

# キェルケゴールに於ける大衆と

## 単独者の二重性

中 村 幸 平

### 序

現代人の疎外的生存，黑白写真で花の赤さを否定してかかるような，人間を一面的に割切ったありかた，それが大衆という状況である<sup>(1)</sup><sup>(2)</sup>。しかもこのような大衆は現代生活の不可欠な条件になっており，ヤスパースも現代を大衆の時代と呼ぶ。このことは現代人が大衆であると共に大衆を問題とし，自覚する人間であり，その意味で，大衆を実存の欠如態，人間の疎外としても見出しうることを示している。

現代の当面する問題は，教育，政治，社会，経済と領域こそ異っても人間の問題，したがって「大衆」に帰着しないものはない。キェルケゴールの指摘した人間の疎外としての「大衆」の概念は，今日では常識になっている。それほど「大衆」として端的に示した市民社会の解体<sup>(3)</sup>と，それにもとづく近代文明に対する批判は的確で，洞察は深いので，それが人間の自由をもたらす彼の宗教把握の原動力にも，説得力にもなっている。

しかも大衆をこのようにとらえる彼の基礎概念は単独者<sup>(4)</sup>である。単独者は二重性をもつ。そしてその二重性はガイスマールの研究以来周知のように，大衆と単独者，美的と宗教的の二重性によって展開される弁証法的な構成を裏付けるものであって，単独者が「全著作活動の視点」であり，また「単独者になるのでなければ，私の著作活動は二重化<sup>(5)</sup>しなかった」のである。そこで，大衆の中から精神に覚醒する，つまり人間を恢復する範疇<sup>(6)</sup>である単独者が二重性において語られることには，今日のいわゆる実存主義に期待される具体性と，なお実存主義そのものを超克する根拠がなかったであろうか。これを以

下にまとめてみたいと思う。

## 1 大衆 (人間の客体化)

キェルケゴールが大衆と呼ぶのは、一つ概念、一つの見解に規定されている人間のことである。生きるかぎり、経験の中で、えらぶことをさけることができない事実を、実証的にみとめることが実存的であるという二重性をもたない人間である。それは、精神にめざめない、二重化しない、懐疑に耐えることの出来ない人間<sup>(7)</sup>、客体化された人間、即自化された対自のことである。このような大衆は主体的な人間、対自、実存である単独者と対比される。大衆と単独者は、集合するあまたの客体と一つの客体、全体とその中の一部分との対比ではなく、客体化された人間と主体、思想と実存、客体的思惟とそれを反省する主体的思惟との関係である。キェルケゴールは人間を定義して、「個が種以上のものであること、そのことによって、人間は質的に他の種類の動物と異っている」としている。人間は悟性を賦与された一種族ではなく、また個人はその種族の単なる標本でもない。つまり客体的な種を本質とし、これを追求する理性主義的合理性に対して、その種を客体とする主体としてある個が現存するものであって、種に対する個の主体性、優位を説くのが実存主義であり、その実存を人間に限ったのはキェルケゴールである。デカルトの懐疑もなお知性を前提としたうえでの懐疑であったのに対して、カントは理性主義者ではなく理性を批判するものであったように、ヘーゲルの内在的思弁を客体とする主体的思惟がキェルケゴールの単独者であったとすることが出来る。比量的悟性、客体的思惟を絶対化しているものは大衆である。しかし後述するように、現実には人間は主体にも客体にもそのいずれかに成り切れるものではないので、客体化された人間としての大衆は、「概念として把握された人間であり」、大衆はキェルケゴールによれば、虚偽、空虚、無意味である。客体的思惟<sup>(8)</sup>の絶対化の故に、大衆としての人間の現実はニヒリズムに立ち到らないわけにゆかない。そしてキェルケゴールの「不安」は恐怖と区別され普遍性を媒介としていたのである。

「個が種以上であること」、主体が客体に優先することは、人間がそれ自らにおいてつねに危機にあることを意味している。人間は死や絶望、不安にひかれながら反発する主体として単独者なのである。

