

『あれか、これか』における 「自由」と「必然性」について

鹿住 輝之
KASUMI, Teruyuki

目次

はじめに

1. 『あれか、これか』における「自由」と「必然性」と『歴史哲学講義』における「自由」と「必然性」
2. 『実践理性批判』における「自由」と「必然性」
3. 比較
4. 結論

はじめに

キルケゴールの著作『あれか、これか *Enten - Eller*』の二部に含まれる「人格形成における美的なもの倫理的なものとの均衡 *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse*」において、「自由 *Frihed*」と「必然性 *Nødvendighed*」の二つの概念が論を形成する上で中心的な役割を果たしている⁽¹⁾。「人格形成における均衡」は倫理的な人生観を持つBから美的人生観を持つAへの手紙という形式をとっている⁽²⁾。その中でBはAの「選択 *Valg*」、「あれか、これか」を無意味とする人生観を非難する⁽³⁾。BはAの思考法とBによって「思考と自由という二つの領域を互いに捉え違えている」とされる「時代が好む哲学 *Tidens Yndlings-Philosophi*」との類似性を述べ、「自由」を「行為 *Gjerning*」と、また「必然性」を「哲学」と結びつけ「君は行為の領域にあり、哲学の方は観想の領域にある⁽⁴⁾」と述べる。そのことによって「行為」と「哲学」

という二つの領域は別の領域であることが示され、「自由」と結びついた「選択」即ち「あれか、これか」の重要性が示される。ここで「哲学」と結びつけられる「必然性」の概念は「可能性」、「現実性」の他の様相概念とともに『哲学的断片』等の他の著作でも用いられる概念であり、「自由」に対置される概念として他の著作においてもしばしば用いられている。「自由」と「必然性」の概念は対概念としてキルケゴールの思想において重要な役割を持つものであるように思われるが、それらの概念の意味内容は必ずしも明確とは言えないように思われる⁽⁵⁾。

ここでBが批判する「時代が好む哲学」と呼ばれる「哲学」はこれまで多くの研究者によってヘーゲル思想と結びつけられてきた。例えばBが「哲学」について述べる際、「哲学が本来関わる領域、本来思想のためにある領域は論理的なもの、自然、歴史である⁽⁶⁾」と述べられるが、これら三つの領域による区分はヘーゲルの著作『エンチクロペディー』の三部構成に対応するものであり、後に見るが、ここで使用される「世界的個人」等の用語もヘーゲルの『歴史哲学講義』との関連が窺える語である。またこの「時代が好む哲学」についてBは「矛盾律を廃棄したもの」と述べるが、これは当時のデンマークで起こっていたヘーゲルの排中律についての論争と結びつくものである⁽⁷⁾。

スチュワートによれば、ここで述べられる「時代が好む哲学」という表現は、上述のように、従来多くの研究においてヘーゲル自身に対する批判の表現として捉えられてきたが、その表現はヘーゲル自身を示すものではなく、デンマークのヘーゲル主義者と称されるハイベアとマーテンセンの講義を受けた神学部の学生達の態度を表現する語であるとされる⁽⁸⁾。スチュワートの主張はキルケゴールがBに語らせた二つの領域の差別化はヘーゲルが彼の『法哲学講義』で示していた立場と同じものであり、Bの立場はヘーゲルと異なるものではないというものである⁽⁹⁾。したがってそこでのスチュワートの主張によれば「時代が好む哲学」という言葉を用いての批判はヘーゲル自身には向いていない。

筆者はこの主張に一面で賛同しつつも、ヘーゲルの使用した「自由」と「必然性」の関係については、キルケゴールの批判がヘーゲル自身に向かっていたと考える⁽¹⁰⁾。いずれにせよここでヘーゲルの『歴史哲学講義』との関連が窺える為、筆者はそこでの「自由 Freiheit」と「必然性 Notwendigkeit」の概念を参照する。

しかし本稿でそれに加え、筆者が特に注目したいのはカントの『実践理性批判』との関係である。「人格形成における均衡」においてさきに述べたように、「自由」と「必然性」の二つの領域の差別化が述べられるが、そのような二側面を持つ個人についてのキルケゴールの論述はカント思想における「自由」と「必然性」の関係と多くの類似点を持つものである。キルケゴールは「自由」と「必然性」を語る際に「行為」の「自由」と関連させ「悔い Anger」、「根本悪 et radikalt Onde」、「義務 Pligt」といった概念も用いている。後に述べるようにそれらのデンマーク語に相当すると思われるドイツ語の「根本悪 das radikal Böse」、「義務」、「悔恨」の概念はカントの『実践理性批判』において「自由」、「必然性」と結びつくものである。倫理的的人生観を持つBの人生観はカントの立場と似たものであり、それによって上で述べられたようなヘーゲル的な「自由」と「必然性」の見方が批判されているようにも見える。

ヘンリック・コックによれば、1824年にコペンハーゲン大学の法医学の教授であった Franz Gotthard Howitz と法学者 A. S. Ørsted の間にカントの自由意志についての論争が起こった。その論争にはミュンスター、シバーン、ハイベア等、後の排中律をめぐる論争に関わる人物が参加している⁽¹¹⁾。また Isak Winkel Holm はこの論争と『不安の概念』との関わりについて述べている⁽¹²⁾。これらのことからカントの使用した概念がキルケゴールになんらかの影響を与えたと考えることができるのではないだろうか。

