

「判定基準」から何が導き出されるのか？

——キエルケゴール『アズラーについての書』をめぐつて——

田中一馬

本論文では、『アズラーについての書 *Bogen om Adler*』と題されているキエルケゴールの草稿を取り上げる。とりわけ、その草稿で展開されている二種類の推論に着目することになるだろう。本論文の全体が大きく二つの部分に分かれているのは、そのことに発している。

1—1

アドルフ・アズラーは、大学卒業後ヘーゲル哲学の研究に没頭した時期を経て、ボンホルム島の教区に牧師として着任していた。少なくとも外見には平穩かつ幸福に暮らしていた彼の身にその「出来事」が持ち上がったのは、島に来てから一年ほどした一八四二年の一二月であった。

ある晩、彼は突然〈一切の事柄は思考ではなく霊に拠っていること、また悪霊なるものが現に存在していることを理解した〉。そして同じ日の夜、すさまじい音が鳴り響いた後、〈救世主が、起きて向こうに行き、次の言葉を書き取れ、と命じた〉。その言葉を筆記したアズラーに対して、さらに神は、これまでの彼の著作を破棄し、〈将来は聖書を固守するよう命じた〉のだった¹：アズラー自身の言によるなら、「出来事」のあらまははこのようなものである。

¹ 引用はアズラーの『説教集 (*Nogle Prædikener*)』から。「アズラーについての書」の英訳 (*The Book on Adler*) 所収

翌年アズラーが、「出来事」の次第やその際に下された「神の言葉」を盛り込んだ『説教集』を刊行したところ、かなりの反響が巻き起こった。教会当局もこの奇妙な一件を見過ごすことができず、アズラーの牧師職を一時停止し、一八四五年四月、アズラーに対して質問状を送り、回答を求めた。その回答を得た上で、当局はアズラーをこのまま牧師職にとどめるのは適当でないかと判断したのだけれど、結局彼は同年、自ら円満に辞職したのだった。

一方、キエルケゴールは、「出来事」が公になった当初から、アズラーに対してかなりの関心を寄せていた。一八四六年に同時刊行されたアズラーの四冊の著作も早々に買い求め、同じ年の夏から翌年初めにかけての時期に、『アズラーについての書』と題する一続きの草稿を仕上げたと考えられる。ところが、その後この草稿は同じ題のもとで二度手が加えられ、さらには題が変更された上で構成の大幅な組み替えがなされた。²そして最終的には、全体が一つのまとまった著作として刊行されることなく終わったのだ。³キエルケゴールは、実名を明示すればアズラー本人に少なからぬ影響が及んでしまうし、他方実名を伏せれば自分自身のことを書いてあると読者が誤解するかもしれない、と懸念したようである。⁴

さて、アズラーの一件にキエルケゴールが関心を示した理由の一つには、「啓示を得た」という

の「アズラーの著作からの抜粋」(pp. 339-348)に拠った。P. 339. また、ワトキン二二六―二二七ページも参考にした。

²したがって、『アズラーについての書』と題された草稿は全部で三種類あることになる。組み替え後は『倫理的―宗教的諸論文群書 (En Cycclus ethisk-religiøse Afhandlinger)』という題の下に六つの論文が並ぶという構成が取られた。詳細は、『アズラーについての書』英訳の Historical Introduction や日本語訳の「解説」で説明されている。

³「群書」の六つの論文のうちわずかに二編のみが、『二つの倫理的―宗教的小い論文』として出版されるにとどまった。そのうちの二編が「天才と使徒との間の差異について」(Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel)であり、これは「アズラーについての書」第一章稿第三章の一部を、変更を加えた上で独立させたものである。

⁴「アズラーについての書」英訳の Historical Introduction, pp. xiv-xv. ワトキン二二四―二二五ページ。

主張の正当化をめぐる問題があったと考えられる。

草稿の執筆に着手する直前に刊行された『後書』（『哲学的断片への結びの学問外れな後書』一八四六年二月刊行）で、キエルケゴールは主体的真理と客観的真理とを峻別し、キリスト教の真理を前者であると位置づけていた。科学に代表される客観的真理が、経験的に得られる証拠に基づき正当化され確実性を付与されるのに対して、主体的真理はそのような仕方では正当化され得ない。キリスト教の真理は、客観的にはどこまでも不確実なままにとどまる、というわけだ。しかし、こうした見解に対してはただちに、「では、キリスト教の真理が主張されるとき、その内容の妥当性を何らかの基準に照らして判定することはまったくできないのか？」という疑問が浮かぶ。そのような場合に用いることのできる判定基準がもし存在しないとすれば、真理として主張される内容がどんなものであれ、少なくともそれを不適切であるとして斥ける道がふさがれてしまうことになるだろう。そして、「啓示を得た」と主張するアズラーの一件に直面したとき、キエルケゴールにとって、まさにこの疑問に答える必要が生じたと思われるのだ。

研究者の中には、キエルケゴールがアズラー関連の草稿の中で、「啓示を得た」という主張一般の正当性を判定する基準を提示している、と見る論者がいる（後に紹介する）。私は、『アズラーについての書』草稿においてキエルケゴールが、いくつかの推論を重ねた上で、アズラーの主張の正当性について一定の結論を出していると思おうし、その点で私の見解は、先の論者の見解と部分的には一致するかもしれない。ただ、議論の中でキエルケゴールが、宗教的権威や啓示についてなされる主張の正当性を判定する一般的な基準を提示しているかどうかとなると、いくつかの制限をつけた上でなければ言えない、と私は考える。そこで手順として、草稿で展開され

