

②

キェルケゴールの宗教哲学

ー「キリスト者に成る」という問題を中心にしてー

榊沢貴司

目 次

序論

第1節 問題の所在	1
第2節 解釈の方法	3
第1項 キェルケゴールの教育的配慮	
第2項 仮名の問題	
第3項 ヨハネス・クリマクスとキェルケゴール	
第1章 『不安の概念』の宗教性	
第1節 宗教性Aと宗教性B	11
第1項 宗教性A	
第2項 宗教性B（キリスト教）	
第2節 『不安の概念』の宗教性	15
第1項 『不安の概念』における「罪意識」と「信仰」	
第2項 『不安の概念』における「瞬間」	
第2章 『死に至る病』における絶望と信仰	
第1節 絶望の諸形態	21
第1項 弱さの絶望	
第2項 反抗	
第2節 絶望の弁証法	24
第3節 『死に至る病』の立場	27
第1項 絶望の弁証法を理解するのはだれか？	
第2項 「人間の内の永遠的なもの」	
第4節 『死に至る病』と『後書』	30
付論 総合としての人間理解	32
第1項 『死に至る病』における「総合」	
第2項 『不安の概念』における「総合」	

第3章 倫理的段階と宗教性A	
第1節 倫理的段階	40
第1項 倫理的段階における可能性と現実性	
第2項 倫理的段階における「思惟と存在の一致」の否定	
第3項 倫理的段階における「思惟と存在の一致」の前提	
第2節 倫理的段階の座礁	44
第3節 宗教性A	45
第4節 倫理的段階から宗教性Aへの移行	48
第1項 移行の必然性	
第2項 主体化の倫理	
第4章 逆説と悟性	
第1節 逆説とナンセンス	54
第2節 躓きと信仰	56
第3節 非合理主義の問題	58
第4節 罪意識	61
第5章 疑惑と信仰	
第1節 疑惑	65
第2節 思弁哲学と懐疑主義	68
第3節 懐疑主義と宗教性A	71
第4節 信仰	73
第1項 信仰の対象	
第2項 宗教性Aと信仰	
第5節 「歴史的知識の上に永遠の浄福を築く」ことの「矛盾」	77
第1項 『断片』の問題	
第2項 「歴史的知識の上に永遠の浄福を築く」ことの「矛盾」	
第3項 罪意識の持続	

第6章 第二倫理	
第1節 三つの弁証法的矛盾	87
第2節 「永遠的な神生成」と「時の内の神」	88
第3節 同時性	90
第4節 罪意識と救い	92
第5節 第二倫理	94
第7章 アンチ・クリマクスとヨハネス・クリマクス	
第1節 アンチ・クリマクスの第二倫理	97
第2節 ヨハネス・クリマクスの立場	98
第1項 諧謔	
第2項 諧謔家ヨハネス・クリマクスの見解	
結論	103
文献表	105

序論

第1節 問題の所在

キェルケゴール(Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55)は、自らの著作活動を振り返って記した『我が著作家＝活動に対する視点』(1859)(以下『視点』)という書を残している。この書はキェルケゴールの定めにより、死後出版されることになるのであるが、その中では彼の全著作活動が「キリスト者に成る」という問題に総括されるものであったことが述べられている。

「私が好意ある読者に常に覚えていることを切に請いたいのは、全著作家活動の総体思想はキリスト者に成るとのことだ、ということである。」(SV18. 93n.)

当時デンマークにあってキリスト教は国教であり、あらゆる国民はキリスト者であると自認していた。あたかもデンマーク国民であることがキリスト者であることを意味するかのようになり、誰もがキリスト者であったのである。キェルケゴールが「キリスト者に成る」ということを言う時、そこにはこうした状況に対する批判が含まれている。洗礼を受けたからといって、あるいは教会に通っているからといって、ましてデンマーク国民であるからといって、それだけではキリスト者であることにはならない。キリスト者とは人が「成る」ものであるであり、自らの「決断」を要するものである。そうして「成る」のでなければ、その者はキリスト者とは言えない。このようなことを、キェルケゴールは言わんとしていたのである。

この「キリスト者に成る」ということを問題にする時、そこで中心になってくるのは、当然「人はなぜキリスト者に成らねばならないのか」という問題であろう⁽¹⁾。なぜキリスト教か、ということについて答えられねばならないのである。だからそこにはキリスト教の「弁証論(Apologetik)」の問題があると言える。「キリスト者に成る」ことを真正面から取り上げた『哲学的断片』(1844)(以下『断片』)並びに『哲学的断片への結びの学問外れな後書』(1846)(以下『後書』)に関しては次のように言われている。「扱われるべきことは、神学者達によって予備一学において、教義学入門において、*弁証論*において扱われる、そして扱われた多くの考察となった」(SV9, 18 強調は引用者による)。そしてまた『断片』には最初、「教義学の*弁証論*的諸前提、あるいは信仰への思惟の近似」(Pap. V B 7 強調は引用

都はる) という副題が付けられていたのである。

キェルケゴールを他のキリスト教思想家から際立たせている一つの、そしてある意味で決定的な点はこの弁証論にあるとも言える⁽²⁾。キリスト教弁証論は元来、異教による非難攻撃に対する弁明、あるいはキリスト教内部の異端勢力に対する弁明にその主眼をおいていた。だからその場合は基本的にキリスト教の内部から、啓示された真理の擁護、その正当性の立証が企てられたと言える。けれどもキェルケゴールの弁証論は、そのようにキリスト教の内部から、あらかじめキリスト教の真理性が前提された上で為されるのではない。「キリスト者に成る」ということは、非キリスト者がキリスト者に成るということであり、何よりも非キリスト者にとっての問題である。だからキェルケゴールの弁証論では、非キリスト者の立場、キリスト教の外部からキリスト教へと接近していくという方法がとられるのである。

本論ではこのキェルケゴールの弁証論、つまり「人はなぜキリスト者に成らねばならないのか」ということを問題にしたいと思う。

確かに宗教の「信仰」には根本的に、それについて「なぜ」と問うことを拒否するようなどころがある。もしそのような問いを突き詰めていくなれば、宗教自体の存在理由が問われねばならないことになる。しかし宗教の存在理由が人間の側から、理性的、哲学的に説明されてしまうならば、そこでは宗教の超越性が失われてしまうことになる。キリスト教であるならば、それが人間によって説明されることによって、それは人間の造り出した宗教となり、神の超越性、絶対性が失われてしまうことになる。おそらくそこでは本来の宗教が持つ本質的機能、生の苦しみからの解放、魂の救済というようなことは生じえないであろう。キェルケゴール自身その思弁哲学に対する徹底攻撃において、信仰を哲学的思惟から切り離そうとしていたと言えるのである。けれどもそれだからと言って、哲学的に宗教に接近して行くことまでもが不可能であるわけではない。そしてまた無意味であるわけでもない。

現代においては宗教と社会の対立、諸宗教間、諸宗派間の対立が世界中で様々な問題を引き起こしている。そしてそれにもなって宗教一般に対する不信が広まっていることは疑いえない。こうした状況にあっては、たとえキリスト教であっても、例えばそれが既成宗教であるから、というような理由で、弁護することはもはや不可能であるだろう。ある宗教集団が事件を起こすと、それは本当のキリスト教ではないとか、本当の仏教ではない、ということが語られる。しかしそのようにあらかじめキリスト教、仏教の存立を前提した

上で、しかも特定の宗派上の教義を前提した上での議論では、何も答えられていないに等しい。もちろん人間、あるいは哲学の側から宗教に接近して行くことの限界を十分考慮した上ででなければならないが、なぜキリスト教なのか、という問いは積極的に取り上げられねばならないと考えられるのである。

第2節 解釈の方法

第1項 ケルケゴールの教育的配慮

しかし、ケルケゴールにそうした弁証論があるとは言っても、それは少々複雑な仕方
で成立していることが予想される。ケルケゴールは、キリスト教は「逆説」であると繰
り返し述べ、キリスト教を「逆説的宗教性」として規定するからである。しばしば、この
キリスト教の逆説性の強調ゆえに、ケルケゴールは非合理主義者と見なされることにな
る。ケルケゴールは、非合理、背理なキリスト教を盲目的に信じることを要求したのだ
というように解釈されるのである。そしてもしその通りであるならば、ケルケゴールに
は弁証論などは存在しないということになるであろう。このことはまた本論で論じられる
ことになるが、さしあたり言えるのは、キリスト教が「逆説」として規定されるからと言っ
て、それだけでケルケゴールに弁証論はないと結論付けるのは早計であるということだ
である。ケルケゴールにとって真理とは「主体的真理」のことであり、キリスト教は主体
との関係において、更には実存との関係において考察されねばならないと考えられるから
である。しかしこの「主体的真理」ということはまた、彼の思想のみならず、その著作の
性質をも規定してくることになる。そしてそのことが、彼の思想を理解する上では大きな
障害となっている。

「主体的真理」というのは、ある意味で両義的である。ケルケゴールの思想の内には、
上に述べたように、主体との関係で考察するならば、キリスト教こそが「真理」である
という見解がある。その意味では、キリスト教こそが「主体的真理」であるという言い方
ができるであろう。けれども本来「主体的真理」というのは、そのようなことではない。そ
うではなくして、自らが主体的に、情熱的に関係するものが真理であるということである。
有名なギーレライエでの日記に言われるごとく、「私がそのために生き、そのために
死にたいと思うようなイデー」(Pap. I A 75)が「真理」であるということである。だから
その意味では個人が関係する対象は、キリスト教である必要はないことになる。個人が関
係する対象ではなくして、むしろ個人が主体的、情熱的に関係することこそが、「真理」

の基準であり、更に言うならば、その関係こそが「真理」であると言えるのである (cf. SV 9, 166)。

キェルケゴールは『視点』の中で、「私の全著作家活動は、キリスト教に、キリスト者に成るといふ問題に関係している」(SV18, 81)と述べている。ここで言われる「問題」というのも、「主体的真理」の両義性に対応するかたちで理解されねばならない。つまり一方でキェルケゴールは「キリスト者に成る」といふ問題、「なぜキリスト者に成らねばならないのか」といふ問題に対して答えを出している。キリスト教こそが真理であるとして。しかしその一方でキェルケゴールは、その「なぜ」といふ問題をまさに「問題」として際立たせ、「問題」として読者に提出するのである。「私は単に問題を提示するだけである」(SV6, 77)。これはつまり読者が「問題」に対して、主体的に関係することを配慮してのものである。なんらかの問題に対して著者が答えを出してしまったならば、そこでは再び客観的な議論が引き起こされる恐れがある。著者が答えを出してしまうことは、その問題に読者が主体的に関係することの妨げになりかねないのである。だから著作家キェルケゴールは、直接的に答えを伝達するのではなく、問題を提示するに留まり、読者に対して問いかけることを自らの旨とするのである。そしてこれが「間接伝達」と呼ばれるものである。読者はその答えを自らで見出し、そしてそれに対して自らの決断でもって答えねばならないのである。

このような方法の範型となっているのは、ソクラテスの問答法、産婆術である。ソクラテスは、対話相手に問答をしかけ、対話相手が自分で真理を見出すように導いていく。そしてキェルケゴールの理解によるならば、ソクラテスの言う真理とは、まさに主体的に関係することとしての「主体的真理」なのである。キェルケゴールは、ソクラテスにならって、自らは問題を提示するに留まり、読者が自らで真理を見出すよう導こうとするのである。そこには読者に対する教育的配慮が働いているのである。

本論での目的は、「キリスト者に成る」といふ問題に対するキェルケゴール自身の答えを取り出してくることである。だからキェルケゴールの対読者を顧慮した、言わば教育者としての側面は、取り除いて行くことになる。もちろんそのためにはどこまでが教育者としての発言であり、どこからが彼自身の思想であるか、ということを選び分けて行かねばならない。そしてその基準をどこに置くか、ということが問題となってくる。しかし、実際のところ、それはじかにテキストにあたって、その都度考慮していくよりほかはないであろう。具体的には他の箇所での記述、他の著作での記述と対照していくことによって、

教育者としての発言と彼自身の見解とを選別していきたいと思う。

ただし、ここで述べたことは既に、キェルケゴール自身の答えを見出してくる上で一つの方向性を示唆している。教育者としてのキェルケゴールが問題を問題として際立たせるのは、キリスト教を「逆説」あるいは「矛盾」として提示することによって、である。もちろんキリスト教はそもそも「逆説」であるから「逆説」として提示されうるのではあるが、教育者としてのキェルケゴールはこの「逆説」を実際より以上に際立たせていると考えられるのである。「逆説」の強調においてこそ、キェルケゴールの教育者としての性格が見られると考えられるのである。だからキェルケゴール自身の答えを引き出してこようとするならば、この「逆説」の強調を差し引いて聞いてよい、ということが予想されるのである。そして本論での議論（第4章、第6章）は、この線で進んで行くことになる。

第2項 仮名の問題

キェルケゴールはその多くの著作を仮名で出版した。上に述べた意味での「間接伝達」とは多少その内実を異にしていくところがあるが、これもまた「間接伝達」の一側面である。『後書』を含めたそれ以前の前期仮名著作、『あれかーこれか』（1843）、『畏れとおののき』（1843）、『受取り直し』（『反復』）（1843）、『不安の概念』（1844）、『序言』（1844）、『哲学的断片』（1844）、『人生行路の諸段階』（1845）の仮名著者達は、おそらくすべて非キリスト者として設定されていると言えるであろうが、そうした仮名著者達が導入された理由は、当時「すべてのものはキリスト者であるという錯覚」に陥っていたからであるとされる。

「否、錯覚は直接的には決して除去されない。そして間接的にのみ徹底的に除去される。すべてのものがキリスト者であるということが錯覚であるならば — そしてそれについて何かが無視されるべきであるならば、それは間接的に無視されねばならない。自分自身が異常なキリスト者であると大声で告知する者によってではなく、一層よく事情に通じていて、自分自身はキリスト者ですらないと宣言する者によってである。」（SV18, 95）

ソクラテスは、自らは無知であると称して、ソフィスト達に近づき、逆にソフィスト達の無知を明らかにした。キェルケゴールもまた非キリスト者であると称する仮名著者達に語らせることによって、逆に自らはキリスト者であるという人々の錯覚を除去しようとした

のである。そうして真のキリスト者に成ることへと導こうとしたのである。

もちろんこうした『視点』での評価が本当に正しいのかどうか、ということはそれ自体問題にもなりうる。著作活動を始めた当初から本当にそのようなことが意図されていたのか、ということは問題にもなりうる。ただいずれにしろ、この仮名が用いられていることが、キェルケゴールの思想を理解する上で大きな困難となっていることは確かである。

キェルケゴールは周知の通り、人間がキリスト者に成るためにたどる過程を段階的に説明したと言われる。美的段階、倫理的段階、宗教的段階という諸段階をたどることによって人はキリスト者に成る、と⁽³⁾。もっともそれについて語るのはキェルケゴール自身ではない。それはあくまで仮名著者達が語るなのである。そしてこの仮名著者達自身もまた、そのキリスト者へと至る過程の内に位置づけられることになる。例えば『あれかーこれか』第一部の著者「A」は美的段階に、第二部の著者「B」、「ウィルヘルム」は倫理的段階に位置づけられることになる。しかしそうである限りは、その仮名著者自身の位置づけによって、その諸段階についての説明も異なっていると予想されうるのである⁽⁴⁾。

では、どうすればキェルケゴール自身の思想を明らかにすることができるのか、と言うならば、それはやはり、諸著作を比較対照することによって解決する以外には方法はないであろう。もちろんそれによって明らかにされるのは、キェルケゴール自身の思想とまでは言えないかも知れないが、少なくともそうすることによってキェルケゴール自身の思想へと接近していくことが可能であると考えられるのである。本論ではキェルケゴールの諸著作、並びに遺稿集を比較対照することによって、この問題は解決していきたいと思う。

第3項 ヨハネス・クリマクスとキェルケゴール

ただし、そうして諸著作の比較対照が不可欠であるとは言っても、実質的に本論での議論の中心となってくるテキストは『断片』と『後書』である。その理由の一つには、『視点』でのキェルケゴール自身の発言からも、そして仮名著者ヨハネス・クリマクスの発言からも、とりわけ『後書』が「キリスト者に成る」という問題を真正面から扱っていると考えられるからである (cf. SV18, 87/SV10, 252ff.)。そしてまた、『後書』は他の著作に比べてもその論述の仕方が、ある種哲学的、体系的であり、「キリスト者に成る」ことを理論的に解明するのに最も適していると言えるからである。更にもう一つ理由を挙げておくならば、『後書』、『断片』の仮名著者ヨハネス・クリマクスとキェルケゴールは極めて近い立場にあると考えられるからである。

『後書』は仮名著作であるのだが、その最後にケルケゴール自身の署名がされた「最初にして最後の説明」という箇所がある。そしてこの「最初にして最後の説明」では『後書』並びに『後書』以前の仮名の諸著作が、実はケルケゴール自身の手によるものであったことが告白されている。しかしその一方でそこではまた、「仮名の諸著作の内には、私自身の言葉は一箇所もない」(SV10, 286)と言われ、「私は第三者として以外にそれらの書についていかなる意見も持っていない。読者として以外に、それらの書の意義についていかなる知識も持っていない」(ibid.)と言われている。ケルケゴールはつまり、仮名著者達は自分からは独立した人格である、と言うのである。その語るところは、小説の中の登場人物のごとく、ケルケゴール自身の言葉ではないとされるのである。確かに『あれかーこれか』や『受取り直し』のような小説仕立ての著作を思い浮かべてみるならば、これは納得の行くところである。それらは仮名著者自身が語るものであると理解されねばならないし、少なくとも表面的言われていることが、そのままケルケゴールの言っていることにはならない。

けれども『後書』の場合は、そうした諸著作とは若干事情が違っているように思われる。そもそもこうした説明自体が『後書』で為されているということは、ケルケゴールとヨハネス・クリマクスの親近性をうかがわせるとも言える。「最初にして最後の説明」というのは、ケルケゴール自身が当初この『後書』をもってその著作活動を終結させる意向を持っていたために付されたものである。ケルケゴールはこの書、『哲学的断片への結びの学問外れな後書』を『断片』のみならず、それまでのすべての著作活動を「結ぶ」ものとして、考えていたのである。また『断片』に関してであるが、それは最初はケルケゴールの実名で出版される予定であったとされる。そのことからしても、ケルケゴールとヨハネス・クリマクスが極めて近い位置にいることは推測されうるのである。

論じられる題材から考えてみても、『断片』、『後書』での思想と遺稿集で見られるケルケゴール自身の思想とは多くの点で共通性を持っていると言える。キリスト教を主体的に理解することの強調や、抽象的な思惟との徹底的な対照のもとに捉えられる「実存」という概念、「逆説」としての「時の内の神」の理解、そうしたことにおいては『後書』での考え方と遺稿集でのケルケゴールの考え方は基本的に同じである。そして更には『後書』の中では、伝達方法について、「間接伝達」についても言及されることになるのである。

仮名著作に、したがって『後書』にもケルケゴール自身の「言葉」がない、というこ

とは何よりも、読者はそうして読むべきであるというキェルケゴールの助言として理解すべきであろう。それによって自ら「キリスト者に成る」という問題に対して、主体的に答えるべきであるということなのである。それはキェルケゴールの教育的な配慮であると考えられるのである。

ただいずれにしろ『後書』が仮名著作であることに変わりはない。その限りそこで為される議論は、他の著作と対照することなしには、公正な判断を下すことはできないと言える。それゆえ本論では『不安の概念』と『死に至る病』(1849)についても考察を加えることにする。確かにそれらの対照によって引き出されてくる見解が、キェルケゴール自身のものであるとまでは言いえないが、少なくともそうすることによって、キェルケゴール自身の思想に近づくことが可能であると考えられるからである。

本論の構成について述べておきたいと思う。まず第1章、第2章では、『不安の概念』と『死に至る病』について考察を加えたいと思う。それは何よりもキェルケゴールには「間接伝達」や「仮名」の問題があるがゆえに、その思想を捉えるためには、諸著作を対照することが不可欠であると考えられるからである。そしてまたこの両著作はとりわけ、『後書』と同じように「キリスト者に成る」ことについて、その過程を順序立てて、ある意味体系的に論じていると目されるからである。これに続いて第3章から第6章では、『断片』、『後書』を中心にして、「人はなぜキリスト者に成らねばならないのか」という問題を考えていくことにする。まず第3章では、キリスト教と関係するに至るまでの過程が問題とされる。キェルケゴールは、キリスト者に成るためには、個人はまず「宗教性A」と呼ばれる一般的宗教性の内に存していなければならないとする。つまり段階理論からするならば、美的段階、倫理的段階を経て、宗教性Aへと至っていなければならないと考えられるのである。第3章ではその倫理的段階から宗教性Aへの移行について論じられることになるのである。第4章ではより決定的な局面、宗教性Aから宗教性B(キリスト教)への移行について論じることとする。「逆説」として規定される「神人」を人はなぜ信じなければならないのか、ということの解明することがこの章の課題である。ただしキリスト教はこの「神人」ということでのみ「逆説」であるわけではない。キェルケゴールによれば、キリスト教は基本的に二つの「逆説」、あるいは「矛盾」によって規定されるのであり、この二つ目の「逆説」を「疑惑」との関係から明らかにすることが、第5章の課題である。そしてその「逆説」、「矛盾」について、引き続き第6章で論じることとする。

る。そして最後の第7章ではそれまでの議論を踏まえた上で、仮名著者ヨハネス・クリマクスの立場について考えてみたいと思う。

注

(1) 一般的には、キェルケゴールの中心問題は「いかにしてキリスト者に成るか」という問題であったとされる。けれども筆者が調べた限りでは、実際にキェルケゴールが「いかにして」と述べている箇所は一箇所しか見つからなかった。しかもそれは、『後書』で仮名著者ヨハネス・クリマクスが語るところであり、自分が扱った問題は「私はいかにしてキリスト者に成るか」という問題であった、と述べている箇所である(SV10, 278)。実際にキェルケゴールの問題が「いかにして」という問題であったとしても、その問いの内では、同時に、「なぜ」ということが問われていると考えるのが道理であろう。それゆえ本論では「なぜ」ということで論じることにする。

(2) 武藤一雄、『神学と宗教哲学との間』, 創文社, 1961, 173頁.

(3) キェルケゴールの思想を「段階理論」として捉えるのは適当であるか、ということは問題になりうる場所である。「段階理論」と言うならば、そこには発展的段階が存するものと考えられる。人間は美的段階、倫理的段階、宗教性A、宗教性Bという発展段階をたどっていくのだ、というように。けれども実際キェルケゴールは、そうした段階理論をはっきりと論じているわけではなく、「段階」という言葉が用いられることもさほど多いわけでもない。だからそれはむしろ「領域」として理解するのが正しいのではないか、という解釈も成立しうる(cf. 川井義男, 「美的・倫理的・宗教的段階」: 『キェルケゴールを学ぶ人のために』大屋憲一／細谷昌志編, 世界思想社, 1996, 140-157頁.)。しかし本論では、基本的に段階理論に即して解釈を試みている。おそらく段階理論が疑わしく思われるのは、「美的」という概念がかなり広範な領域に妥当する仕方で用いられているからであろう。例えば『あれかーこれか』では美的段階は「絶望」として規定されるわけであるが、『死に至る病』では信仰者以外はすべて絶望していると思なされる。だからその意味で言うならば、信仰者以外はすべて美的段階に属しているということにもなりかねない(この点に関しては第7章第1節参照)。しかしこのことは段階理論それ自体の変更を強要するものではないと思われる。問題は、ただ「美的」という概念にあるのであり、「キリスト者に成る」ための諸段階に関しては変更は必要ないと考えられるのである。

「美的」という概念は、つまり「キリスト者に成る」ための道筋から外れてしまっていることを言っている、と解釈しうる。本論の議論を先取りして言うならば、それは「主体化の倫理」の対概念である。だから「キリスト者に成る」ためにたどらねばならない諸段階ということで考えるならば、それはやはりあるのであり、倫理的段階から宗教性A、そしてキリスト教へという過程がたどられなければならない、と考えられるのである。なおこうした理由から、「キリスト者に成る」という過程を問題とする本論では、美的段階に関しては扱わず、倫理的段階からの過程を論じていくことにする。

(4) 確かにキェルケゴールは仮名のみならず、実名でもいわゆる宗教的談話を出版していた。そしてまた膨大な遺稿集をも残している。だからキェルケゴールの思想を解明しようとする場合、それらを中心的に用いて行くことも可能であろう。ただいずれを中心に据えるにしても、やはり問題があるように思われる。宗教的談話は、その談話としての性質上、キェルケゴールの思想を理論的に解明するには不十分であるように思われる。遺稿は理論的考察を含んでおり、キェルケゴールの公刊著作を理解する上でも極めて重要であると言えるが、それ自体は断片的で、それだけからキェルケゴールの思想を理論的に構築していくことは困難であると考えられる。少なくとも仮名著作で語られることを抜きにして、キェルケゴールの思想を理解することはほとんど不可能なのである。この点に関しては、小川圭治、『主体と超越 — キェルケゴールからバルトへ — 』，創文社，1975，89-124頁参照。

第1章 『不安の概念』の宗教性

『不安の概念』では、まず初めに「無垢の不安」の分析が行なわれ（第一章、第二章）、次いで、「罪意識の欠けた罪の結果としての不安」（第三章）が論じられ、そしてそれから罪意識を伴った「罪の結果としての不安」（第四章）が論じられる。これはつまり、簡単に言うならば、「罪意識」が上昇してくる過程を論じたものであると言える。そしてこの「罪意識」は、キェルケゴールの理解によれば、「キリスト者に成る」ために不可欠なものであり、「罪意識」の上昇は、逆説的、弁証法的に、個人がキリスト者へと近づいていっていることを示すものである。だからその意味では、この『不安の概念』での論述は、「キリスト者に成る」に至る過程を順序立てて取り扱ったものであるとも言える。

だから実際、『不安の概念』の内に実存の段階理論を見出すことも可能である。第一章から第三章で問題とされる罪意識の欠けている状態は、自己が「精神」であることを自覚していない「美的段階」として理解しうる。第四章第一節での「悪に対する不安」は、自らの悪を恐れ、善を独力で実現しようと試みる「倫理的段階」として理解しうる。そして第四章第二節の「善に対する不安」は、キリスト教に至る直前の、キリスト教に対して否定的に関係する「躓き」としても理解可能である。『不安の概念』では、段階的にキリスト者へと至る過程が論じられている、と解釈しうるのである。

しかしながら、既に述べたように、キェルケゴールには「仮名」の問題がある以上、『不安の概念』での論述をそのまま受け入れてしまうことはできない。実際、『不安の概念』での「罪意識」や「信仰」という概念は、『後書』でのそれとは若干ずれているようにも思われる。『不安の概念』での「キリスト者」、あるいは「キリスト教」というものは、『後書』でのそれとは違っているのではないかと考えられるのである。このことについて、この章では検討してみたいと思う。そしてそれによって、「キリスト者に成る」という問題に関しての、『不安の概念』での議論の有効範囲を確定したいと思う。

第1節 宗教性Aと宗教性B

『後書』では、「キリスト教」は「宗教性B」とも呼ばれ、一般的な宗教性として提示される「宗教性A」との対照のもとに規定される。そしてキリスト教（宗教性B）へ至るには、個人は宗教性Aを通過して行かなければならないと考えられる(SV10, 226)。まずは、『後書』の中で、この宗教性Aと宗教性Bが、それぞれどのようなものとして考えられて

いるのか、簡単に見ておくことにしたいと思う。

第1項 宗教性A

「宗教性」とは、簡潔に言うならば、個人が永遠性に対してパトスの、情熱的に関係することである。「永遠の浄福」、「不死性」とも呼ばれる「永遠性」とパトスの、情熱的に関係するのが「宗教的な」個人のあり方なのである。具体的には、この宗教性の原型は、ソクラテスにおいて見出される。そしてその際、キェルケゴールの提示するソクラテス像は次のようなものである。ソクラテスは、人間は不死であるのか、という問いを「無知」ということでもって、客観的に未決定のままにしておいた。しかしながら、その客観的に未決定、不確実な不死性にその全生涯を賭し(SV9, 168)、つまりは、不死性にパトス的に関係した。

このソクラテス像に見られるように、不死性は客観的に不確実である、と理解されていることが宗教性のメルクマールである。宗教性においては、「最も情熱的な内面性の自己化において堅持された客観的不確実性」(SV9, 170)が存しなければならない、と考えられるのである。もちろん、人間の不死性を客観的に証明するなどということは結局不可能であり、その限りそれは不確実であり続けると言える。けれどもキェルケゴールが言わんとしているのは、そのようなことではない。単に、人間の不死性は結局証明不可能である、ということではない。

キェルケゴールはそもそも、不死性に関して客観的証明を行なおうとする態度自体が誤りである、と考えている。あるいは、それを客観的に問題にする態度自体が誤りである、と考えている。不死性についての問い、人間は不死であるのか、という問いは、元来主体的な問いであり、実存者の問いである。時間の内に実存する私は不死であるのか、という問いなのである。しかしながら客観的反省は、その当の個人が自らの主体性、実存を度外視することによってこそ為されうる。それゆえ不死性についての問いは、客観的に立てられることによって既に的を外れている。不死性の問題に関しては、客観的反省は停止されねばならないのであり、その限りにおいて、不死性は客観的に不確実であり続けなければならないのである。だから宗教性において客観的不確実性が存するというのは、それが、当の個人が主体的な道を歩んでいることの表われである、という意味においてである。宗教性において客観的不確実性が存しなければならないということは、換言するならば、そこに、自らが主体であり、実存者であるという意識が徹頭徹尾保持されていなければならない

