

新キエルケゴール研究 第7号

キエルケゴール協会

2009年4月

目次

行武宏明 アンチ＝クリマクスによる絶望の治療について	1
鈴木祐丞 ケルケゴールの信仰観についての一考察 —「反省のあとの直接性」とは何か	20
八谷俊久 「まねびの類比 (Analogia Imitationis)」の提唱 —ケルケゴールの『キリスト教への修練』(1850年)における 「神＝人」の類比 (アナロギア)	37
山本邦子 ケルケゴールにおける「現代」にまつわる一考察 —ヘッカー、ゾフィーとともに	59
中里巧 ケルケゴール思想研究にともなうアポリアについて —実存的思索とキリスト教の問題性	78
<i>Abstracts</i>	98
ケルケゴール協会会則	103
お詫びと訂正	105

アンチ＝クリマクスによる絶望の治療について

行武宏明

序

アンチ＝クリマクス Anti-Climacus によれば、「絶望」(Fortvivelse) とは、自己意識としての自己が自身を措定した絶対的他性としての自己に対して自由に為す、誤った態度決定による自己の不均衡である。あるいは、絶望とは、自己が自己自身を、実際のところは嫌悪しているにも関わらず、自己自身を無にすることができないという苦悩である。

自己は絶望を如何にすれば治癒することが出来るのか。それは、「誤った態度決定」を「正しい態度決定」に変えればよい。では、正しい態度決定とは何か。アンチ＝クリマクスによれば、正しい態度決定とは自己が自身を措定した絶対的他性に対して謙虚にその力を受け入れること、である*1。

本論文はアンチ＝クリマクスによって提示された、絶望という「死にいたる病」が彼の（著者として出版された*2）二つの著作、すなわち『死にいたる病』（1849）*3と『キリスト教への修練』（1850）によって如何に治癒されて

*1 このことは、アンチ＝クリマクスが定義する絶望の根絶した状態、すなわち信仰の規定から推知することができる。その信仰の定義とは、「自己自身に関係し、自己自身であろう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 gjenemsigtigt 根拠をおく」(SV 15,74) である。

*2 キェルケゴールはこれら著作を実名で出版するつもりだった。しかし、結局は、著者アンチ＝クリマクス、刊行者セーレン＝キェルケゴールという形で出版した。

*3 本論文では、キェルケゴールの著作は *Søren Kierkegaard's Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København, 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. Kuhr og E. Torsting, 2. udg. ved Niels Thulstrup, København, Gyldendal, 1968–1978 (日誌・遺稿集第二版、略号 *Pap.*) から引用し、慣例に従って、巻数と整理番号で示した。さらに一つの整理番号が数ページにわたる場合は日誌・遺稿集

いるか、言い換えれば、これら二つの著作が絶望する者の自己意識を如何に変化させて、絶望の治療に寄与しているのかを明らかにするものである*4。まず、本論文の位置づけを、絶望について考察する他の研究文献との対比を通して行う。続いて、本論文のとり考察方法を提示する。

本論文の立場

本論文の立場を明らかにするために比較の対象として用いる研究文献は、大谷長氏著『キェルケゴールの自由と非自由』において絶望を考察対象としている第三部第三章「「非自由」性の必然的理念としての絶望」と中里巧氏著「悪魔的絶望と覚醒」である。

大谷長氏は絶望を絶望の治療（信仰）の為の不可避的不可欠な契機として捉える。大谷長氏によれば、絶望は「非・自由」性を本質的特徴とする、自己（関係）における不均衡である。確かに自己（関係）における不均衡である点で、絶望は否定的なものである。しかし、非自由は自由を、また不均衡は自己（関係）を根絶はしない。絶望において、自由は常に否定的に働き、自己（関係）は誤った関係として常に存立している。従って、絶望は肯定的なものへの可能性でもある。何故なら、絶望は、非自由から自由への、また自己（関係）の不均衡から均衡への「転回」（あるいは「衝転」）が生起し、自由と自己（関係）の均衡が成立する可能性を常に内包するからである。

では、上記の転回、すなわち絶望を治療するところの否定的なものから肯定的なものへの移行は如何にして生起するか。大谷長氏はキェルケゴールの言葉を精査し、以下の如く述べる。転回は、絶望する者が困窮の極致において否定的なもの本来の姿を知り、それに対して適切な態度をとることによって起こる。絶望の展開と共に絶望する者の苦悩も増幅する。苛烈さを

のページを付した。

*4 キェルケゴールは絶望の「根本における治療」(Helbredelsen i Grunden)のためにこれら著作を執筆、出版した。この事情は、1848年のキェルケゴールの日記(VIII¹ A 558, s. 258)から読み取られる。

増す苦悩の中で、絶望する者は自身を絶望させている絶対的他性（神）を知り、そして苦悩の極点において、自己（我）を放棄して全てをこの絶対的他性（神）に委ねる。これが転回であり、ここにおいて絶望は治癒される。

中里巧氏の論文は絶望の治癒に関して大谷長氏が提示した考えの多くを踏襲する。中里巧氏によれば、『死にいたる病』において、アンチ＝クリマクスは誠実（肯定的なもの）である故に実存は絶望（否定的なもの）に陥るという（逆転の）レトリックを潜在的に働かせる。そして、この潜在的なレトリックはまさに誠実故に絶望に陥る読者に「私は悪魔ほどに誠実でありうるだろうか」と疑問を抱かせるであろう。そして、読者は、自身が悪魔の如く誠実に絶望することの不可能を悟り、絶望から解放されるであろう。絶望の治癒に関してここで働く考えは、絶望は肯定的なものと否定的なものの弁証法的統一であり、「転回」（中里巧氏の論文においては「覚醒」が相当する）が絶望を治癒するというものである。この考えは上記した大谷長氏の提示する考えと共通する。

しかし、大谷長氏の立場と中里巧氏の立場には相違がある。大谷長氏は転回への過程の構造をキェルケゴールの言葉についての精査から導出する。それに対し、中里巧氏は転回への過程の構造をキェルケゴールの言葉とその読者の関係から予測的に導出する。つまり、転回への過程の構造を導出する方法において、大谷長氏の立場と中里巧氏の立場は異なる。

本論文の立場は中里巧氏の立場と共通点をもつ。本論文は大谷長氏の提示した問題——転回への過程の構造の導出——を中里巧氏の提示した立場——キェルケゴールの言葉と読者の関係を配慮する——を基に解決することを試みる。

しかし、本論文の立場と中里巧氏の立場には相違がある。本論文は中里巧氏のように転回への過程の構造をキェルケゴールの言葉とその読者の関係から予測的に導出するのではなく、本論文執筆者自身が読者としてキェルケゴールの言葉と対峙し、そこから転回への過程の構造を導出する。つまり、転回への過程の構造を導出する方法において、中里巧氏の立場と本論文の立場は異なる。

以上の考察から、本論文の立場を約言すると以下ようになる。本論文の立場は大谷長氏の提示した問題を中里巧氏の提示した立場を踏まえた独自の主観的方法をもって解決することを試みるものである。

考察の方法

考察の方法としては、読者との関係を配慮して、アンチ＝クリマクス名義の著作をその叙述を追って考察するというものである。著作を読むという、最初のページから始まり最後のページで終わる一つの体験が読者を如何に動かし、その結果読者が如何なる認識を獲得して絶望を克服したかを考察、提示するために、本論文は、論文執筆者が一読者としてこの著作と関係し、その結果獲得された効果を著作の叙述に従って提示するという方法をとる。いわば、論文執筆者がリトマス紙となって、この著作の絶望に対する効果を実験的に考察し、それをケルケゴールの著作を追って提示する。考察の順序としては、執筆、出版の順に従って『死にいたる病』、『キリスト教への修練』である。それでは考察に入る。

第一節 『死にいたる病』

第一項 『死にいたる病』 第一部

この著作の第一部^{*5}は絶望についての概念的考察から始まる。第一部 A-A において、自己の定義を基にした絶望の定式と絶望の根絶した状態の定式が示され、第一部 A-B において、可能性－現実性の対概念に即した絶望の定義が示される。続く第一部 A-C においても、アンチ＝クリマクスは絶望についての規定を提示する。しかし、ここでの提示は単なる概念的規定とは異なる、例示や文学的表現を用いた、絶望についてのより具体的理解を促すものである。アンチ＝クリマクスは絶望を以下の如く描出する。

^{*5} アンチ＝クリマクスは、Afsnit, Kapitel, Tillæg, Nr., §, A, B, C, α, β, §, 1, 2, I ~ VII 等をもって著作内の区分をする。本論文は、Afsnit を部、Kapitel を章、Tillæg を付録、Nr. を巻、§ を節と訳出し、英数と数字はそれぞれそのまま表記する。

絶望の苦悩は、まさに死ぬことができないことである。この状態は、絶望する者が横たわって死という重荷を背負い、そして死ぬことができない時の危篤の状態と多く共通するものである。(SV 15, 77)

アンチ＝クリマクスによれば、人間は耐えきれぬほどの危険を前にしたとき、あるいは自身を全くの空虚と感じるとき、生ではなく死を望む。しかし、自己を支配するもの、すなわち内在する永遠的なものは死ぬことを許すことがない故に人間は生きざるを得ない。この状態が絶望である。つまり、絶望する人間は、生きることも（何故なら危険は目前にあり、あるいは自身は空虚であるのだから）、死ぬことも（何故なら内在する永遠的なものは死ぬことを許さないのであるから）出来ずに完全な無力の内にある、一個の苦悩である。

絶望についての以上の規定を含む第一部 A の叙述によって、読者は絶望についての概念的、かつ実践的理解の余地を有する、弾力と幅を備えた理解を得ることが出来る*6。

知の反対の立場は無知である。絶望に関して言うのならば、絶望についての知と反対の立場は、精神としての自己について無知であり、それ故に内在する永遠的なものについても無知であって、ただ時間性、有限性の中を一喜一憂しつつ生きて死んでいく（肉体的な意味で）、世俗に浸りきった立場である。

アンチ＝クリマクスは第一部 A-B 以降、絶望について無知の立場、すなわち俗的な人間を否定的に提示する。アンチ＝クリマクスによれば、絶望について無知である俗的な人間とは「人生を無駄にする」人間、あるいは誤謬の中で安心を得、実のところは絶望しているにもかかわらず、自らの有様に無知で、それ故に絶望から救われて永遠的なものを見出す可能性を全く欠く「小石のようにとぎ減らされ、流通貨幣のように流通する」、「世間に身売りしている」人間である。

*6 絶望についての概念的理解がここで終わってしまうわけではない。それは、この著作を一貫する。

上記のような、絶望について無知である俗的な人間に対する苛烈な叙述によって、アンチ＝クリマクスは読者に対して絶望に自覚的に関係する立場（以下永遠的なもの）と絶望に無知であり続ける立場（以下、俗的なもの）の二つの立場^{*7}を提示し（すなわち「あれかーこれか」を提示し）、そして後者の立場を否定的に提示することによって、読者が俗的なものを嫌悪しつつ離反して、永遠的なものへと向かうことを促している。

読者は永遠的なものへと促される。しかし、アンチ＝クリマクスは読者を裏切る。続く、必然性の絶望についての考察（第一部 C-A-b-β）において、アンチ＝クリマクスは永遠的なものの範疇に属する「信仰」を人間的可能性の現実的な絶滅後に初めて問題とされうるものとして提示する。

信じる者は（自身に起こった事のうちに、あるいは自身が為したことの中に）人間的な意味での自身の破滅を見、かつ理解する。しかし、彼は信じる。それ故、彼は破滅しない。彼は如何に自身が救われるのかを全て神に委ねる。しかし、彼は、神にとってはすべてが可能であることを信じるのである。（SV 15, 96）

ここでアンチ＝クリマクスは信仰を人間の力を遥か超えたものとして提示する。アンチ＝クリマクスによれば、信仰とは絶望的状况のなかで自身の絶望を確信しつつ同時に為される、自身の救いに対する確信である。ここから明らかになる、信仰に関する二つの要素、すなわち自身の破滅を確信する程の絶望的状况に陥ること、さらにその状況下で矛盾する確信を同時に抱くこと、は信仰が人間的領域を超える高次のものであることを表現している。

永遠的なものの範疇に属する信仰が上記の如く示されることによって、俗的なものから離反し永遠的なものへと方向付けられた読者は永遠的なものか

^{*7} アンチ＝クリマクスは、絶望を身体的病と類比的なもののみならず「通俗的な考察」、またそうした見解をもつ「多くの者」、「大衆」を永遠的なものとの関係においては悲惨な状態にあるものとして提示する。本論文は、著作全般にわたって否定的に提示されるこれらの立場を総括して「俗的なもの」と称する。そして、俗的なものと対照的に提示される立場、すなわち自覚的に絶望と関係して、永遠、神、信仰、罪等と関係する立場を総括して「永遠的なもの」と称する。

ら押し返される格好となる。何故なら、信仰は読者にとって高次のものであり、従って未知のものであるからである。それ故、読者は俗的なものから嫌悪と共に離反しつつも永遠的なものに安らぐことも許されない。つまり、第一部 B から第一部 C-A-b- β の叙述の中で、アンチ＝クリマクスは読者を永遠的なものと俗的なものとの狭間で動揺させる。

続く第一部の最後、第一部 C-B においても上記と同様の事が繰り返される。まず、アンチ＝クリマクスは読者を俗的なものから嫌悪的に離反するよう促す。アンチ＝クリマクスは正確には絶望の名に値しない絶望的無知を、そして、絶望の強まった形姿として「ある程度の反省を含んだ絶望」について考察する。これら絶望の形姿は、結局は俗的なものに属し、従って永遠的なものへと高まる可能性を欠くものとして否定的に提示される。これら俗的な絶望の否定的提示によって、読者はますます俗的なものから嫌悪的に離反し永遠的なものへと自身を方向付けることを促される。

続く第一部 C-B-b- α -2、C-B-b- β において、アンチ＝クリマクスは永遠的なものの範疇に属する二つの実存形態、「閉じこもり」と「反抗」を提示する。「閉じこもり」は、絶望が自身の有様を意識することによって生じる絶望の形姿である。閉じこもりは自己自身を憎んでいる、しかし同時に愛してもいる。そして、閉じこもりは、(無邪気で単純な) 周囲の人々を軽蔑と共に退けて孤立する。閉じこもりには、憎むことと愛することの動揺から解放されること、すなわち安らぎはない。何故なら閉じこもりは矛盾の中に生きているのだから。そして、閉じこもりがあらゆる他人との関係を拒む以上、その緊張が緩む可能性はないのだから。そうした状態にある閉じこもりには、常に自殺の危険が付きまとう。

「反抗」は、閉じこもりがさらに自身の有様を意識することによって生じる絶望の形姿である。反抗は自身を恣意的に処理しようとする。しかし、自己を統べる力は恣意的な自己の力を超えているのだから、反抗の試みは不可避免的に挫折する。反抗は苦しみを負う。そして、反抗はこの苦しみをもちて自身を統べる力に対して異議申し立てをする。反抗は苦しみが取り除かれることを望まない。何故なら、それが反抗の異議申し立ての根拠であり、同時

に反抗自身の根拠でもあるのだから。反抗は自身の苦しみと共に全人世を憎むことでのみ、自己自身である。

これら閉じこもり、反抗という実存形態は恐ろしい状態である。さらに、ここにはこれら絶望を回避する方法は十分に提示されない。永遠的なものの範疇に属するこれら実存形態が上記の如く提示されることによって、読者は永遠的なものから引き離される。何故なら、この得体のしれない状態と回避する方法の無提示は読者を不安に陥れる未知のものであるからである。つまり、第一部 C-B においても、アンチ＝クリマクスは読者を永遠的なものと俗的なものとの狭間で動揺させる。

第二項 『死にいたる病』 第二部

続く第二部は（唐突に）罪の定義から始まる。

罪とは神の前で、あるいは神の観念を抱きながら絶望して自己自身であろうと欲しないこと、もしくは絶望して自己自身であろうと欲することである。それ故に罪は強められた弱さもしくは強められた反抗である。つまり、罪は絶望の強まりなのである。(SV 15, 131)

「神の前での自己」。この規定が絶望と罪とを区別する。この規定を人間は概念的に把握することができるだろうか。アンチ＝クリマクスによれば、それは不可能である。

『死にいたる病』第二部は概念的には把握不可能な、読者にとっては未知の要素——罪——から始まり、罪を中心に展開する。アンチ＝クリマクスによれば、罪は絶望の強まったものである。従って、罪は絶望に自覚的に関係する立場である永遠的なものの範疇に属する。つまり、罪の定義から始まり、罪を中心に展開する第二部は永遠的なものにおける未知の要素を強調するものであることが理解される。

続く第二部 B-A において、上記の「神の前で」、罪、信仰という永遠的なものにおける未知の要素に加えて、新たな未知の要素が付け加わる。それ

は、「一貫性」である。

一貫性とは、あるものが連続の中で自らを不変的に維持することである。そして、罪を継続させる力はこの一貫性への執着である。罪人は自己自身を一貫させるために、それを損なう恐れのあるものを排除しつつ罪人であり続けようとする。アンチ＝クリマクスによれば、この一貫性への執着が罪を継続させ深めるのであって、罪の継続、深化において罪人の意思は全く関係ないかのようである。

さらに、アンチ＝クリマクスは一貫性への執着が信仰者（善）においても妥当すると言う。信仰者（善）と罪人（悪）の根底でそれらを維持する力が同じだと言うアンチ＝クリマクスによれば、善のもとにある人間、悪のもとにある人間は方向が違うのみで、本質的には同じであるかのようである。もし、善の力が悪の力に優位しているのならば、結局悪は駆逐される。また、善の力と悪の力が本質的に異なるのならば、悪は駆逐されないまでも、少なくともその支配を妨げる方法は存在する。しかし、善の力と悪の力が本質的に同じならば、悪の力を駆逐するか、その支配を妨げることはできない。何故なら、両者は常に反転して対立するものに移行するからである。

上記の如く提示される、罪人の罪を深化させ、そこにおいては善と悪とが同等であるような一貫性は、先述の閉じこもり、反抗という実存形態と同様に得体のしれないものである。何故なら、一貫性において、読者は絶望が罪へと、そして罪の深化へと不可避的に展開するように、またその展開を妨げるいかなる方法もないように考えるからである。従って、かの実存形態と同様、一貫性は読者を不安に陥れさせる未知のものである。

ここで重要なことは、ここで未知なるものとして提示された一貫性が罪を継続させるものとして提示されていることである。一貫性は罪の範疇に属するものであり、従って永遠的なものの範疇に属する。つまり、一貫性は永遠的なものにおける未知の要素である。

続く第二部 B-B において、アンチ＝クリマクスはさらに強度を増した罪の形態であり、かつキリスト教と緊密な関係をもつ「罪の赦しにたいする絶望」について述べる。アンチ＝クリマクスによれば、キリスト教の本質は神＝人

の教説による、弁証法的な神と人間の遠近法に存する。神＝人の教説はそれぞれの人間を神の前に立たせ、かつてないほどに両者を接近させる。しかし、神はそれぞれの人間に罪を宣告することによって、かつてないほどに両者を遠ざける。無限の接近が同時に無限の乖離を意味する神と人間との弁証法的な遠近法の基で、キリスト教は神と人間を（再び）結びつける点に、その本質がある。つまり、キリスト教において、神は人間に罪の赦しを提示して人間を自らの下に引き寄せようとする。ここに、キリスト教の全てが集中する一点が存する、すなわち罪の赦しを信じるか、それとも躓くか、の「あれか—これか」が存するのである。そして、第二部 B-B において問題となる、罪の赦しにたいする絶望とはこの「あれか—これか」において躓く実存形態である。

上記の如く罪とキリスト教との緊密な関係が強調されることによって、罪は未知の要素を増す。何故なら、キリスト教の本質である神＝人の教説は悟性的理解を拒絶する絶対的逆説であるからである。つまり、ここでアンチ＝クリマクスは永遠的なものにおける未知の要素をさらに強調する。

以上示した、『死にいたる病』第二部において示される、永遠的なものにおける未知の要素——罪、一貫性、キリスト教——の前で、永遠的なものと俗的なものの狭間で動揺している読者は戸惑うであろう。そして、続く第二部 B-C において、戸惑う読者を一喝するように、アンチ＝クリマクスは以下のように言う。

おお、わが友よ、あなたはこの人生において、今までいったい何を試みてきたというのだろうか！君の頭脳を引き締めなさい、一切の覆いを払いのけて、君の胸の中にある感情の臓腑をさらけ出しなさい、読むものからあなたを引き離す、全ての頑なさを壊しなさい、そしてそれからシェイクスピアを読みなさい——そうすれば、あなたはいくつかの葛藤の前で震えるはずだ。(SV 15, 176)

この一文（あるいは一喝）は、第二部において強調される、永遠的なものにおける未知の要素の意味を変化させる。つまり、この一文によって読者

は、理解が困難なことの責任はアンチ＝クリマクスによる叙述にあるのではなく、自己自身の経験と想像力の不足に、すなわち生きることの不足にあることに思い至るのである。さらに続けて、アンチ＝クリマクスは沈黙と自己吟味を説く。それによって、上記の一文を踏まえた読者は第二部の（あるいは著作全体の）永遠的なものにおける未知の要素に対して謙虚になることを学ぶ。

しかし、アンチ＝クリマクスはそうした読者に「今」キリスト教（永遠的なもの）に対して態度決定することを迫る。読者は戸惑う。何故なら、永遠的なものは未知の要素を多く含み、かつ、読者は「今」その未知に対して謙虚になっているのだから。そうした読者の戸惑いと関係なく、アンチ＝クリマクスは著作の総括をして、最後に信仰の定義を繰り返して（まるで結び目のように）、この著作を終えてしまう。後にはただ戸惑う読者だけが取り残される。

以上、『死にいたる病』を、読者との関係を配慮して考察した。この考察から理解されることは、『死にいたる病』が読者を既知のもの（俗的なもの）と未知のもの（永遠的なもの）との狭間で動揺させ、永遠的なものへと謙虚に向かうことを促す著作である、ことである^{*8}。

第二節 『キリスト教への修練』

『キリスト教への修練』は三巻から構成される。そして、この著作は多くの「教化的講話」(Opbyggelige Taler)と同じく、聖句を中心に展開する。より詳細に言えば、聖句は著作の展開とともにその意味を転義して（アンチ＝クリマクスの考えるところの）正しい意味の提示へと至る。以下、第一巻、第二巻、第三巻とそれぞれ順に考察する。

^{*8} 本論文は『死にいたる病』において、永遠的なものの範疇に属すると考えられる、信仰、絶望の強まった形態、罪、一貫性、キリスト教を「未知」のものであるとした。しかし、「既知」と「未知」の区別、より正確に言うのならば、「理解すること」と「理解できないこと」の問題はより詳細に取り扱われるべき重要な問題である。それ故、この問題の解決は今後の課題である。

第一項 『キリスト教への修練』第一巻 思考実験としての同時性への変化

第一巻の中心となる聖句は、マタイによる福音書 11 章の 28 節、「労苦する者、困難に逢う者、すべて私のところに來なさい。私はあなた方に休みを与えよう」である。第一巻「招き」において、アンチ＝クリマクスはこの聖句を分析し賞賛する。読者はアンチ＝クリマクスと共にこの聖句に賞賛（あるいは感心）することができる。

続く「停止」において、アンチ＝クリマクスは、かの聖句に対する唯一正当な態度を示す。その態度とはかの聖句を告げたイエス＝キリストと同時の立場からの信仰である、すなわち同時代人としてのイエス＝キリストを思い描き、その上で聖句を無条件に受容することである。アンチ＝クリマクスによれば、イエス＝キリストを歴史的知識や諸結果からの推測によって把握することは神を人間に貶める冒瀆であって、聖句の真意を歪めることである。

続いて、アンチ＝クリマクスは同時代人としてのイエス＝キリストの生涯を様々な立場から概観し、その上で同時代人としてのイエス＝キリストが人間悟性にとっての不条理であること、それ故に聖句はただ信じられる以外にないこと、キリスト者とは不条理（神）に対して謙虚になることのみが要求されていること、を示して第一巻を終える。

ここでアンチ＝クリマクスは読者の態度変化を促している。「招き」において、ただ受動的であった読者の聖句に対する態度は叙述の展開と共に、同時代人としてのイエス＝キリストを思い描き、その上で聖句の内容を吟味するという内的行為、言い換えれば思考実験としての能動性を帯びた態度へと変化している。

そして、この変化こそ、アンチ＝クリマクスが第一巻で試みることであることは以下の彼の発言から明らかである。

自己吟味しなさい。何故なら、この事をあなたは許されているからだ。あなたは自己吟味することが許されているのである。（中略）それ故、あなた自身を吟味しなさい——もしあなたが彼 [イエス＝キリ

スト]と同時代に生きていたならば!と。(SV 16, 48)

第二節 『キリスト教への修練』第二巻 行為としての同時性—生—への変化

第二巻は信仰に対する反発である「躓き」Forargelse について考察する。中心となる聖句はマタイによる福音書 11 章の 6 節、ルカによる福音書 7 章の 23 節、「私に躓かない者は幸いである」である。

