

新キェルケゴール研究

第22号

キェルケゴール協会

2024年5月

目次

ハイペアの「権威」論文について：キルケゴールの政治観との関係で
鹿住 輝之・・・ 1

『日誌』の選択的研究
—絶えず「宣教師としてのキェルケゴール」という観点を省みつつ—
荻野 倫夫・・・ 23

キルケゴールの段階説の真意は何か
松房 玲加・・・ 42

2023年度キェルケゴール協会第23回学術大会シンポジウム：
「新時代のキェルケゴール研究」（報告）
鈴木 祐丞・・・ 55

キェルケゴールのイロニー論の現代的意義：「人格」概念の再生に向けて
木瀬 康太・・・ 59

キェルケゴールの『十八箇の建德的講話』の音楽的構造について
後藤 英樹・・・ 79

Abstracts・・・ 91

2023年度キェルケゴール協会第23回学術大会・・・ 96
2023年度キェルケゴール協会総会議事録・・・ 98
2023年度第5回キェルケゴール・セミナー・・・ 100
口頭発表および投稿に関する規定・・・ 101
『新キェルケゴール研究』査読規程・・・ 102
キェルケゴール協会会則・・・ 103

ハイペアの「権威」論文について： キェルケゴールの政治観との関係で

鹿住 輝之

はじめに

ヨハン・ルドヴィ・ハイペア（1791-1860）は、デンマークの詩人、劇作家であり、デンマークにヘーゲル哲学を紹介した人物として知られる。彼は自身の詩や劇を通し、ヘーゲル哲学をデンマークに普及させようと試みた*1。

彼は、またキェルケゴールが批判に向けた相手の一人とされる*2。キェルケゴールのヘーゲル主義に対する批判は、とりわけハイペアとそれを神学的に利用したマーテンセンに向けられたものである。しかしそのような批判にも関わらず、昨今の研究によれば、キェルケゴールは、青年期ハイペアのサークルと関わりを持ち、彼からヘーゲルを含め、様々な思想を学んでいる*3。例えばキェルケゴールが『イロニーの概念』の末尾で彼の名を挙げるように、キェルケゴールのイロニー理解は、ハイペアからの一定の影響を受けたものである*4。さらに筆者の考えでは、キェルケゴールの思想の中心となる「個別者（Den Enkelte）」の概念でさえもハイペアやマーテンセンの思想との格闘の中で生まれたものである*5。こういった関係を考慮するならば、キェルケゴールの用いる概念を理解す

*1 本稿は 2023 年 7 月 2 日に京都女子大学東山キャンパスで行われたキェルケゴール協会第 23 回学術大会での口頭発表を加筆修正したものである。

*2 ジョン・スチュワートは、キェルケゴールとヘーゲル主義者の関係についての緻密な研究を行い、その中でキェルケゴールの批判相手としてハイペアやマーテンセン、アドラーなどを挙げている。Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 50-69.

*3 Jon Stewart, *Cultural Crisis of the Danish Golden Age Heiberg, Martensen and Kierkegaard*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2015. pp. 195-213.

*4 そこでキェルケゴールは、イロニーの問題についての理解を深めるために、『祖国（Fædrelandet）』に掲載されたハイペアの詩集へのマーテンセンの書評を参照するように求めている。SKS 1, 357.

*5 個別はヘーゲル論理学に由来するものであるが、ハイペアは、『ペルセウス』第二

るために、着想のもととなり、その批判相手としたハイペアの思想との関係を見るが必要不可欠となる。

そのような哲学的な影響に加えて、着目すべきは、キルケゴールの持つ政治観とハイペアの政治観との関係である。デンマークでは1848年に三月革命が起こり、絶対王政から立憲君主制へと政体に変化し、それに伴って国家教会から国民教会へと教会の体制が変わった。この中心となったのが、オーラ・レーマンなどの自由主義者である。デンマークにおいて、自由主義者は、フランス七月革命後、ウィーン体制が動揺する中、新聞を主な媒体として、政府を批判しつつ、憲法制定を求めた^{*6}。1840年代に自由主義運動の中心となったレーマンは、信教の自由を求める運動やシュレスヴィヒ＝ホルシュタイン問題をきっかけに高まったナショナリズムなどを統合し、革命へと導いた^{*7}。そのような政治状況の中、キルケゴールは、学生だった1836年、ハイペアの発行していた『コペンハーゲン速達便 (Kjøbenhavns flyvende Post)』に自由主義運動の機関紙であった『コペンハーゲン新聞 (Kjøbenhavnsposten)』を批判する論考を書いている^{*8}。彼の立場は、自由主義者を批判し、政府を擁護する保守的なもの

号の「ローテ博士の三位一体論と和解論への批評」という論考の中で個別 (Det Enkelte) を用いて人間の在り方、そしてキリストを論じている。キルケゴールの用いる Den Enkelte は一般に単独者と訳されるが、キルケゴールもまたこの個別者という概念を用い、人間とキリストを論じている。このことから、キルケゴールが個別に対しハイペアと異なる意味を賦与することで、ハイペアとは異なる人間観、キリスト論を提出しようとした意図を見て取ることができる。この点に関し、以下を参照いただきたい。鹿住輝之『キルケゴールのキリスト論：同時代のヘーゲル主義者との関係で』新教出版社、2024年。

^{*6} オーラ・レーマンらの自由主義運動については以下を参照されたい。大谷愛人『キルケゴール青年時代の研究』勁草書房、1966年、137-157頁。

^{*7} この信教の自由を求める運動には、合理主義神学、農民覚醒運動、グルントヴィ派などがあり、それらは共に三月革命の原動力となった。同書、228-266頁。

^{*8} 『コペンハーゲン速達便』でのキルケゴールの自由主義批判は、1835年の彼の学生クラブでの講演に端を発したものである。当時デンマークでは政府が設置した地方議会を巡って議論が起きていた。地方議会は、政府が国民の意見を取り入れるための機関として設置したもののだが、その選挙資格は土地による制限があったため、大学教授などの知識人層が締め出される形となった。コペンハーゲン大学の経済学の教授であったC・N・ダヴィッツはこれについて『祖国』で政府を批判し、教授職を追われることとなった。そのような状況の中で出版の自由や政治への参加を求める自由主義運動が勢力を増し、学生内でも自由主義派と保守派の学生に分かれ討論

であった。この論考を読んだキェルケゴールの師ポール・マルティン・メラーは彼の論考をハイペアのものと取り違えたとされる*⁹。この逸話が示すように、キェルケゴールとハイペアは、政治的に保守派の立場を共有しており、絶対王政支持者としての立場を共有していた。

本稿では、ハイペアの政治観を、彼の「権威 (Autoritet)」論文を分析することによって考察する。「権威」論文は、1842年にハイペアの雑誌『インテリゲンス誌 (Intelligensblade)』の七号に掲載された論考である。この中でハイペアは彼の国家観を示すとともに、当時の自由主義運動への批判も行っている。ここに見られる自由主義運動への批判は、キェルケゴールのそれに一定の影響を与えられていると考えられる。その理由は、ハイペアがここで用いる区分である。ハイペアは、権威との関連で、人間の集団を国民 (Folk) と公衆 (Publicum) の二つに分ける。この二つの区分は、キェルケゴールの『文学評論』にも見られるものであり、特に後者の公衆概念は彼にとって重要なものである*¹⁰。そこでのキェルケゴールの批判の矛先は、水平化をもたらす新聞と、それによって暗示される自由主義運動であるのだが、その批判は後述されるように、ハイペアにも向けられている。しかしこのハイペアへの批判を加味しても、ハイペアの用いた公衆概念からキェルケゴールが一定の影響を受けたことは

会が行われることとなる。討論会でキェルケゴールは、保守的な立場として自由主義批判を行い、それが話題となった。これをきっかけとして『コペンハーゲン新聞』は出版の自由についての論考を五回にわたって掲載する。キェルケゴールの『コペンハーゲン速達便』の論考は、題名が「コペンハーゲン新聞第四十三号の中間論説について」というものであり、『コペンハーゲン新聞』の出版の自由についての論考の五つ目の論考に対して書かれたものである。この五つ目の論考の著者が自由主義運動の担い手として頭角を現し始めていたオーラ・レーマンであり、レーマンはこのキェルケゴールの論考に対し、『コペンハーゲン新聞』でその返答となる論考を書いている。キェルケゴールが行った学生クラブでの講演とこの論考については以下の文献を参照されたい。大谷愛人『続キェルケゴール青年時代の研究』、勁草書房、1968年、792-861頁。

*⁹ キェルケゴールはこの出来事を彼の日記に記している。「ポール・メラーはこれがハイペアによるものと考え、公園で以下の感謝を伝えるために彼を引き留めた。『飛行便が政治的になって以来、書かれたものの中で最も優れたものです』」SKS 17, 37.

*¹⁰ SKS 8, 86.

否定しえないだろう。そのためハイペアの政治観の理解は、キルケゴールを含む当時のデンマークの保守層の考えを理解するために有益である。

1. 『インテリゲンス誌』の刊行意図

「権威」はハイペアの雑誌、『インテリゲンス誌』の第七号に掲載された論考である。ハイペアは、これに先立って『コペンハーゲン速達便』や『ペルセウス (Perseus)』など多くの雑誌を刊行してきた。その中で扱われたのは、主にヘーゲル哲学やそれと関連した美学である。それらの雑誌刊行を通し、ハイペアはヘーゲル哲学のデンマークへの普及を試みた。1837年に出されたハイペアの『ペルセウス』の副題は「思弁的理念のための雑誌 (Journal for den speculative Idee)」というものであり、ハイペアはこの雑誌を通し、思弁的な認識をデンマークに広める目的を持っていた。彼によれば、デンマークにおいて、芸術や思想など様々な領域に興味や関心がもたれることとなり、それに応じて多くの専門雑誌が出版されたが、それらに統一を与える理念の認識が欠けていた。それらに統一を与えるのが、思弁的なものとしての理念あり、ヘーゲル哲学である。このペルセウスという名前の由来は、ギリシア神話の英雄からとられている。ハイペアはヘーゲル哲学が起こすだろうインパクトをペルセウスの英雄的行為になぞらえている。

この大胆な試みのモデルとしてその名前をこの雑誌が敢えて採用した神話の英雄は、ジュピターの息子である。彼はミネルヴァの盾とマーキュリーの翼を持ち、経験的で理念を欠くもの、メデューサを殺した。その切り落とされた首は、いまだにその表情の観察に没頭するものを石に変える。メデューサは、自然的に美しい。しかしミネルヴァは彼女の髪を蛇に変える。なぜなら彼女は彼女が愛したネプチューン、むき出しの自然の力と出会うことで知の神殿を冒涇したからである。ゴルゴンの血、止揚された実在論の生命の消失した起源から、バガス、詩的な馬が現れ、その翼の生えた背に乗り、その英雄は、理念を自由にする。岩に鎖でつながれ、海の怪物に呑み込まれる運命にあったアンドロメダという形をとって、その理

念はこれまで自然の力に結びつけられ、明け渡されていた。彼女が自由にされた後、彼は彼女と結婚した。ペルセウスは、その土地固有の意味で「破壊者」を意味する。しかし彼がもたらした破壊は、時間あるいは死に関する絶対的で否定的な破壊ではなく、新たな、より高貴な状態が続く英雄的な破壊であった。^{*11}

ここでハイペアは理念を欠き、全体との連関を見ない経験科学をメデューサにたとえる。そして想像力を用い、理念を救うペルセウスを経験科学の見方を打開し、全体の連関の中で個を見るヘーゲル哲学になぞらえる。このようにハイペアにとって経験科学に見られる個々のものを独立した個物として見る見方をいったん壊し、全体の中で見る有機的な見方をもたらしものが、ヘーゲル哲学なのである。

『インテリゲンス誌』においてもヘーゲル哲学が、彼の思想の基盤であるとともに普及されるべきものであることは変わらない。しかしこの雑誌では、それ以前に比べ、政治的な問題がより中心的に論じられている。『インテリゲンス誌』の一号の「読者へ」の中でハイペアはこの雑誌の刊行の目的について以下のように述べている。

人は、我々デンマーク人に対し以下のような非難を行ってきた。我々は、数年前まで、あまりに文学、特に美的な関心に夢中になっていたため、時代の大きな政治的努力（Tidsalderens store politiske Bestræbelser）を見ることができず、その中に存在する、我々自身の市民的、立憲的關係への方向付けについての要求を聞くこともなかった。しかし今や、長い時間をかけてこの問題を議論してきた新聞雑誌（Pressen）が、以前の欠点を改めさせ、その後、対立する一方が影響力を持つ時間が来たように思われる。そのため文学、とりわけ美的関心は、（中略）、新しい監察官（Regulator）を必要とする。その監察官は、非常に長く自身で歩んできた

^{*11} J. L. Heiberg, "Til Læserne," *Perseus*, Journal for den speculative Idee, no. 1, Kjøbenhavn, C. A. Reizels forlag, 1837, ss. v-xiv, s. xiii-xiv.

公衆（Publicum）を、彼ら自身の感情が妨げられないなら、容易に陥ることとなる過ちから連れ戻すため、そして、その理解と判定にとって重要なその詳述全体の中での本質的な要点を明らかにするために必要である。^{*12}

ハイペアによれば、デンマークの人々は文学や芸術に専心するあまり、当時のヨーロッパで議論の対象となった政治的問題について目を向けてこなかった。19世紀前半は、ナポレオン戦争後の経済的苦境にあってデンマーク文化が花開いたデンマーク黄金時代である。しかしこのような文化的興隆にあって、政治的な意識の醸成にデンマークは多くの時間を要した。例えばナポレオン戦争後に設立されるはずだった地方議会をフレゼリク六世は、七月革命後まで設立しなかったし、それもまたシュレスヴィヒ=ホルシュタイン問題というドイツ連邦との対外関係に刺激されたことによってであった^{*13}。

ハイペアは、新聞の普及により、そのような政治に対する関心が高まったことを肯定的に評価する。しかしその一方で、新聞が対立の一方、つまり政府に対し、批判的な立場に立つことで、諸個人の権利の拡大を目指す自由主義運動の影響力が大きくなっていることを指摘している。

ハイペアはこの雑誌で文学や演劇を扱いつつも、その中に反映される時代の傾向を読み取ろうとするのであり、その限りで政治も対象となる。それは専門家的な扱いではなく、人間の精神的な活動に通底する一般的、純粋な構造を見る限りにおいて、対象となる^{*14}。つまり文学や演劇や政治は、同じ時代に通底

^{*12} J. L. Heiberg, "Til Læseren," *Intelligensblade*, Første Binde, København: C. A. Reitzels Forlag, 1842, ss. 1-2.

^{*13} 大谷愛人『キルケゴール青年時代の研究』勁草書房、1966年、123-129頁。

^{*14} 「ここで述べられた対象の理解に寄与することが、この雑誌の目的である。それは従って特に文学と演劇に従事する。しかしすでにタイトルが、他の対象が排除されるべきではないこと、反対に、あらゆる関心が、政治的なものでも、つまり議論が純粋な専門性ではなく、一般的なもの、学問（Videnskaben）と一般的に教育された公衆にとって、関心ある問いを巡る限りにおいて、この雑誌（Blade）への関わりを見出すことができることを暗示している。より明確に言うなら、私はおそらく、以下のように言うことでこれを表現できるだろう。この雑誌の中で取り上げられることのすべては、単なる文献学ではなく、それによって少なくとも本質的に取り上げられる権利を持つ一般的な人間の特徴を持つ。加えて私は、

する精神を反映しており、その構造をつかむのがハイペアの意図であり、この作業をハイペアはヘーゲル哲学という「監察官」を見出すことによって遂行しようとするのである。それはまたこれまでハイペアが行ってきたヘーゲル主義の普及の延長線上にあり、タイトルを知識人の雑誌と名付けた意味であろう。そしてこのヘーゲル哲学によって当時の政治的状況を分析したものが、第七号の「権威」である。ハイペアは、これによって自由主義運動の個人の権利の拡大の主張に対し、国家の権威を強調し、絶対王政の擁護を試みている^{*15}。

2. 「権威」論文における国民と公衆

ハイペアは冒頭で権威の概念がこの時代を理解するために有用であることを主張する。彼にとって権威とは、国家が行使する力であり、主権にあたるものである。まず彼は、権威について以下のように述べる。

すべての権威はひとつの力 (Magt) であり、力として作用する。そのことはつまりその単なる存在 (Tilværelse) によってそうなのであり、根拠によってではない。権威は力である。なぜならそれは力そのものとして現実に存在するからである。権威は力を行行使する。なぜなら権威は力を持つ、あるいはそれ自体が力であるからである。権威の権利 (Dens Ret) は、それが存在する権利にほかならない。そして権威の権利は、またあらゆるものの中で最も実定的なもの (den Positiveste) でもある。それは生命の権利である。というも生きるものすべては、実存するための事実的権利を持っているからである。しかし単に現実的な存在に基づき、直接的にこの存在に結びつくものは、この概念の高次の展開において人が一般に権利という言葉によって理解するものではない。そのため人は力と権利は

このタイトルが、その本来的な意味で理解されるなら、十分にこの目的と特徴について述べていると考える」。Heiberg, "Til Læseren," op. cit, ss. 2-3.

* 15 立憲君主制を理想的な政治形態としたヘーゲルに対し、ハイペアは、絶対王政を理想的な政治形態とみなしている。Heiberg, "Løpe de Bega: Kongen og Bonden," *Johan Ludvig Heibergs Prosaiske Skrifter*, femte bind, Kjøbenhavn: C. A. Reitzels Forlag, s. 98

対立として分離し、権威は事実上あるのであり、法律上あるのではないと言う。この力と権利の対立は近年とりわけ明確にそして鋭く説明されたものの一つであるが、そのことは我々にそれを調停する統一を必要にさせ、それによりこの統一が探され見出されることの必然性を示した。私はこの時代で展開された分裂（Schisma）の中で理性の必然性を示そうと努める。また少なくとも私はこの統一における対立を理性的に止揚することの必然性を示そうと試みる。^{*16}

ハイペアにとって、権威とは、それ自体によって存在する力であり、他のものによって根拠づけられる必要のない力である。そしてその権威によって、権利、あるいは正しさが根拠づけられる。ハイペアによれば、権利と権威は、以前は互いに離れて存在することはなかった。しかし昨今、個人の権利が強調され、権威と権利が互いに対立するようになった。それがハイペアにとっての問題であり、かつその対立をヘーゲル哲学による思弁的な視点で統一的に見ることがハイペアの目的である。

この対立はなぜ起こったのか。それについてハイペアは次のように述べる。

時代の努力がとりわけ対象への客観的なつながりからの主体の解放であり、また自由への努力である限り、権威の止揚は、この努力に条件づけられる。力は一般に、人が、彼らがやすらう根拠を探究することの中に存在しなければならない。これにより、上で述べられた力と権利の対立が形成され、後者が前者を測る尺度となる。^{*17}

科学や啓蒙主義によって、既存の国家などを意味する客観的なものから個人は解放され、個人の権利が強調されるようになる。個人は、国家や宗教を考察の対象とし、その原理を探究する。ハイペアは、この試み自体に関しては「より

^{* 16} Heiberg, "Autoritet," *Intelligensblade*, Første Binde, Kjøbenhavn: C. A. Reitzels Forlag, 1842, ss. 157-158.

^{* 17} Heiberg, "Autoritet," op. cit, s. 161.

高い現実存在へと止揚される本性的な発展」とし、それまで意識されてこなかった個人へ目を向けたという意味で世界史における重要な発展とみなす^{*18}。しかしこの認識によって主体の重要性が強調され、対象と認識を分離する経験論の立場のみが正しいものとされるなら、国家や宗教の中に存在する認識と対象の相互関係を見落とすことになる。

しかし精神的な諸物、例えば国家、宗教、学問、芸術に関しては、関係は全く異なる。それらが認識の対象であるように、我々の認識は、再びそれらの認識の対象である。そしてその我々の認識のすべての新たな局面で、我々はそれらの固有の存在を変え、それらを異なるものにする。人は、認識され、愛される神が、単に認識できない本質として恐れられる神と同じものでないことを容易に認識するし、我々の認識と愛の程度自体が、神固有の現実存在における変化を起こすことを知っている。なぜなら人間の精神と心における神の支配は、この神の支配の発展全体に依存しているからである。このことと類似しているのは、国家が市民の意識の中に受け入れられ、この意識の異なる程度が国家の現実存在に本質的な影響を行使し、そのもとでこの意識が最高のものへと発展する手段は、それが芽吹いた状態や始まりの状態とは全く違ったものであるということである。さて以下のことがいわゆる立憲主義の努力の真の目的である限り、つまり国家をそこで国家がすべての市民の意識の中で生命を持ち、それによってそれ自体より高次の発展と正しい現存在を持つ限り、そしてそれゆえこの努力がまた同じ発展と結果の条件としてある国家形態を生み出すことである限り、その限りで、人は立憲主義的努力を正しいものと認めなければならない。^{*19}

ハイペアによれば国家や宗教、学問、芸術は、人間の認識の対象であるだけでなく、人間の認識に対し働きかけ、基礎づけるものでもある。例えば国家は法

^{*18} Ibid., s. 161.

^{*19} Ibid., s. 162-163.

により人間を裁き、罰するものとして見ることもできるが、人がその内実を見ることができる段階にまで達するのなら、一般意志の現れである法によって、人間全体を生かすものとして捉えられる。ここでハイペアはヘーゲルの理念を念頭に置いている。ヘーゲルにおいて宗教、学問、芸術は、人間の個体を個体として析出し、それによって自己を維持する理念の働きと捉えられる。そしてその個体と全体の発展は循環関係にある。ハイペアは、ここで国家と個人の関係性について、あらゆる市民の中でその意味が理解され、すべての市民が国家を人間の持つ理性的な働きの反映として見る点にまで至っているならば、立憲主義を正しいものであると捉えている。つまり市民が、法を自分たちが生み出したものと認識し、それを個人の欲求を制限するが、全体に対し、自由をもたらすものであると認識するならば、立憲主義は正しいものとなる。

しかしながら現状はそうになってはいない。ハイペアによればデンマークの自由主義者や彼らと同じ基盤に立つ保守派は、個人の権利と単なる利便性の観点から議論を展開する。彼らは単に「市民が絶対王政と立憲王政のもとで得ることができる善を、一方が他方より有利である規定にいたるために、示す」だけであり、他方において失われる善について話すことはない*²⁰。そしてそこでは個々の市民に多くの利便的な善を与えることが重要となる。しかし国家を有機的に捉えるハイペアにとって個々の市民の欲求を満たすための善は、調和を乱すものと捉えられる。ハイペアは憲法をそのような視座から見ることを勧める。

理念は自己を展開するし、しなければならない。この展開が諸個人へもたらしうる喪失あるいは苦しみは、彼らがこの展開に参加しているという意識、理念がそれらの苦しみによって成長し、彼ら自身もまた理念によってあるという意識に取って代わる。しかしこの本質的で唯一正しい憲法問題に対する視点を我々の政治家はまったく失っているようである。両方の政党は、国家を諸個人の一塊（Masse）へと解体し、国家をその集合とみな

* ²⁰ Ibid., s. 164.

す。彼らが頭の中で問うのは社会契約である。国家は彼らにとって、個別の個人の生産物である。国家は、論理的あるいは理念的に先在するその生産物にとっての前提として認識されなくてはならない。なぜならさもないければそれは理念ではないからである。諸理念はつまり永遠であり、神がそうでないのと同様に、創造されも生み出されもしない。しかし我々の政治家が国家を個別的な個人へと解体するために、個別的な個人は普遍的な人間の権利の基礎となり、権利が力の基礎となるので、諸個人の権威こそが国家を構成することになる。このように人はただしく力と権利の統一にいたる。しかしこれはあらゆる概念を頭の中で配置することによって起きるので、たんにそれを吹けば消えるような統一である。あらゆる理念はそれ自体その正当性を持っており、それに仕え働く個人によってあるのではない。権威を与えるのは、理念の先在 (Præexistens) であり、それはあらゆる人間の努力の前提となる存在である。国家は、それゆえその権威を自分自身で持ち、その市民によってではない。市民は反対にこの力のもとに屈服すべきである。*²¹

このようにハイベアは国家を個人の集積物と捉えるのではなく、国家を理念の発展の場と捉え、理念の自己展開の契機として個人を捉える。そのためハイベアは、市民に対し、個としての欲求の放棄と国家への服従を説く。そして市民が国家に働く理念を意識化した際に初めて憲法形態が変えられることが望ましいというのがハイベアの主張であり、その状況において初めて真に権威と権利は統一されるのである。

しかしデンマークの自由主義者にはこのような視点が欠けている。

我々の自由主義者たちが、来るべきデンマークの憲法が、目下のところ他の憲法形態の基礎となっているのと同じ原理によって、形成されるべきと要求するとき、それはまったく恣意的である。いやそれは恣意的なだけで

* ²¹ Ibid., ss. 165-166.

なく、新たな逸脱である。それは理念へ向かう代わりに理念から逸れる。なぜなら現在の憲法は多かれ少なかれ、誤った、アトム的な原理を採用しているからである。それは、代表が、有機体ではなく、一塊の代表であるべきとし、身分や団体ではなく個人の代表であるべきとする。^{*22}

自由主義者が求める憲法は、単に他の国の模倣にすぎず、個人の権利を強調し、アトム的な一塊、集積と導くものであり、ハイペアが言うところの正しい有機的な原理を採用したものではない。このようなアトム的な個人の集まりと理念を意識化した人びとの違いをハイペアは、国民と公衆という言葉で表現する。

（前略）自身で最良の発展する国民（Folket）と並んで、常に公衆（Publicum）が存在する。つまり常に権威が盲目的な力として働かなければならず、働くべきである個人の一塊（Masse）が残る。権威はそれを奴隷にしなければならないしすべきである。政治化された公衆は、市民法や刑法で暴徒が検査されるのと同じように憲法で検査されなければならない。しかしその意識の中で理念が生き、その意識に自身を結び付け集中する現実的な国民が存在するときには、そのような例外が、理念の前進を妨げることはできない。^{*23}

ハイペアは、権威を意識化できない公衆と権威やその源となる理念を意識化し、その中で自身の生命を捉える国民の違いを述べる^{*24}。国民は、理念を意識し、その中で自身を一契機としてする点で、全体の中で自身を部分とする有機的なものである。それに対し、公衆は自身の欲求のための権利を主張し、有機

^{* 22} Ibid., s. 168.

