

## キエルケゴールの自己論

### —非社会的個人主義であるのか—

スザ・ドミンゴス

キエルケゴールが単独者を大いに強調することは、しばしば自己の社会的次元に対する関心の明らかな欠如と解釈されている。彼の思想を「非社会的個人主義」とまで特徴付ける学者がいる。単独者に大きな重点を置くことが彼の思想を貫く特徴であることは否定できないが、それは、没個性化しつつあった当時の大衆社会に対して個人の主体性の復権を唱えようとする試みとして解釈すべきである。単独者を過度に強調する箇所は、キエルケゴールの思想の全体的な文脈から解釈するならば、キエルケゴールを「非社会的個人主義」の提唱者と特徴付ける根拠とはならない。キエルケゴールは、社会から隔離した個人を考えていない。彼は個人に重点を置くが、それは常に社会と人間共同体との必要性に弁証法的に関係している。

### 1. 自己は関係である

キエルケゴールは、宗教的人間学において人間が精神であるという伝統的前提を承認するが、それはさらに自己を規定する。彼によれば、自己は固定したもの或いは実体的なものではなく、関係であり、動的なものである。「自己とは、それ自らに関係するところの、ひとつの関係である。あるいは関係において、関係がそれ自らに関係するという形での関係である。自己は関係ではなく、関係がそれ自らに関係するということである」(『死に至る病』第12巻, 219, SV.11, 127)。関係としての自己は、相反する要素を含んでおり、無限性と有限性、永遠的なるものと時間的なるもの、自由と必然という二項間から成り立つ総合である。しかし、この二項間の総合そのものは、まだ自己ではなく、それらが相互に関係していることを表しているだけである。すなわち、キエルケ

ゴールが言っているように、その綜合は、単なる「消極的〔否定的〕統一としての第三者である」(『死に至る病』第 12 卷, 219, SV.11, 127)。自己が成立するためには、自己自身が指定する積極的関係が要求される。「関係がそれ自らに関係するという場合、この関係は積極的な第三者であり、これが自己なのである」(『死に至る病』第 12 卷, 220, SV.11, 128)。自己が自らに関係することは、自己が単なる相反する要素の相互関係ではなく、関係が自らに関係することを意味する。すなわち、精神としての自己は、相反する要素の相互関係から推論するものではなく、それらを超えるものである。自らに関係する自己は、無限性と有限性、永遠的なるものと時間的なるもの、自由と必然の綜合であるが、自己は自分で指定したものではなく、他者(神)によって指定された派生的なものである。人間の自己は、派生的に指定されたものであるから、それ自らに関係すると同時に、他者にも関係する関係となる。すなわち、自己は自らに関係することにおいて、「自己を指定した力」と関係する(『死に至る病』第 12 卷, 221, SV.11, 128)。自己はこの力の内に基礎を置く限りは存在するが、そうでなければ存在しなくなる。従って自己にとっては、この力との関係が自己自身の存在にかかわる問題である。

意識が出現する以前、自己は自己を構成する二つの側面の実存的区別がない直接性という状態に留まっている。直接性は無垢の状態である。「無垢においては人間はただ動物なのではない、もし彼がその生涯の或る瞬間ににおいてただ動物であるなら、彼は一般に決して人間にはならないのと同様である。それ故精神がその場にいるのである。しかし直接的な、夢みるものとしてである」(『不安の概念』第 3 卷, 501, SV.4, 315)。精神は無垢の状態においてもあるが、それは現実化すべき可能性として現存するのである。すなわち、精神は人間の実存において相反している構成要素を積極的に綜合する可能的第三者として現存する。無垢の状態において精神は敵対的力と友好的力として登場する。精神は心と肉体の直接的調和を破壊するという点で敵対的力であり、その関係を組成しようとするという点で友好的力でもある。心と肉体に対する精神のこの両義的関係が意識の出現を可能にする。

意識は、現実性と観念性との矛盾から誕生する。現実性と観念性との間に衝

突が生じないかぎり、意識は現存しない。「現実性は、観念性と同様に、意識ではない。しかも意識はこの両者なしには現存せず、そしてこの両者の矛盾が意識の生成であり本質である」(『ヨハンネス・クリマクス』第8巻, 175, SV.4 B1, 147)\*1。キエルケゴールによれば、反省は意識と自己意識との前提である。反省は現実性と観念性とを区別するのみならず、自己が自己自身と区別するのを可能にするのである。意識は現存するために、どのようにして直接性を止揚するのか。

