

キェルケゴールにおける人間の概念

自己否定について

中 村 幸 平

1

キェルケゴールにおいて人間は自己であり、自己は<自己が自己自身にかかわる関係>であった。同時に自己 *Christus pro me* は宗教の中心である。

自己が、個と普遍、有限と無限、可能性と現実性、時と永遠の関係であることは人間存在が本来的に不安を根源的な体験とするということであり、自己つまり<単独者は弁証法を失うなら、そのことによって自己そのものを失う>自己としてある。自己は自己否定なしにありえない。自己否定はさらに<謎>と結びつけられ、著作活動の全体をまとめて省みる視点において<自己否定とは何であるかを自ら悟ったもののみが私の謎をとくことができる>といい、自己否定をわきまえることなしには、理解が誤解にすぎないことになる。自己否定が謎と結びつけられることには、合理的理性をよりどころとする自己が、そのような自己であることの故に、それ自らかかわることをさけられない問題として、それがあることを示される。その謎は、キェルケゴール自ら美的詩人的あり方において宗教的使徒を間接伝知する<奇妙で不可解な二重性>¹⁾ 逆説であること、と共に、そのことはまた自ら有限である人間が、有限であるためにかかわる無限者が人間にとっては謎であることを意味する。そのような逆説と謎は、これを解くものが、自己自らのあり方を根本的に変えることを要求する。

自己のあり方を変えることには、日常的状況にあっては、状況を問うことさえしらぬ自己が、そこに既存の常識とは別のものを、限られたある状況におい

て問う自己となる科学の場合があり、さらにその自己が状況の全体において問う自己となる哲学の場合がある。しかしそれらはなお自己が知るために自己を変える場合である。これに対して、その自己が、問う立場から〈問いそのものが自己である立場〉にみちびかれるとき、自己は宗教的である。問う自己が問われる自己となることは自己のあり方を変えること、自己否定である。自己が仮定 **Hypothesis** を設けるのでなく、自己そのものを仮定とし、自己を賭ける自己として見出し（パスカル）、キェルケゴールの不安における自己になることが宗教的であり、それがここにいう自己を否定する自己のあり方である。

ところで自己否定についてキェルケゴールは、まず自己が感性的美的なものから、つづいて体系や思弁的なものから離れることをあげる。体系については、それを通して、特にそれを即自的に肯定していた当時の社会歴史的現実にもふれるものであったことは、事物化した自己充足の日常性にあって、不安からほど遠い現代とそれとのつながりを思わせるものである。

感性的美的な自己が、そのみとしてありうるものではなく、それはつねに普遍性と出会い、かかわり、交わる個としてのみ、感性的美的個であることについては異論の余地はない。そこから導かれる普遍的な体系や思弁的なものにおいては、個が普遍に交わるにとどまらず、その交わる関係の中で〈普遍は個の上にある〉ことが前提となる。さらに個別性は普遍性に包摂され、普遍性は個別性に具現される体系の成立は〈個は普遍である〉という前提につらぬかれている。合理的認識も普遍主義の倫理もつねにそれをめざす。そこでは個別性としての自己が普遍性に抗して優位に立つこともなければ、また普遍性によって否定される自己が、ことさらに主観的に自己を否定すると私念するにしたところで、そのことは何の意味ももちえない。そのみでなく、客観的にそれは普遍性の絶対化による個の自己疎外の確認にすぎない。それにもかかわらず、個としての自己否定は、即自的に自己に集中して、自己以外の事実はこれを運命とみるストア派の自己否定をはじめ、自己にまつわる有限性の離脱 **Abgeschiedenheit**、また **Katharsis** の伝統にひろく屢々みられることであ

る。

しかしこのように個と普遍の関係において、個が普遍によって否定されることは必ずしも自己否定ではない。それは個は普遍である（ヘーゲル）のみでなく、個は普遍の上にある（キェルケゴール）ことも可能であるからである²⁾。そして体系に対して態度をとる主体になり、また普遍の上にある個であることは、普遍的認識に先立って、その普遍をとらえる行為に重点をおくことであり、そのことは自己が倫理的自己となることである。とすれば、個は普遍によって自己を否定することそのことは可能であるにしても、また自己が普遍の上に立つ個でもありうることは、その自己否定が相対的であって、真の自己否定であり得ないことになる。しかしキェルケゴールが、そのような＜個が普遍の下にある＞自己として否定される事実を無視するのではなく、その事実を認める故に、認める自己がその事実におわるものでないこと、それにおわらない拠り所を実存に見出したことは、普遍をみとめて普遍を無化する自己になることである。

この実存的個の現実を省いて、個を普遍の中にのみとらえる合理主義的思弁が現実性を可能性におきかえようとすることは、そのこと自体がすでに一つの抽象であり、そのために現実をとらえようとしてそれがつねに＜考えられた現実＞をとらえるそれ自らの限界をあらわし、単に普遍によって、個としての自己を否定する抽象性を示すことになる。もとよりその場合、個が普遍の上にあるということは合理的認識の枠の中ではあり得ない。それはあくまで不安において根源的に人間存在をとらえるキェルケゴールの実存におけることである。実存はそのこと自体倫理的主体となることである。個と普遍の関係の中にはあらわれ得ない自己が実存にあらわれ、自己否定は実存においてはじめてなりたつのである。

