

# キェルケゴールの人間の概念 自己について

中 村 幸 平

1

搾取と貯蓄に追われた前世紀から、同調と消費を追うものにされる今世紀になっても、<sup>1)</sup>人間は世界を自己に隷属させることによって人間自体を自己の目的物 Object にしたままである。<sup>2)</sup>それはマルクスが「物を扱うことによって人間は物になる」という通りである。人間や世界を単なる道具とみるか、またそうみるほかない人間にとっては、道具とみることの意味も自己も見失われる。このような人間のあり方をキェルケゴールは大衆とよぶ。しかも大衆の状況において、人間は自己について自らの存在を自覚し、その本来的な意味を再考する必要に迫られる。

大衆の抽象的一般化を拒み、自己の存在と意味を問う実存的な問いを始めるのはキェルケゴールであって、その問いは価値を定立せずにおれない自己の根拠の無と、その無の上におかれる自らのあり方を問う存在者をあらわにする。

世界精神を自己へ転換して、反省的自覚の原理を史上にあらわしたのはソクラテスだとヘーゲルは言う。しかしそのヘーゲルがその自己を再び一義的存在として自己の外にみることによって体系——たとえそれが実存哲学のそれであろうと——や集団の中にそれを埋没させるのを見て、キェルケゴールはソクラテスにもとづくイロニーを通して、主観が自己の自由を享樂し責任から解放され、また相手に対する優位をたのしめることをまず指摘した。しかしこの自己は矛盾を自己の外にみる自己である。所謂美的実存的自己はせいぜい自己の中に矛盾をみるにすぎない。矛盾を自己の外にみる喜劇にせよ、自己の中にみる

悲劇にせよ、劇は劇であって、矛盾を見る自己は矛盾に生きる自己となる不安においてのみはじめて真の自己になるものである。

真の自己であろうと決心する個人は自己自身のうちにある Paradox に悩む可能的存在である。「自己の中に弁証法をもたないものは自己をもたない」のである。弁証法をもつことは対自の立場に徹し実存となることをめざし、自己を欠くヘーゲルの弁証法を自己化することである。このようにして、キェルケゴールが人間を精神と規定したのは精神を欠く人間のあり方においてであり、自己をとらえるのは自己を欠く日常的な大衆、体系の非倫理性の現実においてである。したがってキェルケゴールの自己は自己を欠くところに自ら自己であろうとする自己である。

カフカは現代の「人間のいたましい解体」を体験しながら、「人間が人間でなくなり、＜もの＞としてとらえられ、そのことは人間を深く豊かにするものではない。人間は観察や分析の対象ではなく、われわれ自身である」とうったえ、しかも自身が生きる場の Heimatlosigkeit について「われわれの現実はい出来上つたものとして目の前にあるものではなく、われわれがその中で生き且つ死ぬ状況なのである」という。

われわれはしかしマルクスの場合もふくめて、人間の解体や疎外そのものを必ずしも知っていると言うことはできない。利益追求の機構の中にあっては、利益追求と関係のないものから疎外されても、そのことは意識にのぼらない。そこでは利益の追求のゆきづまりにおいてのみ自己の疎外が疎外として自覚されるにすぎない。特殊形態におけるさまざまな疎外をみるのみでなく、それらの相互関係を見きわめる具体的普遍によるのでなくては、つまり体系を認めてそれを挫折させるヤスパーズの手つづきや、キェルケゴールの解するヘーゲルの体系を契機とすることなしには「自己」をとりもどすことはできない。「実存とロゴス」である人間が自己であるためには体系ではなく、体系の完結性を否定する、つまりその対自をとらえるにある。したがってキェルケゴールが＜人間の全体性＞をうったえ、その自己疎外を言うとき、そこで失われている

ものは内在的主客関係の中におわる完結性を反省する自己、主客関係の相対性をとらえ、他者との関係において人間の有限性、偶然性にめざめる自己である。そのような自己は、主客の二つの観念だけをもつかぎり、そのいずれの立場に立つにしても、それが挫折におわることを体験する故に、そこで第三の概念、他者性がそれらの中でしめる位置を明らかにするために実存に立つ対自的な自己である。自己も、自己否定もないところには、他者もない。それを知るのには、現代のニヒリズムをふくめて主客関係における近代的人間の止揚の可能性を課題とする自己である。したがって、事物にかかわる自己の疎外と humanism の結びつきを、労働の弁証法的把握にもとめることは必要なことであるし、さらにその場合にも事物と人間の区別をとらえるものも亦、人間であるから、労働をキェルケゴールの「実存的努力」のひとつとみることができる。そのみでなくマルクスが自ら「自由の実現が自由の疎外に逢着する」のを見ぬいていることを、キェルケゴールの内的自己をみとめる言葉と解することもできる。しかしそのためにはキェルケゴールの自己が、ヘーゲルにおいては止揚される契機である対自の立場を徹底的につきつめて行くことに終始するものであることを明らかにせねばならない。

近代においてはすべての存在者を客観とした結果、その客観とする主体、自己を失った。

自己を中心として自己を失う人間の paradox は、よく言われるように自己を実現した産業革命、フランス革命、ドイツ理想主義において自己を失うことにあらわれ、さらにそのことは近代科学の発達を契機として、人間がそれを作る主体であり作ら、その集団、技術、組織の客体として機能化され、遂に自己を失うニヒリズムの症状を現代人の上に露呈するところにつづいている。もし自己を失う唯一の理由がそれらのみにあるならば、そのことを知る自己はその自己をとりかえず可能性を集団、技術、組織にもとめることもできる筈である。現代の疎外を解くために、それらにふれるのは誤りではない。しかしそのことをとりあげるには「実験者が実験装置の外にいるように時代の外に自己を置いて

