

## キエルケゴールの女性論 —実存、他者、宗教性—

森田美芽

### 序 キエルケゴールの女性論の意味と方法

なぜキエルケゴールの女性論的批判が必要なのか？それは、キエルケゴールの実存論と他者論において新たな視点を得るためにある。

キエルケゴール研究において、女性論的批判は、次の3点から考えよう。

- 1、女性は男性にとって他者でありうるか。言い換えれば、精神としての他者性を持つか？
- 2、女性は実存しうるか。女性もまた、自己の受取り直しの弁証法が成立するか？
- 3、そこに、実存する主体性同士の共同性が成立するか？

これらを検討すると、そこに、キエルケゴール自身の実存思想と彼自身の生の現実との乖離、現実性と他者性の葛藤を見る事ができる。こうした彼の思想の独自性と困難と課題を見出すことが、本論文の目的である。

第一の問い合わせについて。キエルケゴールのレギーネとの関係はキエルケゴールの側から見ての悲劇と思われているが、レギーネからの視点によればそうとは限らない。残された資料を見る限り、彼は恋人に対し、父権的、家父長的であった。また伝記的に見ても、彼は女性と対等な関係性というものをほとんど持った経験がなかったといえる。そのことは彼の思想に女性の影を薄いものにしている大きな原因であると考えるが、それは彼の思想にどのような影響を与えていたのだろうか。端的に言って、キエルケゴールにとってレギーネとは対等の「他者」でありえたのであろうか。そこから始めて、キエ

ルケゴールにとって女性は本当に「他者」でありうるのだろうか。

キエルケゴールの仮名著作の中では、美的段階の女性観に強くその傾向が見られる。しかしそれらは、仮名の様々な著作者が代表する立場であって、キエルケゴール自身のそれと単純に同一視できない。また時代的な限界もあると言わざるを得ないが、彼はそのなかでも、女性の本質をある特定の性質に限定する、本質論的な見方を取っている。たとえば、ルソーの『エミール』第5巻に見られるような、男性と女性の天性の差異、女性に求められる徳に酷似している。

本来彼が目指したのは、啓蒙の人間中心的な思想がかえって人間疎外を起していることへの批判であり、また世俗化したキリスト教会で見失われた精神の喪失への批判であり、神の前に立つ人間の精神としての主体性の回復、いわば人間の全体性の回復である、というのが従来のキエルケゴール研究の主張である。にもかかわらずそこに「女性」が不在であれば、あるいは女性が「人間」でなければ、その意義の半分は失われることになるのではないか。

第二の問い合わせについて。彼の実存論そのものを、女性の視点から問い合わせること。私たちは通常、「ひと」という一人称で語られたとき、キエルケゴールが「汝」と呼びかけるとき、また「人間は」と書き出すとき、それは本当に男女の別なく人間のことであろうか。

彼の実存の三段階の例でいえば、女性には別の段階がある、ということを示唆している。女性は男性のように、三段階の自己意識の深化を通して本来の自己、宗教的主体性としての自己を獲得するのではなく、「美的直接性から宗教的直接性へと」直接到達してしまう、としている箇所がある。(Stadien auf des Lebens Weg, I, 7.)<sup>1</sup>ならば、女性にとっての三段階の意味、また自覚的に自己となるという意味はどこにあるのだろうか。女性ははたして、自己であり、かつ自己となることが可能であろうか。彼は、人間を問題にするとき、当然のように男性を意識しており、女性はむしろ例外的存在であるか、

<sup>1</sup> キエルケゴールのテキストは Hirsch / Gerdes による *Søren Kierkegaard Gesammelte Werke*, Eugen Diederichs Verlag, 1964-69 より引用。日誌は *Kierkegaards Papirer*, 1968-79 (以下 Pap.) の番号による。

実は人間のなかから疎外されている、という仮定は成り立たないであろうか。彼は本質的に、人間に対して自己となることを求めていいるはずが、女性に関してはそれが求められていると言いながら、実際には男性と異なる形態においてであるといえるのではないか。

つまり、彼の実存の三段階説を採用し、女性がそのような形で自己自身になろう、宗教的決断により単独者としての自己であろうとするなら、求められつつ不可能であるとする、ダブルバインドともいべき困難な状況となっていると言わざるを得ないのでないか。

第三に、実存の共同性、他者性について。キエルケゴールの実存論で最も大きな問題は、単独者論の誤解であると考える。キエルケゴールの思想全体がもつ、個の自覚への促しと要求は、しばしば人間の単独性のみに集中し、他者への連帶性を欠いていると見られる。そこで問題なのは、彼の目指す人間像が、確かに神の前の単独者としての面が重要であるとしても、究極的にはそれは他者を排除した神との閉鎖的関係に止まるものではなく、この世にある限り、他者との関係性を新たに作り出すものにならないのかということである。すなわち、他者をどのように見、どう関わろうとするかは、実は実存の現実を示すと共に、最も大きな課題なのである。その意味で、はたして女性は個人の実存において、男性の他者でありうるか。すなわち対等の人間として扱われ、また個人へと、自己へとなるよう促される関係であるだろうか。

こうした女性嫌悪や女性蔑視の傾向を持ちながら、キエルケゴールの思想全体として、それを超えて人と人を回復する論理としての愛、神の愛に応答する隣人愛がその実存全体を変革する可能性を志向しているというなら、その可能性はどのように見出されるか。後期の宗教的著作には、隣人愛を通して、人間の連帶性や関係性を求める宗教性が明らかに見られる。実人生で彼がその可能性を追求しきれなかったにせよ、彼の思想全体として、女性嫌悪的でありつつも、「にもかかわらず」女性を人間として、一個の人格として愛し、対等に、共に神の前に生きる主体性として完成の道を歩む、その可能性はあるといえるのか。つまり、矛盾を超えた再統合の可能性を持ちうるのか、このことはまさに実存という彼の思想がフェミニスト批判を超えて新た

