

キェルケゴールの主体性（其の二）

中 村 幸 平

3. 美的段階の主体性
倫理的段階の主体性
宗教的段階の主体性
4. 主体性の超克について

実存主義が抽象的一般化を拒否するところに成立し、このことはまた歴史的にも後者の浸透徹底、絶対化が前者を相伴っている事実について確認することができる。主体性は、この拒否としてあらわれる主体性を拒否の仕方、構成を見る点から明らかにすることも許されると思う。キェルケゴールの場合、具体的には近世以来の主観と客観の対立を止揚すると自負するヘーゲルに見られるような思惟に依存しながら、なおその思惟では他者が客体に連続し、主体も客体化されて普遍に移行し、主体を欠く故に抽象的一般性におわるものとして、そこに客体化される人間¹⁾について、その自己疎外の克服を目指すのが主体性であつた。しかも主体性が抽象的一般という客体の単なる拒否のみに終始するならば、それはキェルケゴールの主体性ではない。

その主体性は消極的には人間は合理化される物、客体ではないことを示すものであつたが、積極的には客体に対する主体としてでなく、主体としてのあり方をとくに他者²⁾にかかわる実存に人間を呼び戻し、主体性の原理を反復 **Wiederholung** におくものであつたからである。そこで、精神である本来的人間を目指すキェルケゴールの主体性は、決断による生成として、人間を根本から時間的な、歴史的な実存として把握する所謂実存三段階において、客体、および他者への関係から考察をこころみ、あらかじめ次のように概括することが許されると思う。

美的段階の主体性は幸福を追求する者としてあり、客体に対立し且つそのかぎりて成立する状況的な擬装された主体性である。自己は自己ならぬもの、外的なもの、客体にかかわる関係での主体としてあるから、自己が自己にかかわる精神³⁾の欠如態として、空しくされたままその空しさを隠蔽されている。人生の目的も自己の外にある。

倫理的、宗教的（A）段階⁴⁾の主体性は客体性をはなれ、自己をえらび、決定する者としてあり、自己が自己にかかわる関係としての精神であろうとし、且つあり得ないそれである。

宗教的（B）段階の主体性は信仰者としてあり実存的である。自己が自己にかかわるように措定する絶対他者との逆説的關係において自己が自己にかかわる関係として精神である。

註

1. シェリングも本質に対する現存在の優位を主張したが、そのような実存的あり方をするものを人間に限ったのはキェルケゴールが最初である。
2. フッサールには他者がなく cogito が孤立する。他人を他者とするサルトルは対他關係がなければ、対象を私が意識することもないとしている。
3. Krankheit z. Tod 12 S
Sören Kierkegaards Gesammelte Werke von C. Schrempf 以下同集による。
4. 宗教性Aは宗教性Bと区別せず、或いはまた倫理的段階と結びつけない表現、用例もあるが、ここでは後期の著作にみられる見解に拠った。

美的実存の主体性

キェルケゴールはイロニーを主体性の最初の規定とする。意識にとつてはすべてのものが自己の外であつて、客体性の中に自己の存在根拠をもつことが美的であるから、真の主体は美的であるはずがない。自己を客体に固定するとつねに客体を絶対化し無限なものにする。これを拒み対抗するのはイロニーであ

る。だからイロニーは客体がすべて有限であることを示すのである。それは表象と実在、あるいは現実とその本質を相互に一致の関係にないものとし、その単なる現実否定の主観の中に、現実の拘束からの解放を享樂する自由をめざしてあらわれる。イロニーは本質と現実の乖離、主観の否定的傾向を契機としている。しかしイロニーは個々の事実、または個人の心身の状況に向けられるのみでなく、世界、歴史一般に普遍的にむけられることにより、無限絶対否定性となり、現実と結合した直接的人間の立場そのものを一般的に否定し、この意味でのイロニー¹⁾がはじめて美的実存の主体性の規定となるのである。

イロニーの否定性は現実に対する主体的内面性にもとづき、主体性はイロニーの根拠となる。しかしケルケゴールは、イロニーを制約的なものを無限に超越する天才的気分のロマソン（主観の主観）としてでないのは勿論、イロニーを「否定的なもの」に解するヘーゲルをも不十分とし、「神的なものの中で自己を拡大、顕揚するためにまず人々（大衆）に対して自己を閉ざした」ソクラテス²⁾に主体性の典型を見出そうとする。つまり大衆の中で自己であろうとし、かつその大衆の普遍的概念性のゆえにこれを超える個的主体であろうとする。このことは彼自身が概念の体系、対象化、客体化されることを許さないところの主体的自我としてあり、自分の思想の中へ自分を後退させず、それにより、また彼にふれるものを反つて各自それ自身について考えるように企てる。そして知的一般化のほかなしえぬ悟性的なものによつて自らを客体化、一般化されることを避けるために美的著作は間接的伝達、匿名によるイロニーの道えらぶのである。そこでこの主体性を明かにするために、イロニーの否定する直接的人間の主体性を、とくにその客体との関連からみてゆきたいと思う。