ない、ということなのである。

不死性の証明は、ソクラテスの場合のように、主体的に、「全生涯を賭する」という仕方
で為されねばならない。そしてそこでは、客観的反省においては失われてしまう自らが
主体であり、実存者であるという意識が堅持されている。しかしこの自らが実存者である
という意識、それはすなわち、自らがその実存において永遠性から遠ざけられ、永遠性か
ら隔てられているという意識である。不死性に全生涯を賭し、永遠性に関係する宗教的な
個人は、自らが永遠性と結び付けられていることを意識するであろう。しかしそこには同
時に、自らが実存者として、永遠性から絶えず隔てられている、という意識が伴われねば
ならないのである。キェルケゴールによれば、こうした関係は具体的には、「諦念」、
「苦悩」、「責め意識」といったものによって表現されるものである。だから例えば「責
め意識」については次のように言われている。

「責め意識の永遠の想起において実存者は永遠の浄福に関係する。しかしそれは、彼が今
や永遠の浄福に対して直接的に一層近づいたというようにしてではない。というのも彼は
今や逆に永遠の浄福から可能な限り遠く隔てられているからである。しかしそれでも彼は
永遠の浄福に関係しているのである。」(SV10, 208)

「諦念」、「苦悩」、「責め意識」といったものは「実存的パトス」と呼ばれる。それは、
実存者と永遠性の関係を表現するものである。実存者が永遠性と結び付けられている、と
同時にその永遠性から隔てられている、という関係の表現なのである。そしてそうした関
係によって特徴付けられるのが、「宗教性A」と呼ばれる実存段階なのである。

第2項 宗教性B (キリスト教)

キェルケゴールは、キリスト教的な宗教性、「宗教性B」を次のように定式化する。
「個人の永遠の浄福は、ある歴史的なものとの関係によって、時間の内において、決定さ
れる」(SV10, 80)。実存者は「ある歴史的なもの」、すなわち「時の内の神」に関係する
ことによって、自らの永遠の浄福に関係するのである。「時の内の神」と関係することこ
そが、まさに永遠の浄福と関係することなのである。そしてそれは再び主体的、パトス的
な関係として理解される。

宗教性Aでは永遠性に対する関係において同時に、永遠性から隔てられているという意

識が伴われていた。しかし宗教性Bにおける「時の内の神」との関係においては更に、自らが永遠性と断絶しているという意識が伴われることになる。

宗教性Aにおいて実存者が関係する永遠性は、本質的に自己自身の永遠性である。その限り、実存者がたとえどんなに永遠性から隔てられているとしても、「永遠的なものは到る所で実存者を包んでいる」(SV10, 205)。永遠的なものは、実存者が実存するあらゆる時間時点に存在していると考えられるのである。それに対して、宗教性Bにおいては永遠的なものは「特定の時間時点」に存在する。永遠的なものは、神が時の内へと出現した時間時点に存在しているのである。しかしこのことから帰結するのは、実存者が実存する時間時点においては、本来なんら永遠的なものは存在しない、ということである。そしてそれゆえに実存者が実存する時間時点は、永遠的なものが存在する「特定の時間時点」から絶対的に区別されることになる。ここでは、実存者が関係するところの永遠性は自己から絶対的に区別された「他者」なのである。そしてそれはすなわち、実存者と永遠性との間に「断絶」が存在するという事なのである。

しかしこうした実存者と永遠性の断絶、あるいは断絶を孕んだ関係を築くのは、根本的に、永遠性の方でなければならない。永遠的なものが存在する「特定の時間時点」はまさにそれ自体永遠的なものとして、決して過ぎ去ることのない現在的なものである。それゆえに初めて実存者は、自らが実存する時間時点において、永遠的なものと同時的たりうるのであり、永遠的なものと関係しうるのである。断絶を形成し、しかもなお断絶を超えてくるのは、根本的に永遠性の方なのである。そしてこうした断絶を孕んだ永遠性との関係を表現する実存的パトスは、新たに「罪意識」と呼ばれることになる。

キェルケゴールは「罪意識」と、宗教性Aにおける実存的パトス「責め意識」の違いを次のように述べている。

「個人は罪意識を自分自身によっては獲得できない。それは責め意識の場合である。なぜなら責め意識においては主体の自己自身との同一性は維持されるからである。そして責め意識は主体の、主体自身の内部での変化である。これとは反対に罪意識は、主体そのものの変化である。このことは次のことを示している。すなわち個人が生成したことによって彼が以前あったのとは別の者に成ったということ、罪人に成ったということ、罪人に成ったことを彼に照らし出す力は、彼の外に存在するのでなければならない、ということ。この力は時の内の神である。」(SV10, 250)

宗教性Aにおいては、実存者と永遠性を関係づけるのは実存者自身である。その限りこの実存者と永遠性の関係を表現する「責め意識」は、実存者自身によって獲得される。それに対して宗教性Bにおいて実存者と永遠性を関係づけるのは、永遠性であり、「時の内の神」である。その限りその実存者と永遠性の関係を表現する「罪意識」も、「時の内の神」によってもたらされ、与えられるのである。

そしてまたこのような理解からして、宗教性Aと宗教性Bの間には非連続性が存すると考えられることになる。永遠性との関係が実存者自身の側からではなくして、永遠性の側からもたらされるということは、その移行が非連続的移行であることを示しているのである。

第2節 『不安の概念』の宗教性

さて、以上のような宗教性Aと宗教性Bの規定に基づいて、『不安の概念』での「キリスト教」について検討してみることにしよう。

第1項 『不安の概念』における「罪意識」と「信仰」

「罪意識」は、『後書』においてと同様、『不安の概念』においてもキリスト教固有のものに見なされている。しかし『不安の概念』では、宗教的天才について述べられた箇所ですべて次のように言われている。

「彼が最も偉大である瞬間は、…彼が自分自身によって、自分自身を前にして、罪意識の深淵へと沈み行く瞬間である。」(SV6, 195)⁽¹⁾

『後書』での定義からするならば、「罪意識」は「時の内の神」によってもたらされるものである。その限り上のように述べられる「罪意識」は、『後書』的な意味での「罪意識」であるのか、ということに疑問が残る。むしろそれは「責め意識」ではないかと。

「信仰」について見てみることにしよう。「信仰」というのは、永遠性に対するパトス的な関係のことに他ならないが、厳密にはそれは宗教性Bにのみ帰属するものであり、「時の内の神」を対象とするものである。そして宗教性Aでの永遠性に対するパトス的な関係は、『後書』では「信仰の類比物」(SV9, 171/172n. /SV10, 23)と呼ばれている。

『不安の概念』第五章では、「信仰」は「無限性を先取する内面的確実性」(SV6, 236)

として定義される。この「内面的確実性」というのは、キェルケゴールによれば、客観的、抽象的な理解からは区別されるべき、主体的、パトス的な、「自己化(Tilegnelse)」と呼ばれるような理解のことである。キェルケゴールは「靈魂の不死性」をどのように理解するか、ということ为例として取り上げている。「靈魂の不死性」を客観的に証明しようとする者は、「内面的に」靈魂の不死性を理解していないとして、自らの靈魂の不死性に関して「内面的確実性」を持たないとして、非難されなければならない(SV6, 220f.)。

しかしここで「靈魂の不死性」が内面性の対象として挙げられるのは何故なのであろうか。「靈魂の不死性」は単に内面性というものを一般的に説明するためだけに、取り上げられたのであろうか。すなわち本来は別の対象が、内面性の対象となるべきであるとキェルケゴールは考えていたのであろうか。キェルケゴールはこの少し後で、内面性、確実性を「真剣さ」と言い換え、その対象は「自己自身」であるということを述べている(SV6, 230)。そして更にその内面性を「人間における永遠的なものを具体的に理解する」こととして言い換えている(SV6, 231ff.)。しかしそうであるならば、内面性を一般的に説明するためだけに、「靈魂の不死性」が取り上げられたと考える必要はないであろう。むしろ「靈魂の不死性」、「自己自身の永遠性」を対象とするものこそが、『不安の概念』での「内面性」であり、延いては「信仰」なのである。そしてそうであるならば、この「信仰」というのは宗教性Bでの「信仰」ではないということになる。なぜならば、宗教性Bにおける信仰の対象、実存者が関係するところの対象は、何よりもまず「時の内の神」という自己から絶対的に区別された他者だからである。自己自身の靈魂の不死性、永遠性、更には無限性といったものが対象として見なされる『不安の概念』での「信仰」は、宗教性Aの枠内で説明されるべきである、と考えられるのである。

第2項 『不安の概念』における「瞬間」

『不安の概念』では「瞬間」もまたキリスト教固有のものとして見なされている。まずこの「瞬間」という概念でどのようなことが意味されているのか見ていくことにしよう。

『不安の概念』で「瞬間」はさしあたり「現在的なもの」と理解される。しかしキェルケゴールは、「現在的なもの」は時間の規定の下では見出されえない、と言う。あらゆる時間時点は過ぎ去るものであるがゆえに、どの時間時点も「現在的」とは言いえないのである(SV6, 174)。「現在的なもの」は、時間の中に初めから存在しているわけではないのである。キェルケゴールは、「現在的なもの」は永遠性と関係することによって初めて生

じるものであるとする。「現在のなもの」、すなわち「瞬間」は単なる「時間のアトム」ではなくして、「永遠のアトム」として理解されるのである(SV6, 176)。もっとも「瞬間は永遠のアトムである」とは言っても、それは永遠性からは区別されなければならないと言われている。瞬間は時間の内に存する限りにおいて、それは永遠性から区別されなければならないのである。すなわちここでの永遠性と瞬間の関係は、第1節で見たような永遠性と実存の関係なのである。永遠のアトムとしての瞬間が永遠性から区別されるということは、実存者が永遠性と関係しつつも、永遠性から *隔てられている* (宗教性A)、ないしは永遠性と *断絶している* (宗教性B) ということを意味しているのである。永遠性と瞬間、永遠性と実存が区別されるということだけからするならば、それは当然宗教性Aに関して当てはまることである。そして問題はそのいずれであるのか、宗教性A、宗教性Bのいずれであるのか、ということである。そしてこのことを決定するには、瞬間において実存者が関係するところの永遠性がどのようなものであるのか、ということが明らかにされなければならない。

そもそもケルケゴールがこの「瞬間」についての議論を持ち出してくるのは、人間の「総合」を説明するためである。ケルケゴールは「人間は永遠的なものと時間的なものの総合である」と言う。そしてこの「永遠的なもの」と「時間的なもの」を結び付ける第三項として「瞬間」を持ち出してくるのである。したがって瞬間において実存者が関係するところの永遠性とは、この人間の「総合」の一契機である。「人間は永遠的なものと時間的なものの総合である」と言われる際の「永遠的なもの」である。しかしそうであるとするならば、その永遠性は、人間一般が持つところのもの、あるいは持ちうるところのものでなければならないと言える。

「もし人間が動物か天使であったなら、人間は不安になることはできなかつたであろう。人間は総合であるからこそ、不安になることができるのである。」(SV6, 234)

「あらゆる人間は「総合」である、それゆえにあらゆる人間は「不安」になることができる」というのが、『不安の概念』での主張である。そしてこのことから言えるのは、ここでの永遠性というものが、宗教性Bにおけるような永遠性ではないということである。宗教性Bにおける永遠性は、「特定の時間時点」に存在する永遠性、「時の内の神」である。あるいはその「時の内の神」によって制約された永遠性である。その限りそれは人間が生

来持っているようなものではありえない。それに対して『不安の概念』での永遠性は、人間一般に、生来的に認められうる永遠性であり、前節で触れた「靈魂の不死性」と同じである⁽²⁾。そしてこれはつまり、『不安の概念』での永遠性と瞬間の関係が、宗教性Aの永遠性と実存の関係に他ならないということなのである⁽³⁾。

こうして『不安の概念』は根本的に、宗教性Aの内に留まっていると言える。そしてそうである以上、宗教性Aから宗教性Bへの移行として理解されるべき「キリスト者に成る」という問題に関しては、『不安の概念』では答えられていないことになる。けれどももちろんこれは、『不安の概念』が「キリスト者に成る」という問題を考えていく上でなんら意味を持たないということではない。そもそも、個人は宗教性Bへと至るために、まず宗教性Aを経ていかなければならないと考えられるからである。だから以下本論では、宗教性Aへの過程を説明する際に、『不安の概念』での議論を用いていくことにしたいと思う。

注

(1) この箇所では罪意識は、責め意識と対比されて論じられている。『不安の概念』の中では、責め（意識）と罪（意識）は必ずしも明確に区別されているとはいえないが、おおよそで言うならば、責め、責め意識ということでは、個々の行為の責めについての意識が意味されていると言え、罪意識ということでは、個々の行為の前提となる「罪性」についての意識が意味されていると言える（第2章付論参照）。そして『不安の概念』ではこの責め意識と罪意識の区別に基づいてユダヤ教とキリスト教の相違が説明されている。個々の行為の責めしか理解されないユダヤ教においては、犠牲は「繰り返される」(SV6, 190)。それに対してキリスト教においては、犠牲はただ一度だけであるとして。

確かに、このように罪意識が責め意識との対照のもとに捉えられていることは、『後書』での理解に通づるところである。けれどもだからと言って、それだけで『不安の概念』での罪意識は、『後書』での宗教性Bの罪意識と同じであるということにはならない。『後書』の宗教性Aで言われる責め意識もまた、個々の行為に関わるものではなくして、永遠性との関係によって生じる実存の「全体性規定」だからである(SV10, 200ff.)。

(2) 『不安の概念』第一章、第二章で論じられる精神による靈魂と肉体の総合と、第三章以降で論じられる永遠と時間の総合との関係をどのように捉えるか、ということは『不

不安の概念』を解釈する上で一つの大きな問題である。W. シュルツは、靈魂の代わりに精神が登場してくるのだとして、永遠と時間の総合を、靈魂と肉体の総合とは別次元の精神と肉体の総合として捉えている。そしてこの精神と肉体の関係が不安の源泉であると考えている。J. ヘンニヒフェルトは、このW. シュルツの解釈に異論を唱え、永遠と時間の総合を靈魂と肉体の総合と同次元で捉えようとする。靈魂を永遠として、肉体を時間として、精神を瞬間として解釈するのである。J. ヘンニヒフェルトが、靈魂と肉体にそれぞれ罪性と感性を割り当てるのは分かりかねるが、しかしそれを永遠と時間の総合と同じ次元で捉えているのは正しいと思われる。しばしばキェルケゴール研究者の間でも見受けられるW. シュルツのような解釈では、「瞬間」の位置づけが不明確になるからである。よく知られた「瞬間は永遠のアトムである」というキェルケゴールのテーゼは、決して「瞬間は永遠である」ということを意味しているわけではない。「永遠のアトムはギリシア文化にとっては本質的に永遠であったのであって、そうして時間も永遠もその真の正しさに到達しなかったのである」(SV6, 176)。「永遠のアトム」たる「瞬間」はあくまで時間の内にあるのであり、永遠性からは区別されなければならないのである。そしてもし人間の総合で、精神を永遠に置き換えてしまったならば、この永遠性から区別された「瞬間」はどこにも位置づけられなくなってしまうのである。人間の「総合」の問題に関しては第2章付論参照。

Cf. Walter Schulz, Kierkegaard: Die Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst, in: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen: Neske, 1972, S. 388-398. または Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum)Begriff Angst< というタイトルに変更されて in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 347-365. / Jochem Hennigfeld, Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards „Der Begriff Angst“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987) S. 269-284.

(3) 『不安の概念』が宗教性Aに位置づけられるということは、一つにはその仮名著者の立場との関係で説明することができるであろう。『不安の概念』の仮名著者ウィギリウス・ハウフニエンシスは非キリスト者であるがゆえに、そこで語られる思想は結果宗教性Aを超えることはできなかつたとして。しかしまたそれは、キェルケゴール自身の思想の発展にその原因を求めることができるようにも思われる。『不安の概念』以前の著作においては、キリスト教は「反復」という概念によって特徴付けられ、もっぱら抽象的思惟の

「想起」との対比において論じられている。そして『不安の概念』もまた、その序論で語られるところからして同じような事情である。ところが『後書』においては、キリスト教はもっぱら宗教性Aとの対比で考えられることになる。それ自身抽象的思惟と対立する宗教性Aとの対比でキリスト教は考えられるのである。そこにはキリスト教理解に関してケルケゴールの思想の発展があったと想定することができるのである。

第2章 『死に至る病』における絶望と信仰

『死に至る病』においては、人間の絶望が強度を増してくる過程が描かれている。それは一方で、人間が絶望の克服である信仰から遠ざかっていく過程であるが、しかし同時にまたそれは、信仰へと近づいていく過程でもある。『死に至る病』では、絶望は人間を信仰へと導くと考えられるのであり、絶望は「病」であると同時に「薬」であるとして、弁証法的に捉えられるのである。

この絶望が「薬」であるという点からするならば、『死に至る病』で論じられるのは、人間がキリスト者に成るに至る過程であるとも言える。絶望の諸形態を遍歴し、人間がキリスト者に成るに至る過程が『死に至る病』では論じられているのである。しかしながら、この「キリスト者に成る」という問題に関しての『死に至る病』の思想と『後書』の思想との間には根本的な相違があるように思われる。『死に至る病』での「キリスト教」は、『不安の概念』とは違って、確かに宗教性Bとしてのそれであるとは言えるが、それでも、『死に至る病』の思想と『後書』の思想との間には根本的な相違がある、と考えられるのである。この章では、このことについて検討してみたいと思う。

第1節 絶望の諸形態

この節では、『死に至る病』第一編で論述される「弱さの絶望」と「反抗」について考察を加えることにする。ケルケゴールは、この箇所（「意識という規定のもとで見られた絶望」の内の「b. 自らが絶望であることを意識している絶望、したがってその内に何か永遠的なものが存する自己を持っていることを意識している絶望、そしてその場合絶望して自己自身であろうと欲しないか、あるいは、絶望して自己自身であろうと欲するか、そのいずれかである」(SV15, 103-128)）、人間の自己が体験することになる絶望の諸形態を論じている。ここではまずその諸々の絶望形態がどのようなものであるのか、どのようにして現われてくるのか、ということを見たいと思う。

第1項 弱さの絶望

絶望とは、さしあたり、個人が愛着し、大きな価値を置いている地上的なものが失われることによって生じるものである。個人は、自らが愛着する地上的なものを失うことによって、その地上的なものについて絶望するのである。けれども、その地上的なものの喪失と

いうのは、当の個人自らが引き起こす事態ではない。それは「ふりかかってくる (tilstøde)」(SV15, 107) 事態であり、一つの運命であるとも言える。絶望者は、それゆえそうした地上的なものの喪失によってもたらされる絶望を、外部のものによってもたらされる「受難 (Liden)」として理解する。絶望は「単なる受難、外部のものの圧力に屈すること」(ibid.)として理解されるのである。

しかしキェルケゴールは、そうして絶望を受難として見なすのは誤りである、としている。絶望は、地上的なものに大きな価値を置き、地上的なものに固執する人間の「弱さ」によって生じると考えられるのである。絶望は外部のものによってもたらされるのではなくして、自己によってもたらされる「弱さの絶望」として理解されるのである。もっとも実際に絶望者自身が、絶望の原因を自己の「弱さ」に認めるようになるためには、「自己の内の永遠的なもの」が自覚されることが必要である、と考えられる。外部のものの影響に従属せず、外部のものから本質的に区別された「自己の内の永遠的なもの」が意識されることによって初めて、自らの「弱さ」が意識されうるのであり、絶望は自らの「弱さ」に起因していると理解されうるのである。

絶望が自らの弱さによって生じるということが理解されたならば、そこではその弱さを脱け出そうとする試みが為されることになるであろう。しかしキェルケゴールが述べるのは、そうした自らの弱さを知りつつも、そこに留まっている絶望である。そしてその限りいまだ「弱さの絶望」と呼ばれるようなものである。ここでは自己は、「そのように弱くなってしまった後では、自己自身を認めようと欲しない」(SV15, 117)とされ、「自己は、自己自身について、何も聞こうと欲せず、自己自身について何も知ろうと欲しない」(ibid.)とされる。自己は、地上的なものに固執する自らの弱さを意識しているが、その弱さを克服しようとして欲しない。自己は自己に対して積極的に関わろうとせず、「自己自身であろうと欲しない」のである。

キェルケゴールは『死に至る病』冒頭で人間の自己を、永遠と時間の関係のそれ自身への関係として、すなわち「永遠—時間」関係の自己関係として規定する。この規定に即して言うならば、「弱さの絶望」の「自己自身であろうと欲しない」というのは、この自己関係のあり方であると言える。「弱さの絶望」で自己関係は積極的には為されないのであり、それは単なる静的な自己意識として存するのである。そしてその際、自己の永遠的契機についての意識は「自己の内の永遠的なもの」についての意識であり、自己の時間的契機についての意識は「自らの弱さ」についての意識であると言える — ただし本来は、こ

の「弱さの絶望」の内にある者が自覚する「自己の内の永遠的なもの」と『死に至る病』冒頭での「永遠」とは別様に理解されなければならない（第3節第2項参照）。

「弱さ」が地上的なものに固執することであるならば、その反対、地上的なものに固執しないことも、普通に考えるならば可能であるように思われる。「弱さ」の反対として、自力で絶望を克服することも可能であるように思われる。けれどもキェルケゴールは、人間が自力で絶望、弱さを克服しようとしてもそれは不可能であると考えている (SV15, 74)。「弱さ」は「自己に帰属している」(cf. SV15, 125n.)として、自己の時間的契機として理解されねばならないのである。もっともそのようなことは、ここ「弱さの絶望」ではいまだ理解されないであろう。それは自らの力で絶望を克服しようとして初めて明らかになるであろう。そして「反抗の絶望」ではそのような試みが為されることになるのである。

第2項 反抗

今の絶望は自らの弱さを意識しつつもそこに留まっているというものであった。この「反抗の絶望」においては絶望者はそうした弱さを脱して、自己に対して積極的に関係し、「自己自身であろうと欲する」ことになる。そしてその自己関係は、先には単に意識されているにすぎなかった「自己の内の永遠的なもの」が実際に「用いられる」として説明される。「弱さ」が自己に帰属する自己の時間的契機であるがゆえに、自己に対する関係は、結局のところこの時間的契機に対する関係として説明されるのであり、永遠的なものを用いての時間的契機に対する関係として説明されるのである。ただし「反抗の絶望」では、永遠的なものは「誤用」されると言われている (SV15, 122)。

キェルケゴールは、「反抗の絶望」に関して、自己が行為的である場合と受動的 (lidende) である場合を挙げているが、まずは行為的な場合からである。

自己が行為的な場合においては、「自己は、自らの自己を自らが欲する自己にしようとし、その具体的な自己において持っていたいものと持っていないものを自分で決定しようとする」(SV15, 122)、と言われている。この「具体的な自己」というのは、「弱さ」同様に自己の時間的契機を意味しており、自己関係が積極的に為されることによって、より明瞭に意識された時間的契機であると考えられる。そしてそうした具体的な自己を絶望者は自らが欲するままに改変しようとする。しかしそのようなことは、「与えられた自己において自らの使命を見ようとする」(SV15, 123) こととして、神に対する反抗として見なされる。永遠と時間の関係である自己は、神によって措定された、とするキェルケ

ゴールの考え方からするならば、神によって措定された自己の時間的な契機、「具体的な自己」にもなんらかの使命が存しているはずなのであって、それを自らの意のままにしようと欲することは神に対する反抗として見なされるのである。

自己が行為的である場合に続いて、自己が受動的である場合が論じられている。ケルケゴールは、絶望者が行為的に「自らが欲する自己」であろうと欲したところで結局それは無理である、と考えている。「自らが欲する自己」であろうと欲して、試みるうちに、自己は「根本的な障害」を見出すことになるのである。「肉体の刺」とも呼ばれている根本的な障害が、自己が「自らが欲する自己」になることを妨げるのである。この根本的な障害というのは、「自らの弱さ」、「具体的な自己」などと並ぶ自己の時間的契機であると言えるが、それはここでは、自己に帰属するものとして更に明瞭に意識されていると言える。そしてそうした根本的な障害、「肉体の刺」が明らかになることによって、「受動的な自己」は、「言わば、永遠にそれ〔肉体の刺〕を引き受けようと欲する」(SV15, 125 [内は引用による])。自己は「その刺にもかかわらず刺なしの自己自身であろうとは欲しない」(ibid.)のであり、「刺を持った自己自身であろうと欲する」(ibid.)のである。そしてそれは、神によってその根本的な障害が破棄されうることの可能性を期待しないこととして、神に対する反抗と見なされるのである(SV15, 124f.)。

自己に対して積極的に関係しない「弱さの絶望」から自己に対して積極的に関係する「反抗の絶望」への過程はこのように進んでいく。そしてその自己関係は「自己の内の永遠的なもの」によって説明される。永遠的なものが単に意識されているにすぎない状態とそれが実際に用いられている状態として。もっとも、この「弱さの絶望」と「反抗の絶望」の区別は単に「相対的な対立」(SV15, 105)にすぎないということには、注意しておきたいと思う。「反抗というものが全然なければ、絶望は存在しない」(ibid.)とされているように、「弱さの絶望」もまた「反抗の絶望」の一種と見なされるのである。

第2節 絶望の弁証法

ケルケゴールは以上のような絶望とはまた一種異なった絶望についても述べている。それは「信仰への通路としての絶望」である。そしてこの「信仰への通路としての絶望」は、「反抗の絶望」と対比的に語られている。

「そうして反抗は現われる。それは本来的に永遠的なものの手助けによる絶望であり、自

己の内にある永遠的なものを、絶望して自己自身であろうと欲して、絶望的に誤用することである。…信仰への通路であるところの絶望もまた永遠的なものの手助けによるものである。永遠的なものの手助けによって、自己は自己自身を獲得するために自己自身を失う勇気を持つ。ここでは反対に自己は自己自身を失うことでもって始めようとしなくて、自己自身であろうと欲するのである。」(SV15, 122)

「反抗の絶望」と「信仰への通路としての絶望」は、両者共に「永遠的なものの手助けによる」ということにおいて同じである。しかし「信仰への通路としての絶望」は「自己自身を失うことでもって始める」のに対して、「反抗の絶望」は「自己自身であろうと欲する」という点において異なっている。

まず違っている点から考えていきたいと思う。「信仰への通路としての絶望」は「自己自身を失うことでもって始める」と言われたが、これと同じことを意味していると思われるケルケゴールの言葉を挙げてみるならば、それは「救済者の手の内で無に等しいものと成る」(SV15, 125)ということや、「神の前にへりくだる」(SV15, 117/cf. 125n./132)ということである。

「反抗の絶望」での「自己自身であろうと欲する」ということは、「弱さの絶望」との対比で言われた、自己に対して積極的に関係するということであったが、そのようにして自分自身だけで自己関係をしたところで、結局絶望を克服することは不可能である(SV15, 74)。自己に対する関係は、それが自己だけによって為されるならば、なんらかの形でその自己の「主人」として、「支配者」として関係することになる。しかし自己が神によって措定されたものであり、「具体的な自己」、「肉体の刺」が自己に帰属する時間的契機であるということは、それらが「神の前にへりくだる」機縁として用いられなければならないということである。そしてそれが、「肉体の刺」が自己に備えられていることの原因である。けれども「反抗の絶望」の内にある自己は、そうした「具体的な自己」、「肉体の刺」に対して恣意的に関係し、支配者として関係する。絶望が単なる反抗としての絶望から、「信仰への通路としての絶望」へと変ずるためには、そうした自己の支配者としての性格が破棄されなければならないのである。そしてそれが、「信仰への通路としての絶望」について言われている「自己自身を失う」ということの意味するところと考えられるのである。

このように理解されるならば当然、「弱さの絶望」の方が「信仰への通路としての絶望」

へとより近いことになる。「弱さの絶望」では、自己は自己に対して積極的に関係しないからである。例えば、「弱さの絶望」に関しては次のように言われる。自己は、「自己自身を再獲得するために信仰しつつ自らの弱さの下にへりくだらうと欲しない」(SV15, 117)。「へりくだらうと欲しない」、すなわち「自己自身を失おうと欲しない」ということによって、だからまた、そこには反抗があるのだ、ということによって、「弱さの絶望」が「信仰への通路」とはなりえないことが説明されるのである。そしてそのような「弱さの絶望」は、「反抗の絶望」に比べるならば、より弱い反抗であり、その限り「信仰への通路としての絶望」により近いということになるのである。

けれどもケルケゴールはまた一方で、「反抗の絶望」の方が「信仰への通路としての絶望」により近いものであると考えている。「反抗の絶望」は「信仰への通路としての絶望」と同様に「永遠的なものの手助けによる」絶望であるが故に、「信仰への通路としての絶望」により近いと考えられるのである。ではこの「永遠的なものの手助けによる」ということは、一体どのようなことを意味しているのであろうか。「反抗の絶望」において永遠的なものが用いられるということは、さしあたり自己に対して積極的に関係することとして理解された。もっともそれだけであるならば、それは上に述べたことからして逆に、「反抗の絶望」の方が「信仰への通路としての絶望」からより遠い、ということにしかならない。ここで「永遠的なものの手助けによる」ということが言われる場合、それは自己に対する関係より以上のことを意味していると考えられる。

「信仰への通路としての絶望」に関しては、「永遠的なものの手助けによって、自己は自己自身を失う勇気を持つ」ということが言われた。そしてその「自己自身を失う」ということは、「弱さの絶望」での「自己自身であろうと欲しない」場合よりもより深い意味で為されるのでなければならない。「弱さの絶望」においてもまた「支配者」としての自己、反抗があるということが指摘されるのであるから。しかしそうであるとするならば、その「自己自身を失う」ということは、「弱さの絶望」に関して言われた「自己の内には何か永遠的なものが存在している」という意識すらが、放棄されることでなければならない。言うならば、「自己の内の永遠的なもの」として意識された「永遠的なもの」は、その「自己の内の」として意識されることから解き放たれなければならないのである。「永遠的なもの」は、本来的に他者のものであり、神のものなのである。あるいは信仰によって再獲得される自己のものなのである。

