

## キエルケゴールにおける「真理」概念の構想 新しいキリスト教社会倫理学の基礎付けのために

八谷俊久

### 序 「私にとっての真理」—キエルケゴールにおける「真理」概念の萌芽

1835年6月1日、キエルケゴールは遠くブラジルに滞在する従兄のP.W.ルンに宛てて一通の手紙を書き送った。

・・・私（=キエルケゴール）は自然科学に熱中していましたし、また今もそうです。けれどもそれを私の専門にしようとは思いません。私はいつも理性と自由によって人生に最大の関心を抱いてきました。人生の謎を明らかにして解くこと(at klare og løse Livets Gaade)が、絶えず私の願いでした(Pap. I A 72)。

その頃、キエルケゴール父子には相次いで家族の悲報がもたらされた。そして老残の父ミカエルの愁色に沈んだ暗い眼差しの向こうに妖しく映える冥界の壯図は、次第に奇怪な「人生の謎」となって当時まだ二十歳過ぎの神学生であったキエルケゴールの深奥に紅蓮の傷痕を烙印した。それゆえに1835年夏の風光明媚な北シェラン=ギレライエの自然を訪ねるキエルケゴールの旅路も、やがては謎深い人間の内面を辿る精神の巡礼行となつた。

さてギレライエ逗留もすでに終わりに近付いた頃（1835年8月1日）、キエルケゴールは一つの結論を日誌の中に書き綴つた。

私（=キエルケゴール）の使命を理解すること、私がなすべき何を神は本来的に期待しておられるのかを知ることが問題である。私にとつ

ての真理 (Sandhed for mig) である真理を見い出すこと、即ち私がそのために生きまた死ぬことを願うような理念を見い出すことが大切である。たとえ私がいわゆる客観的な真理を発見したとしてもまた哲学的な体系を構築したとしても・・・それは私にとって何の役に立つであろうか (Pap. I A 75)。

この「私にとっての真理」概念をもって、キエルケゴールの「人生の謎解き」についての結論が披瀝されている。ここでキエルケゴールに明かされた使命は、もはや神学卒業試験の準備のために「キリスト教の意義について展開すること」(Pap. I A 75) ではない。かかる外面的な成果を目指す努力ではなくて、むしろより内面的な事柄、即ち「自分自身を知ること」あるいは自己の思想の展開を「私の実存の最も深い土台 (min Existens's dybeste Rod) と連なるもの」(Pap. I A 75) として基礎付けることがキエルケゴールにとっての新しい課題となつた。

はたしてここに、当時すでに隆盛の道を辿っていた自然科学<sup>1</sup>やヘーゲル流の思弁的な体系哲学などの諸学問が追究する対象事物である「いわゆる客観的な真理」とは全く異質の、かえって客観的な認識の方法を徹底的に排除したところで探求される「私にとっての真理」あるいは「より深い意味において私自身を『私 (Jeg)』と呼ぶことを可能とする」(Pap. I A 75) ような真理との関わりの中で人間実存を洞察するという、極めて主体的な人間理解の方法論が萌芽する。それゆえにこの「私にとっての真理」概念をもって、キエルケゴールにおける「人間考察についての客観的な方法から主体的な方法への移行」(マランツク)<sup>2</sup>の嚆矢とことができよう。そして「私にとっての真理」を探究することを決意したギレライエの夏の誓いは、キエルケゴール固有の人間考察の方法論となつた「真の人間論的な省察 (den egl.

<sup>1</sup> それゆえにここに、「全ての破滅は最終的には自然科学から到来する」(Pap. VII-1 A 186) と総括したキエルケゴールの自然科学についての批判 (1846/47年) の萌芽を見ることができよう。

<sup>2</sup> Gregor Malantschuk: *Kierkegaard's Thought*. transl. by Howard Hong and Edna Hong, Princeton, 1971. p.138.

*anthropologiske Contemplation)* (Pap. III A 3. 1840年7月5日付け) の胚胎した原点として、これより『あれか=これか』(1843年)の結末である「建徳する真理」概念<sup>\*3</sup>を経て、ついには『後書』(1846年)における「主体性=真理」概念へと結実する<sup>\*4</sup>。

そこで本稿では、1835年に萌芽したキエルケゴールの真理探究の聖跡を著作活動全体を一貫して終わりまで辿ることをもってその諸相を解析し、さらには新しいキリスト教社会倫理学の基礎付けに寄与したい。

## I 「主体性=真理」概念—「真理」についての人間論的な理解

1846年2月27日、それまでの3年余りに涉るキエルケゴールの著作活動を締め括りまた同時にそれ以降の著作活動へと向かう際の「転換点」(SV<sub>1</sub> 13. S.523, 549 og 579)ともなった『哲学的断片への完結的な非学問的後書』が、『哲学的断片』(1844年)と同じ「ヨハネス=クリマクス」の仮名を付して上梓された。すでに『哲学的断片』において予告されていたその「続編」(SV<sub>1</sub> 4. S.270)でもある『後書』は、まず先の『哲学的断片』の中で論究された「啓示」と「歴史」の関係に関する問い合わせ(「永遠の意識のために歴史的な出発点は存在するのか。如何にしてそのような出発点は単に歴史的なもの以上の関心を抱かせることができるのか。歴史的な知識の上に永遠の意識を基礎付けることはできるのか」(SV<sub>1</sub> 4. S.173 og SV<sub>1</sub> 7. S.6))に対してキリスト教の「歴史の衣裳」(SV<sub>1</sub> 4. S.270 og SV<sub>1</sub> 7. S.2)を施すこと、即ちキリスト教教理史における真理認識についての問い合わせをもって起筆された。

そして先の『哲学的断片』が提起しましたこの『後書』が詳論するキリスト教的な真理認識は、——『後書』の一節をもって要約するならば——、「如何

<sup>\*3</sup> 「建徳する真理だけが、あなたにとっての真理である」(SV<sub>1</sub> 2. S.318)。

<sup>\*4</sup> Cf. Gregor Malantschuk: A.a.O. p.12.

けれどもここで、1835年に胎動した「私にとっての真理」概念が『後書』における「主体性=真理」概念の原型として位置付けられまたさらに20世紀の実存思想の逆行する思想史的な系譜の本源とも呼称されるとしても、それは伝記的・内面史的な研究によって論証される内容と直接的に同一ではない(cf. Gregor Malantschuk: A.a.O. p.26ff.)。

にして私ヨハネス＝クリマクスはキリスト教の約束する浄福と関わることができるのか」(SV<sub>1</sub> 7. S.8. cf. SV<sub>1</sub> 7. S.538) あるいはさらに端的に「如何にして私はキリスト者となるのか」(SV<sub>1</sub> 7. S.8 og 538. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.496 og 523) という、もとより主体的な仕方でのみ究明されるべき「キリスト教への個人の関係」(SV<sub>1</sub> 7. S.8) に纏わるキリスト教真理についての問い合わせに他ならない。

キリスト教は精神であり、精神は内面性であり、内面性は主体性である。そして主体性は本質的に情熱であり、究極的には永遠の浄福について無限に人格的な関心を抱く情熱である (SV<sub>1</sub> 7. S.21)。

