

宗教間対話と内在的概念相對主義

——「概念枠」をめぐる考察——

星川啓慈

〈論文要旨〉 宗教間対話は現在さまざまな立場から論じられていて、今後重要な主題であることに間違いない。しかしながら、宗教間対話およびそれについての議論のほとんどは当事者、つまり、ある宗教を信じている信者の立場からなされている。本論文は、特定の宗教からは距離をとって、宗教哲学の視点から宗教間対話について検討するものである。まず、相對主義の立場から、現在の多元的な宗教のあり方を肯定する。つぎに、特定の宗教の立場を内在的にのりこえ、宗教間対話のあるべき方向を模索する。そして、宗教間対話を成立せしめる「場」について考察する。最後に、それまでの議論をふまえて、宗教間対話に対していくつかの提言をしたい。

〈キーワード〉 宗教間対話、概念枠、相對主義、自己相對化、内在的概念相對主義、対話の「場」

はじめに

現在、宗教間対話についてさまざまな人々が論じている。⁽¹⁾しかしながら、たいいていの場合、議論しているのは特定の信仰をもった人々である。筆者は特定の信仰をもつ者ではない。宗教間対話について、当事者の問題としてではなく、それから距離をおいた理論的な視点から論じてみたい。

そのさい、現実問題としてあるいは理論的な問題として、さまざまな事柄が思いうかぶが、以下の三つの事柄を

さしあたり指摘しておきたい。(1)表面的には謙虚に對話をしているようで、実際には自宗教至上主義におちいつていること(いわゆる包括主義もその一例である)、(2)表面的には相互理解が成立しているようでいて、じつは深いレベルではそれがまったく成立していないこと、(3)宗教間對話が安易なシンクレティズムにおちいること、⁽²⁾である。

また、へすべての宗教が等しく存在しているという認識のみに終わるありきたりの多元主義は、アトム的で、現代においてはあまり価値がない。言いかえれば、一つの宗教をそれ自体として温存することだけでは済まされないものであり、ほかの宗教との共生・協同が必要である。このことも関連して、一つひとつの宗教には独自性があることは言うまでもないことだが、他の宗教との對話を通してそれらの宗教とともに分かち合える共通なものを求めたり構成したりしていくことも、可能性としては、考えられる。⁽³⁾この場合には、個々の宗教の独自性とこの共通なものとはかならずしも対立するものではなく、たがいに補いあう関係にあると思われる。しかしながら、種々の宗教に共通なものを求めることが可能か否かは、事実問題としては、現時点で断言することはできない。いずれにせよ、對話によって異宗教を知ることにより刺激をうけ、自宗教至上主義におちいることなく他の宗教との共存をはかりながら、自分の宗教をさらにすぐれたもの(自己深化・自己拡大されたもの)に変容していく態度が、今後ますます重要になってくるであろう。

一 概念相対主義の擁護

宗教の多元的状况が相対主義とむすびつく可能性があることは、言うまでもない。のちほど、相対主義をのりこ

える視点を模索するつもりである。しかしながら、本論文は基本的に相対主義を支持する立場をとる。以下において、その理由を述べておく。また、相対主義には多種多様なものがあるけれども、ここで言う相対主義とは「概念相対主義」のことであり、相対主義と概念相対主義とを同義語として使用する。

まず、相対主義を擁護する第一の理由として、〈真／偽・善／悪・合理／非合理などは宗教に相関的・相対的であつたし、現在でもそうである〉という事実そのものをあげたい。もちろん、論理的にいえば、この事実認識から〈真／偽・善／悪・合理／非合理などは宗教に相対的・相関的であるほかはない〉⁽⁴⁾ということを直接に導出できるわけではない。つまり、相対的な事実を認識することから、こうした相対主義を主張することには論理的な無理がある。⁽⁴⁾しかしながら、例えそうだとしても、別の視点から見れば〈真／偽・善／悪・合理／非合理などをふくんだ知識や真理を問題にするかぎり、われわれは概念や言語の束縛から逃れられない〉という主張も成り立つ。すなわち、後述するように、概念や言語を離れて、真理や知識を論じることができないのである。⁽⁵⁾これが相対主義を支持する第二の理由である。

このように言えば、〈宗教の極致・奥義や宗教体験は概念では捉えきれない、それらを超越している〉という反論も出るであろう。しかしながら、宗教の極致・奥義とか宗教体験といったものも、ある宗教的伝統ないしは宗教共同体というコンテクストのなかで生じるものである。そして、この伝統や共同体は当該の宗教独自の語彙・概念によって支えられているのである。そうだとすれば、宗教の極致や宗教体験といえども、概念ないし概念枠の制約を受けると考えざるをえない。