以上の事から「人格形成における均衡」で使用される「自由」と「必然性」の概念を『歴史哲学講義』、『実践理性批判』における概念の使用法を参照し、比較することによってキルケゴールの「自由」の概念、ま

たそれと対となる「必然性」の概念の類似点及び相違点を探り、キルケゴールがそれらの語を如何なる意味で用いたかについて考究する。

1. 『あれか、これか』における「自由」と「必然性」と『歴史哲学講義』における「自由」と「必然性」

『あれか、これか』の「人格形成における均衡」において主題として挙げられるものは「選択」である。その中で選択を無意味なものとする美的な人生観を持つ A に対し、倫理的な人生観を持つ B が「選択」の重要性を語る。B は選択を無意味とする A の思考法と「時代の好む哲学」の両者の思考法の相似を述べる。そこで B は「選択自体が人格の内容にとって決定的である」とし、A に「選択」を促す⁽¹³⁾。

ここで A の人生観を示すために用いられる「美的」と訳される語 *aestetisk* はギリシャ語アイステーシス αἰσθησις、感情や感覚に由来する語である⁽¹⁵⁾。その美的人生観について B は美的に生きる人間を示す表現を「人は生活を享樂 *nyde* すべきである」と述べ「生活を享樂したいという者はつねに一つの条件を措定し、この条件は個人の外部にあるか、もしくは個人の内部にあってその個人によって存在するものではない」と述べる。この後、そのような美的な人生の例として健康や外見の美しさ、富や名声、才能という三つの例が挙げられる。B によれば富を求めるものはその享樂の条件を自己の外に置く。健康や美しさ、才能を求めるものは享樂の条件を自己の内部に持つがそれらを個人自身で措定したのではない為、その条件は個人によって存在するのではないとされる。つまり美的とされる人生観において求められるものは常に自己を原因とするものではなく他のもの、偶然的な原因によるものである。そのような意味で美的な人生観は外的原因に依存しており、それにより結果を得るという点で「自由」を失っているのである。

A の人生観は美的なものであるが、それは上で述べた美的人生観と異なり、反省的 *reflekteret* なものであるとされる⁽¹⁶⁾。この立場の享樂は「汝自身を享樂せよ⁽¹⁷⁾」という言葉で表される。それはまた「つねに諸条件を

投げ捨てるようにして汝を享樂せよ⁽¹⁸⁾」と言いかえられる。上で述べられた美的人生観は富や健康といった対象を直接的に得ることで享樂を得るが、対してAはそれを否定し、そのことによって自己の「自由」を感じるものである。ここでBはそのような立場に対し「しかし諸条件を投げ捨てることによって自己自身を享樂する者は、その諸条件を享樂する者と全く同様にその条件に依存している⁽¹⁹⁾」と述べる。対象を否定することによって「自由」であるということは、逆説的にその対象に依存していることを意味し、それはまた外的な条件を否定する対象として必要とするという意味で「自由」を欠いているのである。

カントは『実践理性批判』において普遍的立法という単なる形式によってのみ意志を規定する「自律 Autonomie」に対して意志の「他律 Heteronomie」について次のように述べている。

意志の他律とは、意志が何らかの衝動もしくは傾向性に従うことであり、したがってまた自然法則に依存することにほかならない⁽²⁰⁾。

ここで言われるように他律は意志が何らかの外的要因によって触発され、その原因によって規定されることである。それゆえ他律は外的な要因に依存し、そのような原因から結果としての行為が生じるという点で必然的である。上で言われた美的人生観は外的、あるいは内的だが偶然な対象を求めることにより、そのような偶然の原因に依存しており、カントの言う他律の状態と同様の構造を持っていると言える。

このような美的人生観はBによれば「刹那 Moment」の内にあるものである⁽²¹⁾。Bによれば美的な人生観は対象を直接的に享樂するにせよ反省的に享樂するにせよ、その時々を対象に依存し、「連続性 Continuitet」を持たないものである。後に言われるように「選択」はそのような「刹那 Moment」を「契機 Moment」にするものであり、それによって「連続性」が生まれ、同時に善悪の区別が生じる⁽²²⁾。そのような「連続性」は「人格 Personlighed」と言いかえられるものであり、Bは「選択」について「問

題はどのような規定のもとで人が生活の全てを考察し自己自身を生きようとするかである」と述べる。「選択」によって「人格」が生じ、その「人格」によって個々の「刹那 Moment」は媒介され、「契機 Moment」になる。

美的な人生観は「直接的 *umiddelbar*」とも言われるが、それは他のものに媒介 *middelbar* されていないという意味であり、関係を欠く、「連続性」、即ち「人格」との関わりを持たないことを意味すると思われる。

Bによれば以上のことからそのような美的人生観は真の意味で「選択」を欠くものであり、それは同様に「選択」を欠く「時代が好む哲学」と類似性を持つものである。Bは「時代が好む哲学」が「自由」と「必然性」の二つの異なる領域を差別化しないこと、そのことによって「選択」を拒むことに対して批判を向けている。

