

2017 年度
東洋大学審査学位論文

キェルケゴールの建徳的著作の思想
—構造と展開—

文学研究科哲学専攻博士後期課程
4110120001 後藤英樹

キェルケゴールの建徳的著作の思想 —構造と展開—

目次

凡例

序論 レトリックとしての建徳的講話	1
第一章 『二つの建徳的講話』(1843年)	6
第一節 信仰の期待 —「三」、「四」の構造—	6
第一項 願いと信仰	6
第二項 「四」の構造	8
第三項 信仰の期待について	10
第四項 信仰は勝利を期待する	11
第二節 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 (一)	14
第一項 「六」の構造	14
第二項 神の愛と人間の愛	23
第二章 『三つの建徳的講話』(1843年)	26
第一節 愛は多くの罪をおおう (一) —愛と罪:「三」、「五」、「七」の構造—	26
第二節 愛は多くの罪をおおう (二) —愛の業:対と「三」の構造—	33
第三節 内なる人を強くする —「三」の構造—	37
第一項 証言	37
第二項 内なる人	39
第三項 古代預言者の特質	45
第三章 『四つの建徳的講話』(1843年)	49
第一節 主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな	49
第一項 「三」の構造	49
第二項 ヨブの言葉	51
第二節 あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる (二)	55
第一項 知識と疑い —「六」と「三」の構造—	55
第二項 聞くに早く、怒るに遅く、素直に受け入れる	60
第三節 あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる (三)	62
第一項 神の平等 —「三」の構造—	62
第二項 与えることをなしうる人	63
第三項 受け取ることをするしかない人	64
第四節 忍耐においておのれの魂を勝ち得ること	67
第一項 忍耐と魂 —「八」の構造—	67

第二項 魂の再帰性.....	68
第三項 魂と世界 — 「三」の構造—	69
第四項 忍耐のための忍耐.....	71
第五項 魂と認識 — 「四」の構造—	72
第四章 『二つの建徳的講話』(1844年).....	75
第一節 忍耐によっておのれの魂を保持すること	75
第一項 「七」の構造.....	75
第二項 忍耐と熟慮.....	78
第三項 忍耐と決意.....	79
第四項 忍耐と多様性.....	80
第五項 焦燥.....	80
第二節 期待における忍耐 — 「三」、「四」、「六」の構造—	83
第一項 時間的なものの期待と永遠なものの期待.....	86
第二項 期待における祈りと断食.....	89
第五章 『三つの建徳的講話』(1844年).....	92
第一節 あなたの若い日にあなたの造り主を覚えよ — 「三」、「四」、「六」の構造—	92
第一項 客観的真理と主観的真理.....	92
第二項 若い日の追憶.....	97
第二節 永遠の至福の期待 — 「四」、「五」、「七」の構造—	100
第一項 天の至福.....	100
第二項 永遠な至福の期待.....	102
第三項 有限性と気遣い.....	105
第三節 彼は必ず栄え、わたしは衰える 一対、「四」、「六」、「九」の構造—	107
第一項 謙虚に自己否定すること.....	107
第二項 洗礼者ヨハネの姿 — 「四」の構造—	109
第六章 『四つの建徳的講話』(1844年).....	114
第一節 神を必要とすることは、人間の最高の完全性である.....	114
第一項 僅かなものに満足すること 一対、「三」、「六」の構造—	114
第二項 神の恵み — 「三」の構造—	116
第三項 無に等しいものになること 一対と「四」の構造—	117
第四項 第一の自己の深化 一対、「三」、「四」の構造—	121
第五項 第二の自己 一対、「四」の構造—	123
第二節 肉中の刺 — 「五」の構造—	126
第一項 肉中の刺.....	126
第二項 第三天.....	128
第三項 宗教性A.....	129

第四項 宗教性B	131
第三節 臆病にならないように — 「三」、「四」、「五」の構造—	133
第一項 臆病と誇り	135
第二項 臆病と決断	137
第三項 決断はすべてを要求する	138
第四項 臆病と告白	141
第四節 正しく祈る人は祈りのなかで争い、勝利を得る — 「三」、「四」の構造— ..	143
第一項 祈りと争い	145
第二項 反復	147
第七章 構造と展開	150
第一節 ロマン派の影響 — 詩人バイロンとの関係について—	150
第一項 呪われし血	154
第二項 弁証法	158
第二節 『十八箇の建徳的講話』の構造	160
第三節 ケルケゴールの信仰理解	166
第一項 「病」としての絶望と「死」としての絶望	166
第二項 罪と信念	167
第三項 絶望と信仰	170
第四節 知の極限と愛の強度	172
第一項 知の極限	172
第二項 愛の強度	176
結論 建徳的講話の音楽的效果	182
註	186
参考文献一覧	200

凡例

- 一、聖書の和訳はフェデリコ＝バルバロ訳『聖書』を用いた。わが国はじめての、歴史地図 142 図・イラスト 530 図つきの旧約・新約聖書である。また財団法人日本聖書協会の聖書本文検索サイト http://www.bible.or.jp/vers_search/vers_search.cgi からも多くの口語訳を引用した。
- 一、ヘブライ語旧約聖書とギリシア語新約聖書の原典は、レニングラード写本とテキストゥス・レセプトゥスが底本となっている電子ソフトウェア (Greek/Hebrew interlinear Bible software) ISA(Interlinear Scripture Analyzer)2 basic を用いた。
- 一、聖書の引用部分は<>、原則として文末脚注に (書名、章：節) を表わした。
- 一、デンマーク語版『キェルケゴール全集』は *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, 1920-36 を用いた。略記号は (巻数、ページ) である。
- 一、デンマーク語版『キェルケゴール遺稿集』は *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, 1968-78 を用いた。略記号は *Pap.* (巻数、記号 番号) の順に記した。
- 一、デンマーク語版『十八箇の建徳的講話』を読むにあたっては、H.V. Hong & E. H. Hong 編集翻訳による英語版 *Eighteen Upbuilding Discourses*, Princeton Univ Pr, 1992 と飯島宗享編『キェルケゴールの講話・遺稿集』、新地書房、1990年の和訳を参考にした。また要約して引用した場合もある。
- 一、各節には、内容の構造を強調するために①、②、③…の番号を付け加えた。そして、それらの番号をさらに細別する場合には (a)、(b)、(c) …を用いた。
- 一、重要な語彙や用語を強調する場合は「」にて表わした。
- 一、本文中の引用箇所は「」で囲んだり、文末脚注をつけた。ただし、記憶に頼った箇所や、文章の流れによって、あえて記さなかった場合もある。
- 一、誤解の恐れがある表現や用語には、傍点や傍線を付け加えた。

序論 レトリックとしての建徳的講話

19世紀前半のデンマークでは、コペンハーゲンが戦火¹と財政破綻に苦しみ、芸術と文学の分野では隣国たるドイツやイギリスのロマン主義に触発され、創作活動が盛んな新たな時代（デンマーク黄金時代）を迎えていた。コペンハーゲン黄金時代の若者であったセーレン＝キェルケゴール（Søren Kierkegaard）は政治や社会の激動と共にロマン主義の雰囲気の影響下にいた。キェルケゴールの伝記作家ホレンベルク（Johannes Hohlenberg）によれば、キェルケゴールの学生時代には、町中にバイロンやハイネのように着飾り、憂愁に、そしてメランコリーなイロニーを振舞う美的なダンディーたちに満ち溢れていた。彼らの多くは、日中はカフェで過ごし、夜は怪しげな路地の女を連れ出し、酒宴を楽しんでいた。キェルケゴールも彼らの中に混じっていた、とさえホレンベルクは推察している²。そして人々が政治や社会の問題に大衆となって絶叫するところで見過ごされる人間の内面性の世界に対して、キェルケゴールは終始、冷静な関心を注ぎ、人間精神の危機を誰よりも痛感していた。

19世紀初頭には、「北欧の詩王」と讃えられた A.G.エーレンスレーヤー（Adam Oehlenschläger）はデンマークロマン主義の第一級の詩人となり、S.S.ブリッカー（Steen Steensen Blicher）の文体（詩と散文）はキェルケゴールの作品や日誌に影響を与えている。H.C.アンデルセン（Hans Christian Andersen）の童話が現れはじめたのも、1835年前後の頃である。この時代の文壇に君臨していた J.L. ハイベア（Johan Ludvig Heiberg）はデンマークにヘーゲル哲学を紹介した人物である。この他に、哲学教授 P.M.メラー（Poul Martin Møller）、牧師のグルントヴィ（Nikolaj Frederik Severin Grundtvig）、シェラン教区監督ミュンスター（Jacob Peter Mynster）もデンマークロマン主義の担い手であった。

ヘーゲル哲学の理性的体系に対するキェルケゴールの徹底した批判は、デンマークのヘーゲル主義者たちに向けられており、時代の病魔を象徴するものにとらえていた。抽象的な体系的思考は人間実存を抽象化・客観化し、本来の問題を曖昧にさせ、人間存在を虚無や無意味さへと展開させてしまう。この近代化の必然的な産物として生じた人間精神の崩壊に対して、キリスト教の真理性に唯一の救いを見出したキェルケゴールは、ヘーゲル哲学の影響を受けていた既存のキリスト教会に立ち向かった。時代が、自然科学とそれによる技術文明³によって人々を次第に虜にし、人々の関心と期待が注がれる事態について、キェルケゴールは「あらゆる破滅は最後には自然科学から生じる Al Fordærvelsevil tilsidst komme fra Naturvidenskaberne」⁴と述べ、忍び寄る危機を予言し、鋭く人間精神を批判したのが彼の著作活動である。

キェルケゴールの著作活動には父ミカエル（Michael Pedersen Kierkegaard）、若き日の婚約者レギーネ＝オールセン（Regine Olsen）とイエス＝キリストの三者を主軸に決定的な影響が及ぼされている。キェルケゴールは父親が自分の魂にのちにまで影響を与えたことを知っており、父が厳密にキリスト教的な意味で彼を教育したことに対しては深く感謝しているものの、その教育が早い時期に自分の子供らしさを破壊してしまったこと、全生涯に憂

愁の種を蒔いたことを確信していた。そのためレギーネとの婚約破棄は、彼女への愛が冷めたためではなく、むしろ深みが増し、自分の憂愁さと死期の切迫感など、彼女を不幸にするのではないかと危惧したためである。キェルケゴールの良心は、そのあらゆる感情に反して別れへの道をとるように彼を強要した。父と自分自身に、神から運命的に課せられた罪のゆえに、自分が他の人間から引き離されたものとして、例外者の道を歩むことを決断したのである⁵。レギーネとの別離後、キェルケゴールは猛烈な勢いで著作活動に励む。彼は別れてもなおレギーネを愛しており、前期の著作はすべてレギーネに捧げられていると考えられている。したがって、キェルケゴールの内面の出来事を解釈すれば、彼の著作活動には、彼自身の生涯における体験もしくはそれが内面化されて展開する内面史、父の罪に起因するとされた家族の悲劇や引き継がれた罪意識が、彼に憂愁な呻きを齎し、青春期の放蕩生活やレギーネとの結婚悲劇などが織り込まれている。そして終始、キェルケゴールの人生を導いたものは、キリスト教的懺悔者あるいは生贄としての意識であり、彼の著作活動全体は、さまざまな否定性に喘ぎながらも、遂にはその意義を把握し、否定を媒介にしながらキリスト教的修練へと肯定しようとする求道者の足跡を見てとることができる⁶。読者ひとりひとは、キェルケゴールの著作活動全体を通じて、その憂愁な痛みに導かれて生の深淵と人間の罪性を凝視するように強いられ、著作との内なる対話を通じて己の内面を見つめ、キリスト教的な覚醒へと呼びかける彼の声に耳を傾ける。しかしながら、キリスト教的理念に仕える詩人としてキェルケゴールが提示した教えは、画一的な教義や現実の問いから遊離した抽象物ではない。時代の諸矛盾とともに露わとなってくる人間の不安、絶望や虚無に対して、根源的な治療をもたらす唯一の真理をキリスト教としながら、時代を蝕み断片化させていく病状を読者が自らの責任で自らの実人生と重ね合わせて解釈し、さまざまな文脈を読み解くことのできる多彩な作品を豊かな才能を駆使して描いてみせたのである。E.ガイスマールが言うように、「キェルケゴールはその精神の異常な深さと直観力によって、一步で七マイルを跳ぶようにして現実性とその矛盾をつかまえ、その結果、不幸となった」⁷。

『わが著作活動の視点』の中では、キェルケゴールは自らが本質的には一人の宗教的著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、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*」(X III, s.611) と述べている。この言葉をそのまま受け取ることはできないが、キェルケゴールの著作活動の全体的な方向性は宗教的なものであり、聖書に基づいてイエスの教えを探求しようとしていたことは間違いない。したがってイエス＝キリストの追随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。そこでキェルケゴールがとった方法は、ソクラテスに学び、「ソクラテス的産婆術」である⁸。いわ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する。さらには、覚醒された主体が迷わないように、建德的著作では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*) させようとする。建德的講話では聖書の言葉を掲げ、その解釈を行なうという体裁をとっている

が、それは建德的なものへ向けて試みられたキェルケゴール独自の思想展開なのである。換言すれば、読者の内面を動揺させ、自壊へと導き、新たな実存段階へと決断を促す。こ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。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に対して、個人的な生活展開からもたらされた形式を使う仮名著作が付加されている、という主従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の立場にあり、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、世界における認識・経験・希望等々への関係ではなく、神の愛への深化＝真の深みの獲得である。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。忍耐という戦いのうちにおいては、永遠なもの＝神＝人間自身の一体⁹が成立し、忍耐によって忍耐というかたちで魂をかり得る。

そもそも *Opbyggelig* が「建德的」と訳され「教化的」等を取らないのは *οικοδομῶ* (家を建てる) の聖書語訳の表現に従ったものである¹⁰。ここで徳と言われるものは、ギリシア四元徳に対するキリスト教の三徳たる信仰・希望・愛を意味しているが、パウロが「愛が人の徳を建てる」¹¹と述べたように、アガペー (*ἀγάπη*) がその根底にある。「建徳」とは信仰と敬虔さを強めること、養い、あるいは信仰心を起こさせる意に用いられる。たが、キェルケゴールは多くの建德的講話の序文に見られるように、「このささやかな書物が『建德的講話』と呼ばれて、建徳のための講話と呼ばれていないのは、講話者が教師であることをいささかも必要としない」と繰り返し述べ、他人に命ずる権能をもつのは神のみであるとの信念から、人生とは不可解な謎であるということを十分謙虚に認めたためであろう。換言すれば、キリスト教的徳性を建て、天国への梯子を昇っているつもりでも、多くの場合、それと気づかずに転落の一途をたどっていることがある。のちに『哲学的断片』および『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき (以下では後書)』の著者に擬した仮名ヨハネス＝クリマクスは、六世紀ビザンチンに実在した修道院長であり、この人物には三十章から成る『天国の梯子』¹²の著がある。その著書には謙虚さの重要性和難しさが終始強調されており、「神の富と上知と知識の深さよ、そのさばきは計り知れず、その道はきわめがたい」¹³という聖句を引用して、「謙虚さをしばしば自らの優位性に利用する者は自惚れの結果、転落する」(Stage15: 38)と書かれている。

総じてキェルケゴールの仮名著作と建德的著作が構成する統合の弁証法的運動には、「行動すると同時にそれ自身に反して行動すること *i at arbejde tillage at modarbeide sig selv*」(X III, s.532) という「重複 Reduplikation」した事態が生じている。尾崎によれば、「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」¹⁴からである。そこからして、キェルケゴール全著作家活動の最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。

G.マランチュックによれば、「1833年から1843年までの十年間は、キェルケゴールの関心が主体的現実へと移っていった時期であり、このような意識の変化に応じて、実存の個々の契機を同時的に一つに結合するという意味での「統一 *Enhed*」、「総合 *Syntese*」、「同時性 *Samtidig*」といった概念が中心的原理として登場し、弁証法的方法の構築に対する基本的な足場¹⁵が構築された。その際、マランチュックは三種のパースペクティブを設定し、それぞれが①「広さのパースペクティブ *Bredde perspektiv*」、②「長さのパースペクティブ *Længde perspektiv*」と③「深さのパースペクティブ *Dybde perspektiv*」である¹⁶。仮名著作と建德的著作の関係は、質的に異なりながら絶えず一つの統合を構成する、「肉体と魂 *Legeme og Sjel*」、「時間と永遠 *Tid og Evighed*」などの対概念と同様に、人間内部に質的な矛盾関係を示しながら、①すなわち並立的 (*kollateral*) な同時存在として平面的な広がり形成し、実存する主体はこの二つの位相で張られる空間によって位置づけられる。さらにマランチュックによれば、この統合を構成する二つの異質な契機の関係は単なる並立関係ではなく、上位と下位の質的差異を前提にもち、したがって一方が他方よりも強調され、主体がより高い次元を目指して前進発展してゆく観点が②と③である。②、③はいずれも内面化の途、すなわち「諸段階」¹⁷を指し示し、②は思索家が世界との交わりとの関係において、③は思索を自らにおいて、内面化する特質がある。キェルケゴールはこの三つのパースペクティブを弁証法的方法という全体的パースペクティブへと統合し、『あれか、これか』以後の著作活動に徹底して使用したと言えよう。

1843年2月に『あれか、これか』が、同年5月に『二つの建德的講話』が刊行され、1843年10月に『反復』と『おそれとおののき』が、同年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。これらは対関係ではなく、異なる内容、波長と速度で書かれているが、仮名著作のうちには常に建德的講話が意識されていたことがわかる。たとえば、『反復』には自分の所有物の取り戻しを待ち望むヨブの姿があるが、『四つの建德的講話』には「主が与え給うた」として自分に「善き贈物」が贈られていたことを感謝するヨブの姿が描かれている。各々の新しい仮名著作も同様にして、キェルケゴール自身の実名による二つ、三つ、四つの講話に伴われており、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。

本論文では、『二つの建德的講話』をはじめとする『十八箇の建德的講話』の構造を明らかにしてみたい。建德的著作の中心的概念と思われる「信仰 *Tro*」を取り上げ、各建德的講話における聖句と信仰の内実を分析し伝えることが目的である。この分野に関する論文は多くはなく、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、建德的著作の構造について論じたものは、おそらく八編程度と思われる¹⁸。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¹⁹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する文献²⁰もあるが、本論文とはまったく異なる研究方法である。キェルケゴールの建德的著作はその講話形式から、しばしば「あのひとりの

人)、「私の喜びと感謝をもって私の読者」、「かの単独者」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、説得や開陳の表現であふれている。口頭伝承は一語一語きちんと記憶されて伝承されるものではなく、口頭(決まり文句的思考)で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。冗長な言いまわしは、その精神が論じてきた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ている。したがって、決まり文句を分析することによって、思考にある種の連続性を辿ることができる。キェルケゴールが朗々と語っている意味内容は、言葉の表面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と一般的に思い込んでいる。ここでは、言葉は音である。音声は力を使わなければ、音として響くことができない。だから第一に音であり、出来事であり、それゆえ必然的に力によって生み出されるものである。声の文化に基づいて書かれた『十八箇の建徳的講話』には、決まった型を用いて組み立てられているのであって、一語一語きちんと考えながら書かれたものではない、と予想される。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・パラレリズムなど)に左右されている様相が強く、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の韻律上の必然性によって決定されると思われる。キェルケゴールは、十分に豊富で多彩な比喩や形容詞句をもっていたので、講話の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にも応じて表現を口に出す(書く)ことができた。つまり、組み立てられたもの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と言えるが、その重要な各部分は、初代教父たちが保持していたキリスト教の理解に基礎があり、キェルケゴールが手を加える前からすでに存在していたものばかりである。本論文は、キェルケゴールが幾度となく繰り返し用いている決まり文句用法(=リフレイン)を分析することを通して、縫い合わされた講話を解きほぐし、『十八箇の建徳的講話』全体の構造とそのキリスト教理解の展開可能性を探っていききたい。

第一章 『二つの建徳的講話』(1843年)

キェルケゴールは1843年5月16日に刊行された『二つの建徳的講話』の序文において、こ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 hiin Enkelte」に出会うことを目的として書かれたものであり、それまではこの書は依然としてひっそりとしており、キェルケゴールが「私の読者 min Læser」と呼ぶ者との出会いを待ちわびている、と記している。1843年5月5日に書かれたこの序文は、彼が30歳の誕生日を迎え、特別なる者としての意識が芽生えはじめ、のちに「単独者」として知られるカテゴリーが始めて用いられている。「かの単独者」は当初明らかに永遠の恋人レギーネ＝オルセンを暗示していたが、それは時を経て次第に普遍化されていく。1846年から47年に書かれた『わが著作活動の視点』の付録にある「単独者」と題する二つの短文には、コルサール(Corsaren)事件²¹で大衆の賤しさを身をもって味わい、大衆のもつ非真理性が強調されている。幼い頃から育まれてきた例外者意識は、神の前にはただ単独者が存在するだけである、というキェルケゴール思想における重要な概念にまで成長している。キェルケゴールによれば、建徳的著作のどれをとりあげても公式的に「単独者」の姿が現れている²²。単独者概念なくしてはすべての著作活動は二重化されなかったであろう。仮名著作の出発点がいわば知性・教養に関する人と人との間の差異であるのに対して、建徳的著作の出発点は信仰・人間という点にある。この二重性は個々人に内在しており、したがって「単独者」は孤立の中で実存する「ただこの一人」を護らなければならないと共に、大衆や時代のもつ虚偽性・非真理性のうちにある隘路を通過することが最も深い意味で必要であることを意味している。

第一節 信仰の期待 —「三」、「四」の構造—

第一項 願いと信仰

講話『信仰の期待』における、キェルケゴールが特別な意味をこめて「私の読者」と名指しする人物は、彼の真意を理解してほしいと願うレギーネと考える方が自然であろう²³。この講話は『十八箇の建徳的講話』の最初のものであり、元日の祈りから始まる。その祈りでは、新しい年へうなだれ、憂わしげにならないように、神に選ばれた偉大な聖人たちの自由な気概と勇気によって自らの心を強化し、新しい希望を携えて年を迎える決意が述べられている。たが希望が未来へと投げかける視線は、人々が互いのために善きものをあれこれと願い、自分が一番愛している者には愛すれば愛するほど、願うことの難しさもますます大きくなることを示している。なぜなら、未来の威力に委ねるほかないこの状態において、愛する者を護って行くためには、何を最も強く願い求めるべきか決定することができない。換言すれば、愛する者を自分の力の及ばないところへ手放したくはないが、しかしそうせざるを

得ない。このとき人は「確実な願い *burde ønskes*」というものがあるものかどうか調べようとするが、不安は願いの姿であり、不安にかられるのは、それを願っているからにほかならないからである。そのため、人々は自分が願っていると言っておきながら、多くの場合には、誰もが願うことのできる何か外面的にとらえることのできるものを願うようなふりをしている。この「確実な願い」に対するキェルケゴールの答えは「信仰 *Tro*」²⁴が唯一の最高善 (*høieste Gode*) であり、万人が与ることのできる一つの財である。なぜなら、自分と他人を一つにできるものが信仰であり、自分が信仰を所有しているということは、それによって自分が他の人々と区別されるということではなく、むしろ同時に無数の世代の人々の喜びを獲得することを意味する。なぜなら、キェルケゴールによれば「私が所有しているものは、誰もが所有しているものであり、あるいは所有しうるもの」(III, s.22) だからである。信仰は願いによって獲得できるものではなく、意志し得る内面的なものである。つまり、他の人々がなしうるということは、もし自分にそれができないということが真実であるとすれば、他の人々にだってできはしないはずのことであり、したがってすべての人々の問題をも裏切ることになり、まさに自分と他の人々が完全に一つであるということを示しているのである。

したがって、一人の人間が他の人のために大いに力を尽くすことはできるが、その人に信仰を与えるということは不可能である。キェルケゴールによれば、信仰とは「神の許に赴き、神はわが学びの師となり給うた」(III, s.25) と言うことである。自ら意志することによってのみ、信仰をつかむことができる。人々にできることは、「よき施し物を分かち与え給う慈悲深き神が祈りによって神の心に触れるであろう」(III, s.26) と倦むことなく願うことである。何人も他人に信仰を与えられないということが信仰を完全なものとしており、人間のうちにある根源的なものが備わっている。それを持つと意志することによって信仰を持ち得るということこそが信仰の条件であり、そのことが信仰のすばらしさである。さらに、信仰は絶えず獲得されることによってのみ所有され、絶えず生み出されることによってのみ獲得されるということから、信仰が誤ることのない唯一の確実な財としている。

こうした信仰の真理は、「願い *Ønske*」がなんの助けにもならないことを思い知らせ、一方がいわば正当の場に据えられ、他方が自分の境界内にとどまらされることによって、相互の関係を引き離してしまう。そして、この真理を自分が深く知れば知るほど、自分がますます離れていくのを感じ、他人との関係において自分がますます無力と感じずにはいられない。なぜなら、最高善=信仰を与えるということができるとしたら、そのことによって最高善を取りあげてしまうことになるからである。最高のものとは自らが自分自身にそれを与えることである。そして、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、彼のために大いに手助けとなることを意味し、さらなる喜びをもたらす。こうして、信仰は未来を克服しうる唯一の力を所有し、信仰の期待について語ることで、信仰を所有しようとするように仕向けることだけが可能である。

第二項 「四」の構造

講話『信仰の期待』の冒頭には「ガラテヤ人の手紙 3:23 より終節まで」というパウロの教訓書の箇所が掲げられているが、この講話ではこれらの聖句について説教する形式がとられていない。つまり冒頭にこの箇所を掲げることで、パウロの聖句を先に読むことが前提とされており、講話に先立つ準備あるいは要約の役割を果たし、講話全体の最初の段落として理解されるべき箇所であろう。この講話では、キェルケゴールは明らかに「四」という構造を意識し、講話を組み立てている。講話の後半部分である「信仰の期待について」が始まるまで、途方にくれた男 (**raadvilde Mand**) をちょうど四回登場させ、それぞれの段落の始まりを「かくして、途方にくれた男」「そういうわけで、あの途方にくれた男」、「かくて、彼はまたもや途方にくれ」、「途方にくれた男」と統一させ、登場するたびにごとに段階的に男の悩みを分析している。

第一段階：この途方にくれた男は、あらゆる力を尽くして、魂をこめて、彼の愛が増してくるにつれて、信仰を獲得することの願いを願おうと欲する段階である。だが、信仰は意志しうる内面的なものであるから、必要なことは神の許へ赴き、「神はわが学びの師となり給うた。それこそが私の幸福、私の喜び、私の誇りなのである」(III, s.25) と告げることである。キェルケゴールによれば、「彼の額 (**Pande**) がまるで獣の額のごとく平らであろうと、彼の腕 (**Arm**) が大小さまざまな国を支配すべく伸ばされていようと、彼の目配せ (**Vink**) が数千の人々を従えようと、彼の唇 (**Læber**) に雄弁の花が咲き開こうと」、誰もが敢えてそう言うべきなのである。ここでも、「額」、「腕」、「目」、「唇」の四つの例を挙げて、「四」の構造を保持している。

第二段階：善き施しものを分かち与え給う慈愛深き神を私は動かすだろう、と倦むことなく願っていたこの男は、もはや他人を勝手にさせておくほかないと思ひ、他人自身に信仰の獲得を任せておかざるをえないということから、愛する人にさまざまなものを願ってやる気を失ってしまった。換言すれば、この段階では、彼は探し求めていたものを、確信をもって願うことのできるものを見いだしたが、それは願うことの許されないものだったのである。

第三段階：彼は誤った仕方で愛していたのだということを悟るのである。キェルケゴールは再び、信仰を①最高のもの **det Høieste**、②最も高貴なもの **det Ædleste**、③最も神聖なもの **det Helligste**、④根源的なもの **det Oprindelige** と四つに言い換えている。他人に信仰を与えられないということ、すなわち自らが信仰を持ちうるということが信仰の素晴らしさということを知ったのである。

第四段階：途方にくれた男は動かずにいることを覚えた。彼の愛は心配をなくして、神に感謝する喜びを得たのである。なぜなら、愛する人がこの男に負っているのなら、それは両者の関係を妨げることになる。そして、愛する人が信仰を所有していない限り、信仰が最高善であることを愛する人に悟らせ、信仰のすばらしさを誉め讃えながら信仰の期待について語ることを通じて、大いに愛する人を手助けすることもできる、と学んだのである。

さらには、この四つの段階論を通して、その中で「完全に一つ **aldeles eens**」あるいは「一

つ eens」という言葉をただ四回のみ使用されている。他の数字では、このような全体とその部分を通じて共通な数構造を取り出すことはできない（なぜなら、全体はあらかじめ四つの段階に分割されている）。このことは「四」という構造を意識している決定的な証拠であると同時に、信仰とは何かに対して「完全に一つ」あるいは「一つ」という言葉を対応させていることが窺える。ケルケゴールは、上述のパウロの聖句から一カ所と本文中の三カ所と合わせて四回登場するように工夫している。一カ所目は冒頭のガラテヤ人の手紙(3:28)において、<奴隷も自由民もなく、男も女もない。みなイエス=キリストにおいて一つ(εἷς)だからである>と記されており、残り三カ所は「eens」（一回）と「aldeles eens」（二回）をあてている。

また講話全体はパウロのガラテヤ人の手紙(3:23-25)を基底に書かれていることが明白である。その聖句には、<信仰の時代が来るまで、私たちはやがて来るはずの**信仰を期待しつつ**(μελλούσαν πιστῶν)、律法に守られてその囚人であった。こうして律法は信仰によって義とするために、私たちをキリストに導く守役となった。しかし信仰が来れば、私たちはもはや守役の下にはない>とあるが、講話の題名『信仰の期待』は、このパウロの聖句からの引用であり、ケルケゴールは「律法 νόμος」という言葉をあてるべき箇所に「願い」という言葉を対応させて議論を進めている。

そもそもユダヤ教における法思想は、律法がその共同体的諸関係の理解のすべてに強い影響を及ぼしており、神学的思惟も、それが神と人間との間の共同体に向けられている以上、法思想によって根本的に規定されていた。信念の基盤をかたちづくるものは法であった。旧約において神は法の設定者であるとともに、正しい神として、法の拘束を受ける者である。生活領域全般の規律と希望の源泉である神の法を承認することこそは、預言者、祭司あるいは一般庶民のいずれを問わず、イスラエルの人々の信念の保持に統一を与える共通分母であった。これは神の行動を人間的な法感情の考え方のうちに引き込もうとする思い上がりな願い(=要求)にほかならない。この要求には、どんな行動であれヤハウエの行うところはそのつど義²⁵たるにふさわしい規範的行動であるはずであり、それはヤハウエを崇拝する者が昔から行ってきたとおりの、ヤハウエの判決への服従の価値を証明するものだという、信念の無条件な信頼を表現するものである。

だが、ケルケゴールが信仰は意志しうる内面的なものと述べたように、信仰と信念の違いは、まさにこの法概念を通して区別することができる²⁶。この講話では、法概念は人間的な要求に裏打ちされた願い(=義)に対応しているのであって、私たちをキリストに導く守役の役割を果たしている。ヤハウエの本性にかなうと思われている法が、最高の裁判者としてのヤハウエの本性を介して、イスラエルの具体的な諸関係に干渉する。だが、エレミヤの書8:7によれば、<空を飛ぶ鶴もその季節を知っている。山鳩もつばめも鶴も、渡るときを守る。しかし、わが民は主の定めを知ろうとしない>とあるように、信仰とは人が信念をもってヤハウエの法概念に依り頼むのではなく、全知全能の裁判者は義を行うはずであるという「アブラハムの期待」がまさに信仰の形として讃えられるべき姿である。

守役とは、ギリシア語の「パイダゴゴス παιδαγωγός」に相当する。元の意は主人の子を学校に連れていく奴隷であった。アレクサンドリアのクレメンス²⁷の全三巻からなる著作『パイダゴゴス（教僕者）』²⁸全体の内容を概観すると、そこには『ヨハネによる福音書』などのヨハネ文書との関連を探りながら、「永遠の生命 ζῶην αἰώνιον」を中心思想とした、クレメンスが理想の教育者像を明らかにしようとした試みがみられる。第一巻には「教僕者はどのような福音を伝えるか」、「教僕者は私たちの過ちを通して導くこと」などの神学的内容が記されているが、第二巻・三巻はキリストの生活様式（指輪、頭髪、顔の化粧など）に関して、きわめて具体的な指針が提示されている。おそらくこれ以上に、日常生活の細々とした面まで提言を行ったキリスト教父はほかにいないであろう。クレメンスは『ヨハネによる福音書』を引用しつつ、「終わりの時」とは「この世」を暗示しているという再生観あるいは洗礼観をもっていた。つまり「私の肉を食べ私の血を飲む者は、永遠の命を有し、終わりの日にその人々を私は復活させる」（ヨハネ 6:53）という「未来終末論」は否定され、「私の肉を食べ私の血を飲む者は、私に宿り、私もまたその者のうちに宿る。（中略）先祖はマナを食べても死んだが、このパンを食べる者は永遠に生きる」（ヨハネ 6:56-58）という「現在終末論」の立場をとっている。この展望は、後述するように、未来は「永遠なもの」によって克服されるというキェルケゴールの思想と酷似している。

そして旧約に含まれる律法の理解をめぐって、『パイダゴゴス』の第一巻十一章には、キェルケゴールと同じ箇所が引用されている。すなわち「律法に守られてその囚人であった」²⁹と記されており、律法はイエス＝キリストの到来に向けての教僕者として与えられたもの、律法（＝旧約）がキリストの到来を準備するという理解に従っている。この関係性はこの講話における「願い」と「律法」の対応とも合致している。さらに『パイダゴゴス』の第一巻七章には、「教僕」とは第一に①導かれ学ぶ者、第二に②導き教える者、第三に③導きそのもの、そして第四に④教えられる事柄と記されており、明らかに「途方にくれた男」の四つの段階と同型的な構造を成している。

第三項 信仰の期待について

信仰の期待について語る時、私たちはまた一般の期待について語ることにもなるが、何も期待するものがない人々、心をかたくなにするほうが気楽であると考えた不幸な人々にこそ語られるべきことである。だが、キェルケゴールはこうした「惨めな知恵 *ussel Viisdom*」あるいは「傲慢な特権 *stolt Udmærkelse*」をもつ人々を「要求を所有しつつ留保している *forbeholdt sig at være i Besiddelse*」と述べ、「彼らに対しては語るべきであろうが、私はまだ期待している人々に向かって語りたと思う」とあらかじめ除外している³⁰。

人々の期待はまたさまざまであり、期待のすべてについて語ることは困難であるが、彼らは共通して何か未来のものを期待しているという点で共通している。キェルケゴールによれば「人々が未来に心奪われて現在を忘れるという嘆きは、未来を克服してはじめて現在へ戻

ることをとおして現在の内にある意義」(Ⅲ, s.29)が見いだされる。通常、未来を克服することはまったく不可能なことだと思われる。なぜなら、現在と争う者は一つの個物と争うのであり、一人の人間が時間的なものの中でただひたすらに刹那的な個物に彼の全力を振り絞り闘いを繰り返す。この場合、一人の人間が自分自身を知らず、自分の力を知らずに勝ち誇ったままに全生涯を進んでいくこともあり得るが、未来を克服する者は自分自身といつまでも未知のままにすることができない。換言すれば、未来を克服することは自分自身と戦って勝つということを要求されている。未来はその力をその人間自身から借りて、外から彼に対決しなければならない敵として現れる。そして、自分がどんなに強くあろうとも、自分自身以上に強い敵はいないということから、一人の人間が未来を戦う場合、彼は自分自身と戦うことになる。このとき経験的推論は何の役にも立たない。キェルケゴールによれば「①経験 **Erfaringen** とは二枚舌の友人であり、②仮定 **Gisningen** とは不実な道案内、③憶測 **Formodningen** とは霞んだ漠たる眼差し、そして④推論 **Slutningen** とは自分自身をはめてしまう罠」と四つの例を挙げている。その上、「経験は魂を①動揺させ **urørt**、仮定には②恐怖 **Frygten** が、憶測には③不安 **Angsten** が、推論には④心配 **Uroen**」の四つが住みついているという。経験による憶測の手がかりと仮定の導きによって、未来を克服しようとする者は、確かに武装しているわけではあるが、この武装は未来との闘争には不向きである。なぜなら、未来とは対象化できる個物ではなく、全体 (**Hele**)³¹だからである。

第四項 信仰は勝利を期待する

それでは、いかにして全体性として未来は克服可能となるのか。キェルケゴールによれば、全体性として未来は「永遠なもの **det Evige**」によって克服される。永遠は未来の根拠であり、人間のうちにある永遠な力とは、すなわち「信仰」のことである。したがって信仰の期待とは、未来を克服した勝利 (**Seier**) のことである。この勝利は常に現在に対して、一人の人間をより強くすることができる。なぜなら、信ずる者は現在に着手する以前に未来を仕上げてしまっているからである。

この講話では、キェルケゴールは信仰と勝利を結び付けて、「信仰が期待するものは勝利である」、「かくして、信仰は勝利を期待する」、「しかし、信仰は勝利を期待する」、「信仰者はこう言う。私は勝利を期待していると」という表現で段落の始まりをほぼ統一し、四つの段落に分け、信仰が期待するものは勝利である、ということについて段階的な説明を加えている。以下では、それぞれの段階について概説する。

第一段階：キェルケゴールは若者 (**Unge**)・心痛める者 (**Bekymrede**)・経験を積んだ者 (**erfarne Mand**) を対比させながら、それぞれの場合について分析している。

①若者は人生の諸々の煩わしさを味わっていないので、彼はすべての戦闘や誘惑において勝利を期待する。だが若者の期待がどんなに美しくあろうとも、それが信仰の期待でないのならば、彼自身のために世俗的な心の慰めを碎かなければならないのであって、彼

- が自分の無力を感じるように、彼を闘争へと呼び促さなければならない。なぜなら若者がすべてを失ってしまったと信じるときにこそ、彼に勝利の合図が送られるのである。
- ②心を痛める者は自分の損失を辛く感じるあまりに勝利を期待しない。過去の損失を常に身に着けているために、未来がせめて、自分の悲哀を静かにかかわり合うことができるように平和を与えてくれるのを、彼は期待する。
- ③経験を積んでいる者は両者（①と②）の態度を認めない。彼は若者が人生の諸々の心配事が訪ねてくるものだということを「或る程度まで」覚悟すべきであり、心痛める者は、時が貴重な薬を隠し持っているを「或る程度まで」思うべき、と考える。

そして若者が軽率でなければ、また心痛める者が絶望していなければ、この経験を積んだ者の話に彼らは耳を傾けるであろう。だが経験が語る「或る程度まで **til en vis Grad**」という言葉は、彼らを畏にはめてしまう。なぜなら、ただ一つの財だけは、或る程度まで失ってもかまわないというわけにはいかないのであり、これを失いさえすればすべての喜びまで失ってしまうものがある。それは信仰が期待する「勝利」である。

第二段階：第一段階の若者・心痛める者・経験を積んだ者のそれぞれの立場に暗に返答するようにして、キェルケゴールは「一つ **een**」という言葉を一三回用いている（Ⅲ, s.34）。

- ①若者に対しては「あなたは多くの勝利を願っているが、しかし信仰はただ一つのことだけを期待している」。
- ②心痛める者に対しては「なくてはならないものは一つだけである」。
- ③経験を積んだ者には「あなたが多くの勝利について語るならば、あなたは多くのものが必要であると語っていることと同じである。ただ一つのことだけが必要なのである」と述べている。言うまでもなく、「一つ」とは勝利のことである。

第三段階：勝利を期待して、自信に満ちている信仰者に対して、「疑い **Tvivlen**」は外的な観察を用いて、声の文化に基づいてリズムに載せながら雄弁に語り始める。まず冒頭において「私の聴講者よ」と呼びかけ、「真摯さ **Alvor**」というキーワードに「あなた **Du**」や「人生 **Livet**」という言葉を結び付けて、「あなたに人生の真摯さは何を教えたのか」「なんのために、人生の真摯さはあなたにそんなことを教えたのか」と問いかけてくる。続けて、リズムカルで弾むようにして、次のような累積的でたたみ掛ける。

それがあなたに教えたことは、あなたの願いが満たされなかったこと、あなたの欲求が鎮静されなかったこと、あなたの快樂がかなえられなかったこと、あなたの情欲が満足させられなかったことではないのか。

Ikke sandt, den lærte **Dig**, at **Dine** Ønsker ikke bleve opfyldte, at **Dine** Begjeringer ikke bleve mættede, at **Dine** Lyster ikke bleve adlydte, **Dine** Attraer ikke tilfredsstillede

一方が賞められれば、他方も賞められ、一方が叱られれば他方も叱られ、一方が罰せられれば、他方も罰せられるといったふうに、いつでも同じことを分有するとしても、それでも子供たちはまったく異なったことを学ぶかもしれないのである。

saaledes, at naar det ene blev udmærket, blev det **andet det ogsaa**, naar det ene blev irettesat, blev det **andet det ogsaa**, naar det ene blev straffet, blev det **andet det ogsaa**, saa kunde de dog lære aldeles forskellige Ting

だが、疑いの言うことは、それ自体が偽りであるばかりではなく、何よりも口に出してしまうことが偽りなのである。なぜなら、キェルケゴールによれば、人生の真摯さとは、「自信に満ちている者に対して何か説明や証言を求めるときには微笑んでいるようにと教え、うまくいかなかったことを他人が上手にやってのけたときにはもの悲しい喜びを味わせる」(Ⅲ, s.35) ものである。したがって、伝える代わりに沈黙することによって、大声をたてたりせずに孤独なる悲哀にじっと耐えることによって、心の安らぎが得られるのである。そうすれば、外から来る疑いはこの期待を妨げることはできない。

第四段階：疑いはそんな期待は妄想だと囁きかけるが、信仰の期待の中にある魂は自分自身の外へ出て行って世界に落ち込まないように守られている。何か個別的なものを期待する者は自分の期待に失望させられるかもしれないが、信仰者の場合はそうではない。信仰の期待は世界にあるのではなく、神の許にあるのである。したがって、全世界をもってしても奪い得ようのない期待なのであって、あらゆる瞬間ごとに、あらゆる悲痛よりも、期待の勝利がいっそう素晴らしく喜ばしく感じとられている。つまり、この期待が外的にとらえることのできない事態であり、内的にそのことを記述するほかないのである。そして記述することは説明することではない。もし説明できるものだとすればそれは自分自身の洞察力に基づいているのであって、神への信仰は、他の人々が他人を信じる場合と同程度にすぎないことになる。そうなれば、蓋然性の領域に引き込まれ、ひょっとしたら一人の人間をそれほどまでに信じるということは正しくなかったかもしれないということになる。信仰の期待に対しても、そんなものは放棄すべき強靱な確証が出てくる可能性さえありうる。これに反して、もし神を信じるのであれば、放棄しなければならぬような美しい空想や、違った説明ができるような変化してしまうというようなことは起こらない。この期待は欺くということがありえないのである。なぜなら未来を仕上げてしまった者こそが、全体的に分割されることなく現在の中にありうるのだから、人間がその勝利よりもさらにその先へ進むことを願うということがあるとすれば、人間はその勝利を失わねばならないからである。通常、未来は時間的・個別的なものに打ち勝つことによってのみ仕上げられる。だが、信仰者は自分の期待に対し、何の証明も要求しない。なぜなら何かを期待への証明とみなすならば、証明すると同時にまたこれを反駁する可能性も出てくるからである。このように、信仰は永遠に期待をしているのだから、時間的・個別的なものは信仰の期待を証明することも反駁することもできない。経験は信仰を否定する権能を決してもっていないのである。それが信仰の期待であり、失望させられることのないこの期待は、勝利なのである。

キェルケゴールは、この「途方にくれた男」の各段階が、『パイダゴゴス』の「教僕」に付する様々な呼び名と呼応するように全体をまとめている。つまり、

【教僕】

【途方にくれた男】

- | | | |
|-------------|---|--------------------|
| ①第一に導かれ学ぶ者 | と | 若者・心痛める者・経験を積んでいる者 |
| ②第二に導き教える者 | と | 三つの「一つ=勝利」 |
| ③第三に導きそのもの | と | 疑いに騙されず沈黙すること |
| ④第四に教えられる事柄 | と | 永遠なものとしての勝利 |

と対応付けが可能である。

そして講話の最後には、キェルケゴールは「遂には **omsider**」という言葉を取り上げ、教会で朗読される祈祷文の最後に書かれている「かくて遂には救いにあずかるであろう **og saa omsider vorde salige**」という言葉について、「この言葉がいかなる人間も他の人から学ぶのではなく、特別に神から、そして神によって学ぶしかない」(III, s.41)と結んでいる。これを『パイダゴゴス』第1巻6章と結び合わせれば、この学びとは永遠なる救い主の永遠なる救いであって、神は自ら招いた人々を知っており、招いた人々とは神が救った人々である。そして遂に訪れるこの救いとは、「イエス=キリストの後に従うこと」(27.1)、「この世で可能な限りにおいて、完全なものとなる」(29.1)と記されており、キェルケゴールの信仰理解とも合致する。

この講話の主題は、信仰が願いではなく、意志であるということに重点が置かれている。大枠は「四」の構造によって構成されており、「信仰」(肯定的な面)と「願い」(否定的な面)に大別される。今後、いずれの構造にも肯定と否定の面があらわれることを暗示している。そして、あらゆる「四」の構造をもつものには、信仰か、願いかのいずれかに選別可能である。また、本文中に「一つ」という言葉が三回使用されていることから、三位一体が連想されるが、「三」という構造は『十八箇の建徳的講話』全体を通じて、最も大きな支柱の役割を果たしている。若者・心痛める者・経験を積んだ者という区別には、それぞれの内面性における戦いが描かれており、「三」という構造は内面的なものを表現するのに用いられる。したがって、「肯定と否定」と「内面と外面」という二つの位相が今後展開されることになるであろう。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

「三」の構造：若者・心痛める者・経験を積んだ者の分析

「四」の構造：途方にくれた男の各段階、信仰としての「一つ」

信仰の換言、経験的推論とその働き、勝利への期待(四段落構成)

第二節 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(一)

第一項 「六」の構造

この講話の冒頭は次の祈りから始まる。

神よ、あなたの御手(Din Haand)より、私たちはすべてのものを受け取ろうと思います。あなたの御手(den)は、賢者らをその愚かさのうちに把え給う。あなたの御手(Din milde Haand)は生けるとし生け

るものを満たし給うために差し伸ばされており、(中略) **あなたの御手 (Din Haand)** を私たちからひき退げ給うようにみえることがありましても、それはただ**あなたが御手 (den)** を閉じ給うからであり、それは豊饒な祝福を隠し給わんがために、**あなたは御手 (den)** を閉じ給うだけなのであって、再び祝福をもって満たすために開き給わん (III, s.45)。

この祈りでは「あなたの御手」は六回使用されており、この講話全体の構造が六部に分けられることがすでに暗示している。実際、この講話で取り上げられている聖句(ヤコブの手紙 1章 17節~22節)は六節から構成されており、第 17 節の聖句をもって始まる段落は六つしか存在しない。どの段落もが一字一句違わずに、
<あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上から、光の父から下ってくる³²。父には変化とか回転の影とかいうものはない Al god Gave og al fuldkommen Gave er ovenfra, og kommer ned fra Lysenes Fader, hos hvilken er ikke Forandring eller Skygge af Omskiftelse> (以下、<*>と記す)

で始まっている。キェルケゴールは文脈に変化を齎すための決まり文句として、この聖句を使用している。これらの「六」という一致は偶然とは思えず、声の文化に基づいた書き言葉の役割を果たしていると思われる。以下では、各段落の内容と構造を概観する。

第一段落：キェルケゴールは、ヤコブの聖句を①誠実で誤ることのないもの、②吟味され確かめられたもの、③特別な強調をもって語られたもの、④訓戒に続いて語られたもの、⑤愚迷さを明らかにするに足る強力なもの、⑥思い違いをしている思想を止めるに足る強力なものとして唯六通りに言い換えている。

第二段落：<*>を繰り返し用いることによって、この言葉を一度も聞いたことがないような人々について、そのような人々が漫然と日々を送っている様子を再び六通りに表現している (III, s.47)。

- ①彼らは漫然と自分たちの道を歩んでゆく。
- ②彼らは前世と後世をつなぐ鎖の一環。
- ③彼らは時代の波とともに運ばれてゆく。
- ④彼らはそこから離れることを欲せず、自分が払うべきものを正直に与える。
- ⑤彼らの賢明で理にかなった計画はすべてうまくゆく。
- ⑥彼らの生活はなんの謎も持っていない。

そしてどの表現も「彼ら de hen, ere de, deres」という三人称を用いて表現されており、キェルケゴールによれば、彼らの生活は一つの謎 **Gaade** であり、夢 **Drøm** である。<*>の前節には<このことについて思い誤ってはならない>と記されているにもかかわらず、人々はこの警告に注意を払っている暇もなければ、この言葉に耳をかす余裕ももっていない。この言葉は難解ではないため、人々はこの言葉を容易に理解したと思い込んだあとに、より難しい思想を要求し、この言葉を捨て去ろうとするのである。だがキェルケゴールによれば、そのことこそが「この言葉を理解しなかったことを証明している」(III, s.47) のである。

第三段落：ヤコブの聖句を自分自身のものとして保持し理解している人々は、心痛める

人々や悲しめる人々であるとキェルケゴールは分析している。キェルケゴールによれば「彼らはこの使徒の言葉を聞き取り、それに注意を払い、自らの魂をこの言葉に沈潜させ、この言葉のために他のすべてを忘れることができるほど、ますます力づけられたと感じ、確信を深めるようになる」(Ⅲ, s.48)。この言葉はたしかに心痛める人々や悲しめる人々の心の信頼の念を喚起したのであるが、現実においてはその信頼の念も始終裏切られてばかりである。この言葉は彼らに、神の許まで飛翔できるほどの翼を与えたのだが、人生をわたる現実の歩みにおいては、何の助けにもならなかったと主張するであろう。機が熟すれば自分たちは救われるだろうというのが彼らの希望だが、天と地の間になんの調和も見いだせなかった。〈あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる〉という言葉で心のすべてを尽くして証言しても、その願いは拒絶されたように思われた。だから心痛める人々と悲しめる人々の魂は、謙虚を投げ捨てることなく反抗的にも粗暴にもならない場合と、反抗によって神を動かそうとする、二通りの立場に分かれるとキェルケゴールは分析している。

前者の場合、人々は謙虚な姿勢を保ちながら燃えるような要望をもって神を試みようとしているが、彼らの願いは成就されなかった。神の恩寵を現実のものにつくりかえようとしたのであるが、その可能性と確信を人々自身によって拒絶されたのである。つまり、もしその願いが叶えられたのなら、神は全能であることをやめなければならなかっただろうし、神の永遠の本質は捻じ曲げようと欲したのである。換言すれば、神を失い、神に対する自分自身の信頼を失うことを意味する。このとき魂のうちに柔和さが植え付けられ、救いに与らせることのできるあの言葉を謙虚に認めたことであろう。願いの代償として人々の心に「慰め *Trøst*」が創られたのであり、神は信仰を贈り給うたのである。このとき、神の抱く観念を自分の抱く観念と同じであるように欲したことについて、自分の態度が愚かであったことを悟ったのである。

後者の場合、反抗によって神を動かそうとする者は、自分自身の心に頑なになり、神をその隠れた神秘から呼び出させるはずだと信じているその思想に対して、「神はなんびとにも試みられ給わず」³³と聖書に書かれているとおり、神はその者の祈りに耳を傾けないであろう。そこで、天はそのような思い上がりに自ら閉ざしてしまうのであり、願う者が謙虚に身をかがめ、心の中で激しい悔恨の念にせめられないかぎり、天は再び開くことはない³⁴、ということはこの講話の冒頭の祈りが示しているのである。キェルケゴールによれば、このとき「神が人間を試み給うという思想は、人生を解明するはずだとする、その思い違いに対して人間は愕然とする」(Ⅲ, s.47)のである。謙虚に神の前に告白することで、人間は自分自身が傲慢な反抗的な思想によって誘惑されているのだと気づき、もっているはずの欲望に誘惑されることで、逆に欲望に所有されているのである。

キェルケゴールはこの段落においても「謙虚 *ydmyg*」という言葉が唯一回のみ使用している³⁵。おそらく、キェルケゴールはヤコブの中心的思想が1章21節の「はなはだしい悪を捨て去って、言葉を素直〔(希) *πραΰτητα*, (丁) *Sagtmodighed*〕に受け入れなさい」にあると見抜いていたのであろう。口語訳の場合「素直に受け入れなさい」と訳されている

が、ネストレ=アランの『ギリシア語新約聖書』³⁶に従えば $\pi\rho\alpha\upsilon\tau\eta\tau\iota$ の後に句読点が入っているので「素直」は前半の文章に掛かり、「素直に捨てて」と訳すこともできる³⁷。ただ、「素直」は前節の「怒り」³⁸と対極にある徳目として挙げられているので、文脈からして「素直さのうちに」は「捨て去って」よりも、「受け入れよ」の方に掛かると見た方が良さそう。ケルケゴールも「og med Sagtmodighed annammer Ordet」の前後に句読点を入れており、後者の文脈で理解している。

ヤコブの手紙は、信仰義認の教理を誤って理解しないために書かれたものである。ヤコブは改宗したユダヤ人にあてて書いているので、異教徒の罪（偶像崇拜や淫行）などよりも、むしろユダヤ人にありがちな罪（傲慢や貪欲）などを非難している。それに対して、パウロがローマ人への手紙を通して、異邦人に伝道していた期間が長く（『使徒行伝』によれば三回の伝道旅行を行った）、信仰義認とはイエス=キリストを信じる信仰を通して義人と呼ばれるようになることが強調され、そこで「教義を自分は心で信じるから、あえて行動しなくても良い」という誤った理解が生じたと思われる。パウロとヤコブの間に行いの価値について教義上の相違があるのではなく、教えを説く立場が異なるだけである。パウロは、人間が義とされるのは律法の義によるのではないと説き³⁹、ヤコブは信仰が義とされても、もしその信仰が愛と行いを伴っていないければ死んだ信仰であると教える⁴⁰。このことについては、パウロもそのように教えている⁴¹。ヤコブは、口だけの信仰は死んだ信仰ととらえ、行動する信仰こそ生きた信仰だという事実を知らせることを目的として、この手紙を書いたと思われる⁴²。ヤコブの手紙第2章にあるように、自分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、つまり心にある信仰のために善業が行われると理解すべきであろう。ヤコブは信仰と生き方が一致してこそ生きた信仰だと繰り返し指摘し、言葉と謙虚な態度の重要性を強調したのである。

ヤコブはく試みを耐え忍ぶ人は幸いである。それに打ち克てば、主がご自分を愛する人々に約束された命の冠を受けるからである⁴³と述べた後に、く試みの時に、「神が私を試みられる」と言っはならない。神は悪に誘われることもなく、また人を誘うこともないからである⁴⁴とすることも忘れなかった。このことは、この段落（第三段落）の二通りの立場を物語っている。この言葉は行動に目を向けさせることだけではなく、より重要なことに信仰の強さに比例して誘惑に陥りやすいということも告げている。誘惑とは神を試みることである。

「試み」には良い意味と悪い意味があり、良い場合は「試練」、悪い場合は「誘惑」と言われる。試練は神からやってくるが、誘惑というと、「悪魔の誘惑」や「サタン誘惑」など、悪が齎すものと考えられている。だが聖書においては、両者は一つである。パウロがく肉中の刺⁴⁵の患ったとき、必死になりくどうかこの病を取り去ってください⁴⁶と神に三度祈ったが、肉中の刺はく高慢にならないよう、私に与えられた肉体の一つの刺、それは高慢にならないようにと、私を打つ悪の使い⁴⁷と自分の高慢さに気づいたのである。だ

から、悪の誘惑と神の試練とは同じ内容の裏と表であり、むしろ喜んで自分の弱さと、侮辱と、危機と、迫害を誇ることで、〈わたしの恵みは弱いところに完全にあらわれる〉⁴⁶と理解される。たとえば、病気を通してよりよく人生の深みを知り、神の真理が分かり、いっそう強くされたのなら、まさにそれこそ神の試練にはかならない。しかし、病気によって、気が弱くなり、何もできなくなって、世を呪い、人をうらやみ、神の真理が分からなくなるなら、それは悪の誘惑である。同じ一つのことが試練ともなり誘惑ともなる。その他、貧乏、事故、別離などの不幸についても同じことが言える。だからパウロは〈わたしは弱い時にこそ強い〉⁴⁷と語ったのである。聖書が繰り返し述べるように〈神は忠実であるから力以上の試みには会わせたまわらない。あなたたちが試みに耐えそれに打ち克つ方法をも、ともに備えたもう〉⁴⁸という謙虚な忍耐の力を借りる必要があるとは言えないだろうか。

旧約聖書のヨブ記では、神は悪と話し合った上で、神のゆるしを得て、悪はヨブに不幸をもたらす。神は全能であり、すべてを司るのだから、悪も神を越えることはできず、見方によっては、悪も神の使いである。またイザヤの書には、〈わたしは光をつくり、また暗を創造し、繁栄をつくり、また禍を創造する〉⁴⁹という言葉もある。神が禍を創造するのは、罪を裁くためである。また詩篇には〈闇はわたしをおおい、わたしを囲む光は夜となれと、わたしが言っても、あなたには、闇も暗くはなく、夜も昼のように輝く。あなたには、闇も光も異なることはない〉⁵⁰と記されており、悪も闇ももろとも、神が手綱を握っている。だから「私を試みに会わせないで、悪しき者からお救いください」という願望は、人間の傲慢に過ぎない。イエスは荒野の誘惑において、悪魔に宮の天辺から飛び降りてみよ言われた時、〈あなたの神を試みてはならない〉⁵¹との言葉で撃退したが、それだけに、信仰者の生は神を試みる危険に晒されていることを意味している。換言すれば、信じる者の敬虔な態度も偶像に変わる可能性を指している。この誘惑の最たるものは、神から私たちを引き離し、世界の力の大きさや論理の絶対性を信じ込ませ、神の働き場をなくすことである。このような誘惑は二つの方向からやってくると考えられる。すなわち、一方は苦しみが非常に大きいものとなり、他方は快樂や富が非常に大きくなると起こる可能性である。苦しみが大きいと、神の大きな力を忘れる誘惑に陥り、また富や快樂があまりに大きいと、自分自身を高く持ち上げ、同様に神のことをほとんど考えなくなる。このような試みに勝つためには、自分で勝とうとする前に、祈ることが最良の方法である。つまり、〈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〉、自分自身が無に等しい存在であることを学び知ること、自分自身の力を過大に評価してしまう誘惑を打ち破ることができる。

第四段落：この段落では、キェルケゴールは〈*〉について分析している。キェルケゴールによれば、この言葉は分かり易く、また単純であるが、多くの人がこの言葉を正しく理解していない。ヤコブが「あらゆる善き賜物 *Al god Gave*」と「あらゆる完全な *Al fuldkommen Gave*」と二つの表現を用いているのは、前者は賜物が「不健全で有害な添加物を隠し持っていない祝福された果実 *der i sig ingen usund og skadelig Tilsætning skjuler*」であることを示し、後者は「受け取る個々の人間に対して、賜物がきわめて密接

な関係にある *den gode Gave under Guds Bistand træder til det enkelte Menneske, der modtager den*」ということを示している。この二つの表現には「善き賜物」から「完全な賜物」への順序関係が成立している。つまり、はじめは神の援助の下に、それ自体において「善きもの」が、受け取る際に個々の人間にとって害にも損失にもならない「完全なもの」に変わるのである。さらにキェルケゴールによれば、この二つの表現は「賜物は上から *Den er ovenfra*」と「光の父から *Fra Lysenes Fader*」という二つの表現にも対応している。ヤコブは「賜物は上から」と言い、それによって信仰者の思いを善きものの故郷である天へと向けるのである。また「光の父から」と言い、天から万物を貫く光輝をもって、神は人々の思いを理解しており、各々の人間の思いを汲んですべてが準備されている、と理解できる。すなわち「善きもの」から「完全なもの」にし給うことが示されている。

この聖句が訓戒しようとしていることはなんであろうか。神は天が包含している善き賜物を取り出し、折にふれ、或るときはこの人に多くを与え、或るときには少なく与え、また或る人には全然与えず、しかもこの賜物は善くかつ完全であるため、神に感謝するように指示しているのではない。それならば「神」に重点が置かれ、「愛の神、慈しみと慰めの神、善き賜物の施与者」などの表現をヤコブは付け加えたはずである。そうではなく、「父には変化とか回転の影とかいうものはない *hos hvem der ikke er Forandring eller Skygge af Omskiftelse*」という言葉に重点が置かれている。すなわち、ヤコブは人間が、神の心が冷たくあるいは弱くなる仕方で、神を誘惑する不安定な人間の心で神の本質をかき乱すことのないように警告を発しているのである。ヤコブが恐れているのは、人間が神を試みようとする思い違いであり、また神が試み給うとする人間の思い違いである。神は恒常不変であり、変転することなく同一であり続けるということである。つまり、神はいまなお変わることなく、いかなる瞬間にもあらゆる善きものを為し給い、謙虚な信仰する心をもつすべての人に対して、「あらゆるもの」が天から下るように与えられるのではなく、現にそこにある「あらゆるもの」を善き賜物から完全な賜物と為し給うということである。

キェルケゴールによれば、こうした神を試みようとする思い違いがつくられる一つの原因が、策謀的な「疑い *Tvivlen*」にあるという。疑いは心が認めたものに対して、声高になって、厚かましくも反抗することをしない。疑いはそれだけずる賢く、むしろ慎ましやかであればあるほど、自分の力が効果的に発揮されるということを知っている。キェルケゴールによれば、疑いは「この言葉は神からやってくるものはすべて善き賜物、完全な賜物であるということ、そして善き賜物、完全な賜物であるすべてのものは神からやってくるということ以外の何であるだろうか」(III, s.54f)と主張する。つまり、神からやってくるものが何であるか断定することができなければならぬか、あるいは真に善き賜物、完全な賜物とよばれるものは何であるかを断定することができなければならぬ、という疑問を投げかけるのである。この主張はごく自然で正当であるが、疑いはそれが人間の知性にとって断定することができないということもよく知っている。デカルトが明らかにしてきたかのように、疑いは「わからないもの」を永劫の忘却へゆだねられるべきだと要求し、言葉を表面的な論理的

説明で済ませ、同時にそのものを済んだものとしての位置づけを与えるのである⁵²。だから、疑いはヤコブの訓戒を口伝えの駄弁に変えてしまうのである。これに対して、キェルケゴールは声の文化の特徴である累積的表現を用いて、読者に向かって、六度にわたって次のように問いかける（Ⅲ, s.55）。

- ①あの言葉は主の一人の使徒に帰せられるものではないのだろうか。
- ②あの言葉は天の悪霊の軍勢に帰せられるものではないのだろうか。
- ③あの言葉がこの世のうちに宿なしとなり、住み家を見出さないというのは、あの言葉に宿っている呪いなのであろうか。
- ④あの言葉は人間を途方に暮れさせるのが使命なのであろうか。
- ⑤あの言葉は思想がみずから力尽きるまで努力し、しかも、少しも前進しないとといったような、あの不安にかられた心の動きを立ち止まらせることはできないのであろうか。
- ⑥あの言葉は別の方法がなければただ人間の思想を混乱させるにすぎないということによって、神は人間を誘惑し給うということなのであろうか。

ここでも「六」という構造は保持されている。これらの問いかけに対して、キェルケゴールはパウロの聖句「あらゆる神の被造物は感謝をこめて受け取られるときは善きものである」⁵³を掲げて、常に感謝すべきであるという信仰の厚さによって、世俗的な巧智や疑いが、地上的な有限な思い煩いであるとして、それらを克服できると告げる。ここでパウロが語っている感謝とは、或る人から他の人へ示されるような感謝ではなく、人間が感謝をこめて受け取るときにすべての贈物は善き賜物から完全な賜物へと変わる作用としての働きである。したがって、信仰者は何が神からやってくるのかということについて、途方に暮れたり、不安げに尋ねることはないのである。信仰者はただ一つのこと、つまり常に神に感謝することだけを学ぼうとすべきであり、それによって万物は神を愛する人々のために役立つものになるということ、あらゆる善き賜物から完全な賜物がやってくると理解することである。

そしてキェルケゴールは再び、「あなたは神に感謝を捧げたであろうか **har Du da takket Gud.**」と六度にわたって次のように読者に問いかける（Ⅲ, s.56f）。

- ①あなたがいかなる援助も必要としないとみえるほどに強かったとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。
- ②あなたの割り当てられた取り分が少なかったとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。
- ③あなたの割り当てられた取り分が苦悩であったとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。
- ④あなたの願いが拒まれたとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。
- ⑤あなた自身があなたの願いを拒まねばならなかったとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。
- ⑥人々があなたに不正を働き、あなたを侮辱したとき、あなたは神に感謝を捧げたであろうか。

キェルケゴールは、神に感謝することによって人々の不正が認められると言っているのではない。それが不正であったかどうかは、人間自身が決めることであるが、しかし、その不正と侮辱を神に還元し、自分自身の感謝の言葉によって、それを善き贈物から完全な賜物に変え、神の御手より受け取ることが人間の救いであり幸福である、そのように理解すべきではないだろうか。キェルケゴールは読者に対して、再々度、質問と答えを対にしながら、九回にわたる問いかけを行なっている。まずは九つの質問を続けたあとで、それぞれに対して批判的に答えている（Ⅲ, s.57f）。

【質問】

【答え】

- | | | |
|----------------------|---|------------------|
| ①勇気と信仰を持って神を愛したのか | — | 不実であった |
| ②毅然たる信仰深い戦士だったか | — | ぬるま湯のようにいい加減であった |
| ③自身に対して隠していたのか | — | 自身の害になるように用いた |
| ④理解するにはあまりに臆病だったか | — | こたえようとはしなかった |
| ⑤自身を訓戒したのか | — | 聞こうとはしなかった |
| ⑥謙虚な心は裁きに至らないと考えたか | — | 聞き流した |
| ⑦世に打ち勝っているということを考えたか | — | 誤解した |
| ⑧言葉を聖なるものとみなしたか | — | 代わりに新しい願いを持ち出した |
| ⑨心の中に秘蔵したのか | — | 怒るのに早かった |

そして質問と返答のそれぞれの全体のあとに、「深い苦痛からあなたみずからを請け出そうとは思わなかったのか villet løskjøbe Dig fra den dybe Smerte」という一文で締めくくられている。キェルケゴールによれば、もしもこうした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感謝する勇気、②理解する勇気、③愛において説明する勇気、④そして勇気をしっかりと受け止める信仰を得ていたであろう。なぜなら、これらの懸念のうちには、そこから請け出そうとする勇気があり、常に勇気をもつことを学ぶことによって、すべての贈物は善き賜物から完全な賜物へと変わるからである。

第五段落：もしある人間が、ヤコブの言葉を難しいと思うような機会がなかったのなら、あるいは常に自分自身に満足していたのならば、その人は受容的な態度をとるばかりで、感謝や勇気のない者は、善き賜物＝完全な賜物とは別な何かを受け取ることになるに違いない。キェルケゴールによれば、「或るものが同じものによらずに別なものによって完全に理解されることはありえない」（Ⅲ, s.59）。善きものが善きものとは別なものうちにあつて、いつまでも善くあり続けることはできないのである。第四段落の議論から神への感謝の念によって、あらゆるものが善き賜物となり、完全な賜物となることを説明してきたが、人間の感謝の念を生んだその愛も人間の不完全さに応じて愛しているのであって、その愛は受け取ったものを、その愛に応じて変えてしまうのである。だが人間は「常に感謝する」という謙虚な愛の表現以外に、これ以上高次な表現を持ち合わせていない。だから人間の愛は「悔恨の愛 Angerens」であり、悔恨の愛において神を愛し、感謝の念でさえも神から受け取るのである。この感謝の念は幼児への贈物のようなものであって、神が与えたものを再び私たちが

子供らしい喜びをもって、自分たちの贈物のように神へと捧げる。つまり、この反復は神が私たちを愛し給うということこそが本質的なことであって、主体は神の方にある。だから、ヤコブの言葉によって真に癒されるためには悔悟 (angerfulde) の魂が必要である。この言葉に対する乏しい、利己的な、勝手気ままな理解によって、人間みずからが自分を祝福から閉め出すことがないように注意しなければならない。また、願いを拒絶された者が、拒絶された願いというものは善き賜物=完全な賜物ではないと考えることによって、自らを祝福から閉め出すことも同様である。キェルケゴールが繰り返し「神はなにびとからも試みられ給わぬ」と言うように、この言葉を理解するには悔恨の痛みが必要であり、逆に自分の願望に固執することは神への誘惑に他ならない。だから罰が善き賜物=完全な賜物であるというように、この言葉を理解してはならない。この場合、罰を受ける者は神の怒りによって自分自身の理解を満足させようとしているのであって、その罰や出来事を自分自身のうちで位置づけようとしているのである。もしヤコブの言葉を理解することができなかつたとしても、この言葉を投げ捨てるようなことはせずに、なおこの言葉に対して漠然と希望を抱きながらひしひしとしがみついているかなければならない。キェルケゴールによれば、「このとき、外なる人は滅んでも、内なる人は新しくされていく Om da det udvortes Menneske end blev fordærvet, saa blev dog det indvortes Menneske fornyet」のである。悔恨は罰に対する感謝の念であるばかりではなく、摂理に対する感謝の念でもある。ただ罰を受けようと欲する者は、自らの不完全に応じて愛そうと欲しなかつた者である。

第六段落：だから、キェルケゴールは<今日のうちにも>⁵⁴という箇所を引用し、ヤコブの聖句の冒頭に<今日のうちにも、あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は光の父から下ってくる>と付け加えている。この言葉は『二つの建徳的講話』(1844年)において、焦燥の言葉「明日もあるさ imorgen er der atter en Dag」と比較して議論されている。キェルケゴールによれば、忍耐は「今日にも、と主は言われる endnu i Dag, siger Herren」という言葉を保持しなら、絶えず恐ろしい戦いに耐えている人間が遠くへ立ち去ってしまう前に慰める。後述するように、ヤコブの言葉は忍耐と決断を伴って、焦燥と臆病に戦いを挑む。

この講話の最後には、キェルケゴールはヤコブの言葉を八つの表現で讃えながら、講話全体を締めくくっている。すなわち、この言葉は①美しく skønne、②魅力的であり tiltalende、③感動的で bevægende、④穏やか husvalende、⑤慰めとなるもの trøsterige、⑥単純で eenfoldige、⑦分かり易く fattelige、⑧回癒力のあるもの helbredende、⑨健康に良いもの lægende である (III, s.62)。

この講話の内容は「あらゆる善き完全な賜物は上から下ってくること (=人間は無に等しいこと)」というヤコブの言葉を分析し、理解することに重点が置かれている。全体的には、「六」の構造によって構成されているが、例外的に「九」の構造もある。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

「六」の構造：ヤコブの言葉の換言

漠然と日々を送っている人々の様子

ヤコブの言葉が駄弁でないことに対する問いかけ
内面性に基づく神への感謝のあらわれ

「九」の構造：ヤコブの言葉の効能、
感謝を捧げて実践したのかという問いかけ

第二項 神の愛と人間の愛

旧約における愛の語源は不明だが、その概念を表すものとしての語根 אהב とその派生語である אהב, אהבים と אהבה が挙げられる⁵⁵。これらは七十人訳聖書では、多くは αγάπη [agápē] が用いられ、まれに世俗的な用法として φιλία [philia] (אהבהの訳として) などが用いられている。これらの語は人間や事物また行為について用いられ、世俗的な用法と啓蒙的・宗教的な用法がある。それに対し語根 אהב は動詞として⁵⁶、わずかな例外を除けば、愛の概念は助けを必要とする人間への「神の憐み」に限られ、そのことがしばしば「神の愛」を表すのに用いられている。実際、「憐れみ深い」(אמון) はほとんど神に対してのみ用いられ、「神が人びとを愛す」(אבב) は申命記 33:3 でしか見られない。

旧約においては、愛は根本的には自己犠牲でありながら、愛情を自分のものとするために、気に入った行為を実行しようとする恣意的感情を表している。神の愛を常に神の人格性と関連させながら、神の人格を予想し、神の言葉・律法・宮などに対する愛が、神の人格への愛に基礎を持っていると考えられる。また愛は人間性にとって欠くことのできない要素だと考えられ、社会関係の規範として用いられ、神の律法の権能と保護の下におかれたのである。それゆえくあなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない⁵⁷のような聖句は愛を用いた律法的文体を形成しているが、これは勧告の形であり、法的に描かれた「隣人」という概念を含んでいるが、法ではない。この段階では、社会立法の究極の目的は兄弟意識を守り、育て、喚起するような意識を持たせることである。だからこの愛の戒めの中には、敵への愛も含まれている。隣人が友人であろうと敵であろうと、それは愛の対象だからである。こうして律法という衣服に装われた愛の戒めは、律法を超えた倫理的生活態度を要請しているということから、律法そのものと矛盾に陥ることもある。

それにもかかわらず律法を愛で記述することは、旧約において愛が神との交わりにおいて欠くことのできない要素として、両者の距離を取り去る働きをなすものと考えられていたからである。神を愛するとは神を喜ばせ、激しく神を求めることである。神を愛する人たちは原則的に敬虔な人たちであり、その信念は素朴かつ純粹であって、神ゆえに神を求めている。愛は神の中に救いを認め、したがって神に対する信頼の最も堅い基礎をなすものである。神への愛(=人間の愛)について語る場合、行為とか成果が感情そのものよりも優位に立ち、それはまるで「愛すること」と「愛さないこと」が、人間の側の決断に委ねられているかのような印象を与える。そのような印象を与える顕著な例として、イエスが律法の中で最大のものと言われたく心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、神なる主を愛せよ⁵⁸がある。