感性的直接的人間は仕事への精励に逃避するか、充実した享樂の瞬間の持続、反復をつねに目指す主体としてありながら、そのためにする輪作 **die Wechselwirtschaft** の努力にもかかわらずその本来目的とする享樂の反復は人間にとつて不可能であり、つねに倦怠と不安が彼を待ちかまえ、人間は自己を思出の過去の中か、享樂を夢みる未来のいずれかへ投げかけるほかになく、自己が今あ

るところの現在には自己を見出さない。自己が自己にかかわる精神の規定は美的段階においてはまだ成立し得ず、自己は自己の外に自己を求めるほかはない。ここではサルトルのいわゆる即自化された対自として、対自に固有の主体性を失つてその疎外としてある。そしてロマン的郷愁的追求によつて、追求自体が矛盾であり挫折すべきことが明かになる。かくて輪作は不安と絶望の回避であると共に、回避の事実がそこにひそむ絶望を示し、人間が客体化され自己疎外としてある証拠となる。美的なものは絶望に気付かない。「絶望とは自己自身に対する関係のうちに分裂がおこることである」が、しかも「絶望するということは精神の領域においておこることであり、人間に於ける永遠なものに関係することである³⁾。」不安や絶望はそれに動揺されることによつて自己が無限を宿している証拠ともなり、「人間に永遠なものが存在していないならば人間が絶望するなどと言うことはあり得ないし、また絶望が人間を否定できるなら人間は絶望するには及ばない⁴⁾。」しかしこの挫折においてなお絶望しないものは絶望の中にとりのこされるのに反して真に絶望することによつて主体的となる。

一般者、合理性を追求することも、その挫折を通じて絶望の契機たりうる。しかもそのような美的実存にあつて自己を現在的に自己にあらしめ得ないことは、主体性の欠如であると共に、自己を生成として時間性においてあるものとして把えているのである。その意味で「感性、時間性、瞬間は実存によつて理解されうるものになる」としている。ただ即自的な感性的直接的存在はそのままでは時間性の中でケルケゴールの「人間」たるための自己が自己に関係する精神の規定に反して、客体的な自己が自己ならぬ外に結びついている主体のあり方であり、精神を欠く。それは現実の特殊にかかわり、客体的、対象的なものを恐怖し、感性的恣意、欲望に即しつつそこにとどまらず、輪作に拠ることを余儀なくされる。しかし恣意、欲望もその **Paradox** を媒介としては無限なものにつらなつており、恐怖は不安に、恣意は自由へ発展する可能性を秘めている。そのかぎりにおいてこの直接的現実も「生きた人間の **Pathos** をふく

み、審美は宗教を助ける」と言うのである。

そこでヘーゲルの観念的抽象に比較して、「人間における審美的なものは人間の直接的な現実」であり、行動の領域において精神たる人間が精神でない矛盾にめざめているとしている。そしてこの主体は「永遠を避け、からかい、おもねるにしても、永遠から離れない」にしても、「永遠について真剣に考える代りにそれへの不安を抱き逃げる⁵⁾。」にしても、そのように時間的なものが永遠に対して何らかの態度をとることにおいて、自ら「時間と永遠の総合たる」精神としての人間に規定されていることを現実に立証する。このことは実証主義にその意義を認め、感性的現実への徹底を通して超越の必然性を見出すことでもあり、またそれによつて実証的であるためにも実存的であらざるを得ないことを意味する。一般に彼の美的著作は悟性的な、現代という歴史的状況に対してとくにこの側面に緊密な接触をもつと言える。

不安を含まぬ対象的認識 *Scientia*、それに拠る技術は、欲望の体系としての市民社会に基礎づけられてあるが、それを悟性的にきわめる限界において理性に止揚するヘーゲルの弁証法的立場を、なおその広汎な思弁が本来的自己への集中を欠く点をキェルケゴールは指摘して、「客観的思惟は一種の分散、放心にすぎぬ」とも言う。感性的現実に向かう直接的人間の主体性について、ヘーゲルは「自意識は美学的に自意識を⁶⁾ 拡げ全世界を所有しようとするそれである」ことを説いたが、またマルセルによれば「それはできるだけ広く、多く支配、所有せんとする個別的な所有の主体であり」、「自己の外に対象性をもつ悟性もまた普遍的な所有の主体である。これらの主体はいづれも、もつ主体として全体者の中に解消し、文化一般を了解的に自己にもつ主体であり、その故に所有されるものをのぞいて自己は内容をもたない。その意味において自己はない⁶⁾。」即ちあるものは客体のみであり、ここには自己が自己にかかわる関係はなく、精神を欠き、かかる主体は勝義の実存的主体となり得ない。たとえば十九世紀末文学のリアリズムにみられるように、それは状況を描くにとどまつてそこにある人間にふれえず、「感性的世界への内容的ひろがり」への自己

喪失から自己を取り戻す課題をのこしている。

この反面に主体性は客体を拒否し、現実を遊離する恣意、ロマン、主我的自閉、主観的思念、あるいは知的主観を意味するものでもない。主体性はそれらのように現実と単に否定的に対立し、直接にその優越を固執する現実離脱の享樂であり得ず、むしろ客体的現実の崩壊がそれを内容づけるところの主体性であり、虚無に支えられる主体性である。かかる主体性は、パスカルが現実は限りなく超越する現実であると言うその現実に徹しようとする努力であり、社会歴史的現実在即しつつその否定根拠を自己の中にもつものである。