2

キェルケゴールが＜自己＞とよぶのは実存である。実存する *existere* は語源的にも＜外に出で立つ＞ことであり、それが本質規定によってとらえられる

普遍的なものに包摂されることなく、本質存在からつねに脱け出ていることは、実存が普遍的なものを無化する個であることを意味する。それは自ら存在、有であって、存在、有を脱出し、無にかかわることである。その自己はサルトルの二重否定を前提とする実存である。

実存が普遍的なもの、可能的本質を出るとするのは、理論的認識において、その客体的対象についてとらえられる可能的本質に先立って、すでに自己が対象にかかわる自己としてある主体的現実を見のがさないことである。³⁾ それは事物や社会に対する客観的世界解釈に先立って、その基礎に、現存在として規定される人間存在が、それらと行為的にかかわる事実、行為する自己としてある存在であることを、存在の全体においてとらえることである。この実存的自己を〈可能性と現実性の関係〉ととしてとらえることは、可能的普遍的なものとそれにかかわる行為的主体的現実との関係として自己をとらえ、そのいずれにも自己を抽象しないことである。自己が単に本質、世界解釈の中の自己としてとらえられるのでは〈私が私にとって対象であるかぎり私が自身として何であるかを知らない〉のである。自己を知らなければ自己を否定することもない。

自己が、すでにふれたように一つの関係であり、そのことはまた自己が存在であると共に本来、無であること、さらにその〈無にかかわる自己〉を前提としてのみ、自己否定はなりたつ。この故に、自己否定は実存にのみなりたつ。実存であるかぎり自己は〈普遍の上にある個〉であるが、自己が普遍の上であって、普遍に包摂されぬ個である以上、自己は抽象的概念的にとらえられない。自己は思惟と断絶している。自己は思惟にとって謎であり、また思惟による普遍的なものが、自己を支える原理となることもない。この断絶の契機は、所謂限界状況における罪、死、争、悩であり、不安において自己がふれる無である。

思惟は限定する。したがって否定をふくむ。しかしそれがヘーゲルの〈規定された否定〉であれば、自己はある対象を他の対象に対して否定する無にかかわるのみであって、対象そのものを否定する思惟のふれる無にはかかわらな

い。言いかえると、サルトルの二重否定において、対象の中のあるものを否定する否定も、同時にその否定がその対象を自己でないとして否定する無にかかわる自己によることは、その根源において自己が、かかわる対象のない不安の無にかかわる自己としてあることである。無にかかわる自己は「日常的普遍性の中にあつて、その普遍性によるのでは全く見通しのつかない死、罪、悩を見すごしにしない自己のあり方」、「客体的認識も理性も認め乍ら、それをみとめる理性的自己が自己でなくなる深淵を見捨てまいとする自己のあり方」⁴⁾である。実存が思惟と断絶していることは、それがそのまま不安の体験であると共に、普遍的なものがそれ自体としては合理的にとらえられ、「その客観的普遍性は、個としての自己に対して抱束力、権威をもつ普遍性として厳に存在するのに」、しかも〈無にふれる自己〉実存にとっては、「その普遍性が何の支配も及ぼさず支えにもなりえないそれとして無化されていることである。」したがって実存を支える原理もなく、自己はただ無の上にある。しかも無の上にあることは不安を体験する自己が、自ら自己を支える普遍的原理のない自己であり、普遍的原理が自己において無化されるにもかかわらず「自己が普遍的なものを無化するのでなく、普遍的なものがあつたら、なおそれは自己を支えるものになりえない点で、自己はそれを無化せざるをえないという実存のある宿命的なものをあらわしている」ことである。そこで〈宿命的なもの〉が意味するものは何であろうか。

自己のかかわる世界が何であるかを、その世界とかかわる行為を通じてとらえなおすことは、そのことによって、自己は単に世界の中にとどまる自己であり得ず、世界内存在である自己の了解は、必然的に、世界へ自己を企投することにつながり、自己は自己を問うほかない自己であり、自己が世界とかかわることは、自己が自己にかかわることであり、そのことは、世界を固定したものとしてでなく、企投において成立するもの、自己の行為と根源をひとしくするものとしてとらえることである。したがってそれは世界を固定して、そこに自己を安らわせようとする自己を否定することになる。それにもかかわらず、な

お否定そのことが宿命的なものを示すのは、その関係が自ら措定する関係でなく、その自己が自らの存在を自己に負うものでないからである。自己の存在は、ただ自己がかかわる世界との関連においてのみ明らかにされ、世界も自己の存在において明らかにされることは、デカルト以来の近代的自己にあらわれたような自己、知は力であるとする自己の存在を、その自己につらなる体系と共に認め乍ら、しかもそれを無化することを意味する。

したがって自己が体系的な原理を前提して、そこから演繹される自己ではないことは、自己が体系をこえ、個は普遍とかかわることにおいて普遍をこえ、どこまでも自己が自己自身にかかわる行為において、自己と世界を解釈学的にとらえる自己としてあることであり、それには不断に自己を否定することが相伴う。それは自己が自己を問うこと、対自の立場に徹すること、主体性をつらぬくことを意味し、そうすることにもとづいてのみ、世界を世界としてあらわすことができることを意味する。

