

## 「キェルケゴール」の視差

結城 敏也

### I

思想の運命とは何であろうか。思想とは、その思想を受胎した思想家とどのような関係にあるのだろうか。思想の運命と思想家の運命を、密接に関係したものとして叙述した思想家の一人として、セーレン・キェルケゴールを挙げるができるだろう。そうして、思想の思想家からの独立を、むしろ思想家の思想への隷属を語った思想家として、キェルケゴールが対立した体系の人ヘーゲルを挙げるができるだろう。

私達が、19世紀デンマークの思想家キェルケゴールについて語ろうとするとき、彼をキリスト教の思想家へと限定してしまう傾向があることは否定できない。事実、彼は熱心なキリスト教徒であり、彼の思想自体が、個々の人間主体の個別的な「信仰」をめぐる行なわれたものであった。とはいえ、私達が彼の思想を通して聞き取っているのは、キェルケゴールという歴史的な一実存が意図したままの思惟なのではない。私達が聞き取るキェルケゴールという声は、一つの歴史的な「世界」から抽象された声である。私達の住む「世界」へと収束する思索の流れの源流として抽象された声なのである。私達が語るキェルケゴールは一つの実存ではない。むしろ、キェルケゴールという刻印がつけられた作品自体が、ひとつの思想が、自らを語る場なのである。

キェルケゴールという「思索」について語ることは、セーレン・キェルケゴールという19世紀デンマークの一青年の思索の意図について語ることは異なったものなのである。というのも、私達の住む「世界」は、キェルケゴ

ールが住んだ「世界」とは異なっている。従って、キェルケゴールの「世界」において意味を保持していた「神話」は、決して東洋の島国に住む私達の「世界」においては意味を保持しえない。

私達が、他の世界内に存在する思索について語ろうとする場合、はたして、他の世界の「神話」について考察することが重要なのだろうか。それとも、他の世界でも語られていた「人間存在」についての思索を、私達の「世界」の枠組みの中に再構成することが重要なのだろうか。キェルケゴールという思索を理解しようとする場合に、私達は常にこの選択をせまられているのである。

しかしながら、私達が後の道を取るとするのならば、それは個体的なものを一般的な原理へと解消しようとする人間理性の高慢として、あるいは体系化という疾病として、キェルケゴールという思想家が忌避したものとならざるを得ない。しかし私達の思索にとっては、人間存在を概念の関係性として把握する彼の思想の内に、キェルケゴール自身によっては意識されることがなかった思想の枠組みを探求する以外のことは、「人間」という観念の存在様相を解明する手掛とはなり得ないものなのである。むしろ、キェルケゴールの思索に追従すること自体が、抽象性の畏なのである。

従って、私達の問の対象はキェルケゴールの思索に秘められた、キェルケゴールという一実存の個的な視差なのではなくて、その視差が見詰める「世界」、私達が私達自身の視差から見詰め続けている「世界」以外の何ものでもないのである。すなわち、この思索において問題となるのは、キェルケゴールという一人の思想家ではなくて、キェルケゴールという名と伴に伝えられる「思索」なのである。(1)

ここでは、キェルケゴールの思索を問の対象として、現代という「世界」からキェルケゴールが提出する実存についての思想へとまなざしを向けようと考える。キェルケゴールの思索に現れる「罪」の概念を手掛りとして、人間の实存についての彼の思想が現代の私達に提示する問題を明らかにしようと思う。

すなわち、この論考で問題とされるのは以下のことである。第一に、キェルケゴールの思索においては「罪」は、人間存在の根本的な存立状況として世界一内一存在の規定としてあるということである。そして第二に、この「罪」という規定自体に、キェルケゴールの思索のたくまざるイデオロギー的な前提と、人間存在に対する彼の思索自体が要求する結論との間の開離がもたらす裂け目が刻印されているということである。

ヨーロッパの文明は、キリスト教を根底的な規定として派生している。ヨーロッパの知の形式は、キリスト教という神話、あるいはイデオロギーによって構築されていると言うことができよう。ヨーロッパという「世界」の理性を支配するのが「キリスト教」という枠組みなのである。したがって、ヨーロッパ的な知の形態はキリスト教という形式を媒介として表示されるほかはない。私達がヨーロッパの知を分析しようとする場合、対峙しなければならないのが、このキリスト教と呼ばれる事象である。私達はキリスト教というこの事象を一つの「世界」表記のシステムとして捕えるか、それとも「世界」が表記される際の媒体として捉えるかのいずれかの選択に迫られるのである。