さて、「概念相対主義」とは、簡潔にいえば、〈あらゆる思考は概念に拘束されている（条件づけられている）が

ゆえに、客観的・普遍的真理についてはいかなる主張も成立しない」と主張する相対主義である。別の言い方をすれば、「異なつた概念は異なつた世界をもたらずがゆえに、世界がどのようなものであるかは、ある概念体系やその体系の言語との関係によつて決定される」⁽⁶⁾という説のことである。真／偽・善／悪・合理／非合理などは、人々が属している諸集団がたまたま(偶然的に)受け入れてある概念枠に依存するとすれば、「何ものにも依存しないリアリティ」を想像することは不可能である。リアリティは、ある概念枠を受け入れている人々がそうであると思ふものにならざるをえない。そして、異なる人々はリアリティについて異なる概念・考え方をもちがゆえに、唯一の・客観的なリアリティ(世界)が存在するのではなく、異なるリアリティ(世界)がある、ということが導かれる。R・トゥリグは、概念相対主義の典型的な考え方について、以下のように論じている。

異なる文化が異なる概念をもっていることや、それらの文化の成員が世界を違つた仕方で見ることが、ひとたび強調されたでしょう。そうすると、世界の正しい見方はないとか、さまざまな物事にたいするある人自身の社会の理解が正しい理解であると想定するのはまったく傲慢である、と言うようになるまで、それほど隔たりはない。こうして、ほかの文化を評価することはまったく不可能になる。なぜならば、そうするためには、われわれは本当に真実であるものは何かをめぐつて、われわれ自身の概念や考え方に頼らなければならぬだろうからである。そして、これは、誰が正しいかという問題について、論証すべきことを前提として扱うことである(つまり、自分たちが正しいということになるのだ)。……それに照らしあわせてすべての概念体系が判定されるといったような、世界を記述する中立的な方法はありません。明らかに、われわれはある概念枠にもとづいて世界について記述できるだけである。それゆえ、あらゆる概念体系の外に出ることは、論理的に不可

能である。……その結果、われわれは、明白に、われわれ自身の概念体系の内部に閉じ込められている。われわれ自身の概念体系を使用することなく、ほかの概念体系についての評価を述べることは不可能である。……それぞれの概念体系は、真理についてのそれ独自の基準をもっている。しかし、それらはそれ自体で正しかったり間違っていたりするような種類のものではない。⁽⁷⁾ (強調原著者)

ここで言われている「文化」「概念枠」「概念体系」を宗教と置き換えても差し支えなからう。また、狭い意味での認識論的な側面のみならず、感じ方や情緒や行為にかかわる価値論的な側面も概念枠や概念体系にふくまれる、と考えたい。なぜならば、たとえば科学の場合とは異なり、宗教はすぐれて、人の生き方や感じ方や関わってくるからである。そこで、概念枠や概念体系には、ある共同体の規範・思想・信念体系・価値体系・社会生活の規則なども含まれている、と見なすことにする。そして、以下では、作業仮説として、宗教を概念枠として理解することにする。もちろん、宗教≠概念枠だということではない。宗教がもつさまざまな側面のうち、概念枠という側面を強調しようというのである。

この場合に、概念枠が個人レベルのものなのか、それとも共同体レベルのものなのか、という重要な問題がある。宗教間対話について論じる本論文では、後者に力点をおいてはいるが、二つのレベルが微妙に混在しているというのが実態である。また、宗教はその担い手が存在して初めて存在しうるものであるがゆえに、共同体的な側面も個々の信者によって担われる、と思われる。

「概念枠という観念そのものが意味をなさない」というD・デイヴィッドソンを始めとして、概念枠という考え方や概念相対主義にたいする批判も多い。そこで、M・D・バーバーの知識社会学についての議論を参照しながら、⁽⁸⁾
⁽⁹⁾

概念相対主義を擁護しておきたい。概念相対主義は、前述したように、 \langle あらゆる思考は概念に拘束されている（条件づけられている）がゆえに、客観的・普遍的真理についてはいかなる主張も成立しない \rangle と論じる。これに対しては、 \langle この主張自体が客観的・普遍的真理についての主張であるがゆえに、概念相対主義の主張は自己矛盾におちいつている \rangle という反論が考えられる。じつさいに、この種の批判（バリエーションはあるにしても）が、定石のように、概念相対主義にたいしてなされる。

概念相対主義者は「概念的拘束」という視点から、次の主張を肯定することから議論を始めると言える。

(1) もしXが真理についての主張ならば、Xは概念的に拘束されている。

そして、次の主張をつけくわえる。

(2) もしXが概念的に拘束されるとすれば、Xは真理であることを主張できない。

ここで、概念相対主義に異論を唱える者は、(1)と(2)を次の(5)を導く前提に転化させる。

(3) 言明(1)は真理についての主張である。(当然のことである)

