HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	十九世紀転換期の自我
Author(s)	須田, 豊太郎
Citation	北海道大學文學部紀要, 4, 1-24
Issue Date	1955
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33225
Type	departmental bulletin paper
File Information	4_P1-24.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

十九世紀轉換期の自我

須田豊太郎

十九世紀轉換期の自我

須田豊太郎

目次

一 その時代……3
二 シュティルネル……5
三 マルクス……8
四 キェルケゴール……14
五 ニーチェ……19

一 その時代

十九世紀は、近代ヨーロッパがその四・五十年代を境として、大きく、原理的な転換を試みた時代である。この境界線の上に、それを予感し、或は自覚して活躍した多くの思想家が現われたが、その中にあつて、特に自我、或は自己の問題について注目すべき人たちは、シュティルネル(1806―1856)、マルクス(1818―1883)、キェルケゴール(1813―1855)、ニーチェ(1844―1900)などであろう。

これらの人たちは、その先行者たち、例えば、ロック、ヒューム、カント、フィヒテ、ヘーゲル、ゲーテとは異つた、むしろ対照的な性格を共通に持つているように見える。先行者たちは、近代的なるものの高揚し、上昇して行く上げ潮に乗り、その中で生き、またそのために働いたが、この十九世紀の人たちは、その潮の達した最高の波頭が正に崩れかかつて、新しい波動に移り行こうとするそのクリシスに現われたのである。従つて、先行者たちのものの見方は、なんといつても肯定的、上昇的であり、調和的、オプティミスティックな性格を基調としているのに反して、十九世紀の人たちのそれは、危機的、破局的であり、否定的、分極的、ラジカルであり、またペシミスティック、ニヒリスティックである。

しかし、先行者たちの中でも最後の人たち、例えば、ヘーゲル(一八三一年歿)、ゲーテ(一八三二年歿)になると、その晩年には、明らかにこの「危機」の迫つていることを認め、「十九世紀は単に前世紀の続きではなくして、新しい時代の始まりになるよう定められている」と考え、世界が一八三〇年頃に、民主主義的水平化と産業化の結果、別種のものに変り始めたことを明瞭に認識していた。(一) そして、事実この一八三〇年の七月革命以来、いわゆる「革命時代」が始まつたのである。このようにしてキェルケゴールの言う「転機の時代」(二)、「解体の時代」(三)、即ち「新しい世紀、新しい時代の始め……世紀、時代、時代と世紀、世紀と時代、の叫び……毎日を四年に一度来る閏日のように、それればかりか千年に一度めぐつて来る日のように生きる」(四)時代となつて、やがて全ヨーロッパを疾風怒濤のように襲つた「一八四八年の世界動乱」(五)、「二階級間の最初の大闘争」(六)に移つて行つた。

十五世紀に、新大陸と東洋への航路の発見及び地球の一周によつて、人類が初めて地球の全貌を把握し、この地球を己れのものにするために、何びとによつても妨げられない(少くともヨーロッパ人にとつての)自由な一大行動を起してから四世紀にして、ヨーロッパ人が、それ自身の持つ目標を一応達成する段階に到つた。即ち、それによつて近代を開き、それによつて近代を形成して来たところの自由の原則、―この「自由競争の支配していた資本主義が最高の発展をとげた時期は、一八六〇

一七〇年代である。」[七]（明治元年は一八六八年）ちょうどこの時期には、嘗ては人類の無限の自由を容れるように見えた地球上の無主の緑野も、「主」を持つ終局的分割、或は勢力圏確定の段階に達した。地球上には、これまでのような意味での「自由放任」の行動を許す余地は、もはや存在しなくなつた。従つて、今後、これまでのような仕方で土地及び勢力圏を獲得しようとすれば、それは、他人の所有を侵略するところの、いわゆる「帝国主義的行動」とならざるを得ない。即ち、近代的自由―自由競争、自由放任の最高の段階が、同時に帝国主義の始まりであり、「帝国主義の二つの大きな特質―膨大な植民地領有と世界市場における独占的地位―は、イギリスではすでに十九世紀の中ごろから存在していた。」[八]

地球の分割の終了段階と共に、自由放任、自由競争は、――少くとも近代初期のヨーロッパ人が享楽し得たような自由は、事実上終了した。地球上には、それを容れる余地はもはやなく、地球は狭くなつたのである。原理的には、この時以来、地球は新しい原則に立つべきことを要請されたのである。「コスモスにおける人間の地位」、地球における人類の地位は変つて来た。この地位と情況の下では、人類は、従来のように、互に自由放任の行動を取ることは不可能となり、統制と計画の原則に従つて、互に自らコントロールし、計画的に生活せざるを得なくなつたのである。地球の外に、飛行し得られる新大陸、無主、適住の第二の地球が発見されない限り、「自由競争」の時代は、原理的には終了したのである。自由解放―自由放任から統制―計画への原理的転換は、――この原理的転換と現実的転換との間には、なお多くの年月を要したとは言え、―近代人の、否、人類の経験した最大の転換の一つであつたと言うことが出来るであろう。というのは、「自由の進歩」の歴史からすれば、人類はその自由の外延を拡大して、ついにその極限、即ち地球の全体にまで及び、外延的にはそれ以上は不可能な点にまで到達して、今や外延的方向から内包的方向へ、質的深化の方向へ転換したからである。この転換は、一方自由の外延的上昇が地球的規模においてその極限に達したという限りにおいて、肯定的であり、自己満足であるが、他方、ここでその上昇の線が遮断され、停止された限りにおいては、消極的、否定的であり、極限的である。人類の力は、地球の全体を己れのものになし得るほど強く増大したが、同時にそれは地球の狭隘化をひき起し、この狭隘化が逆に自己自身を限界づける制約となつたのである。この制約は、その後の人類の生活と思想とにとつて、根本的な、決定的な意味を持つている。言い換えると、増大した人類の力が自己自身にはね返つて、深刻な自己反省をもたらした。

十九世紀転換期の人たちは、この自己反省を通し、人間の自己存在、人類の在り方に対して徹底的な再検討と批判とを試み、そこに新しい自己、新しい生き方を見出そうとした。特に、人類全体との対決において、言わば、地球的、世界的規模において、それを見出そうとした。彼らは先ず第一に、人類の従来の歴史全体に対する根本的な批判、特にそこから転換しようとする近代市民性に対する仮借のない批判から出発する。第二に、その関心の問題は、「方法的」疑いから生じたものではなくして、「存在的―実存的」疑いから生じた実践的問題であり、その核心は、理論的自己ではなくして、実践的、現実的自己そのものである。従つて、第三に、それは、いかなる自己で在ろうとし、いかなる自己に成ろうとするかの決断が、常に問われるところの「あれか・これか」のクリシスの方式で提出され、従つて彼らの取る道は、ラジカルな道である。そして第四に、彼らはこの問題に、身を以て、即ち主体的に、実践的に、しかも全身の情熱を傾けて答えようとする。そして、人類のために一つの「実験」（彼らの言う Experiment）を試み、この実験において、人間の未来像としてそれぞれ一つの型を、可能性を示そうとする。しかも彼らは、これを示すのに、ひとしく彼ら自身の「例外者的」な型破りの生活を以てするのである。

二　シュティルネル

「近代の入口には『神人』(Gottmensch) が立つている。その出口では、神人の中の神だけが消え失せるのであろうか。また、神人の中の神が死にさえすれば、神人は実際に死ぬことが出来るのであるか。人々はこの問題を考えなかつた。そして啓蒙の仕事、即ち神の克服を、現代において輝く勝利のうちに完成した時、事は済んだと思つた。人々は、今や人間 (Mensch) が——『天にいます唯一の神』となるために神 (Gott) を殺した、ということに気がつかなかつた。我々の外なる彼岸は確かに一掃されて、啓蒙者たちの偉大な企ては成就された。けれども、我々の内なる彼岸が新しい天国となつて、新たに迫る天の嵐に我々を召集する。神は位を譲らなければならなかつたが、それは我々にではなくして——人間にである。神人の中の神ばかりではなく、人間もまた死なない限り、神人が死んでしまつたと、どうして諸君は信じ得ようか。[九]」このシュティルネルの言葉は、単なる言葉遊びにすぎないのではなく、一石二鳥の意図の下に巧みに用いられている。即ち、近代の入口に立つていた Gottmensch は、死にゆかなければならない。しかしこの場合、Gott が死んでいつていなくなつても、Mensch が残つて唯一最高のものとなる限り、あの Gottmensch は完全には死んではいないのであつて、近代の事業は完成されないことになる。従つて、近代の事業の完成される出口では、神が死ぬばかりではなく、神に代つた普遍者—人間もまた死に、キリスト教ばかりではなく、「人間」主義も克服されなければならない。これがシュティルネルの論旨である。

しかし、神も人間も死に絶えた後には、何が生き残るのであるか。それは、この「私」にほかならない。「真の人間は、憧れの的として未来に在るのではなく、ここに、現に、今、存在しているのである。[一〇]」泣き笑い、喜び悲しみ、安心し疑いながら、ここに現に今存在しているこの私が、真の人間にほかならない。しかし、「私」といつても、das Ich ist の「私」ではなくして、Ich bin の「私」であり、私とか君とか彼とかと呼ばれる個別者 (Dasein-Individuum) であり、それぞれの「私」である。真に存在するものはこの「私」であつて、人間そのもの、本質としての人間、類としての人間などは虚構であり、幽霊にほかならないのである。このようにして、今や、「人間が万物の尺度ではなくして、私が万物の尺度である。[一一]」この私をとり戻し、この私に帰れ。「我々の時代の門の上には、かのアポロの『汝自身を知れ』ではなく、汝の価値を実現せよ！が刻まれている。[一二]」「汝に帰れ。[一三]」以上がシュティルネルの思想の根本である。

確かに一面において、人間は自らの足で立ち、自らの頭と手を以て第二の造化——文化創造を試み、地球の主となるよう定められたプロメテウス的存在者であると言い得るであろう。人類の歴史は、このプロメテウス的人間の生長の過程であり、その力の、自由の進歩の過程であつた。従つて、外なる権威者、脅迫者は、それが自然であれ、神々であれ、人間の力の増大、自由の自己所有と共に、次第にその力を失つて消え去つて行く。このようにして、ギリシャのプロメテウス的人間の生長と共に、荒々しく、粗暴な、原初的な神々も、やがては温和な、清澄な、美しい神々となつて、オリンピヤの神殿に祀り納められていつた。そして、「人間が万物の尺度」となるのである。

