

表象的思惟と人間

中村幸平

1.

ハイデッガーは存在者を眼前に表象的にたてる働き、対象化して、主知的・合理的にとらえる思惟を表象的思惟 *Vor-stellendes Denken*₁₎、また単に表象 *Vor-stellen* の立場とよぶ。それは眼前に表象的にたてて説明するだけの思惟、また存在者を計算することに抱束される思惟 *das bloss rechnende Denken* である。

計算はかぞえうるものを、次の算定に使うために、かぞえられたものにかえてしまう。計算は算えられるもの以外には何もとりあげない。しかし、結果 *pragmata* は、それをさせる根拠ではないから、この計算的合理思惟をさらに支配する真理はあいまいである。そこで、計算的に考えないで、それが<とりあげないもの>存在者でもないものに決定されている思惟を本源的思惟 *das wesentliche Denken*₂₎ とよぶ。キェルケゴールの抽象的、具体的思惟にも相当する、これらの相反する思惟は互にどうかかわり、人間にどのような意味をもたらすのであろうか。

自らの主体をもてあまし、誤解し、だましあい、喜劇的な、やり切れない、また役割を通してだけかかわりあう人間の現実には、その主体を無視して、表象的思惟を絶対化するのも理由あることと思わせる。

また、いま<興味をひくもの>が次の瞬間はどうでもよくなり、他のものにとって代わることが許されているが、これもまた以前のものと同様の経過をたどって、どうでもよく退屈になるものにすぎない。

したがって哲学と、その問題に多忙をきわめているものの、それもまた<思惟している>のではない。思惟者はただ唯一の思惟のみを思考する。このことは哲学を本質的に科学と区別する。研究者はつねに新しい発見と着想

を必要とする。でないと科学は停滞と誤謬におちいってしまう。このような研究が近代科学の本質であり，実験のうちへ展開してみせること，個別科学になることを不可避とする³⁹。

そこで＜研究者は自ら必然的に技術家という本質形態の領域へ入るように急ぐ＞。科学とちがって対象をもたぬ哲学すらも，最高の存在者から説明する技術になろうとする。それが世界の夜 *Weltnacht*，神なく，神を求め，必要としている時代であり，それをつらぬく思惟は表象的思惟である。現代技術は合致の正確さ *Richtigkeit* としての真理に定位し，表象的に思惟する人間にその主体，ないし基体をおく。とすればこの人間を，本源的思惟に向わせるのは何であろうか⁴⁰，

表象的思惟はどのような限界をもつのであろうか。

それはギリシヤ的主知主義の知性，思惟にもとづき，*essentia* をとらえるために *existentia* を＜とりあげないもの＞にする合理的思惟であり，ロゴス，理性としての述語によって主語をとらえる。この思惟を思惟することをかさね，それによって思惟を止揚してもなお主語と述語の対立を通してものごとをとらえるかぎり，それは現代にみられるニヒリズムの契機を人間にのこすことになる。

表象的思惟はギリシヤ哲学からキリスト教神学にうけつがれ，とくにスコラ神学にとり入れられ，信仰を表象的思惟によって解明することすら企てられたが，そのときはまたこの思惟の客体性を主体化す *gnosis* を伴い，他方主体性を失う *ekstasis* と区別する経過を通してのみうけいれる根拠があった。

しかしこの根拠を離れたかのように，表象的思惟がデカルトの *Cogito* に定形化され，近世を一貫し，ヘーゲルに完成され，現代のテクノロジーのもとにある意志的，主体的人間のあり方の根底に，大衆，機械，組織，経済を媒介とする主体を形造り，ニーチェの＜権力への意志＞の主体的哲学となって結晶する。意志は思惟と同じではないが，意志するものとされるものとして，表象

的思惟と同じ主客の対立をのこし、それが *das Man* のあり方であり、それはフロイデ的分析、大衆デモクラシーを意味あるものにする。

ハイデッガーの表象的思惟の規定が、哲学史的にカントに代表される認識論の基礎から、解釈学・現象学的方法をへて存在論にいたるものであることは言うまでもない。その場合ブーバーのとらえるカントの〈人間〉を、現存在を規定する存在をたどる過程において、ハイデッガーは表象的思惟を問うものである。したがってそれは現存在との関係において問われ、*Ek-sistenz* との関係において位置づけられる。

現実を実存主義は、表象的思惟の根拠を見失った人間のあり方、しかも正しく言えば、その故に表象的思惟に生きるほかない人間の日常性にひそむ分裂に関する甚だしく具体的考察からはじめる。〈人間は今や自ら用いている道具の道具になってしまった〉(ソーロー)にしても危険なのは技術ではなく、人間と技術の本質との関係である。

