

詩人的実存とキリスト教信仰

釘宮 明美

はじめに

表現者にとってものを書くとはいかなる行為であるのか。これは、認識主体にとって認識するとはいかなる真理に関わることなのか、という問いにも通底する。哲学が言語を素材として思惟を展開するものであるように、言語芸術である文学もまた思想を担いうる。学生時代に創作と文学研究との狭間で身動きできなくなっていた筆者にとって、キェルケゴールは表現するものと表現されるものとの間に分かち難く潜む、美と倫理の矛盾・相剋に関して、深刻な洞察と課題を突き付ける存在としてまず立ち現れた。哲学やキェルケゴールを専門に研究しているわけではない筆者が、キェルケゴールの思想に関心を持ち続けてきた理由の一端もそこにある。

一編の作品がたとえ最終的には作者から自立したところで受容されるにしても、作品の創作過程において創造的行為に携わる作者とは、紛れもなく一個の人格をもった存在である。そうである以上、自我の倫理的な側面は、現実世界において何よりも自己自身の人格的実存の実現を問題にする。だが一方で、その人が、美的な価値が作品の完成にとっては不可欠な要素である詩や創作の世界で生きることを望んでいる場合、美的領域と倫理的領域が両立することはどのようにして可能なのだろうか。

言うまでもなくキェルケゴールは、この問いに対して否定的であった。例えば、『哲学的断片への完結的・非学問的後書き』（1846年）の中で、ヨハネス・クリマクスに次のような意味のことを言わせている。「審美的には、詩的作品はどこまでも重要ならざるものであり、自己自身の実存が詩人にとってすべてのことよりも重要たるべき」なのであって、それゆえ「審美的には詩人が第一級の詩的作品を産出するために、必要ならば自己自身を滅ぼすことも最高のパ

トス」であり、「いわゆる悪魔に自分を売り渡すということも審美的には正しい」が、「倫理的には輝かしい詩人的実存を断念するのが最高のパトス」である*¹、と。さらに『死に至る病』（1849年7月）においては、「キリスト教的に見れば、（美学が何と言おうと）詩人的実存〔詩人－実存・詩人の生き方〕はすべて罪である*²」と断ずるのである。

とはいえ、キェルケゴールの著作活動を顧みるとき、他ならぬ彼自身が「詩人的実存」から出発した人ではなかったか。青春の決算書とも言える処女作『あれか－これか』（1843年）には、仮名著者ヴィクトル・エレミタによる「私の人生はそれでも詩人的実存となる*³」との言葉が見える。晩年に自らの著作活動を俯瞰して告白した『我が著作家活動に対する視点』（1851年）の中で、キェルケゴールは自身を「神の事務所における書記」になぞらえた。絶えず神の助力を仰ぎながら、祈りつつ「詩人の情熱」で以て「書く」ことに専心したが、その作品自体は「敬神」であり、「一つの礼拝」であった*⁴と述懐している。42年という長くはない生涯に残した膨大な著作群には、後述するように、初期の浪漫的・文学的色彩の濃厚な作品の中にすでに「詩人的実存」「詩人の生き方」への反省的言及が頻出している。しかし、この「詩的なもの、美的な

*¹ 7-129 頁（²S.V. 7-379）。キェルケゴールの著作からの引用は、原則として『原典訳記念版 キェルケゴール著作全集』（創言社、1988-2011 年）に基づく。ただし、ドイツ語訳全集 *Søren Kierkegaard Samlede Werke*, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, Gütersloher Verlagshaus, 1979-1985 ならびに英訳全集 *Kierkegaard's Writings*, eds. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1978-2009 と他の日本語既訳を適宜参照し、部分的に表現や表記を改めた箇所がある。引用箇所は〈巻番号－頁数〉の順に略記し、括弧内にデンマーク語版キェルケゴール全集 *Søren Kierkegaard Samlede Værker* の第二版（²S.V. と略記）または第三版（³S.V. と略記）の該当巻と頁数を同様に略記した。

*² 12-305 頁（³S.V. 15-131）。（ ）内は原文、傍点は引用者、〔 〕内は引用者による補足である（以下同じ）。「詩人的実存」の原語は *Digter-Existents* で、「詩人－実存」「詩人存在」「詩人の生き方」という訳語もある。『原典訳記念版 キェルケゴール著作全集』12 巻に収録された『死に至る病』の訳者、山下秀智はこの箇所付した訳注で「ここで言われる詩人－実存は、キェルケゴール自身の場合を考えて間違ではない」と述べ、参照すべき草稿として P.VIII2 B 158 を紹介している。

*³ 1-54 頁（²S.V. 2-38）。「私は空しく抵抗する。私の足は滑る。私の人生はそれでも詩人－実存となる」（「ディアプサルマタ」より）。

*⁴ 14-393-396 頁（²S.V. 13-598-599）。

もの」は「掻い出されねばならなかった*⁵」。すなわち、一つの事件——レギーネ・オルセンとの婚約破棄——から「詩人に成った*⁶」が、同時に「詩人」としての作品が産出されている間にも、キェルケゴール自身の本来的な部分では「決定的に宗教的諸規定の中で生きていた*⁷」のであり、この二重性とそこから生じる「二重に反省された宗教的弁証法的矛盾」が、彼の実存を生涯貫いているように思われる。