「反抗の絶望」においては、そうした神のものが、自己によって用いられ、自己のもの

として用いられる。その限りそこでは「神に対する反抗」が意識され、神によって定められた本来的な自己のあり方が意識されるはずである。「反抗の絶望」が「永遠的なものの手助けによる」絶望であるということは、この神によって定められた本来的な自己のあり方が意識されているということ、絶望を克服した「真の自己」が意識されているということ、その上での絶望であるということの意味していると考えられるのである⁽¹⁾。そしてこの点からまさに、「反抗の絶望」の方が「弱さの絶望」よりも「信仰への通路としての絶望」へとより近い、というように評価されるのである。

「弱さの絶望」から「反抗の絶望」への過程は、自己に対する関係が強化されてくる過程であり、自己の支配者としての性格が増してくる過程である。そしてその限り、それは絶望に深まっていく過程であり、絶望の克服となる信仰から遠ざかっていく過程である。しかしその一方で、その過程はまた同時に、信仰へと近づいていく過程でもある。神によって定められた本来の自己のあり方、信仰者としての「真の自己」へと近づいていく過程である。その「真の自己」が、当の絶望者にとってより強く意識されてくる限りにおいて、である。絶望はこうした二つの性格、弁証法的な性格を持っているのであり、「病」と同時に「薬」とであると理解されるのである。

第3節 『死に至る病』の立場

第1項 絶望の弁証法を理解するのはだれか？

絶望が弁証法的である、「薬」とであると見なされるのは、絶望が深まるに従って、反抗がより強く意識されてくるからである。そしてその絶望の出発点（自覚的な絶望の出発点）は「弱さの絶望」に置かれる。「弱さの絶望」と「反抗の絶望」の区別は「相対的な対立」(SV15, 105)にすぎないとして、「弱さの絶望」もまた反抗の一種として理解されるのである。では、実際に「弱さの絶望」の内にある者自身にとってはどうであろうか。彼は自らの絶望を反抗として理解するのであるか。

「弱さの絶望」で、自己は「自己自身であろうと欲しない」で、自己から逃れようとしている。だからそこではせいぜい、自己はただ自己との関係においてのみ意識されるにすぎないであろう。そこではそもそも、自己を措定した他者、神との関係は意識されないと考えられるのである。そしてそうであるならば当然、「弱さの絶望」では、反抗、神に対する反抗は意識されえないと言える。実際、「自己の内の永遠的なもの」を意識することが、反抗であるなどということは、「弱さの絶望」の内にある者に考えつくことではない

であろう。そのようなことは、「自己自身であろうと欲し」、自己を改変しようとする様々な試みが為された後に、初めて理解されうるのである。そのような試みが為されることなしには、反抗がそれほどまでに根深く自己の内に潜んでいることは、気づかれえないのである。

このことはつまり、「弱さの絶望」では、信仰者としての「真の自己」が意識されないということでもある。あるいは「真の自己」として意識されるのが、信仰者としての自己ではない、ということである。絶望者が「自己自身であろうと欲する」のは、もちろん、絶望を克服するためにであり、「真の自己」になるためにである。しかしながらそれは再び新たな絶望、「反抗の絶望」とならざるをえない。それはまさに「弱さの絶望」で「真の自己」として意識されたのが、信仰者としての自己ではなかったからなのである。

「弱さの絶望」の内にある者は自らの反抗を理解しない。しかしそうであるならば、「弱さの絶望」は本来反抗とは言いえないはずであり、それは無知と呼ばれるべきであろう。そこでは、神との関係は自覚されず、信仰者としての「真の自己」は意識されていないのである。では、その無知が何故に「反抗」と見なされるのか、と言うならば、それはまさに、それがキリスト教の見解だからである。

「ソクラテスは、正しいことを為さない人は、また正しいことを理解していなかったと説明する。しかるにキリスト教は、もう少し後ろに戻って、それは彼が正しいことを理解しようと欲しないからであり、そしてそれはまた、彼が正しいことを欲しないからである、と言うのである。」(SV15, 147)

たとえ「弱さの絶望」の内にある者が、信仰者としての「真の自己」を知らないとしても、キリスト教は、それを「真の自己」を知ろうと欲しないこととして、「反抗」として見なす。あるいは、「真の自己」が知られていなくとも、知られていると前提して、「反抗」と見なす。それがキリスト教の論理であり、それは信仰者、キリスト者であって初めて理解しうることなのである。

ケルケゴールは、日誌記述の中で、『死に至る病』の仮名著者アンチ・クリマクスを「異常な程度のキリスト者」(Pap. X¹ A 510)と呼んでいる⁽²⁾。実際この仮名著者の立場が、『死に至る病』の内容を規定しているのであり、絶望の弁証法というのは、この「異常な程度のキリスト者」であって初めて理解しうる、語りうることであると考えられるの

である⁽³⁾。

第2項 「人間の内の永遠的なもの」

このような信仰者からの視点が『死に至る病』を貫いていることは明らかである。キェルケゴールは絶望について次のように述べている。

「絶望が人間の自己を食い尽くすことができるとするならば、そこには絶望は存在しないであろう。」(SV15, 80)

「食い尽くす」ということは、自己から脱け出る、免れるということである。そしてそれはつまり「自己を措定した力から自己を引き離す」(SV15, 79)ということである。だから「人間の自己を食い尽くすことができない」ということは、神によって定められた「真の自己」から免れることができないということである。そしてそうであるからこそ、絶望は成立しうると考えられるのである。更には、そうであるからこそ絶望の弁証法が成立すると考えられるのである。「真の自己」から免れようと絶望者が力を強めていくに従って、逆にますます「真の自己」が意識されてくることになる限り。しかし人間がそもそもそうした「真の自己」と関係し、それを意識しているというのは、あくまでキリスト教の論理である。『死に至る病』では根本的にその論理に基づいて、すなわちキリスト者の立場から見られて、絶望が捉えられ、信仰と絶望が対立させられているのである。したがって、絶望の反対が信仰なのではなくして、信仰の反対が絶望として捉えられているのである。

このようなことは、『死に至る病』冒頭の「人間は永遠と時間の総合である」という規定を理解する上でも重要である。上の引用での「真の自己」は、「食い尽くす」ことができないということから、それはまた「永遠的なもの」とも言い換えられる。絶望の根底には永遠的なものがあるというように言われ(SV15, 77)、そして上の引用の前文では「人間の内になんら永遠的なものが存在しないとするならば、彼はまったく絶望することができないであろう」(SV15, 80)とされているのである。『死に至る病』の冒頭で、「人間は永遠と時間の総合である」と言われる時、その「永遠」ということではこの「真の自己」、あるいはそれとの関係、究極的には神との関係を意味しているのである。

だから注意しなければならないのは、ここで絶望の成立要件と見なされる「人間の内の永遠的なもの」というのは、「弱さの絶望」の内にある者が理解する「自己の内に永遠的

なものがある」というのとは、別様に受け取られねばならないということである。ちょうど「弱さの絶望」で「真の自己」と理解されたものが、信仰者としての自己ではないのと同じように、両者が「人間の内に」、「自己の内に」と語る時、この両者の語る「内に」という事態は根本的に違っているのである。つまり、「弱さの絶望」の内にある者が「自己の内に」と語る時、それは内在的な理解であるのに対して、ケルケゴール（アンチ・クリマクス）が「人間の内に」と語る時、それは「神と人間の質的断絶」を内包するまさに逆説的な、キリスト者の理解なのである（もちろん「人間」と「自己」という言葉の差異は関係がない）。

前節で述べたように、「弱さの絶望」の内にある者が永遠的なものを「自己の内」として意識する時、そこでは既に反抗が成立している。「自己自身を失おうと欲しない」として。そしてこの反抗、絶望が克服されるには、その永遠的なものは「自己の内」から解き放たなければならない。なぜそのように考えられるのかと言うならば、それは、それによってこそ、永遠的なものが真に獲得されると考えられるからである。「信仰への通路としての絶望」で言われたように、「自己を失う」ことによってこそ、真の自己が獲得されると考えられるからである。しかしそうしてまず永遠的なものを手離し、自己を失い、それによって真の自己が獲得されるのならば、この真の自己の獲得は非連続的な移行によって為されることになる。そこには断絶があるのであり、質的飛躍があるのである。ケルケゴール（アンチ・クリマクス）が「人間の内に永遠的なものがある」と語る時、そしてまた「人間は永遠と時間の総合である」と語る時、その「永遠」とは、この信仰者に成ることによって獲得される「永遠性」を意味しているのである。そしてその「永遠と時間の総合」は質的断絶を孕んだものなのである⁽⁴⁾。

第4節 『死に至る病』と『後書』

さてそれでは、『死に至る病』で「キリスト者に成る」ということはどのように説明されているのであろうか。『死に至る病』で言われていることは明白である。「信仰によってのみ絶望は克服される。絶望を克服するために、人はキリスト者に成らねばならない」ということである。人は、「絶望を克服するために」キリスト者に成らねばならないのである。確かにこの絶望というのは、実際に信仰への決断が為されるためには不可欠なものであると言えるであろう。絶望というものがなければ、人が救いを求め、宗教を求めることはありえないであろう。けれども絶望ということだけでは当然、なぜキリスト教か、と

いう問いには答えられないと言える。『死に至る病』での議論は、キリスト教のみが絶望を克服しようということである。しかしそもそもその絶望自体が、キリスト者の立場から理解されたものであり、信仰の反対が絶望として規定されている。これがもし通常理解されているような意味での絶望を分析した上で、信仰がそれを克服すると結論付けられるならば、それは確かに納得の行く話であろう。けれども絶望がそもそも信仰の反対として規定された上で、信仰が絶望を克服すると言われても、それは承服しようものではない。

このことは、『死に至る病』が「キリスト教的心理学的論述」(SV15, 65)であることからして、ある意味必然的なことでもある。ケルケゴールの「心理学」というのは、もちろん現代のような経験科学としてのそれではない。むしろ哲学的、人間学的なものである。具体的に言うならば、それは自己の構造、総合をあらかじめ想定し、そこから「不安」、「絶望」といった心理学的諸現象を説明していくという方法が取られる。だから「キリスト教的」な心理学である『死に至る病』では、はじめから永遠性との質的断絶を孕んだキリスト教的な自己が前提されるのである。そしてそこから絶望が規定されるのである。したがって「キリスト教的心理学的論述」たる『死に至る病』では、根本的に、なぜキリスト教か、という問いには答えられないことになるのである。

ただし、ここで『死に至る病』という書物それ自体を評価するのは差し控えたいと思う。それはこの書もやはり、対読者という観点から評価されねばならないと考えられるからである。つまり単に心理学的事実を伝達することだけが、この書の目的ではないと考えられるからである（このことについては第7章で述べることにする）。だからさしあたりここでは、言わば形式的に、人間がたどる過程というところで『後書』の思想との対立点を考えておきたいと思う。

『後書』の思想との対立点を明らかにするためには、宗教性Aと宗教性Bの区別が『死に至る病』でどのように理解されているか、ということを見てみるのが良いであろう。そしてこの区別は、前節での議論からもわかる通り、「弱さの絶望」と「反抗」の間に立てられるものと思われる。前者では内在的な「永遠的なもの」が意識されているにすぎないのに対して、「反抗」では「真の自己」、キリスト者としての自己が意識されてくると考えられるからである⁽⁵⁾。けれどもこれに関しては異論があるであろう。おそらく有力な解釈としては『死に至る病』第一編が、つまり本章で述べられた箇所すべては宗教性Aに属するというものであろう。第二編では、第一編では述べられなかった「罪」ということが語られ、「絶望は罪である」とされ、「神の観念」を持った自己が問題とされるからで

ある⁽⁶⁾。

しかし宗教性Aが実際どこに位置づけられるのか、という問題は置いておくにしても、『死に至る病』では宗教性Aの言わば積極的な側面が語られないということは指摘できる。例えば前章で述べたように、『不安の概念』が宗教性Aであり、その宗教性Aでの信仰が不安を克服するとするならば、当然宗教性Aの積極的な意義が語られても良いはずであろう。もちろん絶望の弁証法という観点、つまり絶望が「薬」になるという観点からするならば、絶望の積極的側面が『死に至る病』でも述べられている。ただそれはキリスト教との関係で捉えられたものであり、絶望がキリスト教信仰に導くという観点から見られたものにすぎない。つまり当人が最終的にキリスト教信仰へと達しなかったら、そこでは絶望が「病」としてよりひどくなったとしか評価しえないのである。これに対して『後書』では、宗教性Aは単にキリスト教の前段階としてのみならず、それ自体キリスト教との関係抜きに積極的側面が語られているのである。宗教性Aはそれ自体完結性を持つものとして語られるのである。

このような『死に至る病』と『後書』の差異がどうして生じたのか、ということは、次章以下で『後書』の内容を分析した上で、本論最後の第7章で説明することにしたいと思う。

付論 総合としての人間理解

『不安の概念』と『死に至る病』ではともに人間は「永遠と時間の総合」として理解されている。ただこれまで述べてきたところからもわかる通り、両者の意味する「総合」は、根本的に次元を異にしていると考えられる。『不安の概念』での「総合」は宗教性Aの永遠—実存関係を、『死に至る病』での「総合」は宗教性B（キリスト教）での永遠—実存関係を意味していると考えられるのである。以下少しこの「総合」というものに焦点を当てて論じておくことにする。

第1項 『死に至る病』における「総合」

『死に至る病』冒頭に見られる人間の自己の規定はおおよそ次のようにまとめることができる。自己とは、永遠と時間、自由と必然、無限性と有限性といった二つの契機の関係である。しかもその二つの契機の関係はその関係自身に関係する。

キェルケゴールは人間の自己をこのように定義した上で、その自己における二つの契機の「不均衡」を「絶望」として捉える(SV15, 75)。もっともそうした二つの契機の不均衡は結局「それ自身に関係する」という二項間関係の自己関係に由来する、とされている(ibid.)。「それ自身に関係する」ということは、自己の二つの契機を新たに総合し直すことであり、そこでの二つの契機の総合の仕方によって不均衡は生じるのである。しかもそうした不均衡としての絶望はある時点で生じたことによって、結果それが持続するということにはならない、とされる。絶望の持続は、何か過去の総合の仕方の失敗に起因するのではないのである。「不均衡が現われる度毎に、また不均衡が現存する瞬間毎に、それはかの関係[それ自身に関係する関係]へと還元されなければならない」(SV15, 76 [内訳参照])。「人間は絶望している瞬間毎に、絶望することを招き寄せている」(ibid.)。

しかしこうして絶望の不均衡が自己関係に還元されるということは、『死に至る病』で問題となっている「永遠—時間」関係が、根本的に人間の自己の自己関係と同じ次元で捉えられているということに他ならない。永遠と時間の関係である人間の自己は、自己自身に関係することにおいて初めて、「永遠と時間の総合」と呼ばれうるのである。『死に至る病』での「永遠と時間の総合」ということでは、人間の自己の自己関係が問題とされているのである。しかしそれで終わるわけではない。

キェルケゴールは本章で見たごとく、絶望に関して二つの形式を挙げている。「絶望して自己自身であろうと欲しない」という形式と「絶望して自己自身であろうと欲する」という形式である。「自己自身であろうと欲しない」、あるいは「自己自身であろうと欲する」というのは自己の自己関係のあり方に他ならないが、このことに関して次のように述べられている。

「もし人間の自己が自己自身を措定したとするならば、自己自身であろうと欲しないというただ一つの形式、自己自身から逃れようとするというただ一つの形式しか問題となりえないであろう。絶望して自己自身であろうと欲するということは問題となりえないであろう。…実際この第二の絶望の形式(絶望して自己自身であろうと欲する)は、単に絶望の一つの特殊な種類を示しているにすぎないのではない。そうではなくて、あらゆる絶望は結局はこの絶望に解消され、還元されうるのである。」(SV15, 73f.)

「自己」という関係全体はそもそも、「他者」、神によって措定されたというのが、『死

に至る病』での見解である。そして絶望も最終的にはこの神との関係に還元されることになる。「自己自身であろうと欲することにおいて、自己を措定した力のうちに、透明に根拠を置いている」と言われるような仕方、神に対する関係が正しく為されることによって絶望は克服されるのである。神に対してパトス的な関係が結ばれることによって、「信仰」が生じることによって絶望は克服されるのである。したがって『死に至る病』での自己の自己関係というのは、自己と神との関係と同じ次元に位置づけられることになる。自己関係は根本的に、神に対する関係として理解されるのである。

『死に至る病』での「永遠と時間の総合」ということで問題とされるのは、こうして自己と神との関係、個人と神との関係である。「永遠と時間の総合」と言われる際の「永遠」は根本的には、「神」であり、人間の「神関係」を言い表わしているのである。

第2項 『不安の概念』における「総合」

『不安の概念』でもまた人間は「永遠的なものと時間的なものの総合」として規定される。もっとも総合の二つの契機として挙げられるのは、「永遠－時間」だけではなくして、他に「霊魂－肉体」、「個人－人類」といったものが挙げられている。そして『不安の概念』で最初に取り上げられるのは、「個人－人類」という関係、人間は「個人であると同時に人類である」という関係である。

「個人であると同時に人類である」ということは、「罪」の問題に関連して述べられるのであるが、それはおよそ次のようにまとめることができる。人類は、罪性の量的増加においてその歴史を持っている。しかし人間はこの人類の歴史に、初めから参与しているわけではない。すなわち初めから罪性を持って生まれて来るわけではない。そうではなくして、人間は自らの自由による最初の罪によって、初めて人類の歴史に参与し、人類の罪性を受け取るのである。人間は動物のように種に対して単なる一例として関係するわけではない。人間は人類に対して自由によって関係する「個人」である。しかしその一方で、「ただ自己自身であり、何の歴史にも参与しない」(SV6, 130) 天使とも違う。実際に最初の罪によって人類の歴史に参与し、当の個人に定められた罪性を受け取る「人類」でもある。

けれども人間がこうした「個人であると同時に人類である」ということは「矛盾」であるとされる。そしてその限り人間はこの「個人であると同時に人類である」という総合を総合として均衡させるべく運動を展開しなければならない、と考えられる。キェルケゴー

ルはこの運動の目標となるべき状態について、「自己自身における完成は、全体への完全な参与である」(SV6, 125)というように述べている。「全体への完全な参与」、言うならば全き意味で「人類になる」ということが、同時に「自己自身における完成」、全き意味で「個人になる」ということでもあるのである。しかしこの「全体への完全な参与」というのはそもそもいかなることなのであろうか。

キェルケゴールは人類の歴史を罪性の量的増加ということにおいて見ている。人間は最初の罪によってこの人類の罪性を受け取る。そしてそこから実際に「個人であると同時に人類である」という矛盾を解消せんとする運動が始まる。受け取られた罪性に対してどのように関わるか、ということが問題となるのである。「個人」である限りにおいて受け取られた罪性に対して「自由」に関わりうるのである。そしてそのような運動の目標、「全体への完全な参与」というのは、「罪性の自己化」と言うことができる。

「人間の個人的生の根底に存する (supponere) ところの罪性の前提は、実際彼は人類の歴史の中に入ってくるのだから、自己化されなければならない。」(SV6, 145)

「自己化」というのは、「主体的な」理解のことであり、「罪性の自己化」とは、自らが人類の罪性を受け取ったと主体的に理解することである。或いは意識することである（「罪意識」、「責め意識」）。それは一方では「全体への完全な参与」として、全き意味で「人類になる」ということである。またもう一方では、それは「主体的」であって初めて為されうるという仕方、全き意味で「個人になる」ということでもある。そしてそのようにして初めて「個人であると同時に人類である」という矛盾は、均衡へともたらされるのである。

しかしそもそもこうした「罪性の自己化」が個人の生成運動の目標となるのは、まさにこの「罪性の自己化」が同時にその罪性の「克服」をも意味するからである。

「理念との関係においては、女性の感性における増量は完全性の表現である。というのも理念的には、それは常に自由において克服され、自己化されていると見られるからである。」(Pap. V B 53, 23)

「感性」というのは、最初の罪によって「罪性」になるところのものであるが、その

「自己化」は、その罪性の「克服」と同じことを意味している。罪性によって自らが制約されていると主体的に理解することが、その制約を超えていることの表現なのである。そしてそのような事態は、第1章第1節で見たような、「責め意識」、「罪意識」といった「実存的パトス」が同時に永遠性と関係していることの表現である、という事態に他ならない。そしてここに人間の永遠性に対する関係の問題が現われてくる。

「罪性の自己化」というのは「責め意識」、「罪意識」といった「実存的パトス」に対応している。「実存的パトス」とは、自らがその実存において永遠性から隔てられているという意識であった。『不安の概念』では、最初の罪によって「時間性は罪性の意味において現われる」(SV6, 179)とされている。このことからするならば、「罪性の自己化」とは、自らが「時間性」によって制約されているという理解であり、意識である。しかしそれは同時に罪性、時間性の「克服」の表現なのであり、すなわち個人が永遠性に関係していることの表現なのである。そして逆に言うならば「罪性の自己化」は、個人が永遠性と関係していることによって初めて為しうることなのである。

かくして人間が「個人であると同時に人類である」ということは、「永遠的なものと時間的なものの総合」というように表現されることになる。「個人である」ということでは、人間の永遠性との関係が言われているのであり、「人類である」ということでは、人間の時間性との関係が言われているのである。そしてこのことに基づいて、『不安の概念』後半部では、それぞれの関係の欠如が具体的に問題とされる。「悪に対する不安」とは時間性との関係の欠如であり、「善に対する不安」とは永遠性との関係の欠如なのである。もちろん本来的には、時間性との関係なしに永遠性と関係していることにはならず、永遠性との関係なしに時間性と関係していることにはならないのではあるが。

『不安の概念』では以上見てきたように、「個人－人類」という関係が問題とされる。そしてそれは『死に至る病』で見られたような、「神－自己」関係、「神－個人」関係とは次元の異なるものと理解されなければならない。なぜならば「神－個人」の間には勝義「断絶」が存在するからである。そしてその断絶の前では「個人－人類」という関係は、単に内在的、連続的な関係にすぎないからである。「個人－人類」という関係の間での矛盾、「不安」を問題として取り上げる『不安の概念』においては、「神－個人」関係の断絶という問題は留保されているのである。

注

(1) 「反抗の絶望」は、「永遠的なものの手助けによる」と言われることからわかる通り、そこには神が関与していると言える。そしてそれは『死に至る病』第二編で取り上げられるように、「神の啓示」が必要とされるということである。もっとも、一方的に神からの働きだけで、反抗が生み出されるわけではない。永遠的なものを「用いる」という人間の側からの働きかけも必要である。第一編ではこの人間の側の働きが中心的に論じられていると言えるであろう。

(2) アンチ・クリマクス (Anti-Climacus) は、そもそも『断片』、『後書』の仮名著者ヨハネス・クリマクス (Johannes Climacus) との対照において構想された仮名著者である。ヨハネス・クリマクスは自ら非キリスト者であると称し、しかもなおキリスト教に関心を持ち、キリスト者への「梯子 (Klimax)」を上っていこうとする。これに対してアンチ・クリマクスは「異常な程度のキリスト者」として、その梯子を上から降りてくる仕方でキリスト者への道を明らかにするのである。

(3) キェルケゴールは、ある人物が何を語りうるか、ということに関して極めて注意深かったと言える。アンチ・クリマクスという仮名著者が考案されたのも、そのためである。当初キェルケゴールは、この『死に至る病』を自らの名前で出版することを考えていたが、しかしそこで語られる要求が、あまりに高度な要求であり、自分はそのようなことを語る権利を持ちえない、と考えた。それゆえ、それを自らの著作として出版することを断念し、アンチ・クリマクスという仮名によって出版することになるのである。

(4) 『死に至る病』草稿の中では人間が永遠と時間の総合であるということについて、「人間は人間として動物と親類関係にあるが、また人間として神性とも親類関係にある」(Pap. VIII² B 168, 2) というように説明されている。E. ヒルシュは独訳の注の中でこの箇所を引用して、「この箇所は神と人間の無限の質的差異という命題を正しく限界付けるために重要である」と述べている (*Die Krankheit zum Tode*, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1954, S. 167)。人間が永遠と時間の総合であるということは、神と人間の無限の質的差異という命題を限界付ける、と解釈するのである。しかしそれはむしろ逆である。人間は罪の内であり、反抗の内であり、神と無限の質的差異を隔てているというキリスト者の見解こそが、『死に至る病』での「総合」という概念を限界付けているのであり、「永遠と時間の総合」と言われる際の永遠と時間の間にはまさに無限の質的差異が存しているのである。おそらく E. ヒルシュのこのような

発言の裏には、「神と人間の無限の質的差異」というキェルケゴールの主張を徹底していったバルト派の超自然主義に対する批判があるのであろう。けれどもその議論を『死に至る病』での人間の「永遠と時間の総合」ということから引き出してこようとするのは誤りであると思われる。彼が『後書』での宗教性Aと宗教性Bの関係に関して、宗教性Bは単に宗教性Aの否定ではないとして、同じくバルト派を批判しようとするのはまったく納得の行くところである (cf. Emanuel Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, Gutersloh: C. Bertelsmann, 1933, S. 804f.). 宗教性Aという内在的な宗教性を経ていかなければ、キリスト教に、そして神に近づいていくことは不可能であるというのがキェルケゴールの見解であることは確かである。けれどもそうした議論を『死に至る病』にも当てはめようとするには無理がある。『死に至る病』での人間の「総合」は根本的に宗教性Bの永遠—実存関係なのであり、それは宗教性Aのそれとは次元を異にしていると考えねばならないのである (第2章付論参照)。

(5) 『不安の概念』で論じられる「悪に対する不安」と「善に対する不安」は、『死に至る病』での「弱さの絶望」に位置づけられると思われる。信仰者としての「真の自己」との関係ではなくして、「弱さの絶望」の内にある者が理解する内在的な「自己の内の永遠的なもの」との関係で不安は説明されていると考えられるのである。おそらく単純に考えるならば、「悪魔的なもの」が『不安の概念』では「善に対する不安」で、『死に至る病』では「反抗」で論じられることから、この両者が同じであるということになるであろう。けれども「弱さの絶望」でも「悪魔的」、あるいは「悪魔的なもの」の規定たる「閉鎖性」について語られているのであり、そこに「善に対する不安」を位置づけることも可能なのである。

(6) 筆者の見解に関しては、注(1)を参照。

第3章 倫理的段階と宗教性A

この章では、『後書』を中心に倫理的段階から宗教性Aへの移行について論じていきたいと思う。宗教性Aはキリスト教へ至るための前段階として不可欠である。だからまず、人はなぜ宗教性Aへと至らなければならないのか、ということが問われねばならないのである。

キェルケゴールの実存の段階理論において、倫理的段階は「通過領域」として理解される。倫理的段階は結局座礁し、宗教的段階への移行が為されねばならないと考えられるのである。こうした考えは端的には、人間は原罪（宿罪）によって倫理的な要求を充足することができないという見解に基づいている。罪において倫理的段階は座礁すると考えられるのである。もっともこの「原罪」というものが、単にキリスト教の教義から取ってこられたものにすぎないのならば、倫理的段階の座礁という見解も、そして段階理論自体も、そもそもキリスト教的な考え方であることになるであろう。だからその場合には、段階理論自体が信仰対象にすぎない、ということにもなりかねない。

では実際キェルケゴールの議論が、そのように単なるキリスト教の教義の展開にすぎないのか、と言うならば、決してそうではないであろう。『不安の概念』においては、アダムの罪が、後代の者に遺伝的に伝播しているという従来の原罪論が批判されることになる。そのような考え方は、「空想的」であるとして(SV6, 122)。そこでは、「原罪」というキリスト教の教義は、単に信じられるべきものとしてではなく、ある種の論理によって根拠付けられうるものとして見なされ、解釈されているのである。そしてこの「原罪」の論理は、『後書』において「実存」という概念が主題化されることによって、より明瞭なかたちで現われてくることになる。本章での課題は、この倫理的段階から宗教的段階への移行に関するキェルケゴールの論理を明らかにすることである。その移行は何故為されねばならないのか、ということをも明らかにしたいと思う。

ただし『後書』では、宗教的段階は、更に宗教性Aと宗教性B（キリスト教）という二つの段階に区別され、宗教性Aが宗教性Bに先行するものと見なされる(SV10, 226)。だから倫理的段階から宗教的段階への移行とは言っても、それは正確には倫理的段階から宗教性Aへの移行として問題とされなければならないであろう。倫理的段階から宗教性Aへの移行は、何故為されねばならないのか、ということをも明らかにすることが、本章の課題となるのである。

第1節 倫理的段階

第1項 倫理的段階における可能性と現実性

『不安の概念』では、倫理的には罪の可能性と罪の現実性は区別されねばならない、ということが繰り返し述べられている。場合によっては罪の可能性が、「不安」や「状態」(SV6, 199)と言い換えられて、である。そしてこの『不安の概念』での「倫理学」というのは、単なる学問領域としてではなく、それ自体倫理的段階に存する者の見地を表明するものであるとも理解できる。だから罪の可能性と罪の現実性は区別されるということ、そもそもは、行為の可能性と現実性は区別されるということ、このことは倫理的段階についての一つの規定であると考えられるのである。

『後書』では、この可能性と現実性の区別は、倫理的段階に関する事柄として明言されているわけではないが、やはり一つの重要な議題となっている。

「私が為そうとしているが、しかしいまだ為していない或ることについて私が思惟する場合、この思惟されたものは、どんなに正確であっても、たとえ *思惟された現実性* と呼ばれるにいかにかにふさわしいとしても、それは一つの可能性である。」(SV10, 26)

簡単に言うならば、思惟と行為、可能性と現実性は厳に区別されなければならない、と言われているのである。これはつまり、倫理的には、行為の善悪についての知識(思惟)が決定的差異を為すのではないからである。「私が善であるのは、私が善を思惟するからであろうか？ 或いは私が善良であるのは、私が善を思惟するからであろうか？ 決してそうではない」(SV10, 34)。私が善であるのは、私がその善を実際に為し、現実化している場合である。倫理的には、実際に当の個人が善を為しているかどうか、ということが決定的差異をなすのであり、行為、現実性が肝心である。その限りまた思惟と行為、可能性と現実性は決定的に区別されねばならないことになるのである。