そこでフッサールの純粹意識を現存在にみる方法を取り、実験された事象から…… 実験されている点にわれわれの眼をそそぐ。たとえば事物に対するわれわれの知覚は、事物そのものの中に見失われて、われわれの注意はしばしば知覚のそのものから外れてしまうというようなことをする。するとそこには、自己の存在を大きくし、失われた完全な状態をとりもどしたいとねらう認識と、外界の事物に対するわれわれの支配力を増加する手段になる客観的知識とがつくるすきまがあらわになり、世界内では配慮において解消されるそのすきまが世界の外に超えるときは、解消されえないすきまであることがあきらかになる。

こうして知性の原罪と、そこからうまれる背神のニヒルを信仰において克服しようとするケルケゴールが、〈神中心の19世紀〉とよんでからかうのは、存在にかかわって存在者を支配するものと思ひこむ主体、世界内存在としての現存在におわる人神、近代的自己のことである。ケルケゴールは、われわれの

意志によって処理できる〈手もと存在, *Zuhandensein*〉, つまり表象的思惟にしかわれわれが期待をかけえないことを〈絶望〉とよんだ。

それは存在忘却の現実でもあるし, 表象的思惟が外容の厳密, 壮大きに似ず意外にも人間については何一つ語ることができないことを知る人間になることでもある。そして絶望におわると知りながら, 絶望してなお自己であろうとする人神をめざすほかに生きようのない人間の現実の根底には全く何もなく, 無であり, 同時にその拘束する何の根拠もない故に自由であり, 凡ゆる事象と見解はその無によって相対化される。しかも, その自由を自由にすることができない。この実存的必然性としての不調和の現実には定位し, それを表象的思惟によって解決する態度はマルクスとニーチェに, その思惟をふくむ精神としての人間をとらえる態度はキェルケゴールにみられる。

精神についてキェルケゴールは身, 心, 魂, の三分説をうけつぐ。しかしそれを, 現実にその質料, 自然の面からとらえ, 絶望の立場をつらぬく。〈身心が結合されるのは精神においてであり, 精神があるから, それらの不調和のもたらす不安が現にそこにある〉という。それのみでなく, さらにその根底にはハイデッガーが存在忘却として指摘することを,

人間は神を忘れようとも, なお人間が神に似ていることは, 人間が意識をもつことにあらわれる。意識において永遠と時がふれあう。不調和として, 思煩い, 不安がおこるのも, それらがふれあえばこそそのことである⁶⁾

彼が精神をこのように〈失われた精神〉としてとらえるとき, それは表象的思惟によるのではなく, 反って不安においてその思惟を問うことによる。

キェルケゴールが精神とよぶ自己, つまり人間は単独者として規定され, 単独者としての実存はあくまでヘーゲルの抽象的普遍につつまれない現実的具体的主体であった。不調和とはそのような自己が神によって支えられる人間の存在の素晴しさを自覚する本来のあり方を忘れ, 人間のそのような根本的なあり方に気付かずにいることである。そのような理由は, 表象的思惟によって

自己を他の人間と比較し、存在者において存在者を思いわずらうことにもとずく。

このような比較の上になりたつ特殊な例外者、(天才)の孤立は、普遍に対する個として普遍に包摂され、普遍に対して相対的に主体であるにすぎない。

それに反して単独者・実存はそれを一般化することも客観化することもできない実存として、すでに主客関係、表象的思惟の外にあり、個と普遍の関係そのものの終末を意味する。実存は普遍に優先する個として、表象的思惟を無化する。したがって、不調和の契機になるのは表象的思惟そのものであって、その中での矛盾ではない。

2.

表象的思惟を即自的に、変えようにも変えられぬ思惟としているあり方と、そのようなあり方そのものを自己のありうるあり方のひとつとするあり方は、いずれも人間の、あり方であるのに、それらは互に次元をことにする。

キェルケゴールはこの両者の関係を精神と規定する。精神、つまりこの実存においてなお表象的思惟をつらぬく態度には、内在的観念論、実証主義的思惟があり、それをつらぬかぬ態度には神話的思惟がある。表象的思惟をつらぬく近代的自己の完成はヘーゲルの真無限であり、キリスト教的無限は有限を真理とするギリシヤ的合理性と綜合される。また唯物論、実証主義も、方向はヘーゲルとは逆に精神から自然へ、存在を存在者へたどりながら、ひとしくそれらを一元化する表象的思惟の上にたつ。

これに対して表象的思惟をつらぬくことなく、その外に超え出る神話は、世界像をあたえることを本義とするものではなく、その中では人間が自己の世界において、表象的思惟をふくめて自己をいかに理解しているかをいいあらわすのである。

