

キルケゴールの哲学

——実存という感覚、実存という方法（その3）——

石川 輝吉

はじめに

これまで「本質学研究」誌上では、「キルケゴールの哲学——実存という感覚、実存という方法——」と題して、二つの「研究ノート」を掲載させていただいた。この文章はその三つ目にあたるが、内容的には以前の二つのものと重複している部分がある。しかし、以前の読みや文章を大幅に改めた部分もある。キルケゴールの思想を通して読み込む作業は一筋縄ではいかず、テキストに向きあい、行きつ戻りつするなかで、こちらの読みを変更せざるをえないと気づいた部分があったためだ。

以前のものからこの連続掲載に目を通していただいている読者のみなさんには、既視感や混乱をもたらすことがあるかもしれないが、どうぞお許しいただきたい。なお、今回でキルケゴール論を終える予定ではあったが、力不足と時間の都合で、『キリスト教の修練』と『死にいたる病』については論じることができなかった。合わせてお許し願いたい。

閉じることの苦しみ、開くことへのはげまし

キルケゴールは「実存」の哲学の祖とされる。ところが、多くの哲学者に影響を与えたはずのその哲学じたいがよく知られてい

ない。おそらく、つぎの二つの壁があつてわたしたちを近づけなくしている。キリスト教と向きあう哲学であること、それから、「仮名」と「実名」とを使い分ける独特の執筆スタイルだ。これらについて、まず整理しておく必要があるだろう。

関係に自分を閉ざしてしまった者は、どうやってその「閉じこもり」を開くことができるのか。キルケゴールにとってのキリスト教は、人間的なかかわりをめぐるこの問題とつながっている。

わたしたちの家族関係、恋人関係、友人関係、仕事や社会での関係といったものは、いつも幸せとは限らない。関係はよろこびだけでなく悲しみをもたらす。ひとつの悲しみがすべての関係への信頼を失わせることもある。そのようなとき、わたしたちは心を閉ざしてしまふ。その理由をキルケゴールはつぎのように描く。

なぜなら、悲しみのうちにある者はだれでも、とりわけ悲しみが心のなかに深く長く入りこむほど、心の深いところに長く住みつくほど、きつと人の慰めや希望の言葉に苛立ち、聞くまいとしたくなるよう駆られるからである。(二)

深い悲しみのうちにあるとき、他者からの慰めやはげましの言葉は響かない。外側からの救いの声はリアリティをもたず、ひとりは孤独になる。キルケゴールが問題にするのは、まるで門のように、自分の内側から鍵をかけてしまった状態にあるわたしたちのことなのだ。

鍵は内側からかかっている。ということは、開けるのはそのひと自身だ。自分のほうから鍵を解き、関係へと開いていかなければならない。この問題を解決するための、いわば、「自分で自分を

開くための方法」として、キルケゴールはキリスト教を受けとりなおす。

キリスト教は、三位一体、父、子、霊（聖霊）の三つの切り離しがたい連関からなる。父は「神」を、子は「イエス・キリスト」を意味する。霊は、「神の御心のままに」といわれ、少しわかりにくいのが、わたしたちが神に息を吹き込まれてあと押しをしてもらうこと、と考えるといい。キルケゴールは、この三つの契機の意味を、つぎのようなものとして考えている。

いつでも、どんな関係でも、

関係することは善であるという理念（神）

いつでも、どんな関係に対しても、

自分を開いていく生き方のモデル（イエス）

わたしたち一人ひとりのうちにある、

いつでも、どんな関係にも自分を開こうとする力（霊）

信仰とは、神と関係を結ぶことだが、そうすることが人間的な関係を生きることをはげます。他者や社会とかかわることの意味はかならず善であり（父）、この意味に忠実に生きる存在を手本としながら（子）、自分にもそのように生きる力がある（霊）。そう信じることができれば、内側から鍵をかけてしまった者も、自分を開いて生きることができにちがいない。人間的な関係を生きることを支える絶対的な関係への信頼。この信頼を自分のうちに住まわせること。これをキルケゴールは、「愛」の宗教、キリスト

教の信仰の本質として受けとりなおすのだ。

しかし、関係に対する信頼を失っていったら、信仰をもつことはもちろん難しいだろう。とはいえ、関係への信頼を失ったままで生きることが苦しみの連続にちがいない。そこで、キルケゴールは、信仰をもつことのむずかしさと、信仰をもつことへのはげましとを、くり返し描くことになる。ここに、「仮名」と「実名」とを使い分ける独特な執筆スタイルの理由がある。

たとえば、一八四三年から一八四六年までの著作活動を取り上げると、『あれか、これか』にはじまり、『反復』『おそれおのき』『哲学的断片』『不安の概念』『人生行路の諸段階』を経て、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』に至るまで、膨大な「仮名著作」が出版されている。しかし、その一方で、仮名著作が出版されると、そのつど「実名」で「建徳的講話」と呼ばれる講話集が、仮名著作に比べボリュームは少ないが、何冊も出版されている。

仮名著作の書き手たちは、まるで小説の登場人物のようにそれぞれが独自の人格と思想を担われ、大きくいえば、信仰をもたない、あるいは、もちたなくてももてない立場から議論を進める。

ここには、関係を信頼できないことの苦しみや、信仰をもつことに対する困難が表現されている。

一方で、実名著作では、信仰へとうながす立場から、キルケゴールが本人として、自分なりに受けとめた聖書の言葉の意味を伝え、仮名著作の苦しみや困難に対するはげましが行われる。

ある仮名著作が信仰をもてない苦しみを述べれば、つづく講話がそれを受け取って信仰をもつようにはげます。このはげましを受けて、つぎの仮名著作は信仰に少し歩みよるが、そこにまた困

難を見いだす。すると、新たな講話は、ここで見いだされた困難に答え、さらに信仰をもつようはげます。

こうした具合に、仮名と実名の二本立ての著作活動は、そのつどのやりとり、「問答」のかたちをとっている。つまり、全体がひとつの長大な「対話篇」になっているのだ。

だから、キルケゴールは、自分の著作のすべてを読むよう読者に求めている。これはたいへんな負担になるが、通して読んでこちらがはじめてわかることがある。それが、「実存」というキーワードの意味だ。実存は、『哲学的断片への結びとしての非学問的あがき』（一八四六年）で頻繁に使われたキーワードとして知られている。だが、この著作は、長大な対話篇をしめくくる位置づけにあるため、実存は、それまでの著作のやりとりをまとめる一言でもある。

では、実存 (Existens, Existens) とはなにか。さしあたってつぎのように言っておこう。

言葉の意味を取り上げれば、実存とは、こちらからあちらへ、と歩み出る動きをする存在のことだ。キルケゴールにとって、これは「人間のあり方」を特徴づける新しい概念としてある。では、人間とは、どちらから、どちらへと向かう存在だといえるのか。キルケゴールはそれを、あるべきところから脱落したり、その脱落から脱出しようとするつぎのような運動と考える。

ひとはまず、他者や社会とのかかわりのなかに齟齬なく生きているあり方からよそよしくなってしまう。わたしたちは、どうしても関係に対する信頼を失ってしまうような存在だからだ。しかし、実存は、ここからさらに、関係へと自分を開くあり方へと向かわなければならぬ。閉じこもることは苦しみであり、それ

を開いて生きることが、よろこびでもあるはずだからだ。

だが、これは大きなつかみにすぎない。わたしたちは、まるで果てもない道中のようなキルケゴールの哲学を、なるべく簡潔にたどり、そこに実存の概念の深まりを見ていこう。

この歩みは、初期の著作である『イロニーの概念について』（一八四一年）から、一八四三年から一八四六年までの仮名と実名による著作のやりとりをたどっていくことになる。

だが、道のりは、旅の終わり、キルケゴールの著作活動の頂点となる『死にいたる病』（一八四九年）と『キリスト教の修練』（一八五〇年）へと向けられている。

じつは、この二冊も「仮名」での著作なのだが、仮名の意味はそれまでとは異なっている。ここには、信仰できないことと信仰できることは同じことからの表裏にすぎない、とするまったく独自の立場がある。しかし、この点は最後にはつきりさせるしかない。著作の通読を望んだキルケゴールだからこそ、終着点の意味は旅をした者しかわからないようになっていっているからだ。

実存をめぐる旅は、関係への信頼を失い、他者や社会とのかかわりからよそよしくなった感覚が自分のなかにある人間からはじまる。この人間のあり方は「内面性」と呼ばれ、ここに、わたしたちが「主体」や「個」と呼ぶものについての独自の原理が見いだされていく。

「内部」は「外部」に対立する

キルケゴールは、その初期の論文、『イロニーの概念について』で、「イロニー」という態度をとるソクラテスに注目する。イロニーとは、たんに皮肉を意味するのではない。「あれか、これか」の

交錯を楽しむ態度だ。AとBの二つの考えがあれば、AでもなくBでもないか否定する。どちらにも属さず、積極的な意見をなくし、いわば、自分をからっぽにしておくのだ。

たとえば、プラトンの対話篇にはつぎのようなソクラテスがいる。正義をめぐる議論で、「強い者の利益になることだ」とする意見と、「弱い者の利益になることだ」とする意見の二つがある。ところが、この対立を前にソクラテスは、自分は「なにも知らない」ということだけを知っている、というだけだ。

AでもなくBでもない。なにもわからない。無知の自覚とはいえ、積極的とはいえそうにないこの態度のどこが重要なのか。その理由は、イロニーの背景となるソクラテスの感覚にある。

イロニー的な主体にとっては、既存の現実はその妥当性をまったく失ってしまっている。その現実には、彼にとっては、いたるところで人をうんざりさせる不完全な形式となってしまう。しかし、一方で、彼は新しいものを所有してはいない。(二)

キルケゴールはソクラテスに現実からよそよしくなった感覚をもつ人間を見ている。ソクラテスは「既存のものとなんらの現実的關係を結ぶことができなかった」。家族、国家、宗教といったすべての関係を「むなし」と感じていた。解決策もなく、ただ、この自分のむなしい感覚を表現するために、あらゆる意見に対して「無限的かつ絶対的な否定」をふるったとするのだ。

こうなると、ソクラテスはことさら自分を閉ざした特殊な人物のように見える。しかし、キルケゴールは、わたしたちの「まな

ざしを内に向けた」人物としてソクラテスを評価する。だれもが関係からよそよしくなった自分を抱えている。このことを気づかせてくれるというのだ。このよそよそしさを抱える自分が「内面性」と呼ばれ、「主体性」を特徴づける概念だとされる。

たとえば、ヘーゲルが「人倫的実体」と呼んだのは、古代ギリシア世界において、家族と国家の役割のもとに社会と個人とが統一されたあり方だった。人倫的実体とは、いわばゲームであって、そのなかで人びとは、家族なり国家なりのルールにしたがって役割を果たすプレイヤーとして生きている。

しかし、キルケゴールのいう主体性とは、このプレイヤーのことではない。ソクラテスのからっぽな自分は、この人倫的実体から一歩引いたところにある。

だから、キルケゴールは「外部は一般に内部と調和的統一にはなくて、むしろ内部と対立している」という。「外部」とは、わたしを含んで他者とともに展開する社会というゲームを指す。「内部」とはわたしたち一人ひとりの内面、心の内側を意味する。この二つが対立するというのだ。

対立の意味はつぎのように考えればいい。わたしたちは外面としては社会のプレイヤーとしての主体であるだろう。しかし、一人ひとりの心の内側では、外面としての自分も含んで動いているこの社会というゲーム全体に、どこかズレやむなしさを感じ、一歩引く感覚をもっていないだろうか。自分のなかに現実のゲームからよそよそしい感覚があること。これが「内面性」なのだ。

キルケゴールはこの内面性をほんとうの意味での主体性だと考える。内面性は固有のわたしを自覚させるからだ。たとえば、わたしたちは、現実のゲームにズレやむなしさを感じるとき、世の

中はたしかに外面としては自分や他者を含んで動いているが、「わたしだけ」がそこから一步引いているという感覚を内面にもつはずだ。この感覚が固有のわたしを自覚させると考えるのだ。

これは主体や個に対する独自の考え方だといえる。子どもは身体のままさまざまな能力の獲得によって、世界にアクセスする中心として、自分が主体である感覚を得るだろう。学校や社会の経験は、そこに参加するプレイヤーである主体として自分を自覚する機会であるはずだ。世の中での成功体験は、他の人びとに抜きんでた勝者としての「わたしだけ」という意味で、個の自覚をうながすかもしれない。

しかし、内面性はこうした考え方とは次元を異にする。内面性は心の内側の問題だ。どんな人間も、外面として成功しようとしてまいと、一人ひとりが内面に抱え込む「わたしだけがみんなとよそよそしい」という感覚。これが他者と交換しがたい固有のわたしの自覚を生み、主体や個といわれるものの根拠になる。キルケゴールは、いわば、内面に訪れる関係に対する悲しみや疎外感がわたしを単独化すると考えているのだ。

外部と対立する固有の内部。キルケゴールがソクラテスを通じて取り出した内面性というキーワードは、新しい哲学の可能性を開くことになる。「実存」の哲学が主体や個を重視する哲学というイメージがあるのは、この内面性という概念に由来するのだ。

内面性はひとつのリアリティをもっている。社会は人びとの自由の可能性を開き、明るい未来を約束しているかもしれない。わたしたちもその大きなゲームにメンバーとして参加し、恩恵を受けているともいえる。ところが、一人ひとり、その内面では、他者や社会に対してよそよそしさを感じ、関係に対するズレやむ

なしさを人知れず抱えこんでいるはずだ。外部と内部は対立する。社会と個人はつりあわない。内面性とは、このねじれを言い当てたキーワードなのだ。

しかし、内面性を出発点とするなら、それは、からっぽの自分を土台とすることになる。ソクラテスは「問題を未解決にしておく」。内面性は、たとえ外面としては他者や社会との関係のなかを生きていたとしても、関係に対してよそよそしさを感じたままだ。これは、固有のわたしの自覚ではあるが、そのわたしが関係に対する不信をなんとかしなければ、さらなる苦しみが生まれることになるはずだ。この問題から、キルケゴールは内面性の概念を深めていく。

内面性、社会、信仰

内面性を抱えた人間はどのような困難に出会うのか。また、この人間が関係への信頼を取り戻すことができればどのような生き方ができるといえるのか。こうした問題を問うのが、最初にして最も長い仮名著作、『あれか、これか』（一八四三年）だ。

この著作は、ヴィクトール・エレミタという人物が偶然入手した文章を刊行した、という体裁で、「A」と「B」という対照的な書き手の文章からなる対話篇のかたちをとっている。

Aは、閉ざされた内面性の苦しみを抱え、Bは、内面的なねじれを抱えることなく社会を生きようとする。しかし、Aに対してBが正しいというわけではない。わたしたち読者は、Aの困難な生き方と、Bのまっとうな生き方の前でとまどうことになる。というのも、Bは、Aに対して閉ざされた内面性を開くよう迫るが、どうすればそれができるか明確には語らないからだ。

関係を信頼できるかどうか、AとBはそこを中心にするか。Aは関係の手前で後ずさりし、Bはなぜかすでにそれを信頼して先へ先へと生きる。こうして、わたしたちは、AとBのどちらを支持すべきかわからない「あれか、これか」のイロニーの状態に陥ることになるのだ。

そこで、キルケゴールはつぎに『二つの建徳的講話』（一八四三年）を差し出す。Aが必要とし、Bが語るべきだった関係を信頼できる道が、信仰の立場から語られることになるのだ。

Aの内面性、Bの社会、講話の信仰。この三つの立場はどのような人間のあり方を意味するのか。そのそれぞれの様子をこれからたどってみよう。

（一）内面性は「無」を生きる

Aの文章の中心には「誘惑者の日記」という物語がある。これは、Aと同一人物と目される、「ヨハンネス」という人物による誘惑の行為の告白だ。そのストーリーはつぎのように展開する。

町で一人の若くて美しい女性を見つけた。しかし、その場ですぐには仲良くなれない。コーデリアという名前を知り、知人を介して知り合いになるまで、というプロセスをじっくり味わう。

恋敵がいることを知ると、その偶然を面白く思い、あえて彼と仲良くなることを通じて彼女の家に出入りする。彼女と親しくなると、反感と共感をもたせるよう振る舞って、自分の不思議な魅力を印象づける。一方で、彼女を養っている叔母さんには好青年を演じて、外堀を埋めておく。

