

新キエルケゴール研究 第三号

キエルケゴール協会

二〇〇四年七月

新キエルケゴール研究 第三号 目次

花岡 永子	キエルケゴールにおける「自己と世界」の問題	1
水田 信	キエルケゴールに学ぶ キエルケゴールと今日の我々	25
山田 衛	石津照璽のキエルケゴール論(上)	37
田中一馬	「判定基準」から何が導き出されるのか? キエルケゴール『アズラー についての書』をめぐって	56
本田 誠也	時間性の獲得 キエルケゴールの信仰におけるエロスとアガペーの関係	82
須藤 孝也	キエルケゴール思想における倫理とキリスト教の相補性について	102
宮田 玲	創世記二二章の旧約解釈と『おそれとおのき』	124
伊藤 潔志	キエルケゴールにおける絶望の教育学的考察	142
細羽 嘉子	和辻哲郎のキエルケゴール理解 一九一〇年代の和辻の著作をてがかりに	159
研究機関紹介	セントオラフ・カレッジ・キエルケゴールライブラリ	176
キエルケゴール協会会則		182

キェルケゴールにおける「自己と世界」の問題

花岡永子

西欧の哲学や宗教学において「自己とは何か」を深く究めたのはキェルケゴールであった。古代ギリシアの哲学以来ヘーゲルに至る迄の西欧の伝統的な形而上学としての主流の哲学においては、人間の個的な自己が独立自存で自立的でありながら、しかも同時にキリスト教の神と同じ重みのある現存在として究明されたことはなかったと言っても過言ではないであろう。古代のギリシア哲学においてソクラテスが、「汝自身を知れ」と言っても真の自己に目覚めるように説いていたようにたとえ外見上は見えたとしても、ソクラテス時代には、人間の個の独立性、自律性よりは、人間の各階級ないしは身分や国家での徳(virtue, Tugend, aretē)の方が優先されていた。また、近世になってデカルトによって初めて神からではなくて人間の個的な「我」が哲学の出発点になったとはいえ、すべてを疑う個としての各自己が、内面的に見られた場合には、如何なる存在、実在あるいは生であるかは問題とはならなかった。さらに、カントは、人間の各個人の人格の目的自体としての尊厳性を哲学史上初めて明らかにしたが、人間の各々の個と神とを同じ重みで認めるには至らず、カントでの定言命法で各個に命令してくる道徳法則も、その源を探ると結局は、キリスト教の神に至る。

しかし、キェルケゴールにおいては、ヘーゲルに至るまでの、一切のものの本質を对象的に問うところの有論的(存在論的)な思考が脱却され、人間の実存が問われるに至っている。しかし、キェルケゴールにおいては、ハイデッガーが古代ギリシア哲学以来ニーチェに至る西欧の形而上学とし

ての主流の哲学を有神論的 (onto-theo-logisch) と、即ち、有論的 (存在論的, ontologisch) にして同時に神学的 (theologisch) と特徴つけたが、そのなかで、前半の有論 (存在論) 的であることは脱却されていると理解され得るが、後半の神学的という特徴づけは未だ脱却されていない。有神論的あり方を免れる哲学は、二十一世紀初頭の日本では、西田哲学に典型的に見られる。というのも、西田哲学で神が無とか絶対無であり、宇宙はその表現であると理解されていても、個人的人間の自己もまた、絶対無の場所の具体化されたものとしての弁証法的一般者としての世界を、この場所と自己同一的に限定することができるからなのである。そこで、西田哲学を常に念頭におきつつ、キエルケゴールにおける「自己と世界の問題」を考察してみたい。

1 「自己」の問題の由来

先ず、この講演でテーマにした「キエルケゴールにおける自己と世界の問題」のうち、「自己」が著者にとって大きな問題となる由来を説明しておかなければならないであろう。というのも、哲学や宗教や宗教哲学に身心を捧げて生きる場合、各個人には各様の問題意識があり、またその問題意識が出てきた特殊な家庭環境や自然環境が、あるいは社会環境や世界状況の特殊な影響が各人に存するに相違ないからである。

そこで、先ず、筆者にとって「自己と世界」が問題になる場合に、何故キエルケゴールにおける自己と世界が問題となるかを述べておくと、自己と世界を同じ重みで究めようと試みることは、キエルケゴールに始まるからである。そのみならず、キエルケゴールの宗教哲学は、神学の内部

に留まるのではなく、キエルケゴールの時代まで古代ギリシアの哲学以来約二千五百年間継続してきた西欧の主流の形而上学としての哲学と、特にその最高峰に達したヘーゲルに代表される本質重視の有 神 論と対決して、実存の思想を新たに切り開いているからである。ヘーゲル哲学までの本質を重視する哲学に対して、実存を重視する思想や哲学が切り開かれて初めて、後述する西田哲学の意味も明らかになる。何故ならば、西田哲学は、本質 (essentia) と実存 (existentia) の根源から哲学しているので、人間の本質面のみならず、人間の実存面の究明がなければ、西田哲学の意義も理解し難いと考えられるからである。後述すべきことをここで簡単に先取りして述べておくと、神を関係概念のうちで理解しようとし、神と人間との関係をその用語は使用しなかつたとしても事実上は「関係のアナロギア」(analogia relationis)¹や「信仰のアナロギア」(analogia fidei)²で理解しようとしたキエルケゴールがいたからこそ、仏教の縁起観からだけではなく、キリスト教の側からも西田哲学での「関係」や「場所」³の考え方が理解され易くなってきたと考えられるのである。

次いで第二に「自己」が著者にとって重要な問題となる理由を述べておくと、(1)としては、世界の歴史を振り返る時には、如何に多くの個が、人類や国家や民族、部族、種族、制度等々の、そしてまたそれらの諸々の権力の犠牲になって来たかが一目瞭然となるからである。例えば、アレキサ

¹ Karl Barth は analogia relationis (関係の対応) や analogia fidei (信仰の対応) によって、キリスト教の神を理解しようとしているが、その内容は、トマス・アクィナスの analogia entis (存在の類比) から勿論ヒントを得てはいるものの、明らかにキエルケゴールから派生してきた考え方である。詳しくは、注(11)を参照。

² 注の(1)を参照。

³ 『西田幾多郎全集』第三巻、岩波書店、一九六五年、一九九二〇九頁参照。

⁴ 同右掲書、第四巻参照。

ンダー大王、ナポレオンあるいはヒトラーのような政治的権力者の前にどれだけ多数の人間が犠牲となつて来たことが。また日本では経済は先進国のように見なされていても、その発展は人間の個の人格の無視の上に成り立ってきた上に、男尊女卑の思想が根強く蔓延っている。日本には未だ目を覆いたくなるような各分野での権力者による弱肉強食的な生き方が幅を利かせている。これらから著者に投げかけられてくる問題は、第二次世界大戦中以来、現実における経験から突き付けられてくる解決されねばならない人間における悪や罪の問題とも重なって、万物に通底する「自己」の問題として自己と世界の自覚の問題となってくる。万物の自己を究明し、一切は、絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」では、自己と世界が「絶対矛盾的自己同一的」⁵に成り立っていることを理解しなければ、段々と年少化し、増大してくる現代の青少年の犯罪や、これとは逆に教育の現場での生徒や学生の人格性を無視した教員側の乱暴な言動やセクハラは増大の一路を辿る他ないであろう。取るにも足りない人間には思われるようなちっぽけな動植物も、あるいは石ころのような無機物も、一方では宇宙を形成する一形成点と見なされても、それらの一つ一つは常に同時にそれぞれ宇宙の絶対の中心でもある。このことは、例えば、華嚴宗の「因陀羅網」⁶あるいは「帝釈天の網」の喩えによつて適切に示され得よう。即ち、この網の各々の網の目に嵌め込まれている

⁵ 「絶対矛盾的自己同一」とは、西田が実在の根本形式として「一即多、多即一」で説明すると、例えば、一として多く、その多の内に生きる多数の各々の個とは、絶対に対立し、矛盾するが、「絶対無の場所」ではその対立、矛盾のままで、各々の人間の個の自己において、自己同一的に、即ち両者が真の自己では「なるものとして、成り立っていることを意味する。

⁶ 華嚴宗の「因陀羅の網」(あるいは「帝釈天の網」)の喩えによれば、悟りの世界の天には因陀羅の網と呼ばれる網が掛かっている。この網の各々の網の目には宝石が嵌め込まれている。そして、その各々の宝石は相互に重々無碍に映し合っている。したがって、各々の宝石はどのような実体的な同一性をも蔵していない。各々の宝石の同一性は、この喩えでは縁起(空)の関係の中でのみ露わとなる一切の二元性、多元性が「絶対矛盾的自己同一」で成り立つことになる。これと平行

各々の宝石は、絶対の中心であると同時に常に、全体としての一つの、つまり「一」なる網を形成している、いわば埃（ほこり）のような一形成点でしかあり得ない。それと丁度同様に、宇宙とか世界を形成している森羅万象の各々は、個的な自己と世界との関係では、各個は、他の何ものによっても代替され得ない絶対の中心であると同時に常に宇宙とか世界を形成する埃にもあたいしないような、ちつばけな一形成点でしかあり得ないわけである。しかし、現実の世界では、各人は、宇宙や世界の絶対の中心であると同時に常に宇宙や世界を形成する一形成点でしかあり得ないことを忘却している。即ち、各人は、絶対の中心のみであろうとして、周辺上の一点でしかあり得ないことを、本能的、無意図的であるにしろあるいは欲求に駆られて意図的であるにしろ、全く切り捨ててしまっている。この意味では、一、三世紀の教父たちやパスカルや西田による、世界と人間の個的自己との関係を表す喩えとしての球、つまり、至るところが絶対の中心であって周辺のない球というよりは、一と多との相互の自らの絶対の否定を媒介とした相即的關係を、つまり絶対弁証法による關係を表す喩えとしては、華嚴宗の因陀羅の網の喩えの方が遙かに適切と考えられる。何故ならば、至るところが絶対の中心で周辺がない球では、森羅万象の各々と一としての球は自らの絶対否定を介して、したがってそこでは、絶対弁証法ではなく、例えば、懺悔道の哲学以前の田辺哲学におけるような「媒介の弁証法」しか成り立たないからである。個的自己と世界とにおける両方の絶対の自らの否定なくしては、自己も世界も真に生かされることは不可能であり、あらゆる分野、領域での過った権力による弱肉強食しかあり得なくなるのは当然と考えられるのである。

(2)としての「自己」を考察する理由は、個的自己の、延いては、万物の自己の探究としての己事

して、人間の各個の同一性は、絶対無の場所での無限の他己との重々無尽の映し合いのうちこのみ存すると考えられる。

究明は、常に同時に世界の場の開けでの世界と個的自己との自覚の究明に通じていると理解されるからである。

(3)としての「自己」を考察する理由は、二十一世紀初頭の世界や社会や個人においての新しい学問分野としての環境倫理、生命倫理、医の倫理、情報倫理等々は、先ず個的人間の「自己」の究明なくしては、不可能であり、さらに知の側面からの自己の究明のみならず、情意を基礎とした「実存」や知情意の未分離の一のところを基礎とした「自己」の究明が必須であると考えられるからである。

以上、著者が問題にせざるを得ない根拠は、(1)としては、過去の歴史と個人の現実の過去であり、(2)としては、自己の自覚は、世界の自覚の基礎の上に成り立っているという一と多との相互の絶対の否定を介した絶対弁証法が必要であるということが根拠となっており、(3)としては、新しい時代の宗教哲学における新しい諸問題の解決のためには、先ず「自己」を究めることが必要であるからである、ということが明示された。

2 「世界」の問題の由来

ここでは、表題に含まれている「世界」が著者にとって問題となる由来を述べておきたい。まず、第一の由来は、二十一世紀初頭の現代においては、科学・技術の極度の発展で、交通、通信、マルチ・メディアは世界の隅々にまで広がり、それと共に、思想や歴史や諸文化の流れにおける世界的規模での相互影響、相互作用は不可避的となっていて、世界からの影響なしには何事も成

り立たなくなつてきていることである。この事實は、各人が、自己と世界が各々自らの絶対の否定を介して絶対弁証法的に、いわば有機的な一つのいのちを生きる宇宙のなかの一員として個のいのちを生きるのみならず、個のいのちと一に、歴史的な生命としての世界のいのち（「根源的いのち」）を生きていることを意味している。

第二の由来は、例えば、原・水爆の実験による死の灰は実験に係わつた国家にのみならず、世界中の至るところでその影響を与え、またクローン人間を作り得るようになったという事實、あるいは二〇〇一年九月十一日の北米ニューヨークの貿易センターでのテロ事件等々は、世界的視野の中でグローバルにその問題解決を試みない限り、人間の尊厳性を保つた上での解決は不可能であるからである。

第三の由来は、人間はだれしも自由を求めて生きているが、真の自由は個の自由をも与え、個の自由は世界の自由と絶対の無限の開けとしての「絶対無の場所」で「絶対矛盾的自己同一的」に成り立つ自由であらねばならないからである。つまり、個的な自己の自由は、世界の自由と絶対に矛盾し対立しながら、同時に常に絶対無の場所では両者の自由は一に成り立つ筈であるからである。そしてこれら両者の自由の相即性の自覚なくしては、世界の歴史の改革は不可能であるからである。

以上、著者にとつての世界の問題の由来は、第一に世界の有機性、第二に現代における諸問題のグローバル性との出会いによるものであり、第三に自由における個と世界の絶対弁証法的な相即性が現代において不可避免的に要請されるからである。

7 注の(5)を参照。

3 自己と世界の相即性の問題の由来

人間の各個人は、自由に生きることを常に望んでいるが、個人的な立場だけに生きようとしても、また逆に個的な立場を無視して世界の立場だけに生きようとしても、真の自由がないことは、歴史を振り返っても、また各人の自らの人生の経験を振り返ってみても、明らかである。

キエルケゴール以前の、ヘーゲルを頂点とし、かつまたヘーゲルを終着点とする、古代ギリシア哲学以来の伝統的な主流の形而上学としての哲学においては、自由は、究極的には神の自由しかなかったと言えよう。個の自由は全く取るにも足りないものとして等閑に伏せられてきた。というのも、神の自発自展的な展開の一過程に個は吸収され尽くされるものでしかなく、いわば神の自己展開がそこを通過しては行くが、しかし、やがては無用となるいわば通路としての役割しか果たしていなかったからである。

しかし、真の自由は、個の自由と世界の自由とのいわば根源に存していると考えられる。そして、このような問題意識を持っていた哲学者や宗教哲学者としては、S・キエルケゴール、P・テイリツヒ、西田幾多郎、西谷啓治、A・N・ホワイトヘッド等がいる。が、小論では、先にも述べたように、西田哲学を念頭に置きつつ、キエルケゴールを中心に、人間の自由を根底にする自己と世界の問題を考察したい。

4 キエルケゴールでの自己

キエルケゴールは、「自己」が何であるかを哲学的に初めて探究したが、それを示す周知の彼の「自己」の規定を先ず以下に示しておこう。

「人間とは精神である。しかし、精神とは何であるか。精神とは自己である。しかし自己とは何であるか。自己とは、自己自身に關係する關係である。あるいは關係が關係自身に關係するという關係のうちにある自己ということである。つまり、自己とは關係ではなくして、關係が關係自身に關係するということなのである。人間は無限性と有限性との、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との総合、要するに、ひとつの総合なのである。総合というのは、二つのもの間の關係である。このように考えてみると、人間は未だ自己ではない。」⁸⁾

右の引用文では、キエルケゴールは自己を無限性と有限性との、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との間の關係であるとし、この二つのもの間の關係が關係自身に關係することが自己であると理解している。しかもキエルケゴールにおける自己自身に關係する關係としての自己は、キリスト者であるキエルケゴールにとっては当然のこととして自己は絶対的第三者としてのキリスト教の神によって措定されていると考えられている。したがってキエルケゴールでは、自己

⁸⁾ Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, hrsg. von E. Hirsch u. H. Gerdts, Gøttersløher Verlagshaus Gerd Mohm, 1982; GTBSiebenstern, Bd.62, S. 8; Vgl. Daen.Ausgabe IX, 127. 日本語訳は『キエルケゴール』(世界文学大系)二七、筑摩書房、一九六一年、二九〇頁。

⁹⁾ Op. cit., S. 8. 日本語訳は、同右掲書、同頁。

は、自己の自己関係と自己の神関係との二重の関係のうちで成り立っていると理解されている。しかも彼は「一切が可能であるということが神」¹⁰であるという神の定義を示している。しかも、彼は、個の自己と神とを実体とは見なさず、神は人間の個を「汝」と呼んで語り合う関係のうちにあるものと見なし、両者を「関係のアナロギア」(analogia relationis) (= 「関係の対応」) で理解している。¹¹ 神が人間に「汝」で呼びかけるとは、旧約聖書でアダムとエウアがエデンの園で禁じられていた善悪を知る木の実を食べてしまった時に丁度そこを通りかかった神が、「アダムよ、お前はどこにいるのか」と第二人称の親称で呼びかけて対話している箇所が、典型的な例として挙げられる。そして、神と人間がキエルケゴールによって「関係の対応」で理解されていること自体が、画期的なことである。

何故なら、カントによって、存在論的、宇宙論的そして自然 神学的(ないし目的論的)な理論理性による神の存在の証明は妥当しないものとされ、さらに最高善(福徳の一致)の成就のために神が要請されるとするカントの実践理性による所謂「神の道徳的証明」も、もはや妥当しないキエルケゴールの時代にあつて、神を実体としてではなく、関係のアナロギア(対応)で理解し、人間の一人ひとりを親称の「お前」で呼びかけ、かつ対話してくるといふ絶対の人格としての神と、人間も「汝」と呼びつる関係を結び得るといふ「関係」の概念で神を理解しようとしたことは、画期的なことである。

9 Op.cit. S.37, Daen. Ausg. S. 153, 日本語訳『回教書』III・〇頁下段。

11 関係のアナロギア(analogia relationis)については、参照 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik, Die Lehre von der Schoepfung*, III, 345-46, Das Geschoepf II, Theologischer Verlag, Zuerich, Studien Ausgabe, Bd.15, 1992, Vgl. S. 262f., 390f. 尚、アナロギアは中世の存在論的な書物に関つては、従来通り「類比」の訳語で適切と考えられる。しかし、実存思想のキエルケゴールでは、「対応」の訳語の方が適切であると理解される。

12 『旧約聖書』の創世記三・九 一一参照。

的な神理解であつたと考えられるからである。

さて、先に引用した『死に至る病』の冒頭で、キエルケゴールは、精神よりは自己を自覚の面で上位にしている。キエルケゴールでは、人間は真の自己に目覚めるまでは眠れる精神でしかなく、真の自己に目覚める時に初めて精神は眠りから覚めて自己となり得ると考えられている。しかもキエルケゴールでの真の自己とは、人間の実存の自ら自身への自己関係と、この関係が関係自身に関係するものとしての自己を措定している絶対の人格としての神に対する実存の神関係とが、何らの関係の齟齬をも生じない透明な関係にあることを意味している。

このように、「精神」に対して、「自己」を自覚の面で優位におき、「自己」を哲学的、宗教哲学的に究めようとしたキエルケゴールの試みの背後には、古代ギリシアからヘーゲルに至までの、西欧の伝統的な形而上学としての哲学における、究極的には「絶対精神」に至るべきであると考えられた「精神」のみを偏重し、普遍的な「精神」に対して人間の個の実存が等閑視されてきた傾向に対して、各人の個の自己から哲学を考え直そうとするキエルケゴールの批判的試みが存すると理解される。そこで、本稿の「自己と世界」の問題に係わる範囲内でキエルケゴールのヘーゲル哲学に対する批判的な論点を次に挙げておきたい。

5 キエルケゴールとヘーゲルの哲学の相違点

キエルケゴールの実存思想は周知のように、キエルケゴール(1813-1855)が執筆活動を始める直前に他界したヘーゲル(1770-1831)において一応完成したとも言える有神論(Onto-theo-logie)

13
 のうちの、有論（存在論）に対する批判として生まれてきたと考えられる。つまり、人間を存在するものの本質（essentia）としての神の方向からのみ把握しようとし、人間の個の現実に生きる実存（existentia）としてのあり方を等閑視してきたヘーゲルに至るプラトン以来の西欧の主流の哲学に対する批判から、キエルケゴールの実存思想が、就中「自己」に対する深い洞察が生まれてきたと考えられる。そこで、本質に対して実存が、身体に対して精神が、「知」によって特徴づけられる理性に対して情意によって特徴づけられる個の主体性が重視されるに至ったキエルケゴールの実存思想の背景に存する彼のヘーゲルの思想との大きな相違点がここで述べておかれなければならないであろう。

キエルケゴールの実存思想のヘーゲルの本質哲学に対する第一の相違点は、神概念の内容の相違である。ヘーゲル哲学の核心の据えられているプロテスタントの神は、永遠で普遍で不変な本質としての、存在そのものとしての、つまり絶対理念としての神である。それに対してキエルケゴールの同じくプロテスタントの神は、先にも述べたように人間の実存としての自己の自己関係を措定している神と理解されている。しかもこのように理解されている神は、たとえ多少の実体性を残していると思なされようとも、実体として理解されているというよりは、むしろ、バルトによって関係性のアナロキマ（analogia relationis）あるいは信仰のアナロキマ（analogia fidei）によって特徴づけられたように、人間の各実存に、先にも述べたように、「お前」とか「君」という親称の二人称で呼びかけ、語りかけてくる関係を可能にする絶対の人格として出会われてくる。

¹³ 有神論（Ortho-theo-logia）は、古代のギリシア哲学以来ニーチェに至るまでの西欧の伝統的な主流の形而上学としての哲学を特徴づけた、ハイデッガーによる術語である。この用語は、本文中でも述べたように、西欧の主流の形而上学としての哲学は、有論（存在論）と神学（神論）から成り立っていることを意味する。

第二の相違点は、主体性 (Subjektivität) の意味内容である。ヘーゲルでは主体性は神の主体性と見なされているのに対して、キエルケゴールでは人間の個の実存の主体性が意味されている。後者の主体性は、個の実存が信仰に至るまでは信仰に至り得るためのいわば絶対条件としての情熱を核心としているので、真理と見なされている。しかし、信仰を贈物として神から与えられる瞬間からは、主体性は非真理と見なされ、真理は絶対の人格としての神の側にのみ存すると理解されている。¹⁴しかし、たとえ信仰を神から贈与される瞬間までであれ、神とは独立に人間の側の主体性が認められることは、宗教哲学における大きな変化である。もしも、人間の実存の側の主体性が認められないならば、現代の若人はキエルケゴールの実存思想を棄却してしまうことであろう。勿論、キエルケゴールにおいても、主体性が真理であり、各実存の主体性としての情熱が神から信仰を贈与される条件となっており、信仰を贈与してゆく絶対の人格としての神の前では、神を動かす人間の実存の側の何らの条件にもならないという意味での「無条件の条件」でしかあり得ない。しかしながら、信仰を神から贈与される何らの条件にもならない主体性であっても、この主体性がなければ、神との出会いも不可能である。したがって、キエルケゴールにおける主体性の概念内容の変換は、ヘーゲルまでのそれとの比較においては、画期的なものと理解され得るのである。

第三の相違点は、第二の論述の中で既に触れられている「真理」概念の内容である。ヘーゲルでの真理は、哲学体系の全体に存するとされている。例えば、彼の『哲学諸学要綱』(Encyklopädie)

¹⁴ Vgl., S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, 1er Bd., S. 179-243. GTB Siebenstern, Nr. 612.

で言えば、体系化された論理学と自然哲学と精神哲学からなる諸学全体に、真理は存する。これに對してキエルケゴールにおける真理は、学問体系とか絶対理念の自発自展的な体系の全体にはなく、少なくとも信仰が神から贈与されるまでは、個の実存の情熱そのものとしての主体性のうちに見出されている。絶対の人格としての神の前では何らの意味も値打もない努力ではあっても、キエルケゴールは、真理を真理として理解できる条件としての信仰を神から与えられるまで、条件にもならない条件という意味で「無条件の条件」としての主体性の情熱を持つて無限に努力する。

周知のようにキエルケゴールはレッシング（1729-1791）の次のような意味の言葉を高く評価している。即ち、もし神がその右手にすべての真理を持ち、その左手には真理に向かつての絶えざる努力を持ち給つとするならば、彼は後者を選ぶであろうという意味のレッシングの言葉を¹⁵キエルケゴールは瞬間を、永遠のアトムとして時と永遠の交錯する瞬間として、誰よりも重視しているが、同時にそのような瞬間が非連続的にはあるが無限に続くいわば「非連続の連続」である時の流れにおける過程プロセスを重視するのである。というのも、瞬間においては時と永遠が同時に成り立っているからである。キエルケゴールにとって真理そのものとは、「我は道なり、真理なり、命なり」と語ったキリストである。しかし、キリストそのものというよりは、キリストが歩んだ道を「学びのキリスト者」として歩み続け、キリストの語った教えを自らのいのちとして生きる時に、初めて分かつてくる真理であると考えられる。しかもキエルケゴールは、ソクラテス以来ヘーゲルに至るまでの真理についての想起（アナムネシス、anamnesis）の説を『哲学的断片』で詳論している

¹⁵ Vgl. Op.cit. S.98.

¹⁶ 新訳聖書、ヨハネ一四・六。

ように、受け入れない。キエルケゴールにとっては、真理は忘却されたのではなく、すっかり喪失してしまったのであるから、各実存は神から真理を真理として理解し得る条件としての信仰を贈与されて、初めて真理を再度受け取り直すことができる。喪失してしまった真理を思い出し、うがないというのである。この真理観も、ヘーゲルまでの西欧の主流の哲学のそれとは画期的に相違している。

第四の相違点は自由についてである。ヘーゲルにとって自由とは、先にも触れたように、神の自由である。例えば、ヘーゲルの『哲学語学要綱』^{エッセンス}では絶対の理念としての神が自発自展的に「理念そのものの学」としての論理学から、自らの「他在の中にある理念の学」としての自然哲学へ、そしてそこから絶対理念が「他在から自己へと帰還する理念の学」へと必然性の形をとった自由のうちで展開して行く。

しかし、キエルケゴールでの自由は、ヘーゲルにおけるような実体化された絶対理念としての神の自由ではない。そうではなくて、いわば主の霊の働く中での主の霊に生きる人間の個の実存の自由である。¹⁷したがって、この自由は、主の霊（聖霊）の未だ働いていない実存における不安、退屈、絶望、罪の意識が克服された自由である。つまり神からの聖霊の働きは認められてはいるが、この霊に生きる人間の個の実存における自己の自由が認められているわけである。何故なら、人間の個の自己においては自己の神関係であるのみならず、自己の自己関係も神関係と透明に二ではあるが、自己の自己関係は実存の主体性でもあるからである。少なくとも真理を真理として理解できる条件である信仰を神から贈与されるまでは、神の前ではたとえ何らの意味も値打もなくとも、

17 新約聖書 コリント前書三・一七参照。

実存の主体の側の情熱はなくてはならない、実存の自由としての情熱なのであるからである。

第五の相違店は、悪の見方である。ヘーゲルでの悪の見方は西欧の新プラトン学派の祖であるプロティノス（ca.205-ca.270）の流出説¹⁸での「一者に最も遠く離れた物質」としての悪の考え方や、アウグスティヌスの「悪は善の欠如」であるという見方に類似している。前者では、中心の神的二者から遠ざかるほど悪が強まり、最後の物質は二者の絶対否定として非存在であり、悪であると思なされる。後者のアウグスティヌス（354-430）でも、彼は新プラトン主義の影響を受けているので、悪は善あるいは存在の欠如（privatio boni）と理解されている。その後もヘーゲルに至るまでの主流の形而上学としての哲学では、ニーチェによっては「プラトンの・キリスト教的」と特徴づけられ、ハイデッガーによつては「有神論的」（onto-theo-logisch）と特徴づけられているように、存在ではなく、いわば存在の根拠である存在そのものとしての二者や神は善そのものと理解され続けてきたと言えよう。したがってヘーゲルにおいても、例えば、絶対理念としての神の自発自展的な発展段階での精神哲学における主観的精神、客観的精神、絶対的精神のいずれかの段階で悪が認められるとしても、それは部分的にそう見えるだけで、全体から見れば、善に奉仕しているとして理解されている。ヘーゲル自身はたとえそうは考えていなかったとしても、「悪は、部分的に悪に見えても、全体的には善に奉仕している」ということになれば、この考えの中には、この世の個人や社会の悪に利用される大きな危険が孕まれていると言えよう。

これに対して、キエルケゴールにおける悪とは、信仰を神から与えられまでは眞の自己に生きよ

¹⁸ プロティノス（ca. 205-ca.270）の流出説とは、諸々の実在は中心の二者から流出し、一切の実在の根本である二者から順次中心から離れるに従って、ヌース、霊、自然、質量（物質）と見なされている。

うと主体性の情熱に生きないことであり、信仰を神によって贈与されてからは主の霊の働く中での自由に生きることをしてしないで、我意とか罪に生きることである。前者の主体性が真理である間は、個の実存が不安や絶望や罪の意識等の克服に努めないことが悪あるいは罪である。後者の信仰においては実存の自己関係と神関係の透明な「一」から逃避したり、それに反抗することが悪あるいは罪となる。この場合、悪は神を立てない倫理の次元での用語であり、罪は絶対の人格としての神を前にしての、つまり宗教的な悪である。

悪を善や存在の欠如あるいは、ソクラテスでのように知的な忘却によるとか、シェリングでのように神の中の自然によるとしてきた西欧のキエルケゴール以前の約二千五百年の哲学での悪の理解を振り返る時、悪を真の自己を要として理解しようとするキエルケゴールの悪の理解は、二十一世紀以降の宗教哲学における悪の原因の理解に、先ず第一に必要なものであると考えられる。

第六の相違点は、「自己」の理解の仕方である。先ずヘーゲル哲学での自己は、彼の哲学が典型的に有 神 論的 (onto-theo-logisch) であるために、最終的には精神の全体的な発展の中で絶対精神へと消滅して行く。したがって人間の個の自己は、神の自発自展的な自己展開が終わる場合には、神がただ通り抜けた器としてしか残らない。如何なる独自性をも経験して生きることのない、いわばいのちの抜けた空の器の^{うつわ}としてしか残らない。

これに対して、先に『死に至る病』の冒頭で、キエルケゴールの新しい「自己」の考え方を引用したが、あの引用内容からも明らかであるように、彼における「自己」の理解は、精神を偏重するヘーゲルの哲学に至るまでの哲学における人間の個を等閑視することに対する批判から生まれてき

¹⁹ 注の(8)を参照。

たものである。キエルケゴールにおける「自己」は、自他への平等の愛、義務的な隣人愛に生きる社会の中の、しかもキリスト教の絶対の人格としての神の前に一人で立つ実存的単独者としての自己である。キリスト教の神との関係のなかでのみの考察とは言え、キエルケゴール程に自己を深く究めようとした宗教哲学者は、西欧には見当たらないと言えよつ。

第七の相違点は、時あるいは時間性の理解についてである。ヘーゲルでの時は、連続的な時であり、時を超越した永遠を前にしては、時は何らの意味をも持たないと言つても過言ではないであろう。彼においては時の形式である論理のみが学としての哲学にとって重要であり、時や時の中に存する現象は最終的には捨象されることになる。彼においては永遠は時の真つ只中において初めて永遠であるとは全く言えず、また時も永遠なるものに満たされて初めて充実するということにはならないのである。ヘーゲルでは時と永遠は峻別されていて、時には重要な意味や意義は認められていない。ただ永遠の世界、理念の世界と、その自発自展的な実体的で体系的な展開とが重要であるにすぎない。しかしながら、時が重視されない哲学は、結局はこの現実の世界を等閑視することになるので、ニヒリズムに陥らざるを得ない。これに対して、キエルケゴールにおいては、時は連続的ではなく、時の中の一瞬一瞬は永遠なるものと交錯して、彼の「瞬間は永遠のアトムである」という主張が示しているように、時と永遠がこの現実の世界で一瞬一瞬触れあい、交錯する時に、始めて永遠は真に永遠であり得、時は永遠なるものによって満たされて初めて真に時となると理解されている。つまり、時と永遠は切り離されることは不可能であり、時と永遠がいわば「一」である時に初めて時は時になり、永遠は永遠になり得ると考えられている。時の真つ只中の瞬間においてしか永遠は露わとはなり得ず、また時は永遠なるものに満たされて初めて時となる

と、キェルケゴールでは理解されているわけである。キェルケゴールのこのような時と永遠との、そしてこれら両者の関係の理解は、逆ればアウグスティヌスに見出されるが、後者では主体性や自律の自己を究明することは未だ問題とはなっていない。

第八の相違点は、空間性の概念内容である。ヘーゲルでの空間性は、絶対理念としての神の自己展開によって生じる空間である。したがってここでの歴史も弁証法的に展開されていて、古代は即自的歴史、中世はその対自的な歴史、またヘーゲルが生きていた近代は、古代と中世を止揚した即自且対自的な歴史と、それぞれ考えられる。そしてヘーゲルの時代で歴史は完成すると考えられている。しかしながら、これは実体的な神の自己展開として考えられている歴史にすぎない。しかしながら、歴史は完成することなく弁証法的に継続して行く筈である。しかし、ヘーゲルでは空間性も体系の内に閉じられている。

これに対してキェルケゴールにおける空間性は、自他を平等に愛すると同時に、自他を自発的に愛する愛と、義務性としての隣人愛に生きることとを自らの課題とする、実存の自らの自己関係と神関係という二重の關係に内に透明に生きようとするところから生じてくる社会や世界の空間が重視されている。

キェルケゴールの哲学には愛によって成り立つ社会も世界も入る余地がなく、ただ神の前の単独者 (der Einzelne) が存するにすぎないという批判がある。しかし、彼においては、実存は自らの自らに対する自己関係と神関係の両者の關係を一に生きるようにするために、先ず実存の自らに対する自己關係を正しく保つためにはヘーゲルにおけるような人倫ではなく、キリスト教的な個人のレベルでの道徳に、いわばカントの定言命法に従うので、ヘーゲルにおけるような市民社会の人倫や

国家の合理性や道義性は問題とならない。キエルケゴールでは、一瞬一瞬に永遠が触れてくるような、したがって非連続の無限の点の集合であるような非連続の連続としての歴史が成り立っている。そこには、自ずと「聖徒の交わり」が成り立っている筈である。が、これは不可視的であり、見えない教会であることもある。

第九の相違点は、「知」についてのものである。ヘーゲルでの知は、思弁的な知であり、情意を基礎とするよりは逆に知性的な知であり、この知から情意も理解されることになる。したがってそのような知は、一切を個の自我の外に対象化、実体化、記号化して理解しようとする合理的、学問的、存在論的な知である。

これに対してキエルケゴールでの知は、いわばソクラテス的な「無知の知」であり、彼自らが言っているように「非学問的」である。つまり、ヘーゲルにおいては丁度逆に情意を基礎にしているいわば知恵としての智である。一切を内面化、主体化、具体化、無実体化、体験化、非実体化、実在化して理解しようとする人格論的な知である。ヘーゲルの知を内在的で想起する知とするならば、キエルケゴールの知は、彼自らが語るように、超越的で反復(ないしは受け取り直し)する自覚的知である。

第十の相違点は、両者の哲学そのものの相違である。ヘーゲルの哲学は、学としての哲学であり、生まれながらの理性とその核心となる精神を中心として展開された絶対有のパラダイムを基礎とした体系としての哲学であり、その頂点には絶対知が存している。そしてこの体系のうちには、一切が包摂されている。これに対して、キエルケゴールの哲学は、「学としての哲学」の以前にして同時に以後の哲学であり、体系ではなく断片としての哲学である。例を挙げれば、「学としての

哲学」以前の哲学としては彼の二十九才の時の著『あれか・これか』が典型的なものとして挙げられる。また「学としての哲学」以後の哲学として代表的なものは、彼の三十七才の時の著『キリスト教の修練』である。

6 キエルケゴールにおける世界関係

右においては、一切の本質を究めようとする学的な知を基礎とした有 神 論(存在 神 論)としてのヘーゲルの哲学と、生きた生(なま)の人間としての情意を基礎とした実存を究めようとするキエルケゴールの実存思想との相違点を考察した。そして、そのことによつて私たちは、両哲学がいわばそこから出てきたと言える両者の根源から、「自己と世界」の問題を考察しなければならぬところまでに至った。本質哲学と実存哲学の根源の哲学としては、ここでは西田哲学での「絶対無の場所」の哲学であると受け取つて、そこでの自己と世界の関係のあり方を極く簡単に概観し、最後にこれをキエルケゴールの「関係性」の立場での「自己と世界の関係」のあり方との類似性と相違性を究めたいと考える。

西田哲学における「自己と世界の関係」を見てみると、先ず純粹経験の事実があつて、そこに初めて個人の自己が目覚める。そしてこの自覚と共に純粹経験の自覚はどこまでも深められ、広められて、明治四四年の『善の研究』の同年の「序」に書かれているように「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明」する方向へと純粹経験は開けて行つた。しかも、その基礎には「純粹経験は唯一の實在である」という判断が、判断的一般者の開けとして存していた。しかし、この判断的一般