しかし表象的思惟と神話をそのようなものとしてとらえ、両者の外に立つことは実存においてのみ可能である。実存は表象的思惟の次元において科学を否

定するものでもないし、神話を確信するものでもない。しかも両者は実存の上になりたち、実存は両者を成立させる根拠である。

実存を欠く科学は科学主義となり、科学を自壊させ、世界を像とし、それによって自己を支配する自己であるようにさせ、権力意志へかりたてる。しかしそれは表象的思惟に制約される意志であるかぎりにおいて、挫折する。

実存を欠く神話は＜自己が＞表象の立場においてそれをとらえるかぎり、自己が自己から出てゆく本来の意味を失って、自己がただ不可解な力を逆に利用し、自己をあざむいて自己を安全にしようとする意志をあらわし、フョイエルバッハのとらえた神のように、表象的思惟に属さぬものを属するかのよう、背理を合理化し、存在を存在者とする。存在者として神を語ることと同様、＜表象的思惟の中で科学と競合される神話は、凡そ幼稚で説明の意味をなしえない＞⁸⁾。両者を競合さるということが、表象的思惟の中でなされることである以上、すでに神話を見失っており、神話を科学と比較したことになっていない。

だから、科学も神話も実存を不可欠の根底とする。つまり実存においては、＜主観の確立が客観を主観に対する客観とするから、客観主義も主観主義の他面にすぎない＞⁹⁾

有限を無限に一元化するヘーゲルも、無限を有限に一元化する実証主義も、いずれも一元化する表象的思惟の上になつたために、その生むニヒルを克服するものではない。ヘーゲルの真無限に対して、キェルケゴールが悪無限に定位することは、このニヒルに自己の身をおき、そのことにおいて表象的思惟につらぬかれる現実そのものに態度をとる自己となり、有限と無限の関係としての精神・実存であることを意味する。それは科学が人間の有限性の自覚の上になりたち、有限の立場は無限をその根拠とし、実証主義的有限性に徹することが宗教的無限性の確認であることをとらえているのが実存の立場である。そしてキェルケゴールの有限と無限の関係は、関係である自己がそれを措定するものにかかわること、ハイデッガーの現存在が存在了解をもつことである。

存在にかかわる存在者である現存在は、現象学的存在論の基礎である。またそれは人間以外の存在者のつながる場所であり、究極的には、存在がそこに開示されている場である。

サルトルは存在了解を主知的な意識以外のものとはみとめず、現存在に自己了解を付与し、これを自己自身の可能性として<脱自的企投> *pro-jet ekst-atique* と定義しても、<それ自身において了解であることについての意識でないような了解とは一体何だろうか> といい、表象的思惟にとどまろうとする。

これに対してハイデッガーは、人間と存在者とのかかわりそのものが、存在了解の中にひらけてくる存在とのかかわりの中でのみなりたつというのである。

3.

表象的思惟を実存において止揚する いうとき、サルトルは存在をめざさず、表象の立場にとどまり、主知主義の枠を出ない。その実存は現存在にとどまる。

ハイデッガーの実存は存在をめざし、現存在にとどまらない。キェルケゴールの実存が神の前の単独者であるように、ハイデッガーのそれは存在の前の単独者である。表象的思惟は存在をめざす過程においてのみ相対化される。背理にかかわるのはハイデッガーであって、サルトルではない。両者の実存の差は夫々の無の意味の相異にあらわれる。

ヘーゲルの無は有からみられた無、ロゴスからみられた<ロゴスでないもの>、有によって構成された、有の中の<有でないもの> *nicht Sein* であった。その無は存在とロゴスに内在し、存在を内から発展させる否定性にすぎない。その無は *Pan-logismus* の中にとらえられ、問われる無であり、個を否定して普遍に導く無である。

これに対して、<形而上学とは何か>に主題となる無で示されるように、ハ

ハイデッカーの無は、不安の理由、対象の無規定性である。日常の非本来的なあり方において、人間は無を<いかなる存在者でもないもの>としか規定することができない。

不安にもとづいてのみ、そこに開示される無を人間は了解する。表象的思惟はその無を抹消することも、解明することもできない。そこでハイデッカーは存在者を前提して、その否定としての<存在者でないもの>nicht Seiendes, 非有 Nichtsein と、無 Nichts を区別する。この無は実存の底にあらわれ、無化のはたらきによってそれ自らをあらわしつつ全ての存在者を崩壊させる無であり、それらを問われるべきものにする。問いの最終的な問いは<なぜ存在者があって、無ではないのか>である。無は無化する。それは表象的思惟による主体性をつきつめてゆくことにおいて必然的に出会う現実である。したがってその無は、具体的には自己の死であり、自己を<死にかかわる存在>にする。