とらえる」かぎり、実存的自己の忘却はつづく。集団、技術、組織は単に疎外の媒介ではあっても、自己の生み出した媒介であり、それらを所有する自己を中心とすることによって自己を失う現実には、根源的にはキェルケゴールの言うように神を見失うために自己を失う人間のあり方につらなる。重要なことはキェルケゴールの主張は、当時であっても現代においても神と結ばれた人間に対してではなく、神を見ない人間、無神論への関心すら拒む人間のあり方に対して述べられ、そこに成り立つ逆説が本質的にその主張をつらぬくことにある。したがってこのことはキェルケゴールのいう「自己」が、それをえようとして失い失うことにおいてえられる自己であることをあらわす。また自己が無にかかわる自己になることは、現実の否定的要素を自己の根底にみて、現実と自己との等根性に徹することをめざす自己であろうとすることである。「本来的自己は質的な飛躍によって知られる」のである。そこには、自らの中に自己をこえるものをもつ、中世につづく人間がある。

本来的自己に反して日常の自己はその否定的要素を自己の中にみるのではなく、それらを避けようとして、気がかりや気晴らしによって自己をまぬがれようとする。しかし自己をまぬがれる日常を反省する実存においては、そうした日常の気まぐれはなくなり、日常性をはなれて自己は自己をとりまく無の中におかれて、どうして自己があるのか理解しえない自己としてある。このように自己疎外においてとらえられる自己は自己から分離し、その分離に無、否定を見出す自己であり、「無にひらかれる自己」である。有である自己は無にかかわる。自己は<自己でないもの>にかかわる自己である。「自然法則を意識しないかぎり人間は自然の奴隷であり、意識することによって自然の主人になる」(Engels)が、意識するには自然をはなれ自然と自己の間に無をさしはさまねばならぬと共に、自然は自己のとらえる自然である。物質の実在性を否定しないにしても、それをたしかめる基礎は cogito しかないのである。自己を単に客体的対象におわらせない契機である cogito においてあらわれる自己をサルトルは対自存在としたが、これはそれ自身無である。キェルケゴールの無、<自

己でないもの>とは「絶望」であり、絶望は疎外のもっとも徹底的な形態である。絶望はこの世についての絶望から、自己についての絶望にふかまるとき、この自己への絶望は永遠なものが存在していることと、彼が自己をもっていることとが一つの働きとして意識されるところの真の自己をあらわす。

キェルケゴールにおいて真の自己はなぜ絶望でなければならないのであろうか。市民社会を「欲望の体系」にすぎないとみるヘーゲルの批判は、欲望が人間のすべてにならないかぎり、全体としての人間の欠如を指摘する理論であって、キェルケゴールもこれを退ける理由はない。しかしその弁証法的発展の全体を貫くものが自己を客体化しては主体的自己にかえる目的論的なロゴスであって自己ではなく、その中では自己のかかわる事物とともに自己そのものも物化され、あるいは体系の契機としてまとめられるかぎり、その理論の正しさは述語的 Idee の場面にかぎられ、考えられた現実と主語はあるにしても、主語的な現実の場面にある<契機におわらない自己>、*cogito* を無視するものであって、それをおおうものではない。思惟によって自己を確保するデカルト以来の伝統を即自的なものとし、自らその対自的なものであろうとするキェルケゴールは、思惟が自己を失うものであることをのべる。

たとえ理論から、さらに理論を考える働きにさかのぼるにしても、考えることは現実から存在をうばい現実性を抽象的可能性におきかえることである以上、実存的自己は<考えられないもの>にもとめるほかはない。

しかし実存も考える。「具体的思惟」としてキェルケゴールが示すように、現実的具体的個別的な自己の存在にがぎりなく関心をもちつつ考えるには、実存はそのようにして考えられた普遍的なもの、抽象的なものの外に、たえず立ち出る具体的な個別存在、自己でなければならない。

したがって自己は思惟の抽象を知る自己であると共に、自己を思惟に結びつける自己でもある。自己の外に出るのは自己を前に投げかけ、企て、つくり、自己をこえることであり、したがって自己が自由であることを意味する。しかも自己は自己の外にはなれ去るのでなく、自己は自己にかかわるのである。

自己が普遍的に考え、且つ個別的に自己にかかわる自己であるためには、自己は個と普遍をえらぶ自己でなくてはならない。そのえらぶ自己が自由であることは、しかし個と普遍の間であってえらばなければならない自己であることであり、そこでは自己は<自己でないもの>において自己である。あるいは、それは自己から出て自己をこえる自己として、キェルケゴールが<関係>として示す自己である。その自己は完結できない関係である。

キェルケゴールが自己を<関係>と規定するのは、自己同一の確信、完結性、絶対性を<絶望>の内在的条件とみるからである。そこで自己同一の可能性について、自己をとらえる唯一の基礎を cogito にもとめるサルトルの場合、自ら世界内存在である自己が cogito の明証においてとらえる意識は対自存在であり、それは世界、事物、即自存在から分裂したものとしてとらえられる。対自が「……からの分裂であり」世界、事物、即自存在からはなれ、意識するかぎり、その意識は何かを意識する意識として、対自存在であって、それ自体では欠如であり、意識は実体ではない。世界は即自存在から成っている。しかも対自は即自をはなれてありえないし、また両者が一致することもない。キェルケゴールの自己も、対自と即自の関係がそうであるように「自己自身にかかわる関係」であって、つねに「……にかかわる自己」である。

人間の客体化はすべて人間の即自的なものにかぎられ、即自は対自に一致することはなく、その対自をふくむ人間の全体が客体化されることはない。対自存在はつねに「別のものになりうるもの」、無を分泌する存在であり、それ自身の即自的なものをつねに超越している。対自はそれ自身の事実性に決して完全に没入しない。つまり人間に自己同一の可能性はないのである。

したがって、即自・対自が全体になりえないこと、対自は超え出ようとして即自に出会うこと、両者は同一であって同一でないという矛盾の関係にある。矛盾の関係にあることは、それ自身でありえないことを意味する。それは自らを超えたものに出会っているのである。それはキェルケゴールの自己が絶望する自己であることにおいて神の前にある自己であることとつながるものである。