(4) 言明(1)は概念的に拘束されている。(3)と(1)から

(5) 言明(1)は「真である」と主張できない。(4)と(2)から

以上のごとく、概念相対主義は出発点としたその前提にたいして、背を向けることになる。これは自己矛盾である。こうして、概念相対主義は成立しなくなる、ということになるのである。

しかし、(2)を論破することによって、この自己矛盾を解決する道をひらく可能性もあるのではなからうか。概念ないし諸概念の体系によることなく、対象（これがいかなる形態をとるものであれ）にアクセスすること、それ

らについての言明を構成することは不可能である。さらに、概念にたよらずに真理についての主張を検証することも不可能である。「概念に拘束されたもの」という真理についての主張は、それが真である可能性を妨げないだけではない。概念的に拘束された視点をとすことなしには、いかなる真理（そうしたものがあるとして）にも到達できないのだ。さまざまな意味における「真理」があるけれども（対応説・整合説など）、どの意味における真理であっても、真理はつねに最終的には概念化によってもたらされる以外にない。さらに、ある主張が真となるために満たされなければならない基準も概念的に構成されたものである。そうだとすれば、(2)のように考える必要もない。われわれは自分の概念枠を通してしか物事を見たり考えたりできないのである。概念枠や概念相対主義に批判的なデイヴィッドソンですら、「誰かが自分の概念枠を一時的に脱ぎ捨てて、諸概念枠を比較する有利な視点に立ちうるといった見込みはない」⁽¹⁰⁾と、個人レベルの概念枠を念頭においているものの、明言している。

二 内在的概念相対主義

概念相対主義について、さらに詳しく述べよう。Aという共同体に属している成員(a)がBという共同体の成員(b)の言動を評価するのは、Aという共同体の概念枠を基準としてである。aがbの言動を批判するのは、一方的に越権行為だとは言えない。古代社会では、生きた人間を生贄にするとか、共同体のために王を殺すとかいった事例が、数おおく報告されている。相対主義的な見方をすれば、〈彼らは彼らの共同体の概念枠にしたがって生きているのだから、現代の日本人はそうした行為を批判する立場にない〉とも言えよう。しかし、われわれには納得できない理由によって、生贄とか王殺しなどのように生きた人間の生命を奪うことは、現代の日本に生きている多く

の人々には認めがたいだろう。やはり、われわれは自分たちの概念枠を最重要視する生き方をしているのである。概念枠は共同体の中でわれわれが自己を形成する過程を通じて体得されたものであり、それを明文化できるわけではない。また、異なる共同体に属する者のあいだで対立・齟齬が生じることは言うまでもない。しかし、自分たちの共同体の概念枠以外に評価をくだす拠り所は存在しない。ゆえに、われわれは概念相対主義の立場に立たざるを得ないのである。

右の見解をさらに押し進めると、〈自己の概念枠に積極的に加担することができる〉という見方もできる。概念相対主義の立場にたてば、われわれの言動が、規範適合性・論理整合性・理解可能性などをもっているのは、われわれが属している共同体の概念枠のつとつて生きていく限りにおいてである。これらは言挙げできない（する必要もない）ほど、自明なものであり、言語的・非言語的な社会生活を通じてわれわれのなかに内在化されたものである。ただし、問題は、後述するように、自分の概念枠に安住してよいのか、ということである。

ここで、〈真／偽、善／悪、合理／非合理などは、ある宗教共同体に相対的・相関的なものであって、これらについての絶対的・客観的な基準や規範などは存在しないのだから、われわれはわれわれ自身の基準や規範にもとづいて判断する以外にない〉という相対主義の主張を検討してみよう。一見すれば、これはわれわれの概念枠をとおして、ほかの共同体の成員の言明や行動を判断するのだから、独断と偏見を容認することになるように考えられよう。この主張のように、自分自身の概念枠に内在して、そこからのものを見たり判断したりすることを容認する相対主義を、伊藤にならって、「内在的相対主義」⁽¹²⁾と呼ぶことにしたい。さらに本論文にひきつけた呼称をつければ、「内在的概念相対主義」になる。この内在的相対主義は「自己相対化」をおこなうもので、後述するように、この

自己相対化が、宗教間対話に意義を与えてくれる。

内在的相対主義の考え方をさらに貫徹すれば、伊藤のような主張もうまれてくる。

われわれは異質な文化における行為について、その妥当性を積極的に判定すべきなのだ。しかも、われわれの基準で判断すべきなのだ。われわれが絶対的に正しいからではなく、絶対的に正しい基準など存在しないからである。……異質な社会における行為についてその善悪（・真偽・合理非合理など）を判断するのは……われわれの判定基準の相対性を自覚するために行うのだ。……しかしどこまでいっても、絶対的根拠の固い基盤に出会うことはない。むしろ、この価値観、人間観が究極的にわれわれのものでしかないことを引き受け、われわれの自己理解の限界を露呈させるのである。これは、決してわれわれの価値判断の正当性を基礎づけることではなく、われわれの価値判断の根拠が究極的にわれわれの選択に依存していることを示すのである。