このようにして自己が自己にかかわることは一つの態度をとることであり、行為である。サルトルによると、行為は〈現在という状況において、あるべき未来という不在 *absence* をめざして企投し、過去をのりこえる〉とき確認される対自のあり方である。彼が不在というのは無である。自己は、自己の無にふれることにおいて自己であるところの対自以外のあり方はできない。

ところがハイデッカーによると世界性へ超越することが無へ超越することであり、それはもともとすべてに先んじて存在していたもの、あるもの、存在そのものがあらわになるように自己が自己からぬけ出ることによって、脱自的にそれにかかわること、完成である。存在は自己の脱自的な企投によって、それ自らをあらわすのである。ハイデッカーの脱自も、サルトルの企投もいずれも無にかかわる自己であって、自己否定を欠くものではない。しかしサルトルのいう〈自己の自己でないものへの企投〉においても、存在をめざすハイデッカーの〈脱自〉においても、いずれも、自己が〈かかわる〉ことが、さきにふれた宿命的なものにねざし、それは現代の実証主義的なプラグマティズムにいう

＜行動＞が、それ自らの根拠を、脱自、企投の必然性に負うものであることを示し、日常性にある現実の自己も、なおそれ自らを否定する契機を本来的にはその実存に内蔵するものであることをあらわす。そのような関連の中で、自己は、自己が人間存在として主体的で自由であること、その自由であることを何者かによって自由にさせられていること、主体的であることが同時に客体的なもの場において成立していることを否めない。したがって自己否定も、弁証法も、それ自体では完結しない。このことは、それが人間の歴史性をあらわしていると共に、キェルケゴールが＜絶望＞とよぶ事態である。この絶望の限界状況を境として、ストア的非実存的自己否定と、実存的自己否定をわけることができる。非実存的ストア的自己否定は、主客関係、個と普遍の中で自らの有限性を離脱しようとするそれである。

美的大衆も、識者も、主客関係の中にある人間のあり方ではあるが、そのことによって、それは自らの本来的なあり方、実存を拒むことは出来ない。＜手もとにある存在＞と同一視される非本来的なあり方において＜汝＞にも自己にもかかわらないことは人間にとって不可能である。

自己は物にかこまれている。物、つまりハイデッカーのいう＜手もとにある存在＞をとらえるのに、主客図式を前提する悟性、科学的、抽象的思惟にまさるものはない。ただ悟性はそれ自らを否定するためにすら悟性を必要とするので、悟性の自己否定はありえない。悟性的意志が自己肯定であると共に、それは自ら肯定するほかないものとしてある。そのことによって悟性はそれ自らの無にふれる。自己は現に＜手もとにある存在＞にかこまれ、人や物にかかわる自己としてあって、物を所有し、人を支配し自己同一をつらぬき、矛盾をふくまぬ自己であることができる。それにもかかわらず、この悟性的意志をつらぬく自己肯定は、肯定する自己自らの根拠をもつ自己であることができない。自己は自ら完結することもなく、自己は自己の支配者になることもない。自己は所有し管理し立証しうる＜手もとにある存在＞の世界の中にある。しかも自己はその世界と共にあって世界に同一化することがない。反って自己は＜手もと

にある存在>,世界から無限にへだたり乍ら,しかも互に不可分の関係にある。自己は<手もとにある存在>にだけ適用できる主客図式の外に出る自己としてあり,主客図式はそのような自己には適用することができない。つまり自己は,ハイデッカーの道具性の全体の示す<道具性を越えた無>にかかわる自己であって,そのことが主客図式の限界をあらわし,自己と主客図式との関係が偶然的であって,それが自己のとりうる可能性の一つにとどまることを示すのである。

この自己は,自己の外に立ってこれを思惟することができない。その自己が人間,現存在であり,それ自らにかかわる関係であり,決断するものであって,客観的な事物<手もとにある存在>には属さない。しかもそのことは,それらの道具性を介して,<道具性の無>にかかわることによって,とらえられることである。だからその無がわれわれの外に,われわれのおちこんでいる場所としてあるのではなく,また客体としてわれわれに対立するものでもなく,その無がその中に実存をまきこむ無としてある。自己と無のこうした結びつきは自己否定の前提である。

3

<自己が関係である>ことを,ハイデッカーが一元的に,サルトルが二元的にとらえる意味についてみると,サルトルが存在を二元的に,<存在に対立する無との関係>とするのは,自己が自己に同一であって,自己否定しないあり方即自 *en-soi* に対して,そこに意識,対自 *pour-soi* があらわれると,自己を反省する自己は,自己と不可分であってしかも一致することがないということである。対自によって存在は無化 *néantiser* される。存在の無化によって,対自は現にある自己としてではなく,あるべき自己としてのみ自己をとらえる。したがって対自は,つねに<あるべき自己>へ超出 *depassment* し,超出によってこの世界にあるすべての存在を<欠如>としてとらえる。そうすることはまた自己のあるべき存在を,現実のすべての存在のかなたにおき,自己

