

(1) 例えアドルノは、「内面性は、物象化の魔力から免れてくるとされる私的領域に人間的実存を限定する行為であると自称する。しかし私的な領域である以上、内面性はそれ自体、たゞ対決的にであつても、社会構造に含まれねばならない」(Adorno, Theodor W., *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt: J. C. B. Mohr, 1933, S. 70) と述べて、キルケゴーの思想は社会によって囲における認識を徹底して「な」と見る。アドルノのキルケゴーに対する評価を踏襲する必要は必ずしもないが、社会性には様々な次元が存在することを合わせて考えなければならない」ということは確かであろう。さらに顔の見えない社会にも個人の行為は何らかの影響を与える。顔の見える他者のみを考慮していればいいというわけにはいかない。思想の有効性を考える際には、時代が下るにつれて複雑化してきた社会についても考慮されねばならない。「真理の証人としてのコミュニケーションの重要性を主張した近代の学者がしばしば陥る誤りは、対話の親密性すなわち私が私自身や「もう一人の自己」—アリストテレスの「友人」、ヤスペースの「愛人」アーバーの「汝」—に訴えるといふ「内的行為」の親密性は、拡張されて政治的領域にとつての模範となりうる」と思つてゐることである」(斎藤純一「公共性」、岩波書店、一九〇〇年、九一頁)、これはキルケゴーに対してなされた発言ではないが、こうした指摘に対してキルケゴーの思想がいかに応ずるかとも今後研究されるべき問題であろう。

(2) Feuchbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Berlin: Akademie Verlag, 1973, S. 4.

内面性から空性へ

—キエルケゴールとヨーガチャーラ仏教—

ジェームズ・ジャイルズ

宮田律子 訳

内面性から空性へ

ジェームズ・ジャイルズ

セーレン・キエルケゴールは、個人の実存はただ内面性において起り得ることだと言つている。それなのに人間の実存は、実存の本質的な内面性に気づくことがなく、しばしば錯覚の領域に住んでいるようなものになっている。しかし、内面性とは何なのか、そしてこういつた我々自身の実存の根本的様相に気づくことはどのように可能なのか。内面性について最も詳しい議論が行われてゐる「結びとしての非学問的な後書き」の中で、キエルケゴールは墓地をぶらついていたある夕方にに関する記述をしている。墓地をぶらついていた時、亡くなつた人の死が彼らについて雄弁に語つてきた。彼らは言葉や身振りで話さずに、約束するのである。彼らは沈黙の中で彼らの愛しい者にもう一度会うその時を待つてゐる。それである人の墓に「我々は再び会える」と書かかれ、それが今だに墓地に残つてゐるのは奇妙なことではないと、キエルケゴールは言う。真理の内面性の本質はまさに、このあなたに不利な全てのことを持つことをものともしないような沈黙の決意である、ということを彼は我々に語つてゐる。キエルケゴールはもちろん実際、死が内面性を持つとは言つていない。むしろその明確な状況——彼らが死から生き返るはずだという信念によつて忍耐強

く待つてゐるような外観、それなのに墓には彼の残存がある——を生に対する内面性のシンボルとみなすことができる。これはキエルケゴールの最後のコメントからはつきりしてゐる。「外的な現れにおいて、死人のように自己の内面性と関わり、振る舞う生きている者に賞讃あれ」⁽²⁾。

この死のアナロジーはまた内面性の他のシンボル化に合致している。つまり、その外観、もしくは客観的結論の欠如である。内面性は主体的思考家の領域である、とキエルケゴールは言う。主体的思考家は本質的に自らの思想に関心をもつ者である。関心をもつてゐるが故に、主体的思考家は客観的な思惟や特殊な目的に向けられている外面向的と思われる仕方には関心をもたない。主体的思考家は結果ではなく、過程だけを問題として扱う、とキエルケゴールは述べている。この過程とは、キエルケゴールが人が増え自己の内なる実存に向かうようなことを主体的専有や同化(Tlegnelse)と呼んだものである。(一)内面の領域では社交や親交は考えられないような孤独の状態に入る。このことはまた、キエルケゴールにとって墓にある死がそのような内面性のシンボルである理由と思われる。つまり彼ら死者にとつても、あらゆる親交を超えた孤独だからである。ここでキエルケゴールが言わんとしているのは、内面性の過程において人は、直接に自分自身が現存する、というような実存の現象に気づき始めるということである。それゆえ人は自己自身の実存の特殊性において孤独となつて、そして「実存は常に特殊なのだ、抽象は実存しないのである」(10,p.34(p.294))といふことがわかるようになるのである。つまり、自我は決して一般的な実存や抽象的な実存を耐えたり経験することはできない、自我は自分自身その中で見つけたこの特別な実存に耐えることができるのみである。

内面性は自分自身の実存の過程に焦点を当てるので、内面性はその人の客觀そのものよりも、客

観に対する関係の性質に関心を持つ。これはキエルケゴールにとって重要な意味合いをもつ。内面性の領域内では客観的真理の問題は重要性を失うことを意味するのからである。ここではある人の信仰の真理の問題がその人の信仰の客観の存在によって決定するのではなく、むしろその人がそれを信じるという仕方によって、つまり、その人が自分の信仰の対象を有するという関係性によって決定するようになる。結局のところ、「この関係が真理 (Sandheden) である限り、彼がかくして [客観的な] 非真理なものと関係したとしても、個人は真理にある」とになる (9, p.166 (p.178))。これが有神論的な主体的思考家にとっての重要なこと全てが、彼や彼女の神との関係、もしくはキエルケゴールが言うところの「神-関係」の真理であり、神の客観的存在の発見ではないといふことの理由である。なぜならキリスト教、少なくともキエルケゴール自身のキリスト教理解は彼の中心的な関心事の一つであり、神-関係の特徴の考えは「真理である」関係性の言及に関する大部分の思想を背景としているからである。しかし、キエルケゴールがキリスト教の客観的真理を拒絶したからといって、H. M. ギヤレリックが彼の著作 *The Anti-Christianity of Kierkegaard*⁽³⁾ で論じたように、様々な研究者がキリスト教の一形式であるキエルケゴールの立場に反対する議論をするのは何の価値もないことである。さらには、キエルケゴールが関係性のもう一方である神というよりも、関係性を強調していくことは、彼の有神論さえも疑わしくしていることを理解するのには重要である。というのは有神論が神は存在しないといふ可能性と矛盾しないことになるからである。このキエルケゴールの「有神論」は神が存在しないといふ可能性によっておびやかされはないのである。さらに、キエルケゴールは、神は「ただ内面性にある主体性のためにのみ存在している」(9, P. 166 (P. 178)) と主張することで、はつきりと神は客観的存在であるという考え方を否

定しているように思われる。そのうえ、キエルケゴールにとって人の神・関係にその重要性を与えるのは、まさにこの神の非・存在の可能性なのだ。というのは（その理由は）神の非・存在という可能性が人の（誰かの）神・関係において激情や情熱を創出するからである。また情熱は、これから見ていくように、我々を「真理である」ことを可能とさせれる。しかし神の存在の真相は有神論の大半分の形態において根本的な仮定と思われる——神 (*Iehos*) なしの有神論とは冒險的に矛盾に近づくものだが——キエルケゴールが有神論者と正しく見なされるかどうかというのもまた討論すべき問題である。神無しの神・関係の考えはどちらかと言えば、大きな戸惑いと思われよう。仮に神が存在しないとするなら、人はどのように神との関係を持つのか。正確に言えば、人は非・存在のものとは関係を結ぶことができないのである。つまりこのような場合には、人は関係を持つべきものが何もないからである。しかし、存在しなくとも、——動物が物陰に潜んでいるとの思い込みだけでそれを恐れる場合のように——人は単にその存在を信じている何かに対し態度、感情や順応を持つことができる——ことは注目に値することである。キエルケゴールが注目してほしいと思っているのはこれら態度、感情や順応——もし存在するなら、それとの関係を構成するような要素——である。というのは我々の存在の過程を構成するのはこれらの要素だからである。

それなら真理である関係を意味するものは何か？ キエルケゴールの答えは、関係は情熱を含んでいるというものである。主体的思考家にとつては、本当に問題なのは実存の過程における情熱的な関与である。当たり障りなく人の存在や人の存在を取り囲む諸問題に関心をいだいていようと試みることは嘘の生き方である。個人の観点から実存していないことは偽りである。何故なら、キエルケゴールは「実存しながら、情熱 (*Lidenskab*) の内にない実存について考へることは不可

能である」(10, p. 51 (p. 313))と述べてゐるからである。これは真理は主体性である、という有名なキエルケゴールの主張の根柢となつており、多くの議論を起^こしている。P. エドワーズや A. マッキンタイアのような哲学者は、はキエルケゴールの主体的真理の概念は意味をなさないと論じている。例えば、マッキンタイアはキエルケゴールの立場は「真理は非主体性である」という視点を含んでいながら、どんな十分な主体的情熱を含んでいいる視点も真理の観点からすると、他のどんな視点よりも正当である、といふことを含意しているように見える⁽⁵⁾、と論じている。このため真理は主体性であるというのはそれ自身矛盾を含んでいいる視点であるのだ。他方で R. サロモンはキエルケゴールの立場は全く矛盾が多いが、真理は主体性であるという彼の主張は客観的真理より異なる種類の真理を参照するよう理解しなければならないと示唆している⁽⁶⁾。サロモンはキエルケゴールは客観的真理の概念を否定しているのではなく、ただ倫理的実存の領域に適用しないと感じていると論じている。ここで真理は主体的な方法で判断されている。しかし私はこれら両方の視点がキエルケゴールが意図しているものの本質を十分に捉えていないと考える。時々キエルケゴールが真理は主体性であると言う時、彼は単に、実存が主体性であるということを述べているのであり、もしくは少なくとも認識に対しても認識に対しても存在することができる実存だけが主体性であると述べているに過ぎない（一般的に感じるのは、キエルケゴールにとってはこれらの視点の間に差異はない）といふのである。このような視点はそれ自身矛盾を明確に含んでおらず、また倫理的実存と非倫理的実存の間の区別を含むものでもない。しかし、また他の場合にはキエルケゴールは「真理 (Sandheden)」を、血口が自分の「本当の感じ」と口に出す時、または誰かが彼／彼女の恋人に「真実です (I'll be true)」といった発言で断言する時的情熱的な表明の意味あいで使う時によ

に、より「正直な」や「本当の」という意味で使っている。このキエルケゴールがしばしばこの意味を意図していたことは、彼が哲学に対する基本的なアプローチを示している日記の有名な箇所からはつきりとわかる。彼は「重要なことは、私にとって真理であるような真理を見つけることであり、私がそのために生死をかけられるような思想を見つけることである。さらに私にとって必要であるのは、いわゆる客観的真理を発見することである。……もしそれが私や人生にとってより深い意味のないものだったら?」⁽⁷⁾と記している。他の表現では「ある思想のために生きる」との他に真理があるだろうか? と問う。これは内面性が情熱や表明を含んでいるという意味であり、両方のものが一つを導き出すような表明であり、主体性は実存している人間にとつて在り得る唯一の実在であるという認識によって強められる表明である。しかし、彼のここでの客観的真理への言及は「いわゆる」客観的真理としていることで、やはりその考え方を否定している意味合いを示唆する。しかし周知のように、この点でのキエルケゴールの立場はかなり曖昧なのだ。

キエルケゴールが言うように、いつたん自我が内面性の内の「自己」の実存と直面すると、無限に自分の実存に関心をもつことなくてはいられない。「あらゆる実存的な問題は情熱的な問題であり、人がそれに気づいたとき、実存が情熱を引き起こすのである。情熱から離れるようにして実存的問題を考えることは、それらについて全く考えていいことになる、というのはそれは重要な点を忘れてはいることになるからである。つまり、実存する個人それ自身をである」(10, p.52(p.313))。つまり、自己の実存が自己に起こすからである。