第二巻「調律」において、アンチ＝クリマクスは新たな要素を導入する。それはイエス＝キリストの「無限の悲しみ」である。アンチ＝クリマクスは同時代人としてのイエス＝キリストの状況を描出することに加え、その状況の内にあるイエス＝キリストの内面的な苦悩を描出する。この描出によって、第二巻で中心となる聖句の読者にとっての意味は変化する。この聖句はイエス＝キリストの苦悩から吐き出された、悲しみを含んだ祈りの言葉として読者に迫る。

そして、第二巻 C 付録二において、再び読者の態度変化が促される。アンチ＝クリマクスは以下のように言う。

キリスト者であることの実とは、キリストであることなどではない、(ああ、冒涇!)、それは、キリストの後に続く者であることである。(中略) 後に続く者であることは、人間の生が可能な限り [イエス＝] キリストの生と多くの類似を持つこと、である。(SV 16, 107)

今まで内的行為の範囲にあるものとして示されてきた信仰(キリスト者であること)は、ここでは外的行為を不可避的に伴うものとして明確に提示されている。あるいは、信仰が不可避的に外的行為を伴うものとして明確に提示されることによって、今まで叙述されてきた信仰が内的行為の範囲にあるものであること(あるいは読者がそのように想定していたこと)が暴露される。この信仰の意味の転義には如何なる効果があるか。それは、読者を生へと方向付けることである。第一巻「招き」において、読者は全く受動的であった。しかし、第一巻「停止」において、同時代人としてのイエス＝キ

ストを実験的に想定すること、そしてそこから明らかになる不条理の前で態度決定を促されることによって、読者は能動的になるよう促された。しかし、まだその段階では、読者は生きる方向へと方向付けられてはいない。何故なら、この段階において促される能動性は全て内的なものだからである。そして、第二巻C付録二において、信仰の外的行為の面が強調されて提示される。ここで、アンチ＝クリマクスは読者に、あなたは信仰の生を欲するか、否か、イエス＝キリストの如く生きようとするか、否か、と問いかけるかのようである。読者はこの問いかけに対して肯定的、否定的いずれの返答をするにしても、生きることへと向かっている。何故なら、肯定的な返答はイエス＝キリストのように「生きる」ことを意味し、否定的な返答、すなわちイエス＝キリストの様に生き「ない」という返答は、全く生きようとはしないことを意味するのではなく、イエス＝キリストとは別様に「生きる」ことを意味するからである*9。

読者の態度は変化し、能動的な生へと方向付けられた。しかし、救いは信仰にある。読者の方向は信仰へと向きを変えなければならない*10。

*9 しかし、肯定的であれ否定的であれ、返答はいずれにしても、イエス＝キリストの生涯に対する、ある敬意を含んだものになることは間違いない。何故なら、読者は今までの叙述（あるいは叙述に伴う自らの実験的想定）によって、同時代人イエス＝キリストの苦しみを、全てではないとしても理解しているはずであるだろうから。

また、本文において示した、全くの受動性から内的能動性へ、そして、外的能動性へと読者の態度を変化させる作用は見過ごされやすい。何故なら、イエス＝キリストとの同時性、信仰一躓き、キリスト教界批判という同一の問題が何度も繰り返されるからである。この繰り返しの中で、読者は全てにおいて同じ事が延々と反復されているように錯覚する。しかし、静かに変化は起こっている。そして、読者はいつの間にか生へと方向付けられている。

*10 第二部の最後の部分である、「躓きの思想的規定」は信仰への変化という意味では、寄与することのない部分である。この部分は、神人は矛盾のしるしであり、その伝達は不可避免的に間接的になること、それ故に信仰は知識の問題ではなく主体的な選択、決断の問題であることが、整然と論じられる。しかし、この部分はそれ以上のものではなく、信仰の消失を嘆くことで終わる。

第三節 『キリスト教への修練』第三卷 信仰—愛—への変化

第三卷の中心となる聖句は、ヨハネによる福音書 12 章の 32 節「そして、私がこの地上から上げられるときには、全てを私へと引き上げよう」である。第三卷はこの聖句を冒頭に掲げた、七つの講話から成る^{*11}。以下、講話を順に考察する。

講話 I、II は、基本的に第一卷、第二卷と重複した内容を述べる。聖句を発するのは一人の卑しい身分の男イエス＝キリストである。それ故に、イエス＝キリストを同時代人として想定することは、低さ（卑しい身分の男）と高さ（救い主）の矛盾に直面することであり、選択を迫られることである。そして、選択に直面するとき、人は自由を、すなわち自身が独立した存在であると自覚する。そのうえで人が信仰を決断するためには、罪の自覚が必要不可欠である。

新たな要素が講話 III の途中から進行し、講話 III において読者の態度変化が促される。ここで、講話者はかの聖句を告げた時のイエス＝キリストの苦しい心中を推測する。愛の故に地に来たり、愛の故に迫害され、愛の故に迫害を甘んじて受け、そして徹底的に裏切られるイエス＝キリストの「愛の苦悩」が聴講者に提示される。そして、講話者は以下のように言う。

^{*11} 『キリスト教への修練』第三卷は、この著作の第一卷、第二卷と異なる。この第三卷は、キェルケゴール学士が 1848 年 9 月 1 日金曜日に聖母教会 (Frue Kirke) において行った講話をアンチ＝クリマクスが出版したものである。つまり、この第三卷においては、第一卷と第二卷における執筆者と刊行者の関係が逆転していることになる。それにもかかわらず、第三卷においても、著者アンチ＝クリマクス、刊行者セーレン＝キェルケゴールという形式が維持されている。

ここでは、この奇妙な、しかし間接伝達的手段として複雑な詐術を意図的に用いるキェルケゴールの著作においては同時に意味深長な第三卷の形式的な構成について考察することはしない。本論文において重要なことは、この第三卷が形式的にはキェルケゴール学士による講話である以上、言葉の語り手をアンチ＝クリマクス、言葉の受け手を読者として表記する、本論文の採用してきた表記方法は不適切であることである。そこで、本論文は『キリスト教への修練』第三卷の考察において、言葉の語り手を講話者、言葉の受け手を聴講者と表記する。そして、この聴講者の一人として、本論文執筆者はこの第三卷の叙述を考察する。

そして、この光景はあなたを感動させないだろうか？ (SV 16, 165)

この感動は単なる内的な感動ではない。それは、外的行為へと促す実践に直結する感動である。ここでは、イエス＝キリストの如く現実に生きること
に直結する感動である。そして、講話者は実践に直結する感動を引き起こす
ことのない聴講者に向かって、以下のように厳しく言う。

もしこの光景があなたをそのように [実践に直結するように] 感動させないのなら、それはあなたが彼 [イエス＝キリスト] を愛していないからだ。(16, 172)

アンチ＝クリマクスによれば、救いは信仰である。信仰はイエス＝キリストの後に続くことである。そしてそれはイエス＝キリストに対する愛によって為される。それ故、イエス＝キリストを愛していない聴講者は救われることはない。

講話者が懇念するように、多くの聴講者はイエス＝キリストを愛することができないだろう。しかし、「今」愛を欠いている者は、「これからも」愛を欠いたままで、救われることはないのだろうか。それは違う。今、愛を欠いているからといって、これからも愛を欠いたままでいるということにはならない。この事情が続く講話 IV において明らかになる。

講話 IV において、講話者は「我々はどこから始めるべきか?」という問いを立て、その答えとして、ある青年の例話をする。

青年は想像力をもってある理想像をもつ。そして、その青年はその理想像を一途に愛する。しかし、青年には現実の経験が不足している。それ故に、まさに現実において青年は挫折を繰り返す。その挫折は青年を強くする。そして、理想像と共に青年は生き、ついに自身では耐えきれぬ苦難に直面することによって神へと導かれる。

この例話から明らかになることは、愛は生の挫折と苦難と共に成長することである。つまり、実践的感動に結びつく愛を「今」もつことができないからといって、「これからも」そのままであるということにはならない。

例え高次の形で愛することが出来なくても、今、できる範囲で一途に愛し続けければ、世を導く力によって愛は強められ、そして救いに結びつく愛へと展開する。

この例話によって聴講者の態度は変化する。聴講者は生における愛の過程を通観して、自身の位置を見定める。そして、今、すべきことを、すなわちいつの日か救われるために、今、懸命に愛すべきであることを感得する^{*12}。

残る三つの講話、講話 V、VI、VII によって、講話者は聴講者を自身から切り離す。

真理は生きることにあり、生きることから離れた知識は虚偽である。各人はそれぞれ自身の生を生きなければならない。真理においては進化というものはなく、選択、決断の過程は同一のまま各個人の前にあり続ける。

以上のことはこれまでの講話を踏まえれば承認することができる。しかし、講話者はこのことを当時のキリスト教界に対する激しい批判において展開する。その、あまりに個別具体的でかつ執拗に反復される過激な言葉は聴講者を講話に対するコミットメントから遠ざける。つまり、ここで、聴講者は講話者から離れる。そしてそれは講話者の望むことである。何故なら、まさに講話者が、真理は各人がそれぞれ生きるこの内のみあると言うのであるから^{*13}。

以上、『キリスト教への修練』を読者との関係を配慮して考察した。この考察から理解されることは、『キリスト教への修練』が読者の態度変化を促し、一途に愛する自己固有の生を生きることを促す著作である、ことである。

^{*12} この部分の解釈は、誇張的にみえるかもしれない。確かに、この解釈は主観的に傾きすぎた見解ではあるだろう。しかし、このような解釈を許す力をこの例話は持っている。

^{*13} 我々は講話者から離れる。しかし、孤立するのではない。我々は講話者の理念を理解し、受け入れる。しかし、それを展開する場からは離れる。講話者と聴講者は互いに無関心的に孤立するのではなく、また無反省に合一するのでもない。講話者と聴講者は、共通しつつも区別されて、本当の意味で「関係する」のである。

また、講話者は聴講者を切り離すといっても、講話 VII の最後において、すなわち『キリスト教への修練』の最後において、講話者は全ての聴講者が躓くことなく神へと導かれるように祈る。ここには、各人の外的内的環境は相違するが他人を思いやる祈りは普遍的であることが表現されている。つまり、他性との関係は普遍的である。

結論

以上、アンチ＝クリマクスによる二つの著作を絶望の治療という観点から考察した。『死にいたる病』において、読者は既知と未知の狭間で動揺しつつ未知へと謙虚に向かうこと、すなわち永遠的なものへ向かって恐れと共に生きることを学んだ。続く『キリスト教への修練』において、読者は永遠的なもの（キリスト教）に対して受動的な態度から能動的な態度をとることを学び、永遠的なものに対する究極的な能動的態度へと自身を高めるために自己自身の生を自覚的に築き上げていくことを学んだ。つまり、『死にいたる病』と『キリスト教への修練』を通して、読者は永遠的なものへと向かう生において上昇した、具体的に言うと神であると同時に最も苦悩した者であるイエス＝キリストを愛することができるために、今、ここにいる自分が愛しうる他のものを、一途に愛することを感じた。

他のものを一途に愛することのみが絶望を克服する。何故なら、アンチ＝クリマクスによれば、全ての絶望（罪）の原因は我執にあるからであり、この我執を打破し克服しうるものは自己の中心を他のものに移すこと以外になく、そして他のものを一途に愛することこそ、この自己の中心の移行を最もよくなし得ることだからである。そして、上記のように、アンチ＝クリマクスの著作を通して、読者は愛の生を歩む心構えを感じた。

つまり、愛の生を促すことによって、アンチ＝クリマクスは読者の絶望を治療しているのである^{*14}。

主要参考文献

Alastair Hannay and Gordon D. Marino, eds., *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1998.

^{*14} キェルケゴールの著作が読者に「愛の種」を植え付ける効果もあることを、本論文執筆者は中里巧氏の講義を通して知った。

Michael Theunissen, *Kierkegaard's Concept of Despair*, trans. by Barbara Harshav and Helmut Illbruck, Princeton University Press, 2005.

Roger Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, University Press of Virginia, 1993.

大谷長、『大谷長著作集』第一巻、第三巻、創言社、2003。

國井哲義、『苦悩と愛：キェルケゴール論』、創言社、2002。

中里巧、「悪魔的絶望と覚醒」、『理想』第676号、理想社、2006。

山下秀智、『宗教的実存の展開—キェルケゴールと親鸞—』、創言社、2000。

(ゆくたけ ひろあき)

キェルケゴールの信仰観についての一考察

—「反省のあとの直接性」とは何か—

鈴木祐丞

序

キェルケゴール(1813–1855)は、1848年に、ある重大な信仰上の出来事を体験し、それ以前よりもいっそう深い信仰に到達する。その結果、彼は爾後の生をその信仰の実践として送るようになる^{*1}。とすれば、少なくとも1848年以降最晩年までの後期キェルケゴールの生と思想の全体は、その1848年の信仰上の出来事との連続性・一貫性のうちにあるものと見なすことができよう。ここから、後期キェルケゴールの生と思想はその信仰上の出来事との関係性において把握されるとき全体が明確な輪郭をもって立ち現れることになるのではないか、という見通しがひらけることになる。

このような見通しのもと、これまでに、1848年の信仰上の出来事がいかなるものであったかについての研究^{*2}を行い、ひとまず以下の二点が理解されることとなった。(1)まず、キェルケゴールは1848年5月中旬に「内閉性 *Indesluttethed*」というそれまでの彼に支配的であった内面的状態を打破することに成功する(*Pap. VIII¹ A 650: SKS 20, 364* 参照)。そして、彼はそのと

^{*1} 以上の知見は、つぎのようなキェルケゴール自身の1852年の日誌記述から得られる。「・・・そうして48[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。／しかし、ほとんどおなじ瞬間に、なにか新しいものが私に降りかかった。すなわち、もっとも高いものは、それを理解することではなく、それを行うことだ、ということである」(*Pap. X⁴ A 545*)。

^{*2} 中心的な内容については、拙稿(2007)「キェルケゴールの1848年の信仰的突破について」(『新キェルケゴール研究』、第5号、pp. 40–52)参照。

き「反省のあとの直接性 *Umiddelbarheden efter Reflexionen*^{*3}」(*Pap. VIII*¹ A 649, 650: *SKS* 20, 362, 364) という信仰に到達するのである。1848年の信仰上の出来事とはこのような経緯のものであったのである。(2)そして、「内閉性」とは、『死に至る病』によれば、「自尊心 *Stolthed*」(*SKS* 11, 179, 223)「自己愛 *Selvkjerlighed*」(*SKS* 11, 223) から神に対して意識的に自己を閉ざし続ける性向のことである(*SKS* 11, 175–181, 221–224 参照)。すなわち、「内閉性」のひとつは、罪をおかす自らの弱さを認めることができず、それゆえ神の恩寵のもとにへりくだり助力を仰ぐことができないのである。とすれば、キェルケゴールは、1848年の5月中旬に、このような自らの自尊心・自己愛の呪縛から解放され神に対して自己を開くことができるようになったわけである。

それでは、こうした「内閉性」が破られることで到達された信仰の境地である「反省のあとの直接性」とはいかなるものであろうか。ここで、キェルケゴールが同概念の意味をいずこにおいても直接的には明らかにしておらず、同概念の解釈は研究者に委ねられているという事態に直面することとなる。そして、その解釈には相当の労力を要することが予想されたことから、その解釈は今後の研究において行われるべき課題としてこれまでに行われた研究から残されたのであった。

そして、その残された課題に取り組むのが本稿である。すなわち、本稿は、1848年の信仰上の出来事がいかなるものであったかについての研究の締めくくりとして、その出来事においてキェルケゴールが「内閉性」を打破することで到達した信仰の境地である「反省のあとの直接性」とはどのようなものか明らかにすることを試みる。

^{*3} 同義的と考えられる概念として、「より高次の、同心的直接性」(*SKS* 3, 37)、「後の直接性」(*SKS* 4, 172)、「新しい直接性」(*SKS* 7, 239, 265, 318)、「第二の本性」(*SKS* 4, 293)などが挙げられる。なお、「反省のあとの直接性」は「反復 *Gjentagelsen*」とは異なる概念である。というのは、「反復」とはかつて存在したものを超越を介して再び手にすること(*SKS* 4, 25, 57 参照)が本義であり、本稿が以下に導出する「反省のあとの直接性」の意味とは相違するからである。

1 本稿の研究の手順

さて、「反省のあとの直接性」は先行研究においてはいかなるものと解釈されているのであろうか。たとえば、クライスベルグスは、それを、罪のゆるしのあとに可能となる「無垢の原初の状態の反復」すなわち失われた楽園の再獲得として捉えている (Cruysberghs 2003, p. 15 ff. 参照)。また、ウェストファルは、それを、カント的な道德律 (無条件的な義務) を自然に果たすようになった状態として捉えている (Westphal 2003, p. 178 参照)。このようにさまざまな解釈が先行研究に混在するという事態から、「反省のあとの直接性」については明確なことは知られていないという 1976 年の段階での橋本淳の指摘 (橋本淳 1976, pp. 250–251 参照) がいまだ有効であるように察せられるのである。

ところで、先行研究においては、キェルケゴール自身の用法をじゅうぶんに吟味することなしに「直接性」「反省」そして「反省のあとの直接性」の意味を断定する傾向が見られる。このことから、「反省のあとの直接性」の正確な解釈には、何らかの仕方でキェルケゴール自身のそれらの概念の用法に即していることが必要であると思われるのである。

そこで、本稿では、キェルケゴールが『ヨハネス・クリマクス、またはすべてのものが疑われねばならぬ』(以下『ヨハネス・クリマクス』と略記) の自己論を述べる節 (*Pap. IV B 1, 144–150*) で「直接性」と「反省」に規定を与えていることに着目し、それらの規定をもとにして「反省のあとの直接性」に形式的な規定を与えることから始めることにする。そして、その「反省のあとの直接性」の形式的な規定に『死に至る病』の叙述をもとに肉付けを与えることで、信仰の境地としての「反省のあとの直接性」がいかなるものであるのかを考えてみたい。

2 「反省のあとの直接性」の形式的な規定

まず、本章で、「反省のあとの直接性」に形式的な規定を与える。

『ヨハンネス・クリマクス』第2部第1章第1節 (*Pap. IV B 1, 144–150*) は、「疑うことが可能となるためには、実存はいかに構成されているべきか」を問う。そして、その論述の過程で、「直接性」と「反省」が規定されている。以下に当該箇所を要約する。

懐疑を有さない自己（たとえば子どもの自己）は「直接的 *umiddelbar*」である。すなわち、「直接性 *Umiddelbarheden* のうちには何らの関係 *Forhold* もない」。

「直接性」は言語によって止揚される。すなわち、言語は「理念性 *Idealiteten*」を生み出し、そのときそれまでの「直接性」が「現実性 *Realiteten*」として知られるようになるのである。こうして、自己のうちに「理念性」と「現実性」という矛盾しあう二つの項が現れる。「反省 *Reflexionen*」とはこれら二項の「関係の可能性 *Muligheden af Forholdet*」である。

そして、自己がこの「関係の可能性」に対して「関心 *Interessen*」をもつとき、自己のうちに懐疑が生じうる。

このように、『ヨハンネス・クリマクス』において、懐疑を可能とする自己（「現実性」と「理念性」という矛盾しあう二項とそれらに対する「関心」からなる自己）についての論述の過程で、「直接性」と「反省」が規定されていることが確認される。ここでは、それらの規定をつぎのように形式化して取り出しておくことにする。

「直接性」とは非関係性（矛盾のない一項の状態の自己）のことである。

「反省」とは関係の可能性（矛盾しあう二項が自己のうちに現れた状態）のことである。

なお、キェルケゴールがこのような意味で「直接性」および「反省」を用いていることは、『非学問的な後書』においても確認することができる。すなわち、同書には、「直接性 *Umiddelbarheden* のうちにはなんらの矛盾も存さない」 (*SKS 7, 394*)、「子どもは何らの反省 *Reflexion* も持たず、したがっ

て相異なるものをいっしょに考えようとする願望を持たない」(SKS 7, 429)、という叙述が存するのである。

そして、これらの規定をもとにして、「反省のあとの直接性」はつぎのように規定できる。

「反省のあとの直接性」とは関係の可能性（矛盾しあう二項が自己のうちに現れた状態）のあとの非関係性（矛盾のない一項の状態の自己）のことである*4。

3 信仰の境地としての「反省のあとの直接性」

それでは、上述のように形式的に規定される「反省のあとの直接性」が指し示す信仰の境地とはいかなるものであろうか。そこで、本稿では、上述のように規定される「反省のあとの直接性」が『死に至る病』の自己論においては何を意味することになるかを考えることで、この問いに答えることを試みる。

このような本稿の方針は、つぎのような考えにもとづいている。(1-1) まず、上述のように規定された「反省のあとの直接性」が『死に至る病』の自己論においてはいかなる境地を意味することになるかを考えること自体が、そもそも可能であると考えられる。その理由は以下のとおりである。まず、上述の「反省のあとの直接性」の形式的な規定は、『ヨハネス・クリマクス』の自己論（「現実性」と「理念性」という矛盾しあう二項とそれらに対する「関心」からなる自己）にもとづいて規定されている「直接性」「反省」をもとにして得られたものであった。そして、『死に至る病』でも、項の内容を異にしながらもほぼ同じ構造の自己（「永遠なもの」と「時間的なもの」という矛盾しあう二項のあいだの関係に対する関係としての自己）が考えられて

*4 キェルケゴールの「直接性」「反省」「反省のあとの直接性」についての本稿のこれらの規定は、ウェストファルによるそれらの概念の規定と基本的な部分では同一的である (Westphal 2003, pp. 159-179 参照)。なお、本稿とは異なり、ウェストファルはヘーゲルの諸概念を手がかりにキェルケゴールのそれらの概念を規定している。

おり、また同じ規定のもとに「直接性」「反省」が用いられていることが確認される (SKS 11, 165–170 および本稿 3–2–1・3–2–2 参照) のである。(1–2) そのうえで、上述のように規定された「反省のあとの直接性」が『死に至る病』の自己論において意味する事態こそが、信仰の境地と考えられるのである。なぜなら、『死に至る病』の自己論は『ヨハネス・クリマクス』における懐疑を可能とする自己という文脈での自己論とは異なり信仰を可能とする自己という文脈での自己論であり (SKS 11, 130 参照)、そして「反省のあとの直接性」は信仰を意味する概念だからである (Pap. VIII¹ A 649, 650: SKS 20, 362, 364 参照)。

(2) さらに言えば、1848 年の日誌でキェルケゴールが「信仰とは反省のあとの直接性である」 (Pap. VIII¹ A 649, 650: SKS 20, 362, 364) と述べたときにまさに執筆中であった著作が『死に至る病』なのであり*⁵、そのことから、「信仰とは反省のあとの直接性である」とは『死に至る病』の内容を念頭に言われたことなのではないかと考えられるのである。

以下では、まず、『死に至る病』の自己論とはどのようなものを概観する。ついで、前章で形式的に規定された「直接性」「反省」そして「反省のあとの直接性」のそれぞれが、その『死に至る病』の自己論においては何を意味することになるか、順に考えてゆく。

3–1 『死に至る病』の自己論

『死に至る病』第1編冒頭 (SKS 11, 129–130) に、それにもとづいて同書全体が構成される、絶望と信仰を可能にするものとしての自己が、論じられている。以下は、本稿におけるその自己論の解釈である。

(1) 人間は、「時間的なもの det *Timelige*」と「永遠なもの det *Evige*」という「二つのもののあいだの関係 *Forhold*」(「総合 *Synthese*」)として、ひとま

*⁵ Pap. VIII¹ A 649 (SKS 20, 362) は 1848 年 5 月 11 日に書かれ、Pap. VIII¹ A 650 (SKS 20, 364) はおそらく 5 月 12 日に書かれた。そして、『死に至る病』は 1848 年 1 月から 5 月中旬に執筆されている (Mckinnon and Cappelørn 1974, p. 139 参照)。

ず考えることができる。

(1-1) はじめに、人間を構成する「時間的なもの」と「永遠なもの」という二項はそれぞれいかなるものであろうか。まず、人間における「時間的なもの」(「人間的なもの *det Menneskelige*」(*Pap. VIII² B 168₆*)*⁶、「地上的なもの *det Jordiske*」(*SKS 11, 165*)とも呼ばれる)とは、人間がこの世での生を終えるときに失われるものことと考えればよいであろう。具体的には心と身体の双方が含まれるものと考えておくことにする。そして、人間における「永遠なもの」(「神的なもの *det Guddommelige*」(*Pap. VIII² B 168₆*)とも呼ばれる)とは、人間がこの世での生を終えるときにも存在し続ける何かと考えればよいであろう。それは、おそらく、人間のうちなる、永遠の生に与りうる、霊的なもの*⁷のことであろう。人間を構成する二項をこのように考えておくことにする*⁸。

(1-2) つぎに、このような時間的なものと永遠なものという二つの項のあいだの「関係」(「総合」とはいかなるものであろうか。ここで、それを心と身体という二つの項のあいだの関係(総合)と対比させて考えてみるのが有用である。心と身体のあいだの関係(総合)においては、それら二つの項の要求は、たまに食い違うが、たいていはかみ合う。睡眠を例にとれば、身体が睡眠を要求する一方で心がそれを拒絶するなどの食い違いがたまに生じうるが、たいていの場合身体と心の睡眠への要求が合致し睡眠が実現される。しかし、時間的なものと永遠なものという二つの項あいだの関係(総合)はそのようにはいかない。つまり、心と身体のあいだの関係(総合)の場合と