Bは「哲学が本来関わるべき領域は思考に対する領域であり、それは論理的なもの、自然、歴史」であり、そこでは「必然性が支配する」ものであるとする。⁽²³⁾ Bはその三つの中で「歴史」に関して通常「自由が支配する」と言われるが、「歴史は自由な個人の行為が産み出した以上のもの」であり、個人の行動はその「行為」の後に「事物の秩序 *Tingenes Orden*」の中に入り、そこから生じるものを「行為者は本来知ることはない」とする。⁽²⁴⁾ そしてそのような「事物の秩序」について「自由な行為をいわば消化しそれを自らの永遠の法則の中に協力させるより高次の事物の秩序は必然性であって、この必然性が世界史における運動」と述べている。⁽²⁵⁾ ここで個人の行為の「自由」とは異なる「事物の秩序」について述べられている。個人の「自由」と「世界史の必然性」との対立構造のもとでさらに論が進められる。

次にBは「世界史的個人 *en verdenshistorisk Individualitet*」について言及する。「世界史的個人」については「聖書が彼に付随すると述べている行為」と「彼がそれによって歴史に属することになる行為」が区別される。⁽²⁶⁾ 前者の「聖書が彼に付随すると述べている行為」は「内的行為」と言い換えられ、そのような「内的行為」に対して「哲学は全く関わりが

ない」と述べられる⁽²⁷⁾。哲学の対象は「外的行為」であり哲学は「行為」を「孤立したものとしてみるのではなく世界史の過程のうちに受け入れられ変化を受けたものとしてみる」のであり、「この過程が本来の哲学の対象であって哲学はこれを必然性の規定のもとで考察する」と言われる⁽²⁸⁾。哲学の対象は個人が歴史のもとで如何なる役割を担っているかというものであり、その対象は過去のものであり、個人の内的な行為、未来のものである「あれか、これか」を考慮しないものと見なされる⁽²⁹⁾。Bは個人の「自由」、「内的行為」と関わる行為の領域と「必然性」、「事物の秩序」と関わる哲学の領域を異なる二つの領域として扱っている。

ここでの論述はヘーゲルの『歴史哲学講義』において取り上げられている「世界史的個人 *die welthistorischen Individuen*」、「自由」、「必然性」と関連しているように思われる。ヘーゲルはカエサルやアレクサンダー等の古い体制を傷つけ、新しい秩序を齎す^{もたら}「一般的なもの *das Allgemeine*」を目的とする人物を「世界史的個人」と呼ぶとしている⁽³⁰⁾。ヘーゲルはそのような「世界史的個人」を「世界精神の事業遂行者」としているが、「世界史的個人」が為す「一般的なものの活動 *Betätigung*」について「特殊な関心 *Interesse*にとらわれた情熱抜きには考えられない」と述べる⁽³¹⁾。例えばカエサルは「自分の地位と名誉と安全を保持せんがために戦った」が、「その行動はかれの特殊な利得につながるばかりでなく、時代にまったく合致した本能でもあった」と言われる⁽³²⁾。「世界史的個人」は「自分のめざす特殊な目的が、世界精神の意志に合致するような実体的内容を持つ人物」であり、同時にそれは世界史における「必然的決定 *notwendige Bestimmung*」を示すものとされる⁽³³⁾。

『歴史哲学講義』において「世界史的個人」の行為について個人的目的の側面と一般的なものの活動という二つの側面が述べられるが、これはキルケゴールにおける「内的行為」と「外的行為」の違いに相当するようにも思われる。しかしそこで見られるものは「世界史的個人」の「一般的なものの活動」という側面であり、それはBが述べる「外的行為」、即ち「世界史の内に受け入れられ変化を受けたもの」の側面である。

ヘーゲルにおいて「自由」と「必然性」の二つの概念は対立するものではない。ヘーゲルは『歴史哲学講義』において「精神の実体ないし本質は自由⁽³⁴⁾」であるとし、その「自由」を「自己を意識し、そのことによって自己を現実 Wirklichkeit へ導くという無限の必然性を内にふくむもの⁽³⁵⁾」であるとする。ここで示される自由は個人の選択の自由というよりもむしろ理性の自由である。

ヘーゲルはスチュワートが述べるように『法哲学講義』の序論において、「哲学」について「世界がどのようにあるべきかという教えに関して更に一言いうためには、いずれにせよ哲学は、常に来るのが遅すぎるのである。世界の思想として、現実がその形成過程を完成させ、自身を仕上げた後で、初めて哲学は時間の中で現れる⁽³⁶⁾」と述べている。Bは上述のように哲学を過去の対象に関わるもの、行為を未来と関わるものとしている。ここでのヘーゲルの哲学への見解は、哲学は「べき」という行為、未来の領域にかかわるものではなく、過去に起こった出来事に向かうものであるということであり、Bの立場と類似したものである。しかし「自由」の概念に与えられる位置はそれぞれ異なったものである。ヘーゲルは「自由」を「必然性」と結びつけた概念とし、Bが述べる過去の領域で取り扱うのに対し、Bは「自由」はあくまで「行為」と結びつく未来の領域に向かうものとしている。そのような意味でヘーゲルは「自由」を過去、哲学の領域の内て扱っているように思われる。