これに反して、客体的人間は大衆であって、人間は種が個以上であることであり、危機にあるということがない。その意味で、つねに一つの見解、一つの観念によって規制されている人間である。ニーチェが畜群と呼ぶように、大衆は即自的な人間、無に対決しない、不安なく実存なく、反省を失っている人間である。しかし、科学、技術は必ずしも人間に従属しているわけではないが、また人間を非人間化するのでもなく、科学は中立であると同時に科学をそのようなものとしてみるのが人間をとらえることであり、この意味で技術論は人間論である。元来、科学は人間に固有な主体としてのあり方にめざめるように呼びかける主体的思惟 *sapientia* ではなく、客体にかかわる思惟 *scientia* であり、悟性的であることは否定出来ない。科学、技術のみでなく、さらにひろく客体的、内在的合理性そのものが、人間を客体化することであり、客体化された人間を不安にはみちびきながら主体に戻すことには無関係であり、したがってそれらの実存的意味は「危機の回避」につきる。例えば、心理的には、とくに自我を意識しないことが健全ともいえようし、また大衆という非人間化された集団の各人が感覚的につながり、そうすることによって孤独から解放されるかのような雰囲気をつくる技術に、またそのようなことにもとづく政治、権力にみづからをゆだねて、日常的安定を体験するようなものである。大衆は絶望しないし、絶望することはできないのである。しかし危機の回避は危機の上に、*scientia* は *sapientia* の上にのみ成り立つのである。「危機の中にある」ということは、いかなる場合にも絶望に絶望しており、したがって絶望せず、実存的人間をうけとりなおしている希望にあることを基礎としてのみありうることなのである。即ち、実存としての単独者は大衆と、自己実現は自己疎外と不可分である。単独者を説く実存主義もそれが広く深く人心をとらえようとするには、単独者的主張とおよそ反対の、大衆 *mass* を通してのみ可能であり、

キェルケゴールの単独者は、著作活動の視点であり、単独者ということそれ自体が、画一化、平均化することを含む。合理性が人間を客体化するという理由で合理性を拒否し、主体、孤我を肯定しようとするなら、それは頹廢である。機械文明の中で機械を放棄するようなことで人間の主体の恢復をめざすとすればそれは自慰にすぎない。どれほど道具の延長、複雑精密な組織であっても、全く精神と独立に、そして無関係に動き、何の意味もないような機械はありえないからである。しかもなおキェルケゴールはそのような頹廢や自慰さえもそれを人間のありうる現実として実証的に認め、そこに美的排泄をのべるところに単独者の基盤を見出しているのである。危機は実証的な事実でありながら、しかも実存的な概念であり、実存主義が実証主義と接し、実存の具体化の拠点ともなっているのである。客体的人間には危機がない。

キェルケゴールが大衆は反省を欠くと言う時、有用を前提とした日常的反省や、知的客観的な科学的反省を大衆が欠くというのではない。大衆には悟性による反省はもちろんあるし、むしろ現実には悟性が全てである。そのために悟性を反省する反省を欠くのであって、キェルケゴールが大衆も天才も反省を欠くと言うのはこの意味における反省である。大衆はむしろ悟性を懐疑することを知らず、悟性に即自的であって、悟性を絶対化する点で反省を欠くのである。悟性的反省は客体にむかう主体との関係に成り立っている。客体と主体との関係はその素材、位相はどのように変わっても、客体にむかってそれを対象化して支配する主体であることに変わりはない。このような客体と主体の関係そのものを反省することは悟性のなしえないことであり、悟性的であるから、この反省を欠くのが大衆である。しかも、その反省によってのみ真の意味での主体となること、それが単独者である。単独者は客体的思惟を思惟する主体としてある。パスカルのいわゆる全宇宙をつつむ思考である。しかし客体にむかう悟性の絶対化は、人間が人間を客体化することも、悟性が人間を客体化することも必然的にする。大衆はひとりではつくられるものではない。相互に主体を客体化し、誰彼という個を失わせ、抹殺することによって作られるところの抽象物で

ある。しかしながら、他人は客体化出来ない。客体化すればそれは他人ではなくなる。大衆とは互いに他人をもたない間柄である。しかしこのようにしてあらわれる大衆という抽象物を社会的現実としてとらえる客体的思惟をみとめる人間であってはじめて、単独者であることが出来る。客体的思惟の絶対化が、客体主体関係そのものの限界をあらわすことによって、その関係そのものを否定する主体的思惟が現実化する。キェルケゴールは、疎外される現実を大衆においてもつことに基いて、大衆でありえない人間性を実存としてとらえるのであり、単独者、実存は科学的抽象的普遍とつねに逆説的に結びついているのである。歴史的にも、実存主義はマルキシズム、実証主義とつねに相伴って来たのである。現代の不幸は、一面的であるからではなく、抽象的に全面的であることによる。客体的な思惟、比量的悟性が絶対化されるところに市民の崩壊があった。そこにはマルクスは生産における資本の絶対性をみたが、キェルケゴールは客体的思惟の絶対性に人間の崩壊をみている。主体の解消を通して客体を実現するヘーゲル、マルクスも、その反対に客体に依存することから解放した主体に逃避するスチルナーも、人間をその疎外から解放して完成させない。主体と客体との関係の、このような相対性を実証的現実の全てとし、そこに実証された相対性を否定的根拠として、そのいずれでもない他者との関係に導くことにおいて単独者は成立しているのである。したがって単独者は、客体に対する反対概念ではなく、図式的には主体と客体との相互否定的関係そのものに対する反対概念であると解すべきものと思う。主体客体関係において客体に依存するかぎりでは美的であり、客体的思惟を絶対化し反省を欠いているかぎりでは大衆であるところの、美的大衆に対して、この美的大衆を反省するものが単独者である。