ているキエルケゴールの議論の論理構造を正確に取り出し、アズラーの主張の正当性についてキエルケゴールがどのような前提からいかなる結論を導き出したのかを見極めようと思う。そしてそれと合わせて、キエルケゴールが「判定基準」を提示していると言えるかどうかについて、私自身の見解を示すことにしたい。

1-2

『アズラーについての書』と題された一連の草稿は、二度の手直しを経ながらも、四つの章といくつかの附録部分からなる全体構成を維持している。「啓示を得た」というアズラーの主張の正当性について検討が加えられているのは、その中の第三章および第四章においてである。ここではまず、第三章でのキエルケゴールの議論展開、とりわけそれを支える論理構造を明確にしておこうと思う。

はじめにキエルケゴールは、アズラーの主張の真偽を予断（たとえば「まさか現代において啓示が下されるなんてことはないだろう」といったような）によって確定してしまうのではなく、彼の主張を肯定も否定もせず、ひとまず受け入れるならそこからどのような帰結が生じるかをたどるのだ、と宣言する。《この研究自体は、認容されたものに基づいて e concessis のみ論議するのであって、率直に肯定することもなければ否定することもない》⁵。つまり、アズラーが「啓示を得た」と主張しているという事実そのものから議論を出發させようというわけだ。

次に、この事実を踏まえて、場合分けがなされる。すなわち、問題の「出来事」に関していったん「それは啓示であった」と主張した後で、同じその「出来事」について、アズラーが元の趣旨を貫く形で発言し続けるか、それともその趣旨とは何らかの意味で食い違う発言を一貫性を欠いた形で混在させるか、という二種類の可能性が考えられるとされる。もしアズラーの実際の発言が前者のようであるなら、そこからただちに何らかの結論が導かれるわけではない。これに対して、続いてなされる発言が後者のようであるなら、アズラー自身が《範疇に関する混乱 Confusion betreffende Categoriene》⁶をきたしているという結論が導かれることになる、とキエルケゴールは言う。

少なくとも「アズラーについての書」の草稿においてキエルケゴールは、一人ひとりの個人の生が持ちうるような非常に基本的な形がいくつか存在する、と考えている。そうした生の形のそれぞれは、独特な行為や態度の可能性の数々から構成されており、一つの形が全体として一貫性を有しているとは見なされている。このような基本的な生の形、あるいはそれを構成している行為や態度の可能性を、キエルケゴールは範疇 *Categorie* と呼ぶのである。

たとえば、だれかがある人物について「その人は（キリスト教的な）神的權威を帯びている」と判断し、そのようにことばにするとしよう。そのことばが単なる間接話法のようなものでなく、発言者自身による是認を伴っているなら、発言者はその人物に対して服従しようとするか、それともあえて服従しないであろうとする（すなわち躪こうとする）か、いずれか一方の態度を取らざるをえない、とキエルケゴールは言う。そのいずれをも選ばないという第三の選択肢があるように見えるかもしれないけれど、その選択肢として、自らを巻き込む形で權威の实在を是認しておきながらあ

えてそれに服従しようとする点で、実は躓いているのに他ならない、というわけだ。⁷

權威の存在をことばによっては是認するなら、その權威との関係において自らがなす行為の可能性は「服従するか、もしくは躓くか」に限定される。そしてその是認が別のことばによって撤回されることなく存続するなら、そうした一貫した言語使用は、特別な權威に關係する個人の一貫した行為の可能性とからなる「キリスト教的な生の形」という範疇に正確に対応しており、発言者はまさしくその範疇を生きている（そしてそう見なされる）、とキエルケゴールは考えるのである。

「啓示によって召されている」もまた、キリスト教的な範疇を構成する可能性であり、それ自体が範疇である、とキエルケゴールは言う。⁸したがって、アズラーが啓示の存在をことばによって是認し、しかもその是認が別のことばによって撤回されることなく存続するなら、そうした一貫した言語使用は、權威や啓示を中心に据えた個人の独特な生の形であるキリスト教的範疇に対応しており、アズラーはまさしくその範疇を生きている（そしてそう見なされる）ことになるのである。⁹

キエルケゴールによるなら、ある一つの範疇は独特かつ基本的なものであり、他の範疇とは根本的に異なる。たとえば、キリスト教的な生の形とそうでない生の形の数々はそれぞれが独立しており、本来混同されることがありえない。だから、一人の個人がキリスト教的な範疇を生きると同時に別の範疇をも生きている、ということはありえないはずである。またそれと対応して、一人の個

⁷ Pap. VII² B 235, pp. 66f.

⁸ Pap. VII² B 235, p. 68.

⁹ 「權威」や「啓示」といったことを、自らの身の上に生じた「出来事」を表現するために用いる者には、特別の事情が生じる、とキエルケゴールは考えている。この点については、Pap. VIII² B 9.13（附録 弁証法的關係…一般公共、単独者、特殊な単独者）を参照。

人が同一の事態に対してキリスト教的な範疇を表現することはを用いるとともに、同時にそれとは異なる範疇を表現することはを用いることも、本来ありえないはずなのだ。にもかかわらず、もしもある人物がこのような意味でことばを区別せずに用いているとすれば、原因はともかくその人物は範疇に関して混乱しているのだと思われる。そして、キエルケゴールがアズラーの発言の中に見て取っているのが、まさにこの種の混乱なのである。