『歴史哲学講義』におけるような歴史の見方において個人の行為はその動機や目的と関わらず、歴史においてどのような作用をもたらしたかという結果が重要となる。それゆえ個人がどのように行為するにせよ、歴史の契機として歴史を動かす動因となりえる。「外的行為」のみを見るならば個人がどのように行為するかといった個人の選択は無意味であり、それは「選択」を無意味とみるという点でAの見解と同質のものであると思われる。

Bは「媒介を認めるなら何ら絶対的選択はなくなり、そのようなものがなければ何ら絶対的なあれか、これかは存在しない」とし、そのよう

な哲学を批判する。そしてBによって述べられる「自由」はそのような「世界史的過程の自由」とは位相の異なるものである。

続けてBは個人について「二重の実存を持つ」と述べている⁽³⁷⁾。個人は彼自身の自由な行為が産み出したものにとどまらない歴史を持ち、同時に「内的行為」は世界史が取り上げることのできない絶対的な「あれか、これか」とされる。ここで言われるように個人は個人が生み出したもの、つまり「外的行為」が生み出した結果とは異なる次元、「内的行為」において固有の歴史を持つ。それは「選択」によって生じる「人格」と関わるものである。この「二重の実存」についてキルケゴールは「人生を回顧する老人」を例にとり、説明を加えている。

しかしこの世界に哲学は無関与である。劇的な人生を振り返る老人を想像してみよう、彼は振り返ることによって思考に対して媒介を得る。なぜなら彼の歴史は時間の内に挿入されるのだから。しかし最も内側のところでは彼はいかなる媒介をも持たない。そこで「あれか、これか」は彼が選択した際に隔てられたものからまだなお隔てられている。ここでもし媒介が問題となるなら、それは悔い Anger であるといえるかもしれない。しかし悔いはいかなる媒介でもない、悔いは媒介されるべきものを物欲しげに見るのではなく、そして悔いの怒りは媒介されるべきものを苦しめる。しかしこれは排除のようなものであり媒介に対立するものである、さらにここで私が根本悪 *radikalt Onde* をみとめないということがわかるのだ。私は悔いの実在性を確立しているからである。しかし悔いはたしかに宥和の一表現である。しかし絶対的に宥和されざる表現でもある⁽³⁸⁾。

キルケゴールは「内的行為」と「悔い」を結びつけて論じている。カントにおいても「自由」、「必然性」、「悔恨」は『実践理性批判』において結びつけられ論じられているものである。

2. 『実践理性批判』における「自由」と「必然性」

カントは『実践理性批判』において「必然性」と「自由」、「悔恨」を関連させ論を展開している。カントは「必然性 Notwendigkeit」と「自由 Freiheit」を共に「原因性 Kausalität」の概念としている。しかしカントは「自然的必然性 (Naturnotwendigkeit) としての原因性の概念は、自由としての原因性の概念とは違って、ただ時間において規定され得るかぎりで物の實在 (die Existenz der Dinge) にのみ、従ってまた現象としての物の原因性にのみ関係し、物自体としての原因性に関するのではない⁽³⁹⁾」としている。ここで述べられる「自然的必然性」は対象の認識に関わるものであり、対して「自由」は「行為」に関わるものである。

カントにおいて認識は感性と悟性の二つの能力のもとで可能となるものである⁽⁴⁰⁾。悟性は感性によって与えられた直感を悟性のカテゴリーにより総合する。カントにおいて認識される対象は感性と悟性に従った現象にすぎない。ここで述べられる「原因性」もカントのカテゴリーにおける関係の概念の一つであり、「原因性」のカテゴリーに従って対象は因果関係に従って認識される。カントは自然的必然性においてはあらゆる出来事や行為はそれに先立つ時間に規定される為、必然的に生起するものと見られ、したがって行為の自由を認めることができない⁽⁴¹⁾としている。それ故カントは認識の領域においては「彼の行為をも支配している自然的必然性の法則から彼を除外することはできない」とする。なぜなら「この法則から彼を除外することは、このような存在者 (Wesen) を盲目的な運命に引き渡すのも同然だから⁽⁴²⁾」である。

このような自然的必然性によっては行為の自由は不可能であるが、カントはそれを「物自体としての存在者」に持たせることによって可能であるとす。カントは次のよう述べている。

したがって、もし自由を救おうと望むなら、物が時間において規定される限りで、物の現存在を、したがってまた原因性を、自然的必

然性の法に従って、現象のみに与え、自由を物自体としてのその同じ存在者(Wesen)に与えるということ以外に道は残っていない。⁽⁴³⁾

原因性のカテゴリーに従う現象の領域において行為の自由は想定できないため、カントは認識を超えた物自体としての存在者に自由を付与することによって、行為の自由の可能性を保持する。行為の自由は対象によって規定される自然的必然性に対して、行為の形式によってのみ行為を規定するものであり、それは行為主体の物自体としての性質を想定することによって可能となる。⁽⁴⁴⁾ カントにおいて物自体は、このように認識の限界を定める一方で、行為の自由を保つ働きを持つものである。⁽⁴⁵⁾

