

新キェルケゴール研究

Kierkegaard Studies

第 13 号

2015



キェルケゴール協会

新キエルケゴール研究

第13号

キエルケゴール協会

2015年5月

目次

キェルケゴールとキリスト教正教 ―聖愚者と単独者―	中里 巧・・・ 1
キェルケゴールと内村鑑三における「信仰」と「わざ」 ―彼らのルター解釈との関連性をもとにして―	木瀬 康太・・・ 19
知の極限と愛の強度 ―キェルケゴール思想における信仰の源流を求めて―	後藤 英樹・・・ 34
徳の個別化：キェルケゴールに見る徳倫理学の可能性	本田 誠也・・・ 51
内村鑑三 ―日本のキェルケゴール―	榊形 公也・・・ 68
「単独的普遍者」 ―サルトルのキェルケゴール解釈をめぐって―	南 コニ一・・・ 87
書評：	
橋本淳『セーレン・キェルケゴール 北シェランの旅―＜真理とは何か＞―』	森田 美芽・・・ 103
須藤孝也『キェルケゴールと「キリスト教界」』	米沢 一孝・・・ 109
Abstracts	114
2014年度キェルケゴール協会総会報告	120
発表および投稿に関する規程	121
2014年度キェルケゴール協会第15回学術大会	122
キェルケゴール協会会則	124

キェルケゴールとキリスト教正教 —聖愚者と単独者—

中里 巧

1. 背景

セーレン＝キェルケゴールの思想が、その背景にキリスト教を抱えもっているということは歴然である。例えば、それはキェルケゴール自身が、再三その著作活動のなかで繰り返し、聖書にまつわる神や人を取り上げ、キリスト敬虔主義の流れである講話という形態をもった一連の著作群を、ほぼその著作活動の始めから終わりまで一貫して、記述して刊行し続けたことから明白である。また日誌遺稿においても、祈りの記述が散見され、その祈りの内容は、きわめてオーソドックスなものであり、キリスト教徒の祈りの典型ないしは模範のようなものとなっているからである。キェルケゴールが父ミカエルによって、神への生け贄として宗教教育をほどこされ、コペンハーゲン大学神学部や牧師養成所をとおして、神学教育や牧師研修を受けて、牧師資格を取得して教会で説教をおこなっているということもある。ただし、精神的観点からいって、神への生け贄・父ミカエルによる神への呪詛・こうしたことの背景にある罪意識といった事象は、北欧北方とりわけセディンク周辺地域をめぐる精神的古層と連動しているのは確実であり、当時のプロテスタントルター派教義や現在の我々のキリスト教理解からのみ判断すべきではないと私は思う。

本論文では、精神的な事象や観点をうけるけれども、考古学的－神話的古層へ遡及するのではなくて、主としてキリスト教教義史のなかで、キェルケゴール思想を扱っていこうと思う。キェルケゴール思想におけるキリスト教は、教義史の観点からいえば、19世紀デンマークルター派国教会に属するものであって、その枠組みをほぼキェルケゴールは誠実に固守しており、大きく逸脱している訳ではないと、キェルケゴールの内なるキリスト教をあまりにも、容易か

つ安易に推察してきたのではないかと、そのような傾向がキェルケゴール研究において多かれ少なかれあったのではないかと、というのが私の見解である。

しかし、私は以前からキリスト教教義との関連において、どうしてもキェルケゴール思想理解において引っ掛かる事柄がいくつかあった。それは、私自身のキリスト教信仰と信仰生活実践のなかで、反芻されてきた引っ掛かりであり疑問であった。振り返ってみて、私にとってキェルケゴール思想は信仰実践の中できわめて大きな影響を保持していた。ただしその影響の仕方は、ひたすらキェルケゴール思想を文字通り貫くというわけにはいかず、むしろ、疑念・衝突・反芻・補正・再読・再評価・深化といった紆余曲折の繰り返しに他ならなかった。またこうした繰り返しは当然のことながら、私自身のキェルケゴール思想に対する研究を、規定することになった。

2. 「自由」概念

キェルケゴール思想を形成している主要概念のうち、「自由」frihedについては原罪論との齟齬がアポリア（難問）となり、「同時性」samtidighedについては教会の伝統や権威との齟齬がつきまとうように思われてならない。このように、キリスト教教義という観点でまとめて表現すれば、私は、信仰生活において引っ掛かってきたのであった。

なぜなら私が理解するかぎりキェルケゴール思想における「自由」というのは、善か悪か・罪か義かを選択する自由であり、キェルケゴールの著作『死にいたる病』冒頭の問題意識としての自己の定義のなかに、意欲するviljeという自由意志の発動が前提という仕方で織り込まれているからなのである。キェルケゴールは、『不安の概念』において、様々に原罪の発生について語って網を張っているが、いわばそうした論理の網をくぐり抜けて、そうした論理の網にどこまでも先行する仕方で、本源的に自由のリアリティが存在して、その自由からむしろ、そのつど罪が出現するというのが、キェルケゴールの主張であり、そのようにたまたま偶然に、そのつど罪が出現することをもって、原罪と呼称しているのが、とりわけ『不安の概念』におけるキェルケゴール思想ではないかと思う。

また、キェルケゴールの著作『哲学断片』のなかで「同時性」という態度がキリスト教信仰において必須の事柄であるとして提示されているのであるが、「同時性」というのは、イエス＝キリストに対する信仰とは、主体的には、地上に降り立ったイエス＝キリストの時代状況それ自体とともに存するということ、つまり、イエスの死後ないしは昇天後はじめて生を受けて、イエスの生前にイエスと出会ったことのない者であっても、イエス＝キリストに対する信仰は、全存在全人格としてイエス＝キリストとの全面的対面対決という仕方でのみありうるのであるから、イエスの死後に生を受けた如何なる者も、対イエス＝キリストにおいては、直接の弟子であって、間接の弟子であることはあり得ず、対イエス＝キリスト信仰においては、生前のイエス＝キリストに対するときと同じ状況が少なくとも精神性の領域においては、信仰者に出現するという意味であろう。

キェルケゴール思想における「自由」が原罪論と齟齬であるというのは、デンマーク国教会ルター派教義においては奴隷意志論を根拠としてキェルケゴール生前当時も彼の死後現在に至っても同様に、個々の教義学者の解釈の幅はどうあれ、少なくとも原理的には、自由は認められていないのであって、キェルケゴール思想における自由は、教義学上の事柄ではなくて実存する信仰者の実存的心理性として理解されることになる。しかしながら、信仰告白としての教義において認められず明白に否定されているものを、実存的心理性として肯定するということは、信仰者にとってまさに不条理である。教義において明白に否定されてしまったものを、実存的心理性という別の次元で拾い直すという込み入った信仰生活は、様々な諸問題と日々どのような仕方であれともかく格闘している信仰者にとって、十分な力を帯びた理解であるとは言い難い。

3. 「同時性」概念

キェルケゴール思想における「同時性」に、教会の伝統や権威との齟齬がつきまとうように思われるというのは、キェルケゴールがキリスト教信仰の本質として、彼自身の言葉に拠れば「直接の弟子」という対イエス＝キリストとの直接的対面性対決性を重視するあまり、「間接の弟子」の役割や意義をほとん

ど全面否定しているかのように、『哲学断片』においては理解せざるを得ないからである。教会の伝統や権威は、当然のことながら、イエス出現当時から現在にいたるまでの間接の弟子たちによる信仰継承を前提にしているわけだから、間接の弟子の存在意義が全面的に否定されるとなると、教会の伝統や権威はおろか、教会そのものの存在意義さえもが、否定されることになりかねない。しかしながら、キェルケゴール思想においては、聖書は時間と永遠の紐帯であるかのごとく理解されており、イエス＝キリストとほぼ等しい存在価値をもって、新約聖書におけるイエスの言葉はそのままイエスの言葉として、理解されている。だが聖書の存在こそ、教会の伝統と信仰継承の証しであって、間接の弟子というモチーフ抜きにして聖書はそもそも成立し得なかったのであり、まただからこそ、新約聖書上のイエスの言葉が歴史的に実際のところ、本当にイエスの言葉であるのか否か、といった新約聖書学の編集史的疑問が生起するわけであるが、キェルケゴール思想においてはこうした切り口、すなわち、聖書を間接の弟子の功績や業として見る観点はまったくといってよいほど存在しないかのように見える。無論、キェルケゴール思想のこうした切り口は、実際にはキェルケゴール自身のタクティクスすなわち戦術であって、『あれかーこれか』や『キリスト教の修練』のなかで若干述べられているように、時代状況に合わせて論点を収斂させるために、あえて客観的には偏りがあるかに見える主張をしているということがあるとは思われる。

4. キリスト教正教ーニケア＝コンスタンティノーブル信条ー

キリスト教は、ローマンカトリックおよびこれから分離発展したプロテスタントの専有物では決してない。正教側からすれば、コンスタンティノーブル・ローマ・アレクサンドリア・アンティオキア・エルサレムの五大総主教区の一体的つながりから、フィリオケ filioque というラテン語「子からもまた」を聖霊の発出理解に付加することによって、ローマンカトリックは、公会議において決定されてきたキリスト教の正統性から乖離した、と確かに云えるだろう。1054年に起こったいわゆる大シスマすなわち東西教会の大分離の出現である。ローマンカトリックやそれからさらに分離発展したプロテスタントの

教義には、原罪論があり、人間の自由意志は認められないが、381年第一次コンスタンティノーブル公会議において成立したニケア＝コンスタンティノーブル信条を遵守する正教会では原罪論は承認されておらず、人間の自由意志は、罪性によって致命的に破損していると理解したうえで、にかもかわらず、なお完全に破壊されているわけではないと理解して、肯定されている。人間の自由意志は、人間の深奥にある神性を根拠としている。正教は、人間の深奥にある神性を罪性によって致命的に破損しているものなお存在しているという仕方では認めるが、ローマンカトリックやプロテスタントは、人間における神性を原罪論の立場から承認していない。三位一体論についても正教における至聖三者は、聖霊論における聖神について、ローマンカトリックと比べてきわめて実在的・体験的に理解されており、自然界における神聖や聖性のリアリティについても、許容度が大きい。

ニケア＝コンスタンティノーブル信条は、現在なお正教・ローマンカトリック・プロテスタント諸派において神学的に正統として継承されているものであり、また、成立過程は異なるが内実的にはニケア＝コンスタンティノーブル信条の縮刷版である使徒信条も、正教・ローマンカトリック・プロテスタント諸派の一般信徒のなかで広く浸透している。そして、ニケア＝コンスタンティノーブル信条においても使徒信条においてもともに、「罪の赦し」という言葉はあるが、その罪が原罪であるとは記されていない。現在にいたるまでニケア＝コンスタンティノーブル信条の信仰を自分たちこそが継保持しているという正教の主張は、私には間違っていないように思われる。

5. 砂漠の父祖

コンスタンティヌス Gaius Flavius Valerius Constantinus (272-337) がキリスト教を公認する以前、イエス＝キリストの信徒は、ローマ皇帝が権力を一身に担い最高神祇官でさえあって神格化された地上の神であることを、嫌ったがゆえに、迫害を受けた。しかし、コンスタンティヌスによる313年キリスト教公認以後、イエス＝キリストの信徒は急速に、教会を援助するローマ皇帝の政策に妥協していき、迫害期における純粋な信仰から離れていった。ローマ皇帝が

援助する教会は、制度や教義をととのえ、イエス＝キリストの信徒は、そうした制度や組織に拘束されることになった。こうした拘束を嫌う信徒は逆に、教会に追われ迫害される事態に直面したのであった。そして4世紀中頃に、迫害期の純粋な信仰に復帰するため、教会との摩擦を避けて、エジプトの岩山や砂漠の地をさすらい、孤独にただ独り洞穴などで居住して神と向き合い不断の祈りに生きる一群の人々が出現したのであった。4世紀末にはこうした人々はアレクサンドリア郊外やナイル河流域に5000人におよんだ*1。こうした人々は、その後のキリスト教史における隠修士や修道士の基礎を形成し、後に砂漠の父祖 desert father と呼ばれ、その思想は砂漠の神学 desert theology と呼ばれるようになった。

キリスト教における修道の信仰上の起源を、モーセに率いられたヘブライの民のシナイ半島の荒野における40年間の放浪や、これを雛形とするイエス＝キリストによる宣教活動開始直前の荒野における40日間の試練にあると理解して隠修生活をしたのが、キリスト教成立初期のエジプトにおけるテーベ Thebai のパウロ Paulus (228-341) やアントニウス Anthonius (251頃-356) であった。そして多くの信徒が、迫害期の信仰を求めてパウロやアントニウスに倣ったのであった。

砂漠の神学とも呼ばれる、ヘブライの民の荒野における放浪を起源とする隠修生活の精神性にこそ、キリスト教の本質が存すると考えることは十分可能である。すなわち、教会制度や職制や位階ではなくて、ひたすら神を畏れ敬い慕う祈りの情念のなかにこそキリスト教精神が体现されるという理解である。

砂漠の父祖たちがキリスト教のローマ帝国国教化を由としなかった最大の理由は、ローマ皇帝が地上ばかりか天上の権力を掌握する最高神官であり、事実上の神として君臨していたからであって、国教化を認めるということはローマ皇帝という神のもとに屈服するということ、言い換えれば、旧約聖書の十戒にもイエスの生前の言葉にも、反することだったからであった。

*1 p.xvi-xvii in *The Wisdom of the Desert Fathers and Mothers*, foreword by Jonathan Wilson-Hartgrove, contemporary English version by Henry L.Carrigan,Jr., Paraclete Press, Brewster, Massachusetts, 2010.

6. キリストの兵隊

受難のイエスに象徴される宗教性Bとしての逆説的実存様態は、一切の合理的認識も一切の美的把握も不可能な様態としてキェルケゴールは、その著作『キリスト教の修練』において語っているが、そうした逆説的実存様態は、社会的には組織化されない「戦う教会」の構成員である個々の信仰者が、ひたすら信仰においてのみ理解し合うものであるとも語っている。ところで、こうした戦う教会ないし戦士としての信仰者という概念は、すでに迫害のさなかにあった初期キリスト教会において一般的であった「キリストの兵隊」という観念と思想潮流を同じくするものであって、決して特異なものではない*2。『キリスト教の修練』における「戦う教会」の構成員である信仰者は、いわば単独であって必ずしも現実に会合を開いて相互に交わりをもつわけではない。実際には一度も出会ったり見知ったりしていない間柄であっても、共に戦う教会に参加し共闘できるのだというのが、キェルケゴールの理解である。こうした理解は、きわめて抽象的であるように思われがちである。しかし、初期キリスト教会の迫害のさなかにあっては、裏切り・スパイ行為・挫折・虚偽・離反・妥協・屈従・憎しみ・暴力といった様々な事象が渦巻くなかで、一度も出会ったり見知ったりしているわけではない者同士が、互いに素性或顔さえ思い浮かべられないにもかかわらず、相互に祈り合い助け合ったということは、少なからず実在したと思われる。また、新約聖書パウロ書簡のなかでも、軍隊・兵隊・武器・武装といった言葉が、信仰者の在るべき姿として形容されている。

7. イエスの祈り

このように考えていくと、キェルケゴール思想における「自由」は、キリスト教正教がニケア=コンスタンティノーブル信条について保持している理解にきわめて近いのではないかと、という推測が成り立つ。キェルケゴール自身がルター派教義との関係で「自由」を如何に理解していたかと云えば、彼にとって「自由」はすでに述べたように、教義学の枠からはみ出る信仰者にとっての実存的事実であった。しかし、教義史という観点から云えばキェルケゴールの

*2 p.1 in *A History of Pagan Europe*, by Prudence Johe and Nigel Pennick, Routledge, 1995.

「自由」は、ルター派教義からは逸脱しているにしても、正教が理解するかぎりのニケア＝コンスタンティノープル信条のなかに十分留まっているのではないかと私には思われる。キェルケゴールはその著作『不安の概念』のなかで、人間は何らかの仕方では一人一人が自由意志に基づいて例外なく罪を選び取っているのであり、これが原罪の事実性であると語っている。こうした主張は、奴隷意志としての原罪論ではなくて、自由意志の発動の結果として引き起こされる事態について語っているのであるから、我々が何らかの仕方であるにせよともかく、自ら選び取った結果であり、最初から罪の奴隷であるのではない。また『キリスト教の修練』においてキェルケゴールは、信仰者がイエスを模範として実存的に生きるべきであることを、切々と語っていくのであるが、奴隷意志を認めるのなら、原理的に云ってそもそも信仰者が主体的にイエスにしたがって生きていくこと自体がナンセンスなことであるだろう。キェルケゴール思想における「自由」は、一度は罪を選び取ったにしても、神の恩寵の助けに拠って、その罪から脱することもまた、選び取ることができる自由に他ならない。

キェルケゴール思想における「同時性」もまた、『哲学断片』の読者に対してきわめて抽象的－思弁的な印象を与える概念である。しかし、教会史上かつて砂漠の父祖と呼ばれるような、あえて、殉教のキリスト教を以てして、それこそがまさに純粋なキリスト教信仰であると受け取って、ローマ帝国におけるキリスト教公認以後にむしろ逆に、アレクサンドリア郊外やナイル河流域の岩稜地帯の岩窟に独居して、ひたすら祈り続けた一群の人々が実際に出現したのであった。そうした砂漠の父祖たちが希求した信仰の内実は、キェルケゴール思想における「同時性」が示唆しているような、ひたすらイエス＝キリストと対面対決し続ける祈りの信仰であり、そうした信仰は、かつて殉教の苦難の道を自ら進んで選び取って歩いていった迫害期の信徒が保持していたものであった。キェルケゴール思想における「同時性」が希求している内実は、まさに砂漠の父祖の信仰と同種のものであり、決して抽象的－思弁的なものではないのである。

砂漠の父祖の信仰は、18世紀に『フィロカリヤ』*Philokalia*と呼ばれるテキ

ストとして編纂された。様々な解釈が可能であると思うが、私が理解するかぎり『フィロカリア』は、「イエスの祈り」(Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱέ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλὸν / Domine Iesu Christe, Fili Dei, miserere mei, peccatoris / Lord Jesus Christ, Son of God, you would have mercy upon me, a sinner / 主イエスキリスト、神の子よ、罪人である私を憐れみたまえ)に凝縮されている。「自由」や「同時性」などを主要概念とするキェルケゴール思想もまた、イエス=キリストに対する祈りに凝集されるであろうというのが、私の理解である。イエスの祈りは、ギリシアの聖地アトスに巡礼する人々が、日々何百回となく繰り返し唱え続けたものであった。キェルケゴールは日誌のなかで、祈りはアルキメデスの支点であって、祈り人は世界を動かす、と記述しているが、彼は、一人一人の人生における実存的核心部に、いわば巡礼者のごとく日々イエスに対して祈っていく姿勢を以てして、信仰者の究極の姿の存在を見抜いていたであろう、と私は理解する。「イエスの祈り」Jesus Prayerは、正教において「魂の祈り」prayer of the heartとも呼ばれてきた。イエスの祈りを文字どおり唱えていると、心の表面からどんどん降りて行き、魂の根底に降り立ち、心の表面がどのような状況であろうと、ついには魂の根底においてつねにイエスの祈りを唱え続けている状態に至り着く。そうした特殊な祈りであったために、「イエスの祈り」は「魂の祈り」とも呼ばれてきたのであった。

イエスの祈りは、司祭と比較される取税人の祈りなどにみられる新約聖書における祈りを典拠としている。キェルケゴールもまた『大祭司・取税人・罪ある女—三つの講話—』のなかで同じ箇所を取り上げている。イエスの祈りの実践は、清貧な生活と無縁であるわけではなく、むしろすすんで神に近づくように生活も整えていくことが望まれる。そうしたイエスの祈りの中核は、イエス=キリストという御名であると云われる。自分のなかにイエス=キリストの神性が吹き込まれないし自分がまるでイエス=キリストになったかのように、身体や心の熱さを感じるようになる、と云われている*3。

*3 以下のテキストを参照：The Art of Prayer - an Orthodox Anthology, compiled by Iguumen Chariton of Valamo, translated by E. Kadloubovsky and E. M. Palmer.

8. 聖愚者・単独者・聖性

「聖愚者」(日本ハリストス教会の用語では「佯狂者」、ロシア語では Yurodivy、ギリシア語では salos または saloi、英語では foolishness for Christ/fools for Christ) とは、キェルケゴールの主張する宗教性Bの逆説性を体現している人物であり、すでに3～4世紀のキリスト教には、信仰の逆説性である聖愚者が実際に存在していたのであった。アレクサンドリア近郊の岩窟で終日神への祈りを捧げていた砂漠の父祖たちは、聖愚者の発端に位置しているであろう。聖愚者は、家も私有物もなく、ほとんど裸のまま放浪し、この世の権威に対して一切恐れず、ツァーリに対してさえ、忠言や苦言を呈することができた。実に聖愚者は、ロシアにおいて貴族と大衆双方から尊敬を得ていた。ロシアにおいて聖愚者を禁止したのは、18世紀、近代西欧化を押し進めたピョートル大帝 (Pyotr Alexeyevich /Peter the Great/ Peter I 1672-1725) 以降であり、聖愚者の禁令は現代にまでおよんでいる。しかしながら昔日の聖愚者像は、今日の正教会においては、隠者を端緒とする隠修士 hermit へ変容して、なお存続している。教会組織の一構成員であるとは云え、長い間、森奥の洞穴や岩窟に身を潜めて、できるかぎり他の人々との接触を絶ち、もっぱら祈りに専心する正教会の隠修士は、現代において聖愚者にもっとも近い人々であろう。ロシア正教では、とりわけプースティンヤ pustynja (砂漠・荒野・祈祷小屋) と呼ばれる生活形態を保持するプースティニク pustynnik と呼ばれる人々が隠修士として顕著である。教会史において聖愚者を聖人として列聖しているのは、正教であって、カトリックは列聖していない。ギリシア正教では列聖者4人、ロシア正教では36人である。なおプロテスタントでは、そもそも聖人という概念が否定されている。プロテスタントはあたかも、聖性そのものを拒絶してさえいるかのようである。

イヴァン雷帝 (Ivan the Terrible/ Ivan IV Vasilyevich 1530-1584) と聖愚者について面白い逸話がある。1570年イヴァン雷帝は、反逆の疑いがあるプスコフの街の住人を殲滅するために軍隊と共に赴いたが、街の門で聖愚者ニコラ=サロス (Nicholas Salos of Pskov 16世紀初め-1576) が、イヴァン雷帝を待ち構えていた。ニコラ=サロスはイヴァン雷帝に向かって、手のひらにのせた生

肉を見せて、おまえは人間の生き血を吸い生肉を食らう輩と叫んで、イヴァン雷帝の足元に投げつけて、無実の者を殺害する代わりにその生肉を食らえと諫言したのであった。イヴァン雷帝は、恐れおののいて、プスコフの街の住人を殲滅することを止めて、プスコフの住人は救われた。

その他の著名なロシア正教の聖愚者として、ウスチュグのプロコピウス (Procopius of Ustyug ?-1303)、ヴァシーリー＝ブラジュンヌイ (Basily Blazhenny / Basil the Blessed 1468ないしは1469-1552)、ペテルスブルクのクセニア (Xenia of Saint Petersburg 1719～1730-1803) 愚者グリーシャ Grisha the Fool (ロシア革命期) などがいる。

聖愚者の聖書における典拠は、コリント前書 1 : 25・4 : 10 などであり、神の知恵は人間の愚かさであり、人間の賢さは神の愚かさであるといった主張である。こうした主張と併行して、コリント前書 3 : 16、コリント後書 6 : 16 などにおける神の宮としての人間存在、エペソ 4 : 13 などにおける人間の聖化といった事柄が、思想的文脈として連なってくるであろう。

キェルケゴール思想における単独者概念は、精神史的古層としてはアウトローを背景に持っているけれども、教義的には聖愚者の近代的バリエーションであるというのが私の理解である。また、砂漠の父祖たちを現在においても、継承している隠修士がエジプトに実在する。彼らの主張には、彼ら特有の美意識がある。それは、砂漠・荒地・廢墟の美しさであり、透明性である。こうした美意識をとおして、彼らは明らかに、聖性を感知して、透明性と呼んでいると思われる。「聖性」概念の本質は、神が人や物に接触するという直接性に存している。エジプトの隠修士たちは、自然のうちに透明性という仕方で神を感知しているということである。彼らはまた、そうした透明性や聖性のリアリティを「沈黙」とも言い換えている。この沈黙は、キェルケゴール思想における「沈黙」概念ときわめて類似しており、著作『沈黙の世界』*die Welt des Schweigens*におけるM.ピカート (Max Picard 1888-1965) の思想とも充分に重なるものであると思う。

聖愚者の存在は、同時代に対する激しい批判を内包している。これもまた、単独者概念と類似している。キェルケゴールの「水平化」という近現代社会に

対する批判は、M.エンデ（Michael Ende 1929-1995）においては均一性という言葉を核にして、深化していく。エンデは、キェルケゴールの愛読者であった。

9. キェルケゴール思想理解の現代的困難さ

キェルケゴール思想は、我が国の受容史という視点から述べると、1930年代に実存思想との関連で解釈する研究論文が現れていることがわかる。一般に第二次世界大戦敗戦後の荒廃した日本社会においてはじめて、実存思想という衣装をまとわせたキェルケゴール思想が興隆し流行したかのように考えられているが、それには誤解がある。たしかに、実存思想的な解釈を施したキェルケゴール思想研究は、第二次世界大戦敗戦後に始まったわけではなくて、すでに戦時下において我が国において始まっていた。ただし、第二次世界大戦後、いわゆる戦後民主主義思想の台頭や学生運動の活発化にともなって、実存思想全般に関心が高まり、キェルケゴール思想もまたそうした思想潮流のなかで流行したことは事実である。しかし、我が国において1970年代後半における実存思想流行の退潮とともに、とりわけキェルケゴール思想への関心は一般読者層のなかで薄らいでいき、現在にいたっているように思う。

キェルケゴール思想は実存思想とトートロジーの関係にあるのではない。キェルケゴール思想に対しては様々なアプローチが可能であり、その思想内容や思想を形成する要素は多岐にわたっている。したがって、実存思想流行の退潮とともにキェルケゴール思想に対する関心も急激に失われていったことは、キェルケゴール思想受容史において、悲劇的出来事であったと思う。なぜなら、「実存」概念を用いずにキェルケゴール思想を研究したり理解したりすることは可能であり、また、そうした営みがキェルケゴール思想研究にはむしろ必要であって、そうした「実存」概念にとらわれないさらに広範な研究をとおしてこそ、キェルケゴール思想の魅力は明白になると私は思うからである。

1970年代後半から他の実存思想以上にキェルケゴール思想が、読者層の関心を失っていった主因は一体何であったか。

色々様々に推理することができると思うが、私は大きく、二つの要因がある

であろうと考える。第一の要因は、キリスト教との関連である。キェルケゴール思想はどのように考えてみてもキリスト教とは切断不能な関係にある。ただしその関係性は、既存のキリスト教会という組織との関係性ではなくて、キリスト教の理念、はっきり云ってしまえば、イエス＝キリストとの関係である。キェルケゴール思想の中核は、青年期の彼自身の言葉に拠れば、それを以てして生きもし死にもするような理念、すなわち、人生を生き抜き優れて死ぬために奉仕するものである。青年キェルケゴールは、そのためなら人生のすべてを賭けるばかりか命そのものを惜しまず死んでもかまわないと確信できる理念を希求した。こうしたそのためなら生きも死にもするような理念を形成するうえで、イエス＝キリストは人生の模範であり、神と人の紐帯であって、キェルケゴール思想上なくてはならぬ存在者なのである。と云うよりむしろ、イエス＝キリストという形像自体がそうした理念に他ならなかった。

しかし、我が国の読者層にとっては、こうした密接不可分なほど濃厚濃密にイエス＝キリストとの一体感を要求する思想というのは、受容しがたかったのではないかと私は推察するのである。また既存のキリスト教会に所属する多くのキリスト教徒にとっては、キェルケゴール思想における既存既成の教会制度や組織性に対するキェルケゴール自身のラディカルな非難や、漠然とした宗教観を許さず、一見するかぎり徹底して殉教にいたる道のみがイエス＝キリストの道であるかのように思わされるキェルケゴールのテキスト群は極端であり、悪魔的でさえあるかのように受け取られてきたのではないかと思うのである。

1970年代後半から他の実存思想以上にキェルケゴール思想が読者層の関心を失っていった二大要因のうち、もう一つの要因は何か。

それは時代性にあるのではないかと、思う。例えば文体。キェルケゴールテキストの文体は、当時のデンマーク文芸（文学・哲学・神学・戯曲など）のなかで突出して独特である。ひとつの文が長い、用いられているデンマーク語はしばしば他の作家・詩人・哲学者・神学者などが用いない使用頻度のきわめて少ない言葉が多い、会話体に近い印象を受ける、思想的には繰り返しがきわめて多く冗長な印象を受ける、などキェルケゴールを好んで読むデンマーク人

は、美文であり心地がよいと感じるであろうが、日本人研究者にとってこうしたデンマーク語の文体を精読するのは苦痛以外の何ものでもないように思えてしまう。さらに、こうした文体と相互補完的關係にある内容の外枠として、当時キェルケゴールが想定していたデンマーク社会の同時代の主な読者層である国家官吏としての国教会牧師などの教養階層の民度・文化・民俗があり、この階層の民度・文化・民俗が子細かつ濃密にテキストに縫い込まれていて、キェルケゴール研究者にとって、この階層の民度・文化・民俗が醸し出す雰囲気の間隔を受容できるか否かが大きなハードルとなっている。キェルケゴールテキストの文体に集約される困難さは、私が理解するかぎり、現代社会に存在拘束されている我々の拠って立つ有意味性体系（価値観・世界観の総体）とキェルケゴールテキストが存在拘束されていた有意味性体系が、余りにも異質になりすぎたため、そもそもキェルケゴール思想を表現するテキスト内容を形成する外枠を現代の我々の想像力を以てしてイメージすること自体が困難になってしまっているのではないか、と思うのである。

10. キェルケゴール思想における単独者概念

キェルケゴール思想は実存思想に留まるものでないと私は、先に述べたばかりであるのだが、にもかかわらず私は、人間性を真っ向から忌避する様々な毒や牙を隠すこともなくむき出しにする今日の日本社会の現況に住まいする我々にとって、キェルケゴール思想を実存思想的文脈から理解するのは、キェルケゴール思想を容易に理解するひとつの優れた道ではないかと思うのである。現代の我々が存在拘束されている有意味性体系と、キェルケゴールテキスト群が存在拘束されていた有意味性体系のうちに、共通する位相があるのではないか。有意味性体系は様々な位相（意識の階層）から成立しており、いわば地層のように幾重もウェファースが重なるように形成されている、と考えることができる。一枚一枚のウェファースが一つ一つのいわば意識階層であって、これは深層意識にまでおよんでいる。この意識階層は、意識の深層（無意識）の度合いを深めればそれだけ、変化や変容のピッチも遅れて、時間進行も緩慢になり、社会的輿論や時代の雰囲気や時代ごとの思想潮流に制約されにくくなる。

キェルケゴールがその仮名著作『哲学的断片の後書き』という著作で展開した「実存しつつ思索する」という「実存」概念は、そのような深層意識に深く根ざして人間精神の根本となっているような意識階層に属するものではないか、と私は思う。したがって、キェルケゴールがこの著作のなかで展開した「実存」概念は、19世紀中頃のデンマーク教養階層のみならず、21世紀初頭の現代日本社会を生きる我々においてもまた、十分に有効であるのではないかと思うのである。