あるいは

キリスト教は本質的に主体性であるから、その観察者が客観的であることは誤りである。認識の対象が主体性の内面性それ自体であると認識するならば、認識者もそれと同じ態度でなければならない。そして主体性の最高の努力についての表現とは、永遠の浄福についての無限の情熱的な関心である (SV<sub>1</sub> 7. S.40)。

かかるキエルケゴールの『後書』における真理認識から、まずはキリスト教信仰に固有な「真理」概念が成立するための前走としての、2つの人間論的な「(非) 真理」概念、即ち (1)「客観性=非真理」概念と (2)「主体性=真理」概念が弁証法的に一対となって導き出される。

### (1) 「客観性=非真理」概念—ソクラテスの「無知」

(a) 論理の体系は存在し得る。(b) 実存の体系は存在し得ない (SV<sub>1</sub> 7. S.88)。

(a) 「経験的な真理」概念と「理念的な真理」概念 (cf. SV<sub>1</sub> 7. S.157) を基盤とした、いわゆる「客観的な観察」(SV<sub>1</sub> 7. S.9) は、人間実存と内面的に関わることなしにキリスト教教理を認識の対象とすることができます。そしてそこで検証される「客観的な確かさ」をもって、まずは「客観性=真理」概

念が成立する。

(b) しかしながらキリスト教真理を対象化あるいは客体化しつつその教理内容の「何 (Hvad)」を取り扱う「客観的な観察」による真理認識は、真理を巡っての、いわば「仮説または近似値的な接近」(SV<sub>1</sub> 7. S.161) による学問的な営為の成果であって、結局は人間実存にとっての「どうでもよい真理(en ligegyldig Sandhed)」(SV<sub>1</sub> 7. S.170. cf. SV<sub>1</sub> 7. S.161 og 165) をもたらすに過ぎない。別言するならば、キリスト教真理は「客観的には存在しない」(SV<sub>1</sub> 7. S.105)。はたして人間実存に関わるキリスト教的な真理認識は「客観的な確かさ」を越えた彼方にあり、そこから「客観性=非真理」概念が構想される。

「無限の情熱的な関心」をもって人間実存と内面的に関わる真理認識は、「客観的な観察」の方法を徹底的に排除した、かえって「客観的な不確かさ(den objektive Uvished)」を基盤として成立するところの真理認識である。即ち (a) 真理を認識の対象とした「客観的な確かさ」と (b) 真理と内面的に関わる「情熱的な関心」は相互に「非通約的(inkommensurabel)」(cf. SV<sub>1</sub> 3. S.118) であり反比例の関係の下にある<sup>5</sup>。それゆえに「内面性の無限の情熱」を不斷に漲らせる「客観的な不確かさ」が人間実存にとっての真理であると規定される。

最も情熱的な内面性の習得の中に保持された客観的な不確かさこそが・・・実存者にとっての最高の真理である。・・・客観的にはそこにはただ不確かさしかない。しかしまさしくこれが内面性の無限の情熱を漲らせる。真理とは無限の情熱をもって客観的な不確かさを選択するという冒険である(SV<sub>1</sub> 7. S.170)。

さてここで究明される真理認識はもとより「客観的な不確かさ」を基盤として成立する真理認識であるから、「客観的な観察」の立場にとっては「無

<sup>5</sup> 「客観的な確かさが増加する程に、内面性はより減少する（何故なら内面性はまさしく主体性だからである）。客観的な確かさが減少する程に、あり得る内面性はより深化する」(SV<sub>1</sub> 7. S.176)。

知(Uvidenhed)」となって発現する。そしてキエルケゴールは、「全ての体系の客観的な真理においてよりも、ソクラテス的な無知の中に真理が宿っていた」(SV<sub>1</sub> 7. S.169)と、まずはソクラテスの「無知」の認識の中に「客観的な不確かさ」を体現した真理認識を発見した。キエルケゴールにとってソクラテスの「無知」は、「永遠の真理が実存者へと関係することについての、内面性の全情熱をもって確保された表現」(SV<sub>1</sub> 7. S.169)に他ならない。

ソクラテス的な無知は客観的な不確かさについての表現である。実存者の内面性が真理である(SV<sub>1</sub> 7. S.171)。

かくしてここに「私にとっての真理」を探究することの決意を結んだギレライエの夏の誓いが見事に結実して、キエルケゴールの著作活動全体を一貫して通底する人間論的な基礎概念であった「主体性=真理」概念がついにその全貌を示現することとなる。

## (2) 「主体性=真理」概念—ソクラテスの「逆説」

キエルケゴールにとってキリスト教的な真理認識は、教理内容を認識の対象とするような「客観的な観察」の方法によっては決して汲み尽くし得ない、かえってそれとは全く異質なただ「無限の情熱的な関心」をもって内面的に習得することのできる、「私（自己）のため(pro me)」の「主体的な問題」である。そしてここで、「客観性=非真理」概念と弁証法的に一対となった人間論的な「真理」概念である「主体性=真理」概念が始動する。

「主体性=真理」概念においては、——もはや先の「客観的な観察」による真理認識においてのようなキリスト教教理の事柄的な内容（「何」）が議論されるのではなくて——、「如何に(Hvorledes)」して永遠の真理を習得するのか、まさしく「キリスト教真理への主体の関係(Objektes Forhold til Christendomens Sandhed)」(SV<sub>1</sub> 7. S.45)あるいは真理への主体の関係を巡っての「内面性の無限の情熱」それ自体が倫理的・宗教的な真理性を証示する符牒となる。

客観的には「何」が語られるかが強調され、主体的には「如何に」して語られるかが強調される。・・・客観的にはただ思惟の諸規定についてだけ問われる。主体的には内面性について問われる。その極限においてこの「如何に」は無限性の情熱であり、また無限性の情熱は真理そのものである。しかし無限性の情熱がまさしく主体性であって、従って主体性は真理である (SV<sub>1</sub> 7. S.169)。

ところで「実存者への永遠の真理の関係」は「客観性=非真理」概念と弁証法的に一対となった人間論的な「真理」概念である「主体性=真理」概念を基盤として成立するのであるから、それは「客観的な観察」の立場にとつて「無知」として発現するところの、一つの「逆説」となる。かかる「主体性=真理」概念を基盤とした「実存者への永遠の真理の関係」における逆説性を、キエルケゴールは「ソクラテス的な逆説 (det Sokratiske Paradox)」と呼称した。

ソクラテス的に見るならば、永遠の本質的な真理はそれ自体で決して逆説的ではない。ただそれ (=永遠の本質的な真理) が実存者へ関係することによってのみ、それは逆説的なのである (SV<sub>1</sub> 7. S.171)。

あるいはさらにも要約して

ソクラテス的な逆説とは、永遠の真理が実存者へ関係することにある・・・(SV<sub>1</sub> 7. S.174)。

ここで議論される「ソクラテス的な逆説」は「実存者への永遠の真理の関係」についての表現であり、人間実存の「内面的な情熱」を極限まで尖鋭化させて行く (cf. SV<sub>1</sub> 7. S.193)。それゆえに「実存者への永遠の真理の関係」の内面性を巡っての逆説性こそが、キエルケゴールの著作活動全体を一貫して通底する人間論的な基礎概念である「主体性=真理」概念の核心であったと言えよう<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> 「恐れとおののき」(1843年)におけるアブラハム像は、世界から断絶した「秘匿」と

