschlichkeit (Humanität) untersuchen.

#### 【補論 8】[実存主義との対話・キルケゴール (1)]

はじめに

宇都宮芳明氏の「人間らしさの実践哲学」を体系的に叙述した『人間の間と倫理』(作品53)は、二つの部分から構成されている。この書の副題「倫理規準の検討と倫理理論の批判」が示すように、前半において三つの倫理理論(自然主義・歴史主義・実存主義)が批判され、後半において氏独自の「人間らしさの実践哲学」が打ち出される。自然主義の代表はアリストテレス、歴史主義の代表はヘーゲルとマルクス、そして実存主義の代表はハイデガーとサルトルに設定されている。

一般に、批判者は批判対象からもっともよく学ぶものである。(因に、宇都宮氏の学部卒業論文も、大学院修士論文も、ハイデガー研究であつたらしい。)氏の「人間らしさの実践哲学」は、実存主義の強い影響を受けている。したがって、私たちとしては、氏が、実存主義の何をどのように受け継がれたのかを、正確に捉える学問的義務があろう、と思われる。この「補論」において、私はその責務を些かなりとも果たす所存である。

私は、宇都宮氏の論考「実存と倫理」(作品51、『西洋倫理思想』)との対話を以て、「キルケゴールとの対話」の序文といたく思う。

(1)

「[実存主義の潮流] 今日一般に実存哲学もしくは実存主義とよばれる思想は、20世紀に入って、第一次大戦後まずドイツにおいて成立した。ハイデガーの『存在と時間』(1927年)、ヤスパーズの『哲学』(初版には1932年とあるが、実際にはその前年に公刊された)は、実存哲学の成立を告げる代表的著作である。これらの著作は、ドイツの哲学界に衝撃を与えたが、1933年ベルリンに滞在していたサルトルにも大きな影響を与え、実存思想は国境を越えてフランスに渡った。サルトルの『存在と無』(1943年)や『実存主義はヒューマニズムである』(1946年)は、第二次大戦後のジャーナリズムによってもはやされ、実存主義の名はサルトルの名とともにひろく人口に膾炙するようになった。こうして実存主義という名称が定着するとともに、上記以外のひとつと、たとえば『私と汝』(1923年)の著者ブーバーや、『形而上学日記』(1927年)のマルセル、『われわれの時代における人間の運命』(1935年)のベルジャエフなどもまた、同じ実存主義の流れのうちに位置するひとつと目されるようになったのである。」

[対話]

私は、実存主義について、それほど知識も思想ももっていない。実存主義について学問的に研究したことは、一度もない。不勉強の譏りを受けて当然である。

ここには、実存主義の潮流を担った代表的哲学者の名前と著者が挙げられている。宇都宮氏の批判する倫理理論のうちの一つである「自然主義」は、アリストテレスを代表格とする。これについての研究は、すでに開始したところである。主として、『ニコマコス倫理学』『エウデモス倫理学』『政治学』を丁寧に読解するつもりである。また、「歴史主義」については、多少の知識も持っているが、私にとっては、これは特別な意義を担うものである。いずれまた、「補論」として、ヘーゲルとマルクスらを探りあげたい、と思う。

ところで、宇都宮氏は、これら三つの倫理理論について、それぞれの存立根拠を、次のように定式化されている。

「ところでいま、私という人間を取り上げてみると、私は、(1)まずは自然界に人類の一員として所属し、(2)次いで歴史的に規定された特定の社会のうちに位置し、(3)そのなかで私という個人として存在する。私は人間としてこの三つの契機をもつが、自然主義・歴史主義・実存主義は、人間をこの三つの契機のいずれかに限定して捉えているのであって、このことから三者の間に対立が生じ、人間性についての見解が三様に分かれるのである。／＼・・・現代ではこの三つの見方がいずれも有力で、鼎立する形をとってい[る]」(前掲『倫理学入門』、32頁)

ここには、宇都宮氏の思考の一特質と言える「視野の広い思考」の一端が表出されているであろう。デカルト的な「明晰な思考」ともよべるであろう。ヘーゲルの思考に学んで言うと、ある全体の契機が、契機であることを止めて、それ自身が、いわば一つの全体となるとき、本来の契機としての姿を失い、一個の異形と化すに到るものなのである。「全体の契機が全体から切り離され自立化し、それ自身が全体となる(契機の全体化)。一般に、契機の全体化を暴き指摘すること

が、理論的次元に固有の批判方法のひとつである。」(拙作『マルクス哲学論への前哨』「意識の哲学」, 84~85頁)

それはともあれ、私は、実存主義にあくまで内在しよう。その考えと考え方(思考と思考様式)を忠実に摂取してみたい、と思う。

(2)

「[実存主義は便宜的呼称と見做すのが無難]とは言え、ここにあげたひとつの思想は、いずれもきわめて個性的であって、そのすべてに共通する項を簡単に引き出すことはできない。ハイデガーのように、人間の存在を端的に「実存」と規定しながらも、自らの思想を実存哲学とか実存主義とよばれることを拒否するひともいるし、ヤスパースのように、『実存哲学』という著書がありながらも、実存哲学と実存主義は異なるとして、サルトル風の実存主義とは一線を画すひともいる。実際、上記のひとつの思想を一括して実存哲学とか実存主義とよぶのは、便宜上の呼称にすぎず、現代哲学のさまざまな流れを整理するために、第三者が外部から貼ったレッテルであるとみなす方が無難であろう。」

[対話]

哲学の学派ないし流派・潮流に付される名目は、確かに「外部から貼ったレッテル」でしかないであろう。しかし、それは、まったく無根拠なものとも言えないであろう。なんらかの共通性があるから、一括して、例えば自然主義、例えば歴史主義、そして例えば実存主義とよばれるのである。これらをたんなる「便宜上の呼称」とのみ見做すことはできないであろう、と思われる。しかし、こういうことはむしろ常識であるから、宇都宮氏がこの点で「無知」であるはずもない。

では、本当のところ、この段落において、氏は何を主張しようとするのであろうか。それを考えておこう。

「すでにふれたように、私はこの小著のなかで、フョイエルパッハをひとりの個性的な思想家として扱った。個性は歴史のなかから生まれるが、しかしもはや歴史の流れのうちに解消できない、歴史を超えた性格をもつ。」(作品58、『フョイエルパッハ』, 8頁)

「哲学が 科学と違って つねにその哲学を生み出した哲学者の名とともに語られるということは、哲学の本質を示すきわめて意義深いことなのである。」(前掲『哲学の視座』, 31頁, 拙作『人間の意味のフィロソフィア(第一巻)』の「 」を見られたい)

後者の引用文について、私は、次のように述べた。「かんたんに言えば、おそらく、「哲学」は「生きること」との統一のうちにしか存在しえないからなのであろう。「生きること」は個性的事態である。生きる人は、代置不可能な、かけがえのない人生を送る。「統一的な生の原理」は、このような人生を生きる哲学者の生み出すものであり、さらにまた、この原理は哲学者のこのような人生のなかで検証される。このような仕方ですべて「哲学すること」と「生きること」が緊密に統一されていること、それが「哲学の本質」でなければならない、と言えるであろう。」(同上)

もう少し敷衍すれば、哲学者の個性(それゆえまた哲学の個性)を重視する見方は、ひとりひとりのかけがえのない人間の代置不可能性のなかに、かれの絶対的価値あるいは尊厳性を認め、そのゆえにこそかれを敬愛し、かれに誠実に応答するという人間愛の思想に立脚するものである

う。

かつて私は、レッテル方式を「本質論的取扱い」と、個性重視の方式を「有論的 [ seiend ]」とよんで、両者を区別はしていたが、その区別根拠についての明確な理屈は持ち合わせてはいなかった。そうする必要を、ただ感じていただけであった（前掲『マルクス哲学論への前哨』「意識の哲学」, 19頁）。