「罪」と断言されたこの「詩人的実存」は、『死に至る病』第二編の冒頭部では「絶望と罪との間の極度に弁証法的な限界領域*⁸」に位置づけられている。しかしながらこれは、逆に言えば「詩人的実存」の「罪」にこそ、恩寵が「微服」として隠れていることを意味するのである。本稿では、キェルケゴールにおける「詩人的実存」と「キリスト教信仰」という二つの焦点をめぐる緊張関係を見定める*⁹ことで、キェルケゴール思想の出発点と終極点を考察することを試みたい。

1. 美と倫理——バフチンを手がかりとして

キェルケゴールの影響を明らかに受け*¹⁰、しかしキェルケゴールとは異なり美的領域と倫理的領域を相互に往来可能なものとすることで、散文という言葉芸術に特権的な位置づけを与えた文芸哲学者がいる。ロシアのミハイル・バフチン（Mikhail Mikhailovich Bakhtin 1895–1975年）である。バフチンは、ドストエフスキー文学の創作手法として対話原理に基づくポリフォニーを明らかにしたことで名高い。この対話原理とポリフォニー論の基盤となったのが、20

*⁵ 14-410 頁（²S.V. 13-610）。

*⁶ 14-410 頁（²S.V. 13-609）。

*⁷ 14-411 頁（²S.V. 13-611））。

*⁸ 12-306 頁（³S.V. 15-131）

*⁹ キリスト者と詩人の相剋という観点からキェルケゴールを論じたものに、梶田啓三郎訳『死に至る病』（ちくま学芸文庫、1996年）の訳者解説がある。また美と倫理という観点から論じたものに、藤野寛『キェルケゴール——美と倫理のはざまに立つ哲学』（岩波書店、2014年）。

*¹⁰ キェルケゴールのバフチンへの影響について言及したものに、David Patterson, *Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and His Contemporaries*, The University Press of Kentucky, 1988, p.31 など。

代の頃に『行為の哲学へ向けて』という題名で構想された哲学的人間学の試みであった。その美学論分野に相当するのが死後4年を経て出版された『言語芸術作品の美学』であり、同書に収録された未完の初期美学論考『美的活動における作者と主人公*¹¹』（1920-24年）は、若きバフチンの疾風怒濤の思想遍歴と彼が構想しようとした「応答責任の構築学*¹²」の肉声を最も良く伝えている。

バフチンが思索の対象とし、哲学の舞台として選ぶのは物自体の世界ではなく現象界、より正確に言えば感性界における存在の「出来事 со-бытие（共に－在ること）」である。バフチンにとって人間が方位づけられるのは、アプリアリに与えられ、無限量・無限定として必然的に表象される空間・時間においてではなく、人間が知覚し、体験できる実在の現実に穿たれた一点、「出来事」への「参加」という「行為」によってであった*¹³。美学を創始したバウムガルデンの著書『美学』では、美学とは「感性的認識の学」であり、それゆえ理性的認識に比較すれば下位認識・疑似理性の学とされた。だが、「現象としての出来事」へと向かうバフチンの哲学的態度にとっては、「美学」の語源ギリシア語の「αἰσθησις」が「知覚」を意味したように、感性的知覚の学として世界の認識論的・倫理学的モデルと与えるものとなる。

バフチンはドストエフスキー作品を念頭に、小説を認識（論）・倫理（学）・美（学）の三つの頂点から成る三角形の midpoint に位置づけ、作者が主人公を造形する際の「作者－主人公」の関係を、認識や倫理における「自己－他者」の関係、さらには「神－人間」の関係のアナロジーを用いて語った。文学作品——バフチンの場合、ほぼ散文に限られると見なしてよい——において作者は主人公という「他者」を創造するが、言語芸術、つまり「美的なもの」が認識と倫理に対して占める位置を「他者」のカテゴリーを介して新たな「価値」を産出する創造という行為として把握するのである。この見地からバフチンは、自己表出に基づくロマン主義の美学、また感情移入や共感に基づく美学をモノロー

*¹¹ М.М.Бахтин, *Эстетика Словесного Творчества*, Москва, 1986. 『ミハイル・バフチン 著作集1 作者と主人公』 齊藤俊雄・佐々木寛訳、新時代社、1988年。

*¹² М.М.Бахтин, eds. Michael Holquist and Vadim Liapunov, *Art and Answerability: Early Philosophical Essays by M.M.Bakhtin*, University of Texas Press, 1990.