美的大衆という現実には、どのようにして解体し、めいめいを単独者になるように呼びかけることが出来るであろうか。

キェルケゴールのいう大衆は、組織された階級ではなく、「誰でもあって、しかも誰でもないもの」であり、ある巨大な怪物、Etwas<sup>(9)</sup>、抽象的な空虚物<sup>(10)</sup>

である。そのうえに、普遍性、合理性の故に現実を制圧する拘束力をもち、力となりうるので、「大衆は一切であって無であり、あらゆる努力の中で最も危険なものであって、しかも無意味なものである」。客体的な思惟の抽象的な絶対化が大衆の本質であり、キェルケゴールは人間の客体化、悟性的現実を、概念として把握された人間であるところの大衆に見るのであるが、さらにその大衆はヘーゲルが市民の中に見出した弁証法的理性の体系の完結性<sup>(11)</sup>そのものに見出されるとするのである。そしてヘーゲルの客体的思惟の中にそれをとらえる主体的思惟として生きることが大衆をとらえる単独者でもある。そこでキェルケゴールの大衆論の意味は、客体的思惟という特定の視点を絶対化しないことを原理とし、人間疎外の除去をもとめることにある。

## 2 単独者 (人間の主体化)

市民が崩壊して大衆になったといわれるが、それは自ら選んだものではない<sup>(12)</sup>。大衆が悟性的思惟を絶対化し、それによって反省を失うに至った理由は美的なものにある。一般に客体への依存は美的とよばれる。大衆は抽象的普遍を客体としそれに依存する美的人間である。キェルケゴールは主体を美的感性的なものから、次に汎神論的思弁的なものから、そして最後に大衆という人間の状況から、述べている。そして単独者は大衆を客体とする主体としてあるものである<sup>(13)</sup>。キェルケゴールは美的感性的なものをまずみとめ、その自己矛盾を媒介として宗教的なものに止揚していく。それが彼のいわゆる美的なもの<sup>(14)</sup>の排泄であった。この感性的なものについて行なった必要な排泄は直接的な感性にかぎらず、内在的な思惟そのものの止揚をめざしてくり返される。そこで最終の意味では、大衆の状況は客体的思惟の絶対視ということ、つまり思惟する主体を排除して、思惟されたもの、完結性に依存する美的な人間のありかたである。真理を神聖不可侵とし、真理を問題にすることを許さなくなれば実存主義も科学主義も大衆である。悟性を絶対視している人間である大衆には悟性を批判することは出来ない。大衆は反省を欠く。大衆みずからは懐疑しないから、まして懐疑に耐えることはできない。このような大衆を否定すること

は、単独者によってのみ可能である。大衆が抽象的に全面的であり量的なものであるのに対し、単独者は量的な存在と無の間の連続性の否定として成立しているのである。そして大衆が大衆の否定に立ち到る自己矛盾は、その内在的思弁、客体的思惟の相対性を示すことによって可能である。その主要な論点は次の通りである。