そしてかかるキリスト教真理の主体的・内面的な性格にまつわる逆説性の提示が、当時のデンマーク国教会に対するキエルケゴールの辛辣な批判に重なり合う<sup>7</sup>。19世紀のデンマークにおいて、いわば全ての者がキリスト者であるけれども、そこでは「キリスト者となる」ことの真剣さがすでに「忘却されている」(SV<sub>1</sub> 7. S.319)。そんな惰眠を貪る非キリスト教的なキリスト教あるいは「キリスト教の内部の異教」(SV<sub>1</sub> 4. S.364)のような「キリスト教界(Kristenhed)」(SV<sub>1</sub> 7. S.318. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.517)の形骸化した宗教性の状況の中にあって、まずは「キリスト者となる」こととの意味が主体的・内面的な決断を迫る仕方で伝達され、それによって「キリスト教を正しく受け取る」(SV<sub>1</sub> 7. S.250)ように備えられなければならない。そこで「主体性=真理」概念が、究極的には「キリスト教界にキリスト教を導入する」(Pap. IX A 196, SV<sub>1</sub> 13. S.609 og SV<sub>1</sub> 12. S.34)ことを目指した、キリスト教信仰の建徳に助産的に奉仕する(cf. Pap. VIII-1 A 42)ためのキエルケゴールの著作活動全体に固有な「真理」概念として構想されたのである。

---

「沈黙」によって人間実存の「内面性」が練成されることを物語っている。「人間をより偉大なものにするのはもとより秘匿と沈黙である。何故ならそれは内面性の規定を創出するからである」(SV<sub>1</sub> 3. S.135)。さらに『後書』においては、「その (=内面性) 群論した規定は隠れていることである」(SV<sub>1</sub> 7. S.412)と換言されて、そこから「隠れた内面性(den skjulte Inderlighed)が眞の宗教性である」(SV<sub>1</sub> 7. S.412)と結論付けられる。

反対に「隠れた内面性」を外面向けの行為によって転倒して実現しアブラハム物語を直接的に再現(反復)しようとした「眼れない男」を巡って、「深刻な悲劇的・喜劇的な誤解」(SV<sub>1</sub> 3. S.80)が引き起される。何故なら「信仰を通してのみ人はアブラハムとの等しさに到達するのであり、殺人を通してではない」(SV<sub>1</sub> 3. S.83)からである(cf. Joakim Garff: *Den Søvnloze*, København, 1995. S.171)。

<sup>7</sup> それゆえにすでに1846年のいわゆる「コルサー事件」(本稿の114頁以下を参照)以前の(前期)著作活動の中に、最晩年(1854/55年)のキエルケゴールの極めて尖鋭化された教会攻撃に通底するデンマーク国教会批判(本稿の117頁以下(特に注24と34)を参照)の萌芽を見ることができよう。

## II 「キリスト＝真理」概念—「真理」についてのキリスト教的な理解

「いかにして真理は学び得るのか」(SV<sub>1</sub> 4. S.179)。真理認識についての問いを巡って、キエルケゴールは『哲学的断片』の仮名著者である、いまだ「真のキリスト者」であると自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクス(cf. SV<sub>1</sub> 7. S.537)の仮想実験的な「思想計画 (Tanke-Projekt)」(SV<sub>1</sub> 4. S.179)において、(a) 真理を人間の内面において探求するソクラテスの「想起論」と対比しつつ、(b) キリスト教的な真理認識について論究している。

(a) まず真理が本来的に人間の中に内在するのであれば、真理認識の作業はその内在する真理についての「想起 (Erindring = anamnesis)」(SV<sub>1</sub> 4. S.179. cf. SV<sub>1</sub> 7. S.172) に他ならず、そこで教師 (教える者) は弟子 (学ぶ者) にとって真理を想起するための一つの「契機」(SV<sub>1</sub> 4. S.183) に過ぎない。ソクラテスの「想起論」において、教師は弟子に真理の認識のための手助けをするところの、「助産者 (Jordemoder)」(SV<sub>1</sub> 4. S.180 og 181) である。

(b) それに対して人間は真理の外側に存在する (cf. SV<sub>1</sub> 4. S.183) という「罪過論」が、「思想計画」におけるキエルケゴールのキリスト教的な「真理」概念の認識論的な出発点 (あるいは仮想実験的な「先立つ状態」(SV<sub>1</sub> 4. S.183) や「新しい前提」(SV<sub>1</sub> 4. S.272)) となる。人間は真理の外側に存在するのであるから、教師はもはや弟子が真理を想起するための「契機」ではなくて、むしろまずは「学ぶ者が非真理であることを想起する」(SV<sub>1</sub> 4. S.185) ための「契機」であり、さらには真理と真理を理解するための「条件」を賦与することによって真理の外側に存在する人間 (罪人) を「改造する」(SV<sub>1</sub> 4. S.184) ことのできる者でなければならない。ここでキエルケゴール (あるいはヨハネス＝クリマクス) は、先のソクラテスの「想起論」においては真理の認識のための「助産者」であった「教師の規定」を「すでに大きく踏み越えている」(SV<sub>1</sub> 4 S.185)。真理の外側に存在する人間 (罪人) にとっては、ただ人間 (罪人) の救済者である神 (キリスト) だけが真理の教師であり

得るのである (cf. SV<sub>1</sub> 4. S.184 og 187)。

そしてかかるキリスト教的な真理認識から、——人間論的な「真理」概念であった先の「主体性=真理」概念を遙かに越えて——、キリスト教信仰に固有な「真理」概念である2つの「(非) 真理」概念、即ち(1) 罪過論的な「(非) 真理」概念としての「主体性=非真理」概念と(2) キリスト論的な「真理」概念である「キリスト=真理」概念が背中合わせとなって導き出される。

#### (1) 「主体性=非真理」概念—キリスト教の「罪過論」

(a) まずキエルケゴールは、「想起」を通して人間が永遠の真理と関わることを解明したソクラテスの内在的な真理探究の中に、「主体性=真理」概念の最高の形式を見い出した。ソクラテスの「想起論」においては、「人間自身が中心であり、・・・何故ならその (=人間の) 自己認識が神認識だからである」(SV<sub>1</sub> 4. S.181)。

(b) しかし他方でソクラテスの「想起論」において人間は永遠の真理とただ「後ろ向き」(SV<sub>1</sub> 4. S.180 og 183. cf. SV<sub>1</sub> 7. S.509) に関わるだけであり、結局は人間実存の決定的な転換が生じないところに、その真理認識の限界が露顕する。もとより人間は真理の外側に存在し、はたして自らは真理を内面的に想起し得ないからである。それゆえに真理の外側に存在することを想起するための「自己認識」はもはや「神認識」ではなくて、ただ「最深の自己反省」(SV<sub>1</sub> 4. S.256) である「罪意識」(SV<sub>1</sub> 4. S.218) を人間の内面に惹起するだけである<sup>\*8</sup>。「そこで個人の非真理を罪と呼ぼう」(SV<sub>1</sub> 7. S.174. cf. SV<sub>1</sub> 4. S.184 og 214)<sup>\*9</sup>。

<sup>\*8</sup> キエルケゴールの仮名著者フモリストのヨハネス=クリマクスにとってのキリスト教的な「真理」概念の認識論的な出発点である「罪過論」は、さらに「哲学的断片」と同年に上梓された仮名著作『不安の概念』において「不安」についての心理学的な分析と関連して詳論されている。