*¹³ Бахтин, *Эстетика*, с.18. 『作者と主人公』 21-22頁。

グ的と厳しく批判した。

バフチンによれば、現実の開かれた「存在の出来事」を作品内に美的に結晶化させる作者とは、認識的・倫理的志向の現実を有した「出来事」への参加者である主人公を、観る者であると同時にそれを美的世界へと構築する者としていわば異なった二つの「価値平面」上の「境界」に位置する。作者が、「自己」とは異なる価値の地平にある「他者」たる主人公を創造することができるのは、作者が主人公に対して「外在的・超在的」な立場に立つ限りにおいてである。それを可能にするためには、神が愛によって自己を無にして（ケノーシス）人間の姿にまで遜ったように、作者が自己の価値的地平から愛によって「自己退出」しなければならない。自己の恣意による認識的・倫理的志向が退いたところで、初めて究極的な「他者」たるところの「神」を受容でき、自己の中にこの「他者」の価値カテゴリーを介した実存の「変容」——バフチンはキリストの山上の「変容」（マタ17.20）を意味する単語を使用している——が生じるとともに、自己以外の他者を本当の意味で自由に受け入れ、再創造することができるのである。

バフチンは、キェルケゴールの『哲学的断片への完結的・非学問的後書き』を愛読したが、バフチンにあっては「美的統覚が対象を他者の価値の次元に差し向ける^{*14}」のである。この「他者の価値の次元」という指摘は重要である。なぜなら、キェルケゴールが述べる「詩人的実存の罪」を逆に照射しているように思われるからである。「詩人的実存」はなぜ「罪」であるのか。そもそも「詩人的実存」とはどのような在り方を意味しているのだろうか。

2. 詩人的実存とは何か

「詩人」とは「深い苦悩を心に秘め、ため息や悲鳴が溢れ出るとき、その唇が美しい音楽のように響く不幸な人間である^{*15}」と『あれか、これか』（「ディアプサルマタ」）のヴィクトル・エレミタは語る。孤独や苦悩のうちにあるとき、人はしばしば詩や歌に紡がれる抒情に慰藉を見出す。それに沈潜し、抒情

^{*14} Rainer Gröbel, *Michail M. Bachtin Die Ästhetik des Wortes*, Suhrkamp, 1979, S.149.

^{*15} 1-33 頁 (3S.V. 2-23)。

をリフレインすることによって、悲嘆は自分に同化するものとなる。心のうちにある寂寥は共感者を探し当てることで、しばしの間和らげられる。現実そのものは相対化されて、内なる虚構の世界のほうが真実らしく思われ、心は憧憬を追い求める。こうして詩が音楽に近づけば近づくほど、その一瞬の美的愉悦による慰めの享受と引き換えに、現実の苦悩は時間のうち拡散し、あるいは溶け去っていく。

だが、ひとたび自分自身に立ち返るや、彼を苛む苦悩は相変わらず居座り続けており、彼の人生を底流から侵食し脅かす。無気力と消えることのない不安が忍び込み、いつしか「憂愁」が詩人の「最も親しく誠実な友」となっていく^{*16}。その人は彷徨える「永遠のユダヤ人伝説^{*17}」さながら、「死ぬことができず、墓へ滑り落ちることができない」ために「空虚な墓」の傍らに佇む「最も不幸な者」である^{*18}。ヨハネ福音書の「ラザロの復活」のエピソードに対置される、生きることも死ぬことも叶わぬこの苦しみは、後に『死に至る病』の「絶望」の分析へと引き継がれる。それを先取りする形で『あれか、これか』の中では、「憂愁」とは「精神のヒステリー」であり、自己を永遠との関係において「精神」として把握しようとする運動が停止し、押し戻されるときに生じるのであり、「他のすべてに匹敵する罪」である^{*19}と説明されている。「憂愁」が消えないのは「原罪」に関係し、それは「いかなる人間にとっても自己自身に透明な存在となりえない」ことに起因する^{*20}と分析されているが、その反対に「自己を置いた力のうちに透明に自己を基礎づける」ことこそ、『死に至る病』で明言されるキェルケゴールの「信仰の定義」であった^{*21}。

こうして詩や音楽という「美的なもの」は、キリスト教的見地から見て「罪

^{*16} 1-35 頁 (3S.V. 2-23)。

^{*17} 青年時代のキェルケゴールが「彷徨えるユダヤ人 (アハスヴェルス)」の伝説に対して示した特別な関心については、大谷愛人『キェルケゴール著作活動の研究 (後篇) —— 全著作構造の解明』(勁草書房、1991 年) に詳しい。

^{*18} 1-285 頁 (3S.V. 2-202)。

^{*19} 2-279 頁 (3S.V. 2-177)。

^{*20} 2-280 頁 (3S.V. 2-178)。

^{*21} 12-379 頁 (3S.V. 15-180)。

の深い対立が現れぬうちに安息を与えて*²²」しまうことで、「苦悩」や「憂愁」からの根本的救いの契機を取り逃がしてしまうがゆえに、不徹底でありそこから脱け出すべき——それも徹底的に「絶望」することによって——とされる。なるほど文学や芸術は人生に慰藉と和解を与えはするが、その和解は一時的であり「魂の一面」に過ぎない。『あれか、これか』で描出される「詩人的実存」とは、第一に「絶望が貫徹されていない」ために、未だ「精神が自己の真の変容を獲得していない」者として「闇の中」にいる「不幸な存在」である*²³と述懐されている。「精神」が自己を措定する無限の神との現実的な関わりに立てない限り、魂は有限性と無限性との間に宙づりにされ、「不断に絶望の中で身震いし*²⁴」続ける。しかし、この中間者としての在り方こそ、無限性への契機を孕んでいるのであり、それゆえ、詩人的実存につきまとう悲劇性は「人類の生贄」とも形容されるのである。