このような準備をしたうえで、彼女にいきなり婚約を申し込む。ここで、恋敵のだし抜きや彼女の当惑を楽しむ。計画通り叔母さ

んの同意によって婚約が成立した後は、彼女が心から自分を愛するよう努力を惜しまない。それと同時に、婚約というのはほんとうの愛を邪魔する制度でしかないと彼女に教え込み、婚約を破棄するようしむける。彼女が婚約を破棄し、いよいよ、ほんとうの愛のためにすべてを捧げようとしたその夜、彼女に会わず、なにも告げずに旅に出る。

これは異様な物語だが、キルケゴールは、こうやって、関係への信頼を失った者の世界とのかかわりのあり方を描いている。そこで、この物語を解説する役割を担うものとしてAの文章を置いた。たとえば、物語のなかでヨハンネスは「ぼくがほしく思うのは、直接性なのだ」という。では、この「直接性」とはなんだろうか。それを説明するのがAのつぎの言葉だ。

対象があることによってはじめて欲望があり、欲望があることによってはじめて対象がある。欲望と対象とは双生児であって、どちらも他より一瞬間の何分の一でも先にこの世にやってくるのではない。三

欲望とは何ものかについての欲望である。たとえば、恋をしているということは、だれかに恋をしているということだ。こうした自然な自分と世界とのかかわりのあり方を直接性という。

ヨハンネスは、この直接性を失っている。「恋をする」代わりに、「恋をしていることを知る」かのように、内部と外部とを分裂させ、一歩引いた内面から、外面で演じられる自分と他者との関係をドラマとして眺め、細かい仕掛けを味わっている。しかし、どうしてこのようなねじくれたかかわり方が生まれてしまうのか。

Aはその理由を、関係への信頼の喪失に求める。自分のなかに関係に対する信頼がなければ直接性としての世界とのかかわりを失ってしまう。このことを、Aは自分自身の欲望の壊れとして、つぎのような「反復」にもとづく欲望・時間の構造とすべきものを通じて説明していく。

欲望は、過去の「想起」と未来への「希望」という時間として展開し、「希望すべきものを想起する」、「想起すべきものを希望する」という「反復」のかたちをとる。

たとえば、わたしたちは、うれしかった過去の経験を思い出し、それを未来にめがける。そのとき、めがけられるのは、また思い出したといううれしい経験であるはずだ。くり返し、うれしい経験を思い出し、めがける。この欲望の反復が、わたしたちの自然な世界とのかかわり、直接性を支えるとするのだ。

ところが、Aは反復を信じられない。自分にとつては、想起はつねに「不快」で、希望はいつも「不確かな案内人」であるとして、反復をつぎのように懐疑するのだ。

苦しかった過去の経験を思い出すことは不快だ。しかし、うれしかった過去の経験を思い出すことも不快だといえる。それは過去のことであつていまはないからだ。だから、苦しいことについてだけでなく、うれしいことについてさえも、想起はつねに不快となる。こうなると、希望も不確かだということになる。そもそも、希望のめがけるべき過去のうれしかった経験とは、いまないことがらだ。過去は過ぎ去ったことであり、それが未来にくり返される保証はどこにもない。だから、過去の想起はいつも不快で、未来の希望はつねに不確かだといえるのだ。

Aは欲望の反復が信じられない。その理由は、関係への信頼を

失っている点にある。たとえば、これはキルケゴールがあとではつきりさせることだが、直接性の原型は、赤ちゃんの、同じものをもつとちようだい、という欲望の反復にある。この欲望は、赤ちゃん自身のなかに、くり返し世話をしてくれる養育者に対する信頼の気分があつてこそ可能になる。もし、この信頼がなければ、赤ちゃんとつて欲望の反復は疑わしくなってしまうだろう。これと同じように、Aによる欲望の反復への疑いは、自分のなかに関係への信頼がないことから生まれていくといえるのだ。

Aは、関係への信頼を失い、それゆえ、欲望が壊れ、世界との自然なかわりを喪失している。自分のあり方に世界のあり方が相関する。これがキルケゴールの哲学の一貫したかまえだが、いまAは、自分がなにうながされ、世界とどうかかわつていいかがよくわからない状態にある。この状態はのちに「不安」と呼ばれるが、ここではそれは「無」と呼ばれる。まるで、光のない夜の海にひとり浮かべば、自分の背後にも、見上げる空にも無限の闇が広がっているように、欲望の壊れは、自分の内側も外側も、果てしない闇で囲まれるような恐ろしい気分をもたらす。

この無は、持続的な関係を生きることによって際立つ。そこで、Aは「友情がすでに危険であり、結婚はなおさら危険である」と主張する。友情や結婚といった持続的な関係に入つてしまえば、関係を信頼することが要求され、自分の関係への信頼のなさ、欲望の壊れが際立つことになるからだ。この状態が「退屈」と呼ばれる。

退屈は存在に根を張る無に基づいていて、そのめまいは、われわれが無限の深淵をのぞきこむ場合におそつてくるめ

まい同様に無限である。(四)

ここでは、退屈はたんなる飽きの気分ではない。自分を取り囲む無に直面する恐ろしい気分だ。そこで、Aは、退屈を回避する「気晴らし」の理論を立てる。気晴らしは持続的なものを求めてはならない。そのつど、「興味あるもの」、無を忘れさせてくれる面白そうなものが求められる。

この態度には、快楽に「ある程度の不信をもって身をゆだねる」ことが重要とされる。これは、関係を本気では生きないようにする、という意味だ。本気がかかわれば持続的な関係がはじまってしまう。そこで、外部と内部を切り離し、外面では関係を生きるふりをして、それを内面の自分が眺めるようにするのだ。こうすれば、自分に関係のないドラマとして他者とかかわりを消費できる。「きわめてささいな事柄さえ、偶然によって娯楽のために豊かな材料を提供することがある」と考え、ドラマの細部にこだわって、気晴らしを長持ちさせることもできるのだ。

こうしてわたしたちは、ヨハンネスが退屈を回避する気晴らしとしてコーデリアとかかわったことがわかる。相手からの信頼を得た段階で関係を切り上げるのも、それが持続的な関係の入り口を意味するからだ。無への恐れ。これが「誘惑者の日記」という奇妙な物語の根底にあるのだ。

しかし、気晴らしはほんとうに無を回避することができるだろうか。Aは、気晴らしをする者のあり方をつぎのように描く。

ただひとり自分自身だけにゆだねられて、かれは広い世界のなかに立ち、結びつくべきいかなる現在も持たず、彼の

過去はまだきていないがゆえに、あこがれうる過去を持たず、彼の未来はすでに過ぎ去っているがゆえに、希望しうる未来も持たない。彼はただひとり、葛藤をおこしつつある相手である汝としての全世界を、自分の対立者にして見る。(五)

本気がかかわらないなら、自分と世界とは無関係になり、リアルないま・ここという現在がなくなる。すると、思い出すべき過去もなくなくなる。まだ本気で世界を生きていないからだ。こうなると、未来もなくなくなる。本気がかかわってこなかったなら、希望が参照すべき過去などないからだ。ここには、想起の不快感もなく、希望の不確かさもない。こうすれば、苦しみをたらす世界からひとり独立して立つことができる。だから、Aは、気晴らしをする者は「最も幸福な者」とさえいうのだ。

ところが、Aは、最も幸福な者は「最も不幸な者」でもあるという。ここで、わたしたちは、気晴らしの理由が、欲望の壊れによる直接性の喪失にあったことを思い出す必要がある。すると、Aは、じつは、はじめから、現実と本気ではかわれず、リアルないま・ここという現在をもてず、思い出すべき過去と希望すべき未来がなかったことがわかる。つまり、気晴らしとは、退屈の回避どころが、もともとの自分と世界とかかわりである無を回復しているにすぎないのだ。

こうやって、キルケゴールは気晴らしの理論を自滅させ、Aに「人生はなんと空虚で無意味なのだろう！」と叫ばせる。関係を信頼できなければ、欲望は壊れ、想起と希望とによって向き合うべき意味ある世界を失ってしまう。自分が無であるがゆえに世界

も無。ヨハンネスやAの異様なあり方は、内面性の困難が無の状態を生きることそのものであることを教えるのだ。

では、この内面性が関係への信頼を取り戻すとすれば、どのような生き方がありうるのか。この観点から、キルケゴールはBの文章を書いている。

(二)「社会」からのはずまし

『あれか、これか』のもうひとりの主役であるBは、「誘惑者の日記」を含むAの文章を読んでいるという設定だ。Bは書簡体の文章で、閉じこもりを開いて「結婚せよ」とAに呼びかける。

「……親しい友よ、正直、率直、隠し立てしないこと、理解、これが結婚生活の生命原理であって、これがなければ、結婚生活は美しくなく、実際は不道徳である。なぜなら、愛がひとつに結ぶもの、感性的なものと精神的なものが、そこでは分離するからだ。」⁽⁶⁾

ここでいわれている「感性的なもの」と「精神的なもの」との分離とは、外面と内面の分裂と考えればわかりやすい。外部と内部とを分裂させて関係を演じるのでなく、相手に心を開いてかわれば、夫婦関係は美しいものになる。そうBはうったえるのだ。では、その美しさとはなにか。Bにとって、夫婦関係の美しさは「相互理解」にある。この美しさは、恋のはじまりのような瞬間的な美しさではなく、時間を通じた美しさを意味する。お互いが理解しあうことは、たえず「忍耐」や「努力」といった、いわば、がまんが必要だからだ。

ここでBは、つぎのように反復による欲望・時間の構造を受けとめている。

「健全な個人は希望と思い出のなかに同時に生きており、このことよってはじめに彼の生活は真の内容豊かな連続性を維持する」。Bは、うれしかった過去の経験は、それを思い出し、未来にめがけることで、またくり返される、と信じている。もちろん、Aがそう指摘したように、過去のうれしい経験はすでに過ぎ去り、いまはないことがらだ。しかし、Bは、このうれしさのないいまという時間を、忍耐や努力するあいだとして、未来のうれしい経験の条件とするのだ。

この忍耐や努力のうちに期待されるのは、以前よりも「もつと」うれしい経験となる。たとえば、がまんを覚えた幼い子どもは、養育者の不在のなかでも、やがて帰ってくる養育者によってほめられることで忍耐が報われると期待している。このよろこびは、がまんした分、大きい。同じように、Bは、困難を乗り越えることが「もつと」うれしい経験につながると信じるのだ。

単純なうれしい経験の反復より、苦しみを乗り越えたうれしい経験の反復のほうがよろこびは大きい。がまんがよろこびを大きくする。この認識が、Bの欲望・時間の構造を支えている。

だから、Bは、結婚式や金婚式の意味は「最初の結婚時代よりももつと美しい」と言えるかどうかという。夫婦関係には困難な時もある。しかし、このうれしさの不在を忍耐や努力を通じて乗り越えて相互理解を深めていけば、節目のよろこびは、新婚のときよりがまんの分、大きくなっているはずだからだ。

Bにとって、人間は、困難を乗り越えながら相互理解を「もつと」深めていく存在として受けとめられている。この進展は「過

去へあともどりしようとはしない」。相互理解は不可逆に深まっていくのだ。ここに、キルケゴールは、「相互承認」の時間を通じて深まりというヘーゲルの哲学の原理を重ねている。だから、Bは、Aがそこに参加するよう、つぎのような世界のあり方を描く。

「結婚する者は普遍的なものを実現する」。まず、夫婦関係のなかで時間を通じて相互理解の感覚を育む。それを土台に、仕事での関係、自分と同じく家庭や社会の責任を担う友人との関係、子どもが生まれれば親子の関係、そういった普遍的な関係のなかで相互理解を深めていく。この深まりは、個人が結婚を通じて、社会全体で時間を通じて相互理解を深める「歴史」という「連続性」につながることもある。

「関係は絶対的なものである」。これをモットーとするBには、結婚相手から社会的のメンバーへ、その歴史的進展へと、相互理解を深めていく世界が相関しているのだ。

こうしたBのあり方は、関係への信頼を土台にしているといえる。幼い子どもがまんがそれに報いてくれる養育者への信頼に支えられているように、忍耐や努力を通じて妻へのかかわり、社会や歴史へのかかわりができるためには、相互理解の深まりを約束してくれるものとしての関係に対する信頼がなくてはならない。だから、Bには信仰があるといえそう。しかし、AはBの信をどう自分のなかに住まわせるかは語らないからだ。

それでも、BはAに対して「私の精神は君の精神と無縁ではない」と共感を示す。自分も関係を「信じたいが私にはそれができない」という絶望に陥り、「憂鬱は罪である」という「後悔」から自己自身を選ぶことができたともいう。

こうした言い方は、Bにも、Aのような内面性の経験があり、そのうえで信仰を得たことを伝えている。しかし、やはり、Bは、信仰をもつことができた経緯を語らない。その代わりに、自分が入手したある牧師の説教を置く。この説教は、「神に対していつも正しくない」ということが信仰の入り口だと述べる。

「…」自分はずねに正しくないことを欲求し、確信するときは、あなたは神のうちに秘蔵されているのだ。これがあなたの愛慕、あなたの帰依、あなたの敬神なのだ。⁷⁶

神に対して正しくないということは、関係を信頼できない「罪」を意味する。内面性はその関係への不信を罪として自覚すること。信仰の条件となる。こうやってBはAをばげましていく。

ところが、ここで『あれか、これか』は終わる。Bの議論はどこか尻切れだ。一方で、Aの生き方がよいとも思えない。わたしたちはAでもなくBでもないという場所に立たされるのだ。

だが、問題ははつきりした。関係を信頼できるかどうか。信仰をどうやってもつことができるのか。これが問題なのだ。そこで、キルケゴールは『二つの建德的講話』を差し出す。

(三) 「信仰」からのばげまし

『二つの建德的講話』は、『あれか、これか』のBの文章と同じく、Aをばげますような内容となっている。しかし、ここでのばげましは、社会からではなく、信仰の立場から、三位一体のうちでも「神」の意味の受けとりなおしを通じて行われる。

まず、神は「永遠なるもの」と呼ばれる。「神は恒久不変であつ

て、一切のものは変転するのに神はつねに同一である。永遠で恒久不変なるもの、いわゆる「有りて有るもの」としての神の存在の意味とは、どのようなものだろうか。キルケゴールはその意味を「信仰」という態度から明らかにしようとする。では、信仰とはどのような態度だろうか。

「…」未来を仕上げてしまった者こそが初めて、全体的に分割されることなく現在のうちにありうる。しかし、未来はこれに打ち勝つことによつてのみ仕上げられる。だが、こうしたことを為すのはまさに信仰にほかならない。(八)

ここでは、未来に打ち勝つことで、過去や未来と分割されない現在において世界と向きあう態度が信仰とされている。しかし、この難解な態度にどのような意味があるのだろうか。

その理解のためには、すで見たと『あれか、これか』のAの回復にもとづく欲望・時間の構造を思い出さなければならぬ。Aは、過去の想起を不快とし、未来の希望を不確かとし、いまこの現在において世界に向き合わない、分割された時間を生きていたといえる。未来に打ち勝つということは、この未来の不確かさの克服を意味するのだ。そして、この克服のためには、想起をつねに不快と受けとめる態度を改めることが必要だということもわかる。Aが未来を不確かとした理由は、過去のうれしかった経験がいまはなく、その回復の保証がないことにあったからだ。

そこで、キルケゴールは「感謝をこめて受け取られるとき、すべての贈物は善き贈物、完全なる贈物である」とする。「感謝」とは、過去の経験を思い出すときに、そのいまはないことを嘆くの

ではなく、むしろ、それがかつてあったことを肯定する態度だ。しかも、この態度は、あらゆる過去の経験に向けられる。

「…」喜びの軽やかな戯れがあなたに目くばせしたとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。「…」人々があなたに不正を働き、あなたを侮蔑したとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。(九)

Aは、苦しかった経験もうれしかった経験さえも、あらゆる想起を不快とした。ここでは、これとはまったく反対の態度が提出されている。うれしかった経験だけでなく苦しかった経験までも、すべての経験に対して感謝をもって思い出すことができれば、神の存在が確信されるとするのだ。しかし、このような人間のあり方は、どうやって可能になるのだろうか。

まず、感謝はくり返さなければならぬ。経験はそのつど新しく到来するため、過去の経験への肯定をゆるぎないものにするためには、くり返しの感謝が必要なのだ。

こうやって、あらゆる過去の経験を肯定できる自分を生みだすことができれば、未来に打ち勝つこともできるだろう。これまでの経験は肯定的であったのだから、これからの経験も肯定的でありうる。そういう気持ちをもって、これから訪れる経験を恐れな