### (3)

「[ キルケゴールにおける実存と倫理 ]」ところで、こうした実存思想の先駆者として、さらにニーチェとキルケゴールの名をあげることができる。この二人はいずれも19世紀のひとであるが、その思想は生前あまり顧みられることはなく、20世紀に入ってはじめて脚光を浴び、上記のひとびと[ ハイデガー、ヤスパース、サルトル、ブーバー、マルセル、ベルジャエフ ]の思想形成に大きな影響を与えるにいたったのである。そこでまず、この先駆者の一人キルケゴールに注目し、その著書『哲学的断片のための非学問的後書』のなかで、この章[ 作品51, 『西洋倫理思想』, 第8章のこと ]のテーマである実存と倫理の連関がどのように説かれているかを見ることから出発しよう。はじめに同書から三箇所ばかり引用し、それを解説するという形で話を進めることにする。

「抽象的な思考が、具体的なものを抽象的に理解するという課題を抱えているのに対して、逆に主体的な思考家は、抽象的なものを具体的に理解するという課題を抱えている。抽象的な思考は、具体的な人間から眼をそらして純粋な人間を見るが、主体的な思考家は、人間存在という抽象的なものを具体的なもののうちへ、すなわちこの単独な実存する人間であるということのうちへ、置き入れて理解する。」

「主体的な思考家の課題は、実存のうちで自己それ自体を理解する、ということにある。」

「実存する者に対して存在する唯一の現実性は、その者の固有な倫理的現実性である。それ以外のあらゆる規定性については、かれはただ知るだけである。だがもともと知ることは、現実性を可能性へと置き移すことである。……現実的主体性は、知るところの主体性ではなく、倫理的に実存する主体性である。」（「実存と倫理」, 250～251頁）

### [ 対話 ]

大枠の話題は、自然主義・歴史主義・実存主義の三つの倫理理論（実践哲学）の「批判」にある。「批判」であるから、それぞれの倫理理論の否定面（短所）ばかりではなく、それぞれの肯定面（長所）をも見出し、それを摂取継承するのだからなまじい。いなむしろ、「批判」の意義は、敢えて言えば、肯定面の析出にこそあるのである。ヘーゲルは、カントの「批判 ( Kritik )」を、「止揚 ( Aufheben )」として継承した、と言えよう。

「批判」なり、「止揚」なりに値しないもの（これはあくまで、自分にとって [ für mich ]、のことであるしかないのであるが）は、無視しておけばよいのである。

同時期のフョイエルバッハのヘーゲル批判と較べて見ると、キルケゴール独自の思考特質（思考様式）がますます鮮明になることであろう。宇都宮氏の実践哲学に即して言えば、「人類愛（博愛）」の成立のために、両者の如何なるところが、如何なるかたちで、有効であるのか、という視

点を、「批判」ないし「止揚」に先立って所持している必要がある。つまり、「究極目的」のないところに、「批判」も「止揚」も、そもそも成立不可能なのである。

(3)

「[実存と本質]」実存」という語は、中世のスコラ哲学以来、「本質」という語と対をなすものとして用いられてきた。実存はラテン語ではエクシステンチア（これはまた「現存」とか、たんに「存在」とも訳される）であり、本質はエッセンチアであって、両者はともに、ものの「ある」ということに関係する。つまりあるものについて、そのものの偶然的な規定を除き去った後に、そのものがもともと何であるかを示すのがそのものの本質であり、そのものがある、そのものが現実に存在する、ということを示すのがそのものの実存である（実存とは、現実存在をちぢめて造った造語である）。「ある」ということを引くくめて「存在」とよべば、本質はものの「である」存在であり、実存はそれの「がある」存在である、と言ってよいだろう。（同上、251～252頁）

[対話]

実存主義の「実存」の語源的説明が施される。それは同時に、「本質主義」という場合の「本質」の語源的説明でもある。こうして、さしあたり、実存主義と本質主義との相違（対立面）が浮き彫りにされる。

その内容は、次のように図示され得る。

存在（アル）	{	本質（エッセンチア）	「デアル」存在
		実存（エクシステンチア）	「ガアル」存在

このようなことは、たんなる「常識」にすぎない、と一蹴する向きもあるやに知れないが、その場合、ここに説明された、存在の二様態としてのエッセンチアとエクシステンチアの区別を、ただの「知識（Wissen）」として受け入れ、「知恵（Weisheit）」として受容してきたのかどうか、反省される必要もあるのではなからうか。宇都宮氏の思考方法の一特質は、「知識」に固有の対象化的客体的思考方法との峻別において、「知恵」を可能ならしめる主体的実践的思考方法を首尾一貫させるといふものである。つまり、ここでの説明は、畢竟、われわれが「人間らしく善く生きる知恵」のためのものなのである。

(5)

「[実存主義（唯名論）]」したがって、われわれはあらゆるものについて、そのものが何であるかということ、そのものがあるかどうかということ、つまりそのものの本質と実存とを、区別することができる。いま私の目の前にあるものが見える。このものは何であるか。本である。では、それがあのかないのか。たしかにそれがある。それは私の幻視ではなくて、現実に存在する、すなわち実存する。両者をまとめて言えば、本であるところのものがあるのである。このことは、次のようにも考えられるであろう。本という本質をそなえたもの、本という類に属しているもの、それがいまここに個体として実存する、と。[本質主義（実然論またはイデア論）]ここからさらに次のような考えが生じてくる。いまここに個体として実存する本は、消滅して無

に帰し、実存しなくなるにしても、本質もしくは類としての本は、消滅しない。人間の場合で言えば、本質としての人間は不生不滅であり、その意味で永遠である。死にゆき滅びゆくのは、個体としてのこの私であり、A氏であり、B氏なのである。」(252頁)

[ 対話 ]

実存重視の考え方と本質重視の考え方は、さまざまな時代に、さまざまな形態をとって、繰り返し現われる。前者が「正しく」、後者は「誤っている」とは、単純には言えない。ただ言えることは、本質重視の考え方においては、「個体としてのこの私」が「本質としての人間」よりも軽く扱われる傾向が見られるのが通例である。

実存と本質の関係は、たとえば個と全体(閉じた共同体)の関係にも連動している。たとえばヘーゲルは、「個人が存在するかどうかは客体的倫理にとってはどうでもよいことであり、ひとり客体的倫理だけが持続的なもの、威力なのであって、諸個人の生活はこの威力によって支配されるのである(Ob das Individuum sei,gilt der objektiven Sittlichkeit gleich,welche allein das Bleibende und die Macht ist,durch welche das Leben der Individuen regiert wird.)」(『法哲学』, § 145, 補遺; 中央公論社『世界の名著・35』)いわゆる「構造主義」なるものも、これと同種の論理からなる、と言えよう。さらに、全体を「階級」としたとき(レーニン『国家と革命』に基づいて)、「特定の個人は彼の所属する階級のヴァリエーションにほかならない」と言明する論者が現われる。

確かに、実存と本質の関係の把握は難しい。ここでは、フョイエルバッハには触れないが、一言、中野徹三氏の「生活過程論」に言及しておこう。氏の論理は、要するに、実存と本質との統一的全体的把握のロジック 本質をMoment, 実存と本質の統一をProzeßとして捉える である。要点のみ、見ておこう。

(1) まず人間はどのような時代社会のなかにも生きていくという根本事実を認めること。この根本事実を認めることは、人間存在の根源的な二つの特質、すなわち自然性と社会性を確認することを意味する。

(2) 歴史的構造(「土台・上部構造」[ 観念形態と制度 ]) は人間にその社会的生活の特定の様式を指定する。

(3) 歴史的構造は、人間の社会的活動によって絶えず再生産されつつ、同時に新規に変容されてもゆく可変的なものである。(拙論「哲学宣言」, 『人間であることの意味への問い』, 134~135頁)

なお、最後に、ヘーゲルに対して、フョイエルバッハ風に、言っておくべきであろう。

「個別的な人間[ existentia ]がひとりもないところで、普遍性としての人間そのもの[ essentia ]は存立しうるか」と(拙論「ヘーゲル論理学批判序説」, 『序説・ヘーゲルとマルクスの思考方法』, 150頁)。

(6)

「[ 本質主義的な抽象的思考 ] このような視点の下で、さまざまなものについて、そのものの滅び去ることのない本質をもつばらに思考するのが、キルケゴールの言う「抽象的思考」である。[ 可能性としての「純粋な人間」 ] 人間について思考する場合も同様であって、抽象的思考が対象とする人間は、私がそれであるし他人もそれである人間の本質であって、現実の実存する人間ではない。本質としての人間は、キルケゴールの言葉を使えば、「純粋な人間」であり、現実に存