^{* 23} Ibid., ss. 174-175.

^{* 24} ハイペアは『インテリゲンス誌』の六号の「国民と公衆（Folk og Publicum）」の中で「国民は有機体であり、公衆は一塊である（et Folk er en Organisme, et Publicum en Masse）」と定式化して述べている。Heiberg, "Folk og Publicum," *Intelligensblade*, Første Binde, København: C. A. Reitzels Forlag, 1842, s. 133.

的な社会を解体するアトム的なものである。

ここでハイペアは自由主義者らをアトム的な原理に従う公衆と捉えている。真の政治的改革を求めるならば、彼が言うところの理念を意識化した国民とならなければならないのである。ハイペアは「国民の公衆への解体が常に急速に進み、市民感覚、単なる市民社会への感覚ではなく、国家への感覚が失われている」現代において、必要とされるのは、国家に働く理念を意識化することであるとする^{*25}。アトム的な原理に従う公衆は、全体の調和ではなく、自分たちの欲求に従って権利を主張する。それに対しハイペアは、個の欲求を社会全体の調和の中での契機として見る視点、国民の重要性を説くのである。

さてこの危機的状况は公衆によってもたらされたものであるが、この危機の象徴でもある公衆に対しても、ハイペアは一つの役割を与えている。ハイペアはヘーゲルの理性の狡知を持ち出し、彼らの運動も、諸個人の欲求に従っているものの、理念の前進を間接的に促進する媒体であると捉える。

ここで助けになるのはヘーゲルが特徴的に「理性の狡知（Fornuftens List）」と呼んだものである。理性は非理性的な諸個人を欺き、彼らを理性の使いとして働かせる。しかしその時彼らは全く別の目的のために働いていると思っている。低い衝動と欲求は、それによって人類（Menneskeheden）が自己を精神的自由へと高めるための媒体であり、そうして人類は、その反対のものを、それ自身意識的に闘争するものよりはるかに高いものを得る。鋤を発明したものは彼の発明の中に日ごとのパンを作るための媒体以外の物を見なかったが、鋤はそれに対し反対の意味、つまり精神の自然への支配の意義、（なぜならパンへの衝動は、まさに精神の自然への依存だからである）を持つ。そうして理念への現在の闘争（Strid）は理念の進展のための道を整え、混乱した努力は、最終的に彼らの意志や知識に逆らって、それによって理性がその光をともすための、燃料を提供する。^{*26}

^{*25} Heiberg, "Autoritet," op. cit, s. 174.

^{*26} Ibid., ss. 175-176.

「理性の狡知」はヘーゲルが『歴史哲学講義』において用いた言葉である*²⁷。ヘーゲルによれば、諸個人は自分自身の欲求を持ち情熱を持ってそれを遂行するが、その行為は個人の意図を超え、社会制度の変革や様々な結果をもたらす。そのように個人の欲求を用い、歴史を進展させるのが理性の狡知であり、個人の情熱を歴史の発展に利用する理性の働きを意味する言葉である。ハイペアは公衆が要求する権利は、アトムのであり、世界史の理念を意識化していないと批判する一方、そうした試みもまた歴史の展開の推進剤となると主張している。こうして誤った憲法理解でさえも理念の展開の契機となるのである。

このようにハイペアは、一方で自由主義運動への批判を行い、人々に理念を意識化するよう勧めつつ、他方で、危機的な状況を招いた自由主義運動や公衆さえも理念の働きの契機とする。その結果、ハイペアの歴史観は非常に観想的な性質を持つこととなる。つまりハイペアは、人々に対し、国家の中で働く理念を意識化するよう進めるのと同時に、それを行わない人々でさえも無意識的に理念の発展に仕えていると主張することで、予言者的な立場に立つのである。それは世界史の発展の一契機として個人を捉え、その個々の決定のいかんにかかわらず、歴史は完成へと向かうという決定論的な見方でもある。その点で、ハイペアは、キルケゴールの批判的となる*²⁸。しかしフランス革命時の恐怖政治やブルシェンシャフトの急進化の脅威を身近で感じた当時の知識人として、ハイペアにとってデンマークの自由主義運動への批判は、急務であったとも考えられる。そして自由主義運動が勢いを増した40年代初頭において、絶対王政の枠組みにおいて穏健な改革を提言することが、おそらく彼の目的であった*²⁹。

*²⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, G. W. F. Hegel Werke bd. 12, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970, S. 49.

*²⁸ 例えばキルケゴールは『哲学的断片に対する結びの非学問的な後書き』の中で思弁的なキリスト教の歴史解釈を批判する。そこでキルケゴールは、神がもし人類や国家の発展だけを考えるなら、諸個人の決定や苦悩は、その契機としての意味以外を剥奪されてしまうと批判している。SKS 7, 147.

*²⁹ 1841年はレーマンが地方議会の議員に選ばれた年である。そして翌年の1842年は、シュレスヴィヒとホルシュタインを分けるアイザー川を境界とし、北側のシュレ

3. キルケゴールの自由主義批判との関係

前述したようにキルケゴールは学生時代であった1836年に『コペンハーゲン速達便』で自由主義運動の批判を行った。キルケゴールはそこで自由主義運動の機関紙『コペンハーゲン新聞』を批判した。彼らは非常に激しい口調で政府を批判するが、それを無記名で行い、責任を取るのは編集者だけだとキルケゴールは批判する。さらにキルケゴールは、彼らの新聞を通した活動を「改革的な努力のパロディ (en Parodie paa den reformatoriske Stræben)」と形容する^{*30}。それが意味するのは、彼らが行う政治運動を、批判に終始するだけで、自らその理想を引き受け行為するような真剣さを持たないその態度である。キルケゴールは、改革の代用品で済ますそのような態度に批判を向け、それにより絶対王政を支持する保守的な立場に立つ。さらこの批判は新聞と結びつけられ、後にキルケゴールの『文学評論』の中で発展させられる。そこで新聞は、公衆と結び付けられ、現代の性質として批判される^{*31}。

『文学評論』では、革命の時代と現代を対比的することによって、現代の性質を描き出している。キルケゴールによれば、革命の時代は、「本質的に情熱的であり、したがってそれは激しく、奔放で、自己の理念の他は一切顧慮しない時代」である^{*32}。革命の時代において人々は、わき目もふらずに自身が持った理念と情熱に関わる。その理念は、直接的とも言われ、最終的には取って代わられるべきものとみなされるが、自分が思う理想的な状態を現実化しようとするという点で、キルケゴールは肯定的な評価を与える。それに対して現代は、「本質的に悟性的であり、反省的であり、情熱を欠いている時代であり、わずかな時間だけ熱狂するだけで、小賢しく無感動に過ごす時代」である^{*33}。

スヴィヒをデンマーク、南のホルシュタインをドイツとするアイザー政策 (Eiderprogrammet) をレーマンが発表した年である。また同年に覚醒運動の指導者 R・セーアンセン (Rasmus Sørensen, 1799-1865)、J・ハンセン (Jens Andersen Hansen, 1806-1877) はデンマーク初の農民階級の政治新聞『農民の友』を発行し、覚醒運動に政治的な色彩を与えている。

*30 SKS 14, 16.

*31 SKS 8, 86.

*32 SKS 8, 60.

*33 SKS 8, 66.

現代において人は、反省的になり、思考することによって理念と関わるが、それを実際に現実化しようと行為を妨げることになる。

キルケゴールは、反省がもたらすものとして妬み (Misundelse) を挙げる^{*34}。この妬みは二通りの現れ方をする。一つは自分自身に対する妬みであり、それは願望とも言い換えられる。願望は、あまりに過大な要求をするために個人がその行為を行うことを妨げる。つまり人は、反省的に理想的な状態を知ること、その状態と現実的な自己の距離におののき、それに近づくのを諦めてしまう。一般的な妬みという語感とは異なるが、自分自身が持つ理想に対し、それに自分が値しないと思わせるこの働きを、キルケゴールは妬みと表現している。それに対し、妬みが持つもう一方の意味は、傑出した者、つまり理想と主体的に関わり実現しようとする他者に対して向けられるものである。この妬みは、自らが諦めた理想的な状態を尺度にして、他者に対してもそのような状態に至ることは不可能であると断じるものである。

妬みは自身の存在と目指すべき理想の関係を意識するが、それが深化するにつれ、次第に自分自身の存在を忘れ、理想を尺度とした批判のみが残るようになる。

妬みは人格を欠いた原理 (Charakterløshedens Princip) として現れる。それは惨めな状態からひそかに何者かになろうとするが、常に自分は無益なものであるという自認によってそれを隠している。人格性を欠いた妬みは、傑出した者が傑出した者であることを理解しない。妬みは、たとえ否定的であっても自身が傑出した者を認めていると理解せず、傑出した者を引きずり下ろし、けなそうとし、その結果、傑出した者が傑出した者でなくなっていると思っている。^{*35}

妬みは、自身で理想を現実化することを諦める。しかし反省によって、概念や思想の上の理想的な状態を持ち出し、傑出した他者とそれを比較し、理想に至

* 34 SKS 8, 78.

* 35 SKS 8, 80.

らない点で、自分と等しいものとする。そのようにして妬みは、傑出した者の立場を自分たちと同様の場所まで引きずり下ろし、それによって、否定的に自己の存在を確かめるのである。このような過程を経て、妬みは、徐々に自身の存在を忘れ、自身と理念を同一視するようになる。さらにその結果、ひたすらその理念によってすべてを否定するようになる。そしてこの妬みが、固定化し、常態化すると水平化（Nivellering）と呼ばれる現象が生じる^{*36}。

水平化は、デンマーク語の *nivellere* の名詞化であるが、そこには、異なった水準や高さにあるものを同程度の水準に均一化し標準化するという意味がある^{*37}。キェルケゴールは、古代においては卓越した力を持った偉人が集団の代表となり、人々に道を示したとする^{*38}。ここではある種の理想的な姿が、偉人によって示され、それに向かうという姿勢が見える。しかし現代では人々は反省という思考の働きによって理想と同一化するが、身体を伴う活動の中で理想を現実化しようとするならば、それは愚かしいことであるとののしられる。つまり現代では反省によって生じる理想との同一化と理想によって否定される現実の自己との二側面が分離し、どちらにおいても均一なものとなっているのである。このような状態において人々は、反省という思考の側面においては理想と同一化するが、それを現実の身体と関わらせるような具体的な行為には至らない。

そしてこのような水平化が起こるための一つの条件として挙げられるのが新聞であり、それによって生じる公衆である。キェルケゴールは以下のように述べる。

水平化が本来的に生じえるために、まず亡霊が生み出されなければならない。それは水平化の精神、巨大な抽象であり、すべてを包括するものであり無であるもの、一つの蜃気楼である。この亡霊が公衆（Publikum）である。情熱を欠き、反省的である時代においてのみ、この亡霊はそれ自体が

^{* 36} SKS 8, 80.

^{* 37} *Politikens Nu dansk Ordbog*, København: Politikens Forlag, 2001, 2. oplag, s. 761.

^{* 38} SKS 8, 81.

抽象となる新聞雑誌（Pressen）の助けによって、自己を発展させる。熱狂的な時代、情熱が燃え上がった時代、国民（et Folk）が、あらゆるものを破壊しねじる、実りのない不毛な理念を実現させようとするとき、そこにはしかしいかなる公衆も存在しない。^{*39}

公衆とは新聞を媒介することによって作り上げられる抽象化した人間の集団である。それは現代の特質ともいえる反省的な思考によって生み出されたものであり、行動と分離した思考である。例えば古代において人々はある特定の団体に属するものとしてその思想や発言に対し責任を持ち、それを行動に移した。それは革命の時代においても同様であり人々は、それが誤ったものであったとしても情熱をもって共有された理想を現実化しようとした。キルケゴールはその理想と主体的に関わる人間の集団を国民と呼ぶ。それに対し、現代では新聞を媒介することによって具体的な組織を持たない集団が形成される。新聞によって形成された世論を共有する人々の集団は、その思想やそれが主張する理想に対して責任を持つことはない。新聞は、理想的な高見に立って現状を批判するだけであり、実際にその状態を実現するための責任を引き受けない。そしてそのような新聞の作り出した考えと同調し、高みに立ち、その理想を現実化することのないものが公衆なのである。

ここでのキルケゴールの批判は、新聞雑誌を用い、反省的となることを促し、公衆を生み出す作用に加担する自由主義運動に向けられている^{*40}。公衆は傑出した者を妬み、理想と自己を同一化し、傑出した者を批判する。しかしこのような批判は、批判に終始し、決して現実の行動へと至ることがなく、真剣さを伴わないものである。キルケゴールがここで批判するこの公衆の性質は、彼が学生時代に『コペンハーゲン新聞』を批判する際に用いた「改革的な努力のパロディ」が持った性質と同質のものである。政治新聞は、政府を批判する

^{*39} SKS 8, 86.

^{*40} Kirmmse は『文学批評』の批判対象が、情熱を持ち行動を起こさない自由主義者とハイペアなどの保守層に向けられていることを指摘している。本稿はそこから多くの着想を得た。Bruce Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Indianapolis: Indiana University Press, 1990, pp.263-278

ことに終始し、自身が語ることに責任を持ち、それを引き受けることはしない。そしてそのような態度がまた責任を持たずに理想的な立場に立ち批判を行う公衆を育てることになるのである。

このように公衆という概念を用い、自由主義運動を批判するという点で、キェルケゴールは、ハイペアを踏襲する。また国民という概念に関しても、反省的となった公衆と対比され、より具体的な共同体として捉えられる。しかしキェルケゴールとハイペアの批判の論点は、若干異なっている。ハイペアは、公衆を自身の欲求の充足を要求し、理念から離れる個人の集積と捉え、国民を理念との有機的な関係をもったものと捉えた。それに対しキェルケゴールの公衆は、理念との正しい関係を持っていないという点でハイペアと共通点を持つものの、反省によって抽象化し、それにより理念と一致するという点で批判されるのである。この反省や抽象化との関係で、ハイペアの思想も、また公衆化をまねくものとして批判される。ハイペアは、『文学批評』で体系を書いた「学問的大家」をして暗示されているが、体系の輪郭を描くだけで、書き終わったかのようにふるまう人物とされている*⁴¹。これはキェルケゴールが広告の時代とする現代との関連で述べられているが、これは、思想だけを伝え、それを現実化することのない行為の欠如と結び付けられている。さらにキェルケゴールにとって国民は、ハイペアのように理念との正しい関係を構築したものとしての役割を持たない。それは、キェルケゴールが理念との正しい関係を、歴史や人間の政治的営みによって達成されるものではなく、宗教的なものとの関係によって達

*⁴¹ キェルケゴールは現代を広告の時代とした上で、ハイペアを以下のように揶揄している。「巨大で基礎的な教への獲得は我々の時代の若者にとっては想像もつかないので、人はそれを笑うべきと考える。それに対し学問的大家は全く異なる芸当を生み出すことができる。彼は定期購読計画のなかですべてを包括する体系に対する若干の輪郭をスケッチし、読者に対し、かれがすでに体系を読んでしまったかの印象を（定期購読予定によって）与えることができる。なぜなら百科全書家たちの時代、つまりたゆまぬ努力によって何ページも書いた彼らの時代は過ぎ去り、いまや軽装の百科全書家たちの出番がやってきたのである。彼らは、あらゆる現存在や学問をついでに片付けるのである」。ハイペアは『ベルセウス』紙の中に『論理体系』の予告として最初の二十三のパラグラフを書いたが、続きは書かれなかった。ここでは、概略のみを書き、実際にそれを完成させない行為の欠如と体系自体が持つ反省的な性質の双方が批判されている。SKS 8, 68.

成されるものと捉えていたためである。そのことは以下の文章から読み取れる。

革命の時代は本質的に情熱的である。そしてその限りで直接性を持つが、この直接性は最初の直接性ではなく、最高の意味での最後の直接性でもない。この直接性は、反動の直接性であり、その限りで一時的な直接性である。このことは情熱の持続性への問いに関し決定的である。しかし理念からみると、それが一時的な理念のために、個人は結局自身に不信仰（utro）になる。しかしただ宗教的なものである最高の理念においてのみ人間は理念的にみて、決定的な休息を見出すことができる。^{*42}

ここに見られるようにキルケゴールは、主体的に理念と関わったと言う点で、革命の時代を評価する。しかし革命の時代がその関わりを持つ理念は、一時的なもの、つまり時間によって過ぎ行く現世的な次元にとどまるために、最終的には宗教的な真理に至ることはないとされる。そのためキルケゴールが求める理念は、政治的な領域に求められるのではなく、宗教的なものに求められることになる。

しかしこのような差異にも関わらず、正しい理念との関係の結び方はキルケゴールにおいてもハイペアと同様に有機的なものと捉えられる。

諸個人が情熱をもって本質的に理念に関係し、そこで統一を持って同じ理念に関係する時、この関係は完全であり正常である。関係は個人的で分離しているが（それぞれは自己自身を自己自身に対し持っている）、理念的に統合している。（中略）天球の調和はそれぞれの天体が自己自身に関わると同時に全体へ関わる統一である。^{*43}

このような理念との有機的な関わりは、キルケゴールにとってその理念を現実

^{* 42} SKS 8, 63.

^{* 43} SKS 8, 61.

化しようとする行為とそれに伴う情熱によってなされる。それに対し、ハイペアは理念の一契機として自己を捉える観想的な働きによってなされることになる。しかしキェルケゴールにとって観想的に理念と関わることは、理念の一契機として自己を捉え、人類や国家の運動に目を向けさせることによって、個々人の現実の行為の重要性を忘れさせる危険性があり、そのことから、新聞がもたらす公衆化と同様のものと捉えられた。そのため理念との有機的な関わりを主張しながらも、ハイペアは批判の対象となったのである。

おわりに

以上本稿ではハイペアの「権威」を見ることによって、彼の自由主義批判とそれに関係する公衆、国民の概念について見た。ハイペアの自由主義批判は、当時のデンマークでの自由主義者への批判であり、彼らが、個人の権利を過度に強調することに対する危機意識から来た。ハイペアによれば、アトム的な原理に基づき、個人の権利のみを主張する公衆は、有機的な国家の調和を乱す。ハイペアは、そのような危機に対し、権威の源泉である理念を意識化し、世界史の中の一契機として自己を認識することを勧めたのであり、そのような人々がハイペアにとっての国民である。ハイペアは、国民であることを勧めることによって、デンマークの絶対王政を守り、穏健な改革を目指したと言えよう。

ハイペアと同様にキェルケゴールの批判もまた、当時の自由主義者に向かっていった。しかし彼が危機的に感じていたのは、反省的となり、抽象化する時代の傾向であった。人々は、新聞雑誌を媒介にし、反省的な思考の中で自身の存在を忘れ、抽象化する。そうした人びとがキェルケゴールにとっての公衆であり、そのような思考をキェルケゴールは自由主義運動の中に見ていた。そのためキェルケゴールの絶対王政への支持は、ハイペアのようにそれが理念を発展させる場として考えられたからではなく自由主義運動への不信と批判からのものと考えられる。国民に関してキェルケゴールは、革命の時代と結び付け、理念と主体的に関わるものとして描いているものの、それが追う理念を一時的なものとして、一面的にしか評価していない。それはキェルケゴールの考える理念が宗教的な領域と関わるためであろう。

ハイペアとキルケゴールの公衆についての批判は双方とも、当時の自由主義者に向かっているという点で、一致するが、その内容には差異があった。ハイペアの公衆が、諸個人の権利のみを主張し、国家の調和を乱すものとして描かれたのに対し、キルケゴールの公衆は、反省的に理念と一致し、自身の存在を忘れ、行為を行わないものとして描かれた。そしてその反省的な傾向をキルケゴールはまたハイペアの中にも見ていた。このようにキルケゴールの公衆概念は、自由主義批判という点でハイペアからの一定の影響が見られるが、その内実においては、ハイペアと異なるのである。そしてその差異が、キルケゴールとハイペアの決別を決定づけたものでもあるのではないだろうか。

『日誌』*¹の選択的研究*² —絶えず「宣教師としてのキェルケゴール」という観点を 省みつつ*³—

荻野 倫夫

キェルケゴールにとって、真のキリスト教は常に普遍的かつ宣教的性質を持っていなければならないことは疑う余地がなかった。「新約聖書によれば、キリスト教は絶えざる宣教である。すべてのキリスト教の宣教師 (enhver Xsten Missionair) よ、『出て行ってわたしの教えを宣べ伝えよ。』」もし人がこの働きを忘れ、安息に居を定めるなら、キリスト教は彼にとってその意義を失い、脱落が始まる。キェルケゴールは個人がこの働きをも

*¹ 本稿はなぜ研究対象を『日誌』に限定しているのか。本稿は、2022 年 10 月 13 日付けで英国ミドルセックス大学より哲学博士号を授与された博士論文 *A Study of Kierkegaard as a Missionary and the Possible Applications in Japan* の 8 章にあたる。筆者の博士論文は「宣教師としてのキェルケゴール」研究であり、3～8 章をキェルケゴールの一次文献の研究にあてている。3 章は低次仮名著作『あれか、これか』、4 章は本名著作『二つの建徳的講話』(1843 年)、5～6 章は高次仮名著作『死に至る病』と『キリスト教の修練』、7 章は未刊行著作『わが著作活動の視点』、8 章は『日誌』を研究対象としている。それゆえ本稿の研究対象は『日誌』のみとなっている。筆者の他のキェルケゴールの著作についての「宣教師としてのキェルケゴール」研究は、上記博士論文の当該の章を参照されたい。8 章を選んだのは以下の理由である。他の章に比べて独立の論文として理解しやすく、何よりも「宣教師」という語彙が『日誌』にふんだんに使われていることは研究者に余り知られておらず、発表の意義があると思われたからである。なお本稿は、大意は変わらないが、上述の博士論文 8 章の一文一文の翻訳というより、適宜部分削除、部分修正、部分挿入をしている。

*² 「選択的研究」の「選択」の意味について。本稿は『日誌』における「宣教師」という語彙とその周辺の関連語彙を集中的に研究した。そのような意味で「選択的」研究である。

*³ 本稿は、第 4 回キェルケゴール・セミナー (2022 年 12 月 10 日、三鷹市市民協働センターおよび Zoom) で筆者が行った研究発表「『日誌』の選択的研究——絶えず「宣教師としてのキェルケゴール」という観点を省みつつ」の原稿内容を加筆修正したものである。凡例は以下の通り。本稿におけるキェルケゴールの著作からの引用は、脚注においてデンマーク語原典第 4 版 (Søren Kierkegaards Skrifter, vols. 1–28, vols. K1–K28, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, and Finn Hauberg Mortensen, Copenhagen: Gads Forlag 1997–2013、以降 SKS) の当該箇所を、また既存邦訳がある場合はその箇所を表示

う一度思い起こす必要があると考えていた。「安息の中にあるキリスト教は、正にそのことによってキリスト教ではない。この種のことが現れるや否や、その意味するところは『宣教師 (Missionair) となれ』ということだ」*4。

— ハワード・V・ホング、エドナ・H・ホング、グレゴア・マランツク

1967-78年、ホング夫妻とG・マランツクは、キェルケゴール『日誌』の英訳を時系列でなく項目毎にまとめ発刊した。上記引用はその一部で、「宣教」という項目でまとめられた個所の冒頭部分である。「宣教」(Mission)は、上記『日誌』におけるキェルケゴールの言葉によれば、「出て行ってキリストの教えを宣べ伝えること」であり、「宣教師」(Missionair)は「宣教する者」とひとまず定義できるだろう。本稿は、研究対象を『日誌』に限り、キェルケゴールがすべてのキリスト者は宣教師であると考え、また自身も宣教師であることを自認していたことを論証し、かつその宣教師的性質とはどのようなものかを明らかにする。項目別編集のホング夫妻とG・マランツクの『日誌』は便利な

した。なお本稿においてその引用箇所として表示する既存邦訳は以下の通り。『キェルケゴール著作集全21巻+別巻』白水社、1972年；『キェルケゴールの講話・遺稿集全9巻』新地書房、1983年；『キェルケゴールの日記』弘文堂、1949年。ただし未邦訳か、既存邦訳は存在するが本稿筆者が未入手の場合は、適宜 Howard V. Hong and Edna H. Hong による著作の英訳や、『日誌』の英訳 (*Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1-6, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk (vol. 7, Index and Composite Collation), Bloomington, IN: Indiana University Press 1967-78、以降 JP)、また SKS が欠いている日誌記述については (*Søren Kierkegaard Papirer*, vols. I to XI-3, ed. by Peter Andreas Heiberg, Victor Kuhr, and Einer Torsing, Copenhagen: Gylden dalsk Boghandel, Nordisk Forlag, 1909-48、以降 Pap.) の当該箇所をそれぞれ表示した。キェルケゴール著作からの引用は、脚注に邦訳の書誌情報がある場合は、当該邦訳からの引用である。邦訳の書誌情報がない場合は、筆者がデンマーク語原文から訳出した。第4版 SKS が欠いている日誌記述は、1967-78年発行のホング夫妻とG・マランツク訳/編の『日誌』英訳から和訳(重訳)した。第4版 SKS の『日誌』からの訳出の際、キェルケゴールが後から書き込んだ箇所については* (アスタリスク) をつけ、それと分かるようにした。聖書は『聖書協会共同訳』を用いた。

