

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、たまに食い違いますが、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、マランツクの考えに従い、「時間的なもの」に心と身体の双方を配した（マランツク 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される (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る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った。

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った「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った。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、だったのである。

352)と定式化している。そして、「絶対的な目的」とは「永遠の浄福」(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)