ところがマルセルは、その場合の cogito が生きた体験の内容と結びついていないことを指摘する。しかしサルトルも cogito だけにおわるのではなく、想像、反省、製作、所有などの行為によって、直接間接にこの自己との一致をめざす。にもかかわらず cogito にもとづく自己が、自己をえらぶ自由において自己を対象化することを、マルセルは他者による自己の受肉を妨げることとして退け、体験の内容と結びつくためには自由が、信ずるはたらきとなつて cogito を超えること、つまり「自己にかかわる関係」としての自己が他者の前にある自己となり、且つ他者によってある「自己が自己自身にかかわる関係」になることを主張するのは、キェルケゴールの神の前にある自己と密接に通ずるものである。ただ、われわれはサルトルからマルセルへの移行を決定的に止揚する契機がキェルケゴールの絶望であり、キェルケゴールは絶望において自己を見出すものと言わなければならない。

われわれはキェルケゴールの絶望する自己を、彼以外において見出すことはできない。たとえば「人間はどのようにして自己を知ることができるか」を問うニーチェは、さらにその問う自己を「自己の存在意義の問題に悩む生物」、<sup>8)</sup>「自然の最高の過失、自己矛盾」としてとらえ、その悩みにには、＜何のために＞が欠けていること、現実の人間を素材として本来の人間をつくり出してゆかねばならない存在であるのに、しかも＜何のために＞の問いには、問いだけがあって答がないことを明らかにした。

キェルケゴールの絶望は答のない問いそのものを自己とする。主体をきわめるニーチェの自己をまだ「人間における理性の非理性に対する関係としてあらわれる人間の深淵」にふれていないと言うブーバーは、客体的なマルクスの社会像には「私、汝及びその関係、が省かれ」、「自己とは何か問われていない」ことをつよく指摘し、「地上の凡ゆる事実のうち、もつともおどろくべき事実、世界の中に、世界を世界として、空間を空間として、時間を時間として、さらにそれらの只中にある自己自身をそれらの認識者として認識している生物のある事実」に、つまり自己に無関心である自己をのべる。しかし自己は

多様な可能性を具えていて、一つの可能性をのばせば他の可能性を犠牲にするほかはない。だからその全体性、本来性はつねに「あるかくされたもの」であり、われわれの思考は挫折し、しかも挫折そのものの中で完成するといわなくてはならない。つまり自己を見出すのは絶望においてであると言わねばならない。

「理性は自己の外化として日常性、空間性へ真の自己を埋没させてしまうにすぎない」(Bergson)が、それと知る人間は自己の存在を「不条理にかけるところの唯一の存在者であって」、理性にもとづいて宗教的である。<sup>4)</sup> 不条理にかけける行為的認識を通して、そのかかわる世界の中に自己を見つけるのは、世界において出会う事物を道具性においてとらえ乍ら、自己は見られるもの、用いられるものとしてのその道具性の全体をこえる自己であることである。と言うことは、自己は挫折において実存的自己であることができるということである。

キェルケゴールはどのようにして自己を見つけるかについて逆説的に「誰でも自己についてよく知っているのだから、<sup>5)</sup> 注目しさえすればよい。普遍的な学問だけが自己を知らないのだ」(不安の概念、齊藤訳、133頁)と言う。自己を見出す妨げになる学問の普遍性と、自己とはどのようにかかるとキェルケゴールは言うのであろうか。

## 2

人間は *homo sapiens, homo faber* であると共に、それにおわるものではなく、さらにそれらをつつみ意識する主体、自己であって、キェルケゴールによれば<それ自身にかかわる関係>である。「死にいたる病」の冒頭のあの周知の規定によれば、「人間は精神であり、精神は自己である。自己とはひとつの関係、その関係それ自身にかかわる関係である」。そしてさらに重要なことは、自己とこの関係そのものを置いた第三者との関係である。キェルケゴールが人間を規定したこの一節は、<sup>6)7)</sup> 全著作を一貫する主張、「罪人がキリスト者になる」と集約される結論に固く結びついている。だから信仰に生きる完全な人間、絶望をしらない人間を規定すると、人間はこのようにあるというので



ある。それはすべての人がなるはずの本来的自己である。本来的自己は<自己自身とかがわる関係である>と言うとき、自己と自己自身とが全く同一であるならば、それは事物であって人間ではない。しかも自己は、自己とことなるものとの関係であるなら、それは如何にことなるのであろうか。

キェルケゴールが本来的自己とよぶその決定的なものを、われわれはどう受けとっているのであろうか。その精神としての自己は単に永遠へのアナムネシスでもなければ、現代生活に根をおろしたものでもない。われわれはむしろ、<自己が自己自身にかかわる関係である>からこそ「自己が自己に耐えられなくなってしまうている」か、「われわれが孤独にたえられなくなっている日常性にわれわれの危機をみる自己としてある」といわなくてはならない。このこととともにキェルケゴールにとって真に存在するものは神と自己のみであって、そのために自己はどうしても本来的自己というものにまで追いつめられる。それが実存として神の前にただ一人で立つ自己である。しかも自己は質的に神から断絶されている以上、その追いつめられた自己（単独者）についてのべることすべてが託され、それは絶望にふかく傷つく自己である。しかもその自己こそもつともふかく癒される自己である。傷つく自己を素通りする実存では、現代と無関係におわる。とすれば自己はこのように自己にとって異質的なものにかかわることつまり、絶望においてのみ本来的自己である。これはどんな意味をもつことができるのであろうか。

自己が<自己自身にかかわる関係>であるというのは、自己を主体・客体というもの、実体と考えないで、一方に主体であることが、他方において客体であることと同時的になりたつ事態をいいあらわすものである。ところがこのような機能も、それが自己目的となって、固定的に手段の体系が自己のない状況をつくり出すかぎり、その自己疎外はすでに階級をこえて労使両層に及び「一日自動車をのりまわして遊び、それが自分に楽しかったどうかを走行メーターでたしかめるような」現代の日常性を生むのである。したがって<自己自身にかかわる関係>である自己は機能であって、単に機能におわらぬ関係でなけ