「詩人の生き方」に対する上述のようなキェルケゴールの批判——というよりも内心の発露と言ったほうが妥当かもしれない——をどう理解すべきか。ここで対比的に思い起こされるのは、賛美歌や聖歌の源泉となった旧約聖書の詩編と、明治期になって翻訳紹介された賛美歌に基づく日本の新体詩である。旧約の各詩編は、神へ向けられた個人の祈りもあれば、共同体の祈りもあるというように、その詩が歌われた個々の「生活の座」に背景をもつ。とはいえ、おおむね共通して、苦境の中での嘆きや救いへの願いで始まった歌であっても、詩人自らの罪の告白と悔悛を介して神への賛美と感謝に転換する構造が指摘されよう。それは単なる美鑑賞的な詩ではなく、創造主である神へ向けて歌われた祈りと賛美であり、キェルケゴールが『あれか、これか』の再版と同時に発表した講話「野の百合と空の鳥——三つの敬虔な談話」（1849年5月14日）の中で示唆する真の宗教詩人*²⁵を彷彿とさせる。他方、島崎藤村の『若菜集』（1897年）に収録された新体詩「逃げ水*²⁶」は、植村正久の訳による『新撰讃

*²² 1-192 頁（³S.V. 2-135）。

*²³ 2-304 頁（³S.V. 2-195,196）。

*²⁴ 同上。

*²⁵ 12-26 頁（²S.V.11-28）。

*²⁶ 以下のような詩である。引用は『現代日本文学大系 第13巻 島崎藤村集（一）』（筑

美歌』（1888年）中の賛美歌「ゆふぐれしづかに いのりせんとして^{*27}」の換骨奪胎として知られている。そこでは興味深いことに、もとの賛美歌にあった「祈り」が藤村詩では「夢に」、「神」が「君（恋人）」に、「罪」が「恋」に言い変えられている。神への賛美の歌は、詩人藤村においては、愛する恋人へ手向ける恋愛詩に変換されるのである^{*28}。近代日本におけるキリスト教受容の問題の一側面として、正統的なキリスト教信仰における罪人の救済者としての超越的な神というよりは、人間的で芸術的な神が信仰の対象となり、それがやがて「詩神」に、さらには神秘的自然や美的神秘主義に変質していく^{*29}様を窺い見ることができる。それは、キリスト教における「罪」とそれに必然的に伴う「赦し」ということの教義的かつ内在的な理解に関わる問題を示すものでもあろう。

思えば、島崎藤村を含めて近代日本の詩人や作家たちの中には、キリスト教に親炙しながらも離脱もしくは棄教した例——北村透谷、国木田独步、有島武郎、志賀直哉、正宗白鳥ら——や、限りなく接近したにも関わらずその手前で

摩書房、1968年）によるが、行を改めた。

「ゆふぐれしづかに ゆめみんとて よのわづらひより しばしのがる
きみよりほかには しるものなき 花かげにゆきて こひを泣きぬ
すぎこしゆめちを おもひみるに こひこそつみなれ つみこそこひ
いのりもつとめも このつみゆゑ たのしきそのへと われはゆかじ
なつかしき君と てをたづさへ くらし冥府までも かけりゆかん」

^{*27} 『新撰讃美歌』（讃美歌委員編、1888年）所収の「第四 礼拝 夕」の以下のような讃美歌である。引用は『近代日本キリスト教文学全集 第15巻 讃美歌集』（教文館、1982年）に基づく。

- 一 ゆふぐれしづかに いのりせんとして よのわづらひより しばしのがる
- 二 かみよりほかには きくものなき 木かげにひれふし つみをくいぬ
- 三 すぎこし恵みを おもひつゞけ いよ、ゆくすゑの さちをぞねがふ
- 四 うれひもなやみも わがみかみに まかすることをぞ よろこびとせん
- 五 身にしみわたれる ゆふぐれどきの えならぬけしきを いかでわすれん

島崎藤村はこの讃美歌を自伝的な小説『桜の実の熟する時』の中でも引用しており、詩「逃げ水」の背景として読むことができる。

^{*28} 同様の事例として、永井ゑい子（松本ゑい子）の詞による讃美歌「あまつましみに ながれきて」（日本基督教団讃美歌委員会編『讃美歌』1954年初版の讃美歌217番）を換骨奪胎した国木田独歩の詩「恋の清水」を挙げることができる。

