

キェルケゴールの建德的著作における
声の文化と文字の文化について*1
—預言者の特質とその展開可能性を求めて—

後藤 英樹

はじめに

古代*2の素朴な精神から近代の合理的精神に至る流れは、人間がもろもろのもの（技術、言語など）に組み込まれた歴史である。世界のうちに投げ込まれた人間知性は、それらと命運をとにもすることによって、驚嘆を克服する術として厳密な図式を練りながら論理的整合性の強固な結びつきをもって体系を築き、哲学的探求は理性による分析的かつ普遍的認識（あるものとして）が実在と世界のすべてを知り得るといふ幻想を生み出した。この知性の単なる一派（たとえば科学主義）は傲慢にも、究極的真理を見いだそうと熱望し、生の営みは新たな認識の世界、知識の拡張へと繰り出すことである、と空しくも同じことを繰り返している。

このようにして時代は移り、知識は進展するにしても、思考する人間のある種の核として、その人間にとって真理であり善である、神とは何かを認識する能力を認めることができる。太古より変わらず、人間の理性や経験にとっては定かではないと思われるもの（自分が何者であり、どこから来てどこへ行くのか）も、信仰は説明よりも確実なものとしてとらえ、その確実性は自然理性の

*1 本稿は、2016年度キェルケゴール協会第17回学術大会における研究発表「信仰への探究—キェルケゴールの建德的著作における分析的構造を手掛かりにして—」に加筆、修正を加えたものである。

*2 古代イスラエルの時代、特にモーゼ五書と二王国時代の紀元前8世紀から6世紀にかけて多くの預言者が輩出された時代を想定している。これらの聖書の叙述は、書かれた記録であるが、声としての言葉に基づいてつくりあげられた感性と伝統から生まれている。

光が与える確実性よりも強いものである*3。キェルケゴールによれば、「完全な贈物を欲求するということも、一つの完全性 (Fuldkommenhed) だからである」(SV2, 4, S.36)。だが疑い (Tvivlen) の熟考は決して完了することがない。すなわち、使徒が<被造物の初穂> (ヤコブの手紙1:18) と呼ぶ、そのような状態で単独者がありうるためには、この熟考はすでに完了し、それ以前に絶たれているのでなければならない。そのとき事物の本来の秩序が呈示されるとともに、人間の愛を燃えるような局面に連れ出す。そこでは思考と言葉は「愛する」ということの表現として、「悔い改め」や「悔恨」という以上に高次の表現をもたないのである。

本稿では、W-J. オング著『声の文化と文字の文化』の声から文字へと時代が喪失した総合的手法を遡ることによって、素朴な信仰の精神とはどのようなものか、人間の信仰がどのように変容し、キェルケゴールの建徳的著作 (キリスト教信仰) において再統合される可能性を探っていききたい。キリスト教信仰とは、その本質に人間の経験が愛を形成し、深化させ、超越の道へと導こうとする過程である。換言すれば、「神の愛」と「人間の愛」の間で取り交わされる反復*4を通じて、その神秘的体験の飛躍においてこそ信仰が横たわっている。キェルケゴールによれば、「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。このような練達は試練の果実であり、そのような希望は世もこれを奪うことができない。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」(SV2, 3, S.344)。人間に課せられた選択の自由とは、世界のいかなる場所にいることよりも、むしろ試練のもとに留まることを選ぶことであり、信仰の証言 (Vidnesbyrdet) である神の愛とは、苦難のうちに見いだされる希望 = 愛 = 信仰とは言えないだろうか。本稿では、生活世界に密着した素朴な信仰を「具体と抽象」、「触覚と論理」と「狂気と総合」という三つの

*3 信仰と理性の問題をめぐる現代の特徴は、この二つの分離ではなく、「知」の働きの根底にあって、それを成立させている「信」や「感情」という認識である。たとえば、ハンス・ヨハン・グロック編 吉田謙二訳『分析哲学の生成』晃洋書房、2003年を参照せよ。