*4 Howard V. and Edna H. Hong, Gregor Malantschuk, s.v. "mission" in *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Volume 3, L-R*, ed. and trans. by Howard V. and Edna H. Hong, assisted by Gregor Malantschuk, Bloomington and London: Indiana University Press 1975, 820、引用文の中の二重鍵括弧部分は、SKS 25, 241, NB28:33/JP, III 2730 n.d., 1853 および SKS 26, 16, NB31:17/JP, III 2731 n.d., 1854, デンマーク語挿入は荻野。

反面、キェルケゴールの思索の跡を辿れない難点がある。そこで本稿は、『日誌』を時系列で研究し、より正確で詳細なキェルケゴールの「宣教師」(Missionair)の概念を抽出する。

第1章 『日誌』における「宣教師」への言及

本章は、「宣教師」への言及から、『日誌』における彼の「宣教師」に関する基本理解を明らかにする*⁵。キェルケゴール解釈者が何よりもまず念頭に置かなければならないのは、彼の全著作はキリスト者になるという問題を追及していることである。生前未刊行の自著解説著作『わが著作活動の視点』を開始するにあたり、キェルケゴールはこう説明する。「こうした次第でこの小著は著作家としての私が真に何であるか——私が宗教的著作家であり、またあったということ、私の全著作活動は[……]いかにして人はキリスト者となるか、という問題にふれようとするものである」*⁶。

第二に、以下の日誌記述によれば、キリスト教に関わりたくと深く切望する

*⁵ 正確を期するために述べると、本稿で取り上げることのできなかった「宣教師」(Missionair)、「その宣教師」(Missionairen)、「宣教師たち」(Missionairer)、「その宣教師たち」(Missionairerne)についての言及がまだ他にもある。刊行著作も含めると、以下の箇所は、本稿のテーマに直接かかわるものでないか、そこで表明されている思想がキェルケゴールの宣教師概念としてはあいまいなので、取り上げずとも、キェルケゴールの「宣教師」概念を論ずるにあたり問題はないと判断した。SKS 6, 318/『人生行路の諸段階 (下)』白水社、98 頁; SKS 7, 549/『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき (下)』白水社、369 頁; SKS 7, 551/『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき (下)』白水社、370 頁; SKS 10, 222/『キリスト教的講話 3, 4/野の百合と空の鳥』新地書房、97 頁 (Missionair は「伝道者」と訳出されている); SKS 12, 104/『キリスト教の修練』白水社、138 頁; SKS 17, 262, DD:143/JP, III 2738 Sep 17, 1838; SKS 18, 26, EE:60/JP, V 5382, May 11, 1839; SKS 24, 207, NB23:4/JP, III 2758, n.d., 1851; SKS 28, 162, Letter 84/JP, V 5548 Letters, no. 62 January 16 [1842]; SKS 20, 237, NB2:258/JP, V 6070, n.d., 1847. たとえキェルケゴールの「宣教師」概念考察のためには重要と思われる箇所であっても、紙幅の関係で取り上げることのできなかったものは以下である。SKS 16, 24/『わが著作活動の視点』白水社、33 頁; SKS 16, 29/『わが著作活動の視点』白水社、42 頁; SKS 20, 309, NB4:47/JP, I 473 n.d., 1848; SKS 23, 209, NB17:63/JP, III 3569, n.d., 1850; SKS 24, 363, NB24:68/JP, III 3521 n.d., 1851; SKS 25, 156, NB27:42/JP, 401, n.d., 1852; SKS 25, 223, NB28:13/JP, III 2729 n.d., 1853; SKS 26, 16, NB31:17/JP, III 2731 n.d., 1854; SKS 27, 658, Papir 554/JP, IV 4730 n.d., 1855. つまりキェルケゴールが宣教師の働きはキリスト教の欠くべからざる部分を占めると述べる箇所、自分自身を宣教師として紹介している箇所は、『日誌』にふんだんにあるということである。

*⁶ SKS 16, 12/『わが著作活動の視点』白水社、12 頁。

者は、第一義的には不可避免的に殉教者となるという。後にキェルケゴールはこれに自ら注釈を入れ、それはとりもなおさず宣教師となることだ、と解説している。

しかしながらもし君が、キリスト教に関わりたいという深い切望を感じるなら、よし、では、*キリスト教的なものに従い、より厳密な意味で従い出て行き給え。その教えのために苦しむために、殉教者になるために。

*異教徒の間または「キリスト教国」で、宣教師としてその教えのために証しするために*⁷。

上記引用でキェルケゴールは、異教徒の中に住むかキリスト教国に住むかに関係なく、真のキリスト者は宣教師となると主張する。先に真のキリスト者となることが、キェルケゴールの全著作の目標であると確認した。もし宣教師となることが真のキリスト者の条件の一部であるなら、宣教師となることもまた、彼の全著作の目標に含まれていることになる。以下の日誌記述では、キリスト者即宣教師であると言われている。

新約聖書では、キリスト教は絶えざる宣教である、すべてのキリスト教の宣教師よ (enhver Xsten Missionair)、出て行ってわたしの教えを宣べ伝えよ—そして今や私たちみな、宣教師になろうとは微塵も思わないほどキリスト者になっている—最後の手段として宣教師になることをつかむ一部の(不) 幸せな者を除いて—ひどい風刺だ！*⁸

キェルケゴールにとって、キリスト者はすべからく宣教師となるべきである。

第三に、キェルケゴールにとって、宣教師と単独者 (den Enkelte) は深い

*⁷ SKS 27, 593, *Papir 464/JP*, III 3581 n.d., 1853-4.

*⁸ SKS 25, 241, NB28:33/*JP*, III 2730 n.d., 1853.

関係で結ばれている。

単独者。このカテゴリーは、異教を解体するのに、ソクラテスによって一度だけ、決定的に弁証法的な仕方（この最初の時）使用された。キリスト教国において二度目、正反対の仕方（このカテゴリーが使用されるだろう一人を（キリスト者を）キリスト者とするために^{*9}。それは、宣教師がキリスト教を宣教する異教徒に関係する宣教師のカテゴリーではなく、キリスト教国そのものの中における宣教師のカテゴリーであり、それはキリスト者であること、またキリスト者となることを内面化するためのものである。^{*}

^{*}宣教師である彼が来るとき、彼はこのカテゴリーを使うだろう。だからもし時代が英雄を待っているなら、待ちぼうけとなる。むしろ宣教師は、聖なる弱さの中で、人に従順を教える者としてやって来るだろう—彼らが不敬虔な反抗の中で、神に従順な彼を殺し死に至らしめることによって。^{*10}

「単独者」はキェルケゴール思想の大事な部分を占めることは良く知られている。「単独者」はその時々によりレギーネ^{*11}、ソクラテス^{*12}、イエス・キリス

^{*9} 「（キリスト者を）キリスト者とする」とはどういう意味だろうか。キェルケゴールの意味するところは、同時代のキリスト者は名ばかりのキリスト者ということである。だから、キェルケゴールは彼らが真のキリスト者となるために奉仕している。キェルケゴールの仮名著者の一人であるヨハネス・クリマクスは、キリスト教国デンマークでは「われわれはすべてがキリスト者であると想定されている」が、「しかしキリスト者になることは、ほんとうはあらゆる課題のなかでもっともむづかしい課題である」と述べる。（SKS 7, 55; 343/『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき（上）』白水社、95 頁；『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき（中）』白水社、330 頁）。

^{*10} SKS 20, 281-2, NB3:77/JP, II 2004 n.d., 1847.

^{*11} SKS 5, 13/『二つの建徳的講話 1843 年；三つの建徳的講話 1843 年；四つの建徳的講話 1843 年；牧師資格取得説教』新地書房、13 頁（「二つの建徳的講話 1843 年」の「序言」）、キェルケゴール著作における「単独者」初出箇所。ここでは「単独者（den Enkelte）」でなく「あの単独者（hiin Enkelte）」が使われている。

^{*12} SKS 20, 281-2, NB3:77/JP, II 2004 n.d., 1847.

ト^{*13}、キェルケゴール自身^{*14}などを意味し、多義的な意味合いを持つ。しかしながら通常、「単独者」という言葉は、彼の孤独で非社会的または個人主義的な思想を体現していると考えられているようである。ところが「単独者」という語彙の創始者であるキェルケゴールによれば、単独者は宣教師となる^{*15}。キェルケゴールの単独者は、非社会的個人主義者であるどころか、キリスト教の福音の強力な伝播者なのである。先の日誌記述によると、ソクラテスは「単独者」のカテゴリーの使用において—キェルケゴールが後に続くまでは—ただ一人（歴史の中に）立っている。しかしキェルケゴールはソクラテスをただ猿真似するのではなく、このカテゴリーをキリスト教国における宣教師へと作り変えている。

さらに先の日誌記述^{*16}によれば、キリスト教国における宣教師は聖なる弱さの中で殺されることにより、神に対する従順を人々に教えるという。よって第四に、宣教師は殉教者となる。ある人々は、キェルケゴールの同時代人であるハンス・ラッセン・マルテンセンのように、こう言いたくなるかもしれない。「本当の石を投げられて石打ちにならなければ、真理の証人になれないのか」^{*17}。キェルケゴールは、殉教者は必ず石で打たれなければならないと言っているのではない。ジャック・マルダーJrが簡潔にまとめているように、「…アンチークリマクスとキェルケゴールは、論理的に言って全ての人が殉教者となれる訳ではないこと、しかし最低でも人は『可能性における殉教』を経験しなければならないことを認めるだろう」^{*18}。だから問題は、人が実際に石で打

^{*13} SKS 12, 94-102/『キリスト教の修練』白水社、122-35 頁

^{*14} キェルケゴールは自身の墓に「単独者」と刻んで欲しいとするほど、自他共に認める「単独者」であることを願っていた。SKS 20, 137, NB2:3/JP IV 4116; SKS 16, 98/キェルケゴール『わが著作活動の視点』白水社、155 頁

^{*15} Cf. SKS 22, 396-7, NB14:89/JP, II 2019 n.d., 1849.

^{*16} SKS 20, 281-2, NB3:77/JP, II 2004 n.d., 1847.

^{*17} Joakim Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*. Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University Press 2005, 736.

^{*18} Jack Mulder, Jr., 'Martyrdom/Persecution' in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 15, Tome IV: Kierkegaard's Concepts: Individual to Novel*. ed. by Steven M. Emmanuel, William McDonald, and Jon Stewart, London and New York: Routledge 2014, 128、引用文の中の二重鍵括弧部分は、SKS 12, 220-1/PC, 226。ジャック・マルダーJr はSKS 22, 100, NB11:170/JP, I 504 も参照するよう示唆している。

たれるかどうかではなく、彼/彼女がキリスト教の真理のために自身の命を犠牲にすることを意志するかどうかである。キェルケゴールの語法における殉教者は、キリスト教の真理のために生き、死ぬ意欲の存在を指し示す*19。以下の日誌記述もまた、「単独者」「宣教師」「殉教者」を互いに関連付けている。

「単独者」のカテゴリーを教育的に用いる「殉教者」、この「将来の殉教者」（「宣教師」）は、もちろん彼自身のうちに時代（「反省の時代」）に対してふさわしいものをもっている—信仰、および危険を冒す勇気に加え、優れた反省は、殉教者となりつつあるため、または殉教者となるために、無限の反省の作業またはその予備的作業を必要とするだろう。*20

第五に、上記引用によれば、「宣教師」「単独者」「殉教者」であるキリスト者は、彼自身のうちに反省の時代に対してふさわしいものをもっている。「反省の時代」とは何か。キェルケゴールにとって、反省はまさに現代の特徴であり*21、「反省の時代」は「現代」を指す*22。彼はただ迷い、躊躇し、決断を下さないで反省のみに留まることを問題視し、その現象を現代における病と診断す

*19 Cf. 「キリスト教は…真理の証人によって仕えられたのである。かれらはこの教えによって利益を、しかもあらゆる利益をあげる代わりに、この教えのために身をささげ、しかもいっさいを犠牲にした人々である。つまりかれらは…この教えのために生きかつ死んだ真理の証人なのである」。SKS 16, 183-4/『瞬間 / 自らを裁け』白水社、333-4 頁（強調キェルケゴール）。

*20 JP, III 2649/ Pap. IX B 63:13 n.d., 1848.

*21 キェルケゴールは、現代の特徴としての反省を以下のように描写している。「ところが情熱のない反省的な時代にあつては、事情はまったく違ってこよう。「あんな沖のほうまであえて出かけて行くなんて、骨折り損というものさ。だいいち、愚かで滑稽だよ」とみんなが異口同音に言い合い、分別顔をしてお互いの賢明さをお互いに賞賛し合うことだろう。こうして人々は[……]——感激の冒険を芸の提示に変えてしまうことだろう。人々はその場へ出かけていこう。安全な場所に立って、玄人ぶった顔つきをして、巧妙なスケーターたちの大多数がぎりぎりのところまで「つまり、氷がまだ安全で危険がまだ始まらないところまで」滑走して行って、それからターンして引き返す巧みな演技を鑑賞することだろう」。SKS 8, 69-70/ キェルケゴール『現代の批判』中央公論社、375 頁、強調キェルケゴール。

*22 SKS 8, 66-106/ *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review* (hereafter, TA), 68-112, 『文学評論』の「第 3 章 二つの時代を観察した結果」の「現代」を見よ。言うまでもなくキェルケゴールの「現代」は、我々の現代とは異なり、キェルケゴールが生きていた 18 世紀中頃の時代を指す。

る。「行動と決断は、現代ではほんのわずかしかない…」*²³。しかしながら、反省はいつも否定的ではない。キェルケゴール自身の言葉を引用しつつ、デヴィッド・ラパーノが適切に言うように、「キェルケゴールは反省そのものでなく、『反省における停滞』に反対している」*²⁴。キェルケゴールにとって、宗教への飛躍を生み出す反省は良いものであり、人を永遠の救いへと導く。「反省は、そこに人が捕われる罠であるが、宗教的なものの情熱的飛躍により状況が変わり、人を永遠の抱擁へと投げ入れる罠となる」*²⁵。キェルケゴールによれば、宣教師は現代（反省の時代）に対してふさわしいものをもっている。なぜなら宣教師の存在は、うまくいけば永遠の命に至る反省を人々に促すかもしれないからである。

最後に、これまで本章の中で引用した日誌記述はキェルケゴールが宣教師を自認することを示唆しているが、彼が自身の宣教師としてのアイデンティティーを否定しているように見える日誌記述もある。「しかしその考え、キリスト教をキリスト教国に導入する試み、だが詩的に権能なく（私は自分自身を宣教師だとは思っていないので）、そこまでする必要がある」*²⁶。しかしながら彼がそのように言っているのは、彼が権能なしにキリスト教をキリスト教国に導入するということを言いたいがためである。「キリスト教を導入すること」（at indføre Christendommen）は、明らかに通常、宣教の働きと呼ばれ得る。キェルケゴールは神学校を卒業したが、生涯按手礼を受けずじまいだった。さらに、彼のキリスト教を宣教する方途は直接的でなく間接的であった。そこで当該の日誌記述は、彼の宣教師としての自己像に反するかのような様相を一部呈しているが、実際はそうではない。むしろ彼は、キリスト教界における職業としての宣教師と、キリスト者の使命としての宣教師を区別し、後者を自認しているのである。

* ²³ SKS 8, 69/ TA, 71.

* ²⁴ David Lappano, "Press/Journalism" in *KRSRR, Volume 15, Tome V: Kierkegaard's Concepts: Objectivity to Sacrifice*. ed. by Emmanuel, McDonald, and Stewart, 127、引用文の中の二重カギカッコ部分は、SKS 8, 92/ TA, 96.

* ²⁵ SKS 8, 85/ TA, 89.

* ²⁶ SKS 21, 289, NB10:60/ JP, VI 6536 n.d., 1849. Cf. SKS 23, 272, NB18:33/ JP, VI 6616 n.d., 1850.

本章の結論として、本章における日誌記述そのものが雄弁に語っている通り、キェルケゴールはキリスト教国デンマークにおける宣教師としての働きを極めて真剣に捉えていた。本章の検討を通して、キェルケゴールの「宣教師」の用語は、語義範囲が広いことが明らかになった。キェルケゴール自身、宣教師団体によって海外に派遣された宣教師ではなかった。豊富な引用が物語るように、彼は、自身のことをキリスト教国における宣教作家と捉えていた。このようにキェルケゴールは、各々のキリスト者は、その召命に従って宣教師になるべきだと断言する。どんな手段や方途を用いるにせよ、キリスト者は隣人にキリスト教を宣教するよう召されているのである。

第2章 前章に伏在する諸問題

前章における筆者の研究には、諸問題が伏在する。第一にキェルケゴールが公然と宣教師としての自意識について語っている記述箇所の問題である。そのような言明はなぜ、未刊行著作に限られるのか^{*27}。とりわけ彼が宣教師を自称する言明は、ほぼ、生前未刊行の『日誌』にのみ見られるのはなぜか。第二は、日誌記述の日付けの問題である。前章は「宣教師」(Missionair)に関する主要な日誌記述を取り上げたが、それらの日誌の日付けは、晩年の1847-1855年の間に限られる。それはなぜなのか。第三に、キェルケゴールは単独者が他宗教には減多にみられないほどにキリスト教を広めたと確信しているが^{*28}、「単独者」がなぜ他の人びとに関心を持つのだろうか。第四に、キェルケゴールによれば、単独者にして殉教者である宣教師が、反省の時代に効果的にキリスト教を宣教するというが、一体どう機能するのだろうか。本章ではこれらの四つの問題を扱う。

第一に、キェルケゴールは刊行著作においては、時折「宣教師」に言及するが、彼は決して自身の著作を宣教の働きであると呼ぶことはなく、宣教の働きはキリスト教の欠くことのできない部分を占めるという言明を述べることもない。前章において確認した「(自分自身も含め)すべてのキリスト者は宣教師」

^{*27} 本稿第1章引用の日誌記述および脚注3参照。

^{*28} SKS 24, 135, NB22:61a/*JP*, III 2727 *n.d.*, 1850.

との驚くほど豊富な言明^{*29}は、ただ未刊行著作にのみ見られ、とりわけ『日誌』がそのような陳述をほぼ独占している。これは何を意味するだろうか。ごく自然に予想できることは、キェルケゴールは同時代人に彼の宣教の意図を知らせたくなかった、ということである。彼が、キリスト教の宣教への情熱について刊行著作では沈黙し、未刊行著作で雄弁に語るという事実は、彼自身の言葉を用いれば「背後から傷つける」^{*30}ことを意図した、ということができる。多くの仮名著者の仮面の元、彼は宣教の狙いを秘匿しつつ、美的著作家としてふるまった。宣教の意図についての、『日誌』におけるキェルケゴールの雄弁と刊行著作における沈黙は、宣教師と公けに自己紹介しないことで、読者を待ち伏せ、どことも知れぬ場所から狙い撃ちする、彼独自の宣教戦略をほのめかしている。このようなキェルケゴール像は『わが著作活動の視点』における叙述と一致する^{*31}。

次の問題は、『日誌』における「宣教師」への言及の期間の問題である。キェルケゴールの「宣教師」への言及は、1847年から1855年の期間の日誌記述にのみ見つかる^{*32}。彼が1833年に『日誌』を執筆し始め、生涯続く彼の特異で特徴的な思想が、既に初期の段階から現れることを考え合わせると、1847年まで「宣教師」についての言及が現れないのは不思議なことである。キェルケゴールは1847年頃、宣教の働きの大切さを自覚したのだろうか。著作活動の初期（1843-6年）は、刊行著作における宣教活動は行いつつも、宣教についての内省は深められていなかったのだろうか。彼は徐々に宣教の働きの大切さに気付き、1847年以降は宣教作家としての自覚の元著作活動を行ったと見なすべきだろうか。

1847年以前の宣教的意図についての沈黙と、それ以降の回顧的解釈の証言は、彼が当初から彼の宣教戦略の全体像を見通していなかったことを示唆す

* 29 SKS 16, 12/『わが著作活動の視点』白水社、12 頁；SKS 27, 593, *Papir* 464/JP, III 3581 n.d., 1853-4 他、本稿 1 章を参照。

* 30 SKS 20, 318-9, NB4:66/JP, V 6107 n.d., 1848.

* 31 SKS 16, 23-36/『わが著作活動の視点』白水社、32-54 頁。

* 32 本稿第一章脚注 8-10、12、22、27 にある、「宣教師」に関する日誌記述の日付け参照。

る。このこともまた『わが著作活動の視点』における記述と符合する^{*33}。しかしながら「宣教師としてのキェルケゴール」という視点から彼の全著作を解釈することは可能であるというのもまた真実である。キェルケゴール自身が神との共同執筆を感じ取っていたように^{*34}、読者もまた神の摂理の果たした重要な役割を考慮に入れることによって、彼が解釈したように、処女作の『あれか、これか』が既に、弁証法的^{*35}に宣教に奉仕していると解釈することができる。

全時代を持ち上げるには、人はその時代を確かに知らなければならない。それゆえ、いきなり正統主義で始めるこれらのキリスト教の説教者たち (Christendommens Forkyndere) は、それほど効果がなく、数人にのみ [効果がある]。なぜならキリスト教国は遥かに後退しているからだ。人は異教で始めなければならない。だから私は『あれか、これか』で始める^{*36}。

なぜキェルケゴール著作の中でも最も美的な『あれか、これか』で始めるのが、正統主義で始めるよりも効果的な宣教なのだろうか。「もし人がすぐさまキリスト教で始めるなら、彼らは言うだろう。これは私たちと何の関係もない—そして彼らはすぐさま身構える」^{*37}。ゆえにキェルケゴールがそのことを明確に悟る以前に、その執筆活動における宣教活動は始まっていたのではない^{*38}。

^{*33} SKS 16, 56-57/『わが著作活動の視点』白水社、90-92 頁。

^{*34} SKS 16, 56-57/『わが著作活動の視点』白水社、90-92 頁

^{*35} 「弁証法的」とは、第一に、キェルケゴール著作が、途中イロニーとユーモアの二境界を挟みつつ、美的実存から倫理の実存へ、倫理の実存から宗教の実存へと、読者を建徳する構造となっていることを意味する。第二に、「仮名著作」で読者の興味を惹き (間接伝達)、「本名著作」で福音を伝える (直接伝達)、著作の二重構造を意味する。第三に、「仮名著作」における美的生と思索的生は、弁証法的に自己撤回されることを意味する。第四に、キェルケゴールの全著作は、『あれか、これか』(美的生)と『二つの建徳的講和』(1843 年) (宗教的生) という最も低次の「あれか、これか」で始まり、アンチークリマクスの『死に至る病』(絶望)と『キリスト教の修練』(キリストへの信仰と倣い)で、最も高次の「あれか、これか」に至る、霊的上昇の構造を持っていることを指す。

^{*36} SKS 20, 318, NB4:66/JP, V 6107 n.d., 1848.

^{*37} SKS 20, 318-9, NB4:66/JP, V 6107 n.d., 1848.

