

## 否定の弁証

伊藤 益

—

「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題。自己の同一性と不変性を強調するこの命題は、いかなる時代のどのような存在者にとつても自明的に正当かつ正確であるように見える。「私は私でない」という位相は、文学的な心理の裏に潜在するものでこそあれ、現実生活のなかで編まれる諸種の実際の関係性とはあくまでも疎遠だと考えられるからである。事実、現実の諸関係の網の目のなかに、「私は私でない」という認識あるいは感性を忍びこませるならば、関係性を成り立たせる初元の条件が欠落してしまう。「私」でないこともありうる「私」は、関係性を存立させる基体としての責任を果たしえない。そのような「私」を措定することは、関係性それ自体を無みする暴挙としかいいようがない。関係性を成立させる決定的な条件、あるいは関係性の基点として、「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題は、一見無条件に成り立ちうるもの、もし

くは、成り立たせざるをえないもののように思われる。

だが、そもそも関係性とはどのような内実を抱えた概念なのだろうか。幕末から明治期以来の思想形成史のなかで西欧的思考に馴染んできた私たちは、関係性が一つの原点から能動的かつ主体的に構築されると信じている。すなわち、世界の根源としてまず「個」なる存在者が定立し、それが他の根源的「個」とのあいだに相関関係を営み、それらが網の目のようにはりめぐらされることによつて全体的関係性（世界）が存立するというのが、私たちの通常の認識である。しかし、このような一般的認識（常識）は、関係性の実像を如実に反映するものではない。というのも、それは、「種」に対する「個」の先在性を無条件に肯定する点において、「種」「個」の関係性の把握に短絡をきたすものだからである。

「種」と「個」、いいかえれば種的共同体と個人とのいずれが先在するかを問うことは、鶏か卵かという類いの議論を導く。人類の発生を個的次元に求めれば「個」の先在性は絶対的な事実であるかのように見えるけれども、発生論そのものの妥当性

を疑う立場、すなわち、人類は始めからすでに種的に存在するがゆえに「人—間」（人と人との間に在る存在者）として規定されるという見解に立つならば、「種」の先在性がむしろ疑いえない事実となる。「個」なくして「種」は在りえないという視点と、「種」を前提としてこそ「個」の存在を思惟しようとする視点とは、矛盾のかつ二律背反的に対立する。ただし、二つの視点が二律背反に陥るのは、それぞれの視点において思惟する主体が、分析的な同一性論理の枠内に自己を限局することに基づく。Aと非Aとの同一の述語に関する両立不能性を正否の基準として推論の全過程を領導する同一性論理は、「種」と「個」が先後関係とは無縁な地点に両立しうる可能性を否認し、いずれが他方に先立つことを要求する。しかし、この一見論理的に妥当な要求は、論理それ自体を狭隘な位相に限局することによって成立している。すなわち、それは、矛盾律に根ざした分析論理の枠内で事の正否を決定しようという志向性の発露であり、もし、同一性論理（分析論理）とは類を異にする別種の論理が成り立つならば、その妥当性を疑われざるをえない要求である。

同一性論理とは異なる論理。それは、相対立する二者（Aと非A）を対立性を抱えこんだままに止揚・綜合する論理であり、さしあたって非同一性論理ないしは弁証法的論理と名づけることができる。弁証法的論理は、Aと非Aとが単なるAでもなければ非Aでもない第三の何ものかへと止揚・綜合される道程をあらわにするもので、「正—反—合」もしくは「即自—対自—即

かつ対自」という図式によって、その特徴を述べあらわすことができる。「種」「個」の関係性をこの論理に即してとらえた場合、「種」は「個」との対立関係のなかで種性を否定されつつもそれを堅持し、他方、「個」は「種」に對しつつ個性を否定されながらもどこまでもそれを保ち続けることになる。両者を対立させながら止揚・綜合するものは「類」と呼ぶべきで、その「類的統体」が「種」の種性と「個」の個性とを維持しつつ、しかも、そうした種性・個性を止揚・綜合以前の原態に比べていっそう豊富な内容を伴うものとして包摂する。この包摂という事態のもとで、「種」と「個」は、対立しつつも両立することになり、二律背反的關係がそのままの形で肯定的に把握される。

