

ハイデガーによるキルケゴール思想の受容

——ドイツ今世紀初頭におけるキルケゴール思想の影響・受容の局面(5)——

河上正秀

初期ハイデガーがキルケゴール思想といかなる出会いを為したかについては、従来よりさまざまな角度から論究されてきた。それらの大半は、さしあたりまずテキスト上での両者の照合を行なうことから着手され、次いで相互の異同を推理するという手続きにおいて果たされること¹が圧倒的であったといえる。しかしK・ヤスバースの没(一九六九年)後、一方で彼が生前書き蓄めたいわゆる『覚え書き』(七八年)やその他の資料が公表され、他方で彼の死去に呼応してハイデガーによる『世界観の心理学』へのいわゆる『注解』(七六年)が公刊されるに伴い、次第に、往時のハイデガーが寄せていたキルケゴール像も揺らぎ、逆にまたその輪郭も増してきたということができる。以上の資料史的事情を踏まえることで、新たにハイデガーのキルケゴール受容を吟味する視点の獲得、及びその視点に基づく『存在と時間』を通しての論証については、その一部を別

稿にて述べた。¹ 本稿はその継続論文である。

—

すでに指摘したように、受容の重点がキルケゴールの時間論をめぐっていることは確実である。そのひとつの契機としての「瞬間」概念がもっている問題性に関してもすでに述べた。さらに考慮しなければならないのは、その際付言しておいた「反復」概念における問題性である。

「反復」に関して初期のハイデガーにおける意義づけは決して小さくはなく、その意味でも初期講義等におけるこの用語についての記述の側面をわれわれは無視できない。とりあえず本稿では『存在と時間』に即してこれを考察することから始めることにしたい。

「反復」の語が『存在と時間』の中で論述をみるのは、「瞬間」

が時間性の箇所において一定の説明を終えた地点からである。そしてほぼ同じ箇所において、先のキルケゴールの「瞬間」に関する批判的註が書かれていることを考慮するならば、たとえハイデガー自身がそのことを取って断わらずとも、この語が従来よりキルケゴールとの密な関連下にあることについてはほとんど疑われることはなかったし、また内容的にも何ら疑うべきものはない。このような既定の事実に関する問題をも含めて、「反復」について言及しておきたい。まず当該箇所では次のように説明されている。

「先駆において現存在は、もつとも固有な存在可能へと先んじ、つづ「己れを取り戻す（wiederholen）」。本来的な既在的（*gewesen*）——存在、それをわれわれは反復（取り戻し）と名づける。」（*Sein und Zeit*, s. 339.）

先の瞬間が本来的な「現在」に対して規定された用語だとするならば、時間性の統一的现象にしたがって、現存在が彼の将来的「決意性」において「己が既にそれであるところの存在するもの」をへ取り戻すこと、それが「反復」であるといわれている。既に述べたように、キルケゴールならば「前方に向けて」あるいは「未来的なもの」に先導されて「過去のなもの」が取り戻されるという本来の「反復」概念が考えられていたこととそれは重なる。「反復されるものは存在していたのである、でなければ反復されないであろう。ところが、それが存在していたということが、かえって反復を何か新しいものにする。」²このような将来的に先駆することにおいて既在的なものを反復

するという時間的構成は、改めて後に考慮しなければならないのであるが、これもまた疑いなくキルケゴール受容を知らせる「不安」の概念との結合的意味を帯びざるをえなくなるのである。すなわち

「不安は最も固有の、単独化された被投性という純粋な事実へと（現存在を）連れ戻す。——不安は、ありうべき反復可能なものとしての被投性へと連れ戻す。——反復可能性に直面させること、それが不安という情態性を構成する既在性の特殊な脱目的様態である。」（s. 343.）

不安こそが反復の時間的構成に基づく本来的な「存在可能」を果たす実存的な気分なのであるとされている。

そしてまた時間性における「反復」の規定は、キルケゴールのキリスト教的時間論においてもまたそうであったように、次第に実存的「歴史性」の概念と結合する必然性をもたされていく。なぜなら「反復」は、歴史的な意味において「既在的」にあるものを「遺産」として「引き受けること」、あるいは「伝承すること」にほかならないとされるからである。

「現存在は、それが時間的現存在として歴史的存在であるがゆえに、彼の歴史において反復しつづ「己れを引き受けることができるのである。」（s. 386.）

「反復は明白な伝承であり、いうならば既在的な現存在の諸可能性へと帰りゆくことである。」（s. 388.）

しかしながら、こうした実存的な時間性から拡張された歴史性における「反復」の概念は、さらにハイデガー特有の現存在

の「運命 (Schicksal) 理解を通していわゆる歴史学批判の土壤へと流用されるにいたり、キルケゴール的「反復」の援用の内実と決定的に袂を分かつことになっていくことになるのである。

「われわれは反復を、それによって現存在が明白に運命として実存しているところの己れを伝承する決意性の様態、と特色づける。」(s. 386.)