な可能性を示すことができるかどうかを意味する、と考える。

## 1. 先行研究と方法論

### (1) フェミニスト批判の視点

こうした視点からの研究の成果として、*Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard* (edited by Céline Léon and Sylvia Walsh, Pennsylvania University Press, 1997、以下 FIK と略す) があげられる。この論文集によれば、彼の実存論の解釈は 3 つのタイプに大別される。男性に等しい者として女性を引き上げるものと見るか、第二に男性と女性の差異を強調して女性には男性と同じ実存は不可能と見るか、第三に女性的性質を高く評価し、男性に対しても推賞するものとするかである。第一の立場の代表は、ジュリア・ワトキン (Julia Watkin)、ワンダ・ワレン・ベリー (Wanda Warren Berry)、B・パートン (Birgit Bertung) ら、第二の立場はセリーヌ・レオン (Céline Léon)、S・アガシンスキ (Sylviane Agacinski) らが、第三の立場として、シルヴィア・ウォルシュ (Sylvia Walsh)、T・ロレーヌ (Tamsin Lorraine) らが挙げられている。

キエルケゴールの著作自体は第二の立場からの批判をうなづかせるものが多い。ただ彼の時代、また当時のコペンハーゲンが保守的な社会であったことも見逃せない。それゆえここでは、第三の立場で、彼の実存論の新たな可能性を探る姿勢に学びつつ、彼の立場の限界と現代での読み直しを試みるものとする。

### (2) 生涯に関する視点

第一に注目すべきは父との関係である。彼が 1838 年の「大地震」の体験<sup>2</sup>で負ったのは、父の罪責のみならず、こうした異常なまでの罪意識を成り立たせる宗教性であったといえる。そして彼は性に対して両義的な意識の矛盾を生きていた。彼は『不安の概念』においても、性は罪ではないと強調

<sup>2</sup> 「大地震」には 1835 年説と 38 年説があり、大谷愛人は『統・キルケゴール青年時代の研究』(勁草書房、1968 年) において詳細な検討を行っている。ここでは 38 年説を探る。

するが、現実には同時に罪に誘うものとしての忌避を感じている。<sup>\*3</sup>そこでは女性は、罪を生み出す契機としての性の持ち主あるいは対象であっても、共に生き、共に生を構成し、実存の深みで内面性を分かち合う相手としては持ちにくかった、といえるのではないだろうか。また、その家父長的な家庭像は、その罪を抑制するためにも、ことさらに権威主義的でなければならなかつた。この重荷は、確かに、キエルケゴールの憂愁の一部を形作る原因をなし、また彼の女性観、性的なものへの意識を歪んだものとする原因となつた、といえるのではないだろうか。実際、現実の彼の女性に対する関係は、極めて偏ったものであり、レギーネとの関係も、その中で矛盾した性格を持ちつつ位置づけられていったと考えられる。

第二に母との関係について。キエルケゴールにとっての母親の存在は、無意識に女性的なものの規範を作り出していたといえよう。つまり、服従、従順、献身といった徳や、女性が沈黙して家事にいそしむという姿を、彼は無批判的かつ無意識的に女性的なものと受け止めていた。こうした意識は、絶対的家父長に従う主婦であり母親像として、父の存在と一体化した規範であった。それは彼に、女性的なものをあくまで男性的なものと異なるものとして、かつ男性に仕える範囲内で認める、と言う結果を生み出したのではないだろうか。

しかし、キエルケゴールにとっての母とは、こうした沈黙と家庭的資質の代表であるとともに、彼の男性としての感情の支えであったのではないか。父のように尊敬すべき、服従すべき存在とは異なり、いささか父より下に見ながら、現実にはその人の手がなければ生きていけず、また無意識に頼りにしていたものではないかと考えられる。そして、もう一方で父の権威主義的な振る舞いを見ていた彼は、そうした感情がむしろ私的なものとして隠されるべきものであるように学んだのではないか。父の権威が一方で母の支えなしには存在できないという事実、こうした女性の支えによらねば感情が支えられないという現実を、彼は経験して、むしろそれを自分の弱さや、男性性

<sup>\*3</sup> 彼は自分の性に対しきわめてナイーヴな自己意識を持っていた。Pap. II A 20 参照。

としてあるまじきマイナス感情として、自分のうちに隠さなければならぬと思ったのではないか。

そうした点からすると、キエルケゴールが日誌に母のことを書き残さなかつたのも、母に対するマイナス感情というより、むしろ自分のマザーコンプレックス的な要素を書き記すことに抵抗を覚えたからともいえないだろうか。その代わり、無意識化された彼の思いは、女性の宗教性の理想に母の姿を投影し、意識化したときよりずっと強く、彼の女性像を縛ることになったのではないか。

こうして見ると、キエルケゴールのレギーネに対する態度は、この両親に見る家庭像、男女像に縛られていることは明白である。彼はレギーネを対等の関係で捉えることができなかつた。レギーネが自分の意志をもつて自分を主張することを理解できなかつた。それは彼の家庭がそうであったように、父が絶対的な家父長であり、母は沈黙して従い黙々と家事にいそしむ女性で、父に服従したような関係ではないか。彼はレギーネの「沈黙と内面性」を評価するが、彼はレギーネに対し、父が母に接したように、服従と献身を要求している。そのことは彼の婚約時代の文章からも明白である。父と母の関係が決して尋常の夫婦でないことを知り、反発しつつも、彼はその関係を再現した。