問題は、キェルケゴールテキスト群のなかで「実存」概念を形容装飾するために用いられている様々な事象が、もはや我々の有意味性体系からは理解するにはなほだ遠いということであり、キェルケゴールテキスト群のなかに記述されている「実存」概念の真理性を救出するために、何らかのフィルターによる濾過作業が必要であろうということなのである。キェルケゴール思想における「単独者」den Enkelte 概念は、端的には実存するひとりの人間を指し示しているのであるが、この「単独者」概念は、北欧北方精神史の観点から理解するかぎり、アウトローの変容であろうと推察する。アウトローというのは元来、アイスランド古法『グラウガス』に記述されている法の治安の外に置かれた者のことであり、スカンジナビアや北ドイツ地域においては処罰のひとつであった。法の治安の外に置かれた者を殺しても処罰されないのであり、アウトローは死刑に相当する苛酷な刑罰であった。キェルケゴール思想の射程は、人間存在の余白や無意味さないしは非在性に向けられていると思う。

私は先に、キェルケゴールテキスト群のなかに記述されている「実存」概念の真理性を救出するために、何らかのフィルターによる濾過作業が必要であろう、と述べた。何らかのフィルターによる濾過作業というのは、ひとつには M.エンデであり、もうひとつにはロシア正教の伝統概念である聖愚者なのである。

ミヒャエル＝エンデは、戦後じきにキェルケゴールの仮名著作『死にいたる病』を読んでいて、自分はキェルケゴール狂になりたいといった思いを友人に吐露している。エンデはその後、影響を受けた思想のひとつとしてキェルケゴール思想を掲げていると同時に、キェルケゴールの他の仮名著作である『あ

れかーこれか』を高く評価して、キェルケゴールの理解する美的段階について深く共鳴している。エンデが美的段階に共鳴しているのは、キェルケゴールの美的段階の世界のなかに、エンデ特有のファンタジーの自由や創造性を巧妙に嗅ぎ取っていたからである。

代表的エンデ作品である『モモ』(Momo 1972)・『はてしない物語』(Die unendliche Geschichte 1979) およびこれらに先行する未完の『誰でもない庭』(Der Niemandsgarten. Aus dem Nachlass 1998) は、現代社会のなかで虐げられているが、それに無自覚ないしは半ば自覚しつつも無抵抗な多数の人々と現代社会の非人間性に対抗するけれども、そのように対抗するのは、失敗・愚かさ・無力さ・優しさ・存在そのものといったような武器ならぬ武器を用いて戦う少数の人々である。またエンデ作品においては、善と悪の弁証法的文脈や魔術に貶められている知恵が繰り返し使用されている。

キェルケゴールは、自らを宗教的詩人と語り、詩は虚構であると述べているのであるが、この虚構性こそ、エンデにおけるファンタジーの要なのである。エンデにおいては、キェルケゴール思想の土台そのものが虚構性であって、それゆえにこそ、真実が自由かつ十全に開陳されるとエンデは解釈している、と私は理解する。キェルケゴールは著作『死にいたる病』のなかで、人間精神の諸機能を支える働きとして「想像力」があると述べている。また、自己の定義において「それ自身がそれ自身を欲する」という表現で、根本的意欲ないし意志すなわち自由を希求し現出する力を以てして、人間精神の要諦を表現している。キェルケゴール思想における「想像力」がエンデにおいてはファンタジーに該当し、キェルケゴール思想における自由がエンデにおいては現代社会において剥奪の対象となっている人間性に該当するのではないかと私は思う。キェルケゴール思想において「単独者」概念の定義は、「神の御前に一人であること」であるが、これは、エンデにおいては人間の非在性すなわち現代社会にとっては無意味・無価値・役立たずとしてもっばら現出する人間の実像に該当するのではないかと、思う。

11. M. エンデと聖愚者

『モモ』に登場する少女モモ、『はてしない物語』に登場する少年バスチャン、『誰でもない庭』に登場する少女ゾフィーヒェン、戯曲『サーカス物語』(*Das Gauklermärchen* 1982)に登場する少女エリなど、エンデ作品には、愚者がしばしば登場する。新約聖書にある「神の知恵はこの世の愚かさ」という聖句を文字通り体現したかのような人物群である。こうした愚者性ないしは愚性ないしは「愚かであること」は、キェルケゴール思想においては「逆説」として、キェルケゴール思想の根幹に位置しているきわめて重要な概念である。ロシア正教の伝統概念である「聖愚者」は、神に対する限りない謙虚さを意味するのみならず社会的にはパフォーマンスの機能をもっていて、ロシア社会の既存の権力に対して神の正義を示す働きをもっていた。私は、キェルケゴール思想におけるキリスト教理解は、キェルケゴール自身がどのように自覚していたかはともかく、プロテスタントルター派神学よりも、キリスト教正教の教義に近いと考えているのであるが、キェルケゴール思想における「逆説」概念は、精神史的観点から云えば、ロシア正教の「聖愚者」と重なるのではないかと思うのである。

長野県黒姫童話館所収のエンデ資料のうち手紙を読み進めることをとおして、エンデ作品を支える思想的骨格がおぼろげながら現れてくるよう思われるのだが、『サーカス物語』や『自由の牢獄』(*Das Gefängnis der Freiheit* 1992)のなかで、二種類の「非在」性が描かれている。ひとつは、悪魔にとって愛などの善行が非在であるということ、もうひとつは、生身の人間にとって悪魔が非在であるということである。また、『はてしない物語』『魔法のスープ』(*Die Geschichte von der Schüssel und vom Löffel* 1990)『レンヒェンのひみつ』(*Lenchens Geheimnis* 1991)『魔法のカクテル』(*Der satanarchäolügenialkohöllische Wunschpunsch* 1989)では、悪が結果的には善を体現する大きな機縁となるように、物語が展開していく。エンデは、1980年頃の手紙資料を読むかぎり、既存のキリスト教会には希望を持っておらず、けれどもキリスト教の理念である信仰(信頼し無心であること)・希望(真実を希求して現実化する力)・愛(相互扶助や犠牲的精神)については確信を持っていたし、イエス=キリストの実

在を此岸と彼岸の紐帯者として認めていた。エンデは、手紙のなかで自分は生粋で筋金入りのキリスト信徒であると書いている。

キェルケゴール思想は、ミヒヤエル＝エンデ作品をとおして濾過する、ないしはそうしたフィルターをとおして見直すことによって、今日の我が国の社会状況のなかで進行する非人間性に対して、強く立ち向かう思想として、現今の社会にとっては無価値であり愚者としてしか顧みられないけれども、人間精神の深奥に位置しているであろう内なる神にとっては真実を語る思想として、賦活するのではないかと思うのである。

キェルケゴールと内村鑑三における「信仰」と「わざ」 —彼らのルター解釈との関連性をもとにして—

木瀬 康太

はじめに

キリスト教思想史において「信仰 (Glaube)」と「わざ (Werk)」の関係の問題は、パウロ以来の歴史を持っている*1。16世紀にはルターが、カトリシズムの本質を「わざ」による義認であると捉え、これに対して「信仰」による義認をキリスト教の本質として主唱したことはよく知られている。本論文では、この問題について論じた思想家として、キェルケゴールと内村鑑三を取り上げる。この二人はルターの思想とそれぞれ取り組んでおり、また内村はキェルケゴールについても、雑誌『聖書之研究』で生涯を通して幾度か言及している*2。本論文は、この二人における「信仰」と「わざ (行い)」の関係の理解を、彼らのルター解釈を参照することによって、比較検討する試みである。

第一節 キェルケゴールにおける「信仰」と「わざ」

キェルケゴールは『自省のために、現代に勧む』(1851年刊)において、新約聖書の「ヤコブの手紙」第1章22-27節をもとにして「信仰」と「わざ」の関係について論じている。その冒頭で引用されている「ヤコブの手紙」第1章22節には「御言葉を行う人になりなさい。自分を欺いて、聞くだけで終わる者に

*1 新約聖書「ローマの信徒への手紙」第3章第27-28節。この部分は、ルターによって信仰義認説の典拠とされている。

*2 梶形公也氏の御教示によれば、北海道大学図書館の内村鑑三文庫に、内村が生前所有していた蔵書のうち1000冊が収められている。この1000冊の目録は同大学図書館のホームページ (<http://www.lib.hokudai.ac.jp/collections/personal/kanzo-uchimura/>) で確認することができる。ただしこの中にはキェルケゴールの著作は含まれていないことから、内村がキェルケゴールの著作を生前読んでいたかどうかは断定することはできない。

なってはいけません」*3と書かれており、言葉による「行い」が推奨されている。続く第1章23-27節でも、「行い」のない「信仰」は無意味であるという、十二使徒の一人であるヤコブの主張が書かれており、宗教改革の際に「信仰のみ」を唱えたルターはこの「ヤコブの手紙」を拒絶したという見解が、ルター研究者の間では一般化されている。キェルケゴールは以下、ルターの登場した宗教改革の時代と、自らが生きる19世紀中葉のデンマークを対比して論を進める*4。

キェルケゴールはまず、ルターが登場する前のカトリシズムの状況を「かつて、福音という「恩寵」が新しい律法に、すなわち人間に対して旧来の律法よりも厳しい律法に変貌せしめられた時代があった」(SP, 50)と表現している。つまり神からの恵みである「恩寵」が、教会を介して、律法という「何かこわばったもの、服従的なもの、気が進まないもの」(SP, 50)に変えられてしまったとキェルケゴールは説明する。その後で彼は次のように述べる。

すべてはわざとなった。悪性のこぶ (ungesunde Auswüchse) を患った樹木に見られるように、このわざも半ば悪性のこぶを患い、屢々、偽善、功績性 (Verdienstlichkeit) についての思い上がり、怠惰以外の何ものでも全くなくなったのである。(SP, 50)

カトリシズムにおいては「わざ」による義認が強調されたあまり、教会はその義認を行う権威となって、世俗に君臨していたことをキェルケゴールは説明している。そこでは律法の対立概念である福音もまた、律法に基づく「わざ」

*3 この日本語訳は『新共同訳聖書 旧約聖書続編つき』（日本聖書教会、1999年）から引用した。

*4 キェルケゴールによるルターへの言及は、ルターの教会説教集 (Kirchenpostille) と家庭説教集 (Hauspostille) のうちの『卓上語録 (Tischreden)』の内容からのみなされている (Regin Prenter, *Luther and Lutheranism*, in: *Kierkegaard and great traditions, Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol.6, edited by Niels Thulstrup und Marie Mikulová Thulstrup, C.A. Reizels, Copenhagen, 1981, p.123)。この『卓上語録』は1531年から1544年頃までの間に、ルターの食卓仲間と言われた人々によって筆記された談話をルターの死後印刷したものであり、厳密に言えばルター自身の著作ではないが、ルターの世界を知るテキストの一つとされている。

によってしか得られないと考えられていたというのである。しかし原始キリスト教の精神を重んじていたキェルケゴールにとっては、福音とは神から人間に無条件に与えられるものであり、このことを忘れたカトリシズムによる上述のような見解は偽善、思い上がり、怠惰でしかなかった。このように語った後で、キェルケゴールは次のようにルターを紹介する。

そこに一人の男、マルティン・ルターが、神のもとから信仰を携えて登場した。信仰を携えて（というのも実際に、このために彼は信仰を必要としたからである）、あるいは信仰から、彼は信仰を復権した。彼の人生はわがを表現していたことを決して忘れないでおこう。しかし彼は言った、人は信仰によってのみ救われると。(SP, 51)

キェルケゴールによれば、ルターが「わが」を廃棄したという見解は、彼以後のプロテスタンティズムに帰せられるべき誤解に他ならない。ルターは、「恩寵」が律法に変じ、「わが」が功績性に変じて、心の率直さが失われた時代にあって、まさにその時代に対する「修正剤 (das Korrektiv)」(TB, 4, 171) として、「信仰のみ」という主張を携えて登場し、「信仰」を復権した。しかしルター以後のプロテスタンティズムが、「信仰のみ」を強調するルターの人生そのものが実際には「わが」を表現していたことを見落としてしまった、とキェルケゴールは主張するのである。ルターの死後、世俗の人々が「わが」そのものであったルターの人生を度外視するようになったことを、キェルケゴールは次のように表現している。

世俗の人々はルターに注目した。彼らは聞いた、本当に聞き間違いをしないように注意してもう一度耳を傾けた、その後で言った、「すばらしい、これは我々のための言葉だ。ルターは言っている、問題は全く信仰のみだと。彼の人生はわがを示しているなどということを、ルターは自分自身では言っていない。それに彼はもう死んでしまっているのだから、彼の人生はまた、もはや現実ではない。だから我々は彼の言葉、彼の教えを理解

しよう。—そうすれば、我々はすべてのわざと関係がなくなっているのだ。(以下略)」(SP, 51)

キェルケゴール自身は、ルターを誤解して「わざ」を廃棄した時代であって、ルターと同じく時代に対する「修正剤」でありながら、その方向はまさにルターと正反対の方向を目指さざるを得ない。キェルケゴールは続けて「キリスト教の要求は、汝の人生は可能な限り力を尽くして諸々のわざを表現すべきである、ということである」と主張している (SP, 52)。そしてルターについては次のように解釈している。

ルターはわざから「功績性」を取り去ろうとした。そしてこの「功績性」を少し違ったふうに、すなわち真理を証しするという方向性において持ち出したのである。ルターを根本から理解したと称する世俗の人々は、功績性を完全に取り去ったのである—そしてそれに加えてわざまでも取り去ったのである。(SP, 52)

ルターは確かに「あらゆる尊き善きわざの中で第一の最高のわざは、キリストを信じる信仰である」*5と述べた。しかしキェルケゴールによれば、ルターは「わざ」を偽善や思い上がりや怠惰に貶める「悪性のこぶ」をわざから取り去ろうとしたにすぎず、「わざ」の方向への行き過ぎを見抜いた上でだけであって、決して「わざ」を廃棄したわけではない。だがルターの死後、彼の主張は教説に変えられてしまい、「わざ」についてはもはや問われることもなくなり、キリスト者になるということは、決断的な行為をする必要のない、自明のこととなってしまったとキェルケゴールは批判しているのである。彼は「まさにこの点に誤りが潜んでいたのであって、わざのなかにあったわけではない」(SP, 50)と指摘している。キェルケゴールは1849年の日記で「人々は、ルターが信仰を強調したのは熱狂的に常軌を逸した禁欲主義に対してであること

*5 Martin Luther, *Von den guten Werken*, 1520, in: *Dr. Martin Luthers Werke (=Weimarer Ausgabe)*, Bd.6, Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1966, S.204.

を完全に忘れている」(TB, 3, 202)と書き、ルター以後のプロテスタンティズムにおいて「信仰」が誤解されてきたことを主張している。キェルケゴールはまた、1850年の日記には次のように書いている。

ルターは、福音よりも律法の告知を聞き取ろうとする人が非常に多いことを嘆いている。現代にあっては事情は全く逆であり、非常に多くの人々がそもそも聞き取ろうとするのは福音に他ならない。(TB, 4, 216)

つまり、ルターの時代にあつては「わざ」への過度の傾倒を是正するために「信仰のみ」が強調され、他方で時代が下つて、キェルケゴールの時代にあつてはあまりにも自明なものになってしまった「信仰」の「修正剤」として、「わざ」が強調されるのである。キェルケゴールはそのことを、「異なつた時代は異なつたものを要求する」(SP, 50)と表現している。そしてこのような意味で、彼は1854年の日記では、万人祭司説を唱えたルターを次のように批判せざるをえないのである。

おお、ルター、ルター、汝は途方もない責任を負っている。というのも私がより詳しく観察するならば、汝が教皇を打倒し、「公衆 (Publikum)」をその座に就けたことを私はいっそう明らかに理解するからである。(TB, 5, 186)

ルターに対する賛辞と批判は、ルターの業績をそれぞれ相異なる側面から見たものにすぎない。すなわち、世俗の人々は「信仰」を重視する観点から、それを復権した功労者として彼を称賛するが、キェルケゴールは「わざ」を重視する観点から、それを軽視した人物としてルターを批判せざるをえないのである。しかし時代によって人々が「信仰」と「わざ」のどちらを重く見るかは異なるのであつて、「信仰かわざか」という見方は相対的なものに過ぎないことをキェルケゴールは自覚していた。

ここでキェルケゴールの時代のデンマークの思想的背景について概観してお

きたい。当時デンマークでは、ドイツ語圏で起こっていた18世紀における敬虔主義（Pietismus）や信仰覚醒運動（Erweckungsbewegung）の影響を受けて、グルントヴィ（Nikolaj Frederik Severin Grundtvig, 1783-1872）が改革運動を起こしていた。彼は当時の個人主義的な傾向に対して信徒同士の交わりを強調し、合理主義（Rationalismus）の精神に対しては生ける会衆としての教会と使徒信条、礼典を称揚した。またデンマークの国教会はルター派教会であったが、地方的には国教会の制約に賛成しない所もあった*6。このような事情を見ると、キェルケゴールだけがただ一人国教会と対立していたと考えるのは早計である。むしろ彼は国教会とそれに対する合理主義、敬虔主義、信仰覚醒運動及びグルントヴィ派というコンテクストの中で、独自の立場を確立していったと言うほうが適切であろう。

キェルケゴールは、『哲学的断片への完結的な非学問的後書』（1846年刊）において次のように述べている。

祈ることは同時に一つの行為である。ああ、この点においてルターは確かに経験豊かな人であった。そして彼は、自らの生涯においてただの一度でも、祈る際にいかなる邪魔な考えを持たないほどまでに内面的に祈ったことなどなかったと言ったという。（UN1, 153）

『愛のわざ』（1847年刊）でもキェルケゴールは、上記の引用文とほぼ同様のことを述べている（L, 16）。ルター的なものの本質は、「わざ」か「信仰」かの二者択一にあるのではなく、「わざ」であり、かつ同時に「信仰」でもあるという二重性にこそあると、キェルケゴールは主張するのである。そしてルターにとっては「祈り」とは人間の心理に本質的に関わる「行為」であったがゆえに、それは彼において自明のものたりえず、絶えずそのつどの自らの心鏡を反映するものとして捉えられていたと、キェルケゴールは見ている。

それではキェルケゴールにとって「内面的に祈る」とはどういうことを意味

*6 この時代背景の叙述については、石原正己「ルターとキェルケゴール」、『テオロギア・ディアコニア』第26号、日本ルーテル神学大学、1993年、15-16頁を参考にした。

しているのだろうか。彼は『哲学的断片への完結的な非学問的後書』で次のように述べている。

キリスト教的なものから体得 (Aneignung) というものを取り去ってしまったら、ルターの功績は何であろうか？しかし彼の書いたものを繙いてみよ。そうすればその一行一行に、体得ということの強い脈動を感じ取るであろう。(中略) 教皇主義 (Papismus) は、客観性やら客観的規定やら、客観的なものを溢れるばかりに持っていたのではなかったのか？それには何が欠けていたのか？体得であり、内面性 (Innerlichkeit) である。(UN2, 70)

キェルケゴールによれば、カトリシズムの「教皇主義」による「客観的なもの」の束縛に対して、主体的真理に強い関心を抱き、そしてその真理を我がものとする「体得」にキリスト教的なものの本質があると見抜いたことにルターの功績があるのである。その後でキェルケゴールはこの「体得」を行う人間における場を「内面性」と表現している。すなわちキェルケゴールにとって「内面性」とは、「客観的なもの」の束縛に対して主体的真理を追求しようと努力する姿勢のことに他ならない。そして「内面的に祈る」とは、まさにこのような姿勢を持ち続けることなのである。

キェルケゴールは『自省のために、現代に勧む』において、「信仰」についてのルターの唯一の規定が「信仰とは穏やかならざる (unruhig) ものである」という内容^{*7}であると指摘し (SP, 52)、その後で、「信仰、この穏やかならざるものは、祈る人の人生においてそのようなものと分かるものであるべきなのだ」(SP, 54) と述べている。そしてキェルケゴールは「このような穏やかならざること (diese Unruhe) が敬虔さに関する最小限の事象であり、敬虔さの最も温和な形、最も低い形である」(SP, 59) と説明している。彼の見解では

^{*7} ドイツ語への翻訳者のヒルシュは、このような内容が書かれた文章として Martin Luther, *Evangelium von den zehn Aussätzigen*, 1521, in: *Weimarer Ausgabe*, Bd.8, S.357などを参照するようにとの訳注を付している (SP, 248, Anm.60)。

キリスト教的なものにおいては本来、「信仰」即ち「わざ」であり、そのような見方こそが神に対する最小限の敬虔を示しうる「穏やかならざるもの」なのである。キェルケゴールは、福音の「信仰」が過度に讃えられた時代において、「わざを、ただひたすら誠意と謙遜と有益な活動の中で保ち続けよう」(SP, 50)と語っていた少数者の一人であった。

『愛のわざ』でキェルケゴールは次のように述べている。

キリスト教が、恐ろしい調子でかつてのように、人間たちに、躓くか、それともキリスト教を受け入れるかどうかの選択を与えて迫ってくる時、自分の立場を弁護しつつ、自分の選択するものが自分自身に対して弁護となりうるかどうかは人間たちが自分自身で見極めてほしいのだ。それゆえ、キリスト教的なものから躓きの可能性を取り去ったり、あるいは罪の赦しから不安にさせられた良心の闘い (Kampf des geängsteten Gewissens) を除き去るならば (しかしルターの卓抜な解明によれば、この点にキリスト教の教えのすべてが関連付けられねばならない)、教会など早く閉じたほうがいいし、あるいは教会を終日営業の娯楽場にしたほうがいい。(L, 221)

ルターの「不安にさせられた良心の闘い」という概念は、先のキェルケゴールの「信仰、この穏やかならざるもの」という表現と対応している。ガイスマー (Eduard Geismar, 1871-1939) は、キェルケゴールはルターのこの概念の中に自らが探し求めていたものの一を見出したが、他方でこの概念が忘れられた所ではルターは誤用された、と評している^{*8}。ルターのこの概念を用いてキェルケゴールは、「信仰」と「わざ」との間で揺れ動く人間が、主体的真理を追求しようと努力する状況を表現している。

^{*8} Eduard Geismar, *Wie urteilte Kierkegaard über Luther?* in: *Luther-Jahrbuch*, Jahrgang 10, Luther-Gesellschaft, München 1928, S.3f.

第二節 内村における「信仰」と「行ひ」

内村は、札幌農学校在学中にメソジスト派の宣教師ハリス（Merrian Colbert Harris, 1846-1921）から洗礼を受けたが、実際にはその後渡米した米国のアマースト大学の総長シーリー（Julius Hawley Seelye, 1824-95）の影響を強く受けた。シーリーはルター派敬虔主義の拠点として有名なドイツのハレ大学神学部に留学した経験があり、米国留学当時エゴイズムの問題で懊悩していた内村を回心の体験に導いた、恩師とも言うべき存在である。この意味で内村はルター派プロテスタンティズムに生涯強い関心を持ち続けていた。

内村は1910年から翌11年にかけて『聖書之研究』に連載した論考「ルーテル伝講話」において、次のようにルターへの親近感を告白している。

殊に私自身に取りましては、ルーテルは深い直接の^〇関係のある者であります、私に取りましてはルーテルは歴史的人物ではありません、個人的友人であります、主イエスキリストを除て、私の心に最も近い者は使徒パウロと聖アウガステンとルーテルとであります、是等の三人が無くして私は今日あるを得ませんでした、私の^〇霊の生涯は彼らに倣つて始つた者であります、殊に三人の中でルーテルは時代的に最も近い者でありますが故に、私は彼に対し特別の親密^〇を感じるのであります、（以下略）（17,389）

なぜ内村はルターに特別な関心を示すのだろうか。内村は宗教改革400周年の1917年10月刊の『聖書之研究』第207号で「ルーテル記念号」と題して特集を組み、論考「ルーテルの為に弁ず」で次のように述べている。

ルーテル以外の宗教家は（多分我国の親鸞上人を除いては）信仰を補ふに多少道德を以てした、（中略）然れどもルーテルは大胆に爾か断言したのである、人の救はるゝは^〇行為に由らず信仰にのみ由ると、而して彼は此真理を発見して真の自由と平和と歎喜とに入つたのである、聖書は始めより終りまで信仰の書である、新約聖書は殊に然りである、信仰は聖書の中心点である、信仰の立場に立て見て聖書は一の調和せる完全体として見ゆる

に至るのである、(以下略) (23,361)

内村の信仰は一般に聖書主義とも言われており、そのことから見ればルターに彼が接近したのは偶然ではなかろう。しかし内村はルターの「信仰のみ」という言葉を額面通りに受け取ったわけではない。内村は同年12月刊『聖書之研究』第209号の論考「信仰おこなひと行為おこなひ」において次のように述べている。

人の救はるゝは行為おこなひに由らず信仰おこなひに由る、然れども信仰おこなひは行為おこなひに由て強くせらる、信仰おこなひを強くする者にして行為おこなひの如きはない、信仰おこなひは単に福音を聴いた丈けでは強くない、読書又聖書の研究、必しも信仰おこなひを強くするの途みちでない、信仰おこなひを強くする唯一の途は之を行ふ事である、救はるゝための信仰おこなひである、信仰おこなひを強くするための行為おこなひである、行為おこなひは信仰おこなひに直接の関係はない、然れども間接の関係がある、(以下略) (23, 416)

内村はキェルケゴールと同様に信仰と行いを区別して考えており、前者を後者が補うものとして考えていた。そして「信仰は単に福音を聴いた丈けでは強くない」と言い切っている。このような発言の真意を詳しく見てみることにしよう。

1901年5月刊の雑誌『無教会』第3号に掲載された論考「信仰のすゝめ」で内村は、「信仰は宗教の半分である、我等は行為おこなひを以て信仰を補ひ、以て我等の宗教を完全ならしめなくてはならない」(9, 161)と述べ、内面的「信仰」を外面的な「行為おこなひ」によって補うことの重要性を説いている。内村は「行為おこなひ」の例として具体的に、友に対して忠実であること、約束を重んじること、自らの職務に対して勤勉であることの三つを挙げている(9, 161)。

そして内村は、1905年12月刊の雑誌『新希望』第70号の「所感 行ひと信仰」で、次のように言う。

ただ行ひばかりでは可いけない、信仰いけに由る行ひでなければ可いけない、唯信仰ばかりではいけいけない、行ひに出る信仰いけでなければ可いけない、(中略) 行ひのな

い信仰、是れが宗教である、信仰のない行ひ、是れが道德である、爾うして基督教は宗教でもなければ道德でもない、(以下略) (13, 419)

内村は、この当時は「信仰」と「行ひ」を相互補完的なものとして考えていた*9。文筆によって、足尾銅山鉍毒事件の告発、日露戦争に対する非戦論など、社会的活動を精力的に行っているこの時期の内村はまた、前節で見たような、単に「信仰」だけでなく、「行ひ(わざ)」をも重視するキェルケゴールの姿勢に共感するところがあったと推測できる。内村は翌1907年3月刊の『聖書之研究』第85号の論考「無教会主義の前進」で、キェルケゴールの名前を挙げて以下のように述べている。

余輩の行為を単独突飛の行為と見做す者は間違つてをる、余輩の同志は我日本国に多くあるばかりではない、外国にも少くない、殊に丁瑪国有名の思想家ゼーレン・クリーケゴールの如きは余輩の先導者と称すべき者である、(以下略) (14, 490-491)

ここで言われている「行為」とは無教会主義運動のことであろうが、しかしまた、キリスト教思想史の文脈における「行い」をも意味しているものと考えることができる。それは一般的には、「ヤコブの手紙」に見られるように、言葉による行いのことであり、内村においては、それは具体的には取りも直さず『聖書之研究』などにおける文筆活動や講演のことであった。

内村は1918年1月、以前からイエス・キリストの再臨信仰を説いていた東洋宣教会ホーリネス教会の中田重治なかだじゅうじ、及び日本組合キリスト教会の木村清松せいまつと共同で、東京神田の基督教青年会館(YMCA)において「聖書の預言的研究演説

*9 内村において「信仰」と「行ひ」は、この1901年の時点では同等の地位を与えられているが、既に見たように、1917年になると「信仰」を「行ひ」が補うという従属関係に変わる。この背景には、1914年に勃発した第一次世界大戦においてキリスト教国の欧米諸国が相争うという行動に出たことに内村が失望し(鈴木純久『内村鑑三』、岩波書店、1984年、172-173頁)、「行ひ」の正当性に対する確信を弱めたことが挙げられるだろう。

会」を開催した。議題は「キリスト再臨を中心的真理として見たる聖書の研究」であり、内村は「聖書研究者の立場より見たる基督の再来」と題する演説を行った。内村は「キリストの再来こそ新約聖書の到る所に高唱する最大真理である、(中略) これを知つて聖書は極めて首尾貫徹せる書となり、その興味は激増しその解釈は最も容易となるのである」(24, 60) と語った。

これがいわゆる「再臨運動」の始まりである。鈴木範久氏はこの内村の再臨信仰の性格について、「現世を人間の行為によって究極的に改めることができるという思想を、まったく断ち切った」「行為主義の否定の徹底」であることを挙げて、内村の思想は「行為の多寡によって価値をつけない思想である」と解釈している*10。しかし先述した「所感 行ひと信仰」に見られるように、内村にとって「信仰」と「行ひ」は相互補完的な関係にあるのであって、どちらか一方が欠けてもいけないのである。このような意味で鈴木氏の解釈は理解されるべきであろう。

再臨運動後の1920年5月刊の『聖書之研究』第238号の論考「信と行^{ぎやう}」でも、内村は「実に信が最大の行である」(25, 361) と述べ、「信仰」と「行ひ」が表裏一体のものであるという確信を強めている。

それでは果たして、このような内村の言う「信仰」と「行ひ」の間に齟齬は全く生まれまいのだろうか。内村は両者をそれぞれ「良心」と「道徳」に基づくものと見て、1916年10月刊の『聖書之研究』第195号の論考「良心の無き国民」において、「道徳は人の道であつて良心は神の生命である」(22, 465-466) と定義している。そして「良心」についてはさらに「神が人に命じ人が神に応ふる所に良心があるのである、良心は神の神覚である、人を離れて人が独り神と相対して立つ時に良心があるのである」(22, 466) と解釈している。

その後内村は1921年から翌22年にかけて『聖書之研究』に全60回にわたって著した「羅馬書の研究」において、「信仰に入りし者と雖も上を仰がずして自己を見つめる時は一信仰よりも良心と道徳とが多く問題となる時は一また旧の憐むべき二重人格の苦悶に陥るのである」(26, 276) と指摘し、「旧の憐むべき二重人格の苦悶」として、「良心」と「道徳」の相克を説明している。内村

* 10 鈴木前掲書、179-181頁。

は、この相克は、神が人に受肉したとされるイエス・キリストを待望することによってのみ解決されると見ている。内村は「我を救ふ者は誰か、自己ではない、他の人でもない、(中略)即ちキリストイエス、彼のみが能く此深刻たとひ難き苦悩より我を救ひ得るものである」(26, 276)と述べている。内村もキェルケゴールと同様に、「神の生命」を表す「良心」における「信仰」と、「人の道」を表す「行ひ」との間で葛藤する人間の苦悩が不可避であることを洞察していた。

また内村は論考「ルーテル伝講話」においてルターについて「彼は鋭い良心の人であつた」(17, 404)と評している。また1917年10月の『聖書之研究』第207号では「若しルーテルが日本に生まれたならば?」という論考を寄せ、その冒頭で次のように述べている。