い自分が生まれるからだ。こうして、過去を不快とせず、未来を不確かとせず、いま・この現実に向きあう、「全体的に分割されることなく現在のうちにありうる」確固とした自分が生まれることになるはずだ。

この人間のあり方が神のあり方に対応する。「私たちの本質が神

の本質と等しくなるように」。もし、わたしたちが過去と未来のすべてを肯定できれば、変化にわずらわされない「永遠なるもの」といふべき確かな存在となることができるだろう。自分のあり方に世界のあり方が相関する。ここでは、自分が無であるがゆえに世界も無となったAとは対照的に、すべてを肯定する自分に神の存在が相関している。つまり、キルケゴールにとっての神とは、わたしたちの生き方の理想、いつでも、どんな関係でも、関係することを絶対的に肯定するあり方を意味しているのだ。

このように、『あれか、これか』のAの内面性とBの社会、『二つの建徳的講話』の信仰という三つの立場が示された。だが、無のような内面性を抱えるAには、信仰はあまりにも高い理想ではないだろうか。また、Bがもっている信仰は、講話で述べられたものと同じなのだろうか。Aが信仰を得ることは、Bのように結婚し、社会と歴史を生きることの意味しているのだろうか。こうした疑問も起こってくる。内面性、社会、信仰、三つの関係はそれほど明確でないのだ。そこで、キルケゴールは問題を仮名著作の世界に移し、この関係を整理することをはじめめる。

実存は関係を生きなおす

キルケゴールは、内面性、社会、信仰、この三つの立場を整理することで、内面性を、一人ひとりが自分のうちから関係への信頼を取り戻す土台として練り上げていく。実存は、関係に対するよそよそしさの表現から、関係を生きなおそうとする態度を意味するようになるのだ。

『反復』（一八四三年）と『おそれとおののき』（一八四三年）

の書き手たちは、『あれか、これか』でのAの分身として内面性を抱えているが、『二つの建徳的講話』ではげましを受けいれ、「反復」という方法で、関係に対する信頼を取り戻そうとする。

ところが、そう試みることで、内面性の抱える関係に対する不信がよりはつきりと自覚される。それまでの自分のあり方が「罪」ある存在として受けとめられるようになるのだ。

この罪の意識に対するはげましとして、つづく講話の世界では、イエスの「愛」と、その愛によって関係を生きなおそうとするパウロの内面性が語られる。ここでは、内面性は、自分をほんとうにながすものはなにか、と問う「気づかい」という積極的な態度になっている。実存は、いわば、自分のほんとうの欲望のほうから世界を生きなおそうとする態度となるのだ。

(一) 確実なものとしての「反復」

『反復』は、「コンスタンティン・コンスタンティウス」という書き手と、この書き手の友人である「青年」という二人の主な登場人物をもつ。キルケゴールは、二人にさまざまな反復のかたちを代表させ、デカルトの『方法序説』を意識しながら、あらゆる疑いを経ても残る確実な反復を取り出そうとする。

そこで、わたしたちは、これまでの内面性、社会、信仰という三つの立場が、それぞれ反復にもとづく欲望・時間の構造を軸としていたことを思い出しておこう。

Aは、うれしい経験の直接的な反復を求める態度を懐疑した。Bは、うれしい経験はがまんを通じて「もつと」というかたちで反復されるとし、この反復を夫婦関係から社会、歴史へと広がる相互理解の進展の基礎とした。信仰は、あらゆる過去の経験をく

り返し感謝して受けとりなおし、すべての未来をも肯定する態度を提出している。

『反復』の二人の登場人物それぞれは、まず、AとBの反復に対応した実験を行う。

第一の主人公であるコンスタンティンは、過去のうれしい経験の直接的な反復が可能かどうかを試す。そこで、かつて自分が楽しく滞在したベルリンを再訪する。ところが、同じ下宿に泊まっても未婚だった主人は結婚しており、劇場を訪れても最良だった役者は面白くなく、お気に入りの喫茶店のコーヒーも美味しく感じられなかった。それでも、家に帰れば出かける前と変わらず日常が反復されると期待する。しかし、帰ってみると、下男が大掃除によって家はごった返しだった。こうして、反復は存在せず、「人生は流れである」として、コンスタンティンは絶望する。

第二の主人公である青年の実験は複雑だ。青年には恋人がいるが、A（誘惑者ヨハネス）と少し似たところがあつて、閉ざされた内面性を抱えている。「彼は最初の日からもう彼の恋愛を追憶する」といった様子で、現在を生きられず、経験が自分とかわりなく経過するような人物だ。

しかし、それでも、自分の生き方と恋人との関係を改めようとする。あえて恋人の前から姿を消し、その別離の苦しみを信仰の支えによつて耐え、このがまんを通じて、恋人との関係が以前より「もっと」よいものとして反復されるのを期待するのだ。

そこで、青年はじつさいに恋人と離れてみる。このとき、「すべてを失ってしまった」と苦しむが、旧約聖書、『ヨブ記』を支えにする。その内容はずいぶんよいものだ。

ヨブは厚い信仰をもっていた。神はそれに満足していたが、サ

タンは疑う。そこで、神はヨブの信仰を証明しようと、ヨブからすべての財産と子どもを奪った。それでもヨブは神を呪わない。

神は、今度は、ヨブを皮膚病にして健康も奪った。それでもヨブは神を信じた。そこにヨブの友人がやってきて、これは罰だという。しかし、ヨブは神に対して罪を犯していないという。こうして、神はヨブの厚い信仰を誉め、財産、子ども、健康を返す。

青年はこの物語を、ヨブは失った関係を「二倍にして」返してもらったと解釈する。信仰を支えに恋人のいない時間を乗り越えれば、以前より「もっと」よい関係が反復されると信じるのだ。

ところが、この反復も存在しない。青年が離れている間に恋人は他の男性と結婚してしまう。青年はふたたび関係への信頼を失った。反復されたのは青年の閉ざされた内面性だけだったのだ。

コンスタンティンの実験は冗談のように、青年の実験は複雑で奇妙だ。しかし、キルケゴールの意図ははっきりしている。現実におけるあらゆる反復の可能性を挫折させるのだ。

コンスタンティンは、Aと同様、うれしい経験の直接の反復を懐疑する。青年の挫折は、Bが積極的に認めたがまんと信仰による「もっと」うれしい経験の反復が不確実であることを示す。

ひとは、うれしい経験の反復を求めるが、その直接の反復も、がまんを通じた「もっと」というかたちで進展する反復も、かならず実現するとはかぎらない。信仰をもつても、がまんが実際に報われる保証はどこにもない。つまり、現実的な反復にはまったく確実性がないのだ。

だから、Bによる信仰の理解は不十分だといえる。たしかに、信仰は、自分のうちに関係への信頼を住まわせ、他者や社会といった関係に自分を開くことだが、Bは、それを相互理解の深まり

という期待につなげた。ここには、簡単にいえば、信仰すれば現実的な成功が得られる、という考えがある。しかし、これは逆にいえば、成功できなければ信仰を失ってしまうことでもある。期待が裏切られれば、関係を信頼することに意味を見いだせなくなるからだ。こうなると、わたしたちは閉ざされた内面性をふたたび抱えてしまう。青年の結末はこの困難を示しているのだ。

しかし、こうした実験を通じて、真の意味での反復が明らかになる。コンスタンティンはこれを「反復の恋」として、「追憶の恋」と比較しながら、つぎのように説明している。

じつをいえば、反復の恋だけが幸福なのである。反復の恋には、追憶の恋と同じように、期待の不安がない、探検に伴う不安な冒険もない、しかしまた、追憶のもつ哀愁もない。そこには瞬間の至福な誠実さがある。(二〇)

かつての恋の反復を現実と求めるとすれば、うまくいくことへの期待や、困難を乗り越える冒険の気持ちとともに、その試みがうまくいかないことへの不安がある。現実には反復を保証しないからだ。しかし、現実での反復を求めずに、かつての恋を思い出すだけであれば、そういった不安はないといえる。ただし、この「追憶の恋」には、いまはそれが無いという悲しみがある。

一方、「反復の恋」とは、かつての恋について、現実での直接の反復を求めず、それがいまはないことを嘆くのもなく、くり返し感謝して思い出す態度を意味する。こうやってつねに感謝すれば、かつての恋はいつまでもよいもの、「永遠なるもの」となるはずだ。この永遠なるものに触れることが「瞬間」と呼ばれる。

瞬間とは、過去への嘆きも未来の不確かさもなく、いわば、わたしたちが絶対的に満たされる場面だといえる。だから、反復の恋だけがけつして裏切らない至福とされるのだ。

これは、あの青年が手放すことになった恋人と心のなかでだけ向きあうような独特の態度だ。その意味はつぎの点にあるだろう。内面性は、心を開いて関係を生きることができないため、他者からの愛を拒絶してしまう。その拒絶は、恋人だけではなく、愛を差しだしてくれるどんなひとに対しても行われるだろう。

このような内面性が心を入れかえ、自分のうちに関係への信頼を住まわせようとするなら、そのきっかけは自分の内側へと求められる。外側に現実的なよい関係の反復を期待しても、それが裏切られることで、すぐにまた閉ざされた内面性の立場に戻ってしまうからだ。そこで、内面性は、閉じこもりゆえに拒絶してしまつたかつて自分を愛してくれた相手を、関係を信頼するようはげます存在として受けとりおそうとする方法をとるのだ。

相手との関係は現実としては失われている。にもかかわらず、反復の恋は、心のなかでそれをふり返り、あのひとが自分に示してくれていたのは、関係することはよいことである、という意味であつたと受けとりなおし、くり返し感謝して思い出すのだ。

ここには、『二つの建徳的講話』での過去と未来のすべてを肯定する態度が重ねられ、さらに、ひとつの関係の肯定があらゆる関係の肯定につながるという考えが加わっている。

反復の恋を通じて、関係することは、いつでも、どんな関係でもよいことであると受けとめなおすことができれば、たとえさまざまな苦しい関係がそれまであつたとしても、これをおおって、すべての過去の関係を肯定することに通じるはずだ。

この態度はまた、すべての未来の肯定でもあるだろう。「ほんとうの反復は前方に向って追憶される」。過去のどんな関係も肯定することができれば、これから先いかに報われぬ現実が訪れようとも、他者や社会に恐れずかかわる勇氣を得ることになるからだ。

反復の恋とは内閉的な態度ではない。この態度は、自分の内側に関係への信頼をゆるぎなくもつことで、その外側にある困難をはらむ他者や社会との関係へと自分を力強く開いていくための方法なのだ。だから、反復の恋のみが確実な反復とされるのだ。

くり返しの感謝のなかで、自分を愛してくれたあるひとは、関係への絶対的信頼という理想を体現した存在になっている。これは、神が人間となることでもある。ここに、イエス・キリストの存在が重なる。反復の恋とは、わたしたちがひとたび拒絶してしまつた人物を、神として受けとりなおす態度でもあるのだ。

こうして、現実的な反復への期待は退けられ、確実なのは、反復の恋という態度のみになつた。ところが、コンスタンティンは、この態度を通じて信仰を得ようとはしない。その理由ははっきりせず、反復の恋が手放しの至福でないことが暗示されるだけだ。そこで、キルケゴールは『おそれとおののき』を通じて、この態度のはらむ問題を明らかにしようとする。

(二) 反復は内面性を「罪」とする

神が人間となつた存在を前にしたとき、内面性を抱えた者ほどのような困難に出会うのか。この困難を表現するために、キルケゴールは『おそれとおののき』の書き手、「沈黙のヨハンネス」という信仰のためらう人物をつくりだした。ヨハンネスは、旧約聖書、『創世記』における「イサクの燔祭」の物語でのアブラハムの

態度を批評する。まずはこの物語について簡潔に見てみよう。

アブラハムが一〇〇歳、不妊の妻サラが九〇歳のおり、二人は神の約束によって待望の息子イサクを得る。アブラハムはイサクを愛しんで育てた。しかし、神はイサクを燔祭（黒焦げの犠牲の儀式）に捧げよ、という。アブラハムはその言葉に黙って従い、家族やイサク本人にはなにも告げず、イサクを犠牲に捧げようとする。刃物に手をかけ、いよいよイサクを屠ろうとしたそのとき、アブラハムの信仰の厚いことを確かめた神があらわれ、手を掛けるな、と止める。代わりにアブラハムは近くにいた雄羊を犠牲に捧げた。神はアブラハムに子孫の繁栄を約束した。

ヨハンネスはこのアブラハムの態度についてつぎのような議論を展開する。

「倫理的に表現すれば、彼はイサクを殺そうとした、のであり、宗教的に表現すれば、彼はイサクをささげようとした」。アブラハムは、息子を手にかける「殺人者」として、家族と社会の倫理にまったく反している。一般の倫理とはげしく対立するこの宗教の倫理に、わたしたちは驚く。

しかし、こうした対立にのみ注目してはいけない。「信仰によってアブラハムはイサクを断念したのではなく、信仰によって彼はイサクを得たのである」。アブラハムは、イサクを神から受けとりなおし、子孫の繁栄を得た。つまり、この物語でさらに驚くべきは、一般の倫理と宗教の倫理との対立どころか、むしろ、結果としてはこの二つが対立しないことなのだ。

こうした議論を通じて、ヨハンネスは、アブラハムの態度につきの意義を見いだす。

信仰とはつまり、個別者が個別者として普遍的なものよりも高くにあり、普遍的なものに対して権能を与えられており、下位に従属しているのではなく、その上位にあるという逆説なのである。しかも注意すべきことに、個別者が個別者として普遍的なものの下位にあった後に、今や普遍的なものを通じて個別者として普遍的なものの上位にある個別者となるというふうな逆説、個別者が個別者として絶対者になりたいして絶対的な関係に立つというふうな逆説なのである。(二)

これは、たいへん抽象的な言い方だが、ヨハンネスの念頭にはつぎのような展開がある。

「個別者」である内面性は、それが自覚される以前には、「普遍的なもの」である他者や社会との関係のなかに齟齬なく住まっていた。その意味で、内面性は普遍的なものの下位にあった。

しかし、この直接性、素朴な自分と世界との調和は、内面性の自覚によつて壊れる。アブラハムの一般的な倫理との対立は、たとえば、『あれか、これか』でのAとBとの対立がそうであるように、内面性と普遍的なものとの対立を表現しているのだ。

だが、この経験が、じつは、一人ひとりの内面性に関係への信頼があつてこそ、他者や社会の存在に意味があることを教える。AにとつてBの重視する普遍的なものとはまったく意味をもっていなかった。いったん普遍的なものとは対立して、個別者となる経験が、世界があつて自分があるのではなく、自分のなかの関係への信頼が世界の存在を支えるという「逆説」を自覚させるのだ。

だから、内面性において「絶対者」である神と関係を結ぶこと

が、普遍的なものとの関係を結ぶことに先立つ。一人ひとりのうちに関係に対する信頼が生きていてこそ、他者や社会との関係に意味がある。この点で、内面性における信仰が普遍的なものに対して優位にあるのだ。

ただし、結果としては、信仰は普遍的なものとは対立しない。ひとたび関係からよそよそしくなった内面性は、関係への絶対的信頼を得ることによつて、他者や社会との関係に力強く向きあうことができるはずだからだ。いったん関係から切り離されてまた関係へ。イサクを手放すことでイサクを得たアブラハムの態度は、この信仰の「二重の運動」の表現だといえるのだ。

ところが、ヨハンネスは、「わたしはその身になつて考えることはできない」として、アブラハムの信仰によそよそしさを感じる。それが、「アブラハムは罪によつて個別者になつたのではなかった」という点だ。

この物語では、「義なる人」であるアブラハムは、自分は神に對してつねに正しいと信じ、イサクを犠牲に捧げることを神の命令として粛々と実行しようとする。ここがヨハンネスには理解できない。イサクに手をかけるようなことこそ、「神に對して正しくない」という「罪」だと考えるからだ。ヨハンネスにとつて、普遍的なものに對立して個別者となること、内面性を抱えることは、一般的な倫理に對する違反というよりむしろ、神に對する罪を意味する。アブラハムにはこの罪の意識がないのだ。

しかし、どうしてヨハンネスは内面性を罪と考えるのか。それは反復の恋の立場に立つからだ。

かつて自分を愛してくれたひとを、関係することの絶対的な理念を体現した存在として受けとりなおす。しかし、こうやって、

自分を愛してくれたひとの大切さがわかればこそ、このかけがえない存在を拒絶するほど自分の閉じこもりはひどかった、という悔いが生まれるはずだ。内面性は、反復の恋の相手を前にして、これまで関係を信じられなかった自分のあり方を、この相手の体現する理念に反した罪として自覚することになるのだ。