しかし、あえて言うなら、彼は父のように模範的な家父長であることを望みつつ、それのできない自分への二重に屈折した思いが、レギーネへの過度の干渉と支配的姿勢に結びついたのではないだろうか。自己の性的なコンプレックスを自分に対しても隠すために、ことさらに強い家父長としての姿勢を保つことにこだわり、しかもそれができないことが、結婚を含めた彼女への関係を躊躇させた。キエルケゴールがレギーネに対し、これほどまで執着し続けたのは、無論それだけの愛情を持っていたからと言える。しかし同時にレギーネとの関係は、彼にとって家族の罪とも関わる最もデリケートな性的な問題に触れてくる、エロスの問題であったからではなかつたか。エロス的なものへの共感と同時に反発、この相反する二つの力が彼をしてレギーネに対する直接的な関わりを避けさせ、彼をこうした矛盾した状況へと導いた

のではないか。

そのため彼のレギーネへの関係は、対等の関係でなく、非常に一方的なものとなり、生身の人間同士の関係ではなく、ある理念や理想における関係となつた。そのような彼の志向した関係はロマン主義の影響と、保守的キリスト教の影響の両方を指摘することができるだろう。

19世紀のロマン主義の特徴として、自然と感情の重視、恋愛至上主義、恋愛の神聖視である。その根底には、その性差を極大化し、男女を異なる原理で理解するという考えがある。男性は理性的、女性は感情的、その差異は絶対視される。その結果、女性は直接性であることを期待され、男性の「精神」とは相反する原理を持つことになる。キエルケゴールにしばしば見られる、レギーネに自分の憂愁を理解されることを期待しつつ彼女に無邪気な女性であることを求めるアンビバレントさは、そこから生まれている。女性は「永遠に女性なるもの」として男性を引き寄せ、憧れしめるものであった。キエルケゴールのレギーネへの憧れ、賛美は、決して手に入れることのできないゆえに、より高められ、偶像化された。

彼はただ一度の愛であることを強調し、主観的には生涯その愛に忠実であろうとした。この世では結ばれない愛に、「兄と妹」の関係を求める、また自分が死んだ後も、彼女を「永遠の恋人」として歴史に伴つていこうとする。結婚は神秘的な結合、永遠の理想である。しかしこの世では「結ばれない愛こそ永遠」というロマン主義の理想がある。彼はそれを忠実に実現したにすぎない。<sup>4</sup>

もし彼がゆるせば、私と話すよう頼むと言う考えを持つだろう。私もそのリスクを持つ。幸せになる——そう、きっと。しかしそういつ

<sup>4</sup> たとえば彼自身が次のように言及している。「不幸な愛のモデル。たとえばゲーテのフリーデリケ。ゲーテが愛した者はただの少女以上でなければという理由で、すべての結婚を拒んだが、これとは違う、私の場合は逆である。私は彼女を結婚させるためにすべてをした。」(Pap. X<sup>5</sup> A 150.) 「兄と妹の関係」はマチルデ・フィビガーの『クララ・ラファエル』に出てくる。彼はレギーネとの間にそうした関係を構築しようとして拒まれた。

たケースはひとつである。この関係は完璧だ。兄弟のような関係——きっと私の大きな喜びとなるだろう。(Pap. X<sup>5</sup> A 149.)

彼の求めていたロマン主義的な愛の理想、つまり結ばれなくとも永遠の絆、といった理念は、つまり、生身の人間との不完全な、自分の思い通りにならない関係ではなく、また相手の状態に左右される現実の恋愛ではなく、結ばれない相手に終生変わらない愛を誓うという形での理想化された愛を求めていった。自己の内部の罪や醜さ、見えざる欲求を明らかにする現実の愛という人間関係において、その現実を受け止め、対等の他者との交流のうちに自己の限界を超えていくということをしなかった。言い換えれば彼は、レギーネを対等の「他者」として愛したのでなく、愛の理念そのものを愛したのだといわざるを得ない。

はたしてレギーネはキエルケゴールにとって「他者」であったのか。対等に愛を結び、互いを受け入れ、そこから新しい関係を作り出していく、対等の存在でありえたのだろうか。ここまでとのところ、少なくとも伝記的な事実において、それははなはだ残念なことながら、否と言わざるを得ない。

## 2. 実存論における女性の位置と意味

### (1) 女性が実存することは可能か

実存する主体性である個人は、自己の内面性を獲得し眞の自己を目指そうとするときに自己意識の上昇と展開の弁証法を経験する。その上昇は必然ではなく、個人の自由な意志の決断による飛躍である。そのような実存は、まず直接性の段階と呼ばれる美的段階から倫理的段階、宗教的段階へと進んでいく。その弁証法的な自己意識の形成、その自覚の深まりを、実存弁証法として把握する。

しかし、いまやこの実存概念においても、フェミニスト視点からの根本的な問題が提示されるなら、それは、女性もまた実存しうるか、という疑問とならざるを得ない。キエルケゴールの実存概念は、男性の実存に限られ、女性は男と同じ実存を持ち得ないという見解がある。もしそうだと仮定するな

ら、キエルケゴールのいう実存はただ男性のみに開かれているということであり、女性は実存する主体性として、一人の単独者として生きえないことになり、人間がすべてそうした主体性を持つ精神であることは不可能になる。

さて、ここでは実存の自己形成において、女性がどのような立場でありますのか、段階を追って検討していきたい。まず、美的実存における人間(男性)がどのような女性観を持つか、その問題点は何かを検討することによって、美的段階における女性および女性的なものを理解することである。従来の見解を踏まえつつ、美的実存、美的段階、審美的なるもの、これらの中で女性はどのように把握され、どのようなものとして表現されているか、また女性はどのように問題化されているかを検討しなければならない。さらに倫理的段階における女性および女性的なものの位置づけと第二の倫理学の関係、最後に宗教的段階における女性及び女性的なものの位置づけを考察し、実存弁証法において、人が自己となるための弁証法であると同時に、他者を他者として受け取りなおす弁証法であることの意義とその内容を考察していくたい。