まず何よりも、こうした「運命」として反復を規定する方向そのものが非キルケゴール的であるといわなければならない。もっといえば、おそらく用語の共通性のなかに密かにハイデガーによって導入されている内容上の変位の唯一の手がかりにわれわれは出会っていると言いうるかもしれない。あるいは、従来より「瞬間」「反復」「不安」という用語にあまりにもキルケゴール的な粉飾を嗅ぎとりすぎてきたというべきかもしれない。対応する思想家を実質的に換骨奪胎するハイデガーの哲学的能力の一端すらそこに覚える。ここで非キルケゴール的であるという理由については、「運命」という思想性に対するキルケゴール自身の立場がいかに否定的であったかは、周知の『不安の概念』⁽³⁾をはじめとする多くの著作で明らかであるところである。キルケゴールにとってそれ自身がギリシヤ哲学さらには近代哲学に対しての「異教」とされた批判的な中心的要素であったからである。

そしてとりわけ次のようなハイデガーの説明にその差異はいっそう際立たされてくる。

「—現存在が己れのために己れの英雄たち (Helden) を選ぶという— 既在的な実存可能性の本来的な反復は、実存論的には先駆的な決意性に基づいている。というのも、その決意性のなかで選ばれる選択は、反復可能なものへの闘争的な随順と忠誠を守るために自由にさせる選択だからである。」(s. 385.)

反復が「運命」として規定されたことから生じてくる必然で、過去の遺産としての模範とすべき拠り所を「英雄たち」に求めていくのは、これもまた当然の流れと見做してよい。すなわち勢いそこにギリシヤ的な世界を読み手に予測させることにならざるをえないのであるが、はたしてその予測は、この引用箇所からかなり離れた歴史学批判の本題へと移行したところで裏づけられてくることになる。反復の内容はここで明確にニーチェの歴史的観点であらわれてくる。

「決意して己れへと帰来しながら、現存在は反復しつつ人間の実存の〈記念碑的 (monumental)〉諸可能性に向かって開かれていく。そうした歴史性に発する歴史学が〈記念碑的〉なのである。」(s. 386.)

ハイデガー自身が与えている引証にしたがって、ここで「記念碑的」の語がニーチェの『反時代的考察』(第二編「生にとつての歴史の利害について」)に由来していることを改めて押さえておく必要がある。言うまでもなく、ニーチェはキリスト教ではなくギリシヤの方に反復における範型を指向しているということである。ニーチェの指摘にしたがってハイデガーは、その歴史学における「三重性」つまり「記念碑的」「骨董的」「批

判的」あり方を想定しながら、それによって実存の歴史性における「将来」「現在」「過去の」時間論的構造を説明する。すなわち将来的・可能的な「記念碑的」英雄像を既存的・過去のな「骨董的」英雄例に求めて行く本来的な道が、同時に現代に対する「批判的」道につながっているとされるのである。

ここでニーチェ自身の言葉を挙げるなら、それは、「それは過去の記念碑的な考察、以前の時代の古典的なものや稀有なものに従事することがどのようにして現代人に役立つのであろうか？ 現代人はそれによって、かつて現存した偉大なものが、とまれ一度は可能であったのであり、それゆえまたおそらくもう一度可能であるだろうということを推察する。そこで彼は、よりいつその勇氣をもつて自分の道を進んでいく。というのも、もつと弱気であった頃に彼を襲った、自分はもしかすると不可能なことを意欲しているのではないかという疑問が今や撃退されているからである。」⁽¹⁾、あるいはまた「根本的には、一度可能であったものは二度生ずることができる。」⁽²⁾に該当することになろう。この「もう一度可能」というところにハイデガーは自らの歴史性における「記念碑的英雄」像によって「反復」の内実を想定しているということができるのである。ニーチェ自身が自らの立場を「私はかなり古い時代、とりわけギリシャ時代の生徒であるかぎりでのみ、現代の子供としての自分を越えて出で、このような反時代的経験に到達したのである。」⁽³⁾としているかぎりには、ハイデガーが敢えてそのことを断らずとも、それがギリシアの世界への還帰を意味していることもまた疑い