者の場所は、やがて「自覚的一般者」の場所に開かれて、後者は前者の場所を包摂するに至る。しかも、自覚的一般者の成り立っている場所は、自覚的一般者の術語が出た年と同年の一九二九年に「表現的一般者」へとさらに開けて行った。²⁰しかし、「表現的一般者」の場所が語られる時には、既に人間の個は絶対無の場所に、たとえ瞬間的にはあれ、開かれて行っている。そしてその絶対無の場所での経験が表現されて「表現的一般者」の場所が成り立つのである。表現的一般者の場所が開かれている時には既に、「絶対無の場所」が具体化された「弁証法的一般者」の場所も開かれている。そこで、西田哲学においては、「自覚的一般者」の場所が、「表現的一般者」の場所へ開かれて後者が前者の場所をも包摂する場合には、自己の自覚が世界の自覚によって成り立っていることが個の自己によって自覚される。しかも、世界の自覚と個の自己の自覚とは絶対矛盾的自己同一的に成り立っているのみならず、「弁証法的一般者」の立場が直接化されたポイエーシス（物を創造的につくることとしての「制作」）の世界では、作られたものであると同時に常に作るものでもある個の自己が「絶対無の場所」を包摂するのである。

以上のように、西田哲学での弁証法的一般者における自己と世界との関係は、絶対無を媒介とした絶対弁証法によって絶対矛盾的自己同一的であるのみならず、世界が個的自己を包摂すると同様、個的自己が「弁証法的一般者」として直接化された歴史的事在の世界を包摂する。

これに対してキェルケゴールでは、人間の個の実存の次元での不安、絶望あるいは神の前における実存の罪意識を媒介として、自己は生きている限り自己と成るべき課題として与えられていることを自覚することから出発する。ここでは個的人間の実存の外から関係してくる、自らとの

関係の内にある神の「自己空化」の啓示に個の自己は出会う。そして、実存の、自らへの自己関係と、この関係を措定した神との関係を軸として、個の実存の神への、先ず神から啓示された神からの愛（アガペー）に対する、応答としての隣人愛が社会や世界の形成の基礎力となると考えられている。したがって、信仰における隣人愛による万人平等の自覚が世界の自覚となっている。そこでは、個の実存が自己になって行くプロセスでの「自己の自覚」と、神からの贈与としての信仰を媒介としての「世界の自覚」との「一」が、自己と神との関係の中に開けている。

以上の論述から、西田の「絶対無の場所」の開けとキエルケゴールの「関係性」の立場とでの自己と世界の関係の類似性と相違性を最後に挙げておきたい。

- (1) 西田とキエルケゴールとでの「自己と世界の関係」の類似性
 - (a) 宗教哲学の出発点が自己の自覚であること。
 - (b) 世界の自覚が、自己の自覚の中から転換点として、絶対無ないしは神の側からと自己の側からとの双方から開けてくる。
 - (c) 自己の自覚と世界の自覚との「一」が開かれている。
 - (d) 自覚の基礎となっている思考の基盤としてのパラダイム (i) 相対有、(ii) 相対無、(iii) 絶対有、(iv) 虚無、(v) 絶対無が、両者において共に、(i) から (iv) の間での四つのパラダイムを超えている (西田では「絶対無」のパラダイム、キエルケゴールでは「関係性」のパラダイム)
- (2) 西田とキエルケゴールとでの「自己と世界の関係」の相違性

²¹ 神のアガペーとしての自己空化 (ペテロ・ニ・クハ)。

- (a) 西田の絶対無の場所の開けでは、絶対無の媒介で、自己と世界の自覚の「一」の立場へと開けて行く。これは、自我の死あるいは自我無化が媒介となっている立場である。キエルケゴールの関係性の立場では、実存の不安、絶望、罪意識等の媒介で、自己と世界の自覚の立場へと開けて行く。これは、未だ反省が媒介となっている立場である。
- (b) 西田の絶対無の場所では、世界の自覚は、自己の自覚の極限が突破されるときに、開ける。これは、覚の立場である。キエルケゴールの関係性の立場では、世界の自覚は、自己空化の神に対する信仰から開かれてくる。これは、覚ではなく、信仰の立場である。
- (c) 「絶対無の場所」の開けと、「関係性の立場」との相違としては、後者の関係性の立場が、なお幾分か実体性や意識の立場を残していると言えるが、前者は実体性や意識の立場を超越していることが、挙げられる。しかし、具体的な実在の立場においては、両者の立場の相違は超えられている。²²つまり、キエルケゴールの立場には、具体的には、既に「絶対無」の場所が開かれ垣間見えているのである。しかしながら彼の時代にはその思考の枠組みとしてのパラダイムの表現が未だなかっただけであると考えられるのである。

付記 本稿は二〇〇二年五月五日のキエルケゴール協会での講演会の講演に加筆したものであることを付記致したい。

キエルケゴールに学ぶ

——キエルケゴールと今日の我々——

水田 信

序 キエルケゴールから何を学ぶか

本稿は、現代の我々とキエルケゴールとの関係の、一つのあり方を示そうとするものである。すなわち、ここでの「我々」とは、現代に生きるものとして、キエルケゴールに学ぶ者のことである。「キエルケゴールを学ぶ」ではなく、「キエルケゴールに学ぶ」と言ったのは、前者がキエルケゴールを研究することを指すのに対して、後者には、「研究」という言葉を適用するか否かは別として、「学ぶ」という行為の示す或る特殊な場面と態度の強調があるからである。学びの場には、教えの術に長けた教師が、学びの道を示しつつ、学ぶべき事すなわち教えの内容を携えて立っている。そこに集う者達が、同志としての「我々」である。一般に、「我々」とは同一の状況で目的や価値観等の基準を同じくする者を指す。今の場合、同一の状況とは端的に「今日」として示されるが、それが意味するのはさしあたり現代社会である。より具体的に言えば、二十一世紀を迎えた世界であり、とりわけその世界の中の日本という文化的・社会的・政治的環境である。そこに、キエルケゴールに学ぼうとする我々がある。

それならば、我々は彼から何を学ぶのか、あるいは学ぼうとするのか。学ぼうとする者は「何を

「学び得るのか」という予測と期待を持つて出発することを常とする。「何を学ぶべきか」という問題意識が既にあり、「学ぶべき何か」が「真理」として予感されている。キエルケゴールを学んできた者は、それが何であるかを予め知ってはいないであろうか。我々は、キエルケゴールが学んだことを、彼が学んだように学ぶのである。その場合、我々は彼の「同時性」にある、と言えよう。キエルケゴールが今日、全く不在であるならば、我々は彼から学ぶことはないであろうし、学び得ないであろう。こつ考えるならば、キエルケゴールをも含めた「我々」の成立が可能だ、と言つてよいわけである。すなわち、キエルケゴールも現代の我々も、同じ真理を学ぶ者として、基本的に同一の立場にある。ただし、彼は先達として現代を生きる者の教師でもある。現代の我々は、彼から「如何に学ぶか」を学ぶのである。我々が彼に忠実であるつとすれば、キエルケゴールが彼の「教師」から学んだ、その「学びの様」を学ぶことを通して、かの「教師」から学ぶのである。そこまで忠実であるから否か、その答えによつては、学び方も学びの内容も異なつてくるだろう。その意味では、様々な学びがあり得ることになり、それに応じて様々な「我々」があり得るのだが、ここで絶えず念頭に置いていたのは「キエルケゴールも含めた我々」である。

キエルケゴールの作品の中には、彼の時代に関する記述がある。¹ それを読めば彼の時代感覚はほとんどそのまま現代の我々に通じるものであることが分かる。これによると、彼にとつての「現代」は内面性としての情熱を欠いた時代、凡てについて曖昧さが支配する抽象的な反省の時代である。人々はあらゆる事柄に関する手引書を持つており、何事に対しても理屈を捻り出す。標榜され

¹ Søren Kierkegaard, *En Litterair Anmeldelse, Søren Kierkegaards Samlede Værker 1 udg.* Bd. VIII. København, 1903.

る平等性は同質化を促すだけで、個人性は抽象の中に失われ、巨大な抽象物である大衆・公衆が出現する。彼らは、具体性を欠いた個人の集合であり、マス・メディアによって膨れあがる。見物人である彼らは、常に気晴らしを求め、人の行為を噂話の種にする。公衆は、最も私的なものに関心を持つ公的なものであり、彼らの存在する所では匿名性がはびこる。曖昧さが一般的なこの時代では、互いにどれほど隔たったもの同士でも、媚びへつらいによる交際が可能である。一方では、反動としての、「原理」への願望も強くなるが、その原理は外面的ものたらざるを得ないから、これに拠る者は非人間的な無規定物であるしかなく、礼節もまた失われてしまつのである。この様に時代を語るキェルケゴールを知るにつけ、彼が現代の我々のすぐそばに居る教師であることを、我々は実感できるのである。

一 「信仰」の学び

「学ぶ」とは「まねぶ」ことであると言つ。しかし、真似ることによつては埋めることの出来ない隙間があるのではなからうか。現代の日本とキェルケゴールの時代のデンマーク、現代社会と彼の生きた社会とは、何と言つても違いがある。この差異にもかかわらず学ぶものがあるとするれば、それは基本的に時代や場所を越えた真理でなければならぬ。この真理を学ぶのに言語をもつてするならば、それは言語の差異をも超えて存在するものでなければならぬ。その様な真理を根拠に成立する「我々」の特質はどのようなものであろうか。

大きく分ければ「我々」には、二つの種類があると言えるだろう。その一つは、「我」としての

「自己」が相互に関係するところに成立する「我・我」であり、他の一つは、自己が失われ溶け合っ
て出来上がった大衆としての「われわれ」である。後者の垂流としては、強制力によって固められ
た「われわれ」も考えられる。キエルケゴールの「自己」は何よりも先ず自己関係である。しかも、
それは神を基準として成立する。人間は自己関係であり、同時に神関係であるところの「精神」で
ある。²キエルケゴール的に捉えられる「我々」は、その様な自己が織り成す「我・我」として生起
するのではないだろうか。そして、これが彼の考えた「キリスト教」に関係するのではないだろ
うか。この様な予想を共有しつつ、我々はキエルケゴールを通して、キエルケゴールと共に「自己」
について学ぶことが出来る。

キエルケゴール自身は、「自己」を詳しく規定するに際し「単独者」という概念を用い、その「実
存」を語った。一人一人に対して、しかも「万人の事」として語った。そうであれば、「自己」は
人間生活のあらゆる外面的な差異を取り去ってもなお残る、本質的なものに根ざしているものでな
ければならない。彼はそれを「内面性」と名づける。しかも、キエルケゴールはこれらをキリスト
教と結びつけて語っている。問題の中核は「信仰」である。

この主体性・主観性の凝縮した問題に答えようとするに当たり、我々は注意深く第三者の評価
を吟味する必要がある。キエルケゴールに学んだ先達を「我々」のうちに加え、共にキエルケゴ
ールに問い、かつ彼と共に「信仰」について学ぼうと思う。先ず挙げたいのは、二人のキリスト者、

² Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden, Søren Kierkegaards Samlede Værker 1 udg.*, Bd. XI, København, 1905, s. 128.

カール・バルト (Karl Barth, 1886-1968) と滝沢克巳 (1909-1984) である。

バルトは、「キエルケゴールの学校」で学ぶことの重要性を認めると同時に、卒業すべきであると説く。彼によれば、キエルケゴールは、対立、矛盾、深淵といった人生上の否定面の強調、「単独者」の強調、信仰か不信仰かを問う「人間中心主義」、という三つの傾向を強く帯びているのである。³ バルトの批判は、キエルケゴールの個性に多分に関係している。彼は例外者としての単独者であった。だが、ちょうど病によつて健康が意識されるように、例外者こそが普遍的真理に気付き易い、ということもまた一つの事実であろう。それはまた、罪という異常に気付くことによつてのみ、人間本来の在り方を求めることが起こるといふ事情に通じる。このことは、キエルケゴールが常に強調していたことであった。

その一方、バルトに学んだ日本人である滝沢克巳は、最晩年のバルトが脱しえた「キリスト教絶対主義」を、なお残るキエルケゴールに対する疑問点として挙げ、人間の思想が実現するためには時の経過が必要だったと述べている。⁴ 確かに、時代の成熟度ということがあり、時が満ちるといふことがある。現代は十九世紀よりもニヒリズムが一般化しているが、それだけ宗教的救済への希求も増大している。また、キエルケゴールが知らなかった世界を知り、我々は彼の限界を超えた視野を、巨人の肩に乗った子供として得ている。

この様な立場を踏まえた上で我々は、バルトと滝沢の問いに関し、なおもキエルケゴール即して応答を試みながら、彼に対する新たな問いを発することをもって、さらなる学びの道としたい。そ

³ Karl Barath, Dank und Reverenz, Evangelische Theologie, Heft 10, 1963, ss. 37-342.

⁴ 滝沢克巳著、「バルトとキエルケゴール」、『読解の座標』創言社、一九八七年、一九六・二〇三頁。

の際、マルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) を「我々」の中に招き入れることをもって、考察を進めるための助けとしたいと思う。

二 「共在の道」の学び

キエルケゴールは、内面性に関する「直接的伝達」の可能性を否定したが、このことは、実存に関する学びが「狭き門」を行く困難さにあることを示したことになるであろう。実際、実存の真理は、主体的に生きることを通じてのみ獲得しうるのだから、主観的であり、信じるか信じないかの問題に帰着する。こうして信仰は意志の問題になる。⁵ しかも、彼は信仰に関して同時に、「神が私の教師となった」と言うことが出来たし、「誰もがそう言えるのであり、そう言つべきであり、真にそう言えるのだ」と述べている。⁶ つまり、信仰への道は、一人一人が自分の意志で求めかつ学ぶより外にないのであるが、それはただ勝手に思い込むとか、信じ込むということではないのである。キエルケゴールの「自己」は神を基準としたものであった。その神が二人称として私の教師となる。この神を仲介者として、人と人は交わりを結ぶ。絶対他者が「汝」となる、これがキリスト教である。「我・我」の成立は、この神関係に基づくのであり、人間関係としての「我と汝」は、この「我・我」に根拠を置く。この見解が認められるならば、キエルケゴールの「単独者」は人と人

⁵ Søren Kierkegaard, *To opbyggelige Taler: Troens Forventning*, *Søren Kierkegaards Samlede Værker 1 udg. Bd. VIII*, København, 1901, s.21.

⁶ *Ibid.*, s.20, 1901.

の交わりを積極的に認めるものではない、と見なすブーバーの批評に対して、我々はキエルケゴールに代わって抗弁できることになる。彼が間接伝達をもって、だが真摯に、他者に報知を述べ続けたこと自体が、人と人の交わりの実践でないであろうか。ただ彼は、真正の人間関係には神という仲介者が必須であることを強調したかったのである。ブーバーはまさに、神と人間の間を「我と汝」の関係として把握したのであるが、それは同時に人間関係の「我と汝」として実現すると説く。完全なる人間関係は、神と人間とを並列することによってではなく、神のただ中に見いされる。⁷二つの関係を切り離して考えることは、具体的・現実的でないのである。だが、時間的に言える事と、事柄そのもの順序とは直ちに同じにならないだろう。罪の現実を見据えるキエルケゴールには、神関係を忘れた人間が互いに「汝」と呼びかけ合うことが、直ちに真の交わりを生むとは思われなかったのである。

「この理解される限りで、キエルケゴールから、バルトの批判にも答えることも可能になる。すなわち、彼にあっては、神関係こそが実存の中核であり、しかもそこから人間同士の交わりが開けてくるのである。その上、彼は、信仰が期待するものは勝利である、⁸と言つ。キエルケゴールはキリスト教の厳しさのみを強調する、⁹と言つバルトの批判にもかかわらず、彼にとつてもバルト同様、

⁷ Martin Buber, *Die Frage an den Einzelnen, Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1965, s. 227.

⁸ Martin Buber, *Ich und Du, Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1965, s. 80.

⁹ Søren Kierkegaard, *To opbyggelige Taler: Troens Forventning, Søren Kierkegaards Samlede Værker 1 udg. Bd. VI, København, 1901, s. 30.*

キリスト教はその根源において喜びの使信なのである。

問題はむしろ、彼が宗教性Aと宗教性Bの区別を設けて、後者に属するキリスト教を特別視していることにある。滝沢の批判はここに関わる。滝沢は、神と人との関係を「不可分・不可同・不可逆」として言い表した。これに倣えばキエルケゴールの「自己」も、神から措定された存在として、神とは不可同にして不可逆である。この不可逆性は、人間の罪によってさらに際立つ。しかも元来、人間は神性を帯びた存在であり、神を基準にして生きている。キエルケゴールにおいても、神と人との不可分性が語られていることは明らかである。ただし、このことは歴史上の事としての「神・人」たるイエス・キリストを通してのみ認められるのであり、この点が西田幾多郎の禅仏教を紹介してキリスト教に接近した滝沢の納得しないところである。彼にとってナザレのイエスは、「インマヌエル（神、我らと共にいます）」の微であり、インマヌエルの事実は歴史に先立つ普遍的な真理なのである。滝沢は、キリスト理解上のこのギャップは、時代の経過によって克服されるとしたが、そのためには、異文化の交流という歴史的発展が必要不可欠であると考えざるをえない。この事情を、日本という場に即して、以下に警見したいと思う。

三 キエルケゴールと現代の日本

日本という、キリスト教の伝統が希薄な、集団志向が強いと言われる精神的・文化的風土において、キエルケゴールの許容がどのような形でどこまで可能か。宗教を核にした精神的風土の違い

は、本当に相互理解の障壁にならないのか。考えるべき問題は具体的には以下のごとくになる。

- (1) 日本でキリスト教は受け容れられ得るのか。
- (2) キリスト教抜きでキエルケゴールを理解できるのか。
- (3) 日本にキエルケゴールを受け容れるための、いかなる土壌があるのか。
- (4) 日本人にとって「単独者」の思想は、受け入れ難いのではないか。

これらの問いは、逆に、日本的なものが可能にする思想的発展性は何か、という問いを呼び起こす契機ともなる。この問いに答えるためにも、日本人でキエルケゴールと共鳴関係を結びうる思想家を掘り起こし、比較研究することは一つの有効な方策であろう。滝沢克巳はその様な思想家の一人であった。彼の提示した問題は、特に(1)と(2)の問いに対応する。彼は「キリスト教絶対主義」を排した上で、インマヌエルの福音としてキリスト教を受け容れ、その立場からキエルケゴールを理解した。以下に、主として(3)と(4)の問いに答える鍵を、先に挙げたブーバーとの関連で、森有正(1911-1976)の思索の跡に探ってみよう。

森の「信仰」に対する考えは、キエルケゴールと同様、絶対者である神に対して、そして神に対してのみ「汝」と呼びかけること、神との二人称関係に入ることである。これに対して人間関係は、基本的に「一人称 三人称」の関係である。森によれば、一人称としての「我」すなわち「自己」は、他者から見れば三人称であり、人間関係にあつて互いを独立した人格としての三人称として認め合うことが、社会が成立するための条件である。¹⁰ 人格以外の三人称的存在は、「非人称」ないし

¹⁰ 森有正著「経験と思想」、『森有正全集第十一巻』、筑摩書房、一九七九年、六一頁。

「無人称」と呼ばれる。人間同士の「我と汝」としての二人称関係は、三人称の関係を破って初めて生じるが、そのためには当事者同士の特別な意志の一致、愛の確認がなければならない。「我と汝」という方式は、主体がその主体性を堅持することによってのみ可能になる二人称を待つて成立する。¹¹ところが日本人の場合、三人称が明確に認められないままで二人称関係に入るということが一般的だ、と森は言う。これは、一人称の「我」が十分に独立して存在せず、社会が未だ確立していないことを意味する。この様な二人称関係は「我 汝」ではなく「汝 汝」の関係である。森はこれを「(私的)二項関係」と名付け、普遍性を欠いた閉鎖的な人間関係として退ける。¹²それは直接的・無媒介的であり、キエルケゴールにあつて「直接性」とされる人間の在り方に当たると。ただし、森の言う二項関係は、近代化したはずの日本社会が、全体としてなお維持し続けられているという点で特殊である。それは、単に自然的であるのではなく、集団的意志の結果であると考えられる。

現代日本に生きる我々が、キエルケゴールの「単独者」を理解しようとする時、森の「二項関係」を無視してはかかれぬであろう。これはまた、キエルケゴールの大衆論を考えるための有力な視点を提供してくれるはずである。一方、キエルケゴールを踏まえて森の言説を吟味すれば、彼においてはやや曖昧な「人格」の真の根拠が、神を基準にする生き方にあることが明確になる。¹³二項関係が「汝 汝」の関係であると言われることの意味は、互いに相手に拠りかかり、相手を基準にして生きようとする関係だということであるが、それはキエルケゴールが照らし出した概念とし

¹¹ 同書、一一〇頁。

¹² 同書、九八頁。

¹³ Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Doden, Søren Kierkegaards Samlede Værker 1 udg. Bd. XI, København, 1905, s. 121.*

ての「消極的關係」の一形態である。キエルケゴールが、自然的な愛を超えたところに真正の愛を認めたと根拠も、「二項關係」の考察から理解を深めることが出来るのである。

結び

キエルケゴールは矛盾の実存を生きた。彼自身における審美性と宗教性の分裂、その緊張感における例外者としての統一運動を生きた。イロニ・ユーモアと真剣さ、悟性と信仰、自己の理解と自己超越等を考え抜いた。とりわけ、宗教性Aと宗教性Bの区別は、神の内在性と超越性のキリストにおける統一と、罪の現実を語るうとする彼の苦闘の跡を示している。我々は、キエルケゴール通して、彼と共に、もしかしたら彼を超えて、実存の真理を学びうると考える。

キエルケゴール自身が一つのパラドックスである。彼は「あれか、これか」を迫りながら、自己実現と自己否定とを同時に満たそうととしている。我々人間は皆このパラドックスを生きる。例外者キエルケゴールはその生きた証人である。彼の日常生活は「肉体の棘」ゆえに動揺していたであろう。しかし、その抵抗性こそが、彼の具体性・現実性を形成していた。それがまた、彼の思索の出発点であった。(資産は、かれの弱さを補つたための恩寵であったかのようだ)。キエルケゴールに對することによって、我々は思想的実験の場に立つことになる。我々は、注意深く、彼を通して、彼と共に実存の真理を学ぶ喜びを共有することが出来る。

我々が真の実存を目指そうとする時、人間性(普遍性)とキリスト教(歴史性、特殊性)の關係を考察するための新しい視点を、日本文化の伝統という、いま一つの特例が提供してくれるなれ

ば、我々におけるキエルケゴール理解の可能性は、さらに拡大・深化するであろう。この問いに答えながら万人の事としての真理を学ぶために、現代の我々の身近な先達として、先に触れた滝沢克巳や森有正のほかにも、内村鑑三(1861-1930)、『夏目漱石(1867-1916)』西田幾多郎(1870-1945)、『小林秀雄(1902-1983)』等、多数の名を挙げ得ることは、我々にとって喜ばしいことではないであろうか。¹⁴

¹⁴ ここでは、いわゆるキエルケゴール研究者の名を挙げることはしなかった。列挙した思想家の中で夏目漱石だけは、キエルケゴールへの言及が無いが、彼こそが、最もキエルケゴールに近い思想家ではなかったかとも考えらえる。彼はキリスト教を敬遠しつつも、単独者の道を歩みつけた思想家であり文人であった。滝沢は、その様な漱石の思索の跡に、キリスト教の福音に共鳴する響きを聴き取っている。以下に、両者の類似性を象徴的に示す実存形態の分類を、キエルケゴールの仮名を用いながら簡略に示す。

アンティ・クリマクス	ヨハンネス・クリマクス	夏目漱石
無反省の絶望	審美的段階	他人本位
弱さの絶望	(イロニ)	(諧謔的精神)
(諦念)	倫理的段階	(非人情)
(苦悩)	(フォームル)	自己本位
反抗(強情)	宗教性 A	(真の面目)
(躓き)	(罪意識)	(道義)
信仰	宗教性 B	(本来的自己)
		則天去私

石津照璽のキエルケゴール論(上)

山田衛

一八五五年の春スレーゲルは西印度諸島の総督に任命された。三月十七日の出発の日、スレーゲル夫人は計画的に路上でキエルケゴールと出会うようにした。そして彼の側を通り過ぎた時に、彼女は低い声で「ご機嫌よう、お達者で」と囁いた。キエルケゴールは会釈を以てこれに答えた。これが「二人の者」が互に肉眼で見合った永遠の内の最後の瞬間であつた。¹(傍点は大谷)

はじめに

キエルケゴールの実存思想が、東ユーラシアの端に位置する日本において受容、解釈され、影響を与えていることは、何を物語っているのだろうか。

キエルケゴール受容から、既に百年の歳月が経過している。その中から、和辻哲郎、三土興三、三木清、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治といった近代日本を彩った哲学者達が、彼の思想との対決を試み、それを通して自己の思想形成の一端を画つた事実を顧みるとき、²その思想は、キリスト教の個別単独思想を強調したものであるにとどまっていなことを指し示している。実にその個別単

¹ 大谷長訳編『婚約 セーレン・キエルケゴールの遺稿』創言社、一九七二年一七頁

² 大谷長、大屋憲一編『キエルケゴールと日本の仏教・哲学』東方出版、一九九二年、一三七—二八五頁

独性の実存思想が、逆説的に普遍性を帯びている証左であることを、我々は認めるのである。

私はここで、上述の哲学者の中にもう一人加えたい。石津照璽（一九〇三—一九七二）がその人である。

石津照璽の宗教思想は、西洋哲学の吸収、解釈を媒介とし、神道、仏教、キリスト教等の宗教現象や諸科学の研究成果を取り入れて、その学的体系を目指したものである。それは石津宗教哲学の呼称で周知されている。

石津宗教哲学の課題は、「根源的な意味で、人がどのような有様において生きているのが宗教的に生きていることなのか、また、宗教的に生きているということは、根源的には、何にもとづいて「そんなのか」という点に置かれている。ここでは、「宗教経験」や、その展開としての「問題場面と根底」といった範疇を中心に、人間存在の構造に則して、それらを根源から掘り起こすという方法で追究されたのである。この方法は、人間存在の基礎的在り方を探究することであり、しかも、実存理念を解く鍵に結び付くものであって、そうすることが自己の課題に答え得ることになると、石津は見なしていた。

以上の点からも宗教経験の場面における、個体的自覚としての主体の在り方が、次に問われてくるのは当然であり、それ故に、宗教的実存者のキエルケゴールの提出した問題と、石津は対峙したのだと考えられる。

石津は西洋哲学の中から、フオイエルバッハ、シェラー、ハイデッカー等にも注目し、論述している。しかし、始終、取り挙げたのはキエルケゴールの実存思想であった。それはかかる理由に拠

るものだと思う。

小論では石津のキエルケゴール論稿十数篇の中から、その基本思想となるものについて、一、三、三考察してみたい。

一 石津照璽のキエルケゴール論稿

石津の業績は、著書七冊、論文百二十余篇にのぼる。⁴ 論文の殆どは、学術雑誌や大学研究紀要に発表されたものである。それらは研究の出発点から晩年に至るまで、アカデミーの世界に身を置いた学者としての視点から為されたものであった。

著作集『石津照璽宗教哲学研究』全五巻は、既刊の著書を中心に、一部、編集し直して、没後の昭和五五年に、創文社より刊行されたものである。その一冊に『キエルケゴール研究』が充てられている。これは、石津が亡くなった直後の昭和四九年刊行の単行本の内、内容の重複している二篇を除いて、そのままの形で出版したものである。それをも含めて、キエルケゴール論稿を、発表された年代順に配列すると次のようになる。

- 1 昭和五年、「ヘーゲルとキエルケゴールの対決」
- 2 昭和一八年、「キエルケゴールの宗教論に関する吟味」
- 3 昭和一九年、「実存哲学における時間性の問題」

⁴ 石津照璽『宗教的人間』（著作集第五巻）創文社、一九八〇年、巻末の著書、論文一覧

- 4 昭和二年、「キリスト教的人間 キエルケゴールのキリスト教論を中心とする」
- 5 昭和五年、「宗教的実存の実存的課題 キエルケゴール各著作の位置と意義」
- 6 昭和三〇年、「キエルケゴールの思想の基盤」
- 7 昭和三〇年、「キエルケゴールにおける主体性の問題」
- 8 昭和三〇年、「北欧のキエルケゴール研究その他」
- 9 昭和三一年、「キエルケゴールにおける 宗教的著者 と伝達の問題」
- 10 昭和三二年、「宗教の根柢に関する研究 キエルケゴールとハイデッガーの所論の吟味に沿って」
- 11 昭和三七年、「キエルケゴールにおける思想の基本と青年時の経験との相関」
- 12 昭和三七年、「キエルケゴール全著作の初版本、および彼の死後五ヶ月に行われた売立資料による彼の蔵書目録 天理大学図書館所蔵」
- 13 昭和四三年、「キリスト教の実存解釈とその伝達の問題 キエルケゴールにおける 伝達の問題（一）」

石津の年譜と照らしてみると、キエルケゴール研究が充実してくるのは、戦中、戦後、特に昭和三〇年代である。それは学者としての円熟期と重なっており、この点からも、彼が如何にキエルケゴールを重要視していたかが理解できる。なお、著作集『キエルケゴール研究』に採られている論文は、5、7、9、10、11の番号を付した五篇である。8、12、13の論文は別の巻に収録されている。

二 キエルケゴール思想の基本的特質

石津がキエルケゴール思想において、最も重視するのは、彼の人と生涯についての実存である。それは生活史といつても良いものであるが、そこに思想の骨組み 基本的特質 を見ている。

キエルケゴールの生涯を通して、考えや生き方の方向づけをしたのは、宗教的なもの、キリスト教的なものであったのを、我々はよく承知している。そこでの希いとが喘ぎが彼の傾向を決定した。この傾向の全ゆる角度から、彼の人となりや著作に固有の色彩を付与したものが、「憂鬱」や「悩み」であった。石津は彼の本質をここに在りと解し、それらの心の姿を明らかにし、その由るところを索めておくことが、彼を根源から理解することになると考えていた。

最初にそれを次の事例でもって指摘する。

それはキエルケゴールの実存の定義の一つといえるものである。つまり、問題点を常に両極端に分岐させ、その間の関係を云々することである。ここでは空想や反省を取り込んで理念化するものだから、当事者は両極端を移行せねばならなくなる。この移行には断絶があつて接続できないものだから、あれが、これかの決択が迫られる。要は主体の転質を必要とする。しかし世間一般の選択は、彼の究極の立場で決択するようなものでなく、単なる常識範囲での「あれか、これか」である。だがキエルケゴールのは違う。文字通り、断絶や主体の転質との係わりで、「悩みと諦めと宗教的なもの、即ち世間的には無よりもすくなきものを自分は自分の扱ふべき最後の『これ』とする」とし、こつすることによつて、彼は安らぐのである、と説明する。

⁵ 石津照暉『キエルケゴール研究』(著作集第四巻)創文社、一九八〇年、三〇八頁
⁶ 同書、三〇九頁

更に石津は憂鬱の根ざすところの本質によって、上述のは真の安らいではなく、なお執拗なる展開を始める、と述べる。それは理念として、目指すところの対極に立ち到らなければならぬ決択として、課題づけられているからである。しかし有限なる彼にあつては、そのように運ばれていない。実存の現実態として、「常に此方の極から牽制され拘束されている」のである。

このような在り方から、結局、両極の間で宙ぶらりんの状態に置かれ、目標において、緊張に妨げられ、主体はどこに居るべきかが分からないねじれた状態におかれるのである。

その結果、中間に位置して、それに執着沈潜していることを、かえって目差すところに最も近いと石津は説いている。

上述の「あれか、これが」の決択との矛盾を考えると、ここにもキェルケゴールの特徴を捉え得るのではないかと思われる。「行きつき得ぬ度はずれた目標を課するということ」¹⁰。しかも、そこに到達すべく決択する自己否定の不徹底さ故の「かえって籠り抜き振り抜いて譲らぬ執拗我慢な正確」の両極の乖離が、「彼の性格や著作に出て来る全く不分明な二重性や重複性のもとをなしている」¹¹と石津はその本質を射ぬいている。

「こつした神を望んでも、なお行き逢えぬ事例を、宗教の外なる生き方の三つの典型として、彼の『日記』にある、ドン・ファン、ファウスト、神に逢うことの出来ぬユダヤ人を、石津はここで拳

7 同書、三〇九頁

8 同書、三〇九頁

9 同書、三二〇頁

10 同書、三二〇頁

11 同書、三二〇頁

げている。

それではここから脱ける道はキエルケゴールにあるのか、と問うている。石津は、『死に至る病』や、その後の諸書『悩みの福音』や『自己省察のために』等（を引いて、かかる絶望や不安や死に至ることをもって、憂鬱や悩みを居抜くことが、キリストに倣う道であり、神に従い添うことに繋がると説いている。¹²

ここからキエルケゴールが、キリスト教的なるものへ向かってゆく人間的構造を、石津は次のように説明している。

精神の主体である個体は、自己と自己との間に、自己の存在をもち、それは現実の自己が想像と反省によって可能的自己へと先取りし、関心 (Interesse) によって裏打ちされる。しかもそのことは自己意識での領域での機制である。キエルケゴールにとって、自己意識は外部から隔離された「内面性」のことであり、この内面化の行為によって、自己と自己との綜合をなすこと、真の自己になることを意味する。この綜合は此方の自己が相手の自己と疏通 (Kommunikation) し、offenbar 開いた関係に置かれることである。このことは、双方向の間が見え透く (durchsichtig) かつになり、一つに分かり合うことを示している。¹³

これを図示すれば次のようになる。

¹² 同書、三二二頁

¹³ 同書三二二頁

このような構造を得た人間は、次に如何にするのかが問われてくる。

そこでは精神を主体とする自己は、先ず自己を無限に理念化し、右図 a の可能的自己として永遠なる自己を先取する。そうすると b の開いた関係にまで進むことになるので、永遠なる自己と疏通し、分かり合うことになる。これは永遠なる神、或いは逆説的な「史実」としてのキリストと分かり合い、開かれた関係がより自由に置かれているといえる。これも内面化の行為（内面化を尽くす）によってのみ達せられるものである。それ故に、キエルケゴールにとっては、内面性とは人間における永遠なるものの規定である。内面性はその意味で、結局、「真摯」(Ernst)であつて、それは永遠性を正しく徹底して具体的に分かることである。換言すれば、真摯において「反復」をまつこと、即ち個体が時間の中において、「永遠なるものの現在」なる「瞬間」を事成することであつて、それが永遠なるものと疏通する唯一の道である¹⁴。と石津は説く。

「あれか、これか」の決択の矛盾の中にある人間において、キリスト者として向かうべき方向性を、このように捉える石津は、キエルケゴールの基本的本質を突いている。

唯、理念としてはキリスト教的実存の精神の在り方を説明できても、実存の現実態との齟齬は、如何ともしたい点を有しているのも事実である。

即ち、右図 1 での、可能的自己とは文字通り、不決まりな可能性の領域でもあり、II での、総合をなす此方の自己と相手の自己との間には、断絶と深淵とが介在している。Offenbar な開いた関係になるためにも、自己を絶滅する質的飛躍をなさねばならない。精神としての主体性は、相手の自己との疏通を試みるが、先の断絶と深淵を前にして自己を捨て切れず自己に籠るつとする。相手

の自己と開かれた関係を求めんとし、又、それに逆らい、隠れて目をそむけようとする要求との相克が生じる。ここに悩みの元が存し、これに凝り固まる場合が憂鬱である。それは分かり合い、開いた関係になろうとする力の変形した姿であるといえる。¹⁵

このように、憂鬱の気分は、「事の喰い違い (Mißverhältnis) を地としてそこから変形し転質したもので、表面的な徴候や表情と一致するとは限らない。憂鬱は悩みの麗容 (Grazie) ともいう¹⁶、とその心の姿を石津は引用(『人生行路の諸段階』)して述べる。

しかも自己に喰い込んでいる主体的気分であるから、人間が実存する限り、主体はキリスト教的実存を思惟し、遂行しようとするので、上述の關係に示した如く、相克、葛藤が起り、疏通できないのである。だから、そこでは必ずこの気分につまえられるのである。避けられないディレンマともいつべきものであるが、宗教的境地を目指し、それを実践しようとしたキエルケゴールにとっては、敢えてそこに身を投じ、耐え抜こうとしたといえよう。

石津はキエルケゴールの基本的特質として、この項で最後に挙げるのが、憂鬱の隠蔽と緘黙との性格に連関している魔的なもの (das Dämonische) の存在である。

デモニーニッシュなものとは、神と人間の中間に位置する神的本質を具えているものとされている。それ故、キエルケゴール自身、宗教の段階につぐ高い段階のものと考えていた。それは個別的、内面的に生きようとするものだからである。「イデーが善の場合、これに個別的に關係するものが宗教であり、イデーが悪の場合、これに個別的に關係するのがデモニーニッシュなものであるとい

