躓きとしての「罪は意志にあり」
―罪をめぐる倫理と宗教の質的差異―

小林弥那美

「ある人が善を為さないのは、その人が善とは何かを理解しようと意志しないからである」とは、『死に至る病』で示される《罪の何たるか》の一つである。アンティ＝クリマクスによれば、「罪は意志のうちにあり、認識のうちにはない」（SD,148）*1というキリスト教の教えは、人間に理解できるものではなく、躓きである。一方で、アンティ＝クリマクスがソクラテス的な罪の定義と呼ぶもの――「ある人が善いことを為さないなら、彼は善を理解しなかった」（SD,145）という「罪は無知である」の定義は、人間に理解可能な罪の定義の限界であるとされる。異教は《罪の何たるか》を知らず、それゆえ罪の定義はキリスト教と異教を分かつ決定的な概念となるのである。

しかしながら、「罪は意志にあり」はそれほどまでに理解できないものであろうか。行為の責任を意志に求める思想は現代では決して特異なものではないであろうし、ましてそれが人間には理解できない躓きであるというのはあまりに大仰である。アンティ＝クリマクスは、「罪は意志にあり」を人間が理解できない原因を、「ギリシャの精神は、人があえて悪を為したり、善を知りながらもなお悪をなすという勇気がない」（SD,147）からであるとして、心理的な側面から説明している。しかし、そうであるとすれば、罪を認める勇気さえあれば理解可能であるのではないか。また、「罪は無知である」と「罪は意志にあり」の差異は、後者の方がより厳密であるという量的なものに留まり、異教とキリスト教とを分かつ決定的な質的差異ではないのではないようにもみえる。

*1 キェルケゴールの著作は”Sygdommen til Døden”, Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, udg.af A. B. Drachmann, J. L. Heiderg og H. O. Lage, Bd.15, København, Gyldendal, 1963（略号 SV3）から引用し、訳出の際には“The Sickness unto Death”, Alastair Hannay 訳を参考にした。

このような事情から、従来の研究では「罪は意志にあり」の躓きとしての側面は議論から除外されるか、アンティ＝クリマクスの失敗として切り捨てられ、積極的に考察されてこなかった。しかし、躓きはキリスト教を形作る決定的な特徴とされていると同時に、キェルケゴールの思想の中で重要な位置を占めるものである。「罪は意志にあり」の躓きも、改めてその意義を検討する必要がある。

本稿の射程は、「罪は意志にあり」の躓きとしての側面を検討し、躓きたる所以を明らかにすること、およびそれが『死に至る病』においてどのような役割を果たしているかを示すことにある。それによって、キェルケゴール著作における倫理的なものと宗教的なものとの関係について、特に後期著作における両者の関係という側面から、新たな視点を提示することを目指す。

第一章 「罪は意志にあり」と躓きの問題

第一節 「罪は意志にあり」と「罪は無知である」の差異

キリスト教的に言えば、「異教徒と自然人は罪の何たるかを知らない」（SD,142）のであり、《罪の何たるか》のひとつである「罪は意志にあり」についても同様である。異教が持ちうる罪の定義は、「罪は無知である」というソクラテス的な罪の定義である。「罪は無知である」は人間にとって理解可能な罪の定義の限界であり、「罪は意志にあり」は人間にとって理解不可能なものである。「これ［罪は意志にあり］はあまりにキリスト教的であり、それゆえ、躓きである。それは信ずべきものである」（SD,147）。

平林は、この「罪は意志にあり」をソクラテスからアリストテレスへ至る「意志の弱さ」に関する議論の中に位置づけたうえで、罪が意志の反抗として積極的なものとされていることを評価している。「罪のソクラテス的定義は思考…と行為の区別が欠けている。…彼らの考えによれば、［思考から行為への］移行は必然的にあるいは自動的に起こる。その結果、行為者の責任は不明確なままに留まる」*2。一方で、キェルケゴールは思考と行為を区別し、移行の困難

*2 Hirabayashi Takahiro, “Kierkegaard on the Socratic Definition of Sin”, Kwansei Gakuin University Humanities Review vol.6（2001）, p.23

さを強調し、意志にこそ無知の原因があることを示す。「彼［キェルケゴール］は行為者の責任を特に強調した。彼は責任について非常に深く観察していたため、罪を意志の弱さではなく、意志の反抗と定義した」*3のである。

確かに、「罪は意志にあり」には平林が述べたような意義が見出されうるかもしれない。しかし、この教えが人間には理解できない躓きであるとされている点について、平林は立ち入っていない。「罪は意志にあり」と「罪は無知である」の間には、責任の一層の強化が見られるとしても、そこには同時に、人間に理解できるかできないかという決定的な差異があるというのが、アンティ＝クリマクスの主張である。責任の所在を厳密に定義したものとして「罪は意志にあり」を捉えるならば、そこには厳密さにおける量的な差異が見出されるのみで、それが人間の理解の範疇をでるようものであるという側面は失われてしまっている。