*⁶ 本稿において引用される "*Pap. VIII²*" の記述はいずれも『死に至る病』の草稿に該当する。

*⁷ 「永遠なもの」を「霊」と捉えるのは、マランツクの解釈に拠る(マランツク 1976, pp. 22-23 参照)。

*⁸ 心と身体が『死に至る病』の自己論における人間を構成する二つの側面(すなわち、無限性・永遠なもの・自由と、有限性・時間的なもの・必然)とどのように対応するかについては、研究者のあいだで考えが分かれている(平林孝裕 2007, pp. 67-80 参照)。本稿では、マランチュクの考えに従い、「時間的なもの」に心と身体の双方を配した(マランチュク 1984 p. 368 参照)。

は異なり、時間的なものと永遠なものとの関係（総合）においては二つの項の要求はたえず矛盾しあうのである。どういうことか。人間における時間的なものは、現世的な生がより満たされてあるようにと、たとえば富を求める。しかし、人間における永遠なものは、永遠の生に与るために、現世的な生を犠牲にして神を求めるのである。そして、「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』6:24）、すなわち、富を求めることと神を求めることは矛盾しあう二者択一的なことなのである（『野の百合と空の鳥』（SKS 11, 26-7）参照）。こうして、人間が時間的なものと永遠なものという二つの項のあいだの「関係」（「総合」）であるとは、人間がこのような矛盾しあう要求を発する二つの項を一身に担った「不可解な合成」（Pap. VIII² B 168₂）だということなのである。

(2) さて、時間的なものと永遠なものという矛盾しあう二項のあいだの関係（総合）として人間を捉えても、まだ人間の全体は捉えられていない。そうした矛盾しあう二項のあいだの関係（総合）がそれ自身に「関係」（「態度決定」）⁹することとしてあるときに、はじめて人間は「自己」と言いうるのである。どういうことか。まず、人間が時間的なものと永遠なものからの矛盾しあう二つの要求の双方に価値を認めるとき、どちらかの要求が自然に実現されることはありえず、人間はそれらの要求に対して意識的に関係（態度決定）して行為することを迫られることになるであろう。そして、そのようにして矛盾しあう二項のあいだの関係（総合）に「関係（態度決定）」することとしての人間にしてはじめて主体的に生きていると言いうる、ということなのである。ふたたび先ほどの例を用いて考えてみる。時間的なものは富などを求め、永遠なものは神を求める。そして、人間が矛盾しあうこれら二つの要求の双方に価値を認めるとき、どちらかの要求が自然に実現されるということはないであろう。すなわち、人間は、そのとき、時間的なものからの要求を聞き容れるという仕方か、あるいは永遠なものからの要求を聞き容れる

⁹ 「関係」と訳されるデンマーク語“*Forhold*”は、「関係」（ドイツ語の“*Verhältnis*”）という意とともに「態度」（ドイツ語の“*Verhalten*”）という意も併せ持っている（榊田啓三郎訳・注 1996, pp. 266-67 参照）。

という仕方か、あるいはそのほかの仕方か、どのような仕方をとるのか態度決定を迫られるのである。そして、どのような態度決定をじっさいにするにせよ、そのように意識的に態度決定して生きる人間こそが主体性をもった自己として生きていると言えるのである。なお、キェルケゴールは、こうした自己を「精神 Aand」とも呼んでいる。

(3) そして、このような、時間的なものと永遠なものという矛盾しあう二項のあいだの関係（総合）に対する関係（態度決定）としての自己は、神により措定されたものなのである。これは、換言すれば、人間は、時間的なものと永遠なものという矛盾しあう二項のあいだの関係（総合）に対して関係（態度決定）することができるまでに至れるか（すなわち、自己・精神となれるか）、また至ったときいかなる仕方ですじさいに関係（態度決定）するのか、神により問われている存在だということである。

3-2 『死に至る病』の自己論における「直接性」「反省」「反省のあとの直接性」

つぎに、こうした『死に至る病』の自己論において、前章で形式的に規定した「直接性」「反省」そして「反省のあとの直接性」がそれぞれ何を意味することになるか、順に考えてゆく。

3-2-1 「直接性」

まず、前章で規定された「直接性」は『死に至る病』の自己論においては何を意味することになるだろうか。

さて、「直接性」とは、前章の規定によれば、非関係性（矛盾のない一項の状態の自己）のことであった。

そして、『死に至る病』によれば、自己とは、永遠なものと同時間的なものという矛盾しあう二項からなる関係（総合）に対する関係（態度決定）として神により措定されているのだった。それでは、このような自己について、どのような意味で矛盾のない一項の状態が「直接性」なのだろうか。

まず、『死に至る病』における「直接性」についてのつぎのような記述に着

目したい。

直接的な人 Den Umiddelbare (直接性 Umiddelbarhed がまったく反省 Reflexion なしに現実に存在しうるとして) は、ただ心的に規定されているだけであり、彼の自己、彼自身は、時間性 Timelighedens と世俗性の枠 Omfang の中で他のものと直接の umiddelbar 関連を持つものかにはすぎず、それでいて自身のうちに何らかの永遠なもの noget Evigt があるかのような幻想的な外見を呈しているにすぎない。(SKS 11, 165–166)

すなわち、「直接性」とは、自己を構成する矛盾しあう二項のうち時間的なものの枠の中にあるという意味で矛盾のない一項の状態の自己のことなのである。

それでは、「直接性」が時間的なものの「枠の中」にあるとはどのようなことであろうか。

まず、それは、「直接性」が存在論的に時間的なものだけを有し永遠なものを有していないということではない。なぜなら、人間は時間的なものと永遠なものという矛盾しあう二項を併せ持つものとして神により措定された (SKS 11, 130 参照) からであり、また永遠なものの存在はいかなる人間からも失われることはないと言われる (SKS 11, 132, 134 参照) からである。

また、それは、「直接性」が時間的なものについての知識だけを持ち永遠なものについての知識を持たないということでもない。このことは、『死に至る病』において「直接性」が「無知」(SKS 11, 157-162) とは区別された「何らかの永遠なもの noget Evigt がそのうちに存する自己を自分が持っていることを意識している絶望」(SKS 11, 162) の節において論じられている (SKS 11, 165–175) ことから、明らかである。なお、「無知」とは自己が永遠なものを持つことについて文字通り何らの知識も持ち合わせていないことであり、キェルケゴールは「無知」の例として「異教徒」などを挙げている (SKS 11, 160 参照)。

このように、「直接性」は、時間的なものとともに永遠なものも存在とし

てまた知識としてすでに有しているのである。では、「直接性」が時間的なものの「枠の中」にあるとはどのような意味だろうか。それは、『死に至る病』のつぎのような記述から、「直接性」が時間的なものだけに「価値を置く」という意味と考えられる。

・・・[直接性は] 永遠なもの *det Evige* によって慰められたり癒されたりすることを欲せず、永遠なものが何の慰めにもなりえないほどに、地上的なもの *det Jordiske* に高い価値を置く *anslaae*。(SKS 11, 184)

そこで、「直接性」とは、自己が永遠なものを存在としてまた知識として有していながらも永遠なものに何ら価値を置かず時間的なものだけに価値を置いているという意味で、矛盾のない一項の状態の自己のことと言えよう。

それでは、「直接性」とは具体的にどのように生きている人であろうか。ふたたび先ほどの例に沿って考えてみることにする。「直接性」の人は、彼のうちに永遠なものが存在しそれが神を求めているということを知識としては持つが、その要求をまったく省みず、むしろ時間的なものによる富などの要求だけに高い価値を置くのである。すなわち、「直接性」の人とは、富などを求めて、そしてそうすることを自然的直接的なこととして、生きるのである。なお、キェルケゴールは、「直接性」の例として、形骸化した信仰生活を送る当代デンマークのキリスト教界のキリスト者を挙げている (SKS 11, 168 参照)。

3-2-2 「反省」

つぎに、前章で規定された「反省」は、『死に至る病』の自己論においては何を意味することになるだろうか。

まず、「反省」とは、前章の規定によれば、関係の可能性（矛盾しあう二項が自己のうちに現れた状態）であった。

そこで、この規定に照らせば、「反省」とは、『死に至る病』の自己論においては、永遠なものと同時間的なものという自己を構成する矛盾しあう二つの

項がともに現れた状態を意味するものと考えられる。このことは、『死に至る病』のつぎの記述のうちに読み取ることができる。

・・・彼〔直接性から反省へと転じた最初期の人〕はある程度自分の自己を外的なものごと〔時間的なもの〕から切り離しており、自己のうちに何らかの永遠なもの *noget Evigt* が存するに違いないということについての不鮮明な観念 *en dunkel Forestilling* を持っている。(SKS 11, 170)

そして、前節の「直接性」についての考察を思い起こせば、「反省」において永遠なものが現れるとは価値を置かれるべきものとして現れるという意味でのことと考えてよいであろう。

そこで、「反省」とは、時間的なものだけに価値を置いて生きている「直接性」のうちにそれとは矛盾しあう永遠なものもまた価値を置かれるべきものとして現れるようになるという意味で、矛盾しあう二項が自己のうちに現れた状態のことと言えよう*10。

それでは、「反省」のうちにある人とは具体的にどのように生きている人であろうか。これまでの例を引き継げば、「反省」のうちにある人は、時間的なものによる富などの要求に自然的直接的に従うことはもはやせず、神を求めるという永遠なものの要求にも価値を見出し省みるのである。そして、彼は、そのように矛盾しあう二つの要求に直面したうえで、どのような仕方で要求に応えるのか態度決定をして生きるのである*11。

*10 こうした「直接性」から「反省」への移行は、『非学問的後書』における「直接性との死別」(SKS 7, 438)という事象に対応する。

*11 こう考えたとき、「反省」とは『死に至る病』の自己論で言う「自己」・「精神」と重なり合う概念であるということが理解される。より明確に述べれば、人間が「自己」・「精神」としてあるときの内面的状態が「反省」であると言える。

3-2-3 「反省のあとの直接性」

では、前章で形式的に規定された「反省のあとの直接性」は、『死に至る病』の自己論において、信仰として、いかなる境地を意味することになるのだろうか。

まず、「反省」とは、時間的なものだけに価値を置いて生きている「直接性」のうちにそれとは矛盾しあう永遠なものも価値を置かれるべきものとして現れるようになるという意味で、矛盾しあう二項が自己のうちに現れた状態のことであった。

そして、「反省のあとの直接性」とは、前章の規定によれば、関係の可能性（矛盾しあう二項が自己のうちに現れた状態）のあとの非関係性（矛盾のない一項の状態の自己）のことだった。

では、「反省」から、(a) どのような方向性で進み出すことで到達される、(b) どのような意味で矛盾のない一項の状態の自己が、信仰としての「反省のあとの直接性」の境地なのであろうか。(a) まず、「反省」へと至った人はそこからどのような道を進むかについて考えよう。『死に至る病』ではつぎのように述べられている。

・・・自己のうちに永遠なもの *det Evige* についての意識が発現し、その結果、(1) 絶望をいっそう高い形態へと強化するか、あるいは、(2) 信仰へと導くか、あれかこれかの戦いが始まる。(SKS 11, 174, (1) (2) は引用者による)

すなわち、「反省」へと至った人は（もし彼が矛盾しあう二項の関係（総合）への関係（態度決定）から逃れようとせずにそれに真剣に向き合うなら）、(1) 絶望に進むか、あるいは (2) 信仰に進むか、二者択一を迫られるのである。

まず、(1) は、「絶望するとは、永遠なもの *det Evige* を失うことである」(SKS 11, 167) と言われていることから明らかなように、永遠なものに置かれる価値をなくし時間的なものだけに価値を置いて生きようとする方向性で

ある。

そして、「絶望していることの反対は、信仰していることである」(SKS 11, 164)とされていることを考えれば、(1)の反対の方向性、すなわち時間的なものに置かれる価値をなくし永遠なものだけに価値を置いて生きようとする方向性が、(2)の信仰への方向性であろう。そこで、「反省」からこうした(2)の方向性を行きつくしたとき、信仰が、すなわち「反省のあとの直接性」として表現される境地が、実現するものと考えられる。

(b)そこで、「反省のあとの直接性」とは、永遠なものと同期的なものという矛盾しあう二項がともに価値を置かれるものとして自己のうちに現れている状態(「反省」)から時間的なものに置かれる価値をなくし永遠なものだけに価値を置いて生きようとする方向性を行きつくしたときの自己、すなわち永遠なものに絶対的な価値を置くという意味で矛盾のない一項の状態となった自己のことであると言えよう。そして、そのような自己こそが信仰を体現しているのである。

それでは、「反省のあとの直接性」の人とは、すなわち信仰者とは、具体的にはどのように生きている人のことであろうか。これまでと同じ例を用いて考えてみる。彼は、富などを求めるといった「直接性」が絶対的な価値を置く時間的なものの要求にではなく、神を求めるといってそれとは矛盾する永遠なものに絶対的な価値を置くようになっているわけである。すなわち、「反省のあとの直接性」の人とは、神を求めて、そしてそうすることを自然的直接的なこととして、生きるのである。よりキリスト教的に言えば、「反省のあとの直接性」とは、「何よりもまず、神の国と神の義を」求めるようになった状態(「マタイによる福音書」6:33)、あるいは(キリストとの実存的な出会いを通じて)自己のうちにキリストが生きるようになった状態(「ガラテヤの信徒への手紙」2:20 参照)、と言えよう^{*12}。なお、先行研究の

^{*12} こうした「反省のあとの直接性」は『非学問的な後書』(1846)に集約される前期キェルケゴールの宗教哲学とどのように相関するであろうか。キェルケゴールは、『非学問的な後書』において、キリスト者となるために人間に与えられている課題を、「絶対的な目的に絶対的に関係 forholde し、同時に、相対的な諸目的に相対的に関係すること」(SKS 7,

うちウェストファルの解する「反省のあとの直接性」(カント的な道德律(無条件的な義務)を自然に果たすようになった状態)は、こうした本稿の解する「反省のあとの直接性」の可能的な含意のひとつとして考えられるべきものと思われる^{*13}。

結び

以上、信仰の境地たる「反省のあとの直接性」とはいかなるものか考えてきた。それは、大雑把に言えば、かつて慣れ親しんでいた世俗的な生き方を離れ、それとはまったく異質な聖なる生き方をごく自然なこととするようになった人間のあり方のことであつた。

さて、以上の本稿の「反省のあとの直接性」についての解明を踏まえると、序で言及したキェルケゴールの1848年の信仰上の出来事はつぎのように総括することができる。すなわち、まず、キェルケゴールは1848年5月中旬にそれまでの彼に支配的であつた「内閉性」から解放された。そのことは、彼が自らの自尊心・自己愛の呪縛から解放され神に対して自己を開くことができるようになったことを、意味した。そして、彼はそれと同時に「反省のあとの直接性」という信仰に到達したのであつた。その信仰とは、自己における永遠なものに絶対的な価値を置くようになった状態、すなわち「何よりもまず、神の国と神の義を」求めるようになった状態あるいは自己のうちにキリストが生きるようになった状態、だつたのである。

352)と定式化している。そして、「絶対的な目的」とは「永遠の淨福」(SKS 7, 350)のことであり、本稿の「永遠なもの」にとっての目的(永遠の生に与ること)と考えられる。また、「相対的な諸目的」とはたとえば「富」(SKS 7, 357)のことであり、本稿の「時間的なもの」にとっての諸目的と考えられる。そこで、『非学問的な後書』におけるこの課題を実現した人間のあり方こそが、本稿で考察した「反省のあとの直接性」なのではないかと考えられるのである。

^{*13} なお、『死に至る病』の信仰の定義、すなわち「関係自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は自己を措定した力〔神〕のうちに透明に基礎をおく」(SKS 11, 130)は、このような「反省のあとの直接性」の境地を表現しているものと考えられるべきと思われる。ただし、このことの論証については今後の課題としたい。

そして、既述のように、キェルケゴールは1848年のこの信仰上の出来事において到達した「反省のあとの直接性」という信仰の実践として1848年以降の生を送ってゆくものと、考えられるのである。そこで、今後の研究においては、解明された1848年の信仰上の出来事との関係性において同年以降の後期キェルケゴールの生と思想の全体像を理解するという課題に取り組むことにしたい。

文献

キェルケゴールの著作・日誌・遺稿からの引用は『批評的新版全集』(*Søren Kierkegaards Skrifter*, bd. 1-55, København 1997-)に拠り、略号(SKS)・巻数・頁数の順に記した。ただし、日誌・遺稿からの引用の一部は『日誌・遺稿集』(第二版) (*Søren Kierkegaards Papirer*, bd. I-XVI, København 1968-78)に拠り、略号(Pap.)・巻数・内容分類記号・記述番号の順に記した。

橋本淳(1976)『キェルケゴールにおける「苦悩」の世界』、未来社

平林孝裕(2007)『「関係としての自己」再考—『死に至る病』における自己の構成をめぐる—』、関西学院大学神学研究会編『神学研究』第54号、pp. 67-80

榊田啓三郎訳・注(1996)『死に至る病』、筑摩書房(初出は1963)

G. マランチュク(大谷長訳)(1984)『キェルケゴールの弁証法と実存』、東方出版

G. マランツク(藤木正三訳)(1976)『キェルケゴールその著作の構造』、ヨルダン社

Cruysberghs, P. (2003), "Must Reflection Be Stopped? Can It Be Stopped?", Cruysberghs, P., Taels, J., Verstryngne, K. eds. *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*, Leuven University Press, pp. 11-24

Mckinnon, A. and Cappelørn, N. J. (1974), "The Period of Composition of Kierkegaard's Published Works", *Kierkegaardiana*, IX, pp. 133-146

Westphal, M. (2003), "Kierkegaard and the Role of Reflection in Second Imme-

diacy”, Cruysberghs, P., Taels, J., Verstryngge, K. eds. *ibid.*, pp. 159-179

(すぎ ゆうすけ)

「まねびの類比 (Analogia Imitationis)」の提唱

キェルケゴールの『キリスト教への修練』(1850年)における
「神=人」の類比 (アナロギア)

八谷俊久

はじめに

キェルケゴールは、——ルターにおける「律法と福音」理解と密接に関連して——、(1) 苦難のキリストへの「まねび」の要請 (キリストにまねばなければならない) と (2) その罪過論的な不可能性 (キリストにまねぶことができない) の弁証法的な緊張関係の中で (3) 「恩恵」によるキリスト者の新しい救済論的な実存可能性 (キリストにまねぶことができる) について論究している。そして苦難のキリスト像における「模範 (Forbillede)」と「和解者 (Forsoner)」の弁証法をもって提唱される「まねびの神学」*1 からキリスト教社会倫理学を構想することが、キェルケゴール研究の新しい課題となるであろう。そこで本稿では、まずキェルケゴールの後期著作活動の代表作『キリスト教への修練』(1850年)*2 におけるキリストの「神=人」関係についての考察から出発し、さらに「類比 (アナロギア)」概念を適用することをもってキリスト教社会倫理学の基礎付けともなるべきキェルケゴールの「まねびの神学」の原理と構造を解明したい。

*1 なお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提唱される「まねびの神学」については、Toshihisa Hachiya: *Paradox, Vorbild und Versöhner—S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt am Main 2006. S.171 ff. を参照。

*2 なお『キリスト教への修練』の成立を巡る諸問題 (仮名「アンチ=クリマクス」の位置付けや『死に至る病』(1849年)との関係など) については、Toshihisa Hachiya: A.a.O. S.176 ff. を参照。

Ⅰ 卑賤のキリストにおける「神=人」の「一致」と「矛盾」

(1) 「神=人」としてのキリスト

神の愛の永遠な決断による罪ある人間の救いのために、イエス・キリストは栄光の天上から卑賤の「下僕の姿 (Tjeners Skikkelse)」を纏ってこの世へ下って来た^{*3}。そしてこのキリストは「人類の救世主あるいは救済者」(SV₁ 12. S.2) でありながら、しかし「愛の故に失われた者たちを探すためにまた苦しみ死ぬためにこの世に来たところの卑賤の者」(SV₁ 12. S.2) でもある (cf. SV₁ 12. S.75)。キリストは全てに先立って人間に向けて下される神の愛の永遠な決断の徽章であり、キリストにおいて真理の神と現実の人間が「一致して結び付いている」(SV₁ 12. S.75)。それゆえにアンチ=クリマクスによれば、卑賤のキリストは「神=存在と歴史的・現実的な状況における一人のひと=存在の一致」(SV₁ 12. S.115) としての、いわば「神=人 (Gud-Menneske)」である^{*4}。

神=人には特別な状況が相応しい。その横に立つ一人のひとが神=人であるという特別な状況である。神=人は神と人の一致ではない。神=人は神と一人のひとの一致である。人間が神に似ている、あるいは似ているであろうことは全くの異教である。そうではなく一人のひとが神であることがキリスト教である。そしてこの一人のひとが神=人である (SV₁ 12. S.79)。

^{*3} 「異教においては人間が神を人間にする (人=神)。キリスト教においては神が自己を人間にする (神=人)・・・」(SV₁ 11. S.235)。

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

^{*4} ここでアンチ=クリマクスは、イエス・キリストにおける(1)「神性」を否定する「エビオス派」と(2)「人性」を軽視する「グノーシス派」の、古代キリスト教教理史のキリスト論的な異端思想との対決の中で、卑賤のキリストの「神=存在 (神であること)」と「人=存在 (人であること)」の「一致」について論及している (SV₁ 4. S.125)。

『キリスト教への修練』第2部の中でアンチ＝クリマクスは、神の愛の永遠な決断の徽章であるキリストにおいて「一致して結び付いている」ところの(A)「神＝存在(神であること)」と(B)「人＝存在(人であること)」の2つの存在様式を、新約聖書(福音書)のキリスト像についての釈義の形式をもって講解している*5。

卑賤のキリストは、「神＝存在と歴史的・現実的な状況における一人のひと＝存在」の完全な「一致」としての「神＝人」である。キリストの歴史において、(A)全ての人間的なものを越えたところの「神＝存在(神であること)」と(B)「苦しみ」において全ての人間と共にある一人のひとである「人＝存在(人であること)」の2つの存在様式は「一致」の存在論的な関係をもって臨在している。そしてアンチ＝クリマクスは、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、いわば「聖なる歴史(den hellige Historie)」(SV₁ 12. S.22, 25. Anm.1, 29, 31, 71 og 203)*6として可視的な卑下の状態における「神＝人」キリストの歴史を理解している*7。新約

*5 『キリスト教への修練』においてキェルケゴールは、(1)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から出発しながらも(本稿の注3を参照)、アンティオケ学派の「下から」のキリスト論的な思惟モデルを全体の論述の基調としつつ、さらに(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)」と「低さ(status exinanitionis)」の思惟モデルを縦横に駆使して卑賤のキリスト「神＝存在」と「人＝存在」の「一致」と「矛盾」の関係を究明している。なおキリスト教史における代表的なキリスト論的な思惟モデルについては、八谷俊久『『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』『新キェルケゴール研究(第5号)』キェルケゴール協会2007年13頁を参照。

*6 「キリストにおいて、自分は神であると彼が語ったことも含めて、彼の卑下の状態での生活や放浪について報告するところの、(一般的な意味における歴史とは質的に異なった)聖なる歴史だけがある。彼は歴史によって消化されることのないまた一般的な三段論法へと転換されることのない逆説である」(SV₁ 12. S.28)。

「世俗史」である世界史とは全く相容れないところの「聖なる歴史」としてキリストの歴史(生涯)を理解することは、アンチ＝クリマクス(あるいはキェルケゴール)において「神＝人」キリストの「神性」によるその「人性」の否定や逆にその「神性」の「人性」への解消ではなく、キリストの歴史における「神＝存在」と「人＝存在」の完全な「一致」についての確信を含意していた。

*7 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

聖書（福音書）におけるキリストの生涯は、そこで真理の神と現実の人間が「一致して結び付いている」ところの「聖なる歴史」であり、キリストは「聖なる歴史」の中で「真の神 (vere Deus)」としてまた「真の人 (vere homo)」として生きるのである。

(2) 「矛盾のしるし」としてのキリスト

しかし「神＝存在と歴史的・現実的な状況における一人のひと＝存在」の完全な「一致」としての卑賤のキリストは、同時に「神と人間の無限の質的な差異」(SV₁ 12. S.130. cf. S.70) の関係、即ち (A) 「質の無限の差異によって人＝存在から隔てられた」(SV₁ 12. S.27) ところの「神＝存在 (神であること)」と (B) 「神＝存在との無限の質的な差異」(SV₁ 12. S.119) によって隔てられた「人＝存在 (人であること)」の、2つの存在様式の絶対的な「矛盾 (Modsigelse)」の関係を内包している。

