

「逆説」から「物語」へ キェルケゴールにおけるキリスト論的思惟の変貌について

八谷 俊久

問題

それから彼（＝老人）は立ち上がり、その（＝老人の息子の子供である）幼い少年を墓前へ連れて行き・・・言った。「・・・お前がその御名を呼ぶことを学んだその神、救いはただそこにのみあるイエス＝キリストの御名にかけて、お前は私に約束するか、生きている時も死ぬ時もこの信仰に確かに立つことを、この世の姿が絶えず揺れ動くような幻影に決して惑わされないことを、それをお前は私に約束するか」と（SV3 9. S.199 = SKS 7. S.216）*1。

本稿はキェルケゴールの著作活動の枢軸を一貫して担うキリスト論的思惟の構造と内容を、前期著作（特に『哲学的断片』）から後期著作への移行に沿って考察し、さらにその20世紀のプロテスタント神学への影響を略述するものである。その際には『あれか＝これか』（1843年）をもって開始され

*1 本稿は、2006年6月25日にキェルケゴール協会の年度例会において発表された原稿を加筆修正したものである。

なお本稿は、2005年2月29日にフランクフルト大学神学部で取得済みの神学博士資格（Dr. theol.）請求論文 Toshihisa Hachiya: *Paradox, Vorbild und Versöhner - S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts.*（2006年9月出版）の2章（本稿1章）と4章（同2章）の一部に相当する。

キェルケゴールの著作からの引用は、キェルケゴール全集第3版 *Samlede Værker* 3. 1-20. udg. af P.P. Rohde. København 1962ff.（略号 SV3.）と日誌第2版 *Papirer* 2. I-XIII. udg. af P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting. Anden, forøgede Udgave ved Niels Thulstrup. København 1968ff.（略号 Pap.）を用い、さらに現在刊行中の新版全集 *Søren Kierkegaards Skrifter* 1-10 og 17-22. ud af N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon og F. Hauberg Mortensen. København 1997ff.（略号 SKS.）の既刊分の相当箇所を併記する。またそのドイツ語訳と英語訳の表記は、*Kierkegaard Studies Yearbook* 1996 - 2005 の各巻末に付録された略号表に準拠する。

るキェルケゴールの著作活動の全体を、『私の著作活動の視点』などに基づく通説におよそ従って、1846年に上梓された『後書』を分岐点として、それ以前とまたそれ以後の著作群に二分する*2。

キェルケゴールのキリスト論については、従来のキェルケゴール研究史において2つの包括的な研究書が挙げられる*3。

(1) Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards* (1960)

(2) Hermann Fischer: *Die Christologie des Paradoxes* (1970)

まずゲルデスは、『哲学的断片』におけるキリスト論を「キェルケゴールのキリスト論的思考の前駆」*4に過ぎないとして、専らキェルケゴールの後期著作のキリスト論に着目した。それに対してフィシャーは、『哲学的断片』における「逆説のキリスト論」の思想的な背景（特にレッシング）とその意義について細述しつつも、しかしキェルケゴールの後期の代表作である『キリスト教への修練』におけるキリスト論を『哲学的断片』の「逆説のキリスト論」の単なる「変容」*5であると看做した。

以上2つの包括的な研究書の相反する傾向は、従来のキェルケゴール研究史においてキェルケゴールのキリスト論についての評価が全く未決であることを証示している。そこで本稿は、ゲルデスとフィシャーの考察を批判的に組み合わせながら、キェルケゴールの著作活動におけるキリスト論的思惟の変貌の軌跡を辿り、さらにその現代のプロテスタント神学における展開の可能性*6についても素描を試みたい。

*2 Cf. Niles Jørgen Cappelørn: The Restrospective Understanding of Kierkegaard's Total Production. In: *Kierkegaard – Resources and Results*. p.18ff.

*3 Cf. Wolfdietrich v. Kloeden: Kierkegaard Research. Die deutschsprachige Forschung. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 15. S.78ff. und 86f. またフィシャーは1970年頃までのキェルケゴールのキリスト論についての研究の状況を俯瞰して、5人のキェルケゴール研究者（ボーリン、ディーム、ヒルシュ、ゲルデス、レアストルップ）を紹介している（Hermann Fischer: *Die Christologie des Paradoxes*. S.11ff.）。

*4 Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards*. S.7.

*5 Hermann Fischer: *A.a.O.* S.73.

*6 フィシャーは現代のプロテスタント神学におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」

1. 「瞬間」と「逆説」 — 『哲学的断片』（1844年）における「逆説のキリスト論」の意義と限界

「永遠の意識のために歴史的な出発点は存在するか。如何にしてそのような出発点は単に歴史的なもの以上の関心を抱かせることができるのか。歴史的な知識の上に永遠の意識を基礎付けることはできるのか」（SV3 6. S.7 = SKS 4. S.213）。啓示と歴史の関係に関する問い^{*7}を巡って、キェルケゴールの仮名（真のキリスト者であるとは自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクス^{*8}）の「思想計画」は、真理を人間の内面において探求するソクラテス＝プラトンの「想起説」（SV3 6. S.15ff. = SKS 4. S.218ff.）とは異なっており、「下僕の姿」において人間と等しくなることについての神の「永遠の愛の決断」にその論述の存在論的な出発点を措定する。神は、その「永遠の決断」（SV3 6. S.27 = SKS 4. S.232）に基づき、非真理の中にある人間（罪人）に真理を伝達するために、神と人間との「絶対的な差異」（SV3 6. S.44 = SKS 4. S.249）を破棄して、人間の元へと下降し「下僕の姿」において人間と等しくなる（cf. SV3 6. S.32f. = SKS 4. S.237f.）。神は天上の栄光にお

の意義を、ブルトマン（Hermann Fischer: *A.a.O.* S.96ff.）とティリッヒ（*A.a.O.* S.111ff.）を取り上げて論じている。ゲルデスは20世紀の弁証法神学（特にブルトマン）におけるキェルケゴールのキリスト論の受容を全く否定的に評価している（cf. Hayo Gerdes: *Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard*. S.65ff.）。

^{*7} 『哲学的断片』におけるキェルケゴールの啓示と歴史の関係に関する問いが、レッシングの言明「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理についての証明とはなり得ない」（G.E. Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: *Lessing Werke* 8. S.12. cf. SV3 9. S.80 = SKS 7. S.92）を念頭に置いたものであることは自明である。しかし1845年に『後書』を起筆するまでキェルケゴールは、啓示と歴史の関係に関するレッシングの問いについての哲学的知識を直接にそのドイツ語テキストからではなく、専らシュトラウスの『キリスト教信仰論』（Ktl. 803-24）から得たようである（cf. Niels Thulstrup: *Kommentar zu Sören Kierkegaard: Philosophische Brosamen*. S.855f.）。それゆえにフィッシャーのように『哲学的断片』におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」の形成におけるレッシングの歴史哲学の影響を評価するのは過分のことと思われる（cf. Hermann Fischer: *A.a.O.* S.28ff.）。

^{*8} Cf. SV3 10. S.278 = SKS 7. S.560.

いてではなく、そのインコグニトーである「下僕の姿」において人間への愛を示すのである^{*9}。ここで神の永遠性が歴史の中に生成する。

・・・神は、神の永遠の存在が生成の弁証法的な規定 (Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser) へ結合させられるところのものになる・・・ (SV3 6. S.80 = SKS 4. S.286)。

ヨハネス＝クリマクスにとってキリスト教の神は、アリストテレス＝中世スコラ学における「不動の動者」としての神^{*10}とは全く異質の、自ら「下僕の姿」において人間と等しくなる場所の生成（運動）する神であり、またその生成において人間を愛しそして人間のために苦しむ神である (cf. SV3 6. S.34 og 68 = SKS 4. S.239 og 274)^{*11}。神が人間と等しくなる啓示の出来事、即ち歴史における神の永遠な決断の成就の「瞬間」^{*12}こそは、キリスト教信仰の唯一の出発点あるいは「永遠な意識の歴史的な出発点」(SV3 6. S.7

^{*9} インコグニトーにおいてのみ愛を示すことができるという、愛の伝達の緊迫した状況を、キェルケゴールはレギーネ＝モチーフに彩色された 1842/43 年の日誌記述の中で「愛の弁証法」(Pap. IV A 33 = SKS 18. S.155)と呼んでいる。この頃からキェルケゴール独自のキリスト論的な思惟が形成され始め (cf. Pap. IV A 183 og 125 = SKS 18. S.200 og 183)、イロニーの否定性のために直接的には理解され得ないところのソクラテスに対してキリストを神的なもの直接的なしるし (cf. SV3 1. S.244 = SKS 1. S.265) と看做した『イロニーの概念について』(1841 年)のキリスト論的思惟から『哲学的断片』における「逆説のキリスト論」へと転換することとなる。

^{*10} 1843 年の日誌記述 (Pap. IV A 157 = SKS 18. S.192) の中で、キェルケゴールは 1841/42 年のベルリン滞在中にシェリングの講義においてアリストテレスの運動論を学んだ (Pap. III C 27. In: Pap. XIII S.277f. = SKS 19. S.323f.) ことを回想している。また 1842/43 年の「哲学研究ノート」(Pap. IV C 45-49 = SKS 19. S.394f.) を起筆した際には、アリストテレスの運動論についての知識を直接にそのギリシャ語テキスト (Ktl.1074-75) からではなく、テンネマンの『哲学史』(Ktl. 815-26) から得たようである。

^{*11} キェルケゴールにとってキリスト教の神は、神の至高な主権の属性（「全知」、「全能」、「遍在」）をもって不変的なのではなく、ただ人間への「愛において不変者」(SV3 19. S.255) である。

^{*12} 『不安の概念』においてプラトンの「突発的なもの」の概念をもって存在論的に把握された「瞬間」概念 (SV3 6. S.176 = SKS 4. S.391) が、ここでは「時の成就」(SV3 6. S.22 = SKS 4. S.226. ガラ 4,4 を参照) としてキリスト論的に転義されている。

= SKS 4. S.213)*¹³ に他ならない。

神が人間と等しくなること、即ち時間への永遠性の突入の「瞬間」を、人間の理性（または悟性）は認識し得ない、あるいはただ「逆説」としてのみ認識するだけである。ここで神の啓示の出来事の逆説的な性格が論究される。神は「下僕の姿」で人間と等しくなることによって、(1) 神と人間との「絶対的な差異」において人間から全く異なった（遠い）者として、しかしまた他方で(2) 神と人間との「絶対的な同一」において人間に全く等しい（近い）者として自己を二重に啓示する。

・・・人間が神を全く理解できるように、神は一人の人間と等しくなるろうとした。かくして逆説はさらに恐ろしいものとなる、あるいはその同じ逆説が、罪過の絶対的な差異を明示することによって否定的に、またこの絶対的な差異を絶対的な同一において止揚（破棄）することによって肯定的に、絶対的な逆説として二重性を内包するのである (SV3 6. S.46f. = SKS 4. S.252)。

ここで神が人間となる「瞬間」は、(1) (神と人間との「絶対的な差異」において) 神と人間を思弁的に総合しようとする人間の試みが徹底的に拒絶される（「ソクラテス的な逆説」）、(2) かかる（「絶対的な差異」における）神と人間の否定的な関係を止揚（破棄）することによって神の側から（「絶対的な同一」において）肯定的な関係が築かれる（「キリスト論的な逆説」）、という弁証法的に二重に尖鋭化された「逆説」*¹⁴ をもって論述される。別言するならば、「瞬間」における神の側からの決定的な行為である「下僕の姿」において人間となる神の自己啓示は、ただ「絶対的な逆説」として認識され

*¹³ それゆえに「瞬間」における神の啓示の出来事は、しばしば歴史における永遠の生命の始まりとして「誕生のメタファー」(Dorothea Glöckner: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*. S.198) をもって理解される。

*¹⁴ この2つの逆説の区分は、『後書』におけるいわゆる「ソクラテス的な逆説」と「絶対的な逆説」(SV3 9. S.173f. = SKS 7. S.190f.) の関係に相当する。またシュレアーは、この2つを「人間論的な逆説」と「キリスト論的な逆説」と呼んで区別している (Henning Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*. S.69ff. und 72)。

る得るだけである。

神が人間となることの「絶対的な逆説」に直面し、人間の側からの「瞬間」に相応しい応答として2つの実存可能性が生じる。ヨハネス＝クリマクスは「(悟性の) 不幸な愛」(SV3 6. S.48 = SKS 4. S.253)である「つまずぎ」に対して、「信仰」を「絶対的な逆説」についての「幸福な情熱」(SV3 6. S.56 og 58 = SKS 4. S.261 og 263)と呼ぶ。尖鋭化された「情熱」である「信仰」こそは、神が人間となることの「絶対的な逆説」との正しい関係を内面的に習得するための唯一の「永遠の条件」(SV3 6. S.59 = SKS 4. S.264)である。

神の啓示の出来事の「絶対的な逆説」につまずかない信仰者は、「信仰の実見 (Troens Autopsi)」(SV3 6. S.65 og 92 = SKS 4. S.270 og 299)をもって、「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となる。ここでキリスト教信仰は、(1) 直接的な同時代と非同時代の時間的な差異に関わりなく「下僕の姿」の神と同時的となる人間の「生成の規定」と、(2) 神と人間との存在論的な差異を越えて「下僕の姿」において人間と等しくなる神「生成の規定」*¹⁵の、2つの「生成の規定」を絶えず反復する。そして「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となるところの「生成の規定」を絶えず反復する中で、非真理の中にある人間(罪人)は新しい実存への転換、即ち「瞬間」における「再生」(SV3 6. S.23 = SKS 4. S.227)*¹⁶を実現するのである。

ところでヨハネス＝クリマクスによれば、「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となることにおいて、キリスト教信仰の確かさは決して「歴史記述者の正確さ」(SV3 6. S.93 = SKS 4. S.300)には依存しない。神の啓示の逆説性に相応しく尖鋭化された「情熱」である「信仰」と神の啓示の出来事についての「歴史的な知識」との逆対応的な関係が以下のように規定

*¹⁵ 「ここでの問いは、・・・神が神の永遠の存在が生成の弁証法的な規定へ結合させられるところのものになるということに、人が参与するかどうかである」(SV3 6. S.80 = SKS 4. S.286)。

*¹⁶ ここでも、神の啓示の出来事と同様に、「誕生のメタファー」が用いられている (cf. Dorothea Glöckner: *Ibid.*)。

される。

下僕の姿の神がいたことが肝心であって、それ以外の歴史的な個々のことはあまり重要ではない。・・・もし同時代の世代が、「神が某年に下僕の卑賤の姿で現れ、私たちの中で生き教え、そして死んだ」という言葉だけしか残さなかったとしても、それで十分である。同時代の人々は、必要なことを行なったのである。何故ならこの小さな告知、この世界史的な注意書き (dette verdenshistoriske NB.) は、後の人々にとっての契機となるために十分だからであり、またどんなに詳細な報告も、後の人々にとっては、決して永遠にそれ以上のものとはなり得ないからである (SV3 6. S.93f. = SKS 4. S.300)。

「下僕の姿」の神についての歴史的な報告はキリスト教信仰にとっての単なる「契機」(SV3 6. S.92 = SKS 4. S.299) に過ぎず、キリスト教信仰は「下僕の姿」の神の「絶対的な逆説性」との関係の内面的に習得するために「この世界史的な注意書き」より以上の内容を必要とはしない。「下僕の姿」の神の歴史は、時間への永遠性の突入の「瞬間」の出来事であり、決して「歴史的な知識」の上に基礎付けられることのできない、ただ「逆説」としてのみ認識され得る「信仰の対象」(SV3 6. S.90 = SKS 4. S.297)*¹⁷ だからである。

『哲学的断片』における仮名のキリスト論の「思想計画」は、信仰の対象の内容(「下僕の姿」の神の歴史)を描述することなく、ただ信仰の内面的な習得の様相(「下僕の姿」の神との同時性において「キリスト者となる」こと)を究明することによってキリスト教教義の実存的な宗教性を刷新し、人々を徳通してキリスト教信仰に善導するための助産術であった。即ちヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」は、(1)「歴史家」(SV3 6. S.94 = SKS 4. S.301. cf. SV3 9. S.24ff. = SKS 7. S.30ff.)が神の啓示の出来事を単に学問的

*¹⁷ 「・・・その (=信仰) の対象は逆説である。しかし逆説は矛盾するものを合一させる。即ちそれは歴史的なものの永遠化でありまた永遠的なものの歴史化である」(SV3 6. S.59 = SKS 4. S.264)。

に観察するために史的批判的な研究をもってそれに「近似值的」に接近しようと試みる、(2) 例えばヘーゲルのように「哲学者」(SV3 6. S.94 = SKS 4. S.301. cf. SV3 9. S.46ff. = SKS 7. S.54ff.) が神と人間を弁証法的に和解するための思弁的な体系を作り出す、あるいは(3) キリスト教信仰が教会の伝統や習慣 (cf. SV3 9. S.34ff. = SKS 7. S.41ff.) の中で「中性化」(SV3 6. S.86f. = SKS 4. S.292f.) される、かかる当時の時代状況との対決^{*18}において、「キリストの名前を呼ぶことなく」キリスト教信仰の真理に「決定的な仕方迫る」(SV3 9. S.237 = SKS 7. S.258) ことを意図していた^{*19}。ここに『哲学的断片』におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」の、キリスト教教理史における不朽の功績が認められる。

しかし他方で「下僕の姿」において啓示する神についての歴史的な報告の内容を「この世界史的な注意書き」へと可能な限り縮小化する意図を秘めたヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」は、聖書において証言される神の啓示の出来事の歴史性を抽象的な理念性に不当に還元してしまう危険性を孕んでいる^{*20}。一体に逆説のキリスト論的な思惟は、何か伝達されるべき具体的な教義内容を提示するのではなく、キリスト教信仰を変造する誤った神学的な営為に対する「キリスト教的なものの修正」(マランツク)^{*21}の試み、あるいは「信仰と歴史の関係についての問いのための補完を必要とする

^{*18} それゆえに『哲学的断片』の「思想計画」にキリスト教の「歴史的な衣装」(SV3 6. S.98 = SKS 4. S.305, SV3 9. S.14 og 18 = SKS 7. S.20 og 24) を纏わせた続編である『後書』(第1部)は、かかる当時の時代状況との対決をもって起筆される。

^{*19} 「・・・人はただ内面性の如何に (Hvorledes) を描述することによって、キリストの名前を呼ぶことなく、キリスト者であることを間接的に示すことが出来る」(SV3 10. S.275 = SKS 7. S.557)。

^{*20} キェルケゴール (あるいはヨハネス＝クリマクス) の「逆説のキリスト論」におけるキリストの歴史性の軽視の危険性は、すでに従来よりレアストルップ (K.E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard*. S.11f.) や最近ではリングレーベン (Joachim Ringleben: *Paradox und Dialektik. Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie*. In: *Kierkegaardiana* 19. S.31f.) によって指摘されている。

^{*21} Gregor Malantschuk: *Søren Kierkegaards Modifikationer af det kristelige*. In: *Frihed og Eksistens*. S.85.