若しルーテルが日本に生まれたならば?と問ふ者がある、余輩は此間に答へて曰ふ「ルーテルは日本に生まれぬ、そは今日の日本に彼の生れ出る必要がないからである、神は用なき人を国に送り給はない、今日の日本にルーテルを出すもそは無用の長物である、ルーテルは十六世紀の歐洲に必要であつたのである。(23, 367)

このような内村の発言の真意は何だろうか。内村は「ルーテルを迎ふるに歐洲人は千百年間に渉る良心の苦闘を経たのである、所謂中古暗黒時代なる者は夫れである」と述べ、クレルヴォーのベルナルドゥス、トマス・アクィナス、アンセルムス、さらにはダンテ、ウィクリフ、フス、サヴォナローラの名前を挙げている(23, 367)。「良心の苦闘」とは具体的には、「人は如何にして神の前に義たるを得ん乎」(23, 368)という、神と人間との関係についての問題についての内面的葛藤であり、前節で見た「不安にさせられた良心の闘い」というルター概念と同様の内容を示していると推測できる。その「良心の苦闘」は内村によれば、ヨーロッパにおいてはローマ教皇の権威が確立された中世以来のものであり、決してルターのみが体験したものではないことに注意すべきである。内村は「是等偉人の考究せし問題は経済問題に非ず、社会問題に非

ず、また単に道德問題に非ず、信仰的良心問題であつたのである」(23, 367-368)と述べ、ルターがこの問題に解決を与えたと見ている。その後で内村は「しかるに翻つて今日の日本を見るに十六世紀の歐洲人が有つたやうな心霊的要求は更らに無いのである」(23, 368)と断じ、「ルーテルは闘ふべく生れたのである、故に彼を要せざる今日の日本の如き国に生れ来たらぬのである」(23, 369)と結論付けている。内村のこの論考は、そのような「良心の苦闘」が「人と人との問題」(23, 368)に拘泥している日本人には欠けていることを示唆するものである。

結語

ルターが内面的「信仰」と外面的「わざ」を明確に分けて論じた人物であることに、キェルケゴールと内村は注目し、彼ら自身も内面的「信仰」と外面的「わざ」を峻別し、両者の関係づけに生涯苦心していた。しかし彼らのこのような論じ方は、彼らが生きる同時代の人々が福音の「信仰」に傾いているか、それとも律法に基づく「わざ」に傾いているかに左右されている。それゆえ、キェルケゴールと内村が一般に、教会という組織や同時代に対して安易に同調しない批判的視点を持っていたとされるのは、正確には次のような意味においてであろう。すなわち二人とも、「信仰」と「わざ」の間で苦悩することが、キリスト教において不可欠な要素であることを見抜いて論じた、自らが生きる時代に対する「修正剤」であったという意味においてそう言えるのである。

そもそもなぜ「信仰」と「わざ」の間で苦悩することがキリスト教に不可欠であるかと言えば、それが神と人間との関係の問題を表しているからである。この関係をめぐってルターは良心の闘いを経験しなければならなかった。そしてルターは、人間が義とされるのは行いによらずただ信仰にのみよるという信仰義認説を唱えたが、しかしこの信仰義認説についてはキェルケゴールも内村も無批判にそのまま受け入れているわけではなく、自らの生きる時代とルターの生きた時代との差異を意識して、それを相対化している。むしろ彼らがルターの本質として見たものは、良心の闘いそのものであった。彼らもまたルターとは別個に、自分自身においてその闘いを経験しなければならなかった。

その意味で彼らはルターの思想内容に共感したと言うよりは、闘いそのものであった彼の人生に共鳴せざるを得なかったと言うほうが適切であろう。

<注>

本論文は、2014年7月6日のキェルケゴール協会第15回学術大会において発表した原稿を、新たな考察を加えて大幅に加筆・修正したものである。

キェルケゴールの著作については、ドイツ語訳版全集 Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1950-69を用い、引用文の最後に（書名、頁数）という形で引用箇所を記した。書名の略号は以下の通りである。

UN1/2= *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Erster/Zweiter Band, übersetzt von Hans Martin Junghans

L= *Der Liebe Tun*, übersetzt von Hayo Gerdes

SP= *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, übersetzt von Emanuel Hirsch

キェルケゴールの著作の日本語訳については、『キェルケゴール著作全集』（全15巻、創言社、1988-2011年）の翻訳を適宜参考にした。

また日記については、Søren Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Bd.1-5, ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von Hayo Gerdes, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1962-74を用い、引用文の最後に（TB、巻数、頁数）という形で引用箇所を示した。

内村鑑三の著作は、『内村鑑三全集』（全40巻、岩波書店、1980-84年）から引用し、引用文の最後に（巻数、頁数）という形で引用箇所を示した。

知の極限と愛の強度

—キェルケゴール思想における信仰の源流を求めて*1—

後藤 英樹

はじめに

現代において「信仰」は何か現実の生活からかけはなれた特別な行為、あるいは生き方だとみなされ、他人ごとのようにそれが取扱われている。信仰とは、それは結局のところ堅く信じることだ、真理だと確信することだ、というふう簡単に片づけられている。しかし、実際には「信仰」はほかならない私たち自身と深く結びついており、人間として生きることから切り離せないものであると同時に、信仰という行為あるいは生き方は私たちの予想をはるかに超える豊かな土壌を持っている。信仰は単なる熱狂や狂信ではなく、逆に神的啓示が真理であるかどうかは理性を用いて判断する事柄ではない。また信仰の領域は、理性の内側になれば、理性に対して何か少し付け加えたようなものでもない。むしろ、理性の営みがそのなかではじめて成立しうる、包括的で根本的な人間の在り方として理解すべきであろう。たとえばカントは『純粹理性批判』において、信仰を理性の越権から守るため、信仰のための場所を確保した*2。またヤスパースによれば、包括者*3 (das Umgreifende) は、もはや知られることが不可能であり、意志を通じてその関わりが可能である*4、意志によ

*1 本稿は、2014年度キェルケゴール協会第15回学術大会における研究発表「信仰とは何か—キェルケゴールの建徳的著作に信仰の源流を求めて—」に加筆と修正を加えたものである。

*2 参照：カント著 高峰一愚訳『純粹理性批判』、河出書房新社、1989年、p.345「信仰に関して、われわれの純粹思惟のうちにあるのではなく、われわれの外にある」。

*3 参照：ヤスパース著 草薙正夫訳『理性と実存』、理想社、1972年、p.57。包括者とは私たちが消え去った存在そのものであり、私たち自身を含めた存在する一切のものである。つまり主体と客体の分化を超えた存在である。

*4 同書、p.63「包括者はわれわれの意識の中に入って、体験可能となり、対象となるものだけが、われわれの存在である」。

て成立する包括者とのかかわりを「哲学的信仰 (der philosophische Glaube)」と名付けた。ヤスパースにとって理性と哲学的信仰の関係は、哲学的信仰が理性のうちにあるながら、理性以上のものであり、理性のもっとも根元的な在り方として「信仰」が存在すると捉えていたのである*5。また信仰と理性の問題に対する関心は、神学や実存哲学といった局所的な範囲にとどまらない。たとえば、分析哲学では「知 (Wissen)」を基礎づける「信 (Glaube)」という考え方がはっきりと打ち出されている*6。信仰と知性の問題をめぐる現代の特徴は、この二つの分離ではなく、「知」の働きの根底にあって、それを成立させている「信」という認識であろう。したがって信仰と知性の問題についての、根本的な反省が現代哲学の目的の一つであると言うことができる。換言すれば、信仰を受け入れることは人間の理性的な生き方に逆行するものではなく、むしろ人間の根本的な在り方を追求しようとする姿勢であり、「信仰」は非理性的であるどころか、却って真に理性的な活動であり、人間存在と普遍的に関わっている。本稿では、どのようにして「知」が「信」をとらえることができるのか、知がとらえる信仰の輪郭を浮き彫りにしてみたい。キェルケゴールのさまざまな著作と講話を通じて、キリスト教における愛の構造を探ってみたい。そこから、神と人との関係、自由意志と神の恩寵の無矛盾性、さらには、神が私たちに何を齎し、私たちがどのような行いを為すべきかを考える糸口としたい。以下では、知の極限と愛の強度について、それぞれの定義と特質を論じ、共に相補的な関係であることを確かめる。

知の極限

信仰はどこからやってくるのだろうか。信仰の源流と経験との関係については、論理的には唯二つの観点が可能だと思われる。一方は、信仰をまったく経験の領域内に追いやって、内在的な経験だと主張し、経験にはすべての人間に

*5 同書、p.193「哲学的開明の思想は、この信仰を完成する可能性に役立つ」。

*6 参照：ハンス・ヨハン＝グロック編 吉田謙二訳『分析哲学の生成』、晃洋書房、2003年、p.33-34、「わたしたちが究極的に信頼を寄せる「意見 (Auffassung)」は、わたしたちによって主題化されないし、主題化されることはないだろう、(中略)、主題化されていない意見からなるこの生活世界に基づけられている」。

共通な人間的経験と宗教的側面である神秘的経験に区別して記述する方法である。この場合、信仰はもはや超越的なものではなくなる。信仰は経験の延長上に内在し、神はもはや真の神とは言えなくなる。他方、信仰の源流を経験の領域外にあるとすれば、信仰は経験の重力から解放され、同時に知性からも切り離され、人間の能力のうちに真偽を確かめる術がないことを意味する。こうした二元的な観点は、古くは旧約聖書の信仰においてその記述を見出すことができる。

旧約聖書において信仰と訳される箇所は新約聖書に比べてはるかに少ない。その多くは、〈わたしの声に耳を傾けてくださるとは信じない〉（ヨブ記 9:16）^{*7}に代表されるように、信仰は人間の神に対する表現、つまり人間の内在的な信念だと理解することができる。しかし同じ語根でも、他方では、真実あるいは神の義と訳され、度々多くの聖句に登場する。旧約的な意味で信仰を理解することは、予言者のホセア、エレミヤとイザヤの書の法的論理に煩わされない敬虔的な表現を除けば、二元的に「神の義」と「人の義」に分離し、極限值としての「神の義」に接近することにほかならないのである。

このことはイスラエルにおける法思想が、その共同体的諸関係のすべてに強い影響を及ぼしており、神学的思索も、それが神と人間との間の共同体に向けてられている以上、法思想によって基本的に規定されているためである。信仰の基盤を形づくるものは法であり、神は法の設定者であるとともに、正しい神として、法の拘束を受ける者である。イスラエルの人々にとって、生活領域全般の規律と希望の源泉である神の法を承認することこそが、予言者、祭司あるいは一般庶民のいずれを問わず、信仰の保持に統一を与える共通分母であった。そこで、法を軽んずることはまさに自然の理に反する振舞いであると考えられ、ヤハウエはその職務を遂行する統治者であり裁判者であると考えて疑わなかった。そして神の行動についてだけでなく、神と人の関係における人の信仰

^{*7} ヘブライ語旧約聖書とギリシア語新約聖書の原典は、レニングラード写本とテクストゥス・レセプトゥスが底本となっている電子ソフトウェア（Greek/Hebrew interlinear Bible software）ISA（Interlinear Scripture Analyzer）2 basic を用いた。また英訳は Adolph Ernst Knoch 訳、Knoch Concordant Literal Version（1966年）、和訳はフェデリコ＝バルバロ訳『聖書』、講談社、1980年に基づいている。

全般、あるいは人と人との間の行動についても、裁判的思考を適用させたイスラエルの訴訟審理方式の考えでは、裁判者の前に自分自身の正当なる権利を訴え出て、勝訴を勝ち取るにいたる義人の姿に囚われつづけたのである。つまり、勝訴させることによって権利を擁護された者は義人として認められ^{*8}、人は功德と律法違反のいずれかの比重が重いかによって、神の前で厳密に位置づけられ、最後の審判の審理過程は、功德と罪過のどちらの天秤皿が優位であるかという審査としてとらえていたのである。ラビたちは神の義と善意とが未調停なまま、それを神の憐れみや恩寵とならべて、神に裁判者の機能をもたせたのである。旧約著者たちは、宗教的真理に関するすべての問題を、この「人間の義」（あるいは知性）で記述するほかなかったのである。そこはまさに思弁的推論に基づく推移的論証が支配しており、その論理体系は、いわば整数のように順番付け可能であり大小関係が存在する。その論法は「人の義」に基づいており、律法による義の行き着く先には、極限值としての「神の義」あるいは「神の憐れみ」があると信じて疑わなかったのである。

キェルケゴールのキリスト教信仰のうちにも、特に1843年に著作活動をはじめた頃には同様な傾向が見られる。キェルケゴールは神と人間の絶対的な従属関係を前面に出しながら、罪によってこの世に非真理として存在している人間が、いかにして真理を取り戻しうるか、人間は自分自身の無能力を自覚しながらも、知性によってその忘却した状態を捉えようとしていた。たとえば、講話『神を必要とすることは、人間の最高の完全性である』では、人間の力とはどのようなものか、人間の望みうる最高のことはなんであるかという問いに対して、「人間ではまったく何ひとつできないことについて人間が完全に得心していること、このことこそが最高のことなのである」(SV2, 5, s.98) ^{*9}と述べている。この講話は宗教性の立場では論じられていない。知性は逆説とユーモアの

^{*8} たとえば、聖なる籤（出エジプト記 28:30）が民法上の問題と政治の問題に対する神の判決の仲介として用いられたのである。

^{*9} キェルケゴール著作集の引用は *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, 1920-36 を用いた。表記は (SV2, 巻数, ページ) である。また『キェルケゴール著作集』、白水社、1995年と『キェルケゴールの講話・遺稿集 飯島宗享編』、新地書房、1990年の和訳を参考にした。

色合いを帯びており、真理が人間に内在していないことを知りながらも、真理の不可知性を知性のなかで内在的に完結させたものである。知性の探究において、逆説的にあるいは論理的帰結をもって信仰を対応させることが「知の極限」と呼ばれる操作であって、人間は自らの能力に満足することを学び、高く遠い目標に向かって誰でもが努力しなければならない、ということもやはり確かなことである。だが「知の極限」だけでは神の義に接近することは不可能である。神の義は信仰の愛の強度によってのみ推し測ることができるのであり、その都度、それ相応の知に与るとというのが本稿の主張である。両者の関係性については結びにおいて後述する。

キェルケゴールの信仰をめぐる知の極限は、特に『死に至る病』においてその逆説的な論理構造を見出すことができる。自己反省の探求書である『死に至る病』では、「自己は無限性と有限性と、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との統合、要するに、一つの統合 (Synthese) である」さらに「統合というのは、二つのもののあいだの関係である。このように考えたのでは、人間はまだ自己ではない」(SV2, 11, s.143) と記されている。自己は対立する二項の弁証法的関係として捉えられているのであるが、前者の「一つの統合」と後者の「二つのもののあいだの関係と定義される統合」との違いは、後者では第三者 (Tredie) がまだ考えられておらず、その統合がいかにして生じたかについて述べられていない。後者の統合は、二つの対立する概念がそれ自らに関係するところに自己があるが、その自己は自らに関係することにおいてまた神に関係する、ということが前者の統合である。キェルケゴールのいう自己は、決して自己自身に関係するだけでは十分ではなく、自己を措定した神へ関係することによってのみ実現される。自己の主体的実現は、神が示してくれるものへの重ね合いが必要不可欠であり、信仰が一つの統合の下で成立することを意味する。キェルケゴールによれば、信仰とは「永遠なもの (Evide)」に対する人間の実存的関係をあらわしたものである。人間の自己にはいつでも永遠なものが住みついており、それを投げ捨てることができないため、永遠なものを通じて、神との結びつきを完全に断ち切ることは不可能である。したがって、自由な自己は孤立した自己によって実現されるものでなく、「神の前に立

つ」という、神との関わり合いの中ではじめて成立するものである。換言すれば、自由意志による自己の選択によって主体的に実現される自由な自己は、神による必然的な秩序のもとで信仰という形で拘束を受ける。キリスト教信仰は、いわば神の意志するものへの一致であって、一見するとそこには自己の意志の働く余地がなく、主体と信仰の弁証論的な統合の内には、一つの論理的矛盾があるように思われる。

だが『死に至る病』によれば、信仰の状態を言いあらわす公式は次のように定式化される。「自己が自己自身に関係しながら、自己自身であろうと欲するとき、自己はこの自己を置いた力のうちに、はっきりと自己自身の根拠を見いだす」(SV2, 11, s.143)。そして、絶望 (Fortvivlelse) の度は自己意識に比例して強まるのだから、自己自身であろうと欲することは、絶望への意識を強くすることに他ならない。したがって、人間が己の自己と向き合い真の自己を獲得するには、この絶望を深めるということを徹底的に行わねばならない。さらに絶望は罪でもある。罪という概念はきわめてキリスト教的なものであり、絶望が罪であればこそ、それが長所となる。なぜなら、罪という概念は神を人の前に想定しなければ成立しない概念であり、罪意識こそが人と神を結びつける。人が神との繋がりをもつことができる、このことこそが信仰に先立つ前提なのである。だから罪はまた「絶望の霧の指数 (Potentsation)」(SV2, 11, s.174) でありながら、絶望の自覚には絶望からの解放という意味が含まれているのであって、絶望の論理はそのまま救済の論理となる。なぜなら、罪の極限として定義される絶望は、絶望者が絶望しているということも知らないほどに絶望的だからである。このような状況で、「はっきり (gennemsigtigt)」と自分自身の根拠が見いだし得るということは、神との同一がどこまでも開かれたところで成立していなければならない。このような議論は、たとえば「神に近づくには、遠く神から離れなければならない」というような逆説的な言い方もできるが、それが矛盾として理解されるのは私たちが思弁的推論の遠近感に慣れ親しんでいるためであり、数え上げのプロセスとして論証をとらえているためである。死としての絶望が訪れたとき、自己は無限に強くなるとともに、罪は無限にその度を強める。それにもかかわらず、神を意識できることは、信

仰に与ることを意味するとは言えないだろうか*10。

重点は、「神の前で」というところに置かれている。しかし、神と人のあいだには埋めようもない深淵があり、ヘーゲルに代表される多くの思弁哲学者たちは此岸から彼岸への超越的跳躍を認めず、そこに思弁的な橋を架けようとした。ヘーゲルは、思索することによって信仰を基礎づけたり正当化したりすることを目指していたわけではないが、神が不可知と見なされていた時代状況に対し、神の認識、信仰と知の和解、神や宗教の知的理解こそがキリスト教の本性に他ならないと考え、人間の認識を有限な事物の諸現象にのみ制限し、真理を彼岸に留める敬虔さこそが、実は、人間の最たる傲慢さであると捉えたのである。ヘーゲルは神の知的理解こそがキリスト教の本質であり、『宗教哲学講義』の目的は「神を認識すること」であると明言している*11。キェルケゴールはそのことを認めることができず、この跳躍を可能にするものとして用意した推進力が「信仰」であって、彼によれば信仰と知性の関係について、次の三つの立場のみが可能である (V, A, 1) *12。

- (A) パウロ：わたしは自分が信じているかたを知っている。(テモテへの手紙二1:12)
- (B) 知解するために信じる < Credo ut intelligam >。
- (C) 信仰は自発的 (umiddelbare) である。

そしていずれの場合にも、知性は信仰のあとからやってくる (以下では、それぞれの立場を A、B、C と略記する)。ヘーゲルの信仰の知的理解やシュライアマッハの直観と感情に基づく宗教の本質とその解釈学、『死に至る病』における絶望の論理はいずれも C に該当する。信じるために知解する < Intellego ut credam > あるいは「知の極限」と呼ぶべきその思弁的構造はトマスの思弁のうちにも最も端的に示されている。トマスは「信じる」という行為の構造を明ら

* 10 後藤英樹「信仰の超越性と内在性—『死に至る病』を手掛かりにして—」、新キェルケゴール研究第 11 号、2013 年、p.29-31 を参照せよ。

* 11 cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von W. Jaeschke, Bd.3, Hamburg, 1983, s.6.

* 12 *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~ XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog- og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, 1968.

かにする手がかりとして、「承認 (assensus)」と「思いめぐらす (cogitatio)」の関係を取り上げているが*13、「思いめぐらす」という言葉は、まだ自分の目指しているものが見えてこないで、あちらこちらへと視線を動かしながら探求している知の状態をさしている。それは知性による信仰が不完全なものであることを示している。つまり信仰を知識の一種としてとらえるかぎりでは、信仰は「推測」にとどまるのである。また承認という言葉は信仰のもつ不動の確かさを示しているが、承認は意志の働きである「同意 (consensus)」とは違い、あくまでも知性の働きである。「思いめぐらす」のも知性なら、不動の「承認」を与えるのも知性である。

知性による思弁的推論は、数の数え上げと同じ構造をもっている。思弁的推論は「aならばb」かつ「bならばc」ならば「aならばc」という推移的論証が支配しており、その論理体系は、いわば整数のように順番付け可能であり大小関係を定義できる。おそらく有史以前に、人類は数の代わりに一対一対応の考え方を利用して、たとえば、家畜の数を数えるとき、放牧前の家畜を並べて、何本かの木の枝のようなものを一本ずつ家畜に対応させ、放牧後に戻って来たときに過不足を確認できたわけである。そこから数の順序（大小関係）が生まれ、数の概念は日常生活における地理的な距離感覚とも完全に合致していたので、思弁的推論はこれを暗に用いて、一種の「正しさ」を構築したと考えられる。だが、数の概念は天与の普遍的なものではなく、種としての人類の集団的幻影に過ぎないのであって、そこから導かれる論理構造は他の知性体に伝えることが不可能な代物である。推移的論証を用いた因果関係、証明や真偽などの論理的帰結は特殊に整備された遠近感を用いているのであって、その正しさは、かつてイスラエルの人々が求めた「神の義」ではなく「人の義」によるものである。

* 13 cf. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae Vol. 31 : Faith*, transl. by T. C. O'Brien, Cambridge University Press, 2006, p.58 articulus I. "utrum credere sit cum assensione cogitare" (whether to believe means to think with assent). このことは、アウグスティヌスの言葉「cum assensione cogitare (承認にささえられ思いめぐらす)」に由来している。

愛の強度

思弁的論証は具体的な人間存在を基礎付けるものではない。問題は、抽象的思考が具体的な人間存在を呑み込もうとする点にある。具体的なものは具体的なものによってのみ基礎づけられるのであり、思索に還元できない具体的存在が思索によって見出された抽象的なものによって基礎付けられるというのはひとつの矛盾である。キェルケゴールにとってその人間存在を基礎付ける具体的なものこそが「信仰」なのである。

キェルケゴールは講話『内なる人を強くする』において、次のようにパウロについて言及している。「何がパウロにそうした力を与えたのであろうか。彼はみずから一つの証言 (Vidnesbyrdet) を持っていた。この世のあらゆるものよりも高次の、一つの証言を彼は持っていた。この世が彼に反対すればするほど、ますます強力に証する、一つの証言を持っていたのである。彼は神の御霊によって強力に内なる人 (indvortes Menneske) を強くされていたからである」(SV2, 3, s.332)。この証言は講話『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』でも同様に定義されており、神が証言を供給し、善き贈物、完全な賜物とは人間にとって何であるかを確実に決定するなどということが、人間の知性には不可能^{*14}であるとも付け加えている (SV2, 3, s.55)。だが知性はこの「証言」が何であるのか断定することができなければ平安を見出すことができないため、そのような賜物は内なる人を強くするのに必要かつ十分な条件だろうか、と包含関係を問題にする。神の恩寵 (証言) がすべてというのなら、救いは決定論的な事象である。だが、もしそうでないとしたら、十分条件を満たすためにはどのような行ないが必要というのだろうか。

キェルケゴールは神の恩寵が必要不可欠であると認めながらも、一方では人間の自由意志の選択による行ないを強調する。キェルケゴールによれば「どんな人間も、いかなる時代にあっても、なお自己の闘いと自己の試練をもち、自己の困窮、自己の孤独を持ち、それらの中で彼らは試みられ、証言が見つからないときには、自己の不安と自己の無力を持つ」(SV2, 3, s.332) と述べ、さら

*14 参照：福島保夫訳『1843年の二つの建徳的講話 (あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる)』、新地書房、1990年、p.66。

には「自分の魂を世俗的な欲望に委ね、気軽な不安か気重な不安から自分を解放することのできなかった者のみが、被造物に証言させることで満足している」(SV2, 3, s.333) と付け加えている。前文の引用は、いかなる時代においても、この宗教的苦悶を経験し、神とのつながりが失われた場合には、不安と無力を痛感されることが、すべての人間に共通なできごとだと理解することができる。そして後文の引用から、「委ねる (hengav)」ことによって人間は選択する場面に直面することを意味する。世俗的な欲望に従事するか否かは、私たちの自由意志に委ねられており、人にはそれぞれの行ないによる決断が求められている。したがって、私たちの救いには神の恩寵が必要不可欠であるが、神の恩寵はすべての者に常に注がれており、人間自身が自らの精神を教化しなければ内なる人を強くする必要かつ十分な条件には至らないと理解することができる。

だが、こうした教化に必要な根本的な勇気や謙虚さは徳なのであって、行ないではない。勇気を得るためには勇気ある行動をとれば良い、とアリストテレスは徳の習得可能性を認めているが、キェルケゴールは徳の習得ではなく内なる人が現れるような覚醒 (Ophidselse) を要求する。「そのとき懸念 (Bekymring) は彼の魂のうちでまだ目覚めていなかったのであろう。この懸念が目覚めるや否や、人間の知識 (Viden) など慰めとならないものであることが露呈してしまうだろう」(SV2, 3, s.335)、とある懸念のうちに神への愛が目覚めることを強調している。この懸念のうちに、ただ神と人間自身のみが気遣い、その人間にその関係を分からせてくれる説明と、この関係の中で人間を強くしてくれる証言と内なる人が現れるのである。人間が獲得できる知識は、いささか無関心なものであり、刹那的である。キェルケゴールは自分自身の宗教的なものへの性向は、幼年時代や青年時代を素通りしてきた若々しさへの代償であると考えていた。『わが著作活動の視点』において、若々しさへの代償として詩人となり、美的作品のすべては宗教的なものの裏づけが施されていると告白している。またキェルケゴールにとって、「宗教的覚醒は、これとて自力でそうなったのではないにしても、私の身に合ったものとして与えられていた」(SV2, 13, s.610) と述べている。この告白は宗教的なものの覚醒が何の努

力もなく突如として起こることを意味しない。宗教的体験は人間の意志によって得られるものではないが、古くは断食、黙想や省察が行われてきたように、自分の人生を顧みて、不安や絶望に対する反省と困窮を通じて、誰にでもあてはまることである。

もしある人が、どこからそうしたすべてのものを所持するにいたったかという神の義の問いを知的にとらえようとして、自分自身にも分からないということしか答えられないとすれば、そのとき神の義はその人を裁き、知性は彼の嫌疑となって、いつまでも彼につきまとうであろう。なぜなら、信仰は外からはやってこない。内なる人を強くすることによってのみ証言に与ることが可能なのであって、神からの一方的な外的証言などというものはすべて、欺瞞同然なのである。

換言すれば、信仰とは証言を知ることではなく、覚醒することである。誰も神の賜物について知ることはできず、それは常にそこにあるがままに置かれている。それを対象物のように認識することではなく、神がすでに与えられた証言を人間のうちに反省し、自らに選択することである。キェルケゴールによれば、選択は二つの弁証法的運動を遂行する。「選ばれるものは現存しているのであって、そうでなかったらいかなる選択も存在しない場合と、選ばれるものは現存せずして選択によって成立する」(SV2, 2, s.232) 場合とがある。そして選ぶものが現存しないで、つねに選択によってのみ成立するものだとしたら、それは選ぶのではなく、創造するということになる。私は選ぶことによって私を創造するのである。「それゆえ自然が無から創造されており、自由な精神としての私は矛盾律から生まれるのであり、私が私自身を選んだことによって生まれたのである」(SV2, 2, s.233)、とキェルケゴールは選択を通じて、以前には存在しなかった自己を自己自身が選ぶことによって生じ、覚醒することを強調する。選択する際に重要なのは、正しいものを選ぶということよりも、むしろ選択するときのエネルギー、真剣さ、激情である、というのがBの立場ではないだろうか。「人格が内的無限さ(indre Uendelighed)をもって現れるのはこの点であり、それによって人格はさらに強固となる」(SV2, 2, s.181)。「内的無限さ」は「内なる人」と同義的であり、内なる人が覚醒した状態とそうでな

い状態をキェルケゴールは次のように表現している。後者の場合、「あらゆるものが溶解していくとも見えるような理不尽さを彼がただじっと見つめれば見つめるほど、ますますその理不尽さは力をもって彼に臨み、遂には彼をまったく虜にしてしまい、彼の考えは目くるめくようにぐらつき、理不尽さの中に身を沈め、絶望のうちに自失してしまうのである」(SV2, 3, s.337)。これに対して内なる人を所有する者は「外部からやって来た懸念はしだい次第に友人となり、その懸念は彼のうちにすでにあった懸念と一つになり、人生を見誤らないよう彼を守ってくれ、彼の手助けをして、彼の魂を一步一步その懸念の中へ沈潜させていって、遂には証言を見つけ出させるにいたる」(SV2, 3, s.343)のである。これらの引用は、人生における困窮や不幸なできごとに対する、全く異なる二つの受け止め方を示している。前者の場合、困難に直面し絶望した者のうちには、救いや希望を見いだすことができない。苦しみや不安は彼に対して暴威をふるい、彼は絶望のうちに自失しているのであって、あるいは何の感動もなく仲間のうちにあって、他の人々が自分と同じことを繰り返しているのを眼にしても何の同情も抱かない。それに対して後者の場合には、内なる人を強くする者は試練や苦難を人生の一部だと考え、それを神の計画だとして受け止める力に満ち溢れている。したがって、覚醒するためには、自己自身を情熱によって振り立たせ、情熱をもって一事を敢行しようとする人間の精神的高揚が必要不可欠であり、困窮や不幸はキリスト教的覚醒への修練となる。かつて、ヨブがくわたしたちは、神から幸福をいただいたのだから、不幸もいただくのではないかと主張したように、苦しみを受けたことによって善を学んだ者は、最も良き教えを受けただけでなく、最も良き師を得たのであり、神から学ぶ者は内なる人を強くされるのである。だからヨブは、彼がすべてを失ったとしても、彼はなおもすべてを獲得していたのである。キェルケゴールがいうように「世には練達 (Forfarenhed) によって獲得される希望というものがある。聖書は、このような練達は試練の果実であると言っている。そのような希望は世もこれを奪うことはできない。なぜなら、この希望は苦難において得られ、苦難によって強さを得るからである」(SV2, 3, s.344)。選択とは、世界のいかなる他の場所にいることよりも、むしろ試練のもとにとど

まっていることを選ぶことであり、このとき、証言は神の愛という完全な確かさのうちに現れる。信仰とは試練のうちに、神が自分を愛し給うという最も至福なことを学び知ることである。知性の疑念に反して神を信じる者は、内なる人を強くされると同時に、神が試練し給う者を愛しているという確信にいたる。この愛は悔恨の愛であり、他のどんな愛よりも美しく、誠実であり、内面的である。ケルケゴールによれば、「悔恨において、すべてを神から受け取るのであり、神に捧げる感謝の念でさえも神から受け取る」(SV2, 3, s.59)のである。なぜなら証言そのものが神からの賜物であり、神からあらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は下ってくる。神のこの父性にパウロは内なる人を強くされたことを帰しており、Aの立場は内なる人を強くすることのうちに神の愛が父性愛としてあらわれることを意味する。