この情熱は、自己の実存に直面して避けられない問題や逆説を含んでいることを知るという事実によって強められる。この逆説は多くの形を取るが、その本質は人間であることは無限と有限の綜

合であることだ。その二つ目の点である我々の実存が有限だという局面は、十分明らかと思われる。すなわち、簡潔に我々の実存は有限なことであるからだ。しかし、我々の実存が無限を含んでいるという言明によってキエルケゴールは何を意味しているのだろう？ キエルケゴールはこの点についてはつきりしていないが、彼はしばしば人間の不死の可能性について言及することに心を寄せしており、実際言っていることの多くはこの方向を指している（例えば、9,p.146(p.156) を参照）。しかし意識の特徴について指摘よりもっと根本的な点があるようと思われる。この点は「死に至る病」の中の、想像は他の全てのものと同様に、まさに我々の意識的能力以上のものでなく、むしろ「無限を創造する過程の媒体である」という主張において示唆されている。また「自己」が有限と無限の綜合であると措定されたとき、いまから生成しようとして可能的に存在する [potential] 場合、自己は想像を媒体としてみずから反省するが、それによつて、無限の可能性が表れてくる⁽⁸⁾。つまり、我々の実存、もしくは実存に至る過程を理解できるような無限の可能性を考察可能にするのは想像力である。苦悩や情熱で——情熱はデンマーク語では *Lidenskab* だが字義的には「苦しみの状態」——という意味になることは注目されることである——我々を満たしている、もしくは満たしていいるはずである逆説もしくは実存的問題は、我々が人生の無数の可能性を想像できても、それでも我々の有限性は一部を除いてもそれら可能性が手元からすり抜けていくことを余儀無くさせているということを承知している。キエルケゴールが「あれかこれか」において取り上げているのは、しばしば我々に「選択するための選択」より可能性の領域内で時間の無駄をさせるのは、一つの選択をすることを恐れ、他の全ての可能な選択に別れを告げることを恐れである。

その生成過程における可能性の認識は、また自由の直接的認識として理解される。「不安の概念」

において主体的思考家（または宗教的天才がここでは引き合いにだされている）が語るのは、

内的へと向かうことで、彼は自由を発見する。彼は運命を恐れない、というのは彼は決して外的な課題を抱んでいるのではないからである。自由は彼にとつて救いであり、この世であれかこれかを行う自由ではなく、王や皇帝、または時代の不埒な宣言者になる自由ではなく、彼が自由であることを自己自身で知ることの自由なのである。⁽⁹⁾

キエルケゴールがここで言いたいのは、内面性の過程において人は自由がまさに自分の実存の核にあることを知るようになるということだ。それゆえ、世界が我々の可能性を制限していくも——王や皇帝や大言壯語するヘーゲリアンになることは不可能だが——敢えて持とうとする可能性の範囲内で、我々はそれでも完全に自由であるのだ。この人間の実存の根本的な特性は、彼が「質的飛躍」と呼ぶものであり、全ての決断の他に起つる選択の行動で、それゆえラディカルに自由である。キエルケゴールにとって、これは全く経験の事実である。それなのに、不安や絶望を避けようとす見る見当違いの試みのように、多様な理由に対し我々自身、自由でないと考え違いをする。しかし、この勘違いは我々の経験を無視することによって、つまり客観的視点をとることや自分の内面性の過程に気付かないことによつて起こり得るのである。全く最初の時点から我々が常に自由であるということを理解できるのは、内面に向かっていくこととこの虚妄を克服することなのである。⁽¹⁰⁾このことは我々に内面性の視点をもたらす。つまり、自己になるという課題を遂行することをできる。キエルケゴールにとって、自己とは人が必然的に持つものではない。むしろ成し遂げられなければならないものである。「死に至る病」におけるキエルケゴールの定義によれば、「自己」とは、

ひとつの関係、その関係それ自身に関係する関係である。あるいは、その関係において、その関係がそれ自身に関係するということなのである^[1]。キエルケゴールがここで言っていることは、人が自分が気付いてる関係が意識だと見ているとき、意識はより明らかになり、その関係それ自身という点に考慮しているとき意識であるそれ自身の意識がより明白になることである。キエルケゴールは次のように言っている。

一般に、意識、すなわち自己意識は自己との関係において決定的な要素である。意識が増せばそれだけさらに自己が増し、意識が増せばより意志が増す。意志が増せばそれだけ自己が増すのである。意志少しもを持たない人間は自己ではなく、意志をもつことが多いほど、それだけ自己意識も多くもつのである^[12]。

それで自己意識はキエルケゴールにとって、我々全てが程度の相違にもつてゐるものである。その多様な相違の一方には何の自己認識も持たない人がいるが、その人は思慮の足りない、表面的な仕方で人生を送っている、つまり、その人は自分自身、自己と関係していないのである。このような自己を欠いた人は「実存することが何か、また内面性がどういう意味かを忘れてる」のである（9, p. 202 (p. 216)）。そしてこの多様な相違の反対側のもう一方には、自分自身の意識と実存に高い関心をもち内面性に強く専念している人がいる。これらの二つの極の間に無数の考え方を得る段階がある。

しかし、キエルケゴールを自己が存在しないと考えている者として見なさない研究者もいる。例えば、A・ラッドは次のように論じてゐる。キエルケゴールにとつては、

自己は課題である。というのは人生において超越的・内在的な要素は与えられてはいるが、我々にはそれらを一貫した自己に結合する義務があるからだ。これはたいてい逆接的に思われるものだ。というのは自己にとって、自分を自己にする義務があることになるからである。しかしキエルケゴールにとっては我々はちぐはぐな心理学的断片の寄せ集めとして出発しているのではない。常に自己の度合いや、総合がある。課題はその総合を発展させ、それを維持することである。⁽³⁾

これはキエルケゴールを理解する筋の通った仕方のように思えるかもしれないが、実際、キエルケゴールがある種の人間は自己を持たず、自己でさえない等と公然と主張しているのに異論を唱える数々の主張に反することになる。私が思うにここで相違点の一つは、ラッドが「自己」と「心理学的」という用語を曖昧に使つており、「ちぐはぐな心理学的断片の寄せ集め」と自己の欠落を同じように扱つていることである。しかし、これはキエルケゴールの見解なのである。周知のことく自己は、自己が自己と関係しているような意識から構成されている。従つて意識の存在は自己の存在よりも先んじていることになる。しかし意識がそれ自身がそれ自身と関係するという段階をとらないという事実は、それによつて意識をちぐはぐな心理学的断片の寄せ集めにすることにはならないのである。このような意識は整合的に多数の心理学的課題と活動を実行するが、しかしまだキエルケゴール主義者の自己ではないのである。これは人間でないネコや犬や馬といった動物を考察するとより明らかになる。これらの動物全ては意識を持つてゐるが、自己意識またはキエルケゴールの意味する点では彼等自身が彼等自身と関係してゐるというのは間違いであろう。なおかつネコや犬や馬はちぐはぐな心理学的断片の寄せ集めであることからはほど遠いことは明らかだ。

しかしもし「自己」が「自己」と関係する意識が、現在あるような「自己」であるとすると、人が「自己」になる課題を持つと言ふことは何の意味があるのだろう？ 残念なことにキエルケゴールはこのことについてあまりはつきりとしていない。しかし、キエルケゴールにとって「自己」になることにおいてのみ——それは内面性を通して生じるはずだが——欲望の苦しみから逃れることができるのは明らかである。そこでこれは苦しみから逃れようとする者にとっての課題なのである。

しかしキエルケゴールの内面性やその「自己」との関係についての言及に取り組むのに様々な困難がある。このような困難の一つはキエルケゴールが内面性に投入している重要さにも関わらず、狂気の苦しみから内面性をほとんど区別しないように見えることがある。人が他人にとつては客観的に誤っているようなものを熱心に信じており、ますます内的に自分自身の思想に向かっていき、「他の全ての人や彼らの説明は彼にとってなんの助けにもならない」^[14] ように全ての共同体から孤立しているなら、自分はキリストだという熱烈な信念に固執していたり、人間との接触のない人や、あの世からの生物と交信している、また何かすごい使命のために選ばれたという精神病にある人から、そのような人を区別するのは何なのか？ キエルケゴールはこの問題によく気付いており、多様な答えを提示している。例えば「畏れと懼き」で、自分の息子イサクを生け贋に出さなければならぬのは神の意志であると信じ、神はイサクを再び返してくれるということを熱烈にかつ疑う余地もなく信じることでこれを行おうとした聖書のアブラハムについて言及している。しかし、キエルケゴールはアブラハムを称讃した後で、彼の信仰にとつて起こりそうなことに基づかない、不条理なものを信じる彼の強みに対し、アブラハムの決断を殺人者の決断とを区別するものがあるかという問題を扱おうとする。そこで彼はアブラハムの信仰（情熱的な内面性）を指摘し、それを混

乱している人がアブラハムを模倣しようとするような一過性の感情とを比較している。⁽¹⁵⁾ しかしこの答えはとても適切ものではない。というのはアブラハム的な犠牲を実行するのに唯一正反対であることが、一過性の混乱であるというのは事実ではないからである。またある人は確固とした熱心な信心の内で、そのよつた違う次元からの靈的 existence によって命じられた行動を遂行する可能性がある。実際、しばしば妄想性痴呆とみなされている者の多くはちょうどこののような特徴をもち、一時的ではあるが何かを欠いているである。つまり、キエルケゴールの考え方と対照してみると、我々がアブラハムの内面性を精神異常者の内面性と区別することは不可能なのである。

しかしこの問題に対する詳細な答えが「結びとしての非学問的後書き」で提示されており、そこでキエルケゴールはこの議論が導くところに従っているようだ。「純粹な真理の主体的決定によって、狂氣と真理は最終的に区別がつかなくなる。というのはどちらも内面性を持ち得るからである」(9, p. 162 (pp. 173-4))。私が「議論が導くところに従っているようだ」と述べた理由は、これに対する脚注のためであるが、キエルケゴールは、「しかしこの」とさえ本当ではなく、狂氣は無限の内面性を持つことは決してないのだ。その固定観念は明らかにある種の客観的事物 (objektiv Nogel) であり、狂氣の矛盾は明らかに情熱を伴って矛盾を抱え込む」とである (9, p. 162 (p. 175)) と主張しながら、彼の言及したことをすぐに取り消す。しかし私はなぜ狂氣が「ある種の客観的事物」をその固定観念として持つことが必要かはわからない。幾つかの狂氣の事例がキエルケゴールが述べているある種の固定観念を含んでいるようなものがあるのは事実だ。実際は存在しないが、自分の体を這いまわる生き物がいると執拗に信じていてる場合がそうである。しかし、この存在しないような何かの客観的存在を信じる」とはいつもその現前を必要とはしない。精神分析

家のK・メンингガーによつて論じられている、ひどい鬱状態で主に自分の責任で全人生は悲哀に満ちたものだつたと固く信じてゐる男の場合を考えてみよう。彼は病院を退院した二、三日後に、「自分の家族が寝ている間に静かに起き出し、彼自身が耐えた苦しみを子供に及ぼせたくなかつた」と言うことで、彼の二歳になる子供をハンマーで殴つて殺したのである^[16]。ほとんどの人はこのような行動を殺人の一つとしてみなすであろう。しかし、我々は考えが固執したところの「客観的事物」を見つけることを強く迫られるのである。臨床的な名称付けであるがこの種の「罪業妄想」では、典型的にその人物が自分の責任を立証することができる何の客観的事柄や行動もないのである。責任はむしろ、内面的に浮動的な無限の罪として感じられ、上述の言葉によれば、うまく呼び表しているが、無限の内面性である。これはキエルケゴールの罪は決して外的な原因を持たないという見解と一致する。我々が内面性において自由を発見すると、我々はまた罪を発見する、とキエルケゴールは言う。そしてより一層自分の自由に気づく者は、「終には、あたかも全世界の罪が彼を有罪にするために団結しているかのようであり、また同じことであるが、あたかも彼が有罪なのは全世界の罪のせいで罪になつたかのようである」^[17]。