在してはいない「可能性」としての人間である(ちょうど「純粋な水」が現実には実存しないように)。[ 抽象的思考の核心 ] 抽象的思考においては、このように、実存よりも本質が、現実性よりも可能性が、重視される。つまりここでは「可能性は現実性に対していっそう高い位置を占める」のであって、抽象的思考はこうした見地から「現実性を可能性へと置き移」し、このような仕方ですべて「具体的なものを抽象的に理解する」のである。(同上、252~253頁)

#### [ 対話 ]

「存在」理解における本質優位は容易に「本質主義」に、同様に実存優位は造作無く「実存主義」に転化するものである。本質主義と実存主義の二項対立を生起せしめているのは、エッセンチアとエクシステンチアの「二項図式」に他ならない。ここでは、更なる追究は措き、たんなる指摘に止めておく。

抽象的思考と聞けば、われわれは直ちに、フョイエルバッハとマルクスを思い出す。かれらは、現実的対象的存在としての「自然と人間」から疎外され、抽象化された本質主義の人間(観念存在化された人間)を捉える思考方法を「抽象的思考」と呼んだ(『マルクス哲学論への前哨』、「論争のデモクラット」、171頁以下)。

フョイエルバッハは、「抽象的思考」に反対して、感覚主義的な「私と汝との区別と統一」の道を進んだ。彼は、「区別」において、「私」と「汝」の実存を、また「統一」において、「私」と「汝」の本質を捉え、エッセンチアとエクシステンチアのスコラの二項対立を動揺させたのである。人間の「本質」は、個別の人には内在しない「なにか或るもの(Etwas)」でありながら、「人「間」」には内在する「Etwas」である。個別の人は、このような本質に与ることによってのみ、人間である。宇都宮氏の言葉を二つ、引いておく。

(a)「フョイエルバッハによると、現実には存在する人間はどこまでも個別的な個々の人間であって、類としての人間や「人間そのもの」といったものは、現実には存在しない。フョイエルバッハは、この点に関しても、いわば徹底した唯名論者である。」(『人間の間と倫理』、163頁)

(b)「倫理的人間性は、そうした意味で、個人のうちに内在する人間性ではなくて、個人を超えて人間性である。個々の人間は、自他の関わりの領域のうちで、そうした人間性に適合した行為をなすことによって善となり、離反した行為をなすことによって悪となる。倫理的人間性は、その意味でまた、たんに個人的主観的なものではなく、超個人的客観的なものである。とは言え、それはすべての個人を超えていわばそれ自体として離在するものではない。それは切り離された個々の人間にとっては超越的であり、超個人的であるが、しかし自己と他者には、つまり人「間」には、内在的である。倫理的人間性が人間にとって普遍的であると言いうるとすれば、それは上述の意味で理解されるべきであろう。それはすべての個人のうちに共通に内在するものとして普遍的であるのでなければ、すべての個人を超えて離在的に普遍的であるのではない。それはすべての人間が相互の関わりの場で共通にそれに関与することができるという意味で、普遍的なのである。」(同上、86頁)

マルクスは、現実の社会制度における人間関係(歴史的に規定された社会的諸関係)の方へ思索を進めた。マルクスは、「社会」を「人間の相互的行為の産物」(アンネンコフ宛の1846・12・28付手紙、『マルクス哲学論への前哨』「人間社会の哲学」、121頁を見られたい)として捉え、人

間の本質（人間性）を「社会的諸関係のアンサンブル」（「フォイエルバッハ・テーゼ§6」）に見た。この命題は、構造を人間の本質と見なすアルチュセールの『プール・マルクス』（人文書院）やリュシアン・セーヴの『マルクス主義と人格の理論』（法政大学出版局）などでもはやされた。ところで、人間の本質が、個々人に内在しないとしても、自他の連繋の場には内在すると考えられるが、それというのも、人間の本質とは「人間デアルコト」の謂だからである。人間は、「社会的諸関係のアンサンブル」なるものを、おのれの本質とすることが、はたして可能であろうか。私は、一応、先に見たフォイエルバッハの「実存と本質」の理解仕方に従っておくことにする。アルチュセールやセーヴらが、正体不明の「社会的諸関係」に、「人間の本質」を見たのは、「人と人との間」に存在する人間という根本的な人間把握を欠いたバラバラな人間存在（実存）に立脚していたからなのでもあろう。あるいは、人間実存は諸階級の成員という在り方でしか捉えられていなかったからではなかろうか。たとえばマルクスは『資本論』において、「しかし、ここで諸人格〔個人〕が問題となるのは、ただ彼等が経済的諸範疇の人格〔個人〕化であり、一定の階級諸関係および利害関係の擔い手であるかぎりにおいてである」と言う。どちらにしても、「私と汝の関係」や「役割関係」という具体的相互関係が欠落しているのである。これに照応して、人間の本質は人「間」から離在し、イデア化してしまった、と推論できる。構造主義なるものは、本質主義（実然論）、すなわちキルケゴールの「抽象的思考」に他ならないのである。それは、レーニンやスターリンの思考方法と同質である。「実存」は生きているが、「本質」は生きたためしがないのである（『マルクス哲学論への前哨』『意識の哲学』、87～89頁）。

簡略な描写ではあるが、こうして、フォイエルバッハにおいてもマルクスにおいても、キルケゴールの鋭敏な「単独化」は不可能となった。思想の分野においても、「強み」こそ「弱み」であるという弁証法（反対物の一致・反対物への転化）は躍動しているのである。

なお、「可能性」とは「非現実性」「現実には存在しないもの」と言うのと同義である。

## （7）

「〔 抽象的思考は総じて本質には関心をもっても実存には無関心〕抽象的思考は、このように、そうじてものが実存するという点に関して、無関心である。だがわれわれは、はたしてものが実存することにまったくの無関心でいられるであろうか。なるほど私は、日常生活を営むなかで、私のまわりに実存するものについて、たとえば机とかスタンドとかストーヴについて、そのもの実存に無関心であることができる。私がいま使っている机は、机であるもの、つまり本を読んだりものを書いたりする道具でありさえすればよく、とくにこの机、ここに実存しているこの机でなければならないということはない。スタンドやストーヴについても同様である。もちろんそれらのものが実存していなければ困るが、しかしこのスタンド、このストーヴである必要はなく、手許を照らしたり、部屋を暖めたりする道具であれば、このもの以外のものであっても一向に差し支えない。〔 人間の実存は抽象的思考では捉えられない〕それでは、そうした身のまわりのものではなくて、この私はどうであろうか。私が実存することは、机やスタンドの場合と違って、他のものによって、すなわち他人によって置き換えられることはできない。たとえ抽象的思考の上で、他人が私と同じ人間であるにしても、他人は私に代わって実存することはできないのである。」（同上、253～254頁）

## 〔対話〕

非常に説得力のある論述である。前半の議論は、いまは措く。問題は後半の論議である。たと



えばヘーゲルにとっては、人間の実存は二の次であり、第一の関心は人間の本質にあった。次の文章が紛れもない証拠である。

“ Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur insofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist und im Allgemeinen ist, und dies Allgemeine ist nur etwas außer und neben anderen Qualitäten oder bloßen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschließende. ”( Enzyklopädie )

見られるように、ヘーゲルの本質主義的な抽象的思考にとっては、「特殊な個別の人間」よりも、「普遍的な人間そのもの」が先在し優位する。ヘーゲルの考えでは、まず人間であることなしに、個々の特殊な人間として実存できない、とされるのである。ここには、対象化的客体化的思考が見られるのみで、決して「いかに生きるべきか」を問う主体的実践的当事者の思考は微塵も見当たらないのである。本質と実存が価値転倒している、と言えよう。

個別の人間の置き換え不可能性の重視、そのような視線も、ヘーゲルには存在しない。『精神現象学』「第一章 感性的確信」において、ヘーゲルは「個別的なこのもの」を廃棄してしまった。個別的な具体的人間をヘーゲルから奪回するためには、フョイエルバッハの『ヘーゲル哲学の批判(1839年)』のような覚悟が必要なのである。傍観者的には、個別が普遍に止揚されてもなんの痛みも感じないのであろうが、当事者的にはそれはおのれの活殺を制するものとして、切実でのっぴきならないものなのである。哲学とは、いみじくもカントの言うように、「学問的な、生きる知恵」なのである。それ以外の哲学は、理性技術者の案出する「にせの哲学」にすぎないのである。