ただし、包摂は無媒介かつ神秘主義的に行われるのではない。Aと非A、すなわち「種」と「個」は、互いに他に対して媒介関係にあり、その媒介性によって「類」の包摂作用が可能ならしめられる。いいかえれば、「種」と「個」は、相互に他を前提として存立しうるものであり、「種」から切り離された「個」も、「個」から乖離する「種」も、ともに仮想上の存在の域を出ないといえよう。両者は、相互媒介的に存立し、その媒介性に基づいてこそ「類」による両者の包摂がはじめて可能になる。したがって、弁証法的論理に基づいて思惟するかぎり、「個」が無条件に先在し、それが他の「個」との間に關係性を構築してゆくという主我主義的認識は成立しえなくなる。

現実には、同一性論理の枠内でとらえることのできるものではない。たとえば、地球の湾曲部分のような地上から可視的に把

捉できない曲線は、肉眼で見るとかぎり直線とほぼ同一であり、このことによって成り立つ「曲線は直線である」という命題は、あきらかに人間の体感的な事実を語っている。これを同一性論理によってとらえようとするならば、私たちは理論上の許容されない矛盾に陥り、みずからの思考を停止させざるをえなくなる。ところが、身体的体験は、あくまでも「曲線は直線である」という命題の妥当性を承認してやまない。矛盾を回避しようという論理的な努力は、実際の体験とあいだに齟齬をきたしてしまふ。こうした齟齬は、もはや同一性論理によつては避けることができない。そこに弁証法的論理を導入することによつて、私たちは、はじめて現実的な体験と理論的な事実とのあいだの矛盾を在るがままに認めることができる。すなわち、地球の湾曲部はたしかに曲線ではあるけれども、同時に体験がそれを直線としてとらえていることを、「現実」的な意識の模態として承認することができる。その意味において、弁証法的論理は、同一性論理よりもいっそう「現実」的であるということができよう。ならば、同一性論理のもとで信憑される「個」の「種」に対する先在性は、弁証法的論理によつて、その非現実性を暴露されるといっても誤りではない。すなわち、「種」「個」は相互媒介的かつ二律背反的に両立するのであり、「種」による規制を念慮の外においた「個」の先在性への確信は、同一性論理の非現実性が浮き彫りにされることによつて、その妥当性を根底からゆるがされることになる。

弁証法は、媒介の論理によつて構築される。「種」「個」「類」

の関係も、それが弁証法的に理解される場合には、媒介の論理に裏うちされているというべきであらう。しかし、媒介の論理は、その初元に何ものかを直接態として立てなければ成立しない。「正—反—合」「即自—対自—即かつ対自」という図式からもあきらかなように、論理形成の基点として「正」「即自」が存立しないかぎり、論理は空理と化してしまふからである。したがつて、弁証法的論理に依拠しつつ「種」「個」「類」の関係をとらえてゆこうという試みは、まず第一に「種」「個」「類」のいずれかを直接態として措定するものでなければならぬ。それは、弁証法的論理それ自体のうちに内含された矛盾であるが、弁証法的論理はそうした矛盾を意図的に犯すことによつてこそ成り立つ。矛盾律の侵犯を回避する弁証法的論理は、もはや論理ではない。

直接態の措定に関して要求されるのは、措定の能作が所与の現実に対応することである。所与の現実を顛倒させる論理や、あるいはそれを汲み取ること失敗する論理は、現実に対して即応的でありえないがゆえに、弁証法的論理の名に値しない。弁証法的論理に依拠しつつ「種」「個」「類」の関係を把握するということとは、まず第一に「種」「個」「類」のいずれが現実において直接態を構成しうるかを闡明することを意味している。現実的に直接態を構成しうるもの。それは、「種」以外の何ものでもない。私たちの生存は、その初発の段階において、単に「個」的なものでもなければ「類」的なものでもなく、「種」的に営まれるものだからである。私たちは、母胎から離れる刹那