## (2) 実存弁証法における女性

キエルケゴールと、キエルケゴールの作り出した作中人物、審美家Aや誘惑者ヨハンネスらにとって、女性とは直接性であり、男性が精神であるのに対して「心」「感性」として把握される。そのような視点に立てば、女性の存在は決して「実存」ではない。植物的な生、男性に征服されるもの、として把握される。その典型が次の文章である。

この女性の存在（実存 Existents）<sup>\*5</sup>という言葉は重過ぎる、女性は自己自身から出て存在するのではないからである）は淑やかさといえばぴったりである、この表現は植物的生を連想させる、詩人たちがよく言うように、女性は花である。精神的なものでさえ植物的な仕方で彼女の中に現前する。女性は全く自然の規定のうちにあり、そしてそれ

---

<sup>\*5</sup> HirschはDaseinと訳しているが、原書ではExistentsである。

ゆえに美的に自由であるだけである。より深い意味では女性は男性によって初めて自由になる・・女性とはその概念によれば征服されるもの、男性はその概念によれば征服するもの、ところが征服するものはされるものに屈服する、しかしこれが全く自然である、そして直接にそんなふうに降伏することを無視するのは単なる野暮で愚かで性愛的感覚の欠如である。これにはまたもっと深い根拠がある。すなわち女性は実体であり、男性は反省である。それゆえ女性はいきなり選択するのではない。男性が求婚し、女性が選択するのである。  
(*Entweder/Oder I*, 468. 以下 E/O)

実存するためには、自己を自覚し、精神として自己を選ぶのではなければならない。「女性は自然的規定のうちにある」とは、女性が反省により自由を得ているのではないということである。「女性は実体であり、男は反省」であることは、女性にとって自由も選択もまだ現実化されておらず、男性が求婚し、女性が選択するとき、初めて女性の中に現実的な選択の可能性が生じるとの意味である。女性はすべてに男性を介して関わる、と言われる。女性は自然性、直接性において存在する。それゆえ女性は男性と同じように思考によって無限性に近づくのではない。彼女は直接的にそれを把握する。それは心において、直接性においてである。

男にとって部分であるもの、それが女には全体であるからである。思考という面倒な仕方で彼女は無限なものに辿り着いてはならぬ。女は思考に向くように生まれついていない、想像(*Phantasie*)とか心(*Herz*)とかいう易しい方法で捕えるべきである。(E/O I, 422.)

以上のように、誘惑者にとって女性の本質は無精神性であり、それゆえ女性は男性にとって誘惑の対象となるのである。それは、次のような箇所に見られる。

若い娘というものは何を怖れるのであろうか？精神である。どうして？精神とは彼女の女としての実存の否定である。(E/O I, 390.)

彼女は想像力も魂も情熱も、つまり実質のあるものはみなもっているが、主体的に反省されてはいない。(E/O I, 370.)

つまり、女性にとって精神であることはむしろ女性として本来あるべき姿とはいえない、ということになる。なぜなら、女性にとっての反省は非本質的だからである。

こうした見解は、美的著作において顕著である。そこでは女性は、感情や気分の中でうごめく存在としか把握されない。たとえば、『これか・あれか』における直接性における女性像に端的に見出される。たとえば、『クラヴィゴー』のマリー・ボーマルシェは、悲しみの中で自分自身に閉じこもり、自分を何かに向かわせることがない。『ドン・ジュアン』に出てくるドンナ・エルヴィーラは、捨てられても愛するのは強さではなく、「結局この絶望から自分を救うために、彼女はドン・ジュアンの愛にしがみつかねばならぬ。」(E/O I 213f.) からである。『ファウスト』のマルグレーテはさらに薄弱で、「個々の気分はいわば深みから立ち昇る泡で、持ちこたえる力がなく、新しい泡が取ってかわることもなく、自分が無であるという全般的な気分に解消する」(E/O I, 228.) という状態である。つまり女性の自己の薄弱さ、確固たる意志の不足、それゆえの弱さという性格が描かれている。またアンティゴネーは、「断えず動き、苦痛を生み、苦痛と共に生まれる」のである。

しかしマランチュクは『弁証法と実存』<sup>6</sup>で、このアンティゴネーに、審美的限界を超えていくことのできる諸契機が追求されているからである、と言う。

A. は美学を相対的なものを超えて、倫理的なものの限界へ導こうとする。彼の更にそれ以上の帰結としてこの移行は、悲劇的なものの内部の相対的責めの、その絶対的な形への化体へとして見られねばならない。・・そこに悔いの前提が作り出されているということである、というのは、悔いはただ絶対的な責めに関してのみ存立し得るからで

---

<sup>6</sup> マランチュク (大谷長訳)『キエルケゴールの弁証法と実存』(東方出版、1984年)

ある。(243 頁)

劇的な苦悩と責めは、「原罪」の完全な類似になる。このグループは、個人的な責めが全く排除されることはなく不幸に見舞われているところの悲劇的な人物達から成っている。人は悔いの実在性なしに、つまり、個人が責め全体に対する責任を引き受けることなしに、新たな積極性に来ることは出来ない、ということの指摘である。しかし問題はそうした「責め全体に対する責任を引き受ける」ことを女性がなしうるか、ということである。審美家 A は結局それに否定的な立場である。