我々の目的にとつてメンингガーの論じてゐるケースにおける興味深い点は、アブラハムの物語との類似点である。両方のケースに何かより高次の目的に仕えようとする固い信念から自分の子供を殺すことに着手する父親がある。二つ目のケースでは父親が自分の子供を始末することは神の意思であると信じており、他方一つ目のケースでは、父親は子供を殺すことは、子供を言い表せない苦しみから救うことになると信じてゐる。つまり、両方のケースに不条理なものに対する確固たる信念と親密に結びついてゐる活動を見るのである。ア布拉ハムの場合、不条理な信念は、息子を殺

した後にその子を元に取り戻すことを信じており、他方の場合は、父親が世界の全ての苦悩は自分のせいであると信じている。この二つのケースにある一つの明らかな違いは、アブラハムは殺人を実行する直前にやめた（彼は靈妙な存在によつてやめるように命令されると信じているので）のだが、メニンガーの患者は実行したことである。しかしキエルケゴールは、アブラハムの決断の結果は我々が如何にアブラハムの信仰の内面性だと判断するのかということとは何の関係もないと決然としている。アブラハムの内面性はちょうど、彼がイサクを殺していいたとしても同じものであつただろう。よつてメニンガーの患者が子供を本当に殺したという事実は、殺人が内面性の行動であるかどうかについては何も語らないのである。また一方で、メニンガーは「患者」と臨床的な用語で呼び、彼の行動を精神分析的に解釈することを試みているのだが、人がアブラハムと同じように行動し得るというのは明らかと思われる。

それゆえ、キエルケゴールがその脚注を忘れてしまつた方がよかつたのであり、狂気はまた内面性でありえるということに執着した方がよかつたのは明らかだ。キエルケゴールがやはりこの見解に最後までこだわることを回避して、直前になつて脚注を加えることになつたのは理解できる。といふのも、狂気が内面性から区別不可能だとしても内面性は實際、狂気の一形態以外の何ものでもないという嫌疑を招いているように見えるからだ。しかし、これを受け入れることによつて何かが本当に失われるのであろうか？ 狂気や精神的「病氣」とみなされるものと正氣や精神的「正常」な意思とみなされるものについての決定は、現在多くの心理学者が議論しているように、大方の場合において我々が保持している価値観に基づいており、条件それ自体に固有な何かに基づくものではない。⁽¹⁸⁾ キエルケゴール自身は、客觀性もまた狂気の一形態としてみなされ得るという指摘

の後に、これに関する認識を示していく、「時代の要求が狂気とは何か、という問題に重大な影響を与えていた」と述べている。(9,p.163(p.174)) これが事実なら、内面性と狂気の同一視は、我々の「時代」もしくは文化が内面性を恐れたり、評価をしなかつたり、もしくは少なくともそれがたかが狂気を評価するのに過ぎないと評価するという主張に過ぎないであろうという意味である。そして、これは明らかに内面性概念の批判ではない。事実はキエルケゴールにとって、我々の価値に対する批判である。しかし、残っている問題はもし内面性がむごい子殺しというような行動を導き得るなら、我々は常に内面性が評価したくなるものかと問うことである。しかし、キエルケゴールにとって内面性の価値は、内的過程にあって、その外的結果にあるのではないということを思い出すのは重要なことである。そして、周知のように、内面性の過程の一部は自由の発見なのである。もしキエルケゴールのように、我々も自由を評価するなら、我々はいつまでも評価していないものの外的結果を評価し過ぎているようだ。

狂気の問題はまた、内面性と客観性の間にある関係のさらなる問題をも示している。キエルケゴールは内面性と客観的觀点の間の違いを強調し、前者を後者と対照することで説明したが、客観性の状態——そしてすなわち内面性との関係——はまったく明らかではない。その困難さを理解するためには、次のことに留意することから始める事ができる。つまり、キエルケゴールがしばしば内面性をあたかもさらに達成されるべきもののように論じているが、——つまり持つていないものとして——それでもやはり、我々すべてが始めから内面性の中で存在していて、人間にとつて別な仕方で存在することは不可能であるというキエルケゴールの総合的な立場から明らかである。これはすでに述べたように、私が経験できる唯一の存在は、この特別な存在としての現前する自己】

の存在であるからである。つまり、自我は孤独な存在で、自己の自由を認識しており、そして情熱的に関係している中でのひとつの中の存在である。しかし、同じく見てきたように、内面性は過程であり、このためいくつかの存在は過程に沿っていき、他のものより内面性を伴う。それゆえ、キエルケゴールの目的は、たとえ信じてはいるが決してそこにはないような客観性の領域から抜け出る道を示すことではない。むしろ、我々がすでに持つている内面性へとどのようにして深く進むのかを示しているのである。

しかし、客観性を私が決して経験できないものだとすると、どのようにして客観性の概念に関する言及を理解するのか？ 一面ではキエルケゴールは客観的見解の存在や客観的真理や虚偽の考え方を受け入れてはいるように見える。例えば、彼は、信念は客観的に誤っていても、主観的には真理であると言う。さらにもた、「さて客観的反省の道は抽象的思惟、数学、様々な種類の歴史的知識を導入するが、絶えず主体性から離れさせ、主体が存在するか、もしくは存在しないか」という」とは無限に無関心であり、そのことは客観性の観点からは全く正当なのである」(9,p.161 (p.173))。この主体への無関心さは「はつきりとその客観的妥当性」である。それなのに、客観的見解をとることは、本質的に間違った見解をとることになる。というのは、「個人に客観的に自己自身を超させようとするからである。しかし、これは決して起りえない」とある」(9,p.164 (p.176))。周知のようにキエルケゴールが述べてはいるところでは、客観的真理と思い込んだものがただの「いわゆる客観的真理」だからである。本当の客観的真理は存在しない。しかし、他の箇所でキエルケゴールは、客観的実在があるとほのめかしてはいるように見える——それは有限な人間としての我々が経験できないことである。それで彼は真理は思惟と存在の一一致の内にある（つまり、真理の対応

説）という考え方を批判した後、突如、「思惟と存在の間の一一致は実際、神のためには成立するが、自己」自身が生成の過程で実存しつつあるどんな精神に対しても成立するものではない」(9, p. 159 (p. 170))と述べている（彼が「こ」で意味していることは、先に述べたように、神が「唯一」、内面性における主体に対して存在する」とも述べている事実によってさらに明らかにされているには違いないが）。それではキエルケゴールが幾分、客觀性の存在を否定しているが、他方、その存在を認容しているように見えるのだ。しかし、おれに「」のような事態がどうあるのか、またそれが内面性が根本的な実在であるという他の主張とのどのように関係するのかということは決して十分に説明されたわけではない。

この点でT・ネーベルが*The View from Nowhere*の中で立てたような論をキエルケゴールに帰したくなるのだが、キエルケゴールがそのような見解を徹底的に退けたことははつきりしている。この著書でネーベルは、それでもなお客觀的・主觀的觀點の両方が、互いに相反している實在の單純化できない様相であると論じている。主體的存在としての我々がどうやって客觀的實在と接近することができるのかという問題に対する不一格の解答は、「客觀的自己」つまり、主體的觀點からそれ自身が分離することができ、「無中心的」な世界を経験することができるよう我々の主體的自己の「真の」視點の概念を導入する」とである。しかし、キエルケゴールにとつては、このような考えは、誰かが自分の主體性を超越できると想像するような、単に彼が「風変わりな考え」と呼んだものに過ぎないだろう。キエルケゴールが繰り返し述べているこのような超越性は永久に不可能なのである。しかしそれなら我々は何をキエルケゴール自身の客觀性への関係が存在論的な論点であり、ヘーゲ

ルや思弁的形而上学者の大敵としてのキエルケゴールが本当はそのような論点に興味がなかつたという議論であろう。議論できるとすればキエルケゴールの主要な関心事は実存する個人の実存的・倫理的状況についてである。そのような事情で、キエルケゴールの著作から一貫した存在論的立場を引き出そうとすることは、キエルケゴールが多数の著作スタイルと複数の偽名著者によって、世界に対するより多彩で多面的な解釈アプローチに向かわせようとする計画を誤解することになる。

これが一般にキエルケゴールを「読む」流行の仕方であるが、存在論や彼の著作の全体的・一体における根本的な論点に取り組む彼の明らかな試みをあからさまに無視することによつてしかできないことである。キエルケゴールがしばしば偽名著者を使い、異なつた著作スタイルをとるのは事実だが、それはこのよつた仕掛けがまた当時のデンマークの他の作家の間で流行つていたからであり、単なる文学的傾向に倣つたことだというのではなく理解できることである。あるいはまた私が他の所で論じたが、偽名著者（通常ユーモラスなラテン語化された名前）の使用は、単にキエルケゴールのアイロニーな楽しみそれ自身のためであつたと理解できるのである。⁽¹⁹⁾ さらに、キエルケゴールの著作全体に渡つてあまりにも多い一貫した焦点——例えば、個別者、自由や主体性に対する焦点——があるため、一つを世界に対するより多彩で「多面的な解釈」アプローチといふどんな重要な意味にも語ることを許さないようにしているのは明らかである。これこそが彼が自分の「最も偉大な著作」⁽²⁰⁾と呼び、ある意味で主体性の重要さと客觀性の妄想を論じようとする絶えまらない試みである「結びとしての非学問的後書き」において特にほつきりしている、一貫した哲学的立場に対して論じるという欲望である。それにもかかわらず指摘したように、キエルケゴールの議論には曖昧さが残るのではあるが。

このキエルケゴールの曖昧さの問題はC・S・エバンズによつて論じられており、彼の著書「キエルケゴールの結びとしての非学問的後書き」における実在論と非実在論にてこの問題を、キエルケゴールを実在論者とみなすかどうか、つまり客観的存在を肯定する者か、もしくは「いかなる意識とも独立の実在」を否定する者かという問い合わせ提起することで扱つてゐる。しかしエバンズによればこの問いは、

一つの視点を支持するように見える一節を提示することで、簡単な「証拠テクスト」に
おちつかせることはできない。まず一例として、双方の議論を支持するように見える
節があり、同じように多くの曖昧な節がある。また一つには、周知のように片方を支
持している様に見える節を出している双方に一見もつともらしい説明がある。⁽²⁾

エバンズは多様な節に言及し自分の指摘を立証した後、キエルケゴールはどのように読まれるべきかを決定する中立的もしくは議論の余地のない仕方はないと結論を下す。しかし、彼はこのことが議論のための根拠がないことを意味すると思つていはない。それはキエルケゴールの異なる読みを支持する者は、今もなお「選択的な読みを「試み」、そして解釈の光明を投げる手腕でそれらをテストし、テクストを明確にし、装つて見せている問題を解く」⁽²²⁾ ことができるからである。私はこのエバンズのアプローチに賛成である。実際、読みにおいてはキエルケゴールはしばしば、読者に意図的に曖昧で不完全な節であるようなものを明らかにするように任せたがつてゐる感じを抱かせる。このような見方はまたキエルケゴールの間接的伝達の考え方には合致するのである。この伝達の形式は、読者が自力で発見させられるような真理を著者がほのめかすものである。このテクストを

「通して読む」とは、キエルケゴールが意味するもの——もしかすると究極に役に立たないかもしれない計画——をもっぱら発見しようとする計画から解放する、また彼の説明が実行可能なものであるなら、代わりに彼が意味し得た、もしくはそもそも意味すべきだったものに我々の注意を向けるという付加利益を持つ。