愛のもつ強度と構造、すなわち神の愛としての「証言」と神への愛としての「内なる人」の強化は、新約聖書における信仰のうちに、イエスの御言葉である「神は愛である」、「互いに愛し合いなさい」のうちに義の核心として示されている。イエスは、あらゆる戒めを生成し、あらゆる義が愛の中に尺度を見いだすというほど、愛を絶対的なものとして求めた。神への愛を人間の全存在の基礎におき、信仰をもって神にしがみつ、すべての思い煩いを神に委ね、その御手によって生きることを説いたのである。新約において、初めて「神の愛」と「人間の愛」の本来の形が具体的に示されている。前者が「赦し」であるのに対し、後者は「隣人愛」である。イエスの来臨は神の御業であり、そこには神の愛が最高度に示されている。この愛は決定的なものであり、<神は御独り子を与えるほどこの世を愛した> (ヨハネ3:16) という聖句は人間が神の子となるために、御子の死に同意することも辞さないほど、究極にまで徹底した神の愛である。人間はイエスを信じて神の愛を受け入れるか、この愛を拒否して神の怒りをかうかの避けがたい岐路に立たされているのであり、神の愛に対する帰依は、哲学的な思索や思弁的推論をめぐらすことによって得られるものではない。神の愛を受け取るには、人間のなかに「新しい心」を造り出す聖霊の賜物が必要になってくる。聖霊の力に与るときこそ、信仰者の心のなかには神の愛が注がれるのであり、聖霊は内なる人と同様な役割をもつ。この愛は

人間をしっかりととらえ、もはや何もかもこれから引き離すことはできない。人間の新たな愛は、神の愛と神への愛の二つの力の合致によって起こされるものであり、この反復を通じて愛の強度は形成される。この考え方は、神と人間の間には一定の距離が保持されていて、神の愛を人間が近づけない世界に追いやるか（超越的）、あるいは神を人間と同じ次元におこうとして、神の愛をまったく人間的な愛に下落させてしまうか（内在的）、相反する二元的な極端な考え方のいずれでもない。神は自らすすんで人間と愛の対話をおこなっており、人間は悔い改めと謙虚さをもって、神の愛にほかならない畏敬の神祕に深く入って行かなければならない。換言すれば、イエスは神の愛（憐れみ）を「赦し」という神の働きにおいて捉えていたのであり、罪人は多くを愛することによってのみ信仰が可能となる。信仰を持つことができるのは、神への渴望であり、渴望はやがて大きな愛を生み、罪人の罪を赦うだけの神の愛が得られる。だからイエスは罪ある女に対して、<この女は多く愛したのだから、この女の罪は、その多くの罪は赦された。少し赦された人は、また少ししか愛さない>（ルカ7:47）と言われた。すなわち、ここに一人の人間の中に新しい生命が目覚めたこと、新しい愛が誕生し、新しい愛に満たされ、新しい愛に導かれつつ行動するということである。「赦し」の可能性はただ神にのみあり、「赦し」は人間を新しい情況に引き入れ、罪が赦され、その赦しを経験した者の中には、全く新しい、溢れるばかりの愛が生じる。この愛は「私たちが完全に知られているとおりに完全に知る」*15という神の決定的な愛と人間の愛が出会うことによってはじめて達成されるものである。

キェルケゴールの「反復」という思想は、有限な人間の愛と無限な神の愛の反復を通じて、人間の愛が強化され、真に人間的な自由を獲得しながら、神の義そのものへと近づいて行く宗教的な実存形態として理解することができる。美的や倫理的立場ではなく、純粹に宗教的な意味での真に人間的な自由を獲得するには、喜びと悲しみ、幸運と不運、苦難と勝利を倫理的な懲罰として判断

*15 参照：<今私たちは、鏡を見るようにぼんやりと見ている。だがそのときには顔と顔を合わせて見るであろう。今私は不完全に知っているが、そのときには私が知られているとおりに知るであろう>（コリント人への第一の手紙13:12）

するのでなく、宗教的な意味での試練としてとらえることによって、宗教的実存の立場へと移行する。このことは「知の極限」のみによって、神の義に接近することは不可能であることを意味し、人の義と神の義の遠近は唯一、愛の強度によって推し測ることができる。愛は人間の魂の中であの懸念が目覚める瞬間その都度において、選択と覚醒として要求されるものであり、それは緻密な知識や博識をもって代用されるものではなく、所有した瞬間に行動に変わってしまうような新たな確信である。

結び

「知の極限」は思弁的な議論に基づいて、論理的推論の先に仮想的な極限值として「神の義」を語ろうとすることである。だが『創世記』のエデンの園が物語っているように、人間は何が善であり、何が悪であって、どのような原理に頼るべきか、自ら見分け決断することができない存在である。パウロは再び、人間の思考が罪のゆえにどれほど空しいものとなり、その推論そのものが歪められて誤謬に向けられているかを明らかにしている（ローマ1:21）。人間理性は神に関する認識を排除することができると思いついてしまったために、逆に自分自身を拘束し、精神の目はいまや明らかに見ることができなくなってしまった。しかし、イエスの来臨は知性をその弱さから引き上げる救いのできごとであり、「愛の強度」によって、この愛の受け取りの反復においてこそ、人間の愛の枠組みが拡大され、「人間の愛」は「神の愛」へと近づいて行くことが可能となる。「愛の強度」は、論理的推論を排除し、徹底した悔い改めと謙虚さによる神への愛のみが要求されている。だが、ここで誤解をしてはならないのは、「知」と「愛」の両者の関係は、一方が他方を含むような包含関係あるいは主奴関係ではなく、共に相補的な関係である。スコラ神学では、哲学的訓練を受けた知性の使命が、信仰の知解についてのアンセルモ的解釈によって、すべての人間が信仰の内容を知解するために引き出すことができるかもしれない意味を見出し、その理由を明らかにすることである。信仰の優位性は知性に固有の探究と対立するものでなければ、知性が信仰の内容について判断を下すことでもない。知性は愛の強度が増大するにつれ、ますます知ることを欲

し、その認識するものに対して、愛がさらに増大する知性のある形態へと突き進むのである。そして真理への願望はさらなる進歩へと駆り立て、知性はいつもすでに到達しているものよりもさらに大きくなろうとする自分の能力を意識しながら、その限界に突き当たり終わることを知っている。なぜなら、不可解なことを研究している者は、推論によって、それがきわめて確実に存在することを知るに至るが、それがどのようにして確実にそうなのであるかを知性によって見極めることができないからである。そこで、真理である証言は自由かつ意識的に選択によって獲得されなければならない。本稿に従えば、それは「赦し」と「隣人愛」の間で取り交わされる反復を通じて深化する過程である。内なる人の強化と証言が証するものの合致においてこそ信仰が横たわっている。つまり信仰とは、その本質に人間の愛が新たな経験を形成し、深化させ、自己超越の道へと導こうとする過程である。神は経験の内に包み込まれるものではなく、むしろ経験全体を成立させる究極の根拠として、「無限なる愛の反省」の極限として見いだされるとは言えないだろうか。経験は感覚が及ぶかぎりの自然界、あるいは同じことだが、内面の意識の世界であると閉鎖的にとらえてはならない。経験は無限に開かれたものであって、その都度、経験を成立させる条件や根拠が経験されるのであって、その行き着く先には、人間は自己を反復しながら超越する可能性があるとは言えないだろうか。

古くからキリスト教の思想家たちは、信仰と知性との関係の問題を、その効用と限界とを、単に思索の対象としてではなく人生の全体的な見地から手掛けてきた。彼らは、信仰の内容を激しく生きていたからこそ、哲学あるいは神学のいっそう高度な形態にまで到達したのであり、彼らの仕事を単に信仰の真理の理性的範疇への還元だと見なすことは、まったく不当である。殉教者たちは、キリストとの出会いによって自分の生命についての真理を発見し、その確信は何者も彼らから切り離すことができない。だが、信仰の優位性は理性に固有の探求と対立するものではなく、理性が認識の固有の対象に整合性をもって到達し、そのすべてのものが自分の意味を獲得する秩序を位置づける限りにおいて、信仰は理性を解放するのである。理性の使命は、すべての人間が信仰の内容を理解するための可能な意味を見出し、その理由を明らかにすることであ

る。その前提には、信仰によって清められた正しい精神が、より高い段階にまで高められ、被造物や神を知るための堅固な基礎を提供する必要がある。換言すれば、知性は、愛すれば愛するほど、ますます知ることを欲するのであり、愛することのうちに信仰は新たな知恵を獲得するのである。信仰は、その対象が知性の助けによって理解されることを要求し、知性は、その探求の頂点において信仰が示すすべてのものが必然的であることを認める。「知の極限」は知性はその固有の領域の限界内において神の義を探求する能力を根底とし、「愛の強度」は啓示を根底とする。この二つの相補的な側面によって、神の秘儀そのものに至る真理を探究することができるとは言えないだろうか。

徳の個別化：キェルケゴールに見る徳倫理学の可能性

本田 誠也

現代分析哲学の中で、徳倫理学の枠組みにおいて倫理的自然主義^{*1}を保持している研究者は、新アリストテレス主義者に限られている。こうした研究者にとって、徳は、それをもつ個体の属している種に特徴的な諸属性を獲得することにおいて顕現するとされる。しかし、このような仕方では、徳の顕現を規定するとき、同じ種においても異なった諸傾向・諸能力をもつ個体間の差異を無視し、この差異を否定的に評価する可能性を排除できない。本論では、この新アリストテレス主義的自然主義（以下、新アリストテレス主義）の問題点を明らかにしつつ、同じくアリストテレスの影響を受けながら、新アリストテレス主義者とは異なる徳論を展開する、セーレン・キェルケゴールの倫理的思想の解釈を通じて、徳倫理学の枠組みにおいて倫理的自然主義を発展させるための一つの可能性を探る。

1. 新アリストテレス主義の問題点

行為の正しさを「徳のある行為者 (a virtuous agent) が為す (あるいは勧めらる) であろうような行為」として規定する徳倫理学にとって、徳とはどのような性格特性 (character traits) であるのかを客観的に根拠づけることが死活問題となる。なぜなら、徳がいったいどのようなものかを同定する客観的な基準がない限り、徳倫理学者にとって、正しい行為についての判断は、合理的根拠

^{*1} 倫理的自然主義の定義は一定ではないが、本論では、「善」や「正しさ」といった道徳的属性や「誰その行いは正しい (あるいは善い)」といった道徳的事実を、自然科学によって叙述されるような自然的な事実に基づき説明しようとする立場とする。この立場は、例えばプラトンの形相論にみられるように、道徳的属性や道徳的事実を、超自然的な属性や事実にもとづき説明する立場に対立する。ただ、下に述べるように、新アリストテレス主義者は、倫理学が自然科学の一分野 (例えば生物学) に取って代わられようという還元主義の立場からは一線を画する。

を欠いたものと言わざるを得ないからである。新アリストテレス主義は、この問題の解決の試みであり、この点において、徳倫理学者にとって要の理論である。

ロザリンド・ハーストハウス（1999）は、『徳倫理学について』の中で、フィリップ・フットの影響のもと、新アリストテレス主義を、倫理学を人間の本性（human nature）の考察に基づける試みとする*2。この見解によれば、人間の倫理的評価（ethical evaluation）は虎（あるいは狼や蜂）といった人間以外の生物の、その種に関しての、よき健康的な見本（good, healthy, specimens of their kind）の評価に類比的である*3。さらにハーストハウスは、社会的な動物に関して、この「善き健康的な見本」に関する評価の基準を、その個体がもつ部分、機能、活動、そして欲望および感情という点に関して、以下の4つの目的に貢献することに見出す。

- (1) その個体の生存（its individual survival）
- (2) その種の継続（the continuance of its species）
- (3) その種に特徴的な仕方で苦を逃れ、快を享受すること（its characteristic freedom from pain and characteristic enjoyment）
- (4) その種に特徴的な仕方で、社会的群れにおける機能を充実させること（the good functioning of its social group in the ways characteristic of the species）*4

*2 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999. ハーストハウスが後の論文（“Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics,” in *Human Nature, Royal Institute of Philosophy Supplement* 70 (2012) : 169-189 項）で明らかにしているように、ここで人間の本性とは、人間の本質（human essence）を指すわけではない。それゆえ、一般に批判されるように、新アリストテレス主義者は、少なくとも人間に関しては、その本質が存在するという本質主義を保持しているわけではない。

*3 ハーストハウスの *On Virtue Ethics* は最近邦訳がでている（『徳倫理学について』、R. ハーストハウス著、土橋茂樹訳、知泉書館、2014年）が、執筆時に参照できなかったので、訳は自ら付した。

*4 同 202 項。ハーストハウスのリストが正しい徳の評価リストであるかどうかは議論の分かれるところであるし、以下に論じるように、筆者はこれに懐疑的である。

例えば、ハーストハウスによれば、ある植物が善（エウダイモン）であるのは、その個体がよく機能する部分（葉、根、花びら等）をもち、このことがその植物とその植物の種の保存に役立つ限りにおいてである。また、ある動物が善（エウダイモン）であるのは、その個体がよく機能する部分をもつとともに、その種に特徴的な仕方で苦から逃れ、かつ快を享受し、このことがその動物とその動物の種の保存に役立つ限りにおいてである*⁵。さらに、社会的な動物に関しては、その動物が善（エウダイモン）であるのは、上に挙げられた事柄に加えて、その動物が、その種に適った社会的な役割を果たす限りにおいてである。この点に関して、例えば、ハーストハウスは「針を欠いた蜂は、その巣の機能と存在とを維持するという点に関して、欠陥的（defective）である」と評する*⁶。これと類比的に、ハーストハウスは、人間に関しては、上の4つの目的に貢献するような性格特性がその徳であると主張する。このような仕方で、ハーストハウスは彼女の理論が性格特性としての人間の徳を客観的かつ科学的な仕方で説明することができるかと主張し、上に見た徳倫理学の根本的な問題に対する解決を試みる*⁷。

デーヴィッド・コップおよびデーヴィッド・ソーベル（2004）は、他の様々な批判とともに*⁸、このようなハーストハウスの見解が「差異 [種に固有の卓越性からの逸脱] は欠陥であるという考え」（a ‘difference is defect’ view）を危険なまでに助長しかねないと指摘する。つまり、もしも上に述べられたように、人間の徳が、文字通り、他の生物の徳に類比的であるとすれば、例えば、

*⁵ 同 202 項。

*⁶ 同 201 項。

*⁷ ここでハーストハウスが、具体的に何をもって客観的、科学的であるとしているのか必ずしも明らかではない。ハーストハウスはクワイン（Quine, W., “Identity, Ostension, and Hypostasis,” *The Journal of Philosophy* 45 (1950) : 621-633 (165)）にならい、実在はわれわれのもつ概念的枠組みと不可分であり、われわれはこの概念的な枠組みを離れて、これを概念化されていない実在と比較することはできないという前提を採用しており、ハーストハウスのリストが、中立的な観点（a neutral point of view）を提供するという意味での「科学的」なものではないと主張する（193）。本論では、このハーストハウスの前提については問わない。

*⁸ David Copp and David Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics,” *Ethics* 114 (2004) : 514-554.

ダウン症に見られるような知的障害を倫理的な欠陥と見做すことを免れえないようにみえる（先の「針を欠いた蜂」の例を思い浮かべられたい）。もちろん、こうした誤りを回避するため、フットに従い、ハーストハウスは人間に関する倫理的評価の源泉を、理性的意志の行使に基づき、実践理性に従って行為する能力（以下、理性的行為者性 [rational agency]）だと説明する*9。しかしここで問題となるのは、フットおよびハーストハウスにとって、いったいいずれの要素が人間の倫理的価値を決定するのか、ということである。上の4つの目的への貢献か、または理性的意志の行使に基づく、理性的行為者性の発揮の仕方か。そこでコップとソーベルは、「フット流の自然主義を否定するのか、または[他の生物のみならず]われわれに関しても自然が規範を与えるのか (nature can be normative with respect to us)」という二者択一をハーストハウスに突きつける。

もちろんハーストハウスは、われわれは他の生物とは異なり、個体の生存、種の保存のための特性を、自然によってではなく、慣習によって獲得するという点を強調している*10。この特性が、性格特性であり、この慣習による獲得を可能にするのが、理性的行為者性であるとすれば、他の生物ならぬ、人間の徳は、先の4つの目的の達成に貢献するような仕方では理性的行為者性を発揮する諸傾向 (dispositions) としての性格特性ということになろう*11。しかし、コップとソーベルの批判点はさらに以下のように敷衍することができる：

精神医学上の障害に関するディレンマ：どの性格特性を形成し発揮するのかを選択する、我々の、理性的行為者 (rational agent) としての能力には限界がある。そこで、個人の性格特性の評価は、その個人の理性的意志の限界に相関的であるか、そうでないかである。もしも前者だとすると、人間の行為者性 (human agency) の評価は、個人がもっている性格特性の如何に関わるものではなく、個人の意志の行使の仕方に関わるものとな

*9 Hursthouse, “Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics,” 221 項。

*10 同項。

*11 同 244 項。

る。しかしこれは人間の行為評価を、性格特性の発揮に関するものとする徳倫理学の前提に反する。しかし、もしも後者だとすると、人間の行為者性の評価は、個人の理性的意志の行使の仕方に関するものであるとする新アリストテレス主義の前提に反する。それゆえ、新アリストテレス主義者は、いずれにせよ自らのよって立つ前提を否定せざるを得ない。

行為者性とは、ある目的に向かって活動する能力 (capacity) のことであり、広い意味ですべての生物がもっている*¹²。これは人間においては、目的とそれに到達する手段の自覚および選択を伴った理性的行為者性である*¹³。ハーストハウスの4つの目的のリストの説明に見られるように、一般に、新アリストテレス主義者たちは、どのような傾向・振る舞いが、ある種に相対的な行為者性に関して正常 (normal) であるのかをもって、その種に属する個体の規範的評価 (normative evaluation) の基準とするが、これと類比的に、個人の倫理的評価は、その個人が、いかに理性的意志の行使に基づき、理性的行為者性を顕現するかにおかれる。それは、この能力の行使の如何によって、個人の獲得する性格特性が決まってくると考えられるからである。

これに関して、新アリストテレス主義者は、理性的行為者性の正常な顕現を、賢人 (例えば、アリストテレスの徳のリストにあるような諸徳を備えた個人) に見られるような性格特性の顕現と規定する*¹⁴。しかし、どのような自然主義的な根拠をもって、新アリストテレス主義者たちがそう主張するのか明らかではない。例えば、精神医学も、ある限られた意味で、どのような心理的傾向・振る舞いが理性的行為者性の正常な顕現であるのかを判断する。下の二つの命題を比べてみよう。

*¹² John Hacker-Wright, "Human Nature, Virtue, and Rationality," in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspectives*, New York: Routledge, 2013, 86 項参照。もちろん哲学者によっては、植物に行為者性を帰さない。

*¹³ Ibid.

*¹⁴ Micah Lott, "Moral Virtue as Knowledge of Human Form," 418 項参照。倫理的自然主義と生物学の分離については、Hursthouse, "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics" 173 - 5 項参照。

- (1) 通常、すべての働き蜂は針をもち、これを巣の機能の維持のために役立てることができる。
- (2) 通常、すべての人間は徳を獲得し、これを社会機能の維持のために役立てることができる^{*15}。

ここで、新アリストテレス主義者に従い、「通常」とは、統計学的な、数の上での正常性 (normalcy) を指すのではなく、一般に、人間という種を特徴づけるような生の在り方に言及しているものとする^{*16}。つまり命題 (1) においては、働き蜂を特徴づけるような行為者性に関して、なにが「正常 (normal)」であるのかが叙述され、命題 (2) においては、人間を特徴づけるような行為者性に関して、なにが「正常」であるのかが叙述されている。命題 (1) において問題になっているのは、針を備え、これを巣の機能の維持に役立てることができる能力であり、この能力を備えているか否かが個体に関する規範的価値判断の基準に含まれる。そこでもし、命題 (1) と (2) が新アリストテレス主義者の言うように類比的であるとするならば、命題 (2) においても問題になっているのは、徳を獲得し、これを社会的機能の維持に役立てる能力であり、この能力を備えているか否かが個人に関する規範的価値判断の基準に含まれねばならない。

このように考えれば、新アリストテレス主義の諸前提から、精神医学における障害の有無の基準と、道徳的判断における善悪の基準を明確に区別するような前提は出てこない。例えば、精神医学に基づく正常性に依拠した場合、自閉症をもつ個人は、共感 (empathy) を欠き、自閉症をもたない個人に比べ、他者配慮的性格特性の獲得が、生来困難であり、道徳的推論に基づいて自らの行為を決定する能力にも障害があるとされる^{*17}。そこでもし、新アリストテレス主義者に倣い、上の命題 (1) と (2) が類比的であり、(称賛・非難に値す

* 15 Hursthouse, "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics," 185 項参照。

* 16 「通常」と訳したが、ハーストハウスは、"for the most part" という表現を用いている。

* 17 自閉症をもつ個人 (ASをもつ個人を含む) の道徳的責任能力についての議論はジャンネット・ケネットの論文にも見られる (Jeanette Kennett, "Autism, Empathy, and Moral Agency." *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 208, 2002, 340-357)。

るという意味での) 道徳的善悪 (moral goodness and defect) と自然的善悪 (natural goodness and defect) また人間的善悪 (human goodness and defect) を類比的に扱おうとすれば、自閉症をもつ個人が、それをもつが故に、生来、(非難に値するという意味において) 道徳的欠陥があり、また人間的にも欠陥があるという受け入れがたい主張をいかに回避できるのか明らかではない。上に述べたように、こうした問題を極力回避するため、新アリストテレス主義者は、理性的行為者性の評価の基準を、個人がいかに理性的意志を発揮するかに限るのであるが、この前提が、いかに、上の命題 (1) と (2) を類比的とする自然主義的な諸前提と整合するのか明らかではない。このように、新アリストテレス主義者は、精神医学上の障害に関するディレンマを回避することができない。

2. なぜキェルケゴールなのか？

キェルケゴールの思想は、ハーストハウスの直面している問題、すなわち倫理的・自然主義の諸前提から出発し、われわれの道徳的直観に反しない仕方、徳を客観的に根拠づけるという問題に、光を投げかけている。

ただ、これはもちろんキェルケゴールがハーストハウスの提唱するような倫理的・自然主義の企てに同意しているということではない。キェルケゴールにとって愛の徳の中核をなすのは、あくまで愛の徳の源泉である神への信仰であり、愛の徳の顕現を可能にする神の恩寵である。そして、キリスト者にとって愛の課題は、信仰を通じて、この愛の徳の顕現に与かることである。それゆえ、キェルケゴールは、一面において、正しい行為に合理的な根拠を与えるため、徳が何であるのかを科学的に説明するような試みに対し、断固として抗う。もっとも顕著な例に即して言えば、キェルケゴールは、1846年の日誌において、以下のように言っている。

生理学の領域は、植物界や動物界全体に広く進展して [人間を含む生物一般における] 類似性を提示しているが、[生物一般と人間とを] 類似させるのはおかしい。なぜなら人間の生命は、その初めから、植物界や動物界と

は質的に相違しているからである。だから、顕微鏡を使った微視的観察によってどんなに膨大な類似性を提示してみても、無駄である [VII A 186]。*¹⁸

キェルケゴールは日誌でこの後つづけて、このようなアプローチが倫理学の動機となるような力を骨抜きにしてしまうと主張しているが、これはこのような自然全体を対象化するというアプローチが、「自由」という概念を蔑ろにするためであると考えられる*¹⁹。自然現象の全体を、科学的な因果関係に還元しようとする試みの内では、倫理的価値の存在を決定づける自由という概念は成立しない。自由は本来主体的に生きられることにおいてのみ意味をもつものであり、それゆえ、自然科学的アプローチが、本来倫理学とは相いれないものである、とするキェルケゴールの主張は筋が通っている。

キェルケゴールの思想を、全く違った文脈での議論である倫理的自然主義をめぐる分析哲学上の議論の俎上にのせることは、キェルケゴールの思想のもつ有機的連関をないがしろにし、その一部を不当な仕方で拡大するという危険を伴っている。にもかかわらず、ハーストハウスとキェルケゴールのもつ思想上の親近性は、特筆に値する。まず第一に、両思想家は、行為の正しさ（あるいは善さ）を、行為の合理性、あるいは行為が誰彼とにかまわずもたらす結果に還元されることに対する抵抗を有し、これを感情、関心、情熱、判断、選択をも含めた行為者の全人格的な在り方に見出している。これは、徳倫理学者を自認するハーストハウスにして明確であるが、この態度はそのままキェルケゴールのものでもある。第二に、さらに意外ではあるが、次節で見るように、キェルケゴールが、愛の業を、自然の内で、人間以外の他の生物がその生命をいかに顕現しているかの観察を基に叙述している一方 (SV 12 259)、他方ハーストハウスは、人間と人間以外の他の生物との差異を、人間が自由意思をもつというまさにその点において強調することによって際立てている (220)。

*¹⁸ 中里巧訳 (『キェルケゴールとその思想風土 北欧ロマンティックと敬虔主義』、創文社、1994年、第二部第二章「自然」理解、110項)。

*¹⁹ 同 110-111項参照。

自然は彼ら〔動植物〕がいかにあるべきかを決定する。しかし、自然がわれわれに関して規範的にふるまうことができるという考え、それがわれわれがいかにあるべきかを決定できるという考え、これはわれわれがもはや受け入れることを拒む考えである。(・・・) 自由意志のゆえに、われわれは〔動植物とは〕異なっている。

さらに、このことと関連し、2012年の論文において、キェルケゴールがそうであるように、ハーストハウスも、倫理学上の諸命題を、生物学をはじめ、他の諸科学によって正当化し得るとする前提を拒み、倫理学の他の諸科学からの独立を主張している*²⁰。

もちろんわれわれは、ハーストハウスとキェルケゴールの差異を無視することはできない。すでに述べたように、キェルケゴールの愛の徳は、キリスト教的信仰の実践と不可分であり、またハーストハウスは、ユダヤーキリスト教的信仰と相関性をもつ性格特質（例えば、敬虔さ）を人間の徳と見做すことを、それが非合理性に基づく、という理由で拒否する*²¹。それゆえ、人間の徳が究極的にどのようなものであるのかという点に関して、これらの思想家は、埋めることのできない溝をもつ。

にもかかわらず、上に見たように、キェルケゴールとハーストハウスは、徳はいかに（どのような属性とともに）顕現するのかという問題に関して、以下の前提を共有している：

- (1) 人間の「善さ」は、単に行為の合理性にあるのではなく、また行為が誰彼とにかまわずもたらす結果にあるのでもなく、人間的行為者の目的へ向かう全人格的な在り方（徳＝理性的行為者性）に存する。

*²⁰ Hursthouse, "Human Nature and Aristotelian Virtue Ethics," 173-175 項。

*²¹ Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 232-3 項。ここでハーストハウスは、例えば、敬虔さという性格特性は、現代と過去の偉大な人々の中で、他の諸徳（例えば、博愛や正直さ）と分かちがたく結びついており、4つのリストへの貢献という観点からは、徳の一つに数えられると思われるかもしれないが、無神論者の観点からすれば、信仰は合理性を欠いており、それゆえ、われわれの種に特徴的であるような、徳、に数えられないとしている。

- (2) 人間は、自由意志をもつという点において、他の生物と異なっており、人間においては、いかなる性格特性を獲得し、顕現するのが倫理的評価の対象となる。
- (3) にもかかわらず、この人間の「善さ」(徳)は、人間以外の生物の「善さ」(徳)と何らかの意味で比較しうる。
- (4) この比較点に基づいて、人間本来の「善さ」(徳)というものがいかに顕現するかを叙述できる。

この前提を基に、ハーストハウスは、人間も人間以外の生物も、4つの目的に貢献するという諸傾向 (dispositions) をもつという点において共通しており、人間の徳はこの4つの目的に貢献することにおいて顕現すると主張する。例えば、針をもち、これを巣の防衛に役立てることにおいて、蜂の徳は顕現する。これと類比的に、実践理性の能力 (あるいは自由意志) をもち、これを人間という種に特徴的な社会的機能の充実に役立てることにおいて、人間の徳は顕現する。しかし、これだけならば、前節でみたように、精神医学上、理性的行為者性に関して、正常の状態を逸脱すると判断されるような個人 (例えば、自閉症をもつと判断される個人) は、生まれながらにして、道徳的・人間的な欠陥をもつ、といった受け入れがたい結論をいかに回避できるのか、明らかではない。

キェルケゴールにとって、愛の課題は、愛の徳そのものが何であるのかを説明することではない。課題は、信仰を通じて、愛の徳を獲得し、これを顕現することである。しかし、キェルケゴールにとって、愛は顕現するのであり、この顕現によって愛の存在は知られる (SV 12 14)。われわれは、ある植物の命そのものを見ることはできないが、その顕現 (例えば、その植物が葉や果実をつけること) をつうじて、その植物の命の存在を信じる。ここで、その植物の命が顕現したということ、これは、単なる主観の問題ではない。同じように、われわれは、愛そのものを見ることはできないが、その顕現をつうじて、愛の存在を信じることができる。それゆえ、ハーストハウスにとってと同じく、キェルケゴールにとっても、愛の存在と、その顕現とは、単に主観の問題ではな

い。愛の課題に一人ひとりが向き合うため、愛はいかに（どのような属性とともに）顕現するのか、という問いに、『愛の業』において、キェルケゴールは非常に速やかに、ストレートな解答を与えている。

3. キェルケゴールの『愛の業』における愛の徳と自然

キェルケゴールは『愛の業』の中で、新アリストテレス主義の核心となる上の諸前提を共有しつつ、新アリストテレス主義者とは異なる徳論を展開している*²²。『愛の業』の第二部の最初の講話において、キェルケゴールは次のように言っている。

[1] 我々は、愛の建徳の業を、隠れたもの (det Skjulte) における自然の仕事とだけ比べる (sammenligne) ことができる。(SV 12 211*²³) *²⁴

ここで「隠れたもの」とは、その顕現において初めてその存在が顕わになるところのある傾向 (disposition) であると考えられる。例えば、われわれはある植物のもつ生命そのものを観察することはできない。しかし、その植物の生命

*²² もちろん、キェルケゴールにとって、究極的には、倫理的なものの起源は、人間や他の生物の本性ではなく、アガペーたる神に基づけられる。しかし、同時にキェルケゴールにとって、神はわれわれの経験や理性的把握の対象ではなく、純粹に信仰の対象である。『愛の業』においては、キェルケゴールにとって神の存在は常に秘せられているのであり、反って神の活動は、自然のうちにある諸物の活動、すなわち諸物の存在と成長を通じてのみ、顕現するようなものとして考えられる。

*²³ 尾崎和彦及び斎藤幸治訳（『原典訳記念版キェルケゴール著作全集第十巻、創言社、1991年』）。

*²⁴ デンマーク語の「Kjaelighed」（愛）という語は、生命体をその成熟に向けて成長させるような生物学的な力を指すためには用いられない。これはギリシア語の「ἔρωσ」（愛）という語が、人間における欲望と、生命体をその成熟に向けて成長させるような生物学的な力との両方を指すよう用いられる（プラトンの『饗宴』[207d] 参照）の対照的である。それゆえ、人間における愛と、生物における成長を司る力（生命）を比較する際、キェルケゴールは「類比」ではなく「比喩」という表現を用いなければならなかったと推察する。しかし、SV 12 211 において、人間における諸傾向・諸能力の十全な顕現としての幸福は、キェルケゴールにとって、その他の諸生物の繁栄に比喩的であるというよりむしろ、類比的であると言った方が近いように思われる。