内在的相対主義とは、こうした終わることなき自己相対化の過程である。⁽¹³⁾（強調引用者）

この引用で、「文化」を宗教と、「社会」を共同体と、それぞれ読みかえてもよからう。内在的相対主義の本質は、この自己相対化という次元で積極的な意義をもつものなのだ。なぜ自己相対化が称賛されるべきかと言えば、これは他者の存在の正当性を認め、自己深化・自己拡大に繋がるからである。多元的な状況にあつては、諸宗教は積極的に対話をおこなない、相互理解をふかめ、他宗教を認めたくらんで、自己深化・自己拡大につとめるべきであろう。

さて、概念枠として宗教を考えると、（これは一方で自律的・自己防衛的だが、他方で閉鎖的・対話拒否的である）という可能性がある。しかし、概念枠としての宗教は、右の内在的相対主義のポジティブな面に連結すること

が可能である。

三 概念枠の内から外へ

概念相対主義の考え方を推し進めると、トゥリグが述べたように、われわれは「われわれ自身の概念体系の内部に閉じ込められている」ということになる。また、異なる概念枠をもっている場合にはたがいの概念枠を理解することも不可能だ、ということになる。これこそが概念枠としての宗教がかかえる問題である。

宗教を概念枠として考える場合の魅力の一つは、異質な概念枠からなされる外部からの批判を避けて、当該の宗教の自律性を擁護できるということである。概念枠としての宗教という考え方を徹底していくと、かつてのウイトゲンシュタイニアン・フイデイズムの場合のように、宗教に関して、真なるものと偽なるものとを区別するための基準はその宗教の内部にしか見いだされない（宗教的信念は信者によつてのみ理解される）宗教的信念にたいする外部からの批判は批判とはなりえない（宗教的主張に結びついていくことが想定できる）⁽¹⁴⁾。これはすぐれて護教的な性格をもつ。つまり、概念枠の相違を理由に、外部からの攻撃をかわすことができるのだ。しかしその反面、自律性をあまりにも極端に確立してしまうと、あるいはこの側面を強調しすぎると、その宗教は概念枠を共有しない者には一切理解のできない閉じた in-game になつてしまふ⁽¹⁵⁾という恐れがある。この場合には、諸宗教のあいだの対話や相互理解が成立しなくなつてしまふ。しかしながら、概念枠としての宗教を、閉じた・完結した体系とみなさなければならぬのだから。

相対主義の視点から言えば、Aという宗教共同体の成員(a)の言動をBという宗教共同体の成員(b)が理解でき

ないのは、bがaに属していないからである。また、bはaの言動を間違っていると却下することもできる。前者の場合には、概念枠がまったく相違しているのである。後者の場合には（前者についても当てはまるのだが）、bは自分たちの概念枠を、たとえそれが明文化できなくとも、自明なものを見なしているのである。そもそも理解不可能性が生まれる原因はここにある。概念枠としての宗教がおちいる問題を回避するためには、「この自明性の内にある前提に手をつけなければならぬ」⁽¹⁶⁾のだ。まず、あらゆる宗教の信者は、自分たちの概念枠を用いては捉えきれない「他なるもの」としてのさまざまな宗教が存在することを、自覚しなければならぬ。異なる宗教共同体の成員の言動がそれなりに理解できるようになるのは、相手の固有の概念枠が見えてきたとき——なぜそうなのかは後述する——である。このときになって初めて、自分たちが無意識的に依存していた概念枠が、自分たちに固有の概念枠であったことが判明するのである。ここに、概念枠としての宗教がおちいる罅から脱出できる可能性が生まれる。

概念枠としての宗教の完結性・閉鎖性は柔軟に解釈してもよい、と思われる。すなわち、多分に可変性・開放性について考慮の余地がある、言いかえれば、宗教間対話の可能性がある、ということである。自分の概念枠とは異質な概念枠や、これを身につけた他者と出会うことよって、自分が変わる（自己相対化・自己深化・自己拡大など）とすれば、これは概念枠としての宗教が閉鎖的ではないことを示すものとなる。概念枠としての宗教をまったく閉鎖的・自己完結的なものと見なす必要はないし、また、そのように見なすことは、時代の趨勢にそぐわないであろう。

Aという宗教共同体以外の宗教共同体の成員もそれぞれに彼ら独自の概念枠をもっているわけだが、これがAの

成員の眼前に提示されることよつて、Aの成員は自分たちの概念枠が揺らぎはじめることを自覚する場合もある。極端な場合には、彼らの概念枠が自明性を失い、よそよそしいものと感じられるようになる。そして、回心という宗教現象に見られるように、全面的に彼らの概念枠が変貌することもある。そこまで至らなくとも、彼らは自分たちが属している宗教共同体の概念枠の独自性を認識する一方で、これを相対化するようになる。ここまでくれば、彼らは自分たちを育んできた概念枠の外に出て、異なる概念枠としての宗教を理解しようとする態度をとらなければならぬ。