^{*29} 『近代日本キリスト教文学全集 第15巻 讃美歌集』（教文館、1982年）の尾崎安による解説を参照。これに関連して、村松晋『近代日本精神史の位相——キリスト教をめぐる思索と経験』（聖学院大学出版会、2014年）156-164頁、264-266頁。

留まった者——芥川龍之介、太宰治、萩原朔太郎、中原中也など——が実に多い*³⁰。自死した芥川龍之介の枕元にあったのは旧約・新約聖書であったことが知られている。彼は、「切支丹もの」と呼ばれる作品群を著したが、絶筆となった「西方の人——わたしのクリスト論」の中で、若い頃には芸術的・審美主義的にキリスト教を愛し、その後、キリスト教のために殉じた殉教者たちの真理に尽きない興味を覚え、晩年に至って福音書記者の伝えるキリストという人物そのものを愛するようになったと述懐している。それにもかかわらず、魂の救いには与り得なかったのである。

文学は、悪や罪や不信といった人間性の負の側面を描くことのほうに、より優れた牙えを見せる。「もし文学というものが人間性の探究とされるならば、キリスト教文学は成り立たないことになる。罪ある人間に関する罪なき文学を企てることは、言葉の矛盾というものである」という J.H. ニューマン (John Henry Newman 1801–1890 年) の言葉が示唆するように、詩と信仰、文学とキリスト教との間には両者を突き詰めていくほど、背理と相剋が露わになる。現実世界において倫理的課題とその具体的遂行が優先されるとき、それを詩や小説という虚構の世界に創り上げ、美鑑賞的な享受の対象にすることは、倫理的主体であるはずの作者の実存を喪失させ、時に自己欺瞞を強いる。たとえ文学が、教義やあるべき信仰よりも、神の存在やその自明性への懐疑、信と不信の葛藤過程を登場人物を通して描き出すことで、問いを開かれたままにするとともに、逆説的に人間の心を見えない神に向けて差し向けるとしても、である。

3. 詩人的実存の罪

「詩人的実存は罪である」述べるキェルケゴールの真意はどこにあるのだろうか。「罪」とは、『死に至る病』第二部冒頭では「神の前で、あるいは、神の観念を抱きつつ、絶望して自己自身であろうと欲しないこと、ないしは絶望し

*³⁰ 有島武郎は、内村鑑三に将来を最も囑望されていた一人であった。太宰治は、内村の高弟であった塚本虎二による聖書雑誌『聖書知識』を熱心に購読していた。

て自己自身であろうと欲すること^{*31}と定義されている。ここで二回繰り返される「自己自身」という言葉自体が、以下の引用においてもそうであるが、それぞれ異なった内実を有し、弁証法的な両義性を孕んでいる。

そ〔＝詩人的実存〕の罪とは存在する代わりに詩作し、空想〔想像力〕によって善なるもの、真なるものに関係するだけで、それで在ろうとしないこと、すなわち実存的にそれで在ろうとしないことである。……詩人的実存は、それが神－観念を自分でもっている点、もしくは神の前にあるという点で、絶望とは異なっている。しかし詩人的実存は途方もなく弁証法的で、どの程度までそれが漠然と罪であるかを意識しているかということになると、まるで不透明な弁証法的混沌の内にあるのである。このような詩人は、非常に深い宗教的衝動をもちうるし、また神の観念が彼の絶望の内に取り入れられている。彼は何よりも神を愛する、神は彼にとって、その秘められた苦悩の内の唯一の慰めである。しかもなお彼はこの苦悩を愛し、手離そうとしない。彼は喜んで神の前で自己自身であろうと欲する、しかも彼の自己が悩んでいるその堅固な一点に関してだけはそうではなく、そこでは彼は絶望して、自己自身であろうと欲しないのである。彼は永遠がその悩みの一点を取り除いてくれることを望むのであるが、……それを我が身に引き受けようと決意できず、信仰においてその下に遜ることもできないのである^{*32}。（『死に至る病』第二編 傍点引用者）

「詩人的実存」の属性とその「罪」の内実は、『死に至る病』において明白となる。彼は、「真理」に対して想像的に、いわば可能的に関わるだけで、決して現実的、実存的に与かろうとはしない。「詩人が本当に追求しているのは、作品が生まれる際の充実感や一瞬の詩精神の高揚」であって、しかも作品に自己を託するべく表現には「自己実現の追究が密かに伴う^{*33}」と川中子義勝氏は

^{*31} 12-305 頁（§S.V. 15-131）。

^{*32} 7-129 頁（§S.V. 7-346）。

^{*33} 川中子義勝『詩人イエス——ドイツ文学から見た聖書詩学・序説』2010年、教文館、11頁。「詩人的実存は罪である」というキェルケゴールの言葉との出会いが語られ

指摘する。換言すれば、「専ら自己とのみ向かい合う存在として、本当の意味で他者との出会いを知らない*³⁴」のである。前述したバフチンが、「作者－主人公」の関係の背後に「神－人間」の関係のアナロジーを見て取り、「自己」が究極的には神に行き着く「他者」の価値カテゴリーを介することで「他者」に対する応答（ответ）と責任（ответственность）を果たしていくという実存の「変容」を語ったことがこれに対置されよう。