律法的規定の対象になり得ないものがこの律法に規定されており、したがって、この律法が説く精神が欠けている人は誰もこのことを理解できない。ここで三度にわたって強調されている点は次のように要約すべきであろう。「あなたの信念が愛情によって規定され、そこから神への意向が生み出されるように、あなたの内なる力の全体を用いなさい。換言すれば、心（לבבך）と魂（נפשך）を捧げなければならない」ということである。この表現から、神を愛するということが人格的なものとして示されている。

それに対して、「神の愛」の告知は、旧約では民に対するものと、個人に対するものの二つが存在する。しかし、神が特定の個人を愛することについては、旧約では少ししか語られていない。「主に愛される者」という言葉はただ一回しか用いられていない⁵⁹。また「愛する」はソロモン王⁶⁰とクロス王⁶¹について三回用いられているに過ぎない。したがって、旧約では神の愛は根本的には個人とは関わりを持たないといっても差し支えないであろう。その背景には、人が個人的な運命について「我が主」と嘆願するとき、神の愛よりもその主権、高貴さといったものを先に考え、「我が」という語の中に神の愛に対する「願い」を隠したと考えられるからである。神への愛（＝人間の愛）、それは人間の信念（＝願い）の本質であって、信念があってから神の約束が与えられるのではなく、神の約束の言葉、神の愛があって、しかるのちに信念がこれを受け取る。この受け取りの反復こそが、神と人間の間をあらわす愛の業である。神の愛こそが、私たちの信念を通じて、私たちの愛の枠組みを拡張させるものであり、人間がもつ不安と闇を照らし出す⁶²。だから「知った」という言葉には、すでに「愛する」ということが含まれている。それは律法に基づく愛ではなく、預言者たちがそれぞれの物語で説明しようとした、神への意向が生み出されるような、信念の内なる力としての愛情である。

愛は元来、法的な指示を受けず、ただ感情を規定する内面的な意志だけが問題とされる倫理的な生活態度である。旧約の預言者たちは「父と子」あるいは「夫と妻」として、「神の愛」と「人間の愛」を物語として豊かに表現してきた。そこには、人間には計り知れない神の愛の先行性が示されている。神の積極的な呼びかけ、人間側の拒否、そこから生じる神の愛の苦悩、あるいは神の愛にこたえて、神を愛し恵みを受けるための苦しみなどを物語る出来事が語られている。旧約では「神の愛」と「人間の愛」の間に律法を置くことによって、理性的にその関係を解明しようとした。そのため、神と人間の間は律法に基づく奴隷関係となり、いわば、律法という通貨を使って「神の愛」と「人間の愛」は定量化され、取引ができるものとされたのである。こうして、旧約時代における神と人間の愛は、神との契約に基づく出来事を通じて啓示される。ここでは、「人間の愛」は神が義とされる具体的な愛の形を探っている段階である。旧約著者たちは、神の愛とは何か、神に対する愛がどのような形をとるべきか、律法がいかにして神の愛にそぐうものとなるのか自問自答し、神に対する燃えるような情熱を示している。その情熱はあらゆる問題や権力や脅迫にも屈せず、神が現れる時にまで忠実に、何者にも動かされず耐え忍ぶ苦難の情熱である。それを「人間の愛」と呼べば、宗教的真理に関するすべての問題を、この「人間の愛」で記述するほかなかった。

なぜなら、神の愛を人間が受け取るとき、この愛の受け取りの反復においてこそ、人間の愛の枠組みが拡張され、それに比例して受け取る「神の愛」も増大すると考えられたからである。

だが新約になると、このことは一層明確となる。イエスの出現により、これまでの事態が一変し、「神は愛である」⁶³、「互いに愛し合いなさい」という言葉のなかに、新約における愛の核心が示されている。イエスは、あらゆる戒めを生成し、あらゆる義が愛の中に尺度を見いだすというほど、愛を絶対的なものとして求めた。神への愛を人間の全存在の基礎におき、信頼をもって神にしがみつぎ、すべての思い煩いを神に委ね、その御手によって生きることである。新約において、初めて「神の愛」と「人間の愛」の本来の形が具体的に示される。前者が「赦し」であるのに対し、後者は「隣人愛」である。



イエスの来臨は神の業であり、そこには神の愛が最高度に示されている。この愛はイエスの地上生活が終わってからも働きつづけ⁶⁴、*<神は独り子を与えるほどこの世を愛した>*⁶⁵という聖句は人間が神の子となるために、イエスの死に同意することも辞さないほど、究極にまで徹底したものである。人間はイエスを信じて神の愛を受け入れるか、この愛を拒否する避けがたい岐路に立たされている。だが、神の愛に対する帰依は、論理的な思考をめぐらすことによって得られるものではなく、人間のなかに「新しい心」⁶⁶を造りだす賜物が必要になってくる。それが、この講話では*<あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上から、光の父から下ってくる>*と呼ばれているものである。この人間の愛とは、謙虚さと誠実さをもって、自分が無に等しい存在であることを学ぶということである。その結果、人間は神を愛することを通して人間を愛することを学ぶのである⁶⁷。隣人愛はこの人間の愛の実にほかならない。こうして神を介した、人 - 神 - 人関係が成立するのである。聖霊 (=内なる人) によってこそ、信仰者の心のなかにこの神の愛が注がれるのであり、この愛は人間をしっかりととらえ、もはや何ものもこれから引き離すことができない。人間の新たな愛は、この二つの力の合致によって引き起こされる。すなわち、ここに一人の人間の中に新しい生命が目覚めたこと、新しい愛が誕生し、新しい愛に満たされ、新しい愛に導かれつつ行動するということである。この思索は、神と人間との間には一定の距離が保持されていて、神の愛を人間が近づけない世界に迫いやるか、あるいは神を人間と同じ次元におこうとして、神の愛をまったく人間的な愛に下落させてしまうか、相反する極端な考え方のいずれでもない。神は自らすすんで人間と愛の対話をおこなっており、人間は謙虚さをもって、この畏敬の神秘に深く入ってゆかなければならない。

第二章 『三つの建徳的講話』 (1843 年)

1843 年 5 月 16 日に刊行された『二つの建徳的講話』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 *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、1843 年 10 月 16 日⁶⁸に刊行された『三つの建徳的講話』の序文にも「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 *hiin Enkelte* を見つけるであろう」と記されている。さらに、この講話が、「声高く読まれるためのもの *der med sin Stemme løser Skriftegenes Fortryllelse*」であり、「あの好意に満ちた人 *velvillige Menneske*」という別な表現を用いて、あの好意に満ちた人が自分の声で文字の魔法を解いてくれる、と声の文化を想定して書かれていることがはっきりと読み取れる。ここでも『二つの建徳的講話』で用いられた「かの単独者」とこの講話における「あの好意に満ちた人」は並列的な関係性を保っている。

『二つの建徳的講話』

両腕をさしのべるところのかの単独者
親切にこの書を受け取ってくれるかの単独者

『三つの建徳的講話』

私の隠れ家とよぶあの好意に満ちた人
多く私のために尽くしてくれるあの好意に満ちた人

上記とこの二か所を合わせて三回登場している。さらに、ケルケゴールが『二つの建徳的講話』で「私の読者 *min Læser*」と呼ぶ箇所が、ここでは「忠実な使者 *trofast Sendebud*⁶⁹」に言い換えられており（それぞれ 1 回のみ使用）、同型的な構造を保っている。

第一節 愛は多くの罪をおおう（一） —愛と罪：「三」、「五」、「七」の構造—

『三つの建徳的講話』は『愛は多くの罪をおおう』という講話ではじまる。冒頭には愛とは何かについて、人間を

- ①偉大なものになっているもの。
- ②全世界よりもなお強くしているもの。
- ③幼児よりもなお弱くしているもの。
- ④岩よりもなお揺ぎなきものになっているもの。
- ⑤蠟よりもなお柔らかくするもの。

という五つの表現を用いて愛を讃えている。このことは、これからはじまる講話の内容が「五」の構造によって組み立てられ、講話そのものの主軸が「五」という指標をもつことを暗示している。このあとには、「すべてのものよりも古きもの *der er ældre end Alt*」から「決して別なものにならないもの *der aldrig bliver noget Andet*」に至るまで、十七個にわたる愛についての換喩が語られる。いずれの換喩も「～（もの）は何であろうか、それは愛である」という決まり文句的用法が使用されており、全体として一つの塊を形成している（III, s.303f）。

- ①すべてのものよりも古きもの。

- ②すべてのものよりも生き延びるもの。
- ③奪い取られることはできないが、みずからすべてを奪い取るもの。
- ④与えられることはできないが、みずからすべてを与えるもの。
- ⑤すべてのものが見捨てるとき、変ることなく存在するもの。
- ⑥いかなる慰めもうまくいかないとき、慰めてくれるもの。
- ⑦すべてのものが変化するとき、持続しているもの。
- ⑧不完全なものが取り除かれるとき、なおとどまっているもの。
- ⑨予言が黙り込んでしまうとき、証言するもの。
- ⑩幻が消滅するとき、消えることのないもの。
- ⑪不可解な話が終わるとき、説明するもの。
- ⑫あり余るほどの贈物に祝福を授けるもの。
- ⑬天使の談話において重きをなすもの。
- ⑭寡婦の贈物をあり余るほどにするもの。
- ⑮愚直な者の話を知恵あるものにするもの。
- ⑯すべてが変わっても、決して変わることはないもの。
- ⑰決して別なものにならないもの。

それではキリスト教において、何が愛を特別なものにさせているのか。異邦人さえも愛の美と愛の力を誉め讃えているが、異邦人の愛は何か別なものに代替可能であるのに対して、キリスト教の場合にはそれが不可能である。キェルケゴールによれば、「異邦人のすべての愛の中には復讐（Hævnen）が隠れている」（Ⅲ, s.304）。異邦人の愛についての思想がお粗末であり、自己本位でわがまますぎることについて、キェルケゴールは七つの換喩を用いて、そのことを表現している（Ⅲ, s.304）。

- ①復讐が隠れていたことに、何の不思議があらうか。
- ②追放されてはいなかったことに、何の不思議があらうか。
- ③敵がひそかに活動していたことに、何の不思議があらうか。
- ④怒りがこっそりと待ち伏せし、機会を窺っていたことに何の不思議があらうか。
- ⑤怒りが突然爆発して荒れ狂ったことに何の不思議があらうか。
- ⑥禁断の甘味を吸い込み、そのため魂に怒りが充満したことに何の不思議があらうか。
- ⑦いかなる愛も幸福ではなかったことに何の不思議があらうか。

異邦人は好意的に人間に愛の喜びを贈り与えたその権力のうちに、嫉ましげな復讐と怒りを甘美なものとして自分のところにとっておいたのである。キェルケゴールは、ここでユダヤ人を念頭において語っており、「敬虔なユダヤ人さえも愛への証言をしたのであるが、彼の愛は変化と有為転変の子であった」（Ⅲ, s.304）と述べている。ユダヤ教徒は復讐を神に委ねたとしても、彼らの魂は復讐の甘美さを忘れることはできない。神に復讐を委ねることのうちに、神の復讐の方が人間的な復讐よりも恐ろしいものであるということ、神が幾世代にもわたって呪うことができる、という認識もまた復讐の甘美さに他ならないからである。

キェルケゴールによれば、ユダヤ教の愛⁷⁰は、

- ①不安がいつでも片目を開いていることを、
- ②怒りがひそやかに坐りながら勘定していたことを、
- ③最後の時が来るまではいかなる愛も幸福ではなかった。

と分析している(Ⅲ, s.305)。キェルケゴールは三つの例を引き合いに出すことによって、「三」という指標をたどって『四つの建徳的講話』(1843年)における三つ目の講話(本論文の第三章三節を参照せよ)を思い起こすように仕向けていると思われる。「与える者」と「受け取る者」の差異はこのようにして誕生する。

キェルケゴールは、ユダヤ教の愛を分析した段落と冒頭部分が全く同じ文章⁷¹ではじまる段落を別に設けて、今度はユダヤ教の愛とキリスト教の愛を対比させている。後者の段落ではキリスト教の愛に関する五つの説明が挙げられている(ユダヤ教の「三」からキリスト教の「五」に変化している)。キェルケゴールによれば、キリスト教の愛は

- ①すべてを与えはするが、理由として要求するようなものは何も持っていない愛、
- ②何もかも要求せず、それゆえ失うようなものは何も持っていない愛、
- ③祝福し、そして呪われるときにも祝福する愛、
- ④自分の隣人を愛し、敵をも自分の隣人であるとする愛、
- ⑤みずからを慰めることによって、主に復讐を委ねる愛、

と説明している(Ⅲ, s.305)。そして、この愛はペテロの言葉(ペテロの第一の手紙4:7-12)を通じて、つまり<愛は多くの罪をおおう>⁷²と語ることによって、愛の力が証言されるのである。

そこで、愛はいかにして多くの罪をおおうかについて熟考してみることによって、ペテロの言葉を考察する。キェルケゴールによれば、次のような五つのやり方でこの言葉について語るべきである(Ⅲ, s.305)。

- ① 人間がこれに向かって努力するように定められている目標。
- ② 決心させるような絶好のチャンスとして利用する。
- ③ 怠けている者を競争し始めるように促す。
- ④ 始めている者により素早く疾走するように促す。
- ⑤ 疾走している者に完全な者をめざして急き立てる。

換言すれば、「復讐は甘美である」と言うような不完全な者に向かって、ペテロの言葉は語られるべきである。キェルケゴールは再び、五つの例を挙げて、次のような者たちに語るべきであると主張する(以下の「復讐の甘美(さ)」は筆者が補った)(Ⅲ, s.306)。

- ① 復讐の甘美さが持つ「萌芽(Børnelærdom)」について知っている者たち。
- ② 復讐は甘美であることを忘れられない者たち。
- ③ 復讐の甘美さを真理として長々と熱心に老練に解釈している者たち。
- ④ 復讐を主に委ねることのできない者たち。
- ⑤ 復讐を主に委ねたからといって、きっぱりと思いついたわけではない者たち。

さらに、そのための課題として、キェルケゴールは七つの課題を設定する（Ⅲ, s.306）。

- ① 悔恨した敵を自分の隣人とするほどまでに赦すこと。
- ② 敵が栄えてもその耳は嫉妬の囁きを聞かず、敵が不運に陥ってもそれが自分の敵であることを忘れてしまっていたほどに愛すること。
- ③ 巧妙に人々の欠点を見つけたり、知識を濫用して人を裁いたり、好奇心によって隣人の心を傷つけたりする、或る種の狡猾な利口さに警戒すること。
- ④ どの人にも、キリスト教の愛をめざして努力するように訓戒すること。
- ⑤ どの人にも、自分自身を裁くことで他人を裁くことを忘れるように訓戒すること。
- ⑥ どの人にも、人を裁いたり弾劾したりしないように警告すること。
- ⑦ 他人に呪いを念じることで、恐ろしい神の怒りを自分自身の上を集めることのないように訓戒すること。

こんなふうにして、ペテロの言葉は語られるべきなのである。しかしキェルケゴール自身も認めているように、これは非常に難しいことで、そのように語ってしまうことで語った内容に反して行動することになりかねない、つまり他人を裁くようになりかねないのである。そもそも、語る者自身が自分自身を裁くということも非常に難しいことであって、そのために聞く者に誤解を招いたり、他人を当惑させてしまうことがしばしばある。そこで、この講話では、キェルケゴールは次善の策として、この奇跡的なことを成し遂げる「愛の力を説明し、賞賛すること *ville vi udvikle og prise den Kjerlighed*」に課題を再設定する。そして不完全な人々ではなく、むしろ完全な人々に対して語りかけるように変更する。なぜなら、その方が容易く語ることができるのであり、またペテロの言葉は「①欺瞞的な詩的な表現方法ではなく、②厚かましい感情表出でもなく、③信頼に満ちた思想であり、④理解されるべき妥当的な証言で、⑤私たちの魂を休息させる」（Ⅲ, s.307）ものであるから、なんら人々に差別を設けていないからである。この講話は、自分を完全なものと感じていない者にも、ペテロの言葉にふさわしくないことを確認した者にも、それがすべての人々にあてはまることであつたとしても、同じことを語りかける。

キェルケゴールは「愛は多くの罪をおおう」という言葉を決まり文句として、七つの段落の冒頭に繰り返し用いており、愛の力について解説している。以下では、各段落の内容と構造を概観する。

第一段落：古くから愛が人を盲目にすることは知られている。また清い人には、すべてのものが清いとも言われているとおりに、「愛は多くの罪をおおう」という言葉は、愛すれば愛するほどに、すべてのものがますます愛でおおわれることを意味している。換言すれば、「愛が愛する者の魂に所を得てから、初めて愛する者は盲目となったのであり、その愛が愛する者のうちで勝利をおさめていくにつれて、ますますその者は盲目となる」（Ⅲ, s.307）のである。だからと言って、愛する者は、自分を欺いて実際に見えるものを見ようとしていない、あるいは生まれつき盲目であるということの意味しない。愛することのうちには、遂には、もう罪を知ることさえなくなってしまうような事態が起こるのである。

それゆえ、重要なことは何を見るかではなく、どのように見るかということにある。なぜなら、ここでは観察することは発見することにつながるということだけではなく、同時に創り出すことでもあり、観察者自身がどのように観察するかが決定的なことである。同一のものについて、一方は他方が隠しているものを見つけ出すことがある。このようなことは対象が外的世界に属している場合には起こりにくく、外的世界では対象物と観察者は一般に独立であると考えられる。だが、観察対象が内的な精神の世界に属していればいるほど、観察者自身がますます重要になってくる。キェルケゴールによれば、その理由は「精神的なものはすべて自由 (Frihed) によってのみ、わがものとされる」(III, s.308) からである。換言すれば、自由があるということによって、それは創り出されるということになる。この場合、観察を不純にするものはすべて内からでてくるものであって、キェルケゴールの言葉では「内から悪しき眼が出て来る *indvortes fra udgaaer et ondt Øie*」ということである。その結果、悪しき眼は愛には見えない多くのものを見つけ出し、神の好意も不正と見なすであろう。なぜなら、悪しき眼は神を見たことのないものだからである。こうして、内なるものが、人間が何を見つけ出し、また何を隠すかを決定する。キェルケゴールは人間の心のうちにとどのようなものが住まうかについて、次の五つの場合について分析している (III, s.308f)。

- ① 罪の欲望が住まうとき、眼は多くの罪を見つけ出すため、罪はますます多くなる。なぜなら、眼は肉体の光であるが、光が闇ならば、闇は広がるばかりだからである⁷³。
- ② 罪の不安が住まうとき、耳は多くの罪を見つけ出すため、罪はますます多くなる。なぜなら、悪人は眼を伏せて耳で聞くからである⁷⁴。
- ③ 短慮が住まうとき、人は多くの罪を見つけ出すことに急となる。なぜなら、話半分に大慌てにとらえるからである。
- ④ 恐れが住まうとき、人は多くの罪、欺瞞や陰謀を見つけ出す。なぜなら、すべてのものには落とし穴、影としてとらえるからである。
- ⑤ だが愛が住まうとき、眼と耳は閉ざされているため、罪のあからさまな業や辛辣な嘲弄を見たり聞いたりすることがなく、そのため罪を見つけ出すことはないのである。そして愛する者は「一つの善き場所を与え、一つの善き意味を与え *han giver det et godt Sted, og en god Mening*」ようにするから、性急な言葉を聞くことはなく、ゆっくり理解することに努める。

第二段落：それでは愛は欺かれているのか。愛は決して欺かれはしないのである。キェルケゴールは心に住まう三つの悪いもの⁷⁵について、愛が住む場合と対比させながら、愛がこれらを克服する状態を示している (III, s.310f)。

- ① 吝嗇が住むとき、眼は何を取り戻せるかじっと見張っている。
愛が住むなら、眼は贈物を見るのではなく、神へじっとそそがれる。
- ② 嫉妬が住むとき、清いものから汚れたものをおびき出そうとする。
愛が住むなら、汚れたものの中に善を育てていく力をもっている。
- ③ 憎しみが住むとき、罪の多くの欲望が憎しみを慕い求めるようにして待ち伏せている。

愛が住むなら、罪は遙かかなたへ逃げ去り、もはや罪を眼にすることもない。だが、果たして思慮分別は多くの罪を理解するのと同じように愛をも理解できるのか。それとも知性が見つけ出そうと出さないとにかかわらず、愛は多くの罪があることを認めるのか。キェルケゴールは、隠れたる罪を見つけ出し追跡していくのに、知性と愛の一方が他方よりもいっそう真実であるということはないと主張している⁷⁶。そして、仮に第三の方法というものがあって、多くの罪について知性で知るのではなく、また愛で知らないままでもなく、この方法で多くの罪について知るようになるのだとしたら、そのような知識は非人間的知識 (umenneskelig Viden) であるという。したがって、多くの罪を知る (あるいは愛で罪をおおう) ということについて、次の真理表が成り立つ。

知性で理解	愛で理解	知識で罪を知る＝愛で罪をおおう
真	偽	偽
偽	真	偽
偽	偽	偽 (非人間的知識)
真	真	真

したがって残された可能性は、知性で多くの罪を見つけ出すことも、愛が多くの罪をおおうことも同じように「真」である。「愛が多くの罪をおおう」という表現は比喻でもレトリック的表現でもなく、正真正銘その通りなのである。

第三段落：罪は可算的に増加するのに対して、愛は非可算的に前もって多くの罪をおおう。キェルケゴールによれば、罪を減らす人 (der formindsker Synder) は「多くの罪をおおっているのであり、自らが罪を犯さないということと、他人が罪を犯さないように防いでやることによって、二重に罪をおおっている」(III, s.312) のである。つまり、一つの瞬間において罪を犯すことをやめ、また罪を犯さないように防いでやるだけなのであって、別の瞬間には罪を犯す可能性が残されている。こうして、一つの罪は可算的⁷⁷に多くの罪を生み、罪はますます多種多様と増えていくが、無数の罪を数え上げることはできる (ある数としてそれを示すことはできないが)。それに対して、罪人をその迷い道から引きもどすのは、愛によって罪がおおわれた場合である。このとき、愛は前もって多くの罪の全体をおおうことによって、その多くの罪をおおうことが可能となる⁷⁸。

第四段落：愛は多くの罪をおおうすべをわきまえている。キェルケゴールは三つの比喻を用いて、罪に対する愛の優位性をたとえている (III, s.312)。

- ① 愛が傷ついた葦を見ると、葦が重圧の下でつぶされないようにわきまえている。
- ② 愛がくすぶっている燈心を見ると、焰が消えないようにわきまえている。
- ③ 愛は多くの罪に打ち勝ったとき、再び多くの罪をおおうすべをわきまえている。

そして、さらに五つの比喻を用いて、罪の抵抗に対して、愛がすべてを忘れ、迷える者自身にもすべてを忘れさせるすべを次のようにたとえている (III, s.312)。

- ① 罪が愛に反抗するとき、愛は倦むことなくすべてを信じ、すべてに耐える。
- ② 罪が愛に対して心閉ざし、解放されることを願うとき、愛は祝福し呪うことはない。

- ③ 罪が嫉妬して愛を憎むとき、愛は祈りを見いだすだけである。
- ④ 罪が愛自身に罪を犯させようとするとき、愛は戒めを見いだすだけである。
- ⑤ 祈りや戒めが罪を怒らせ、それが多くの罪を犯す動機となるとき、愛は無言のままに妻のように救うのである。

そして再び、三つの比喩を用いて、愛が罪に打ち勝つ様子をたとえている（Ⅲ, s.313）。

- ① 罪は愛を突き離し、一マイル行かせようとするが、愛は二マイルも行ったのである。
- ② 罪は愛の右頬を打ったが、愛はもう一方の頬をさし出した。
- ③ 罪は愛の上着を奪ったが、愛は外套をも与えた。

キェルケゴールは、明らかに罪と愛の働きかけを並列的に並べているが、愛にその重点が置かれている。罪に着目している場合には「三」の構造を、愛の業には「五」の構造が保持されている。そして、さらにキェルケゴールは「愛は 7 度の 70 倍も赦すことができる **Kjerlighed kunde tilgive 70 Gange 7 Gange**」と記しているおり、七つの段落を用いて愛の力について解説していることと対応させている。人間のうちに善き感情をも食い尽くしてしまう罪の力に対抗すべく、罪を餓死させてしまう力こそが多くの罪をおおう愛の力である。愛の力は前もって罪をおおうことで、実無限の赦しが可算無限の罪を克服することを可能にしている。

第五段落：この世で愛が勝利を得たとしたら、すべてが愛において完成される。だが、知性はいつも人間を意気消沈させ、賢明さ（**Kløgt**）に満足しきっているため、愛の力を把握するだけの心を持っていないのである。知性は、罪の多様な相を描き出すすべをわきまえている賢明さを賞賛しているが、そのような知識を獲得できた愛の力を信じる勇氣に欠けているのである。キェルケゴールは、こうした知性の、愛を理解しない悲劇的観点を次の五つに分析している（Ⅲ, s.313f）。

- ① 愛の敬虔なる無知。
- ② 美しくはあるが、くだらぬ話。
- ③ 感激的な愚かしさ。
- ④ 「無信仰にとってなんの役にもたない」と主張すること。
- ⑤ 「無信仰の方が本当は愛よりも大きな力をもっている」と考えること。

第六段落：愛は他人の罪のために祈るものである。キェルケゴールは、アブラハムが神に向かってソドムとゴムラを救うために懇願したことを例に挙げて、そのとき、アブラハムは多くの罪をおおったと説明している。アブラハムは義人の数を数えあげる⁷⁹ことによって、多くの罪人がいることを神に忘れさせようとしたのである。このとき、多くの罪をおおう愛は人間よりも偉大であり、＜天使たちをさえ裁くほどに偉大である＞⁸⁰とキェルケゴールは述べている。

第七段落：罪をおおう愛の力は、すべての人々についてあてはまることである。無信仰が愛のもとに住んでいたとしても、愛の力には何ら変わりはない。つまり、愛は人の罪を暴くことはせず、愛みずからがそのことで愛する者を責める者としてしまい、新たな罪を犯す

可能性を生み出さない。イエスが罪ある女に向かって「私もあなたを罰しない。行け、これからはもう罪を犯さぬように」⁸¹と言われたように、罪への罰は新しい罪を生むが、愛はただただ多くの罪をおおうだけである⁸²。

この講話の主題は、キリスト教の愛の特性と効能を述べ、ユダヤ教の愛や罪・知性と比較することである。キリスト教の愛とそれと相対するものには、「五」の構造が使用され、主軸の役割を果たしている。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

「三」の構造：ユダヤ教の愛、吝嗇・嫉妬・憎しみが心に住まうとき

心に愛が住まうとき、罪に対する愛の優位性、罪に打ち勝つ愛

「五」の構造：キリスト教の愛、愛の役割、愛は耐える、

復讐の甘美さ、愛を理解しない知性

「七」の構造：愛の外面的な課題、異邦人の愛、愛の分析（七つの段落）

例外的に「六」と「十七」の構造も僅かに登場している。

「六」の構造：愛の一般的な換言、ペテロの言葉の換言

「十七」の構造：愛についての換喩

第二節 愛は多くの罪をおおう（二） —愛の業：対と「三」の構造—

『三つの建徳的講話』の第二講話は、第一講話に引き続き、同じ題「愛は多くの罪をおおう」が掲げられている。ここでは、ペテロの言葉（ペテロの第一の手紙 4:7-12）を分析することを通じて、愛の力の特質と構造が語られる。

そもそも、人間的な講話と使徒の講話の決定的な違いについて、キェルケゴールは前者が「聞き手を立ちどまらせて休息するように招く」のに対して、後者は「火をたきつけて励ますようであり、すばやく霊の武具（Aandens Vaaben）を身に着けさせる」（Ⅲ, s.318）ことが目的であると分析している。ペテロの言葉も、「万物の終わりが近づいている」⁸³とはじまるように、いつでも急を要することからいやが上にも燃えあがらせている。キェルケゴールによれば、使徒の講話には常に二つの見方が存しており、「一方は、昼を有効に使うべきであるという考えと、他方は万物の終わりが近づいているという考え」（Ⅲ, s.318）である。ペテロの言葉の場合にも、「万物の終わりが近づいている」（4:7の前半）に対して「だから、心を確かにし、身を慎んで、努めて祈りなさい」（4:7の後半）が呼応している。この「だから oũv」は単に前半の聖句が原因・理由であることを示す接続詞ではなく、万物の終わりが近づいているという恐ろしい事態を吐露しながらも、他方では、そんな恐ろしいことが忘れられてしまったかのように、願ってもない機会として自分の愛を証明することを知っているのである（i.e.昼を有効に使うこと）。その証拠に、次の聖句は

- ①「なによりもまず互いの愛を熱く保ちなさい、愛は多くの罪をおおうものである」（4:8）という訓戒がそのあとに続き、
- ②「不平を言わずに互いにもてなし合いなさい」（4:9）という訓戒がさらに続くのである。

キェルケゴールによれば、「終わり」という告知をしてから訓戒を付け加える、このような「使徒の不安定はあらゆる人間的な思慮分別よりももっと高次なもの」(Ⅲ, s.319)であり、まさに使徒の権能と知恵を示すものである。ペテロは終わりの日に、審判を受けることがどの人間にも定まっていることから、そのための準備を聞き手に要求している。つまり、<愛は多くの罪をおおう> (4:8) という不安を克服するだけの力強い慰めの言葉を付け加えることも忘れなかったのである。

キェルケゴールの分析による「昼を有効に使う」とは、この準備のことであり、この準備の完成こそが愛の業である。愛は最後の裁きのうち勝つ唯一のものであって、また最後まで人間のうちにとどまっているものである。あらゆる混乱・思想・不安が人間のうちに現れるとき、キェルケゴールによれば、愛は人間に向かって「我慢せよ。私は君のもとにとどまって共に証言する。そして私の証言は混乱を克服するだろう *hav blot Taalmodighed, jeg bliver hos Dig, og vidner med Dig, og mit Vidnesbyrd skal dog overvinde Forvirringen*」(Ⅲ, s.320f) と告げる。たとえ最後の審判において、愛が人間に無罪の判決を下すことができないとしても、愛はかけがえのない慰めを持ちながら単独者を見捨てることなくとどまり続ける。しかし、「愛を持つ者」⇒「完全である」と考えることによって、この聖句と自分自身を賢く欺いてはならない。そのように、単純に考えることでペテロの言葉を改ざんしてはならない。なぜなら、この言葉によれば、自分自身のうちに罪を見いださない者には、また慰めてもらうことを欲しない傲慢な者には、愛は何の役にも立たないからである。換言すれば、多くの罪が存するその心のうちに愛が住まうとき、愛の慰めは多くの罪をおおう力をもっているのである。

それでは、この慰めがどのような事態か、キェルケゴールの分析を通じてそのことを探ってみたい。キェルケゴールによれば「愛はひとり者のもとでさえ多くの罪を見つけ出す *Kjerlighed opdager jo netop hos Een selv Synders Mangfoldighed*」のであり、この講話では三種の人間を考察の対象にして、おのおのの者も愛に掴まってしまう様子が記されている (Ⅲ, s.321f)。

- ① 自分の完全さに思いあがることもなく、重圧的な意識や束縛されたことも感じないでいる者は、気楽に苦労もなく青春の楽しい気分身を任せているうちに愛に掴まってしまう、さまざまな仕方自分自身の不完全さと弱さが暴かれてしまう。
- ② 思慮深く、知性の吟味をも恐れず、人々から誉を受け、自足の念を得ている者は、知性の厳しい裁きには持ちこたえることができても、愛の優しい裁きには耐えることができなかった。
- ③ 自分自身に厳しく、天国には正義が存在するという知恵に対する理解を得た義人の場合は、自分自身がただしいと思ったから、愛は彼を見下ろしたのである。

このようにして、愛は一瞬のうちに隠れた罪を見つけ出すのであり、前もって未来においても多くの罪が増大していることを捕らえるかのようなのである。彼らは、自分の身を守るために多く働かなければならないこと、多くを諦めなければならぬことを知っていたが、それと

同時にそれぞれの戦いにおいて何を得たのかということもよく知っている。そこで、天には正義が存在するという知恵に対する理解を得たのである。このとき、(悔恨の)愛は彼らを掴まえた。すなわち、三者とも愛に気遣うようになり、これまでまったく知らなかった恐れとおののきを感じるようになった。だが、人間の心に恐れとおののきを吹き込むような愛が、いかにして多くの罪をおおうことができるというのだろうか。キェルケゴールは、愛に気遣うようになった状態を

- ① 愛とは眠っている間にみる夜の夢。
- ② 愛とはすべてが忘れられているような麻痺状態。

にたとえている。そして愛について、上記の三者は、それぞれ①「青春の軽薄な気分」、②「大人の自省」、③「人間の独善」を維持する方が良い、と愛を軽蔑的に決めつけることもあるだろう。だがキェルケゴールによれば、愛が夢と呼ばれるとしたら、「愛のこの最初の苦痛は落ち着かない、不安に満ちた夢 *denne dens første Smerte er en urolig og angstfuld Drøm*」であり、この苦しみにあいて、①知恵、②思慮分別、③心の平和、④天国の至福と⑤生命が購われる (III, s.323)。これを愛の働きの第一段階と呼ぶことにする。この夢は、多くの罪をおおう愛のなかで至福の目覚めをもって終わるのである。

愛はすべてを奪うことで第二段階に移行する。愛は人間の完全さと不完全さを同時に奪うのである。なぜなら、自分自身の完全さに自惚れている者は愛していないのであり、また自分の不完全さばかりを気遣う者も愛していないからである。不完全さは、まるで完全さでもあるかのように評価しうる。キェルケゴールによれば、愛から自らを閉め出す者は

- ①「自分自身を喜んで *glæde over sig selv*」あるいは、
- ②「自分自身を悲しんで *sørge over sig selv*」、愛を喜ぼうとしない者である。

愛は人間からその強さを奪うが、同時に人間の苦悩も奪うのである。これを愛の働きの第二段階である。そして愛が人間からそれらを奪うとき、愛はそれらをおおうのであって、代わりににこれまでの理解を超えた仕方で別のものを与える。これが愛の働きの第三段階である。

第三段階に達した愛には、神への愛により刻印 (*Præg*) を帯びているという。キェルケゴールによれば、神への(悔恨の)愛は「どの人間の胸の中にも赤ん坊のように泣きながら目覚める *thi Guds-Kjerligheden vaagner i ethvert Menneskes Bryst grædende som det spæde Barn*」⁸⁴のであって、このとき人間の愛は、

- ① (他人を愛することで) 他人にあの不安を目覚めさせることができる。
- ② すべてのものを奪うことができる。

というほどに、他の人間に比べて完全なものとなる (III, s.324)。

キェルケゴールは<罪ある女>⁸⁵を例に挙げて、この愛の働きの各段階を解説している。**第一段階**：<その女は泣きながら、イエスのうしろ、その御足の近くに立ち、涙で御足をぬらし、自分の髪でそれをぬぐい、御足にくちづけして香油をぬった>⁸⁶。この場面では、女は悩んでいたもの、自分の悲嘆を訴え、パリサイ人に嚇される不安の瞬間である。女はイエス (=愛)のもとにいて、愛を気遣い、これから起こる愛の出来事を夢見ている。

第二段階：＜この女は入ってきたときから、たえず私の足を涙でぬらし、自分の髪の毛でふいてくれ、私の足にくちづけし、足に香油をぬってくれた＞⁸⁷。つまり、女は我を忘れて愛の業に懸命になっており、泣いているうちに何で泣いていたのか遂に忘れてしまい、悔恨の涙は崇拝の涙に変わったのである。

第三段階：＜だから私は言う。「この女の罪、彼女が多く愛したから、その多くの罪がゆるされた。少しゆるされた人は、また少ししか愛さない」と言われた＞⁸⁸。女はイエスの刻印を帯びた。女は泣きながら自分の悩みや悲嘆から抜け出し、イエスを通じて愛の憩いの中へ入る恩恵が与えられたのである。したがって、多くの罪のゆるしを必要とすることが、愛の完全さの条件であり、多くの罪のゆるしは、多くの罪をおおう（悔恨の）愛によって成就される。

こうして、多くの罪をおおう者は愛を追い求める。なぜなら、自分の追い求める愛を見いだす者は、自分の追い求めている（それまでに追い求めていた）罪をおおってしまうからである。キェルケゴールは、このことを「裁きは裁きの要求するものを要求する *Thi Dommen fordrer hvad Dommens Fordring er*」と言い換え、「世間の裁き *Verdens Dom*」（三例）と「愛の裁き *Kjerlighedens Dom*」（四例）のそれぞれが追い求めるものが異なると主張する（III, s.326）。

世間の裁き：

- ① 世間にあなたの愛を提供してみよ。あなたはいつまでも責ある者でありつづける。
- ② 世間に心の最善の感情を捧げてみよ。あなたはいつまでも責ある者でありつづける。
- ③ 世間に悔恨の涙を提供してみよ。それでも裁きは自分自身の正義を要求する。

愛の裁き：

- ① 愛に黄金を提供してみよ。愛はあなたを軽蔑するであろう。
- ② 愛に権力と武力を提供してみよ。愛はあなたを侮るであろう。
- ③ 愛に世の栄華を提供してみよ。愛はあなたがこの世の栄華を愛したという理由であなたを裁くであろう。
- ④ 愛に驚嘆すべき功績を告げよ。愛はあなた愛していなかったという理由であなたを裁くであろう。

したがって、人間は（悔恨の）愛の中で、もはや多くの罪をおおってしまったと認めたとしても、それによって彼が①永遠に救われ、②愛がおおってしまったものを彼に思い起こさせることはない、③外から裁きが襲ってこない、ということにはならない⁸⁹。＜罪ある女＞の場合、世間の裁きはパリサイ人の顔から読み取れる。パリサイ人たちの尊大な侮蔑や無言の不满は、世間の裁きが騙されはしなかったことを証明している。だが、女は世間の裁きを追い求めず、イエスにすり寄って泣いたのである。そのとき、愛は世間が隠していたもの、彼女の中の（悔恨の）愛を見つけ出した。その愛は完全に勝利をおさめなかったとしても、イエスは彼女の中の愛をいよいよ強力にして多くの罪をおおえるように援助したのである。

この講話の主題は、愛が多くの罪を見つけ出す過程、つまり愛の働きについて学ぶことで

ある。ペテロの聖句の訓戒数が二であることから、対と「三」の構造によって構成されている。また例外的に「四」と「五」の構造が一回ずつ登場しているものの、それらはこれまでの役割を踏襲している。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

対の構造：ペテロの聖句の訓戒数、愛による刻印

愛から自らを閉め出す者、愛に氣遣う状態

「三」の構造：愛は多くの罪を見つけ出す、＜罪ある女＞における愛の働き

世間の罪の裁き

そして例外的に、愛の罪の裁きに「四」の構造が用いられているが、それは世間の罪の裁き（「三」の構造）との対比によるものである。また愛の苦しみににおいて獲得されるものについては、引き続き「五」の構造が使用されている。

第三節 内なる人を強くする —「三」の構造—

第一項 証言

『三つの建徳的講話』における第三講話「内なる人を強くする」の冒頭の祈りは、キェルケゴールが神に対して、苦痛のうちに留まっていられるような確信（Forvisningen）を追い求めている場面である。そして祈りの最後には「私たちの外なる人間が滅びるとき、死が冷やかに恐ろしく来るのではなく、あなたからの証言（Vidnesbyrd）を携えて優しく親しく来てくださるようお願い致します」（Ⅲ, s.328）と記されており、確信を証言に言い換えている。

キェルケゴールにとって、この証言を所持する第一人者が使徒パウロである。彼は次のようにパウロについて言及している。「何がパウロにそうした力を与えたのであろうか。彼はみずから一つの証言を持っていた。この世のあらゆるものよりも高次の、一つの証言を彼は持っていた。この世が彼に反対すればするほど、ますます強力に証する、一つの証言を持っていたのである。彼は神の御霊によって強力に『内なる人（indvortes Menneske）』を強くされていたからである」（Ⅲ, s.332）。だから、この講話における＜私があなたがたのために忍ぶ患難について落胆しないほしい。それはあなたがたの栄光だからである＞⁹⁰（Ⅲ, s.331）というパウロの言葉は、辛く感じたとしても耐え忍んで、神への畏敬の念が人間の心の中で勝利を得て、愛する人々を神の御手に委ねることを意味している。

キェルケゴールはパウロの人物像を、①軽蔑された民族に属していた男、②その民族から排斥された男、③全ローマ中で最も孤独な男、④最も見捨てられた男、⑤最も無害な男、であるとたどえている。そしてパウロが携えていたものは、①一つの教え、②揺ぎなき確信、③勝利に満ちた確信であるとしている。この「五」つの人物像によって、パウロの「愛」を強調しており、「三」つの携えものは「善き完全な賜物」を意味している。そして、次のような三つの対比をもって人間的証言とパウロの証言を比較している（Ⅲ, s.331f）。

【人間的証言】

- ① 権力者の寵愛を受け、彼の教えを勧める
- ② 賢者たちは教えに心服し、人々の威信を得る
- ③ 教えは人々に超自然的力を所有させる

【パウロの証言】

- ①パウロは囚われの身であった
- ②教えは賢者たちにとって愚かなこと
- ③教えは徐々に習得されなければならない

元来、証言とは、経験した事柄の真実性や出会った人物について、確信をもって断言し、明らかにすることである。それが必要なのは、通常は訴訟や紛議の場合であるから、古代では一般に法律用語として裁判の場での証言に関連して用いられた。裁判に勝つためには、書証と人証を上手に使い分け、書証の動かぬ証拠と人証の優れた補完を相互に利用して事実認定へと導く。聖書ではその意味を含みながら宗教用語となっている。そもそも聖書自体が神との契約の書であり、神による創造と救いについての「証言の書」である。

旧約聖書では、証言の中心的内容はエジプトの奴隷状態からイスラエルを救われた神の業と、その出来事の核心に、神の名の啓示と神が共にいるという約束がある⁹¹。十戒が刻まれた二枚の石板は、イスラエルが荒野を旅する間に、民と共にいる神の臨在を象徴しているのであって、それを収めた箱は「証言の箱」⁹²と呼ばれる。神はイスラエルに律法と預言者を通じて、真の神を異邦人に証言する崇高な使命を与えたのである。そして、新約聖書では証言の中心はイエス＝キリストに移され、イエスに出会い、救いを体験した人々を通して彼が誰であるかを証言している。たとえば、洗礼者ヨハネの使命は「光 φωτός」を証明するために、またすべての人が彼によって信じるために、証人としてやって来た⁹³。使徒とは復活したキリストの証人となること、エルサレムをはじめ諸国の民にイエスの昇天に至るまでの間に起こった諸般の出来事と、罪のゆるしを得させる悔い改めを述べ伝えることがその役割であった⁹⁴。パウロの宣教活動もキリストの福音に基礎を置いたキリストの証言であり⁹⁵、ダマスコへの途上で、万人にキリストを証言する者として任命された彼は、この証言の受容によって信仰に基づく共同体を形成した⁹⁶。またイエス自身は、ピラトの前で真理（この世に来た王）を証言するが、十字架上で彼の死と沈黙は、人間のために捧げられた神の愛の最高表現を証言している。

初代教会においては「証言」は殉教（martyria）と深く結びつけられ、血によるキリストの証言となり、キリスト者は迫害を耐え忍び「キリストの受難の証人」⁹⁷として信仰の証言を立てることが価値あることとますます高められた。殉教記録⁹⁸にみられるように、教会の歴史を通じて殉教者は榮譽が帰せられる。最高の証明は血の証明である⁹⁹。教会憲章42条には、殉教を「愛の最大の証明」と称え、宣教者には必要であれば、自分の生命をかけても主について証言を立てなければならないと勧めている。

キェルケゴールも『キリスト教の修練』には、「信ずる者は全生涯を苦しみとみなす。殉教（Martyriets）は信仰の勇者に不滅の輝きに身を包まれる慕わしい機会を提供する。この機会こそ、内なる人の栄光であって、その栄光が輝き出すためには、証言を光にかざさなければならない」（XII, s.253）と述べている。

第二項 内なる人

キェルケゴールによれば、「どんな人間も、いかなる時代にあっても、なお自己の闘いと自己の誘惑を持ち、自己の困窮と孤独を持ち、それらの中で彼は試みられ、証言が見つからないときには、自己の不安と自己の無力をもつ」(Ⅲ, s.333) ことになるのだから、この「内なる人」を強くして自己の魂を救うことこそが、時代を超えて人間にとって必要なことである。これがどのような事態であるのか、キェルケゴールは三者の失敗例(三つの段落に分けて)を挙げて次のように説明している(Ⅲ, s.333f)。

① 思慮のない者 (tankeløs Sjæl) の場合：

自分の周囲のすべてのものを人生の定めなき気まぐれな変転の餌食とし、成り行きにまかせることによって不安を感じず自分自身に気を遣うことのない者は、人間が万物の霊長であるという高い使命を証言することができない。なぜなら、統治することは秩序を要求し、法が存しなければならぬからである。偶然にまかせるといふ、いかなる法にも属さない野蛮な権力に君臨させるということは、人間を愚弄することに他ならないから。心をひたすら人生への思慮深い省察に向けることは、万物における連関を確かめる試みであって、万物に証言を要求することである。

② 自分を世俗的な欲望に委ねてしまう者 (der hengav sin Sjæl til de verdslige Begjeringer) の場合：

快楽の奴隷を選んで、気軽・気重な不安から自分を解放することができなかつた者は、被造物を巧みに利用することで、被造物の証言に満足している。自分が思索もなく生きているとは思わず、むしろすべてを理解していると思い、すべてを自分の利益に向けられると思っている。世俗的なものに不安し喜び、生きていることを賛美しほっとしている。だが、彼は自分が魂を持っていることを他のことにかまけて忘れてしまっている。このような者は、人間が思慮深いということだけで動物と区別されるものではないことを真面目に見つめる必要がある。

③ 証言を臆病に避けて逃げる者 (der feigt flygter enhver dybere Forklaring) の場合：

支配することを学ぶために、みずからが服従する限りにおいてのみ支配しようとする謙虚さを持たない者は、役立つような思案をあれこれめぐらして時間を埋めるのであり、魂と理解し意欲する能力は霧のように消え去っている。このような人間は「神の同労者 (Guds Medarbejder) である」という人間の崇高な使命を「自分の生活のうちに表現する i sit Liv」と思い込んでおり、「自分の生活によって証言する fra ved sit Liv」ことを理解していない。

キェルケゴールによれば、人間に永遠を把握させるあらゆる深い思慮は「世界についての単なる知識 blot Viden om denne Verden」ではなく、「世界についての人間の知識 hans Viden om denne Verden」である。こうした知識は世界の一部としての人間自身についての知識とは直接的な関係がなく、逆にこのような人間的知識はこの世界に対して無縁なものである。そして、人間と世界の関係について、次のような懸念 (Bekymring) が目覚める瞬間において、初めてこの懸念の中で「内なる人」が現れるのである。

世界についての人間の知識とは、「①世界は人間にとって、何を意味し、そして人間が世界にとって何を意味しなければならないのか、②人間自身が世界に属していることによって人間のうちにあるすべてのものが、人間にとって何を意味しなければならないのか、③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ないのか」(Ⅲ, s.335)のことではないだろうか。キェルケゴールはこの懸念が、緻密な知識とかたいそうな博識をもってしても静められるものではなく、別種の知識 (*anden Art af Viden*)、一瞬たりとも知識のままにとどまることのない、所有した瞬間に行動に変わってしまうような知識を要求するとも付け加えている (Ⅲ, s.335)。この知識は所有することができない。通常、人間の知識はあらゆることを知ろうと欲し、自分の知識と対象との関係についてささやかな確信を獲得しようと努力するが、知識が自分自身にどう関わるか、ということについて何一つ知らなかったとしたら、このとき懸念はまだ魂のうちで目覚めていないのである。キェルケゴールによれば、単なる知識は人間を自己消滅に追い込み、あれこれと説明し、その反対のことも意味しうるから曖昧であり、欺瞞と謎に満ちており、不安を生むだけである。たとえば、

① 繁栄 (*Medgang*) について

神の恩恵である繁栄を喜び、安心して神に身を委ねるべきなのか、それとも人間の滅亡が恐ろしいものとなるように地獄の深淵を眼に欺いて隠しているにすぎないのか、人間の知識は確かめるべきがない。

② 不運 (*Modgang*) について

人間が心打ち砕かれるようにという天罰なのか、それとも人間が危難にあっても信頼しきって愛に思いをはせるための神の愛であるのか、人間の知識は確かめるべきがない。

③ 愛 (*Kjerlighed*) について

神が人間を選び愛し給うから、人間はこの世で高い地位に置かれ多くのことが任されているのか、それとも他の人々に対する警告と恐れの見せしめとなるためであるのか、人間の知識は確かめるべきがない。

キェルケゴールは、こうした外的観察で得られるような「外的証言」は欺瞞同然であると主張する。単なる知識は、あらゆる瞬間に万事がうまく行き、思い通りになるという確信を与えると同時に、失敗・欺き・恐怖が次の瞬間に襲い掛かってくるということも同程度の確信をもってかちえることができる。だが、こうした可能性に基づく人間の知的確信は、それ以上のこと、「慰め (*Trøst*)」を教えることはできないのである。

あの懸念のうちに内なる人が現れるやいなや、人間は万物と自分自身の意義を明らかにするような証言を要求するのであるが、そうした証言をキェルケゴールは、①永遠の知恵 *evige Viisdom*、②万物の霊長 *Skabningens Herre*、③神の同労者 *Guds Tjener* と呼び、神によって人間自身の内に説明されるものである (Ⅲ, s.336)。なぜなら、神は御霊であり、御霊によって内なる人においてのみ証言を与えることができる。その結果、神が人間に与え給う説明によって、神は人間の内なる人を強くするのである。換言すれば、内なる人は人間が世界に関する知識に気遣わず、神と自分自身の関係を分からせてくれる説明と、その関係

の中で自分を強くしてくれる証言に気遣う懸念のうちに現れ、そこで獲得される知恵は無関心で一瞬でやむような単なる知識ではないから、「繁栄」「不運」「愛」は別様な仕方で理解される。

世間では、人生とはまったく偽り深いものだと言われ、人々が言うことをしばしば耳にするが、人々はこの世は憂き世であるといつて、個々人だけが不運を背負っているわけではなく、全世界が不運なのであって、そのことが人生を多くの人々が理解しえないような不可解な謎にしまい、人は自分自身の願っている目標に近づけないどころか、むしろますます遠ざけてしまう結果をもたらしている、と主張する。これに反して、キェルケゴールによれば「逆境 (Gjenvordighed) という学校で鍛えられる」¹⁰⁰と訓戒する真摯な声に耳を傾けるべきなのであって、「しかし、繁栄は容易に理解される **Men Medgang er saa let at forstaae**」で始まる三つの段落を設けて、最初にヨブと「幸福な者」の場合 ((a) と (b)) を対比させ、続いて三人の異なる人物の場合について分析している。そしてそれぞれの場合について、「内なる人」の状態を区別して次のように指している (III, s.339-342)。

ヨブの場合：

彼は神への畏敬の念のうちに老いていったのであり、子供たち一人一人のために燔祭を捧げたのである。以下の①～③ (各 (a) (b)) で分析される六者は、ヨブのかたちへと深化することが求められ、ヨブについては次の講話の主題として取り上げられている。

幸福な者 (=内なる人を持っていない者) の場合：

(a) 懸念のない者

栄華をきわめたソロモンのように、生活も願望も夢に酔っているような幸福な者はそれを理解しえない。なぜなら、幸福な者は自分が本来何を言い、どのように自分自身を裁くのか、ということ把握しようとはせず、予感しようときえしないからである。彼は気軽に、すべてこうした幸福がどこからくるのか自分自身もわからないと答えるであろう。このとき、幸運な者は何の懸念も持たず、何の内なる人をもっていないことが露わとなる。だが神の正義の問いに対して、自分自身にも分からないということしか答えられないのなら、神の正義はその人を裁き、本来の所有者ではないという彼に対する嫌疑となって、いつまでも彼につきまとうのである。

(b) 懸念のある者

それに反して、幸運な者の魂の中にあ懸念によって内なる人が現れると、ひそかな恐怖が彼をとらえ、彼は不安を覚えるようになる。なぜなら、幸福は何かの代償として要求するように思われるからである。そこで、彼の中の懸念は、説明と証言を要求するようになる。そこで、だれに感謝したら良いのか知りたいと思いながら幸運は彼につきまとい、彼の懸念はますます大きくなる。キェルケゴールによれば、「懸念が増してくるにつれて、彼の魂は遂に内なる人を強くすることができる。こうして、繁栄は彼にとって内なる人を強くすることに役立つ」(III, s.340)。その結果、善き贈物を与え給うた神を喜び、しかも神とともに喜ぶのである。このとき感謝の言葉によって、内なる人を強くすることに役立ったすべ

での栄華のことよりも、幸福な者は自分が魂を持っていることに感謝している。

① 恵まれた者（＝内なる人を強くすることが欠けている者）の場合：

(a) 懸念のない者

恵まれた者、すなわち自然が権力と才智、精神力と不動心と不拔の意志が与えられた者すら、それを正しく理解することができない。彼は何のためにこうした権力を持っているかを知らないからである。人間的正義は彼を騒乱する者という嫌疑をかけるが、それは一時的なことに過ぎない。それに反して、神の正義は知らないと答える者に、いつまでも嫌疑をかけたつきまとうのである。キェルケゴールによれば、「このとき人間に欠けているものは内なる人を強くすること」（Ⅲ, s.340）である。

(b) 懸念のある者

それに反して、あの懸念によって魂の中に内なる人が現われてくる者には、権力は嬉しくなくなり、落ち着かなくなる。彼の懸念と心の不安が増すにつれ、遂にはこの懸念は内なる人を強くすることを生み出すのである。このとき誰に名誉を帰すべきか、権力の正当な所属先を知るようになり、その成功を神とともに喜べる瞬間に憧れるようになる。

② 逆境になじんでしまった者（＝内なる人は彼の魂の中で消え失せた者）の場合：

(a) 懸念のない者

人生に苦難が存在することを学び、自分自身の力に頼っているだけでは無力であるということを取って認めた者でも、ときには理解されないことがある。彼は、自分の力では達成することもおぼつかないが、働くことで何事かを成就できる、努力は実りのない無意味な苦労ではないと認める。だがそれ以上に、成就が確実になるわけでもないことを忘れている。キェルケゴールによれば、「彼は不運を理解していたが、繁栄を理解できなかった。そのとき、内なる人はいわば彼の魂の中で消え失せた」（Ⅲ, s.341）のである。

(b) 懸念のある者

それに反して、あの懸念によって魂の中に内なる人が現れているような人は、証言について気遣い、内なる人が神の心に叶いながら日々を成長していく。そしていつか下僕である自分自身が神の許に召し給うときに、内なる人を完全に強くすることを得るだろう。

③ 不幸な者（＝内なる人が彼のうちに現れなかった者）の場合：

(a) 懸念のない者

ある意味では、まさに不幸な者のほかの誰が、繁栄ということをよりよく理解していると言えるのか。食いつないでいる者のほうが、富の愉悦を語ることをよりよく理解していると思われる。だが、気苦労や我慢や侮辱を知っている者が、必ずしも自分自身を理解しているとは限らない。彼の苦しみを知りもしない者が慰めたがるときほど、それを新たな侮辱と感ずることだってある。不幸な者が繁栄のなんたるかを理解しないことは依然として真実である。

(b) 懸念のある者

それに反して、もし彼が自分自身を理解しているか、理解しようと努めているならば、あ

るいは内なる人が懸念のうちに現れるならば、そのとき彼は繁栄を理解するだろう。このとき自己の不運にあって自己自身を氣遣うことで、繁栄が拒まれていることの意味を理解し、不運は内なる人を強くするのに役立つであろう。

そして、さらにこれら三者の内面に起こるさまざまな出来事を「逆境における者」、「傷つける者」と「誘惑という苦難の中で試された者」に分けて、詳細に分析している（Ⅲ, s.342-s.347）。

①逆境における者（den Gjenvordigheder）の場合：

キェルケゴールが言うように「逆境は強者から美しい希望をもぎ取り、弱者からその美しい希望をだまし取った」（Ⅲ, s.343）のである。幼き者が成長とともに育んできた希望が失われたと彼が考えるならば、たしかに希望は失われてしまったのである。そのとき彼の魂は神に氣遣うようになり、内なる人を強くすることを学んだのである。キェルケゴールによれば、「外部からやって来た懸念は次第に友人となり、その懸念は彼のうちにあった懸念の一つになり、魂を一步一步その懸念の中へ沈静させていって、遂には証言を見つけ出させるにいたる」（Ⅲ, s.344）のである。これを、＜鍊辣によって獲得される希望＞¹⁰¹と言い、鍊辣は試みの果実である。この希望は苦難において得られ、苦難によってさらなる強さを得るから挫折することがない。不運などによって彼がすべてを失ったとしても、彼はなおもすべてを獲得している。

②傷つける者（den Forurettede）の場合：

傷つける者は人生を歎きはしないとしても、人間たちを歎くのである。人々の欺瞞・奸智・冷淡さ・利己心や嫉妬などが、彼から信仰をだまし取り、素朴な心を愚弄し、人々が生きているその同じ境遇に彼を突き落としてしまった。キェルケゴールによれば、このとき「神は世に存在せず、すべては悪意に解する人間たちにまかされている、人間は破滅していた」（Ⅲ, s.344f）と彼は考えるであろう。傷つける者は絶望のうちに自失しているのである。だがキェルケゴールによれば、たとえどんな恐ろしいことが起ころうとも、人々が彼の前に立ちはだかり、迫害し、裏切り、畏を仕掛けようとも、彼の魂のうちに神を求める懸念が内面的に深まっていくことを防ぐことはできない。そして神を求める者はいつでも神を見つけ出すのであり、そのとき彼の魂は懸念のうちにますます内面的に求めていき、遂には証言を見つけ出すであろう。このとき、人間を通して神を愛することを学ぶのではなく、神を愛することを通して人間を愛することを学ぶのである。つまり神を介した、人 - 神 - 人関係が成立するのである。その結果、次のような事態が起こる（Ⅲ, s.346）。

- (a) もし人間が彼に愛を注ぐことを拒んだとしても、人間は彼が神の愛を見つけ出す手助けをしたことになる。
- (b) もし友人が彼に慰めを与えることを拒んだとしても、友人は彼が神の慰めを見つける手助けをしたことになる。
- (c) もし世間が彼に対し彼の賛意を拒んだとしても、世間は彼が神の賛意を求める手助けをしたことになる。

③誘惑という苦難の中で試された者（den Forsøgte）の場合：

誘惑という苦難の中で試された者は、私たちが不運と呼んでいるもののうちで試されたのではなく、外面的にはすべてがうまく行っているのだが、彼の魂は不安のうちにあり、心はいつまでも悩み続けている。あたかも外面的な幸福は内面的な苦悩を庇護するためのもの、つまり逆境のうちにあることによって苦悩の軽減が見出せるはずもない状態にある。ケルケゴールによれば、このとき「彼の内なるものが謀反を起こし、自分を破滅へと突き落としたのは神ご自身である」¹⁰²（Ⅲ, s.346）と言って疑わない。だがやがて、それでもこの懸念を手放すことがなければ、誘惑の苦痛は変装した友となり、どれほど苦しみを受けようと誘惑のもとにとどまっていることの方を選ぶようになるのである。このとき、遂に証言は信仰という完全な確実さのうちに現れるのであり、知性に反して神を信じる者は内なる人を強くされたのである。神はすべてを再度取り戻し給うことができるという慰めを、彼は見出したのである。

これまでのケルケゴールが与えた考察から、外面的なものを見ている者にとっての「繁栄」や「不運」という表現は、非本来的で非現実的な表現であることがわかった。喜びと悲しみも、幸運と不運も、苦難と勝利も内なる人にとっての賜物なのであって、神が贈り給うたからこそ善き賜物である。より正確に言えば、内なる人は賜物に眼を向けず、贈り給うた神を見ているのである。このとき、いかなる人も内なる人を強くすることのできる賜物を、自分自身に与えることはできず、証言を受け取る者は自らにそれを与えることはできない。だからパウロの言葉に従えば、人間は内なる人を強くすることに帰しており、このとき神の愛が父性愛としてあらわれるということの意味している。この父性愛は父が子供に贈物を与えるようなことではなく、神は賜物を与え給うと共に御自身をも与え給うのである。したがって、地上における父と子がいわば不確かなものを共に喜んでいるにすぎないのに対して、神が人間と共に喜んだということは、人間が手に入れたものが自分自身の善きものとして役に立つという誤りない保証なのである。また人間が悲しみ泣いているときには、地上の父はあなたが悲しんでいるから共に悲しむのに対して、神は苦難が大きければ大きいほど、ますます強く進んで手助けし、正しくその悲しみを理解する。だから内なる人は、神が天にいる最も本来的で真実な表現としての「父」であるということを理解しており、あらゆるもののうちで最もすばらしいものが天にいる父からの賜物であるということを確認している。

この講話の主題は、人間のうちなる懸念が現れることで、内なる人を強くする過程について語ることである。そのためには、単なる知識と人間的知識の違いについても分析している。パウロの人物像が「五」の構造でたとえられていること以外は、終始、「三」の構造によって構成されている。

パウロが携えていたもの、世界についての人間の知識と単なる知識、人間的証言とパウロの証言、内面性における人間の意義、三者の例：恵まれた者・逆境になじんだ者・不幸な者、逆境における者・傷つける者・誘惑という苦難の中で試された者（懸念あり・懸念なし）など、すべては「三」の構造が使用されている。つまり、

「三」の構造：パウロが携えていたもの、世界についての人間の知識と単なる知識、
人間的証言とパウロの証言、内面性における人間の意義、
三者の例：恵まれた者・逆境になじんだ者・不幸な者、
逆境における者・傷つける者・誘惑という苦難の中で試された者（懸念あり・懸念なし）

「五」の構造：パウロの人物像

第三項 古代預言者の特質

キェルケゴールの講話『内なる人を強くする』においては「栄光」という言葉は見あたらないが、「繁栄」¹⁰³という言葉が証言に次いで多用されている。前項で述べてように、繁栄とは人間の内なる人を強くすることに役立つものであって、内なる人が懸念のうちに現れることによって人間は繁栄というものを理解する。キェルケゴールによれば、「このとき彼の魂は懸念のうちにますます内面的に求めていき、遂には証言を見つけ出すであろう」（Ⅲ, s.345）と述べている。本項では、エゼキエルの書の「栄光」という言葉が、この講話の「繁栄」と用法・内実が酷似している、という点に着目し対比させていきたい。

「栄光 **קְבוֹד**」は「繁栄 **Medgang**」という言葉に置き換えられる。キェルケゴールによれば、繁栄とは「太陽が再び昇り、すべてのものを照らし、すべてのものを明らかにし、彼がきわめて遠くにまで来ていたことを彼に確信させ、彼がそのために働いてきたものを獲得したということを彼に確信させる」（Ⅲ, s.341）ものである。このとき、繁栄は人間を瞬間よりも年長にし、また人間に永遠を把握させるあらゆる深い思慮によって、人間はこの世界の一部としての自分自身についての単なる知識ではなく、人間自身がこの世界に対して無縁となるような「世界についての人間の知識」を獲得する。前項で述べたように、このような世界についての人間の知識とは、「①世界は人間にとって、何を意味し、そして人間が世界にとって何を意味しなければならないのか、②人間自身が世界に属していることによって人間のうちにあるすべてのものが、人間にとって何を意味しなければならないのか、③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ないか」（Ⅲ, s.335）のことである。エゼキエルの書における幻体験（1章、8章、37章）にも同様な記述が見られる。1章の幻においては、全世界を支配するヤハウエの圧倒的な姿が示され、8章では、イスラエルの深い罪とそれを赦すことのできないヤハウエの怒りが示され、そして遂には37章において、絶望的状况に陥っているイスラエルの民を回復しようとするヤハウエの意志が示されている。これらは、①ヤハウエと人間の関係、②人間と人間のうちにあるものの関係、③人間のうちにあるものとヤハウエの関係、とキェルケゴールの上述の表現と同型的な構造を成している。

この記述から端的に、預言者としてのエゼキエルの「恍惚状態（エクスタティカー）」（＝幻体験）とキェルケゴールのうちにあった体験を結びつけることはできないが、キェルケゴ

ールにも類似した異常な体験があったと推察される。かつて、パウロのように天の浄福に与って言い表し難い歓喜を体験した者は、その歓喜の中で特別な仕方において神の愛を体験し、それだけにいっそう彼の内面は罪責の予感でふるえて、恐ろしい不安な気分をもたらす。キェルケゴールもまた、パウロと同様な「言い表し難い喜び」を 1838 年 5 月 19 日 10:30 a.m. 頃に体験したと日誌に記されており¹⁰⁴、父が負う罪責とそれに由来して家族全体を包む呪われた運命、そのための懺悔の生贄に供されるキェルケゴールの特別な使命、これらの憂愁な思いが「喜ばしい体験」に照らし出されて、その否定的な陰影が鮮烈な「棘」となって内面のうちから彼を突き動かしたのである。「肉中の棘」は、こうして一方では恩寵体験へと場を開きながら、他方では罪責意識を伴う棘の痛みとなってあらわれる。換言すれば、キェルケゴールの場合には、「証言」とは宗教的実存における神との喜ばしい関係でありながら、同時に「肉中の刺」は宗教的な苦しみの告白でもある。一方は、天の浄福の体験という肯定的な喜ばしい一面をもつとともに、他方、その否定的な側面として、罪責意識と結び合い「棘」として突き刺さる¹⁰⁵。

預言者たちが証言を受ける時は、普通でない状態にあり、幻視や幻聴の体験だけでなく、ときには触覚的（イザヤの書 6:7 やエレミヤの書 1:9）にも味覚的（エゼキエル書 3:3）にも異常な体験をした者もいる。彼らの体験は詳細に報告されていないが、おそらくどの預言者も同様な体験があったと思われる。特にエゼキエルにおいては、その幻の記録は非常に詳細に記録されており、他の預言者の報告がいずれも短く静的であるのに対し、それはしばしば視覚的というよりも聴覚的であった。さらにエゼキエルは幻視的・幻聴的状态において特別な仕方で自分自身を解放し、神自身の激情に深く結びつけられ、神の心の中を自分の上に担うことができたのである。エゼキエルが見た幻は、1 章 28 節においては「ヤハウエの栄光」と言われている。「栄光」とは神がイスラエルの民に臨在することを示す、あるいは言われるときに使用する専門用語であって、エゼキエルに特徴的である。＜ソロモンが神殿を建てた時、ヤハウエの栄光が主の宮に満ちた＞¹⁰⁶と言われているが、それ以来、ヤハウエは神殿に住むと信じられ、その見え姿が「栄光」であった。エゼキエルの幻体験は、ヤハウエがエルサレム神殿から遠く離れた汚れた捕囚の地に顕現したという通常には考えられなかった体験である。この「栄光」の体験は強烈であったため、エゼキエルは七日間もものを言うことができなかった（3:15）¹⁰⁷。

だが、預言者らの多くは、そのような霊的エクスタシー体験そのものを報告することはほとんどない。かつて、紀元前 9 世紀の預言者にとって「霊」の働きは重要であったが、アモス以後の古典的預言者は霊の働きに関しては非常に消極的となった。これは、預言者らに霊が働かなかったというわけではなく、彼らにとっても霊の働きは絶対的であったが、偽りの予言者もつばら霊によるエクスタシー現象で予言していたので、古典的預言者たちは、あえて霊の働きの言及を避けたと思われる¹⁰⁸。エクスタシー体験としての霊については、古典預言者はほとんど言及していない。ホセア書 9 章 7 節には、＜預言者は愚か者とされ、霊の人は狂う＞とあり、霊の働きについては積極的な評価はされていない。「狂う」はヘブ

ライ語で恍惚状態に陥ることを表わし、イスラエルの王国成立の時代に著しく見られたばかりでなく、紀元前 9 世紀半ばのエリヤの時代にも、また 8 世紀のアモス・ホセアの時代にも、また 7 世紀から王国滅亡の時代（エレミヤ、エゼキエルの時代）にも見られる。ホセアらの古典的預言者が自分たちを正典的預言者の系列の一員と見たのはエクスタシーという要素のためではなく、ヤハウエとイスラエルとの契約に基づく法の遵守を重要視したためと思われる¹⁰⁹。大雑把に言えば、預言者が出現したのは、何らかの意味においてヤハウエ宗教が脅かされた危機的な時代にあつて、その危機は信仰的な危機でもあつたが（エリヤの時代など）、多分に政治的な危機でもあつた。モーゼが召命を受けたのは、エジプトという巨大な権力によってイスラエルの民が抑圧されていた危機の時代であり、エゼキエルが活動したのはエルサレムの陥落・神殿の破壊・捕囚といった、まさにイスラエルの歴史において最大の危機的時代であつた。ケルケゴールの場合、それは当時のデンマーク国教会の状況ではないだろうか。デンマーク国教会は国家の教会としては世俗とすっかり融和し、その本来の敬虔さや逆説性のゆえにキリスト者につきつけられる「躓き」の契機を失わせ、罪の自覚にも盲目な事態に陥っていた。ケルケゴールの教会闘争を可能にさせたものは一体何であろうか。「真理はどこまでもイエス＝キリストの側にあり、腐敗した教会側にはない」というプロテスタンティズムの原則から安易に答えを出すこともできるが、その精神的運動の根底には預言者的側面、つまり証言があつたのではないだろうか。ケルケゴールは良い意味で狂っていた。一人で国教会に真正面から刃向い、力尽きたその姿は、世俗的には「狂っている」としか言いようがない。教会側から見れば単なる小嵐に過ぎない闘争なのだが、彼は文字通り全人生を賭けており、預言者の姿、神に捧げられた殉教者の生き方を貫いたのである。

「証言は直接的な伝達である」¹¹⁰とケルケゴールが述べるように、証言そのものは神に向けられており、証言する人間に権能をもたらすものであるが、証言の伝達（内容）は間接的なものとして同時代の人々へも向けられている。したがって、証言は直接的伝達にもかかわらず、それは同時代の人々に受け入れられ権威をもたらすものとは限らない。つまり神の証言は、そのものとは別な仕方、たとえば言葉による教えや社会的立場などと密接に結びついた仕方理解される。神は預言者たちを代弁者としても証言しているが、彼らは、いわば神が不忠実な民を相手どつて起こす訴訟において、公の証人となる。だが、旧約の預言者はすべて、平凡な、むしろ力のない者があえて選ばれ¹¹¹、神の側から神の世界を知らされ、また神の霊が与えられ、いわば強制的¹¹²に使命へと遣わされていく。誰ひとり自ら進んで預言者となつた者はなく、普通の職業に就いていた者たちである。たとえば預言者アモスの場合、その伝記的文章（アモスの書 7:14-17）によれば、彼は羊飼いであり、いちじく桑の木のいちじくを拾っているときに、主に無理やり召されて、隣国のイスラエルに遣わされている。それに対するアモスの反応は記されていないが、仕事を放つて、しかも身の危険も予想される中であつて、躊躇もあつたと思われる。しかし神による召命は、そのような個人的な事情や思いを圧倒し、使命へと遣わされる。おそらく預言者たちには、「神が共

にいる」という確固たる保証も同時に保持していたに違いない。預言者たちが証言を受けるとき、非常に深い宗教的体験をしていたと同時に、心理学的には異常な体験をしていたと考えられる。だが、彼らの多くは、そのような体験を報告することは非常に少ない。彼らに関心をもったのは、もっぱら与えられた神の言葉であって、個人的な体験ではなかったようである¹¹³。「証言」とは、人間のうちにある「栄光」あるいは「繁栄」に対する真摯さが狂うほどにも達した、カタストロフィ的結果とは言えないだろうか。

第三章 『四つの建徳的講話』(1843年)

『四つの建徳的講話』の冒頭の序文には、その中で扱われる四つの講話が、先の『二つの建徳的講話』と『三つの建徳的講話』と一緒にすることを期待してはならないと記されている。キェルケゴールは『四つの建徳的講話』が先行する二書より後に読まれることを想定しており、先行する二書では見出されなかったものの、これまでに学んだ内容が読者のうちで深く内面化され、同じテーマを再発見できることを期待している。つまり、『二つの建徳的講話』(1843年)の講話『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(一)』は、ここでも二回にわたって講話『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(二)と(三)』として登場し、同じ主題について建徳的講話を書き、それは講話『主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな』の反復構造にも引き継がれている。この事情は、繰り返し述べるどころの「忍耐においておのれの魂を勝ち得ること」という表現の内にも含意されていると言えよう。キェルケゴールによれば「この贈物を聖化し、意義を与え、莫大なものに変える helliger Gaven, giver den Betydning og forvandler den til Meget」ということが読者に求められているのである。

第一節 主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな

第一項 「三」の構造

ヨブは、旧約の『ヨブ記』の主人公であり、多くの苦しみの中で神への信仰を貫いた人物として描かれる。彼は七人の息子と三人の娘、そして多くの財産によって祝福されていたが、ヨブが幸福の絶頂にあった頃のある日、神はサタンの前にヨブの義を示す。サタンは、ヨブの信仰心の動機を怪しみ、ヨブの信仰は利益を期待してのものであって、財産を失えば神に面と向かって呪うだろうと指摘した。そこで、神はヨブを信頼しており、サタンの指摘を受け入れて財産を奪うことを認め、ヨブは最愛の者と財産を失うことになる。そのとき、<ヨブは立ち上がり、外套を引き裂き、頭を剃り、地にひれ伏して言った>¹¹⁴言葉が、この講話の題名である。