しかし、アンティ＝クリマクス自身もこの決定的差異を説明しえているであろうか。ロバートは、罪の定義における異教とキリスト教の質的差異に関するアンティ＝クリマクスの説明は失敗していると指摘する。「罪の意識は［異教における］咎（guilt）の意識の強化であるが、この強化は量的な差異であり、アンティ＝クリマクスが説明しようとしているような質的差異ではない」*4。たしかに、「罪は意志にあり」は堕落の責任の所在を明確にすることで、咎の責任を強化してはいるかもしれない。しかし、「ギリシャ人も咎の意識を持ちえた」*5のであり、罪の意識はそれを増大させたものに過ぎないとすれば、「罪は意志にあり」を異教に理解できないものとすることはできないはずである。「彼は…この基礎的な点（異教徒は罪の何たるかを知らない）を神学的に説明すべきところを、心理学的に説明する傾向に」あり、「キリスト教界における異教の表面的な咎の意識に焦点を当てる」*6ことに没頭してしまっている。そ

---

*3 Ibid.,p.24

*4 Robert C.Roberts, “The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death”, International Kierkegaard Comentary Sickness unto Death 19（1987）, p.147

*5 Ibid.,p.147

*6 Ibid.,p.148

れゆえ、異教とキリスト教を過剰に引き離そうとして、「罪は意志にあり」を含む《罪の何たるか》を異教は知りえないと過剰な表現を用いる失敗を犯したのである。

確かに「罪のソクラテス的定義」における異教の罪に関する無知の説明は、もっぱら心理的な側面からなされている。アンティ＝クリマクスによれば、「ギリシャの精神は…、人が為すべき正しいことを知りながら、なおも悪を為すと言う勇気がない」（SD,147）ために、罪を認識の内にあるとし、「罪は意志にあり」とするキリスト教を理解することが出来ない。しかし、「罪は意志にあり」の理解できなさが臆病や自己弁護にあるとすれば、正直に罪を認める人間にとっては理解可能であるといえるのではないか。またその理解は、信仰というよりもむしろ、合理的な説明によってなされるのではないか。というのも、アンティ＝クリマクス自身が意志の堕落と認識の関係を説明しえているようにみえるからである*7。キリスト教には確かに罪に対する繊細な感覚や厳密な観察があるといえるかもしれないが、それゆえに《罪の何たるか》が異教には知りえないというのは誇張に見える。異教も、罪において何が起こっているかを見さえすれば、おのずと「罪は意志にある」ことを知りえるのであって、躓きになるとはいえないのではないか。

第二節　「罪は意志にあり」の躓きの問題

上に示されたような「罪は意志にあり」における躓きの問題は、他の《罪の何たるか》における躓きの所在を明らかにする以上に、困難なものである。その理由として、『死に至る病』の躓きの議論における「罪は意志にあり」の躓きの特異性がある。

躓きの可能性は、異教とキリスト教を区別する決定的な特徴であるが、それは神関係のなかで生じるものであるとされている。躓きは「人が、直接的に神の前にある特定の人間存在として自身の存在の現実性を持つべきだという事実

*7 SD,pp.146-147 では、認識から行為への移行における意志の働きが示されており、意志が実行を遅らせることによって認識が曖昧にされることが説明されている。この点については、第二章第一節 b にて詳しく述べる。

の内にある」(SD,136)。罪の定義が躓きの可能性を含むのは、「すべての罪は神の前に起こる」(SD,134) ものとされるからである。罪とは「自己が神の観念を持っているにも関わらず、神の欲することを為さないという自己の不従順」(SD,134) であり、一方で、異教や自然人はこの《神の前に》を認めることが出来ない。「異教と自然人は罪があることは進んで認めるが、それが《神の前に》あることは認めようとしない…それは彼にとってあまりにも高すぎるからである」(SD,140)。

罪の定義と神関係について、ディードは、罪が罪たるゆえんとして神の観念が必要不可欠であることを強調している。「《神の前に》あることの強調によって、キェルケゴールが絶望の強化としての罪について語る理由は、神の啓示なしでは人はただ絶望するのみであるからである。即ち、神の啓示によって、個人は《神の前に》あり、絶望は加重された絶望となる」*8。自己が《神の前に》あること、即ち神が自己の尺度であることが、絶望と罪との区別となっているとディードは述べる。

