

神の死と人間の運命

—サルトル哲学における倫理の問題—

箱 石 匡 行

目 次

序 論	63
I. 無神論的実存主義	64
II. 価値の主観化	66
III. 神と人間	69
IV. 死と有限性	70
V. ヨーロッパのニヒリズム	75
Résumé	80

人皆生を楽しまざるは、死を恐れざる故なり。
死を恐れざるにはあらず、死の近き事を忘るゝ
なり。
——吉田兼好

序 論

現代ヨーロッパの哲学者の中に、神の存在の否定から出発して人間存在を捉えようとする人たちが見られる。その中でもっとも先鋭な無神論者は、言うまでもなく、ニーチェであろう。彼はツァラトゥストラに仮託して次のように述べている、「かつて、悪魔が私にこう言った。——“神もその地獄を持っている。すなわち、それが人間に対する彼の愛である”と。そして私は悪魔がこう言うのも聞いたことがある。——“神は死んだ人間に対する同情の故に、神は死んだ”，と」¹⁾。ニーチェにおける〈神の死〉についての解釈にはここでは立ち入らないが、ただ、彼は、神の死を宣告することによって、人間に明るい未来が開かれたなどというオプティミズムを表明しようとしたのでは決してなかったということだけは、少なくとも言えるであろう。彼が、ギリシャ悲劇について語りながら、人間がその存在を全うするためには神話が必要なのだ、と述べていたこと、また彼が若い頃には信仰心の篤い人であったことからしても、「神は死せり」というニーチェの言葉は彼自身にとって或る意味で苛烈なものであったに違いない。

〈神の死〉は、それを宣告したニーチェ自身にとっては勿論のこと、すべての人間にとってただならぬことであったはずである。彼によれば、神はたんに偶然に死んだのではない。われ

1) Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 96. (Sämtliche Werke, Bd. VI. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964) [竹山道雄訳『ツァラトゥストラかく語りき』上巻, 166頁, 新潮文庫, 昭和36年]

われ自身が神を殺害したのである。彼は『悦ばしき知識』の中で、「われわれが神を殺したのだ——君たちと私とが、だ。われわれは皆、神の殺害者なのだ」¹⁾と述べているのである。1884年の彼は、50年後になってようやく彼のなした仕事を理解するであろうような数人のひとの出現を期待していた。そして彼は、『権力への意志』の中で、「ニヒリズムの到来」²⁾を予告していたのである。その彼が、精神錯乱のためイタリアのトリノの街頭に倒れ、ついに正常な意識を取り戻すことなくこの世を去ったのは、1900年のことであった。

それから約50年の後に、サルトルは実存主義についての講演において、「ドストエフスキーは『もし神が存在しないとすれば、すべてが許されるだろう』と書いたが、これこそが実存主義の出発点である」³⁾と述べ⁴⁾、さらに、「実存主義とは、一貫した無神論的立場から一切の帰結を引き出すための努力に他ならない」⁵⁾と語っている。このことは、サルトルの無神論的実存主義なるものも、ニーチェがその生涯を賭けて苦闘しつつ表現した〈神の死〉を己れの出発点としながら、そこから人間について引き出しうる一切の帰結をみずから引き出そうとする努力に他ならないことを物語るものであろう。そのかぎりにおいて、サルトルはニーチェの思想の継承者であるとも言えるかもしれない。そうだとすれば、それにもかかわらず実存主義がオブティミズムであるとするサルトルの言明は、いかに理解されるべきであろうか。神の死から出発した場合、いったい、人間はいかなる在り方をするものとされるのか。またサルトルが実存主義をヒューマニズムと呼ぶのは、どのような意味においてのことなのか。さらに、人間が生きていくにあたって免れ難く付き纏っている倫理的諸問題は、そこではどのように考えられているのであろうか。

I. 無神論的実存主義

サルトルは1945年における前述の講演の中で、自分の立場を無神論的実存主義と規定しているが⁶⁾、彼の無神論とはいかなるものなのであろうか。

サルトルは実存主義を二つに分けている。第一はキリスト教信者のそれであって、例えば、カール・ヤスパースやガブリエル・マルセルの思想があげられる。第二は無神論的実存主義とも称されるべきものであり、それに関してはマルティン・ハイデガーやサルトルのそれが挙げられている⁷⁾。しかしその何れの立場であれ、実存主義は〈実存が本質に先行する〉と考える点において、共通であるとされているのである。

それでは、〈実存が本質に先行する〉とは、いかなることなのか。サルトルによれば、神を考える場合、ひとは神を一人の優れた職人と同一視しているという。すなわち、デカルトの説に

1) Id., *Die fröhliche Wissenschaft* 125. *Der tolle Mensch*. S. 140. (Sämtliche Werke Bd. V. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1965)

2) Id., *Wille zur Macht, Vorrede-2*, S. 3. (Sämtliche Werke. Bd. IX)

3) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 36. (Nagel, Paris, 1962) [伊吹武彦訳『実存主義とは何か』28-29頁, 人文書院, 昭和49年]

4) この点はニーチェと癡を一にする。ニーチェも、「何物も真実にあらず、一切は許されたり」と述べている。Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 398. (Sämtliche Werke, Bd. VII) [木場深定訳『道徳の系譜』195頁, 岩波文庫, 昭和34年]

5) J.-P. Sartre, *ibid.*, p. 94. [邦訳, 73頁]

6) 実存主義という名称はサルトル自身による造語ではないようである。この点については、ドゥ・ポーヴォワール(朝吹・二宮共訳)『或る戦後(上)』48頁(紀伊国屋書店, 1969年)を参照されたい。

7) J.-P. Sartre, *ibid.*, p. 17. [邦訳, 13頁]

せよ、あるいはライブニッツの説にせよ、その他どんな学説をとってみても、それらは、意志が多少とも悟性の後に従うものであること、あるいは少なくとも悟性に伴うものであること、したがって、神が存在するとすれば、神は自分が何を創造するかを正確に知っているということ、必ず認めているのである。こうした考え方からすれば、神の頭の中では、人間の概念は、製造者の頭の中にあるペーパー・ナイフの概念と同様のものと考えられることになる。つまり、神は職人が或る定義、或る技術にしたがってペーパー・ナイフを製造するのと全く同様に、一つの概念とさまざまな技術にしたがって人間を創造するのであるから、個々の人間は、神の悟性の中に存する或る一つの概念として実現されることになるわけである。つまり、神を認めるとすれば、人間の本質が実存に先行することになってしまうのである。したがって、もしく実存が本質に先行する>ことを認めるとするならば、万物の創造者としての神を否定する無神論的実存主義の方が、論理的に見れば、一層首尾一貫していることは言うまでもない、というわけである。

それでは、無神論的実存主義の立場とは、いったい、いかなるものであろうか。サルトルによれば、たとえ神が存在していなくとも、実存が本質に先行するような存在、何らかの概念によって定義される以前に既に実存している存在が少なくとも一つあるという。その存在とはハイデガーの言う現存在 (Dasein)、すなわち人間存在にほかならない。この場合、<実存が本質に先行する>とは、人間は、何よりもまず実存し、世界の内で出会われ、世界の内に不意に出現し、その後で初めて定義されるものであるということの意味する。実存主義が人間を定義不可能なものとするのは、人間が最初は何ものでもないからである。人間はみずからがつくったところのものになる。つまり、人間の本性 (la nature humaine) が存在しないのは、その本性を考える神が存在しないからであるというのである¹⁾。