このプロメテウス的人間は、近代に至つて、劃期的段階に、或る意味においては発展段階の一つのテロス—限界に到達した。即ち、自己の住んでいるこの大地全体、地球全体を己れのもの (Eigentum) となして、地球の、大地の「主」となつたのである。この主人としての力の増大や生長と共に、「近代の入口に立つていた神」は除々にその姿を没して行くのである。そして、それに代つて登場したのが「人間」であり、近代

の歴史は、この交替の歴史、人間登場の歴史にほかならない。あらゆる方面において「人間」が尺度となるに応じて、神はその姿を隠し、或はその姿を変えて行く。この新しい尺度としての「人間」とは、普遍者、一般者であり、或る時は意識一般と呼ばれ、或る時は人格、或る時は理性、精神と呼ばれ、或る時は人間性、人類性などと呼ばれて、個別者のうちにありながら、個別者の「本質」として個別者の生成消滅から独立に、客観的に、永続的に在る或るものである。シュティルネルは、今やこれをも姿を変えた神、即ち「我々の内なる彼岸」であると見、「近代人の頭に出る幽霊」にすぎないとなし、「近代の出口」では神―人は死ななければならないと明言するのである。このようにして、近代の出口にいた人たち、或は近代の出口を開き、新しいものへの道を始めるべきことを自ら任じた人たちは、「神は死せり」の宣言をもつて開始するのである。そして、二千余年の人類の前史が終つて、新しい世紀の歴史が始まろうとしていることを予言する。

「歴史は、人間を探求する。しかし、人間とは私、君、我々である。神秘的本質として、神的なるものとして、最初は神、次には人間（人間性）として探求されたが、それは単独者、有限者、唯一者として発見されるであろう。」(一四) 先行者たち、例えばカント、フィヒテ、ヘーゲルは普遍的、永続的な「絶対の自我」のみを語つたが、シュティルネルは有限的な自我、いつかは滅ぶべき「束の間の私」、「桶の中の一滴」、「取るに足りない人間」について語り、これを万物の尺度とするのである。(一五) いつかは滅びる有限的な、はかない存在者ではあるが、唯一無二の、二度とは存在しないところの、ここに今現に生きているこの私、ぼろをまとい、桶の中の水の一滴のように取るに足りない凡庸なこの私、即ちギリシャ以来、「本質」に対する随伴者―「つけたし」―(ト・シュンベベコス)としてどうでもよいもの、否、一切の低劣や俗悪の根源と見なされて来たところの個物―個別者が、今や万物の尺度となり、真理や本質の「主」となるのである。「私よりも高い真理、私がそれに自分を合わせなければならない真理を、私は知らない。私にとつて真理というものは存在しない。というのは、私以上のものは存在しないからである。私の本質も、人間の本質も、私以上ではない。(一六)」真理も本質も、それだけでは空しいもの、無価値なものであり、その価値はそれ自身のうちに在るのではなくして、私のうちにあり、私の一つの被造物であるにすぎない。精神も同様であつて、私は肉体以上であると同じように、精神以上でもあり、私が「精神のもの」であるのではなくして、精神が「私のもの」(Eigentum) であつて、私の所有物、私の自由に出来るものである。理性や道徳も同じであり、私がその「主」であつて、私がそれに奴僕のように奉仕しなければならないのではない。私が一切のものの主人であり、主体であり、一切は私のために利用され、消費されるのである。私は、ものを「己れのもの」―所有物とする限度と範囲とにおいてのみ自由なのであり、所有人としてのみ真の自由人である。このようにして、シュティルネルは、先ず自己を取り戻して「己れのもの」とすることから始め、これまで低め否定されていたものを高め肯定し、高め肯定されていたものを低め否定して、尺度の転換、価値の転換を試みるのである。そして、永い間の憑きものから身を離して、己れ自身を消費し尽せ、と主張する。言わば、アリストテレスがそれを「トデ・ティー」として取り上げてから二千余年たつて、始めて個物―個別者が永い重圧から解放され、自由に自らを語り始め、思いのままに自らを主張し出したかのようにである。個別者は覚醒して、神や一般者や外なる権威者の支えなしで、自らの足で立とうとする。これは、地球の主となつて、これを己れのものになしきれるほどに成長し、強力となつた近代プロメテウス的人間において、始めて可能となつたと言うべきであろう。ここにシュティルネルのいわゆるエゴイズムの基盤がある。

今、人間は自らの足で立とうとし、一切を己れに取り戻そうとする。

それは、喪失したものの恢復、奪われたものの取り返し、という主張形式でなされる。この立場から、シュティルネルは歴史批判、近代批判をなすのである。「政治家たちは、己れの意志 (der eigene Wille)、即ち我意或は任意を廃除しようと考えながら、我意 (Eigenwille) が財産 (Eigentum) のうちに安全な隠れ家を保つていたことに気がつかなかつた。社会主義者たちもまた財産を除去しながら、この財産が「己れのもの」 (Eigenheit) のうちにその存続を保証されていることを顧みていない。そもそも金銭と財貨だけが財産 (己れのもの) なのか。それともすべての私見 (Meinung) も私のもの (ein Meines)、己れのもの (ein Eigenes) ではないか。そこで、あらゆる私見が廃止されなければならない、或は非個人化されなければならない。個人はいかなる私見をも持つ権利はない。むしろ我意が国家に委譲され、財産が社会に委譲されたように、私見もまた一般者、『人間』に委譲されなければならない。そしてそれによつて普遍的人間の意見とならなければならない。」[17] かくして、「政治的自由主義は、主人と下僕との不平等を廃止して、無主とし、無政府化した。主人は、エゴイストである個々人から引き離されて、法律或は国家と呼ばれる幽靈となつた。社会的自由主義は、所有の不平等、貧富の不平等を廃止して、無所有或は無財産にする。財産は個人から取り上げられて、幽靈の社会に委託される。人道的自由主義は無神にし、無神論化する。であるから、個々人の神、『我が神』は廃除されなければならない。かくして、実に無主人は同時に無奉仕であり、無所有は同時に無配慮であり、無神は同時に無意見である。というのは、主人と共に下僕も無くなり、所有と共にその配慮も無くなり、確固たる神と共に意見も無くなるからである。しかし、主人が国家となつて復活するので、下僕は臣民となつて再現し、所有が社会の財産となるので、配慮は労働として再生し、また人間という神が先入見となるので、新しい信仰、即ち人類への、或は自由への信仰が生れる。個人の神の代りに、今や万人の神、即ち『人間』が崇められる。……人間は、個々人にとつて相変らず崇高な彼岸であり、到達し得られない最高の実在であり、神である。」[18]「……社会主義者たちは、宗教的原理に囚われて、これまで国家が神聖であつたように、そのように神聖な社会を熱心に追求する。私たちがそれに一切を負うているところの社会は、新しい一個の主人であり、新しい幽靈であり、私たちに『奉仕と義務とを課する』一つの新しい『最高の実在』である。」[19]

従つて、シュティルネルにとつて、これらの思想は、個別者―私から「私のもの」 (das Eigene) をつぎつぎに奪い去つて、ついに「私」を無にし、絶滅するものにほかならないのである。この点において、シュティルネルは、人間を類存在 (Gattungswesen) と見るマルクスに反対するのである。[20] シュティルネルが、そこに一切を取り戻そうとするところのものは、個別者―私そのものにほかならないのであり、従つて神、人間そのもの、人類、社会、国家の一切を拒否する。そして、私のものを私に取り返し、私の働いたもの、私のなしたところのものの一切を私に取り戻し、世界の一切を私のために利用し、所有し、消費し尽そうとする。「労働者たちは、ただ労働を休止し、労働製品を彼ら自身のものと見なして享楽すればよいのである。……国家は――労働の奴隷制の上に立つている。労働が自由になれば、国家は無くなる。」[21] しかし、所有するものにして始めて自由になるのであるから、労働の所有こそ労働の自由の真の意味である。[22] 従つて、シュティルネルにあつては、労働の他者所有 (Fremdentum) から労働の自己所有 (Eigentum) へ、各人は自分自身のものを取り戻して、各人のものは各人へ、である。

自らの足で立ち、万物の尺度、真理の基準となる唯一単独者―私は、同時に自己自らの支えであり、根拠であり、創造者でなければならない。「私は、一人で創造者と被造者とを兼ねている。」[23] しかし、ギリシャ的な運命の神の下にも在らず、中世的な神の摂理の下にも立たず、その

他いかなる普遍者にも依らないで、底無しに (bodenlos)、ただひとり自らの足で立とうとするこの単独者―私は、いかなるものであろうか。それは神に代る究極者であり、一切の根柢である。「ひとは神について、『いかなる名も汝を名づけない』という。これは私に当てはまる。いかなる概念も私を表現しない。ひとが呼んで私の本質となすところの何物も、私を汲みつくすことはない。それらはただ名にすぎない。同様にひとは神について、神は完全であって、完全を求める使命はない、と言う。これもまた私だけに当てはまる。私は私の力の所有者であり、そして私が、私を唯一者であると知る時にそうなのである。唯一者のうちにあっては、所有者そのものが、彼がそこから生れたところの創造的無の中へ帰ってゆく。私の上に位するより高い本質は、それが神であれ、人間であれ、すべて私の唯一性の感情を弱める。そしてそれらは、この唯一性の意識という太陽を前にして始めて色あせてゆくのである。私が私の関心を私の上に、即ち唯一者の上に置くなら、その時私の関心は、自己自らを消費するはかない亡ぶべき創造者の上に置かれるのである。そこで私は言うことが出来る、私は私の関心を無の上に置いた、と。」[二四] それが喜びの時であれ、悲しみの時であれ、また幸福の時であれ、不幸の時であれ、とにかくこれまで人類を支えて来た一切の支柱、即ち、運命の神とか、摂理の神とか、世界精神とかを取り去って、個別者がひとりで単独で、己れのはかない亡ぶべき足で無の上に立ち、一切を己れの肩にひき受けて、荷なってゆこうとする。そして、言わばこの近代のシジフォスは、確信と自負とをもって次のように言う。