^{*38} 『あれか、これか』は 1843 年出版である、『日誌』に「宣教師」を自認する文章が現れるのは 1847 年以降である。『あれか、これか』が読者に宣教する役割を果た

第三と第四の問題は一緒に扱われるべきであろう。単独者が（社会的に）福音を伝播し、反省の時代にキリスト教を適切に宣教する殉教者であるということが、どのようにしてつじつまが合うだろうか。紙幅の関係で、キェルケゴールのキリスト者、宣教師、単独者、殉教者の諸概念を掘り下げ、これらがキェルケゴール思想の中でどう関連しあい、そのような人物が反省の時代においてどう適正なのか、十分に論ずることはできない。しかしながら有望な仮説として、当該の問題に関するキェルケゴールの思想を新約聖書が形作った可能性を指摘したい。一般に研究者の間で認められている以上に、キェルケゴール著作は、聖書の直接引用、間接引用、暗喩、隠喩が折り重ねられている*³⁹。以下、ヨハネ21:15-23における復活のイエスと使徒ペトロの対話を紐解きながら、説明を試みる。復活のイエスは、ペトロに三度「ヨハネの子シモン、私を愛しているか」と尋ねた。ペトロはこれに「はい、主よ、私があなたを愛していることは、あなたがお存じです」（15-17節）と答えた*⁴⁰。キリスト者とはすなわちキリストを愛する者であり*⁴¹、この対話はペトロがキリスト者であることを（再）確認させた*⁴²。次に、イエスはペトロに「私の小羊を飼いなさい」また

していたとしても、「宣教師としての自覚」が日誌記述に現れるのは1847年以降なので、『あれか、これか』については「明確に悟る以前に」とした。彼が自らの著作の構造を最初から見透かしていたのではなく、振り返ってみると神の摂理が自身の著作をそのように整えた、という説明については、SKS 16, 56-57/『わが著作活動の視点』白水社、90-92頁を参照。

*³⁹ キェルケゴールがいかに「聖書の人」だったかについては、以下の文献を参照。Paul Martens, "Kierkegaard and the Bible" in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. by John Lippitt and George Pattison. Oxford University Press, 2013, 150-65; Aaron Edwards, "Waddling Geese in the Pulpit: Kierkegaard's Hermeneutics and Preaching," *Theology*; 2012. 115: 181-2. 筆者との個人的な会話の中で、Niels Jørgen Cappelørn は、キェルケゴール原典の編集過程において、聖書の直接引用はもとより、聖書のほのめかしのその圧倒的な量に驚いたと語った。Cappelørn は牧師であり、1987-1992年デンマーク語欽定訳聖書の改定訳の委員長を務め、1994-2013年キェルケゴールのデンマーク語原典第四版の編集委員を務めている。聖書とキェルケゴール原典の碩学の言葉として一考に値する。

*⁴⁰ 本文における引用は16節から。15、17節における会話は正確には以下。イエス：「ヨハネの子シモン、あなたはこの人たち以上に私を愛しているか」。ペトロ：「はい、主よ、私があなたを愛していることは、あなたがお存じです」（15節）。イエス：「ヨハネの子シモン、私を愛しているか」。ペトロ：「主よ、あなたは何もかもお存じです。私があなたを愛していることを、あなたはよく知っておられます。」（17節）

*⁴¹ マタイ 10:37-39 参照

*⁴² イエスを愛することがキリスト者の条件ということについては、ヨハネ 14:15; 15:10などを参照。

は「私の羊の世話をしなさい」と命じる（15-17節）。このことは、イエスはペトロを、イエスの羊（キリスト者）に霊的食物を与える牧者または宣教師に任命したことを意味する。ペトロは他の弟子のことが気になるが、イエスはペトロに、「…あなたに何の関係があるか。あなたは、私に従いなさい」と命じる（20-22節）。言いかえれば、イエスはキェルケゴールよりはるか以前の単独者概念の提唱者と言うことができる。またイエスは「ペトロがどのような死に方で、神の栄光を現すことになるかを示」す、すなわち彼の殉教を預言する（18-19節）。ゆえにペトロは（将来の）殉教者である。最後に、これはヨハネ福音書の別の箇所であるが、地上の生涯においてイエスは、このように語っている。「よくよく言うておく。一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ」（ヨハネ12:24）。イエスによれば、殉教者の死は、多くの実を結ぶ。キェルケゴールは、反省の時代に、このような殉教者が必要であると考えていた。

時代の必要としているものは天才ではなく、一確かに時代は今や天才なら十分に得もしたし、持ちもしている一むしろ殉教者である。即ち人々に服従を教えるために、自らは死に至るまで服従するような殉教者、人々がその人を打ち殺して、それで初めてその失ったものに気づくような殉教者を、必要としているのである。何故なら人々は彼を打ち殺し、かくして彼らが勝利を占める正にそのことによって、彼等は自分自身がおそろしくなるからである。それが時代の必要としている覚醒である*⁴³。

上記引用によれば、殉教者は反省の時代に人々を霊的に覚醒させる。

以上が、新約聖書をその同伴者とした、キェルケゴールの論理の筋道である。まとめると、キリスト者、宣教師、単独者、殉教者は、イエスとキェルケゴールの思想において継ぎ目なく縫い合わされている。さらに、そのような人物の生き方と死に方を通して、かの宣教師について反省することが、（ヨハネの表現を使えば）霊的に多くの実を結ぶ、または（キェルケゴールの表現を使

* ⁴³ SKS 20, 254, NB3:19/『キェルケゴールの日記』弘文堂、28 頁。

えば) 同時代人を覚醒させる。

なお『日誌』には、「宣教師」という用語を使わずに宣教師の概念を論じる記述もある^{*44}。それに関する研究は本稿の紙幅と研究領域を超えるため、さらなる研究が必要であろう。

第3章 なぜ「宣教師」であって他の用語でないのか

ある読者はいぶかしく思っていることだろう。たとえキェルケゴールがその著作を通してキリスト教を宣教することを意図していたとしても、「宣教師」は最適な呼び名だろうか。伝道師、説教者、弁証論者、真理の証人などの類義語はどうか。彼はもっとふさわしい呼び名で自分を名指していないだろうか。本章はこれらの疑問に対する応答となる。

キェルケゴールと同時代の Christian Molbech によるデンマーク語辞書によれば、デンマーク語の Mission は「キリスト教を宣べ伝え広めるために教師を派遣すること、およびそのために雇われる人々の組織」^{*45}である。同辞書に「宣教師」Missionair はないが、同じく同時代の James & Repp の辞書に単純に「missionary」と定義されている^{*46}。ゆえに英語の mission/missionary とデンマーク語の Mission/Missionair との間に、重要な意味の違いはないと言える。言い方を変えるとキェルケゴールは、この語で自身の立場や働きを指すことの奇妙さを自覚していたはずである。しかしなぜ彼は「宣教師」を使い、他の類義語やより彼にふさわしいと思われる用語を使わなかったのだろうか。

「宣教師」の類義語である「伝道師」は、英語で evangelist であり、新約の四福音書の著者か、キリスト教の伝道師を意味する。キェルケゴール時代のデ

^{*44} 例えば、キェルケゴールは「宣教師」という言葉を使わずに、「キリスト教を説教すること」(at forkynde Christendommen) や「キリスト教を広めること」(at udbrede Christendommen) などの表現で、宣教の概念を論じている箇所がある。

^{*45} *Dansk Ordbog Indeholdende det Danske Sprogs Stammeord. Anden, forøgede og forbedrede udgave, vol. 2* [デンマーク語の語源を含むデンマーク語辞書：第2版増補改訂版、第2巻]. s.v. "Mission," ed. by Christian Molbech, Kjøbenhavn, Hegel, 1859, 104. (以下、*Dansk Ordbog*. ed. by Molbech)

^{*46} *Dansk-Engelsk Ordbog* [A Danish-English Dictionary], s.v. "Missionair," ed. by James Stephen Ferrall and Thorleifur Gudmundson Repp, Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel 1845, 202.

ンマーク語では *Evangelist* が相当する語だが、*Molbech* の辞書には「福音書の中でキリストの生涯を記述した者の一人。4人の福音書記者」*⁴⁷ という意味しかない。本稿に関係するのは、キェルケゴールの召命や働きに関連する、「伝道師」の意味の語法である。キェルケゴールは著作の中で「伝道師」の意味で 2 回使っているが、彼は自身の召命を表すために、*Evangelist* を使ったことは一度もない。

Evangelist の類義語で「説教者」を意味する *Forkynder* または *Prædikant* はどうか。*Forkynde* は「知らせる、報告する、告げる」という意味を持ち、*Forkynder* は「説教者、何かを説教する人」*⁴⁸ を意味する。説教形式の多くの建德的講話を刊行したキェルケゴールの使命を叙述するのに適切と思える用語である。キェルケゴールの自意識または召命を表すのに *Forkynder* が使われている用例はどれほどあるだろうか。頻度としては *Forkynder* は何回か現れる程度である。彼が *Forkynder* を使う時は、同時代の牧師を批判しているか、そのような人物の真正性の条件について論じる時であり、彼自身の立場を指すのにこの用語は使われていない。では *Prædikant* はどうか。*Prædike* は「説教する」、*Prædiken* は「説教、説教をすること」*⁴⁹ を意味する。*Prædikant* は *Molbech* の辞書にも *James & Repp* の辞書にもなかった。現代のデンマーク語辞書だが *Politikens Nudansk Ordbog* [ポリチケンの新デンマーク語辞典] 第 19 版によれば、*prædikant* は「宗教を広めて新しい信者を得ることを求める人…」*⁵⁰ を意味する。*Prædikant* はキェルケゴールの全著作の中で 20 回使われている。その用語法は *Forkynder* と似ており、自身の立場を指すのには使われていない。

キェルケゴールの思想は極めて知的であり、彼を宣教師というより弁証論者と呼ぶ方が適切に思える。しかしながら、「弁証論者」(*Apologet*) は全く使用されず、関連語の弁証論 (*Apologetik*) も余り使われていない。驚くことに—またはキェルケゴール学者にとっては予想通り—彼は *Apologetik* を、1 度の例

*⁴⁷ *Dansk Ordbog, vol. 1. ed. by Molbech, s.v. "Evangelist,"* 451.

*⁴⁸ *Ibid., s.v. "Forkynde,"* 577.

*⁴⁹ *Dansk Ordbog, vol. 2. ed. by Molbech, s.v. "Prædike,"* 645.

*⁵⁰ *Politikens Nudansk Ordbog, 19. udgave* [Politikens's New Danish Dictionary, 19th edition], s.v. "*prædikant*," København: Politikens Forlagshus 2005, 904.

外を除いて*⁵¹、常に否定的な意味で使う。関連用語である「キリスト教を擁護すること」(at forsvare Christendommen) *⁵²もまた、キェルケゴールが憎悪するところである。キェルケゴールは誰にも自分自身を「弁証論者」または「キリスト教の擁護者」と呼ばせることはしないだろう。それゆえ彼の使命についての自己理解に、彼がこれらの用語を使うことはない。

キェルケゴールの自らの使命の自己理解を表し得る次の用語は「真理の証人」(Sandhedsvidne) である。この用語は彼の全著作中50回使われ、間違いなく彼にとって重要な概念である。彼は1844年にはこの用語を使い始めるが、この語の使用が有名になる、または悪名高くなるのは、祖国紙に論評「ミュンスター監督は《真理の証人》、《真理の真の証人の一人であった》ということは真理か」を掲載し、教会闘争の狼煙を上げたことを通してである。この論評のタイトルに対して期待される答えはもちろん「否」である。キェルケゴール自身、この呼び名を自分自身に当てはめる可能性について、こう述べている。「…最も厳密な意味で、私は真理の証人ではない」*⁵³。キェルケゴールは確かに全身全霊でキリスト教に仕えようと試みた。けれども自分自身を真理の証人と呼ぶのは、彼の好みではなかった。

筆者はいくつかの呼称を見渡し、いかなる命名がキェルケゴールにふさわしく、キェルケゴール自身がどのような呼び名を受け入れるかを検討した。ある人々は、キェルケゴールの著作と働きを叙述するのに他の用語を好み、キェルケゴール自身がその命名法を気に入るかどうかに注意を払わないかもしれない。もしかしたらキェルケゴールは自身の働きを誤解しており、彼の後の世代の方が、彼の活動を言い表すのにより適切な名で呼ぶこともあるかもしれない。あるいは後代の文化や時代から見ると、彼の使用法はあまりに独特過ぎるか、時代遅れか、現代日本と違うのかもしれない。それでもなおなぜキェルケゴールは「宣教師」と呼ばれるべきなのだろうか。伝道師、説教者、弁証論者、真理の証人などの類義語はふさわしくないのだろうか。キェルケゴールが「宣教師」と呼ばれるべきなのは、キェルケゴール自身が他の用語ではなく

* ⁵¹ SKS 24, 338, NB24:35/JP, IV, 3842.

* ⁵² SKS 11, 200/ *The Sickness unto Death*, 87.

* ⁵³ SKS 21, 368, NB10:200/JP, VI 6391 April 25, 1849.

「宣教師」をもっとも喜んで使っているからである。

結論

それにしてもなぜ、キェルケゴールは宣教師 (Missionair) という語彙を好んだのだろうか。キェルケゴールは、とりわけその後期において、「キリストに倣う」ということが、思想の中心を占めていたことは良く知られている。彼の「宣教師」という語法は、イエスの受肉に徹底的に従おうという彼の後期信仰の反映ではないか。イエスは天の国から、最果ての異国である地の国へ派遣された「宣教師」であった。

いな、むしろ、かれは立って待たずに、捜しに出て行きたもう、牧者が迷った羊を捜すように、また女が無くした銀貨を捜すように。かれは出て行きたもう、いな、いな、かれは出て行きたもうた、どんな牧者よりも、どんな女よりも、無限に遠いところまで。まことにかれは神であることから人になることへの、無限に遠い道を行きたもうたのである。罪人を捜すために、かれはこの道を行きたもうたのである*⁵⁴。

イエスは超越神であったが、己を空しくし、人となった (質的へりくだり)。さらに彼は宮殿に生まれることなく、全ての者の奴隷となった (量的へりくだり)。イエスは神と人との間の「無限の質的差異 (uendelig Qualitets-Forskjel)」を越えた。同様にキリスト者 (キリストに倣う者) もまた「私」と他者の境を越え、自身の居心地の良い空間の外に出るべきである。この概念を表すには「宣教師」という用語が最適である。いわゆる狭義の宣教師は海外へ行き、現地の言語、文化、習慣を学習する。キェルケゴールの場合の広義の宣教師は「私」の外へ出て行き、隣人の言語、文化、習慣を学ぶ。キリストに倣うキリスト者は、イエスがそうしたように、へりくだり、隣人の立場になって考え、「言語」や「文化」が本質的に一あくまで人間同士すなわち内在の領域における「質」の違いであり、超越と内在の「質的差異」ではないが一異なる隣人の

* ⁵⁴ SKS 12, 31/『キリスト教の修練』白水社、31-2 頁

世界で通用する、「翻訳された」福音を宣べ伝える。キェルケゴールは、肉体的にはデンマーク国内に留まりながら、精神的に自身の王国から出て、同胞デンマーク人の世界（美的または倫理的な生）へと、福音を携えて行った宣教師だったのではないか。すなわちキェルケゴールは、仮名著作によって自身の殻から出て行った。「奔放な人間に対しては奔放に、憂愁の人に対しては憂愁をこめ、機智を弄する者には機智をもって」同時代のデンマーク人の心を捉えた。本名著作で「力を入れるべき…宗教的なもの」*55を提示した。地理的にはデンマークの外にほとんど出なくても、著作において彼自身の「国」から隣人の「国」へ出て行ってキリストの教えを宣べ伝えた宣教師だったのではないか。

最後に「宣教師としてのキェルケゴール」研究にどのような意義があるかを述べ、締めくくりとしたい。同研究は、キェルケゴール研究一般、現代のキリスト者、現代宣教学に対して以下のような意義があると言えるだろう。キェルケゴール研究一般に対しては、「宣教師としてのキェルケゴール」研究は、キェルケゴールにおけるキリスト教へのコミットメントには、「宣教師となる」という使命が含まれていることを主張する。キェルケゴールは、キリスト教宣教の強力な提唱者であった。キェルケゴールにとって、単独者は、例え殉教が待っているとしても宣教する。彼は宣教団体から異国へ遣わされた伝統的な意味における宣教師ではなかったが、自分自身をキリスト教国への宣教師と見なしていた。既にキェルケゴール思想の特徴と考えられまた研究されてきた「キリストへの倣い」「単独者」「殉教」の概念について、「宣教師としてのキェルケゴール」という視点が加わることで、より包括的な研究となることだろう。

現代のキリスト者に対しては、以下のような意義がある。キェルケゴールの見解によれば、キリスト者全てが広義の宣教師である。これに対して現代のキリスト者はどのように答えるだろうか。統計にもよるが、日本のキリスト者は100万人程度と言われている。もしキェルケゴールが言うように「キリスト者即宣教師」ならば、その100万人は広義の宣教師ということになる。もっとも「100万人の宣教師」と言っても、本人が宣教師としての自覚の元、情熱をもっ

* 55 SKS 16, 28/『わが著作活動の視点』白水社、41頁

て宣教しなければ意味はない。キェルケゴールも、ただおうむ返しに正論を口にするには意味がないと言うだろう。「宣教師としてのキェルケゴール」研究は、現代のキリスト者に「キリスト者即宣教師」の視点を提供する。あとは各々の覚醒 (Opvækkelse) と我有化 (Tilegnelse) にかかっているだろう。

現代宣教学に対して、「宣教師としてのキェルケゴール」研究は、「宣教師と名乗らない宣教師」を提唱する。キェルケゴールは、どことも知れぬ場所から不意打ちし、巧みに魂をキリストに勝ち取ろうとするそのような宣教師である。もしすべてのキリスト者が広義の宣教師だとするなら、諸般の事情により宣教師を名乗れない、または戦略的に名乗らない、そのような宣教師が多く生まれることになるかも知れない。その際、キェルケゴールは（良きにつけ悪きにつけ）一つの範例となるだろう。現代宣教学は、そのような「宣教師を名乗らない宣教師」の倫理的妥当性について、吟味するべきだろう。キェルケゴール的な、間接伝達、真理への誘惑、真理に欺き入れることなどの手法は許容されるのか。だまし討ちではないのか。許容されるとして、彼の特殊事情や天才のみ為せる、応用が極めて難しい「宣教活動」なのか。現代宣教に適用可能なのか。いかになされるべきかなど、「宣教師としてのキェルケゴール」研究は、現代宣教学に対して、刺激的または挑発的な問いを提出するだろう。

キルケゴールの段階説の真意は何か*1

松房 玲加

序章

セーレン・キルケゴール (Søren Kierkegaard 1813–1855) 思想の解釈においては、これまで、実存の三段階説*2を読み込むことが支配的通説であった。例えば、和辻哲郎は『ゼーレン・キルケゴール』で、キルケゴールには美的、倫理的、宗教的の三つの人生観があり、時間の経過とともに段階的に発展するとの理解を示した*3。

キルケゴールは、仮名著作や宗教的講話作品などの多くの出版物を刊行したほか、また膨大な日記も書き残しているが、実は、この実存の三段階論を明確

*1 本稿は、2023年度キルケゴール協会第23回学術大会における研究発表『キルケゴールの「実存」とはなにかー『哲学的断片への学問外れな後書』を手掛かりにして』に加筆と修正を加えたものである。

なお、キルケゴールのテキストからの翻訳は、創言社版『キルケゴール著作全集』を参照しながら、執筆者が自ら行った。引用箇所については、全て略号とページ、および『キルケゴール著作全集』の巻数と頁を順に示した。

略号は以下の通りである。

EO 1 : *Either/Or*, Part 1 in *Kierkegaard's Writings* (Princeton: Princeton UP, 1978-1998), vol. 3.

EO 2 : *Either/Or*, Part 2 in *KW* vol. 4. 『キルケゴール著作全集』第1巻。

CUP : *Concluding Unscientific Postscript* in *KW*, vol. 12. 『キルケゴール著作全集』第6, 7巻。

SLW : *Stages on Life's Way* in *KW*, vol. 11. 『キルケゴール著作全集』第4, 5巻。

PV : *The Point of View for My Work as an Author* in *KW*, vol. 22. 『キルケゴール著作全集』第14巻。

JP : *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Canada: INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1970), vol. 2.

*2 オリヴィエ・コーリーは、この「段階」と訳されるデンマーク語の Stadium について、これがある種の曖昧さを孕んでいると指摘している (オリヴィエ・コーリー『キルケゴール』、白水社、1995年、104-105頁)。

*3 和辻哲郎『ゼーレン・キルケゴール』1947年、292-293

に展開している著作は、1846年の『哲学的断片への学問外れな後書』（以下、『後書』と略記する）のみである。もちろん、この思想は、『後書』で突如登場したものではなく、その原型となるものは、それ以前に刊行された『あれかーこれか』、『畏れとおののき』、『人生行路の諸段階』などにおいても散見される。とはいえ、そこでの記述はいまだ断片的なものにとどまり、46年以前の時点では、いわゆる三段階説が完成していたとはとうてい言うことができない。

大雑把に捉えるならば、確かに、実存には美、倫理、宗教の三段階があり、それらは発展的な関係にある。しかしこう理解していただだけでは、キェルケゴールの議論を正確に捉えることはできない。というのも、『後書』では、「三」段階よりもさらに複雑な議論が展開されているからである。すなわち、キェルケゴールは、美的段階と倫理的段階の間にあるイロニーと、倫理的段階と宗教的段階の間にあるフモールについても精緻な記述を行っているのである。段階説の真意について考察する本論文では、三段階説からさらに踏み込んで、キェルケゴールの実存論のより正確な理解を目指す。

さらに付け加えなければならないのは、実存区分は、イロニーとフモールを加えて、五分類で完結するかと言うと、そうではないということである。宗教的段階が、AとBに区分されるからである（CUP 501-502/7, 341）。したがって実存段階は、正確に言えば、六つに分類されるのである。

以下では、これら六つの実存段階がいかなるものかを概観するが、しかし本論文の目的は、それらがどういったものか、ということを明らかにすることにはない。本論文が目指すのは、どうしてキェルケゴールは段階説を提示したのかということ、つまり段階説に込められたキェルケゴールの真意である。

はじめに第1章では、美的、倫理的、宗教的段階がいかなるものか、今いちどその概略を示す。次いで第2章では、イロニーとフモールに注目し、それらがどういったものか、どういった役割を果たすものなのか、詳しく検討する。これらの議論を踏まえた上で、第3章で、キェルケゴールが段階説を打ち立てた真意についての考察へと進んでいく。最後に、このデンマークにキリスト教を導入するという目的と方法は、キェルケゴールのなかでは結びついていたということを念頭に置いたうえで、実存段階は説明されるべきであると結論付けた。

という結論を示して結びとする。

1. 三つの実存段階

『後書』ではまず、実存段階について、「三つの実存＝段階がある、すなわち、美的、倫理的、宗教的、実存＝段階である」（CUP 501-502/7, 271）と言われる。以下、これら三つの段階がどういったものか概観していく。

美的人間の本質は「享楽」である（CUP 288/6, 620）。言い換えれば、美的人間にとって、人生のモットーは「人生を楽しむ」（EO 2, 183/1, 273）むことである。その際に、「実際の才能、商業的才能、数学的才能、詩人的才能、芸術家的才能、哲学者的才能が考えられる。そして、これらの才能を広げてゆくことによって人生を楽しみ、満足しようとするのである」（EO 2, 183/2, 272）と言われるように、人よりも優れた自分の才能を躊躇なく活用する。第一段階として、『フィガロの結婚』の小姓によって特性が表現される。第二段階として、『魔的のパパゲーノ』によって特性が表現される。第三段階として、『ドン・ジュアン』のドン・ジュアンによって特性が表現される。このように美的段階においてすら、いくつもの段階があり、これらを考慮すれば、キルケゴールの理解する実存段階は更に多くなる。本論では、美的段階を大きく分けて、二つの人間像に区分して検討したい。まず、『あれかーこれか』所収の「直接的—エロスの諸段階、或いは音楽的—エロスのなもの」では、モーツァルトの『ドン・ジュアン』の主人公ドン・ジュアンが直接的エロスの段階の最高段階として論じられている（EO 1, /84 1, 116）。

また、ドン・ジュアンが直接的エロスの段階の最高段階であるとしても、その最高段階へと順を追って人間が進行していくと云うものではないということが、ここにおいてもすでに示唆されていると言えよう。作中では、ドン・ジュアンは、大勢の女性を見境なく追い求め、最終的には破滅的な死を迎えている。これが美的人間の代表的な一例である。

つぎにドン・ジュアンのように官能的な愛を追い求めるタイプもいれば、自分にとっての快楽を追い求めるタイプもいる。『誘惑者の日記』では、誘惑者ヨハネスという男が登場する（EO 1, 301/1, 445）。ヨハネスは、ドン・ジュア

ンのように誘惑する女性の数ではなく、誘惑の方法に関心を寄せる。ヨハネスは、コーデリアという娘が欲しくなり婚約するも、彼女が婚約を破棄したくなるように誘導する。ヨハネスはコーデリアとの真の自由の愛を得るという目的のために、外面的な拘束である婚約を破棄することこそが意義のあるものだと説く。ドン・ジュアンのような直接的エロスや、官能的な愛とは程遠く、正反対の人物であることがうかがえるが、彼女を魅了することとなるその術と奥深さにヨハネスは魅了されており、快樂のために知性を用いて反省的誘惑を行う紛れもない美的人間である。いずれにしても、美的人間は、自分にとっての利益を追求するということにその特質があるといえる。

以上が美的段階であるが、これに続く倫理的段階とはいかなるものか。倫理的人間は、美的人間に対して自ら絶望することを選択せよと命じる。「絶望を選びたまえ。絶望は一つの選択であり、人はそれを選ばなくても疑うことができるが、これを選ばずに絶望することはできないからである」(EO 2, 211/2, 305) と『あれかーこれか』の判事ヴィルヘルムは主張する。判事ヴィルヘルムとは、倫理的人間の立場に立っている人物である。絶望することは「魂の全ての力、真剣さ、集中力がそこに向かう一つの行為〔業〕としてあり、それは絶望の苦渋を味わったことのない人間は誰でも、その生活がどれほど美しく喜ばしいものであったとしても、生活の意味を見失ってしまっていることが私の確信であり、私の世界に対する勝利と同じくらい真実」(EO 2, 208/2, 301) だとヴィルヘルムは続ける。人が絶望するとき、人は再び人生の選択肢を選びなおす。そこで人が選ぶものというのは、自分自身を選ぶことであるため、倫理的人間は絶望を通して変貌していくのである。倫理的人間の本質は、「闘争と勝利」(CUP 288/2, 613) とされる。倫理的人間は自分自身の永遠の浄福のために戦っている。彼は、自己自身を見つめ、自己の課題を認め、生活の意義を義務の遂行に置く。美的人間が未だ自己を持っていない状態であるとされるのに対して、倫理的人間は自己をもち、これにしっかりと関わっている。そして、倫理的人間は義務を果たし続けて、その連続性のなかで自己を選び続ける。倫理的人間の特質は、自分自身の永遠の浄福（不死性、永生）のために、闘争と勝利に生きるということなのである。

しかしながら、人間はそのようなことを続けられるほど、賢くも強くもないため、挫折^{*4}を味わうのである。人間は人間の力だけで信仰を得られないというところにキルケゴールの人間理解の特徴が存する。こうして倫理が挫折した後、次の段階の苦悩する宗教的実存が続く。

宗教的人間の本質は神関係にある。苦悩は、その質は異なれど、美的人間にも倫理的人間にも存するからである。つまり、どの段階においても人間は苦悩から逃げるができないのである。宗教的人間の特質を明らかにするため、ここでは神関係に注視したい。本来であれば、神関係にあれば、人間は苦悩しないように思われるが、決してそういうわけではない。神関係をみれば、宗教性の苦悩が分かってくる。

先述したようにキルケゴールはキリスト教の宗教性をAとBに段階を分けている。

それでは、このキリスト教を信仰する宗教的人間AとBはどのように異なるのだろうか。キルケゴールによって、「宗教性Aはいわゆる内容によって規定されたキリスト者である。宗教性Aは決して非弁証法的ではないが、逆説弁証法ではない」(CUP 556/7, 342)と定義付けられる。宗教性Aは、「主体性は真理である」(CUP 203/6, 503)の命題で言われるところを実現しているのだが、しかしいまだ逆説には関与していない。宗教性Aの特徴はキルケゴールによって、以下のように特徴づけられる。

「宗教性Aは内面化の弁証法である、それはあるものによって制約されていないところの、永遠への関係である」(CUP 556/7, 342)。宗教性Aは、あるものの、歴史的な出来事から、キリストの存在を信仰するのではなく、神を信仰することで永遠の浄福を得られることを最大の関心事としたうえで、神と自分の関係に没頭している。自分の内部に神を置き、最終的にはそこに自分も収束される。つまり、宗教性Aにおいては、永遠的なものと自己との同化がなされる