このような無神論的実存主義の出発点を、サルトルは、「もし神が存在しないとしたならば、一切が許されるであろう」と書いたドストエフスキーに見出そうとする。彼によれば、これこそが実存主義の出発点なのである。もし神が存在せず、しかも一切が許されるとすれば、人間は依拠すべき可能性を己れの内にも、また外にも見出しえずに、世界に投げ出されている (être délaissé) ことになるというのである²⁾。

このように、サルトルは無神論を標榜してはいるが、しかし神が存在しないということを証明しているわけではないし、また証明しようと試みているわけでもない。その意味では、彼は、<神の死>を宣告するニーチェのような意味での無神論者なのではない。彼は、この講演の終り近くで、「実存主義とは、一貫した無神論的立場から一切の帰結を引き出すための努力に他ならない³⁾」としながら、「実存主義は、神が存在しないことを懸命に証明しようとするという意味での無神論なのではない。実存主義はむしろ、たとえ神が存在したとしても何の変りもないと言明する。それが、われわれの観点なのである⁴⁾」と述べている。つまり、彼にとっては、「神の存在の問題が問題ではない⁵⁾」というのである。しかし、彼はなぜ、「神が存在したとしても何の変りもない」と言えるのであろうか。これについて、彼は殆んど何の説明もせず、ただ次のように述べるだけである、「人間は自分自身を見出さなければならず、何ものも——たとえ

1) J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 21-22. [邦訳, 16-17頁]

2) *Ibid.*, p. 36. [邦訳, 28-29頁]

3) *Ibid.*, p. 94. [邦訳, 73頁]

4) 5) *Ibid.*, p. 95. [邦訳, 73頁]

それが神の存在の妥当な証明であったとしても——人間を人間自身から救済することはできない、と納得しなければならない。この意味において、実存主義はオプティミズムであり、行動の教説なのであり、キリスト教徒が自分自身の絶望とわれわれの絶望とを混同して、われわれを絶望せる者と呼ぶのは、自己欺瞞によつてのことにすぎないのだ¹⁾と。

このようなサルトルの言葉は、敬虔なキリスト教徒からすれば、まことに傲慢きわまりないものと思われるに違いない。サルトルからキリスト教の実存主義者として名指しを受けたマルセルによれば、傲慢とは、「自分の力を自分自身の内にしか認めないこと²⁾であり、しかも「その心を抱いている人を、存在間の交わりから引き放すばかりでなく、その交わり自体をも破ろうとするもの」、つまり「破壊のもと」であるという³⁾。これは、恐らくサルトルの思想の或る根本的な弱点を衝いた言葉であると言えるであろう。

II. 価値の主観化

サルトルは、「たとえ神が存在したとしても、何の変わりもない」と言う。しかし、はたしてこの命題は維持されるものであろうか。〈神の死〉を認めた場合、直ちに起こるのは、価値の問題である。マルセルも、「実際、ニーチェが深く見抜いたように、〈神の死〉が何を意味するかをわれわれが最もよく把握できるのは、確かに価値の面においてである⁴⁾と述べ、この問題を次のように指摘している。すなわち、「価値の面が超感性的秩序全体と同一化されるかぎり、つまりそれが言い表しがたい現在のまわりに構成されるものであるかぎり、絶対的な意味での善について語るなどということは、われわれにとって到底不可能なことになるだろうし、また善はある特定の状態のもとに実現される実存的な決断と不可分のものとみえるだろう⁵⁾と。そしてこのような問題は、サルトルが無神論の立場に立つかぎりには、当然、彼なりに解決しなければならない課題でもあるわけである。

サルトルは「神の存在が問題ではない」と言うが、そうである以上、人間は明瞭な価値体系の中に諸価値を見出すこともできなくなるであろうし、またもろもろの価値の序列あるいは秩序というものが客観的なものとして存在することもできなくなるであろう。価値はあくまでも個々の人間にとって妥当するものにすぎず、もろもろの価値の序列あるいは秩序というものは、たとえそれらが存在するとしても、各々の個人にとってしか妥当しないことになってしまうであろう。要するに、サルトルの無神論的実存主義からすれば、価値は主観的であつて、決して客観的なものではありえないわけである。

このことは、彼の『存在と無』（1943年）における価値についての記述を見ても明らかである。彼によれば、人間存在は対自存在としてつまり脱自存在として、言いかえれば、超越的対象を目指して己れを超出しつつ己れの存在を意識しているところの存在として捉えられる。このように人間存在は世界に欠如を出現させるものなのであるが、人間が己れの存在を超出して対象へ向うのも欠如によつてのことなのである。また、〈可能なもの〉(le possible)や価値

1) *Ibid.*, p. 95. [邦訳, 73-74頁]

2) 3) マルセル「存在論的秘義の提起」『マルセル著作集, 別巻, 技術時代における聖なるもの』227頁 参照 (春秋社, 1973年)

4) G. Marcel, *L'homme problématique*, p. 38 (Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1968) [『マルセル著作集6, 人間この問われるもの』324頁, 春秋社, 1968年]

5) *Ibid.*, p. 38. [邦訳, 324頁]

が生ずるのも、ほかならぬそうした在り方をする人間存在の存在構造に基づいているのであって、それというのも、価値は、一つの存在が己れの存在を超出してその方へと向って行くところのものを存在意味として持っているからであり、換言すれば、価値づけられた存在はすべて、〈……へ向っての〉自己の存在からの離脱とされるからである¹⁾。彼は、「価値とは、自己が対自にとっての目標として対自の核心に付き纏うかぎりにおいて、この自己である」²⁾と述べている。してみれば、人間存在がみずからを離脱してそこへと向うところのものが価値なのであり、それはまた、目指されたものという意味において、〈可能なもの〉であるとも言えよう。このようにして、人間存在は価値あるいは〈可能なもの〉としての全体的自己を目指して企投するわけである。

したがって、確かにサルトルにおける価値は超越的なものではあるが、しかし、だからといって、それが客観的なものであるわけではない。むしろ、彼においては価値は本質的に主観的なものであることは、既に見た通りである。してみれば、価値が主観的なものであるとする見解を認めず価値の客観性を説くM. シューラーに対し、サルトルはまさに対立する立場に立っているわけである。周知のように、シューラーにおいては、価値性質はそれの物的な担い手たる財 (Güter) からは独立したものであって、価値はつねに客観的なものと考えられている。すなわち、価値は価値自体として、主観に関わりなく存在し、価値は感得の作用 (Fühlen) によって直観されるのであり、したがって、これを主観的に捉えてはならないとされているのである³⁾。

サルトルはシューラーの価値客観主義を主題的に論じているわけではないが、彼の倫理学における価値の形相的直観について触れながら次のように述べている、「勿論私は、シューラーが示したように、具体的な事例から出発して、価値の直観に到達することができる。例えば、或る崇高な行為に基づいて、崇高さを捉えることができる。しかし、こうして捉えられた価値は、それによって価値づけられる行為と同一の存在段階にあるものとして——例えば、個々の赤に対する〈赤〉の本質のようなものとして——与えられるのではない。価値は、当の諸行為のかなたにある一つのものとして、例えば崇高な諸行為の無限の向上の極限として、与えられる」⁴⁾。このように、シューラーが「価値は存在のかなたにある」⁵⁾とするのに対して、サルトルにおいては、人間存在が「価値を世界に到来させるもの」⁶⁾であるとされているのである。

シューラーの価値客観主義に対して、われわれはこのようなサルトルの立場を価値主観主義と呼ぶことができよう。このような立場において、倫理の問題はどのように捉えられるのであろうか。彼の著『実存主義はヒューマニズムである』の中に、そのことが端的に示されている。すなわち、もし神が存在しないならば、すべてが許されることになる。したがって、人間は依拠すべき可能性をどこにも見出しえないまま投げ出されている。それゆえ、実存主義は「人間は何の拠り所もなく何の助けもなく、刻々に人間を創り出すという刑罰に処せられている」⁷⁾。

1) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 137. (Gallimard, Paris, 1969) [松浪信三郎訳『存在と無』第1分冊, 250頁, 人文書院]

2) *Ibid.*, p. 137. [邦訳, I 251頁]

3) M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, SS. 35f. (Francke Verlag, Bern und München, 1966)

4) 5) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 136. [邦訳, I 250頁]

6) *Ibid.*, p. 137. [邦訳, I 250頁]

7) *Id.*, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 38. [邦訳, 30頁]

と考えるというのである。実際、サルトルは、自分の所に相談に来た青年に対して、「君は自由なのだ。選びなさい。つまり創りなさい」¹⁾と答える。それは、「いかなる一般道徳も、何をなすべきかを指示しえず、この世界には指標が存在しない」²⁾からなのである。

このように、彼は価値を主観的なものであるとしながら、他方では、価値の普遍性について言及しているとも思われるふしがある。というのは、彼が次のように述べているからである、「あれかこれか、その何れかであることを選択するのは、われわれが選択するところのものの価値を同時に肯定することである。というのは、われわれは決して悪を選択しえないからである。われわれが選択するところのものはつねに善であり、何ものも、われわれにとって善でありながら万人にとって善でないということはあるべきではない」³⁾。もしこのように言うことができるとするならば、この世界に悪は存在せず、善だけが存在することになる。そしてその時には、善そのものの意味が失われてしまうであろう。また、彼によれば、価値は主観的なものとされるが、そうであれば、なぜ、「われわれにとっての善」が「万人にとっての善」でありうるというのか。これについてわれわれを納得させるような説明は、そこには見出されえないように思われるのである。

ところで、サルトルは選択との関連において責任を問題にしている。すなわち、人間は己れがかくあろうと選択するところのものであるだけでなく、己れ自身と同時に全人類をも選択する立法者であり、このことに気づいている者は「全面的なそして深刻な責任感」⁴⁾から免れえないだろうというのである。そもそも人間にとって倫理が問題になるのは、善悪いずれをもなしうるが、しかし人間の本性上なすべからざることが存在するからではないであろうか。しかしながら、彼が言うように、われわれの選択したものがつねに善であり、しかもわれわれにとっての善が万人にとっても善であるという以上、彼が「深刻な責任感」について述べてみても、なぜそうした責任感が問題になるのか、その理由をわれわれに充分に納得させることはできないように思われる。

また、サルトルは、「実存主義は、神が存在しないことはきわめて困ったことだと考える。というのは、それ〔神が存在しなくなる〕とともに、叡智界 (le ciel intelligible) の中に諸価値を発見する一切の可能性が消滅してしまうからである。もはやア・プリオリに善が存在することはありえない。というのは善を思惟するための無限な完全な意識が存在しないからである」⁵⁾とも語っている。しかし、われわれは、神の非存在がなぜ困ったことなのかを、理解することもできないであろう。それというのも、善とはわれわれの選択したものである以上、人間が神に代って善を思惟しそれを行うだけのことである、と考えられるからである。このようなサルトルの思想は、人間を絶対化する或いは神化するものであると言わなければならないのではなからうか。しかも、彼はこのような、いわば人間神化主義を真のヒューマニズムとして捉えているように思われるのである。

サルトルはヒューマニズムに二つのものを区別している。第一は、「人間を目的として、そして最高の価値として考える理論」⁶⁾である。古典的ヒューマニズムがそれであって、これは、

1) 2) *Ibid.*, p. 47. [邦訳, 37頁]

3) *Ibid.*, pp. 25-26. [邦訳, 20頁]

4) *Ibid.*, p. 28. [邦訳, 22頁]

5) *Ibid.*, pp. 35-36. [邦訳, 28頁]

6) *Ibid.*, p. 90. [邦訳, 70頁]

ある人々の至高の行為によって人間全体に価値を与えうることを前提にしている、という理由から、不条理であるとされる。第二は彼の言う実存主義的ヒューマニズムである。これによれば、人間が存在しうるのは超越的な目的を目指して企投することによってである。人間とはこのような超出なのであって、この超出に関連してのみ対象を捉えるのであるから、人間はこの超出の核心に存在するというのである。したがって、「人間的^{ヌーヴェル}世界つまり、人間的^{ヌーヴェル}主観性の世界^{ヌーヴェル}以外の世界は存在しない¹⁾」ということになる。ここにおいては神や背後世界が一切排除され、人間的世界以外にいかなる世界も認められてはいないのであるから、こうした考えがヒューマニズムと呼ばれるのは、「人間神化主義²⁾」という意味においてである、と言ってよいであろう。このことは、サルトルにおける神の概念を見ることによって、さらに明瞭になるであろう。というのも、彼によれば、人間存在とは己れが神であろうとする存在である、とされているからである。

Ⅲ. 神と人間

サルトルは人間存在を、対象へ向って己れを超出しつつ己れの在り方を意識しているところの対自存在として捉える。すなわち、人間存在とは脱自存在なのである。これは、人間存在が欠如に付き纏われているからに他ならない。換言すれば、世界に欠如を出現させるのは人間存在であって、したがって人間存在そのものが一つの欠如であるとされるのである。ところで欠如は、次のような三元性をその構造とすることによって初めて成立する。すなわち、1)「欠けているところのもの、つまり欠如分」、2)「欠如分を欠いているもの、つまり現実存在者」、3)「欠如によって分解されてしまっており、欠如分と現実存在者との総合によって復原されるような一つの全体性、すなわち欠如を蒙るもの³⁾」。ところで、欠如としての人間存在つまり対自に対して、即自は欠如の原因ではありえない。というのは、存在が欠如分つまり<欠けているところのもの>であるためには、或る一つの存在が己れをして己れ自身の欠如たらしめるのでなければならないからである。したがって、欠如している存在のみが、<欠如を蒙るもの>へ向って存在を超越しようというわけである⁴⁾。

それでは、人間存在が欠如であることを、サルトルは何によって証示するのであろうか。彼は欲望(désir)を例に引きながら、「欲望とは、本性上、欲望される対象(objet désiré)へ向っての自己の脱出でなければならない。換言すれば、欲望は一つの欠如でなければならない⁵⁾」と述べている。しかし、その欠如とは対象としての欠如でもないし、欲望がそれであらぬところの超出によって創り出され蒙られる欠如でもない。欲望とは、<……についての己れ自身の欠如>でなければならない。つまり、欲望は己れの存在の内奥において、自分が欲望しているところの存在に付き纏われているのであり、したがって、欲望の存在によって、人間存在が欠如に付き纏われていることが証示されるというのである。

このような人間存在は、サルトルによれば、欠如分を埋めて全体的な自己を目指して企投す

1) *Ibid.*, p. 93. [邦訳, 72頁]

2) 稲垣良典『現代カトリシズムの思想』82頁(岩波新書, 1971年)

3) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 129. [邦訳, I 234頁]

4) *Ibid.*, p. 130. [邦訳, I 237頁]

5) *Ibid.*, p. 131. [邦訳, I 238頁]