[それは] 間接性によってであり、間接性はそれを前提することによって、直接性を止揚するのである。その場合、直接性とは何であるか。それは現実性である。間接性とは何であるか。それは言葉である。言葉はどのようにして現実性を止揚するのか。言葉が現実性を表現することによって。というのは表現されるところのものは、常に前提されているからである。直接性は現実性であり、言葉は観念性であり、意識は矛盾である。私が現実性を語るその瞬間に矛盾があらわれる。というのは、私が語るところのものは観念性であるからである(『ヨハンネス・クリマクス』第8巻, 173–174, SV.4 B1, 146)。

意識が出現することによって、直接的現実性は構想的観念性と結びつけられ、自己意識が具体性を帯びてくる。この段階の自己の課題は、所与の実存的主体の具体性を失わずに、直接的有限の現実性を観念性によって規定することである。自己の自由な生成の可能性はここにある。

キエルケゴールは『哲学的断片或いは一断片の哲学』において自己の生成の論理的な問題に対して慎重に考慮をしつつ、次の問題を提起する。「生成の変化とは、如何なるものであるか」(『哲学的断片』第6巻, 97, SV.4, 236)。この問題を明らかにするに当って、彼は二つの種類の変化、本質における変化と

\*1 キエルケゴールは『死に至る病』において意識は自己に関して決定的な要素だと論じている。「概して、意識、すなわち自己意識は、自己に関して決定的なものである。意識が増せば増す程、自己が増し、意識が増せば増す程、意志が増し、意志が増せば増す程、自己が増すのである。何らの意志もたない人間は、何ら自己ではない。しかして、彼がより多くの意志をもてばもつ程、彼は又、より多くの自己意識をもつのである」(『死に至る病』第12巻, 240, SV.11, 142)。

存在における変化とを峻別する。キエルケゴールによれば、生成は本質的変化ではない。「なぜなら、もし生成するものが生成の変化においてそれ自身不変のままでいなければ、生成するものはこの生成するものではなく、他の或るものである〔る〕」(『哲学的断片』第6卷, 97, SV.4, 236)。すなわち、自己の本質は変化しないが、変化は存在しないことから存在することへの移行である。しかし生成は存在するようになる或るもの前提するので、「生成の変化とは可能性から現実性への移行である」(『哲学的断片』第6卷, 98, SV.4, 237)。この移行は必然性によってではなく、自由によって起こるのである。必然性は、ものの本質に關係し、可能性と現実性は、その存在に関わることであるから、可能性から現実性への必然的移行について語るのは、概念の混同である。

生成は可能性と必然性との統一である。すなわち必然的に生ずるもの本質とその実存規定としての可能性との統一である。最終的には自己の課題は、自己が必然性と可能性という正反対の要素を綜合する自由として自己自身になるということである。自由自体は必然性と可能性との間に振動する運動である。キエルケゴールにとって、可能性という範疇は「あらゆる範疇の中で最も重いものである」(『不安の概念』第3卷, 650, SV.4, 422)。可能性を欠くのは、絶望の源となる。キエルケゴールは可能性を呼吸に譬えて、自己は可能性なしでは窒息してしまうと主張する。「人格というものは、可能性と必然性の綜合である。それゆえ人格の存立は、吸気と呼気とからなる呼吸（呼吸作用）になぞらえられる。決定論者の自己は呼吸出来ない。なぜなら、ただ必然的なもののみを呼吸することは不可能であるからであり、それで人間の自己は、ただ窒息してしまうばかりだからである」(『死に至る病』第12卷, 255, SV.11, 153-154)。

しかし一方で必然性は、自己が可能性の内に途方もなくさまよっているのを防ぐ重要な役割を果たす。自己自身になることは、如何なる可能性も現実化することではない。自己は本質的な自己に成らなければ、自己になることは不可能である。自己の無限な可能性を測ろうとして本質的自己を忘却すれば、自己は抽象的可能性に消散される。こうした自己に「本当の意味で欠けているのは、自己の内にある必然的なもの（その人の限界〔制約〕と呼ばれねばならぬもの）に、服従し頭を垂れる力なのである」(『死に至る病』第12卷, 251, SV.11, 149)。