ここから、たとえば、これほどまで自分は罪深いのだから、これからも関係を信頼できないままにちがいない、という諦めも生まれるだろう。こうなると、内面性が開かれることはさらに難しくなるのだ。この困難が、『反復』のコンスタンティンが、反復の恋によって自分を開いていくことができない理由でもある。

こうした罪の意識から、ヨハンネスは信仰をためらう。「わたしは信仰の運動をおこなうことができない」。いったん関係から切り離されてまた関係へ、という二重の運動ができず、関係から切り離されたままにとどまってしまうのだ。

だから、ヨハンネスの立場から見れば、アブラハムは、かたちとしては信仰の運動をするが、自分を神に対してつねに正しいと誤解していたことになる。「神は愛である」。神は、関係への絶対的信頼を求め、イサクを犠牲に捧げることを求めはしないはずなのだ。むしろ、ひとは神を見失っていたからこそイサクに手をかけるようなことをする。わたしたちは、関係への信頼を失うからこそ内面性を抱えるはずなのだ。

そうだとすれば、「信仰の父」と呼ばれるアブラハムのような人物でさえ、反復の恋を通じて、自分の為したことが罪であると気づかなければならないことになる。おそらく、その場合は、内面性によって手放すことになった自分を愛してくれた相手、イサクを反復の恋の相手として受けとりなおす必要があるだろう。そう

することで、アブラハムもまた、内面性を罪と自覚し、ヨハンネスと同じ困難な立場に立たねばならないはずなのだ。

反復の相手を前にして内面性は自分のあり方を罪とする。この困難とどう向きあえばいいのだろうか。つづく講話の世界では、舞台は新約聖書の世界に移され、イエスとパウロとの関係を軸に、罪の意識に苦しむ者へのはげましが行われることになる。

(三) 「愛」と「気づかい」

『反復』と『おそれとおののき』と同時期の建徳的講話には、『三つの建徳的講話』(一八四三年)、『四つの建徳的講話』(一八四三年)、『二つの建徳的講話』(一八四四年)がある。なかでも『三つの建徳的講話』は、『二つの建徳的講話』(一八四三年)での「神」につづき、三位一体のうち「イエス」と「霊(聖霊)」の意味の受けとりなおしを行う重要な著作となっている。

ここでの議論は、仮名著作の問題の引き継ぎにもなっており、反復の恋における対象と主体との関係を軸としている。反復される相手はイエスに、反復をする者がパウロに重ねられ、キリスト教的なモデルのもとに二者の関係が見つめなおされるのだ。このことを通じて、反復の恋によって罪の意識に押しつぶされそうになっている者へのはげましが行われる。

そこで、まずは反復の恋の対象の側面から見ていこう。ここでは、その相手は、イエスの存在と重ねられて「愛」と呼ばれる。愛はつぎのように内面性にかかわっていく。

愛は人間の完全さを奪い、そして、その人間がこのとき、吝嗇で物惜しみしようとすれば、愛はその人間につらくあ

たるのである。しかし、愛はまた人間の不完全さ、人間の罪、人間の悲しみをも奪うのである。愛は人間からその強さを奪うが、しかしまた人間の苦悩をも奪うのである。(二)

イエスは、神に対してつねに正しいと完全さを誇る者たちに罪を自覚させる。一方で、罪を自覚する者たちに対しては、その不完全さを奪う。これはつぎのことを意味する。

反復の恋の相手を前にした内面性は、自分が関係を信じてこなかった罪を自覚しなければならぬ。しかし、この相手は罪を自覚した者の苦悩も奪う。そのあり方は「愛は多くの罪をおおう」といふべきものだ。ひとは反復の恋の相手を前にするとき、そこに、いつでもどんな関係でも関係をすることを肯定するあり方を見る。ということとは、この相手は、自分の罪を悔いて関係を信じていることなどできないと諦める者さえも信じようとする、そういう罪ある者さえおおう愛の存在としてあらわれているはずなのだ。

この愛の存在がそれと向きあう者をはげます。いつでも、どんな関係でも信じようとするそのあり方から、反復をする者に向かって、自分と同じく愛に生きよ、といううながしが到来するのだ。

このうながしを「霊」という。霊とは、神によって息を吹き込まれ、あと押しされることだ。愛の存在は霊によって生き、そのあり方が、人びともまた霊によって愛の存在となるようはげます。霊とは、関係への信頼のうながしのことなのだ。

だから、「自分の不完全さのことばかり斟酌しようとする者は愛していない」ということになる。反復の恋の相手は反復をする者に対して、罪を自覚させるだけでなく、その罪の意識を乗り越えて、自分と同じく愛する存在となるようにはげます。ここに、キ

ルケゴールのイエスの存在の意味の受けとりなおしがある。

しかし、罪の意識に苦しめられている内面性は、そのままではこのはげましには応えられないだろう。そこで、キルケゴールは「愛を見出す者は多くの罪をおおう」という。内面性は、目の前の愛の存在と同じようになる条件を自分のうちに見いだす必要がある。自分のあり方が世界のあり方に相関する。反復をする者にもまた反復される相手と同じものがあり、それを見いだすことによって、はげましに応えることができるにちがいのだ。

こうして、反復の恋の主体は、霊を自分のうちに見いだそうとする。この態度のモデルがイエスを前にしたパウロの内面性に求められる。では、パウロはどのように信仰に生きたのか。

パウロは、もともとユダヤ社会の一員としてキリスト教徒を迫害させたが、イエスの幻に出会って回心し、キリスト教徒となった。パウロは、それまで自分が生きてきた社会からの逸脱という点では内面性を抱えたといえる。しかし、キリスト教徒として力強く関係を生きなおし、処刑される身となっても、自分を迫害する者たちを憎まず、教団の人びとを心配した。

キルケゴールは、パウロの内面性をとくに「内なる人」と呼び、「内なる人を強くす」という標語のもとで積極的に評価する。その理由は、この内面性がたんに関係に対するよそよそしさを表現するのはなく、関係を生きなおす点にある。

この態度を可能にしているのが、イエスを前にすることだ。ここでは、パウロの見たイエスの幻が反復の恋の相手と重ねられている。この相手を前にしてはじめて内面性は関係を生きなおすことができる。しかし、逆にいえば、反復の恋の態度を欠いた内面性は無でしかないのだ。このことをまず示すために、キルケゴー

ルはつぎのような議論を展開する。

内面性は「不安」とともにあらわれる。不安は「繁栄」を謳歌する者にも「不運」を噛みしめる者にも等しく訪れる。自分は「何のために」、恵まれているのか、不幸なのか、その境遇の意味がはつきりとは「わからない」。そういう気分として、不安はあるときふとわたしたちを襲い、生きる意味についての「無知」を教える。

こうした気分のなかで、わたしたちはそれまで生きてきた自分と世界とのかわりから切り離され、単独な内面性を抱えることになる。しかし、この経験は、固有のわたしの自覚とはいえるが、自分がなによつてうながされ、世界とどうかかわっていいかわからない恐ろしい状態でもある。

そのため、ちょうど『あれか、これか』の誘惑者ヨハネスやAが退屈の「無」を気晴らしで回避しようとしたように、わたしたちもまた、不安の「無」を「興味あるもの」に関心を向けることでまぎらわせる。内面では、既存の他者や社会との関係によそよそしさを抱えながらも、外面では、世間にとつて興味あるものとしての自分、世の中のほうから求められる自分をつくりあげ、内面性に直面することを避けることしかできないのだ。これは、「自分自身」を「世界によつて所有されている」状態だといえる。

このような状態が生まれるのも、内面性がそのままでは「無」でしかないからだ。ひとが内面性を抱えることを不安に感じ、避けようとするのも、自分をうながすものがつかめない点にある。

だからこそ、反復の恋が重要になる。すでに見たように、反復の恋の相手は、わたしたちにも同じく愛の存在となるよう求める。この求めに応じることによつて、内面性は自分のうちに愛の存在となりうる条件を見いだし、無ではなくなるはずなのだ。

こうして、内面性のあるべき姿として、イエスを前にしたパウロの「内なる人」がとりあげられる。

世界は人間にとつて、何を意味し、そして人間は世界にとつてなにを意味しなければならぬのか、人間自身が世界に属していることによつて人間のうちにあるすべてのものが、人間にとつて何を意味しなければならぬのか、そしてそのものの中にある人間が世界に対して何を意味しなければならぬか、こうした気づかいが人間の魂の中で目覚める瞬間において初めて、そのときに初めてこの気づかいの中で内なる人が現れるのである。(111)

イエスを前に、その求めに応じること、パウロの内面性は、自分と世界、自分と他者や社会とのかわりのほんとうの意味を問う「気づかい」となる。ふだんのわたしたちが、世界のほうに関心を向けて自分自身を失っているのなら、気づかいは「自分自身を気づかう」。これは、外に向かった関心を内へと向けなおすことで、自分をほんとうにうながすものを探り、そこから世界にかわりなおそうとする態度だ。

こうやって見いだされるものこそ、反復の恋の相手がそれによつてうながされ、わたしたちもまたそれによつてうながされているはずのもの、「霊」なのだ。このうながしを自覚することを「証し」という。「強くすることをいかなる人も自分自身に与えることはできない」。霊はわたしたちがつくりだすものではなく、到来し、うながす。だから、霊を自覚した証しという態度とは、欲望のほんとうの意味を、関係への信頼として自覚することなのだ。

パウロは「神の御霊によつて強力に内なる人を強くされていた」。パウロは、イエスを前に証しを得たからこそ、死さえも恐れず力強く他者や社会へとかかわることができたといえるだろう。内面性もまた、反復の恋の相手をするこゝではじめて、自分のうちに霊を見いだし、ほんとうの欲望のほうから愛する存在となつて関係を生きなおすことができるにちがいないのだ。

しかし、わたしたちはどうやって自分のうちに霊を見いだすことができるのだろうか。

キルケゴールは、この「気づかいによつて見いだされるものを「最初の愛」、「父の愛」と呼び、つづく『四つの建徳的講話』において具体的に示そうとする。ここでは、旧約聖書、『創世記』での樂園における神とアダムとの関係とありあげられる。しかし、「世の始まりの日に起こったことは、あらゆる世代において、そして単独者において繰り返される」。この関係は、養育者と幼いわたしたちとの関係に重ねられているのだ。

アダムには（何処から万物は来たのか）と問う時間もなかっただろう。なぜなら、それは瞬間のうちに差し出され、また、その贈物それ自身が、受け取る者のうちに与える者に関する問いを呼び起こすことがないような仕方、差し出されていたからである。（二四）

神はアダムをくり返しの世話によつて愛しんだ。同様に、養育者は赤ちゃんをくり返しの世話のなかで愛しむ。アダムにとつて、「万物はかつては、見えるがままに有るものであった」、「信頼が万物のうちにあった」。赤ちゃんは大人のような世界に対する疑い

を知らない。この信頼を支えるのが、神がアダムにそうしたように、養育者による子どもへのくり返しの世話だといえる。

もちろん、アダムにとつての神の愛、赤ちゃんにとつての養育者の愛は、当人にとつては「万物のうちに気づかれぬまま」であつて、明確には意識されていないだろう。内面性を抱える者もまた、このくり返しの世話から関係への信頼のうながしが到来していたことなど忘れていたはずだ。

しかし、反復の恋の相手にはげまされ、気づかいによつて愛の存在となりうる条件を自分のうちに探つてみる。そうすることができれば、内面性を抱える者も、かつての自分が、養育者から関係を信頼するようにながされ、そのうながしにしたがつて世界にかかわつていたことに気づくにちがいないのだ。

このように、幼いころのわたしたちのうちに霊のうながしを見いだすことで、欲望・時間の構造の意味もはっきりする。

わたしたちは、同じよろこびの直接的な反復を期待する。また、忍耐や努力を通じて「もつと」というかたちでさらに大きなよろこびの反復を期待する。こうした構造を支えているのは、わたしたちのうちの関係への信頼だといえる。しかし、より根本的には、養育者のくり返しの世話を通じて到来した関係への信頼のうながしこそが、欲望・時間の構造を支えているといえるのだ。

もし、このうながしを受けとつて養育者を信頼した経験がなければ、ひとは成長してから直接的な反復も、忍耐や努力を通じての反復も期待できないだろう。同時に、それらが現実において裏切られることによつて、関係への不信を抱き、内面性を抱えることもないはずなのだ。

欲望・時間の構造は、わたしたち自身がつくりだすのではなく、

他からうながされ、与えられる。だから、キルケゴールは、神とアダムとの、養育者と赤ちゃんととの関係を根本に置いていたのだ。

こうして、実存のかたちがしだいに輪郭づけられてくる。

他者や社会との関係からいったん切り離され、単独化された内面性を抱えることは、自分をうながす欲望とそれを受けとつてかわるべき世界の「無」を教え、「不安」をもたらす。そのため、ふだんのわたしたちは内面性に直面しないように「関心」を外に向けて気晴らしをするしかない。

しかし、内面性を抱えるさいに、自分を愛してくれた人を受けとりなおす「反復の恋」の態度をとることができれば、不安は克服される。反復の恋の相手にはげまされ、関心を自分の内へと向けなおせば、そこに「霊」という関係を信じる力を見いだすことができるからだ。

ここで、内面性は、自分のうちにほんとうの欲望を探る「気づかい」となる。実存は、たんに関係に対する悲しみや疎外感を表現するのではなく、反復の恋を通じてふだんのわたしたちが見失っている自分と世界とのかわりの意味を関係への信頼として自覚し、関係を生きなおそうとする態度となるのだ。こうして、あるべきところへと、幼いころの関係を信じていたあり方へと立ち返ることが、実存のめざす方向となるのだ。

とはいえ、これでキルケゴールの実存の哲学が完結するわけではない。

あるべきところを幼いころの自分とすれば、「罪」の意識はかえって重くなるはずだ。内面性は、それまでの自分のあり方を、関係することの絶対的な理念を体現したイエスを前にしての罪だけ

でなく、霊を与えてくれた父なる神に対する罪としても、受けとめずにはいられないだろう。いわば、自分の抱える関係に対する不信を、かつての恋人が与えてくれた愛に対する罪としてのみならず、養育者の与えてくれた愛に対する罪としても受けとめるようになるはずなのだ。

本来性が明らかにしなければなるほど、内面性の非本来性が際立つ。この問題がつづく仮名著作の議論を通じて明らかになってくる。

実存による世界の構成

気づかいによって見いだされた「霊」の議論は、関係への信頼が自分と世界とのかわりを根本で支えることを教える。

わたしたち一人ひとりが霊のうながしを受けとつてはじめて、世界の存在が確信される。この実存による世界の構成を、いままでになく理論的に展開する仮名著作が、『哲学的断片』（一八四四年）と『不安の概念』（一八四四年）だ。

しかし、その構成がはつきりすることで、関係を信じられず内面性を抱えることがいかに神に対して正しくないか、「罪」であるかがいっそう自覚されるようになる。本来ならこの困難へのはげましを行うべき講話の世界も、仮名著作に引つ張られるかたちで信仰の困難をうったえるものとなる。これもいまままでにない展開だが、ここでは、仮名著作の議論を中心にしていこう。

(一) 「生成」と「信仰」による世界の構成

『哲学的断片』の書き手は、「ヨハンネス・クリマクス」という。キルケゴールはこの書き手に「まじめ」と「ふざけ」という独特の性格を与えた。内面では信仰に対する考えを深めるが、それを

すべて「想定」として読者にまっすぐには伝えないのだ。

これは内部と外部の分裂といえるが、その内面には、イロニーのような無ではなく、自身の閉じこもりを開いて他者や社会へとかかわろうとする強い「決意」がある。にもかかわらず、そう生きられないのだ。この奇妙な態度はのちに「フォーム」と呼ばれ、その困難も明らかになる。だが、まだそれははつきりしない。

そこで、この著作の「間奏曲」という部分に注目してみよう。ここでは独創的な認識論が展開され、世界や事物は客観的に存在するのではなく、主観にとつて存在することが示される。これを説明するのが、「生成」と「信仰」という二つの概念だ。

さしあたつて、生成は「行為」、信仰は「信念」に対応する概念だと考えておくのがいい。わたしたち一人ひとりの行為と信念というあり方に世界のあり方が相関する。これが、実存による世界の構成の核になっている。では、まずは生成から見よう。