続けてカントは人間の行為に自然的必然性を適応することによって生じる事態を盗みを働いた人を例にとり論じている。カントは盗みを働いた人について「この犯行は原因性の自然法則にしたがい、その行為に先立つ時間における規定根拠によって生じた必然的結果であると言うならば、かかる犯行は為されなくても済んだのに、ということは不可能である」とする。⁽⁴⁶⁾ すべての行為が先行する原因によってのみ規定されるならば、ある人間が犯した盗みの責任をその人間に帰することはできない。なぜならそれは先行する原因から生じる必然的な結果であるためである。⁽⁴⁷⁾ しかしカントは盗みを行った人の自由について「しかしまた他方では、自分自身を物自体としても意識しているこの同一の主観は、彼の現実的存在が時間的条件のもとに制約されていない限りで、この現実的存在をも、彼が理性によって与える法則によってのみ規定され得るものと見なす」とする。⁽⁴⁸⁾ それゆえ「理性的存在者は個々の彼が行う法に反する行為について、たとえその行為が現象として過去において十分に規定され、したがってその限りでは、避けがたく必然的であっても、なおかつ彼はこの犯行は止めることができたであろうにといえるのである」とされる。⁽⁴⁹⁾

盗みを行った人間の行為は、それが認識の対象となる際にはカテゴリーの適応を受け、過去の原因との関係における必然的結果と見なされざるを得ない。しかし同一の人間を認識の対象とならない物自体として

想定する際には、積極的に自己を規定しうる「自由」を持つ主体として想定することが可能となる。カントはこの自由との関連において「悔恨」について言及している。

カントは過去の過失が自然的必然性によるものであり、その行為に対して自分に責任がないとする人間において、良心から生じる自責の心情を「悔恨 Reue」としている。「悔恨」は「道徳的心意によって生じた痛苦の心情」と述べられる。「悔恨」が生じる理由としてカントは「理性は可想的実在の法則（道徳法則）を問題とする場合には、時間の前後を問うことはなく、ただこの出来事が反法則的な行いとして自分に属するかどうかを問うだけであり、件の出来事がいま起きたのか、それともずっと以前に起きたのかということにかかわりなく、悔恨の感情をほかならぬ当の出来事に、道徳的に連結するからである」と述べている⁽⁵¹⁾。

ここで「悔恨」は主体が自然的必然性に支配されるのみではなく、「自由」を持つということの指標として機能している。行為が因果関係によってのみ規定されるならばそれは必然的であるとのみい得る。しかし「悔恨」はその行為を成さないことも可能であったという選択可能性についての心情であり、従って自己の「自由」に対して生じるものであり、また道徳法則の存在を示すものである。例えば先の盗みを例にとれば、ある人間が盗みを行い、その行為が誤りであったと感じ、そのような行為に対して良心の呵責の感情、「悔恨」の念を感じるならば、それはこれから先そのような行為を行うべきではないという未来に向けられたものであり、それによってそのように行為する以外の道もあったという「自由」、その行為を誤りと判じた尺度、道徳法則の存在が示される。「悔恨」は過去の行為と道徳法則の比較によって、そのように行為する以外の可能性が存在したが、それをなさなかったということによって起こる痛苦の感情である。よって「悔悟」は過去において行った行為についての心情であると共に未来の行為の可能性、「自由」に向けられたものである。

3. 比較

Bの論述における「必然性」はカントにおける自然的必然性に近いものであると思われる。上述の箇所ではBは「必然性」が支配する世界史に対して「個人の行為を消化し、法則の中に組み入れる」という表現を用いている。⁽⁵²⁾ またキルケゴールは「いま波乱の多かった人生を振り返る skuer tilbage over 老人を想像するなら、彼は思考に対して人生の媒介を得る。なぜなら彼の歴史は時間の内に挿入されるのだから」と述べている。⁽⁵³⁾ 回顧の対象とされる自己は時間形式において因果関係によって規定されることになる。

それに対して「最も内なる内奥においては彼はいかなる媒介をも持たない」と述べられ、過去の「選択」と関係して「悔い」が生じる。⁽⁵⁴⁾

キルケゴールの「悔い」に関する他の論述箇所では以下のことが言われている。

人が自己自身を抽象的に選ぶとき、人は倫理的に選ぶのではない。なぜなら人が選択の中で自己自身を引き継ぎ、自己自身を身に着け、自己自身を、あらゆる運動が自己自身に対する責任に伴われるように、完全に浸透する時、初めて人は自己自身を倫理的に選んだのであり、自己自身を悔いたのであり、具体的なのであり、人が属する現実との絶対的連続性の中で完全に孤立しているのである。⁽⁵⁵⁾

Bは自己について「彼は自己自身を自由に実現すべきであり、「彼が実現しようとするものはたしかに自分自身であるが、それは自分自身の内部以外には何処にも見出せない彼の理想的自己 hans ideale Selv なのであり、同時にそれは「人格的自己であるのみならず、社会的な市民的自己」であるとしている。⁽⁵⁶⁾ そのような個人は「課題としての自己自身をもつ」のであり、そのような理想的自己は「目的である自己 Det Selv, der er Formaålet」とされる。⁽⁵⁷⁾ そのような自己を「選択」する際に初めて「悔い」は生じるのであり、それは理想的自己と過去の行為、あるいは現在

の自己がその「選択」によって分離し、それらの間で齟齬^{そこ}が起きることによって生じるものであると思われる⁽⁵⁸⁾。

「人生を振り返る老人」について「あれか、これかは彼が選択した際に隔てられたものからまだなお隔てられている」と述べられたが、「選択」は「理想的自己」を現在ある状態の自己から分離することによって目的とする⁽⁵⁹⁾。それゆえ思考による媒介と異なり、常に隔たれたままであり、その隔たっているという関係故に逆説的に関係しているともいえる。