う。悪への意志ともいわれるが、悪とは神を離れておる謂いである。¹⁷

要するに、デモーンニッシュなものは、中間に位置し、自己の裡に捉えられ閉じ込められて、他と疏通しない状態にある。だから当然、開かれていないし、自由でない実存の姿である。それは善への不安ともいう。(『不安の概念』)

自己に閉じこもり、神との疏通もなく、自由を有しないデモーンニッシュではあるけれども、他を気にしている点に、善への不安を見ることが出来る。石津はこの例として、『死に至る病』の「絶望して自己自身であるうと欲する絶望、反抗」にあるとしている。

従ってデモーンニッシュなものは、自由ではないがそれを望むことは出来るし、又、開いてはいないが、そうかといって閉じこもってしまっているのでもない。特に開いた関係は、閉じ籠りの外側からもたらされるので、閉じ籠りの側では、その関係性に持ち込まれるか、いつも怯え、戦っている。これがデモーンニッシュなものの特色といえる。

それ故に、「憂鬱もデモーンニッシュなものも対極化された中間に居籠る姿で、絶望とともにそれらは悩みを地とするものである。そしていずれも人間性における直接的なものではなく、精神の主体が自己を否定しきるまでの中途的な段階、とくに高い段階のものである」¹⁸と石津は述べる。

続いて石津は両者の違いを次のように指摘する。「とくに閉じこもりと Unfreiwilliges Offenbare とをその本質とするデモーンニッシュなものは、先方のことを知ってはいるが、これに背き、それと疏通し開かれた関係におかれることを本意としない。(中略)

¹⁷ 同書、三三四頁

¹⁸ 同書、三二五頁

ところが憂鬱の悩める姿はちがつ。想像によって理念化された相手の自己ないし神と疏通し、開かれた関係におかれることを本意とし、それを望みながら、それに対^{むか}って何処までも積極的にかかってゆくのでなく、謂わば投げて、自己の裡に閉じこもり緘黙^{かんもく}と隠蔽^{いんぺい}におかれているのである。¹⁹

このような違いがあっても、結果的には両者とも上述の如く、中間に居籠る姿であるのだから、相手と開かれた関係に居らず、永遠なるもの、特に神と疏通していない姿は「罪」である。自己になるという点で内面的にならねばならぬのに、その内面化は有限の自己に留まって、永遠の自己や神にまで内面化しようとしないのである。

このことは、キエルケゴールにおけるキリスト教的実存の規定、可能的な自己や神へ向かって徹底して内面化し、自己を賭してゆく姿 真摯^{まじし} を欠いていることなのである。

キエルケゴールの憂鬱は以上の姿を取ると石津は説くが、それ自体は多くの人生の段階を経過し、歴史的連関をもっていると見ている。憂鬱の拠って来るところの歴史性ともいうべき問題である。特に「開かれた関係になろうとすることを制御する力は、主体が既に歴^あて来た歴史的なものとの連関から転質して来ているものである。この何物かによる制御と、先取された相手にむかわんとする力との、関係の喰いちがいが問題²⁰」であると記しているが、そこでの、「肉体の刺」といふべき、憂鬱の拠って来る歴史性と彼の実存の人間構造による内面化、真摯であるところの激情によって、精神は分裂状況を呈することになる。この事は不安や危愆の中で、神への恐れと戦きに苦悩しながらも、精神の主体の運命と神の摂理にまで至ることを課題としたキエルケゴールの実存そ

¹⁹ 同書、三二五頁
²⁰ 同書、三二七頁

のものであったといえる。

従って、かかる葛藤を憂鬱の中で耐え抜き、「真摯」の限界までの道をひたすら歩み、たとえその道が構造的に喰い違い、主体が中間の状態に居尽くしたとしても、そこにこそキエルケゴールの根本思想が存した、と石津は結論づけている。

三 実存解釈の問題

人間の現実的存在の領域を自己と汝或いは社会や歴史との関係においてではなく、自己と可能的自己との関係におき、現実の極処を時間性においてみようとするとところに実存哲学の一つの基本的性格があるとするとするなら、キエルケゴールはまさしくその創唱者であった。しかも彼方の自己として永遠なる自己を想像し期待するのである。この永遠なる自己との関係を現実的にするのが精神としての主体の課題であるが、それは到底実存においては為し得ない。謂わゆる「瞬間」の事成を期して間断なき決断に身を措くことのみである。

ところが、キエルケゴールはかかる決断を敢為したかという点左様ではない。というよりかえって決断の関頭に至るまでの中間状態に低迷し、或いはここに身を持つる哲学を説いている。しかもそこに宗教的実存の主題を見出しているという過言ではない。けだし彼岸の自己を望んで倦なき敢為を試みるというよりは中途の行路にどこまでも沈み抜き耐え抜くことに実際の課題を見出したのであった。²¹

石津のこの文章によって、キエルケゴールの実存の意義と課題は端的に捉えられていると思われる。実にこの間を巡って、彼の实存 人生と著作活動 が存していたのである。

その課題遂行には、彼の著作活動の十年余りの時期に、その人生における苦悩、葛藤、安楽の全てが描き出されていると理解し、著作の位置と意義を探究することで答えようとした。

このことは、キエルケゴールの目指すキリスト教的実存と、彼の人生行路の段階的發展が、うまく符合する点からも、最も有効な方法であると考えられる。唯、そうはいつても、上述に見て来た如く、彼の人生には空想、理想、矛盾、葛藤があり、錯綜しているから公式通りに運ばないのは勿論である。

石津はキエルケゴールの実存を主題にするに当たり、彼の著作活動の中味を剔抉することから始める。

先ず著作活動の時期を、彼の『観点』に従って三つに類別している。「即ち『後書』を中間の時期として、これに至るまでの時期を審美的な著作の時期、『後書』の以後を宗教的著作の時期としている。もっとも、この場合に宗教的著作というのは本名の『教説』を指し、一八四八年に至る間のことをいうのであるが、より高い意味において、四八年以後の時期をも宗教的な時期と考えることが出来よう²²」。

唯、ここでも注意を要するのは、彼の著作活動期間が三期に区分されるからといって、人生の三段階に相応して、審美的、倫理的、宗教的著作期間に単純になっている訳ではない。その著作期間の最初より、彼の意図からして、始終、宗教の問題が扱われているのは当然である。

第一の著作期間は、一八四一年から四五五年にかけての『あれか、これか』から『人生行路の諸段階』の時期である。

最初の『あれか、これか』では、審美的生き方と倫理的生き方の取捨択一が求められ、後者の行き方を強調している。つまり、「あれか、これか」を倫理的生き方は肯定する。自己の実存を、神の前において実現すべき倫理的課題として受け容れるのである。倫理は普遍を要求するので、個体は倫理的普遍性を獲得しようとするのである。しかし、個体は単独で倫理的普遍性を獲得することが出来ず、「絶望」と「悔い」の中で生きることになる。絶望に身を置いて、個体はそれに決断することである。結局、倫理的な生き方は、神との関係において、絶望と悔いの中で永遠なるものに適うかなと思つのである。

ここでの宗教や神の問題とは、「内在性」の範囲で考えられ、永遠なるものを人間性の範囲で実現するとされている。倫理や内在の範囲内での宗教の扱いだから、神への愛において、悔いと信仰との区別が明確ではない。

しかしながら、著作内容、分類ではなお審美的立場にあるのだが、次の著書『恐れと戦き』や『反復』では、右記の立場は打破されている。ここでは「倫理的宗教的」なるものが、峻烈に区別される。「絶対なるもの、永遠なるものが、人間性の範囲内における媒介や想起によって獲得せられるものではなくして、内在性を超えた彼岸に所在することを明らかにし、それに参ずることが、人間の实存にとって逆説であり、しかも逆説的にこれに参ずることを教えるのである」。²³

そこでは絶対なるものに、絶対的に仕えるということが主題である。その絶対なるものは、人

問性の彼岸、実存することの彼岸にあり、そこへ向って、自己を超え身を捨てなければならぬ。⁶²⁴

ここには審美的生き方は勿論のこと、倫理的立場でも為し得ない、新しい範疇が存する。それは信仰の逆説的運動である。キエルケゴールは自分も出来ないこの信仰の逆説的運動を、旧約聖書創世記第二二章「アブラハムとその子イサクの物語」を引用して、『恐れと戦き』で厳しく著わしたのは周知のところである。僅かに、レギーネを受け取り直せるかの予感を覚えつつも。

この間において注意すべきは、石津の人間存在の構造に即しての実存分析の捉え方である。信仰の逆説的運動によって、倫理と宗教が別の層位になったと明らかにした後、次のように記している。「しかし、注意すべきことは、絶望や悔いの中に信仰があるのではないが、これらの地盤より他のところから信仰に接することは決して出来ない。ここでわが身の程をわかることにおいてのみ、彼岸への転位は敢行せられるのである。」

このように、目標が内在の範囲を超えているのであるから、新しい立場は、さきの倫理的な立場と対立する。とはいえ、個体が倫理的にならうとすることを無視するのではない。倫理的にならうとすること、即ち内在の範囲においてその限りを尽すこと、によって、人は罪あることを知り、実に信仰への地盤を与えられるのである。但し、この場合倫理的なるもの概念が転移しつつあることを特に注意しなければならない。さきには倫理的なるものは普遍的なるものへの妥当性であった。それは人間性の範囲において具現せられるべきものではあっても、その性質上、個体は現実にこれを具現し得ない。これを目指して進むとき、主体は常に個体であり、実現不可能の葛藤は、常に個体の内面にある。葛藤によって内面化せられ、内面性においてのみ倫理的葛藤はあるのである。

る。その内面化の極みを尽す絶望と悔いことから、罪において自己を見出し、身を捨て自己を超えることが出来るのである。このようにみると、倫理的なるものは、個体にとっては、その内面性に実際の所在をもつのである。²⁵

石津は右記の文章に、次の注を付けている。「倫理的なるものの概念のかかわる転回は、『不安の概念』になつて判然し『後書』においてさらにこの意義が強調せられる。『恐れと戦き』では、このような問題的な取扱いを受けて、普遍的一般的なるものが、信仰への立場から常に疑問を投げられ、矛盾と葛藤にさらされ、否定せられるのである。そして、まさしくそのところに、後のいわゆる第二の意味における倫理的なるものが出て来る。²⁶

従来の内在主義の倫理学から転回し、『不安の概念』で示された「第二倫理学」と呼ばれる信仰の実存倫理学のことを説いている。

このようにキエルケゴールの著作の態度や内容には、多くの推移と変化のあることを、石津は認めているが、この転回に関しては、レギーネとの破約が決定的に影響したのであると解している。それに一般的にいっても、人はいきなり、何らかの思想や立場を保持する訳ではない。そこに至るまでの個体内部での思惟や判断、それは自己と可能的自己との関係と解釈できるものであるが、この総合でもって真の自己を得るのである。キエルケゴールにあつても、直ちに捨身、転回できた訳ではない。父と子の関係からの大地震のこと、また彼の著作家としての人生を決定つけたレギーネ体験等を加味したからこそ、その著作内容は弁証法的発展を遂げたのだといえよう。これらの証

²⁵ 同書、四一―四三頁
²⁶ 同書、八四頁

しとして、この第二倫理学が導き出されたのである。

それではキエルケゴールをして、人間の実存構造の根幹に参ぜしめ、新たな宗教的観点を得させた（永遠なるものの超越性を、実存の基礎構造に徹して明らかにした）ところの『不安の概念』における、実存の根本義を見ることにしよう。

人間は現実に存在する者である。その存在は「無」において在り、無さに支配せられ、永遠なるものに連ならない。神の前で無において立つ人間はこのことを自明のこととする。唯、実存の場面は可能性の領域である。実存する個体はあれやこれやのこの無限の可能性をもつ。しかし、このことも無の制約下にあるので、あれであればこれではない、といった状態にある。それ故に、実存とはかかる無いことの無限の可能性、つまり無の可能性の上に置かれている。それは不確かな状況にいつもあることだから、不安を覚える訳である。不安の「何処から」は無であるといえる。実存に生きる人間は、構造上、不安なように仕組まれているのである。

実存のこのような在り方をキエルケゴールは「負目」の構造において明らかにし、ここからキリスト教的な「罪」の問題を説明したのである。罪とは神に背き、神とわかり合えないことである。それでは、人間は如何に救われるか、如何に永遠なるものに接するのか。有限なる人間は、無の領域にある限り、永遠なるものに連なることがない。だから実存の領域を越えることにおいてのみ、永遠なるものに接するのである。実存の領域を越えるとは如何なることが。現実存在の場で、自己の実存を超えるというのは、矛盾であり逆説である。この背理な逆説的課題に逆説的に処し、超越において、質的な飛躍をなすということが、彼の実存哲学の中心的な主題であった。

永遠なるものに接すること、実存を超えるということ。これらから「超越」の性格が明らか

になってくるし、「飛躍」の問題も分かって来た。

キエルケゴールにおける超越とは、時間の中において存在することを超え、実存することを超える請いであつて、実存的な、逆説的な概念である。そこでは時間の外なる永遠なるものが超越なのであり、永遠なるものの所在が超越的なのである。それ故、永遠なるものに連なるといふことは、実存することから別れ、そこを超えねばならない。この境目の場所が「瞬間」である。だから、「瞬間」において永遠なるものと時間的なるものとが触れあつのである。実存者はここに現成することにおいて超越的になるのである。そして、ここで、時間的なるものから永遠なるものに渡る質的転回が「飛躍」によつてなされる。²⁷

「瞬間」の現成を期することによつて、実存を超え得るのであるが、これは逆説である。しかし実存者は、永遠なるものに連なるにはこの道しかない。逆説的に行き抜くには、実存者は自己を捨てること、即ち、自己の実存が無において在り、負目において在り、そして自己を罪において在るといふことを悟ることである。そこに永遠なるものへの参じと、信仰が開かれて来るのである。

なお、石津はこの後、宗教的著作活動への転回点となつた『後書』の要諦、『死に至る病』でのキリスト教的実存における人間の規定、その他、晩年の重要著作等について、その実存の在り処を考察している。これらに関しては著作集『キエルケゴール研究』所収の他の論稿と一緒に、小論(下)で取り組みたい。

「判定基準」から何が導き出されるのか？

——キェルケゴール『アズラーについての書』をめぐって——

田中一馬

本論文では、『アズラーについての書 *Bogen om Adler*』と題されているキェルケゴールの草稿を取り上げる。とりわけ、その草稿で展開されている二種類の推論に着目することになるだろう。本論文の全体が大きく二つの部分に分かれているのは、そのことに発している。

1
1

アドルフ・アズラーは、大学卒業後ヘーゲル哲学の研究に没頭した時期を経て、ポーンホルム島の教区に牧師として着任していた。少なくとも外見には平穩かつ幸福に暮らしていた彼の身にその「出来事」が持ち上がったのは、島に来てから一年ほどした一八四二年の二月であった。

ある晩、彼は突然《一切の事柄は思考にはなく霊に拠っていること、また悪霊なるものが現に存在していることを理解した》。そして同じ日の夜、すさまじい音が鳴り響いた後、《救世主が、起きて向こうに行き、次の言葉を書き取れ、と命じた》。その言葉を筆記したアズラーに対して、さらに神は、これまでの彼の著作を破棄し、《将来は聖書を固守するよう命じた》のだった。アズラー自身の言によるなら、「出来事」のあらましはこのよつなものである。¹

¹ 引用はアズラーの『説教集 (*Nagle Prædikener*)』から、『アズラーについての書』の英訳 (*The Book on Adler*) 所収

翌年アズラーが、「出来事」の次第やその際に下された「神の言葉」を盛り込んだ『説教集』を刊行したところ、かなりの反響が巻き起こった。教会当局もこの奇妙な一件を見過ごすことができず、アズラーの牧師職を一時停止し、一八四五年四月、アズラーに対して質問状を送り、回答を求めた。その回答を得た上で、当局はアズラーをこのまま牧師職にとどめるのは適当でないと判断したのだけれど、結局彼は同年、自ら円満に辞職したのだった。

一方、キエルケゴールは、「出来事」が公になった当初から、アズラーに対してかなりの関心を寄せていた。一八四六年に同時刊行されたアズラーの四冊の著作も早々に買い求め、同じ年の夏から翌年初めにかけての時期に、『アズラーについての書』と題する一続きの草稿を仕上げたと考えられる。ところが、その後この草稿は同じ題のもとで二度手が増えられ、さらには題が変更された上で構成の大幅な組み替えがなされた。²そして最終的には、全体が一つのまとまった著作として刊行されることなく終わったのだ。³キエルケゴールは、実名を明示すればアズラー本人に少なからぬ影響が及んでしまうし、他方実名を伏せれば自分自身のことが書いてあると読者が誤解するかもしれない、と懸念したようである。⁴

さて、アズラーの一件にキエルケゴールが関心を示した理由の一つには、「啓示を得た」という

1 『アズラーの著作からの抜粋』(pp. 339-348)に拠った。p. 339. また、ワトキン(三六)一三七ページも参考にした。

2 したがって、『アズラーについての書』と題された草稿は全部で三種類あることになる。組み替え後は『倫理的 宗教的 諸論文群書 (En Cylus ethisk-religieuse Afhandlinger)』という題の下に六つの論文が並びたい構成が取られた。詳細は、『アズラーについての書』第II巻の Historical Introduction や日本語訳の「解説」で説明されている。

3 『群書』の六つの論文のうちから「一編のみが『IIの倫理的 宗教的小論文』として出版された」という。そのうちの「一編が、天才と使徒との間の差異について ("Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel")」である。これは『アズラーについての書』第一巻第三章の「一編を、変更を加えた上で独立させた」ものである。

4 『アズラーについての書』英訳の Historical Introduction, pp. xiv-xv. ワトキン(四)一四一ページ。

主張の正当化をめぐる問題があったと考えられる。

草稿の執筆に着手する直前に刊行された『後書』(『哲学的断片への結びの学問外れな後書』一八四六年二月刊行)で、キエルケゴールは主体的真理と客観的真理とを峻別し、キリスト教の真理を前者であると位置つけていた。科学に代表される客観的真理が、経験的に得られる証拠に基づき正当化され確実性を付与されるのに対して、主体的真理はそのような仕方では正当化され得ない。キリスト教の真理は、客観的にはどこまでも不確実なままにとどまる、というわけだ。しかし、こうした見解に対してはただちに、「では、キリスト教の真理が主張されるとき、その内容の妥当性を何らかの基準に照らして判定することはまったくできないのか?」という疑問が浮かぶ。そのような場合に用いることのできる判定基準がもし存在しないとすれば、真理として主張される内容がどんなものであれ、少なくともそれを不適切であるとして斥ける道がふさがれてしまうことになるだろう。そして、「啓示を得た」と主張するアズラーの一件に直面したとき、キエルケゴールにとって、まさにこの疑問に答える必要が生じたと思われるのだ。

研究者の中には、キエルケゴールがアズラー関連の草稿の中で、「啓示を得た」という主張一般の正当性を判定する基準を提示している、と見る論者がいる(後に紹介する)。私は、『アズラーについての書』草稿においてキエルケゴールが、いくつかの推論を重ねた上で、アズラーの主張の正当性について一定の結論を出していると見てよいと思うし、その点で私の見解は、先の論者の見解と部分的には一致するかもしれない。ただ、議論の中でキエルケゴールが、宗教的権威や啓示についてなされる主張の正当性を判定する一般的な基準を提示しているかどうかとなると、いくつかの制限をつけた上でなければそうは言えない、と私は考える。そこで手順として、草稿で展開され

ているキエルケゴールの議論の論理構造を正確に取り出し、アズラーの主張の正当性についてキエルケゴールがどのような前提からいかなる結論を導き出したのかを見極めようと思う。そしてそれと合わせて、キエルケゴールが「判定基準」を提示していると言えるかどうかについて、私自身の見解を示すことにしたい。

1
2

『アズラーについての書』と題された一連の草稿は、二度の手直しを経ながらも、四つの章といくつかの附録部分からなる全体構成を維持している。「啓示を得た」というアズラーの主張の正当性について検討が加えられているのは、その中の第三章および第四章においてである。ここではまず、第三章でのキエルケゴールの議論展開、とりわけそれを支える論理構造を明確にしておこうと思う。

はじめにキエルケゴールは、アズラーの主張の真偽を予断（たとえば「まさか現代において啓示が下されるなんてことはないだろう」といったような）によって確定してしまうのではなく、彼の主張を肯定も否定もせずひとまず受け入れるならそこからどのような帰結が生じるかをたどるのだ、と宣言する。《この研究自体は、認容されたものに基づいて *e concessis* のみ論議するのであって、率直に肯定することもなければ否定することもない》⁵。つまり、アズラーが「啓示を得た」と主張しているという事実そのものから議論を出發させようというわけだ。

⁵ Pap. VIII² B 7.5, p. 22.

次に、この事実を踏まえて、場合分けがなされる。すなわち、問題の「出来事」に関していったん「それは啓示であった」と主張した後で、同じその「出来事」について、アズラーが元の趣旨を貫く形で発言し続けるか、それともその趣旨とは何らかの意味で食い違う発言を一貫性を欠いた形で混在させるか、という二種類の可能性が考えられるとされる。もしアズラーの実際の発言が前者のようであるなら、そこからただちに何らかの結論が導かれるわけではない。これに対して、続いてなされる発言が後者のようであるなら、アズラー自身が《範疇に関する混乱 Confusion betreffende Categorierne》⁶をきたしているという結論が導かれることになる、とキエルケゴールは言っている。

少なくとも『アズラーについての書』の草稿においてキエルケゴールは、一人ひとりの個人の生が持ちうるような非常に基本的な形がいくつか存在する、と考えている。そうした生の形のそれぞれは、独特な行為や態度の可能性の数々から構成されており、一つの形が全体として一貫性を有していると思なされている。このような基本的な生の形、あるいはそれを構成している行為や態度の可能性を、キエルケゴールは範疇 *Categorie* と呼ぶのである。

たとえば、だれかがある人物について「その人は（キリスト教的な）神的権威を帯びている」と判断し、そのようにことばにするとしよう。そのことはが単なる間接話法のようなものでなく、発言者自身による是認を伴っているなら、発言者はその人物に対して服従しようとするか、それともあえて服従しないでいようと（すなわち躓こうと）するか、いずれか一方の態度を取らざるをえない、とキエルケゴールは言う。そのいずれをも選ばないという第三の選択肢があるように見えるかもしれないけれど、その選択肢として、自らを巻き込む形で権威の实在を是認しておきながらあ

⁶ Pap. VII² B 235, p. 95.

えてそれに服従しようとしないう点で、実は躓いているのに他ならない、というわけだ。⁷

権威の存在をことばによっては認めるなら、その権威との関係において自らがなす行為の可能性は「服従するか、もしくは躓くか」に限定される。そしてその是認が別のことばによって撤回されることなく存続するなら、そうした一貫した言語使用は、特別な権威に關係する個人の一貫した行為の可能性とからなる「キリスト教的な生の形」という範疇に正確に対応しており、発言者はまさしくその範疇を生きている（そしてそう見なされる）、とキエルケゴールは考えるのである。

「啓示によって召されている」もまた、キリスト教的な範疇を構成する可能性であり、それ自体が範疇である、とキエルケゴールは言う。⁸したがって、アズラーが啓示の存在をことばによっては是認し、しかもその是認が別のことばによって撤回されることなく存続するなら、そうした一貫した言語使用は、権威や啓示を中心に据えた個人の独特な生の形であるキリスト教的範疇に対応しており、アズラーはまさしくその範疇を生きている（そしてそう見なされる）ことになるのである。⁹

キエルケゴールによるなら、ある一つの範疇は独特かつ基本的なものであり、他の範疇とは根本的に異なる。たとえば、キリスト教的な生の形とそうでない生の形の数々はそれぞれが独立しており、本来混同されることがありえない。だから、一人の個人がキリスト教的な範疇を生きると同時に別の範疇をも生きている、ということとはありえないはずである。またそれと対応して、一人の個

⁷ Pap. VII² B 235, pp. 66f.

⁸ Pap. VII² B 235, p. 68.

⁹ 「権威」や「啓示」といったことは、自らの身の上に生じた「出来事」を表現するために用いる者には、特別の事情が生じるとキエルケゴールは考えている。この点については、Pap. VIII² B 9, 13（「附録弁証法的關係：一般公共、単独者、特殊な単独者」）を参照。

人が同一の事態に対してキリスト教的な範疇を表現することはを用いるとともに、同時にそれとは異なる範疇を表現することばを用いることも、本来ありえないはずなのだ。にもかかわらず、もしもある人物がこのような意味でことばを区別せずに用いているとすれば、原因はともかくその人物は範疇に関して混乱しているのだと思われる。そして、キエルケゴールがアズラーの発言の中に見て取っているのが、まさにこの種の混乱なのである。

アズラーが混乱していることの例であるとキエルケゴールが言うもののうち、一二つを挙げよう。たとえば、教会当局がつきつけた質問に対し、アズラーは自らの身に生じた「出来事」に言及して次のように答えている。《しかし、不思議な仕方での救済が存在するということは、私が『説教集』の序文に書いたとおり、私にとって否定しえない事実である》¹⁰。すなわち、アズラーは自らの啓示体験を「救済」であったと説明しているのである。この点をキエルケゴールは指摘する。《彼（引用者注・アズラーのこと）が『説教集』の序文（当局からの質問はこれに関するものものだけ）の中で自分自身について語った事柄をしっかりと主張し続けていないということに気づくのは、困難ではない。なぜなら、ある啓示を通じて、救世主から、一つの教えを受け取った、ということ、不思議な仕方での救済される、ということの間には、たしかに質的で決定的な差異が存在するからである》¹¹。前者はキリスト教的な範疇であるのに対し、後者はそうではない。アズラーは、自らが「啓示を得た」ことを取り消すことなく、それを同時に「不思議な仕方での救済された」出来事であると言っており、その点で範疇に関する混乱をきたしているのだ。

¹⁰ 『アズラーについての書』 英訳の Historical Introduction, pp. 344f.

¹¹ Pap. VII² B. 235, p. 110. 傍点を施した箇所は原文強調。

また、一八四六年にアズラーが刊行した四冊の書物の内容を検討した結果、キエルケゴールは、アズラーがそこでの「出来事」について何も本質的な説明を加えていない、と指摘する。それ以前になされた当局への回答において混乱をきたしていたにもかかわらず、その混乱を解消させるような説明（すなわち、キリスト教的な範疇にどこまでも固執するような発言か、もしくは「啓示を得た」という主張を撤回するような発言）がなされていないというのだ。¹²

1
3

範疇に関するキエルケゴールの見解によるなら、一人の人物がキリスト教的な範疇を生きているのと同時に、非キリスト教的な範疇をも生きているということはありえないはずである（このことは前節で述べた）。したがって、同一人物に関する同一の「出来事」に対して、「啓示を得た」ということは、「不思議な仕方で救済された」ということは範疇的に両立しえず、同時に使用してはならないのだ。しかし、アズラーはなにやら、範疇的に許されないことは違いをしているように見える。

ここでキエルケゴールは、後の発言が、「啓示を得た」という前の発言を、事実上撤回している場合としていない場合とに可能性を区分している。前言を撤回しているのでない場合、アズラーは前の発言内容を是認しながら、後のそれをも是認していることになる。すると彼は、自らの範疇の表現として、まさしく範疇的に許されないことは違いをしており、結果的にいかなる範疇をも表現

しえていないと言わざるをえない。すなわち、彼のことは、彼が生きている範疇を判定する上で何の役にも立たないのだ。

他方、後の発言が前の発言を事実上撤回している場合はどうだろうか。それならば一見すると、範疇的に許されないことは違ひはないように思える。しかし、アズラーは前の発言を明示的に撤回していないのだから、事態は彼に決して有利には働かない。

たしかにアズラーとしては、範疇的に許されないことは遣いをしているつもりはないのかもしれない。しかし彼は「啓示を得た」という発言を重視しなくてよいものとして放置していることになる。これは、自らが生きる範疇を表現することはを理解し適切に用いるよう常に心がけている態度であるとは言えない。そしてそうになると、アズラーがキリスト教的な範疇を表現することはの用法をわきまえているかどうか疑わしくなるため、前言撤回の意図が彼にあることは想定できても、ほんとうに彼がキリスト教的な範疇を生きていないのかどうか、彼の発言全体から判定することができなくなる。結局この場合も、アズラーのことは、彼が生きている範疇を判定する上で何の役にも立たないのだ。

こうしてキエルケゴールは、いずれにせよアズラーが、どのような範疇を生きているのかを外部からまったく判定できない、一種の（範疇に関する）錯乱した精神状態に陥っている *in en forvirret Sindstilstand* と結論づけるのである。¹³

さて、『アズラーについての書』草稿第三章の議論展開を構成している推論の構造を、ここでもう一度押さえておこう。

¹³ Pap. VII² B 235, pp. 173-176.

- (1) アズラーは、「自らの身に啓示が下された」と主張した。(これを主張Aとする)
- (2) アズラーは、同じその「出来事」について、後に「それは不思議な仕方での救済であった」と主張した。(これを主張Bとする)
- (3) 啓示が下されることと、不思議な仕方での救済されることは、範疇が異なる。
- (4) 範疇的な言語使用に関する一般的規則
- (5) したがって、アズラーは、BによってAを事実上撤回しているか、していないかのどちらかである。(1)と(4)より)
- (6) 事実上撤回しているなら、アズラーはキリスト教的な範疇を表現することばの用法に対して注意が行き届いていない。
- (7) ある人物がキリスト教的な範疇を表現することばの用法に対して注意が行き届いていないなら、その人物がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。
- (8) よって、事実上撤回しているなら、アズラーの発言全体から、彼がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。(6)と(7)より)
- (9) 事実上撤回しているのではないなら、アズラーはAとBを同時に是認しつつ主張している。
- (10) AとBを同時に是認しつつ主張することは、範疇的に許されない。(4)より)
- (11) 範疇的に許されない発言からは、範疇に関していかなる判定も下せない。
- (12) したがって、AとBを同時に是認しつつ主張する発言からは、範疇に関していかなる判定も下せない。(10)と(11)より)

- (13) したがって、事実上撤回しているのではないなら、アズラーの発言全体から、彼がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。(9)と(12)より)
- (14) したがって、アズラーの発言全体から、彼がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。(5)と(8)と(13)より)

以上のようにたどることができるとすれば、キェルケゴールは、範疇やそれを表現することは、関わる規則を基準として、「アズラーの発言全体から、彼が啓示を得たかどうかは判定不能である」という結論を下したことになる。

この結論は、ある面において、アズラーの活動に内在する弱点を明らかにしているように見える。なぜなら、はじめに「啓示を得た」と語っておきながら、その後範疇に関して不適切な発言を繰り返した(あるいは必要な発言をなさなかった)ため、せつかく保持していた「啓示を得たと判定される可能性」を失うことになった、と言えるように思われるからだ。

しかし、その点を認めるとしても、この結論にはなお別の含意があることを指摘しなければならぬ。つまり、「アズラーが啓示を得たかどうかは判定不能である」ということは、「別の人間にとって、アズラーが啓示を得たと見なす理由もなければ、得なかったと見なす理由もない」ということに他ならないのだ。「判定不能である」というのはまさにこのことを意味するのであって、先の推論に基づくなら、結局わたしたちは現時点で、「実はアズラーは啓示を得なかったのだ」と断定する根拠すら持ち合わせていないことになるのである。

2
1

ジュリア・ワトキンは、『アズラーについての書』においてキエルケゴールが、啓示の事実が主張される場合に適用できる明確な判断基準を提示した、と解釈する。ただ、アズラーの一件は別の人間にとって《信じるか躡くかの問題ではない》のであって、アズラーのような人物に直面した場合、《理性の助けを得て、個人は「無意味な事柄」と「理解不可能な事柄」、つまり逆説的に「理性に反する事柄」とを区別しないといけない》、とキエルケゴールは考えているとされる。¹⁴つまり、ここでの「判断基準」とは、アズラーの発言全体が無意味であるかどうかを判定する基準であるとワトキンは見なしているわけだ。

キエルケゴールが提示した「判断基準」として、ワトキンは三つの事項を挙げるのだけれど、その中には「アズラーの主張が一貫しているかどうか」という項目が含まれている。そして、『アズラーが『説教集』では自分が啓示を得たと言う主張から出発しているのに、後になってその主張を翻し、しかも両者間に相違があることを明確にさせていない』経緯をキエルケゴールが説明している、とワトキンは指摘するのである。¹⁵

『アズラーについての書』第三章で展開されている議論の中で、彼女が「判断基準」と呼ぶ要素（少なくともその一つ）が果たしている役割を、ワトキンは基本的に正しくとらえていると思われる。アズラーの主張が一貫していないという事実から導かれるのは、彼が無意味なことを語っている（あるいは、彼が範疇的に錯乱している）ということだと言ってよいからだ。

¹⁴ ワトキン一四六ページ。

¹⁵ ワトキン一四八ページ。

しかし、少し注意深く考える必要がある。前節までで考察したように、第三章での議論の結論は、「別の人間にとつて、アズラーが啓示を得たと見なす理由もなければ、得なかったと見なす理由もない」ということを含意している。第三章の議論のみにもとづいてアズラーの主張を検討しようとする者は、この判定不能状態で立ち止まらざるを得ないのだ。

もちろん、このような無意味さは、発言者の発言全体をさしあたり遠ざけておく根拠にはなるかもしれない。わたしたちには、範疇的に混乱している主張を自らの関心の外に置く権利がある、とも言える。しかし、こつした無関心は、事の行く末を最終的に決定するものではないだろう。というのも、第三章の議論を踏まえる限りでは、自らのことばが陥っている範疇的な混乱を発言者自身が是正する可能性が残されているからだ。アズラーの場合で言えば、彼が主張Bを撤回して主張Aを貫くよう姿勢を改めることがあるなら、範疇的な混乱は解消するであろう(ただし、「啓示を得た」という主張にまつわる最初の問題がいつそ取り扱い困難な形で再び持ち上がってくることになるけれど)。¹⁶ 現状は、そのような可能性をばらんだ、宙ぶらりんの状態であるとも言える。そして、『アズラーについての書』第三章を検討したワトキンは、この点について特段言及していない。つまり、彼女が言う「判断基準」をアズラーの事例に適用することによって、アズラーが無意味なことを語っているということは結論づけられるものの、そこからさらに何か別の結論が導かれるとワトキンが考えているかどうか、彼女の記述からは判然としないのである。¹⁷

¹⁶ 実際キエルケゴールは、第三章でアズラーの範疇的な混乱を指摘するときに、しばしば「アズラーは最初の主張を撤回するか、それともその主張を固守するか、いずれかであるべきだ」と要求している。

¹⁷ ワトキンは、アズラーの範疇的な混乱に対してキエルケゴールが「天才と使徒(もしくは例外者)との区別が必要だ」と主張していることを指摘する(ワトキン一四九―一五二ページ)。しかし、天才と使徒(もしくは例外者)との差異は、

ところが、この判定不能状態を、実はキエルケゴール自身が踏み越えているように思われるのだ。『アズラーについての書』第四章の記述に、次のようなものがある。

《弁証法的に訓練された読者なら、ここでは認容されたものに基づいて *e concessis* シレンマを導くという手法で論議されているだけでなく、後方へと向かう仕方でも結論が引き出されてもいることが、容易にわかるであろう。これらの弁証法的運動はおおよそ次のとおりである。すなわち、アズラーはある啓示を得た、そうすると彼はそのことを固守して、それに基づきそれを理由として首尾一貫性をもって行為するべきである、もしくは彼は啓示を得なかった、このいずれかである。彼自身は、自分はある啓示を得たと言ってはいるけれど、彼がそのことを固守していないということが、彼のそれ以後の発言から容易に示される。実際のところ、彼が啓示というものについてのキリスト教的概念をしっかりと握っていないということは、容易に示されるのだ。それゆえ私たちは、彼が啓示を得なかったのだと結論づけるのである。彼はまず自分自身に欺かれ、その次に、彼が捨てたと信じているヘーゲル哲学によって欺かれているのである。》¹⁸

「認容されたものにもとづいてシレンマを導く手法」とは、第三章の議論で用いられた手法に他ならない。ところが、ここ(すなわち第四章の内部)では「後方へと向かう仕方での推論」がおこ

まさしく範疇の差異である。範疇的混乱をきたしている人物に「範疇を区別せよ、それが大切なことだ」と言つのは、第三章の議論の範囲内での発言であると同様に、また、キエルケゴールが「弁証法的明晰さ」の重要性を強調している、とも指摘するが(フトキン一五四ページ)、これも「範疇を区別せよ」という要求と等しい。「判断基準」と「範疇との関係をフトキンは十分に追跡しているけれど、その「判断基準」を適用することから何が結論づけられるかについて、明確な論述は見あたらないように思われるのである。

¹⁸ Pap. VII² B 235, pp. 208f. ただし「」の引用箇所は、草稿に対して後に加えられた変更の過程で削除されている。しかし、第三章稿の段階までは存在した部分である。また、この後で確認するように、第三章稿第四章でのキエルケゴールの議論展開はまさしく「後方へと向かう仕方での」推論の形式を持っているのである。この点については後にまた触れる。

なわれていて、その結論として「アズラーは啓示を得ていない」ことが導かれる、とされている。これは明らかに、第三章での議論の結論を踏み越えた内容であろう。¹⁹『アズラーについての書』第四章で展開されていると思われる、「アズラーは啓示を得ていない」という結論を導くこの推論とは、どのような論理構造を持つものであるか。そして、この結論を導く上で決定的な役割を果たしている前提は、はたして何であろうか。第四章の論述を追って、確かめることにしよう。

2
2

第四章においてキエルケゴールは、アズラーがなぜ範疇に関する錯乱状態に陥ったのかを、心理学的に考察しようとする。つまり、《破局を結果として導く諸原因をこのえる *prædisponere* Kaststophen ーユー アズラーの生における破局がそれによって心理学的に動機づけられるようないくつかの前提を提示すること》²⁰をもくるむのだ。

このでのキエルケゴールの考察は、確認できるアズラーの言動に対して、一般的な説明を与えるものである。言い換えると、アズラーの混乱した言動が彼のどのような心的プロセスから生じ、さらにそのプロセスがどのような事情によって準備されたかを、もっとも適切に説明する仮説を提示しようとするのである。アズラーにまつわる個別の現象を説明するものとして、この仮説はもろろん絶対的な正しさを持つものではない。アズラーは《その際彼だけが知りうるものを特に強調す

¹⁹ Pap. VII2 B 235, pp. 208f.