準備作業」(ヒルシュ)^{*22}に過ぎない。ここに、「キリストの名前を呼ぶことなく」キリスト教真理に「決定的な仕方では迫る」ことを助産的に体現した非キリスト者であるフモリストによる仮名のキリスト論の「思想計画」の限界が露顕する^{*23}。「・・・決断が瞬間において生じる、あるいは時間の中で生じた永遠の真理との関係に向けて前向きの運動が始まるところに、フモリストは同行しない」(SV3 9. S.228 = SKS 7. S.247)^{*24}。それゆえにフモリスト

^{*22} Emanuel Hirsch: *Geschichtliche Einleitung*. In: PB. S. XII.

^{*23} 同じ仮名による『後書』では、「逆説のキリスト論」はさらに尖鋭化されて「主体性＝(非)真理」概念と「キリスト者となること」の段階理論(特に「宗教性A」)について詳述されるのに対して、「下僕の姿」の神の歴史については「一体に逆説は、永遠者である神が一人の人間として時間の中に生成したことにある。この一人の人間が下僕であるのか皇帝であるのかは関係ない・・・」(SV3 10. S.260 = SKS 7. S.541) とその内容は全く捨象されている。

^{*24} キェルケゴールは『後書』の草稿(1845年)の中で、フモリストのヨハネス＝クリマクスを以下のように特徴づけている。「私(ヨハネス＝クリマクス)は人々をキリスト教真理へと導きながらも・・・自分自身は入ろうとはしない」(Pap. VI B 40-33)。それは、真のキリスト者であるとは自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクスによる仮想実験的な「思想計画」の限界であるだけでなく、当時(『後書』執筆の頃まで)のキェルケゴール自身の宗教的な境位を表明しているようにも思われる(cf. Gregor Malantschuk: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. S.287ff.)。また1849年の日誌記述の中で、キェルケゴールは『後書』における仮名ヨハネス＝クリマクスと当時の自分自身の信仰の状況をこう語っている。「『ヨハネス＝クリマクス』は本当に一つの構造物である。何故なら私がそれを著述した頃、わたしの生涯と日々の努力をキリスト教のために献げることは真摯な決意であったけれども・・・キリスト教によって私自身を調伏し得ないという可能性が心に蟠っていたからである。・・・他人をキリスト教に導きながらも、私自身は究極的な決定的な意味において(キリスト者には)なっていなかったのである」(Pap. X² A 163 = SKS 22. S.337. なおカッコ内の「キリスト者には」は、ゲルデスのドイツ語訳(T-4. S.30)とホンの英語訳(JP 6. No.6523. p.245)に従って補った)。もとより『後書』までの著作活動において提示されるキェルケゴール自身の宗教性は、あの「語り得ない喜び」(Pap. II A 228 = SKS 17. S.254)の神秘的＝黙示的な体験(1838年5月19日)を基調とした、いわば旧約聖書における預言者的な色彩の濃いキリスト教信仰の境位であり、その限りでいまだキェルケゴールは救済者なるキリストによる「罪の赦しの信仰に到達していない」(Gregor Malantschuk: *A.a.O.* S.288)と言えよう。かかる、当時のキェルケゴールの宗教的な境位についての考察は、逆説のキリスト論的な思惟の限界点を明示することと関連して、『後書』が「インコグニトとしてのフモアーを伴う宗教性」(SV3 10. S.204. Anm.1 = SKS 7. S.483. Anm.1)である「宗教性A」についての叙述との極端な不均衡においてただ僅かにキリスト教固有の宗教的な境位の「宗教性B」を取り扱っていることなどの諸問題の究明にも寄与するであろう。

の「逆説のキリスト論」をもって「『世界史的な注意書き』に留まることは、すでに信仰の死滅であろう」(ゲルデス)^{*25}。フモリストによる仮名のキリスト論は、さらに別のキリスト論的な省察によって補完され修正されなければならない。

さてキェルケゴールは『哲学的断片への完結的な非学問的な後書』の完成を待って、これまでの3年余りに渉る著作活動に終止符を打つ計画であった。実際にこの『後書』の末尾に付録された「最初で最後の説明」(1846年2月付け)を脱稿した頃の日誌の中には、早々に「作家を辞めて」(*Pap. VII¹ A 4 = SKS 18. S.278.* 1846年2月7日付け)、どこか地方教区の「牧師となり」(*Ibid.*)、そこで「隠遁して生きる」(*Pap. VII¹ A 6 = SKS 18. S.279*)ことを希望する記述が散見される。すでにキェルケゴールは『後書』の執筆をもって作家としての生命を見事に燃焼し尽くして、この後は故き父ミカエルに倣って自らの余生を神への生贄として献げる懺悔道その終わりまで辿る決意であったと思われる^{*26}。

しかしながらキェルケゴールの懺悔道の傍らでは新しい運命の謎が秘かに奸計の毒牙を研いていた。すでに1845年12月には、コペンハーゲンのゴシップ誌「コルサー新聞」の鋭鋒の第一撃がキェルケゴールの背後を襲っていた。そして1846年1月2日、ついに「コルサー新聞(276号)」がキェルケゴールに対する総攻撃の火蓋を切った。その執拗な攻撃もようやく同年3月の「コルサー新聞(285号)」をもってほぼ終結し、ついに12月にはその廃刊の幕切れを迎えた。だがそれは次第にコペンハーゲン市民による「暴徒の攻撃」(*Pap. VII¹ A 229 = SKS 20. S.85.* 1847年1月24日付け)へと局面

^{*25} Hayo Gerdes: *Das Christusbild Sören Kierkegaards.* S.45.

^{*26} 1846年2月頃の日誌には、ユランのヒースの荒野で「神を呪った」少年についての数奇な物語(*Pap. VII¹ A 5 = SKS 18. S.278*)が記されている。この記述がかって父ミカエルの口から赤裸々に告白された永遠の滅びをもたらす赦されない罪業の淵源についての回想であるとするなら、この頃にキェルケゴールは父と子の運命を狂わせた憂愁の禍根について絶えず思い巡らして、ついに故き父の面影を偲びながら懺悔の巡礼行へと旅立つ決意を結んだのであろう。

は拡大して行き、これによって生涯の懺悔者キェルケゴールは、奇しくもコペンハーゲン市中の「嘲笑の殉教者」(Pap. X¹ A 120 = SKS 21. S.279) の道を歩む運命となった。

そしてそれと共にキェルケゴールの眼前には、刺立つ荆の冠を頭に被り重い十字架を背負って群衆の憎悪と嘲笑の中を歩くかの一人のひとの姿が鮮やかに浮かび上がって来た。それはこれまでデンマーク国教会の栄光の伝統と崇高な権威の台座の深奥に永く封印されて来た苦難のキリスト像の復活であった。

2. 苦難のキリスト像 — 後期著作活動における新しいキリスト論的思惟の構想

1846年のコルサー事件^{*27}に逢着して、これまでのキェルケゴールの人間論的な主要概念であった「主体性＝真理」概念はさらに社会批判的な視点から展開されて行き、新しく「単独者(少数者)＝真理」(あるいは「大衆(多数者)＝非真理」)概念^{*28}が後期著作活動における中心概念として構想され

^{*27} 1846年のコルサー事件の内情についてはいまだ解き明かされていない謎がある。それは事件の渦中であってキェルケゴール本人が、その首謀者であるゴルシュミットやメラーとの個人的な確執について僅かな記述しか残していないからである (cf. Pap. VII¹ A 98 = SKS 20. S.15f. og Pap. X¹ A 98 = SKS 21. S.266ff.)。時代の卑劣な勢力との衝突はすでに予見されていたのかもしれない。むしろ早くから、人々を使喚して嘲笑を扇情するコペンハーゲン市民を諷めたキェルケゴールの眼差しが悲痛である (cf. Pap. VII¹ A 90, 98 og 147 = SKS 18. S.305, SKS 20. S.15ff. og 40f.)。そこでキェルケゴールは憤怒を込めて、コペンハーゲンでは「暴徒が勝利する」(Pap. VIII¹ A 162 = SKS 20. S.162)と告発する。キェルケゴールの炯眼は、ヨーロッパ近代社会の華やかな繁栄の影間に市民生活の倫理性を鈍麻させる大衆化の無精神の兆徴をすでに洞見していた。このコルサー事件に遭遇する最中に執筆された『文学批判』(1846年2月20日出版)の中では、人間実存の内奥を秘かに浸蝕する時代の元凶として大衆社会における「水平化」(SV3 14. S.77 = SKS 8. S.80)の現象が究明される。

^{*28} 「真理はただ少数者において見出される」(Pap. VIII¹ A 141 = SKS 20. S.154)。「『大衆』は非真理である」(SV3 18. S.152 og Pap. VIII¹ A 656 = SKS 20. S.126)。キェルケゴールの後期著作活動において「単独者＝真理」概念は、「大衆＝非真理」概念と密接に連動して、「キリスト者となること」の建徳的な機能 (cf. Pap. VIII¹ A 126 = SKS 20. S.148)だけではなく、社会批判的な修正剤の機能 (cf. SV3 18. S.47 og 118)も内含する。

た。この世界において真理は決まって「大衆（多数者）」とは全く相容れないところの「単独者（少数者）」(cf. SV3 18. S.91) であり、それゆえに「大衆（多数者）」によって絶えず苦難を甘受する運命となる。

そしてキェルケゴールは人間世界の中で真理のために苦しむ「単独者（一人のひと）」の典例を苦難のキリスト像の中に発見した。十字架の死に至るまでのキリストの苦難は、邪悪な世界と対決する真理の「単独者」であることの徴証である (cf. SV3 18. S.153f.)。当時の日誌や著作（および著作のための草稿）には、神なき世界の中で一人孤独に真理のために苦しむキリストについての記述が頻出する。

彼は（＝キリスト）は王として歓待されるが、それは嘲笑によってである。彼は実際に紫の衣を着せられるが、それは侮辱される者としてである。・・・「悪人を捕らえるように」、彼は捕らえられ、また「罪人のように十字架に付けられた」のである。このように彼の生涯は、上昇の代わりに下降であり、世間の思いや願いとは正反対であった。・・・彼は一段一段と下って行った。しかしそうして上がって行った。そのような仕方では真理は世界の中で苦しみ、また賞賛される。そのようにして彼は真理であった。・・・今や彼は全ての卑賤の賞賛を通して一段一段と、ついに十字架に付けられるまで上がって行った (SV3 13. S.261f. = SKS 10. S.296)。

人となった神キリストは、しかし古代の皇帝崇拜に準えて君臨する至高の王者の姿を纏ったのではない^{*29}。キリストの天上の栄光の姿は、この世においてはただ「卑下にあるものとして描かれる」(Pap. IX A 57 = SKS 20. S.394) だけである。十字架の死に至るまでの苦難のキリストにおける「下僕の姿」の可視的な「卑下」は、この世における天上の栄光のインコグニトーに他ならない。

^{*29} ここに、「この一人の人間が下僕であるのか皇帝であるのかは関係ない」（本稿の注 23 を参照）と苦難のキリストの歴史を全く捨象したヨハネス＝クリマクス『後書』の逆説のキリスト論的な思惟についての修正が見られる。

キリスト教は相反するものをいつも並置する。即ち栄光は栄光として直接的に知られるのではなく、逆に卑下や卑賤において、即ち十字架において知られる・・・(SV3 17. S.186)。

キリストの「下僕の姿」の可視的な「卑下」を描出する「高さ」と「低さ」の関係の逆説的な弁証法をもって、ヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」とは異なった、新しいキリスト論的思惟がキェルケゴールの後期の著作活動において結実する。

「下僕の姿」の神であるキリストは、もはや単に歴史の中に現出した永遠の真理としてではなく、人間世界の中で「苦しむ真理」として歴史の枠組み^{*30}の内でもより具象的に描述される。かかる苦難のキリスト像の中で「下僕の姿」において苦しむ神の「卑下」は、(1) 神が「下僕の姿」において人間と等しくなる、さらに(2) (人間と等しくなった) 神が「下僕の姿」において苦しむ、という二重の構造となる^{*31}。そしてこのキリストの「卑下」の二重の構造は、(1) (アンティオケ学派の「下から」のキリスト論に対する) アレキサンドリア学派の「上から」のキリスト論的な思惟モデルと、(2) 状態(あるいは様態)論的なキリスト論におけるキリストの(「高さ(status exaltationis)」に対する)「低さ(status exinanitionis)」の思惟モデルの、キリスト教教理史における2つのキリスト論的な思惟モデルに相当する^{*32}。

1846/47年以降の著作の中でキェルケゴールは、「下僕の姿」において人

^{*30} 仮名アンチ＝クリマクスによる『キリスト教への修練』においてキェルケゴールは、神人イエス＝キリストの歴史を、世界史の中の、しかし「世俗史」である世界史とは全く相容れない、またそれゆえにそれと激しく衝突するところの、「聖なる歴史」(SV3 16. S.34, 36. Anm.1, S.40, 71 og 207)として描いている。

^{*31} マランツクは「下僕の姿」の神の「卑下」の形態を、(1) 神の人間化としての啓示の出来事における「質的な卑下」と(2)「下僕の姿」において苦しむキリストの「量的な卑下」の2つに区分している(Gregor Malantschuk: A.a.O. S.331)。

^{*32} ドイザーはキリスト教教理史における代表的なキリスト論的な思惟モデルとして、(1) アレキサンドリア学派の「上から」とアンティオケ学派の「下から」のキリスト論、(2) キリストの「高さ」と「低さ」についての状態(あるいは様態)論的なキリスト論、(3) キリストの三職(預言者、王、祭司)論の3つを挙げている(Hermann Deuser: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*. S.94ff.)。

間と等しくなる神の「卑下（下降）」の出来事を、「下僕の姿」において苦しむキリストの可視的な「卑下」の歴史として再解釈する。神の啓示の出来事は、ただ永遠性が時間へ突入する「瞬間」としてだけではなく、人間世界における卑賤の、十字架の死に至るまでのキリストの生涯に渉る苦難の歴史として描出される。「ただ死においてのみ彼（＝キリスト）は十字架に付けられたのではなく、生涯において誤解されることの十字架を背負ったのである・・・」（*Pap. VII¹ A 144*）。永遠性が時間へ突入する「瞬間」は、苦難のキリスト像の枠組みの中で具体的な歴史性を獲得する。かくして「下僕の姿」において啓示する神についての最小限の内容を伴うだけの歴史的な報告であった「この世界史的な注意書き」は、苦難のキリスト像において補完されることとなる。

苦難のキリスト像の構想の中に、マランツクがキリスト論における「質の弁証法から量の弁証法への転換」^{*33}と呼ぶところの、「瞬間」における永遠性と時間性の弁証法に基づく「逆説のキリスト論」から「図像のキリスト論」へのキリスト論的思惟の転換が証示される^{*34}。ここではケルケゴール自身が、ヨハネス＝クリマクスの「逆説のキリスト論」の最初の批判的な修正者である。

後期著作活動においてケルケゴールは、「下僕の姿」において啓示する神についての歴史的な報告の内容を「この世界史的な注意書き」へと最小化する「逆説のキリスト論」から決別し、図像的あるいは説話的な語りの形式をもって苦難のキリストの歴史について物語ることに腐心するようになる。『キリスト教への修練』（1850年）の中に挿入された「ある子供（青年）の物語」では、苦難のキリストの歴史について物語るための、いわば「図像法的

^{*33} Gregor Malantschuk: *A.a.O.* S.348. なお本稿の注 31 を参照。

^{*34} これと並行して、キリスト論に纏わる諸概念（「つまずき」、「同時性」、「インコグニター」）もまた変容する。例えば『哲学的断片』における「つまずき」は神が「下僕の姿」で人間と等しくなる啓示の出来事に関わるものであったのに対して、『キリスト教への修練』ではキリストの苦難の歴史（「既存のものとの衝突」、キリストの「高さ」と「低さ」）の中の「つまずきの可能性」（SV3 16. S.88ff.）として物語られる。

な実験」(ikono-grafiske eksperiment)」(ガルフ)^{*35}が、先のフモリストのヨハネス＝クリマクスとは異なった、極めて厳格なキリスト者であるアンチ＝クリマクス^{*36}によって遂行される。

この十字架に付けたれた者が世界の救済者であることを・・・物語りなさい。・・・

・・・この高貴な方があの十字架に付けたれた者であることを・・・物語りなさい。彼は愛のゆえにこの世へ来て、卑賤の下僕の姿を取ったことを・・・物語りなさい。・・・彼の近くにあった僅かな者の中の一人は彼を裏切りまた他の者は彼を拒み、全ての者は彼を嘲笑し侮辱し、そして最後に彼を十字架に付けたことを・・・物語りなさい。・・・それをあなた自身がこれまで以前に一度も聞いたことがなかったかのように、また以前に誰にも物語ったことがなかったかのように、生き生きと物語りなさい。それをあなた自身が物語り全体を創作したかのように、けれども伝えられた特徴の一つも忘れないように、ただし物語る時にはそれが伝えられたものであることは忘れ去ることができるように物語りなさい (SV3 16. S.170)。

可視的な「卑下」の状態(あるいは様態)にある苦難のキリストの歴史は、「図像の力」(デザイナー)^{*37}を借りて、「卑賤の者(＝十字架のキリスト)

^{*35} Joakim Garff: Den Søvnløse. S.272.

^{*36} キェルケゴールは、真のキリスト者であるとは自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクスに対して、『死に至る病』と『キリスト教への修練』の仮名アンチ＝クリマクスを「極端な仕方でのキリスト者」(Pap. X¹ A 510 og 517 = SKS 22. S.128 og 130)と呼んでいる。この仮名の前綴り“Anti”が古形の“anta(先に)”から派生しているとすれば、2つの仮名の「順序関係」(Howard V. Hong and Edna H. Hong: Historical Introduction. In: SUD. p.xxii)において、新仮名アンチ＝クリマクスの宗教性はフモリストの仮名ヨハネス＝クリマクスより内容的にさらに「先に」進んだものとして位置付けられる (cf. SV3 18. S.64. Anm.1)。アンチ＝クリマクスによって『キリスト教への修練』における「キリスト者である」ことの建徳的な要請は、「最高次の理念性まで引き上げられる」(SV3 16. S.13, 79 og 145) こととなる。

^{*37} Hermann Deuser: “Einübung im Christentum” In: *Entweder/Oder*. S.117.