に、すでに種的共同体によって押し包まれている。いいかえれば、私たちは、「個」的に生まれ出るのでなければ「類」的に生を享受するのでもなく、あくまでも特定の共同体のただなかに「種」性を濃厚に帯びながら生存し始めるのである。その意味において、私たちの生存は、あらかじめすでに「種」性によって規定されているというべきであろう。「種」「個」の媒介関係は、「種」それ自体の自己内対立によって、あるいは、そうした対立を眼前にして生ずる「個」の自覚を俟ってはじめて成立する。私たちの生存の初元は、種的共同体の網の目のような関係性のなかに開示されるのであって、「個」的に開かれるものではない。具件的にいえば、関係性のただなかに生まれ落ちる私たちは、最初からすでに純然たる「個」として在るのではなく、「種」性に包まれた「個」として在る。「個」の自覚とその形成は、したがって、「種」によるさまざまな条件づけを負いながら遂行されると見なければならぬ。しかも、その条件づけは、「種」の在り方の多様性に引き摺られつつ、いわば多層的にゆれ動いている。種的共同体は、固定された既在ではなく、政治や経済、あるいは文化などの変容に連れて、常態的に流動するものだからである。とすれば、「種」性によって押し包まれ、その規制を受ける「個」は、けっしてある態様に対して固着的に定立するものではなく、むしろ、常時矛盾的に動揺していると考えられる。

この点に留意するならば、「私は私であって私以外の何ものでもない」という命題は、自明的に正当かつ正確なものとはい

えない。「私」は、非「私」への転化の可能性に曝されつつ、しかも「私」であり、「私」以外の何ものかに侵襲されながら、同時に「私」なのだといふべきであろう。要するに、「私」は、非「私」によって貫かれ、「私でない」可能性に侵食されている。このことは、「私は私であって私以外の何ものでもない」という命題が、「私」に関する真実を端的に披瀝するものではないことを冷徹に指し示している。

小稿では、「私は私であって私以外の何ものでもない」という命題が指示する自己同一性が、以上に見てきたような論理的な側面のみならず、人倫的共在の規範としての倫理の側面においても終始瓦解の可能性に曝されていることを明示し、自己同一性への固執が現実的に妥当な態度とはいえないことをあきらかにしてみたい。すなわち、小稿の目的は、「人―間」として在ろうとするかぎりにおいて私たちは自己同一性のもとにとどまることができず、むしろ、「私が私である」という事態への否定性を弁証法的に把握せざるをえないことを明確にすることにある。

## 二

高橋和巳の最後の作品『日本の悪霊』のなかに、貝のように固く心を閉ざしていた強盗犯の主人公村瀬狼輔が彼の余罪を追及する刑事落合に対して心を開く場面がある。その場面における村瀬の心理を高橋は次のように描写している。

自分自身とその生活に何ら疑いを懐いていない人間、自身自身を決して否定することのない存在、ブルジョアであろうとプロレタリアートであろうと、そういう人間が必然的に漂わず腐臭が、そこにはなかったからだ。唾をはきかけ、糞尿をなすりつけても侮辱したくなる自己同一性が、その刑事からは消えていた。(第九章2)

村瀬が自己同一性を欠落させているように見えた落合刑事に對して心を開いたことを説明するこの描写を、高橋和巳がその内面に定位させていた思想の端的な反映ととらえることは、短絡との誤りを免れないだろう。作中人物と作者の思想とをぴたりと重なり合うものにとらえようとする態度は、あまりに幼稚にすぎるといつても過言ではないように見える。当面の描写を根拠に、高橋自身が、自己自身への疑惑を欠きつつ在るがままの自己を肯定するという意味での自己肯定性を、「唾をはきかけ、糞尿をなすりつけても侮辱したくなる」ものとのままで見ていたと断定することは、常識的に見て困難だといわざるをえない。

しかし、高橋は、処女作『槍子物語』以来、連綿と自己否定とそれにつながる諸問題とを追求し続けた作家だった。『憂鬱なる党派』『散華』『墮落』などの高橋の小説の主人公たちは、例外なしに自己否定の可能性を徹底的に追い求めた挙げ句、自己存在をいわば空中分解させながら無残に挫折してゆく。このことに留意するならば、最後の作品『日本の悪霊』もまた、自己否定の問題を主題にしていると解することができる。すなわち、

自己否定を追求する文脈のなかで、高橋は、村瀬の心境を右のように描写したものと考えられる。とすれば、右の描写をとおして高橋は自己否定性を欠落させた人格への否定的視座を提示していると見ても誤りではないであろう。