生成とは、わたしたちのはたらきかけに応じて、対象の変化があらわれることを説明する概念だ。このはたらきかけのあり方を「可能性から現実性への移行」と呼ぶ。

未来はつねに未だ存在していない。そこにはいつも無数の「可能性」があると考えることができる。すると、行為をするということは、この無数の可能性を無にして、世界や事物の新しい相というひとつの「現実性」を到来させることだといえる。生成とは、そのつどのわたしたちの行為によって、無数の可能性からひとつづつ現実性を結果させていく運動のことなのだ。

このことを逆にと考えると、ひとつの現実性の背景にはいつも無数の可能性があつたことになる。だから、生成してきたものには、つねに「別のものにもなりえた」という可能性があり、絶対にこ

うとしかなりえなかつた「必然性」はないといえる。ということでは、人びとが過去に為した事がらで構成される「歴史」というものには、必然性を見いだすことはできないといえるのだ。

しかし、生成は歴史の必然性を否定するだけではない。ヨハネスはこの概念を手掛かりに、つぎのような追いつめを行つて、世界や事物の認識の意味を根本から考えなおそうとしていく。

たとえば、確実な認識というものを考えると、まずは、現在の知覚に与えられているもののみを確かな存在とするのがいいだろう。未来のものがいま目の前にはないのももちろん、過去のものもいまは目の前にはないからだ。しかし、この知覚に与えられるものが客観的に存在するかどうか「判断中止」しておくのほうがいいはずだ。知覚は誤ることがあり、客観と絶対的に一致するとはいえない。だから、「直接的知覚と認識は、欺くことはない」とするのをもっとも厳密な態度だといえるだろう。この態度は、いまこの主観にあらわれている対象のみを確実な存在とする。

しかし、ヨハネスはこの態度にあえて生成の観点をぶつけ、つぎのように疑問をなげかける。

たとえばある人が目でもつて星を直接的に知覚したとする。ところでいま肉眼に映った星は、その人が自分の内でこの星のことを生成していたものとして意識しようとするその瞬間に、その人にとつて疑わしい存在と化するのだ。それはあたかも内省が知覚の手から星の存在を奪い取ってしまったかのような状況である。(一五)

直接的知覚に与えられているものも、生成の観点からすれば、

無数の可能性から結果した現実性を意味する。すると、ここにはやはり「別のものになりえた」という可能性がなければならぬ。だから、たとえば、いまこの知覚に与えられている星も、もし自分が目を向けることがなければこのようにあらわれていなかったかもしれない、と疑えてしまう。生成してきたものとしては、直接的知覚は絶対的な現実性はないということができなのだ。

これはたんに懐疑的な議論なのではない。ヨハンネスは、こうやって、厳密な認識と生成それぞれ意義と限界とを示そうとしている。それを理解するためには、両者が、直接的知覚というひとつのことがらを、異なる観点から眺めている点に注意しておく必要がある。厳密な認識は直接的知覚の「現在」に、生成はその「過去」に注目しているのだ。

厳密な認識は、直接的知覚のいまこのあり方のみに注目することで、その現実性を見いだしている。しかし、こうなると、直接的知覚は、純粹に現在だけのあらわれでしかなくなり、それがどうして存在したのか、理由が問えなくなる。

一方、生成は、直接的知覚がどうして生まれたのか、その経緯に注目することで、無数の可能性からわたしたちの行為によって結果した現実性、というかたちで理由を説明する。ところがこうなると、直接的知覚の現実性が疑われてしまうのだ。

直接的知覚の現実性を重視すれば、その過去は説明できず、直接的知覚の過去を説明すれば、その現実性が疑われる。この問題を解決するために「信仰」という概念がある。

信仰は生成してきたものの現実相を信受し、またそれによって、生成してきたものの可能相をおのれのうちに止揚す

る。こうして信仰の目は、一方では事態が別ものにもなりえたという可能性をはっきりと認めていながら、他方では、やはり生成してきたとおりの現実相こそ、疑いもなく最も確定的なものであるとして受け取るのである。(二六)

信仰は、ここでは、わたしたち一人ひとりが世界や事物を信念として構成する態度を意味する。この態度は、まず、直接的知覚の現実性を、厳密な認識の根拠としてではなく、生成してきたものもつ疑わしさを排除する根拠として受けとめる。

たとえば、いまここで星の知覚が動かし難く与えられている場合、この直接的知覚の確かさによって、自分は確かにそちらに目を向けたにちがいない、と「信じる」。信仰とは、直接的知覚の現実性から、もし自分がそちらに目を向けなかったならば、という過去の行為に対する疑いを排除する態度なのだ。

この態度は厳密な認識ではなく、あくまでも信念だといえる。「それが原因から出てきた結果である」ということは、信ずるか否かの問題である。直接的知覚の過去は認識できないから、これを自分の行為の結果とすることは信念としかいえない。それに、生成してきたものには「別ものにもなりえた」という可能性があるため、直接的知覚を自分の行為の結果としても、それを絶対にこうとしかかなりえなかつた必然性とすることはできないのだ。

しかし、信仰の態度はむしろ、わたしたちが、厳密な認識として世界や事物とかかわっているのでもなく、生成してきたことがらをあえて「別ものにもなりえた」と疑ってもいけないことを説明する。というのも、わたしたちは、そのつどの現在に与えられる直接的知覚の現実性からそれを生成の結果として疑わず、このこ

とをもとに持続する存在としての世界や事物という信念のなかを生きているからだ。この様子は、つぎのように説明される。

「信仰はその確かさのうちに、あらゆる点で生成の不確かさに対応するあの不確かさをたえず止揚しつつ、撰取している」。直接的知覚の確かさはそのつどいまここで与えられる。信仰はこれを自分の行為によって結果した生成の現実相としてくり返し信じていく。そうすることで「信仰は、おのれの見えぬものを信ずる」。

たとえば、そのつどの現在に与えられる星の直接的知覚は、くり返し自分の目を向けた行為の結果として信じてられていく。この態度によって、これまで星はこうとしか見えなかったはずだから、これからも星はこうとしか見えないにちがいない、という私たちで、過去の生成の現実相から、未来の生成の現実相が信じられ、持続した存在の信念が生まれるのだ。

ここから、信仰と生成はお互いを支えあう「相関・相即」の関係となることができる。信仰は、過去から未来へと持続するひとつの存在という信念をつくりあげる。この信念が成立すれば、生成は、ばらばらなはたらきかけではなくなり、ひとつの持続的な存在からそのつどの新しい相を到来させる行為となるのだ。

たとえば、いつでも同じ場所に存在するにちがいない北極星の信念が生まれれば、天中に目を向けることは、この北極星というひとつの持続した存在から、いまここで与えられるその存在の側面、北極星の現在の一面を引きだす行為となるだろう。

こうした世界の構成の根底に、ヨハンネスは「自由」を置く。「生成への移行は自由によって行われる」、「信仰は自由の行為である」。ここで、自由とは「霊」を受けとった行為を意味する。世界の構成には関係への信頼のうながしが深くかかわっているのだ。

このことが、生成と信仰による世界の構成の理解を助ける。そこで、講話での霊の議論を踏まえて、養育者と赤ちゃんとの関係のなかで、生成と信仰についてあらためて考えてみよう。

赤ちゃんの求めに養育者の世話はくり返し応える。このなかで、赤ちゃんは、自分のはたらきかけによって快という現実性が到来することを信じて疑わなくなるだろう。というのも、快はいつも自分の求めに応じてあらわれ、このことが、赤ちゃんに快というものが自分の行為から結果することを確信させるからだ。ここに、わたしたちが、直接的知覚の確か性を自分の行為の結果として信じ、他の可能性を排除する原初の経験があるといえるのだ。

この経験のくり返しによって、これまでも自分のはたらきかけによってそこから快が到来し、これからも自分がはたらきかければそこから快が到来するにちがいない、というかたちで、ひとつの持続的な快の出どころとしての存在の信念が赤ちゃんに生まれるはずだ。この信念が成立すれば、赤ちゃんのはたらきかけは、このひとつの出どころから、そのつどの新しい現実性としての快を到来させようとする行為になるだろう。これは、信仰と生成の相関・相即の関係のはじまりといふべきものだ。

こうやって見てみれば、赤ちゃんのあり方のなかに、わたしたちの生成と信仰による世界の構成の原型があるといえる。

世界や事物とは、まったく個々ばらばらの変化でも、けっして変化しない同一不変の存在でもないだろう。つねに新しい相をあらわしながら変化し、それでいて持続するまとまりをもった存在であるはずだ。この世界や事物と呼ばれるものの最初のもので、赤ちゃんにとつての持続的な快の出どころ、養育者の存在だといえる。わたしたちの世界や事物とのかかわりは、じつは、かつて

の養育者との関係を反復していることになるのだ。

このような生成と信仰による世界の構成を支えているものこそ、養育者から赤ちゃんへのくり返しの世話を通じて到来する関係への信頼のうながしだといえる。だから、わたしたち一人ひとりが見え隠れする世界や事物を信念として構成し、それに個々の行為でもってはたらきかけることは、このうながしを受けとった「自由」にもとづいてかかわりだということができるのだ。

ところで、こうやってわたしたちは、キリスト教的な「世界の創造」の意味も受けとりなおしたことになる。たとえば、ヨハンネスは「相対的自由」は「絶対的自由」を背景にするという。これは、そのまま受けとれば、人類の歴史は神による世界の創造を背景にしているということになる。

しかし、このことの意味は、世界が一人ひとりの自由によって構成され、その構成は養育者からの自由のうながしによって可能になるという点にある。このうながしをわたしたちが受けとってはじめて世界は「有」となる。そうでなければ、世界は「無」だろう。だから、無から有の創造、神による世界の創造とは、養育者からわたしたちへと、関係への信頼のうながしが到来する経験から受けとりなおすことができるのだ。

こうして、わたしたちは、生成と信仰による世界の構成、世界の創造の意味の受けとりなおしを学んだことになる。しかし、この学びのきっかけはそもそもどこにあっただろうか。それは、反復の恋の相手を前にすることであったはずだ。

そのため、『哲学的断片』の多くの部分は、この特別な存在をめぐる議論になっている。ここでは、反復の恋の相手とイエスの存在とはひとつにされ、「イエス・キリスト」ではなく、あえて「教

師」と呼ばれる。これまで反復の恋と呼ばれていた態度は、「目の当たりに仰ぐ信仰」と言い直されている。

かつて自分を愛してくれたひとと関係への信頼という理念が現実となった存在として受けとりなおし、「神が実在したもうたことを信ずる」。反復の恋でもあるこの目の当たりに仰ぐ信仰には、たとえば、歴史上の具体的な実在であるイエスと同時代の人びとのみが神と出会うことができる、といった特権的な立場はないはずだ。これは、だれにも開かれた態度であるはずなのだ。

だから、ヨハンネスは、神は、世界を創造し、やがて人間と成り、その出来事から『哲学的断片』が書かれるまで約一八〇〇年もの時間が経過している、という歴史観を「錯覚」とする。

わたしたちは、目の当たりに仰ぐ信仰によって、歴史上のどの段階にいようと、神が人間と成った存在に出会うことができ、教師と「真の同時者」となることができる。「本質的にみれば、初代の弟子も最後の世代の弟子も同一である」といえるのだ。

逆にいえば、歴史上の具体的な実在としてのイエスと同時代のひとであつても、目の当たりに仰ぐ信仰がなければ、教師と出会い、教えを授かる弟子となることはできない。関係への信頼という理念がいまここに人間となつている。そういう存在は、目で見えて手で触れられるのではなく、わたしたち一人ひとりの信じる態度によつてしか、その存在を確信することはできないからだ。

こうやって教師から学ぶことこそ、これまで見てきたとおり、世界や事物とはわたしたち一人ひとりが生成と信仰とによって構成する存在であり、この態度は養育者から到来する関係への信頼へのうながしによって可能になるという「真理」なのだ。

ヨハンネスはこの真理を学んだといえる。しかし、そのことに

よって自分自身の「非真理」が際立つ。世界や事物が「霊」によって支えられているとわかれば、自分のこれまで抱えてきた内面性が霊に対して背く「罪」だといっそう自覚されるからだ。

それでも、ヨハネスは「自由」であろうと「決意」する。そうでなければ、世界や事物は「無」となってしまうからだ。ところが、そう決意したとおриには生きられない。その理由が、『不安の概念』を通じてしだいに明らかになってくる。

(二)「精神」としての人間、「不安」としての人間

『不安の概念』の書き手は、「ウイギリウス・ハウフニエンシス」という。この名前は、コペンハーゲンの夜警番という意味で、わたしたちが「霊」のうながしに気づかないことに警鐘を鳴らす役割をもつ。重要なのは、『哲学的断片』での「真理」なのだ。

世界は、目の前の事物ひとつでさえ、それが変化しつつもまつまりをもった存在として受けとめられるためには、わたしたちのうちに、関係への信頼が生きていなければならない。この真理を「わかっている」か「わかっていない」かで、ここでは人間のあり方が、「精神」の立場と「無知」の立場とに「区別」される。精神 (Aand) とは、霊 (Aand) を意味する。まずは、この霊のうながしの到来を自覚している精神の立場から見よう。

「精神が定立されるやいなや、瞬間が現われる」。精神の立場は「瞬間」を認める態度として特徴づけられる。瞬間とは、「永遠なるもの」に触れることを意味する。これは、関係への信頼という理念がわたしたちに到来することだ。

すでにわたしたちは、反復の恋の場面において瞬間の到来を見た。この「目の当たりに仰ぐ信仰」をきっかけにして、生成と信

仰による世界の構成までをたどってきた。そこではつきりしたのは、世界や事物の構成のうちに、関係への信頼という理念があらわれているということだった。反復の恋の場面における瞬間は、こうした自覚のきっかけとなる最初の瞬間だといえる。しかし、いまや瞬間はあらゆるときにあらゆる存在に到来していることになるのだ。これを示すために、つぎのような時間論が展開される。

瞬間は時間と永遠とが互いに触れ合うところのあの両義的なものである。そしてこれによって時間性の概念が定立される。この時間性にあつては、時間はたえず永遠を遮断し、また永遠はたえず時間のなかへ浸透しているのである。ここにはじめて「…」現在の時間、過去の時間、未来的時間の区分が意義をもつことになる。(二七)

ここでは、大きくいうと、永遠が「時間」と触れ合うことによって、現在、過去、未来という人間的な時間の「区分」、「時間性」が生まれる、とされている。こうした難解な主張には、『哲学的断片』での認識論を時間論として展開する意図がある。だから、この時間論を、生成と信仰の議論に重ねて、養育者と赤ちゃんとのやりとりを補助線としながら理解するのがいいだろう。

まず、「時間」とはわたしたちの原初的な「生成」のあり方に対応すると考えるのがいい。たとえば、生まれたばかりの赤ちゃんは、泣くことよっておっぱいが与えられることを確信できていない。この段階では、赤ちゃんは行き当たりばつたりのはたらきかけしかもっておらず、自分の行為によって快が確実に到来するという強い確信はないといえる。

この場合、赤ちゃんは、そのつど偶然のように到来する快という現実性に、ある意味で「別ものにもなりえた」という可能性も感じながら、不確かな世界を生きているはずなのだ。

このようなあり方のなかには、過去の快を想起し、未来にその反復を期待しつつ、現在に求める、という反復にもとづく明確な欲望・時間の構造はないはずだ。だから、ここで「時間」というべきものは、そのつどのはたらきかけに応じて、あらわれては消えていく断続的な流れのようなものでしかないだろう。

一方で、「時間性」は「信仰」と「生成」の「相関・相即」の関係に対応すると考えるのがいいはずだ。赤ちゃんのそのつどの試みに養育者がくり返し応えていく。このくり返しによって、赤ちゃんは自分のはたらきかけによって快という現実性が到来することを信じていくことになる。この信仰が、養育者という持続的な存在の信念を生みだし、生成は、この信念を土台に、それまでの行き当たりばつたりの試みではなく、養育者という同一の対象から個々の快を引きだす行為になるだろう。

ここに、「時間」に「区分」を入れる「時間性」が生じている。赤ちゃんが向きあう養育者という対象とのかかわりには、過去から未来へと快を与えてくれるはずの持続的な存在から、いま快を引きだそうとはたらきかけている、といったかたちで、現在、過去、未来の区分が開かれているはずなのだ。

このように見てみると、わたしたち一人ひとりが、養育者から到来する関係への信頼のうながしを受けとって世界や事物を構成することのなかに、時間から時間性への移行が生まれていることがわかる。だから、「瞬間は時間のアトムではなく、永遠のアトムである」といえる。「瞬間」とは、時間や時間性そのものに属する