・・・矛盾が、しかも最大の質的な矛盾が神＝存在と一人のひと＝存在の間に存在する。・・・直接的には彼 (=キリスト) は全ての人間のような一人のひと、貧しいただの人間である。しかしそこには、彼は神であるという矛盾がある (SV₁ 12. S.118)。

あるいは

・・・神＝人。彼 (=キリスト) は神である。しかし一人のひとであることを選んだ。・・・神＝存在と一人のひと＝存在の矛盾は、最大で無限の質的な矛盾である。・・・最深の意味での真剣さにおいて、彼は真の神であり、それゆえに最も苦難を被り、神に見捨てられる思いを抱き、そして一瞬も苦しみを逃れることなく内奥には苦しみが

2つに区分している (Gregor Malantschuk: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. København 1968. S.331)。そしてここでは状態 (あるいは様態) 論的なキリスト論におけるキリストの「低さ」の思惟モデル (本稿の注5を参照) に相当する第2の「量的な卑下」の形態が展開されている。

あった (SV₁ 12. S.123)。

「神＝存在と歴史的・現実的な状況における一人のひと＝存在」の完全な「一致」である卑賤のキリストは、しかしまた同時に絶対的な「逆説 (Paradox)」*⁸としての二重の「矛盾」、即ち (1) 直接的にはただ単に卑賤の者として認識されるだけのこの一人のひとが神と全く異ならず、等しく同じ存在でありまた「神の規定に基づいて」語りまた振舞うという「矛盾」と (2) 神と全く異ならず、等しく同じ存在でありまた「神の規定に基づいて」語りまた振舞うこの一人のひとが単なる卑賤の者としてついに十字架の死に至るまで苦しむという「矛盾」の関係を内包している。別言するならば苦難のキリスト像において、(1)「真の人」が「真の神」であることと (2)「真の神」が「真の人」であることの、「神＝存在」と「人＝存在」の2つの存在様式の存在論的な関係は「最大で無限の質的な矛盾」として現前するのである。

ここで「神＝存在と歴史的・現実的な状況における一人のひと＝存在」の「一致」としての「神＝人」キリストは、「直接的には伝達され得ない」(SV₁ 12. S.119)*⁹あるいは卑賤の「下僕の姿」においてただ「徹底的な認識不可性」(SV₁ 12. S.119)*¹⁰または「最深のインコグニトー」(SV₁ 12. S.119 og 123)*¹¹として伝達されるだけである。何故なら「聖なる歴史」であるキリストの歴史において (A)「神＝存在」と (B)「人＝存在」の2つの存在様式は、人間による直接的な伝達を全く不可能とするような絶対的な「矛盾」の関係を内包しつつ臨在するからである*¹²。それゆえに「神＝人」キリスト

*⁸ 「神＝人は逆説、絶対的に逆説である。従って悟性がある前では立ち尽くすことは全く自明である」(SV₁ 12. S.80)。

*⁹ 「神＝人として彼 (=キリスト) は、全ての人間と質的に異なっている。それゆえに彼は直接的な伝達を拒否する・・・」(SV₁ 12. S.132)。

*¹⁰ 「・・・認識不可性とは、本質的であるものが外見によるものではないことである」(SV₁ 12. S.124)。

*¹¹ 「インコグニトーであることは、永遠にキリストの自由な決断であった」(SV₁ 12. S.120)。それゆえにインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において、神は「顕れる神 (Deus revelatus)」であると同時にしかしまだ「隠れる神 (Deus absconditus)」でもある。

*¹² 「・・・ここに、直接的な伝達を直接的ではない伝達にする、即ち直接的な伝達を不可能にする矛盾がある」(SV₁ 12. S.124)。

は、アンチ＝クリマクスによれば絶対的な「矛盾」の現存を表象するところの「一つのしるし」*13、即ち「自らの内に矛盾を包摂したしるし」(SV₁ 12. S.117)あるいは「関係付けの内に矛盾を包摂したしるし」(SV₁ 12. S.117)、さらに要約して「矛盾のしるし (Modsigelsens Tegn)」(SV₁ 12. S.117. ルカ 2,34 を参照)*14 に他ならない。

(3) 「神＝人」における「自同律」と「矛盾律」の内的な二重の関係規定

以上のように卑賤のキリストは、(A)「神＝存在 (神であること)」と (B)「人＝存在 (人であること)」の2つの存在様式の (1)「一致」の関係と (2)「矛盾」の関係を内包している。全てに先立って人間に向けて下される神の愛の永遠な決断の徴証であるキリストにおいて「神＝存在」と「人＝存在」の2つの存在様式の関係は、いわば「自同律」と「矛盾律」の背反して相応する二重の関係規定を合わせもって成立することとなる。かかるキリストの歴史における「神＝存在」と「人＝存在」の「自同律」と「矛盾律」の背反して相応する二重の関係規定は、——キリスト教信仰の絶えず逢着する謎深い相剋 (アポリア) の本源であるところの——、「カルケドン信条」(451年)の中で告白されるイエス・キリストの「神性」と「人性」の二つの「本性」における「分離せず」と「融合せず」の関係規定に相当すると言えよう。アンチ＝クリマクス (あるいはキェルケゴール) は、かつて古代のカルケドン

*13 ここでアンチ＝クリマクスは「しるし」を、——それ自体としては単なる「杭樺」や「灯火」に過ぎない「海路標識」のように——、直接的な存在である「第一の存在」とは異なった「第二の存在」あるいは「否定された直接性」(SV₁ 12. S.116)として規定している。

*14 「神＝人に関して。彼は一つのしるし、矛盾のしるしである。彼は認識不可性の中にあり、従って全ての直接的な伝達は不可能である」(SV₁ 12. S.125)。

「矛盾のしるし」としてのキリスト理解と関連して、アンチ＝クリマクスは「神＝人」キリストにおける「神＝存在」と「人＝存在」の「一致」の関係を「永遠的なものの形式の元であるいは純粹存在の虚無の象面に現出するかのような神と人間の思弁的な一致」(SV₁ 12. S.115)へと転換してしまう当時のキリスト論に纏わる蒙昧について論及し、そこでヘーゲルのキリスト論を揶揄している (cf. SV₁ 12. S.117)。なおここではアンチ＝クリマクス (あるいはキェルケゴール) のヘーゲル理解の妥当性について議論しない。

会議の神学者たちが信仰告白したものと同一「自同律」と「矛盾律」の背反して相応する二重の関係規定の成立を、新約聖書（福音書）の記者たちが描出するキリスト像の中に見出したのである。

そしてキリストにおける「神＝存在（神であること）」と「人＝存在（人であること）」の「一致」の関係（「自同律」）と「矛盾」の関係（「矛盾律」）の内的な二重の関係規定に基づく類比的な対応関係（「関係の類比（*analogia relationis*）」あるいは「比例の類比（*analogia proportionalitatis*）」^{*15}）をもって、さらにキリスト自身と人間（キリスト者）の関係における「一致」と「矛盾」の二重の関係規定が、以下において導き出される。

II 「神＝人」キリストの類比としてのキリストと人間の関係 — 「信仰」と「つまずき」

卑賤のキリストは、「神＝存在（神であること）」と「人＝存在（人であること）」の2つの存在様式の(1)「一致」の関係（「自同律」）と(2)「矛盾」の関係（「矛盾律」）の背反して相応する二重の関係規定を内包する。そしてキリストにおける「神＝存在」と「人＝存在」の内的な関係規定の類比的な対応関係として、キリストと人間（キリスト者）の関係における二重の関係規定がこれより論述される。(1)「信仰」におけるキリストと人間（「信仰の対象（*Troens Gjenstand*）」と「信仰者」）の和解論的な「一致」の関係^{*16}。(2)「つまずき」におけるキリストと人間（「つまずきのしるし（*Forargelsens Tegn*）」

^{*15} 本稿において適用される「類比（アナロギア）」は、二つの関係規定（例えばまずは「神＝人」キリストにおける内的な二重の関係規定とキリストと人間の二重の関係規定）の間に介在する対応関係を統括するための論理的な概念である。ただし『キリスト教への修練』においてキェルケゴールはこの「類比」の用語を使用していない。『後書』（1846年）では「ソクラテス的な無知」とキリスト教的な「不条理的なもの（背理）」、あるいは「ソクラテス的な内面性」とキリスト教的な「信仰」が類比の関係をもって結び付けられている（SV₁ 7. S.171f.）。なお「類比」概念全般の成立史や諸類型、そのそれぞれの意味内容については、Joachim Track: *Analogie*. In: *TRE*. 2. Berlin - New York 1978. S.625ff. を参照。

^{*16} 「・・・彼（＝キリスト）は、逆説であり信仰の対象であり、ただ信仰のためだけに存在する」（SV₁ 12. S.24）。

と「つまずく者」の罪過論的な「矛盾」の関係。

卑賤のキリストは、人間にとって「信仰の対象」でありしかしまた同時に「つまずきのしるし」である (cf. SV₁ 12. S.2, 22 og 89)。そしてキリストとの関係において、人間は「信仰」か「つまずき」の決断に直面する。そこでは「信仰」の反対は「不信仰」ではなくて「つまずき」だからである。「信仰」と「つまずき」の概念は相互に弁証法的な関係にある^{*17}。キリスト教信仰の建徳において、キリストは「信仰の対象であるためにつまずきのしるしでなければならない」(SV₁ 12. S.94 og 100)。それゆえにキリストと人間の関係は、「神=人」キリストにおける関係規定の類比的な対応関係としての「一致」の関係(「自同律」と「矛盾」の関係(「矛盾律」)の背反して相応する二重の関係規定を合わせもって成立することとなる。

そこで以下においては、キリストにおける「神=存在」と「人=存在」の「一致(関係)」と「矛盾(関係)」の内的な関係規定の類比的な対応関係として、キリストと人間(キリスト者)の関係が(1)「つまずき」から(2)「信仰」への救済論的な順序で究明される。

(1) キリストと人間の「矛盾」としての「つまずき」

卑賤のキリストにおける「神=存在(神であること)」と「人=存在(人であること)」の絶対的な「矛盾」の関係から、まずはキリストと人間(「つまずきのしるし」と「つまずく者」)の「矛盾」の関係が類比的に論述される。本来的に「つまずきは神と人の結合あるいは神=人に関わる」(SV₁ 12. S.79)^{*18}。そして「つまずきのしるし」である「神=人」キリストに向かっ

^{*17} 「人は壊れた器の中に、即ちつまずきの可能性の中に信仰を持つ」(SV₁ 12. S.74)。

^{*18} まず仮名ヨハネス=クリマクスによる『哲学的断片』(1844年)において、キェルケゴールは「つまずき」を神が人間となることの「絶対的な逆説」に衝突する「悟性」の「不幸な愛」(SV₁ 4. S.216)と呼称している。また同じ仮名ヨハネス=クリマクスによる『後書』において、「つまずきの可能性」を(「内面化の弁証性」(SV₁ 7. S.485)を基盤とした「宗教性A」に対して)「時間の中の神」によって規定されたキリスト教に固有な逆説的な宗教性である「宗教性B」(SV₁ 7. S.489)の中の第2の実存象面として論及している(SV₁ 7. S.510)。さらに仮名アンチ=クリマクスによる著作『死に至る病』では、キ

て(1)「高さ」と(2)「低さ」の相反する二重の方向において、人間は「つまずきの可能性 (Forargelsens Mulighed)」に逢着する。即ち(1)まず直接的には単に卑賤の者としてのみ認識されるだけのこの一人のひとが、しかし神と全く異ならず、等しく同じ存在でありまた「神の規定に基づいて」語りまた振舞うという、キリストの「神性」の「高さ」の方向において「つまずきの可能性」(SV₁ 12. S.78 og 96ff.)が、また(2)次に神と全く異ならず、等しく同じ存在でありまた「神の規定に基づいて」語りまた振舞うこの一人が、しかし単なる卑賤の者として十字架の死に至るまで苦しむという、キリストの「人性」の「低さ」の方向において「つまずきの可能性」(SV₁ 12. S.78 og 90ff.)が生じるのである*¹⁹。ここで卑賤のキリストに対する「つまずき」は、(1)「真の人」が「真の神」であることと(2)「真の神」が「真の人」であることの、キリストにおける「神=存在」と「人=存在」の絶対的な「矛盾」の関係から類比的に派生するところの、キリストと人間の「矛盾」としての否定的な関係規定についての聖書的・宗教的な表現であり、それはアンチ＝クリマクスによってさらに「神=人の否定するしるし」(SV₁ 12. S.133)と別言される。

人間には「直接的には伝達され得ない」ところの、卑賤のキリストにおける「神=存在」と「人=存在」の絶対的な「矛盾」の中に、キリストの「苦しみの秘密」(SV₁ 12. S.94)あるいは「苦しみの底無しの深淵」(SV₁ 12. S.100)が横たわっている。そしてそこにキリストと人間の「矛盾」の関係としての、人間のキリストに対する「つまずき」の本源が宿在する。

しかしながら「矛盾のしるし」として直接的な伝達を拒否する「神=人」キリストの「苦しみの秘密」は、キリストにつまずく者に「信仰」の決断を迫る「弁証法的な規定」(SV₁ 12. S.131)を示現する*²⁰。「神=人、矛盾

リストと人間の「矛盾」としての否定的な関係規定である「つまずき」を、「神=人」キリストによってもたらされる「罪のゆるしについて絶望する罪」(SV₁ 11. S.225)として規定している。

*¹⁹ キリストの「高さ」と「低さ」の状態(あるいは様態)については、本稿の注5を参照。

*²⁰ 「神=人は信仰を要請し、また信仰を要請するために直接的な伝達を拒否しなければな

のしるしは直接的な伝達を拒否する、——そして信仰を要求する」(SV₁ 12. S.131)。かくして直接的な伝達を拒否する「矛盾のしるし」は、それに直面する人間にとっての「つまずきの可能性」であると同時にまた「信仰」の起点ともなる。

(2) キリストと人間の「一致」としての「信仰」

先述のようにキリストと人間の「矛盾」である卑賤のキリストに対する「つまずき」は、キリストにおける「神=存在(神であること)」と「人=存在(人であること)」の絶対的な「矛盾」の関係の類比として理解された。それに対してキリストにおける「神=存在」と「人=存在」の完全な「一致」と類比的に呼応しつつ、キリストと人間の「一致」の関係が「信仰」となって発現する。

「信仰は最高の意味で神=人に関わる」(SV₁ 12. S.131)。「信仰」は、十字架に付けられた卑賤の者が神でありまたこの世の救済者であるという、キリストにおける「神=存在」と「人=存在」の和解論的な「一致」を基底として成立する*²¹。卑賤のキリストが「神=存在」と「人=存在」の絶対的な「矛盾」の関係において両者の完全な「一致」の関係を顕現するように、「信仰」は卑賤のキリストに対する「つまずき」であるキリストと人間の「矛盾」においてキリストとの和解論的な「一致」を形成する。「信仰」だけが、「神=人」キリストと人間の間「横たわる深淵」(SV₁ 12. S.130)である「つまずきの可能性」を越えることができる。それゆえに「信仰」は、——先の「つまずき」とは反対に——、キリストにおける「神=存在」と「人=存在」の「一致」の関係から類比的に派生するところの、キリストと人間の「一致」としての肯定的な関係規定についての聖書的・宗教的な表現であるところの、いわば「神=人の肯定するしるし」となる。

らない」(SV₁ 12. S.132)。

*²¹ 「信仰とは、キリストにおける神的なものとの人的なものを合わせて信じることである」(SV₁ 11. S.69)。

そしてアンチ＝クリマクスは、キリスト者となるための「信仰の条件」を卑賤のキリストとの「同時性(同時的となること)」(SV₁ 12. S.1)と見做している。即ち「信仰」とは、卑賤のキリストとの「同時性の状況(Samtidighedens Situation)」(SV₁ 12. S.34, 39, 60, 61 og 62)^{*22}においてキリスト者となることに他ならない。「・・・同時性の状況をもって始めること以外に、神＝人への関係は決して可能とはならない」(SV₁ 12. S.79)。「聖なる歴史」であるキリストの生涯との「同時性の状況」において信仰者は、キリストにおける「神＝存在(神であること)」と「人＝存在(人であること)」の「一致」の関係から類比的に派生するところの、キリストと人間の「一致」としての肯定的な関係規定を不断に反復する。それゆえに「同時性」概念は、卑賤のキリストと直接的に同時代的である者と直接的に非同時代的である者の間にある「1800年」(SV₁ 12. S.1)の歴史的な隔たりと関わるだけではなく、「神と人間の無限の質的な差異」にも関わるものとなる^{*23}。「同時性は、神が卑賤の者あるいは苦しむ神の下僕の姿において近づいて来られるという、絶対的な背理の現在化を意味する」(ドイザー)^{*24}。「信仰」において卑賤のキリストと同時的となることは、キリストにおける「神＝存在」と「人＝存在」の「一致」の関係から類比的に派生するところの、キリストと人間の「一致」としての肯定的な関係規定の不断の反復を含意している。

(3) 「つまずき」から「信仰」へ — 「同時性の状況」における「まねび」

アンチ＝クリマクスにとって「信仰」の反対は「不信仰」ではなく「つまずき」である。「同時性の状況」において「信仰」と「つまずき」の概念は相

^{*22} 「絶対的なものとの関係においてただ一つの時間だけがある。現在のなもの。絶対的なものと同時的でない者のためには、それは存在しない。キリストは絶対的なものであるから、彼との関係においてただ一つの状況がある。同時性の状況である。・・・彼が誰であるかは、ただ信仰のために明かされる」(SV₁ 12. S.60)。

^{*23} Cf. Wolfdietrich v. Kloeden: Der Begriff Gleichzeitigkeit in den Philosophischen Brocken. In: *Liber Academiae Kierkegaardensis* 6. København 1986. S.42.

^{*24} Hermann Deuser: ›Einübung im Christentum‹. In: ›Entweder/Oder‹. Frankfurt am Main 1988. S.107.

互に弁証法的な関係にある。「従って同時性は、信仰の条件あるいはつまづくことの条件である」(シュレアー)^{*25}。キリスト教信仰の建徳において、キリストは「信仰の対象であるためにつまづきのしるしでなければならない」。「つまづきの可能性」を通過することなく、「神=人」キリストを信じることはできない^{*26}。それは「神=人」キリストが、まずは「つまづきのしるし」として直接的な伝達を拒否するからである^{*27}。それゆえにキリスト教信仰は「信仰」に先立ってまずは「つまづきの可能性」を認識論的な出発点としていると言えよう。

ところでアンチ=クリマクスは、「つまづきの可能性」の除去によって「信仰」と「つまづき」の緊迫した弁証法を見失ったことにデンマーク国教会の錯誤の温床を見付けた。

もしつまづきの可能性が除去されるならば、キリスト教界において行なわれるように、全てのキリスト教は直接的な伝達となり、またキリスト教は破棄される (SV₁ 12. S.130. cf. 34 og 133f.)。

「つまづきの可能性」を通過することなく、「神=人」キリストを信じることはできない。キリスト教信仰の建徳において、キリストは「信仰の対象であるためにはつまづきのしるしでなければならない」。それゆえにアンチ=クリマクスは、「つまづきの可能性」を除去することによってこの世において延命する「既存のキリスト教界 (den bestaaende Kristenhed)」を、——キリストの真理のために「戦う教会 (den stridende Kirke)」(SV₁ 12. S.193)と区別して——、そこではキリスト教的なものが虚妄なものへと変造されることとなる「勝利した教会 (den triumferende Kirke)」(SV₁ 12. S.193)と呼称したのである。デンマーク国教会において、キリスト教信仰の「逆説は弛

^{*25} Henning Schrøer: Gleichzeitigkeit in Einübung im Christentum. In: *Liber Academiae Kierkegaardensis* 6. S.91.

^{*26} 「信仰においてつまづきの可能性は弁証法的な要素である」(SV₁ 11. S.238)。

^{*27} 「もしつまづきの可能性が存在しないならば、直接的な伝達が存在し、そして神=人は偶像となるであろう。直接的な伝達は異教である」(SV₁ 12. S.133)。

緩し、人は・・・つまずきの可能性について何も知ることなしにキリスト者であった」(SV₁ 12. S.33)。

「・・・信仰を破棄する者は、つまずきの可能性を破棄する」(SV₁ 12. S.133)。それならばキリスト教信仰の真理の回復のために人間は、卑賤のキリストにおける「神=存在(神であること)」と「人=存在(人であること)」の「一致」の関係と「矛盾」の関係の背反する二重の関係規定から類比的に派生するところの、キリストと人間(キリスト者)の「一致」の関係(「信仰」と「矛盾」の関係(「つまずき」)の二重の関係規定を「同時性の状況」の緊張をもって不断に反復しつつ、さらにそれを通して信仰者へと再生されなければならない^{*28}。「もし人間がつまずきの可能性から信仰へと決断を進めるなら、信仰は破棄された事柄としての(つまずきの)可能性の記憶を絶えず内に抱くだけでなく、人間は信仰の全ての新しい行為において常に新しくこの決断を進まなければならないであろう」(ディーム)^{*29}。かくして極めて厳格なキリスト者であるアンチ=クリマクスによれば、「同時性の状況」の緊張関係の中にある「信仰」と「つまずき」はまさしく「全く本来的なキリスト教的な規定」(SV₁ 12. S.78)に帰属することとなる^{*30}。

さて「つまずき」から「信仰」への行路は、卑賤のキリストとの「同時性の状況」においてキリスト者となるあるいはキリスト者であること、即ち「キリストのまねび(imitatio Christi)」として実現される^{*31}。「信仰」をもってキリストと同時的となることの主体的・内面的な決断は、人間(キリスト者)に「まねび」を要請する。そして「つまずき」と「信仰」の二重の関係規定の類比的な反復がもたらすところの、(1)卑賤のキリストとの「同時性の状況」における「まねび」の要請(キリストにまねばなければならない)は、さらにキリストと人間の(2)「矛盾」(キリストにまねぶことができない)と

^{*28} 「・・・異教がキリスト教から区別されるように、キリスト教界においてキリスト者であることは同時性の状況においてキリスト者であることから区別される」(SV₁ 12. S.102)。

^{*29} Hermann Diem: *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*. Göttingen 1964. S.75.