表象的思惟はこの無をおおいかくす。にもかかわらず存在者にかかわる表象的思惟は、凡ゆる存在者を無化する無によって無化されるものの一つになる。

その無はいかなる存在者も余すところなく無化する無であるが、まさにそのような無である故に、存在者を無でないものとしてあらせる根拠、無と区別された存在それ自身である無として自らをあらわす。(存在からはなれ、もっぱら表象的思惟により、存在者にかかわることがニヒリズムである。)存在は存在しないことが可能なものにかぎられる。

だからプラトン以来とらえて来た無は<存在者でないもの>としての無と、<存在者でもないという点で存在それ自体である無>を混同して来たハイデッカーはいう。対象性を否定しても、ekstasis も、gnosis¹⁰⁾ も、キェルケゴールの実存とことなるのは、それらが不安にあらわれる無と自己否定を欠くからである。したがってこの混同は存在を<存在者でないもの>と同一の次元におき、存在者のすべてへのかかわりをこえて、無にさしかけられている自己本来のあり方、脱自様態 Eksstasen, を見失わせたわけである。

ハイデッカーの無をサルトルの無とくらべるとき、サルトルの<問い>は存

在——ハイデッガーのいう Sein でなく——の中に無を分泌することであり、無は対自のつくる無である。対自がなければ無はありえない。無は主知主義的な非有とみられ、知性の中の無、知性だけは否定せずにのこしておく無である。しかしサルトルが企投を〈不在 absence に企投する〉というとき、不在は存在論的概念であり、これをハイデッガーの無と全く別のものとみることはできない。企投はあくまで人間の行動的事実であり、ニーチェの能動的ニヒリズムにおける意志にあらわれる無が永劫回帰であることからあきらかなように、それは単に認識論的な否定としての無とは言えないと思う。しかしその企投が、ハイデッガーのいうように、存在へ企投するように関係させられているとみとめることは、サルトルは許さない。だから不在はどこまでも人間を主とした人間の不在であるから、Nicht Seinendes である。サルトルの哲学において無は世界外のものではない。無は人間的なものである。

無があらわれてくるのは存在からではない。存在からは存在しかあらわれない。無は存在に否定される無である。だから無は存在と全く別の次元からあらわれる筈である。存在の中であって存在を否定し、存在についてそれを何かと問う人間の意識から以外に無のあらわれるところはない。このようにサルトルは無を〈世界外ではない、意識以外からではない〉と限定する。無は存在の否定であり、問いであって、問いにおいて非存在に直面し、自己を存在からひきはなすものの、存在を前提し、存在はその無に先行し基礎にもなっている。存在から自己をひきはなし、存在の外に自己をおくのは人間存在（現存在）にかぎられる。つまり無を生み出すものは自己を〈欠如者 le manque〉とするものにかぎられ、それはあくまで意識でしかない¹¹⁾。主知主義には存在論的差別も、無 Nichts もありえない。

意識はたえず存在者のうちの何物かにかかわってゆくのに、その何物かになることはない。その何物かが意識になることもない。

意識にとっては存在者のすべてが自己の外にあり、〈自己の外にあるもの〉Seiendes にむかう思惟は表象的思惟である。これは、存在の外に立つことを

不安においてみとめるハイデッガーと立場を異にすることになる。とくに＜死にかかわる存在＞について、＜私が間もなく死なねばならないことが私の知るすべてである、しかし私にはさけられないこの死そのものは私に未知なものである＞（pascal）のに、ハイデッガーが自己の可能性として死をとらえることは、死と有限性を同一視するものと批判し、対自も否定するハイデッガーの無をみとめない。

サルトルにおいて対自は無であっても、対自はあるのであり、また人間は単に意識や対自ではなく世界内存在であることは、人間は存在でも無でもなく存在の無、即自の対自である。その無は存在へむすばれ、存在へ投げ出されており、しかも対自は即自のとりこになることなしに脱自的、超越的であることと、即自につきまといわれることとが同時的である。このように心身二元論を解消しながら、それを解消することにおいて、即自と対自、存在と無の二元的対立をのこす。ただこの対立は、はじめに示した＜不調和＞ではない。その意味でキェルケゴールはこの心身の関係より、永遠と時間の関係を精神のより具体的な規定とするのである。

対自存在はまたサルトルにおいて対他存在 être-pour-autrui である。パスカルは他者と会う体験において知的認識、表象的思惟の限界をとらえたが、それはサルトルの無の意味をかえることにはならないであろうか。