と等しくなろうと引き込まれるように覚醒し語りかけながら生き生きと眼前に現れる」(SV3 16. S.162) という仕方で「物語」の中で再現される。そこでこの「物語」を、「それが伝えられたものであることは忘れ去ることができる」ように語りまた聞く者は、「1800年以上」(SV3 16. S.171)の時間的な隔たりを越えて、苦難のキリストとの「同時性の状況」を絶えず反復する。ここで語り得ない「逆説」は「物語」として語られ、永遠性が時間へ突入する「瞬間」は、苦難のキリストについて語られる「物語」の中で歴史となる^{*38}。アンチ＝クリマクスによるこの「図像法的な実験は、聖画像破壊者(ikonoklast)であるクリマクスが『哲学的断片』で提示した『世界史的な注意書き』についての物語的な注意書きである」(ガルフ)^{*39}。

苦難のキリストと同時的になるようにと創作された「物語」において、苦難のキリスト像は人がそれに等しくあるべき「模範」となり、さらにそれに等しくあろうとする者をさらにまねぶ者へと「改造する」するために「力」(SV3 16. S.183)を働きかける^{*40}。苦難のキリスト像は、信仰者にとって苦難のキリストにまねぶようにと要請するところの「模範」であり、また他方でまねび得ない者を「恩恵」をもって助け励まし再び「まねび」へと善導する「和解者」ともなる(cf. *Pap. X² A 47 = SKS 22. S.249f. og Pap. X-6 B 241*)。そして苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」の弁証法的な関係から修練されるところの「キリストのまねび」は、キェルケゴールにとって中世カトリック教会における行為義認論とは全く無縁の、ただ罪の赦しの「恩恵」への「信仰」からのみ派生する、いわば「信仰の果実」(*Pap. X-4 A 459*)としての「キリストへの信仰の現実的な姿」(ゲルデス)^{*41}に他ならない。

^{*38} キリスト論的思惟における「物語」の意義については、言語分析哲学と関連付けてイエス＝キリストの歴史における物語性の解釈学的な根本構造を分析しているユンゲル(Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, S.413ff.)から学んだ。

^{*39} Joakim Garff: *A.a.O.* S.273f.

^{*40} Cf. *a.a.O.* S.277.

^{*41} Hayo Gerdes: *A.a.O.* S.112. auch S.116.

後期著作活動においてキェルケゴールのキリスト論的思惟は、それまでの「瞬間」における永遠性と時間性の弁証法に基づく「逆説のキリスト論」から苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」の弁証法によるキリスト論へと変貌する^{*42}。そしてそこから提唱される「まねび」の神学が、さらに現代のプロテスタント神学との対話の中で新しいキリスト教（社会）倫理学を構築する可能性として展望される^{*43}。

展望

以上において、本稿はキェルケゴールの著作活動におけるキリスト論的思惟の変貌の軌跡を前期著作から後期著作への展開に沿って辿った。そして前期著作活動においてキリスト教教義の実存的な宗教性を刷新するために助産的に導入された逆説のキリスト論的な思惟の限界が、苦難のキリスト像を描く「図像のキリスト論」によって克服されることが解明され、加えて苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」のキリスト論から提唱される「まねび」の神学が、新しいキリスト教（社会）倫理学を構築する可能性として展望された。そこではキェルケゴール自身が、彼の「逆説のキリスト論」の最初の批判的な修正者であった。けれどもそれはキェルケゴールの思想活動

^{*42} 1846年10月頃 (cf. *Pap.* VII² A 160 = *SKS* 20. S.48) に構想された『様々な精神における建徳的講和』の第3部「苦悩の福音」(1847年3月13日出版)において「模範」としての苦難のキリスト像が、そして1847年5月5日の34歳の誕生日を越えて同年8月頃から執筆された『キリスト教講話』の第4部「金曜日の聖餐式における講話」(1848年4月26日出版)において「和解者」としての苦難のキリスト像が論究され始める。さらにそれと連動してキェルケゴールの内面では1848年4月のイースター(復活日)の前日から、1838年5月の「語り得ない喜び」(本稿の注24を参照)の体験を凌ぐ、救済者キリストによる「罪の赦しの信仰」に基づく宗教的な境位への決定的な突破 (*Pap.* VIII¹ A 640ff. = *SKS* 20. S.357ff.) が体験され、と同時に苦難のキリストに倣い真理のために苦しむ「単独者」としてデンマーク国教会との過酷な戦いへと赴く決意が結ばれたと思われる。

^{*43} Cf. Toshihisa Hachiya: *A.a.O.* S.171ff. キェルケゴールが後期著作活動において展開した苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」のキリスト論やそこから構想される新しいキリスト教（社会）倫理学の可能性については、他日また別稿を用意したい。

の不名誉な汚点ではなくて、むしろキリスト教神学が決して無謬かつ不磨の「神の神学」ではあり得ず、この世にあっては絶えず途上にある「旅人の神学 (theologia viatorum)」に過ぎないことについての真摯な内省の証しに他ならない。

ところで第一次世界大戦後、19世紀の自由主義神学の幻想の残骸に立ち向かうために、新しい神学運動の若き旗手たちが手にした武器は、奇しくもケルケゴールの「逆説のキリスト論」であった。20世紀のプロテスタント神学は、ケルケゴールの「逆説のキリスト論」によって不断に練成されたと言えよう。そしてさらにケルケゴールのキリスト論的思惟の受容を巡って第二次世界大戦を挟んだ前世紀の前半と後半にドイツ語圏のキリスト教神学界において、ケルケゴールにおける「逆説のキリスト論」から「図像のキリスト論」へのキリスト論的思惟の転換の図式が再現されることとなった。20世紀のプロテスタント神学もまた自己批判を内包しながら進展する「旅人の神学」であった。

以下においてケルケゴールのキリスト論的思惟の変貌と関連して、20世紀のプロテスタント神学におけるキリスト論の展開について俯瞰したい。

ケルケゴールのキリスト論的思惟がキリスト教神学界において注目を喚起するのは、第一次世界大戦直後のドイツ語圏における新しい神学運動、いわゆる弁証法神学をもって嚆矢とする。瓦解した時代の危機意識の中で、歴史主義的な研究方法に基礎付けられた19世紀の自由主義神学の徹底的な克服を目指して、「キリストをもはや肉によっては知るまい」(II コリ 5,16を参照)とのパウロの信仰告白を旗印に立て^{*44}、また——受容の視点や濃度は各々の神学者の思想的な背景によってそれぞれ異なるものの——ケルケゴールの圧倒的な影響の元で、「逆説のキリスト論」が1920年代にバルトやブルトマンたちによって展開された。殊にブルトマンの宣教(ケリグマ)の

^{*44} Karl Barth: Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack. In: *Theologische Fragen und Antworten*. S.13. Rudolf Bultmann: Zur Frage der Christologie. In: *Glauben und Verstehen* 1. S.101.

神学は、イエスの到来の事実 (Daß) への史的関心の可能な限りの制限に一貫して傾注した^{*45}。しかしそれゆえにブルトマンにおける「逆説のキリスト論」に関しても、ヨハネス＝クリマクスにおいてと同様に、キリストの歴史性を捨象する陥穽が洞見された^{*46}。

かかる逆説のキリスト論的な思惟を基調とした弁証法神学のキリスト教神学への影響力は、しかし第二次世界大戦後のドイツ語圏におけるキェルケゴールの実存思想への関心の低下と比例して次第に後退して行く。そして神学の関心は、専らキリストとして告白されたイエスの歴史性に向けられた。まずブルトマンのキリスト論を批判し、イエスの到来の事実 (Daß) にその内容 (Was) や様態 (Wie) を加えることによって、史的イエス研究の可能性を回復しようと試みたのがブルトマン学派の人々であった^{*47}。また初期バルト神学との対決の中で、ティリッヒはイエスの史的な事実とキリストについての信仰告白との間の「心像 (イメージ) の類比 (analogia imaginis)」^{*48} による関係付けを基底とした相関 (対話) の神学を構想した。加えて苦難のキリスト像に倣いドイツ教会闘争の旗手として獄死の結末を甘受した 20 世紀の殉教者ボンヘッフアーの「まねび」の神学^{*49} が、その「獄中文書」の刊行と相まって戦後間もなく再評価され始めた。さらにこのボンヘッフアーに真摯に学びつつ、キリスト教教理史における 3 つのキリスト論的な思惟モデ

^{*45} Rudolf Bultmann: Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament. In: *Glauben und Verstehen* 1. S.292.

^{*46} かつてローマイヤーがブルトマンの『イエス』(1926年)に向けた批判「イエスのいないイエスについての書」(Ernst Löhmeyer: Rezension zu Bultmann, Rudolf: Jesus. In: *Theologische Literaturzeitung* 52. S.433) が、『哲学的断片』における「逆説のキリスト論」についてのレアストルップの批判「歴史の(史的)イエスのいないキリスト教」(K.E. Løgstrup: A.a.O. S.11. 本稿の注 20 を参照) と酷似するのは自明のことである。

^{*47} Gerhard Ebeling: *Theologie und Verkündigung*. S.68.

^{*48} Paul Tillich: *Systematic Theology* II. p.115.

^{*49} ボンヘッフアーのキェルケゴールへの関係については、ベートゲ (Eberhard Bethge: *Dietrich Bonhoeffer*. S.524. Anm.73.) によって論究されている。

ル^{*50}を組み合わせながらキリストの「歴史」を物語る^{*51} ことによって壮大な和解論の神学（『教会教義学 IV 1-3』）を構築したのが、バルトであった。晩年のバルトは、前期キェルケゴール（あるいはヨハネス＝クリマクス）の「逆説キリスト論」から決別することによって、実はかえって後期キェルケゴールのキリスト論的思惟に接近して行ったと言えよう。だがその壮大な和解論の神学もついには完結することなく暮れた。バルトもまた見果てぬ夢を抱き遠い約束の地を目指して遥かな旅に赴く神学の旅人であった。

キェルケゴールの10年余りの著作活動が描き出すキリスト論的思惟の変貌の軌跡は、20世紀のプロテスタント神学におけるキリスト論の展開の錯雑とした道程を写す行路図の一枚の原図であり、さらには現代神学の辿るべき針路を占なう羅針盤のようでもある。それゆえにキェルケゴールが後期著作活動において展開した苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」の弁証法によるキリスト論やそこから提唱された「まねび」の神学の中に、晩年のバルト神学においては未解決のままでありまた今日の神学にとっての緊切の課題であるキリスト教（社会）倫理学を構築するための見取り図が伏在しているように思われる^{*52}。

（はちや としひさ・セントオラフ大学）

^{*50} キリスト教教理史における3つのキリスト論的な思惟モデルについては、本稿の注31を参照。

^{*51} Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik* IV-1. S.171.

^{*52} Cf. Toshihisa Hachiya: *A.a.O.* S.323ff.

キェルケゴールにおける自然の教育学的考察

伊藤潔志

1. 自然と教育

本稿は、S・A・キェルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855)^{*1}の自己生成論の構造を明らかにし、その教育学的意義を探ることを目的とする。教育は存在 (Sein) と生成 (Werden) の両面から捉えることが出来るが、生成の面から捉えた教育は「教育作用」と呼ばれ^{*2}、人間を人間たらしめる生成に働きかける作用である。したがって、その在り方を求めるには、人間の生成に関する探求が不可欠であろう。ただし、言うまでもなく教育作用は、無目的なものではなく有目的なものである。ここで、キェルケゴールが言う自己生成が無目的な生成ではなく有目的なものであることに注意しておこう^{*3}。ここにキェルケゴールの自己生成論を教育学的に考察する意義の一つがあると思われるからである。

キェルケゴールの自己生成論を論じるにあたり、本稿ではキェルケゴールの自然理解を手がかりとしたい。しかし、キェルケゴールの自然理解を取り上げることについては、訝しがれる向きもあるかもしれない。たしかに、キェルケゴールの自然理解について取り上げられることは少なく^{*4}、自己生成論

*1 本稿でキェ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, Gyldendal, København, 1962-1964. (『全集第三版』、略号 SK3) を使用し、引用は略号の後に巻数と頁数を示した。日誌・遺稿は *Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2, udg. ved Niels Thulstrup, København, 1968-1978. (『日誌・遺稿集第二版』、略号 Pap.) を使用し、引用は略号の後に巻数と整理番号とを示した。邦訳は、大谷長監修『原典訳記念版キェルケゴール著作全集』創言社、1988年～によった。

*2 西村皓『人間観と教育——教育学的人間学への寄与——』世界書院、1967年、1頁参照。なお西村は、存在から捉えた教育については「教育形態」と呼んでいる。

*3 拙稿「キェルケゴールにおける絶望の教育学的考察」(キェルケゴール協会『新キェルケゴール研究』第3号、2004年7月、142～158頁所収) 157～158頁参照。

*4 管見に入る限りでは、川村永子『キェルケゴールの研究——新しい宗教哲学的探求——』

は歴史（または自由・時間）などとの関わりで論じられることが多い。しかし、歴史の側からの生成理解だけでは、生成の一面しか捉えられないのではないだろうか。けだし、自然という観点からキェルケゴールの自己生成論を捉え直すことは、キェルケゴールの人間理解の豊穡さをさらに引き出すことになるだろう。

ここで、上のような関心からキェルケゴールを論じるにあたり、自然と歴史との関係、人間と自然・歴史との関係について簡単にまとめておきたい。というのも、一般にその語義は多様だからである。まず、自然と歴史との関係についてだが、ここでは自然の語義を三つに分けて、歴史との関係を整理しておきたい。自然は、第一に「人為」「文化」に対立する語として、第二に「奇跡」に対立する語として、第三に「稀」「異常」と対立する語として用いられる。第一の意味での自然には、人為の連関や文化の変遷としての歴史が対置される。第二の意味での自然には、ユダヤ＝キリスト教的終末論に見られるような救済史としての歴史が対置される。第三の意味での自然では、現代宇宙論や進化論に代表される自然科学よってすべての出来事は説明されうるとする限りで、歴史は自然の内に解消される。このように、自然をどう捉えるかによって、歴史の意味も変わってくる。

次に、人間と自然・歴史との関係についてだが、自然を人間と関係ないものとして捉えるならば、人間が存在するところには自然は存在しないということになる。しかし人間自身、自然的存在であることは言うまでもない*5。また、歴史を過去のものとしてのみ捉えるならば、歴史は現在のどこにも存在しないことになる。しかし人間は、歴史の中で行為しつつ生きている、歴史的存在であることもまた事実である。したがって人間は、自然的存在であると同時に歴史的存在でもある。実際に人間は、自然的存在でありながら、

近代文藝社、1993年、中里巧『キェルケゴールとその思想風土』創文社、1994年、橋本淳「人間と自然——キェルケゴールにおける自然観——」（関西学院大学神学研究会『神学研究』第51号、2004年3月、97～106頁所収）がある。

*5 河合雅雄は、進化史を通じて人類の存在の根本を形成している諸性質を「内なる自然」と呼んでいる（河合雅雄『子どもと自然』岩波新書、1990年、20頁参照）。

理性によって自然に関係することにより、歴史を創り出してきた。

かくして、自然の側から人間の生成を考察していこうとするのだが、これが教育についてどのような意義をもたらすのか。次に、この点を明らかにしておきたい。周知のようにT・ホブズ（Thomas Hobbes, 1588-1679）は、自然状態は闘争状態であるとし、人間の本性は闘争的であるという人間観を示している。それに対してJ・ロック（John Locke, 1632-1704）は、自然状態は平和な状態であるとし、人間の本性は平和的であるという人間観を示している。このように、人間観は自然観によって規定される。自然観が人間観に影響を与えるならば、教育観にも影響を与えるだろうことは想像に難くない。たとえばJ・J・ルソー（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）は、文明はすべての悪の根源で、自然状態こそが理想状態であるとして、素朴で無垢な人間観を示している*6。この人間観は、「万物を作る者の手を離れるときはすべてはよいものであるが、人の手に移るとすべては悪くなる」*7という言葉に集約される。このような人間観に基づきルソーは、教育には自然による教育、人間による教育、事物による教育の三種類があるとした上で、自然による教育に他の二種類の教育を一致させるべきであるとした*8。自然による教育とは、子どもを社会の害悪から守る教育であり、子どもに対して注入や強制をしない教育であり、子どもの発達段階に合わせた教育である。要するに、消極教育と呼ばれる教育である*9。

このように、自然をどう捉えるは、人間さらには教育をどう捉えるかに繋

*6 ルソー（本田喜代治・平岡昇訳）『人間不平等起原論』岩波文庫、1933年、83頁参照。

*7 ルソー（樋口謹一訳）『エミール』ルソー選集8、白水社、1986年、10頁。

*8 ルソー、前掲書、11～12頁参照。

*9 このような合自然の教育を説く教育思想は、一般に自然主義と呼ばれる。自然主義の教育思想は、ルソーに先立って、J・A・コメニウス（Johann Amos Comenius, 1592-1670）によって示されている。コメニウスは、教授学（教育方法論）の原則は万物の秩序をなす自然法則から導き出されるとしている。このような外的自然に従う教育を説く教育思想を客観的自然主義と呼ばれる。それに対して、ルソーのような子どもの内的自然に従う教育を説く教育思想は、主観的自然主義と呼ばれ、J・H・ペスタロッチ（Johann Heinrich Pestalozzi, 1746-1827）やF・W・A・フレーベル（Friedrich Wilhelm August Fröbel, 1782-1852）などに受け継がれていった。

がってくる。このことは、細谷恒夫の議論においてさらに鮮明になる。細谷は、「自然が依然として人間の生活環境の基底をなしていることは否定できない。というのは文化の持つ歴史的社会的条件それ自身も、結局は自然を基底としてその上に立って初めて可能であるからである」*10とした上で、自然を即自的な (an sich) 自然、対自的な (für sich) 自然、即且対自的な (an und für sich) 自然の三つの段階に分け、それぞれの人間形成力について次のように述べている*11。即自的な自然においては、人間は自然の一部であり、自然法則の支配・影響を受けるという意味で、自然は人間を形成する。対自的な自然においては、人間は自然に適応し、自然を支配しようとするを通じて、人間は形成する。即且対自的な自然においては、人間は自然に即時的に支配され対自的に自然を利用するが、このこと自体が主体として自覚され、自己意識の中に取り込まれた自然が人間を形成する。

それでは、自然をどのように捉えるべきなのか。そしてそのとき、生成はどのようなものとして現れ、どのような意義を持つのか。以下では、キェルケゴールの基本的な自然理解の特質と、自然と実存との関係とを明らかにする (2・3)。そして、キェルケゴールの自然理解の独自性と生成の構造と自己生成論の教育学的意義を提示したい (4)。

2. 自然の認識

前節でも述べたように、これまでキェルケゴールの自然理解が取り上げられることは少なかった。しかし、決してキェルケゴールが自然に無関心だったというわけではない。本節と次節とから明らかになるように、キェルケゴールはむしろ自然をこよなく愛していたと言える。ただし、キェルケゴールが生きていた当時のコペンハーゲンには、城壁に囲まれた要塞都市であり、

*10 細谷恒夫『教育の哲学——人間形成の基礎理論——』創文社、1962年、87頁。

*11 細谷、前掲書、88～89頁参照。

必ずしも自然に恵まれていたわけではない^{*12}。その意味でキェルケゴールは都会人であり、真に自然を経験するには 1835 年 6 月～8 月のギーレライエ (Gilleleje) 旅行を待たなければならない。

また、キェルケゴールが自然科学に無関心だったという印象も誤りである。自然科学に対して批判的・否定的になっていくのは事実だが、それも自然科学に大いに関心があったからこそである。事実、コペンハーゲン大学に入学した最初の試験では自然科学に関する科目で優れた成績を修めているし、自然科学研究に熱中した時期もあったらしい^{*13}。キェルケゴールが自然科学に関心を持つようになったのは、義兄の植物学者 P・V・ルン (Peter Vilhelm Lund, 1881-1880)^{*14}によるところが大きい。

本節では、キェルケゴールが自然科学をどのように評価していたのかを通して、キェルケゴールの自然理解の特質を探っていくことにする。

(1) 自然科学

キェルケゴールの自然科学に対する評価は、ギーレライエ旅行の直前の 1835 年 6 月 1 日付でルンに宛てた手紙に、最初の手がかりがある。

自然科学者は、多くの個々の事象について知っていますし、多くの新しいことを発見しますが、それだけで、それより先には進みません…… [中略] ……しかし、思弁 (Speculation) を用いて、通常の世界 (Verden) のどこにも存在しないあのアルキメデスの一点を見出したり、見出そうと努めたりし、そうした観点から全体を考察して、個々の事象を正しい光の内に見る自然科学者は違います。そうした自然科学者は、私に最高に新鮮な印象を与えます。(Pap., I, A72.)