「私が、私の考えを表明するのは、諸君のためでないばかりでなく、なお真理のためですらないのである。否、

私は歌う、鳥のように
それは、木の枝に住み
その咽喉より出る歌は
よく償われたる償いだ

私は歌う、なぜなら私は歌い手であるから。が、私はそのために諸君を利用する。というのは私は――耳が入用だからである。私が世界に出逢う時――そして私は到るところでそれに出逢う――その時私は、私のエゴイズムの飢えをいやすために、それを消費するのである。」[二五]

三　マルクス

シュティルネルにおいて、神や人間そのものが、唯一者意識の太陽を前にして色あせて行き、そして唯一者が太陽となって、一切のものがその周囲を回転し出す。マルクスにおいても、「人間が宗教を作るのであって、宗教が人間を作るのではない。しかも、宗教は、自己自身を未だ得ていないか、或はすでに得ていて再び失ってしまった人間の、自己意識と自己感情である。……宗教は、人間が自己自らを中心に動くようになるまでの間だけ、人間の周囲をまわるところの幻影的太陽にすぎない。」[二六] そして、今や人間は、自己自ら中心となって動くべき時に達したことを、マルクスは宣言するのである。また、シュティルネルが、労働、一般に自己活動の「他者所有」を「自己所有」に取り戻して、自ら世界の主になることを主張すると同じように、マルクスは、人間の自己疎外 (Selbstentäusserung) から自己所有 (Selbstaneignung) へ、自己他在化 (Selbstentfremdung) から自己自身への還帰 (Rückkehr zu sich selbst) へ、自己の完全な喪失 (Verlust) から完全な取戻し (Wiedergewinnung) へ、そして自然と社会との自由なる主となるべきことを主張するのである。

マルクスにおいても、それは自己恢復、自己還帰の形で主張される。が一体、自己疎外、自己喪失とは何か。人間的活動としての「労働の生産物とは、対象のうちに定着され、物化された労働であり、労働の対象

化である。労働の実現は労働の対象化である。」(二七)ところで、資本主義的機構の下にあつては、「労働の生産する対象、即ちその生産物は、労働に対して他者的存在（ein fremdes Wesen）として、生産者から独立する力として現われ、……労働者は、自らの労働生産物に対し、他者的対象として関係する。……労働者は、彼の生命を対象に投じる。が今や、生命は彼には属さずに対象に属することになる。従つて、この活動がより大きくなればなるほど、ますます労働者は対象を失うことになる。彼の労働の生産物は、彼では無い。であるから、この生産物が増大すればするほど、いよいよ彼は彼自身では無くなるのである。彼の生産物への労働者の疎外は、単に彼の労働が一つの対象に、一個の外的存在になるということを意味するばかりではなく、彼の労働が彼の外に、彼から独立して、他者として存在し、彼に対立する独立の力となり、彼が対象に賦与した生命は、彼に敵対的となり、他者として対立するに至るということを意味するのである。」(二八)しかし、「もし私自身の活動が、私に属さず、強制された他なる活動であるとすれば、それは一体誰に属するか。私以外の他なる存在者に、である。」(二九)

「しかし、この他在化の示されるのは、単に生産の結果においてばかりではなく、生産行為のうちにおいて、生産活動そのものの内部においてもそうである。もしも労働者が、生産行為それ自体において自己自身を他在化しないならば、どうして彼は、彼の活動の生産物に対し、他人のものとして対立し得るであろうか。生産物は、実に活動の、生産の要約にすぎない。従つて、労働の生産物が疎外であるとすれば、生産自体も活動的疎外、活動の疎外、疎外の活動でなければならない。……ところで、労働の疎外はどこに成立するか。第一に、労働は労働者にとつて外的であり、即ち彼の本質に属していない。従つて、彼はその労働において肯定されずに、否定され、幸福ではなしに不幸を感じる。自由な肉体的、精神的エネルギーの何ものも発展されないで、彼の肉体を苦しめ、彼の精神を破壊する。であるから、労働者は、労働の外においては、始めて自己自らのところにいると感じ、労働するに当つては、自己の外にいると感じる。彼は、労働していない時にくつろぎを感じ、労働している時は、よそよそしい気分になる。であるから、彼の労働は、自由意志によるのではなくして強制されたものであり、強制労働である。従つて、労働は欲求の満足ではなくして、労働外の欲求を満たすための手段であるにすぎない。この外的労働、人間がその中に自己疎外するところの労働は、自己犠牲の労働、苦行の労働である。最後に、労働者にとつて労働の外部性は、労働が彼自身のものではなくして、他人のものであるということ、労働が彼に属さないということ、彼は労働において彼自身に属さずに、他人に属しているということに現われている。……それは彼自身の喪失である。従つて、次のような結果になる。即ち、人間は単に彼の動物としての機能、食うこと、飲むこと、生むこと、精々においてなお住むこと、着ることなどにおいて、自由に活動していると自己を感じ、人間としての機能においては単に動物にすぎないと自分を思う。動物的なことが人間的なものになり、人間的なことが動物的なものになる。言うまでもなく、食うこと、飲むこと、生むことなどは真に人間的な機能である。しかし、これらをその他の人間的な活動の領域から引き離して、最終的な目的とするところの抽象においては、それらは動物的である。」(三〇)

自己の活動が自己に属さずに、他者に属し、活動の対象化、その実現化である生産物が、自己のものでなくして他人のものであるところの自己疎外、自己他在化においては、本来快であるべき自己活動が、強制された不快なる苦行となる。従つて、他の動物と異るものとして、本来人間が持つている自己活動——労働が、自由を失つた不快な、盲目的、強制的活動、即ち動物的活動になつてしまい、動物的活動と見られる活動、即ち食うこと、飲むこと、生むこと、精々で住むこと、着ることな

どにおいてだけ自由に、即ち人間らしく行い得るのであり、つまりは、人間的なことが動物的にしか行い得ず、動物的なことが、むしろ人間的に行い得る、という顚倒した状態に陥つてくる。この状態を元に返して、人間的なことを人間的に為し得るように恢復するためには、その根源である自己疎外を廃除して、自己を取り戻し、自己が自己のもとに帰り、自己活動が自己のものとなり、活動の生産物がそのまま自己のものとなり、また自己の力の実現である活動がそのまま享楽となるのでなければならない。従つて、それは、人間の完全な喪失からの人間の完全な取り戻しであり、「人間的本質の、人間による、人間のための現実的自己所有（Aneignung）、人間的な人間としての人間それ自体の完全な復帰、……完成されたヒューマニズム」[三一]である。

自己が自己に帰り、己れのものを己れに取り返す、という点から見れば、シュティルネルもマルクスも同じである。勿論、互に認めて論駁しているように、彼らは非常に違う。が、非常に違つておりながら、また非常に似ているのであり、この似ている点が、むしろマルクスをしてその相違を示すためのあの尨大な『聖マックス』を書かしめた、ということも出来るであろう。いずれにしても、マルクスがシュティルネルをいかに重視したかということは、実践活動と研究とに多忙を極めたマルクスが、シュティルネルの主著『唯一者とその所有』を一々章と節とを追うて詳論し、他の思想家の論評に要したより以上のエネルギーと時間とをかけているという事実によつて証明されている。

ところで、その相違はどこにあるか。マルクスに言わせると、シュティルネルは意識の変革、世界の解釈変えで満足する観念論者であつて、実践的ではない。しかし、シュティルネルは言う。「諸君自身を求めよ、各自全能の私になり給へ。……私がこの世界を自分のものにする。即ちそれを私のために『獲得し受け取る』程度に応じて、私はこの世界に対する自由を確保するのである。……私の自由は、それが私の力である時にのみ、始めて完全である。」[三二]世界を自分のものとし、世界を消費するというのは、頭の中だけで、意識の上だけでそう思つていることを意味するのでないことは明かであつて、それなりに強い実践を要求している。相違はここにあるのではなく、別の、深いところにある。即ち、私に帰る、己れを取り戻す、しかも強力な実践を通して、という点においては同じであるが、帰るべき私、取り戻さるべき己れを、どのような私、どのような己れと解するかという点において、根本的に相違しているのである。シュティルネルにおいては、その私は、個別者、単独者としての私、唯一者としての己れであるのに、マルクスにおいては、類存在としての私、社会存在そのものとしての己れである。従つて、己れのものを己れに取り返す、ということは、シュティルネルにおいては、各個人のものを各個人に返して、各人の私有に任せるのであるのに、マルクスにおいては、社会に返して社会の共有にするということにほかならない。ここに根本の相違があり、そしてその実践の仕方も異つて来る。

マルクスの立場は、「人類社会、或は社会的人類」[三三]の立場であり、「人間の本質は、その現実においては、社会的諸関係の総体である」[三四]と定義する。「人間は類存在である。それは、単に人間が、実践的並びに理論的に類を、彼自らの類及び他の事物の類を、自らの対象とすることにのみあるのではない。同じことではあるが、人間はなお、ここに現に生きている類としての自己自らに関係してをり、一個の普遍的な、それ故に自由な存在としての自己自らに関係しているということにあるのである。」[三五]ところで、「他在化された労働は、人間から、㈠自然を他在化し、㈡人間自身を、彼自身の活動的機能を、彼の生命活動を、他在化するが故に、また類を他在化する。他在化された労働は、人間にとつて類生活を個人生活の手段たらしめる。それは、第一に類生活と個人生活とを他在化し、第二に抽象化された個人生活を、同じく抽象化された形態の類生活の目的とする。……しかるに、生産生活は類生活である。それは、