*4 参照：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、2015年、pp.34-50。

観点から分析・考察し、信仰全体を成立させているキェルケゴールが「内なる人 (indvortes Menneske)」や「内的無限さ (indre Uendelighed)」と呼ぶものとは何か、神が試練し給う者を愛しているという確信にいたる悔恨 (angerfuld) の愛^{*5}の源泉を記述してみたい。

具体と抽象

旧約聖書には預言者の言葉や伝承がどのようにまとめられて今日知られている正典の書にできあがったかについて、手がかりとなる記述はほとんどない^{*6}。そもそも「預言者とは何か」ということについて、多くの議論がなされており、一致した見解には至っていない。だが、預言者が哲学者や宗教的な神父とも区別され、神の世界から啓示を受け取る能力があり、これに付き従う者であって、語ることを強制されていると感じている者、と区別することができると思われる^{*7}。これは古代イスラエルの特徴だけではなく、古代のシャーマン、古代ギリシアの預言者、ムハンマドなど歴史的に世界的に広く認められる^{*8}。預言者の主な任務は、神から与えられた言葉を預言者の言葉によって、あるいは神の意志を言葉ではなく行為（身振りなど）によって人々に伝えることである。預言者の系譜は突如として現れたのではなく、たとえば紀元前8世紀のアモスに始まる初期預言者は過去の預言者の伝統をしっかりと受け継いでいる^{*9}。彼らは五書伝承の主要な主題を引き継ぎ、二王国時代の非常に古い伝

*5 参照：「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」(SV2, 3, S.59)。

*6 少なくとも、シラ書が書かれた紀元前2世紀には、預言書は既に正典化されていた。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ェ宗教が脅かされた危機の時代である。彼らはそのような状況において、部族連合時代のヤハウェとイスラエルとの契約に基づく法思想に違反したとして、「罪の告発」と「裁きの宣告」をなしたと考えられる。

*7 20世紀初頭より預言者をエクスタティカー（恍惚（トランス）状態に陥る者）として特徴づけることが盛んになったが、それだけでは預言者の特質を解明できない。

*8 Cf. Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: B. Blackwell, 1962.

*9 第二法の本（申命記）では預言者の系列（エリア、エリゼオ、アモス、ホセア、ミカヤなど）の祖をモーゼと考えている（第二法の本 18:15-22）。新約ではこの箇所をよく引用している（使徒 2:22-26, 7:37）。この原文に基づいてユダヤ人は「新しいモーゼ」としてキリストを待ちうけた（ヨハネ 1:21）。

承、シナイ伝承やさまざまな部族伝承などを伝えてきた。たとえば、「荒れ野の導き」はヤハウエがイスラエルを荒れ野で「見つけた」という理想的な初期の時代についての伝承であるとして「見つけた伝承 (Fundtradition)」と呼ばれている*¹⁰。ホセア書、エレミヤ書、第二法の書やエゼキエル書などで広く使用されている動詞は「見つけた」、「現れた」、「愛した」、「守った」、「知った」*¹¹などさまざまであるが、これらのテキストで言われているのは、ヤハウエの側からの一方的な出会いの行為であり、結婚関係のような非常に密接な関係である。そして、何よりもこれらのテキストには、はっきりそれとわかる声の文化に特有の型が保存されている。

声の文化に特徴的な構造は、しばしば語用論的に、つまり預言者の都合に従って話が組み立てられている点である。ホセア書 (9:10) では、荒れ野時代をイスラエルとヤハウエとの理想的な初期時代をみなし、同時代のバアル礼拝と対比させているが、エゼキエル書 (16:6-8) では、女の赤ん坊が野原に捨てられていたが、ヤハウエがこれを見つけ保護し自分の妻とした「捨て子の物語」が取り入れられている。この他にも、累積的な表現、非分析的、多弁的、伝統主義的、生活世界への密着など、多くの口頭伝承にとって中心的であり、初期の文字文化のなかにも数多く残存していたが、後代の文字の文化のなかでは、次第に退潮し、周辺的なものになっていった特徴がみられる*¹²。