のあるべき存在にむかって、たえず超出することによって、対自は世界にその統一と意味とを与えることであった。意識も、その意識にあらわれる現象もいずれもそれのみでは完結しない一つの抽象であり、両者はかかわりあう全体としてのみある。世界も自己も自己否定の上になりたつ。

自然を観察する自己を、自然と入れかえうるその一部分とみて一元化するかぎり、それは自己を客体化し非実存化することであり、その場合、自己は物を求めて自己にしか出会わない（ヘーゲル）。そこでは＜自己は物である＞が＜物は自己である＞に転化され、そのようにして自己が二重化されることによって、自己は自己の無にかかわる自己としてある点で、自然の一部分ではない。自己が自己の無にかかわり、自己の根底において不可避免的に無に直面する人間としてあることは、サルトルがそれを＜無神論の帰結を追求するところみ＞というように、そこにおいて超越者を問う自己でないことをえらぶにしても、またそのことによって実存にとどまることをえらぶにしても、それがつねに一つの企投であり、ところみであって、キェルケゴールのいう＜自己が自己自身にかかわる関係＞である。ただそのようにして、関係する事態が宿命的事実であることを解明するにしても、その解明は関係の根拠にはふれるものにはなりえない。

ハイデッガーは一般の存在者の中の特殊な存在者、つまり＜その存在において存在するものが問題になる現存在 Dasein＞を経ることによってのみ存在を問う。現存在である自己のみが存在への問いを純粹に問うこともできる。唯一の存在者である。しかもそれが純粹にできるのは、現存在としての自己はその開示性の基礎を他からの問いかけにもっている唯一の存在者であるからである。問に応じるといふ自己否定の可能性は、この現存在の存在の仕方と、存在へかかわるあり方にもとづく。彼の分析によれば、現存在の存在の仕方は根本的に世界内存在である。世界において出会う事物を単に事物としてでなく＜…のため＞と性格づけ、自己の道具としてのあり方においてとらえ、その道具の全体によって形造られる目的と手段の関連において世界はなりたつ。そのことは＜自己が自己に関係する＞ことに相当する。サルトルも意識から出発して世界内

存在としての自己のあり方をとらえる。しかしそれにとどまらず、世界が<…のため>という有意味性によって構成され、しかもその世界が現存在に帰属するため、現存在それ自身も有意味性として規定される。現存在はこのように世界が成立つことに有意味性を見出すのであるが、有意味性を見出す道具的連関<…のため>の指し示すものが、最終的に究極の目的性である現存在の存在へ導く。そのわけは道具の形造る事情性の全体が、その根拠として<道具性を超えたもの>を要求するからである。そして<道具性を超えたもの>は了解を企投へ促す自己否定のより所である。自己の存在については了解していることが企投であり、了解が存在論に、企投は存在に結びつく。企投、超越のめざす目標は世界でなく、無である。だからそれはサルトルの企投が<不在への企投>であることとふれあう。しかしその無は単に不在ではなく、現存在が存在者の全体をこえることによって直面する無である。

現存在の根本構造としてあげられる世界内存在と超越とは、それぞれ存在の了解と企投に対応し、超越、企投は自己否定をふくむ。そのみでなく超越が現存在に必然的であり固有である理由には、現存在が可能性によって規定されていて、現存在はそのつど自己の *jemeinig* 可能性であり、自己がありうるところのものであることがあげられる。現存在は可能性によって徹底的につらぬかれている存在者であって、たえず可能性にむかって自己を企投し、自己をこえてゆき、しかもそれは完結されたものとなって安らうことのありえない<死への存在>である。それはサルトルの場合と同様、自己はつねにかぎりなく自己を企投しつづけ、自己否定する自己としてあるということである。

サルトルにあっても、ハイデッガーにあっても、この世界に世界としての統一、意味をあたえる対自、現存在の企投は世界性の成立と等根源的に見出されるわけであるが、そのことは自己の自己否定的構造を前提としている。サルトルの対自は対自の事実性 *facticité* と、ハイデッガーの現存在の存在への企投は現存在の被投性と夫々相関的である。さらにその企投は未来への企投として人間存在のあり方を最も根源的に特徴づけ、対自があるべき未来へむけて企投

をやめると、対自はそのとき自己の過去である事実性そのものになってしまい、対自は即自になり、それによって自己は自己でなくなってしまう。自己であるためには、自己は自己否定を欠くことができない。人間は即自になることも、即自と対自の全体になることもできない。またハイデッガーがそのことを時間の中で存在論的にとらえることは、人間が歴史性を離れえないことを意味するが、現存在の歴史性、自己が自己自身にかかわる関係は、それ自ら完結することも、さけることもできない関係である。

ハイデッガーはその関係の被投性を、サルトルは無化の働きが<生得的であること>を指摘するが、その場合、無にかかわることを<よし>としてかかわることには、いずれもこの関係について、善のidee、神に比すべき何らかの根拠を予想するとみることができる。しかもその根拠はとらええないことを明らかにする。これは、自ら無にかかわる実存が自己否定と不可分であり、そのかぎり自己が精神であるのに、同時にそのことが、キェルケゴールによれば、絶望する前提である。