アズラーが混乱していることの例であるとキエルケゴールが言うもののうち、一二つを挙げよう。たとえば、教会当局がつきつけた質問に対し、アズラーは自らの身に生じた「出来事」に言及して次のように答えている。へしかし、不思議な仕方での救済が存在するということは——私が『説教集』の序文に書いたとおり——私にとつて否定しえない事実である¹⁰。すなわち、アズラーは自らの啓示体験を「救済」であったと説明しているのである。この点をキエルケゴールは指摘する。《彼（引用者注・アズラーのこと）が『説教集』の序文（当局からの質問はこれに関するものなのだけれど）の中で自分自身について語った事柄をしっかりと主張し続けていないということに気づくのは、困難ではない。なぜなら、ある啓示を通じて救世主から一つの教えを受け取ったということと、不思議な仕方での救済される、ということとの間には、たしかに質的で決定的な差異が存在するからである¹¹。前者はキリスト教的な範疇であるのに対し、後者はそうではない。アズラーは、自らが「啓示を得た」ことを取り消すことなく、それを同時に「不思議な仕方での救済された」出来事であると言っており、その点で範疇に関する混乱をきたしているのだ。

¹⁰ 『アズラーに就いての書』英訳の Historical Introduction, pp. 344f.

¹¹ Pap. VII² B 235, p. 110. 傍点を施した箇所は原文強調。

また、一八四六年にアズラーが刊行した四冊の書物の内容を検討した結果、キエルケゴールは、アズラーがそこでの「出来事」について何も本質的な説明を加えていない、と指摘する。それ以前になされた当局への回答において混乱をきたしていたにもかかわらず、その混乱を解消させるような説明（すなわち、キリスト教的な範疇にどこまでも固執するような発言か、もしくは「啓示を得た」という主張を撤回するような発言）がなされていないというのだ。¹²

1—3

範疇に関するキエルケゴールの見解によるなら、一人の人物がキリスト教的な範疇を生きているのと同時に、非キリスト教的な範疇をも生きていくということはあるはずである（このことは前節で述べた）。したがって、同一人物に関する同一の「出来事」に対して、「啓示を得た」ということばと「不思議な仕方で救済された」ということばは範疇的に両立しえず、同時に使用してはならないのだ。しかし、アズラーはなにやら、範疇的に許されないことば遣いをしていくように見える。

ここでキエルケゴールは、後の発言が、「啓示を得た」という前の発言を、事実上撤回している場合としていない場合と可能性を区分している。前言を撤回しているのでない場合、アズラーは前の発言内容を是認しながら、後のそれをも是認していることになる。すると彼は、自らの範疇の表現として、まさしく範疇的に許されないことば遣いをしており、結果的にいかなる範疇をも表現

しえていないと言わざるをえない。すなわち、彼のことばは、彼が生きている範疇を判定する上で何の役にも立たないのだ。

他方、後の発言が前の発言を事実上撤回している場合はどうだろうか。それならば一見すると、範疇的に許されないことは遣いはないように思える。しかし、アズラーは前の発言を明示的に撤回していないのだから、事態は彼に決して有利には働かない。

たしかにアズラーとしては、範疇的に許されないことは遣いをしているつもりはないのかもしれない。しかし彼は「啓示を得た」という発言を重視しなくてよいものとして放置していることになる。これは、自らが生きる範疇を表現することばを理解し適切に用いるよう常に心がけている態度であるとは言えない。そしてそうなる、アズラーがキリスト教的な範疇を表現することばの用法をわきまえているかどうか疑わしくなるため、前言撤回の意図が彼にあることは想定できても、ほんとうに彼がキリスト教的な範疇を生きていないのかどうか、彼の発言全体から判定することができなくなる。結局この場合も、アズラーのことばは、彼が生きている範疇を判定する上で何の役にも立たないのだ。

こうしてキエルケゴールは、いずれにせよアズラーが、どのような範疇を生きているのかを外部からまったく判定できない、一種の（範疇に関する）錯乱した精神状態に陥っている *in en forvirret Sindstilstand* と結論づけるのである。¹³

さて、『アズラーについての書』草稿第三章の議論展開を構成している推論の構造を、ここでもう一度押さえておこう。

¹³ Pap. VII² B 235, pp. 173-176.

- (1) アズラーは、「自らの身に啓示が下された」と主張した。(これを主張Aとする)
- (2) アズラーは、同じその「出来事」について、後に「それは不思議な仕方での救済であった」と主張した。(これを主張Bとする)
- (3) 啓示が下されることと、不思議な仕方での救済されることとは、範疇が異なる。
- (4) 範疇的な言語使用に関する一般的規則
- (5) したがって、アズラーは、BによってAを事実上撤回しているか、していないかのどちらかである。(1)~(4)より)
- (6) 事実上撤回しているなら、アズラーはキリスト教的な範疇を表現することばの用法に対して注意が行き届いていない。
- (7) ある人物がキリスト教的な範疇を表現することばの用法に対して注意が行き届いていないなら、その人物がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。
- (8) よって、事実上撤回しているなら、アズラーの発言全体から、彼がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。(6)と(7)より)
- (9) 事実上撤回しているのではないなら、アズラーはAとBとを同時に是認しつつ主張している。
- (10) AとBとを同時に是認しつつ主張することは、範疇的に許されない。(4)より)
- (11) 範疇的に許されない発言からは、範疇に関していかなる判定も下せない。
- (12) したがって、AとBとを同時に是認しつつ主張する発言からは、範疇に関していかなる判定も下せない。(10)と(11)より)

(13) したがって、事実上撤回しているのでないなら、アズラーの発言全体から、彼がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。(9)と(12)より)

(14) したがって、アズラーの発言全体から、彼がキリスト教的な範疇を生きているかどうかは判定不能である。(5)と(8)と(13)より)