<sup>\*9</sup> 「哲学的断片」におけるソクラテスの「想起論」とキリスト教的な「罪過論」の仮想実験的な対比は、その「統編」として同仮名による『後書』の中で広範に展開された「主体性=(非) 真理」概念の内包する弁証法的な関係構造に符合するであろう。ただし『後書』では、キリスト教的な「真理」概念の認識論的な出発点である「罪過論」に相応する「主体性=非真理」概念が成立するための前走としての、(プラトンの思弁的な「想起論」

そしてここに、人間論的な基礎概念であった先の「主体性=真理」概念を否定することによって内在的な真理認識と断絶したところの、キリスト教信仰に固有な罪過論的な「(非) 真理」概念である「主体性=非真理」概念が現出する<sup>\*10</sup>。

・・・主体性あるいは内面性は真理である。ではそれについてのより内面的な表現はあるだろうか。・・・主体性あるいは内面性は真理であるという言明であるならば、主体性は非真理であるという言明が始まると (SV<sub>1</sub> 7. S.174)。

キリスト教信仰の立場から言明するならば、神の永遠の真理は、——先の「主体性=真理」概念において提示されたような、人間主体の内側において、いわゆる「内面化の弁証法 (Inderliggjørelsens Dialektik)」(SV<sub>1</sub> 7. S.485) をもって習得される内在的な実存可能性ではなく——、真理を内面的に想起し得ない人間（罪人）へと向けて「個人の外側にあるもの (et Noget uden for Individet)」(SV<sub>1</sub> 7. S.489) として啓示されなければならない。そこでキリスト教的な真理認識は、永遠の真理が歴史の中の「一つの特定の時間」(SV<sub>1</sub> 7. S.498) と「一つの特定の場所」(SV<sub>1</sub> 7. S.498) において、いわば「瞬間 (Øjeblik)」(SV<sub>1</sub> 4. S.188) として生成するところの「時間の中の神」(キリスト)の出来事に集中する<sup>\*11</sup>。

かくしてこれより、罪過論的な「(非) 真理」概念としての「主体性=非真理」概念と背中合わせとなって、キリスト教的な真理認識の存在論的な出発点でありまた中心点でもある「キリスト=真理」概念が構想されることとなる<sup>\*12</sup>。

---

と厳密に区別された) ソクラテスの「想起論」(SV<sub>1</sub> 7. S.172f.) を基調とした「主体性=真理」概念に論述の比重が置かれている。

\*<sup>10</sup> Cf. Arne Grøn: *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, København, 1994. S. 62ff.

\*<sup>11</sup> なおキエルケゴールにおける神の「啓示」理解については、八谷俊久「生成する神—『哲学的断片』(1844年)におけるキエルケゴールの『啓示』概念の構想」「新キエルケゴール研究(第6号)」キエルケゴール協会 2008年5頁以下を参照。

\*<sup>12</sup> それゆえに『後書』において「罪意識」は、——「内面化の弁証法」を基盤とした「宗教

## (2) 「キリスト＝真理」概念—キリスト教の「キリスト論」

(1) 永遠の真理である神が人間となるというキリスト教真理は、まず(a)神と人間との「絶対的な差異」において神と人間を思弁的に綜合しようとする人間の試みが徹底的に拒絶され（「ソクラテス的な逆説」）、さらに加えて(b)かかる「絶対的な差異」における神と人間の否定的な関係を止揚（破棄）することによって、神の側から「絶対的な同一」において肯定的な関係が構築される（「キリスト論的な逆説」）という、弁証法的に二重に尖鋭化された「逆説」(SV<sub>1</sub> 4. S.214. cf. SV<sub>1</sub> 7. S.174)\*13となる。

永遠の真理が実存者へ関係することがすでに逆説的であったならば、それがその（=罪人の）ような実存者へ関係することは今や絶対的に逆説的である(SV<sub>1</sub> 7. S.175)。

そして歴史において人間となる神の啓示の真理を、人間の理性（あるいは悟性）は決して認識し得ない、あるいはただ「絶対的な逆説 (det absolute Paradox)」として認識し得るだけである\*14。

神が現在し誕生し成長した等々の言明は、厳密な意味における逆説、即ち絶対的な逆説である(SV<sub>1</sub> 7. S.182. cf. SV<sub>1</sub> 7. S.176 og 519)。

ここで神の啓示の真理を「絶対的な逆説」として提示するキエルケゴール（あるいはヨハネス＝クリマクス）の「逆説のキリスト論」は、「キリストの名前を呼ぶことなく」キリスト教真理に「決定的な仕方で迫る」(SV<sub>1</sub> 7. S.242)

性 A」における第三の実存象面である「責め」(SV<sub>1</sub> 7. S.458ff.)とは異なって——、「時間の中の神」によって規定されたキリスト教に固有な逆説的な宗教性である「宗教性 B」(SV<sub>1</sub> 7. S.489)の中の第一の実存象面として取り扱われている(SV<sub>1</sub> 7. S.508f.)。

\*13 シュレアーアは、この2つの逆説の形態を(a)「人間論的な逆説」と(b)「キリスト論的な逆説」と呼称して区分している(Henning Schröer: *Die Denkform der Paradoxialität als theologisches Problem*, Göttingen, 1960. S.69ff. und 72)。

\*14 なおキエルケゴールの著作活動全体におけるキリスト論的な思惟形態については、八谷俊久「『逆説』から『物語』へ—キエルケゴールにおけるキリスト論的思惟の変貌について」『新キエルケゴール研究（第5号）』キエルケゴール協会 2007年1頁以下を参照。

こと、即ち信仰の対象の内容（「時間の中の神」であるキリストの歴史）を描述することなく、まずは信仰の内面的な習得の様相（「時間の中の神」（キリスト）との「同時性」において「キリスト者となる」こと）を究明することによって、キリスト教教義の実存的な宗教性を刷新し人々を慾懃してキリスト教信仰に善導することを意図していた（cf. SV<sub>1</sub> 7. S.534）。そしてここにキエルケゴールの「逆説のキリスト論」の、キリスト教教理史における不朽の功績が認められよう。しかしながら同時にそれは新約聖書（福音書）において証言される神の啓示の出来事の歴史性を抽象的な理念性へと不当に還元してしまう危険性も孕んでいた<sup>\*15</sup>。

(2) さて 1845/46 年に『後書』を脱稿して以降のキエルケゴールの日誌や著作（および著作のための草稿）には、神なき邪悪な世界（「既存のもの」）の中で一人孤独に真理のために苦難を甘受する卑賤のキリストの歴史についての記述が頻出する。そしてこれによって、それまでの「逆説のキリスト論」とは異なった新しいキリスト論的思惟がキエルケゴールの（『後書』以降の後期の）著作活動において結実することとなる<sup>\*16</sup>。即ちここではキエルケゴール自身が、彼の「逆説のキリスト論」の最初の批判的な修正者でもある。

キエルケゴールの後期著作活動において「時間の中の神」であるキリストは、一もはや永遠の真理が歴史の中に現出した「瞬間」としてではなく一、

\*15 キエルケゴール（あるいはヨハネス＝クリマクス）の「逆説のキリスト論」におけるキリストの歴史性の軽視の危険性は、すでにレアストルップ（K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard*, København, 1994. S.11f.）や最近ではリングレーベン（Joachim Ringleben: *Paradox und Dialektik. Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie*. In: *Kierkegaardiana* 19, København, 1998. S.31f.）によって指摘されている（八谷俊久 前掲書 8 頁以下を参照）。