ればならない。デカルトからヘーゲルにいたる近代的自我の体系も、自己同一のそれとしてとらえ、自己はそれをこえる自己であったように、情勢的な思惟を否定する思惟がそのまま自己であるような具体的な機能としての自己である。客体化された自己は世界、事物の中の一つである。しかもこの自己はそれ自ら世界、事物の一つであることを知る自己として、同時に自己の中に事物や自然を二重化する関係である。自己の外に見られる事物の世界と、自己の内に意識される精神現象とを双方ともまず対象化しておいた上で、二つの客体となったそれらに関係づけることは、すでにキェルケゴールのいう自己を否定したもののとらえ方である。彼はそれを「薬で患者の命をとって熱を下げてくれる籤医者」にたとえている。したがって一定の方決論、条件のもとで対象化されたかぎりでの自己をとらえ、進歩につれてますます細分化してゆく科学は、われわれのおかれている世界の全体も、自己の全体もとらえない。ところが自己はつねに全体である。対象でなく主体である。したがって科学によってとらえられる客体的事実と自己とのかかわりは、科学が科学であるかぎり、とらええないままにつねにとりのこす。しかしそのことを意識し且つそのような科学を生み出して来た自己はそれ自ら矛盾をふくむ自己としてあることになる。

日常、世界のうちの何かの部分にかかわる自己であり乍ら、同時にその自己は部分にとどまることができず、全体としての世界に関心をもち、自己の体験を世界との関連において意味づけようとする自己である。自己は個別性と普遍性にかかわる自己である。「自己とは普遍的なものが個別的なものとして措定されているという矛盾を意味する」のである。

科学の成果や常識の自明性などの普遍的对象的な認識は過去のであり、それは現在をふくまないし、現在における自己にふれない。自己は必然性と過去に規定されている自己であると共に未来の創造に向ってひらかれている自己である。それは自らを時間化する脱自存在である。自己はあるのみでなく、なるのである。必然のみである、自由のみであるとするのはいずれも人間の立場ではない。

自己は体系、客体的認識、すでに考察された世界の契機であると共に、みずからそれらを契機とするものであり、その世界の中において世界をつつむ自己である。これはキェルクゴールが自己を関係と規定する意味である。

＜自己自身にかかわる関係＞である自己は、分裂して自己を客体化するところに科学、集団組織、世界像をつくる素地を内包すると共に、それらを媒介として疎外される自己をふたたび自己に結びつけうる自己である。この自己は主客関係の中で成立する对象的認識、悟性的意志をさらに包み、自己を主客のいずれかに還元してしまうことを抽象的とする主体であって、この主体を見出すには、主体そのものをあくまで客体へ還元できないことをきわめ、それによって、主客関係そのものが自らつくるものでなく、そのような関係としてあるように措定された関係であることをとらえる主体である自己を見出すことによる。この主体はすべての事態を自己のそとにもつ自己である。

自己が主語的に実存するためには自己のうちに述語的普遍を否定する契機を欠くことはできない。この意味において自己は日常的には退屈でじつとしておれないもの、スポーツをするか、事業を経営するか、戦争をするか、平和を愛するか、たえず気晴らしの必要なものである。しかしそこではただ前の自己を、それと同次元の次の自己といれかえるにすぎない日常性における輪作も、実存的には、自己が無限に自己をこえてゆく自己であって自己とは可能的存在であり、自己はみずから矛盾をふくむ自己であることをあらわにする。「自己の中に二重化を担いうるほど頑丈になっている人間」、「自己否定とは何であるかをみずからさとしたもの」(Point of View. p.9) といひあらわされる真の自己は、日常の自己にかかわりながら、どのように他者とかわるのであるか。

### 3

キェルクゴールの自己は、自己を欠くところに見出される自己であり、矛盾をふくむ自己である。矛盾はふかく実存と結びついている。矛盾をふくむ関係が

自己であり、「自己否定をもたないものは自己をもたない」。ところが外的なものにかかわるかぎり自己は自己の中に矛盾をふくまない自己であることができる。外的なものにむかってひらかれている理性的自己はその典型的なものである。そこで矛盾をふくまない自己同一としての自己であるためには、自己がかかわるものを外的なものとして対象化し、その客体にかかわる自己であろうとする。この自己は世界、事物、他人のみでなく自己自身を客体化する自己となって、自らの主体性を貫ぬこうとする。主体はそれが物的客体にかかわる唯物論の場合であろうと、ideaの客体的普遍性にかかわる観念論の場合であろうと、それらは互に次元をことにしながら、なおひとしく自己の外にあるものにかかわる自己として主客関係を絶対化している自己同一であり、対自を無視する、矛盾をふくむまいとする自己である。

事物、自然にむかう *scientia* の主体から、心理学的に客体化された三人称の自己に対する主体、意識一般としての自己、また弁証法的否定を媒介とするヘーゲルの理性、さらにその理性を道具として自己に結びける技術的理性にいたるまで、それは自らを絶対化している自己、主体であり自己同一である。いずれも外的なものにかかわるかぎりでは自己はそれ自らの中に矛盾をふくまない。

ところがその自己も認識を具体的行為的に、客体にかかわる自己のあり方を、現実のうちへ投入した解釈とみる自己でもあることを自ら排除することはできない。だからこの自己が自己とことなる外的客体にもとづき、しかもそれにおわりえないことは、マルセルが所有と存在との、サルトルが<即自につきまといわれる対自>として自己を示す通りである。

理性が自己を客体とみるかぎり、理性は自己を多くの事物の中の一つとしてとらえても、その事物をみる自己を排除したままであるから人間の全体性にふれることはない。主客関係における知的人間のあり方は主語を述語からのみとらえようとして主語を失っている点で、人間の全体性、したがってまたその有限性、偶然性にはふれえない。このような近代的人間を克服して人間の全体

性をとりもどすには自己と自己の問題性とにかかわり、対自を拒むことも対自のみであることもできぬ不安の中で自己と出会い、その自己の中に人間の問題性を見出す場合にかぎられる。