われわれは客体から離れうるものでも、客体のすべてに関係しうるものでもない。客体的思惟はいかに徹底しても、客体への制約から離れることは出来ない。しかも主体の制約によらない思惟はありえず、また客体にむかう主体は、客体を所有する主体であり、そこに客体によって主体が所有されるような所有の逆転を余儀なくされる。客体的思惟は絶対どころか、客体化すること自体が主体のある偶然の、特定の視点からなされる相対性をまぬがれない。そしてまた客体のすべてをきわめつくすことのありえぬ理由には現に客体にかかわる主体はそれ自らを客体化しないのでこのしていることをあげることもできる。このような条件と限界をもつ对象的思惟が人間に適用され、かつ、その結果のみが絶対化される時、空虚と虚偽の大衆があらわれる。それというのも、客体的思惟の絶対性は、「人間というものが感性的なものによって規定されてしまうということは、経験的にも、感性的にも与えられる事実ではない」と言うだけでも、否定されるような絶対性にすぎないからである。もちろん、われわれは、对象的思惟について主体的になり、このような視点をいろいろに変えていくことによって、具体的に総合に進むこと、つまり一つの視点を絶対化しないことを原理とするほかはないであろう。科学はそのことを客体については行なっている。しかし悟性のゆきづまりを実験によって答えさせるとしても、客体の超越性は絶対化している。そこで、客体と主体とのこのような関係がゆきづまり、あるいは循環してきわまらない時、大衆の無反省があらわれる。反省を放棄する結果として、客体的思惟が安易に肯定され、また絶対化される。そこで、客体的思惟を絶対化している大衆に反省をとりもどすには、単独者がそのような視点を相対化する拠点となることである。それが真の反省でありまた大

衆には絶対に欠けていることなのである。

キェルケゴールは例外者を単独者と解することはないであろうか。比量的悟性の合理性は同一性にあるから、例外的なもの、異常なもの、とりわけ精神病理の研究資料となるほどの彼自身の性癖などは、悟性的合理性の反対概念となりうるのではないだろうか<sup>(15)</sup>。また、自己及び自己のおかれていた歴史的社会的状況の例外的特殊性は単独者ではありえないだろうか。また大衆を客体とする天才、Eliteなどの主体は、大衆を反省するものとはならないだろうか。彼はこのような異常人が大衆との間に相違点をもつことは勿論認め、風変わりなもの<sup>(16)</sup>、卓越したもの、頹廢にすぎないものと区別している。また単独者は例外的、異常性格から否定的に発展していることも否定しない。しかし、それらは決して大衆の反対概念ではない。それだけでは、一般に対する例外にすぎず、当然一般者に媒介されてしまうから、真の主体とはならない。

彼はとりのこされたからではなく、仮面をかぶったので孤独になった<sup>(17)</sup>と言い、憂うつ、不安の現実の意味をあたえ、それを越えたとも言っている<sup>(18)</sup>。彼は自己の性癖から主体的である。彼は異常人を、即自的な直接的なものと、対自的な反省をもつものとのに分け、前者は自然の異常人として天才であり、後者は自由の異常人<sup>(19)</sup>としての基督者であるとしている。前者の天才は、人間が人間に対して秀れるという意味での異常であって、そのような異常は、当然弁証法的思弁の中に媒介されるから、真に異常でもないのである。「相対的な対立物が媒介されるのは、ヘーゲルを待つまでもなく、明らかなことで」、「例外である故に反って一般的なものをよくわきまえているという例外者の誇りを指摘されるほど個性的」であるキェルケゴール自身も、同時代のパウアー、スチルナー、ニーチェ、マルクスなどと比べて、解体の時代の個の思想は必ずしも例外ではないからである。大衆や大向うを相手とする天才や大衆によって実証されるような真理は、悟性を絶対化している人間としての大衆を否定しえないのである。

このような直接的、即自的な自然の天才としては、キェルケゴールは自ら天



才であることをみとめないが、強いて言えば「反省の天才」であるといっている。反省の天才とは、デカルトもなしえなかった知性の懐疑に耐えうる天才である。天才は反省をもたないのであるから、反省の天才とは、天才でない天才という意味であり、また自ら自己の天才的素質から主体的であることを意味する。そしてパスカルのように、その異常な反省さえも「自己否定においてそれをもつのでなければ、反ってそれが自己を直ちに破滅に導くような風にゆだねられている(20)」と反省している意味においてである(21)。