この最初の講話は、ヨブの言葉<主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな>¹¹⁵が取り上げられており、キェルケゴールにとっての理想の教師像が、次の三つの条件を満たす者であり、これらを満たす具体的な人物こそがヨブである(IV, s.9)。この講話では、前章三節二項の①～③(各(a)(b))で分析された六者が、ヨブへと深化することが求められているということから、引き続き「三」の構造が使用されている。

- ①自分の生(Liv)を、あらゆる人間のための道案内(Veiledning)とする者。
- ②自分の名(Navn)を、多くの人々のための保証(Betryggelse)とする者。
- ③自分の行為(Gjern)を、試練を受ける者たちのための励まし(Opmuntring)として残してくれた者。

ヨブの意義は、彼の言説そのものにあるのではなく、彼がその言葉の通り、行為において実行したということにある。だからケルケゴールが言うように、もしヨブが自分の言葉を

- ①教え込むことに全人生を費やした、
- ②教えられるべきものの集大成と見なしていた、
- ③口に出して言いながら行動をしなかったの

であればこのときには、ヨブは誰か別の人間であり、彼の意義は別のものになってしまうであろう¹¹⁶ (IV, s.10)。つまり、この場合には、肝心なのはその言葉の内容あるいはそこに含まれている思想ということになってしまう。だが、ヨブ自身とその言葉は有機的な関係にあるため、一方から他方を分離することはできない。各世代の道案内役となっているのは他ならぬヨブその人なのであり、時代を超えて各々の単独者が遍歴を始めようとするときには、いつでもヨブが忠実な随行者として単独者を慰め守ってくれる。ケルケゴールによれば、ヨブは「①神の榮譽のために、②単独者自身の救済のために、③他の人々の恵みと喜びのために」、「①恐るべき苦しみが被られ、②戦慄すべきことが体験され、③絶望の戦いが戦われたことを証言する者」(IV, s.10f) として随行してくれる（それぞれの番号は対応している）。そして喜ばしい日々にも、ヨブは寄り添って歩み、不安に満ちた夢を抑えてくれる。換言すれば、ヨブは神が「①試練という試練をことごとく人間的なものとし、②私たちがそれに耐えることができるようにし、③試練から遁れる道をつくり給う」(IV, s.11) という勝利があることを保証してくれる存在である。

だがケルケゴールによれば、「軽薄な者 *Letsindige*」、「自愛にふける者 *Selvkjerlige*」、「強情な者 *Trodsige*」と「惰弱な者 *Blødagtige*」の四者は、次のような理由でヨブを拒絶すると分析している (IV, s.11)。

- ①軽薄な者：自分が努めて忘れようとしている人生の恐ろしさや不安を思い出したくない。
- ②自愛にふける者：自分の壊れやすい喜びを妨げたり、頑固さや自失のうちで酔って安心している自分自身を脅かして欲しくない。
- ③強情な者：(a) 絶望のなかにあっても自分の心を完全に解き放つことを望む。
(b) 信仰や信頼や謙遜の響きが一つもないまでに呪うことを望む。
(c) 自分の強情さのうちでその叫び声を窒息させることができればよい。
- ④惰弱な者：一刻も早くあらゆる思いを断念し、無気力のなかであらゆる活動を放棄し、忘却のなかに自分自身を消し去ってしまいたい。

それに対して「子供 *Barn*」、「若者 *Yngre*」、「一人前の男 *Ældre*」と「試される人 *Prøvede*」は次のようにして、ヨブの言葉を理解する (IV, s.12)。

- ①子供の場合：子供はヨブが試された難儀と悲惨のすべてを知らないから、ヨブを理解しない。子供はあるぼんやりとした予感をもつことしかできないが、「この上なく恐ろしい *var det Forfærdeligste*」という印象を受け、悲しさや忌まわしさが彼の考えを悪賢くする前に、子供らしい確信をもってその言葉を理解する。
- ②若者の場合：若者はヨブが試された難儀と悲惨のすべてがどこから来るものなのか知らな

いから、ヨブを理解しない。だが若者は今まで知らなかった発見をしたかのように、難儀が彼の思想をわがままにする前に、彼が理解しないものの下に謙虚さを覚え、その言葉を理解する。

③一人前の男の場合：一人前の男はヨブが身をおいた難儀と悲痛を理解するが、ヨブがなぜそれを語りえたのかを理解できないから、ヨブを理解しない。だが一人前の男は、この難儀と悲痛が彼をヨブに対して不信ならしめる前に、自分が理解しないものを堅持することでその言葉を理解する。

④試される人の場合：試される人はどうしてヨブがそれを語りえたのか理解し、ヨブの悲惨を理解する。たとえ彼がそれについて一言も語らなくとも、彼はヨブを理解し、ヨブの言葉を代弁するのである。逆に、このような代弁者だけがヨブを望むのであり、ヨブから非本質的な人間的知識を学ぶのではなく、美しく幸福なる慰めの知恵を学ぶのである。

したがってキェルケゴールが主張するように、ヨブは個々の人間たちの教師ではなく、「人類の教師 *Menneskehedens Lærer*」と呼ばれるべき存在である。だがヨブの存在が、さまざまな時代に生きた賢者や知識人たちが探し出してきたものを、彼らもヨブと同じように他人に教えることができれば良い、と理解してはならない。なぜなら、キェルケゴールによれば、そのような

①人間の知恵がいったい何の助けになるのか。

②いっさいのものをさらに難解にするだけであり、

③行為の力を麻痺させ冗長な熟考の内に人間を微睡ませるもの、だからである (IV, s.13)。しかしながら、熟考や解説にそれなりの意義や役割がないということにはならない。キェルケゴールも熟考する者がヨブの言葉を

①知らなかったのなら学び知ることは有益であり、

②人生にそれを体験する機会がなかったのなら、いつか使用するはずのものを理解しておくことができ、

③体験したがその言葉を欺いていたのなら、再度それを熟考することは有益であることを認めている (IV, s.14)。この言葉を学び知ることは、苦難の日に行為が芽を出すという働きを齎すこともあるからである。そこで、次項ではヨブの言葉<主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな>を詳細に分析することを試みる。

第二項 ヨブの言葉

キェルケゴールに倣って、ヨブの言葉を<主は与え>、<主は取り去り給う>、<主の御名はほむべきかな>の三つに分け、それぞれの意味と関連性について考える。

かつて、息子たちを失ったヨブは、人情による絶望や悲しみに身を委ねていたときに、まず神と自分の立場を裁くことによって、自分の魂を鎮めたのである。その言葉が<裸で私は母の胎を出た。裸で私はかしこに帰ろう> (1:21 前半) である。そして悲しみのためだけ

でなく、まず崇拜のために地に伏して、＜主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな＞という言葉が発せられる。ヨブはまず＜主は与え給うた＞と言ったのであり、そのあとに＜主は取り去り給うた＞と続く。この言葉は短い、ヨブが言いたかった内容を完全に含んでいる。つまり、ヨブの魂は絶望や悲しみの内に屈伏して押し込められたのではなく、むしろ最初に感謝の念 (Taknemlighed) が広がっていたのであり、神が取り去ったすべての恵みは神がいままでに彼に与えてきたもの、という感謝の念を彼に抱かせたのである。たとえ、それは息子たちが誕生したときの感謝の念とは別のものであったとしても、いまもなおヨブの魂のうちに生きてきたものが神の善意 (Guds Godhed) という観念であり、それはいっそう大きな感謝の念をもって思い起されたのである¹¹⁷。このことから、ヨブの視線が、神が与えてくださった地上における善き賜物にではなく、常に神の方向へ向けられていたとわかる。キェルケゴールによれば、見方を変えれば「神がそれを取り去ったのではなく、ヨブがそれを神に返した」(IV, s.16) と言うことができる。この短い言葉はそれほどまでに多くのことを言い表しているのであり、ヨブは長い栄光の日々の思い出を思い出しながら、いつまでも神への感謝の念を失うことがなかった。

キェルケゴールの分析を用いて、人がヨブのような喪失の瞬間を迎えた際には、その複合的な心境を、次のように三通りに類別できると思われる (IV, s.17ff)。

①自分が喜びの日々に見てきたことを思い起こす者：

かつての目の楽しみであったもの、それを再び欲してやまない。このとき内なる忘恩の念 (Utaknemligheden) は、それをかつてそうであったよりもさらに

- (a) 美しいものに仕立てあげて彼を苛み、
- (b) 快いものに描き出して見せて彼を苛み、
- (c) 決して真実性を有したことの無い夢想をもって彼を苛む

ようにさせる。その結果、彼は自らの魂を呪って、欠乏の決して満たされることのない熱望のうちで生きながら飢え果てることになる。

②自分が所有していたものを思い起こす者：

この者は自分で自分を納得させてその喪失を妨げようとする。このとき彼の反抗的な意志は、あたかもそれが失われなかったかのように、自分のもとに保持しようとする。彼は狂気とも言えるような所有欲のうちで自分自身を亡失することを選ぶのである。したがって、その喪失を忘却の中へ投げ込んだりはしない。むしろ惨めな自己欺瞞のうちで満足することで、自分の魂を強めたつもりでいる。

③無思慮な者：この者は自分自身に対して、「ヨブになるのは、恐ろしいこととは思わない」という策謀を企てる。つまり「これはしばしば起こっていること」、「今後もしばしば繰り返されること」と彼は語り、この喪失について新たな説明や解釈を変えていって、自分自身が飽きるということがないようにする。だが結局、これは自己欺瞞に過ぎないことであって、自分の思いから逃げる新たな失望である。

ここで類別した上記の三者の主張は、ヨブの三人の友人エリファズ (אליפז) ・ビルダド

(בילדאד)・ツォファル (צופר) の主張と対比させることができる。エリファズは一般論として、罪があるから裁かれるとヨブを責め¹¹⁸、無益な言葉を弄するヨブに神と和解するように諭す¹¹⁹。ビルダドはヨブの子供たちが罪を犯したと責め、神の支配に服せと言う¹²⁰。またツォファルは苦難が罪の結果であり、痛烈にヨブの富の理由を強欲であると断じる¹²¹。三人の友人はエリファズを筆頭に、ヨブに対する慰めを兼ねて因果律を説いている。三人の友人の主張は、神は正しい者に祝福を与えて罪を犯した人に災いを与えるという因果応報の原理を盾に、元の境遇に戻るために、ヨブが罪を認めて神の信仰に戻ることを求める、というものであった。つまり、上記の三者とヨブの三人の友人は、因果律の「①満たされない熱望」、「②自己欺瞞」、「③様々に姿を変える説明」のあらわれとは言えないだろうか（それぞれの番号は三者に対応している）。

だが、ヨブはこの三者のどれにもあてはまらなかった。ヨブは最初に、与えてくださった神に感謝したのであって、神の前に立ち、裁きを求めて、神をも自分自身をも欺きはしなかった。それゆえ、喪失の欠乏が①責め苛む思い出となって彼のもとに帰ってくるということはなかった。また、ヨブは②すべてが彼から失われたことを自分自身に隠しはしなかった。だから新たな説明を付け加え、③すべては失われたという思いから逃げはしなかったのである（それぞれの番号は三者に対応している）。

続いて<主は取り去り給うた>という短い言葉は、ヨブが使者からその知らせを受け取ったまさにその瞬間に、すべてを取り去った者は神である、ということを理解した表明である。おそらくこれまでに世の中にはすべてを失った者がおり、喪失したその理由に、神ではなく①偶然性②人間どもの詭計や陰謀、③人間たちの公然たる暴力をもち出したこともある。この者たちの説明によれば、原因は斯々然々の人間たちがそれをしでかしたのであり、彼らは心が腐敗している悪人である、と言うだろう。遠く天に住む神はこの者にとってもっと遠い存在なのであり、彼はどうしてそんな成り行きになったのかすっかり理解しているつもりでいる。だがキェルケゴールによれば、

- ①大海が反逆の波を天に向けて逆巻くとき、人間はまるで遊び事におけるように翻弄され、
- ②大風が猛威をふるって突き進むとき、人間の企ては子供の造作のようなものでしかない、
- ③大地が揺れ動くとき、人間の営みはまるで何でもないように地の底へ沈み込む、

まして砂上に建てられた人間の営みはおよそ大風など必要としない (IV, s.20)。こうした説明は、人間の魂をいっさいのものに対して無関心にするためには十分である。つまり、事の全体は不可解で闇に閉ざされたままであり、自分が栄光の極から悲惨の極へと投げ込まれた理由などは、人間はまったく知る術をもたない。

またすべてを喪失したその理由を、自分自身のせいにする者もいるだろう。しかし虚飾的で詐欺的な熟考や説明は、たとえ本人がそれと気づかない場合でも、やはり疑いを生み出すだけのものである。彼がその人生で起こった出来事についてあれこれ繰り返し説明したところで、話はずきることがない。キェルケゴールの表現を借用すれば「彼は自分自身を歪めてしまい、人生から何かを学ぶことを自分で不可能にした。とりわけ神から何かを学ぶことを

不可能にしてしまった han havde forvansket sig selv og gjort det umuligt for sig at lære Noget af Livet og fornemlig umuligt at lære Noget af Gud」のである (IV, s.20)。

だがヨブは熟考や説明などで自分の魂を沈滞させたり、自分の魂を閉め出したりはしなかった。ヨブは喪失の瞬間にあっても絶望を見なかったのであり、常に神へと視線をむけることで、神の信頼を保持していたのである。彼が<主が取り去り給うた>とこたえたとき、その敬虔な言葉は、素朴かつ純粹であり、自らを全世界よりも大きく、さらに強く、さらに遅しくしたのである。

そして<主の御名はほむべきかな>という言葉 最後に付け加えることで、ヨブは神が彼からすべてを取り去りはしなかったこと、彼の心の内なる平和、その平安を生み出す信仰における自由な心境、神はそれらを取り去りはしなかったことを表明したのである。むしろ、ヨブの信仰はさらに強く揺るぎないものに変化したのであり、彼の思いをそこから引き離すようなものはまったく何もなくなった。この賛辞のうちで、自分の悲しみをすべてひとまとめにして神に委ねた。神はそれらを彼から取り去り給うたと同時に、言い知れぬ喜びだけがヨブに取り残されたのである。したがってこの言葉を口にする者は、ヨブがそうしたように、聞く耳をもつ多くの者に対して内なる喜びの証言を与え、そして聞く者が理解できるように語りかけている。キェルケゴールによれば、「思い悩んでいる者の耳はこれを聞き取り、彼の心はこれを秘蔵するのであって、悲しみの奥底に自らの喜びを見出すところまで、彼を導いてゆく den hører den Bekymredes Øre, den gjemmer hans Hjerter, den styrker og veileder ham til selv at finde Glæde i Sorgens Dyb」(IV, s.22f) ののである。

明日は誰にもわからない。一人の人間を支配するだけの恐怖が、日常的な苦役のなかに齎されることがないとは言えないのである。たとえ、私には何も恵まれていなかったと主張する者でさえも、人がそう言い得る以上に本当にそうであったためしはなく、どこであれ苦悩はその者を探し出し、いつ悲しみがその者に訪れるかは誰も知らない。そして、他の人々とは違って、自分はこの世の何ごとにも悩むということがなかった、と主張する場合にも、いつ何時に恐ろしい知らせが自分のところへやってくるのかは誰も知らないのである。だから、やはりヨブから学ぶことができる。どのような読者にもこの講話は役に立つ¹²²。ヨブの言葉の効力は、ヨブが見舞われたような異常な大事件の場合に限られたものではない。キェルケゴールの言葉を借りれば、この言葉からは、人生に対する「素直さ oprigtig」 と「真剣さ alvorlig」を学ぶことができる。だから、何よりもまず、

①自分自身が妄想の力によって欺かれないように、率直になることが求められている、

②自分自身に対して真剣になることが求められている、

とは言えないだろうか。

この講話の主軸は、「三」という構造によって構成されている。それは前章の「三」の構造を引き継ぐためだけではなく、ここで議論されているヨブの言葉が、<主は与え>、<主は取り去り給う>、<主の御名はほむべきかな>の三つから成り、そしてヨブを拒絶する者が三人の友人に代表されることから必然的な帰結と言えよう。

「三」の構造：ヨブという教師像、もしヨブに行いが伴われないなら、忠実な随行者ヨブ
ヨブの言葉を熟考する意義、喪失の瞬間を迎える者、喪失した理由
そして、ヨブを拒絶する者とヨブの言葉を理解する者には、ヨブ自身と区別するために「四」
の構造が用いられている。それは、彼らの信仰が「願い」の立場にあることから、第一章の
『信仰の期待』とも符合する。換言すれば、この講話では「三」に対して「垂直的」¹²³、
「四」に対して「水平的」なキリスト教的自己省察¹²⁴の違いがはっきりと読み取れる。

第二節 あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる（二）

キェルケゴールは再び『四つの建徳的講話』（1843年）の第二講話と第三講話において、
ヤコブの聖句〈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〉を取り上げ
ている。だが、この二つの講話では『二つの建徳的講話』（1843年）で見られたような、段
落の始まりをヤコブの聖句(1:17)によって統一するような決まり文句的表現は見られない。

第一項 知識と疑い — 「六」と「三」の構造 —

この講話の第一段落には、神が〈私たちを被造物の初穂であるようにと、真理の言葉によ
って私たちを生み出してくださったのに、私たちは聞くに遅く、語るに早く、怒るに早くで
あるために、むしろ怒りによって神の義を果たさない〉¹²⁵でいる、とキェルケゴールは述
べている。だから〈すべての汚れや、はなはだしい悪を捨て去って、心に植えつけられてい
る言葉を、素直に受け入れなさい〉¹²⁶とし、言葉には人間の魂を救う（＝聖化する）力が
あると説明している。このことから、この講話の主題が『二つの建徳的講話』（1843年）の
第二講話と全く同じ聖句であり、再び詳細な分析を加えようとしていることが明らかである。
講話の段落の始まりには、統一した決まり文句的表現は見られないものの、その内容は「知
識 Kundskabem」、「疑い Tvivlen」、「言葉 Ord」¹²⁷に関することである。

創世記の記述によれば、知識がこの世に入ってきたのは人間が〈善悪の実〉を食した結果
であり、それとともに欠乏・苦痛・疑い・別離の恐ろしさと辛さなどの悲嘆をもたらすこと
となった。キェルケゴールによれば、もしもその禁止令が破られていなかったのならば、「万
物は元どおりに良い状態にとどまり、神が被造物に与えた証言は、不断の幸福な反復として
人間から響き返った dette Vidnesbyrd, som Gud gav Skabningen, skulde have gjenlydt
fra Mennesket som en uafbrudt salig Gjentakelse」¹²⁸（IV, s.26）という。キェルケゴ
ールは八つの表現を用いて、この理想的な状態を「そのときには～」というように言い換えて
いる（IV, s.26）。

- ①平和の確かさが万物のうちで安い。
- ②美の静かな祭典が損なわれることなく微笑む。
- ③天上の浄福が万物のうえにその影を落としていた。

- ④天がみずからの姿を地上の生活に映し出して見せるまでもなかった。
- ⑤天はこの地上に触れており、万物が満ち足りていた。
- ⑥人間は深い眠りから目覚め、再び歓喜を栄光にひたっていた。
- ⑦神の像は栄光の輝きとなって万物に刻印され、魅惑のうちになだめていた。
- ⑧子羊は狼のもとに安息し、鳩は猛禽の傍らに巣を作り、万物は良い状態にあった。そしてその理由を次の四つに分け、「なぜなら～」のあとに述べている。
- ①万物を真理のうちにあるがままのふさわしい名で呼んでいた。
- ②万物はかつては、見えるがままに有るものであった。
- ③区別こそは善悪の樹の実の結果にはほかならないからである。
- ④その贈物それ自体が、受け取る者のうちに与える者と呼び起こすことがなかった。

こうして知識が一つの欺き (bedrog) としてこの世に入ってきて、苦痛を生み出し、人間に茨の種をまいたのである¹²⁹。神の警告でさえもこの最初の欺きから救うことができなかったのだから、いかにこの知識の果実が好ましく見え、また常に好ましく見えるかは言うまでもない。つまり、世の始まりにおいて起こったこの出来事は、歴史の特異点ではなく、あらゆる世代において、時代を超えて絶えず繰り返されている事態である。還元すれば、人間は道を誤り、さらにその知識によって再び道を誤って進んでいくのである。キェルケゴールによれば、「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るを巻いている」(IV, s.27) のである。不安とは説明が引き起こす動揺のことである。疑っている人間は説明を要求するが、疑いは説明そのもののうちで人間を待ち伏せしているのであって、助けるふりをしっかりと自分の居場所を確保する。したがって、キェルケゴールが言うように「単独者にさえ、この知識の果実の効力とはどまるところを知らないのである *det gjentager sig i enhver Slægt og i den Enkelte; Virkningen af Kundskabens Frugt lod sig ikke standse*」(IV, s.27)。こうして、導いてくれるはずの知識は人間を困窮と矛盾に縛りつける。人間にとって知識とは何か、キェルケゴールは十個の表現を用いてそのことを記述しており、いずれも対関係を成している。知識とは以下のようなものである。

- | | | |
|---------------|---|---------------|
| ①思い焦がれて及ばないもの | — | ②聖なるもの |
| ③心が恥を知る知恵 | — | ④震撼させるばかりの認識 |
| ⑤自己自身に関する意識 | — | ⑥全世界に関する意識 |
| ⑦能力に拍車をかける | — | ⑧本質を無気力にする |
| ⑨豊かさをもって圧倒する | — | ⑩空しさをもって飢えに晒す |

そして疑いについては、キェルケゴールは「もっと悪いもの *bliver værre*」という表現を三度用いて、次のような分析をしている (IV, s.28f)。

- ①疑いは欺瞞をふき込む：その人間が使っている同じ武器 (知識や論理) を彼自身に向けて使うことで、彼から武器を奪い、いわば展開可能性があるということで自分自身を克服できる、あるいはもっと強くなりうる、と彼に嘘をつく。これが疑いの狡知 (Tvivlens List)

であり、その結果、後の状態の方が前の状態より「もっと悪いもの」になる。

②疑いはなおいっそう悪いものによってのみ克服される：キェルケゴールは、悪霊の霊を挙げて、<汚れた霊が自分で勝手に人間から出てゆくとき、そのときそれは他の七つの悪霊を引き連れて戻り、その結果、最後の状態の方が最初よりもっと悪い>¹³⁰。疑いは、かつての自己を滅ぼし勝ち誇るが、それは人間のうちに住み続けることから、なおいっそう悪いものによって克服された、「もっと悪いもの（事態）」である。

③疑いには自分自身を克服する術がない：キェルケゴールによれば、「知識が贈与してくれるものは、自己には無関心で、もっぱら生活の、また現存在の大きな心配にばかり心を奪われており」（IV, s.29）、知識に起因する気遣い（Bekymring）とは何ら比例関係にはない。したがって、事態は「もっと悪いもの」になる。

換言すれば、知識によって欺かれるよりも、むしろ教育されることを望むべきであって、過剰な知識ではなく唯一の知識とは、知識がその苦痛によって人間を教育するものである。キェルケゴール思想における信仰と理性の関係は両翼的ではあるが、そこで語られている理性による熟考とは、満ち足りた確信を素直な気持ちで起こさせる、心を労する者への力づけに他ならない。つまり人間は第一に自己自身を問題に取り上げるべきであり、子供じみたものや人生の最初の忘れがたい印象を起こさせるものにこそ理解を注ぐべきであり、またそれらは真に熟考を進める価値のあるものである。キェルケゴールは疑いがもたらす欺瞞＝「もっとも悪いもの」という表現に対して、人が選ぶべき知識が

- ①祝福とともに僅かなもの、
- ②気遣いとともに真理を持つこと、
- ③夢幻の勝利に歓喜する代わりに苦悩すること

を持つべきと考えており（IV, s.28）、これらが供与する慰めこそが何よりも信頼に足るものであって、ヤコブの言葉のように、人はその言葉によって、それが思い起こさせるものによって、そして約束するものによって、喜びを覚えるのである。

ヤコブの言葉は人生の時々に応じて、言葉としては同一であるにもかかわらず、その都度もっと別な説明を受け入れ、この比喩的な表現はなおいっそう心を慰めるものとなる。それは、人生をその都度一変させてしまうと同時に、この言葉はさらに堅固さを増す。つまり言葉がその説明によってよりいっそう聖なるもの（herlige）に変わるのである。聖なるものとは言葉では記述できず、言葉の背景として横たえ、その理解を心に求める仕方で限りなく近づくために反復運動が必要となる。キェルケゴールによれば、その原動力はくあなたがたが悪い者でありながら>¹³¹という聖句が指摘するように、最も完全な被造物である人間でさえも悪いものである、という逆説性が人間の内に永久に留まっている真理として響いているかどうかによる（IV, s.30）。そのため、人は「最も誠実な人間の愛でさえ、他の人間を傷つけることにしかならない *redeligste Menneskes Kjerlighed, idet den vilde gjøre det Bedste, stundom kun havde været et andet Menneske til Skade*」、また「どんな犠牲をも供する心構えであっても、それは自分に苦痛の種をつくることにしかならない *villig til at*

bringe ethvert Offer, selv da, idet han vilde gjøre Alt for et andet Menneske, kun havde voldet ham Smerte」ということが人生の真理だという確信を固める必要がある (IV, s.30)。

それでは、善き贈物とは何か。完全な贈物とは何か。人間にそれを知るすべはない。キェルケゴールによれば「人間は良い贈物を与えることを知っているということはありません¹³²が、しかし彼は、はたして自分が良い贈物を与えているのかどうかは知りえない」(IV, s.31)。自分が「為したいこと」と「為していること」が一致している保証はどこにもないのである。人間が自らの反省や経験に基づいて、あるいは他人の証言に基づいているにせよ、はたして有益なものを自分は与えているのかどうかは知ることはできない。また別の何らかの知において、それを与えることを知り、また与えたことを知る能力があったとしても、はたして自分がいま現実にそれを与えたかどうかという問いには答えられないままである。こうして、人間が良い贈物と認めたとしても、それが人間の無力な意欲に過ぎないと知ったいま、疑いの主張の方が有利となった。いまやヤコブの言葉からは「地上の生は空しいものである *det jordiske Liv er Forfængelighed*」ということしか見出せない。この絶望的な状況を、キェルケゴールは人体の五つの部位 (①～⑤) とそれぞれの結び⑥ (合計六つのペア) を結び付けて、次のように対応させながら、リズム性に富んだ表現をしている (IV, s.32f)。

(たとえば、一行目は①→⑥→①→⑥の順に、二行目は②→⑥→②→⑥、…と読む)

- ① あなたの目が塞がれて
- ② あなたの耳が塞がれて
- ③ あなたの心が冷静になって
- ④ 人間は良い贈物を与えないとあなたが知ったところで
- ⑤ 愛さえも良い贈物を与えることができないというあなたの認識
- ⑥ (結び) それは何の助けになろう
- ①あなたの目が下から上へ仰ぐために見開かれること
- ②あなたの耳が上から下へ響いてくる話を聞き取るために開かれること
- ③あなたの心が感動し豊かになること
- ④あなたの左手があなたの右手の為すところを知らないままに
- ⑤あなたの手が上から下へやってくるすべての完全な贈物を掴むこと
- ⑥ (結び) 二度とはないとしたならば!

したがって疑いによれば、もし人間による贈物が分け与えられるのならば、それを善きものと知る由もなく、贈物のように見えるだけのことである。だが、キェルケゴールは、ここで再びマタイによる福音書 7:11 を取り上げ、<父が善き贈物を与えるのと同様に、神が善き賜物を与える>ということはその通りであり、そしてヤコブの言葉が<神は善き賜物を与えることを知り給う>と書かれているのではなく、<善き賜物を与え給う>と書かれていることから、父の愛が神の愛との類似性において神の愛の反映 (Afglands) をもつという¹³³。換言すれば、神においては<知る>と<与える>は別のことではないように、父の<知る>は贈物と訣別しているわけではなく、いついかなる瞬間においてもそ

の贈物のことを関知 (Medviden) するものである。したがって、「完全な賜物」の完全性とは、神のみがそれを占有するという意味合いでの「神における完全性」ではなく、人間がその善きものを受領する限りにおいて、人間は神によって善き賜物に与る、という良いものにおける完全性のことである。キェルケゴールは、ここで声の文化に基づく累積的表現を用いて、六つの問いかけと返答を繰り返してヤコブの言葉を整理している (IV, s.34)。

【問い】

【答え】

- | | | |
|---------------|---|---------------|
| ①それでは善きものとは何か | — | それは上から下ってくるもの |
| ②その完全性とは何か | — | それは上から下ってくるもの |
| ③どこからそれは来るのか | — | 上からである |
| ④善きものとは何か | — | それは神である |
| ⑤それを与えるのは誰か | — | それは神である |

⑥なぜ、この表現は現実的で真実な表現であるのか — それは神からのものだからキェルケゴールによれば「神こそは共に与えるような仕方と与える唯一者、与えることにおいてすでに与えてしまっている唯一者である。完全にすることを共に与え、人間のうちに良い業を始めもするし完遂もする」 (IV, s.34)。

こうして疑いは克服される。既述したように、疑いの内にとどまるからこそ、いかなる疑いもこれを覆すことができない。疑いと絶交しているがゆえに、それは真理となるのである。疑いを制する力は疑いの内にはなく、神の内にとどまるからこそ、それは勝利を得ると言える。なぜなら、疑いのうちで疑いと戦えば、勝利の正体とはもっと悪い疑い (=もっと悪いもの) にほかならず、疑いがそれを理解できないというところに真理がある。疑いは善き賜物に至る道を知らない。だからヤコブの言葉はくすべての善き、すべての完全な賜物は上から下って来る>と述べたのはそのためである。そして、この言葉を否定しようとしなくても、「否定しないことは理解することから甚だ遠く離れており、また理解することは信じることから甚だ遠く離れている Men det, ikke at ville negte det, er endnu saare langt fra at ville forstaae det, og det at ville forstaae det, er endnu saare langt fra at ville troe det, og fra at troe det」 (IV, s.35) とキェルケゴールが述べるように、得心させられることを望むのでなければ、完全なものに到達することはできない。そこで、キェルケゴールはヤコブの言葉が誤解される偽姿を、次のように六つに言い換え評している (IV, s.35)。

- | | | |
|-------------------|---|------------------|
| ①善悪の実 | — | それほど好ましく見えるのであろう |
| ②善きものと完全なものに関する指標 | — | <精神的に>判断する代わりに |
| ③証明するような相貌 | — | 完全なものが完全なものであること |
| ④秘蹟 | — | 疑いの仇敵 |
| ⑤ひとつの経験 | — | 経験の生をぐらつかせる不安定 |
| ⑥血肉における確証 | — | 血肉とは疑いの腹心 |

ヤコブの言葉は、人間みずからの道具 (知識や理性など) によって疑いを打ち負かそうとす

ることが目的ではなく、ひとまず疑いという強者を縛り、疑いから武器を取り上げ、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させるようにすることが目的である。そこから、単独者がその善き賜物を受け取ることができるような条件を明かすために、単独者¹³⁴自身の方へと向き直らせる。キェルケゴールによれば、その条件とは「神から善き完全な賜物を欲求する *Men det at trænge til den gode og fuldkomne Gave fra Gud*」(IV, s.36) ということである。なぜなら、人間の自由意志は神自身が与え給うた賜物であり、この欲求自身もまた一つの完全性であるのだから、善き完全な賜物を受け取ることが可能にする¹³⁵。この欲求が人間の内に目覚めるためには、疑うことに余念のない熟考は、人間への最初の試み(きっかけ)にほかならなかった。つまり、疑いに助けを借りたとしても、疑いの熟考は決して完了することがないので、それによって完全な贈物を受け取ることの可能性を人間自身から奪い取るばかりである。疑いの課題は、古い秩序から最後の人間に至るまでの先立つすべてのものに説明を与えることであり、いわば神と人間の間には無数の介在物があるという立場にある。だが、ヤコブが「被造物の初穂 *ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*」と呼ぶ状態であるためには、神と人間との間に何ら介在物のない、一つの新たな始原状態でなければならない。ヤコブが言うように「神は私たちを被造物の初穂であるようにと、真理の言葉によって私たちを生み出してください」ので、その真理の言葉によって生み出された私たちは、真理の言葉に至るべく生み出されており、人間は自分自身に与えることのできない完全な賜物を受け取るための条件をあらかじめ所持していたのである。こうして疑いの熟考は断たれ、疑いの連鎖では到達することのできない、神との直接性=本来の始原が生まれるのである。

第二項 聞くに早く、怒るに遅く、素直に受け入れる

神と人間との間に何ら介在物のない、一つの新たな始原状態を生み出すためには、疑いを正しい仕方で用いることが重要であり、善き完全な賜物を欲求することを志望し続け、歪められずに保持することである。キェルケゴールによれば、疑いの有用性は「次から次へと過ぎ去りゆくものを疑うこと、自分自身の能力を無用なものとなるまで疑うこと」(IV, s.37) である。したがって、「すべてを疑って自分自身だけは疑わない」ということが「真ならざる疑い *usande Tvivl*」の特質であって、「信仰のもとに自分自身だけを疑うこと」が「救いとなる疑い *frelsende Tvivl*」である、このことを適用することが単独者に与えられた課題である。ヤコブの言葉の後半部分(1:19-21)には、新たな始原への戒めとして、「聞くに早く *ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι*」、「怒るに遅く *βραδὺς εἰς ὀργήν*」と「素直に受け入れる *ἐν πραΰτητι δέξασθε*」の三つが指摘されている。キェルケゴールはそれぞれについて、さらに、次のように三つに分析している。

①「聞くに早く」とあるが、人間は何を聞くことに早くあるべきなのか。

(a) パリサイ人や学者たちの疑いの長話ではなく、彼らが立ち去ったか沈黙させら

れるときの沈黙 (Taushed)。

(b) 群衆や人々の臆見ではなく、彼らが遠ざかったときの沈黙。

(c) 各人それぞれの心の案出物ではなく、人間が沈黙するときに響いてくる言葉。

つまり、人間は沈黙を聞くことに早くあるべきで、沈黙のうちに名状しがたい満足を与える神々しい言葉を聞き¹³⁶、このことに早い者は、語ることに遅くもなるのである。

②「怒るに遅く」とあるが、人の怒りは<神の前で正しいこと>を行うものではないのはなぜか。

(a) 怒りは人間にこの戒めを聞くことを遅くさせるものである。キェルケゴールによれば、怒りが内面にとどまっている限り「その人は自分自身を失い、自分の魂に傷を受けている *Mennesket havde dog tabt sig selv og taget Skade paa sin Sjel*」(IV, s.38)、そのため神の前で正しいことが行えない¹³⁷。

(b) 怒るに遅い者は、怒りの影によって「もはや光の父を彼は見るができなくなる」という不安を抱え、隠されることを恐れる。

(c) 怒りによって完全なものは所持されない。人間は完全なものを壊れやすい器に入れて所持しており、<すべての汚れとあふれる悪を捨て去る>¹³⁸ことなしには、その器のせいで人間がそれを所持することが困難となる。

③「素直に受け入れる」とあるが、素直な心はなぜ必要なのか。

(a) <素直な心は隠された物事を明るみにもたらず>¹³⁹

(b) 良いものは素直な心が待ち望む贈物である。

(c) 素直な心は、神がすべての善き賜物とすべての完全な贈物を与え給うと確信しており¹⁴⁰、この確信のうちに<目を覚まし、感謝しながら絶えず祈る>¹⁴¹。

だから人間が受け取る善き完全な賜物とは、人間にすでに植えつけられているもの=聖霊 (Hellig Aand) とその助けを多く与え給うことである、と言えないだろうか。聖霊を必要とすることは人間における一つの完全性であり、それを願う祈り、欲求それ自体、またそれが分かち与えられていることは一つの善き完全な賜物だからである。

この講話の構造は、「三」、「四」、「六」、「八」、「十」とさまざまであるが、その主題は疑いの特質とその克服(「六」の構造)であり、ヤコブの言葉を介して、小さな番号の構造の順に直線的な議論が行われている。

「三」の構造：疑いより「もっと悪いもの」、内面的に熟考する価値のあるもの

「六」の構造：疑いからの問いかけ、疑いが示す絶望的状况、疑いによるヤコブの偽姿、
聞くに早く・怒るに遅く・素直に受け入れる

「八」の構造:被造物の初穂の理想的状態

その始原に向かうためには、

「十」の構造によって、疑いは「真ならざる疑い」と「救いとなる疑い」に区別される。

「四」の構造で被造物の初穂が理想的である理由が述べられているが、講話『信仰の期待』の「四」の構造に基づけば、それは「信仰」という状態に言い換えられるであろう。

第三節 あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる（三）

第一項 神の平等 —「三」の構造—

キェルケゴールは引き続き『四つの建徳的講話』（1843年）の第三講話において、ヤコブの聖句〈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〉¹⁴²を取り上げ、前回の講話（『四つの建徳的講話』（1843年）第二講話）と同様に十一個の段落の冒頭には決まり文句的表現は見られないが、三つ一組の構造が現出されている。

はじめに神における平等とは何かについて、キェルケゴールは「平等とは真であり、万人を等しく救済するもの *Ligheden sand, frelsende og lige frelsende for Alle*」であると述べ、次のような三つの例を挙げている（IV, s.42）。平等とは、

①この世を所有する者がそれを所有しない者のごとくであり、この世を所有しない者がそれを望まない者のごとくである。

②低い身分の者がここで（神の平等のもと）自分を高くされ、富んでいる者が自分の低くされたことを誇りに思う¹⁴³。

③姦淫の現場でつかまった女はここで赦しを見出し、女に向けて見る男が裁かれる。この平等のもつ同等性の根拠をなすものが〈あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならぬ〉¹⁴⁴という聖句であり、キェルケゴールは「差異を忘れることができないほど高慢な人々や卑下している人々に、まことに禍いなこと」（IV, s.43）と述べている。さらに、この神の平等そのものが

①支配者や権力者たちにも、

②病んだり悲しんだりしている者たちにも、

③王杖のみずからを支えている者や神が笞となり杖となる被抑圧者

に対しても、〈執り成しの祈り〉¹⁴⁵が等しく真に、一義的に響きうるように見張っている、見張り役の存在でもある（IV, s.43）。つまり、神の平等は完全なものに対してのみ魂を聞かせるのであって、差異性に対しては感覚的な知覚を瞑らせる働きをする。だから単独者の戦いは「自分自身のために自分自身を相手に自分自身のうちで戦う」のであって、俗世的・外面的なものにおける平等は全く無いも同然、あっても何の役にも立たないものである。キェルケゴールによれば、「真の平等が或る特定の外面的なものそれ自体において表現されるならば、その平等にまで、それより上位にあるものは引き下げられ、それより下位にあるものは引き上げられねばならない」のだが、こうした外面的画一性は、すべての内面的な生命の真理・平和・調和がもたらす平等が何であるか少しも記述できていない。外面的なものによって、内面的なものを言い表すにはあまりにも粗暴すぎる。したがって、個々の単独者は魂の内に湧き上がってくる思いとともに、権力などの外面的なものとの戦い、この戦いにおいて自分自身を解放して神の前に立つことで平等に至るのである。

外面的に表現できない理由は、この内面性の差異性がきわめて数多く、特徴づけを決定する表現を見出すにはあまりに困難だからである。キェルケゴールはこれを「生の差異性 Livets Forskjellighed」と呼び、<すべての善き完全な賜物は上からのものである>というヤコブの言葉を熟慮するとき、生における対立を特徴づけるものとして

①与えることをなしうる at kunne give、

②受け取ることをするしかない at maatte modtage、

と人間を二組に大別できると主張する。たしかに、この差異は、それぞれの範囲内でさらに詳細に規定されるべき諸形態の数々を浮き彫りにし、人間の大局的な多様性を包括するのだが、最終的にはヤコブの言葉が「あらゆる差異性を神の平等のうちで終息させる」であろう。なぜなら、人間の贈物が生む不完全性における差異性は、ただ消え去りゆく差異でしかないからである。キェルケゴールは、この種の考慮はどれも「ただ自由の活動力を阻止すること、憧憬や心痛の中で精神（＝神の聖霊）を悲しませること」（IV, s.45）であると主張する。そしてヤコブの言葉を携えて、「与えることをなしうる人」と「受け取ることをするしかない人」のそれぞれの立場に対して、四つ+二つ（合計六つ）の要求を掲げる（IV, s.45-56）。

第二項 与えることをなしうる人

第一に、ヤコブの言葉は「与えることをなしうる人」が自分と自分の贈物を与えることをなそうとする気持ちを要求する。このとき、自分の財宝を抱きかかえたり、偽善的な説明を用意し、援助はすでに与えられたと弁明したり、あるいは財貨を出し惜しむならば、ヤコブの言葉はその者にとって何の意味ももたない。ヤコブの言葉が正しく与えることを教えようとも、彼はその導きを必要としていないからである。

第二に、ヤコブの言葉は「与えることをなしうる人」の心掛けが喜ばしい贈与者であることを要求する。つまり、与えることのうちに喜び（Glæde）を見出していなければ、<すべての善き賜物は上からのものである>ということ把握できるはずもないからである。キェルケゴールによれば、与えることの心掛けに喜びを見出せない者は、「ただひたすら自分の豊かな贈物を放出すべきであり、財宝や財貨の価値は煩わしさを与えるだけだから、物乞いをするただ一人の者である方が良い」（IV, s.46）。また「良い贈物など有りはしない」と考える者は、すべてのものを保持したり手放したりすることができるかもしれないが、この者は「人それぞれにそれぞれの持ち分（座席）を与える forstod at give Enhver Sit」ということを理解していないのであって、与えることのうちに、神の平等を手に入れたり生み出したりすることができないのである。

第三に、ヤコブの言葉は「与えることをなしうる人」が、与えたものが上からのものであることを決して忘れてはならないことを要求する。つまり、相手の方でも自分に与えてくれることを期待したり、相手から何かを望んでそれを誘惑するような仕方で打算がはたらいたりしてはならない。なぜなら、すべての善き完全な賜物はやはり上からのものであり、地上

の財宝はそれ自体として神との契約を持たず、そう呼ばれるだけの優れた資格を持っていないのである。まして人間に要求されていることは、それらの財を管理すること以上ではないのである。素直にヤコブの言葉の下にへりくだって、管理人たる者は管理する贈物よりいっそう卑小な存在であること、そして卑小な贈物が、それがもっと大きな贈物と同等に立派でありうるのは、神がそのように仕立てるからだということ、それをいち早く学ぶべきである。そこで、ケルケゴールは次の三つのことをしてはならないと警告する (IV, s.47)。

- ① あなたの財産をもって高利貸をしてはならない。
- ② <相手がおのれの魂に傷を受ける>¹⁴⁶ ことをしてはならない。与える者はその贈物 (この世の名誉や人々の賞賛など) が喜ばれるものになることは差し支えないが、それよりも相手の魂を救うことの方がずっと良く、相手の魂が傷を受けることは誰にも償いきれないことである。
- ③ 贈物を相手に期待させるような仕方で、相手の傍らに置いてはならない。なぜなら、相手は与える者を待つことで、時間を与えるだけのつまらない者ということを相手に理解させてしまうからである。このとき、与える者は神のために与えるのではなく、待つ相手の度重なる請願から解放されるために与えるということになる。

第四に、ヤコブの言葉は「与えることをなしうる人」が地上的な財 (特に導きや勧告や参加など) を提供する際に、自分自身の効果を弱めることを要求する。導きや勧告や参加など与える場合には、一見して贈与者が贈物よりもいっそう重要であると思われるが、与える者が掘り起こした最も賢明な知恵でさえ別の者には常に疑わしいものにとどまるのだから、「与える者が勧告をもっているのならば、彼は頭を高くして裁くようなまねをせず、詮索するために目を見開くようなまねをせず、その勧告が与える側と受け取る側にとって等しい意味をもって上から聞こえるように、頭と目を垂れるべき」(IV, s.50) なのである。なぜなら、受け取る側が必要としているのは、与える側の「参加 *Deeltagelse*」なのであって、「贈与者の参加」ではないからである。与える者自身は自分自身の贈物よりも卑小な存在であって、勧告などの贈物は自分自身の内に思い浮かんだものではなく、むしろ自分の心に上からくだってきたものだからである。それゆえ、「もし人々に提供すべきなにかの真理をもっているならば、あなたを無にするがよい。これは人々が贈物の代わりにあなたをつかむことがないようにするため」(IV, s.51)、とケルケゴールは忠告している。すべての善き完全な贈物が「与えることをなしうる人」を通してやって来るにせよ、それは上からのものである。

こうして、「与える者」にとって必要なことは、全力をつくして自分を見せないようにすることであるが、逆に「受け取る者」にとって必要なことは、誰から受け取るのか全力をつくして知ろうと努力することである。

第三項 受け取ることをするしかない人

第一に、ヤコブの言葉は「受け取ることをするしかない人」が運命に奮起して神に感謝す

る気持ちを要求する。キェルケゴールによれば、「善行を受け取る者が感謝をもって、その善行の与え手を見出す目的で出発しない限り、彼は決して神を見出しはしない」(IV, s.52f)。つまり「与える者」であっても「受け取る者」であっても、本質的には神に感謝すべきなのであって、与える者が隠すものを受け取る者が見出そうとする努力のうちに、両者は神を見出す点で一致しており、ヤコブの言葉は「神の平等」を成就するものである。つまり、「与える者」が「受け取る者」の前に立ちだかる仕方で、自分を高位においてはならない。また「受け取る者」が「与える者」に感謝することに満足するほど、自分を低位な状態においてはならない。両者が神を見出しているそのときには、両者の差異は取り除かれているのである。キェルケゴールは、イエスが「生まれながらの盲人を治療する」¹⁴⁷場面を例に挙げてこのことを説明し、次の三つの理由から、三度にわたって「彼(盲人)を賞賛しよう *vi prise ham*」と讃えている(IV, s.53)。

① 盲人がその視力を最初に使ったのは、自分の恩人を見出せるかどうか見ることだった。

② (ペテロと違って¹⁴⁸) 盲人は自分の恩人を否認することはできなかった。

③ 蔑まされながら自分の恩人のもとにとどまろうとしていた。

この奇跡の出来事において、イエスは盲人が視力を取り戻しうる状態にしておきながら、「シロアムの池へ行って洗いなさい」¹⁴⁹と言って送り出したのは、善行そのものをできるだけ隠密裏に行うためだったのである。

第二に、ヤコブの言葉は「受け取ることをするしかない人」が常に感謝する気持ちを忘れてはならないことを要求する。ここでキェルケゴールは、

① この世の中で最も貧しい者、

② 境遇がもう少し穏やかな者、

③ 心配を少しも知らなかった者、

④ 誰か他人に負っている者

の四種に人々を分け(IV, s.54)、その贈物と感謝の状況について分析を進めているが、いずれの場合も「あなたが神に感謝しさえすればよいということ *kun har Gud at takke for sit Udkomme*」(IV, s.55)、そのことを忘れてはならないと告げている。

① の場合、「受け取るしかない」ということがどれほど辛いかを覚えるにちがいない。

たとえ感謝の言葉を送り、それを「与えた者」に届くことはなかったとしても、「受け取る者」に感謝の言葉がある限り、彼は常に神に向かって身を起こすのである。このとき、最も貧しい者にこそ権力者の方は仕えているのであって、神は「受け取る者」を助ける道具として「与える者」を用いたのである。

② の場合、たとえ、施してくれる者が受け取る者の感謝に目もくれなくとも、施してくれる者に感謝することを止めず、「彼のために為しうることをするがよい」、とキェルケゴールは言う。キェルケゴールは「空の鳥がみずからの暮らしの立ちゆくこと」、「野の百合が美しく装われていること」を例に挙げて、「空の鳥」や「野の百合」のように常に神に感謝しさえすればよいと述べている(IV, s.55)。

③ の場合、地上的な金銭や財貨は与えられていたので、その点で「与える者」に感謝する必要がなかったとしても、忠告なり補佐なりを求めて、そのおかげで「受け取る者」が満たされたことがある。たとえ、与えた者が受け取る者の感謝を受け取ろうとしない場合でも、恩人に感謝することを止めてはならない。感謝の言葉を通じて自分の身を神へと引き起こし、キェルケゴールが言うように、「信託された財のごとくそれを守るべきであり、あるいは亡くなった者の財を保管しておくのと同じように (IV, s.56)」常に感謝を捧げなければならない。

④ の場合、「与える者」も「受け取る者」も同じように忘れることのできないもの、たとえば思想や教養、または他人に与えうる最高のものである生命を、人は誰か他人に負っている。これらは、「受け取る者」の人生を「与えた者」への負い目から自由にするものではないが、やはり常に神に感謝することを教えるものである。

世間では人生の差異性は誰もが認めているところであるが、一般的には「与えることの方が受け取ることよりも幸い」であることを教えてくれる。自分なりの喜びをもって与えられること、また与えることを通じて自分の幸せをもつことは、受け取るしかない者よりいっそう良く、幸運で素晴らしいことであると考えられている。このことは「与える者」と「受け取る者」の愛に満ちた心境の差異としても説明される。だがこれまでの議論から、ヤコブの言葉は神の平等を表現しているのであって、「与える者」も「受け取る者」もその贈物よりも卑小な存在であり、両者が卑小である点で平等が成立しているわけである。贈物は神の媒介によって上から与えられるものであり、したがって両者のいずれにも属さず、等しく属さないという点で平等である。つまり贈物は「与える者」と「受け取る者」のいずれかの所有物ではなく、またどちらかが占有しているわけでもない。両者がともに神に感謝するとき、それは贈物を通じて、与える者は受け取る者へ、また受け取る者は与えた者へ感謝をしている。

それでは、与えることの方が受け取ることよりも幸いである、という地上的な分別や差異はどこから生まれたのか。この講話から導ける答えは「贈物の不完全性」ということである。

地上的な分別や差異性を作り出す力は、贈物の不完全性のゆえに、本来は同じ一つのことを意味しているものを二義化しうる¹⁵⁰。それとは反対に、贈物が完全であればあるほど、それだけいっそう疑いの余地はなくなり、たちどころに同等性もまた満たされる。キェルケゴールによれば、「愛 Kjerlighed」だけが人間が与えうる唯一の善き贈物であって、愛を贈物として受け取るならば、与える者と受け取る者が分け隔てるような不完全性の力は弱められ、両者は共に贈物によって等しくされる¹⁵¹。キェルケゴールはこの状態を「生の解明 *fatte det Fuldkomne*」と呼んでおり、完全なものの把握へと向かうことで、人間はますます多くの「生の解明」をわがものとすることができる。この完全なものを「神の愛」と呼べば、神の愛と人間の愛の反復構造が得られる (cf. 第一章二節二項)。つまり、「与える者」と「受け取る者」が上から唯一不変なものとして得られる神の平等は、「愛における平等」にほかならないということである。

この講話の主題は「神の平等」についてであり、「三」の構造によって構成されている。神の平等とは何かを説明することからはじまり（三例）、ヤコブの言葉を介して、生における対立を特徴づけるものとして、「受け取ることをするしかない者」、「神」、「与えることをなしうる者」の三者に区分している。そして、それぞれに対して「二」、「三」、「四」の番号を割り当てている。そのため、「受け取ることをするしかない者」には二つの要求が、「与えることをなしうる人」には四つの要求が、それに合わせて贈物と感謝の状況を四通りに分析している。また「三」は、これまでの『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』の三つの講話を繋げる働きをしている。つまり、『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』の

(一)：『二つの建徳的講話』第二講話には「六」の構造、

(二)：『四つの建徳的講話』第二講話には「六」と「三」の構造、

(三)：『四つの建徳的講話』第三講話には「三」の構造、が用いられている。

「三」の構造：神の平等とは何か、神の平等の対象、イエスに救われた盲人へ賞賛、
上からの賜物であることを忘れた行い

第四節 忍耐においておのれの魂を勝ち得ること

第一項 忍耐と魂 — 「八」の構造 —

忍耐というものについて、人々はさまざまな話を聞き、あれこれと把握したつもりでいるが、しかしそのように真似たところでわかるものではない。キェルケゴールは忍耐を「一羽の貧しい鳥 *en fattig Fugl*」と「一つの貧しい術 *en fattig Kunst*」にたとえており、前者は「この鳥があらわな顔つきや身振りを伴って飛んでくるのではなく、静かな霊のようにやって来る」という忍耐の神秘性について表現したものであり、後者は「この術には長い時間がかかる」とよく知られた忍耐の姿について語っている (IV, s.59)。だから＜忍耐においておのれの魂を勝ち得る *at erhverve sin Sjæl i Taalmodighed*＞¹⁵²ということは、人生の全体にわたる広がりをもつものであり、急を要するものではない。この言葉がいかにも些細なことに見えるとすれば、それこそ誤りである。この言葉が意味するところは、人間から全世界とその栄光を二度と手にすべくもないほどに取り去り、人間から人間の古い魂を取り去ることで、各人に＜忍耐においておのれの魂を勝ち得る＞ことをさせようとするのである。元来、忍耐と魂は分かちがたく一つのものであるが、それをあらためて一つにするために二重にとらえて分析する、そのことがこの講話の役割である。

キェルケゴールによれば、「人生は忍耐において勝ち得るしかなく、忍耐こそが人生においておのれの望みを達成するために各人に必要な魂の強さであり、またそのことにおいて自らを把握するすべを知っているもの」(IV, s.60)である。世間の人々はこのことをよく理解しており、そういうものだとは順応し、そのことによって教育されることは有益なことだと認

めている。キェルケゴールは忍耐強く待つことについて、八つの比喩を挙げている (IV, s.61)。

- | | |
|----------------|--------------------------|
| ①目標に向かって歩く旅人 | — 旅が続けられるように忍耐強く休憩をとる |
| ②重荷を背負って行く者 | — 新たな力を得るまで荷の傍らで腰をおろしている |
| ③自分の土地を耕す者 | — 収穫期が来るまで後の雨と前の雨を待っている |
| ④商いで生計を立てる者 | — 買い手が代金をもって来るまで忍耐強く待つ |
| ⑤鳥を求めて網を張る者 | — 動くもせず鳥が来るまで腰を据えている |
| ⑥海の底から糧食を得る者 | — 釣糸を手にしてひねもす腰をおろしている |
| ⑦喜びを得たいと思う母親 | — 子供の成長を気がり昼も夜も忍耐強く待つ |
| ⑧人々の愛顧を得ようと思う者 | — 人々に語り続けて忍耐強く待つ |

ここで問題にしている魂の獲得は、当人の外部にあり、その望みに達するための条件が忍耐である。換言すれば、人間は人生の前提であるような条件をその都度かち得なければならないのであり、忍耐がそのための手助けをしてくれる。魂は全人生の前提条件でありながら、繰り返し獲得されなければならないのである。だから忍耐の目標は決して達成されることのない目標であり、忍耐はたえず自分自身を見ているだけである。忍耐の歩む道程は終わりがなく、単一であり、いかなる変化もなく、二度とその場から離れることがない。キェルケゴールは上記の比喩と対応させるようにして、忍耐には「①目的地に達することもなく、②重荷を降ろすこともなく、③豊かな収穫もなく、④富みもなく、⑤みごとな獲物もなく、⑥子宝の幸いもなく、⑦人々の愛顧もなく、⑧他人に益することもなく」とたとえている (IV, s.62)。まるで、一日中待っても誰ひとり自分の前に現れなかったときのように、逆説的に「ただ、自分自身だけをかち得る」というのが忍耐である。

第二項 魂の再帰性

もし魂が外的なものであれば、魂を所有していることは、再度それをかち得る必要はなく、また魂を所有していないのなら、そもそも魂をかち得るための必要条件が魂を所有しているということだから、その者は魂をかち得ることができないであろう。外的なものを所有している者は、所有が同じものの所有をかち得るがための条件を示しているような、そんな事態は起こりえないから、それを再度獲得する必要はない。端的に言えば、外的なものは同じものを所有すると同時に獲得することはできないのである。時間と空間こそが外的なものを所有かつ取得することを同時に可能ならしめることを不可能にしており、存在するものは「現にある」か「現にないか」の二者択一をせまられる。そして、それが「現にある」のならば取得の必要はなく、取得されないのなら「現にない」のである。

だが内的なものにおいて、とくに魂について語る場合、「所有 *eie*」と「取得 *erhverve*」の両方を共に申し立てることができる。永遠なものうちに所属する内的なものは、この自己矛盾を乗り越えられる。キェルケゴールによれば、「永遠なものは時間的なものと同様に『ある *er*』か『ない *ikke er*』かが選択されるのではなく、それは『現にある *det er*』」(IV,

s.63f) ということである。換言すれば、所有されるものか・取得されるものかのいずれをせまるものではなく、常に所有されるものである。だから永遠なものうちでは所有されるものは失われることがなく、同様に取得されることもあり得ない。キェルケゴールは、この内的なものうちで人間にとって最も普遍的なものを「魂 Sjel」と呼んでいる。さらに、「魂というのは時間的なものと永遠的なものの矛盾であり、所有と取得が同一のものにおいて、同時に可能である」(IV, s.64) と説明している。同じ矛盾を別様に表現すれば、魂は取得されることで所有され、所有されることで取得される。魂は、やがて取得されるべきものを内的に所有しているのであって、やがて所有されるべき外的な新しいものをもっているわけではない。だが所有と取得が外的に定義されるのならば、これから取得されるものは所有されなくて失われる場合があり、すでに所有されているものは取得されることなく失われることもある、という錯覚を引き起こす。この錯覚的事態に陥らないようするためには、人間が魂の裸 (Sjels Nøgenhed) の状態でこの世界にやってきて、魂の裸の状態はそれでもなお自分の魂を所有していることを理解しなければならない。魂の所持と魂の取得は、互いに立場をかえながら繰り返される再帰的な関係にある。

第三項 魂と世界 — 「三」の構造—

人間が自分自身の魂をもち得る限り、彼は魂をもっているにも関わらず、彼はもち得なければならないことからまだ魂を所有していない。人間は自分の所有物を持ち得るという仕方、内的に魂をもち得ようとする。このとき、自分の魂をもち得るべき者は全世界を所有していると考えてよいのだろうか。逆に、自分の魂をもち得るべき者は世界をその代わりに放棄しなければならないのだろうか。つまり世界を持ち得ようとする者は、自分の魂を世界の餌食として引き渡しているのだろうか。キェルケゴールによれば、「世界を所有することの最も近くにいる者は、実はその魂が世界のうちで亡失しているかたちで世界を所有している」(IV, s.64) のである。世界を持ち得ようとする者は、世界が人間自身を所有することによってのみ所有されるのである。もし人間自身の魂や知恵が減少する仕方、彼が世界を所有するのであれば、そのとき彼は世界によって所有されている。世界によって所有されているにもかかわらず、人間は世界を所有していると思いついでいる、これが世界の奸智であり憐愍さではないだろうか。なぜなら、「不完全な世界」が「完全に向かう人間」を獲得するとき、世界はこれ以上ない最大のものを獲得するのであり、世界は人間に惜しみなく自分自身を提供するからである。キェルケゴールによれば、「人が外的、世俗的、時間的であろうとするほど、世界と時間性の方が人よりも無条件に強力になる」(IV, s.65) という。だから「世界＝不完全なもの」を所有することが可能となるのは、ただ「魂＝完全なもの」を放棄することによってであり、そうすることによって、魂を所有しているにもかかわらず取得していないということを意味する。逆に、「魂＝完全なもの」を所有することが可能となるのは、人が自分自身を取得することにおいてであり、その場合は放棄とは反対に、完全なもの

への深化 (Fordybe) を意味する。キェルケゴールの根本思想には「人間」と「世界」の異質性があり、世界の中で自身を忘れることは世界によって所有されることを意味し、逆に人間が魂をかり得ようとするのであれば、世界の動きに或る抵抗 (Modstræbende) を感じるのである。人間に対するこの抵抗をますます明確となるようにして、抵抗において自分の魂をかり得なければならないのである。

こうして、人間が自分の魂をかり得る限りにおいて、彼は不完全であるから、世界が彼の魂を見張っているながら、世界は彼の魂を所有する権力を保持しながら、決してそれを所有しているわけではない。キェルケゴールによれば、「人間の魂の本来の所有者は、権利にかなった財として所有する者であり、人間自身が自身の法にかなった所有物として取得できるような仕方とは別な仕方ですべてそれを所有しなければならない」(IV, s.66) のである。それが可能であるのは、唯一にして永遠な存在である神自身にほかならない。人間が神と交わる瞬間において、同一のものを所有しかつ取得するという自己矛盾が克服されるのである。この事態は、外的で時間的なものにおいて説明することはできず、同様に、世界や複数の人によって所有されることもありえない。なぜなら、

- ①世界がそれを所有するのだとすれば、それは人によって所有されるものではなく、
- ②複数の人によって所有されるものだとすれば、所有と取得が一緒に為されることもありえないからである。
- ③或る人間が、自分がそれを所有すると考えるなら、魂は不完全なものによって所有されていることになる。

人間が現実に完全なものを所有しつつあるのなら、それは不完全なものを放棄したものとして所有しているのであり、外的で時間的なものが全くなかったときに、それがあべき姿のものとなる。なぜなら魂はただ神によって所有されるからである。

したがって、世界における魂のあるがままの姿は、外的なものとの、時間的なものと永遠なものとの、ひとつの自己矛盾のかたちのうちにある。もしそうでなければ、魂は世界の生のうちで亡失されている (= 静的) ということになるだろうし、自己矛盾によって運動が引き起こされることもない。つまり魂は

- ①世界においては「偽の所有物」として属し、
- ②神においては「真の所有物」として属し、
- ③人間の所有物でありながら、再帰的に取得される所有物として属していることになる。

このとき魂を世界から引き離し、神にもとづいて、自分自身のもとで取得するという運動が起こる。この運動は、人間と神との内面的な関係性をもたらし、内面的な反復を通じて、自分自身の魂が取得される。この取得は世界のものを世界に放棄することで、世界に対する自らの負債を免れ、ただ「神に負い目ある者 Guds Skyldner」となることである (IV, s.67)。だがキェルケゴールが注意するように、「神に負い目ある者」は「負い目ある者」とは異なる。人間が外的なものを自分のもののように所有するならば、外的なものは本質的には誰にも所有されることのないものだから、彼はすべての人間に何らかの仕方ですべて「負い目 Skyld」

をもっている。取得によってかち得られる魂は、

- ①本質的に所有されうるもの、
- ②世界のいかなる人の魂にも属さないものであり、
- ③負い目ある者にすることのないものである (IV, s.67)。

だから人間はただ神においてのみ「負い目」をもつ存在である。

第四項 忍耐のための忍耐

それでは、魂の取得はいかにして可能なのか。換言すれば、魂の取得とは「どういう点」で取得されたと言えるのか、また「何によって」取得されたと言えるか。この問いに対するキェルケゴールの答えは、「忍耐において (i Taalmodighed)」ということである。「忍耐において」とは、忍耐を媒介にしてとか、忍耐を通してと言っているのではない。忍耐という場において忍耐を獲得すること、そして忍耐が獲得されたことのうちで、魂の所有は魂の取得を可能ならしめるということである。魂の取得における忍耐の役割は、第三者的なものではない。忍耐が必要とされずに済むのなら、それにこしたことはない、というわけにはいかないのである。忍耐は魂を取得するための唯一に必要なものとして、魂の取得に十全な保証を与える。およそ外的なものについては、良いものとされるものは疑わしいものであるから、その取得のための条件もことごとく疑わしく、十全な保証を与えるものなど存在しない。また外的な生活において忍耐を推奨するにしても、忍耐もあくまでもひとつの負担なのである (必要がなければ、それにこしたことはない)。だが魂の取得が忍耐において生い育つということは、条件と条件づけられるものとが不可分であり、二重に一体であることを示している。だから、魂の取得は忍耐において育ち、忍耐によって生い育つのである。

それでは、どのようにすれば人間が、この言葉について行けるだけの勇気をもつことができるのか。キェルケゴールによれば、ここで第一に要求されていることは、「自分が自分自身を所有していない *han ikke eier sig selv*」(IV, s.70) ということを理解するだけの忍耐をもつことである。換言すれば、忍耐において自分自身の魂の取得が忍耐の業であるということを理解するだけの忍耐を人間がもつことが必要である。ルカの聖句には、魂をかち得るための唯一の方法としての「忍耐」を勧めながら、二重の反復である「忍耐において」と「魂の所有と獲得」が二重の仕方で表現されている。この言葉は、魂の獲得が一瞬の出来事かのように、また魂が失われるか・得られるかのいずれかのように語っているのではない。だからこの講話では「あなたの魂をつかみなさい」や「あなたの魂を救いなさい」という表現が用いられていない。このような表現は、早い決着を要求し、性急さの思いを呼び起こすからである。これに反して、〈おのれの魂をかち得ること〉の方が倦むことのない活動へ傾け、救いを見出そうと信じる者が先を争って殺到するのではなく、静止したままに留まって魂をかち得る、つまり忍耐に釘付けになる。その結果、おのれの魂をかち得る者は自分自身の魂をつかみ取り、救うことも可能である。キェルケゴールによれば、〈忍耐においておのれの

魂を勝ち得る>という言葉全体が、<取得する>こと全体の写し絵 (Billede) であり、取得はこの言葉の叙述どおりに進行して行われる。そして取得されるべきものが当人の内にあることから、それは追い立てて捕まえることではなく、むしろますます静かに落ち着いてゆくことである。なぜなら取得されるべき魂は忍耐において隠されているのだが、それは探し求めるような仕方で見いだされる、というような隠され方ではなく、忍耐における魂が自らを紡ぎこみ自分自身を取得する、という仕方で隠れているからである。それゆえ、魂の取得が忍耐の業である、と自認する忍耐をもつことが始めに要求されている。キェルケゴールは、この忍耐を「喪失 (Taber) を始めようと志すだけの忍耐」と言い、「取得に向かう宣言 *erklærer sig selv for en Erhverven*」と呼んでいる (IV, s.71)。

魂の取得とは、魂に何物かを付け加えることではなく、むしろ魂から何物かを取り去ることである。外見上、所有しているように見える外的なものを取り去ることなのである。キェルケゴールによれば「これが弱者のやり方であり、その喪失 (=取得) において外見的にはますます弱くなってゆくが、内面的にはますます強くなる」(IV, s.72)。この方法は世界の方が現実には強者であるということから帰結される結果であって、人間はこの世界の生に対してますます弱くなってゆくというアプローチしか望めない。だが弱さがもつ忍耐は、弱くなることのうちで生じてくるものが魂であり、忍耐も魂も「ある」のではなく「成る *vorde*」という仕方で生成される。つまり人間の魂は、世界と神と人間自身とが和解しているプロセスの最中にある。キェルケゴールによれば、「この世界の生とは苦しみつつ世界から自分自身を勝ち得、神とは苦しみつつ神から自分自身を受け取り、自分自身とは、誰もそれを自分から取り去ることはできないという仕方で」(IV, s.72)、忍耐をみずから保持していることで矛盾を和解しているのである。魂はまさに、その弱さによって世界よりも強く、その強さによって神よりも弱いものとなる。そして外的なものの喪失によってのみ、魂は自分自身を勝ち得るのである。

第五項 魂と認識 — 「四」の構造—

しかし、そもそも魂とは何であるのか。このことについて、キェルケゴールは性急に答えを出すべきではないとの立場をとっている。キェルケゴールによれば、「まず忍耐から始める気になる、ということには性急になってしかるべきであるが、『魂とは何か』について人々に説明しようとする、また説明を性急に期待することは忍耐のなさのあらわれ」(IV, s.73)である。そもそも知ることは<忍耐においておのれの魂を勝ち得ること>からは遠く、知性がそれなりの意義をもちうるとしても、疑いがしばしば人間を欺いてきたとおり、実は知が人間を所有していたのに、人間は自分がそれを所有していると信じてきたのである。

たしかに「勝ち得る以前に、それを知っていなければならない」という知の主張は的を射ているように思われるが、だからといって、自分の魂を知っている者が魂を勝ち得ているわけではない。キェルケゴールはヤコブの言葉<その言葉を正しく聞く者は、それを行う者で

ある>¹⁵³を引用して、「魂をかり得ることを始めないのなら、彼はそれを知らない」と行いを強調している。知的認識における所持は一時的な魂の所有と同様に、これも魂を所有の結果（一種の知性）とも言えるが、魂を取得するための道程のうちに見出される一時的なものに過ぎない。「かり得ること」にかかわろうとしない認識は、やはり不完全であり、欠陥をもっている。そしてたとえその認識が「かり得ること」に伴われたとしても、どのように<成る>のかは誰も知らないから、依然として不完全な者にとどまる。だから単にその言葉を聞くだけのことなら、何度それを聞いても、それはその行いよりもはるかに不完全である。それは行いの方が高度という理由でそうなのではなく、魂の認識は最大限に完全な形をとった場合でも、<かり得ること>でさらに明確にあらわされるものの暗示（=条件）にすぎないからである。認識において可能なことは、自分が自分自身を所有せずに他者の力の把握下にあることを、魂をかり得ていないということを確認するまでである。なぜなら認識の確信には一つの自己欺瞞があり、自己認識が完全であればあるほど、そのことが自分自身をかり得ようとするところからおののかせる。だからもし人が自分の魂を真に認識するのならば、その認識そのものが自分自身には役に立たないもの、そのように認識することが最大限に有効な活用の仕方である。

ルカの言葉は、認識を獲得するためだけに忍耐強くあろうとするような忍耐について語っているのではない。そのような間違った認識について、キェルケゴールは次のような、商人と旅人の例を挙げている（IV, s.74f）。

①商人の場合：認識を獲得する代わりに忍耐を獲得したとなれば、欺かれたのである。

②旅人の場合：認識を獲得してしまうとわが身から忍耐の荷をおろすのである。

これに対して、<忍耐においておのれの魂をかり得ること>を真に行うとする者は忍耐を決して手放さない。彼は自分の魂をかり得ても手放さないのである。なぜなら、彼がかり得たものこそが忍耐だったのであり、その忍耐を僅かでも放棄するや否や、そのかり得たものをも放棄することになるからである。彼は自分の魂が自分自身に属していないこと、自分の魂を所有している世界の力から引き離し、自分の力を取得する神の力に基づいてかり得なければならないこと、そのようにして自分の魂を自分でかり得なければならないことを理解している。キェルケゴールは再び四つの例を挙げて、以下の場合が<おのれの魂をかり得る>者を欺くと説明している。

①感情の性急さ：その取得を誘惑的に見せびらかそうとするが、それは忍耐を余計なものにしようとしている。

②認識の性急さ：その取得にあらゆる多様性を配慮して保証しようとするが、それは忍耐に別れを告げようとしているのであり、忍耐は多様ではなく単一で一様なものである。

③犯意が力づくで奪い取ろうとする：過去の恐怖や未来の不安をもって怯えさせようとするが、忍耐から始めたのに、その忍耐を悔やませようとするところこそが欺きである。

④**時間が脅かす**：時間は決して目を閉じはしないのだと彼に理解させ、じっと堪えることができなかった時間は、取得をその忍耐から分離させようとする。

そして忍耐のこの戦いを正しく叙述するならば、この四つの例はさらに三つの「性急さによる誘惑」があるとキェルケゴールは分析している。

- ①情熱の表現に性急であること、
- ②聞き手をして聞くのに性急であること、
- ③新たな話をせがむのに性急であること。

これらに対応して、

- ①聞き手の魂が無思慮である、
- ②語り手が自分を賞賛してくれると思う、
- ③賞賛される必要もない単純なものだと思う、

だがいずれも問題ではないと言う。なぜなら、もし人が忍耐において究極的に死ぬのなら、その死の瞬間にその人のために魂をかり得るものである、その＜かり得ること＞を受け取ることなしに、魂を受け取ることのできるような状態だからである¹⁵⁴。

これまでの議論の流れをまとめると、①忍耐において→②忍耐においておのれの魂をかり得ること→③忍耐において、魂は自己矛盾するすべてと和解する→④＜忍耐においておのれの魂をかり得ること＞をなそうとする者は、自分の魂を世界の力から引き離し、魂を神の力に基づいてかり得なければならない、或る力が存在することを認識する、という四つの段階に分かれる。キェルケゴールはいずれの段階も各段落に分けて叙述しており、それぞれの段落の冒頭には上記①～④の言葉が書かれている。

この講話の主題は忍耐と魂の関係性、魂をかり得るための大局的な構造を示すことである。忍耐が忍耐強く待っている様子は「八」の構造によって描かれているが、主軸である「魂の再帰性」は「三」の構造（世界・神・人間）によって構成されている。世界は魂の「偽の所有者」、神は魂の「真の所有者」であり、その間において人間は魂を再帰的に獲得する。また＜おのれの魂をかり得る＞者を欺くものとして「性急さ」が「四」の構造によって説明されており、『信仰の期待』の否定的な面である「願い」の構造とも符合する。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

対の構造：認識を獲得するだけの忍耐（二例）

「三」の構造：魂をかり得ること、魂の再帰性（世界・神・人間）、
魂の非本来的な所有者、性急さによる誘惑

「四」の構想：忍耐を欺く性急さ、忍耐をかり得る四段階（四段落）

「八」の構造：忍耐の換言、忍耐が忍耐強く待っている様子

第四章 『二つの建徳的講話』(1844年)