ひろく自然、歴史、社会的現実を理解する人間も、もともと自らを現存在として自己理解するものであり、それは悟性的対象的認識の場合のように、同時性のみにとどまるものでなく、非本来的と本来的、過去と未来、自己の手で支配できるものとできないもの、という対立の中でとらえる人間の相対性、歴史性をみとめ、内在的人間としての自己を否定するほかわれない。自己否定が問題になり、その存在の無が問題になる存在は実存であるから、自己が実存となることは神とかかわる前提であると共にその結果でもあり、あるいはその過程の中で自ら歴史性を克服し、無を無化する自己であろうとして、それは神を拒むための前提にもなる。しかしそのいずれの場合にも、内在的人間としての自己は、自己であることにおわることができず、自己をつねに問題性の中におき、最終的には、宗教性 B か、でなければ<絶望して自己であろうとする自己>、悪魔的なもの、無神論的実存の固執のいずれかの自己であるほかはない。⁵⁾

実存論的哲学が示す現存在の構造はキェルケゴールが<自己を自己自身にか

かわる関係>とすることと一致する。しかしその一致は実存にかぎられる。その実存の固執は本来的自己を決断し企投する自己として自己をとらえるものではあっても、また悟性とは次元をことにしながらも、悟性についてふれたことが、実存を固執することにもあてはまり、実存は固執することも、支配することもできないものとしてある。実存が<とぎされた体系>（ブーバー）、<単なる生物学的自発性>（フールキエ）でありえないことは現在のハイデッガーが存在の光へ出ることにみられるように、実存は実存にとどまることはできず「自己が咎あるものであることを単に有限性によってのみ知るものは有限性の中で自己を失っている。」⁶⁾のである。実存を実存の中で知ること、それを問題性の中におかずに、愛の啓示、躓をはなれてとらえることが有限性の中で有限な自己をとらえることにほかならない。それは<有限と無限の関係>としての自己でなく、ただ有限性における自己を形式的に規定して、人間存在だけが実存するものであるということで、それを<手もとにある存在>でしかない存在から区別するにとどまる。そのことは実存という自己理解そのものが、さらに問題性の中におかれざるを得ないことを示している。⁷⁾ 無神実存論は、自己否定をしらぬ大衆的日常性とは次元をことにするものの、自己否定を了解して、了解にとどまる。

サルトルは自己の無にとどまり、無にねざしながら、有としてある。にもかかわらずその無を無化する働きが生得的であり、企投は被投であることを否まない。自由を善とみとめることは、目的、善の **idee** を欠くといわれるサルトルにおいて、自ら実存が形式的であって、実存がそれにとどまりえないものであることを示すことになる。実存が実存にとどまることは、それが可能的存在であることに矛盾し、実存の固執は<自己が神を語る>誤り（ブルトマン）をおかす。実存はその誤りをさけるために、無神論を帰結するほかないことになる。

実存論が<目的論の欠如態>であり、教条をもたない哲学であって、⁸⁾ それは人間の現象学的分析にとどまることによって、それ自らを問題性の中に必然

的に留保することを自己否定とみるならば、キェルケゴールが〈心理学的ところみ〉とよぶ人間学的分析において、彼はそれを、〈ところみ〉とすることによって、人間の了解を企投と混同しない。そのみでなく企投を了解の中で、あるいわ両者を同一の次元においてとらえる誤りを犯さない。彼は了解を自ら否定する企投としてある。人間についての存在論、つまり実存論的了解を、実存的企投と区別し、その否定的つながり、弁証法的関係を明確にすることによって、キェルケゴールは実存を超えて、キリスト者になる。

内在的実存論は人間を解明するが、導くものではない。それは神にふれるものでなく、神にふれることは実存の挫折に結びつく。神と実存は非連続の関係にあって、しかもその断絶が問題になる関係としてある。内在性にある実存論の無神論は正しい。しかし神と実存の関係のないこと、無にふれるとき、無にかかわる自己は実存的に無を介して神とかかわり、神の前にある実存である。実存は神との関係をとりにどす唯一の場所である。

ただ無神論的実存は自力的な自己否定の可能性をあらわし、それが存在論的に人間にとって窮極的なあり方であるのに、しかも存在的にはそれにとどまることは絶対に不可能である。それは絶望である。⁹⁾ この絶望を再び存在論的なものの中での矛盾におきかえることにおいて、無神論的実存は自ら欠けるものが何であるかをよく知っているのである。

この挫折を示すキェルケゴールの絶望は自己を実存、精神として、しかもその実存を他者との関係においてのみ、否定しうる人間として示す。このように無神論的実存が不能であることは、神をみとめて、しかも神を無規し、それに反逆しようとする実存の立場、〈絶望して自己であろうとすること〉しかないことになる。無神論それ自体が宗教の役割をもつ事実、それが自己肯定であり乍ら、なお神への信をふくむそれであることを示す。

絶望できることがキェルケゴールの神学の基盤である。絶望できることが精神であるしるしであり、精神であること、つまり実存が神とかかわる唯一の契機である。絶望はキェルケゴールの自己否定であるが、その成立はキェルケゴ