は、その植物がいかにかに存在し、成長するか（例えば、葉をつけること、果実を結ぶこと）において顕現する。同様に、われわれは愛そのものを観察することはできない。しかし愛は、それをもつものがどのように振る舞うかにおいて顕現すると考えられる（SV 12 14）*²⁵。

さらにキェルケゴールは、以下のように言う：

[2] 愛の秘められた生命は最内奥にあり、底を極めることができない。そして、その場合にもさらに、現存在全体との極めがたい連関の内にある。（SV 12 15）

[3] しばらく自然を観察してみよう。自然、もしくは、自然の内なる神は、生命と存在をもつ種々のものすべてを何という無限の愛でもって包み給うていることか！（SV 12 259）

この叙述に見られる限り、キェルケゴールは愛（神＝アガペー）を、自然の外から自然に介入する超自然的な存在としてではなく、むしろ、自然の内においてその力を顕現するようなものとして描いている（引用3参照）*²⁶。『愛の業』におけるキェルケゴールは、われわれの内なる愛の傾向を、自然の内なる愛の傾向—自然のなかで万物がいかにかに互いに関係しながら存在し、成長するのかにおいて顕現するような傾向—と同源のものとする*²⁷。キェルケゴールにとって、愛は、自然の内なる他の一切の生命体の内にあるのと同様、われわれの内深くにも存在し、われわれを存在させ、成長させる力（生命）である。キェル

*²⁵ 一般に徳倫理学者は性格特性としての徳を、自然によってではなく、理性的行為者性の発揮を通じて獲得される傾向（dispositions）と考えるが、キェルケゴールもまたこの前提を保持している。

*²⁶ これは、キェルケゴールが神の超越性を否定しているということではない。あくまでも、この文脈において、神は自然の内なる一つの傾向として叙述されているということである。そして、本論においてこれ以上の愛の徳に関する前提は問題にされない。

*²⁷ これは、キェルケゴールが、神を自然に内在的なある傾向に還元しているということではない。しかし、この叙述から、キェルケゴールが、神をそのような側面をもつものとして叙述可能なものとして考えているということと言える。

ケゴールは「何が最高の善であり、最大の浄福 (Salighed^{*28}) であろうか？」という問いに答えて、「もちろんそれこそ真に愛することである。更には真に愛されることである」(SV 12 231) と言う。ある種の植物がその果実をつけることにおいて、その成熟の極み (繁栄) に達するように、人間もまた真に他者を愛することにおいて、その成熟の極み (幸福) に達すると考えられる。

では、このような愛は実際どのように顕現するのか？キェルケゴールは言う：

[4] たとえば草原の爽快さ [Deilighed] を一度思い出してみよ！そこではまったく、おお、本当に全く愛に区別がない。しかし、花々には何という区別があることか！・・・周囲の環境からも無視され、君が近づいてみなければとても発見できないほどの小さなものですら、あたかも愛に向かって、私を私自身にとっての何者かたらしめよ、何らかの個性あるものたらしめよ、と言ってきたかのようである。そして、その時、愛が手を差し伸べてそれを個性あるものにしてきたのである。・・・何という愛であろう！第一の事として、愛は一切区別しない、完全にである。第二の事として、第一のことと同じであるが、愛は種々のものを愛することにおいて無限に区別する。(SV 12 259)

引用 [4] に見られるように、キェルケゴールにとって、自然が、その内なる生命体の成長を通じて、自らを顕現する仕方が二重であるように、人間における愛 (人間的アガペー) の顕現の仕方も二重である。

* 28 デンマーク語の「Salighed」は浄福 (英語訳は blessedness) (*Works of Love*, ed and trans by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995)) とも訳される。しかしキェルケゴールを徳倫理学者として位置付ける学者 (例えば、David J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, David J. Gouwens [Cambridge: Cambridge University Press, 1996]) はこの語を幸福 (英語訳は happiness) と訳している。また、ステファン・エバンスは (Stephen Evans, *Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commends and Moral Obligations*, [Princeton: Princeton University Press, 2004]) 隣人愛の目的と人間の繁栄 (flourishing) に関係づけており、デンマーク語の「Salighed」とギリシア語の「εὐδαιμονία」の間には親近性が認められる。

- (A) 自然は、全ての存在を、他の存在との関係において美 [Deilighed] (調和的關係) を顕現するものとして在らしめる。
- (B) 自然は、個々の存在を、それ自身の存在と成長において、個性を顕現するものとして在らしめる。

自然は、(A) と (B) を通じて、自らを顕現する。

この (A) における自然の働きは、ある個体がどの生物種に属しているに関わらず、同じ環境の内に遭遇する、多様な傾向と能力をもつ他の個体群 (有機物・無機物を含む) との関係において、他の個体のもつ傾向と能力に即して、個体間の調和的關係、共存を顕現するような力に関わると解釈できる (引用 [3] 参照) *²⁹。また、「愛は一切区別しない」と、言われるように、この関係は、特定の個体ではなく、同じ環境の内に遭遇するすべての個体群に関して、全体として調和的關係を顕現するような傾向として考えられる。これに対して、(B) における自然の働きは、それぞれの個体のもつ傾向と能力に即して、その個体自身の調和的存在と成長を顕現するような力に関わると解釈できる。

これに伴い、キェルケゴールにとって愛の徳 (人間的アガペー) の顕現は、自然における生命の顕現にみられるように、(A) それぞれの個体が、他の個体群における個性の顕現に奉仕し、全体としての調和的關係の実現に貢献すること、そして (B) この調和的關係の内に、自分自身の個性の顕現に与かること、に対応している。すなわち、ここで愛の徳は、一方の価値を他方に還元するのではなく、この二つの価値の調和的な実現として把握される。キェルケゴールにとって、愛の目的とその目的に沿った徳の達成は、上の比喩に見られるように、理想化された自然 (全体の繁栄が、その諸部分の調和的關係の内に出来る

*²⁹ この引用の後キェルケゴールはこの「草原の美」の状態を、一方が他方を圧する「強力さ (streng)」、尊大さ (herskesyg)、一方と他方の関係を欠く「冷淡さ (kold)」、一方が他方に圧される「小心さ (smaalig)」、一方と他方の関係の「気まぐれさ (lunefuld)」といった人間の状態と対比しており、このでの「美」は一方と他方が、互いの個性の顕現を妨げずに、調和的關係のうちに存在するという意味が含まれていると考えられる。

るかぎり達せられている自然の状態)の内に、それぞれの個体が、(ことさら種としてではなく)個としての傾向と能力に適した場所を獲得することに見られる*³⁰。

上に見たことを基にして、キェルケゴールにとって愛の徳は以下の三つの仕方で見られる。

- (1) 同じ環境の中で遭遇するすべての他の個体群に関し、それぞれの個体の個性の顕現に奉仕すること。
- (2) (1)を通じて、全体としての調和的關係の実現に貢献すること。
- (3) (2)を通じて、自己自身の個性を顕現すること。

ここである個体の個性の顕現とは、その個体が生来もつところの諸傾向・諸能力の十全な発揮として考えることができる。もちろん、それぞれの個体のもつ諸傾向・諸能力の顕現の仕方はおそらく無限に多様でありうるが、この在りうる顕現の仕方のうち、他の個体の個性の顕現に奉仕し、かつ全体としての調和を達成し得るような仕方での顕現、ここにキェルケゴールにとっての愛の徳の

*³⁰ ここでの問題とは、愛の二つの顕現の間に見られる相克であり、自然と愛の比喩の限界とも見える点である。例えば、自然淘汰という前提が真であるならば、自然は自らの内に適合しないものを容赦なく排除するという側面をもつ。これは、キェルケゴールが自然と愛とを比した際、見落としていたように見える点である。ただ、先に見たようにキェルケゴールは、愛と自然の内なる生命力を同源のものとしており、この点から解釈すれば、キェルケゴールはむしろ、愛の働きに比せられる自然の二つの働きを、適合しないものを排除するような自然の力に比べ、より根源的なものとみていたのではないと思われる。生命が、その多様性の内に、その存在を継続させるために、なんらかの傾向が前提とされるが、キェルケゴールにとっての愛は、(単に個人が特定の個人に抱く感情や欲望としての愛なのではなく)有機的な調和を、それぞれの個体の内にも、また個体の全体においても維持するような生命の傾向として考えられるであろう。もちろん、個体の適合性とその置かれた環境によっては、闘争的關係が生じることは避けられない。しかし、キェルケゴールの論点に従えば、この闘争的關係は、自然界において、つねにより根源的な調和的關係の実現を前提していると考えられる。生命の本質をその定常性(homeostasis)に見る前提が正しいとすれば、生命の本質は、その有機的組織を破壊するよりも、維持する傾向にあり、自然のもつ暗部に対して、愛の顕現との比喩においてみられる、二つの自然の働きをより本源的であるとするキェルケゴールの見方には一理あるように思われる。

顕現ということが考えられる。これに伴い、ある個人に関して、その個人に可能な限りにおいて、(1) - (3)が最大限に達成されているような状態を、その個人の愛の徳（人間的アガペー）とみなすことができるであろう。

このように、新アリストテレス主義者が性格特性としての徳を種に相対的なものとして考えていたのに対し、キェルケゴールは、これを個に相対的なものとする立場をとるといえる。例えば、何らかの理由で（例えば、自閉症をもつことから共感を欠くという理由で）、アリストテレスのリストによって人間の徳とされるような性格特性の獲得が、生来、困難であるような場合、こうした人間の徳とされるような性格特性は、その個人の諸傾向性、諸能力の顕現とはいえないため、その個人の徳とはなりえない。これに対し、このような性格特性の獲得に、生来、向いているような個人にとっては、もしも、これらの性格特性が、(1) - (3)に貢献するならば、愛の徳となる^{*31}。

4. 徳の個別化と精神医学上の障害に関するディレンマ

第一節で論じたように、新アリストテレス主義者にとって、個々の生命体の規範的評価は、その個体のもつ種に相対的な行為者性によって決定され、これと類比的に、個人の倫理的評価も、理性的行為者性によって決定される。しかし、新アリストテレス主義者にとって、この理性的行為者性は、その評価基準が、理性的意志の行使の仕方におかれるのか、あるいは獲得された徳の顕現におかれるのか曖昧であったところから、理性的行為者性の評価をめぐる、ディレンマに直面していた。すなわち、一方で評価基準を、理性的意志の行使の仕方におけば、徳倫理学の行為の評価基準を逸脱し、他方、これを獲得された徳の顕現におけば、例えば、精神医学上の判断から、共感を欠くとされる個人を、それゆえに道徳的・人間的欠陥者と見做すことを免れえないようにみえ

* 31 徳が個に相対的であるというのは、それぞれの個人に固有の唯一無二の徳があるということを含意しない。キェルケゴールがそのような見解をもっていた可能性を排除しないが、ここでは、徳が個々人のもつ生来の諸傾向性・諸能力に相対的であるという見解にとどめる。それゆえ、もしも、この生来の諸傾向・諸能力が個人間で共有可能であるとすれば、同じ徳が、異なった個人間で共有されることも在りうる。そうでなければ、個々人に固有の徳が存在するということになる。

た。

これに対し、第二節で論じたように、キェルケゴールも、人間の「善さ」は、理性的意志の行使に基づく、行為者の目的へ向けての全人格的な在り方（徳＝理性的行為者性）に存するという点において、新アリストテレス主義者に同意し、また第三節で論じたように、新アリストテレス主義者と同じく、この人間の「善さ」は、個々の生命体の「善さ」すなわち、個々の生命体が、いかにその目的に向けて活動・成長していくのか、つまり、いかなる行為者性をもっているのかに類比的であった。ただ、新アリストテレス主義者が、性格特性としての徳を、種に相対的であるとみなしていたのに対し、キェルケゴールは、これを、個に相対的であるとみなしていた。

この違いが、キェルケゴールの徳論を、精神医学上の障害に関するディレンマから解放する。つまり、徳倫理学の前提を共有する限り、キェルケゴールは個々人の倫理的評価の基準を、個々人が、いかに理性的意志を行使するかではなく、いかに愛の徳を顕現するかにおく。ただキェルケゴールの場合、愛の徳は、個々人が生来もつ諸傾向・諸能力に相対的であることから、これらの諸傾向・諸能力の限界を超えて、個々人が、愛の徳を獲得するよう、要請されることはない。例えば、精神医学上、何らかの理由で（例えば、自閉症をもつために共感を欠くという理由で）、生来、ある種の性格特性の獲得が困難とされるような場合、そのゆえに、道徳的・人間的欠陥者と判断することを容認することもない。キェルケゴールにとって、正しい行為とは、自らのもつ諸傾向・諸能力に照らして、個々人が自らに課せられた愛の規範を引き受け、実践していくうえで獲得された愛の徳の顕現であり、さらに、このような徳は、個々人が生来もつ諸傾向と諸能力に基づき、上の（1）－（3）の目的に貢献しうる性格特性かどうかにおいて客観的に決定されうる。この意味で、キェルケゴールの徳論は、ハーストハウスをはじめ、新アリストテレス主義者達の直面している問題、すなわち倫理的自然主義の諸前提から出発し、われわれの道徳的直観に反しない仕方で、徳を客観的に根拠づけるといふ問題に、光を投げかけていると言える。

内村鑑三 —日本のキェルケゴール—^{*1}

梶形 公也

序

周知のように、内村鑑三はヨーロッパの人々から「日本のキェルケゴール」と呼ばれた。それは特に、彼らが内村の『余は如何にして基督信徒となりし乎』を読んで、そこにキェルケゴールと同じ思想を読み取ったからである。しかし、一方で、日本人がキェルケゴールを研究することに対して、今でもなぜ日本人はこれほどまでにキェルケゴールに関心を抱くのか、ということがヨーロッパのキェルケゴール研究者から尋ねられることがしばしばある。

本発表は、内村鑑三が日本のキェルケゴールと呼ばれるのはなぜかということ、『余は如何にして基督信徒となりし乎』に即して明らかにすることによって、日本人のキェルケゴールへの関心が深い理由を持っていることを示すことが目的である。従って、内村鑑三とキェルケゴールとの思想的連関（無教会運動と単独者など）や、場合によっては、内村の信仰の発展をキェルケゴールの段階理論で跡付けるといったようなことは、次の課題となる。

1. 『余は如何にして基督信徒となりし乎』の出版の時期

『余は如何にして基督信徒となりし乎』は1893年（明治26年、内村数え年33歳）12月に完成し、1895年（明治28年）5月に出版された。1888年5月に内村はアメリカから帰国し、1889年7月1日に横浜加寿子と結婚した。この年の2月には明治憲法が發布され、翌年の10月に教育勅語が発令された。この教育勅語発令の一ヶ月前、内村は第一高等中学校での職を得た。1891年1月9日、彼は教育勅語奉読式で「礼拝」をしなかった。その結果として、彼は非難中傷を

*1 本発表は昨年（2023年）の12月、ウクライナのキエフで開催されたキェルケゴール・コンファレンスでの講演が元となっている。

浴び、自ら辞職せざるを得なかった。

内村は、同年の5月6日付けのアメリカの友人ベルに宛てた手紙でこう書いている。

「前便をしたためて以来、私の生活は実に多事でした。一月九日に私の教鞭をとる高等中学校で教育勅語の奉戴式が挙行され、校長の式辞と上述の勅語奉読の後、教授と生徒とは一人一人壇上に昇って、勅語の宸署に敬礼することになりました。その敬礼は我々が日常仏教や神道の儀式に於て祖先の靈宝の前にささげている敬礼です。この奇妙な儀式は校長の新案になるもので、従って私はこれに所すべき心構えを全く欠いていました。しかも私は第三番目に壇上に昇って敬礼せねばならなかったため、ほとんど考慮をめぐらす暇もなく、内心ためらいながらも、自分のキリスト教的良心のために無難な途をとり、列席の六十人の教授（凡て未信者、私以外の二人のクリスチャンの教授は欠席）及び一千人以上の生徒の注視をあびつゝ、自分の立場に立って敬礼しませんでした！ おそろしい瞬間でした。その瞬間、私は自分の行動が何をもたらしたかを知りました。元來この学校に於ける反キリスト教的感情は昔も今もすこぶるはげしく、我々の側の柔和や懇切位の事では到底緩和すべくも無いほど面倒なものです、それが、今こそ、国家と元首に対する非礼のそしりをば、私に、また私を通じて一般のクリスチャンに、かぶせ得る絶好の動機（と彼らは考えます）を見つけたのです。まず数人の乱暴な生徒が、ついで教授たちが、私に向かって石をふり上げました、国家の元首が非礼を加えられた、学校の神聖がけがされた、内村鑑三のような悪漢国賊をこの学校におく位ならば、むしろ学校全部を破壊するにしかず、というのです。事件は校外に波及し、新聞紙はこれを取り上げました。（中略）そのうちに私ははげしい感冒にかゝり、数日にして危険な肺炎に進んでしまいました。哀れな妻と母とは昼夜の別なく私の病床につき切り、その間にも、外は無慈悲な社会が猛り狂いました。」*2

*2 『内村鑑三全集』（岩波書店、1980-1984）第36巻、331-332頁。山本泰次郎譯『内

このよう状況によって、内村鑑三は財政的にも精神的にも苦難を体験することとなった。この事件は、キェルケゴールのコルサー事件にも類するものであろう。

この奉戴式の前夜、内村は彼の親友の宮部金吾に手紙を書いて、札幌独立教会を辞めたいと伝えた。その理由は「軽いものではない」と内村は語っているが、それを彼は明らかにしてはいない。一般に、彼の行為が他の人に累を及ぼすことを彼は恐れたからと考えられている*3。内村のこのような思慮ある態度は、キェルケゴールが『瞬間』においてキリスト教界を攻撃する前に示した行動を思い起こさせるであろう。

内村は「不埒な教師」、「不忠の臣」として非難された。そして、1891年2月3日に、内村は依願解嘱となった。

一度は収まったこの事件は、1893年1月に井上哲次郎が「教育と宗教の衝突(一)」を発表することによって再び世間の耳目を集めることになった。この井上の論評に対して、内村は、同年3月15日「文学博士井上哲次郎君に呈する公開状」を発表し、井上を痛罵した。当時の雑誌は内村に味方したというものの、この間の孤独はいかばかりであったろうか。

内村は当時の状況と社会全体から孤立している感覚を『余は如何にして基督信徒となりし乎』の中で書いている。

「…そして十年間、摂理の手はつらく我々を取扱い、我々は幾多の深い淵を通過せしめられたけれども、また我々が告白した信仰は我々をして世人の眼には嫌悪の情を起こさせるものたらしめ、人生の快樂の多くは彼の御名のために放棄せられることになったけれども、余は信ずる、我々は今なお我々の天上の主に対する愛と忠誠においては国内の他のいかなる家にも劣るものではないと。四年前に、もう一人の家族が我々の家に加えられた。彼女は『異教徒』として我々のもとに来た、しかし一年のうちには、

村鑑三 ベルにおくった自叙伝的書翰』（新教出版社、1949年、54-56頁）なお、内村の文章の漢字引用は、印刷を考慮してなるべく現代の表記に直した。

*3 同上書、329-330頁。また、同上書解題、571-572頁と John F. Howes, *Japan's Modern Prophet, Uchimura Kanzo, 1866-1930*, UBC Press, 2005, p. 72 以下とを参照。

いかなる婦人も彼女より以上にその主なる救拯主に忠実ではなかった。善き主は彼女を、わずか一年半我々のもとに留まらせてだけで、我々から取り去りたもうた。しかし彼女は主と祖国のためにまことに気高く戦ったのち、彼に信頼しつつ彼の歡喜と祝福に入った。」*4

このような苦難の状況下で、内村は教職に就くべく、転居を繰り返したが、最後には文筆業で生計を立てる決心をした。この間、彼は多くの著作や論説を残すことになるが、その生産力はやはりキェルケゴールと比較することができよう。

2. ヨーロッパ諸国における『余は如何にして基督信徒となりし乎』の印象

1893年12月、内村は『余は如何にして基督信徒となりし乎』を完成した。それは、1895年5月に日本で出版され、11月には *The Diary of a Japanese Convert* というタイトルのもとにアメリカで出版された。

この著作は公衆の注意を惹かなかつたが、ウィルヘルム・グンデルト (Wilhelm Gundert, 1880-1971) *5によって発見された。彼は、彼の友人にドイツ語訳を依頼し、彼の父親の経営する出版社から出版した。それは1904年のことであり、日本では日露戦争の最中であつた。この翻訳はドイツとスイスでかなりの反響を呼び*6、後にはヨーロッパ諸言語で翻訳された*7。

*4 『内村鑑三全集』第3巻、英文53頁。鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』(岩波文庫)74頁。

*5 1906年、グンデルトは内村を訪問し、彼の隣に住んだ。グンデルトはドイツにおける日本学を基礎づけた。

*6 内村は、1904年7月31日付のベルへの手紙の中で、「拙著のドイツ語版の大成功を喜んで頂けると思います。初版三千部はたちまち売りきれ、目下第二版を売り出し中の由で、多くの有力な権威者らが懇切に批評してくれかつ「心からなる同意」を示してくれました。同時に私は、初版売り上げ代金の一部として、ドイツ貨で三百マルクを送られました。(中略)何よりもうれしい事は、拙著が一宣教師を日本に派遣する動機となり、売り上げ金がその日本までの旅費の一部となった事です。」(『内村鑑三全集第37巻』26頁。山本泰次郎譯『内村鑑三 ベルにおくった自叙伝的書翰』223頁)

*7 この間の事情に関しては、鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』訳者解説参照。

読者の中には内村に手紙を書いたものもあり、後に彼を「日本のキェルケゴール」と呼んだ人もいた。これらの手紙のいくつかをここで紹介する。

デンマーク語訳者M. ヴォルフは序言でこう書いている。

「…彼の思想はセーレン・キェルケゴール Søren Kierkegaard の思想と非常によく似ている。」*8

1911年にデンマークの牧師、C・A・Skovgaard-Petersen は日本を訪問し、内村と面会している。彼は内村の印象を“Fra Nutidens Japan”（現代の日本から）(1911) に書いている。

「もちろんカンゾ・ウチムラ（鑑三・内村）は、私が東京にいたときに訪問した一人である。『余は如何にして基督者となりしか』という著書において、自分の信仰の発展を生々と美しく描いた人物に会うことは歓ばしかなかった。周知の如くこの書はデンマーク語にも訳されている。（中略）ウチムラは日本の教界において特殊な位置を占めている。彼は聖書に精通し、聖書の遵奉者であるがたしかに一風変わっている。どの教派にも教会にも属さない。彼はいはば、日本のキェルケゴールである。彼の発行している雑誌に時折キェルケゴールからの引用がある。といっても彼は深くキェルケゴールを知っているわけではなく、主に独乙の友達を通じて間接に知っているにすぎない。」*9

『余は如何にして基督信徒となりし乎』の日本語訳をした鈴木俊郎は、その訳者解説の中で、内村とキェルケゴールとを結びつけるエピソードを紹介している*10。その一つは、スウェーデンのキェルケゴール研究者W・ルーディン

*8 Kanzo Uchimura, *Hvorledes jeg blev en kristen: udtag fra min dagbog*, Schönberg, 1906, Oversætterens Forord. ちなみに、この翻訳は Bianco Luno 印刷所で印刷された。

*9 Carl Axel Skovgaard-Petersen, *Fra nutidens Japan, personlige indtryk af C. Skovgaard-Petersen*, København, 1911, Übersetzt von H. Gottsched, *Aus Japan, wie es heute ist, Persönliche Eindrücke von C. Skovgaard-Petersen*, Basel, 1912, S. 122-123, 中沢治樹訳「一デンマークの人見た主筆カンゾ・ウチムラ」（『聖書の言』247号、1956年5月、16（104）頁）また、中沢治樹『忘却と想起』（山本書店、1972年）167頁参照。

*10 鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』訳者解説、282 - 283頁参照。

が、1912年11月8日付の手紙を添えて、自分の著書、*Sören Kierkegaards Person och Författarskap* (1880) を内村に贈呈し、その手紙で、「或人はいう、貴君は寧ろ孤立の状態にあり、いかなる教派にも属せず、基督信徒の間に悲しむべき分離を生ぜしめていると。また私は聞いた、貴君はデンマーク国のゼーレン・キェルケゴールについて知る所があると。彼こそはまさに『個人的基督教』の代表者である、彼の国人の預言者と称されるべき人である。」と書いていることである。また、もう一つは、時期的には少し後になるが、1926年(大正15年)8月8日の内村の日記の紹介である。それによると、ミュンヘンの出版業者A・アルバースは内村に宛てた手紙の中で、「具体的基督教はタルソの猶太人パウロの基督教である。阿弗利加カルタゴの修辞学者アウガスチンのそれである。独逸マンスフェルトの百姓の子ルーテルのそれである。丁抹国コペンハーゲンの敬神家を父母に持ちしキェルケゴールのそれである、而してまた日本人たる内村のそれである。」*11と書いた、ということである。

3. どうしてヨーロッパ諸国の読者は『余は如何にして基督信徒となりし乎』のうちにキェルケゴールを見たのか？

19世紀末から20世紀初頭にかけて、キェルケゴールはドイツで多くの読者を得た。内村のこの本は1904年にドイツ語訳が出版された。その5年前に、GottschedとSchrenpf訳のドイツ語版キェルケゴール全集第一版が出版された。キェルケゴールの著作の最初のドイツ語訳は、1861年に出版された『瞬間』である。そして翌年には『自省のために、現代にすすむ』が出版された。1862年から1904年までにはキェルケゴールの仮名著作の多くがドイツ語訳された。

また、ブランデスの『キェルケゴール』のドイツ語訳は1879年に、ヘフディングの『哲学者としてのキェルケゴール』のドイツ語訳は1896年に出版されている。当時のドイツ語圏でキェルケゴールに注目していた人物には、ディルタイ、R・カスナー、リルケ等がいた。キェルケゴールへの関心が高まる中で、

*11 『内村鑑三全集』第35巻、83頁。

グンデルトは内村を発見したのである*12。

グンデルトは、なぜ、『余は如何にして基督信徒となりし乎』を読んで日本を訪れ、内村のもとで生活をしたのか。彼は内村の内に、一人の誠実な若者、キリスト教の教えに出会い、決定的な回心を経験し、自分自身をキリスト教の真理と一致さすべく、その福音の故に苦難を背負った、一人の誠実な青年を見たのである。彼は、内村の『余は如何にして基督信徒となりし乎』がキェルケゴールのキリスト教思想を重複していると考えたのである。

4. ヨーロッパ諸国の読者は『余は如何にして基督信徒となりし乎』のどこにキェルケゴールを発見したのか？

4-1. アメリカにおける「教会」、既存のキリスト教そして牧師に対する内村の攻撃

教派主義の弊害

内村たち七人の信仰の兄弟は、「玩具の教会」ではなくて、「実際の教会」を建てる計画を抱き始めた*13。しかし、そこに至るには大きな困難が生じた。それは「教派主義の弊害」*14であった。

*12 W・グンデルトがどうして内村のこの書物を知ったかということに関しては、本書の和訳者、鈴木俊郎はその訳者解説で「彼が後年日本で本文の訳者に語ったところによれば、ある日彼は日本のYMCA機関紙『開拓者』の英文欄に『余は如何にして基督信徒となりし乎』の著者内村鑑三に関する記事を読み、日本からその書を取り寄せて一読し、ふかい感激にうたれた」（同訳書282 - 283頁）と記している。しかし、YMCAの歴史によると『開拓者』の創刊は1906年である。となるとドイツ語訳が1904年に出ている以上、時間的な齟齬が出ることになる。しかも、『開拓者』の創刊号には内村の紹介記事はない。これは、グンデルトの記憶違いかもしれない。また、ヘレーネ・グンデルト夫人の「回想録」によると、1902年、デンマーク〔現在のノルウェーの首都オスロ、当時はスウェーデン領のクリスチヤニア。筆者注〕で開催された国際基督教学生会議の席で、宍戸元平に会い、本書を知ったという。当時グンデルトはドイツ基督教学生会協会の会員であり、1904年から1905年にはその書記であった。（鹿子木敏範編『ウィルヘルム・グンデルト生誕百年記念特集』（*Zum 100. Geburtstag Wilhelm Gunderts. Gedenkschrift*）。10, 1980）46頁参照。また鹿子木氏によれば、グンデルトが日本に来ることにしては、キェルケゴールの思想との出会いが決定的要因であったという。同上書、15頁参照。

*13 同上書、50頁、同上訳書、70頁参照。

*14 同上書、40頁、同上訳書、57頁。

彼らが新しい教会の建設を計画したとき、アメリカ・メソジスト監督教会が400ドルの援助を与えてくれた。彼らはその援助を、与えてもらうというよりも、むしろ借りるという決断をした。彼らは自分たちの教会の独立を欲したからである。そして彼らは自分たちの考えを400ドルの援助の仲介をしてくれた牧師に説明した。その牧師は彼らの意図が気に入らなかった。そして彼らに手紙を送り、独立した教会を建てるという彼らの計画には同意できないと述べ、援助した金の一部でも返済するように求めてきた*15。

1882年12月、彼らは借金を完済し、彼らの独立を得た。その教会は札幌独立教会と名付けられた。その「教会の信条は使徒信条であった。教会規律は五年前に」彼らの「ニュー・イングランド教授によって起草された『イエスを信ずる者の契約』であった。」*16 内村は独立の意義について、「独立は自分自身の能力の意識的自覚である。そしてこれは人間の活動の分野における他の多くの可能性の自覚の端緒であると余は信ずる。」*17 と書いている。

内村はこの「教派主義の弊害」をアメリカで決定的に体験した。彼は、「アメリカは教派の国であり、各自は他を犠牲にしてその数を増大しようと試みる。すでにユニテリアン主義、スウェーデンボルグ主義、クエーカー主義、等々のようなかかる見なれない諸主義が、他の余がすでに熟知しているものと言うにおよばず、余に対して試みられつつあった。」*18 これらの「イズム」によって彼は甚だしい疑惑に苦しめられ、彼はどれを取るべきか困惑せざるを得なかった。その結果、彼は「それらの何一つをも受けまいと決心した。」*19 彼は、「真理の『選択』との恐ろしき争闘」の中で、「人間ノ意見ハ多様ナリ、然レドモ神ノ真理ハ一ナラザルベカラズ。神御自身ニヨリテ教ヘラルニ非ズンバ、真ノ知識ヲ獲ル能ハズ」と告白した*20。このような経験の結果、彼は「無教会」を建て、聖書にのみ拠るという自覚を持つに至ったのである。

*15 同上書、59頁、同上訳書、82頁参照。

*16 同上書、56頁、同上訳書、78頁。

*17 同上書、65頁、同上訳書、90頁。

*18 同上書、102頁、同上訳書、142頁。

*19 同上書、102-103頁、同上訳書、142頁。

*20 同上書、103頁、同上訳書、142頁。

アメリカという基督教国における非基督教的特徴

内村の「基督教国の第一印象」は『余は如何にして基督信徒となりし乎』の第六章で印象的に記述されている。彼の「基督教的美リカ観は高潔で宗教的でピューリタンのであった。」*²¹ 彼の「アメリカのイメージは聖地のそれであった」*²²。というのも、彼は「すべて高貴なもの、有用なもの、向上的なものを英語という運搬車を通して学んだ」*²³からである。しかし、彼は徐々に「この子供らしい想念を捨て去った」*²⁴ 彼が最も憤慨したものは、彼がアメリカで見た人種差別であった。「他のいかなる点においても、しかしながら、基督教国はその人民の間に依然として存在している強い人種の偏見の点においてより以上に余に異教国のように見えたことはない。」*²⁵