『二つの建徳的講話』(1844年)の冒頭の序文には、キェルケゴールはこの書が「ある事柄を省略しているけれども、決してそれを忘れていたわけではない」(IV, s.81)と述べており、その省略している内容が何であるについて明示的に書かれていないが、私たちは容易にひとつの仮説を立てることができる。ここで扱われている二つの講話が、ルカによる福音書21:19に基づいて書かれていることから、先の『四つの建徳的講話』(1843年)の第四講話「忍耐においておのれの魂を勝ち得ること」と一緒になることを期待すべきであろう。そして題名が「魂を勝ち得る(erhverve)」から「魂を保持する(bevare)」に変わっていることから、その内容が「魂の内実」に重きが置かれており、魂の内部における忍耐の働きが語られている。

第一節 忍耐によっておのれの魂を保持すること

第一項 「七」の構造

キェルケゴールによれば、この書では以前には書かれなかったような仕方で「宴会の家に入る at gaae som til Gjestebudshuus」ように誘われるという。だが、以前の書と同じように「入って行くのが無駄であるにちがいないようなこと at dens Indgang maatte være i Forfængelighed」を望んではいないのであり、この書を探し求めている読者は次のような者だとしている(IV, s.81)。

- ①自分の途を人に気づかれないように歩む者。
- ②私が喜びと感謝とをもって私の読者とよんでいる者。
- ③右手で差し出されたものを右手で受け取るあのひとりの人。
- ④受け取ったものをよい折りに取り出し、取り出すまで大事にしてくれる者。
- ⑤このささやかな贈物に利子をつける者。
- ⑥たえず旅立った者としてあることだけを願ってやまない者。
- ⑦喜びとなって下さるあのひとりの人。

そして人間が危難や恐怖に直面した際に、おのれの魂の強さを示した者の姿を次のように描写している(IV, s.83)。

- ①その姿は、幾度となく感動の心をこめて語られ、驚嘆の眼をもって見られる。
- ②その分別の力は、戦慄すべきことをすみやかにはっきりと見渡す。
- ③その沈着な精神は、まるで最も円熟した考慮の成果のような確実さで正しいものを選ぶ。
- ④その意志は、押し迫ってきた恐ろしいものをどんともものとしなかった。
- ⑤その肉体は、どんなにつらい苦しみもなんと感じさえしなかった。
- ⑥その腕は、人間の力を凌駕する重荷をやすやすと担った。
- ⑦その足は、深淵をのぞくことになろうともなんとしっかりと立っていた。

それに対して、世俗的な人間の生活がいかにつまらないことに魂の力を使い果たしているのか、憐れむべき人生を次のように分析している (IV, s.83f)。

- ①自分の生涯を無思慮にうかうかと過ごしている。
- ②病の床につき、病気の恐ろしさが不安にみちたものとして始まる。
- ③生涯において初めて大切なことを悟り、自分が戦ってきたのは死であると理解する。
- ④世界をも動かすほどの力強い計画に心を集中した。
- ⑤おろそかにしたものを取り戻すべく、また混乱したままにしたものを整える。
- ⑥残してゆかなければならない者たちのためにいくらか配慮する。
- ⑦苦悩から脱却することへの非凡な克己心を得る。

彼らを賞賛するわけにはいかない。キェルケゴールによれば、「真理と完全な献身が賛美を是とするもの *hvor Sandheden og den fulde Hengivelse er Ja og Amen i Lovprisningen*」 (IV, s.84) が賞賛に値するのであり、危険を発見し、恐れるべきものを洞見する力は無条件に賞賛されるわけにはいかないのである。実際、恐るべきものがその恐ろしさを伴って外からやってくる時、それは人間に最後の力をふりしぼらせ、ある意味で人間に力を与えることがある。だが、こうしたことから学べる教訓は疑わしく、喜んで騙されたがる人々が喜んで聞いたがる欺瞞的なおしゃべりに過ぎないことがある。キェルケゴールの分析によれば、恐るべきものを発見した者が、「①不安にとらえられ、恐れにうちのめされ、③しり込みし、④無益にも逃れようと試み、⑤群衆に隠れ家を求め、⑥想像力にかられてますます不安を呼び起こし、⑦不安を探求するのをやめることができなかった」 (IV, s.85) のなら、やはりこのような人を賞賛しようとも思わない。

それに反して、危険や恐るべきものを正しく知るために魂の力を健全に適用し、危険は常に脚下にあるという真理を理解し、恐れと慄きを持って努力しなければ人間は救われないものだとして把握したとしたら、このとき恐るべきものは魂の強さを人間に賦与したのである。キェルケゴールによれば、このとき人間は「生命の危機において戦った人と同じような魂の強さをもち、死と戦った人と同じような内面性を現わし、保持する」 (IV, s.85)。だから、人間がこのような危険を発見したとすれば、それは人々を驚嘆させる力よりもはるかに偉大で賞賛に値することとなる。しかし、危険が見出されていれば容易に理解できることを把握できないとしたら、その人の心は震撼させるほどのものを体験できなかったのであり、また真剣さという点で成熟していなかったということの意味する。

危難は非常に種々さまざまであり、健康と祝福がゆきわたっているとしても、危難はなくなることを人々は知っている。人々は、その所有しているものをいかにして保持し、確実に保持しようと望む。その結果、キェルケゴールによれば、「生と死を賭して *for Livs og Døds Skyld*」 (IV, s.86) という短い言葉が生まれ、相手に言い、あるいは自分自身に言うことで互いに了解しあうことができる。この言葉を用いて、世代から世代へとさまざまな手段が確立され、人々は安心して商売したり取引したり、交換したり分配したりできる。それに反して、ルカの言葉<忍耐によっておのれの魂を保持すること>は軽々しく用いられ、特

別に関心をよせるということもないほどに幾度となく聞かれ、新たな不安を与えたこともあろう。ルカの言葉は、「生と死を賭して」保持する価値あるものが何であるか「生と死を賭して」知らせてもらう必要があり、それまでは全然気にもとめられていないものが該当する場合もある。通常、価値のあるものは時間的なものであり、すなわち種々さまざまに常に変化し、個々の人間に応じてその生を賭して保持されることが望まれるものであるが、死に際しては時間的なものは捨て去られるのだから、死を賭して保持されるようなことは稀である。死を賭してほんとうに問題にされるのは、何か永遠なものであるに違いない。つまり、ルカの言葉は死を賭すことで、すべての人を等しくあてはまり、何の羨みもなく差別もない。キェルケゴールによれば、死は「①世界を所有していた人も、②まったく何も持っていない人も、③債権を残していった人も、④債務を残していった人も、⑤死以外には知られていなかった人も、⑥数千の人々が服従していた人も、⑦美しさが驚嘆的であった人も、⑧隠れるために墓所のみ求めた人も、同じように貧しく、無力に、哀れにしてしまう」(IV, s.87)からである。すべての者に等しくかつ永遠なものとは何であるか。それは魂のことである。つまり、ルカの言葉は、この上なく保持する価値のあるものが自分自身の魂であり、生きている間に魂を保持しておかず、そのことを学び知る前に死が自分の魂を要求するということになると、魂を失うことは取り返しのつかないことになる、という勧告しているのである。思考はこのような恐ろしさをほとんど把握していない。なぜなら、魂は地上の財産とは違ったふうに保持され、恐るべきものは地上の財産の場合とはちがったふうに罫を仕掛けるからである。キェルケゴールは、そのことを次のように三通りに分析している (IV, s.88)。

①地上の財宝は、世界のなかの或る場所、盗人が決して近づけず誰も捜そうとしないところに隠しておける。だが、魂をこんなふうに保持しようとするれば、たびたび見に行く必要はないが、不安は新たな恐るべきものに目覚めることから、彼はきっと魂を失ってしまうだろう。

②財宝を自分の身からはなれたところに隠すのは危険であると考えて、魂を決して自分の身から肌身離さず持ち歩くとき、やはり絶えず喪失の危険にさらされてしまうことから、彼はきっと魂を失ってしまうだろう。

③地上の財宝を失ったならば、その喪失について自分を慰めるように努力したり、以前の栄光を思い出させるものをすべて避けることもできよう。だが、自分を損なうことによってその魂を失うならば、彼はその追憶を避けることはできない。彼の魂は自己の喪失によって、永遠にわたってつねに失われたままであろう。

このように、地上の財宝は失ったとしても、それはこの世の生活に対してのみ失われたにすぎず、永遠に失われたということもないだろう。そして死が訪れたとき、死がその喪失と和解し、彼からその喪失を取り去るだろう。だが、もし自分の魂が失われたのならば、たとえ一瞬失われたとしてもそれは永遠にわたって失われたのであり、死も彼を救うことができない。だから、人間は死を賭して魂を保持してきたことを、保持していることを望むべきであって、このことについて考えれば考えるほど思慮は不安定になるため、その思いを理解しようとしても成功しないものである。キェルケゴールによれば、「魂が保持されるべきであ

ることを理解するためには、魂を保持するための必要不可欠な唯一の手段が忍耐である」(IV, s.89)、そのことを学ぶ必要がある。人間はまず自分の魂を獲得し、次いで魂を保持するために忍耐を必要とするのではなく、すでに『四つの建徳的講話』(1843年)の第四講話で説明したように、魂を保持することによってのみ魂を獲得するのであり、したがって忍耐は最初にして最後の条件である。忍耐は能動的であるとともに受動的であり、その助けを借りなければ、どんな努力しても何か別なものを保持することになり、そのため自分の魂を失ってしまうのである。キェルケゴールは、次のような四人の人物を取り上げ、安易に魂が失われる事態について警告している (IV, s.89f)。

- ①時間的なものや世間的な欲望に魅せられた人のみならず、幻想にのみ力を費やす人。
- ②世間的なものに没却する人のみならず、自分を正しく見ず欺瞞にとられる人。
- ③強情にも一瞬の確実さに固執する人のみならず、自分自身を風と化して空を打つ人。
- ④最後まで快樂に興ずる人のみならず、憂慮に苛まれ絶望的に手を握りしめている人。

第二項 忍耐と熟慮

こうして忍耐を通して、人間は魂を取得し、魂を所有するに至る。だが最後のものが実は最初のものに他ならないのであって、最初のものとは最後のものとの間には両者を分離するように時間が介在しており、その間に人間は熟慮する。時間は狡猾なため、「いくらでも時間はある」と絶えず言い続けることによって、人間は自己自身を正しく理解しなくとも、快適に日々をおくり、他の人々と交わり、好きなことに夢中になることが可能である。このとき、自己が何であるかを知ることなどは貧弱なみすぼらしい観察にすぎないと思われ、自己の魂への配慮をするために時間を割こうとは決してしないだろう。熟慮はほとんど報われることのない厄介な作業である。キェルケゴールは、六つの表現を用いて、熟慮することの難しさについて語っている。熟慮は「①裕福するでもなく、②力強くするでもない、③何事かを成就させるのでもなく、④達成させるのでもない、⑤一廉の人物となるためでもなく、⑥何の役にも立たない」(IV, s.90)。ただ自分が何であるのかを知り学ぶために熟慮は役立つのであって、好んでみずから困難を作り出す必要がある。

たしかに、まったく熟慮しないという人はまずいない。なぜなら、誰もが自分の持ち分としての願望を持っているのであり、その願望が実現されるならそれは実に喜ばしく、願望が語られるのを聞くのは快く美しいことであるが、そこで少しでも懸念を抱くと忍耐が立ち現れ、その傍らに熟慮が立っているからである。そして、願望には際限がないから、多くのものが与えられている人はますます多くのものを望み、少ししか与えられていない人はもう少し多くを望むというかたちで、それはいつか無慈悲に妨げられる。キェルケゴールによれば「若者が焦燥にのみ耳を傾けている間は、焦燥はいとも卑屈な態度で甘言を弄して願望を説き勧めるが、それも空しいものである」(IV, s.91f)。そこで、忍耐は願望を根絶させるつもりであられるのではなく、「そもそもそのようなことに思い煩うな」と告げるのであって、

どうでも良いものを偉大なものとして祭り上げている危険を発見するのである。忍耐は願望が実現されるとか、されないとか言っているのではない。忍耐は、たとえ願望が実現されたとしても、それが本来の魂になるべく魂を保持することを忘れていたならば、人間にとってそれは喪失と変わらないのである。したがって、賞賛に値するような唯一の願望とは、人生における自分の戦いを妨げないように望む、という願望のほかにはありえないのである。

第三項 忍耐と決意

まったく決心しないという人もまずいない。キェルケゴールによれば、「決意は賞賛に値し、魂の最初の思想であり、意志の初恋」(IV, s.93)である。なぜなら決意は、いつも傍にいた親友のように人を奮い立たせる力を持っているからである。決意をした人間は確信をもって首をあげ、何ものにも耳を傾けようとはしない。だが、憂慮が決意した者の膝をよろめかせ、その腕を萎えさせるとき、決意は打ち破れてしまう。このとき、頼りにできるものは忍耐だけである。忍耐は決意が陥りやすい危険を知っており、またその慰めをも備えている。決意がうまくゆかないということが危険なのではなく、むしろ決意がそれだけで勝利をおさめる力を得てしまい、決意によって決着がついてしまうということの方が危険なのである。決意は自分の課題として定めた外見上のものを達成しようとすることで、実は多くのものを失ったことを知らない。なぜなら、決意だけで勝利をおさめる者は、自己の意志だけに執着してしまい、恋人である意志を願望に変えてしまうからである。そして、人々は自分が願っていると言っておきながら、多くの場合には、誰もが願うことのできる何か外面的に捉えることのできるものを願うようなふりをしている。そして「確実な願い *burde ønskes*」¹⁵⁵というものがあるのであれば、それは神の御旨に従って、神に助けられ完遂しようとするものである。この他の願望は不安の姿であり、不安にかられるのは、その決意が神をさして誓わないからにはほかならない。したがって忍耐の役割は、決意から不都合な困難をすべて取り去ることであり、決意の目標は神であるから、つねにその目標を達成することができる。忍耐の決意は外面的には取るに足りないように見えるが、その内面は輝かしく、初めて決意は真に輝かしくなる。

忍耐の助けをかりて、人間が魂を保持している場合と失われた場合とについて、キェルケゴールは三つの絆の対比を用いてそのことを比較している (IV, s.94f)。

【魂を保持している場合】

- | | |
|-----------------------|--------------------|
| ①永遠なものと信仰の絆で結ばれている | ①信仰によって永遠なものを志向しない |
| ②未来のものと希望の絆によって結ばれている | ②希望によって未来のものと和解せず |
| ③神と人々と愛の絆によって結ばれている | ③愛によって神と人々と和合しない |
- このことから、魂を忍耐の内に縛りつけ、忍耐の外に出ないようにすることが、時間と世界との戦いから自分の魂を保持することにつながる。

第四項 忍耐と多様性

人生は種々さまざまであるにもかかわらず、その基礎に忍耐が統一的なものとして存在することは奇妙なことと思われるかもしれない。この講話の内容がすべての人にかかわるものとは認められない、と或る人は主張するかもしれない。だが、キェルケゴールによれば「多種多様であることを強調し、相違点に注目することは、何か願望に似たものになりはしないか」(IV, s.95)、多様性は人生を美しく見せる効果を持つが、多種多様なことを遂行しうるのなら、それは人生を混乱させてしまう。多様性は、誰が上で誰が下か、誰が多いか誰が少ないか、といった相違点を作り出すのであって、これらすべてが閉め出されているにもかかわらず、無益な争いを齎してしまう。キェルケゴールは、忍耐が魂のみを保持しようとし、他のものはすべて放棄すべきである、ということを繰り返し語っている。このことは人生の根源的なものの豊かな色彩を一様にしたり、少数の恵まれた者のみが多種多様さを主張しうると言っているのではない。魂がその都度力強く現前し告知されるならば、この講話が種々さまざまの人にあってどんなふうにもさまざまに解釈されようとも、その人の魂は保持されているのである。換言すれば、それぞれの人にはそれぞれの戦いと奮闘が種々さまざまに存在するが、そのとき忍耐の助けを借りようとしなければ、どんな戦いや奮闘も益するところはない。キェルケゴールは、魂がその都度保持されなければ失われる危険性について、多種多様な戦いと奮闘があることを、次のような四つの比喩に分けて説明している (IV, s.96f)。

- ①鏡に映る自分を見ない者のみならず、ただちに立ち去って自分の姿を忘れてしまう者
- ②市場に一日中立っている者のみならず、間もなく仕事を捨て去り、再び市場に立つ者
- ③決して走り始めない者のみならず、走り始めても目標に達しない者
- ④決して光に到らない者のみならず、賜物を一度味わった後で墮落する者

第五項 焦燥

そして、人生は忍耐が教えてくれたようなものでは決してなかったとしても、たとえば富がすべてのものを、羨む人々の奉仕までもたらし、幸運さえ彼の計画を喜んだとしても、彼の歩みと行動には不安が巣くっているのである。人々が彼のそばを通り過ぎるたびごとに彼は心の底から震え慄いていたのであり、黄金の輝きや享樂のくだらなさに厭き厭きしていた。キェルケゴールは、この状態を「焦燥の冷やかな熾熱に焼かれて憔悴する *vansmægtede han i Utaalmodighedens kolde Hede*」(IV, s.97) と表現している。さらに「焦燥 *Utaalmodighed*」とは、「①死 *Døden*、②希望 *Haabet*、③追憶 *Erindringen*、④幸福 *Lyksalighed*、⑤友情 *Venskab*」と呼んでいる。つまり、焦燥は世界における唯一の確実なものとは何であるについて、次のように答えるのである (IV, s.98)。

- ①死とは、何も確実には学び知ることのできない唯一のもの
- ②希望とは、執念ぶかい疫病神・狡猾な欺瞞者・喧嘩好きな友人

- ③追憶とは、面倒を持ち込む慰安者・背後から襲いかかる卑怯者・免れない影
- ④幸福とは、受け取ろうとする者になら誰にでも与えられる願望
- ⑤友情とは、空想・余計なもの・災厄

さらに、キェルケゴールは焦燥の性格を次の五つに分析している (IV, s.98)。

- ①かのパリサイの徒よりももっと偽善的なもの。
- ②自分では指一本も触れようとしないで重荷を負わせる。
- ③遂には自分自身の作り話を信じてしまう。
- ④すべてのものを無化してしまうのに崇敬されている。
- ⑤この饒舌家は、忍耐強く傾聴されるよう欲している。

そして焦燥が現れるいろいろな装いを、「①温和 mild、②従順 føielig、③魅力的 vinkende、④激励的 fremskyndende、⑤哀愁 veemodig、⑥同情的 deeltagende」であるとしている。もっとも焦燥はこうしたことを認めようとはせず、ひたすらに饒舌に、幸運でもって、ときには狡猾にも不運でもって相手を誘惑し続ける。たとえ、魂が力強く現前し表現されているように見えても、焦燥はその魂をも焼きつくす冷ややかな焰として活躍し、人によっては忍耐が勝利をおさめることができないような場合を例外として認めることもありうる。これに対して、忍耐はそれ自身が言っているように、すべてを克服し勝利をおさめるものである。なぜなら、忍耐の下にとどまる限り、忍耐は見捨てないことを繰り返し約束したのであり、危難に際して反抗的に忍耐を突き放すときでも、忍耐は常に待っている。忍耐はあらゆる危難や苦難を心得ていてそれらを持ちこたえてきたし、焦燥そのものが最後にはなくなるまで、持ちこたえるのである。

キェルケゴールによれば、人々が「今からもう一度始めることができれば *hvis man strax igjen kunde begynde*」や「助けが続いていたならば *hvis man dog blev hjulpen for lidt længere Tid*」と嘆く声に対して、忍耐は「わずかなことをなしうるものがすでに多大である *er det allerede meget, at Du formaaer dette Lidet*」と慰めるのである (IV, s.100)。なぜなら、人々の計画が完遂しえなかったこと、喪失が取り返せないこと、新しい喜びが見出せないことのうちには、危険や恐るべきものがあるのではないことを忍耐は良く知っている。こうした危険はまだまだ十分に希望がある。それよりも、今までの状態がずっと続き、病める者が学び知る前に、魂に対する熟慮がまったくなされていないとしたら、それこそ危険であることを発見している。そして忍耐は、みすばらしい知性が、快樂がいつかは終わり、厭うべきものとなって終わるため、平常心を保つべく努力すべきであるとする外的観察にも危険を見出している。キェルケゴールによれば、病める者を脅かす危険は「永遠なものから逃れて、知性のうちに委縮し、頑迷固陋のうちに生気を失い、無精神性のうちに魂を失うという許しを得ている」(IV, s.101) という点にある。病める者は欲しささえすれば、忍耐は慰めとなるのであって、愛のうちに、悲しむべきことのうちに埋もれているはずの喜びと慰めを見たり、耳にしたり、熟慮するならば、それは必ずや彼のためになるにちがいない。なぜなら、神自身が忍耐であり、決して私たちから遠く離れ去ることがないからである。このこ

とから、永遠なものと、神と、人間自身との恐るべき戦いが、忍耐によって自分の魂を保持することであると言い換えることができる。この戦いのうちにあっては、永遠なもの＝神＝人間自身の一体が成立している¹⁵⁶。したがって、自分自身を失うものは、永遠なものと神をも失いのである。

ところで、この戦いそのものはやはり恐るべきものである。一瞬でも魂がしり込みしたり、無用な争いをしようとしないうちに、ただちに忍耐が必要である。そうでなければ、焦燥はここにもまた忍び込み、不安におののくという新しい装いを身に着けている。魂が極度に不安を感じながら戦っているときには、魂は自分自身にあえて目を向けたりはしない。このとき忍耐は、焦燥自身が最後の瞬間を浪費している、という危険を発見する。キェルケゴールによれば、焦燥は「明日もあるさ imorgen er der atter en Dag」と言うことによって、魂に「いつでも明日があり、また永遠に明日がある det bestandigen havde været sandt, ogsaa i Evigheden: imorgen er der atter en Dag」(IV, s.103) という願望を抱かせる。これに対して、忍耐は「今日にも、と主は言われる endnu i Dag, siger Herren」という言葉を有しており、絶えず恐ろしい戦いに耐えている人間が遠くへ立ち去ってしまう前に慰めるのである(IV, s.103)。この戦いでは、人間の狡知はすべて見透かされており、内的な戦いには外的な力はすべて無力である。この誘惑と同時に忍耐がある、という選択肢があることを私たちはすでに知っている。そして「いつも逃げ路がある」という誘惑も備えてあるのであって、この逃げ路がまさに最も危険な誘惑である。つまり、勝利をおさめると、それは傲慢になるように誘惑し、勝利を失うと、それはすべてを失うように誘惑するのである。

この講話では、キェルケゴールは忍耐自身に語らせるような仕方でも語ってきた。それは忍耐が誰かの経験によって保証されようとするためではない。かえって、あらゆる経験を輝かしく保証するためのものである。また忍耐があたかも外部にあるかのように振舞ってきた。それは忍耐の言葉ではなく、人生経験の言葉であって、人々にも有益でありうるが、つねに有益であるというわけにはいかない。忍耐は魂の二重化、このことが単独者のうちで内的に記述されていることを忘れてはならない。＜忍耐によっておのれの魂を保持すること＞というルカの聖句が、「魂を勝ち得る」から「魂を保持する」ことに主題が変わっているということから、議論の主軸はより内面的なもの、つまり「世界（時間的なもの）、神、人間」から「永遠なもの、神、人間」の三者に移行している。したがって、「三」という構造は引き継いでいるものの、「七」→「六」→「五」→「四」→「三」というふうに、外面的な段階（「七」の構造）から内面的な段階（「三」の構造）へと深化している。

「七」の構造：この講話の読者、魂の強き者の姿、魂に無思慮な者の姿、恐るべきものを発見した者の姿、

「七」の構造の者たち全員が共通にもっている「死」には差別がない。そこで「死」には、より多くの者が該当することから「八」の構造（八人の例）が例外的に用いられている。

「六」の構造：魂を熟慮する困難さ

「五」の構造：焦燥に焼かれている状態、焦燥の性格と装い

「四」の構造：多種多様な奮闘、魂が失われる事態、幻想や欺瞞に願いを託している状態
「三」の構造：恐るべきものが仕掛ける罠、永遠なもの＝神＝人間自身との絆
これらは、他の講話ともつながりを持ち、各番号には、キェルケゴールの信仰理解に基づく信仰の内面性と外面性が語られていると予想される。

第二節 期待における忍耐 — 「三」、「四」、「六」の構造 —

キェルケゴールはこの講話の冒頭で、期待が成就されるときに過去のことが一瞬のように忘れられてしまう事態を、次の六つのときとたとえている (IV, s.107)。

- ① 幼児が誕生し喜びが満たされる時
- ② 夜が去り太陽が昇るとき
- ③ 戦いが終わり勝利が確定したとき
- ④ 苦悩が克服され歓声があげられるとき
- ⑤ 苦役が完了し報償が手招きするとき
- ⑥ 憧憬が安らぎを得、祝福されてアーメンと言われるとき

そして、この出来事を体験した者は期待の成就に驚くが、内的にこの事態を経験しなかった者は、このことが何について語られたか理解することできない。キェルケゴールは、再び六つの具体例を挙げて、経験しなかった者が理解できない内容について、次のような例を挙げている (IV, s.107)。

- ① 誕生の苦しみにについて
- ② 夜の暗さにについて
- ③ 戦いの恐ろしさについて
- ④ 不安に慄く苦悩について
- ⑤ 骨の折れる苦役について
- ⑥ 永遠の憧憬について語られたことについて

この六つの例は、上記の六つの例と対応しており、前者の期待が成就された場合に、それらに応じて、その具体的な内容が後者である。

だから、もし人が自分自身を理解せず、またある人は他の人を理解しないのだとすれば、期待について語ることはすべて欺瞞である。キェルケゴールによれば、人は期待の成就という「陽光を楽しむ者 *der fryder sig ved Opfyldelsens Daglys*」、「暗夜に期待の燈火を転ずる者 *der holder Forventningens Lampe tændt i Natten*」、「燈火を吹き消す者 *der pustede Lampen ud*」の三者に区分されるという (IV, s.107)。それぞれを、期待を待つ者、すぐ行動に移す者、諦めてしまう者と理解することができる。だが、好都合な事情として、期待は一生のうちでただ一度だけあるのではなく、幾度となく成就され、間もなく新しい期待を持つことになる。未来が続く限り、時と機会の相違に応じて、人はさまざまなものに期待し、さまざまな期待のうちに時間を費やす。人は生涯全体のうちで個々の断片的な期待のうちに

埋没して一生を過ごしている。だから、期待というものは

- ①誕生のようにただ一度だけ問われるものではない。
- ②一度だけ死のように現れるものではない。
- ③昼と夜、種蒔きと刈り入れ、夏と冬などと同じように絶えることはない。
- ④時間が死すべき人間の生涯を区分し分割している限り、絶えるものではない。

と四つの例を用いてたとえている (IV, s.107f)。そして、期待を「瞬間にも待ち構えている永遠 *Evighed, der venter hvert Øieblik*」、「その日その日の終わりに待ち構えている永遠 *Evighed, der venter ved Dagenes Ende*」と呼び (IV, s.108)、期待と永遠の結びつきについて、期待に関する人間的な心情がいかげんに扱われれば、永遠をみずから破滅させてしまう結果をまねくという。だから、些細な一時的な期待、刹那的な期待の状態、気分の説明を与えることは、期待と人間自身の関係性を邪魔していることにほかならない。期待の時間は、人間がいらいらしたところで延長されることがなければ、性急にその成就を喜んだとしても短縮されることもない。日常的な思い煩いや魅力的な喜びの繰り返しは、考察や熟慮し続ける思考を生み、人間自身をその単調さのうちに静止させてしまうだけである。キェルケゴールによれば、期待は「偉大なことに身を伸展するためにあり、美しく救いになるような対象に献身するため *for at udvides i det Større, for at hengive sig i det, der kun paa en skøn og frelsende Maade kan blive Bekymringens Gjenstand*」(IV, s.109) のものである。そして、そのために活動し働いたことには、つねにそこに救いがある。

福音書によれば、人類にとっての期待の最大の対象が「イエスの誕生」である。イエスの誕生が四十日を過ぎると、聖家族 (*Sacra Familia*) と呼ばれる一家はイエスを連れ、奉獻のために宮に上がった。このとき信心深い一人の男シメオンと敬虔な一人の女アンナが証人として居合わせたのだが、二人は非常に高齢だったため、希望をいだいて喜んでいたが人生に倦んでいた¹⁵⁷。シメオンは期待が成就されたことに別離の辞を述べるかのようにして、その信心深い期待は「忍耐という形の期待 *den Forventningens Skikkelse, der er i Taalmodighed*」として理解されるべきものである¹⁵⁸。だがこの講話で語られるのは「期待における忍耐 *Taalmod i Forventning*」である。キェルケゴールは、預言者アンナこそがこの講話の対象であると考えている。だがそれは、キェルケゴールや世間一般の人々の考えをアンナの人生に持ち込もうとすることではなく、アンナから「期待における忍耐」を学ぼうとしているということである。

アンナは八十四歳になっていた。それまでの人生は静かに営まれており、福音書にはただ一つの事件のみ述べ伝えている。七年間夫とともに生活し、寡婦とあった彼女は、亡くした夫が唯一の心支えの対象となっていた。彼女の人生は中断され、選択はなされた。つまり、夫が彼女に忠実であったように、彼女は夫に忠実であり続けようとしたのであって、自分自身に忠実であり続けようということを選択した。キェルケゴールによれば、アンナは「この世の有為転変という点で貧弱であったが、それはかえって永遠なもののために実り豊かになった」(IV, s.112) ののである。彼女の故人に忠実であり続けようとする誠実な心情には、人

間を教化し、高貴にし、聖化するものが多く含まれている。なぜなら、故人の追憶は人間の心底を厳しき探知し、故人への思いは人間の魂の不屈さのうちで維持するからである。アンナは外的な束縛をすべて解消し、愛のみが彼女を束縛したのであり、その愛によって彼女は自由となり、自分自身を再認した。生きている人間は時には失敗したり、他人を失望させたりすることがあるが、感謝に満ちた追憶においては、故人の姿は決して間違えることのない思いによって形づくられる。キェルケゴールによれば、「報酬の 때가延期されればされるほど、それを獲得する人にとっては、それだけいっそう美しくなる *jo længere Lønnens Time udsættes, jo skønnere for Den, der dog eftertragter den aarle og silde*」(IV, s.112)。だからアンナは全生涯にわたってその愛のために奉仕することができたのである。

アンナは高齢であったけれども、彼女はその期待と静かに婚約していたため、永遠なもの若き婚約者として立ち現れる。キェルケゴールは、アンナの期待に満ちた様子を次の三つの表現にたとえている (IV, s.114)。

- ①彼女の安らかな眼差しは期待に満ちている。
- ②人生と和解しているその柔和さは期待に満ちている。
- ③何ものをも、もはや欲求することのない敬虔な心情は期待に満ちている。

アンナの期待は乾涸びた希望を持ち続けている、やせ我慢や傲慢にほかならないのだろうか。あるいは、この期待は遠くで見れば美しいが近くで見れば恐ろしいものになるのだろうか。アンナを外的・断片的なもので見方で語ってはならない。アンナは人生の危険や欺瞞の試練を受け、より良い方を選んだ、期待を選ぶにいたってはじめてアンナを考察の対象とすることができる。それに対して、期待を選ぶことを知らない者について、キェルケゴールは次の三者を例に挙げている (IV, s.114f)。

- ①人生の危険を知らない者の勇氣は暴勇にすぎない。
- ②人生の欺瞞を知らない者の期待は夢の中で酔っ払っているにすぎない。
- ③良きものを知らない者も人生とその快樂のように過ぎ去る。

世間には期待を裏切られなかったと主張する人々は確かにいるが、彼らはやはり裏切られた人々なのである。彼らが、期待に溢れていた当時を思い起こすのならば、自分の裏切られた期待を恐ろしく思うだろう。つまり、彼らは自分自身を欺き、何事をも決して期待しなかったのである。裏切られた人々がいるとすれば、それはまさしく彼らなのであり、自分自身を騙すことは何よりも癒され難い。世間によって欺かれる者は、ほかの時・事情のもとでは裏切られないという希望を抱きうるが、このような裏切られた期待は、自分自身を裏切ったことを忘れてしまう者は、最も恐るべき裏切られている。自分自身が裏切られることを欲したということで、自分自身を裏切ったのである。だがアンナはそうではなかった。彼女は忍耐強く待ち望んでいたのである。

期待を抱く者はいくらかの忍耐を要する、とは誰でも知ってのとおりである。だが、この講話で語られている忍耐とは、生まれつき人によって備わっている忍耐力はいろいろと異なっているが、この忍耐力が消耗され汲みつくされてしまうまでに期待が成就されないとき、

そのときにはじめて期待する者にあらわれる忍耐のことである。期待がただちに成就されるのならば、人生を理解するのはとても簡単であるから、人間は自分自身から学び理解することがない。だが、最後の戦いがはじまり、期待を固持するのに最大の努力が必要となるとき、人々は脱落してしまう。だがこれに反して、人生のある限り希望があるように、永遠を期待する希望もつねにある。この忍耐の最後の希望が、「神への委ね *henstille den til Gud*」ということではないだろうか。もうこれ以上に持ちこたえることができないとき、あらゆる期待を捨てても最後の瞬間まで残る忍耐の希望、それは自分自身が神の愛へと赴き、すべての思い煩いを一切きっぱりと神に委ねることである。絶望する者が、次の瞬間に助けが来るとしてもそれではあまりに遅いと嘆き、自ら転落しようと望むとき、地上的な期待は無力である。辛抱強く待っていた人がどこかにいると彼に語ったとしても、それは彼に新たな苦痛を与えることにしかない。神に委ねることで、期待は今一度再生し、天の期待が始まるのだから、期待は新しく生じるのである。ここで絶望する者は知識という点で誤りを犯しているのではない。知識は過去のものであるから、彼が期待を持ってないということは咎めることができない。絶望する者は意識という点において、期待しようとせず、不確定な未来を情熱的に決着してしまおうとする、意志の間違った使い方を犯しているのである。最後の瞬間にもなお可能性があるものであり、より正しく言えば、意志を正しく用いれば最後の瞬間などないのである。このことは「どんな場合でもなんとか言える」という言葉の表面的な巧妙さや工夫された言葉ととらえてはならない。事態の核心に迫っているのは、ある種の言いまわしや思想ではなく、魂に訴えかけている建徳的な言葉なのである。したがって、悩みや苦しみを短くするのは時間であるが、それは時間的なものの考察に他ならない。全生涯にわたって悩み苦しんでいたとしても、それをほんの一瞬のものたらしめるのが、永遠なものを期待する忍耐であり、永遠なものの期待は時間的なものの期待に対する勝利である。

第一項 時間的なものの期待と永遠なものの期待

時間的なものの期待は、それが成就されなかったことによって裏切られるのみならず、成就があまりに遅すぎたことによっても裏切られる。だがそれに反して、永遠なものの期待は、然るべきときに成就されるのであって、遅く成就されるということはない。また時間のうちで過ごしている人間にとって、それが成就されるとき、成就されないことが人間にとって最善なのであって、成就されるときには永遠の祝福が伴われる。ケルケゴールは、「時間的なものの期待 *det Timelige Forventning*」と「永遠なものの期待 *det Evige Forventning*」のそれぞれについて、次のような三つの具体例を挙げている (IV, s.118)。

時間的なものの期待：

- ①無力な者が力と権力を熱望し、それが提供されても、自然がそれを放棄せよと命令するならば、それが一体何の役に立とう。
- ②衰弱している者の魂が快樂とその享樂を欲し、彼に差し出されても、その快樂は過ぎ去

ることが思い起こされるのなら、それが一体何の役に立とう。

- ③黄金を手中にすることを渴望した人に、全世界の黄金が賦与されても、ただ震える手でそれを握みうるだけだとしたら、それが一体何の役に立とう。

永遠なものの期待：

- ①正しい者も正しくない者も復活することを期待している。
②死があなたから奪い去った人々と、生があなたから引き離れた人々を祝福されて巡り合おうと期待している。
③あなたの持ち分が祝福された合意の下にあることを、推しはかろうとする情念に惑わされないことを期待している。

これらを比較してみると、時間的なものが期待の対象とするものは、成就を急ぐ焦燥と不完全な脆さをもつものに根拠がある。それに対して、永遠なものが期待する対象は、忍耐や愛から明らかなように、美しいことと確実さを求める。キェルケゴールが述べるように、時間的なものの期待についての分別を一つの言葉にすれば、それは「たぶん **maaskee**」という言葉に集約される。この言葉の効能は、次のようなものがあるとキェルケゴールは分析している (IV, s.119)。

- ①絶望している者はこの言葉によって自分の魂を捨ててしまう。
②思い悩んでいる者はこの言葉を何度も繰り返す。
③この言葉が他人によって言われているのを聞くと慰めを見出す。
④神を忘れていた反抗的な者は、幸運な者をも不運な者をも、すべてこの言葉で嘲笑できると思い込んでいる。
⑤小利口な者は、口数少なくこの言葉で多大なことを言っているつもりである。
⑥軽率な者はこの言葉を喜ぶだけで、その曖昧さを理解する余裕などない。

それに対して、永遠なものの期待を一つの言葉で集約するならば、それは「そうに違いない **det maa skee**」ということになるだろう。アンナの期待は確信にみちており、神に心を委ねる態度には厳粛さがある。こうして、アンナの亡き夫の思い出は、彼女自身のためのみならず、全人類がその期待に向けるように彼女の心を教化したのである。地上的な期待を捨て、永遠なものにのみ魂を固持した彼女は、永遠を、時間のうちでの期待として見るという恩恵を見出したのであり、全人類が互いに平等であることへの実現が、期待することを通して教化された存在となった。

ここで誤解してはならないのは、期待している者の誰もが期待するからといって、よりいそう深い意味で真に期待しているというわけではない。それは期待の対象が何であるかによるからである。もし期待されると言われるのが美しい賛辞であるならば、それは人によっては非難でもありうる。キェルケゴールによれば、「人が遅かれ早かれ

- ①彼にかかわりのないもの、
②ただ彼の好奇心にのみかかわるもの、
③彼の遅鈍な意志が無思慮にも期待の対象に変えてしまったもの、

を期待しようとするならば、期待する者はその期待によって教化されることなく、反対に彼の本質は墮落してしまう」(IV, s.120f)。これらの期待には魂の力と人生の内実を打算のうちに、不健全なもっともらしさのうちに消耗してしまう。その具体例として、キェルケゴールは次の四つの例を挙げている (IV, s.120)。

- ①英雄が彼の遂行する偉業
- ②詩人が彼のものする文芸
- ③研究者が彼の発見する真理
- ④人道主義者がその志操高尚な献身的行為

だから期待の対象が、それが輝かしく高尚であればあるほど、それを期待する者を教化して同じように輝かしく高尚にするものである。そして、「この世において優れた意味では一つの期待しか、『時が満ちる』という期待しかない at der i udmærket Forstand kun var een Forventning i Verden, Forventningen af Tidens Fylde」(IV, s.121) とキェルケゴールは言う。これこそが、永遠なものに対する期待であり、アンナの期待であり、彼女の唯一の期待であったために彼女は賞賛される。

そしてアンナは忍耐強く期待していた。一般に、微笑みあるいは涙をもって、魂は期待を抱くものである。或る人は何も期待していないと時には言われることがあるが、そのような人は狡猾にも、損失が自分の目にははっきりと見えないように分別しているだけのことである。だが危険に際して、喜びのために適切な時が多く失われると、人はもはや喜ばしげであろうとしない。このとき、忍耐と期待が相対応していることが示される。忍耐における期待とは、この両者がひとりの人間のうちに互いを見出し合い、理解し合い、恒久的な友情を結ぶことである。キェルケゴールはこの状態を三つの比喻でたとえている (IV, s.123)。

- ①然るべき場合に語られる善き言葉のようなもの。
- ②銀器に盛られた黄金のリンゴのようなもの。
- ③死せる栄光ではなく、利息付きの財宝のようなもの。

この結びつきによって得られる忍耐強さは、時間によって測ることができない。なぜなら、期待の成就と忍耐の強さには相関関係がないからである。忍耐強さを決定するのは、期待そのものであって、それが期待の本質である。期待が真実の期待であるような人はその期待のために忍耐強い。なぜなら、真実の期待のみが忍耐を要求しながら忍耐を養成するからである。もし、自分の期待がまさにその焦燥の原因となっているのならば、その期待を忘却の淵に沈めたり、その期待が成就したときには、実に長い間忍耐強く期待したと考えたりするが、このような期待は外的なものについてのみ可能であり、自分自身を欺くことを教える欺瞞にはかならない。だが真実の期待は、真に人間自身に関わっているものであって、その期待を蓋然性や打算でもって達成したり養育したりできない。したがって、真実の期待の成就是人間自身の力に任せられていない。忍耐というかたちで期待している者は期待に関係しながら、本質的には神に関係している。忍耐はその期待を神に委ねることで、その成就是つねに間近なものとなるからである。だから、ほんとうに自分にかかわりのあるものを期待する

者は、不断にその期待にかかわり、自分の魂を目覚めさせないことが忍耐であると言って自分自身を騙したりできない。真実に期待している者は、自分の内面性がいかなる瞬間にも等しく重要であるから、不断に同じことに気遣っている。彼は「忍耐のうちに自分の期待を取り出し、忍耐のうちにそれを犠牲にし、よって神に委ねる i Taalmodighed bringer han sin Forventning frem, i Taalmodighed offerer han den, ved at henstille den til Gud」(IV, s.124)のである。

第二項 期待における祈りと断食

期待している者は期待と同行する。たとえ、期待している者が静かに座しているときでも、その思いは遠くを馳せ、期待が成就に向けて歩むなかで、そのかたちを変え、期待している者の心を動揺させながらはるか遠くへと視線を向けさせる。アンナは宮を離れなかった。それは、彼女の期待がこの聖なる所で成就されるのを待っていたばかりではなく、その期待が神に向けられていたため、成就が常に彼女の間にいたからである。真に期待している者は神のほかにも何ものにも奉仕しようとしな。神に奉仕するかたちで期待に奉仕しているのであって、奉仕することのうちに期待が成就される。キェルケゴールによれば、この奉仕は祈りと断食によってなされる。「焦燥は幾度も祈りと断食によってのみ放逐できる悪しき霊 som kun udjages ved Bøn og megen Fasten」(IV, s.125)と。外面的に見れば、祈りと断食は何事も為し遂げていないように見えるが、祈りは焦燥の多弁さを封じ込め、断食は焦燥の飽食さを飢えさせることができる。時間的な忍耐は根気強く辛抱し、自分の希望を調達するが、決して祈ったりはしない。だから、アンナは昼も夜も祈り続け神に奉仕したのであって、その結果、彼女の期待が成就されたことを示している。つまり、彼女はいかなる意味においても裏切られることがなかった。彼女の期待が成就される姿は、内面的に語られるべきであり、世俗的なかたちで、あるいは外面的なかたちで表現することはできない。キェルケゴールは次のような四つの例を挙げているが、アンナはそのいずれにも当てはまらない(IV, s.126)。

- ①貧乏になったがふたたび裕福になった。
- ②零落したがふたたび金持になった。
- ③その期待によって一廉の人物になった。
- ④寡婦だったが再婚をした。

アンナの前では、言葉は彼女の眼差しの前で沈黙し、最も厳密かつ高尚な意味において彼女は期待する人であった。

またアンナの期待は、時間的な期待のように、遅すぎて彼女を裏切ってしまうということもありえない。なぜなら、成就の瞬間が時間のうちで現れなくとも、それは彼女を失望させるものではないからである。彼女はその期待によって、永遠なものに参与したために期待が成就したのであって、期待と同じようにその成就も時間的に彼女にかかわっていなかったの

である。キェルケゴールは次のように、読者に向けて四つ一連の問いかけをして、アンナの意義を強調している (IV, s.127)。

- ①彼女は長年にわたって後悔していたと思うだろうか。
- ②あなたは、彼女の喜びがその後悔を忘却せしめた、と思うだろうか。
- ③彼女の喜びは長年にわたるものであり、期待の忠実であった、と思わないだろうか。
- ④彼女が百歳になったとしても、その報酬は豊かに有り余るほどではなかつただろうか。

そして、アンナが唯一無二の存在であり、あらゆる時代の期待をその敬虔な姿に秘めていることを説明するために、さらに次のような六つの例を挙げている (IV, s.127f)。

- ①もしもアンナ自身高齢の身となり、夫と二人して曾孫が成長するのを目にしたなら
- ②もしもそのとき神に献げられた幼児が彼女の曾孫に当たる児であったなら
- ③もしも彼女の夫がシメオンの代わりに彼女の傍らに立っていたなら
- ④もしも彼女が①～③のような期待が成就され、そこで安らいを期待していたのなら
- ⑤もしも彼女が三代にわたって母と呼ばれ、この呼び名が可能な限り何度も反響したなら
- ⑥もしも彼女が三代にわたって決して忘れられることがなかつたならば

こうして、アンナは期待の証人として常に思い起こされるのであって、この講話は、次の四者に祝福あれと、勇気を込めて締めくくられている (IV, s.128)。

- ①貧しく孤独であった者に祝福あれ。
- ②不妊であった者に祝福あれ。
- ③世間を失い、世間に対する期待が二度と心のうちに目覚めなかつた者に祝福あれ。
- ④期待が永遠なもので確保され、時間のうちでは二度と見ようとしなかつた者に祝福あれ。

地上的な知恵では、何事にも驚嘆せず、何ものをも期待しないことが大人であり、大人が子供っぽいことを卒業している証言でもある。老成とは、新しいものは何もなく、人生に奇跡的なことがなくなるということである。だが、もし人がその理解したことや苦悩に忍耐という封印を施すならば、驚嘆の永遠の対象となるものは一つであり、それは神である。キェルケゴールは、この真なる自己を「無 Intet」と呼んでおおり、その人が最も偉大な人であろうと最も卑賤な人であろうと、驚きには常に喜ばしいことで満たされ、それはいつの日までも続く。なぜなら、地上的な無化は永遠なものへの期待に繋がり、これに反して、一廉の人物であろうとすることは、神を妨げる結果となるからである。

この講話の主題は、預言者アンナの期待の姿を通じて、「正しい期待」と「忍耐と期待の関係性」について学ぶことである。期待そのものについては「四」の構造が、期待の内面性については「三」の構造が、期待の外面性については「六」の構造が使用され、議論が展開されている。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

- 「三」の構造：アンナの期待に満ちた様子、永遠なものの期待、忍耐と期待の紐帯、期待を選ぶことを知らない者、墮落させる期待、時間的なものの期待
- 「四」の構造：絶えることのない期待、期待の永遠なものへの参与、期待の証人、世俗的なものの期待、外面的に語れる期待

「六」の構造：期待がすぐに忘れられてしまう事態、「たぶん」という言葉の効能、
出来事を経験しなかった者が理解できないこと、
あらゆる時代を代表するアンナの期待

第五章 『三つの建徳的講話』（1844年）

この講話の序文には、キェルケゴールは「語りうるということは信用のできない技術であり、真実なことを言いうるということすら疑わしい *det at kunne tale er en tvetydig Kunst, og selv det at kunne sige det Sande en saare tvivlsom Fuldkommenhed*」と警告しており、文字に限らず、音声やコンピューターの場合も同様で、伝達の不可能性について言及している。換言すれば、キェルケゴールは声の文化を用いながら、文字のリズム性に基づいて、この不可能性に挑もうとしている¹⁵⁹。そして、その伝達可能性をただ「かの親切な人 *hiin Enkelte*」のみに求め、この講話はその人にのみ目を向けている。このようなことを意識しながら、この講話は読まなければならないのであって、キェルケゴールによれば、この講話は「①天気など気にしない *den ikke paa Veiret*、②風向きなど問わない *spørger ikke efter Vinden*、③雲行きを眺めたりしない *seer ikke efter Skyerne*、④誤って何事かに目を向けたりしない *seer ikke fejl af Noget*」¹⁶⁰、ただ自分自身のうちに閉じ籠っている。だから、読者は自分自身の体験に当てはめながら考えることで、この講話を対話に変え、冷たくなった思想を再び白熱させる必要がある。キェルケゴールは序文の最後に、「この朽ちるべき講話を受けとって朽ちることのないものとして復活させる、ということを遂行して下さることが最高に好ましい」（IV, s.137）と述べることによって、読者自身のうちで解きほぐされることを強く要望している。

第一節 あなたの若い日にあなたの造り主を覚えよ — 「三」、「四」、「六」の構造—

第一項 客観的真理と主観的真理

この講話の冒頭では、キェルケゴールは客観的真理と主観的真理の違いについて説明している。前者を「無関心 *ligegyldig*」と呼び、それは「感嘆をこめて語られ、その偉大さ、その高貴さが常に賞賛されるような真理 *Der gives en Sandhed, hvis Storhed, hvis Ophøiethed man pleier at prise ved beundrende at udsige om den*」と皮肉を込めて表現している¹⁶¹。さらに、次のように四つに分け、それぞれに「無関心」という言葉を当てはめながら、客観的真理の性格を分析している（IV, s.139）。

- ① 個々人の特別な状態には無関心である。
- ② その人と真理みずからとの関わりにも無関心である。
- ③ その人がそれを発見したのか、あるいは教えられたにすぎないのか、無関心である。
- ④ 無関心になるように自己を律する者、そうした者の理解のみ真実であると感嘆する。

それに対して、後者を「気遣いの真理 *bekymret Sandhed*」と呼び、それは「一般的にあらゆる場合に適合するのではなく特殊的に個々の場合に適合するにすぎない *ikke at passe ganske i Almindelighed ved alle Leiligheder*」と言っている。したがって、客観的真理から見れば、主観的真理は高貴なるもののうちに含まれない。キェルケゴールは再び、次のように四つに分け、それぞれに「無関心ではない *ikke ligegyldig*」という言葉を当てはめなが

ら、主観的真理の性格を分析している¹⁶²。この分析には、上述の客観的真理の場合と対比させなら、それぞれの理由も述べられている (IV, s.140)。

- ① 個々人の特別な状態に無関心ではない。なぜなら、その者にとって真理であるかどうか、ということこそが決定的なのであり、それは彼についてゆき、いつまでも気遣う。
- ② それをどのように受け入れているか、心底からわがものとしているのか、口先の空言にすぎないのか、無関心ではない。なぜなら、この区別にこそ、この真理がみずからに対して嫉妬深いことを示している。
- ③ 真理がその者にとって祝福となるか、破壊となるのか、無関心ではない。なぜなら、逆の決定こそ同じことに対する反証となるからである。
- ④ この真理でもってその心を慰めているのか、他人を欺こうとして自己欺瞞に陥っているのか、無関心ではない。なぜなら、怒りに満ちた報復こそ、この真理が無関心ではないことを示している。

こうして「気遣いの真理」は、その真理を提唱したのが誰であるのかに無関心ではないし、逆に個々人について気遣うために、たえずその真理のうちに現在のでありつつづける。〈あなたの若い日にあなたの造り主を覚えよ〉¹⁶³という言葉は、このような「気遣いの真理」である。もしもこの言葉を擬人化して、その声を聞き、その姿を見ることができのなら、キェルケゴールはこの人を「王者の紫衣をまとう者 *han bar det kongelige Purpur*」あるいは「伝道者 *Prædikeren*」と呼んでいる。なぜなら、この言葉はさまざまに異なった理解を、造り主を通して、単一な理解のうちに融和しようとしている敬虔な願望であり、この言葉そのものがさまざまな仕方でいろいろなものについて気遣っているからである。

世間では、造り主を覚えることでは満足することがなく、他のことに心満たされ満足しているふりをする者がいる。このような人は盲目であって、その自己満足は自慢するにも及ばないほどの独りよがりの手柄にすぎないことに気づいていないのである。それでも、神ではないが、最高のものを要求する者は、彼が知らなかった神の思いの意義を別様な仕方において、不完全なかたちで把握しているのであって、〈あなたの若い日にあなたの造り主を覚えよ〉という言葉は、自分自身の欺瞞を彼に理解させるであろう。

だが、みずから進んで心満たされようなどとはしない者にとっては、この言葉は王様が享樂をほしいままにした後で辿り着いた境地として理解し、訓戒として従うことはないだろう。彼からすれば、この言葉は悲哀から洩れる溜息、あるいは心の吐露や感動にすぎないものである。心境の言葉は時には耳にするが、主観的真理の言葉と同じような語勢がなく、単に気分のおののいている。キェルケゴールによれば、このような人は、若さが夢のようにそのそばを通り過ぎるときに、「そうなた人は幸いである *Held den, der gjorde det*」と独りごとを言う。この独りごとを聞こうと欲するような人は、多くの場合、彼自身が同じような状態にあるか、同じようなことが彼にも起ころうとしているのを了解しているのである。そこには、自分が善いことを遂行したという信念が欠けており、他人は立派にそうするであろうという嫉妬が潜んでいる。キェルケゴールによれば、「このような吐露は精神がまさに

絶えようとしているのを意味するもの dette Udbrud betyder, at Aanden vil til at udslukkes」である。人々は無力さのうちに弱まることに慰安を見出しており、数々の空しい努力が意味深く扱われ、賞賛され、麻酔剤のようにそれが効いている。

たしかに、伝道者は<若い日々>に、心で幸福を味わえ。心の望むまま、目の望むままに従え。若さも、髪の黒い年も、空しいものだ。>¹⁶⁴と言っているが、造り主を覚えることが無駄であり、覚えたとしてもやがてそれも空しいことである、などとは言っていない。むしろ、造り主を覚えよという思想の至福な意義と、その訓戒の下に服従させられることによって、すべての空しい日々を解消してしまっている。キェルケゴールは、次のような四つの例を挙げて、伝道者の発言に注意を促している (IV, s.143f)。

- ①若い日に喜べ、それで悲しみを取り去れ、と言っているのではない。
- ②やがて過去のものになってしまう、若い日の考えのように語っているのではない。
- ③かつては意義をもっていた過去のものについて語っているのではない。
- ④意義をもっていれば、と望まれるような過去のものについて語っているのではない。

そうではなくて、伝道者は次の六つのものをもって若い人に語りかけている (IV, s.144)。

- ①信念の力をもって、
- ②経験の権威をもって、
- ③信頼すべき確固たる洞察をもって、
- ④素直な喜ばしげな確信をもって、
- ⑤力のこもった真剣さをもって、
- ⑥訓戒の気遣いをもって、若い人に語りかけている。

そして伝道者は、一般的な若い日々や若者一般について語っているのではなく、読者が自分に関することとして理解するのと同じように、その訓戒が理解されることを望んでいる。つまり伝道者の言葉は、幾度も繰り返され無数の人々に関わっているのであるが、いつも個々に語りかけている。あたかも、一人に語りかけているかのように、一人のためにのみ役立っているかのように、個々人に気遣っているのである。キェルケゴールは、「あなたが若いのなら *dersom Du er ung*」と三度にわたって、伝道者が訓戒すべく語りかける様子を次のように表現している (IV, s.144f)。

- ①あなたが若いのなら、もろもろの分別に通じていても、彼はあなたに語りかける。
- ②あなたが若いのなら、哀願しながら佇まなくても良いように、彼は造り主を覚えようと言うのみならず、そうするようにあなたに訓戒もする。
- ③あなたが若いのなら、その訓戒はふさわしく、同じように訓戒の理由もふさわしい。

この訓戒は、人生の空しさに目が開くように魂を駆り立てようとし、軽率に信じることを防いでいる。

若い日あるいは若さの定義とは、「それは私には何の楽しみでもない *de behage mig ikke*」と告げる前のことであって、時間的な経過を指すものではない。永遠から見れば、老人であることはなんら長所ではなく、同じく若人もなんらの長所でもないからである。したがって、

若い日にこそ後になって取り返しのつかない決定的な機会があるということもなければ、あまりに遅すぎるということもない。建徳的な言葉は、あらゆる人々を呼びかけているからこそ、建徳的である。若い日に関するこの講話は、伝道者の言葉に改悛させるべく働きかけ、怠れば後で悔やむようになる、そのような憂慮の言葉として若者に若い日の意義をしっかりと得心させようとするものである。

こうして若さが賛美される理由は、若い日にこそ最も自然に最も善くその造り主を覚えるからであり、全生涯を通じてその若い日の思いを抱き続けるのならば、善い業を遂行したことになる。それでは伝道者の言葉は、若者がその栄華や饗宴を楽しんでいるときに、どのようにして若者に接近するのだろうか。キェルケゴールの答えは「共に喜ぶ者 **Han gaaer med til Glæden**」として近づくことである。それは、次の四つの仕方のいずれでもない (IV, s.147f)。

- ①一瞬の荒々しい享樂の中に引きずりこもうとする絶望的な人物ではない。
- ②若者と交わって自分自身を忘れようとする恐ろしい亡霊でもない。
- ③年をとっているにもかかわらず若いと妄想している馬鹿者でもない。
- ④一緒に喜ぶことのできない無愛想な気むずかしい男でもない。

若者が心の底から満足し倦むとき、今とばかりに伝道者は真剣に語りかける。そして若者は若さゆえに、聖なるものについて傾聴するように変化をすることができる。キェルケゴールによれば、このとき

- ①若者のように享樂的に、
- ②別な仕方で若者がよこしまに考えるように、
- ③それのみが若者がしなければならぬ唯一のことであるように、

教えてはならないとしている (IV, s.148)。なぜなら、若者は日ごろ考えている他のすべてのことと一緒に、この思いを抱きうるからこそ最も自然にそれを取り入れることができる。キェルケゴールによれば、この自然な思いのうちには、「遊戯を最上のものとなす幼児の純粹さのごときものを有している **fordi han i Tanken finder det Lige i Barnlighed, der gjør Legen til den bedste**」 (IV, s.148) と述べている。若者は遊びながら最上のものを学ぶ。

若者は神が存在することをただちに理解する。なぜなら、若者にとって神はすぐそばに住んでおり、喜びや悲しみの真っただなかにも神の名を叫ぶ。なぜなら、中間に介在する諸原因を飛び越えてすぐに神に到達できるからである。そのことが若い日に本質的に属しているものであって、すべての始まりは偶然的なものとしてではなく、神は「天と地とそこにあるすべてのものを造った **Himmel og Jord med alt hvad som derudi befindes**」と直ちに理解する。若者は世間をちょっと覗いたにすぎないが、神ははるかな遠方にいるはずはないから、神を見出すためにはるか遠方を捜す必要はまったくなくをよく知っている。キェルケゴールによれば、「若い人にとって神の家は彼の父の庭園の傍らにあり、そこにあるのもまったく当然だと思われる **thi Guds Huus ligger for den Unge lige ved Siden af hans Faders Gaard, og det falder ham ganske naturligt at være der**」 (IV, s.149)。

それに比べて、年をとると、教会にいたる道は多くの場合きわめて遠くなる。地上の喧騒は、神の声が見失われていることを気づかれないようにしてしまう。人間は証明という方法を見出し、推論が決着されるまで待たなければならなくなる。そのため、中間の諸原因という長い道程を通して神に達するのだとしたら、年をとると遠くからやってくることになる。一步前進すると十歩後退するような仕方で、実に多くの人はその途上で力尽きてしまう。キェルケゴールは、次の四つの問いを読者に投げかけており、それに対する、皮肉を込めた年寄りの答えを講話の中から発見できる。

【問い】

- ①人間たるものこのように完全に忘却しても良いのだろうか。
- ②①は中間の諸原因の仕業だろうか、それともその巡礼者の仕業か。
- ③「神はすべてを造った」というのは若者にふさわしいのだろうか。
- ④若者は世界を一周した人に比べれば何を心得ているだろうか。

【答え】

- ①たぶん神を証明しなければならないだろう。
- ②学ぼうとする者をもっと忙しげに立ち働かせなければならないだろう。
- ③真理に到達するように懸命に努力させるべく監視する必要があるだろう。
- ④神が造り主となるに至りうるように理解させなければならないであろう。

この答えは、年をとるにしたがって、このようにして進展することを示している。若者は証明することなどできはしないため、証明を必要としない。しかし、年をとると証明が現れる。「証明は万人が驚異の眼差しを向ける高貴な旅人である *Beviset er en fornem Reisende, hvem Alle see med Forundring paa*」(IV, s.150) とキェルケゴールが言うように、この旅人は天国から遠く離れ、地上の喧騒の下で神の声を聞くことを困難にする。

こうして、若者は自然に神が造り主であることを覚えるが、このことから帰結することもごく自然に考え、直ちに行動に起こせる。〈あなたの若い日にあなたの造り主を覚えよ〉という言葉から帰結するものは、あまりに明瞭なので、若者は神のうちに赴き、働くために遠くまで出かける必要がない。彼は一つの思いを絶えず使用している。キェルケゴールは、このような若者を次のように三通りに表現している (IV, s.151)。

- ①その思いをいつでも抱いており、心の奥深く秘めている者
- ②いろいろな事物の間を捜しまわる必要のない者
- ③思いを見出すために捜しまわる必要のない者

若者は神の思いを初めて抱いたとき、すでに永遠にこの思いを抱いたかのようにあり、若い日々はそれを充溢する時代である。若さにうちで隠れ潜んでいるときに、この造り主についての思いは絶えず思い返され、最もよく成長する。やがて、個々人によって異なるであろうが、最も自然に最も善くその造り主を覚えるための手助けとなる。だからキェルケゴールは、

- ①寡婦や孤児を騙す者に禍あれ
- ②神の思いを詐取する者に禍あれ

③貧しい人々の持ち分を犯す者に禍あれ

④若者も持ち分を犯す者に禍あれ

と言い、若者が最善のものを失うことがないように祈っている (IV, s.152) ¹⁶⁵。

それに対して、年をとり論理性が強くなると、古い結果を乗り越えてゆき、新しい思想に追随して名誉を求め、単に世界の思想にのみかかわるような余計なことを行なう。年をとると人間は種々の思いに心をよせるようになり、一つの思いが見失われたかのように見えると、それを捜すために長い時間を浪費してしまう。いくつもの思いに対して、それぞれについて時間が割り当てられるため、神の思いに関してはまったく乏しい心遣いしかなされない。また年をとると、人間を個々別々に、また集団的に類別して判断することが多いため、人間的なものを人々の心底から集中して何かを取り出すことができない。こうして神に思いをよせることはさらに困難になってゆく。

第二項 若い日の追憶

造り主についての若い日の思いと造り主を引き離すものは何であろうか。人間が語ってきた内容はこのようなことについて少ししか気遣わない。およそ人間もその言語も利己的であるために、自分のことばかりにかかずらっていて、神のことなどはほとんど気にしない。前項で説明したように、キェルケゴールによれば、両者を引き離すものは「年齢 *Aarene*」であろう。人間が年をとったことは非難されることではないが、神はいつまでも同じままでいるのに対して、若者は年とともに若い日に属するもの（家や思い出など）から引き離され、これから引き離されれば離されるほど、それだけ神からも引き離されるのである。だがキェルケゴールによれば、「時というもの、機会というものを認知している人 *der kjender Tiden og Timen og Beleiligheden*」 (IV, s.153) においてはそのような引き離しは滅多に現れないし、自分の若さを忘れてしまうようなことはおよそないという。キェルケゴールは時間とともに人間を引き離すものとして、次の六つを例に挙げ、それぞれの展開を次のように分析している (IV, s.153-154)。

①年（知性→知識→苦痛→ますます苦痛が増える）

年とともに知性が生じ、知性と共に知識が生じ、知識とともに苦痛が生じ、知識が増えると苦悩も多くなる ¹⁶⁶。このように教育されると単純なことがますます難しくなりあらゆることが煩雑になる。

②思想

一つの思想から他の思想を展開し、遂には無限なものが提示される。この無限なものを凝視すればするほど、目の視力は失われ、有限への帰路を見失ってしまう ¹⁶⁷。

③快樂

快樂は人間を盲目にし、人生を冗談のようなものにしてしまう。そのため人間は自分の喜びをよしとし、感激にまかせて、①戦いや闘争について、②危険の際の勇氣について、

③思想に際しての忍耐、④人生における愛、⑤死における勝利、⑥天国の報奨について、
快樂のほしいままにする。

④食べることや着ること

世俗的な思い煩いのために心は寸断され、何事も達成されないであろう。

⑤律法

神を厳しい主人に、その教えを恐ろしい律法にしてしまい、荒野を彷徨うであろう。

⑥罪と罰

若い日の思いと造り主を引離す際に、憤怒は和解を断絶するものとなるであろう。

だが若い日の思いと造り主の引離しについて、その理由やさまざまな仕方で現れてくる原因について分析することは重要ではない。年をとると、帰還できる何ものかを有しているかどうか、そのことが問われているのである。このとき「人間は子供に手を引かれる盲人のごとく歩む *Og saaledes gaaer man da en liden Stund som en blind Mand, der ledes af et Barn*」とケルケゴールは言っている。かつては大変美しかったものが、その後に①蔑まれ、②忘れられ、③無視され、④辱められたものに帰還できるかどうか、避難できるかどうか、それだから「あなたの若い日にあなたの造り主を覚えよ」とこの言葉は訴えているのであり、いつでも退却できるようにこの言葉を保持していなければならない (IV, s.154f)。造り主についての思いを追憶することは、それだけでも常にその人にとっては助けとなる。この言葉が彼の魂のうちに追憶として目覚めると、それとともに、若い日の確信を伴って、救いをもたらす思いが目覚めるのである。ケルケゴールによれば、若い日の追憶は次のように働きかける (IV, s.155)。

①くよくよと思い悩む真剣さの魔力を解き、

②天にも地にも喜びを甦らせ、

③信仰深い安らいのうちに落ち着かせ、

④静かな驚異のうちに空しい労苦を解消させる。

そして、「絶望している者を絶望に目を向けさせることで救い出す」¹⁶⁸、というふうに助ける。おそらく時とともに真剣さのために、神について深く思い煩い、長らく思い惑う人もいるだろう。また自分自身に僅かな欠点を見つけ出して厳しい態度をとる人もいるだろう。だが若い日の追憶は、こうした美しい真剣さを美しい冗談に変える力がある。若い日の追憶に注目することによって、自分が迷い込んだ考えよりも、はるかにものごとを簡単に理解し、自分の重々しい思い煩いに微笑みかけることになるであろう。つまり、若い日の追憶に耳を傾けることによって心と和むようになる。だから、造り主についての若い日の思いをその人に抱かせてくれるような追憶は、若い日にその造り主を覚えた救いにはかならない。

しかし、この講話は追憶が人生のすべてであるかのように、この退却のみを賞賛しているわけではない。ケルケゴールによれば、人生には「①円熟した人間味のある叡智、②その叡智が究明する真理、③芸術が作り出す美しさがあり、それらを軽視しているわけではない」(IV, s.156)。この講話は、追憶というものが人間の生涯に及ぼす美しい救いについて語っ

ているにすぎないのである。このような追憶に対して反対を表明する者もいるであろう。そのような者のなかで、キェルケゴールは次の三者を代表例に挙げている (IV, s.156f)。若い日の追憶は、

①自分の欠点を思い出すだけだという人

人間がその欠点を本当に感得しうるとするのは稀である。

②自分を瞞着し、欠点があるという痛みをよしとする人

キェルケゴールはこのような人物を、①責任を回避する者、②心が怯懦な者、③善意を糊塗する者、④悔恨の悲痛を認めない者、と表現している。このような人が、たとえ自分自身を理解しようとしなくとも、講話の方は彼を理解している。

③若い日に配慮してもらえなかった人

貧しさのために、あるいは孤独のために、自分自身にも見捨てられて、若さを有していないような若者でも、ほんのしばしの間であれ、神は彼を忘れたことはない。

これら三者の場合でも、神に見捨てられるはずもなく、彼らの追憶や深い内面的な悲しみに対しても、決してもう若くはない者を若返らせることができる。キェルケゴールによれば、「神を求める悲しみのうちにすでに神が臨んでいるように、願望のうちに成就が、気遣いのうちに安らいが存している」(IV, s.157)。このとき、「精神的にその欠点が理解され、精神的にその若さは憧憬されている *Og aandeligt forstod han jo sit Savn, og aandeligt talt længtes han efter Ungdommen*」のである。なぜなら、若い日の造り主についての思いは、

①萎えることのないバラのつぼみ、

②幼児の最も美しい晴着、

③花嫁の最も華麗な装身具、

④使者の最良の装束、

とキェルケゴールは説明している (IV, s.157)。

この講話の主題は、若い日に造り主を覚えることの意義について学ぶことである。造り主についての思いを追憶することは、常にその人にとっては助けとなる。この講話では、「信仰」は「若い日の追憶」というかたちに置き換わっている。そのため、主軸である、若い日の追憶や伝道者の言葉には「四」の構造が使用され、内面性・外面性という位相から、「三」と「六」の構造が伴われている。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

「三」の構造：若者に語りかける訓戒、若者と造り主の関係、
若い日の追憶に反対する人々の事情

「四」の構造：主観的真理の性格、伝道者の言葉の意味、共に喜ぶ者としての言葉、
若い日の追憶の働き、若い日の造り主の換言、
年をとった者の問いかけと答え、若者が造り主を忘れる事態

「六」の構造：伝道者が携えているもの、人間を造り主から引き離す外面的なもの

第二節 永遠の至福の期待 —「四」、「五」、「七」の構造—

第一項 天の至福

一般に、願望するということは、自分の願望を打ち明けることによって、自分の心はその願望のうちに開示されているため、願望が自分の心の状態を密かに漏らしている。ところが、願望にはもっと美しい側面が備わっている。つまり、最初に「天の至福 *Himlens Salighed*」¹⁶⁹を願うことで、この究極的な至福を確保したときにこそ、ほしいままに願望を克服する（願望に身を委ねる）ことである。つまり、天の至福が手に入ったのならば、神との関わりを考えると、自分の勤勉な努力や功績を勘定に入れて、受け取らなければならないはずの贈物との不均衡について、歎いたりみずから混乱を引き起こしたりはしなくなる。したがって天の至福を願うことで、願望を克服しようとして、押しつけがましくならずに、謙虚に感謝し、正しく感謝することを学ぶことができる。

だがキェルケゴールによれば、「あらゆる願望を働かせて疲れ、それにより魂に願望する習慣をやめさせる術を心得ているのが、現代の功績である *Det være nu vor Tids Fortjeneste, at den paa mange Maader har vidst at arbejde Ønsket træet, og saaledes at afvænne Sjelen med at ønske*」(IV, s.159)。もし自分の願望によって自分の力を励ますのならば、この現代の特徴は非難にあたらぬ。だがこの特徴は、願望の力についての諸々の観念、たとえば魂に願望することなどを言葉の遊びにしてしまい、天の至福の願望もまた、言葉遊びとして終わらせてしまう絶望的な状況にある。人々は、そういった言葉について真剣に考えず、「自分自身なんとかすれば後は神がやってくれる *naar man nemlig hjælper sig selv, saa gjør Gud Resten*」と考える軽薄さをもって、それ以上はこの願望について深く考えないようにしている。そして遂には、そのようなことに努力しないように人々を奨励してしまうのである。キェルケゴールによれば、「永遠の至福 *evig Salighed*」という言葉も、言葉遊びのように扱われ、次の五つのような状況にある。

- ① 杜撰の間のぬけた言葉。
- ② 時にはほとんど忘れられている。
- ③ 大胆にも言語の中から除外されている。
- ④ 無頓着にも、もはや使用されない。
- ⑤ 古風な言い方として蔑ろにされている言葉。

「昔は天の至福は神の恩寵によって与えられたのであるが、今では、権力者の家にながら乏しい施食によって命を繋いでいる衰弱した老人のごときもの」(IV, s.159f) となってしまうのである。

それでは、永遠の至福を待ち望むことによって、人生に対してどのような結果がもたらされるのか。この問いは「個人の福祉がその国の福祉とどのように密接に結びついているのか *at en vis Art Bekymring er ønskelig, at det at have sin egen Velfærd saa nøie knyttet til*

Landets」(IV, s.160)を語ることによって答えられる、とキェルケゴールは主張する。つまり、その国の福祉について考慮するにしても、その国とはいかなる紐帯によっても結び付けられていない、①他国人、②外国人、③怠けたり、無駄ごとをしゃべっている人々、④軽浮な流浪人、⑤盗人や平和攪乱者は、あらかじめ除外されているのである(IV, s.160)。それに対して、

- ①天に宝物をもち、その財宝のもとに魂のある人
- ②かの世で迎えてくれる友人をこの地上で獲得している人
- ③その思いが場所を用意すべく先行している人
- ④気遣いながらも人生が否定するほどの説明をなお期して待つ人
- ⑤憧憬のゆえに愛する人に固執して断念しない人
- ⑥悲しみのゆえに墓地にまで死者に伴い行く人
- ⑦自分に天の至福が拒絶されていると憤激するような人

は、キェルケゴールによれば善き市民であり、上記の疑問はこのような人には導きとなり、問題の答えを期待してもよい人々である(IV, s.161)。

だが、これは旧約的な捉え方であり、事の成り行きを誤解しているのかもしれない。キェルケゴールによれば、天の至福はある程度当たり前(følger af sig selv)のこと、大前提であって、それからいかなる結果も生じるわけではない。当たり前のことを疑ったりしても、確信は決して得られないのだから、そんなことにかかずにいるのは時間の無駄である¹⁷⁰。だが、天の至福が当たり前のことであろうとなかろうと、この永遠の至福が善きものであることは否定されない。この場合、この至福は願望されようとされまいとおのずと現れているということから、願望は不必要な気遣いであり、もはや願望の対象ではなくなる。神は、すべての人に対して、人々が望んでいる・いないに関わらず永遠の至福を無理強いするほど、弱々しい存在である。この弱々しさから、すべての人にその善きものを適宜配分し、万人に共通点が生じる。そして、差異は受け取る者のうちから生じるということになる。つまり、或る者は①無頓着であり、②神を嘲笑せんばかりであり、③自分自身の用事にかまけて、神に対して気遣うことなく、④蔑ろにし、その気遣いとらわれない。また他の人は⑤願望というかたちでいかがわしい受け取り方をする(IV, s.162)。だが、天の至福を受け取るのはこのような事情になっているとしたら、神の善意に対しては好感と好意を抱き、感謝こそ神との関係を表わす唯一の表現である。それというのも、それは賜物であり、賜物であり続けるから、そのように振舞うのが正しいと思われる。そうでなければ、この問題について絶えず気遣っているような、次のよう人々に対して、自責の念にかられるであろう(IV, s.163)。