「自己」は何によって存立するのか。自己は自らに拠る自存的存在であるのか、それとも他によって根拠づけられた存在であるのか。自己はそれ自身に関係しながら、「総合」——有限性と無限性、時間的なものと永遠的なもの、可能性と必然性との——の起源である究極の他者たる「神」によって措定された存在である*³⁵というのが、キェルケゴールの根本的人間観である。詩人的実存の罪、それは、この「神」の前に立ちながらもあくまでも自己に固執し続け、自己自身に内閉することが生む「絶望（fortvivelse/Verzweiflung 二つになること）」であり、自己を措定した第三者との関係が損なわれていることが齎す「自己分裂」に他ならない。

『死に至る病』における執拗なまでの「絶望」の現象学的記述は、絶望を自覚する者が反抗して神に背を向け、あくまでも「自己自身」であろうと欲し続ける「強さの絶望」に至って最高段階に達する。自己の外から来る救いを受け入れることを拒否し、「罪の赦し」に対してさえ絶望し、ただ「苦悩」の只中に敢えて留まり終わらなき否定を重ねる。自己のうちに内閉し閉じ籠もろうとする「精神」としての自己意識は、絶え間ない反省的な自己反復の「内閉性」のうちに「苦悩」を封じ込め、閉じ込められた絶望は「情念（パトス）」となって、ますます自己の強度を増していく*³⁶。かくして自己が増せば増すほど、

ている。

*³⁴ 同上、112 頁。

*³⁵ 12-219～221 頁（³S.V.15-73～74）。

*³⁶ それはしばしば「悪魔的」様相を帯びることさえあり、『あれか、これか』では「美的なもの」として直接的・エロスの天才性を表現の対象とする音楽のうちに潜む「悪魔的なもの」の萌芽が指摘されているが、『死に至る病』では「悪魔的絶望」の例として、言語による間接的・反省的・精神的契機を介した文学作品における登場人物が示唆されている。事実、私たちはこうした文学作品の登場人物として、

それだけ罪の度もまた強くなる。だがしかし、自己の罪への絶望が行き詰ったどん底から、まさに「躓き」の可能性と紙一重の「汝は罪の赦しを信ずるべき」という十字架の出来事が証しする死から命への弁証法的逆説とも呼べる転換が生じる。「罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ち溢れました」（ロマ5.20）。この「罪の赦し」を信じるに至る恩寵の体験が、キェルケゴール自身のものであったことは、1848年4月の復活祭前後の回心の記録として日記に伝えられている^{*37}。詩人的実存が「宗教的なものへの方向づけ」をもち、「絶望と罪との間の極度に弁証法的な境界領域」に位置づけられる所以である。

4. 実存のパトスと美的パトス——キリストとの「同時性」

人間は自己自身が主題となる存在であるが、人間存在には、何かを目指して追求することが反省的に自己自身に関わることになるという自己還帰的構造があるのではないだろうか。キェルケゴールが「主体性は真理である^{*38}」と述べるとき、「真理」の内面性とその所有が問題とされており、人間の「真理」に対する関係の仕方・態度が問われている。人間は本性的により善く生きたいと願う存在である。人間の心と精神とは、より真なるもの、より善なるものに憧れ、惹きつけられる。客観的思惟にとっては、真理は対象であるが、「真理」が主体的に問われる場合には、それは未だ獲得されておらず見出されるべきものであり、「実存」する者としては「生成」の途上にある。「実存 Existents」

『カラマーゾフの兄弟』の中のイワン・カラマーゾフや、『ファウスト』中のメフィストフェレスを容易に思い浮かべることができよう。なお、若きキェルケゴールがファウスト伝説に示した興味については、注17の前掲書を参照のこと。

^{*37} 14-505 頁。「私の全本質は変化した。私の隠蔽性、内閉性は破られた——私は語らねばならない。偉大な神よ恵みを与え給え！……聖木曜日と聖金曜日は、私にとって本当の祝日となった」（1848年4月19日）、（P. VIII¹A640）。「確かに私は神の赦しを信じている。しかし、私は従来と同じように……いつまでもこの閉鎖性の痛ましいとりこになっているという罰を、一生涯担っていなければならぬことを知っている。——けれども、神は私を赦してくださったという考えで和らげられてはいるのである」（同年4月24日）。Søren Kierkegaard's *Journals and Papers*, 7 vols. Indiana Uni.Press, 1967-78. Søren Kierkegaard, ed. Alastair Hannay, *Papers and Journals: A Selection*, Penguin Books, 1996. 鈴木祐丞編訳『キェルケゴールの日記——詩と信仰のあいだ』（講談社、2016年）、104-134 頁に詳しい。