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、またあるときは、ある種の融通性や変化を生み出すのに用いられる。語る者は、声に出して語っている実際の場面を思い浮かべて、自分自身が朗々と発するはずの言葉を何かの表面に刻み付けるので、自分では「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。

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

*¹⁰ 参照：樋口進『古代イスラエル預言者の特質』、新教出版社、2013年、第6章 pp.121-136。

*¹¹ 参照：聖書の和訳は日本聖書協会新共同訳（1987年発行）に基づいている。

*¹² 参照：W.J. オング『声の文化と文字の文化』、藤原書店、1991年、pp.82-124。

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。たとえば初期の短い講話『二つの建徳的講話』(1843年)では、「私の聴講者よ」*¹³と問いかける場面は13カ所も存在し、「あなた」は409カ所も登場する*¹⁴(他の講話についても同様な傾向がみられる)。

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、あなたの快楽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(「信仰の期待」より)。

Ikke sandt, den lærte **Dig**, at **Dine** Ønsker ikke bleve opfyldte, at **Dine** Begjeringer ikke bleve mættede, at **Dine** Lyster ikke bleve adlydte, **Dine** Attraaer ikke tilfredsstillede (SV2, 3, S.35).

そして、もし、永遠があなたの願いをあなたにもたらしてくれるだろう、あなたの眼の喜びとあなたの心の要望であったものをあなたにもたらしてくれるだろうという確信を得ることができさえしたならば、あなたはそれを諦めたことであろうし、あなたはあなたの魂を耐え忍ばせようと欲したことであろうし、あなたはひそかな憧憬のうちに待っていようと思ったことであろう(「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」より)。

Og **Du** gjorde Afkald derpaa, **Du** vilde beskikke **Din** Sjæl til Taalmodighed, **Du** vilde vente i stille Forlængsel, naar **Du** blot kunde vinde en Vished om, at Evigheden vilde bringe **Dig** **Dit** Ønske, bringe **Dig**, hvad der var **Dit** Øies Lyst og **Dit** Hjertes Begjering (SV2, 3, S.49).

*¹³ a.T. (andægtige Tilhørere) あるいは m.T. (min Tilhører) の訳。

*¹⁴ 回数については、SKS5 (<http://sks.dk/forside/skr.asp>) と『キェルケゴールの講話・遺稿集 第1巻 二つの建徳的講話』、福島保夫訳を対比させた。

「あなた」は単なる強調や呼びかけではなく、音によって、思考にある種の連続性を齎している。書くことは精神の外に一筋の連続性をつくりだし、それをテキストのなかにとどめる。いま読んでいる内容の文脈がわからなくても、文脈自体を忘れてしまったとしても、拾い読みでそのテキストを読み返せば内容を回復できる。だが、口頭の発話は発せられるやいなや消えてしまうので、キェルケゴールは音（「あなた」）にある種の冗長性を用いながら、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。冗長な言いまわしは、声の文化における思考、文化と話の特徴であることから、無駄のない筋を通った言いまわしより、声の文化の思考と話にとっては自然なことである。他方、分析的な思考と話しは、人工的な作品であり、書くという技術によって組み立てられたものである。何を話すべきか手探りしているときは、話すのをやめるより何かを優雅に繰り返しているほうがよく、声の文化は流暢さ、くどい言いまわし、多弁さをうながしている。

またキェルケゴールの講話では、一つ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ている。たとえば上記の講話「信仰の期待」では、信仰と勝利（Seier）を結び付けて、「信仰が期待するものは勝利である」、「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」などの表現で、段落の始まりをほぼ統一している^{*15}。その内容も、相似によって対をなしており、並行的な語・文章・節、あるいは対比的な語・文章・節で声の文化に特有な表現を形成しており、決まり文句的な累積的表現ゆえに、わずらわしく、よりあつまっ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德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。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、同じこと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、その強度が変化していくという点である。

^{*15} 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』では、同様にして、「あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上から、光の父からやってくる」や「あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は神から来る」で始まる段落が多い。