( 8 )

「[ 単独な実存する人間を捉える主体的思考 ] キルケールが、「実存する者にとっては実存することがその者の最高の関心であり、実存に関心を抱くことが現実性 [ 現実にかげがえもなく生きていること ] である」と語るとき、この「実存する者」とはほかならぬこの私であり、さらに言えば、「単独な実存する人間」としてのこの私である。現実性 [ 実存 ] を可能性 [ 本質 ] に転じてしまう抽象的思考 [ 本質主義的思考 ] は、こうした現実を現実として捉えることはできない。もともと抽象的思考を営む者 [ たとえばヘーゲルやマルクス ] は、そうした思考を営む自分自身 [ に固有 ] の実存に関しても無関心である。キルケゴールに言わせれば、抽象的思考とは「思考する者がそのなかに存在しない思考」である。したがって、私が実存するという現実を現実として問題にしようとするれば、抽象的思考にかわる新しい思考が必要になる。そしてそれが、キルケゴールの「主体的な思考」である。主体的な思考家は、抽象的思考家とは逆に、「可能性 [ 普遍性・本質 ] よりも現実性 [ 個別性・実存 ] の方が高い」という視点に立って、自らの実存を問題とし、「実存のうちで自己自体を理解」しようと努めるのである。」( 同上, 254頁 )

[ 対話 ]

essentiaは、塊(アグレガート)を構成するものである。そのこと自体は、なんら問題ではない。問題は、「本質主義(実然論・イデア論)」であろう。ここでは、「実存する」のは「本質」に他ならない。「単独な実存する人間」は影となる。

essentia	本質主義	抽象的思考	ヘーゲルやマルクス
existentia	実存主義	主体的思考	キルケゴール

思考方法は、生き方の問題に結局する。「自分自身の実存」や「自己自体」の主体的実践的に生きることに、せつぱつまった関心があるのかどうか、それが本質主義と実存主義の分水嶺である。マルクスの構造主義（客観主義）への抗議が、私において、実存主義的傾向を帯びていたことは、当然のことであった。個の個たる所以を優先的に重視しないことは、私には認めることができなかった。意識論や認識論においても、社会論や歴史論においても、そうであった（『マルクス哲学論への前哨』と『序説・ヘーゲルとマルクスの思考方法』を見られたい）。

「私」と「汝」が「実存している」ことに、人間の全問題の立脚地があるのである。なお、文中の「自己自体」は、おそらくソクラテスと関わる事柄であろう、と思われる。ソクラテスにおいて、「自己自体」とは自己を自己たらしめるもの、肉体をはじめ一切の付属物・付帯物を剥ぎ取った後に残留する「魂（プシュケー）」であり、畢竟、それは「道徳」を意味する。

(9)

「[大衆 倫理的なもの 単独者]」ところで、自らの実存に関心を抱くことができるのが人間のみであるとしても、しかしそれだからと言って、すべての人間が現に自らの実存に関心を抱いているわけではない。抽象的な思考家の場合のように、自らの実存に関して無関心なこともある。また、キルケゴールが「単独者」に対置した「大衆」としての人間においても、同じことが言える。「大衆」もしくは「数的なもの」としての人間は、自己が単独者として実存するという現実からむしろ眼をそらし、私も他人もがそれであるもの、一般者、大衆、のうちに自己を埋没させ、それに安らぎを見出し、それにすがって生きようとする。人間は必ずしも自らに固有な自らの実存に関心を抱くとは限らず、むしろ多くの場合、自らの実存に無関心か、それに背を向けた態度で生きるのである。では、そうした人間をして自らの実存に関心を抱くようにしむけるものは何であろうか。人間を促して自らの実存に関心を抱かせるのは何であろうか。キルケゴールによれば、それがまさに「倫理的なもの」である。「抽象的思考は、実存する者に対して、なにかを知るために無関心になることを要求する。倫理的なものは、実存する者に対して、実存することに無限の関心を抱くことを要求する。」(同上、254～255頁)

[対話]

「倫理的なもの」に注目しよう。(1)「大衆」の「単独化」の条件は、ハイデガーの場合の「不安・死・良心」に照応的に、「倫理」である。倫理とは、「私はいかに生きるべきか」を自らに問う生き方、である。倫理において、私は、自らに固有の実存から逃げ隠れることは、決してできない。(2)おそらく、キルケゴールにおいても、「単独者」にしても、「大衆」にしても、事実概念ではなく、価値概念であろう、と思う。孔子の「君子」と「小人」が、そうであるように。「単独者」は、キルケゴールの理想の人間像であって、事実問題としては、そのような人間は存在しないわけである。現存する人間はすべて、理想への接近度・到達度の相違は当然にもありはするものの、本質的に「大衆」と見なすべきであろう。(3)「倫理」の重要な特徴は、才能や地位・名誉や健康・富の差異にはまったく関係のない「プシュケー（自己自体）」の在り方へののみ関わる、という点である。人間は「倫理的生き物」として、倫理の前ではすべての人は等しいのである。このことを、自己の初心として生き抜いた、孔子もソクラテスも、立派であった、と思う。倫理以外の「付属物・付帯物」から人間を眼差すとき、必ず「差別」が生じる。当面の論脈で言えば、「単独者」と「大衆」は、一個の「事実概念」に貶下されることになる。それらが、「事実概念」ではなく「価値概念」であればこそ、キルケゴールは本を書いたのであろう。(価値と事

実のスケッチについては、「実践哲学ノート(18)」の「附論」を見られたい.)

(10)

「[倫理的なものと実存との緊張関係]ここでキルケゴールの言う「倫理的なもの」とは、世間で一般に倫理として通用し、人間のだれもがそれに従うべきだとされるような生活規則[役割倫理]ではない。「倫理的なもの」の働きは、自他に無差別に妥当する一般的な生活規則の呈示にあるのではなく、むしろ人間各自が単独者であることを自覚させ、私がいかにして言葉の十全な意味において単独者として、つまり代置できないこの私として、本来の私として、実存できるようになるのかを自問させることにある。「倫理的なもの」は、その限りにおいて、あくまでも「単独な人間に関わる」のであり、「単独の主体によってのみ実現される」のである。可能性よりも高い地位を占めるとされる現実性も、この倫理的なものと実存との緊張関係のうちにおいてのみ成立する。「実存する者に対して存在する唯一の現実性」は、そうした意味で「その者の固有な倫理的現実性」であるし、「現実的主体性」とは、「倫理的に実存する主体性」にほかならないのである。(同上、255~256頁)

[対話]

倫理は、それが「日常倫理(役割倫理)」ではなく「人間倫理」を指す場合、自立的・自律的・単独的・代置不可能な、一口に言えば「本来の実存(単独者)」を要請する(『人間の間と倫理』、136~138頁を見られたい)。「倫理」と「単独者」とは、いわば対概念のようなものなのである。

「倫理」は「私はいかに生きるべきか」についての実践的主体的思索である。それゆえ、「倫理的思索」は、大衆的な状況あるいは質的現実性を欠いた数的な状況のうちに散逸し喪失してしまった「単独者としての自己」を取り戻すであろう。個を個として回復するであろう。そのとき、私たちは真の自己として、「倫理的に実存する主体性」として生きてゆくことであろう。

倫理に鋭敏でない者たちは、概して、没質的なアグレガートの部分あるいは断片として、自己喪失者として「ただ生きるだけ」である。

カントの「世界概念としての哲学」に徴しても、倫理は、人間において、特別に重要な事柄である、と言えよう。カントは、倫理を、人間の「究極目的」と捉える。宇都宮氏は、「道徳とは元来、人間の一人一人が自分で考え、自分で身につけるもの」である旨、強調されている(『倫理学入門』、5頁)このように、倫理は、「大衆」を「単独者」に変えるのである。

余計なことであるが、倫理とは、畢竟、「心の姿勢」「心の佇い」を指すものである。このことは、孔子やソクラテスやイエスやカントやベルクソンらすべてに共通している。たとえば、カントの、「義務に適合して」と「義務に基づいて」の区別は、所詮、「行為(心の外化)」に関わる区別ではなく、「行為の心的態度」に関わる区別である。「人間らしい善い心」の欠けた礼儀作法、巧言令色、音楽に、いったい何の意味があろう、というのが、孔子の生き方であった。