^{*12} 19 世紀前半のデンマークの風土については、高藤直樹『キェルケゴール思想へのいざない』ビネバル出版、1996 年、23～60 頁を参照のこと。

^{*13} 橋本淳『逍遙する哲学者——キェルケゴール紀行』新教出版社、1979 年、55～56 頁参照。

^{*14} ルンについては、橋本、前掲書、56～57 頁、中里巧、前掲書、67 頁を参照のこと。

ここでは、自然科学批判とまではいかないまでも、キェルケゴールが自然科学に限界を見出していることはわかる。逆に言うと、限界を超えない範囲であれば、自然科学は好ましいものだということにもなる。しかしキェルケゴールは、次のようにも言っている。

たしかに私は、自然科学に魅せられてきましたし、今でもそうです。けれども私は、自然科学を私の主要な研究にしようとは思いません。理性 (Fornuft) と自由 (Frihed) とによる人生 (Livet)こそが常に私の最大の関心事で、そうした人生の謎を解き明かすことこそが絶えず私の願いだからです。……〔中略〕……自然の中には、科学の秘密を洞察するのとは別の仕方では観察されるべき一面があります。……〔中略〕……だから私は、一つの花の中に全世界を見るときか、人間の生活について自然が教えるさまざまな目配せに耳を澄ますなど……〔中略〕……します。(Pap., I, A72.)

ここで、キェルケゴールにとって自然科学は、一時の熱中にもかかわらず、自分が打ち込むべき研究の対象ではなくなっていることがわかる。このような理解をもってキェルケゴールは、ギーレイエへと旅立ち、豊かな自然を体験していったのである。しかし上で見たように、自然を支配しようとする自然科学に対しては、すでに消極的である*15。この自然科学に対する評価は、ギーレイエ旅行の後、否定的なものへと変わっていき、自然科学批判が強まっていくことになる。

上述のように、キェルケゴールが自然科学に見出したのは、その限界である。ここで、自然科学の限界は二つに分けることが出来る。それは第一に、自然科学の知識は蓋然的なものでしかない、という限界である。たとえば、キェルケゴールは次のように言っている。「その全体は接近である。およそ、およそであって、……〔中略〕……多くの書物で扱われ、そのために

*15 キェルケゴールのギーレイエ日誌に沿ってその地を辿ってみると、自然についての描写は豊富だが、人工物に対しての記述がほとんどないことがわかるという(橋本、前掲論文、102頁参照)。

顕微鏡が用いられる」(Pap., VII¹, A186.)。第二に、自然科学の認識は一定の真理性を持つてはいるが、それは科学の領域の範囲内でのことではない、という限界である。精神の領域には、科学による量的・客観的な認識とは異質の、質的で主体的な認識が必要である。自然科学は、倫理的なものとは「まったく異質なもの」(Pap., VII¹, A183.)である。それゆえ、自然科学者が自分自身を理解せず、精神の領域にまで踏み込むとき、「自然科学は危険である」(Pap., VII¹, A182.)と指摘する。自然科学に基づく知識を絶対視し、人間を神にまで導こうとするなら、それは欺瞞ですらある。それゆえ、キェルケゴールは言う。

このような科学が精神の領域へと踏みこもうとするとき、危険であり破滅となる。それらには、それなりの仕方では植物・動物・星を扱わせるのがよい。しかし、人間精神をその仕方では扱うことは、倫理的なものや宗教的なものの情熱を弱めるだけの、冒瀆である。(Pap., VII¹, A182.)

自然科学が人を神に導くと言われる事柄が偽善である。たしかに自然科学は——高貴な仕方では神へと導く。しかしこれは、僭越である。(Pap., VIII¹, A186.)

そしてキェルケゴールは、こう皮肉る。「もし、キリストが顕微鏡のことを知ったなら、まず使徒たちの観察にそれを充てるだろう」(Pap., VII¹, A197.)。かくして、自然科学は「あらゆるものの中で最高の思い上がり」(Pap., X⁵, A73.)であり、「神に対する反抗」(Pap., X⁵, A73.)だとされる。ついに、「神を余計なものとし、自然法則をそれに置き換え、……〔中略〕……人間が神となる」(Pap., X⁵, A73.)。すなわちそれは、「自然科学が宗教となる」(Pap., X⁵, A73.)ということである。

上述のように、自然科学があるべき領域にとどまっている間は、キェルケゴールに異存はない。しかし、自然科学を絶対視し、精神の領域にまで進出させるとき、自然科学は新しい神すなわち異教となり、神に対する反抗とな

る。キェルケゴールは、1846年の日誌で次のように言っている。「あらゆる破滅は、最終的には自然科学からやってくる」(*Pap.*, VII¹, A186.)。これは、キェルケゴールの予言ではあるまいか。

(2) 内的直観

(1) で見たように、キェルケゴールは自然科学に対して批判的であった。その批判の根本は、自然科学がその分をわきまえていない、ということに尽きる。換言すると、自然科学ですべてのことが認識出来るわけではない、ということである。それはとりわけ、精神の領域において強調されていた。それではキェルケゴールは、自然認識についてどう考えていたのであろうか。たとえば、自然科学は自然を対象としてそれを十分認識することが出来る、とでも考えていたのであろうか。ここでは、キェルケゴールにおける自然認識の在り方を見定めていきたい。

まず、キェルケゴールにおいて自然が初めて登場してくる、ギーレライエ旅行の前年の1834年9月11日の日誌から見てみよう。「自然の美しさを詠うとき、天才詩人たちは肉体の外面的な眼を用いて見ていたのではない……〔中略〕……彼らが見ていたものは、内的直観(en indre Intuition)によってたち現れていた……〔後略〕……」(*Pap.*, I, A8.)。ここでキェルケゴールは、自然を認識するのは「外面的な眼」ではなく「内的直観」だとしている。そして自然認識とは、「内的直観」によって認識した自然の本質を外的表象に還元し、その外的表象を再構成することだと言う(cf., *Pap.*, I, A8.)。キェルケゴールは、「内的直観」で自然のあるがままの姿を直観し、これを受けとめようとする。先のキェルケゴールの自然科学批判も、基本的にはこのような理解の上にあったと考えていいだろう。

ところで先に見たように、キェルケゴールの自然科学批判は、ギーレライエ旅行後に大きく強化されていった。その原因としては当然、キェルケゴールの思想の深まりが考えられるだろうが、その中でも特に自然理解の深まり

に注目したい*16。先述のようにキェルケゴールは、ギーレイエで初めて真の自然を体験したと言ってよく、キェルケゴールの自然理解に大きく影響を与えたはずであり、キェルケゴールの自然科学批判の強化の要因の一つもそこに見出せると思われるからである。ギーレイエ日誌には自然描写に関する記述も多く、キェルケゴールが自然に大いに関心を寄せていたことがわかる (cf., *Pap.*, I, A63-66.)。ここで興味を惹くのは、1835年7月29日の日誌である。そこでは、キェルケゴールがギーレイエの北にあるギルベア (Gilbjerg) を訪れ、そこにある断崖から海を見下ろしたときの幻想的な風景が記されている*17。キェルケゴールは、そこで自然と一体化し、死んだ家族の霊と会い、その霊と一体化するという体験をしている*18。この神秘的な体験から、キェルケゴールは何を得たのだろうか。

このように私が一人で立ち、いつまでも立ち続けたとき、そして海の威力と大自然の力のいどみとが、私に自分が虚無に等しいものであることを想起させたとき、そして他方で、何の憂いもなく空を飛ぶ小鳥たちが「あなた方の父の許しがなければ、その一羽も地に落ちることはない」(「マタイによる福音書」第10章第29節)というキリストの言葉を想起させたとき、まさにそのとき、私はどんなに偉大であると同時にどんなに取るに足らないものであるかを感じ、まさにそのと

*16 なお中里は、自然科学の発展にもその原因を求めている (中里、前掲書、109頁参照のこと)。

*17 「この地点〔ギルベア〕は、相変わらず私の好きな場所の一つである。ある静かな夕べ、そこに一人立ったとき、海は奥深くしかし静かな厳肅さの内に己が調べを奏でていた。その大海には一隻の船の姿も見えず、海と大空とが互いに接しているのが遠くに見えた。また、昼間の生活の煩わしい喧騒は静まり、小鳥たちは夕べの祈りを歌っていた――」(*Pap.*, I, A68.)。

*18 「そのとき私の眼前に、いくどとなく墓の中から、今は亡き何人かの愛する〔家族の〕者たちが姿を現してきた。いや、もっと正しく言うなら、私には彼らが死んでいないかのようにあった。私は、彼らを取り巻く真ん中に立っているのをはっきりと感じ、彼ら抱きかかえられていた。私はあたかも、自分の肉体から抜け出して、より高いエーテル(霊)の中を彼らとともに浮遊しているようであった。……〔中略〕……私の心は、今のような祝福された瞬間をどうしても忘れることが出来ず、あの亡き人々の世界の住人の一員に加えられることを、ひたすら請い願うのみだった」(*Pap.*, I, A68.)。

き、あの二つの偉大な力すなわち誇りと謙虚さとが、親しく手を握り合ったのである。その人の人生のあらゆる瞬間でそのようなことが可能である人は、幸いである。(Pap., I, A68.)

このようにケルケゴールは、自然との一体化を体験し、その中で自分が偉大である同時に虚無に等しいものであることを知る。ここでは、偉大さと虚無さ、誇りと謙虚さとが融合している。ケルケゴールは、この二つが融合する「アルキメデスの一点」を求める。ケルケゴールは、この二つの融合のためには、真の謙虚さが学ばなければならないとする。そして、ケルケゴールは言う。

そのような〔真の〕謙虚さを学ぶために……〔中略〕……、人がこの世の喧騒から身を引くことはよいことである。……〔中略〕……自然のただ中において、……〔中略〕……魂は、あらゆる高貴な印象に対して喜んで自己の扉を開くのだ。ここで人間は、自然の主人としてその奥に座を占めているが、彼はまた自然の中には、より高いものすなわち彼がそれに対して跪拝しなければならないものが姿を現しているということも感じるのである。すなわち彼は、自然全体を支配する力に自分を委ねる必然性を感じるのである。(Pap., I, A68.)

このように、自然を対象として捉えるのではなく、自然の中に入っていく、自然に向かって自分から語りかけていく。そこから自然が語り返してくる囁きを、心を開いて素直に、心の奥深くで聴き取ろうとする。このように自然を見ることが、ケルケゴールの言う自然に対する内的直観であり、それによって偉大であり虚無でもある自己の姿を捉えることが出来る。ケルケゴールの内的直観に関する思惟は、ギーレライエにおいて実際に体験されることによって深まり、自己の在り方にまで迫っている。(1) で見たように、ケルケゴールは科学の領域と精神の領域との峻別を強く求めていたが、ここでは精神の領域の拡張が図られていると言える。それゆえ、ケルケゴールの自然科学批判は熾烈になっていったのだと考えられる。

3. 自然と人間

前節では、キェルケゴールの自然科学批判を軸に、キェルケゴールの自然理解を見てきた。本節では、自然と人間との関係から、キェルケゴールの自然理解の特質を明らかにしていきたい。以下では、自然と人間との関係が論じられている後期の実名著作『野の百合と空の鳥 (*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*)』(1849年)を中心に、キェルケゴールの自然理解を明らかにしていく。

(1) 『野の百合と空の鳥』第二部

『野の百合と空の鳥』は二部構成になっており、いずれも『新約聖書』の「マタイによる福音書」に収録されているイエスの「山上の垂訓」と呼ばれる教えに従って、野の百合と空の鳥とを教師として受け取り、それに人生を学ぼうとしたものである。このうち第二部は、『さまざまな精神における建徳的講話 (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*)』(1847年)で既に発表されていたものである。ここでは著作年次に従い、第二部から見ていくことにする。

第二部は三つの講話からなっている^{*19}。第一の講話は、「人間であることに満足すること」(*SK3, 11, S. 149.*)を主題とする。ここでキェルケゴールは、「野の百合を思え」(*SK3, 11, S. 149.*)、「空の鳥を見よ」(*SK3, 11, S. 158.*)と言う。それは、野の百合も空の鳥も、思い煩うことがないからである。そして、「すべての世俗的な思い煩いは、人間が人間であるということに満足

^{*19} 日誌に「百合と鳥についての三つの講話における設計図は、最初の講話は審美的、次のものは倫理的、三番目のものは宗教的、といったようなものである」(*Pap., VIII, A1.*)とあるように、これらの講話にはそれぞれ、審美的設計図、倫理的設計図、宗教的設計図が与えられている。したがって、伝達方法という観点からも興味深い。ここではおいておく。この点については、G・マランチュク(大谷長訳)『キェルケゴールの弁証法と実存』東方出版、1984年、344頁を参照のこと。

しないということに、また比較によって思い煩わされた欲求が差異に至ると
いうことに、その根拠を持っている」(SK3, 11, S. 154-156.) と言う。つまり
思い煩いは、他人との比較によって生じるものである。人間は、野の百合と
空の鳥とを見て、思い煩わないようにしなければいけない、人間であること
に満足しなければいけないのだと言う。このとき、野の百合と山の鳥とは、
人間の「教師」(SK3, 11, S. 167.) である。

第二の講話は、「人間であるということは何とすばらしいことであるか」
(SK3, 11, S. 172.) を主題とする。キェルケゴールは「マタイによる福音書」
第6章第30節の聖句を取り上げ*20、この聖句は神の穏やかな叱責だと言
う。たしかに百合は美しいが、神には似ていない。それに対して人間は、神
に似せて造られている。これは「あらゆる被造物に対する優位」(SK3, 11, S.
177.) であり、「神との類似性」(SK3, 11, S. 177.) である。人間は、百合に
よって思い煩いを晴らされ、人間が美しいものであることに気づく。それゆ
え、百合は人間の教師である。しかしそれは同時に、人間は百合よりもすば
らしいものだということでもある。

それでは、鳥からは何を学ぶのか。鳥は、働かないのにもかかわらず、暮
らしの心配(思い煩い)をすることがない。それは、瞬間の中を生きていて、
永遠的なものを持たないからである。暮らしの心配をするため人間は働く
が、「働くということは人間の完全性である。働くことによって人間は神に
似るのである」(SK3, 11, S. 182.)。思い煩う者は、鳥を見ることによって、
働くことがいかにすばしいか、人間がいかにすばしいかを学ぶ。それゆ
え、鳥は人間の「教師」(SK3, 11, S. 180.) であると言えるが、働くがゆえに
人間の方がすばらしいのである。

第三の講話は、「人間であるということにどのような浄福(Salighed)が約
束されているか」(SK3, 11, S. 186.) を主題とする。キェルケゴールは、「マ

*20 「今日は生えていて、明日は妬に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように装ってく
ださる。まして、あなたがたにはなおさらのことではないか、信仰の薄いものたちよ」
(「マタイによる福音書」第6章第30節)。なお邦訳は、共同訳聖書実行委員会『聖書新
共同訳』日本聖書協会、1987年によった。

タイによる福音書」第6章第30節^{*21}、第10章第29節^{*22}、「ヤコブの手紙」第1章第11節^{*23}を引き合いに出し、自然の中には美しさとともに底知れぬ悲哀があると言う (cf., SK3, 11, S. 185.)。しかし、人間はそれに気づかず、気づかないところに人間の悲哀がある。それゆえ、百合の装いや鳥が空を飛ぶことを羨んではいけない。ここでケルケゴールは、「マタイによる福音書」第6章第24節^{*24}を引き合いに出す。自然は神と富という二人の主人に仕えないし、したがって百合や鳥も二人の主人には仕えない。それは、自由がなく、必然性に縛られ、選択することが出来ないからである。しかし、人間には選択する自由がある。また、神は人間が選択することが出来るように造った以上、人間は選択しなければならない。「正しく選択する者に対して、何という浄福が約束されていることだろう」(SK3, 11, S. 188.)。人間が百合や鳥のように思い煩わなくなったとき、人間は富という主人には仕えないのである。

ケルケゴールにおいて、百合と鳥とは自然を示していると考えてよい。したがって、第一の講話では思い煩いを晴らしてくれる「教師」としての自然が、第二の講話では人間のすばらしさを教えてくれる「反面教師」としての自然が描かれていると言える。その上で、第三の講話では、人間は自然には生きられず^{*25}、信仰に生きなければならないことが説かれている。そし

*21 「今日は生えていて、明日は妒に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように装ってくださる」(「マタイによる福音書」第6章第30節)。

*22 「日が昇り熱風が吹きつけると、草は枯れ、花は散り、その美しさは失せてしまいます」(「マタイによる福音書」第10章第29節)。

*23 「二羽の雀が一アサリオンで売られているではないか」(「ヤコブの手紙」第1章第11節)。

*24 「誰も、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない」(「マタイによる福音書」第6章第24節)

*25 『哲学的断片 あるいは一断片の哲学 (Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi)』(1844年)においても、次のように言われている。「空の鳥のように生きようとするのは、たしかに美しいかもしれないが、それは許されないことである。もし、それに固執すれば、餓死するか、さもなければ他人の財産で食っていくような、最も悩むべき結果になってしまう」(SK3, 6, S. 45.)。

て、自然と人間との違いとして、選択出来る自由が挙げられている点に注意しておこう。

(2) 『野の百合と空の鳥』 第一部

続いて、『野の百合と空の鳥』第一部を見ていこう。第一部は、三つの講話からなっている。冒頭の「祈り」では、「人間であるということがどういうことか、そして人間であるということの要件が敬虔な意味でどういうことか」(SK3, 14, S. 129.) に対する答えとして、沈黙 (Tavshed)・服従 (Lydighed)・歓喜 (Glæde) が挙げられている。第二部では百合や鳥に対する人間の優性が強調されていたが、第一部ではその点に反省が加えられる。

第一の講話は、沈黙を学ぶことが主題となっている。百合と鳥とは、人間に沈黙を教えてくれる。人間の本質は話すことにあるが、話すことを止めることによって、神の語りを聞くことが出来るようになる。話すという人間の本質を止める沈黙は、自分自身を無にすることであり、神の前で無になることである。沈黙によって、神をおそれることが始まる。話すことは、動物に対する人間の優越性であるが、神関係においては墮落の原因となりやすい。人間は、おそれとおののきにおいてのみ、神と話すことが出来る。正しく祈る者は、このことを知っている。キェルケゴールは言う。

祈るということは自分自身が話すのを聞くということではなくて、沈黙するに至るということ、そして、祈る者が神を聞くまで沈黙し続け、待つ、ということである。(SK3, 14, S. 136.)