ではこのような可能性と現実性の区別はどのようにして生じてくるのであろうか。『後書』での可能性と現実性に関する記述は、『断片』「間奏曲」での「生成」の規定を思い起こさせる。『断片』「間奏曲」では、「生成」は「可能性から現実性への移行」として規定され、そしてそれは「自由」によるとされる(SV6, 68)。もし生成が「必然性」によるのであるならば、思惟された現実性(可能性)はまさに必然的に現実化される。そしてそ

の限り可能性と現実性は区別されないことになる。だから倫理的段階で可能性と現実性が区別される場合には、生成の原因たる「自由」についての自覚が存しているものと考えねばならない。更に言うならば、「生成の内にある」という意味での「実存」についての自覚が存しているものと考えねばならない (cf. SV10, 13)。人間は実存し、絶えず可能性から現実性への移行の内にある。そしてその可能性を現実化するか、否か、は人間の自由に委ねられている。こうした洞察からして、倫理的段階では現実性が重視され、可能性と現実性は厳に区別されることになるのである⁽¹⁾。

倫理的段階では、「思惟された現実性は可能性である」として、倫理的に、思惟と行為が区別される。しかしそれだけではない。キェルケゴールは、「思惟された現実性は可能性である」というテーゼを、更に他者認識に関しても適用している。

「他者が為した或ることについて私が思惟する場合、したがって一つの現実性を思惟する場合、私はこの与えられた現実性を現実性から取り出し、可能性へと翻訳する。というのも *思惟された* 現実性は一つの可能性だからである。」 (SV10, 26)

これはつまり、他者が或る行為を現実に行なったかどうかは、根本的に認識不可能であるということである。他者の行為は、「それは可能であるか」という仕方で理解されうるにすぎず、それが捉えられる場合には可能性に翻訳されてしまう、と言うのである。このことからまた、他者に関しては倫理的な判定を下すことはできないということになる。それが実際に為されたかどうか認識されえない限り、他者の行為の善悪については判定を下すことはできないのである。逆に言うならば、倫理的な判定はただ自己の行為に関してのみ為されるべきだ、ということになるのである (SV10, 27)。

けれども、このような議論に対しては一つの疑問を抱かざるをえない。「思惟された現実性は可能性である」という倫理的なテーゼが、何故他者認識に関しても適用されうるのか、と。キェルケゴールは、上の引用で、「思惟された現実性は可能性である、*それゆえに* 他者の現実性は認識されえない」という仕方で、「思惟された現実性は可能性である」というテーゼを認識論の問題に適用している。しかし普通に考えるならば、認識論の問題と倫理の問題は別個に扱われるべきであろう。

第2項 倫理的段階における「思惟と存在の一致」の否定

キェルケゴールが「思惟された現実性は可能性である」というテーゼを他者認識に関して適用する時、それが単なる論理的操作であるならば、確かにその議論には無理がある。けれどもキェルケゴールはここでそのようなことをしているわけではない。そうではなくして、キェルケゴールは、それが人間の意識の事実であると考え、その意識の事実を語っているのである。つまり「思惟された現実性は可能性である」という倫理的な意識は、自ずと他者認識に反映されると、適用されると考えているのである。

「思惟された現実性は可能性である」ということは、認識論的には、思惟が不確実、知が不確実であるということである。キェルケゴールの術語で言うならば、知が「近似値 (Approximation)」であるということである。そしてキェルケゴールは、この知が「近似値」であるということとは、人間が、実存し、生成の内にあることに起因するものであると考えている。「実存しつつ認識する精神はまさにそれ自身生成の内であり、そうして真理は近似化である…」(SV10, 158)。認識主体が生成の内にある以上、認識対象は、認識される時点では常に過去のものとなっている。主体が現在であるのに対して、対象は過去である。そしてこの主体が生成の内にあることによって生じる時間的懸隔が、知を「近似値」足らしめると考えられるのである(この点に関しては第5章第1節参照)。だから倫理的意識が存し、実存の自覚が存する場合、その実存の自覚は同時に、認識対象が過去のものであること、知が近似値であることを、人間に意識させるはずである。それは「疑惑」を生み出すのである。倫理的意識が存する限りは、他者に関する知は、絶えず「疑惑」にさらされ、「思惟された現実性は可能性である」という意識は他者認識においても反映される、と考えられるのである。

実際に考えてみても、個人の倫理的意識が深まり、自らの行為に関心が向けられれば向けられるほど、認識論の問題、他者認識の問題は関心の外に置かれねばならなくなることは予想されるであろう。そしてその自己の行為の現実性に比べれば、他者の現実性が不確実にしか知りえないのは自明なことである。「思惟された現実性は可能性である」ということは、さしあたり自己の行為に関して意識されるわけであるが、倫理的意識が高まれば高まるほど、他者認識に関しても反映されることが予想されるのである。

このようにして倫理的段階には、倫理的、認識論的、両方の意味での「思惟と存在の一致」を否定する意識が存している。そこでは倫理的、認識論的に可能性と現実性、思惟と存在が、意識において区別されるのである。ただしそうは言っても、その思惟と存在が決

定的に切り離されるに至るのは、倫理的段階を超えて更に宗教性Aへと達してからのことであると言える。倫理的段階では、いまだ徹底的には思惟と存在は切り離されていないと考えられるのである。

第3項 倫理的段階における「思惟と存在の一致」の前提

倫理的段階には「思惟と存在の一致」を否定する傾向があるにもかかわらず、キェルケゴールはまた同時に、倫理的段階の内に思惟と存在の一致という前提を見出している。

『不安の概念』序論では一種の学問論が展開されているが、そこで倫理学は、思惟と存在の一致を前提とする形而上学をもって始まる学問系に帰属すると理解されるのである(SV6, 121)。「古代の認識や思弁の一切が、思惟は実在性(Realitet)を持つという前提において成立していたように、古代の倫理学の一切は徳は実現しうる(realisabel)という前提において成立している」(SV6, 118)。すなわち倫理学、そして倫理的段階では、「思惟と存在の一致」という前提が「徳は実現しうる」という仕方存在している、と言われているのである。

第1項で述べたように、倫理的段階においては、自己の実存、生成が自覚されて思惟と存在は区別されることになった。その生成は「自由」によって生じるものであるという意識によって、である。しかしそのように生成、つまり可能性から現実性への移行が「自由」によるものである限りはまた、倫理的には「徳は実現しうる」ということが前提されることになる。人間は或ることが善であると知っているならば、善を為すことができるということが前提されねばならないのである。逆に言うならば、そこでは「罪」は「例外」と見なされるのである。「罪は倫理的意識にとっては、誤謬認識にとっての誤謬と同様、何も証明しない単独の例外である」(SV6, 118)。倫理的段階において「罪」は、単なる「例外」として切り捨てられるのであり、「自由」によって「徳は実現しうる」という前提が固守されねばならないのである。そしてこの「徳は実現しうる」ということの内に、根本的な思惟と行為、思惟と存在の一致という前提が見出されるのである。

キリスト教的には「あらゆる人が罪人である」ということこそが、前提である。そして宗教性Aでは「あらゆる人は責めを負っている」というのが前提である。これと対比するならば、倫理的段階にはまさに思惟と存在の一致という前提が存している。倫理的段階では思惟と行為が区別されるとは言っても、それはあくまで形而上学的な思惟と存在の一致という前提の内部でのことにすぎないと考えられるのである。そして倫理的段階から宗教

性Aへの移行とは、この思惟と存在の一致という前提が破綻することに他ならない。以下での問題は、この思惟と存在の一致という前提はどのようにして破綻するのか、ということになるのである。

第2節 倫理的段階の座礁

思惟と存在の一致という前提が破綻し、倫理的段階が座礁するのは、具体的には罪においてである。罪ある行為が発生することによって、個人は倫理的要求の持つ普遍性から取り残されることになる。つまり「例外者」になる。そうして「徳は実現しうる」という前提を持つ倫理的段階にはもはや留まることができなくなる。ではその罪ある行為はなぜ生じてくるのか、と言うならば、それには再び「実存」ということが大きく関係していると考えられる。

「実存は思惟と存在の理念的同一性を切り離す。」(SV10, 34)

「そして実存は思惟と存在を切り離し、それらを継続的に離しておく。」(SV10, 36)

思惟と存在の一致は「実存」によって切り離される、と言われるのである。

倫理的段階にある者は、人間の実存の自覚を通じて、思惟と行為を区別し、行為を重んじる。しかしだからと言って、そこで思惟がまったく意味を持たないわけではない。そこではやはり行為に先行して思惟が為されねばならないと言える。具体的に言うならば、まず或る行為の善悪が思惟されて、次いでそれが現実化される、あるいはされないという仕方倫理的段階は成立しているのである。例えば思惟は、「理念性(Idealitet)への溶解」(SV8, 235)であるとも言われる。これは行為の善悪についての判断を意味するものと考えてよいであろう。行為に重きが置かれるにしても、そこではまず思惟が先行し、或る行為の善悪が判断されると考えられるのである。

けれども、ケルケゴールの言う「実存」とは本来、根本的に思惟に先行するものである。「私は思惟しうるために実存しなければならない」(SV10, 34)。だから或る行為の善悪を思惟して、それからそれを現実化しようとしても、それでは遅いのであり、そうすることによって、思いがけずに生じてくる罪ある行為を食い止めることはできない、と考えられるのである。そしてこのような事態が「徳は実現しうる」という前提、思惟と存在の一致という前提を破綻せしめるのである。可能性から現実性への移行は「自由」によ

て為されるということが述べられたが、その自由とは本来、善悪を自由に選べる「自由意志 (liberum arbitrium)」(SV6, 143/197)の自由ではない。『不安の概念』での表現を用いるならば、それは「捕われた自由」(SV6, 143)として有限的な自由なのであり、思惟に先立つ「実存」によって限界付けられているのである。

だから倫理的段階において実存の自覚が存するとは言っても、この思惟に先立つ実存は顧慮されていないと言える。そしてこのことは、実存者が「自己主張 (Selvhævdelse)」しているということで説明されることになる。

「個人が彼自身において、自己主張において、内面へ向かって弁証法的であるならば、したがって最後の根拠が、それ自身において弁証法的とはならないというようにして — 根底に存する自己が、自らを克服し、主張するために用いられるがゆえに — そうであるならば、われわれは *倫理的な理解*を持つ。」(SV10, 238f.)

倫理的段階では関心が、他者ではなくして、自己の行為に向けられているという仕方です。「内面へ向かって」いる。しかし「根底に存する自己」、すなわち思惟に先立つ実存は、あたかも生成の内にはないかのように、生成から離れて善なる行為について思惟し、次いでそれを現実化しようとする。そうして自身善であると「自己主張」しようとしているのである。けれどもこの思惟から現実化へ、という過程に先立って、「根底に存する自己」自体が生成の内にある。思惟によって自らの行為、生成を制御しようとしても、その思惟に先立って「根底に存する自己」は生成の内にあるのである。倫理的段階が座礁せざるをえないのは、このように「根底に存する自己」自体が既に、その思惟に先だって、実存し生成の内にあるからなのである⁽²⁾。

第3節 宗教性A

しかしこのような「根底に存する自己」は、単純に自己自身によって知られうるようなものではないであろう。というのもそれは、自己によって対象的に認識されるものではないからである。「根底に存する自己」とは、「それを思惟することによって私が可能性へと変えることのない唯一の現実性」(Pap. VI B 54, 14)とも言われている。逆に自己が、「可能性へと変えられて」、対象的に認識されている限りは、再び倫理的な善を実現しようとする試みが為されることになるのである。そうではなくして、「根底に存する自己」

とは、あくまでそうした対象的な認識をする主体としての自己である。だからそれは決して対象的には認識されえないことになる。

しかしそうだとするならば、この「根底に存する自己」は、それが知られる場合には、自分自身によってではなくして、他者との関係で知られねばならないであろう。そしてその他者というのは、「根底に存する自己」とは反対に生成の内にはないものであり、まさに永遠性、神であるということになる。

ではこの神はそもそもどのようにして知られるのであろうか。確かにそれは対象的認識、思惟によって知られるのではないが、キェルケゴールはそれでもそれは思惟、「悟性」を通じて出会われるものと考えている。すなわちそれは、悟性にとって「知られざるもの」(SV6, 40)、「異なったもの」(SV6, 44)として出会われると理解されるのである。一応言うておこなれば、この思惟と「異なったもの」というのは、もちろん思惟から区別された行為としての「現実性」とは全く別である。後者はあくまで、「これこれ」の存在であり、「これこれ」の存在として知られる。それに対して、前者は「あるものはある」という仕方、同語反復的にしか言いえないような「存在」なのである。

キェルケゴールは確かに「思惟された現実性は可能性である」として、認識論的な「思惟と存在の一致」を否定する。その限り、カントに近いと言えるが、理念、「神の存在」に関しては、ヘーゲルの見解を支持している。

「思惟と存在の同一性という哲学的命題に向けられた愚かな攻撃に対して為された反論を、私はよく知っているし、その正しさを進んで認めたいと思う。そこでは正しく反論が為された。思惟と存在が一つであるということは、不完全な実存に関して、例えば私がバラを思惟することによってバラを生み出す、という様なふうに理解されてはならない。(…)

しかしより完全な実存に関しては、思惟と存在が一つであるということは妥当するのか？

例えば諸理念に関してはそうである。確かにヘーゲルは正しい。」(SV10, 33)

諸理念に関して、そして神に関しては思惟と存在は一致すると言うのである。もちろんキェルケゴールは神の存在の存在論的証明を行なうわけではない。しかしその「神の存在」に達し、突き当たるのは人間の思惟によるとして、その限り思惟と存在は一致するとして考えているのである。そしてその際「神の存在」というのは、「あるものはある」という仕方、同語反復的にしか言いえないような「存在」なのである。そ

れゆえにキェルケゴールは、『断片』の注の中で、スピノザによる神の存在の存在論的証明が、同語反復に陥っているとし、それが証明たりえないことを示唆しつつも、「スピノザの命題は全く正しい」と述べるのである(SV6, 42n.) (このことに関しては第4章第1節参照)。

キェルケゴールは、人間が思惟によって「あるものはある」という仕方ではか言いえないような存在、神の存在に突き当たることを是認する。そして人間は、そうした神、理念に突き当たることによって、自らが徹頭徹尾実存し、生成の内にあるということを自覚するのであり、「根底に存する自己」を見出すのである。

けれどもそうして人間が神の存在に突き当たり、神との関係で、実存する自己を理解するということは、逆に自己がまた「永遠的」であることをも意味する。

「どんな歴史的なものも私にとっては無限に確実とはなりえない。ただ私が現存在するということを除いては(…)。そしてそれは何か歴史的なものではない。というのも私は、神との関係において自己自身について知る者として、歴史的より以上であり、永遠的であるからである。」(SV9, 70 並びにその箇所の草稿 Pap. VI B 35, 15)

これは、人間が実存し、かつ永遠的である存在者、すなわち「永遠と時間の総合」である、ということである。そしてこの両契機を総合していくというのが、宗教性Aにおける実存者のあり方なのである。

この永遠と時間の総合は、具体的には「諦念」、「苦悩」、「責め意識」というような「実存的パトス」を通じて為されるものと考えられる。これらの内では、「責め意識」が「決定的表現」であるとされるが(SV10, 199)、それは実存と永遠性の二重の関係を表現するものである。それは実存が永遠性と関係しているということの表現であると同時に、実存が永遠性から隔てられているということの表現なのである。そしてこの関係は「結び合わせ(sammensatte)」という言葉で言われている(SV10, 202)。原語は異なるが、『死に至る病』では「結び合わせ(sammenholde)」という言葉について、それが「結び付ける」という意味を持つと同時に「対比する」という意味を持っているということが指摘されている(SV15, 171)。ここでの「結び合わせ(sammensatte)」もまたそれと同じように理解して良いであろう。「責め意識」とは第一には、永遠性と実存の「対比」からもたらされる永遠性から隔てられているという意識である。すなわち倫理的段階の前提、思惟と存在の一

致が切れてしまっているという意識なのである。しかしその意識においては同時に、永遠性と実存は「結び付け」られ、総合されていることになるのである。

このようにして「責め意識」ということで、宗教性Aは特徴付けられる。それはもちろん倫理的段階の「自己主張」とは正反対のものである。

「個人が神の前での自己無化において内部へ向かって弁証法的に規定されているならば、われわれは宗教性Aを持つ。」(SV10, 239)

倫理的段階には「自己主張」が認められるのに対して、宗教性Aには「神の前での自己無化」という「責め意識」が存するのである。

第4節 倫理的段階から宗教性Aへの移行

第1項 移行の必然性

倫理的段階と宗教性Aの間には、「自己主張」と「自己無化」という正反対の性格が認められる。けれどもその一方で倫理的段階での思惟と行為、思惟と存在の区別が、宗教性Aの永遠性—実存関係の端緒となっていることも明らかであろう。倫理的段階で、思惟と存在は、人間の実存が自覚されることによって区別される。そして更にそうした区別を為す者が、自己自身の実存、「根底に存する自己」を見出すことによって、宗教性Aの永遠性—実存関係があらわとなるのである。倫理的段階から宗教性Aへの移行においては、確かに連続性が存しているのであり、言わば実存者としての自己意識の連続的上昇があるのである⁽³⁾。

もっとも、この倫理的段階から宗教性Aへの移行は単に連続的であるだけではない。それは、個人の任意によって選び取られるようなものではない。むしろそれは個人がそうしなければならないこととして、必然的なこととして考えられるのである。

そもそも倫理的段階で、実存を自覚することが可能であるのはなぜかと言うならば、それは、人間が実存を超越しているからであると考えねばならないであろう。永遠性と関係しているがゆえに、実存を自覚しうると考えられるのである。だから人間は永遠と時間の総合であるがゆえに、実存を自覚しうる、そして思惟と行為を区別しうる、延いては倫理的段階が成立しうる、ということになるのである。倫理的段階から宗教性Aへと移行して行くことはその限り必然的なことなのである。実存を自覚している自己が、より徹底的に

反省されるならば、倫理的段階から宗教性Aへの移行は遂行されねばならないこととして理解されるのである。

ところでこのことに関して、『不安の概念』での倫理的段階についての論述は極めて示唆的である。『不安の概念』ではアダムの墮罪の話にならって、「最初の罪」によって善悪の区別が生じると言われるからである(SV6, 138/196)。もちろん倫理的段階が成立するには、この善悪の区別についての意識が不可欠である。しかしそれ自体が「罪」によって生じるとするならば、倫理的段階は成立した時点ですでに座礁していることになる。倫理的段階にある者は、すでに罪を犯し、例外者になっているからである。

倫理が「徳は実現しうる」ということを前提し、「罪」を例外と見なす限りは、倫理的段階に至る以前、倫理的意識を持つ以前において個人はなんら「罪」を持たず、「原罪」は存在しないと考えねばならないであろう。もし「原罪」が前提されるならば、それだけで「徳は実現しえない」ことになる。「無垢」、言うならば「根源正義」が前提されねばならないのである。では、そこからどのようにして、可能性と現実性を区別する倫理的意識が生じてくるのであろうか。そこでいきなり自分が「善を為した」という意識が生じることはないであろう。倫理的意識は「自由」、更には「責任」についての意識を伴っていなければならない。しかしもともと「正義」であり、「善」であるとするならば、善を為すことが、自己の自由、そして責任についての意識をもたらすことはありえないはずである。むしろそれは「罪」を犯すということではなければならない。神、あるいは倫理の「禁止」(SV6, 138)を破ることによって、自らの自由、責任が自覚されるのである⁽⁴⁾。アダムであるならば「善悪の知識の木からは、決して取って食べてはならない」という「禁止」を破ることによって、自らの自由が自覚されるのである。そしてそうやってこそ、倫理的段階は成立しうる。そうやってこそ、可能性と現実性、思惟と行為の区別は生じてくる。けれどもこれはまさに、倫理的段階が成立した時点で、すでに座礁していることを意味するのである。

ケルケゴールにおいてはこのように、倫理的意識と宗教的意識の根源が同じところに見出されていると言える。罪意識、「罪ある行為」についての意識が、倫理的意識、そしてまた宗教的意識の出発点になっているのである。更に言うならば、有限的自由、そして「実存」、「根底に存する自己」についての意識が、倫理的並びに宗教的意識の出発点になっているのである。その限り倫理と宗教を単純に対立させることはできないことになる。倫理から宗教への移行は必然的なものであると考えられるのである。

第2項 主体化の倫理

倫理的段階から宗教性Aへの移行は、このように必然的なものであると考えねばならない。しかしそれはその移行によって倫理がなくなってしまうことを意味するわけではない。むしろそれは倫理が倫理として成立するために不可欠な移行として考えられるのであり、その移行自体が倫理的であると考えられるのである。

キェルケゴールは、『後書』で、「もし主体に成るということが、あらゆる人間に課せられた最高の課題でないとするならば、倫理は何を判断しなければならないか」と問い、「確かに、もちろん倫理は絶望せざるをえない」と述べている(SV9, 110f.)。「主体的に成る」ことこそが、人間の最高の課題であるとするのである。

倫理的段階においては、思惟は、善悪の判断として、やはり客観的性格を持っていないなければならないであろう。そしてそれはその行為が為されるべきか、為されないべきかを決定するのであり、その限り行為と同様に大きな役割を担っている。倫理的には現実性に重きが置かれ、つまり主体的な行為が重視されるのであるが、同様に思惟、客観性も重視されるのである。したがって人間の最高の課題とされる「主体的に成る」ということが、倫理的段階での課題それだけを言い当てているわけではないであろう。むしろそうしたアンビバレントな状態にあっては「倫理は絶望せざるをえない」。そこでは罪ある行為の発生を食い止めることができず、倫理的段階そのものが座礁せざるを得ないのである。

これに対して宗教性Aでは、思惟の役割は「知られざるもの」としての神を指示すること、あるいは「最も貧弱な観念」(SV10, 87)と言われる「永遠の浄福」、永遠性を指示することでしかない。そこでは思惟される内容は「知られざるもの」として、ある意味無内容であり、それにより思惟の客観性は最小限へと減じられることになる。そしてそれと反比例するかたちで主体性が最大限に強調される。「主体的に成る」ということは、まさに宗教性Aでの課題を言い当てているのである。更にはまた、倫理的段階から宗教性Aへの移行、「主体化」がより強まっていくこの過程を言い当てているのである。

確かに「主体的に成る」ことが「倫理」であるというのは、それだけではわかりづらいかも知れない。けれどもこれは言い換えるならば、自己意識の徹底を要求するものである。もちろんこの自己意識というのは抽象的なそれではなくして、あくまで実存者としての自己についての意識である。実存し、生成の内にある自己は、自らを対象化する仕方では、自らを意識しえない。対象化して意識されるのは現在の自己ではなくして、せいぜい過去

の自己にすぎない。もし実存する自己についての十全な意識を獲得しようとするならば、それは永遠性との関係において、永遠性との懸隔において、つまり宗教性Aにおいてでなければならないのである。

そしてこのような自己意識によっては、自己における連続性が形成されることになる。倫理的段階では、罪ある行為が突発的に発生し、自己の連続性は絶えず打ち破られる。しかし実存の内へと自己意識が浸透することによっては、生成の内にある自己は自己によって制御され、罪ある行為の発生は食い止められ、自己における連続性が形成されるのである。ケルケゴールにおいては、こうした自己における連続性を獲得することこそが、実存者たる人間の倫理であると考えられるのである⁽⁵⁾。

注

(1) 『断片』「間奏曲」で言われる生成の「自由」は、本来は、このような人間の自律的自由を意味するものではない。以下において見られるようにそうした倫理的段階での理解は破綻することになるのである。

(2) 『不安の概念』では倫理的立場から、罪の可能性たる「不安」と罪の現実性とは区別されなければならないと言われている。しかしそうした区別を堅持したままで、罪の発生を食い止めようとしても、それは不可能であるとされる。罪の発生を食い止めるには不安の内にある「状態自身が一つの新たな罪であると信じる勇氣」(SV6, 201)が必要であると考えられるのである。倫理的立場から為された可能性—現実性の区別は破棄されねばならないのであり、未だ罪ある行為を現実化していない状態、例えば、行為に先立って、行為の善悪について思惟している状態もまた罪として理解されねばならないのである。そこにおいて主体は既に生成の内にあるのであり、そこからは突発的に罪ある行為が生じてくるからである。

(3) W. グレーベは、倫理的段階を自己の「二重運動」という観点から、それが「ある程度の」二重運動によって特徴付けられることを明らかにしている。それはすなわち人間の「総合」の両契機が、「ある程度」切り離されているということである。本章での議論に即して言うならば、倫理的段階での可能性—現実性という区別は、宗教性Aでの永遠性—実存という対立へと至る途上にあるのであり、永遠性—実存の区別が「ある程度」為されていることになるのである。

Cf. Wilfried Greve, *Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards Krankheit zum Tode?*, in: E. Angehrn u. a. (Hg.), *Dialektischer Negativismus* [stw 1034], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 335ff.

(4) 『後書』ではソクラテスのダイモニオンを引き合いに出して次のように述べられている。「もし永遠性の本質的決定性が後退的に想起の内に得られるとするならば、神に対する最高の精神関係が、神は諫止し、引き止めるということであるのはまったく当然なことである。」(SV9, 227n.) もし「徳は実現しうる」ということが前提され、その徳において永遠性、永遠の浄福と関係することになるとするならば、そこで神、あるいは倫理はただ禁止するだけであり、積極的に何かをせよと勧めることはない、と考えられるのである。だからその意味で言うならば、倫理的段階で行為に先行する思惟とは本来、或る行為の善悪について思惟というよりもむしろ、悪についての、罪についての思惟である。それゆえこの思惟は「不安」を呼び起こす。そして『不安の概念』での論述に即して言うならば、この「不安」が「自由のめまい」(SV6, 152)となり、「失神」(SV6, 153)となり、その中で罪が生じるのである。

(5) このように考えるならば、「主体化の倫理」と『不安の概念』序論で語られる「第一倫理」、「第二倫理」との関係が問題になってくるであろう。『不安の概念』では、「徳は実現しうる」という前提を持つ倫理を「第一倫理」と呼び、罪を前提とするキリスト教の倫理を「第二倫理」と呼んでいる。「主体化の倫理」はもちろん「第一倫理」ではないが、キリスト教の倫理、「第二倫理」であるとも言いえない。「主体化の倫理」は、『不安の概念』での「倫理」の分類の内に位置づけられないことになるのである。このことは、『不安の概念』の時点では、いまだ宗教性Aという実存段階は確立されていなかった、ということで説明できるものと思われる。『不安の概念』から『後書』にかけて、キルケゴールの宗教性理解において、あるいはキリスト教理解において発展があった、と推測しうるのである(第1章注(3)参照)。

第4章 逆説と悟性

前章では倫理的段階から宗教性Aへの移行について扱った。この章からより決定的な局面宗教性Aから宗教性Bへの移行を扱うことにする。宗教性Bへの移行、つまり「キリスト者に成る」ことを考えていく上で主題とされねばならないのが、「逆説」という概念である。キェルケゴールは繰り返しキリスト教は「逆説」であると言うのである。ただしキリスト教が「逆説」ないしは「矛盾」として規定される時、その「逆説」は基本的に二つに分けて考えなければならないと思われる。一つにはその信仰される内容に関わる「逆説」であり、つまり「神が人になった」という「神人」の「逆説」である。そしてもう一つには、言わば信仰者の実存様態に関わる「逆説」であり、信仰のあり方に関わる「逆説」である。この後者の「逆説」、「矛盾」に関しては第5章、第6章で扱うことにし、ここではまず前者の「神人」の「逆説」について論じていきたいと思う。

この「逆説」という概念でとりわけ問題となってくるのは、キェルケゴールは非合理主義者か、という問題である。キェルケゴールは、読者に「逆説」たるキリスト教を信じるよう要求する。これは非合理主義であるか、ということが問題とされるのである。実際、キェルケゴールは非合理主義者であるという解釈が為される場合がある⁽¹⁾。けれどもまた、そうした解釈に異議を唱え、キェルケゴールは「反理性的(*contra rationem*)」⁽²⁾ではなくして、「超理性的(*supra rationem*)」な境地を要求しているのだ、という解釈も為される⁽³⁾。信仰者にとっては、「逆説」はもはや「逆説」ではないと言うのである。本章ではこの非合理主義の問題に焦点が当てられることになる。

あらかじめ述べておこならば、最終的には、キェルケゴールは非合理主義者ではないことを明らかにしたいと思う。しかしまた同時に、上のどちらの解釈も根本的な誤解に基づいていることをも明らかにしたいと思う。それはつまり、両解釈においては、信仰は一面的に「選択」として捉えられており、「逆説」が人間に対して信仰を与えるという洞察が欠如している、ということである。キェルケゴールの思想を理解する上では、一般的に「決断」とか「選択」とかいった人間の側の働きが強調される。しかしながらそうした選択、信仰は、本来神自身、「逆説」自身によって与えられ、可能にされるという考えが、キェルケゴールの思想の根本には存しているのである。選択、決断ということを言うるとはしても、あくまで「逆説」の働きがその制約となっているのである。以下まず第1節、第2節で、この「逆説」がどのようにして人間に信仰を与えるのか、ということをおも

にしたいと思う。

第1節 逆説とナンセンス

人間の認識、思惟の営みは、ある意味でその限界を目指して為されていると言える。それは未知のものを知ろうとし、自らの領域を拡張しようとするにおいて、逆に自らの真の限界を確定しようとする。ケルケゴールはこのことを、『断片』の中で、悟性は自らの没落を欲する、というように述べている(SV6, 38)。真に「知られざるもの」に突き当たることは、自らの没落を意味するにもかかわらず、悟性はそれを欲すると言うのである。そしてこの「知られざるもの」に悟性が実際に突き当たっている事例は、いわゆる「神の存在の存在論的証明」において見出されることになる。