実際の自由の本質は、個人の所与の具体的状況を自由に受け入れることにある。個人は既に制約状況の範囲の内に自己自身を見出し現実化しなければならない。「個人は如何に自由に発展しても、絶対的独立の状態に到達することは不可能である。というのも、真の自由はそれと異なって、所与を受け入れることに、その結果として自由によって絶対的に依存するようになることがあるからである」(JP.3, 3281, III A, 11)\*2。

## 2. 自己の実存の三段階

キエルケゴールは、自己の生成に三段階を区別する。すなわち審美的段階、倫理的段階、宗教的段階である。実存のこの三形態のどれが中心となるのかは、自己の究極的目標によるのである。審美的自己にとって、パトス或いは感情は真理であり、倫理的な自己にとっては、社会の価値観や精髓は規範となる。一方、宗教的自己にとって、永遠は究極的目標である。個人は、審美的実存の形態において漠然と、倫理的形態において痛切に永遠を意識しうるが、宗教的形態においてのみ永遠の意識は完全となるのである。

直接的発達段階において、自己は自らの環境から独立しておらず、自他の区別を明らかにする個別性を欠いている。個人の独自性を知らずにいるこのような自己は、外面向的なものに自らの存在を見出す。社会環境と同一化したこのような自己は、「自己自身であることなど余りにもおぞましいことと思い、他人と同様である方が、〔中略〕ずっと容易で安全だと思うのである」(『死に至る病』第12巻, 246-247, SV.11,147)。倫理的決意によってのみ、直接性の鎖は断ち切られ、個人は当初彼が意図していた自己になることができる。キエルケゴールによれば、自己自身となることは、すべての人間の倫理的課題である。「倫理的には、全体人間になるというのが全ての個人の課題であって、それは、すべての者が全体人間になり得る状態に生まれついているという事が、倫理学の前提であるのと同様である」(『後書』第7巻, 75, SV.7,300)。

\*2 自由は本質的に個人の所与の状況によって左右されるというキエルケゴールの見解について Louis Dupré, 'The Constitution of the Self in Kierkegaard's Philosophy', *International Philosophical Quarterly* 3 (1963) p. 509f を参照。

この根本的課題は、自己の弁証法的構造によって可能にされる。自己自身になるという個人の課題は、自己が自己自身と関係する総合であることから生ずるのである。自己は、まだ果たしていない関係であり、所与の自己と自由に生成すべき自己とのずれを意識するようになる。自己の倫理的課題は、自らの理念性に合わせてそれを現実化することにある。この課題を果たすことによって、個人は、「真実の人間、全体的な人間」となる（『不安の概念』第 3 卷 467, SV.4, 291）。しかし個人は倫理的理念性を「自らの外ではなく内にもち、倫理的なものはこの深みから噴き出るのである」（『これか—あれか』第 2 卷、360, SV.2, 230）。すなわち義務の本質は、個人が自己自身と関係する責任に起因するのであり、自らの外のものと関係することに起因するのではない。換言すれば、個人が自己自身になる義務は、外部から強制的に課されたのではなく、「彼にとり最も内的本質の表現なのである」（『これか—あれか』第 2 卷、358, SV.2, 228）。こうして、自己自身になる倫理的義務は絶対的性格をもつと、キエルケゴールは主張する。「しかし私が選ぶものは何であろうか。〔中略〕私は絶対的なものを選択するのであるが、絶対的なものとは何か？それは私の永遠の妥当性における私自身である」（『これか—あれか』第 2 卷、308, SV.2, 192）。自己は自らの目的であり、選択によって生じるという意味で、絶対的性格をもつと、キエルケゴールは論じている。