以上のように述べると、第二節での「自己の概念枠から逃れられない」という主張と、第三節での「概念枠は柔軟に解釈してよい」という主張とは齟齬がある、という批判もなされよう。これについては後ほど答えることにして、つぎには、それではなぜ相手の固有の概念枠が見えてくるのか、どうして宗教間対話が成り立つのか、を論じたい。

四 宗教間対話が成立する「場」と対話の可能性

宗教間対話が重要であるとは言つても、どのような意味でそれが可能なのだろうか。つまり、対話や相互理解の可能性が実現する「場」はどこにあるのだろうか、ということである。

松本は「異なる概念枠、異なる思考様式であつても、それらが「異なっている」と言えるためにすら何らかの共通の比較の基準、いわば「共通の土俵」とでも言うべきものが⁽¹⁾必要なのである」と論じている。彼にしたがえば、概念枠がまったく異なつているとすれば、厳密にはそれらは「異なっている」とすら言えないのである。これは科

学哲学の分野における議論だが、本論文にとっても重要な指摘である。

宗教間対話や諸宗教の相互理解が成立するためには、彼が述べているような「共通の土俵」を捜し求めなければならぬ。また、新しい宗教が登場するたびに、それと異なると考えられる宗教をも包括する、共通の土俵が登場し、この過程は延々と続けられることになる。こうした考え方は、宗教間対話にとって批判的な視点をもたらす、とも想定できる。すなわち、まず、何をもちて共通の土俵とすればよいのか、という問題がある。つぎに、もし共通の土俵が存在しないとすれば、宗教間対話という問題設定自体が成立しなくなるのである。宗教間対話を成立させるためには、何であるかは明確に言えないとしても「共通の土俵なるものが存在する」という可能性にかけるしかない。また、新しい宗教が登場するたびに「それをも包括する共通の土俵が生まれる」と考えざるをえない。

ここで、宗教についての言明を、第一次水準の言語（対象言語）によるものと、第二次水準の言語（メタ言語）によるものとにわけ、後者のレベルで対話が行なわれると考えればどうだろうか。

第一次水準の言語では、相互理解の可能性はないだろう。多種多様な宗教が併存しているという状況において、複数の宗教が出会い、おのおのが自分の宗教の布教や相手の改宗をもとめて、自分の宗教の教えを説いたとしても、対話が成立するとは考えられない。たとえば、『聖書』と『華嚴経』で使用されている語彙・概念をぶつけあっても、対話や相互理解は成立しないであろう。概念枠が相違しているがゆえに、まったく理解しあえない、という事態が生じるだけであろう。⁽¹⁸⁾

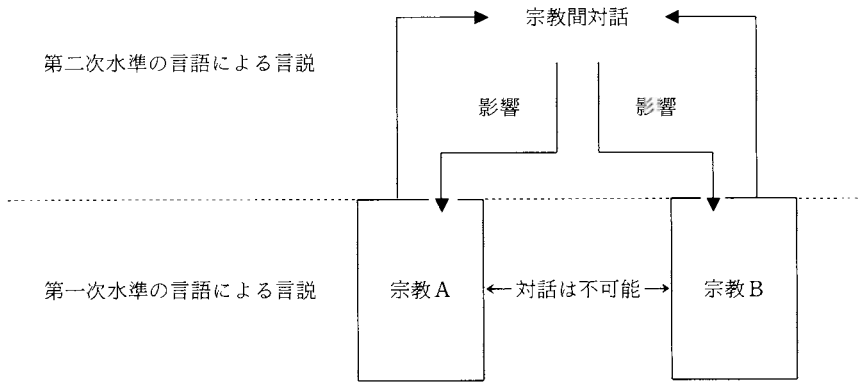
しかし、自分の宗教や相手の宗教について、第二次水準の言語で語り合うようになれば、対話の可能性も生まれるのではないだろうか。ここで言う第二次水準の言語とは、自分が信じている宗教から少し距離をとって、それを

反省的に考察するような視点から自分の宗教および相手の宗教について語る、ということを目指す。言い換えれば、自分の宗教の言説を対象化し（それを対象言語とし）、それについて、もう一段レベルのあがった水準の言語（メタ言語）で自分と相手の宗教について語るというのである。このとき、第二次水準の言語とは、普遍的な論理学でもなければ日常言語でもない。自分が信じている宗教から意識的に距離をおき、それについて反省的な眼差しを向けるときに発せられる説明言語⁽¹⁹⁾のことである。