以上のようにたどることができるとすれば、キエルケゴールは、範疇やそれを表現することばに関わる規則を基準として、「アズラーの発言全体から、彼が啓示を得たかどうかは判定不能である」という結論を下したことになる。

この結論は、ある面において、アズラーの活動に内在する弱点を明るみにしているように見える。なぜなら、はじめに「啓示を得た」と語っておきながら、その後範疇に関して不適切な発言を繰り返した(あるいは必要な発言をなさなかった)ため、せつかく保持していた「啓示を得たと判定される可能性」を失うことになった、と言えるように思われるからだ。

しかし、その点を認めるとしても、この結論にはなお別の含意があることを指摘しなければならぬ。つまり、「アズラーが啓示を得たかどうかは判定不能である」ということは、「別の人間にとって、アズラーが啓示を得たと見なす理由もなければ、得なかったと見なす理由もない」ということに他ならないのだ。「判定不能である」というのはまさにこのことを意味するのであって、先の推論に基づくなら、結局わたしたちは現時点で、「実はアズラーは啓示を得なかったのだ」と断定する根拠すら持ち合わせていないことになるのである。

ジュリア・ワトキンは、『アズラーについての書』においてキエルケゴールが、啓示の事実が主張される場合に適用できる明確な判断基準を提示した、と解釈する。ただ、アズラーの一件は別の人間にとって「信じるか躰くかの問題ではない」のであって、アズラーのような人物に直面した場合、「理性の助けを得て、個人は「無意味な事柄」と「理解不可能な事柄」、つまり逆説的に「理性に反する事柄」とを区別しないといけない」、とキエルケゴールは考えているとされる。¹⁴つまり、ここでの「判断基準」とは、アズラーの発言全体が無意味であるかどうかを判定する基準である、とワトキンは見なしているわけだ。

キエルケゴールが提示した「判断基準」として、ワトキンは三つの事項を挙げるのだけれど、その中には「アズラーの主張が一貫しているかどうか」という項目が含まれている。そして、「アズラーが『説教集』では自分が啓示を得たと言う主張から出発しているのに、後になってその主張を翻し、しかも両者間に相違があることを明確にさせていない」経緯をキエルケゴールが説明している、とワトキンは指摘するのである。¹⁵

『アズラーについての書』第三章で展開されている議論の中で、彼女が「判断基準」と呼ぶ要素（少なくともその一つ）が果たしている役割を、ワトキンは基本的に正しくとらえていると思われる。アズラーの主張が一貫していないという事実から導かれるのは、彼が無意味なことを語っている（あるいは、彼が範疇的に錯乱している）ということだと言ってよいからだ。

¹⁴ ワトキン一四六ページ。
¹⁵ ワトキン一四八ページ。

しかし、少し注意深く考える必要がある。前節までで考察したように、第三章での議論の結論は、「別の人間にとつて、アズラーが啓示を得たと見なす理由もなければ、得なかったと見なす理由もない」ということを含意している。第三章の議論のみにもとづいてアズラーの主張を検討しようとする者は、この判定不能状態で立ち止まらざるを得ないのだ。

もちろん、このような無意味さは、発言者の発言全体をさしあたり遠ざけておく根拠にはなるかもしれない。わたしたちには、範疇的に混乱している主張を自らの関心の外に置く権利がある、とも言える。しかし、こうした無関心は、事の行く末を最終的に決定するものではないだろう。というのも、第三章の議論を踏まえる限りでは、自らのことばが陥っている範疇的な混乱を発言者自身が是正する可能性が残されているからだ。アズラーの場合で言えば、彼が主張Bを撤回して主張Aを貫くよう姿勢を改めることがあるなら、範疇的な混乱は解消するであろう（ただし、「啓示を得た」という主張にまつわる最初の問題がいつそう取り扱い困難な形で再び持ち上がってくることになるけれど）¹⁶。現状は、そのような可能性をはらんだ、宙ぶらりんの状態であるとも言える。そして、『アズラーについての書』第三章を検討したワトキンは、この点について特段言及していない。つまり、彼女が言う「判断基準」をアズラーの事例に適用することによって、アズラーが無意味なことを語っているということは結論づけられるものの、そこからさらに何か別の結論が導かれるとワトキンは考えているかどうか、彼女の記述からは判然としないのである。¹⁷

¹⁶ 実際キエルケゴールは、第三章でアズラーの範疇的な混乱を指摘するときに、しばしば「アズラーは最初の主張を撤回するか、それともその主張を固守するか、いずれかであるべきだ」と要求している。

¹⁷ ワトキンは、アズラーの範疇的な混乱に対してキエルケゴールが「天才と使徒（もしくは例外者）との区別が必要だ」と主張していることを指摘する（ワトキン一四九―一五二ページ）。しかし、天才と使徒（もしくは例外者）との差異は、

ところが、この判定不能状態を、実はキエルケゴール自身が踏み越えているように思われるの
だ。『アズラーについての書』第四章の記述に、次のようなものがある。

「弁証法的に訓練された読者なら、ここでは認容されたものに基づいて *e concessis* ジレンマを
導くという手法で論議されているだけでなく、後方へと向かう仕方では結論が引き出されてもいるこ
とが、容易にわかるであろう。これらの弁証法的運動はおおよそ次のとおりである。すなわち、ア
ズラーはある啓示を得た、そうすると彼はそのことを固守して、それに基づきそれを理由として首
尾一貫性をもつて行為するべきである、もしくは彼は啓示を得なかった、このいずれかである。彼
自身は、自分はある啓示を得たと言ってはいるけれど、彼がそのことを固守していないというこ
とが、彼のそれ以後の発言から容易に示される。実際のところ、彼が啓示というものについてのキ
リスト教的概念をしっかりと握っていないということは、容易に示されるのだ——それゆえ私たち
は、彼が啓示を得なかったのだと結論づけるのである。彼はまず自身自身に欺かれ、その次に、彼
が捨てたと信じているヘーゲル哲学によって欺かれていたのである。」¹⁸