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ものは、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せられる^{*16}。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（頭で覚える陳述的記憶）、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。それに対して、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、はじめて発話者に共鳴して身体で理解される（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ひびくことができない^{*17}。プラトンがその理想国家から詩人を排除したのは、彼自身が文字の文化に属していたと思っていたからに違いない。声の文化のき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込んでいるのは、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。

^{*16} 参照：W.J. オング『声の文化と文字の文化』、藤原書店、1991年、p.65。母音がなければ言葉は一意的に決まらないという誤った考えによる。

^{*17} 低い音は尾骶骨から始まり、音域（周波数）が高まるにつれて、背骨を上昇し、高周波音は首から頭蓋骨へいたる。また、周波数は人の皮膚や骨からも取得され、音として認識される。音として認識されない周波数についても人の体は取得しており、このことを実感するためには、ヘッドフォンで聴く音とスピーカーから出る音との違いを体験してみれば良くわかる。

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*¹⁸。

触覚と論理

だが文字は全く不要かと言うと、そういうわけではない。キェルケゴールの建德的著作は全体的に声の文化に依拠しながらも、文字が形づくる三段論法の議論を辿ることによって、理性は時間的なものの極限として宗教性Bにおける永遠なもの（Evige）の境界を見いだすことができる。文字が齎す思弁的議論は、極限という操作を施すことによって、論理的推論の先に仮想的な極限値を私たちに提示してくれる。いわば推論によって、それがきわめて確実に存在することのできる位置（一般化）を知るにいたるが、それがどのようにして確実にそうであるかを理性は見極めることができないのである。

すべての営みには時がある、とソロモンが述べたように、生まれるのに時があり、死ぬのに時がある。人は時とともに変わってゆき、老人とはその最終の変化であり、彼は、今はもう過ぎ去ってしまったすべてについて語る。だが老人が過去について語るとき、時間的なものの変化において、老人はいっそう賢くなったということではなく、それは老人が変わったということをも語るだけである。この老人の心をときめかす何かがあり、それは幼児を夢中にさせたのと同じ仕方で、彼を夢中にさせている。だから、変化そのものについての話と変化についてのとりとめない話は同列に置くことはではない。換言すれば、永遠なものについて語るとき、それを時間的なものの延長上で語ってはならない。すべての時間的変化とは違ったもの、さまざまな滅びゆくものとは異なることをはっきりさせておくためには、永遠なものはつねに存在し、つねに真理であり、人間の生涯においてどんな年頃の人にもあてはまるものである、とい

*¹⁸ 同書、p.85「パナマに住むクーナ人（アメリカ・インディアン）のあいだでは、聞き手にさっぱり理解できない口頭での演じ語りや、みなをまえにして延々とつづけられるということがある」。世界の主要約6,800言語のうち、辞書化（特定の単語に特定の意味を割り当てること）を拒絶する言語は少なくない。

う定式化が可能である。

したがって、不変とは、いわば死の瞬間に忍び寄り最後の変化のことではない。神が人の心に「永遠」への思いを与えてくださったように、永遠なものはあらゆる変化のもとに臨在し、人間は永遠的な何かをつねに探求しなければならない。永遠なもの下では、老人と若者の区別はなく、日常において時間的変化とはいうものの本質的に不変であるところの何かがある。

キェルケゴールによれば、つねに為さねばならない永遠なものとは「悔い改め (Angeren)」と「悔恨 (Fortrydelsen)」のことである (SV2, 8, S.143)。前者は人を前方へと呼びよせ、後者は後方へと呼び戻す。両者は一人の人間に向かって絶えず呼びかけており、「悔い改め」が責めを理解する度ごとに、責めは悔恨の呼び声を響かせ、心の痛みが悔恨の厳命を会得する。だが、「悔い改め」とはその都度ということによって時間的なものを混乱させるような性急なものではない*19。悔い改めは一時的な悲嘆の情、絶望的で自暴自棄な心、世の苦しみや悩みに満ちた性急な心の痛みと混同されやすい。その場合、一時的な感情の高まりは、極端な感情の激動からほとぼり出た表現であって、時間とともにいずれそこから逃げ出す間に合わせのものである。だが、永遠の立場から言えば、「悔い改め」は時間という長さをもつ現世について互いに理解し合おうと努めており、永遠なものは人生を通じて常に私たちと関わりあっている。つまり、真の悔い改めとは、時間的な意味合いで善に向かって前進すると同時に、彼は前進するたびごとに自分の罪をますます悔いるようになり、その罪はひしひしと切実なものと感じとられる持続性が同時に含まれている。一時的な感情の高まりは、限らない時点としての可能的無限であるのに対して、真の悔い改めは実在としての実無限の立場にある。

