

キルケゴールにおける「実存の三段階説」の意義について

On the Significance of the Three Stages Theory of Existence in Kierkegaard's Philosophy

笠井 哲

福島工業高等専門学校一般教科

KASAI Akira

National Institute of Technology, Fukushima College, Department of General Education

(2021年9月6日受理)

The purpose of this paper is to consider the significance of the three stages theory of existence in Kierkegaard's philosophy. Kierkegaard divides the existence into three stages. They are the existence of the aesthetical existence, the ethical existence, the religious existence. These three stages are not each unrelated, and they are not independent things. These show the growth process of the human mind.

Key words: Kierkegaard, three stages theory, aesthetical existence, ethical existence, religious existence

1. はじめに

古来、人間は年齢とともにいくつかの段階を経て、精神的にも成熟していくと説かれてきた。先達がそう説いているが、不思議なことに三段階のものが多い。19世紀のデンマークの思想家セーレン・キルケゴール（1813～1855）に、『人生行路の諸段階 数人の筆者による研究』（以下『人生行路の諸段階』と略す）という著作がある。ここで彼が考えたものも「美学的」、「倫理的」、「宗教的」という三段階であった。

キルケゴールの説く実存の三段階は、「美学的実存」から「倫理的実存」、「宗教的実存」へと発展して行く。美学的実存は、人生を享楽する段階である。やがて個性を突破し、普遍的目標を掲げる倫理的実存の段階へと至る。しかし絶対的な倫理的要請の前に挫折せざるを得なくなり、宗教的実存へと向かって行く。本稿の目的は、キルケゴールにおける「実存の三段階説」の意義について考察することである。

実存は、美学的実存、倫理的実存、宗教的実存の三段階に分けられているが、これらは、実存の目指す対象の変化に対応している。つまり、実存の目指す対象が美学的対象から倫理的対象、宗教的対象へと変化するとともに、実存も美学的実存、倫理的実存、宗教的実存へと深化していくのである。

純粋な美学的実存、倫理的実存、宗教的実存など、実際には存在しない。なぜなら実際の人間は、美学的なもの、倫理的なもの、宗教的なるものを、同時に内に持って

いるからである。それゆえ、実存の三段階は、三つのうちどれが強くと働いているか、どれを重視しているかによって区別される。

キルケゴールは、仮名（匿名）著作で、様々な実存の典型を著している¹⁾。仮名を使用することにより、各実存の純粋で理想的な典型を、提示することが可能になるからである。実存が、美学的実存、倫理的実存、宗教的実存へと深化して行く、その過程における重要な局面を取り出し、その局面を純粋化し段階の一つの典型として描出している。

そして、それらの行きつく先の可能性や美学的実存、倫理的実存の限界を示そうとした。そうすることによりキルケゴールは、読者を宗教的実存にまで高めようとしたのである。

本稿では、この宗教的実存に覚醒するまでの人間、すなわち各段階における実存が、如何なる存在なのかを考察し、キルケゴールの人間観も明らかにしたい。前述のように、キルケゴールは仮名著作において、実存の典型を示すことにより、間接的な伝達を行った。それゆえ各実存の実相は、初期の仮名著作において示されている。

そこで、本稿では『あれか、これか 人生のフラグメント』（以下『あれか、これか』と略す）、『おそれとおのき 弁証法的抒情詩』（以下『おそれとおのき』と略す）、『反復 実験心理学の試み』（『反復』と略す）、『哲学的断片または一断片の哲学』（以下『哲学的断片』と略す）、『哲学的断片への結びとしての非学

問的あとがき』(以下『あとがき』と略す)など、『人生行路の諸段階』以前に著された仮名の著作を取り上げ、実存の特質について明らかにしたい。その前に、まずキルケゴールの思想全体について、概観しておくことにする。

2. 思想の概観

キルケゴールは、北欧の小国デンマークが生んだ思想家であり、その著作活動は1840年代に集中している。近代の合理主義思想が行き詰まり、新しい現代思想の模索が始まった危機の時代を、彼は著作活動を通して表現した。

キルケゴールは、「世界中でもっとも多量のインクを使った人」²⁾といわれるほど、多くの著作と草稿を残した。真実を求めて、自己と戦い、世間と戦った誠実な思想家がキルケゴールであった。こうして彼は、現代実存思想の開祖と仰がれるようなすぐれた思想を遺した。

ただし、彼の思想は当時の人々からは、ほとんど正当な評価を受けることができなかった。キルケゴールの青春生活の内容は、波乱と苦悩に満ちたものであった。愛する父との魂の葛藤、美しい少女レギーネとの熱烈な恋愛と婚約破棄などの悲痛な事件が、多感な若者を襲った。キルケゴールは、これらの体験を糧にして、多産な著作活動を開花させたのである。

キルケゴールは、主体的な思想家であったといえる。誰にも当てはまる、平均的な真理を問題にしたのではなく、自分にとって大切な個性的な真理、自分自身がそれによって生き、それによって死ぬことができるような真理を求めて苦闘した思想家であった。キルケゴールの課題は、自分の頭で考え、自分が実際にそれによって生き、それに対して、自分が責任を負いきれるような真理を明らかにすることであった。

そのキルケゴールが、なぜ仮名を使ったのであろうか。仮名を使用することにより、具体的な個人の内には見つけ出すことができないような、純粹で理想的な典型を作り出すことができる。これが仮名使用の理由である。こう説明して『あとがき』において、彼は次のようにいつている。