外的なものにかかわる矛盾をふくまぬ自己の典型であった理性的自己は、外的な自然、事物とことなる他の人間を対象とするとき、(つまり他の実存をとらえようとして客体化するとき、ヘーゲルを理解してこえる俊秀なキェルケゴールもよくこれを御しかねたコルサル事件がその事例になったように)、あくまで対象となしえぬ対自存在に出会う理性は自らの限界をおおうことはできない。つまり人間が単に客体におわるものではないことが、理性的自己の内蔵する矛盾をあらわし、自己同一である物と、自己同一でない人間の区別があらわになる。そのことは自然や事物にかかわる自己と、人間にかかわる自己とは同一でありえないことに気付かせる。人間と事物のこの相異はまた人間のみがとらえる相異である。人間はそれ自ら自然や事物などの存在者のひとつでありながら、なお存在にかかわる存在者であって、また自ら不在に自己を企投する対自存在、他の実存にかかわる対他存在としての実存である。実存を他の存在者との相異をあげて人間のみに限ったのはキェルケゴールである。実存は自然、事物にかかわる自己と、その自己にかかわる内的な自己との、<自己が自己自身にかかわる関係>である。しかし自己が自己にかかわることは自然、事物にかかわる悟性や理性が消滅するのではない。マルキシズムの根底には **humanism** があり、それ自体を社会改造の技術として、**pragmatism** のいう行動の系列の一分節とみられるように、人間は自然、事物、人間にかかわる自己であると共に、そのようなかかわり方におわることのできない自己である。自然、事物など有にかかわる自己であるのみでなく、無にかかわる自己でもある。無にかかわる自己はサルトルが言う欠如者へ企投する自己であり、しかもそこで欠如しているのは、事物や自然、人間のうちのあるものではなく、不在、欠如への企投において自己を見出しているのであるから、それらのいずれでもないもの、いわば自己は無にかかわる関係である。ところがもともと無は自己がそ

れとかかわることのできないものであって、そこでの人間のあり方は自己が自己にかかわりえないあり方である。つねに何ものかにかかわる志向性としての自己が、そのかかわるべき対象を失ってなおかかわることである。キェルケゴールはこのように、ある何ものかではなく、無にかかわる現実の自己の体験を〈不安〉とよび、自らまず不安における自己になることにおいて真の自己であることを明らかにする。すべてを失ったヨブがふれた無がそうであったように、人間はまず実存し、実存は対自であり cogito である。しかし実存する以前も、以後も無である。

自己の中に矛盾をふくまぬ自己はまた、有限な対象にかかわることによって無限な対象にもかかわらざるをえないし、無限な対象にかかわることは対象にすらならないもの、客体とならないものと無関係ではありえない。したがって自己は有であって無にかかわり、有限と無限、個別と普遍にかかわる自己としてある。自己は単に有限でもなく無限でもない。自己は有限と無限の総合であり、個別と普遍、時間と永遠、必然と可能性の総合である。<sup>8)</sup> この総合は完結した静的統一状態ではなく、自己をこえることにおいて自己自身になるような総合であって、このような自己は自己同一ではなく、自己が自己から出て自己をえらび、自己とかかわり、自己は矛盾をふくむ自己否定的実存的自己である。このようにして人間は本来、外的なものにかかわる矛盾をふくまない自己でもなければ、また内的なものにかかわる矛盾をふくむ自己でもなく、そのいずれでもある故に自己は矛盾をふくみ且つそれを超える自己であり、実存的自己である。このような自己をどうして実現するかがキェルケゴールの自己の問題である。

#### 4

大衆の自己は自己のそとにひらかれ、しかも自己の外にある事物に心をうばわれる直接的自己としてある。しかし自己は外のものにかかわり乍ら、そのかかわる関係を周囲の他の自己によって規定され、直接的な自己であり乍ら、それと別の自己を知っていてなお自己の中に矛盾をもつことに気付かないか、ま

たそれを無視しようとする。これは外的な自己とよぶことができる。

大衆は矛盾をふくむ内的な自己と、矛盾をふくまぬ外的な自己とが互に矛盾することをとらええず、それらを両立するものであるかのように私念している人間のあり方である。大衆は外的な自己と内的な自己を混同してそのかわりを自覚しない。大衆が私念を是認するこの現実には人間が理性をもつからこそ理性にそむくあり方をする事実を示すものである。われわれは理性と非理性が人間に共存することを見のがすことができない。大衆は自己を全くもたないのでなく、外的な自己と内的な自己を混同していて、それらの区別、関係を自覚しないためにキェルケゴールが本来的自己とよぶ〈矛盾をふくむ内的な自己〉であることができないのである。

このような大衆に対して、大衆を自覚するものは識者である。識者は外的自己と内的自己とを区別し、それらが両立しないことを明らかにする。そしてこれらの矛盾をとりのぞくために双方の自己を客体とし、主体と客体との関係における大衆の矛盾を、客体相互の間の矛盾におきかえ非理性を否定することによってそれらを整合する。だから客体と主体との矛盾はとりのこしている。識者は客体にかかわることによって矛盾のない自己であろうとする人間のあり方である。このため識者は〈自己〉に関係しない分野で悟性的思惟、对象的認識など、キェルケゴールの言う抽象的思惟を絶対化してそれに自己をゆだねる人間のあり方である。

自己を客体的思惟にゆだねることは内的自己を逃避することであり、それによって自己は自己であることをやめて頽落する。テクノロジーと組織化はそれをつくる自己によってではなくそれに自己をゆだねて絶対化する自己に結びつくことにおいて自己の頽廃を強化する契機となる。機械化、大衆化をなげき、ののしる専門家自体が最もふかく自己を失っている俗衆であるという逆説がなりたつ。危機は大衆が「自己をもたない」ためではなく、自己をゆだねることにおいてその自己が放恣に墮落するためである。したがってその状況にあるかぎり、集団主義の立場からも、個人主義の立場からも〈主体性の崩壊〉をさけることはできない。そこにはつねに大衆があり、大衆を自覚する識者がある。