この沈黙は、神に対する畏怖であり、自然の中でそうありえるように、礼拝であるがゆえにこそ、そのゆえにこの沈黙はかくも荘厳なのである。そして、この沈黙はこのように荘厳であるがゆえに、そのゆえに人は自然のうちに神を認めるのである。(SK3, 14, S. 140-140.)

神へのおそれとおののきは、人間の言動を沈黙の中におく。正しく祈る者はそのことを知っており、こうして祈りは沈黙に帰着し、さらに傾聴へと深

められる。祈りは沈黙の瞬間である。沈黙とは、ただ単に話さずに黙ることではない。黙っていても心の中で饒舌であっては、沈黙とは言えない。沈黙をするとは、自分を無化することによって、自己自身となること、そして自己を取り戻すことである。キェルケゴールは、百合や鳥の姿は、この沈黙の姿を我々に教えると言う。どんなときも百合や鳥は沈黙している。そして人間は、この沈黙を百合と鳥とから学ぶことが出来る。それはすなわち、「君が野外の百合と鳥との下で、君が神の前にあるということである」(SK3, 14, S. 141.)。

第二の講話では、服従を学ぶことが主題となっている。百合と鳥との下にある沈黙には、「あれか—これか (Enten-Eller)」が存在している。この「あれか—これか」は、「神を愛するか、それとも神を憎むか」(SK3, 14, S. 145-146.) という、徹底的な二者択一である。キェルケゴールは言う。「神は自らが選択の対象であることによって、選択の決断を緊張せしめて選択が真実にあれか—これかにならしめるものは元々神であるということになるのである」(SK3, 14, S. 145.)。それでは神は、この二者択一で何を求めているのか。それは、「無条件の服従」(SK3, 14, S. 147.) である。そして、これを教師としての百合と鳥とから学ぶことが出来るのだと言う。キェルケゴールは言う。

君の周囲の自然に注意しなさい。自然においては、すべては服従であり、絶対的な服従である。(SK3, 14, S. 148.)

百合と鳥とは神に対して絶対的に服従し、彼らは服従においてかくも素朴、あるいはかくも崇高であるので、彼らが信ずるところは、生起するすべてのものは絶対的に神の意志であり、また、絶対的に服従して神の意志をなすか、あるいは、絶対的に服従して神の意志を堪え忍ぶより以外の何事も世においてまったくなすことはないのである。(SK3, 14, S. 150.)

沈黙は神への服従の第一条件であり、自然においてはすべてが服従であ

る。自然においては、神の意志が直ちになるのである。人間も、必然性から徳を作り出さなければならない。沈黙し投げ委ねることによって、神の意志がなる。百合と鳥とは、「どうすることも出来ない自分自身と現実」を自ら引き受けることを、その沈黙の姿の内に教えている。

第三の講話では、歓喜を学ぶことが主題となっている。歓喜を教える教師は、自分自身が歓喜する者でなければならないが、百合と鳥とは常に歓喜が存在している (cf., SK3, 14, S. 158.)。百合は美しく花を咲かせることで、鳥はさえずることで、絶対的無条件に歓喜する。それは、明日に対する思い煩いがないからである。沈黙と服従を守る百合と鳥とは、今日が存在するだけで明日は存在しない。明日という不幸な日は、饒舌と不服従とを見出させる。歓喜は、真に自己自身に対して現在のときに訪れる。キェルケゴールは言う。

それは、自分自身に真実に現在しているということである。しかし、自分自身に真実に現在しているということ、それはこの「今日」である、今日存在するという、真に今日存在するということである。……〔中略〕……歓喜とは現在する時間に強調のすべてをおいた現在する時間である。(SK3, 14, S. 160.)

現在の時間を実感するとき、歓喜が満たされる。歓喜は、現在の時間において現れるのであり、沈黙と服従の中で、今日存在するという中で現れる。もちろん、自然全体が悲哀を持っているように、百合も鳥も悲哀を持っているが、それらを神に投げ委ねることによって、無条件に歓喜している。この投げ委ねることを、キェルケゴールは「集中」(SK3, 14, S. 164.)と呼んでいる。百合と鳥とに学び、悲哀を神に投げ委ねるなら、歓喜を持つことが出来る。

4. 自然と生成

以上のように見てきたキェルケゴールの自然理解は、いかなる特徴を持っているのか。人間は、自然の一部であると同時に、精神でもある。2 で見たキェルケゴールの自然科学批判の根底には、精神である人間が他の生物や物と同列に扱われ、人間とそれらの質的差異が看過されることへの危機感があると言ってよい (cf., *Pap.*, VII¹, A185.)。すなわち、人間と動植物などとの峻別が主張されている。また、人間の内的直観による自然を理解しようとする考えは、キェルケゴールが有機体的自然観を採っていることを示している^{*26}。

自然と歴史との総合として人間を見ていこうとするならば、自然と歴史とを措定する第三者としての神の位置づけが重要になる。そのさい重要になるのは、自然における神の問題である。キェルケゴールにおいて神は、『哲学的断片のための非学問的あとがき (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*)』(1846年、以下『あとがき』と略記する)に「私は神を見出すために自然を観照する」(SK3, 9, S. 170.)とあるように、自然の中に顕現すると見てよい。『あとがき』は中期の仮名著作であるが、これは後期の実名著作においても変わらない。『愛の業 (*Kjerlighedens Gjerninger*)』(1847年)の第二部では、次のように言われている。「しばらく自然を観察してみよう。自然もしくは自然の内なる神は、生命と存在とを持つさまざまなものすべてを、何という無限の愛で包んでくれていることか！」(SK3, 12, S. 259.)。したがって、有機体的自然観を採るキェルケゴールにあつては、自然の中に顕現する神が考えられていたと言える^{*27}。

3 で取り上げた『野の百合と空の鳥』と同年に出版された『死に至る病 (*Sygdommen til Døden*)』(1849年)において、キェルケゴールは人間たる自

^{*26} 中里、前掲書、98頁参照。

^{*27} 中里によると、それは前期から後期まで一貫している。詳しくは、中里、前掲書を参照のこと。

己 (Selv) を関係 (Forholdet) として捉えている (cf., SK3, 15, S. 73.)。自己を関係とみなす考え方は、『野の百合と空の鳥』の中では、「集中」と表現される。すなわち、思い煩いを神に投げ委ね自己に集中していくとき、自己は関係として捉えられるのである。そして、その自己関係は自己生成の過程そのものであり^{*28}、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然との総合である^{*29}。したがって、人間と自然との関係においては、人間が内的直観によって自然に顕現する神を捉え、思い煩いを神に投げ委ねることによって、自己に集中していく。そこで自己は神によって指定された関係として捉えられ、自己生成していくのである。

このように自然の側からキェルケゴールの自己生成論を見た場合、キェルケゴールの自然理解はどのような教育学的意義を持つだろうか。キェルケゴールは、『キリスト教講話 (*Christelige Taler*)』(1848年)の第四部で次のように言っている。

自然の中で神の広大性がそれと知られるしるしは、誰でも驚嘆しながら見ることが出来ます。……〔中略〕……自然の中にある神の広大性は明白です。しかし、慈悲深さの中にある神の広大性は信じるべき秘儀です。……〔中略〕……自然の中にある神の広大性は、それをみる人にすぐ驚嘆の念を、そしてさらに崇拜の念を与えます。慈悲深さの中にある神の広大性はまず躓きとなり、それから信仰の対象になります。(SK3, 13, S. 273-274.)

3で見たように自然は自己が生成するための教師であるが、この引用からは、自己生成の契機でもあることがわかる。

現在の学校教育においては、「総合的な学習の時間」の内容として「環境」が例示されているなど、環境教育が奨励されている。その一方で、宗教を扱うことについては、法的な問題もあって消極的である。しかし、「生命に対

*28 前掲拙稿、149頁参照。

*29 前掲拙稿、146頁参照。

する畏敬の念」といった宗教的な概念は、道徳教育に盛り込まれている。自然の中に人間の力を超えたものを見出し、それを契機に自己生成するという自己生成観は、現行の教育課程においても有効である。キェルケゴールの自己生成論はそのモデルになりうるだろう。

(いとう きよし・東北大学)

キェルケゴールの1848年の信仰的突破について

鈴木祐丞

1. はじめに

1852年、キェルケゴールは日誌に次のように記した。

…そうして1848年がやってきた。それが救いとなった。私はもっとも高いもの [det Høieste] を理解したと、祝福に圧倒されて、あえて自分自身に言った。そうした瞬間がそこで私にやってきた (Pap. X4 A 545.)。

本稿は、この記述のうちに暗示されている、1848年に生じてキェルケゴールにとって「救い」となった「瞬間」を「キェルケゴールの1848年の信仰的突破」*1と称し、それが具体的にどのようなできごとであったのか、ひとつの可能な解釈を提示する。

キェルケゴールの著作・思想の全体は、本質的には、罪のゆるしの信仰とは何か、いかにしてそこへと至りうるかを究明したのものとして捉えられるべきであると思われる。そして罪のゆるしの信仰についてのそうした思想的表現は、罪のゆるしの信仰を求めてのキェルケゴール自身の内面史的展開を背景にもつものと考えられる*2。

キェルケゴールの1848年の信仰的突破についての本稿の研究は、キェルケゴールの生と思想についてのこのような見通しのもとになされる、彼の内面史的側面についての研究の一端である。詳しくは後述されるが、上述の「救い」の「瞬間」(信仰的突破)とは、キェルケゴールが罪のゆるしの信仰へと実存的に到達したことを言う。そのようなものとして信仰的突破は、彼の内面史全体における核心的なできごとであると同時に、罪のゆるしの信仰

*1 「信仰的突破」という用語は、(橋本淳 1976, p.209) から借用した。

*2 このような見解にたつ先行研究として、(橋本淳 1976, 1991) などが挙げられる。

の究明を目指した彼の著作・思想の本質的な理解のためにも決定的な重要性を持つべきことなのである。

キェルケゴールの著作からの引用は『原典全集』（第三版）を、また日誌からの引用は『日誌・遺稿集』（第二版）^{*3}を用いた。邦訳はすべて論者によるものである。

2. 1848年の信仰的突破

以下、2-1 から 2-4 において、当該時期のキェルケゴールの日誌を時間軸に沿って辿ることにより、信仰的突破の全体像についてのひとつの可能な解釈を提示する。あらかじめその全体像を要約しておけば、次のようになる。

1847年5月5日、キェルケゴールは不可能と目されていた34歳の誕生日を迎え、それに伴って罪についてのより深い理解に到達し、自らの従前の状

^{*3} キェルケゴールは、遺稿が自らの死後に出版されることを予期しており（*Pap.* XI A 239.）、同時に、自身の生と思想は死後になってはじめて理解されるものと予見していた（*Pap.* VIII 1 A 116, 424）。これらのことを考え合わせれば、遺稿はキェルケゴールの本質的な理解のための第一級の資料として、積極的に用いられるべきであると考えられる。しかし研究資料としての遺稿の妥当性を巡っては、いくつかの問題点が指摘されるのが常である。そうした問題点についてここで考えておくことにする。問題点を大別すれば、以下の二系列となるであろう。

- 1) 遺稿の編集のされ方に端を発する問題（『日誌・遺稿集』の各版が、遺稿のオリジナルな配列をどれだけ再現できているのか）
- 2) 遺稿自体に内在的な問題（遺稿の内容にはさまざまなフィクションが混入しているのではないか）

これらの問題に対して、本稿は次の立場をとることとする。

- 1) 遺稿全体のうち、日誌 NB4 から NB6 までが本稿が用いる資料であるが、それらはもともと一冊ごとに綴じられたノートであることから、編集方法に端を発する配列の問題は、少なくとも本稿の研究においては生じないと考えられる。なお、SKS の出版により、この系列の問題は解消へ向かうものと考えられる（カペロン他 2003 参照）。
- 2) 遺稿のうちには部分的にフィクションも混入しているかもしれないが、そのフィクションとは事実の捏造という種類のものでなく、事実の脚色という種類のものであると考えられる（*Pap.* X5 A 146.）。そこで、遺稿の内容について、そこに書かれた事実は脚色されている可能性があるものの、その事実の存在自体については疑う必要はないものと思われる。

態を「絶望の罪」(*Pap. IX A 341.*)として認識するようになる(2-1)。その後さまじまな苦悩の末、キェルケゴールは1848年4月19日に「私の本質全体は変化した」で始まる日誌(*Pap. VIII 1 A 640.*)を記し、内閉性という内面的状態を打ち破って牧師になることを目論むが、その試みは座礁する(2-2)。キェルケゴールは内閉性・憂愁とは「絶望の罪」の一形態であることに気づき、その解決には罪のゆるしの信仰が必要であることを知る。罪のゆるしの信仰は「反省のあとの直接性」(*Pap. VIII 1 A 649.*)という弁証法的なものとして理解され、反省のあとに戻るべき直接性がどのようなものか考察が続く(2-3)。そしてあるがままの状態(「絶望の罪」としての内閉性・憂愁)が摂理のもとにあるものとして肯定的に捉え返された状態こそがそれであると理解され、同時にその状態へとキェルケゴールが実存的に至ったとき、信仰的突破(罪のゆるしの信仰への実存的到達)が生じることになる。なお、信仰的突破は1848年6月下旬から7月上旬(*Pap. IX A 64-75.*)に生じたできごとであった(2-4)。

2-1 信仰的突破への序章

キェルケゴールは1847年5月5日、34歳の誕生日を迎えた。キェルケゴールにとって34歳とは不可能な歳であるはずだった。父により犯された罪(「少年の日の神に対する呪い」、「二度目の結婚にまつわる忌わしい秘密」橋本淳1976, p.87)が家族全体を覆い、キェルケゴールの兄弟姉妹は誰も、キリストが十字架につけられた33歳という年齢を越えて生きることができないはずだった(*Pap. VIII 1 A 100.* および「大地震」体験に関連する *Pap. II A 805.* 参照)。

このように考えられていた34歳を無事に迎えたことに伴って、キェルケゴールは罪についてのより深い理解へと到達したものと思われる。1847年5月付近に、次のような日誌記述が存在する。

最初、人間はおそらく、弱さ [Svaghed] から罪をおかす、弱さに屈服する(ああ、というのはおまえの弱さは、まさに欲望の、性向の、

情熱の、そして罪の力だからである)、しかるにそこで、彼はそのことにかんしてかくも絶望し、そうして彼は、おそらくふたたび罪をおかす、絶望から罪をおかす (*Pap. VIII 1 A 64.*)。

罪のふたつの形式

1) 人間は弱さから罪をおかす。

2) そうして絶望から罪をおかす。これが本来的な罪である。

ここに、したがって贖罪もまた存する。人間は、彼が弱さからかかわった罪がゆるされうるということにかんして絶望する、彼はすべてが失われたと考える、そうして彼は罪をおかす。したがって、彼を止まらせるためには、贖罪がなければならない (*Pap. VIII 1 A 497.*)。

これらの日誌の内容は、最終的に 1848 年末の次の日誌記述のうちにまとめられている。

私がほかのところ [VIII 1 A 64, A 497.] で示したように、罪のふたつの形式が存する。弱さの罪 [Svagheds Synd]、そして絶望の罪 [Fortvivlelsens Synd] である、ひとは、彼が弱かったことにかんして、あるいは、罪をおかすに十分なほど弱いことにかんして、絶望から罪をおかす。この後者の形式が、明確な罪である。それについてこそ、したがってキリスト教はまた、狙いを定めてきたのである。というのは、贖罪についての教義は本来的にこの絶望に関係しているからであり、贖罪はこの絶望を終わらせようとするのである。そうした人間だけが、本来的に贖罪を把握するのである、すなわち、それに対する願望を持つのである (*Pap. IX A 341.*)。

キェルケゴールは罪を、人間の自然的性向によりおかされる「弱さの罪」と、弱さの罪がゆるされないものとする「絶望の罪」に分け、後者こそが本来的な罪であると見なすようになるのである。

キェルケゴールがこうした罪の理解へと到達したのは、彼が不可能なはずの 34 歳を迎えたできごと起因しているのではないかと思われる。すなわ

ち、キェルケゴールは、父の罪（「弱さの罪」に相当する）をゆるされないものと見なしてきたからこそ34歳は不可能と考えてきたのであり、34歳を迎えたことによって、父の罪をゆるされないものと見なしていたこれまでの状態を客観的に見つめなおすことができるようになり、そしてそうした状態こそが本来的な罪（「絶望の罪」）であると気づくようになったのではないかと思われるのである。

2-2 信仰的突破への胎動期（1）内閉性の打破、牧師となる試みとその座礁

こうして1847年5月5日に34歳を迎えたキェルケゴールであるが、1848年の4月まで、さまざまな要因によって苦悩の状態のうちにあったと考えられる。たとえば、作家をやめて牧師になることを目指しながらも、憂愁（その根源は上述の父により犯された罪と考えられる。（橋本淳 1976, pp. 86-87）参照）や内閉性（内面的には憂愁でありながらそれを隠そうと外面的には快活を装う状態。SV3 15, 118. 参照）という自らに支配的な気質のために断念せざるをえなかったこと（*Pap.* VII 1 A 221. 参照）、コルサァー事件の影響が続いていたこと（*Pap.* VIII 1 A 42. 参照）、経済的な苦境（*Pap.* VII 1 B 211. 参照）、かつての婚約者レギーネが1847年11月に結婚をしたことなどである。