現実にとけ込んでいる直接的人間のあり方が、欲望の **Paradox** や変化するものの本質的虚無、悟性の対象性による自己疎外の故に自己崩壊におちいる現実の矛盾に裏づけられたイロニーは、イロニーそれ自体は単なる否定でありながら、反つて現実的ニヒリズムの根拠を自己の中に包摂しながら、そのような現実から主体を解放するものである。

イロニーが現実から主体性への道となるのは、凡ゆる現実の絶対性を否定し、そこには神（絶対者）のないことを告げ、客体的現実が絶対的でありえないことを示し、相対的であることを確認することによる。このように客体による自己反省としての主体が、客体の否定において「主体性が真理である」ことをイロニーは示している。

ところで凡ゆる歴史的実在、自己のかかわる現実の世界についてそれを虚無とし、或いはその根柢において虚無に会い、虚無を絶対的なものとしてあらわすのがケルケゴールのイロニーであるが、絶対的な無限の否定（ヘーゲルのように）としてのイロニーがあらわす無は、実は社会歴史的虚無であり、現実的ニヒリズムであり、つねに客体そのものの主体の把握に対する超越性をのこすことを認めねばならない。それ故、たとえ「イロニーの否定性は客観的現実世界に対する主体的内面性に由来するにしても、それのみでは背徳、主観的自負、乃至は現実遊離の美的享樂に墮することを免れない⁷⁾。」このことは美的実存における主体性が、なお客体に相即し、それに制約される主体なることを

露呈するものである。

変化するものが本質的に虚無であり、その変化するものに絶対的にかかわる限り、現実的ニヒリズムの克服はありえぬことを示すものは、また虚無を虚無として否定するイロニーそのものにはかならない。即ちイロニーはつねにあらわすものをそれ自らにではなく、その背後にもつており、「イロニーは実存の形式であつて単なる語り方の形式ではない⁸⁾。」イロニーは現実を見る立場であると共にイロニーそのものを逆説的にそれ自身の中にふくみつゝ、内面的に倫理的実存へ深まつてゆく主体性の規定となるものである。にもかかわらず、イロニーに規定される美的実存がキェルケゴール自身によつて真の実存とは認められていないのは、感性的現実の相対性をイロニーにより否定し去ることによつてのみそれ自らを主張しうる主体性であるかぎり、客体的な、感性的現実、もつ世界を排除することを媒介として成立する抽象、相対の立場を離れえないからである。勿論そこでは自己が自己にかかわる関係は確認され、精神は対自的にとらえられている。しかもなおイロニーによるのでは主体は客体性から、及び客体性に対して真に主体的であることはないからである⁹⁾。更にキェルケゴールがイロニーの美的段階を、精神を欠く故に真の意味で実存とは見ていないのは、カントが理性の二律背反からその哲学をはじめのように、三段階のいずれをも貫くものが絶望の主体性、罪の概念であり、罪はイロニーの内在的な、美的段階ではまだ潜在的であり、倫理に媒介される宗教的段階においてのみ罪は顕現すると解するからである。

註

1. Nachschrift 2. IV A3. 175S
Über den Begriff d. Ironie, mit beständigem Hinblick auf Sokrates.
2. Begriff d. Angst 133f.
3. Krankheit z. Tod I. B.
4. " "
5. Begriff d. Angst 153S.

6. 実存理性の哲学 金子武蔵 40—41頁
7. 信仰と倫理 武藤一雄 58頁以下
8. Nachschrift 2. IVA3. 176S.
9. " II 251S.

倫理の実存の主体性

主体を偶然として消去した客体的，对象的思惟に反して，思惟することがそのまま自己実現であるような実存的思惟¹⁾は，自己が自己にかかわりそのために単独者として大衆のただ中において孤独となり不安になる。つまり客体にかかわる对象的思惟に反して，自己が自己ならぬもの，外的なものにかかわることをやめるとき，主体は美的段階を超出し，自己が自己であろうとし，精神であろうとする倫理的段階にあり，単独者に定位する。単独者は精神の覚醒の範疇²⁾であり，単独者の存在の自覚は実存と呼ばれ，実存において主体性ははじめて成立する。「現実の主体性は知る主体性ではなくて，倫理的に実存する主体性である³⁾。」

内在的市民社会倫理の基盤たる「普遍性」を客体とし，或いは「大衆」の中に自己を失っている状況から，その例外者，単独者として決断する主体性，内面性について，キェルケゴールはその模範をソクラテスに見出したが，その単独者は大衆の日常性，悟性的普遍，体系的完結に対立する。大衆とは賤しい，或いは貴い大衆のことでもなければ，富裕な，または貧困な大衆，ましてや階級的，組織的労働大衆その他の何ものでもなく，「概念として把握された大衆⁴⁾，非人間，均等，数的なもの」のことである。大衆が我執と戦うことはありえない。ひとが信ずるものを信じ，ひとが欲するものを望む在り方をし，個体である自我でなく，すでに客体的な自我と言う“それ”として累積する集団である。そこでは他人が見るようにものを意識し，ものを考えるほかはない。自由をほこる人間が自律の重荷にたえず，全体主義を宗教化しないわけにゆかず，人間の力に夢中になつて，宇宙における自分の状況が如何に不安であるかを忘れるほかなく，宿命的に非人間化，物化，機械化し「**das mann** ひと」と