「仮名の著書の中には、私自身の言葉というべきものは、一語もないのである」³⁾。

しかし、仮名で著作された諸著の中で主張されているのは、キルケゴールだけが到達することができた独創的な思想であった。それらは皆、人間の魂の深淵とそこに渦巻いている想念に、可能性を思想の照明のもとにもた

らして、われわれに深い反省を促さずにおかないようになっている。一人の人間の中に、これほど多面的な思想が表現を求めていたということは、驚嘆すべきであるといつてよいであろう。

時には、相互に鋭く矛盾するような諸理念を、キルケゴールはそれぞれの理念を代表する、仮名人物の口を借りて表現し、彼らを相互に対話や討論させ、自分自身の思想を求め、発展させたのである。

詩人や哲学者や倫理家や宗教者のすべてを、総合した形で成立するのが、キルケゴールの思想である。彼は、矛盾した理念を鋭く対立させ、ぶつけ合うことを通して、新しい質の思想を誕生させて行く、弁証法の大家であった。

では、キルケゴールの思想とは如何なるものであったのだろうか。前期の思想の骨組みは、先に述べた「実存の三段階」であり、後期の思想の中核は「神の前の実存」である。しかしキルケゴールは、思想を体系的に叙述することを、極度に嫌った思想家である。したがって、ほとんどのキルケゴール紹介書が、その思想の構造として述べる実存の三段階説も、それをまとめて体系的に述べているところは、全著作を通して、数回の短い箇所に過ぎない。

ところが、前期の著作全体を読み通してみると、その思想の構成は、美学的段階、倫理的段階、宗教的段階という三段階説の形をとって展開されている。キルケゴールの実存の三段階説というのは、こういうものである。

それにはまた、「段階」という言葉そのものの問題もかかわっている。つまりキルケゴールの紹介書では、もっぱら「段階」が用いられるが、キルケゴールの著作自体には、「段階」という表現が、実はそれほど多く出てこない。

むしろ「美学的なもの」、「倫理的なもの」、「宗教性」などが一番多く、その他「美学的領域」、「美学的人生観」とか、「実存の範囲」、「実存規定」、「実存の立場」、「実存範疇」と言い直されている。つまり、段階だけが独占的な表現なのではなく、領域、人生観、範囲、規定、立場、範疇、階層などが併用されているのである。

このような用語の点からもわかるように、実存の三段階というものは、三つの段階が並列的に層をなして並んでいるといった体系的な考え方ではない。それぞれが「美学的なもの」、「倫理的なもの」、「宗教性」を生き方の基本原理とする、人間の実存的なあり方なのである。そして、この三つの段階が弁証法的な二重性と相關関係

を持ちながら、全体として人間の実存のダイナミックな運動をあらわしている。では、次に三段階のそれぞれの特徴を辿ってみることにする。

3. 美学的実存

まず、最も未熟なあり方として『あれか、これか』において扱われている、美学的実存を問題にしたい。1843年に出版された『あれか、これか』というこの作品は、二部に分かれている。

第一部は、美学的実存の立場に立つAという匿名の人物の作品七編と、ヨハンネスという主人公による『誘惑者の日記』一編とが集められ成り立っている。第二部は、B（判事ウィルヘルム）という人物の長い手紙が二通と、Bの友人の牧師の説教とから成り立っている。

そしてBの手紙が、Aに倫理実存の立場へ高まるように勧告する形式を取っていることにより、両部分の内的関連が保たれている。しかし、これらをすべて寄せ集めて出版したのは、エレミタという仮名の人物であるとされる。すべてがキルケゴールの創作でありながら、彼自身が『あれか、これか』において一人称の形をとって登場することは、決してしていないのである。

そこで、どうしても必要な場合以外には、キルケゴールの名前を用いず、A、B、ヨハンネスといった架空の人物の名前を、そのまま用いて考察を進めることにしたい。そのことにより、キルケゴールにおける美学的実存の具体的内容、その特徴、そうした美的実存が持つ意義を解明する。

一般に美学的という言葉は、芸術作品や芸術理論の領域を示すために用いられる。『あれか、これか』においても、そうした意味で美学的という言葉が使用されている。しかし、人間の生き方との関連で使用されるとき、それは特殊な意味を持つ。

ここで注目したいのは、快楽の充足に人生の意義と目標を見出すあり方である。実はそれが、『あれか、これか』において、美学的実存の代表として細かく論じられている。自分の快楽を与えるものを追求する傾向が、人間本性に根強く巣食っているせいであろうか。快楽追求者は、時には非難の対象として、時には羨望の対象として常に話題になる。

ローマ皇帝ネロや、中世スペインにおける伝説上の人物であるドン・ファンが、その典型的な例である。『あれか、これか』においても、特にドン・ファンは、本能的、衝動的に欲求の充足を求める生き方の理念の持ち主として登場してくる。

以下において、典型としての『あれか、これか』のドン・ファンとヨハンネス、『反復』の青年の三人を取り上げてみよう。

まず、ドン・ファンは、『あれか、これか』第一部の第二章の「直接的・エロスのな諸段階あるいは音楽的＝エロスのなもの」で取り上げられている。これは、美学的実存の中で、最も低い領域に位置づけられたものである。

ドン・ファンは、自己の欲望にのみ突き動かされる、感性的なものの極点に位置している。そしてキルケゴールによれば、ドン・ファンのような人間の成立は、キリスト教の誕生以後のことである。