この自己は選択によって生じたものであるから以前には生まれていなかつたものであり、しかしそれは「彼自身」であったのだから生まれてきたのである。この選択は同時に二つの弁証法的運動を行っている。選ばれるものは存在せず選択によって生まれてくる、と同時に選ばれるものは存在しそうでなければそれは選択ではないであろう。つまりもし私が選んだものが存在しておらず選択によって絶対的に生まれてくるのであったなら、私は選択するのではなく創造することになるだろう（『これか—あれか』第 2 卷、310, SV.2, 193）。

自己は選択によって誕生するが、それは自らの可能性の理念性を自由によって実現するという課題を意識することによってである。選択は、自己の形成には決定的な要素である。選択は絶対的であるが、一回限り行われるのではない。

時間に制約されている現実的個人は、自己の永遠の妥当性を保つために選択を継続的に繰り返さなければならない。キエルケゴールによれば、選択に決定的なのは、正しいものを選ぶことよりもむしろ選択するときの真剣さとパトスである。個人は正しくない選択をするかも知れないが、選択したときのパトスという理由によって、自らの選択が正しくなかったことに気づくのみならず彼の本質は純化され、「偏在して現存在すべてに透入する永遠の力に直接関係づけられたのである」(『これか—あれか』第2巻, 253, SV2, 152)\*3。こうして倫理的選択は、神との出会いを可能にするのであり、その選択の絶対的性格は神に基盤を置いている。すなわち、個人が現実化すべき倫理的且つ理想的自己は、自己自身によって創られたのではなく、神に超越論的に根拠付けられる。

ここで神との関係は、自己の構造の外部からやって来るのではなく、倫理的選択に元来備わっている面であることを更に明らかにする必要がある。自由に自己自身に成ろうと努める個人に対して神は存在するようになると、キエルケゴールは主張する。「寓話やお伽話において、人は魔法のランプと呼ぶ一つのランプを持っている。それを擦ると靈が現れる。冗談！だが自由、これは魔法のランプだ、もし人がそれを倫理的情熱を以て擦るなら、神が彼に対して現れる」(『後書』第6巻, 432, SV.7, 112)。すなわち、自由は義務の拘束力ある権威として神を要求するのであり、自己自身になる課題の理念性は、自ら課した課題ではなく、神から課せられた要求である。しかし個人の理念性は、神から示されるのではなく、個人自身がそれを見出し実現すべき課題である。「神は私がやることになっていることを直接に教えない。私がそれをやって、私が判断する限りで、それを最善のものと見なすのである。そしてそれを神に捧げ、神の前で私の決意、計画、行為とともに自らを謙る」(JP.2, 1373, IX A, 242)。キエルケゴールによれば、自己が神の前で自由によって自己自身と絶対的に関係することは、実存する個人に課せられた最高の課題である。個人の倫理的課

\*3 キエルケゴールによれば、自分が自己自身を選ぶことは人間の本質に深く根差しているから、「人格は人が選択する以前に既に選択に関心をもち、人が選択を延期するときには人格が無意識のうちに選択するか、もしくは人格の中の暗いもうもうの力が選択を行うのである」(『これか—あれか』第2巻, 250, SV.2, 149)。

題において決定的なのは、自己自身になる選択は神の前で行われる時にのみ、完全なものとなるという点である。

実存の倫理的な段階において、個人は自己自身になる倫理的課題を実現するための能力をもつと考えているが、宗教的段階はその課題を実現するのは不可能であるという意識で始まる。キエルケゴールは宗教的実在の段階を検討するに当って、「宗教性 A」と「宗教性 B」を区別する。「宗教性 A」において個人は絶対的ものとの絶対的な関係を諦念、苦悩、責めというパトスによって表現しようと試みる。この段階において自己の神的根拠は前提されているが、自己の真の実現は不可能となるため、「宗教性 B」と呼ばれる宗教性のいっそう深い理解が求められる。この宗教性の形態はキリスト教のことを指し示しているが、自己は歴史の中で啓示した神に忠実に応答することを通して、真の自己を達成することができる。「宗教性 A」と異なってこの場合、自分が原初的に神性であるのではなく、神から遠く離れて質的に隔たっていることが前提されている。