「認容されたものにもとづいてジレンマを導く手法」とは、第三章の議論で用いられた手法に他
ならない。ところが、ここ（すなわち第四章の内部）では「後方へと向かう仕方での推論」がおこ
る。まさしく範疇の差異である。範疇の混乱をきたしている人物に「範疇を区別せよ、それが大切なことだ」と言うのは、第三
章の議論の範囲内での発言であると解釈できる。また、キエルケゴールが「弁証法的明晰さ」の重要性を強調している。と
も指摘するが（ワトキン一五四ページ）、これも「範疇を区別せよ」という要求と等しい。「判断基準」と範疇との関係はワ
トキンは十分に追跡しているけれど、その「判断基準」を適用することから何が結論づけられるかについて、明確な論述は
見あたらないように思われるのである。

¹⁸ Pap. VII² B 235, pp. 206f. ただしこの引用箇所は、草稿に対して後に加えられた変更の過程で削除されている。し
かし、第三章稿の段階までは存在した部分である。また、この後で確認するように、第三章稿第四章でのキエルケゴールの
議論展開はまさしく「後方へと向かう仕方での」推論の形式を持っているのである。この点については後にまた触れる。

なわかれていて、その結論として「アズラーは啓示を得ていない」ことが導かれる、とされている。これは明らかに、第三章での議論の結論を踏み越えた内容であろう。¹⁹「アズラーについての書」第四章で展開されていると思われる、「アズラーは啓示を得ていない」という結論を導くこの推論とは、どのような論理構造を持つものであろうか。そして、この結論を導く上で決定的な役割を果たしている前提は、はたして何であろうか。第四章の論述を追って、確かめることにしよう。

2—2

第四章においてキェルケゴールは、アズラーがなぜ範疇に関する錯乱状態に陥ったのかを、心理学的に考察しようとする。つまり、〈破局を結果として導く諸原因をととのえる *prædisponere* Katastrophen こと、アズラーの生における破局がそれによって心理学的に動機づけられるようないくつかの前提を提示すること〉²⁰をもくろむのだ。

ここでのキェルケゴールの考察は、確認できるアズラーの言動に対して、一般的な説明を与えるものである。言い換えると、アズラーの混乱した言動が彼のどのような心的プロセスから生じ、さらにそのプロセスがどのような事情によって準備されたかを、もつとも適切に説明する仮説を提示しようとするのである。アズラーにまつわる個別の現象を説明するものとして、この仮説はもちろん絶対的な正しさを持つものではない。アズラーは〈その際彼だけが知りうるものを特に強調す

¹⁹ Pap. VII2 B 235, pp. 208f.

²⁰ Pap. VII² B 235, pp. 176f.

ることによって、この見解は真ではないと言うことが完全に正当化されるであろう²¹とキェルケゴール自身も認めている。そして、あくまでもその制約の範囲内で、アズラーの範疇的な錯乱について何が言えるかを探ろうとするのだ。

まず、これまでの経歴の中でアズラーがヘーゲル哲学を真剣に研究していたことを、キェルケゴールは指摘する。ヘーゲル哲学は、《全能の世論に支えられて、おそらくはすべての学問性の頂点に位置すると言つてよいものであつて、これなくしては何の救いもなく、あるのはただ暗黒と愚鈍のみであるような哲学²²》である、とキェルケゴールは特徴づける。牧師候補生となつたアズラーは、他の多くの人々と同様に、《一切を手に入れるという希望に魅せられて、自分が人類の最高の発展と同時代的となつたことをおそらくはギリシア風に神々に感謝しつつ²³》ヘーゲル哲学の研究に没頭したことであろう。アズラーはその点で同時代人と変わることはなかつたし、やはり同じように、ヘーゲル哲学がキリスト教を混乱させるといふ可能性にまったく注意を向けていなかったと思われる。

そうするうちにアズラーは田舎で牧師となり、教区の人々に対して聖職者としての責任を果たすよう義務づけられた。しかし、時代の先端を行くヘーゲル哲学に真剣に取り組んでいたと思われるアズラーにとって、田舎での生活は精神的に孤独なものであつただろう。田舎の人々は、ヘーゲル哲学を修めた彼の目にはずいぶん単純な精神の持ち主だと映つたであろうが、その単純な人々のた

21 Pap. VII² B 235, p. 178. 傍点を施した箇所は原文強調。

22 Pap. VII² B 235, p. 179.

23 Pap. VII² B 235, p. 179.

めに一身を打ち込んで働かなければならないのである。理解者のいない、しかも責任の重圧を受け続けるそうした生活の中で、おそらくアズラーは、「はたして自分はキリスト者になることを欲しているのかどうか」²⁴という転回点に達しつつあったのではないか……。キエルケゴールは、「出来事」が生じる直前までのアズラーの精神状態を、このように推測するのである。

さて、そこで「出来事」が生じた。キエルケゴールは、アズラーがそのときに「質的飛躍を通じて、抽象的思考の客観性から、自分自身へと達した」²⁵、つまり宗教的内面性のうちへと入り込んだのだ、と解釈する。つまり、それまでの状況下で精神的な臨界点にまで達していたアズラーが、あの夜にその点を踏み越え、ある種の宗教的体験を得るに至った、と考えるのである。キエルケゴールは、アズラーの内面がある種宗教的に揺さぶられ、深く動かされたことは、彼の長所であり、高く評価されるべきである、と述べる。