なることである。そしてひとの意味は内在的にとどまらず、超越的に絶対化される。ところで **das mann** である大衆を破るのは個人の範疇として死ほど個人的なものはないから「死にいたる病」として、死を提示する。それによつて客体へ還元されぬ主体を示すことができ、对象的抽象的一般者に対立する単独者が現実化される。「単独者がなければ汎神論は絶対的に勝利である」と自ら言うキェルケゴールの単独者は汎神論的体系の中で当然媒介されるところの概念としてのそれではありえない。比較の上でのこと、つまり悟性的合理性、非人間、均等を真理の法廷としては拒否するキェルケゴールの単独者は、非合理的なものとしてある。主体性を重んずることは実存的個人主義と一致し、個は普遍より真であり、自己の生活に論理や数学をあてはめても自己を知ることはない。こうして「大衆は非真理であり⁵⁾」単独者における主体性が真理である。この単独者の範疇は自ら単独者たると共に他を単独者たらしめるものとして、「真理はただ単独者によつてのみ伝達、授受され、そのためなら生きとし生ける凡ゆる人間が単独者になれる⁶⁾」のであり、こゝに共主体性への問題も示唆される。そこで単独者はその説明を加えるまでもなく現実の孤我の固執、絶対視ではあり得ない。かかるものは自己の内面性、反省をもちえず精神、つまり自己が自己にかかわる関係としての主体ではありえない。

しかし、単独者が普遍より上であるとする背理に拠らずに、普遍に対して単独者を真理として選ぶ主体が具体的にとらえる個人は、一個の限定された相対的個人にすぎない。決断し、選択する倫理的主体性として、欲望の **Paradox** を回避しつつ、有限、相対を次々と求めて時間性に浮遊する美的なものから自己を区別しながら、なお自己は悔恨そのものである。すでにこの主体は「自己が自己に関係するところの精神として、自己を意志しうるものであり、外界の何物に対しても自由であり乍ら、しかも主体性そのものは超え得ない。サルトルの言うように、絶対的自由において意志を意志することはできない。そのような意志は他から贈られた自由な自己として、自由は必然に、能動は所動に相即し、主体性は、主体性を措定する他者⁷⁾ とかかわる主体性として「神の前に

あらしめられる」とキェルケゴールは言う。このことは彼の実存的主体性の根本的な規定である。

有限、相対性を自己の本来的 **Element** とする自己の内面性に絶対を見出し得ず、単独者は、主体性を真とする確信と、普遍者に対する例外者としての懐疑とを同時にもつ。この自己の内面性の逆説を自己に引受けるかぎり、自己の主体性を放棄せざるを得ないし、「内面性を欠くと精神は有限化される⁸⁾」即ち主体性ならざる主体性、自己矛盾の主体性としてあらしめられることを意味する。

自己分裂の内面化、悔恨の主体性はそのまま真であり得ず、この主体性に絶望し、自己であることを否定し人間であることをやめねばならぬ。即ち単独者は虚無に遭遇する。

美的段階では願望の蹉跌の中に自己の死を見、自己の外に虚無を見、あれかこれかを選択、決断する主体性は、倫理的段階では自己の中に虚無をもち、無にかかわる不安を生きる。不安は自由の可能性として、自己が自己を選び、自己を意志する意志の決断であり、自己が自己に関係する関係、つまり精神として倫理的段階においてはじめて真に実存的主体性、ある主体は確立される。けだし存在するとは、自己が無になれると悟ることである。

単独者が不安を通じて虚無に遭遇するのは、虚無において真に自由であり主体的であることを意味する。キェルケゴールは特定の対象、客体のあることからおこる恐怖を、存在そのものの無、客体のないことからおこる不安と区別した。恐怖は客体の出現によつて成立し、消失によつて解消する。恐怖には客体があると言う意味では不安には客体がないとも言いうるわけである。しかも不安に客体がなく、その意味で客体にかかわる美的段階を超えてあり、不安は「可能性と現実性の中間としてある。」たえず自由な選択のまえに立っている自己を見出すことは、人間にとってこのうえもなく不安である。と共に、そのような自由の不安からのがれようということもまた自由の意味をもっている。不安を通じて自ら絶望、無にかかわり、自ら虚無の中に住もうとする自主的決断