「宗教性 A」において個人と永遠なものとの間には矛盾が存しているが、しかし、その矛盾はあくまでも内在性の内部においてであり、責めとしてとらえられている。「宗教性 B」の場合はこれとは事情が違う。すなわち、矛盾は今や内在性の内部においてではなく、外部において、時間の内なる永遠なものに対する関係においてとらえられている。外部に歴史的現実として現れる永遠なものとの関係によって、個人と永遠なものとの間には絶対的な矛盾、断絶が生ずる。絶対的な矛盾、断絶とは何かと言えば、それは罪である。罪意識は時間のうちに現れる神との関係によって引き起こされる。

罪意識に到達することによって、自己には根本的な変化がもたらされる。自由によって絶対的テロスと絶対的に関係するという個人の理念性は、絶対的不可能であることが明らかにされる。すなわち、罪深い実存在者は、自力で真の自己実現を可能にする絶対的テロスと絶対的な関係を確立することはできない。しかし、倫理的理念性の実現が不可能であるという状態においてこそ、個人が真の自己を実現するのを可能にする信仰の条件がある。「人間がどうしようもないところまで追いつめられ、かくて人間的にいって最早何らの可能性も

存しないような時に、このことは初めて決定的なこととなるのである。その時にこそ、神にとって全てが可能であると、彼が信ずるか否かが、すなわち、彼がそう信じようとするかどうかが問題となるのである」(『死に至る病』第12巻, 253, SV.11, 151)。その信仰の対象は、「実存在における、即ち、単独の者としての神の現実性である、言い換えれば、神が単独の人間として存在した、ということである」(『後書』第7巻, 48, SV.7, 281)。この世に単独の人間として現れた神において自己の理想は完全に実現され、倫理的模範として彼への信仰を通して、自己は自己自身になり、可能性と必然性、無限性と有限性、永遠的なるものと時間的なるものという相反する要素を総合することができる。こうして、実存における自己が現実化するという目標は、究極的にキリスト教において到達される。「なぜなら、神が人間の目標であり尺度であるということ、ないしは尺度であり目標であるということは、キリストにおいて初めて真なのだから」(『死に至る病』第12巻, 355, SV11, 224)。キリスト教的実存在は、苦心して自己自身になろうとする自己を包み込む究極の目標である。人間的な成長の理想、或いは実存のテロスがそこで完全に到達される。

### 3. 自己と社会

自己に関するキエルケゴールの見解に向けられた最も広範な批判の一つは、自己についての彼の立場、即ち根本的個人主義である。M. ブーバーは、キエルケゴールが神と自己との関係を大いに強調することによって、自己は他者との関係から隔絶され、社会空白に置かれてしまう、と強く批判した。彼によれば、個人の神との孤独な関係は、「その独自の本質的な生によって、他の全ての関係を非本質的なものにする」\*4。もっと最近になって、M. テーラーは同じような趣旨で、自己に関するキエルケゴールの見解においては「自己への行路は、靈的共同体という頂点に達するのではなく、他者から隔絶する孤独な逗留に

\*4 Martin Buber, *Between Man and Man* (London: Collins, 1961), p. 71. キエルケゴールの思想についてのブーバーの解釈に関する批判は Robert Perkins 'Buber and Kierkegaard: A Philosophic Encounter' in Haim Gordon and Jochanan Bloch (ed.), *Martin Buber: A Centenary Volume* (New Jersey: Ktav Publishing House, 1984), p. 275-296 を参照。

なってしまう」<sup>5</sup>。確かにキエルケゴールの著作を部分的に読むと、このような批判の裏づけとなり得るが、全著作の均衡のとれた解釈はそれらを不当なものにする。より哲学的傾向のある仮名の著作は、自己の主体的次元を強調しがちであり、その社会的歴史的な状況について同じ程度充分な強調が見られない。しかし、充分な強調が欠けていることは、自己の社会的次元を無視することを意味しない。『これか一あれか』において課せられた課題としての自己は「どこにもあてはまるがゆえにどこにも該当しない抽象的自己ではなく、かくかくの特定の環境、斯々の生存関係、事物の秩序といったものとの生きた相互作用の中にある具体的自己であるからである。目標である自己とは、ただに人格的自己であるのみならず、社会的な市民的な自己である」とキエルケゴールは強調する(『これか一あれか』第2巻, 367, SV.2, 235)<sup>6</sup>。すなわち、キエルケゴールは、個人が他者や社会と関係せずに自己になることができないことを承認する。