ようがない。因みにそこで、このニーチェが伝える「反復」の意味づけは、後年かの「同じものの永遠回帰」の理説につながる思想内実を有していたことはもはや言うまでもなからう。いづれにせよ、こうしたハイデガーが与える「反復」の内実をわれわれはここで非キルケゴールのな「反復」として確認できればよいのである。

二

このように「反復」をめぐる両者の理解の相違を確認することは、決して困難なことではないように見える。ハイデガーの思索がギリシア的土壌の上で成立をみていること、キルケゴールがキリスト教的思索者であるという指摘も、テキストの比較に即して形式的に摘出可能ではある。しかし、仮にそれのみのことならば、それでは一体受容の真相とは何であったのか。むしろここで、そのようなあまりにも形式的過ぎるように思われる相違のなかに、より内在的な問題が孕まれていたと言わなければならないか。そういつてよければ、受容が問われるかぎり、相違ならぬ関連の何が模索されねばならない。その意味でも、すでに指摘したあの告白、ハイデガーの若き頃からのキルケゴールとの実存的な出会いがきわめて「衝撃的なもの」であったという彼自身の告白が、かかる問いとの関係で改めて示唆的であるというべきである。したがってそうした方向をさらに深化させるために、ここでキルケゴール自身の「反復」の概念を概

観しておく必要があるのである。

キルケゴールの「反復」の概念を考察するにあたり、何よりもまず彼の著作活動における初期の作品である『反復』（一八四三年）を掲げなければならぬであろう。この書は、彼のその後の一連の著作活動の主動機であるいわゆるレギーネ体験に裏づけられて作成されたことも重ねて考慮されねばならない。例えば婚約破棄（一八四一年）のおよそ一年半後、教会でのレギーネによる「領き」が彼にとつてきわめて深刻な意味をもち、当著作の構想のきっかけになったことをここで確認しておいてよい。それゆえ或る意味ではその全体は、レギーネに向けての婚約破棄の弁明書であると同時に、彼女との明確な距離を内的にいっそう自覚化する試練の書であったということが出来る。このレギーネとの関係の試練的な再確認が、実は彼の「反復」概念の二重性を生んでいるともいえるのである。すなわちそれが美的な意味での「反復」と宗教的な意味での「反復」とに分岐する根拠になっているからである。

まず美的な意味での「反復」とはどのようなものであろうか。それは端的に、反復が人生の美や幸福がたとえ失われるようなことがあつても、再び取り返し可能であるとする当該の著者であり詩人であるコンスタンティウスの基本的理解に発している。「追憶の恋」や「恋の想起」といった人生における過去の思い出への人間の指向が成立しないとすれば、人生は実に「空虚」でしかない。彼はそうした「反復」を美的な意味で「実験的に」試みるべくベルリンへ旅立ち、そこでかつて経験した同一の事

柄を追体験しようとする。すなわち「反復」はここでは、つねにへかつてあつたものへの同一化として働く心的作用として規定されている点に特徴をもつ。「反復」が文字どおり「取り返し可能なもの」ということを前提にしてみこのことは可能だということである。しかしキルケゴールにとつてレギーネがそうであつたように、この理解は否定的にしかみなされない。過去のものを取り返すことができない、「反復されたただひとつのこと、それは反復の不可能性であつた。」そこから彼のいうもうひとつの「反復」が生じることになるのである。

以上の美的・詩的な「反復」の叙述を記すこの書の第一部は、次のような文で閉じられることになる。

「さようなら！さようなら！汝、豊かなる青春の望みよ、何をそんなにもせわしげに急ぐのか、おまえが追いかけるものは決して現実には存在せず、またおまえ自身もそうであるというのに。……さようなら！汝、森の美よ、おまえをみたいと思つたとき、おまえはもう萎れていた。さようなら！汝、急ぎゆく流れよ！ひとりおまえだけがおまえの欲するものを知っている。ひたすら流れゆくことだけを欲し、満ちあふれることなき海のなかに己れを消失させようとするのはおまえだからだ。」

こうした美的・詩的な「反復」に訣別を告げることによって、コンスタンティウスは第二部以下いわゆる宗教的「反復」を叙述する。ここで初めて正式なタイトルとしての「反復」が冒頭に掲げられていることにも留意しておく必要がある。それは書簡形式によつて編まれているが、差出人の青年の悩みの告白の