生命を生み出す生活である。生活活動の様式のうちには、一種族の全性格、その種族性格が含まれており、そして自由な意識せる活動が人間の種族性格である。……動物はその生活活動と直接に合一している。動物はその生活活動と区別されない。生活活動が動物である。人間は、意識された生活活動を持つ。人間が直接に融合しているところのものは、一個の規定ではない。意識された生活活動が人間を直接、動物的活動から区別するのである。正にこれによつてのみ、人間は類存在なのである。或は、彼が類存在であるからこそ、彼は意識せる存在であるのであり、即ち彼自らの生活が彼にとつて対象となるのであり、またそれであるからこそ、彼の活動が自由な活動なのである。他在化された労働は、この関係を逆転させて、人間が意識せる存在であるからこそ、人間はその生活活動を、その本質を、彼の生存（Existenz）のための手段にすぎないとするのである。……従つて、他在化された労働は、人間からその生産の対象を奪うことによつて、彼からその類生活を、現実的な類の対象性を奪い、そして動物に対する人間の優越を短所に、彼の非有機的身体である自然が彼から奪われるという短所に、転化させるのである。同じように、他在化された労働は、自己活動、自由な活動を手段にまで引き下げるから、それは、人間の類生活をば彼の物質的生存のための手段たらしめる。このようにして、人間がその類について持つ意識は、他在化を通じて、類生活が彼にとつて手段となるように転化する。従つて、他在化された労働は、㈢人間の類存在を、また自然並に人間の精神的類能力を、彼にとつて他者的な存在に、彼の個人的生存の手段に、してしまう。それは、彼自身の肉体を、彼の外なる自然や、彼の精神的存在や、彼の人間としての本質と同じように、彼から他在化してしまう。㈣人間が、彼の労働の生産物から、彼の生活活動から、彼の類存在から、他在化される直接の結果は、人間の人間からの他在化である。[三六]」であるから、労働の他在化は、つまりは人間の他在化であり、人間の自己喪失である。従つて労働の自己所有は、また人間の自己恢復でなければならない。このようにして、「人間の自己他在化としての私有財産の積極的止揚は、……人間の本質の、人間による、人間のための現実的自己所有であり、従つて、社会的人間、即ち人間的人間としての人間それ自体の完全な復帰であり、……完成された自然主義として、ヒューマニズムと同じであり、完成されたヒューマニズムとして、自然主義と同じである。それは、人間と自然との抗争、また人間と人間との抗争の真の解決であり、生存と本質との間、対象化と自己実証との間、自由と必然との間、個人と類との間の、争いの真の解決である。それは、歴史の解決された謎であり、かかる解決として自己自らを知るのである。[三七]」

マルクスにとつて、人間は、社会存在、類存在として始めて人間であり、そして他の動物から区別される。それは先天的であつて、「人間、それは人間の世界であり、国家であり、社会である。[三八]」従つて、人間的と社会的とは同義である。このようにして、「個人は社会存在である。それ故に、個人的生の発現は社会的生の発現であり、その実証である。たとえ個人生活の在り方が、類生活のより特殊な、或はより一般的な在り方であり、或は類生活がより特殊な、或はより一般的な個人生活であろうとも、人間の個人生活と類生活とは異りはしない。それであるから、人間がたといどのように特殊な個人として存在し、また正にこの特殊性が彼をして一個の個人たらしめ、現実的な、個人化された共同体たらしめるとしても、彼は同様にまた全体性であり、思惟され、且つ感覚された社会自体の個人的主観的存在（Dasein）である。[三九]」それであるから、自己疎外からの自己恢復は、社会としての私の、人類としての己れの取り戻しであり、人間が社会として、人類として現実的に生きることにほかならない。従つて、労働が、人間的労働として本来社会的労働である限り、労働の自己所有とは労働の社会所有にほかならず、生産物の自己所有とは社会共有にほかならないのである。こうした世界、即ちい

わゆる共産主義社会においては、「個人生活と類生活とは異らない」ということ、「人間、即ちそれは社会である」ということ、「人間の本質は社会諸関係の総体である」ということが、矛盾を含まない完全なる形態において現実的となる。そこでは、個人と類との争いが解決され、個人の意志と社会の意志とが合致して、個人は人類社会の意志を意志する。従つて、「今や個人の分離そのもの、誰か或る人間の特殊な私的営利そのものこそが、偶然的となるのである。」[四〇]ちようどヘーゲルにあつては、ゲルマン国家において、国家の意志と個人の意志とが一致し、最高の共同生活が最高の自由であつたように、マルクスにあつては、国家ではないが人類社会において、社会の意志と個人の意志とが一致し、最高の人類生活が最高の自由となるのである。かくして、エンゲルスの言うように、人間自身の社会化は、これまでは自然と歴史とによつて強制されたものとして彼らに対立したが、今や彼ら自身の自由な行為となり、そして彼らは目的の王国において、自然と歴史との主人となる。また、「見えざる手」に任せていた人類社会の運命を、人類自ら引き受け、自らの自由なる統制と計画によつて新なる歴史を開こうとする。このように、個人の我は社会の我にほかならず、個人の意志において社会の意志が意志されるのであるから、「私は、いつか狩猟者や漁撈者、または牧者或は批判家となることなしに、私の欲するままに、今日はこれをし、明日はあれをし、朝に狩し、午後には漁り、夕には家畜を飼い、また食事を批判することが可能にされ」[四一]それでいて社会の意志に反することはないのである。即ち、己れの欲するところ則を越えず、となるのである。

マルクスにおいては、労働の自己所有と人間の恢復は、それが本質的に社会労働であり、社会―人間である限り、社会そのものにより、社会において、社会を通うしてなされなければならないところの社会共有であり、社会的人間の恢復である。この点において、社会を抽象とし、幽靈としてこれを拒否し、自己恢復と自己所有とは、個別者の個別的自己恢復であり、個別的自己所有であるとするシュティルネルとは根本的に異るのである。人間の恢復と労働の自己所有は、個別者により個別的に達成し得られる事柄ではなくして、社会全体により社会的にしか達成し得られないものであるということ、また人間は社会存在、類存在であり、かかるものとして、本来社会的な生産力と生産諸関係によつて制約されなければならず、従つて人間の理解と把握はこれらのものとの相関においてなされなければならないということが、マルクスの『聖マックス』におけるシュティルネル批判の根本である。マルクスは、シュティルネルの人間の恢復と自己所有を承認し、この前提の上に立ちながら、シュティルネルの道とは異つた道においてしか実現されないことを明かにしようとするのである。しかしながら、シュティルネルにおいて含まれていた諸問題、一般に人間の自己恢復と自己所有の諸問題は、マルクスにおいて余すところなく論じつくされたであろうか。言い換えるならば、シュティルネルは、マルクスによつて完全に答えられ、そして完全に打倒されたであろうか。

マルクスは、私有財産の共産主義的廃止に関連して、シュティルネルを次のように論駁した。「ここでも彼は、私有財産の廃止し得ないことを根拠づけるのに、私有財産を財産の概念に変えて、『財産』(Eigentum)と『自己のもの』(eigen)との間の語源学的連関を利用し、そして共産主義政体の下にあつても、腹痛は『自己のもの』であるということが在り得るのであるから、『自己のもの』という言葉を永久真理であると宣言することを以てするのである。隠れ家を語原学に求めるこの全理論的ナンセンスは、共産主義者たちが廃止しようと欲する現実の私有財産が、『財産』という抽象的概念に変えられるのでないなら、不可能であろう。こうすることによつて一方では、現実の私有財産に言及したり、或は単にそれを知つたりするだけの苦労が省け、また他方においては、『財産』という言葉の中に包括される一切の事柄が、(現実の)財産

の廃止の後にも、なお依然として共産主義のうちに容易に見出されるという理由から、共産主義のうちに一つの矛盾を発見することが、容易に出来るとするのである。現実においては、事態は正に逆である。現実においては、私が商売し得るものを持つているという限りにおいてのみ、私は私有財産を持つているのであるのに、私だけのもの（meine Eigenheit）はどうしても売却し得ないものなのである。私の上衣が私にとつて私有財産であるのは、その上衣を私が、少くとも商売したり、譲渡したり、売却したりすることが出来る限り、即ち上衣が商売され得るものである限りにおいてのみである。上衣がこの特性（Eigenschaft）を失い、ぼろぼろになつても、なおそれを私にとつて価値多いものたらしめている一切の特性を上衣は私に対して持つことが出来るし、その上私の特性となつて、私をルンペン的個人とすることも出来るのである。しかし、それを私の私有財産として列挙することは、いかなる経済学者にも思いつかないであろう。なんとなれば、それは、他人の労働のたといどんなに僅かなものに対してすらの支配権を、私に与えないからである。（四三）」マルクスは、シュティルネルの言う Eigentum、das Eigene、das Meine の中に二種類のものが含まれていることを明らかにする。一つは「私のもの」であつて、しかもそれを他人に売つたり、譲つたりすることの出来るものであり、今一つは売買や譲渡の対象とはなり得ない「私だけのもの」である。この私だけのものは、売ることも、譲ることも出来ない全く排他的に私だけに属するよりほかはないのであり、言わば、私でもどうにもならないものであるが、私のものでありながら、他人に売つたり、譲つたりすることの出来るものこそ「私有財産」と呼ばるべきであつて、前者の「私だけのもの」は私有財産とは呼び得ない。そして、マルクスにおいて問題になるのは後者、即ち「私有財産」であり、私有財産において問題になるのは、それが「他人の労働に対する支配権を私に与える」からである。このことは、その原因である自己疎外の止揚と共に止揚されるということは前に見たところであるが、マルクスは「私のもの」と言われるものの中で、他人に売つたり譲つたりすることの出来るもの、言い換えると、本来社会的なるもの、社会化され得るものを取り上げて、それを社会的に解決しようと試みた。この点については、マルクスは正当であつたと見られるであろう。がしかし、「私だけのもの」、即ち売ることも譲ることも出来ず、肩がわりも代理も出来ず、私ですらどうにもならない私だけのもの、いわゆる個別性の問題は、マルクスにおいてはそれ以上取り上げられてはいない。取り上げられるものは、本来社会的なるものであつて、社会的に解決されることが出来、また社会的に解決されなければならないものだけであつて、私だけのものは、マルクスにおいては、その十分にして真なる意味においては、取り上げられることはなかつたと言わなければならない。従つて、マルクスは、幾度も繰り返されるあの烈しい論駁、嘲笑、罵倒をもつてしても、シュティルネルを完全にはとつて抑えることは出来なかつた。