\*16 1846 年のいわゆる「コルサー事件」（本稿の 114 頁以下を参照）を経て、同年 10 月頃に構想された「様々な精神における達徳的調和」（1847 年 3 月 13 日出版）の第 3 部「苦悩の福音」において「模範（Forbillede）」としての苦難のキリスト像が、さらに 1847 年 5 月 5 日の 34 歳の誕生日を越えて同年 8 月頃から執筆された「キリスト教講話」（1848 年 4 月 26 日出版）の第 4 部「金曜日の聖餐式における講話」において「和解者（Forsoner）」としての苦難のキリスト像が論及され始める（八谷俊久 前掲書 17 頁（特に注 42）を参照）。

人間世界の中で「苦しむ真理」<sup>\*17</sup>として歴史の枠組みの内でより具象的な内容性をもって描述される。十字架の死に至るまでの卑賤のキリストにおける「苦難の歴史（受難物語）」は、この世における天上の栄光のインコグニターでもあった。

彼（＝キリスト）は一段一段と下って行った。しかしそうして上がって行った。そのような仕方で真理は世界の中で苦しみ、また賞賛される。そのようにして彼は真理であった。・・・今や彼は全ての卑賤の賞賛を通って一段一段と、ついに十字架に付けられるまで上がって行った（SV<sub>1</sub> 10. S.287）。

それゆえに十字架の死に至るまでの卑賤のキリストの苦難は、神なき邪悪な世界（「既存のもの」）と対峙する真理として苦難を甘受する「単独者（一人のひと）」であることの徵章に他ならない（cf. SV<sub>1</sub> 12. S.81ff.）。

大衆は非真理である。キリストは・・・大衆と関わろうとはせず、・・・単独者へと関わる真理であったゆえに、十字架に付けられたのである・・・（SV<sub>1</sub> 13. S.595）。

はたしてキエルケゴールは、苦難のキリスト像の中に真理のために苦しむ「単独者」の「範例（Paradigme）」（SV<sub>1</sub> 12. S.102）を発見した<sup>\*18</sup>。そこで苦難のキリストは真理であるだけではなくて、真理へ向けての、いわば「単独者」の「道」（SV<sub>1</sub> 12. S.190. ヨハ 14,6a を参照）でもあった。そしてこの「苦難のキリスト＝真理」概念を媒介にして、それまでのキエルケゴールの人間論的な基礎概念であった「主体性＝真理」概念はさらに社会・宗教批判的に方向付けられて再現（反復）され、「大衆（多数者）＝非真理」概念と弁証法的に連動した「単独者（少数者）＝真理」概念が後期著作活動における主要

<sup>\*17</sup> 「彼（＝キリスト）は真理でありまさしく真理に他ならなかつたので、苦しんだのであつた」（SV<sub>1</sub> 12. S.161）。

<sup>\*18</sup> Cf. Marie Mikulová Thulstrup: The Single Individual. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 16, København, 1988. p.15f.

概念として構想される<sup>\*19</sup>。

### III 「単独者＝真理」概念—「真理」についての社会倫理学的な理解

すでにソクラテス的に判断され、またより決定的にキリスト教の教説に従うならば、真理は少数であり、それゆえに多数は非真理の基準である・・・(SV<sub>1</sub> 11. S.89)。

1846年1月2日、ついに「コルサー新聞(276号)」がキエルケゴールに対する総攻撃の火蓋を切った。その執拗な攻撃もようやく同年3月の「コルサー新聞(285号)」をもってほぼ終結して、12月には休刊の幕切れを迎えた。けれどもそれは次第にコペンハーゲン市民による「暴徒の攻撃」(Pap. VII-1 A 229. 1847年1月24日付け)へと局面は拡大して行き、これによって生涯の懺悔者キエルケゴールは奇しくもコペンハーゲン市中の「敬愛し教養ある公衆の嘲笑の不憫な対象」(SV<sub>1</sub> 13. S.553)として玩弄の標的にされ、ついには「嘲笑の殉教者」(Pap. X-1 A 120)の道を歩む運命となった。

ところで1846年にキエルケゴールを急襲した、いわゆる「コルサー事件」の内情についてはいまだ解き明かされていない奥深い謎がある。それは事件の渦中にあってキエルケゴール本人が、その首謀者であるゴルシュミットやP.L.メラーとの確執について僅かな記述しか書き残していないからである(cf. Pap. VII-1 A 98 og Pap. X-1 A 98)。時代の卑劣な勢力との衝突はもとより覚悟されていたのかもしれない。むしろ早くから、人々を使嗾して嘲笑を扇情したコペンハーゲン市民の軽挙を見咎めるキエルケゴールの眼差しが悲痛に落ちる(cf. Pap. VII-1 A 90, 98 og 147)。すでにキエルケゴールの炯眼は、ヨーロッパ近代社会の華やかな繁栄の背後に市民生活の倫理性を鈍麻させる無精神の徵候を洞見していた。そして「コルサー事件」に遭遇する最中に脱稿された『文学批評』(1846年3月30日出版)の中では、人間

---

<sup>\*19</sup> 本稿の注32を参照。

実存の内奥を秘かに浸蝕する時代の元凶として近代社会における「水平化(Nivellerering)」(SV<sub>1</sub> 8. S.79)の諸現象が究明された。

続いて1848年の市民革命の高邁な理念に背信して暴走する政治勢力の騒擾の中に、キエルケゴールは「世界史的な破滅」(SV<sub>1</sub> 13. S.555 og Pap. IX B 13. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.508)の悲惨な末路を看破していた<sup>20</sup>。そこでキエルケゴールは憤怒を込めて、コペンハーゲン市中では「暴徒が勝利する」(Pap. VIII-1 A 162)と告発する。加えてキエルケゴールには、デンマーク国教会の現状こそが市民生活に乱倫を横行させた大衆化における精神の頽落の本源であることも痛感されていた。それゆえにキエルケゴールは、人間世界が破滅の道を邁進しつつある時代の症候を検知して警報を発令し、と同時に近代社会において進行する「水平化」の諸現象を克服するための、ただ一つの真理(キリスト)への道として「単独者(一人のひと)」となること(cf. SV<sub>1</sub> 8. S.82, 99 og SV<sub>1</sub> 13. S.603)を要請するのである<sup>21</sup>。

大衆が悪であり脅かす混迷であるならば、救いはただ一つのことにある。即ち単独者となることである・・・(SV<sub>1</sub> 13. S.555)。

そこで本章では、(1) 時代の診断としての社会・宗教批判を内包した「大衆=非真理」概念と(2)新しいキリスト教社会倫理学の構築のための基礎付けともなる「単独者=真理」概念を分析しつつ、さらに1846年の「コルサー事件」から最晩年(1854/55年)の教会攻撃へと向かうまでの後期著作活動におけるキエルケゴールの真理認識の倫理学的な視座について略述したい。

### (1) 「大衆=非真理」概念—時代の診断

大衆がいるところに真理もありまた大衆を掌握することが真理それ自体の要請であると理解するところの、一つの人生観がある。さらに別の人生観は、大衆がいるところには決まって非真理があると理解す

<sup>20</sup> Cf. Gregor Malantschuk: *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænkning*, København, 1992. S.156.