^{*4} ヴィルヘルムは、倫理的なものを実現しようと生きている。彼は時間的なものの中に永遠的なものを結合する課題(G・マランツク、『キルケゴール—その著作の構造』藤木正三訳、ヨルダン出版社、1976年、72頁)を所有しており、それが達成できるのだと信じている。人間の悟性を超えたようなところにはいかねばならない。

のである*⁵。この同化とは、人間の想像力を駆使して、人が神と融合することである。これは、「主体性は真理である」というキェルケゴールが繰り返して述べている命題を実現している実存である。

ここで、神と同化しているということは、その人が非常に高い信仰心を持っているように見える。たしかに、宗教性Aを達成することは困難なことであると、キェルケゴールも認める。しかし、宗教性Aが宗教性Bになりえないのは、このような特質が特段キリスト教的とは言えないからである。

宗教性Aは、異教の内にも存し得、そして、キリスト教の中では、決定的にキリスト者ではない各人、彼が洗礼を受けておろうがおるまいが、の宗教性であり得る (CUP 557/7, 343)

「宗教性Aは、異教にも見られる特質であり、キリスト者にはいまだに至っていない。なぜならば、本来信仰とは神に同化して行うのではなく、単独の個人で行う必要があるからである。「実存在するという事は何よりも先ず、単独の者であるという事を意味する」(CUP 326/7, 48) のである。宗教性Aは「主体性は真理」であるという理念を持つが、完全なるキリスト者として定義されない要素がある。それは、人間が神に近い存在であると捉えているところにある。キェルケゴールは、「単独の人間を伴う現実性においてこそ正しく逆説があるのである」(CUP 581/7, 375) と述べている。単独の人間であること、そして、正しく逆説があるということが、まさしく宗教性Bの実存の特質である。

では、単独の者とはどのような人のことを指すのだろうか。キリスト者とは神の前に立つ人であり、そこに人間の自己、すなわち「単独者」の真のあり方があるとキェルケゴールは考える。「単独者」概念の根本規定は、「抽象的なもの、空想的なもの、非人格的なもの」、「大衆」、「公衆」とは反対であるとされる*⁶。このように聞くと、他者との関わりを捨て、社会から孤立し、ただ信仰

*⁵ cf. 「源宣子『イロニーとフモール』、『キェルケゴールを学ぶ人のために』、大屋・細谷編、世界思想社、1996年、65頁。

*⁶ 同上、118頁。

に徹するような人間のことを想像するかもしれない。

しかし、「単独者」とは、「大衆」「公衆」から、孤立、独立した者を指すのではなく^{*7}。キルケゴールの「単独者」はパウロの考えに由来していることが『「単独者」我が著作活動に関する「覚書」』にて確認することができる。パウロが「ただ一人が目標に達する」というように「大衆」は虚偽であるのだとキルケゴールは主張する。(PV 106/14, 439)。聖書コリント信徒への手紙には、以下のような記述がある。「あなたがたは知らないのですか。競技場で走る人たちは、皆走っても、賞を受けるのは一人だけです」(コリントの信徒への手紙一 9:24)^{*8}。キルケゴールはパウロの言葉を頼りにして、競技場〔馳場〕で走る者たちが多くいるなかで、賞を受けるその1人になるべきであると言っているのである。

しかし、この言葉は、大衆のなかで比較された1人が賞を受けると安易に理解されるべきではないだろう。この比較というのは、「他の者達」と比較したうえで成り立つものである。ここで重要となるのは、各人が賞を受ける一人であり得るということであって、他者と競うことではない。素朴に考えれば、社会から孤立し、単独で生き続けることは短い時間においては可能かもしれないが、長き人生においては実現が不可能である。キルケゴールにとって、この「単独者」はいわばキリスト者になるための規定であり、共通の理念であった。

では、単独者になったうえで神をどのように理解したらよいのだろうか。キルケゴールによれば、キリスト教は本来、学問や思弁による教理や理念の理解によって信仰されるものであってはいけない。もし、そのような客観的な理解がされるならば、「キリスト者に成ることが〔知的能力〕の差別に存する」(CUP 377/7, 113) ことになってしまうからである。そもそも、キリスト教は人間の悟性によって把握することができるということが誤りなのである。

キリスト教とは、「精神であり、精神は内面性であり、内面性は主体性であり、主体性は本質的に情熱であり、その極限においては自らの永遠の浄福に対

^{*7} 同上、119 頁。注 7, 8 も同じ。注 7「同上、118 頁。

単独者概念については榎田達美「単独者」(同上書、116-122 頁)を参照されたい。

注 8 同上書、119 頁参照。

^{*8} 共同訳

して無限に個人的に関心を持った情熱である」(CUP 33/6, 297) とキェルケゴールは言う。さらに、「決断は主体性の内にあり、特に (maxime) 自らの永遠の浄福に関心を持つ個人的な情熱の内にあるからに外ならない」(CUP 34/6, 297) と説明され、信仰における主体性と内面と情熱が重要であるとされる。キリスト教の信仰を持とうとする場合、情熱をもって決断し、キリスト教を選択しなければならないのである。

この選択による持続的信仰が真の信仰を得るためには不可欠であり、繰り返して信仰を選ぶ運動を続けなければならない。永遠の浄福を得るために、キリストとの同時性を信じることは、絶対的逆説 (CUP 611/7, 414) であるからだ。神の子であるキリストが人の姿をして地上に降り立った、この啓示の瞬間が過去にはならないという同時性をキリスト者は想像し、また生きなければならない。このことが絶対的逆説である。キリストが生まれて現在に至るまで、1800 年以上の時が経っているが、この年月が短いものだろうと、長いものだろうと、キリストが誕生したことの一切は過去にならないということを信じ続けるには、どれほどキリスト教の思弁的な教理や理念を理解しようとも不可能である。同時性の概念は、人間の理解を超えてしまっている。これは背理であり、不条理であるが、それこそがキリストの持つ特徴なのである。

よって、「信仰は、理解できないという性格に満足してはいけけないのである」(CUP 611/6, 415)。人は、自ら絶対的逆説に関係していき、キリスト者はその情熱を絶やさぬよう努力しなければならない。絶対的逆説を自ら選び取り、神を信じることは苦しい行為である。しかし、それでも信じると決断に至る。また、信仰を選び取ったとしても、人間は弱く、選んだ信仰を維持することは困難である。そのために、その信仰を選び続ける連続性が必要になる。この連続性こそが宗教的人間 B における真の信仰の姿なのである。

しかしキェルケゴールはなぜ、このような三段階を打ち立てたのだろうか。キェルケゴールは、自分には宗教的な義務があると考えていた。『我が著作家＝活動に対する視点』(以下、『視点』と略記する。)では、「私の著作家＝活動の全体はキリスト教に関係しており、巨大な錯覚であるところのキリスト教界、言い換えれば一つの国においてそのまま全ての者がキリスト者であるということ

の錯覚、への直接的及び間接的の論駁的狙いを以て、キリスト者に成るという問題に関係している」(PV 23/14, 336) という。当時のデンマークはキリスト教国家であったため、デンマークに生まれれば、ほとんどの場合に国民は洗礼を受け、キリスト教徒となった。

しかし、キルケゴールからすれば、19世紀のデンマークの人々というのは、偽りの信仰を掲げているように思えてならなかった。キルケゴールは、自身の考える真の信仰へと人々を目覚めさせることを目的として、著作活動を行ってきた。このことを考慮すると、美的人間も、倫理的人間もキリスト教徒であることは切り離すことはできず、どちらの立場においても、それぞれの人間が、自らはキリスト教徒であると自負していることを念頭において、三段階の議論を進める必要が生じてくる。

キルケゴールは、宗教的著作家という立場でありながらも、美的著作家に偽装して、デンマークの国民へと言葉を綴ったのである。直接的に伝達しないことによって、美的人間に自分の立場を自覚させ、自己否定へと陥らせるために、同じ立場に立つという方法を取ったのである。

キルケゴールは『視点』で、自分は宗教的著作家であると述べている。だが段階説を展開するこのまさに『後書』は、仮名著者、ヨハンネス・クリマクスが書いたものということになっており、クリマクスはフモリストという設定になっている*9。このことの意味を理解するためにもフモールおよびフモリストがいかなるものかという点についてはしっかり理解しておかなければならない。

2. イロニーとフモール

先述の通り、「三つの実存段階があるとして、それを美的、倫理的、宗教的と書かれている。しかし、その後の説明には、「イロニーは美的なもの」と倫理的なものの間の境界であり、フモールは倫理的なものと宗教的なものの間の境界である」(CUP 502/7, 271) と続く。

* 9

さらに、「イロニーは客観的精神の陣痛である。(それは、自我によって発見されたところの、存在 (existence) と存在のイデーとの間の食い違いに起因する)」(SJKP 264/) とされる。ここに言う客観的精神の陣痛が表現するのは、客観的精神としての倫理的人間はしっかりと自己を持つが、美的人間にはまだ自己がなく、イロニーはいわゆる自己が産声を上げるようなものだということである。

イロニーの段階では、客観的精神がまだでてきてない。主観性の最後の段階と言い換えることもできる。倫理的人間は客観性があるので、世界が見えている。イロニーは世界がどうなっているのか見る力のことである。つまり、イロニーは人々が真の信仰を持っていないという事に気づく段階にある。そういう意味で、イロニーは精神を形成するものである (CUP 504/6, 274) イロニカーは矛盾を把握する。矛盾とは、最も深い内奥での実存する仕方と、それを外面において表現しないという矛盾である。例えば、自分は心のなかでは永遠の浄福を欲しているものの、実際には永遠の浄福のためになにも行動していないという自分自身のなかにある矛盾についてである。倫理的人間は、義務の遂行のために懸命に時間的世界で働く。イロニカーはまだそこまで行動するまでに至っていない。彼は自己や、世界の事象に対して否定をするにすぎない。

また、美的人間はそのような矛盾にすら気づいていない段階であるので、イロニカーは美的人間に対して優位性を持っていると感じる。美的人間にもキリスト教徒としての自負があるものの、実際にはそれに実生活で注力しないということを実感させるということ、これがイロニーの重要な役割である。

では、フモリストはどうだろうか。イロニカーもフモリストも実質的には同じような働きを持っている。「フモールは絶対的精神の陣痛である (それは、自我によって発見されたところの、自我と自我のイデーの食い違いに起因する)。」(JP 265) フモリストは、キリスト教徒ではなくて、すべてのキリスト教的なものを知識として知り取った異教的思弁である (CUP 272/6, 590)。例えば、キリスト教の信仰を学問として取り扱う宗教学者などがそれである。彼らは、客観的にキリスト教に近づくことはできるが、宗教性Bにおける苦悩の本質を主体的に理解することができないため、真に信仰を得ているとは言えな

い。フモリストは、神関係に決して没頭しないため、修道院に入るようなことはしない。

しかし、フモリストは、内面において永遠の浄福を求め、キリスト教を思弁的に理解しようとする。しかし、そもそもキリスト教は、思弁的に理解できるようなものではないという矛盾を発見する。ここにフモールの特質がある。フモールはイロニーと異なり、倫理的人間に対して優位性を持っているとは思わない。むしろ、肯定的に共感し、相手を次の段階へ促すことだけを考えている。

3. 段階説の役割

キルケゴールの段階説は、神の関係を前提としたうえで、自分の実存を自分で作るということをサポートしていくという役割を担っている。イロニーもフモールも矛盾を発見するいうところに特質があった。では、これらの二つの概念、つまりイロニーとフモールを除外して、三段階説を理解するとどんな問題が生じるのか。それらの二つの概念を除外すれば、デンマーク国民を信仰へと導きたいというキルケゴールの目的が達成しづらくなってしまうのである。キルケゴールは、人々に矛盾に気づかせ、信仰から離れている自分を見つめなおすということを通して、信仰への道を獲得させたかったはずである。この二つの概念を除外して、宗教性Bを描いたとしても、キルケゴールの真意から遠のいてしまうだろう。

つぎに、キルケゴールが宗教性Bで重要視したことは、人間の理解をはるかに超えた逆説を信仰するという点にあった。ゆえに、段階説が美的人間から順に発達していくということがここでは重要視されるべきではない。実際、美的段階から突如神の啓示を受け宗教性Bへと達する者がいる。キルケゴールは、『人生行路の諸段階』で、女性にはこれが可能であると、以下のように述べている。

女性はその直接性において本質的に美的であるが、しかしまさに女性が本質的にそうであるがゆえに、宗教的なものへの移行もまた直線的である。

〔中略〕しかし宗教的なものへの移行は反省なしに起る。つまり、思想（その内容を男性（男）の反省は完全に汲み尽くす）の予感が女性の意識をかすめると、女性は卒倒するのである。〔中略〕この卒倒の中で、彼女は恋愛の直接性から宗教的なものの直接性の中へと運び入れられる（*SLW* 166-167/4 255）

ここに明らかなように、美的人間から始まって、宗教性へと至るという道筋を立てるためにキェルケゴールは段階説を考えていたのではないのである。実存の発展の仕方は、そもそも男女で異なると考えられていたのである。

では、キェルケゴールが段階説のなかで、人間がどのようにしてキリスト者になると考えていたのだろう。真の信仰のために自分の今の立ち位置を自覚することがはじめのスタートであると考え、それを通してでないと、真の信仰は得られないと考えた。

そして、その逆説を全員が乗り切れるわけでもないということを認めつつも、それでも永遠の浄福のために全てを賭けなければならないとキェルケゴールは説きたかったのである。支配的な段階説は、典型的な諸タイプをディスクリプションしているように感じられるが、そうではなく、キェルケゴールは人々を真の信仰へと教化したくて、段階説を打ち立てている。そして、三段階という簡易なものではなく、実際にはさらに複雑で豊かなものであるとキェルケゴールによって考えられてきたのである。

このデンマークの人々を教化したいという目的と方法は、キェルケゴールのなかでは結びついていたということを念頭に置いたうえで、実存段階は説明されるべきである。

結論

本論では、はじめに、三段階説の概観を捉えた。美的段階は自らの欲望のために享楽に耽り、倫理的段階は、自分の持つ義務を果たし続けて、その連続性のなかで自己を選び続けるような人間のことであった。つぎに、宗教性Aを生きる人間は、人間と神とが同化できると考えているが、キェルケゴールからすれ

ば、ここに逆説はない。宗教性Aの人間が思い描く神というのは、人間の理解を超えない神であり、互いに分かり合うことができる神である。これは特にキリスト教的な神ではなく、どのような宗教にもあてはまるようなものである。

一方、宗教性Bを生きる人間は、神と自身は同化できないと考える。彼は、逆説を乗り越える必要があると考える。悟性を超えたところにしか真の信仰はなく、これを連続して選択し続ける必要がある。

第2章では、美的人間にもキリスト教徒としての自負があるものの、実際にはそれに実生活で注力しないという事を自覚させるということ、これがイロニーの重要な役割であることが確認された。つぎに内面においては、永遠の淨福を求めるため、キリスト教を思弁的に理解しようとする。しかし、そもそもキリスト教は、思弁的に理解できるようなものではないという矛盾を発見する、ここにフモールの特質があるとした。

最後に、支配的な段階説は、典型的な諸タイプをディスクリプションしているように感じられるが、そうではなく、キルケゴールは人々を真の信仰へと教化するために、段階説を打ち立てていると主張した。このデンマークにキリスト教を導入するという目的と方法は、キルケゴールのなかでは結びついていたということを念頭に置いたうえで、実存段階は説明されるべきであると結論付けた。このことを踏まえたとえて実存段階が説明されるのでないならば、キルケゴールの真意が損なわれることになる。

2023年度キェルケゴール協会 第23回学術大会シンポジウム 「新時代のキェルケゴール研究」(報告)

鈴木 祐丞

2023年7月2日、京都女子大学でキェルケゴール協会第23回学術大会が開催された。シンポジウムのテーマは「新時代のキェルケゴール研究」だった。キェルケゴール研究によって近年博士の学位を取得された、木瀬康太氏（東京大学）、後藤英樹氏（東洋大学）、谷塚巖氏（京都大学）の三氏（括弧内は学位授与大学名）をお招きし、学位論文の研究などについて発表していただくとともに、フロアを交えて質疑応答を行った。企画者・司会者として、本シンポジウムについて簡潔に報告させていただく。

最新版原典全集（*Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS)）の刊行は、1997年に開始され、キェルケゴール生誕200年にあたる2013年に完結を見た。SKSの刊行は、キェルケゴール研究において、エポックメイキングな出来事であったと思われる。SKSは、著作や遺稿、新聞への寄稿、日記や手紙にいたるまで、キェルケゴールが書いた多くのものを、彼自身が整えたままの状態に復元することを可能にする仕方で編集し、収録している。また、本文と同程度の分量にも及ぶ、きわめて詳細な注釈（Kommentarer）を付している。これらによりSKSは、19世紀のデンマークというコンテクストを生きたセーレン・キェルケゴールという人物の、生と思考のリアルなあり様を浮かび上がらせることを可能にする。

こうしたSKSの刊行をつうじて、SKSの編集の任をになった、コペンハーゲン大学セーレン・キェルケゴール研究センター（当時）の研究者たち（ニールス・カペローン（Niels J. Cappelørn）、ヨーキム・ガルフ（Joakim Garff）ら）は、各国のキェルケゴール研究者へ向けて、強いメッセージを送ったのだと解

することができる。すなわち、セーレン・キェルケゴールという人物についての研究は、まずは、19世紀のデンマークを生きた彼自身の生と思考の文脈に、研究者自身が立つところから始めるべきだ、ということである。もちろんSKSの刊行以前にもそのような理念のもとになされた研究は数多く存在したし、また、そのような理念を共有しない研究に価値がないわけでもない。少なくとも言えそうなこととしては、SKSの刊行以降は、キェルケゴール研究は世界的に見て、SKSが象徴的に示すそうした理念を尊重するようになりつつあると思われる、ということである。

日本においても、SKSの刊行以降に研究者の道を志し、キェルケゴールの著作に、原典全集第二版（SV2）や第三版（SV3）ではなくSKSによって、また日記等にも、日記・遺稿集第二版（Pap.）ではなくSKSによって、アクセスすることを標準的なこととする研究者が、少しずつ増えてきている。彼らは、上述のような研究理念を、一定程度は共有していると思われる。

そこで本シンポジウムでは、こうした新時代においてキェルケゴール研究を進めておられる、三人の若手研究者をお招きした。学位論文に結実したそれぞれの研究を紹介していただくことで、新時代のキェルケゴール研究が日本においてどのような成果をもたらしつつあるか、その一端を垣間見ることを目指した。

木瀬康太氏は2019年、東京大学にて、「初期キェルケゴールにおける美学：美的「宥和」論の構築」によって学位を取得された。本シンポジウムでの発表「キェルケゴールのイロニー論の現代的意義：「人格」概念の再生に向けて」は、それをベースにしつつ、その中心的部分をさらに発展的に論じたものである。後藤英樹氏は2018年、東洋大学にて、「キェルケゴールの建德的著作の思想——構造と展開——」によって学位を取得された。本シンポジウムでの発表「キェルケゴールは何を伝えようとしていたのか——『十八箇の建德的講話』を手掛かりにして——」は、それと密接にかかわる内容と推察される。谷塚巖氏は2021年、京都大学にて、「キェルケゴールのレトリック——キリスト教批判の実験的試み」によって学位を取得された。本シンポジウムでの発表「キェルケゴールの著述活動における課題形成とその思想史的文脈」は、その概要を示し

つつ、とくにその中核的な部分をコンパクトにまとめなおしたものである。

発表内容についての詳細は、各氏による本誌への寄稿をお読みいただくことにし、ここでは企画者・司会者として、ごく簡単に総括的な所感を述べたい。

三氏とも、蓄積された既存のキェルケゴール研究に十分に配慮しつつ、とはいえもはやその枠組みに束縛されていない。19世紀デンマークで形をとっていた具体的な問題に向き合い、かなり特殊な生い立ちを背景に思考を繰り広げ、おもに周囲の人々を相手に著作家としての活動などを展開したキェルケゴールという人物について、それぞれの関心から、SKSやその周辺の資料を有効に活用しつつ、可能な限り解像度を高めて迫ろうとしている。その際、デンマーク語の十分な知識が、解釈の方向性を定めることに大きく寄与していることは注目に値する。そして結果として、三氏それぞれが、キェルケゴールのリアルな生と思考のあり様の諸側面を立ち上がらせているように思われる。

それぞれの試みがどれほど成功しているか、またその意義などについては、読者諸氏の判断に委ねたい。私からは一点のみ述べさせていただく。キェルケゴールその人に解像度を高めて迫ろうとすれば、そこに現れてくるのは、いわゆる哲学者、神学者、思想家といった枠にはけっして収まりきらない、一人の懺悔者(en Poeniterende)の姿であることに、疑いの余地はないと思われる。自らコミットした罪を悔い、その償いの意識から、おもに19世紀デンマークの人々を、キリスト者としての生に導こうと、不器用にも尽力しつづけた者の姿である。彼の著作や日記はその活動のなかで形をとった。とするならば、今後、SKSが示す理念を共有してキェルケゴール研究を進めようとする研究者にとって、大きな課題となりうるのは、蘇らせてしまったそのようなキェルケゴールと、どのように関わり合うべきか、ということであるように思われる。懺悔者としての生を生きたキェルケゴールに、やはりあくまで学者として向き合い、彼のユニークな思想や概念を切り取って、それらを哲学や神学の研究という枠内で適宜活用するというスタンスは、もちろん否定されるべきことではない。だがそれは、ややもすれば「木を見て森を見ず」の好例となってしまう危険性もはらむ。とはいえ現代日本の大多数を占める非キリスト教信仰者に、

懺悔者キェルケゴールの姿や言葉がいったいどんな有用な物事をもたらしうるのか、定かではない。アナクロニズムの誤りに陥ることを避けながら、リアルなキェルケゴールといかにうまく付き合っていくのか、今後考えつづけるべき課題であるように思われる。

最後に一つ付言したい。木瀬康太氏の学位論文は、改稿のうえ、『キェルケゴール美学私考——イロニーと良心』として、2024年に北樹出版より刊行された。また、今回のシンポジウムには諸事情で登壇を依頼できなかったが、2023年に学位を取得された鹿住輝之氏（立教大学）の学位論文も、『キェルケゴールのキリスト論——デンマークのヘーゲル主義者との関係で』として、2024年に新教出版社から刊行された。どちらも、とくに今後日本でキェルケゴール研究に携わる研究者にとって、必読の文献になるだろう。

キェルケゴールのイロニー論の現代的意義： 「人格」概念の再生に向けて

木瀬 康太

はじめに

本論文は、筆者が執筆した博士論文の改稿（拙著『キェルケゴール美学私考——イロニーと良心——』として、2024年2月に北樹出版から刊行）の概要を示した後で、キェルケゴールのイロニー論の現代的意義が「人格」概念の再生にあることを展望し、現代社会のあり方について考察するものである。

本論に移る前に、本論文が「人格性」ではなく「人格」という日本語を用いる理由について、予め以下の二点をことわっておきたい*1。

第一に、本論文で用いる「人格」という語は、日本語における「人格性（人格的なあり方）」も念頭に置いているが、加えて法的権利主体として以外の、倫理的責任主体としての「人格」そのものについての議論も展開する。それゆえ、「人格性」という日本語を用いるのでは十分ではない。ちなみにデンマーク語では、*personlighed* が「人格としての人間のあり方」を意味する抽象名詞

本論文は、キェルケゴール協会第 23 回学術大会シンポジウム「新時代のキェルケゴール研究」（2023 年 7 月 2 日；京都女子大学）での筆者の講演原稿に、修正を施した上で加筆したものである。

引用文中の〔 〕は、筆者が補足したもの、また傍点部は、原文イタリックである。

キェルケゴールのテキストについては、*Søren Kierkegaards Skrifter*, Gads Forlag, København 1997-2013（以下 SKS と略記）から引用し、著作からの引用は（SKS の巻数、頁）という形で、日記や覚書からの引用は（SKS の巻数、頁、整理番号）という形で、引用箇所を記した。

*1 「人格」という日本語の成立史については、佐古純一郎『近代日本思想史における人格観念の成立』（朝文社、1995 年）を参照。同書によれば、特にイギリスの新カント派倫理学者グリーン（Thomas Hill Green, 1836-82）の遺稿『倫理学序説（*Prolegomena to Ethics*）』（1883 年）に著されている *personality* という英語の受容が、近代日本における「人格」観念の成立に影響を与えた（佐古前掲書、79-200 頁）。だが昨今では *personality* は、心理学における意識主体としての「人格」の意味で用いられることが多い。それに対して、本論文で論じる「人格」は、むしろ「人格であるということ」を意味する *personhood* という英語に近い。

であり、personは「個々の特定の人、ないし法的権利主体」を意味する具体名詞である。

第二に、次のような、非常に重要な歴史的事情がある。すなわちデンマーク語personlighedの背景には、「人格哲学（personlighedsfilosofi）」という、デンマーク独自の思想史的伝統が存在する。この「人格哲学」は、18世紀の啓蒙主義作家ホルベア（Ludvig Holberg, 1684-1754）に発するもので、19世紀には、ドイツのBildungsromanに範を取った「教養小説（dannelsesroman）」と強い親和性を示していた。その親和性の典型が、キェルケゴールの公私にわたる師の一人であったシバーン（Frederik Christian Sibbern, 1785-1872）作の小説『ガブリエリスの遺書（Efterladte Breve af Gabrielis）』（1824年）である。同小説では、「直接性→反省→失われた直接性の再獲得（受け取り直し）」という三段階の「教養＝人格形成」の行程を、主人公の青年ガブリエリスが経験していく*2。そして同小説をキェルケゴールも、シバーンの教養を直接受けていた神学生時代に読んでおり、同小説から影響を受けていた（cf. SKS 18, s. 95f., Notesbog2:14）。デンマークのこの「人格哲学」の文脈では、人間は初めから「人格」であるのではなく、「人格」にならねばならないのである。このような文脈には、「人格性」という日本語はそぐわない。