自己否定性を欠いた自己肯定的人格が「腐臭」を漂わすという表象が、文学的な修辭の域を出ないことは、ことさらに強調するまでもない。小稿が、論理を追う学としての哲学の立場から自己否定性にまつわる諸問題を解析しようとする立場に立つかぎり、こうした表象を自己の文脈のなかに無媒介に導入することは許されなければならない。「腐臭」は、論理的な語に置き換えて表象し直されなければならない。

それは、「停滞」という語によつて置換可能のように見られる。自己肯定的に在ること、すなわち「自分自身とその生活に何ら疑いを懐いていない」在り方は、自己変革への志向性を欠くがゆえに、精神の次元に「停滞」をもたらすと考えられるからである。停滞する精神は、とどろを巻いた澱みの底に沈澱する汚水のように腐臭を放つ。高橋は文学的修辭を以て、停滞する精神への警告を発していると思ふことも不可能ではあるまい。端的にいえば、高橋の警告は、「私は私であつて私以外の何ものでもない」と断定する精神に差し向けられている。高橋の警告に耳を傾け、そこに思想的な「意味」を見いだそうとする者は、「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題がどのような意味において停滞をきたすのかをあきらかにしなければならぬ。

「私は私であつて私以外の何ものでもない」と断するとき、私たちは、さしあつて、自己の主体性・能動性を外部に向かつて強調しようとしている。「私」が非「私」ではないと言明することは、「私」の行為や言説が主体的・能動的であり、したがつて「私」に属するもの以外の何ものでもないことを明示することを意味している。それは、「私」を責任性の中心に定位させることにほかならないといつても過言ではない。とすれば、「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題を發することは、行為・言説の主体性・能動性に言及しつつ「私」を倫理の基体とすることに直結しているといふべきであらう。そのかぎりにおいて、「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題は、積極的な意義を担うもので、そこに「停滞」や「腐臭」のような負的表象を見いだすことは妥当ではない。

だが、その命題が「私」への固着を示し、「私」の精神的展開の可能性を阻害するとすれば、それは「私」が「私」の在るべき態様へと行為遂行的に近接することを阻む因子として否定されざるをえなくなる。すなわち、現に在るがままに在る「私」こそが「私」であるという認識は、在るべき「私」への視座を欠くがゆえに、真に倫理的なものとして存立することができない。それは単なる現状認識を、いいかえれば、現に「私」がかく在るという素朴な事実を示すにとどまる。「私」は在るべき「私」としての非「私」に媒介されることによって、つまり、「私は私でない」という命題を仲介として、初めて「求められるべき私」「在るべき私」となりうる。「私」を倫理の基体として措定する

素因は、そこに成立する當為(「べし」Sollen)だといえよう。「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題は、そうした當為の成立を無みする点において、現に在るがままの態様への固執と、それゆえの停滞とを指し示している。

「私」が精神的な意味での自己展開のただなかで在るべき「私」を探るためには、「私」は非「私」によつて照射されなければならない。このことは、もとより、「私」が非「私」へと主体的に転化し、原初的な(自己展開が開始される段階における)「私」の「私」性を喪失することを意味しているわけではない。「私」は、非「私」という反射鏡に照らし出されることによって、いったんは「私」性を剥落させるけれども、非「私」から在るべき「私」へと浸出することをおして、再び「私」性を取り戻す。その変換的に再構築された「私」こそ、もつとも「私」的な「私」、すなわち真なる「私」であるといつてよい。これを命題として表出するならば、およそ次のような構造を剔出することができる。

すなわち、「私は私である」という命題が、自己否定性を媒介として「私は私でない」という命題へと転化する。ただし、「私は私でない」という態様が常態的に継続されるとすれば、それは自己肯定性への固着と同様に鞏固な自己否定性への固執と化してしまふ。したがつて、命題の全構造は、この段階にとどまることを許されない。それは、さらに「私は私でないけれども私である」という命題を導くことによって、一応の完結態を示す。要するに、「私」が真に「私」となる精神の運動は、「私は

私である」状態から自己否定性を介して「私は私でない」状態に転化し、さらに「私は私でないけれども私である」という状態にまで立ち至る動性にはかならない、と考えられる。これは、あきらかに弁証法的な動性である。この点に留意しつつ、「私」が真に「私」となることを以て自己措定の運動と解するならば、この運動は「否定の弁証」とも呼ぶべき軌跡を描くといえる。