私達が「キェルケゴール」を理解しようとする場合にも、この選択を迫られる。私達はキリスト教「世界」の枠組みに従ってキェルケゴールを再提示するか、私達が住む「世界」の枠組みによって「キェルケゴール」という思想を再構成するのかのいずれかを選択しなければならない。それに加えて、私達は、セーレン・オービュエ・キェルケゴールが語ったキリスト教「世界」のイデオロギーの変奏を提示するのか、それとも「キェルケゴール」の語る「実存」という思索について語るのかのいずれかを選択しなくてはならない。すなわち、このキェルケゴールという思索には、二面性が含まれている。キェルケゴールは、19世紀のデンマークというキリスト教「世界」に住むセーレン・オービュエ・キェルケゴールという一青年であり、同時にまた、実存について思索する者としての「キェルケゴール」である。まさにそのために、「キェルケゴール」という思索には分裂が内包されるのである。

## II

キェルケゴールの思索において、人間はどのような位置を占めているのだろうか。まず、キェルケゴールの思索においては、人間存在の主体性と、神の主体性とが類比的関係におかれていることを想起してほしい。(2) たとえば、『哲学的断片』の第2章において、「貧しい娘を愛した王」の説話によって準備され、さらには「僕の姿で現れる神」の説話でもって表象されるのは、人間の主体性の神の主体性の間に成立する類比と、そこに内在している差異なのである。

『死に致る病』というテキストでは、精神の規定が与えられる。人間は精神である。しかしながら、この精神は自己を自ら規定したものではなく、他者によって措定されたものなのである。精神は、「自己自身に関係する関係であるばかりではなく、さらにこの関係にも関係する関係なのである。」(XI. 128) すなわち、自己は主体である。しかし、それは神の客体としてある主体なのである。

このような、矛盾をはらんだ「自己」は「総合 (Synthesis)」として規定される。すなわち、「自己とは、無限性と有限性と意識された総合であり、この総合は自己自身へと関係するのである。この意識された総合の課題は、自己自身へとなることである。そしてそれは、ただ神への関係においてのみ成し遂げられるのである。」(XI. 143)

自己は、永遠と有限との間にさまよう、主体にして客体、客体にして主体である中途の存在者なのである。それゆえに、神と人間との「精神」としての質の差が強調される。それも単に自己自身にのみ閉鎖的に関係してゆく「関係性」ではなくて、「第3者によって措定された関係」として、自己そのものを包み込むより大きな存在との関係において初めて存立する開かれた関係性である。

しかしながら、この外部から自己の存立を規定するものは、キェルケゴールにおいては、キリスト教の「神」として把握される。フォイエルバッハの

ような唯物論者のように抽象的な「他」として捉えられるのでもなく、20世紀の哲学者であるハイデッガーのように「存在」として把握することもない。

「自己」としての関係性を措定するものは、あくまでもキリストによって啓示された「神」として規定されることが要請される。

この点で、キェルケゴールの思索というものを、途上にある思想として措定させることができるだろう。キェルケゴールの思想は、伝統的なキリスト教の伝統のもとにある。この、途上の思想としてのキェルケゴールの思想は、逆説として表明される。

「神」という観念は、批判的に考察されはしない。「神」は a priori に、無批判的に前提される。キェルケゴールの思索はキリスト教の思索として遂行されるのである。しかしながら、途上の思索としてのキェルケゴールの思想には、伝統的キリスト教神学には納まりきらないものがある。それが、自己を関係性として把握する側面である。関係性として措定される自己=精神は、すでに主体として基底に存在するモノではない。自己関係性としての精神は、精神として機能しているコトとして、機能=事態として規定されているのである。

これを思想の歴史的推移という観点から眺めれば次のようにも言えよう。伝統的「世界」が規定する精神は、実体としての精神、すなわち絶体者からの流出としての、光に対する影として、絶体者に規定される第二実体としての精神であった。これに対して、「現代」というあらゆる存在者を用在 (Zu-handene) として把握することを要求する「世界」においては、精神は、実体としてではなく、精神としてあること、精神と呼ばれる機能、として把握される。近代における人間観においては、デカルトのオウトマトンの逸話でもって予示されているように、魂を持ったものとして人間を規定することは、いかに努力しようとも、もはや不条理となりつつあった。「現代」という印のつけられた「世界」の住人は、人間を人間として機能しているものとしてしか規定しえないのである。思索者が提出する人間についての問は、「人間とは何か」から「人間とはいかにある (存在する) こと (事態) か」へと