それゆえ美的実存に見られる論理は、最終的に女性を性的に誘惑すること、言い換れば支配と権力の志向である。実は倫理的-宗教的段階への上昇は、こうした支配と権力による他者関係からの解放となっているかが鍵となる。実存の段階の上昇あるいは領域の移行は、神関係の意識、自己関係の意識の深まりと共に、他者を自己の欲望、支配欲や独占欲の対象から、まさしく自分が自由に出来ない、対等の人格としての他者へと転換する、そうした変化ではないのだろうか。<sup>7</sup>

女性を直接性と把握し、その女性に対し誘惑者として関わる美的段階に対し、倫理的段階においてはどうだろう。

倫理的段階の人生観を代表する人物として描かれた判事ウィリアムは、キリスト教の要求を、「永遠なるものを生活の全域に浸透させること」と理解している。彼の生活姿勢全体を貫く主要なものは、「永遠なる自己を発見し、それを自分自身として選んだ」ということである。彼は審美家である誘惑者ヨハンネスに向けて、「永遠の妥当性に従って自己を選択すること」を説いている。その選択によって初めて、善と惡の絶対的区別が、絶対的なあれか一これかが与えられる。審美的段階ではこうした区別は相対的なものにすぎ

<sup>7</sup> ただキエルケゴルは、「ある女優の生涯における危機とある危機」において、女性の直接性の成熟の例として、「変貌」の弁証法を取り上げてはいる。しかし「変貌」においても、女性は男性と同様の精神として成熟するのではなく、直接性のまま成熟するとされている。

ない。

一般に女性は有限性を解明する生まれつきの才能と創造的な天賦、絶対的な老練をもっている。…（中略）…女性は有限性を把握し根本から理解しそれゆえに愛すべきであり、本質的にみて全ての女性がそうでありそれゆえに優美なのであり、いかなる男もそうではなくそれゆえに彼女はいかなる男もなるすべもなくもない様に幸福であつて、それゆえ男の生より幸福であるとも言い得て、それは確かに人間を幸福にできるのに対し無限性そのものは決してそうではないからである。彼女は男より一層完全である。なぜなら何ものかを説明する者は説明を追い求める者より完全だからである。女性は有限性を説明し男は無限性を追い求める。そあるべきでありみなそれぞれに苦痛がある。なぜなら女性は苦痛とともに子供を生み、男は苦痛とともに理念を抱懐する。女性は疑いの不安あるいは絶望の苦しみを知るべくもなく理念の外にあるべくもないが、彼女はそれを他者の手より受けるのである。しかしこうして女性は有限性を明らかにするがゆえに男の最も深い生命であり、しかも根のもつ生命がつねにそうであるように秘められ隠されるべき生命である。（E/O II, 321f.）

直接性は女性の完全さを示す。それゆえウィリアムは女性を男性より完全な存在とみなす。しかしそれは女性を対等と認めることではない。彼はこのようにも言う。

見たまえ、だから私は女性の解放というようなすべての厭わしい言論を憎むのだ。（E/O II, 322.）

これに対しレスリー・ハウは論文「キエルケゴールと女性的自己」において、この倫理的段階の問題を、次のように指摘する。女性は第一に、そして究極的に伴侶であり、誰かのために彼の人生を強めることが出来るが、誰かのための道具であり付加物でしかないこと。それは、美的段階でも倫理的決断の場でも同じである。そして判事ウィリアムは、根底において妻が自分よ

り劣る者であることを確信しており、判事の夫人は自分の心からの望みとして、自分の自由を捧げて服従することを望んでいる。しかし、この関係では、女性は何の希望も高められないことを羨まれるか、自分の強さを隠すよう命じられることを意味し、仮に不満があったとしても、この夫ウィリアムは、彼の時代の男性中心主義的な典型的な見方で、「妻が自分をいつまでも愛している」と確信している。(FIK, pp. 109 f.)

さらにハウは、ここでは女性も自ら永遠の妥当性に従って自己を自由に選ぶことができるが、反面、その自由は夫の選択に一致するように制限されている。従って、「彼女の絶対的な自己」は夫との関係によるものであること。それは倫理的でも選択ともいえないのではないか、と彼女は指摘する。

つまり、倫理的段階において、女性は自分で責任をとれる主体的存在ではない。あるいは倫理的段階における男性は、女性にそのような主体性を認めることができないからである。なぜなら彼は、社会の慣習や規範を超えて行動する女性を受け入れられないからである。それは結局女性を対等の存在としては扱わないという点で、美的段階の実存と根本的に変わらない。女性は男性に従う時にのみ男性にとって存在し、かつ認められるのである。

こうした実存の問題性について、「主体性が真理」とするヨハネス・クリマクス的立場に対し、シルヴィア・ウォルシュは、その立場の限界と問題性を次のように整理する。

情熱と主体性の開拓を強調する際に——伝統的に女性に結び付けられてきた能力だが——クリマクスは「女性的なるもの」の知の方法としての認識論との結合を要求しているといえよう。しかし彼が主体性の特殊な形——一時的な内面性と、情熱的熱狂——に、ステレオタイプに女性を結びつけ、眞の内面性と区別する限りにおいて、彼はフェミニストの彼への洞察への攻撃と妥協し、反・女性であると思われる。しかし、本質的に実存的バツスは彼にとっては、それが「すべての人へのバツス」を構成する限りにおいて非ジェンダー的である。(FIK, 279 f.)