そして、次のように彼は断定する、

「もしも今日のいわゆる基督教国をつくったものが基督教ならば、天の永遠の盟いをしてその上にとどまらしめよ！」*²⁶

神学校の実態

内村は武士の家庭に生まれた。武士は実用、清廉潔白、金銭に対する正直を重んじた。彼は生まれながらにして、「生るは戦うなり」(vivere est militare) *²⁷ということを押き込まれていた。彼は「坊主」こそ最も非実用的であると考えており、職業的牧師を心の底から嫌悪した。しかし、アマースト大学での回心の後、彼は神学を「神-学」つまり神についての学と考え始めた。彼は自分の神学観の変化を以下のように説明している、

*²¹ 同上書、79頁、同上訳書、109頁。

*²² 同上、同上訳書、110頁。

*²³ 同上。同上訳書、109頁。

*²⁴ 同上書、80頁、同上訳書、111頁。

*²⁵ 同上書、83頁、同上訳書、115頁。

*²⁶ 同上書、89頁、同上訳書、123頁。

*²⁷ 同上書、8頁、同上訳書、12頁。

「靈的経験の日々に増し加わる現実感が、余を助けて余がかつて神学に結びつけていた空虚さと非実用性との観念をことごとく駆逐せしめたのである。じつに余は余の神学嫌悪の理由が判った。もし米や馬鈴薯が現実であるように靈が現実であるならば、何故に神学を軽蔑して農業を賞讃するのであるか。もし穀物を生長させて余自身と余の飢えている同胞とを神の大地の果実をもって養うことが高貴であるならば、彼の御靈を我らの飢えている靈魂のものとするため彼の律法について学び、それによってより高貴により男らしくされることが、何故卑しむべきであるか。」*28

こうして、アマースト大学修了後、内村は神学を勉強するために Hartford Seminary に入学した。しかし、彼は、

「心の中で言った、『主よもし、貴神^{あなた}が私をレヴェレンドとなることを強制したまいませんかならば私は神学を学ぶであります、もし基督教国のあらゆる神学を取り入れることに成功しましても、私は二重のDによって示されたあの重々しい称号を私の名に加えないであります、貴神は私を私のこの最後の犠牲のためにそれから免除してくださらなければなりません』と。」*29

神はこれに同意し、彼は「その同意に基づいて一神学校に入学したのである。」

しかし、やはり神学校は彼のいる場所ではなかった。彼は神学校の学生たちの雰囲気とそこの神学者の教育内容に絶望した。彼はその時のことを日記に書

* 28 同上書、133 頁、同上訳書、186 頁。ここで、「彼の御靈を我らの飢えている靈魂のものとするために」という表現で和訳されている原文は、“to appropriate His Spirit to our hungering souls” という表現である。この appropriation はキェルケゴールの術語である “Tilegnelse” を思い起こさせる。内村は他の箇所でもこの言葉を用いている。例えば、法王の権威に疑義を挟んだ上で、こう主張する、「問題全体の核心は彼御自身である、そして人々は彼を自分のものとする途において異なるのである。」と。(同上書、122 頁、同上訳書、170 頁)

* 29 同上書、134 頁、同上訳書、187 頁。

いている、

「十月十二日（中略）無精神ノ神学ハ凡テノ学問ノ中ニテ最モ乾燥無味ニシテ最モ無価値ナルモノナリ。重大ナル問題ヲ論ジツツアル間ニ笑イ戯レツツアル学生ヲ見ルコトハ殆ド慄然タルモノアリ。彼等ガ真理ノ根底ニ達シ能ワザルハ怪シムニ耐エズ。千歳ノ岩ヨリ生命ヲ引キ出スハ最大ノ熱心ト真劍サヲ必要トス。

十一月三日 余ハ『ネバナラス』ヨリヨリ高キ道德ヲ求メツツアリ。余ハ神ノ恩恵ヨリ来ル道德ヲ渴望シツツアリ。然シカカル道德ハ人類ノ大多数ニヨリテ拒否セラルルノミナラズ、神学校ノ学生ト教授ニヨリテ信ゼラルルコト甚ダ少ナキガ如シ。余ハ此ノ神聖ナル壁ノ中ニテは、外側ニテ聴ク所ノモノヨリ何等新シキモノ、異ナレルモノヲ聞カズ。孔子ト仏陀トハ、是等ノ神学者ガ僭越ニモ異教徒ニ教エントシツツアル所ノ最大部分ヲ余ニ教エ得ルナリ。

十一月七日（中略）嗚呼我が靈魂ヨ、主義トイフ主義ヨリ離レヨ、ソレガ「メソジスト」主義デアレ、組合主義デアレ、或ハ他ノ如何ナル高尚ニ響ク主義ナリトモ。真理ヲ求メヨ、汝自身ヲ一個ノ人間ノ如クニ振舞ヘ、人々ト絶テ、而シテ汝ノ上ヲ仰ギ見ヨ。」*30

聖職者免許をもつことの恐怖を一層大きくしたのは、「説教が豚肉やトマトやカボチャがもつような市場価値をもつ」という事実であった。彼の宗教観は「宗教は普通には現金に替えらるべきものではないのである。じつに宗教が多ければ多いだけ現金は少ない」*31というものだった。

これらの引用を見れば、どうして内村の考えが『不安の概念』におけるキェルケゴールの思想と比較することができるかは容易に見て取れよう。ここでの

*30 同上書、135-136頁。同上訳書、188-189頁。

*31 同上書、139頁。同上訳書、194頁。

内村の強調は、「罪に対応する気分は真剣さである」*32というキェルケゴールの「真剣さ」の説明を思い起こさせる。我々はまた、内村が求めた『『ネバナラヌ』ヨリヨリ高キ道德』はキェルケゴールの第二（新しい）倫理学と言っても差支えない。さらに内村の「真理ヲ求メヨ、汝自身ヲ一個ノ人間ノ如クニ振舞ハ、人々ト絶テ、而シテ汝ノ上ヲ仰ギ見ヨ。」という表現は、キェルケゴールの「ギレライエの手記」を思い起こさせる。

内村は、以下のような確信をもって、日本に帰国した。

「基督教国の正しい評価を為すに当って、我々が何よりもまず、純粹單純な基督教と、その教授たちによって裝飾された教義化された基督教との間に、厳格な区別を設けることは必要かくべからざることである。」*33

4-2. キェルケゴールの思想を連想させる『余は如何にして基督信徒となりし乎』における他の表現

真理と理念

「我々は基督教は真理であると言う。しかしそれは定義し得べからざるものを他の定義し得べからざるものをもって定義しているのである。『真理とは何ぞや』と、ロマンピラトやその他の不誠実な人々によって問われている。真理は生命のように定義するに最も困難である。しかり不可能である。（中略）生命の真の知識はそれを生きることによってのみうまれる。解剖ナイフと顕微鏡はその機制を示すにすぎない。——真理がそうである。我々はそれを守ることによってのみそれを知るにいたるのである。（中略）

そのようにして余は基督教の定義不可能性は、その非實在の、いわんやそのごまかしの、証拠でないことを知るようになった。余がその教に一致す

*32 SV IV, 320. なお、この後に続く、第一倫理学と第二（新しい）倫理学との関係を論じている箇所を参照。

*33 内村、同上書、145頁、同上訳書、203頁。

ればするほどそれが余にいっそうすぐれたものとなるという事実が、無限の真理そのものとの密接な関係を示すのである。」*34

この内村の記述、特に「生命の真の知識はそれを生きることによってのみうまれる」は、即座にキェルケゴールのギレライエの手記の記述「真理とは理念のために生きる以外の何事であろう？」(Pap. IA 75, s. 55)を連想させる。

救いと信仰

「余ノ靈魂ノ救拯ハ、余ノ環境ト此ノ世ノ運命トノ状態如何ニ全然無関係ナリ。(中略)神ノ靈余ノ心ニ直接ニ触ルルニ非ズンバ、如何ナル回心モアリ得ベカラズ。何タル慰藉深キ思想ヨ！(中略)救拯ハ神ノモノナリ。而シテ如何ナル人モ物モ境遇モ余ヨリ其ヲ奪ウコト能ハズ。」*35

「主ヨ、余ノ全然タル無能力ト墮落トラ認ムルガ故ニ、余ハ貴神ノ許ニ到リテ、貴神ノ生命ヲ以テ満サレントス。余ハ潔カラズ、余ハ貴神ニ余ヲ潔メ給ハンコトヲ祈ル。余ニ何等ノ信仰アルナシ、貴神ガ余ニ信仰ヲ与ヘ給ヘ。」*36

ここで述べられた救いと信仰への内村のパスは、まさにキェルケゴールが『哲学的断片』で展開した、「教師および救い主としての神」、真理理解の条件としての信仰、この信仰は教師自身が与えるものであるという思想、神のみが教えることができるものとしての「罪の意識」、逆説としての神、そして「この逆説は二重性をもって自らを絶対的なものとして示す。つまり、消極的には罪の絶対的差異性を生み出すことによって、積極的にはこの絶対的差異性を絶対的平等性へと止揚しようとすることによって」(SV2 IV, 240-241)ということを生きたことを示していると言えよう。

野心の欠乏と野心の過剰

「各人ノ生涯ニハ神ノ予メ定メ給ヒシ一種ノ語形変化表^{パラダイム}アリ。彼ノ成功

* 34 同上書、146頁、同上訳書、204-25頁。

* 35 同上書、120頁、同上訳書、167頁。

* 36 同上書、128頁、同上訳書、178頁。

ハ、此ノ語形変化表ニ自己ヲ一致セシメ、ソレニ及バザルコトナク、ソレヲ超エザルコトナキニアリ。其所ニノミ完全ナル平和アリ。彼ノ心身ハソノ中ニ歩ム時ニ最モ善ク有利ニ用ヒラルルナリ。野心ノ欠乏ハ彼ヲソレニ達セシメザルコト屢々アリ、彼ハ己ガ能力ヲ傾倒シテソノ事業ヲ成就セシムルコトナクシテ此ノ世ヨリ去ル。他方ニハ、野心有り余リテ彼ヲシテソレヲ跳ビ越サシメ、ソノ結果ハ五体ヲ毀ヒ死ヲ早ム。人ノ選択力（自由意志）ハ此ノ語形変化表ニ自己ヲ合致セシムルニアリ。一度自己ヲソノ流ニ投ゼンカ、彼ノ費ス努力ハモハヤ彼ヲ前進セシムルコトニアラズ、タダ流ノ中ニ彼ヲ止メ置クコトノミ。（中略）神ハ汝ノ流ヲ定メ給ヘリ、彼ハマタ汝ノ為ニ船長ヲ定メ給ヘリ。『彼汝ニ聞ケヨ！』*³⁷

この論述は、私にとっては、『死に至る病』の有限性と無限性の絶望の記述を想起させる。

5. 内村とキェルケゴールとを結びつけるもの

武士道と敬虔主義の精神

内村は16歳にしてキリスト教と出会った。そして彼はクラークによって書かれた契約にサインを強要された。若い内村にとってこの契約のどこが重要であったかといえば、それは「十字架上の彼の死によって我々の罪のために贖いを為したもうたかの救拯主に我々の愛と感謝とを示さんがために真の忠誠 (fidelity) をもってすべての基督信徒の義務を果たすこと」、「そして彼の栄光の増進と彼が代わって死にたもうた人々の救拯とのために彼の御国を人々の間に前進せしめんことを熱心に望みつつ、彼の忠実な (faithful) 弟子となることと彼の教の文字と精神とに厳密に一致して生きること (strictly compliance with letter and the spirit of his teachings)」(強調は本論文執筆による)であったと思う。彼は第一章「基督教に接す」の最後に、「ルビコンはかくして永久に渡られた。我々は我々の新しい主に我々の忠誠 allegiance を誓った、そして十字架のしるしは我々の額につけられたのである。我々はこの世の主と師に対して表すことを教えられてきた忠誠心 loyalty をもって彼に仕え、国ま

*³⁷ 同上書、136-137頁、同上訳書、190-191頁。

た国を征服しつつ進み行こうではないか」*38と書いた。

これらの引用で、“忠誠fidelity”、“忠誠allegiance”、“忠誠心loyalty”、“忠実なfaithful”、“愛と感謝love and gratitude”、“教の文字と精神とに厳密に一致して生きることto live in strict compliance with the letter and the spirit of teaching”は日本の武士道のキー・コンセプトであり、武士のnoblesse obligeであり、それは、基本的に儒教に基づいていた。内村は書いている、

「余の父はりっぱな孔子学者であって、聖人の文章と言葉のほとんど各節を暗誦することができた。それゆえしぜん余の初期の教育はその線にそっていた、そして余はシナ諸聖賢の倫理的政治的教訓を理解することはできなかったとしても、その教の一般的の感じがしみこんでいたのである。封建領主に対する忠義loyalty、親と師に対する誠実fidelityと尊敬respectsは、シナ道德の中の中心題目であった。孝filial pietyは百行の本なりと教えられた、『エホバをおそるるは知識の本なり』というソロモンの箴言に似ている。(中略)封建領主に対する忠義loyaltyは、特に戦争の時に、余の国の青年の道義観the ethical conceptionsではいっそうロマンチックな形を取った。危急にさいし領主に仕えるよう召されたときは、彼はその生命を塵のように軽く考うべきであった、もっとも高貴な死場所は君の馬前であって、屍が君の馬蹄にかけられれば無上の福であった。——青年が師(知徳の指導者)を思う情considerationは、これに劣らず重くあった、師は彼には単に報酬主義の学校教師や大学教授ではなく、心身の配慮を完全に任せるconfideことのできる、また任せなければならぬ、真の先生であった。君the Lordと父the Fatherと師the Masterとは、その三位一体を構成していた。」*39

1885年7月、内村はエルウインの「白痴院」での仕事を辞め、9月にはアマースト大学に入学することになるが、その間に彼は“Moral Traits of Yamato-

* 38 同上書、20頁。同上訳書、30頁。

* 39 同上書、9-10頁。同上訳書、14-15頁。

Damashii (‘Spirit of Japan’) *40を執筆した。彼は日本人の昔ながらの性質には三つの顕著な特徴があると論じた。つまり、「1. 孝 Filial piety、2. 目上の者への忠 Loyalty to higher authorities、3. 目下の者への愛 Love for inferiors」である *41。彼は、「西洋の読者に、「大和心」 Yamato-heartが⁴霊 spirit という点で本質的にどれほどキリスト教的であるかを示して」 *42みようとした。彼はこの論説で、「日本人の眼には、孝はあらゆる徳の要石であるのに対し、君主 masterへの忠はあらゆる徳の王冠である。」 *43と語り、さらに続けて、「[「ナザレの殉教者」の日本人の弟子以上に、他のいかなるキリスト教徒にも、キリストに用いられる “Master” という言葉が深い意味を持つことはない。」 *44と言っている。「目下の者への愛」に関しては、彼は次のような考えを表明している。

「目下の者が目上の者のために為した犠牲の物語にはその物語に特有の悲哀がある。しかし、目上の者が安易や安楽を自ら断ち、ある場合には、従者のために自分の命を捨てるとき、この行為はキリスト教徒にとって、特に、「至高の者」が、我々が「彼を愛した」からではなく、彼が「我々を愛した」がゆえに、自らを崇高な犠牲に捧げたということを、つい最近教えられたキリスト教徒にとって、一層深い意味を持っている。」 *45

「大なる者が小なる者のために、上に立つものが下にある弱き者のために苦しむ」という日本の精神を例示する物語は多くある。一例として、内村は西郷隆盛 (1828-1877) を挙げている。西郷は「彼の若い信奉者たちへの愛の故に自

* 40 『内村鑑三全集』第1巻、113頁以下。邦訳は、亀井俊介訳『内村鑑三英文論説翻訳編上』岩波書店、1984年、2頁以下「[「大和魂」] (「日本精神」) の道徳的特徴」。この論説では内村は「大和魂」という言葉を使い、また『余は如何にして基督信徒となりし乎』では「武士道」という言葉はまだ用いられてはいない。

* 41 同上書、114頁、亀井俊介訳書3頁。

* 42 同上。

* 43 同上書、120-121頁。

* 44 同上書、121-122頁。

* 45 同上書、129頁。

分の命を犠牲にした」*46のである。

内村の親友である新渡戸は『武士道』で、「目下の者への愛」を、儒教の「仁benevolence」「惻隱の情the feeling of distress」から説明している。新渡戸は、「仁、惻隱の情」とは、「愛love、寛大magnanimity。他者への親愛の情affection for others、同情sympathy、憐みの情pity」であるとして、「古来から至上の徳、すなわち人間の魂のすべての特質の中で最高のものと認められてきた」と主張している*47。

近代日本におけるキリスト教の伝道とその発展に主要な役割を果たしたものに、(1) 熊本バンド、(2) 横浜バンド、(3) 札幌バンド、の三つのグループがある。これら三つのバンドはアメリカのピューリタンの伝道師たちによって基礎が与えられた。これらの伝道師たちによって、明治時代の初めに、キリスト教は武士階級出身の若い世代の精神に「接ぎ木」された。内村も先の論説「大和魂」の中で「わが故郷のキリスト教徒のうち最も優れ、最も活動的な者はこの階級出身の若者たちである」*48と語っているだけでなく、後には「武士道は日本国最善の産物である、然し乍ら武士道其物に日本国を救ふの能力は無い、武士道の台木に基督教を接いだ物、其物は世界最善の産物であって、之に日本国のみならず全世界を救ふの能力がある」*49とまで語っている。

アメリカのピューリタン主義のルーツの一つに敬虔主義がある。敬虔主義の運動はフィリップ・ヤコブ・シュベナー(1635-1705)によってフランクフルトで始められ、その後継者アウグスト・ヘルマン・フランケ(1663-1727)が活躍したハレ大学はヨーロッパ敬虔主義の中心となった。そして、特に、内村と関係があるのは、ヘルンフト兄弟団の父ニコラウス・ルートヴィヒ・フォン・

* 46 同上。

* 47 Inazo Nitobe, *Bushido; The Soul of Japan*, published in 1900 by Leeds & Biddle, Philadelphia, and by Shokado, Tokyo. 私は *Bushido*, published by Kodansha International Ltd., 2002, 56 頁を参照した。

* 48 『内村鑑三全集』第1巻、120頁。

* 49 「Bushido and Christianity. 武士道と基督教」(『聖書之研究』186号、1916年1月)(『内村鑑三全集』第22巻、161頁)。Cf. John F. Howes, *Japan's Modern Prophet*, p. 236.

ツィンツェンドルフ (1700-1760) である。ツィンツェンドルフは10歳の時、「ハレ大学の王立ベダゴギウムに入学し、そこでフランケ教授の影響を受けた。」^{*50} 1705年、ハレ大学はデンマークのフェルディナンド四世と協力関係を結んだ。そして翌年フェルディナンド四世は二人の敬虔主義伝道師（一人はフランケの援助でハレ大学で学んだドイツ人で、もう一人はその学生）をインドのトランクバルに送った。この二人はインドに送られた最初のプロテスタント系伝道師であった。ツィンツェンドルフはこの運動に大きな影響を受けた。彼は仲間の少年たちと小さな集会「芥種の道団（結社）」the Order of the Grain of Mustardを作り、これは後年の伝道活動の伏線となった。1731年、彼はコペンハーゲンを訪問し、デンマークのクリスチャン四世の戴冠式に出席した。1741年、彼はアメリカにある教会に自由に奉仕するためモラビア教会のビショップとしての責任から辞した。1年後、彼は「伯爵」の称号と貴族の特権を棄てた、それは植民地における伝道活動をもっと効果的にするためであった。彼は「兄弟」として人に知られることになった。1744年、彼はアメリカにおける彼の運動をモラビア兄弟団あるいはルターの兄弟団と呼ぶよりもむしろ福音兄弟団と呼んだ。彼の情熱は、教派を超えた友愛を目指して働くことであり、キリストに関する福音をまだ聞いたことのない人々にもたらすことであった^{*51}。

私はアメリカの研究者によるツィンツェンドルフの短い伝記から引用してきたが、これはまたW・グンデルトによって書かれた論説「チンチェンドルフ伯伝」にも拠っている。グンデルトは、シュワーベンのヘルンフト兄弟団の家庭に生まれ、1900年から1901年にかけてハレ大学に学んだこともあり、内村によってツィンツェンドルフの生涯を内村の『聖書の研究』に載せるよう頼まれた。それは『聖書の研究』第9巻第11-12号と第10巻第1-4号（1906-1907年）に掲載された。また、内村の信仰の師、J・H・シーリーは1852年から1853年までハレ大学で哲学と神学を学んだ。シーリーがヘルンフト兄弟団

* 50 Robert L. Gallagher, "Zinzendorf and the Early Moravian Mission Movement," A Faith and Learning Paper Presented to the Director of the Faith and Learning Program and the Provost, Wheaton College, In Partial Fulfillment of the Requirements for Promotion and Tenure, 2005, p. 5.

* 51 同上書、18頁を参照。

の影響下にあったかどうかは分らないが、彼はコネチカット州のベセル Bethel で生まれた。このベセルは、ツィンツェンドルフがモラビア教会の精神を埋め込んだフィラデルフィアのベスレヘムとナザレの近くにある。いずれにせよ、グンデルトのツィンツェンドルフ伝の出版後、内村は次のように書いている。

「余にキリストを最も明白に示して呉れた者は米国アマスト大学総理故シーリー先生である、故に余の信仰は米国人に由て伝えられし者のやうに思ふ人もあろふ、然し爾うではない、今に至て思へばシーリー先生がキリストを深く余の心琴に打ち込み給ひしは先生の非米国的信仰に由ったのである、先生は先生の信仰を独逸留学中に得給ふたのである。先生の信仰に独逸的パエチスト風のあったことは先生とパエチズム（敬虔主義と訳せん乎）とを知る者の等しく認むる所であると思ふ、先生に曾て本誌に掲げしチンチェンドルフ伯の信仰に似たるものがあつた」*⁵²

内村はまた、グンデルトにキェルケゴールの紹介を書いてもらう約束をしたが、これは実現しなかつた。

キェルケゴールと敬虔主義との関係に関しては、彼の父、ミカエル・P・キェルケゴールはコペンハーゲンのヘルンフト兄弟団の一員であつた。キェルケゴールと内村を結びつける媒介項となつたものに、グンデルトがおり、両者の精神的結びつきは、日本の武士道と敬虔主義にあつたと言えよう。

*⁵² 『内村鑑三全集』第15巻、378頁（1908年1月、『聖書之研究』95号所収「回顧と前進」）

「単独的普遍者」

—サルトルのキェルケゴール解釈をめぐって—

南コニー

はじめに

サルトルの晩年の思想、「単独的普遍」(universel singulier) *1という在り方は、キェルケゴールの実存思想とマルクスの弁証法的唯物論の融合から着想され展開されたものであり、サルトルのモラル論の到達点を成すものと位置付けることができる。本論では、この「単独的普遍」を軸としたサルトルのキェルケゴール解釈について考察する。

1. サルトルにおける「単独的普遍」とは何か

サルトルの「単独的普遍」とは、実存的主体が自らの時代に条件付けられ普遍化されつつも、自らの社会参加を通して独自のスタンスをもち、普遍化されることから逃れる単独的な者のことである。換言すれば、それは自らの積極的な投企によって、クロノロジックな知の体系に還元されることのない人間の在り方ということになる。サルトルは、このような在り方を示した最初の人がキェルケゴールだと指摘する。

キェルケゴールは、単独者が「歴史」のうちに普遍者として自己を設定する限りにおいて、普遍者が単独者として「歴史」に入ってくることを示した恐らく最初の人である。この新しい歴史的現実において我々は乗り越え難い様相を呈した両義性のパラドクスを見出す*2。

*1 「単独的普遍」という用語は、1964年4月21日にキェルケゴールの生誕150周年を記念してパリで開催されたシンポジウムで発表された論文<L'universel singulier>の中で使用された言葉である。

*2 Sartre, Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Gallimard, 1998, p.318.

引用に示されている＜単独者が「歴史」のうちに普遍者として自己を設定する限りにおいて＞というのは、自らがある限定的な時代に条件付けられて生きていることを認識し引き受けるという受動的な生き方のもとで、ということであり、それに対して＜普遍者が単独者として「歴史」に入ってくる＞というのは、そうした条件付けにもかかわらず、自らの創造と投企によって「歴史」に参入するという能動的な生き方を表している。さらに、＜両義性のパラドクス＞というのは、どれほど偉業を成した人間であったとしても、いかなる主体の生も有限である以上、必然的に歴史に還元されざるを得ないのだが、キルケゴールの在り方の特殊性は、能動と受動、単独と普遍という持続的な乗り越え難い両義性のうちに留まっているということである。

しかし、このようなキルケゴールのパラドクスとは具体的にはどのようなことなのだろうか。サルトルのいう「単独の普遍者」を考察する上で、まずキルケゴールの「単独者」という言葉に触れておこう。この言葉は、研究者によって異なった解釈がなされ、「神の前に単独であるイエス」という狭義の解釈から「孤立して存在する者」という広義の解釈まで様々である。このような解釈の幅が生じたそもそもの原因は、キルケゴールが用いた「単独者」という意味のデンマーク語＜enkelte＞がドイツ語ないしはフランス語に翻訳される際に、「唯一の」(einzig/unique)あるいは「特殊な」(einzeln/particulier)という双方のニュアンスを包摂する言葉と解されてきた経緯があるからである。さらに、この「単独者」という言葉を、対話的に捉えるか独話的に捉えるかという違いによって、テキスト解釈にも大きな差が出てくるはずである。キルケゴール自身の説明によれば、「単独者、それは別に卓越しているとか才能があるとかの意味での単独者ではなく、万人が無条件に誰彼なしにそうあることができ、またそうあるべきであり、単独者であることを自身の誇りとすべきところの、しかも一人の単独者たることに自らの真の祝福を見いだすような、そういった者^{*3}」のことである。ここから理解できるのは、キルケゴールの単独者とは、かの一者イエスだけを意味するのではなく万人を意味することができる

*3 S. キルケゴール『我が著作活動の視点』、キルケゴール著作集 18、田淵義三郎訳、白水社、1983、p.150.

存在だということである。また、自らが創出した万人を代表するかのような仮名著作家たちもまた単独者であることを示唆するかのようには、キルケゴールは、「著作家の生は、単独者としての存在という倫理的に目立った一つのことを相当正確に表現してきた。彼は、無数の人と交渉をもっていた。だが、常にただ一人たたずんでいた*4」とも述べている。つまり、万人という要素に加えて、他者と関係を持ちながらも、一人たたずむ単独者の「孤立性」も強調されている。従って、単独者は全ての人々のうちのただ一人（キリスト）と解釈できると同時に万人をも意味し、さらに孤立した存在であるという三重の解釈が可能である。またキルケゴールは自身のことも単独者と位置付けていた。

もし私の墓に、墓標銘を刻んでくれるように頼まなければならないとしたら、私は次のようなもの以外には何も望まないだろう。彼は、単独者であった。例えこの言葉が今日ではまだ理解されないとしても、それはいつの日か本当に理解されるだろう*5。

仮名による著作の真意をめぐって、さらには「肉体の棘」のようなアポリアをめぐるさまざまな秘密があるために、自らの死後に注目を浴びるときがくるかもしれないと予見していた節のあるキルケゴールではあったが、サルトル

*4 同書、p.158.

*5 Conférence donnée à l'UNESCO le 21 avril 1964, lors du colloque sur <Kierkegaard vivant>, Kierkegaard vivant, Editions Gallimard, collection Idées, Paris 1966. J-P. サルトル『生けるキルケゴール』、松浪信三郎他訳、人文書院、1969、p.8. 強調引用者。哲学教授でありサルトルの友人でもあったユネスコ第六代事務局長、ルネ・マウ(René Gabriel Eugène Maheu)がシンポジウムの開会の辞で引用したキルケゴールの言葉。以下の彼の言葉は、サルトルのキルケゴール解釈と一致した見解を見せている。「キルケゴールの力強さは、彼の限界そのものをなしているもの、つまり一切の体系の不在とその蔑視とにあると言えよう。彼は既成の真理を持ち出すことを拒否する。むしろ彼は、各人が自分の中に宿している実在を目覚めさせ、それを蘇らせる。自分を選ぶこと、自分が自分自身についての責任者となること、そういうことを彼は我々に促すのである。「個別者を形作るのは、実存の次元における絶対的な決断である」と彼は言っている。この決断を要求し、無関心や無気力を断ち切る為に、彼は我々の日常生活の下に潜む空虚を暴き、一般に受け入れられている諸概念や画一主義を、畏にかかったものとして攻撃する。」

はそんなキルケゴールに対して、「おそらく彼は自分の秘密を明かしていない」*6と言う。サルトルの真意は、キルケゴールが自らの超越的経験の非還元性及び仮名形式による逆説的弁証法を盾に、そうした経験が知に還元されたり体系化されたりすることを避けているということにある。

これは、とりわけキルケゴール独自のインコグニト的方法による著作とキルケゴール自身との関係が複雑かつ重層的であることとも関わってくるのだが、彼の著作を理解しようとする読者は、自らと仮名著作家たちとの同一性を発見することで、仮名著作家たちの経験が自らの経験へと差し向けられ、廻行的弁証法の中に置かれるということなのである。つまり、キルケゴールの読者を最初に悩ますものは、キルケゴール－仮名著作家たち－読者の間に繰り返られる間主観的伝達運動のアポリアなのである。これこそ誘惑者キルケゴールによって読者に向けて張り巡らされた罠であり挑戦である。しかも彼は人々が彼の著作を読んで解釈することによって、あたかも「真理」に到達するような錯覚を避けるために、間接的な伝達が不可欠であるとして、次のように説いている。

客観的思考が行う通常の伝達は、何らの秘密を含まない。二重の内省をくぐった主体的思考にしてはじめて秘密を含むのである。言い換えれば、主体的思考の本質的な内容は、直接的伝達を許さないが故にすべてこれ秘密である。直接的伝達を許さないこと、ここに秘密の秘密たる所以がある。真理認識の本質は、真理をわがものとするにこそあるゆえに、認識は直接的な形で述べられる訳にはいかない。とすれば認識は、自分自身が同一の道を通して二重の内省をくぐって来ている人以外の誰にとっても、秘密の扉に閉ざされてしまうことになる*7。

この引用における「二重の内省」(dobbelt reflexionen)こそ、キルケゴール

*6 Sartre, Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Gallimard, 1998, p.297.

*7 Søren Kierkegaards Skrifter webseite, *Afsluttende udvidenskabelig Efterskrift*, En første og sidste Forklaring, Elektronisk version 1.5, Retrieved from : <http://sks.dk/AE/txt.xml>, 09/01/2011.