転換する。このように、人間存在を実体としてでなく、機能として把握する傾向は、「現代」と共に進展していく。そして、キェルケゴールという思想は、まさにこの転換の識闕にあった思索なのである。(3)

この側面は、キェルケゴールと共にヘーゲル左派としてカテゴライズされるフョイエルバッハにおいても、類似した点をもつ。しかし、フョイエルバッハにおいてはこの関係性が神という伝統的な用語を忌避して語られ、他との関係、世界との関係として語られる。フョイエルバッハにおいては転換がより強く意識化されている。これに対して、キェルケゴールの関係性は伝統的なキリスト教「世界」の様式に従って提出される関係性、すなわち神を媒介として成立する関係性である、という違いがみられるのである。その点で、キェルケゴールの関係性としての「自己」は、ド・ラメトリーやマルクスのような唯物論的な思索と一線を異ならせる。(4)

この事情は、「絶望」の規定を通して提示されている。「絶望」は、関係性の錯誤として現れる、人間の状態である。この「絶望」は、3つの形態で提示される。『死に致る病』第一部に表わされる第一の「絶望」は、「自己」という関係性そのものの錯誤である。「絶望」は総合としての自己の形態の錯誤である。第一部に見られる第二の「弱さの絶望」は「自己自身に関係する関係」としての自己の関係性の錯誤 (Missverhältniss) である。自己としての関係性が、自己自身への反省 (reflextieren) という関係性の契機を喪失した状態に陥り、「自己自身へと関係する関係」という「精神」としての「自己」という関係性からはずれることである。第一部に描写される第三の「反抗としての絶望」は、「自己」という存立形態の錯誤である。「自らを規定した力のうちにはっきりと基づく」という「自己」の存立形態を離れ、自己の上に自己を基礎づけようとする、「絶望」である。すなわち、「自己」という開放された関係性の構造を、閉鎖的で自己充足的な関係性として構成しようとする関係性の錯誤なのである。

ところで、『死に致る病』には「教化および覚醒のための、キリスト教的・心理学的 (psychologische) 論考」という副題がつけられていた。そうしてま

た、「不安の概念」の副題は「原罪という教義的問題に向って、もっぱら心理的示唆を与える (psychologische andeutene) だけの考察」というものであった。この二つの作品に与えられている「心理学 (psychologie)」とは何であろうか。この心理学は、20世紀の私達が日常的に口にする「心理学」ではない。心理学とは人間存在の情動を、心の状態を、探求する学ではないのである。「死に致る病」の副題や第二部の冒頭 (XI.189) で暗示されるように、キェルケゴールが「不安の概念」や「死に致る病」で提示する psychologie は、精神 (psyche) の存立を探求する学 (logos) なのである。

すなわち、この二つの作品の中で語られる「不安」や「絶望」は、情緒的な気分ではないし、情動として現われる精神活動の様相ではない。「不安」や「絶望」は、人間精神が存立する形式なのである。

### III

さて、ここで再び人間の「自己」の規定を考えてみよう。「死に致る病」の第一部で述べられたことは、もっとも充足した「自己」は、すなわちより本来的な精神の姿に近接した「自己」とは、悪魔的な絶望としてある「自己」であった。ところで、この絶望としてある「自己」は、いかに悪魔的な性格を強めようとも、基体としての「神」から解放されることはない。キェルケゴールの視差においては、「自己」の存立の様相としての「総合」は、自己という関係性を措定したもの (神) との関係性を抜きにしては語り得ないのである。人間の主体性 (自己) そのものが、神 (絶体的主体、基体) によって措定されているのである。すなわち「自己」(精神) は、単に「あるもの」のではなく、「(基体によって) 措定されて (その結果として) あること」なのである。それゆえに、絶望とか罪という実存カテゴリーは、「基体」としての「神」へと関係することなしには成立し得ないのである。(XI.191f)