る。しかも、人間存在とは自由そのものなのであり、この規定から、〈人間は神であろうとする欲求である〉という命題が、次のような仕方でも展開されてくる。まず、彼においては、自由は無化の作用 (*néantisation*) と同一視される。すなわち、自由そのものであると言われうる唯一の存在であるところの人間存在は、己れの存在を無化する存在であり、しかも無化とは存在欠如なのであって、それ以外のものではありえない。したがって、自由とは自己を存在欠如たらしめることなのである。しかも、欲求は存在欠如と同一のものとされているのだから、自由は〈己れをして存在欲求たらしめる存在〉としてしか、つまり〈即自-対自〉であろうとする対自の企投としてしか出現しえないことになる¹⁾。ここにおいて、〈即自-対自〉は企投によって目指されるものとしての価値とされるのである。これは、換言すれば、「己れ自身についてもつ単なる意識によって、己れ自身の即自存在の根拠であろうような一つの意識の理想²⁾」なのであり、この理想を、サルトルは神と名づけているのである。したがって、人間存在の根本的な企てを理解させるのは、〈人間は神であろうと企てる存在である〉ということになる。こうして、彼は端的に、「人間は根本的に、神でありたいという欲求である³⁾」と言うのである。また、あらゆる対自は自由な選択であるとされているが、この選択の意味は何かと言えば、それは、直接的にせよ、あるいは世界の我有化 (*appropriation*) を介してにせよ、同時にその両者によるにせよ、存在選択であるということであり、したがって、「私の自由は神であろうとする選択である⁴⁾」ということになるわけである。

それでは、人間は神になることができるのであろうか。これに対して、サルトルは否と答える。彼によれば、人間存在が存在を根拠づけるために、また同時に、それ自身の根拠であることによって偶然性から脱け出ているような即自、すなわち宗教では神と名づけられている自己原因者を構成するために、あえて己れを失うことを企てるという点において、すべての人間存在は一つの受難 (*passion*)、しかも無益な受難とされる。つまり、人間は神を生まれさせようとして、人間としてのかぎりにおいて己れを失うのであり、したがって、「神という観念は矛盾している⁵⁾」ことになるというのである。

このように、無神論者サルトルは神の存在をたんに否定するだけではなく、人間を規定して、みずからを神たらしめんとする欲求であると言うのである。彼の無神論の帰結とは、このような人間神化主義とでも呼ばれるべきものなのである。芥川は、「僕はエムペドクレスの伝を読み、みずから神としたい欲望の如何に古いものかを感じた⁶⁾」と述べているが、現代の実存主義者サルトルも、この欲望から免れてはいないと言えるであろう。

IV. 死と有限性

神にあらずしかも神になりえぬところの人間は、死を免れることができない。サルトルは死についていかに考えているのであろうか。彼はハイデガーの死の哲学を批判しながら、自分自身の見解を述べているが、その批判は、まずハイデガーが死を個別化し、代理不可能なもの

1) *Ibid.*, p. 655. [邦訳, III 303頁]

2) *Ibid.*, p. 653. [邦訳, III 300頁]

3) *Ibid.*, p. 654. [邦訳, III 301頁]

4) *Ibid.*, p. 689. [邦訳, III 370頁]

5) *Ibid.*, p. 708. [邦訳, III 406頁]

6) 芥川龍之介「或旧友へ送る手記」(現代日本文学全集26『芥川龍之介集』317頁, 筑摩書房, 昭和28年)

している点に向けられている。

ハイデガーは、なぜ、死を個別化し代理不可能なものとするのであろうか。彼によれば、死は現存在の終末とされている。この終末は存在可能 (Seinkönnen) に、つまり実存に具わっている終末であって、現存在にとって可能な何らかの全体性は、この終末によって限定され規定されることになる。したがって、現存在は死において終末に達することによって、全体として存在するというのである¹⁾。してみれば、死が生の方にあるというわけではない。彼によれば、現存在は存在し続けている間は絶えず、既に己れの未然を存在しているのであり、またいつも既に己れの終末をも存在しているのである。しかも、死という語によって意味されている終りとは、現存在が終末に達していること (Zu-Ende-sein) ではなく、この存在者が終末へ臨んでいること (Sein zum Ende) なのである。したがって、死とは現存在が存在するや否や自らを引き受ける存在の仕方なのであって、「人間が生まれ得るや否や、人間はすでに死ぬべき年齢に達している」というわけなのである²⁾。

このように、ハイデガーによれば、死とは、現存在がいつも自ら引き受けなくてはならない存在可能性であって、この可能性において、現存在は端的に己れの世界内存在そのものに関わらせられている。したがって、己れの死とは、もはや現に存在しえなくなることの可能性なのである。しかも、死は現存在が絶対に不可能になる可能性なのであるから、「死とは、ひとごとでない、係累のない、追いつくことのできない可能性である³⁾」ということになる。

そして、ハイデガーによれば、現存在が実存する以上、現存在はそのような可能性の中に投げ入れられているのである。しかし、現存在は、自分が死へ引き渡されていること、つまり死が世界内存在に属していることを、差し当って大抵は、それとしてはっきり知っているわけではない。現存在は不安の中で、己れの実存の可能的な不可能性という無へ臨む自己を見出すのである。したがって、現存在は〈死へ臨む存在〉として可能性へ向うのであって、死が可能性としてあらわになるという在り方で死へ関わり合うというわけである。このような可能性へ向う存在が、「可能性の中への先駆」(Vorlaufen in die Möglichkeit)⁴⁾と呼ばれる。したがって、先駆とは、「ひとごとでないもっとも極端な存在可能を了解することの可能性」つまり「本来的実存の可能性」である、ということになるわけである⁵⁾。

このように、他人事でない自己の存在可能へ向って己れを企投するということが、存在者の存在において己れ自身を了解することなのであって、このことがとりも直さず実存することであるとすれば、己れの死を他人に代って貰うということとはできないことになろう。もっとも、私の代りに他人が死地へ赴くということがあるかもしれない。しかし、それは、ハイデガーによれば、他人が私の役割を代行するだけのことであって、他人が私に代って死ぬことではない。死はあくまでも代理不可能なのであって、「いつも各自の死として存在する⁶⁾」のである。先駆の中で了解される死の係累のなさが現存在を己れ自身へ孤独化するのであるから、死

1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 234. (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. Elfte, unveränderte Auflage) [細谷・亀井・船橋訳『存在と時間』下巻, 11頁, 理想社, 昭和47年]

2) *Ibid.*, S. 245. [邦訳, 下巻, 30頁] なおこの引用句は、ハイデガーが『ペーメンのアッカーマン』から引いたものである。このテーブルのヨハンネスの作品の内容については、木間瀬精三『死の舞踏』20頁以下(中公新書, 昭和49年)にその紹介が見られる。

3) *Ibid.*, S. 250. [邦訳, 下巻, 39頁]

4) *Ibid.*, S. 262. [邦訳, 下巻, 58頁]

5) *Ibid.*, S. 263. [邦訳, 下巻, 59頁]

6) *Ibid.*, S. 265. [邦訳, 下巻, 62頁]

は現存在の個別性をあらわにするということになる。したがって、ハイデガーが認めているところの他の人々との共同存在も、死に対してはまったく意味をもたなくなるということになるわけである¹⁾。

このようなハイデガーの所説に対して、サルトルは次のように反論する。すなわち、そもそも死が、ハイデガーの言うように、個別性をもつこと、しかもこの個別性を賦与する能力をもつということは、いかにして立証されるのか。確かに、死が〈私の〉死として記述されるとするならば、私はそれを期待することもできるであろうが、しかし、私を襲うであろうところの死が、はたして〈私の〉死であると言えるのか、と彼は問うのである²⁾。つまり、ハイデガーが死を、最終的な主観的可能性にしか、つまり対自にしか関わりのない出来事としている点が問題とされているのである。死をそのように考える以上、ハイデガーが何人も私に代って死ぬことはできないと述べることは、サルトルからすれば、きわめて当然なことだというわけである。