人間の自己恢復と自己所有の問題、一般に人間の問題の一切が、社会によつて社会的に、制度的に一般的に、集団的に大衆的に、解決され得るとは限らない。ヘーゲルの一般性やマルクスの社会性の網には漏れながら、個々の生きている人間にとつては、それに劣らず重大な問題がほかにも存在するのである。ヘーゲルは、彼の一般性の網にかからないものは、有限的、特殊的な滅ぶべきものであつて、どうでもよいものであり、無視され、止揚され、廃棄されるべきものであると宣告する。マルクスはそうまでは言わない。むしろ或る場合には、例えば『資本論』においては、抑圧の下に悲惨なる生活を営む人々に対する溢れるばかりの同情と、抑圧者に対する憤りが、多くの実例を通うし、声なき声となつて全巻を覆うており、その理論の背景に脈打つ現実の生ける人間に対する人間愛、人類愛は、バイブルのそれにも比敵すべきものであるとすら

言うことが出来るであろう。が、マルクスは、社会性の網にかかつてくる不幸を、社会により社会的に救うことのみに専心であつて、社会の手でもどうすることも出来ない個別者の個別的な苦悩と不幸は、その漏れるがままに放置されたのである。言うまでもなく、それだけでも十分な歴史的使命であろう。しかし、「木を見て森を見ざる」ものに対する批判から始めたヘーゲルとマルクスの立場が、言わばその流儀にしたがつて、それ自身のうちから自己に対立するものを生み出し、「森を見て木を見ざる」ものという自己批判に展開してゆくと言い得るであろう。そして、この木、即ち個別者の問題を取り上げ、それにふさわしい網の発見に努めたのがキェルケゴールである。このようにして、シュティルネルにおける一面の問題をマルクスが展開し、他面の問題をキェケルゴールが展開したと言うことが出来るであろう。しかし、そうはいつても、マルクスやキェルケゴールがそれを意識してやつたと言うのではない。キェルケゴールがシュティルネルを知つていたかどうかも分らないし、また或る意味では両者は根本的に異つてもいるからである。が、それにもかかわらず、事態の展開はそのようであつたと言い得るであろう。

四　キェルケゴール

キェルケゴールは、森を見て木を見ざるの立場、即ち永遠の相の下にの、一般性の立場を、抽象的思弁の立場と難じ、その代表としてヘーゲル哲学に矛を向けて、これを極力排撃するのである。ヘーゲルにおいては、今―ここに―現に存在する個別者は、一時的―滅ぶべきもの、特殊的―偶然的なものであり、理性的―永遠的なものにとつてはどうでもよいものであり、たかだかその手段として犠牲にされ、契機として止揚され、廃棄されるにすぎないものである。が、まさにこのようなものこそが、キェルケゴールにとつての最大の関心事であり、最重要の問題なのである。ヘーゲルでは、永遠性の網にかかることのできないつまらないもの、マルクスでは、他人に「売ることも、譲ることもできない」、経済的には無価値で問題にならないものではあつても、その個別者にとつてはまさに自らの個性の存するところのものであり、個別者について離れず、個別者といえどもどうにもならない「私だけのもの」、欲すると否とにかかわらず、個別者が生涯を通じて引き受け、荷なつて行かなければならないものとして、容易ならぬものと言わなければならない。一般者の目には、特殊的なものであつて、どうでもよいものに見えても、その個別者にとつては、ほかならぬこの特殊性が自己規定性なのであり、永遠者の目には、滅ぶべき偶然的なものであつても、個別者にとつては、ほかならぬこの偶然的なものに、ほかならぬ自分が遭遇しなければならなかつた必然性を持つものとして存在するのである。こうした事柄が、キェルケゴールのまさに問題とした点であり、またキェルケゴールによつて、始めてその真の十分な意味において取り上げられた問題である。

キェルケゴールは問う。「人は指を大地に突こんで、どんな土地に住んでいるかを匂で知ろうとする。私は指を存在（Dasein）に差しこむが、なんの匂もしない。私はどこにいるのか。『世界』とは何なのか。この言葉は何を意味するのか。私をこの世界の中におびきよせて、今ここに放置したのは誰なのか。私は誰なのか。どのようにしてこの世界にやつて来たのか。どうして最初に私に相談がなかつたのか。……どうして私は、現実と呼ばれているこの大企業の仲間となつたのであるか。そもそも、どうして私はその仲間でなければならないのか。それは自発的なことではないのか。また、どうしても仲間になるよう強いられるとしても、その支配人はどこにいるのか。支配人などは、どこにもいないではないか。私は、私の嘆きを誰に訴えたらいいのか。[四三]」本人の私に相談もなく、私の意志にかかわりもなく、ここにこのように私は投げ出され、

放置され、しかもその後は私が、この私を、たとえどのように欲しないにしても、生きる限りはどこまでも、引き受けてゆかなければならない。私はどうして存在しなければならなかつたのか。また存在するとしても、どうしてこのような私でなければならなかつたのか。ほかの私ではどうしていけなかつたのか。私だけに、どうしてこれこれのことが落ちかかつたのか。私のせいではないこうした私の事柄を、誰に訴えたらいいのか。古代の運命の神や中世の摂理の神が死について近代において、誰に訴えたらいいのか。「私」以上のものを認めず、私の事柄をすべて私の創造的無の上に置くシュティルネルにあつては、この訴えを引き受けるものは、私の無、つまりは私以外には存しないであろう。しかし、単独者、個別者としての私だけでは、引き受けきれないとしたらどうか。

　言うまでもなく、ヘーゲルやマルクスでは、このような訴えそのものが無意味であろう。私だけに特殊なつまらぬ事柄、私だけにふりかかつた偶然的なつかの間の事柄は、人類全体の客観的必然的展開にとつては、どうでもよいものであり、言わば無にも等しいのである。個別者を捨象するところの「思弁は、単独者に向つて言うであろう。『それに時間をつぶすことに意味があろうか。単独の人間であるということは、無であるということである。単独の人間であることを忘れるがいい。そして、ただ考えよ、そうすれば君は全人類である。我思う、故に我在り。』と。」(四四) これは、キェルケゴールにとつては、恐るべき自己喪失であり、現代の悲惨と不幸の根源であると共に、「一切を理解しながら、ただ自己自らを理解しないということは、はなはだ可笑しいことである。」(四五)が実際において、「自己を喪失するという真に最大の危険が、まるでなんでもないかのように、世間では極めて静かに経過しうるのである。これほど静かに運ばれうる喪失は、ほかにはない。もしもほかの何かが、腕一本、足一本、金貨五ターレル、妻一人失われるとすれば、どうしたつて目をみはるではないか。」このようにして、「人間が集団一山にかり集められて欺かれ、各人が単独者として最高のもの、唯一のもの――そのために人生に生き甲斐があり、その中で生きるのに永遠も長すぎはしないもの――を得るために、人間が個別に分れる、ということのない悲惨、この悲惨が存在するという事実のために、私は永遠に泣ききれない思いがするのである。」(四七)

　キェルケゴールは、ソクラテスが己れの無知を知ることから始めたように、この自己喪失の恢復、自己の取り戻しから始めるのである。しかし、この自己とは、今ここに現に存在する自己であり、私の Ich、君の Ich そのものであつて、「今」や「ここ」を捨象する抽象的思惟による純粋自我、自我一般ではない。キェルケゴールにとつて、人間である限り実存する。――これが人間の定めであつて、一切を捨象し得るとしても、もしも人間であることをやめない以上、自己自らを捨象することはできない。自己自らに無関心な道、抽象的思想家の道は自己矛盾である。というのは、思想家それ自身人間である限り実存するものであるということを、即ち自己自らを忘れているからである。実存する者にとつて、自己への関心は最大の関心でなければならない。ソクラテスが、汝自身を知れ、魂を配慮せよ、を原理としたように、キェルケゴールは、汝を取り返せ、自己に関心せよ、を原理とする。が、汝は、自己は、単独者として始めて最高のもの、生きるに価する唯一のものを得るのであるから、キェルケゴールは、この単独性を捨象する一切の思惟方式を拒否する。従つて、「実存が、永遠者の純粋存在の中の消失し行き廃棄される契機になつてしまい」(四八)、歴史的客観的なるものの中に単なる手段として止揚され、失われゆくことに極力反対するのである。キェルケゴールにおいては、シュティルネルにおいてと同じように、いかなるものも、どんな美名、どんな名目においてであれ、一人の個別者をも、それがいかにはかなくつまらぬものであつても、犠牲にすることは許されな

い。「今」と「ここ」から、個別者を引き離すということは、存在の上においては勿論のこと、思惟の上においても許されない。従つて、ヘーゲルのような歴史観、即ち歴史的客観的なるものの展開のために、個人が手段となり、犠牲となつても構わないという見方に、あくまでも反対する。なぜなら、人間は、「今ここに在る個別者」として最高のもの、生きるに価する唯一のものを得るからであり、自己自らに生きる唯一無二のものとして、未だ無である未来のいかなるもののためにも存在するのではないからである。もしもそうでないとすれば、無なるもののために、実在の人間がつぎつぎに手段化されて死んでゆかなければならないという、完全な人間否定と人間喪失とに陥らざるを得ないであろう。キェルケゴールは、シュティルネルと共に、人の子が安息日の主であつて、安息日のために人の子が在るのではないように、今ここに生きる個々の人間が主であつて、この現実の人間が、思想や理想やイデーや、その他どんな未来のもののためにも存在するのではないということを、迫りつつある四囲の情況の下において、特に強調し、警告し、またそのために永遠に泣ききれない思いをしなければならなかつた。マルクスは、シュティルネルを「聖サンチョ」とからかい、個々に分散して没落してゆく小市民階級の思想として片づけようとしたが、しかしマルクスのあれほどの努力にもかかわらず、そう簡単には片づかなかつたし、また片づけられることもできないであろう。なぜなら、ヘーゲル的、マルクス的なものが強まつて、「今」と「ここ」とが捨象され、犠牲にされ、或は見落されるとすれば、イデーにとりつかれるあまりに、現実の人間が容易に手段化され、契機化され、或は劃一化、様式化される危険に陥り、そして生ける人間への不信と軽視、或は否定を結果として持たなければならないであろうからである。