は倫理的主体性である。

感性的現実を一般的に超え、現実はつねに、既に全体として「在るもの」として超え、「在るもの」を無にあつて超えていることは超越的な自由の主体性と言うことができる。在るもの、客体を無とし、主観を肯定して主観の主観となるロマンと反対に、それは対象、客体を無とするのでなく、主体を無とすること、われわれ自らの存在の無としての死と罪をひきうけることである。このような不安の意識の主体は単独者であつて、自ら単独者に定位して無の中に住るのでなければ、人は現実にも、自己自らにも関係することはできない。即ち自由も認識もあり得ない。ここに単独者の範疇の必然性があり、単独者に定位する主体性は真理であるとせられる。

しかもこの主体性は無において真に自由になるはずであるのに、不安は罪の意識として反感を呼びさまさせ、しかも上述のように共感させる。現実に見出すものは同情的反感、反感的同情としての不安にほかならぬ。自由の不安がただ不安にのみおわる現実において、キェルケゴールは単独者の存在の自覚としての実存、無と対決する主体性を真として顕証しつつ、それが内在的なものであるかぎり、なお矛盾する主体性として自らの悔恨 *Reue*⁹⁾、罪責 *Schuld*¹⁰⁾ を証示するのである。自己を選ぶ主体性の確立は自己を罪あるものとして選ぶのである。知的な懷疑、無知の自覚は人間の美的実存の無意味を感じしめ脅かすにとどまる。これに反して己れの罪と死は人間の存在そのものを脅かすのである。

註

1. Nachschrift II. 155f.
2. The point of view for my work as an author, Oxford. p. 134
3. Nachschrift III. 15S.
4. The point of view. p. 114.
5. " p. 112, 116, 118.
6. " p. 119.

7. 絶対他者性 *Ganzanderheit* はキェルケゴールのはじめた語
8. *Begriff d. Angst* 150S.
9. *Philosophische Brocken I.* 17S.
10. *Begriff d. Angst* 162S. *Nachschrift 2. IV. B.* 239S.

宗教的実存の主体性

自己が自己を選ぶ意志は、自己が自己にかかわる精神としての主体性が自己を罪あるものとして、悔恨（苦悩）*Reue* として選ぶことにおいてはじめて絶対的に自己を選ぶものである。しかし内在的なものによつて罪は知りうるものであろうか。キェルケゴールはこれを否定する。知りうるものは罪ではない。人間は自ら絶望することはできない。倫理的段階の主体性の極限たる悔恨は「罪をのぞく力はなく、それはただ罪のもとで悩みうるだけである¹⁾」。悔恨は自由にさせない。悔恨は無神論的実存主義がそうであるように、正しく問題を提出するが、その解決はもたない、不安を感じて不安の克服にはあずからぬ。この立場もまた絶望である。そこでこの悔恨から再び美的段階に逆行し、精神であることから逃避する可能性をキェルケゴールは認めている。しかしこのような可能性の選択は絶対的なものを相対的なものと並列的に客体化し、そのいずれかを選ぶことであつて、既に相対化された絶対を絶対視することとなり、これは相対を絶対とする混迷にすぎぬ。

罪を罪として、越超的な矛盾として把えることは、自我がなれないものにそれがなることであつて、そのように絶対的に自己を選びうる主体であるためには、選ぶかぎり内在的であるような主体についてどこまでもその内在性を断絶する否定がなければならない。

そのような否定は如何にしてなされうるのであろうか。ところで人は単独者として虚無にあう状況において、そのようなものに措定される人間の在り方を拒否することにより、その虚無を主体化し、自ら虚無をうずめ、自己の中にとりいれ、自己のものと見て他者の側に見まいとする主体性は真であると共に、且つ絶望であり、この内在性の極限にあつて最後に絶望か、信仰かを選ぶ主体

としてある。実存は選択しないではできない。単独者は絶望の上に自己を見ることによつて信仰の中に逆説的統一を回復する唯一の支点となる。単独者は虚無の上ではなく、信仰の上に決断の飛躍をするものである。単独者は歴史社会的現実を客体として対峙するのではなく、むしろその中であつてそのようにあらしめる他者、神に対するものであり、この意味でキリスト教的実存の基礎づけであり、「キリスト教的に見ればその一切を決定する範疇である²⁾」。単独者にあつて「彼はひとり学ぶものであると同時に、神に学ぶものである³⁾」。

ヤスパースが「絶望をのがれようとする絶望の主体性」と評するように、主体性を真理とする自律的人間の内面的生成における自己否定の運動は、宗教性 A にきわまりながら、なお内在を絶対化し、必然性の中にあり決定的に罪責としてある。宗教性 A は絶対他者にかかわりながら、なおその他者は自己の内在的な *idee* にとどまり、それ自体内在的な自覚宗教である。然もわれわれには絶対他者を絶対超越のままに把えねばならないのに、人間悟性によるかぎり、普遍的本質の局面から離れることは不可能であり、他者を自己の認識にふさわしく解体し、内在化した他者（社会、他人など現実の相対的他者のように）としてのみしか把え得ない。絶対他者をそれとして把えんとすれば、それは悟性にとつてただ背理⁴⁾としてしかあり得ない。絶対に異つたもの *das Verschiedene* は自己の力では知りえないので、この差異の拒否は、キェルケゴールによれば罪である。「弱気の絶望者は孤独であつて異邦人であり、彼は冒険をしたがらない。“私の賭けるものは確実であるのに、勝をうるか否かは不確実である。”と。不確実をうるために確実なものを賭けるところに、信仰の冒険のあることを彼は知らない⁵⁾」。