キエルケゴールの思想を問題にしていると思われる「非社会的個人主義」という通り一遍の解釈に頼らずに彼の著作を読み通すことによって、自己の社会的次元を引き出そうとする学者が増えている。例えば、J. エルロードは、初期の著作においてキエルケゴールが自己の社会的次元を充分に強調しないことを認めるが、その後の実名著作が自己の実現の条件としての他者に対する感性を示していると論じている。これは特に『愛の業』に見られ、人間の基本的意欲としての愛は「他者の関係の中に私たちを投げ入れる。他者なしで自己愛は不可能である」と J. エルロードは主張する<sup>7</sup>。一方、L. キーリーは、キエルケゴー

<sup>5</sup> Mark Taylor, *Journeys to Selfhood* (New York: Fordham University Press, 2000). p. 179.

同様に、L. マケイは、キエルケゴールにとって「個人は本当に他の存在から孤立している。[中略] 彼にとって世界は単なる可能性の集結であり、それは行動のための素材、内容、所在、機会、要求を提供しない。個人自身が自由によってそれらを産み出す」と論じている。Louis Mackey, *Points of View: Readings of Kierkegaard* (Tallahassee: Florida State University Press, 1986), p. 152.

<sup>6</sup> 別の箇所ではキエルケゴールは、個人が選んだ自己が歴史をもち、「彼はこの歴史の中で同じ人類の他の個人及びすべての人類との関係をもち、[中略] 彼はこの歴史によってのみ現在の彼となっている」と述べている(『これか一あれか』311, SV.2, 193)。

<sup>7</sup> John Elrod, *Kierkegaard and Christendom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), p. 87-89.

ルが『愛の業』においても、仮名の主要著作と同じように個人の内面性や主体性を強調するが、人の社会的現実にも同様の重きを置いていると指摘する。「愛の主体的な深まりは、それに対応する反対すなわち外に向かった運動を伴っている、否それを要する」\*8。キエルケゴール自身は、彼の思想が社会性に欠けているという批判を予想して、『愛の業』の意義を次のように表明する。「彼らは〔中略〕私がおそらく社会性について何も知らないと怒鳴りつけるであろう。ばか者よ！〔中略〕私が一側面をはっきりと打ち出せば、他の側面をさらに強く強調する。それで今私は次の著作の主題を見つけた。それは『愛の業』と呼ばれることになる」(JP.5, 5972, VIII1 A, 4)。

『愛の業』において、自己の社会的次元についてのキエルケゴールの最も詳細な検討が見出される。「愛は自分のために存在する性質ではなく、それを通して、あるいは、その内で君が他人のために存在する、そういう性質である」とキエルケゴールは強調する(『愛の業』第10巻, 348, SV9, 214)。愛することと愛されることは、人間の最も深い衝動である。愛の衝動は「人間の本質の中に極めて深く根付いているゆえに、最初の人間の創造以来、そこには何の変化も起こっておらず、何ら新しい発見も為されていないので〔ある〕」(『愛のわざ』第10巻, 222, SV.9, 148)。キエルケゴールは、自然的愛とキリスト教的愛とをはっきりと区別する。恋愛や友情を含んでいる自然的愛の特徴は、それが感情や衝動に由来することにあるが、この愛は、まさにそれが自然的であるがゆえに命じられるのではない。キエルケゴールによれば、自然的愛は自己愛の一形態であり、「ただ増進され促進された自己愛にほかならないのである」(『愛の業』第10巻, 407, SV.9, 254)。恋愛や友情においては、真の他者がない。それに対してキリスト教的愛においては、他者は隣人と見なされる。他者が隣人として愛されるのは、彼が立派である、或いは魅力的であるからではなく、彼を愛するように神によって命じられているからである。「汝隣人を愛すべし」という戒律によってこそ、他者はどれほど不愉快であっても愛すべき者となる。

\*8 Louise Keeley, 'Subjectivity and World in Works of Love' in George B. Connell and C. Stephen Evans (ed.), *Foundations of Kierkegaard Vision of Community* (Princeton, NJ: Humanities Press, 1992), p. 105.