<sup>21</sup> Cf. Arne Grøn: A.a.O. S.121 og 153.

る・・・(SV<sub>1</sub> 13. S.592)。

(a) ヨーロッパ近代社会は自由と平等の高邁な理念を標榜しつつ、民主国家の建設によって社会正義の実現に尽力して来た。そして議会民主主義における多数決の原理によれば、確かに「真理は投票の対象であるかもしれない」(SV<sub>1</sub> 13. S.595)。政治経済の関心においては、まず「大衆（多数者）」がいるところに真理もあり、それゆえに「大衆（多数者）=真理」概念が妥当する。そこではまさに「この時代においては全てが政治である」(SV<sub>1</sub> 13. S.589)と言われる。

(b) しかし時代の支配的な勢力が多数決の原理に基づき真理を単に「投票の対象」として取り扱うところで、人間実存は政治経済の多寡の論理によって規定された「数量的なもの」(SV<sub>1</sub> 8. S.99, SV<sub>1</sub> 13. S.499 Anm.1, 507 og 593 Anm.1)に換算して勘定され、その内面性と主体性が巧妙に篡奪されることとなる。そしてそこで世界はあたかも審美的な舞台を繰り広げるための虚構の「劇場」(SV<sub>1</sub> 8. S.68)のようであり、人間はその面妖な演出の鑑賞に陶酔する「観客」(SV<sub>1</sub> 8. S.69 og 74)となって、眩しく彩色された人工光の影間の片隅に落ちる闇色の「匿名性(Anonymitet)」(SV<sub>1</sub> 8. S.86, SV<sub>1</sub> 13. S.544 og 596)の仮装を纏いながら夢魔の迷宮を彷徨い続け、微かに無精神として生息するに過ぎない。はたして人間実存の高遠な内面性を深奥までも侵攻する「水平化」の諸現象が不斷に進行し、それは市民生活における「道徳の頽廃(Demoralisation)」(SV<sub>1</sub> 13. S.544. cf. SV<sub>1</sub> 8. S.80, SV<sub>1</sub> 13. S.551 og 603)を蔓延らせて、ついには「解体の時代(Opløsningens Tid)」(SV<sub>1</sub> 13. S.605)の結末を辿る。そんな時代の病理の症候について診断を下して、キエルケゴールは「『大衆』は非真理である」(SV<sub>1</sub> 13. S.592)と結論付ける。

倫理的また倫理的=宗教的には、大衆は非真理であり、大衆と関わることや数量的なものと関わること、あるいは数量的なものを真理であるための要請とすることは非真理である(SV<sub>1</sub> 13. S.612. 1855年3月付け)。

さてキエルケゴールは、近代社会において人間精神の空洞化を加速させる自然科学<sup>22</sup> やロマン主義、ヘーゲル流の思弁的な体系哲学の時代の風潮に歩調を合わせるかのようにして、宗教的なものを習俗化（土着化）しつつ栄光の伝統と崇高な権威の元で微温的に安住したデンマーク国教会の内情を剥抉する。するとキエルケゴールには、「既存のキリスト教界 (den bestaaende Kristenhed)」の総帥として国教会の玉座に君臨し「真理の証人 (Sandhedvidne)」(SV<sub>1</sub> 14. S.5)<sup>23</sup> の仮面を被った監督ミュンスター（さらにはその後任監督マーテンセン）の虚飾の法衣と欺瞞の聖壇こそが、デンマークのキリスト教を内攻する無精神の曇昧な錯誤の温床であると確信された。華やかな盛装を纏ったヨーロッパ近代社会の市民生活の倫理性の破綻を予兆するところの、あの「水平線上の白点」(Pap. XI-3 B 109) を密かに看破して<sup>24</sup>、キエルケゴールは覚醒の警鐘を市中に打ち鳴らす。そしてついには「既存のキリスト教界」に暗晦する不治の宿痾の病巣と病弊を検視し、「新約聖書のキリスト教は全く存在しない」(SV<sub>1</sub> 14. S.39. 1855年3月28日付け)と、かの国の一角で誰も聞かぬ怒号を響かせながら教会攻撃へと殉じて行つた<sup>25</sup>。

しかしそこでもキエルケゴールは、時代の病理の諸相について診断を下すだけではなく、大衆化を絶えず増長する近代社会の中にあって「単独者（一人のひと）」として実存することの「処方」（ガルフ）<sup>26</sup>を見事に教示して

•22 本稿の注1を参照。

•23 なおキエルケゴール自身の「真理の証人」理解については、本稿の122頁を参照。

•24 マランツクは、キエルケゴールが早くも1836/37年頃にコペンハーゲン大学時代の恩師P.M.メラー教授の元で、ヨーロッパ近代社会に暗晦する倫理性の瓦解の危機について洞察するための手法を学修したと推測している(Gregor Malantschuk: A.a.O. S.154)。そして同教授(SV<sub>1</sub> 4. S.277)に獻呈された『不安の概念』の中で、キエルケゴールは「港の夜晉番（ヴィギリウス・ハウフニエンシス）」(SV<sub>1</sub> 4. S.275)となつて「水平線上の白点」を凝視し、19世紀中葉のデンマーク市民社会に背後から密かに忍び寄る「不安」のデモニスクな諸相について精緻な筆致をもって分析した(SV<sub>1</sub> 4. S.417ff. cf. Gregor Malantschuk: *Friheden's Problem i Kierkegaards Begreb Angest*, København, 1971. S.111ff.)。

•25 本稿の注34を参照。

•26 Joakim Garff: A.a.O. S.242.

いた。

(著作活動の)運動は、公衆から単独者へ(の運動)である。即ち宗教的には公衆ではなくて、単独者だけが存在する。何故なら宗教的なものは真剣さであり、真剣さは単独者である(SV<sub>1</sub> 13. S.499)。

それゆえに教会攻撃へと向かうキエルケゴールの著作活動全体は、「『単独者』を理解し得るために『大衆』を助産的に動搖させること」(SV<sub>1</sub> 13. S.497)によって、読者を「真理へと欺き入れること」(SV<sub>1</sub> 13. S.495. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.541)を目指すところの、キリスト教真理への覚醒的・建徳的な性格を体现していたと言えよう。そしてこれより本稿の論考は、「単独者=真理」概念についての分析をもって、キエルケゴールの真理探究の最終局面へと踏み入って行くこととなる。

## (2) 「単独者=真理」概念—キリスト教社会倫理学の構築

・・・真理に奉仕するために、私 (=キエルケゴール) は「かの単独者(一人のひと)」という私の範疇を提示することを用いた。そして私が公衆と決別したのはまさにこの瞬間であった。・・・何故なら私は、私が「単独者」と関わるべき宗教的な著作家であることにおいて、私自身を理解したからである。それが全ての人生観と世界観が凝集するところの思想(「単独者」—「公衆」に対して)である(SV<sub>1</sub> 13. S.528)。