²⁰ Pap. VII2 B 235, pp. 176f.

ることによって、この見解は真ではないと言つことが完全に正当化されるであろう。』²¹ とキエルケゴール自身も認めている。そして、あくまでもその制約の範囲内で、アズラーの範疇的な錯乱について何が言えるかを探ろうとするのだ。

まず、これまでの経歴の中でアズラーがヘーゲル哲学を真剣に研究していたことを、キエルケゴールは指摘する。ヘーゲル哲学は、『全能の世論に支えられて、おそらくはすべての学問性の頂点に位置すると言つてよいものであって、これなくしては何の救いもなく、あるのはただ暗黒と愚鈍のみであるような哲学』²²である、とキエルケゴールは特徴づける。牧師候補生となったアズラーは、他の多くの人々と同様に、『一切を手に入れるという希望に魅せられて、自分が人類の最高の発展と同時代的となったことをおそらくはギリシア風に神々に感謝しつつ』²³ヘーゲル哲学の研究に没頭したことであろう。アズラーはその点で同時代人と変わることはなかったし、やはり同じように、ヘーゲル哲学がキリスト教を混乱させるといふ可能性にまったく注意を向けていなかったと思われる。

そうするうちにアズラーは田舎で牧師となり、教区の人々に対して聖職者としての責任を果たすよう義務づけられた。しかし、時代の先端を行くヘーゲル哲学に真剣に取り組んでいたと思われるアズラーにとって、田舎での生活は精神的に孤独なものであったであろう。田舎の人々は、ヘーゲル哲学を修めた彼の目にはずいぶん単純な精神の持ち主だと映ったであろうが、その単純な人々のた

²¹ Pap. VII² B 235, p. 178. 傍点を施した箇所は原文強調。

²² Pap. VII² B 235, p. 179.

²³ Pap. VII² B 235, p. 179.

めに一身を打ち込んで働かなければならないのである。理解者のいない、しかも責任の重圧を受け続けるそうした生活の中で、おそらくアズラーは、「はたして自分はキリスト者になることを欲しているのかどうか」という転回点に達しつつあったのではないか²⁴。キエルケゴールは、「出来事」が生じる直前までのアズラーの精神状態を、このように推測するのである。

さて、「出来事」が生じた。キエルケゴールは、アズラーがそのときに「質的飛躍を通じて、抽象的思考の客観性から、自分自身へと達した」²⁵、つまり宗教的内面性のうちへと入り込んだのだ、と解釈する。つまり、それまでの状況下で精神的な臨界点にまで達していたアズラーが、あの夜にその点を踏み越え、ある種の宗教的体験を得るに至った、と考えるのである。キエルケゴールは、アズラーの内面がある種宗教的に揺さぶられ、深く動かされたことは²⁶、彼の長所であり、高く評価されるべきである、と述べる。

しかし、自分の身に生じた「出来事」をことはで表現しようとする段階になって、アズラーは自らが抱える根本的な欠陥を露呈させた、とキエルケゴールは言う。その欠陥は、彼が「ヘーゲル主義者であるがゆえに、自らの主体的な変化であるものを「啓示を得た」と表現してしまっことになり、しかも同じ理由から、その表現を是正する望みもない、という点にあるとされる。

この点に関するキエルケゴールの論述を、もう少し立ち入ってたどってみよう。第四章において彼は、ヘーゲル哲学が《事柄を歴史化する同一性の哲学》であって、どのような事態をも世界的

²⁴ Pap. VII² B 235, p. 184. 傍点を施した箇所は原文強調。

²⁵ Pap. VII² B 235, p. 185.

²⁶ この点は、アズラーの著作の中でも認めることができ、とキエルケゴールは述べる。Pap. VII² B 235, p. 196.

過程の契機としてとらえるために、そこには《質的に揺るぎなく立っている超越的な出発点はいかなるところにも存在していない》と主張する。《新しい出発点はどれも、次の瞬間には過程の内の一契機であり、そのようにして、把握し乗り越える主体性 *den übergreifende Subjektivitet* (それは人間性や人類であるのだが) の一規定にすぎないということが示されるのである》²⁷

「把握し乗り越える主体性 *übergreifende Subjektivität*」という表現は、ヘーゲルの『エンチュクロペディー第一部』「概念論」C・「理念」の項に登場している。ヘーゲルの記述によれば、《理念 *Idee* とは即自且つ対自的に真なるもの》²⁸である。真理といえば通常、「外的な事物がわたしの表象に対応すること」として理解される場合が多いけれど、理念が「真である」とされるのはそのような意味合いにおいてではない、とヘーゲルは言つ²⁹、「ここでのポイントは、「個人」「個人が抱く」表象」「(個人の外部にある) 事物」といったものが、理念というものの語られる場においては問題とならない、ということだ。むしろ「理念」ということは、自分だけで存立しているように見える諸現実の全体、およびそれらの間の諸関係が問題とされるような場で、本来用いられるものなのである。

しかも理念とは《概念と客観性との絶対的な統一》³⁰であるとされる。これを概念に着目して換言するなら、理念とは、概念が(客観性を通じて)自分自身へと否定的に復帰するプロセスのことで

²⁷ Pap. VII² B 235, p. 207.

²⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p.367.

²⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p.368.

³⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p.367.

あると言える³¹

理念としての真理が（十全な意味合いでかどうかは別だが）語られる例として、ヘーゲルは「真の国家」「真の芸術作品」といったものを挙げる。³²これらの例に共通しているのは、「言及されている実在の対象がそのあるべき姿と一致している」という構図である。というより、ヘーゲルの意図を汲もつとするなら、「言及されている対象においてあるべき姿が実現している」ととらえる方がよいだろう。この「あるべき姿が実現している」ということが、「概念が自分自身へと否定的に復帰している」ということに他ならない。ヘーゲルは理念を《自己自身を規定して実在となる自由な概念》であるとも言つけれど、³³自己規定による概念の自己実現を「自由である」と述べる彼の念頭には、（少なくともカントの意味での）自由な理性的行為主体というモデルが存在していると言えるだろう。ただし、「理念」が語られる場における（行為）主体は、個人としての人間ではなく、およそ現実的であると言われつつあるものの全体なのである。

ヘーゲルが *übergreifende Subjektivität* とする場合、この「主体性」とは、理念として存在している諸現実の全体、あるいは（ヘーゲルの言によれば）絶対者、である。³⁴この意味での主体性は、客観性と分離し區別されている一面的な主体性（たとえば個人）ではなく、客観性を *übergreifen*

³¹ 《理念は、単一性 (Einzelheit) である普遍性としての概念が、客観性として、普遍性と対立するものとして自らを規定し、次に概念を主体として有するこの外面性が、その内在的な弁証法を通じて、主観性へと還帰する」という経緯である》 Hegel, *Enzyklopädie*, §215. Hegel (1986), p.372. 下線部は原文イタリック。

³² Hegel, *Enzyklopädie*, §213, Zusatz. Hegel (1986), Zusatz. p.369.

³³ Hegel, *Enzyklopädie*, §213, Zusatz. Hegel (1986), Zusatz. pp.368f.

³⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p.367.

する（把握し乗り越える）主体性である、とされる。³⁵そして、区別の相において見られる限りでの主体性（概念）や客観性に関して成立する真理は、実は理念の契機 *Momente* であつたことがわかる、というのである。³⁶

ヘーゲル自身がキリスト教的啓示を、理念の契機として理解していたのかどうか（また、もしそうだとどのような意味でか）は、なお検討を要する問題であろう。しかし、理念の実現もしくは現実化という観点から物事をとらえることに慣れた人物であれば、啓示をも、そのプロセスの中で「把握され乗り越えられる」ものだ、と考えることはあるのかもしれない。そしてキエルケゴールは、ヘーゲル主義者が一般的にそのような傾向を持っている、と考える。より正確に言えば、ヘーゲル主義者は「啓示」ということばを往々にして、「諸現実の全体あるいは絶対者としての」主体性によって把握され乗り越えられるべきであるような（個人の）宗教的な主体的変化」という意義を有するものとして用いる、というわけだ。³⁷

けれども、キエルケゴールに言わせれば、キリスト教的な意味での「啓示」ということばは、本来、決してそのような意義を有するものではない。彼によるなら、キリスト教的な啓示は、個人の主体性と区別され、何かしら客観的に存続するものとしても理解されざるを得ないのだ。「神が人間の姿となり、キリストにおいて自らを啓示した」と言われる場合にも、この啓示は個人の主体性

³⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, §215. Hegel (1986), p. 373.

³⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Zusatz. Hegel (1986), p. 370.

³⁷ 《それ（引用者注・ヘーゲル哲学のこと）が啓示という概念を説明するのは、この概念が主体性の直接性を表現するものとなる限りにおいてであるけれど、もちろんこの主体性というのは個人の主体性ではなく、人類や人間性であるような主体性なのである》Pap. VII² B. 235, p. 208.

とは区別される客観的な出来事としての側面を有している、とキエルケゴールは考える。キリストの啓示に「たとえ誰一人気づかなかつたとしても、神はやはり自らを啓示したのだ。そして、それだからこそ、(素朴に理解される限りでの)あらゆる同時代人がもしそのことに気づかなかつたならば、何らかの責任を負っていることになるのである」³⁸。

もちろん、(とりわけ自分自身が体験した)何らかの事柄を「啓示を得た(啓示であった)」と表現する場合には、そのことばの意義は単に「ある種の客観的な出来事」というものだけではなく、同時に「ある種の内面的な揺さぶられ」という主体的な出来事」という要素を含むことになるだろう。ただ、ここで強調されるべきなのは、後者のみが「啓示」ということばの意義を構成しているのではない、とキエルケゴールが主張している点である。

さて、アズラーがある種の宗教的な揺さぶられを体験したのだとしよう。すると、彼がこれまで説明してきたような意味でのヘーゲル主義者であるなら、彼が自らの体験をことばで表現しようとするとき、どのような事態が生じると考えられるだろうか。

キエルケゴールは言う、「彼は、主體的なものを客観的なものと、自分の変化した主體的状態を外的な出来事と取り違える」³⁹。つまりアズラーは、自分の身に生じた(個人の)宗教的な主体的変化を指示することはとして「啓示」ということばを用いる(そして仮にヘーゲル主義的な語法に基づくなら、彼の用法は間違っていない)のだけれど、本来「啓示」ということばはその意義として「ある種の客観的な出来事」という要素をも含むので、キリスト教的語法に基づくなら、彼は「啓

³⁸ Pap. VII² B 235, p. 205.

³⁹ Pap. VII² B 235, p. 204. 傍点を施した箇所は原文強調。

示」ということばによって本来指示しえない対象を指示しようとしており、その誤指示によって「主体的なものを客観的なものと取り違え」ているような様相を呈する結果となるのである。

アズラーがヘーゲル哲学の影響から逃れることのない限り、「啓示」ということばのヘーゲル主義的用法は基本的に引き続き、彼が「啓示」と表現しているものは実は彼の主体的変化に他ならぬのだから、教会当局から説明を求められると、自らの体験について「不思議な仕方であつた出来事であつた」と述べることになる。なぜなら、彼の体験は実際まさに、そのように表現されるにふさわしい主体的な出来事であつたと思われるからだ。しかし、本来のキリスト教的語法に、「啓示を得た」という表現と「不思議な仕方であつた」という表現とが同一の意義を有する」という項目は存在しない。そしてこれこそ、範疇的に混乱したことは遣いに他ならないのである。

2
3

ヘーゲル主義者でありつつ田舎の牧師となつた経緯を踏まえて、アズラーの範疇的混乱をできる限り適切に説明する仮説を提示しようとするれば、それは「啓示」ということばを用いたとき、本来の語法の観点に立てば、彼は誤つた指示をした（つまり、「啓示」ということばによっては指示できないはずの対象を指示した）と言える「という見解を含むものとなる…これがキエルケゴールの洞察である。

さて、そうした見解を含む説明仮説（これを としよう）を前提するなら、「アズラーは啓示を得ていない」という結論を導く推論を構成することができると思われる。そしてそれこそが、第四

章で展開される「後方へ向けての推論」に他ならないのである。

以下に、その推論の構造を掲げよう。

- (1) アズラーは「自らの身に啓示が下された」と主張した。
- (2) 説明仮説
- (3) アズラーは、(ヘーゲル主義の影響から免れており)「啓示」ということばを本来のキリスト教的な意味合いで用いているか、それとも(ヘーゲル主義の影響から免れておらず)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いているかのどちらかである(①と②より)。
- (4) アズラーが「啓示」ということばを本来のキリスト教的な意味合いで用いているなら、彼はキリスト教的な範疇を表現することはの用法に対して注意が行き届いているだろう。
- (5) アズラーはキリスト教的な範疇を表現することはの用法に対して注意が行き届いていない。
- (6) したがって、アズラーは「啓示」ということばを本来のキリスト教的な意味合いで用いていない(④と⑤より)。
- (7) したがって、アズラーは(ヘーゲル主義の影響から免れておらず)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いている(③と⑥より)。
- (8) アズラーが(ヘーゲル主義の影響から免れておらず)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いているなら、彼は(本来の語法の観点に立てば)誤った指示をしている(②より)。
- (9) アズラーが(本来の語法の観点に立てば)誤った指示をしているなら、彼が体験したものは(本来の語法の観点に立てば)啓示ではない(②より)。

(10) したがって、アズラーが体験したものは(本来の語法の観点に立てば)啓示ではない(7)~(9)より)。

繰り返しをおそれずに言えば、ヘーゲル主義的啓示理解とそこから必然的に生じる誤指示とについての見解を含む説明仮説を前提することによって、初めて「アズラーは啓示を得ていない」という結論が導かれるのだ。アズラーの主張や言動が一貫しているかどうかは、たしかに、アズラーが啓示を得たかどうかの判定基準ではある。ただ、この説明仮説を前提しないなら、それは「アズラーが啓示を得たと見なす理由もなければ、得なかったと見なす理由もない」という結論を導くにとどまる。その未決状態にとどまってもよいのかもしれないけれど、キエルケゴール自身はそこから一歩踏み込んだ判断(「アズラーが啓示を得ていないと見なす理由がある」)を下そうとしている。そして、その踏み込んだ判断が可能であったのは、彼自身が生きた時代一般が抱える、キリスト教にまつわる概念的・範疇的混乱についての洞察を、キエルケゴールが有していたからである。⁴⁰ 概念的・概念的の一貫性を、宗教的権威や啓示についてなされる主張の正当性を判定する一般的な基準として認めることができるかどうかとなると、少なくともこれだけの制約を付した上での話になる、と私は考える。⁴¹

⁴⁰ スティーヴン・エマニュエルは、キエルケゴールのこの洞察をはつきりと取り出している。《思弁的範疇とキリスト教的範疇との間の質的差異を示した上で、今やキエルケゴールは、キリスト教神学のことばの思弁的素養が精神を現実化させることの可能性をどれほど掘り崩すかを検討する。アズラーは、情熱あるいは内面性が欠けている人物の一例として持ち出されているのではなく、その情熱がキリスト教的概念の適切な理解に基づけられていないような人物の一例として持ち出されているのである。アズラーはヘーゲル主義的語概念にあまりにも徹底的に染まっているので、啓示を得たという自分の主張との関係において自分自身を理解することができるといっ望みが全くないのである》Emmanuel, p. 118.

⁴¹ したがって《この判断規程は、十九世紀と二十世紀の文化の違いがあるとはいえず変わらず妥当しており、倫理的=宗

引用・参考文献

キェルケゴールの『遺稿』(Søren Kierkegaards Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhn og E. Torsting, I-XI 1909-1948. Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, XII-XIII 1969-1970, XIV-XVI 1975-1978, Index ved N. J. Cappelaern.) からの引用は Pap. として示す。本論文が取り扱う主たるテキストは Pap. VII² B 235 (『遺稿』第七巻第二分冊 B 分類 二三五番)であるが、Pap. VII² B (第八巻第二分冊 B 分類)の一部も扱った。全体を通じて、『アズラーについての書』第三草稿に依拠してテキストの分析・解釈をおこなった。

また、『アズラーについての書』の英訳 (*The Book on Adler*. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Kierkegaard's Writings, XXIV, Princeton University Press, 1998)、『日本語訳』、『アズラーの書』原佑・飯島宗享訳、飯島編『キェルケゴールの講話・遺稿集』第九巻所収、新地書房、一九八二年)を参考にした。

教的権威や啓示について主張がなされるいかなる場にあっても有効であると言って差し支えないだろう」といつ見解(「トキーン一五ページ」)に対しても、若干の留保が必要なのではないかと考えるのである。最後に、本論文の主旨からは離れるが、少し触れておきたい。「ある種の客観的な出来事」という要素を「啓示」という語の意義が含まれている」という論点は、「そのもうな客観的な出来事を「啓示」と表現してよいのか」という別の問題を引き起こすだろう。その点についてキェルケゴールは「少なくとも『アズラー』についての書」では明確に触れていない。しかし、おそらくキェルケゴールは「この問いに対して」「それに関する客観的な基準は存在しない」と答えると思われる。そして、同じこの問題が人物のなす主張の評価という次元で語られるなら、「啓示」という語をある客観的な出来事に対して適用している人物が、その出来事とどのように言語的・範疇的に関わっているか」という観察可能な一貫性が問われることになるだろう(その際、内面性はあくまでも「前提される」。Pap. VII² B 235, p. 201.)。その客観的な出来事が当の人物の言語使用・範疇の一貫性とは切り離されて「啓示」であるかどうかが、を判定することはそもそも不可能なのである(だからといって「範疇的に一貫している」として、「啓示」であるという結論がただちに導かれるわけではない。そこには評価者にとっての飛躍が存在する)。

以上の他に、次の文献から引用をおこなった。

Emmanuel, Steven M., *Kierkegaard and the Concept of Revelation*, State University of New York Press, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 608, 1986.

ジュリア・ワトキン(田中一馬訳)「倫理的＝宗教的権威の規準 キェルケゴールとアドルフ・アズラー」(A・マツキノノ・R・L・パーキンス他著、榊形公也編監訳『キェルケゴール 新しい解釈の試み』昭和堂、一九九三年、一三五～一六〇ページ所収)

また、次の文献を主に参考にした。

スタンリー・カヴェル(石本瑞子訳)「キェルケゴールの『権威と啓示』をめぐって」(『現代思想』一九八八年五月号、一八二～一九五ページ所収)

Croxall, T. H., 'Kierkegaard on "Authority"', *Hilbert Journal*, 48 (1949-50): pp.145-152.

ヘーゲル(松村一人訳)『小論理学(上・下)』岩波文庫

Hustwit, Ronald, 'Adler and the Ethical: A Study of Kierkegaard's On Authority and Revelation,' *Religious Studies*, 21 (1985): pp. 331-348.

さらに、千葉大学ヘーゲル・テータベースを利用し、テキスト中の語の検索をおこなった。

なお、文献からの引用文は《》に入れて示した。訳文は田中による。

時間性の獲得

——キエルケゴールの信仰におけるエロスとアガペーの関係——

本田誠也

「諦めるのには信仰を必要としない。なぜなら、私が諦めにおいて得るものは、私の永遠なる意識であり、これは純粹に哲学的な運動であって、この運動なら私はせよと求められれば、するだけの自信がある……私の永遠なる意識は私の神に対する愛であり、この愛は私にとっては何もものよりも崇高なものだからである。……「しかし」信仰によってアブラハムはイサクを断念したのではなく、信仰によって彼はイサクを得た (ved Troen flk Abraham Isak) のである (SV 5 46)」¹

序

一般に、キエルケゴールにとって人間的アガペーがどのようなものであるのかを論じる場合、人間的アガペーを、美的な偏愛や倫理的な共同体（あるいはそこに属する人々）への愛との対比で、すべての人間に注がれる普遍愛（キリスト教における「隣人愛」）として把握されることがある。しかしこれは誤りである。キエルケゴールの人間のアガペーは、すべての人間に注がれるような普

¹ 本論におけるキエルケゴールのテキストからの引用は、『セーレン・キエルケゴール全集』第三版 (Gyldenst. 1962) からのものである。日本語訳は、『おそれとおのき』からの引用については榎田啓三郎訳（白水社）、『愛の業』については尾崎和彦および佐藤幸治訳（創言社）にしたがった。

遍愛という観点からはその半面が捉えられるに過ぎない。普遍的愛は、未だ人間的アガペーが、最も高貴な形態のエロスである哲学的エロスと共有する限りにおいての働きであり、哲学的エロスからすら区別される、人間的アガペーに固有の働きを言い当ててはいない。人間的アガペーに固有の業は、キエルケゴールにおいては『おそれとおのき』において初めて提示され、『愛の業』において展開される「時間性 (Timeighed) の獲得 (at faa)」という考えに集約されている。本論の目的は、この信仰において初めて可能となる人間的アガペーに固有の業としての時間性の獲得という考えを『愛の業』に求めることである。

第一章 時間性の獲得に関する両義性

時間性の獲得という考えは、キエルケゴールが自らの思想を特徴づけるために自覚的に提示した概念(例えば、「主体性」や「間接的伝達」といった概念のような)とは異なり、仮名沈黙のヨハネスによって、信仰に固有の運動を哲学との対比において表現するときにまず用いられ、その後『哲学的断片』『非学問的後書き』『愛の業』といった著作において展開された考えである。冒頭に掲げた引用にも見られるように、時間性の獲得という考えは、神 関係へと身を投げた信仰の主体が、時間性に対していかなる関係をつくるのかという問題に関して、真実の信仰において、信仰者は時間性に背き去るのではなく、むしろ、神の前に、それを新たに享受することができるというものである。沈黙のヨハネスは、他所でも、例えば、「信仰はつねに背理なものの力によって行われねばならない……しかもよく注意すべきことに、有限性を失うのではなく、これを完全に獲得する

というふうに行われねばならない(SV 5 36)等と言っている。

しかしここで時間性が何を意味するのかという点でキエルケゴールの思想には両義性が見られる。すなわち、もしも神による信仰主体の贖罪に焦点がおかれるならば、ここで獲得されるのは、信仰主体自身ももつ時間的な愛であるエロスに他ならないであろうし、もしも神によって信仰主体の内に成就する愛の業(Kjerlighedens Gjerninger)に焦点がおかれるならば、時間性の獲得とは他ならぬ(人間的)アガペーにおいて刷新される隣人との関係を意味するであろう。信仰主体自身のエロスも、また信仰主体の隣人との関係もいずれも、時間性と解して差し支えないものである。

この両義性は、キエルケゴールの信仰におけるエロスとアガペーの関係をいかに捉えるかという視点において明らかになる。次に挙げるのはそれぞれ、ジーン・アウトカとデイヴィッド・ゴウエンスからのキエルケゴールの信仰におけるエロスとアガペーの関係について述べた引用であるが、両者の主張は、それぞれエロスに対するアガペーの相反するように見える性格に言及している。すなわちアウトカが、信仰主体の有限的愛であるエロスを滅ぼすようなアガペーの特徴に言及しているのに対して、ゴウエンスはエロスを包容し、それを変容するようなアガペーの性格に言及している。

「『キエルケゴールは』『隣人配慮』を友情から区別する以上のことをしている。彼はそれらは共存できないものと見ている。…地上的な生を特徴づける選択的關係が私利的關係によって支配されているのに対して、そうした利害關係の支配を受けていないのがアガペーの特徴である。…私たちは、アガペーの模範であつただだ一人の方の十字架の中にのみアガペーの本質のみならず、アガペーの『地上的存在』の究極的性格

を見るのであり、選択的關係と隣人配慮の間の終わる事のない対立を見る、とキエルケゴールは信じている」²。

「統合 (unity) の弁証法は、『愛の業』において退けることのできない対立 (opposition) の弁証法を和らげる。神聖な愛は、人間的愛の源である。アガペーはエロスを包容する。くり返すが、キリスト教的愛についてのキエルケゴールの思想の基盤をなす、中心的神学的ヴィジョンは、すべてのものは神によって創造され、すべてのものは神と隣人への愛に向けて誘われているというものであり、そこでは、自然的愛が無にされるのではなく、変容されるのである」³。

この上記の二つの引用が示すように、『愛の業』において叙述されるエロスとアガペーの關係は、信仰者において、エロスがアガペーによって滅ぼされるという考えと、エロスはアガペーのうちには包容されるといふ相反するように見える（しかし実は同じアガペーの二つの側面である）二つの解釈を可能にする。

この二つの解釈を前に、まず念頭に浮かぶのは、アウトカは、キエルケゴールが義務としての隣人愛を描くことによつて、その律法 (Law) 的性格を強調している『愛の業』の第一部をのみ咀嚼し、愛の福音 (Evangelium) 的性格を示す第一部を無視しているのではないか、という疑念であ

² シーン・アウトカ、『アガペー：愛についての倫理学的研究』、茂泉昭男、佐々木勝彦、佐藤司郎訳、教文館、一九九九年、一九ページ。

³ David J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p.192 (3) Ibid., p.196

る。実際、上記のゴーウエンスからの引用は、隣人愛の律法的性格を強調し、エロスとアガペーの関係を対立関係において捉えた、という廉でキエルケゴールを批判するカール・バルトへの応答であるが、それはそのままアウトカの解釈に対しても適用されうる。ゴーウエンスが指摘しているように、『愛の業』の第一部が、隣人を愛する義務とその達成の不可能性とをふくむ律法の機能をもつのに対して、第二部は、キリストにおける神の慈悲(Grace)が個々人の生においていかに働くかという点を示すものである。⁴ それゆえ、エロスと対立し、これを滅ぼすようなアガペーの苛烈な側面は、エロスを包容し、これをアガペーに向かつて育むような柔和な側面とともに理解しなければならぬ。キエルケゴールも言うように、「愛は愛が種の中の胚のように現に存在することを前提している」(SV 12 212)のであり、アガペーはエロスの諸形態において、その直接的な形態のうちには既にアガペーの萌芽を見、この萌芽を育むべく働きかけるのである。

しかし、このゴーウエンスが示すエロスを容認し、包容し、それを自らへと誘うアガペーという考えが、もとよりキエルケゴールの信仰において重要な局面であることを認めなければならないとしても、キエルケゴールが強調するのは、やはり、エロスの「容認」よりも、エロスを自らへと誘うアガペーの建徳的な側面であり、『愛の業』においても、信仰主体が有限的な愛に留まることを赦されるという意味での贖罪の側面は、背景に退いている。キエルケゴールは、『愛の業』の最後の講話で、「君が人々の君に対する過失が耐えられないのに、それなのにどうして神が己に對する君の数々の罪を耐えたいというのであるのか。否、恩には恩、恨みには恨みである(Nei, Lige for

⁴ 例えは神の建徳的性格についての叙述が『S A 54』(The Journals of Søren Kierkegaard [A selection and edited and translated by Alexander Dru, Oxford University Press, London, 1938])を参照せよ。

Lige)。(SV 12 365) という激しい言葉を記しているのである。仮にポール・ミユラーが言うように、『愛の業』の第二部が福音的性格を持つとしても、それは、イエスによる信仰主体の罪の無制約的な贖いによりもむしろ、神の慈悲によって（において）、信仰主体が人間的アガペーにおいて一体何を為しうるのか、いかなる果実 (Frucht) を結びうるのか、という愛の成果を著す限りにおいてである。それゆえ『おそれとおののき』において示されたような時間性の獲得は、信仰主体が自己否定の不可能性の意識のうちには有限的愛（すなわちエロス）に留まることではなく、アガペーに包容されたエロスが、常にそこへ向かって育まれるところの人間のアガペーの理想のうちこそ見出されるであろう。確かに上に見たアウトカの見解は、ゴウエンスが示したようなアガペーの柔らかな側面を見落としている。しかし他方アウトカは、ゴウエンスが述べていない重要な指摘をもおこなっている。すなわちアウトカは人間的アガペーを、H・リチャード・ニーバーの叙述をもとに分析し、これをキエルケゴールの隣人愛にも等しく認めているが、アウトカはそこで人間的アガペーの前に、「他者は剥ぎ取ることのできない価値をもっている」という点を指摘する。すなわち「(1) その人は人間存在として、人格として価値があるのであって、その人が他のだれかと比較された結果、かくかくの人であるから価値があるというのではない。(2) 基本的な同等性は、一人の隣人の幸福は他の隣人の幸福と同じ価値がある」と⁵⁾。このアウトカの指摘は、後に見るように、キエルケゴールにとっては、むしろ哲学的エロスと共有される限りでのアガペーの他者理解にとどまり、キリスト教的愛における隣人愛を十分に言い表してはいない。しかし少なくとも、ここでアウトカは、アガペーにおいて、隣人は、信仰主体である「私」の利害に還元できない、それ自

⁵⁾ アウトカ、『アガペー：愛についての倫理学的研究』、二三ページ。

身の固有の価値をもつに至るといふ点を指摘している。

『おそれとおのき』は本質的に両義性を備えた書であって、ここで示される時間性の獲得が正確に何を意味するのかを同定することはできない。しかし、時間性の獲得が、神によって初めて可能とされる、自己否定の完遂の彼方に現れる隣人（あるいは時間性）の真価の受容を暗示しているという可能性を妨げる理由は何もない。『愛の業』においてもキエルケゴールは言う。「個性をもつということとはすべての他者の個性を信じるということなのである。なぜなら、個性とは自分のものではなく神の贈り物であり、それでもって神は私に、というよりすべてのものに、そうすべてのものに存在を与えたもつからである」(SV 12 260-1)。このようにアガペーにおいては個別的な隣人は、「私」の自己愛の力の圏域から解放され、神の所有に帰せられ、神の賜物として獲得される。⁷ こうして神の賜物として隣人が愛されるべき、「愛は自分の利益を求めない」「すなわち「真に愛するものは自己の個性を愛するのではなく、むしろすべての人間をその人の個性にしたがって愛する」(SV 12 259) のである。

第二章 キエルケゴールによる哲学的エロスの評価

第一章で見たように、キエルケゴールにとってエロスはアガペーとの関係において両義的なものとして捉えられる。すなわち、一方でアウトカが指摘していたように、その対象が限定されている

⁶ 拙論「信仰における隣人の他性」第二章（『新キエルケゴール研究』第二号、キエルケゴール協会、二〇〇二年収録）参照。

⁷ 同上、第三章参照。

ために、選別的な関係として、自己愛の二形式である。しかし他方では、ゴウエンスが指摘していたように、エロスのうちにはすでに、アガペーに育まれるところのアガペーの萌芽がみられる。この愛の萌芽とは他ならぬエロスの高揚において現れるような、自己否定的性格である(例えば、[SV 12 255]、[SV 6 47] 参照)。こゝについてキエルケゴールは自己否定という点でエロスの内にアガペーの素質を認めつつ、しかしアガペーに対しては未だ不完全な愛として、エロスに対して肯定的かつ否定的評価を下す。

この両義的评价は、エロスの至高の形態である哲学に対しても同様である。哲学的エロスの本性は、プラトンが『饗宴』において描いているように、「知恵と無知との中間」にあつて、「美を求める愛」であり、つねに美(あるいは善)の存在を可能的に知りつつも、それを未だに所有しないものとして、つねに美に窮乏し、これを憧れ求める情熱である。プラトンは美しい肉体のうちに産むことを目指す直接的な段階から、諸々の職業、魂の美しさを目指す倫理的段階を経て、真に永遠の幸福がそこで獲得されるところのイデアへの愛(知性愛)において、エロスはその最終的なテロスを見出す。

この時間的なものから永遠性への哲学における愛の転回を、『おそれとおのき』において、沈黙のヨハネスは、「無限の諦め」と呼ばれる自己否定に見出し、これを信仰における愛の自己否定の前提として把握する。しかし他方本論冒頭の引用に見られるように、このプラトンに見られるような愛知の営みを、それが最終的な業を魂の永遠性の獲得にもつという理由で、時間性の獲得を最終的な業とする信仰との間に本質的な区別を設けている。この哲学的エロスに対する両義的な評価

は『愛の業』においても変わらず、性愛・友愛がそうであるのと同じように肯定的かつ否定的であり、エロスの最も高貴な形態としての哲学的エロスとアガペーとは、一面において驚くべき親近関係において叙述される。

こうしたキエルケゴールの哲学的エロスに対する肯定的評価は、例えば、アガペーに対するエロスの欠損的性格を強調するアンダース・ニグレンのような立場と比較するとき非常に明確になる。ニグレンは、周知のように、上に見たプラトンのエロスに通底する幸福を目指す欲望と、真理(善)に対する欠乏的性格を、字義通り解し、自己中心的、取得的爱として断じている。

すなわち、ニグレンはプラトンにおけるエロスという考えの内容を分析し、そこに三つの性格を認めている。すなわち(1)エロスは欲望の愛(the love of desire)あるいは取得的爱(acquisitive love)であり、(2)エロスは聖なるものへと至る人間の道であり、(3)エロスは自己中心的な愛(egocentric love)となっている。ニグレンは第三の自己中心的な性格を第一の性格、すなわち取得的爱な性格から導いているが、その根拠は、「エロスについてもっとも顕著な事柄は、それが欲望、憧れ、闘争であるということである。しかし人間は彼が所有しないもの、必要を感じるもののみを欲望し、憧れることができるのであり、さらに彼が価値あると思われるもののためにのみ闘うことができるのである」と言われるように、対象とは愛の主体の必要を満たすためのものとしてしかとらえられない。¹⁰

これに対して、キエルケゴールは同じエロスの欠乏的性格を、愛の主体の愛の対象を享受・感謝

⁹ Anders Nygren, *Agape and Eros*, translated by Philip S. Watson, The University of Chicago Press, 1982, p. 175-181.

¹⁰ Ibid., p. 180.