ケルケゴールはスピノザによる神の存在証明を取り上げて、それが結局「あるものはある」という同語反復に陥っていることを指摘する。しかしその一方で、「スピノザの命題はまったく正しい。同語反復は当然である」(SV6, 42n.)と述べている。ケルケゴールの理解からするならば、ここでの「神」とは、単なる「名前」にすぎず(SV6, 40)、それはまさに「知られざるもの」として「何」とは言いえないものである。それ故それに関してはせいぜい、それは「ある」としか言いえない。そしてその存在証明は、「あるものはある」という同語反復に陥らざるをえない。確かにこれは、それが証明たりえないことを意味する。けれどもそれが「神」という「知られざるもの」を対象としている限りは、同語反復はまったく当然のことなのであり、悟性、思惟は、この同語反復で満足しなければならないと考えられるのである。もちろんスピノザ自身がそのようなことを考えていたというわけではない。しかしケルケゴールは、このスピノザによる神の存在証明において、「知られざるもの」と悟性の衝突を見出すのである。

けれどもそうした、ただ「ある」としか言いえない存在はまた、非存在であることを想定しえず、非存在とはなりえないと考えねばならない。そうしてそれは、「非存在から存在への移行」(cf. SV6, 68)たる生成の内には存しえず、時間の内には存しえないことになる。実際、時間の内の存在であるならば、「何」と言えなければならないであろう。「ある」としか言いえない存在は、時間の内にある事実的存在とは区別されねばならない永遠的存在なのである。そしてここからキリスト教の「逆説」が明らかにされることになる。キリスト教の「逆説」とは、そうした永遠的存在が事実的存在として、「人」として、時の内に生じたということなのである。

『後書』の中では、この基督教の「逆説」は、「ナンセンス (Nonsense)」から区別されねばならないと言われている。そしてその区別を為すために人間は「悟性を用いる」と述べられている (SV10, 235)。しかしこれは単純に、「逆説」は「ナンセンス」ではないと悟性が判断する、ということではないであろう。「キリスト者は悟性によって理解できないもの〔逆説〕に注目するようになる」 (SV10, 236 [内は引用による])。「ナンセンス」もまたある意味では、「理解できないもの」である。けれども「ナンセンス」に関しては、悟性は「それがナンセンスであることを見通す」 (ibid.)。逆に「逆説」に関しては、悟性はそれを「ナンセンス」と判断することができないのである。「逆説」が「理解できない」とは、それを「ナンセンス」として判断できないということなのである。それはまさに「逆説」が、先の「知られざるもの」に関わっており、悟性の限界に関わっているからである。「逆説」とは、「神」という「知られざるもの」の生成である。それ故悟性はそれを判断できず、特別に自らの限界に関わる事柄として、「ナンセンス」から区別するのである。

もっともこの「悟性」というのは、抽象的思惟、「思弁」の能力を意味しているわけではない。『後書』では、思惟者、認識者は「実存者」であるということが繰り返し強調される。ケルケゴールが「悟性」ということで考えているのは、あくまで「実存する」人間の悟性であり、言うならば「実存」によって限界付けられている悟性なのである⁽⁴⁾。そしてこの悟性、思惟が「実存」によって限界付けられているということが留意されていなければ、悟性、思惟は「知られざるもの」について「思弁」を始め、その「知られざるもの」という限界を空想的に乗り越えて行ってしまうのである。しかしそうであるならば、「逆説」が悟性の限界として「ナンセンス」から区別されるためには、人間の側で或る種の準備が為されていなければならないことになる。

実際、人間の思惟が実存によって限界付けられているということ、そして「知られざるもの」としての「神」が人間の思惟の限界であるということは、人間に対して特別な自己理解を要求すると言えるであろう。この「理解」というのは、それがそもそも思惟の限界に関わるのであるから、思惟による客観的、抽象的な理解ではない。そうではなくして、それは主体的な、「自己化 (Tilegnelse)」と呼ばれる理解である。つまり、「神」は思惟の限界であると理解する者自身が、その理解の「中に実存する」 (SV10, 58) という仕方で、したがってその理解の内でも同時に自己自身が知られるという仕方で為される理解なのである。だからまた「知られざるもの」、永遠的存在というのも、抽象的な意味でそうなので

はなくして、この主体的な仕方では捉えられたものでなければならない。『断片』では、「知られざるもの」と悟性との区別は、悟性の「情熱」によって為される、と言われている(SV6, 38)。それは、「知られざるもの」と悟性、永遠的存在と実存との不均衡、緊張関係故に、情熱的、パトスの的に捉えられねばならないのである。

もっともこのような自己理解とは一つの実存的態度に他ならず、「宗教性A」と呼ばれる。キリスト教の「逆説」に注目するためには、個人はそれに先立って、宗教性Aの内に存していなければならないことになるのである(SV10, 226)。先の「悟性を用いて」、「逆説」と「ナンセンス」を区別するというのも、結局はこのことである。宗教性Aの情熱、悟性の情熱が、「逆説」を悟性の限界に関わるものとして、「ナンセンス」ではない「知られざるもの」として、「ナンセンス」から区別するのである⁽⁵⁾。

第2節 躓きと信仰

キリスト教の「逆説」は、宗教性Aでの「知られざるもの」の延長上に現われてくるものである。けれどもそこで「逆説」を信仰するということが起こるのは、どのようにしてであろうか。宗教性Aの内にある者は、宗教性Aの「神」に無限の関心をもって、情熱的に関係している。そしてその関係の中で自己を理解し、言うならばその関係を自らの支えとしている。もし「逆説」が、宗教性Aでの「神」とまったく同じ意味で、悟性の限界であるにすぎないならば、わざわざ「逆説」を選んで、信仰するようなことは起こりえないであろう。

ケルケゴールが「神人」を「逆説」として捉える時、重要なのは、*神が人になった*ということである。「自分自身を神に等しくあるいは神を自らに等しく描くことは、確かに人間にも思いつけるであろう。しかし神が自分自身を人間と同じ姿に描き出したというように詩作することは、人間には思いつけないであろう」(SV6, 37)。人が神になるのではなくして、神が人になるということ、それはまさに神自身の発案と考えざるをえないのである。だからここでは、悟性の限界が神自身によって告げられていると言える。「キリスト教は、自らを逆説として告知した」(SV9, 178)のである。

もっともこれは、宗教性Aの内に深まった者の見解であると言えよう。宗教性Aの内にある者の「神」と悟性を区別せんとする情熱は、「逆説」に直面することによって、「逆説」の由来を、そしてまた自らの関係する「神」の由来を問わざるをえなくなるのである⁽⁶⁾。しかしそのようにして自覚されるのは、「知られざるもの」であったはずの宗教性

Aでの「神」が人間自身、悟性自身によって作り出されたものであるということである。「逆説」が人間には思いつけないものであるのに対して、宗教性Aでの「神」はまさに人間の発案であり、宗教性Aは「内在的」宗教性であることが自覚されるのである。そしてなおもそこに留まるならば、一種の自己矛盾に陥ることになる。「神を自分で作り出している」、「知られざるものを知っている」という自己矛盾に陥るのである。そしてこの自己矛盾とは、すなわち「躓き (Forargelse)」と呼ばれるものに他ならない。そこでは、「逆説」と、「知られざるもの」を自分で作り出す悟性とが「衝突」しているのである (SV6, 49n.)。「逆説」を認めなければ自己矛盾に陥ることを知りつつも、それを認めることができないという、最終的には「悪魔的なもの」と呼ばれるような現象が生じてくるのである。

しかし現実にはこの「躓き」は、あらためて宗教性Aを選択するまでもなく、生じてくると言える。「逆説」に注目する個人は、既に宗教性Aの内に情熱的に存しているのであり、既に宗教性Aを選択してしまっていると言えるからである。「逆説」に注目することによって、個人は「躓き」に陥るのである。そしてそうであるならば、この「躓き」は、何か人間の行為によって引き起こされる、とは言いえないであろう。「躓き」に陥る者は、それ以前と同じように宗教性Aへと深まろうとしていたにすぎない。「躓き」は、むしろ「逆説」によって引き起こされるのであり、「逆説」の方が悟性に衝突してくるのである。だから「躓き」は、悟性にとって「受け身 (Lidelse/ドイツ語 Leiden)」であると言われる (SV6, 48)。「躓き」は人間に与えられるものなのである。

ケルケゴールは、この「躓き」を「信仰への入り口」と見なしている (SV10, 251)。「躓き」をバネにして、「躓き」に動機付けられて、信仰は可能となるのである。信仰は、「躓き」という自己矛盾を破棄せんとして意志されるのである。したがって、そこでは何か悟性による判断が働くわけではない。そうであるならば、それは再び自己矛盾に陥ることになる。そうではなくして「知られざるもの」自体が標識とならなければならない。内在的に「知られざるもの」を作り出す「悟性を放棄して」 (SV10, 233)、「逆説」は勝義「知られざるもの」であるという理由によって、信仰は生じるのである。だからそこでは直接的に「逆説」が真理として知られ、それによって信仰が生じるのではない。そうではなくして「躓き」を破棄するために、「逆説」が選ばれ、信仰が生じるのである。

さて、そうして信仰において「悟性を放棄する」からとって、宗教性Aでの情熱までもが無にされてしまうわけではない。この情熱は「逆説」が「ナンセンス」から区別され

るために不可欠である。確かにその情熱とは、「知られざるもの」と悟性を区別する「悟性の情熱」であるわけだが、それにもかかわらずこの情熱は信仰においても保持されるのであり、より正確には「尖鋭化」されるのである(SV10, 248)。「逆説」という徹底的に「知られざるもの」によって、より強度な情熱が可能とされるのである。そしてそのより強度な情熱こそが、まさに「信仰」と呼ばれるものなのである。

「信仰」はこのように「躓き」を「入り口」として、「躓き」によって可能となる。それ故また「信仰」も、根本的に「受け身」と言える。確かにそこでは「躓き」を破棄する人間の意志が必要であると言えるが、その意志は「躓き」を通じて初めて可能になるが故に、「信仰」もまた「受け身」であり、根本的に与えられるものなのである。「神が人になった」という「逆説」は、特別に、人間に対して「信仰」を与えることになるのである。

第3節 非合理主義の問題

本章の冒頭で述べたように、しばしばキェルケゴールの思想は非合理主義、「反理性的」であるとの批判を受ける。しかしまたその一方で、キェルケゴールの思想は「超理性的」な境地を要求するものである、とする解釈がある。ここでは第1節、第2節の議論を踏まえた上で、この非合理主義の問題について考えてみたいと思う。

キェルケゴールは非合理主義者であるという批判が生じるのは、キェルケゴールがキリスト教を「逆説」として規定し、その「逆説」を信じるよう要求するからである。「悟性を放棄して」信じることを要求するからである。そしてこのキリスト教が「逆説」であることは、『後書』での記述からするならば、信仰者になっても変わらないと言える。「キリスト教はまた、信仰者に対して一度逆説であって、そしてその後密かに、少しずつ彼に理解を得させるようなことを欲しない。というのも信仰の殉教（彼の悟性を十字架にかけるということ）は一瞬時の殉教ではなくして、まさに持続性の殉教だからである」(SV10, 227f.)。「キリスト教は、実存される限り、逆説に留まる」(SV10, 231)。このような記述からして、「逆説」は人間の悟性、理性に徹頭徹尾反する「反理性的」なものであるという解釈が為されうるのである。

これに対してキェルケゴール研究者の間ではしばしば、キリスト教は信仰者にとってはもはや「逆説」ではないと解釈される。こうした主張はもっぱら後の一部の日誌記述を根拠としている。「信仰者にとって背理はもはや背理ではない」(Pap. X² A 592/ X⁶ B 79)

(7)。信仰者にとってはキリスト教はもはや「背理」、「逆説」ではなく、信仰者はキリスト教を「理解する」と解釈されるのである。信仰者は、信仰を持たない者の理性的立場を超えて、「超理性的」な立場に立つと考えられるのである(8)。そしてここからケルケゴールは非合理主義者ではないという結論を引き出そうとするのである。

ところでこのような二様の解釈においては共に、キリスト教と宗教性Aとが対比されて論じられていると言える。「逆説」を信じるキリスト教に対して、宗教性Aはその内在性故に、「理解できるもの」に対する信仰を持つと見なされるのである。そしてそこから、キリスト教を選ぶことは非合理か、ということが問題とされる。宗教性A対キリスト教という図式の下に議論が行なわれるのである(9)。ケルケゴールは非合理主義者であるという批判も、そして後の日誌記述を持ち出してその批判からケルケゴールを弁護しようとする立場も、基本的にこの図式に乗っかっているのである。けれども実際に個人が宗教性Aからキリスト教へと移行する時、はたしてそうした宗教性Aか、キリスト教か、という選択が為されうるのであろうか。これまでの考察からするならば、そのような局面が存するようには思われぬ。

宗教性Aからキリスト教への移行に際しては、二つの移行が問題となりうるであろう。宗教性Aから躓きへという移行と、躓きから信仰へという移行の二つである。前節で述べたように、最初の移行に関しては、選択ということは不可能である。そこでは「逆説」の方が主導権を握っているのであり、「受け身」なのであり、人間の側での選択というようなことはありえないのである。では躓きから信仰へという移行に関してはどうであろうか。確かにここでは人間の側の働きが必要であると言える。何もしないならば、躓いたままである。したがってそこでは選択ということが言えるであろうが、しかしそれは、宗教性Aか、キリスト教か、という選択ではない。その選択は、「逆説」が躓きを引き起こした後で初めて為されうる。「知られざるものを知っている」という自己矛盾が自覚された後で初めて為されうる。だからそこでは宗教性Aとしてその自己矛盾をまったく知らない状態は選択肢とはなりえず、その代わりに「躓き」が選択肢とならざるをえないのである。宗教性Aの内在性は、先の解釈で想定されたように、選択の対象、自覚的な選択の対象とはなりえない。その内在性が自覚されるや、それは「躓き」として自覚されるからである。宗教性Aが「理解できるもの」に対する信仰として自覚されるや、それは「躓き」として自覚されるからである。それ故そこには、躓きか、信仰か、という選択があるにすぎないのである。

キェルケゴールは、確かに宗教性Aとキリスト教とを対比させて議論する。しかしだからと言って現実に、宗教性Aか、キリスト教か、という選択が為されるわけではない。現実的な、宗教性Aからキリスト教への移行過程を顧みるならば、そこには宗教性Aとキリスト教のどちらからも自由な、どちらをも自由に選べる地点は存在しないのである。両者の間には、「逆説」が「躓き」を与えるという他者の働きが介在するのであり、この他者の働きが、宗教性Aからキリスト教への移行においては決定的なのである。先に見た二つの解釈は、この他者の働きを度外視しているのである。

さて、可能な選択は、躓きか、信仰かというものである。そして前節で述べた通り、信仰は、情熱が尖鋭化されることによって生じるのであり、躓きと信仰の差異は情熱の強度の差異であると言える。その限り信仰者と言えども、常に「躓きの可能性」が存していることになる。この選択はある時点での一回限りの選択ではないのである。そもそもそこで信仰を選ぶのは、躓きを破棄するためなのであり、「逆説」が「逆説」であり、「知られざるもの」であるが故に選択されるのである。「知られざるもの」を自分で作り出すという自己矛盾に陥らないために、である。そしてそうであるならば、当然「逆説」は「逆説」であり続けなければならないことになる。「躓きの可能性は、信仰者の実存することにおける連続的な畏れとおののきである」(SV10, 251)。躓きを破棄するために信仰を選ぶというのは、まったく消極的な選択であるように思われるかもしれない。けれども「躓き」や「罪」に対する「畏れとおののき」が、キェルケゴールのキリスト教の基調を為すものであることは疑いえないであろう。信仰者は、この「畏れとおののき」に駆り立てられて、「逆説」を信仰し続けるのである⁽¹⁰⁾。

このように「逆説」が「逆説」であり続けるということは、確かにキェルケゴールは非合理主義者であるという解釈の論拠ともなりかねないところである。けれどもその「逆説」に対する信仰は、あくまで現実的な、宗教性Aからキリスト教への移行過程の中で捉えられなければならない。現実的にはそこでは、躓きか、信仰かという選択しか可能ではないのである。そしてそうである限り、信仰を選ぶことは決して非合理的なことではない、と言える。むしろ躓きを選ぶことのほうが、理にかなわないのであり、非合理的なのである。更にまた、宗教性Aからの移行として顧みるならば、信仰は、宗教性Aでの「知られざるもの」と悟性の情熱的区別の徹底であり、言うならば、完成なのである。「逆説」に対する信仰、「悟性を放棄して」の信仰においては、「知られざるもの」と悟性の区別が、内在性を突破し、勝義「知られざるもの」と悟性の区別になるのである。キェルケゴールは読

者に「逆説」たるキリスト教を信仰するよう要求し、その「逆説」は信仰者にとっても「逆説」であり続け、「理解できないもの」であり続けると考えた。しかしそれは決して非合理主義ではないのである。

第4節 罪意識

ところで、このように考察される「逆説」と「悟性」の関係とは結局、神と人間の関係に他ならない。そして「逆説」が勝義「知られざるもの」であるということは、それが「悟性」と、そして人間と「無限の質的差異」を隔てているということである。そこには「神と人間の無限の質的差異」(SV15, 175)が存しているのである。この「神と人間の無限の質的差異」とは、更に言うならば「罪」のことである。だから悟性を放棄して、信仰を選ぶということは、この「罪」についての意識、「罪意識」を獲得することに他ならないのである。

おそらくこれまでの議論も、この「罪意識」ということから考えるならばわかりやすくなるであろう。キリスト教の「罪意識」に対して、宗教性Aは「責め意識」によって特徴付けられる。両者はともに永遠性と実存の懸隔についての意識であり、ただ違うのは、「責め意識」は人間自らの力で獲得できるのに対して、「罪意識」は人間自らの力では獲得できないということである。「罪意識」は「時の内の神」によって知らされる、与えられると規定されるのである(SV10, 250)。だからもし、宗教性Aか、キリスト教かという選択を現実的に行ないうる局面があるとすれば、つまり、両者を人間が自由に選べる局面があるとすれば、それだけで、「責め意識」と「罪意識」の相違はなくなってしまうのである。例えば宗教性Aか、キリスト教かということを考えて選択しようとする者がいるとしよう。そしてキリスト教は真理だと考えて、キリスト教を選ぶことに決めたとしよう。しかしその場合に獲得されるのは、結局「罪意識」ではなくして、「責め意識」にすぎないのである。「責め意識」と「罪意識」を自由に選ぼうとするならば、その時点でもはや「罪意識」は獲得されえないのである。

だからキリスト教の「自己化」というようなことが言われる場合は、注意を要する。ケルケゴールは「キリスト者に成る」ということを、この「自己化」によって規定しようとする(SV10, 271)。しかしそれは「自己」の方が、キリスト教を自らのものにするということではない。キリスト教を「自己」に同化するというのではない。そうであるならばそれは宗教性Aである。そうではなくして、言わば「自己」の方がキリスト教のものになる、

という仕方でそれは為されるのである。「自己」が、キリスト教に同化されるという仕方で、キリスト教の「自己化」は為されるのである。そしてそれは具体的には、躓きが「入り口」となって、躓きか、信仰か、という仕方での選択によって為される、ということなのである。

注

(1) 例えば、Brand Blanshard, *Kierkegaard on Faith*, in: Jerry Gill (ed.), *Essays on Kierkegaard*, Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1969, pp.113-125.

(2) キェルケゴールは、基本的に「悟性」と「理性」を区別して用いていない。「理性」という術語は、前期著作においてはあまり出てこず、出てくるとしてもほとんどの場合、他の人の著作からの引用である。後期の『愛の業』、『キリスト教への修練』においては、若干「理性」という術語も用いられるが、それは「悟性」と同義語として用いられている。本章で何度か用いられている「理性」という術語も、「悟性」と同義である。

Cf. Andrew J. Burgess, *Forstand in the Swenson-Lowrie Correspondence and in the "Metaphysical Caprice"*, in: Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary; Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994, pp.117-122.

(3) 代表的なものだけ挙げておこならば、Alastair McKinnon, *Kierkegaard: "Paradox" and Irrationalism*, in: *Journal of Existentialism* 7 (1966/67), pp. 401-416. / N. H. Sørensen, *Kierkegaard's doctrine of the paradox*, in: H. A. Johnson and N. Thulstrup (ed.), *A Kierkegaard Critique*, New York: Harper&Brothers, 1962, pp. 207-227.

(4) H. ゲアリックは、「逆説」を「論理的矛盾」と解釈する。「永遠的なものが時間の内にやってきた」ということは、「同一律、矛盾律、排中律」をその本質とする「理性」に反する、と言うのである。それ故「悟性」、「理性」の放棄が必要とされる、と言うのである。けれどもそうであるならば、キリスト教の「逆説」は他の逆説と区別されないことになるであろう。H. ゲアリックは、キェルケゴールの言う「悟性」が、実存によって限界付けられた「悟性」であることを見落としているのである。

Herbert Garelick, *Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox*, in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* [stw 241], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 370, 383.

(5) 確かに『断片』においては「宗教性A」ということは語られない。しかも『後書』の注の中では、『断片』の中での「ソクラテス的なもの」は本来「思弁哲学的なもの」であった、ということが述べられている(SV9, 172n.)。つまり『後書』では「ソクラテス的なもの」は「思弁哲学的なもの」とは区別されるべき宗教性Aであるのに対して、『断片』での「ソクラテス的なもの」はあくまで宗教性Aではないと言われるのである。このことからするならば確かに『断片』での「悟性の情熱」を宗教性Aの情熱と考えるのは誤りであることになるであろう。けれども『断片』の中では、「知られざるもの」と悟性の関係を問題にする際に、「われわれは人間が何であるかを知っていると仮定しよう」と述べている。そしてこの「人間が何であるかを知っている」ということは「ギリシア性の意味の総括」である、と述べている(SV6, 38f.)。つまり「知っている」とは言っても、ここでは、「ギリシア的原理」と呼ばれる「実存の中で自己自身を理解する」(SV10, 53)という「自己化」が問題となっているのであり、結局は「宗教性A」が念頭に置かれていると言えるのである。

(6) そうは言っても、もちろん、宗教性Aが現実的にキリスト教と別の宗教である必要はない。「宗教性Aは、異教の内にも存しうるし、キリスト教の中では、決定的にキリスト者ではない各人の宗教性でありうる…。」(SV10, 226)

(7) Cf. Alastair McKinnon, *op. cit.*, p. 412. / N. H. Sørensen, *op. cit.*, pp. 208-209. / J. Heywood Thomas, Paradox, in: Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana vol. 3: Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, Copenhagen: C. A. Reizels Boghandel, 1980, pp. 215-6. また信仰が「超理性的」であることを主張するわけではないが、L. ポイマンも、やはりこの日誌記述から、信仰者は「逆説」を「理解する」というように解釈している。Louis P. Pojman, Kierkegaard on Justification of Belief, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 8 (1977), pp. 88-93.

(8) A. マッキノン は、先に挙げた論文で、『断片』、『後書』の著者の仮名性を問題とし、それを根拠として「信仰者にとって背理はもはや背理ではない」ことを主張しようとする。『断片』、『後書』の仮名著者ヨハネス・クリマクスは、非キリスト者である。それ故に、『後書』では背理が信仰者にとっても背理であり続けるかのように述べられているのだ、という具合に。

『後書』では、「逆説」は信仰者にとっても「逆説」であり続ける、と言われる。そしてそれはつまり「悟性を十字架にかける」ということが「持続性の殉教」である、という

ことである。「逆説」が「逆説」であり続ける限り、悟性は「持続的に」放棄されなければならないのである。けれどもこれはなにも非キリスト者の仮名著者だけが主張するものではなくして、むしろキェルケゴールの思想に一貫してみられる、いわゆる「ネガティビズム」なのではないだろうか。「異常な程度のキリスト者」たる仮名著者アンチ・クリマクスは、『死に至る病』で、「絶望していない人間」、つまり信仰者は「あらゆる瞬間に絶望の可能性を絶滅しなければならない」(SV16, 75)と述べている。躓きが、絶望の一形態であることを鑑みるならば、信仰者は「あらゆる瞬間に躓きの可能性を絶滅しなければならない」ということになる。まさに悟性は、「あらゆる瞬間に」、「持続的に」放棄されなければならないのである。信仰者に成るということは — これはキェルケゴールの立場からするならば真の自己に成るということに他ならないのであるが —、そうして躓きや絶望や不安などを絶えず「否定する」という仕方ではしか成立しえないというのがキェルケゴールの基本的な考え方なのである。それは決して単なる非キリスト者の仮名著者の見解ではないのである。

Cf. Michael Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt am Main: Hain, 1991, S. 33f. / Wilfried Greve, *Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards Krankheit zum Tode?*, in: E. Angehrn u. a. (Hg.), *Dialektischer Negativismus* [stw 1034], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 323-341.

(9) その際『後書』の次のような記述が、その考え方の基になっている。「ソクラテス的には、永遠の本質的真理は決してそれ自身において逆説的ではない…」(SV9, 171)。「今やわれわれは先へ進もう。永遠の本質的真理そのものが逆説であると仮定しよう。…永遠の真理が時間の内に生じた。これは逆説である」(SV9, 174)。「ソクラテス的なもの」、つまり宗教性Aで、個人が関係するのは「それ自身逆説ではない真理」であるのに対して、キリスト教で個人が関係するのは「それ自身逆説である真理」であると言われているのである(cf. Alastair McKinnon, *op. cit.*, p. 405.)。しかしそれでも実際に個人がそのような選択を為す局面が存しうるとは考えられないのである(第7章第2節第2項参照)。

(10) ただこの信仰の持続性の問題は、単に信仰の内容だけに関わるのではなくして、その信仰者のあり方にも関わる問題である。だからこの持続性について結論を下すのは本来、第5章、第6章の議論を待たねばならないと言えるであろう。ただしそれによってもこの結論は変わることはない。

第5章 疑惑と信仰

前章冒頭で述べたように、キリスト教が「逆説」ないしは「矛盾」として規定される時、その「逆説」は基本的に二つに分けて考えなければならない。一つは、前章で扱われた、信仰される内容の「逆説」であり、もう一つは、信仰者の実存様態の「逆説」、「矛盾」、信仰のあり方の「逆説」、「矛盾」である — そしてこの後者の「逆説」は、信仰の対象の「逆説」ではないがゆえに、前章で非合理主義の問題は片付けてしまったのである —。ここからは後者の「逆説」、「矛盾」が問題になるわけであるが、しかしこの信仰のあり方が「逆説」、「矛盾」であるということを示すには、それ自体十分な議論が必要であると言える。この章ではそれをしたいと思う。

「信仰」とは、「神が人になった」という「歴史的知識」を信じることである。前章では、この「知識」は人間には思いつけない知識であるということから、つまりその知識の内容から「信仰」を考えた。けれどもそれだけですむわけではない。その知識はまた「歴史的知識」として、人間によって伝達されてきたものであり、かつて誰かが「見た」知識である。もちろん「神」ということは見られないにしても、自分は神であると言った人がいる、ということは見られたのでなければならない。「神人」ということを抜きにした場合でも問題となりうるであろう認識と現実性、歴史的知識と現実性の関係、言わば歴史的知識の形式的側面が問題になるのである。それゆえ、ここでは疑惑との関係から信仰について考えていくのが、有効であると思われる。両者は、歴史的知識に対して正反対の関係の仕方をするとと言えるからである。

以下疑惑との関係から信仰を考えていくことにする。思弁哲学と懐疑主義（第2節）、懐疑主義と宗教性A（第3節）の関係を考察することを通じて、疑惑との関係から信仰がどのように規定されるか（第4節）、そして最後にはそうした信仰の「逆説」、「矛盾」について（第5節）明らかにしたいと思う。まずは疑惑ということから見ていくことにする。

第1節 疑惑

ケルケゴールは、『後書』の中で繰り返し、「歴史的知識は近似値 (Approximation) にすぎない」と述べている。歴史的知識が近似値であるとは、歴史的現実性に対して知は近似值的に接近しうるにすぎず、結局、確実性に到達しえないということである。もちろ

んこれは特定の現実性に関してのみ言われているのではない。あらゆる歴史的現実性に関して、知は近似値にすぎないと考えられているのである。ではこのことはどのようにして論証されるのであろうか。『後書』では次のように述べられている。

「歴史的なものに関して、その一切の知、一切の知識はその極限において近似値であり、個人の自己自身の歴史的外面性についての知に関してすらそうである。その理由は、一つには客観的なものと自己自身を絶対的に同一化することが不可能であるからであり、また一つには、すべて歴史的なものは、知られねばならないということそれだけで、過去の的であり、想起の理念性を持っているからである。」(SV10, 241)

キェルケゴールは歴史的知識が近似値たらざるをえない理由を二つ挙げている。一つは、歴史的知識の対象たる「客観的なもの」と「自己自身」とが同一化されえないということである。つまり歴史的知識の対象が他者であるということである。そしてもう一つの理由は、「歴史的なもの」が「過去のなもの」であるということである。これもまた、基本的には一つ目の理由と同じことが、時間的に述べられているのだと思われる。「過去のなもの」に対しては、「自己自身」が「現在」として対置されるのであり、知の対象たる「過去のなもの」と知の主体の「現在」とが同一化されえないということが、問題とされているのである。けれどもそうして知の対象との関係が「過去のなもの」との関係で捉えられるのはなぜなのであろうか。「知られねばならないということそれだけで、過去のである」と言われているが、普通に考えるならば、現在起こっている出来事も知られうるのではなかろうか。

これと同じようなことが『ヨハネス・クリマクス、あるいはすべてのものが疑われねばならない』(以下『ヨハネス』)⁽¹⁾の中でも言われている。

「間接性は直接性を *前提* することによってそれを止揚する。では直接性とは何か。それは実在性である。間接性とは何か。それは言葉である。言葉はどのようにして実在性を止揚するのか。それを語ることによってである。というのも語られるものは常に *前提* されているからである。」(Pap. IV B 1 p. 146)