罪の克服は主体性を非真理とし、背理——永遠が時間となる背理・キリスト——を信ずること以外にはあり得ない。キェルケゴールの背理への信仰は、時間が永遠となり、人間が自ら人間にとつて本質とする論理に逆らい、それを否定し去るものをみとめることとして人間を無にすることである。それは主体性

の否定，自己放棄，絶対的飛躍である。「実存する主体の内面性の最高点は激情であり，激情が真理を背理たらしめる⁶⁾」。背理の信仰による超越的他者との関係は宗教性 **B** とよばれ，宗教性 **B** において「主体性は非真理である」。

絶対他者にあつて逆説に媒介された超越の主体性こそ，キェルケゴールの勝義の主体性である。しかしこれはもはや哲学的概念たり得ない。この意味でキェルケゴールは実存哲学を固執するものではなく，これを超えるものであり，彼にとつても「実存哲学は橋であつても住居ではない」。ただ「実存主義はその人の全自我をその人にとつて全く重大であると言う態度に引込む生き方」に導く意味において，主体性は真なのであり，換言すれば信仰が内在的理性の尽きるところにはじまり，我々が背理を信ずるのは理性の世界に救いのないこと，宗教性 **A** にきわまる主体性は，罪責につきることを確認するものとして主体性を真とするのであり，この否定の確認は **A** を **B** の予備的段階，根拠ならぬ根拠とし，逆に **B** により **A** を受け取りなおすことによつて **B** は **A** を包摂する。信仰は単独者として，絶対他者に絶対的にかかわり，それによつて一般者の上にある背理としてあることである。人間が宗教性 **B** の弁証法を知るようになることが問題となる前に，まず宗教性 **A** が個人のうちになければならない。

キェルケゴールは信仰を **Pathos** 的なものと，弁証法的なものにわけており，前者は **A**，後者は **B** におけるものとし，弁証法的なものは **Pathos** 的なものを前提としている。⁷⁾

ところで宗教性 **B** における弁証法的なものとは何であろうか。

現実の凡ゆる領域に妥当する理性を否定し主体性が真理であることを否定するのは逆説による躓き **ärgernis** である。主体性が非真理であることを認める背理の信仰は，それに先行する「罪の赦しに絶望」する躓きを経なければならぬ。そして躓きはまた逆説の正しさを間接に示し，信仰の契機となるものである。およそ悟性の理解し得ぬものとして絶対的逆説があらわしているものは，悟性の根本的に欠くものが罪の意識であること，そして悟性はそれ自らの限界を知りえぬ罪の故に無能であることである。悟性の否定は，自ら考えうるよう

な差別のみを考える悟性自らなしうるところではなく、「自己が咎あるものであることを単に有限性によつて知ろうとするものは有限性の中に自己を失つてゐる⁸⁾」のであつて、「啓示によるの外、罪をみとめること自体なし得ない⁹⁾」。罪を知るのは罪を超え得た時にはじめて可能である。死んでいなかつたら死んでいたであろうとの日記の語の示すように、赦罪の信仰において原罪は語られるとみるべきである。

宗教性 **A** の主体性は、論理的に内在的他者の相対性の故に **A** にとどまれぬことを了知しつつも、宗教性 **B** を拒む主体として絶望を体験する。宗教性 **B** における主体性は、人間の挫折、絶望から、背理を真理とする信仰に生き、それと自己の絶望の現実がその現実を包む絶対他者においてあるとする反復と同時的であることとしての実存的、逆説的主体性である。

故にキェルケゴールにおいて「罪責意識は永遠の福祉に対する実存的パトスの決定的表現であつて¹⁰⁾」信仰そのものが既に恩寵の賜物である。主体性が非真理であることを認め、かつ喜びうる主体性は賜物として受取られる。

キェルケゴールのこのような明るさは、当時の流行的な合理主義を匡正すべく反論に身構える論文よりも、信仰を吐露する説教集に、また日記にあらわれる。

相対的なものに相対的に関係することが可能になるのは、絶対的なものと自己との関係が絶対化されることによるのであり¹¹⁾、しかも前者を捨てて後者におもむくのは、後者を再び相対化するものである。

キェルケゴールにおいて、本来の主体性は宗教性 **B** に現成する実存的主体性である。しかもそれは上述の美的、倫理実存における否定の仕事、つまり赦罪の自己化の媒介たる「主体性は真理である」によつて、把握しうるすべてを相対性において把えることが、宗教実存における肯定の仕事、「主体性を非真理とする」信仰の現成を絶対化する意味においてである。キリスト教が近代的人間の内在的宗教ではなく、ましてや社会の幸福の手段でないことは、彼の教会批判、建徳的著作をまつまでもないことであるが、さらに積極的にはキリ