ディードが指摘したように、アンティ＝クリマクスは、《神の前に》を罪の中心的な規定として位置づけるとともに、異教における神に関する絶望的な無知を指摘している。「異教は自己を直接的に神の前に持っていない。異教と自然人は真に人間的な自己を尺度としている。(…) 異教の罪は絶望的な神に関する無知である」(SD,134)。したがって、罪の定義がキリスト教と異教を分かつ決定的なものとなりうるのは、その中に《神の前に》――即ち自己の尺度としての神の観念を含んでいるからであるといえる。「人間的な咎を罪たらしめるのは、咎ある者が神の前にあるという意識を持っていることである」(SD,134)。自己の尺度としての神の観念の有無が異教とキリスト教を分かつのである。

しかし、このように罪の定義の躓きが《神の前に》にあると説明されている一方で、躓きであるはずの「罪は意志にあり」と《神の前に》との関係は不明

---

*8 Kristen K.Deede, “Infinite qualitative diference:Sin,the self and revelation in the thought of soren Kierkegaard”, International Journal for Philosophy of Religion 53 (2003) , p.41

瞭である。神の観念の有無は異教とキリスト教を決定的に区別する要素であるが、「罪は意志にあり」において異教は神の観念の欠如ゆえにキリスト教から区別されているのではない。むしろ、異教に欠けているのは、「理解していることから何かを為すことへの移行についての弁証法的な説明」(SD,145)であり、「人があえて悪を為したり、善を知りながらもなお悪をなすという勇気」(SD,147)である。それゆえ、「罪は意志にあり」の躓きについては、ディードのような、神の観念の有無による説明を与えることはできないのである*9。「罪は意志にあり」の躓きは、「罪のソクラテス的定義」における異教とキリスト教の差異の中に求められねばならない。

第二章 「罪は意志にあり」における躓き、および異教とキリスト教の関係：倫理と宗教

第一節 「罪のソクラテス的定義」における異教とキリスト教の差異

a. 移行と啓示

まず、「罪のソクラテス的定義」における異教とキリスト教の差異についての記述を整理しよう。

「罪は意志にあり」というキリスト教的定義に対して、「罪は無知である」という異教的定義に欠けているとされるのは、「無知がどのようにより正しい理解になるのか」(SD,141)に関する研究と「理解していることから何かを為すことへの移行についての弁証法的な説明」(SD,145)であると、アンティ＝クリマクスは述べる。一方で、「キリスト教はこの移行から始め…罪が意志のうちに、そして反抗の概念にあることを示す」(SD,145)。しかし、「このキリスト教の教え…はあまりにキリスト教的であり、それゆえ、躓きである。それは信ずべきものである」(SD,147)。

*9 ディードは、「あきらかにキェルケゴールは、キリスト教と、主観的なものの領域に留まる宗教を強く区別しており、そのさい罪を境界線として用いている」(Ibid.. p.40)と指摘してはいるが、何故それが境界線となるかは説明していない。というのも、彼の説明は『死に至る病』の第一章と第二章の関係の解明に向かっているため、第二章の中でも「罪のソクラテス的定義」が《神の前に》との関係が不明瞭であるという点で特殊な節であるということには立ち入っていないからである。

「キリスト教はこの理解できないものを…啓示によって説明する」(SD,147)。そして、「ここに再び躓きの可能性がある。躓きの可能性は人が罪の何たるかとそれがどれほど深いかを知るのに神による啓示が必要であるという点にある」(SD,148)。アンティ＝クリマクスは、この躓きについて、《罪の何たるか》の知に関する自然人とキリスト教の問答によって説明している*10。そこでは、「人は罪の何たるかを知っている」とする異教と、「人は罪の何たるかを知らない」というキリスト教の立場が対立している。

まず分かることは、「罪のソクラテス定義」における異教とキリスト教の差異は大きく分けて二つあるということである。第一の差異は理解から行為への移行に関するものであり、第二の差異は啓示の必要性に関するものである。そして、啓示の必要性に関する差異は、移行に関する差異から派生してくるという関係にある。ロバートは、啓示の必要性に関する議論と移行に関する議論を個別に扱い、啓示についての説明としては心理学的記述のみを参照している*11。そこでは、啓示の必要性がどのような文脈から生じてきたものかが考慮されておらず、移行の議論との文脈的関係が失われてしまっている。心理学的説明の内実を明らかにするには、移行に関するキリスト教と異教の差異からどのように啓示の必要性が生じるのかが見られねばならない。

b. キリスト教における移行という観点の導入と、それに対する異教の関係

異教に欠けている無知から正しい理解への移行および理解から行為への移行に関する研究では、共に意志と知識の関係が問題になっている。前者において問題にされているのは、無知が根源的なものであるか、それとも後天的なものであるか、である（SD.141)。もし無知が後天的なものであり、知識が曖昧になることについて自覚的であったとすれば、罪は意志の内にあることになる。