する能力を表現するものとして把握している。すなわちキエルケゴールは「愛の借りを負い続けるという愛の義務について」という講話の中で、まさに上にニグレンが否定的にとらえたプラトンにおけるエロスの欠乏性に触れ(SV 12 170)、この欠乏性をアガペーと共有の性格としてとらえているのである。

「最大の貧しさに関するどんな証言も、もし君が小銭一枚にも満たないものを恵んだ貧者が、そのことで、まるで君が彼に富とあり余るものを与えたかのように感激「情熱」して、まるで彼がついに金持ちになったかのように感激「情熱」して、君に感謝するならば、それほど決定的にこの貧しさを証明するものはない。ああ、なぜなら貧者が本質的に相変わらずおなじように貧乏を引きずっているというのはいかんせん余りにも確かであって、そのために彼がついに金持ちになったというのは彼のー妄想に過ぎなかったからである。かくも貧しいのが愛の貧しさなのだ。」(SV 12 170)

この引用に見られるように、エロスの欠乏性は、キエルケゴールにとっては、どのように細微な愛の兆候をも見つけ出さずにはおれない愛の対象の愛を享受・感謝する能力を表現する。対象を求める愛(エロス)の欠乏性は、決して愛の主体が自らを満たすために愛の対象から何かを奪い取るような欲望ではなく、全く逆に(そして逆説的に)、愛の対象の性向にかかわらず、愛の対象の内なる愛を享受するような、信仰主体の愛の対象に対する受動性として認められ、信仰者の愛は、永遠的なものを憧れ求める愛知の情熱と重ね合わせられる。キエルケゴールによれば、エロスに通底する自らに欠乏した善を求める情熱は、善あるいは愛を享受する能力として(人間的)アガペーと

排除し合うのではなく、むしろ通底するのである。

そればかりではない。この対象を求める愛の欠乏性における、哲学と信仰の親近性は、殊に時間的对象（殊に信仰主体の隣人）との関係において、強調されている。沈黙のヨハネスは、愛知における自己否定を、時間的なものから背きさる運動として否定的にとらえていた。しかしプラトンによれば、エロスは「その中に産出することのできるような美しきものを求める」¹¹のであり、しかもこの「美しきもの」とは、愛知においては、姿形の美しさや、卓越した才能といった個人の性向に見出されるのではなく、むしろ普遍的な善を目指すという、遍く人間の魂に備わったその本性（すなわちロゴス）のうちに見出される。それ故ある意味では、哲学的エロスもまた時間的なもの（隣人）の獲得を目指して働くのである（この時間的なものの獲得における哲学と信仰の違いについては次章で論じる）。

この点に関して、キエルケゴールは第二部の「愛は多様な罪を覆う」という講話の中で、神的な狂気と評される哲学的エロスに言及しつつ、「一度きりでこの異教的な言葉である『神的』を使わせてもらえば、ある人の目の前に生じる悪を愛ゆえに見ることができないというのは一種の神的な狂気である」(SV 12 276)と言っている。言い換えれば、哲学者は、この時間性の多様さ、すなわち隣人の様々な性向にもかかわらず、その内に遍く潜んでいるところの幸福への、そして善への欲望を洞察する。このような洞察において、哲学的エロスは「愛するものが、全く何も発見せず罪の多様性を覆う」というキリスト教的愛の業との親近性において把握されているのである(SV 12 276)。

このようにキェルケゴールにとってプラトンのエロスは神への愛として、嗜好としての偏愛を逃れたものであり、何よりも愛の対象を隣人のうちに認め、育み、造り出す（ただし想起させるという意味において）能力でもあるのである。そしてこれはニグレンがまさにキリスト教的愛（アガペー）に固有のものとして考えた性格なのである。また、第一章においてアウトカが指摘していたような人間的アガペーに見られる他者認識は、キェルケゴールにおいてはすでに哲学的エロスにおいて見出されるものであるということが分かる。すなわちアウトカは人間的アガペーにおける隣人の剥ぎ取ることのできない価値を、一人一人の人間としての人格および幸福への欲望の価値の同等性に見ていた。そこでは隣人の価値は、「私」の嗜好の対象となる隣人の性向や才能、境遇に全く左右されない。しかし上に見たように、キェルケゴールにとっては哲学的エロスもまた、愛の対象の性向のあり方にかかわらず、人間のうちに遍く善に向けての情熱と素質とを見出す。ここではすべての人間は、幸福を目指す欲望において同等の価値を持つ。このようにアウトカが人間的アガペーの特性として指摘していた他者配慮における他者認識は、キェルケゴールにおいては哲学的エロスと共有のものであって、特に人間的アガペーに固有のものとは見られてはいないのである。

第三章 人間的アガペーに固有の自己否定としての時間性の獲得

一人一人の人間としての人格および幸福への欲望の価値の同等性は、確かに、人間的アガペーが哲学的エロスのうちにも既に素質として前提されているという意味で、キェルケゴールが描くような人間的アガペーに不可欠の要素である。しかし、キェルケゴールにとって隣人の価値は、隣人達

が等しく人間である（あるいは等しく幸福を求める者である／等しく罪あるものである等）ということに還元されるものではない。

アウトカの分析においては、「隣人」は単に愛の主体によって愛を注がれる対象、主体の愛に対して受動的なものでしかない。¹²しかしキエルケゴールのアガペー理解にとっては、むしろ（信仰者としての）愛する主体に愛を注ぐものであるという規定こそが隣人理解において決定的なものである。言い換えれば、キエルケゴールにとって愛する主体が能動的に愛するものであるということとは、愛する主体がとりもなおさず、同時に愛を注がれるものであるという契機を欠いては語ることができない。こうした信仰に固有のものであると考えられる愛における能動―受動的性格を、キエルケゴールは哲学的エロスの否定的側面との対比において描く。ここで信仰における愛の、愛知への還元可能性は、何よりも愛する主体が、隣人の個性性に対して結ぶ態度によって明らかにされる。まずキエルケゴールは言う。

「知恵は自分のためにある性質であり……知恵があることは他人の知恵を前提することと意味しないであろう。むしろ、真に知恵のある人が本当はだれにも知恵がないと仮定しても、それが極めて知恵があり真実のことでありうることは確かである……それに対してもしある人が自分は愛するものであるといい、同時に他人はだれ一人愛するものではないかと思いたいのであれば、我々は、いや待て、ここにはこの思想そのものに矛盾がある、とどうであるか。」(SV 12 216)

このキエルケゴールの「知恵」の否定的側面の指摘には補足が必要である。なぜなら哲学者もまた、前章で見たように、他人のうち知恵の可能性があることを前提とするからである。しかしこの「可能性」の前提こそ、キエルケゴールが愛における或る不完全性として指摘する事柄である。ここでキエルケゴールは知と愛の通約不可能性を指摘しつつ、愛が知として規定された場合の、隣人関係におけるパラドクスを示している。愛の主体（哲学者）が他者のうちに愛知の「可能性」を見出すとき、それは同時に、他者のうちに愛知の「現前」を否定することである。しかし人間的アガペーは、隣人の内なる愛の「現前」を否定できない。人間的アガペーは他者の愛を吟味することができない。それは、愛を吟味するということと愛するということが、まさに両立不可能だからである。吟味は愛からその本性を奪い、愛は「比較 (sammenligning)」において一切を失うと言われる (SV 12 178)。

もう一度言つと、人間的アガペーは、隣人の内に愛の「可能性」をではなく、その「現前」を見る。キエルケゴールは「愛は徳を建てる」という講話の中で言つ。

「建築家は彼が建築に利用することになっている石や砂利のことはほとんど考えない、教師は弟子が無知であることを前提としてゐる、……しかし徳を建てるというの愛するものは愛を前提する (forudsætte) という唯一の方法だけをもっている」 (SV 12 210)

哲学者にとって現象界に生成するものは、真の实在性をもたない影のようなものである。しかし信仰者にとって現象界に生成するものは、影どころではない。この引用に示されるように、哲学的エロスが愛（善）の「可能性」を隣人のうちに洞察するとき、それは同時に愛の只今の欠如（すなわち「無知」）を洞察することと裏腹である。建築家が建築後の完成像を念頭において建築に携わ

るように（そして完成した建築に対して、築材が二義的な意味しかもたないように）、哲学者の課題は、潜在的に存している永遠の秩序を時間性のうちに、すなわち自他の魂と共同体のうちに持ち来らせることである。ここでは隣人の多様性（さまざまな性向、個性、振るまい）すなわち建築における石や砂利）は、永遠の秩序の到来をまつ潜在性、すなわち非本質的なものでしかない。¹³

プラトンの哲人王が、善のアイデアが哲学者の内面にもたらす秩序と、哲学者が善のアイデアに従い共同体のうちに築く秩序とを通約可能なものとしたのに対して、¹⁴キエルケゴールの信仰者は愛をいかなる外面性へも還元しない。愛は愛の存在を客観的に確かならしめるようないかなる手段も持ち合わせてはいない。愛そのものである神の存在を確かならしめる方法も、隣人の愛を吟味する方法とともなく、そのため愛は、ただ信仰者の愛するという内面の行為においてのみ存在を確かならしめることができる。「愛の存在を無条件に証明するとか、無条件に言いうるよすがになることか」かくかくのもの『は何一つ、何一つとして存在しない』（SV 12 19）。キエルケゴールにとってなによりも「愛は信じられなければならず、生きられなければならぬ」のである（SV 12 14）。「¹⁵」として信仰者の愛は、個別的なものに対する直接的な愛を否定し、さらに愛を隣人のうちに遍く潜在する普遍的善（神）への欲望に見ようとするとする知性愛をも否定し、この二重の自己否定の内に、愛そのものである神と、神に起源する隣人の愛の現存を信じる。

さて、人間的アガペーに固有の特質を見るために、この信仰者の愛が神に起源をもつこと、そしてまさにその神に起源する愛の現存が隣人の内に信じられることがどういふことであるのかが見ら

¹³ プラトンの『国家』、藤沢令夫訳、岩波文庫、一九七九年、[514B-C]

¹⁴ 同上、[369A]。

れなければならぬ。ここに現れる信仰者の愛は、隣人に対する普遍的愛、能動的な愛には還元されない。このことをはっきりさせるためにまず注目されなければならないことは、隣人の内に愛を「前提とする (forudsætte)」という愛の業が、義務としての隣人愛と同一視されてはならないということである。義務の愛は「命じられた愛」であり、直接的な意味での自己愛 (Selvkehighed) に逆らって立てられる (SV 12 23)。それゆえもし愛を「前提とする」という行為が、義務の愛について言われるならば、愛は私が隣人の内に求める「べき」対象であり、いまだ私に所有されては、愛を「前提する」とはいいながら、常に隣人のうちに現存する愛についての疑わしさと共存している。

しかし愛を「前提とする」とは、成就された信仰によって為される愛の業である。ここでは「愛はすべてを信じる　しかも決して欺かれぬ」(SV 12 227) のような仕方であり、「自己自身の中に持っている信仰の力で、故に私は全てを信じる　と結論する」のである。それゆえここで「信じる」と言われることは、確実不変の知識にまで高められていない、懐疑を伴いつるような不完全な認識の一形態ではなく、また愛を意志しようとするような義務の行為なのでもなく、愛の情熱に基づく欲望の行為であり、全き懐疑に對置されるような確信のことである (SV 12 226-7)。

さらにこのように情熱に由来する限り、信仰は愛の対象(愛そのものである神はもとより隣人であっても)に對して受け身である。言い換えれば、愛は対象を選ぶことができず、逆に対象に掴まれる。キエルケゴールも言うように、「感動したということは君の占有物ではなく、相手のもの」なのである (SV 12 17)。それゆえ、愛するものが愛のうちなる信仰の力によって隣人のうちに愛を「前提とする」(確信する)とき、愛する主体は他ならぬこの愛を前提した眼前の隣人の愛

の前に受け身となる。義務の愛は、差異性を超出するような場所で、愛の対象（隣人）を造り出す。しかし直接性として成就する信仰において、愛する主体は、むしろ愛することにおいて愛の対象（何よりも神に、そして神の加護のもとにある隣人）に自らを造り出されるのである。愛の主体は、愛において愛の対象を肯定するとともに、一方的に愛するものとしてではなく、むしろ愛に応えるものであり、愛における受動性とは愛が応答（responding）であるという点に存している¹⁵。もう一度強調すると、ここで重要なのは、信仰者は神の愛への応答の手段として隣人を愛するのではないということである。キエルケゴールは言う。

「いわば愛ゆえに愛の要請を引き受けたもつのは神である。愛するものは、一人の人間を愛することによって無限の借りを負つことになるが、再び恋人に対する後見人としての神にも無限の借りを負つことになる」(SV 12 183)。

この引用からも分かるように、信仰者は自らが神に対して負っている無限の愛の借りを返済するために隣人を愛するのではない。そうではなく、信仰者は、何よりもまず、眼前の隣人に対して無限の愛の借りを負っているのである。愛は、他ならぬ隣人に対する応えの愛であることによって、初めて神への愛の応答であることを証立てられる。

この信仰者の隣人に対する受動性を心に留めつつ、先にあげた隣人のうちに愛の現存を前提するという愛の業に関する引用に戻る。そこでキエルケゴールは「建築に利用することになっている

¹⁵ 以下に引用する「エンゲイジメントの非意志性」(non-volitional character) については参考文献 Jamie Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press Oxford, Oxford, 1991, p.117-8.

石や砂利のこと」に関心を持たない建築家との類比において、哲学的エロスと信仰との差異を描いていた。このことは、信仰者が隣人のうちに愛の現存を前提とする愛の業が、隣人の個別性（「建築における石や砂利」）に対する或る本質的な態度を含んでいるといつことを示唆している。

この態度は、例えば、講話「愛は己の利を求めず」において、自らは姿を隠しつつ、森羅万象を全く別け隔てなく、しかも一つ一つの個別性において育むアガペーの業に重ね見られる。

「自然、もしくは、自然のうちなる神は、生命と存在を持つ種々のものすべてを何と
 一つ無限の愛でもって包みたまっていることか！…ここでは全く、おお、本当に全
 く区別がない・しかし花ばなにはなんとという区別があることか！…第一のこととし
 て愛は一切区別しない、完全にである。第二のこととして、第一のことと同じである
 が、愛は種々のものを愛することにおいて無限に区別する」(SV 12.259)。

この引用に見られるように、神の愛の業における自己否定は、被造物を遍くしかもその個別性のままに育むという態度と本質的に一つのものとして考えられる。ここでは愛の遍在は、すべてを個別性として（自存的なものとして）在らしめるといふことに見られる。さらにこの神の愛の業は、人間的アガペーの規範ともなる。つまり人間的アガペーにおいては、個々の隣人の時間性（エロス）は、信仰者の愛によって働きかけられるのを待つある種の欠如（可能性）ではなく、逆に信仰者に愛を注ぐ、愛の個別的顯現として享受されるのである。それは、第一章で見たように、何よりもまず隣人の個別性が、神の被造物として、愛（神）によってもたらされた愛の成果、賜物であるからである。しかし隣人の個別性が神の賜物であるのは、それが単に神によって創造された

ということによるのではない。なぜならキエルケゴールは神の全能を、被造物がそれぞれの個別性においてある（すなわち自存する、人間においては自由である）という点にあると見ており（神の万能と自由についてのキエルケゴールの日誌記述は、VII V 181に見られる）、隣人の愛は神に起源するものでありながら、決して直接的な意味で神の愛なのではなく、あくまで、神の恩寵により

隣人に固有の仕方で実現される 隣人の愛だからである。つまり、隣人の愛は、神の愛がそこから信仰者に向けて流れ出す出口のようなものではなく、神に起源する愛が、神の慈悲によって、しかし他ならぬ一人の隣人によって、その隣人の固有のあり方（エロスに基づく性向、個性、振る舞い等々）において信仰者に注がれる（実現する）ところのその愛の固有のあり方に他ならない（もっとも、仮に神の視点に立つことが許されるならば、これは、神が、信仰者において、隣人のエロスを人間的アガペーへと生成するという事態として描かれうる事柄である）。

こうして見てくると、時間性の獲得として『おそれとおのき』で提示された考えは、『愛の業』に至って隣人の個別性の享受として展開される。この隣人の個別性の享受は、愛の源泉たる神への信において、隣人の内なる愛の現存を信じるとき、隣人の時間の内なる多様な現れ（エロス）が、愛の顕現として信仰者によって享受されるという事態である。ここで信仰者は、神のまえにおける自己否定とともに、隣人の前に置ける自己否定において、神と隣人に対する愛の受動性のもとに置かれる。アウトカはキエルケゴールが隣人愛における隣人の同等性とともに「差異性 (Forskjellighed)」を強調するとき、この差異性を、隣人がそれぞれの立場から愛を必要とするところのその「ニーズ」を表していると考えている。しかしキエルケゴールにおける隣人の差異性とは、アウトカの分析とは全く逆に、むしろ隣人が、それぞれ神に起原する愛を信仰者に注ぎかけ

る、その固有の在り方である。なぜなら人間的アガペーの自己否定において、隣人は、信仰者に愛を請い求めるものではなく、むしろ信仰者が常に愛の負債を負うところの愛の応答の対象だからである。

キルケゴール思想における倫理とキリスト教の相補性について

須藤孝也

キルケゴール思想が倫理とキリスト教をいかに関係付けているかという問題は、キルケゴールが提示する個人主義が社会や他者に対していかなるスタンスをとるのかという問題と表裏をなし、キルケゴールの存命当時から様々に論じられてきた。しかしながら、この問題については、「逆説のキリスト教」をどう理解するかという問題と絡み合っており、現代に至るまで一定の評価が共有されるに至っていない。一方ではキルケゴールのテキストにキリスト教的な愛の思想が読み取られ、また他方では狂信的なキリスト教思想が読み取られ、どちらも互いに対して説得的な議論を展開できていないというのが、現在にまで続くキルケゴール読解の歴史である。現代においても非対称の倫理を主張するレヴィナスが、まさにキルケゴール思想における倫理とキリスト教の関係付けに關して、「実存が美的段階を超出し、宗教的段階、すなわち信仰の領域へと乗り出すために、倫理的段階を破棄するよう迫られる時に、キルケゴールの暴力が始まる。しかし信仰はもはや外的正当化を求めない。内的にすら、信仰は対話と孤立を結合し、暴力と情熱を結合した。これが倫理を二次的位置へおいやること、存在を倫理的に基礎付けることを軽蔑することの起源であり、ニーチェを経由して、現代哲学の不道徳へとつながっていくのである」と¹厳しく批判したが、これに対してもまた狭義のキルケゴール研究者のみならず、デリダをはじめとする現代思想家が反論を展開

¹ Emmanuel Levinas, "Existence and Ethics", in: *Kierkegaard: A critical reader*, ed. by Jonathan Ree and Jane Chamberlain, Oxford, UK: Blackwell, 1998, p.31.

しており、キエルケゴールを当該問題領域においていかに理解するかという問題が混乱していることを示している。² 当該の問題領域においてこれまで混乱が続いてきた理由の一つは、私見によれば、キエルケゴールのテクストが、読み手に倫理 宗教的な問題についての態度決定を強烈に迫るものであることによる。先述のレヴィナスに限らず、キエルケゴールのテクストに接した者は、読み手各々がもつ様々な倫理 宗教的信条によって、様々な読解、批判、受容をしてきた。これらは、単独性、内面性の領域と普遍性、公開性の領域の間にある相互循環の構造が意識され、普遍理性の正当性が揺らいでいる現在の状況からすれば、必ずしも不毛な議論ではない。³ キエルケゴールのテクストによって、二つの領域を往復する活発な議論が誘導されたことそれ自体が積極的意義をもつと考へることもできる。しかし他方、キエルケゴールのテクスト実践がむしろこの二つの領域を峻別し、個人的な倫理 宗教的信条を普遍性の領域へ持ち込むことを執拗に回避しようとしたことを考え合わせるならば、このようなキエルケゴール思想の受容史は実に皮肉な歴史であるとも言える。本論文においては、特にキエルケゴール思想における倫理とキリスト教の信仰の関係付けに焦点を絞り、両者の間に働く弁証法的関係を考察する。

² Pia Skottof 氏 *Svimmelhedens Etik : om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Levinas og Isaer Kierkegaard* (København: Gads Forlag, 2000) p. レヴィナスとブーバーとキエルケゴールの思想を比較している。Skottof は、キエルケゴールは内在倫理からの訣別に陥りながらブーバーの存在論が犯す他者の侵害を回避し、逆説の信仰によってレヴィナス倫理学が断念した人間という集合を確保している、と論じている。

³ 例えば Christopher Norris は、「この神の摂理こそ、至るところまでキエルケゴールの意図を支配し、それが意識的ニ枚舌へと必然的にそれゆくところである。彼の著者としての誠実さを裏付けるものなのである。にも関わらず、神の摂理それ自体はこのような宗教的に動機づけられた戦術を、通常の欺瞞や幻惑から区別できないように思われる。」(クリストファー・ノリス『脱構築的転回：哲学の修辭学』野家啓一ほか訳、国文社、1995年、163頁) Christopher Norris, *The deconstructive Turn: Essays in the rhetoric of philosophy*, London: Methuen, 1983) 77頁。宗教的領域を確保するの不可能性について論じている。

一 倫理とキリスト教の相補性

キルケゴールが示す人間精神の弁証法的発展論によれば、他者を享受の対象として見なす美的自己からの脱却である倫理的自己は、単独性と普遍性の両契機を含むものとして自己を理解する。倫理的人間は普遍性において自らを人間として理解しつつ、同時に自己がもつ単独性を鋭く意識する。単独性としての自己理解は、単独性と普遍性の弁証法的関係により、普遍性の領域において他者関係を構築することを要求する。普遍性の領域において他者に関係することを意志する自己が生成して初めて、美的態度には欠落していた善悪という基準が立てられる。倫理的人間は自己の単独性を意識しつつ、他者関係において善を実現しようと意志する。このように、美的自己に対立しつつ肯定的な原理として定立された倫理であるが、キルケゴールの倫理の理解によれば、「倫理的なもの、その無限の要求をもってあらゆる瞬間に存在している、しかし個人はそれを実現することができない」(9,223)⁴と言われるように、倫理は具体的他者関係において善の実現を意志するが、これを達成することに失敗することになる。

キルケゴールが倫理の破綻を必然的と見なすのには、周到な哲学的裏付けがある。倫理の破綻に関するキルケゴールの議論の端緒は、「生成しつつある自己」という人間精神の理解である。人間精神は生成し続ける、すなわち常に非完結的であり続ける。特定の時間と場所に拘束される現実の

⁴ 本論文では、キルケゴールの著作は *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Kbh: Gyldendal, 1962-1964 (原典第三版) から引用し、巻数と頁数を示した。また日誌・遺稿は *Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhn og E. Torsting, 2. udg. ved Niels Thulstrup, Kbh: Gyldendal, 1968 78 (日誌・遺稿集第二版、略号 Pap) から引用し、慣例に従って、巻数と整理番号を示した。そのほかこの整理番号が数ページにわたる場合は日誌・遺稿集のページを付した。

人間は、その生成という様態ゆえに、いつまでも暫定的な善悪の観念しか形成することができない。倫理的自己が美的自己を脱することによって獲得した善は、現実において他者に関係する際に、行為内容を確定しなければならぬが、生成する自己は、自らが有る特定の状況において暫定的判断からなす善を、後に悪と見なすことになる。理念としての倫理は肯定されるべきものであるとしても、倫理的人間がなす具体的行為は、自らが不可避的にもつ非完結性により、不完全なものになってしまふ。具体的な他者関係に立ち入ると、自己が立てた善悪の基準が、その暫定性ゆえの不完全性によって、やはり他者を侵害するものでしかないことが意識される。こうして倫理的自己は、善をなすとしても、結果的には他者に対して悪をなしてしまふという状況に遭遇する。ここで、視点を達成される善の側面に定め、倫理的人間がなす善の不完全性は、自己の発展によって修復されていくのだと考えることは可能だろうか。キェルケゴールによれば、それは修復されるどころか、自己が倫理的に発展すればするほど、倫理が善を達成しえないことを強烈に認識することになる。これは、人間を判断基準としてもつという、倫理の方法に付随する必然的帰結である。倫理的自己は善悪の基準に従って他者に関係しようとするが、まさに善悪の基準を他者関係に持ち込むが故に、それは改善されるべき悪を設定することになる。善をなす自己と改善されるべき悪の状態にある他者である。倫理的人間にとっては、自らの善の観念から逸脱する他者が常に存在することになるが、倫理的人間はそうした他者を、自らの善意のゆえに否定せざるをえない。しかしながら前述したように、生成し続ける倫理的自己は、他者を否定する際に自らが設定した善が、善ではなかったことに気づくのである。こうして自らが不完全な善の観念から他者を裁き、他者を侵害していたことが露わになる。倫理的人間は、実際の他者関係においては、善をなすどころ

か、反対に悪を重ねるばかりの自己を目の当たりにする。倫理的行為が最終的に突き当たるのは、善を意志しながら、依然として他者関係において悪をなし続ける自己というジレンマである。善を意志しつつも、結果的に他者に対して侵害をなすばかりであった倫理的自己は、自らを責め、自己の無力さを承認せざるをえなくなる。これは美的な関係を自力で脱出し、自らの意志の力によって構築しようとした倫理の企ての一切に対する絶望である。人間が内在的に他者関係を構築しようとする企ては完全に破綻する。キルケゴールが倫理の破綻を主張するのは、他者関係の破壊を肯定するためではない。むしろ他者を配慮し他者を尊重するがゆえに自己が見つめられるのであり、その結果、倫理を達成しようとする自己の不能を見出し、無力な存在としての自己を認めるのである。しかしまたキルケゴールによれば、人間精神は、この倫理の座礁の局面においても運動を止めることはない。他者関係における自己の無力さの洞察は、精神の運動を停止することで終るのでなく、自己否定という運動を続ける。すなわち後悔である。この後悔において、自己の否定性へ肯定性へと転ずる運動が準備される。キルケゴールによれば、倫理の破綻を受け、それを肯定性へと転化させるのは神関係である。キルケゴールは、宗教が倫理の破綻の後を受ける状況について、「倫理的なものをなすという事からの恐るべき離反、倫理的なものと個人の異質性、倫理的なものからのこの留保は、人間における状態としては罪である。罪は宗教的実存に対する決定的表現である。」(9,224)と表現している。人間が自らの力を信頼する倫理はその内在性ゆえに破綻し、超越者である神を要請する。倫理の破綻の状況において要請されるのは、もはや人間にとって内在的に理解可能なものではなく、人間理性には理解不能な超越者としての神である。「倫理的領域は要求の領域、そしてこの要求は無限なので、個人は常に破綻する (gaar fallit)、宗教的領域は達成の

領域である」(8,266)、「言うキェルケゴールによれば、倫理が座礁した後を受けるのは宗教である。キェルケゴールは、倫理を宗教が基礎付ける状況について、「思想家が理念と呼ぶだろうこの第三者は真、善であり、あるいはより正確に言えば神関係である」(12,324)と述べる。

倫理が設定した人間という普遍的な集合は、現実の他者関係において破綻してしまっただが、人間という集合は、宗教において、神という人間ならぬものとの対置によって再び確保される。「万人は神の前で平等である。それゆえ本質的に平等である」(Pap. VIII-1A598)と言われるように、キェルケゴールは神を立てることによって人間という集合を設定し、そこにおいて自己が他者に関係する地平を確保する。キェルケゴールによると、人間間の直接的関係は破綻するが、人間は神を仲立ちにすることによって、他者との間接的な関係を獲得する。「この世の知は、愛は人と人との間の関係であると考ええる。それに対してキリスト教は、愛は人 神 人の関係である、すなわち神が中間規定であると考ええる」(12,107)と言われるように、キェルケゴールは、神を人間と人間を繋ぐ「中間規定 (Mellombestemmelse)」として規定する。人間は超越的存在者に関係することによって、他者との間に間接的関係を回復する。従ってキェルケゴールの提示する宗教的人間を、神とのみ関係する人間と考えるのは誤りである。「真理に対する私の義務はどこまで達するか。そして他人に対する私の義務はどこまで達するか」(15,29)と自問するキェルケゴールは、真理を与える神と具体的他者の両方を弁証法的に思考する。この弁証法的思考が結論として提示する宗教的自己は、「個人はまず神に関わり、次いで人々に関わる。しかし前者が最高のものであるからといって、後者をないがしろにするのではない」(Pap. VII-1A20) と言われるように、他者関係から孤立した神関係を行つたのではなく、神を介して間接的に他者に関係する。信仰の問題は倫理の問題との関連にお

いて考えられている。倫理の破綻と信仰の獲得という二重の運動は、他者との分断と統合という二重の運動を意味する。キルケゴールの示す人間精神の弁証法的発展の理解は、他者関係を破棄する形で神関係を達成するのではない。むしろ、倫理という方法による他者関係の構築に失敗するが故に神関係へ向うことになるのである。こうして達成される神関係は不断に他者関係へと回帰する。⁵ キルケゴールはキリスト教の徴表を隣人愛とするが、「愛は自分のためにある能力ではなく、それによって、あるいはそれにおいて汝が他者にあるところの能力である」(12,216)と言われるように、キリスト教は他者を上なく尊重することを要求するものである。単独の人間が人間理性を越えて行う信仰行為は、他者に対して愛の業を行う。キルケゴール思想において、他者と自己との間に直接的な関係は認められないながらも、他者はなお愛を与える対象である。⁶ キリスト教は他者関係を破棄するものではなく、破綻した倫理を基礎づけ、それに再び表現を与えるものである。「罪と信仰の対立はキリスト教的なものである、キリスト教的には、これが全ての倫理的概念規定を形成し、それらに表現を与える」(15,136)。「隣人愛」や「第二倫理」⁷にあらわれるキリスト教的他者関係は、人間を分断し、かつ間接的に統合するという二重性を有している。自己と他者の関係

⁵ Wanche Marit Quist 『Den enkelte og det mellemmenneskelige : den etiske betydning af det mellemmenneskelige forhold hos Søren Kierkegaard』(København: C.A. Reitzels forlag, 2000) 114頁。内在の宗教性Aと超越の宗教性Bの区別に基づきながら、キルケゴール思想にある他者との分断と統合の論理を明らかにしている。

⁶ Doolley は、「テリダはキルケゴールの「理念」 神人 を倫理の原型として採用しないだろうが、私が主張するのは、キルケゴールの神の概念が脱構築的・実践倫理的、政治的な意味をもつがゆえに、テリダの法を超えた正義という理念と類似性がある」(Mark Doolley, 『The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's ethics of responsibility』, New York: Fordham University press, 2001, p.167) と述べて、キルケゴール思想やテリダ思想の間に類似性を見る。普遍理性が前提とする存在論が他者に対する侵害となることを、キルケゴールの超越の思想が回避している。Doolley は指摘する。

⁷ この概念は『不安の概念』の序論において登場する。罪を認めない第一倫理に対して、第二倫理は「罪の現実性をその領域に取り入れる」(6,121)ものとして定義されている。

は直接的な関係にはないものの、他者は神を介して関係する対象である。キルケゴール思想においては自己関係、神関係、他者関係は、有機的な関係にある。どれか一つが欠けても、人間精神は十全な運動を行うことができない。キルケゴール思想においてキリスト教の信仰は、人間が倫理において他者関係を全うできないが故に要請されるのであるが、これは、倫理の破綻の経験を欠いてはキリスト教の信仰が成立しないことをも意味する。「宗教的なものをとりあげるのならば、それが倫理的なものを通過してきたということがなければならない」(1083)。倫理は、それが確定し根拠付けを得るために宗教を必要とする。他方キリスト教もまたその成立のために倫理を必要とし、またその表現としての倫理を要請する。内在的倫理と超越的な信仰は、論理必然性によって結び付けられないが、両者はむしろ別物であることよって互いを必要とし、弁証法的に関係する。キルケゴール思想においては倫理とキリスト教の間には、互いを要請するという相補的な関係がある。

二 キリスト教の逆説性

上述したように、キルケゴール思想においては、倫理と宗教の間には密接な相互関係があり、それが提示する他者関係は、この相補構造によって他者に対する侵害を回避し、さらに他者に対してキリスト教倫理をもって働きかけようとするものとして規定されている。しかしそれでは、これと真つ向から対立するキルケゴールを非社会的思想家と解釈する立場は、根拠なく批判を展開したのであるうか。キルケゴールのテクストには、確かに倫理と信仰の調和した関係をきつぱりと否定する記述もやはり存在する。本節においては、キルケゴールが強調するキリスト教の逆説性につい

て考察する。

前節では宗教の領域における神関係が他者関係に基礎を与えることを示したが、これは、裏面において、信仰によって再獲得される他者関係が必然的に宗教性を帯びざるをえないということの意味する。すなわち、キリスト教が他者を愛するよう命令するものであるとしても、そこで命令される愛は決定的にキリスト教によって規定されたそれである。「他者が神を愛するように手伝つことが他者を愛することであり、他者によって神を愛するよう手伝われることが愛されるということである」(12,107)と言われるように、真理の基準はキリスト教の神にあり、人間間の関係における真理はすべてキリスト教の信仰へと結び付けられる。すなわちキリスト教倫理はもはや内在倫理とは異なるものへと発展している。キリスト教は内在性と質的に異なる逆説である。キルケゴールはキリスト教の逆説性を以下のように明言する、「注意力のない人は一瞬がっかりするかもしれないが、キリスト教とこの世は決して理解しあえない。人間の中に平等を達成する、人々の時間性における条件をできるだけ等しくする、この世が最も奮闘するのはこのような類のことである。……この世の平等性は、たとえそれが達成可能だとしても、それはキリスト教の平等性ではない。……キリスト教はあらゆる差異をそのままにしつつ、永遠性の平等を教える」(12,75)。このようにキルケゴールによれば、逆説のキリスト教は、「この世的(verdlig)」、「内在的(immanent)」、「相対的(relativ)」、「人間的(menneskelig)」、な価値基準とは質的に異なる視点に立脚する。内在倫理が世界を全的に肯定することができず、それを改善の対象と見なすのに対し、信仰は神によって与えられた世界を謙って受け取る。キルケゴールが最もラディカルにキリスト教の逆説性を記述するのは、その卑賤論においてである。この世的、人間的価値基準と逆説のキリスト教の価値基準

との間には質的差異が存在する以上、キリストは、この世において否定性において現れることになる。すなわち、それはこの世の人間の価値基準から見れば、低いもの、卑しいものとして現れる。「彼〔キリスト〕の栄光は卑賤と屈辱という逆の形で (omvendt) 現れざるをえない」(16,176)⁸。逆説の宗教であるキリスト教が提示する価値基準は、「全てのキリスト教的なものは直接的に人間のなものの反対である」(Pap. XI-2A213)と言われるように、内在的なものとしての人間の価値基準とは正反対の関係にある。人間の価値基準において肯定的なものは、キリスト教において価値を認められず、またキリスト教において肯定的なものは、人間の基準によっては評価されない。「愛が愛されず、愛が憎まれ、愛が唾を吐きかけられ、愛がこの世では十字架にかけられる」(17,121)と言われるように、逆説のキリスト教は、人間の価値基準との質的差異により、この世においては評価されないばかりか、より正確には嫌悪の対象である。

さらにキルケゴールは、この卑賤のイエスの做いを信仰者の具体的生活において求める。すなわちキルケゴールによれば、卑賤のキリストは信仰者の生活とはかけ離れた聖書に書かれている物語に止まるものではなく、信仰者が具体的生活において模倣すべき模範である。キルケゴールは『キリスト教の修練』において、「キリストを倣う者であるということとは、あなたの生が、一人の人間の生に可能な限りに、キリストの生と似たものになることである」(16,107)と述べ、信仰者の実践の模範を聖書に描かれる字義通りの卑賤のキリストとする。逆説のキリスト教は、この

⁸ 「神が受難において顕現するということとはまさに逆説だからである。受難は異常性であり、弱さであり、しかしそれは最高のものをあらわす否定的形式なのである。直接的形式は美、力、栄光、等々なのだが、最高のものがそのふさわしい形式を直接的形式のうちにもつこととは、そもそも、その最高のものが異常なまでに最高のものではないということを示す」(Pap. VII-2B235,66-67)。「記述にも、否定性としての卑賤論を読み取ることが出来る。」

世の基準からは到底肯定しえない生き方を、信仰者に要求する。⁹ 信仰者がなす愛の行為は、価値基準の質的差異によって必然的に他者に憎悪されるのであるが、信仰者は自らも他者に憎悪されることを知りつつも、なおそれを敢行しなければならない。しかも信仰者は、世界を嫌悪しつつ逆説的な愛の業をなすのではなく、世界の改善を意図してこれを行うのである：「キリスト者はこの世が悪に満ちていることを学ぶ。しかしそれにもかかわらずこの世を見捨てない。この世がよくない善が到来するようにすべてを捧げるのである」(Pap. IXA44b)。逆説のキリスト教においては、それが他者関係において達成しようとする倫理は極めてキリスト教的な内容となっているが、それにもかかわらずキルケゴールがそれを他者関係における倫理的行為として提示していることは見逃されてはならない。ここにキルケゴール思想が示すキリスト教倫理が多様な評価を可能にした要因がある。キルケゴール思想を反社会的な思想として解釈する者は、このようにして提示されるキルケゴールのキリスト教的他者関係論を取り上げ、キリスト教の名において他者に「憎まれる愛」を要求するキルケゴール思想を、独断的と批判する。¹⁰ このような批判者が展開する社会学それ自体は思想としての可能性をもつものであるかもしれないが、次節において示すように、

⁹ この世的価値観との相違は以下の記述において決定的である。「キリスト教的に言えば、子を産むことは最大の善行どころではない(それは異教である)。キリスト教的に言えば、子を産むことにたずさわるのは、神がそれを見て微笑ましいと思つようなものではなく、神に歓迎されることではない。それはキリスト教的に言えば、最大の我欲である。なぜなら男女が胸の燃えるのを抑えきれなかったために、他の人間がおそらく七十年の間、この嘆きの谷と牢獄の中で呻き、しかも永遠に失われているのであるから」(19,239-240)。キリスト教の逆説性を記述する際、キルケゴールは生を徹底的に否定する。¹⁰

¹¹ Peter George 曰「Something Anti-social about Works of love」(in: Kierkegaard: the Self in Society, edited by Gerore Pattison and Steven Shakespeare, New York: St. Martin's Press, 1998) 126-127。キルケゴールのキリスト者は確かに他者に回しものはあるが、しかし他者関係へと開かれていながら自己を批判している。

このように卑賤論をもってキェルケゴール思想を反社会的な思想だと解釈するのは、キェルケゴールのテキスト読解として、重大な誤りを犯している。¹¹

三 間接伝達とキリスト教の普遍性

キェルケゴールが提示するキリスト教の逆説性をどう理解するかという問題は、それが普遍性の領域といかに関係するかという問題と表裏をなす。なぜならば、普遍性をめぐる議論が倫理概念を規定していたように、それはまた倫理の先にあるものとしてのキリスト教概念を規定するからである。先述したように、キェルケゴールにおいては、倫理の破綻は直接的な他者関係の破綻、普遍性の破綻であった。まずもって、人間は他者関係において分断された状況に置かれていることが確認されねばならない。従って倫理の破綻の後に人間精神が行う信仰の運動は、単独者による運動である。神関係が自己関係や他者関係へと波及するものであるとしても、やはり信仰の運動は他者と共同で作り上げるものではなく、単独者が神に係る場において生成するものである。この他者との分断により、逆説のキリスト教は普遍性の領域における客観的解を拒む。キェルケゴール思想において逆説のキリスト教は、人間性が把握する普遍性を意図する倫理との対照において定立されている以上、それは普遍性の領域において直接的に提示されるものではない。こうしてキェルケ