^{*30} キェルケゴールは、キリスト者であるための「全ての概念の中で最高のもの」として「同時性」と「つまずきの可能性」、「信仰」の3つの概念を挙げている(Pap. IX A 413)。

^{*31} 「キリスト教は、信仰とまねびである」(Pap. X-3 A 454)。

(3) 「一致」(キリストにまねぶことができる)の弁証法的な緊張関係の中で人間に新しい実存と行為の可能性を開示する。

以上のように、アンチ＝クリマクスにおいて「つまずき」と「信仰」の二重の関係規定の類比的な反復がもたらすところの、「キリストのまねび」の実践的な要請は、——ルターの「律法と福音」理解と密接に関連して——、世俗化した「既存のキリスト教界」の修正的な機能とさらには新しいキリスト教的な実存と行為についての理解の基礎付けと展開の可能性を提示するのである。

III 「まねび」の類比における新しい実存と行為の可能性

(1) キリストと人間の類比における「まねび」

キリストと人間の関係は、「神＝人」キリストにおける関係規定の類比としての「一致」の関係（「信仰」）と「矛盾」の関係（「つまずき」）の背反して相応する二重の関係規定を合わせもって成立する。そしてそこからさらに人間実存における「自己に関係する自己」との本来的な「一致」の自己関係と非本来的な「矛盾」の自己関係^{*32}の二重の関係規定が類比的に派生する。即ち「信仰」と「つまずきの可能性」によって人間実存の内奥には、全てに先立って人間に向けて下される神の愛の永遠な決断の徽章であるキリストの「神＝存在（神であること）」と「人＝存在（人であること）」の「一致（関係）」と「矛盾（関係）」としての内的な二重の関係規定の類比が刻印されている^{*33}。かくしてここに、(1) 全てに先立って人間に向けて下される神の愛

^{*32} 『死に至る病』においてケルケゴールは、人間実存における「自己に関係する自己」(SV₁ 11. S.127 f.)との本来的な「一致」の自己関係から不当に逸脱した非本来的な自己関係の「矛盾」の諸相を「絶望」についての心理学的な分析によって究明している (SV₁ 11. S.154ff.)。

^{*33} 人間実存の内奥に刻印された、キリストにおける「神＝存在」と「人＝存在」の「一致（関係）」と「矛盾（関係）」の内的な二重の関係規定の類比の対応関係が、『死に至る病』ではさらに「総合としての人間」理解によって別言されている。「人間は、無限性と有限性あるいは時間的なものと永遠的なもの、自由と必然性の総合である」(SV₁ 11. S.127)。そしてここで人間実存における「総合」を構成する2つの要素が、(1) 不可同性（「矛盾」）、

の永遠な決断の徽章であるキリストの「神=存在」と「人=存在」の内的な二重の関係規定、(2)キリストと人間の関係における「信仰」と「つまりぎ」の派生的な二重の関係規定、(3)人間実存における自己関係の二重の関係規定の、三層に涉って不可逆的に連鎖した「一致」と「矛盾」の二重の関係規定の類比的な対応関係（「関係の類比」あるいは「比例の類比」）が形成されることとなる。

そして「神=人」キリストとの絶対的な差異（cf. SV₁ 12. S.132）の「矛盾」の関係の元にあつて、キリスト者は「信仰」による「キリストのまねび」をもってキリストにおける「一致」と「矛盾」の二重の関係規定を絶えず類比的に反復することができる。ここで「キリストのまねび」は、「神=人」キリストとの類比的な対応関係の元で「一致」の関係（「自同律」）と「矛盾」の関係（「矛盾律」）の背反して相応する二重の関係規定を合わせもって成立する。

アンチ=クリマクスはキリスト教信仰における「キリストのまねび」を、以下のように要約している。

真にキリスト者であることは、当然ながらキリストであること（それは神冒流である）ではなくて、まねぶ者（Efterfølger）である。・・・彼（=キリスト）にまねぶ者であることは、その生き方が、一人の人間の生き方において可能である限りに、彼の生き方に似ることである（SV₁ 12. S.101）。

卑賤のキリストとの「同時性の状況」においてキリスト者となるあるいはキリスト者であることは、卑賤のキリストにまねぶこと、即ちキリストが生きたように、卑賤のキリストに対して類比的に呼応しつつ生きるという、キリストにおける「一致」と「矛盾」の二重の関係規定を反復することを含意している。それゆえに卑賤のキリストは信仰者にとっての「信仰の対象」であるだけでなく、信仰者をさらにまねぶ者へと善導するところの「同時性

(2) 不可分性（「一致」）、(3) 不可逆性の3つの関係規定をもって成立している。

の状況における範例 (Paradigme) (SV₁ 12. S.102)^{*34} あるいは「模範」^{*35} に他ならない。そしてアンチ＝クリマクスによれば、「模範」としての苦難のキリスト像にまねぶ者だけが「真のキリスト者」(SV₁ 12. S.232) である。かくして「模範」としての苦難のキリスト像から提唱される「まねびの神学」をもって、この世においてキリスト者となるあるいはキリスト者であることのキリスト教信仰の建徳的な要請は、極めて厳格なキリスト者である仮名著者「アンチ＝クリマクス」によって「最高次の理念性まで引き上げられる」(SV₁ 12. S.v, 71 og 139) こととなる。

(2) 「キリストのまねび」におけるキリスト者の「苦しみ」の類比

卑賤のキリストにおける「神＝存在 (神であること)」と「人＝存在 (人であること)」の「一致 (関係)」と「矛盾 (関係)」としての内的な関係規定は、——垂直方向におけるキリストと人間 (個人) の関係規定と並んで——、さらにキリストと人間 (世界あるいは社会) の「一致」と「矛盾」の水平方向において類比的に派生する対応関係の関係規定として反復される。

卑賤のキリストは、「人間社会からの疎外」(SV₁ 12. S.51. cf. S.36) の元にあった罪人や病人、貧しい者、悲しむ者と共に生きた。キリストは人々を交わりの中へと「招く者」(SV₁ 12. S.22. マタ 11,28ff.) であった。しかしそれによってキリストは「既存のものと衝突」(SV₁ 12. S.81) し、この世において苦しんだのである^{*36}。人間社会における愛の連帯のためにそして邪悪な世界 (「既存のもの」) との衝突によって、キリストは「苦しみ」を甘受する (cf. SV₁ 12. S.85)。神の愛の決断の徽章である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示現する^{*37}。それゆえ

^{*34} 「この世におけるキリストの生涯は、キリストと等しくなるようにと私の人生を育成することを求めなければならないところの、範例である」(SV₁ 12. S.102)。

^{*35} 本稿の注1を参照。

^{*36} 「大衆は非真理である。それゆえにキリストは十字架に付けられたのである・・・」(SV₁ 13. S.595)。

^{*37} 「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・・・」(SV₁ 12.

に卑賤のキリストにとってこの世における「苦しみ」は、人間社会との「一致」と「矛盾」の二重の関係規定の徽章に他ならない。

そして卑賤のキリストの人間社会における愛の連帯（「一致」の関係）と邪悪な世界（「既存のもの」との衝突（「矛盾」の関係）は、キリストにまねぶキリスト者によって類比的な仕方において反復される（cf. SV₁ 12. S.103）。真理であるキリストがこの世において苦しんだように、キリスト者もまた真理のためにこの世において苦しまなければならない^{*38}。ここに人間社会における愛の連帯のためにそして邪悪な世界（「既存のもの」との衝突によってキリスト者が甘受する「苦しみ」がある。

キリストのように苦しむことは、人間の邪悪を苦しむことである。何故ならキリスト者としてあるいはキリスト者であることによって、人は善を欲し善のために努めるからである。・・・もし人間がその重荷を耐え忍んで背負おうとキリスト教的に努めるなら、耐え忍ぼうとするために、人々から嘲笑され愚弄されるかもしれない。そのようにキリストは苦しんだのであった。彼（＝キリスト）は真理でありまさしく真理に他ならなかったので、苦しんだのであった（SV₁ 12. S.161）。

「まねび」においてキリスト者は卑賤のキリストの「苦しみ」を反復する。キリストの天上の栄光の姿がこの世においてはただ卑下にあるものとして示現するように、キリスト者であることの祝福はこの世においては「苦しみ」となって授受される^{*39}。キリスト者の目指す天上の高座は、この世における「苦しみ」の卑下である^{*40}。

S.434)。

なおキリスト教信仰における「高さ」と「低さ」の状態（あるいは様態）の思惟モデルについては、本稿の注5を参照。

^{*38} 「・・・それ（＝キリスト教）は、キリスト者は苦しまなければならないこと、キリスト者となるあるいはキリスト者であるために人間は苦しまなければならないことについて語る」（SV₁ 12. S.60）。

^{*39} 「苦しみはこの世における異同の質的な表現である。この異同（苦しみはその表現である）の中に、永遠性への関係、永遠性の意識がある」（Pap. X-4 A 600）。

^{*40} キリストの「低さ」の方向においての「本質的なつまずきの可能性」に続く「付論II」に

真のキリスト者の卑下は単なる卑下ではない。それはまさしく高さの投影である。しかしそれは、高さがただ逆に低さと卑下において現出するこの世における投影である。・・・キリスト者であることは最高の高挙であり、しかし同時にこの世の投影においては最低の卑下として現出する (SV₁ 12. S.183)。

キリスト者はキリストのこの世における「苦しみ」にまねぶ。それゆえに卑賤のキリストにまねぶキリスト者にとってこの世における「苦しみ」は、——もはやこれまでのように「真の宗教性」の徽章としての「隠れた内面性」(SV₁ 7. S.412)^{*41}と関わるのではなくて——、人間社会における愛の連帯と邪悪な世界との衝突として表出するところの、人間社会との「一致」と「矛盾」の二重の関係規定の徽章である。

(3) 「まねび」の類比におけるキリスト教社会倫理学の基礎付け

以上のように「キリストのまねび」において、(1) 全てに先立って人間に向けて下される神の愛の永遠な決断の徽章であるキリストの「神＝存在」と

において、さらに類比的に派生するキリスト者の「低さ」の方向においての「つまずきの可能性」について論及されている。「キリスト者となるあるいはキリスト者であることと関連して低さの方向においてのつまずきの可能性、神＝人の低さと卑賤に向かう、先のつまずきの可能性から派生したものに相当するつまずきの可能性」(SV₁ 12. S.107)。

^{*41} ケルケゴールの前期著作活動において「隠れた内面性」は「真の宗教性」の徽章として理解されていたが、後期著作活動では卑賤のキリストの「苦しみ」にまねぶことを見失いすに「勝利した教会」となった「既存のキリスト教界」の錯誤の元凶と見做されている (cf. SV₁ 12. S.196)。キリスト教信仰は、——もはや人間世界から断絶し排他的に孤立した「沈黙」の「苦しみ」(「人間をより偉大なものにするのはもとより秘匿と沈黙である。何故ならそれらは内面性の規定を創出するからである」(SV₁ 3. S.135)) によって練成されるのではなくて——、この世における「まねび」の「苦しみ」となって不断に表出するのである。なおケルケゴールの伝記的な諸事情によれば、1848年4月のイースター(復活日)の後から、——1838年5月の「語り得ない喜び」(Pap. IIA 228)の神秘的・黙示的な体験を遥かに凌ぐ、救済者キリストによる「罪の赦しの信仰」体験と密接に連動して——、それまでの「隠れた内面性」の宗教的な境位からの決定的な突破 (Pap. VIII-1 A 640ff.) が確信され、はたして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。

「人=存在」の内的な二重の関係規定、(2) キリストと人間（世界あるいは社会）の関係における派生的な二重の関係規定、(3) 人間（自己）と人間（他者）あるいは人間と社会における関係の二重の関係規定の、三層に涉って不可逆的に連鎖した「一致」と「矛盾」の二重の関係規定の類比的な対応関係（「関係の類比」あるいは「比例の類比」）が形成される。そしてここでは、キリストと人間（世界あるいは社会）の関係を水平方向における類比的な対応関係へと転置した関係規定から、人間と人間あるいは人間と社会の関係規定が、さらに「行為の類比 (analogia operationis)」^{*42}の展開としての、いわば「まねびの類比 (analogia imitationis)」^{*43}をもって社会批判的な視点の元で論述されることとなる。

卑賤のキリストの「苦しみ」において、「単独者（一人のひと）」と既存のものとの衝突（SV₁ 12. S.84）あるいは「キリスト教的なものとのこの世的なものとの限りのない葛藤」（SV₁ 12. S.105）が露顕する。この世界において真理は決まって「大衆」とは全く相容れないところの「単独者（一人のひと）」^{*44}であり、それゆえに「大衆」によって絶えず「苦しみ」を甘受する運命となる。「『真のキリスト者』は『キリスト教界』において迫害される」（SV₁ 12. S.110）。「単独者（一人のひと）」である人間（キリスト者）と社会の緊迫した関係は、すでに世俗化した「既存のキリスト教界」においてのように、「この世的なものへの直接的な関係」（SV₁ 12. S.106）へと弛緩してはならない。

^{*42} 本稿の注 15 を参照。

^{*43} ここで提唱される「まねびの類比」は、キリストと人間（世界あるいは社会）の二重の関係規定と人間と人間あるいは人間と社会の二重の関係規定の間に介在する対応関係を統括する「行為の類比」をさらに「まねびの神学」をもって再解釈した「類比」概念の一つの形態である。なお「まねびの類比 (analogia imitationis)」の用語は筆者による創作である。

^{*44} 1846 年のコルサー事件に逢着して、そ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、「大衆（多数者）=非真理」概念（本稿の注 36 を参照）と背中合わせとなって、「単独者（少数者）=真理」概念が後期著作活動における中心概念として構想された。「単独者——それはキリスト教的に決定的な範疇であり、キリスト教の未来にとって決定的なものとなる」（SV₁ 13. S.607）。

かえってここでは人間社会における愛の連帯としかしそれと同時に人間社会に対する批判的な関与が、キリストにまねぶ「単独者 (一人のひと)」に要求されている。「古代の隠者とは反対に、単独者であるキリスト者は・・・『この世において、しかしこの世のものとしてではなく』(ヨハ 15,19 を参照) 生きなければならない」(M. M. トウルストルップ)^{*45}。

人間社会における真の平等の人間関係は人間による政治的・社会的な営為からではなくて、まずは「信仰」における卑賤のキリストとの人間の和解的な「一致」の関係規定の類比に基づく愛の連帯の「まねび」の反復として実現されなければならない^{*46}。「信仰」におけるキリストの「苦しみ」の「まねび」は、この世におけるキリストの「愛」の「まねび」を喚起してキリストの「愛」にまねぶキリスト者たちの交わりの形成として結実する^{*47}。キリストと人間の間にあるいは人間と人間の関係に現前する「愛」の「まねび」の類比^{*48}が、「愛」の要請 (愛さなければならない) とその罪過論的な不能

^{*45} Marie Mikulová Thulstrup: The Single Individual. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 16. København 1988. p.24.

なお M. M. トウルストルップは、「キリストのまねび」における「単独者 (一人のひと)」の社会への批判的な関与 (「矛盾」と愛の連帯 (「一致」) の二重の関係規定を「この世からの決別 (retreat)」と「この世への帰還 (return)」(Marie Mikulová Thulstrup: The Concept of the World. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 16. p. 145 ff.) として規定している。

^{*46} 「世俗的な平等を完全に可能とすることは不可能である・・・それ (=キリスト教) は全ての相違を存在させるが、永遠の平等を教える」(SV₁ 9. S.73) と、キェルケゴールは人間の政治的・社会的な営為によって実現される「世俗的な平等」から区別して「キリスト教的な平等」の人間関係について語っている (SV₁ 12. S.267 og SV₁ 13. S.589f.)。本稿の注 47 と 48 を参照。

^{*47} ここでの愛の連帯の「まねびの類比」は、キリストの愛の戒め (「わたし (=キリスト) があなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい」(ヨハ 15,12b)) における、キリスト (「模範」) とキリスト者たち (「模範」にまねぶ者たち) の「愛」による和解的な「一致」の関係規定の類比に基づくキリスト者たちの「愛」の交わりの形成に準えられる。

^{*48} 「キリスト教的な類似の類似 (lige om lige) は、私 (=キェルケゴール) が全力を尽くしてキリスト教的なものを展開した全ての著作ではなくても一つの著作でもこの思想をもって終えたいと願う程に、重要なそして決定的なキリスト教的な概念である」(SV₁ 9. S.356) と、キェルケゴールは『愛の業』「最終章」の中で「類比」概念をもって人間社会における平等の人間関係を実現する可能性について論及している。

性（愛することができない）の弁証法的な緊張関係の中で、キリストにまねぶキリスト者に真の平等の人間関係における倫理的な実存と行為の可能性（愛することができる）を新しく開示する*49。そして「愛」の「まねび」の類比の刻印されたキリスト者たちの交わりの中で、人間の未来を切り拓く「希望」が胎動する*50。

キリストがキリスト者にとっての「範例」*51 であるように、キリスト者はこの世における、「範例」から類比的な仕方において「派生したキリスト教的な諸範例」（SV₁ 12. S.103）である。そこで「キリストのまねび」における信仰者の新しいキリスト教的な実存と行為は、人間個人の主体的・内面的な実存のあり方だけではなくて*52、さらには市民社会の中での人間の倫理的な行為を基礎付けるものとなる。それゆえに卑賤のキリストにおける「神＝存在（神であること）」と「人＝存在（人であること）」の「一致」の関係（「自同律」と「矛盾」の関係（「矛盾律」）の背反して相応する内的な二重の関係規定から構築される「類比」概念の不可逆的な連鎖についての神学的な解明作業の中に、キリスト教社会倫理学の展開の源泉が伏在しているように思われる。

おわりに

以上のように本稿では、キェルケゴールの後期著作活動の代表作『キリスト教への修練』におけるキリストの「神＝人」関係についての考察から出発して、キェルケゴールの「まねびの神学」の原理と構造を「類比」概念を適用しつつ解明した。そしてキェルケゴールの後期著作活動において提唱された「まねびの神学」を基盤として、これより新しいキリスト教社会倫理学が構想されるであろう。

*49 「真に隣人を愛する者が、絶対的に人間的な平等を表現する」（SV₁ 13. S.597）。

*50 『愛の業』第2部においてキェルケゴールは、キリスト教信仰における「信仰」と「愛」、「希望」（SV₁ 9. S.216ff. og 235ff. I コリ 13,15 を参照）の関係について詳論している。

*51 本稿の注 34 を参照。

*52 本稿の注 41 を参照。

しかし残念ながら紙幅の都合により、本稿ではキェルケゴールにおけるキリスト教社会倫理学の展開の可能性について論及することができない。そこでキェルケゴールにおけるキリスト教社会倫理学の思想内容については、なお残されたキェルケゴール研究の課題として他日また別稿を準備したい*53。

(はちや としひさ)

*53 キェルケゴールにおけるキリスト教社会倫理学の展開の可能性については、すでに以下の拙論において輪郭的に素描してある。八谷俊久「『不安の概念』におけるキェルケゴールの「第二の倫理学」の構想—新しいキリスト教倫理学のためのプロレゴメナ (序説)」『倫理学研究 (第 39 号)』関西倫理学会 2009 年 91 頁以下。

キェルケゴールにおける「現代」にまつわる一考察 —ヘッカー、ゾフィーとともに—

山本邦子

はじめに

本小論で副題に挙げた二者を取り上げるのは、第三帝国時代に白バラ抵抗運動に加わったゾフィーがヘッカーから精神的影響を受けており、そのヘッカーにキェルケゴール関連の著作が多いという事実に着目したことによる。ここでは三者を「現代」という軸で括り、三者それぞれにとっての現代をめぐって、第1章ではキェルケゴールとヘッカーとの間の共通点を、第2章では両者間の相違点を、第3章ではゾフィーとキェルケゴールとの関係を考察し、最終的に三者の関係を問いたい。なお、ドイツの元大統領ヴァイツェッカーによる演説についての次の解説を考察の一つの手がかりとしたい。

〔1993年〕2月15日に、ヴァイツェッカー大統領（当時）が、ミュンヘン大学における〈白バラ〉記念の催しに際して短い、しかし格調高い演説を行った。「心にまとう無関心のマントを破り捨てよ。手遅れにならないうちに決断せよ。」と、〈白バラ〉のビラからの引用で始められたその演説は、独裁に対する抵抗運動としての〈白バラ〉を高く評価する。・・・われわれはいつも新たに、心の中に白バラの合図にこたえるエコーを感ずる、と述べてから、彼は次のように説く。・・・多くの人が自分たちにならって立ち上がるだろう、と考えた学生たちの期待は空しかった。そのため、彼らの運命は挫折と見なされ、1848年の3月革命が挫折したのちに政治的な推進力を失った市民層の非政治的態度の継続と考えられた。しかし彼らの抵抗は、悪に対する反論

を通じての対立存在であった。そのどこが、非政治的なのか*1。

第1章 キェルケゴールとヘッカーとの共通点

テオドール・ヘッカー*2は、キェルケゴールによる3作品*3を一つにまとめて訳し、『選ばれし者の概念』(*Der Begriff des Auserwählten*) (1917年刊)と題して刊行した。その「あとがき」の中でヘッカーは、「我々はキェルケゴールとは歴史的に異なる環境に置かれている。彼はヨーロッパの破局をたしかに確実性として予言したが、現実的には可能性として体験したのに対して、その破局は最も不快な現実性として我々に達した」*4と述べ、可能性から現実性へと、大きく異なるとはいえヨーロッパの破局という線上で二人はつながっているという認識を示している。

キェルケゴールの『文学批評』が出版されたのは1846年である。ヘッカーは、同書中、IIIの後半部分「現代」を独立させて『現代の批判』(*Kritik der Gegenwart*)と題して訳し、「あとがき」をつけている。その後キェルケゴールは『自省のために、現代にすすむ』(1851年刊)およびそれと対をなす『汝ら自ら審け!』(死後出版)を著したが、彼がとりたてて「現代」という言葉を用いる場合には鋭い時代分析が含まれており、それと明示されていなくてもコルサー事件(1845年末から46年春にかけて)が影を落としている。

『文学批評』の「現代」におけるキェルケゴールの時代認識は、「現今は本質的に、分別のある、反省的な、無情熱な、軽薄に感激で燃え上りそして如

*1 関楠生『白バラ』、清水書院(1995)183.

*2 テオドール・ヘッカー(1879-1945)はドイツのシュヴァーベン出身で、ムートの「高き地」への投稿や自著執筆のほかキェルケゴールやJ.H.ニューマンの著作を翻訳し、それに自らの「まえがき」や「あとがき」を付して出した。21年にニューマンの影響によりプロテスタントからカトリックに改宗、33年以降ヒトラー国家との葛藤を余儀なくされたが、密かに『日そして夜の記1939年-1945年』の原稿を書き溜めていた。

*3 3作品は *Das Buch über Adler, Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschlagen lassen?*, *Über den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie* と独訳されている。

*4 Th. Haecker, *Der Begriff des Auserwählten*, Brenner-Verlag (1926) 412.

才なく無関心の内にくつろぐ時代」*5というものである。革命時代が行為的であるのに対して、分別力と反省が邪魔をして、現代には行為と決断が欠けている。なぜなら、反省の理念は嫉妬ともいえ、「個人における主我的なもの〔妬み〕、そして更に彼に対する周囲の妬み」*6という、二重の歯止めがかかり、そのために、「あらゆる騒々しい態度を避ける静かで数学的で抽象的な仕事」*7といわれる平坦化が起こるからである。しかし、「平坦化が実際に出来上るためには、先ず一つの幻影が呼び出されねばならない」*8。この時代にその働きをしたのが新聞である。「新聞の抽象化は時代の情熱の無さ及び反省化と結び合って、公衆という抽象の幻影を生み落とす」*9のであり、新聞という名の犬（文学的卑劣さ）を飼っている公衆は卓越した者に犬をけしかけ悪ふざけをするが、しばらくすると退屈して何事もなかったかのように平坦化するのである*10。ヘッカーは、上記『現代の批判』に付した「あとがき」の中で、この「犬（文学的卑劣さ）」や「犬が捕らえられて打殺されるために獣医学校に送られる」*11といった厳しい表現の背後に、コルサーに対する「恐ろしい憎悪のようなもの」（*ein wie furchtbarer Hass*）を見て取り、ここにキェルケゴールの認識の源泉の一つがあったと解している*12。

さらにヘッカーの言葉*13を聞けば、「1846年にすでに1914年（ヘッカーの『現代の批判』が出た年）の様子がわかっていたとまではいえなくても、キェルケゴールには多くのことが予見されていたにちがいない」と、コル

*5 S. Kierkegaard, *En literair Anmeldelse, Samlede Værker* Bind 14, Gyldendal (1962) 63.

*6 *ibid.*, 75.

*7 *ibid.*, 77.

*8 *ibid.*, 83. なお、「大衆を動員することがその目的だったのであるが、それもまた、『大衆』を作り出さなければ達成することができなかった。それでヒトラーは、民族の『大衆化』をねらった」（ヘルマン・グラウザー『ヒトラーとナチス』関楠生訳、社会思想社（1986）86）参照。大衆化の核心をキェルケゴールはついている。

*9 *ibid.*, 86.

*10 *ebenda* 参照。

*11 *ibid.*, 87.

*12 Th. Haecker, *Kritik der Gegenwart*, Hess-Verlag (1946) 83.

*13 *ebenda*.

サー事件という「個人的体験、苦悩から生まれた経験」に基づく先見性およびキェルケゴールが秘めている人格の力 (Gewalt) ——人間の中のデーモンの口を割らせる力——に注目している。しかし「現代」という言葉が含まれるこの『文学批評』の「現代」でも、『現代にすすむ』でも「政治」は問題とされない。

ヘッカーは次のように続ける^{*14}。「この作品は 1846 年に出た。そして 1848 年は？ なるほどここには「政治」という言葉は出てこないが、「後年現に『時代に抗する立役者』 (Aktor gegen die Zeit) として登場し、宗教的テーマでスカンディナヴィア全域を情熱的緊張に引き込んだ」キェルケゴールに政治についての知識が欠けていたはずはない、と断言している。この「あとがき」の中ではキェルケゴールと同じくヘッカー自身も、「今日世界を統治しているのは誰か。新聞である。23 万部の発行部数を誇るベルリーナー・ターゲブラット紙において。文芸欄は政治に、政治は文芸欄に含まれているから」^{*15}と書き、政治と新聞が手を組んで無責任で無精神的な空論を弄しているという見解を示している。

ヴァイツェッカーの演説でも取り上げられたこの 1848 年はどういう年であろうか。「フランスでの 2 月革命を端緒に、革命と動乱の衝撃波」^{*16}が各国に及び、キェルケゴールも国家秩序の変革を体験し、「1848 年におけるフランス革命理論のデンマークへの遅い侵入とヨーロッパの他の国での激烈な変動」^{*17}を「世界 - 変動」と呼んでいる。他方、ドイツの「3 月革命ではブルジョアジーでなくて、ユンカー自らが指導権を握った。そこではブルジョアジーの勢力があまりにも弱くて、封建的生産関係を変革することができず、そのためにユンカーと妥協したのみならず、近代化の革命の大事業までも」^{*18}ユンカーに委ねられたのである。

^{*14} *ibid.*, 85.

^{*15} *ibid.*, 88.

^{*16} 飯島宗亨編『キェルケゴールの講話・遺稿集』第 5 巻、新地書房 (1989) 323.

^{*17} 『キェルケゴール著作全集』(以下、『著作全集』とする) 第 14 巻、創言社 (1988) 498 頁の註 173 参照。

^{*18} 相沢久『現代国家における宗教と政治』、勁草書房 (1977) 37.