スト教は人間を実存せしめ、人間に解決のできぬ問を課し、その答を迫るものであることを明かにし、人間そのものにおけるあの旧約的な、アブラハム、ヨブの試煉に示されるところの「否定」を、人間の極限に確認し、自己化しようとするのが主体性の意義である。それは罪との出会いにより挫折せざるをえぬところの主体性は非真理となる主体性、内在的なものを超えた自己矛盾の把握における逆説的主体性であると見られるのである。しかもこの絶対的矛盾、神と人との根本的対立を埋めることのできるのは絶対他者である神がそれをする場合のみである。

註

1. Begriff d. Angst 114. S.
2. Point of view p.135.
3. ヘーゲルからニーチェへ K.レヴィット 柴田治三郎訳 117頁
4. Philosophische Brocken III. 34. S.
Nachschrift II 260, 261. S.
5. 死にいたる病 松浪信三郎訳 249頁
6. Nachschrift 2. II 255. S.
7. " 2. III 218. S.
8. Begriff d. Angst 126. S. Nachschrift 2. III 239. S.
9. シュマルカデン信条, Begriff d. Angst 21. S.
10. Nachschrift 2. III 198. S.
11. " " 99. 113. S.

主体性の超克について

キェルケゴールの主体性の概念を実存三段階に展開される生成に即してまとめると、そこに示されるものは主体性の成立とその超克であり、彼の人間論である。三段階の図式そのものは、ヘーゲルの即自、対自、即且対自やパスカルの身体、精神、恩寵の三秩序に類似している。しかしそれは全体知でもなく、体系¹⁾でもない。客体に対する主体である人間は、精神として自己自身にかか

わる関係を確立し、しかもそうして現実化した主体性をそれが他者によって措定された主体性として把握するとき、人間そのものを超えるのである。それは他者によって精神に決定されている人間が、その生成において時間の中に未来へ各瞬間を精神となるべく決断してゆく実存的主体性とその止揚として自己をあらしめることだからである。「主体性は真理である」と言うのは、真理である主体性と言うものが客体としてあるのではなく、客体に対して主体的であることそのことの真なるを意味し、この人間学的概念から絶対他者においてその主体性を非真理とする新しい人間、即ち神学的概念に及ぶものであると見ることが許されると思う。

つまり美—倫理—宗教性 **A** の間には自己否定的な弁証法的思惟に媒介される連続性がみられ、一貫して主体性は真理であると肯定される。いわばこれは内在的人間学的主体性であって、デカルトの *cogito* 以来、ドイツ観念論や現代フランス無神論的実存主義にも共通な「存在は思惟である。」

それに対して宗教性 **A**—**B** 間には質的断絶があり、内在的思弁の契機をふくまず、人間は絶対他者によって外から啓示としてもたらされる背理によってのみ媒介され、人間は絶望において背理の信仰を決断する主体性である。

他者は認識の対象として客体になることはなく、他者は人間にとって絶対者であるかぎり背理である。しかし背理が人間にとって背理であることは、背理を通じて人間が他者にかかわることを意味し、人間の主体性は他者によって主体たらしめられる主体性、主体ならざる主体性として、主体性は非真理である。

絶対他者のもたらず背理をうけ、キリストへの信仰に生きる宗教性 **B** における存在がキェルケゴールの実存であり、真の主体性、キリスト者たることである。「自己が自己自身であり、またあろうと欲するとき、はっきりと自己自身の根拠を神の中に見出していること²⁾」が信仰であって、即ち「存在は思惟である」に対して「存在は信仰である」と言いあらわされる。

前者が内在的自覚の関係であるのに対し、後者は超越的他者との交わり関係でありこれら両者間には絶望の断絶がある。前者は後者の基礎ではなく、後

者は前者の発展でもない。さらに根本的に、これら両者を比量する立場そのものの成立する余地がない。たとい図式的、論理的には反復において前者が後者に不可欠の否定的媒介となり、後者を真にキェルケゴールの主体性とみるべきことも理解としては許されるとしても「問題はキリスト教を理解することではなく、むしろわれわれは理解することができないとすることを理解することである」としてである。内在的には媒介されるものが確實であり真理であるのに反して、超越的には「相対的なものが媒介されることは言うまでもないことであって」そのような「汎神論の勝利は単独者なしには絶対に確實なのである。」それ故単独者にあつてのみ媒介されないものが絶対であると言う背理の信仰、実存でありうるわけである。

キェルケゴールの思想は人間学的には宗教的実存的思惟とみられるものも、神学的には反って実存主義にとどまるものではなく、哲学的実存を全体として罪、絶望によって限界づけることにより背理の信仰においてそれを超えるものであり、彼は実存的自由、また内在的必然性を決してそれ自身として絶対視しない。それ故に宗教性Bの主体性にあつて「絶対者に対する絶対的關係は相対者に対する相対的關係と同時的であり」、上述の神学的、人間学的の両主体性は背理による後者の決断、否定が前者の肯定を成立するものたらしめ、また前者をまっただけのみ後者の否定、超克はありうる。

そこで、もしも後者が絶対他者にかかわることなく人間学的主体性としてのみ終始するとしても——現代の無神論的実存主義思想にみられるように——それは内在的主体性の徹底を通して主体性はその自己超越の課題とその解決の不能に遭遇することを避けることはできず、その人間学的内在性の否定を迫られ、再び背理の信仰に導かれるほかはないということである。