このキェルケゴールの視差が、キェルケゴールという思索に現れる実存概念に多層性を付与するのである。

すなわち、「死に致る病」の第一部においては、絶望という実存カテゴリー

— (ver-zweifeln) は、実存者の心理様態の絶望 (hoffnungslos) と重ね合わされてしまう。ここでは、この心理状態としての絶望は、『不安の概念』の「主体的不安」の節にみられるような、精神の不徹底性としての「不安」と同質のものである。ただ、「絶望」が精神性から語られる、すなわち「自己」の存立の様相として語られているのに対して、『不安の概念』においては、「不安は自由のめまいだ。めまいがおこるのは、精神が綜合を措定しようとしているとき、自由がおのれの可能性のなかをのぞきこみ、しかもその身を支えようとして有限性に手をのばすときである。」(IV.331) と、人間の意識の様態として、不安は語られるのである。

しかしながら、このケルケゴールの視差による否定的な意味づけを排除するならば、「絶望」は、「罪」であり、かつまた「信仰」によって、「自己を措定する力のうちに、はっきりと自己自身の根拠を見出す」(XI.128)とによって、克服されるべき存立の様相である。

ここで閑却してはならないのは、この「絶望」は人間の存在様相を示す概念であるにもかかわらず、自己認識という側面が不可分にまとわりついているということである。

「絶望」は「自己自身へと関係してゆく関係」として、「自己」の存在の様相である。そのために、「絶望」は単に人間存在の普遍的な存立の様相であるだけではなく、「自己」が自己自身が存立する様相を「絶望」と認知することによって初めて・・・「絶望」が自己意識の内面に受容されて初めて・・・「自己」の根源的な規定として顕現するのである。

しかしながら、また同時に、この「絶望」は「神（自己を措定したもの）のうちに透明に基礎付けられる」という信仰という契機を喪失した状態でもある。それゆえに、この「絶望」という契機は人間の実存の様相を叙述するカテゴリーに属する概念であると同時に、教義学的なカテゴリーに属する概念でもあるのである。

この事情は「罪」においても同様である。ケルケゴールの視差に従って、罪は「教義学的な罪」であることを免れ得ない。しかしまた、「罪」は単な



る概念ではなく人間存在の存立の状況として規定されるのである。すなわち、キェルケゴールは「罪」は教義学において取り扱われるべきだ、と主張しながらも、「罪」を教義学に先行して存在するものとして把握するのである。この、教義学に先行するものとして把握される「罪」はキェルケゴールの視差であるキリスト教的「世界」の内部においてのみ存立することではない。むしろ、「罪」は人間存立の根源的な様相として把握されているのである。

すなわち、キェルケゴールにおいては、「罪」は単なる概念ではなく、人間が存立する状況として規定されるのである。「罪」という状況は教義学によって捉えられるべきものとして把握されながらも、教義学に先行して存在している状況として理解されているのである。キェルケゴールにおける「罪」の概念は、キリスト教「世界」の内部にのみ限定されるような「罪」概念ではないのである。

キェルケゴールが認知する「罪」は、心理学的関心となるべき課題ではないし、形而上学的な知でもない。「ところが罪は、本来状態ではない。罪の理念は、その概念がたえず止揚されるということである。状態 (de potentia) として、罪はあるのではなく、現実性 (de actus) として、もしくは現成 (in actus) においてあり、どこまでもあるのである」と語られるように、罪は存在の様相としてある。(VI.287f) またキェルケゴールは倫理のうちに「罪」の場所を見出すのでもない。(IV.290) むしろ、キェルケゴールは「理念的な学」としての倫理学に、「現実的なものをもって始まる」教義学を対立させる。(IV.292)

この「罪」という概念は、「悪魔的」という概念と表裏一体となって生起している。『不安の概念』においては、「悪魔的」なものは、「善に対する不安」・「閉鎖性」・「人間の内の永遠なるものの否定」として表象される。また、『死に致る病』では、「自己自身のうちに閉じこもる絶望」・「永遠なもの、もしくは自己自身についての絶望」として表象される。

この「悪魔的」なるものは、閉鎖性・・・すなわち、「自己」という関係性が自己自身への関係にのみ関係してゆくことに閉じこもること・・・であ

る。人間存在は、悪魔的な自己となることによって、自己自身の主体性＝主観性の内部へと閉じ籠る。これは、人間存在が「自己」という関係性の根源的な部位である「自己という関係を措定したものへと関係してゆく」という様相を棄却することにおいて初めて成立するものである。すなわち、「悪魔的なもの」の閉鎖性は、人間存在が「基体」との関係性を喪失することに存立するのである。まさに、「罪は、それが神のまえにあるによって恐るべきものとなる」(XI.114) ののである。