「ドン・ファンの理念がいつ成立したのか、われわれは知らないが、それがキリスト教に所属し、さらにキリスト教により、中世に所属することだけは確実である」⁴⁾。

ドン・ファンは、感性的なものを霊的なものに従わせようとする、キリスト教の要求への徹底的な抵抗なのである。ドン・ファンは、次々と女性を誘惑するが、何人を誘惑しても満たされず、ひたすら量を追い求めている。キルケゴールは、肉体的かつ官能的なもの下でのみ生きようとするドン・ファンの姿を、まったく救いのない実存の典型として提示している。

しかし、ほぼ同じ立場に立ちながらも、『あれか、これか』の第一部の架空の著者であるAやヨハンネスは、多少異なった面も有している。彼らは単に本能的、衝動的に快楽を追求するのではない。もっと知性的であり、美学的にも洗練されている。古代ギリシアの悲劇を読み、近代ロマン派の文学やヘーゲルの哲学を、理解するほどの能力を具えている。

美的実存の中で、最も低い段階で描くためには、極端な典型を挙げる必要がある。その典型をキルケゴールは、ドン・ファンの物語に見出したのである。

一般にはこれが、キルケゴールがいう美学的実存だとされている。しかし、美学的実存もさらにいくつかの領域があり、ドン・ファンは美学的実存の中の一つの最も低い典型に過ぎない。

キルケゴールは、別の美学的実存の典型も提示している。それは、『あれか、これか』第一部の最終章の『誘惑者の日記』における主人公のヨハンネスである。

ヨハンネスは、コーデリアという娘に恋をする。そこで、コーデリアに求婚しているエドヴァルドと友人になり、エドヴァルドの求婚を徐々に損なわせ、最後に自らがコーデリアと婚約することに成功する。

しかしヨハネスは、コーデリアを巧みに操り、二人の愛が何ものにも縛られずに成長するために、婚約を破棄せねばならない、という確信に導いていく。

「まもなく婚約のきずなが断たれてしまう。これを解消するのは彼女自身なのだが、それは、解けた髪の毛の方が、束ねられたそれよりも強くまといつくように、できればこの無拘束によって、ぼくをいっそう強く縛りつけるためなのだ。ぼくが婚約を破棄するとしたら、きわめて誘惑的に見えるし、彼女の魂の大胆さの確実な徴候でもある。このエロスのな離れ業を見損なってしまうだろう。この離れ業こそ、ぼくのお目当てなのだ」⁵⁾。

ヨハネスは、ドン・ファンと同じ美学的実存でありながら、ドン・ファンとは正反対の人物であり、絶望している誘惑者として描かれている。ヨハネスが興味を持っているのは、ドン・ファンとは異なり、誘惑した人数ではなく、誘惑する方法それ自体である。つまりヨハネスにおいては、コーデリアその人ではなく、コーデリアを誘惑すること自体が目的になっているのである。

ヨハネスは、ドン・ファンのように、放埒な感性的なものの量に囚われてはいない。しかし、誘惑の方法のみを重んじ、留まっている。自己の欲望に閉ざされた態度であるという点では、ドン・ファンと変わりはない。結局、束縛されたくないという観点から、相手を捨てている点から見ても、利己的であり自己にのみ囚われているといえる。

キルケゴールは、ドン・ファンやヨハネスを、感性的なものに自己満足し、満たされる典型として描いた。そうではない典型、換言すれば美学的なものの限界領域に立つ典型をも提示している。それは、『反復』における青年に見られる。

『反復』において、青年はコンスタンティン・コンスタンティウスに対して、自分が一人の女性に恋しており、彼女も彼の愛情に応えてくれている、と打ち明けている。

しかし、青年に憂愁の傾向が現われる。そして青年は、反復を発見しようと努める。「反復」とは、如何にして永遠的なものが瞬間に参入するか、また長くてもうんざりする人生が如何にして克服されるかを、美学的に理解しようとする試みである。美学的実存にとって反復は、現在において善なるものが、必然的に将来においても失われずに繰り返されることを意味する。

青年は、自分は裏切り者と思われることにより婚約を破棄するため、コンスタンティンに手紙を送る。その手紙の中で、青年は自己の生のあり方を、ヨブについての討議を通して考察している。

「ヨブは、主によって繁栄のもとにかえされ、すべてのものを二倍に増されます — これこそ、反復とよぶのです」⁶⁾。

青年は、ヨブが失ったものを二倍にして受け取ったこと、すなわち反復に注目し、自分が失ったものをヨブのように受け取れるであろう、と反復を期待する。しかし青年は、自分のかつての婚約者が結婚したことを知る。

「かの女は、結婚しました。相手が誰であるか。ぼくは知りません」⁷⁾。反復は、精神的なものであり、この世のものではない。青年に戻されたものは、愛の対象ではなく彼自身だったのである。

「人生はぼくにも、ぼくがより多く愛していたものを — つまり、ぼく自身を、あたえてくれました」⁸⁾。

青年は、感性的なものの永遠化としての「反復」という救いを求めている。結果から見れば青年の態度は、自分のために婚約者を捨てているという点で、前の二人とよく似ているといえる。

しかしその根底には、自分から他者（婚約者）を解放してやることにより、自己も他者をも高めようとする利己心から、外に開かれた態度があるということは、大いに注目されるべきであろう。

『反復』は『誘惑者の日記』とは異なる、婚約破棄の物語である。それは、ドン・ファンのように感性的なものでもなければ、ヨハネスのように利己的なものでもない。

以上、美学的実存の三つの典型をみてきた。キルケゴールがいう美学的実存とは、一般に理解されているような肉体的・世俗的快樂に漬かっているような典型、例えばドン・ファンだけでないことが明らかになったであろう。確かに美学的実存は、ドン・ファンに仮託してキルケゴールが描いているように、永遠的なものに目を閉ざす、人間の闇の部分表現しているともいえる。