のではない。それは、関係的なもので、わたしたちに関係への信頼という理念が到来することを意味するのだ。

「時間はたえず永遠を遮断し、また永遠はたえず時間のなかへ浸透している」。赤ちゃんの試みは、そのつどあらわれては消え、養育者を戸惑わせ、関係への信頼という理念の到来を「遮断」するようにつづけられる。それでも、養育者はこの試みに応えていく。このやりとりのなかで、赤ちゃんのなかにも理念が「浸透」し、その試みも養育者への信頼を土台にしていく。

こうした営みのなかで、赤ちゃんのうちに、そのつど現在のあらわれをもちつつも、過去から未来へと持続していくであろう存在として、養育者の存在が構成される。わたしたちがいま、世界や事物とのかかわりを持ち、それらに現在、過去、未来という区分もって向き合っているとするなら、この態度は、やはり、養育者とかかわりを反復していることになるのだ。

だから、精神の立場は、あらゆる存在にいつでも関係への信頼の理念を見る。これを、キリスト教的にいえば、「神はいたところに現在している」ということになるのだ。

さて、くり返しになるが、ここまでの理解は、「目の当たりに仰ぐ信仰」をきっかけに、「気づかい」によって自分自身をふり返ることで始めて可能になったという点が重要だ。このきっかけこそ、関係への信頼という理念、「永遠なるもの」にわたしたちが触れる最初の「瞬間」だった。これまで見てきた幼いころの瞬間の到来は、反復の恋の相手から愛の存在となるようはげましをうけることなしには、自覚できなかつたはずだからだ。

ということとは、目の当たりに仰ぐ信仰によって、精神の立場に立つことができなければ、わたしたちは「無知」だということに

なる。では、無知としてのわたしたちのあり方とはどのようなものだろうか。それをこれから見ていこう。

無知なる人間のあり方は、『創世記』における神とアダムとの関係を通じて説明される。しかし、「アダムを説明するものは、人類を説明するものであり、またその逆でもある」。この関係はやはり、養育者と幼いわたしたちとの関係でもあるのだ。

精神の立場から見れば、アダムは神から、幼いわたしたちは養育者から、関係を信頼するよううながされている。だから、「後の個人も、アダムと同じく精神を支えとするひとつの総合である」、「アダムにとっては、その後の個人と同じように瞬間が存在する」といえる。しかし、アダムや幼いわたしたち自身は、このうながしをはっきりとは自覚していないはずだ。

そこで、「精神は人間のなかにあって夢を見ている」、「永遠的なものがまず未来的なものを意味している」となる。アダムや幼いわたしたち本人にとっては、霊のうながしはぼんやりとしか意識されておらず、その自覚は未来に持ち越されている。

そのため、アダムには神の姿が見えない。ほんとうは、アダムの向こう側には神が、幼いわたしたちの向こう側には養育者がいて、関係を信頼するよううながしているのだが、本人たちは、これを自覚していないからだ。

この霊のうながしの見えなさは、自分がなににうながされているか、それをもとに世界とどうかかわればいいのか「わからない」ことを意味する。このわからなさが「無」と呼ばれる。無は「不安」をもたらす。無知としての人間のあり方は、不安として特徴づけられるのだ。

「何もしないのになぜかしら不安だ」という言いまわしがある

ように、不安とは、対象のよくわからなさから生まれる気分だ。だから、不安は「恐怖」とは異なる。恐怖は「特定のものに結びついている」。恐怖は、自分を脅かすはつきりした対象があり、それを回避する態度を生みだす。一方、不安の場合は、対象は無であり、どう態度をとるべきかわからない。

こうして、不安は、わたしたちを、内側からうながすものの無、それを受けとってかわるべき外側の世界の無とのあいだの「中間規定」として、いわば宙ぶらりん立たせる。この状態にいるアダムやわたしたちに禁止の言葉が到来し、いわゆる「原罪」のきっかけが訪れる。それがなけば比喩的につぎのように描かれる。

不安はたとえば目まいのようなものである。人の目が大口を開いている深淵をのぞき込むようなことがあると、彼は目まいをおぼえる。ところでその原因はどこにあるかといえ、それは彼の目にあるともいえるし、深淵にあるともいえる。なぜなら、彼はじっと見おろすようなことさえしなければよかったのだから。というわけで、不安とは自由のめまいであって、精神が総合を定立しようとし、自由がいまや自身の可能性をのぞき込んでその身をささえるために有限性につかまるとき、目まいが起こるのである。この目まいのなかで自由は気を失って倒れる。「…」まさにその瞬間にすべては一変し、自由がふたたび身を起こしたとき、自身が責めをもつ身であることを知る。このふたつの瞬間のあいだに飛躍があり、この飛躍についてはいかなる学問も説明したことはないし、また説明することもできない。(一八)

アダムや幼いわたしたちには禁止の言葉の意味がわからない。精神の立場からいえば、この言葉にも関係への信頼のうながしがあるといえるだろう。しかし、当の本人にはそれが見えないため、自分の内側をのぞき込んでもそのうながしがやってくることはつきりとはわからない。目まいとは、この無、自分をうながすもののよくわらなさに対する当惑を意味する。

目まいは、自由の「可能性」の目まいでもある。自由の可能性とは、自由の「現実性」ではない。自由の現実性とは霊のうながしにしたがって行為することだ。しかし、自由の可能性とは、自分が「なにかをなしうること」だけはわかるが、「なにかをなしうること」はわからないということの意味する。自分をうながす欲望の意味がわかなければ、どう行為していいかもわからない。不安のもたらす目まいとは、「選択の迷い」といったものではまったくなく、世界とかかわることの意味がわからないということなのだ。

このとき、自由は、あらゆる存在をつらぬく霊のうながしという無限性へとは開かれていない。有限的な「しぼられた自由」となっている。そのため、自由は、本来の力が開放されず、失神のような状態になる。自由はあるべき姿を見失ってしまうのだ。

この自由が自分を取り戻すのは、わたしたち一人ひとりが目の当たりに仰ぐ信仰を通じて、精神の立場に立つときだといえる。ここではじめて、アダムやわたしたちは、自由は霊を受けとって行為することだと自覚することができるからだ。

この自覚があることで、これまでの自分が罪として受けとめられる。「罪は単独者自身が単独者として罪を定立して、はじめて定立されるものである」。精神の立場に立つて、かつての自分のあり

方を罪として受けとめる態度。これを「質的飛躍」という。

では、原罪とはなにか。それは、歴史上の実在としてのアダムが神との約束を破ったという事実を意味するのではない。原罪とは、歴史のどの段階にしようと、アダムも含めたわたしたち一人ひとりが、はじめてそれまでの自分のあり方を罪と受けとめる場面、つまり、はじめての質的飛躍のことなのだ。

だから、不安と罪とは、事物の「量」を測るよう原因と結果でまっすぐに結ばれる関係にはない。不安は、未だ罪の意識ではなく、罪の「可能性」としてある。質的飛躍があつてこそ、罪の「現実性」が生まれる。この飛躍がなければ、わたしたちはいつまでも不安のままにとどまることになるのだ。

不安とは、わたしたちをうながす欲望の意味がわからないことから生まれる気分だということが出来る。この状態を抜け出すことができるのは、わたしたち一人ひとりが、目の当たりに仰ぐ信仰を通じて精神の立場に立つときだけなのだ。

ところが、精神の立場に立つて、欲望のほんとうの意味を知つたとしても生まれる不安がある。この不安は、わたしたちがはじめて質的飛躍を為した原罪以降に生まれる。それが、「悪に対する不安」、「善に対する不安」と呼ばれるものだ。

これらの態度は無知ではない。善とは関係へと「開かれていること」、悪とは関係から「閉じこもるもの」という善悪の区別を知っている。だから、不安といっても悪や善という対象をもっている。しかし、恐れとはちがいで、自分を脅かすものに対して、どう態度をとってよいかはわからない。この意味では、これらの態度も不安だといえる。その様子はつぎのように描かれる。

個人は罪のなかにあつて、彼の不安は悪にたいするものである。この型はいっそう高い立場からみれば善のなかにある。そのためにこそ悪にたいして不安をいだくからである。もうひとつの型は悪魔的なものである。個人は悪のなかにあつて善に対して不安をいだくのである。罪の奴隷となることは悪に対する不自由な関係であるが、悪魔的なものは善にたいする不自由な関係である。(一九)

ここでは、悪に対する不安が「罪の奴隷」、善に対する不安が「悪魔的なもの」と特徴づけられている。どちらの態度も、質的飛躍を通じて、自分のあり方を関係への信頼のうながしに背いた罪として受けとめている。しかし、この罪の意識が、かえつて関係へと自分を開けなくさせてしまうのだ。

罪の奴隷は、自分の抱える内面性を「閉じこもるもの」としての悪とする。ところが、このことよつてかえつて自由になれない。いま罪としてある自分の「現実性」を否認したり、これから先の未だない自分の罪の「可能性」を恐れる。さらに、「悔い」によつてかつての罪について「嘆き悲しむ」ようにもなる。この態度は、「開かれていくこと」が善だと分かつていても、自分を悪と受けとめつづけている。罪の意識が、かえつて関係へと開いていくことを臆病にさせてしまうからだ。

悪魔的なものも、自分の抱える内面性を「閉じこもるもの」としての悪とする。しかし、その罪ある自分を、これまででもそうあつたし、これからもそうありうる、というかたちで反復しようとする。「放つておいてもらおう、どうせこのおれはあわれなやつなんだ」。この態度は、罪ある自分を生きる理由にしている。そのた

め、むしろ、「開かれていること」という善を、自分自身を脅かすものと受けとめて恐れるようになっていく。いわば、善に反抗的になり、自由になろうとしないのだ。

ここから、はじめはアダムがその意味をわからなかった、神が与えた「善悪を知る木からは取つて食べてはならない」という「禁断」の言葉の意味がはつきりする。

神がこれを禁じた理由は、二つの不安が示すように、人間が善悪を知ると、罪の意識のゆえに自由になりうることを疑つてしまう点にある。だから、この言葉の意味の中心は、禁断ということそのものにあるのではなく、関係を信じよ、関係への信頼を失わないように、といううながしにあるといえるのだ。

では、幼いわたしたちがその意味をわからなかった、養育者の中から与えられる禁止の言葉の意味はどうだろうか。養育者から幼いわたしたちに到来する禁止は「善悪を知る木からは取つて食べてはならない」ではない。それは、具体的場面での、触れてはいけないこと、してはいけないことというかたちをとる。これらは、文化的・社会的な規範だといえる。しかし、こうしたさまざまな禁止の言葉を通じて養育者からさし出されるものの内実こそまた、この関係を信じよ、この関係への信頼を失わないように、といううながしであるはずなのだ。

神からアダムへ、養育者からわたしたちへとは、つねに関係への信頼のうながしが到来していたことになる。霊のうながしが、わたしたち一人ひとりのかかわる、世界や事物の存在、時間性、そして、文化的・社会的な規範を支えているのだ。

だからこそ、このように「真理」を自覚すればするほど、関係への不信を抱えた内面性の罪の意識は重くなる。「ある人間に責め

があるということは、彼が無限に責めを負っているということだからである。精神の立場に立ち、霊についての理解を深めることによって、罪の意識は無限に重くなってくるのだ。

こうして、実存の意義と困難とがはつきりしてくる。

『哲学的断片』と『不安の概念』では、自分のあり方に世界のあり方が相関するというかまきがさらに深められることになった。わたしたち一人ひとりの主観における行為と信念とによって世界やさまざまな事物が構成され、この構成を支えるのが、養育者から到来する信頼への信頼のうながしであることが示されたのだ。

この議論は、いわゆる客観的世界像に対する根本的な視線変更となつている。しかも、その内容は、そこにつねに他者に対する信頼の感覚を繰り込む独創的な認識論、時間論となつている。

こうやって精緻に組み立てられた議論は、赤ちゃんや幼いわたしたちはもちろん、ふだんのわたしたちが未だ知らなかった真理を自覚化する試みだといえる。しかし、この自覚によって、実存がこれまでいかに関係を信じて生きてこなかったかが際立つ。

実存は、関係に対する不信の感覚を抱いた内面性からはじまつた。それは、目の当たりに仰ぐ信仰にはげまされ、幼な児のあり方に立ち返つて関係を生きなおそうとした。ところが、この態度によつて、かえつて、霊を絶対的に受けとつていたかつてのあり方から、自分が脱落してしまったことの罪が自覚されるのだ。

ここに『哲学的断片』のヨハンネス・クリマクスが直面している問題がある。いっさいは霊のうながしが可能にする。これを受けとつて自分のうちに関係への信頼が住まわなければ、すべては「無」である。このことを自覚すればするほど、内面性として関

係への信頼を失つていた自分のあり方が罪となる。決意はあつても、罪の意識が関係を生きなおすことを妨げる。この困難を表現しているのが、「悪に対する不安」と「善に対する不安」なのだ。こうした困難を上げますのは、本来なら講話の役割だろう。ところが、講話はむしろ仮名著作と同じ困難をうつつたえる。

『哲学的断片』と『不安の概念』の同時期の講話には、『三つの建德的講話』（一八四四年）と、『四つの建德的講話』（一八四四年）があるが、なかでも『四つの建德的講話』に収められた「肉中の刺」という講話では、すでに信仰の態度のモデルとされたパウロのなかにさえ、罪の苦悩が見いだされる。

使徒としてのたゆみない活動は彼に数えきれないほど多くの喜ばしい追憶をもたらした。それ以前には全力でもつて神に反抗していたが、その当時のたゆみない活動を思い出すたびに、彼の心は肉中の刺に苛まれるように疼き、サタンの使いのように口を封じてものを言えなくさせる追憶によつて痛めつけられた。しかもこのことは残された生涯にわたつて彼から離れなかったのである。(二〇)

パウロは回心し愛の生活を生きた。しかし、それ以前は、キリスト教徒を進んで迫害していた。目の当たりに仰ぐ信仰によってイエスを前にし、気づかいによつて霊を見いだしたからこそ、愛に生きなかつた過去のあり方が罪と自覚され、パウロを悩ませる。自分につねに突き刺さってくるこの罪の意識を「肉中の刺」という。「彼は過ぎ去つたことを次から次へと思い悩む。そうなる」と、この過ぎ去つたことが改めて彼を脅かしながら、こんどは未来の

こととして現われる」。ここでは、パウロは「悪に対する不安」、「罪の奴隷」と同じ状態にいる。

こうして、キルケゴールの罪の意識との格闘がつづく。つぎに見るのは、このように罪の意識に押しつぶされそうになる実存を死の恐れから鼓舞するような差し迫った議論となる。

負い目と死の実存

ここではまず、『人生行路の諸段階』（一八四五年）の提出する困難と、『想定された機会における三つの講話』（一八四五年）でのその困難へのはげましとの関係から見ていこう。困難は、『不安の概念』で述べられたように、質的飛躍によって生じる罪の意識となる。一方、それへのはげましは「死」の自覚となる。

自分がこれまでいかに神に対して正しくなかったか、その罪の意識によって自分を開くことのできない内面性に、死の自覚がつきつけられ、関係を信じて生きるよううつつたえられる。この展開は、死の恐れでもって実存を鼓舞する差し迫ったものだ。

しかし、これでキルケゴールの実存の哲学が完結するわけではない。つづく『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』（一八四六年）では、ふたたび書き手として、ヨハンネス・クリマクスが登場し、罪の意識と死の恐れを中心にした展開の問題点が自覚される。こうして、『あれか、これか』以来つづいてきた、長大な仮名著作と講話のやりとりに区切りがつけられ、キルケゴールの実存の哲学に「転回点」が訪れることになるのだ。

(一)「負い目」の実存

『人生行路の諸段階』は、「酒中に真あり」と「結婚についての

諸想」との一对、「責めありや?」—「責めなしや?」と「読者あての手紙」との一对という合計四つの文章からなる。キルケゴールは、この構成のなかで、これまでの著作の歩みを回想する。

前半の一对は『あれか、これか』のAとBとのやりとりに対応する。これは、すでに見た「内面性」と「社会」との対立のふり返りだと考えるのがいい。

後半の一对は、『あれか、これか』のあとに差し込まれた『二つの建徳的講話』（一八四三年）の「信仰」の態度に対応する。しかし、ここでは『不安の概念』の「善に対する不安」、「悪魔的なもの」の議論をふり返ることで信仰の困難がうったえられる。