さらに、穏やかであるがしかし深い悲しみがある場合、悔い改めが見つけ出す罪は遠く離れ、罰でさえ祝福となる。この悲しみは静寂 (Stilhed) の中にあり、静寂は告解 (Skrifte) という聖なる行為の慎ましい儀式である。静寂とは何か、これこそまさに言葉さえも表現できないもの、ある言い知れぬものが

*19 キェルケゴールによれば、「その場ですぐに悔い改めることが、必ずしもつねに悔い改めの正しい瞬間ではない」(SV2, 8, S.145)。

内部からほとぼり出ようとしているが、それを時間的なものに露出させてしまうと消えてしまうようなものである。キェルケゴールはこのことについてさまざまな比喩*²⁰を用いているが、言葉はこの経験に触れることができない。言葉のもつ幅は時間的なもののうちに属しているため、永遠なものについて語ると別のことを語ってしまうのである。およそ真の悔い改めという、永遠のうちに存続している強度の本質=瞬間は、言葉という道具立てではとらえ損ねてしまう。

唯一、告悔者だけが、彼がどうして静寂な場所（永遠なものの相）につれて来られたかということを知っている。告悔するということは一つの敬虔な行為であり、人間が何を打ち開け、また何を隠そうとしたかを神はすべてを知り給うために、精神には真剣さが要求され、そして誤解されるのは新しく罪を重ねるということをよく知っている。告悔者は沈黙において神と語り、祈りは神を変えるのではなく、反対に自分自身について何事かを知ることである。だから「世界の外にあるアルキメデスの一点は祈祷部屋であり、そこで誠実に正しく祈る者が世界を動かす」（IX A115）というキェルケゴールの日誌の記述は、悔い改めによって人間が神に接近することを意味し、内なる神を追い求める単独者の姿勢にはかならない。すべてのことを神の前にあからさまにすることによって、人ははじめて知恵（時間的に新たなもの）を獲得する。キェルケゴールが「正しく手を組む者は最強である」と言ったのは、「心の祈り」が本質的に悔い改めにはかならないからであり、静寂を経て永遠なものと時間的なものは一つの連続体を形成する。だが、時間的なものの極限のうちに永遠なものを言葉によって語ることができたとしても、永遠なものはその議論に反して、合理性のうちに存在するものではない。人間の素朴な精神の中に強度の状態性として住むものであり、「なぜ? どうして?」という理性的立場でとらえられるものではなく、「感謝」や「愛」などを通して全体的にとらえる実無限の立場にある。

二重に進行している事態を人間の言葉を用いて表現することはほとんどでき

*²⁰ 参照:「木霊の声が返し」、「雲の夢見」、「風に煽られて身も透き徹るばかりになる」など (SV2, 8, S.149)。

ていない。言葉はその線形的議論によって、二重に進行する事態を、簡単に分析し解きほぐせないものになっている。したがって、時間的なものと永遠なものにかかわる信仰は、二重に進行する事態として再度とらえなおす必要がある。美的段階＝倫理的段階＝宗教的段階という区分は複合的であり、永遠なものに向かってそれぞれが互いに対話的關係を成しており、複雑に連繋しながら同時に高まろうとしている。だから質的弁証法のさなかにある事態は、言語的認識の限界に関わるものであって、言葉は信仰そのものの在り方にあまり届いていない。キェルケゴールの二重著作は、言葉に無理をかけても新たな表現方法で信仰を記述するという方向に進んでいると思われる。つまり言葉の限界に言語的な改変＝詩で対応していることになる。だが、そこで表現されていることを、文字通りにとらえては、基本的には言葉の限界であって、そこでとらえようとしている素朴な信仰そのものではない。その理由には、信仰の内実を言語的判断でとらえるにはあまりにも異質であり、多くの隙間がありすぎて、その複雑な事態をとらえたかと思うと、言葉から漏れ出てしまうものがあまりにも多くのことを含んでいるからである。