- ①何度でも何時間でも気遣い続けている人々
- ②何かを願い求めて気遣っている人々
- ③心が感謝のあまり感動している人々
- ④全知全力を尽くして贈り主の気に入るように心情を培う人々

⑤それによって回心への心の備えをする人々

天の至福は願望の対象であるのか、それとも当たり前のものなのか、いずれにしても天の至福についての思いは人間にとってどうでもいいことではすまされないことが明白となった。キェルケゴールによれば、天の至福に氣遣う人々は、次の四つのものを持っているという (IV, s.164)。

- ①唯一の必要なものを考慮するに足る時間
- ②天の至福を願望するに足る心情
- ③軽薄な思想を拒絶するだけの真摯さ
- ④天と断絶したり、蔑ろにしたりする考え方に恐れとおののき

また人々の労苦は、たとえ彼が天の至福に値しないとしても、けっして得るところがないわけではなく、かえって期待によって天の至福を相続するのにふさわしくなる。キェルケゴールによれば、

- ①天の至福についての思いは決して浪費されず、
- ②願望も無駄にされず、
- ③氣遣いも不毛の労苦ではなく、
- ④祈りが祝福されない、ということは起こるはずもない (IV, s.164)。

さらに、「永遠の至福の期待は、同時に二か所にいるという不可能とも思えることを可能にする thi Forventningen af en evig Salighed formaaer, hvad ellers synes umuligt, at være to Steder paa eengang; den arbejder i Himlene og den arbejder paa Jorden」 (IV, s.164) のだから、期待の結果は時間のうちで期待する者をも祝福する。つまり、期待は天において働くが、同時に地上においても働き、二重に作動している。

第二項 永遠な至福の期待

それでは、「永遠の至福の期待 Forventningen af en evig Salighed」が地上における生活にかかわることで、それが人生に対してどのような助けとなるのか、そのことについて考えてみたい。人生において、経験によって吟味された見解はしばしば賞賛されてきた。経験の長所は、個々の考察からもたらされた計測するための基準と努力するための目標を備えており、そのために熟練して人生を正しく歩むよう助けてくれる道案内人だと思われる。キェルケゴールによれば、経験とは

- ①有限の広がり分割することによって個々のものを測定する術
- ②確実なものから出発して不確実なものを推定する
- ③概観して道の長さや時間を確定する術
- ④能力、耐久力、障害、危険に対する基準を有している
- ⑤人生の干渉に応じて適当に身を処する術

であり、多くの人々は①～⑤のようにして、時間的なもののうちで勤勉に従属している (IV,

s.165)。

これに反して「永遠の至福」を期待しているのならば、経験の基準はあまりにも小さく、目標がくだらないと言って、経験を軽視するようになるだろう。なぜなら、永遠の至福を期待する者はその期待を魂のうちに保持しているのであって、悲しみや苦難によって培った経験の基準は、彼に絶望的な悲しみを教えることはできず、また幸運・成功・人々の好意・勝利は彼から目標を騙し取り、空しい誤った目標を与えることもできない。この講話の冒頭でパウロが言うように、<私たちの受ける一時的な患難は、それとつり合わないほどの大きな永遠の栄光を準備する>¹⁷¹からである。キェルケゴールによれば、このパウロの言葉から、経験はパウロが次のような人物であると推論するであろう (IV, s.166f)。

- ①妨害も受けず、評判になって人々に注目されることもない。
- ②人世の重大な決定から遠ざかったまま一生を送った。
- ③人々が心得ている苦難に秘められた知恵に少しは通じていた。
- ④地上的な危難や魂に関わる誘惑などの人生の危険に試みられることもなかった。

だが、実際には

- ①魂にとって致命的な危険によって試みられた。
- ②地上生活に対して嫌忌をいただくように誘惑された。
- ③聞き手には狂乱しているように見えた。
- ④世間から排斥され、飢えにさらされ、着るものもなく、囚われの身となった。
- ⑤遂には、犯罪者として処刑された (IV, s.167)。

経験は、こんな生涯はまさしく永遠の患難であってももちこたえきれないと主張するであろう。パウロの目標は「永遠」であり、パウロの基準は「永遠の至福」であった。だから、患難が彼の周りに群がり、恐ろしげに威嚇し始めたとき、彼が「永遠」という目標と「永遠の至福」という基準を取り出してみると、患難はしばしば軽かったのである¹⁷²。キェルケゴールは、次のようにしてパウロの目標と基準を五つにまとめている (IV, s.168)。

- ①真実の道が遮られ、何の目標もなくなったとき、天が彼の目標であった。
- ②彼の活動が経験的に退歩で、愚かな事と思われたとき、天が彼の目標であった。
- ③恐怖と不安におののく期待によって魂が萎えようとしたとき、患難はしばしば軽かった。
- ④苦悩がその魂から落ち着きを奪ってしまうほどであるとき、患難はしばしば軽かった。
- ⑤重荷がどんなに重いかを知るより外に何の慰安もないとき、患難はしばしば軽かった。

たしかに、経験はいろいろに人を慰める術を心得ているが、どんな患難でも慰めうるのは「永遠の至福」だけである。経験は人間の心に浮かぶ数多くの思いを知っているが、いかなる人の心にも思い浮かばなかった至福を知るはずもない。そこで、キェルケゴールは「永遠の至福」を次のように言い換えている (IV, s.169)。

- ①危難における避難所。
- ②人生が強襲したとしても占取できない堅城。
- ③危難や苦悩も取り消すことのできない指令。

④母乳が乳飲み子を育てるよりも力強く育てる。

人はこの思いによって力づけられ、この思いによって養育され、これに習熟するように努力するときこそ最も力づけられて立ち戻るのである。

人生が経験の理解力を超えて要求するとき、「永遠の至福の期待」のみがそこに秩序を与え鎮めることができる。その具体例として、キェルケゴールは次の四者を挙げている (IV, s.169)。

①金持ちの青年がすべての財産を売り払い、人々に施せ、と要求されている者¹⁷³

②死人は死人に葬らせるのと言われ、父を葬ることのできない者¹⁷⁴

③心の奥深くまで突き刺さるような孤独な苦痛のある者

④他人を喜ばせながらもその魂が憂慮していた者¹⁷⁵

経験はこのような者を慰めることはできず、「永遠の至福の期待」のみが溢れんばかりに慰めるのである。換言すれば、神との涙による契約 (et Taarernes Pagt med Gud) は神のもとでの至福と結びついており、神との苦難における結束 (et Lidelsernes Samfund med Gud) は神を信頼して永遠の至福を確信させる (IV, s.170)。至福とは、人間の憂慮な魂を内面的な喜びに結び合わせることで、この世の患難を軽くさせることである。

こうして、永遠の至福の期待には、自分と隣人を、友人と敵を、和解させる本質的な理解がある。これに反して、経験は交換や分配を心得ており、自分のものと他人のものを区別し、自分自身のものを固持させる。多くの人々が過ごす人生はこのように秩序づけられており、時間的なものの領域において空虚な交互関係 (私とあなた) を築いている。共通な危機が迫っているときには、人々が同じことを理解することによって和解が実現されるが、危険が過ぎ、不幸が去ると、以前の生活態度にもどってしまう。時には、以前の不和よりももっと深刻な事態が芽生えることさえある。キェルケゴールによれば、これは「時間的なものに属する人生であり、時間的なものの果実であるが、時間的なものの餌食でもあって、せいぜい美しい瞬間である」 (IV, s.171)。これに反して、永遠の至福を期待している魂を保持している者は地上的なものを容易に捨てることができる。彼のうちには、地上的なものは些細なものとして示されており、何か地上的なものを争うことはなく、誰か他人を閉め出したりはしない。この講話の冒頭に、<私たちは見えるものではなく、見えないものに目を向ける。見えるものは限られた時間のものであるが、見えないものは永遠のものである>¹⁷⁶と記されているように、時間的なものから去って永遠なものに向かう者は、自分自身の至福について気遣っており、自分自身と和解していると同時にすべての人々とも和解している。

見えるものは時間的なものである。人々は、永遠の至福がどうであろうと放置し、地上的な時間的なものの方をいっそう重視している。だが、時間的なものに注視するあまり、人々は徐々に永遠なものに注目することがなくなり、地上的なものを大切に、徐々に天上のものを尊重する能力が失われてゆく。そして、時間的なものは、それ自体に限度があるので、いつかは消滅してしまうものである。その具体例として、キェルケゴールは次の五つを挙げている (IV, s.171f)。

- ①財宝に貪欲な人は収集しているとき、所持しているとき、放棄するときにも苦痛がある。
- ②儉約家が何の喜びもなく溜め込んだものを、浪費家が濫費しても何の喜びもない。
- ③新しい葡萄酒は古い皮袋に入れない。そんなことをすれば酒は流れ袋もだめになる¹⁷⁷。
- ④忘却は空しい努力を、大変は労苦や難儀さえも、抹殺してしまう。
- ⑤時間は地上的な愛を、憎しみさえも、食い尽くしてしまう。

人々は、「自分の至福について気遣う *bekymret om sin Salighed*」という言葉を経時的な次元で考え、時間的な確信こそ幻想であるにもかかわらず、気遣いの確実さとは別種の確実さを用意したのである。キェルケゴールは「永遠を蜘蛛の巣に懸けている *de hang Evigheden i en Spindelvæv*」¹⁷⁸という比喩を用いて、人々が他人に対してさまざまな規定を決定する権利と閉め出す権利を獲得したのに、自分が閉め出されているの気づかずにいる事態を物語っている。永遠の至福は、人間にはそうした至福を与えることはできないとしても、魂の最も内面的なものに、最も聖なるものがあり、このことを念頭におけば、世間を放棄し、自分自身のうちに閉じこもり、自分自身と和解すると同時に雑多な人生とも和解する領域にあるという。そして、気遣い (*Bekymring*) のみがこのことを配慮するための道を開くものである。何の気遣いも抱かない人は、このことを配慮することから閉め出されており、代わりに永遠の至福を有限的な条件と結びつけている。また気遣いをやめれば、そうなった人も直ちにすべての配慮から閉め出される。

第三項 有限性と気遣い

気遣いとは何であるか。また気遣っている人は、何らかの条件を満たさなければならないのか。これらの問いに対して、キェルケゴールは「気遣いはまさに有限性を彼から取り去るもの *thi Bekymringen tager netop Endeligheden fra ham*」(IV, s.174) と主張し、有限的な仕方で解明することは気遣いを妨げることを意味している。だから、この問題を有限的な仕方で取り組む限りは、気遣いの条件がどのようなものであるか決着しえないし、何かを発見するごとに不確実さは必ず残ってしまう。キェルケゴールによれば、このような不確実さは、「彼は神の恩寵による永遠の至福を期待している *han forventer den evige Salighed af Guds Naade*」(IV, s.174) というふうに表現できるが、神の恩寵もまた何か有限的な条件の力によって期待されるものではない。「絶えず気遣っており、絶えず恩寵に救われている *han nu saaledes bestandigen er bekymret, men ogsaa bestandigen frelst i Naaden*」(IV, s.174) という事態が、もし明確な言葉で表せるようなある種の条件があったとしても、その条件が行為であれ、観念や気分であれ、自分にはその条件が備わっていると明確に答えられる者がいたとしても、人間は有限であるから、それは絶えず有限的な確実さのうちで決定されたものにすぎない。このように、人間の魂のうちに絶えず或る不確実さが残存しているのだから、他人に対して人々の疑問を解決できるとはどうしても思えない。逆に言えば、完全に恩寵を確信している人は、人間的に言えば全然確信がないのである。たとえ或る人がその諸条件を知り尽くしていたとして、自分がそれに疑いもなく適っていることを理解してい

たとしても、個々の点ですべて備わっていることが一体的な調和をもたらさえない、つまり有機的であることはしばしば見られたことである。また、そもそも、永遠の至福は、何か外的な事情によって増大するのを何ら必要としない(有限なものの可算は有限なものに他ならない)、善きものではないのか。永遠の至福を所持する者は、もっと幸せになりたいと願ったり、何か無関係な思いに惑わされたいと願ったりするわけがない。そのようなことを考えたりするのだとしたら、それは永遠の至福をについて考慮していない、あるいは至福を取り逃がしてしまっているのではないだろうか。永遠に確実な根拠をもつものを十全に知りうることは汲んでも汲みつくせない困難がある。なぜなら、何が欠けているか、それとも備わっているかは、神がみずから判断し決着すべきことだからである。重要なことは、人間自身が気遣うことを忘れないことであって、深い気遣いによって神との関係から閉め出されないことである。

私たちはすべて役に立たない僕であり、善い行為すらも人間的な思いつきにすぎず、脆くて疑わしい。どんな人も「永遠の至福」を神の恩寵と慈悲深さによってのみ受け取り、どんな人も同じように至福に近く、権限もないのに他人に干渉して至福を台無しにすべきではない、と考えるべきであろう。キェルケゴールは次のような五つの例を挙げ、「それはあなたの至福を感乱することになるのであるであろうか *mon det skulde kunne forstyrre Dig*」と読者に問いかけている (IV, s.176ff)。

- ①或る人が私につらい思いをさせ、私のためにならないように取り計らったとしても、そんな彼もまた至福になったとしても。
- ②だれかが一日中労苦と暑さに耐えたとしても、私が夕方頃に呼ばれ、報償が彼と同じだったとしても¹⁷⁹。
- ③正しい人が若い時から誠めを守り、私は盗人であるのに、彼と同じ瞬間に同じ点にまで達するとしても。
- ④或る人は単純な人と呼ばれ、私は賢い人であるのに、彼と同じように至福になり、二人を等しくしてしまったとしても。
- ⑤或る人が平凡に家族を築き上げ、夫と呼ばれ、私はもろもろの思いによって苦しみ感動することは滅多にないとしても、その人が私と同じように至福になったとしても。

つまり自分の至福について、いろいろと弁解することを覚えるよりも、子供のときのように容易に自然に行ったこと、理解せずに信じたこと、あるいは知性に反して人を信じたことを、そのように神に対しても全力をつくして努力すべきであり、自分の正しさや理解を謙虚さのうちにもぎ離すことが大切である。この講話はキェルケゴールの短い祈り、「私は自分では何もできないのですから、気遣いと信頼と、あなたを信じる素直さを願い、あなたを信じてあなたの永遠の至福を期待します」(IV, s.178) で締めくくられている。

この講話の主題は、「永遠の至福」を待ち望み、絶えずそれに気遣うことを学ぶことである。「永遠の至福」は、一方では「四」の構造を用いて換言されていることから、「信仰」の別なかたちと思われる。他方、「永遠の至福」は「五」の構造を用いて、神の恩寵によって

のみ受け取ることができるということから、キリスト教の愛とも理解される。換言すれば、「永遠の至福」が「四」の構造を用いて語られる場合には、それは（人間の）「神への愛」であり、「五」の構造を用いて語られる場合には、「神の愛」と理解すべきであろう。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

「四」の構造：天の至福に気遣う人々がもっているもの、「永遠の至福」の換言、
天の至福にふさわしくなること、パウロに対する経験の推論、
「永遠の至福の期待」のみによって慰められる者

「五」の構造：永遠に至福は神の恩寵によってのみ受け取る、パウロの目標と基準、
「永遠の至福」に気遣う人々、パウロの実際の姿、
「永遠の至福」という言葉の使用状況、受け取り方で差異が生じる、
「永遠の至福」で除外される人々、経験の術、消滅する時間的なもの

「七」の構造：「永遠の至福」を導きとする者の姿

第三節 彼は必ず栄え、わたしは衰える 一対、「四」、「六」、「九」の構造一

第一項 謙虚に自己否定すること

＜この喜びはわたしに満ち足りている。彼は必ず栄え、わたしは衰える＞¹⁸⁰は洗礼者ヨハネの言葉である。「衰える *ἐλαττωθῆναι*」は「引き退かなければならない」とも訳される。キェルケゴールは洗礼者ヨハネの特徴を、次の四つに分け説明している（IV, s.179）。

- ①ユダヤの荒野で暮らす者
- ②名誉の座を求めて争う空しさから遠く去る者
- ③誉めたり、貶したり、歓喜したり、磔にしたりする無定見から遠く去る者（四つ）
- ④衣服は柔らかい着物から遠く、同様に彼自身もしなやかな葦からほど遠い者

これらの特徴をまとめると、洗礼者ヨハネは「荒野に叫ぶ者 *den Røst, som raaber i Ørkenen*」¹⁸¹であった。この言葉にある「彼」とは、言うまでもなく、イエス＝キリストのことであるが、洗礼者ヨハネの出生とイエスの出生は並列的な関係にある。『ルカによる福音書』によれば、洗礼者ヨハネの母エリサベトとイエスの母マリアは親戚であったという¹⁸²。洗礼者ヨハネの出生は年老いた女が身重になるという自然の秩序に反していたのに対して、イエスの出生は無垢な乙女が神の力によって身籠るという自然の秩序を超える出来事であった¹⁸³。そして両者が天使によってその誕生を予言されていることから、対の関係と考えられる。この講話における冒頭の言葉でも、一方は没しゆく者、他方は昇りゆく者として美しく対置されている。キェルケゴールによれば、洗礼者ヨハネは「夜警番の叫び声のように、やがて無用とされ忘れられてしまうことをよく心得ながらも、それが彼の職務」（IV, s.182）であった。イエスが太陽のように昇り、その栄光が輝いたとき、彼は太陽のように没落することを理解していた¹⁸⁴。昇りゆく太陽は、まさにその光輝が没しゆく太陽の光を奪い取って、その没落を速めるのである。このことを理解しない者や疑問を差しはさ

む者がいるとしたら、それは次の四通りのいずれかに分類されるとキェルケゴールは分析している (IV, s.179)。

- ①あまりに若いので、何が問題になっているのか全然理解していない。
- ②あまりに経験が乏しいので、空想的に先取して自己欺瞞に陥っている。
- ③肉体を硬直させるのと同じように、自分の魂を硬化させようとしている。
- ④自分が信じていないものを人々に説教し、自分の寄る辺のなさを隠している。

このような人でないならば、誰でもきっと、ここで何が問題になっているのか理解する。つまり、自分に関係のない問題や世間のことならば気軽に理解されるものであるが、自分自身が該当者となると、その理解は極度に重要なものになり、自己認識の困難さが示されている。人生において深い意義を獲得するのは、一般化してものごとを理解したり、多くのことを理解したりすることではなく、絶えず同じ一つのものに忍耐強く目を向けることである。特に自分自身について気遣っている人は、人間生活全体や人類の歴史を理解している人と比べると、十分に有り余るほどの、①範例 *Exempel*、②訓戒 *Formaning*、③忠告 *Advarsel*、④規律 *Optugtelse* を理解しているという (IV, s.180)。キェルケゴールによれば「ひとり人間とは、或る一つの文字、或る単語の何の意味もない一部分のごときものではなく、むしろ単語全体なのである」¹⁸⁵ (IV, s.180)。

こうして、洗礼者ヨハネの言葉は適切な時に理解されることは稀であり、ただ一般的に語られるのなら、それは人間にとっておよそ何の益にもならない。言葉は、適切な人に、適切な関連のもと、適切な仕方ですべられるときに初めて、適切に個々人を導いてゆく。洗礼者ヨハネに起こった出来事は、はるかに卑小な人物にも同じように起こる。この言葉に助けられたとき、①一つには気遣い *een Bekymring*、②一つには喜びがあるという *een Glæde endnu* (IV, s.180)。キェルケゴールは、このようなことが世間でたびたび起こり、現に起こっており、将来も起こり続ける、そのさまざまな典型例として、洗礼者ヨハネの言葉を次の九つの関係に言い換えている (IV, s.182f)。

- ①支配していた者が統治権を奪われ、もっと強力な者が代わりに登場する。
- ②歓声をもって迎えられた者が、同じ歓声が他人の名を呼んでいるのを耳にする。
- ③堂々たる姿が万人に知られていた者が、世間が自分と他人とを取り違える。
- ④自分の足下に坐していた弟子が、師匠がその下に身を屈しなければならない。
- ⑤善意から奉公人に暖簾をかけた商人が、自分の没落のしるしとなってしまった。
- ⑥恋人の思いのすべてを満たしていた乙女が、彼が大胆になりじっと見ているだけ。
- ⑦歌が万人に口ずさまれていた歌手が、その歌もまったく等閑にされていること。
- ⑧その言葉が反響を引き起こした弁舌家が、荒野の静寂を求めねばならないこと。
- ⑨一緒に過ごした若い日の友人が、今は疎遠になっていること。

これらの例では、多くの優れた人物が多くの優れた点をもっていることが強調されているが、重要なことは、自分の使命が自分を忘れないということにある。

第二項 洗礼者ヨハネの姿 —「四」の構造—

それでは、洗礼者ヨハネ（以下、ヨハネと記す）はどのようにあの言葉を語ったのか。あるいはどのような心の持ち方が正しいと言えるのか。キェルケゴールは「ヨハネは謙虚に自己を否定しながらそう述べた」と始まる三つの段落と、「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」¹⁸⁶で始まる四つの段落と、それぞれのまとめとして「ヨハネはこのようであった」で始まる二段落を設け、詳細にそのことについて分析している。

第一段落「ヨハネは謙虚に自己を否定しながらそう述べた」:

ヨハネは強力に群衆の注意を自分に引きつけたり、いつまでも魅惑したりして、他の人々に対する模範とはなりえないようなことはしなかった。彼は最初から没しゆく準備ができており、少なくともそのような考え方に慣れ親しんでいた。自己を否定することによって、謙虚に路を開き、優越感の魔力から自由に解放されることを知っていた。キェルケゴールによれば、ここでの差違点は「死についての思いに関して存するものとほぼ同じである *Forskjellen er omtrent den samme som den er med Hensyn til Tanken om Døden*」(IV, s.184) という。一方は、死について考えることがあまりない者で、日常に埋没して死の存在をほとんど忘れている人々の生涯であるとすれば、他方は、誕生するや死について思いをいたす者で、その思いを保持しながら生きてゆく人々の生涯である。このような観点では、ヨハネの言葉は万人に適しているのではなく、後者にのみあてはまるように思われるが、日常的な些細な生活においても、部分的な関連においてであれ、同じことを見出すことができる。

キェルケゴールによれば「子供が生まれると、両親はただちに、謙虚に自己を否定し始める *Strax naar Barnet er født, begynder jo Forældrenes ydmyge Selvfornægtelse*」(IV, s.185)。つまり、子供がこの世に生まれたという喜びには「この子は栄え、わたしは衰えねばならない *ham bør det at voxe, os at forringes*」という表現が美しく反響している。このことは、子供がとりわけ優れている場合にのみ該当するわけではない。また最初から、自分が没しゆくということを把握していない場合でも、自分がそうなりうるという考え方に全然慣れ親しんでいない者は少ない。したがって、どんな人間でも、自分が不要とされる瞬間がいつか来る、そのような考えに心寄せるのでなければならない。不要となることは、死についての思いと同様に、地上に関する煩いから人間を自由にし、神に属そうとしない欺瞞から人間を救い出す。キェルケゴールは相対的な観点から、この事態を奴隷の解任としてたとえている (IV, s.186)。

- ① 遠方へ旅する主人がおり、奴隷は主人が遠方へ旅をするのだからもう帰って来ないと考えている。
- ② 遠方へ旅する奴隷がおり、奴隷は遠方へ旅すれば主人は自分に托したものを取り戻しえないだろうという思いにすがっている。

第二段落「ヨハネは謙虚に自己を否定しながらそう述べた」:

ヨハネはただ自分の職務を全身全霊かけて全うした。世間では多くの場合、後継者の到来は、まだ遠方にいる先行者の不安と怒りをかき立てて、後継者の接近は着手されたことを完成するためではなく、蹂躪し破壊することがしばしばみられる。そのため、ヨハネの言葉はおよそ導きや範例として役に立つものではない、という批判を受けるかもしれない。つまり、謙虚な自己否定は世間では滅多に見られるものではないように、平穏にして温和な登場も決して見られるものではない。しかし、イエスは公正にヨハネを取り扱った。ヨハネの後に来たイエスの歩みが謙虚であって、煽動的ではなかったとしても、

①<私のあとに来るお方は、私よりすぐれた方で、私より前に存在していた>¹⁸⁷

②<天の国でいちばん小さな人もヨハネより偉大である>¹⁸⁸

というヨハネの宣告とイエスの言葉は、ヨハネの事業がすべて廃棄されることを物語っている。ケルケゴールは、このことを次のように言い換えている (IV, s.187)。

①ヨハネの洗礼は廃止されるべき準備である。

②ヨハネの説教は荒野に叫ぶ声。

③ヨハネの姿形も単に無力な影にすぎない。

④ヨハネ自身の生涯は閉め出されている。

それでも、ヨハネはただ自分の職務を遂行したのである。

第三段落「ヨハネは謙虚に自己を否定しながらそう述べた」:

ヨハネは、イエスが現れる前に荒野で告知したこと、民衆に対して説教したこと、それと同じことを、弟子たちが別の答えを欲しているように見える瞬間においてさえ、彼らに証したのである。ヨハネは自分自身が師であることを言明したりしなくても、弟子たちの目にはその師であり続けることができたであろう。弟子たちは心中ひそかにヨハネ自身が来るべきメシアであると考えていたに違いない。だがヨハネは、弟子たちの前で沈黙しなった。ヨハネはイエスに舞台をゆずり、脇の方に退き、身を隠したのである。

<私はキリストではない。ただ主に先立って送られた者、と言ったことは、あなたたちにも証明できるだろう。花嫁をもつのは花婿で、花婿の友人はそこに立ち、花婿の声を聞いて大いに喜ぶ。これこそ私の満ち溢れる喜びである。>¹⁸⁹

第四段落「ヨハネはこのようであった」:

日常の生活の些細なことのうちに、ヨハネに似ている可能性のあるものは、どんな場合でもヨハネに似ているとは限らない。このことについて、ケルケゴールは次のような四つの例を挙げている (IV, s.188f)。

①或る人の幸運の太陽が沈み、他の人が恵みを受けたであろう。だが彼は悪意をこめて謀り事を企て、復讐の矢が憎むべき寵児に打ち当たった。

②ヨゼフとその功績とを知らない新しい王が王座についたであろう。だが、忘れられた者は自分を知っている者に自分の功績そのものをも忘れてしまった¹⁹⁰。

③人々から身を隠し、新しいことに役立とうとはせず、魂は謙虚さも自己否定もわきまえなくなったかのように振舞うこと。

④或る人は自分が衰微するのを見たであろう。彼はその衰えを死かのように悲嘆に身を委ね、悲しむことによって枯れていった。

①～④のような横道は、すべて遠くへ導いてゆき、思考でもってそれを追跡できない。キェルケゴールは横道の向かう先を次の六つに分類している (IV, s.189)。

①妬みとその計略を策しているところへ

②痛恨が巣くっているところへ

③欲望の蛆が死ぬことのないところへ

④暗澹とその喪失を凝視しているところへ

⑤嘲笑が他人を不安がらせるところへ

⑥中傷の舌が心情の流露を裏切るところへ

それに対して、ヨハネがそうしたように、ただ一つの道のみ存在しているのであって、謙虚な自己否定は忠実であり続け、自分自身が衰えても栄える者と和解している。だから、ヨハネの太陽が没し去ったとき、彼は最も偉大な瞬間を迎えたのである。

第五段落「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」:

キェルケゴールはヨハネの内なる喜びを次の四つに分け分析している (IV, s.189f)。

①ヨハネの生涯が捧げられた真理と正義のための内面的喜び。

②ヨハネの言明は自己を否定する喜びを全面的に表明している。

③ヨハネは喜びの遊戯に興じて軽やかに踊りながら出かけてゆく。

④自分が異邦人であり、まさしく閉め出されていることを自覚している喜び。

第六段落「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」:

キェルケゴールはヨハネが待ち続けていたイエスの来臨に対する喜びを次の四つに分け分析している (IV, s.190)。

①ヨハネの全生涯はイエスの登場をこそ目指し、その登場は彼の喜びであった。

②イエスが平和の主として近づいて来られるのを目にした、自己否定の勝利の喜び。

③イエスとの間には実は巨大な深淵が口を開いているのを把握した喜び。

④イエスの栄光の傍らにあって彼の些少さがすべて顕れている、という喜び。

第七段落「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」:

キェルケゴールはヨハネが獲得した四つの分別について次の四つに分け分析している (IV, s.191)。

- ①過ぎ去ったことを後になってから理解したり、死して忘れられた人々の心を鎮めたり、自分自身で進路を切り開いている人々を導いたり、何人にも関わりのない慰めを提供したりする（四つ）、そんな分別をヨハネは理解しなかった。
- ②ヨハネは、よりいっそう崇高なものへの準備としての或る種の一時的な意義、通路としての或る種の部分的権限を持っていたとは理解していなかった。
- ③どんなに押しつけがましくしたところで少しも近似するわけがない、差違点を直截に無限にとらえていた。
- ④花婿の友人として外側に立たずして、立ってその声を聞き、大いに喜ぶ友人であった。

第八段落「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」:

キェルケゴールは、ヨハネが隠しきれなかった喜びを次の四つに分析している (IV, s.192)。

- ①ヨハネはそれを心中に秘めておくことができなかった。
- ②ヨハネはそれを明確に表現しなくてもよかったであろう。
- ③弟子たちに、彼自身は衰退があまりにも異様に思われたりしないようにしなかった。
- ④弟子たちもその師と一緒に衰え消滅するのだということを深刻に感じさせた。

第九段落「ヨハネはこのようであった」:

ヨハネの喜びは、彼が衰えれば衰えるほど彼に満ち足りた。信じる者の喜びは、天においてその栄光によって偉大となるように、彼の喜びはその衰退において満ち足りることを知っていた。日常の暮らしぶりの中でも、私たちはヨハネと似たようなことを遂行すべきである。キェルケゴールは、その学ぶべき内容を再び次の四つに分け分析している (IV, s.192)。

- ①謙虚に自己自身を否定し、自己の心情を克服することを学ぶべき。
- ②最初に初歩を、次いでより大なることを学ぶべき。
- ③まずより小さな秘密を、次いでより大きな秘密が打ち明けられるべき。
- ④自分の死についてたびたび考慮し、やがてはこの思いに静かに親しむべき。

それに反して、世間では打ち負かされた者は沈黙し、群衆の歓声は打ち負かされた者のためのものではない。また打ち負かされた者は、打ち負かされたことを嘔みしめるが、勝者に対して喜ばなければならないというのは、愚かなことだろうか。だが、ヨハネの喜びはこのとき満ち足りたのである。ヨハネが謙虚に自己否定しながら誠実に喜んだのに対して、キェルケゴールは世間の喜びを次の六つに分け分析している (IV, s.193)。

- ①他人が栄えるのを見ると、心の妬みは隠せず、その喜びの祝辞はいかがわしい。
- ②花婿の声を聞いても自分自身を忘れえず、喜びは満ち足りないままであろう。
- ③喜びは真の喜びから遠く、自分についてあれやこれやと思いつぐらす。
- ④自分が衰えねばならないということで、より力強い者に呻吟する。
- ⑤心があまりに脆弱で、喜びを抱き続けることができないほどなので、遠方へ去る。

⑥親しい人々の前でさえも喜びを表明するよりも、それ以上に隠してしまう。
人の心は、きっと新しい喜びに向かうことができる。「謙虚に自己否定し」かつ「誠実に喜ぶ」、そのように他人が榮えるのを目にした人は、きっと新しい喜びに満ち足りることであろう。

この講話の主題は、洗礼者ヨハネの言葉から、「謙虚な自己否定」(＝一つの気遣い)と「誠実な喜び」(＝一つの喜び)を学ぶことである。この言葉はヨハネの信仰心から溢れでたものだから、「四」の構造(信仰の構造)が引き続き使用されている。そして、ヨハネとイエスという対置構造を強調するために、対の構造が使用されている。また「ヨハネは謙虚に自己を否定しながらそう述べた」は三段落に対して、「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」は四段落であることから、「謙虚な自己否定」と「誠実な喜び」は対比関係に置かれている。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

- 対の構造：ヨハネの言葉にあったもの(気遣いと喜び)、主人と奴隷のたとえ、
ヨハネの宣告とイエスの言葉、ヨハネはこのようであった(二段落)
- 「四」の構造：ヨハネの特徴、ヨハネの内なる喜び、ヨハネの隠しきれなかった喜び、
イエスの来臨に対する喜び、ヨハネが獲得した分別、ヨハネから学ぶもの、
絶えず目を向けることで理解できるもの、ヨハネの事業の廃棄、
ヨハネの言葉を理解しない者の特徴、ヨハネに似ている可能性のあるもの
- 「六」の構造：横道を歩む者の向かう先、世間の喜び
- 「九」の構造：ヨハネの言葉の換言

第六章 『四つの建徳的講話』(1844年)

1843年に『二つの建徳的講話』が発表されて以来、匿名の諸著作と平行して発表されてきた『建徳的講話』はこの時点ですでに五回刊行されおり、美的感性的作品群と呼ばれるキェルケゴールの前期の諸著作は、この『四つの建徳的講話』をもって終わる。これまで通り、序文には、「講話 Taler」と呼ばれ「説教 Prædikener」と呼ばれない理由、「建徳的 opbyggelige」と呼ばれ「建徳のための講話 Taler til Opbyggels」と呼ばれない理由が書かれているが、これまでの序文には見られない「この書物が使者と同じように消えて、二度とは帰らない denne lille Bog ud som et Bud, men ikke saaledes som et Bud, at den atter vender tilbage」(V, s.85) ことが強調されており、最後の別れを告げている。そのため、もはや通りすがりの人々に向けて、注目を惹きつけるために書かれた書物ではなく、「かの単独者 hiin Enkelte」を探し、その人を訪れ、その人にとどまろうとしている。実際、序文には「その人(=単独者)がこの小さな書物を迎え入れたときに、そのときには存在するのをやめてしまっている Saasnart nemlig han har taget den imod, da haver den ophørt at være」(V, s.85) と書かれており、ただ喜びと感謝に満ちた「私の読者 min Læser」のために、単独者によることが目的である。

第一節 神を必要とすることは、人間の最高の完全性である

第一項 僅かなものに満足すること 一対、「三」、「六」の構造—

この講話は、これまでの講話形式とは異なり、主題となる聖句の出典箇所が明らかにされていない。だが、実際にはコリント人への第二の手紙 12:9¹⁹¹について論じられている。冒頭には、「人間は生きるためには僅かなものしか必要としない。そしてこの僅かなものを必要とするのも短い期間にすぎない」(V, s.87) という言葉が掲げられており、キェルケゴールがどこからこの句を引用したかについては明らかではないが、この句の分析を通じて「完全性 Fuldkommenhed」が議論されている。この句の表現は見事であり、意気高らかに理解する値打ちをもつ言葉だが、重要なことは、この言葉に含まれている真剣さ(Alvorlig)を理解することである。つまり、他人に向けて何かものを言うだけのために、あるいはその人を慰めるためにこの言葉があるわけではない。また自分自身に向かって語りかけることで、すばらしいことを成し遂げた自分を自分でほめたたえることを目指しているものでもない。それでは、私たち自身にとっても、この言葉にとっても、何の役にも立たないものとなる。

「人間が必要とする僅かなもの Et Menneske behøver kun Lidet for at leve」とは何か。この問いは、一般的な形で答えられるものでもなければ、一般的に規定できるものでもない。時間とともに、時間が少しずつ必要とするものを奪っていき、あるものなしに済ませられることはよくある。特に悩んでいる者に対しては、時間は何かと寛容に心を向けるのであって、キェルケゴールによれば、

- ①悲しんでいる人に新しい慰めをもたらし、
- ②打ちひしがれた人に新しい励ましを示し、
- ③多くのものを失った人に新しく補いになるものを与える (V, s.88)。

だが、問題なのは「新しい慰め・励まし・補い」などの、僅かなものそれ自体についてではなく、僅かのものを必要としつづけること、つまりそれほどこの僅かなものが必要となる、そのこと自体にある。

完全性とは、まさに多くを必要とするにいたる過程ではない。しかし、人間が必要とする僅かなものとは、どれほどのものなのか。キェルケゴールは、「必要とするものがどれほど僅かであるのかを知るために、人間に衣服を脱いでもらおう」と、次の六つのものを実験的に取り去る (V, s.88f)。

- ①財力と権力と威力
- ②不実な友人たちの見せかけのまめまめしさ
- ③願望のいうままになっている欲情
- ④有頂天になっている見栄っ張りな勝利感
- ⑤群衆に媚びへつらう注目
- ⑥颯爽とした登場ぶり

こうして、最も惨めな人が、これらのものを取り去ったがために、①自分で自分がわからなくなってしまう者なのか、それとも②臆病で気の弱さから自分の慰めが欺瞞であることに気づいていない者なのか、そのどちらかは明白である (V, s.89)。前者の場合、彼自身にとって自分が誰であるかがわからなくなったけれども、彼の身のまわりの変化のため、人々にとって彼が誰であるかがわからなくなることに比べれば、それははるかに自然なことであり、また理解する喜びも大きい。また人々が外面的な諸々の所有物によってのみ、その男を見分けているのであれば、ほめたたえている衣服がなくなることによって、その男ではなくなるということは、逆説的に言えば、いままさにその男は着替えをして、晴れ着を身に着けようとしているのである。持ちものは乏しくても、満足していることは、それだけですでに偉大な収穫をしたのである。最も惨めな人は後者の場合である。

そして遂には、「彼が所有する最後の持ちものを、彼から奪い去ろう」とする。キェルケゴールによれば、このとき

- ①彼は哀れである。なぜなら、この言葉が自分自身について言っていることは間違いないのだが、彼が生きるために必要な僅かなものを手に入れるにはどうすればよいかということについて、彼にはわからないままである。
- ②彼の気持ちは複雑である。なぜなら、この人は虚栄を捨てたとはいえ、自分の所有物を放棄した人とは違うので、ひとまわり大きい虚栄の力を借りて、以前よりも心地よく暮らしている (V, s.89)。

こうして、キェルケゴールは、僅かしか必要としないことがわかっているながら、必要とするその僅かなものを手に入れることができるかどうかは、確実にはわからないと結論づける。

だが、これまでの講話で示されているように、「僅かなもの」とは「忍耐」のことであると容易に想像できる¹⁹²。耐える人こそは、僅かしか必要とせず、この僅かなものが保証されているのを知ることさえも必要としないことから、僅かなものを必要とするのは「短い期間にすぎない」のである。しかしながら、たしかに人生は長いものに見えるかもしれない。そのため、人が時として必要とするものは、ごく僅かであることについて納得がいかななくなることがあるが、再度この言葉を繰り返す以外には何も語ることができない。なぜなら、この言葉は人間を慰めようとするだけではない。人が僅かなものしか必要としないことから、忍耐という僅かなものの中に、人は神を求めるようになるからである。そして神を必要とすればするほど、神を必要とすることについての理解が深められ、その苦しみのなかで神に向かって突き進んでゆけばゆくほど、その人は完全さに近づく。

第二項 神の恵み —「三」の構造—

一命をとりとめるために致命的な傷を負うことがある。キェルケゴールによれば、一命を救うもの、それは「神の恵みに満足すること *At nøies med Guds Naade*」である (V, s.92)。神の恵みこそ、すべてのもののうちで最もすばらしいものであることに議論の余地はないが、人間がこの確信に思いを向けることは少ない。この思いのうちに考えを据えれば、たちどころに世俗的な思索と努力は無化され、一切をひっくり返すが、現実ではこのことに長く耐えられる人は少ない。なぜなら、「神の恵みに満足すること」というこの言葉は、世俗的な話のなかに混ざり合わせることが困難であり、その使い方には違和感をもつ人が多い。実際、良心はこの言葉に対する疚しさかられて、すぐに世俗的な領域に退き、慣れ親しんだ話や考えにすがりつく。語り手と聞き手という関係は、両者が同じ慰めを見つけている場合のみ、その話は成立するのであって、たとえば貧しい者に僅かなものを与えて「それで満足しなさい」と言うと、両者に誤解が生じる。およそ、世俗的な差異は妬み合うものであるから、その只中に神という差異を持ち込み混ぜ合わせると、神という差異は世俗的な次元で理解され、根本的に排除されてしまうからである。世間では「十分 *nøies*」とされるものはごく僅かなものであるにちがいないが、ありとあらゆるものうちのもっともすばらしいもので十分である、ということは矛盾した話のように思われる。それにもかかわらず、キェルケゴールによれば、「すべての善きものうちで、もっともすばらしいものは神の恵みである *Guds Naade det Herligste af Alt*」 (V, s.90)。

「神の恵みに満足すること」と語るとき、その確信は言葉で伝達できるものではない。なぜなら、たとえ神の恵みが示されていたとしても、人々にとってわかりやすく好ましいような状況になっていることは少なく、むしろいちだんと難解な言葉で述べられている。人間が神の恵みを願い求めるならば、神の恵み深さについて十分に理解したつもりになってしまうが、それは誤解である。事実、「神にならできる」という考えには、人間が有限的なやり方で神になしえないことがあるとは確信することはできないため、いわば逆説的に人間的のい

らだちを表明したものにすぎない。神の恵みを理解するには、時間的なものの証拠や人間的な通訳を必要とするものではなく、神の恵みがすべてのもののうちで一番すばらしいという確信をもち、恵みに対する満足 (nøies)・喜び (glædes)・感謝 (takke) が伴われているということである (V, s.92)。キェルケゴールによれば、「一方が神の永遠にわたる確実さ、他方が人間の幼稚な子供っぽい信仰の間には、言葉の相違がある ikke over den Sprogforskjellighed der var mellem Guds evige Tilforladelighed og hans barnlige Lidetroenhed」(V, s.92)。この間を埋めるには、もっと真実で難しいことを理解するように自分を鍛えること、というのがキェルケゴールの信仰理解ではないだろうか。つまり、「神の恵みに満足する」ことは次のようにして深化する過程であると考えられる (V, s.93)。

①主張し続けること (言葉と知性 (論理性))

②足るを知ること (忍耐と確信)

③神の栄光をみる

この過程は、神の栄光が再びその人から消えると、またしてもその人は苦しむということから、その都度、獲得されなければならない。したがって、神の恵みに満足した者の姿は哀れで身をやつした者の姿であろう。だが、神の恵みはそれで十分であり、ひたすら努力して求めるのに値するものである。それを所有することは、神にかかわることで事情が逆転し、すべてが一新され、すべてに勝る。こうして、必要とするものが少なくなるにつれて、まさにその人間がどの程度に完全であるかが明らかとなる。だから、神の恵みに満足することは人間を慰めようとするだけではなく、繰り返して言えば、神を必要とすることはまさに完全性である。

第三項 無に等しいものになること 一対と「四」の構造一

したがって、神を必要とすることについて、自分で気づいているかどうかを吟味しようとするならば、それはまだ自分の理解には真剣さが足りないところがある、ということを理解することになる。このことについて、キェルケゴールは「王のための特別な祈り bedes der for Kongen i Særdeleshed」を例に挙げて、次のように説明している。なぜ王のために特別な祈りを捧げなければならないのか、次の四つの世俗的な関心を伴ったままで祈る場合には、本当に祈るところまで到達しうるものではないという (V, s.95)。

①王はこの世の権力を握り、多くの人たちの運命を掌中に納めているから

②数知れぬこととなりゆきが王の息災であることにかかっているから

③王家にただよう「反乱の翳」は民族全体に覆いかぶさるから

④王の病¹⁹³は王家の活動を停止させ、その死は国家の危機を招くから

このようにして、病気で思い煩う人たちのために祈りを捧げても、それでは、神を必要とすることが完全性であることの証明にはならない。むしろ、この人たちは苦しんでいる人たちなのである。この場合には、人々は神に素直に身を委ねているとはいえない。しかし教会が

「代祷 *Forbøn*」を行なうのは、人間の地位が高くなるにつれて、いっそう神が必要になるということを確認しているからである。いっそう深い自己否定の軛が勝利をもたらし、苦悩の十字架が人間をすぐれて高貴にする。この意味で、祈りを捧げる人々自身の生活が王の存在と結びつき¹⁹⁴、しかもこの結びつきが密になればなるほど、その代祷もいよいよ熱のこもったものになる。だが、権勢が強くなるにつれて、それだけ代祷も必要になるということが王自身にわかっているとは限らない。むしろ代祷を唱えて、それで済んだとみなしてしまうことは、権力者にも祈りを捧げる人々にとってもまったくよくあることである。

だから、人間の心にひそむ自信を徹底的に打ち砕き、地上的な結びつきを自分では維持させないようにする存在が必要であり、それが神にほかならないのである。したがって、真剣に「神を必要とすることは人間の完全性である」ことを理解しようとするならば、人間は底なしの淵に沈み込むようである。キェルケゴールは「このことを理解すると、生きることはさらにむずかしくなる *Men om nu end denne Forstaaelse gjør Livet vanskeligere*」と二度述べ、次のような四つの注意を読者に与えている (V, s.96f)。

①早くできるようにになりたいと早急な願いを抱かないこと。

この言葉は多大な犠牲をはらって購われたものであり、祈るごとに、その犠牲を改めて確認させられるということ、使徒は私たちに理解させたのである。

②この理解は外面にはっきりした作用を引き起こすものではない。

だから確信もないままにこのことをほめたたえたり、決心がつかないままにこれを理解したがったりしてはいけない。

③誰であれ、或る人が他の人にこのような慰めを提案することはむずかしいことである。

まずは、私たち自身が無¹⁹⁵にひとしい存在であることを理解しなければならない。

④積極的に行動に移すこと。

たとえ願っていたことと正反対のことになったとしても、それでも勝利をおさめたと確信して行動に移すこと。

このように、キリスト教の勝利は世間では敗北としか思われぬし、その打開策と称するものは苦しんでいる者の不安よりも、なおいっそう辛いものと思われる。なぜなら、人生の慰めとして提示されるはずのことが、まず初めに、生きることをいっそうむずかしくして、その後で軽やかなものにするからである。欺瞞に満ちた世間ではこのやり方とは逆に、最上のものを最初に与え、それによって最悪のものは取り除けておく。だからといって、限りない不幸に陥り自分ではまったく何もできないと語ることによって、その人がこの言葉を十分に理解しているとは限らない。世間の一時的な要求を行なう場合にも、その要求が次第に当然のことと思われるほど、このような欺瞞的な歎きが生じる。キェルケゴールによれば、たとえば、

①資金 *Midler* ②権力 *Magten* ③賞賛 *Beundring* ④所有 *Besiddelse*

がその代表例であって、慰めが示されるのに先立って、その人はこれらを克服しなければならない (V, s.96f)。この慰めは、言葉に現わすことができないというだけではなく、まず

自分自身のなかに引きこもることを要求し、世俗的な感覚で未来のことにかかわりをもってはならない、と警告する。キェルケゴールによれば、人間は「実現されそうに思われることがあると

①願望 Ønsket ②焦燥 Utaalmodigheden ③欲望 Begjeringen ④期待 Forventningen が対象と結びつてたくなるので、世間に向かって挑戦し続け、敵の忠告に乗せられる」(V, s.97)。それに対して、打ちひしがれた気分を積極的に行動に移すことによって、つまり忍耐において、神の恵みに自分自身を委ねることができるとは言えないだろうか。

耐えることは何もしないことではない。キェルケゴールは、人間とは何かについて、次のように読者に問いかけている (V, s.98)。

- ①人間は創造の連鎖のなかの飾りものにすぎないのか。
- ②何の力も持たず、自分自身では何もできないのであろうか。
- ③人間の力とは、いったいどのようなものであろうか。
- ④何が人間の望みうる最高のことであらうか。

これらの問いは、これまでの議論から世間の人々が自然に抱く疑問であり、人間ができる限り最高のことを到達しようとする意気込みで溢れている。だが、これの問いに対する答えはいずれも同じである。すなわち「自分自身ではまったく何ひとつできないということについて人間が完全に得心していること、このことこそ最高のことなのである thi det Høieste er: at et Menneske fuldelig overbevises om, at han selv slet Intet formaaer, slet Intet」(V, s.98)。これはすべての人に与えられ、すべての人がそれを所有しうることであるが、それだからといって、その尊厳が失われることは決してない。キェルケゴールによれば、それは

- ①稀に見る偉大な力であるが、誰でもが生まれながらにしてその力をもっている。
- ②稀に見る知恵であるが、その知恵はやはりあらゆる人に与えられている、

という矛盾が成立する (V, s.98)。換言すれば、それが外面的なものならば、稀であるということから、ほめたたえる人々は群れをなして歓喜の声をあげるが、それが内面的なものであることから、稀に見るこの崇高なことは、人々の感情を魅了することはない。人々は、内面的なものが外に現れてきた場合に対してだけ、すばらしい被造物のようにその姿(第一の姿)をとらえるが、キェルケゴールによれば、力に満ちた人の姿は第二の姿 (anden Skikkelse) によって抱きこまれている。

第一の姿：

- ①その欲望は何か世俗的なものを目指す。
- ②その衝動は世俗的なものによって誘発されていく。

それに対して、その人自身が

第二の姿：

- ①世俗を映す鏡のようなものになりたくないとして、まず自分の目を捕らえる。
- ②世俗の調べを奏でる弦楽器になりたくないとして、手を掴まえようとする (V, s.99)。

第二の姿は感覚なものが閉じることを恐れず、その人が争う相手は世間の人々ではなく、自

分自身である。したがって、キェルケゴールによれば、「この二つの姿は柔軟に絡み合い、争わずに互いに強く押しつけあっている *holde de hinanden omslyngede, lige smidigt og lige stærkt sammenknuge de hinanden*」(V, s.99)。だが、第二の姿こそが本来の人間自身なのである。この姿は、ただ自分自身とだけ争うので、第一の姿とは違って外の状況が事を決定することではなく、自分の存在を無に等しいものにする¹⁹⁶ことで強められるため、まず外的な自分自身を突き放す。このことをキェルケゴールは「無に等しいものにする¹⁹⁶こと *Tilintetgjørelse*」と呼び、これこそが

- ①その人の真の姿、自分の証人、告発者、裁判官であり (四つ)、
- ②その苦しみを自分で理解するとき、慰めることができるのは自分自身だけであり、
- ③道具にすぎなければ、慰めることができないのは自分自身だけであり、
- ④これを把握することは、その人間にできる最高のことである (V, s.99f)。

つまり、自分自身を「無に等しいものにする¹⁹⁶こと」が神によって人間に委ねられた、人間にできる最高のことにして、もっとも難しいことである。だが、世間では人間にできることは、せいぜいこのことを理解しようとする¹⁹⁶ことだけである。しかし、これ以外のあらゆることを理解している場合には、真理を犠牲にし、欺瞞や詐取を手段に時間的なものを求めているのであって、世間の人々には勇氣あると認められるかもしれないが、しかしそのような理解は誤解にほかならない。キェルケゴールによれば、私たち次の二つの理由から神を見る¹⁹⁶ことができない (V, s.100)。

- ①神はあまりに偉大であるので、人間の目から神は隠れてしまう。
- ②神の知恵は人間の考えること¹⁹⁶からかけ離れているので、人間には神が見えない。

しかし、神にできないことなど何もないということと、人間にできることは何ひとつないということから「対の構造」は形成されるのであり、両者は対局的にあるように見えて、実は通じあっていること¹⁹⁶からつり合っているのである。人間が自分ではまったく無に等しい存在であること¹⁹⁶によって神とつり合うとすれば、そのことが人間の最高の喜びであり、人間ができる最も偉大なことである。しかしながら、この最高の位置についた者からすれば、彼は自分自身をほめたたえたり自惚れることはなく、自分自身はまったく何もすることができないことをよく知っている。キェルケゴールはこの外的観測と内的観測の違いを、モーゼの場合にたとえて説明している (V, s.101)。聖書によれば、モーゼはイスラエルの民を

- ①民自身から
- ②奴隷じみた感覚から
- ③独裁者の軛

から解放したのだが、これは人々が語ったところの外的観測にすぎない。モーゼ自身といえ、自分がまったく何もできないこと、ただ神の心にすべてを委ねたという内的観測を語るだけであろう。そして無力な者がもつ唯一の武器が「祈り *Bøn*」である。しかし祈ることは神と争うことなので、その祈りが聞き届けられたとき¹⁹⁶でさえ、どのようなことが起こるのかは彼にはわからない。キェルケゴールによれば、モーゼは「常に神の後姿だけを見るように、あとになって漸く神の手¹⁹⁶だとわかるのである *han veed det først bag efter, som han bestandig kun seer Herrens Ryg*」(V, s.102)。モーゼは奇跡がその手を通して現れる

ので、その第一の姿は最も強い人よりも強い。しかし同時に、モーゼは何もできないということから、その第二の姿は最も弱い人よりも弱い。だから、外面性（第一の姿）にはどこに偉大なところがあるのかはすぐにわからない。しかし、内面性（第二の姿）には常に神を必要としていることから最高の位置に坐しているのである。

第四項 第一の自己の深化 一対、「三」、「四」の構造一

完全性という観点から考察をすすめてゆけば、人間は自分自身を知ることが学ぶ。だが、前項において定義された第一の姿のもつ自己（第一の自己）は、自分自身を知らない人生であることから、いっそう深い意味で欺瞞のうちにとどまっている。したがって、完全性から見た考察を始めるためには、そのような世俗的な見方から身をもぎ放さなければならない。そこで、キェルケゴールは、世間のなかにうまい具合に深く根を下ろしている人々の生活を次のように分析している（V, s.103）。

- ①花盛りの生活を楽しむ
- ②自分の能力を世間に認めさせ
- ③世間の人々があなたを受け入れ
- ④自分自身で何か重要な役目につく

このように、生きている間に自分自身で可能な限り有利に収益をはかることを心得ていたとしても、それだからといって、その人が自分自身を知っていることにはならない。この場合、「人間の自己がよいものであるとしても、それは貨幣と同じ程度であり、総計で自分がいくらになるかを知り、自分自身を売り込んでいく」（V, s.103）。その人の全人生は他者の存在に意味を見出しているもので、それが取り除かれうるものである限り、たとえ見かけは確実であるとしても、不確かな自己と何か他の不確かなものとの間に関係が束縛されているので、その人はやはり欺かれている。

この種の自己認識はまさに不完全であり、完全性から見て考察するということからかけ離れている。なぜなら、この世のすべてのことの方がずっと身近であり、自分の本来の自己からとても離れているように感じられるので、第一の自己は自分の憧れに夢中になり、その対象である周囲の世界に目を向け、外に向かう姿勢をとっている。そこで、第一の自己が呼びかけに応じさせるためには、いっそう深い自己（det dybere Selv）¹⁹⁷が周囲の世界を、あるがままの不確実なものにしてしまう必要がある。キェルケゴールは、次のようにそのことを端的に述べている。

- ①支配者であるのをやめて貧しいものになること。
- ②なんでもできるというのではなく、まったく何もできないということ（V, s.104）。

換言すれば、もはや第一の自己の欲望を価値もないものにしてしまうことで、次の二者択一をせまる（V, s.104f）。

- ①いっそう深い自己の耳を聳し、沈黙させることで逃げ去る。
- ②いっそう深い自己に賛同し、正しいということ認める。

①は、絶えず変化しているもののなかで、変わることがないと表明しようとするのは矛盾である、と主張することである。それに対して、②は外から見た愉快で、わかりやすく、ごまかしもなく、確実であるかもしれないものは、自分自身の内なる争いの何の役にもたたないと主張するであろう。この選択は、すべてをまったく違ったものに変え、そしてこのことがわからない者は常に不確かなものを目指して過ごすのである。第一の自己は、わかる範囲で周囲の世界が愉快なものであると理解し、ありとあらゆる魅惑的な結果に眼差しを向けている。だが、いっそう深い自己は妥協せずに、「この瞬間にもなお、すべてが一変することもありうる **i dette Minut kan Alt være forandret**」とだけ語るのである。両者は不確実性という不安から危険が迫っていることを知っている。そこで、第一の自己は「蓋然性 **Sandsynligheden**」に頼る子供のように、いやなことを簡単に忘れられるのだが、いっそう深い自己は「永遠性 **Evighed**」に賛同しているため、いやなことはそんな簡単に忘れない。

時間とともに、喜びの瞬間は過ぎ去り、幸運は飛び去る。第一の自己が確実だと思っていたことも、実際には可能性にすぎないということ、蓋然性がいかにもありそうなことをいろいろ繰り返すのが、それは周囲の世界の幻覚に惑わされていたことを学ぶときが来る¹⁹⁸。キェルケゴールによれば、「第一の自己がいっそう深い自己の足もとにひれ伏すと、両者は和解し、並んで歩みを進める **Naar da det første Selv falder det dybere Selv tilfode, da ere de forligte og følges ad**」。このことが可能なのは、両者には「共通の小さな秘密 **lille Hemmelighed vi To have med hinanden**」があるからであり、第一の自己の願いごとが満たされても、それは両者の妨げにならないという (V, s.107)。共通の小さな秘密とは、

①外に現れてくることに関しては、人間はまったく何もできない、

②外に現れてくるものに人間が直接に手を伸ばしてつかまえても、それはたちどころに変わってしまう、

ということである (V, s.107)。これまでの第一の自己は、これらの秘密によって欺かれてきたが、いっそう深い自己と和解することによって、変化を受け入れることができるようになる。つまり、「変化することもあるかもしれない」と意識しながら行動するのであれば、それが蓋然性に反していたとしても、無に帰してしまう場合でも、その人はいっそう深い自己の同意を得ているから、欺かれてはいないのである。こうして第一の自己は敗北することで勝利を得た。敗北が必要であることは、あたかも不完全なことであるように考えられるが、それは自分自身を学び知るための条件なのである。だからキェルケゴールは、

①何か恥ずかしくて隠しておきたい秘密であるかのように

②やむをえない悲しむべきことであり、それを表明することで安らかになれると
考えてはならない、と読者に注意を促している (V, s.108)。

こうして私たちは、いっそう深く自己を認識することによって、まさに神を必要とすることを学ぶ。それに対して、神を必要とすべきではないという考えははるかに不完全であり、またこのようなことが自力でできたと思いついでいるのなら、それは誤解にほかならない。なぜならば、神が存在しなければ、きわめて些細なこともできず、喜ぶことすらできないと

ということが前項の結論であった。神に身を委ねることで、自分の心のなかで絶えず喜びを見出す人、こういう人こそが完全な人であった。

しかしながら、自分自身をよく知っている人こそ、自分では何もできないことを理解しているということは、外面的なことだけではなく、心のなかでも同じなのか。もしそういうことでないとなれば、そこには何が妨げとなっているのか。そして、その妨げとなるものがあるとすれば、それはどこからやってくるのか。こうした疑問に対して、キェルケゴールは次のように答える。外面的だけではなく「その人は心のなかでも自分自身と争う **Saa strider han da med sig selv i det Indvortes**」という (V, s.109)。

①この争いを見出すと、自分自身ではまったく何もできないことが、改めて納得される。

②自分では何もできないように妨げているものが、その自分自身との争いである。

③したがって、妨げているものはその人自身からやってくる。

キェルケゴールによれば、この争いは「いっそう深い自己が第一の自己に対して争った、あの争いと同一争いではない **ikke som før, hvor det dybere Selv stred med det første Selv**」という。つまり、これまでの議論から「いっそう深い自己 **dybere Selv**」と「第一の自己 **første Selv**」との和解には、克服されるものには実際に何か外面的なものがつきまとっていたのである。再び、キェルケゴールの例を挙げるとすれば、それは次のような外面的事態である (V, s.110)。

①名誉に惑わされていた人が自分自身を克服すると、そのようなものに腕を拵げなくなる。

②生命の危機にさらされることを恐れていた人は、その恐怖を追い払う。

③勇敢なところをなくしていた人が自分自身を克服し、決断の場から退かなくなる。

それに対して、内面的な争いについては、「自分自身で自分自身を克服することはできない **at han kan staa sig selv imod, hvilket jo ikke er at overvinde sig selv**」とキェルケゴールは主張する。キェルケゴールによれば、「心のいちばん深いところで人は、①名誉 **Æren**、②恐怖 **Frygten**、③怯懦 **Forsagthed**、④高慢 **Hovmodet**、⑤傲慢 **Trodsen**、⑥欲情 **Vellysten** などの誘惑を育んでいる」(V, s.110) ので、内面的な誘惑は外面的な誘惑よりもずっと強くなる。そして、このように強大な誘惑が出現すればするほど、自分自身より強くなった人は一人もいないのだから、そこで初めて敗北のうちに本当の自分自身を学び知るのである。「自分ではまったく何もできない **han aldeles Intet formaaer**」ということ、その人は自覚するようになる (V, s.111)。

第五項 第二の自己 一対、「四」の構造一

こうして、「神を必要とすることは人間の最高の完全性である」という言葉は、人生をその完全性に即して考察されるならば、それは人と神が少しずつ一致することを体験し、それによって自分自身を学び知ると同時に、神を学び知ることである。キェルケゴールは、具体的には次の四つの例を挙げている (V, s.112)。

- ①神の名を口にする。
- ②祈りごとに神に呼びかける。
- ③重大な決断をするときに神も認めるであろうと思う。
- ④感動しなければ神の微光を認めることは不可能のように感動する。

これらの例は、ある程度は敬虔的であるが、いっそう深い意味においては、神が存在することに気づいているのではない。自分ではまったく何もできないことがわかる、というように自分を知っているのでなければ、それは敬虔的な欺瞞すぎない。そしてキェルケゴールによれば、「自分ではまったく何もできないことを自覚している人は、いついかなる瞬間にも、神の現存を経験する Den, der derimod veed med sig selv, at han slet Intet formaaer, han har hver Dag og hvert Øieblik den forønskede og uomtvistelige Leilighed til at erfare, at Gud lever」(V, s.113) という。神の存在について、疑う余地のない機会に恵まれている、この状態が第二の姿の自己であり、本論文では第二の自己と呼ぶことにする。もし、このことを十分に経験する機会がなかったら、その人は誤解をしているのであり、自分で何ができると信じているのである。

第二の自己は、自分ではまったく何もできず、まさに、心から祈りを捧げることさえできないこともわかっている、彼が感動する場合には、神もそこに臨在しているにちがいないのである。キェルケゴールは再び、次のような四つの例を挙げ、いずれの時にも神はいつもその人のところにいると説明している (V, s.113)。

- ①眠ることで元気に回復したり、怖い夢にとびおきたりする夜
- ②慰めが見つからず困り果てた日に、耳を澄ませても何も聞こえてこない時
- ③何の助けにもならない人生の危機に遭遇したとき、不安になって恐れを抱く時
- ④絶望して、恐れおののきながら自分の魂を幸福しようとする時

もしも、そこに「神がいる」のではなく「神がやってくる」というのであれば、誘惑が忍び寄る隙があるので、自分で何ができると信じる考えが襲いかかる。実際、時間が過ぎるといのは一種の妄想であって、すべてのことを自分ひとりで成し遂げることがいちだと素晴らしいことに思えば、それは神から離れてゆくことを意味する。そしてそれは、人間に新たな訓練が必要であることを示すものとなる。そこで、人間は恐ろしい体験をもう一度直面させられ、不安という裏切りによって事態は安心してはいられないものとなる。そこで、「自分ではまったく何もできない」ということが改めて理解されなければならない。すなわち、神とともに恐ろしい戦いを再び戦いぬき、その人の魂はじっとこらえ、神を信頼して安らかになる。このことが理解されると、ただちにまた神は傍にいて、混乱を鎮め、すべてを神に委ねることを再度学ぶのである。すべてとは、その人の気持ちを重く押し付けていたこと、自分の人生を忌まわしい欺瞞にしてしまうに違いないことである。

しかし、人間がこのように神を学び知ったからといって、それによって生きることが楽になるということではない。むしろ、第一の自己の軽率な生き方よりもいっそう生きることがむずかしくなる。なぜなら人間は有限であり、人間は絶えずこのむずかしさのなかで人生の

意味を見つめ深めてゆくことが必要だからである。換言すれば、神と理解しあって、理解しあったままでいたいということが神への愛であり、逆に神の愛を知っているのであれば、すべてのことが人間にとって役立つように神を学び知ることができる。神は愛であり、人生の災難はむしろ軽減されるということを、この寛容さはあらゆる概念把握には手の届かないもの、そのことを生き生きと確信し納得することができる。しかし、神を知性に基づいて賞賛したり、熱狂的に考察をしたりすることが、それだけで素晴らしいということにはならない。問題は、それをどのように理解しているかということであり、本当に理解しているかという点である。このことについて、キェルケゴールは次のように答えている (V, s.116)。

①自分自身が無に等しいものであることから神を知るのであり、神を知ることで、人間は神の助力を得て自分の使命に即して聖められる。

②神は知られることによって、その人間のうちに新しい人間を創造しようと欲し給う。したがって、「神を知る at kjende Gud」ことは決定的なことであり、神を知らなければ、自分自身がまったく無に等しいという真理を(反復的に)把握することはできず、「神を必要とすることは人間の最高の完全性」ということも把握できるはずもない。

この講話は神を知るための水先案内人であり、講話全体を通して、キェルケゴールは「神を必要とすることは人間の最高の完全性である、ということを理解しようとする、生きることはとてもむずかしいものになる Den Betragtning, at det at trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed, gør vel Livet vanskeligere」という言葉を繰り返し四度用いることによって、その段落で書かれている内容をたどって、講話全体の構造をわかりやすく把握できるように工夫されている。つまり、

①**いっそう深い自己**：自己否定の軌が勝利をもたらし、苦悩の十字架が人間を優れて高貴にすること (V, s.95)。

②**第二の姿**：自分ではまったく何もできないことを理解し、神の恵みに自分自身を委ねること (V, s.96)。

③**第一の自己といっそう深い自己の和解**：完全性から考察することで、人間は自分自身を知ること (V, s.102)。

④**第二の自己**：神の現存を体験すること (V, s.112)。

この講話の主題は、「神を必要とすることは人間の完全性である」とはいかにして学ばれるかを、「四」の構造を用いて議論が展開されている。上述のように、「生きることはとてもむずかしいものになる」で始まる段落は四つ存在し、それは「いっそう深い自己」の芽生えから始まり、神の現存を体験する「第二の自己」にいたるまで、四つの構成と対応している。その他に、「四」の構造の周辺で使用された構造とそれぞれの内容について、以下のように列挙する。

対の構造：最高のこと＝何もできないこと、第一の姿と第二の姿、
いっそう深い自己と第一の自己の二者択一、神の偉大さと知恵、
いっそう深い自己と第一の自己の共通な秘密、神を知ることとその結果

第一の自己への呼びかけ（貧しさ・無力さ）、惨めな者の哀れさ・複雑さ
「三」の構造：時間の治癒能力、神の恵みへの確信、神の恵みへ深化する過程、
自己自身と争う者の内面的展開、第一の自己が克服すべき内面性
「四」の構造：神の必要性を理解すること、耐えることとは何か、神が臨在していること
自分の存在を無に等しいものにする、自身を知ると同時に神を知る
世間の関心とその対象、欺瞞的なものの代表例、世間における人々の生活
「六」の構造：人間から外面的なものを取り去る、
心の中で育てている外面的なものへの誘惑

第二節 肉中の刺 —「五」の構造—

第一項 肉中の刺

<肉中の刺>¹⁹⁹はパウロの言葉である。聖書²⁰⁰では<サタンの使い>²⁰¹とも言い換えられており、パウロの受けた啓示があまり偉大なので、高ぶらないように肉体に与えられたものである。つまり、サタンの使いはパウロの口を封じてまで、彼の名状しがたい浄福を口外できないようにしようとしたのである。ケルケゴールによれば、それは、至福に対する「深刻な心の痛みについて証している *da det vidner om den dybe Smerte*」と述べ、「人間が求めるのは安らぎであるけれども、見よ、いっさいが変わる *Er dette ikke forførdeligt! Ro søger jo Mennesket, men see det vexler*」、とその恐ろしさについて次のような比喩を用いている（V, s.118）。

- ①昼と夜、夏と冬、生と死、幸福と不幸、喜びと悲しみという具合に。
- ②燃え上がる決意が嘔吐を催させる無力感となり、緑の森の見事さを色褪せさせる。
- ③憂さ晴らしのなかにさえ、墓のなかにも、それを求めたのである。

だから、「肉中の刺 *Pælen i Kjødet*」という言葉が小器用に使用したり、軽薄な態度と結びついて、その表現にまったくふさわしくない使い方²⁰²がされると、命取りになることさえあるとケルケゴールは警告している。なぜなら、その言葉の使われ方からみて、それを使う人が聖書の言葉に心を動かされることもなく、聖なる文脈のなかにこの言葉を考慮しなければ、その濫用が独特な仕方であらう結果を惹き起こすことがありうるからである。この言葉を用いて人々を驚かせる場合には、それは確かにサタンの使いであるが、これが自分の役に立つことがわかっているのならば、もはやサタンの使いではないからである。そして明らかに、パウロは後者の立場にあり、この刺が高ぶらないためであることを心の底から知っていた。

そこで、ケルケゴールは読者がパウロのもとにやってきて、苦悩における慰めを求め、苦悩の闘いにおける導きを求める前に、次の二段階の自己省察を求める。それは、試練の苦しみの不測の事態に備えさせるためであり、パウロの苦悩がいつそう苦しみに満ちたもので

あったことを表わしている。

第一段階：自分の抱く苦悩が冗談半分ではなく、人生の真剣な試練を経たかどうか、まず自分で究めるべきである。その結果として、キェルケゴールは次の五つの具体例を想定している (V, s.119f)。

- ①思い煩って苦しんでいる人が、この言葉を読み、慰めを見出したが、それは建徳的な励ましにおいてではなく、偶然にも肉体の病に苦しんでいる状況においてであった。
- ②憂鬱な若者がこの言葉を読んだが、その心は慰めではなく不安になってしまった。
- ③使徒を自称するほどの者なら、実は肉中の刺をもっていたと意識したのである。
- ④気の小さい信者なら、こんなことは使徒にしか起こらず、自分には起こらないと思った。
- ⑤素朴な敬虔な人なら、使徒の苦悩に比べ、自分の苦悩は取るに足らないものと思った。

第二段階：パウロが言う意味での苦悩の場に引き入れることに対して、覚悟ができていかどうか、次に自分で究めるべきである。そこでキェルケゴールは、読者に向かって次のように問いかける (V, s.120f)。

- ①慰めの言葉が癒しの力を発揮する前に、まずは深い傷を負わずものであるということを理解しているのか。
- ②神は外面的なことで人間とのあいだに契約を結んだことがあったのか。
- ③苦悩という試練に遭わされなかったことに対して神に感謝すべきであるのか。
- ④魂が闘い抜いて信仰にいたる苦悩は、そのようなこと (③) があてはまるのか。
- ⑤内的人間が誕生するにいたる悲惨について、そのようなこと (③) があてはまるのか。だから、もしも世俗的な安泰を求めているのなら、それはこの講話の内容にふさわしくはなく、知恵と呼べるような宗教的なものを理解する力に欠けている。キェルケゴールは、そのような世俗的知性を次のように言い換えている (V, s.121)。

- ①知恵ならぬ知恵 **Viisdom at bede**
- ②愚行 **Daarskab**
- ③臆病 **Feighed**
- ④ (神に対する) 不遜 **Formastelighed**
- ⑤ (人間に対する) 背信 **Forræderi**

また自分の苦悩は並はずれており、自分にとって慰めなどありはしない、と嘆く者がいたとしたら、その場合には、その者は自惚れて自分自身を謙虚に裁くことなく、驚愕と苦悩とを十分に深くとらえていなかったのである。なぜなら、パウロほど、この上なく厳しい試練を受けた者はなく、その苦悩は先人未踏のものであって、誰かの導きを求めることも、他人のこれまでの経験によって力づけられることも不可能であった。それにもかかわらず、すべてのものがそうであるように、それは信仰にとって十分に役立つに違いないと述べ、「肉中の刺」はひとつの勧告となり、厳しい警告である。したがってこの講話は、これまでの講話とは違い、読者に慰めを与え、安らかな思いをさせようとしているのではない。むしろ、読者に驚かせることに意図が置かれている。つまり、苦悩と慰めには定められた合致が、互いに

結びついているものの不思議な関連が存在するという。

第二項 第三天

パウロは、あらゆる種類の苦悩で試練を受けた人物である。それが、どのような試練であったかについて思いめぐらしても、私たちの経験が足りないのだから、それについて及びもつかない。そこで、自分の悩みについて考えぬき、パウロがそうした苦悩の試練を十分に積んだと想像するが、それは自分自身のうちでパウロ像をつくり変え、パウロを自分のもとに引き留めているにすぎないのだから、そのような試みは無駄である。キェルケゴールは、世間で見られるような苦悩を次の十に分析している (V, s.123)。

- ①人間を責苦に浸して打ちのめし、長びくと、魂をとりだしてじわじわと責め苛む。
- ②精神薄弱と嘲られ、擧蹙すべき行ないとして忌避される。
- ③死の危険、無一文、囚われの身、拘禁状態など。
- ④心の底まであますところなく深く傷つける誤解。
- ⑤目を覚ましているのは誤解だけで、すべての人は眠りこんでいる状態。
- ⑥使徒であることがわかってもらえず、偶像として迎え入れられる。
- ⑦立ち去ってしまうと忘れられ、味方は臆病風に吹かれて敵側の手で支えられる。
- ⑧頼りにされている人からも見て見ぬふりをされる。
- ⑨自分だけ助かりたがる弱虫から見捨てられ、真理を罪や屁理屈と同一視されたりする。
- ⑩温厚を意志薄弱、厳格を高慢、父親らしい気遣いを自己愛と見なされたりする。