このようにレベルをわけることによって、へ新しい宗教が登場するたびに、それをも包括する共通の土俵が生まれ、これが延々とつづけられると考える必要もなくなるのではないだろうか。対話に登場する宗教が二つの場合でも、七つの場合でも、 n 個の場合でも、それを包括する共通の土俵は、第二次水準の言語による言説だけと見なすことができる。

以上の点について、図（次頁）を使用しながら説明したい。

宗教Aと宗教Bの場合、第一次水準の言語では対話が成立する可能性はない。しかし、第二次水準の言語では可能である。この第二次水準の言語による言説に、宗教間対話が成立する「場」を求めることができる。そして、重要なことはへ宗教間対話が成立すれば、それが自分の宗教に影響・刺激を与えて、自分の宗教が変容を被る」ということである。この事情については、対話に参加する宗教の数がいくつになっても同じである。第二次水準の言語によって宗教間対話が可能なことに、相手の概念枠が見えてくる根拠がある。また、相手の概念枠が見えてくることに、自己の宗教を相対化・深化・拡大させる根拠がある。さらに、さきに概念枠は可変的・開放的であると論じたが、その可変性・開放性もたらされるのもこの第二次水準の言語においてである、と考えられる。



ここで、さきに触れた「自己の概念枠から逃れられない」という主張と、概念枠は柔軟に解釈してよいという主張とは齟齬がある」という批判について述べよう。全面的に回心する場合などを除いて、ある宗教の信者は、宗教間対話がなされ自己相対化をおこなった後にも、第一次水準の言語としての宗教言語を話すという意味において、どこまでも自分の概念枠の内側にとどまりつづけるのである。しかしながら、第二次水準の言語によって宗教間対話をおこなうのだから、自分の宗教の概念枠から一步も出ない、というわけでもないのである。概念枠から出られるのか否かという疑問については、論理矛盾という謗りを受けるとしても、いま述べた意味において内在的に自分の概念枠から超出する、と考
えたい。

おわりに

これまで、宗教間対話のあるべき方向と、対話が成立する「場」とについて論じてきた。しかしながら、宗教の特徴の一つは、自分の宗教の絶対性をもとめることである。この二つの事柄をいかに調停するかは、難問である。自分の宗教の絶対性をもとめることは宗教の本質的な性格

だとしても、これは危険をもふくむ。つまり、他宗教にたいして寛容に出来ない場合が生じる、ということである。過去においても現代においても、宗教戦争なるものが世界のどこかで起こっていることが、これを裏書きするであろう。たとえば、梅津は複数の例をあげながら、「宗教戦争において、異質なものに対するアレルギーとか、⁽²⁰⁾敵意、不寛容なものが、心理的要素として働いていることは否定できない」と指摘している。もちろん、宗教戦争については、政治や経済などにかかわる要素も加味しなければならぬ⁽²¹⁾。しかし、この自己絶対化というものが宗教の特徴であることは、言うまでもない。一つの宗教を信じることは、自分の宗教の教義と対立する教義をふくむほかの宗教を拒否することでもあるのだ。言いかえれば、自分の概念枠に安住して、そこからしか物事を見ようとしない可能性が多分にあるのである。

けれども、今後の世界の動向をかんがみれば、他宗教にたいして寛容の精神をもつことが重要である。たとえば、自分が信じる宗教以外の宗教に共感的眼差しをむけることがいかに困難であるとしても、である。やはり寛容の精神によって諸宗教間の対立・争いは回避すべきであり、諸宗教の共存をもとめていく方向を模索すべきであろう。そして、自宗教至上主義におちいらない方法で、自己の宗教の相対化・拡大化・深化に努めるべきであろう。

そうであるからといって、諸宗教間の安易な対話や相互理解を唱道することに対しては、必ずしも賛成できない。つまり、概念枠が異なっているがゆえに、諸宗教間での対話や相互理解はそれほど容易なものではないのである。まず、自分たちの宗教とは異質な宗教が存在すること、自分たちの概念枠では把握しきれない宗教が存在することを、認識すべきである。

そして、それに止まらず、他宗教にたいする寛容の精神と、宗教間対話にたいする積極的な姿勢とをもつことに

より、内在的な視点から現在の自分の宗教的立場をのりこえていく（捨て去るという意味ではない）ことが、とりわけ現在および未来の社会においては重要である。すなわち、自己の宗教にたいする批判的な視点をも手中におさめて自己を相対化してゆくこと、自分の宗教を他宗教との比較においてさらに深く理解すること、こうしたことを通して自己の宗教的生をさらに豊かにしてゆくこと、多元的な状況のなかで深い意味での諸宗教の共存をはかること、などである。月並みな主張だが、このような姿勢こそが宗教間対話に求められる一つの方向ではないだろうか。そして、自分の概念枠を基準にしてほかの概念枠を見る以外に最初は道がないとすれば、この方向しかないのではなからうか。