キエルケゴールの客觀性と主体性の關係についての議論を明確化する試み、そして同時に彼の視点を実行可能なものに提供する（そしてこれは私が特に関心をもつていている点であるが）際に、私は他の内面性や人間の實存についての議論、つまり仏教を參照するによつて大いな前進が望めると思う。仏教徒の思想の觀点からキエルケゴールを研究することは自然なことである、というのはキエルケゴールと仏教は双方とも、本質的に同じことに関心をもつていてるからである。——例えば、主体性、虚妄からの自由、そして自由の解放である——ただし明らかなる學問的・文化的背景（一九世紀のキリスト教デンマークと四世紀の仏教徒やヒンズー教インド）の違いのため、双方はそれらの関心事に異なつたアプローチをしている。その結果、上述のようなキエルケゴールの顯著な難しさに出会う時、仏教はしばしば、異なつた角度からの、また異なつた想定でその困難へアプローチすることによって、新しい洞察や啓發の手段を提供することができる。それは特にヨーガチャーラ (*yogacāra*、または *Vijñavāda*、瑜伽行派) や唯識仏教として知られている大乘派 (*Mahāyāna school*) の眞理のことである。それはこの仏教宗派においてある明確な試みが、「三性説（サンスクリットや *trisvadahāva-nirdeśa*）」と呼ばれる教えを通して、主体的觀點と客觀的觀點を區別せねばならぬ試みであるからである。最も有名なヨーガチャーラの提唱者はマイトレーヤ (Maitreya または Maitreyanātha' 弥勒論師) で、二世紀に、アサンガ (Asaṅga' 無著) とヴァスバ

ンドゥ (*Vasubandhu*、世親または天親) 兄弟の一人は四世紀から五世紀初頭に著作活動を行つた。このしばらく後の相応論師がカムバラ (*Kambala* もしくは *Kambalambala*) はあまり知られておらず実際、その人物像は明らかになつておらず、ヨーガチャーラにおけることはたいてい無視されてしまった。それが何故かを説明するのは難しい。ヨーガチャーラの形成期はヴァスバンドゥの著作をもつて最後となつたことは一般に合意が得られているが、このことでティーゲナーガ (*Dignāga*、陳那) (480-540) やパラマールタ (*Paramāntha*、勝義) (499 - 590)、またダルマキールティ (*Dharmakīrti* 600-660) のような後代のヨーガチャーラ思想家の研究に支障をきたすことはない。それゆえに私はまだ、カムバラの著書に目を向ける」として彼の思想に対する哲学的議論が活発化された」とを願うのだ。しかし、より重要なのは彼の「明鑑論 *Ālokamālā*」を明解かつ充分に議論する」とによつて、ヨーガチャーラの思想とキエルケゴールの思想を比較するための確固たる基盤を提供することである。

このような対照に取りかかる方法をみるために、キエルケゴールが内面性と客観的反省がどうのうに互いに変化し合うかという論じてくる詳細な一節を考察することによって始めるとしよう。彼は次のように言つ。

主体的反省はそれ自身主体性に向かつて内面的に反省し、この内面性において真理となるうとする。そして、客觀性が前に出された前述の反省の内で主体性が消失するのとちょうど同じく、いわば主体性が最終段階になり、客觀性は消えゆく要素となるのである。(9, pp. 163-4 (pp. 175-6))

このようにキエルケゴールにとって、主体性と客觀性双方が交代で「消え」たり「前に出され」ることが可能となり、両方共が内面性となんらかの繋がりを持つてることは明らかである。このことは人が関わっている「反省」の種類に従つて生じてくる。しかし残念なことに、キエルケゴー
ルは典型的なやり方でこれら二つの「反省」が互いに変換し、取つて代わり合う仕方や、他の箇所で言及したように、唯一の現実性が内面性の主体的反省である時、客觀的反省がどのように現れた
り消えたりできるのかについて議論をやり通そうとはしていないのである。

それではヨーガチャーラ仏教は、どのように助けになり得るのだろうか。ヨーガチャーラ仏教によれば、全世界は意識もしくは心以外の何ものでもない無から始めることができる。普通、物質的対象と考えている全てのものは、本当は意識内の存在物であり、従つてその現存にとって全く意識に依存している状態である。それゆえこの見解は「唯心 (*citta-mâna*)」つまり「心だけ」もしくは「唯識 (*vijñapti-mâtra*)」として知られている。意識それ自体はヨーガ相應論師達が貯蔵所としての識「アーラヤ識 (*âlaya-vijñâna*)」、つまり初期の精神状態の痕跡や結果に対する潜在意識的貯蔵、もしくは「家屋の清掃」と呼んだものの影響下にある。これらの潜在意識の痕跡または「種」と呼ばれるものは、我々の意識の次の段階と世界の構造に影響を与える。」のよう¹に世界は「心の発現」だと言われるようになる。

しかし、似ているように見える西洋の観念論の議論とこの見解をあまり同一視しないように注意しなければならない。というのは、西洋の観念論が多く行つてているように、ヨーガチャーラ相應論師は外界の物質世界が本当は意識の投影に過ぎないと主張してはいても、この後検討するように、また一旦この投影の過程が認識されると、投影は停止し、究極の実在が現れると主張しているから

である。この種の見解は西洋の観念論には馴染みのないものである。さらに、この究極の実在は、外界の物質世界ではないとしながら、我々が普通、意識として考へているものと同一視するには適切でないようなものである。これは心が対象を捉えるのを止めた時、「心なしで [*acitta*] 不安のない、超現実的な知である」²³⁾ というヴァースバンドウのような主張によつて大いに示唆されるものである。このような発言は始めは矛盾しているように見えるかもしれないが、私はこの困難さは、意識や心が、ある意味しばしば意図性を持つ何か、つまり対象に向かっているものではあるが、究極の実在が現れたその時、意識とその対象の間の区別が崩壊するということを認めるのなら解決できると思う。このような意識に関する見解はE・フツサールの「意識は常に何かについての意識である」という考えに真っ向から対立することになる。フツサールにとって意識はその対象から区別可能であるが、それでも常に対象をもつ何かである。しかしヨーガチャーラの哲学者達にとっては、究極の実在が経験された時、対象と対象の意識の間の区別はもはや意味をなさなくなる。その理由は、究極の実在が我々の日常生活を何らかの形で超越したものだからではない。何人かの研究者が大乗思想が一般的に日常生活の経験との関連性の背後に存在する「絶対者」や超越的実在の概念に依拠していると論じようとしたが、私がこれから論じるように、この点ではヨーガチャーラ思想を理解する根拠とはならない（そしてここでは立ち入らないが、大乗仏教の中觀派も同じことがあてはまる）。ヨーガチャーラ思想では究極の実在は、それが現実かはわからないが、経験されたときは日常世界の経験に過ぎないのである。そこには超越的なものは何もないのである。

ヴァスバンドウは、究極の実在では意識とその対象の区別が消えるという見解をさらに詳しく述べてはいないが、その見解はヨーガチャーラ思想に多大な影響を受けた日本の道元禪師（1200-1253）

によつてうまく表現されている。道元によれば、我々が心が対象を掴むことから自由である方法は、「非思考」の状態に入ることによつて思考と思考をしないことを超えることである。これはヴァスバンドウの「心のない」に関する説明と同じくらい曖昧な考えに思われるが、道元にとつては、我々が思考と思考しないこと（日本語で思量、不思量）両方が対象それ自身直接向かっている意識を認識している状態と考えるとき、事情はより明瞭になる。つまり思量の場合、認識は活発に特定のこと（例えば、ある考え方や知覚の対象）を操作・検討することに専念し、他方、非思量の場合は認識は同じく認識から思考や他の対象を取り除こうとすることに専念する。両方の例が互いに対立しているように見えるが、それらは各々の場合の範囲で似ており、意識はどこかしら意図対象に働いている。それで両方の場合、意識の対象から区別されたものとしての認識を経験する。しかし、そのような認識の対象に対する専念を止めてしまつたり、さらに意識し続けていると、「思考しないこと」もしくは「思考と思考しないこと（思量と不思量）を超越すること（非思量）」になる。この認識の状態では、意識はまだ内容を持つてはいるが、この内容物が意識とそれが持つているものとの区別できるような現象的な基盤がなくなる。道元はこの瞬間が、「究極の実在の発現」²⁴であると言つう。

いうところの正伝せる「心」（つまり究極の実在を経験した悟つた心）というのは何な
のかといふと、一心が一切のもののことである。一切のものことが一心である²⁵

このため、現れた究極の実在は、ヴァスバンドウが言つたように、元來の意味で「心なしで」の
である。これはまたヴァスバンドウの主張のこの状態において心に「不安がない」を説明してくれ

る。つまり、心にとつて不安になるようなはつきりした対象がないということである。問題はこの究極の実在が意識の一形態として見なせるのかどうか、またこのような見解があらゆる意味で、最も良い表現をしたとしても観念論的になってしまふかのどちらかであることだ。この点で多くの意見の相違がある。A・K・チャタジーやD・J・カルパハナのような研究者はヨーガチャーラ仏教が観念論の一種だとみなすのは正しいと理解しているが、T・A・コッチュムツトン (Thomas A. Kochumuttom) や長尾雅人などの研究者たちは反対し、ヨーガチャーラの見解の本質を観念論としてみなさない⁽²⁶⁾。ここで——特にヨーガチャーラ仏教をキエルケゴールとの関連で論じているので——このヨーガチャーラの意識の概念が有神論的かつ汎神論的に解釈しないよう、また神や神に似た何かの観念をヨーガチャーラの実在の見解に取り込まないように注意しなければならない。ヨーガチャーラ仏教にとって、一般に哲学的仏教のように、永遠で全知の存在があるという観念はただ、マーヤ (maya、幻影) や妄想の一例、つまり何もない世界で恒久不変なものを見い出そうとする試みにしか過ぎないのである。それゆえ貯藏の意識もしくは心の発現である世界のような観念は、ただ我々のような時間的・非永続的な存在の認識作用に属するだけである。

ヨーガチャーラ派の仏教思想家達は物質世界が、夢の中で経験する精神的対象と物質的対象である一般的な考え方の間の相似を指摘することによって、またすでに知っている唯一のことは意識の内容だという議論によつて、そして知覚の対象の変動性に言及することによつて、意識の投影であるという観点を議論している。すなわちカムバラは次のように言う。「もし（永遠の）ものの存在の産出がそれ自身において確立されるなら、（わずかな）見方の変化からそれらの間の相違を様々にみることはできないであろう⁽²⁷⁾」。（こ）れは本質的に、ほんの一〇〇年後にバーカリーによつて

ロックの第一次性質と第二次性質の区別を否定するために使われ、そして彼の唯心論の理論を確立したのと同じ主張である。

しかし世界が「唯心」であっても、我々はやはり——無知、欲望、喪失の恐怖という心理的メカニズムを通して——独立して、客観的な仕方で我々の認識を超えて存在するものを信じるようになるものだ。つまり信じるようになり、そして実際に必至に執着するものは外界の見かけ上の客觀性なのである。そしてここで二性説に及ぶことになる。この妄想における不变的な信念はヨーガチャーラ佛教が三性つまり存在の諸相を呼び表すものと考えられる。これらは、他に依つて生起する性（「依他起性」*paratatra-svabhāva*）、妄想された性（「遍計所執性」*parikalpa-svabhāva*）、そして完全で究極的な性（「田成実性」*parinippanna-svabhāva*）である。「他に依つて生起する性」はブッダが*Pratīyasyasamupādā*⁽²⁸⁾ つまり因果律の連鎖としての世界（縁起）と呼んだものを説明している。この透視的な全ての対象と実在はそれら自身以外の何かを起点とする。従つて何にも依存していない存在を持たないものはない。ヨーガチャーラ佛教の唯識の見解では、「他に依つて生起する」ことは明らかに（見かけ上）存在している対象物がそれらを構築し投射している心の上にある依存として説明される。つまり、このような投射は独立した性を欠いていることになる。カムバラによると、「實際その性質として心を備えている事物の性は、（全く）他に依存しないような性を欠いているのである」⁽²⁹⁾。これは初期ヨーガチャーラ相應論師の一人であるマイトレーヤも同じく「他に依存する性」を「非実在の妄想（虚妄分）」*abhinūta-parikalpa* と言及している理由である。この依存の過程は、妄想の非実在的対象がそれらを出現させる妄想に依存している過程であるからだ。妄想の構造が現実になり始める時、すなわち独立した存在を持ち始める時、妄想された性が現