それでは、信仰と言葉の関係はどのようにとらえるべきなのか。キェルケゴールは、「思慮はあまりにも不安定であり、思いの理解は成功しないであろう。ただ、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ろう」(SV2, 4, S.89) と述べている。そして、魂を保持するための唯一の手段とは忍耐 (Taalmodighed) のことである。キェルケゴールによれば、「人間はまず初めに自分の魂を獲得し、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、実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手段である」(SV2, 4, S.89)。魂の獲得と忍耐の間には前後関係は成立しない。忍耐によって自分の魂を保持すること、すなわち、保持すべきものが何であるかを忍耐をもって確信することである。この確信は認識するものの感覚と地続きであり、忍耐という場面では、それに応じた強度を身体は自ずと感じ取っている。

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はできない。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られている。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前進したことを語っていないのである。R.オットーによれば、宗教的核心にあるものは聖なるものの体験であり、体験のさなかにおいて聖性をそれと知る能力は「直感（Ahnung）」というアプリアリな知覚能力である。直感とは、まずはイメージを受容し、さらに宗教的体験のさなか、イメージが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。オットーの場合、イメージを表意文字にすることが肝要であったが、本稿の意図は触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見つけ出すことである。つまり真、善、美とは異なる「聖」の探求領域において、哲学は信仰の場面に対して、美学と相補的に補完し合いながら、触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。

狂気と総合

五感という分類の仕方は、古くはアリストテレスによる分類に端を発しており、それが様々な文化に引き継がれ現在では広く通念ともなっているが、元来すべては触覚である。ただ、光を網膜の細胞で神経活動情報に変換する視覚だけは、運動性を伴わない例外的な感覚であり、見ることによって空間を隔てて他の物体に遠隔作用している。その他の触覚、聴覚は内耳において、味覚は味蕾において、嗅覚は鼻腔において、ものの知覚と同時に自分自身を感じとる内感あるいは強度を伴っている。

旧約の預言者たちが証言を受ける時、彼らは非常に深い宗教的な体験、心理学的には異常な体験、そして身体的にも幻視や幻聴の普通では考えられない状態に陥っていた。時には触覚的（イザヤ書6:7やエレミヤ書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のである。特にエゼキエルにおいては、その幻の記録は非常に詳細であり、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は聴覚的であった。おそらくどの預言者も同じような体験があったと思われるが、預言者たちの多くは、そのような体験を報告することは非常に希である。彼らに関心を持ったのは、

もっぱら与えられた神の御言葉であって、個人的な体験ではなかったようである^{*21}。

「証言は直接的な伝達である」(X¹, A 235) とキェルケゴールが述べたように、証言そのものは神に向けられており、人間に権能をもたらすものであるが、その伝達(内容)は間接的なものとして同時代の人々へと向けられている。したがって、証言は直接的な伝達にもかかわらず、それは同時代に権威をもたらすものとは限らない。つまり神の証言というものは、通常は別な意味で、言葉による教えや社会的立場などと密接に結びついた意味で理解される。たとえば、神は第一に御自身を自ら証して、モーゼに自らの名を啓示したり、自分が真の神であることを明らかにしているが、神はまた言葉による律法に含まれる掟によっても証しをたてる。神は預言者たちを代弁者としても証し、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^{*22}、神の側から神の世界を知らされ、神の霊が与えられ、いわば強制的^{*23}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った者はなく、普通の職業に就いていた者たちである。おそらく預言者たちは個人的な事情や思いを圧倒するほどの、「神が共にいる」という確固たる保証を同時に保持していたに違いない。