1846年の「コルサー事件」に逢着して、キエルケゴールの「単独者=真理」概念は「キリスト者となること」の建徳的な機能(cf. Pap. VIII-1 A 126)を内含するだけではなく、さらには「大衆=非真理」概念と弁証法的に連動しつつ社会・宗教批判的な「修正」(SV<sub>1</sub> 13. S.507) や「覚醒<sup>\*27</sup>」の機能も具備していた<sup>\*28</sup>。この世界において真理は決まって「大衆(多数者)」とは相

\*27 「『単独者』は・・・精神の覚醒の範疇である—政治と可能な限り対立しつつ」(SV<sub>1</sub> 13. S.607)。

\*28 「墓碑銘。報道は国家の不幸であり、「大衆」は世界の惡である。「かの単独者(一人のひと)」」(Pap. IX A 282. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.604)。

容れないところの「単独者（少数者）」であり、それゆえに「大衆」によって絶えず苦難を甘受する運命となる<sup>\*29</sup>。けれどもまたそれはキエルケゴールにとって「既存のキリスト教界」の中で真のキリスト者であることを証示するための唯一の徽章でもあった。

「単独者」一この範疇をもってキリスト教の事柄は立ちも倒れもする・・・(SV<sub>1</sub> 13. S.608)。

かくして後期著作活動においてキエルケゴールのキリスト教的な真理認識は、ただ一つの真理（キリスト）への道としての「単独者」概念に急速に収斂することとなる。そこで以下において、キエルケゴールにとってキリスト教信仰における決定的な「範疇」であった「単独者＝真理」概念を、キリスト教社会倫理学の構築のために3つの視点から略述したい。

(1) まず「単独者」であるキリスト者と人間社会の緊迫した関係は、「既存のキリスト教界」においてのような「この世的なものへの直接的な関係」(SV<sub>1</sub> 12. S.106) へと解消されない。かえって真理であるキリストが「単独者」としてこの世において苦しんだように、キリスト者もまた「単独者」となって真理のためにこの世において苦しまなければならない<sup>\*30</sup>。ここで神なき邪惡な世界（「既存のもの」）とのキリストの衝突<sup>\*31</sup>が、キリストにまねぶキリスト者によって類比（アナロギア）的な仕方において再現（反復）さ

なおキエルケゴールの著作活動全体において「単独者（一人のひと）」概念は、(1)1843年 の「2つの建徳的な講話」の「序文」の中で「私の読者」(SV<sub>1</sub> 3. S.11, SV<sub>1</sub> 13. S.498, 528 og 577) として暗示されたかつての婚約者レギーネ・オルセン個人(Pap. X-1 A 266)、(2)「恐れとおののき」における「信仰の騎士」としてのアブラハム像(SV<sub>1</sub> 3. S.307)、(3)『不安の概念』における墮罪の人間（アダム）像(SV<sub>1</sub> 4. S.321. cf. Arne Grøn: A.a.O. S.118f.)、(4)1846年の「コルサー事件」や最晩年(1854/55年)のデンマーク国教会との熾烈な戦いの最中にあるキエルケゴール自身、(5)苦難のキリスト像(本稿の112頁を参照)の5つの内容も含意していた。

\*29 「真理はただ少数者において見い出される」(Pap. VIII-1 A 141)。

\*30 「『眞のキリスト者』は『キリスト教界』において迫害される」(SV<sub>1</sub> 12. S.110)。

\*31 本稿の113頁を参照。

れる (cf. SV<sub>1</sub> 12. S.103)<sup>\*32</sup>。卑賤のキリストの苦難にまねびつつ、キリスト者は神の前での「単独者」(cf. SV<sub>1</sub> 11. S.117) となって真理への道を歩む<sup>\*33</sup>。それゆえに苦難のキリスト像に相応しい「単独者」としてのキリスト者の生は、一もはやそれまでの「真の宗教性」の徽章であった「隠れた内面性」に留まることなく一、「キリストのまねび (imitatio Christi)」をもって「信仰」の内面的な要請を実現するのである<sup>\*34</sup>。

\*<sup>32</sup> それゆえに「単独者=真理」概念は、ソクラテス的な「想起」(本稿の 108 頁を参照) の代わりに、キリスト教的な「復讐」を伴なう「キリストのまねび」(本稿の注 33 を参照) を基盤として成立するところの、第二の「主体性=真理」概念であると言えよう。なお「まねび=モチーフ」におけるキリストとキリスト者の類比 (アナロギア) 的な関係規定については、八谷俊久「『まねびの類比 (Analogan Imitationis)』の提唱—キエルケゴールの『キリスト教への修練』(1850 年) における『神=人』の類比 (アナロギア)」「新キエルケゴール研究 (第 7 号)」キエルケゴール協会 2009 年 50 頁以下を参照。

\*<sup>33</sup> 苦難のキリスト像における「模範 (Forbillede)」と「和解者 (Forsoner)」の弁証法的な関係から修練されるところの「キリストのまねび」は、キエルケゴールにとって中世カトリック教会における行為義認論的な原理による功德や善行とは全く無縁の、ただキリストにおける神の「恩恵」による「罪のゆるし」の信仰からのみ派生する、いわば「信仰の果実 (Troens Frugt)」(Pap. X-4 A 459) としての「キリストへの信仰の現実的な姿」(Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, Düsseldorf-Köln, 1960. S.112. auch 116) に他ならない (八谷俊久「『逆説』から『物語』へ」16 頁を参照)。

\*<sup>34</sup> キエルケゴールの前期著作活動において「隠れた内面性」は「真の宗教性」の徽章として理解されていた (本稿の注 6 を参照) が、後期著作活動では「既存のキリスト教界」の錯誤の元凶と見做されている (cf. SV<sub>1</sub> 12. S.196)。即ちここでキリスト教信仰は、——もはや「秘匿」と「沈黙」の「苦しみ」によって練成されるのではなく——、この世における「キリストのまねび」の「苦しみ」となって不断に表出するのである。

ところでキエルケゴールの伝記的な諸事情によれば、1848 年 4 月のイースター (復活日) の前後から、——1838 年 5 月の「語り得ない喜び」(Pap. II A 228) の神秘的・暗示録的な体験を遙かに凌ぐ、救済者キリストによる「罪の赦しの信仰」体験と密接に連動して——、それまでの「隠れた内面性」の宗教的な境位からの決定的な突破 (Pap. VIII-1 A 640ff.) が確信され、と同時にそこで苦難のキリストに倣い真理のために苦しむ「単独者」としてデンマーク国教会との過酷な戦いへと赴く決意が結ばれたと思われる。それゆえに「既存のキリスト教界」との衝突によって極度に尖鋭化して発露する最晩年のキエルケゴールの言動は、「隠れた内面性」を外的な行為によって転倒して実現アブラハム物語を直接的に再現 (反復) しようとしたあの「眼れない男」が引き起こしたものに比類されるような「深刻な悲劇的・喜劇的な誤解」(本稿の注 6 を参照) としてコペンハーゲン市中では受け取られたであろう。はたしてキエルケゴールにとって教会攻撃は、「眼れない男」となってキリストの「受難物語」を直接的に再現 (反復) した「殉教者」として生涯の懺悔道を終わりまで辿るために試練だったのだろうか (cf. Joakim Garff: A.a.O.