なかに実は著者キルケゴール自身の恋愛の苦闘が懲らされていることをわれわれは知らされる。すなわち青年は恋人を突き放すことを弁証法的深化のなかで決断すると同時に、旧約のヨブのもとで本来の「反復」を手にすることになる。それは「雷雨」とともに訪れる。

「ぼくは雷雨を待ちます——そして反復を待ちます。雷雨さえ来てくれるならそれだけでも満ち足りた気持ちになり、言い知れぬ至福を覚えます。判決が、たとえ反復は可能ではないと出たとしても。」⁹

「反復」を敢えて「雷雨」の瞬間と団体で捉えるためのこの逆説的な説明のもとで、有限の時間を越えたところに（「反復は超越であり、超越でありつづける。」¹⁰）またそうした時間のなかでの説明を放棄するしかない場所に、「新たな反復」が提示される。まさにそこに、「一切のものを二倍にして受け取った」ヨブがそうであったように、「己れ自身を再び取り戻す」ことの宗教的な本意が生じ、またそれが本来の「反復」に他ならない。

「ぼくは再びぼく自身です。他の人なら道端から取上げて拾うこともないようなこの〈自己〉は、再びぼく自身のものです。ぼくという存在のなかにあつた分裂は除かれました、ぼくはぼくを再びぼく自身に繋ぎ入れます。」¹¹

すでにレギーネのスレーゲルとの結婚を知っていた著者は、こうしてみずからを「新たな反復」のなかに同一化させることができたのである。すでに明確であるように、ここでは人間

の有限性が放棄されている。言い換えれば、宗教的「反復」においては実存的主体はすでにして〈非真理〉の烙印によって成立をみているということである。「ぼくは再びぼく自身です」という時の同一性にある主体は、同時に「イデーの声に呼び止められると、ぼくはすべてを放棄します」という否定の契機と一体化されて捉えられている。個体としての実存のなかで分裂と統合が一体化されているといわなければならない。そこにまたキルケゴールの個としての実存の弁証法方向があるということがここで確認されてよい。

それは次のようなコンタンティウスの比喩的表現において言い換えられたところのものである。「生きることをしはじめる前に人生を周航しなかったものはけつして生きることには就けない。……反復を選ぶひと、そのひとのみが生きているのである。」¹²「私は私自身を周航することはできる、しかし私は私自身を超出することはできない、アルキメデスの点を私は発見することができない。」¹³「ここでの「周航」は有限性における生の全般を指示しているのであるが、いずれにせよそうした次元を越えることの不可能性の場所を「アルキメデスの点」と規定することによって、実存の一点としての「アルキメデスの点」につねに配位されている主体の〈非真理〉の契機を忘れることがなかったのである。とりわけハイデガーとの関係を考察してきたわれわれの問題意識においてこのことを取り押さえておく必要がある。すなわち、少なくともそれによって両者のこの概念における特徴的な相違と関連に触れる側面になるからであ

る。

とりあえず以上を次のように要約することができる。

(a) 既に述べたように、ハイデガーにおいて「既存的な存在の諸可能性へと帰りゆくこと」と規定された「反復」概念は、現存在の歴史性一般の地平におけるその都度の実存的主体の「決意性」の出来事であるということである。しかしキルケゴールは生一般をどこまでも「周航し終えた」地点から「超越的に」のみ「反復」を指向するという特質をもっている。ハイデガーがキルケゴールの時間性の把握が「通俗的時間概念」の域を出ないといったその批判の立場を逆にすれば、おそらくキルケゴールならば、ハイデガーの「瞬間」や「反復」の概念は内在的な域を一步も出ていないと反論することであろう。それにとりもなつて次のような相違面も生じることになる。

(b) ハイデガーにおいては、実存的主体の「決意性」の現象はまさに「実存の根源的な真理」(S. Z. S. 367.) と結合して考えられていた。言い換えれば、主体が己れの本来性としての「根源的真理」を何よりもまず獲得したときのみ、彼は「反復」を実現することができるということである。既に見たようにキルケゴールの場合は、主体の徹底的な非真理から出発するということである。というのも「アルキメデスの点」はどこまでもポジティブではなくネガティブに規定されているからである。「断片」「後書」の著者 J・クリマクスが追求した「ソクラテスのなまの」への一貫した批判的な姿勢のなかに同じこの非真理の立場を見ることが出来る。