両者は内在的に主体と客体の関係にある。即自的な大衆と対自的な識者とが日常的世間的な営みを構成しているのであるが、それらはまた同じ自己の二つのあり方でもある。そしてこれらの関係そのものに自己を見出し、それを超える自己のあり方は実存的自己である。大衆にも識者にも二者択一はなく、いずれも自らその矛盾に悩まない。その故に実存的自己は、大衆には内的自己と外的自己との、識者には客体と主体との間にいずれも矛盾があり、その矛盾を自己そのものの中にもつ自己としてそれらの関係である。そのために個別において普遍に、時間において永遠に、有限において無限に、*Sein* において *Sollen* にかかわる分裂と同一の弁証法的構造をもち理性をみとめて理性におわらず、外的自己をみとめて外的自己にとどまりえない内的自己である。この実存的自己は本来的自己であった。キェルケゴールによればこの本来的自己は、無限な自己、具体的な自己、絶望して自己自身であろうと欲しない自己であり、非本来的な自己は直接的な自己、主我的な自己、仮説的な自己、抽象的な自己、絶望して自己自身であろうとする自己である（死にいたる病、梶田訳 310 頁）。これらの自己は実存三段階に対応して、それぞれより高い段階の自己がそれ以下の段階に対して本来的な自己であると共に、直接的自己は全体性も本来性も欠き、仮設的抽象的自己は全体性を具えて本来性を欠き、絶望して自己であろうとせぬ自己は全体性と本来性を具えている。しかもなおこのように＜自己＞が互に否定しあう本来的自己と非本来的自己として二つのあり方をとることができるのは、それが一つの関係、実存的自己であるからである。しかし両者の関係は矛盾のない連続的な関係ではないから、行為的機能的な意味におけるそのかかわりは情熱であり、*inter-esse* である。<sup>9)</sup> また＜自己が自己自身にかかわる関係である＞自己は、そのかかわることにおいて感性、理性を包摂しており、かかわる、えらぶ、は愛する、とすることができる。自己が普遍をえらぶ自己としてあるあり方は普遍を愛することであり、普遍を愛するとは普遍になることである。自己が個別、普遍のいずれのあり方もえらべることは実存にとって、それらが同じ意義をもつことをあらわしている。普遍性をえらぶ本来的自己



と、個別性えらぶ非本来的自己とはそのいずれをえらぶにしても理性は決定する理由をもちえない。そのままでは単に懐疑におわるほかないのに、しかも人間は懐疑にとどまることは不可能である。互に矛盾しあう個と普遍は、それらを同時にえらび、自己は個別的であると共に普遍的であることはできない。したがってそのいずれかであることをえらばざるをえない二者択一は自己が自らえらぶことではない。このような自己は自己以外の他者によってあらしめられている自己であること、被造物性を自覚する。大衆にも識者にも二者択一はなく、ただ実存的自己のみがえらぶ自己である。しかも普遍なしに個別はありえないから、理性的には個より普遍が優先し、普遍をえらぶあり方が本来的自己ではある。しかし実存的具体的には普遍的あり方とは、他者によって措定される自己との関係において自己を措定する他者を排除することなくそれとかわるあり方であるし、個別的あり方とは自己との関係において自己を措定する他者を排除してかわらないあり方である。前者は他者にかかわる本来的なあり方であり、後者は客体にかかわる非本来的なあり方である。そこでもしも他者にかかわる自己でなく、反省する自己にとどまるとすれば、それは反省の中に自己を失っているか、あるいはいわそのようなものとして自己を肯定し自足することであって真に実存する自己ではない。反省する自己は直接的自己ではない。しかしだからと言って自己否定、反省は道ではあっても目的ではなく、反省的自己として自己が企投し、実験的内在的に自己をどう見なおすにしても、そのことが直ちに自己を真の自己にするのではない。反省によって間接的に自己を知るが、自己はその知る以上のものだからである。無限の反省としての自己はどこまでもただ措定されたままにとどまる自己であり、単に自己を二重化してみたところで自己より以上にも以下にもならない。それは状況を解釈しても、状況を出られない。この〈絶望して自己自身であろうとする自己〉は現代の内在的実存主義がそうであるように自ら自己であろうとする絶望的な努力そのものであって、その自己であろうする主体は他者に対して自らをとぎしている。ただそれは〈絶望して自己であろうとせぬ自己〉の否定的な前提となることができる。

このことはキェルケゴールの自己が実存ではなく、神の前にある実存であることと対照的である。そのような実存も、しかし実存的であるかぎりその実存におわりうるものではない。現実の「地上的なあるものについて絶望することは永遠なものについて絶望することである」からである。と言うのも「永遠なものをとるに足りないと思うほど地上的なものを高く評価しているために、この絶望は生ずるからである」とするキェルケゴールは、絶望して自己自身であろうとするこの自己を、本来の自己の否定においてなりたつ非本来の自己とみるからである。彼はこの自己が可能であることが他者をあらわすと言う。

5

外的なものにかかわる矛盾をふくまぬ自己と、内的なものにかかわる矛盾をふくむ自己とがかかわり乍ら、しかもその関係は自ら完結するものでありえないとき、そのような関係をそのままそれを措定する他者へかかわる関係であるということは出来ない。自ら矛盾をふくむ自己は、そのような自己のままでありえない自己、超越する自己であるが、それは、そのような矛盾をあらしめる他者にむかう自己である。しかもまた自己は〈自己自身にかかわる関係〉であると同時に他者にかかわる関係にある。自己はいわば二重の関係のうちにある。その場合に客体にむかう自己と、他者にむかう自己をえらぶ自己は、自己において客体と他者との相互否定的にかかわる自己である。客体的にみて矛盾をふくむ自己とは主体的には自らえらぶ自己であるから、客体と他者と自己の関係は、互に排除しあう他者と客体のいずれかをえらぶ自己との関係である。客体をえらぶ自己は他者をえらびえないし、他者をえらぶ自己は客体をえらぶことはできない。客体、事物は他者を志向しない。それらは無にかかわることではない。自己は自ら事物になることも可能ではあるが、それが可能であることにおいて事物ではありえない。自己にとって客体であるものは他者になりえないし、客体を通しては他者はあらわれない。自己は客体と他者を同時に志向することも同時に志向しないこともできない。自己は客体と他者のいずれかに

かかわる自己であり、つねに客体かあるいは他者か、そのいずれか一方を志向しないわけにはゆかない。このために客体と他者のいずれをえらぶかが、キェルケゴールにおいて質的弁証法〈あれか・これか〉の二者択一であり、それこそ彼の中心問題であった。自己は客体にかかわる自己の底に無をもち、不安や絶望の無を通してのみ客体でないもの、他者にかかわる可能性をもつ。このことはキェルケゴールの自己、実存的主体性が客体とのかかわりにおいてではなく、他者の形成と不可分の関係においてのみ自己を規定することによって示される。それはヘブライ主義によるギリシヤ主義の超克とも言える。ただ主体は客体によって、対自は即自によってつきまとわれる。自己は客体にかかわるかぎり他者とかかわることはできない。そこで客体でない客体、無を客体とする自己であることによってのみ他者とかかわることができたわけである。無にかかわる自己は不安であり、さらに絶望する自己である。個人と集団、主観と客観のいずれの立場に立つにしても主客関係を絶対視するかぎり、知の閉鎖性を脱することは果されず、全人的な人間のあり方を見失うことをまぬがれない。つまり実存的本来的自己はありえない。