このような苦悩のどれをとってみても、パウロはそれを「肉中の刺」と呼ばないであろう。なぜなら、これらの苦悩はすべて外に現れているに過ぎないのであって、これらすべてが束になってパウロに押しよせたとしても、パウロはそれらに対して勝利をおさめる。なぜなら、パウロは神と内面的に結びついており、外面的な証拠や証言に見離されていたとしても、パウロは神の同労者 (**Guds Medarbejder**)²⁰³である。この世の目に見える外面的な苦悩とその慰めについて、キェルケゴールは再び次のように五つに分析している (V, s.124)。

- ①聖なる闘い —— 恵みを受ける
- ② 労働 —— 報酬
- ③ 労苦 —— 豊かな実り
- ④ 努力 —— 価値
- ⑤ 争い —— 決断力を生む

これらの成就が、パウロの内面にある喜びに比べれば、無に等しいものである。神の証明がパウロの心に明かす内面的な愛から、両者には現在も未来もなく、互いが引き離されてしまうことはないと確信している。

「第三天 **den tredie Himmel**」²⁰⁴とは、この内面的な喜びについて語っているのであり、このうちの名状しがたい浄福は言葉で言い表すことができなかつた。パウロも日常生活の喜

びについて知らないわけではない。パウロには何人かの忠実な従者が付き従い、息子のよう
に彼に尽くし、パウロは彼らを強くし、豊かにすることで自分自身も強められたと感じる喜
びがあったに違いない。だが、パウロは<第三天にまで上げられた>という表現を、外面的
な喜びについて使うことはなかった。パウロに「肉中の刺」が与えられたのは「第三天」に
まで上げられた喜びと表裏一体をなすものである。この内面的な苦悩と内面的な喜びはパウ
ロに特有なものとするれば、それについて語たることもできなければ、語っても何もならない。
したがって、人間的な好奇心による詮索はすべて放棄しなければならず、唯一、精神的な喜
びも苦悩も外面的に示されることはない、ということがこの聖句から学ばれる。

第三項 宗教性A

キェルケゴールによれば、「精神の世界では、自分自身を閉めだす人だけが閉めだされる
i Aandens Verden er kun Den udelukket, der udelukker sig selv」(V, s.125) という。精
神、すなわち内面の世界では、自分が体験したことについて、それを吟味するかどうかはい
つでも本人の自由意志に任されている。外面の世界のように、自分の生活環境でそれを体験
する機会がなかったと言いつつ訳することができない。なぜなら、好運や偶然は内面の世界には
存在せず、すべての人が精神の世界への招きを受けている。そこでは、内面に働きかけるも
の(たとえば真剣さや忍耐)だけが内面的な現れ(たとえば喜びや苦悩)を示すことができ、
視線を投げかけるように外面に働きかけるもの(たとえば好奇心や憶測)は外面的な現れの
みを取り扱う。そして内面的な現れと外面的な現れの違いは、前者は後者に関わる(=届
く²⁰⁵)のに対して、後者は前者と相関関係がない(=届かない)。たとえば、好奇心は誰
にとっても身近に潜んでいることについて、ものごとを推量しているが、それはそのものの
内面性まで届かない。キェルケゴールは、次のような五つの外面的な出来事を例に挙げて、

- ①誤解されている、
- ②軽んじられている、
- ③惨めである、
- ④生まれつき盲目である、
- ⑤同時代の人々から爪はじきされる

などが、どのようなことであるかを理解せずにいたとしても、その人間が充実した人生を過
ごしていないと判断するのは適切でないと説明している(V, s.126)。

それに対して、内面の世界では働きかけるものと、働きかけたその結果とは強い相関関係
をもつ。たとえば、愛や信仰を体験する機会がなかった者は苦痛や不安を自分自身から取り
除くことはほとんど不可能であろう。キェルケゴールは、神とのかかわりにおいて、

- ①神と争うということがどのような意味をもつかについて知らずにいる人がいるとすれ
ば、その者は偉大な人であったことの標になるであろうか。
- ②神に見棄てられるということがどのような意味をもつかについてわからない人がいる

とすれば、その者は主に慈しまれていたことを示すことになるだろうか。

③神の怒りの炎を経験したことがない人がいるとすれば、それは義とされるにふさわしいことになるのであろうか。

読者に「肉中の刺」というものの意味を再度、問いかけている (V, s.126)。

肉中の刺は言い現わしようのない精神の喜びに対立するものである。だからパウロの与った喜びを、苦悩や恐怖などが彼から奪い去ることはできなかった。だが、刺が苛み、苦悩が感じられるやいなや、彼の喜びは次第に遠くに消えてゆく。キェルケゴールは、パウロの嘆きを次の三つに描写している (V, s.127)。

①神の掌のなかで伸び伸びと成長していたのに、いまや肉の刺でつながれているとは、

②神の掌中で豊かにされていたものが打ちのめされ、塵と腐敗に変わりはてているとは、

③神に見離され、惨めったらしい色褪せた思い出だけを唯一の慰めにしているとは、

肉中の刺という表現でパウロが示唆しようとしているものは、第三天でも決して安全ではなく、人間は囚われの境遇に陥り、すべてはいわば最初からやりなおすこととなる。このように自覚している状態は、その人が自分で自分を救い出している状態であって、キェルケゴールによれば「その人は自分自身に立ち帰った *Mennesket er vendt tilbage til sig selv*」(V, s.128) のである。神に慰めを求めても、過去のつらい思い出が何度も反芻することから、過ぎ去ったことは完全に忘れ去られるものではなく、この自己告発を完全にぬぐい去るためには、喜びが言い現わしようもなく「沈黙 *Taushed*」したとき、つまりただ神自身のみにあるとパウロは理解したのである。このような状態は、ただ信仰においてのみ走り続けること²⁰⁶であって、蓋然的なことに襲われるたびに絶えずそれを断ち切るように努力すること、それが宗教性 A²⁰⁷の段階ではないだろうか。

かつて、パウロはサウロとして熱心なユダヤ教徒 (パリサイ派) の立場から、キリスト教徒を迫害する側についていた。彼は「この道にいた」人々を捕らえ、縛り、威嚇し、殺害した。その追憶は何度もパウロの傍らをかすめ、サタンの使いのように彼の口を封じ痛めつけていたので、彼は思い悩み沈んでいく。キェルケゴールによれば、外面の世界の人間は「自分自身に対しては咎めだてもしない過ちを、他人に対しては厳しく裁く *det døm mer strengt om den samme Feil hos Andre som det let tilgiver sig selv*」(V, s.130)。世間では、誰も他人を裁くのに早いのである。その点では、パウロは「自分を裁くときはこの上なく厳しいが、他人を許すためにはあらゆる独創力を駆使する *at dømme strengest om sig selv, at benytte al Opfindsomhed for at undskylde et andet Menneske*」(V, s.130) ことができた。

「いずれ道は二つに分かれて、一方は危険と驚愕のよき戦いをたたかう道、もう一方は抜け目なく、しかも深く考えることなく安定した生活で元気を回復する道になる」(V, s.137) とキェルケゴールが言うように、パウロは前者を選び、外面の世界を捨て宗教性 A の道を選んだのである。宗教性 A の道は肉中の刺に苛む過程である。この講話に基づいて、それは五つの段階に分割することが可能だと思われる (V, s.133)。

①**逃走**：この世のありとあらゆる恐怖や苦痛から自分自身を隔てている帳に逃足はやく

滑り込む。遠くに残した追憶の罠に逆戻りしてはまり込むことから免れた。

②争い：それでも時を追い抜くことはできないので、未来永劫にわたる宝物を獲得しようとして、あたかもすでに勝利を得たかのように争うこと。

③すばらしい結末：悩みや欠乏、危険や重荷、さらに不安の意味などを解き明かして、それらについて理解する心の安らかさこそ祝福であると宣言すること。

④困難：時の流れがすすむなかで、ほんの束の間のことが、僅かばかりの隔たりが深淵をはさんだ深い狭間になり、過ぎ去ったことが要求をかかげて再び立ち現れる。

⑤驚き：驚いて逆戻りすることこそ、不安にかられるという兆しであることはわかっている。だが、それでも逆戻りするかもしれないという不安にかられてくる。

宗教性 A の道は、この循環的な過程である。逆戻りするかもしれないという不安が目覚めると、たとえそれが束の間の逆戻りにすぎないとしても、すべてのことを追憶としてではなく、現前にある未来のこととしてその一瞬を利用するすべを不安は心得ている。過ぎ去ったことを取り押さえ、そのつながりを断ち切り、それに向かって争うのが「悔い Angeren」である。キェルケゴールによれば、パウロは次のように悔いていた (V, s.132)。

①自己欺瞞に気づき、自らすすんでそれに捕らえられ、その結果、神に嘉せられると思いつ込んでいた。

②自分で最善のことと思って行ったこと、これこそ神に嘉せられると見なしていた。

③あの迫害された人々の叫びを、惨めにも捕縛されたあの人々のこと。

そして反動的なその胸の思いを鎮め、パウロにとって何ものにもまさる慰めであった神の恩寵のもとに、これを服従させたのは信仰であった。自分があらゆる使徒のなかで最も取りに足りない役に立たない者であること、かつて神の教団を迫害したのだから使徒と呼ばれるに値しないこと、そのことをパウロはよくわかっていたのである。

第四項 宗教性 B

宗教性 A の克服、このようなむずかしいことをなすのは、またそのむずかしさを把握するには、何と云っても真剣さが必要である。そしてこの真剣さは、ただ信仰においてのみ、人間はこのあり得そうもないことを求めて努力することができる。

過ぎ去ったことに振り返って目を向けなければ、その人自身は次第に以前とは違うものになり、それと同様に、過ぎ去ったこともはっきり気づかれないうちに違うものとなり、遂には人間と過ぎ去ったものというこの両者の間にはしがらみのようなものはなくなる。過ぎ去ったものは次第に色褪せ、輪郭がぼやけていき、追憶になり、追憶は少しずつ恐ろしさを失い、穏やかになり、哀愁にみちたものになる。しかも、この追憶は追いかけてくるようなことはなくなり、次第にはるか彼方のものになる。まるで自分自身と無縁なことのようになり、これまで固執していた自分があのように迷い込んでいたとは信じられないほどである。過ぎ去ったことは裁く力を失い、パウロを引きとどめることができなくなった。パウロが自分自

身を告発しても、それは測りがたい知恵に包みこまれ、肉中の刺と第三天の宥和という喜びのなかで忘れ去られ、和らげられている。測りがたい知恵とは、パウロは「このようになることが自分にとって役に立つということ Dog forstaaer en Apostel, at dette er ham gavnligt」(V, s.135)、そのことを理解したのである。換言すれば、それはくそれぞれの人の意欲や走ることによるのではなく、ただ神のあわれみによるのである²⁰⁸、このことが人間に役に立つということのパウロはよく理解したのである。こうして、永遠なものは未来のいかなることをも恐れず、また未来に期待をかけることもない。こうして、パウロの愛は神を介してとどまることなくすべてを所有するので、そこには変化の影などない。人間は時間的な存在なので、過ぎ去ったことがパウロの心のなかに浮かび上がっていたということは、事実そのとおりであったと思われるが、それは彼を脅かす力にはならなかった。過ぎ去ったことに対する追憶に呪縛され静かに坐っていたのではない。パウロは完全なものを追い求めて、行く先々ですべてを新たなものにしたのである。これが宗教性 B²⁰⁹の段階である。

パウロが目指していたのは高尚なことや非凡なことではなく、謙虚さである。そこで何が起きようと、それを神に委ねて、謙虚に語るすべを心得ることである。変化が「自分にとって役に立つということ」は簡潔で穏やかな表現だが、「肉中の刺」と「第三天」という最も辛くかつ最高の喜びを体験したあとで、彼は静かな落ち着きをはらっている。最高の人生を過ごす人でも、苦悩をもたないのではなく、最も辛い苦悩をもつということ、危険をごまかして避けて通るような軽率な願いをすべきではなく、私たちは危険の中にしか居場所はないので勇気を失ってはならないということ、この講話は読者を驚かせるようにしてそのことを訴えているのでないのだろうか。

この講話の主題は、パウロの「肉中の刺」のキリスト教的意義を学ぶことであり、それは神の証明がパウロの心に明かす内面的な愛にほかならないことから、「五」の構造によって構成されている。またパウロの内面性において展開される苦悩や悔いは、「三」の構造で描かれている。そして例外的に、世間で見られるような苦悩を「十」に分析している。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

「三」の構造：至福に対する心の痛み、内面的な働きかけとその働きかけた結果、
肉中の刺に苦悩するパウロ、パウロが悔いていた内容

「五」の構造：人生の試練を自分で究める、苦悩の覚悟を自分で究める、
世俗的知性、肉中の刺に苛む過程、外面的苦悩とその慰め、
外面性が内面性へ届かない例

「十」の構造：世間で見られる苦悩の具体例

第三節 臆病にならないように — 「三」、「四」、「五」の構造—

「臆病にならないように Imod Feighed」という言葉は、<神は臆病ではなく力と愛と節制の霊を私たちに与えられた>²¹⁰という聖句から引用されており、臆病は「恐れ δειλιας」とも訳される。この講話はパウロの短い言葉に結びつけて、「臆病にならないように」という方向、つまり救済の手段としての「決断 Beslutning」について語ることに目的がある。

キェルケゴールによれば、「俗事や目先のことに追いまくられ、そういうことに没頭していると、崇高で神聖なことをすべて、人間は次第に忘れてゆく」(V, s.138)という。時の流れに身をまかせて、ただ長く生きていただけであると、日常のありふれた出来事に捕らわれ、永遠のことに對して疎遠となり、神にかかわることから遠ざけるように時間的なものは力をふるうのである。こうした力に抵抗する手段を探ることがこの講話の目的であるが、そのような手段の一つに「決断、もしくは決断をする心構え **Beslutningen eller det at fatte en Beslutning**」(V, s.138)があるとキェルケゴールは勧めている。キェルケゴールは「決断とは永遠のことにかかわる覚醒にほかならない **thi Beslutningen er en Opvaagnen til det Evige**」(V, s.138)と述べ、決断をすることによって日常生活のなかで眠りこんでいたような状態から目覚めること、永遠のことと結びついていることに気づき、習慣の力の呪縛から解放されることを目指す。決断をすることは「山の上に立って危険を楽しみ、それから海のなかに身を投じる **Saaledes staaer Beslutningen paa Forklarelsens Bjerg, forlyster sig ved Faren, da styrter den sig i Havet**」(V, s.139)とキェルケゴールがたとえるように、恐怖や戦慄に襲われていることを楽しみ、思いきりよく海に身を投じてすぐにまた浮かび上がる、この一瞬のうちに勝利を獲得することである。

だが、決断するときのその力を与えるものを讃えようとするならば、それはその人を何もしないようにさせ、ただ自分に賞賛を向けさせることだけに没頭させるという過ちを犯すことになる。キェルケゴールによれば、

- ①意気高らかな決断
- ②決断についての講話
- ③決断についてほめたたえること

は、「いずれも悪魔がしかける危険な攻撃であって、人間がすべてを投げ出してしまうように誘惑する」という (V, s.140)。したがって、海のなかに身を投じたいと思うかどうかということについて、あれこれと熟慮すべきことのように思い悩むことは臆病であり、欺瞞が潜んでいる。キェルケゴールの信仰理解には「私たちは罪を犯して受胎させられ、罪のなかに生まれた **man blev undfanget i Overtrædelse og født i Synd**」(V, s.140)という理解がある。したがって、生まれたことによって私たちは危険のなかに投げ込まれたのであり、問題は大胆に危険のなかに飛び込むことではなく、そこから自分を救うことである。つまりここで肝心なことは、知性が示すような提案や空想に振り回されることなく、行動に移すことを延期しない意志の力である。キェルケゴールは「危険はそこに潜んでいる **Der er jo Fare**」という言葉を四回用いて、次のように危険のひそむ場所を外から内へと入れ子 (包含関係)

のように分析している (V, s.141f)。

第一段階：計画をたてながら、ほとんど何も行わず、真理を十分知っているのに、徳を実践するのはきわめて微々たること。

第二段階：安全で幸福な生活に対する危険

空想力をひきつけて、妄想的な観念や行動に走る。

その結果、それまでの生活を失い、それとともに信仰と勇気をも失う。

第三段階：魂に対する危険

- ①この世のあなたにとっての空しさ。
- ②人生から味わいも気力も失せること。
- ③真理でさえうんざりするような作り事となること。
- ④死は不安も魅力もない漠然として考えとなること。

第四段階：罪という危険

- ①自分の義務を忘れ、喜んで義務を果たすべきであるということを忘れること。
- ②自分の苦悩を担い、それも甘んじて担うことを忘れること。
- ③誠実さを失い、生涯にわたり意気阻喪すること。
- ④絶望して死を迎えること。

最終的には「死の危険 **Der er jo Dødens Fare**」が潜んでいるのであって、それは誰ひとりも逃がしはしないのである。つまり最後の審判²¹¹が下されるときに、負い目ある人は自分自身の告訴者にさせられ、自分の胸の思いが証人となり、神の正義の判決を受けることとなる。上述の欺瞞に満ちた言葉は、ここで勝利が得られるようにごまかしたのである。つまり、「海のなかに身を投じたいと思い、山の上に立って危険を楽しむ」ことは誇りに持つべきであると語り、誇りかたい言葉であると告げる。それに対して、危険を回避するには謙虚さが重要である。キェルケゴールは、次の三つの例を挙げて、謙虚に告白することによって、日々の争いの中で決断が促されると説明している (V, s.142f)。

- ①敗北のあげくに夕暮れを迎えると一日がひどく長いものになる、と告白する。
- ②弱り果てて、墓のなかで憩うことを願い、安らかに一生を終えたい、と告白する。
- ③自分の一生は、日々の争いであった、と告白する。

謙虚な者の人生にも、常に彼の傍らに危険が付き従っていた。だが、日々の争いのなかで、彼は決断を新たにして立ち向かったのである。キェルケゴールによれば、謙虚な者は『あなたにできることを神のために行いなさい。あなたにできないことは、神があなたのためにして下さるであろう』という言葉で自分自身をさとす **han formanede sig dog selv med et skjønt Ord, gjør for Gud, hvad Du kan, da skal Gud gjøre for Dig, hvad Du ikke kan**」 (V, s.143) という。一見すると、神に自分を委ねることは、その関係が自分の力を奪い、自分を臆病にすると思いがちだが、神は臆病な精神を与えない。また、自分の力は誇るべきものではなかったのか。臆病は第一に誇りとしてその姿を現すのである。

第一項 臆病と誇り

「臆病 Feighed」と「誇り Stolthed」はまったく同一のことを意味している言葉にもかかわらず、世間ではその扱いは異なる。「臆病にならないように」とは言われるが、「誇りをもたないように」と言われることは稀である。両者は同じように非難されることを表わしている言葉であるが、「誇りをもたないように」と人々に警告すると、この警告に注意を向けることはほとんどなく、すでに承認された社会的判断に追従的な態度を取り続ける。それに対して、「臆病にならないように」と警告したならば、それが誰に向けられた言葉なのか、人々は探るような視線を素早く投げかける。このことは19世紀のデンマーク社会のみならず、現在でも多くの社会で見かけることができる。頽廢した人間でも、その人が誇りをもっていれば、人々に認められることもあるが、臆病な人間は最も軽蔑すべき、最も耐えがたいものとして扱われる。キェルケゴールによれば (V, s.145)、

- ①臆病という言葉には人間はまったくのところ貸す耳を持つはずがない。
- ②臆病と言われることすら、人々はびくびくする。
- ③臆病は人生からまったく完全に姿を消してしまった。

だが、誇りに満ちた外見を示す者がいる限り、そのような外見を示そうとすることこそ、まさに臆病なのである。

臆病と誇りはまったく同一のものであり、誇りという表現で語られていることはそのまま臆病という言葉に置き換えられる。キェルケゴールは最高度の誇りを「偽りの誇り *den uægte Stolthed*」と呼び、いかなる勝利も、世界全体でさえも「偽りの誇り」を誘惑することができない。偽りの誇りは独自の価値と責任を自分自身に対してもち、自分の義に基づいてあらゆる正しいこと、偉大なことを、自分の力で成し遂げようとするため、厳密には神を相手に争うとしているのである。キェルケゴールによれば、「偽りの誇り」を抱く者は次の三つのことを望んでいる (V, s.145)。

- ①課題をできるだけ高くかかげ、それをまったく独力で成し遂げること。
- ②心のなかで、自分のやり方に賛意を示してほしいということ。
- ③十分に自己満足しながらその課題を成し遂げること。

だから、このような生活をしている人は眠ることもできず、ひどく緊張し、しかも多種多様な恐怖に脅かされている。偽りに誇る者は、その誇りがあまりにも高く、自分より正しい人々がいるはずもないということから、自分のありとあらゆる考えを緊張させなければならない。だが、この緊張を満たす人はめったに現れないため、キェルケゴールによれば「多くの人たちは誇りという人生における最初の飛躍を行なう」。この飛躍 (Spring) とは、それまでに見下していた他人に対して (V, s.146)、

- ①かつては誇らしげに昂然としていた人が膝を屈する。
- ②かつては他人のあら探しをしていたが、その同じことで満足する。
- ③かつてはすべてに逆らおうとして人が自分の物乞いをする。
- ④かつては誇らしげに自分だけと言いはっていた人が同じ考えの人たちを探す。

⑤かつては誇り高く課題を引き受けた人が、他人の判断を受け入れる。

こうして、このような人たちが集まり、誇りを抱くことになるが、それはやはり虚栄であり、臆病である。なぜなら、彼は妥協したのであって、自分の誇りのために神に心を打ち明けることができないのならば、その孤独は幻影に過ぎず、その人はやはり臆病なのである。

偽りの誇りは世間ではごく稀にしか起こらないとしても、誇りは、つまり臆病はまったくありふれたものである。そこで、問題を根本的に考察するには、何よりもまず、臆病の取違えの最初の偽りを取り除かなければならないであろう。キェルケゴールによれば「臆病はまず誇りと取り違えられ、その上で、利口と取り違えられたり、分別と取り違えられたりする *Selv naar Feighed forvexles med Klogskab, med en i Menneskenes Øine priselig Forstandighed*」(V, s.147)。だが、その根本には自己愛があり、自分の利益に抜け目ないことが偉大なことである、という取り違えが起こっているのである。その結果、臆病は自分が傷つくことを怖れているので、騒ぎ立てず、静かにいる。そして、あらゆる情熱のなかで最も柔軟で、最も好ましいものとなるため、他の情熱とうまくまじりあい、魅惑的に魂の奥底に深く入り込む。そこから、人を惑わすような誇り、利口や分別などの幻影として立ち現れる。キェルケゴールによれば「臆病が何よりも好んで手を結びたい力は時間である *Den Magt, Feigheden helst sammensværges sig med, er Tiden*」(V, s.147)。なぜなら「時間も臆病も、急ぐ理由があるなどとは認めない *thi hverken Tiden eller Feigheden finder, at der er Grund til at forhaste sig*」(V, s.147) からである。臆病は時間と結びついて、「真に偉大で崇高なことは、人間の努力目標であり、若い時も、年をとってからでも、それは変わるはずもなく、勤勉に過ごすための目標でなければならない」(V, s.148) と告げる。そして、あらゆる①気ぜわしいこと *det Overilede*、②未熟なこと *det Umodne*、③あわたたしいこと *det Hastige* を否定する (V, s.148)。だが、継続的な努力こそ偉大な誇り高い課題であると告げながら、臆病は自分で魂をそこにつなぎとめるようなことはしない。もし人が一瞬でもこのことを思い起こすと、臆病はただちに、目標は遠く無限のあなたにあるのだから、もの思いに耽るのも仕方がないという釈明を用意する。また継続的に努力しているかどうか心配になると、それを評価するには、あまりにも期間が短すぎると言い逃れる。キェルケゴールは、臆病の欺瞞的な策略を次のようにたとえている (V, s.148f)。

①雲のなかを見つめていることは、何という誇り高いことであろうか。

②人間を見事に立ち上がらせる臆病は、神にもましてたたえられる。

③このような人間は遥か遠くの大きな目標に目を向けて生きている。

実際には、その人は努力などしていない。臆病にはそのことはよくわかっている。人には無限にはるかな目標に向かって努力しているように思わせることで、始まりも終わりもなく、限りがないように見せかけることが時間の狡知であり、時間の永遠なものに対する嫉妬である。

第二項 臆病と決断

臆病にとって何よりも怖いことは、そこで決断が行われることである。だから臆病は時間と手を組んだのである。「決断はいつでも一瞬のうちに霧をうち散らす *thi en Beslutning adspreder altid for et Øieblik Taagerne*」(V, s.147f) とキェルケゴールが言うように、決断の望みはあらゆる日が意義を持てるように、あらゆる日に意義を与えることである。したがって、<今日のうちにも>²¹²という言葉は決断の決まり文句であって、その日その日に苦しみや災い、楽しみや報いがあるように要求する。決断は、臆病と時間がおよそわかっていない、「発端 *Begyndelse*」があることを知っている。だから、臆病に取りつかれた人は、何が真に偉大で崇高なことであるのか分からなくなるのに対して、「決断は発端を示すとともに、決着²¹³がつく」(V, s.148) ことを知っている。

真に偉大で崇高なことは何か普遍的なものに違いないが、それはそれぞれの人それぞれで到達することから、単独者の特殊な才能にかかわる何か特殊なものである。そこで、キェルケゴールはこの才能について、優れた素質をもつ場合とそうでない場合について、次のように臆病の策略を分析している (V, s.149f)。

優れた素質をもつ場合:臆病は「何もあわてて始める必要はない *da har det saa vist ingen Hast med at begynde*」と声をかけるので、いつかは力強く立ち上がろうと思いつつも、遂には始める決断をすることができなくなる。

素質が乏しい場合:臆病は「始めようにも、これでは何もできない *dette er for lidet at begynde med*」と語る。そして、さらに利口となり、「何も始めなければ、失敗をするはずもない *der Intet begynder, han taber heller Intet*」と告げる。そこで、あらゆることのあら探しをする方が、遥かに誇らしげなこととして思うようになる。

このようにして、両者のどちらも何が真に偉大で崇高なことかはわからなくなる。それだけ臆病にとりつかれた場合、最初の一步を踏み出すことが大変難しくなる。だが、真に偉大で崇高なことを認識するためには、観察者としての第三者的立場にいることは許されない。なぜなら、真に偉大で崇高なものは人間を高めるとともに、それが人間のためにどんな意味をもつかということを、直接的に人間にわからせるものだからである。したがって、その人がどのように墮落しようとも、その只中にある限り、偉大で崇高なことを忘れてしまうことはなく、その追憶は責め苦にはなるが、時には救済にもなりうる。すなわち、真に偉大で崇高なことは、人間が自分の持つすべてを尽くして全力をあげるように決断を要求する。それが、「自分を完全に神に委ねなければならない」ということがわかると、自分が臆病であることを自覚しながら感謝することにもなる。なぜなら、それが人間のために、人間に関してどのような意味をもつかは明らかとなり、決断による決定がその人を落ち着いていられるようにさせる。これとは反対に、臆病は利口さを利用し、「いつでも少しは疑念を抱いていなければならない、決して完全に自分を委ねてはならない *man altid bør være lidt mistroisk, aldrig give sig ganske hen*」(V, s.151) とその人に教えると、ここで求められているものは、すべてを賭けるのでなければ何一つ手に入ることのない真に偉大で崇高なことであった

から、それは愚かしいことにすぎない。キェルケゴールは、「このようなことを体験する機会はめったにない *hvor sjældent oplever et Menneske dette saaledes*」(V, s.151) と二回述べながら、真に偉大で崇高なことを受け取る力と持つべき力を次のように分けて説明している (V, s.151f)。

【受け取る力】

【持つべき力】

- | | | |
|----------------------------|----|-----------|
| ①あるがままの真に偉大な崇高なものを見る力 | —— | 自分自身を捧げる力 |
| ②自分を否定する愛で真に偉大な崇高なものを取り囲む力 | —— | 逆らわない愛 |
| ③真に偉大な崇高なものを慎みに結びつけさせる力 | —— | 偽らない慎み |

真に偉大で崇高なことは高く遠い目標であり、誰でもそれに向かって努力しなければならない、ということは臆病と決断が共通に教えることである。だが、臆病はその人が一步を踏み出すたびごとにいつもあら探しをしているので、いつまでも決断による発端がなく、発端が決断できなければ、そこには前進は何一つ存在しない。それに対して、決断はその目標に対してただちに時の区分をする。決断がその人に対してどのように時を分けてとしても、この区分は区切られ、目標にされてこそ、決断はその本来の意味をもつ。各区分において一つ一つ決断すること、真に偉大で崇高なことはそれぞれの人にとってそれぞれ異なっていたとしても、決断の瞬間にはまったく平等な存在となるのである。相違が現れるのは、高く遠い目標へ向かうための道程だけであって、真に偉大で崇高なことを実現するための決断は、いつも力の及ぶ限りすべてのことを行なおうとすることである。

第三項 決断はすべてを要求する

「自分にできるすべてのことを行なうこと *At gjøre Alt*」、これが決断の要求であり決断の秘儀である。このことについて、キェルケゴールは読者に向かって「どちらの人の塔がいちばん高い塔になるであろうか *hvis Taarn bliver saa høiest*」と三度にわたって次のように問いかけている (V, s.153f)。

- ①(a) 期待にみちた要求のすべてを賭け、必要な要素を伴って**よきことに献身**する人
- (b) 決断をするにあたり、**よきことに奉仕**し「この瞬間を捧げる」と誓約する人
- ②(a) 自分自身が**多く**の人々の力強い道具になることに喜びを感じている人
- (b) 自分が**他人**の重荷にすぎないと考えて、悲しい気分を抱いている人
- ③(a) 心のなかの敵に気づかないままに奉仕し、何千もの人を**解放**する人
- (b) 心のなかの争いに没頭し、決断の瞬間に自己自身を**解放**する人

臆病はこれらの問いを理解しない。それに対して、決断の指針は次の二つにあるとキェルケゴールは説明している。

- (c) 決断はすべてのことを要求する。
- (c) 僅かのもを捧げる人にも満足の目をむける。

決断は量の違いに注目することはなく、まったく違う理解の仕方を示す。つまり、人生に対

する決断の意義は、人間の生き方に一貫性を持たせ（各区分における決断）、素朴な人生の行路を指し示すことである。そのためには、些細なことに思い煩いを向け、決断によって強められ、勇気づけられ、決断をしながら生き続けることである。そこから、決断が憤るのは、次の五つの場面だとキェルケゴールは分析している（V, s.154）。

- ①その負い目を自分の貧しさのせいにする。
- ②自分は何も持っていないから、すべてを捧げることは不可能であるとずる賢く考える。
- ③布施ができるほど多くのものを持っていたいと願って気を紛らわす。
- ④多くのものを持っていれば、気前がよいであろうと考えて楽しむ。
- ⑤決断の必要性が過ぎ去るまで、夢で埋め合わせようとする。

決断するときには、人間は真に偉大で崇高なことを成し遂げようとするが、臆病はいつでもそれを妨害しようとしている。だから、「決断によってすべては解決したと思いつむのは一種の迷信である Vi have allerede i det Tidligere mindet om en vis Overtro, der gjør at et Menneske mener Alt afgjort ved Beslutningen」（V, s.154）とキェルケゴールは言う。つまり真に偉大で崇高なことに向かって決断をすると、くよくよすることもなくなり、何か崇高なものが自分の人生をみたくすであろうと思いつんでいる。決断とは、真に偉大で崇高なことに向かって大域的に語るならば（V, s.155）、

- ①世俗のものを欲しがらないようにし、心配もなしに暮らそうとすること。
- ②自分自身の感情を克服し、心のなかの敵にうち勝とうとすること。
- ③人生の労働はそのたそがれ時には証を手にするであろうということ。
- ④人生における些細なすべてのことを超えて魂を高めること。

だが、決断はそもそもの発端だけであり、その思い煩いはまったく日常的なことに向かうことになる。つまり局所的に語るならば、決断とはこれまでとは違った局面を描き出す。キェルケゴールによれば、決断とは（V, s.155）、

- ①貧しい人以外には大事なものとも思われないものの貯え、
- ②ちょっとした怒りの言葉を差し控え、
- ③自分を押さえて多少は不愉快なことでも引き受け、
- ④いままでよりも長い時間働き、
- ⑤下らない侮辱などを忘れること、である。

決断とは、こうした小さなこととも思えるものを意味あるものに変える、と言っているわけではない。ただ、小さなことを小さなものとして扱い、そこで絶えず決断を改めるということで日常生活をおくるべきである、と主張しているのである。決断のこのような見かけ上の落差について、キェルケゴールは次のような五つの感嘆文を用意し、上記と対応させている。決断は（V, s.155）、

- ①すっかり貧しくなってしまったのでしょうか。
- ②ちょっと憤慨することもはばからないくらい、怒りっぽいのでしょうか。
- ③怠けてしまう力を持つものがどこかに潜んでいるのでしょうか。

④私たちは少し憂鬱なので、神経が鈍くなっているのでしょうか。

⑤下らない侮辱を覚えていると、和解することにはならないのでしょうか。

このような見かけ上の落差があると感じられるのは臆病のなせるわざなのである。臆病は、たえず意味あるものに関わりを持ちたがるため、人間を偉大なものに誘惑したり、また偉大なものを信じていたりする。臆病は課題にして不正を働き、その課題を無意味なものと呼ぶ。そうしておいて、その課題を果たすことをやめさせてしまうのである。このことは臆病の誇りに帰属する性質であって、誇りと傲慢は結びついているので、それが意味のないもの（小さなもの）と判断すれば、慰めにもならないことから避けてしまうのである。

こうして、決断がその決定を堂々と行き渡らせるのではなく、一瞬でももの憂いようになり、心変わりした場合には、臆病はここぞとばかりに抵抗して、「決断はそれに捕らえられた人を苦しめる自虐行為であり、何の役にも立たない欺瞞である」と主張する。キェルケゴールによれば、臆病は次のように、その人を問いたずす（V, s.157）。

①決断は以前に何かの役に立ったことなどあったであろうか。

②決断と取引を結ぶばかりになっていたような瞬間などがあったであろうか。

③決断がただちに役に立ったりしたであろうか。

ここで、臆病は時間の助けを借りて、決断の再開を引き延ばし、時間は空間であるから、距離としても遠ざけるように目を欺く。そして忘れた頃にいくらか立ち直り、決断が現れることもあるが、そこでも臆病はつきまとっている。「決断が深い意味で人生に一貫性をもたらしたりしないようにすること *Beslutningen ikke i dybere Forstand bringer Sammenhæng i Livet*」（V, s.157）、これが臆病の仕事なのである。

このようなことが明らかになると、人間は自分が臆病であることを自覚しながらも、感謝することができる。つまり、人間が良い決断をしたのであれば、それは真に偉大で崇高なことに奉仕し、すべてを犠牲にしようとしたはずである。逆に、もし決断がそのようにならなかったとすれば、それがたとえどのように偉大なものであろうと、その決断も、勝利感にあふれた前進も、その根底には臆病が潜んでいることを意味する。たとえ、遂には自分が無に等しい存在であることを自分自身で学ぶときが訪れたとしても、ここでも臆病は最後の悪あがきをする。キェルケゴールの分析によれば、それは次の三通りである。そのいずれも、「心の底では臆病であるので、進んで自分自身のもとに立ち帰り、そこでその人を待ち受けている矛盾に耐える勇気をもっていない *er i Grunden feig, tør ikke komme til sig selv for at udholde Modsigelsen*」（V, s.159）のである。

①自分のできることが無に等しいということを学びとる（≠自分が無に等しいこと）。

②自分にできないことは無も同然であって、それが自分にできるすべてのことを本質的に無にしてしまう。

③自分が無に等しいものであるということが大きな作用を及ぼすと素敵なことだと思う。これらのことは、時には人々に讃えられ、人々の役に立つ場合もあるが、神に委ねることによって自分の弱さをも合わせて、自分を真に偉大で崇高なことに捧げているのではない。そ

これから、自分は役に立つ下僕だと思い込み、重要な道具であると思っているからこそ、その根底には臆病が潜んでいる。そこで、キェルケゴールは次の五点を挙げ、自分で自分自身のことをよく考え、吟味するように促す (V, s.159)。

- ①この世で人々にほめられたか。
- ②生きている間に賞賛されたか。
- ③死んだ時には惜しまれたか。
- ④慈善家として敬われたか。
- ⑤記念碑をたてて偲ばれたか。

事実そうであったとすれば、真に偉大で崇高なことのために自分で多くのことができると思っている場合には、神を理解することはむずかしい。神に信頼を置くならば、神のために行なえる最大のことは、自分の弱さに謙虚に注目することであり、完全に自分自身を神に委ねることによって、弱さという点を通じて神を理解することである。だから、キェルケゴールは「あなたにできること (=自分の弱さに謙虚に注目する) を神のために行いなさい。そうすれば、あなたにできないことは神があなたのためにして下さるであろう **Gjør for Gud, hvad Du kan, saa skal Gud gjøre for Dig, hvad Du ikke kan**」(V, s.160) と言い、誇りこそ臆病であることを理解する勇気をもち、神のもとに謙虚になる決断をし、その決断はあなたを力づけ、神に信頼するようにさせるにちがいないと説いている。

第四項 臆病と告白

真に偉大で崇高なものとは何か。臆病こそ、私たちが真に偉大で崇高なものを告白させないようにするものである。人間の心のなかにひそむ真に偉大で崇高なものは、隠れたところに住むことが神の本質的な属性であるのと同様に、初めからすべてが沈黙している。その真に偉大で崇高なものの具体例として、キェルケゴールは次の四つを挙げている (V, s.162)。

- ①決断はことごとく沈黙している。
- ②神聖な感情はことごとく沈黙している。
- ③人間的なものへの純粋な同情はことごとく沈黙している。
- ④心の動きはことごとく沈黙している。

キェルケゴールによれば、「すべて沈黙し、心のなかに生じてくることを誰も語らず、指摘することもせず、静寂が人間の周りに拡がってくる時、人間はひそかに神のもとにすることができる **naar Ingen nævner eller udsiger hvad der foregaaer derinde, naar Stilheden voxer om et Menneske, at han da kan være hos Gud i Løndom**」(V, s.162) ²¹⁴。

だが、世間のことがますます重要視され、独特の意味をもち、多様化してゆくと、真に偉大で崇高なものがこのように沈黙していることは簡単に忘れられてしまう。人間は最高のことを弄ぶほどに、神聖な言葉は決まり文句のようにしてしまい、神聖な観念は無思慮に取り扱われ、神聖な儀式は物まねのようなものにしてしまう。そこで、キェルケゴールは沈黙が

忘れ去られ、他の人たちがつらいことを耐え忍ばなければならない様子を次のように描写している (V, s.162f)。

- ①偽りの誇りを抱く人を誘惑し、神のもとに沈黙し、謙虚にしている人の心を惑わす。
- ②宣告が正しいことかのようなふりをして、黙ったままでいる人の気持ちがひきずりこむ。
- ③真に偉大で崇高なものが承認されるであろう、という意識だけを失わないでいることに人の気持ちは誘い込まれてゆく。

こうして他の人たちの心は傾いていき、そのため、次のことをするように心はとても強く惹きつけられる (V, s.163)。

- ①隠れて神の意志に従おうとすること。
- ②人々と交際しようと思わず、情のこわい人間でいること。
- ③社会から爪はじきにされた人などを密かに訪れること。

しかしながら、ここでも危険がつきまとい、臆病はこっそりと少しずつ入り込んでいく。なぜなら、世間の人々に別れを告げ、その人たちの判断に別れを告げようとしながら、自分のしたことを世間の人々に承認してもらおうとするならば、そこには臆病や誇りが惑わすような欺瞞が潜んでいるからである。真に偉大で崇高なものは、たとえどんなに多くのことを或る人がしたとしても、それは或る人に対して自分が他のあらゆる人間と、最も賤しい人間とまったく同等であり、つまりあらゆる人間が最も賤しい人間になりうるということ、そのことを率直に認めさせようとするのである。

たしかに、真に偉大で崇高なものを告白すれば、世間の人々はおそらく違う判断を下すであろう。それは世間が要求するものとは何か違うことであるため、誤解されるにちがいない。だが、誤解を恐れているのなら、まさに臆病こそが、真に偉大で崇高なことを告白させないようになっているのである。「自分が従っているのは、神の呼び声であろうか、それとも誘惑の囁きなのであるか om det er et Guds Kald han følger, eller en Fristelsens Stemme」 (V, s.164) とキェルケゴールが言うように、自分の努力のなかに、腹立ち・反感心・怒りが混じりこんでいる場合には、その者が沈黙していたという点では、彼は正しくなかった。あるいは、自分の弱さを告白する気がなく、愛され、悪人と思われ、憎まれるという理由でその者が沈黙していたのなら、やはり彼は正しくなかった。

しかしながら、誤解されることを自分自身で押し進めてゆこうとする人もいるだろう。その人は、実際に誤解を耐えることによって、自分を少しばかり重要（または重要でない）な人物にするのであるが、その人の行為が他の人たちの行為を裁くことであり、自分では難しいと思いついておくことを選び取ることで、誇りは満足するのである。したがって、真に偉大で崇高なものを告白する人も、それが実際よりもよく思われることを願う偽善についてだけでなく、自分自身を不当に扱い、自分自身に対する憎悪であったとしても、自分自身に対する誇りや憎悪もやはり自己愛にほかならないから、すべての自己愛は臆病なのである。

キェルケゴールによれば、「人間が現実に真に偉大で崇高なものを愛しているとすれば、真に偉大で崇高なものを告白するというところ人間に要求されている課題 Og hvis et

Menneske virkelig elsker det Gode, har dette da endnu ikke een Fordring paa ham, den at han vedkjender sig det」(V, s.166)である。真に偉大で崇高なものは虚栄でないから、人間に告白を要求するものは虚栄ではない。その告白は自分自身と同様に、隣人に対して責任をもつ真理である。常に自分自身が不完全であると感じていることから、真に偉大で崇高なものを告白するのである。ここで語られている勇気や誇りは決断のものであって、臆病のものではない。心の中で真に偉大で崇高なものを告白するようにして、人々の前にもそれを表明するならば、それは決断にあくまでも忠実であった。

この講話の主題は、臆病の特徴を多面的に分析し、それに対して決断を迫るように読者に問いかけることである。臆病に関する内容は主に「三」の構造が使用され、臆病の本質は自己愛であることから、決断については「五」の構造が使用されている。また例外的に対の構造、「四」の構造が二度使用されており、「八」の構造と同型的な構造も登場する。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

対の構造：優れた素質も持つ場合・素質が乏しい場合の比較

「三」の構造：謙虚に告白する決断、真に偉大で崇高なことを受け取る力と持つべき力、誘惑に対する抵抗、行動を伴わない決断、軽蔑すべきものとしての臆病、偽りの誇りが望むもの、臆病の欺瞞的な策略・問いかけ、沈黙の亡失による誘惑

「四」の構造：真に偉大で崇高なものの沈黙、危険が潜む場所（入れ子構造）

「五」の構造：誇りの最初の飛躍（挫折）、決断が憤ること、臆病に対する自己吟味
大域的視点から見た決断、局所的視点から見た決断

「八」の構造：決断の外面的指針（ab-ab-ab-c-c型）

第四節 正しく祈る人は祈りのなかで争い、勝利を得る —「三」、「四」の構造—

争いは勝てなければならぬ。そこで争いを有利にし、勝利を確実に期待できるようにする闘争条件、すなわち争う人を心から嬉しくさせる条件がある。それは敗北することによって、勝利をおさめるということ、それこそがこの講話で語られている主題である。キェルケゴールによれば、「敗北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 *hvortlænge den end grundede, være istand til at udtænke en større Vished for Seier end den, at Tabet er en Seier*」(V, s.168)。この言葉は比喩的な意味合いで敗北者になるとは言っていない。世間で見られるような外面的な争いは、確率の高そうなことに目を向け、世俗的な分別やものの考え方に煩わされ、いわば手の届く範囲で経験を積み、本当に手に入れなければならない最高のもの（＝無限に確実なこと）を有限なことにすりかえて手に入れようとしている。だから、キェルケゴールが言うように、戦場はそれぞれひとりひとりの心のなかにあり、自分自身のもとに立ち返ることが必要である。つまり (V, s.169)、

- ①争いの場は祈りのなかで、
- ②勝利は敗北したことを納得したときに訪れる。

なぜなら、最高のものを手に入れる場合には、どんなに高価でも高すぎるということはないので、むしろ断固として、それを手に入れるために、すべてを手放す決意をする。もしも高すぎた買い物をしたとすれば、それは最高のものを手にしたことにはならない。ところが、世間の人々は、何が最高のものであり、善き戦いとは何か、勝利を得るとは、敗北するとはいかなることか、理解しようとしな。キェルケゴールは「感覚的に生きる人 *sandselige Menneske*」という言葉を四回使用することによって、次のようにその人々の性格を分析している (V, s.170f)。

- ①自己愛にとらわれ、心が狭いので、最高のものをとらえることができない。
- ②最高のものはその人のところですりかえられ、正反対のものになっている。
- ③賢明であろうとしたり、なりたがったりするが、徳が最高の賢明とはわからない。
- ④報酬のために良いことをしようとするが、良いことを実行するようにはならない。

感覚的に生きる人々は、獲得すべき無限なものを、有限なものうちに和解させて、それを忘れてしまっている。こうした人々に対して、キェルケゴールは次のように問いかけている (V, s.171)。

- ①それは神罰に値するような思い上がりになるのではなからうか。
- ②和解という美しい徳に一歩近づいたとでもいうのであろうか。
- ③いつかよいことを実行するようになるのであろうか。
- ④それでも義務を果たすことは最も安定したことであろうか。

そして、これらの問いに対する返答として、

- ①確率の高そうなことを断念するという決断をしなければならぬ。
- ②和解というよき戦いは、打ち負かされたものを味方にしてしまう。
- ③よきことのためによきことを欲しなければならぬ。
- ④このとき何ごとにとらわれることなく、相手方 (=有限) と仲直りしようとする。

それでは、この講話が「その人に何の役に立つであろうか *men hvad hjalp det et Menneske*」と、四回問いかけ、次のようにその理由を述べている (V, s.172)。

- ①すべてに打ち勝つためにすべてを失わなければならない、ということを理解しない。
- ②自分で自分を救おうとするほどに、真正直にこのことを理解しようとしな。
- ③本当の勝利と敗北の関係を計算問題に置き換え、神の恵みを小貨幣にすりかえる。
- ④祈りの有益であることを、天使の言葉で語りかけたとしても理解しようとしな。

だが、およそ一つの講話によって、あるいは人間の言葉によって、他の人が永遠なものを把握したことなど、いまだかつて一度もなかったと思われる。本論文の第一章の講話『信仰における期待』でも述べたように、信仰とは意志によるものである。それは他人によって伝達可能なものではない。永遠の決断というものを他人に与えたり、他の人間から奪ったりすることは誰にもできず、また誰か他の人間にその恩恵を受けることもありえないのである。し

たがって、人はやむを得ず沈黙しなければならない。この講話では、キェルケゴールは信仰という言葉の代わりに「冒険 Vove」を用い、願いという言葉の代わりに「蓋然性 Sandsynlighed」を用いている。そして、冒険と蓋然性の関係性を次のように説明している (V, s.173)。

- ①人生は蓋然性によって見込み通りに成果をあげていたもので、冒険をしなかった。
- ②蓋然性は欺瞞であるが、冒険は人間の生涯やその人間関係に重要な意味を与える。
- ③冒険は感激の湧き出る泉であるのに、蓋然性は感激にとって不倶戴天の敵である。
- ④冒険は完全な決断をしたのに対して、蓋然性は「ただ試してみたかった」だけと言う。

こうして、蓋然性は永遠なものを追い払い、忍耐において自分の魂を勝ち得る戦いのうちに、神＝人間自身＝世界の一体を崩そうとする。キェルケゴールによれば (V, s.173)、

- ①神からは栄光を、
- ②自分自身からは自分を無に等しいものにする救いを、
- ③人類からはその条件が平等であることを、欺いている。

第一項 祈りと争い

祈りのなかで争うとは、まったく矛盾した事態のように思われる。なぜなら、祈りそのものが平和で静かな慰めをもたらすものであり、それを争いの武器として使用することができないからである。この講話においても、「祈りのなかで完全に自分を委ねているなら、その人は争ってはいない。しかし完全に自分を委ねているのでなければ、その人が祈っていることにはならない *dersom nemlig et Menneske ganske hengiver sig i Bønnen, da strider han ikke; men dersom han slet ikke hengiver sig, da beder han ikke*」(V, s.174) とキェルケゴールは述べている。つまり、「正しく祈る人 *rette Bedende*」とは、まず自分の心の奥底で神に身を委ねていることが必要条件となる。祈りが心の奥底で正しい姿勢をとっていないければ、どのような祈りも、神のもとに届くはずがない。正しくない祈りには、神は耳を傾けもしないのであり、そのような祈りが神を攻撃し、歯向かうような争いを引き起こすこともない。したがって、神に身を委ねているのなら、祈りが神に歯向かうような武器に、争うような事態を引き起こすことはないように思われる。

祈りの争いが行われていると言われるのは、どのようなことなのか。それに対するキェルケゴールの答えは「心のなかで神に身をゆだねるという関係を保つ人、確かに祈ってはいるけれども、やはり神と完全に一体化しているのではない *paa eengang bevarer et dybt og inderligt Hengivelsens Forhold til Gud, da han beder, men atter ogsaa er saaledes adskilt fra Gud, at de kunne stride*」(V, s.175) ということである。つまり人間の有限性に阻まれ、祈りのなかで神と争うことができる。だが、もし祈る人が子供のように精神的に貧弱である場合には、その祈りが神と争うことになるということはまったくない。子供は愉快なことと不愉快なことを感覚的に区別する。そして愉快なことを願い、神に思いを向

けるたびごとに、神に感謝する。他方、つらいこと、悲しいこと、不愉快なことが起こると、子供はただちに悪人の存在を思いめぐらす。たとえば、死を神のせいにするのは子供には思いも及ばない。物事には二重の意味があり、不愉快の原因が神にあるかもしれないが、それは人間が神に近づくのに役に立つ、と考えたりしない。このような子供が成長し、感覚的に生きる大人にもなると、彼が思い浮かべ考えることは外面的なことばかりである。そして物事がその人の願い通りにならなければ、やがて祈るのをやめてしまう。彼は神に反抗し、その反抗が極端にもなると、神を否定し、打ち倒してしまう。つまり、人間がいるからこそ、神も存在することができるのであって、自分の存在が何か重要な意味をもつと考える²¹⁵。その結果、このような憐れな人は、祈りのなかで争うことにはならない。

だが、すべては究極的に神の業に違いない、ということを理解しなければならない、と考える真に内面性のある人は、それぞれの祈りのなかで神と争うのである²¹⁶。キェルケゴールは、人間的な願いのために祈る人々の様子を、次のように四つに分析している（V, s.179）。

- ①或る人は自分の手中におさめてはいない良きことのために、
- ②或る人は自分に誘いかけている名誉のために、
- ③或る人は自分の愛する者を幸福にしたいと願い、
- ④或る人は愛人の傍らにいてこそ自分が幸福の絶頂にいられると考えて、祈る。

こうして、争う人が祈りを捧げているその神は人間的であり、人間のように感じる心を持ち、人間の囁きに耳を傾ける。そして人間の立場から見ると、遅すぎて、もう間に合わないかのように思われるときには、そこで実際に争いが行われる。キェルケゴールは再び、祈りのなかで争う具体的な願いを、次の八つにたとえている（V, s.179）。

- ①過去の恐ろしいことから自分が逃れていられますように。
- ②身の毛もよだつような未来を身じろぎもせず見つめていられますように。
- ③孤独にひとりだけ孤立している、という身震いをするような恐ろしさに対して祈る。
- ④目の前をふさぐ危険に対して祈る。
- ⑤願望が満たされるように祈る。
- ⑥軽率な願いを避けていられますように。
- ⑦祈っているけれども自分で全力をつくして努力できるように。
- ⑧働いているけれども祈りにすべての期待をかけられるように。

祈る人は神に身を委ねながらも、その願いがどのように役立つかを神に正しく説明し、それを神の心にせつに訴えかけ、望み通りに神を味方にできるために争う。この争いの目的は、その願いの成就にあるのではなく、実際に神を愛することができるかどうか、ということにある。だから、このように祈る人はひたすら祈るのであって、祈るのをやめようとはしない。そして、最終的には、祈る人は自分の願うものを手に入れるのである。

第二項 反復

正しく祈る人は祈りのなかで争い、その結末はどのように展開されるのか。敗北こそ勝利であるとはいかなることか。キェルケゴールは、「忍耐において魂をかち得る構造」と同じ反復構造を用いてこのことを説明している。「祈る人は祈りのなかで争う *den Bedende strider i Bønnen*」ということこそが結末であり、神が勝利を得ることによって、祈る人は敗北することで勝利をおさめ、それによって正しく祈る人になるのである。

人間の欲望や感情は雄弁であるため、自分が本質的に欲しがっているものをあぶり出すことが得意であり、そのため祈る人の願いにはいくらかの我執が含まれている。祈りのなかで争っている間、定めなくあちこちへ動揺し、さまざまなことを仕掛け、耐え忍びながらやっとのことで物事ははっきりしてくる。まさに祈りのなかの争いによって確信を得て強くなったのであり、神は祈る人の見解が正しいとは言わないが、間接的に誤解を取り除くために力を貸したのである。なぜなら、人間が心のなかの問題を見放さず、その問題をいつも変わることなく自分の心のなかで見守るのならば、確実に神のみを求めるようになるにちがいないからである。願望や世間の欲望は一時的な儚い夢であり、人間が神を求めるのならば、願望はだんだんと力を失い、遂には死に絶えてしまう。祈りのなかで争う人の状態はこのような具合である。だが、キェルケゴールによれば、人間の経験は簡単にこのことを信じない。そこで三者を例に挙げて、この事態が展開していく様子を次のように分析している（V, s.182f）。

①これは信心深い空想であると語る者の場合：

神が人間を助けないといって神を告発し、自分で自分を助けることができると言って神に反抗する。この者は、（祈りにおける）最初のことにも最後のことに気づかないほど冷淡に無関心であり、最後のことには、それを神から学ぶのでなければ、誰ひとりとして学ぶことはできないということを理解しない。

②神のなかにはいつてゆこうと努める者の場合：

この人にとって、祈りながら心のなかで神のなかにはいつてゆくことが中心問題であり、何かを求めて願うことが祈りにとって本質的なこととして、何度も繰り返して言葉に出して願うと、それだけ祈りが内面化することを理解している。

③どんな望みをも願わない者の場合：

この人の唯一の望みは、できるだけ神の近くに、そして永遠のなかにあっては完全に神のもとに留まりたいということである。もし、このように語る人がいたら、その人こそ、正しく祈る者である。

したがって、この争いの中で勝利するのは神である。祈る人は神に頼んでも、願いを直接的に満たしてもらったことはなかった。だが、祈る人は自分の願いについてこれまでとは違った理解をするようになる。祈る人自身もこれまでとは違うものとなり、自分自身についてこれまでとは違った理解をしている。この意味で祈る人もまた、敗北を通じて同じように勝利を得たのである。そして、神もこれまでとは違うものとなった。いまや神は不変であることが

学ばれ、自分自身を変えたのは、神が変わることなく人間に心配りを向けている、ということ学んだのである。キェルケゴールは、神の不変性について、次のようにたとえている（V, s.184）。

- ①すべてが過ぎ去ってしまうかのような祈る人の叫び声を聞いても変わらない。
- ②自分を助けることができず、それを快適だと思っている臆病者を見ても変わらない。
- ③一瞬の不安によってその人を痛めつける、いいかげんな悔恨の情によっても変わらない。

つまりの神の不変性²¹⁷は、願いに応じてそれにふさわしく祈ることを、ふさわしく祈るなら祈る人は勝利を得ることを、願いごとに集中させる手助けをしたのである。この勝利は敗北することによって、再び勝利を得るために、また新しい争いにまきこまれてゆく。そして、ひとつの願いに集中すればするほど、他のすべてを断念することができるのだから、そのように祈る人は神と争うことでさらに強くなり、再び神が勝利を得ることによって勝利を得るのである。

祈る人にとって、その願いの説明がわからないことの苦しさが役に立つ。なぜなら、苦しきのうちに神を求めらるのであって、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。この状態こそが、人が神を待ち望む「信仰」の場面にほかならないのである。信仰は沈黙する神から、この状態が自分にとって良いことであると理解し読みとり、いつか慰める人はやってくると信じて疑わない。そして慰める人が説明を携えてやって来たときに、すべてが一新され、自分から苦悩の衣を脱がせ、新しい心と落ち着いた精神を与えると期待している。そのためには、かなりの時間がかかるかもしれないが、キェルケゴールは妨害するものとして次の三例を挙げて説明している（V, s.187f）。

- ①人間の立場から見て確実だと思われる蓋然性を手がかりにしていること。
- ②感謝することを忘れ、自分のことを自慢げに吹聴したりすること。
- ③自分の苦悩こそ、神が愛であることに対する証明であるとみなすこと。

こうして、すべてを失ったと信じていた人にさえ、まだ多くの誘惑が残されているのである。繰り返し、祈りのなかで説明を求めて争いが行われる。この争いについても、キェルケゴールは四者の戦い方を例に挙げている（V, s.188）。

- ①自分自身に負い目があるという説明を受けたりしないために全力で戦う者
- ②自分の負い目を明確に説明してもらおうとして戦う者
- ③説明が人類全体にとって重要な意義をもち、すべての人の運命に関与するように戦う者
- ④説明によって自分ひとりだけが切り離され、選びだされることを望んで戦う者

いずれの人も、祈りのなかで自分自身と争い、自分自身に対抗する援助を求めて神に呼びかけている。祈る人の敬虔的な態度とは、次のようであるとキェルケゴールは説明している（V, s.188f）。

- ①問題を見放さず、祈ることをやめず、神を多く愛している。
- ②時代がもっとよくなるのをめざして負い目を正直に担っている。
- ③分別のある人ならくだらないというものに対して、深く感動している。

④世に関することをすべてあきらめてしまった。

祈りのなかで説明を望む者は、自分自身を神になぞらえるようにすることで、神と自分の相違を明らかにする。自分で何か意味あるものになりたいとすれば、まさにこの何かあるものこそ、無に等しいものであるということを徹底的に妨害するものとなる。祈りのなかで争う者は自分が無に等しいものとなる場合にだけ、神はその人を隈なく照らすことができる。キェルケゴールによれば、「神の光に照らされて明らかになることこそ、その人が神の姿を反映していることになる」(V, s.191)。そして「海が静かになり、深くなって、無に等しいものになると、天の姿はそのなかに沈みこむ *men naar det bliver stille og dybt, da synker Himlens Billede i dets Intet*」(V, s.190) とたとえている。このとき、祈る人は、もはや説明を要求したりしない。しかし、神に常に感謝していることから、祈ることをやめはしない。常に感謝する人こそ、正しく祈る人である。神に感謝をしなければならない理由について、キェルケゴールは「あらゆる人間は神に対する負い目を、しかも永遠にその負い目を負っている *der er altid Grund til at takke Gud, og ethvert Menneske er i Gjæld til ham, og i Gjæld for evig*」(V, s.191) と説明している。つまり、

①運がよかったのでもうまくいったというのではなく、すべては神の恵みによる、

②運命によるのではなく、すべては神の摂理による、

③偶然の気まぐれによるのではなく、すべて父の愛による、

と考えることこそ名誉であり、正しく祈る人は祈りのなかで争い、神が勝利を得るということによって、自分が敗北のうちで勝利を得るのである。

この講話は『十八箇の建徳的講話』の最後であり、その主題は最初の講話『信仰の期待』と同じ内容、つまり信仰と願いについて、祈りのなかの争いとして展開されている。したがって、『信仰の期待』と同じ「四」の構造によって構成されており、「信仰」には「冒険」が、「願い」には「蓋然性」が対応している。以下に、それぞれの構造と使用された内容について列挙する。

対の構造：講話全体の要点（争いの場としての祈り・敗北によって勝利を得る）

「三」の構造：蓋然性が奪う内面的なもの、祈る者の深化、神の不変性、

祈りを妨害するもの、神に対する負い目

「四」の構造：感覚的に生きる人々の性格、彼らへの問いかけ、冒険と蓋然性の関係

願う者の祈り、祈りのなかで争う者の例、祈る人の敬虔的態度

「八」の構造：願う者の具体的な願い

第七章 構造と展開

第一節 ロマン派の影響 —詩人バイロンとの関係について—

コペンハーゲン黄金時代の若者であったキェルケゴールはバイロン主義 (Byronism) の雰囲気の影響下にいた。1815年からデンマークの新聞誌にはジョージ＝ゴードン＝バイロン (George Gordon Byron 1788-1824) の詩が定期的に翻訳され、記事にもなっていたことを考慮すると、1813年生まれの子キェルケゴールが幼年のうちからバイロンを知り、強く意識していたと考えても不自然ではない。しかしこうした1830年代のバイロン主義は単に気取った厭世的態度ではなく、若者の感情と知的形成に訴える文学的運動でもあり、バイロン主義はデンマークロマン主義のモデルとして奉仕したのである。

同時代の多くの人々と同様に、キェルケゴールはJ.L.ハイベアのヴァイマール古典主義的な人文主義に反発し、むしろヴィクトル＝ユゴー、E.T.A.ホフマン、ハインリヒ＝ハイネとバイロンのロマン主義に傾倒していた²¹⁸。H.ヘルテルによれば、1825-70年のデンマーク文学は、バイロン主義の受容と消化の下に、闘争と動乱の時期にあった²¹⁹。おそらくキェルケゴールは理想主義的なオプチミズムが、失望、挫折や絶望といったテーマを産出する事態を目の当たりにしたことだろう。世間では、ユゴー、ハイネとバイロンが文学・哲学・宗教などの権威に反抗する、革命的な個人主義の反乱運動と見なされていた。それだけに、バイロンは同時代のデンマークにおいて熱心に読まれ、広く模倣されたのである。バイロンは「絶望の詩人 the poet of despair」²²⁰と呼ばれ、デンマーク全体にその影響を奮っていた。また模倣は単にその詩句や美的感覚に留まるものではなく、その憂愁さと懐疑をも含めて注目されたのである。

キェルケゴールの個人蔵書の競売記録『Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling』(H.P.Rohde版)には、彼が『バイロン卿全集』²²¹を所蔵していたことが記載されている。キェルケゴールがどの程度それらの巻数に目を通していたかは定かではないが、B.ライアンによれば、キェルケゴールの著作を根拠に、少なくとも『ドン・ジュアン』(Don Juan, 1819-24年)とバイロンの最初のコレクションである『懶惰の日々』(Hours of Idleness, 1807年)をいくらか読んでいたに違いない。さらに『マンフレッド』(Manfred, 1817年)と『カイン』(Cain, 1821年)から明らかに参照した箇所(VI, s.465-477やVII, s.149f)が手帳と日誌において見ついているため、これらの作品もおそらく読んでいたことだろう²²²。

キェルケゴールの蔵書には他にもデンマークバイロン主義の作品が散見される。たとえば、詩人C.ヴィンターはバイロンの詩を翻訳し、キェルケゴール蔵書の主要品目にあたる1593-96番はすべてヴィンターの作品であり、その作品は女性の官能と情熱を賛美している。またヘルテルによれば、ヴィンター作品はバイロン主義による内面的葛藤あるいは不調和と苦悩が決定的な役割を果たしており、この内面的葛藤こそがデンマークロマン主義に必要な不可欠なものであった²²³。またこの頃のデンマークにとって最も重要なバイロン主義的作品

がフレデリック＝ミュラー (Frederik Paludan-Müller) の『Dandserinden 踊り子』(1833年)であったと考えられる。この作品は単にバイロンの八行詩体 (*ottava rima*) を模倣したばかりでなく、ジュアンとヘイディの悲劇的なラブストーリーはバイロンの精神と見事に同化させている。のちにミュラーは、ケルケゴールと同様に、自身を宗教的な詩人と位置付けるようになるのだが、この最初の文学的作品はバイロンの詩形の下、高貴な貴族的ダンディズムで貫かれている。ミュラーはその後も、バイロン主義の手法に固執しつづけ、翌年の作品『Amor og Psyche アモルとプシュケー』(1834年)にも同様な作風が見られる。ケルケゴール蔵書目録の1577番は『Dandserinden』と『Amor og Psyche』が一冊に装丁された巻である。

若きケルケゴールの日記には詩人バイロンに対する早熟な熱狂ぶりが窺える。たとえば1836年の日記²²⁴には、バイロンの『マンフレッド』とゲーテの『ファスト』を並べて、マンフレッドはメフィストフェレスのいないファウストであると評価している。だが1843年には、『あれか、これか』のドン＝ジュアン論において仮名を用いながら、それまでの賛美をあっさりと退けている。そして翌年の『不安の概念』(1844年)にはバイロンの詩に対して一定の理解を示しながら、その後続く長くごちない沈黙を守った。ついには6年後(1850年)の日記²²⁵において、バイロンが人生を直的に楽しようとする美的実存者のレッテルを貼り、否定的な覚書を残すのみであった。バイロンに向けたこうした冷たい態度は、ケルケゴール自身の成熟によるものではなく、むしろバイロンの予弁法をケルケゴールが哲学的あるいは詩的な領域に持ち込もうとしたためである、と主張する研究者²²⁶もいるが、そうした主張はケルケゴールのバイロンに対する誤解と相俟って、彼の著作を表面的に準えたものであり、両者の関係性の本質についていない。

ケルケゴールはバイロンのうちに何を見いだしたのか。詩人バイロンはメランコリーなデンマーク人を反体系的な極へと導いたものは何であったか。おそらくケルケゴールはバイロンのうちに、彼が苦悩していた同種の罪と呪詛を発見したに違いない。ロマン派の精神が家族の罪と呪詛をどのように理解し、どのような予感と気分を齎したのか。呪詛を断ち切る術はいまなお未解決であり、両者は苦闘しながら異なる解決策を見いだしたのである。

ケルケゴールのバイロン受容を理解するためには、もう一人、同時代の強敵であったP.L.メラー (Peder Ludvig Møller) が関連している。ケルケゴールが亡くなった頃には、彼の蔵書にはP.L.メラーの作品が一冊しか残されていなかった(211番)。それにもかかわらず、バイロン受容に関していえばメラーは他の作家を凌ぐ、誰よりもケルケゴールに大きな影響を与えたと考えられる。より正確に言えば、メラーの文学的仕事を与えた影響より、彼のよく知られたバイロン風な人物像がケルケゴールの哲学的小説『あれか、これか』において賛美されたのである。ケルケゴールと同様、メラーも神学部の学生であったが、神学よりも哲学、美学と文学に焦点を合わせていた。機知とイロニーに富んでいたメラーは、仲間内ではおそらく唯一ケルケゴールと口論して勝てるような存在であった。高名なケルケゴール学者で翻訳家でもあるW.ローリーは、次のような描写を書き記している。

キェルケゴールは仲間内ではあまり歓迎されていなかった。彼は自身の機知と膨大な知識によって評価されていたため大目に見られていたが、仲間は彼の恐ろしいイロニーの対象になることを恐れていた。無防備で感傷的な偉人である H.C.アンデルセン Hans Christian Andersen はキェルケゴールの絶好の的であったのに対して、メラーはキェルケゴールの強打を効果的に打ち返せる唯一のメンバーだった²²⁷。

次の引用は、近年のキェルケゴール伝記作家であるガルフ (Joakim Garff) による、バイロン風なメラーを通じて、小生意気なキェルケゴールを記している。

メラーはただありのままの官能を賛美し詩作する才人 (bel esprit) であったわけではなく、詩的に表現したことを実践した良い人間 (bel homme) でもあった。メラーは言葉の上で単にプラトニック的に実践した他の者とは違い、彼は実際に物事に携わっていた。だから、彼はつねに多くの非難的であったが、それ以上に嫉妬されていた。彼は、スペインで 1,003 人の女性を抱いたドン＝ジュアンのように自慢することもなかったが、コペンハーゲンでは誰よりも人気があった。それに比べて、キェルケゴール自身と比べれば、彼は無口な態度をとりつづけた²²⁸。

貧しいコペンハーゲンの学生だったメラーにとっては、現実生活はプロレタリア的であり、そのためメラーはバイロンの精神を、より世俗的な対象の批判へと向けた。彼は、詩の限界を論理的な抽象的概念によって立証しようとする、ヘーゲル派哲学や J.L.ハイベアの批判に反対した。メラーは想像力と感情が最優先となるような文学を求めたのである。キェルケゴールが主観性や宗教的な理想主義を追求したのに対し、メラーは現実には焦点をあてた。彼らは共通の敵をもつ盟友として認めあうことがなく、互いの違いに固執し、それを乗り越えることができなかった。メラーはその荒々しい反ヘーゲル主義によって、逆にキェルケゴールの作品に「不毛な弁証法」と「体系構築」を発見したととらえ、キェルケゴールのヘーゲル弁証法に対する議論を見逃したのである。キェルケゴールの議論はしばしばヘーゲルの複雑な模倣のかたちをとるため、メラーが「体系構築」と非難したのはその点であろう。メラーはライバルの滑稽な冗談を本気にして受けとってしまったのである。たしかにキェルケゴールの著作を特定の仮名著作に注目することによって、体系的に識別することも可能であるが、その作品全体は、ある種の整合的なシステムを導入しようとすることに反対である。またキェルケゴールにとって、メラーがどのような抽象的議論を行ったとしても、彼自身の実存的決断なしには、それらは微塵の価値も持たない。キェルケゴールにとってみれば、その場で左右される感情的な実存は結局のところ、メラーは選ばないことを選んだのであり、換言すれば、彼は倫理的あるいは宗教的段階に飛躍する代わりに美的段階を選んだのである。したがって、メラーはキェルケゴールの著作において、美的段階の具体的体現者として誘惑者となって現われる。

キェルケゴールがメラーを評するところによれば、メラーはバイロンを自分自身の人生

のモデルとしてとらえ、自身の能力のすべてをかけて道徳的でも不道徳的でもない人生を送った。メラーの生涯は義務のない自由なエロテックな人生を意味しており、その典型例がバイロン自身にはかならなかった。「無口な態度」とガルフが述べたように、おそらくキェルケゴールはメラーのバイロンの態度を乱雑なすさまじさと受け取ったに違いない。そのため、『あれか、これか』と『人生行路の諸段階』に登場する誘惑者ヨハンネスという登場人物は、その原型であるドン＝ジュアンとともにバイロンの魅力を誤って伝えている。すなわち、キェルケゴールにとってバイロンの外的な最終モデルがメラーであった。キェルケゴールの想像において、メラーの人物像がバイロンの換喩として想定された理由がここにある。したがって、キェルケゴールのバイロン受容は、メラーとの関係性の次元へと引き継がれる。この関係性はすでにねじれており、コルサル事件によってバラバラに引き裂かれる。

コルサル事件の最初の攻撃はメラーの『人生行路の諸段階』への評論（1845年12月「祖国」誌上）だった。この事件のあらましを簡潔に述べれば、この評論は「クィダムの日誌」（『人生行路の諸段階』の第3部「結婚についての諸相」）をキェルケゴールの自伝として解釈するものであって、その解釈は全く不合理なものではなかった。つまりクィダムとキェルケゴールの両者は婚約破棄を行ない、情熱的、病的、内省的な若い男であり、クィダムとその婚約者の関係性は、キェルケゴールとその婚約者レギーネ＝オルセンと読み替えることができる。この評論に対して、キェルケゴールは明らかに激昂し、無謀にも悪名高いコルサルの背後にいる仮名編集者の一人がメラーであることを暴いたのである。後に『わが著作活動の視点』（1859年）において、キェルケゴールは自分の同級生について次のように語っている。

PL.メラー氏がしごく当然のことながら『誘惑の日誌』を全著作活動の中心と見たことは、心理的に注目すべき事柄であり、記録にとどめておく値打ちがある。それは『人生行路の諸段階』の中のモットーをまざまざと私に思い出させる。これこそ『誘惑者の日記』の視点に立った彼が酔っ払った（*overfaldt*）いや、落っこちた（*faldt over*）著作であった。このモットーは私の著作活動についてPL.メラー氏がかちえた美的および評論的成果を端的に記憶にとどめるにはあつらえ向きだからである。——これらの著書は鏡だ、エテ公がのぞき込めば天使が映るはずはない、と。²²⁹

誘惑者ヨハンネスとしてのメラーとバイロンの似姿を重ね合わせて考えると、この事件は部分的に、キェルケゴールがバイロンに対して態度を変えた理由を説明してくれる。だが論評はきっかけに過ぎず、中心的な争点ではなかった。論評において最も目立つ部分は、レギーネとキェルケゴールの個人的関係を侵害する箇所であり、誘惑者ヨハンネスのモデルが道徳的に墮落した人物であり、非良心的な放蕩者であり、道徳的な不快感を与えること恐れずに行動するのが常である、という点がキェルケゴールには我慢ならず、彼の憤慨を喚起させたのである。メラーとバイロンが連帯することにより、キェルケゴールのバイロンに対する熱狂は冷めていき、長い間沈黙することとなった。