以上においてわれわれは「反復」に関する両者の相違をとりあえず概観的に考察してきた。しかしこうした相違面は、少なくともキルケゴールのテキストの読解においてすでにハイデガーには了解済みの事柄だったといえないであらうか。つまりそうしたことを前提としつつもなおキルケゴールから「衝動的なもの」を感知したと見なすことができるのではないであらうか。特に以上で見たように、両者のきわめて思想上のティピカルな相違は、キルケゴールの弁証法的な区分からいえば、美的・宗教的な領域に限定していろいろの事柄であるとみなすことができる。そのように想定してみると、依然資料的には不明瞭な部分を残しながらも、もっと別の観点を要するように思われるのである。

例えばそこでどうしても考慮の対象にしておかざるをえない次のような局面である。すなわちキルケゴールにおける宗教的な意味での「反復」概念につきまとうポジティブな契機である。というのも、たとえ「神の前で」という単独者の宗教的境位が、上に見たように主体のネガティブな「反復」の契機となることは確実であるとしても、その場合にもこれに相即してつねに主体的行為におけるアクティブな契機が依然避けがたいからである。それはキルケゴール自身、彼の著作のなかでもっとも表現上の苦心を要した弁証法の問題のひとつであったといえる。いかに主体の非真理において宗教的なものが重視されるとしても、行為を無にしたままでその成就を獲得しようと考えられるのは、あまりにキルケゴールの意図からずれていると言わざるを得

えないからである。その意味でこの点に関してさらに論を進めておかざるをえない。

三

キルケゴールが『反復』の中で唯一「倫理的なもの」に触れている箇所がある。すなわち「反復は形而上学の関心である。そしてそこにおいて形而上学が座礁するところの関心である。反復はあらゆる倫理的な観点においての合い言葉である。反復はあらゆる教義上の問題への不可欠な条件である。」¹⁵ 反復に関するギリシア的な解答を〈追憶 (Erinnerung)〉に定位しながら、これを哲学の伝統的な形而上学の帰結にすぎないとして批判することが著者の立場であること、それゆえ「現代の反復」はそのような形而上学的説明とは異質のものであることが、自らの反復概念に輪郭を与えるべく述べられた箇所である。

ここで宗教的「反復」がおのずと「教義上」の問題を前提にすることもさることながら、同時にそれが「倫理的な観点においての合い言葉」であると言われている点である。ドイツ語の翻訳者ヒルシュは、ここでの「合い言葉 (Losung)」について翻訳用語上の注意をあえて促している。つまり当該の原語 *Losnet* が *losen* (合い言葉) と *löse* (緩める、解体する)、すなわちドイツ語の *Losung* と *Lösung* に当ることに着眼してそこに両用の語意が懸け言葉になっていることを指摘している。おそらくヒルシュは、キルケゴールのこの「倫理的なもの」におけ

る行為の二義性を、弁証法的に肯定的かつ否定的に用いられるキルケゴールに固有の常套の事例に入れているのであろう。なぜなら、ここでは「倫理的なもの」と「宗教的なもの」との接点に因んで、行為のもつアクティヴィティの意味の二義性が働かざるをえないとされるからである。

またこの「反復」の語については、実は『不安の概念』の或る註の説明でも知られている。「現実においては主体性の関心の全容が現われ、そして形而上学は座礁する。反復が措定されていないかぎり、倫理学が拘束的な力となる。それゆえおそらく彼 (コンスタンティウス) が「反復は倫理学的な観点においての合い言葉である」と言っているのであろう。」¹⁶ ここは『反復』の当の箇所を引用しながら、反復の概念と倫理学との関係を改めて展開する前段に当るところである。内容的にはきわめて厄介なのであるが、問題は倫理学がこの「反復」とどのような関係にあるのかということである。少なくとも本文の「拘束的な力」という言い方のうちにあるもの、これが果たして肯定的なのか否定的なのかによって「反復」の解釈に大きく波紋を起す。結論を先取りするなら、キルケゴール自身が「教義学」における信仰を重視するかぎり、主体的な行為に関して(彼のいう)ギリシア的伝統のうちにある倫理学が否定(すなわち解体)さるべきものと考えられているということである。つまりキルケゴールの「反復」はどこまでも宗教的な概念においてその本来的な意味を得ているということである。では、それはどのような理由においてであらうか。