他者は a priori に演繹できる概念ではなく、出会い rencontre によって私にやってくる。

私が他者を構成するのではなく表象的思惟は他者をとらえない。他者の存在の必然性は、その思惟がとらえる必然性を否定する偶然的必然性である。そのみでなく他者は私を客体とする主体であり、主客関係を逆転させ、私のそれを超越し、私の世界をくずれ去らせる。

この他者を表象的思惟によってとらえるとき、他者の主体は客体にかわり、その超越性は消えるものの、それはまたいつ主体となって超越するかわからない。主客のいずれともなりうる二つの可能性は相剋 conflit におわる。

したがって表象的思惟は分裂の媒介ではあっても、解決となりえない。したがってそこにもたらされる無は＜存在者でないもの＞ *das Nicht Seiendes* にかわりはない。

私を否定する *masochisme* も、他者を客体にする *sadisme* も両者は相互に循環し、私の対自は一方から他方へはてしなく追われる。さらに、われわれは、対象としてのわれわれか、主体として世界・道具を使うわれわれかであり、階級意識にまでいたりえても人類をわれわれとして結ぶ絶対他者は、そこには具現することはない。

他者を主体のままうけ入れることは隣人愛であるが、それには自己の主体を絶滅し、自ら無でなければならぬ。それができないところで愛は挫折する。

この愛のためには表象的思惟をやめねばならない。表象的思惟によって自己確保する人間にとっては、愛は背理、おとぎばなしにしかならない。しかもこの自己確保の中に破綻を内蔵し、自己は自己の主人となることはないところに愛は具体性をもつ。

サルトルにおいて、表象的思惟は対自存在、意識の様態である。即自と一致することなくしかも即自と不可分な対自は、表象的思惟の基礎になるが、それは逆に対自をとらえない。それを、マルセルは＜社会的つながりをたつものこそ表象的思惟である＞という。つまりサルトルの対他存在は、ハイデの共存在 *Mitsein* がそうであるように、その無の意味を本質的にかえるものではない。

4.

表象的思惟にもとづいて現存在は世界内では存在者を配慮し、主客の対立や距離をうづめることができる。そこには表象的思惟を妨げる制約はなく、事実科学 *ontische positive Wissenschaft* としての表象的思惟なしにありえない。

しかしその表象的思惟なしにありえないことをとらえるものは表象的思惟で

はなく、この〈思惟でないもの〉は現存在の存在としての実存である。

実存は世界に、道具の全体からなる目的と手段の関連、世界としての統一と意味をあたえ、そうすることにおいて、自己のあるべき存在へ脱自的にこえている。

道具の形造る事情性の全体は、それをこえる根拠として無をあらわす。配慮において存在者の全体にふれるのは、表象的思惟とことなる現存在の実存嚮としての了解 *Verstehen* 企投 *Entwurf* によってである。

表象的思惟には道具を超えることがなく、つねにただ支配することだけがある。存在者への問いとしての表象的思惟と、存在への問いとしての実存的思惟とは、同次元にあって選ばれる二者ではなく、後者は前者に先行する。ひとつのもの、私とそれには、それらと次元を異にするひとつとひとつ、私と彼、私と汝がかかわる。つまり存在可能 *Sein-können* としての企投によって世界が了解され、開示されることは、それが表象的思惟をこえることである。表象的思惟によって存在者をとらえるのは、事物も現存在も存在者であってそれが可能であるだけに、現存在を事物として扱い、現存在の主体性、個別性をとりながしてしまふ。現に日常性における *das Man* としての現存在のあり方がそれである。主体性は超越性、脱自性、企投であり、個別性は現存在が普遍に包摂される個であると共に、またその個は普遍をとらえる個であることを意味する。

現存在をとらえる表象的思惟のあらわすこれらの抽象性は、それが現存在をそのものとしてはとらええない思惟であることを示している。

ハイデッガーは存在を哲学の中心におく。存在は表象的思惟によっではなく、時間性にあらわれる自己の脱自性からとらえられる。

もともと表象的思惟をこえようとして、見る立場よりも行為を重視することは、実存主義のみでなく、実証主義、プラグマティズム、弁証法的唯物論をはじめ、科学的世界像の下におかれた主体的人間のあり方のすべてがそうである。ただそれらは行為や行為の成果を日常性にかぎりながら、そのようにかぎ

る主体にふれない。このふれないことは、存在者にかかわる現存在がそこに漠然とではあっても無を予感していること、したがって表象的思惟によるほかないとしながらも、それを絶対化する根拠のないことをとらえているのである。さらに現存在が存在者にかかわることから、現存在の存在をへて存在へかかわるにいたって、その現存在の存在への企投には、自己が自己の存在の可能性の根拠であると共に、つねにそれを自己が措定したのではないことがあらわにされ、そこにはないという無がつかまとう。