れる。——で事物の世界は、客観的な存在を持つようだ。カムバラはこう言う。「客観の相 (the object-aspect)」によって汚されると、心は多様な方法で現れる。すなわち、分裂していないのに、分裂したように（見え）、あなたかも外観のように、存在のない外観に（見える）⁽³⁰⁾。——やは妄想の対象を、それを存在させる精神構造の活動に気付くことなく、外面的存在として知覚している。このあきらかに分裂し外面的である世界は妄想の日常世界、つまり仏教において知られている輪廻であり、無知、欲望や愛着によつて出現する。ものが我々自身の構造から独立して存在していると、いう誤った信念は、それらに対する我々の愛着を代わる代わるに補強し、さらに我々のその存在に対する信念を強くする欲望を維持する。それは様々に心を汚す幻惑された欲望の連鎖——縁起の本質——である。まず第一に、ますます自由を中断するようになつてくることと、心を因果関係へと固定することによつて心を汚す。これは虚妄の世界に住んでいるので、我々が自由な選択ができることに気づかず、選んでいるものがどんなものなのか、どうやって虚妄に基づかない選択をするのかというふうなことを全く知らないからである。ついては、妄想された性 (the imagined nature) において我々は自由で完全なる認識に達することがない。そして第二に、客観の相 (the object-aspect) は苦惱の原因によつて心を汚す。我々は虚妄の世界において決して叶えることのできない欲望に思い焦がれるからである。明らかに輪廻の世界で苦しんでいる事実にもかかわらず、我々は苦惱から逃れようとする間に、無知や欲望や愛着の連鎖を続ける。我々は自分達の人生をあたかも病氣や老衰、そして死が決して来ないかのように、どこかしら時の流れを超えて脱出し不変である自己のよう生き続けようとする。しかしこれは偽りの生である。仏教にとつて重要なことは、我々がこの虚偽に気付き、自分自身のはかなさを見つめ、それによつて輪廻の苦しみを超えていくための第一歩を

歩むことである。

これがブッダの有名な説教の本質であり、ブッダが我々に意味のない問いによって貴重な時を無駄にしないように、そして性急に苦しみの矢を取り除くことに努め、つまり輪廻の虚妄を克服することを勧めている談話なのである。再び、道元はこの仏教の差し迫った関心事を次のようにうまく表現している。

我々は決してむなしく時をすごしてはならない。我々はブッダの真理である重要な本質を維持し、信頼している。無益に火打ち石から火花が飛び散るのを楽しむことができようか。その上、肉体は草の葉の上の露のようなものである。人生は閃光のように過ぎてしまう。それは突如として去ってしまう。瞬時に失ってしまうものなのだ。⁽³⁾

この苦惱と人間の有限性の認識が、仏教徒の思想において全般的に根本的な役割を果たしていることを覚えておくのは重要である。仏教徒の哲学の全体構造——ヨーガチャーラ哲学を含めて——は、全人生は苦しみであるという根本認識に対する反応としてみなすことができる（ブッダがこの認識を第一聖諦と呼んだ理由である）。従つて、ヨーガチャーラ相應論師達は、他の仏教思想家たちのように、存在論に専念し、経験の本性やその実在との関係について説明をしており、そのような思想の背後にある基盤は、人間の苦惱の実存的問題の解決を見つけるための差し迫った倫理的関心なのである。

ヨーガチャーラ仏教では我々はこのような苦惱を克服することができ、他に依る性がそれだけのこととみなされるようになつたときに解脱できるとしている。これと同時に究極の実在が現れるか

らである。このことは仏教思想において涅槃（悟り）として知られている世界である——文字通り、「静まる」もしくは「停止」である——仏教が八正道と呼ぶものに着手することによって、つまり第一聖諦の認識によつて始められ、そしてそれを導き、瞑想の実践を含む生き方に従うための情熱的な参加によつて経験されるものの一つである。この実践は、仏教哲学では基本的関心事であり、ヴァスバンドゥの言葉によると、「出来事の吟味された範囲に向かう心の一極集中」⁽³²⁾である。つまり、思考の内的変転の過程は、様々な出来事で気が散つたり、色々な考えが行つたり来たりするにもかかわらず、無言で決心したまま、認識の瞬間を固持する。このようにしてブッダの悟りの物語には多数の悪魔や他の幻が、ブッダを脅かしたり菩提樹の下での瞑想から誘惑しようとして出てきた。しかしブッダは情熱的な態度で、自分の進むべき道を守り、そして終に単なる妄想された性の要素である幻は悟りに移行したのである。ヨーガチャーラ仏教ではこの瞑想の実践（つまりヨーガ）は中心的な重要性を帯び、八正道のまさしく神髄である。実際、ヨーガチャーラとはまさに「ヨーガの実践」という意味である。心の一極集中によつて世界に達しようとする断固たる真剣な態度によつて、人は涅槃 (*nirvāna*) の停止に到達するのである。

この停止の本質に関して様々な仏教思想家や宗派の間で多くの意見の相違があるのだが、ヨーガチャーラ派では、涅槃は一つで、精神構造の停止と同じものであるとはつきりと断じている。瞑想によつて構造の過程が中断したとき、妄想された主体と客体の二重性、そして意識とその対象は同じく中断される。それらの我々が客観的存在を持つと想像した物事全ては——我々が愛着し、心配したり、絶望したりした全てのこと——今や「自性 (*svabhava*)」の空であると見なされる。それゆえここで世界の本当の性質は、ヨーガチャーラや他の大乗思想家が空 (*śūnyatā*) と言及する

ものと見なされるのだ。それによく知られた大乗派のブッダの像が右手を上げて「畏れることな
かれ」という意味の無の印〔「施無畏」の印、訳者註〕を結んでいる意味が理解できる。この印は
虚妄に陥っているような人間存在が恐れと苦悩でいっぱいであるということの理解に応じており、
究極の実在において恐れているものがどの自性も空であるという所以で恐れを持たなくなる。

空の概念はまた、初期小乗仏教にも現われるが、初期仏教徒はこれをブッダの無我の教義（バ
リ一語では *anātma*、サンスクリットでは *nāmāna*）、つまり人間は自己の「空」であるという見方
のみに見ている。小乗の無我の教義に同意し、同様に自己の存在——それはまた、妄想された性
の部分である——を否定するヨーガチャーラ相應論師達は、空の教義をさらに一步進めて、物質世
界の対象でさえ空である、つまり、独立した存在を持たないと唱えた。それでヨーガチャーラ相應
論師達は初期仏教徒が十分に明らかにしなかつたブッダの真の教えを解説していく事に専念しよう
とする。それゆえヨーガチャーラ相應論師達、そして大乗派一般にとっては、空の概念は初期仏教
徒の涅槃 (*nirvāna*)⁽³³⁾ の概念のより詳細な解釈として意味づけたのである。

ヨーガチャーラ相應論師たちにとって空は自己自身の考えに向けられた、情熱的に捕らえた心の
一極集中によって構成された認識状態を含んでおり、自由の意識はこのような認識を通じて、それ
自身の投影から得られる。ここで空が何か外的な結果について述べているのではなく、むしろ自己
の思想に向かって持続し関与する内的な変転によって到達する世界を理解する方法であることがわ
かる。同様に、空に到達する自由は、外的世界におけるある特定のものに到達するような自由では
なく、むしろ思考の虚妄的な道からの自由である。この空は簡潔には、分離した存在である自己と
客觀世界の両方である妄想された性の現実化の最終結果である。オーケ・ボスケスは三性説の研

究の中で、「この「現実化」から、観念的に、漸進的に非現実的妄想の排除や従来の感知の仕方の停止が起こり、ついにはや主体と客体の二元性へと分かれる事のない純粹な認識の流れが起ころうとするのである」³⁴と述べている。

この現象学的な方法——認識の一種という点で——でヨーガチャーラの空の思想を理解することは、その他の方法で明らかに特異な節の意味を理解可能にする。「中辺分別論」でマイトレーヤは、「空性は二重の非存在であり、非存在の存在である」³⁵と述べている。T·E·ウッドはこの一節は混乱していると述べているが、それはとりわけ何かの非存在の存在について語ることが意味を成さないからである。しかしヨーガチャーラの唯識のアプローチを貫して続け、この主張を現象学的に解釈したなら、問題は消えるのである。ここで言及されている非存在は非存在の経験なのである。つまり、現象学的な空は精神的な構造の停止によって現れるからである。この点において認識は空の認識になる。そしてここで、非存在の認識（空）が存在するという主張が意味を成すようになる。そこで存在するものはまさに認識の純粹な流れなのである。

明白なことに、他に依つて生起する性が変化の基盤として機能することで、これら三性は互いに変転の過程によつて結ばれている。これは他に依る性が、妄想された性と究極の性の両方の基盤となつてゐるからである。他に依る性が誤解された時、妄想された性が現れる。そして、他に依る性がそれとして理解される時、究極の性が現れる。ボスケスはこれを、存在論の観点から述べると、ただ他に依る性があるので、他の二つの性はただその「認識的様態」に過ぎないとうまく説明している。³⁶ 究極の性は、妄想された性が惑わされた理解であるのと同じく、単に正確な理解であるに過ぎないので、もしくは、別の言い方をすれば、妄想された性がそれ自身で存在しないので、正し

く理解されると究極の性としての空であるところの他に依る性（それは非実在の妄想である）があるのみになる。従つて、妄想された性において存在しているとしても、それは究極の性においては決して存在していないという点に意味があるので。この二つの性のどちらも他に依る性から分離できるものではないからである。これはマイトレーヤが「妄想の非現実は存在し、二重性はそこでは存在しない。しかし空は妄想の非現実の中に存在し、非現実の妄想はまた空の中に存在する」と語ったことを意味する。

このヨーガチャーラ佛教徒の変転を説明するために、しばしば様々な幻覚に似たものが引き合いに出される。その一つに当時インドでよくあつたパフォーマンスの一種である幻術の幻覚がある。その言い伝えによると、この種の見せ物では奇術師は、例えばトラや象といった野獸の外見の型を巧妙に作り出すのに木や布のような素材を使つた。色々な特殊な効果を添えることで、奇術師は観衆には本物に見える動物の幻影を舞台を作り出すことができた。このように観衆が本物だと思つた、しかし作られた幻影は、妄想された性と似ている。それは本物だと信じられているものだが、存在しないのである。しかし、人がより近くで見ることで、それが決して象ではなく、單なる象に形作られた様々な素材であることがわかるのである。これは現実そのものである他に依る性をしごとに似ており、それを認めるることは妄想された性が他に依る性に変転することに似ている。しかし、一旦、象の形が現実のものとしてみられると、それはもはや木や布ではない。これは他に依る性の認識から抜け出した究極の性の発現と似ているのである。

ここにおいて、他に依る性と究極の性の間にある区別と関係の両方が理解できるようになる。象ではないことをみるために、自己はまず、自己が象だと考えたものが単なる木片の型であると見な

ければならない。そうしてこの木片の型という認識は象ではないという認識に到達するために必要な段階——またそれゆえ不可欠な役割——である。それでヴァスバンドウは、「幻術において（妄想された）象だと見ないこと、また（他によるものとしての）その形相も消滅すること、および木片をみるとこと（すなわち、成就されたこと）が同時にあるようなものである」³⁸⁾と述べている。それにもかかわらず、この二つの認識は明らかに別のものだという感覚がある。というのは木片を見るることは、象だとみないことから起因してくる実感であるからだ。