つまり、クリマクスの言う、主体性やパトスの理解は、フェミニストの主体性の考え方を助ける土台となりえた、とするのである。それも、女性に関するとき、概念により深みを与え、女性の主体性を正確に、ステレオタイプの性差別者の見解、クリマクスによって確立された、女性の内面性とする見解から区別するのに役立つ、とみなすのである。

こうしたウォルシュの見解は、一つの方向性をわれわれに与える。それは、実存が孤独と苦悩を伴いつつ、眞の内面性の可能性が女性にも開かれているのではないか、という方向性、そして、実存の美的段階、倫理的段階において不可能であった男女の平等性や関係性がここに見出せるのではないかという可能性である。その可能性は、実存のパトスという非ジェンダー的なものにある、という。

ウォルシュはこのようにキエルケゴールの宗教性の中になおも女性を排除しない実存の可能性をみいだそうとする。しかしそれは困難であると思われる。なぜならそこには、「女性的なもの」の肯定的要素がまだ見いだせないからである。従って実存のこうした困難が克服されるには、宗教的段階のさらなる検討が必要になる。

### 3. 宗教性の読みなおし—愛か殉教か—

宗教性については、実存の諸段階の最終段階であるとともに、これが実存弁証法の目標であり最高のレベルの実存のあるべき姿が示される。それは宗教性 B すなわちキリスト教の段階における実存として示される。しかしここでキエルケゴールは、極めて困難な理想を示している。

#### (1) 殉教のキリスト教

アンチ・クリマクス=キエルケゴールが求める宗教性は、世と敵対する信仰、つまり世俗的な宗教的慣習や市民的生活と真っ向から対立することである。まさに、神を愛することはこの世を憎むこととなる。そうなった時、女性の宗教性の直接性が問題となる。キエルケゴールがアンチ・クリマクスとして提言しているこれらの峻厳なキリスト教からすれば、家庭的なものに代

表される女性性はむしろ反キリスト教的ということになる。

そしてキリスト教は、多くは結婚しているその僕たちの中にも、やはり結婚しない人間が、つまり誰にも縛られないものがあることを望むのである。なぜならキリスト教は、あの女々しい柔弱さのすべてが女性や愛情、等々によって人間のうちに起こってくることをよく知っているからである。また男性自身はそれに墮ちこまないでも、通例として細君のほうがその要求を露骨に表明し、そしてこれが男性にとって、ことに一段と厳密な意味でキリスト教に仕えなければならない男性にとっては、きわめて危険な誘惑になるからである。*(Einübung im Christentum, 120f. 以下 EC)*

キエルケゴールのキリスト教では、この「殉教のキリスト教」と呼ばれる峻厳なキリスト教が中心であると見なされてきた。事実、彼がレギーネを断念し、晩年に身を投じた教会闘争は、このようなキリスト教の典型である。しかしそこには問題がある。これを実現できる人間はごくわずかであり、他の大半の人間にとっては不可能である。そこでは結婚や家庭はキリスト教と両立しないものと否定され、そのことがきわめて強い反女性性となって現れることである。

こうした宗教性の問題点について、ジュリア・ワトキンは、「1854－55年のキエルケゴールにおける女性嫌悪の論理」という論文において、次のように指摘している。

キエルケゴールの最後の2年間の日記を読むと、女性への否定的表現に驚かされる。「女性は人格化されたわがままである。彼女の熱烈な男性への献身は、多かれ少なかれ彼女のわがままに他ならない。」一方男は「本来的にエゴイストなのではない。」「男は幸運にも女に結ばれるまでは」エゴイストにはならない。彼がまったくのエゴイストになるのは、「結婚による結びつきとはよく知られている通り——それはまったくのエゴイズムの冒險だ。」女性に特徴的な欠陥は、「ずる

さ、巧妙さ、うそ」で、「彼女は弱い性だが、(泣き叫ぶ)ことが予想される。男は「永遠のために作られた」が、女は「男を脱線させる。」女性の宗教的なものへの関係においては「何も説明しない。」彼女の献身は「本質的に感嘆に関わっていて、もしそれ以上になるならば、女性的でないことになる。」なぜなら彼女は物事に直接的に関わっており、「直接性の空気を呼吸している。」彼女は「宗教的にもセカンドハンドで参加する。つまり男性を通して。」(FIK, 69f.)

キエルケゴールが女性の宗教性を低く評価する理由は、神の望む自己放棄をさまたげる自然的偏愛である。家族を愛するのは必ずしも利己的とはいえないが、家族を愛するのは同時に自分を愛するエゴイズムの表れ、自己愛の延長でもある。偏愛を基礎とした「より高次のエゴイズムによる自己放棄」はキリスト教ではないからである。また、結婚に伴う生殖は、子どもを持つことによるエゴイズムの拡大と見られる。すると、「しかし後に、キエルケゴールが神の前の例外や自己否定について語り始めたとき、結婚はある環境の下で諦めるべきであろう何ものかと見られるのでなく、あるいは絶対的なものに絶対的に関わろうとすれば時間がなくなる、というものでなく、人が神の命令を全体的に実行するためには、当然あきらめるべきものとなる。とりわけ、人間的な結婚が、子供をもち、種を存続させるということから強調されるところでは。もし真の靈的な道が、自己中心に死ぬこと、自然的自己を否定することであるなら、空間的にも時間的にも、子孫における自我の拡大は、自己肯定の一形態として、絶対的理念性が要求されるときに、自己否定と一致することは困難と見られるであろう。」(FIK, 77.)ということになる。つまりこの視点からすれば、女性は決して真のキリスト者とはなりえないということになる。こうした宗教性、いわば峻厳なキリスト教に対し、愛は何を示すのだろうか。