*10「……私は完全な人間だとは言い張りませんし、むしろ遠く離れていることを知っています、…それでもあなたは私が罪について知っていないというのですか？」しかし、キリスト教は答える「そうだ、それが、お前がどれほど完全から遠く離れているか、そして罪のなんたるかを知らないということだ。」(SD,148)

*11 ロバートは啓示の必要性について検討する際に、「罪のソクラテス的定義」から数か所引用を行っているが、「罪は意志にあり」および「罪は無知である」に関する議論との関係については立ち入っていない。

この場合の意志と知識の相互の関係については、理解から行為への移行に関する説明（SD.146-147）の中で詳しく述べられており、そこでは意志が実行を遅らせることによって知識が曖昧にすることが示されている。

平林によれば、このようなキリスト教による理解から行為への移行という観点の導入、および意志と理解との関係の解明をもって、キェルケゴールはソクラテス的定義の誤りを指摘しているという。「キェルケゴールからみれば、ソクラテスのパラドックスは本当のパラドックスではない。ソクラテスは意志の要素を理解しそこなっていたために…、彼は、それが矛盾であるにもかかわらず、倫理的な弱さと結論付けることになったのである」*[12]。つまり、思考と行為が引き離され、移行が問題とされたならば、「罪は意志にあり」と結論付けられるであろう。

しかし、理解から行為への移行における意志の反抗を示した直後、アンティ＝クリマクスは次のように述べている。

> しかし、以上をもってしても、我々はまだソクラテス的なものより先へは出ていない。というのも、ソクラテスは、このようなことが起こった場合に、示されるのは、その人は何が善であるか理解していなかったということだ、と言うだろうからである。ギリシャの精神は、人があえて悪を為したり、善を知りながらもなお悪をなすという勇気がないのである。それゆえ、自らをかばって、「あるひとが悪いことをなすとすれば、そのひとは正しいことを理解していなかったのだ」というのである。
> まったく正しい。そしてどんな人間もこれ以上先へ進むことはできない。（SD,147）

移行と意志の働きを示したとしても、まだ「罪は無知である」を乗り越えたことにはならない。というのも、「もし彼が本当に理解していたとすれば、それがただちに彼を行為へと動かすだろう」（SD,145）から、彼が意志の反抗によってただちに行為へと動かされなかったならば、やはり彼は本当に理解して

* 12 Hirabayashi Takahiro, “Kierkegaard on the Socratic Definition of Sin”, p.21

いたとは言えないからである。彼が本当に理解していたとすれば、理解が彼を行為へと強く動かすのだから、意志に負けることなどなかったであろう。彼が意志に負けて為すべきことを為さないならば、彼の理解は「本当の理解」ではなかったのである。アンティ＝クリマクスは、このような主張を誤りであるとはいわない。むしろ、「まったく正しい」のであり、「どんな人間もこれ以上先に進むことはできない」のである。むしろ、人間にとって理解できないのは「罪は意志にあり」の方であり、「罪は無知である」は理解可能な限界なのである*13。

移行と意志の導入によっては「罪は無知である」を論駁できていないということを、平林は触れていない。「罪は意志にあり」は「罪は無知である」よりも正確な定義であるという関係にはない。そしてまた、キリスト教は「罪は無知である」を論駁するためにさらに厳密な説明を与えようとはせず、むしろ「方向を変えて、人が罪を学ぶためには神からの啓示が必要であるというのである」(SD,147)。「罪は意志にあり」と「罪は無知である」のこのような関係から啓示の必要性が生じる。「罪は無知である」から「罪は意志にあり」への移行は、理解から行為への移行に関する厳密な考察によって為されうるものではなく、そこには飛躍があるのである。では、その飛躍はどこからどこへ至るものなのか、そしてなぜ「罪は無知である」の方は人間の側にあり、「罪は意志にあり」は神の側に属するとされるのかが問題となる。

また、ここでは「人が善いことを知って居ながらあえて悪いことをすると言う勇気がない」という心理的要因が関係している。人間に「罪は意志にあり」が理解できないのは、それが「罪は無知である」にまさる正当性を持っていないことのほかに、「人間に対する傲慢な軽蔑にほかならず、非難に次ぐ非難で

*13 平林は「ソクラテスの奇妙な主張を否定するのはまったく当然のことである」(“Kierkegaard on the Socratic Definition of Sin”, p.14) として、またロバートも「確かに、ソクラテスは奇妙な信念を持っているように見える」(“The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of The Sickness unto Death”, p.147) として、ソクラテスの定義を奇妙なものとして捉えているが、アンティ＝クリマクスは、「罪は無知である」を誤った定義であるとは言っていない。アンティ＝クリマクスは「決してソクラテス的定義をそこに留まることが出来ないという理由で拒否するのではない」(SD,141) のである。