(11)

「[本来的な単独者の回復のかかった倫理]『後書』のうちでキルケゴールが実存や主体性と連関づけて説く倫理の課題は、一言で言って、いかにして私が本来私であるところのものになるか、ということにある。それはまた、人間を本来の自己へと目覚めさせる自己覚醒の倫理である、とも言えるであろう。とは言え、それは、教養主義が説く漸進的な自己改革もしくは自己形成の倫理ではない。その場合には、人間のあるべき姿が人間の本質としてあらかじめ前提され、それに

近づくことが倫理の目標とされる。教養主義の考えでは、人間はそうした本質をすでに萌芽として自らにそなえている。各人はそれを開拓し陶冶しさえすればよいのである。これに対して、キルケゴールの倫理は、私はまずもって私であるところのものではなく、大衆のうちに埋没し、自己を喪失し、自己を疎外している、ということから出発する。私は喪失している自己を取り戻し、疎外されている自己を回復しなければならない。しかもそれは漸次的にはなく、決断によって、いわば一挙に、飛躍的に成し遂げられなければならない。その上私は、いつでも再び自己を喪失する可能性にさらされている。キルケゴールの実存の倫理は、本来的な単独者としての自己を回復するか、それともそれを喪失して非本来的に生きるか、あれがこれかという差し迫った状況の下に置かれた人間に関わる倫理なのである。(同上、256頁)

[ 対話 ]

まず確認しておくべきは、「大衆」も「単独者」も、事実概念ではなく価値概念である、と考えるのが妥当である、ということである。価値概念は、容易に、事実概念に転化するものであるにせよ、である。理想的人間像である「単独者」によって照らし出せば、すべての人間は、多かれ少なかれ、「大衆」なのである。私は、このことを強調しておきたい。このことは、たとえばハイデガーが注意を促していることでもある。

その上でこのことであるが、自らの没個性的・没主体的生き方につまづき挫折した人は、本来的自己として生きることを望み、それを模索することであろう。その人は、従来の大衆的な非主体的な生き方から、量的な漸次的な「改革」によって、単独的な主体的な生き方に変わることは困難であろう。なぜなら、前者の生き方と後者の生き方との間には、事実問題として、断絶、質的差異があるからである。前者から後者に移るには、この断絶を飛び越える「飛躍 (élan)」が必要なのである。換言すれば、「ほんとうの哲学」、すなわち「道徳」を学ぶ必要が生じるのである。

キルケゴールにとって、「倫理」が実存の中心に置かれている訳は、以上のことを垣間見るだけでも、明らかであろう。「実存主義」の代表作が、倫理学の著作である理由も、このことから理解されるであろう、と思う。

(12)

「[ ソクラテスとの関わり ] 自己覚醒の倫理と言え、ソクラテスもまた「汝自らを知れ」というデルフォイの箴言に注目し、たんに自己に付随するものにすぎない身体や財産をもっぱらに配慮する大衆に対して、自己自体が魂であることを自覚させ、魂の配慮をもって第一義とする倫理を提唱した。キルケゴールが「実存のうちで自己自体を理解すること」は「ギリシア的原理」であると語る時、主として念頭にあるのはソクラテスである。キルケゴールの理解によれば、「ソクラテスは、実存に無限の関心を抱いた実存する主体に関わる倫理的な知を、無限に強調することによって、そのほかのすべての知をどうでもよいものにした」のである。(同上、256～257頁)

[ 対話 ]

はっきりとさせておく必要があると思えるのであるが、ソクラテスは、自分が対話する相手を「大衆」などと考えていない。相手を「大衆」と見ることは、キルケゴールの用語を使えば、自分を「単独者」と見ることと同断であろう。ソクラテスもキルケゴールも、それほどんびりと構えていたわけではなからう。「単独者」であり続けるためには、困難な精進が求められるのである。

う。

宇都宮氏は、『哲学の視座』「1-1 哲学とはなにか」において、「私はまだデルフォイの言葉に従って私自体[自己自体]を知ることができていないのだ」という『パイドロス』篇でのソクラテスの言明 [Platon, Phaidros, 229E.] は、たんなるイロニー以上のものを含んでいると考えられる」と言われ、ソクラテスの愛知は「実践的な思索もしくは活動の途上」にあった、と指摘されていたのである(『哲学の視座』, 20~21頁)。

孔子は孔子で次のように語っている。キルケゴールの単独者の等価物は、孔子においては、「君子」、「大衆」は「小人」だと見てよいと思われるが、孔子は、ソクラテスと同様に「途上のフィロソφος」であることを自認していた。「子曰わく、君子の道なる者三つ。我能くすることなし。仁者は憂えず、知者は惑わず、勇者は懼れず」(14-30)。かくなるソクラテスや孔子が、人をとらえて、「大衆」と呼ぶはずがないのである。私は、このことを、多少語気強く言っておきたい。

(13)

「[倫理の実存から宗教の実存へ]しかし、キルケゴールは、ソクラテスの段階にとどまることに満足しない。キルケゴールによると、実存のうちで自己自体を理解することは、キリスト教徒に課せられた課題でもあり、したがってそれは「キリスト教的原理」でもある。だがそこでは自己の実存に加えて、さらに自己以外の者の実存が、つまり神がイエスとして歴史的に実存したことが、関心の対象となる。そしてここに、ソクラテス的な倫理の立場を超えた信仰の立場が確立されるのである。個人は倫理的にはただ自己の現実性にのみ無限の関心を抱く。だが信仰者は、自己の現実性ならぬ神の現実性にも無限の関心を抱くことによって、自己の実存のみを問題にする「倫理的な人間」から区別される。キルケゴールの単独者は、究極においては神に面した単独者であり、神という超越者との関わりのうちにおいてのみ実存する単独者なのである。倫理的な立場を基盤としながらも、さらにそれを超えて信仰者の宗教の実存の立場にまで辿り着くこと、それがキルケゴールの「主体的な思考」に課せられた課題であった。」(同上, 257頁)

[対話]

率直に言って、宗教、なかでもキリスト教については、勉強不足であるから、「宗教の実存」などと言われても、意味がよくは分からない。たとえば、マルチン・ブーバーの「永遠の汝」についても、そうである。知ったかぶりはよくないので、この段落の理解は、今後の課題としたい、と思う。

ただ、私は、カントの実践哲学との関わりにおいて、神については、それなりに考えている。キルケゴールの宗教の実存は、おそらく、カントの志向と違うのであろうが、カントの『宗教論』には、「道徳[倫理的なもの]は、必然的に、宗教に到る」とある。『純粹理性批判』のいわゆる「規準論」、さらに『実践理性批判』の「弁証論」は、宗教論と言える。

宇都宮氏は、著作としては、『倫理学入門』においてはじめて、「宗教問題」を正面から扱われた。重要なのは、二箇所である。

「カントは、「宗教」を、「われわれの義務を神の命令として認めること」と規定した。」(『倫理学入門』, 103頁)

「他方また、「この人」に対する人間愛には、すべての人間が個別的な「この人」であることによって絶対的価値すなわち尊厳をもつという考えが結びついているが、このことはいわゆる科学

的な知性によって証明できることでもない。とすれば、残るは信仰であって、人間が等しく個別的な「この人」として絶対的価値をもち、そうしたものとして愛し尊敬されるべき存在であるという考えは、人間はすべて平等に神によって創造されているのだという信仰によって、はじめてその強固な支えをうるのである。だがこの神は、文字通り「人類」の神であって、特定の宗教集団において崇められている特定の神ではない。」(同上、204頁)

なお、キルケゴールに戻れば、フォイエルバッハが神を否定して「私と汝の関係」を樹立したことから推測すると、キルケゴールの場合、「他者の不在」あるいは「神なる他者の現在」が話題となるのであろう。

以上に見たように、§ 3 から § 15まで、キルケゴールの思想の核心が描かれている。その際、宇都宮氏は、キルケゴールの『哲学的断片のための非学問的後書』をテキストとされる。ここで暫く、宇都宮氏から離れて、キルケゴールを落ち着いて読むことに専念したい、と思う。