われわれはその理由を、キルケゴールが『不安の概念』の註のなかで倫理学を二つに分けていることに求めることができ⁽¹⁹⁾。それは「第一の倫理学」と「第二の倫理学」という名で知られる。この箇所以外に説明を見ないこの倫理学の二つの区分についてここで彼の説明を概観するならば次のようになる。「第一の倫理学は罪を無視し、第二の倫理学は罪の現実性をその領域の内部にもっている。」「第一の倫理学は形而上学を前提として、第二のそれは教義学を前提する。」⁽²⁰⁾「第一の倫理学」という言い方によって彼は「ギリシア的なもの」を代表させるのに対して、「第二の倫理学」によって「キリスト教的なもの」が意味される。まずこれらの大別の観点が生じるのは、それによってこの書を中心テーマである「罪」の所在が取り扱われることによる。そこではこの罪を「単独者」の罪と見なすか、あるいは罪のこの単独性をあくまでも「全人類」の罪へと拡大すべきかがきわめて実存的に重大な問題とされている。「単独者」を基軸とするキルケゴールはここで前者を主張し、後者における「全人類」の罪業性の立場を批判しようとするのである。それゆえ後者がそがかの「第一の倫理学」に相当し、前者は「第二の倫理学」に相当することになる。ただしその場合でも、たとえ罪は「単独者」に有りとするにせよ、いわゆる「原罪」という教義学上の学的な普遍性を考慮せざるをえないことは彼自身当然気づいてはいる。その意味でも「原罪」との関係をも前提としつつも、これを可能なかぎり「動化」すること、それによってのみこの「罪」の単独性が実存的問いとなること、そう

したことが『不安の概念』における著者にとって比類なく大きな問題であった。いずれにせよここでいいうるのは、あえて倫理学を二つに分けることで彼が伝えようとする意図が実存の倫理的・自律的行為の所在を「普遍者」ならぬ「単独者」のそれとして強調すること、またそれによって「第二の倫理学」の場所に正当な「宗教的・倫理的」な自らの場所を主張することにあつたということである。

ところで「罪」に対する行為の自律性をつねに「全人類」と拡張する、ないしは個をつねに普遍的なものへと止揚する「第一の倫理学」については、それがギリシアの典型として批判的かつ中心的に問われた書である『おそれとおののき』が考慮に値する。ここでは「第一の倫理学」という表現は用いられず、ひたすらギリシア的・伝統的な流れにおいて端的に「倫理学」ないしは「倫理的なもの」という言い方がなされるが、本質的にその内実が変わりはない。『不安の概念』において「倫理学は理想性を現実性のなかに持ち込もうとする」と述べられている。この倫理学の特質である「理想性の現実化」の契機に應えるかのように、この著書ではギリシアに固有の悲劇の英雄に見られる思想性が説明されることになる。先のハイデガーにおける英雄観との対比の意味でもとりあえず要約しておくざるをえない。

そこではエウリピデスの『アウリスのイピゲネイア』において展開される父と娘の関係が注目され、娘を犠牲にすべく「殺す」ことを命じられた父がその劇の頂点において演じる苦悩の

有り様が問われる。⁽²²⁾主人公としての英雄の「倫理的勇氣」は、その劇的効果として、苦悩が主人公の主体のなかに可能なかぎり強化され、時をかけて保持されていなければならぬ。しかし悲劇ではその極限において必ず主人公の苦悩の領域は「科白」として他者に伝達されずにはおかない。沈黙にある苦悩が「科白」として他者へと外化されるということ、それは「言葉」への信頼性になつた世界における出来事である。あるいは「言葉」が苦悩の表現として依然許されている世界の出来事であるということである。このような「媒介」としての言葉による苦悩の外化のなかに、著者ヨハンネス・デ・シレンチオは、共同体における普遍的世界を救済する英雄の「倫理的勇氣」を洞察するのである。それはまた著者にとって、実存における個体が倫理的次元において普遍的世界と結びついていく一つの弁証法過程であると判断されている。しかし個としての実存が必ずしも倫理的・普遍的な世界で保障されない場合が考えられる。そのように「倫理学の寵児」⁽²³⁾である悲劇の英雄の苦悩は伝達されることよつてのみ悲劇たりうるが、その主体の苦悩が伝達不可能な場合がないであろうか。もしそうであるならば、倫理学の「目的論的停止」⁽²⁴⁾ということが言えるのではないのか。かかると問いかけてしたがって、ちょうどこのギリシア的な個と普遍の弁証法の構図と正反対の位置に、アブラハムとイサクとの父子の関係構図がおかれることになる。この著者の冒頭に掲げられるこの物語の周知の多様なヴァリアントは、他ならぬそのための導入であるが、それによって主人公のアブラハムの苦悩と