ある」(SD,147) ような「罪は意志にあり」を受け入れることが出来ないという心理的な障害がある。人間をそのようにしり込みさせるゆえんは「罪は意志にあり」における人間への軽蔑、即ち負の側面を強調した悲観的人間観にある。何故「罪は無知である」における人間観は人間の理解にかない、「罪は意志あり」のそれは異教を躓かせるのか。両者における人間観の差異を検討する必要がある。

第二節　個々の罪と原罪：人間の罪に対する関係、人間観の相違

まず、「罪は意志にあり」と「罪は無知である」における人間観の差異が何処にあるかを考察しよう。

「罪は意志にあり」は、「人が悪いこと（真の反抗）を彼が善を理解しているにも関わらず為すということ、あるいは善を理解しているにもかかわらず善を為すのを怠ることを教える」(SD,147)。人間が意識的反抗をなしうるという人間観は、人間のことをあえて悪く言うようなものである。それゆえ、人間はそのような人間観を受け入れることが出来ない。「罪とはまさに人がその中にいるところのものであるがゆえに、人は自らの罪について、自分で語ることが出来ないのである」(SD,147)。

ここには、キリスト教と異教の間には人間観における対立がある。キリスト教は「人は意識的反抗を為しうる」と言い、異教は「人は意識的反抗を為しえない」と言う。さらにまた、キリスト教は、異教がそのように対抗するゆえんは「人がまさに罪の中にいる」ことにあるとする。一方で、異教は、「罪は無知にあり」を真に罪の定義であるとし、したがって罪について語る力を自ら持っているとする。ここには「人間は罪の中にいるがゆえに、罪について自ら語りえない」というキリスト教の立場と、「人間は罪について語りうる」という異教の立場の対立も含まれている。

「人は意識的反抗を為しうる」と「人は罪の中にあり」というキリスト教の立場は、共に罪を人間にとって不可避的なものとして定義するものである。罪は、何をなすべきかという正しい知識ないしは理解に背くことが可能であるという人間の意志の性質に結び付いている。人間の意志の性質が変わらない限

り、善についてどれほど理解しようと罪の可能性が消えることはない。また、「人は罪の中にあり」は、人が自身の罪について知りえないほど深く罪の中に沈み込んでいることを教える。人は自らの力でその罪から逃れ出ることはできない。

一方で、「人は意識的反抗を為しえない」と「人は罪について語りうる」という異教の立場においては、罪と人間の結びつきは偶然的なものに留まる。異教にとっては、そもそも意志が理解に背くことは不可能なのであり、ただ無知があるのみである。それゆえ、人間が善を正確に理解すればするほど、罪の可能性は消えていくのである。また、「人は罪について語りうる」とする場合には、人間は罪の外に出ていって、罪を客観的に語ることが出来るといえる。

したがって、キリスト教と異教の人間観における対立は人間と罪の関係の差異にあるといえよう。キリスト教においては、罪は人間の意志の性質と結びつけられており、それゆえ人間は常に罪の中にいる。一方で、異教において、罪は無知な人間においてのみ現れ、悪を為す時や善を怠る時にのみ人間は罪の中にいる。キリスト教にとって罪は質的なものであるが、異教にとっては個別的なものにすぎない。

個別的な罪から質的な罪への移行には飛躍がある。というのも、キリスト教は自身の立場を提示するのみで、異教を論駁することによってその正当性を証明するわけではないからである。そもそも、キリスト教によれば「人は罪の中にあり」、罪について人の言葉で語ることが出来ないのだから、人間に理解できるような説明など持ち合わせていないのである。それゆえ、罪とは個別的なものなのか、あるいは質的なものなのかの議論は平行線になる。個別的な罪から質的な罪への移行は飛躍によってのみ起こる。両者の間には決定的な差異、すなわち躓きがあるといえよう。

罪を不可避的なものとみなすキリスト教の立場はまた、別の方向からも躓きを引き起こす。「罪は意志にあり」が神関係のうちで捉えなおされるならば、それは《神の前に》における躓きを増大させることになる。《神の前に》の躓きは、王のごとき神と日雇い兵士のごとき単独の人間という身分（質）のかけ

離れたものの親近性*14のうちにある。「罪は意志にあり」が含む悲観的な人間観において人間の罪深さが示されることで、神と人間の差異はより深刻なものとなり、神と人間の親近性はなおさら「高すぎる」ものとなる。

したがって、「罪は意志にあり」が人間への軽蔑であるという点から生じる躓きは、二つの方向から説明することが出来る。第一に、罪が個別的なものから質的なものへと捉えなおされるのには飛躍がある点である。キリスト教は人間に理解可能な説明によって、自身の立場の正当性を証明せず、またすることもできない。その移行は、異教が自身の正当性の主張を中断することによってのみ起こりうる。第二に、罪が質的なものとなることによって、神と人間の差異が深刻化する点である。罪から逃れることが不可能なまでに人間が罪深いことが示されることによって、人間と神との差異はより深刻なものとなる。それによって「罪は意志にあり」は、間接的に《神の前に》における躓き、即ち神の偉大さに対する不幸な驚嘆を強化するのである。