まとめると次のようになる。美学的実存とは、美学的なものが、その人の人生を生きるための原理、または目的となっている生き方のことである。したがって、「日々を楽しめ」がモットーであるような享樂的な生き方であり、瞬間的な美や快樂を求めて、絶えず変化し、動揺する直接性の段階である。

この美学的実存の原理または目的について、キルケゴールは、五つの段階をあげている。第一は、人格が精神的ではなく、肉体的に規定されている場合で、健康な美しさが目標となる。第二は、富、名誉、身分などが目標となる。第三は、目標が個人自身の方に向けられるが、才能とそれを伸ばすことが目標となる。第四は、さらに

強烈に自己自身に向かい、享楽と自己の欲望の満足が目標となる。キルケゴールはその例として、皇帝ネロを挙げている。第五は、このネロの憂愁と倦怠から、カリグラ皇帝の不安を経て、最後の美学的段階は絶望そのものであるとする。

このように美学的段階は、それを最後まで徹底させると、憂愁、倦怠、不安を「気晴らし」や「輪作」によって解消しようという態度に達するのである。しかし、それでもなお解決しえないとき、美学的段階そのものが崩壊する。

美学的段階は、このように次の倫理的、宗教的段階に至る予備的な前段階の性格を持っているのである。同時に、「詩人の実存」の段階であるともいわれ、自己の崩壊にもかけて、強烈に享楽を追求するところに、実存的な情熱をも見出している。段階は、いずれの場合にも、こうした二重性を持つものとして、描かれているのである。

しかし、そのような典型を描く中でも婚約者を失う絶望の中で、なお救いを求める姿が『反復』の青年を通して描かれている。それでは、その救いはどこにあるであろうか。キルケゴールは、『あれか、これか』第二部において、その可能性の一つを吟味している。そこで次に、それについて検討してみよう。

4. 倫理の実存

美学的実存の関心のすべては、時間的制約の中にある。したがって、美学的実存は、永遠的なものと関係を持つとしない。それに対して倫理の実存は、この要求を時間的なものの中で実現する可能性を信じる。

『哲学的断片』によると、倫理的なものの可能性は、異教世界の中ではソクラテスにおいて現われる。ソクラテスは、時間的世界を探究することにより、絶対的真理に到達することはできないとする。

さらに、「ソクラテス的に見るならば、時間の中で起こるできごとは、すべてそれ自身としては、偶然的なもの、消滅するもの、機縁にしか過ぎないものなのだ」⁹⁾ という。

しかし人間の内には、時間的世界を探究するよりも高い知識を得る可能性がある。人間は皆、永遠の真理（イデア）についての知識の可能性を内に持っているのである。

人間は、想起することにより、真理を発見することができる。永遠的なものを知らないならば、何を選択しても同じである。永遠的なものを知って初めて、人間は真

剣に生きることができる。そのとき人間は、永遠的なものと時間的なものとを、一つにする課題を背負い、自らの存在の中心に位置づけることになる。キルケゴールは、次のようにいっている。

「ソクラテス的な考察によるなら、個々の人間自身が中心をなしており、世界全体はただ個々の人間を中心として、それに向かって存在していることになる。なぜなら、人間の自己認識はそれ自体神の認識を意味するからだ」¹⁰⁾。

そしてソクラテスは、人々を真理の探究へと導くことを、神から与えられた課題としたのである。キルケゴールによれば、人間の内面に、時間的世界を超えた原理を想起させようとするソクラテスの態度は、倫理の実存への出発点となる。

キルケゴールは、『あれか、これか』第二部において、倫理の実存の特質を、美学者であるAの友人の判事ウィルヘルムBを通して語っている。その際キルケゴールは、美学的実存との対象関係を明確にするため、結婚を議論の中心とする。B(判事ウィルヘルム)は、Aに結婚が如何に望ましいものであるかを訴え、そして美学的愛が倫理的愛の永続的な体験に比べ、如何に美しくないかを明らかにしようとする。

ウィルヘルムによると、倫理的な生は選択に位置づけられる。この選択においては、倫理的なものとの二者択一、「あれか、これか」を提起する。しかし美学的実存は、直接的・感性的なものに浸りきり、その中での選択の多様性に心悩ますことにより、結局は人生の選択を回避する。

そこでウィルヘルムは、『あれか、これか』第二部第二章の「人格形成における美的なものとの倫理的なものとの均衡」において、「私はこう言ってよかろうと思う、選択のさいに肝要なのは、正しいものを選ぶということよりはむしろ、選択するときのエネルギー、真剣さ、パトスである、と」¹¹⁾ というのである。

そして、美学者Aをパトスで選択する地点まで導こうとする。それが倫理の実存に通じている、というのである。

美学的生か倫理的な生かという選択が、美学的実存にとって問題になるためには、美学的実存が実際に絶望に陥らなければならない。それゆえウィルヘルムは、美学者Aに「絶望せよ」と次のようにいっている。

「しかし君が詩人でありたくないのなら、君にとっては、私が君に示した道、つまり絶望せよ！という道しかないのだ」¹²⁾。

しかし、美学的実存が絶望するためには、美学的生が絶望に終わることを認識するだけでは不十分であり、絶望へと決断する必要がある。

なぜなら、美学的生が絶望に終わることを認識しても、美学的生から脱却したことにはならず、脱却するためには強力な意志が必要になるからである。それゆえキルケゴールは、「絶望はそれ自体ひとつの選択なのだから」¹³⁾という。そして、絶望を選択した美学的実存は、倫理実存への質的飛躍を遂げるのである。