否定の弁証は、自己否定性を媒介原理として成立する精神の開展過程であり、そこではさしあたって自己肯定性が剔除される。しかし、このことは、弁証の全過程に一片の肯定性も認められないことを意味するわけではない。「私は私である」という肯定性は、初元において否認されるけれども、「私でない」事態を関しつつ再び「私である」ことのうちに恢復される。否定の弁証とは、肯定から否定へ、そしてさらに新たな次元での肯定へという形態をとる精神の営みにほかならない。

ただし、否定の弁証は、それが弁証法によって貫かれた論理であるかぎり、決定的な到達点（終息点）を確定しない。弁証法は、「正—反—合」「即自—対自—即かつ対自」という図式を、螺旋形を描きながら無限に反復しつつ更新する。否定の弁証という自己否定を介しての自己措定の運動も、新たな次元での真の「私」の確定によって終息するような営みではない。それは、真の「私」に関して成立する「私は私でないけれども私である」という命題を、再び否定性のうちに曝すことによって、さらに新たな「私」の定立へと動き出す。この無限の運動は、「私」

の生命的基礎が崩壊しないかぎり、あるいは、「私」の精神性の継受が終焉を迎えないかぎり、いつまでも展開され続ける。私たちが生きるということは、否定の弁証を不断に反復することだといっても誤りではないであろう。否定の弁証を途中で放棄することは、在るべき自己をめがけての自己深化を断念することの意味する。それは、自己を倫理の基体の位置から脱落させることにほかならない。私たちは、自己存在を倫理性の名のものと条件づけるかぎり、否定の弁証を中断することができない。

高橋の小説の主人公が自己肯定的人格のなかに感取する「腐臭」とは、実は、否定の弁証への配慮の欠如が倫理性を無みするという態様を名指した言辞にはかならない。「私は私であって私以外の何ものでもない」という命題に固執する精神は、在るべき自己としての真の「私」とはどこまでも疎遠であり、その意味において当為性を基軸として存立する倫理とのあいだに接点をもたない。そのような存在者が、関係性の構築を常態とする「人—間」にふさわしい倫理的な使命を果たしうるものでないことは、喋々するまでもないであろう。

小稿一において説いたように、「個」としての「私」の存在は、弁証法の起点としての直接態たる「種」によって制約される。このことは、「個」性が「種」性のなかに吞みこまれることを意味しているのではなく、「個」性が「種」性と相互媒介のなかで確定されてゆくことをこそ意味している。とするならば、「私」の「私」性は人倫のただなかに措定されるものと考えなければならぬ。「個」性と「種」性とが相互媒介されるということ

は、人倫的關係が確立されることと同義なのだから。そのように考えるとき、私たちは、自己深化（現に在る自己から在るべき自己への自己展開）の動性としての否定の弁証を、「私」が真に「私」であるための必須の条件ととらえなければならない。

### 三

否定の弁証は、「私は私である」という状態を否定することによって「私は私でない」という状態を導き、さらに後者を否定することをとおして、「私は私でないけれども私である」という総合的な状態を導出する。そこにおいて貫徹される否定性は、「でない」という事態を、すなわち「無」を開示する。一見、「無」は存在（有）に対する否定性であり、その状態は終始消極的でしかないように見える。しかし、否定の弁証において顕在化する「無」は、肯定的に指定されて在るものを無みしつゝ、それを新たな態様へと再構築してゆくという意味で、きわめて積極的な働きを示す「何ものか」であると考えなければならない。

もとより、「無」が「何ものか」として在ると述べることは、「無」の「有」への転化を語ることと同義であるわけではない。それは、本来明示的に語ることの不可能な「無」をあえて説明づけるための仮設的な言説以外の何ものでもない。本来「無」は存在しない。だが、それを語るとき、さながらそれが存在者であるかのごとくに説明づけなければならないということとは、

「無」が積極的な能動者として機能することを如実に示している。（この点に留意するならば、「なにゆえに存在者が在るのか。むしろ無が在るのではないか」「形而上学とは何か」というハイデガーの問いも、あながち無意味とはいえないであろう。）こうした「無」の機能に着目するならば、それを規定的な原理としてみずからの根底に据えた否定の弁証は、単に「個」的な位相での否定性を披瀝するにとどまらず、対社会的（対他的）な能動性を展開し、その意味において肯定的な働きを担うものと推察される。