### [キルケゴールを読む](1)

\*白水社版『キルケゴール著作集』一覧を、参考までに掲げておく。

1. 『あれか、これが第1部(上)』
2. 『あれか、これが第1部(上)』
3. 『あれか、これが第2部(下)』
4. 『あれか、これが第2部(下)』
5. 『おそれとおのき』『反復』
6. 『哲学的断片』『危機および一女優の生涯における一つの危機』
7. 『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(上)』
8. 『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(中)』
9. 『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(下)』
10. 『不安の概念』『序文ばかり』
11. 『死にいたる病』『現代の批判』
12. 『人生行路の諸段階(上)』
13. 『人生行路の諸段階(中)』
14. 『人生行路の諸段階(下)』
15. 『愛のわざ(第1部)』
16. 『愛のわざ(第2部)』
17. 『キリスト教の修練』
18. 『わが著作活動の視点』『野の百合・空の鳥』
19. 『瞬間』『自らを裁け』
20. 『イロニーの概念(上)』
21. 『イロニーの概念(下)』

以上である。私は、ヘーゲル批判、フォイエルバッハとの比較そしてマルクス補完、あるいはハイデガー理解とのかかわりで、キルケゴールに興味を懐いてきた。私がこれまでに接したのは、

『現代の批判』『天才と使徒との相違』『おそれとおののき』『哲学的断片』『不安の概念』『死にいたる病』だけであり、しかも通り一遍の読み方においてであった(拙論「哲学宣言」、『人間であることの意味への問い』)。なお、私はデンマーク語ができないので、邦訳に頼る他ない。

( )『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき 無言劇的・激情的・弁証的集めがき、実存的提訴』との「対話」

## 目次

### まえがき

### 序論

#### 第一部 客観的問題 キリスト教の真理性

##### 第一章 歴史的考察

###### 1 聖書

###### 2 教会論

###### 3 幾世紀もの実績をもってするキリスト教の真理性の証明

##### 第二章 思弁的考察

#### 第二部 主体的問題 キリスト教の真理性に対する主体のかかわり、ないしはいかにしてキリスト者となるか

##### 第一篇 レッシングのこと

###### 第一章 レッシングに捧げる感謝

###### 第二章 レッシングの可能的命題と現実的命題

###### 1 主体的実存に生きる思考家の着眼点は、伝達の弁証法にある

2 実存に生きる主体的思考家が自己の実存と真理とのあいだに結ぶかわりは、否定的であると同時に肯定的でもある。彼は本質的に悲しみの人であるが、他面ではおかしみをも同等に備えており、絶えず生成の途上にある。つまり追い求める人間である

3 レッシングいわく、偶然の歴史的真理は決して永遠の理性的真理の証明とはなりえず。またいわく、歴史的記録を永遠的救いの土台たらしめんとする移行〔経過〕は、一種の飛躍にほかならず、と

4 レッシングいわく、神もしその右手に一切の真理を保ち、しかしてその左手には真理を追い求めるたゆまざる精進をば保ちいたもうならば、左手なる後者を選び取らん、と

###### a 論理の体系はありうる

###### b 現存在の体系はありえぬ

##### 第二篇 主体的問題 《問題》と出会うためには、主体存在はいかにあるべきか

###### 第一章 いかにして主体的となるか

いかにして主体的となるかがすべての人間に負わされた最高の課題でない場合に、倫理のくたさざるをえない判断

この問題をよりよく理解するために無視されねばならぬことから

## 主体的となることをめざす思考の実例

## 第二章 主体的真理，内面性・真理は主体性にあり

付録 デンマークの文壇において行なわれつつある一つの同時代的営みへの着目

## 第三章 現実的主体性，倫理的主体性 主体的思考家

- 1 実存をかけて生きること 現実性
- 2 可能性は現実性より高い．現実性は可能性より高い  
詩的理想性と知的理想性  
倫理的理想性
- 3 実存する主体性における主体性の個々の要素の同時性  
思弁の進行過程に対立するものとしての同時性
- 4 主体的思考家  
彼の課題，彼の形式，すなわち彼の様式

## 第四章 『哲学的断片』の問題

いかにして歴史的知識が《永遠の幸い》の土台となりうるか

## 第一節 『哲学的断片』の構想で方向づけをするために

- 1 出発点が異教におかれたということ，そしてそれはなぜか
- 2 キリスト教と思弁哲学との媒介が問題となりうるまえに，キリスト教とはなにかについて予備的な見解の一致があることの重要性  
見解の一致の不成立は，媒介を幻想的なものにするが，その不成立は媒介を援助する  
見解の一致の成立は，媒介をさまたげる
- 3 キリスト教へではなく，キリスト者になることへの導入の問題としての『断片』の問題

## 第二節 問題そのもの

個人の《永遠の幸い》は，時間内では，ある歴史的事象とのかかわりによって決定される．さらにその歴史的事象は，その本質からいって歴史的となりえないもの，したがって歴史的となるのには不条理によらなければならないものが，その構成要素となっているという仕方では歴史的なのである

## A 激情的なもの

## 1 実存的激情の初歩的表現

実存の変革において行為によって表現された絶対的目的への絶対的方向（崇敬〔顧慮〕） 美的激情 媒介の欺瞞 中世の修道院運動 絶対的目的に絶対的にかかると同時に相対的諸目的に相対的にかかわること

- 2 実存的激情の本質的表現としての《苦悩》 幸福と不幸は，美的人生観の問題として，宗教的人生観の問題たる苦悩と対立する（宗教的講演に焦点を合わせた考究） 苦悩の現実性（フモール） 実存に生きる者が，《永遠の幸い》にかかわっていることの証左としての苦悩の現実性の究極的意味  
宗教性の幻想 試惑 第一段階における苦悩の根拠と意義は，直接性と死別して，しかもなお有限性のなかにとどまることにある 建徳的な気晴らしの一例 宗教性の微行態としてのフモール

- 3 実存的激情の決定的表現は罪責感である 探究は前へ進むのでなく後へ



もどること 罪責感の永遠的想起は、罪責意識が《永遠の幸い》にかかわりをもっていることの最高の表現である 罪責意識の低次の表現方法とそれに対応する償いの諸形式 自力的な悔い改め フォーム 隠された内面性の宗教性

AとBとのあいだの中間項

B 弁証法的なもの

- 1 弁証法的矛盾、それが断絶である。時間内における《永遠の幸い》を、時間内の他のものへのかかわりによって期待すること
- 2 ある歴史的事象へのかかわりが、《永遠の幸い》の土台となるという弁証法的矛盾
- 3 ここで問題となっている歴史的事象は、単純な歴史的事象ではなく、その本質にさからってのみ、したがって《不条理》によってのみ歴史的となりうるものによって構成されているという弁証法的矛盾

Bへの付論

激情的なものを尖鋭化された激情たらしめる弁証法的なものの逆作用と、この激情の同時的要素

- a 罪意識
- b 躓きの可能性
- c 共感の苦痛

## 第五章 結論

キリスト者となること、あるいはキリスト者であることの客観的規定

キリスト者であることの主体的規定

付言

読者との相互理解

最初にして最後の言明

## [まえがき]

(1)

「『哲学的断片』の迎った運命」[ 黙殺 ] 小生の『哲学的断片』ぐらい願いどおりの好運に恵まれた書物は、多分そうざらにはあるまい。著者のもつ自負や自己批判は一切疑わしいものとして伏せておくにしても、このささやかな小品のたどった運命について、これだけはまちがいのない真実だと言っていいことが一つある。この小品が反響を呼び起こさなかったこと、それも全然手ごたえがなかったことだ。そこに掲げたモットー 「みごと縛り首にでもなりゃ、へたな結婚なんぞしないですむというもの」 どおりに、縛り首にされた、しかり、みごと縛り首にされた著者は、だれはばかるところもなくぶら下がちまっているというわけだ。このさまを見て、一体だれに義理立てしてそんな目に会ったのかと聞いてくれた人間はひとりもなかった。冗談半分にしる、声をかけてくれたひとはいなかったのだ。だがそれこそまた望みどおりの事態だったのだ。[ 時代への対峙と屹立 ] みごと縛り首になったほうが まずい結婚をして世界中に張りめぐらされた姻戚関係の網のなかに引きずりこまれるよりは、ずっとましなことなんだから。この小品の性質からすれば、そうなること [ 黙殺 ] は当然予期していたところだが、他