選択について語ることは、絶望について語ることを含む。B (ウィルヘルム) は、Aに絶望を選択することを勧め、絶望によって変化した美学的愛について語る。絶望によって美学的実存は、倫理実存にまで高まる。しかし、人が絶望を欲するとき、人は絶望を超えている。つまりヴィルヘルムによれば、真に絶望を選択したことは、「自己の永遠の妥当性における自己自身を選ぶのである」¹⁴⁾ということになる。

先述のように、倫理実存の特質は選択にある。それゆえ、倫理的愛の典型は結婚である。結婚は、選択の弁証法そのものである。結婚を決意することは、直接的愛の美学性を断ち切り、意志の行為により、愛を美化されたものとして取り戻すことである。それゆえ倫理家の結婚は、「恋に酔いしれた、夢想的な夢遊病的透視に耽り、その中に身を隠す術を心得ている」¹⁵⁾ 美学者とは反対に、不変性と永遠の誓いから始まる。

したがって、「結婚する者は普遍的なものを実現するのだ」¹⁶⁾ といえる。なぜなら倫理的なものは、誰と結婚すべきであるといわないが、結婚すべきであるとはいうからである。そして倫理的愛においては、「公明になることは、各人の義務である」¹⁷⁾。美学的実存における秘められた行動規範に対して、倫理的愛には隠し事がない。明白にし、経歴をありのままに示し、美学的愛を乱す障害物を解消することが、倫理的愛なのである。キルケゴールは、次のようにいう。

「それゆえ倫理的な結婚観は、愛のどんな美学的な把握に比べても、多くの長所を持っているので。倫理的な結婚観は普遍的なものを解明して、偶然的なものを解明しない。倫理的な結婚観は、二人のまったく一回かぎりの人間がその非凡性において、どのように幸福になりうるかを示すのではなく、あらゆる夫婦がそれぞれにどのように幸福になりうるか、を示すのである。倫理的な結婚観は関係を絶対的なものと見なし、したがって、差別相を保証として把握せずに、課題として理解するのだ。倫理的な結婚観は関係を絶対的なものとみなし、かくて

愛をその真の美にしたがって、すなわち、その自由にしたがってみまもり、歴史的な美しさを理解する」¹⁸⁾。

それゆえ、結婚それ自体が歴史的なのである。結婚はその始まりから、時間との関連において、また家族との繋がりにおいて生じる。それゆえ婚礼は、私的にはなく公的に、すなわち教会の公衆の面前で人類の歴史に関係して行われる。

結婚の幸福は、人生のすべてが重要性を持つことにある。美学的愛は、愛の対象にすべての注意を向けるが、それ以外のものには関心を払わない。しかし結婚においては、世間との具体的・現実的關係に対しても関心を持つ。そして、人生のすべての領域において、継続的な愛を持って愛することができる。B (ウィルヘルム) は、次のようにいっている。

「私は判事として私の仕事を遂行し、私の天職に喜びを感じている。＜中略＞私は妻を愛し、家庭にあって幸福である。私は妻の子守歌を聞く、すると私にはそれがほかのどの歌よりも美しいように思える。＜中略＞私は赤ん坊の泣き叫ぶ声を聞くが、私には別に耳障りではない。私はこの子がすすくと成長して行くのを見、喜びと信頼の心をもってその将来を見守り、少しもいらだたない。＜中略＞私は祖国を愛しており、どこ他の国でもたいへん居心地よく感じるだろう、と想像することはできない。私は私の思想を分娩する母国語を愛し、私がこの世界で言いたいと思うことは何でも、母国語で立派に表現できることを知っている」¹⁹⁾。

すなわち、自分の仕事や妻や家庭や子どもや祖国・母国語を愛している、という。また倫理実存は、配偶者や子どもや仕事などへの愛と並んで、神をも愛している。これが、神に対する最も真なる愛なのである。

美学的実存が、具体的な何かを選択しないことにより後悔するのに対して、倫理実存は「あれか、これか」を具体的に選択することによって後悔する。

この後悔が、自己の永遠の妥当性における自己自身を選ぶことなのである。人間の判断は、有限である。いくら倫理的に考えて選択しても、反省すれば必ず後悔が起こる。後悔は、倫理実存の特質であり、また同時に倫理実存の限界でもある。キルケゴールは、次のようにいっている。

「さて、生きるための働くことがすべての人間の義務であるとする倫理的考察は、美学的考察に対して二つの長所を持っている。第一にそれは現実と一致していて、現実における普遍的なものを説明する。しかるに美学的考察は偶然的なものを持ち出して、何事も説明しない。

次に前者は人間をその完全性にしがたって把握し、人間をその真の美しさにしがたって見る」²⁰⁾。

それぞれの人間は、自己自身を選択することにおいて、普遍的なものに関係する。倫理の実存は、永遠的なものを普遍的なものとして求めるが、それは個人にとって到達不可能な理念に終わり、どこまでも有限者と無限者の断絶という不幸な意識に囚われる。

倫理の実存は、その中に生ずるこのような矛盾に対して、倫理的な生を反省せざるをえなくなる。そこでキルケゴールは、倫理の実存を超えたものとして、宗教的実存を提示することになる。