#### IV

キェルケゴールの思索には逆説と呼ばれる多層性が付随している。「絶望」と同様に、「罪」もまたこの多層性のもとにある。この多層性は、セーレン・キェルケゴールの意識においては、多層性として意識されてない。むしろこれは、存在に付与された特性として認知され、逆説・・・存在に内包され、理性によっては解決することのできない二律背反・・・して規定されている。この二律背反は、変遷のただ中にあるキェルケゴールが住む「世界」の性格から由来するものなのである。

キェルケゴールは、一方では、伝統的なキリスト教世界の内に定位する。「罪」は、キリスト教思想における原罪思想より派生するものである。「罪」は、楽園からの追放として、人間という理念にとっては否定的な契機でありながら、また現実の人間存在にとっては根源的な存立状況である。それゆえに、「信仰」はこの「罪」のあがないとして、現実の人間存在にとっては肯定的な契機、人間存在が取るべき契機として提示される。この「信仰」という契機は、先にも述べたように、人間存在の主体性と、神との類比関係とを成立させるのと同じの根拠から派生するものである。

しかしながら、「キェルケゴール」の思想には、このようなキリスト教世界の内部にのみ拘束することのできない「世界」認識の萌芽が含まれている。それは、たとえば疎外として把握できるような、人間存在の個一性の認識である。すなわち、それはミクロコスモスとしての人間存在がマクロコスモス

としての世界に相関していくことを否認する個別化の倫理、人間存在は「世界」の内部においてアルキメデスの点を持ちえないという根源的な状況の認識である。

この状況は、先にも指摘したように、「原罪」としても把握されている。しかし、この場合の「原罪」は、単なる教説ではないのである。キェルケゴールに従えば、「教義学」とは、現実的なものを理念性へと高める学なのである。「原罪」もまた、一つの事実として要請される。(IV.290)

ここでの「原罪」は、単にヨーロッパ文明の知の媒体となっているキリスト教の教説・・・社会的なイデオロギー・・・ではない。むしろ、キリスト教は「世界」を叙述する体系としての「神話」である。キェルケゴールはキリスト教の個別性を偏重することはない。むしろ、キリスト教が普遍の表徴であることを強調する。それは、彼が「異教徒でありながらキリスト者であるもの」と「キリスト教信者でありながら異教徒であるもの」とを峻別することに、あるいはキリスト教の特徴を「神が人となった」という教義に見出し、それを「人が神になる」という「異教」の規定と対比させる点に見出すことができる。

すなわち、このように語るキェルケゴールがキリスト教の教義と呼ぶものは、個別的なキリスト教教会の正統性を確証する教義、あるいは律法として提示されるキリスト教「世界」の道德律なのではない。むしろキリスト教の教義とは、人間が自己の有限性を認識する鏡なのである。

従ってこのようなキェルケゴールの思惟に従うとすれば、「原罪」はキリスト教が護教のために構成した理念なのではなく、人間存在の根本的な様相ということになる。そうして、キリスト教の教義とは、まさに、その存在の様相を説明するものなのである。

このように提示される教義学の一側面は、単なるイデオロギーではない。むしろこのような教義学はキリスト教「世界」を記述する「神話」として提示されるのである。すなわち、「原罪」は、キリスト教神学者が護教のために構成した理念ではない。「原罪」は、人間存在の基本的な存在様相であっ

て、キリスト教の教義とは、その人間存在の様相を記述する体系として提示されるのである。

キェルケゴールの提示する、「キリスト教徒にして異教徒」と「異教徒にしてキリスト者」という対の概念も、この「教義学」の性格を例示するものなのである。キェルケゴールにとって重視されるのは、個々の現実的なキリスト教教会なのではなく、個々の現実的なキリスト教教会の内部に潜められたキリスト教世界の「神話」なのである。

すなわち、キリスト教の特徴が「神が人になった」という教義に見出され、それが「異教」の規定である「人が神となる」と対比されるように、キリスト教と呼ばれるものは、個別的なキリスト教教会なのではない。キリスト教とは人間が自己の有限性を認知する鏡としてあるのである。