　このようにして、キェルケゴールの実存的主体的思惟の範疇は、「思弁によつて見落され、軽視された範疇、即ち単独性の範疇」[四九]である。この範疇で作業する主体的思想家にとつて本質的なことは、「彼が実存しつつ思惟し、思惟しつつ実存することである。……その課題は、自己自らを自らの実存のうちにおいて理解することである。……主体的思想家は実存と矛盾とを捨象せずに、そのうちに止つて、しかも思惟する。従つて彼は、その一切の思惟にあたつて、彼自ら実存者であるということを一緒にして考え、……思惟しながら、同時に実存して自らを離れることはない。……実存するということは、一つの巨大な矛盾であるが、主体的思想家はそれを捨象してはならず、むしろそのうちに止まるべきである。世界史的弁証法にとつては、個別者たちは人類の中に消え去つてしまい、君や私を、即ち個々の実存する人間を発見することは、このような弁証法にとつては不可能となるのである。」[五〇]また主体的思想家は、真理のうちに実存しようとして真理を問う。しかし、「客観的反省にとつては、真理は或る客観であり、一個の対象であり、主体が自己を度外視することが大切なことである。が、主体的反省にとつては、真理は自己所有（Aneignung）であり、内面性、主体性であり、主体が実存しつつ自己の主体性に沈思することが大切なのである。」[五一]このようにして、主体的思惟は、自己を、「今」と「ここ」とを捨象しないで、そのうちに止つてそれに沈思する。言い換えると、「現実性を捨象しないで、それに沈思するのである。」[五二]これに反して、思弁の「自己に欠けているものは、実に現実性であり、……彼自らの自己のうちの必然的なるものと彼自らの限界とに服する、という隨順の力である。従つて不幸は、人間が自己自らに注目せず、彼自らの自己が、全く特定の或るものであり、従つて必然的なるものであるということに注目しなかつたことである。」[五三]

　一般的抽象的思惟にとつて、個々の人間の個別性は、無視さるべきどうでもよいものであり、偶然的な一時的なものであるが、主体的具体的思惟にとつては、その特殊な或るものこそが正に自己そのものであり、その偶然的なかりそめのものが、正に自己に必然的なるものとして受け

取られざるを得ないものである。それは、どうでもよいものとして無視することができず、いつかは滅びるはかないものとして放置して、その滅びゆくのを待つこともできない。なぜなら、それを無視することは、自己を無視することであり、放置することは、己れを放置することであつて、生きている限り、実存している限り、自己を無視し、放置することは、現実においては不可能であるからである。それは、私にとつて、避け得られない必然的な、全く私だけに特定な或るものとして、欲すると否とにかかわらず、喜びや嘆きにかかわらず、私の引き受けて随順しなければならないものである。しかし、キェルケゴールは、その際、私のせいではない私の事柄に対するあの訴えに、どのような答を見出したのであるか。

シュティルネルは、この問に対し、「私」の創造的無をもつて答えるであろう。彼にあつては、そのほかには道はない。しかし、シュティルネルが、この問の意味を十分によく知つていたかどうかは疑わしい。というのは、私の創造的無では、半分の答しかなされないからである。即ち、私を、――創造的無を、今ここに在らしめたものは誰か。君や私や彼やの無数の創造的無を、君や私や彼に相談なしにここにこのように放置したものは誰か。これについては、シュティルネルでは答えられてはいない。シュティルネルは、ここまでは考えなかつたのであろう。しかし、個別者にとつては避け得ない問題であり、自己と自己の現実とに沈思する時、直面しなければならない根本問題である。キェルケゴールは、実存的思惟の範疇である単独性にかかわる根本問題として、それを取り上げた。

私のせいではない私、私が始めたのではない私、私の自らに由らない私、即ち私の自由によらない私を、私が引き受けざるを得ないとしても、どのようにして引き受けたらいいのか。キェルケゴールは、この問題を身をもつて痛切に体験し、そして身をもつてそれに答えようとした。その際、彼に示唆を与えたのが、聖書のヨブにほかならなかつた。ヨブは、人類の面前において、私によらない私の事柄に対する嘆きと真剣にとり組んで、それに対する一つの解答を与えた、とキェルケゴールは見るのである。「もしも、私にヨブがなかつたなら！ヨブが私にとつていかなる意味を、いかに多彩の意味を持つているか、ということを書き現わし、また描き現わすことはできない。……ヨブの言葉はいずれも私のみじめな心にとつては営養であり、衣服であり、医薬である。……嘆きの激情がこのような表現を見出したことは、世界のどこにもなかつた。彼の嘆きにくらべると、ピロクテトスの嘆きは何であろう。ヨブの境遇にくらべると、ピロクテトスのそれのごときは何であろう。[五四]」この嘆きの原因はヨブ自身にあり、その不幸はヨブのせいであることを、ヨブに納得させようとする友人たちの卑屈なあきらめの推論に屈することなく、ヨブはどこまでも、ヨブのせいではなく、自分はあくまでも正しく間違つてはいないことを譲ろうとはしない。むしろ、ヨブは全世界―神と徹底的に対決して、そこから答をきき出そうとする。また、実際そこからでなければ、真の答はきき得ない。「我は全能者にもの言わん。我は神と論ぜんことをのぞむ。」このようにして、「ヨブは、言わば、神と人間との間の大事件における、人間のがわからの重要な抗弁の一切である。[五五]」巨大な苦悩のうちにあつて、神―全世界と対決し、一切の抗弁をつくした末に分つたことは、それは神の「試煉」である、ということであつた。「彼は、『試煉』という範疇をば、巨大な苦悩なしには生むことはできなかつた。そして、それによつて彼は、信仰への境界線に達したのである。[五六]」しかし、この巨大な苦悩の試煉を経て達せられた信仰によつて、ヨブは何を得たのか。持物が二倍になつて返され、ヨブと子供たちはもとのように取り戻され、「反復された」のである。しかし、これは単なるくり返しではなかつた。それは、全世界―神の前に己れ独り立ち、それとの対決を経ての自己の取り戻しであり、反復であり、隠さ

れたる真の自己、知られざる本来の自己の反復である。「私は再び私自身である。今や私は、反復を得たのである。私は一切を理解した。存在は未だかつてなかつたほどに美しく見ぇる。……私は再び私自身である。他人なら、路上に落ちていても拾い上げそうもないこの『自己』を、私は再び私のものとした。私の本質にあつた裂け目が治つて、私は再び一つになつた。……これは反復ではないか。私は、一切を二倍にして得たではないか。(五七)」他人なら見向きもしないこのはかないつまらぬ自己が、疑いと苦悩と否定とを通して再び、しかも単にもとのままだけではなしに、「最高のもの、生きるに価する唯一のもの」として肯定的に取り返され、即ち「二倍」になつて反復される。また、一般者の目には、無視さるべきどうでもよいものに見える特殊性は、その個別者にとつては、まさに自己自身にほかならない全く特別の規定として、全世界―神によつて「贈与された」として取り返され、またその偶然性、一時性は、自己自身にとつてはそのほかには在り得なかつた必然性として取り戻されるのである。しかしながら、それでは再びキリスト教の単なるくり返しではないかと問われるならば、キェルケゴールは答えるであろう。それは、「人を漁る株式会社」としての近代市民的キリスト教の徹底的な批判と克服とにより、キリストが地上に出現して永遠なるものが有限なるものに触れたあの「瞬間」を、再び取り戻す「反復」にほかならない、と。

以上のように、個別者は単独性の範疇の上に立つ。しかし、それでは個別者は、普遍的人間性の外において全くの例外者としてのみ存在するのであろうか。「私は、一人の特定の個人、全く平凡な人間であるが、その特定の具体性の中で生きている一人の人間を考えて見る。……この人間は食い、飲み、住まい、着なければならない。一言でいえば、実存し(existieren) 得なければならない。(五八)」この人間は、自らと家族の実存のために、労働しなければならないが、この労働の義務は倫理的に見て当然であるばかりでなく、審美主義者とは反対に、美しくすらあるとキェルケゴールは考える。「生活のために働かなければならないという義務は、普遍の人間的なことを表現し、しかも、それは自由の宣言であるという意味において表現する。労働によつて人間は自由となり、労働によつて自然の主人となり、労働によつて、自らの自然以上のものであることを示すのである。(五九)」この義務としての「労働は、同時に彼の使命であり、……彼の使命は彼を他人との関係に結びつける。(六〇)」このように、実存するということは、普遍の人間的なことであり、それを義務として命ずるのが倫理であり、そして倫理的なるものは美的なるもの以上のものである。倫理的なるものは普遍的、一般的なるものであり、一般的なるものとして「顕わなるもの」である。従つて、自己の内なるものを、外なるものにおいて顕わに表現することが、個別者の倫理的課題である。それであるから、倫理的偉人は、一般的なるもののために自己自らを断念し、「自己自身とその所有の一切を、一般者のために犠牲にする。彼の行いと心のすべての動きは、一般者に属する。彼は顕わである。そしてこの顕わなることにおいて倫理学の寵児である。(六一)」しかるに、「信仰の騎士は、単独者になろうとして、一般者を断念するのである。一切は、その人のおかれている立場にかかつている。単独者であることは全く心地よいことであると信じている人間は、自分が信仰の騎士でないことを確信していい。放たれた鳥や流浪の天才は信仰の人ではない。信仰の騎士は、それとは逆に、一般者に従うことは卓越したことであることを知つている。……彼は、一般者の中に故郷を持ち、またそこへ身を引きたいと思うときには、いつでも腕を開いていだいてくれる彼の親しい避難所を、一般者のうちに持つような単独者として生れついていることのうるわしさを知つている。けれども彼は、この一般者の上には、なお、一筋の孤独の道が狭くけわしくうねりのぼつていることをも知つているのである。彼は、一般者の外に孤独に生まれて、ただひとりの旅人にすら逢

うことなしに、孤独の生をおくることのいかに怖ろしいことであるかを知つている。彼はどこにいるのか、人々に対していかなる関係に立つているのかを、彼は十分によく知つている。人間的に言えば、彼は正気ではなく、誰にもその心を知らせることができない。そして、『正気でない』という表現は、彼に対しては最もおだやかな表現なのである。[六二]」個別者は、単独者であることが気楽であり、都合がよく、愉快であるが故に単独者であることを欲するのではない。むしろ、自らの故郷は一般者のうちにあり、単独者の道がいかに怖ろしいものであるかを知つている。その上、倫理的に見れば、『例外者であることは、より偉大なことではなくして、より劣等なことであり、[六三]……それ故に、例外の人間になりたいなどと熱望してはならない。[六四]』ということを十分に知つている。しかし、それにもかかわらず、全世界を前にし、全存在と対決して、自らの存在を知ろうとするとき、そのときひとりきりの単独の、私だけの特別な、例外の自己と孤独の道とを見出さざるを得ないのである。即ち「個別者は、自己自身から離れて出てゆき、世界を通うて、再び自己自身に帰る、という運動をとるのである。[六五]」