^{*38} 7-71 頁（2S.V. 7-332）、『哲学的断片への完結的・非学問的後書き』より。

という語の原義に遡ってみるならば、ラテン語の動詞「存在する ex-istere」が「外へ ex - 出で立つ sist」という意味をもつように、「実存する」ことには、人間が現にある在り方を超越していくという自己超越的在り方が含まれている。「真理」が人間に関わってくれる「誰か」として発見され、信じられるとき、初めて神と人間との相互関係が開かれる。このように「真理」が人格的に体験され、「真理が私の内部でいのちとなるときにのみ、私は真実に真理を知る^{*39}」と言えるのである。

キェルケゴールにとって「真理」とは、『哲学的断片への完結的・非学問的後書き』での表現を借りれば「永遠の浄福」であり「絶対的善」であるが、人間に対して「罪を赦す」ことが出来るという一点において、それによって死に瀕した人間に再び生が与えられるというまさにこの点において、「神」と呼ぶ唯一の存在たりうる。この一点において、人間と神とを分かち「無限の質的差異」をもつと同時に、しかしながら「躓き」の可能性がありうる。すなわち、人間に罪の赦しを与えるこの「神」が、歴史の中に時間の内に、イエス・キリストという人間の姿をとって——つまり「受肉」ということ——、しかも誰よりも貧しい僕で現れ、父である「神」への全き信頼と自由な従順のうちにその意志を遂行し、最後に苦しみを受けて最低の状態で十字架上で亡くなった——つまり「受難 (Lidelse ; Passion)」——という不条理に満ちた「絶対的逆説」を、「無限に先鋭化された情熱 (Lidenskab ; Pathos)」で自己の全存在を賭して選び取るという根本決断が、「実存する」ということの真意である。

この「絶対的逆説」を前にするとき、人間の言葉はもはや無効となる。「美的パトス」が想像力を用いて、外部への言語による表現と伝達が可能であるのに対して、「実存のパトス」は、「想像の媒体によって創造し、無関心に (Interesseløst) 美的に敷衍する」ための「詩的安穩」をもはやもち得ない^{*40}。何らかの「媒介物」が入り込むとき、生成の途上にある実存するという「絶対的テロス」が、相対的なものに墮してしまうからである。キェルケゴールは

* 39 13-281 頁 (3S.V.16-193)、『キリスト教の修練』より。

* 40 7-89 頁 (2S.V. 7-346)。

「実存のパトス」の本質的表現は「苦悩」であり、変化を伴う内面的「行為」であることを強調する。この「苦悩 (Lidelse)」とは、原語からも明らかなように、究極的にはキリストの十字架という苦難、すなわち「受難 (Lidelse)」を指し示す。

永遠の浄福に対応した相応しいパトスは、変革である。これによって、実存者は実存することにおいて、彼の実存の内にあるすべてのことを最高善に合うように変化させるのである。可能性に関する場合には、言葉が最高のパトスである。現実性に関する場合には行為が最高のパトスである^{*41}。『哲学的断片への完結的・非学問的後書き』)

人間が神のほうへと向きを変えること、それが「回心」であるが、この回心はい内的生き方の根本的変化を伴うという意味で、最高度に現実的な「行為」である。罪にまみれた旧き生は死に去り、神による新しき命に生かされ、それに与りながら、キリストとの「同時性」において生きるよう呼び促される。「同時性」において生きるとは、いかなる「媒介物」もなしに、キリストの「十字架」の側に身を置くことを意味する。神を想像による美的な鑑賞物や認識による知的な観照の対象にして、人間の恣意に基づく「像 (イメージ)」を立ててキリストを「称賛する者」として生きるのではない。そうではなく、神の身分でありながら人間と同じ者になり、十字架の死という「受難」に至るまで自分を無にして、「苦悩」の現実性の只中に生きたイエス・キリストと共にあり、自らもまた十字架に刻印されながら、彼に「倣う者」として生きることには他ならない。この「同時性」が詩と現実を、美と倫理を、観照と行為を、哲学と信仰を区別する。

「直接的伝達の不可能性は、キリストの受難の秘密の中にある^{*42}」と、ケルケゴールが『キリスト教の修練』の中で述べているのは注目値する。言語による表現を絶したキリストの「苦悩」、貧しく卑しい僕の姿で生き、十字架

^{*41} 7-129 頁 (2S.V. 7-379)。

^{*42} 13-189 頁 (3S.V.16-132)。

上の「受難」で亡くなった「卑賤のキリスト」が指し示すものとは何であろうか。

この「フィリピの信徒への手紙」の 2 章 6 節以下^{*43}を背景とするキリストの受肉と受難について、例えば、カール・ラーナー (Karl Rahner 1904–1984 年) は神が愛によって自己の存在を人間に与えたとして、つまり、愛による「神の自己譲与 (Selbstmitteilung Gottes)」^{*44}として理解した。また、フッサールの愛弟子であった現象学者で後にカルメル会修道女となりアウシュヴィッツで殺されたエディット・シュタイン (Edith Stein 1891–1942 年) は、キェルケゴールの述べる「卑賤のキリスト」への「倣い (Efterfølgelse)」に似て、『十字架の学問——十字架のヨハネ論』^{*45}の中で、十字架のヨハネに託して「十字架につけられたキリスト」への「追従 (Nachfolge)」を語っている。シュタインは、「自分自身を全面的に分かち与え、愛する者と一つになろうとすること」に「神の愛の本質」を見出す^{*46}。