ールの実存の意義であり、人間の究極のあり方である以上、人間であるわれわれは、それを人間以上のものからでなく、あくまで絶望において、〈絶望して自己であろうとする自己〉の現実からとらえねばならない。つまり〈悪魔的なもの *das dämonische*〉が、そのことによって自らある自己ではなく、自己否定を要する自己であって、その意味において反って神への信をひめるものであるということである。そしてそのことはまた無神の現代をふかく神につなぐものとなるのである。

存在論の次元にとどまっていなないキェルケゴールの絶望を、ハイデッガーの中に見出すことはできないにしても、その逆は可能である。存在論的なものにかかわり乍ら、存在的であることがキェルケゴールの〈自己が自己自身にかかわる関係〉であり、それが可能になる契機は躓である。彼は *Ontologie* の *logos* を否定する背理としての躓を絶望の契機とする。躓によって主客図式は根本的に否定される。神の他者性が人間とその合理性を無化することを彼は見のがさない。しかしそのことはどうして可能であろうか。

神の他者性が人間とその歴史性を否定することをみとめ、あるいは主客図式においてしかありえない人間が自己否定できるのは、神を語る場合でも、実存を語る場合でもなく、神と実存を同時に語る場合のみにかぎられる。だから主客図式の相対化によって神も人も語りうるものになることが真の自己否定であるが、その契機となる躓は無理性ではなく、理性をみとめる故の背理である。躓は哲学の中になく、信仰の中にある。それは神秘主義とことなり、理性をみとめてそれを無化するあり方である。つまり客体化しかできぬ人間が自ら客体化と主体化の双方である矛盾関係となることによって、思惟を二重化する自己否定である。神と人間を分離して語るかぎりでは、客体化するほかない人間のあり方を無化する主体的なあり方が主体の二重性であり〈悟性に対する存在と、躓きとなる存在とを把握するものになること〉である。その二重性の中では抽象的思惟は止揚される。それに反して、二重性なしには神を客体化し、自己は自己を失うのみである。

そこで1にのべた＜個が普遍の上にある＞矛盾を否定する悟性の論理的否認も、実はそれがふかく現存在の存在の仕方としての自己否定にねざすことであるといわねばならない。

神も実存もそれが客体として語りえないものであることを、キェルケゴールは沈黙をすすめる「野の百合・空の鳥」の主題にえらび、自ら実存となることよってのみ神と語ることが可能になり、神と語ることにおいてのみ実存は実存であり、そのみが自己を正しく語るものであることを明らかにする。

主体の二重性は自己否定にほかならない。そしてこの二重性は神があることが主客図式に依る人間を全面的に疑問化するということである。自己が絶対的なものを求める企てそのものが相対的であることをみとめる逆説を自己にひきうける自己になること、自己が問をもつこと、そのことが人間の有限性を示すと共に有限を問うものとして無限とかかわる自己であることである。だからその疑は自己が自ら疑うのでなく、疑いそのものが自己となり、自己の存在そのものが問になることである。cogito によって自己は確保されるのみでなく、cogito そのものを問う自己にとって、たしかさとは、cogitoするものとして存在させられているたしかさであり、それはバルトがあげる cogitor の立場でのたしかさである。

バルトマンの「神を語るということはどんな意味をもつか」は、自己が神を客体とする主体ではあり得ないことに自己否定の真の意味を示す。神を語るとは＜一切を規定する現実＞である神の全能を、神以外のものが規定する矛盾、自己が態度をきめる思考の対象とすること、神の存在を証明するために、神の外に立つ自己の設定も、神の概念に矛盾することをあげる。それによって明らかかなことは神とかかわる自己であるためには、(1)客体的に神とかかわる自己を否定する信仰か、(2)神を規定できないもの *Namenlos* とする自己を自力的に離脱する自己となることによるか、のいずれかである。

自己及び自己にかかわる一切の有限性を離れる自己となることは自己否定である。しかしキェルケゴールはそのような離脱ができるなら絶望はないとい

う。感覚に懐疑はない。懐疑は感覚を超える。その直接的受動性の中であつてすら、快・不快をえらぶ自己は、自ら感覚を超えることにはなる。さらに自己は倫理的主体になることも可能であるし、倫理的主体が善悪に拘束されていることをなお超えて、宗教性Aにおける自己となることも可能である。そこには絶望はない。しかしそれぞれの自己の現実をそのおわりまでたどらせ、その追求によって自らたふれるところに人間の自由のもっともふかい意味を示すドストエフスキーのするように、「これまで扱って来た自己の上昇は人間的な自己、人間が尺度であるような自己という現実の中でおこった上昇」であり、それと宗教性Bとの間に断絶を見出すのがキェルケゴールである。宗教性Bにおいて「自己は神に対して自己であることに新しい性質をもつ」実存であり、それについては「誤解されないように希望するが」と前置きして、これを＜神学的自己＞とよび、それが思惟の普遍性とは断絶した新しい自己のあり方である上にそれが自らある自己ではないことをあげる。神学的自己は彼のいう宗教的実存であり、それは美的——宗教性Aの段階における自己の否定においてなりたつ自己である。この自己が単に＜自己が自己自身にかかわる関係＞としての自己であることを否定し、その関係が他者とかわる関係であることよってのみなりたつ自己であることが、新しくしかも、誤解を伴うことなのである。そこで誤解について言えば、感性、思弁、体系を止揚する実存諸段階は、低次のものがそれぞれその根低をなす高次のものに否定される。しかしそれらからなる系列の全体にわたっては、思惟の働く領域(美的——宗教性A)をとらえる思惟の働かない領域(宗教性B)があることは、理解できるものをとらえる理解できないものがあることであり、それらの間に質的断絶があり、その断絶が内在的な自己のあり方を否定する根拠となる。この断絶が＜絶望＞である。また絶望はそのように解明できないともいわなければならない。しかしその絶望において自己にかかわる関係である自己が精神であり、そのことを介して自己は他者とかわる関係へもとづけられている。そのかわり方は、図式的に二つの場合にわけられる。