「間接性」は「直接性」を「*前提* する」と述べられている。つまり「間接性」たる「言葉」

によって、「直接性」、「実在性」が表現されるや、既に「実在性」は「前に」措定されているのであり、「過去の」となっているのである。そうして両者の間には時間的懸隔が存すると考えられるのである。けれども『ヨハネス』の場合、「実在性」ということで意味されているのは歴史的現実性ではなくして、「直接性」であり、認識主体と対象との直接的統一であり、つまりは「感覚」である (Pap. IV B 14, 6)。そしてそうであるならば、これは確かに納得のいく話である。われわれはまず感覚を持ち、それからそれを言葉で捉える。そこには時間的懸隔が存するのである。『後書』で知の対象が「過去のなもの」として捉えられる際には、この「直接性」と「言葉」の関係についての洞察が基になっていると考えられる。「言葉」が「直接性」を「前提する」という事態の洞察から、知の対象は「過去のなもの」であるという見解が生まれてくるのである。

ところで、歴史的知識は近似値であるということは、知識が非真理であるということの意味しているわけではない。非真理、あるいは非真理という意識は、対象それ自体があらかじめなんらかの仕方で捉えられていることによって、そしてそれと知が比較されることによって初めて可能になる。近似値というのは、そこまで行かず、対象は捉えられておらず、ただその知は怪しい、疑わしいということである。だからそれは言わば、類推に基づくものなのである。なんらかの非真理、非真理の意識に基づいて類推されるのである。そして『ヨハネス』での「言葉」と「実在性」の関係はまさに「非真理」として規定される。「言葉は実在性を表現しえない」 (Pap. IV B 1 p. 146) と言われ、言葉は「非真理」であると規定されるのである (Pap. IV B 14, 6)。この「非真理」とは、実在性は「時間と空間において規定される単独的なものを与える」のに対して、言葉、理念性は「普遍的なものを与える」 (Pap. IV B 10, 7) ということであると考えられるが、そうした「非真理」である言葉と実在性の関係に基づいて類推が為されるのである。それによって歴史的知識は疑わしくなり、知の近似値性が自覚されるのである。

知の近似値性が、このように言葉と感覚の時間的懸隔、つまり言葉を語ることと感覚との時間的懸隔についての洞察に基づくということは、すなわちそこに自己自身における時間的懸隔についての洞察が存しているということでもある。自己自身における現在—過去関係が類推の基になっているのである。だから自己がそもそも時間の内、生成の内にあるということが、知の近似値性、あるいは知の近似値性の意識が生じる原因なのである。

「実存しつつ認識する精神はまさにそれ自身生成の内にあり、そうして真理は近似化である…」 (SV10, 158) ⁽²⁾。これは、歴史的出来事が生じる場面に当人が居合わせていない場

合、つまり感覚を持っていない場合も同じように考えられねばならないであろう。たとえそこに居合わせたとしても、当人が時間の内に存する限り、その感覚は過去となり、時間的懸隔が生じるのである。そうして知の近似値性が自覚されるのである。

こうして考えてくるならば、「知は近似値である」という「疑惑」の根本には、実存の内にある自己の意識、「自己意識」が存していると言える。普通に考えるならば、知と現実性の不一致についての意識は、反省によってもたらされると言え、知の自己反省によってもたらされると言える。けれどもケルケゴールの考え方で特徴的なのは、その反省があくまで実存の内の自己の反省として理解されていることである。つまり現在の自己の反省として理解されているということである。そしてこのような「自己意識」は、知と実在性ないしは感覚の間の関係として、両契機を関係づける第三項として、『ヨハネス』では「関心」とも呼ばれている。『ヨハネス』では「疑惑は関心の内に存する」(Pap. IV B 1 p. 149)と言われることになるのである。

第2節 思弁哲学と懐疑主義

『ヨハネス』では「疑惑は関心の内に存する」ということから、疑惑の克服方法に関して、「近代哲学」とギリシア懐疑主義が対比的に述べられている。

「懐疑家達は、疑惑が関心の内に存していることを非常によく洞察していたので、全く首尾一貫して、関心をアパテイア(Apathie)に変ずることによって疑惑を廃棄するということを考えた。この処置は、確かに首尾一貫していた。これに対して、次のようなのは首尾一貫していない。そしてそれは疑惑が何であるかということについての無知に基づいているように思われた。無知故に、近代哲学は、体系的に疑惑を征服する気になったのである。たとえ体系が絶対的に完全であるとしても、たとえ現実性が告知を超えるとしても、疑惑は克服されない…。というのも疑惑は関心の内に存し、あらゆる体系的認識は無関心的であるからである。」(Pap. IV B 1 pp. 148-149)

懐疑家達は「疑惑は関心の内に存する」ということをよく洞察していたので、関心を「アパテイア」に変じようとした。これに対して「近代哲学」、つまり思弁哲学は関心を「無関心」に変じてしまう、と言うのである。しかしこれはどういうことであろうか。「アパテイア」というのも、ある種の「無関心」であると言えよう。両者の方法はどのように異

なっているのだろうか。

キェルケゴールの「関心 (Interesse)」という概念には、しばしば「中間存在 (inter-esse)」という意味が含み持たされている。関心は、人間が理念性と実在性、永遠性と時間性等々の総合であり、「中間存在」であるがゆえに生じると考えられるのである。「自己意識」というのもまさに人間がそうした中間存在であるがゆえに生じるものである。「疑惑は関心の内に存する」ということが言われる時、その「関心」ということでは、この人間の中間存在性が意味されていると考えられるのである。疑惑は何か特定のものに関してのみ生じるのではない。それはあらゆるものに関して可能である。このことは、人間自身の側に疑惑の原因があることを示しているのである。

この「中間存在」ということからするならば、思弁哲学の方法と懐疑主義の方法は、共にその中間存在の一方の契機を捨象するという方法であると言え、その限り両者とも理にかなっているとも言える。思弁哲学は感覚よりも思惟をより高次のものとし、実在性から理念性へと展開していく弁証法的過程を提示することによって、関心、中間存在性を理念性の内に解消しようとする。これに対して懐疑主義は、「感覚は欺きえない」という見解に基づいて (SV6, 75)、理念性を無化しようとし (cf. Pap. IV B 10, 1)、「判断保留 (εροχη)」を為そうとする。思惟との関係を絶つことによって中間存在性を解消しようとするのである。

もっとも人間が中間存在であるからと言って、必然的に疑惑が生じてくるわけではない。あるいは疑惑が常に存在するというわけでもない。それは突発的に、ある時点に生じてくるのである。だから総合の二項関係は単なる疑惑の可能性にすぎないのである。しかしこれはつまり、疑惑それ自体が、その本質たる関心が、生成として時間的であるということの意味している。それは突発的に生じ、再び過ぎ去っていくという仕方で存する時間的なものなのである。このことはそのまま人間の総合、中間存在のあり方を示している。「実存する人間は無限性と有限性から合成されて、時間の内に置かれている」 (SV9, 184) と言われ、「実存の内に置かれている永遠的なものと時間的なものの合成」 (SV10, 9) と言われるのである。人間は無限—有限、永遠—時間の総合であるのだが、その総合自体が時間、有限性、つまり実存の内に置かれていると理解されるのである。

このように考えられるならば、疑惑を克服する試みも当然、時間的、実存的、つまりは意志的に為されねばならないことになるであろう。疑惑はそれ自体突発的に生じてくるのであるから、~~絶えず~~その可能性を廃棄するという仕方でしかそれは克服されえない。関心

の二項関係の一方の契機を捨象するということは、時間の内で、**絶えず**意志的に為されねばならないのである。けれども思弁哲学の实在性を捨象する方法は、この意志の基盤たる時間性、実存自体をも捨象してしまうと言える。思弁哲学の持つ連続性は、意志や実存とは無関係な抽象的連続性であり、現実生きる個人は、ただ時々その連続性に携わるにすぎない。だからたとえそこで疑惑が克服されるとしても、そうした思弁に携わっていないおそらく多くの時間の内には、疑惑の可能性が絶えず存し、そしてそれは突発的に現実化されるのである。思弁哲学は、関心、疑惑自体の時間性を理解しなかったのであり、その限りそれは疑惑の克服とはならないのである。

これに対して、理念性との関係を絶とうとする懐疑主義の方法はまさに実存的であったと言える。

「ギリシアにおいては実存することが何であるかについて注意深かった。したがって懐疑的アタラクシアは実存することを捨象する実存一試行であった。」(SV10, 23)

懐疑家は絶えず意志的、行為的に理念性との関係を絶とうとする「実存試行」を為したのであり、それは「生涯の課題」(Pap. IV B 13, 11)として連続的な努力であったのである。

具体的に言うならば、懐疑家は、絶えず理念性との関係を絶つために、疑うことを意志したと言える。この疑惑は確かに理念性との関係の生成、関心の生成であると言えるのだが、それ自体時間的なものとして再び過ぎ去っていく。そしてこの過ぎ去っていくことがまさに「判断保留」なのである。疑惑が過ぎ去ることによって、一方が真、一方が偽であるというような差別を付けない「無差別(Indifferents)」、無関心、そして「平静な心境(アタラクシア)」が生み出されるのである。懐疑家はそうして絶えず疑惑を過ぎ去らせるために、絶えず疑惑を意志したのである。

もっともそれは確かに単なる疑惑の連続にすぎないとも言え、矛盾した方法であったとも言える。上の引用でも「実存することを捨象する実存試行」と言われているし、あるいはまた、それは「自己自身を捨象する」(SV10, 93)実存試行であるとも言われている。関心とは「自己意識」なのであるから、その関心を廃棄するということは、自己自身を捨象することを意味する。しかし実存試行は、意志的、行為的なものであるのだから、もちろんそこには自己意識が存しなければならない。それは自覚的な行為でなければならないのである。だから懐疑家の実存試行はまったく矛盾したものであったのである。けれども、

そもそも懐疑家はこのような矛盾を理解していたのであろうか。

第3節 懐疑主義と宗教性A

これまでは「関心」という概念をそのまま「自己意識」と解してきた。実際キェルケゴールの「関心」という概念の核心はこの「自己意識」、「自己関係」にあるのであり、「関心」の対象は本来的に「自己自身」であると考えられる。けれどもキェルケゴールは『ヨハネス』草稿の中で、認識論的な意味での疑惑には、「例えば真理のような第三者」に対する関心があるとしている (Pap. IV B 13, 18)。それはそのまま自己自身に対する関心ではないとされるのであり、自己自身に対する関心からは区別されるのである。もっともこのような区別が為されるとはしても、「疑惑」とはもともと、懐疑家が理解したように、「心の乱れ (*ταραχη*)」であり、「情熱 (*παθος*)」である。だからそこにある関心が何を対象としているのか、ということは、その「心の乱れ」の解釈によって決まると言って良いであろう。それが何によって引き起こされたか、という当人の解釈によって決まるのである。

懐疑家は「心の乱れ」を「第三者」に対する関心として理解した。「心の乱れ」は、自己の外部の「第三者」たる理念性によって引き起こされると考えたのである⁽³⁾。懐疑家が、このように理念性を自己の外部のものと捉えたのは、知を持たない直接性の状態から言葉、理念性が獲得されることによって疑惑が生じてきた、と考えられたからであろう。けれどもキェルケゴールの考えによるならば、そうした状態は元来存しない。『不安の概念』で考えられているように、人間の直接性、無垢においてもやはり、精神は存在し、理念性は存在するのである。子供もまた言葉を語るが、そこでは理念性と実在性は軋轢を引き起こさず、意識、関心は生じないと考えられるのである (cf. Pap. IV B 1 p. 146/IV B 14, 6-7)。

そもそも人間の自己が理念性と実在性の総合であるということからするならば、確かに理念性との関係を絶とうとする懐疑家の試みは、「生涯の課題」とならざるをえないことは明らかである。しかし懐疑家は実際にそのような考えを持っていただけではない。むしろ懐疑家は、最終的に理念性との関係を絶ちうると、そうしてもはや疑惑の生じてこない境地に達しようと考えていた⁽⁴⁾。キェルケゴールの理解によれば、懐疑家は「何か提示される度毎に」 (Pap. IV B 13, 13) 疑う。知、理念性は自己の外部にあって、「何か」を絶えず提示してくると考えられていたのである。そしてその「何か」は実際尽きることが

なかったのであり、その試みは「生涯の課題」となったのである。

けれどもそうして「何か」が尽きることがないのであるならば、理念性はまさに、自己の内の一契機として理解されねばならないことになる。もちろんこの自己の契機としての理念性は、「何か」についての知識ではない。むしろそうした「何か」についての知識を可能にする制約というようなものである。それは「最も貧弱な観念」(SV10, 87)として無内容なのであり、ただ「ある」としか言いえないような永遠性なのである(第3章第3節、第4章第1節参照)。しかしそうして、自己が時間の内において永遠性と関係しているが故に疑惑が生じる、と理解されるならば、問題は別になってくる。つまり疑惑、関心が生じてくるということではなくして、むしろそれが過ぎ去ってしまうことのほうが問題となってくるのである。その場合にはそれはもはや疑惑とは言いえず、関心、情熱と言うほうが正しいであろうが、その関心、情熱が過ぎ去ってしまうことは、理念性との関係を失うことであり、その限りまた自己を失うことになるからである。

キェルケゴールにおいて「関心」という概念は、例えば「永遠のアトム」と呼ばれる「瞬間」(SV6, 176)とか、「瞬時的連続性」と呼ばれる「情熱」(SV10, 19)と同様、永遠性との関係を示すものである。けれどもそれにもかかわらず、それ自体は過ぎ去っていく時間の内の存在であるということによって、人間に課題を提示すると言える。つまり、関心を無限化、情熱を極限化し、持続的なものとすることによって、実存を永遠によって満たし、時間性と永遠性を総合することを課題として示すのである。だからこの関心、情熱は、「運動の衝動」という意味を持っている(SV10, 19)。それは課題実現へ向けての実存試行という運動の衝動となるのである。そしてこの関心、情熱を衝動として、自己の総合に向けて実存試行という運動をなす実存形態が、宗教性Aである。疑惑は「倫理的なものへの始まり」(Pap. IV B 13, 19)を意味しうるのであり、宗教性Aの始まりとなるのである⁽⁵⁾。

さてそれでは、こうして為される宗教性Aでの実存試行は、懐疑主義のそれとどのように異なっているのか。宗教性Aで総合が課題であるということは、つまりは、永遠性が目的、「絶対的テロス」であるということである。そしてそれへ向けての意志的努力は、その努力の為される基盤たる時間性と目的たる永遠性との不均衡ゆえに、絶えず為されねばならないことになる。時間の内での連続性、持続性が要求されるのである。これに対して懐疑主義の場合、目的は、「アパテイア」、「アタラクシア」である。しかしこれは、直接性に類するような状態であり、永遠性との関係を持たず、それ自体絶えず過ぎ去っていくことを本質としていると考えられる。それは時間性そのものであり、それ自体はなんら

意志行為を要求しない。目的が連続性を要求するのではないのである。懐疑主義の場合、連続性は、外部にあって尽きることのない「何か」が要求するのであり、外部にある理念性が要求するのである。だからその連続性は望まれたものではなかったのである。

宗教性Aと懐疑主義は同じように実存試行であるにもかかわらず、まったく正反対の方向へと向かっていたと言える。宗教性Aは、実存における連続性を形成せんとして連続性を得るのに対して、懐疑主義は、逆にそれなくしてはすべてが過ぎ去ってしまうところの永遠性(SV10, 19)、理念性から絶えず退いていくという仕方、つまりすべてを過ぎ去らせようとする仕方、で連続性を得るのである。

第4節 信仰

第1項 信仰の対象

さて、以上の議論を基にして「信仰」について考えてみることにしよう。キェルケゴールは『断片』『間奏曲』で、信仰について「信仰がそれへと決断するなら、疑惑は廃棄される」(SV6, 76)と述べている。信仰は疑惑を廃棄し、克服すると考えられるのである。もっともここでの「疑惑」というのは、これまで扱われてきたような、不特定のものに関するものではないと言える。

キェルケゴールは『断片』『間奏曲』の中で、「一般的な意味での信仰」と「卓越した意味での信仰」つまり「キリスト教信仰」とを区別している(SV6, 79)。そして疑惑との連関で語られるのは、「一般的な意味での信仰」の方である。だからそのまま理解するならば、キリスト教信仰とは何か別の意味での「信仰」というものがあることになるであろう。けれども『後書』では次のように言われている。

「人間に関して、彼が現存在したか否かということに、そのように無限の重きを置くことは無思慮さである。もし信仰の対象が人間であるとするならば、すべては、美的なものも知的なものも捉えていない愚かな人間による愚行である。したがって、信仰の対象は実存の意味での神の現実性である。」(SV10, 31)

たとえ「一般的な意味での信仰」ということが語られうるとはしても、それは「愚行」なのである。だから「一般的な意味での信仰」ということで語られているのは、「卓越した意味での信仰」の一側面として理解されなければならない。それ自体、「卓越した意味で

の信仰」とは別個に、実際に存するものと考えられてはならないのである⁽⁶⁾。

そもそも前節で見たように、不特定のものに対する疑惑は、それが自己自身の永遠性との関係に起因するものであるということから、もはや問題ではなくなった。「何か」に関する知識、理念性は、宗教性Aでは、知識の制約たる自己の永遠性の内に解消されたのである。だから信仰ということで新たに問題となってくるのは、何か特定の、特別の知識でなければならない。知識の制約たる自己の永遠性の内に解消することができないような特別な知識でなければならない。そしてそれがまさに「神が人になった」という知識なのである。それは人間には思いつくことのできない知識として、自己の総合の内に解消されえないのである。個人が宗教性Aを経ることによって、この知識は新たに、特別に疑惑を引き起こし、それに関する疑惑の克服ということが問題となってくるのである。

ところで、疑惑の対象が「神人」、「神の現実性」という知識一つだけであるならば、それを克服するのは容易である。懐疑主義のように、それを過ぎ去らせてしまえば良いのである。懐疑主義の場合、疑惑の対象が「すべてのもの」であるので、それは結局疑惑の連続となった。ここでは疑惑の対象は一つであるのだから、それを過ぎ去らせてしまえば、疑惑はもはや生じてこないはずである。けれどももちろんそのようなことは、信仰とは呼びえないし、『断片』「間奏曲」で考えられている疑惑の廃棄というのもそのようなことではない。

「信仰がそれへと決断するなら、疑惑は廃棄される。同じ瞬間に疑惑の均衡 (Ligevægt) と無差別 (Indifferents) は認識によってではなくして、意志によって廃棄されるのである。」
(SV6, 76)

信仰は「疑惑の均衡と無差別」を廃棄すると述べられている。つまり「疑惑の均衡と無差別」こそが問題なのである。しかしこの「均衡と無差別」は、疑惑が過ぎ去ることにおいて生み出されるものである。懐疑家が追求したのはこれであった。だからここでは懐疑家が考えたのとは逆である。疑惑の突発的な発生ではなくして、それが過ぎ去ってしまうことのほうが問題であると考えられるのである。

確かにそうであろう。その知識との関係が、神との関係であるならば、ちょうど宗教性Aの場合と同様に、それに対する関心、情熱が過ぎ去ってしまうことのほうが問題であり、それを持続的、連続的なものにするの方が何よりも重要である。ただしここでは、宗

教性Aの場合とは違って、それはあくまで対象を外部に持っているのであり、「神の現実性」という「何か」についての知識である限り、それは「疑惑」と呼ばれねばならないと言える。そしてそうであるならば、信仰とは「疑惑の持続」であるということになる⁽⁷⁾。

第2項 宗教性Aと信仰

信仰は「他者の現実性に対する無限の関心性」(SV10, 29)として規定され、その「無限の関心性」という点で、宗教性Aと類比されうる。ただ前者はあくまで、その対象を外部に持つ。そしてこの点からして、宗教性Aとキリスト教(宗教性B)は決定的に分かたれることになる。

宗教性Aにおいては、「個人の永遠的なものに対する関係は、個人が自らの実存をその関係に従って改造し、その改造によってその関係を表現するという内面化の弁証法において規定されている」(SV10, 241)。宗教性Aにおいては、実存試行の連続性は、永遠性と時間性の不均衡によって要求された。けれどもその両者が、そもそも自己の総合の契機であるということからするならば、その連続性がたとえ「実存の改造」であるとはしても、それは自らがそもそも総合であることの「表現」にすぎないことになる。自らが永遠性と関係していることの「表現」にすぎないのである。

これに対して、キリスト教はまったく逆であり、個人は、自らの永遠的なものに対する関係を自らの時間の内での実存の上に基礎付ける(cf. SV10, 240)。たとえ「神の現実性」という知識が情熱を引き起こすとしても、それが事実である保証はなく、情熱を引き起こしたのが神であるという保証はどこにもない。しかしそれにもかかわらず、それに対して関心を持ち続け、関心、情熱を無限化するのである。そしてその実存試行によって、逆に永遠性との関係を築こうとするのである。すなわち、その歴史的知識が現実であったということ、そしてその情熱、関心を引き起こした対象が神であるということ、その実存試行によって、まさに全実存を賭して、証明しようとするのである。

もちろんその際、実際に実存試行の内にある信仰者は、その実存試行が永遠性との関係を築くことを予見していなければならないであろう。けれどもそれは、確信にも至らない単なる「期待(Forventning)」にすぎない⁽⁸⁾。「時間性の内では、永遠の浄福に対する**勦**が最高の報いである」(SV10, 95, cf. 237)。だからこの実存試行は生涯完結しえない。しかしそれが生涯の実存試行となるならば、そしてキリスト教が真理であるならば、初めてそれは、断続的な関心、断続的な情熱とは正反対の意味を獲得するのである。この最後の

に獲得されるものこそが、永遠の浄福の確信、確実性である。そこで初めて永遠性との関係が築かれるのである。しかしこれは、逆に言うならば、それに至る途上においては、確信とは正反対の単なる疑惑が存するにすぎないということである。断続的な関心、断続的な情熱、更には、断続的な「信仰」は、単なる疑惑にすぎないのである。単なる疑惑が、生涯持続されることによって、疑惑の克服という意味を獲得するのである。信仰者はそれを期待するのである⁽⁹⁾。

疑惑の持続が信仰であるというのは、確かにおかしな話であると思われるかも知れない。けれども、ここでの神との関係は、歴史的知識を介しての関係である以上、疑惑という関係様式が唯一の実存的な関係様式であると言える。「自らの永遠的なものに対する関係を自らの時間の内での実存の上に基礎付ける」ということは、換言するならば、「歴史的知識の上に永遠の浄福を基礎付ける」(SV10, 242)ということである。だからこの「歴史的知識」は絶えず堅持されていなければならない。しかしその「絶えず」ということが為されるためには、「現在」、「自己」についての意識がなければならず、それが「歴史的知識」と結び合わされるならば、そこには「疑惑」が存しなければならないのである(第1節参照)。実際「歴史的知識」が絶えず堅持されるためには、それは忘れられてしまってはならないのももちろんであるが、また、それは真であるという見解に達してしまった場合も同様に堅持されないであろう。真であるとか、偽であるとか、ある時点で決着が付いてしまったならば、それはもはや関心、情熱の対象とはなりえないのである。それを疑うということが、歴史的知識との関係を持続的なものにしうる唯一の関係様式なのである。だから信仰とは「自分自身のではない現実性を無限の関心を持って問う」(SV10, 28)ことであり、途中で決着を付けてしまわない疑惑の持続なのである。

ところで、この疑惑とはそもそもは、第1節で述べたように、知の主体と知の対象とが同一化されえないことの意識であった。だから対象が神であるならば、それはまさに神と人間の質的断絶についての意識、「罪意識」であることになる。そしてキリスト教はまさにこの罪意識の持続、徹底を要求するのであり、それを徹底した者にのみ救いにもたらすのである。

第5節 「歴史的知識の上に永遠の浄福を築く」ことの「矛盾」

以上で「疑惑」との関係から明らかになった「信仰」とは、要するに、「歴史的知識の上に永遠の浄福を築く」という実存試行のことである。けれどもキェルケゴール研究者の間では、必ずしもこうした解釈が一般的であるとは言えない。この節ではこの実存試行としての信仰について更に検討し、その信仰が「矛盾」、「逆説」であるということの意味を明らかにしたいと思う。

第1項 『断片』の問題

『断片』のタイトルページには次のような三つの問いが掲げられている。

「永遠的な意識に対する歴史的出発点は存在しうるか？ そのような出発点はどのようにして、歴史的というより以上に関心を引きうるか？ 人は歴史的知識の上に永遠の浄福を築くことができるか？」(SV6, 7)

この三つの問いに答えることが、『断片』の課題であり、更には『後書』の課題であると考えられるのである。ではこの三つの問いに対する答えは、実際どのようなものであるのだろうか。

S. エバンスによれば、最初の二つの問いに対するキェルケゴールの答えは次のようなものである。「然り。もし永遠的なもの自身が歴史の内にやってきたならば、歴史的出発点は可能である。この出発点は、かの出来事が単なる歴史的出来事より以上のものでありさえすれば、単に歴史的というより以上の関心を引き起こしうる」⁽¹⁰⁾。キェルケゴールが最初の二つの問いに関して、それが可能であると考えていたことは確かであろう。そうでなければキリスト教自体を否定することになる。ただ問題は三番目の問いである。それに関しては簡単に是認することはできない。むしろそれに対しては、「否」という答えがキェルケゴールの答えであるという解釈もある。S. エバンスは例として、N. トゥルストルプの解釈を取り上げている。N. トゥルストルプは『断片』の解説において、『断片』の三つの問いを持ち出して、その三番目の問いに対して次のように答えるのである。

「人は単なる歴史的知識の上に永遠の浄福を築くことはできない。というのもそれはただ信仰の上のみ築かれうるからである。」⁽¹¹⁾

N. トゥルストルプは『断片』の三番目の問いに関して、キェルケゴールは「否」と答えていると解釈するのである。

確かに、このN. トゥルストルプの解釈はそれなりに説得力を持っている。単に「知識」を持っているだけでは信仰者とは呼びえない。キェルケゴールの批判がしばしば、歴史的知識を追求し、客観的な歴史研究に夢中になり、それによって基督教の正しさを証明しようとしている人々に向けられているのは確かである。信仰者であるということは、単に客観的知識を持っていることではなくして、あくまで主体的な情熱たる「信仰」を持っていなければならないのである。

そしてまたそれと関連してであるが、キェルケゴールが「歴史的知識は近似値である」ことを繰り返し強調することは、N. トゥルストルプのような解釈の根拠になっていると言える。キェルケゴールは「歴史的知識」は不確実であり、その限りそれは自らの永遠の浄福の基盤とはなりえないと述べるのである。

「近似値は、その上に自らの永遠の浄福を築くためには余りに少なすぎ、なんら結果が現われえないほどに、永遠の浄福とは異なっている。」(SV9, 24)

『断片』「間奏曲」で言われることからするならば、「信仰」は、この「歴史的知識」とは対照的に、「確実性」を持っていると考えられる。それは「不確実性を廃棄する」と述べられているのである(SV6, 74)。

N. トゥルストルプのような解釈は、この「間奏曲」での議論に多くを負っていると言える。「間奏曲」では、「信仰」の「確実性」と「認識」の「不確実性」が対照され、「歴史的なものの理解」には「信仰」が必要であると述べられるのである。しかしこの図式をそのまま用いて、「歴史的知識」は不確実であるが、「信仰」は確実であると解釈するのはやはり問題である。本章では「信仰」にそのまま確実性を割り当てるということはしなかった。「信仰」の確実性は「疑惑」の持続、不確実性の自覚の徹底によってもたらされるという言わば弁証法的な構造において理解されたのである。

そもそも『断片』の一番目と二番目の問いに関しては「然り」と答えられるのに、三番目の問いにだけ「否」と答えられるというのは不整合であるように思われる。実際『後書』の中ではこの三つの問いに対する答えが、『断片』の文章を用いて、一括して与えられて

いる。

「すなわちよく知られているように、キリスト教は、歴史的なものであるにもかかわらず、否歴史的なものであるからこそ、単独者に対して彼の永遠的な意識の出発点であろうとした唯一の歴史的現象である。それは単に歴史的というのとは別の仕方では彼の関心を引こうとし、彼の浄福を、彼のある歴史的なものに対する関係の上に基礎付けようとした。」
(SV9, 18/SV6, 98)

もしN. トゥルストルプのような解釈をとろうとするならば、この引用文での「ある歴史的なものに対する関係の上に」と『断片』の問いでの「歴史的知識の上に」とを区別し、前者を「信仰」と解することが必要になってくるであろう。

これに対する明白な反証となる箇所が『後書』の中にある。『後書』では、キリスト教は「三つの弁証法的矛盾」によって規定されており、その内の一つは、「永遠の浄福がある歴史的なものとの関係の上に基礎付けられるという弁証法的矛盾」(SV10, 240)というものである。ではここで「ある歴史的なものに対する関係の上に」と「歴史的知識の上に」とは区別されているのかと言うならば、決してそうではない。上の規定は、「永遠の浄福をその極限が近似値に留まる *歴史的知識の上に基礎付ける*」(SV10, 242 翻は引都による)とも言われるのである。「ある歴史的なものに対する関係の上に」と「歴史的知識の上に」は、ケルケゴールにおいてはまったく同義なのである。だから、『断片』の三番目の問いに関しても、一番目、二番目の問いに対してと同じように、「然り」と答えられなければならないことになる。「永遠の浄福が歴史的知識の上に築かれる」ということは不可能なことではなくして、むしろそれこそが、まさにキリスト教の規定であることになるのである⁽¹²⁾。