ギリシア的なそれとの対照的あり方が追求される。先の悲劇と同様、息子イサクを「殺す」ことを命じられた父アブラハムの苦悩の場合はどうか。彼は彼の周知のいかなる人にも「科白」としてそれを伝えることはできない。彼は自らのうちに沈黙を抱えながら日に日を継ぐしかない存在である。客観的には、悲哀の主人公ではなくむしろ悪の実践者、すなわちその意を絶対的に伝達しない悪の体現者ですらある。たとえ語りえても彼の語るところのものはすべて空語でしかない。またそこに信仰の確かさ、信仰の決断の時を窺うアブラハムの苦悩の実存がある、と。「信仰とはすなわち、個別者が普遍的なものよりも高くにあるという逆説である。しかしよく注意すると、この運動は反復されるものであり、したがって、個別者がまず普遍的なものの中にあつた後に、ついで、普遍的なものより高くにある個別者として孤立する、そうした逆説である。」⁽²⁵⁾こうした逆説的な信仰の趣意のなかにこそ「普遍的領域からの逃亡者」としてのアブラハムが立ちすくんでいる場所があるのであり、このことと著者キルケゴールの意図である先の「第二の倫理学」との結節点も同様に求めうるのである。いずれにせよここで確認しうることは、倫理学がまさに「停止」される地点に逆説の宗教が出現することであり、それがギリシア悲劇に典型を見る「倫理学」と区別されているということである。

そうした視点で見るとすれば、キルケゴールの「反復」の概念が単に非ギリシア的でなく反ギリシア的なものであったこと、しかも「反復」が絶えずギリシア的なものとの極めて拮抗した関係においてのみ成立しているということである。倫理学の二つの区分はまさにそうした問題の解明のために選ばれた。既に述べたように、「第一の倫理学」へと従来の倫理学を解消しながらこれを「ギリシア的なもの」のバトスという総称で促え、宗教的な意味での行為の自立性のバトスないしはアクティヴィティーに関しては「第二の倫理学」という呼称で説明するその微妙な相互の違いをわれわれは再確認しておかなければならない。

すでに『存在と時間』の著者ハイデガーは、以上のような固有の思想性を見抜いていたと想定することができる。おそらく彼は、「反復」概念のキルケゴール的なキリスト教的な形式枠については十分承知していたはずだからである。しかし行為のもつバトスに対しては相応の魅力を感じざるをえなかったのである。実はそこにハイデガーにおいて、キルケゴールとは異なる新たな〈総合〉の必要性が生まれたと言わざるをえない。というのも「反復」の概念に関して言うならば、キルケゴール的な意味での信仰の決断（「第一の倫理学」）の形式的な枠をどこまでも受け入れながら、その内実の場所に先に見たギリシア的な「英雄」（キルケゴールの「第一の倫理学」）を配するという

構図がハイデガーにはあった、そのように結論づけることができそうだからである。当然ながら、キルケゴール的にはそうした構図は全く「異教的」混同でしかなかったといわなければならないが、ハイデガー自身はそれを自らの実存論的な「歴史性」のなかで〈総合〉したのである。それはまた、キルケゴールにおける信仰の「決断（Entscheidung）」がハイデガーにおいては、歴史における実存的「決意性（Entschlossenheit）」へと転化していく根拠とも重なりをもつ。どこまでも単独者のうちに旋回する宗教的バトスがキルケゴールの心情でもあったことを想定すれば、ハイデガーの受容における転化が、確かな終末論的色調のもとでアクティヴな歴史的行為の自律性として現れたとしても決して不思議なことではないといえる。後論に委ねるしかないが、同時にそれは、いわゆる『存在と時間』以前の彼の実存論的・解釈学的関心事にも符合しているように見える。

さらにはまた以上のような「反復」を検証・吟味することを通じて、次のようにもいえる。すなわち、一方で形式的には終末論的・宗教的受容でありつつ、他方で内容的には脱宗教的な受容がはからずも独特の〈総合〉において果たされたということである。ここでわれわれは、既に述べたかのヤスパースとハイデガーとのあいだで生じていた他ならぬ交錯した関係問題に直面していることになる。『存在と時間』における「倫理的諸著作よりも彼の〈建德的〉諸著作の方が哲学的には学ぶべきことが多い―ただし不安の概念に関する論文は例外であるが。」