## (2) 愛と認容のキリスト教

『愛の業』と『キリスト教の修練』の共通の主題は、信仰の主体性として精神であること、すなわち直接性に左右されず、信じるか信じないか、愛するか愛さないかを決断する主体性の形成である。そのなかで真の自己が明らかにされ、信仰により形成されていく。しかし直接性は信仰においては世俗性にとどまり、愛においては単純さにとどまる。とりわけ『愛の業』において、「他者に愛を前提し続ける」とは、愛を他者に前提し続けるというある主体性の行為を通じて、他者が真実なる愛の主体性へと導かれるという、相互的な愛の行為である。これは神の愛が我々のうちに愛を生み出し、神への応答の愛と隣人愛へと引き出されていくことでもあるが、その中で我々は、自己の閉鎖性を突破し、愛なき者が愛する者へと変えられていくのである。隣人愛は神を中間規定とする。人は愛である神との関わりにより、隣人愛の行為へと導かれるのである。それはある意味で、神が一人一人の人間を、単独者として神に向かう者として、その関係の中から本来の自己自身になるよう導くことが、同時に隣人への愛の関わりを生み出すということを意味するだろう。

このような愛の弁証法に生きる者の実は、キリスト教的報復 (christliches gleich um gleich) と呼ばれる、自己と他者の受取り直しである。

キリスト教的報復は、まさしく君がそれを他人になしたように、神がそれを君になし給うということである。*(Der Liebe Tun, 420. 以下 LT)*

これは、「宥せ、そうすれば宥されるであろう」という戒めに最もよく表れている。

君は自分が分かち与えた宥しを得るのであって、君が得た宥しを分かち与えるのではない。*(LT, 416.)*

しかしこれは、個人に他者を宥す権能があるという意味ではない。自ら宥

されていると言いながら、他者を宥さずおくことは、恐るべき自己欺瞞である。他者を宥すとき、初めて彼の宥しは宥しとなったのである。神の絶対的な宥しと恩寵といいながら、それを生かすも殺すも、この自己にかかっているのである。

かくして自己は、自ら自己を絶対化していたときと異なり、神によって救われ、強められた自己意識を持つに至る。この自己にとって、他者は二重化された自己、自己と同じく神によって救われた主体性である。それは類似性などによって偏愛的に見出された自己ではなく、他者として理解される。これが神という基盤の上に立つ共同性の他者性である。

苦痛を与える第一の物は、自分自身の苦しみである。なぜなら、愛情や友情の通じた相手に心をささげることがさいわいであるのに反して、この心を自分自身のもとに秘めておかねばならないことは苦痛であるからだ。苦痛を与える第二のものは、相手のための苦しみである。なぜなら、愛の配慮が、相手のためにはすべてのことをなし、生命をもささげようとするそういう愛が、ここでは、最高度の残酷さに恐ろしいほど類似した形をとって表現されていて——ああ、しかもそれが愛であるからだ。苦痛を与える第三のものは、責任という苦しみである。したがって、最初からたどってみれば、愛のゆえに、自分自身の愛情を直接的な形では葬りさり、しかも愛を守り続けること。そして愛のゆえに、愛する者に対して残酷であること、そして愛のゆえに、この途方もない責任をわが身に負うこと。それらの要素が重なり合って苦痛をおりなしているのである。(EC, 140.)

ここには、彼がレギーネに対し秘かに持ち、また持とうとし続けた愛の闊わりの形が見える。即ち、眞の自己を沈黙して育てる内面性、相手への献身、配慮の主体となるという決意、そして神の前に相手に責任を持つこと、その苦痛を甘受する精神性である。

### (3) 宗教性の課題

ここで「第二の倫理学」が問題となる。キエルケゴールは「不安の概念」において、「形而上学を前提とする」ところの、「理念的な学問」であり、人間に対し「要請」する第一の倫理学に対置されるものである。第一の倫理学が、倫理的要請が人間の倫理的努力によって実現されえないことで挫折するのに対し、「第二の倫理学」は人間の罪を前提とする。即ちキエルケゴールは、倫理的段階で挫折した人間同士の人格的共同性の可能性を、宗教性レベルで実現させようとするのである。

マランチュクは、「弁証法と実存」において、この宗教性の構造の弁証法的性格と、その最終的な恩寵の存在を主張する。「愛の業」においては、人間はこの「汝愛すべし」を実現しようとする試みを通じて、自分の弱さと罪を質的に新たな仕方で見出すのである。すなわち、「倫理的なものは最後の階梯として、模範としてのキリストの姿で提示されるのであって、キリストは彼の具体的な例を用いて特に立ち入った仕方で彼の要求を単独者の上に置くのである。人間の能力と理想との懸隔はここでは最大であり、それによってまた恩寵に対する人間の要求も明白になるのである。」と言われるように、愛の厳しい要求の下に自らの無力を自覚し、神の恩寵を求めるという方向性を明白に持っている。

一方、「殉教のキリスト教」もまた、同様の構造を持つ。これは「殉教」という形を捉えて、それを理想化しているのではない。そのような形態は「服従」の全うされた一つの形にすぎない。それよりも重要なことは、神の前にただ一人であり続けること、人との共同体のなかに自分を直接的に没入させることで、自己を欺かぬことである。それゆえ神に服従し、キリストに倣う者は、畏れとおののきのうちに、神の前に立ち続けることである。それは、自己を誇るためではなく、自己の無力と罪を絶えず知らされつつ、神の前に謙ること、キリスト者の内面に絶えず求められるのはそのことである。それゆえ、ここで問題なのは、「恩寵」の扱いである。

いな、贖罪と恩寵は決定的なものであり、またいつまでもそうである。倣いに関するあらゆる努力は、死がそれを終わらせる瞬間がやって来るときには、神にとってはやはり惨めさであるだろう。正にその故に恩寵と贖罪は必要なのである。更に、一方で努力をしているのに、この努力が、人間が謂わば燃え尽きて少しも努力するようにはならない如き苦しみに満ちた不安に変えられないために、各瞬間に贖罪が必要であるだろう。最後に、一方で努力しているのに、他のあらゆる瞬間に失敗をし、なおざりにし、罪を犯すことがあるだろう。正しくその故に、贖罪は絶対的に必要なのである。(Pap. X<sup>4</sup> A 491.)