このように反省、懐疑に耐えることが実存であり、単独者であって、単独者は客体的思惟の相対性を示し内在的体系に決定的打撃となる拠点となる(22)。そして重大なことは、このような懐疑が一般性、知的なものをつくりうるということである。このような単独者は、単独者というものとして、客体的に、本質的に規定するのでは、「内在的体系、客体的認識に決定的打撃となる拠点」どころか、反ってその体系の中に媒介されるのが当然であり、それによってキェルケゴールの単独者はその意味を失うことになる。それ故に二重性は単独者が本質的に規定する述語は持ちえないこと、客体的には不立文字、述語にならない述語で示すほかはないことを意味する。キェルケゴールは単独者を、相互に矛盾する美的と宗教的との二重性において示し(23)、またそうすることによってのみ単独者を主体的に把握させることを、著作者としてとりうる唯一の視点としたのである。本質的に規定し、対象的に解明するならば十冊の著書、十回の講義によっても論じ示すことは出来ない単独者をただひとつ、自らを嘲笑にさらすことによってのみ、つまり概念的普遍によらず、実存的にのみそれに到達することが出来るとし、あるいは自ら単独者であろうとして、人々を単独者たらしめようとしたキェルケゴールは、大衆の敵となることを選ぶ。もちろん彼が大衆を敵とする筈はなく、「大衆が彼を敵と見るのである」。大衆の敵となること、あるいは自己をその嘲笑にさらす危機におくことによってのみ単独者が示現される。大衆という世の智慧に逆らいながら、世(大衆)を救い、愛の最大な働きは隣人(24)(対他存在、相互に対他存在になる関係)を助けて自

己にさせる、単独者にさせることであった。決定的な瞬間に自己の実存関係を変えた時、「愛とは憎まれることである」<sup>(25)</sup>というキリスト教的な本質を体験する機会をもつのである。大衆を敵として否定するのが単独者であり、そのような対立を美的として否定するものは宗教的である。つまり、ここで宗教的というのも、大衆を敵とすることが、大衆を客体としてそれに対立する主体となることではなく「主役を演じるのは私(主体)ではなく、主でいます他の方(他者)であることをあらゆる瞬間感じとり、おそれおののきをもって」のみなされることである。

哲学とキリスト教をヘーゲルが結びつけようと試みたことに対して、それらを切離すことが単独者の立場である。それはあたかも、中世のスコラ哲学が信仰の哲学化、合理化の試みであったと共に、その不能を立証する実験であったとすれば、それを明かにし且つそれに基づくキリスト教信仰に固有の立場こそ単独者の二重性である。

### 3 美的実在 (主体と客体の相対性)

美的概念は全著作を通じて必ずしも固定されていない。狭義には「誘惑者の日記」<sup>(26)</sup>に見られる直接的、感性的なもの、美的著作にあるところの、詩的に生きる、詩人的である、ことを意味し、客体的現実との距離をおくこと、それによって主体を解放し拘束されない自由をたのしむ主体であることである。これに対して、広義には客体性の中に主体たる自己の基礎を見出すのみでなく、自己自身を見出すことを意味する。ところで、彼が感性的美的生活を退けたのは、それが自我を分裂させ、性格の破綻をきたすからであったが、このことはさらにヘーゲルの体系も思弁の中では本来的自己への集中を欠くためである。このように、美的なもののもたらす自己喪失と分散が美的なものの本質である。しかし美的なものの本質は美的にはとらえられず、信仰(宗教性B)の宗教的なものによってのみとらえられる。そして、信仰の実存において取戻される自己から見る時、実存主義そのものもまたこの場合、まだ直接的、無媒介的なものとして、「美的」でなければならない。このように彼の思想成立の過程

にみられる美的範疇の拡大は実存の具体化を意味していることになる。そして最終的にはヘーゲル的な弁証法的存在論にみられる内在性も、ニーチェの超人の実存も、美的である。人間にとって究極の立場であるところの実存的無神論こそ美的なものの最後の意味である。美的概念の拡大に比例して、宗教の内包は高められる。この意味での美的は、宗教的と互いに矛盾する概念となる。前者は後者によってのみ把握される。そこで主体と客体の関係はすべて美的と呼ばれ、主客関係のゆきづまりから、そのいずれでもない他者へかかわる主体として自己を確立させられることが宗教的である。宗教的なものによってのみ美的なものはうけとられる。美的なものの把握こそ質的弁証法である。

神の前に立つ単独者となる転回点<sup>(27)</sup>にいたる主体は、感性的対象、普遍的な一般性、内在的宗教性を夫々客体として、いわゆる三段階の各状況を順次に包摂して、最終的に宗教性Bにおいて他者と不可分な構造の中で主体を規定することであり、そこに主体と客体との関係そのものから主体的であるところの主体として、美的なものの最も広い把握を示したのである。

キェルケゴールが彼以後の実存哲学者達のように、実存、単独者を内在的なものとの媒介において示さないことは事実である。しかし、いわゆる質的弁証法もまた人間にとっての背理として否定的論理であって、彼の実存、単独者は決して無媒介に、神秘主義的に、直接的にあらわれてくるのではない。そうでなければ美的なものをただ背理の信仰から把握する単独者の二重性はありえない。