キェルケゴールにおいて本来的自己は他者との関係においのみ成立するのであるが、他者は自己にいかにあられるのであろうか。

われわれはサルトルの対他存在をはじめ、ハイデッガーの *Mitsein* にみられる他者や、唯物論、決定論の解する必然性、偶然性——自己の予測しえない必然性——としての他者を理解することができる。しかし自己にとって理解できることは、他者を客体化することである。自己の理解できるこれらの他者は、他者であるとともに客体でもあるかぎり相対的である。その相対性をとらえる自己の否定においてかかわる他者は絶対的他者である。ただそのように他者を自己と関係づけること自体がそれを自己の可能性の中でとらえうる他者とするのであるかぎり、その関係は相対的であるから、その相対性に、自己と絶対他者との関係は *Via negativa* として、否定的にあられている。自己と絶対他者との関係はその断絶が実存においてのみ問題になる関係である。実存主

義自体を単に「無神論の帰結を追求するところみ」(Sartre)であるとしても、ところみということをつらぬくかぎり、絶対他者を欠く実存はそのまま実存としてのこりえず、それ自身では正しい事柄が誤謬となってしまう、その中にあらわれる「私」はブーバーが指摘するように客体的な三人称の「自己」に変質されるのであれば、形式的には他者の絶対性をきわめることが真に実存をとりもどす条件になる。しかしそれが人間に不可能な条件であることを内在的に自らたしかめる絶望的なところみこそ実存主義そのものであって、そこにキェルケゴールの自己否定、絶望の本来的な意味が見出される。

孤独をのべるキェルケゴールの自己に、人間の連帯性の *idee* が前面にあらわれているとは言えない。しかも彼が他の人間にむかって語ることは、あの著作が示すようにおびただしく、それは連帯性を拒む事実ではない。しかし真の連帯性があるとすれば主体的な自己なしには成立しないのであって、<sup>10)</sup> 現代において連帯性が欠けるなら、われわれが真の主体性から遠ざかるためであることを示すのがキェルケゴールの自己である。しかもその自己は絶対的に自己を否定する自己なのである。日常的な社会的連帯性の中であって自己にかかわる関係としての実存は、自己をえらぶことにおいて自己と同じ自己以外のものを予想しながら排除している。論理的にも他を予想しない自己はありえない。それ故自己でないものにかかれ、自己でない何ものかに依存している自己であり乍ら、それらの中で自己のみをえらぶのである。しかもそれが抽象的な孤我主義 (Solipsism) とことなるのは、*das Mitsein* や対他存在であることによってではなく、その自己は「弁証法を欠くなら、たちどころに失われる自己」としてあるからである。自己自身になるというのは人間がそこに投げ出されているだけの有限なものになることではない。また自己が単に他の自己と同化し、一般的なもの、大衆になることは、すでにふれたように、自己を失うことである。また自己から出て無限なものを空想しあこがれることも、自己から遠ざかり自己を失うことであるから、自己自身になるというのは単に無限なものになることでもない。自己は単に有限なものでも無限なものでもなく自己は有限と無限の

関係、綜合であった。同様にして自己は必然と自由、現実性と可能性、時間と永遠の関係であった。このようにして自己とは弁証法実存であるが、その終局的な意味は、自己が agape と agape の否定との関係そのものだということにある。このようにしてキェルケゴールの他者は自己と自己自身との弁証法的関係の不安において見出される他者であって、それもその＜自己が自己自身にかかわる関係＞が完結しないということが先であり、その関係が他者との関係による関係であるということはあとである。内在的に＜自己自身にかかわる関係＞が完結できない関係であり、それを否定するあり方が超越的他者との関係である。この他者との関係は他者によっておかれた関係であり、この関係は宗教的である。それは人間は一般に宗教的存在であるということである（宗教性 A）。宗教性 A における他者は、マルキシズムにおける自己をあらしめる内在的他者としての階級と、日常的自己にとっては互にとりかえうるものである。マルキシズムの根底をなす humanism と宗教性 A の愛とは同列に立っている。したがってそこでは所謂有神論と無神論、キリスト教とマルキシズムは相対的であって、ひと das Man としての自己はそのいずれでも自由にえらぶことが出来るから、それはまだ絶対他者ではない。

しかしこのように一般的にではなく、どこまでも個が agape の前にあって agape につまづき、死にいたる病を病む絶望する自己であるとき、それによってのみ本来的自己となる。それは自己が＜自己自身にかかわる関係＞から他者との関係を見出す代りに、他者によって他者との関係を見出すべく呼びかける汝によって私になることを意味する。キェルケゴールが「絶望して自己であろうとする人間」がありうることから、その自己とは別のもの、絶対他者のあることを指摘するのも、自ら＜自己の中に矛盾をふくむ自己＞としてのみ、そのよびかけに答える自己であるということである。

だからキェルケゴールの自己は agape を愛する本来的自己を情熱によってえらぶ非本来的自己（自己を愛する自己）としてある。「自己の情熱の中に自己を失った者は、自己の情熱を失ったものほど多くを失ったのではない」ので