以下、本論の構成は次の通りである。すなわち、第一節では、筆者が執筆した博士論文の改稿の概要を述べる。第二節では、その改稿から得た、キェルケゴール思想における「人格」概念の重要性について、イロニー論との連関で論じる。第三節では、キェルケゴールの「人格」概念の背景にある19世紀デンマークの社会状況を考察する。第四節では、21世紀のキェルケゴール研究で「人格」概念を考究する意義について展望する。最後に結びに代えて、「人格」概念の再生によって現代社会の「生きにくさ」を緩和することについて考察する。

*2 Cf. Mogens Pahuus, “Den integrerede personlighed. Dannelsestænkning og personlighedsfilosofi i Danmark i 1800-tallet”, in: *Punktnedslag i dansk livsfilosofi*, Aalborg Universitetsforlag, Aalborg 2001, s. 115. 「直接性」と「反省」については、本論で後述する。

第一節 イロニーと良心

筆者は博士論文「初期キェルケゴールにおける美学：美的「宥和」論の構築」（2019年6月受理）で、『あれか、これか』（1843年）の刊行までの初期キェルケゴールにおけるイロニー論の展開を論じた。具体的には、「概念と現象との間の隔たり」という意味での「イロニー（Ironie）」^{*3}をキェルケゴールがどのように「宥和（forsone）」させようと試みていたかを論じた。ここで言う「宥和」は、G・W・F・ヘーゲルの哲学で論じられる「宥和」である。つまり、質的差異を量的差異に変換して、その量的差異を減少させることである^{*4}。

その後筆者はこの博士論文を改稿する段階で、この「イロニー」を生み出す人間の「反省（Reflexion）」という知的営為についても考察して加筆した。この改稿内容を、あくまで概要にすぎないが、本節で以下に記す^{*5}。

概念を用いる思考を、キェルケゴールは「反省」と呼んでいる。「反省」は次のような両義的営為である。すなわち「反省」には、概念による思考を押し進めて思考内容を明晰かつ判明にしていくという長所がある反面、ともすれば思考主体の人間を現実性から乖離させて自己疎外をもたらしかねないという短所もある。

「反省」がもたらすこの自己疎外についての考察は、少なくとも19世紀ヨーロッパ思想では、ヘーゲルが『精神現象学』（1807年）などで指摘して^{*6}以来、

^{*3} 「概念と現象との間の隔たり」が「イロニー」であることの根拠については、注 10 参照。

^{*4} 次のヘーゲルの記述を参照。「量とは、止揚された質にほかならない」（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I“, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1970, § 98, S. 208）。

^{*5} この改稿内容の詳細に関しては、本論文冒頭に挙げた拙著の、特に「第二部 初期以後のキェルケゴールの神学的美学：良心論」と「結語」を、直接参照されたい。

^{*6} たとえば、次の記述を参照。「自分に対して疎外された精神の場合には、現在のなものとは、対象としての現実的あり方（Wirklichkeit）のことを意味するにすぎない。〔すなわち〕対象としての現実的あり方は、自らの意識をあの世に有しているようなものである。〔対象としての現実的あり方の〕個々の契機はどれも本質（Wesen）として存在しながら、この現在のものを受け取り、そのことによって、一つの別なものから現実的あり方というものを受け取る。だからそれらの個々の契機は、現実的である限りでは、自らの本質が自らの現実的あり方とは別のものであることとなる」（Hegel, „Phänomenologie des Geistes“, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, S. 361）。

アクチュアルな問題であった。そして、徹底して「反省」的な思想家であったキェルケゴールは、この自己疎外の原因である「イロニー」を生み出すこの「反省」的思考を「統御」しようとしていた。つまり彼は、自らのマギスター学位論文『イロニーの概念について』（1841年）の最終節で、「イロニー」は「統御され (behersket)」(SKS 1, s. 353) なければならないと訴えている。それゆえ「イロニー」は、彼によれば、「宥和」されるべきものではないのである。

この「イロニー」を「統御」する主体は、「反省」の対義語である「直接性 (Umiddelbarhed)」の中に存在する「良心」である。「直接性」は、文字通りの語義は「仲介者ないし媒介物 (Middel) がないこと」で、感情や観念が概念による思考の影響を受けていない状態を指す。この「良心」について、キェルケゴールは1846年の覚書で、次のように端的に述べている。

良心は直接性の中に存在し、善悪の区別を無限に強調する。〔中略〕ある人間における最も強情な抽象化でさえも、完全には直接性を否定することはできず、逆に、その人間は絶えず直接性を意識してしまうのだ。〔中略〕直接性は人間の足場である。人間は、どれほど浮遊しようとも、すなわちどれほど想像力によって常軌を逸しようとも、決してその足場を完全に離れることはできない。(SKS 27, s. 357f., Papir 340:14)

キェルケゴールによれば、「直接性」の中に存在する「良心」は、概念による「抽象化」に拘泥しかねない「反省」に歯止めをかけうる。つまり彼は、「直接性」という「人間の足場」を確保せよと訴えるのである。

ただしキェルケゴールは、「反省」自体の存在意義を否定しているわけではない。その証拠に彼は『文学批評』（1846年）で、「反省は悪ではない。しかし反省の中で立ち止まったり静止してしまったりすることが、行動の諸前提を逃げ口上に変えて後戻りを引き起こす、厄介で有害なことなのだ」(SKS 8, s. 92) と指摘している。すでに『イロニーの概念について』の中にも、「反省が絶えず反省を反省することによって、〔同時代における〕思考は常軌を逸して

しまった」(SKS 1, s. 308) という批判が見られる。彼は、「反省」はあくまで「行動の諸前提」であると見なしていた。それゆえ彼は、「反省」自体が自己目的化してしまった同時代の現状に警鐘を鳴らしたのである*7。

そしてキェルケゴールは、人間が「反省」に根拠づけられた「行動」を重ねていくことで現実性に関わっていき、自らが一旦陥った自己疎外を克服していくべきだと考えている。この「行動」の導き手となるのが「良心」である。「良心」を意味する Samvittighed というデンマーク語は、「共に」を意味する接頭辞 sam と、「知ること」を意味する名詞 Vittighed との合成語である。誰と共に知なのかというと、神と共に知るのである。そして、どのようにして神と関係性を結んで、共に知るに至るかについては、1848年における次の日記記述が示唆している。

キリスト教が存在するのはまさしく、人が神からはるかに遠のいていると冷静に感じる時に、何よりもまず神のことを考えるようになり、自分が神のことを考えるよう助けたまえと神に祈るようになる場合である。(SKS 21, s. 108, NB7:65)

この日記記述には、キェルケゴール特有の逆説的思想が見られる。つまり、「反省」を突き詰めたあげく、神という超越的な絶対存在から疎外されたと感じる無力な人間こそが、その神を能動的に意識するという形で、神と人間は逆説的に結びつくのである。

キェルケゴールのこの逆説的思想について、もう少し詳しく見ていこう。彼は、「キリスト者になること」という理想を目指して「努力」すればするほど、『哲学的断片への結びの学問外れな後書き』(1846年)で述べているように、自らの「内面性の無限の情熱」(SKS 7, s. 187)としての「直接性」と、外部世界(他人、自然、共同体、社会など)との間に、質的矛盾を認識するようにな

*7 この「反省」の自己目的化については、拙論「キェルケゴールにおける「直接性」と「反省」」(『新キェルケゴール研究』第 17 号、キェルケゴール協会、2019 年、31-45 頁)で論じた。

る。この認識は、『人生行路の諸段階』（1845年）によれば、「無限の反省」（SKS 6, s. 382f.）によって行われる。

そしてこの「無限の反省」と、自らの「内面性の無限の情熱」（SKS 7, s. 187）としての「直接性」は折り合いをつけないといけない。この課題はとりわけ愛において生じざるをえないと、『人生行路の諸段階』は断言している（cf. SKS 6, s. 382f.）。さらに同書ではこの課題について、次のように述べられている。

この課題をしっかりと掴むためには、人は常に〔直接性と無限の反省という〕二重の運動をしなければならない。そのことをなしえない者、またそのことを容易になしえない者は皆、この課題を全然理解していないのだ。その人は、たとえ詩〔という直接性〕によって自らの喜びを失わなかったとしても、おめでたい人なのだ。しかしその人は、その二重の運動をなしうるなら、無限の反省が何か異質のことではなくて、直接性が自分自身に対して透明であること（Gjennemsigtighed）であるということも知っているのだ。

愛が幸運にも無限の反省に耐えたと仮定するならば、その愛は何か別のものである。つまりその愛は、宗教的である。〔また、〕愛が途中で座礁するとしても、その愛は宗教的なものに座礁しているのである。このことを人は、もしかするとすぐには理解しないかもしれない。なぜなら人は、無限の反省という名のもとにしばしば、有限な反省のことを考えるからである。〔しかし〕直接性は本質的には、すべての有限な反省よりも高次のものである。そして、そのような有限な反省と関わらねばならないということとは、直接性にとっては侮辱なのである。（SKS 6, s. 383f.）^{*8}

ここで言われている「無限の反省」とは、何を意味するのだろうか。筆者

^{*8} この引用文中で言われている「透明であること（透明性）」という概念については詳しくは、ジュリア・ワトキン「キェルケゴールの著作活動における「透明性」概念」（中里巧訳、梶形公也編監訳『宗教と倫理——キェルケゴールにおける実存の言語性——』、ナカニシヤ出版、1998年、146-158頁）を参照。

は、この「無限の (uendelig)」という形容詞には、「この世的な目的 (Ende) のない」というニュアンスがかけられていると考える。つまり、人間がこの世的な目的論に囚われずに「反省」という知的営為を行うことが、「無限の反省」なのである。それに対して「有限な反省」とは、この世的な目的論に囚われており、とどのつまりは、先述のように自己目的化してしまいかねない「反省」のことである。キェルケゴールは1852年の日記で、次のように同時代を考察していた。

現代における比較的重要な個性の持ち主が持たざるをえない〔有限な〕反省の意識によって、いかなる目的論的考察も、その持ち主が危険を冒して一切を実際に敢えて行うということを不可能にしてしまう。

我々は、再び無制約者〔＝神〕を必要としているのだ。この無制約者においては、あらゆる目的論は消えてしまうのだ。(SKS 25, s. 66, NB26:61)

キェルケゴールにとって問題なのはあくまで、目的論に基づいて思考して行動する際の人間の意識のあり方である。すなわちキェルケゴールは、同時代人たちの中の「比較的重要な個性の持ち主」でさえも、「〔有限な〕反省の意識」だけに囚われていて、「無限の反省」を行っていないと批判する。それゆえキェルケゴールは、この世的な目的論を度外視させる神を要請せざるをえないのである。したがってキェルケゴールの言う「良心」は、近代哲学的な意味での自律的「主体」*9としての人間に内在するものではなく、むしろ上述のように、人間の外部に要請される神との逆説的関係性なのである。

『愛のわざ』(1847年)によれば、そもそもキリスト教は「この世のものではない」(SKS 9, s. 137)。上掲の日記記述に見られるように、キェルケゴールは、

*9 「主体 (主観 ;subject)」概念は、古代アリストテレス哲学における hypokeimenon や、中世スコラ哲学・近代初期哲学における subjectum に由来する。hypokeimenon や subjectum は通常「基体」と訳され、「人間の心の外にそれ自体で自存するもの」という意味で、現代で言う「客体 (客観 ;object)」の意味にむしろ近かった。しかし 18 世紀末に I・カントが、この意味を完全に逆転させた (木田元「主観」、『岩波哲学・思想事典』、岩波書店、1998 年、734-735 頁参照)。

この世的な目的論に囚われた「有限な反省」がもたらす、キリスト教の「この世化」すなわち人間主義化に警鐘を鳴らしている。それゆえにまた、そもそもこの世とあの世の両方を支配している神との逆説的關係性としての「良心」を確保せよ、と説いたのである。そしてこの「良心」に基づく「信仰」を、1848年のキェルケゴールは「反省の後の直接性」(SKS 20, s. 363, NB4:159)と呼ぶのである。ただしこの「反省の後の直接性」とは、「反省」が全く止んでしまうことを意味するのではなく、先掲の『人生行路の諸段階』の独立引用文にある「〔直接性と無限の反省という〕二重の運動」を難なくなしうることを意味する。

以上本節をまとめると、キェルケゴールの見立ては以下のようなものである。つまり、この世的な知である「イロニー」を生み出す「反省」が自己目的化して自己疎外に陥った人間は、この世とあの世を支配する神のことを考えることで「良心」という足場を確保し、この「良心」が「イロニー」を「統御」することによって、然るべく現実性に関わりうるようになるということである。それでは、この「イロニー」は「人格」とどのように結びつくのであろうか。このことについて、次節で見ていきたい。

第二節 キェルケゴール思想における「人格」概念の重要性

キェルケゴールは1834年の覚書に、「自由とは、意識的な自己規定に基づいて肯定的に思考することであり、このことによって精神的な人格と自立性とが与えられる」(SKS 28, s. 527, Papir 592)と書いている。つまり彼によれば、「自由」とは、人間が自らに与える規定に則って自立して思考することであり、このことによって人間は「人格」となりうるというのである。

しかし「人格」という概念は、そのままではひどく抽象的な印象を与えてしまう。キェルケゴールの「人格」概念をもっと具体的に理解するためには、「イロニー」の概念を、ソクラテスにまで遡って考察し直さなければならない。というのもキェルケゴールは、「ソクラテスを人格にしているものこそ、まさしくイロニーである」(SKS 1, s. 223)と述べているからである。

キェルケゴールは『イロニーの概念について』で、「イロニー」が「自分自

身に立ち返ろうとする」(SKS 1, s. 265, anm.) 性質^{*10}を持つことを指摘している。すなわちこの性質は、「周囲を気にせずに、自分自身の中に沈潜すること (at fordybe sig i sig selv)」(SKS 1, s. 191) であり、その典型がソクラテスに見られるというのである。このような「イロニー」の否定性を、キェルケゴールは決して批判してはいない。むしろ、彼はこの否定性が「人格にとって特徴的なもの」(SKS 1, s. 265, anm.) であると述べ、「イロニーは人格についての規定である」(ibid.) と擁護している。つまり、自己沈潜という否定性を持つ「イロニー」は、先述のような、人間が「人格」となりうるという意味での「自由」の条件なのである。

このことをもう少し掘り下げてみよう。キェルケゴールは、この自己沈潜という意味での「イロニー」の否定性を体現していたソクラテスが「否定的に自由な個人 (det negativ frie Individ)」(SKS 1, s. 270) であったと述べている。ただしキェルケゴールによれば、ソクラテスのこの「否定的自由」は、次のような「肯定性」をも内包している。すなわち、「絶えず暗示され、あらゆる瞬間に措定されて、措定されたとともに撤回される否定性が、自分自身を自覚するようになるやいなや、この否定性のうちに内容豊かな深い肯定性が存在する」(SKS 1, s. 218) というのである。この「肯定性」とは、端的には善などのイデア (Ideen) ^{*11}のことである (cf. ibid.)。つまり、このイデアを自分のものにしようと努力する「否定的自由」を有する人間のあり方が、「人格」なのである。

1850年の日記にキェルケゴールは、「キリスト教は明らかに、〔他の宗教とは〕逆の仕方での世に入ってきたがゆえに、人格が教説よりも高次なものな

^{*10} この性質は言い換えれば、「現象から身を引いて距離をとり、概念によって現象を対象化する」という性質である。そしてこのような性質から、前節冒頭で述べた「概念と現象との間の隔たり」という「イロニー」の意味が派生しているのである。

^{*11} ソクラテスはイデアを、何よりもまず「善く生きる」ことを目指すべき人間の生き方に必要なものとして求めた。つまり、個々の「正しい人」や「勇敢な人」に内在する「正義」や「勇氣」といった本質として、ソクラテスはイデアを考えている。しかしプラトンはイデアを、「机のイデア」や「鳥のイデア」などといった、この世に実在するものの普遍的範型として用いた。キェルケゴールが念頭に置いているイデアは、前者のソクラテスのものである。

のだ」(SKS 23, s. 77, NB15:111)と書いている。この日記記述は、実定的「教説」としてではなくイエス・キリストの「人格」として、キリスト教がそもそもこの世に現れたということを指している。またキェルケゴールにとってキリスト教はあくまで、この世の具体的現実性の中で人間がイエス・キリストのように自立した「人格」として生きうるために必要なのである。それゆえ人間はまず、キリスト教の客観的「教説」を摂取する以前に、上述のようなアイデアを受容しうる「否定的自由」を確立した「人格」にならねばならないというのが、キェルケゴールの主張である。

ところで、このようなキェルケゴールの「人格」概念は、彼の生きた19世紀デンマーク社会では、十分な居場所を与えられていただろうか。そのことを次節で見ていきたい。

第三節 「人格」なき「無精神性」の社会

前節でも述べたように、「人格」はキェルケゴールにとって、決して抽象的概念ではない。このことは、「〔人々を〕非人間的な抽象的あり方から人格へと転回させることが、私の任務なのだ」(SKS 22, s. 136, NB11:223)という、1849年の日記記述から明らかである。つまり、誰かの意見を鵜呑みにしている「非人間的な抽象的あり方」から、アイデアを自分のものにするために自立して思考しようと努力するあり方としての「人格」へと、同時代のデンマーク国民を教化することを、キェルケゴールは自らの任務と見なしていたのである。

紙幅の制約上、本論文では言及するにとどめるが、具体的には次の三者がこの教化の対象になっているだろう。すなわち、ヘーゲルの述べたことに無批判に追従するヘーゲル主義者たち、コルサー事件の際に出版メディアに扇動されてキェルケゴールを非難した大衆、そして党派性に依拠して政治的権勢を拡大しようとするグルントヴィ^{*12}主義者たちである。

^{*12} グルントヴィ (Nikolaj Frederik Severin Grundtvig, 1783-1872) は、「現代デンマークの父」とされる牧師、著作家、(賛美歌)詩人、歴史家、教育者で、既存の国家教会 (Statskirke) の改革を唱えたことで有名である。事実デンマークでは、1848年に絶対王政が廃止された後、国家教会は国民教会 (Folkekirke) に改組され、やがて彼を首班とする一派が多数派を占めるに至った。

これらの人々は、キェルケゴールに言わせれば、「人格」とは正反対の「無精神性 (Åndløshed)」に陥っているとされる。彼によれば、「無精神性」は、「愚鈍」と同義ではなく、むしろ大部分の教養市民層が陥っている、同時代社会の深刻な症状である^{*13}。『不安の概念』(1844年)では、「無精神性」が次のように批判されている。

精神の試練から解放されるための最も有効な手段は、無精神になることで、それも早ければ早いほどいいというのである。〔つまり、〕時流に注意さえしていれば一切が自然にうまくいき、精神の試練などというものに関しては、そんなものは全く存在しないだとか、あるいは、せいぜい辛辣な詩的虚構としか見なされないと説明して片付けることができるというのである。(SKS 5, s. 419)

また『死に至る病』(1849年)では、次のように「無精神性」は批判されている。

自分を精神として意識していない、すなわち神の前で自分を人格的なあり方によって精神として意識していないあらゆる人間の生き方は、神の内に透明に根拠を持たず、漠然と抽象的で普遍的なもの(国家、国民など)の中に安住して溶け込んでいる。(SKS 11, s. 161)

この『死に至る病』からの引用文で重要なのは、「神の前で」「神の内に」という副詞句である。つまりキェルケゴールによれば、人間が「人格」を形成するのは、神という絶対他者のことを考えるという行為によってである。だがこの行為を忘却してこの世的なカテゴリーのみに安住している抽象的な生き方が、「無精神性」なのである。

^{*13} Cf. Kresten Nordentoft, *Søren Kierkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagethed*, Dansk Universitets Presse, København 1977, s. 86. ここで言う「教養市民層」とは、コペンハーゲンなどの都市部に居住して、出版メディアを読むことができる状況にある人々を指す。

ここで当時のデンマークの社会的背景についても、少しではあるが見てみよう。1849年におけるキェルケゴールの次のような日記記述は、彼の社会観を考察する上で重要である。

神の前では、女中 (Tjenestepige) であることは、最も傑出した天才 (Genie) であることと同等に重要である。このことは常に、言いようもなく私を感激させてきた。このことからまた、質素な階層の人々、すなわち一般の人々に対する、私のほとんど過剰な共感も生じるのだ。(SKS 21, s. 286, NB10:57) *¹⁴

この引用文で重要なもの、「神の前では」という副詞句である。つまり、「女中」と「天才」のどちらにおいても、神のことを考えることが等しく肝要だと、キェルケゴールは主張するのである。この意味で彼は、神の前での平等を説いている。同じく1849年の別の日記では彼は、「キリスト教は特に、苦しむ人々、貧しい人々、病気の人々、ハンセン病の人々、精神疾患の人々、罪人たち、犯罪者たちのものだ」(SKS 22, s. 240, NB12:159) と指摘して、「これがキリスト教の特徴なのだ」(ibid.) と述べている。これは、特に神のことを考える余裕を奪われている人々に対して、キリスト教は開かれているべきだということである。

19世紀のデンマークは、ナポレオン戦争(1803-15年)での敗戦から立ち直ろうとして、この世における実地的な利害関心へと、それまでにないほど意識を向けるようになった。すなわちまず経済では、産業革命が始まったイギリスへの輸出農産物の需要が高まったこともあって、農業を優先的に復興した。そして政治では、制度改革が推進され、地方議会の設置(1834年)を経て、1848年に絶対王政は廃止され、翌49年に自由憲法が施行された。

*¹⁴ キェルケゴールが「女中」を引き合いに出しているのは、元々キェルケゴール家の「女中」であった母アーネ (Ane Sørensdatter Lund, 1767-1834) を念頭に置いていると考えられる。そして「最も傑出した天才」とは、彼自身を念頭に置いていると考えられる。実際彼は1848年の日記で、「私はそもそも天才である」(SKS 21, s. 98, NB7:45) と述べている。

しかしこのような実際の利害関心に基づく推移は、神のことについて考える余裕を人々から奪い、宗教に対する敬意を失わせていくように、キェルケゴールには思われた。彼の没年である1855年のコペンハーゲンでは、7～8万の成人住民のうち、教会に通う人はわずか約1割の8000人ほどにすぎなかった*15。このような状況に関連して、キェルケゴールは1854年の日記に、次のような不満を書きつけている。

実際のな (praktiske) この世 [=デンマーク] 全体は、その百万余の人々 [=デンマーク国民] や実践共々、利害関心 (Interesse) に基づいている。利害関心に基づいてこの世 [=デンマーク] は、利害関心のなさに対する敬意に思いをめぐらすべきであった。また同様に、我々 [=デンマーク国民] が現段階に到達する時に、利害関心のなさをいっそう肯定的に表現しようと言うべきであった。(SKS 26, s. 288, NB33:49)

キェルケゴールは1837年の日記に、「実際主義 (Realismen) は、人々を断片的人間にしてしまう」(SKS 17, s. 121, BB:31) と書いている。「実際主義」は、当時のデンマークの教育学界において、「人格形成 = 教養 (Dannelse)」を旨とする「人文主義 (Humanismen)」と対立していた*16。そしてこの「実際主義」は、事実を限定的に印象強く伝えて利害関心を煽るだけであり、20世紀ドイツの神学者D・ゼレの表現で言えば、「狭隘化された現実意識 (das eingeengte Realitätsbewußtsein)」*17を植えつけるだけである。つまり、事柄の全体的構造

* 15 Cf. Peter Frederik Adolph Hammerich, *Kirkehistorie Foredrag til Belysning af vore Kirkespørgsmaal*, Carl M. Iversens Forlag, Kjøbenhavn 1856, s. 188.

* 16 18世紀末以来デンマークの教育学界では、学校で教えるべき科目の優先順位をめぐる論争が行われていた。つまり一方では、「人文主義」の伝統に与する論者たちが、古典語 (古典ギリシャ語やラテン語) の授業を最優先させることによって、全人的な「人格形成 = 教養」という古典的理念を摂取させることを目指した。これに対して、「実際主義」に与する論者たちは、同時代の現実在即した「生きた言語 (det levende Sprog)」によって実際の科目 (とりわけ自然科学) の授業をもっと充実させることを目指した (cf. SKS K17, s. 237)。

* 17 Dorothee Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1968, S. 58.

における各人の特殊な位置づけを、理解できなくさせてしまうのである。このことは、次節で述べる、西洋の近代知の問題に関わっている。

第四節 21 世紀における「人格」概念とキェルケゴール研究

西洋の近代知は、複数の対象間の質的差異を量的差異に還元して関係を問う計量的処理に基づく「科学的」思考を、特徴としている。そして、この「科学的」思考という規範を内面化した、西洋近代における自律的「主体」としての人間は、上記の「実際主義」に従属させられてきたと言える^{*18}。誤解を与えないよう断っておくが、実際的なことが無意味だと言うのではない。実際的なこととして表現できない精神的なことを冷笑して排除し、必要以上に即事的に（sachlich）振る舞う態度を、「実際主義」あるいは「無精神性」だと言いたいのである。

M・ヴェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1905 年）の中で、このような「即事的・非人格的（sachlich-unpersönlich）性質」がキリスト教の隣人愛にまで及び、しかもそのような隣人愛が「有用性（Nutzen）」という意味での合理性に奉仕してしまうと洞察している^{*19}。つまりヴェーバーのこの洞察に基づけば、仮に各人が「人格」を持たずにキリスト教の隣人愛を実践するならば、その実践は「無精神性」なのである。

いずれにせよ、いじめ、虐待、ハラスメント、抑圧、搾取、迫害などの問題が頻発している現代世界では、「人格」概念を、西洋の近代知における自律的「主体」として捉えるだけでは不十分であろう^{*20}。むしろ第二節で見たような、

^{*18} このような「主体」論としては、M・フーコーの権力論における、「主体化（subjectivation）＝従属化（assujettissement）」についての議論も参照。

^{*19} Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen 1972, S. 100f.