愛に対する単なる人間的な立場と異なって、キリスト教的愛は常に神を「中間規定」として持つており、人は神を通じてのみ、隣人を愛することができるるのである。「恋愛と友情においては偏愛が中間規定である。隣人への愛においては神が中間規定である。〔中略〕神をすべてのものにもまして激しく愛することによってのみ他人において隣人を愛しうる」(『愛の業』第 10 卷, 90, SV.9, 60)。しかし神への愛は、隣人への愛に必要であるだけではない。恋愛や友情を含めてあらゆる愛の形態は、神を「中間規定」として持たなければならない。神との関係は、真の愛の基準である。神は本質的に愛として規定されている故に、神は愛の根源であると同時に人間の究極的愛の対象でもある。他の人を愛することは、彼が神を愛するように手を差し延べることであり、他の人によって愛されることは、神を愛するように手を差し延べられることである(『愛の業』第 10 卷, 176, SV.9, 117)。

キエルケゴールは隣人への愛と恋愛や友情を峻別するが、これらの愛を対立的に扱わない。キリスト教的愛は、自然的愛との差異を取り除くが、それは、隣人を愛するために、偏愛によって愛されている相手への愛を放棄することを意味するのではない。キリスト教的愛が恋愛や友情を否定すると考えるならば、それはキリスト教に対する最大の誤解である。キリスト教的愛は、恋愛や友情を否定しないだけではない。人が恋人や妻を愛することにおいても、先ず隣人として愛すべきであることを要求するのである。「妻は何よりも先ず君にとつては隣人たるべきである。かくて、彼女が君にとって君の妻であるということは、君達固有の相互関係のより精密な規定なのである」(『愛の業』第 10 卷, 204, SV.9, 135)。キエルケゴールによれば、隣人と人間とは同根の規定であり、隣人の規定の中に根本的な同等性が存在するがゆえに、人は何らかの関係に属する前に、何よりもまず隣人である。すなわち恋愛や友情においても、人は神の前にいる存在として尊重すべきである。

愛に関するキエルケゴールの理解は、現実的な人間を低く見なすものであると、しばしば批判されている。隣人への愛の目的を、彼が神を愛するように手を差し伸べることであると大いに強調することによって、他人自身が愛されるることは妨げられてしまう。K・ログストルプは、キエルケゴールの愛の理解が現

実的な人間を実際に助ける関心に欠けていると批判する。彼によれば、キエルケゴールの愛の理解が、良いサマリア人のたとえ話に表現されているイエスの教えと食い違っていると指摘し、そのたとえ話における隣人への愛は「隣人が神を愛するように手を差し伸べることではなく、隣人に現世の支援を与えることである」と述べている<sup>9</sup>。こうした愛の理解では、「神との関係の目的は、他人を相手にすることから人を解放することであり」、隣人への愛は、「人を遠ざける最も効果的な手段である」と K・ログストルプは強調する<sup>10</sup>。T・アドルノもこの線に沿って、愛に関するキエルケゴールの立場の問題点は、愛の内面性に大きな重点が置かれていることにあると指摘する。愛は「純粋な内面性の問題」であるから、愛の対象として他者は「ある意味で取るに足りないものとなる」<sup>11</sup>。なぜなら他人を愛するのは、神とその愛の戒律のためであるから。アドルノは、キエルケゴールが「愛を無謀に靈化する」ことによって、「隣人は他者或いは普遍的な人間性の一般原理になってしまふ」と論ずる<sup>12</sup>。

確かに『愛の業』には、キエルケゴールが隣人の物質的幸福、及び人間の社会的次元を軽視する、という批判に好都合な箇所がある。キエルケゴールの表現の仕方は、時として愛の業による実質的利益やあらゆる物質的必要に対する無関心を暗示していると言えよう。キエルケゴールは、愛の内面性が最も明らかで純粋であるのは、外部の世界においてなすことが何もない時であるとまで言う。慈愛は「何一つ与えることができず、何一つなしえなくとも、愛の業にほかならない」(『愛の業』第 10 卷, 494, SV.9, 314)。他の箇所で彼は、キリスト教は社会情勢を一変させることを目指していないと強調する。「キリスト教は決して外なるものの変化を遂げようとはしない。それは衝動も傾向性も放棄しようとはしない。それはひたすら内面における無限性の変化を遂げようとするだけなのである」(『愛の業』第 10 卷, 202, SV.9, 134)。キリスト教が目

<sup>9</sup> Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*. Ed. Hans Fink and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1997), 232.