我々は今や、キエルケゴールの内面性の説明にあるいくつかの困難さと、客観性概念と関連する問題を明らかにするのにヨーガチャーラの三性説がどのように役に立つのかを見るところにきていく。まず初めに、これら二つの立場の間の幾分顕著な相似を述べるべきであろう。両方の見解にとつても、我々は典型的に虚妄の世界で生を送っている。キエルケゴールにとってこの虚妄の世界は、客観的観点であり、我々がどういうわけか、我々の主体的実存を超越してしまつたと「空想的に」信じてゐる観点である。内面性や空が、各々の説明において似たような役割を演じてゐるのは歴然としている。といふのは各々の場合において記述されているのは、究極の真理はそれがそうあるように見い出されるという認識の状態である。そしてヨーガチャーラの究極の実在の概念が何とかして日常の経験から解放されるような「絶対者」や超越した世界の説明ではないように、キエルケゴールの内面性の概念は我々の実存の状況に対する日常の認識以外の何ものでもないのである。もちろん、ここでの問題点の一つは、キエルケゴールは彼の内面性の議論を、ヨーガチャーラの行つたような空による存在論的に経験の本質の観点からというよりも、実存的倫理的関心という点から構成する傾向にあることだ。しかし、先に述べたように、キエルケゴールは彼の実存的関心

を客観性がどこか幻想であるという存在論的主張に基礎を置いている。同様に、人間の有限性や苦惱についてのヨーガチャーラ仏教の実存的関心は、他に依存しない客観的実在の觀念は幻想であるとする議論によつて解決しようと努められる。キエルケゴールは実存的——倫理的局面を強調し、他方、ヨーガチャーラ仏教は存在論的——経験的局面を強調した。しかしどちら共、幻想の考え方から人間を解放するという類似の課題に関わっている。

さらに、認識の状態としての内面性と空は共有している。第一に、既にみたように、内面性は主体的専有の考え方、つまり自己の思想へとますます向かっていくという過程を含む。この過程において人は明らかに、客観的世界が「空想的な考え方」の結果に過ぎず、ただ他ならぬ主体的領域だけがあるということがわかるようになる。キエルケゴールはこの客観性の幻想について、ヨーガチャーラ仏教がしたようには十分な説明をしていないが、彼の説明が幻術の瞞えでされた幻覚の説明と全く当てはまらないことは明白だ。キエルケゴールにとっては、ヨーガチャーラ仏教と同じく、客観性の妄想は、確固とした真剣な内的変転が克服すべきもの一つ、つまり思考の誤った方法に基づく妄想である。この主体的専有それ自体の説明はまた、ヨーガチャーラの瞑想と明らかに類似点を見い出す。この場合、人はまた自己自身の思考にますます向かっていき、ヴァスバンドウが述べているように、過程は「吟味された出来事の範囲に向かう心の一極集中」に関わる。ここで我々は菩提樹の下にいるブッダがキエルケゴールのいう墓地の死人と何らかの共通点を見るのである。死人と同じく、ブッダは身振りすることなく、話しをすることがなく、約束するが、彼に対する全てのもの——悪魔や幻が滅ぼそうと送つてくるもの——にもかかわらず、無言において決断し、自分の決意をゆるぎなく持ち続けた。すなわちこれは主体的専有の一つの形である。という

のはここで人は妄想された性もしくは様々な事象（ブッダの物語では悪魔）の対象を、自己「自身の考への投影として（つまり主体的に）認識することによって専有するからである。もしくはマイトレーヤの言葉では妄想の非現実の構造として出てくる。このようにキエルケゴールと同じくヨーガチャーラ佛教にとって重要なのは、投影された対象の認識ではなく、むしろそれら対象の考へられている存在との関係なのである。もし妄想された性が虚妄であるなら、重要なことはそれを理解することである。つまり、人が究極の実在としてではなく、虚妄としてのものと関係することである。この関係の達成によってできる唯一のこととは、我々が輪廻 (*samsāra*) の虚妄の世界の生に伴つている苦悩の連鎖を破ろうと望むことである。実際、この虚妄から人を解放するのはこの関係、もしくは認識なのである。

キエルケゴールにとって、人の実存を取り囲んでいる問題の切迫さに気づくときに、この関係性は「真理にある」と言われるが、この認識は「情熱に駆られて」、しばしば絶望の形をとって、自己の主体性へとより深く進行するようなところにあるのだ。この点も仏教徒の立場との明らかな共通点が見い出される。周知のように、ヨーガチャーラ佛教では、仏教一般と同じく、人がこのような苦悩を与える無知や欲望や愛着から抜け出る道を探すことにより駆りたてられるのは、日常世界の苦悩に気づくようになることを通してである。このことがヨーガチャーラ佛教にとって、究極の性である空を生起させる心の一極集中を本質的に意味する八正道への情熱的な献身を導くことになる。しかし、ここでの重要な違いは先に述べたように、キエルケゴール個人としては、絶望の苦悩から抜け出る道は内面性における正しい神関係を見い出すことで、他方ヨーガチャーラ佛教においては神一関係の考へは何の役割も果たさない。この点がこの二つの見解の根本的な違いであるが、

私はこれが内面性と究極の性の間の相違に対しでな多大な哲学的影響があるとは思わない。それは神-関係の考えがキエルケゴールの内面性の概念における重要な要素ではないからである。重要なのは、神-関係を作り上げる眞面目さと献身であり、神-関係という事実ではない。明らかにキエルケゴール自身は彼の神-関係を非常に重んじ、それをより深い内面性に到達するための主要な意味と見なしていたが、彼の記述全体を見ても、このような神-関係なしの内面性への到達は決して除外されている訳ではないのだ。

同様に、キエルケゴールにとって人が内面性における自由を発見するのと同じように、ヨーガチャーラ仏教にとって人は空における自由を発見する。ヨーガチャーラ仏教は、キエルケゴールのとったのと同じような方法で自由の概念に焦点を当ててはいないが、空において達成される自由が内面性における自由とかなりの共通点をもつてていることはやはり明らかである。どちらの場合でも達成されるのは、虚妄の闇からの解放である。キエルケゴールの見解では人の自由とは、周知のように、少しも特別な外的な結果に達するような自由ではなく、むしろ、それゆえだとえ人が何を、どんなに自由に行おうとも、人のただ本質だけが自由なのだという認識であるのだ。ヨーガチャーラの見解でも同じく、自由とは特別な結果に達するような自由としてではなく、むしろ輪廻の世界は全く自分自身の想像であるという認識を持つようになり、そしてその結果、人はそこに滞在するよう拘束されないか、もしくはそうではなく滞在を選ぶことで輪廻に制限された自由を持つ、というような自由なのである。

しかし、キエルケゴールの内面性の記述とヨーガチャーラの空の記述の間にあるより根本的な相違がある。これらの相違は、それでもやはり哲学的に有益なものである。それというのも、前述の

ようすにキエルケゴールの記述の中に、ヨーガチャーラの思想が若干解説を助けることができる問題があるからだ。

この基本的な相違の一つは、キエルケゴールにとって内面性はある種の志向対象（つまり人が考えるところのもの）とその人の関係性の性質を含意しているようにみえるのに対し、ヨーガチャーラ仏教では、空は人が現実のものとして受け取る対象が、単に純粹な認識の流れの一部でしかないと見なされるような非志向的認識を含意し、その認識はその対象から区別されないことがある。それゆえ、二つの認識のタイプの間には根本的な相違点があるよう思われる。この点で違いはあっても、キエルケゴールにとって、人が内面性において関係するところの対象は、その認識から切り離して実存する必要がないということに注目することは重要である。それゆえキエルケゴールの神・関係の例において、この関係に達成される内面性は神の現実の存在と無関係であり、むしろ人が考えるところの何かとしての神の方を向いている仕方にかかっている。そのため心と独立した対象の存在は、内面性の達成においては何の役割を果たさないのである。このように内面性においては、思考の対象からの自己の解放の過程がすでに始まっているのである。それは「客観的」実在についての思考から自己を解放する限りにおいて始められているのである。キエルケゴールはこのような過程が究極的に必然的に引き出すはずのものの記述を継続しようとはしなかつたが、ヨーガチャーラの見解ではこのような過程は、意識とその過程の間の区別がないという認識の不可欠な要素になつた。それでキエルケゴールの主体的思考家に向かって行くところの「思考」でさえ、結局のところ意識の対象として消えるのである。その結果、内面性の初期の段階において意識の志向対象に言及することは意味あることにはちがいないが、ヨーガチャーラ相応論師たちが論

じたように、継続的な内的反省もしくは主体的専有が最終的に、ヴァスバンドウの「心のない」もしくは「不安のない」非志向的状態を導くことになるだろう。

他の関連する相違は、キエルケゴールの内面性と客観的觀点の間の關係についての記述と、ヨーガチャーラの空と妄想された性との間の關係についての記述の間にある。これまで示してきたように、キエルケゴールは内面性の性質とその客観的觀点に関する記述を試みる際に困難に陥った。ある点ではキエルケゴールは客観性概念を生得的な間違いとして述べることを拒否しているように思え、他の点では客観性の実在を容認しているように思われるからである。この困難さに取り組む方法の一つは、キエルケゴールの記述にヨーガチャーラの三性説の構造を取り込むことである。キエルケゴールが必要としているようみるとえることは、内面性の概念が根本的な役割を演じ、それで究極に実在するものについて言及する記述である。しかしこのような記述においては、我々は常にこの内面性に気がついておらず、それで客観性という点から誤解して世界を理解していくことが容認されるはずなのだ。それで「内面性」は自己の実存がただ自己の特別なパースペクティブから起りこり得るということに自我が気づくような場合を言及していて、他方「客観性」は自我が「自己」の特別な実存をどことなく超越してしまったと考えるような場合について言及しているのである。それゆえキエルケゴール必要としているのは、ボスケスが述べたように「内面性」と「客観性」が単に二つの認識様態に過ぎないもので、同時にこの実在が他に依るものという考え方を指摘するようなものに言及する第三の概念である。この第三の概念の紹介によつて、我々は三性説の本質的な要素を得ることになるであろう。

キエルケゴールの記述がこの三性説の記述に適応できる可能性は、自分の自由になる不可欠な第

三の概念、つまり「主体性」を持つてゐるのをみると、さらに刺激されるようになる。それはキエルケゴールを読むことが示すように、彼が時々「主体性」と「内面性」を異なつた仕方で使つているように見えるが、決してそれらを明白に区別しておらず、何度も同義語として使つていいように見えるということから最初は明らかではないのである。キエルケゴールのこの明確さの欠如は、また彼の多様な語り手をこれらの語の使用に関する不一致さに陥れている。それでM・ウエスト・ファールは「クリマクス[キエルケゴールの偽名著者]の用法では「主体性」の同義語は「内面性」である」と主張している⁽³⁹⁾。しかしR・C・ロバーツはこれらの用語が、「非常に密接な関係であつても、それらは完全に置き換える可能なものではない」⁽⁴⁰⁾と述べている。私が考える答えは（キエルケゴール研究者はそれに賛成したがらないと思われるのだが）、キエルケゴールが単にこの点で一貫性がないだけであるというのだ。しかし三性説の観点でこれらの間の区別を明らかにすることによつて、キエルケゴールの記述はもつと合点がいくようになる。この方法でキエルケゴールの論を解釈し「挑戦する」すると、唯一つの実在、つまり主体性だけがあると言えることになる。これはここでは使用するのに相応しい用語である。キエルケゴールが十分に貫していないとしても、主体性が唯一の実在であるということを保持したがつたことに明確な意味がある。さらにこの実在を「主体性」と呼ぶことは、意識的な視点からのみ存在しているものが実在であるという考え方を示している。これは「唯識」の世界であり、そこでは全てのものはそれらを維持してゐる意識的視点に依存してゐる。言い換えれば、全てのものは、ヨーガチャーラの用語で言うと他に依存してゐるからである。このキエルケゴールの見解に関する拡張された三性説の記述で、今や次のような記述を与えることができる。もしもある者が自己自身の主体性を超越したと考えるなら——それは不可