その一つは、自己が自己にかかわる関係の完結の不能にもとづいて他者にかかわる場合であり、宗教性Aに相当し、自己否定は哲学的自力的で内在性にもとづく。神秘主義もこれに属する。

その二つは、他者が自己に結びつく場合であり、宗教性Bに相当し、キリスト教的自己否定がなりたち、他力的であって超越性にもとづく。

ただ他者をめざすかぎり、自己否定の第一の自力も、第二の他力も、自力であるように仕向けられる他力としてとらえられ、両者は相補いあう。

そこで、自己は汝と語ることによって自己と語ることができ、反省することができ、主客図式を無化する。それは、近代的主体の基礎となる主客図式を超える唯一の道である。神と自己をつねにかかわりの中におくアウグスティヌスの立場が示すことであるが、神と実存は両者を結びつけるときにのみ両者について語ることが可能となり、そのことは神の恵に対する信仰においてのみ神を知り自己を知ることになる。

現存在のこうした実存論的分析は聖書からとらえられるものである。自己が自ら完結しえない自己の終末を、神から理解するように神の前に立つ自己にさせるものは、終末論的なできごと、背理としてのキリストである。キェルケゴールにおいて、自己否定が抽象的に自己を無にすることでも離脱でもなく、自己をこえたものの充実の中に自己を見出すことである。自己が自己を否定するのではなく、自己がなく否定された自己があり、その自己において愛があらわれているということ、自己を否定する必要をあらかじめ取りのぞかれている自己としてあることである。そこでは自力的な自己否定が、それをするものとなるようにさせる他力的な自己否定の中に止揚されている。

ここで自己確保の破綻も、ドストエフスキーの場合をふくめて、単に挫折ではなく罪であり、「神の前の自己にとって罪は恐ろしいものになる」。しかも自己が自己の中であって抱く自己への絶望（自己否定）は神の恵と逆説的に結びつく。それ故に悪魔的に自己をとざし〈絶望して自己であろうとする自己〉にあらわれる人間の自己確保、自己追求、自己肯定の必要があらかじめ無化さ

れ、根源的に止揚されている。存在者を〈…のための存在〉として究極的には自己が自己を支配する立場で行為し考え主張し生きるほか人間のあり方はないのに、しかもそれがあらかじめ無化されていることを自らさとする宗教性Aに対して、そこに告げられる愛に自らをひらく実存となることが宗教性Bである。

絶望の根本形式は〈絶望して自己であろうとする自己〉であり、その最高形式は傲慢である。それは自己を否定することを本来的にみとめ乍ら、否定することのできない自己肯定である。それは罪であり、罪の告白を拒むあり方である。内在的実存主義はそれに属する。それに対して絶望が根こそぎにされ、自己を罪人とすることは、自己を無化し、他者に透明に基礎づけられた自己であること、信仰である。罪の反対は信仰であり、愛の肯定にのみもとづく完全な自由である。罪に対して奴隷であり神に対して自由であることを本質とする古い人間が、罪から自由になると共に神の愛に束縛されることにおいて自己否定は完成する。それによって自己支配、自己への信頼から解放される。それはキリスト教の本義である。実存的ニヒルより、神の愛が先である。

自己が主客図式を無化する自己であるのは他者とかかわるからであり、実存的主体になりつつ宗教性Aの相対的否定を〈必要な排泄〉とすらみる自己は、否定の極において否定する働きそのものも否定され、能動的否定を所動的否定に転ぜられた自己としてある。

合理性の背理としての信仰は、真のキリスト教的自己否定¹¹⁾であって、それは自己が真理の伝達者になっていることであり、人格の解放でもある。

4

自己否定については、それと現実社会によって自己が否定されることとの関連にも補足的にふれることは無意味ではないと思う。¹²⁾

社会の普遍によって個が否定される意味については1でのべた。主客図式を用いて自他を客体化、道具化して相剋抹殺しあう現実、それを無化する自己である可能性、さらにその可能性が可能性にすぎぬ挫折についてもすでにふれ