しかし、そうであると認めたとしても、今度は、なぜ死だけが代理不可能なのかを説明することができなくなってしまふ、とサルトルは指摘する。彼によれば、ハイデガーの論法からすれば、とりわけ死だけが代理不可能なのではなく、きわめて月並な愛であっても、唯一独自のものになるはずである³⁾。にもかかわらず、ハイデガーが死を代理不可能なものとするのは、本当は、彼が〈現存在はその都度、私のものである〉と言うときに、彼が現存在に対して認めていた自己性に、その死の代理不可能性が関わっているからであるというのである。サルトルによれば、死が他ならぬこの〈私の〉死となるのは、「私がすでに私を主観性のパースペクティブの中に置いている場合⁴⁾」だけであって、私の死を代理不可能な主観的なものにしてるのは、「前反省的コギトによって規定される私の主観性⁵⁾」なのであり、決して死そのものが私の対自に代理不可能な自己性を与えるわけではない。死は、それが死であるというだけの理由でもって、〈私の〉死として特徴づけられることはできないというのである⁶⁾。

しかしながら、われわれは自分の死を覚悟し、それに対して何らかの態度をとることはできるのではなからうか。実際、モンテーニュも、「死はどこでわれわれを待っているかわからないから、いたるところでそれを待ち受けよう。あらかじめ死を考えておくことは自由を考慮することである⁷⁾」と述べているのである。だが、サルトルはこのような知恵をも斥ける。彼によれば、《待つ》(attendre)という動詞には二つの意味があり、これを注意深く区別しなければならない。そして彼は、「死を覚悟する(s'attendre à la mort)ことは、死を期待する(attendre la mort)ことではない⁸⁾」と述べる。彼の立場からすれば、ハイデガーは死の個別性について述べることによって、死を〈期待された死〉にしてしまい、死を取り戻そうとしていることになる。ハイデガーが考えるように、生の意味が死の期待にあるとすれば、死がなしうことは、われわれの不意を襲って人生の上にその死の刻印を捺すことでしかなくなってしまふわけであろう。そしてサルトルは、これこそが、ハイデガーの言う決意性(Entschlossenheit)の内に

1) *Ibid.*, S. 263. [邦訳, 下巻, 60頁]

2) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 617-618. [邦訳, Ⅲ 230-231頁]

3) *Ibid.*, p. 618. [邦訳, Ⅲ 232頁]

4) 5) *Ibid.*, pp. 618-619. [邦訳, Ⅲ 233頁]

6) *Ibid.*, p. 619. [邦訳, Ⅲ 233頁]

7) M. Montaigne, *Essais*, Livre I, Chapitre XX, p. 85. (Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962) [原二郎訳『エッセー(一)』159頁, 岩波文庫]

8) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 619. [邦訳, Ⅲ 235頁]

含まれている最も積極的な点であると言うのである¹⁾。しかし、サルトルによれば、死を期待することは不可能なことであるとされるが、それはなぜであろうか。彼によれば、われわれが期待することができるのは、「一定の過程が実現させつつある一定の出来事²⁾」だけに過ぎない。ところが、私の死の可能性というものは、「予見されない障碍、予期されない障碍(*empêchement inattendu*)」の側にあるものであって、このような障碍は、予期されないというその特殊な性格をそれ自身のうちにもっているために、確かに、つねに考慮されていなければならないが、しかし、われわれはこの障碍を〈期待する〉ことはできない。というのは、「このような障碍はそれ自身、不確定のうちに見失なわれている³⁾」からである。つまり死を予見することはできず、したがって死を予期するということもできないのだ、というわけである。

われわれは通常、自分の人生は限られたものであり、しかも一刻々と自分の死に近づいていると考えているのではないであろうか。だが、こうした見方も、サルトルからは否定される。彼によれば、(1)私は、例えば、100歳で死ぬかもしれないし、また37歳で死ぬかもしれず、あるいは明日死ぬことになるかもしれないのであって、このようなきわめて伸縮自在な限界の中においては、私は一刻々々、この末端に近づいているのか、あるいはそこから遠ざかっているのかを知ることができないし、(2)しかも、老年の死と、若年ないし壮年の死との間には、大きな質的相違があるというのである⁴⁾。

サルトルが示している二点の理由のうち、前者がはたして妥当か否か、われわれには疑問に思われるが、彼はこれについてはそれ以上の説明をしていない。むしろ彼は後者の理由を重視しているように思われるので、これについてももう少し詳しく考えてみることにしよう。彼によれば、老年の死を期待することは、人生が一つの限りある企てであることを認めること、すなわち、人生とは、われわれが有限性を選び、この有限性に基づいてわれわれの目的を選ぶときのさまざまな仕方の一つである、ということ認めることである。これに対して、若年ないし壮年の死を期待することは、私の人生が一つの欠如的な企てであることを期待することである。だが、彼が言うには、死はわれわれがそれを予期している時に到来するわけではない。つまり、われわれは、自分の仕事をなしとげる以前に死ぬか、あるいはそれ以降も生きながらえるか、その何れかでしかない⁵⁾。したがって、死は、ハイデガーが言うような私の可能性の一つなどでは決してないというのである。サルトルによれば、もし現存在が企投であり予料であるという理由から、何ものをも蒙らないとするならば、現存在は、世界における現前をもはや実現しない可能性としての、彼自身の死の予料であり企投でなければならぬことになる⁶⁾。ハイデガーが死を、現存在の本来の可能性として捉え、人間存在の存在を〈死へ臨む存在〉と規定することになったのは、そのためである。したがって、ハイデガーは、現存在が死へ向っての自己の企投を決意するかぎりにおいて、現存在は〈死へ臨む自由〉を実現し、有限性の自由な選択によってみずから自己を全体として構成すると考えるのだ、というわけである⁷⁾。このようなハイデガーに対して、サルトルは、死が世界の中における現前をもはや実現しないという〈私

1) *Ibid.*, p. 617. [邦訳, III 230頁]

2) *Ibid.*, p. 619. [邦訳, III 235頁]

3) *Ibid.*, p. 619. [邦訳, III 235頁]

4) *Ibid.*, p. 620. [邦訳, III 236頁]

5) *Ibid.*, p. 620. [邦訳, III 238頁]

6) *Ibid.*, p. 616. [邦訳, III 227-228頁]

7) *Ibid.*, p. 616. [邦訳, III 228頁]

の>可能性であることを否定して、死とは「私の諸々の<可能なもの>に対するつねに可能な一つの無化であり、かかる無化は私の諸々の可能性の外にある」¹⁾と述べるのである。

彼はこのことを、さらに意味賦与という観点から説明している。すなわち、彼においては、人間存在とは「意味づける存在」²⁾とされる。このことは、人間存在とは、己れがそれであらぬところのものによって、己れが何であるかを己れに告げ知らせることを意味する。しかも、われわれの現在の行為は、われわれ自身にとって全面的に半透明であると同時に、われわれが期待しなければならない一つの自由な決定によって、全面的に覆い隠されているとされている³⁾。つまり、彼はここでも主観性から出発しているのである。そして意味は、主観によって賦与されるものであって、決して外部から私に到来するものではない。したがって、死が生に対して外部から意味を賦与することはありえない、というわけである。こうして、サルトルは、「死はわれわれの自由を根拠として現われるのではなく、死はあらゆる意味を人生から除去することしかできない」⁴⁾と述べるのである。したがって、もしわれわれが死を免れえないとするならば、われわれの人生は意味をもたないことになる。それというのも、人生の諸問題が何らかの解決を得るということはないのであり、それらの問題の意味そのものが未決定のままに留まっているのだからである⁵⁾。それゆえ、サルトルは、いかなる意味においても、「死は私自身の可能性ではありえないであろう。死は、私の諸々の可能性の一つですらありえないであろう」⁶⁾と述べるのである。