しかし人間は恩寵を、自分を甘やかす口実としてしまう。それゆえに神の前に、全力でキリストに倣うことなしには、恩寵の本当の意味を味わうことはできない。個人が自己の罪意識や絶望に止まらず、このような恩寵へ身を委ねることは、新たな共同性の始まりといえる。否、個人は自己であろうとすることにおいて絶望に陥らざるを得ないが、それを逆転させ、自己であろうとしてなお絶望に留まらないでいることは、自己を閉鎖しようとする絶望と罪に対し、神の恩寵という絶対的な他者による肯定となしにはありえない。つまり、単独者の自己は絶対的な他者との関係性によってのみ存在しうることを自覚するのが実存弁証法の目的であり、自己となるという課題の求めるところである。

こうした宗教性は、神以外の他者に対する関係をも変革する。宗教性Bの表れである「愛」にしても、また「共感の苦痛」(Schmerz der Sympathie)(*Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift II*, 299.)にしても、前者は神から受けた愛を二重化して、神を中心規定として他者を他者として受取り直してゆくことであるし、後者はただキリスト者として他のキリスト者の苦しみを理解するが、それは相手の中に自己の痛みを見出すことでなく、自己のうちに相手の痛みを理解することである。宗教性Bにおいては、愛ですらも単独者を直接結びつける縛ではない。このように、自己をたえず「個」として確認していく実存の内面性のうちに、新たな共同体としての眞の「教

会」的結合の可能性も見出されることになる。

そしてもう一つの、希望と感謝と他者への共同性という新しい境地が開かれている。

このような人は、自分自身のなしうることのすべてが一たとえそれが、およそ人間的に見て善いことであろうと、また策を弄した悪意ある悲しむべき自己欺瞞でなかろうと一ただほんの僅かだけ自分の罪の宥しを得るために役立つことからさえ遙かに隔たっていることを、十分心得ている。このような人は、人間自身のなしうるすべてがむしろ、無限の恩寵に対して、しかもなお罪の宥しを得ることをさえ彼に成功せしめるような無限の恩寵に対して、自分に一つの新たな義務、感謝という一つの新しい義務を課するものであることを、完全に心得ている。(Erbauliche Reden 1850/51, 14)

ここでの他者は、個人にとって自らの欲望のための手段でも、支配し管理すべき相手でもない。こうした「隣人」の可能性が見出されるのが、宗教性の頂点としてのキリスト教の意味であるといえる。

ここまで、キエルケゴールの宗教性が、むしろ孤立した主体性であるよりは、他者との共同性を積極的に作り出すものとして示してきた。従来の説とは逆に、そこに神の恩寵の共同性がなければ、かくも尖鋭な自覚を持つ個人は成り立たない。罪の現実性が最も深く、強くあるのは、むしろ他者との共同においてである。愛は自己の最高潮のエゴイズムと紙一重であり、殉教の精神は自己のみを特別視することに転落するかもしれない。しかしそこに、この恩寵が見出されることによって、人間がどのような状態であろうと困難な、他者を他者として受け取り直す弁証法が実践される関係がここに開かれるのである。

アドルノが指摘したように、この褒めが個人の内面性へと集中していることは確かである。しかしその最も深い自覚を持つ個人は、むしろ最も共同性を必要とし、それによって初めて具体的な自己として形成し、他者との生きた関わりを作り、愛の相互性を持つことが可能になるのである。キエルケ

ゴールはここで、その可能性を見出している。ただしそれの実現可能性について、彼はどこまで信じていたのだろうか。あるいは、自己において、それをどこまで実現しようとしたのか。

## 結語

キエルケゴールの志向した宗教性は、隣人愛においては確かに他者への関係性を重んじる。しかし現実に、彼の中での矛盾がそれを生きたものにしていない。

その最大の要因の一つが、女性に対する偏見であり、そのことによる孤独への沈潜であったことは否めない。

確かに実存は罪ある存在として、その無自覚な段階では人を自分の欲望の対象とするのみで、相手を他者として対等の人間関係をもつことができない。しかし永遠の妥当性に従って自己を選択したとしても、そこで女性を対等に見ることができるかどうかは必ずしもそうとはいえない。宗教性は、本来は神に与えられた他者との共同性である。しかし同時に罪の最先端の孤独との戦いでもある。キエルケゴールを通して、そのような宗教性の困難さが示されている。

しかし彼の生涯に即して見るなら、キエルケゴール自身は、やはり実存の他者関係、愛の共同性の重要性を意識し、また絶望を克服する道が、可能性としては見出されているにもかかわらず、彼自身の人生においてそれを実現するに至らなかった、これが彼の持つ悲劇であり、実存という立場からしても最大の矛盾であったといえる。そしてそのことが、彼の見出していたはずの実存の持つ可能性の一面向的な理解に止まる原因であったといえないだろうか。それはやはり、他者関係への分析というより、他者を見出す視点そのものの問題であり、レギーネに対してもその他の者に対しても、彼の中で「他者を自己のように」が見出せなかつたことの問題ではないか。

キエルケゴールのフェミニスト批判は、他の思想家や作品への批判と同様、隠れた女性蔑視を明らかにし、その思想の現実における真実性を見直し

たが、それだけで終わるべきではない。われわれはむしろ、そのキエルケゴールの真実の姿にこそ、彼が格闘した人間の罪、自己自身を偽り絶望へと向かわせる罪の本性を見るのであり、かつ彼が本当に問題にしようとした、人間それ自身にとっての実存、所与であり課題である人間として生の現実の困難の深さを改めて深く認識し、かつ彼が届くことのできなかつた実存の共生、共同性の課題へと歩みださねばならないだろう。

(もりた みめ・大阪キリスト教短期大学)