1848年3月の日誌記述から、キェルケゴールがこのような苦悩の状態を打開する道を模索していたことが知られる（*Pap.* VIII 1 A 604. 参照）。そして同年4月19日、次のように日誌に記すことになる。

私の本質全体は変化した。私の隠蔽性 [Skjulthed] と内閉性 [Indesluttethed] は破られた—私は語らねばならない（*Pap.* VIII 1 A 640.）。

ここでキェルケゴールは、直接的には経済的な状態の悪化という事態をきっかけに、憂愁と内閉性を克服して牧師になることを決意しているのである（「いま、もし私が神の助けによって私自身になるならば、…そのときには私は牧師になるだろう。…あらゆることが…私が私の生計のために嘆かね

ばならなくなったときに、神の助けによって、打ち破ることに寄与してきたのである」*Pap. VIII 1 A 641.*）。

しかし、この決意は4月24日には翻されることになる。

否、否、私の内閉性はやはり止揚されることはできない…。もし負わされているこの内閉性を私が持たないならば、私は公人〔牧師〕になることができるであろうに。いまやそれは困難である（*Pap. VIII 1 A 645.*）。

4月19日の決意は、「内閉性を止揚することをたえず考えることによって、それを止揚しようと欲するという…形式的な方法」（*Pap. VIII 1 A 645.*）だったのである。内閉性というキェルケゴールに支配的な状態は、そのような形式的な方法によっては解決されるものではなかった。

2-3 信仰的突破への胎動期（2） 「反省のあとの直接性」の模索

キェルケゴールはそこで、内閉性の打破と牧師への決意、そしてその座礁というこのできごとをきっかけに、形式的ではない方法による内閉性の解決を考えるようになる。そして、そのためには罪のゆるしの信仰が必要であることを理解するようになる（*Pap. VIII 1 A 645.* 参照）。なぜなら、内閉性とは上述の「絶望の罪」（*Pap. IX A 341.*）の一形態と考えられるからである。

「絶望の罪」は、『死に至る病』第2編B「罪の継続」のなかの、A「自己の罪にかんして絶望する罪」およびB「罪のゆるしについて絶望する罪」に対応するものと考えられる（SV3 15, 156-73.）。そしてA「自己の罪にかんして絶望する罪」とは、「…自己自身に閉じこもることだけを欲する [...den vil kun...slutte sig inde med sig selv...]」（SV3 15, 160.）ものと言われる。これらを考え合わせたとき、内閉性〔Indesluttethed〕とは「絶望の罪」のひとつであるという理解が成り立つ。キェルケゴールにおいては、父の罪（「弱さの罪」に相当）を決してゆるされないものと見なすことで生じた内閉性・憂愁が「絶望の罪」である。

キェルケゴールはそこで、罪のゆるしの信仰とはどのようなものか考察を進め (*Pap.* VIII 1 A 646-648. 参照)、それは「反省のあとの直接性」^{*4} (*Pap.* VIII 1 A 649, 650.) であるという結論に到達する。ここで「反省のあとの直接性」としての罪のゆるしの信仰は、ひとまず次のように理解されている。

…罪のゆるしの信仰とは、時間において罪が神から忘れられるということ、神が忘れるということがほんとうに真実であるということを感じる事なのである (*Pap.* VIII 1 A 649.)。

しかしすぐに、このような「反省のあとの直接性」の理解がじつは不可能であることに気づく。

…どの直接性へと、それ [「反省のあとの直接性」としての罪のゆるし] を信じている者は戻っていくのか…あるいは、この信仰のもとに続く直接性とは何か…。私はそこで、ある人が、神が文字通り彼の罪を忘れたということ、真実に信じるだけの巨大な信仰の勇気を持ったと想定してみる…神についての発展した観念を持ったあとで、神がまったく文字通り忘れるという、このことを信じる勇気。…それでどうなる？ …不可能だ！ (*Pap.* VIII 1 A 663.)^{*5}

キェルケゴールはそこで、「反省のあとの直接性」としての罪のゆるしの信仰とは真実にはどのようなものか、再考する（「…すなわち信仰の弁証法的な規定についてこそ…私のすべての強さを集中させねばならないのであ

^{*4} 「反省のあとの直接性」は、研究史上おもに「第二の直接性」と呼ばれてきたものであり、(武藤一雄, 1967)、(大谷長, 1953) などにおいては、「受け取りなおし (Gjentagelse)」の概念とほぼ同義のものとして意味づけを与えられている。本稿では、ひとまずこの時期の日誌だけを資料として、この概念がどのような意味合いのものとして理解されうるかを解明することを目指した。著作や先行研究を用いた、この概念についての正確な分析は別の機会に行うことにしたい。

^{*5} *Pap.* VIII 1 A 663, 673. はともに、『日誌・遺稿集』(第二版) 第8巻末の *Løse Papirer* に収められており、それらが書かれた時間的な位置づけが正確には不明とされるものである。本論においては、それらはともに *Pap.* VIII 1 A 650 以降に書かれたものと仮定して用いる。

る」*Pap. IX A 11.*)。そしてキェルケゴールは次のような理解に到達する。

…私が信仰を有しているか否か、それについて私は直接的な確実性を
得ることはない——というのは信じることは、まさにこうした弁証
法的な浮遊 [*Svæven*]、絶え間ないおそれとおのきのうちで、それ
でもけっして絶望をしない、弁証法的な浮遊だからである。信仰とは
まさにこうした無限の自己の心配 [*Selvbekymring*]、全てを賭けると
いうことのうちに人を注意深く保持する無限の自己の心配であって、
人がまた現に信仰を有するか否かについてのこうした無限の自己の心
配なのである——そして見よ、まさにこうした自己の心配こそが信仰
なのである (*Pap. IX A 32.*)。

罪のゆるしの信仰は、そこへと至っていない人間にとって、まったく未知
の何かであらざるをえない。罪のゆるしの信仰を求める人間がなしうるの
は、おそれおののいて「弁証法的な浮遊」のなかをゆくこと、自分が信仰を
有しているかどうかについて「無限の自己の心配」を行うことにとどまるの
であり、不確定な「賭け」なのである。こうして、未知の何かである罪のゆ
るしの信仰を、たとえば「時間において罪が神から忘れられるということ」
(*Pap. IX A 649.*) というふうに、予知することはできないのである。

ここでキェルケゴールは、「反省のあとの直接性」としての、弁証法的な
罪のゆるしの信仰の獲得において、人間はただその弁証法の一方の道（「反
省」）を行きうるのみであると痛感したのである。罪のゆるしの信仰の弁証
法の「往相」（罪意識の深化にともなう自己否定）と「還相」（罪のゆるしに
よる自己の再生）（武藤一雄 1967, p.100 参照）のうち、人間の力で可能な
のは、「往相」を往きつくすことのみであることを体感したのである。罪のゆ
るしの信仰へ向けての人間の側からの接近は、ここで限界に突き当たらざる
をえない。罪がゆるされること、「直接性」への帰還、「還相」は、神の手に
委ねられる。次の日誌記述が、キェルケゴールがおそらくこうした意識のう
ちにあったことを裏付ける。

…人間は本来的に、悪くなること以上のことをできないこと、そして神はそれに対し、善くなること以上のことをできないこと、こうしたことは本来的に、そこにおいて人間が安らうことのできる唯一の思想である。おお、負債に対するすべての自己の心配の不安の背後で…人間は神なしに世界にいるのではないということ、神が…愛とともにいるということ、こうした想定や確実さが現われ始め、輝き始めるのである (Pap. IX A 34.)。

罪のゆるしの信仰を求める人間は「負債に対する自己の心配の不安」を往く。そしてその背後で、神の存在が「輝き始める」。「直接性」への帰還、「還相」の開始である。そして「還相」においてはじめて、信仰の「確実さ」が「現われ始め」るのである。ここまで到達したキェルケゴールにとって、罪のゆるしの信仰は間近に迫っていた。

2-4 信仰的突破

信仰的突破への胎動期 (2) の時期に、次のような日誌記述がある。

祈りにさいしてアーメンを十全に言いうるということ、おお、…こうしたことはなんとまれにしか、どれほどほんとうにまれにしか、生じないことであろうか！ …人がそれ以上付け加える言葉を一語も持たず、それでいて喜ばせ、満足させる唯一の語がまさにアーメンであるというふうに、そのようにアーメンを言うということ、こうして…人が、すべての彼の弱さにおいて、しかるにまたすべての彼の希望において、神の前で透明に自己自身になったのだ、と十全に言うということ！ (Pap. IX A 24.)

ここで言われている「十全」な「アーメン」を、キェルケゴールは 1848 年 6 月下旬から 7 月上旬のものと考えられる日誌の中でついに表明するのである。

わたしはほとんど、アーメンを除いて、それ以上ただの一語も言いた
いとは感じない。というのは、摂理が私に対してなしてきたことに対
する私の感謝の念が、私を圧倒しているからである。…私はまったく
文字通り、神とともに生きてきた、人が父親とともに生きるように。
アーメン (*Pap. IX A 65.*)。

ここ (日誌では *Pap. IX A 64-75.*) にキェルケゴールは、自らが「反省の
あとの直接性」としての罪のゆるしの信仰のうちにあることを、実存的に体
感するようになる (信仰的突破)。罪のゆるしの信仰が、キェルケゴールに
確実性をもって現われるようになる (「…おまえ [キェルケゴール自身を指
す] がそこにおいて罪をおかしたすべてのことは…イエス・キリストによっ
ておまえにゆるされたのである」 *Pap. IX A 64.*)。

この信仰的突破は、罪のゆるしの信仰への到達を目指して、人間の側から
の限界に達したキェルケゴールに、摂理という神の側からの原理が作用した
ことで生じたものと考えられる。具体的に言えば、これまでの生において苦
しみに他ならないものとして考えられてきた「絶望の罪」(憂愁、内閉性な
ど)のゆるしを求めてきた結果、それらが摂理という観点のもとに肯定的に
捉えかえされたこと、否定的に(「絶望の罪」として)感じられていたあるが
ままの状態が肯定的に受けとりなおされたことにより生じたのである。以下
の日誌にそのことが記されている。

…私の生のすべてにおいて憂愁が存している、しかしそれもまた、描
写できないほどの救い [Salighed] でなのである (*Pap. IX A 65.*)。

こうした憂愁、こうした悲しみの巨大な持参金、そして憂愁の老人に
よって育てられたひとり子どもとしての、もっとも深い意味におけ
る哀れさ——そしてあらゆる人を、あたかも私が陽気であるかのよう
に騙すことができるという、私の生まれつきの名人芸 [内閉性] ——
そして天におられる神が、私をそのように助けてきてくれたのである
(*Pap. IX A 70.*)。

キェルケゴールは信仰的突破の胎動期において、罪のゆるしの信仰を求め、それを「反省のあとの直接性」(Pap. VIII 1 A 649.)へと至ることとしてとらえた。到達される直接性を、はじめは「時間において罪が神によって忘れられるということ」(同)と理解しようとしたが、そのような理解がじつは不可能であることに気づいた(Pap. VIII 1 A 663)。その後の再考によって、罪のゆるしの信仰は、人間にとっては、直接的確実性のない「賭け」(Pap. IX A 32.)とも言われる道を往きつくすことでしかありえないと理解されるようになった。そして人間がそうした道を往くときに、神が、信仰の確実性が、逆説的に「輝き始め」(Pap. IX A 34.)る。自らのあるがままの状態が、神の摂理のもとに、肯定的な意味合いを帯びて捉え返される。それこそが「反省のあとの直接性」としての罪のゆるしの信仰なのである。キェルケゴールはこの信仰へと到達し(信仰的突破)、憂愁・内閉性という「絶望の罪」と見なされた自らの従前の状態を、摂理のもとに肯定的に捉え返したのである。

こうした新しい次元の生へと至ることで、キェルケゴールは今後の自らの課題を明確に知るようになったものと考えられる。

…いまになってはじめて、私は、すべてが私にとって明らかとなる点に到達した。…私の課題が私にいまや明らかなのである(Pap. IX A 71.)。

重要なのは、キリスト教を改訂すること以上でも以下でもない。重要なのは、1800年間で、それらがまったく現存していなかったかのようになり、取り除くことである(Pap. IX A 72.)。

この課題は、最終的にキェルケゴール晩年の「教会闘争」として遂行されたものと考えられる。こうしてキェルケゴールの1848年の信仰的突破は、上述してきた内容であると同時に、1848年以降のキェルケゴールの生の方向性全体を規定することになるものと考えられるのである。

3. 本稿の寄与

以上、キェルケゴールの 1848 年の信仰的突破について、ひとつの可能な解釈を提示した。最後に、信仰的突破についての先行研究の見解を考察し、本稿の提示した見解と対比させることで、本稿の寄与を考えてみることにする。

大谷愛人は、『キェルケゴール著作活動の研究』（後篇）の pp.1443-1451 において、「1848 年 4 月 19 日における『私の本質の変化』」と題して、1848 年 4 月 19 日の日誌記述（*Pap.* VIII 1 A 640）から同年 5 月上旬のものと思われる日誌記述（*Pap.* VIII 1 A 648）について、考察を行っている。

大谷愛人によると、1848 年 4 月 19 日にキェルケゴールに「信仰上の決定的な変化が起った」（p.1447）。そして大谷はその変化を次の三点に要約する（pp.1447-49 参照）。

- 1) キェルケゴールの隠蔽性、内閉性が打ち破られたこと。憂鬱（*Tungsind*）を神から与えられた恵みとして捉え、それを積極的に受け容れ、用いようとするだけの信仰的に和らいだ状態に達したこと。
- 2) キェルケゴールが罪のゆるしの信仰へ達したこと。
- 3) その信仰において、キェルケゴールは、第二の直接性（反省のあとの直接性）という立場に達したこと。第二の直接性とは、「罪の赦しの信仰を受取ることをこれまで妨げてきた彼の憂鬱が全て克服されたのではなかったが、しかしキリストが単独者の生存に対して中心に立っているような別の直接性」（マランチュク 1984, p.352）のこと。

1) について、本稿では、内閉性は憂鬱とともに「絶望の罪」の一形態と見なされ、内閉性を打ち破る試みは座礁したものと考えた。それらがともに、最終的に罪のゆるしの信仰のもとで、肯定的に捉え返されたものと考えた。

2) および 3) について、信仰的突破がキェルケゴールに、「反省のあとの直接性」としての罪のゆるしの信仰への到達をもたらしたという重要な点

で、本稿の見解は大谷の見解と一致する（この点にかんしては（橋本淳 1976, 1991）も同じ見解である）。本稿ではそれに加え、キェルケゴールが到達した「反省のあとの直接性」としての罪のゆるしの信仰がどのようなものか、それを求めたキェルケゴールの内面的苦闘を追うことで、可能な解釈を提示した。

全体について、本稿では信仰的突破を 1848 年 4 月 19 日 (*Pap. VIII 1 A 640*) に生じたものとはせず、同日を契機として同年の夏近くにまで及んだ一連の過程の帰結として考えた。

本稿は、2006 年 6 月に行われたキェルケゴール協会第 7 回学術大会においての研究報告の原稿を加筆訂正したものである。

参考文献

- 大谷愛人 (1989, 91) 『キェルケゴール著作活動の研究』前・後、勁草書房
橋本淳 (1976) 『キェルケゴールにおける「苦悩」の世界』、未来社
橋本淳 (1979) 『逍遙する哲学者－キェルケゴール紀行』、新教出版社
橋本淳 (1991) 「キェルケゴール－懺悔者の道－」、『キリスト教文化学会年報』第 37 号、pp.15-23
武藤一雄 (1967) 『キェルケゴール』、創文社
G. マランチュク (1984) 『キェルケゴールの弁証法と実存』大谷長訳、東方出版
Cappelørn, N. J., Garff, J., Kondrup, J. (2003) *Written Images, Søren Kierkegaard's Journals, Notebooks, Booklets, Sheets, Scraps, and Slips of Paper*, tr. by Kirmmse, B. H., Princeton.

(すずき ゆうすけ・筑波大学)

個人から組織へ、そしてまた個人へ

オーストラリアにおけるキェルケゴール哲学の受容に
ジュリア・ワトキンが果たした功績に敬意を表して

ウィリアム・マクドナルド
須藤孝也 訳

1. はじめに

オーストラリアにおけるキェルケゴール哲学の受容は、ゆっくりと少しずつなされてきました^{*1}。受容に抵抗する潮流によって、妨害されてきたのです。キェルケゴールの著作の、最小規模の出版、指導、催しの企画でさえ、組織的な枠組みによってではなく、少数の個人の努力によって、なし遂げられてきました。しかし、このほど亡くなられたジュリア・ワトキン博士のご尽力に多くを負って、このような状況は変わろうとしているようです。単なる個人的関心と組織的枠組み——これは、オーストラリアにおけるキェルケゴールへの関心を継続的に刷新することに寄与します——との間に橋渡しをするのに、彼女の努力は不可欠でした。

このプロセスにおけるジュリアの功績を正しく評価するためには、オーストラリアにおいて、キェルケゴール受容が直面しなければならなかった様々な障害を理解する必要があります。また我々は、宗教哲学、大陸哲学、哲学的心理学、批判神学の諸分野において、組織を介しキェルケゴールを受容するだろう人々についても、把握する必要があります。細かい計画について言えば、私はこの研究を、オーストラリアにおけるキェルケゴールの哲学的受容に限定し、オーストラリアにおけるキェルケゴールの出現を、以下の側面

^{*1} オーストラリアにおけるキェルケゴールの哲学的受容史を、網羅的な文献表をつけてさらに詳しく扱ったものとして、William McDonald, "Kierkegaard's Philosophical Reception in Australia: An Archaeology of Silence," in Jon Stewart (ed.), *International Kierkegaard Reception*, Berlin & New York: Walter de Gruyter (forthcoming) を参照。

から精査しようと思います：(1) オーストラリアの大学における、哲学の学問的ポスト；(2) オーストラリアの哲学雑誌；(3) オーストラリアにおける哲学会議；(4) それ以外のキェルケゴールに関するリソース：協会、研究ネットワーク、特別企画。簡潔に話さなければならないので、オーストラリアにおけるキェルケゴールに関する出版物の中から代表的なものだけを用い、オーストラリア人著者によるものではありませんが、国際的に出版された議論については省きます。

2. 受容の文脈

オーストラリアにおいて哲学は、19世紀に各大学に学問的哲学者のポストが置かれることによって、初めて組織化されました。19世紀にオーストラリアの大学で哲学のポストを得たのは、皆、スコットランドで学んだ哲学者たちでした^{*2}。これらの哲学者たちの全員に影響を与えていたのは、ドイツ観念論をトマス・リード (Thomas Reid) の常識哲学に結合するウィリアム・ハミルトン卿 (Sir William Hamilton) の著作と、カントとヘーゲルの観念論との融合であるリチャード・ケード (Edward Caird) の著作でした^{*3}。

また、19世紀にオーストラリアの大学にポストを得た哲学者の多くは、プロテスタント神学をバックグラウンドとしてもっていました。しかしながら、彼らの神学的関心において支配的だったのは、哲学的観念論でした。1911年にメルボルン大学の第二哲学教授のポストを得たウィリアム・ラルフ・ボ

^{*2} 1986年、エジンバラ大学で教育を受けたヘンリー・ラウリー (Henry Laurie) が、メルボルン大学の精神ないし道徳の哲学の教授に任命された。1890年、シドニー大学は精神ないし道徳の哲学のシェリー教授職を設けた。その初代は、グラスゴー大学で教育を受けたフランシス・アンダーセン卿 (Sir Francis Andersen) だった。アデレード大学は、1874年に、英語学、文学、精神ないし哲学の教授ポストを設けた。その初代は、聖アンドリュー大学で教育を受けたジョン・デヴィッドソン (John Davidson) だった。アデレードにおいてデヴィッドソンの影響を最も受けた教授ポストの後継者、ウィリアム・ミッチェル卿は、エジンバラ大学で教育を受けた。Cf. S. A. Grave, *A History of Philosophy in Australia*, Brisbane: University of Queensland Press, 1984, pp. 14-22.