それでは、サルトルは死をいかに考えているのか。彼によれば、死は、自分の人生に対する意味賦与を他者に委ねてしまうことである。つまり、死は、「私が私自身についてそれを存在しているところの観点に対する他者の観点の勝利」⁷⁾なのである。したがって、もし死せる人生という表現が許されるならば、それは、他人がその人の監視人になっているような人生を意味しているのである⁸⁾。このように、彼によれば、死とは、私の人生が他有化 (aliéner) されることなのである。こうして彼は、「死者であるとは、生ける者たちの餌食になることである。したがって、己れの未来的な死の意味を捉えようと試みる者は、他者たちの未来的な餌食として自分を見い出さなければならない」⁹⁾と述べるのである。サルトルは、自分の生の意味に他者が外部から関与することを厳しく排除する。これは、彼が<意味はすべて主観の作用にのみ由来する>と考えていることによるのであろう。そして彼は、この主観性の原理をどこまでも貫ぬき通そうとしているのである。こうしたわけで、私が生きているかぎり、他者が私について見い出すところのものを、私は否認しうるが、しかし死という事実、他人の観点到に究極的な勝利を与えることになるのであって、したがって、死ぬとは、もはや他人によってしか存在しないように運命づけられることであり、自分の意味そのものを他人から受動的に受け取ることに他ならないというわけなのである¹⁰⁾。

1) *Ibid.*, p. 621. [邦訳, III 238頁]

2) *Ibid.*, p. 621. [邦訳, III 239頁]

3) *Ibid.*, p. 621. [邦訳, III 239頁]

4) *Ibid.*, p. 623. [邦訳, III 242-243頁]

5) *Ibid.*, p. 624. [邦訳, III 244頁]

6) 7) *Ibid.*, p. 624. [邦訳, III 246頁]

8) *Ibid.*, p. 626. [邦訳, III 248頁]

9) 10) *Ibid.*, p. 628. [邦訳, III 252頁]因みに、これと殆んど同様の考えが山崎正和氏の戯曲に見られる。「無慮慮な他人の眼ざしにはさらされればなし。見返してやろうにも、おのれの眼は永久にふさがれている」と嘆く義嗣に対し、世阿弥がそれが死ぬということでごさいます」と答えている(『世阿弥』43-44頁, 新潮文庫, 昭和49年)。

さらに、サルトルにおける死の観念について注意しておかなければならないのは、彼が死と有限性とを明確に区別して考えていることである。われわれはしばしば、人間は死を免れえないから有限であると考えているが、これに対して、彼は、死と有限性という二つの観念を根本的に区別しなければならない、と主張している¹⁾。それでは、これらの観念はいかに区別されるのであろうか。彼によれば、死は「事実性に属する一つの偶然的事実²⁾」にすぎない。これに対して、有限性は、「自由を規定する対自の存在論的構造の一つ³⁾」であって、それは私の存在を自分に告げ知らせるという目的の自由な企てのうちのみ、またこの企てによってのみ存在するにすぎない。つまり、「人間存在は、己れを人間的なものとして選択することによって、己れを有限ならしめるのであるから、人間存在は、たとえ不死であったとしても、やはり有限である⁴⁾」というのである。

さらに、彼は、「有限であるとは、己れを選択することである。言いかえれば、他の諸々の〈可能なもの〉を排除して一つの可能へ向って己れを企投することによって、これが何であるかを己れに告げ知らせることである⁵⁾」と述べている。このように、人間は一つの可能性を実現するためには、他の可能性を一切放棄しなければならないのであり、それゆえ、人間存在は、たとえ不死であっても、可能性のすべてを企投しえない以上、その有限性を免れることができないというわけである。こうして、サルトルは、「《人生》は、自己を唯一のものたらしめるが故に、自己の存在そのものにおいて有限であらう⁶⁾」と述べるのである。

したがって、サルトルによれば、死とは、事実性の或る面、対他存在の或る面以外の何ものでもないのであって、これを言いかえれば、死とは「所与より以外の何ものでもない⁷⁾」ということになるわけである。こうして、彼は、「私の存在が対自的なものであるかぎり、死は決して私の存在の存在論的構造ではない⁸⁾」と述べるのである。それでは、しばしば死と有限性とが結びつけられて考えられるのは、なぜであらうか。これは、サルトルによれば、次のように説明される。すなわち、通常は、死がわれわれの有限性を顕示していると考えられており、その結果、死は存在論的必然性という形をとることになり、そして有限性の方はその偶然性という性格を死から借りてくることになるからだ、というのである。してみればハイデガーの死の哲学というものは、サルトルからすれば、彼が死と有限性とを完全に同一視したまま、《死へ臨む存在》について築き上げた理論に他ならない、ということになるわけである⁹⁾。

V. ヨーロッパのニヒリズム

死の無意味化は、M. ヴェーバーによれば、文化という諸条件においては必然的な帰結とされる。では、文化とは何か。彼は「“文化”とは、世界生起の意味のない無限のうちから人間

1) *Ibid.*, p. 630. [邦訳, III 257頁]

2) 3) 4) *Ibid.*, p. 631. [邦訳, III 258頁]

5) *Ibid.*, p. 631. [邦訳, III 258頁]

6) 7) 8) *Ibid.*, p. 631. [邦訳, III 259頁]

9) *Ibid.*, p. 631. [邦訳, III 257頁] A. スターンはハイデガーの哲学が「memento mori の哲学」であると述べているが(亀井裕訳『サルトル論』182頁, 筑摩書房, 昭和31年), これに対して、死を対自の存在構造から完全に排除してしまうサルトルの哲学は、或る意味において、エビクロスの哲学の流れに繋がるものであると言えるであろう。というのは、ここでは、生ける者のところには死は現に存せず、また、死せる者はもはや存せぬのだから、死は生ける者にもすでに死せる者にも関わりがないとされているからである(エビクロス「メノイケウス宛書簡」。出隆・岩崎允胤訳『エビクロス——教説と手紙——』67-68頁, 岩波文庫, 昭和46年)。

の立場において意味と意義とを以って考え出された有限な一つの断面である』¹⁾と述べている。したがってわれわれ人間は世界に対して意識的に或る態度をとり、これに意味を与えながら存在するような「文化人」²⁾として捉えられているのである。それでは、なぜ、このような文化という諸条件において人間の死は無意味なものになってしまうのであろうか。

ヴェーバーは『職業としての学問』の中で、トルストイに触れながら次のように述べている。すなわち、トルストイが頭を悩ませたあらゆる問題は、結局、〈死とは意味ある現象であるか否か〉という問に帰着する。そして彼はこの問に対して、文化人にとっては「否」とであると答えたというのである³⁾。それは、なぜであろうか。ヴェーバーが説明するには、そもそも文明社会の生活というものは、「無限の進歩 (Fortschritt) の一段階を形成するにすぎないもの」であって、「その本質からして終りというものを持ちえない」からである⁴⁾。しかしながら、ヨーロッパ文化はこの何千年来、「魔法からの世界の解放 (Entzauberung der Welt) の過程」を、すなわち「この学問をその成素ともし、その原動力ともしてきた“進歩”の過程」を受け継いできたのである⁵⁾。このような文明社会に生活している人間は、たとえそれが何人であっても、その前途には更に一層の進歩の段階が控えているのである。したがって、どんな人でも、死ぬまでに無限の高みにまで登りつめるということは不可能なのである⁶⁾。それゆえ、文化人においては、死は無意味な出来事にすぎなくなってしまったのだというのである。