(2) けれども人間社会との緊迫した関係の中で、「単独者」であるキリスト者は人間社会から断絶した排他的な孤立に陥らない。むしろ「古代の隠者」とは反対に、単独者であるキリスト者は『この世において、この世のものとしてではなく』(ヨハ 15,19) という御言葉に従って生きなければならない』(M. M. トゥルストルップ)\*35。もとより「苦しむ真理」としてキリストは、真理の外側に存在する人間(罪人)のために共に苦しんだのである。それゆえにキリストにまねぶ「単独者」にも、人間社会に対して批判的に関与すると同時に、人間社会に責任応答的に留まりその真中において疎外や貧困、抑圧の元にある人々との「愛」の交わりを形成するための連帶的な共生が要請される\*36。そしてここで、キエルケゴールにおける真理認識の倫理学的な視座は、キリストにまねぶ「単独者」の「愛」の交わりの広がりをもって、「私(自己)のため(pro me)」の「主体的な問題」\*37 から「私(自己)」と「あなた(他者)」の「私たちのため(pro nobis)」の、いわば「相互主体的な問題」へとその射程を伸長する\*38。

(3) さらに「キリストのまねび」の類比(アナロギア)が刻印された「愛」の交わりによる「単独者」の連帶的な共生の中で、世界の未来を切り拓くための「希望」(SV<sub>1</sub> 8. S.207 og SV<sub>1</sub> 9. S.235ff.)が胎動する\*39。キエルケゴールにとって「単独者」概念はキリスト教信仰の行方を方向付けるための「範

S.172 og 372)。

\*35 Marie Mikulová Thulstrup: A.a.O. p.24. (ただしここでは、ヨハ 15,19 は正確に引用されていない。)

\*36 なお M.M. トゥルストルップは、「キリストのまねび」における「単独者」の人間社会に向けての批判的な関与と「愛」の交わりの形成の二重の関係を「この世からの決別」と「この世への帰還」(Marie Mikulová Thulstrup: *The Concept of the World*. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 16. p.145f.) として規定している。

\*37 本稿の 105 頁を参照。

\*38 さらにここから、キリストにまねぶ「単独者」の交わりの場所としての、「既存のキリスト教界」に対する批判を内包したキエルケゴールの教会理解も導き出される。即ちキエルケゴールにとって「教会は、単独者がその生を建徳しましたそれによってのみ眞の人間となることのできる集合的な場所であった」(Johannes Sløk: *Kierkegaard som politisk tænker*. In: *Kierkegaard Spejlinger*, København, 1989. S.34)。

\*39 Cf. Arne Grøn: A.a.O. S.149.

疇」であり、「解体の時代」の中にあって真理への道として未来に開かれたキリスト者の新しい生を教示するところの、キリスト教信仰の決定的な指針であった。<sup>40</sup>

そして以上の3つの視点から「単独者=真理」概念を基軸としてさらに新しいキリスト教社会倫理学を構築することが、今日のキエルケゴール研究の焦眉の課題であると言えよう<sup>41</sup>。

### 結 「真理の証人」—キエルケゴールにおける「真理」概念の帰結

さてキエルケゴールは、後期著作活動における「まねび=モチーフ」の展開を巡って、卑賤のキリストにまねび真理のためにこの世において苦難を甘受する「単独者」を「真理の証人」(SV<sub>1</sub> 13. S.506 og 595)と呼称している。そして「真理の証人」概念は1835年の「私にとっての真理」概念をもって始まるキエルケゴールの真理探究の社会・宗教批判的に方向付けられた最終局面であった。即ちそれはキエルケゴールにとって、(1)「厳しいキリスト教」理解における使徒的な「殉教者(Martyr)」(SV<sub>1</sub> 12. S.203 og 206. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.506)として最晩年の熾烈な教会攻撃へと駆り立てながら(cf. SV<sub>1</sub> 14. S.5)、けれども同時に(2)「穏やかなキリスト教」理解における「恭順な認容

<sup>40</sup> 「『単独者』—それはキリスト教的決定的な範疇であり、キリスト教の未来にとって決定的なものとなる」(SV<sub>1</sub> 13. S.607)。

<sup>41</sup> 「『単独者』の範疇に、私(=キエルケゴール)のあり得る倫理的な意義が絶対的に結び付いている」(SV<sub>1</sub> 13. S.605)。

それゆえにキエルケゴールの「単独者=真理」概念についての解釈作業をもって、第一次世界大戦直後の危機的な精神の状況を開拓する道をまずは「大地」と「血」に繋がれた民族共同体の「運命(Geschick)」(Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen, 2001. S.384)の行方の中に探ったハイデガーの存在論的な思索とは異なった方向における社会倫理学の展開が期待されよう。そこでナチ独裁政権下においてハイデガーと対極にあつた、20世紀の殉教者ポンヘッファーの倫理思想に注目したい。なおその一端は以下の拙論において紹介してある。八谷俊久「他者のためのキリストーポンヘッファーにおけるキリスト論的な恩恵の構造と意義」『ポンヘッファー研究(第25号)』日本ポンヘッファー研究会 2008年15頁以下。

(den ydmygende Indrømmelse)」(SV<sub>1</sub> 12. S.320. cf. SV<sub>1</sub> 13. S.507)をもって「自己」と「他者」の「罪」の深刻な現実性に真摯に向き合い、「愛」の交わりにおける「単独者」の連帶的な共生を開示するための、いわば究極のキリスト教的な真理認識の形態であった。それゆえに「真理の証人」の倫理学の中に、「不安の概念」の「序論」において輪郭的に素描するだけに終わった和解の倫理学である「第二の倫理学(den anden Etik)」<sup>42</sup>の今日的な展開として、キエルケゴールの「単独者=真理」概念をさらに社会・宗教批判的な広がりをもって再解釈する可能性が伏在しているように思われる<sup>43</sup>。

(はちや としひさ)

<sup>42</sup> なお『不安の概念』の「序論」における「第二の倫理学」の思惟構造とその意義については、八谷俊久「『不安の概念』におけるキエルケゴールの「第二の倫理学」の構想—新しいキリスト教倫理学のためのプロレゴメナ(序説)」「倫理学研究(第39号)」関西倫理学会2009年91頁以下を参照。

<sup>43</sup> ウエストファールは、「内面化の弁証法」によって規定された「宗教性A」に対して)キリスト教に固有な逆説的な宗教性である「宗教性B」(本稿の注12を参照)の「目的論的な停止」によって生じるところの、いわゆる「宗教性C」の実存象面を独自に構想し、さらにそれをキエルケゴールの後期著作活動における「まねびの神学」(本稿の注33を参照)と関連付けて新しいキリスト教社会倫理学を展開することを試みている(Merold Westphal: Kierkegaard's Teleological Suspension of Religious B. In: *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, New Jersey-London, 1992. p.114ff.)。

またガルフは、まず「あれか=これか」の第二部の判事ヴィルヘルムの倫理的な見解の中に、「宗教的なものの目的論的な停止」による「倫理的なもの」の再現(反復)を見い出している(Joakim Garff: A.a.O. S.108)。しかし本稿ではそれをキエルケゴールの前期著作活動、特に「恐れとおののき」において未解決であった、「宗教的なもの」のために目的論的に停止した「倫理的なもの」を再現(反復)することについての考察(cf. Gregor Malantschuk: *Kierkegaard's Thought*. p.238)の展開として、むしろ後期著作活動における「まねびの神学」の現実的な営為と関連させ、より社会・宗教批判的な広がりをもって再解釈することを提唱したい(本稿の注41を参照)。