あって、自己と自己の矛盾を誠実に苦悩するものであることを通してのみ神の前にあるという自己であり、そのほかに真の自己はないのである。

6

自己が自己自身にかかわるとは愛することである。しかも自己は自己とことなるものにかかわる関係であったことは、その愛が異質的なもの、有の自己にとって無にかかわる自己、価値あるものが価値なきもの、とらええぬ無、対自に敢てかかわろうとする *agape* であることである。「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、人間における永遠なものに関係することである」。絶望は *agape* への絶望である。人間は永遠なもの、いかなる意味でも自ら意のままにすることの出来ない *agape* とのかかわりからのがれることができない。ヤスパーズの実存的必然性において、われわれは〈自己を絶対的に包み且つ超える他者〉の存在に出会う、と言うこともキェルケゴールが *agape* からのがれることができないとということにほかならない。自己と絶対他者との関係は愛される *agape* の体験であるが、その他者は同時に自己の根源でもある他者である。 *agape* はわれわれを抱く無限の愛であるが、われわれもその愛がわれわれと別のものであることを意識している自己として、それは神の前に立つ自己である。この意味において主客関係の根源を階級や絶対無に結びつけることそのことが、人間が結びつけずにはありえない人間であること、マルセルの結ばれている人間、 *Religieux* であることをあらわしている<sup>11)</sup>。ただ宗教性Aにおける他者と自己との関係は汎神論的に止揚できる関係であるのに反して、宗教性Bにおけるそれは止揚できない関係である。止揚の可能性を固執する自己に対して、徹底的に躓きであり、止揚しえない関係たらしめているものは背理それ自体であるキリストである。つまり、価値のないものを価値あらしめる関係、情熱、 *agape* の背理それ自体である。キェルケゴールの自己とは *agape* である自己ではなく *agape* の前に *agape* でありえない自己が真の自己であるということである。したがってキェルケゴールの自己について

は<自己が自己自身にかかわる関係>がそれだけでは完結しえない関係であることを示すことが前提になっており、そのことによって、その関係を措定するものとかかわる自己であると言うことができる。だから自己が「神 (agape) の前にある意識をもたないものは自己をもたない」のであって、この背理的統一は、神学的に言えば自己は終末的信仰、無限に自己を否定する決意においてのみありうるということである。

#### 註

- 1) 正気の社会: *E. Fromm*. 加藤訳 210頁
- 2) 識られざる神: *V.E. Frankl*. 佐野訳118頁
- 3) 人間と動物の差異は人間が自然の中から自然をはなれて自己を反省し、自己をとらえようとする点にあると言う、人類学の立場では自然を本能とか衝動に見出し、それを問うものとして自己をみとめ乍らも、自らその自己であることにはふれない。ギリシャ古代哲学においては事物にかかわる自己、対象が外から与えられる *psyche* の段階から、対象そのものが自己であるような *nous* の段階がとらえられていたが、人間が徹底的に問題になった現代を *Scheller* は、「人間は自分が何であるかを知らない。しかし同時に自分が知らないということを知っている。」としており、彼によれば動物と *homo faber* 道具、機械の製作者との間には程度の差があるにすぎないが、*homo faber* と<自己をこえて神を求めはじめた人間>の間には本質的相異があるとしている。しかも人間は神を求める地点からはじまるのではなく何が原因で悩むかをしらずして神からの疎隔に悩むところからはじまると言うのは、人間を現代の状況において正しくとらえるものである。
- 4) 道徳と宗教の二源泉 *E. Bergson* 平山訳133頁
- 5) 「何らかの仕方において自己の存在において自己了解している」 (*Heidegger: Sein u. Zeit. S. 12.*)
- 6) <自己が自己自身にかかわる関係>という自己の規定は、*Platon: Symposion* に<自己が自己にまじわる>とあるのをはじめ、*M. Aurelius* の「人間は<自己自らにたち帰る>以外に道のない動物である」の表現がある。またこれを *Fichte* の「有限と無限の関係として神にかかわる自己」に結びつけるのは *Hirsch* である。しかし自己は *Tathandlung* であり、そのような純粋活動としての自我は「矛盾が凡ゆる運動、生命の根源である」という *Hegel* と不可分である。*Jaspers* は「実存とは自己自身に関係し、同時に自己の超越者に関係するものである」(*Philosophie*)と、キェルケゴールの規定をそのまま用いている。

- 7) ケルケゴールの原稿のこの部分は四回書きなおされ、表現の一致しないまま四通りの原稿がのこされている。それだけに彼がこれをいかに重視していたかがうかがわれる反面（梶田啓三郎、ケルケゴール全集24巻 307 頁）、今後明確にすべき余地をのこしている。なお自己はマルセルの受肉された自己としての「私」を意味すると解することが穏当である。
- 8) 人間の自己矛盾の窮極的なものは生に対する死である。カミュは真に重大な唯一の哲学的問題は自殺であるという。ケルケゴールも「私はまるで鎖でつながれたガレ一船の奴隷のような気がする。身動きするごとに鎖が鳴り、死があらゆるものをなえさせてしまう。しかもそれは瞬間毎におこる」と日記にしるし「死にいたる病」を自己化する。有限でありながら、無限な全体を自己の中につすことによって現実の存在をもつ *monade* (*Leibniz*) は、ケルケゴールの神の前の単独者とふかくつながっている。しかしその場合に、死、自己否定が第一義的なことであって、「現に神の前に自己があることを知ったら、その瞬間、果して発狂もせず、破滅もしないでいられようか」（死にいたる病 p. 35 註）を欠くことはない。
- 9) デカルトの *cogito* はうたがうというかかわり方において *theoria* の限界を示し且つ、自己があることをとらえる。しかし自己の存在は *cogito* に先立つ。その自己がえらび、のりこえる *depassement* 自由の主体として客体とかかわることは、価値づける、自己を所有することであり、自己を志向性とみることができる。問うは主体の行為機能として客体にかかわることであるが、主客はケルケゴールの質的矛盾をふくむ関係であるから、＜自己が自己でないものにかかわる＞ことは、即自と対自、有と無のかかわりであり、自己を否定すること、逆説的な関心、*inter-esse* 情熱である。
- 10) 孤我主義の挫折の例として「不安の概念」においてケルケゴールは殺人者マクベスを内面性を失った人間としてとりあげ、彼が「人生の酒はのみ干された」と語ることのできる自己であり、そのかぎりにおいて「今から先は人生に真剣なことは一つもなくなるのだ、何もかもたわむれだ」とも語ることができる自己であることを指摘している。現代人にはこう言うのけることこそ唯一のたわむれでないことになる。
- 11) それ自らに背くもの *Les hommes contre l'humain* : G. Marcel 小島訳 220頁