第一項 呪われし血

ゲーテによれば、「あらゆる高度な生産力、重大な創意、偉大な思想は人間の力ではどうすることもできず、地上の者の支配力を超えたものである。それはデーモンにも似て、圧倒的な力をもって人を意のままに動かす。人間は自分独自の判断で行動していると信じているが、実は、無意識のうちに、それに従っている。」²³⁰とエッカーマンに述べている。人は高次の世界秩序の道具として、聖霊を通じて神の影響を受け入れるのにふさわしい器として見なされるべきである。フランス革命を経過して近代的自我に根差した新しい人間性に目覚めようとしていた社会に、バイロンはまさに申し子としてこの世に登場した。

作家を二通りに大別するならば、一方はさまざまな人間や事物を観察し、それを描写して生かすことができる者と、他方は観察する対象がつねに自己であり外向性の心的傾向を持たない者とに分かれる。「万の心を持てるシェイクスピア (myriad-minded Shakespeare)」と同じように、ゲーテはすべての人々にみずからを容易に融合させ、自己と異なる主人公を創造することができた。だがバイロンやケルケゴールは、自分以外のものにはあまり興味が持てず、ほとんどすべての場合に自分自身を題材にし、くり返して自分の肖像を描いている。観察する対象はつねに自己自身であって、それでない場合でも自己の情念や興味が強く指向している対象、たとえば女性、家族、キリスト教、民衆や自然などに限られ、本来的な意味で自己から脱することができず、いつまでも自己に縛られている。彼らはその数々の物語において自分と異なる主人公を創造することができず、人々にみずからを容易に融合させ、心の底から笑うことができなかつた。バイロンの主人公はバイロンのであり、ケルケゴールの主人公はつねにケルケゴール的であつた。『チャイルド＝ハロルドの巡礼』や『ドン＝ジュアン』の主人公たちは、まったく異なった調子で語られているのだが、それは作家の異なった激烈な二つの精神的側面をそれぞれ担わされているに過ぎないのであって、いずれもバイロンのとも言える。ケルケゴールの場合もまったく同様であつて、仮名著作と実名著作もしくは建徳的著作の区別は彼の精神の複雑さを実証しているものにほかならない。概ね1843年刊行の『あれか、これか』から1851年刊行の『金曜日の聖餐式における二つの講話』に至るまで、仮名著作と実名著作は併行して書かれており、主体性の覚醒と深化の弁証法的構造のなかを繰り返していく。

彼らが自己から脱することができず、自己にあくまでも執着していることが特徴的であるが、バイロンやケルケゴールを特に「個人の詩人」と呼ぶ場合、その執着にはつねに自己反省が伴っていることを忘れてはならない。彼らはつねに覚めている。そして目覚めていることの苦しさを知っている。彼らは呪われているのであって、絶えず目覚めながら、苦しみながら、自己から逃れることができず自己に憑かれている。彼らは彼ら自身の注目の対象をひたすら自己においたことで、自意識の詩人と呼ばれ、自意識に悩む近代人の先駆けとして、また近代的自我が最初に顕著にその姿をあらわした者として、歴史的な意義をもっている。

それではバイロンの自己はどこからやってきたのか。驚くべきことに、バイロンとケルケゴールは酷似した少年・青年時代を過ごしている²³¹。バイロンが生まれたのは1788年

1月22日、フランス革命が始まる前年である。バイロンの青春は、フランス革命からナポレオン戦争を通じてヨーロッパ全般にわたる政治的動揺のなかで過ごした。ヨーロッパ諸国のうちイギリスだけがフランス革命による直接の影響を免れたが、革新の波は抑圧された人々や感じやすい若者を強く揺さぶった。バイロンの少年時代は苦いものであった。ロンドンのホルズ街で生まれた頃には、家計はすでに窮乏に陥っており、しかも父親は家によりつかず、ときどき妻のもとに帰ってくるのは金銭をせびるためだけだった。父親はやがて一人でフランスへ渡り、1791年の夏に北仏のヴァランシエンヌ (Valenciennes) で自殺した (35歳)。

バイロンの家系には、病的なほどに激しい気質の持ち主が多く、さまざまな種類の殺人を犯した者や、自殺者が何人もでた。バイロンの大伯父 (William Byron 1722-1798) にあたる第5代バイロン卿も常識はずれの人物で、先祖から譲り受けた邸宅を荒れるにまかせ、領民に対しても横暴を振り、「邪悪殿様」(the Wicked Lord) と呼ばれていた。古く、バイロン家の先祖は11世紀にウィリアム征服王 (フランスのノルマンディー公) に従って、フランス北西部からイギリスへ渡ってきた豪族であり、その子孫のひとりジョン＝バイロン (1599-1652) はチャルズ1世の清教徒革命の戦功 (当時の騎士団長) によって男爵を授けられ貴族に列することになる。詩人バイロンの父親は第5代バイロン卿の弟の長男にあたる。第5代バイロン卿の弟 (John Byron 1723-1786) も勇猛な提督として知られていたが、彼の指揮する船が海に出ると必ず暴風雨が起くというので、やはり変わり者として「嵐のジャック」(Foul-weather Jack) の異名が与えられた。また詩人バイロンの父親自身も陸軍にはいり大尉となったのだが、無法な放蕩者で「狂気ジャック」(John "Mad Jack" Byron) と呼ばれた。狂気ジャックは22歳のとき、カーマセン侯爵夫人アミーリアを誘惑して駆落ちし、その間に生まれた娘がオーガスタ＝リー (Augusta Leigh) である。異母姉はのちの詩人バイロンに対して大きな影響を与えることとなる。

バイロン大尉は、賭博によって多額の負債を重ねていた苦境から逃れる方法として、スコットランドの貴族の娘キャサリン＝ゴードンと再婚する。このキャサリンが詩人の母である。キャサリンの生家ゴードン家も、代々凶暴な血の流れている家柄で、殺害された者、溺死した者、絞首刑に処せられた者が続出していた。バイロン大尉はキャサリンとの再婚後も素行が治らず、忽ち妻の財産を使い果たした。ヒステリックで衝動的で傲慢で常識を欠いた母親 (a woman without judgment or self-command) に育てられたバイロンは、10歳のときに大伯父がコルシカ島で戦死したため第6代バイロン卿を名乗ることとなる。バイロンは生来、片足が先天性内反足 (えび足) で足が不自由であったため、母親は興奮すると幼い彼にむかって「このびこのガキめ! (a lame brat)」と怒鳴りつけることも再三だったという。バイロンの自我は肉体的劣等感によって目覚め、劣等感がコンプレックスを激しくしてゆく悪循環に陥っていた。彼は体質的に憂鬱であり、いつも倦怠していた²³²。激しい運動をつづけても、この倦怠を追い払うことはできず、唯一激しい情熱だけが元気を取り戻す効果があった。彼の生涯にわたる数々の恋愛、情欲、嗜癖や頽廢の背景には、一貫して憂鬱と倦

怠があったと容易に想像することができる。バイロンが自分の感じている胸中の思いを、それまでのイギリス詩人たちには見いだしえなかった自然な発露をもって楽々と歌いあげることができたのは、おそらく激しい情熱を感じたいというせつぱつまった動機が根底にあったためであろう。初期の代表作品ともいふべき『チャイルド＝ハロルドの巡礼』にはこのようなロマン的感情の発露が古典主義に対してあげた勝利を示している。名門の子チャイルド＝ハロルドが、恋に破れ、歓楽に疲れ、世を厭う悲愁を胸にイギリスを離れて、ポルトガルとスペインを背景とした豁達な描写と華麗な詩想はわずか四週間のうちに七版も重ね、バイロンは「一朝目覚めたら、私の名は有名になっていた (I awoke one morning and found myself famous)」と日誌に書き残している。世間はハロルドが架空の人物ではなく、その憂愁さと多感さがそのままバイロン自身のものであると考え、いやが上にも彼自身の魅力を増していった。バイロンはその後、次々と東方の異郷を舞台とする物語詩²³³を発表し、ひたすら自己の肖像を描きつづけた。この時期、既存の社会的規制を破ろうとするロマン的感情は反社会的な悪魔的自己と相まって、バイロンの自我がすでに己において意識されてきていることを示している。だがその自意識はまだ完全ではない。彼は自分の見いだした自己の新しい魅力に酔い痴れているのであって、つねに自己を意識する自己の苦しみを十分に感じていない。バイロンはキェルケゴールと同様に、自己が自己との対決が行なわれるためには、外部的な不幸（キェルケゴールにおける大地震体験）が必要であった。つまり、自分もてはやされた社交界から追放されることが必要だった。そのときはじめて、自分の陶酔の対象であった自己が呪わしいものである、と十分に認識することができたのである。

1815年1月にバイロンはアナベラ＝ミルバンク (Anne Isabella Milbanke) と結婚をする。12月10日には娘オーガスタ＝エイダ (Augusta Ada Byron) も生まれるが、翌年1816年3月には別居している。その原因は、バイロンが結婚する前から異母姉オーガスタとの不倫関係にある。バイロンとオーガスタの関係は、他人の妻である女を姦淫したことに留まるものでなく、肉親相姦をしたということである²³⁴。異母姉オーガスタの性格は母性的で、気まぐれで、思慮のない子供らしさを持った女性であり、一定の規則や原理にしたがって行動するような妻アナベラとは真逆であった。バイロンのような性格の男には、アナベラは不適當な妻であり、オーガスタに対する情熱が罪悪であるという点がかえってバイロンの情熱をかきたて、罪の意識が情熱の激しさを生む倒錯をここで窺い知ることができる。ロンドン社交界から閉め出されたバイロンは、1816年4月に妻アナベラと離婚が正式に成立し、その月末にはイギリスを離れ、二度と故国の土を踏むことがなかった。

バイロンは自分自身の拙い性を嘆いた。その原因として、幼少のことから自分自身を虜にし、世間を渡っていくうちに染み込んでしまった習癖があげられるだろう。あるいは倦怠の情にせめたてられて新たな世界に逃げ出したくなつたと説明することもできよう。だが、重要なことは、バイロンにとって自我はもはや陶酔の対象ではなくなつた。それはかぎりなく呪われたもので、自分の自我に強く抵抗し、それを押しつぶしかねない社会の存在を身にしみて知つたのである。詩劇『マンフレッド』の主題は、自我の意識を呪わしく感じながら、

最後までこの自我のみを楯として、すべての権威に屈服しようとしなない英雄的なバイロンの姿がみられる。

「マンフレッドへの呪い」²³⁵（一幕一場）

Shall my soul be upon thine,	わが魂は、おまえのうえにおりて
With a power and with a sign.	呪術と呪文とをもって囚える。
Though thy slumber may be deep,	おまえの眠りは、深くあっても
Yet thy spirit shall not sleep;	おまえの魂は、ねむることもなく
There are shades which will not vanish,	消えぬ闇はうちただよい
There are thoughts thou canst not banish;	払い得ぬ思念はまつわる
By a power to thee unknown,	おまえの知らぬ力のために
Thou canst never be alone;	おまえは、独りを守ることもできない
Thou art wrapt as with a shroud,	屍衣に巻かれるようにおまえは巻きつかれている
Thou art gather'd in a cloud;	雲のなかに、おまえはとざされている
And forever shalt thou dwell	かくて、とこしえに
In the spirit of this spell.	この呪いのうちに、おまえはあらねばならぬ。

このような不幸をもたらした自己というものを改めて検討し、バイロンははじめて自己に対して十分に意識的に対峙し、自我を分析して表現するにいたったのである。

続いて『ドン＝ジュアン』に着手したのは、1818年ヴェニスにおいてである。バイロンの『ドン＝ジュアン』は伝説上の好色人物ドン＝ファン（スペイン語読み）の性格とは関係がない。スペインの名門の生まれである点と、異性に対して著しく弱いという点を除けば、ほとんど共通の性格と行動をもっていない。ドン＝ジュアンもチャイルド＝ハロルドも、バイロンが自分の感情や思想をおもうがままに吐露するきっかけとして設定されたものであって、この点はキェルケゴールの仮名著作と事情が似ている。チャイルド＝ハロルドは成長期のバイロンの悲傷が担わされており、ロマン主義の新しい人間像を齎したが、ドン＝ジュアンはまさしくこの青春期の自己の肖像をパロディ化したものにほかならない。『ドン＝ジュアン』が出版されたのは1819年、バイロン31歳のときであり、この間の歳月は彼に苦い経験を味わわせ、これまでの自我の怨みから解き放たれた経験が発現されており、社会の偽善に対する痛烈な諷刺を主題としている。その作風は、自らの精神構造の特殊性を反省の中に投げ入れて冷静に対象化するキェルケゴールとも似ている。バイロンもキェルケゴールも、もともとユーモアを縦横に駆使するユーモリストとしての側面があるが、それを逆説的な仕方で人生を喜劇的に見ることによって、諧謔を自由に吐露したのである。バイロンと言えば、情熱的な、感傷的な面だけが強調されがちだが、彼には冷徹な諷刺を好む反面があり、『ドン＝ジュアン』はその総仕上げともいえるべき諷刺詩である。

「ドン＝ジュアン第3篇」IX²³⁶

All tragedies are finish'd by a death,	あらゆる悲劇は、死をもって幕を閉じ
All comedies are ended by a marriage;	あらゆる喜劇は、結婚とともに終わる。

The future states of both are left to faith, For authors fear description might disparage	そののちのことは、ともに、信仰によるが 作者たちも、その後のことは、悪口はいわぬ ことにするのは
The worlds to come of both, or fall beneath, And then both worlds would punish their miscarriage; So leaving each their priest and prayer-book ready,	もしも、しくじれば、 ともにひどく責められるからだ。 それで、二つとも、坊さんか祈祷書かに任せ ておき
They say no more of Death or of the Lady.	死とか、奥方とかのことは、いっさい語らぬ ことにする。

したがって、ロマンチズムとリアリズムを無関係な精神態度と見なすことは誤りであろう。ロマンチックな憧憬が、現実によって裏切られるところに、リアリズムは生まれる。おそらくバイロンやキェルケゴールのような感受性の強い人間においては、この憧憬と絶望との繰り返しはとりわけ強烈であったに違いない。それが精神の激動をくぐり抜いた後に、自分と世界とを含む美醜・善悪等のあらゆる要素を一步離れて見るだけの余裕に達し、その立場から憂鬱の文学の執筆に従ったのである。両者の全作品の基調には、根本的な罪と神の本質についての反省と、欺瞞に対する嫌悪、寛大な心情と、呪いに立ち向かう男性的勇気が見られる。

第二項 弁証法

沈黙は 1836 年に始まり 1850 年に終わったことを考慮すると（仮名著作におけるバイロンについての言及を除いて）、特に 1836 年から、メラーが『人生行路の諸段階』に対する酷評を出版し事件を誘発させるまでの、1845 年 12 月 22 日に至るまでの期間が重要である。この期間において、奇妙なことに、キェルケゴールは少なくとも一度は自分の日誌でバイロンについて触れる決定的な機会があったにもかかわらず、それを拒否している。1845 年の日付のない日誌には次のように書かれている。

トムセン（Grimur Thomsen）は知識豊かな人物である；そのことは彼の論文でみられる多数の引用文献から明らかである。しかもその論文には、より多くの本、たとえば『おそれとおののき』、『不安の概念』、『あれか、これか』を引用せずに暗示している。

この記帳における論文は、トムセンのバイロンに関する論文であって、キェルケゴールの日誌における明白な人物省略は彼自身の関心事を密告し、当時バイロンについて神経質に執着していたと結論づけられる。コルサル事件の年（1846 年）の暮れまで、キェルケゴールのメラーに対する純粋な思い、すなわちメラーはキェルケゴール自身が熱望していた美的実存者であったことを考えると、それまでのキェルケゴールのバイロンに対する沈黙を十分に正

当化することができない。この日誌では、キルケゴールは自分自身の作品がトムセンによって私用されたことをほのめかしているが、そのことによって無意識にバイロンの詩風について、彼が苦闘しなければならぬ詩的先人について言及しているのである。換言すれば、『あれか、これか』、『おそれとおののき』、『不安の概念』を用いたバイロンへの議論のうちには、キルケゴール思想のバイロンの予弁法を証明するものがある。このバイロン影響の不安がキルケゴールに沈黙を守らせ、論文の主題を述べなかつた理由である。

キルケゴールがいかにバイロンから多大な恩義を受けていたか、キルケゴール思想を先取りしていると思われる『ドン＝ジュアン』の二句を紹介する。

「ドン＝ジュアン第1篇」CXVI

Oh Plato, Plato, you have paved the way	おおプラトン、プラトンよ、あなたによって道は舗装され
With your confounded fantasies to more	多くの混乱した夢想によって
Immoral conduct by the fancied sway	想像上の統治によって不道徳をおこない
Your system feigns o'er the controlless core	あなたの体系は制御できない核心をでっちあげた
Of human hearts than all the long array	人間の感情が、すべての退屈な配置よりも
Of poets and romancers. You're a bore,	詩人と空想家によって。あなたは退屈である
A charlatan, a coxcomb, and have been	ペテン師か、愚か者か、あるいは
At best no better than a go between.	せいぜいその間の者である。

この語り手はプラトンとソクラテス思想の哲学的体系化を切開し分けている。ソクラテスは実存的アプローチにおいて、キルケゴールにとって哲学的英雄であることを忘れてはならない。キルケゴールが抽象と体系に対して、実存とイロニーを優先させたのと同様に、『ドン＝ジュアン』の語り手もプラトンの体系化に対して、偉大なるソクラテスを支持している。

「ドン＝ジュアン第14篇」I

One System eats another up, and this	一つの体系が別のものを食い荒らすように
Much as old Saturn ate his progeny,	サートゥルヌスが自分自身の子供を食べたように
For when his pious consort gave him stones	彼の信心ぶつた妻が彼に石ころを与えたとき
In lieu of sons, of these he made no bones.	横たわる息子たちを残らず平らげてしまった。
But System doth reverse the Titan's breakfast	しかしシステムはタイタンの朝食を保有している
And eats her parents, albeit the digestion	そして親を食べ、たとえ消化が難しくとも
Is difficult. Pray tell me, can you make fast	祈りよ、私に教えよ、揺るがないことがあるのだろうか
After due search your faith to any question.	自分の信仰を十分に探し求めたあとで

この四行詩は、一つの体系がその後のより大きな体系によって消費されるさま、つまりヘーゲルの世界精神における正・反・合の歴史的弁証法を暗示している。語り手が体系を“System”と大文字で書いている点は注目に値する。それはまるで、ヘーゲル哲学が画一的な一枚岩で

あることを連想させ、バイロンが人類に根付いた永続的問題に答えることを要求したように、キェルケゴールもまた、ヘーゲルとその体系に侵食されたデンマーク黄金時代に対して、理性に対抗して信仰の重要性を主張した。バイロンはヘーゲル哲学に影響された直接的な証拠は存在しない。

バイロンは、キェルケゴールの苦悩に満ちた美的な人物像を具体化した存在であり、『あれか、これか』第一部の誘惑者にして並外れた人物であり、メランコリーなデンマーク人を反体系的な極へと導いた。『あれか、これか』の誘惑者像には実際に書いた最終草案から削除された文章がある。

主人公は吸血鬼の一種かのように横切って登場し、街道の影のうちに住み、街の人混みの中を素早く出入りし、その眠らない瞳は警戒することを忘れない²³⁷。

キェルケゴールがこの文章を削除したのは、この文の不正確さによるものではなく、むしろあまりにも明白だったからと推測される。つまり、誘惑者の吸血鬼性(vampirism)は潜在的に前景化されており明確に述べる必要もなかったのだが、それ以上に自分自身の産婆術あるいは間接的伝達を誇っていた彼は、吸血鬼がバイロンの人物像、すなわち自分自身を思い起こさせることを畏れたのである。ロマン派の精神と家族が抱えていた呪詛観が混じり合い、バイロン主義とキェルケゴール思想は生み出された。おそらくキェルケゴールはバイロンのうちに、彼が苦悩していた同種の罪と呪詛を発見したに違いない。彼らは、まるで吸血鬼のように生きながらにして死ななければならなかった。キェルケゴールにおける予感と気分の解釈は家族の呪詛観が中核をなしており、それを血族の運命的必然性と対応させ、バイロン主義と吸血鬼性の不可分な関係を理解していたに違いない。バイロンの母キャサリンとキェルケゴールの父ミカエルの厳しい教育、バイロンの異母姉オーガスタ＝リーとの叶わぬ愛、キェルケゴールの婚約者レギーネ＝オルセンとの婚約破棄、両家のもつ呪詛観、これらの同型的な主題は将来の研究において考慮すべき事象である。

第二節 『十八箇の建德的講話』の構造

これまでに分析してきた、『十八箇の建德的講話』における各構造を以下の表にまとめて考察する。また、本節では各講話の題名を次のように略記する。たとえば、43-2-1:『二つの建德的講話』(1843年)の第一講話『信仰の期待』、44-4-4:『四つの建德的講話』(1844年)の第四講話『正しく祈る人は祈りのなかで争い、勝利を得る』等々。各構造の下には、その構造の特徴を記した。

各構造	肯定的なもの	否定的なもの
<p>対</p> <p>ペテロの聖句(二つの訓戒)による分析、</p> <p>対照・対比・並列な関係性</p>	<p>愛による刻印(43-3-2)</p> <p>ヨハネの言葉にあったもの(気遣いと喜び), ヨハネの宣告とイエスの言葉(44-3-3)</p> <p>最高のこと=何もできないこと、第一の姿と第二の姿、いっそう深い自己と第一の自己の選択、神の偉大さと知恵、神を知ることとその結果(44-4-1)</p> <p>争いの場としての祈り・敗北によって勝利を得る(44-4-4)</p>	<p>愛から自らを閉め出す者、愛に気遣う状態(43-3-2)</p> <p>認識を獲得するだけの忍耐(二例)(43-4-4)</p> <p>主人と奴隷のたとえ(44-3-3)</p> <p>いっそう深い自己と第一の自己の共通な秘密、第一の自己への呼びかけ(貧しさ・無力さ)、惨めな者の哀れさ・複雑さ(44-4-1)</p> <p>優れた素質も持つ場合・素質が乏しい場合の比較(44-4-3)</p>
<p>三</p> <p>内面的なものとの関係性</p> <p>主に内面的な戦いが表現されている。</p> <p>肯定的なもの: 愛・賞賛・期待・確信・決断・力・抵抗</p> <p>否定的なもの: 罪・知識・喪失・性急さ・肉中の</p>	<p>若者・心痛める者・経験を積んだ者の分析(43-2-1)</p> <p>心に愛が住まうとき、罪に対する愛の優位性、罪に打ち勝つ愛(43-3-1)</p> <p>愛は多くの罪を見つけ出す、<罪ある女>における愛の働き(43-3-2)</p> <p>パウロが携えていたもの、世界についての人間の知識、パウロの証言、内面性における人間の意義、三者の例:(懸念あり)、逆境における者・傷つける者・誘惑という苦難の中で試された者(懸念あり)(43-3-3)</p> <p>忠実な随行者ヨブ、ヨブの言葉を熟考する意義(43-4-1)</p> <p>内面的に熟考する価値のあるもの(43-4-2)</p> <p>神の平等とは何か、神の平等の対象、イエスに救われた盲人へ賞賛(43-4-3)</p> <p>魂を勝ち得ること、魂の再帰性(世界・神・人間)(43-4-4)</p> <p>永遠なもの=神=人間自身との絆(44-2-1)</p> <p>アンナの期待に満ちた様子、永遠なもの</p>	<p>ユダヤ教の愛、吝嗇・嫉妬・憎しみが心に住まうとき(43-3-1)</p> <p>世間の罪の裁き(43-3-2)</p> <p>世界についての単なる知識、人間的証言、三者の例:(懸念なし)、逆境における者・傷つける者・誘惑という苦難の中で試された者(懸念なし)(43-3-3)</p> <p>もしヨブに行いが伴われないなら、喪失の瞬間を迎える者たち、喪失した理由(43-4-1)</p> <p>疑いより「もっと悪いもの」(43-4-2)</p> <p>上からの賜物であることを忘れた行い(43-4-3)</p> <p>魂の非本来的な所有者、性急さによる誘惑(43-4-4)</p> <p>恐るべきものが仕掛ける罠(44-2-1)</p> <p>期待を選ぶことを知らない者、墮落させる期待、時間的なものの期待(44-2-2)</p> <p>若い日の追憶に反対する人々の事情(44-3-1)</p> <p>自己自身と争う者の内面的展開、第一の自己が克服すべき内面性(44-4-1)</p> <p>肉中の刺に苦悩するパウロ、パウロが</p>

<p>刺・臆病・蓋然性</p>	<p>の期待、忍耐と期待の紐帯(44-2-2) 若者に語りかける訓戒、若者と造り主の関係(44-3-1) 時間の治癒能力、神の恵みへの確信、神の恵みへ深化する過程(44-4-1) 内面的な働きかけとその働きかけた結果(44-4-2) 謙虚に告白する決断、真に偉大で崇高なことを受け取る力と持つべき力、誘惑に対する抵抗(44-4-3) 祈る者の深化、神の不変性、神に対する負い目(44-4-4)</p>	<p>悔いていた内容、至福に対する心の痛み(44-4-2) 行動を伴わない決断、軽蔑すべきものとしての臆病、偽りの誇りが望むもの、臆病の欺瞞的な策略・問いかけ、沈黙の亡失による誘惑(44-4-3) 蓋然性が奪う内面的なもの、祈りを妨害するもの(44-4-4)</p>
<p>四 「信仰のかたち」対「願いのかたち」 肯定的なもの：被造物の初穂・永遠の至福の期待・内なる喜び・神の臨在・真に偉大で崇高なもの 否定的なもの：経験的推論・性急さ・欺瞞・世俗的</p>	<p>途方にくれた男の各段階、信仰としての「一つ」(43-2-1) 被造物の初穂が理想的である理由(43-4-2) 絶えることのない期待、期待の永遠なものへの参与、期待の証人(44-2-2) 主観的真理の性格、伝道者の言葉の意味、共に喜ぶ者としての言葉、若い日の追憶の働き(44-3-1) 天の至福に気遣う人々がもっているもの、天の至福にふさわしくなること、「永遠の至福の期待」のみによって慰められる者(44-3-2) ヨハネの特徴・内なる喜び・隠しきれなかった喜び・イエスの来臨に対する喜び・獲得した分別、ヨハネから学ぶもの、絶えず目を向けることで理解できるもの(44-3-3) 神の必要性を理解すること、耐えることとは何か、神が臨在していること、自分の存在を無に等しいものにする こと、自身を知ると同時に神を知る(44-4-1) 真に偉大で崇高なものの沈黙</p>	<p>経験的推論とその働き(43-2-1) 忍耐を欺く性急さ(43-4-4) 多種多様な奮闘、魂が失われる事態、幻想や欺瞞などに願いを託している状態(44-2-1) 世俗的なものの期待、外面的に語れる期待(44-2-2) 年をとった者の問いかけと答え、若者が造り主を忘れる事態(44-3-1) パウロに対する経験の推論(44-3-2) ヨハネの事業の廃棄、ヨハネの言葉を理解しない者の特徴、ヨハネに似ている可能性のあるもの(44-3-3) 世間の関心とその対象、欺瞞的なものの代表例、世間における人々の生活(44-4-1) 危険が潜む場所(入れ子構造)(44-4-3) 感覚的に生きる人々の性格、彼らへの問いかけ、願う者の祈り(44-4-4)</p>

<p>なものの期待・危険が潜む場所</p>	<p>(44-4-3) 冒険と蓋然性の関係、祈りのなかで争う者の例、祈る人の敬虔的態度 (44-4-4)</p>	
<p>五 キリスト教の愛 対 その敵(復讐・知性・焦燥・経験・人生の試練・外面的な苦悩など)</p>	<p>キリスト教の愛、愛の役割、愛は耐える (43-3-1) 永遠に至福は神の恩寵によってのみ受け取る、パウロの目標と基準、「永遠の至福」に気遣う人々、パウロの実際の姿 (44-3-2) 苦悩の覚悟を自分で究める、肉中の刺に苛む過程 (44-4-2) 誇りの最初の飛躍(挫折)、臆病に対する自己吟味、大域的視点から見た決断 (44-4-3)</p>	<p>復讐の甘美さ、愛を理解しない知性 (43-3-1) 愛の苦しみにおいて獲得されるもの (43-3-2) 焦燥に焼かれている状態、焦燥の性格と装い (44-2-1) 「永遠の至福」という言葉の使用状況、受け取り方で差異が生じる、「永遠の至福」で除外される人々、経験の術、消滅する時間的なもの (44-3-2) 人生の試練を自分で究める、世俗的知性、外面的苦悩とその慰め、外面性が内面性へ届かない例 (44-4-2) 決断が憤ること、局所的視点から見た決断 (44-4-3)</p>
<p>六 「三」の構造と対比的関係にある。 主に内面性に基づく外面的なものの戦いが表現されている。</p>	<p>ヤコブの言葉が駄弁でないことに対する問いかけ、内面性に基づく神への感謝のあらわれ (43-2-2) 聞くに早く・怒るに遅く・素直に受け入れる (43-4-2) 魂を熟慮する困難さ (44-2-1) あらゆる時代を代表するアンナの期待 (44-2-2) 伝道者が携えているもの (44-3-1)</p>	<p>漠然と日々を送っている人々の様子 (43-2-2) 疑いからの問いかけ、疑いが示す絶望的状况、疑いによるヤコブの偽姿 (43-4-2) 期待がすぐに忘れられてしまう事態、「たぶん」という言葉の効能、出来事を経験しなかった者が理解できないこと (44-2-2) 人間を造り主から引き離す外面的なもの (44-3-1) 横道を歩む者の向かう先、世間の喜び (44-3-3) 人間から外面的なものを取り去る、心の中で育てている外面的なものへの誘惑 (44-4-1)</p>

七 愛の外面的な課題とその姿	愛の外面的な課題 (43-3-1) この講話の読者、魂の強き者の姿 (44-2-1) 「永遠の至福」を導きとする者の姿 (44-3-2)	異邦人の愛 (43-3-1) 魂に無思慮な者の姿、恐るべきものを発見した者の姿 (44-2-1)
八 愛以外のものの外面的様子	被造物の初穂の理想的状態 (43-4-2) 忍耐が忍耐強く待っている様子 (43-4-4) 決断の外面的指針 (44-4-3)	願う者の具体的な願い (44-4-4)
九 実践	ヤコブの言葉の効能 (43-2-2)	感謝を捧げて実践したのかという問いかけ (43-2-2)、
十 知識・苦悩	救いとなる疑い (43-4-2)	真ならざる疑い (43-4-2) 世間で見られる苦悩の具体例 (44-4-2)
十七	愛についての換喩 (43-3-1)	

換言：

各構造	肯定的なもの	否定的なもの
三	ヨブという教師像 (43-4-1)	
四	信仰の換言 (43-2-1) 若い日の造り主の換言 (44-3-1) 「永遠の至福」の換言 (44-3-2)	
五	ペテロの言葉の換言 (43-3-1)	パウロの人物像 (43-3-3)
六	ヤコブの言葉の換言 (43-2-2) 愛の一般的な換言 (43-3-1)	
八	忍耐の換言 (43-4-4)	
九		ヨハネの言葉の換言 (44-3-3)

聖句の分析や段落構成の個数：

各構造	
対	ペテロの聖句の訓戒数 (43-3-2)、ヨハネはこのようであった (二段落) (44-3-3)
三	<主は与え、主は取り去り給う、主の御名はほむべきかな>の分析 (43-4-1)
四	勝利への期待 (四段落) (43-2-1)、忍耐をかり得る (四段落) (43-4-4) いっそう深い自己から第二の自己までの深化 (四段落) (44-4-1)
六	ヤコブの言葉の分析 (六段落) (43-2-2)
七	愛の分析 (七段落) (43-3-1)

その他の構造：

①「対比」を強調した構造

- 世間の罪の裁きに「三」の構造 — 愛の罪の裁きに「四」の構造 (43-3-2)
- ヨブに「三」の構造 — ヨブの言葉を拒絶する者・理解する者に「四」の構造 (43-4-1)
- 既出の人々に「七」の構造 — 死はより多くの者に該当するから「八」の構造 (44-2-1)
- 「ヨハネは謙虚に自己を否定しながらそう述べた」に「三」の構造 —
- 「誠実な喜びをもってヨハネはあの言葉を述べた」に「四」の構造 (44-3-3)

②議論の展開としての構造

- 「三」→「四」→「六」→「八」→「十」(疑いから被造物の初穂へ) (43-4-2)
- 「七」→「六」→「五」→「四」→「三」(外面から内面への深化) (44-2-1)

③番号の割り当てを用いた構造 (43-4-3)

「二」＝「受け取ることをするしかない者」を、「四」＝「与えることをなしうる者」を、「三」＝「神」の番号として割り当てており、それぞれには「二つ」の要求、「四つ」の要求とそれに合わせた贈物と感謝の状況を四通りに分析、また「三」には、『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』の三つの講話を繋げる役割がある。つまり、『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』の

- (一)：『二つの建徳的講話』第二講話には「六」の構造、
- (二)：『四つの建徳的講話』第二講話には「六」と「三」の構造、
- (三)：『四つの建徳的講話』第三講話には「三」の構造、が対応している。

各講話の主軸：

講話	43-2-1	43-2-2	43-3-1	43-3-2	43-3-3	43-4-1	43-4-2	43-4-3	43-4-4
構造	4	6	5	2, 3	3	3	6, 3	3	3
講話	44-2-1	44-2-2	44-3-1	44-3-2	44-3-3	44-4-1	44-4-2	44-4-3	44-4-4
構造	3	4	4	4, 5	2, 4	4	5	3, 5	4

各構造の役割と指標は上表ですすでに述べたが、『十八箇の建徳的講話』全体には、マランチュックの三種のパースペクティブと同型的な構造を導入することができる²³⁸。つまり、質的に異なりながら絶えず一つの統合を構成する、キェルケゴールの仮名著作と建徳的著作の関係は、『十八箇の建徳的講話』のうちにもあてはまる。ただし、ここでは「いかにして真のキリスト者となるのか」という問いに、聖書の聖句を生き生きとした意味において議論が展開されている。『十八箇の建徳的講話』には、①「広さのパースペクティブ *Bredde perspektiv*」、②「長さのパースペクティブ *Længde perspektiv*」と③「深さのパースペク

タイプ *Dybbe perspektiv*」が存在し、「肉体と魂」、「時間と永遠」などの対概念と同様に、「肯定的なもの」と「否定的なもの」が人間内部に質的な矛盾関係を示しながら同居しており、「広さのパースペクティブ」すなわち並立的な同時存在として平面的な広がりを形成している。実存する主体はこの他にも、「内面的なもの」と「外面的なもの」という位相をもち、併せて二つの位相で張られる空間によって位置づけられる。したがって、この統合を構成する二つの異質な契機の関係は単なる並立関係ではなく、上位と下位の質的差異を前提にもち、したがって一方が他方よりも強調され、主体がより高い次元を目指して前進発展してゆく観点が「長さのパースペクティブ」と「深さのパースペクティブ」である。いずれも肯定的かつ内面的の途を目指しているが、「長さのパースペクティブ」は思索者＝世界＝神との交わりにおいて、「深さのパースペクティブ」は思索者が自らの内面において、思索者＝永遠なもの＝神という関係性を目指すことが特徴である。ケルケゴールはこの三つのパースペクティブを用いて、「三」の構造には内面的な戦いを、「四」の構造には信仰と願いを、「五」の構造にはキリスト教の愛とその葛藤を、「六」の構造には外面的戦いを、声の文化に基づく決まり文句的用法を用いて統合している。

第三節 ケルケゴールの信仰理解

第一項 「病」としての絶望と「死」としての絶望

『十八箇の建徳的講話』を考察するうえで欠かせない重要な根本的カテゴリーの一つには、「反復」という運動がある。中里によれば、反復とは真理が「そのつど繰り返し体験することによってしか理解されず体現されもしない」²³⁹ということである。本論文においては、それは「神の愛と人間の愛」、「忍耐と魂」、「臆病と決断」、「祈りと争い」等々の運動として分析してきた。反復とは単なる自然現象としての生命の営みでもなければ、日常生活における習慣性のことでもない。自らの内面において死し、世に死に、キリスト教にあって「新たに生まれる」ということである。したがって、反復は決断による飛躍と超越に関わるべきことであり、永遠なものが時間的なもののうちで「瞬間 *Øieblikket*」として生まれる、永遠と時間との総合的な運動である。ケルケゴールはこの議論を何度もかたちを変え、さまざまな著作に記しているが、とりわけ『死に至る病 *Sygdommen til Døden*』においてその議論は明確に分析されている。『死に至る病』は信仰の本質を徹底して追及した書であり、キリスト教的な教化 (*Opbyggelse*) と覚醒 (*Opvækkelse*) を目的としている。そのためケルケゴールが言うように「誰もがこの講話に付いてくるだけの前提が備わっているわけではない」(XI, s.133)²⁴⁰。その前提とは、「厳密 *Streng*」であるために、哲学的、論理的な思考が必要であり、「教化的 *opbyggelig*」であるために、キリスト教信仰に基づいているのである。ここで語られている問題の本質は、宗教と学問あるいは信仰と理性の間の「飛躍 *Spring*」であって、学問の論理性を超えて、すべての人に開かれた課題である。

同書は絶望 (Fortvivelse) について論じているが、その主役はいつでも背後に隠れた信仰の存在にある。第一部の冒頭に「人間は精神である **Mennesket er Aand**」と述べられているように、キェルケゴールによれば、人間は精神であり、精神は単にあるのではなく、神の下の精神になることによってあるのだという考え方が貫かれている。したがって絶望をとらえることは、自己をとらえることであると同時に、それは自己自身が神の下におかれた状況をとらえることである。そこからして、人間が絶望しているとすれば、絶望から救い出すことができるのは、神によって与えられる信仰のみが成せる業であって、人間自らそれを取り除くことはできない。人間が絶望にとどまるかぎり、そこから脱出する道はなく、絶望を超える道があったとしても、それは絶望が深化する過程のほかには考えられない。これが絶望の弁証法であり、「絶望している」ということは、かつて「絶望していた」ことであり、これからも「絶望しつづける」ということである。人間は永遠なもの (Evlige) に関係することから、絶望のあらゆる瞬間ごとに、可能性として帰せられるのである。

この論理は緒論におけるラザロがイエスによって死人の中から蘇る場面²⁴¹においてすでに見られる。キェルケゴールは「ラザロが死人の中から蘇らせられたがゆえに、そのためにこの病は死に至らないといいうるのではなく、イエスがそこにいることから、この病は死に至らないのである」²⁴² (XI, s.133) と説明する。このことは、イエスの言葉<私は復活であり命である。私を信じる者は死んでも生きる。生きて私を信じる者は永久に死なぬ>²⁴³という聖句に基づいており、信仰のかたちが示されている。したがって「死に至る病」における「死」は、復活であり命である「神の命」の対極に見出さなければならない。同書は「絶望」を全面的に押し出すことによって、転倒したかたちで信仰を追求しようとしているのである。人間的な「病」(生物学的な死など)は偶発的で時間的なものであり、けっして死への移行過程ではないのに対して、神でなければ既に改善不可能な「病」は、その各段階において既に「死」が臨在しているのであり、いわば「病」は「死」によって貫かれているのである。したがって、『死に至る病』における「絶望」という言葉には二つの状態が描かれている。「病」としての「絶望」はキリスト教的には「罪を犯している」あるいは「罪のうちにある」ことを意味し、「死」としての「絶望」はまさに「病」の終着点ということである。こうして「死に至る病」における「病」とは、「死が最後であり最後が死であるような病」(XI, s.148) でなければならない。

第二項 罪と信念

それでは、自己がいかにして絶望の段階に達するのか。キェルケゴールは「関係 Forhold」という単語を巧みに使用することによって、自己とは単なる物質の集合体とする対象的あるいは客観的な見方を否定することからはじめる。自己を他の存在者と並ぶ客観的な存在者ではなく、神との「関係」としてとらえようとしたのである。「関係」とは、心と身体の意味する身心関係だけではなく、その身心関係を措定した絶対者、つまり神との関係であ

る。この関係のうちには、「関係がそれ自身にかかわる」と述べ、「自己自身にかかわる関係、すなわち自己は、自分で自分を置いたのであるか、それとも他者によって置かれたのであるか、そのいずれかでなければならない」(XI, s.144) と二者択一を迫る。もし人間が自己で自分を置いたものであるとすれば、その場合には、絶望して自己自身であろうと欲せず、自己自身から逃れようと欲するばかりであろう。仮に絶望して自己自身であろうと欲する形態があるとすれば、つまり絶望して平衡ないし平安な状態でありうることは、他者つまり神に対する嫌悪あるいは反発によってもたらされた消極的な措定にすぎない。この形態のうち、反発によって絶望者は神との関係をすでに見抜いているのである。したがって、この形態は神への反逆であって、単に絶望の一種であるというよりは、むしろ反対にあらゆる絶望が結局そこへ解消し帰着するところのものである (XI, s.144)。反発には強い我執 (Trods) が成立しており、世界におけるあらゆるものをわがものにしようとする愛着あるいは嫌悪が現れており、キリスト教的に言えば、生きてもなければ、死んでもいないのである。しかしながら、反発する絶望者の自己は、自分自身を完全に充足させることはできない。なぜなら、永遠なものはいつでも戻ってくる (XI, s.147) ため、神への反発は、そのつど選択しなければならないのであり、「病」としての絶望、すなわち神に対する反逆の強さは、その弁証法的な反作用として、逆に人間の信念の強さを映し出すものだからである。

「病」としての絶望は、罪と信念が無限に下降する無限の螺旋構造を形成し、「死」としての絶望が訪れたとき、自己は無限に強くなるとともに、罪は無限にその度を強める。このとき「神の前」という意識は全く無いと言わなければならない。なぜなら、絶望して神を意識できることは、後述するように、信仰に与ることを意味するからである。「病」としての絶望は消極的・受動的な形態であり、いつでも神を意識する可能性が残されているのに対し、「死」としての絶望は積極的・能動的な形態であり、神の恩寵によってのみ神との関係を回復する機会が残されていない。したがって有限な人間は、その者に信仰が与えられた場合を除けば、絶望の生成の途中段階にあって、罪の螺旋構造へと展開されている。その過程において、人間は神の下に措定された自己になるべくして、一人ひとりが「あれか、これか」の決断の前に立たされている。こうして、人間は時間的に無限に長い助走距離を与えられているのであって、その間に自分自身の有限性を飛び越えようとする意欲に駆り立てられる。しかしほとんどの場合、その跳躍は有限性のうちに失敗し、やがて絶望へと突き進むようになる。

この過程をキェルケゴールは詳細に分析している。人間が罪と信念のいずれかを選択する瞬間、自由の概念は善と悪を選択する能力であって、決断しないままに放っておくことは許されない。そこで悪を選択した場合、旧約聖書の樂園追放に代表されるように、罪を犯すことになる。逆に、善を選択することは神に対する信念 (本質的にはそれは神への愛である) を示すことにほかならない。しかし永遠なものはいつでも再び戻ってくるので、この選択はあらゆる瞬間においてなされなければならない。有限な人間にとって、新たな強い信念はより重い罪を犯す可能性を秘めている。また、すべての罪が「神の前」で行われることから、

いかなる罪の段階にあっても、罪に踏み留まることは許されない。罪に留まることは新たな罪であり、罪はいよいよ人間を絶望へと引きずり込もうとする。信念深い人間はますます罪深い自分自身を悟り、神から離隔していることを認め、絶望の深淵が開いてくるのを見いだす。悪魔的な囁きはかつてないほど強くなり、信念深い者を誘惑に駆り立てる。「神の前」に立たされているという意識を利用して、罪はかつてないほどに積極的なものとなり、罪はいよいよ悪魔的なものへと変貌するのである。

悪魔の本質は神に対する絶対的否定の継続と一貫性である。キェルケゴールによれば、悪魔の絶望は最も度の強い絶望である。なぜなら悪魔はまったくの精神であり、そのかぎりにおいて絶対の意識であり、一点の曖昧さもなく、酌量の余地がないからである。それゆえに悪魔の絶望は絶対の傲慢である (XI, s.144)。そこでは知性の断念と罪の積極性は、その行くところまで行きつかせるしかない。キェルケゴールはこの深化の過程、つまり罪の継続の過程を三層の構造として取り出す。すなわち、①自己の罪について絶望する罪、②罪の赦しに絶望する罪、③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である。

①の罪は自覚的な信念の拒否を意味し、自己の罪を肯定して罪を犯す罪である。信念の話には耳を傾けようとせず、信念に決定的に裏切られたと思い込んでいる。彼は墮落しているけれど、そのことを人間的な誠実さだとさえ思い込んでいる。したがって、下降しているにもかかわらず、むしろ上昇しているつもりでいる。罪を犯すたび絶望者は信念との絶交を確認し、自分の知性の正しさに自惚れているのである。

②で語られている罪は、神の恩寵によって、人間を①の罪から再び信念の道に立ち返らせたときに起こる罪である。絶望者は「いや、罪の赦しなどは存在しない。それは不可能なことだ」(XI, s.253) という言葉が端的に表しているように、それは人間にとっての躓き (Forargelsens) である。そしてキェルケゴールによれば「人間がキリストに躓いて躓きの状態のうちに止まっていることは罪よりも更に大なる悲惨である」(XI, s.255)。なぜなら、人間は神に反対することによって自分がいっそう重きをなすものであるかのごとく見せようとして、結局、神を取り除くことを欲しないからである。人は驚嘆によって一瞬幸福な自己喪失に襲われるが、それでも幸福になれないと知るや否や、嫉視するように至るのである。それは、ただ自己自身に向けられた嫉視ではない。かつて人と成り、悩みかつ死んだというイエスの信念に対する嫉視であって、イエスへの嫉視を通して自己自身に嫉視しているのである。このとき、絶望者は自己の罪の赦しについて、一瞬、無限の度に高められた自己に対して、あたかも敵対するように振舞う。これは根本的に自己自身に対する冒瀆であって、「聖霊を冒瀆する罪 Dette er Synd mod den Hellig-Aand」とキェルケゴールは呼んでいる。ここで語られている罪は、人間の行為の単なる劣悪さによるものではなく、神に対して憤怒する罪である。

したがって、②から③に移行する過程はごく自然な流れであろう。キリスト教に対して憤怒する罪は廃棄する罪へと導く。①の欺瞞の罪の反復を通して、③が予期されていると言ってもよい。①と②が一層攻撃的、能動的となった「躓きの積極的な形態」が③であり、キリ

スト教の上に立つ自己自身の無化と冒瀆はその極限にまで達している。

①、②、③は「病」としての絶望から「死」としての絶望へと深化してゆく罪の過程が描かれており、罪の継続性が語られている。絶望者は、今というときが与えられているにもかかわらず、それを生かしていないのである。あらゆる瞬間は「罪か信念か」という選択が迫られており、それは普遍的なものである。〈私に躓かない者は幸いである〉²⁴⁴という聖句は、常に問題とされているのであり、逆にあらゆる瞬間は危機的な状況と言わなければならない。決断は人間の自由の地平において成立するかぎり、それは何の制限もなく人間の側に委ねられており、同時に人間の有限性を示すものとなる。

罪が最高度に達した段階、つまり罪の極限值としての「死としての絶望」は、絶望者が罪に対して無限に積極的な状態であって、もはや罪を罪だと認識していない。人間的な区別や概念化といったものは死をむかえ、悪魔が訪れるのである²⁴⁵。人間的な思索や論理はもはや役に立たず、人間の内在的運動は始めて超越的な移行を向かえることになる。

第三項 絶望と信仰

「死としての絶望」はいかにして発見されるのか。罪の終着点は反抗の究極的な形態であり、反抗の強さは自己分析する能力に帰着されるから、絶望は無限なる反省 (*den uendelige Reflexion*) によってとらえられるとキェルケゴールは説明する。同時に直接性を無限に不安に至らしめるものはなにか。それは対象が確実にあるにもかかわらず、「無 *Intet*」としかそれを表現することができない、無の反省の賜物である。キェルケゴールはそれを「反省が無から編む罫 *den danner sin Snare af Intet*」(XI, s.157) と呼んでいる。無の反省とは、直接性自身がつ不安あるいは警戒心に巧みに摺り寄せて、「私自身にはよくわかっているはずだ」という暗示が掛けられている状態を意味する。直接性は対象が具体的に与えられているときには深く反省しないが、対象が無であるときほど確実に自己自身であることは決してないのである。無限の反省は「無」に対して行われ、無の反省は「無限」の反省を生む。つまり、無限なる反省と無の反省は同一視することができ、無限の反省によって何ものかを直接性の方へ取り出そうとするが、それがかなわない。なぜなら、「無」とは非対象的なものの先端であるとしか言いようがないものであり、それをとらえようとする働きは、その働きそのものの壊滅の先になければならないからである。反省はこうして、罫を無から編み合わせる時ほど確実に獲物を捕らえることはない。つまり反省は、それが無であるときほど、確実に自己自身であることは決してないのである。『死に至る病』は、究極の自己反省の探求書であり、問題は反省そのものに深く潜んでいる。

それでは、私たちが「無」をとらえること、すなわち自己が尽きるというようなことが人間の力によって現実的に可能だろうか。それについて、キェルケゴールは次のように述べている。「無の反省、すなわち無限の反省に耐えうるためには、すぐれた反省が、いっそう正しい言い方をすれば、大いなる信仰が必要である」(XI, s.157)²⁴⁶。つまり、否定的な意

味としての自己が尽きた状態である絶望に対して、その対称的なものとして、あらゆることを可能ならしめる肯定的な自己の無としての信仰が必要である。信念が「あれか、これか」として人間の選択に委ねられる以上、それは人間の有限性によって規定され、その「完全さ」は時間的なものであって、無限の反省によるものではない。したがって、神を有限な人間の思考の中で規定できるものではなく、思考が成立する場が人間から見て「無」であるということは、信念ではなく、信仰に与ることを意味するのである。

キェルケゴールによれば、絶望がまったく根こそぎにされた場合の自己の状態を言いあらわす公式は、「自己が自己自身に関係しながら自己自身であろうと欲するときに、自己はこの自己を置いた力のうちに、はっきりと自己自身の根拠を見いだす」(XI, s.157) ことである。この公式の「自己自身であろうと欲するときに」という点に注目しなければならない。罪の極限として定義される絶望は、かつて自分が辿ってきた道を見失うほどに絶望的なのであり、絶望者は自分自身が絶望していることを知らない。「無」に達した絶望者は、自己が尽き、自己自身を欲するということもないのであった。換言すれば、この公式が成立しうするためには、信仰によって神との同一がどこまでも開かれたところで成立しているのであって、その開けは絶対に自己でないところ、自己の無においてでなければならない。したがって、「はっきり *gennemsigtigt*」とは「あれか、これか」の選択が迫られるような場ではない。神の栄光が精神全体を貫通すると同時に、神と人間を隔てている思考、すなわち躓き (*Forargelsens*) が取り除かれている状態のことを指す。〈私に躓かない者は幸いである〉というイエスの言葉は、今まさに成就されようとしているのである。

「自己自身の根拠を見いだす」とは、より大きな自己の発見を意味し、デカルト的な「我あり」を突破したより大きな「我」の発見だと言える(そもそも方向性が異なる)。自己は、神の領域において無限に反省されるとともに、神の力を借りて、人間のあらゆる行為はどこまでも神によって措定されるのである。自己が自己を捕えてどこまでも離さない究極的な状態を絶望だとすれば、その無限の閉鎖性から解放する力が信仰なのであって、神からの切断が回復されるとともに、絶望の強さを転倒したかたちとして信仰が描かれている。

絶望が絶望として自覚されるのが信仰にほかならないかぎり、絶望の論理は信仰の論理でもあり、信仰と絶望を一体的にとらえることが、質的弁証法の論理にほかならないのである。信仰と絶望は絶対的に異質であり、その異質なるものを一挙に弁証法的にとらえるがゆえに質的弁証法と呼ばれるのであり、そこには質的なものが持つ飛躍がなければならない。質的弁証法によって絶対的に異質なものが死を向かえ、それが絶対的な非対称性において成立しなければならないことから、信仰は永遠なものの領域に属している。いわば、質的弁証法において理性的なものや主知主義的なものは死を向かえ、死ぬことによって死を克服し、新たに永遠に生き続けることである。したがって「死」の論理はそのまま救済の論理となり、「死」は少なくとも二度迎えられる。一度目は無限の反省によって絶望が出現するときであって、二度目は信仰によって絶望を死に切るときである²⁴⁷。つまり、無限なる反省のうちにキリスト教的な「偉大なる信仰」が見出され、絶望は絶望として認識される。それまで無限の

悲惨だったものは転倒し、無限の至福へと変容し、無限の悲惨と無限の至福が止揚される場において、絶対的否定と絶対的肯定は無いも同然となる。絶望の自覚には絶望からの解放という意味が含まれているのであって、この意味で絶望を離れて信仰があるわけではない。したがって、信仰は覚醒を意味すると同時に、この世の幸福や不幸が神において相対化、無意味化され、創造的な信仰の段階だけがのこる。

『死に至る病』は、信仰による救いを探求した書であり、それは「絶望—信仰」という対置的構造によって論理的に示されている。「かつて、万物は見えるがままに有るものであった。そこには善悪の差異はなく、何処から万物は来たのかと尋ねる者もいなかったであろう」

(IV, s.26) とキェルケゴールが言うように、区別や選択は善悪の実の結果であり、信念と信仰の分離は罪の最初のあらわれにほかならなかった²⁴⁸。したがって、信念と信仰の関係は、感覚が及ぶかぎりの自然界あるいは内面の閉鎖的な意識の世界においてではなく、神と共に無限に開かれた場において、その都度、信念を成立させる条件や根拠が経験されるのであって、その極限として「無限なるものの信念」すなわち信仰に行き着くとは言えないだろうか。信念の深化は、人間と神の関係の「垂直的な進化」であって、理性、感情や感性といったものが更新されるしかたで、人間の理性的な在り方を超越することができないだろうか。質的弁証法において、人間の知は絶対的自己否定によってはじめての真の知となり、理性によって考えられることと理性によって絶対に考えられないことが成立した新たな知として誕生する。それは理性を超えた超理性や理性の進化というよりは、人間自身の総合的な力としてとらえるべきではないだろうか。そのためには、信仰を徹底的に分析する体系化された知識と方法だけでは不十分である²⁴⁹。むしろ人間の能力の統一の下に、絶えず神に氣遣うことで、新たな宥和 (Forsoningbrugt) によって人間は自己を超越する可能性が得られるのではないのか。そのとき神の賜物は、いつでもそれ自体が、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で差し出され、神の恩寵はその測り知れない正義の中に隠されている。

第四節 知の極限と愛の強度

第一項 知の極限

信仰はどこからやってくるのだろうか。信仰の源流と経験との関係については、論理的には唯二つの観点が可能だと思われる。一方は、信仰をまったく経験の領域内に追いやって、内在的な経験だと主張し、経験にはすべての人間に共通な人間的経験と宗教的側面である神秘的経験に区別して記述する方法である。前者の場合には、信仰はもはや超越的なものではなくなる。信仰は経験の延長上に内在し、神はもはや真の神とは言えなくなる。後者の場合には、信仰の源流を経験の領域外にあるとすれば、信仰は経験の重力から解放され、同時に知性からも切り離され、人間の能力のうちに真偽を確かめる術がないことを意味する。こう

した二元的な観点は、古くは旧約聖書の信仰においてその記述を見出すことができる。

旧約聖書においては、〈わたしの声に耳を傾けてくださるとは信じない〉²⁵⁰に代表されるように、信仰は人間の神に対する表現、つまり人間の内在的な信念だと理解することができる。旧約的な意味で信仰を理解することは、予言者のホセア、エレミヤとイザヤの書の法的論理に煩わされない敬虔的な表現を除けば、二元的に「神の義」と「人の義」に分離し、極限值としての「神の義」に接近することにほかならないのである。法思想は、神の行動についてだけでなく、神と人の関係における人の信仰全般、あるいは人と人との間の行動についても、裁判的思考を適用させた。イスラエルの訴訟審理方式の考えでは、裁判者の前に自分自身の正当なる権利を訴え出て、勝訴を勝ち取るにいたる義人の姿に囚われつづけたのである。だから、法を軽んずることはまさに自然の理に反する振舞いであると考えられ、ヤハウェはその職務を遂行する統治者であり裁判者であると考えて疑わない。そして、勝訴させることによって権利を擁護された者は義人として認められ²⁵¹、人は功德と律法違反のいずれかの比重が重いかによって、神の前で厳密に位置づけられ、最後の審判の審理過程は、功德と罪過のどちらの天秤皿が優位であるかという審査としてとらえていたのである。ラビたちは神の義と信仰が未調停なまま、それを神の憐れみや恩寵とならべて、神に裁判者的機能をもたせたのである。旧約著者たちは、宗教的真理に関するすべての問題を、この「人間の義」で記述するほかなかった。そこはまさに論理的推論に基づく推移的論証が支配しており、その論理体系は、いわば整数のように順番付け可能であり大小関係が存在する。その論法は「人の義」に基づいており、律法による義の行き着く先には、極限值としての「神の義」あるいは「神の憐れみ」があると信じて疑わなかったのである。

キェルケゴールのキリスト教信仰のうちにも、特に1843年に著作活動をはじめた頃には同様な傾向が見られる。キェルケゴールは神と人間の絶対的な従属関係を前面に出しながら、罪によってこの世に非真理として存在している人間が、いかにして真理を取り戻しうるか、人間は自分自身の無能力を自覚しながらも、知性によってその忘却した状態をとらえようとしていた。たとえば、講話『神を必要とすることは、人間の最高の完全性である』では、人間の力とはどのようなものか、人間の望みうる最高のことはなんであるかという問いに対して、「人間ではまったく何ひとつできないことについて人間が完全に得心していること、このことこそが最高のことなのである」(V, s.98)と述べられている²⁵²。この講話は宗教性の立場では論じられていない。したがって、講話のなかで展開されている議論は理性的に理解可能である。ここでは、知性は逆説とユーモアの色合いを帯びており、真理が人間に内在していないことを知りながらも、真理の不可知性を知性のなかで内在的に完結させたものである。知性の探究において、逆説的にあるいは論理的帰結をもって信仰を対応させることが「知の極限」と呼ばれる操作であって、人間は自らの能力に満足することを学び、高く遠い目標に向かって誰でもが努力しなければならない、ということもやはり確かなことである。だが「知の極限」だけでは神の義に接近することは不可能である。神の義は信仰の愛の強度によってのみ推し測ることができるのであり、その都度、それ相応の知に与るとするのが本

論文の主張である。両者の関係性については後述する。

キェルケゴールの信仰をめぐる知の極限は、特に『死に至る病』においてその逆説的な論理構造を見出すことができる。自己反省の探求書である『死に至る病』には、「自己は無限性と有限性と、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との統合、要するに、一つの統合 (Synthese) である」、さらに「統合というのは、二つのもののあいだの関係である。このように考えたのでは、人間はまだ自己ではない」(XI, s.143) と記されている。ここでは、自己は対立する二項の弁証法的関係として捉えられているのであるが、前者の「一つの統合」と後者の「二つのもののあいだの関係」と定義される統合の違いは、後者では第三者 (Tredie) がまだ考えられておらず、その統合がいかにして生じたかについて述べられていない。後者の統合は、二つの対立する概念がそれぞれ自らに関係するところに自己があるが、その自己は自らに関係することにおいてまた神にも関係する、ということが前者の統合である。キェルケゴールの言う自己は、決して自己自身に関係するだけでは十分ではなく、自己を措定した神へ関係することによってのみ実現される。自己の主体的実現は、神が示してくれるものへの重ね合いが必要不可欠であり、信仰が一つの統合の下で成立することを意味する。キェルケゴールによれば、信仰とは「永遠なもの *Evige*」に対する人間の実存的関係をあらわしたものである。人間の自己にはいつでも永遠なものが住みついており、それを投げ捨てることができないため、永遠なものを通じて、神との結びつきを完全に断ち切ることは不可能である。したがって、自由な自己は孤立した自己によって実現されるものでなく、「神の前に立つ」という、神との関わり合いの中ではじめて成立するものである。換言すれば、自由意志による自己の選択によって主体的に実現される自由な自己は、神による必然的な秩序のもとで信仰という形で拘束を受ける。キリスト教信仰は、いわば神の意志するものへの一致であって、一見するとそこには自己の意志の働く余地がなく、主体と信仰の弁証論的な統合の内には、一つの論理的矛盾があるように思われる。

そして、前節で述べたように、『死に至る病』によれば、信仰の状態を言いあらわす公式は「自己が自己自身に関係しながら、自己自身であろうと欲するときに、自己はこの自己を置いた力のうちに、はっきりと自己自身の根拠を見いだす」(XI, s.143) と定式化される。そして、絶望 (*Fortvivlelse*) の度は自己意識に比例して強まるのだから、自己自身であろうと欲することは、絶望への意識を強くすることにほかならない。したがって、人間が自己と向き合い真の自己を獲得するには、この絶望を深めるということを徹底的に行わねばならない。さらに絶望は罪でもある。罪という概念はきわめてキリスト教的なものであり、絶望が罪であればこそ、それが長所となる。なぜなら、罪という概念は神を人の前に想定しなければ成立しない概念であり、罪意識こそが人と神を結びつける。人が神との繋がりをもつことができる、このことこそが信仰に先立つ前提なのである。だから罪はまた「絶望の暮の指数 *Potentsation*」(XI, s.174) でありながら、絶望の自覚には絶望からの解放という意味が含まれているのであって、絶望の論理はそのまま救済の論理となる。このような状況の下で、「はっきり *gennemsigtigt*」と自分自身の根拠が見いだし得るということは、神との同一が

どこまでも開かれたところで成立していなければならない。このような議論は、たとえば「神に近づくには、遠く神から離れなければならない」というような逆説的な言い方もできるが、それが矛盾として理解されるのは私たちが論理的推論の遠近感に慣れ親しんでいるためであり、数え上げのプロセスとして論証をとらえているためである。死として絶望が訪れたとき、自己は無限に強くなるとともに、罪は無限にその度を強める。それにもかかわらず、神を意識できることは、信仰に与ることを意味するとは言えないだろうか²⁵³。

重点は、「神の前で」というところに置かれている。しかし、神と人のあいだには埋めようもない深淵があり、ヘーゲルに代表される多くの哲学者は此岸から彼岸への超越的跳躍を認めず、そこに純粹理性による橋を架けようとした。ヘーゲルは、思索することによって信仰を基礎づけたり正当化したりすることを目指していたわけではないが、神が不可知と見なされていた時代状況に対し、神の認識、信仰と知の和解、神や宗教の知的理解こそがキリスト教の本性に他ならないと考へ、人間の認識を有限な事物の諸現象にのみ制限し、真理を彼岸に留める敬虔さこそが、実は、人間の最たる傲慢さであるととらえたのである。ヘーゲルは神の知的理解こそがキリスト教の本質であり、『宗教哲学講義』の目的は「神を認識すること」であると明言している²⁵⁴。キェルケゴールはそのことを認めることができず、この跳躍を可能にするものとして用意した推進力が「信仰」であって、彼によれば信仰と知性の関係について、次の三つの立場のみが可能である²⁵⁵。

- ① パウロ：わたしは自分が信じているかたを知っている²⁵⁶。
- ② 知解するために信じる（*Credo ut intelligam*）。
- ③ 信仰は自発的（*umiddelbare*）である。

そしていずれの場合にも、知性は信仰のあとからやってくる（以下では、それぞれの立場を①、②、③と略記する）。ヘーゲルの信仰の知的理解やシュライアマッハの直観と感情に基づく宗教の本質とその解釈学、『死に至る病』における絶望の論理はいずれも③に該当する。信じるために知解する（*Intellego ut credam*）あるいは「知の極限」と呼ぶべきその論理的構造はトマスの思索のうちに最も端的に示されている。トマスは「信じる」という行為の構造を明らかにする手がかりとして、「承認 *assensus*」と「思いめぐらす *cogitatio*」の関係を取り上げているが²⁵⁷、「思いめぐらす」という言葉は、まだ自分の目指しているものが見えてこないで、あちらこちらへと視線を動かしながら探求している知の状態をさしている。それは知性による信仰が不完全なものであることを示している。つまり信仰を知識の一種としてとらえるかぎりでは、信仰は「推測」にとどまるのである。また承認という言葉は信仰のもつ不動の確実さを示しているが、承認は意志の働きである「同意 *consensus*」とは違い、あくまでも知性の働きである。「思いめぐらす」のも知性なら、不動の「承認」を与えるのも知性である。

知性による論理的推論は、数の数え上げと同じ構造をもつ。論理的推論は「a ならば b」かつ「b ならば c」ならば「a ならば c」という推移的論証が支配しており、その論理体系は、いわば整数のように順番付け可能であり大小関係を定義できる。おそらく有史以前に、人類

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

第二項 愛の強度

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

本論文の第二章三節一項で述べたように、キェルケゴールは講話『内なる人を強くする』において、「何がパウロにそうした力を与えたのであろうか。彼はみずから一つの証言 (Vidnesbyrdet) を持っていた。この世のあらゆるものよりも高次の、一つの証言を彼は持っていた。この世が彼に反対すればするほど、ますます強力に証する、一つの証言を持っていたのである。彼は神の御霊によって強力に内なる人 (indvortes Menneske) を強くされていたからである」(Ⅲ, s.332) とパウロについて言及している。この証言は講話『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』でも同様に定義されており、神が証言を供給し、善き賜物、完全な賜物とは人間にとって何であるかを確実に決定するなどということが、人間の知性には不可能であるとも付け加えている (Ⅲ, s.55)。だが知性はこの「証言」が何であるのか断定することができなければ平安を見出すことができないため、そのような賜物は内なる人を強くするのに必要かつ十分な条件だろうか、と包含関係を問題にする。神の恩寵 (証言) がすべてというのなら、救いは決定論的な事象である。だが、もしそうでないとしたら、十分条件を満たすためにはどのような行ないが必要というのだろうか。

キェルケゴールは神の恩寵が必要不可欠であると認めながらも、一方では人間の自由意志の選択による行ないを強調する。キェルケゴールによれば「どんな人間も、いかなる時代にあっても、なお自己の闘いと自己の試練をもち、自己の困窮、自己の孤独を持ち、それらの中で彼らは試みられ、証言が見つからないときには、自己の不安と自己の無力を持つ」(Ⅲ, s.332) と述べ、さらには「自分の魂を世俗的な欲望に委ね、気軽な不安か気重な不安から自分を解放することのできなかつた者のみが、被造物に証言させることで満足している」(、

III, s.333) と付け加えている。前文の引用は、いかなる時代においても、この宗教的苦悶を経験し、神とのつながりが失われた場合には、不安と無力を痛感されることが、すべての人間に共通な出来事だと理解することができる。そして後文の引用から、「委ねる Hengav」ことによって人間は選択する場面に直面することを意味する。世俗的な欲望に従事するか否かは、私たちの自由意志に委ねられており、神の恩寵は内なる人を強くする十分条件ではなく、人にはそれぞれの行ないによる決断が求められている。したがって、私たちの救いには神の恩寵が必要不可欠であるが、神の恩寵はすべての者に常に注がれており、人間自身が自らの精神を教化しなければ内なる人を強くする必要かつ十分な条件には至らないと理解することができる。

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

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

換言すれば、信仰とは証言を知ることではなく、覚醒することである。誰も神の賜物について知ることはできず、それは常にそこにあるがままに置かれている。それを対象物のように認識することではなく、神がすでに与えられた証言を人間が反省し、自らに選択すること

である。キェルケゴールによれば、選択は二つの弁証法的運動を遂行する。「選ばれるものは現存しているのであって、そうでなかったらいかなる選択も存在しない場合と、選ばれるものは現存せずして選択によって成立する」(Ⅱ, s.232) 場合とがある。そして「選ぶものが現存しないで、つねに選択によってのみ成立するものだとしたら、それは選ぶのではなく、創造するということになる。私は選ぶことによって私を創造するのである。「それゆえ自然が無から創造されており、自由な精神としての私は矛盾律から生まれるのであり、私が私自身を選んだことによって生まれたのである」(Ⅱ, s.233)、とキェルケゴールは選択する意志を通じて、以前には存在しなかった自己を自己自身が選ぶことによって生じ、覚醒することを意味する。選択する際に重要なのは、正しいものを選ぶということよりもむしろ、選択するときのエネルギー、真剣さ、激情である、というのが②の立場ではないだろうか。「人格が内的無限さ(indre Uendelighed)をもって現れるのはこの点であり、それによって人格はさらに強固となる」(Ⅱ, s.181)。「内的無限さ」は「内なる人」と同義的であり、内なる人が覚醒した状態とそうでない状態をキェルケゴールは次のように表現している。後者の場合、「あらゆるものが溶解していくとも見えるような理不尽さを彼がただじっと見つめれば見つめるほど、ますますその理不尽さは力をもって彼に臨み、遂には彼をまったく虜にしてしまい、彼の考えは目くるめくようにぐらつき、理不尽さの中に身を沈め、絶望のうちに自失してしまうのである」(Ⅲ, s.337)。これに対して内なる人を所有する者は「外部からやって来た懸念はしだい次第に友人となり、その懸念は彼のうちにすでにあった懸念と一つになり、人生を見誤らないよう彼を守ってくれ、彼の手助けをして、彼の魂を一步一步その懸念の中へ沈潜させていって、遂には証言を見つけ出させるにいたる」(Ⅲ, s.343) のである。これらの引用は、人生における困窮や不幸な出来事に対する、全く異なる二つの受け止め方を示している。前者の場合、困難に直面し絶望した者のうちには、救いや希望を見いだすことはできない。苦しみや不安は彼に対して暴威をふるい、彼は絶望のうちに自失しているのであって、あるいは何の感動もなく仲間のうちにあって、他の人々が自分と同じことを繰り返しているのを眼にしても何の同情も抱かない。それに対して後者の場合には、内なる人を強くする者は試練や苦難は人生の一部だと考え、それを神の計画だとして受け止める力に満ち溢れている。したがって、覚醒するためには、自己自身を情熱によって振り立たせ、情熱をもって一事を敢行しようとする人間の精神的高揚が必要不可欠であり、困窮や不幸はキリスト教的覚醒への修練となる。かつて、ヨブがくわたしたちは、神から幸福をいただいたのだから、不幸もいただくのではないかと²⁵⁸と主張したように、苦しみを受けたことによって善を学んだ者は、最も良き教えを受けただけでなく、最も良き師を得たのであり、神から学ぶ者は内なる人を強くされるのである。だからヨブは、彼がすべてを失ったとしても、彼はなおもすべてを獲得していたのである。キェルケゴールが言うように「世には練達(Forfarenhed)によって獲得される希望というものがある。聖書は、このような練達は試練の果実であると言っている。そのような希望は世もこれを奪うことはできない。なぜなら、この希望は苦難において得られ、苦難によって強さを得るからである」(Ⅲ, s.344)。選択と

は、世界のいかなる他の場所にいることよりも、むしろ試練のもとにとどまっていることを選ぶことであり、このとき、証言は神の愛という完全な確実さのうちに現れる。信仰とは試練のうちに、神が自分を愛し給うという永遠の至福を学び知ることである。知性に反して神を信じる者は、内なる人を強くされると同時に、神が試練し給う者を愛しているという確信にいたる。この愛は悔恨の愛であり、他のどんな愛よりも美しく、誠実であり、内面的である。キェルケゴールによれば、「悔恨において、すべてを神から受け取るのであり、神に捧げる感謝の念でさえも神から受け取る」(Ⅲ, s.59) ののである。なぜなら証言そのものが神からの賜物であり、神からあらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は下ってくる。神のこの父性にパウロは内なる人を強くされたことを帰しており、①の立場は内なる人を強くすることのうちに神の愛が父性愛としてあらわれることである。

愛のもつ強度と構造、すなわち神の愛としての「証言」と神への愛としての「内なる人」の強化は、聖霊の力に与るときにこそ、信仰者の心のなかには神の愛が注がれるのであり、聖霊は内なる人と同じ役割をもつ。この愛は人間をしっかりととらえ、神の愛と神への愛という反復を通じて愛の強度は形成させる。換言すれば、イエスは神の愛(憐れみ)を「赦し」という神の働きにおいてとらえていたのであり、罪人が多くを愛することによってのみ、信仰が可能となると述べられた。信仰を持つことができるのは、神への渴望であり、渴望はやがて大きな愛を生み、罪人の罪を覆うだけの神の愛が得られる。だからイエスは罪ある女に対して、<この女は多く愛したのだから、この女の罪は、その多くの罪は赦された。少し赦された人は、また少ししか愛さない>²⁵⁹と言われた。「赦し」の可能性はただ神にのみあり、「赦し」は人間を新しい状況に引き入れ、罪が赦され、その赦しを経験した者の中には、全く新しい、溢れるばかりの愛が生じる。この愛は「私たちが完全に知られているとおりに完全に知る」²⁶⁰ という神の決定的な愛と人間の愛が出会うことによってはじめて達成されるものである。

キェルケゴールの「反復」という思想は、有限な人間の愛と神の愛の反復を通じて、人間の愛が強化され、真に人間的な自由を獲得しながら、神の義そのものへと近づいて行く宗教的な実存形態として理解することができる。美的や倫理的立場ではなく(これは人間のうちに複合的に存在するが)、純粹に宗教的な意味での真に人間的な自由を獲得するには、喜びと悲しみ、幸運と不運、苦難と勝利を倫理的な懲罰として判断するのではなく、宗教的な意味での試練としてとらえることによって、宗教的な実存の立場へと移行する。このことは「知の極限」のみによって、神の義に接近することは不可能であることを意味し、人の義と神の義の遠近は唯一、愛の強度による測度によって推し測ることができる。それは人間の魂の中である懸念が目覚める瞬間その都度において、選択と覚醒として要求されるものであり、それは緻密な知識や博識をもって代用されるものではなく、所有した瞬間に行動に変わってしまうような新たな確信である。