またこの理想は「一般的なもの」と呼ばれ個人はそれに対して義務を持つと言われる。

義務は私に要求される一般的なものである。私が一般的なものでないのなら、私は義務を行うことはできない。他方で私の義務は個別的なもの、私だけに対してのものであるが、それが義務であるのなら、それは一般的なものである⁽⁶⁰⁾。

義務はカントにおいて道徳法則への服従 *Unterwerfung* を意味するものである⁽⁶¹⁾。カントは道徳法則によって人間の行為が対象によって因果的に規定されるのみではなく、自由によって起こりうるものであることを導きだしたが、ここで B が述べる一般的なものはカントにおける道徳法則と同様に人間一般に妥当するものであり、対象によって因果的に規定されるのではなく、自発的に行為を可能とするものであるように思われる。悔いは B において自己が選択によって選んだ一般的なものと過去の出来事を比較する際に生じるものであり、それは自己自身を選んだとき、初めて生じるものとされる。このようにカントの「悔悟」と B の「悔い」の概念は共に自己の自由と過去の出来事の比較によって生じるものであるという点で共通の性質を持っているように思われる。

しかしカントにおいて義務は道徳法則への服従を意味するのに対して B の論述において義務は「一般的なものと個別的なものの統一」と呼ばれる。カントにおいては自然的な欲求を原因とする行為からの解放を意

味する「一般的なもの」への服従が自由であるのに対してBにおいては「一般的なもの」を自身で選ぶという選択自体が「自由」であるように思われる⁽⁶²⁾。「一般的なもの」である自己は個人が選択によって選んだ人格的な自己であり、それは選択によって初めて生じるとされる。そしてその際、「悔い」もまた同時に生じる。カントとBの相違点は「一般的なもの」が選択に先んじて内在的であるか、あるいは「選択」によって生じるかという違いであるように思われる⁽⁶³⁾。Bは根本悪について上述の引用部において「悔い」と関係させ「ここで私が根本悪をみとめないということがわかるのだ」とする。この一文によって根本悪がどのような意味で使用されているのかを確定することは困難であるが、カントにおいて根本悪は「道徳法則を意識しながらしかも道徳法則からの逸脱を格率のうちに採用しているということ」⁽⁶⁴⁾とされる。Bにおいて人格的自己は「選択」によって初めて生じるものである。それゆえそのような自己を意識しつつそれに背くということを想定しえないということを意味しているように思われる。

4. 結論

『あれか、これか』第二部に含まれる「人格形成における均衡」並びに『実践理性批判』における「自由」と「必然性」の関係について概観したが、それぞれカントが使用する「自由」、「必然性」の概念と多くの類似点を持つように思われる。「必然性」は時間系列によって規定されるカントの「自然的必然性」と同様過去の出来事の認識に関わり、対して「自由」は時間系列によって規定されない「内的行為」を示す。ヘーゲルにおいて「自由」と「必然性」は共に個人の行為と関わるものとしては論じられず、歴史の発展に対する表現であるように思われる。個人の行為は因果的な必然性の中に組み入れられた際、単なる契機の一つとして認識され、そこで起きた内的行為、「あれかこれか」に関心が払われなくなる。Bはヘーゲルにおけるような「自由」と「必然性」を共に「必然性」、哲学の領域におけるものとしているように思われる。それに

対し行為の領域は「自由」の領域であり、カントにおける「自由」と同様、対象によって規定されず、また認識の際に生じる因果関係から逃れる「選択」の「自由」が存在する。

この内的行為は、個人がどのように生きるかという未来に関わるものである。それはカントの「後悔」と似た構造を持つ「悔い」という心情によって明らかになるものである。しかし「悔い」は自己を「選択」する際、生じるものであり、その自己はカントの道徳法則のように「選択」に先んじて内在するものではなく、「選択」により生じるものである。そのような点がBとカントの相違であるように思われる。

注

- (1) 本稿は2015年7月5日キャンパスプラザ京都において開催されたキェルケゴール協会第16回学術大会での筆者の同名の発表を加筆修正したものである。
著作の略記法については以下のようにする。

EE: Enten – Eller

K. d. p.: Kritik der praktischen Vernunft

K. d. r.: Kritik der reinen Vernunft

Ph. d. G.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

キェルケゴールの著作は *Søren Kierkegaard Skrifter* を用い、訳出の際には『原典記念版キェルケゴール全集』を基にした。『実践理性批判』は波多野、宮本、篠田訳を参照し、『純粹理性批判』は原訳を基にし一部私訳した。『歴史哲学講義』は長谷川訳を基に一部私訳し、『法哲学講義』については藤野、赤沢を基に一部私訳した。引用に際してキェルケゴール著作は略記と *SKS* の巻数、ページ数を示し、『歴史哲学講義』については *Suhrkamp* 版の巻数とページ数を示した。カント著作の『実践理性批判』、『純粹理性批判』については版数とページ数を示した。