5. 宗教的実存

次に、宗教的実存の特質について、まず『おそれとおののき』を検討して行きたい。『おそれとおののき』では、倫理的な生と宗教的生との葛藤が問題とされている。その葛藤は、個人の内に宗教的な「おそれとおののき」を生じさせる。キルケゴールは、『旧約聖書』の「創世記」にあるイサクの燔祭のエピソードを例に挙げて、この葛藤を描出している。

アブラハムは、一人息子イサクを生贄として捧げるべし、という神の要求を受ける。アブラハムは、人間的・倫理的なものと神の要求に対する服従との間で、葛藤に陥る。この矛盾から「おそれ」の感情が生じる。神の要求へのアブラハムの服従は、無限の服従である。しかしアブラハムは、無限の服従をする一方で、神がイサクをアブラハムに返すであろうことを、信じている。キルケゴールは、次のように述べている。

「アブラハムは信じた。彼は、いつかあの世において祝福されるだろうと信じたのではなく、ここ、この世において、幸福になれるだろうと信じたのであった。神は新しいイサクを彼に与えることができた。捧げられたイサクを蘇らせることができた。アブラハムは、背理なものによって信じたのであった。だって、一切の人間的な打算はずでにずっと前から停止していたはずだからである」²¹⁾。

アブラハムは、有限なものを断念する。そして、背理なものによって信じ、それによって断念した有限なものを再び獲得する。

「信仰なくして神を愛する者は、自己自身を反省し、信じて神を愛する者は、神を反省するのである。このような頂点にアブラハムは立っている。彼の視界から没する最後の段階は、無限の諦めである。彼は本当に一歩を進めて信仰に達するのだ」²²⁾。

信仰は、アブラハムがイサクを取り戻す、積極的な運動なのである。

さらにキルケゴールは、現代の「信仰の騎士」についても述べる。信仰の騎士は、外見上は他の人々と同じである。なぜなら信仰と無限の諦めは、内面性の領域のものだからである。有限なものは、放棄されるのではない。

信仰の騎士は、他の人間と同様に、有限なものに対して愛着を抱いている。それゆえ、この世のものとの断絶は、苦痛である。キルケゴールによれば、信仰の騎士は、二つの運動をなしている。それは、無限の諦めと信仰の運動である。

無限の諦めとは、「不可能なことを断念すること」である。²³⁾ そして、「無限の諦めの中には平和と安息とがある」²⁴⁾。しかし、それ自体では信仰を構成しない。「無限の諦めは、信仰に先立つ最後の段階」²⁴⁾なのである。したがって、次のようにいう。

「この運動を行わなかった者は、すべて信仰も持っていない。なぜなら、無限の諦めにおいて初めて、私は私自身の永遠の価値を自覚するのだからである。そしてその時初めて、信仰によって人世をとらえることが問題となるからである」²⁵⁾。

この無限の諦めにある信仰の騎士について、キルケゴールは次のように述べている。

「彼は彼の生活の内容であるところの恋を、無限の意味において断念する。彼は苦痛の内で和解している。しかし、ついで奇蹟がおこる。彼はなお一つの運動を、他の何ものよりも、不思議な運動を行う。つまり、彼はこういうのである。それでも、彼女が私のものになることを、私は信じます。それは、背理なものによってなのです。神にあっては、あらゆることが可能である、ということによってなのです」²⁶⁾。

それは、思いがけないことや意外なことと同一ではない。なぜなら信仰の騎士は、「不可能を知り、そして同じ瞬間に、彼は背理を信じる」²⁷⁾からである。

したがって信仰は、それに先立って、無限の諦めを持っているといえる。「信仰は心の直接的な衝動ではなく、人世の逆説である」²⁸⁾といえる。

それゆえ信仰と無限の諦めとは、区別せねばならない。無限の諦めとは、個人が有限性、すなわち現世に結びつけている一切の束縛を、断ち切ることである。この運動は、生への否定的関係である。

そして、信仰という第二の運動を通して、再び有限性に連れ戻される。こうして古人は、有限性の内に生きるのである。したがって信仰は、生への積極的な関係とい

うことができる。

「倫理的なものは、まさにそのようなものとして普遍的なものであり、また普遍的なものとしてすべての人に妥当するものである。これを他の面から言い換えると、いつ如何なる瞬間にも妥当するもの、ということである」²⁹⁾。

それゆえ、個人の倫理的課題は、普遍的なものを実現することである。個人が普遍的なものに対して自己の個別性を主張することは、罪を犯すことである。このことから、「倫理的なものの目的論的停止というものは存在するか？」³⁰⁾という問が提出される。倫理的なものは、神の直接的な要求のために停止されうるのであろうか。アブラハムには、この停止がある。

「アブラハムの行為全体は普遍的なものとは何ら関わりをもたず、純粋に私的な企てなのである。してみると、悲劇的英雄は、その人倫的な徳によって偉大であるのに、アブラハムは、純粋に個人的な徳によって偉大なのである」³¹⁾。

しかし、アブラハムの行為は、神の意志と関係している。そして倫理的なものが、その行為を止めようとする「試誘」³²⁾となっている。この矛盾の中に、「宗教的畏怖」³³⁾がある。

アブラハムのように、倫理的なものが停止されたとき、個人は、如何に生きるものであろうか。アブラハムは、逆説の領域で行動した。すなわち、信じたのである。キルケゴールは、次のように述べている。