第三節 「本当の理解」と意志：理解と行為の倫理的把握とその否定、理解の正しさと行為の対応関係における相違

第二節で示されたように、人間観ないしは人間と罪の関係における異教的な立場からキリスト教的な立場への移行には飛躍がある。このことは、「罪は無知である（それゆえ、人は意識的反抗を為しえない）」と「罪は意志にあり（それゆえ、人は意識的反抗を為す）」とが、理解から行為への移行が示されてもなお両立しうることに関係している。一方で、両者の関係は単に両立するもの、すなわち「どちらともいえない」というものではない。より人間の理解にかなうのは常に「罪は無知である」の方であり、「罪は意志にあり」は人間の理解の外にあるものとされる。人間は「罪は無知である」から「罪は意志にあり」へと飛躍するのであり、その逆ではない。では、「罪は無知である」が「罪は意志にあり」と比べて人間的理解にかなう理由はどこにあるのであろう

*14「キリスト教は…単独の人間存在が神と最も親しい関係に生きるよう招かれていることを教える」（SD,138）が、この関係が高すぎるがゆえに躓きであることは、日雇い労働者と王の例によって説明されている（SD,137-138）。

か。

理解から行為への移行が示された後も「罪は無知である」と言いうる所以は、「本当の理解」のうちにある。すなわち、「もし彼が本当に理解していたとすれば、それがただちに彼を行為へと動かすだろう」として、「本当の理解」においては必ず理解と行為が一致するという考えである。この「本当の理解」は、ソクラテスによる理解と理解の区別から生じている。アンティ＝クリマクスによれば、ソクラテス的なものは「理解と理解は二つの異なるものである」(SD,145) として、「理解したと言いながら理解したことを為さないような理解」と、「理解したことが行為に反映されるような理解」を区別する。あることを理解したと言いながら理解したことを実践しない者について、ソクラテスは次のように言う。「彼らは理解していなかったのだ、何故なら、彼らが本当に理解していたなら、彼らは理解したことを自身の生活のなかで表現し、実践しただろうからね」(SD,143)。すなわち、理解したことが生活に反映されるような理解こそが、「本当の理解」であり、それ以外の理解は幻想なのである。

このソクラテス的な理解と理解の区別は、「日常生活の倫理的把握」(SD,145) として時代に必要なものであるとアンティ＝クリマクスは述べる。ギリシャ的精神においては「移行は必然的に起こり、…理解することから為すことへの移行に関する問題は何もない」(SD,145-146)。そしてこれは「これはギリシャ的精神であり（しかし、ソクラテス的なものではない…）まさに近代哲学の秘密である」(SD,146)。ソクラテスの理解と理解の区別から派生した定義である「罪は無知である」には、確かに理解から行為への移行の説明が欠けているのであるが、単に頭で理解すること（偽りの理解）と、その理解したことを実践すること（本当の理解）を区別している点で、理解の区別を持っていないギリシャ的精神とは異なる。「ソクラテスはあまりに倫理家なのである」(SD,146) *15。ソクラテス的なものは、理解が実践に移されてこそ「本当の理解」

*15 平林は、「罪のソクラテス的定義は思考…と行為の分離を欠いており、この二つの質の同一性はソクラテスとアリストテレス、および近代の哲学者に共通している」（“Kierkegaard on the Socratic Definition of Sin” p.23）として、ギリシャ的精神とソクラテスを同一のものとみなしているが、それは誤りである。ここでソクラテスは、ギリシャ的な精神とは区別され、その倫理的性格が高く評価されている。

であること、理解と行為が一致すべきことを示す。そして、このソクラテスの立場は、倫理的なものの見方でもある。一般に、倫理的な事柄は、その意味を頭で理解するだけでなく、実践しなければ意味がないものである。たとえば、ある人が約束を破りながらも「私は『約束を破ってはいけない』ことをちゃんと理解しています。たしかに、約束やぶりは悪いものです」と宣うとすれば、誰もが「ならばなぜ、お前は約束を破るのか。そのルールが意味しているのは、単に約束やぶりが悪だということではなく、お前がそれをしてはいけないということだ」と言うだろう。ソクラテス的な理解と理解の区別は、このような倫理的な事柄における理解と行為の関係を表したものである。それゆえ、ソクラテス的な「本当の理解」と「偽りの理解」の区別、およびそこから導かれる「罪は無知である」という定義は、理解と行為に関する倫理的な見方として、人間の理解にかなうものであるといえる*16。