- (2) 「人格形成における美的なもの」と倫理的なものとの間の均衡」については、以下の文中で「人格形成における均衡」とする。『あれかこれか』は二部構成になっており、異なる人生観を持った二人の人物により書かれた幾つかの書類を偶然手に入れた編者ヴィクトール・エレミタが編集し、出版したという体裁をとっている。一部は美的人生観を持ったAが書いたとされる書類、二部は倫理的な人生観を持つとされるBの書類により構成される。キェルケゴールはこのBを裁判官としての役職に就く人物として描いている。後に見られるようにここでBは「一般的なもの」を自己の理想とするようにAに対し勧めるが、キェルケゴールは後の著作、例えば『おそれとおののき』において「一般的なもの」と「個別的なもの」の対立を主題としている。Bにキェルケゴールが与えた役割は倫理的な人生観を表すものであり、のちの著作に見られる「宗教的なもの」の領域

とは異なるものであると思われる。

- (3) 例えばAが書いたとされるディアプサルマタでは次のように述べられる。

結婚しなさい、そうすれば君は後悔する (fortryde) だろう。結婚しないがいい、そうしてもやはり君は後悔するだろう。結婚しなさい、あるいは結婚してはいけない、君はどちらでも後悔するだろう。EE: 2, 47.

Bによって批判されるようにAは「あれかこれか」という選択の一方を選ぶことに価値を置かない。

ここで後悔と訳した *fortryde* と B が言う悔い *Anger* は動詞と名詞という違いはあるが、どちらも後悔と訳すことが出来る語である。のちに述べるように *Anger* は理想的な自己との比較を通して過去の行為に生じる感情であり、対して *fortryde* はそのような比較が生じないものであると考えられる。Nudansk Ordbogによれば *fortryde* は考えを変えろという意味を持つ *ombestemme sig* と同義とされる。Nudansk ordbog, København: Politikens Forlag, 2001, p. 354.

- (4) EE: 3, 166.
(5) 例えば『哲学的断片』において次のように言われる。

あらゆる生成は自由によって起こるのであって、必然性から起こるのではない。生成する如何なるものも、根拠原因 Grund から生成するのではなく、すべてのものは根源原因 Aasag から生成するのである。

Philosophiske Smuler: 4, 275.

ここで必然性について「存在規定ではなく、本質規定である」と言われるが、その意味内容は必ずしも明確ではないように思われる。

- (6) EE: 3, 170.
(7) Jon Stewart, *The Cultural Crisis of the Danish Golden Age*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2015, pp. 234–261.
(8) Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 206–208.

- (9) スチュワートは「ミネルヴァのふくろうは、黄昏がやってくるとはじめてとびはじめる」という『法哲学講義』を引き、ヘーゲルがこの言葉によってここで言われる「行為」と「歴史」の二つの領域を区別したことを示している。ここでヘーゲルは「世界がどのようにあるべきかという教えに関して更に一言いうためには、いずれにせよ哲学は、常に来るのが遅すぎるのである。世界の思想として、現実がその形成過程を完成させ、自身を仕上げた後で、初めて哲学は時間の中で現れる」と述べる。Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 19.
- (10) スチュワートはその著書『キルケゴールのヘーゲルへの諸関係再考』において、キルケゴールのヘーゲルへの関係は、「刺激、私有化、修正、批判、論争的な言及等」の複雑なものであり、一元化できるものではなく、それゆえその関係は、それぞれの状況や文章に応じて精緻に分析する必要があると述べている。Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 617. スチュワートが述べるように、キルケゴールのヘーゲルへの関係は肯定否定が入り混じるような複雑な関係であり、筆者はここで述べられる「時代が好む哲学」への批判がヘーゲル受容者に限定されるものではないと考える。スチュワート自身も後に出版した *Idealism and Existentialism* において批判がヘーゲル自身に向かっていったことを示唆している。Jon Stewart, *Idealism and Existentialism*, London: Continuum International Publishing Group, 2010, p. 84.
- (11) コックによれば Howitz の立場は「意志の自由を否定し、全ての人間の意志行為を身体的な構造の、あるいは先に生じたものの影響の必然的な結果」とするものであり、対して A. S. Ørsted を中心とした反対者達は「もし人間の行為が人間が制御することのできない状況の必然的な結果であるなら、人間はその行為に責任を持つことは出来ず、それゆえ「倫理的な責め、罰、脅迫は意味をなさない」ことになる」とし、さらに「人間は自由意志を持ち、その行為は感覚的な動機によって規定される必要はない」と主張した。この論争においても争点となったのは「自由」、「必然性」の二つの概念であり、同時に人間の自由な選択の可能性であった。

論争後期にハイペアは *Om den menneskelige Frihed* においてヘーゲルに倣い歴史の発展を自由への必然的発展と理解する。これにより自由と必然性という対立するように見える二つの対立は歴史の終着点、認識の最高点から見れば同一のものであることが示唆される。Stewart によれば『あれか、これか』は後の排中律をめぐる論争との関係において書かれたものであり、その論争においてヘーゲルの『エンチクロペディー』における「あれか、これか *entweder oder*」が争点となり、それはまた「選択」とも関わることから、この二つの論争にはなんらかの連続性があるのではないかと筆者は考える。C. H. Koch, *Den danske idealisme*, København: Gyldendalske Boghandel, pp. 177–210.