¹¹ あるいはキリスト教神学の立場から、キェルケゴールのキリスト教理解の誤りを指摘する立場もある。たとえば Logstrup は『*Opger med Kierkegaard* (København : Gyldendal, 1994) において、イエスの言葉、業、イエスその人から出発しないとしてキェルケゴールのキリスト教論の抽象性を批判している。しかし私見によれば、Logstrup の議論は、キェルケゴールの伝達の間接性や宗教哲学の可能性、等の論点において説得性を欠く。

ゴールは「客観的にはキリスト教という真理は全く存在しない」(9,108)と述べて、キリスト教については、内在的に人間理性によって客観的に論証することを不可能とする。分断以後の人間精神についてのキルケゴールの記述は論証ではなく、それは記述に止まる。この状況について、キルケゴールは「知る」と「信じる」の対比によって、次のように述べている。「キリスト者であるということがどういふことなのかは確実に知ることはできない。それは信じられねばならないものである。そして信仰には常におそれとおのきがある」(Pap. X-5B107, 301)。キルケゴールによれば、超越の領域にあるキリスト教については自分自身でさえ正当性を確保しながら知ることはできず、ただ不確定性において信じる対象であるのみである。ましてやそれを他者に対して直接的に論証することはできない。キルケゴールによるキリスト教の記述は、他者に対して論証するものとして書かれているのではない。先述したように、倫理の破綻によって分断された人間と人間の関係はもはやそのような直接的な関係にない以上、それは不可能なことである。超越の領域の事柄に関するキルケゴールの記述は、他者に対して論証するものではなく、自己において生起した現象の反省的記述として提示されている。

しかしまた、キルケゴールが読み手を想定しながらテキストを記し、それを読み手に差し出している以上、逆説のキリスト教は、自己の内部において完結するものでもない。それはやはり他者へと向うものである。キルケゴールは宗教の領域における人間の直接的な関係を不可能としたが、この直接性が破綻した状況において、間接的な関係が模索される。このような超越のキリスト教をめぐる人間間の間接的な関係の理解は、その思想の伝達方法をも規定する。「ある人が単独者として神に関わるように手伝うのが真摯な(Alvor)である。しかしこの手伝いは間接的になされねば

ならない」(Pap. VIII-2B81, 23)と云って、キェルケゴールは間接的な伝達を採用する。『私の著作家』活動についての視点』において詳論されているように、キェルケゴールのテキストは、思考実験として提示されたり、仮名著者を立てられて提示されている。キェルケゴールのテキストは、直接的な言説としてではなく、間接的なものとして提示されている。キェルケゴールの鋭敏な他者との間にある状況の理解は、直接的な表現を許さないのである。¹²このようなキェルケゴールのテキストのもつ性格について、キェルケゴールは鏡の比喻を用いて表現している。キェルケゴールは自己に現象した信仰についての反省を、読み手が自己を写す鏡として提示する。「ある人間が直面する矛盾は、それを彼に見せることができれば、鏡である。その人が判断を下す時、その人のうちにあるものが顕わになる」(16, 124)。鏡それ自身が主張を定立することはない。それは精神の運動を促す機縁として機能するものである。キェルケゴールはテキストにおいてキリスト教の信仰について記述するが、その議論を読み手に対して論証するために提示しているのではなく、読み手に判断を任せる形でテキストを提示しているのである。「このような事情から、キェルケゴールは、卑賤論を展開しつつも、直接的言説としてのそれをきっぱりと否定する。「キリスト教は、文字通り卑賤な者であることがキリスト者であることと同義であるなどと教えたことは決してなく、また、文字通り卑賤な者

¹²キェルケゴールは間接伝達という方法について以下のように述べている。「普通の伝達、客観的思考は何らの秘密ももっていない。二重に反省された主体的思考が初めて秘密を持つのである。即ち、その全ての本質的内容は、本質的に秘密なのである。なぜなら、それは直接的には伝えられないからである。それが秘密の意味である。認識が、その認識における本質的なものが同化であるが故にこそ、直接的には言表されないという事情は、その同じ仕方ですら二重に反省していない全ての者にとって、その認識が秘密のままにとどまるということになって来る。けれどもこれが真理の本質的な形式であるが故に、この真理は他の仕方では言われないことになる。……そのような欺瞞的で技巧的な伝達に対して、普通の人間的な無能さは、それは利己主義だと呼ぶだろう」(9, 68)。そしてまた自らの思想が利己主義として誤解されるだろうことについても予想していることは注目に値する。

である状態から、無造作にキリスト者になれる直接の通路があるなどと教えたことも決してない、キリスト教はまた、この世的に身分の高貴な者がすべての自分の権力を捨てたら、それで彼はキリスト者であるなども教えたこともなかった¹³ (13:57)。これは、キルケゴールの超越としてのキリスト教の理解からすれば、当然のことである。キルケゴールの理解によれば、超越の領域の事柄を判定するのは神であり、卑賤はキリストの生活形式であったが、それを実践することから直接的に信仰者であることの正当性が帰結することはない。「私はキリスト者であり、キリスト者であったがために打ち殺されたのだと強調することはできない。なぜなら、神が全く別の見解であると想像してみよ、神に対する敬虔をすっかり忘れてしまったのだ。つまり私はその発言において、神が審判者であることを言い表すことをすっかり忘れていたのだ」(Pap. X-5B107, 295)。超越の信仰に関する判断については、人は客観的正当性を確保しえない。宗教言説をめぐる人間関係は、間接的な関係に止まる。キルケゴールは、自らが論じる問題において要請される他者との距離感に敏感であり、この状況が要求する間接伝達というしかるべき方法を採用したのである。もしキルケゴールが卑賤論において、他者の信仰をその外的形態において直接的に診断するのだとすれば、それは、単独性の領域における信仰を普遍性の領域へと持ち込むという越境を犯していることになる。間接伝達を採用するキルケゴールにこの批判は当たらない。以上で示したように、卑賤論を直接的な言明として解釈し、キルケゴール思想を非社会的なものと批判することはできないのである。¹³

¹³ Michael Strawser, *Both/and: reading Kierkegaard from irony to edification* (New York: Fordham University Press, 1997) においてキルケゴールのテクニクの間接性を指摘し、「この非決定性の性格ゆえにキルケゴールは読者に自由を保障するのだと述べている」。

四 逆説と弁証法

キルケゴール思想においては、逆説のキリスト教は倫理を超越しながらも、倫理を基礎付けるものとして規定されている。このような相補性を支えているのは、キルケゴールが採用する弁証法という方法である。本節においては、キルケゴール思想において弁証法がいかんにして逆説を構成しているか、という問題について考察する。

「思考する際に本当に大事なものは、個別的なものを全体の中で見る能力である」(Pap. IA 111)と云うキルケゴールが採用する方法は、一貫して弁証法である。¹⁴ すなわちキルケゴール思想の運動は、自己関係と他者関係、他者関係と神関係、キリストの否定性と肯定性、等々のあらゆる局面において、あるものがそれと異なるものとの間にもつ関係を確定することによって展開している。このような、あらゆる対象を関係の中で捉える弁証法という方法は、内在的な事柄に関する判断だけではなく、超越の運動である神関係に対しても適用される。「人間のうちには常に、弁証法を逃れる定点を得たいという安易で困った衝動がある。しかしそれは、神性に対する弱さでありごまかしてある。全ての中でもっとも確実なものである啓示でさえ、自らが獲得すべきものである以上弁証法的になる」(9,34)と言われるように、キルケゴール思想においては、超越の運動でさえこの弁証法を逃れるものではない。この弁証法という方法のゆえに、信仰もまた倫理との関係におい

¹⁴ マンキンタインはキルケゴール思想を非合理主義として理解したが、これに対しては Rudd や Mooney が厳しい批判を展開している。Anthony Rudd, "Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard", in: *Kierkegaard after MacIntyre*, edited by John J. Davenport and Anthony Rudd, Chicago: Open Court, 2001. Edward F. Mooney, "The Perils of Polarity: Kierkegaard and MacIntyre in search of Moral Truth", in: *Kierkegaard After MacIntyre*, edited by John J. Davenport and Anthony Rudd, Chicago: Open Court, 2001.

て構成されているのである。「常にある問題は以下である：自らをキリスト者と呼ぶためにはいかなる倫理が立てられねばならないか」(Pap. X4A500, 321)。「逆説のキリスト教」の思想として強調されることが多いキルケゴール思想であるが、実際はその裏面において常に弁証法が働いている。キルケゴール思想が提示する「反復(Gjentagelse)」概念にもこの構造は何える。キルケゴールは人間精神の発展の最終局面において宗教性Bとして逆説のキリスト教の信仰を置いているが、この宗教性Bは、それ以前のもの、すなわち美的享受や倫理的他者関係を再獲得するものとして規定されている。キルケゴール思想においては、内在との質的断絶が強調されるが、それ以前の内在との関係は解消せず、他方では依然として内在の領域との関係が残存する。キルケゴールの逆説論に付着するこのような内在性との弁証法的関係は、キルケゴール思想に神関係以外のもの、すなわち美的世界観や倫理的 world view の内部で生じる事柄への考慮を可能にしている。キルケゴールは一方で超越の領域における事柄を記述し、また他方では内在の領域における事柄に対する理解を三示す。これは逆説が内在との対照として現れるためには、内在との関係が確保されていることが必須の条件であるからである。

キルケゴールは論証を拒否するものとして自らの立場を規定しているが、しかし彼の構築する思想は、弁証法という方法を採用するがゆえに、逆説のキリスト教に至るまで一貫して、論争的な性格をもつものとなっている。キルケゴールは弁証法を採用するが、それが具体的には、問題になる事柄に関する様々な見解を比較し検討した結果として、自らの見解を示すという作業を要請する以上、キルケゴール思想が論争的な性格をもつのは、必然的なことである。同様の事情が、逆説のキリスト教に関する記述にも当てはまる。例えば、『愛の業』において展開される愛についての議論に

は、キェルケゴール思想の論争的性格が顕著にあらわれている。キェルケゴールは、『愛の業』において、「愛をもつというのは、他者のうちに愛を前提することである」(12, 216)と述べ、愛を弁証法から解放し、前提されるべきもの、信じられるべきものとして提示する。しかしここで重要なのは、キェルケゴールが展開する議論が愛に関する懐疑の議論が不完全であることを徹底的に暴きながら愛の前提を主張する、という側面に着目することである。前提されるべき愛の議論は、内容のレベルでは弁証法を免れるものであるが、それはこの議論を展開するキェルケゴールが弁証法を免れていることを意味しない。むしろ事情は逆である。すなわち、愛は弁証法から自由であるものとして提示されるのであるが、この提示するという作業そのものは弁証法によって遂行されていなければならぬのである。なぜならば、愛を懐疑したことがなく、愛を前提するばかりである者は決して、愛の前提を主張することができないからである。キェルケゴールが弁証法を免れるものとして提示している愛の概念は、弁証法を経て初めて規定されつゝ。このように、信仰が人間理性による根拠付けを越えた領域における運動であるとしても、キェルケゴール思想において、それは他の認識との有機的連関に据えられ、整合的に示されているのである。そしてまた重要なのは、キェルケゴールが、このような弁証法と逆説の関係を自覚しているという事実である。弁証法的な構築が逆説に遭遇しなければならぬ必然性を洞察しつつ、キェルケゴールは弁証法を用いて議論を構築している。「思考自身が考えることができぬものを見つけ出すこと、これが思考の最高の逆説である」(6, 38)。この一文に、弁証法と逆説の関係をキェルケゴールが周到に意識していたことが端的にあらわれている。キェルケゴールは、弁証法という方法が採用される時点で、それはすでに、弁証法それ自身が説明できないものによつて転覆されざるをえないことを自覚しながら、

弁証法という方法を採用しているのである。そして「しかしキリスト教は、さらに個人に同時にその思考をも賭けることを要求する」(10, 118)と言われるように、キリスト教が弁証法に転覆を迫る。キルケゴールにおいては、弁証法が逆説としての信仰の運動を要請すること、そしてその弁証法を転覆するものがキリスト教であることは何ら疑いの余地がない。キルケゴール思想においては、弁証法の運動が行なわれる際に、運動の極としての逆説が要請されるのであり、これについては弁証法の性格上自明のことであった。キルケゴールが格闘したのは、むしろ逆説と内在的判断を弁証法によっていかに関係付けるか、という問題である。なぜならば、その関係付けいかんによって、逆説の信仰が要求する現実的行為が一変するからである。ある思想の内容は、それが逆説を設定することによって決めるのではない。弁証法的思考は、逆説を当然の土台として前提するのであり、この前提の上に弁証法が思想の内容を構築するのである。従ってキルケゴール思想が孕む危険性は、逆説性ばかりが強調され、その内実を規定する弁証法が見逃されることにある。弁証法という運動を欠いた「キリスト教」の称揚が最も危険であることの認識から、キルケゴールは、当時の既存のキリスト教界に対して猛烈に批判を展開した。「この既に確立したもの (det Bestaende) という形式のもとでキリスト者であるということは、全く不可能なことである」(Pap. X, 5B107, 280)と述べるキルケゴールによれば、弁証法の運動を停止しながら信仰者であるということは倒錯以外の何物でもなかった。なぜなら弁証法の運動が止まるということは、信仰が具体的な事象への理解を失うことを意味するからである。それと同時に信仰は、他者との間にある分断を越境し、他者に対する侵害、傲慢へと転化する。もし他者関係に関する反省が破棄される形で信仰が固定するならば、それは倫理が生成する以前の美的な自己となる。キルケゴールのキリスト教理解に

よれば、倫理を経験せずに信仰が生成することはなく、また倫理との間で弁証法的運動がなされなければ、それもまた信仰ではない。「宗教的領域、これは倫理的領域に隣接し、両者は常に相互に関係し合う」(9, 135)。キェルケゴールの逆説の思想を支えているのは弁証法である。

五 結論

以上において、キェルケゴール思想における倫理とキリスト教の関係について、特に他者関係論に配慮しながら整理した。第一節では、人間理性を信頼する内在理性が破綻した後、キリスト教が他者関係を再び基礎付けることを示した。人間間の直接的な関係が不可能であることが判明した後で、神を介した間接的他者関係が成立する。第二節では、キェルケゴールが提示するキリスト教概念が含む逆説性について述べた。これは、キェルケゴール思想が反社会的な思想として解釈される際の論拠となるものである。しかし第三節で明らかにしたように、このようなキリスト教の逆説性は、キェルケゴールによって間接的に提示されている議論であって、これを直接的に受け取ることはできない。そして第四節では、キェルケゴールが提示するキリスト教の逆説性を理解する際の基点として、キェルケゴールが採用する弁証法という方法に着目した。キェルケゴール思想においては逆説の神関係でさえも、弁証法的に、内在的なその他の諸事との関連に据えられている。以上の議論において明らかのように、キェルケゴール思想が提示する他者関係論は、キリスト教という前提を措定することによって成立している。このように前提を措定する宗教思想について、いかなる哲学的議論が可能であろうか。最後に本節においては、広く一般的な問題として倫理と宗教の関係を考察する際

の展望として、弁証法、逆説、そして超越という三項の関係について私見を示し結論とする。

キルケゴールは、内在の座礁は超越の運動を要請するとしたが、私見によれば、その超越の領域に逆説が据えられるのは決して必然的なことではない。キルケゴール思想においてその超越の領域に内在と正反対の逆説が措定されるのは、内在的な事柄についての判断を常に行いながら超越の運動を行ったという、キルケゴールが議論を構築する際に採用した弁証法という方法による。キルケゴール思想において、超越の領域に逆説が据えられるのは、キルケゴールの思想が一貫して弁証法という方法を採用するためであるが、これはキルケゴールに妥当したことはあっても、超越をめぐる他のあらゆる生形式の可能性を排除する論拠にはならない。なぜならば、弁証法を採用するということが、それ自体生の一形式に過ぎないからである。内在からの突破である超越の運動には逆説以外の形式もありうる。人間理性の座礁は、人間にとつて理解不能なものを要請するとしても、超越の運動が弁証法によってなされることに必然性がない以上、超越の運動は人間理性を正反対の形式へと裏返す逆説でなければならないことにはならない。キルケゴールの弁証法は、「この世的なもの」と「人間的なもの」といった内在性を示す概念に、「あの世的なもの」と「キリスト教的なもの」といった逆説性を示す概念を対置するが、これはキリスト教を前提にした弁証法という方法が導出する図式ではない。キルケゴールは、内在的基準とキリスト教的基準の二項の間で弁証法の運動を行っているが、キリスト教以外にも超越の運動を行う生形式がありうる。キリスト教以外の超越の運動を行う生形式について、キルケゴールの洞察は乏しい。ここにキルケゴール思想の歴史的制約性を見ることが出来る。「もし罪が非知であるなら、罪は存在しない。なぜなら罪は意識にほかならないのだから」(15, 142)と述べるキルケゴールは、自己意識の運動が必然的に破綻

へ向うことを知りながら、これを発展させ、またそれを逆説によって補完するという構造を採用している。しかし、弁証法の運動それ自体が罪であることを率直に反省するならば、弁証法と逆説という図式以外の超越の運動については、その可能性を軽視すべきではないとも考えられる。このよ
うなキリスト教とは異質の生形式についての洞察は、キリスト教を前提とする生形式に対しては、
弁証法の運動をさらに複雑化することを要求する。

創世記二二章の旧約解釈と『おそれとおののき』

宮田 玲

1 問題設定

『おそれとおののき』の素材となっているのは、アブラハムが神の命令に従ってイサクを捧げようとする創世記二二章一―九節の物語である。この物語に目を留めたのは、キエルケゴールではない。たとえばカントが、道徳法則に反することを命じる声は神のものかどうかという問いを立て、たとえ確かに天から届いたとしたところで神のものだとは確信できないと非常に懐疑的に応えたことは、よく知られているだろう。¹ シェリングは、犠牲を命じる神（エロヒーム、三節）と許しを与える神（マルアク・ヤハウエ、一―節）とは神名が異なっていることに目を留め、真の生ける神はそのような矛盾によって構成されていると論じた。² トマス・アクィナスがこの物語に当惑気味であったと思われるのに対して、³ ドウンス・スコトゥスやオツカムは敬虔主義の立場からアブ

¹ Kant, E., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in: *Kant's Werke*, Bd. VI, Berlin 1914, S.187

² Rosenau, H., "Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27(1985), S.251-261, bes. S.258

³ トマス・アクィナス 高田三郎ほか訳『神学大全』創文社 1960 / Pp. Qu.114 Art. 7; Ps. Qu. 94 Art. 5; Ps. Qu. 103 Art. 1; Ss. Qu. 154 Art. 2 頁が。

ラハムを賞賛したとされる。⁴ ユダヤ教では、このペリコーペを伝統的にアケター (*Akedah*) と呼びならわす。アケターとは、二二章九節でただ一度だけ使われるヘブライ語の動詞、「(息子イサクを)縛る」に由来している。アケターは、ユダヤ教における思索の重要な叩き台であり、日々の祈りの一部でもある。⁵ そしてもちろん、旧約聖書学および解釈史・影響史にとっても、重要な物語である。

『おそれとおののき』は、この物語を「倫理的なものの目的論的停止」として論じている。だが、キエルケゴールのこの視点は、聖書解釈の伝統には一般的に見当たらない。また、ユダヤ教の立場をとる研究者たちは、倫理的なものと宗教的なものが対立するという点を基本的に受け容れない。⁶ それでは、『おそれとおののき』による二二章一―九節の扱いは、聖書解釈の潮流の中では、どのように位置づけられるのか。本稿では、これまでの解釈を紹介することを通じて、キエルケゴールによる解釈の位置を確認したい。

⁴ Green, R. M., "Abraham, Isaac, and the Jewish Tradition: at Ethical Reappraisal", *The Journal of Religious Ethics* 10(1982), pp.1-21, n.1

⁵ Rosh Hashanah (露井の巻) の解 | 四四五語訳とその題名について

⁶ Lerner, B. D., "Saving the Akedah from the Philosophers", *Jewish Bible Quarterly* 27/3(1999), pp.167-173, bes. p.167, 169

2 歴史批評学的方向

『おそれとおののき』は、この物語を一つの統体として捉えた上ですすめられる。旧約聖書学者フォン・ラートの言葉を借りれば、「詩人的着想(dichterischen Einfälle)」による読みである。⁷一方、現在の旧約聖書研究では、今われわれの手元にあるテクストが成立に至った過程への問いを、抜きにすることはできない。たとえば、創世記から申命記までの旧約聖書の最初の五つの書物は、モーセが書いたと伝統的に信じられてきたため、モーセ五書と呼びならわされている。だが、現在では、モーセという著者はもはや学問的には採用されない。モーセ五書に限らず、聖書とは、時代も神学的立場も異なるいくつかの資料の編集過程の果てに成立したものであり、その後には文書化以前の長い口伝承の伝統が存在すると考えられている。このような歴史批評学的見地は、特に一九世紀末以来、発展した。ユダヤ教では、テクストを細かく分断することによって聖書の全体性を破壊することには非常に批判的であるものの、編集者については学問的に否定しない。

創世記二二章一―九節についても、紀元前一〇世紀のダビデ・ソロモン統一王国時代のヤハウイスト資料(J)と、前九―八世紀の分裂王国時代のエロヒスト資料(E)⁸がどのような層をなしているかが論じられる。ただし、資料文書説にとって大きな指標となる神名が混在しているため、資料の同定が困難とされてきた箇所である。神名および神の畏れというモチーフを鑑みて、一

⁷ Radl, G. von, *Das Opferung des Abraham*, München 1971, S.60

⁸ したがってE資料が属していた時代と場所については、未だ論争が続いているところもあり、厳密に確定することは非常に困難であるため、ここでは触れない。しかし、いずれにせよ、単なる個人ではなく、ある程度の時代的な幅をもつ学派的集団が想定されるべきである。

⁹ Lange, J. P., Schaff, P. (transl.), *A Commentary on the Holy Scriptures: Critical, Doctrinal, and Homiletical*,

一四節と一九節はEであるとされてきた。R・キリアン、H・C・シユミットが基本的にEの著者を支持するのに対して、C・ヴェスターマンはJとP（祭司資料：捕囚期からそれ以降）を編集者が結合したと考えている。¹⁰一五―一八節は後代の編集であり、アブラハム物語というコンテクストへと繋げるために挿入されたのだらうと推測される点では、おおむね研究者の一致をみている。¹¹この部分および一―節などの一部にJE（エホウイス）の手が加わっていると想定される。¹²

一四節には、ヤハウェ・イルエという地名の原因譚（Ätiologie）としての役割がみとれる。もはや原型はとどめなくなっているが、本来、この物語は聖所の原因譚だったのだらう、という見解は一つの定説である。¹³同時に、古代オリエントで広く行なわれていた子供を捧げる供儀との対照において、イスラエル宗教の独自性の由来が示されているのではないかと指摘される。¹⁴

また、上で述べたような歴史実証主義的方向とは別に、物語としての構造を分析する研究の動向も認められる。この箇所にも、口伝承において効果を発揮したのであるというトリックを指摘でき

with *Special Reference to the ministers and students*, New York 1884, p.464, Delitzsch, F., Taylor, S. (transl.), *A New Commentary on Genesis*, vol. II, New York 1889, p.84f., Wenham, G. J., *Word Biblical Commentary* 2: Genesis 16-50, Texas 1994, pp.101ff.

¹⁰ Kundert, L., *Die Opferung / Bindung Isaaks*, Bd.1, Neukirchen-Vluyn 1998, S.30f.

¹¹ Westermann, C., *Biblischer Kommentar. Genesis 12-36*, Bd. 1/2, Neukirchen-Vluyn 1981, S.445, Kundert, L., Bd.1, S.32

¹² 石川康輔／木田献一／左近淑／野本真也／和田幹男編『新共同訳 旧約聖書注解Ⅰ』日本基督教団出版局 一九九六六一頁

¹³ ゲルハルト・フォン・ラート山我哲雄訳『A T D 旧約聖書注解（1）』四三二頁以下。各前の由来を説明する原因譚の機能は、二三章以外にも、二八章のメテル物語、三三章のメヌエル物語などにも認められる。

¹⁴ Vaux, R. de, *Studies in Old Testament Sacerdote*, Cardiff 1964, p. 66f., Walton, J. H., Matthews, V. H., *The IVP Bible Background Commentary. Genesis-Deuteronomy*, Illinois 1997, Genesis22:1-19

る。一つ挙げれば、二節「あなたの息子を、あなたの愛する独り子を、イサクを」という神の命令の言葉は、ヘブライ語で「目的語を強調するときに使われる」といふ単語 (direct object marker) *ʾet* (עִת) を三度重ね、しかもだんだん限定を進めて緊張を高める増幅 (Steigerung) という手法である、とされている。¹⁵

『おそれとおののき』で注目されているのは、イサクを捧げるまでの部分である。従って、編集の諸段階などを無関係とみなすこともできる。だが、神の言葉である聖書とは、実際には、長い伝承の伝統および編集と校訂を経て成立した書物であるという、いわば著者性に関する合意が現在の旧約聖書学の基礎にあることには留意したい。

3 物語(創世記二二章一 一九節)

このように、現在の旧約聖書学では歴史批評学的研究の占める比重が大きい、だがしかし、成立過程を考慮したところで、この物語自体のおそろしさが解消されるわけではない。では、テキスト自体についての反応には、どのようなものがあるのだろうか。『おそれとおののき』はヘブライ語原文への参照を抜きにして調律されているが (VI 6)、ここでは、原文テキストにおいて関心を引いてきた部分を順次、拾い上げてみたい。

まず、出だしにあたる二章一節の「これらのことの後で」というフレーズに目を留めることができる。ヘブライ語では、「これらのこと」「このこと」に相当する名詞 *tabar* は、「言葉」とも訳さ

¹⁵ 石川康輔／木田献一／左近淑／野本真也／和田幹男編 上掲書、六一頁

れる語である。従って、このフレーズの意味が「これらのこと」なのか「これらの言葉」なのか、というだけで議論が生じる。併せて、「これら」で指示されている内容とは何なのか、ということも取り上げられる。たとえば、神の試みというユプ記との類似に着目して、テキストにはない神とサタンとのやりとりを物語の発端として補足する読みが、ユダヤ教の中にはある。これは *tabar* を「言葉」と解する読みである。そこでのサタンの言い分は、跡を継ぐ子が得られずに恥をしいてきたアブラハムが、神の配慮によってイサクという子を得て世間に認められた途端、奢り高ぶり、神への礼拝と感謝を忘れた、というものである。「(サタンの)これらの言葉の後で」、神は、アブラハムを選んだ正しさを世界に向かって証明するために試みを行なう。¹⁶ さらに拡大されると、アブラハム自身が神への忘恩を認めたという読みまでも導かれる。¹⁷ このほかに、イサクが異母兄イシュマエルと言い争いをし、対抗心から自ら犠牲になることを宣言するという、「(イサクとイシュマエルの)これらの言葉の後で」という意見もある。¹⁸ ちなみに、ユダヤ教の解釈伝統においては、本文には書かれていない部分を創作・補足することが、しばしば行なわれる。なお、前項で述べた伝承史・編集史の見地からは、「これらのことの後で」は一五章一節で使われているのと同じフレーズであるため、アブラハム物語および族長物語を編集した編集者が用いた定型の編集句ではないかと推測できる。

次に、二節の神の言葉にある「行きなさい (*lek - 'ka*)」だが、これは一二章一節「あなたは生

¹⁶ Schachter, J. -Freedman, H. (transl.), *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud 23. Sanhedrin*, 1969 London, 89b

¹⁷ Freedman, R. D. H. (transl.), *Midrash Rabbah I. Genesis*, London 1983, 55:4

¹⁸ Zlotowitz, R. M. (transl.), *Bereishis / Genesis*, vol.1(a), 1986(1977¹), p.781

まれ故郷、父の家を離れて、わたしが示す地に行きなさい (*lek-ʾeḱā*)」と同じフレーズである。このフレーズは、聖書全体を通して、二二章一節と二二章二節の二箇所ではしか用いられない。直訳すれば “go-to you” となる。だが、ヘブライ語には特殊な言い回しである上、意味が不明確であり、go-for you (あなたのためにゆけ) / go-by yourself (あなた自身でゆけ) / go-to yourself (あなた自身の中へとゆけ) 等々の解釈を生んできた。¹⁹ 二二章でアブラハムは、神の命令によって、父祖の土地と親から離れる。そして、二二章では、息子からの別離が促される。この二箇所は、つまり、地縁血縁関係からの断絶という同質の事柄であると受け取ることができる。二二章は過去からの別離であり、二二章は未来に対する断念である、という表現も認められる。プーバーは、*lek-ʾeḱā* に「アブラハムの人生で鍵となる出来事を括弧で括る」役割をみている。²⁰ ユダヤ教のオーソドックスな考え方では、アブラハムは神によって十の誘惑に遭うとされるが、その一番目が二二章であり、最後の十番目がアケダーであった。その場合、初めと終わりの枠が *lek-ʾeḱā* によって与えられているといえる。

ところで、イシユマエルがいるので、厳密には、イサクはアブラハムの一人息子ではないのではないだろうか。従って、二節にある「独り子」すら、疑問点となる。「一人」でなく「特別な」という意味にとる解釈伝統もある(十一・三六)。また、ヘブライ語旧約聖書のギリシャ語訳であるセプトウアギンタでは、「一人 (only)」とは表現されていない。²²

¹⁹ Zlotowitz, R. M. (transl.), *ibid.*, pp.424ff.

²⁰ Zlotowitz, R. M. (transl.), *ibid.*, p.787

²¹ Green, R. M., *ibid.*, p.6

²² Kundert, L., Bd.1, S.34f., 50f.

『おそれとおののき』では焦点の当てられていないイサクだが、解釈の中には、イサクをアケダーの主役に据えるものがある。六節には「薪を息子イサクに背負わせ」と書かれているので、少なくとも年端もいかなない子供ではなかったと推測される。五節の「息子 (*na'ar*)」というヘブライ語の単語には、少年、青年、兵士、男奴隷という意味がある。²³ 成熟していない子供を指す場合には、ほかの単語がある (*yeled* など)。ユダヤ教の伝説によると、アケダーにおけるイサクの年齢は三七歳だった。²⁴ いずれにせよ、イサクがある程度の年齢に達していたなら、そして、七節にあるように子羊がいなことに気付いていたなら、ひいては、アブラハムの意図にも気付いていたのではないかと想像をすすめることが可能となる。その場合、イサクは何も知らない犠牲者ではなく、自ら身を投げ出す理解者・協力者という性格を帯びる。六節と八節であえて繰り返される「二人は一緒に歩いていった」という表現に、父と子の一体性を読み取る解釈もある。²⁵ もちろん、沈黙というアブラハムの閉鎖性と事態自体が誰にも知られていないという閉鎖性とは、区別して考察すべきだろう。イサクの協力があつたとしてもなおアブラハムが沈黙した理由については、妻・サラを慮ったからである、と古典的には説明づけられている。²⁶

後のユダヤ教には、アケダーを贖罪の犠牲の起こりとして参照する祭儀的な解釈が、きわめて多

²³ 女性形 *na'arah* になると、未婚女性、新婦の花嫁、あるいは女奴隷を指す。

²⁴ 三七歳というのは、イサクが捧げられようとしたを知らされた母・サラが、ショックで息を引き取ったと言い伝えられたからである。聖書の記述によれば、サラは九〇歳でイサクを産み、一三七歳で死んでいる。しかし、この場合、イサクの妻・リベカは四歳で四〇歳のイサクに嫁いだ計算になるので、イサクは二六歳だったという別の解釈もある。cf. Zlotowitz, R. M. (trans.), *ibid.*, p.781

²⁵ Kundert, L., Bd.1, S.36

²⁶ Rad, G. von, *ibid.*, S.47, Green, R. M., *ibid.*, p.10

く認められる。²⁷ イサクを捧げる場所として指定されたモリヤとは、エルサレム神殿の場所を想起させる（代下三・一）。そのため、解釈の口伝をまとめたタルムードやタンナイムといった書物では、祭儀的な関心がむしろ中心となった。

そのような解釈においては、イサクは贖罪のための焼き尽くす捧げ物と同一視される。²⁸ しかし、その焼き尽くす捧げ物の祭儀的手順には（出三四、レビ一、レビ二七）、犠牲の獣をアケダーつまり縛り付けねばならないという規定は含まれていない。イサクを三七歳と想定したとき、アブラハムは一三七歳となる。すすんで身を捧げようとした若いイサクは、年老いて力の弱ったアブラハムに行為の完遂を迫り、つまり失敗なく自分を殺させるべく、自ら身を縛ったのだ、という驚くべき解釈まで、ユダヤ教の中には存在する。²⁹ これらは全く根拠のない想像とはいえない。なぜなら、八節の「わたしの子よ、焼き尽くす献げ物の小羊はきつと神が備えてくださる」というアブラハムの言葉は、ヘブライ語原文の語順では、「焼き尽くす捧げ物」と「わたしの子」が同格であると受け取れることもできるからである。つまり、「この節は、「神は焼き尽くす捧げ物の子羊として、わが子よ、おまえを供えてくださる」とも読めるのである。つまり、『おそれとおのき』ではイロニーの形式とされるアブラハムの言葉（VI 118）を、情報の伝達とみなすことが可能となる。

犠牲の獣は犠牲を捧げる人間の罪を背負って屠られる。アブラハムはイスラエル民族の父であるため、イサクを贖罪の捧げ物と同一視するなら、イサクが背負うのはイスラエルの罪である。紀元

²⁷ Kundert, L., *Die Opferung / Bindung Isaaks*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1998, S. 25ff.

²⁸ あらゆる過越の羊と同一視する解釈もある。ラビ文獻に於ては、「イサクのマナーの血」といって回して、神の保護と生命のメタファーとなった。cf. Kundert, L., Bd. 2, S. 7, 15ff.

²⁹ *Genesis Rabba*, 56:4

一世紀前後にはすでに、イスラエル民族の罪を贖ってイサクは実際に捧げられたのだ、というユダヤの民間伝承が広く行き渡っていた。一節「アブラハム、アブラハム」という二度の呼びかけは、主の使いの焦りを表現している、それでも制止は間に合わなかった、というものだ。もちろん、アケダー以後もイサクは創世記に登場する。これはつまり、捧げられた死後にイサクが復活したからにほかならない。罪を負った贖いの死、死者の復活、といったモチーフは、イエス・キリストと繋がる。キリスト教の成立とアケダーの、どちらがどちらに影響を与えたのかという問題については、研究者によって意見が分かれる。³⁰しかし、いずれにせよ、キリスト教では、イエス・キリストの出来事を理解するために起こったアケダーを参照する予型的解釈が為されたことは確かである。³¹予型論(Typologie)とは、狭義には、新約の出来事や人物の予型(Typus)を旧約に見出す解釈の方法であり、特に古代から中世において好まれた。ユダヤ教からは認められていないにしろ、キリスト教には、父・アブラハムを神に、イサクをイエスになぞらえる解釈伝統が存在する。³²これと関連して、「三日目の神学」を挙げることもできる。アブラハムは三日目にモリヤの山に着き、出エジプト記一九章では準備をして三日目に神がシナイ山に降り、イエスは死んで三日目に復活する。つまり、聖書において、三日目とは神が現われるときを暗示する表現と受け取ることができる。³³

後に、ユダヤ教は、歴史の中で、虐殺(ポグロム)および追放という辛酸をなめることとなる。

³⁰ Kundert, L., Bd.1, S.3ff.

³¹ ルドルフ・ブルトマン『ブルトマン著作集9 聖書学論文集』新教出版社一九九四、一五頁、一九頁

³² 新約聖書への反映については、ヘブライ人への手紙二一章一七節以下、ヤコブの手紙二一章二節以下を参照のこと。

³³ Kundert, L., Bd.1, S.36

このときアケダーは、彼らにとって殉教のモデルであった。一一二―一三世紀、ユダヤ教徒は神にアケダーを思い起こしてくれるよう祈ったという。³⁴

さて、二二章―一九節全体の内容および形式は、二二章とよく似ている。アブラハムが、もう一人の妻ハガルとの間にできた息子イシュマエルを、サラの頼みによって追放する物語である。従って、イシュマエルを追放した自分に思い当たるアブラハムを描く『おそれとおののき』の冒頭部分の一節は、アブラハム物語全体の流れを踏まえたものである。原文において使われている単語も多く重複する。「次の朝早く」、「少年」、天から呼びかける「御使い」等々である。また、見る (*ra'ah*) という動詞によって見つけられなかったものを見出す点、神の約束の言葉も類似している。³⁵ なお、一六章には二二章と並行する物語があるが、ここは、ベエル・ライ・ロイという地名の原因譚としてもはたらく。二二章は元来、聖所の原因譚だったのではないかという伝承史からの意見は、前項で述べた通りである。

アブラハム物語全体の中で二二章を捉えると、倫理と信仰の領域間の矛盾というキエルケゴールの提示とは別の大きな問題があることに気付く。神は二二章に先立つ一七章で、「イサクによってアブラハムの子孫が繁栄に入る」と約束している。即ち、神を信じる態度を崩さないままで、片方の言葉が成立すれば片方が成立しない、という矛盾に落ち込んでしまう。また、シェリングは、アブラハムに先立つノアの物語で神が与えた言葉を参照して、³⁶ 矛盾は神の言葉の間にこそあるとみ

³⁴ Green, R. M., *ibid.*, p.14

³⁵ Wehham, G. J., *ibid.*, pp.99ff.