ここに、キェルケゴールの思惟の特質の一面が明らかになる。彼の思惟の中心は、一つの理念体系として、人間存在の「現実性」とは無関係に存立するイデオロギーとしてのキリスト教教会の「世界」ではない。彼が「キリスト教」と呼ぶものは、自足的で閉鎖的な理念体系ではない。キェルケゴールの夢見るキリスト教とは、人間存在の根本的な様相を端的に開示する「神話」なのである。

とはいえ、キェルケゴールの思惟はこの面に関しても首尾一貫したものではない。キリスト教教義は、「現実」のキリスト教界の教義という面から捨象されはしないのである。キェルケゴールの実存は、個々の「現実性」を重視する。しかしそのため逆に、現実性の罠に陥ってしまうのである。キェルケゴールにとっての「現実」は19世紀のデンマークのキリスト教界以外の何ものでもなかった。キェルケゴールにとっては、キリスト教「世界」のほかは思惟の対象にもなりえなかったのである。

## V

さて、キェルケゴールは『不安の概念』において「罪のソクラテス的定義」として「罪とは無知である」というテーゼを提出していた。そこでソクラテス的な知とは理念を現実認識に優先させる知であった。(XI.205f)

そうしてまた、罪は「消極的なもの」すなわち「概念的に把握しうるもの」ではない。罪は「意識的な行為」となることによって「積極的なもの」となるのである。(XI.201)

罪は、有限な主体性としての人間の「自己」と、絶体的主体としての神との関係である。罪も、絶望と同様に実存が深まるにつれて深化していく。罪もまた、実存の様相としての性格を顕にする。「罪」とは、何等かの教説・・・律法・・・を侵すことではない。罪は人間存在に外部から襲いかかる「異質なもの」ではない。罪は人間存在が不可避免的に引き受けなければならない「自己」としての存立の様相・・・原罪・・・なのである。

しかしながら、キェルケゴールは「罪」を人間が存立する基本的な形式として認識するだけではない。罪も、他の実存カテゴリーと同様に、具体的な罪として表わされる。すなわち、罪は自己の純粋な存立の形式として抽象化されることはないのである。罪はあくまでもキリスト教の「罪」である。そうして、キリスト教もまた、キェルケゴールの具体的な実存・・・19世紀のデンマークに生を受けたセーレン・オービュエ・キェルケゴールという一人の思索者の「世界」を充すキリスト教なのである。

たとえば、罪について「キリスト教を積極的に廃棄し、それを虚偽であると説く罪」というふうにも語られていたことからわかるように、キェルケゴールの意識においては、「キリスト教」は「世界」を表象する諸形式のうちの一つなのではない。「キリスト教」は唯一無二の「真理」なのである。すなわち、キェルケゴールは「キリスト教」が彼自身の思惟においてはたす機能と、キリスト教界の教義が提示する真理とが同一のものであることを前提する。

それゆえにキェルケゴールの思惟において、信仰もまた二つの相を持つ。一方の相においては、「信仰」はキェルケゴール自身が住む「世界」の基本構造としての「キリスト教」を受容することとしての、実存しているものの存立の契機である。もう一方の相において、信仰とはキリスト教界が要請する、理念的に構築された、「世界」のあるべき姿を、自己自身の理念として受容する、という人間の自己認知の形態である。

このようにして、私達は「聖霊に対する罪」と遭遇する。(XI.234)ここで顕にされる罪は、「罪の許しについての絶望」であり、「つまづき」としてあらわされる。

すなわち、この「罪」こそが、キェルケゴールの思惟に潜む「罪」なのである。「つまづき」は、「信仰」の直前にありながらも、「信仰」へと自己を投棄することの出来ない「絶望」である。この「つまづき」はキェルケゴールという思想のつまづきであり、またセーレン・オービュエ・キェルケゴールという人間を支配する逆説である。

この「つまづき」は、19世紀デンマークのキリスト教界に対するキェルケゴールという個人のつまづきであると同時に、キリスト教という理念へのキェルケゴール思想のつまづきである。

人間という存在者を記述しようとするキェルケゴールという思想の試みと、キリスト教という「世界」の内部で語ろうとするキェルケゴールという個人の対立とその結実としての逆説と罪がここにある。(XI.234, XI.243)

だが、いまキェルケゴールという思索の「世界」からかけはなれた「世界」において思索を遂行しようとする私達が、キェルケゴールの語る「罪」について語るのであるならば、私達はキェルケゴールの語る「罪」をいかなる私達自身の存立の様相に較べるべきなのであろうか？私達は、このキェルケゴールの罪を、実存している者が自己の住む「世界」を否定することとして〔あるいは、自己自身の存立の根底としてあった「世界」の枠組み（神話）を棄却することとして〕解釈するべきだろうか？それともこの「つまづき」を、個としてあることを希求する肥大した人間の自己意識が、自己自身の存