ヘーゲル観念論への反抗に出発し、実証主義的リアリズムに徹底し、そこから他者へ超越するキェルケゴールの実存をめぐる表現には否定が満ちているが、それは信仰、反復において肯定的となるものである。故に美的なものは実は信仰からのみ語る事が出来る。然しそれを先取して否定的なものを媒介して語ることはキェルケゴールを誤解するにひとしいのである。否定されるものが美的なものであり、どれだけ価値あるものを否定するかによってその実存、主体が意味づけられるのである<sup>(28)</sup>。宗教的な単独者的実存は「美的範疇」及び「客体的思惟の絶対化としての大衆」によって、逆説的に裏づけられている。

美的なものについてその基礎づけともみられる彼の所論のうち次の二点が注目される。美的恣意よりも一般性を優先させて感性的主体の相対性をとらえ、客体に自己の存在の基礎を持つこと、美的主体であることによって他者にふれる宗教的主体をとり戻しているのである。美的大衆の水平化は否定的にのみには見られない。水平化は主体と客体の循環である。客体にかかわる主体としての人間とその人間を客体化する主体とは、相互に主客関係を逆転し、主体・客体の関係はどこまでも循環する。この水平化の現実を、実証的に把握することは、そのような客体的思惟を思惟する主体的思惟となることになる。この水平化は被造物、有限者としては、たとえ相互に一様でなくとも、他者、神との関係においては一様であり、このことは大衆の中の実存者にその有限を自覚させ、すべてを無化する超越的他者の存在を間接に示し、人々を宗教的実存に導く契機となる可能性をもっている。人間を単独者においてとらえようとする実存主義が今日あるのも、そこには大衆としての精神的状況があるからである。

しかも、この状況はキェルケゴールのいう美的大衆であり、それは宗教的実存(B)としての主体が反復する客体にほかならない。

#### 4 他者 (美的宗教的の二重性)

大衆と単独者とは客体化された人間と実存する主体性との主体をめぐる反省の有無の区別であり、美的と宗教的とは他者にかかわりをもつことの有無についての区別である。そしてキェルケゴールが見る人間の現実、単独者と宗教的であることを欠くところの美的大衆であった。

ヘーゲル主義、実証主義など、collectivismのように主体を非合理的なものとし、何らかの集団的全体の中へ解消し、客体的、合理性の立場に立つにしても、これと反対にニーチェ、サルトルの実存主義にみられるように、客体にあくまで解消されぬ主体を保持する立場をとるにしても、主体と客体を対立させるだけではそのいずれに立ち、いずれを抹消するにしても、そのみでは対立そのものの意味はとらえられず、主客の循環する大衆の立場に終始するものである。ところがそれらをいずれも同じ人間についての、前者は社会的、後者

は実存的条件とみることが出来るとすれば、そのようにみることが単独者の二重性の立場である(29)。このような単独者の二重性は主体・客体のいずれでもない他者にむかって単独者そのものを止揚し、しかもその他者によってあらしめられている単独者の立場である。(おそれとおののき)(30)

しかしそのような設定の中で、なお他者を客体化する主体であるかぎり、もう一つの客体を見るにしても、他者をみることにはならない。それは「神の死」を宣し、「無神論のころみ」となる実存となる。しかしそれも無神、他者の否定と言うより、他者の不可知であろう。(サルトルも、無神論の帰結を追及するころみであると言ひ、無神論とは言っていない。)それは客体にむかう主体としてあるところの内在的なあり方の延長であり、他者を客体化し、他者を他者として見出していない(31)。そのかぎりこのような単独者は美的である。

こうした内在的なものの延長は合理的客体的思惟に即自的直接的である。宗教的なものの追求も美的なものを捨てて宗教的なものにゆくのではその宗教的なものは美的なものにすぎない。そこでこのような美的な合理性を否定すること、背理の信仰のみが宗教的である。美的、宗教的の二重性が最高の位相においてみられるのは、背理の信仰における単独者の二重性としてである。そして背理に生きる信仰(宗教性B)、宗教的単独者において自己を反復するとき、それは美的なものを否定し且つとりもどしているのである。

神の死を宣するだけでは近代の克服どころか、非人間化に拍車をかけるにすぎない(32)。単なる機構、法制の改変、客体的思惟に類する現代の知性(客体知)は、どこまでも他者には結びつかず、神を復活することはできない。それだけに無神論的実存主義が主体にとって究極の立場である。科学と結びつきうる哲学は無神論的実存主義である。客体化された人間としての大衆のすべてがなりうるのは人間に固有のあり方としての美的単独者になることである。しかもそれは人間にとって絶対に実現不可能なものである。この dilemma におちいることは人間にとって究極の dilemma であるから、そこから脱出する道はない。このような無の前に立って、人々は絶望、自殺、狂気する可能性はあっ