^{*20} 稲垣良典『人格の哲学』（講談社学術文庫、2021 年；初版は創文社、2009 年）の「第二章「世俗化」と「人格」概念」を参照。稲垣は、「人間理性の最高の能力（capacitas, 受容可能性）はまさしく、自らを超えるものになりたいして自らを開き、秩序づけることに存する」（同書 62 頁）が、17 世紀以降の T・ホッブズ、J・ロック、そしてカントへと至る哲学の「世俗化」は、この「自らを超えるもの」を拒否したものであり、「人間理性を極度に矮小化し、弱体化することにほかならない」（同書 61-62 頁）と述べている。

古代のソクラテスのイロニーに依拠するキェルケゴールの「人格」概念が、含蓄ある示唆を与えてくれるのではないだろうか。つまり先述したように、キェルケゴールの「人格」概念は、自己沈潜という意味での否定性と、アイデアの受容可能性^{*21}という意味での肯定性を合わせ持っており、論理的にも現象的にも、より強靱である。

また、キェルケゴールのイロニー論は従来、主に「自己」概念を扱う個人倫理学の領域で解釈されてきた。しかし現代デンマークのキェルケゴール研究者 P・スュールトフトは、キェルケゴールのイロニー論が社会倫理学の議論でもあると提言している。すなわちスュールトフトは、各人が自己沈潜という意味での「イロニー」を深めることによって複数の差異化された自己を探求して、自分自身の内部に「他者」を発見するようキェルケゴールが説いたと解釈している^{*22}。このような自己差異化を行いつつアイデアを志向する「人格」から社会が構成されるとすれば、その社会は、質的に充実した精神文化を生み出しうる土壌であろう。なぜなら、自己差異化を行って自分自身の内部に「他者」を発見することは、実際の他者に対する共感を誘発するがゆえに、他者感覚に富んだ精神文化をもたらしうるからである。

そして21世紀のキェルケゴール研究も、個人倫理学と社会倫理学との交叉^{*23}を目標の一つとして進められるべきではないだろうか。この交叉においてこそ、キェルケゴールのイロニー論は、自己感覚と他者感覚との両方を有する精彩に富んだ議論として、西洋の近代知における「科学的」思考の限界を突

^{*21} プラトンの『ティマイオス』では、「アイデアを受容しうる場 (chora)」が主題となっている。キェルケゴールも、そのような「場」として「人格」概念を想定していると考えられる。

^{*22} Cf. Pia Søtoft, "Den enkelte og den anden", in: *Studier i Stadier: Søren Kierkegaards Selskabs 50-års Jubilæum*, Redigeret af Joakim Garff, Tonny Aagaard Olesen and Pia Søtoft, C. A. Reitzels Forlag, København 1998, s. 119f.

^{*23} この交叉についての着想は、前注のスュールトフトの論文のほか、注 20 の稲垣前掲書からも得た。稲垣は、トマス・アクィナスの神学に依拠して、「人格」が「共通善 (bonum commune)」としての神への愛に自然本性的に向かうと主張している(稲垣前掲書、54 頁参照)。この「共通善」という概念は示唆に富んでおり、本論文で論じたアイデアも、この「共通善」として捉え直すべきではないかと、筆者は考える。

破して、いっそう活かされうるだろう。より含蓄ある「人格」概念の再生を試みるキェルケゴールのイロニー論は、個人と社会の分裂を再結合しうるミッシングリンクとして、無視できない現代的意義を有しているのである。

結びに代えて 現代社会の「生きにくさ」を緩和するために

キェルケゴールの「人格」概念は、キリスト教の神から演繹的に展開されているため、多様な現代社会に一律に適用することには無理があるかもしれない。だが第四節で述べたように、「人格」を自律的「主体」としてのみ捉える西洋近代の個人倫理学の陥穽を埋める、社会倫理学的論理を宿していることも否定できない^{*24}。それゆえ、少なくとも次のように提言することはできるだろう。すなわち、現代社会の「生きにくさ」を緩和する方策としての「人格」概念の再生のためには、各人が自己差異化としての「イロニー」を育むことが強く求められているのではないだろうか。このことを、最後に以下で確認していきたい。

第四節の冒頭で述べた、「複数の対象間の質的差異を量的差異に還元して関係を問う計量的処理」について、M・ホルクハイマーとTh・W・アドルノは、『啓蒙の弁証法』（1947年）で次のように述べている。

市民社会は等価交換原理によって支配されている。市民社会は、同分母に通分できないものを、抽象的量に還元することによって、比較可能なものにする。啓蒙にとっては、数へ、結局は一へと帰着しないものは仮象と見なされる。^{*25}

^{*24} キェルケゴールは1854年の日記で、「「人格」という語は聴覚（貫いて響くこと（personare））によって方向づけられている」（SKS 26, s. 273, NB33:33）と述べている。この日記記述の内容は、ラテン語 *persona* が古代ローマでは何よりもまず「声を取りまとめて響きをいっそう力強く明るくほとばしり出させる仮面」（小倉貞秀『ペルソナ概念の歴史的形成——古代よりカント以前まで——』、以文社、2010年、9頁）を意味していたことと関係している。このように古代における解釈を援用していることから見ても、キェルケゴールの「人格」概念は、「人格」を自律的「主体」としてのみ捉える西洋の近代知とは一線を画している。

^{*25} Max Horkheimer und Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1988 (Originalausgabe:

この「抽象的量への還元」の具体例として容易に思い浮かぶのは、コンピュータであろう。コンピュータは0と1の二つの数字だけでデータを表す。つまり、0は「OFF」、1は「ON」を意味し、「非同一性か、それとも同一性か」という問いへと、現象が還元されるのである。

しかしこの問いはともすれば、「非真理か、それとも真理か」という問いに転化しがちである。『イロニーの概念について』でも、「真理は同一性 (Identiteten) を要求する」(SKS 1, s. 286) と述べられている。他方で、「同一性」の余事象である「差異性」は、本質と現象との食い違い以上のものを表しうると、キェルケゴールは見ている。すなわち彼は同学位論文で、まさしく「人格」を例に挙げて、次のように「差異性」としての「イロニー」について述べている。

現実的あり方 (Virkelighed) をしていない存在 (Tilværelse) が多数あり、また人格の中には、何か少なくとも契機としては現実的あり方と共通の尺度で測ることができない (incommensurabelt) ものがあるということが確かである限り、イロニーの内に真理があるということもまた確かである。(SKS 1, s. 292)

キェルケゴールの見解は、「差異性」は「同一性」とは別種の「真理」を内包しうるといえるものである。その別種の「真理」とは、具体的には、「現実的あり方」をしていないもの、すなわち「可能性」であると考えられる。このように考えられる理由は以下のようなものである。

「可能性」概念はキェルケゴールにとって、「人格」の存立における最重要要素をなしている。『死に至る病』では、「人格は可能性と必然性との総合である。それゆえ人格の存立は、息を吸い込んだり吐き出したりする呼吸 (Aandedrættet) (息の出し入れの反復 (Respirationen)) と同じことである」(SKS 11, s. 155) という定義の少し後で、次のように述べられている。

祈ることは呼吸することであり、可能性と自己との関係は、酸素と呼吸との関係に等しい。だが人間がただ酸素だけを、あるいはただ空素だけを呼吸することができないように、祈りという呼吸も、ただ可能性だけでは、あるいは必然性だけでは、引き起こされることはありえない。祈るためには、神が、自己が——そして可能性が、なければならない。あるいは、含蓄深い意味において、自己と可能性がなければならない。というのも、神とは一切が可能であるということであり、あるいは、一切が可能であるということが神なのだからである。一切が可能であるということを理解することによって精神 (Aand) になるほどまでに自己の本質が震撼させられた人のみが、神との関係に入ったと言えるのである。神の意志は可能的なものであるということが、私に祈ることを得させてくれるのである。もし神の意志が必然的なものにすぎないのであれば、人間は本質的に、動物と同じように、言葉を持たない存在であらう。(SKS 11, s. 155f.)

キェルケゴールは、「人格」、「自己」、「精神」をいずれも実体として理解するのではなく、「祈り」としての「呼吸」という行為に結びつけて理解している。このことは極めて重要である。そしてこの「呼吸」における「酸素」の役割を果たすのが、「可能性」なのである。

してみれば、キェルケゴールが批判する、「人格」なき「無精神性」の社会とは、人間にこのような「呼吸」をさせずに窒息させてしまう「生きにくさ」を抱えた社会にほかならない。そしてキェルケゴールにとってキリスト教の神とは、何よりもまず、この「呼吸」における最重要要素である「可能性」を与えてくれる存在なのである。

この「可能性」は、未来に関わる概念である。たとえ現代社会が「反省」の蔓延した悲劇的社会であるという「必然性」を有していたとしても、現代人は未来世代に対して「可能性」を確保しておかねばならないということを、キェルケゴールは『あれか、これか』(1843年) 第二部の第一論文「結婚の審美的妥当性」*26の中で、次のように訴えている。

* 26 ここで言う「審美的」の原語は *æsthetiske* である。同論文は「結婚が美しいもの

悲しむべき〔現代の〕必然性に関しては、どの世代も、その世代における各個人も、ある程度まで初めから自分の人生を始めるのであって、それゆえ各人はこの〔現代の〕混乱から逃れる可能性があるということを覚えておかなければならない。そして少なからず、一つの世代は別の世代から学ぶべきである。それゆえ、反省が一世代をこの〔現代の〕悲劇に利用した後で、次の世代が現代より幸福であるという蓋然性があるということを覚えておかなければならない。(SKS 3, s. 39)

キェルケゴールは、この世における未来世代に対する責任倫理を強調している。一般に彼は、あの世的な「永遠性」を称揚してこの世的な「時間性」を低評価したと誤解されがちだが、彼にとっては、この世的な「時間性」は神からの恩寵なのである^{*27}。このことは、『あれか、これか』第二部の第二論文「人格形成における審美的なものと倫理的なものの均衡」で、「時間性 (Timelighed) は人間のために存在し、あらゆるものの中で最大の、恩寵の贈物である」(SKS 3, s. 239) と述べられていることから明らかである。キェルケゴールは、個々人はあくまでこの世的な「時間性」の中で、自らの「人格」の内部に「他者」を自覚すべきだと訴えるのである。

第一節でも述べたように、キェルケゴールは、「反省」に基づいた「行動」を重ねていくことで現実性と関わっていき、一旦陥った自己疎外を克服していくべきだと考えている。その導き手となるのが「良心」である。「反省」が生み出す「イロニー」が、「差異性」を次々に開拓していく未完結の運動であり、「可能性」を発するのに対して、「人間の足場」である「直接性」に根ざした「良心」は、それ自体で完結している静的な「必然性」である。つまり、先掲の「人格は可能性と必然性との総合である」(SKS 11, s. 155) という、『死に至る病』の一文は、まさしく「イロニー」と「良心」の総合が「人格」である

であると判定することは妥当かどうか」を問うているため、「審美的」という訳語を採用した。

^{*27} 『コリントの信徒への手紙二』5章4節には、「私たちは、〔この世の住みかである〕この幕屋に住む限り、うめいて重荷を背負っていますが、それは、この世の住みかを脱ぎ捨てたいからではなく、上に着たいからです」という文章がある。

ことを示唆しているとも解釈できよう。

そうだとすれば、現代社会における「生きにくさ」が生じるのは、「人格」がそのような総合として機能していない場合であろう。つまり具体的に言えば、「イロニー」と「良心」のどちらかが、または両方が機能していない場合であろう。その場合、「イロニー」の運動は停止しているか、あるいは野放図に荒れ狂っているかのどちらかであり、「反省」が「可能性」を発する力学が然るべく作動していない。言い換えれば、「可能性」を確保するという、未来世代への責任倫理が不在なのである。それゆえ、第四節で述べた自己差異化としての「イロニー」を各人が育み、何よりもまず未来世代に対する責任倫理に基づいて、他者感覚に富んだ「人格」を陶冶することによって、現代社会の「生きにくさ」は少なからず緩和されうるのではないだろうか。

キェルケゴールの『十八箇の建德的講話』の 音楽的構造について^{*1}

後藤 英樹

はじめに

キェルケゴールの主要著作のうち、1843年2月に『あれか、これか』、同年5月に『二つの建德的講話』が刊行され、さらに同年10月に『反復』と『おそれとおののき』、12月までに『三つの建德的講話』と『四つの建德的講話』が刊行されている。これらの著作は前編や続編といった対関係ではなく、異なる内容、波長と速度で書かれているものの、いつでも仮名著作のうちには建德的著作が意識されていたことが窺われる^{*2}。その後の仮名著作も同様に、キェルケゴール自身の実名による二つ、三つ、四つの講話が伴われており、一年半の間に十八の数に達し、一冊に纏めて『十八箇の建德的講話』として刊行された。こうしたキェルケゴールの仮名著作と建德的著作が構成する内面的・弁証法的統合のうちには「重複 Reduplikation」^{*3}した事態を読み取ることができる。尾崎氏によれば、「キェルケゴールの創作活動全体が発端から終りまで徹底し

^{*1} 本稿は 2023 年 7 月 2 日に京都女子大学（東山キャンパス）で行われたキェルケゴール協会第 23 回学術大会シンポジウム「新時代のキェルケゴール研究」で「キェルケゴールは何を伝えようとしていたのか——『十八箇の建德的講話』を手掛かりにして——」という題目で行った口頭発表に基づく。内容の一部は、拙論「キェルケゴールの建德的講話における音楽的構造について」『新キェルケゴール研究』（第 18 号）、キェルケゴール協会、2020 年および学位論文「キェルケゴールの建德的著作の思想—構造と展開—」東洋大学、2018 年に加筆、修正を加えたものである。本稿では拙論とは後者の論文を指す。

^{*2} たとえば、『反復』には自分の所有物が取り戻されることを待ち望むヨブの姿が描かれているが、『四つの建德的講話』にも「主が与え給うた」と自分に善き贈物が贈られたことを感謝するヨブの姿が描かれている。

^{*3} 両者の関係性には「行動することのうちにそれ自身に反して行動すること i at arbejde tillage at modarbejde sig selv」(13, s.532) ということが含意されている。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 版の（巻数、ページ数）に基づく。

て、弁証法的な構造を有し、彼の活動が一貫して弁証法的運動たる所以は、その活動が『超越的・上昇的』運動と、まさしくそれに矛盾対立しつつ、それとは『逆対応の関係』で成立する『内在的・下降的』方向の運動とをそれ自身の内部で重複させるからに他ならない」*4と説明している。この互いに逆向きのベクトルのうちどちらに推進力が置かれているか、その判断は読者自身に委ねられているが、『わが著作活動の視点』の中でキェルケゴール自身が自らを本質的には一人の宗教的作家でありキリスト教に奉仕する者であることを強調しているように*5、この言葉をそのまま受け取ることはできないとしても、キェルケゴールの著作活動の全体的方向性は宗教的なものであり、聖書に基づいてイエス＝キリストの教えを探求・求道しようとしていた、と考えても外的外れではないだろう。換言すれば、仮名著作では一般的・日常的な関心事や問題から出発し、その空しさを露呈させ、既存の世俗的な自己から読者を覚醒させようとしているのに対して、覚醒された主体が迷わないように、建德的著作ではキリスト教の三元徳や聖句を前にした異質な位相のなかでキリスト教的真理や逆説的真理と引き合わせ建徳（Opbygge）させようとしている。その方法から彼の著作活動は、間接伝達を強調する仮名著作と、彼自身の名を著者とする建德的著作との「二重性Duplicitet」から構成されているが、どちらもイエス＝キリストの追隨者として個々の思想内容が分析され、解釈されなければならないだろう。そこからして、キェルケゴールの全著作家活動の重要な基本路線をなすものは、「宗教的－建德的」路線であると思われる。聖書の聖句を生き生きとした意味において展開せしめる建德的講話の反作用として個人的な生活展開からもたらされた形式を用いる仮名著作が付加されている、という主従（上下）関係が相互に正しく関係していると理解すべきであろう。この意味で、建德的著作は仮名著作より上位（高次）に向かう立場にあり、信仰は地上において展開されながらも、神が待ち望んでいるものはこの世の栄華ではなく、神の

*4 引用：尾崎和彦、「キェルケゴール著作家活動の弁証法的構造」『キェルケゴール——デンマークの思想と言語——』（大谷長博士古稀記念論集刊行会、東方出版、1982年、p.213）。

*5 キェルケゴールは全著作活動の「著者は決定的な宗教的枠の中で生きている levede Forfatteren i afgjørende religiøse Bestemmelser」（13, s.611）と述べている。

愛への深化である。キェルケゴールの建德的講話によれば、それは忍耐の力によってなされる。忍耐という闘いのうちで、永遠なものと人間の精神は瞬間において交わり、忍耐によって魂を取得しかつ所有するという反復的なかたちで魂を勝ち得るのである。

声の文化

キェルケゴールの建德的講話はその講話形式から、しばしば「ひとりの人 den Enkelte」、「私の読者 min Læser」、「かの単独者 hiin Enkelte」に向けて語られており、公衆のまえで話す技術、口頭弁論の技術であり、累加的や累積的な表現であふれている。1843年5月16日に刊行された『二つの建德的講話』の序文には、二つの講話が「歓喜と感謝をこめて私の読者とよぶところのかの単独者 hvem jeg med Glæde og Taknemmelighed kalder min Læser, hiin Enkelte,」に出会うことを目的として書かれたものであると記されているが、同年10月16日に刊行された『三つの建德的講話』の序文にも全く同じ文言が見いだすことができる*⁶。そして『二つの建德的講話』で用いた「かの単独者」という表現は、『三つの建德的講話』では「あの好意に満ちた人 velvillige Menneske」という別な表現に言い換えられており、両者は並列的な関係性を保っている*⁷。さらに、この好意に満ちた者が講話を「多くの骨折りを重ねなければ発音できないほどのものを自分の声で呼び出してくれ、自分自身に対して声高く読んでくれる der læser højt for sig selv」(3, s.301)ことを願っていると述べている。それによって「文字の魔法を自分の声で解いてくれ med sin Stemme løser Skrifttegnesnes Fortryllelse、解放を憧れている囚われたる思想をみずからの気分で救い出してくれる i sin Stemning frelser de fangne Tanker, der længes efter Befrielse」(3, s.301)と、声を出して読まれることを強く望んでいる。

建德的講話はその形式・内容・感情語などの特徴から声の文化を想定して書

*⁶ 引用：S. キェルケゴール、『キェルケゴールの講話・遺稿集 1』福島保夫訳、白水社、1981 年。

*⁷ 序文の終わりの日付は、『二つの建德的講話』では 5 月 5 日（キェルケゴール 30 歳の誕生日）と記されているのに対して、『三つの建德的講話』では 8 月 9 日（父ミカエルの命日）と記されていた（のちに日付はとられてしまう）。

かれていることがはっきりと読み取れる*⁸。声の文化を形づくる構造は口頭による伝達のしかたであり、言葉は一語一句論理的に組み立てられて伝達されるものではなく、決まり文句的思考によって組み立てられる、という制作方法に依っている。決まり文句的要素は、あるときは逐語的な同一性を突き出すために用いられ、またあるときには、ある種の融通性や変化を生み出すのに用いられる。隠喩や換喩などの冗長的な言いまわしは、その精神が保持している内面的な事柄から注意がそがれないように、いっそうゆっくりと前に進めることに役立つ。したがって、各建德的講話の決まり文句を分析することを通じて、キェルケゴールの思索にある種の連続性を辿ることができると予想される。キェルケゴールが朗々と語っている意味内容は、言葉の厚みに刻み付けているので、声の文化では「固定した」用いかたをしていることになるのだが、文字どおりに文章を理解した場合とニュアンスが異なることもあり得る。この固定した回数にはさまざまな場合があり、これらを構造と呼べば、さまざまな構造を通して『十八箇の建德的講話』全体を構成している内容と各構造の役割・対応関係について分析を試みてきた*⁹。

建德的講話の言葉は声の文化に基づいて書かれた音である、と考えるべきであろう。そして発声は力を使わなければ音として響くことができないことから、その力にはキェルケゴール自身のキリスト教理解が気分や感情などと結びついて、直接的に反映されて生み出されたものと考えられる。建德的講話は内容や主張に応じて決まった型が用いられ組み立てられているのであって、語や語形の選択は詩行的形態（比喩・擬人法・倒置法・反復・対比・呼びかけ・パラリズムなど）に左右される様相が強く、ある言葉を使うかどうかは、その文章の中で何を意味しているかということよりも（それも加味した上で）、むしろ置かれた文章全体の構造上の必然性によって決定されたと思われる。キェ

*⁸ 参照：WJ. オング、『声の文化と文字の文化』桜井直文・林正寛・糟谷啓介訳、藤原書店、1991年。

*⁹ 参照：拙論「キェルケゴールの建德的著作の思想—構造と展開—」東洋大学、2018年。論文内で「構造」と呼んでいるものは、各建德的講話の主軸を形成する中心的アクセント（強弱）とその講話内におけるさまざまな決まり文句や詩行的表現の反復のリズム（回数）の二通りの意味がある。

ルケゴールは十分に豊富で多彩な比喩や形容詞句をもっていたので、文章をつなぎ合わせたときに生じる韻律上のどんな必要性にも応じて表現を口に出す（書く）ことができた。そして組み立てられた講話を全体としてみれば、それはキェルケゴールによって組み立てられたものだが、その構成法には古くから伝承された予型論的・寓喩的解釈^{*10}、聖書や教父たちが保持していたキリスト教理解がキェルケゴールの信仰理解の基層にも伝承されており、言語における文法と類似した音楽的組織性を用いて書かれたと予想される。『十八箇の建德的講話』はキェルケゴールが幾度となく繰り返し用いているさまざまな決まり文句（＝リズム）に基づいて全体が縫い合わせられ、ハーモニーを構築し、一つの音楽的体系をもつメロディーとして、読者の声によってその内容が復元されることを目的として書かれたものであると思われる。残念ながら、建德的講話に関する論文は多くはなく、どれも拙論とはまったく異なる研究方法である^{*11}。

音楽的構造

各建德的講話内におけるリズムとは決まり文句の反復回数のことであり、建德的講話間に統一を与えるために、繰り返しによって生み出される反復パター

^{*10} たとえば、四つの福音書が特別な地位にあるのは、『エゼキエル書』にあらわれる四つの生き物の予型であり、『ヨハネの黙示録』における幻視体験にも神の御座のそばには四つの生き物が控えている。『十八箇の建德的講話』では「四」の構造は信仰の構造として用いられている。

^{*11} キェルケゴールの建德概念に関連する国内外の論文はおおよそ三十数篇、建德的講話の構造について論じたものは、おそらく数編程度と思われる。たとえば、大谷長（1959年）「キェルケゴールに於ける著作活動の宗教的發展」、H. Paulsen（1966年）“Das Verhältnis des Erbaulich zum Christlichen”、H. Schröer（1966年）“Kierkegaards Opbyggelige Taler og vor tids Kirkelige for kyndelse”、橋本淳（1975年）「キェルケゴールの建德的著作について」、渡部光男（1976年）「キェルケゴールに於ける「建德」の概念」、尾崎和彦（1982年）「キェルケゴール著作家活動の弁証法的構造」、大谷長（1987年）「キェルケゴールの著作表題の持つ問題性」等々。2000年以降では、僅かながら、直示的定義に基づく神学として建德的講話を扱う文献（cf. M.O.Bjergso, *Kierkegaards Deiktische Theologie : Gottosverhältnis Und Religiosität In Den Erbaulichen Reden* (Kierkegaard Studies Monograph Series), Walter De Gruyter, 2009) や、建德的講話のレトリカルな例示・対話形式について分析している文献（cf. G.Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Routledge, 2013, pp.141-168）がある。

ンには固定した回数とまとまりがある。その講話で扱う聖句や内容により、どのようなリズムが強調され、どこに強弱のアクセントをつけるかなど、各リズムは固有の反復パターンを形成している。特に、『二つの建德的講話』（1843年）は『十八箇の建德的講話』全体の主軸を決定する重要な二つの講話から成り、第一講話『信仰の期待』では「信仰が願いではなく、意志である」ということが強調されている。この講話全体の大枠は「四」のリズムによって構成されており、「信仰Tro」（肯定的な面）と「願いØnske」（否定的な面）に大別される。その後、登場する各リズムには肯定の面と否定の面があらわれることを暗示している（二元的対立の構図は『十八箇の建德的講話』全体で保持されている）。これに続く第二講話『あらゆる善き賜物とあらゆる完全な賜物は上からやってくる』でも、冒頭の「あなた（神）の御手Din Haand」に関する祈りの中では、「あなたの御手」は六回使用されており、講話全体の展開が六部に分けられることを暗示している。こうしたリズムはさまざまな講話において複合的に使用され、特に「三」「四」「五」「六」の四つのリズムが『十八箇の建德的講話』全体を通じて大きな支柱の役割を果たしている。

さらに、各建德的講話における特定のリズムについて、別の建德的講話の同リズムを背景に重ね合わせることによってハーモニーは形成される。そしてメロディー（後述）には、構成されるハーモニーによってさまざまな厚みがあたえられ、各リズムの相補的關係を伴って『十八箇の建德的講話』全体が体系的な音楽として産出される。たとえば、『二つの建德的講話』（1843年）の第一講話『信仰の期待』に続く、第二講話『あらゆる善き賜物とあらゆる完全な賜物は上からやってくる』でも「四」のリズムは存在するが、「信仰」は「勇氣Mod」という言葉に置き換えられている*¹²。「四」のリズムは、その他の建德的講話において「絶えることのない期待」「若い日の追憶の働き」「ヨハネの内なる喜び」「真に偉大で崇高なものの沈黙」等々で使用されているが、その内