³⁶ 創世記九章五―七節。また、あなたたちの命である血が流された場合、わたしは賠償を要求する。…人間どうしの血については、人間から人間の命を賠償として要求する。人の血を流す者はノ人によって自分の血を流される。人は神にかた

なした。「個別的なものととの関係」と「普遍的なものととの関係」という『おそれとおののき』の表現を借りるなら、神との個別的な関係を無制約に優先するとしたところで、アケダーのはらむ緊張は解消されない。聖書解釈の伝統においては、倫理と信仰の間の矛盾ではなく、神の言葉の矛盾が難問であり続けた。たとえばルターは、アブラハムは神の約束が何らかのかたちで必ず実現されることを確信してアケダーに臨んだとする。³⁷ また、近年のユダヤ教の中には、神と人の両方に最高度の責任を問いかける物語、として位置つける解釈もある。³⁸ 旧約聖書で描かれるアブラハムは、完全無欠でもなければ、神に従順なだけの人物でもない。彼は嘘をつきもすれば(創二二・一〇)、息子の一人を追放し(創二二・一)、ソドムとゴモラを滅ぼそうという神の企てに対して口を挟む(創一八・二三)ような人間である。ユダヤ教の正統的な理解によれば、アブラハム物語とは、現実の状況に対して人間がどのように行動すればよいかを考えさせ、教育するためのモデルである。道徳が抽象的な事柄に陥らないのは、ユダヤ教の伝統の特徴の一つといえる。ユダヤ教では実践性について理解するにはアケダーから始めることが、たとえばグリーンによって認められている。³⁹

「ついでに造られたからだ。あなたたちは産めよ、増えよ、地に群がり、地に増えよ。」

³⁷ Luther, M., Palikan, J. (ed.), *Lectures on Genesis*, Chapter 21-25 in: *Luther's Works*, vol.4, Saint Louis 1964, pp. 92ff.

³⁸ Green, R. M., *ibid.*, p.2

³⁹ Green, R. M., *ibid.*, p.1

4 『おそれとおののき』

キエルケゴールがアブラハム物語を注意深く読んでいたことは明らかである。たとえば、アブラハムの心情描写には、一六章でのハガルの追放、二二章でのイシュマエルの追放を思い起こすくだりがある(VI 13)。同じく、二二章における父祖の地からの旅立ち(VI 17)、一八章におけるソドムとモラに関しての神へのとりなし(VI 21)、また、子孫についての神の約束(VI 17)さえ記されている。これらはすべて、伝統的な解釈においても注目され、議論の際に参照されてきた箇所である。だがしかし、彼の読みは伝統的な流れの中には位置づけられない。これまでの聖書解釈者たちが引っかけたと同じ点に注目していながら、その伝統と『おそれとおののき』における解釈を分かつものは、何だろうか。

『おそれとおののき』における解釈の特徴は、しばしば「倫理的なものの目的論的停止」というフレーズによって表わされる。前項で述べたように、神の命令に関して、先行する神の言葉と矛盾するという指摘は、広く認められる。しかし、信仰と倫理の領域間の矛盾を強調する解釈伝統は見当たらない。先に触れた旧約神学者フォン・ラートは、キエルケゴールの解釈の特殊性について、「内面性 (Innerlichkeit) を描いている」と指摘した。⁴⁰フォン・ラート自身は、イサク奉獻の物語について、語り手が情緒の描写を潔癖に抑え、アブラハムの内面をみることを断念していると評している。神の畏れとは、彼によれば、服従という結果を指すのであり、心的状態を指すのではない(創一〇・一一、四二・一八など)。⁴¹聖書解釈の伝統にはさまざまな立場が含まれるが、いずれも

⁴⁰ Rad, G. von, *ibid.*, S. 58

⁴¹ ゲルハルト・フォン・ラート『上掲書』四二六頁以下

イサクが捧げられずにすむという神の救済と報い、慈悲と恩寵という「結果」に焦点を合わせることで、方向を同じくするといえる。たとえば、一節の「試みる」(*masāh*)という単語が、ヘブライ語の動詞において帰結に重きを置いた範例である。ピエル形をとることは、結果に注目する解釈の根拠にもなる。⁴² オソドックスには、神の慈悲と恩寵という結果を示すべく描かれた物語として受け取られる。それに対して、出発点にあたる神の命令および倫理的・信仰的な不安とおそろしさに焦点を合わせる読み (VI 63f.) は、非常に独特といえる。

『おそれとおのき』によれば、アブラハムのまねびであるかどうかは、行為ではなく、信仰によって決定される (VI 30)。信仰の騎士である資格は、苦悩と不安のみである (VI 113)。そして、苦悩と不安は、アブラハムが自らの逆説を他人に理解させることが全できないということにある (VI 74)。問題一は、アブラハムのイサクに対する倫理的な関係とは、「父は自分より以上に息子を愛すべきである」だとしながらも、父が息子を殺すという行為自体は、倫理的領域の中で正当化される場合があることを記す (VI 57)。⁴³ 倫理の領域に含まれるそのような事例は、悲劇的英雄の行為である。そして、このくだりでは、「(アブラハムを)誰が理解するだろうか」(VI 59)というフレーズが繰り返される。従って、『おそれとおのき』で述べられている倫理的なものは、子供を殺すという行為そのもののみならず、理解という点に大きく係わりと考えられる。

問題三によれば、人間を偉大にするのは秘密と沈黙である一方、倫理学は秘密を許さない (VI

⁴² Kundert, L., Bd.1, S.34

⁴³ 聖書では、人間の子供の犠牲についての規定はないが(出三四・二〇)、子供を殺す記述が全く排除されているわけではない(王下三・二七、一七・一七)。エフタのエピソード(士二一・二三以下)については、『おそれとおのき』でもアガメムノンとともに参照されている。

88)。イサクが実際に捧げられたにしろ、しなかつたにしろ、誰にも企図を語らなかつた沈黙は、『おそれとおののき』に従えば、倫理的ではないだろう。誰にも語らない／語る事ができないという非倫理性に関しては、まさに苦悩や不安によって、逆説によって、正当な権利が確認され得る（VI 63: 93）。

しかし、沈黙とは別の非倫理性としての、わが子を殺す行為については、苦悩や不安によって正当な権利が確認されるのだろうか。絶対的なものとの個別的な関係のうちで為された事柄であっても、外に向かつて行為として実現され、顕わなものとなれば、倫理的領域に含まれる。「彼の行為が現実になると、彼は普遍的なものに属することとなる」（VI 74）。当然、その行為が倫理的領域での要求に抵触する類のものであることも起り得るだろう。アブラハムとの類比がまだしもあり得るとするなら罪の逆説だけであると、『おそれとおののき』は述べた（VI 112）。罪と悔いは、最高度に倫理的だが、普遍的なものの外にあり、倫理学と矛盾を生じる主題である。自らの罪によって普遍的なものの外に出てしまった個別者が戻る方法とは、逆に、絶対的なものと絶対的な関係をとることのみであるとされる（VI 88）。現実の行為という倫理的なものが停止せられた場合、何によって正当な権利が確認されるのかについての彼の答えとは、まさに罪の贖いとして読まれてきたイサク奉獻の物語を素材に取り上げた点にこそ、隠されているのかもしれない。

さて、ペーターソンによれば、キエルケゴールの聖書解釈の方法論は、当時においても主流ではなかつた。一八世紀から一九世紀にかけての解釈は、シュトラウスに代表される歴史批判的な読みか、あるいは全く逐語的か、大きくその二つであったが、キエルケゴールはそのどちらでもなかつたと彼女は述べている。『おそれとおののき』は沈黙のヨハンネス名義で刊行されているが、仮名で

あるとないに関わらず、キエルケゴールが聖書を扱う方法は一貫している点が指摘される。キエルケゴールは、言説のおよび隠喩的な箇所引用を避ける一方、書かれていないディテールをしばしば補なう。キエルケゴールは、『おそれとおののき』と同日に出版された『三つの建徳的講話』において、ヤコブの手紙一章やコリントの信徒への手紙一の二三章を好んで引用した。解釈の内容にはルターとの類似が認められるにせよ、キエルケゴールが聖書で好む単語や箇所、文体は、むしろヒッポのアウグスティヌスやクレルヴォーのベルナルといった中世の解釈者に近いとペーターソンは主張している。さらに彼女は、キエルケゴール自身がこつこつと解釈に抱いていたであろう親近感を、彼が用いた諸々のラテン語の仮名にみてとる。彼ら中世の解釈者にとって、言語とは人間の理性 (understanding) によって、時の中での永遠の真理を与えるべく働くパラダイムである。従って、言葉 (The Word) は、神の世界に対する関係の完全なる象徴となる。「言が肉となつた」歴史とは、時の中で神の言葉の展開である。その神の言葉の集成であり、神の文法を人間の言説 (discourse) の文法へと翻訳したものが、聖書としてわれわれ人間に与えられている。聖書が特別であるのは、そこに描かれる人物と出来事が、あたかも現実の事柄を指し示す (signify) サイン (sign) であるかのように受け取られるという信仰のゆえである。こつこつと中世解釈者の聖書観および聖書解釈の方法論が、キエルケゴールと大きく重なりと指摘されているのである。⁴⁴ 所謂「言葉」への態度を念頭に置いたとき、彼の「沈黙」に対する過敏さのさらなる理由が推測できる。つまり、彼にとつて、語ること、あるいは言葉とは、単に倫理的あるいは人間的次元の事柄で

⁴⁴ Peterson, E., "Kierkegaard's exegetical methodology", *Studies in Religion* 19 (1990), pp. 351-359, cf. Plass, P., "Anthony and Exegesis in Kierkegaard", *Theologische Zeitschrift* 12 (1986), S.26-39

はなかったのではないか。

『おそれとおののき』の解釈の内容は、神の慈悲と恩寵という結果を主張する類の、直接に護教的なものではない。従って、キリスト教やユダヤ教の内部での解釈伝統とは色合いを異にしてみえる。だが一方で、彼の解釈の方法自体がそもそも、世界と歴史の展開の背後に神を捉え、時と永遠の媒介として言葉を据える信仰に基礎を置いていると想定することができる。聖書である限りにおいて、神の言葉は、普遍的でもあり、また、わたしに語りかけるものである。しかし、個別性というものを手放して認めてしまえば、読みが放縦に陥ることは避けられない。神の言葉とは公有なのか私的なのか、そしてその言葉を仲介する者がいないとき、それが神の言葉であることを何が確証するのか（VI 92）という『おそれとおののき』の問題三は、聖書を解釈する際に未だ考察の余地ある提題となり得るのではないだろうか。

神の言葉としての聖書をわれわれがいかに読めるのかという疑問にあたって、最後に、一二世紀のユダヤ教の注解者ラシによる解釈を挙げておく。ラシは、二節の「捧げなさい」が「殺しなさい」ではないことを指摘した。この命令形は、直訳すれば「彼を連れ上りなさい」である。イサクを屠ろうとしたアブラハムは、主の御使いに制止された後、神に抗弁する。「あなたの子孫はイサクによって伝えられる（創二二・一二）」と云っておいて、イサクを捧げよと言いつつ、今度はイサクに手を下すと言いつつのか、反古に反古を重ねているではないか、という反論である。それに対して、神は次のように答える。「わたしは彼を屠殺しると言ったのではなく、彼を犠牲の祭壇の上に連れてゆけ、と言ったのだ。おまえは祭壇の上に彼を上げたのだから、今度は下ろせばよい」と。

アブラハムの行為は、神の言葉の拡大解釈によるものであった。⁴⁵ このラシの解釈に対しては、もちろん、反論できる。原義が「上る、上げる」という動詞で、「犠牲を捧げる」という意味が表現されている箇所が多くあるからである（レビ四・二〇、ヨシ三・一三など）。⁴⁶ しかし、ラシの解釈は、書き手に溯ることによっては意味を一義的に決定できない聖書の言葉を、われわれ人間がどのように受け取り、*na'at* とどのように行為するのかという点について、反省するよすがとなるかと思われぬ。

キエルケゴールの著作には、Kierkegaard, S.; Hong, H. V.; Hong, E. H. (eds. and trans.), "Fear and Trembling" in: *Kierkegaard's Writings*, VI, New Jersey 1983 を使用し、本文中では巻号と頁数を示した。日本語訳には、榊田啓三郎訳『キエルケゴール著作集 5』白水社一九六二を参照した。聖書原文テキストには Biblia Hebraica Stuttgartensia を、日本語訳には新共同訳聖書を使用した。

⁴⁵ Zlotowitz, R. M. (transl.), *ibid.*, p.802

⁴⁶ Rendtorff, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1967, S.8ff., 56f., 86f.; Köhler, L.-Baumbartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1983, S783f.; Botterweck, G.-J.-Ringgren, H., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VI, Stuttgart, 1989, S.108ff. 捧げ物の献を完全に焼く、或は焼く祭儀を指して用いられるのは、*預言者や歴史書にも認められる用例である*。「祭壇の上」*に*といったフレーズが補足される場合は、特に祭儀の意味合いで受け取るべきと考えられる。

キエルケゴールにおける絶望の教育学の考察

伊藤潔志

序 問題の所在

「実存哲学 (die Existenzphilosophie)」を教育学に導入する試みは、K・ヤスパース (Karl Jaspers, 1883-1969) や O・F・ボルノウ (Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991) などによってなされている。そのさい実存的教育学は、個人の主体性の重視を強調しつつ、「危機 (die Krise)」に代表される人間形成における否定的契機に積極的意義を見出し、「覚醒 (das Erwachen)」など非連続的な人間形成観を提示した。教育思想史における実存的教育学の功績は大きいと言えよう。

しかし実存的教育学は、次第にその影響力を低下させていった。その原因は二つあるように思われる。第一に、思想的事情が考えられる。J・P・サルトル (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) に代表されるような、いわゆる「実存主義 (der Existenzialismus)」は、構造主義に代表されるポスト・モダン思想の「主体性は、文化・社会・構造の産物である」という批判に乗り越えられたのだとされた。¹ このような批判が、教育学においては適用され続けている。第二に、人間形成における否定的契機は意図的教育においては実践が困難ではないかという方法論的要因が考えられる。

¹ 渡辺公三『レヴィ・ストロース 構造』講談社、一九九六年、二三四、三三三頁、桜井哲夫『フーコー 知と権力』講談社、一九九六年、一七八、三三〇頁を参照のこと。

先述のように、人間形成における否定的契機に意義を見出したのが実存的教育学の斬新さであったのだが、それは同時に実践上の弱点でもあったのである。

これらの批判は、それぞれ妥当性を持つている。そこで、実存的教育学を再考し、上のような批判に耐えうる人間形成観を提示するための準備的考察をしたい。本稿では、S・A・キエルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) における「絶望 (Fortvivelse)」を取り上げる。周知のようにキエルケゴールは実存哲学の源流であり、実存的教育学の思想的原型はキエルケゴールにおいて見出せる。実存的教育学が提示した人間形成観を再考するならば、キエルケゴールの思想にまで遡る必要がある。

その中でも特に絶望に注目するのは、キエルケゴールにおいて絶望は自己生成における否定的契機とされているからである。若きキエルケゴールの文学研究において、その研究対象は、ドン・ファン、ファウスト、アハスウェルスへと移行していった。² それは、キエルケゴールの関心が享楽、懐疑、絶望と変わっていったことを意味している。そしてその移行は、キエルケゴールにおける生成の過程と対応しており、懐疑の深化は絶望に至るとされている。³ すなわち、キエルケゴールの文学研究の経過から見ると、絶望は自己生成の最後の否定的契機なのである。キエルケゴールの自己生成論の教育学的意義を考察しようとするならば、その契機である絶望をも踏まえなければ根本的

² 詳しくは、大谷愛人『キエルケゴール著作活動の研究』(前篇) 青年時代を中心に行われた文学研究の実態 『勤草書房』一九八九年、三〇三―三五四頁を参照のこと。

³ 懐疑から絶望への移行については、榊形公也「懐疑 絶望 真摯 キエルケゴール青年期における問い」(キエルケゴール協会『キエルケゴール研究』第八号、創文社、一九七八年二月、四一―五〇頁所収)を参照のこと。また、自己生成における懐疑の意義については、拙論「自己生成における否定的契機 キエルケゴールのファウスト理解を手がかりに」(仙台ゲーテ自然学研究会『プロテウス 自然と形成』第五号、二〇〇一年一月、四一―六六頁所収)を参照のこと。

考察にはなりえないだろう。

そこで本稿では、絶望が自己生成の契機であることを明らかにしたい。そして、絶望と生成との関係だけではなく、絶望と「信仰」(「F」)との関係にまで考察を進め、絶望には信仰が内在していることを明らかにしたい。一般には絶望と希望とが正反対の意味として理解されるが、キエルケゴールの問題は終始一貫信仰の問題であり、信仰を念頭におかない絶望は考えられないからである。

このような考察は、先述の批判に答える準備になると思われる。現在の教育状況を見渡してみると、「自己実現」・「主体性の確立」・「個性化教育」などの要請が絶えない。これに対して、ポスト・モダン思想(もしくは、それに基づく教育理論)は、何ら積極的な提案を示すことが出来ないでいる。むしろ、右のような要請の存在は、実存哲学が提起した問題が今なお解決されないでいることを意味してのではないか。したがって、現在の教育状況においては、実存的教育学の再考こそが問題解決の糸口になるだろう。

I 自己の構造

絶望についてキエルケゴールは、『死に至る病 (Sygdommen til Døden)』の中で主題的に論じている。ここでは、キエルケゴールが絶望の前提としている人間観について見ていく。

⁴ 山口匡「教育学批判と『学び』論 生徒であることの二つの意味をめぐって」(増淵幸男・森田尚人編『現代教育学の地平 ポストモダンリズムを超えて』南窓社、二〇〇一年、七八〜九七頁所収)七八〜七九頁を参照のこと。

キエルケゴールは、『死に至る病』の冒頭で次のように言っている。

人間は精神 (Aand) である。しかし、精神とは何か？、精神とは自己 (Selv) である。しかし、自己とは何か？、自己とは、一つの関係 (Forholder)？、その関係それ自身に關係する關係である。または、その關係において、關係がそれ自身に關係するということである。すなわち、自己とは、關係そのものではなく、關係がそれ自身に關係することなのである。人間は、有限性と無限性との、時間的なものと永遠的なものとの、自由と必然との綜合 (Synthese)？、要するに、一つの綜合なのである。一つの綜合とは、二つのもの間の關係である。しかし、このように考えたのでは、人間はまだ自己ではない。

二つのもの間の關係において、關係は、消極的統一としての第三者である。そしてこの二つのものは、その關係に關係するのであり、その關係においてその關係に關係するのである。このようにして、心という規定の下では、心と体との關係は、一つの単なる關係ではない。これに反して、その關係がそれ自身に關係する場合には、この關係は積極的な第三者であり、これが自己なのである。(SV3, 15, 73)⁵

このようにキエルケゴールは、人間は精神であり、精神は自己であると規定している。ただし、すべての人間が精神・自己だというわけではない。つまり、人間は精神であり自己であるというこ

⁵ キエルケゴールのテキストは『全集第三版』(略号、SK3)を使用した。引用は、略号の後に巻数と頁数とを括弧内に示した。また著作の引用にあたっては、大谷長監督『キエルケゴール著作全集』創言社、梶田啓三郎全訳『キエルケゴール全集』筑摩書を参照した。

の規定は、人間の本質規定なのである。精神・自己として規定された人間は、人間の本来の在り方を指しており、実際の人間の在り方を指しているわけではないのである。

それでは、自己という人間本来の在り方は、いかなる在り方なのか。キエルケゴールは、それを「一つの関係」だと言っている。そして、その関係とは、「その関係それ自身に関係するところの関係」であると言う。自己とは、自己自身に関係する関係なのである。そこで以下では、必要に応じて、この自己を自己関係とも呼んでいくことにする。

キエルケゴールは人間は「総合」であるとするが、総合とは一つの関係である。関係と言うからには、二つ以上のものが想定されなければならない。キエルケゴールは、それを有限性と無限性、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然であるとしている。つまり、これらそれぞれの二項関係が総合であり、人間なのである。

しかしキエルケゴールは、総合としての人間は「まだ自己ではない」と言う。もう一つの関係があつて初めて、自己関係となる。総合は「消極的統一としての第三者」であり、総合としてのとしての人間は本来的な人間（自己）ではない。本来的な人間（自己）とは、この総合が総合それ自身に関係する関係である。この関係が、「積極的な第三者」であるとされる。そしてそれが、自己なのである。自己とは、単なる関係（総合）ではなく、関係（総合）であると同時に関係（総合）それ自身にも関係する関係なのである。

このように、キエルケゴールは自己を関係として捉えているが、その関係は二重の関係にあると言える。これは、キエルケゴールが自己を静的なものとしてではなく、動的なものとして捉えていることを示している。

続いてキエルケゴールは、自己関係を関係たらしめている、その根拠を問題にする。

それ自身に關係するよつな關係、すなわち自己は、自分で自己自身を措定したのか、それともある他者によつて措定されたのか、そのどちらかでなければならぬ。

それ自身に關係する關係が他者によつて措定されたとすれば、その關係は明らかに第三者である。しかし、その關係すなわち第三者は、やはりまた一つの關係であつて、その關係全体を措定したものに關係する一つの關係である。

このよつな派生的な措定された關係が人間の自己なのである。そしてそれは、それ自身に關係し、それ自身に關係することにおいて他者に關係する一つの關係なのである。(SV3, 15, 73)

キエルケゴールは、自己關係は自己自身で措定した關係であるか他者によつて措定された關係であるかのどちらかあると言つ。そして、他者によつて措定されたものであるとするならば、自己は自己自身に關係するだけでなく、その他者にも關係するとしている。その上で、そのような他者に措定された關係こそが自己であると言つ。⁶

自己は他者によつて措定された關係であるが、その他者とは、「人間をこのよつな關係たらしめた神」(SV3, 15, 75)と言われているよつに、神である。その結果、自己自身に關係する自己は、その關係において、他者(神)に關係するとされる。したがつて自己關係は、自己が神と關係する

⁶ ここで、自己關係が自己自身で措定した關係であるといふ可能性は、否定されている。

こと、すなわち神関係を通して成立する関係であることがわかる。⁷先に自己関係は二重の関係であると述べたが、ここで自己関係は、三重の関係であることがわかった。

さて、先に引用した自己の定義において、キエルケゴールは自己を三度にわたって定義していたが、その定義からは、自己が自己関係であると同時に自己生成でもあると理解することが出来る。⁸

第一の定義は、「自己は、一つの関係、その関係それ自身に關係する關係である」であった。この定義において自己は、「一度」「一つの関係である」と言われている。しかしその関係は、「その関係それ自身に關係する關係」であると限定されている。すなわち自己とは、固定的な関係ではなくて、「関係それ自身に關係する」「よつな動的な關係なのである。したがって、自己が動的であるということから、自己を存在としてではなく、生成として理解することが出来る。自己は、生成する」という点にその本質があるのである。⁹「さびた」⁹、その関係それ自身に關係する關係「は、あるべき自己を指しており、自己の目標を指している」と理解することが出来る。すなわち、「その関係それ自身に關係する關係」とは、自己であるとともに自己の目標でもあるのである。そうすると自己は、生成の目標でもあると言える。したがって自己は、生成であり、生成の目標でもある。すなわち自己は、自己生成だと言いつことが出来る。

⁷したがって、キエルケゴールにおける自己は、他者に開かれた自己であり、他者に閉じられた自己ではない。詳しくは、拙論「キエルケゴールにおける教育關係の原理と構造」(東北大学大学院教育学研究科『研究年報』第五〇集、一五―三〇頁所収)一七―一九頁を参照のこと。

⁸ 梶田啓三郎「訳注」同訳「死にいたる病」キエルケゴール全集第二四巻、筑摩書房、一九六三年、二九三―三八六頁所収(三〇七―三二五頁を参照した)。

⁹ 山下秀智「訳者註」同訳「死に至る病」キエルケゴール著作全集第二二巻、創言社、一九九〇年、三八―四〇七頁所収(三八五頁を参照した)。

第二の定義は、「 I 」自己とは「その関係において、関係がそれ自身に関係するということ」と「 I 」であった。ここではまず、「その関係において」と言われており、関係として規定された自己が今度は「関係する場所」とされている。さらに自己は、「関係するということ」と「 I 」と言われており、「関係という作用」とされている。第一の定義と併せて考えるならば、自己とは「自己生成する場所」「自己生成の作用」と言うことが出来るだろう。

第三の定義は、「 I 」自己とは、関係そのものではなく、関係がそれ自身に関係することなのである。「 I 」であった。ここにおいて自己は、固定的な「関係そのもの」ではなく、「関係すること」と言われ、「関係という運動」とされている。したがって自己とは、「自己生成という運動」と言うことが出来るだろう。

したがって自己とは、自己生成の目標であり、場所であり、作用であり、運動である。すなわち自己とは、自己生成の過程そのものである。¹⁰

II 絶望の特質

このような人間理解を基にして、キエルケゴールは絶望を論じている。絶望とは、キエルケゴールが「絶望は、それ自身に関係する総合における齟齬 (Misforholdet) である」(SV3, 15, 75) と言っているように、自己関係が齟齬になってしまっている状態である。これは、人間を自己(自己

¹⁰ ベルンハルト・メルボル (大谷長監修) 『絶望の形而上学 キエルケゴール『死に至る病』の問題』東海大学出版会、一九八〇年、二九頁参照。

関係)として捉えて初めて生じる問題である。

しかし自己関係は、関係が関係それ自身に關係する關係であり、しかもその關係は神に關係することによって措定される關係でもあるような、言わば三重の關係であった。ここで言われている齟齬とは、これら三つの關係のうちどの關係における齟齬なのであろうか。すなわち、齟齬の原因はどこにあるのだろうか。

キエルケゴールは、絶望と齟齬について次のように言っている。

絶望の齟齬は、単純な齟齬ではなく、それ自身に關係するとともに他者によって措定されている關係における齟齬である。(SV3, 15, 74)

すなわち絶望とは、神關係の齟齬なのである。したがって、キエルケゴールにおける絶望は、神に措定される自己關係としての人間を前提として初めてありうる。自己關係を措定する神を想定しないならば、絶望はありえないことになる。したがって絶望は、自分の外部から降りかかってくるようなものではない。

一方で見たように、自己は自己關係であるとともに自己生成そのものでもあった。神關係の齟齬による自己關係の齟齬が絶望であるならば、絶望は自己生成を回避している状態と言わねばならない。自己生成の観点から言うならば、絶望とは、「自己生成の回避」なのである。

さて、自己は綜合であり、同時に神關係を通して自己と關係していた。綜合とは第一に、有限性と無限性の綜合である。この綜合が出来ないでいるとき、絶望していると言われる。そのとき絶望には、二つの形態が考えられる。

まず、有限性と無限性の総合において、有限性を欠いている「無限性の絶望」と無限性を欠いている「有限性の絶望」とがある。「無限性の絶望」は、自分の有限性・具体性を忘れ、想像の中で無限なものに向かう状態のことである。反対に「有限性の絶望」の場合には、自己が無限性を欠くことによって、有限性に執着するような生き方である。

次に、可能性と必然性の総合において、必然性を欠いている「可能性の絶望」と可能性を欠いている「必然性の絶望」とがある。「可能性の絶望」においては、「一切のものが可能であるかのように思われてくるが、そのときこそ、深淵が (Afergrund) 自己を呑み込んでしまったときのことなのである」(SV3, 15, 93)。反対に、「必然性の絶望」においては、人間の生がすべて必然的なものとなってしまふ。決定論者・宿命論者がこれにあたる。

自己は、無限性と有限性の総合であり、可能性と必然性の総合である。総合は、相反する二項が対立しつつ関係として存立するもので、その総合は静的なものではなく、均衡へと向かおうとする「緊張関係」¹¹である。

しかし絶望しているとき、人間は、この対立する二項を総合することが出来ないでいる。これは、具体的自己を失い抽象的になっていて示している。なぜなら、「自己自身になるとは具体的になるといふことである」(SV3, 15, 87-88) が、「具体的になるべきものとは総合に他ならない」(SV3, 15, 88) からである。いわば、自己が自己自身となること、すなわち自己生成が出来ないでいる状態と言えよう。やはり絶望は、「自己生成の回避」なのである。

¹¹ 柏原啓一「キェルケゴールにおける絶望の意味」(同著『ホモ・クゥエレンス』論集一、以文社、一九八〇年、一〇五―一〇六頁所収)一〇六頁。

III 絶望の深化

キエルケゴールは、絶望は「弁証法的」(SV3, 15, 83)であると言いつ、弁証法的であるということは、現象としての絶望には様々な形態あることを意味している。絶望しているという意識の程度、すなわち絶望の自覚の程度という観点から絶望という現象の諸形態を見ると、絶望には三つの場合がある。すなわち、「絶望して、自己を持っていないことを自覚していない場合」(非本来的絶望)。「絶望して、自己自身であることと欲しない場合」(絶望して、自己自身であることと欲する場合、(SV3, 15, 73)である。

こゝで絶望は、まず大きく二つの形態に分類されている。第一に、「自分の絶望を自覚していない絶望」であり、「非本来的絶望」である。第二に、「自分の絶望を自覚している絶望」であり、「本来的絶望」である。「本来的絶望」は、こちらに二つに分類されている。すなわち、「絶望して自己自身であることと欲しない絶望」と「絶望して自己自身であることと欲する絶望」である。前者は、「弱々の絶望」(Sveghedes Fortvivelse) (SV3, 15, 105) 後者は「反抗」(Trods) (SV3, 15, 121) と呼ばれる。

後にキエルケゴールは、「弱々の絶望」をさして、「地上的なものについての、あるいは地上的なものであるものについての絶望」(SV3, 15, 106)と「永遠的なものに対する絶望」あるいは自己自身についての絶望」(SV3, 15, 116)とに分類して論じている。そのうち後者は「弱々についての絶望」(Fortvivelse over sin Svaghed) (SV3, 15, 116) と呼ばれる。そして、キエルケゴールは絶望の意識の程度に応じて、「非本来的絶望」、「弱々の絶望」、「弱々についての絶望」、「反抗」に分

類して論じていることになる。

しかしこれらは、便宜的な分類に過ぎないだろう。キエルケゴールが「意識の程度が上昇すればするほど、あるいは意識が上昇するのに比例して、絶望の強度も絶えず上昇する。意識が増せば増すほど、それだけ絶望の程度も強くなるのである」(SV3, 15, 98)と言っているように、意識の程度によって、様々な絶望の程度も考えられる。したがって「これらの形態の区別は、「相対的な (relativ) もの」に過ぎない」(SV3, 15, 105)のである。以下では、そのことを踏まえた上で、キエルケゴールの分類にしたがって絶望の形態を見ていく。

まず「非本来的絶望」であるが、この絶望は、自己が精神によって規定されていることを知らず、自分の絶望を絶望として自覚していない状態である。この絶望における人間は、自分を精神として意識している状態から最も遠い。

次に「弱さの絶望」であるが、この絶望は、自己関係を措定するものが他者であることを忘れ、自己が自己を措定したのだと思いつくことから生ずる。そのためこの絶望は、自分自身のみに対するものとして現れ、そのような自分自身から逃れ出ようとする形態をとる。「弱さの絶望」は、直接性にある人間における絶望である。そのため絶望を、「単なる交難 (en blot Lidelse)」(SV3, 15, 107)と考える。この絶望者には絶望の自覚はあるものの、地上的なものであるものについて絶望しているつもりである。この絶望者の絶望の眞の所在は、この絶望者が自覚していないところにあると言えよう。

さらに意識が深まった人間においては、地上的なものに価値を置くことは自分の弱みであることが自覚される。しかしこの絶望者は、信仰に向かつて自己自身を獲得しようとはせず、むしろ絶望

に沈んで、自分の「弱さについての絶望」に至る（cf. SV3, 15, 117）。したがって、未だ「自己自身である」としない絶望」である。

最後の形態の絶望、すなわち最も意識が深まった絶望が、「絶望して、自己自身である」と欲する絶望」である。この絶望は、「弱さについての絶望」における絶望者が「なぜ自分は自己自身にならうとしないのだろうかとその理由を意識するに至るとも」（SV3, 15, 122）現れる。この絶望において絶望者は、自己を措定する他者（神）との関係をあえて絶ち、自分の力で自己を創造しようとする。「絶望して、自己自身である」と欲する「ため、「自己の内にある永遠的なものを絶望的に濫用する」（SV3, 15, 122）のである。それゆえキエルケゴールは「この絶望を「反抗」と呼ぶのである。

ここまで、意識という規定から見た絶望の諸形態について見てきた。これらの形態は意識の程度に応じて分類されたものであるから、ここに絶望の深化の過程を見出すことが出来るだろう。すなわち、自己と同様に絶望も静的ではなく動的なものであり、意識の深まりとともに深化していくのである。

それでは自己生成の観点から見ると、絶望が深化するとはいかなる意味を持つだろうか。絶望がいかにして克服されるかについての考察を通して考えていきたい。

Iで見たように、キエルケゴールにおける自己とは、自己関係であり自己生成そのものであった。そしてキエルケゴールにおける絶望とは、IIで見たように、自己関係の齟齬であった。すなわち、絶望とは、「自己生成の回避」であった。したがって、絶望の克服は自己生成であると言える。

このような絶望のない状態を、キエルケゴールは「自己自身に関係し、自己自身である」と欲す

ることにおいて、自己は、自己を措定した力の内に、透明に、根拠を置いている」(SV3, 15, 74) 状態と言っている。このような状態は、はたしていかなる状態なのか。そして、どのようにして達せられるのか。

「で見たように、自己関係の齟齬とは、神関係の齟齬であった。したがって、神関係を正しく持つことによって絶望を克服しつると言える。すなわち絶望は、信仰によって克服されるのである。「ただ信仰だけが、絶望を克服することによって、「この病を治す」¹²のである。したがって、「自己を措定した力の内に、透明に、根拠を置いている」状態とは、正しい神関係を持ち、信仰を持っている状態と言えるだろう。

それではどのようにして、信仰に至るのか。それは、絶望によってである。先述のように、絶望は弁証法的なものである。「絶望が現れるやいなや、その人はそれまで絶望していたということが明らかになる」(SV3, 15, 83)。したがって、自分が絶望を自覚している者の方が、自覚していない者よりも治癒に弁証法的に近い。逆説的ではあるが、絶望が信仰へと導くのである。

そうすると、キエルケゴールにおける絶望は、「自己生成の過程」と見ることが出来る。右で見たように、絶望の意識の深化は、絶望の深化となった。意識の深化が信仰に導くことから、絶望の深化は「自己生成の過程」とも言えるのである。

そして同時に絶望は、序で述べたように、「自己生成の契機」になっていることもわかる。絶望には、信仰という人生の方向性が内在しており、確固たる目標がある。「キリスト教的信仰概念は、

¹² Michael Heymel, *Das Humane lernen: Glaube und Erziehung bei Søren Kierkegaard*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, S. 68.

確固たる真理として存する、または前提される」¹³のである。絶望は、信仰が獲得されていない以上「自己生成の回避」と言えるが、信仰に至るために必要な契機でもある。したがって絶望は「自己生成の否定的契機」と言えよう。

以上から、キエルケゴールにおける絶望には、生成に関連して二つの側面があることがわかる。すなわち、「自己生成の回避としての絶望」「自己生成の過程としての絶望」「自己生成の契機としての絶望」である。

結 絶望と生成

絶望には、自己生成の観点から二つの側面があることが認められた。それでは、このような絶望を基に、キエルケゴールの自己生成論をどのように理解したらよいのか。またそこには、どのような教育学的意味を見出すことが出来るのか。

懐疑、絶望、信仰という一連の自己生成過程の中で、絶望は、信仰に至るための契機となっている。そして、信仰に至る直前まで、信仰に向かって絶望は深化し続けるのであり、自己生成の過程でもある。そして、未だ信仰に至っていない以上、自己生成の回避でもあるのである。そうすると、絶望は次のように表現されよう。すなわち、「絶望とは、本来的自己になっていない状態であるが、本来的自己でないことを自覚しており、その自覚が深まっていくことによって、本来的自己

¹³ Kristin Kaufmann, *Vom Zweifel zur Verzweiflung: Grundgedriffe der Existenzphilosophie Søren Kierkegards*, Korigshausen & Neumann, Würzburg, 2002, S. 139.