ても、無を通して否定する神の前に立つ信仰にすすむ可能性はない。

キェルケゴールが単独者としての人間の限界を絶望によって示す場合にも、凡ての人を絶望へ外から追い込みうるものでもなく、絶望を強いるものでもありえず、絶望を直接的に肯定するものでなく、えらぶものとして、感性的現実の中で、えらぶほかには生きようのない自由と良心を媒介とするために、単独者は二重性において示される。

絶望をえらぶことを認めるのは、実存的無神論を認めることである。そしてそのことはキェルケゴールの実存を現代の状況に具体的に結びつけ、解明することになる。論理的に必然的に信仰にみちびく神学はない。単独者の二重性の意義は、人間を思惟の必然性で抽象的に拘束する神学ではなしに、人間の自由を肯定し且つ人間によびかける福音、ケリグマがあることを意味する。

キェルケゴールの単独者の特徴は他者の明確な規定にある。美的単独者をもとめるからこそ、その限界に背理を終極として見出し、逆説の中に道を見つけるところに宗教的単独者は成立する。それは主体と客体の関係を、他者との関係の中にとらえることである。神の前にある単独者<sup>(33)</sup>は個が普遍であるところに立っているのである。

主客のいずれを肯定するにしても、それに完結することが出来ないという美的大衆の現実になり立つ単独者は主客の関係のそとにある他者にかかわっている。(主客の関係そのものを客体とする主体は循環する。)自ら無に住しつつ、単独者はつねに、すでに全体に於てあるものを超出している。自ら前以って無の中に住するのでなければ、人間は決してあるものと関係することができないし(対自)、したがって自己自らに關係すること(精神)はあり得ない。

次にこの単独者の他者への関係には、無神論を自ら契機としてもつ可能性が生まれる。その無神論は客体的認識の最終の実験として止揚することが出来る。そして無神論とは客体となる神はないこと、客体は神ではないことの立証であり、ヘーゲルの体系の中に無神論の秘められていることを見出すことも、フオイエルバッハが神学は人間学の秘密であるとしたことも、人間の疎外を他

者との関係において、洞察していただわけである。

Ex-sistenz の語は神と人間とを分離しているような自然的・歴史的条件下から出て、それを越えて神に結びつくキリスト教的な概念である。然し他者を客体化するに過ぎない美学的であり、他者に他者としてかかわることにおいて宗教的である。美的、宗教的のいずれも単独者とはなりえない。単独者はつねに二重性においてある。単独者の二重性は、消極的にはその本質的規定も、述語もありえないことであると共に、積極的には自由ならしめることにおいてかくれる愛の神を示し、真の自己否定たる絶望が実証主義にも、神秘主義にもなることがないことである。単独者の二重性は、実存、信仰の唯一の客観的な表現であるが、端的に基督者を意味する単独者を二重性において示すことは、どのような神学にも直接的絶対性はないこと、またそのような反省は、神が神であると言う体験である。二重性が悟性的、合理的拘束力をもつ筈もないし、悟性的にはそれは両義性、無意味な混迷にすぎないであろう。

キェルケゴールが最後の著作をなお二重性において示し、二重性にとどまったことは、著作者の視点が背理の信仰としての実存、単独者であることを弁証法的に示すものである。

しかも単独者こそこの世においてさがし求めていたもの、彼自身がそれであったもの、そして一王国を我物にするにひとしいことであった。

身心の脱落が実存主義になぞらえられるなら、彼はこの「著作活動の視点」の単独者として脱落を心身とするところにいる。彼は反省を通じてではなく、反省において、単独者であり、また現実をとりもどす。

かようにして、単独者はキリスト教の存亡にかかわる概念であるが、単独者の二重性は単独者が矯正手段であって規範ではないこと、あるものでなくて、なるものであることを示している。そこには終末論と実存主義の超克がある。

単独者は反復 *Wiederholung* において、他者に媒介されてのみ社会性をもつ。それはもはや大衆ではない。このことはある特定の社会と交わりをたちうるものが個人的に誰とも交わりうるとみてよい<sup>(34)</sup>。したがって単独者は、社