一方で、「罪は意志にあり」は「本当の理解」と「偽りの理解」の区別における「理解と行為は一致すべきである」という点を引き継ぎつつも、「本当の理解」を可能にするのは理解ではなく意志であると説く。どれほど理解が正確であろうと、意志がそれに同意しなければ行為へと移行することはない。それゆえ、「罪は意志にあり」は、日常生活の倫理的把握としての「本当の理解」、即ち「本当に理解していれば、人は理解したことをただちに実践する」という

確かに、ソクラテスは知識の行為に対する影響力は認めているが、行為を伴う理解と行為を伴わない理解の区別がある。ギリシャ的精神にはそのような理解と理解の区別がない。

*16 ここで、ソクラテスは理解と行為の関係に対する人間的な理解の代表として扱われている。この点については、David D. Possen は”The Exemplarity of Socrates in The Sickness unto Death”Kierkegaard Studies Yearbook（2010）, pp.377-390 において、ソクラテスの立場は、彼個人の思想である以上に、人間の模範としての役割を持っていることという指摘が参考になる。「ソクラテスは『純粋な人間』存在の模範であり、またあり続ける。彼の罪の定義は、キリスト教の罪の定義に、アンティ＝クリマクスあるいは我々が接近できるのと同じくらい接近する」（p.389）。キリスト者として性格付けされた仮名著者のアンティ＝クリマクスですら、彼がやはり人間であるがゆえにソクラテスを乗り越えることが出来ない。このことは、アンティ＝クリマクスにおけるソクラテスへの共感が示しているとされる。アンティ＝クリマクスにとっても、「キリスト教の罪の定義は『厳しすぎる』のであり、彼は、彼が批判的に『ギリシャ的』あるいは『ソクラテス的』と呼んだ立場にしがみつき、『ソクラテスが正しければいいのに』と願うのである」（p.386）。

理解の正しさと行為への移行の対応関係を否定することになる。「罪は意志にあり」は、「本当に理解していても、人は理解したことを実践しはしない」ことを示すのであり、行為へと人を直ちに動かすことが可能な「本当の理解」なるものは存在しないことを教えるのである。しかし、この「本当の理解」は人間の日常生活の倫理的把握として妥当なものであるがゆえに、その否定は認めがたいものである。さらにまた、「罪は意志にあり」は「本当の理解」が存在しないことを証明しはしない。移行における意志の介入をしめしたとしても、「本当の理解」の立場を退けることはできない。むしろ、理解と理解の区別の推論から導き出される「罪は無知である」の方が、推論に裏打ちされている分説得力が高いとすら言える。それゆえ、「罪は無知である」と「罪は意志にあり」とでは、前者の方が倫理的な見方と一致しており、かつそれに基づいた推論によって導かれたものであるという点で、人間的理解にかなうものとされるのである。

したがって、「罪は無知である」と「罪は意志にあり」の差異は「本当の理解」の有無にあるといえよう。この「本当の理解」はソクラテス的な理解と理解の区別から生じ、日常生活の倫理的把握として妥当なものであるため、「本当の理解」を元に導き出される「罪は無知である」は人間的理解にかなうものである。一方で、「罪は意志にあり」は「本当の理解」における理解の正しさと行為の対応関係を否定し、移行における意志の介入を教える。しかし、意志の介入の存在は「本当の理解」の不可能性を証明するには不十分であり、「罪は無知である」の立場を退けることが出来ない。それにもかかわらず「罪は意志にあり」は自らを正しいものであると主張する。人間はこのような飛躍を理解できない。それゆえ、「本当の理解」に基づく「罪は無知である」は人間的理解の範疇にあり、「本当の理解」を否定する「罪は意志にあり」は人間的理解の外にあるものとされるのである。

ロバートは、「ソクラテスは咎の意識を示しておらず」*17、しかしギリシャ人にも咎の意識はあったと指摘するが、それは咎の意識と罪の意識の差異を量的なものとする理由にはならない。ひとが「正しいことを理解しているのに、自

*17 “The Grammar of Sin and the Conceptual Unity of Sickness unto Death”, p.147

分にはそれが出来ない」という咎の意識をもつとしても、「罪は無知である」は「それは違う、君は正しいことを本当に理解していないから、それが出来ないのだ」と説明するのみである。そして、理解と理解の区別による倫理的把握が妥当なものである限り、このような説明は常に可能である。一方で、「罪は意志にあり」は「本当の理解」を否定することでこのような説明を不可能にする。咎の意識が罪の意識へと移行するには、単に罪が反抗として定義されるだけでなく「本当の理解」の否定が必要であり、この否定は、ロバートが述べるような「キリスト教における咎の責任についてのより明確で強烈な理解」*18によってなされるのではない。