キェルケゴールの講話『内なる人を強くする』によれば、証言を持つための条件としての「内なる人」が初めて現れるのは、「世界は人間にとって何を意味し、人間が世界にとって何を意味しなければならないのか、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、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、こうした懸念(Bekymring)が人間の魂の中で目覚める瞬間において」(SV2, 3, S.335)である。さらに、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

^{*21} 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」体験は例外的と言えよう(コリント人への第2の手紙12:2)。

^{*22} 預言者はしばしば自分たちを「小さき者」と呼んでいる。出エジプト記4:10、士師記6:15、エレミヤ書1:6などを参照せよ。

^{*23} 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、エレミヤ書1:6、イザヤ6:11、エゼキエル2:6-8などを参照せよ。

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 (SV2, 3, S.335)。この記述を端的に、預言者の「恍惚状態 (エクスタティカー)」と結びつけることはできないが、偶然にも酷似した異常体験が報告されている箇所がエゼキエル書にある。エゼキエルは幻視的・幻聴的状态において特別な仕方でも自分自身を解放し、神御自身の激情と結びつけられ、神の御心を自分の上に担うことができたのである。エゼキエルの幻体験を1章、8章、37章に認めることができる。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章においては、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37章では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しているヤハウエの意志が示されている。これらは、「世界 (ヤハウエ) と人間の関係」「人間と人間のうちにあるものの関係」「人間のうちにあるものと世界 (ヤハウエ) の関係」、と講話『内なる人を強くする』の表現と同型的である。エゼキエルが見た幻とは1章28節において「ヤハウエの栄光」と言われており、「栄光 (זֶבַד)」とは神がイスラエルの民の間に隣在していることを示す用語であって、エゼキエル書に特徴的である。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 (列王の書上8:11-13) と言われるが、そのとき以来ヤハウエは神殿に住むと信じられており、またその見え姿が「栄光」であった。この「栄光」の体験があまりに強烈であったため、エゼキエルは七日間もものを言うことができなかつたと伝えられている (3:15) *²⁴。

再び、キェルケゴールの講話『内なる人を強くする』と対比させて見ると、「栄光」という言葉は見当たらないが、「繁栄 (Medgang)」*²⁵という言葉が「証言」に次いで多用されている。繁栄とは、内なる人を強くすることに役立つものであって、いかなる人も自分自身に与えることはできない。キェルケゴール

*²⁴ 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つた (3:26)。

*²⁵ 講話『内なる人を強くする』では、「証言 (Vidnesbyrd)」は41回、「繁栄 (Medgang)」は19回登場し、「繁栄」は内容的にも「証言」と結びついた重要な用語である。

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」(SV2, 3, S.345)と述べている。エゼキエル書の「栄光」と講話『内なる人を強くする』の「繁栄」は内実が酷似している。「栄光」は「繁栄」という言葉に代替可能である。したがって、繁栄とは神の恩恵であり、人間の知性はそれを確かめる術をもたない。ただ、繁栄は人間に永遠を把握させるあらゆる深い思慮(=触覚の論理)によって、人間を通じて世界と現実的な関係をもっている。この関係は、この世界についての単なる知識、世界の一部としての自分自身についての客観的知識ではありえない。キェルケゴールの表現を借用すれば、「繁栄の太陽が再び昇り、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」(SV2, 3, S.341)。さらにキェルケゴールは三つの段落に分けて、「しかし繁栄はいとも容易に理解される(Men Medgang er saa let at forstaae)」と分析している。最初に、(1)「恵まれた者すらもそれを正しく理解することができない」と述べ、次いで(2)「逆境になじんでしまった人間には理解させられない」、最後に(3)「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」と結んでいる。またそれぞれの理由について、(1)は「内なる人を強くすることが欠けている」、(2)は「内なる人はいわば彼の魂の中で消え失せた」、(3)は「内なる人があの懸念によって彼のうちに現われる」、と「内なる人」の状態を区別して「繁栄」と対応させている。