*¹² 第二講話では勇氣に対して「四」のリズムが使用されている。「懸念が人々のうちにあったのならば、どんな出来事が訪れたとしても、それに①感謝する勇氣、②理解する勇氣、③愛において説明する勇氣、④そして勇氣をしっかりと受け止める信仰を得ていたであろう」と勇氣の必要性を説いている。

容は一貫して「信仰」（あるいは否定的な面としての「願い」^{*13}）について語っている。『十八箇の建德的講話』の最後の講話『正しく祈る人は祈りのなかで争い、勝利を得る』では「信仰」には「冒険 Vove」を、「願い」には「蓋然性 Sandsynlighed」を対応させており、キェルケゴールは「敗北 Tabetこそが勝利であるという確実な勝利、この勝利よりももっと力強い確実な勝利を考えだすことはできないであろう」（5, s.168）と述べている。つまり信仰と願いの関係について、祈りのなかの争いとして展開されている場面では、その願いの説明がわからないことの苦しさが役に立ち、説明がわからないということから疑いが入り込む余地がなくなる（つまり敗北する）。この事態こそ、人が神を待ち望む「信仰」の場面にほかならないのではないだろうか。こうして『十八箇の建德的講話』は信仰が勝利を期待しているという講話から始まり、敗北することで勝利するという最後の講話を通じて、再び信仰を期待するという振子構造を形成している。L. クラーゲスによれば「リズムは類似者の再帰 Wiederkehrであり、過ぎ去ったものとの関係において、その過ぎ去ったものの更新 Erneuerungを表わすので、拍子は反復し、リズムは更新する」^{*14}のである。この「四」のリズムと同様に、その他のリズムにも固有の原型が存在し、それらを引き継ぎながら一体的なハーモニーを醸し出している。

メロディーとは、各建德的講話が注目しているテーマに沿って構成され、表面的な展開を作り出す役目がある。その流れはキェルケゴールのキリスト教理解に基づいた各建德的講話から読み取れるさまざまなリズムが元となっている。つまりメロディーは、講話の文章の流れに沿って個々のリズムの上昇下降（強弱・長短）を伴って流れを作り出している。たとえば、同じような題をもつ講話に注目すれば、同一テーマに関する展開が端的に把握される^{*15}。たとえば『二つの建德的講話』（1843年）の第二講話『あらゆる善き賜物とあらゆる

^{*13} 「願い」の姿として、「経験的推論とその働き」「忍耐を欺く性急さ」「幻想や欺瞞などに願いを託している状態」「世俗的なものの期待・外面的に語れる期待」等が登場する。

^{*14} 引用：L. クラーゲス、『リズムの本質』杉浦実訳、みすず書房、1994年、p.57。

^{*15} 同じような題をもつ講話としては、他にも『愛は多くの罪をおおう』、『忍耐においておのれの魂を勝ち得ること』や『忍耐においておのれの魂を保持すること』などがある。

完全な賜物は上からやってくる』（その一）では、ヤコブの御言葉が分析されており、「六」のリズムによって構成されていると述べたが、ヤコブは信仰が義とされても、その信仰が愛と業を伴っていなければ死んだ信仰であるということから、この講話では外面的な闘いとして信仰が描かれている。つまり信仰とはヤコブの手紙第二章にも記されているように、人は信仰をもっていると言うのなら、第一に心にある信仰の告白が必要であり、第二にその信仰の自然な結果として、実り、すなわち心にある信仰のために善業（愛）が伴われるべきである。ヤコブは信仰と生き方が一致してこそ、生きた信仰であると繰り返し指摘しており、言葉と謙虚な態度の重要性を強調したのである。続く『四つの建徳的講話』（1843年）には、同じ題をもつ講話が二度登場しており、『あらゆる善き賜物とあらゆる完全な賜物は上からやってくる』（その二）では主に「六」と「三」のリズムが、（その三）では「三」のリズムが使用されている。前者では、知識Kundskabenと疑いTvivlenの関係性について「知識は常に疑いを連れてくるのであり、疑いは不安を呼び起こしつつ人間の心からみつぎ、人間を誘惑した蛇は、いまでも人間の回りにとぐろを巻いている」（4, s.27）とキェルケゴールは述べている。さらに、疑いは後の状態の方が前の状態よりも「もっと悪いもの bliver værre」になると説明している。この講話で求められている知識とは、過剰な情報の集合体ではなく、満ち足りた確信を素直な気持ちで起こさせ、心を労する者への力づけとなるような知恵 Viisdom のことである。その代表例としてヤコブの御言葉が取り上げられているのである。つまり、この講話の目的は神と人間の間に無数の介在物（疑いの狡知）を取り除くことであり、人間の精神の目を天へと向かわせ、転変の影や変化の交替のない上にあるところのものを志向するように促している。このとき、自分が無に等しい存在であることを学び知ること、自身の力を過大に評価してしまう誘惑に踏みとどまることができるという。

『十八箇の建徳的講話』全体を通じて、キェルケゴールは信仰という言葉をさまざまに代用させながら、特に最初と最後の講話で強調されているが、背後には常に「四」のリズムに基づいた「信仰のメロディー」が流れていることを私たちに思い起こさせている。「信仰とは意志によるものである」ことから、

最高のものとは自らが自分自身にそれを与えるということであって、他人がそうしたことを自分に負っていないということが自分自身のために大いに手助けとなることを意味し、他人に与えたり他人から奪ったりすることが誰にもできないからこそ、人は内面的・外面的なさまざまな闘いやキリスト教の愛とそれに敵対するさまざまなものを経て、無数の世代の人々と信仰の喜びを共有することができる。

外から内へ

古くから、類似した感情を表現していると思われるたくさんの音のリズムを比較し、共通のメロディーパターンから特定の感情を意味するメロディーを見いだす研究が行われてきた。D. クックによれば、「すべての作曲家は、同じ感情を表現し呼び起こすために、同じ、またはよく似たメロディーパターン、ハーモニー、およびリズムを使用してきた」*¹⁶。だがクックがとった方法は、逆説的にも歌詞に依存して感情を言葉によって確認しているため、曲の歌詞の意味に基づいてメロディーの表現内容を確定させているにすぎない。したがって、同じメロディーが他のまったく異なった感情を表わす歌詞に用いられる可能性を否定できない。音と感情の対応づけには一定の可能性の幅があると認めたうえでも、ある特定の響きがある特定の感情を喚起させる、つまり両者には一定の対応関係があると人間の心理を単純に決めつけることはできない。ましてやデンマーク語で書かれた建徳的講話を日本語訳で読む場合には、同じリズム・ハーモニー・メロディーを持った構造であったとしても、まったく異なる抑揚に基づいて発音されるため、音としての外形類似による感情表現は有効に機能しないと思われる。したがって、単なる音（講話の言語情報）として汲み取った読者自身が建徳的講話を読んで理解しているキリスト教は、他人がそれによって理解しているキリスト教とは必ずしも同じであるとは限らない。それとは反対に、一見まったく異なる外形構造をもつと思われるものが、似た意味

*¹⁶ 参照：Deryck Cooke, *The Language of Music*, Oxford University Press, 1959, pp.113-167. たとえばバッハのアリア「憐れんでください私の神よ」とモーツァルトの「ラクリモーサ」はどちらも同じ悲しみのメロディーパターンを形成している。

作用をもつ場合も考えられる。声の文化における決まり文句的用法には、話者がそれと気づかないうちに日ごろの生活で使われている、念を押すときの感情や強く伝えたい感動などが言葉の厚み（パラ言語情報や非言語情報）を通じて深く（暗に）伝えている面があるため、画一的に音と感情の対応関係を特定することはできず、単純な心理判断プロセスは成立しない。

『十八箇の建德的講話』全体を、文脈上、それぞれが分析している聖句に従いやコブ・ペテロ・パウロ・ルカ等々に類別することは可能だが、音脈（特定の音の知覚的まとまり）にしたがって分析を施せば、文字としての建德的講話（視覚的言語）による意味作用では得られないような情報が取り出せる可能性がある。つまり音の文法とは、発声を音事象のような小さな単位の組織的な連なりとしてとらえ、音要素には開始・終了・持続・余白の四つが基本的なものであると考えられるが、まずは建德的講話のもつ独自の文体の韻律を繰り返し読む必要がある。そこで、さまざまな音がリズム・ハーモニー・メロディーとして重なり合い、複雑に入り交じった建德的講話の内的世界（音響環境）から、同じ音源または音源群から発せられたと解釈できる成分どうしを結び付け、まとめた音が聴覚世界をかたちづくる建德的講話の音脈であると考えられる^{*17}。拙論では各建德的講話の意味内容や決まり文句的フレーズをたどって分析を試みたが、それは建德的講話の音脈を探る一翼を担っているにすぎない。音楽的構造そのものは単に抽象的で自律的な音の形式であって、それは音自体の内部にある何らかの表現対象（たとえば、キェルケゴールのキリスト教理解）を指し示すものではない。建德的講話の音楽的構造を感じ取ることができたときにこそ、はじめて建德的講話を理解したとすることができる。意味伝達は音楽的構造の背景に依拠しており、それにのみ意味内容が表現され得ることから、建德的講話において重要なのは全体形式と同時に、音の連なりとしての細部の連続性を辿ることにある。音には短い個々の部分が全体の一部でしかない、というような部分-全体関係は成立しない。むしろ音と音の繋がりを何ら

^{*17} 建德的講話の音脈は一意的に定まらない。デンマーク語の韻律法に基づく建德的講話の韻律構造の研究、リズム・ハーモニー・メロディーとの関係性を総合的に分析したうえで、さらに信仰と啓示の関係性についても触れなければならないであろう。

かの形で感じ取りさえすれば、全体的内容の認識は自ずとその背景として従ってくると予想される。建德的講話の音脈を研究することによって、キェルケゴールの信仰理解それ自体に関与しつづける方法を探ることはできないだろうか。信仰は、知的理解という性格のものとは異なる。そこで感じ取られている度合いを測定可能なものに変換することはできないが、信仰から得られる感触は知的理解の手前で自ずと感じ取られている。建德的講話の文字としての言葉はその音楽的構造の主人であるが、これまでに意識に上ることのなかった感情の知覚メカニズムなど、聴覚世界によってこれまでの研究がより変化に富んだ鮮やかなものになると期待される。

おわりに

これまでのキェルケゴール研究の言語的アプローチにはデンマーク語によるオリジナルテキストを繰り返し音読することによって、そのレトリカルな文体や韻律からキェルケゴールの思想を読み解こうとする手法もあったが、読むことのうちに、聴覚刺激の解釈にこれまでに獲得した視覚的な陳述的記憶が使用されているため、意味が視覚性に強く固執している面を否定できない。しかし声の文化における記憶は、文字の文化のなかでそれが演じているものとはまったく異なる役割を果たしている。記憶は模倣というかたちで伝搬する。聖書では、声または音（音楽）は神の訪れを告げ知らせ、悪霊を取り除くための儀式に用いられる^{*18}。他方、民が神を讃える際には楽器を弾き鳴らし賛美歌（聖歌）をうたうことが求められる（詩篇33:2-3, 150:3-6, 81:2-3など）。つまり楽器を演奏し賛美歌をうたう際に人間は神のかたち（像）としてふさわしい存在となり、賛美とは神への感謝を示す応答であると同時に神との新しい信仰体験を表すものである。

^{*18} 〈主の訪れがある、雷鳴、轟音、大音響、大風雨、嵐、焼き尽くす炎をもって〉（イザヤ 29:6）や〈高いラッパの音が響きわたった〉（出エジプト記 19:16）などが神の発せられる音である。また〈神の霊がサウルを襲うとき、ダビデは竖琴を取って弾きながら歌った。そうすると、悪霊も離れ去るのだった〉（サムエルの書上 16:23）とある。聖書の和訳はフェデリコ＝バルバロ訳『聖書』、講談社、1980年を用いた。

重要なことは、文章の内容や議論（これも重要だが）の間にあるのではなく、同じ言葉や同じ意味のことがらを二度、三度と聞いている（読んでいる）うちに、その重さ（強度）が増して定着してゆくという点にある。音は静止画にあたるものがない。声は空気の中を伝わり、個々の人間が持つ固有振動（共感や反感など）と同じ振動の揺れを外から加えると共振や共鳴を起こす。つまり、身体の固有振動（調整可能）と声の固有振動が一致したところで、はじめて話者に共鳴して身体で理解できる触覚的な手続き記憶が成立する。口頭での発話あるいは声の文化に基づくテキストは生体の内部から発するものであるから力動的であり、力すなわち強度がなければ音や重さとして響くことはできない。換言すれば、声の文化の決まり文句的思考や表現は意識や論理性の表層的領分だけでなく、とりわけ無意識や身体性の深層的領分にまで深く浸透している。したがって、その強度に触れるためには、危険（自己の変貌）を冒さず遠くから観察して眺めて観るということは許されない。具体的なものは触覚によってのみ感じとられるものであって、文字はその参照物にすぎない。宗教的体験の最中には、イメージは何らかのしるしとして生成してくる場面をとらえる能力であるが、聴覚性感覚によって信仰それ自体に関与しつづける方法（イメージが生成する場面）をつくることができないだろうか。つまり真、善、美とは異なる「聖」の探求領域において、哲学は美学と相補的に隣接しながら、聴覚の論理の下で新たな固有領域を形成しなければならない。キェルケゴールの建德的講話はひとりで読むことに飽き足りず、集会の中でこそ互いに声高に読むべきであり、その都度、新しい信仰理解に基づいた現代的解釈を試みる必要がある不可欠であると思われる。

Abstracts

Heiberg's "Authority": In relation to Kierkegaard's political views

Teruyuki KASUMI

Heiberg has long been regarded as one of Kierkegaard's opponents. Kierkegaard's criticism of Hegelianism was directed primarily at him and a Danish theologian Martensen. However, despite such criticism, recent research shows that Kierkegaard was associated with Heiberg's circle in his youth and learned various ideas from him, including Hegel.

In addition to such philosophical influence, what we should pay attention to is the relationship between Kierkegaard's political views and Heiberg. In 1836, Kierkegaard wrote an essay criticizing the liberalism. His position was a conservative one, defending the government. It is said that Kierkegaard's teacher Paul Martin Møller, who read this treatise, mistook his treatise for Heiberg's. As this story shows, Kierkegaard and Heiberg shared politically conservative positions.

In this article, we first analyze "Authority (Autoritet)" to see Heiberg's political views. "Authority" is an essay published in Heiberg's magazine *Intelligensblade* in 1842. In this work, Heiberg presents his view of the nation and criticizes the liberal movement of the time. The liberal movement only advocates for individual rights and does not see harmony in society. His criticism of the liberal movement seems to have had a certain influence on Kierkegaard's. The reason is the classification Heiberg uses here. Heiberg divides human groups into two groups, people (Folk) and public (Publicum). These two divisions can also be seen in Kierkegaard's *Literary Criticism*, and public is particularly important to him.

Then we analyzed the concept of public in Kierkegaard's *Literary Criticism*. Kierkegaard's concept of the public refers to people who are not responsible for their own statements and who do not independently engage with their ideals. Kierkegaard's criticism here is aimed not only at newspapers and the liberal movement, but also at Heiberg who engages contemplatively with ideas.

A Selective Study of *Journals and Notebooks*
with Specific Regard to a View of Kierkegaard as a Missionary

Michio OGINO

This study aims to investigate the concept of a missionary (*Missionair*) in Kierkegaard's *Journals and Notebooks*. Exploring Kierkegaard's references to a missionary in *Journals and Notebooks*, the author discovered that Kierkegaard identifies himself as a missionary and defines the missionary task as an integral part of becoming a Christian. The result indicates that Kierkegaard was a missionary author who did not introduce himself as a missionary in order to ambush the readers from nowhere and effectively win them over to Christ. The author surveyed that a Christian, missionary, the single individual, and martyr are seamlessly connected in Kierkegaard's thoughts. Furthermore, Kierkegaard believed that the contemporaries can be edified by reflecting on the missionary who lived and died for the truth. The author examines other titles such as evangelist (*Evangelist*), preacher (*Forkynder* or *Prædikant*), apologist (*Apologet*), and truth-witness (*Sandhedsvidne*) in *Journals and Notebooks* and the examinations show that Kierkegaard feels at home with the term missionary (*Missionair*) to name his role as an author. The author concludes that Kierkegaard used the term missionary to imitate Christ. Like Christ crossed the border between God and humans to save them, Kierkegaard the missionary crosses the border between himself and the readers. The author suggests that this study contributes to Kierkegaard studies in general, Christians, and missiology.

What is The True Meaning of Kierkegaard's Stage Theory

Reika Matsufusa

This paper aims to clarify Kierkegaard's true meaning of his stage theory. In this paper, I have two aims. First aim of this paper is to examine the structure of his theory of three stages. The aesthetic person lives for his own pleasure. But such a life does not last long. Next, the ethical person lives for his duty. But people are not strong enough to continue such a life. At last, religious person type A thinks that man can understand God. But religious person type B considers God incomprehensible and he thinks that faith is beyond the human understanding. I revealed the true significance of his concept of “Existence” by examining the meaning of three stages.

Second aim of this paper is to examine the role of irony and humor. Both concepts have the role of being aware of person's limited position. However, what makes irony and humor different is that irony boasts of its superiority over others, whereas humor treats others with empathy. Finally, I concluded that Kierkegaard's purpose in formulating the stage theory was to help the Danish people gain true Christian faith.

The Contemporary Significance of Kierkegaard's Theory of Irony: For the Regeneration of the Concept of "Personhood"

Kota KINOSE

In order to understand Kierkegaard's concept of personhood (*Personlighed*), we have to consider his concept of irony, which has both the negativity of keeping our distance from the phenomenon and meditating (*at fordybe sig i sig selv*) and the positivity of capacity for acquiring the idea (*Ideen*) from the outside (including God). By deepening such an irony, we can differentiate ourselves and find "others" inside our own selves. And this differentiation causes us to have a sympathy with real others and to cultivate our senses of them.

In this point, Kierkegaard regards the concept of personhood not as an autonomous "subject" in the sense of Western modern philosophy, but as unity of the uncompleted possibility (irony) and the God-related necessity (conscience). Thus, Kierkegaard's theory of irony will be able to break through the limitations of the Western modern philosophy and regenerate the concept of personhood.

The spiritless (*åndløs*) society without personhood is difficult to live in, because according to Kierkegaard, the spirit, the self, or the personhood is like the respiration (*Respirationen*), which must inspire the possibility (oxygen). That is why we must secure this possibility for the future generations and cultivate our senses of others.

The Musical Structure on Kierkegaard's *Eighteen Upbuilding Discourses*

Hideki GOTO

Kierkegaard's *Eighteen Upbuilding Discourses* is an art of public speaking, oral argumentation, and is full of additive and aggregative expressions. These Discourses should be considered as “sounds” written in the characteristics of orality. According to Kierkegaard, these were written in stillness, seeking to find that favorably disposed person who reads aloud to himself, a person with his voice to break the “spell” on the letters, with his voice summons forth what the mute letters have on their lips.

In this article, I introduced my analysis on various clichés (i.e., rhythms) that Kierkegaard used over and over again, indicating that the entire *Eighteen Upbuilding Discourses* were written together to form a harmony, melody with a musical structure. For example, while he substitutes the word “faith” in various ways, it is always based on the rhythm (or repetition) of “four”, which means that the four structure is used as a faith structure, a “melody of faith” expressed within the Discourses. What we call structure in this article has two meanings: the central accent (i.e., strength) that forms the main axis of each Discourse, and the repetitive rhythmic frequency of various clichés and poetic expressions within that Discourse. The musical structure itself is merely an abstract and autonomous form of sounds, but implies some expressive object (e.g., Christianity faith) inside it. Therefore, we can say that one can understand these Discourses only when he is able to perceive the musical structure on it.

2023年度キェルケゴール協会第23回学術大会プログラム

日時：2023年7月2日（日）10：25～17：30

会場：京都女子大学東山キャンパス E校舎1階

住所：〒605-8501京都市東山区今熊野北日吉町35

I 研究報告（発表30分、質疑応答10分）：E102

①10：25～11：05 司会者：梶形 公也（大阪教育大学・名誉）

発表者：松房 玲加（関西大学大学院・院生）

演 題：キェルケゴールの「実存」とはなにか―『哲学的断片への学問外
れな後書き』を手掛かりにして

②11：10～11：50 司会者：森田 美芽（大阪キリスト教短期大学・特任）

発表者：松本きみゑ（大阪大学大学院・院生）

演 題：「絶望」と「覚醒」

※理事会（12：00～13：00）：E101

③13：15～13：55 司会者：江口 聡（京都女子大学）

発表者：鹿住 輝之（立教大学・兼任）

演 題：ハイペアの「権威」について：キェルケゴールの政治観との
関係で

④14：00～14：40 司会者：鹿住 輝之（立教大学・兼任）

発表者：江口 聡（京都女子大学）

演 題：恋愛・セックス・結婚の哲学者としてのキェルケゴール

Ⅱ シンポジウム (14 : 50~16 : 50) : E102

テーマ：新時代のキェルケゴール研究

司会者：鈴木 祐丞 (秋田県立大学)

シンポジスト：木瀬 康太

シンポジスト：後藤 英樹 (東洋大学・非常勤)

シンポジスト：谷塚 巖 (関西学院大学・非常勤)

Ⅲ 会員総会 (17 : 00~17 : 30) : E102

Ⅳ 懇親会 (18 : 00~20 : 00) 新阪急ホテル

2023年度キェルケゴール協会総会議事録

日 時 2023年7月2日（日）17：20～17：40

場 所 京都女子大学 E 校舎 E102教室

資 料

資料① 2022年度会計報告書

資料② 2023年度予算案

資料③ 2022年度退会・2023年度入会希望者一覧

資料④ 2022年度の寄附の状況

審議事項

1 2022年度決算報告および監査報告（資料①）

資料①に基づき、会計より2022年度決算報告、監査より監査報告があり、承認された。

2 2023年度予算について（資料②）

資料②に基づき、事務局より2023年度予算案について説明があり、承認された。

報告事項

1 会員異動について（資料③）

大下祐樹氏、松本きみゑ氏、松房玲加氏、鐸木道剛氏の入会が理事会で承認されたことが報告された。

山下秀智理事の退任が理事会で承認されたことが報告された。

2 会費納付状況および寄附の状況について（資料④）

資料④に基づき、2022年度は4件9口の寄附があったことが報告された。

3 2023年度第5回キェルケゴール・セミナーについて

2023年度第5回キェルケゴール・セミナーが今秋に開催されることが報告された。

4 2024年度第24回学術大会について

2024年度第24回学術大会は、2024年7月初旬に東洋大学で開催される予定であることが報告された。

5 機関誌『新キェルケゴール研究』について

第21号をJ-STAGEに公開したこと、併せて第17号まで遡ってアップロードしたことが報告された。

第5回キェルケゴール・セミナー

日時 2023年12月2日（土） 13：30～16：30

会場 大東文化大学板橋キャンパス3号館2階20211教室
（〒175-0082 東京都板橋区高島平1丁目9-1）
およびZoomミーティング

ジョン・スチュアート『キェルケゴールは反ヘーゲル主義者だったのか？
——彼のヘーゲルへの関りを再吟味する』（梶形公也監訳、萌書房、2023年）
合評会

登壇者：梶形公也（大阪教育大学・武庫川女子大学名誉教授）
田中 岳（一橋大学大学院社会学研究科修士）

司 会：須藤孝也（大東文化大学）

口頭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

1. 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。
各発表について、発表30分、質疑応答10分。
発表希望者は、氏名・住所・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

1. 応募資格を有するのは、学術大会またはセミナー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. 投稿は、別に定める執筆要領に従うものとする。

補足：執筆者には10部程度進呈する。

『新キェルケゴール研究』査読規程

- 1 『新キェルケゴール研究（以下、機関誌という）』への研究論文の投稿の査読に関する事項は、この規程の定めるところによる。
- 2 査読は、キェルケゴールおよび関連分野に関する独自の研究で、新規な考察などが含まれているか、本機関誌に掲載がふさわしいかという観点から行う。
- 3 研究論文の投稿は事務局で受け付け、事務局から編集委員会に提出する。
- 4 編集委員会は、会員の中から査読者2名を指定し、査読を依頼する。
- 5 査読者は、「採択」、「却下」、「修正要求」のいずれかを決定し、編集委員会に報告する。査読報告の提出期限は1ヶ月とする。なお、「却下」、「修正要求」の場合は、理由等を付するものとする。
- 6 原稿の修正は、事務局を通じて、投稿した執筆者に依頼する。修正原稿の提出期限は2ヶ月とする。修正原稿が提出された場合は、これが適正であるかどうか再査読する。
- 7 採択された原稿は、事務局を通じて、執筆者校正等を行う。
- 8 却下された原稿は、事務局から執筆者に通知する。
- 9 本規程の改定は、理事会が行う。

（本規程は2021年7月4日から施行する）

（2023年7月25日改正）

キェルケゴール協会会則

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

て委嘱され、事務局長を補佐する。

- 12、**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。

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

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

- 14、**会費及び会計年度** 普通会员の年会費は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、**所在地** 本会の所在地は、事務局の所在地と同一とする。

- 16、**事務局** 本会の事務局を、桃山学院大学経営学部経営学科伊藤潔志個人研究室におく。住所は下記のとおり。

〒594-1198 大阪府和泉市まなび野1-1

桃山学院大学経営学部 伊藤潔志個人研究室気付

なお会計は、谷塚巖とする。

(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)

(2018年7月1日改正)

(2019年7月7日改正)

(2021年7月4日改正)

(2022年7月10日改正)

新キェルケゴール研究 第22号

2024年5月5日発行

編集発行 キェルケゴール協会

代表者 柳沢貴司

連絡先 〒594-1198

大阪府和泉市まなび野1-1

桃山学院大学経営学部 伊藤潔志研究室気付

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

e-mail kierkegaard.society@gmail.com

印刷 株式会社洋文社