一転して「政治」という言葉は、キェルケゴールの死後に出版された『我が作家-活動に対する視点』の「付録」^{*19}として添えられた『単独者』の序言の冒頭では前面に出る。「近時、あらゆる事が政治である。宗教的なもの見地が、それから天地のように遠く相違しているのは、出発点と目標もまた天地のように遠く相違しているのと同様である、というのは、政治的なものは地上に止まるために地上で始まるが、他方宗教的なものはその初めを上から得てきて、地上的なものを解釈して、それから地上的なものを天に揚げようとするからである」^{*20}といわれる。この「付録」の「第1 献辞『彼の単独者』に対して」には1846年という年号が付されている。すなわち、ヘッカーが指摘しているように、すでに1846年にキェルケゴールには、現代においては政治という地上的なものが支配的で、宗教的なもの、精神的なものが等閑に付されているとする認識があったのである。コルサー事件は早くも1848年の激震を予告する前哨戦であったのであり、キェルケゴールはその激震の胎動を敏感に聞き取っていた。そのためにはヘッカーがキェルケゴールのうちに感じた「恐ろしい憎悪のようなもの」が一役買っていたのかもしれない。したがって、「付録」の「第2『単独者』に対する私の作家-活動の関係について一言」（1847年に書かれた）において、「単独者」が「精神の、精神-覚醒の範疇である、政治にはあらん限り対立したもの」^{*21}として明白に認識されたときをもって、後年「時代に抗する立役者」として彼が真のキリスト教を現行のキリスト教界に導入する際に必須とされた決定的役割がこの概念に付与されたときと見てよいと思われる。

政治とキリスト教の関係に関しては、ヘッカー自身も『選ばれし者の概念』の「あとがき」で「神から純粋な全体的思考を恩寵の賜物として受け取った者はそれを政治的に考える以上に容易に台無しにすることは不可能」^{*22}と述

^{*19} S. Kierkegaard, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Samlede Værker* Bind 18, Gyldendal (1962) 145. なお、この「付録」に関する事情は『著作全集』第14巻493頁の註148に詳しい。

^{*20} *ibid.*, 149.

^{*21} *ibid.*, 165.

^{*22} *Der Begriff des Auserwählten*, 399.

べ、キェルケゴールと見解を一にする。

ヘッカーは、第三帝国におけるプロイセンのナショナリズムと一体化したプロテスタンティズムをドイツ主神教として徹底的に批判する。ドイツ主神教は、ドイツ民族の永遠の存続を約束するものであり、ドイツ民族に役立つものをすべて正当化する^{*23}。「ドイツ人は、ルターの悪事 (Untat) によって、またプロイセン指導下の小ドイツ的解決による帝国理念を引き継ぐことによって、帝国への使命を果たした」^{*24}と彼はその元凶をルターに見ている。キェルケゴールのルター批判も厳しく、一方ではルター本人について、「ルターは殉教者にならなかったことによって、実際測りしれない害を及ぼした」^{*25}とさえ述べるが、他方、『汝ら自ら審け!』では、「現行のキリスト教界、少なくとも私はそれについて語っているのだが、それはルターの立場に立っている。しかし、次のことはまた別問題である、すなわち、ルターが現行のキリスト教界を承認しうるかどうかということ、また、ルターその人はその人生において、彼のとった方向が真理へと向かっていることを示したのだが、そういうルターがいなくなるや、彼のとった方向があまりにも容易に誤謬の道へと通じうるのではないかどうかということ、こういったことは別問題なのである」^{*26}と微妙な発言もしている。いずれにせよ、ルターを契機にキリスト教世界がその後誤った方向へ向かうことになったとの見解を示している。『自省のために、現代にすすむ』では、『ヤコブの手紙』が取り上げられ、信仰のみならず行為の必要性が強調されるが、この点は、『汝ら自ら審け!』でも一貫している。早くも 1519 年にルターは『ヤコブの手紙』を非難して「わらの書」と呼んだ、というラウリーによる注記^{*27}でも明らかなように、ルターの思想が世俗性に及ぼした影響はあまりに大きく、自分たちに都合のよいようにそれを曲解して、「啓示は模倣 (まねび) によつてのみ真

^{*23} Th. Haecker, *Tag- und Nachtbücher 1939-1945*, Haymon-Verlag (1989) [298] (298 番目に書かれた一まとまりの文章) 参照。

^{*24} *ibid.*, [76] Kommentar (76 番目に書かれた文章に関する編集者の注釈)。

^{*25} P. XII A61.

^{*26} S. Kierkegaard, *Dømmer selv!*, *Samlede Værker* Bind 17, Gyldendal (1962) 214.

^{*27} 『著作全集』第 14 巻 119 頁の註 14 参照。

「**理となる**」*²⁸ことを退けさせる口実まで世俗性に与えてしまったのである。

このように、ヘッカーは、新聞と大衆化の関係ならびにそれと政治との関係を読み取ったキェルケゴールの深い洞察と鋭い先見性を評価しており、また政治とキリスト教との間の異質性について、それが曖昧にされているがゆえに殊更強調する点、および二人が生きた時代の精神的混乱に元来ルターの思想が直接的あるいは間接的に関係しているとする点で両者は一致している。

第2章 キェルケゴールとヘッカーの相違点

ヘッカーが目指したのは、「カトリック信仰において統一されたキリスト教的ヨーロッパ」*²⁹である。1933年刊の『人間とは何か』の中では、「人間とは何かという問いが今日ほど不確かであったことは決してなかった」というマックス・シェーラー (1874–1928) の言葉が引用される。ヘッカーのかつての師シェーラーは、この著作の中で集中的な批判を浴びせられるが、その理由は、シェーラーの思想に含まれる偏狭な「ドイツ的」「ドイツ人的」といわざるをえない異端的な要素による。すなわち、「彼の人間観は空想的であるが、それだけ一層よりドイツ的で、人間において、人間を通して初めて、新たに存在する神 (ein neuer wesender Gott) は自覚に至るのであり、それどころか、初めて存在そのものに至りさえする。古い原ドイツ的異端が彼のテーゼの根底にある。われは在りて在るもの (Ich bin, der Ich bin!) と語った永遠に存在するもの (das Ewig Seiende) の代りに、『生成する神』 (der werdende Gott) 」*³⁰が考えられているとヘッカーはいう。

この著書には、ドイツ的に曲解されたものではない、人種や民族といった人間的区別のない、ヨーロッパ的キリスト教への思い、そしてヘッカーがモットーとしてこの書に散りばめた「我々は階層主義者である」 (Wir sind

*²⁸ H. デイーム 『キェルケゴールの実存弁証法』 佐々木一義、大谷長訳、創言社 (1969) 233.

*²⁹ *Tag- und Nachtbücher*, [76] Kommentar.

*³⁰ Th. Haecker, *Was ist der Mensch?*, Kösel-Verlag (1959) 116.

Hierarchisten.) という言葉に託した思いが込められている。それは、「階層主義者は、哲学においても愛を通してのみ階層主義者である」^{*31}と述べられているように、愛のメッセージを伝えるものである。

階層 (Hierarchie) は神による聖なる支配の秩序を意味する。階層について木村直司は、「人間の生物学的生命を過大評価し、精神性を極度に軽視するナチズムの世界観的二者択一の要求に対し、ヘッカーが提示する哲学的原理は、中世キリスト教の段階主義の伝統にねざす階層主義である」^{*32}と述べ、彼がキェルケゴールの「あれかこれか」的思考から、ニューマンの「信仰の哲学」へと転換した内面的動機がそこに認められる、と記している。

キェルケゴールの「あれかこれか」がナチズムが迫る二者択一とは似ても似つかぬものであることはいまでもないが、ヘッカーがキェルケゴールの「あれかこれか」に見て取った何が彼をキェルケゴール的思考から離反させたのか、この点は本章のテーマとも重なる。その要因を幾つか挙げるなら、まず、ヘッカーから見て階層主義的意味での愛がキェルケゴールに欠けていることがその要因の一つであることはすでに明らかといえよう。哲学的にも愛が標榜される階層主義へとヘッカーは転じたのであるから。

「我々は階層主義者である」というモットーは「すべてを支配している原理としての愛が理解されなければ、その理解は部分的なものにとどまる」^{*33}といわれ、「愛の働きは調和としての統一である。その場合に、あたかも『支配』がまったく不要であるかのようであり、あたかも主が誰かをまったく知る必要がないかのようである。その際、三位一体の第二位格である永遠の息子が、父の右側に座しているにもかかわらず、人間の足を洗っている」と愛の強調は続く。さらにヘッカーが友人宛てに書いた最後の手紙には、「神は私を厳しい学校へ入れられた。しかし私は、神が愛である、冷酷なほど慈悲

^{*31} *ibid.*, 9.

^{*32} 木村直司「1930年代の歪められた人間像」、上智大学紀要「ドイツ語圏研究第5号」、3。
なお、ヘッカーの思想に関する深い洞察は木村直司先生による諸論文を参照されたい。

^{*33} *Tag- und Nachtbücher*, [703].

深い、という信仰を失わなかった」*³⁴と書かれていたという。

ヘッカーによる極めて大きな「愛」の強調に注目するたびに筆者は、脈絡を離れるが、次の滝沢克己の「キェルケゴールとバルト」の最後の言葉に必然的に導かれる。

そうして、キェルケゴールに対してはすでに早く、かれ〔バルト〕がまだ、「信仰かそれとも不信仰か」の二者択一 (Entweder - oder)、人間的な実存・決断に重心をかけすぎているという批判を下すことを躊躇^{ためら}わなかった。けだしそれは、バルト自身の「発見」したかの原本的事実 (のちにいう「第一義のインマヌエル」) からの要求にしたがって生じた当然の帰結であるとしても、人間の思想におけるその実現のためには、やはり、19世紀から20世紀半ばへかけての、恐るべき時の経過を必要としたのであろう*³⁵。

いかに言葉に尽くし難い厳しい時代であったか、その事実に滝沢克己は自らの体験から深く共感している。この言葉とヘッカーによる愛の強調は無関係ではないであろう。

階層主義的にいえば、あくまで「正しい秩序は自然的生命に対する精神の優位である。すなわち精神・魂・感性の順序」*³⁶である。「〔ヘッカーは〕それぞれの相対的価値を認めているだけでなく、おのおのに愛さえ抱いている」と木村直司が記しているように、ヘッカーは『人間とは何か』で、「人間は、感性 (Sinnlichkeit) とともに始まるが、決してそれなしではなく、それだけでもなく、思惟に——信仰に至る。・・・人間は感性の欠陥を放棄し、その弱さにとらわれはしないが、それを自ら見捨てはしない。それがなければ、人間はまったく存在しないだろうし、また精神として存在しない、というのは、人間は純粋な精神や天使ではなく、決してそれにもなれないか

*³⁴ *Kritik der Gegenwart*, 110.

*³⁵ 『キェルケゴールの講話・遺稿集』月報8。

*³⁶ 木村直司、前掲論文、14.

ら！」^{*37}と述べ、感性も切り捨てない。だからといって彼にとって重要なのは、決して「あれもこれも」ではなく、階層主義的秩序であり、その秩序に基づく愛である。

ギュンター・ビーマーの「テオドール・ヘッカー——ジョン・ヘンリー・ニューマンの影響を受けた重要な改宗者の一人」という論文の中に、「キェルケゴールからニューマンへ至るヘッカーの歩みの哲学的-神学的根拠」という一節がある。その中でビーマーは、ヘッカーが自らの信仰史を含め、哲学、神学そしてキリスト教信仰の「原理」(Grammar)について、「原理の主目的は、キリスト教が理に適っていること (Vernunftgemäßheit) を証明することのうちにある」^{*38}と述べる要約に基づいて、次のように結論する。すなわち、「・・・〈一方のキェルケゴールが火のような若者の道、絶対的な情熱の道を行き、いわばすべての人間的蓋然性を片づけ、できることなら空間をなお真空にして、ぎりぎりの信仰の賭けへの『飛躍』をするのに対して、ニューマンのほうは、成熟した人間の道、思慮深さの道を行き、いつも彼にできるところで、いつも彼にできるやり方ですぎ間をふさぎ、ますます蓋然性を積み重ねて、ついには確実性への質的移行が行われる地点にまで至る〉——私見によれば、ヘッカーの決定的な告白は後者に従っている。というのは、彼が、私としては後者の道を、人間的並びに神的に自然な、望まれた、ふつうの道とみなす、と告白するのに対して、前者の道は、例外的にのみ、個別的な魂にのみ、一定の目的のために神によって許される、しかしついでながら極めて危険である、というとき、彼はニューマンの信仰理由に納得しているのだから」と^{*39}。

^{*37} *Was ist der Mensch?*, 9.

^{*38} G. Biemer, *Theodor Haecker — Ein prominenter Konvertit im Bannkreis John Henry Newman*, 7 参照。(<http://www.Guenterbiemer.de/jhn/hae.htm>)

^{*39} このニューマンの道は、『わが生涯の弁』中の、「神が、・・・宗教的な探求では蓋然性の集積によって確実性に到達することを欲せられるのであるから——神はわれわれがそのように行動することを欲し、そう欲するがゆえにわれわれの行動においてわれわれに協力し、それによってわれわれにさせたいと望まれることをする力をわれわれにあたえ、われわれの意志が神の意志と協力しさえすれば、われわれの結論のもつ論理的な力より

キェルケゴールは『汝ら自ら審け!』中の「酔いから目醒めるということについて」の箇所「蓋然性」を問題にしている。「酔い」は世俗性とキリスト教の立場では全く逆に解釈され、しらふを自称する人々が蓋然性を放棄しないのに対して、次のようにいわれる。「見よ、この点でキリスト教的なものは無限に異なっている。なぜなら、キリスト教的には、いやそれどころか単に宗教的にいっても、蓋然性を決して放棄しなかった者は、断じて神に身を委ねることはなかったということが妥当するのである。宗教的な敢行はすべて、ましてやキリスト教的な敢行はすべて、蓋然性とは反対側に存するのであり、蓋然性を放棄することによって存するのである」*40。

ヘッカーがキェルケゴールから離反した更なる要因は、この蓋然性の放棄に象徴される悟性、理性の放棄である。「人間が神の像に従って創造されている、という啓示の答えについて、それは不条理 (absurd) ではない。もちろん人間の悟性にとって大きな難点をもつが、単刀直入に、それどころかまっさかさまに (kopfüber) 神秘に至る。神学は、人間たちが啓示の答えの難点を上から克服するために、再びその明かりで照らしてやらねばならない」*41といわれることで明らかのように、啓示の答えは理性を超えても、理性に反するものではないとするヘッカーには、不条理は認め難い。彼はその著作『人間とは何か』を貫いている二つの原則を提示するが、それは自らがもっている確固とした根本的な原則について説明できないことは、詩人には許されても哲学者には許されないという考えに基づく。したがって、「ある原則を思弁的 (spekulativ) に実行する」*42姿勢を哲学者として彼は重視する。

二つの原則とは、「高次のものは低次のものを説明することはできるが、低次のものは高次のものを決して説明することはできない」*43ということ、

も高度の確実性にまでわれわれを導かれるのである」(J. H. ニューマン『わが生涯の弁』川田周雄訳、現代キリスト教思想叢書 3、白水社 (1973) 158) という言葉と重ね合わせるとより明確になる。

*40 *Dømmer selv!*, 134.

*41 *Was ist der Mensch?*, 160.

*42 *ibid.*, 11.

*43 *ebenda*.

および「人間の可変性は相対的なものであり、その不変性は絶対的なものである」*44ということである。要するに、「人間が神の像に従って創造された、という命題は、まさにそれを与えた啓示によって神の受肉と救済において拡大され、補われた。創造の目標はその本性の擁護と神的承認を受けて神へ帰ることである。・・・しかし人間的方法ではなく、神的方法と神的意志に従って。・・・今からは (von nun an) もはや単に神の像であるのみならず、神自身である人を介して創造されざる本性に関与しうるが、・・・〔同時に〕人間が、下から始まった創造の内部で、あらゆる他の諸物がすでに創造された後、神の像と類似に従って、・・・弱さと有限性と腐敗しやすさにおいて創造された、という前提が永遠に存続する」*45ということをおぼれず人間としての分を弁えることが彼にとっては重要なのである。「人間とは何か」という問いに答えるには、神学を頭とした階層主義的秩序による諸学問の共同作業が必要とされる所以である*46。

したがって、ヘッカーがキェルケゴールから離反した最大の要因は、キェルケゴールによる実存重視を考慮に入れても、例外的存在としての人間の意志が前面に出すぎて、神の意志が見えにくいことであろう。ヘッカーが神的意志を強調する背景として、彼が生き抜いたきわめて非人間的な時代の影響が多分にあったと思われる。あまりに非人間的な時代だからこそ、「気高い人が絶望しないことが肝要」*47と彼は考えたのである。

第3章 ゴッティエとキェルケゴール

ナチ政府に対する白バラ抵抗運動のピラは、1942年6月、7月に、おそらく最初の4号までがゴッティエ・ショール*48の兄ハンスとその友人シュモレル

*44 *ibid.*, 12.

*45 *ibid.*, 171 参照。

*46 *ibid.*, 164 参照。

*47 *Der Begriff des Auserwählten*, 412.

*48 ゴッティエ・ショールはドイツのシュヴァーベン出身で1921年にプロテスタントの家庭に生まれ、42年5月にミュンヘン大学に入学する。白バラ抵抗運動に加わり、43年2月22

によって書かれ、不特定の宛先へ郵送された。それらのうち、あとのほうのピラには、ゾフィーもある程度関与していたと思われる。さらに1943年1月に5号が、そして2月には6号がフーバー教授の関与のもとで作られ、郵送されたが、ハンスとゾフィーは2月18日の「白昼、何の偽装もせず、予防策もたてずに、投函しなかったパンフレットを大学の本館」^{*49}のあちこちに置き、そのうちまき散らされたピラが用務員の目に止まり、逮捕された。

ゾフィーがミュンヘン大学で学び始めるのは1942年5月になってからで、ヘッカーは時折自著や内密に書き溜めていた『日そして夜の記』（死後出版）の一部を彼女たちを前に朗読して聞かせた。この白バラグループの若者たちが、「ムート、ヘッカーと、中世の教会秩序、国家秩序への賛嘆を同じくしないながら、この二人から強い影響を受け、それが彼らの自己発見のいとぐちとなったことはたしか」^{*50}といわれている。また、この二人が、「人を拘束しない、解放された自由なキリスト教への道をつけてくれました。……このように言われていました。『これ以上理性で考えられなくなったら神を信じてよい。理性で、もうカバードキなくったところに初めて信仰の存在が許される』と」^{*51}とインゲが述べ、「私が何かわかるというときには、まずあらかじめその何かは私の中で育たなくちゃならないの」^{*52}とゾフィーが語っているのは、先に言及したニューマンが説いた道と解されよう。白バラのピラ1号、3号でくり返される「消極的抵抗」の訴えもヘッカーの影響が大きいと考えられる。

ゾフィーとキェルケゴールについては、両者間に次のような一種の併行現象ともいえる事態が見られるように思われる^{*53}。

日にわずか21歳で兄ハンスとともに処刑された。

^{*49} C. ベトリ『白バラ抵抗運動の記録』関楠生訳、未来社（2006）189。

^{*50} 『白バラ』、66。ムートはカトリックの月刊誌「高き地」を主宰。

^{*51} H. フィンケ『ゾフィー21歳』若林ひとみ訳、草風館（2006）109。

^{*52} I. イェンス編『白バラの声』山下公子訳、新曜社（2006）265。

^{*53} 併行現象とみなす理由は、彼女がキェルケゴールの思想にどの程度触れえたかが不明であり、さらにあまりに短命であるので、断定的なことをいうことはできないが、生き方の根幹において両者が幾つかの共通項をもっていると考えられるからである。いうまでも

(1) 父親との関係：周知の通り父ミカエルがキェルケゴールに及ぼした宗教的、精神的影響は限りないものであり、彼の人生は究極的にその方向性から外れるものではなかった。ゾフィーの父は、「第一次大戦中は、戦争の熱狂の渦に巻き込まれなかった数少ない平和主義者のひとり」*54であった。町長経験者でもある彼の基本的な姿勢は「自由、進歩的、革新的」であり、ヒトラー・ユーゲントに熱を上げている子供たちには、「あいつ〔ヒトラー〕は軍需工業に手をつけ、兵舎を建てる。・・・生活がいくら物質的に保証されていたってだめなのだ。われわれは、表現の自由、信仰の自由、政治的にも自由な意見を述べる権利を持つ人間なのだ。こういったことに干渉する政府は、信頼するに値しない」*55と語っている。父がよく口にしていたゲーテの一句「すべての権力に立ち向かうべし！」については、「ゾフィーの場合これは、自分自身に対する厳しさと、まわりの心地良さを捨て、良心の選択に従うということの意味していた」*56。ゾフィーに対する父の教育は、人間としての精神的自由の尊重、人間の尊厳を蹂躪するものへの拒否について教えるものであり、彼女は終生その方向性から外れなかった。また、ゾフィーは、キェルケゴール同様兄弟姉妹の中で父の影響を最も強く受けていたといえる。

(2) 表現方法：ゾフィーは1941年10月から翌年3月までブルームベルクの幼稚園で働く。その間にゾフィーが書いた日記と書簡に関するインゲ・イエンス（『白バラの声』の編集者）による次の解説は示唆的である。

この日記は魂の遍歴記録といってよい。その中心には宗教的瞑想がある。・・・ここでは日記を別に一つにまとめることをせず、書簡と混在する形で、日付順に並べた。ゾフィー・ショルが、具体的、現実的な話題をもち、受け取り人という相手のある書簡をその相手および自

なく両者の生きた時代、環境が大きく違っているので方向性が異なる場合もあるが、事態そのものを問題にした。

*54 『ゾフィー 21歳』、13.

*55 同書、42.

*56 同書、91.

己との対話によって、別の、より形而上的次元で補完しえていたことがはっきりわかっていただけであろう。他者との対話、自己自身との対話、外に向けて語られたことばと秘められた反省の記録、書簡と魂の省察とは切り離しえない^{*57}。

ゾフィーの場合には、ブルームベルクで帝国勤労奉仕に携わったほんの数か月間の記録にすぎないが、彼女の、この書簡と日記という二本立ての相互補完的な表現方法は、キェルケゴールのような深い意図に基づくものではないにせよ、彼による、仮名の著作と宗教的著作とを並置させる著作の方法を連想させる。

(3) 政治：『白バラを生きる』の著者も、白バラ抵抗運動が「非政治的で純粹に道徳的な抵抗というイメージ、これが疑問に付されぬまま広く流布し続けているのである」^{*58}と述べ、ヴァイツゼッカーと同じ疑問を呈している。白バラ抵抗運動をめぐる、「政治的」か「非政治的」かに関する論議は多々見受けられるが、そこに価値評価が要求されると、本考察に発言する力はない。

ゾフィーは、「問題はひたすら政治ってことになっちゃうでしょう。そしてその政治が混乱してひどいものである限り、自分だけ知らん顔しているっていうのは卑怯じゃないの」^{*59}と手紙に書いている。前述したようにキェルケゴールも、「近時、あらゆる事が政治である」と述べ、ゾフィーも「ひたすら政治」という。この極端な表現は、キェルケゴールにとってもゾフィーにとっても圧倒的な政治的権力によって真に宗教的なもの、精神的なものが踏みにじられていることを表している。両者はその事実気づいていると同

^{*57} 『白バラの声』、216. 彼女が神を求めている叫びの一例（1941年11月10日の日記）：「あまりにもたびたび失敗を繰り返し、ひどく気落ちしてしまっていたとき、私はもう神に祈ることさえできないように思いこんでいた。あのとき私は、自分もはや、神に望むことなど何もないと思いこもうとしていたのだ。それは、私が再び神の前から動かないでいようと思えるようになるまで続いた。でも、あれは結局のところ、実をいえば神に近づきたいという意志だったのだ。少なくとも神に願うことはつねに許されている。それだけはわかった」（同書、220）。

^{*58} M.C. シュナイダー・W. ズース 『白バラを生きる』 浅見昇吾訳、未知谷（1995）12.

^{*59} 『白バラの声』、153.

時に、その事実から目を逸らすよう巧妙に操られた大衆がこの事態に深く関わっていることにも気づいている。少なくともこの意味での「政治的」判断をゾフィーが下していたことは認めうるであろう。

(4) 大衆との関係：キェルケゴールはコルサー事件を通して大衆の虚偽を苦々しく体験した。他方、ゾフィーも大衆の虚偽を嗅ぎ取り、自らが大衆に埋没することを常に警戒している。「本当に大事なものは、私たち自身がもちこたえられるかどうかでことなのよ。自分の得になるかどうかしかかまわない大衆の波のなかで、自分を失わないでいられるかどうか」*60と。

(5) 『ヤコブの手紙』：すでに第1章で述べたように、キェルケゴールは『自省のために、現代にすすむ』で『ヤコブの手紙』を取り上げ、『汝ら自ら審け！』でも引き続き、行為の重要性が説かれている。この『ヤコブの手紙』については、「あの子〔ゾフィー〕は『ヤコブの手紙』にあるように『御言を行う人になりなさい。ただ聞くだけの者となってはいけない』を座右の銘としていました」*61とインゲは語っている。「ゾフィーにとって宗教とは、自分の存在の意義、歴史の意味と目的を探究すること」*62であった。

(6) 敢行：キェルケゴールも、「酔いから目醒めること」を問題にしたが、ゾフィーにも次のような発言がある。「醒めるかどうかは個人の問題だと思うわ。そして、醒めるのが難しい状況に追いこまれてはじめて、本当に覚醒するってことになるんじゃないかしら。・・・でも運命は、この点でも私たちにとてもすばらしい機会を与えてくれてるんだわ。たぶんこうして機会を与えられたことを過小評価してはいけないのよ」*63と。この自らが置かれている苛酷な運命を前向きにとらえる強靱な精神もキェルケゴールに似ている。

また彼女には強い負い目の意識がある。「〈今ユダヤ人が受けている苦しみは、キリスト者が担うべきであろう〉という再三の訴えによって、ヘッカー

*60 同書、157.