だが、死というものが、もともと無意味な出来事であったわけでは決してない。ヴェーバーによれば、アブラハムとか古代の農夫たちは、「年老いて生きることによって飽きて」⁷⁾死んでいったのである。そうすることができたのは、「彼らは各人が皆、それぞれ有機的に完結した人生を送ったからであり、またその晩年には人生が彼らに齎したものの意味をすべて知り尽くしていたから」⁸⁾である。これに対して、文化人は生きることによって飽満して死ぬことができなくなってしまうというのである。だが、こうしたヴェーバーの考えに対して、「個々人にとって“文化”〔教養〕とは、“文化財”から彼がもぎとって貯えたものの量ではなくて、それからの選択によって形づくられるものであろう」⁹⁾と反論することもできるかもしれない。これは当然、予想される反論であるが、これに対して、ヴェーバーは、「この選択されたものがまさしく彼の死という“偶然的な”時点で——その個人にとって——意味ある終局に到達しているかどうか、それには何の保証もない」¹⁰⁾と冷厳に言い放つ。あるいは、もし、みずからを高くし人生に背を向けて、「もうこれで十分だ——私には自分にとって生きるに値するものはすべて与えられた (あるいは、拒まれた)」と言う人がいるとすれば、これこそはまさに傲慢な態度以外の何ものでもないのであって、これは救済の宗教にとって、「神の命じ給うた人生の行路や

1) 2) Max Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 180. 3 Auflage. (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1968) [恒藤恭校閲, 富永・立野訳『社会科学方法論』58, 59頁, 岩波文庫, 昭和40年]

3) 4) 5) M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 594. [尾高邦雄訳『職業としての学問』35頁, 岩波文庫, 昭和41年]

6) 7) 8) *Ibid.*, S. 594. [邦訳, 35頁] また, サン=テグジュペリも次のように書いている。「死というものは、それが正しい秩序の中にある場合、極めてやさしいものだ。たとえば、プロヴァンスの老いたる農夫が、自分の世代の終りに際して、自分の持分の山羊とオリーブの木を、息子らに与えて、彼らもまた彼らの順番に、彼らの息子の息子たちに分ち与えさせようとする、あのときのようなものだ。農夫の家系にあって、人は半ばしか死なぬ。おのおのの一生は、自分の番が来ると、莢のように割れて、種を伝えるのだ。」(堀口大学訳『人間の土地』182-3頁, 新潮文庫, 昭和40年)

9) 10) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, S. 570. (J.C.B. Mohr, Tübingen, 1963) [大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』158頁, みすず書房, 1972年]

運命をあなたごころの瀆神のわざ」と見えることであろう、とヴェーバーは語っているのである。¹⁾

死そのものの無意味化は、ヴェーバーによれば、必然的に生の無意味化を招来することになる。「宗教的思想からすれば——そうした現世的立場に立つと——明白に死が意味を失ってしまうということ²⁾から引き出される帰結とは、「ひたすら文化人へと現世的に自己完成をとげていくことの無意味化、言いかえれば、“文化”がそこに還元されるかにみえていたところの究極的価値の意味が失われてしまったこと³⁾」なのである。そして、ヴェーバーは端的に、「死の無意味化こそが、ほかならぬ“文化”という諸条件のもとにおいて、生の無意味化を決定的に前面に押し出したのだ⁴⁾と述べているのである。

しかも、現代という時代は、ヴェーバーによれば、神々の闘争の時代とされる。すなわち、「かつての多くの神々は、その魔力を失い、したがって非人格的な単なる力となりながら、しかもその墓から立ち現れ、われわれの生活への支配を求めて、今や再び互いにその永遠の争いを始めている⁵⁾。そして、彼は、このような在り方が現代の「常態 (Alltag)⁶⁾」であると言う。この「常態」は、当然、価値観の混乱を齎さずにはおかない。彼はこの事態を、「今日、究極の、そして最も崇高なもろもろの価値は、ことごとく公けの舞台から引き退き、あるいは神秘的な生活の隠れたる世界の中に、あるいは人々の直接の交わりにおける兄弟愛の中にその姿を没し去っている⁷⁾」と述べている。そしてこれは、「われわれの時代、すなわち合理化および主知化、とりわけあの〈魔法からの世界の解放〉を特徴とする時代の運命⁸⁾」なのである。それでもなお、ひとは神も預言者も存在しないこの長い闇の時代の運命に、「男らしく耐え⁹⁾ていかなければならないのであり、もしそれができないのであれば、自分が背教者であることを吹聴したりせずに、昔からの教会の大きくそして温かく広げられた腕の中に戻るのがよい、とヴェーバーは勧める。しかも、「いたずらに待ち焦れているだけでは何ごとにもなされない¹⁰⁾」ことは、ユダヤ民族の歴史から引き出される教訓として明らかなことであるから、差し当って、「自分の仕事に就き、そして“時代の要求”に——人間的にもまた職業的にも——従おう¹¹⁾」とヴェーバーは語りかけているのである。

ひるがえって、サルトルの方はどうであろうか。彼は、「死は決して人生にその意味を与えるところのものではない¹²⁾」と述べ、ハイデガーとは反対に、死を無意味なものにしている。死の無意味化は生そのものをも無意味化せずにはおかないであろう。実際、彼は、「もしわれわれが死ななければならぬならば、われわれの人生は意味をもたない」と述べ、その理由として、死の時点においても「人生の諸問題は何らの解決を得ることがない」だけではなく、「それらの問題の意味そのものが未決定のままにとどまっている」ことを挙げているのである¹³⁾。このように彼が死から一切の意味を奪い去っただけではなく、生をも或る意味において無意味化したということは、ヴェーバーの指摘からすれば、ヨーロッパ文化の必然的な帰結なのであって、彼の哲学はその帰結に一つの存在論的な表現を与えたものに他ならない、と言えるかもしれない。生は、サルトルによれば、己れの絶えざる企投によって創られていくものであるとされるが、そうである以上、その人生がいつの日にか完成されるということはないのである。しかも、そ

1) *Ibid.*, S. 570. [邦訳, 158頁]

2) 3) 4) *Ibid.*, S. 569. [邦訳, 157頁]

5) 6) *Id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 605. [邦訳, 56頁]

7) 8) 9) *Ibid.*, S. 612. [邦訳, 70頁]

10) 11) *Ibid.*, S. 613. [邦訳, 72頁]

12) 13) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 624. [邦訳, III 244頁]

の際、依拠すべき何ものをも持たないまま、人間は、それ自体においては何の意味もない人生に意味を与えるべく企投するのだ、ということになるのである。彼のこのような考えを、あるいは、「究極的には無意味と知りつつ、なんらかの人間的な価値の実現に自己をささげる英雄的態度」¹⁾の表現と見ることができるかもしれない。だが、それにしては、サルトルの所説には奇妙な空々しさが感じられるが、それはなぜであろうか。このことを考えてみるためには、マルセルのサルトル批判を見ることが適当であろう。というのは、マルセルは、サルトル哲学の根本的な弱点を、或る意味において端的に衝いていると思われるからである。