しかし、自分の身に生じた「出来事」をことばで表現しようとする段階になって、アズラーは自らが抱える根本的な欠陥を露呈させた、とキエルケゴールは言う。その欠陥は、彼がヘーゲル主義者であるがゆえに、自らの主体的な変化であるものを「啓示を得た」と表現してしまうことになり、しかも同じ理由から、その表現を是正する望みもない、という点にあるとされる。

この点に関するキエルケゴールの論述を、もう少し立ち入ってたどってみよう。第四章において彼は、ヘーゲル哲学が《事柄を歴史化する同一性の哲学》であって、どのような事態をも世界的的

²⁴ Pap. VII² B 235, p. 184. 傍点を施した箇所は原文強調。

²⁵ Pap. VII² B 235, p. 185.

²⁶ この点は、アズラーの著作の中でも認めることができるとキエルケゴールは述べる。Pap. VII² B 235, p. 196.

過程の契機としてとらえるために、そこには《質的に揺るぎなく立っている超越的な出発点はいかなるところにも存在していない》と主張する。《新しい出発点はどれも、次の瞬間には過程の内の一契機であり、そのようにして、把握し乗り越越える主体性 *den übergreifende Subjektivitet* (それは人間性や人類であるのだが) の一規定にすぎないということが示されるのである》²⁷

「把握し乗り越越える主体性: *übergreifende Subjektivität*」という表現は、ヘーゲルの『エンチュクロペディー第一部』「概念論」C・「理念」の項に登場している。ヘーゲルの記述によれば、《理念 *Idee* とは即自且つ対自的に真なるもの》²⁸である。真理といえは通常、「外的な事物がわたしの表象に対応すること」として理解される場合が多いけれど、理念が「真である」とされるのはそのような意味合いにおいてではない、とヘーゲルは言う。²⁹ ここでのポイントは、「個人」「個人が抱く」表象」「(個人の外部にある) 事物」といったものが、理念というものの語られる場においては問題とならない、ということだ。むしろ「理念」ということばは、自分だけで存立しているように見える諸現実の全体、およびそれらの間の諸関係が問題とされるような場で、本来用いられるものなのである。

しかも理念とは《概念と客観性との絶対的な統一》³⁰であるとされる。これを概念に着目して換言するなら、理念とは、概念が(客観性を通じて)自分自身へと否定的に復帰するプロセスのことだ

²⁷ Pap. VII² B 235, p. 207.

²⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p. 367.

²⁹ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p. 368.

³⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p. 367.

あると言える。³¹

理念としての真理が（十全な意味合いでかどうかは別だが）語られる例として、ヘーゲルは「真の国家」「真の芸術作品」といったものを挙げる。³² これらの例に共通しているのは、「言及されている實在の対象がそのあるべき姿と一致している」という構図である。というより、ヘーゲルの意図を汲もうとするなら、「言及されている対象においてあるべき姿が実現している」ととらえる方がよいだろう。この「あるべき姿が実現している」ということが、「概念が自分自身へと否定的に復帰している」ということに他ならない。ヘーゲルは理念を「自己自身を規定して實在となる自由な概念」であるとも言うけれど、³³ 自己規定による概念の自己実現を「自由である」と述べる彼の念頭には、（少なくともカントの意味での）自由な理性的行為主体というモデルが存在していると言えるだろう。ただし、「理念」が語られる場における（行為）主体は、個人としての人間ではなく、およそ現実的であると言われうるようなものの全体なのである。

ヘーゲルが *übergreifende Subjektivität* とする場合、この「主体性」とは、理念として存在している諸現実の全体、あるいは（ヘーゲルの言によれば）絶対者、である。³⁴ この意味での主体性は、客観性と分離し区別されている一面的な主体性（たとえば個人）ではなく、客観性を *übergreifen*

³¹ 〈理念は、単一性 (Einzelheit) である普遍性としての概念が、客観性として、普遍性と対立するものとして自らを規定し、次に概念を主体として有するこの外面性が、その内在的な弁証法を通じて、主観性へと還帰する、という経過である〉 Hegel, *Enzyklopädie*, §215. Hegel (1986), p.372. 下線部は原文イタリック。

³² Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Zusatz. Hegel (1986), Zusatz. p.369.

³³ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Zusatz. Hegel (1986), Zusatz. pp.368f.

³⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, §213. Hegel (1986), p.367.

する（把握し乗り越える）主体性である、とされる。³⁵そして、区別の相において見られる限りでの主体性（概念）や客観性に関して成立する真理は、実は理念の契機 *Momente* であつたことがわかる、というのである。³⁶

ヘーゲル自身がキリスト教的啓示を、理念の契機として理解していたのかどうか（また、もしそうだとしてどのような意味でか）は、なお検討を要する問題であろう。しかし、理念の実現もしくは現実化という観点から物事をとらえることに慣れた人物であれば、啓示をも、そのプロセスの中で「把握され乗り越えられる」ものだ、と考えることはあるのかもしれない。そしてキエルケゴールは、ヘーゲル主義者が一般的にそのような傾向を持っている、と考える。より正確に言えば、ヘーゲル主義者は「啓示」ということばを往々にして、「諸現実の全体あるいは絶対者としての」主体性によって把握され乗り越えられるべきであるような、（個人の）宗教的な主体的変化」という意義を有するものとして用いる、というわけだ。³⁷

けれども、キエルケゴールに言わせれば、キリスト教的な意味での「啓示」ということばは、本来、決してそのような意義を有するものではない。彼によるなら、キリスト教的な啓示は、個人の主体性と区別され、何かしら客観的に存続するものとしても理解されざるを得ないのだ。「神が人間の姿となり、キリストにおいて自らを啓示した」と言われる場合にも、この啓示は個人の主体性

³⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, §215. Hegel (1986), p. 373.

³⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, §213, Zusatz. Hegel (1986), p. 370.

³⁷ 〈それ（引用者注・ヘーゲル哲学のこと）が啓示という概念を説明するのは、この概念が主体性の直接性を表現するものとなる限りにおいてであるけれど、もちろんこの主体性というのは個人の主体性ではなく、人類や人間性であるような主体性なのである〉Pap. VII² B 235, p. 208.

とは区別される客観的な出来事としての側面を有している、とキエルケゴールは考える。キリストの啓示に「たとえ誰一人気づかなかったとしても、神はやはり自らを啓示したのだ。そして、それだからこそ、(素朴に理解される限りでの)あらゆる同時代人がもしそのことに気づかなかつたならば、何らかの責任を負っていることになるのである」³⁸。

もちろん、(とりわけ自分自身が体験した)何らかの事柄を「啓示を得た(啓示であった)」と表現する場合には、そのことばの意義は単に「ある種の客観的な出来事」というものだけではなく、同時に「ある種の内面的な揺さぶられ(という主体的な出来事)」という要素を含むことになるだろう。ただ、ここで強調されるべきなのは、後者のみが「啓示」ということばの意義を構成しているのではない、とキエルケゴールが主張している点である。

さて、アズラーがある種の宗教的な揺さぶられを体験したのだとしよう。すると、彼がこれまで説明してきたような意味でのヘーゲル主義者であるなら、彼が自らの体験をことばで表現しようとするとき、どのような事態が生じると考えられるだろうか。

キエルケゴールは言う、「彼は、主体的なものを、客観的なものと、自分の変化した主体的状態を、外的な出来事と取り違える」³⁹。つまりアズラーは、自分の身に生じた(個人の)宗教的な主体的変化を指示することばとして「啓示」ということばを用いる(そして仮にヘーゲル主義的な語法に基づくなら、彼の用法は間違っていない)のだけれど、本来「啓示」ということばはその意義として「ある種の客観的な出来事」という要素をも含むので、キリスト教的語法に基づくなら、彼は「啓

³⁸ Pap. VII² B 235, p. 205.

³⁹ Pap. VII² B 235, p. 204. 傍点を施した箇所は原文強調。

示」ということばによって本来指示しえない対象を指示しようとしており、その誤指示によって「主體的なものを客観的なものと取り違え」ているような様相を呈する結果となるのである。

アズラーがヘーゲル哲学の影響から逃れることのない限り、「啓示」ということばのヘーゲル主義的用法は基本的に引き続き。彼が「啓示」と表現しているものは実は彼の主體的变化に他ならぬのだから、教会当局から説明を求められると、自らの体験について「不思議な仕方では救済された出来事であった」と述べることになる。なぜなら、彼の体験は実際まさに、そのように表現されるにふさわしい主體的な出来事であったと思われるからだ。しかし、本来のキリスト教的語法に、「啓示を得た」という表現と「不思議な仕方では救済された」という表現とが同一の意義を有する」という項目は存在しない。そしてこれこそ、範疇的に混乱したことば遣いに他ならないのである。

2-3

ヘーゲル主義者でありつつ田舎の牧師となった経緯を踏まえて、アズラーの範疇的混乱をできる限り適切に説明する仮説を提示しようとするれば、それは「啓示」ということばを用いたとき、本来の語法の観点に立てば、彼は誤った指示をした（つまり、「啓示」ということばによっては指示できないはずの対象を指示した）と言える」という見解を含むものとなる……これがキエルケゴールの洞察である。

さて、そうした見解を含む説明仮説（これを α としよう）を前提するならば、「アズラーは啓示を得ていない」という結論を導く推論を構成することができると思われる。そしてそれこそが、第四

章で展開される「後方へ向けての推論」に他ならないのである。

以下に、その推論の構造を掲げよう。

- (1) アズラーは「自らの身に啓示が下された」と主張した。
- (2) 説明仮説 α
- (3) アズラーは、(ヘーゲル主義の影響から免れており)「啓示」ということばを本来のキリスト教的な意味合いで用いているか、それとも(ヘーゲル主義の影響から免れておらず)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いているかのどちらかである(①と②より)。
- (4) アズラーが「啓示」ということばを本来のキリスト教的な意味合いで用いているなら、彼はキリスト教的な範疇を表現することばの用法に対して注意が行き届いているだろう。
- (5) アズラーはキリスト教的な範疇を表現することばの用法に対して注意が行き届いていない。
- (6) したがって、アズラーは「啓示」ということばを本来のキリスト教的な意味合いで用いていない(④と⑤より)。
- (7) したがって、アズラーは(ヘーゲル主義の影響から免れておらず)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いている(③と⑥より)。
- (8) アズラーが(ヘーゲル主義の影響から免れておらず)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いているなら、彼は(本来の語法の観点に立てば)「啓示」ということばをヘーゲル主義的に用いているなら、彼は(本来の語法の観点に立てば)誤った指示をしている(②より)。
- (9) アズラーが(本来の語法の観点に立てば)誤った指示をしているなら、彼が体験したものは(本来の語法の観点に立てば)啓示ではない(②より)。