*61 『ゾフィー 21 歳』、109.

*62 同書、93.

*63 『白バラの声』、158.

は〈白バラ〉グループに大きな影響を与えた」*64とインゲは記している。ゾフィー自身、「私よくみじめな気持ちになるのよ。すべての苦しみが私のなかを通っていってくれないから。少なくとも、ゆえもなく私より苦しむことを余儀なくされている人から、自分の分の苦しみは取りのけてあげられるはずなのに」*65と述べている。ゾフィーがガイヤーにはっきりと「この政府のために多くの人が命を落としているわ。今こそ、誰かが命を賭して何かしなくちゃいけない」*66と語ったのは、行動の2日前のことであった。獄中では、「私たちの行動で何千もの人が心ゆすぶられ、目をさますのだったら、私の死など何でしょう？」と述べている。キェルケゴールの場合には、「普通一般的に教え込まれているキリスト教は人間の弱さに応じて寛大に調節されたものに過ぎないという事を、教会は大監督の口を通じて認めるべきだ」*67という要求は、結局はミュンスター監督の死後に持ち越され、しかもマーテンセン新監督によってさらに寛大さが倍加されたものになり、ついに彼は行動に出て倒れた。ゾフィーもキェルケゴールも自らの責めを自覚し、真に宗教的なもの、精神的なものを封じ込めようとする権力に対して命を賭した行動に出たのである。これは殉教ではないか。ラウリー著『キェルケゴール小傳』にはキェルケゴールの最後の言葉として『「犠牲者」、懲治剤』が挙げられているが、その中の次の言葉はまさに両者にあてはまる。

人間としての立場から言えば、かく犠牲にされて、少量の肉桂になるというのは、何という苦痛だろうか！けれども他面、神は、かくの如くして利用せんがために誰を選ぶべきかを充分よく知って居給うのであり、そして更に神は、心から同情して、その者が犠牲とされる事を転じて、その者にとって大いなる祝福となし得給う*68。

*64 『白バラ』、65.

*65 『白バラの声』、263.

*66 『ゾフィー 21 歳』、165.

*67 W. ラウリー『キェルケゴール小傳』大谷長訳、創文社(1958) 229.

*68 同書、271.

おわりに

最初に課題として提出したキェルケゴール、ヘッカー、ゾフィーの三者の関係について、一面的な見解であるが、次のように考えたい。まずキェルケゴールとヘッカーの関係は、非連続的連続といえるであろう。ヘッカーはキェルケゴールの思想に共鳴し、その思想を評価しつつ歩み始めた。その後改宗するほどの大きな影響をニューマンから受けたにもかかわらず、異議を唱えながらもヘッカーは最後までキェルケゴールと付き合い続けたからである。他方ヘッカーとゾフィーとの関係は師弟関係として連続的である。それに対して、キェルケゴールとゾフィーとの関係は、上記のような一種の併行現象的諸側面が見られることから、非連続の連続といってもよいかもしれない。いやむしろ、ヘッカーがキェルケゴールからニューマンへ移行した一因といわれる「あれかこれか」をゾフィーはキェルケゴールと共有したともいえる。それはゾフィーの若さかもしれないが、やはり父から受けた教育、彼女自身の資質が大きいのであろう。「何かしなければ」という緊急性は、白バラの中でゾフィーに最も強く意識されていたと思える。同じ時代を生きたヘッカーとゾフィー、その前者がキェルケゴールを批判して階層主義的愛を強調し、消極的抵抗を訴えたのに対し、後者がキェルケゴール的敢行へと動かされたのも、ある意味ではやはり時代のなせるところであった。

ヴァイツゼッカーの演説にある「心にまとう無関心のマントを破り捨てよ」というピラ（5号）からの引用文は、本考察にひきつけていえば、キェルケゴール的にも、ゾフィー的にも、大衆的あり方から目醒めよという警告であった。「精神的自由の侵害こそナチスを嫌悪した『主要な理由』」*69とゾフィーはいう。重要なのは、敢行の結果ではなく、ナチ政権の圧政の実態から眼を逸らさず、ノーをつきつけ、あるべき姿へ向けて勇気ある一歩を踏み出したことである。

キェルケゴールが体験し、その本質を鋭く分析した大衆化はさらに深刻さ

*69 『白バラを生きる』、122.

を増し、現代のネットに象徴されるマスメディアは脅威的である。彼らの時代とは比べものにならないほど広範囲にしかも短時間で無人格的な情報は子供まで巻き込み駆け巡る。私たちは、ゾフィーたちが送った合図のエコーを心の中に感じ続け、自らがどのような時代に生きているかを見定めて、知らぬ間に精神的自由を奪われ、人間的尊厳を見失うことがないように用心したいものである。

(本稿は、2008年6月22日のキェルケゴール協会の年度例会において発表した原稿を加筆訂正したものである。)

(やまもと くにこ)

キェルケゴール思想研究にともなう
アポリアについて
—実存的思索とキリスト教の問題性—

中里 巧

私はこの論文のなかで、キェルケゴール思想研究をおこなうさいに障壁として存在するアポリアについて述べようと思う。キェルケゴール研究と呼ぶに、キェルケゴール「思想」研究とあえて云うのは、キェルケゴールを研究対象とする営みのなかで、キェルケゴールの個々の歴史的事象、例えば1850年5月5日にコペンハーゲンのどこの通りを彼が歩いていたか、といった外面的事象をもっぱらあつかう研究のばあいには、私がこの論文のなかで指摘しようとしているアポリアは存在しないからである。

外面的 - 歴史的事象を対象としてあつかう研究は、或る特定の歴史事象を検証するとき、同時に他の個々の歴史事象に依拠しておこなうわけだが、研究作業上依拠するそうした歴史事象が、検証しようとする特定の歴史事象自体と少なからず密着して関連しているために推論が空転して蓋然性を免れないなど、たしかに別の意味でのアポリアは存在すると云える。けれども、ここで述べたいアポリアというのは、キェルケゴールが私たちに真摯に伝えようと試みた内面的真理すなわち思想にともなうアポリアである。このアポリアは、キェルケゴール思想の本質に深く根づいたものであり、おそらくこのアポリアと如何に向きあい関わるかという態度によってキェルケゴール思想研究の可能性も決定づけられていくであろう、と私は思っている。

1. キェルケゴール思想先行研究の主な解釈

キェルケゴール思想研究上のアポリアの所在については、先行研究におけるキェルケゴール思想にかんする発言をとおして、垣間見ることができる。拙稿「キェルケゴール」*1で取り上げたが、再度以下に列挙して、先行研究におけるキェルケゴール思想をめぐる発言の多様性・領域の広さ・核心の度合いなどを示してみたい。

K. バルト（組織神学の立場から）

私はキェルケゴールを、すべての神学者が一度はその学校を経なければならぬ教師であるとおもいます…ただその学校にとどまっていはいけないのであります（1963年デンマークのソニング賞授賞式でのコペンハーゲン講演から*2）

G. マランチュック（キェルケゴール専門研究の立場から）

マルキシズムに極まっている物質主義を克服する道を示すものこそ、キェルケゴールである…キェルケゴールはキェルケゴールである（コペンハーゲン大学に留学していた藤木正三に吐露した、1960年代初頭の言葉*3）

K. ヤスパース（実存哲学の立場から）

今日、もしキェルケゴールを避けて通るならば、哲学的な誠実性に達することは困難であると思う。しかしながら私はまた、彼を通して1つの地盤を見つけ出すことも不可能だと思う。生が担うべきものを知ったり教えたりするような実存哲学は誤魔化しである。自らを不条理と考えて理性を鎮圧

*1 「キェルケゴール—真理とは生きることのなかにある—」（東洋大学哲学科編『哲学をつくる』（東洋大学哲学講座第3巻）、知泉書館、2005年所収、67～108頁）。

*2 『キェルケゴール研究』（キェルケゴール著作集別巻）白水社、1968年、476頁。

*3 G. マランチュック著藤木正三訳『キェルケゴール研究—その著作と構造—』ヨルダン社、1976年、152頁。

するキリスト教信仰は欺瞞である。キェルケゴールの信仰の形態は、万一それがキリスト教的に真実であるとすれば、この世界におけるキリスト教の終焉を意味しよう（1955年11月スイスバーゼル放送講演「キェルケゴール―没後百年に寄せて―」から*4）

M. ハイデガー（基礎的存在論の立場から）

実際キェルケゴールに関しては、哲学ないし神学において…まさに彼ほどの高次の厳密な方法意識はほとんど達成されたことはないということが指摘されねばならない。仮にもしこのような方法意識が看過される、ないしは二次的な意義で受け取られるとするならば、その場合にはまさにキェルケゴールの決定的なものを取り逃がすことになる（ヤスパース著『世界観の心理学』を批評した1921年ハイデガーの『論評』から*5）

K. マンハイム（知識社会学の立場から）

近代芸術やアカデミーにとらわれない近代哲学のうちにきらめいている独自の閃光は、恍惚的体験の炎のゆらめきを示している…その端緒はキェルケゴールにあった（1929年に公刊された主著『イデオロギーとユートピア』から*6）

T. アドルノ（フランクフルト学派の立場から）

キェルケゴールの精神主義は何よりもまず自然への敵視である。精神は自然に対して自由かつ自立的に自己を措定する（1930年代キェルケゴール研

*4 ヤスパースほか著大谷長監修北野裕通ほか訳『キェルケゴールと悪』東方出版、1982年、18頁。

*5 河上正秀著『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容―20世紀初頭の批判哲学と実存哲学―』創文社、1999年、120頁。

*6 責任編集高橋徹・高橋徹ほか訳『マンハイム・オルテガ』（中公バックス『世界の名著』第68巻、中央公論新社、1979年、378頁。

究で教授資格を取得したころの、若きアドルノの言葉*7)

J.-P. サルトル (実存主義の立場から)

彼のことが、知のただなかにおいて、非一知へと変化し、逆説によって、「意味されたもの」から「意味するもの」へと指し向けられるかぎりにおいて、われわれは、彼のことが遡行的に開示するところの「意味する者」である。キェルケゴールを読むことによって、私は私にまで遡り、私はこの「意味する者」をとらえたいと思う。私がとらえるのは、私である (1963年キェルケゴール生誕百五十周年を記念してユネスコが主催した国際討論会におけるサルトルの講演「単独の普遍者」から*8)

G. ブランデス (文芸評論の立場から)

キェルケゴールが著作活動を開始したとき、彼はあらゆる反抗勢力のうちもっとも危険な人物であるように、人文科学にはおもわれた。彼は、まれにみる水準の思想家であると同時に説教者であった。これほど才能豊かな哲学者はかつてデンマークにあらわれたことがなかった (1877年に公刊された『セーレン＝キェルケゴール』から*9)

E. ブルンナー (組織神学の立場から)

カントから始めてキェルケゴールへと深まる人は誰でも、もともとカントから聞いて知っていなければならないはずのものの意味に関する最高に重要な説明をここで受け取っていることに気づくだろう。どんな風にしてカント自身が彼の思惟のそれ以後の歩みの中で彼固有の道徳的絶対主義に背いて

*7 河上正秀著『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容-20世紀初頭の批判哲学と実存哲学-』創文社、1999年、272頁。

*8 サルトル・ハイデッガー他著松浪信三郎ほか訳『生けるキェルケゴール』、人文書院、1967年のうち、47頁

*9 S. 166 in Sören Kierkegaard in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* – Rowoholts monographien [28]-, herausgegeben von Kurt Kusenberg, dargestellt von Peter P. Rohde, Rowohlt, Hamburg, 1959.

いったかを見れば、おそらく彼自身が自らの倫理的な根本思想の意義をキェルケゴールほどに情熱的な力をもって熟考しなかったであろうことが確かにわかる（1923年ユトレヒトにおけるカント協会での講演「カントとキェルケゴールにおける哲学の根本問題」から*10）

R. ガルディーニ（宗教哲学の立場から）

深遠な哲学的・神学的思索、批判と思弁、詩想にあふれた表現、心理学的分析、生き生きとした宗教的語りかけ、風刺と強襲とみずからの体験をつねに新鮮に再現し続ける手腕、こうしたすべてが、ひとつに織り込まれて発露している。しかし、こうしたキェルケゴールの思索を理解する正鵠として、彼は、読者がただ「読む」のではなくて、覚悟をもって生きることを強いている（1927年に公刊された『キェルケゴールの思想運動の出発点』から*11）

H. ヘフディング（哲学史の立場から）

様々な思想のうち、ある種の特定の風土からしか育ちようのない思想が存在する。セーレン＝キェルケゴールの思想がこうした思想に属することについては、まったく疑う余地がない（1892年に公刊された『哲学者としてのセーレン＝キェルケゴール』から*12）

椎名麟三（現代日本文学第一次戦後派の作家としての立場から）

キェルケゴールから逃れようとすればするほど、彼の偉大さがわかってきた。そして、彼のこの人生における立場というものを理解したような気がしたものです（日本キェルケゴール協会・北欧文化協会・実存主義研究会共催に

*10 ヤスパーズほか著大谷長監修北野裕通ほか訳『キェルケゴールと悪』東方出版、1982年、44頁。

*11 S.167 in *Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten - Rowohlt's monographien* [28]-, herausgegeben von Kurt Kusenberg, dargestellt von Peter P. Rohde, Rowohlt, Hamburg, 1959.

*12 中里巧著『キェルケゴールとその思想風土—北欧ロマンティックと敬虔主義—』創文社、1994年、92頁。

より 1955 年法政大学でおこなわれたキェルケゴール没後百年記念講演会での椎名麟三の講演「「死に至る病」の立場」から*13)

飯島宗享（実存思想の立場から）

中里君、君が読んで訳したキェルケゴールの文章は、君にとってどんな意味があるか言ってごらん。概してとか普遍的にとか哲学的にとかではなくて、ほかならぬ君にとってどんな意味があるのか。それが重要なんだよ（1980 年代初頭、東洋大学大学院文学研究科博士前期課程哲学専攻キェルケゴール演習で『後書』を精読していたおり）

以上列挙した先行研究における発言のうち、アドルノはキェルケゴール思想における自然への敵視を、マンハイムはキェルケゴール思想の伝統的思索や学問がもつパラダイムにとらわれない独自性を、ブランデスはキェルケゴール思想が同時代人に対して帯びていた危険的性格を、主張している。しかし、アドルノ・マンハイム・ブランデスらの主張は、キェルケゴール思想に風土性や伝統性を見ようとしているヘフディングの主張と、対立しているように思う。また、キェルケゴールにカント倫理学の本質を見いだしているブルナーの主張もまた、アドルノ・マンハイム・ブランデスがキェルケゴール思想の抗伝統性を強調している点で、彼らの主張とは対立するように思える。また、サルトル・飯島宗享の主張がキェルケゴール思想における奔放な主観性を積極的に肯定する一方、ハイデガーの主張はキェルケゴール思想における厳密な方法意識に裏打ちされた客観性を高く評価しているように思う。さらに、マランチュックがキェルケゴール思想の独自性や独創性を注視する一方、ガルディーニ・椎名麟三は、思想の独自性や独創性を支えたキェルケゴールその人の実人生への姿勢を注視しているように思う。

このように比較してみると、キェルケゴール思想に或る何らかの特定の原理なり核心となる強力な主要素なりを見いだすことに成功したと或る研究者

*13 務台理作篇『セーレン＝キェルケゴール—その人と思想—』、理想社、1956 年のうち、95 頁。

が思っても、ほとんど同時に、そうした特定の原理なり強力な主要素なりとは矛盾するような、異なる原理なり主要素なりを見いだすことにやはり成功したと思う他の研究者があらわれるということが、キェルケゴール研究史や解釈史において繰り返し起こってきたと云えるだろう。

けれども、こうしたキェルケゴール思想解釈をめぐる研究者相互における理解の不一致は、あらゆる概念について生じるわけではない。こうした理解の不一致は、いくつかのキェルケゴール思想の基本を構成していると想定される主要概念ないしはカテゴリーについて生じている。私自身一人のキェルケゴール研究者として、キェルケゴール思想カテゴリーを定義すべく苦闘してきた。以下に、私なりのキェルケゴール思想カテゴリー解釈を列挙する。

2. キェルケゴール思想カテゴリー

「誤った関係」 Misforhold

キェルケゴールの真理観は、伝統的内在説ではないため、真理が欠如しているため過ちを犯すといった発想はない。彼によれば人間存在は、永遠なものと呼ばれる真理とつねに結びついている。過ちが発生するのは、真理との結びつきが、ねじれるなどの仕方で損なわれるからであるが、いかに損なわれた仕方であっても、真理との結びつきは決して終結せず、無限にいたる。『死に至る病』の主要概念となっている。

「受取り直し」(反復) Gentagelse

真理は、そのつど繰り返し実存的に体験することによってしか、理解されず体現されもしない。これを受取り直し(反復)という。プラトンの対話編に天才彫刻家の譬えが出てくる。彼の人間彫刻は、あまりに生き生きしているため鎖をつけておかないと、走って逃げってしまうという話である。プラトンのこの譬えにおいては、人間彫刻は体験であり鎖が言葉である。キェルケゴールにとっても真理とは、そうした彫刻像のようなものであるのは変わりが無いが、キェルケゴール思想においてはたとえ言葉という鎖をはめても、

そうした鎖を切って真理は逃げ出してしまうのである。真理は、ひたすら繰り返し実存的体験をとおして以外には、理解も体現もされないのである。『受取り直し』で論じられる。

「永遠なもの」 det Evige

神の有する一つの属性。ただし、永遠なものとの関わりがすべて宗教的であるわけではない。芸術作品に見出される理念や自然景観から感得される美しさなども永遠なものであるが、美的—感性的位相に属するのであって、宗教的位相に属するわけではない。人間存在にとって永遠なものは、人間の内なる永遠なものとして超越者としての外なる永遠なものという仕方で、二様に現象する。人間が真善美といった永遠なものを希求する理由は、人間の内なる永遠なものが、外なる永遠なものと呼応するためである、とキェルケゴールは考えている。宗教的位相において永遠なものは、人間存在にとっては究極のところ卑賤なものとして顕現する。美的—感性的位相における永遠なものについては、『これか—あれか』や初期の『建德的講話』18作品にみられる。宗教的位相とりわけ卑賤と関連する永遠なものは『死に至る病』や『キリスト教の修練』にみられる。

「関心」 Interesse

関心とは、文字どおりには存在 esse と存在 esse の間 inter という意味である。重要な事項は、既成の事柄や本質と呼ばれる事柄にはじつはないのであって、そうした事柄と事柄の狭間や隙間にあるという意味である。そうした隙間に意識が自ずと向かうとき、その意識は関心と呼ばれる。『後書』で議論されている。

「気分」 Stemning

イロニー・ユーモア・不安・絶望などをキェルケゴールはしばしば取り上げる。気分という言葉は、調律が語源であって、単音の響き具合や共鳴音や不共鳴音をイメージするとわかりやすい概念である。キェルケゴールは、人

間存在の様態を、魂と肉体といったように相対立する2項関係の総合もしくは両極性として考えている。自己意識も、そうした両極性に基いている。魂と肉体との間の不均衡や、現在の自分と理想的な自分という理念との間に不均衡が生じると、不共鳴音となって予感される。これが気分である。気分は、他者や芸術作品や自然などの周囲環境と自分との間でも現れて、同様に予感される。『不安の概念』などで論じられる。

「逆説」 Paradox

キェルケゴールによれば、真理とは数学的斉一性や厳密性を意味するものではなく、理念にしたがって人間が生きていく様を意味している。こうした真理は、知性にとっては矛盾すなわち誤謬とうつつ。矛盾や誤謬であるにもかかわらず真理であるゆえに、矛盾や誤謬とうつつるものは、逆説と呼ばれる。当然のことながら、矛盾や誤謬がすべて、逆説であるわけでは決してない。『後書』などで論じられている。

「三段階」 tre Stadier (段階 Stadium 論)

人間の生き方は、三段階に区分することができ、それは美的—感性的段階・倫理的段階・宗教的段階である。こうした段階的区分法の背景には、永遠なものに向かって人間は高まっていくとする意志があるとする理解や古代ギリシア以来の人間学的三分法がある。近代ではJ. バニヤンの『天路歷程』が参考になる。美的—感性的段階とは、自分のことを抜きにして感じたり思索したりすること全般を指す。学問もこの段階に入る。宗教的段階は宗教性Aと宗教性Bにさらに区分される。宗教性Aは、否定性に特徴があり、宗教性Bは肯定性に特徴がある。階層的に受け止められやすいが、段階というよりも位相として理解すべきであり、宗教性Bにいたって他のすべての段階が必要なくなったり、止揚されたりするというのではない。主として『人生行路の諸段階』や『後書』で論じられる。

「質的弁証法」 den kvalitative Dialektik

相互の人格が陶冶されるような対話関係を、とりわけ指し示している。ヘーゲルの弁証法が止揚という仕方、それまでの対立が新たな統一へ発展的に解消されるのに対して、キェルケゴールの弁証法は、対話関係を本来指し示しているため、例えば、プラトンの人格とソクラテスの人格が発展的に解消されて、新たな統一的別人格が出現するといったことは生じない。しかし、プラトンとソクラテス双方の人格が対話のなかで、それぞれ深化していくことは起こる。『キリスト教の修練』において論じられる。

「実存」 Existens

「実存しつつ考える」 *existerend at tænke* という言葉を、キェルケゴールは『後書』でしばしば用いている。実存思想の創始者のように語られるキェルケゴールであるが、「実存」概念は、『後書』に集中してみられる用語であって、著作活動全般にみられるわけではない。本質と呼ばれるような既成の枠組みからどのようにしても必ずはみ出してしまふ存在様態としての人間の生き方をとりわけ意味している。旧約聖書で言えば、アブラハムが神の声に応じて、ツロから一族郎党を率いて、知られざる土地へ旅立つ様などが、これに相当する。

「信仰」 Tro

新約聖書でパウロは、キリスト教の三元徳として信仰・希望・愛を挙げて、愛が最も重要であると説いている。これに対してキェルケゴールは、信仰を最重視している。信仰は、信念や確信とは異なる用語である。この点については、ヒュームの『奇跡について』が参考になる。「信仰」概念は、最も誤解されやすい概念であって、K. ラーナーによる「知られざるキリスト者」概念に近い。既成の教義を信奉したり教会制度を肯定したり教会員であることが、ただちに信仰することを意味することにはならない。信仰とは、超越的受動的かつ内在的能動的事象であるが、キェルケゴール思想においては信仰

の能動的特質が強調されており、信仰者は求道者であると理解されている。キェルケゴール思想において最も先鋭的にキリスト教教義が示されるのは、『キリスト教の修練』である。信仰を選択するか否かは、あくまでも人間の自由に託されている。

「単独者」den Enkelte

「神の前に単独であること」foran Gud at være というのが、単独者の定義である。よく見られる誤解に、単独者の意味を孤絶して存在する者として理解する間違いがある。それは、シュティルナーの「唯一者」概念ではあっても、キェルケゴールの「単独者」概念ではない。単独者とは、他者と対峙してはじめて存在しうる者という意味であって、対話的在り方を示しているのである。とりわけ『かの単独者について』や『死に至る病』で論じられる。

「伝達」Meddelelse

イエス＝キリストをいかに理解すべきか。その理解の構造はどのようなものであるか。これが伝達問題の本質である。イエス＝キリストは、神でありながら人であり、逆説的存在であるから、イエスと実際に会話して、直接伝達をおこなっても、真意は論理化できず、間接伝達となる。人間対人間のばあいには、論理化可能な直接伝達もありうるが、人間対人間のばあいであっても、真理問題となると間接伝達となって、気分・予感・感知・想像力といった能力によってのみ、意味の疎通が可能となる。とりわけ『後書』や『キリスト教の修練』で取り上げられている。

「内面性」Inderlighed

内面性とは、理念について自分自身が抱いている理解が真実であると自覚している意識様態を意味している。建徳的講話や仮名著作などの多くの作品にみられる用語である。

3. キェルケゴール思想カテゴリーをめぐる解釈や理解の不一致

以上、キェルケゴール思想カテゴリーをめぐる私なりの解釈を列挙した。キェルケゴール思想をめぐる研究者相互の解釈や理解の不一致は、上述したカテゴリーのうちとりわけ以下のカテゴリーに生じると私は考えている。