方で予言やヴィジョンや、思弁が描いて見せる未来図などがはっきりなしに交錯して渦巻いているこの現代の混沌ぶりから見ると、小生の願いが思いもかけぬ方向に取りちがえられる危惧もけって皆無ではなかったのだ。こちらがどんなに見すばらしい旅人でも、どこかの町でちょうど全員総出で、お微行で来られるはずになっている貴顕の到着を、万人万様の期待を胸に秘めながら、しかし[?]だれもがいまかいまかと固唾をのんで待ちかまえているといったところへ、ひょっこり行きあわせたとしたら、やっぱり間の悪いことおびただしいだろう。ある連中は火筒をセットし、はやくも火縄をともして、間髪を入れずに花火を打ち上げ、透かし入りの提灯に点火しようとはせずをととのえている。またある連中は市役所を豪華に飾りつけ、接待委員には足のつま先まで一分のすきもない正装に身を固めさせ、歓迎の挨拶ならいつでもござれとと手ぐすねひいている。そしてまたある連中は、《体系》の渴望にあえぐペンをインクにひたして、速記ノートをうち開き、待望の人の口から体系がかったお告げが発せられる瞬間をいまや遅しと待ちわびている。こんなところへのこのことやって来れば、取りちがえてくださいと言わんばかりではないか。しかもこういった取りちがえは、文筆の世界ではあたりまえのことになってしまっているのだ。」(『著作集第7巻』, 11~12頁)

#### [ 対話 ]

ヘーゲル哲学は、カントの用語で言えば、「学校概念としての哲学」であり、「世界概念としての哲学」ではない。すなわち、ヘーゲルは「理性技術者」なのである。キルケゴールは、理性技術者の手になる「学校概念としての哲学」を、いわば「にせの哲学」として、峻拒するのである。(拙論「実践哲学ノート(1)」を見られたい。)

#### (2)

「[ 文筆界の腐敗した構造 ] [ 黙殺の積極的意義 ] ゆえにこそ、かかる仕儀にいたらざりし運命に賞賛あれ。取るの捨てるのといった騒ぎをなにひとつ起こさず、血もインクも流させることなく、わが小品は黙殺されてしまったのだ。いずこにも論評されず、いずこにも言及されなかった。その小品のためにひき起こされた文筆界の反響など皆無であったがゆえに、渦巻く時代の混沌に拍車をかけることにもならなかった。《学問》を看板にして、期待する人々の群れをまどわしもしなかった。その小品のために、物見が警報を発して、読書界の市民諸賢に非常呼集をかけることもなかった。小品を世に送ろうとする企てそのものがおよそ《魔術》のたぐいとはかけ離れていたことに運命もまた感じて、この小品をすべての《から騒ぎ》から守ってくれたのだった。[ 評論家たちの自己欺瞞の制度としての文筆界 ] そのおかげで著者たる小生のほうも、著作者としてだれの世話にもならないでいられるしあわせに恵まれることとなったのだ。つまり評論家、時評屋、仲次人、評価認定委員等々の世話にならずにすんだというわけである。こういう連中が文筆の世界で果たす役割は、市民の世界で馬子にも衣装とばかりに「人間を仕立て上げてみせる」仕立屋の腕前そのままと言ってよろしかろう。つまり作家には見てくれを、読者にはめがねをつけてやるから、その器用な腕にかかれれば、書物にはたちまち箔がつくというものだ。だがこういうご恩を受けた以上、ただですまされないのもまた必定。バゲセンが仕立屋のことを書いて言ったとおり、この先生がたも「仕立代の勘定書をつきつけて、有頂天でいるおっさんの息の根をとめちまう」仕儀と相なるのだ。こうしてついには恩義のがんじがらめ、この先生がたにたいしては完全に頭の上がらぬ羽目におちこむ。新しい作品を出してみたところで、《仕立代》の払いになどけっしてなりっこないのだ。この新作だって、いくらかでも世間に認められるためには、ま

たぞろこの先生がたの器用な腕前のおかげをこうむらなければいけないんだから。」(同上, 13~14頁)

[対話]

キルケゴールは、自分の作品が「世間に認められる」ことを願っていたのであろうか。どうも、そうは思えない。「自分が善く生きる」ことだけを目指すならば、「世間」が認めようと認めまいと、そういうことはあまり本質的な問題とは思えない。孔子が言うように、「古の学者は自分のためにし、今の学者は人のためにす」。また、フョイエルバッハが言うように、「ほんとうの哲学は、本を作るのではなく、人間を作ること[人間の出来如何]にある」。もしそうであるならば、文筆界、読書界、出版界に認められるかどうかなどに一体何の意義があるのであろうか。出来の悪いものほど「江湖の好評を博す」のではなからうか。「売れる本が良書である」と言われるような腐敗した場所は、これを忌避しておくのが賢明であろう。

(3)

「[続編を書く][おのれ一人の内面的必然性に基づいてのみ思想する]さて右に申し述べたような好運[黙殺]に恵まれたことで勢いを得て、小生はここに続編を書こうと思立った。なにものに遠慮する必要もなく、時代の要求にせかされる義理もなく、もっぱらおのれの内からやってくる促しに身をゆだねて、小生はいつてみれば思想のパン粉を練りつづけようというわけである。それが小生の判断で[つまり評論家の判断によるのではなく]《うまくいった》と考えられる状態に達するまで。アリストテレスはとある箇所[『修辞学』1416B]で、当節「物語」というものはすべからくそのテンポを速くすべしとする滑稽な規則がもち出されるが、と前置きしてこう言っている。「ここでこそ、あのパン粉を練っていた職人の受け取った返事が繰り返されねばならぬ。つまり、この男が堅くしましょかそれとも柔らかくしましょかと尋ねたところ、《うまく》練りあげてくれというのは無理な注文かね、という返事が返ってきたのだ。」[反響を惹起することだけを危惧する]小生の恐れる唯一のこと、それは反響だ。なかでも賞めそやしてくれるやつが一番こわい。たしかに現代が自由と寛容と思弁の時代であるにしても、また個人の神聖な権利がいくたの愛すべき代弁者たちによって、世人の喝采をあびながら擁護、主張されつつあるのは事実だとしても、どうも小生には、問題のとらえ方に弁証法的徹底を欠くきらいがあるように思えてならないのだ。というのも、傑出した人々の努力にたいして、大歓声やら、真夜中の万歳九唱やら、提灯行列やら、その他彼らの個人的権利を傷つけるような侵害行為をもって報いようなどと考えることは、そのなりよりの証拠ではないのか。さしつかえない範囲でなら、だれもが自分の好きなことをやる権利を守られていることこそ、まっとうな状態ではないのか。ところが、ある人間のやる事が他人に向かってなにかをしると命令がましく迫ってくる、つまり義理を負わせるとすれば、侵害行為は完全にその実をあらわすというものだ。だからまた[反響がない場合]、気に入らないとか面白くないとか御自分の不満を率直に表明してくださることは、こちらにとってかえってありがたいといっていい。それは、こちらの生活にたいする命令がましい干渉を意味しないからである。たとえば群衆がある人物に向かって「くたばれ！」と叫んでも、これはけっしてその人間の自由を侵害する行為ではない。なにか義理立てをしると言われたわけではなく、またおよそなんらかののっぴきならぬ要求をつきつけられたというのでもないから、彼氏はいつものとおりに自分の部屋に坐っていてかまわないのだ。そこで葉巻をくゆらせ、思いにふけり、恋人とたわむれ、そして寝間着にくつろいで、高枕に甘美な夢をむさぼる