第2項 「歴史的知識の上に永遠の浄福を築く」ことの「矛盾」

しかし『後書』でキリスト教に関して、「永遠の浄福がある歴史的なものとの関係（歴史的知識）の上に基礎付けられる」ということが言われる時、それは「弁証法的矛盾」であるとされる。ではなぜそれは「弁証法的矛盾」なのであろうか。その規定のどこに矛盾があるのであろうか。— なおこの『後書』の規定では歴史的知識の内容は問題となっていない。「神人」という矛盾は別の「弁証法的矛盾」として取り上げられるのである（第

6章第1節参照)。だからここでは「人」という「歴史的なもの」が「神」であるということは度外視しされねばならない⁽¹³⁾。

「歴史的なもの」というのは、偶然性に左右されるところがあり、それは必然的に生じてくるのではない。だからある歴史的知識が真理であるか、否かは、最終的に検証不可能であり、歴史的知識は不確実であることになる。もっとも歴史的知識が不確実であるとは言っても、それは歴史的知識が非真理であるということではない。それが真理である場合もあるであろう。そしてキリスト教の立場からは、それは真理であると主張される。けれどもそもそも、その歴史的知識の真理、非真理は、個人、後代者にはどうにもならないことである。後代者が何をしようと、その真理、非真理は変わらない。その限り、それは真理であると仮定されなければならないであろう。しかしもしその歴史的知識が真理であると、だからキリスト教が真理であると仮定されるならば、「永遠の浄福が歴史的知識の上に基礎付けられる」ということはなんら矛盾ではないことになるであろう。それをするのが、キリスト教なのである。

要するに、「永遠の浄福が歴史的知識の上に基礎付けられる」ことが「矛盾」であるというのは、そのような客観的な問題ではないのである。それは、人間の永遠の浄福がそのようにして築かれるか、どうかという客観的な問題ではない。それは歴史的知識が、*自らの*永遠の浄福との関係で捉えられた時に生じてくる問題なのである。すなわち「永遠の浄福が歴史的知識の上に基礎付けられる」ということに対する個人の関係にこそ問題があるのである (cf. SV9, 18/169)。歴史的知識が真理であるならば、その上に永遠の浄福が基礎付けられるということ自体はなんら矛盾ではないのである。それに対する個人の関わり方、それに関わる個人のあり方にこそ矛盾があるのである。

「ある歴史的なもの」とはつまり「神の現実性」であり、本章で述べた通り、これは特別に宗教性Aの内にある者の関心を引き付けることになる。人間には思いつけない知識として、関心、情熱を呼び起こすのである。けれどもその関心において生じてくるのは、それが近似値であるという「疑惑」にはほかならない。だからその「歴史的知識」は、「その上に自らの永遠の浄福を築くためには余りに少なすぎ、なんら結果が現われえないほどに、永遠の浄福とは異なっている」(SV9, 24) ことが自覚されることになる。矛盾はこの点にある。歴史的知識との「関心」、あるいはまた「情熱」という関係はそれ自体、個人がその歴史的知識に関係することを妨げるからであり、延いては永遠の浄福から突き離すからである。「関心」、「情熱」が「疑惑」に転じることによって、「永遠の浄福」もまた疑わ

しいものとなり、個人が「自らの永遠の浄福を歴史的知識の上に基礎付ける」ことを試みるのを妨げるのである。

重要なのは、歴史的知識そのものではなくして、それとの関係たる「情熱」が個人を突き離し、関係を妨げるということである。N. トゥルストルプのような解釈からするならば、つまり、歴史的知識ではなくして、信仰の上に永遠の浄福は築かれるのだ、という考え方からするならば、歴史的知識そのものが個人を突き離す矛盾の原因であることになるであろう。そして信仰、つまり情熱がそれを克服するということになる。しかしそもそも情熱がなければ、矛盾、そしてそれによる関係からの突き離しはないのである。

「もしある者があれやこれやの仕方で主体的情熱の内にあることが仮定され、そして課題がこの情熱を放棄することであるならば、矛盾もまた消え去るであろう」(SV10, 242)

情熱があるからこそ矛盾があるのである。そしてそれにもかかわらずその情熱を放棄しないことが「課題」であると見なされるのである。

この「課題」とは信仰者の課題にほかならない。信仰者は情熱によって歴史的知識から、そして永遠の浄福から突き離されつつも、なおその情熱を持続するのである。

「あらゆるキリスト者は、自らの永遠の浄福をある歴史的なものとの関係の上に基礎付けたという逆説に釘付けにされていることによってのみキリスト者である。」(SV10, 244)

「自らの永遠の浄福をある歴史的なものとの関係の上に基礎付ける」ことを試みようとするならば、それは逆に当の個人を突き離し、その試みを妨げる。しかしそれにもかかわらず信仰者はそこに「釘付け」にされているのである。そうであってこそ彼は信仰者、キリスト者なのである。だから信仰者の実存様態そのものが、矛盾であることになる。信仰者自身が言わば矛盾を体現しているのであり、信仰者であり続けることに矛盾があるのである。

第3項 罪意識の持続

かくして信仰者は、その情熱を持続することにおいて矛盾しているのであり、矛盾した実存試行をしている。そしてそれは具体的には、罪意識の持続ということである。前節の

最後では、疑惑とは罪意識であると述べたが、宗教性Aでの責め意識との対比で考えるならば、その疑惑という要素が罪意識には含まれているという点で、罪意識は責め意識から区別されるとも言える。疑惑のために罪意識の持続はより困難になり、矛盾となるのである。宗教性Aでの責め意識も持続的に要求されるものと考えねばならないが、責め意識の場合、もともと永遠の浄福との関係が確信された上で、それは獲得されるのであり、その限りその持続ということ自体は、矛盾ではない。罪意識の場合は、それが同時に永遠の浄福をも疑わしくする「疑惑」の要素をも含んでいるがゆえに、それを持続することは困難、矛盾となるのである。

けれども第4章で考えたように、現実には宗教性Aか、キリスト教かという選択は為されえないとするならば、やはりこのように宗教性Aとキリスト教を対照する仕方での理解は差し引いて聞かれねばならないであろう。宗教性Aの内にある者も実際、その責め意識ゆえに、永遠の浄福に対する疑惑を保持していると考えねばならないであろう。それはもちろん歴史的なものに関わる疑惑ではないが、責め意識が深まるにつれて、自らの永遠の浄福との関係が疑わしくなることは予想しうるのである。キリスト教の実存試行だけが矛盾で、宗教性Aの実存試行はなんら矛盾ではないという見方は、戒められなければならないのである。

ただしその一方で、この信仰者の実存試行は、その罪意識を持続するという事に核心がある以上、それはなぜか、ということが更に解明されねばならないであろう。つまりこの実存試行は基本的に、躓きか、信仰かという選択の後に続く、キリスト者であり続けるということに関わるものであり、躓きか、信仰かという選択の内には解消されえないところがあると考えられるからである。ケルケゴールはこの実存試行の矛盾を、「神人」の矛盾とは区別して論じるのであり、その限り第4章で解明したような「躓きを破棄するために」信じる、ということだけでは済まされえないと考えられるからである。このことが次章の問題となる。

注

(1) 『ヨハネス・クリマクス、あるいはすべてのものが疑われねばならない』

(*Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est.*)は未完の著作であり、本文はPap. IV B 1 (pp. 101-150)に、その草稿はPap. IV B 2-17にそれぞれ収められている。この

遺稿の執筆は、『あれか—これか』が書き終わった1842年11月から翌1843年の4月までであるとされる。だから時期的には、『断片』や『後書』よりもずいぶん前になるわけであるが、タイトルに見られる通りここには『断片』、『後書』の仮名著者ヨハネス・クリマクスが主人公として登場してきている。ヨハネス・クリマクスと呼ばれる哲学を志した学生が、哲学の始まりとされる「懐疑」について、自分が実際に懐疑することについて熟慮していくというのが、この話の内容である。

(2) 歴史的知識が近似値であるということは、『断片』「間奏曲」での議論や『後書』でのレッシングについての叙述を用いて、歴史的生成は自由によるものであるが、それに対して、知識、思惟は論理的必然性でもって推論しうるにすぎない、ということでも説明しうるかもしれない。つまり、「事実の真理」と「理性の真理」の区別に基づいて説明しうるかもしれない(cf. Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*. Udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup, København: C. A. Reizels Forlag A/S, 1977, pp. VII-XVI [Indledning af Niels Thulstrup]. 同書の英訳版では、*Philosophical Fragments*. Originally translated by David Swenson. New introduction and commentary by Niels Thulstrup. Translation revised and commentary translated by Howard V. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967, p. xlvi-lx.)。けれどもケルケゴールが、そうしてそれ自体まったく客観的な仕方で、「事実の真理」と「理性の真理」の区別を立てているとは考えにくい。ケルケゴールの立場からは、むしろその区別自体、人間が実存し、時間の内にあるという自覚に基づいてはじめて可能になる区別と理解されねばならないであろう。

(3) もちろんその場合でもそこには、同時に自己に対する関心が存していたのであり、その限り「第三者」との関係は、自己との関係において捉えられたと言える。思弁哲学は、これに対して、自己に対する関心は無関心に変じ、それ自身現実的な自己の外へ出ていってしまうのである。

(4) 『ヨハネス』草稿の中では、懐疑家達は疑うために疑ったのではなく、「懐疑家達は、目的は判断保留である (*telos esti epoxhē*) と教えた」と言われ、「彼らは〔懐疑家達〕は判断保留 (*epoxhē*) と無主張 (*aphasia*) を区別した」(Pap. IV B 10, 17 □内は引用者による) と述べられている。この箇所に関して遺稿集編者は、ケルケゴールが読んでいたテンネマンの『哲学史』第二巻181頁以下を指示しているが、そこでは、エウセビオスの『福音の準備』の記述(もとはアリストクレスの言葉とされる)から、ティモンが、まず無主張が生じ、

最後にアタラクシアが生じる、と述べていたことが伝えられている。無主張であることと、最終的に到達すべき境地、アタラクシアないしは判断保留が区別されているのである。

Cf. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 2. Bd., Bruxelles: Cultur et civilisation, 1969 (Leipzig 1799), S. 181f.

(5) 「倫理的なものへの始まり」が、宗教性Aの始まりと理解されるのは、もちろん倫理的段階から宗教性Aへの移行が必然的であり、それ自体倫理的だからである（第3章参照）。

(6) 「間奏曲」の中では、「(一般的な意味での) 信仰は知識、認識ではない」ということはさしあたり、「歴史的なものは認識されえない」ということを意味している。それはつまり歴史的なものの理解に関しては、その出来事と同時代的であったか、否かということとは決定的な差異を為さないということである。だから歴史的なものは、「直接的な同時代者を持たない」(SV6, 80) ののである。しかしそれにもかかわらず、次の章では、「かの事実を単純な歴史的な事実と見なすならば、同時代的であることが問題であり、そして同時代的であること(…)は利益である」(SV6, 89f.) と述べられる。結局、単純な、普通の歴史的なものに関しては、同時代的であるか、否かが決定的な差異を為すのであり、認識が肝心なのである。

(7) しばしばキェルケゴールにおける疑惑と信仰の関係は、ヒュームが引き合いに出されて、あらゆる歴史的知識の内には信念が含まれている、ということから説明される。疑惑はその信念を疑うのだ、という仕方でも説明される。けれども、筆者は、そのような解釈は誤りであると考えている。もしそのように理解されるならば、知と信仰の区別は不明瞭になり、信仰の意志という契機は無自覚的にも存しうることになる。S. エバンス自身言うように、キェルケゴールの「知識」という術語は一慣性を欠いていることになる。しかしそうであるならば、疑惑は知を持った時点ですでに克服されているのであり、疑惑を廃棄するなどということを改めて言う必要はないのである。むしろ逆で、突発的に生じてくるという意味での疑惑の方が、無自覚的にも存しうると考えられねばならないのである(その場合でもそれは「自己意識」、「関心」として生じてくるのであるが)。

Cf. C. Stephen Evans, Does Kierkegaard think beliefs can be directly willed, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 26 (1989), pp. 173-184. / C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript; The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities, 1983, pp. 261-266. / Merold

Westphal, *Becoming a Self; A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1996, pp.70-81.

(8) 信仰者は、なぜそのようなことを期待し、実存試行を為すのか、ということは、次章で説明されることになる。

(9) 「間奏曲」では、信仰は疑惑の「不確実性を絶えず自らの確実性の内に廃棄していく」(SV6, 74)と述べられている。これは「一般的な意味での信仰」に関してであるが、確かに、単なる歴史的現実性、「神の」ではない歴史的現実性に対する信仰というものを考えて(想像して)みるならば、そのように言えるであろう。その場合は、ちょうど宗教性Aのごとくに、あらかじめ確信、確実性があって、それが「表現」されるという仕方では、実存試行が為されるのである。だからその場合は、疑惑は絶えず確実性によって廃棄されていると言える。けれどもその歴史的現実性が「神の現実性」である場合は、「神人」という「逆説」のゆえに、そこにはなんら確実性が存しないと考えるべきではない。「神の現実性」は、不確実ではなくして、「逆説」、「背理」なのである。

(10) C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, p. 251.

(11) *Philosophiske Smuler*. p. XXXIII. 英訳版では、*Philosophical Fragments*: p. lxxxiii.

(12) N. トゥルストルプは、「…人は単なる歴史的知識の上に永遠の浄福を築くことはできない。逆説的啓示に対する信仰によってのみ永遠の浄福は築かれる。何か人間の産物ではなくして、啓示の贈物である信仰が、人間を「永遠の浄福へと」至らしめうるのである」と述べている(*Philosophiske Smuler*. p. 118. *Philosophical Fragments*. p. 152)。このような発言からするならば、N. トゥルストルプは、歴史的知識と信仰の違いを前者は「人間の産物」であるのに対して、後者は神からの「贈物」であるという点において見ていると言えるだろう。けれども信仰が与えられるというのは、あくまで歴史的知識を通じてでなければならぬはずである。それは歴史的知識と無関係に為されるわけではない。そしてそれが具体的にどのように為されるのか、ということは前章で見た通りである。

そもそもキリスト教の「信仰」が成立するためには「歴史的知識」が不可欠なのであり、「信仰」自体が「歴史的知識」に基づいているとも言える。典型的には『倫理的伝達の弁証法と倫理—宗教的伝達の弁証法』の中で、キリスト教信仰においてはこの「歴史的知識」の必要性が述べられている。「知識の契機が存在するということは、とくにキリスト教的なものにも妥当する。そこではキリスト教についての知識が、前もって伝達されねばなら

ない」(Pap. VIII² B 85, 29)。だから単純に「歴史的知識」と「信仰」を対立させて考えることはできないのであり、「信仰」自体が「歴史的知識」との関係で捉えられなければならないのである。N. トゥルストルプの考えるように、永遠の浄福は「信仰」の上に築かれるのではなくして、むしろ「歴史的知識」の上に永遠の浄福を築こうとすることこそが「信仰」なのである。

(13) こうした区別が『断片』の三つの問いの内で見取れるということまでは言うつもりはない。少なくとも『後書』での規定では、この両者は区別されているのである(第6章第1節参照)。

第6章 第二倫理

キェルケゴールの理解によれば、キリスト教は歴史的宗教として、歴史的知識を媒介として成立するものである。第4章では、この歴史的知識の内容である神人の「逆説」という面から信仰を考察し、そこから考えるならば、信仰は非合理ではないことが明らかにされた。これに対して第5章では、その歴史的知識の形式的側面、知識と現実性という点から考察され、そこから信仰は矛盾した実存試行であることが明らかにされた。簡明に言うならば、前者は「キリスト者に成る」ことに関わるのに対して、後者は「キリスト者であり続ける」ことに関わるとも言える（もちろんそれは、以下で見られる通り、単に時系列的な区別ではない）。本章ではまず、この信仰の両側面がどのように相互に関係しているのか、を見ていくことにする。そして後者の実存試行としての信仰が、なぜ意志されねばならないのか、ということをも解明したいと思う。

第1節 三つの弁証法的矛盾

『後書』の中では、キリスト教（宗教性B）は三つの「弁証法的矛盾」によって規定される。これまでの議論でもこの箇所（SV10, 237-248）は繰り返し用いられてきたが、ここでは簡単にその三つの「弁証法的矛盾」をまとめておくことにしよう。

「弁証法的矛盾」の一つ目は、（1）「時間の内の他のものとの関係によって、永遠の浄福を時間の内で期待するという断絶たる弁証法的矛盾」（SV10, 237）である。「時間の内の他のものとの関係」によって永遠の浄福を期待するということは、逆に言うならば、自らの力では永遠の浄福を期待しえないということである。個人が永遠の浄福を追求する場合、まずは自分の力でなんとかしようとするであろう。そしてそれが不可能であると自覚された場合にのみ、「時間の内の他のもの」を頼みとすることになる。だからこの規定は、自らが永遠の浄福、永遠性と関係していないこと、「断絶」していることを裏面から述べたものである。この「断絶」については、宗教性Aでの永遠性—実存の関係と対比されて、「実存は逆説的に強調されている」（*ibid.*）とも言われている。内在的な宗教性Aでは、実存は永遠性から隔てられており、実存がその意味で「強調されている」と言えるが、しかしそれはあくまで永遠性との関係が前提された上での、その関係の内でのことにすぎない。これに対して宗教性Bでは「実存はもう一度印付けられ」（SV9, 187）、「強調される」。実存は永遠性との関係から脱け落ちていると考えられるのである。そしてこの

「実存の逆說的強調」とは「罪」のことに他ならない。「罪」において自己は、内在的な永遠性と断絶し、永遠性との関係を失う。もはやここでは、自己だけで永遠性と関係することは根本的に不可能であり、他者に頼らねばならないのである。「時間の内の他のものとの関係」によって永遠の浄福を期待するのである。そしてそうした状況にあること自体が、人間には考えつかない「矛盾」であるとして規定されるのである。

二つ目の矛盾は、(2)「永遠の浄福がある歴史的なものとの関係の上に基礎付けられるという弁証法的矛盾」(SV10, 240)である。この矛盾は前章で述べたものであり、それはつまり「罪意識」を持続するという実存試行の矛盾であった。だからこの矛盾は、(1)の矛盾と同じように「実存の逆說的強調」たる「罪」に関わっており、基本的には(1)の矛盾と同じことを意味していると言える。「この矛盾はやはり、実存することが逆說的に強調されていることの新たな表現である」(SV10, 242)。ただここでは(1)のように「期待する」のではなく、「基礎付ける」のであり、言うならば人間の行為的側面に力点が置かれている。すなわち、(1)が「罪」の内にあるという状況に対する矛盾を表明しているのに対して、ここでは更にそうした状況理解に基づいて、人間が行為することの矛盾が言われているのである。

三つ目の矛盾は、(3)「ここで問題となっている歴史的なものが何か単純な歴史的なものではなくして、自らの本質に反してのみ、それゆえ背理の力によって歴史的となりうるところのものによって造られている、という弁証法的矛盾」(SV10, 245)である。これはすなわち、その「歴史的なもの」が単なる「歴史的なもの」ではなくして、*神*の歴史、「神の現実性」であるということである。それは、歴史的たりえない永遠性、神が歴史の内に出現したという矛盾、「逆説」のことなのである。

以上がキリスト教を規定する「三つの弁証法的矛盾」であるが、(1)の矛盾と(2)の矛盾が共に「実存の逆說的強調」に関わる規定であるということからするならば、それらを一緒にして考えても良いであろう。そして(2)の矛盾は第5章で論じたところであり、(3)の矛盾は第4章で論じたところなのである。まずはこの両者がどのように関係しているのか、ということが明らかにされねばならない。

第2節 「永遠的な神生成」と「時の内の神」

(2)の「永遠の浄福をある歴史的なものとの関係の上に基礎付ける」という実存試行は、本来「神の現実性」に関してのみ為されうるものであることが、既に述べられた。何

か人間の現実性に関して、そうした実存試行をすることは「愚行」であるとして（第5章第4節第1項参照）。だからその意味で言うならば、（2）の矛盾は既に（3）の矛盾を前提していると考えられる。実際（1）、（2）の矛盾で問題となる「実存の逆説的強調たる「罪」は、そもそも「時の内の神」によって知らされると言われるのである。

「個人は罪意識を自分自身によっては獲得できない。それは責め意識の場合である。なぜなら責め意識においては主体の自分自身との同一性は維持されるからである。そして責め意識は主体の、主体自身の内部での変化である。これとは反対に罪意識は、主体そのものの変化である。このことは次のことを示している。すなわち個人が生成したことによって彼が以前あったのとは別の者に成ったということ、罪人に成ったということに彼に照らし出す力は彼の外に存在するのでなければならない、ということ。この力は時の内の神である。」(SV10, 250)

前章で問題にした「疑惑」とは、主体と「歴史的知識」の対象との懸隔についての意識であった。この「疑惑」は、その自らと隔てられた対象が神であり、神として知られることによって「罪意識」となる。（2）の実存試行がこの「罪意識」の持続である以上、それは（3）の矛盾を前提していると言えるのである。

しかしこの（3）が（2）の前提であるということを理解するには慎重を要する。第4章で述べたように、（3）の矛盾に関しては躓きか、信仰かという選択が為される。しかし（3）が（2）の実存試行に前提されるからと言って、この実存試行がその躓き—信仰の選択の内に解消されるわけではないからである。（2）の矛盾は、「躓きを破棄するために」ということでもって、合理化されるわけではないからである。

「矛盾が、永遠の浄福をある歴史的なものとの関係の上に基礎付けるというような矛盾である場合、この矛盾は、ここで問題となっている歴史的なものが矛盾によって造られているということによっては、破棄されない」(SV10, 245)

信仰の対象が「時の内の神」であるからと言って、それによって（2）の実存試行が不必要とされるわけでも、その背理性が失われてしまうわけでもないのである。

この上の発言でケルケゴールが考えていることは、「時の内の神」を「永遠的な歴史」

、「永遠的な神生成」として捉えるような考え方は誤りであるということである。「永遠的な歴史的なものというのは言葉のお遊びである。…時の内での永遠的な者の生成が永遠的な生成であるならば、宗教性Bは廃止され、「一切の神学は人間学」となる」(SV10, 245)。キェルケゴールはここで、新プラトン主義からバーダー、シェリング、ヘーゲル等々に見られる「永遠的な神生成」という考え方を批判しているのである⁽¹⁾。キェルケゴールの言う「時の内の神」というのは、あくまで現実として、「特定の時間時点」に存在した神のことである。それが「永遠的な神生成」であるならば、神は「特定の時間時点」に存するのではなくして、あらゆる時間時点に存することになる。しかもそれは、時と永遠、人間と神の同一性を意味することになり、そこでは宗教性Aでも見られた、永遠と実存の懸隔さえもがなくなってしまうことになる。つまり情熱、パトスなしに人間はそのまま永遠と関係していることになる。そうして罪は、初めからゆるされていることになり、人間の側の働きは必要なくなるのである。すなわち、キェルケゴールが先の引用で言おうとしていることは、この人間の働きが、信仰者であるためには不可欠であるということなのである。

(3)の「神人」の矛盾に関しては、躓きか、信仰かの選択が為されねばならないわけであるが、それは根本的には神の働きに対する応答と考えられるのであり、その限りその信仰自体が神によって与えられるものだと言える。それは神の働きの内に解消されうる。これに対して(2)の実存試行は、確かに(3)の矛盾を前提しているのであるが、しかしそれはその神の働きの内に解消されることのない、狭義人間の働きであると考えられるのである。そしてそれが信仰者には不可欠であると考えられるのである。(2)の実存試行なしには、神との関係は生じないと考えられるのであり、人間の側の働きが不可欠であると考えられるのである。

第3節 同時性

このようなことは「同時性」という概念を理解する上でも重要である。「時の内の神」は「瞬間」とも呼ばれるが、キェルケゴールは「信仰」をこの「瞬間」との「同時性」として規定する。「同時性は信仰の制約であり、より詳細に規定されるならば、それは信仰である」(SV16, 15)。「同時性」とは、神の出現した「特定の時間時点」と「同時的」であるということであるが、それは「直接的な同時性(同時代性)」を意味するわけではない。「非同時代者(直接的な意味で)、それはもちろん後代者であるが、その後代者も真

の同時代者でありうる」(SV6, 63)。たとえイエスと同時代に生きていなくとも、イエスの事蹟を見ていなくとも、そうでありうるような意味での「同時性」が「信仰」であり、そうした「同時性」が「信仰」において成立すると考えられるのである。そしてこの「同時性」は、神の出現した「特定の時間時点」それ自体が、決して過ぎ去ることのない「現在」であるが故に生じる、と考えられる。

「イエス・キリストが地上を歩んだのは、1800年前であった。しかしこのことは他の諸出来事と同じような一つの出来事ではない。まず最初に、過去のとなり、歴史の中へと移行し、次いでずっと過去のとなり、忘却の中へと移行するような、他の諸出来事と同じような出来事ではない。否、彼の地上での現在(Nærværelse)は何か過去のなものとなることは決してない。したがってまたますます過去のとなりすることはない。」(SV16, 15)

イエス・キリストの地上での歴史は、決して過去とはならない「現在」であると考えられるのであり、それゆえに後代者でもイエス・キリストとの「同時性」が可能になると考えられるのである。しかしそれだけであるならば、それは「永遠的な神生成」と同じになってしまうかねない。この引用箇所には次のような限定が付けられている。

「もし信仰が地上において見出されさえするならば、そうなのである。もし信仰が見出されなければ同時に、彼が生きたことは、ずっと昔のことになってしまう。」(ibid.)

信仰が「現在」の神によって与えられるものであるとするならば、信仰が見出されなくなるなどということは有り得ないであろうし、たとえ見出されなくなったとしても、再びどこかで見出されることになるはずである。しかしそうではないと言われるのである。すなわち「信仰」は、単純に神によって与えられるのではなくして、人間の側でもなんらかの行為、働きが必要であると考えられるのである。「時の内の神」が「現在」であるためには、人間の働きが不可欠であると考えられるのである。

ではその人間の働きとは具体的には何か、と言うならば、それは「歴史的知識の伝達」ということになるであろう。「時の内の神」という知識は、あくまで歴史的知識として人間によって伝達されるのである。もちろんこれは本来信仰者によって為されるものではある。しかしだからと言って、それは神の働きであるとは言えない。「時の内の神」は、

人間の伝達によって、後代者に対しても、後代者の「現在」においても、信仰を引き起こすことが可能となるのである。後代者はその歴史的知識を人間には考えつかない外部から与えられた知識、神の発案として注目し、理解し、信仰者に成るのである。

この歴史的知識の伝達ということが、人類の歴史ではなくして、個人的な歴史の内では考えられるならば、それはまさに（２）の実存試行において為されると言えるであろう。

（２）の実存試行とは、絶えずその歴史的知識を堅持せんとする試みである。歴史的知識に関して真偽の決着を付けてしまわないことによって、絶えずその歴史的知識と関係しようとする試みなのである（第５章第４節第２項参照）。だからこのことからするならば、前節で見たのとは逆に、（３）の矛盾は（２）の矛盾を前提していると言える。第４章で、躓き－信仰の選択は、絶えず為されねばならないと述べたが、その「絶えず」ということはこの（２）の実存試行によってこそ可能になるのである。歴史的知識が絶えず堅持されていることによって、繰り返し躓き－信仰の選択が為されうることになるのである。

キェルケゴールの考える「信仰」はこのように循環構造を持っている。「信仰」は一方では、神の働きとして与えられるものであるが、そこには同時に人間の側の働きが必要とされ、その人間の側の働きによって、再び「信仰」が与えられることが可能になるのである。人間の働きと神の働きとが循環して互いを前提し合っているのである。

第４節 罪意識と救い

「信仰」がそうして循環構造を持っているとは言っても、現実には個人がその循環構造の中に入り、キリスト者に成るためには、神の働き、人間の働きのどちらかが出発点になるのでなければならないであろう。つまり個人の歴史の内では考えた場合、どちらが先か、ということである。そしてそれは、（２）の実存試行は「罪意識」を前提するということからしても、神の働きが出発点になっていると考えねばならない。まず「罪意識」が与えられ、それに続いて「罪意識」を持続しようとする試み、（２）の実存試行が為されるのである。しかしでは、その「罪意識」の持続はなぜ意志されるのであろうか。

そもそも（２）の実存試行とは、「永遠の浄福をある歴史的なものとの関係の上に基礎付ける」ということであつた。だからそれはつまり「罪意識」を持続し、徹底することによって、逆説的に「永遠の浄福」、「救い」を求めるということである。形式的に考えるならば、この「救いを求めて」ということで、（２）の実存試行は説明されうる。「罪意識」とは「時の内の神」との唯一の関係様式であり、その限り、「罪意識」の持続、徹底

はまさに「救い」を意味すると言えるからである。

しかしそれはあくまで形式的な話である。実際にはそこには「矛盾」がある。その実存試行は、「救い」とは決して相容れない「罪意識」の持続だからである。前章の議論に則して言うならば、それは、確信とは決して相容れない「疑惑」の持続だからである。それゆえこの実存試行は、「救いを求めて」意志されるとは言いえない。あるいはまた同じであるが、「罪意識に駆り立てられて」意志されるとも言いえない。そのような理由づけだけでは、信仰者は結局挫折せざるをえないのである。

宗教性Aと対比して考えるならば、このことはより明らかとなる。宗教性Aでも「責め意識」が要求され、その徹底が要求される。しかしその場合には、永遠の浄福は個人の「後方にある」と言われる。これはつまり永遠の浄福があらかじめ確保され、前提された上で、「責め意識」の徹底が為されるということである。それゆえそれは内在的である。これに対して宗教性B、キリスト教では、永遠の浄福は個人の「前方にある」と言われる(SV9, 174/SV10, 250)。そこでは永遠の浄福は、実存試行によって築かれるのであり、新たに獲得されるのである。だからそこでは「期待」がせいぜいである。さもないと、何か確信があるとするならば、それは再び内在的なものになってしまうのである。「救いを求めて」意志される実存試行は、宗教性Aでの実存試行にすぎないのである。