「彼は信じたのである。これは逆説であり、この逆説によって彼は常に頂点に立っている」³⁴⁾。

アブラハムと神との関係は、個人的なものである。アブラハムは、神との絶対的關係のために、すなわち宗教的なもののために、倫理的なものを停止した。キルケゴールは、「彼は個別者として、普遍的なものよりも高いものになった」³⁵⁾と述べている。そして、ここに宗教的実存の一つの典型が見られるのである。

前述のように、キルケゴールの著作の目的は、読者を真のキリスト者にするににあった。真のキリスト者とは、いうまでもなく宗教的実存である。そして、キリスト教的真理とは、主体的真理であった。そこで、レギーネ婚約破棄体験を基礎に、宗教的実存の心理的具体像を描いた『おそれとおののき』に続く『あとがき』におけるキルケゴールの記述を通して、宗教的実存の哲学的描出を見て行くことにしたい。

『おそれとおののき』では、宗教的信仰の本質が問題とされながらも、宗教的なものと倫理的なものとの関係

が問われていた。そして、このような問題が実践的な選択の場面で生じるときの有様を提示していた。そして、この問題は『あとがき』においても、取り上げられている。

しかし『あとがき』においては、『おそれとおののき』におけるような倫理的なものの限界を問う以上のものが、問題とされている。アブラハムのような信仰ではなく、キリスト教特有の意味での信仰が主題となっている。このキリスト教信仰における実存こそ、キルケゴールが導こうとした宗教的実存である。

ここで、宗教性Aと宗教性Bについて触れておく必要があるであろう。キルケゴールにおいて宗教的実存は、宗教性Aと宗教性Bに分けられている。宗教性Aは、「主体性は真理である」という前提に立っている。そして、有限で相対的な人間と、無限で絶対的な宗教的真理との連続性を説き、両者の合一を目指している。

したがって、「宗教性Aは、小生の立場からすれば、決してキリスト教的とか、キリスト教とか呼ばれることはないのである」³⁶⁾。

これに対して宗教性Bは、「主体性は罪である」という前提に立ち、絶対的真理と人間との間は断絶して非連続であるとする。そして、人間が信仰によって、絶対的真理が人間に向けて、自己を顕してくるものに繋がることにより、人間は救われるとする。これは、キリスト教の立場である。

つまり、「宗教性Aは異教にも存在しうる。またキリスト教においても、洗礼を受けていなくても、決定的な意味で、キリスト教でないすべての人の宗教性でありうる」³⁷⁾。すなわち、一般性の宗教性である。これに対して宗教性Bは、キリスト教に固有な特殊性の宗教性だといえる。

6. おわりに

『あとがき』では、レッシング (1720~1781) が、キリスト教の真理を、自分のものとするために苦闘した実存的態度が、取り上げられている。レッシングの問題は、歴史的宗教として規定されている、キリスト教の地位をめぐる問題であった。

レッシングは、ソクラテスが想起により到達した真理を、実存において実現しようとしている。その点で、キルケゴールはレッシングを、キリスト教世界において、「ソクラテス色合い」³⁸⁾を帯びた具体例であると考えられる。またレッシングは、実存する個人がキリスト教と出会った際にぶつかる、様々な障害に気づいていた。この点に

においてレッシングは、宗教的実存の典型であるといえる。

次に、『あとがき』における、絶対的目的と相対的目的に対する関係についての記述を通して、宗教的実存の特質を明らかにしよう。人間が求める目的には、相対的目的と絶対的目的の二種類がある。相対的目的とは、日常生活の中で求める財産や名誉のようなものである。

それに対して絶対的目的とは、人間が真に人間になるための目的であり、相対的目的が取り去られても残り続けるような目的である。これらの目的に対しては、相対的關係と絶対的關係という、二種類の関係の仕方がある。相対的關係とは、適当に必要なに応じて関わるような関係であり、絶対的關係とは、目的に対して自己のすべてをかけるような関係である。

宗教性Bを生きる者にとっては、絶対的目的にこそ絶対的に関係することを拒絶する必要がある。キルケゴールは、相対的目的に対して絶対的に関係するような、価値転倒した選択に基づく生を、誤りだと指摘する。相対的目的の追求を捨てる必要はないが、相対的目的には相対的に、絶対的目的には絶対的に関係しなければならない。キルケゴールは、次のように述べている。

「実存をかけて生きる者は、絶対的目的へ向かう彼の絶対的方向を獲得したのであり、このかかわり方の修練をつむという課題を負っている」³⁹⁾。

しかし、また次のようにもいっている。

「そしてここでまったく難しいのは、絶対的目的に絶対的に関わると同時に、その同じ瞬間に、別の人でもあるかのように、具体的なこの目的にも、あの目的にも関与するである」⁴⁰⁾。

なぜなら、相対的目的と絶対的目的を同時に追求するとき、それぞれの目的に対する関係の質的な差異を自覚する必要があるからである。相対的目的と絶対的目的との間には深淵があり、相対的目的に対する関係は世間に属し、絶対的目的に対する関係は、個人自身に属している。そのため、相対的關係と絶対的關係との質的差異を自覚する必要がある。

しかし、絶対的目的に絶対的に関係するのは、容易ではない。それは、有限的なものの断念を求めるからである。キルケゴールは、次のようにいっている。

「われわれが、絶対的目的に関わっているのを表す最初の、真の表現は、すべてのものを断念することである」⁴¹⁾。

そして、断念の報いとして最高善、すなわち永遠の幸福がもたらされるという。このような絶対的真理に絶対的に関係しようとする実存が、宗教的実存である。宗教

的実存は、苦難に耐えることを通して、永遠の幸福を得るのである。

前述のように、絶対的目的に絶対的に関係するのは困難である。そこで、絶対的なものと主体との間に、中間項を置いてしまうことになる。これには例えば、教会で祈ったり、キリストの生涯を聞いて、そのときだけ涙したり、修道院に入ることと満足し切ったりすることなどが挙げられる。これは、媒介と呼ばれている。媒介は、実存から情熱を奪ってしまう。キルケゴールは、次のように述べている。