能な芸当なのだが——、その者は虚妄に生きていることになる。これが客觀性の虚妄である。しかし、人が主体性は何か我々が決して超越できないものだということを見い出すと、自己自身の内面性に気づくようになる。まさにヨーガチャーラ仏教のように、人は妄想された性に存在するにちがいないが、それでも人はまた究極の性に存在している（これら二つの性はどちらも他に依る性から切り離せないので）ということに意味があり、このように同じく、人は間違った客觀的視点に存在しているにちがいないが、それでもまだ内面性に存在しているということに意味があるというキエルケゴールの記述について解釈が言えるかもしれない。客觀性と内面性は本質的にそれら両方共を生起させるもの、つまり主体性から分離できるものではないからである。それで非現実の妄想の存在についてのマイトレーヤの指摘を適用するなら、「客觀性」（非現実の妄想）が存在すると言うことができる。その客觀性は内面性（その内で二重性は存在しない）と同じ基盤を持つていて見なされない。しかし内面性（空）は客觀性（妄想の非現実）の内に存在し、客觀性（妄想の非現実）もまた内面性（空）の内に存在するのである。

この解釈は先にも取り上げた、次のようなキエルケゴールが述べた節が意味していることを説明可能にする。

主体的反省はそれ自身主体性に向かって内面的に反省し、この内面性において真理となるうとする。そして、客觀性が前に出された前述の反省の内で主体性が消失するのとちょうど同じく、ここでは主体性が最終段階になり、客觀性は消えゆく要素となるのである。

これを理解する方法は、主体性を客觀性と内面性の間の旋回軸として活動する他に依る性としてみなすようになることだ。それで客觀性が「前に出され」、ものが客觀的視点から現れ始めると、「実在の基盤」である主体性は認識から「消失する」のである。この解釈では「客觀性」が前に出されるということが意味しているのは、単に誤解し、もしくはキエルケゴールが言っているように自己の内面性を「忘れた」のであり、実際に客觀的視点が存在しているのではない。この点で自己の主体性から切り離した存在として経験される世界は自己意識の虚妄的な投影である。キエルケゴールにとって、これは人が自己の実存の本質を深く見入ることを避けていることが理由である。しかし「主体的反省はそれ自身主体性に向かつて内的に反省する」とき、これは主体性がそうであるよう、つまり唯一の実在であることをみると同時に、人は内面性に到達し、内面性は主体性が存在するもの全てであるというまさに純粹認識となる。これが「主体性が最終段階となり、客觀性は消えゆく要素である」という理由なのである。主体性は究極かつ最終的な実在で、客觀性は単にその究極の実在という幻想された認識であるからだ。このような主張は、人が妄想された性から究極の性へと至る過程をたどるとするヨーガチャーラの見解とよく一致する。この方法でキエルケゴールを解釈することは、キエルケゴールの記述を見かけ上の矛盾から救い、彼の立場の含意についてより明晰な図式を提供するのである。

しかし、キエルケゴールの視点とヨーガチャーラの視点の間の根本的な違いとして現れているものが残つてゐる。そしてこの違いはキエルケゴールが内面性の見解とみなしているものに關係している。つまり、自己になるということである。これはキエルケゴールにとって内面性の結果になるために前提されているもので、ヨーガチャーラ仏教では他に依る性を知るという結果は自己がない

ということを知ることになる。これは周知のようにヨーガチャーラ仏教にとつては「自己」は妄想された性の要素であるからだ。それは物質界の現れた対象のように、単に意識の構造物でしかなく、それゆえ他に妄想された存在しかもたないのである。このように、究極の性に到達することは同じ行程において、「自己」を持たないことを知ることとなる。それゆえ、これらの全ての類似点にもかかわらず、両方の立場は正反対の見解をとるようと思われる。そこで起ころうとする問題があるが、キエルケゴールがどのように客觀性の虚偽の認識を、「自己」になることを導くものとしてみなし得るのか、他方ヨーガチャーラ相應論師たちはこの同じ認識を「自己」でないことの認識を導くものとみなし得るのか？

これに答えるためにまず最初に、この相違にもかかわらず、キエルケゴールとヨーガチャーラ仏教の両方が、「自己」になることに引かれる実体（もしくは関係の事実）は、何か人間の実存において必要な要素ではない、ということで意見が一致していることに注目するのは重要である。それは個人の特別な実存の中に含まれたり、含まれなかつたりするような構成された実体である。これらの違いは、キエルケゴールにとって深い内的な転向やまたそれを含むようなもの全ては「自己」の構造を導き、他方ヨーガチャーラ仏教ではそのような内的な転向は「自己」、というよりむしろ見せかけの「自己」の消滅を導くことにある。⁽⁴⁾

仏教の立場では、どのように意識の構造の綿密な検討——見かけ上の「自己」——が、構成された実体が非現実的で独立した存在をもつのかをみさせるかということは理解されており、特にこれまで独立した意識存在を持つような虚妄の下にあつたならそうである。しかし、内面性が自己の生成を導くとキエルケゴールが思っていたのは何故なのだろうか？ それ自身に關係する意識の事実とし

て、キエルケゴールが「自己」の定義をしているのをみて、またより強い意識がより一層「自己」を導くと
いう彼の見解をみると、可能な答えが自ずと示される。このような記述においては意識以外に答え
はないからである。その結果、キエルケゴールが「より一層の意識であるのは、より一層「自己」であ
ることである」と語るとき、より一層の「自己」が、より強くなつた意識のためにどこかしら増大する
ような独立して存在する実体ではないのである。それは「より一層の意識である」ということを意味
しているのだ。キエルケゴールのキリスト教徒の前提条件が、実体的な「魂」などといったもの
の考え方と一致しない自己の見解を受け入れることからキエルケゴールを縮め出しているように見え
るかもしれないが、私はこんな風にキエルケゴールを理解するよう強くいるような何らかの彼の哲
学的な自己に関する記述があるとは考へない。また彼の「自己」に関する記述が意識の点からみると
説明可能なら、彼の見解はヨーガチャーラの見解と全く違わない。主要な違いはキエルケゴールが
「自己」を「より一層の意識」と呼ぶことを選んだと思われる事だ。しかし残念なことに、彼は
何故そのような用語がここに用いられるべきかというそれ相応な理由を挙げていないのである。

キエルケゴールが実存する個人や主体といった考え方を信頼したことの重要性の故に、キエルケ
ゴールの著作を「自己」のない（selfless）」解釈や「主体」のない（subjectless）」解釈をすることは、根
本的に彼の哲学の精神に反するにちがいないと思われる。しかし、キエルケゴールの著作の研究
は、主体概念と較べ主体性の概念がより重要なことを明らかにする。それにもかかわらず、彼
は主体性概念が主体概念と区別可能であるという可能性を考察していないのである。キエルケゴー
ルにとって主体性の考えは主体の考え方を含意しているようであり、また主体がなくとも主体性はあ
り得るという可能性を表立っては考察していない。それでもなお、主体への言及を除外したり、自

由、不安、反省や主体性それ自身と同じく主体の諸概念を、あたかも主体から独立して生じるよう論議するようなある種の言葉遣いに、キエルケゴールは著作全体に渡ってしばしば自然に紛れ込んでいることを示唆している。これと似たような語り方はある程度ドイツ観念論者の中にも現れているし（また仏教的な方法においても知られている）、そこからキエルケゴールがこの考えを形成したことは恐らくありえるのだ。さらにこのような語り方が、キエルケゴールの主体的な現象になつているものの叙述にぴったり合つていることは目を引くことである。それで一例を「不安の概念」から取つてみよう。キエルケゴールは言つ

自由が全ての情熱的な願望をもつて自己自身を見つめ、そして自由の中には罪のかけらさえも見い出されではならないというように罪から逃れようとする場合は、自由は罪を見つめることを避けることはできず、この凝視はあいまいな不安な目ざしであるが、なぜなら可能性の中では、放棄しようとする自身が一種の切望だからである。⁽⁴²⁾

ここで、情熱の主体的な行為、すなわち渴望するまなざし、あいまいなまなざしそして切望は、人格的な主体によってではなく、自由や不安や放棄という非人格的な存在によっておこなわれ、経験されるようなものとして叙述されており、それらはあたかもそれ自体で自律的な存在のように言及されている。この同じ種類の人格的な主体に関する言及の省略は、上述の議論の節にもみられる。ここでキエルケゴールは「主体的反省はそれ自身内面的に主体性に向かって行き、この内面性において真理となることを望む」と述べていた。またしても何かを行つている主体については何も書かれてはいない。むしろ、それは「主体的反省」であり、主体ではなく、「それ自身」主体性

に向かって行き、内面性において真理になる」とを「望む」のである。同じ様に彼は、「前述の反省において客觀性が前に出されると、主体性は消え、そしてそこでは主体性は最終段階となり、客觀性は消える要素となる」と続けている。またしても「前述の反省」が言及されており、主体についてではない。同様に反省において「客觀性が前に出され」「主觀性は消える」と特に言及している。ここでも客觀性を前に出し、主觀性を消すところの主体についてはなにも言及がない。むしろこれらの出来事はそれらが、動因や自由」や主体の前提なしで生じるような仕方で叙述されている。實際、節全体が認識の非人格的描写や反省の入れ替わりの描写によって不思議なほどに仏教的に聞こえるのだ。

キエルケゴールのこの節と他の節における主体に対する言及の欠落は、一部の翻訳者を手こずらせてきており、彼らはキエルケゴールが言ひもしないことを言つたことに対することを引き受けってきたと言つてもよい程である。英語の「主体 (subject)」はデンマーク語原典には同等の表現が使われてはいるにもかかわらず、その翻訳ではその節はうまくはまっている。それゆえにD·F·スウェンソンやW·ローリーの有名な『結びとしての非学問的後書』の訳では上述した節の始めは次のように訳されているのである。「主体的反省はその注意を内面的に主体に向けて行く」。(p.175、著者の強調)しかし、キエルケゴールは「主体に向けて」とは言つてはいないのである。彼が言つてゐるのは「主体性に向かって」だった (mod Subjektiviteten, 9, p.163)。同様にこの節の次の文の終わりはスウェンソンとローリーによつて、「やつして」で主体の主体性は最終段階になる」と訳されている (pp.175-6、著者強調)。しかしながら前と同じようにキエルケゴールは「主体の主体性」については何も述べていないのである。彼がここで言つてゐるのは「やつして」で主

主体性が最終段階になる（*Subjektiviteten bliver det Sidste*）（9' p.164）である。」のどれもがキエルケゴールが公然と主体の考え方を否定した、」とを意味しないが、非常に頻繁にある「」のようなバルチサン的な訳は、主体性的考え方がキエルケゴールの思想における主体の考え方と結びついてくるという誤解を招く見方を与えるだけである。