この著作は、美的実存（「酒中に真あり」）、倫理の実存（「結婚についての諸想」）、宗教的実存（「責めありや?」—「責めなしや?」）、「読者あての手紙」という実存の三つの発展段階を述べるとされることもあるが、とくに宗教的実存が積極的な答えとして提出されているわけではない。むしろ、これまでの著作活動の歩みを批判的に回想したうえで、それぞれの実存のあり方の困難があぶり出される。どの段階にも問題があるのだ。

そこでまずは、『あれか、これか』のAとBとのやりとりに対応する「酒中に真あり」と「結婚についての諸想」から見ていこう。

「酒中に真あり」は、プラトンの『饗宴』が意識されている。しかし、『饗宴』の演題が「エロス神賛美」であったのに対して、ここでは、女性、恋愛、結婚について、否定的で、嘲笑うような演説が繰り広げられる。演説を行うのは、若い人、コンスタンティン・コンスタンティウス、ヴィクトール・エレミタ、流行品商人、誘惑者ヨハンネスの五人だ。なつかしい名前も登場する疑ったくりだが、その演説の内容を簡潔に示しておこう。

若い人は、一度も恋をしたことがないくせに、父親になりたくないから恋愛を断念するという。コンスタンティンは、『反復』の青年の恋人が別の男性と結婚したせい、女性は冗談みたいなものだとする。ヴィクトールは、女性に従属するのはいやだから夫にも誘惑者にもなりたくないと言張する。流行品商人は、女性を流行を求める生き物であり、恋愛を求めるのもスカートの流行を求めるのといっしょだという。ヨハンネスは、女性のつかの間の美しさのみを賛美する。

みながひととおり演説を終えると、突然、饗宴は断たれ、宴会場も破壊される。参加者は解散し、夜明けのすがすがしさのなかを帰るが、そこに「地下の者ども」の不気味が漂う。

彼らの議論は、『あれか、これか』のAのパートのような深みのある内面性の表現ではなく、意固地な無内容のおしゃべりといふべきものになっている。というのも、『反復』でいえば「反復の恋」、『哲学的断片』でいえば「目の当たりに仰ぐ信仰」といった態度がなければ、内面性は無でしかないからだ。彼ら自身はそのことがわからないどころか、不安にさえ気づいていない。

こうして、饗宴の最後に「死」の雰囲気は漂う。あとではつきりすることだが、これは、内面性の無や不安と呼ばれていたものが死と結びつくことの暗示となっている。

では、「結婚についての諸想」のほうはどうだろうか。ここでは、『あれか、これか』でのBが、判事ヴィルヘルムという実名を出した書き手となって登場している。主張は、以前とそれほど変わらない。信仰を前提に、結婚すれば時間を通じた美を味わうことができ、個人は国家とつながることができる、とくり返す。

ヴィルヘルムは、饗宴での演説者それぞれの考えに対する反論

も行っているが、特徴的なのはつぎのような考え方だ。

(一) 恋する男は、決意において、自分自身を普遍的なものを通じて神と関係づけるだろう。彼は、恋着をもってあえて自分から飛び出さなければならぬときは、自分自身を特別な人物として維持することは許されない。彼の慰めは、まさに、彼がほかの人びとのようであること、そして、この普遍的人間性において、信仰と決意とによって神と関係していることである。(二)

わたしたちはすでに、『おそれとおののき』において、個別的なものである内面性における神との関係が、普遍的なものとの関係に優先することを見た。しかし、ここでは、個別的なものを排して、普遍的なものとの関係することが信仰とされている。『あれか、これか』でのBは、内面性に共感を示す一面もあつたが、ここでのヴィルヘルムは、結婚の恋愛に対する優位、普遍性の内面性に対する優位を平板にうたえただけなのだ。

こうして、わたしたちは、『あれか、これか』の内面性と社会との対立の構図が役割を終えたことを確認する。いま課題となっているのは、内面性における信仰の問題であり、『不安の概念』で示された、質的飛躍ののちにあらわれる罪の意識の問題であるはずなのだ。これが、『人生行路の諸段階』の後半のテーマとなる。

「責めありや?」—「責めなしや?」と「読者あての手紙」は、婚約破棄をした「ある人(クイダム)」の日記と「フラーテル・タクトウルヌス」という人物によるその分析という構成になっている。まずは、このある人の日記について見てみよう。

日記は、婚約破棄の半年後からはじめられ、朝に書かれた文章と深夜に書かれた文章の二重の構成をとっている。朝のパートはいつも「一年まえの今日」という言葉ではじまり、つねに一年まえの自分のあり方が描かれ、婚約破棄までの半年間の内面性が綴られる。一方、深夜のパートでは、その日記を書いた当日の内面性がやはり半年間綴られる。

どうしてこのように複雑な構成になるのか。それは、『不安の概念』の罪の「可能性」と罪の「現実性」の「区別」が下敷きになっているからだ。質的飛躍はおそらく婚約破棄の半年後、日記を書きはじめた日から起こった。そこを境に、婚約破棄にいたるまでの自分を未だ無知な「不安」として、現在の自分を「罪」を自覚したあり方として描き分けるのだ。

だから、この日記の構成は、罪にまだ気づいていない責めなしの状態と、罪に気がついた責めありのあり方に区別されている。では、この区別とはどのようなものだろうか。

朝のパートで、ある人はまず、「わたしの本質は憂鬱である」と自分を性格づける。憂鬱とは、他者に「心をひらかない」、閉ざされた内面性のことだ。この憂鬱のために、せっかくな婚約者を得ても、心の通じあわない結婚生活を営んでしまうことになる。と悩む。それが倫理的に正しくないと受けとめるからだ。そこで、婚約者を愛しつつも、倫理的な正しさを選び、婚約破棄を決行する。

一方、深夜のパートでは、ある人はそれまでの自分のあり方を後悔し、「罪ある者」として責めるようになる。その理由は「自己に実現できないことをはじめた」という点にある。憂鬱を抱えたままの結婚生活が倫理的に正しいかどうかが問題なのではない。そもそも、憂鬱な人間が結婚しようとしたことが問題だったのだ。

ここでは、これまで抱えつづけてきた自分のあり方の核、閉ざされた内面性そのものが神に背く罪だと受けとめられている。

こうやって憂鬱を悔いているのなら、そのあり方をあらため、他者や社会へと自分を開いていくことが重要になるだろう。ところが、ある人は「わたしは自分の心の閉鎖性を捨てることはできない」という。罪ある自分を生きる理由とするからだ。

ここである人は、かつて自分を愛してくれた婚約者を受けとりなおし、関係することの理念を体現した存在を前にしてはいる。しかし、この理念に対して、自分自身をそれに背いた者として受けとめつづけている。しかも、自分が憂鬱な罪深い人間となればなるほど、理念の正しさが際立つと考えているのだ。

こうして、関係を信頼できない自分を悪として罰しつづけることで、神の善を証明しようとする態度が生まれる。「このわたしが神を高貴にするのである、そして、それは一つの罰なのである」。ある人は憂鬱を手放さない。このあり方が「わたしの存在にはやはり意味がある」といえる唯一の理由になっているからだ。

こうしたある人のねじれた受けとめを分析するのが「読者あての手紙」の書き手であるフラータールだ。この人物は、自身は信仰には踏み込まない代わりに、信仰に対する深い観察力をもっている。ある人のほうが切実に苦悩しているが、フラータールのほうが考え方としては先に進むものをもっているのだ。

フラータールは、ある人を「宗教的なものへの方向をとった悪魔的な人物にすぎない」という。すでに見たように、ある人は、関係へと開けない自分の悪を生きる理由としているからだ。この態度は、フラータールからすれば、自分で苦悩をつくりだし、「自虐」していると思えない。そこでつぎのようにいう。

この実験の「ある人」には自虐的などころがある。彼の最初の動きは見事な正しいものであるが、しかし、彼はいつまでも突きの構えのままにとどまっている。急いでよろこびの状態に戻ることによって自分を取り返しなげら、最初の動きをくり返すべきであるのに、彼はそうしない。(三二)

ある人は、「目の当たりに仰ぐ信仰」によって神を前にした点によかった。その意味では宗教的実存に向かっている。しかし、それ以降、過去を悔い、「以前へ以前へと立ち帰る」、突きの姿勢のみとどまる「後悔の情熱」に生きている。

問題は、「自虐はよろこびの状態にまで押し進めない」というところにある。フラーテルは、神を前にすることの本質は、それまでの自分のあり方を罪として悔いることのみにあるのではなく、「よろこび」にあると考えるのだ。

これはまったく新しい展開だといえるが、このよろこびについては論じられない。フラーテル・タキトウルヌスとは、「沈黙の兄弟」という意味だが、『反復』のコンスタンティンや『おそれとおのきの』の沈黙のヨハンネスが、信仰できない理由を「罪」という課題として示したように、フラーテルは信仰できる理由を「よろこび」としてその役割を終える。こうして、実存の課題として、罪の意識を乗り越え、いかによろこびに至ることができるか、ということが示されたのだ。

ある人は、神を前にしながらも、つねに過去を悔い、罪の意識によって「善に対する不安」、「悪魔的なもの」のなかにいる。この過去をふり返ることによって生まれる罪の意識を、あとでの議

論とのかかわりから、とくに「負い目」としておこう。この負い目によって、関係に対して自分を開くことができない内面性をどうはげますか、これが、よろこびについて考えるまえのさしあつての課題となる。

(二) 実存と「死」

『人生行路の諸段階』に対応する講話は『想定された機会における三つの講話』となる。この講話は、「懺悔の機に」、「婚姻の機に」、「埋葬の機に」の三つからなる。対応関係からいえば、三つはそれぞれ、『諸段階』での、ある人、判事ヴィルヘルム、饗宴の演説者たちへのはげましとなっている。

しかし、これらの講話の根本的には「死」というテーマがあり、ここから『諸段階』の登場人物たちがはげまされている。だから、三つの講話のうちでも死を扱う「埋葬の機に」がもつとも重要となるだろう。そこで、この講話の内容から見てみよう。

ここで、キルケゴールは、死者のことでもなく、他者の死でもなく、「自分自身の死」について考えなくてはならないとする。

さらに、「あなたが存在する」ともに、死も同時に存在する」とする。わたしたち一人ひとり、いま生きており、まだ死んではないが、死を観念としてもっている。この観念がわたしたちの生をつねに根底で規定すると考えるのだ。では、この死の観念とは、いったいどのような内容をもっているのだろうか。

キルケゴールは、死の観念から取り出されるものを「決定的である」、「規定できない」、「説明できない」という三つの言葉でまとめていくが、これを整理するとつぎの単独性、確実性、無規定性、説明不可能性としてまとめることができる。

まず、死はこれまで生きてきた関係からたった一人で切り離されることを意味している。「彼はひとりすべての同情から見放されて、人知れず、戦慄をもよおすしかない姿で、ただひとり、多数の死者たちがどんな集いももたない戸外に横たわる」。埋葬されるとき、ひとはこの馴染みある世界から孤独に去ることになる。そのため、死は単独性を意味しているといえるのだ。

また、死は「すべては終わった」という意味をもっている。その意味で決定的なのだが、わたしたちは、こういう生の終わりとして、「確実に死は訪れる」と暗黙のうちにわかっている。

にもかかわらず、「死は定めることができない。すなわち、ただ一つの確かなものであり、しかもそれについてはなにも確かでない唯一のものである」。死は確実に訪れるが、それがいつ訪れるかはわからない。自分はまだ死なないだろうと思うこともできるが、一瞬先にはすべてが終わるかもしれない。こうした意味で、死は、確実でありながら不確実、無規定的なものだといえるのだ。

さらに、死は説明できないといえる。死は、「ここまでは来てよろしい、ここを一步も越えてはならぬ」という宣言でもある。死という限界を追い越して、その先についてだれも知ることができない。だから、死とは知の限界であって、それについて、「幸福」なのか、「不幸」なのか、新しい生への「移行」といふべきか、「罰」といふべきか、そういったことは説明できないのだ。

こうやって、キルケゴールによる死の観念の意味の取り出しを、単独性、確実性、無規定性、説明不可能性として整理してきたが、この自覚はつぎのことをわたしたちに伝える。

まず、死の単独性は、だれでもたった一人で死を引き受けなければならぬことを教える。これは、わたしたちが固有の生をも

っていることを自覚させる。このとき、わたしたちは、ふだんは世界のほうに向いている関心を自分自身のほうに向けざるをえず、自分はどう生きるべきか、問うことをうながされる。死は自分自身へ「気づかい」を向けさせる契機なのだ。こうやって自分自身に関心を向けることに、死の確実性と無規定性がかかわってくる。

死の確実さは学ぶ人を一度きり真剣にさせる。しかし、死の不確実さは、毎日の、毎日でなかったらたびたびの、たびたびでなくてもやはり必要な、真剣さを注意して見つめる監視役である。(三三)

死の確実性は自分自身の生が有限であることを教え、「時を高価なものにする」。わたしたちは、一人ひとり終わりのある限られた時間を生きており、この自分が生きているあいだ、という区切りがかけがえのないものであると自覚する。そこから、自分自身の生を意味あるものとすることをうながされることになる。

しかし、死の確実性だけでは、死ぬのはまだ先にちがいない、という受けとめも生まれるかもしれない。この生を意味あるものにしよとする決意は、一度きりのものになるかもしれないのだ。ここに、死の無規定性がかかわってくる。死の無規定性は、一瞬先にも死が訪れ、すべてが終わってしまう可能性を教える。このことを自覚すれば、自分自身の生を「きょうにも」意味のあるものにしよという切迫感が生まれるだろう。この意味で、死の無規定性は監視役だといえるのだ。

「自分自身を死んだものと考えるのが真剣さである」。つねに、一瞬先には死があると自覚し、一瞬一瞬を意味あるものとしよ

と努力すること、これが真剣さとなる。

ところで、死が説明できないということは、その先になにがあるかよくわからないことを意味する。つまり、死とは無であり不安の対象でもあるのだ。すでに見てきたように、無や不安は自分をうながす欲望のわからなさ、生きる意味のわからなさから生まれてきた。死の観念を理解することは、このわからなさを抱えたまま、たつた一人で、確実に、しかも、一瞬先にも生は終わりを迎えるかもしれない、という恐ろしい可能性を自覚することでもある。これは人生を無意味に終えることの恐ろしさなのだ。

真剣さは「生と和解し、死を恐れることを知っている」。無意味な死という恐怖が、一人ひとりの生を意味あるものにする。キルケゴールにとって、この生きる意味こそ信仰となる。死という恐ろしい可能性の自覚が、関係を信じて生きることをはげます。これが、ここでの死の考察が伝えようとするものの中心なのだ。

この考察は『諸段階』での「酒中に真あり」の演説者たちへの厳しいはげましとなっている。彼らに無意味に死ぬことの恐ろしさをつきつけ、それまでの態度を改めるよううながすのだ。

また、死の自覚は「結婚についての諸想」の判事ヴィルヘルムにも態度を改めることを求める。「婚姻の機に」では、結婚の意味は「決意の若々しい真剣さ」にあるとされる。結婚するさいに、心から関係を信頼しようとした決意を、結婚後もつねにもちつづけることが重要だと考えるのだ。この日々の決意を支えるのが死の自覚となる。だから、結婚の意味を、個別的に対する普遍的なものとの優位や、相互理解の深まりという成果に求めたヴィルヘルムもまた、それまでの態度を改めなくてはならないのだ。

こうして、演説者たちや判事ヴィルヘルムがそれまでの自分の

あり方を誤りとするのなら、自分自身の過去を関係への信頼という理念に対する罪として自覚することになる。このとき、彼らは「責めありや?」——「責めなしや?」のある人と同じ場所に立つことになる。では、ある人は死によってどうはげまされるのか。

「懺悔の機に」では、「負い目」を抱えた人間は懺悔によって神を求めるとされる。過去の自分のあり方を罪と受けとめたなら、神に対して誠実にそのことを告白しなくてはならない。この告白を支えるのが、死の自覚となるのだ。「懺悔する人、その人は孤独であり、死にゆく人とまったく同じである」。

内面性は、目の当たりに仰ぐ信仰を通じて、自分のかつてのあり方を罪として受けとめることになる。しかし、この罪の意識がかえって内面性を関係へと開けなくする。すでに『不安の概念』で見たように、この閉じこもりは、「悪に対する不安」、「善に対する不安」として取り出された。この問題は、パウロの肉中の刺やある人の自虐的なあり方としても描かれたのだった。