マルセルは、「恩寵を否定したり拒絶したりする形而上学は、不可避免的に、われわれ自身の最良のものが結局は認識されないような萎縮し矛盾した世界像を、われわれの前にうち立てることになってしまう」²⁾と述べている。そして、彼によれば、サルトルの著作の功績の一つは、そのことを明瞭に示した点にあるというのである。こうした否定的評価をマルセルによって下されてしまうのは、サルトルが〈神の死〉から出発して人間の在り方を考察していることが、その一つの理由であると思われる。そして、マルセルはサルトルにおける〈神の死〉の把握を問題にして、次のような批判を行っている。すなわち、伝えられるところでは、サルトルは彼の名声の絶頂時つまりフランス解放の直後に、ジュネーブにおいてジャーナリストたちの歓迎を受けながら、「諸君、神は死んだのだ」と断言してみせたというのである。マルセルによれば、この言葉を口にしても、ニーチェとサルトルでは、実存的な響きが全く異っている。つまり、サルトルにおいては、聖なる怖れが消滅してしまい、「自分がかつて信じたこともない何ものかの廢墟の上に、自己の理論を打ち立てようとする人間の満足感がうかがわれる」³⁾というのである。マルセルは、これと同様のことを別の箇所でも述べている。そこでは、彼は、〈神の死〉を語ってもニーチェとサルトルではその「実存的な脈絡」⁴⁾が全く異っている、と指摘している。すなわち、ニーチェにおいては、この恐るべき断定は、瀆聖の罪を犯したと感じている思想家の恐れと戦きにおけるひそやかな呟きであるが、それに対して飛行場でサルトルがこの言葉を述べた場合には、それは日刊新聞の大見出しになるだけであって、その実質が失われているというのである⁵⁾。

私には、サルトルがスイスの飛行場で何を語ったのかを正確に知るよしもないし、また、それを明確にしなければならぬとも思われぬ。ただ、マルセルの指摘した〈事実〉は、サルトルにはいかにもありそうなことだと思われるだけである。われわれにとっては、それが確実な事実か否かということよりも、それに関するマルセルの評言の方が重要であろう。実際、彼が指摘するように、同じ〈神の死〉について語っても、ニーチェとサルトルではその実存的重み或いは実存的脈絡が根本的に異っていると言えよう。そして、これはきわめて当然のことかもしれない。それというのも、われわれがすでに見ておいたように、サルトルは〈神の死〉に触れた後で、次には人間を神たらしめようとしているからである。レーヴィットの指摘によれば、サルトルの神の概念は、「伝統的な神の概念」⁶⁾である。したがって、サルトルの無神論

1) 稲垣良典『現代カトリシズムの思想』82頁

2) Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 242. (Aubier, Éditions Montaigne, 1963) [白井他訳『マルセル著作集4, 旅する人間』238頁, 春秋社, 1968年]

3) G. Marcel, *L'homme problématique*, p. 30. 『マルセル著作集6, 人間, この問われるもの』319頁 (春秋社, 1968年)

4) 5) 『マルセル著作集8, 人間の尊厳』109頁 (春秋社, 1973年)

6) K. レーヴィット (川原栄峰訳) 『知識・信仰・懐疑』131頁 (岩波書店, 昭和43年)

は、「キリスト教的な神の信仰からのみ、そしてその壊滅の後にも、出て来ることのできる無神論¹⁾」なのである。してみれば、マルセルが言おうとしているのは、サルトルが自分の信じていないキリスト教を廃墟にし、その上に自分の無神論的哲学を打ち立てて満足しているように思える、ということであろう。

さらに、マルセルは、実存主義哲学には無政府主義に到達する危険性があることを指摘し、もしこれが無政府主義に迷いこまないようにしようとするれば、「マルクス主義と最も危険な妥協を結ぼうとする傾向をもつであろう²⁾」と述べている。第二次大戦後のサルトルの思想の歩みが、実際にこの指摘の通りになっていることは周知の事実であると言ってよい。このことも、或る意味では、きわめて当然の帰結であると言えるように思われる。というのは、マルクス主義とは、人間が自力でこの地上に建設しようとする未来の共産主義社会を絶対化し、そこで人間の自己救済を行おうとするイデオロギーである³⁾、と考えることもできるわけであるから、無神論を標榜する実存主義が人間の自己救済を考えるとすれば、それはもっともよくマルクス主義と結合することになるに相違ないからである。

このようなサルトルの実存主義は、しばしば指摘されるように、絶望やニヒリズムの一形態ではあっても、決してその克服ではない、と言わなければならないように思われる。レーヴィットは、「現代の実存主義にはいろいろな形のものがあるが、どれもこれもニーチェには及びもつかない⁴⁾」と述べているが、少なくとも倫理の問題に関するかぎり、これは適切な評言と言うべきであるかもしれない。

(1975年5月21日)

1) K. レーヴィット (川原訳) 『知識・信仰・懐疑』134頁 (岩波書店, 昭和43年)

2) G. Marcel, *L'homme problématique*, p. 38. [『マルセル著作集6, 人間, この問われるもの』324頁]

3) 稲垣良典『現代カトリシズムの思想』82頁

4) K. レーヴィット (川原訳) 『知識・信仰・懐疑』125頁

La mort de Dieu et le destin de l'homme
 —Le problème éthique dans la pensée de J.-P. Sartre—
 Masayuki HAKOISHI

(Résumé)

Quelques-uns parmi les philosophes européens d'aujourd'hui conçoivent l'être humain en sortant de la négation de l'être de Dieu. F. Nietzsche dit, «Dieu est mort.» En outre, selon lui, c'est nous-mêmes qui mettons Dieu à mort. Et environ un demi-siècle après de la mort de Nietzsche, J.-P. Sartre parle, «l'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente.» Nous pouvons dire que Sartre est, dans un certain sens, un successeur de la pensée de Nietzsche. En ce sens, l'auteur du présent article veut considérer le problème de l'être humain et, en particulier, celui de l'éthique dans la pensée de Sartre.

Sartre nomme sa position l'«existentialisme athée». Cet athéisme est différent de celui de Nietzsche qui proclame la mort de Dieu. Car, selon lui, l'existentialisme n'est pas un «athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas.» Il déclare plutôt, «même si Dieu existait, ça ne changerait rien.» Pourtant, ainsi que G. Marcel en dit, c'est le problème de la valeur qui est immédiatement produit par la mort de Dieu. Si Dieu n'existe pas, alors disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible. Cependant, selon Sartre, la valeur est ce que l'être humain [la réalité humaine] vise par son projet. C'est pourquoi, la conception de la valeur chez lui n'est pas objective, mais elle est subjective seulement. D'ailleurs, «ce que nous choisissons, dit-il, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous.» Si ces mots en sont vrais, l'homme ne fait jamais le mal. Quand nous admettons sa doctrine, le problème de l'éthique disparaît. Car, dès lors que nous ne fait que le bien, la distinction entre le bien et le mal devient insignifiante. De plus, l'être humain [la réalité humaine] se définit, selon Sartre, par «ce qu'il [elle] projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'Ens causa sui». En conséquence, l'humanisme existentialiste fait de l'être humain Dieu.

Pourtant, l'homme ne peut jamais échapper à la mort. M. Heidegger dit que Dasein se comprend par l'«être pour la mort (Sein zum Tode)». Au contraire, Sartre ôte à la mort et, tout à la fois, à la vie toute signification. Ainsi, la mort et la vie sont insignifiantes; ce qui est, selon M. Weber, la conséquence nécessaire dans les conditions de la culture. De sorte que nous pouvons dire que Sartre donne une expression ontologique à la conséquence de la culture européenne qui a les particularités de la rationalisation et du progrès. C'est pourquoi, il nous semble que chez Sartre il y a la fierté de l'athéiste d'aujourd'hui.

Dans un certain sens, ainsi que Nietzsche et Heidegger en disent, le nihilisme européen est la conséquence de la culture européenne. Et l'auteur du présent article veut conclure que la philosophie existentialiste de Sartre est une forme du désespoir ou du nihilisme.