た。その中にあって、自ら自己を否定することのない大衆に対して、＜隣人を愛することは要するに自己否定である＞¹³⁾は何を意味するだろうか。キェルケゴールは、自己と社会を、実存と大衆の関係においてとらえ、「世間からみると自己は意味のないもの、危険なものですらある」ほど、抽象的な集団とおきかえられない実存の非社会性を、宗教性 B における逆説的信仰のためにのみ語るのであって、それが自己否定であった。それによって、実存においてはかかわりえない抽象的普遍としての社会を、神を通して積極的にうけとりなおし、それが大衆のすべてを実存にめざめさせようと働きかける行動の起源である。社会は対他存在をふくめて、実存的不安を契機として作り出される自己肯定のための所産である。歴史社会的現実を客体化してその連帯性の idee を導き出すこと自体は拒むべきことではない。しかしその絶対化が人と人とのつながりを断ち、社会を破壊し＜人間は反省の餌食、抽象化の道具になる＞。反省を反省する実存的自己を欠くかぎり、それは＜反省の病＞であり、不安についても、不安を不安のままに放任するかぎり同じである。いずれもその両義性を失うなら自己を失い、自己は自己否定によってのみ自己であり、真に社会をつくる自己となる。ブーバーがマルクスに代表される社会概念の中に「事実とは別の次元に属する私、汝及びその関係が入っていないこと」、そのかぎり個人主義、集団主義いずれの立場も人間を一義的に大衆化してしまおうとしていることは、キェルケゴールの自己をよく代弁するものである。しかも社会を集団と集団の関係、階級と階級の関係としてとらえるマルクスは、自己を自己自身への関係とするキェルケゴールと無関係ではない。

それに対して、反省の病というやり方でなく、社会の中の個々の人間を他者とし、即自・対自の関係としての実存を他者との関係においてとらえるサルトルの対他存在は、キェルケゴールとその形式を同じくする。そのみでなく即自・対自からなる自己の視界が＜他者のまなざし＞によって崩壊するその相対性も確認する。他者も自己がそうであるように他者の視界をつくりうるからである。そこでは自己も他者もそれぞれ自己の主体によって互に相手を客体とし、

互に相剋 **Conflit** に終始し＜出口なし＞である。その独創とする対他存在も結局自己と他者が同じ意義をもつ世界を互に作ることができない。その意味で自己喪失の必然性、人間存在の大衆的なあり方の形成される必然性をサルトルは精細に分析する。

ハイデッガーも、その世界内存在の特徴の一つを共存在 **mit- Sein** としながら、それも日常性におけるひと **das Man** におわる。いずれも相対的大衆的状况から人間を恢復する道のないことを示す。したがってその確認にもとづいて、ただ実存からのみ、サルトルのいう客体にも他者にもなる相対的他者からなる内在的具体的社会をこえて、実存的個が曖昧になる所謂三項関係をこえて、絶対他者との関係を恢復することが個を絶対にかげがえのない個としてとらえる真の平等と連帯性をもつ社会の成立を可能にするということである。それは自由をそれ自体として扱うのではなく、束縛された状態そのものから、束縛を唯一のわれわれの現実とすることによって、それを自由の母胎とするものである。

註

- 1) The Point of View. Lawrie. p.139.
- 2) 谷口龍男：キェルケゴールにおける個と普遍，理想360号，36頁以下。
- 3) 個に対する普遍を客体的にとらえる認識と，それを主体的にめざす倫理との関係は，ソクラテスの知行合一，アウグスティヌスの理性と自己との対話，カントの純粹理性を前提とする実践理性の優位，現代実存哲学にみられる了解の外への企投が顕著な例であって，それらはキェルケゴールが普遍性にかかわる主体のあり方として自己を問うこととふかくつながる。またハムレットの＜word, word, word＞の歎きも，言葉の普遍なしにありえない人間への不信が，普遍にかかわる個の不安，実存を示すシェークスピアの人間把握とみることができる。
- 4) 谷口。同上，37頁以下。
- 5) 無神論を二大別し，主客図式におけるそれは，＜手もとにある存在＞の中では客体として神に出会わぬ；ことであって，これは理論的に解明することができる。

これに対して実存的思惟における無神論は，前者の解明を相対化した人間存在の歴史性の上に成りたち，キェルケゴールのいう＜絶望して自己であろうとする＞立場である。

- 6) Begriff der Angst, Schrempf. s. 162.
- 7) 吉村善夫:現代の神学と日本の宣教, 111頁。
- 8) 同, 104頁。
- 9) 自己否定と肉体について, カフカは「キェルケゴールの絶望を冷静なパスカルとくらべて, 彼は人間の肉体の苦悩を知った上で肉体を否定した信仰者であるし, パスカルははじめから肉体を否定した信仰者である」と言い, キェルケゴールの自己否定の中で, 置去りにされ勝ちな美的感性的直接性の意味を強調する。それは<おそれとおのき>のような美的著作の意味を<視点>において規定するところにしたがって解するかぎり, カフカの解釈は評価すべき一面をもつものであり, キェルケゴールも美的感性的なものが宗教的でありうる可能性は否定しない。しかし倫理的主体の確立をめぐる絶望を, 単に日常の感性的な絶望と同一視したり, さらに, それを宗教的に意味づけるキェルケゴールの絶望との相異を無視できないことは, いうまでもない。
- 10) Augenblick. V.
- 11) The Point of View. p. 8
- 12) 実存の<本来性>は, 現存在が何へむかって決断するかについては, 何の限定もするものではないことを指摘する。吉村善夫 同, 104頁。
- 13) The Point of View p. 13.