それであるから、「自分が例外者であることを苦悩をもつて確めた者、例外者であることに誠実であるが故に再び一般者と和解した者、こうした者の悲しみは、いつかはきつと喜びに変つてゆくであらう。……もしもひとが、普遍の人間的なことを、いわゆる『日常人』(man)が生きる通りに生きることのうちに見出したとすれば、それは、最も些末的な凡俗を絶対化することであろう。むしろ、普遍の人間的なことを実現し得るという点では、それをより高次の強烈さをもつて現実化するところのあの例外者の方が、はるかに上に位しているのである。もしも、例外の人間にそれができたなら、彼の悲しみも調和のうちに消え去るであろう。彼は、彼の例外者の地位は彼の個別性の持つ限界に対する表現にすぎない、ということを今や知るのである。なるほど、人間は自由をもつて発展してゆく。がしかし、彼は決して無から自己を創造するのではなく、彼の課題を自らの具体性のうちに持つのであり、この具体性が同時に彼の生命の領域であり、またその限界でもある。その限りにおいて、あらゆる人間は普遍の人間的なるものを代表する、且つあらゆる人間は例外者である、ということが同時に真なのである。例外の人間がこのことを理解することによつて、彼は再び存在(Dasein)と和解するのである。これが非凡なる人間についての私の見解である。[六六]」

五　ニーチェ

ニーチェは、シュティルネルと同じ根柢に立つていると言うことができる。シュティルネルの名前はニーチェの著作のどこにも見えないが、ニーチェに知られていたに違いなく、またシュティルネルはしばしばニーチェに比較されるばかりではなく、ニーチェがその武器を取り出す「思想の兵器庫」とさえ見なされ、それであるからニーチェは、シュティルネルとの混同をさけるために、[六七]特にシュティルネルに言及することをつつしんだのであるとすら言われるほどである。また、ニーチェはキェルケゴールのことを知つており、——これら三人はそれぞれ非常に違つてはいるが、——ニーチェは、言わば、キェルケゴールを通うたシュティルネルであるとも見なされることができるであろう。

言うまでもなく、ニーチェも、今ここに現に存在する人間の上に立つて、一切の偶像(シュティルネルにあつては幽靈)を破壊し、そして失われた自己を恢復しようとする。ニーチェのいわゆる「一切価値の価値転換、ハンマーをもつて哲学する私の試み[六八]」の中心問題は、「無私(Selbstlosigkeit)、——これが今まで道徳と呼ばれた、[六九]……自己疎外の道徳(Entselbstungs-Moral)に対する戦を始めて、私自身を私の手に収め、[七〇]再び私自身を健康にして……自己恢復(Selbst-Wiederherstellung)」を

遂行すること、一言でいえば、「私への復帰」（七一）(Rückkehr zu mir) である。そして、この復帰が病気、即ちデカダンスからの「最高種類の快癒そのものであり、その他のものは単にそこから出てきたにすぎない。」（七二）しかし、この私への復帰は、生への意志として、単なる「自己保存ではなく、自己所有の意欲 (Aneignen-wollen) であり、主になろうとする意欲、より以上になろうとする、より強くなろうとする意欲であり、唯一の実在である。」（七三）

従つて、私への復帰と自己恢復は、一方において消極的には、自己疎外の否定と破壊の道を取り、他方積極的には、自己の拡大と強化の道を取る。即ち、自己疎外にかかわる一切の事柄、一面において自己忘却、自己誤認、自己弱小化、自己狭小化、自己凡俗化の、他面においてこれによつて生じる理性、理想、神、霊魂、精神、徳、罪、彼岸、真理、永遠の生命などの「偶像」の否定と破壊を通うして、私を取り戻し、その下に隷属化し弱小化して、言わば病気となり、デカダンとなつた自己を恢復して健康にするばかりではない。他方においてはその生命を充実し高揚して、自ら一切の主となろうとする「力への意志」としての私に帰るのである。ニーチェにとつての戦は、一言でいえば、道徳に対する戦であり、その最大の敵は、キリスト教の、特に近代市民的キリスト教の道徳である。このようにして、「私は最初の非道徳者であり、それと共にすぐれて破壊者であり、」（七四）その戦を、人類二千余年以来の「一切価値の転換において、一切の道徳価値からの離脱において、これまで禁止され、蔑視され、呪詛された一切のものに対する肯定と信任において」（七五）なすところの「未曾有の最も恐ろしい人間」である。がしかし、それは来るべき未来にとつては、新しい電光を点じる者であり、未来のための建設者である。彼にとつて、道徳の否定は、一切の道徳性の廃棄を意味するのではなく、道徳以上の道徳、生を上昇させ、高揚させる道徳を、言い換えるなら、「創造者の道徳」（七六）を置き代えること、「奴隷の道徳」を廃して「主の道徳」を置き代えることである。従つて、「われわれは、道徳的に生き得られんがために、道徳から解放されなければならない。（七七）……私は、私の道徳的意志を貫徹するために、道徳を廃棄しなければならなかつた。」（七八）そして、その創造者の道徳とは、「自己に目標を与える実験的道徳である。」（七九）

さて、ニーチェが帰ろうとする私、恢復しようとする自己とは、いかなる私、どんな自己であるか。近代の出口で神が死んでしまい、またその出口では「人間」も死ななければならないとするシュティルネルにあつては、結局は個別者の「私」だけが残つて、無を前にして自分の足で立ち、一切を自らに引き受けなければならなかつた。マルクスは、この個別の私の代りに、社会―人類としての私、普遍の私を置き代えた。しかるにキェルケゴールは、シュティルネルに在つてマルクスには無いものを取り上げながら、さらにマルクスに在つてシュティルネルには無いものをも取り上げたが、その際キェルケゴールは、マルクスの人類の代りに神を置き代えたのである。それでは、ニーチェではどうか。ニーチェにあつても、シュティルネルと同じように、「神は死せり」である。とすれば、シュティルネルの「無の前の私」、マルクスの「人類の前の私」、キェルケゴールの「神の前の私」に対して、ニーチェの私は、いかなる私であるか。

「世に目標が欠けている。目標とは単独者でなければならない！世人一般の動きを見よ。すべての単独者が犠牲にされ、道具として奉仕している。街をゆけ。ゆき合うものはただ『奴隷』ばかりではないか。どこへ。何のために。」（八〇）目標となるべきものは個別者、単独者でなければならない。ニーチェにとつて、これまでしばしば主張されてきたような、個体が類のために犠牲になるという理論は、決して事実ではなく、むしろ誤れる解釈の典型であり、問題は類ではなくして、より強大に働き出す個体である。そして、「価値とは、人間が自己に摂取同化し得る最高

量の力である。がそれは、人間がであつて、人類がではない。人類とは目標であるよりも、むしろはるかに多く手段である。……人類は単に実験材料にすぎず、出来損いの巨大な過剰である。即ち廃残の野である。」[81]そして、この個体は一回限りの唯一のものであり、従つて反対給付による「相互主義は、はなはだ俗悪である。私の為す或ることは、他人によつて為されてはならず、また為され得ない。決済は在つてはならない。われわれは一回限りの或るものであり、また一回限りのことだけを為すのであるから、より深い意味では、決して返済することはない。」[82]

しかし、ニーチェにとつては、エゴ (ego) もまた類と同じく幻想的な、誤つて区別された抽象にすぎない。「エゴは、非―我 (Nicht-Ich) への誤つた対立において、アトム的なものとして解されている。同様に生成から引き離されて、存在する或るものと解されている。自我の誤つた実体化であり、……『個体』をアトムとして誤つて独立化することである。」[83] このようにして、エゴイズムと個人主義の陥る危険を指摘しながら言う。「エゴとは、諸項の連鎖における単なる一単位であるよりも、百倍もそれ以上である。エゴは、徹頭徹尾、連鎖そのものである。[84]……『個体』とは一つの誤謬であり、むしろそれぞれの単独者が正に直系の過程全体（単に『遺伝されたる』ではなく、過程そのもの）である、というところまで理解されるならば、単独者は巨大な意義を持つものとなる。[85]……真に、諸個体の底には或るものが流れている。……精神性のうちにあつて、己れ自身に新しい目標を立てるところの満ち溢れる力、この力は、決して単に低級なる世界のために、或は有機体の、『個体』の保存のために、命令し、指導する力としてのみあるのではない。われわれは個体以上である。われわれはなお連鎖全体であり、連鎖の一切の未来の課題を負うているのである。」[86]

以上のように、帰るべき私は、一回限りの単独者としての私であり、しかもそれにもかかわらず、なおその連鎖全体、過程全体としての私である。私は、創造者としての私、生への意志、力への意志としての私であるとともに、なお被造者としての私でもある。創造する、生成する私であると同時に、創造されてここに現に存在する (da-sein) 私である。ここからニーチェ独特の思想が展開する。「二つの最も偉大な（ドイツ人によつて発見された）哲学的観点、a生成のそれ、発展のそれ、b存在 (Dasein) の価値に従つてのそれ。この二つは私によつて決定的な仕方で結合された。一切のものが生成して、永遠に回帰する。そこから逃れ出ることは不可能である。」[87] 即ち、「生成に存在の性格を刻印すること――これが最高の力への意志である。……一切が回帰するとは、生成の世界が存在の世界に最極限までに接近することである。――即ち考察の頂点。」[88] この生成する存在、存在する生成は、「否定の行いと肯定の言とを引き離すことを知らない私のディオニュソス的本性」[89]によるのである。創造者と被造者とを一身に兼ねている私、単独者にしてしかも連鎖全体である私のうちにおいて、生成も存在も、否定も肯定も行われ、またそのうちにおいて上昇も没落も行われる。その過程の中の一切は肯定されると共に、また一切は否定され、没落するが、否定し、没落する働きも、私の働き、生への、力への意志の働きとして、その働きの実現はまた歓喜でなければならない。私において私が高揚し、私において私が没落し、しかも私は、常に同一なる私である。「或るものが、かの過程の内にあつて、過程のあらゆる瞬間において達成される。そして常に、同一なるものである。」[90]