キェルケゴールの主体性は絶対他者にうったえてのみ主体性のむなしさを自覚すると共に、他者との背理の關係にのみ反復される主体性である。主体性の自己否定はあり得ない。キェルケゴールは主体性の真理なることによって信仰が背理であることを明かにし、人間主義の否定、すなわち人間の中に神を探し

出すのではなく、反って神のないことを見出し³⁾、——この点で実証主義との一致、無神論をうちにふくむことは可能である——神学的なものを排除することに合理性を見出し、さらに神学的なものを背理として確認することが、恰もそのような今日の社会歴史的現実を本源的に絶対他者に結びつけることを指摘していると解しうるのである。

否定的なものに直面してそれを抽象せず、絶対化せず、背理における絶対他者によって相対化するにしても、そのことは現代思想を代表する内在的実証主義によって、美的段階において述べたところ以上にその超越、信仰にまでそのまゝ追随することはできないであろう。必然的に信仰に導く理論は信仰を否認する。客体的にはキリスト教の真理は全然存しない⁴⁾。この意味ではヤスパースの評するように、キェルケゴールの思想が実存的ではあっても実存論的ではないと言われるのも、その媒介を欠く即自性も、敢て彼がそれをえらぶ根拠に内在性を背理によって超える逆説的主体性から把握さるべきではなかろうか。キェルケゴールの実存主義が思想として即自的であることにとどまり、現実を媒介する理論としての不備を指摘されることはキェルケゴールは喜んでうけられるであろう。そして理性に安らうている哲学はなお存在を根源的に問うていないと言うであろう。しかもこのことによって彼の神学的意義は勿論、哲学的人間学的意義は現代においていよいよ大きいとせねばならないのではあるまいか。

実証主義、或は対象性に依存する科学、技術及び悟性の絶対化はキェルケゴールによれば美的段階における輪作と同意義のものになるであろう。勿論、悟性的現実への単なる反抗離脱に絶対的意義をおく根拠はあり得ない。悟性の否定は悟性の肯定を通じて、その限界においてのみ現成するものであり、キェルケゴールの場合それは悟性の相対化である。しかし科学に中立的gleichgültigでありうる主体性は、真に科学に従事engageする基盤であってキェルケゴールによれば、このような主体性を超克する信仰においてその主体性は真に反復、確保されるのである。つまり真に客体へ自己を関係させるものである。

絶望の主体性を通じて単独者的実存において唯一人神の前に立つと言うキェルケゴールも同時代者，伝統を離れてそのようにあろうともしなかったし，またあり得たものでもなく，伝統に否定的関係をとること自体が，単独者が伝統に無関係でない証拠にもなりうるはずである。またキェルケゴールの著作の事実自体が共主体性を予想するものである。ただそのような予想される論述の周匝的展開を企図する以上に「著作活動の視点」に明かなように，建徳的著作はもとより，美的著作にあってさえ根源的にキェルケゴールが伝達しようとする主体性は実存的，神学的，終末論的であり，人間学的な歴史社会的主体性はそれをのせるに耐えないし，それを基礎づけるものではなく，反ってつねに伴なうものであった。

逆説的主体性について思い合されるのは「主体性が真」であるとは，イブセンのブランドの主体的行動の終結にみられる「神は愛なり」に示されるように，主体性は真理であり，しかもその自由さえも抵抗をゆるさぬ前者の愛が上だと言うことである。ここで，主体性は非真理とすることにあられる罪の宥しを，主体性を真理とすることに見出す罪の意識の根拠としており，罪の価としての死からの復活，キェルケゴールの“反復”がある。これはまた神は神の側から主体たる人間が主体たりえぬ深淵を閉じる，と言いあらわすこともできるのである。

註

1. Philosophische Brocken: Vorwort.
2. Krankheit z. Tod. II. 1. Kap.
3. 客体と他者との連続性を否定する点からみるならば，シュトラウスの福音書批判も，フォイエルバッハの神学を人間学として訂正することも，それが直ちに無神論を意味すると言うよりも客体的なものは他者とはなりえないことを意味すると解せられる。
4. Nachschrift II 199 S.

以上自己のあり方を反省するための研究ノートとも言うべきもので到底ひろく評をおぐような見解には乏しい極めて粗笨未熟な，迂余多い小稿である。そこで多少とも

意味な部分があるとすれば、それは註にかかげた諸著のほかに、なお負うところ多い吉村善夫、中川秀恭、田島節夫、榊田啓三郎、飯島宗享、斎藤信治、ガイスマール、ジョンソン、ニーバーの諸著によるものと言わねばならない。おわりに録して、深く感謝の意を表したいと思う。

非 売 品

大阪女子学園短期大学 紀 要 才三号 昭和34年6月1日発行

編集発行者 大阪女子学園短期大学 (編集代表者 中川孝史)

大阪市天王寺区生玉寺町18 電 (77) 5183 9510

印 刷 者 株式会社 石田大成社印刷所

京都市中京区丸太町通小川西入 電 (3) 4105~4107