とされた註がもつ意味が改めて考察の対象となってくる。いまこの註記の後半部分の保留文はとりあえず除くとしても、その前半部分の真相といつてよいものが或る意味で解明を定めることができるといえそうである。というのは、ヤスパースが『メモ』のなかでハイデガーに関して記しているところの「疑念」への一定の真意がそこに覗いているといえるからである。すなわちヤスパースのこの註に対する「疑念」の所在は、この註記そのものが「キルケゴールへの低い評価」と映った点にあり、また「建德的」ないしは「宗教的」著作を積極的に讃えながら、にもかかわらずそのことの根柢をハイデガーがほとんど説明しない点であった。しかしここでわれわれが推理してきた形式と内容との独特の〈総合〉という観点にしたがって言うなら、キルケゴールには「異教的」ではないハイデガーの受容の仕方そのものがそうした「疑念」をヤスパースに与えたと考えても何ら不思議ではない。以上見てきたように、それはキルケゴールの宗教的なバトスに対しては大いに魅了されたながら、にもかかわらずキルケゴールの内実とは全く対極にあるギリシアの内実をそれに当て込むという受容に他ならなかったからである。

因みにいえば、ハイデガーによる「ニーチェとキルケゴールとを一緒にすることに対する権力者の一括」というヤスパース自身へのあの批判も、どこまでもニーチェ的な「英雄」観のもとでのみ「歴史性」の内容を規定しようとするハイデガーと悲劇に批判を収斂してその「英雄」観を徹底的に否定するキルケゴールの本意とを識別しておくならば、恐らく生じることのな

かった評だということになるであろう。既に分明なように、「ニーチェとキルケゴールとを一緒にすること」を見事に果たしたのは、ヤスパースではなく、他ならぬハイデガーその人であったと言わざるをえないからなのである。いずれにせよ宗教的・逆説的信仰へのキルケゴールのアクティヴな意味がそのような歴史内在的なアクティヴィティの意味にのみ還元されてしまふならば、歴史性一般における極めて中立的な実存の内実しか帰結しないということになるであろう。したがって、ここにいうハイデガー的な実存の〈総合〉は、ただ単にキルケゴールにおける〈宗教的なもの〉を脱色することでその成立をみているのではなく、その意味でならむしろ極めて匿名的な宗教性を帯びていた（それゆえに皮肉にも「建德的著作」が強調された）のであり、以下で取り上げる「不安」がより鮮明にするように、それは或る種の神秘主義的な相貌さえ印象づけているのである。またそのようにしてハイデガーは、キルケゴールの用語とそのもつ思想性を自らの領域の中に引き込み、局限化して受容していくのである。（続）

註

- (1)「ハイデガーによるキルケゴール思想の受容」ドイト今世紀初頭におけるキルケゴール思想の影響・受容の局面
- (4)『筑波大学哲学・思想学系紀要「哲学・思想論集」第十八号』

- (2) S. Kierkegaard, Die Wiederholung, G.W. 5.6. Abt. s. 22. (25) *ibid.* s. 58.
- (3) z.B. Der Begriff Angst, s. 98 ff.
- (4) F. Nietzsche, Sämtliche Werke, Bd. I, s. 260. (かわかみ・しゅうしゅう 筑波大学 哲学・思想学系教授)
- (5) *ibid.* s. 261.
- (9) *ibid.* s. 247.
- (7) Die Wiederholung, 1967, s. 44.
- (8) *ibid.* s. 50.
- (6) *ibid.* s. 83.
- (10) *ibid.* s. 59.
- (11) *ibid.* s. 89.
- (12) *ibid.* s. 9.
- (13) *ibid.* s. 5.
- (14) *ibid.* s. 59.
- (15) *ibid.* s. 22.
- (16) *ibid.* s. 152.
- (17) SV. Bd. 5, 131
- (81) Der Begriff Angst, G.W. 11.12. Abt. s. 16. S.V. Bd. 6s. 117.
- (19) *ibid.* s. 18 f.
- (20) *ibid.* s. 21.
- (21) *ibid.* s. 13.
- (22) Furcht und Zittern, G.W. 4. Abt. s. 97 f.
- (23) *ibid.* s. 13.
- (24) *ibid.* s. 57.