さてキエルケゴールは明らかに主体性と主体とを区別をしていないが、ヨーガチャーラは区別をしていた。つまり双方にとって、主体の喪失は主体性の喪失を暗示してはいないのである。それどころか反対に、ヨーガチャーラ相応論師達は主体の喪失を主体性の内における没頭の結果であると見なしている。周知のように、「」の主体性は純粹な意識が主体－客体の二元性を消失したり、解放されたものである。「」とはキエルケゴールの内面性の概念とかけ離れたものではない。既に見たように、内面性の主体的な専有は全ての妄想的な構築物が消失した意識を導くからである。前述したように、これはキエルケゴールの観点とヨーガチャーラ仏教の観点との根本的な違いで、もちろんこの違いをあまりに性急に解決しようと試みる「」とは気をつけるべきであろう。それでも主体性－客觀性の區別や主体概念との関係におけるキエルケゴールの立場は、どちらの点でも不明慮で基本的な不整合さを含んでいるように思われる。ヨーガチャーラ仏教のレンズを通してキエルケゴール思想を読む「」とによって、また内面性がどのようにして空への方向性を示すのかを見る「」とによって、これらの問題を明らかにする「」がやがて、墓地におけるキエルケゴールの反省を意味付ける新しい方法を示す「」とができるのである。⁽¹³⁾

dhism", *British Journal for the History of Philosophy*, 9 (2), 2001, pp. 311-340 の翻訳です。

参考文献

注

(一) キーネル・カールの使用して「内面性 inwardness」が、物理、英語で inwardness と訳され、やれど同じ意味で「内面的」と訳しても可解なことはある。トマトマーク語で「内面的 inderlig(i)」が使われ、やれば「Jeg elsker dig inderligt」(私はあなたを愛して愛して)、「deeply (深く)」と訳すと「十数年間の恋愛」、「戀愛の意味合ふ」など、英語の翻訳 inwardness が前面に出すよりも後ろに出す方が翻訳が良くなる。

(2) Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Samlede Værker*, 9, *Afsluttende Videnskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler*, edited by A. B. Drachman, J. L. Heiberg, and H. O. Lange (Copenhagen, Gyldendal, 1963), p.197. Translated by David F. Swenson and Walter Lowrie as *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, University of Princeton Press, 1974), p.211. トマトマーク語で「内面的」と訳すと「内面的 inderlig(i)」(10巻) が訳される。卷数は頁数の前に表記されるので、キーネル・カール著作をみると10巻用は、他に「内面的」の訳すのが難しい。キーネル・カール著作の英語訳の頁数はトマトマーク版の頁数の後に表示されており、訳者の便りをさかいた。

(3) Herbert M. Garelick, *The Anti-Christianity of Kierkegaard: A Study of Concluding Unscientific Postscript* (New York, Humanities Press, 1966)

(4) Paul Edwards, 'Kierkegaard on the "Truth" of Christianity', *Philosophy*, 46, 176 (April 1971), pp. 89-108.

(5) Alasdair MacIntyre, 'Existentialism' in *Samne*, edited by Mary Warnock (New York, Double Day-Anchor, 1971), p. 8.

(6) Robert Solomon, 'Kierkegaard and "Subjective Truth"', *Philosophy Today*, 21(Fall 1977), pp. 202-15.

- (1) Kierkegaard, Søren Kierkegaards Papirer, 1, edited by P. A. Heiberg and V. Kahr (Copenhagen, Gyldendal, 1968), pp. 53, 55. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong as *Journals and Papers*, 1 (Bloomington, Indiana University Press, 1967), pp. 34, 35.
- (2) Kierkegaard, Samlede Værker, 15, *Sygdommen til Døden*, p. 93. Translated by Walter Lowrie as *The Sickness Unto Death in Fear and Trembling and The Sickness Unto Death* (Princeton, University of Princeton Press, 1968) p. 168.
- (3) Kierkegaard, Samlede Værker, 6, *Begrebet Angest*, p. 193. Translated by Reidar Thorne as *The Concept of Anxiety* (Princeton, University of Princeton Press, 1973), p. 108.
- (4) James Giles, 'Kierkegaard's Leap: Anxiety and Freedom' in *Kierkegaard and Freedom*, edited by James Giles (Basingstoke/New York, Palgrave, 2000) 46. 訳注：「スコットランドの精神学者」
- (5) Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, p. 73 (*The Sickness Unto Death*, p. 146.) 「死の病」 基田義一訳
- (6) Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, p. 87 (*The Sickness Unto Death*, p. 162.)
- (7) Anthony Rudd, 'Speculation and Despair; Metaphysical and Existential Perspectives on Freedom' in *Kierkegaard and Freedom*, p. 36.
- (8) Kierkegaard, *Begrebet Angest*, p. 193 (*The Concept of Anxiety*, p. 107).
- (9) Kierkegaard, Samlede Værker, 5, *Frygt og Bæven*, pp. 29-31. Translated by Walter Lowrie as *Fear and Trembling in Fear and Trembling and The Sickness Unto Death* (Princeton, University of Princeton Press, 1968), pp. 41-2.
- (10) Karl Menninger, *Man Against Himself* (New York, Harcourt, Brace & World, 1938), p. 203. (訳注：「自己と戦う人」)
- (11) Kierkegaard, *Begrebet Angest*, p. 194. (*The Concept of Anxiety*, p. 109). 訳注：「死の病」 John Altrochi, *Abnormal Behaviour* (New York, Sage, 1980), David Mechanic, *Mental Health and Social Policy* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1969), Thomas Szasz, *The Myth of Mental Illness* (New York, Harper and

Row, 1961), *アイデアの後遺とその結果* 'The Idea and its Consequences' (New York, Wiley, 1987) など。

(19) James Giles, 'Introduction', in *Kierkegaard and Freedom* キルケガードと自由。

(20) Lillian Marvin Swenson, 'Foreword', in *Concluding Unscientific postscript*, p.vii.

(21) C. Stephens Evans, 'Realism and antirealism' in Kierkegaard's *Concluding Unscientific postscript*, in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino (Cambridge University Press, 1998), p. 156.

(22) Evans, 'Realism and antirealism', pp. 160-1.

(23) *Trimsika-Kārikā or The Thirty Verses* in Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor* (Delhi, Motilal Banarsi das, 1984), p. 189 (contains Sanskrit editions). トランシルバニア語訳出典

(24) Dōgen, 'Dōgen's Fukanzazengi and Shōbōgenzō zazenji', translated by Norman Waddell and Abe Masao, *Eastern Buddhist*, 4, 1 (October 1973), p. 123. Japanese edition in Dōgen, *Dōgen Zenji Zenshū*, edited by Kawamura Kōdō, (Tokyo: Shinjusha, 1993). 摂訖が、より超越的である極めて困難な表現（the manifestation of ultimate reality）を
極めて困難な表現（the presentation of the world as it is）と
証明するが、単に「世界がやがてあるようになると」（the presentation of the world as it is）と
証明される。従って、道元によると「かくベハムカニハ」（即ち世界は超越して現れるが、世界は現れるが
へなかつて、何か超越的な領域のものではな）。証明して、「Zazenshū」 in *Master Dōgen's Shōbōgenzō*, BK 2, translated by Gudo Nishijima and Chodo Cross (Woking, Surrey, Windbell, 1994).

(25) Dōgen, 'Your Very Mind is Buddha' in *The Shōbōgenzō or Treasurehouse of the Eye of the True Teaching*, vol. 1, translated by Hubert Nearman (Shasta Abbey, Mount Shasta, California, 1996), p. 86. 証明して Dōgen, *Dōgen Zenji Zenshū* (摂訖「眞珠藏」) 「解説出典墨縫」 | 真珠藏 | 説題御傳 国十
大作

(26) A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism* (Delhi, Motilal Banarsi das, 2nd edn, 1975); David J. Klupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1976); Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctorin of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin* (Delhi, Motilal Banarsi das, 1982); Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*.

A Study of Mahayana Philosophies, translated by Leslie S. Kawamura (New York, SUNY, 1991). 仏學の概説
 (27) Kambala, 'A Treatise on Buddhist Idealism': Kambala's Ālokamālā in *Indiske Studier V: Miscellanea Bud-*
dhica, edited and translated by Chr. Lindtner (Copenhagen, Akademisk Forlag, 1985), p. 151(チハベク
 ニハナ空トベクニムルニ)。ノリヤシ田舎所ドニハナテニムルニ。ムカシノ本ハナヒ举ガ
 ルボレシエタマヅリの類似ノ論議也。」⁶⁰

(28) Kambala, 'A Treatise on Buddhist Idealism', p. 165.

(29) Maityra, *Madhyāntavibhāga* or *The Discrimination between the Middle and the Extremes*, in Wood, *Mind*
Only, pp. 10-15(チハベクニハタモテ近トケベクノ第一種メルニ) (ノーベルニヤ「中間の區別」ノ井原(伊
 阿少司羅)ノ) カハニセ abhūta-parikalpa も「imagination of the unreal」(代ヒタリ「false ideation」)ハ
 ベニテ。ノシ羅語ナ十介萬用ナヘヌシビダガ、類物ナ parikalpita-svabhāva (圓滿近義) ハ abhūta-parikalpa
 (虛無空) ハノ羅語ナヘヌシ羅語ナヘ(虚無の區別)ノ井原(伊阿少司羅)ノ parikalpita-svabhāva
 も「imagined nature」(假想された性) ハ「眞アハ」abhūta-parikalpa も「imagination of the unreal」(假想
 の無現実) ハノ羅語ナ、字義的には「構造物」を意味セキハベクニハタモテの回語等 kalpa も「形態
 ヌキム名々の田舎所ノヘ明ヒカニカルヌ」(ノルモニノヘ田舎所の間の回語的区別せ狀だル。

(30) Kambala, 'A Treatise on Buddhist Idealism', p. 127.

(31) Gudo Nishijima and Chodo Cross' translation from *Fukan-Zazen-gi*, in *Master Dōgen's Shobogenzo*, BK1,
 p. 282.

(32) Vasubandhu, *Priyaskandhaka-prakaraia* or *A Discussion of the Five Aggregate*, in Anacker, *Seven Works of*
Vasubandhu, p. 67. (チハベクニハヌカ「田舎所」)

(33) ノリヤシ羅語 (nirvāna) ハニマ (ノーニー・ヌム nibbāna) ハヌマ (ノーニー・ヌム sunīta) ハノ羅語ナヘ
Majjhima-nikāya, 3, pp. 104-8 (No. 121, Cula-sutta-sutta) (London, Pali Text Society, 1952). ノウタリ。之
 種宗教の教義ドニハ「羅語」ノ羅語ナヘ James Gile, *No Self to be Found: The Search for Personal
 Identity* (Lanham, University Press of America, 1997), Ch. Five. ノウタリ。

- (34) Åke Bosquist, *Trisvabhāva: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogācāra Buddhism*, in the series *Lund Studies in African and Asian Religions*, 8 (Lund, University of Lund, 1993), p. 125.
- (35) いわゆる「*The Discrimination*」と「*木の木*」の論議。Bosquist, *Trisvabhāva*, p. 19°

(36) Bosquist, *Trisvabhāva*, p. 129.

(37) Maitreya, *The Discrimination in Wood*, *Mind Only*, p. 10. 「*木の木*」を問う。

(38) Vasubandhu, *Tri-svabhāva-nirdesā* or *The Teaching of the Three Natures* in Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, p. 295. (梵文「त्रिस्वभावानिर्देशः」、「三性論」、「大乗仏典」、「大乗空論」、「大乗空論」、「中華空論」、「中華空論」、「留基注」) 木の木

(39) Merold Westphal, 'Kierkegaard and Hegel', in *Cambridge Companion to Kierkegaard* (1998), p. 112.

(40) Robert C. Roberts, 'Existence, emotion, and virtue: classical themes in Kierkegaard', in *Cambridge Companion to Kierkegaard*, p. 178.

(41) Giles, *No Self to be Found: The Search for Personal Identity*, Ch. Five. 「*木の木*」。

(42) Kierkegaard, *Begrebet Angest*, p. 194 (*The Concept of Anxiety*, p. 109).

(43) 「この論文は一九九八年にハワイ大学で開催された第11回トーハア比較思想学国際研究会議において発表された論文に手を加えたものである。エリオット・デューツ (Elliott Deutsch) とトマス・スプリッジ (Timothy Sprigge) の二人による細かいメモによって改訂された形でここに翻訳母語に上げたのである。