「知の極限」は理性的な議論に基づいて、論理的推論の先に仮想的な極限值として「神の義」を語ろうとした。だが『創世記』のエデンの園が物語っているように、人間理性は何が

善であり、何が悪であって、どのような原理に頼るべきか、自ら見分け決断することができない。パウロは再び、人間の思考が罪のゆえにどれほどむなしいものとなり、その推論そのものが歪められて誤謬に向けられているかを明らかにしている²⁶¹。知性は神に関する認識を排除することができると思いついてしまったために、逆に自分自身を拘束し、精神の目は今や明らかに見ることができなくなってしまった。しかし、イエスの来臨は知性をその弱さから引き上げる救いの出来事であり、「愛の強度」によって、この愛の受け取りの反復においてこそ、人間の愛の枠組みは拡大され、「人間の愛」は「神の愛」へと近づいて行くことが可能であることを意味する。「愛の強度」は、論理的推論を排除し、徹底した悔い改めと謙虚さによる神への愛のみが要求されている。だがここで誤解してはならないのは、「知」と「愛」の両者の関係には、一方が他方を含むような包含関係あるいは主奴関係ではなく、共に相補的關係にある。信仰の優位性は知性に固有の探究と対立するものでなければ、知性が信仰の内容について判断を下すことでもない。知性は愛の強度が増大するにつれ、ますます知ることを欲し、その認識するものに対して、愛がさらに増大する認識のある形態へと突き進むのである。そして真理への願望はさらなる進歩へと駆り立て、知性はいつもすでに到達しているものよりもさらに大きくなろうとする自分の能力を意識しながら、その限界に突き当たり終わることを知っている。なぜなら、不可解なことを研究している者は、推論によって、それがきわめて確実に存在することを知るに至るが、それがどのようにして確実にそうなのであるかを知性によって見極めることができないからである²⁶²。そこで、真理である証言は自由かつ意識的に選択されることによって獲得されなければならない。本論文に従えば、それは「赦し」と「隣人愛」の間で取り交わされる反復を通じて深化する過程である。内なる人と証言が証するものの合致においてこそ信仰が横たわっている。つまり信仰とは、その本質に人間の愛が新たな経験を形成し、深化させ、自己超越の道へと導こうとする過程である。神は経験の内に包み込まれるのではなく、むしろ経験全体を成立させる究極の根拠として、「無限なる愛の反省」の極限として見いだされるとは言えないだろうか。経験は感覚が及ぶかぎりの自然界、あるいは同じことだが、内面の意識の世界であると閉鎖的にとらえてはならない。経験は無限に開かれたものであって、その都度、経験を成立させる条件や根拠が経験されるのであって、その行き着く先には、人間は自己を反復しながら超越する可能性があるとは言えないだろうか。

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

ある。理性の使命は、すべての人間が信仰の内容を理解するための可能な意味を見出し、その理由を明らかにすることである。その前提には、信仰によって清められた正しい精神が、より高い段階にまで高められ、被造物や神を知るための堅固な基礎を提供することにある。換言すれば、知性は、愛すれば愛するほど、ますます知ることを欲するのであり、愛することのうちに信仰は新たな知恵を獲得するのである。信仰は、その対象が知性の助けによって理解されることを要求し、知性は、その探求の頂点において信仰が示すすべてのものが必然的であることを認める。「知の極限」は知性はその固有の限界内において実在を探求する能力を根底とし、「愛の強度」は啓示を根底とする二つの相補的側面によって、神の秘儀そのものに至る信仰の真理を探究することができるとは言えないだろうか。

結論 建徳的講話の音楽的効果

本論文では、『十八箇の建徳的講話』のそれぞれの講話において、幾度となく繰り返し用いられている決まり文句的用法（＝リフレイン）や同型的で並行的な語・文章・節、あるいは対比的な語・文章・節に特有な表現を分析することを通して、各講話の構造を構築し、『十八箇の建徳的講話』全体を構成する主な構造を発見することができた。それは、全体的に見て、対の構造には対照・対比・並列な関係性が、「三」の構造には内面的な戦いが、「四」の構造には信仰と願いが、「五」の構造にはキリスト教の愛とその葛藤が、「六」の構造には外面的戦いが、「七」以降の構造には外面的な課題・様子・実践が、決まり文句的用法に基づいて構成されているということがわかった。キェルケゴールは、各講話の聖句を分析の対象としてだけでなく、議論を立て直す決まり文句にも応用し、同じフレーズや言葉を繰り返し用いることによってリズム感を作り出している。また、あるときには段落の始まりを同じ文言に統一し、段落の個数を講話の構造と一致させ、さまざまな詩的形態（比喩・擬人法・倒置法・反復・対比・呼びかけ・パラリズムなど）を使用して、講話全体が最も根本的に訴えかける部分を強調している。それは累積的表現ゆえに、煩わしくもあるが、より集められてひとかたまりになる傾向がある。このことは、キェルケゴールの建徳的講話がレトリックの伝統文化を引き継いでおり、その精神は言葉が声として機能していた世界の延長上にあることを示している。

『十八箇の建徳的講話』全体を通して言えば、その主題は信仰・愛が形成するさまざまな「反復構造」にある。『二つの建徳的講話』（1843年）の第一講話『信仰の期待』では、「信仰」（肯定的な面）と「願い」（否定的な面）という全体の大枠を形づくる軸を設定し、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（一）』ではヤコブの言葉を介して「内面性」と「外面性」おける戦いが描かれており、それ以降は「肯定と否定」と「内面と外面」という二つの位相のうちで、「愛と多くの罪」、「忍耐と魂の保持」、「肉中の刺と第三天」、「臆病と決断」、「祈りと争い」等々の反復構造が展開されている。また読者が『十八箇の建徳的講話』全体の主題である「内面性の深化」を忘れないように、「気遣い」、「期待」、「謙虚に自己否定すること」、「無に等しいものになること」等々の言葉が逐語的な同一性を突き出すためにさまざまな講話に散りばめられている。これは詩歌を作るときの定番の方法であり、言葉を言い換え、同じ言葉を繰り返し用いることで内容を強調することができる。また重要なことがらを繰り返すことで注意を喚起し、読者がより深く理解することを促す²⁶³。

だが、それ以上に重要なことは、声の文化における決まり文句的用法には、話者（キェルケゴール）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を、言葉の厚み（パラ言語情報²⁶⁴や非言語情報²⁶⁵など）を通じて深く伝えている点である²⁶⁶。換言すれば、建徳的講話が言語によって伝えようとしている意味内容と言語メッセージとは必ずしも1対1に対応しているわけではない。むしろ、キェルケゴールが伝えたい意味内容に関する発話は、言語ではないメッセージに関係している。

つまり、『十八箇の建德的講話』は音声ないし音楽である。本論文で分析したさまざまな構造は、同じ構造をもつということから、それらは互いに関連付けられていると理解すべきであろう。読者の視線が一つの文章に着目し、文書を読んでいる際には、その他の同型的構造をもつ内容は背後にまわり、存続し続けている。それは、たとえば、会話の最中に救急車のサイレンの音が聞こえてくる時のように、背景の一部が、サイレンの音という同一性を保持したまま、それを前面に現れるように注意を切り替えることができるような状態である。この切り替えがうまくゆくためには、デンマーク語を身につけて、建德的講話のもつ独自の文体の韻律を繰り返し読んで学ぶ必要がある。つまり、建德的講話の音脈²⁶⁷を研究することが重要であり、さまざまな構造が重なり合い、事態が入り交じった建德的講話の世界から、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、まとめた文法が聴覚世界をかたち作る上で必要不可欠なものである。本論文では、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進めてきたが、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。音脈とは、知覚された音と無音の区間との時間的連なりであるから、ここで目指している文法とは、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る、厳密な意味での聴覚の文法である。その音要素は、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。これらの音要素は実際に音読しなければ、不明確なこともあるし、記述できた手がかりが文法的でないことも予想される。そのときには、新たな音要素を挿入したり、一つの手がかりを重複して用いたり、いくつかの手がかりを抑制したりして、音脈の数をできるだけ少なくしながら、最も早くて単純な解決を目指すべきであろう²⁶⁸。特に持続の場合は、一定の時間にわたって突然の変化もなく音のエネルギーが存続することであり、時間が長ければ、それだけ手掛かりは明確なものとなる。さらにこれらは、強さ・周波数・エネルギーなどに細分化でき、いずれも話者の主観的な条件である。

これまでのケルケゴール研究の言語的アプローチは、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、その詩的な比喻表現や声の文化に基づく会話形式から、ケルケゴール思想を読み解こうとするものであったが、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陳述的記憶が使用されているため、やはり文章の意味や視覚性に強く固執している面を否定できない。声の文化における記憶は、文字の文化にもとづく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演じている。後者は視覚の働き、つまり視線に依拠している。「AならばB」かつ「BならばC」ならば「AならばC」という線形的な三段論法は、そのことを端的に示している。文字の文化と思考が支持したのは、分析ないし解剖であり、そうしたことは文字が内面化されることによって可能となった。オングによれば、ギリシア数学や哲学で分析的な思考(一般化の思考)が優勢である原因は、彼らがアルファベットに母音字を導入したことに帰している²⁶⁹。哲学の伝統は、書くことによってつくられた新しい思考構造である。母音字を導入することで、抽象的で分析的な、視覚にうったえるかたちでコード化するという新しい段階に到達することができた。視覚が得意とするのは不動の状態であり、視覚的に調べることは静止状態に置くということである。

キェルケゴール研究の概念史的アプローチなどの方法も視覚的であり、光（概念や先行研究など）を当てて静止画として得られているものにすぎない。だが、視覚刺激におけるエネルギー源は、ほとんどの場合、視覚の対象そのものではなく、別のところからの光源（二次光源）であり、建德的講話を含むキェルケゴールの著作は光源からの光を反射し、あるいは吸収することによって、後世にキェルケゴール研究として残ることになる。

視覚世界は空間的であるのに対して、聴覚世界は時間的なものである。聴覚の場合には、テキストの文字そのものが音源となるわけではないが、取り出される音源は直接自分自身の身体に鳴り響く一次音源となる。つまり、話者の個人性は好むと好まざるとにかかわらず音声に反響されてしまう。「音声は呼吸器・喉頭および調音器官の協調運動によって生み出され、これらの筋肉の運動は脳が発する運動指令によって、大性神経に支配されている骨格筋の運動によって制御される。そして、その音声生成にかかわる筋肉は、自律神経系などの生命システムの影響も同時に受けているので、発話時の音声器官の挙動は、発話生成のための意志的な制御に、感情などに関連する話者の心理状態が影響した結果と考えることができる」²⁷⁰。したがって、音読による音脈に関わる体制化の規則について研究を進めることは、キェルケゴール研究の言語的アプローチの王道であり、建德的講話の文法という形でまとめ上げることが望ましい。視覚情報を遮断することによって、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、聴覚世界はこれまでの研究よりも変化に富んだ鮮やかなものになることが期待される。一次音源から到達した音を反射および吸収することによって、視覚では得られないような情報が取り出される可能性がある。

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＝強度が増してくるといふ点にある。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数と同じ振動数の揺れを外から加えると共振や共鳴を起こす。つまり、身体の固有振動数（調整可能）と声の固有振動数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（体で覚える手続き記憶）。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ができない。声の文化の決まり文句的思考や表現は意識と理性の領分だけではなく、とりわけ無意識と身体性の領分に深く浸透している。私たちが、理性的な観察を言葉による正確な表現と結びつけることで正確な記述ができると思いついてるのは、文字を読むことに慣れ親しんでいる意識の原初的段階の有効性を失ったために他ならない。声の文化のもつ重さや強度に触れるためには、危険を冒さず遠くから観察して眺めて観る、ということが許されないのである。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、その副産物が文字の文化（＝光の奇跡）である。文字は根本的に死んでいる。そして信仰は、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ができない。だが、信仰から得られる感触は理解の手前で自ずと感じ取っている。理性はそれを理解の限界の向こう側に配置しようとするが、その配置の

仕方こそがまさに理解ということであって、信仰とは何かについて少しも伝えていない。宗教的体験の最中に、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、私たちは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」の探求領域が存在しているのであって、哲学は信仰の場面に対して、美学と相補的に隣接しながら、聴覚の論理の下に新たな固有領域を形成しなければならないとは言えないだろうか。

註

1 デンマーク＝ノルウェーは、ナポレオン戦争に対して当初は中立を標榜したものの、通商面に対立し、1801年にイギリス帝国海軍と交戦し（コペンハーゲンの海戦）敗れると反英の立場に転じた。さらに1807年にコペンハーゲンがイギリス海軍の砲撃を受け、デンマークはフランスと同盟に入った。そして1814年のキール条約によって、デンマークとノルウェーの緊密な政治的関係は断ち切れ、スウェーデンが同盟側に立って参戦した見返りとして、スウェーデンにノルウェーが割譲されることとなった。

2 cf. J. Hohlenberg, *Søren Kierkegaard*, translated by T.H. Croxall, New York Pantheon, 1954, p.14.

3 1819年にデンマークで最初の蒸気船が就航し、ガス燈の照明が普及した。1843年に最初の製鉄工場が誕生し、1844年に最初の鉄道が敷設された。また電磁気学の物理学者 H.C. エルステッド (Hans Christian Ørsted) をはじめ、多くの自然科学者が活躍する時代を迎えた。

4 cf. *Pap.*VII-1 A186.

5 cf. *Ibid.*, XI-1 A484。「私の宿命は例外者であり、できる限りそれを遂行しようとした。(中略) 神の玩具であり、利用されるように定められていた」。

6 後藤英樹、「キェルケゴール研究—予感と気分の構造について—」『東洋大学大学院紀要』第51集、東洋大学大学院、2015年、pp.43-46を参照せよ。

7 E.Geismar, *Søren Kierkegaard Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, Kbh, G. E. C. Gads Forlag, 1929, s.72.

8 「人をある定めのある場所まで連れ出すことに真に成功するためには、何よりもまず努めて「彼」の居どころをつきとめ、そしてそこから始めねばならないということ」(X III, s.568)。

9 本論文では、「一体」とは完全的・継続的な一体ではなく、瞬間的な一体を意味する。

10 使徒行伝 20:32、ローマ人への手紙 15:20 ほか。大谷長、『大谷長著作集』第四巻、創言社、2006年、p.322を参照せよ。

11 コリント人への第一の手紙 8:1。

12 St. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, 2012, Stage15:38.

13 ローマ人への手紙 11:34。

14 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。

15 cf. G. Malantschuk, *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kbh, 1968, s.326.

16 cf. *Ibid.*, s.132.

17 「諸段階」という言葉は、とりわけ『人生行路の諸段階』という著作のタイトルに基づいているが、この著作の中では、キェルケゴールは「諸段階 *stadier*」という言葉を一度も用いず、「実存領域 *Existents Sphærer*」と記している。そして『人生行路の諸段階』には、きわめてよく引用される有名な三つの実存領域に関する線型図式がある。すなわち、「実存の領域は三つある、美的な実存領域と倫理的な実存領域と宗教的な実存領域である。実存するのであれば、それは美的なものなのか、倫理的なものなのか、宗教的なものなのかにある。美的領域は直接性の領域、倫理的な領域は要求の領域、宗教的領域は実現の領域である」(VI, s.499)。この記述から、実存の諸段階が発展的階梯であり、人は同時に二つの段階にいることはできず、各段階間の移行は連続性を持たないゆえに「飛躍 *Spring*」によってのみ遂行される、という低きより高きに昇る段階説として理解されがちである。だが、大谷長によれば、この書の「諸段階」はくあなたがたは知らないのか。競技場で走る者は、みな走りはするが、賞を得る者はひとりだけである。あなたがたも、賞を得るように走りなさい。

> (コリント人への第一の手紙 9:21) の「競技場 (希) σταδιω、(丁) Banen」、σταδιωは段階の意味をもち、キェルケゴールはこのことを同時に念頭におきながら表題として考えたのではないのか、という指摘である。つまり、三つの実存領域は内面的に相融合しているのみならず、それぞれに従属されている諸人生観も複合的に交差していると考えらるべきである。キェルケゴールが用いたデンマーク語 Stadier の単数形は Stadium (段階) であるが、Stadion (競技場) の複数形も Stadier である。大谷長、『大谷長著作集』第四巻、創言社、2006年、pp.326-327を参照した。

¹⁸ 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徳的著作について」、渡部光男 (1976年)「キェルケゴールに於ける「建徳」の概念」、大谷長 (1987年)「キェルケゴールの著作表題の持つ問題性」、と本文で引用した論文二篇。

¹⁹ 直示的定義に基づく神学とは、三位一体の神の概念における、創造と啓示の緊張を実例のうちでとらえようとするものである。cf. M.O.Bjergso, *Kierkegaards Deiktische Theologie: Gottosverhältnis Und Religiosität in Den Erbaulichen Reden* (Kierkegaard Studies Monograph Series), Walter De Gruyter, 2009。

²⁰ cf. G.Pattison, *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Routledge, 2013, pp.141-168。

²¹ 当時の風刺新聞コルサール紙上で揶揄されたことであり、これをきっかけにキェルケゴールは大衆批判を展開していくことになる。その戦いは、とりわけ当時のキリスト教会への攻撃として展開されたが、最中に街路上で昏倒して病院に担ぎ込まれ、そこで間もなく亡くなった。H.ゲルデス、『キェルケゴール—その生涯と著作—』武村泰男訳、木鐸社、1976年、pp.101-115を参照せよ。

²² 「かの単独者 hiin Enkelte」という言葉は、最初の講話である『二つの建徳的講話』(1843年)の序文に現れて以後、引続き各講話の序文に現れ、かつ同じ表現によって述べられている。これらの「かの単独者」の意味するところと『わが著作活動の視点』の付録で説明される「かの単独者」の意味内容と関連性については、大谷長著『大谷長著作集』第一巻、創言社、2003年、pp.143-204を参照せよ。

²³ 同年に刊行された『三つの建徳的講話』の序文には「あの好意に満ちた人」と表現を変えている。

²⁴ 旧約聖書において信仰と訳される箇所は新約聖書に比べてはるかに少ない。たとえば、CLV版 (ISA 2 basic で用いられている Adolph Ernst Knoch 訳、Knoch Concordant Literal Version、1966年)の英訳聖書では faith は 232 節中 249 回登場するが、そのうち יֵאֱמִין の訳として、ヨブ記 4:18 とハバクク 2:4 のわずか二ヶ所だけに現れる。 יֵאֱמִין הֲיִשָׁם תִּהְיֶה לָּךְ וְיִשְׁמַע לְךָ וְיִשְׁמַע לְךָ וְיִשְׁמַע לְךָ <神はその僕たちをも信頼せず、御使いたちをさえ賞賛されない> (ヨブ 4:18) と הֲיִשָׁם תִּהְיֶה לָּךְ וְיִשְׁמַע לְךָ וְיִשְׁמַע לְךָ וְיִשְׁמַע לְךָ <見よ、高慢な者を。彼の心は正しくありえない。しかし義人はその信仰によって生きる> (ハバクク 2:4)。前者は神の人間に対する信頼として、後者は義人の神に対する信仰が示されている。多くの場合、יֵאֱמִין は、84 節中 89 回は信念 (Believe) と訳され、<わたしの声に耳を傾けてくださるとは信じない (אֱמִין - לא) > (ヨブ記 9:16) に代表されるように、信念は人間の神に対する表現、つまり人間に内在的なものと理解することができる。それに対して אֱמוּנָה あるいは אֱמוּנָה は、真実あるいは神の義 (faithful, faithfulness) と訳され、旧約において多くの聖句で登場する。新約には僅かながら、キリストの再臨を通して神の正しい裁きに関する義 (δικαιοσύνη) の用例がみられる。またヨハネの黙示録 19:11 においては、キリストによる報復の義あるいは神の公正な共同体支配が示されている。これらの用法と、後述するパウロの独特な用法を度外視すると、新約における義はほとんど一貫して、神の意志との一致、神の意にかなう正しい行い、神の前での生活の誠実さ、神の判決の前での正しい行いとして総括的に特徴づけ

られる。

²⁵ 「義」の特質を内含する旧約的諸概念をどのような訳語をもって処理したかについて、ヘブライ語的術語をさかのぼって検討するとき、ヘブライ語の用語法の豊かさに圧倒されてしまう。七十人訳聖書のギリシア語の翻訳者たちに倣って、δικαιοσύνηとそのヘブライ語源を調べ上げることが適切であると思われる。なぜなら δικαιοσύνη はקָדַשׁ (righteousness) もしくはדִּקְלוּת (justice) に向けられた訳であって、正当さ、正しさ、合法、義と訳されるからである。前者は64節中70回、後者は32節中33回と最も多く使用されており、δικηに対応するמִשְׁפָּטִי や וְדִינִי (裁き、論争、宣告) と比べても頻繁に登場する。またごく少数だがדָּוָן (忠誠の責任) や וְאָמַן (信頼しうること) の対応語としても使われている。七十人訳におけるこうした用語法を概観してわかることは、ヘブライ語の主要概念のうちでקָדַשׁとその派生語だけが、いっそうの拡がりにおいて「義」の訳出の対象とされているということである。それゆえに、法思想にとっては קָדַשׁ、דִּקְלוּתおよびדָּוָןが規範的な諸概念としては、もっとも重要であると思われる。G.クウエルほか著、『キッテル新約聖書神学辞典：義』高橋敬基ほか訳、教文館、1974年を参照。

²⁶ 後藤英樹、「信仰の超越性と内在性 ～『死に至る病』を手掛りにして～」『新キェルケゴール研究』第11号、キェルケゴール協会、2013年、pp.14-33を参照せよ。

²⁷ おそらく、初期ギリシア教父の一人アレクサンドリアのクレメンス(150-215)は、正統グノーシス主義の立場に立つ教会著作家であったが、その経歴については明確な記録がない。アレクサンドリアで教理教育学校の運営に携わっていたと考えられているものの、聖職者として教会行政に関わる人物ではなかった。したがって、後の時代の盛期ギリシア・ラテン教父たちがほぼ聖職者で占められているのとは異なり、何らかのかたちで学校教育と関わっていた立場にあったと思われる。

²⁸ cf. Clement of Alexandria, *Ante-Nicene Fathers Vol. 2*, translated by W. Wilson, edited by A. Roberts, J. Donaldson and A. C. Coxe, Buffalo NY: Christian Literature Publishing Co., 1885, revised and edited for New Advent by Kevin Knight, [<http://www.newadvent.org/fathers/02091.htm>] (Oct.27.2017)。

²⁹ ガラテヤ人の手紙 3:24。

³⁰ この種の除外は、たとえば仮名著『死に至る病』の「非本来的絶 uegentlig Fortvivelse」や建德的講話『臆病にならないように』の「自分で誤解を引き起こした場合 Et Menneske kan nu foranledige Miskjendelsen」などでも散見される。キェルケゴールは、このような状態が建徳化という深化する過程とは相容れないものと考えているようである。

³¹ 古くから人々は、個物に対して数字の代わりに1対1対応の考え方を利用していたと考えられる。この一見原始的な「対応」というやり方を使って、現代数学におけるものの数え方が定義され、個物(憶測や仮定)と自然数は1対1に対応させられる関係にある(高々有限個)。だが実数はその名前に反して、このような素朴なかたちで存在するものではない。人間の精神の中に「全体」として住むものであり、「次」という可能的無限でとらえられるものではなく、「集合」としての実無限の立場にある。砂田利一、『幾何入門2』、岩波書店、1996年、pp.156-186を参照せよ。

³² この講話の内容は、その後もしばしば取り上げられおり、最後の講話『神の不変性』(1855年9月)の主題となっていることから、その重要性が示されている。キェルケゴールはルター訳「Alle gute Gabe und alle vollkomme Gabe kommt von oben herab」にしたがって、賜物と贈物を区別していないが、福島保夫訳では「あらゆる善き贈物、あらゆる完全な賜物」としている。本論文では「神からの賜物」と「人間からの贈物」という区別を設けることにする。

³³ ヤコブの手紙 1:13。

³⁴ 天の窓を閉ざすとか開くという表現は創世記 8:2、列王の書下 7:2、マラキヤの書 3:10

に見られる。

³⁵ 第三段落では、この他に「謙虚 Ydmyghed」という名詞形が二度使用されているが、これは「反抗的にも粗暴にもならない者」と「反抗によって神を動かそうとする者」の二通りに対応していると思われる。

³⁶ cf. E. Nestle, K. Aland, *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Hendrickson Publishers, 2006, ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ 1:28。

³⁷ 新共同訳聖書では、新約聖書（ギリシア語）が聖書協会世界連盟のギリシア語新約聖書修正第三版（ネストレ・アールント第 26 版と同文）に従い、〈素直に捨て去り〉とある。

³⁸ 〈人の怒りは神の義を全うするものではないからである〉（ヤコブの手紙 1:20）。

³⁹ ローマ人への手紙 3:20, 28 を参照せよ。

⁴⁰ ヤコブの手紙 2:14-17 を参照せよ。

⁴¹ ローマ人への手紙 13:10 を参照せよ。

⁴² ヤコブの手紙は 50 年ごろ、すなわちローマ人への手紙やガラテヤ人への手紙が出る以前のものと考えられている。ヤコブの信仰は、けっして一部の信者に悪用されていたパウロの教える教理を反駁することが目的ではなかった。むしろ補完するものと考えられるべきであろう。『聖書』フェデリコ＝バルバロ訳、講談社、1980 年、p.351 を参照せよ。

⁴³ ヤコブの手紙 1:12。

⁴⁴ コリント人への第二の手紙 12:8。

⁴⁵ 同書 12:7。

⁴⁶ 同書 12:9。

⁴⁷ 同書 12:10。

⁴⁸ コリント人への第一の手紙 10:13。

⁴⁹ イザヤの書 45:7。

⁵⁰ 詩篇 139:11-12。

⁵¹ マタイによる福音書 4:7。

⁵² すべては疑われる。けれども最後に「疑う我」の存在は疑われない。この議論は「考える（意識する）我」は確かに存在する、という位置を与えていることにほかならない。高島善哉ほか編、『世界思想辞典』、河出書房、1950 年、p.337f「第一哲学についての省察」を参照した。

⁵³ テモテへの第一の手紙 4:4。パウロは、その理由として神の言葉と祈りによって聖とされるからと説明している。したがって、物質は本質的に悪であるから、それを殖やすこと（たとえば、子供を儲けること）は悪であるというグノーシス派の異端説に対して、信じて真理を知った者に感謝をもって受けさせようとして、神の創られたものを断ると命じることは、惑わしの霊と悪の教えであると説明している（テモテへの第一の手紙 4:1-3）。

⁵⁴ ルカによる福音書 23:43。

⁵⁵ 派生語を含めると 228 節中 246 回以上登場する。G.クウエルほか著、『キッテル新約聖書神学辞典：愛』川村輝典ほか訳、教文館、1976 年を参照せよ。

⁵⁶ 詩篇 103:13 など 19 回登場する。

⁵⁷ レビの書 19:18。

⁵⁸ 申命記 6:5。

⁵⁹ 〈主に愛される者、彼は安らかに主のそばにおり、主は終日、彼を守り、その肩の間にすまいを営まれるであろう〉（申命記 33:12）。

⁶⁰ 〈主はソロモンを愛され、預言者ナタンをダビデに遣わし、主の命令によりソロモンをエディディアと名づけられた〉（サムエル記下 12:25）。

⁶¹ 〈私の愛する者は、バビロンでカルデアの民の中で私の望みを実行する〉（イザヤの書 48:14）。

- 62 これは人間が体験する内なる「悔恨の愛」のことではないだろうか。
- 63 <愛する者は神から生まれ、神を知るが、愛のない者は神を知らない。神は愛だからである> (ヨハネの第一の手紙 4:8-9)。
- 64 <聖子と聖霊の名によって洗礼を授け、私の命じたことをすべて守るように教えよ。私は世の終わりまで常におまえたちとともにいる> (マタイによる福音書 28:20)。
- 65 ヨハネによる福音書 3:16。
- 66 エゼキエルの書 36:26 を参照せよ。
- 67 たとえば、「純粋な信仰のもと、彼女は神との『不断の合致』を見出していた。なぜなら、自分の思索がひとり神の下で不動となったとわかったからである In pure faith she was in an “unbroken union” with Him because she found her thoughts “fixed on Him ... alone”」。cf. St. Teresa of Calcutta, *Come be my Light*, Doubleday, 2007, p.224。
- 68 元来、『三つの建徳的講話』の序文の終わりには、「1843年、夏」とあったが、後に「1843年8月9日」と改められている。1838年8月9日はキェルケゴールの父ミカエルの命日であり、父との思い出のための日付が記される予定にあったと予想される。
- 69 <忠実な者は、夏の暑いさなかの冷たい雪のようで、主人の喉をさわやかにする> (箴言 (格言の書) 25:13) に基づいている。
- 70 旧約の愛については本論文の第一章二節二項、G.クヴェルほか著、『キッテル新約聖書神学辞典：愛』川村輝典ほか訳、教文館、1976年を参照せよ。
- 71 「たとえすべてのものが変わっても、決して変わることにないものは何であろうか。それは愛である」(III, s.305)。
- 72 ペテロの第一の手紙 4:8。
- 73 マタイによる福音書 6:22-23 を参照せよ。
- 74 シラの書 19:27 を参照せよ。
- 75 ここでは復讐の甘美さに潜むものとして、吝嗇・嫉妬・憎しみが取り上げられている。「三」という構造から、暗にユダヤ教の愛を指していると思われる。
- 76 「知性が多く、罪を見つけ出すことも、愛が多く、罪をおおふことも同じように真である Men da blev det jo lige sandt, at Forstanden opdagede Syndens Mangfoldighed, og at Kjerligheden skjulte den; men det Ene blev ikke sandere end det Andet」(III, s.310) 知性と愛の関係は一方が他方よりも優れているということではなく、一方が容易に発見できない内容について、他方では自明なこととしてとらえている、そのような相補的關係にある。だが、未だに一方においては知られていないということはある。後藤英樹、「知の極限と愛の強度 —キェルケゴール思想における信仰の源流を求めて—」『新キェルケゴール研究』第13号、キェルケゴール協会、2015年、pp.48-50 を参照せよ。
- 77 人も時間も空間も有限であるから、そこで犯された罪も有限である。後藤英樹、「離散と連続 —数理的モデルと時空の関係性について—」東洋大学大学院紀要第49集、東洋大学大学院、2012年、pp.1-22 を参照せよ。
- 78 「罪の増減」と「愛の被覆」の構造関係は、数学的にとらえると「可算無限性」と「実無限性」の構造と同じである。S.Lang, *Algebraic Number Theory* (Second edition)、Springer、1994、pp.4-8 を参照せよ。
- 79 創世記 18:26-33。ヤハウエは、正しい者が50人いたら赦すと言った。そこでアブラハムは40人しかいない、30人、20人と、正しい者が少なくとも赦すようにヤハウエと交渉をした。最終的に、「正しい者が10人いたら」というヤハウエの言質を取り付けたが、結局、ソドムとゴモラは滅ぼされた。
- 80 コリント人への第一の手紙 6:3。
- 81 ヨハネによる福音書 8:11。
- 82 律法学者とパリサイ人が、姦通の場で捕らえられた女を連れてきて、イエスに向かって

「この女は姦通の最中につかまった者です。モーゼは石殺しにせよと律法で命じていますが、あなたはどう思いますか」と尋ねた。それに対してイエスは「あなたたちの中で罪のない人がまずこの女に石を投げよ」と答えたのである（ヨハネによる福音書 8:1-11）。

⁸³ ペテロの第一の手紙 4:7。

⁸⁴ キェルケゴールは「泣きながら目覚める」という表現のあとに、「母親を識っている子供のように笑いながら目覚めるのではない」と付加しており、対の構造を堅持している。

⁸⁵ ルカによる福音書 7:36-50。この話をマタイ (26:6-13)、マルコ (14:3-9)、ヨハネ (12:1-8) の記すバタニアの出来事と混同してはならない。ルカは女の名を明記していないが、次章のルカ 8:2 はマグダラのマリアのことと考えても福音書に背かない。

⁸⁶ ルカによる福音書 7:38。

⁸⁷ 同書 7:44-46。

⁸⁸ 同書 7:47。

⁸⁹ キェルケゴールは裁判官を引き合いに出して、①裁判官でさえも多くの罪を見つけ出す、②裁判官は瞞されない、③裁判官は覆面を見透し、すべてを明らかにしてしまうもの、④裁判官は買収されない、⑤裁きの要求が何であるか主張するもの、とたとえている。

⁹⁰ エフェソ人への手紙 3:13。

⁹¹ 出エジプト記 3:14 を参照せよ。

⁹² たとえば、出エジプト記 16:34, 25:22。新共同訳では「掟の箱」と呼ばれる。

⁹³ ヨハネによる福音書 1:9 を参照せよ。

⁹⁴ ルカによる福音書 24:47 を参照せよ。

⁹⁵ 使徒行録 22:15 を参照せよ。

⁹⁶ コリント人への第一の手紙 1:6 を参照せよ。

⁹⁷ ペテロの第一の手紙 5:1 を参照せよ。

⁹⁸ たとえば、『Martirio nel Giappone di 120 nel 1632 e 1633 日本の殉教者 120 人の記録 (1632 年 9 月-1633 年 10 月)』高祖敏明解説、雄松堂出版、2008 年を参照せよ。

⁹⁹ ヨハネの黙示録 2:13, 6:9, 17:6 を参照せよ。

¹⁰⁰ キェルケゴールは、人生の指針としての逆境について、「富める者も救われるであろうか」、「権力ある者も狭き道を進めるであろうか」、「幸運な者も自分自身を放棄しうであろうか」、「学者や賢者も軽蔑された真理を受け入れるであろうか」と四つの問いを投げかけている。

¹⁰¹ ローマ人への手紙 5:4。

¹⁰² cf. *Pap. IV A 165*。この日誌では『ドイツ神学』十章 (p.41) に基づいて、キェルケゴールは「破滅」という言葉を引用したことがわかる。ただし、「und wahnen, wir seien verloren 私たちは破滅したのだと思い誤る」を「roste han sig af at han fortabt 彼は自分が破滅していたということを自慢した」と誤用したようである。

¹⁰³ 講話『内なる人を強くする』では、「証言 Vidnesbyrd」は 41 回、「繁榮 Medgang」は 19 回登場し、「繁榮」は内容的にも「証言」と結びついた重要な用語である。

¹⁰⁴ cf. *Pap. II A 228*。

¹⁰⁵ 「肉中の棘」の思想は、キェルケゴールの生に決定的な役割を果たしている。cf. G.Malantschuk, *Paelen i Kodet hos Soren Kierkegaard*, Dansk teologisk Tidsskrift 3, 1940, s.82-90。

¹⁰⁶ 列王の書上 8:11-13。

¹⁰⁷ 幻の体験以外にも、エゼキエルには異常な行動がしばしば見られる。自分の体を縄で縛って長時間寝たり (4:8)、妻が死んでも感情のない人のように嘆かず (24:18)、またしばらくのあいだ口をきくことができなかった (3:26)。

¹⁰⁸ cf. J.R.Porter, “The Origins of Prophecy in Israel” *Israel’s Prophetic Tradition*:

Essays in Honour of Peter Ackroyd, London: Cambridge University Press, 1982, p.13.

109 正典的預言者にはヤハウエ主義者の承認が必要であるという伝統があった。たとえば、サムエル記上 3 章 20 節を参照せよ。

110 cf. *Pap.XI A 216*.

111 預言者はしばしば、自分は小さい者だ、と言っている。出エジプト記 4:10、士師記 6:15、エレミヤの書 1:6 などを参照せよ。

112 預言者の召命記事には、預言者が召命を辞退したり、躊躇する様子がみられる。出エジプト記 3:11、士師記 6:15、エレミヤの書 1:6、イザヤの書 6:11、エゼキエルの書 2:6-8 などを参照せよ。

113 パウロも自分の宗教体験についてはあまり語っていない。「第三の天にまで引き上げられた」体験は例外的といえよう（コリント人への第二の手紙 12:2）。

114 ヨブ記 1:20。

115 同書 1:21。

116 「教師とファーザー」の違い、あるいは、ヤコブにおける「信仰と行為」の違いも全く同じ理解である。

117 このことを、キェルケゴール自身の「レギーネ体験」にあてはめれば、それは「神自身が彼を捉えるためにこの乙女を利用し給うている」（III, s.246）ということであろう。

118 ヨブ記 4:7 を参照せよ。

119 同書 15:6 を参照せよ。

120 同書 8:4 を参照せよ。

121 同書 20:19 を参照せよ。

122 第一に謙虚さ（humility）をもって、第二に真心（conscience）をもって、第三にイエス＝キリスト（Christ）をもって神の前に立つこと。cf. J. Walker, *Kierkegaard: The Descent into God*, McGill-Queen's Univ. Press, 1985, pp.182-191。

123 cf. D. J. Gouwens, *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge Univ. Press, 1996, p.121。

124 cf. T. H. Polk, “The Praise of Job Edifying Discourse against Theodicy” *The Biblical Kierkegaard: Reading by the Rule of Faith*, Mercer Univ. Press, 1997, pp.153-200。

125 ヤコブの手紙 1:18-20。

126 同書 21-22。

127 この短い講話では、それぞれが、知識 17 回、疑い 38 回、言葉 39 回登場している。

128 もしも知識とともに神の証言があったのなら、それは人間の愛と同様な反復（Gjentagelsen）構造をもつと考えられる。本論文の第一章二節二項を参照せよ。

129 キェルケゴールの躓きに対する理解は「受動的」である。つまり、躓きを見出すものは知識ではなく、逆説である。そして「逆説における躓き」（IV, s.244）は「宗教的なもの人間への関係の一時的な形式ではなく、人間であるということによって本質的に制約されている」（VII, s.167）。

130 マタイによる福音書 12:45。

131 同書 7:11, 12:34。

132 本論文の第一章二節一項「六の構造」の第三段落を参照せよ。

133 父の愛と神の愛は類似性があるものの、父の愛は決して神のように、強くて内的であるのではなく、全能である神の愛が為しうることを為しうるわけではない。

134 ここで述べられている単独者概念は、明らかにレギーネのことだけを指しているわけではない。『四つの建徳的講話』には既に単独者概念が拡張されている。

135 だが、キェルケゴールによれば「地上的な欲求は決して完全なものではない。ある人

間からの贈物が完全に欲求を満たしうることがあったとしても、その贈物は不完全な贈物である」。なぜなら、その贈物は神自身が与え給うたものでもなければ、その欲求自体も一つの不完全性だからである (IV, s.36)。

¹³⁶ 非言語コミュニケーションにおける沈黙と時間と空間の関係性については、E.T Hall、*The Silent Language*, Anchor, 1973, pp.187-216 を参照せよ。

¹³⁷ ギリシア正教会修道士の著作抜粋集である『フィロカリア』には、怒りは人間の激しやすい情熱に位置付けられている。cf. *Writings from the PHILOKALIA on Prayer of the Heart*, translated by E.Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, Faber and Faber, 1979, p.51。

¹³⁸ ヤコブの手紙 1:21。

¹³⁹ デンマーク語原典には“Sirach”とだけ記されており、編者はシラの本 4:21 と出典を注記しているが、その箇所はこの聖句は見あたらない。おそらくシラの本 3:17-25 が該当すると思われる。この箇所では謙虚さの徳目が強調されており、<主の勢力は偉大なもので、謙虚な人々からあがめられるのを喜ぶ> (3:20) とある。

¹⁴⁰ 素直さと善き完全な賜物と祈りの関係性については、*The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, compiled by I. Chariton, translated by E.Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, 1977, pp.63-74 を参照せよ。

¹⁴¹ コロサイ人への手紙 4:2。

¹⁴² ヤコブの手紙 1:17-22。

¹⁴³ ヤコブの手紙 1:10-11 を参照せよ。

¹⁴⁴ レビの本 19:18。

¹⁴⁵ 他の人の代わりに祈ること。祈りにおける仲介者の役目は、旧約聖書ではアブラハム、モーゼ、ダビデ、サムエルなどが挙げられる。新約聖書では、イエス＝キリストが究極的な仲介者、執り成しをする存在である。すべてのキリスト者の祈りは、イエス・マリア・聖人たちを通して神にささげるものなので、執り成しの祈りと呼ばれる。

¹⁴⁶ マルコによる福音書 8:36。自分の魂に傷を受けるとは、自分を捨て自らの十字架を背負う覚悟を持たず、自分の命を救おうと思う者を指している。魂とはギリシア語のプシュケ、ヘブライ語のネフェシュに相当する。生命や自己などの意味もある。

¹⁴⁷ ヨハネによる福音書 9:1-7。

¹⁴⁸ マルコによる福音書 14:66-72 を参照せよ。ペテロのもとに大祭司の下女が一人来て、「あなたもあのナザレ人、あのイエスと一緒にいた人ですね」と聞いたとき、ペテロは「いや知らぬ、あなたとの言うことはわからぬ」と答えた(ペテロがイエスを否む場面である)。

¹⁴⁹ ヨハネによる福音書 9:7。

¹⁵⁰ ポリネシアなどでは、霊的な紐帯を用いて、この差異性を統合しようとするような文化(受容の義務・提供の義務)が見られる。M. モース、『贈与論』有地亨訳、勁草書房、2008年、pp.48-51 を参照せよ。

¹⁵¹ cf. G.Connell, *To be One thing : Personal Unity in Kierkegaard's Thought*, Mercer Univ. Press, 1985, pp.137-154。

¹⁵² ルカによる福音書 21:9。

¹⁵³ ヤコブの手紙 1:22。

¹⁵⁴ 『キリスト教の修練』には、「殉教は信仰の勇者に不滅の輝きに身を包まれる慕わしい機会を提供する」(XII, s.253) と書かれている。

¹⁵⁵ 『二つの建徳的講話』(1843年)では、「確実な願い」に対するキェルケゴールのこたえが「信仰 Tro」である。「信仰は唯一の最高善 (høieste Gode) にして、意志し得る内面的なものである」(III, s.22)。

¹⁵⁶ 人間は世界との関わりも持っているが(本論文の第三章四節を参照)、ここでは魂の内部における忍耐の働きについて議論されている。

- 157 ルカによる福音書 2:36-38 を参照せよ。
- 158 シメオンは、聖霊によってイエスを見るまでは死ぬなど啓示された人物であり、イエスを抱きながら「主よ、今こそあなたの僕を安らかに死なせたまえ」と言った（ルカによる福音書 2:29）。それに対して、年老いた預言者アンナは八十四歳になるまで神殿を離れず、断食と祈りを捧げて、神に奉仕していた（ルカによる福音書 2:38）。
- 159 「一次的な声の文化、あるいは、まだ声の文化の影響を大きく残している叙述は、視覚的に提示されながら、むしろ耳で聞かれている発話に近く、声としてのことばに基づいて作りあげられた感性と伝統から生まれている」。W.J. 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、p.206f を参照せよ。
- 160 この箇所は「太陽と光、月と星が暗み、雨降ってのちまた雲が広がる前に」（伝道 12:2）と呼応している。
- 161 キェルケゴールは真理の定義について、客観的態度に対して反対の立場をとるのだが、それは理性を用いて、いわば理性を通じて、逆説的にキリスト教に注目させようとしている。大谷長、『大谷長著作集』第二巻、創言社、2006年、pp.12-16 を参照せよ。
- 162 客観的真理は現実存在に対して何ら真理ではなく、近似値となるだけであるが、主体的真理は人間に対して内面性の内にある。なぜなら、「真理の決定は主体性にあるのだから」（VII, s.203）。
- 163 伝道 12:1。
- 164 伝道 11:9-10。
- 165 キェルケゴールは幼児（Barndommen）に対して、「天使たちを憶えさせよう Saa lad da Barndommen beholde Englene, der altid see Guds Aasyn」と言っている。この言葉は「この子らの天使は天上にいて、常に父の前に立っている」（マタイによる福音書 18:10）に基づいている。
- 166 伝道 1:18。
- 167 『死に至る病』においても同じような分析がみられる。「無限性の絶望は有限性の欠如にある」（XI, s.144f）を参照せよ。
- 168 この議論は、『死に至る病』の第二部「罪の赦しに絶望する罪」に引き継がれている。「罪についての絶望がここでは弁証法的に信仰への方向にとらえられている」（XI, s.255）。
- 169 この講話では、「天の祝福」と「永遠の至福 evig Salighed」が同義的に用いられている。前者は状態性が、後者は継続性が強調されている。
- 170 キェルケゴールは「呼吸」を連想しているのであって、「それは誰でも呼吸しているが、それだからと言って、個々人が自分を特別扱いして自分は呼吸ができると言って喜んだりしない」（IV, s.162）と述べている。
- 171 コリント人への第二の手紙 4:17。
- 172 「永遠の至福」を助産的なものとして用いている限りは、それは人間と神の中間規定（Mellembestemmelsen）にすぎず、最終的な形式ではありえない。「キリスト教はやはりキリスト教なのだから、助産者は証人にならなければならない」（Pap.IX A 221）。
- 173 マタイによる福音書 19:21 を参照せよ。
- 174 マタイによる福音書 8:21-22 を参照せよ。
- 175 コリント人への第一の手紙 9:9 を参照せよ。
- 176 コリント人への第二の手紙 4:18。
- 177 マタイによる福音書 9:17 を参照せよ。
- 178 ヨブ記 8:14 を参照せよ。
- 179 マタイによる福音書 20:1-16 を参照せよ。
- 180 ヨハネによる福音書 3:30。
- 181 マタイによる福音書 3:3 を参照せよ。ギリシア語では「Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ」。

- 182 ルカによる福音書 1:36 を参照せよ。
- 183 同書 1 章を参照せよ。
- 184 <わたしの後から一人の人が来られる。その方はわたしにまさる。わたしよりも先におられたからである>同書 1:30 を参照せよ。
- 185 キェルケゴールは「文章全体」や「著作全体」ではなく、「単語全体 *er hele Ordet*」と譬えているのは興味深い。これは声の文化の特徴であり、文脈ではなく、音脈に注目していると考えられる。
- 186 『さまざまの精神における三つの建德的談話』(1847 年)では、最も深い意味での誠実な喜びとは、「ただ一つの事を欲し先ず神の国を求めるといふことの心の清さ」と述べられている (X I V, s.368)。
- 187 ヨハネによる福音書 1:15。
- 188 マタイによる福音書 11:11。
- 189 ヨハネによる福音書 3:28-30。イエスは花婿、ヨハネは花婿の友人である。
- 190 創世記 37 章-50 章 (ヨゼフの物語) を参照せよ。ここでは、エジプトの治世者となったヨゼフが自分の兄弟たちと再会する場面が描かれている。
- 191 <しかし主は、「あなたには私の恩寵で足りる。恩寵の力は弱さのうちに完成されるかれである」と答えられた。だから私は特に喜んで自分の弱さを誇りにしよう。そうすればキリストの力は私に住まわれるであらう> (コリント人への第二の手紙 12:9)。
- 192 この言葉の考察の対象は、生きるための僅かなものであることから、「死」は除外される。
- 193 王の病については、M. ブロック、『王の奇跡—王権の超自然的性格に関する研究、特にフランスとイギリスの場合—』井上奏男・渡邊昌美訳、刀水書房、1998 年、pp.428-481 を参照せよ。
- 194 中世における王への忠誠やオマージュについては、M. ブロック、『封建社会 I・II』新村猛・森岡敬一郎・大高順雄・神沢栄三訳、みすず書房、1973 年、第一巻 pp.132-147 を参照せよ。
- 195 『死に至る病』における、絶望がまったく根こそぎにされた場合の自己の状態を言いあらわす公式が、「自己が自己自身に関係しながら自己自身であろうと欲するとき、自己はこの自己を置いた力のうちに、はっきりと自己自身の根拠を見いだす」(XI, s.157) ことであるが、それは自己の「無」においてでなければならない。本論文の第七章三節三項を参照せよ。
- 196 モーゼは自分がまったく何もできないと思いながら、民の望みに従って行動した結果、その言葉は力にあふれ、声は勝利に満ち、弁論に逆らう者は一人もいなかった。また杖をとり、岩に水をだせと命じると、岩から水がほとばしった。出エジプト記 17 章を参照せよ。
- 197 「いっそう深い自己」は第二の自己ではなく、内面的に深化した第一の自己である。
- 198 これはすべての人に言えることではない。年をとっても、子供のようなままで死んでゆくこともありうる。流れゆく時間の懷に抱かれ、子供のままで過ごしていることはとても魅惑的だからである。
- 199 コリント人への第二の手紙 12:7 を参照せよ。
- 200 この講話では聖書 (*den hellige Skrift*) とバイブル(*Bibel*)の二つの言葉が用いられている。その違いは、バイブルに関して討議することは許されるが、聖書に関しては許されない、というルターの区別に基づいているが、キェルケゴールは両者が異なる観点による同一の書物、という立場をとっている。Pap. X-1 A 361 を参照せよ。
- 201 コリント人への第二の手紙 12:7 を参照せよ。ヘブライ人は病気をサタンの業だと言っていたので (ルカによる福音書 13:16)、病気だと考えられている。
- 202 『あれか、これか』第一部の『初恋』に対する評論のなかで、「肉中の刺」という表現

が才能のある人物に対して使われている。「この肉中の刺から逃れようとすることも、同じように人間のためにならない」と記されている (I, s.244)。

203 コリント人への第一の手紙 3:9 を参照せよ。

204 ディオニシオス (5-6 世紀頃のシリアの神学者) がキリスト教に改宗するように導いたのはパウロだったが、彼の「九層の天の構造」に従い、第三天を『天上位階論』の「第三位階」に対応させて考えれば、第三天は権天使 (principalities) の層にあたる。権天使は人々の指導者を監視し、彼らの決意を鼓舞する役割がある。M.J.アドラー、『天使とわれら』稲垣良典訳、講談社、1997年、pp.72-74 を参照せよ。

205 キェルケゴールによれば、「精神の世界はただひとりの人にかかわることによって、すべての人にかかわる thi den angaaer Alle, hvis den angaaer en Eneste」(V, s.125) のである。つまり、ひとりの人 (パウロ) に起きた出来事は普遍的に説明することができる。

206 キェルケゴールによれば、「走ること、走りつくすことをこそ、パウロから学ぶべき」(V, s.122f) であり、「走ること」は宗教性 A に、「走りつくすこと」は宗教性 B に対応していると思われる。

207 宗教性 A は永遠の真理が主体に内在しているという特徴がある。「苦悩」、「罪」、「逆説」、「反復」などを通して、内面的な深化を求める限りの主体に対して、神は存在するのである。cf. D.R. Law, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford Univ. Press, 2001, pp.129-142。

208 ローマ人への手紙 9:16。

209 宗教性 B は、宗教性 A の内在的な自己同一性が内在を超えた超越の力によって突破されるのが特徴である。このとき、真理そのものが逆説であることが理解される。cf. D.J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge Univ. Press, 1996, pp.201-232。

210 テモテへの第二手紙 1:7。これは、パウロが実の子テモテへ宛てた手紙である。

211 ヨハネによる福音書 5:28-33 を参照せよ。

212 この言葉 (ルカによる福音書 23:43) は、1843 年の『二つの建徳的講話』の第二講話「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 (一)」にも登場している (本論文の第一章二節一項を参照せよ)。そこでは、焦燥の言葉「明日もあるさ imorgen er der atter en Dag」と忍耐の言葉「今日にも、と主は言われる endnu i Dag, siger Herren」が対として議論されている。つまり「焦燥と忍耐」の構造は、そのまま「臆病と決断」に引き継がれており、同型的である。

213 決着 (Slutning) の前に「be-」という前綴りが付いて、決断 (Beslutning) となる。

214 静寂における知性と心の統合については、*The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, compiled by I. Chariton, translated by E.Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, 1977, pp.181-198 を参照せよ。

215 フォイエルバッハが主張したように「自然と人間とより以外にはなにものも存在しない。そして、われわれ人間より以上に高い存在などというものは、われわれの宗教的想像力の創作したもので、われわれ自身の存在の想像的反映にすぎない」。F・エンゲルス、『フォイエルバッハ論』藤川覚訳、大月書店、1954年、序言一、p.22。

216 この議論は『死に至る病』の絶望者の区分と同型的である。

①絶望のうちにあつて自己をもっているということを意識していない者 (非本来的絶望)

≒正しく祈らない者

②絶望して自己自身であらうと欲しない者≒祈りのなかで争わない者

③絶望して自己自身であらうと欲する者≒祈りのなかで争う者

217 たとえば、マザー=テレサは「闇が暗ければ暗いほど、自分は神に対して甘く微笑む the Darker the Darkness the Sweeter will be my Smile at God」という体験を書き残している。cf. St. Teresa of Calcutta, *Come be my Light*, Doubleday, 2007, p.221。この議論は

キリスト教のみならず、より一般化できる思索だと思われる。

²¹⁸ cf. H.Fenger, “Kierkegaard: A Literary Approach” *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Berlin: Walter de Gruyter, 2003, p.312。

²¹⁹ cf. H. Hertel, “P. L. Møller and Romanticism in Danish Literature” *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Berlin: Walter de Gruyter, 2003, p.363。

²²⁰ cf. R. M. Summers, “‘Controlled Irony’ and the Emergence of the Self in Kierkegaard’s Dissertation” *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer UP, 2001, p.291。

²²¹ Nr. 1868-70, Lord Byrons sämtliche Werke, übersetzt von Mehreren, 10 Bände m. Portrait, Stuttgart 1839, 3-2-0 Contant. cf. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, udgivet af H.P. Rohde, Det Kongelige Bibliotek København, 1967, s.99。

²²² cf. B. Ryan, “Lord George Gordon Byron: Seduction, Defiance, and Despair in the Works of Kierkegaard” *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Tome III: Literature, Drama and Music*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate, 2009, p.4。

²²³ cf. H. Hertel, “P. L. Møller and Romanticism in Danish Literature” *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p.362。

²²⁴ *Pap.* I C 102。

²²⁵ *Ibid.*, X A 314。

²²⁶ cf. T. W. Smith, “P.L.Møller: Kierkegaard’s Byronic Adversary” *Byron Journal* 42.1, The Byron Society, London, 2004, pp.35-47。スマスは、キェルケゴールのバイロン受容が P.L.メラーとの関係性の次元へと引き継がれた側面しかとらえていない。

²²⁷ cf. W. Lowrie, *Kierkegaard vol.1*, New York: Harper, 1962, p.96。

²²⁸ cf. J. Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, translated by B. M. Kirmmse, Princeton: Princeton UP, 2005, pp.378-388。

²²⁹ S. キェルケゴール、『キェルケゴール著作集 18：わが著作活動の視点』田淵義三郎訳、白水社、1995年、pp.116-117を引用した。

²³⁰ J.P. エッカーマン、『ゲーテとの対話』、山下肇訳、岩波文庫、1968年、1828年3月11日の記載より引用した。

²³¹ キェルケゴールについては後藤英樹、『キェルケゴール研究—予感と気分の構造について—』東洋大学大学院紀要第 51 集を参照せよ。またバイロンの伝記は楠本哲夫、『永遠の巡礼詩人バイロン』、三省堂、1991年から多くを引用した。

²³² G.G. バイロン、『バイロン詩集』宮崎孝一訳、旺文社文庫、1969年、p.243を参照せよ。

²³³ 『邪宗徒』(1813年)、『アバイドスの花嫁』(1813年)、『海賊』(1814年)、『ララ』(1814年)などがある。

²³⁴ オーガスタは 1807 年にジョージ＝リー大佐と結婚したが、夫リーは放蕩者で賭博好きであり、1年の大半は家を不在にしている男で、この結婚は幸福ではなかった。1813年夏にバイロンをたよって上京し、9月には田舎に帰ったが、そのときすでに妊娠しており、翌年に娘メドラが生まれた。この関係性はキェルケゴールの両親とも酷似している。キェルケゴールの母、家事手伝いと花嫁修業のためにキェルケゴール家に住み込んでいたアーネ・ルンは喪服のさなか、父ミカエルの子を身ごもる。

²³⁵ G.G. バイロン、『バイロン詩集』阿部知二訳、新潮文庫、1951年、p.189を引用した。

²³⁶ 同書、p.189を引用した。

²³⁷ cf. B. Ryan, “Lord George Gordon Byron: Seduction, Defiance, and Despair in the

Works of Kierkegaard” *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Tome III: Literature, Drama and Music*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate, 2009, p.7.

²³⁸ cf. G. Malantschuk, *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kbh, 1968, s.132.

²³⁹ 中里巧、『哲学をつくる』（東洋大学哲学講座3）東洋大学哲学科編、知泉書館、2005年、p.106を引用した。

²⁴⁰ S.キルケゴール、『キルケゴール著作集 11：死に至る病』松浪信三郎訳、白水社、1995年、p.11を引用した。

²⁴¹ ヨハネによる福音書 11章を参照せよ。

²⁴² <この病気は死ぬほどのものではない。それは神の栄光のため、また、神の子がそれによって栄光を受けるためのものである>（ヨハネによる福音書 11:4）。

²⁴³ ヨハネによる福音書 11:25。

²⁴⁴ マタイによる福音書 11:6。

²⁴⁵ 「彼は自己の罪について絶望しており、悔い改めの現実と恩寵とに絶望しているため、彼は自分自身をも失ってしまった」（XI, s.249）を参照した。

²⁴⁶ 絶望と信仰は対称的に語られている。このことから、信仰に至ることができないように、完全に絶望することもできない。絶望は罪の極限として定義されているのである。

²⁴⁷ 絶望している状態において信仰を自覚することは、絶望の死を意味する。

²⁴⁸ キルケゴールの父、羊の番をしていた十二歳の少年ミカエルが、貧困のゆえに神を呪った罪もこれに含まれるであろう。

²⁴⁹ たとえば、「知」を基礎づけるものは「信」という分析哲学的なとらえかた。H.J.グロック、『分析哲学の生成』吉田謙二訳、晃洋書房、2003年、pp.33-34を参照せよ。

²⁵⁰ ヨブ記 9:16。

²⁵¹ たとえば、聖なる籤（出エジプト記 28:30）が民法上の問題と政治の問題に対する神の判決の仲介として用いられたのである。

²⁵² 本論文の第六章一節三項「無に等しいものになること」の議論を参照せよ。

²⁵³ 後藤英樹、「信仰の超越性と内在性—『死に至る病』を手掛かりにして—」『新キルケゴール研究』第11号、キルケゴール協会、2013年、pp.29-31を参照せよ。

²⁵⁴ cf. G.W.F.Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, Hrsg. von W. Jaeschke, Bd.3. Hamburg, 1983, s.6.

²⁵⁵ *Pap. VA 1*。

²⁵⁶ テモテへの第二の手紙 1:12。

²⁵⁷ cf. T. Aquinas, *Summa Theologiae Vol. 31 : Faith*, transl. by T. C. O'Brien, Cambridge University Press, 2006, p.58 articulus I. “*utrum credere sit cum assensione cogitare*” (whether to believe means to think with assent).このことは、アウグスティヌスの言葉「*cum assensione cogitare*(承認にささえられ思いめぐらす)」に由来している。

²⁵⁸ ヨブ記 2:10。

²⁵⁹ ルカによる福音書 7:47。

²⁶⁰ コリント人への第一の手紙 13:12を参照せよ。

²⁶¹ ローマ人への手紙 1:21を参照せよ。

²⁶² たとえば、岡潔によれば、数学は全く情緒的なものであり、人間の奥にひそむ情緒を健全に育てなければ、数学の問題は解けないという。数学は知性の世界だけに存在するものではなく、感情を入れなければ成立しない学問である。岡潔・小林秀雄、『人間の建設』、新潮社、2010年、p.38を参照せよ。

²⁶³ 牧野成一、『くりかえしの文法—英語比較対照』、大修館書店、1980年を参考せよ。

²⁶⁴ 発声によって生み出される言語以外の音と言語音にもたらされる変化のこと。音声

伝えるノンバーバル情報という言い方もできる。たとえば、イントネーション、リズム、ポーズ、声質といった言語の周辺の側面。cf. G.L. Trager, *Paralanguage: A first approximation*, *Stud. Linguist.* 13, 1958, pp.1-12 を参照せよ。

²⁶⁵ たとえば、顔の表情、顔色、視線、身振り、手振り、体の姿勢、相手との物理的な距離の置き方など。音声が進ぶ意味内容を、言語情報・パラ言語情報・非言語情報に分けるのは、H. Fujisaki, “Prosody, models, and spontaneous speech” in *Computing Prosody*, ed. by Y. Sagisaka, N. Campbell and N. Higuchi, Springer, 1996, pp.27-42 に基づいている。

²⁶⁶ たとえば、ホメロスの詩が口語で組み立てられるしかたは、六脚韻の詩行という形態に左右されながらも、話者の多彩な形容句のレパートリーによって決定された。W.J. 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、pp.49-62 「ミルマン=パリーの発見」を参照せよ。

²⁶⁷ 或る同じ人物から発せられているような、あるいはそのように聞こえる、ひとつながりの音を音脈 (auditory stream) と呼ぶ。

²⁶⁸ ゲシュタルト心理学では、「全体は部分の総和とは異なる」という立場がとられてきたが、近年では部分の知覚が常に全体の知覚を反映しているという点に関して膨大な実例があがってきている。cf. D. Deutsch, “Grouping mechanisms in music” *The Psychology of Music*, Amsterdam: Academic Press, 3rd edition, 2013, pp.183-248。

²⁶⁹ W.J. 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、p.187 を参照せよ。

²⁷⁰ 森大毅・前川喜久雄・粕谷英樹、『音響サイエンスシリーズ 12: 音声は何を伝えているか』(日本音響学会編)、コロナ社、2014年、p.39 を引用した。

参考文献一覧

<序論>

- Søren Kierkegaard (1968), *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, VII-1 A186, XI-1 A484.
- 大谷長 (2006)、『大谷長著作集』第四巻、創言社、pp.326-327.
- 尾崎和彦 (1982)、「キェルケゴール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、p.213.
- E. Geismar (1929), *Søren Kierkegaard Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, Kbh, G. E. C. Gads Forlag, s.72.
- St. John Climacus (2012), *The Ladder of Divine Ascent*, Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, Stage 15:38.
- 後藤英樹 (2015)、「キェルケゴール研究—予感と気分の構造について—」『東洋大学大学院紀要』第51集、東洋大学大学院、pp.43-46.
- G. Pattison (2013), *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Routledge, pp.141-168.
- M.O. Bjergso (2009), *Kierkegaards Deiktische Theologie: Gottosverhältnis Und Religiosität in Den Erbaulichen Reden* (Kierkegaard Studies Monograph Series), Walter De Gruyter.
- J. Hohlenberg (1954) , *Søren Kierkegaard* translated by T.H. Croxall, New York Pantheon, p.14.
- G. Malantschuk (1968), *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kbh, s.326.

<第一章>

- Søren Kierkegaard (1921), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Tredie Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldental, Second Edition, s.11-62.
- S.キェルケゴール (1981)、『キェルケゴールの講話・遺稿集1』福島保夫訳、白水社、pp.1-80
- E. Nestle, K. Aland (2006), *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Hendrickson Publishers, ΙΑΚΩΒΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ 1:28.
- 大谷長著 (2003)、『大谷長 著作集』第一巻、創言社、pp.143-204.
- G. クヴェル、H. G. クラインクネヒト、G. シュレンク (1970)、『キッテル新約聖書神学辞典：義』秋田稔・並木浩一訳、教文館。
- G. クヴェル、H. G. クラインクネヒト、G. シュレンク (1976)、『キッテル新約聖書神学辞典：愛』川村輝典訳、教文館。

- Clement of Alexandria (1885), *Ante-Nicene Fathers Vol. 2*, translated by W. Wilson, edited by A. Roberts, J. Donaldson and A. C. Coxe, Buffalo NY : Christian Literature Publishing Co.
- H.ゲルデス (1976)、『キルケゴール—その生涯と著作—』武村泰男訳、木鐸社、pp.101-115.
- 後藤英樹 (2013)、「信仰の超越性と内在性 ～『死に至る病』を手掛りにして～」『新キェルケゴール研究』第 11 号、キェルケゴール協会、pp.14-33.
- 砂田利一 (1996)、『幾何入門 2』、岩波書店、pp.156-186.
- 高島善哉ほか編 (1950)、『世界思想辞典』、河出書房、p.337f「第一哲学についての省察」.
- St. Teresa of Calcutta (2007), *Come be my Light*, Doubleday, p.224.
- A. E. Knoch (1966), *Concordant Version: The Sacred Scriptures*, Concordant Publishing Concern (CPC) .

<第二章>

- Søren Kierkegaard (1921), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Tredie Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.296-350.
- Søren Kierkegaard (1968), *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, XI A 216.
- S.キルケゴール (1981)、『キルケゴールの講話・遺稿集 1』福島保夫訳、白水社、pp.81-166.
- 市川裕 (2009)、『ユダヤ教の歴史』、山川出版社.
- 木田献一 (1989)、『旧約聖書の中心』、新教出版社.
- G. クウエル、H. G. クラインクネヒト、G. シュレンク (1976)、『キッテル新約聖書神学辞典：愛』川村輝典訳、教文館.
- 後藤英樹 (2015)、「知の極限と愛の強度 —キェルケゴール思想における信仰の源流を求めて—」『新キェルケゴール研究』第 13 号、キェルケゴール協会、pp.48-50.
- 後藤英樹 (2012)、「離散と連続 —数理的モデルと時空の関係性について—」『東洋大学大学院紀要』第 49 集、東洋大学大学院、pp.1-22.
- 高祖敏明解説 (2008)、『Martirio nel Giappone di 120 nel 1632 e 1633 日本の殉教者 120 人の記録 (1632 年 9 月—1633 年 10 月の殉教者リスト)』、雄松堂出版.
- 樋口進 (2013)、『古代イスラエル預言者の特質』、新教出版社.
- J.R. Porter (1982) , “The Origins of Prophecy in Israel” *In Israel’s Prophetic*

Tradition: Essays in Honour of Peter Ackroyd, London: Cambridge University Press, p.13.

- G.Malantschuk (1940), *Pælen i Kødets hos Søren Kierkegaard*, Dansk teologisk Tidsskrift 3, s.82-90.
- S. Lang (1994), *Algebraic Number Theory* (Second edition), Springer, pp.4-8.
- 第二バチカン公会議文書公式訳改訂特別委員会 (2014)、『第二バチカン公会議 教会憲章』、カトリック中央協議会、第5章 42条「聖性への道と手段」。

<第三章>

- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Fjerde Bind.*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.1-76.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Tolvte Bind.*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.253.
- S.キルケゴール (1981)、『キルケゴールの講話・遺稿集1』福島保夫訳、白水社、pp.167-293.
- J. Walker (1985), *Kierkegaard: The Descent into God*, McGill-Queen's Univ. Press, pp.182-191.
- St. Gregory of Sinai (1979), *Writings from the PHILOKALIA on Prayer of the Heart*, translated by E. Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, Faber and Faber, p.51.
- D. J. Gouwens (1996), *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge Univ. Press, p.121.
- (compiled by) I.Chariton (1977), *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, translated by E. Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, pp.63-74.
- E.T. Hall (1973), *The Silent Language*, Anchor, pp.187-216.
- T.H. Polk (1997), "The Praise of Job Edifying Discourse against Theodicy" *The Biblical Kierkegaard: Reading by the Rule of Faith*, Mercer Univ. Press, pp.153-200.
- M. モース (2008)、『贈与論』有地亨訳、勁草書房、pp.48-51.

<第四章>

- Søren Kierkegaard (1921), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Tredie Bind.*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.22 og s.246.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Fjerde Bind.*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.77-130 og 244.

- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Syvende Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.167.
- S.キルケゴール (1981)、『キルケゴールの講話・遺稿集 2』若山玄芳訳、白水社、pp.1-76.
- G. Connell (1985) , *To be One thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought*, Mercer Univ. Press, pp.137-154.

<第五章>

- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Fjerde Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.131-194.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Syvende Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.203.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker elvte Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.144f og s.255.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker fjortende Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.368.
- Søren Kierkegaard (1968), *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldendal, anden forøgede udgave, IX A 221.
- S.キルケゴール (1981)、『キルケゴールの講話・遺稿集 2』若山玄芳訳、白水社、pp.77-165.
- 大谷長 (2006)、『大谷長著作集』第二巻、創言社、pp.12-16.
- W.J. オング (1991)、『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、p.206f.

<第六章>

- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Første Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.244.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker Femte Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.79-192.
- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker elvte Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, s.157.

- Søren Kierkegaard (1968), *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, X-1 A 361.
- S.キルケゴール (1981)、『キルケゴールの講話・遺稿集 2』浜田恂子訳、白水社、pp.167-356.
- M.J.アドラー (1997)、『天使とわれら』稲垣良典訳、講談社、pp.72-74.
- F・エンゲルス (1954)、『フォイエルバッハ論』藤川覚訳、大月書店、序言一、p.22.
- D.J. Gouwens (1996) , *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge Univ. Press, pp.201-232.
- (compiled by) I.Chariton (1977), *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, translated by E. Kadloubovsky & G.E.H. Palmer, pp.181-198.
- St. Teresa of Calcutta (2007), *Come be my Light*, Doubleday, p.221.
- M.ブロック (1998)、『王の奇跡—王権の超自然的性格に関する研究, 特にフランスとイギリスの場合—』井上奏男・渡邊昌美訳、刀水書房、pp.428-481.
- M.ブロック (1973)、『封建社会 I・II』新村猛・森岡敬一郎・大高順雄・神沢栄三訳、みすず書房、第一巻 pp.132-147.
- D.R. Law (2001) , *Kierkegaard as Negative Theologian*, Oxford Univ. Press, pp.129-142.

<第七章>

- Søren Kierkegaard (1923), *Søren Kierkegaards Samlede Værker elvte Bind*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldental, Second Edition, s.249.
- Søren Kierkegaard (1968), *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, I C 102, VA 1, X A 314.
- S.キルケゴール (1995)、『キルケゴール著作集 11：死に至る病』松浪信三郎訳、白水社、p.11.
- S.キルケゴール (1995)、『キルケゴール著作集 18：わが著作活動の視点』田淵義三郎訳、白水社、pp.116-117.
- (Udgivet af) H.P. Rohde (1967), *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling*, Det Kongelige Bibliotek København, s.99.
- T. Aquinas (2006), *Summa Theologiae Vol. 31: Faith*, translated by T. C. O'Brien, Cambridge University Press, p.58 articulus I .
- J.P. エッカーマン (1968)、『ゲーテとの対話』山下肇訳、岩波文庫、1828年3月11

- 日付.
- 岡潔・小林秀雄 (2010)、『人間の建設』、新潮社、p.38.
 - J. Garff (2005), *Søren Kierkegaard: A Biography*, translated by B. M. Kirmmse, Princeton: Princeton UP, pp.378-388.
 - 楠本哲夫 (1991)、『永遠の巡礼詩人バイロン』、三省堂.
 - H.J.グロック (2003)、『分析哲学の生成』吉田謙二訳、晃洋書房、pp.33-34.
 - 後藤英樹 (2013)、「信仰の超越性と内在性—『死に至る病』を手掛かりにして—」『新キェルケゴール研究』第11号、キェルケゴール協会、pp.29-31.
 - 後藤英樹 (2015)、「キェルケゴール研究—予感と気分の構造について—」『東洋大学大学院紀要』第51集、東洋大学大学院.
 - R. M. Summers (2001), “‘Controlled Irony’ and the Emergence of the Self in Kierkegaard’s Dissertation” *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony*, ed. by R. L. Perkins. Macon: Mercer UP, p.291.
 - T. W. Smith (2004), “P.L.Møller: Kierkegaard’s Byronic Adversary” *Byron Journal* 42.1, The Byron Society, London, pp.35-47.
 - 中里巧 (2005)、『哲学をつくる』(東洋大学哲学講座3) 東洋大学哲学科編、知泉書館、p.106.
 - G.G. バイロン (1951)、『バイロン詩集』阿部知二訳、新潮文庫、p.189.
 - G.G. バイロン (1969)、『バイロン詩集』宮崎孝一訳、旺文社文庫、p.243.
 - H. Fenger (2003), “Kierkegaard: A Literary Approach” *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Berlin: Walter de Gruyter, p.312.
 - G.W.F. Hegel (1983), *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, Hrsg. von W. Jaeschke, Bd.3. Hamburg , s.6.
 - H. Hertel (2003), “P. L. Møller and Romanticism in Danish Literature” *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn, Berlin: Walter de Gruyter, pp.362-363.
 - G. Malantschuk (1968), *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, Kbh, s.132.
 - B. Ryan (2009), “Lord George Gordon Byron: Seduction, Defiance, and Despair in the Works of Kierkegaard” *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions: Tome III: Literature, Drama and Music*, ed. by Jon Stewart, Farnham: Ashgate, p.4 and p.7.
 - W. Lowrie (1962), *Kierkegaard vol.1*, New York: Harper, p.96.

<結論>

- W.J. Ong (1991)、『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、pp.49-62 「ミルマン＝パリーの発見」、p.187.
- D. Deutsch (2013), “Grouping mechanisms in music” *The Psychology of Music*, Amsterdam: Academic Press, 3rd edition, pp.183-248.
- G.L. Trager (1958), Paralanguage: A first approximation, *Stud. Linguist.* 13, pp.1-12.
- H. Fujisaki (1996), “Prosody, models , and spontaneous speech” in *Computing Prosody*, ed. by Y. Sagisaka, N. Campbell and N. Higuchi, Springer, pp.27-42.
- 牧野成一 (1980)、『くりかえしの文法 一日・英語比較対照』、大修館書店.
- 森大毅・前川喜久雄・粕谷英樹 (2014)、『音響サイエンスシリーズ 12: 音声は何を伝えているか』(日本音響学会編)、コロナ社、p.39.