「絶対的目的とのかかわりにおいては、媒介するとは、まさしく絶対的目的が相対的目的に、低下させられることを意味する」⁴²⁾。

しかし、また次のようにもいっている。

「本当に激情的に実存をかけて生きる者は、絶対的目的が絶対的目的であるということ、一瞬ごとに、自己自身に対して表現しようとする」⁴³⁾。

なぜなら、自己放棄を要求する絶対的目的が相対的目的と対等になることはないからである。絶対的目的と相対的目的との間の深淵は、媒介によって乗り越えることはできないのである。

宗教的実存にとって重要なことは、神との関係を指向する絶対的目的に対する関係である。したがって、相対的目的には相対的に、絶対的目的には絶対的に関係し、それら二種類の関係の質的差異を、明確にしなければならない。では、美的実存と倫理的実存とは、二種類の目的に対して、それぞれどのような関係をとるのであろうか。

美学的実存は、相対的目的に対して絶対的に関係し、絶対的目的に対しては相対的に関係する。美学的実存は、相対的目的に対して「あれも、これも」と追求するのである。

それに対し倫理的実存は、相対的目的を絶対化せずに、相対的に関係する。しかし、絶対的目的に対しても相対的に関係する。倫理的実存は、絶対的目的、すなわち宗教的なものではなく、絶対的目的、すなわち倫理的なものに対して、絶対的に関係する。

前に述べたように、仮名は実存の典型を読者に示すために使用された。読者は、各実存の典型を目のあたりにすることにより、その実存の限界をも知る。そして実存は、相対的目的に絶対的に関係する美学的実存から、相対的目的に絶対的に関係する倫理的実存、さらに、絶対的目的に絶対的に関係する宗教的実存へと、生成して行くのである。

以上のように、人間精神の生成過程を提示しているのが、キルケゴールにおける実存の三段階説の意義といえる。本稿における初期の著作の検討を踏まえ、三段階説の集大成である『人生行路の諸段階』について考察することを今後の課題としたい。

参 考 文 献

- 1) キルケゴールは、このためニーチェと同様に「仮面の巨匠」と呼ばれている。
榊田啓三郎；キルケゴール（世界の名著51），pp. 32-34（中央公論社，1979）
- 2) 小川圭治；キルケゴール（人類の知的遺産48），p. 59（講談社，1979）
小川圭治によると「キルケゴールの生涯と著作と思想は、この二人の人物、つまり父ミカエル・ペーターセン・キルケゴールと、婚約者レギーネ・オルセンをぬきにしては考えられない」という。
- 3) キルケゴールのテキストは、白水社版の著作集から引用し、初出では訳者名と発行年も記す。二度目からは、書名、巻数、頁数の順で記すことにする。
『あとがき』，キルケゴール著作集 第8巻，401，杉山好・小川圭治訳（白水社，1969）
- 4) 『あれか、これか』，キルケゴール著作集 第1巻，145，浅井真男訳（白水社，1963）
- 5) 『あれか、これか』，キルケゴール著作集 第2巻，324，浅井真男訳（白水社、1965）
- 6) 『反復』，キルケゴール著作集 第5巻，325，前田敬作訳（白水社，1962）
- 7) 『反復』，5，336
- 8) 『反復』，5，337
- 9) 『断片』，キルケゴール著作集 第6巻，28，大谷愛人訳（白水社，1963）
- 10) 『断片』，6，29
- 11) 『あれか、これか』，キルケゴール著作 第4巻，27，浅井真男他訳（白水社，1965）
- 12) 『あれか、これか』，4，95
- 13) 『あれか、これか』，4，96
- 14) 同前
- 15) 『あれか、これか』，キルケゴール著作集 第3巻，16，浅井真男他訳（白水社，1965）
- 16) 『あれか、これか』，4，238
- 17) 『あれか、これか』，4，272
- 18) 『あれか、これか』，4，244
- 19) 『あれか、これか』，4，274-275
- 20) 『あれか、これか』，4，216
- 21) 『おそれとおののき』，キルケゴール著作集 第5巻，62-63，榊田啓三郎訳（白水社，1962）
- 22) 『おそれとおののき』，5，74
- 23) 『おそれとおののき』，5，76
- 24) 『おそれとおののき』，5，78
- 25) 同前
- 26) 同前
- 27) 『おそれとおののき』，5，79
- 28) 同前
- 29) 『おそれとおののき』，5，90
- 30) 同前
- 31) 『おそれとおののき』，5，100
- 32) 『おそれとおののき』，5，101
- 33) 『おそれとおののき』，5，103
- 34) 『おそれとおののき』，5，105
- 35) 『おそれとおののき』，5，112
- 36) 『あとがき』，キルケゴール著作集 第9巻，302，杉山好・小川圭治訳（白水社，1970）
- 37) 『あとがき』，9，295
- 38) 『あとがき』，キルケゴール著作集 第7巻，184，杉山好・小川圭治訳（白水社、1968）
- 39) 『あとがき』，9，49
- 40) 『あとがき』，9，45
- 41) 『あとがき』，9，41
- 42) 『あとがき』，9，35
- 43) 『あとがき』，9，49