立の根底を否認することとして解釈するべきであろうか。

この間には答がない。キェルケゴールの語る罪は、現実に生きる人間から捨象された理念としての「罪」ではない。キェルケゴールの語る「罪」は、現実に生きるキェルケゴールという個人に負わせられた罪でもあるのだ。ここで出会われるのは、変転する「世界」に座礁した思索である。

「現代」という、技術による支配と水平化が進展しつつある、相対化された「世界」に住むものであれば、ひとつの「世界」の神話が失なわれていくことであっても、日常的な事態として受け取るだろう。しかしながら、セーレン・オービュエ・キェルケゴールの「世界」においては、「世界」とはキリスト教界のことであった。「世界」の非単一性は認知されることはない。異教が異教「世界」としてキリスト教界と同等の存在性を持った「世界」として認知されることはない。キリスト教「世界」のイデオロギーとしてのキリスト教と、人間の存立を語る「神話」としての「キリスト教」とは分離されることがないのである。キェルケゴールはあくまでも自己自身の実存に忠実である。キェルケゴールはフォイエルバッハのような他のヘーゲル左派の思想家とは異なり、自己の住む「世界」の神話を否認し、新しい「世界」の神話を語ることはない。セーレン・キェルケゴールという人間は、キリスト教「世界」に住む。しかしながら、識闕下においては、キェルケゴールという思索は自己の住む「世界」の変転を表示する。キェルケゴールはキリスト教「世界」と現代「世界」との狭間に住むのである。

## 注

- (1) cf. YŪKI, Toshiya : AN ESSAY CONCERNING COMPARATIVE CULTURE  
ICU比較文化 第9号 東京 三鷹 1984
- (2) cf. ANZ, Wilhelm : PHILOSOPHIE UND GLAUBEN BEI SÖREN KIERKEGAARD  
Theologische Rundschau 1952  
(Wege der Forschung CLXXIX, S. 173-239)
- (3) cf. ARENDT, Hannah : THE HUMAN CONDITION  
THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, CHICAGO, 1958
- (4) cf. LÖWITH, Karl : DAS INDIVIDUUM IN DER ROLLE DES MITMENSCHEN  
DREI MASKEN VERLAG, MÜNCHEN 1928  
(WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT, DARMSTADT 1969)  
LÖWITH, Karl : WISSEN, GLAUBEN, UND SKEPSIS  
GÖTTINGEN 1956

キェルケゴール作品の引用はデンマーク語版第2版のページ付けによる。引用は Emanuel Hirsch の訳により EUGEN DIEDERICH'S VERLAG から出版されたドイツ語版にもとづくものである。また、引用にあたっては白水社のキェルケゴール著作集を参照した。

この論考は、日本宗教学会 第43回学術大会での発表に基づくものです。



## THE PRALLAX OF "KIERKEGAARD"

Toshiya Yūki

The fate of "philosophieren" is not simple. Each thought emerges as a process that a thinker interpretes the world in which one lives. However, any thought is destined to degenerate into some kind of fixed system. The aim of this article is to clarify this fate of the thought in case of Kierkegaard.

The parallax of interpreter is not simple. When we refer to the name "Kierkegaard", this implies two meanings. One "Kierkegaard" is a person called "Sören Kierkegaard" who lived in the 19th century. The other "Kierkegaard" is a thought (or a documents of philosophieren) that we see in the works of "Sören Kierkegaard". Consequently, we face two different aspects of Kierkegaard. One is as a historical existence and as the works of this historical existence. The other is as a thought that is labeled as Kierkegaard, that emerges as an interpretation of "self" and the world in which one lives.

The "existential categories" are the key to this problem. Especially those of despair and sin signifies the in-betweenness of Kierkegaard's thought. The paradox of Kierkegaard is the result of his in-betweenness. He could not totally belong to the traditional European Christianity. However, contrary to the other left-Hegelians like Feuerbach, Christianity is certainly the meaning he could not cast off. The thought of Kierkegaard is between medieval Christian world and modern secular world. Therefore, there are

two different faces in the writings of Kierkegaard. One is the myth of Christianity and the other is the description of human existence.