以上のように言うのは、平凡でありかつ簡単である。しかしながら、冒頭で指摘したように、宗教間対話には次のような理論上のあるいは現実の問題があるのであった。（１）表面的には謙虚に対話をしているようで、実際には自宗教至上主義におちいつていること、（２）表面的には相互理解が成立しているようでいて、じつは深いレベルではそれがまったく成立していないこと、（３）宗教間対話が安易なシンクレティズムにおちいること、である。（１）について言えば、現実にはさまざまな宗教が存在していることを率直に認め、それらを寛容の精神で受け止め、宗教間対話の重要性をふかく認識すべきことが要請されよう。そのうえで、自己の宗教を相対化することが求められよう。また、（２）について言えば、概念枠の異質性や一つの問題の外にでることの困難さを理解し、他宗教の理解は想定されるよりもはるかに難しいものであることを肝に命じるべきである。さらに、（３）について言えば、概念枠が異質であれば、異なる宗教を混淆・融合することは容易にはなしえないことを自覚すべきである。

- (1) 宗教間対話の現状を鳥瞰するには、以下の論文が便利である。梅津礼司「宗教間対話研究会」から学ぶこと」(中央学術研究所「宗教間対話の可能性と課題」一九九三年、所収)。D. C. Mulder, "A History of the Sub-unit on Dialogue of the World Council of Churches" in: *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 2, no. 2, 1992, pp. 136-151.
- (2) シンクレティズムそのものが悪いというのではない。歴史的にもシンクレティズムは宗教の発展に重要な役割をはたしてきたし、今後もそのことに変わりはないであろう。「安易な」シンクレティズムがいけないと言っているのである。
- (3) もしこうした「共通なもの」が想定しようとしても、それが「平和の希求」「難民の救済」といった現実的なものなのか、それとも「究極的実在」といった超越的なものかといったことは、現在の筆者には判断しがたい。また、本論文の論点の一つは「宗教間対話の意義は自己相対化(および自己深化・自己拡大)にある」ということである。しかし、対話により諸宗教が自己相対化することによって必然的に「共通なもの」が生まれてくる、という意味ではない。
- (4) 富田恭彦『クワインとアメリカ哲学』世界思想社、一九九五年、一五八頁、参照。
- (5) 分析哲学の議論を見ると、宗教はほとんど重要視されていない感がある。翻訳可能性という問題を度外視しても、『聖書』と『華嚴経』で書かれている世界はまったく別物だと思われる。それらは、それら独自の語彙・概念によって、世界について記述しているのであり、それらが描きたす世界は異質であると考えられる。
- (6) R. Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973, pp. 14f.
- (7) *Ibid.*, pp. 6f.
- (8) Cf. D. Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" in: J. W. Meiland and M. Krausz ed. *Relativism: Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, 1982, pp. 66-79.
- (9) Cf. M. D. Barber, *Social Typifications and the Elastic Other: The Place of Sociology of Knowledge in Alfred Schütz's Phenomenology*, Bucknell University Press, 1988, pp. 88-92.
- (10) D. Davidson, *op. cit.*, p. 68.
- (11) Cf. P. L. Berger and T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books Ltd, 1976, pp. 149-182.
- (12) 伊藤春樹「自己理解——相對主義」そしてそれを超えて」(丸山高司ほか編「知の理論の現在」世界思想社、一九八七年、所収、九八一—〇二頁、参照。本論文の第二節はこの論文に負うところが大きい。

- (13) 同論文、一〇一—一〇二頁。
- (14) 星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』勁草書房、近刊、第五章第一節、参照。Cf. K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, The Macmillan Press Ltd., 1982, chap. 4 and 5. 逆にいえば、ウイトゲンシュタイン・フィデイズムも概念相対主義の一種である。
- (15) 間瀬啓允「還元主義と宗教言語の意味の分析について」(『宗教研究』二三四号、一九七七年、所収)、二四頁、参照。
- (16) 伊藤、前掲論文、一〇六頁。
- (17) 松本俊吉「概念枠の一元論と多元論」(『科学哲学』二六号、一九九三年)、一〇一頁。
- (18) 本論文では「翻訳」という問題は度外視している。同一言語を話しながらも、異なる宗教を信じている人々の対話を念頭においている。
- (19) 本論文においては、この「説明言語」は信仰をもっている者が発するものだが、信仰をもっていないけれども宗教間対話を促進しようとする宗教学者や宗教哲学者も発することができる。
- (20) 梅津礼司、前掲論文、二八九頁。
- (21) 金井新二は右のような見方に反対している。「文明文化や宗教の違いが戦争の原因だなどと考えてしまうのである。……戦争の原因はあくまでも物質的利害の対立や生活権上の利害抗争であって、人々を養っている文化でも宗教でもない」(『現代宗教への問い——宗教ブームからオウム真理教へ』教文館、一九九七年、九九頁)。