キェルケゴールにあつては、単独者―私は、全世界との対決、神の試煉を経て自己を選び取り引き受け、信仰を通して、始めて孤独のけわしい道に堪えることができた。しかし、「神は死せり」のニーチェにあつては、私は私だけでそれに堪えなければならない。が、それは、シュティルネルの私とは異つて、連鎖全体、過程全体としての私、世界の das Ur-eine と一つなる私である。このようにして、私は、私の一切を是認

し肯定し、私だけで引き受けて堪え通うし、しかも私をより以上に、より強大にして、その主であろうとする。これが力への意志である。このようにして、あの避け難い「Dasein の嫌うべき、憎むべき側面をも進んで探究し、氷と沙漠との彷徨によつて」、ニーチェは「然り」への新しい道を発見した。「私の生きるこのような実験哲学は、原理的なニヒリズムの可能性をすら実験的に先取する。しかし、それだからといつて、この哲学が否定に、否に、否への意志に立ちとどまるというのではない。むしろこの哲学は、その逆の点にまで、即ち、在るがままの世界、差引も除外も撰択もない世界へのディオニュソス的肯定の言にまで貫徹しようとするのである。……哲学者の達し得る最高の状態は、Dasein に対してディオニュソス的に堪える、ということである。これに対する私の方式は、運命愛である。[九一] ひとがほかの何物をも持とうと欲しないこと、前にも、後にも、一切の永遠にわたつて欲しないことである。必然的なるものを単に堪え通うすばかりではなく、なおさらそれを隠すこともなく、……それを愛することである。[九二]」この運命愛は、Dasein のいかなる必然にもいかなる偶然にも、いかなる非情にもいかなる苦悩にも、堪え通うさせるばかりではなく、むしろこれらすべてを「己れのもの」として引き受けさせ、そして自らをそれらの主と創造者に転ぜしめるのである。運命愛とは、運命を「己れのもの」にすることであり、運命の主となることである。このようにして、「私は、未来の断片としての人間の中をゆく。そして断片であり、謎であり、恐ろしい偶然であるところのものを、一者に作り集めることが、私の努力の一切である。人間がなお作者であり、謎をとく者であり、偶然の救済者であるのでなければ、どうして私は、人間であることに堪えられようか。過去を救済して、一切の『かく在つた』を、『そう私が欲した』[九三]に改造すること——これが始めて、私の救済と呼ぶものである。」そして、「一切は許されてある。[九四]」一切は、「歓喜して偶然の中にとびこむ最も必然なる魂、生成に赴かんと欲する存在する魂」であるディオニュソス的なるものの、目的もなく、意図もなく、ただ欲したわむれるままになされる大々的なサイコロ遊びであり、それ故に生成の無垢がある。このようにして、ニーチェは、あたかもキェルケゴールのあの「個別者の訴え」に答えるかのように言うのである。われわれの思想は、「神であれ、社会であれ、両親や祖先であれ、なお本人自身でさえ、誰一人として人間にその独自性 (Eigenschaften) を与えた者はいなかつたという思想、即ち、その人に罪を負うものは誰一人としていないという思想である。総じて、誰かがここにいるということ、誰かがかくかくであるということ、誰かがこの事情の下でこの環境の中に生れたということ、これらのことに責任を負わされ得るものはいない。そうしたものがいないということが、一つの大きな慰めである。われわれは、一つの永遠なる意図、一つの意志、一つの願望の結果なのではない。……われわれは、神自身がそのために不安をおぼえなければならないような失敗でもない。……われわれが、われわれの存在、われわれのかくかくの存在を、そこへ転換し得るようないかなる場所も、目的も、意味もないのである。とりわけ、それの出来る者は誰もいないのである。われわれは、全体を審判し、測定し、比較すること、まして絶滅することは出来ない。なぜか。例えば、全体以外に何も無い、という理由から。……繰り返していえば、このことが大きな慰めであり、そこに一切の存在の無垢がある。[九五]」これをその最も恐ろしい形で言うなら、「Dasein は、その在るがままに、意味なく、目標なくだが無の中へ終ることもなく、不可避的に回帰する。『永遠の回帰』。これが、最も極端な形のニヒリズムである。無(『意味無きもの』)が永遠に![九六]」

この無に堪え、この無を生き、この無の主となる。これが、運命愛に生きる力への意志である。それは、単に生の高揚のみを生きるのではなく、生の没落をも歓喜をもつて生きる生への意志である。そのディオニ

ュソス的世界は、目的もなく、意図もなく、ただ楽しみにまかせて、「石をあちらに置いたり、こちらに置いたり、砂山を築いてはまた壊して遊ぶ子供のように、世界形成の力の、原始の楽しみそのままに、個別者の世界を築いてはまた壊して戯れる」(九七)大々的なサイコロ遊びである。そして、そのままに、現われてはまた消えて沒落すべき個別者は、その沒落のさ中にあつて、自らと一つなる das Ur-eine の自然の懐につれ帰す強大な合一感情に身を任せながら、ディオニュソス的エクスタシスの歓喜のうちに、大いなる慰めを、der metaphysische Trost(九八)を見出すのである。この慰め、言い換えると、運命愛による救済は、キリスト教を否定し、その神の世界、自然疎外の反自然的世界を否定して、超自然的慰めを拒否しながら、しかもなお全世界を前にして「救済」を求めずにはいられなかつたニーチェの、新しい信仰と呼び得るかも知れない。現に、レヴィットは、ニーチェの思想を「明白な宗教の代用物」と呼び、ヤスペルスはそこに神探求を、またハイデッカーはニーチェの中に「神を求める者」を見出している。

これらの人たちが去つてから、すでに半世紀から一世紀もたつている。その大いなる転換期にあたつて、未来のために思索したこれらの人たちの思想のうち、何が今日生きており、また明日に生きるであろうか。特に、第二の火を己れの手に入れた今日のプロメテウス的人間にとつて、それはいかなる意味を持つであろうか。

テキスト

Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, herausg. v. Reclam.
Marx, Marx-Engels Gesamtausgabe, herausg. v. Marx-Engels-Verlag G. M. B. H. 以下単に全集と呼ぶ。
Kierkegaard, Werke, herausg, in Jena. 以下全集と呼ぶ。
Nietzsche, Werke, herausg. v. Kröner. 以下全集と呼ぶ。

註

(一) レヴィット『ヘーゲルからニーチェへ』四〇—三参照
(二) キェルケゴール全集三巻七九
(三) 同 『我が視点』(ローリー英訳) 一三二註
(四) 同 全集六巻五
(五) 同 『我が視点』一三一註
(六) マルクス・エンゲルス『共産党宣言』(英語版) 序文一
(七) レーニン『帝国主義論』国民文庫一一一
(八) 同 一五三
(九) シュティルネル『唯一者とその所有』一八二
(一〇) 同 三八三
(一一) 同 四一二
(一二) 同 三六九
(一三) 同 一九三
(一四) 同 二八五
(一五) 同 二一三。四一五参照
(一六) 同 四一五
(一七) 同 一五二
(一八) 同 一六九—七〇
(一九) 同 一四六—七
(二〇) 同 二〇五参照
(二一) 同 一三八
(二二) 同 三六九
(二三) 同 一七八
(二四) 同 四二九
(二五) 同 三四七
(二六) マルクス、全集一の一の一、六〇七—八
(二七) 同 一の三、八三
(二八) 同 一の三、八三—四
(二九) 同 一の三、九〇
(三〇) 同 一の三、八五—六
(三一) 同 一の三、一一四
(三二) シュティルネル『唯一者とその所有』一九四—六
(三三) マルクス、全集一の五、五三五

(三四)　同　一の五、五三五
(三五)　同　一の三、八七
(三六)　同　一の三、八七—九
(三七)　同　一の三、一一四
(三八)　同　一の一、六〇七
(三九)　同　一の三、一一七
(四〇)　同　一の五、五八
(四一)　同　一の五、二二
(四二)　同　一の五、二〇九
(四三)　キェルケゴール全集三巻一八三
(四四)　同　『死に至る病』（ドーレンブルグ独訳）一三〇
(四五)　同　全集七巻四八
(四六)　同　『死に至る病』三九
(四七)　同　三三
(四八)　同　全集七巻二二九
(四九)　同　『死に至る病』一三一
(五〇)　同　全集七巻四五—六
(五一)　同　全集六巻二五〇
(五二)　同　『死に至る病』一三一
(五三)　同　四三
(五四)　同　全集三巻一八六—七
(五五)　同　一九二
(五六)　同　一九二
(五七)　同　一九九
(五八)　同　全集二巻二三九
(五九)　同　二四三
(六〇)　同　二六四
(六一)　同　全集三巻一〇七
(六二)　同　七二—三
(六三)　同　全集二巻二四二
(六四)　同　二八八
(六五)　同　二三六
(六六)　同　二八八—九
(六七)　レヴィット前掲書二〇四参照
(六八)　ニーチェ全集十五巻八
(六九)　同　八四
(七〇)　同　一二
(七一)　同　七八
(七二)　同　七八
(七三)　同　十六巻一五四
(七四)　同　十五巻一一八
(七五)　同　八二
(七六)　同　十二巻四一〇
(七七)　同　十三巻一二四
(七八)　同　一七六
(七九)　同　十五巻三三七
(八〇)　同　三四二
(八一)　同　十六巻一七一
(八二)　同　三二一
(八三)　同　二一七—八
(八四)　同　一四五
(八五)　同　二一六
(八六)　同　一五一
(八七)　同　三九四—五
(八八)　同　一〇一
(八九)　同　十五巻一一八
(九〇)　同　一八三
(九一)　同　十六巻三八三
(九二)　同　十五巻四八
(九三)　同　六巻二〇六
(九四)　同　十六巻九六
(九五)　同　二〇二
(九六)　同　十五巻一八二
(九七)　同　一巻一六九
(九八)　同　五五