^{*3} S. A. Grave, *op. cit.* p. 24.

イス・ギブソン (William Ralph Boyce Gibson) は、「観念論哲学とキリスト教の間には深い親和性がある」^{*4}と述べました。ギブソンが心に抱いていたのは、キリスト教は、哲学的概念によってよりはっきりと言明される真理を、メタファーと象徴の形式において表現する、というヘーゲル的な議論でした。この状況においては、ヘーゲルの思弁哲学に対するケルケゴールの批判は、ほとんど共感されませんでした。

20世紀の初めになって、オーストラリアの哲学者は、オーストラリア固有の哲学を発売したいと切望するようになりました。この切望は、哲学のみに妥当するものではなく、当時の芸術・文学の方面においても主要な動機となっていました。オーストラリアは、各州を連邦化することによって1901年に独立国家となりました。イギリスから独立した、オーストラリアの文化と地理にふさわしい国家アイデンティティの模索が、第一の問題でした。これは、哲学において特に困難な問題でした。というのも哲学は広く、国境を越えて普遍的な真理を扱う言説と見なされていたからです。しかしオーストラリアの哲学者たちは、アメリカのプラグマティズムがアメリカ合衆国に対して成し遂げたような役割を、自分たちもオーストラリアにおいて果たしたいと考えました。この役割は、一つには、オーストラリアで哲学教育を受けた新しい世代を大学講師に任命することで果たされる、と考えられました。また、プラグマティズムにおいてなされたのと類似した仕方、観念論と実在論を融合させることによっても果たされる、と考えられました^{*5}。

ヘーゲルの観念論がマルクスやフォイエルバッハの唯物論を生み出したように、スコットランドの観念論は、形而上学的実在論の種を内包していました。この実在論はすでに、ヒュームの経験論とトマス・リードの常識哲学のなかで、自らの条件を整えていました。1894年から1923年までアデレード

^{*4} W. R. Boyce Gibson, "Problems of Spiritual Experience," *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, vol. 2 no. 2, June 1924, p. 84.

^{*5} 例えば、以下を参照；E. Morris Miller, "The Beginnings of Philosophy in Australia," *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, vol. 7, December 1929, pp. 241-251; W. R. Boyce Gibson, "The Problem of Real and Ideal in the Phenomenology of Husserl," *Mind*, vol. 34, July 1925; S. A. Grave, *op. cit.* pp. 38-46.

で哲学講座を務めたウィリアム・ミッチェル卿 (Sir William Mitchell) の著作において、「実在論」の原理が、「観念論」の枠組みの中に、オーストラリア最大の重要性をもって登場しました*6。ミッチェルは、アデレード大学に心の哲学の問題を導入したことによって、重要な役割を果たしました。アデレード大学は後に、U. T. プレイス (U. T. Place) と J. J. C. スマート (J. J. C. Smart) の業績によって、心に関するオーストラリア唯物論の生誕の地になりました*7。

19世紀、大学と学校の両方において非宗教的な公共教育システムが確立され、オーストラリアで教育された哲学者たちの間では、キェルケゴールが受容されない状況ができてきました。当時の狙いは、宗教が教え込まれるのではなくて選択されるような、リベラルで民主主義的な国家体制の中で、情報に基づいて決定を下せるよう国民を教育するシステムを構築することでした。これは、特に脱退しない限り、デンマーク国教会の教区へ自動的に登録される当時のデンマークとはかなり対照的でした。キェルケゴールは、キリスト教圏に生まれたという理由でキリスト教を継ぐ者を厳しく非難しましたが、そのようなプロテストは、国民が何らかのセクト宗教に生まれることを何とか防ごうとするところでは、全く聞き入れられませんでした*8。

1935年、W. R. ボイス・ギブソンが亡くなり、メルボルン大学のポストは、息子のアレクサンダー・ボイス・ギブソン (Alexander Boyce Gibson) が引き継ぎました。アレクサンダー・ボイス・ギブソンは、オーストラリアの哲学雑誌においてキェルケゴールに言及しましたが、キェルケゴールに言及したのはまだ二人目でした (1948)*9。彼がオーストラリアの雑誌において再びキェルケゴールに言及したのは1966年でした*10。彼が二度目にキェルケ

*6 S. A. Grave, *op. cit.* pp. 22-23.

*7 James Franklin, *Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia*, Sydney: Macleay Press, 2003, pp. 181-182.

*8 *Ibid* pp. 215-224.

*9 A. Boyce Gibson, "Critical Notice of Between Man and Man (Martin Buber)," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. XXVI no. 1, May 1948, pp. 46-58.

*10 A. Boyce Gibson, "A Metaphysical Crotchet," *Sophia*, vol. V no. 2, July 1966, pp. 3-9.

ゴールに言及した後者の論文は、『Sophia：哲学的神学に関する議論のための雑誌』に発表されました。後に *Sophia* は、オーストラリアの哲学雑誌のうちでケルケゴールに関する論文を最も多く掲載するようになりますが、元々はマックス・チャールズワース (Max Charlesworth) を創始編集者として、メルボルン大学で出版されたものでした。1940年代と1950年代においては、メルボルン大学のポストは、ウィトゲンシュタインに関心をもつ数名の哲学者に与えられ、言語はいかに使われているかという問題に周到な注意を払うことによって哲学の問題を解決しようとするのが、メルボルン哲学の一つのメルクマールとなりました。また1940年代にメルボルン大学は、科学史と科学哲学のためのセンターを創設しましたが、これは世界で最も古いセンターのうちの一つであり、オーストラリア哲学の中心地であり続けています*11。

アレクサンダー・ボイス・ギブソンがシドニー大学の哲学のポストにあった当時の同僚は、グラスゴー大学で数学、物理学、そして哲学を学んだジョン・アンダーソン (John Anderson) でした。アンダーソンは、それまで誰もなしえなかったほど強力にシドニー哲学を牽引しました。彼は、国民に知られた最もはっきりとものを言う著名な知識人でした。彼は厳格な経験論者で、聖職者を批判することに喜びを見出す恐ろしい批判家でした。アンダーソンは、1927年から1958年までシェリー教授職を務めました。アンダーソン流の経験論とメルボルンのウィトゲンシュタイン主義は、これを座礁する形而上学（形而上学が宗教が同化される）の時代として特徴付けました*12。アンダーソンの確固たる経験的实在論は、デイヴィッド・アームストロング (David Armstrong) やデイヴィッド・ストーヴ (David Stove)、ジョン L. マッキー (John L. Mackie)、ジョン・パスモア (John Passmore) といった新しい世代の有能な哲学者たちを押し潰しました。1960年代に、この实在論がアデレードで発達した心の哲学へと伝播されると、オーストラリア哲学は、が

*11 James Franklin, *op. cit.* p. 135.

*12 S. A. Grave, *op. cit.* p. 99.

ちがちの唯物論主義一色となりました。これを最も強力に論じたのは、デイヴィッド・アームストロングと J. J. C. スマートでした。この還元論的な心の理論は、精神や超越を匂わせるもの全てに対して敵対的でした。これに続く 1970 年代と 1980 年代、オーストラリア哲学は、英米分析哲学と大陸哲学の間でのイデオロギーの不一致によって分裂していました^{*13}。前者の陣営は、科学、論理、言語の哲学に同化し、他方後者は、哲学の分析的な概念へと組み込まれる、言語化されない政治的な諸前提を明らかにしようとしていました。オーストラリアの大陸系の哲学者たちは、もっぱらフランス哲学から、特にアルチュセール、ラカン、フーコー、デリダ、ドゥルーズの仕事からインスピレーションを得ました。また彼らは後に、クリステヴァ、シクサー、イリガライ、ル・ドゥフといったフランスのフェミニストたちに対して、それらの伝統に対するニーチェの重要性を認めつつも、にわかな関心を寄せていました。サルトルとともに実存主義を斥けたフランスの新左翼の思想家たちの仕事に立脚する、この強硬的な政治哲学においては、19 世紀のキリスト教実存主義者に対してシンパシーが抱かれることはほとんどありませんでした。

この 15 年間、分析哲学と大陸哲学との間にある溝を埋めようとする、いくつかの顕著な試みがなされてきました。そして 21 世紀には、両陣営の相互排除は、幾分無用のものとなりました。1989 年、ドーキンスの高等教育改革は、構造を根本的に変えました。オーストラリアの大学を、公的組織からますます民営化された法人へと変えたのです。学問の自由ないし平等な協力体制を脅かすものに対する恐れが共有され、これが分析哲学と大陸哲学の間の和解を押し進めました。この変化はまた、内容のない、生産のためのリサーチの生産という文化を助長しました——結果として生ずる出版物は、出資されうるリサーチ量として、科学省、教育省、労働教育省の基準を満たしさえすればよいのです。その結果として、オーストラリア人による、ないし

^{*13} Cf. Richard Campbell, "The Covert Metaphysics of the Clash between 'Analytic' and 'Continental' Philosophy," *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9 no. 2, 2001, pp. 341-359.

オーストラリアの雑誌における、キェルケゴールに関する出版物の 40 %以上が、この 10 年間になされました。

グローバルな電子コミュニケーションと、海外旅行が比較的容易になったことによって、地理的な孤立が解消され、キェルケゴールに関する関心は、最近ますます表現されやすくなってきました。そしてこれは、オーストラリアにおける故ジュリア・ワトキン博士の存在によって、さらに加速されました。博士は、オーストラリア・キェルケゴール協会を設立し (1994)、*Søren Kierkegaard Society Bulletin* を編集し (1995-1997)、毎年開催されるオーストラリア哲学協会会議で二度キェルケゴールに関する一連の発表をとりまとめ (1995,1996)、ウェブサイト *International Kierkegaard Newsletter* を主催し (1994-2005)、タスマニア大学でキェルケゴールとニーチェに関する講座を担当し (1999-2002)、同大学においてセーレン・キェルケゴールの研究グループに継続的に携わり (1994-2003)、2003 年にはメルボルン大学のオーモンド・カレッジの共同神学図書館に、キェルケゴール文献のマランチュック記念コレクションを寄贈しました。このコレクションの存在は、日本キェルケゴール協会が、その第一回国際会議をメルボルン大学で開催することに決めた大きな理由の一つとなっています。

マランチュック記念コレクションは、オーストラリアにおけるキェルケゴール研究に対し、組織的基盤を提供するものです。これは、南半球最大の、キェルケゴールに関する研究リソースのコレクションです。ジュリア・ワトキンは初めこれをタスマニア大学に寄贈しようと申し出ましたが、この申し出は受け入れられませんでした。しかし、タスマニア大学はオーストラリア本土からあまりに孤立していて、研究旅行が容易ではないので、このことはオーストラリアにおけるキェルケゴール研究にとっては幸運です。このコレクションがメルボルン大学にあることにより、多くのより有望な研究者たちがこれに触れることができます。また恐らく、*Sophia* を生み出したこの大学が、オーストラリア最大のキェルケゴール研究コレクションを所蔵するというのもふさわしいことです。

3. オーストラリアの哲学雑誌における受容

オーストラリアの哲学雑誌でキェルケゴールが始めて言及されたのは、1947年のグイド・デ・ルジエロの『実存主義』の書評においてでした^{*14}。この書評記事でA. M. リッチー (A. M. Ritchie) は、オーストラリアにおいて実存主義が相対的に軽視される原因を、地理的孤立、「戦争によって悪化させられた孤立」と、「政治的権威主義と経済的・政治的な検閲」とに帰しました^{*15}。リッチーは、1940年にジョン・ワイルド (John Wild) が *Philosophical Review* でキェルケゴールに関してなした「現在、その影響が〔キェルケゴール以上に〕大きなものと感じられる近代の哲学者を挙げることは、非常に難しい」という言葉を引用し、オーストラリアではこの言葉は、「1947年においてなおナンセンスに聞こえるだろう。全く、キェルケゴールという名前さえまだほとんど知られていない」^{*16}と述べています。

オーストラリアの哲学雑誌におけるキェルケゴールに関する次の三つの言及もまた、著作の書評においてなされました^{*17}。これらの論文はどれも、キェルケゴールを実存主義に分類しました。これらの論文は全て、この哲学潮流に対するキェルケゴールの重要性を主張しましたが、キェルケゴールに

^{*14} A. M. Ritchie, "Critical Notice of Existentialism by Guido de Ruggiero," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. XXV, 1947, pp. 174-184.

^{*15} *Ibid* p. 174. 戦時下のイギリスでは、常時、本が足りなかった。また政府の「戦争の妨げになると思われる文学の厳しい検閲」、「安全な」本だけを注文するための図書館ないし本屋に対する助成、これは、オーストラリア同様ニュージーランドにおいても、実存主義の文献を入手するのが非常に困難であったことを意味する。Cf. Dale Benson, "Pop-Existentialism in New Zealand," *Kotare: New Zealand Notes & Queries - A Journal of New Zealand Studies*, June 2005, p. 1.

^{*16} A. M. Ritchie, *op. cit.* p. 174.

^{*17} A. Boyce Gibson, "Critical Notice of Between Man and Man (Martin Buber)," *op. cit.* pp. 46-58; G. Stuart Watts, "Review of The Perennial Scope of Philosophy (Karl Jaspers)," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. XXIX no. 1, May 1951, pp. 58-65; Henry Thornton, "Review of Karl Jaspers et la Philosophie de L'Existence by Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. XXIX no. 1, May 1951, pp. 130-131.

対して批判的であり、主にハイデガーやブーバー、ヤスパースといった後続する哲学者や神学者の先駆けとして、キェルケゴールに注目しました。これらの論文は全て、*Australian Journal of Philosophy* に掲載されました。これ以外に、1969年から2002年までの間に *Australian Journal of Philosophy* に発表されたキェルケゴールに関する書評記事は、4本だけでした*18。この雑誌に発表された研究論文には、キェルケゴールを専門に扱うものはありませんでした。書評記事しかなかったのです。

1951年5月から1963年7月までの間、オーストラリアの哲学雑誌は、キェルケゴールに関しては沈黙していました。キェルケゴールに関する5番目の言及が、*Sophia* での最初のものでした*19。この雑誌はその後、キェルケゴールに関する論文を最も頻繁に掲載したオーストラリアの雑誌になります。1966年から1999年の間に17本の論文が掲載されました。しかしながら *Sophia* に掲載されたキェルケゴールに関する論文は、二本を除いては、全てオーストラリア出身ではない哲学者によって書かれたものでした。*Sophia* でキェルケゴールに言及する二つめの論文は、キェルケゴールにおける主体性と宗教的真理の概念をウィトゲンシュタイン流に取り扱う、D. Z. フィリップス (D. Z. Phillips) によるものです*20。*Sophia* のキェルケゴールに関する論文の多くは、次のような形式のタイトルになっています：「キェルケ

*18 これらはそれぞれ George Schrader, *Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau-Ponty* (by Leslie Griffiths, 1969) の、あるいは Jacques Derrida, *The Gift of Death* (by Andrew Johnson, 1996) の、あるいは Alastair Hannay and Gordon Marino (eds), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (by William McDonald, 1999) の、あるいは Mark Dooley, *The Politics of Exodus: Kierkegaard's Ethics of Responsibility* (by William McDonald, 2002) 等の書評であった。

*19 Patrick Hutchings, "Do We Talk That Nonsense?" *Sophia*, vol. II no. 2, July 1963, p. 12. この論文でハッチングスは、ごく簡単な余談においてキェルケゴールに言及するだけである：「ここでは、非宗教的な人間は、宗教を馬鹿げていると批判することができる。しかし批判したところで、この上なく穏やかなローディセアンに、自分はキェルケゴール的な [原文のまま]、ドン・キホーテ的な歓喜に値しない、と思わせることはできないだろう」。

*20 D. Z. Phillips, "Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard," *Sophia*, vol. VII no. 2, July 1968, pp. 3-13.

ゴールにおける X と Y」あるいは「キェルケゴール：X と Y に関して」あるいは「キェルケゴールと X」。これは、オーストラリアでは 1960 年代においてすら、著者たちはキェルケゴールに関する詳細な知識それ自体を有用なものとして認めることができなかつたということの意味をしています。彼らは、分析的な宗教哲学において流通している概念との関連において、キェルケゴールの著作を取り上げなければならなかつたのです。

Sophia の論文の大半は、論理分析の立場からのものです。この雑誌の最初の 10 年間の論文の多くは、アントニー・フルー (Antony Flew) とアラスデア・マッキンタイア (Alasdair MacIntyre) によって編集された『新哲学的神学論文集』*²¹ という非常に影響力のあつた文献を参考にしていました。この文献には、J. J. C. スマートと C. B. マーティン (C. B. Martin) という二人のオーストラリア人と、G. E. ヒューズ (G. E. Hughes) と A. N. プライアー (A. N. Prior) という二人のニュージーランド人の著者が執筆した章があります。こうした状況のもと、1960 年代の *Sophia* に、キェルケゴールに関する論文を発表して研究に貢献したのは、オーストラリア人ではありませんでした*²²。

1960 年代の *Sophia* におけるキェルケゴールに関する論文はすべて、主に宗教における理性の役割に注目するものであり、キェルケゴールを非合理主義者として片づけようとする説に反論することに関心をもっていました。アレクサンダー・ボイス・ギブソンは、「理性の流儀によって神の流儀を讃美しようとする企てに関するクリティーク」*²³を探究し、これを『哲学的断片』に見出します。彼は、宗教において理性を利用する、最も強力なクリティーク

*²¹ Antony Flew and Alasdair MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press 1955.