ことだって自由だ いや、それこそどこかに消えちまったっていいんだ。彼自身がそこにいることすら、ちっとも必要じゃないんだから。ところが[反響があって]提灯行列となると、そうはいかぬ。祝賀を受ける御本人は、よそに行っているのならすぐさまとって返さなければならぬ。おいしい葉巻に火をつけたばかりなら、もうそいつをもみ消さなければならぬ。床に入ったばかりなら、さっとはね起きて、ズボンをはく時間もあるかなし、帽子をかぶるのはもちろん忘れたまま戸外にとび出して行って、答礼の辞とやらを一席ぶたなければならぬのだ。[ 著作の肯定的評価は害を齎すだけである ] こうして、民衆の毀誉褒貶によって左右されるお偉がたの立場というものは、小生たちのように取るに足りない庶民にあっても、規模の大小の差こそあれ、まったく同じ形で現われてくることになる。[ a 否定的評価の場合 ] たとえば文筆の世界で攻撃を受けることは、著作家自身の自由にたいするなんらの侵害をも意味しない。実際だれもがその意見を表明して悪いわけはちっともないのだし、攻撃された当人のほうだってそんな攻撃におかまいなく自分の仕事にうち込めるし、パイプをふかしたっていいし、攻撃文を読まずにほおっておく等々のことだって平気のできるのだから。ところが賞められたり認められたりすると、こいつは危険信号だといわなくちゃならない。ひとを文筆界から葬り去ろうという批判なら、なんの侵害にもならないが、文筆界にひとつの座を確保してくれるような批判はそれこそあぶないのだ。通りすがりにひとを見て笑い出す人間がいる。そいつに向かってこちらがなにか義理だてする必要などいささかでもあるのだろうか。かえって、むこうが笑わしてもらったというなにがしかの恩義を、でなければ笑ってすまなかったというなにがしかの咎めを、こちらにたいして感ずるのがほんとうだろう。だれもが自分の頭の蠅を負っていればいい。おたがいに邪魔だてしたり、義理だてしたりすることはいらぬのだ。通りすがりにひとを傲然と見くだし、その眼差しに、こんな奴には帽子を取って挨拶してやるまでもないさといった侮蔑の色をありありと浮かべる人間がいる。そいつに向かってこちらがなにか義理だてする必要などいささかでもあるというのか。かえってこちらも面倒なことから解放されてせいせいしたと言いたい。こっちだって帽子を取る必要がなくなるんだから。[ b 肯定的評価の場合 ] ところが賞賛者が相手となると、そう簡単に逃げるわけにはいかなくなる。たとえこちらがだれにもひけをとらない自由独立を一枚看板にしていたところで、相手のさし出す心づくしの賞賛の花束をこぼみきれず、あわれひとたびその好意のとりことなるや、はっと思う間もあらばこそ、たちまちにして生涯かかって償いきれない負債と借金をしょいこんでしまうことになるのだ。ある著作家が他の著作家からなんらかのアイデアを拝借してくるとしよう。その場合、相手の名をあげなければ、たとえそのアイデアをもとは正反対の意味で転用するとしても、それは相手の人権を侵害することにはならない。ところが相手の名をあげると、それもこちらが 実は正反対の倒錯をやっているくせに 恩義を受けましたという賞賛の意をすらこめて相手を名ざすとすると、これは相手にとって大いに迷惑な話であると言わざるをえないのだ [ 賞賛されながら、倒錯されるのであるから、じつは貶下されているのも同然、と言うのであろう ]。[ c 否定的評価と肯定的評価の弁証法 ] だから弁証法的な意味で言うなら、否定的評価が侵害になるのではなくて、かえって肯定的評価こそもっぱらその害を生むことになる。なんとも奇妙な事態よ！ [ 社会性の原理は不寛容 ] あの自由を愛する国民たるアメリカ人たちが《沈黙》という残酷きわまりない刑罰を発明してみせたのと同じ筆法で、自由と寛容を高唱する現代も、不寛容きわまりない奸策を発明したのだ。お偉がたのためには、夜は提灯行列、昼は三コースにわたる奉戴祝賀式、そこで……閣下のために万歳九唱！といった、すごいやつを。そして取るに足りない庶民のためには、またそれ相応のおだて上げ方をね。《社会性》とやらの原理は、まさに《不寛容》以外のなにものでもない

のだから。」(同上, 13~18頁)

[ 対話 ]

(1) キルケゴールは、自由独立もしくは孤高の思想家である。彼は大衆・群衆の評価に決して左右されない人である。ところで、「孤高」とは、国語辞典によれば、「ほかの人たちから離れて、ひとり自らの志を守ること」とある。「自らの志を守ること」と「ほかの人たちから離れて」いることとの間には、なんら必然的な結びつきはない。両者が固く結合している場合を「孤高」と言う。たとえば、ソクラテス、カント、あるいはフォイエルバッハらは、「ほかの人たちとともに」「自らの志を守ること」を貫いた。「ほかの人たち」を「常識と庶民」と言い換えることが許されるならば、常識と庶民からかけ離れた哲学は、所詮、ひとりよがりの「哲学もどき」でしかないのである。他者の不在の問題性。

(2) 「だれもが自分の頭の蠅を追っていけばよい」。キルケゴールは、一切の外的な諸事情に煩わされることなく、もっぱら己れの内面的必然性のみ従って思索する。そのようにして、彼の思索の内面的深さが掘り下げられてゆくのである。

(3) 社会性の原理は不寛容(排除の論理)である。たしかに、そのように言えなくもない。しかし、このような「社会性の原理」の捉え方は、甚だ一面的で偏頗なものであろう。そもそも社会性なるものが言えるためには、人間が「人と人との間」に存在することが根本前提として確認されていなければならないであろう。この根本的事態を見つめることから、「自他の尊厳の尊重と尊敬」(カント)という「人間らしさ」も見えてくる。そして、ここが重要なのであるが、このような道筋を辿ることによって、「人間らしさ」が「不寛容」を凌駕し包摂してゆくのである。不寛容だと断定して社会(常識と庶民)を「敵にまわす」のではなく、すべての人間たちの「寛容な共存」の実現に向けた道程を見つけ出すことが大切なのではなかるうか。孔子の「小人」は、事実概念ではなく、「君子」という理想の人間像に照らし出された人間すべてを指す価値概念である、と私は考えるが、キルケゴールは、言うなれば、「小人」を事実概念だと錯誤しているわけである。このような視点から社会を捉えれば、「孤高」たらざるを得なくなるのも、理の当然であろう。他の人々が、自己の生きることにとって、本質的でも、必然的でもあり得ないのは、自然の帰結である。キルケゴールの社会性把握は、一個の現象論にすぎない。

(4) 訳文についての感想。キルケゴールに皮肉はつきものなのであろうが、訳文は、彼の真摯な精神の営みを戯画化しているような気がして、率直、嘔吐を催す文体となっている。私は、デンマーク語もキルケゴールも知らないので、ただそういう印象を受けたというだけの独白にすぎないが。

(4)

「本書について」[自由独立の著作]かくしてここにお目にかけるのは、またしても「だれの力をも借りず、だれの金にも頼らず、だれの指図をも受けずして」ものされた、一篇の小品である。[著者は自立自営の人間]ただしその著者が《自立自営の人間》であると称するゆえんは、自分のものだと言える例の《わずかなもの》を一個の自由民として所有しているからであって、その他の点では《小地主》とはおよそ無縁の存在である。つまり農奴をかかえてもいないし、またみずからそれら農奴のひとりにおちぶれたりもしていないつもりだ。[著者の願望]著者の願うところは、天がこの小さき企てのうえにふたたび恵みを垂れて、その運命をなによりも奇妙な悲喜劇から守りたまわんことである。というのも、あちこちにいる《先見者》が真剣そのもの

の面持ちでやって来るか、でなければどこかの《べてん師》がふざけにやって来るかして、いまの時代の人々に向かってこの書物にはなにかがありますぞと吹き込んでおいて、さっと姿を消してしまうことだって、起りえぬわけではないのだから。だがそうになったら最後、著者たる小生こそいい面の皮で、生きながら質草にされちまった例の田舎青年よろしく、空証文と引き換えに身動きもままならぬ人質の運命をしょいこまされることは必定なのだ。

」・C」

[ 対話 ]

歴史的考察は、さまざまにありえるのであろうが、それは省く。

キルケゴールの願う「黙殺」は、理解できない人による「黙殺」であろう。理解できる人が、もしいれば、やはり理解されたかったのであろう。彼が恐れたのは、理解できない人による毀誉褒貶の空騒ぎ（奇妙な悲喜劇）であろう。著者は、誤解された自作にさえも、責任をとらねばならぬ。

（ 続 ）