このような「罪は無知である」と「罪は意志にあり」の決定的差異、即ち「罪は意志にあり」の躓きとしての側面が表しているのは、倫理的なものと宗教的なものの関係である。「罪は無知である」は理解と理解の区別による「日常生活の倫理的把握」を基盤として持っており、理解と行為の一致が求められる。一方でキリスト教（宗教）は、理解と行為は一致すべきであるという要請を引き継ぎつつも、両者の対応関係を否定している。このことは、宗教の立場は倫理的な把握に基づく立場と地続きのものではなく、倫理的なものからの飛躍を含んでいるという関係を示しているといえよう。

結論

「罪は意志にあり」の躓きとしての側面、即ち「罪は無知である」は人間にとって理解可能なものであるが「罪は意志にあり」はそうではないという差異は、「本当の理解」、即ち「本当に理解していれば、人は理解したことをただちに実践する」という理解の正しさと行為への移行の対応関係の有無にある。この「本当の理解」という考えは、理解と理解の区別という「日常生活の倫理的把握」に基づいたものである。しかしキリスト教は、この理解と行為の関係についての倫理的な見方を十分な証明なしに否定する。「罪は意志にあり」における「本当の理解」の否認はまた、人間には意識的反抗が可能かどうかという異教とキリスト教の間での人間観の対立を引き起こす。異教が罪を無知という

* 18 Ibid.,p.147

人間にとって偶然的なものに結び付ける一方で、キリスト教は罪を人間にとって不可避的なものとする。「罪は意志にあり」における人間の罪深さを教える悲観的な人間観はまた、「本当の理解」の否定が飛躍であるのと同様に、「罪は無知である」により正しいことを証明できない。それが正当である根拠なしに、悲観的な人間観をあえて取ることには心理的抵抗を伴う。それゆえ、人間は「罪は意志にあり」に躓くのである。

このような「罪は意志にあり」と「罪は無知である」の関係は、倫理的なものと宗教的なものの関係でもある。宗教的なものは、理解と行為の一致を要求するという点を倫理的なものと共有しているが、理解の正しさが行為への移行に与える影響については否定する。この否定は論理的な飛躍を含んでいると同時に、倫理的なものとは異なる宗教的な人間観を形成する。

『死に至る病』において、倫理と宗教は「倫理的＝宗教的」という仕方でもっぱら並列されており、その差異についての記述はほとんど見られない。むしろ倫理は、思弁の敵役として、キリスト教（宗教）と連帯して思弁を追い払う役割をもっており、倫理と宗教の関係はもっぱら友好的な側面が目立つ。しかし、「罪は意志にあり」と「罪は無知である」においては、理解と行為の関係について倫理的なものと宗教的なもの対立が描かれている。その対立は罪をめぐる人間観の差異において現れ、またその差異は理解と行為に関する厳密な考察や推論によって埋めることが出来ない。というのも、そのような説明を宗教が放棄しているからであり、また倫理の方は自身の立場の正当性を理解と理解の区別による説明のうちに持っているからである。

美的なもの、倫理的なもの、宗教的なものの区別を中心に議論を組み立てていた前期キェルケゴール著作と異なり、後期キェルケゴール著作ではそれらの三段階の関係は不明確であった。それゆえ、「罪は意志にあり」の躓きは後期における倫理と宗教の関係を捉える手掛かりになると言える。「罪は意志にあり」の躓きとしての側面は、倫理的なものと宗教的なものの間に飛躍が存すること、前者は人間的理解の範疇の中にあり後者は範疇外にあることを表す。さらにまた、両者の間では人間と罪の関係についての差異がみられ、宗教的人間観は倫理的人間観よりも悲観的なものである。それゆえ「罪は意志にあり」と

「罪は無知である」は、『不安の概念』の冒頭で触れられる程度であった人間の罪をめぐる倫理と宗教の立場の違いについて言及しうるという点において、倫理と宗教の関係に関して新たな視点を提供しうるものであるともいえるだろう。

Abstracts

Offense of what sin is: Sin lies in the will

Minami KOBAYASHI

Anti-Climacus says that “Sin lies in the will, not in the knowing” is Christian definition of sin: and paganism can’t understand this teaching. ”This is too Christian, that is, an offence”. But, in research concerned with what is superiority of “Sin lies in the will ”, the offense of this Christian teaching didn’t get attention. Rather, because Anti-Climacus explains psychologically why this teaching is offense to paganism, the offense of “sin lies will” seems to be an excess, and to have not a positive meaning, but a negative. How should we evaluate offense of “sin lies in the will” ? So, this research aims to find a positive meaning of offense of ” sin lies in the will” by a consideration where is this offense in. In the end, we see that offense of “sin lies in the will ” implies difference between the ethics and the religion. The difference is in relation between sin and human being.