<sup>10</sup> Løgstrup, *The Ethical Demand*, 224–225.

<sup>11</sup> Theodoro Adorno, "On Kierkegaard's Doctrine of Love" *Studies in Philosophy and Social Science* 8 (1939-40), 415.

<sup>12</sup> Adorno, "On Kierkegaard's Doctrine of Love", 417, 419.

指しているのは「外部を掌握し、それを浄化し、それを聖化し、そしてこのようにして、すべては旧来のままでありながら、一切を新たにしようとする」ということである（『愛の業』第 10 卷, 209, SV.9, 139）。

しかし、キエルケゴールが愛の内面性を明らかにしようとした上記の箇所だけに基づいて、「彼の愛の理解は非社会的であり、隣人への愛が靈化されてしまう」という批判は、あまりにも一面的見解であると言わざるをえない。それは隣人の社会的次元を承認する他の多くの箇所を、度外視しているからである。キエルケゴールは愛の義務について言及する際に、隣人の現実的状況の重要性を明白に示している。「これこそまさしく義務なのである。総じて君が愛することにおいて現に見ている人間を愛するようになりうるためには、これが義務であり、第一条件なのである。この条件とは現実の確固たる足場を発見することである」（『愛の業』第 10 卷, 234, SV.9, 156）。すなわち隣人への愛は抽象的であってはいけないのであり、かならず現実的な他人に向けられているから、愛する時には、他人のあるべき姿を妄想的に考えるのではなく、その現実をあるがままに愛すべきである。キエルケゴールは、神を愛の源及び究極的な対象にするが、それは隣人への愛を周辺的な地位に追いやることには導かない。神への愛と隣人への愛は二者択一の問題ではなく、双方の愛は一致しているのである。「人間は見えざる者、神を愛することをもって開始すべきである。〔中略〕もっとも、彼がこうして現実に見えざる者を愛しているということは、まさしく彼が現に見ている兄弟を愛しているということによって知られるべきである」（『愛の業』第 10 卷, 230, SV.9, 153）<sup>\*13</sup>。すなわち、神への愛は隣人への愛によって必然的に媒介される。

以上のキエルケゴールにおける愛の見解の概略、特に愛の関係が愛する者、神、愛される者との関係であるという愛の三者関係の構造の強調は、人間同士

\*13 キエルケゴールは『日誌・遺稿集』において次のように記している。「困っている兄弟を見ながら心を閉ざす人は同時に神を閉め出す。神への愛と隣人への愛は同時に開く二つの扉のようなものであるから、一つの扉を開けずに他の扉を開けることは不可能であり、一つの扉を閉めずに他の扉を閉めることも不可能である」（JP.3, 2434, X3 A, 739）。

の親愛感の評価を示すとともに自己が基本的に相関関係にあることを前提する。こうして、個人が自らの内なる精神に深く探りを入れ、それによって神の前で自己自身になるために自らを社会から隔離しなければならないという見解は、キエルケゴールの思想の部分的かつ単純な解釈に過ぎない。キエルケゴールにとって、個人は常に特定の社会的状況の中でのみ他者との関係によって自己自身になるのである。

## 略号

キエルケゴール著作全集からの引用は、『原典訳 キエルケゴール著作全集』(全十五巻、大谷長監修、創言社、1988年—2011年)と『キルケゴール講話・遺稿集』(全九巻、飯島宗享編、新地書房、1979-1983年)の日本語訳に拠る。キエルケゴールの著作全集の原文の巻数と頁数を加えた。キエルケゴールの日誌からの引用は、『日誌・遺稿集』の英訳に拠り、巻数、節数の順にアラビア数字で示す。キエルケゴールの書名については、以下のように略記する。

- SV *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, 14 vols., edited by A. B. Drachman, J. L. Heiberg, and H. O. Lange. Copenhagen: Gyldendals, 1901-1906.
- JP *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. 7 Volumes. edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967-1978.