の思想的迷宮の鍵ともいえる事象である。

2. キルケゴールにおける「二重の内省」と間接的伝達

キルケゴールは、内面性の内省が主体思想家の「二重の内省」であるとしている。つまり、それは普遍的真理を思考する一方で、この思考の只中に身を置いて生き、これを自己の内面性をかけて獲得しようとするのである。そして、自らの経験で獲得した真理は、その経験をした本人のみに認識されるのである。よって読者がその真理を認識しようと思う場合も、自らの経験を頼りに二重の内省をくぐらないと、秘密の扉に閉ざされてしまう。言い換えれば、キルケゴールの間接的伝達には、読者に「二重の内省」を促し、主体的真理に到達するようにしむける意図が含まれているのである。この伝達方法と読者の認識について彼は次のように述べる。

認識において主体の在り方が重視されるどころ、つまり真理をわがものとするのが主眼であるところでは、伝達は常に一個の芸術品である。それは二重の内省によって織りなされている*⁸。

これは、自ら真理を獲得しようとするのであれば、キルケゴール、仮名著作家たち、読者の各々が「二重の内省」を必要とするということであり、それぞれが伝達において間接的にならざるをえないということである。キルケゴールは、このような伝達を「芸術品」と呼んでいるが、それは無数の糸が複雑に絡まった北欧の両面刺繍を連想させる。仮名著作家たちの「二重の内省」は、自らの著作を通して読者に同調あるいは反論させることで読者を誘い込む。仮名著作家の中に同質性をみる読者は一本の糸となりつつ、現実（自らの経験）に引き戻される瞬間に仮名著作家と距離を取り、その全体図を把握する。それが主体的真理の芸術である。サルトルは読者とキルケゴールの著作との関係を次のように分析する。

*⁸ *Ibid.*

キルケゴールは我々に対して、〈私〉、すなわち行為と著作とが、それぞれ影の面と光の面とをもっていて、いずれの面にも完全には還元されないということを見せてくれる。あらゆる影は、それが設定されるものであるがゆえに、光のなかにある。事実、すべての行為とすべての著作は、全体としての私を表現するが、それは設定－私、律法者－行為とのあいだに同質性が存在するからである*⁹。

サルトルは、仮名著作家たちそれぞれの内面性の反省が独立したものであるかぎりにおいて、それは普遍的なものとして還元されないが、そのような仮名著作家たちの主体的真理を読者が二重の内省で捉えることによって、全体としての「私」となる、つまり読者の主体的真理になると考えている*¹⁰。

従来の研究では、キルケゴールの思想は、審美的段階から倫理的段階を経て宗教的段階へと至る上昇的かつ一方通行的な「三段階」の思想形式と捉えられ

*⁹ Sartre, *op.cit.*, p.317. 筆者訳

*¹⁰ サルトルは、ここで仮名著作家間及び読者の間に間主観的な伝達運動を捉えている。この間主観性は、自然的世界も文化的世界も一つの主観の私有物ではなく、多くの主観の共有物であるとするフッサールの〈Intersubjektivität〉の概念に基づいているが、仮名著作家たちと読者との「二重の内省」及びその伝達の関わりにおいて、ある種の統一的な客観世界を共有することが可能であり、その共有の結果、著作家たちとサルトルが、全体としての「私」となるという解釈である。この間主観性に基づく概念を実存論的に深め、主体は「共同主体性」に根付いてのみ成立すると説いたのはガブリエル・マルセルであったが、サルトルは彼のこの「共同主体性」の概念を念頭に置きつつ、それまで「唯一性」のニュアンスが強かったキルケゴールの「単独性」を「個々の」単独性、つまり共同存在としての複数の単独者へと移行させたのではないかと考えられる。「単独者」という意味のデンマーク語“enkelte”が他の言語に翻訳される際に「唯一の」(einzig / unique)、あるいは「特殊な」(einzeln / particulier)という双方のニュアンスを包摂するものとして解釈されてきたと上述したが、それまでキルケゴール著作の神学的解釈のアプローチから「かの一者」と強調されてきた「単独者」のイメージが、サルトルにおいては、共同存在としての個々人へと変容されている。確かに彼が意図的に用いた“universel singulier”の“singulier”には「特異な」あるいは「単数の」という意味があるが、その一方で“singulier”の語源“singuli”は複数形でしか用いられない。つまり、サルトルがキルケゴールに対して用いた“singulier”のニュアンスは、単数で在りつつ複数であるような存在、他者と比較されることで初めてその特異性が浮き彫りになるような単数の一者であると同時に、共同存在として一人ずつ存在するような複数の個々人を指しているのである。

ていたが、近年の研究では、彼の思想を三段階の構成とみるよりも、むしろ大きく三つに分けられた位相が相互に交通可能で前進的かつ廻行的な循環的思考運動であるという捉え方が一般的になってきている。つまり、キルケゴール—仮名著作家たち—読者の間で弁証法的に前進しながら、廻行的運動を繰り返すことで、「過程自体の自己崩壊」*¹¹を引き起させる仕組みになっているという捉え方である。この仕組みは、常に進行しつつある事態を出発点へと突き返すという逆説的運動であるが、注意しなければならないのは、その運動が、いわゆる今日言うところの原点に帰るという直接的なゼロ化ではなく、「あくまでその『過程』そのものの『自己崩壊』が計られている『弁証法的な逆説的運動』を意味している」*¹²という点である。このような自己崩壊的な弁証法的運動をサルトルは、脱構築的な逆説的弁証法と理解している。

キルケゴールは彼の著作において—今日では我々の生にたよって生きている惰性的な著作において—言葉の逆用を提起する。キルケゴールは、「意味されるもの」と「意味作用」とが「意味するもの」へと弁証法的に廻行することを欲している。キルケゴールは、彼自身「意味するもの」として自己を提出し、一挙に「意味するもの」という我々の超歴史性へ我々を差し向ける*¹³。

つまり、キルケゴールが、弁証法的な意味で前進しながら、廻行的運動を繰り返すのは、彼の仮名著の筆者たちの間で繰り返られる「間主観性」の問題と、知に還元不可能な主体的経験における彼自身の「秘密」とによってである。この双方でもってキルケゴールは彼の著書を通して、後世の読者に、自己を「意味されるもの」、つまり知—概念（死せるキルケゴール）として提示するが、その概念の解き難き謎でもって、彼は、彼自身の主体的経験に読者を差し向ける。そこで彼自身の主体的経験（生けるキルケゴール）に差し向けられ

*¹¹ 大谷愛人、『キルケゴール教会闘争の研究』、勁草書房、2007、p.55.

*¹² 同書、同ページ。

*¹³ Sartre, *op. cit.*, p.305.

た読者は、それらのキルケゴールの経験を理解するために自らの経験を頼りにするしかない。ここで、キルケゴール理解は、先述したように、個々の読者の価値観・人生観・世界観に依拠するように意図されているのである。つまり、キルケゴールは、彼の思想のアポリアによって、読者を先回りし、読者が彼ら自身の経験を通して「自己へと差し向けさせる」という作用を生み出すのである。別の見方をすれば、「知」としての死せるキルケゴールは、我々自身の経験を通して再び生きられるという意味で、超歴史的な存在ということになる。

キルケゴールの言葉は、我々の言葉である。彼の言葉が知の只中において、非-知へと変化し、逆説によって、「意味されるもの」から「意味するもの」へと差し向けられる限りにおいて、我々は、彼の言葉が遡行的に開示するところの「意味するもの」である。キルケゴールを読むことによって、私は私にまで遡り、私はこの「意味するもの」を捉えたいと思う。私が捉えるのは、私である。非-概念的なこの著作は、全ての概念の源泉として、私を理解するための一つの誘いである。従って、死者の知は、自己自身の限界を見いだすことによって不在に通じるのではない。死者の知は、私としてのキルケゴールのもとに立ち返る^{*14}。

非-概念的な著作によって、読者へ、自己の元へと再び返すこの遡行的脱構築は主観性の騎士キルケゴールによる「概念の時効」^{*15}に他ならない。彼は、この普遍的な作用を通して、ヘーゲルの知の体系、あるいは知の体系の一部に還元されたヘーゲルに異を唱え続けるのである。それは、かつて哲学者ヴァーレンス^{*16}が、キルケゴールの哲学は事象との「距離を置いての説明であるこ

^{*14} *Ibid.*, p.322.

^{*15} *Ibid.*, p.298. この「概念の時効」についてサルトルは次のように記している。キルケゴールがわれわれに顕示する問題の新たな相は、彼の個人的な生において「知」の内容に異議を申し立てることではなく、内容の知を失効させることであり、それは、キルケゴールが別の次元で概念の失効を実現するときの仕方によって、他者、またヘーゲル主義を知っている彼自身にとっての否定が全面的に貫かれるということである。

^{*16} Alphonse Marie Adolphe De Waelhens (1911-1981)

とをやめることによって、それ以来、経験そのものと一体であろうとする。哲学は、人間と人生のうえに光を投げかけることに甘んじないで、完全な自己意識に到達したこの生になることを望んでいる」*17と適切にも言明していたことと一致している。

キェルケゴールは、生きることによって、情熱のなかに逆説を生きる。彼は、情熱的に、一人の超歴史的な絶対者として、自己を指し示そうとする。キェルケゴールは、ユーモアによって、イロニーによって、自己を露わにすると同時に自己を隠す。キェルケゴールが伝達することを拒否するというのは真実ではない。ただ彼は、伝達そのものにおいて秘密のままに留まる*18。

先述したように、キェルケゴールは、彼の著作における思想展開において、遡行的な逆説性を繰り返すばかりでなく、私生活でも秘密 (Hemmelighed) の多い作家として知られている。彼の思想における逆説性は著書の題名にもみられ、例えば『不安の概念』はその典型だと言えるだろう。というのも、「不安」はキェルケゴールにとって如何なる場合においても「概念」の対象ではありえないし、不安は、それが自由選択の根源としてある限り、「全ての概念の非概念的な根拠」であるからである。よって『不安の概念』というタイトルは、偽りの概念として読者に向けられているのであって、それを我々は、我々自身に差し向けられた一つの「挑発」として受け取らなければならないのである。また私生活上の謎のまま残る語彙の例として「大地震」(Jordrystelse) や「肉体の棘」(Pælen i kødet) があるが、良く知られた表現であるにも関わらず、これらの解釈は憶測の域を出ないままである。例えば、「大地震」は一般的に彼自身の出生に纏わる父親の不徳を知ったことに対する驚きと解釈されているが、彼がしばしば襲われた発作的な癲癇症状という身体的な病と理解されるこ

*17 Sartre, *op. cit.*, p.301.

*18 *Ibid.*, p.302.

ともある。また「肉体の棘」*¹⁹に至ってはさらに複雑で、「精神的病」、「目の病」、「背むし」であった身体的特徴*²⁰、「性的不能」など多種多様な解釈がなされている。この「肉体の棘」こそは、彼がレギーネとの関係を絶つ原因であったとされるため*²¹、ますます後世の研究者の想像を掻き立てるのであるが、彼自身はその謎の詳細を明かすことは決してなかったのである。しかし、彼の著作や彼の私生活上の謎を、謎のままに留めておくことは、先述したように彼自身による意識的な決断であった。そのことを裏付けるかのように彼は日記（遺稿）に次のように記している。

私の死後、誰一人として、私の人生を充足させたものの情報を私の諸著作（それは私の慰めである）の中から僅かなりとも見つけることはできないだろう。即ち、私の全てを解説するような、私の最も内なる生に刻まれた碑文など、誰一人として見つけることはできないだろう。というのも、私の全てなど、世の人々にとってはつまらないことだろうが、この私にとっては、この上なく重要な出来事の数々だからである。それに対して、世の人が重要とみなす秘密のノートのようなものなど、私にとっては取るに足らない*²²。

*¹⁹ 第二コリント書、第12章において、パウロがその「宗教的体験」より自身の弱さを誇りとしていることを述べるが、この弱さを「肉体の棘」と形容している。

*²⁰ パウロの「肉体の棘」の解釈をめぐって、これを「眼の病」とする解釈があるので、それをキルケゴールにも適用しようとする見解が存在する。なお、この「背むし」という身体的特徴は、身体における第三の目の場所でもあるため、（キルケゴールの日記に引用されている Ludwig Achim von Arnim の小説中の表現より）「眼の病」の派生的解釈であると考えられる。なお、キルケゴールの日記の中に、両目で過去を見ながら、第三の目（病の眼）で未来を見ていると表現している箇所がある。この点に関しては、Jørgen Dehs, *Søren Kierkegaard Dagbøger I udvalg 1834-1846*, Borgen, 1999, p.236. に詳しい。

*²¹ 病床にあったキルケゴールに会いに来た親友のエミール・ベーゼン牧師に彼は、「悪いんだ。もう死ぬよ。ぼくのために祈ってくれ。その死が速やかにそして良い具合に来るようにね……ぼくにはパウロのようにぼくの肉中に棘があったのだ。そのためレギーネとの関係にも支障をきたしたし、またその他すべての一般的な諸関係の中に入ることができなかったのだ」、と言っている。大谷愛人、前掲書、p.1112。

*²² Jørgen Dehs, *Søren Kierkegaard Dagbøger I udvalg 1834-1846*, Borgen, 1999, p.338. 筆者訳

キェルケゴール自身が述べているように、彼の秘密は彼以外の人には取るに足らないものとして現れる限りにおいて、その秘密（彼の経験）を「知る」ことではないだろう。

ところで、キェルケゴールは、自己の内面性をかけた主体的実存にその思考を集中しながら、しかも他方でそれを伝達することは一つの矛盾であると述べている。しかし、それではなぜ、誤解を招きかねないと知りつつ、そのような矛盾を間接的にでも伝達したいと願ったのだろうか。その理由の一つを彼は次のような例を挙げつつ説明している。

たとえばその愛情をまさに自分の内面性の問題として大切にしている男が、恋人に向かって自分の心を打ち明けたいと思うことは自然である。だが、愛情を内面性の問題として大切にしようとするこの男には、直接的な形をとることができないのだ。愛情を絶えず内面性の深みに引きとどめるために、全存在をもって戦いながら、彼はなんらの成果をもつかまず、またその戦いが終わることも決してない。だがそれゆえに、打ち明けたいと思うこともまた自然である。しかし、まさにそれゆえにこそ決して直接的な形をとることができないのだ。なぜなら、それは結果と帰結を求められるからだ*²³。

ここには、彼自身の想いや葛藤が伺われるが、もし彼がなぜ誤解を招いたり、非難されたりするようなりスクを犯してまで、伝達に拘ったのかと問うたなら、恐らくその答えは彼の有名な「カップボード」の中にあるのだろう。彼の主体的真理を二重の反省によって捉えることのできない人々にとっては、それは単なる「柵のはめ込まれていない本柵」にしか見えないだろう。しかし、彼にとってそのカップボードは、どのようなディスクリールよりも大切なものである。というのも、他人から見れば「無意味な空間」としか捉えられないカップ

*²³ Søren Kierkegaards Skrifter webseite, *Afsluttende udvidenskabelig Efterskrift*, En første og sidste Forklaring, Elektronisk version 1.5, Retrieved from : <http://sks.dk/AE/txt.xml>, 09/01/2011.

ボードの中の「無」は、彼の生における充足であり、彼のかけがえのない生成だからである。そして、この空間が彼にとって、主観的経験である限りは、そこにいかなる碑文も刻まれることはないだろう。つまり、彼の秘密は、キルケゴールの主観性において非-真理として経験されたものであり、それは後世の人々自身の経験を通してしか解釈することができない。サルトルはこのようにキルケゴールが我々自身の中に再び入り込むことを私の「冒険」としての復元と呼んでいる。

3. サルトルにおける「生けるキルケゴール」－冒険という名の復元

キルケゴールは、冒険者としての私の存在の水準において、私が外部から私に到来する出来事であるべきである限りにおいて、彼独自の意味においてではなく、私自身の冒険として復元される。「歴史」が、我々の行為の印の担い手としての事物によって普遍化されるが、新たに人間が生まれ変わるたびに、単独的な冒険となり、この単独的な冒険のうちに歴史が自己の普遍性を撤退させる限りにおいて、死者キルケゴールは、生者になることができる。というのも彼は、あらかじめ、未だあらぬ私であったからであり、私はキルケゴールとは別の歴史的諸条件において彼を再び繰り返すからである。^{*24}

サルトルが、キルケゴールを「単独の普遍者」と理解するのは、その諸々の経験やアンガージュマンによって単独的であり、いかなる体系（歴史）にも還元され得ない者として普遍的であるとみているからである。キルケゴールのアンガージュマンは、サルトルのアンガージュマンを通じて、再びサルトルの「冒険」として生きられる故に、キルケゴールは、サルトルを通して「単独の普遍者」となるのである。それを裏付けるかのように、サルトルは「実のところ我々は皆、単独の普遍者である」^{*25}という。それは、彼がキルケゴールにみ

^{* 24} Sartre, *op.cit.*, p.322.

^{* 25} Nouelmann, François / Gilles, Philippe, *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion Éditeur, 2004, p.503.

た「単独の普遍者」が、何ら特別な存在ではなく、むしろ我々の社会的現実存在としての個人の在り方であるべきだとしているからである。この社会的現実存在を考える上で、サルトルは、<L'universel singulier>の最後にキェルケゴールとマルクスというそれぞれ単独の普遍であった両者を自らの未来的な課題として提示する。

キェルケゴールとマルクス。この二人の生ける死者は、我々の自己投錨を条件づけ、消失したものでありながら、自己を我々の未来として、我々の未来的な務めとして設定させる。歴史的過程の超越的必然性に対し、また絶えず繰り返される一つの歴史化の自由な内在性に対して、彼らの充実した実在性と、彼らの相互的な内面的関係とを、理論的にも、実践的にも、復元させるためには、要するに、普遍者の単独性と、単独者の普遍化とを各々の局面において、分解不可能なまでに結びついたものとして[●]発見するためには、歴史と超歴史的なものとをいかに理解するべきだろうか？*²⁶

ここで注意したいのは、サルトルがキェルケゴールとマルクスを自らの「未来的な務め」と捉えている点と、それを自らの「冒険」として復元させるために（再びサルトルによって生きられるために）「[●]発見」（*découvrir*）を強調している点である*²⁷。彼は、単独の普遍者としての個人が、社会的現実として歴史

*²⁶ Sartre, *op. cit.*, p.322.

*²⁷ *Ibid.* サルトルは、冒険というものは反省的な始まりをもち、世界に触れることで自らを「発見」していくのだと説いている。「思想家は、人が生まれるときのように始まる。そこには、始まりの拒否があるのではなく、始まりの転位がある。誕生以前には、非-存在があった。そこには飛躍がある。ついで、自己自身へと誕生することによって、子どもと思想家は、自分たちを創ったある歴史的世界のなかに自分たちが置かれているのを、直接見いだす。彼らは、自己を一種の冒険として発見する。この冒険の出発点は、経済的-社会的、文化的、道徳的、宗教的な諸関係の総体である。この冒険は、瀬戸際の手段をもって、言い換えれば、それらの同じ諸関係の函数として遂行されるであろうし、この同じ総体のなかに次第に自己を刻みつけるであろう。始まりは反省的である。私は、世界を見て、世界に触れ、私は私を見て、私自身に触れる。私は周囲の諸々の事物に触れ、それらを見る。私は、私によって触られ、見られるそれらの事物が、私の触覚と視覚においてさえも、見えざる仕方条件づけている一つのある有限的な存在として、私を発見する。」(*Ibid.*)

へと移行する過程を、『方法の問題』及び『弁証法的理性批判』で描いているが、そこにおいて用いられるべきは、この「発見」に基づく方法である。これはこの普遍者の単独性と、単独者の普遍性が「理解」を越えたもの、つまり「知る」ことが不可能であり、各々の経験やアンガージュマンを通してしか「発見」されることができないからに他ならない。

おわりに

サルトルにとって、キルケゴールが「単独的普遍者」であるのは、彼の内在性、独自性によって彼が「単独者」であり、その内在性が知に還元されることがない故に歴史を越える「普遍者」であるからである。キルケゴールの主体性が体系化されることから逃れるのは、彼が「仮名形式」を用いたり、彼自身の生の「秘密」を保ったりしたままであるからだが、彼を理解しようと努める読者は、そのような彼の世界に深入りすればするほど思想的迷宮に誘い込まれるという逆説性がそこに立ち現れる。つまり、キルケゴールは、「理解」されることを拒むことで、その主体性が客観化されることから逃れ、ヘーゲル的な体系に対抗していくのである。なお、『単独的普遍者』でサルトルが提示している重要な点は、この単独的普遍者キルケゴールが、個人の創造的行動を通して再び「生きられる」ということである。つまり、キルケゴールの主体性は、サルトル自身の生とアンガージュマンを通して初めて、再び受け取り直される（反復）のである。その意味で、キルケゴールは、単独的な存在、かつ超歴史的な「生ける者」として単独的普遍者なのである。

この「単独的普遍」な存在は、サルトルを通して現実社会に参入することで、「相互-主体性」として生きられるのであるが、やはり、それは「個人」で在る限り、どこまでいってもシステムや状況に組み込まれていく存在である。つまり、歴史によって創られると同時に、歴史を創る存在である者としての「単独的普遍者」を社会的現実としてどう理解するのかという課題が「未来的な務め」として我々に残されているとサルトルは主張するのである。これをさらに検証するために、サルトルは、『方法の問題』から『弁証法的理性批判』の広範な著述の中で、キルケゴールとマルクスの融合、個人から歴史への

考察を試みたのだが、ではなぜサルトルはキェルケゴールとマルクスという二人の相反する思想家が融合される必要があると考えたのだろうか。確かに両者はヘーゲル批判を基盤として思想的展開を進めたという点で共通している。しかしキェルケゴールの場合は、ヘーゲルの絶対的観念論に対する真っ向からの対決であり、それは、抽象的思弁に対する具体的生の優位性を自らの生を懸けて示しつつ、ヘーゲルの体系的自己完結的弁証法を否定するという批判的対決であった。他方、マルクスの方はヘーゲル左派の影響を受けた批判的継承で、ヘーゲルの観念論が現実を捉えるには不十分であり、今日的な問題である経済格差、人間の真の解放には対処しきれていないと説いている。ヘーゲル批判という点において共通の基盤があるように思われるにもかかわらず、無視できない差異の存在していることも明らかなキェルケゴールとマルクスをサルトルが結びつけようとしたのは、具体的生がその単独性を維持したまま、現実社会において真に解放される在り方を模索しようとしたからであるが、その背景には、実は、彼の次のようなキェルケゴール批判があったからだと考えられる。

キェルケゴールは、歴史性を現すが、歴史を欠いている。ヘーゲルに向ってぶつかった彼は、あまりに一徹に、自己の設定された偶然性を、人間的冒険に帰着させるために、自己の力を使いすぎた。この事実からして、彼は、合理性という実践をないがしろにした。それと同時に、彼は我々の知っている世界が我々の創るものであることを忘れて知を変質させた。自己投錨は一つの偶然的な出来事である。けれども、可能性と、この偶然的合理的な意味作用は、包囲という一般的な諸構造のうちに与えられている。それらの構造は、この偶然を根拠づけるものであり、それらが物質性のうちに刻みつけられていることによって、それ自身単独的冒険の普遍化である*²⁸。

サルトルによれば、キェルケゴールは自らキリスト教会に対する単独的冒険に夢になることで、知の体系に還元されずに「生けるキェルケゴール」としてサ

*²⁸ *Ibid.*, p.324.

ルトルの冒険となり復元される一方で、彼が糾弾する時代の人々の社会的意識の諸形態が、彼自身の実存的存在の根拠となる同時代的な物質的諸関係に制約されているという現実を見過ごすことで普遍化されると考える。こうした確認をもとにサルトルは、物質性や経済基盤が、時代精神を創り、時代と共に変化する下部－上部構造の唯物論的歴史観を単独の普遍者の冒険と融合し、抽象に留まる危険のあるキルケゴールの内在性を歴史的弁証法へと参入させることで、人間的単独性を具体的普遍者へと移行させることを試みるのである。

橋本淳『セーレン・キェルケゴール 北シエランの旅—〈真理とは何か〉—』書評

森田 美芽

我が国におけるキェルケゴール研究の第一人者である橋本淳氏による、新版キェルケゴール原典全集 *Søren Kierkegaards Skrifter**¹ (以下SKS) に基づくキェルケゴールの若き日の北シエラン旅行に関する記述の翻訳とそれに対する精密な注と解釈に加え、若き日のキェルケゴールに対する論点をまとめたものである。

筆者はキェルケゴール研究において、デンマークの言語と文化を背景に、キェルケゴール自身の精緻な伝記的研究に基づく彼の思想理解を早くから提唱し、実践してきた。『キェルケゴールにおける「苦悩」の世界』において、キェルケゴール研究における「著作活動全体という総合的視座、伝記的および精神史的背景を顧慮しての客観的な歴史的作業、それに基づく積義的な基礎研究」*²を中心とする方向での研究方法が必要であることを提示し、デンマーク語の一次資料からの翻訳のみならず、キェルケゴールの生きた時代とデンマークの歴史、風土を含めた研究において常に第一人者であった。その成果が遺憾なく発揮されたのは、『キェルケゴールの日誌』*³の翻訳出版である。ただし、この時は第一巻「永遠のレギーネ」と題された巻が公刊されたのみであった。また『逍遙する哲学者』*⁴において、デンマークの歴史や風土を踏まえた彼の生涯の伝記的事実と関わりを、詳細な現地での取材を基に構成している。ただ

*¹ *Søren Kierkegaards Skrifter*, ugd. af Søren Kierkegaard Forskningscentret, Kbh, 1997-2013

*² 橋本淳『キェルケゴールにおける「苦悩」の研究』56頁、未来社、1976年

*³ 橋本淳訳編『セーレン・キェルケゴールの日誌 第一巻 永遠のレギーネ』未来社、1985年

*⁴ 橋本淳『逍遙する哲学者』1979年、新教出版社

し、そこには北シェランに関する風土の記録はあるものの、有名な「ギレライエの日記」についてはほとんど触れられていない。そうした意味で、今回の「北シェラン日記」は、キェルケゴールの青年期の、とりわけ母や家族の死による苦悩とそこからの彼の精神的転換を示す一次資料として、橋本氏も長年温め、課題としてきたのではないだろうか。

キェルケゴールは1835年6月17日から8月22日（または23日）までの期間、馬車で北シェランのギレライエに向かい、約2か月の滞在生活をした。そのさなかに「自分にとっての真理」についての記述を残す。これはキェルケゴールを「実存哲学」の典型とみなす形で用いられてきた。しかし橋本氏は彼を「実存哲学者」と決めつけることには異を唱え、「首都コペンハーゲンで生まれ育った都会の若者に、自然がもつ美しさやその懐の豊かさを初めて教え、閉ざされた心がほぐされ、傷ついた魂をうるおし、崩れかけた精神が再び均衡を回復するうえで役立った」*5（6頁）と言われるような、若き日のキェルケゴールの精神的変容の全体像を追おうとする。

筆者は、この日記の収録されたSKS17及びSKSK17*6より、当該箇所に対する全訳を行い、さらに筆者の研究論文や考察を加え、キェルケゴール像を新たにしようとしている。

＜資料としてのSKS翻訳の意義＞

まず、キェルケゴールの北シェラン旅行のテキストは、AA1～AA12と番号が打たれ、その中のAA12が特に有名だが、それもAA1から順を追って見ていくことにより、キェルケゴールの文体、この旅の間の心の動きがつぶさに理解される。

AA1はギレライエに滞在中に、近郊の町や村を訪ね、その中のティズヴィレにある「ヘレネの泉」にまつわる伝説とそれに関わる地元の風景、人々がその信仰を商売にしていることを嘆きつつ描いている。たとえば「いまこの高台に立ち、碑文の言葉を思い、足もとで咲くソバの花に見とれ、まわりに風物に目

*5 以下本書よりの頁は（ ）で記入。

*6 SKS, *bd17, red. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Kundsén, Johnny Kondrup, og Alastair McKinnon*, København 2000

をやると、下の谷あいにはティズヴィレの街が見え、そこでは優しく微笑む自然に触れる。」(26頁)というような、自然に触れての描写が目を引き。

AA2は7月5日の日付があり、「グーアの城を訪ねた」と記される。(31頁)そこには「午後の日差しを浴びてこの光景に見とれていると、太陽はなお中天にあってここでの優しい風物に濃い縁どりを描き、まわりのものすべてが声をそろえ、それをもつれた口調でなく明瞭な声で囁くかと思われる、ここにいるのはよいことです、と。」(31頁)というような、自然を描写しつつ自分の心象をそこに投影するような文章に出会う。

AA3でヘルベックへの道をたどり、森の中での情景が描かれる。(33頁)

AA4、AA5では、7月8日にエスロムへ馬車で遠出し、その途中で激しい雨に逢い、地元の人々の家に一時避難させてもらい、その生活ぶりや家の様子をつぶさに描いている。(34-5頁)

AA6 7月29日の日付が記され、クローを出て高台のギルベア(彼がこのうえなく愛した場所の一つ)で、静かに海を見つめながらの回想がなされる。やさしかった亡き人びとが目の前に甦り、姿を見せて喜ぶという錯覚を抱いたのち、一人佇む自分に気づき、こう語る、「しばしばそこに立って私は、過ぎた過去をふり返り、私の身边でおきたさまざまなこと、狭量な心のあまりしばしば人生を害ねた数々を思う。…(中略)…すると私は事柄をこれまでと違って解釈するよう迫られ、思うことは、これまで幾度となく誤解していて、だから人を許すのでなければと思う。」(37頁)のように、ここに至るまでの彼の家族との葛藤が偲ばれる文章が出てくる。また彼の文体として、自然や風景を見ながら、自分自身に帰っていく、その意識の相互性の感覚が顕著である。

AA7は1835年7月25日の日付で、ヒレロズで森を散策し、美しい湖に出会い、自然の中で祈りに導かれるさまが描かれる。AA8は7月27日、28日にリュンビュー牧師の従兄と共にスウェーデンの村を旅したことが記される。(42頁)

AA9は8月4日にリュンビュー牧師を訪ね、セボアの湖に出かけたことが記される。(43頁)。AA10は、ギレライエの独特の風習などについて短く語っている。(45頁) AA11は、農民の中で出会った優秀な人物について触れているが、途中で切れている。(46頁)

AA12のテキストが最も重要である。これは前後半に分かれており、それぞれの日付も内容も異なっている。まず前半部は1835年6月1日付の手紙であり、この手紙の宛先は、ペーター・ヴィルヘルム・ルン、2人の姉の嫁いだ兄弟の末弟である。キェルケゴールはルン宛に尊敬を示し、いま自分の置かれている状況、精神状態を率直に語っている。「私の実存の不幸は、あまりにも沢山な物事へ関心が向かい、どれかに決められないことです。一つのものへと自分の関心を集中できず、すべての関心事が同等に立っています。」(49頁)として、自然科学と神学について述べるが、途中「若干の欠落」(52頁)があり、その後、神学の国家試験を前に、「この試験勉強にはまったく関心がなく、一向に捗りません。」(53頁)と語っている。さらに欄外の加筆がある。

AA12の後半部は1835年8月1日の日誌で、ここでこれまでの牧歌的な叙述は消え、自分自身の問題について正面から向き合う。「もともと私に欠けているのは、私が何をなすべきかについて、自分自身に明確となることであり、たとえ認識が個々の行為に先立たねばならないとしても、何を私が認識すべきかという〔客観的な〕事柄ではない。…(中略)…肝要なことは、私にとって真理であるような真理を見出すことであり、私があるために生きそのためには死んでもよいイデー〔理念〕を見出すことである。」(55-56頁)という有名なフレーズが出てくる。それらは繰り返し、畳み掛けるように、「自己自身」という問題を明らかに示していく

彼自身の苦悩の軌跡、そのころの混乱についても「私は認識の深みで投錯地を求めてむなしくさまよったように、享楽の果てしない大海でも同じようにさまよった。享楽が次々と手を伸べてきて、抗いがたい無力さを覚えた」(59頁)という風な記述に見て取れる。「思うに私は、知の盃を上げて飲んでいたというよりはその中で溺れていたに過ぎない。」(59頁)しかしこうした混乱の中で、彼は客観的な認識の道を求めながら、それとは異なる方向、「まず自分自身を内的に理解して、そこから前へと進路を取る」(59頁)ことに向かっていく。そうした内面性と無縁な人びととの距離を感じ「冷静に自分自身をしっかりと見つめ内的に行動を開始するようにしたい」(63頁)と導かれる。「かくして賽は投げられた—私はルビコン川をわたる！たとえこの道がきっと私を闘い