否定の弁証において「無」は、さしあたって自己否定性として開示される。自己否定とは、その本質において自己放擲にほかならない。いいかえれば、それは、現に在る自己をいったん死の淵へと沈めることを意味する。ただし、この場合死は、端的に終焉を指示するわけではない。死の淵に沈められた自己は、「無」の積極的な動性によって深淵から表層へと導かれ、新たな自己として蘇生する。

では、なぜ自己はよみがえることができるのか。それは、自己否定性が、自己滅却を媒介とする他者奉仕の相貌を示すからにほかならない。自己を滅却することは、自己存在に纏綿する諸々の意識能作を全的に廃棄することを意味する。とすれば、そうした滅却をとおして、意識能作の原点ともいべき初元の欲望としての自己愛が捨て去られることになる。このことは、自己が根源的な「開け」のなかに置かれること、すなわち、對他關係に關して無限に開かれた状態のただなかに指定されるこ



とを意味している。すべての意識能作から切り離されて、自己拘泥的欲望を廃棄した自己は、いわば空化された自己であり、それは外界のあらゆるものを許容しつつ受け入れることができるからである。

いったんは空化された自己が、「開け」のただなかに再定立されること。これを私たちは「愛」と呼ぶことができる。欲望としての意志が自己肯定性の周縁を経巡るのに対して、「愛」は、否定的空化を遂行しつつ、同時に、否定的に空化された自己の痕跡に対他的な開放性を確定するのだから。否、より厳密には、「愛」は対他的な開放性を確定する能作ではなく、対他的な解放性そのものだといふべきであろう。

このように考えるならば、「無は愛である」という認識が成り立つ。自己という欲求の総体が「無」に帰せしめられることによって、「開け」が可能になる。その「開け」こそ愛にはかならない。とするならば、自己の空化を導く否定の弁証は、「無即愛」という立場を開示し、そこにおいて愛の哲学としての相貌をあらわにすることになる。否定の弁証とは愛の弁証であるといつてもよいであろう。

しかし、「無即愛」という認識への道は意外に険しい。自己放擲としての自己否定は、すべての実存が容易に遂行しうるものではないからである。前述のごとく、世界の起点に自己を指定し、その起点からの意志の志向性が関係性を生み出すと見る人々、すなわち、「種」に対する「個」の先験的な先在性を強調する主我主義的な人々は、主体性・能動性の堅持という観点に

立って、自己同一性に固執する。そのような立場は、自己同一性をどこまでも保ち、「私は私であつて私以外の何ものでもない」と主張し続けることによってこそ成立する。ここに認められる固執性は、不変の自己を倫理の基点として指定しようとする論理と結びつくことによって、より鞏固な動かしがたいものとなる。そうした固執性に覆われた人格を、非実存的存在として規定しようとすれば、私たちは、ただ実存のみを問うという観点から、これを無視することができのかもしれない。

だが、実存とは自己存在に関わつて在る自発的存在(覚存)の謂いであり、右のような固執性を帯びた人格もまた、自己存在の定立可能性への思索に関して尖鋭的であるといわざるをえない。したがって、そのような人格は、実存にあざわしい性格を十全な形で備えていることになる。すべての実存が自己肯定性から脱却できるとはいえない所以は、この点にこそ存する。

しかし、初元の自己肯定性を排去し、「私は私であつて私以外の何ものでもない」という主体性・能動性の基軸となる命題のただなかに自己否定性を浸潤させて、現に在る「私」を在るべき「私」をめがけて空化しないかぎり、私たちは、愛を追い求める視座からどこまでも乖離し続けることになる。倫理が人倫的關係、すなわち「種」との媒介関係に立つ「個」相互の錯綜した関係性のなかでの関係定立の原理に深く関わるものであるとすれば、真に倫理的な視点への自己定立を企及する精神は、愛の問題を念慮の外に置くことができない。