すなわち、単独者（対話的か独語的か）・実存（主体性概念は論証の次元を逸脱するかどうか）・逆説（理性の挫折は必然的かどうか）・信仰（キリスト教信仰は絶対的でありかつ唯一なものであるかどうか、キェルケゴール思想研究においてもキリスト教信仰の絶対性や唯一性は固持されるべきかどうか）・伝達（直接伝達も含めて伝達は間接伝達であるという J. スリュックの主張は妥当かどうか、キェルケゴールが提示している著作活動の枠組みはどこまでないしはどのようにして研究者にとって信頼できるものであるのか、キェルケゴール思想研究の可能性と限界）・永遠なもの（内在と超越の構造、そもそも永遠なものは実在するかどうか、存在や非存在について議論することがそもそも可能かどうか）、である。これらのカテゴリーをめぐる生じる研究者間にみられる解釈や理解の不一致の特徴は、さらに次のようにおおよそまとめることができるだろう。

すなわち、1. 実存の孤立性、2. 実存性について理性による知解の余地があるかどうか、余地があるというばあいそれはどの程度かといった実存と理性の問題、3. キリスト教信仰の絶対性や唯一性や優位性、言い換えれば信仰と理性の問題、4. 理性の普遍性や拡張性の問題、5. キリスト教とは何かという問題、6. 研究者の実存と研究作業と研究結果の客観性、である。これらをさらにまとめて言い直せば、実存・理性・キリスト教信仰とキリスト教の本質・キェルケゴール研究ないしはキェルケゴール研究者の本質というようになるだろう。

こうして概観するとキェルケゴール思想研究の不一致は、たんなる解釈上の、すなわちたんなる個々の研究者における研究作業上条件付けられる研究

領域・範囲・研究に傾注される時間や労力、研究方法や研究テーマを設定するさいの個々の研究者の恣意性に必ずしも依拠しているわけではない、ということが明らかになってくると思う。むしろ、キェルケゴール思想研究上の執拗な不一致は、個々の研究者が抱える存在拘束性やパラダイムに依拠しているであろうと思われるのである。すなわち、たんなる解釈上の不一致というよりはむしろ、個々の研究者の有意味性体系（価値観・人生観・世界観）と連動する存在拘束やパラダイムに依拠する理解の不一致なのである。こうした不一致は、研究者相互においてそもそも意見を共有することも困難なことがしばしば生じるような、個々の研究者のアイデンティティに深く根ざした不一致であり、まさにこの次元においてキェルケゴール思想研究にともなうアポリアが生じているのである。

4. 実存・理性・キリスト教教義と信仰・研究の本質

こうしたアポリアを解消する前提として、個々の研究者が自らを存在拘束している有意味性体系から多少ともあれ自由になること、少なくともそうした自由を望んでいることを、指摘することができる。我々を存在拘束している有意味性体系から自由になるためには、少なくとも、より大きな有意味性体系の存在を我々自身が、予期する必要がある。あるいは、個々人としては存在拘束されているにせよ、個々の研究者が相互に共通に関連している要素や事項から類推して、研究者相互が共有し、相互の議論も共有されるような或る程度広域な有意味性体系を想定して、そうした或る程度広域な有意味性体系に参加することが望ましいと思う。こうした姿勢は、アポリアを安易に解消することために努力するのではなくて、アポリアが内包しているそれなりの真実性をいわば対話的に明らかにして、相互に論じていくための土台となるとともに、キェルケゴール思想研究を積極的に推し進めることに貢献すると思う。

キェルケゴール思想のカテゴリーをめぐるアポリアは、すでに述べたように、実存・理性・キリスト教教義と信仰・研究の本質という事柄にまとめる

ことができる。これらの事柄の内実は、相互に重複することが少なくない。ここではできるかぎり繰り返しを避けて推論を明確化するために、(1) キリスト教信仰の是非、(2) 実存的解釈と学問性、(3) 信仰と知識およびキェルケゴールにおける理性の位置、という順番で、アポリアの特性や真実性の一端を明示するとともに、研究者が相互に共有可能な或る程度広域な有意味性体系の提示をおこなってみようと思う。

(1) キリスト教信仰の是非

キェルケゴール思想研究を遂行するうえでキリスト教は不可避の前提であるという主張は、一般的に見られる。問題は、如何なる点でキリスト教が不可避なのか、ということに尽きているだろう。如何なる点でキリスト教が不可避なのかという問題は、キリスト教とはそもそも何か、キリスト教信仰とは何か、教義と信仰の違いとは何か、といった問題を含んでいる。

キェルケゴールは、「小さなキリスト者」「宗教的詩人」といった言葉を使って、彼自身の信仰の立場を謙虚に表現している。ルター派国教会の規定にしたがって、キェルケゴールが教会員であり信仰者であったことは間違いない。問題は、一体何を以て誰が、キリスト者であると規定しうるのか、ということである。端的に言えば、日曜礼拝に欠かさず出席すれば信仰者なのか、という疑問である。厳密な意味でのキリスト者の規定は、本人の意思によって定まるような主観によるものではないであろうし、また教会の組織規約や教義規定といった客観によるものでもないであろう。厳密な意味でのキリスト者の規定は、神がおこなうのであり、神以外にはおこない得ないであろう。この事態は、キリスト教とはそもそも何かという本質問題についても、言い得ることであろう。

キェルケゴールの信仰者としての立場は、求道者としての立場であったと思う。求道者というのは、イエス＝キリストをとおして人生の真理を求める立場である。キェルケゴールはこうした立場や姿勢を生成という言葉で以てして、表現しているのである。

研究者の立場は、キリスト教の絶対性に固執することとキリスト教に対して強固に拒否し排他的であることの双方から、同時に遠くあるべきである、ということではないかと思う。

(2) 実存的解釈と学問性

キェルケゴール思想においては、存在や実在といった概念に対して実存という概念がつねに一貫して優位するということは、疑念の余地がないだろう。

しかし実存は、近代的自我でもなければ、たんなる我執でもない。けれども、わがまま・我執・エゴ・自我・近代的自我・自己・エゴイズムといった言葉は、とりわけ現代日本において用語法に大きな混乱がある。この混乱が、実存理解についても影響していると思う。

わがままで自分勝手な人物を称して、「彼はエゴの塊だ」という言い方がある。エゴという言葉は本来、ギリシア語やラテン語で「私」という意味である。エゴという言葉それ自体には、「わがままで自分勝手」といった意味合いはない。人間に「私」があることないしは「私」という意識があることは、当然のことだからである。「私」という意識があるからといって、わがままで自分勝手であるのではない。むしろ「私」という意識が確固としていなければ、責任感は生じない。「私」という意識があることによって始めて、人間は、自分自身をコントロールすることができるからである。自分自身を反省し自分自身を制御する意識を、哲学や心理学では「自我」と呼ぶ。

幼児は自分自身の願望や感情を意識することはできるが、これらを制御することはきわめて苦手である。幼児の「私」は未熟なのである。「私」という意識は、様々な人生経験をへて、成熟していくものである。「私」という意識は、成長して「自我」になるのである。「わがまま」というのは、未成熟な「私」を指し示す表現であり、とりわけ成人からみた表現に他ならない。

現代社会の仕組みは、主に西欧的思考法を基礎にしている。西欧的思考法が現代社会の基礎モデルを提示し始めたのは、16世紀ごろである。西欧的

思考法は、現代社会の基礎モデルを或る土台のうえに据えた。その土台が、「自我」であった。「自我」のもつ社会的意識・責任意識・一貫性が、社会の土台となったのであった。今日にいたるまで500年間社会の土台は、「自我」であり続けてきた。ただし、500年の推移のなかで、社会は次第に複雑になった。「自我」に期待される働きや能力ならびに負担は、500年の推移のなかで、増加する一方となった。このように過大な負担を背負って社会の土台となっている自我を、「近代的自我」と呼ぶ。

「近代的自我」の前提は、自分自身を理性的に自覚していることである。この意識領域を表層意識と呼ぶ。けれども、私たちは、夢をみたり無自覚に誤謬を犯したりする。これも意識の働きである。無自覚な意識領域を深層意識と呼ぶ。自我や近代的自我は、もっぱら表層意識における人間理解に他ならない。表層意識も深層意識も含めて人間を理解するとき、自我や近代的自我とは呼ばず、「自己」と呼ぶのである。

エゴイズムというのは、近代的自我の限界を指し示している。表層意識のみを前提としてもつ近代的自我は、他人が存在し他人もまた自我をもつことは知っているが、その気持ちを思い計ることは困難なのである。気持ちというのは、深層意識に根ざすことが大半だからである。たとえ最善のことを考えて、他人に接したとしても、近代的自我は、独善性や偽善性からまぬがれることができない。近代的自我は、他人の気持ちを思い計ることが困難なために、たとえ最善のことを考えて他人に接しても、そうした行為が他人に対するたんなる価値観の押しつけとなるということに、気づかない。こうした価値観の押しつけが、エゴイズムに他ならない。エゴイズムの程度が、あたかも未熟な自我のふるまいに類似するほど顕著であれば、エゴイズムは我執と呼ばれる。

要するに、i. 「私」という意識は、人間にとって必要不可欠な意識である。ii. 自分自身を反省し自分自身をコントロールする意識を、哲学や心理学では「自我」と呼ぶ。iii. 「わがまま」というのは、未成熟な「私」を指し示す表現であり、とりわけ成人からみた表現である。iv. 過大な負担を背負って社会の土台となっている自我を、とりわけ「近代的自我」と呼ぶ。v. エゴイズ

ムというのは、近代的自我の限界を指し示している。なぜなら、近代的自我は表層意識のみを前提としてもち、独善性や偽善性からまぬがれることができないからである。近代的自我が必然的に産み出す価値観の押しつけをエゴイズムと呼ぶ。vi. 表層意識も深層意識も含めて人間を理解するとき、自我や近代的自我とは呼ばず、「自己」と呼ぶ。キェルケゴール思想における人間理解は、この自己のレベルであるということができる。

キェルケゴール思想における実存概念の核心は、自己であり、言い換えれば表層意識と深層意識の関係性や調和を如何にとるかということに、存しているのである。また、表層意識と深層意識の関係は、自己と他者との関係と類比するであろう。

キェルケゴール思想の主要な源泉のひとつに、古典的古代と呼ばれる古代ギリシアや古代ローマにまで遡ることのできる教養教育がある。

教養教育というのはひとつの崇高な理念であり、文学や芸術をふくむ人文諸科学によって人間の人格を陶冶して、人間精神の特質を神にまで高めていこうという考えである。古典的古代としてのギリシアローマ・カロリング王朝・イタリアルネッサンス・ドイツ語圏を中心とする18世紀後半から19世紀初頭のフンボルトらによって創設されたベルリン大学を中心とする精神活動・19世紀初頭のデンマーク文芸黄金時代などが、人格の陶冶という考えの盛期である。古典的古代から継承され中世をとおして発展した自由七学科(文法、論理学、修辞、幾何学、算術、天文学、音楽)は、人格の陶冶という思考法をあらわすひとつの典型であり、近代合理主義や数量的技術的思考法や功利主義的・打算的思考様式に対して、これらに優位する知恵の立場に依拠している。文章表現法としてはレトリックであるが、レトリックは論理に抗して矛盾するのではなく、論理を越えたさらに高い位相に位置している。

こうした人格の陶冶という思考法の目的は、理想的人間の育成・人生における真理の発見・困難さに打ち克つ精神性の創造といった事柄にある。また、こうした目的を実現するうえでさらに具体的表象が設定される。その表象とは、個と全体の調和に他ならない。調和という表象を支えているのは、人間の精神には、神のごとき神々しきがあり、究極の全体である神と調和す

るのが理想的な在り方であるという根本理解なのである。個と全体に何を当てはめるかで、様々なヴァリエーションが出現する。人間と神、人間と自然、個別の人間と人間一般、個人と社会、個人と国家、社会と自然、国家と神、歴史と神などであるが、基本となるのは人間と神である。

キェルケゴールは、『死に至る病』のなかで、人間の理想的生き方についておよそ次のように述べている。人間個人の存在は、肉体（有限性）と魂（無限性）という相互に矛盾した二つの要素がつねに拮抗して成り立っている。また人間は、神なくしては存在しえないにもかかわらず、人間は自らの存在根拠である神と矛盾する生き方をしている。このように人間の現実は、自分の内部においても神との関係においても、矛盾しているのだが、こうした矛盾的な在り方を越えた「調和」(Harmoni) 的な在り方こそが、人間の理想的な生き方に他ならない。これが、キェルケゴールの人間理解にかんする真意であり、神一人としてのイエス＝キリストは、まさに自己の理想像であった。

人格の陶冶という思考法においては知恵や調和という位相をとおして、実存性と学問性とは相互補完的關係にあり、たんなる矛盾關係にあるのではない。実存性と学問性の矛盾は知識がもつばら思想を牽引するとき出現するのである。

(3) 信仰と知識およびキェルケゴールにおける理性の位置

キェルケゴール思想は過剰に情念的であり、ヨーロッパ的知性の伝統である普遍性に乏しく、あまり論理的でないというイメージがいまだに一般的であるように思う。けれども、知識 (scientia) に対しては知恵 (sapientia) があり、知恵は、知識に対してつねに優位する存在であり、知恵の特質は厳密さに制限されるわけでは断じてない。知恵は、ソクラテスにおけるダイモーン(鬼神) のように、否定的に言明するばあいもあればレトリックの体裁をとることもあるし、レトリックの体裁すらともなわないたんなる予感として働くこともしばしばある。

キェルケゴールは、すでに述べたように人格の陶冶の伝統的思考法を継承

している。しかしキェルケゴールは、「憂鬱」「不安」「絶望」が人生のリアリティであり、これらを否定するのではなくて、受容することをとおしてのみ、人生の理想もまた開かれるのであると直感していたと思われる。そのようにキェルケゴールをして直感させしめたのは、デンマークの精神風土に隠れ潜む土俗神話の世界観に立脚した感性であった。

神々はいずれ滅ぶ。最大の努力をおこなう人間もいずれ死ぬ。善かれと思つて為すことが、実際には自分や他人を苦しめるような悪となる。神々は人間を裏切る。およそこうした理解は、北欧という苛酷な自然環境を生き抜いてきた人々の知恵の結晶であり、生活感覚に他ならない。そうした生活感覚を根拠にしてキェルケゴールは、人格の陶冶という伝統的思考法における知性の欠点を突いたのであった。言い換えれば、知性の欠点とはひとつには、知性が本質的にもつ楽観性であり、もうひとつには、苦しみをともなつた個々の境涯から目を背けて日常性の瑣事を顧みず一般性や典型ばかりを追ひ求めるといふ、知性の傾向性である。

キェルケゴールは『後書』や『キリスト教の修練』において、「悟性の挫折」という表現や「逆説」という表現を多用している。信仰の位相に属す事象に直面して合理的知性はパニックを起こして、そうした事象を正しく理解できず、論理的誤謬か矛盾としか認めることができないという意味で、「悟性の挫折」「逆説」という表現は用いられている。

重要なのは、こうした表現のうちにソクラテスの知が潜んでいることを見いだすことだと思う。「悟性の挫折」という事態において、何らかの仕方では自己は自らの挫折に少なくとも気づくということが重要である。キェルケゴールは、執拗に「悟性」forstandの挫折と書いて、「悟性」という言葉に固執している。合理的知性ないし知識の働きは挫折するけれども、まさにそうした知識の働きが挫折することに自己が気づくということは、自己のうちに知識とは異なる、知識よりも広義もしくは上位もしくは優位する知性が働いていることが、示唆されているのだと思う。この知性が知恵と呼ばれるべきものである。

合理的知性は、それだけが挫折するのではなくて、感情や情緒なども、苦

悩・苦痛・悲哀・怒り・怨み・禍根といった仕方で知性の挫折と連動するのだと思う。全体と個という関係性のなかで、不調和がそのように自己において出現するということである。キェルケゴール思想は、フロイトが提示した「喪の仕事」やE. K. ロスが主張した「死の受容の五段階説」に類似しているように思う。近親者の喪失や自らの死といった耐え難い不調和を受容することによって、かえってこれを超える新たな自己が生まれないしは自己がさらに成熟するという構造が、フロイト・ロスと併行してキェルケゴール思想にも見られると思う。そうした意味でキェルケゴール思想は、現代の死生学に接続するとともに、現代の死生学や臨床現場に寄与する大きな可能性を有している。

キェルケゴールは、感性の働きとして気分を、意志の働きとして決断を挙げているが、理性の働きについては積極的に述べていない。これは実際には、積極的に述べていないのではなくて、知識に優位する知恵の働きの特質であって、積極的名辞あるいは言明はおこなわれないという知恵の伝統を継承しているためであろう。私たちも、本当に大事な思索は、自他に惑わされぬために表立っては語らないし、語っても、間接的に語ることのほうが多いであろう。人格の調和を希求する知恵は、知恵以外の能力が十分に成熟するのをうながしたり待ったりするといった仕方で、働くのであろう。

キェルケゴール思想においてこうした知恵の働きを跡付けていくことが、アポリアに生産的にかかわり、研究の可能性を豊かに開いていくことになる。私は考えている。

(なかぎと さとし)

Abstracts

On Curing Despair by Anti-Climacus

YUKUTAKE Hiroaki

The purpose of this paper is to make clear how reader's 'despair' is cured by reading *Sickness unto Death* and *Practice in Christianity*.

In *Sickness unto Death*, Anti-Climacus defines despair and presents two standpoints regarding despair, one of which is the worldly and another of which is the eternal. Anti-Climacus criticizes the worldly and presents unknown elements in the eternal. At end of this book, Anti-Climacus requires reader to be serious about the one's own life and to be humble for the eternal. Then, reader is stimulated to separate oneself from the worldly and to turn toward the eternal humbly.

Practice in Christianity is a tripartite book and deals with 'contemporaneity with the Christ', 'Faith-Offence' and Love. In this book, Anti-Climacus requires reader to be serious about the Christ, to believe the Christ, to behave like the Christ and to love the Christ. Then, reader is stimulated to change his attitude toward a life.

To sum up, reader learns to become humbly for the eternal and to love something else wholeheartedly for the purpose of developing one's own personality by reading *Sickness unto Death* and *Practice in Christianity*.

According to Anti-Climacus, a cause of despair is self-centeredness. Self-centeredness is overcome by moving one's center to others. To be humble and to love something else wholeheartedly is to move one's center to others. In conclusion, *Sickness unto Death* and *Practice in Christianity* cure reader's despair by stimulating love-life.

On Kierkegaard's View of Faith
What Is "Immediacy after Reflection"?

SUZUKI Yusuke

In the middle of May of 1848, Kierkegaard succeeded in breaking "inclosing reserve (Indesluttethed)" which had been a dominant internal state of him for a long period. This means that Kierkegaard was liberated from his pride and self-love and came to open his self to God. And, at the same time, he attained the Christian faith described as "immediacy after reflection (Umiddelbarheden efter Reflexionen)" by breaking such "inclosing reserve". Then what does the concept "immediacy after reflection" mean at all?

On the basis of *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, "Immediacy after reflection" can be defined formally as follows: non-relationship (the self without contradiction in the sense that only one part of the contradictory two parts constituting the self appears) after possibility of relation (the state of the self where the contradictory two parts constituting the self appear together). And when we apply this formal definition to the context of Kierkegaard's thoughts on the self in *The Sickness unto Death*, we can understand what "immediacy after reflection" as the Christian faith means at all. That is, when applied to it, "immediacy after reflection" means the state of the self where the self values the eternal absolutely of the contradictory two parts (i.e. the temporal and the eternal) constituting the self. In Christian terms, it means the state of a man where the man is "concerned above everything else with the Kingdom of God and with what God requires of" the man (Matt. 6:33), or where Christ lives within the man (see Gal. 2:20).

Therefore, we can conclude that, simultaneously with his breaking the "inclosing reserve", Kierkegaard attained such faith in the middle of May of 1848.

Analogia Imitationis

Die Möglichkeit der Analogiebildung des „Gott-Menschen“

in Kierkegaards *Einübung im Christentum* (1850)

HACHIYA Toshihisa

Von der Christologie in der Dialektik von „Vorbild“ und „Versöhner“ ausgehend, versucht Kierkegaard weiter, die „glaubende Nachfolge“ oder den „nachfolgenden Glauben“ als soteriologische Existenz- und Handlungsmöglichkeit zu konzipieren, die sich auf die analogische Beziehung zwischen dem leidenden Christus und dem leidenden Christen gründet. Es ist dann die künftige Aufgabe, den ethischen oder handlungstheoretischen Gedanken Kierkegaards auch unter pneumatologischen, ekklesiologischen wie eschatologischen Gesichtspunkten zu untersuchen.

Aber davor ist die Prinzipienfrage nach der möglichen Grundlage der Beziehung zwischen dem Gott-Sein und dem Mensch-Sein in Christus und der davon analogisch abgeleiteten Beziehung zwischen Christus, dem Gott-Menschen, und dem Menschen zu stellen, also wie und woher es eigentlich möglich ist, daß sich der Mensch auf Christus, den Gott-Menschen, beziehen kann, vor allem in der späteren pseudonymen Schrift des Hyper-Christen Anti-Climacus *Einübung im Christentum* (1850).

Die vorliegende Untersuchung ist die Zusammenfassung einer Arbeit, die im Wintersemester 2004/05 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main als Dissertation (Dr. theol.) angenommen wurde, *Paradox, Vorbild und Versöhner — S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts* (2006 in Frankfurt am Main veröffentlicht).

Eine Betrachtung über „die Gegenwart“
bei S. Kierkegaard, Th. Haecker und S. Scholl

YAMAMOTO Kuniko

Haecker (1879–1945) hat lebenslang viele Bücher von Kierkegaard übersetzt. Kierkegaard hat eins von zwei Zeitaltern im Buch „En literair Anmeldelse“ ›Nutiden (die Gegenwart)‹ genannt. Er hielt die Gegenwart für die Zeit der Nivellierung vom Publikum. Das Wort ›die Gegenwart‹ spiegelt seine bitteren Erfahrungen beim Corsarstreit (1845–46) wider. Seine scharfe Analyse der Gegenwart hatte schon die kommenden Zeiten vorausgesehen, auch das Jahr 1848, wo die Revolution in vielen europäischen Ländern geschah. Kierkegaard und Haecker schrieben Luther den mittelbaren oder unmittelbaren Ursprung von der Unordnung ihrer Zeiten zu.

Andererseits lehnte Haecker Kierkegaards „Entweder-oder“ ab, und im Bannkreis Newmans konvertierte er 1921 vom Protestantismus zum Kathorizismus. Er betonte die richtige Ordnung des Hierarchismus und die Liebe.

Kierkegaard hat in einem Buch geschrieben, dass in diesen Zeiten alles Politik ist. Ganz dasselbe hat Sophie (1921–43) auch in einem Brief geschrieben. In den Staaten, wo alles Politik ist, ist das Geistige stark verletzt. Kierkegaard und Sophie wagten die tapferen Schritte für die geistige Erweckung. Anders als Haecker, ihr geistiger Lehrer, ging Sophie, eine Widerstandskämpferin der Weißen Rose, zuletzt gleichsam den Weg Kierkegaards von „Entweder-oder“, um die Schuld auf sich zu nehmen. Der Einfluss der Zeiten auf diese drei Personen war besonders unermesslich.

Aporia in Kierkegaard's Thoughts

— The problems of the existential Thinking and the Christian Faith —

NAKAZATO Satoshi

I try to write on aporia (perplexity), which is obstacle to Kierkegaard's studies. The aporia is related to the essence of Kierkegaard's thoughts. Therefore the possibility of Kierkegaard's thoughts should be controlled by researcher's attitude to the aporia. And the aporia makes disagreement with interpretation upon Kierkegaard's thoughts. Researcher's identities are also related to the disagreement. The aporia appears, when researchers study especially upon the following categories: the single individual, existence, paradox, faith, communication, and the eternal. Researchers must take one wide common meaning system which is a kind of fundamental value, in order to resolve the aporia. The fundamental value co-owned by researchers should be the way, by which neutrality of attitude to Christianity is maintained, and by which not knowledge but wisdom is found in Kierkegaard's thoughts. The wisdom is awakening to the limits of knowledge. The wisdom is not a kind of belief but human high intelligence. Such wisdom is concealed in Kierkegaard's thoughts. The Western European way of thinking has almost always emphasized the knowledge. But the wisdom is much superior to knowledge. The wisdom builds up the personality. The concept upbuilding (Danish: opbyggelse) is a key word.

キルケゴール協会会則

- 1、**名称** 本会はキ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ルケゴール協会と密接に連繋しながら、キ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『新キルケゴール研究』の発行。キルケゴールの著作の邦訳及び外国研究書の訳出。キルケゴール研究に関する外国の事業の紹介。その他キ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1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2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5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)

お詫びと訂正

『新キルケゴール研究』第5号および第6号におきまして、編集上の誤りがありましたのでお詫びの上訂正させていただきます。

第5号目次におきまして、八谷俊久氏の論文の著者名が正しく掲載されておりませんでした。正しくは、八谷俊久「「逆説」から「物語」へ——キルケゴールにおけるキリスト論的思惟の変貌について」となります。また同号20頁最終行におきまして、八谷氏の読み仮名に誤りがあります。正しくは「(はちや としひさ・セントオラフ大学)」となります。

第6号におきまして、裏表紙の八谷俊久氏の欧文タイトルに誤りがございました。

(誤) Kierkegaads → (正) Kierkegaards

となります。

執筆者および読者の皆様に御迷惑をおかけいたしましたことを重ねてお詫び申しあげます。