存在者のすべてがつながる現存在について、それをみる表象的思惟の立場から、ニーチェが価値の観点にたつことも、そのこと自体は超克でないとは言えない。にもかかわらずその価値の立場は権力への意志であり、それは表象的思惟を超えるものではなくて、それに依存するものである。

ニーチェが人間を超克されるべきものというとき、人間というものがまずあって、それにもとづいてそのあとでそれをこえることをいうのではなく、超越が行われて人間になるのであって、こえること自体は主体性の徹底的な否定を意味する。しかもその誠実さが同時に人間がなぜ超越しなければならないのかわからないものとしてあること、つまり永劫回帰としての無をあらわにするからである。

他の存在者にはない可能性として、現存在が＜問う＞ということそのことが無にかかわることであり、その意味で現存在はすでに何らかの仕方において、また明瞭さで、自己の存在において自らを了解している存在者であるとされたのである。しかも＜現存在という存在者においては、その存在とともに、その存在を通して存在が自己自らに開示されている＞という Ek-sistenz において、この存在了解は直接に存在から再確認されることになる。

現存在に存在が開示されていることが、表象的思惟を根本的に相対化する理由になり、時間のうちでおこるすべてのことは、それ自身としては偶然的なもの、消滅するもの、機縁でしかないものであり、表象的思惟もまたそのような

ものの一つとなる。

そこで時間性を存在の意味としながら、*Sein und Zeit* においてたどろうとした時間性から存在へむかう途上で、それを中止した理由は時間性そのものにひそむ問題から、これを見なければならぬ。

表象的思惟によってとらえられる時間は主体にかかわりなく、対象化、物化され、空間化された同時性にかぎられる。キェルケゴールのいう実存の不安は〈明日の不安〉である。未来の可能性と過去の必然性が自己を現在において形造るのである。このことから、時間そのものの中には理性によって解決できないところの *aporia*₁₂₎ のあることを洞察している。それは過去、未来、現在が日常的なことではなく、その中樞をなす現在は時間そのものの中には、これを見出すことができないことである。

したがって人間は現在をとらえて生きることができず、時間をはなれえない人間が時間そのものの中にいないことが *aporia* である。

したがって時間と永遠のふれあいはずねに時間の中でのみおこる。しかもそのふれあいそのものは時間ではありえない。神は永遠なものであり、人間は時間の中にしかいない。時間と永遠がふれあう〈瞬間〉₁₃₎ においてのみ人間は現在をもつことができる。それにもかかわらず〈時間と永遠の総合〉がづねに乱されているのは、キェルケゴールによれば、愛の破綻であり、罪の結果である。そこでハイデッガーの示す時間性から実存の脱自性が導き出され、それが存在の意味とされても、なおそこでは罪の克服のみがこの総合を可能にするのであって、時間性から存在への道はたたれているのである。と言うのは、思惟によって存在を理解しようとするのと、信仰にもとづいて実存を理解しようとする思惟との間に連続がなく、転回 *kehre* もこの不連続としての無において、信仰にもとづくべき存在から実存を理解することに転じたものである。

勿論ハイデッガーにおいて信仰は説かれぬ。それだけに実存から存在への超越は中心的課題となるわけである。

ハイデッガーの転回そのものが無にもとづくこと、〈神にむけて作られた〉

と告白するアウグスティヌスすら、そこには出さず、ただもとづくものがない故に実存は存在からとらえられ、思惟は存在から贈られた思惟となり、実存から存在への能動的追求は、存在から実存を所動的にうけとり、その言葉に聴従することにかわるのである。

さきの時間性も、存在へいたるための条件としては放棄される。

そして時間性は存在からおくられる歴史性としてうけとられ、存在者は存在がそこにあられることにおいて存在者としてある。

ここには＜主体性を真理とする＞から＜主体性を偽とする＞キェルケゴールが見られる。ただこの場合は転回ではなくて、主体性の逆説である。それに比して、ハイデッガーは当初から現存在を主体としたのではなく、存在への通路としたのであるから、現存在からみて無である存在は、時間性からとらえられない点では転回であるが、当初の意図の通り存在へは、無からとらえられる存在として、非キリスト教化された神につながっているのである。

その結果、人間という存在者も存在へ立帰ってはじめて人間の本質を生きるとし、これを存在の明るみに立つこと、脱我的実存 *Eksistenz* としてあらわしそれをわれわれ人間が存在者に対して自らをその基体とみなすところの主体から存在へ出るという意味で用いる。これは決意性 *Entschlossenheit* が自己の決定であると共に、その自己から出る解脱であることから裏付けられる。