主体性・能動性の原拠としての「私以外の何ものでもない私」

を責任性の基体として倫理の基軸に据えることは、たしかに無意味な営みとはいえない。けれども、倫理とは、特定の志向性に偏局しそこに固着した精神の自己同一的な在り方にとどまるものではない。倫理は、真の（在るべき）「私」へと至る運動のなかで初元の「私」が様々な位相に転移せしめられるのと同様に、直接態としての倫理から非―倫理へ、さらには直接態と非―倫理の綜合態（止揚態）へという運動形態を確示しながら、弁証法的に開展してゆく。この弁証法的開展の度合いに呼応しつつ、倫理は、「私」に対して、単なる行為・言説の責任性の基体であることから、さらに、愛の主体へと飛躍することを要請する。倫理が求めるこうした要請に応えるためには、私たちは、「個」を世界の基点、関係性の初元ととらえる発想から、個性の展開が種性との媒介関係によって成り立つという認識へと脱皮しなければならぬ。その脱皮を推進する原理が、「個」たる「私」の肯定面への固着性をいったんは全否定する自己否定性であることは、もはや論を俟たない。したがって、私たちは、単に行爲・言説の責任主体を特定するだけの「個」的倫理から、対社会性を濃厚に帯びた「種」的倫理の立場へと自己を転移せようとするかぎり、自己否定性の意義をいっすでに確認していなければならない。

激越な生存競争のなかで、生き馬の目を抜くような日々を過ごす私たちにとって、自己否定とは、一見愚劣な振舞いであるように見えるかもしれない。それは、敵前における自己解体にも似た破滅的行為であるといってもよいだろう。しかし、眼前

の敵は、相互否定的な闘争の対手にとどまるものではない。それは、共に「人―間」であるかぎりにおいて、当面の闘争とは別の次元では愛の対象とせざるをえない対手であるといえよう。

そのことに気づくとき、私たちは、自己の眼前に愛敵の命法が厳然と定立されていることを確認せざるをえない。闘争は憎しみの闘争から愛の闘争へと転化されなければならないのであって、その転化を領導する原理が自己否定である。敵前に立つて、互いに自己否定を遂行し合い、否定面における共感を媒介として、闘いつつなおも愛すること。それこそが愛敵にはかならない。自己否定は、激化する生存競争のなかでなお不可欠な「人―間」的営みなのである。だから、自己否定を敵前における自己解体と見て、その愚を嘲弄することは許されない。「人―間」が自己の欲望の充足にのみ価値を求める存在ではなく、他者との愛による共在を志向する存在であるかぎり、そうした「人―間」にとって、自己否定はどこまでも重い意義を担い続ける。

否定の弁証は、現に在るがままに在る自己が在るべき自己に至るためにそこに根ざさなければならない論理である。しかし、それは、論理にとどまるものではなく、「人―間」的に密着する倫理の筋道でもある。それが愛の弁証という相貌を示しながら「無」性による「開け」の世界を開示する姿に出会うとき、私たちは、そこに、自己の今後の生、すなわち在るべき自己の態様を規定する力を見いださざるをえないだろう。否定の弁証を閑却する精神は、自己開展の道を閉ざされている。そうした精

神は、「私は私であつて私以外の何ものでもない」という命題にどこまでも固執し続ける。そこには、自己の在るべき姿をめぐって現に在る自己を改善してゆこうという姿勢が生じる余地はない。在るべき自己を直指して、終始自己の現態様を疑い続けることに「人―間」性の原拠があるとすれば、否定の弁証を無視して真に「人―間」として在ること、あるいは「人―間」になることは不可能だといえよう。

ただし、否定の弁証に関しては、堆論の問題としての論理と、生き生きとした現実に関わる倫理とが複雑に交錯する。錯綜した関係を解きほぐす鍵を同一性論理の枠内に求めることは、水面に絵を描くことにも似た空虚な営みといふべきであらう。鍵は、「種」「個」の媒介関係を弁証法的にとらえ切る論理によつてこそ与えられる。もはやいわずもがな言説かもしれない。しかし、小稿はその言説を以て自らの締め括りとする。すなわち、否定の弁証は、それを貫く終わりなき否定性によつて、果てしなく展開し続ける弁証法的論理にはかならない。その果てしなき動性のただなかに、たとえ仄かにでも在るべき自己の姿を垣間見ることができれば、否定の弁証に根ざして思惟することとはけつして無意味な営みではない。

——二〇三年十二月二七日稿——