いまここで、こうした負い目を抱えた内面性が、死の恐怖から懺悔するようにはげまされている。しかし、この態度が、ほんとうに負い目を抱えた者を関係に開くことを可能にするだろうか。

キルケゴールは、これまで見てきた考察の発端となった書き手であるヨハンネス・クリマクスをふたたび登場させ、負い目と死の実存というべき人間のあり方の意味を問いなおす。

(三) 実存の転期

『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』はタイトルのとおり、『哲学的断片』とかかわる著作であり、書き手はヨハンネス・クリマクスだ。しかし、『断片』の続編という役割だけでな

く、これまでの仮名著作と講話のやりとりをしめくくる役割をもっている。まずは『断片』の続編として、そこで示された実存による世界の構成というアイデアが、いわゆる客観主義に対する根本的な視線変更であることが自覚されていく点を見てみよう。

議論は、キリスト教における歴史の実証研究、聖書絶対論、教会絶対論への批判からはじまる。これらは客観的事実としてキリスト教を真理として位置づけようとする態度だが、こうした態度は厳しく斥けられる。というのも、キリスト教の真理とは、客観的事実として存在するのではなく、一人ひとりの内面性における信、「目の当たりにする信仰」のみにあるからだ。

ここからさらに、議論は客観主義そのものへの批判に進んでいく。ヨハンネスは客観的なものの見方を特徴づけるものを、「感覚的確かさ」、「歴史的知識」、「思弁的成果」として、つぎのように批判する。「感覚的確かさは欺きである」、「歴史的知識は錯覚である」、「思弁的成果は衆人の目をくらます奇策である」。

すでに見たように、認識が世界や事物そのものを把握できるわけではない。歴史に絶対的に必然性があるわけでもない。世界や事物があること、それらに持続性があり、過去があるということ、主観における生成と信仰とによって構成される対象だった。

しかし、思弁が客観的なものの見方であるとはどういう意味だろうか。ここでは、認識から歴史までその必然的な進展を示すヘーゲルの哲学体系が念頭に置かれている。その体系は、客観的な世界のあり方を説明するものとして広く受けいれられていた。

この体系が思弁とされる理由は、それが概念の自己展開というアイデアに支えられている点にある。たとえば、ヘーゲルの論理学では、有から無へ、それら二つの対立を統一する生成へ、とい

った具合に、概念は自分自身で運動する。壮大な体系は、思考が自動的に動いていくような運動によって支えられているのだ。

ヨハンネスは、ここに「現実を生きている人間」に対する抽象的な思考の優位を見る。だから、「論理学は運動を説明できない」と批判する。思考は自分自身で運動するのではなく、むしろ、実存にもとづくとするのだ。このことはつぎのように説明される。

私が考えるから、私は存在するのであるか。〔…〕だがここではまさに逆のことが妥当する。すなわち私がそこに存在し、しかも考えつつ存在するゆえに、私がそこに存在すると私は考えるのである。(二四)

われ考えるゆえにわれあり、ではなく、われありゆえにわれ考える。ここでは実存の思考に対する優位がうたえられている。なぜなら、すでに見たように、有、無、生成、それから、全体性と部分、同一性と変化といった概念は、わたしたち一人ひとりが世界を構成するあり方によって、その意味が根拠づけられるからだ。概念そのものが運動するのではない。わたしたちのあり方に相関して、さまざまな概念が存在するといえるのだ。

実存による世界の構成は、たんに世界や事物だけでなく、思考や論理の根拠でもある。ヨハンネスは、『断片』で自分の示した原理を、あらゆる存在の成立の理由を解明する主観的な世界の構成として位置づけるのだ。

しかし、こうやって「客観の問題」を解明したとしても、「主体の問題」が残っている。ヨハンネスは、これまでの仮名著作と講話の議論を踏まえて、つぎのように実存のあり方を考えている。

信仰とは内面性における神との関係からはじまる。内面性が目の当たりに仰ぐ信仰によって神を前にすれば、それまで関係を信じてこなかった自分のあり方が罪として受けとめられる。その罪は、あらゆる存在をつらぬく霊に対する罪として自覚される。この負い目ある実存を死の恐怖がはげます。「ひとりひとりの主体が死を思うこと」。このことが信仰への決意を生むとするのだ。

ところが、ヨハネスはやはり信仰には踏みだせない。そのあり方は「苦悩」となる。苦悩は外側からやってくる不幸ではなく、負い目を抱える自分の内側でつくりだされる。

もしも一個の実存に生きる人間がこの苦悩こそ《永遠の幸い》にかかわっていることのもまぎれもなき証拠なりと自覚することによって、みずから苦悩を乗り越えることができるとするならば、彼はまた一個の実存に生きる人間から永遠的存在へと自己自身を変革することもよくなしうるだろう。だがそれは彼にとってしよせん高嶺の花なのだ。そしてこれを成し遂げえないということは、彼をまたしても苦しみの状態に追いこみ、この自覚を実存というのつびきならぬ環境のなかで引きずって行かなければならぬ苦悩の重さがずしりと身にこたえるのである。^(二五)

ヨハネスは、死の自覚を通じて信仰に向かおうとしても、負い目のもたらす苦悩のなかで、悪に対する不安、善に対する不安、あるいは、肉中の刺やある人の自虐的なあり方にとどまってしまう。「苦悩の意義を神とのかかわりのしるしと受けとめたとしても、それで苦悩を乗り越えてよるこびにひたれるわけではない」。この

ことは、負い目ある実存を死の自覚でもってはいげまし信仰にいたらしめるというプランの限界を示している。同時にここに、「永遠の幸い」とはなにか、『諸段階』でのフラーテルが示唆した「よるこび」とはなにか、という問題がぎざしている。

こうしたヨハネスのあり方が「フモール」と呼ばれる。フモールとは、内面では「まじめ」、外面では「ふざけ」という分裂した態度だが、これは内面では「悲しみ」、外面では「ふざけ」という「悲哀をやどした調べ」をもった態度でもある。

この態度は、内面では苦悩をもちつづけ、外面では関係への信頼をもてないまま他者や社会との関係にかかわらなければならぬ。「一番重い罰は想起である」。かつての自分のあり方を負い目として悔いつづけることを神の罰と受けとめながら生きること。これは悲しい受苦の態度でもあるのだ。

しかし、ヨハネスは、負い目と死の実存を乗り越えるように、罪の概念を負い目 (skyld) と罪 (synd) の二つに区分する。

負い目とは、すでに見てきたように、目の当たりに仰ぐ信仰を通じて過去へと目を向け、自分がいかに関係を信じられなかったか、霊のうながしに背いていたかを内面性が自覚する罪を意味する。これはフモールのあり方と重なるところがあるのだが、こうした「前へ進むのではなく、後ろへもどる」ことでの負い目から信仰を得ようとするあり方を「宗教性A」という。

一方、罪とは、目の当たりに仰ぐ信仰を通じて「時間のなかにおける神」を前にしているその瞬間における罪を意味する。たとえば、いま、関係への信頼の理念を体現した存在を目の前にしているとする。そこから、過去の自分のあり方をふり返り、負い目を自覚するとすれば、フモールや宗教性Aの立場につながるだろう。

う。一方で、罪は目の当たりに仰ぐ信仰の対象そのものにかかわる。その罪の自覚から信仰を得ようとするあり方が「宗教性B」といわれる。これは真にキリスト教的な態度だとされるが、どのようなものであるかはまだはっきりしない。ヨハンネスはただ、「この書物は、キリスト者となることを非常に困難なものにした」というだけだ。

しかし、わたしたちはここに実存の転期を見ることができ、内面性を抱えた者がその閉じこもりを開くようになるためには、負い目と死の自覚からは決定的にははげまされない。だから、宗教性Bという立場は、もういちど、すべてのはじまりである反復の恋、目の当たりに仰ぐ信仰の瞬間へと立ち返ろうとするのだ。ここに、その存在なくしてはキリスト教とはいえない、イエスの存在の意味をあらためて受けとりなおす態度が生まれる。そこにわたしたちは、負い目の発端ではなく、よろこびの瞬間を見ることになる。

過去の非本来なあり方を負い目として受けとめ、死の自覚を通じて、未来の本来的なあり方をめがける。その後の実存の哲学に大きな影響を与えたこのキルケゴールの実存のかたちは、フモールという挫折を経験した。しかし、どうして負い目と死はひとをはげまさないのか。

『あとがき』以降のキルケゴールの著作活動は、仮名著作と講話とのやりとりで展開されるものではなく、実名での講話形式の著作が増えてくる。そこには、つぎの言葉がある。

恐怖は幼児を善にまで連れて行くことはするが、こんなふ

うに導かれた者は、決して善の恩恵を蒙ることはできないし、また決して神に親しむ者となることもできない。(二二五)

負い目と死によって関係を信頼するよう求めることは、いわば、おそれとおのきによるはげましを意味する。しかし、恐怖によって子どものなかに関係への信頼が芽生えるわけではない。

子どもは、自分のはたらきかけに対して快が到来し、それが回復されること、このよろこびによって関係への信頼という理念を育む。養育者は、恐怖ではなく、このうれしい経験をくり返し与えることによって子どもにも関係を信頼するよううながすのだ。だから、わたしたちが関係を信頼できる条件は、負い目や死ではなく、よろこびだといえるだろう。

キルケゴールは、その条件をイエスの存在の意味に見いだす。この愛の存在を負い目のはじまりとしてではなく、よろこびの瞬間として受けとりなおそうとするのだ。その瞬間は、死の恐怖さえ超えるものとして、つぎのように詠いあげられる。

次のことをとくと考えなさない。「…」キリスト教的には死の危険すら、あなたにとつては無意味であるからこそ、「あなたは今日わたしと一緒にパラダイスにいるであろう」と言われるのだということ。「…」あなたが生きようと死のうと、あなたの存命中万事がうまく運ぼうが運ぶまいが、あるいはまたあなたが今日死のうと、ようやく七十で死のうと、「…」あなたは神の中にあり続け、それゆえ神の中にあってあなた自身にどこまでも現在のなのである。だから、あなたの臨終の日においてもすでに今日パラダイスにいる

のである。(二七)

たいへんな高揚感ではあるけれども、ここに、負い目と死の実存を超えた、よるこびの実存というべきあり方があらわれている。では、このよるこびとはいったいなにか。

その意味を明らかにするのが、『キリスト教の修煉』(一八五〇年)と『死にいたる病』(一八四九年)という一対の著作の役割となる。書き手とともに、「アンチ・クリマクス」という。これは、ヨハンネス・クリマクスに抗して、という意味だ。この一対の著作によって、反復の恋、目の当たりに仰ぐ信仰はあらためて受けとりなおされ、そのよるこびから、ヨハンネス・クリマクスの負い目と死の実存がはげまされることになる。そして、ここに、キルケゴールの実存の概念の深まりを見ることができる。

しかし、この二冊について論じるのはまた別の機会としたい。

セーレン・キルケゴールの著作からの引用は、邦訳、『新版原典全集』(Soren Kierkegaards Skrifter, bd. 1-55, København: Gad Forlag 1997-2013)の順に示す。邦訳のページ数は漢数字、全集版のページ数は略号(SKS)、巻数、ページ数の順に示す。邦訳にはこちらで手を加えた部分もある。

- (一)「2 野の百合と空の鳥から何を学ぶか 二つの講話」柏原啓一／後藤嘉也訳、『よまごまな精神における建德的講話』『キルケゴールの講話・遺稿集3』新地書房、一九八〇年所収、二五五頁。SKS8,260

(二)『キルケゴール著作集 第二十一巻、イロニーの概念(下)』

飯島宗孝他訳、白水社、一九六七年、一七八頁。SKS1,298

- (三)「直接的、エロスのな諸段階—あるいは—音楽的—エロスのなもの」、『キルケゴール著作集 第一巻、あれか、これか 第一部(上)』浅井真男訳、白水社、一九六三年、一三三頁。SKS2,85

(四)「輪作」、『キルケゴール著作集 第二巻、あれか、これか 第一部(下)』浅井真男訳、白水社、一九六五年、九九頁。SKS2,280

- (五)「最も不幸な者」、『キルケゴール著作集 第一巻、あれか、これか 第一部(上)』浅井真男訳、白水社、一九六三年、三五四頁。SKS2,219

(六)「結婚の美学的妥当性」、『キルケゴール著作集 第三巻、あれか、これか 第二部(上)』浅井真男他訳、白水社、一九六五年、一九〇頁。SKS3,117

- (七)「われわれは神に対していつとも正しくないという思想のうちにある、教化的なもの」、『キルケゴール著作集 第四巻、あれか、これか 第二部(下)』浅井真男他訳、白水社、一九六五年、三二四頁。SKS3,324

(八)「1 信仰の期待」、『111の建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』新地書房、一九八一年所収、四四-四五頁。SKS5,35

- (九)「2 あらゆる善き贈物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる」、『111の建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』新地書房、一九八一年所収、六八・六九頁。SKS5,51

(一〇)「反復」榎田啓三郎訳、『筑摩世界文学大系 三十二 キルケゴール』筑摩書房、一九七三年所収、二一六頁。SKS4,9,10

- (一一)「おそれとおののき」榎田啓三郎訳、『筑摩世界文学大系 三十二 キルケゴール』筑摩書房、一九七三年所収、一六〇頁。SKS4,149-150

- (一一二)「2 愛は多くの罪をおおつ」、『三つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一一五頁。SKS5,81
- (一一三)「e 内なる人を強くす」、『三つの建德的講話』福島保夫訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、一二九頁。SKS5,93
- (一一四)「2 すべての良し贈物とすべての完全な贈物は上からのものである」、『四つの建德的講話』山田全訳、キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収、二〇三頁。SKS5,130
- (一一五)「哲学的断片」杉山好訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、一五五頁。SKS4,280
- (一一六)「哲学的断片」杉山好訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、一五八頁。SKS4,282
- (一一七)「不安の概念」田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、二九〇頁。SKS4,392
- (一一八)「不安の概念」田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、二五九・二六〇頁。SKS4,365-366
- (一九)「不安の概念」田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、二二二頁。SKS4,420-421
- (一〇)「a 肉中の刺」、『四つの建德的講話』浜田恂子訳、『キルケゴールの講話・遺稿集2』、新地書房、一九八一年所収、二四九頁。SKS5,329
- (一一一)「結婚ここからの諸想(その二)」、『キルケゴール著作集第十三巻、人生行路の諸段階(中)』、浅井真男訳、白水社、一九六二年、一〇頁。SKS6,153
- (一一二)「読者あつちの手紙」、『キルケゴール著作集 第十四巻、人

生行路の諸段階(下)』浅井真男訳、白水社、一九六四年、三五六・三五七頁。SKS6,435

(一一三)「埋葬の機に」、『想定された機会における三つの講話』豊福淳一訳、『キルケゴールの講話・遺稿集4』、新地書房、一九八三年所収、二八〇頁。SKS5,463

(一一四)『キルケゴール著作集 第八巻、哲学的断片への結びととしての非学問的あとがき(中)』杉山好/小川圭治訳、白水社、一九六九年、二五九頁。SKS7,301

(一一五)『キルケゴール著作集 第九巻、哲学的断片への結びととしての非学問的あとがき(下)』杉山好/小川圭治訳、白水社、一九七〇年、一一二頁。SKS7,411

(一一六)『さまざまな精神における建德的講話』田淵義三郎訳、『キルケゴールの講話・遺稿集3』、新地書房、一九八〇年所収、八〇頁。SKS8,160-161

(一一七)『野の百合と空の鳥』尾崎和彦訳、『キルケゴールの講話・遺稿集9』、新地書房、一九八〇年所収、二〇九頁。SKS11,48

参考文献

- 『キルケゴール著作集』(全二十一巻、別巻一、白水社、一九六二年・一九七〇年)
- 『キルケゴール全集』(四冊のみ刊行、筑摩書房、一九六二年・一九七五年)
- 『キルケゴール 筑摩世界文学大系 三十二』(筑摩書房、一九七三年)
- 『キルケゴール 人類の知的遺産四十八』(講談社、一九七九年)
- 『キルケゴール 世界の名著五十一』(中央公論社、一九七九年)
- 『キルケゴールの講話・遺稿集』(全九巻、新地書房、一九七九年)

（一九八三年）

『原典訳記念版キエルケゴール著作全集』（全十五巻、創言社、

一九八八年・二〇一一年）

G・マランツク『キルケゴール—その著作の構造』（藤木正三訳、

ヨルダン社、一九七六年）

G・マランチュク『キルケゴールの弁証法と実存』（大谷長訳、東

方出版、一九八四年）