- (10) したがって、アズラーが体験したものは（本来の語法の観点に立てば）啓示ではない（7）（9）より）。

繰り返しをおそれずに言えば、ヘーゲル主義的啓示理解とそこから必然的に生じる誤指示についての見解を含む説明仮説を前提することによって、初めて「アズラーは啓示を得ていない」という結論が導かれうるのだ。アズラーの主張や言動が一貫しているかどうかは、たしかに、アズラーが啓示を得たかどうかの判定基準ではある。ただ、この説明仮説を前提しないなら、それは「アズラーが啓示を得たと見なす理由もなければ、得なかったと見なす理由もない」という結論を導くにとどまる。その未決状態にとどまってもよいのかもしれないけれど、キエルケゴール自身はそこから一步踏み込んだ判断（「アズラーが啓示を得ていないと見なす理由がある」）を下そうとしている。そして、その踏み込んだ判断が可能であったのは、彼自身が生きた時代一般が抱える、キリスト教にまつわる概念的・範疇的混乱についての洞察を、キエルケゴールが有していたからである。⁴⁰ 範疇的・概念的の一貫性を、宗教的権威や啓示についてなされる主張の正当性を判定する一般的な基準として認めることができるかどうかとなると、少なくともこれだけの制約を付した上で話になる、と私は考える。⁴¹

⁴⁰ スティーン・エマニエルは、キエルケゴールのこの洞察をはっきりと取り出している。（思弁的範疇とキリスト教的範疇との間の質的差異を示した上で、今キエルケゴールは、キリスト教神学のことばの思弁的蒸発が精神を現実化させることの可能性をどれほど掘り崩すかを検討する。アズラーは、情熱あるいは内面性が欠けている人物の一例として持ち出されているのではなく、その情熱がキリスト教的概念の適切な理解に基づけられていないような人物の一例として持ち出されているのである。アズラーはヘーゲル主義的諸概念にあまりにも徹底的に染まっているので、啓示を得たという自分の主張との関係において自分自身を理解することができるという望みが全くないのである）Emmanuel, p. 118.

⁴¹ したがって、（この判断規準は、十九世紀と二十世紀の文化の違いがあるとはいえ変わらざるや当としており、倫理的＝宗

キェルケゴールの『遺稿』(Søren Kierkegaard's Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhl og E. Torsting, I-XI 1909-1948. Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, XII-XIII 1969-1970, XIV-XVI 1975-1978, Index ved N. J. Cappelørn.) からの引用は Pap. とし示す。本論文が取り扱う主たるテキストは Pap. VII² B 235 (『遺稿』第七卷第二分冊 B 分類二三五番)であるが、Pap. VIII² B (第八卷第二分冊 B 分類)の一部も扱った。全体を通じ、『アズラーについての書』第三章稿に依拠してテキストの分析・解釈をおこなった。

また、『アズラーについての書』の英訳 (*The Book on Adler*. Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Kierkegaard's Writings, XXIV, Princeton University Press, 1998)、『日本語訳』(『アズラーの書』原佑・飯島宗享訳、飯島編『キェルケゴールの講話・遺稿集』第九卷所収、新地書房、一九八二年)を参考にした。

教的權威や啓示について主張がなされる場にあっても有効であると言って差し支えないだろう」という見解(ワトキン一五五ページ)に対しても、若干の留保が必要なのではないかと考えるのである。

最後に、本論文の主旨からは離れるが、少し触れておきたい。「ある種の客観的な出来事」という要素を「啓示」という語の意義が含まれている、という論点は、「どのような客観的な出来事を「啓示」と表現してよいのか」という別の問題を引き起こすだろう。その点についてキェルケゴールは、少なくとも「アズラーについての書」では明確に触れていない。しかし、おそらくキェルケゴールは、この問いに対して、「それに関する客観的な基準は存在しない」と答えると思われる。そして、同じこの問題が人物のなす主張の評価という次元で語られるなら、「啓示」という語をある客観的な出来事に対して適用している人物が、その出来事とどのように言語的・範疇的に関わっているか」という観察可能な一貫性が問われることになるだろう(その際、内面性はあくまでも「前提される」Pap. VII² B 235, p. 201)。その客観的な出来事が当の人物の言語使用・範疇的一貫性とは切り離されて、それ自体として「啓示」であるかどうか、を判定することはそもそも不可能なのである(だからといって、範疇的に一貫しているとしても、「啓示」であるという結論がただちに導かれるわけではない。そこには評価者にとつての飛躍が存在する)。

以上の他に、次の文献から引用をおこなった。

Emmanuel, Steven M., *Kierkegaard and the Concept of Revelation*, State University of New York Press, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 608, 1986.

ジュリア・ワトキン（田中一馬訳）「倫理的・宗教的權威の規準―キェルケゴールとアドルフ・アズラー」(A・マツキノン／R・L・パーキンス他著、榊形公也編監訳『キェルケゴール―新しい解釈の試み―』昭和堂、一九九三年、一三五―一六〇ページ所収)

また、次の文献を主に参考にした。

スタンリー・カヴェル（石本瑞子訳）「キェルケゴールの『權威と啓示』をめぐって」(『現代思想』一九八八年五月号、一八二―一九五ページ所収)

Croxall, T. H., 'Kierkegaard on "Authority"', *Herbert Journal*, 48 (1949-50): pp.145-152.

ヘーゲル（松村一人訳）『小論理学（上・下）』岩波文庫

Hustwit, Ronald, 'Adler and the Ethical: A Study of Kierkegaard's On Authority and Revelation,' *Religious Studies*, 21 (1985): pp. 331-348.

さらに、千葉大学ヘーゲル・データベースを利用し、テキスト中の語の検索をおこなった。

なお、文献からの引用文は〈 〉に入れて示した。訳文は田中による。