『断片』では、キリスト教は「瞬間が決定的な意義を持つ」ということでもって規定されている。「瞬間」という概念にキリスト教の核心を見ているのである。「瞬間が決定的な意義を持つ」ということはつまり、神から「信仰」、そしてまた「罪意識」を受け取る「瞬間」が当の個人の「再生」の瞬間であるということである(SV6, 23)。個人は、「瞬間」において、以前とは別の質の「新しい人間」(SV6, 22)に成るのであり、つまり信仰者、キリスト者に成るのである。しかしもしこの「瞬間」の後に必要とされる人間の行為、(2)の実存試行が、「信仰者であり続けるために」、「キリスト者であり続けるために」為されるのであるのならば、それは決して「再生」とは呼びえないであろう。「再生」のためには人間の行為が必要であるということになり、人間の行為が為されないならば、それは「再生」ではないのである。「救いを求めて」というのも同じである。それはキリスト者として救いを求めるということである。「救いを求めて」、(2)の実存試行が為されるのであるならば、そこでは「瞬間」は決定的意義を持ちえず、そこに「再生」は存しないのである。しかしではなぜ(2)の実存試行は意志されるのか。

第5節 第二倫理

(2)の実存試行には「罪意識」を受け取る「瞬間」が先行する。そしてこの「瞬間」において個人は「罪人」に成る。それはつまり「別の者に成る」(SV10, 249)ことであり、「自分自身との連続性を失う」(SV10, 242)ということである。個人は倫理的段階から宗教性Aへと「主体性」を強化し、実存者としての自己意識を深化させ、自己自身における連続性を形成してきた(第3章)。しかしこの「罪意識」の「瞬間」においては、その連続性を成立せしめてきた内在性が打ち破られ、それによって連続性が打ち破られるのである。「罪意識」はそれまでの自己の連続性を否定するのである。

しかしこの「罪意識」とは、見方を変えるならば、やはり新たな自己についての意識、自己意識に他ならない。だから罪意識を持続することによっては、新たに自己における連続性を形成することが可能であると言えるだろう。罪意識を持続するという実存試行は、新たな自己の連続性を形成せんとする、言わば新たな「主体化」の試みであると言えるのである。

キェルケゴールは、宗教性Aを「主体性は真理である」というテーゼに収斂させる一方で、キリスト教に関しては「主体性は非真理である」と言う。もっともこれはもちろん「客観的思惟」、「客観性」が真理であることを意味するわけではなく、単に「主体性」が否定されているわけではない(SV9, 173)。より正確にはそれは、「主体性はまず非真理であり、そしてそれにもかかわらず主体性は真理である」(SV9, 178)ということなのである。だからキリスト教においても「主体性は真理である」ということは妥当する。ただそれは、「罪意識」という主体性の「非真理」の自覚の上で成り立つものなのであり、主体性の「非真理」の自覚の徹底が「真理」であるという弁証法的な構造を持っているのである。そしてこの非真理の自覚の徹底、持続ということ、「それにもかかわらず主体性は真理である」ということ、それがまさに(2)の実存試行を意味していると考えられるのである。そしてそうであるならば、(2)の実存試行は新たな「倫理的な」試みであると考えねばならない。これは『不安の概念』序論で「第二倫理」と呼ばれるところのものに対応しているのである。

『不安の概念』序論では、通常の倫理は「罪」を取り扱うことができないと言われている。通常の倫理は「徳は実現しうる」ことを前提し、「罪」は単なる「例外」として切り捨てられ、度外視されるのである(SV6, 118)。しかしそうであるならばこの倫理は、現実には罪の内に入り、罪意識を持つ者にとっては効力を持ちえないことになる。この通常の倫

理、「第一倫理」に対して、キェルケゴールは「罪」を前提する倫理、「第二倫理」を提唱する。「第二倫理」とは、つまりはキリスト教の倫理のことであり、「教義学を前提し、教義学と共に原罪を前提する」(SV6, 119)ものである。「第一倫理」が、「内在的」な「形而上学」を前提するのに対して、「第二倫理」は、その本質が「超越」である「教義学」を前提すると考えられるのである(ibid.)。

ではその「第二倫理」とは具体的にはどのようなものであるのか、と言うならば、それは「現実性についての教義学の意識を、現実性に対する課題として持つ」とされる。そしてそれはすなわち「現実性に、罪の現実性に浸透する意識において自らの理念性を持つ」(SV6, 118)ということである。「罪の現実性に浸透する意識」を獲得することが、「第二倫理」の要求する課題なのである。「罪意識」の獲得、徹底こそが人間の、罪人の課題であると考えられるのである。

第一倫理は、律法のごとく「それは要求をすることによって、自らの要求によってただ裁くのみで養育しない養育係(Tugtimester)である」(SV6, 115)と言われている。これに対して「第二倫理」は、「現実的なものを理念性へと高め」(SV6, 118)、個人を「救い」へと導くものであると考えられる。逆に言うならば、「救い」へと至るために、この「第二倫理」による養育が人間には不可欠なのである。なぜ不可欠なのか、と言うならば、それがまさに罪意識の持続として矛盾であるからであろう。倫理の要求でなければ、「救いを求めて」というような理由では、それは為されえないことなのである。

確かに「罪意識」の獲得、徹底ということそれだけからするならば、それがなぜ「倫理」なのか、ということの説明はつかないと言えるであろう。けれども倫理的段階から宗教性Aへの移行を顧みて、キェルケゴールの「倫理」という概念を考えてみるならば、この「罪意識」の徹底ということにおいては、確かに「倫理」としての性格を見てとることができる。キェルケゴールの言う「倫理」とは、自己の連続性を形成することなのであり、「罪意識」の徹底、持続もまた、新たな自己の連続性を形成することとして「倫理」と呼ばれるのである。

かくして、(2)の実存試行、「歴史的知識の上に永遠の浄福を基礎付ける」という実存試行は、「倫理」によって要求されると言える。そしてそれだからこそ「瞬間」は決定的な意義を持ち、その「瞬間」は「再生」の瞬間となる。「瞬間」を体験することによって、新たな倫理が成立するのであり、その倫理の要請に従って個人は「罪意識」の持続を自らの課題とするのである。

注

(1) 『原典訳 ケルケゴール著作全集』第6巻，大谷長訳，創言社 1989，163-5頁 [訳者注(33)]，同第7巻，大谷長訳，創言社 1989，563頁 [訳者注(669)] 参照。

第7章 アンチ・クリマクスとヨハネス・クリマクス

この章では、以上の議論を基にして、『死に至る病』の仮名著者アンチ・クリマクスと、『断片』、『後書』の仮名著者ヨハネス・クリマクスの立場について、考えておきたいと思う。

第1節 アンチ・クリマクスの第二倫理

これまでで本論の問い、「なぜ人はキリスト者に成らねばならないのか」という問いは、一応答えられたかと思う。キリスト教の前提たる宗教性Aへと進むことは、主体化の倫理によって要請される。そしてそこでキリスト教に注目することによって躓きに陥り、躓き—信仰の選択が為されることになる。そしてそこで信仰が選ばれるならば、新たな第二倫理がその信仰、罪意識の持続を要請することになる。

『断片』並びに『後書』では、キリスト教は、「ソクラテス的なもの」、つまり宗教性Aよりも「より進んでいる」と繰り返し言われている。確かにここに見られる過程はそのようなものである。罪意識は「可能な限り最大の主体的情熱」(SV10, 242)であり、そこでは宗教性Aでの責め意識以上のより強度な情熱が要求されるのである。しかしそうして宗教性Aからキリスト教への移行において一種の上昇過程が認められ、責め意識から罪意識への移行において情熱の強度が増してくるとするならば、第二倫理は、その罪意識を徹底せよという要求において、同時に責め意識をも要求しうることになるであろう。宗教性Aでの要求が責め意識の獲得、徹底であるとするならば、第二倫理は、単にキリスト者に対してのみならず、宗教性Aの内にいる者に対しても、更には倫理的段階、美的段階にいる者に対しても同様に妥当性を持ちうることになるのである。

『死に至る病』に関して本論第2章では、それが根本的に信仰の反対を絶望として捉えており、信仰以外の状態すべてを絶望として理解していることに異議を唱えた。けれども『死に至る病』が、単に事実を説明することに、その事実を読者に客観的に提示することに主眼を置いていないとするならば、このような絶望理解は納得しうるものである。つまりそこでは単なる事実が告げられているのではなくして、むしろ、絶望、そして罪を自らにおいて徹底的に理解せよ、という要求が告げられていると解釈しうるのである。そこでは第二倫理が、倫理的段階、宗教性Aでの倫理をも内包した第二倫理が告知されていると解釈しうるのである。信仰者以外、絶望について無知な者でさえも絶望していると言われ

る時、それは確かに受け入れがたい見解であるように思われる。けれどもそこで言われていることが、それほどまでに深く絶望や罪を自覚せよ、という要求であるならば、それは単にキリスト教の倫理であるのみならず、少なくともケルケゴールの理解からするならば、同時に人間一般に妥当する倫理でもあるのである。それが実存する人間の倫理なのである。

こうして『死に至る病』は、読者に対して倫理的な要求を告げていると、まさに副題に示されるごとく、読者の「建徳のために」(SV15, 65)書かれたものであると考えられる。もちろんそのような第二倫理を直接的に語りうる者は、自らその第二倫理を身に付けていなければならないであろう。このことのためにケルケゴールは、それを自らの実名で出版することを躊躇し、「異常な程度のキリスト者」として構想された「アンチ・クリマクス」という仮名によって出版することになるのである。事実を単に分析し、それを客観的に提示することだけが目的であったならば、そうした仮名を用いる必要はなかったと言えるであろう。『死に至る病』という仮名著作は、対読者を顧慮して、読者を教育するという意図のもとに書かれたものであった、と考えられるのである。

第2節 ヨハネス・クリマクスの立場

では本論で中心的に扱ってきた『断片』、『後書』の仮名著者ヨハネス・クリマクスはどのようなのであろうか。これまで本論では基本的に、このヨハネス・クリマクスの著作に基づいて「キリスト者に成る」ことを考察してきたのである。

第1項 諧謔

ヨハネス・クリマクスは、自らは非キリスト者であり、「諧謔家(Humorist)」であると述べている(SV10, 136/278)。この「諧謔」という概念は、一つの実存的態度として、『後書』でも繰り返し論じられるものであるが、それと実存の段階理論との関係はしばしば問題とされるところである⁽¹⁾。

「三つの実存領域がある。美的領域、倫理的領域、宗教的領域である。これら三つには二つの境界(Confinier)が対応する。皮肉は美的なものとの境界である。諧謔は倫理的なものとの境界である。」(SV10, 179)

このように言われる時、では「諸謔」は宗教性Aとの関係ではどのように位置づけられるのか、という疑問が生じてくるのである。

単純に考えるならば、上の引用での「宗教的領域」とは宗教性Aであると、「倫理的領域」は倫理的段階であると考えられるであろう。そしてそうであるならば、「諸謔」は倫理的段階と宗教性Aの間に位置づけられることになる。しかしながら「諸謔」は、「キリスト教的宗教的なものへの関係における最後の開始限界」(SV9, 244)であるとも言われ、「諸謔は信仰の直前にある実存内面性における最後の段階である」(ibid.)と言われる。キリスト教に至るためには宗教性Aを経ていなければならないのであるから、もちろん倫理的段階と宗教性Aの間にあるものが、キリスト教への「最後の段階」とは考えられない。「諸謔」を倫理的段階と宗教性Aとの「境界」として解することはできないのである。

先の引用の「宗教的領域」は、宗教性Aではなくして、キリスト教を意味すると考えることもできるであろう。そうであるならば「諸謔」は宗教性Aとキリスト教との「境界」であることになる。このようなことは実際、倫理的段階から宗教性Aへの移行がある種必然的なものであり、倫理的段階と宗教性Aが密接な連関のもとに捉えられる限り、可能であるようにも思われる。けれどもヨハネス・クリマクスは次のようにも述べている。「現今人はしばしば諸謔的なものを宗教的なものと、更にはキリスト教的宗教的なものとすら混同しようとした。…諸謔的なものはまさに宗教的なものへの境界として、非常に包括的であり、とりわけ悲しそうな調子によって広い意味の宗教的なものとの欺瞞的な類似性を帯びることができるのである…」(SV19, 136)。ここで「キリスト教的宗教的なもの」から区別される「宗教的なもの」とは宗教性Aであると考えねばならないであろう。そしてそうであるならば、「宗教的なものへの境界」たる「諸謔」は、やはり宗教性A以前に位置づけられることになるのである。

「諸謔」を段階理論と関係づけるには、この概念の内容を具体的に考えてみる必要があるであろう。「諸謔」という概念は、「撤回(Tilbagekaldelse)」ということによって規定されている。「一切の諸謔は撤回である」(Pap. VI B 83, 1)。例えば諸謔家ヨハネス・クリマクスは、『後書』で「キリスト者に成る」という問題を長々と論じてきた後に、最後になって「この本は余計なものだ、だからまた誰もこの本を引き合いに出すような面倒をしないでほしい」(SV10, 279)と述べ、自分はなんら「意見」を持っていないと言うのである(SV10, 279f.)。それまで為されてきた議論は冗談と化し、撤回されてしまうのである。『後書』という書物自体が「諸謔的」なのである。

ではこの「諸謔」の「撤回」ということを実際の個人の実存様態として考えてみるならば、それは一体どのようなことを意味しているのでしょうか。

「もしも諸謔がキリスト教的諸規定（罪、罪のゆるし、贖罪、時の内の神等々）を用いるならば、諸謔はキリスト教ではなくて、それはすべてのキリスト教的なものを~~知った~~異教的思弁である。諸謔は欺瞞的にキリスト教的なものに近づくことができる。しかし決断が捕えるところ、実存が実存者をあたかも、一度出したカルタ札は取り戻せぬように捕え、したがって想起と内在性の橋が彼の背後で切り落とされているのに、実存の内に留まらねばならなくなるようなところ、決断が瞬間において生起し、そして運動が時間の内に生じた永遠の真理への関係に向かったの前進運動が生起するところ、そこへは、諸謔はついていけない。」(SV9, 228)

「諸謔」は、キリスト教を客観的に「知る」ことはできる。そして実際キリスト教へと近づいていく。けれども「決断」が為されねばならない局面において、そこから撤回、撤退してまうのである。そこで「諸謔」は、想起によって内在的な永遠性へと「逆行(Tilbagetagen)」(SV9, 227/244)してしまうのである。「諸謔」は、キリスト教に対して「決断」の「否」または「然り」をもって答えないのであり(SV9, 226n.)、その「決断」が為されるべき局面で後戻りしてしまうのである。

われわれのこれまでの議論からするならば、個人は、倫理的段階から宗教性Aへと進んで行くことによって「決断」の局面へと導かれねばならない。「神が人になった」という歴史的知識を持っていさえすれば、個人は主体化の倫理によって、「決断」へと導かれるのである。しかし「諸謔」がそうした「決断」を為さないとするならば、それは、非倫理的であるということになる。確かに「諸謔」はキリスト教に可能な限り接近していくのであり、その限りではこの倫理に従っているものと考えられるであろう。主体化の倫理に従って、キリスト教へと近づいていくのである。けれどもその倫理は、「決断」の直前になって取り消され、撤回されてしまうのである。だからこのような意味で言うならば、「諸謔」は確かに宗教性Aとキリスト教の間にあると同時にまた、非倫理的であるとして、宗教性A以前に位置づけられることになるであろう。それだから「諸謔」は、キリスト教と宗教性Aの間にあるようにも、そしてまた宗教性Aと倫理的段階の間にあるようにも言われていると考えられるのである。

ところで、このことは、再び『死に至る病』と『後書』との関係を理解する上で重要であるように思われる。第2章で『死に至る病』を考察した際に、『死に至る病』では宗教性Aが完結性を持っていない、ということが指摘された。それは、こうした「諸謔」のようなものが存在することに関係しているのではなかろうか。「信仰とキリスト教的宗教的なものが、諸謔を自らの前に持っているということはまた、いかに巨大な実存領域がキリスト教の外に可能であるかということを示している」(SV9, 245)。だからもし『死に至る病』が「第二倫理」として、読者に「罪意識」を要求し、「主体化」を要求しているとするならば、そこで問題にされるべきなのは、宗教性Aの内で倫理的に実存している者ではない。むしろそれ以外の「巨大な実存領域」にある者達、「諸謔」に陥っている者達こそが問題なのである。そうした者達にこそ、倫理的な要求が語られねばならないのである。宗教性Aで倫理的に実存する者達は、「歴史的知識」さえあれば必然的に「決断」へと導かれるのである。だから『死に至る病』は、宗教性Aを、それだけで完結したかたちで扱う必要はなかった、と推測されるのである。

第2項 諸謔家ヨハネス・クリマクスの見解

さて、『断片』、『後書』の仮名著者ヨハネス・クリマクスは、以上のような「諸謔」を身に付けた者であった。ではこのことは実際に、「キリスト者に成る」ことについての彼の見解の内にとどのように反映されているのであろうか。

「諸謔」がキリスト教に接近し、その最後で撤回、撤退すると考えられたように、確かにヨハネス・クリマクスはキリスト教に極めて接近していると言える。例えば「神人」の「逆説」に関しては、それが「ナンセンス」から区別されるためには、当の個人は宗教性Aの内に深まっていなければならない、と言われた(第4章第1節)。あるいはまた「永遠の浄福を歴史的知識の上に基礎付ける」ということが「矛盾」として現われるには、当の個人が歴史的知識に対して「情熱」、「関心」を傾けていなければならない、と言われた(第5章第5節第2項)。ヨハネス・クリマクスがこのようなことを語りうるのは、彼自身実際に、宗教性Aの内に深まっており、キリスト教に関心を持っているからであると言えるだろう(cf. SV9, 18f.)。

ではそこからの「撤回」ということは、彼の見解のどこに反映されているのであろうか。これは推測にすぎないのであるが、それはおそらくは、宗教性Aが「思弁的」と規定されるところでではないだろうか。「諸謔」の「撤回」ということは、キリスト教の撤回のみ

ならず、宗教性Aの撤回ともなる。宗教性Aの撤回ということはつまり、それまで「倫理的」に倫理的段階から宗教性Aへと進んできた道が、撤回されるということである。だからそれは、美的、非倫理的な「思弁」と宗教性Aとの区別が撤回されることとして理解できるであろう。宗教性Aが「思弁的」と規定されるところで「撤回」が為されている、と推測されうるのである。

しかしこの宗教性Aが「思弁的」であるということは、まさに宗教性Aとキリスト教の区別を決定的にするところである。宗教性Aは、「思弁的」であるという点からして、換言するならば「内在的」であるという点からして、キリスト教と徹底的に対照させられることになるのである。そしてそのような対照の仕方は、まさに本論では、否定されてきたところである。現実には宗教性Aか、キリスト教かという選択は行なわれえないとして。もちろんそうした対照がなんら意味を持たないと言うわけではない。それはキリスト教を理解するために、あるいは知識として知るためには有意義なものである。けれどもそれがキェルケゴールの議論の本筋を為しているわけではないということを見落としてはならない。「キリスト者に成る」という実存過程の内にあることは、そうした対照をすること自体が、非倫理的として批判されなければならないのである。

注

(1) Cf. C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, pp. 195-201. / Merold Westphal, *Becoming a Self*, pp. 165-169. / R. トムティー, 『キェルケゴールの宗教哲学』(北田勝巳・多美訳), 法律文化社, 1987, 110頁.

結論

本論での問いは、「人はなぜキリスト者に成らねばならないのか」ということであった。この問いに対しては結局、三つの局面に分けて答えられたことになる。第一には、キリスト教に関係するに至るためには、個人は宗教性Aの内に存していなければならないということから、その宗教性Aに至るまでの過程が問題とされた（第3章）。そしてそれに対しては「倫理」ということで答えられた。この「倫理」というのは、「主体的に成る」ことを課題とするものであり、実存者としての自己における連続性を要求するものであった。第二には、宗教性Aからキリスト教への移行での、言わば「瞬間」の局面において（それは絶えず反復されねばならないのであるが）、「神人」の「逆説」を選択するということが問題とされた（第4章）。そしてそれに対しては、「躓きを破棄するために」ということで答えられた。第三には、その「瞬間」の後に続く信仰、罪意識の持続性を形成せんとする実存試行が問題とされた（第6章）。そしてそれに対しては、再び「倫理」ということで答えられた。新たな「第二倫理」によってこの実存試行は要求されるのである。

キェルケゴールにおいて「キリスト者に成る」ことは、このようにして、ある種合理的に説明されることになる。けれどもこうした議論が、キリスト教の真理性を証明するものではないことはもちろんである。そもそもその罪意識なり、信仰なりは、「キリスト教は真理である」と理解されて、選ばれたのではなくして、「躓きを破棄するために」選ばれたのである。そして罪意識の持続も、「救いのために」ではなくして、第二倫理によって要求されるのである。言わばここでは、キリスト教の真理性を証明したり、前提したりすることを徹底的に回避する仕方、「キリスト者に成る」ということが解明されたのである。

確かに、このようにして「キリスト者に成る」ということが説明されるならば、果たして実際の信仰者は、そのようにしてキリスト教を信じているのか、ということ疑問として持たざるを得ないであろう。けれどもそうしたことは、本論では考慮されるべきことではない。もしそのようなことを考慮するならば、それは再び、キリスト教の内部から立てられた弁証論となりかねない。それによつては、他の宗教ないしは非キリスト教徒との対立、衝突が生み出されることになるであろう。キリスト教と他の宗教との、キリスト教徒と非キリスト教徒との対話が為されうるためには、キリスト教の外部から形成される弁証論が不可欠であると考えられるのである。もちろん以上のような議論によってただちに他

の宗教、非キリスト教徒との対話が行なわれうるわけではないであろう。けれどもこうした議論は、少なくともそうした対話への準備を為しているとは言えるのである。キリスト教の外部からキリスト教に接近していくという仕方では弁証論を形成したところに、キェルケゴールのキリスト教思想の特質、その有効性が存しているのである。

しかしまた「キリスト教」という枠を外しても、このキェルケゴールの思想が非常に示唆に富んだものであることは指摘されるべきであろう。そしてそれはとりわけ倫理と宗教の関係に関してであると思われる。論じられた通り、「キリスト者に成る」ことにおいては「倫理」、つまり「主体化の倫理」が非常に重要な位置を占めていると言える。それは、人間が「決断」に至るための、そしてまた「決断」以後の人間の行為を規定するものである。自己の連続性を要求する「倫理」が、「キリスト者に成る」ことにおいて主導的な役割を果たしているのである。これは確かに、われわれが通常「倫理」として理解しているものとはまったく違っているように思われる。通常われわれは、倫理を宗教から区別して、宗教と対立させて理解している。そしてそのような倫理理解からすれば、キェルケゴールには倫理が欠けている、別言するならば、社会性が欠けているという仕方では批判されることにもなる。けれどもそれにもかかわらず、やはりキェルケゴールには倫理があり、根本的に倫理と宗教が一体化し、相互に切り離せない仕方では存在しているのである。そしてそれは、倫理的意識と宗教的意識は同じ実存についての自覚から発する、という見解に基づいている（第3章参照）。このことから考えていくなれば、倫理と宗教を対立させて理解することはできなくなるのであり、単に社会性という次元でのみ倫理を捉えることもできなくなるのである。このような洞察は、なお考慮の余地があるとは言え、日頃倫理と宗教を対立させて理解しようとするわれわれの考え方に対して、大きな疑問を投げかけていると言えるであろう。

完

文献表

I. キェルケゴールの著作

・本論では下記のキェルケゴール全集第三版を用い、引用箇所は本文中に、略符号(SV)、巻数、頁数の順に記した。

Søren Kierkegaard: Samlede værker, udgivet af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Tekst og noteapparat gennemset og ajourført af Peter P. Rohde. Bind 1-20. København: Gyldendal, 1962-4.

本論で用いた著作の原題ならびにその収録箇所は次の通りである。

『断片』 : *Philosophiske Smuler*, bd. 6, 8-99.

『不安の概念』 : *Begrebet Angest*, bd. 6, 101-240.

『後書』 : *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, bd. 9/10.

『死に至る病』 : *Sygdommen til Døden*, bd. 15, 65-180.

『キリスト教への修練』 : *Indøvelse i Christendom*, bd. 16, 15-242.

『視点』 : *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, bd. 18, 79-169.

なお『断片』に関しては、次の版も用いた。

Philosophiske Smuler. Udgivet med Indledning og Kommentar af Niels Thulstrup, København: C. A. Reizels Forslag A/S, 1977

・キェルケゴールの遺稿は下記の遺稿集第二版を用い、引用箇所は本文中に、略符号(Pap.)、巻数、内容分類略符、記述番号の順に記した。

Søren Kierkegaards Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr og E. Torsting I-XI, 1909-1948. Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup XII-XIII, 1969-1970. Index ved N. J. Cappelørn XIV-XVI, 1975-8. København: Gyldendal.

・参考にした邦訳は次の通りである。

『原典訳 キェルケゴール著作全集』, 大谷長監修, 創言社, 1989-

『キルケゴール著作集』, 白水社 1963-68.

『世界の名著40 キルケゴール』, 中央公論社, 1966. [『哲学的断片』(杉山好訳),

『不安の概念』（田淵義三郎訳），『現代の批判』（梶田啓三郎訳），『死にいたる病』（梶田啓三郎訳）所収。]

『不安の概念』，斎藤信治訳，岩波文庫，1951.

『死に至る病』，斎藤信治訳，岩波文庫，1939.

『死にいたる病』，飯島宗享訳，教文館，1982.

『死にいたる病』，梶田啓三郎訳，ちくま文庫，1996.

『キルケゴールの講話・遺稿集』，飯島宗享編，新地書房，1979-83.

・参考にした英訳は次の通りである。

Philosophical Fragments. Originally translated by David Swenson. New introduction and commentary by Niels Thulstrup. Translation revised and commentary translated by Howard V. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967.

Philosophical Fragments / Johannes Climacus. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.

The Concept of Anxiety. Edited and translated with introduction and notes by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

The Sickness unto Death. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

The Sickness unto Death. Translated with an introduction and notes by Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin Books, 1989.

Practice in Christianity. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Søren Kierkegaard's Journals and Papers, I-VII. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk, Bloomington: Indiana University Press, 1967-78.

Søren Kierkegaard Papers and Journals; A Selection. Translated with introductions and notes by Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin Books, 1996.

・参考にした独訳は次の通りである。

Søren Kierkegaard Gesammelte Werke. Übersetzt und hrsg. von E. Hirsch, H. Gerdes, H. M. Junghans. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1950ff. (Gatersloh: Gatersloher Verlaghaus Mohn, 1978ff.)

Der Begriff Angst. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay <Zum Verständnis des Werkes> herausgegeben von Liselotte Richter, Frankfurt am Main: Athenäum, 1988.

Die Krankheit zum Tode. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay <Zum Verständnis des Werkes> herausgegeben von Liselotte Richter, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1991.

II. 本論で挙げられた参考文献

小川圭治：『主体と超越 — キルケゴールからバルトへ — 』，創文社，1975。

川井義男：「美的・倫理的・宗教的段階」：『キルケゴールを学ぶ人のために』
大屋憲一／細谷昌志編，世界思想社，1996，140-157頁。

武藤一雄：『神学と宗教哲学との間』，創文社，1961。

R. トムティール：『キルケゴールの宗教哲学』（北田勝巳・多美訳）法律文化社 1987。

Blanshard, Brand: Kierkegaard on Faith, in: Jerry Gill (ed.), *Essays on Kierkegaard*, Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1969, pp. 113-125.

Burgess, Andrew J.: Forstand in the Swenson-Lowrie Correspondence and in the "Metaphysical Caprice", in: Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary; Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1994 pp. 109-128.

- Evans, C. Stephen: Does Kierkegaard think beliefs can be directly willed?, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 26 (1989), pp. 173-184.
- : *Kierkegaard's Fragments and Postscript; The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Atlantic Highlands, N. J. : Humanities, 1983.
- Garellick, Herbert: Gegenvernunft und Übervernunft in Kierkegaards Paradox, in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* [stw 241], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 369-384.
- Greve, Wilfried: Wo bleibt das Ethische in Kierkegaards Krankheit zum Tode? , in: E. Angehrn u. a. (Hg.), *Dialektischer Negativismus* [stw 1034], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 323-341.
- Hennigfeld, Jochem: Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards „Der Begriff Angst“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987) 269-284.
- Hirsch, Emanuel: *Kierkegaard-Studien*, Gatersloh: C. Bertelsmann, 1933.
- McKinnon, Alastair: Kierkegaard: "Paradox" and Irrationalism, in: *Journal of Existentialism* 7 (1966/67), pp. 401-416.
- Pojman, Louis Paul: Kierkegaard on Justification of Belief, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 8 (1977), pp. 75-93.
- Schulz, Walter: Kierkegaard: Die Leibgebundenheit des Geistes als Quelle der Angst, in: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen: Neske, 1972, 388-398. [ワルター・シュルツ『変貌した世界の哲学2 内面化の動向 精神化と肉体化の動向』（藤田健治監訳），二玄社，1979，230-247頁。]
- : Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum Begriff Angst, in: M. Theunissen und W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards* [stw 241], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, 347-366.
- Søe, Niels Hansen: Kierkegaard's doctrine of the paradox, in: H. A. Johnson and N. Thulstrup (ed.), *A Kierkegaard Critique*, New York: Harper&Brothers, 1962, pp. 207-227.
- Tennemann, Wilhelm Gottl. : *Geschichte der Philosophie*, 2. Bd., Bruxelles: Cultur et civilisation, 1969 (Leipzig 1799).

- Theunissen, Michael: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt am Main: Hain 1991.
- Thomas, J. Heywood: Paradox, in: Marie Mikulová Thulstrup (ed.), *Bibliotheca Kierkegaardiana vol. 3: Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, Copenhaen: C. A. Reizels Boghandel, 1980, pp. 192-219.
- Westphal, Merold: *Becoming a Self; A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1996.