言葉が存在の住家であって、その言葉をきくことが存在へかかわることになるというのも、現存在に代って、言葉が存在への通路になるかのようである。存在者にかかわることによって存在をおおった表象的思惟は、ここで存在に指示される思惟とかわる。そのことはバルトがいう *cogitor* そのものである。

しかしわれわれにとって思惟を転回させた無、あるいは、あるべきであってしかもふれられることのない信仰をどうとらえるべきであろうか。

言葉を聴くということは、ブーバーがハイデッガーの存在論に＜人格＞を導入する契機をあたえるものである。

現存在が存在に直結すれば *Seinmystik* となる。無関係ならばサルトルの

立場になる。とすれば存在から指示される思惟は、表象的思惟と現実とどのように関係するのであろうか。歴史性において、しかも〈永遠の今〉につながるところの瞬間をもつ精神、Ek-sistenzの主体性が、如何に現実的であろうと、存在が全体であるかぎり、そのように主体的である現実そのものが存在からうけとられるものでなくてはならない。

つまり Ek-sistenz は Existenz の延長的発展ではなく、むしろ Existenz からの解放、解脱である。しかもその場合、主体性を放棄できないことこそ主体性の背理である。またさきにふれた無がこの背理でなければならない。これは被投的事実性と企投的実存を超克するということが、それら両者をあくまで精神における有限と無限の関係とするキェルケゴールの罪と信仰の問題としてのこされているということである。

5.

キェルケゴールにおいて背理は躓である。躓は表象的思惟の単なる否定ではなく、またその中に矛盾をさしはさむことでもなく、躓は理解ができる故になりたつ躓である。背理は科学をどうしてもよい gleichgültig¹⁴⁾ とするものであった。

そこで絶対的背理としての真の躓はキリストその人に接する同時性であり、自らキリスト者として生きることに対する全人格的態度に関する矛盾、実存においてのみなりたつイエスとの出会いである。

そのキリストの使命は、自ら世界内存在における背理として、無条件に世に服従し、世に迫害され、死ぬことによって世を不安定にすることにある。

表象的思惟に生きる現実において、この敗北の中に勝利があらわになることが背理であり、神人キリストであり、そこに時間と永遠のカイロスがあり、それにあずかるキリスト者の信仰に同時性が具体化される。人間のあせり、傲慢からキリスト教によって勝つことをねらい、キリスト教と勝つことをこちつけるとき、それがニーチェのいう ressentiment にすぎず、勝利はこの世での勝

利にとどまり、背理、躓はキリスト教と共に失われてしまう。

ニーチェに代表される権力への意志につらぬかれる近代的自己がめざす表象的思惟によって支配すること、勝つことからみるならば、絶対に勝つことを求めないことを勝つことの真の意味とするキリストこそ背理である¹⁵⁰。〈背理というもの〉をあつかっても、それは表象的思惟の立場で、表象的思惟を扱うにすぎない。非学問的、逆説の例をひくまでもなく、表象的思惟に対するキェルケゴールの態度を根本的に規定する理由はこの背理である。表象的思惟の本質とその抽象性はすでにふれた通りであるがそれにもかかわらず、なおその抽象性をそのままに表象的思惟を肯定させるのは、それによって勝ちたいという世の意志である。それが〈死にいたる病〉である。

表象的思惟において世からみるかぎり、背理はなく、キリストは神人ではなく一人の偉人であり、歴史発展の一契機として普遍に包摂同化される個となり、キリストの永遠は抹殺される。さきにふれたように、キェルケゴールが〈絶望〉とよんだのはそのことにほかならない。

キリストを躓とすること自体はまた表象的思惟につらぬかれた近代思想を自覚し、それと対決することであるが、有限な世界にあってそこから如何なる意味づけもうけず、表象的思惟の働きに裏付けられることのない存在者としてあるという背理は、日常的人間にとってつねに〈狂気〉でしかない。それはハイデッガーにおける〈存在者に対してあらわれる無〉である。

背理キリストに会うことは、自己が自己の中にある表象的思惟による自己確保の意味をあらわにされ、また無化されることである。しかも、この否定の働きのみが表象的思惟を背定する働きとなることができる。

したがってその背理は、表象的思惟のとらえる現実そのものが、表象的思惟のとらえない現実の意味の世界であるとすることである。時間と永遠の総合としてのキェルケゴールの〈瞬間〉が、受肉であり、ハイデッガーが Ek-sistenz において示す〈無の中に存在者があらわにされる明るい夜の光の中のたわむれ〉も、この agape による受肉の哲学的表現であるということが出来る。その