会に対立する孤我の強弁とは何の関連もなく、自己を追求しようとする自己からの解放がキリスト教を世界宗教にした原動力であったのである。

単独者の哲学が客体的世界の中に没しそうな真実の自己を救うことをめざし、孤立した自己を真の自己と思い内面的心情をまもるなら、それはキェルケゴールの単独者から、その二重性を捨象した、彼と無縁の思想である。キェルケゴールも、私と汝との関係を拒まない。しかし、まず失われた私をとりもどすことから始める。そこで単独者の目的は新しい人間把握の可能性をよびさまし、凡ての隣人、神を中間規定<sup>(35)</sup>とする他の単独者との交わり、エクレスシアに導くことにある。

彼（キェルケゴール）は目標を単独者にではなく、反復においている。そして単独者の二重性は背理に生きる否定的媒介を不可欠とすることであり、考えられた自我について思弁し、逃避的主観であることを否定し、厭世的反逆、時代世相の向背に動くところの、二元論や、発出論的一元論の誤りから単独者をまもるものである。宗教は真の人間性である<sup>(36)</sup>。そして人間の発見はそれを取りまく世界の発見でもある。

客体的思惟によれば個は嘲笑の的であり、個より普遍が当然優位をしめる。信仰によれば普遍より個が優位におかれる。前者が美的であれば後者は宗教的であるが、後者によってのみ前者がありうる。「自分が罪あることをただ有限性によってのみ知るにいたるものは、有限性の中に自己を失っているのである。」そこで「宗教的なものにとって本質的な否定性」は美的なものを原罪的なものとしてあらわす。単独者の二重性は、ルターの「救われた罪人」にはほかならない。そして背理は理性についての矛盾なのであるから、理性は美的であり、背理は宗教的であって、その二重性は信仰的実存を意味すると言することができる。そして単独者の二重性は実存主義そのものの超克、つまりキェルケゴールが彼自身を越えることをわれわれに詫していると言えらる愛の表現でもある。

#### 註

1. 引用は「著作活動の視点」The Point of View : Walter Lowrie による。
2. 現



代の大衆は大量生産される商品，つまり既成の判断，マスメディアによって提供される大衆娯楽の販売対象，政治的操作の対象として説かれている。 3. 解体の時代と単独者との制約関係については p. 136. 4. アリストテレスの個物は形相，質料の二つの面をもち，同一でありながら反対の性質をうけ入れることができる。単独者に関連して「徳不孤」（論語）はどこまで個を自覚し，それを超克するものであったのか，「親鸞一人がため」（歎異抄）の宗教的個は，倫理を媒介するものか，キェルケゴールの宗教性 A と比較して我国の精神的風土において単独者を把握することは有意義と思われる。 5. 間接の伝達として，反省の規定のもとにおくことを二重化とよぶ， P. 126. 140. 6. p. 134. 7. p. 17. 8. p. 44. 9. 客体的なもの Was を問い，問う人を問題にしない思惟. p. 44. マルセル「他者の不在」参照。 10. p. 114, 128 f. 11. 体系は完結性 Abgeschlossenheit の立場において可能であり，時間的には過去である。実存において無時間と言うことはない。 12. デモクリートの自然哲学に，自由の概念をとり入れようとし，唯物論の立場で主体性の問題を扱っているところのマルクスの学位論文 Differenz des Demokritischen u Epikureischen naturphilosophie 1841. 13. p. 80. 14. 排泄について，超越的な場合を逃避的なそれと区別している。 p. 73. 84 f. 15. 単独者とキェルケゴール個人の素質，性格との関係については，歴史，生活史的研究のほか，精神病理，心理学の立場からの論述があり，異常，病的傾向，素質も指摘されているが，いずれも彼の「心理的反省の健全」をみとめる点では大きな異論を見ない。 16. p. 61. 17. p. 82. 18. p. 72, 19. p. 142. 20. p. 69. 21. p. 69. 22. p. 131, 136. 23. p. 126. 24. 隣人についてはマルセルの Co-esse, ヤスパーズの実存的交わり，参照。 25. p. 91. 26. p. 96. 27. p. 13, 41 f. 28. p. 96. 29. 二重性については，「実存と理性」を実存の理性といい，理性は実存の一側面であるとするヤスパーズの所説が，キェルケゴールのカント的解釈と言われるように，哲学としては有意義な解明になると思われる。 30. p. 8. 31. p. 113, 126. f. 32. p. 39. 33. p. 137. 34. シュバイッアーのカント批判，神の前の人間，参照。 35. p. 120. 36. p. 110.