- (12) Isak Winkel Holm, “Angst og utilregnelighed. Kierkegaard og Howitzfejden: angstbegrebet mellem lægevidenskab og Idealisme,” *Spring* 8 (1995), pp. 100–116.
- (13) それによって現存在に対する君の勝利の歌が鳴り響く、論争の結果は、矛盾律を撤回した、最新の哲学の好みの理論と驚くべきほど似ている。EE: 3, 166.
- (14) EE: 3, 160.
- (15) カントは『純粋理性批判』において「感性のア・プリオリなすべての原理についての学を私は超越論的感性論 *die transzendente Ästhetik* と名付ける」とシバウムガルデンがこの語のもとで「美しいものの批判的判定の諸規則を学へ高めようとした」ことを批判する。ここでの批判点は *Ästhetik* という本来感性論という意味を持つ語を「趣味の批判 *Kritik der Geschmacks*」にあたる意味で用いたということにあると思われる。K. d. r.: B36.
- (16) それゆえ相違のすべては、彼が享樂するのは直接的にではなく反省的であるということにある。EE: 3, 185.
- (17) EE: 3, 185.
- (18) EE: 3, 185.
- (19) EE: 3, 185.
- (20) K. d. p.: A59.
- (21) EE: 3, 179.

- (22) *EE*: 3, 189.
- (23) *EE*: 3, 170.
- (24) *EE*: 3, 170.
- (25) *EE*: 3, 170.
- (26) *EE*: 3, 170.
- (27) *EE*: 3, 171.
- (28) *EE*: 3, 170.
- (29) *EE*: 3, 170.
- (30) *Ph. d. G.*: 12, 45.
- (31) *Ph. d. G.*: 12, 46,49.
- (32) *Ph. d. G.*: 12, 45.
- (33) *Ph. d. G.*: 12, 45.
- (34) ヘーゲルは人間の内の神的なもの *das Göttliche* を理性とし、その活動を自由としている。*Ph. d. G.*: 12, 50.
- (35) *Ph. d. G.*: 12, 33.
- (36) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009, S. 19.
- (37) *EE*: 3, 171.
- (38) *EE*: 3, 171.
- (39) *K. d. p.*: A169.
- (40) *K. d. r.*: A19, B33.
- (41) *K. d. p.*: A171.
- (42) *K. d. p.*: A171.
- (43) *K. d. p.*: A171.
- (44) *K. d. p.*: A59. 倫理 *Sittlichkeit* の唯一の原理の本質をなすものは、この原理が法則のいかなる実質(すなわち欲求せられた客観)にもかかわりなく、普遍的律法という単なる形式によってのみ意志を規定するということである。
- (45) *K. d. r.*: A255, B312. それゆえヌーメノンという概念はたんに限界概念(*Grenzbegriff*)であって、それは感性の越権を制限するためのものであり、それゆえ消極的にだけ使用される。

- (46) *K. d. p.*: A171.
- (47) *K. d. p.*: A174. 「原因性の自然法則に従い時間において生起する一切の出来事の原因必然性」は「自然のメカニズム」と名づけられる。
- (48) *K. d. p.*: A175.
- (49) *K. d. p.*: A175.
- (50) *K. d. p.*: A176. 意志の規定根拠としての道徳法則は、この法則が我々の傾向性を挫折せしめることによって、苦痛 (Schmerz) と呼ばれうるような感情を引き起こす。
- (51) *K. d. p.*: A177.
- (52) *EE*: 3, 171.
- (53) *EE*: 3, 171.
- (54) *EE*: 3, 171.
- (55) *EE*: 3, 237.
- (56) *EE*: 3, 250.
- (57) *EE*: 3, 250.
- (58) B は A に対し「絶望せよ」と述べ、絶望する者は、永遠の人間を見出し、その点でわれわれはみな同一である」と述べる。絶望 *Fortvivelse*、懷疑 *Tvivl* はどちらも数字の二 *To* に関係する語であり、「絶望は人格の懷疑」とされる。ここで絶望は理想的自己を選択する、目的として持つことによって、それと現実の自己を隔て、分離し、関係させるという二重の運動を表しているように思われる。 *EE*: 3, 200–203.
- (59) *EE*: 3, 171.
- (60) *EE*: 3, 251.
- (61) *K. d. p.*: A143.
- (62) カントが道徳法則を人格と結びつけるように、B は義務、一般的なものも人格の概念と結びつけている。しかし B においては個別なものもまた人格と結びつけている。義務の規定は存続するが人格性一般的なものも個別なものとの統一として現れる *thi Bestemmelsen af Pligt vedbliver, men Personligheden viser sig som Eenheden af det Almene og det Enkelte*. *EE*: 3, 251. キルケゴールにおいて人格は一般的なものも個別的なものとの統一とされる。

- (63) EE: 3, 165. 私の「あれか、これか」は善と悪との間の選択ではまったくなく、それはそれによって善と悪を選ぶか、それともそれらを排除するかを選択を意味する。ここでの問題はどのような規定の下で人は全ての現実的存在を見、自身生きるかということである。善と悪を選ぶ者は善を選ぶということは真実であるが、このことは後で初めて明らかになる。
- (64) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 32.

(立教大学大学院キリスト教学研究科博士課程後期課程在学 かすみ・てるゆき)