ことをキェルケゴールは野の百合の＜沈黙＞によって示した。

キェルケゴールにおいて信仰はギリシャ的合理主義, *essentia* を無化し, 罪, 非合理 *existentia* における恩寵の把握である。

表象的思惟を否定するよりどころは, 決定的に啓示を受け入れる人間であり, ルターのキリスト論にもとづく背理との出会いである。ハイデッガーは自己の哲学が, 無神論, 有神論, 無関心のいずれでもないとしているのは, それらがいずれも表象的思惟の中でなりたつからである。

キリスト教にふれることのない彼の思惟がつねにキリスト者性と出会っており, 表象的思惟, つまり従来の西欧的思惟とその具体化である形而上学に対決することによって, 本来の神との関係をまもっているとみられる。

したがってニーチェのいう＜神の死＞が, プラトンの存在一神一学をキリスト教的に考えた超感性的世界の神の死であり, そのキリスト教も, 表象的思惟による意志的主体としての＜西欧的人間とその近世文化の形成の内部での教会とその支配的要求の世界政治, 歴史的現象＞とみる。マルクスのいうキリスト教も同様である。そしてそれはキリスト教の権力現象の否定によって, キリスト者性を明らかにしているのである。

このことは, ハイデッガーの存在論に, 私・汝の主体的無限的關係を導入したブーバーから, ゴーガルテン, バルト, ブルトマンによって神学的に徹底されたことは周知の通りであるが, ここで表象的思惟にあたる普通の反省に対して, その反省を反省する＜第二の反省＞をあげて, そこで出会う私と汝という人格的存在にもとづいて, マルセルがその実存的出会いが, 表象的思惟で解くべき *problème* ではなく, その対象認識を超えて参加すべき *mystère* であるとするのが注目される。そのわけは, そこでは私によって, 私に対してという主客関係でなく, ただ私によびかける私の他者, 私とはことなる別の私であるところの汝 *toi* によって, また汝に対してある私を＜私は自由である＞と見出すからである。したがって実存的にこの汝とよぶ他者は, 客体になることがない。つまり表象的判断の対象, 客体がないこと, 表象的思惟そのものがないこ

と、mystère である。

mystère に反して表象的思惟によって彼のことを問い、判断する場合には、彼とよばれる他者が客体になり、その problème においては、その第三人称の他者は、そこにはいない他者、他者の不在である。

この不在をハイデッガーにおける存在者にとって存在が無としてあることと解することが許されるならば、このようにして他者が不在であり、すべてが客体化されて、対象世界にかえられるのに応じて、汝は像になり、汝も汝に対する私も消失することは〈世界の夜〉にはほかならない。

ハイデッガーの主体性をそのまま人格的な存在とみることは無理である。しかし対立する主客のいずれかに解消することが真理になるとするのではなく、主客のいずれでもない他者との関係によろうとすることは、人格性の肯定に通ずるものである。

表象的思惟のかかわる客体を解消することによって、他者を現前させる有神論的実存主義の三項関係も、客体と他者を同次元に置いて、表象的思惟からとらえるかぎり、それは二つの客体をとらえるにすぎないことである。

他者にかかわる〈私〉としての実存は、表象的思惟を基礎づけることが、ハイデッガーにおいては、存在に指示される思惟が表象的思惟を基礎づけることで示されるのである。

註

1. Einführung in die Metaphysik 1953. S. 65, 武市健人：ハイデッガー批判と唯物論の問題, 130頁, 95頁
2. 原佑：ハイデッガー, 236頁
3. 同上, 232頁
4. ハイデッガーの思惟の変化を主題とした哲学的著作には, K. Kanthack : Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie 1959 がある
5. 知覚についての実存論的解明として, サルトル：存在と無・緒 VI. percipi. 松浪信三郎訳, M. Merleau-Ponty :

Phenomenologie de la perception 1945.

6. 野の百合・空の鳥. 久山康訳 326頁
7. 本学紀要 第9号 149頁
8. 吉村善夫：現代の神学と日本の宣教 81頁
9. Heidegger : Holzwege S. 226
10. 現代の実存哲学の中にグノーシスがあるとし、逆に表象的思惟を尊重しようとする。
K. Reidemester : Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie 1954.
11. サルトル：存在と無 206頁
12. Schrag : Existence and Freedom. p. 78.
13. O.F. Bollnow : Existenzphilosophie S. 111.
14. 本学紀要 第7号 139頁
15. 杉山 好：キェルケゴールのキリスト像. 理想360号 48頁