そもそも「内なる人」とは何か。「内なる人」という言葉はエゼキエル書のみならず旧約全体には登場しない。新約においてはわずか3カ所*26に登場する。「内なる人」は外なる人(=身体)と対をなしており、キリストの霊によって力強く固められ、理性の法則や罪の法則と戦い、衰えず日々新たにされている。これらの聖句から「内なる人」とは人間の「内なる霊」と同義的に使用されていることがわかる。つまり「内なる人を強くする」ことは、霊的に満たされた状態であり、預言者との対比においてはエクスタシー体験と関連をもつと

*26 ローマ人への手紙 7:22、コリント人への第2の手紙 4:17、エフィゾ人への手紙 3:17の三カ所に登場する。

予想される。

だが預言者の多くは、そのような霊的エクスタシー体験そのものを詳細に報告していることはほとんどない。かつて、紀元前9世紀の預言者らにとって「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非常に消極的となった。これは、預言者たちに霊が働かなかったということではなく、彼らにとっても霊の働きは絶対的であったが、偽りの預言者がもたらす霊によるエクスタシー現象で予言していたため、古典的預言者はあえて霊の働きの言及を避けたと思われる^{*27}。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あまり評価されていない。「狂う (מְרִיבִים)」はヘブライ語で恍惚状態に陥ることを意味し、イスラエル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世紀半ばのエリアの時代、また前8世紀のアモス・ホセアの時代、また前7世紀から王国滅亡の時代(エレミヤ・エゼキエルの時代)にかけても見られる。ホセアらの古典的預言者たちが、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、ヤハウェ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だと思われる^{*28}。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ェ宗教が脅かされた危機的な時代であって、その危機は信仰の危機(エリアの時代など)であったと同時に、多分に政治的な危機でもあった。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の時代だった。

しからは、これまでの対比から預言者たちの危機の時代に対応する、キェルケゴールにとっての危機とは何であったろうか。それは当時のデンマーク国教会の状況とは言えないだろうか。デンマーク国教会は、国家の教会としては世俗世界とすっかり融和しており、その本来の敬虔さや逆説性ゆえにキリスト者

* 27 Cf. J.R.Porter, *The Origins of Prophecy in Israel. In Israel's Prophetic Tradition.*, Essays in Honour of Peter Ackroyd, London: Cambridge University Press, 1982, p.13.

* 28 正典的預言者にはヤハウェ主義者の承認が必要であるという伝統があったと思われる。たとえば、サムエル記上 3:20 を参照せよ。

につきつけられる「躓き」の契機を失い、罪の自覚にも盲目的な事態に陥っていた。キェルケゴールの最晩年の一年間はデンマーク国教会を相手に激烈な攻撃を行なった。自ら『瞬間』という小冊子を矢継ぎ早に刊行し、第10号の発行準備のさなか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。キェ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、その根底には預言者の側面、つまり証言を保持していたとは言えないだろうか。

キェルケゴールは狂っていた。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出来事だが、彼は文字通り全人生を賭けて闘争しており、そこには預言者の姿が、神に捧げられた殉教者の生き方が貫かれている。キェルケゴールの内面にあった「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、つまり強度的カタストロフィの結果が証言であるとは言えないだろうか。「狂う」とは、本人にとって本人の信仰のうちに隙間のない状態、完璧に満たされた状態であり、狂った後には、再度、不連続な体験をもう一度回復しようとするところに総合が成立するのであって、このとき知性、感情や感性といったものが更新され、人間の知は再獲得される。

おわりに

かつて、パウロは自分がキリストの証人として歩むうえで、自らの歩みが神の真実な証言によって支えられている事実をしばしば強調しているが、彼が分け与えなかった聖霊の賜物と信仰の喜びは筆舌に尽くしがたい。キェルケゴールは再び、「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ぬ」(SV2, 12, s.253) と述べている。教会の歴史を通じて、「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」(ペテロの第一の手紙

5:1) 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るようになった。殉教者のうちにあった確信は種々の外的出来事ではとらえることができない、まさに思考の前提として自明なものとなっており、それと気づかれないで暗に適応されているからこそ、内的にそのことを記述するほかないのである。