に導くとしても、決して途中で止めはしない。」(63頁)という有名な一節が結論的に書かれる。

このAA12のテキスト問題について、前半の手紙が、実際の手紙であるとのトゥルストルプの解釈と、フェンガーの「創作説」の葛藤が紹介されている。橋本氏は、パーフォアが最初にここに一つの全体とみて配置した意図に今回のSKSも従っていること、また前半部が手紙の何らかの「草稿」であり、後半部分がその「注解」ともいえる一体性をもつことから、結論として、前半部の関連の上で後半部が書かれたと考えられ、フェンガーの言う「文学的創作」説を否定する。このテキスト問題については、AAの資料全体を見ることで、キェルケゴールの陥っていた苦悩が、まず前の手紙の内容において明らかにされ、それへの自分なりの回答としての後の日記があるという理解ができる。またその当時の彼の葛藤と心の動きがギレライエ文書の全体像によって明らかになることで、今日なお解釈の別れる点に対して、明確な理解が促進されるということが、この訳業の第一の貢献であろう。

<キェルケゴールの自然観>

これらの北シェラン文書の中から、キェルケゴールの自然観というテーマが見出される。橋本氏は、キェルケゴールの自然の描写の正確さに感嘆しつつ、自然科学者と一線を画する彼の自然観について語る。

「自然を前に主・客として対立して向き合うのではなく、まず『自然』に対して自分自身をひらき、『自然』へ向かって自分から語りかけていく。そこから『自然』が語りかけてくる囁きを、心を開いて素直に魂の奥深くで聴き取るようにする。」(299頁)と総括する。

この問題は、まさにAA12前半に現れる。彼はルンへの手紙で自然科学への興味を示しながらも、「これらの人びと[自然科学者たち]は数多くさまざまなことを知っており、多くの新しい事柄を発見しましたが、それ以上ではありません。」(52頁)として、それらの知識のみで満足するのは福音書の富める農夫のごとくだと語っている。それゆえ彼は、自然科学に熱中してきたし今もそうであると認め痛、「しかしそれを私の研究テーマの中心に据えようとは思いません」(53頁)と断言する。

もう一つの視点は、自然と人間の精神である。AA6のテキストに、「大自然のただ中において人間は、おしかぶさる人生の重圧から開放され、大きく息をし、ここで魂は高貴なものを求めて喜ばしく羽ばたく。人間はここで自然の主人公でもあるかのように踏み出していくが、同時に人間は、自然の中に自分を超えた崇高なものを覚え身を屈めねばならない何かを思い、自然全体を支配する力に自分を委ねる必然性を感じ取る。(40頁)」というように、ケルケゴールは、自然に対する人間の卑小さ、自然の偉大さを思いつつ、それを超えたそれを支配する力即ち神を思うという方向に向かっている。これは彼が自然とそれを対象とする学問に対しても持つ意識であると言える。橋本氏はさらに、ケルケゴールが物理学者エアステズに対する姿勢を検討し、最終的にはケルケゴールにとって自然科学と人間の精神の領域を区別するに至る点を指摘している。しかしそうなる前に、こうしたケルケゴールの自然と自然科学に対する姿勢が醸成されていたことは注目されてよい。

さらに別の論考で、「その後、ルビコン川をわたったか？」として、北シェランから帰ったケルケゴールの行動を詳細に追っている。結論としては、決意はしたものの、「浅瀬でためらう」ことになってしまった、というものである。兄も彼も様々な苦境が続く。彼の「世に出る」試みはある意味成功し、ハイペア・サークルの一員となる。彼は神学研究を停止し、ファウスト、ドン・ジュアン、永遠のユダヤ人に関心を示し、文学研究に向かい、また生活も乱れる。こうした彼の浮沈の中で、「大地震」の経験が起こる。この日について、1835年説と1838年説があるが、橋本氏は別の論文に1838年説を採用する考察を示している。従って、彼の「ルビコン川」が渡られた、と言えるのはかなりの月日が経ってからであるとされる。こうしたケルケゴールの若き日の苦闘を正確にかつ彼の人生の全体から捉えなおす試みとして、本書は貴重な意味を持つと言えるだろう。

わずかな瑕瑾というべきものだが、322頁に「一八三五年五月五日の満二十五歳を迎えた日」とあるが、ここはせっかく「大地震」の年齢についての二説の比較の論考であるから、残念というべきであろう。

須藤孝也『キルケゴールと「キリスト教界」』書評

米沢 一孝

今年2015年は、セーレン・キルケゴール^{*1}の没後160年である。彼は、近現代の思想家に分類されるが、もはや「現代」の思想家ではない。彼の生きた「現代」すなわち19世紀前半から中葉と、我々が生きる21世紀という「現代」に差異があるのは当然である。

とはいえ、我々は、キルケゴールに限らず、いわゆる「古典」に接するとき、こうした視点を忘れがちである。キルケゴールを読むものにとって、彼が19世紀のデンマークに生き、取り戻すべき真のキリスト教を追求しその実現に一生を捧げたことを絶えず思い返す必要があるばかりか、この視点を忘れては、キルケゴールの思想を受け入れることなどできないのかもしれない。須藤孝也氏の著作『キルケゴールと「キリスト教界」』（創文社、2014年）は、キルケゴールの「現代」を考えることなしにキルケゴールの受容などありえない、という氏の主張、さらにはキルケゴールへの情熱さえ随所に感じられる力作である。

本書のタイトルには「キリスト教界」とあるが、須藤氏の論述は、デンマークにおける「キリスト教界」の現状を検証するにとどまらず、「人間学」と「キリスト教」という観点からキルケゴール思想全体を俯瞰し、さらには、キリスト教の世俗化や形而上学への批判的検討を中心とした20世紀の思想とキルケゴールとの比較にまで及ぶ壮大な構想によるもので、可能な限りキルケゴールへの批判に応えようという意欲に満ちている。

キルケゴール研究者にとどまらず、近現代の偉大な思想家たちによる「世俗化」されたキルケゴール解釈を修正し、キルケゴールの思想がキリスト教の範

^{*1} 須藤氏の表記に合わせ「キェルケゴール」ではなく「キルケゴール」とする。また本書から引用した際には註に頁番号を記した。

圏内で解釈されねば必ずや誤解を招くことを、氏の実存にかけて示そうとしているようにさえ思われる。

キルケゴールの個人的な体験—とりわけ父の影響やレギーネとの悲劇—によって、彼の思想を読み解こうとする研究と須藤氏の論述とは一線を画する。須藤氏の方法は、キルケゴールが生きた時代のデンマーク思想と彼のキリスト教概念との関係を丹念に追うことでキルケゴール思想に迫るという、ここ数十年来の方法を尊重しつつも、以前の諸研究が、キルケゴールによる「キリスト教界」批判に傾注するあまり「キルケゴールと『同時的』であろうとし」*2、研究家本人の「現代」とキルケゴールの「現代」との差異を見失ったために、「安易にキルケゴールの議論を普遍化」*3し、その普遍化されたキルケゴールに「自身の思想的立場をも表明」*4して、彼の「思想を解明する作業を徹底できなかった」*5ことを反省し、キルケゴール研究において重視されているとは言いがたいキルケゴール以前のデンマーク思想の歴史を踏まえつつ、キルケゴールの思想をキルケゴールに倣い「間接的に」読み解くというもので、こうした方法は、「キリスト教の真理性を哲学的に解き明かすことではなく、キリスト者に成るといふ問題へと読者を直面させることと設定した」*6キルケゴールの著作活動の目的に忠実であろうとする須藤氏の明確な態度の表明でもあるだろう。

さて「キリスト教界とは、そこに生活する者がすべてキリスト教徒であることを自認する社会」*7だが、この社会では「神が人間となってこの世に來たり、愛の業を行った。しかしその愛があまりにも高すぎたために、キリストはこの世によって理解されず、嫌悪され、迫害され、十字架に磔けられて死んだ」*8という物語を信じず「キリスト教が何であるかをはっきりと知らない」*9にも

*2 7頁

*3 6頁

*4 6頁

*5 6頁

*6 110頁

*7 284頁

*8 287頁

*9 286頁

かかわらず、自らがキリスト者であると「錯覚」しているものたちによって構成されている、とキェルケゴールは考えた。だが、キェルケゴール自身にも特別な権限はなく、このキリスト教界の構成員の一員に過ぎない。そこで、キェルケゴールは、「現代」の「キリスト教界の『真の』キリスト教へ向けての改革」*10あるいは「修正」を目指すポレミカルな宗教的著作家として「キリスト者になる」という問題に関わるのみであり、彼「の議論は、キリスト教信仰を共有する人に向けられた議論」*11だったと、須藤氏は繰り返し主張するのである。

19世紀のデンマークでは、国家の弱体化とともにヨーロッパ情勢の流動化に翻弄される危機的な状況下で、グルントヴィに代表されるデンマーク・ナショナリズムが確立されようとし「『真のキリスト教』を求めて様々な運動が存在した」*12という。キェルケゴールも、自らがデンマーク人であることを忘れずに「現代」デンマークの状況を危惧しつつ自らの思想を深めた上に、その議論の対象が「キリスト教」に限定されているのであれば、キェルケゴールと「キリスト教界」との関係を考えることなしに彼の思想を考えることはできない。

キェルケゴールの主張する「キリスト教」は、内面性（プロテスタンティズム）と外面性（カトリシズム）、あるいは理念と現象という二元論に立脚するものであるが、こうした「キリスト教」は、合理主義的キリスト教理解が浸透したデンマーク国家教会に理解されえぬものであった。本来、国家教会もデンマークにおいてあるべきと思われる「キリスト教」を興すための組織である。「真のキリスト教」を目指すという方向性では、国家教会とキェルケゴールとは一致していたが、彼は合理主義的なデンマーク国家教会を「世俗化されたキリスト教」と断定し激しく批判した。

ところが、キェルケゴールは国家教会への就職を希望していた。キェルケゴールは、教会制度それ自体には批判的ではなかったため、ミュンスターの「自分で牧師養成所を創ったらどうか」*13との勧めには応じず、世俗化したデンマーク国

* 10 294 頁

* 11 446 頁

* 12 150 頁

* 13 314 頁

家教会の「修正」に固執したのである。

小生には、この闘争でキルケゴールが「修正」に終始した点に、小生はヘーゲルよりもよほど保守的であるキルケゴールの一面が潜んでいると思われた。ヘーゲルの思想を極力国民教会に取り入れようとする、ミュンスターの後任マーテンセンこそ、(当時としては)革新的な思想家であったと言えよう。「修正」に拘るキルケゴールは、確かにベンヤミンが言うように「ドイツ観念論の遅く生まれた子」*¹⁴だった、と思わずにはいられない。

また、須藤氏はキルケゴール後の思想家たちによる多様な解釈に否定的である。だが、こうした多様性は、キリスト教の真理性を問わないキルケゴールの著作活動に起因するものと考えられる。その点は、須藤氏も十二分に承知であるが、小生は、もし誤った解釈がなされてしまう可能性がキルケゴールの著作自体にあり、そうした問題が批判されるべきものであるなら、キルケゴール本人こそ批判されてしかるべきであると考え。「間接伝達」でなければ、自らの思想は伝達できないと考えていた以上、「正しさ」を論証できないようにするのがキルケゴールの意図だった、と言わざるを得ない。むしろ「正しさ」から批判するとキルケゴール思想の可能性を狭めてしまう。というのもある思想家の思想がその意図とは異なる仕方解釈されるのは、いかなる思想であれ歴史的必然である。特に、いかなる宗教も、風土に適した形で取り入れてしまう日本という特異な地域では、キルケゴールの受容も様々な形態があり得る。それは、キルケゴールの意図とは全く異なるものであろうが、そもそも「これがキルケゴールの思想だ！」と叙述できぬところにキルケゴールの思想の特色があるからこそ、人は「私のキルケゴール」にすぎないにも関わらず「普遍化されたキルケゴール」を語っているように錯覚するのであるが、世俗の人間である小生は、こうしたキルケゴール受容も「正しい」と思わずにはいられない。また、キリスト教の世俗化が進み、キリスト教それ自体の危機を思うのであれば、キリスト教に限定された理解だけが許されるキルケゴールを読むことが、

*¹⁴ ヴァルター・ベンヤミン「キルケゴール—哲学的観念論の終焉」『ベンヤミン・コレクション5 思考のスペクトル』浅井健二郎編訳(ちくま学芸文庫 2010年) 283頁

我々にいかなる意味があるのか、と世俗の人間として問わずにはいられない。

わが国の首相である安倍晋三氏は「日本を取り戻す」ためにたたかっておられるそうである。だが、その取り戻すべき「日本」の内実は今もって不明確である。一方、安倍氏が拒絶する現在の日本、すなわち「戦後レジーム」の内実もまた不明確である*¹⁵。現代の日本で「日本を取り戻す」必要性を主張するものは多く、安倍氏は「この道しかない」と言って「理想の日本」を取り戻そうとしているのだが、日本が世界の中心となった姿が、果たして真の「取り戻すべき日本」なのか？ 他の選択肢はないのか？ こうした疑問をどうしてもぬぐうことができない。

キルケゴール思想における重要な概念の一つに「反復」がある。当然、安倍氏の「取り戻し」とは異なる概念である。だが、小生は本書を読み、キルケゴールのキリスト教概念とデンマーク・ナショナリズムとの密接な関係を知ることで、デンマーク国家教会が示す「キリスト教」と、それとは異なるキリスト教を主張して孤高の戦いを強いられたキルケゴールに現代の日本の状況を重ね合わせずにはいられない。何を反復するのか、そのことは、個々人の実存に問われるべきであろうが、こうした場面でキルケゴールを読むことは決して無意味ではないと思いたい。

*¹⁵ 2015年の年頭所感で、首相は「先人たちは、高度経済成長を成し遂げ、日本は世界に冠たる国となりました。当時の日本人に出来て、今の日本人に出来ない訳はありません。」とおっしゃっている。取り戻すべき日本とは、「高度経済成長」期の日本であるようだが、それは、首相のもう一つのスローガン「戦後レジームからの脱却」と矛盾する。なぜなら「高度経済成長」は「戦後レジーム」期の現象であるからである。

Abstracts

S.Kierkegaard and Orthodox Christianity -the Fools for Christ and the Single Individual-

Satoshi NAKAZATO

Søren Kierkegaard's understanding of Christianity is very similar to the idea of Orthodox Christianity essentially. Kierkegaard's concepts of freedom and simultaneity are a kind of aporia, when we try to understand both concepts in according to Protestant dogma and doctrine. Catholicism has the idea of the original sin. Protestantism has the idea of the bondage of the will essentially. According to the original sin and the bondage of the will, if we think strictly, we do not have freedom but lose it.

But Kierkegaard's concept of the self has freedom of the will in his work *Sickness unto Death* basically. And the choosing and deciding freedom is preceding to the sin in his another work *The concept of Dread*. The freedom chooses and decides at every moment, whether we commit sin or not. The freedom is always choosing and deciding firstly, before we really commit sin. The freedom is always there and working in us. Such an understanding is neither by Catholicism nor Protestantism, but by Orthodox, which neglect the idea of the original sin and affirm the freedom and deity in human hearts.

Kierkegaard's concept of simultaneity is, so to speak, always to live and be in front of Jesus Christ. Even after Christ's death, the Christian continues to live and be in front of Jesus Christ, that is, to pray. Strictly thinking, Christian church and tradition have no authority. But the Bible is coming into existence through Christian church histories and traditions. If the authorities of them are neglected, the authority of the Bible also neglected.

We can find out the desert fathers in the early Orthodox Christianity, who are very similar to the Kierkegaard's concept of the single individual. The images of the desert fathers are transformed into the hermits and the fools for Christ through the history of Orthodox Christianity. Kierkegaard's understanding of Christianity can be more active by the image of the fools for Christ. We can also find out many images of the fools for Christ through Michael Ende's works.

Das Verhältnis von Glaube und Werk bei Sören Kierkegaard und Kanzo Uchimura im

Zusammenhang mit ihrer Luther-Interpretationen

Kota KINOSE

In der Geschichte des Christentums stellt das Verhältnis von Glaube und Werk eines der größten Probleme dar. Mit diesem Problem beschäftigen sich Sören Kierkegaard und Kanzo Uchimura jeweils in ihrer eigenen Weise. Ihre Antworten darauf hängen auch von ihrer Auffassung der zeitgenössischen Tendenz ab, ob der Glaube ans Evangelium oder das Werk aufgrund des Gesetzes höher geschätzt werden sollte. Hier zeichneten sich die beiden Denker durch ihre kritischen Auseinandersetzungen mit ihrer Zeit als „Korrektiv“ gegen die zeitgenössische Meinung aus.

Mit seiner Behauptung „sola fide“ beharrt Luther auf der grundsätzlichen Sinn des Glaubens, während er doch nie den Wert des Werkes leugnet. Kierkegaard und Uchimura haben auch in diesem Zusammenhang die Zeitabhängigkeit der Frage, ob man Glauben oder Werk für wichtiger halten soll. Kierkegaard distanziert sich von Luther und betont den Wert des Werkes gerade deshalb, weil nach seiner Auffassung der Protestantismus nach Luther dazu geneigt war, die den Wert des Werkes unterschätzt. Uchimura interpretiert auch auf seine Weise das Wort Luthers richtigerweise so, dass Glaube und Werk sich komplementär ergänzen sollen. Darüber hinaus teilen die beiden Denker auch in ihrer gemeinsamen Hochschätzung des „Kampf[es] des geängsteten Gewissens“ (Luther) im Verhältnis von Gott und Mensch.

Limitation of Knowledge and Strength of Love: searching the Source of Faith in Kierkegaard's Thought

Hideki GOTO

Knowledge and Love are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth; and God has placed in the human heart a desire to know the truth—in a word, to know himself—so that, by knowing and loving God, human may also come to the fullness of truth about themselves.

Through philosophy's work, the ability to speculate which is proper to the human intellect produces a rigorous mode of thought; and then in turn, through the logical reasoning of the affirmations made and the organic unity of their content, it produces a systematic body of knowledge. But how, indeed, would a person through his knowledge be sure that his prosperity is God's grace. Only God helps him to allow his soul to sink deeper and deeper into concern until it discovers the witness. Because the witness itself is a gift from God, and God's love shows itself when he ascribes the strengthening in the inner being.

The fundamental harmony between the knowledge and love of faith is once again confirmed as knowledge asks that its object be understood with the help of reason; and at the summit of its searching reason acknowledges that it cannot do without what love presents.

Individualizing Virtues: Possibility of Virtue Theory in Kierkegaard's Ethical Thoughts

Masaya HONDA

Neo-Aristotelian naturalism (NAN) is a project that bases ethics on the deliberation of human nature, which is carried out in a way that is analogous to how deliberations are made about the nature of other species. However, this view causes a serious problem – i.e., it is dangerously close to endorsing a ‘difference is defect view’ (Copp and Sobel 2004). In this paper, I inquire into Kierkegaard’s *Works of Love* to explore a possibility of virtue theory that is free from this problem. I first develop Copp and Sobel’s objection and demonstrate that, being concerned with the problem of moral luck, NANists encounter a dilemma: either they deviate from the virtue theory or they potentially introduce a hierarchy for the innate value of an individual based on how well individuals fit the category of human being. Then, I argue that, in *Works of Love*, Kierkegaard holds similar assumptions to NAN when he describes how we can manifest human *agape* analogously to how nature manifests itself. Finally, I show that, while NAN is problematic in holding that virtues as character traits are species-relative, Kierkegaard’s view is free from this problem because his view holds that virtues as character traits are agent-relative.

Kanzo Uchimura, a Japanese Kierkegaard

Kinya MASUGATA

Resume :

Kanzo Uchimura (1861–1930) is famous as the founder of the non-church movement (Mukyokai Undo) in Japan, and he was one of the most influential leaders of a spiritual movement in Japan after the Meiji Restoration (1868), the beginning of modern Japan. He was called as ‘a Japanese Kierkegaard.’ This article tries to show, 1. the reason why Uchimura was called as a Japanese Kierkegaard through his book *How I became a Christian* and the phases how Uchimura duplicated Kierkegaardian ideas of a Christian, and 2. the role of W. Gundert (1880-1971) who introduced *How I became a Christian* into European readers and Kierkegaard to him, and 3. to explain the similarity between Christian pietism and Japanese Bushido. I hope I could give some explanation how Japanese love Kierkegaard through this article.

The chapters of this article are as follows:

1. The time *How I became a Christian* was published.
2. The Impression of *How I became a Christian* in European Countries.
3. Why did European readers see Kierkegaard in *How I Became a Christian*?
4. Where did European readers find Kierkegaard in *How I Became a Christian*?
5. What connects Uchimura and Kierkegaard?

The interpretation of Sartre's concept of "universal singular"

Connie MINAMI

By calling Søren Kierkegaard a "universal singular" Sartre means the Danish philosopher was the first thinker in history who was both universal and singular (unique) at the same time. But Sartre does not forget to point out that this new form of being both universal and singular contains a paradox that implies an insurmountable ambiguity.

This paradox which lies in the text of Kierkegaard as well as in his personal life, is showing us, by his indirect discourse, how he was universalized in his time while remaining singular and transcendental in his unique subjectivity.

For example, it is among others, his well-known multiple pseudonyms sometimes complementary, sometimes contradictory, which are allowing Kierkegaard to remain mysterious and never let the reader to reduce him to a general knowledge about a certain figure.

In this way, the readers will find out that the deeper they enter into his discourse, the more they lose themselves in his labyrinth. In other words, the fact that his discourse remains indecipherable, Kierkegaard avoids being objectified and advances one step forward compared of Hegel.

Sartre highlights the fact that we never get to understand the text of Kierkegaard by a single logical channel. Indeed, we have to get closer by using our own experience and creativity. In this sense, we can only quest and reach Kierkegaard's truth by our own initiative reinvention of "engagement".

Here we are in front of a trap or a challenge called retrospective deconstruction of Kierkegaard. Sartre says, the non-conceptual work of Kierkegaard is nothing else than an invitation for us to understand ourselves as a source of all concepts.

2014年度キェルケゴール協会総会報告

1. 決算・予算報告について

2013年度会計決算及び2014年度会計予算が審議の結果、承認された。

昨年度に引き続き、『新キェルケゴール研究』の過去分資料をPDF化し、メキシコ、ノルウェー、韓国などの関係機関に欧文タイトル等を郵送する。

2. 2014年度の活動について

第15回学術大会（総会同日2014年7月6日に東京、東洋大学にて開催）

『新キェルケゴール研究』第13号発行（2015年5月予定）

第13号には書評等を掲載する。

3. 役員異動について

森田美芽会長の任期満了に伴う互選が行われ、新会長に榊形公也氏が選ばれ、承認された。

新理事に榎田達美氏、柳沢貴司氏が選ばれ、承認された。

編集委員長に森田美芽氏が委嘱された。

4. 会員異動について

新入会者として、鹿住輝之氏、木瀬康太氏、崎川修氏、福原正三氏、古川隆司氏、本田誠也氏が承認された。

退会者として、村上一朗氏が承認された。

5. 2015年度学術大会について

2015年度第16回学術大会は2015年7月5日（日）に大谷大学（京都市北区）にて開催予定。

午前に一般会員発表、午後に依頼講演を行う。午前の発表者は、3～8名程度。

口頭発表は例年通り2月末日頃に募集する。

6. 口頭発表および投稿に関する規程について（別項参照）

発表および投稿に関する規程

協会大会時の口頭発表規程（2012年7月1日改正）

1. 口頭発表資格を有するのは、本会の会員とする。
ただし、入会と同時に発表をすることも可能である。
2. 口頭発表についての条件は下記の通りとする。
各発表について、発表30分、質疑応答10分。
発表希望者は、住所・氏名・連絡先・所属先、発表題名、800字以内の概要と使用機器の有無を事務局に規定の期日までに送付。応募者には採否を後日通知する。

『新キェルケゴール研究』投稿規程（2012年7月1日改正）

1. 応募資格を有するのは、学術大会において一般研究発表を行った会員とする。ただし会費未納の者は投稿できない。
2. 応募論文は、口頭で発表したものと内容上密接な関連がなければならない。
3. 応募論文の審査は編集委員会が行なうものとする。査読の結果、採否を決定し応募者に通知する。審査の過程で修正を要求する場合がある。その結果により、再び採否を決定する。
4. 一般応募論文の他、編集委員会の依頼による論文、報告等を掲載する場合がある。
5. 2号連続しての投稿は認めない。
6. 投稿し掲載を認められた者は、執筆者負担金を支払うものとする。
7. 投稿は、別に定める執筆要領に従うものとする。
8. 応募論文の原稿のデータファイル（本文と欧文レジュメ）は下記メールアドレスへ、プリントアウト（本文と欧文レジュメ）はキェルケゴール協会事務局へ郵送すること。

提出先：キェルケゴール協会事務局

電子ファイル提出先：kierkega@toyo.jp

プリントアウト提出先：〒112-8606 東京都文京区白山5-28-20

東洋大学白山校舎文学部哲学科中里巧研究室気付

TEL: 03-3945-4197

2014年度キェルケゴール協会第15回学術大会

日時：2014年7月6日(日) 9:30～17:30

会場：東洋大学 白山校舎（東京都文京区：白山キャンパス）

6号館4階6405教室・6407教室

〒112-8606 東京都文京区白山5-28-20

I 研究報告（発表30分、質疑応答10分）

A会場（6405教室）

1. (9:30～10:10) 「信仰とは何か —キェルケゴールの建德的著作に信仰の源流を求めて—」
後藤英樹（東洋大学大学院）
2. (10:15～10:55) 「ヨハネス・クリマクスにおける「懐疑」について」
鹿住輝之（立教大学大学院）
3. (11:00～11:40) 「『おそれとおののき』における沈黙とコミュニケーションについての一考察」
小野雄介（一橋大学大学院）
4. (11:45～12:25) 「徳の相対化：キェルケゴールにみる徳倫理学の可能性」
本田誠也

B会場（6407教室）

1. (9:30～10:10) 「内村鑑三におけるキェルケゴール—「無教会」と「単独」の象徴として—」
木瀬康太（東京大学大学院）
2. (10:15～10:55) 「キェルケゴールのH. N. クラウゼン理解について」
須藤孝也（大谷大学）
3. (11:00～11:40) 「レンズの向こうの実存—セーアン・キェルケゴールの「水平化」批判と19世紀デンマークにおける視覚文化の関係」
奥山裕介（大阪大学大学院）

4. (11:45~12:25) 「内村鑑三—日本のキェルケゴール」
榊形公也 (武庫川女子大学)

II 依頼講演 (14:30~16:00) (6405教室)

「キェルケゴールとキリスト教正教 —ニケア信条・砂漠の神学・聖
愚者・フィロカリアとの関連で—」
中里 巧 (東洋大学)

III 会員総会 (16:15~17:30) (6405教室)

- IV 懇親会 (18:00~20:00) 新潟佐渡島 両津港直送
土風炉 (トフロ) 巢鴨店**

キェルケゴール協会会則

- 1、**名称** 本会はキェルケゴール協会と称する。
- 2、**沿革** 本会は1937年に京都で創設され、1957年以降大阪で発展し、2000年に京都で新たな活動を開始した。
- 3、**目的** 本会は、デンマークおよび世界各国のキェルケゴール協会と密接に連絡しながら、キェルケゴールの思想の理解を深め、広く社会に普及することを目的とする。
- 4、**事業** 本会は、前項の目的を実現するために次の事業を行なう。
研究会、講演会の開催。機関誌『新キェルケゴール研究』の発行。キェルケゴールの著作の邦訳及び外国研究書の訳出。キェルケゴール研究に関する外国の事業の紹介。その他キェルケゴール研究に関する必要な事業。
- 5、**会員** 本会会員はキェルケゴールに関心を有する者とし、入会は理事会の承認をえるものとする。
- 6、**役員** 本会は次の役員をおき、役員は本会の運営を行なう。
会長1名。副会長1名。理事若干名。庶務理事1名及び幹事3名。監査2名。
- 7、**理事** 理事は総会において選出され、理事会を組織し、会の全般的な運営に当たる。任期は2年とする。ただし再任を妨げない。
- 8、**会長** 会長は理事会において互選され、本会を代表する。任期は2年とし、引き続きの再任は、2期を限度とする。
- 9、**副会長** 副会長は理事の中より会長の指名によって委嘱され、会長に事故あるときは会長職務を代行する。
- 10、**庶務理事及び幹事** 庶務理事及び幹事は理事の中より会長の指名によって委嘱され、会の実務上の運営に当たる。
- 11、**監査** 監査は総会において理事以外の者から選出され、会計監査を行なう。
- 12、**編集委員** 編集委員は理事会によって委嘱される。編集委員会規約は別に定める。

13、総会 本会は毎年5月に定時総会を開催し、事業報告及び会計報告・予算審議をし、理事の選出を行なう。

理事会が必要と認める時は臨時総会を開催することができる。会則の変更及びその他重要事項については、理事会の審議を経て、定時総会又は臨時総会において決定する。

14、会費及び会計年度 普通会員の年会費は6,000円とする。会員は機関誌の配布を受けるほか、本会の行なう事業に自由に参加できる。会費未納会員の処置として、3年間未納の場合は機関誌を送らない。

賛助会員は本会の趣旨に賛同し、その発展助成のための援助を行なう。個人は1万円以上、団体は10万円以上を寄付するものとする。本会の会計年度は各暦年の4月1日に始まり翌年3月31日に終るものとする。

15、事務局 本会の事務局を、東洋大学文学部哲学科中里巧個人研究室におく。住所は下記のとおり。

〒112-8606 東京都文京区白山5-28-20

東洋大学白山校舎

文学部哲学科 中里巧個人研究室気付

なお会計は、後藤英樹とする。

(本会則は2000年5月5日より施行する)

(2010年6月20日改正)

(2012年7月1日改正)

(2013年7月7日改正)

新キェルケゴール研究 第13号

2015年5月15日発行

編集発行 キェルケゴール協会

代表者 榊形公也

連絡先 〒112-8606

東京都文京区白山5-28-20

東洋大学白山校舎

文学部哲学科 中里巧個人研究室気付

TEL. 03-3945-4197 / 7353

website <http://www.kierkegaard.jp/>

e-mail address kierkega@toyo.jp

印刷：株式会社さとう印刷社

Kierkegaard Studies

No.13 (2015)

S. Kierkegaard and Orthodox Christianity:
the Fools for Christ and the Single Individual
Satoshi NAKAZATO ... (1)

Das Verhältnis von Glaube und Werk bei Sören Kierkegaard und Kanzo Uchimura im
Zusammenhang mit ihrer Luther-Interpretationen
Kota KINOSE ... (19)

Limitation of Knowledge and Strength of Love:
searching the Source of Faith in Kierkegaard's Thought
Hideki GOTO ... (34)

Individualizing Virtues: Possibility of Virtue Theory in Kierkegaard's Ethical Thoughts
Masaya HONDA ... (51)

Kanzo Uchimura, a Japanese Kierkegaard
Kinya MASUGATA ... (68)

The interpretation of Sartre's concept of "universal singular"
Connie MINAMI ... (87)

Book Review :

Jun Hashimoto, *Søren Kierkegaards Nordsjællandsrejse – Hvad er Sandhed?* –
Mime MORITA ... (103)

Takaya Suto, *Kierkegaard og "Christenhed"*
Kazutaka YONEZAWA ... (109)

Abstracts ... (114)

About the Society: annual report, regulation of submission & oral presentation,
next annual conference and society rules ... (120)

Kierkegaard Society (Japan)