*²² D.Z. Phillips, *op. cit.* (p.6) は、John F. Miller III in “The Logic of Scientific and Religious Principles,” *Sophia*, vol. XII no. 3, October 1973, p. 13. と同様に、直接に *New Essays in Philosophical Theology* に言及する。Cf. George Stack, “Kierkegaard and the Logical Possibility of God,” *Sophia*, vol. VII no. 2, July 1968, pp. 14-19; Leroy T. Howe, “Kierkegaard on Faith and Reason,” *Sophia*, vol. VIII no. 1, April 1969, pp. 15-24.

*²³ A. Boyce Gibson, “A Metaphysical Crotchet,” *op. cit.* p. 3.

クを展開したものとして、このテキストを捉えるのです。彼は「宗教において理性が果たす役割の洗練された擁護論——旧い確信に満ちた擁護論は、我々の以前に『哲学的断片』の』中で突き崩されてしまっている——」*24を賞讃するために、クリマクスが行ったクリティークを論理的に再構築しようとしています。

「キェルケゴールと神の論理的可能性」において、ジョージ・スタック (George Stack) は、神は存在するという言明の認識論的ステータスを、キェルケゴールの用語を用いて分類しようと試みます。彼は、この言明は、「〈推論による〉事実に関する言明」ではないし、「必然的に真」*25でもない、と結論します。むしろキェルケゴールによれば、「理性の観点からすれば、神は、論理的に可能な存在であり、その存在がいかなる矛盾も含まないものである」*26。しかしながら、神は存在するという主張を信じるためには、客観的反省ではなく、信仰が必要となります。スタックは「キェルケゴールは、カントと同様に、理性の限界を明らかにするために理性を使ったのである」*27と述べて、これによって非合理主義の擁護論者としてのキェルケゴールという一般的な理解に反論します。

1970年代の *Sophia* の論文は、全てキェルケゴールに対して批判的です。例えば、ジョージ・クリシデス (George Chryssides) は、「倫理的なものの神学的保留」の概念に関して、「キェルケゴールの『畏れと戦き』のどこに意味論上の混乱とおぼしきものがあるのかを示」*28そうとしています。キェルケゴールにとってアブラハムの信仰は、道徳の「普遍的な」要求と、神に対する「個別的な」(そして最も優先される) 従順との間の峻別に拠っている、とクリシデスは論じます。クリシデスは、言葉の意味は決して個別的なものではありえず常に普遍的なものである、という準-ウイトゲンシュタイン的

*24 *Ibid* p. 3.

*25 George Stack, *op. cit.* p. 16.

*26 *Ibid* p. 17.

*27 *Ibid* p. 15.

*28 George D. Chryssides, "Abraham's Faith," *Sophia*, vol. XII no. 1, April 1973, p. 10.

な議論を用います。すなわち、アブラハムの信仰の個別性についても、これを伝達するために言葉を使用する限りで、キェルケゴールはこれを普遍化します、つまり苦心して設けた区別を自ら無効にしてしまうのです。クリシデスは、「本質的に隠喩的である言語に対して不当にも直解的な解釈」^{*29}を加えるという間違いを犯したとして、キェルケゴールを批判します。

1983年以前の *Sophia* の論文はどれも、キェルケゴールの著作活動のレトリカルな構造についても、様々な仮名を用いたパースペクティヴについても、考慮していません。それらを考慮することなく、仮名テキストで表明されている見解を全てキェルケゴールに帰します。言及されることの最も多かったテキストは、『畏れと戦き』、『哲学的断片』、『後書き』です。

しかしながら 1980年代の論文の多くは、個々のテキストに細心の注意を払い、仮名による見解に敏感です。例えば、アブラヒム・カーン (Abraham Kahn) の論文は、キェルケゴールの〈救い〉の概念を、それと結びつけられる言葉やそれから区別される言葉との関連において分析するために、電子テキストを用いることによって、『後書き』における〈救い (Salighed)〉の本質的特徴^{*30}を書き取っています。これは、キェルケゴールのデシマーン語テキストに基づいて分析を行った、*Sophia* における最初の論文です。

1990年代の *Sophia* の諸論文は、他の著名な思想家との関係の中にキェルケゴール思想を据えようとします。例えば、カーティス・トンプソン (Curtis Thompson) は、キェルケゴールとヘーゲルにおける「宗教の終焉」という主題を探究しています。彼は、両思想家における密接な対応を見出すために、このフレーズを次の三つの意味で用いています：(1) 消滅としての終焉；(2) 帰結としての終焉；(3) 目的としての終焉。キェルケゴールに関して言えば、これらの三つの終焉はそれぞれ：(1) キリスト教はキリスト教界において終焉する；(2) 宗教性Aと宗教性Bは宗教性Cにおいて止揚される；(3) 宗教の目的は情熱を強めることである、なぜなら実存的パトスの度合いは自己の度

^{*29} *Ibid* p.16.

^{*30} Abraham H. Kahn, "Happiness in Kierkegaard's Efterskrift," *Sophia*, vol. 22 no. 1, April 1983, p. 37.

合いに応じて高まるからである^{*31}。

キェルケゴールに関する論文を *Sophia* に二本書いた著者は、アブラヒム・カーンだけです。彼の二本目の論文は、「キェルケゴールとロックを並べることによって、『二つの時代』というキェルケゴールの文学批判に内在する政治理論を精査します。キェルケゴールの理論において基礎をなすのは、個人性の考えであり、これは、意志、平等、自律という三つの相互に連動する諸概念に拠ります。またこの考えは、宗教と政治の関係に関するキェルケゴールの理解に、さらなる照明を当てることになる、権威と統率力の観念を支え」^{*32}ます。

マシュー・ジャコビー (Matthew Jacoby) の論文は、「キリスト教の教義の本質に関するキェルケゴールの考えを、ジョージ・リンドベックの教義の〈統制理論〉」^{*33}に結びつけるスティーブン・エマニュエル (Steven Emmanuel) を批判するものです。ジャコビーは、「[キェルケゴールとリンドベックの] 二人は、キリスト教はその本質において第一義的に命題的なものではないという事実を強調している」という点についてはエマニュエルに同意しながらも、キェルケゴールにとってのキリスト教的真理は、第一義的に生のルールに関するものである、という考え方には反対します。むしろ、キェルケゴールにとってのキリスト教的真理はその本質において関係的なものである、とジャコビーは考えます^{*34}。

Sophia でキェルケゴールに言及する者で、オーストラリア出身者は二人だけです^{*35}。アレクサンダー・ボイス・ギブソンとマシュー・ジャコビーと

^{*31} Curtis L. Thompson, "The End of Religion in Hegel and Kierkegaard," *Sophia*, vol. 33 no. 2, July 1994, p. 14.

^{*32} Abraham H. Kahn, "Kierkegaard on Authority and Leadership: Political Logic in Religious Thought," *Sophia*, vol. 33 no. 3, November 1994, p. 74.

^{*33} Matthew Jacoby, "Kierkegaard and the Nature of Truth," *Sophia*, vol. 38 no. 1, March-April 1999, p. 74. と Steven Emmanuel's position is articulated in his book, *Kierkegaard and the Concept of Revelation*, Albany: SUNY Press 1996. に詳論されている。

^{*34} Matthew Jacoby, *op. cit.* p. 76.

^{*35} 二人のオーストラリア人著作家とはアレクサンダー・ボイス・ギブソンとマシュー・ジャコビーを指す。

いう二人のオーストラリア人ですら、専ら、オーストラリア的ではない主題に焦点を当てています。キェルケゴールの哲学的神学を分析哲学に同化させるという論理分析の使用が、オーストラリア的なスタイルをもつ限りでは話は別ですが、*Sophia* におけるキェルケゴール解釈の動向は、オーストラリア哲学よりも、アメリカやイギリスで起こっていることによって多分に規定されてきました。

4. 個人と組織：オーストラリアのキェルケゴール受容においてジュリア・ワトキンが果たした役割

ジュリア・ワトキンは、オーストラリアの哲学科にポストを得たキェルケゴール学者の中で、最も精力的で最も影響力がありました。彼女は、1994年から引退する2003年まで、タスマニア大学ローンセストン・キャンパスに勤務しました。そのエネルギーと才能にもかかわらず、彼女は、オーストラリアよりもむしろ国外でずっと高く評価されました。ローンセストンは小さな街で、タスマニアはオーストラリア本土から離れています。ジュリアはそこにキェルケゴール研究グループを立ち上げ、オーストラリア・キェルケゴール協会を創設しました。しかし直接指導した学生達以外では、あまり大きな成果をあげることができませんでした。これは、ヨーロッパ本土の周縁の「マーケット・タウン」の中にあつたキェルケゴールの著作と、いくつかの点で類似していました。不幸にも、オーストラリア・キェルケゴール協会とキェルケゴール研究グループは、ジュリアの死後、活動を休止してしまいました。これらは、個人としてのジュリアに拠っていたのであり、今までのところ、自律的な組織となるのに十分なだけの勢いを得るには至っていません。ジュリアが与えた弾みをさらに大きなものへとするのには遅すぎるということはありませんが、しかし献身的な者たちが彼女と同様のエネルギーをもって専心することが必要です。

しかしジュリアは、キェルケゴール研究のための発展的な組織的基盤をオーストラリアに設立しようと、倦むことなく活動しました。1995年と

1996年に、彼女はオーストラリア哲学会会議でキェルケゴール部会を開きました。1995年は、ジョン・ノリス (John Norris)、ジュリア・ワトキン、ウィリアム・マクドナルド、ピーター・ヴァーディ (Peter Vardy) によって研究発表がなされました。1996年の会議では、ジュリア・ワトキン、ウィリアム・マクドナルド、マリー・レイ (Murray Rae) によって研究発表がなされました。これらの研究は、その後、ジュリアが編集した *Søren Kierkegaard Society Bulletin* と、ロバート・パーキンス (Robert Perkins) が編集した *International Kierkegaard Commentary* に収められました^{*36}。

ジュリアはまた、貴重な電子リソース *The International Kierkegaard Newsletter* も運営しました。ジュリアは、このリソースを何年も前にコペンハーゲンにおいてハードコピーで始めました。しかし自身が地球の裏側へと移ると、これをインターネットにのせ、グローバルに利用可能なものにしました。それは、世界のキェルケゴール文献、レクチャー、協会、電子リソース、会議、博士論文、メディア・イベントをリストアップしています。キェルケゴール研究界で国際的に起きていることについて情報を得るためには最高のウェブ・サイトでした。2004年、タスマニア大学でミラー・サイトを継続しながら、ジュリアは *The International Kierkegaard*

^{*36} John Norris, "the Validity of A's View of Tragedy in Either/Or," in *Either/Or* Part I, ed. by Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press 1995 (*International Kierkegaard Commentary* Volume 3), pp. 143-157; Julia Watkin, "Judge William - A Christian?" in *Either/Or* Part II, ed. by Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press 1995 (*International Kierkegaard Commentary* Volume 4), pp. 113-124; William McDonald, "Confession as Mask," *Søren Kierkegaard Society Bulletin*, no. 1, August 1995, pp. 2-10; Peter Vardy, "An Evaluation of Approaches to Love in Either/Or," *Søren Kierkegaard Society Bulletin*, no. 2, April 1996, pp. 12-20; Julia Watkin, "Boom! The Earth is Round! - On the Impossibility of an Existential System" in *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. by Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press 1997 (*International Kierkegaard Commentary* Volume 12), pp. 95-114; William McDonald, "Retracing the Ruins of Hegel's Encyclopedia" in *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. by Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press 1997 (*International Kierkegaard Commentary* Volume 12), pp. 227-246; Murray Rae, "The Predicament of Error in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript," *Søren Kierkegaard Society Bulletin*, no. 3, December 1996, pp. 2-8.

Newsletter を、セント・オラフ大学のホング・キェルケゴール図書館のウェブ・サイトに移しました^{*37}。ロバート・パーキンスやシルヴィア・ウォルシュ (Sylvia Walsh) といったジュリアの仕事を受け継ぐ者達や、ホング・キェルケゴール図書館館長のゴードン・マリノ (Gordon Marino) のおかげで、*The International Kierkegaard Newsletter* は 2006 年に再開されることになっています。また、ジュリアが生前編集していた 2005 年版については、現役の編集者のデイヴィッド・ポッセン (David Possen) が監修し完成させることになっています。

さらにジュリアはその努力によって、価値あるキェルケゴール・リソースの組織的基盤を創設しました。キェルケゴール・リソースのマランチュック記念コレクションです。これは、メルボルン大学のオーモンド・カレッジ内、合同神学図書館にあります。ジュリアは、自身の Ph. D のキェルケゴール研究をしていた当時から、これらのリソースを集めてきました。彼女は、デンマークで生活していた数年間も、コペンハーゲン大学の神学部にあるキェルケゴール図書館で研究しながら、これらを集め続けてきたのです。またジュリアは、リソースを集めただけでなく、リソースを生み出しもしました。『キェルケゴールの省略法と綴りのための鍵』^{*38}は、デンマーク語でキェルケゴールを研究する者にとって、最も価値があるものの一つでした。もう一つの貴重なリソースは、ジュリアの『キェルケゴール哲学の歴史事典』^{*39}です。ジュリアは、これをクリスチャン・モルベック (Christian Molbech) とルードヴィッヒ・メイヤー (Ludvig Meyer) に献呈しました——彼らは、19 世紀のデンマーク語辞典の編纂者で、その業績は多くのキェルケゴール研究者にも

^{*37} *The International Kierkegaard Newsletter*: <http://www.stolaf.edu/collections/kierkegaard/watkin/newsletters.html> (ホング・キェルケゴール図書館サイト); <http://www.utas.edu.au/docs/humsoc/kierkegaard/newsletters.html> (タスマニア大学サイト)。

^{*38} Julia Watkin, *A Key to Kierkegaard's Abbreviations and Spelling - Nøgle til Kierkegaards Forkortelser og Stavemåde*, C. A. Reitzel, 1981.

^{*39} Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, Lanham, Maryland, & London: The Scarecrow Press, 2001.

大変な助力を与えてきたのですが、公にはほとんど認知されていません。またジュリアは、シンプルな『キェルケゴール』というタイトルで、キェルケゴールに関する明快な入門書を書きました*40。

ジュリアは、数多くの出版によって、そしてまたロバート・パーキンスが編集する *International Kierkegaard Commentary* シリーズに助言を与える国際委員会において役割を果たすことによって、その他の重要な国際的なキェルケゴール・リソースにも貢献しました。彼女は翻訳者としても優秀で、プリンストン大学出版の『キェルケゴール著作集』シリーズに『キェルケゴールの初期論争文集』の巻で貢献しました*41。ジュリアはまた、キェルケゴールが生前出版を控えたアドラーに関する本、『現代の宗教的混乱：アドラーについての本』を編集し、解説をつけて出版しました*42。

さらに最近では、キェルケゴール研究者が使えるようにと、彼女がインターネットに掲載していた『バレの教理問答』*43を翻訳しました。彼女はまた、例えばグレーテ・ケア (Grethe Kjær) の『『毎日の生活の物語』の著者、トマシーン・ギュレンブルグ』*44といった様々な論文や著作の一部を翻訳しました。他の人々が翻訳するのを優しく助けました*45。

キェルケゴールが単独者とコミュニケーションすることに非常に執着してい

*40 Julia Watkin, *Kierkegaard*, London: Geoffrey Chapman, 1997.

*41 *Early Polemical Writings: Kierkegaard's Writings Volume I*, edited & translated with Introduction & Notes by Julia Watkin, Princeton University Press, 1990.

*42 *Nutidens religiøse Forvirring: Bogen om Adler. Med indledning og noter ved Julia Watkin*, C. A. Reitzel, 1984.

*43 幼年期からのキェルケゴールに詳しい、この本のジュリアによる翻訳は、以下の URL で：<http://66.102.7.104/search?q=cache:xaPe4vtuu4gJ:www.utas.edu.au/docs/humsoc/kierkegaard/docs/Balleenglish.pdf+on+authority+and+revelation+julia+watkin\&hl=en>。

*44 Grethe Kjær, "Thomasine Gyllembourg, Author of A Story of Everyday Life," in *Early Polemical Writings*, ed. by Robert L. Perkins, Macon: Mercer University Press 1999 (*International Kierkegaard Commentary Volume I*).

*45 例えば、*Prefaces: Light Reading for Certain Classes as the Occasion May Require*, By Nicolaus Notabene, translated with an introduction & notes by William McDonald, Tallahassee: Florida State University Press, 1989. ジュリア・ワトキンとグレーテ・ケアの寛大で有力な助力がなければ、この翻訳は不可能であっただろう。

たことからすれば、キェルケゴール研究のための組織的基盤を創設しようとしたジュリアの懸命な努力には、何かしらのイロニーがあるように思われるかもしれません。しかしコミュニケートできるためには、キェルケゴールは、単独者にとってアクセスが可能でなければなりません。ジュリアは、非常に寛大なマランチュック記念コレクションの寄贈によって、また *The International Kierkegaard Newsletter* を通してキェルケゴール・リソースに関する情報を提供することによって、このアクセスを確保したのです。しかしおそらくもっと重要なのは、彼女の助力を求める多数の学者や生徒に対し、ジュリアは、大衆として関わることは決してなかったということでしょう。彼女はいつも、出会った人間の各々と、心を尽くしてコミュニケートしていました。ジュリアに出会う幸運を得た者に見れば、彼女が残してくれたのは、この人格的な関わりだろうと思います。この関わりにおいて彼女は、自身が深く愛した思想家の哲学を生きたのです。

(William McDonald, ニュー・イングランド大学)

キェルケゴール協会会則

- 1、**名称** 本会はキェルケゴール協会と称する。
- 2、**沿革** 本会は 1937 年に京都で創設され、1957 年以降大阪で発展し、2000 年に京都で新たな活動を開始した。
- 3、**目的** 本会は、デンマークおよび世界各国のキェルケゴール協会と密接に連繋しながら、キェ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。
- 4、**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『新キェルケゴール研究』の発行。キェルケゴールの著作の邦訳及び外国研究書の訳出。キェルケゴール研究に関する外国の事業の紹介。その他キェルケゴール研究に関する必要な事業。
- 5、**会員** 本会会員はキェ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。
- 6、**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 1 名。副会長 1 名。理事若干名。庶務理事一名及び幹事 3 名。監査 2 名。
- 7、**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。
- 8、**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 2 年とし、引き続いての再任は、2 期を限度とする。
- 9、**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。
- 10、**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。
- 11、**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。
- 12、**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。
- 13、**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。
- 14、**会費及び会計年度** 普通会员の年会費は 5000 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1万円以上、団体は10万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4月1日に始まり翌年3月31日に終るものとする。

15、**事務局** 本会は事務局を、大谷大学文学部藤枝真研究室におく。

(本会則は2000年5月5日より施行する)

(2006年6月25日改正)