一方、キェルケゴールは、一見すると、このことについて積極的な仕方では語っていないように思われる。彼は「愛から人間となった^{*47}」キリストの「僕の姿」を、神であることが識別不可能な「微服」として理解し、この「微服」のうちに「最も深い意味で真の人間になるという真剣さ」と「神から見棄てられたと感じる苦悩の極限」が隠されている^{*48}と理解する。しかし同時に、この識別不可能性ゆえに信仰への「躓き」が生じる危険を警告し、「神であり人間であるキリスト」が、単なる人間とは絶対的に異なるという、神と人間との

^{*43} 「キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になられました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。このため、神はキリストを高く上げ、あらゆる名にまさる名をお与えになりました」。キリスト賛歌として知られる部分である。訳は新共同訳による。

^{*44} Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder Freiburg-Basel-Wien, 1976, S.116.

^{*45} Edith Stein Gesamtausgabe, Bd.18, *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*, Herder, 2003.

^{*46} Edith Stein Gesamtausgabe, Bd.11/12, *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, 2009, S.376.

^{*47} 13-190 頁 (3S.V.16-130)。

^{*48} 13-182 頁 (3S.V.16-128)。

間の無限の質的差異と深淵を強調した。キェルケゴールによれば、この躓きと深淵を湛えた「卑賤のキリスト」の「微服」のうちにこそ、神の愛ゆえのへりくだりが暗示されているのである。人間と同じ姿をとって現れ、それゆえ人間と共に苦しみ、十字架の死に至るまでに低くされたこの愛なる「真理」に身をかがめ「恩寵の働きに与るように」と招かれる。「詩人的実存」と「キリスト教信仰」という弁証法的な緊張関係のうちにこそ、神の恩寵は「微服」として原石のように輝くのである。

むすびに代えて

カール・バルト（Karl Barth 1886–1968年）は、キェルケゴールについて「すべての神学者が一度は経なければいけない教師」であるが、「その出会いのち、他の教師の学校で学ばなければならぬ」と評した^{*49}という。キェルケゴールは「罪」とは何か、「罪」の状態に陥った人間の苦悩について完膚なきまでに剔抉して詳述する。それは自らの実体験に即したものであったろう。デンマーク国教会というキリスト教共同体の自明性に対して否を突きつけ「キリスト教的自己否定とは何か^{*50}」を証しようとするべく、「キリスト者に成ることを困難にする^{*51}」ことを意図したキェルケゴールの著作が、皮肉にも非キリスト教国である日本人に多く読まれているのは、ある穿った見方をすれば、日本の風土ではキリスト教との隔たりを感じる人のほうが一般的であることにも一因があるのかもしれない。

とはいえ、実存を罪という否定性において捉え、神と人間との間の「無限の質的差異」、両者の間の「絶対的な深淵」を強調することは、恩寵から自己を疎外する危険性を孕んでいるのも事実ではないか。キェルケゴールを読むことで、人は果たして救われうるのか。むしろ求道者にとっては知的に理解し得ても、心理的には絶望の度を深め、より苦悩させる結果になるのではないか――

^{*49} 佐藤啓介「神学者たちのキェルケゴール——可能的なもの、そして不安と絶望」『現代思想 特集キェルケゴール』青土社、2014年2月号、96頁。原文出典は Karl Barth, *Denk und Reverenz*, pp.341-342 であるが未確認。

^{*50} 14-338 頁 (2S.V.13-553)、『我が著作家＝活動に対する視点』より。

^{*51} 7-408 頁 (2S.V.7-598)、『哲学的断片への完結的・非学問的後書き』より。

ある時期から筆者にとって、キェルケゴールはこうした懸念を起こさせる存在ともなった。たとえそれが、「キリスト教を廃棄してしまったキリスト教界」に「キリスト教を再導入するため」であったにしても、である。誠にパスカルが『パンセ』で述べるように、「神を知ることと、神を愛することまでの間は、実に遠い*⁵²」のである。

しかしながら、苦悩するからこそ救いを希求せずにはいられない人間存在が、その過程でキリストと相交わるとしたら、キェルケゴールは紛れもなく、呻きつつ求める道の扉を開ける人でもある。罪と苦悩を徹底的に味わい尽くして赦しを信じるということは、すなわち、受難と復活を一つのものとして捉え得たときに、初めて「福音」となるということに深く繋がっている。イエスの十字架上での死が死で終わらなかったように、苦難からの再生、死から生への移行、すなわち受難と復活は、復活の光に照らされて初めて救いとなり得るからである。

* ⁵² Blaise Pascal, *Pensées*, B280/L377, 『世界の名著 29 パスカル』 前田陽一訳、中央公論社、1978 年、181 頁。