に近づいている状態である」。これが、自己生成の回避でありながら契機でもあり過程でもある、絶望の状態である。

それでは、このような絶望にどのような教育学的意味が見出せるだろうか。これまでの教育学においてキエルケゴールの絶望が取り上げられるとき、自己生成の過程としての側面が注目され、自己生成の契機という側面は看過されてきていた。¹⁴しかしそれでは、何のための絶望なのかという疑問が残る。たとえば、「絶望であることを自覚していない絶望」に戻るほうがよいのではないが、という問いに答えることは出来ないだろう。

そこで本稿では、「自己生成の契機」という側面を第一次的に考えたい。それによって、絶望に目的という視点を導入することが可能となる。教育学的には、次のような提起をすることが出来るだろう。

一般に、主体性を重視する教育の在り方として「自己形成」・「自己実現」・「自己教育」と言われるとき、「自分で為す」こと自体に意義があるのだからなのか、その形成(実現・教育)の先にある積極的な目的・目標やその価値については明らかにされていないことが多い。¹⁵しかし、キエルケゴールにおける自己生成には信仰という確固とした目標があり、「自分で為す」ならばそれだけで有意義なのだという類のものではない。したがって、キエルケゴールの自己生成論からは、これまで言われてきた「自己形成(実現・教育)」とは違う、究極的な目標を前提としつつ子どもの主体性を重視するような教育の在り方を提示することが出来ると思われる。

¹⁴ 諸富祥彦「人格形成における『絶望』の深化の意義」S・キルケゴール『死に至る病』の検討を中心に「」(『関東教育学紀要』第一六号一九八九年三三〇頁所収)参照。

¹⁵ 村井実『善』の構造』村井実著作集第三巻、小学館、一九八八年、二四九頁参照。

キエルケゴールにおいて、自己生成の目的は信仰であると言える。それは、自己生成の過程にある絶望においても見出せる。すなわち絶望には、信仰という人生の方向性が内在しているのである。信仰という目的は、一般に言われている教育目的の立て方とは、明らかに違うものである。キエルケゴールから見ると、一般に言われている教育目的は、相対的に規定されており、目的と言えるものではない。キエルケゴールにおける自己生成の目的は、自己を超えたものに向かっての生成である。

これは、序で述べた第一の批判に答えることになるだろう。また、絶望という否定的契機の中に信仰という積極的なものが内在していることは、従来の実存的教育学における人間形成観を再考し、第二の批判に答える手がかりにもなるだろう。

絶望は、自己関係から見れば責めであるが、神関係から見れば、罪である。責め、罪の深化が逆説的に救いに繋がる。今後の研究課題としては、信仰による罪の救済を通して、受け取り直しの実相とその教育学的意義を探ることが挙げられる。

和辻哲郎のキエルケゴール理解

——一九二〇年代の和辻の著作をてがかりに——

細羽嘉子

はじめに

今日、キエルケゴールの著作は様々な言語に翻訳され、広くその名は知られているが、このキエルケゴールの名が日本で知られるようになったのは明治以降のことである¹。そして、和辻哲郎が日本における最初のキエルケゴール研究書である『ゼエレン・キエルケゴール』を刊行したのは大正四（一九一五）年のことであった。

『ゼエレン・キエルケゴール』は、その後約三十年余りを経て、昭和二二（一九四七）年に筑摩書房から改訂版として刊行される。この改訂版を初版と比較してみると、大幅に叙述が削られているのに気づく。改訂版「序」の中で、和辻はその改訂理由を次のように語っている。「意義の少ない部分は、どれほど労力がかかっていても、思い切って切り捨てなくてはいけない」という初版への夏目漱石の批評を受けて、和辻は改訂する際に「最初の意図や解釈を明らかに」するために、「半ば近くは抹殺し、一二割ほどは書き加え」る作業を行っている²。『全集』一、四〇五―六頁³。

¹ 「キエルケゴールの名前は、既に明治二十年代には知られていたと思われる。」「榊形公也「日本におけるキエルケゴール受容史」(大谷長・大屋憲一編『キエルケゴールと日本の仏教・哲学』東方出版一九九二「二六七頁」)そして、日本でキエルケゴールの思想研究が行われるようになったのは明治三〇年代頃といわれている。

私は、この改訂版で切り捨てられた箇所が大いに興味をひかれる。なぜならば、この箇所にこそ、若い和辻がキエルケゴールのどの部分に強く引きつけられたのか、またどのように彼の思想を理解しようとしたのかが示されていると考えるからである。よって、本稿では、改訂版で書き加えられた箇所ではなく、切り捨てられた箇所に注目したい。また同時に、一九一四年の論文「自己の肯定と否定と」²での彼の記述にも配慮する。この論文が発表されたのが、和辻がキエルケゴールを読んだ時期と近い²ため、取り上げて見る価値がある²と考える。これらの記述をもとに、若い和辻がキエルケゴールの思想をどのように理解し、自身の思想と結びつけようとしたのかについて考察を進めることにする。

キエルケゴールの思想がもつ意義

『ゼエレン・キエルケゴール』初版は、「緒説」、「キエルケゴールの人格と生活」、「ニキエルケゴールの哲学」、「結語キエルケゴールと北方の憂愁」で構成されている。その中で和辻がキエルケゴールの思想理解に取り組んでいる箇所は、「ニキエルケゴールの哲学」である。

初版では、キエルケゴールの哲学について述べる前に、彼の哲学のもつ意義について和辻の指摘

²和辻は、キエルケゴールとの出会いを次のように告白している。ここから、一九一四年春に執筆された「自己の肯定と否定と」に注目した。

最初はあまり引きつけられなかった。ところが昨年の六月の初めに、突然彼の内部へ入ったよつな心持ちを経験した。……私は自分の問題と彼の問題とが極めて近似していることを感じた。ついには彼の内に自分の問題のみを見た。〔初版二頁〕

が四頁にわたってなされていた。この箇所は、改訂版ではすべて切り捨てられたのだが、その内容をここで確認しておこう。

まず最初に、和辻は「キエルケゴールは常にその生の経験に即して思索した」「初版三五五頁」という。和辻の理解に従えば、キエルケゴールにとって、「思想の整った体系を造り上げると云ふことは、無意味な論理的遊戯に過ぎ」「同」ず、「情熱」をもちえない問題は問題ですらなかつた。よつて、キエルケゴールの思想は、「自己の真生活の築造に鋭く集注された」ものであり、「彼の弁証法的性質がその生活道程に於て自然に産み出したもの」「初版三五六頁」に他ならない、と理解されるものである。

それ故、キエルケゴールの思想は「あまりにも論理の精緻と厳正とを欠いている。あまりに偏狭である」上、キエルケゴールの思索の焦点も現代科学の尺度から著しくはずれているのだが、「ここに真の哲学があるのではないだろうか」「同」と和辻は指摘する。科学は人生を顕微鏡の下におくが、そこでは個々の人間の生活や歩んできた人生は、捨象され死物とされてしまふ。それに対して、「哲学は生を捕らへ生を築かなくてはならぬ」「初版三五七頁」と和辻はいふ。

さらに理解を深めるために、「緒説」の記述をここで挙げておこう。和辻によれば、哲学にとって最も重大なことは、「その哲学者の人格と人格的体験」、つまり、問題を説明・解説する哲学体系よりも、哲学者の「その問題を発見し思量した熱情とその問題を取り扱ひその解決に努力した態度」「初版二頁」である。和辻は、最も主観的なるものが最も客観的になるといった、キエルケゴールにみられる「人格的思索」のみが真に真理に近づきつると考えていたよつである。和辻は次のよつにいふ。

われわれは自己を深く掘ることによつてのみ大きい流に参ることが出来ると思つてゐる。それ故に自己を深く掘り下げた人の誠実な足跡は、種々の意味でわれわれに刺激となり力となり鏡となる。」〔初版三頁〕

以上のことから、真に真理に近づきうる道を模索していた和辻にとつて、自己を深く掘り下げたキエルケゴールの思想の中に、真理に迫りうる道の可能性を見たといえるのではなからうか。

『ゼエレン・キエルケゴール』、『ニキエルケゴールの哲学』において、和辻はキエルケゴールにおける真理へ至る方法について考察している。和辻は、キエルケゴールにおけるこの問題をどう捉えていたのだろうか。

思惟と現実との関係

まずはじめに、和辻は「思惟と現実との関係」〔初版三七六頁〕の視点から、キエルケゴールの思想を理解しようとした。

例えば、デカルトの命題「我思う故に我あり」や、キエルケゴールの問題関心を引きだしたといわれるヘーゲル哲学に表れるように、従来の哲学では「思う故にある」、つまり思うことあることが同一であるという考え方がなされていた。これは、和辻の言葉を借りれば、『我思ふ』の内には既に『我あり』が含まれて、「初版三七〇頁」おり、少なくともこの「我」は単に思想的存在、つまり具体的内容は含まれない存在であり、このような存在は現実の存在ではない。この場合、人が思うこと（思惟）は、客観的に対象を捉えること、つまり抽象化して概括することである。例え

ば、私たちは何かを問う時に、その対象に既に「考えられたもの」である知識をあてはめてみて、真偽を判断することが多いだろう。この知識とは、数学的真理や歴史的事実など、既に知られた、外から与えられた知識であり、客観的な確実性をもつものと考えられる。

より理解するために、ここで例を挙げて考えてみたい。例えば「存在とは何か」について私たちが問う場合、私たちの思惟は、この「何か」の部分に入りうるものを求め、「何か」を得るために働く。その時間となるのは、関わる対象として、対象が客観的に真実であるかどうかであり、問う立場にある私の存在は忘れられている。思惟すればするほど私の存在は忘れられていく。その行き着く先は、和辻の言葉をかりれば、「彼ら自身の存在がその思想と矛盾してゐることは全然看過されて了ふ」〔初版三六一頁〕という滑稽なことになる。私たちは自身の存在に無関心になる。それは、「生きてゐるようだが実は生きてゐない」、「人間の形をしてゐるが実は人間ではな」〔初版三六〇頁〕という状態である。

彼ら（引用者註「抽象的思想家」）は彼ら自身も亦此世に生きてゐる人であることを忘れてゐる。彼らは現実を忘れて思惟に耽つてゐる。しかも彼らはなほこの世に生存してゐる。〔初版三六〇頁〕

このようなく、思惟する存在を取り去った、すなわち存在を抽象する思惟の世界の住人には、矛盾も懷疑もない。なぜならば、抽象化された存在に「あれかこれか」という問いはあり得ないからである。そこでは、すべては整理された体系の中に組み込まれてしまっている。和辻がキェルケゴールをうけて考える論理的体系の困難は、「それが現実に立脚点を有するが如く、また有し得るが

如く創造してゐる所にある「初版三七七八頁」。つまり、思惟する私の存在への配慮を忘れた思惟の世界が取り扱う現実とは、「考へ出された現実 (gedachte Wirklichkeit)」もしくは可能性であるため、思惟の世界では通用するが、現に存在する人間の現実ではなく、現実を生きる私たちに妥当するものとは言い切れないものである。和辻は、キエルケゴールにとって、客観的自然の世界の成立根拠としての意識や思惟は問題ではなかつたこと、言い換えれば、キエルケゴールにとっての「現実」とは、存在に対する無限の関心にはかならず、先に述べたような現実を生る体験から切り離れた抽象の単語によつて規定することではなかつたことを強調する。

さらに、和辻は、キエルケゴールが思うこととあることは同一であるという考えを排撃する立場を通じて存在の立場に焦点を当てたことを指摘している。キエルケゴールにとって存在は運動であり、現実世界の「存在は『時間』のうちにあつて不断に生成してゐる」〔初版三七八頁〕ものである。このような存在は常に流動するため、静止せる対象とはならない。つまり、思惟を通じて存在の中から何かを抽象して「凝固したもの」を私たちが造つたとしても、それは「考えられたもの」、「存在しないもの」にしかならない。「このことから、存在することは思惟される（つまり、思惟によつて証明される）ものではなく、存在することと思惟は別の世界のものであることがいえる。和辻は、キエルケゴールの次の言葉に注目する。

凡て現実の知識は可能性である。存在する者が単に知ることが出来ない唯一の現実とは、彼がそこに在るといふ彼自身の現実である。そしてこの現実が彼の絶対的関心事となつてゐる。それに対する抽象の要求は彼が何かを知得するため無関心になることである。倫理的の要求は存在することのために彼が無限に心を勞することである。 存

在する者にとって存在する唯一の現実とは彼自身の倫理的現実である。凡て他の現実に就て彼は唯、知つてゐる。しかし真の知識は可能性への翻訳だ。」(VII. 15)〔初版二七〇頁(傍点は著者)〕

思惟によって考え出されたもの、つまり現実についての知識は、すべて単に概念的に操作しうるという可能性にすぎない。それに対して、真の知識とは概念的に操作されざる知識などではなく、可能性としてある知識を現実へと翻訳せしめたものである。つまり、思惟する者自身が、自ら関わり選び取った「現実」である。真の知識は抽象的概念を認識する(単に知る)ことによってではなく、存在への無限なる関心にある。和辻は、キエルケゴールの思想の中から、思惟と現実との関係に注目し、以上の理解を引き出した。そこから、キエルケゴールの思想に対する和辻の考察は、存在に関する理解へと深められていく。

存在に対する無限なる関心

キエルケゴールの思想における存在の特徴について、和辻の記述の中から、ここでは特に同時性と個別性をあげておく。

和辻はキエルケゴールのいう存在を、生成の観点から次のように把握する。

存在は常に生成する。そして存在において可能性は現実へと常に移行する。ところが、思惟が取り扱つのは、既におこつたこと(過去)と、起こるだろうと思われること(未来)のみである。その上、思惟の世界では、現実には生きている存在は忘れられているので、過去もそして過去から空想

される未来も、可能性にとどまる。つまり、「思惟の世界では凝固したものが時の前後によつて並んでゐる」〔初版三七九頁〕ことになる。ここには、存在において可能性から現実への移行はみられない。

それに対して、現実世界においてはすべてが現在であり、過去も未来もすべて、今生きている生成する存在に引きつけられる。そして、存在する者は自己への無限の関心を持ち、その変化の内にある不変者として存在しつつ、存在において可能性から現実へ生成されるという変化と常に関わっている。つまり、そこでは過去未来という時間的配列はみられない、そのような存在は「現前の生」として不断に前へ進み永久に現在である「同」。「生の諸々の契機、さまざまの継起的なるものは、同時性（Gleichzeitigkeit）のうち合一されなくてはならない」「同」。この同時性が、存在の世界の特徴として考えられている。

人は前へ生きる、そして後へ了解する。体験せられたものは現前の生命として不断に前へ進み永久に現在であるが、思惟の網に捕へられたものは凝固して順序よく時間のうちに並んでゐる。〔初版三七八頁（傍点は著者）〕

同様に、可能性と現実の観点から捉えると、キエルケゴールのいう存在は個別的なものになる。なぜならば、他人の現実はその人一人にとつての現実であり、自分にとつてはあくまでも可能性に過ぎないからである。それこそ他人の現実、思惟によつて、つまり可能性として知ることしかできない。もし、他人の現実を自分のものとしたとすれば、それはすでに他人の現実ではなく、自身の内に属する新しい現実となる。このようにキエルケゴールは、「現実を個人の内生に限ると

共に個人を唯一のものとしてあらゆる他の存在から切り離した「初版三八二頁」と和辻は捉えている。

主観的思想家たるキエルケゴール

これまでの記述から、キエルケゴールは「現実」に二つの意味を与えたことに和辻が注目したことがわかる。一つは抽象の語によって語られる、思惟する私の存在への配慮を忘れた「考え出された現実」と、もう一つは、具体的個別的に生きる私の存在に対して無限の関心をよせる「現実」であった。そこには、思惟にとられ忘れられていく存在ではなく、今ここに生きる私の存在、すなわち、常に生成し続ける存在への強い関心が払われていた。この和辻の理解は、真理が尋ねられる時に、本質的な認識が主観的になされるか、客観的になされるか、という問題を「主観的省察」と「客観的省察」に分け、その認識に認識者が存在するかどうかという考察につながっていく。

主観的省察の特徴について、現実の存在に対して無限なる関心をよせるため、その認識者の「内へ、主観性の方へ向けられてる」「初版三八九頁（傍点は著者）」ことになる、と和辻はいう。この、「内面性への執着、即ち自己沈潜は決して空想的な自我に就ての思弁でもなければ現実から隠遁することでもない」「同」。これに対して、客観的省察は、主観を偶然なものと捉え、「絶えず主観から遠ざかり、主観の存在と非存在とに対して無限に冷淡になる」「同」。そして冷静故に確実性を持つ。

和辻はここで神の認識についてのキエルケゴールの例をひいている。和辻の理解に従えば、客観

的に神について省察した場合、人は「神とは何か」という問題について冷静に思索に努める。その作業は近似的な神を考え出すまで続けられる。しかし、主観的に個人が「いかに」神との関係をつくるかを省察する場合にはそうはいかない。なぜなら、最初に弁証法的困難に出会って、非常な痛苦をなめなければならなくなるからである。客観的に見れば明らかに不確実であり、そのため「神を掴み得ないあらゆる瞬間が恐ろしく空虚」「初版三九一頁」な中で、無限の情熱をもって神と関係するために苦勞する。

永遠の真理に対するわれわれの関係は永遠の追求であり永遠の努力である。ただその道程に於て、情熱が炎々たる炎となつた時毎に人は真理に参することが出来るのだ。即ち真理の標準は、普遍効驗性にあるのではなくして、特に個人的に、人格の内生に於ける感動の如何にあるのである。「初版三九六頁（傍点は著者）」

このようなキエルケゴールの言葉に対して、「論理的検査」よりも、「心理的検査」、つまり、「彼の体験と情調とを彼の存在的思索のうちで検してみる」「初版三九六頁」ことが必要である、と和辻はいう。これは何を意味しているのだろうか。少し長いが、和辻の次の記述をもとに考えてみよう。

彼れの「思想」がわれわれの生活にどれだけの力を与へ、またわれわれの統一の努力にどれだけ都合の好い補助となるかは第一の問題ではない。それよりもその思想の底にひそんでゐる彼れの「体験」がどれほど真実で力強いが。主観性と情熱とを強調して客観性を拒ける彼の気分が如何に深刻で、また如何にわれわれの心を動かすのか、彼

の自己沈潜が如何なる深さまでとどき、如何に具体的な真理の証をわれわれに示すか、

それが第一の問題である。「初版三九七頁」

和辻によると、キエルケゴールの思想は、「生活を真実にするため思惟の専横を排する」「初版四一〇頁」ために、常に抽象的思惟を退け、情熱と自己沈潜を経た結果表現されたものである。よって、彼の思想が私たちの生活にどれだけ役立つかについて考察することが問題になるのではない。キエルケゴールの思想を思想体系や知識として理解するのではなく、個人がキエルケゴールと「同じ深さの体験を要求」されていることに気づき、自身の自己省察、つまり「キエルケゴールに就て『それは可能であるか』『それはわれわれにもできるか』と」「初版三九七頁」自問する態度が必要であることを、和辻はキエルケゴールの思想を経たうえで強調する。

自己の肯定と否定と

和辻がキエルケゴールの思想を通じて得たことの二つに、キエルケゴールが真理を得る道として現実存在への無限なる関心に基づいた自己省察、つまり永遠の生を熱欲しながら同時に、苦悩の内に、憂愁の底から此世の生を熱愛したことが考えられる。では、和辻はなぜこのような自己省察のあり方に注目したのだろうか。

和辻は、一九一四年六月初めに、キエルケゴールの「内部へ入ったような心持ちを経験した」「初版二頁」という。この時期から少しさかのぼって、一九一四年四月、和辻は『反響』に「自己の肯

定と否定と」』全集『二一所収』³という自己告白にした文章を発表している。その中で、自我の尊重、個人の解放といった思想は彼の内に最初から（幼い頃から）あったこと、そして反抗の傾向、すべての権威に対する反抗の気風は、この思想によって強い支柱を持ち、彼は自己を絶対的に肯定し他を認めない立場、つまり独我主義の思想を実現していた、と和辻はその頃を振り返っている。ところが、「自分はただ独りでいい」という孤独をおそれない態度に次第に疑問がわいてくる。それは「これは自分の全部であつたらうか」』全集『二一、七五頁』というものである。和辻は、「自分の内には、永い間、押さえつけているものと押さえつけられているものとの間の争闘があつた」『同』ここに「氣づき、苦痛を感じ始める。そして、」本当の自分というものがこれまで考えていた自分のようなものでないことは確かになった」『同』とき、「真実の自己を深く伸びさせるためには、これまでの孤立しようとする自己を捨てなければならぬ」『同』つまり、「自己否定」が彼の中で切実な問題として今捉えられるようになったようである。和辻は次のようにいう。「真実に自己肯定をやるためには、まず自己否定がなければならぬ」『同』。和辻は、醜く弱い自分を絶えず見まもることを経て、自己の完成へと至ることを期待していた。

自分は自分の力に許されている以上のことを望んでいる。しかし自分は自分以外のものになろうとしていたのではない。また自分を改良し訂正しようとしていたのでもない。今の自分の能力に不満があるとも、「伸びようとしている自分の力をいかにもして生い育てよう」といつのである。そのためには、我を破壊することが何よりもまず必

³ 「自己の肯定と否定と」は、一九一四年四月一六日、『反響』創刊号に掲載された。詳しくは、湯浅泰雄「解説」』全集『第二巻所収』を参照されたい。

要なのである。特に自分のようなものにとっては実際にそれが必要なのである。』⁴全集「二一、七八頁」

この和辻の姿勢は、初版「緒説」四節でのニーチェとキエルケゴール、それぞれの思想を「自己肯定」と「自己否定」の観点から捉えている箇所と通じている。⁴一般にニーチェは主我的傾向を、そしてキエルケゴールは没我的傾向を帯びていると考えられがちだが、和辻はこのとらえ方は非本質的なものであるという。なぜならば、彼らには彼ら自身の憂愁の性質からくる反語的な一面があり、彼らはともに「自己の生活に対する厳肅な良心と責任感」をもち、「絶望」と「投げやり」、「いつでも好いという退廃的な耽楽」を非常に嫌っていた「初版一七頁」。つまり、彼らの「個人主義」は我をほり続ける「我儘」ではなく、寧ろ「滅我」と呼ばれるものである、と和辻は理解するからである。たいていの場合、日々の生活の中にある矛盾に人は気づかず、他を認めないかもしれないが、同時にその矛盾を徹底的につきつめることもしない。しかし、「自己の力の限界を意識して苦しむ」「初版一八頁」ことは悪いことではない、と和辻は考えていた。

和辻は、キエルケゴールの内に「憂愁、恐怖、傷心などと共に生の喜び、快活、皮肉など」「初版一四頁」があること、それらが交錯していることを認めた上で、自己を妥協することなく否定することで逆に自己を生かせようとする努力をみてとった。それは、自己を否定するという苦痛の中で真なる自己を得ようとするものである。これは、和辻がキエルケゴールについて述べた次の箇所から十分につかえらるだらう。

⁴ ニーチェとキエルケゴールに関するこの記述は、改訂版ではほとんど削除されている。

キエルケゴオルの内界はまことに多様であつた。さうしてその多様な要素は互にもつれ合ひ噛み合ひながら、各々自らを表現した。彼の内の矛盾のいつれの要素も彼の製作には現はれてゐる。それによれば彼も亦人間的愛と神的愛との間に、無力と要求との間に、罪と解脱との間に苦しんだ。人であつた。そしてまた最後には多くの偉人のやうに民衆の痴愚と罪惡とを苦しんだ。彼はその全生活を投げ込んでこの戦に従事した。「初版一二頁」

彼は流れに押されて生きる人ではなかつた。また既に開かれた道を高慢な顔をして独創らしく歩く人でもなかつた。彼は未だ春のこない雪深い土に咲き出した花である。……新しい時代の開拓者は常に冬に生きなければならぬ。…… 苦しい戦に堪えた彼の態度は、同じやうな冬のある限り忘れることが出来ぬ。

その態度は「あれか これか」である。既に殻の出来た現在の生活と芽を咲き掛つた新しい生活との間に起る種々の矛盾の渦巻のなかで、決然たる真生活の旗を翻へすことである。「初版一三 四頁」

和辻が哲学の任務を生と強く結びつけて理解していたことは先に見たが、その生には愛と憎悪、誠実と欺瞞といった矛盾があることは明らかだろう。それらを認めつつ、自己の完成、発達をめざした和辻にとって、キエルケゴオルの苦悩に即した思索は、初版刊行当時彼自身が抱えていた自己追求の問題を解消するものとしてつづつたのではないだろうか。

おわりに

ここまで、『ゼエレン・キエルケゴール』初版の記述を中心に、和辻が初版刊行当時哲学の任務をどう捉えていたか、そして、キエルケゴールの思想の中に、現実的生と結びついた自己省察のあり方をみたことについて考えてきた。

和辻がキエルケゴールを読んだきっかけは、『ニイチェ研究』(一九一三)出版に尽力を尽くした菅原教造に偶然勧められたことにある。はじめは興味を引かなかったようであるが、突然「彼の内に自分の問題のみを見た」「初版二頁」という独特な体験を和辻は告白している。その箇所をここで少し長い引用しておこう。

その問題は概括すれば、「如何に生くべきか」に関する。自分の性質と欲求との間の焦燥。自己を真実に生かすための種々の葛藤。自己の価値と運命とについての信念、情熱、不安。個性の最上位を信じながら社会的勢力との妥協を全然捨離し得ない苦悶。(金、地位、名誉などに囚する種々の心持。)愛の心と個性を重んずる心との争。(女、肉欲、愛、結婚生活、親子の関係、自分の仕事などに就ての種々の心持。)個性と愛とを大きくするための主成欲との苦悶。主我欲を征服し得ないために日々起る醜い煩ひ。主我欲の根強い力と、それに身を委せやうとする衝動と。愛と憎みと。自己をありのままに肯定する心と、要求の前に自己の欠陥を恥づる心と。誠実と自欺と。努力と無力と。生活を高めやうとする心と、縦に身を投げ出して楽欲を求むる心と。これらのものが絶えず雑多な問題を呼び覚ます。

私の努力はそれを徹底的に戦って自己の生活を深く高く築くことにある。私の心は日夜休むことがない。私は自分の内に醜く弱くまた悪いものを多量に認める。私は自己鍛錬によつてこれらのものを焼き尽くさねばならぬ。しかし同時に私は自分の内に好いものをも認める。私はそれが成長することを祈り、また自己鞭撻によつてその成長を助けることに努力する。これらのことのほかに、私は自己を最も好く活かす方法を知らない。「初版三四頁」

この記述から、初版刊行当時、現実世界に生きているかぎり感じざるを得ない矛盾、そして弱き自己について苦惱する和辻の姿が浮かび上がってくる。そして、ニーチェ研究を通じて「我儘」ではなく、「自己」を成長させるにはどうすればよいか、真なる自己になるための道を模索していた和辻にとつて、自己の力の限界を意識し（つまり苦惱し）、逆説的に真理をつかみとるといふキエルケゴールの思想（態度）は十分魅力的をもつたものにつつたのであろう。この和辻のキエルケゴールに対する共感はその言葉にもよく表れている。

自分の人格がキエルケゴールの人格に接触すれば、そこに愛慕が生じ批議が生ずるにしても要するに自分自身を彼の鏡に写して見るのである。自分を隠して彼のみを見るのではなく、彼に於て自分の可能性と現実とを見るのである。キエルケゴールに対する私の感動は私自身の或る可能性に対する情熱であり、キエルケゴールに対する私の非難は、私自身の或る現実に対する非難であるに違いない。「初版三五七頁」

本稿では、改訂版で切り捨てられた記述、及び和辻がキエルケゴールに関心を持った一九一四年

に執筆された「自己の肯定と否定と」の記述をもとに、若い和辻がキエルケゴールの思想のどこに惹かれたのか考察してきた。現段階では、改訂版に新たに書き加えられた記述との比較、そして、和辻のキエルケゴール理解は妥当するかどうかなど、他の問題についてふれていないが、これらの問題は機会を改めて行いたい。

註

本稿で用いた和辻哲郎の著作は、以下のものである。

初版は、内田老鶴圃『ゼエレン・キエルケゴール』一九一五年。（引用は「初版頁」と表記）

改訂版は、岩波書店『和辻哲郎全集』第一巻所収、「ゼエレン・キエルケゴール」一九六一年。

〔D〕『全集』一、頁「と表記」

岩波書店『和辻哲郎全集』第二巻所収、「自己の肯定と否定と」一九九一年。〔D〕『全集』二二、頁「と表記」

研究機関紹介 セントオラフ・カレッジ・キエルケゴールライブラリ

報告 夏期研究員滞在プログラム 藤枝真

報告者は、学位論文「キエルケゴールにおける信仰と理性 宗教の公共性に関する研究」の資料収集および執筆のため、二〇〇三年七月より九月まで七週間滞在しました。セントオラフ・カレッジは米国中西部のミネソタ州ノースフィールドにあります。州都のミネアポリス/セントポールから南に車で一時間弱、人口一万余千人の小さな街ながら、セントオラフ・カレッジの他にもう一つ大学を擁する大学街でもあります。

夏期研究員として滞在する場合の宿泊場所として、大学の敷地内にあるステューデントハウスが用意されています。着いてすぐ案内されたこのハウスで、私はアメリカの研究者三人とイギリスの研究者一人と一緒に生活しました。ハウスは他にも多数あり、滞在中の研究者達はこれらのハウスに分かれて泊まります。食事は大学内の食堂で食べるか、ハウスで自炊してとりまします。各国から集まったキエルケゴール研究者が自国の料理を作って皆を呼んでパーティーをすることもしばしばでした。

この夏ライブラリで滞在研究した約二十名の研究者は主に大学院生（博士論文提出候補者）であ

り、そのうち半数はアメリカ国内から、その他はアルゼンチン、イギリス、イタリア、カナダ、スペイン、日本、ポルトガル、ブラジル、ルーマニアの各国から研究に来ていました。

ライブラリと各ハウスは近接しており、自由に行き来することができます。キエルケゴール・ライブラリはセントオラフ・カレッジの中央図書館ロルヴァーグ・ライブラリの中に位置し、一九世紀の貴重書を除く全ての蔵書が開架の状態で利用者に開かれています。世界各国のキエルケゴール関連の雑誌論文などは、予めコピーが取られてキャビネットに整理してあります。キエルケゴール・ライブラリの蔵書はカレッジのウェブサイトで検索できるので、滞在前に必要なものを調べておくことも可能です。キエルケゴール・ライブラリの本は館内閲覧のみ可能ですが、中央図書館の本は借り出すことが出来ます。

蔵書の質と量は驚くほど充実しています。ヨーロッパ諸語の書籍に加えて、創言社版の原典訳記念全集や若干の日本語研究書も収められています。

ライブラリでは個々の研究者に机もしくは研究室が割り当てられるので、ノートパソコンを設置し資料を広げながら研究できます。また、学内LANが整備されており、ライブラリでもハウスでもインターネットに接続することが可能です。

ライブラリには司書のシンシア・ランドさんや学生の補助員が常駐し、蔵書検索や滞在生活の相談を受けてくれます。六月から八月末まで大学は夏期休業中ですが、ライブラリは研究者のために朝八時から夜一〇時まで開いています。この夏は毎週水曜日に図書館長のゴードン・マリノ教授を囲んで、研究者たちが各自の関心をまとめて発表討論するセミナーが開かれました。

セミナーでは、あらかじめ配られていたテキストのコピーやレジュメに基づいて発表者が短い発

表をします。その後はマリノ教授を含めた参加者全員が自由に発言をする形で進みました。『哲学的断片』『死に至る病』『不安の概念』などの諸著作がとりあげられましたが、『愛の業』についての議論が活発であったことが印象的でした。

キエルケゴール・ライブラリをはじめとして、セントオラフ・カレッジ全体に研究者を暖かく受け容れる体制が整っているという印象を受けました。大学の施設は基本的に外来の研究者も利用できます。静かな大学の中で腰を据えて研究するには抜群の環境であると言えます。

以下に、キエルケゴールライブラリの案内文の和訳を添えます。

セントオラフ・カレッジ・ハワード・V・ホング&エドナ・H・ホング キエルケゴールライブラリ

このライブラリは、セントオラフ・カレッジの特別コレクションであり、一九世紀デンマークの哲学者セーレン・キエルケゴールと、彼に關係する思想家の書物や思想に関心をもつ人々に開かれています。およそ一〇〇〇冊の蔵書があり、キエルケゴール自身が所有したものと同じ版の本も含まれています。このほかにライブラリにはキエルケゴール研究に関連する学術誌論文、新聞記事、文書、マイクロフィルム、ビデオ、音声テープ等が収められています。研究・出版のセンターとして、ライブラリはキエルケゴール研究に真摯な興味を持つ学生、研究者を歓迎いたします。

夏期研究員滞在プログラム

キエルケゴールライブラリは二、九週間の滞在をする研究者に対して研究滞在費を提供いたしません。期間は通常六月一日から一月一日までですが、他の時期も可能です。奨学金には宿舍の無料提供と月額二五〇ドルの給付金、及び図書館を始めとするセントオラフ・カレッジの施設使用が含まれます。

奨学金に応募する際には、研究計画の概要とライブラリの蔵書を使用したい理由、履歴書またはキエルケゴールに関わってきた経歴、そして二通の推薦状をお送り下さい。奨学金は通常大学院レベルの学生若しくは研究者に付与されますが、学部生にも例外的に付与される場合があります。夏の間にはキエルケゴール研究者たちの輪がここで生まれます。

応募締め切りは二月一五日です。早期に滞在計画を立てる必要がある場合には、締切日以前に採用の可否を決定することも出来ます。一ヶ月以下の滞在や申し込みが遅れた場合には給付金は付与されません。アメリカ国外からの参加者は「ジービザ」(交流者用ビザ)が必要ですが、セントオラフ・カレッジが取得を補助いたします。全参加者は健康保険に加入してください。加入できない場合には事前にライブラリにご連絡下さい。

応募または詳しいお問い合わせは、キエルケゴールライブラリ館長ゴードン・マリノまでご連絡下さい。

客員研究員プログラム

キェルケゴールライブラリは、自費で滞在する研究者に対して一年を通じて開かれています。宿舎はライブラリが提供します。また、場合によっては追加の補助金が出ます。夏期研究員滞在プログラムと同様、ライブラリ館長コードン・マリノまでお問い合わせ下さい。

連絡先

HONG KIERKEGAARD LIBRARY
St. Olaf College
1510 St. Olaf Avenue,
Northfield, MN 55057-1097 USA
(507) 646-3846
(507) 646-3858 FAX
lundc@stolaf.edu lynch@stolaf.edu Cynthia Lund
marino@stolaf.edu lynch@stolaf.edu Gordon Marino
ウェブページ… <http://www.stolaf.edu/collections/kierkegaard/>

キエルケゴール協会会則

- 一、名称 本会はキエルケゴール協会と称する。
 - 二、沿革 本会は一九三七年に京都で創設され、一九五七年以降大阪で発展し、二〇〇〇年に京都で新たな活動を開始した。
 - 三、目的 本会は、デンマークおよび世界各国のキエルケゴール協会と密接に連携しながら、キエルケゴールの思想の理解を深め、広く社会に普及することを目的とする。
 - 四、事業 本会は、前項の目的を実現するために次の事業を行なう。
研究会、講演会の開催。機関誌『新キエルケゴール研究』の発行。キエルケゴールの著作の邦訳及び外国研究書の訳出。キエルケゴール研究に関する外国の事業の紹介。その他キエルケゴール研究に関する必要な事業。
 - 五、会員 本会会員はキエルケゴールに関心を有する者とし、入会は理事会の承認をえるものとする。
 - 六、役員 本会は次の役員をおき、役員は本会の運営を行なう。
会長一名。副会長一名。理事若干名。庶務理事一名及び幹事三名。監査一名。
 - 七、理事 理事は総会において選出され、理事会を組織し、会の全般的な運営に当たる。任期は二年とする。ただし再任を妨げない。
 - 八、会長 会長は理事会において互選され、本会を代表する。任期は二年とし、引き続いての再任は、二期を限度とする。
 - 九、副会長 副会長は理事の中より会長の指名によって委嘱され、会長に事故あるときは会長職務を代行する。
 - 一〇、庶務理事及び幹事 庶務理事及び幹事は理事の中より会長の指名によって委嘱され、会の実務上の運営に当たる。
 - 一一、監査 監査は総会において理事以外の者から選出され、会計監査を行なう。
 - 一二、編集委員 編集委員は理事会によって委嘱される。編集委員会規約は別に定める。
 - 一三、総会 本会は毎年五月に定時総会を開催し、事業報告及び会計報告・予算審議をし、理事の選出を行なう。
- 理事会が必要と認める時は臨時総会を開催することができる。会則の変更及びその他重要事項については、理事会の審議を経て、定時総会又は臨時総会において決定する。

一四、 会費及び会計年度 普通会员の年会費は五〇〇〇円とする。会員は機関誌の配布を受けるほか、本会の行なう事業に自由に参加できる。

賛助会員は本会の趣旨に賛同し、その発展助成のための援助を行なう。個人は一万円以上、団体は一〇万円以上を寄付するものとする。本会の会計年度は各暦年の四月一日に始まり翌年三月三十一日に終るものとする。

一五、 事務局 本会は事務局を、京都女子大学現代社会学部江口聡研究室におく。

(本会則は二〇〇〇年五月五日より施行する)

(二〇〇四年五月九日改正)