キエルケゴールにおける「単独者」と他者の問題について

源 宣子

〔論文要旨〕 一般にキエルケゴールの「単独者」という概念は、排他的で非社会的な人間を云うものにはすぎないと見做される場合が少なくはない。その一因として、彼がその後年に於いて、個別者の唯一性や孤独を特に強調したということが挙げられる。しかしながら、キエルケゴールは本来この概念に対して、「ただ一人の者」と「各人」という二重の意味を与えている。彼が「単独者」にこのような二重性を付与したのは、各人が神の前で徹底した自己の唯一性を自覚することこそが、逆説的に、他者との連帯を生むと考えたからである。本稿では彼が他者との連帯を「隣人愛」に求めていたという点に着目し、その具体相の一つを彼の後期に於ける使徒觀の中に求めた。そしてこの観点の下に他者との連帯についての彼の論を追ひ、「単独者」の持つ二重性が、その孤立化の主張が一層熾烈になる一八五〇年前後に於いても見受けられる、ということを示す。

〔キーワード〕 「単独者」の二重性、蓋然性の放棄、主体的信仰、使徒、伝える（伝達）、隣人愛

一

「単独者 (der Einzelne)」という概念は、キエルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55) の思想の主軸となる概念である。彼がこの言葉を初めて公にしたのは、一八四三年に刊行された『二つの建徳的講話』に於いてである。以来、キエルケゴールは著作の様々な場面でこの概念に言及しており、その使用頻度から云えば、彼の作中最右翼に位置する概念の一つであると云えよう。だが、このようなキエルケゴール自身による頻繁な言及にも

関わらず、「単独者」という概念の意味内容は、必ずしも正確に読者に伝わっているとは云い難い。

一八四八年に執筆された『わが著作家活動に対する視点』⁽¹⁾の中で、彼はこの「単独者」という概念には二重の意味があると述べている。彼によれば、「単独者」とは一方に於いて「知性、教養等々に関しての人間と人間との間の差異」(GWS, 109)を云うものであり、「総ての者の中のただ一人の者 (der Einzige von allen)」を表すという。

だが他方この概念は、「人間＝一般的なもの」(Ebd., 109)をも意味しており、「各人 (Jedermann)」に当て嵌まるものでもあるという。即ち、彼はこの「単独者」という概念に対して、「ただ一人の者」と「各人」という全く相反する二つの規定を行っているのである。

キエルケゴールの「単独者」概念に於けるこのような「二重性 (die Doppelheit)」は、ごく常識的に考える場合には、互いに相容れない側面を持つていると云えよう。では、キエルケゴールが「単独者」にこのような相反する二つの規定を与えたのは何故なのであろうか。キエルケゴールによれば、「すべての者がそれであり得るところのこの一人に成るということ、それこそが神によつて救われんと欲することに外ならない」(Ebd., 100)という。つまり、神の前に於ける自己の単独性の自覚とは、キエルケゴール一人だけが享受し得る特権ではなく、万人に該当する筈のものと考えられているのである。一人一人の人間が神の救いを自己自身の問題として主体的に受け取るならば、そのような人は誰もが「単独者」として救いに与かることができるであろう。それ故に、「単独者」への二重性の付与という一見矛盾した視点を通して彼が真に伝えんとしていたのは、「単独者」に成るとは「各人が為すことができるし、また、各人がこの一人になるべきである」(Ebd., 100)ということを主張するものであった、と理解され得る。ここから明らかかなことは、キエルケゴールの「単独者」は決して一切の他者を排斥することを目的と

する思想なのではないということである。これは寧ろ、人間が自己を主体的に獲得する為の手掛かりを、他者に對しても示すことを目的として彼が設定したものであると考えられる。この点に、キェルケゴールの「単独者」の持つ二重性の本来的な意義があると云えよう。

しかしながら、右のような「単独者」の明確な二重性は、一八五〇年以降の著作に於いては極端な単独性・孤立性重視の主張へと変化を見せている。このことから、後期キェルケゴールの孤立的な「単独者」こそが彼本来の「単独者」像である⁽²⁾と見做す向きも少なくはない。それでは、後年のキェルケゴールは「各人」という規定を「単独者」という概念から払拭してしまったのであろうか。この点を明らかにしなければ、彼の「単独者」論を総合的に理解することは困難であろう。そこで本稿ではその予備的考察として、キェルケゴールが既製キリスト教への攻撃を通じて自らの孤立的姿勢をより一層顕在化させるようになった一八五〇年前後を、彼の「単独者」論を考える上での注目すべき場面の一つとして捉え、その時点に於ける「単独者」の二重性という問題、及び「単独者」と他者との関わりについてのキェルケゴールの考え方を検証してみる。その具体的な手順として、まずキェルケゴール自身のキリスト教観に着目し、これに即して既製キリスト教に対する彼の批判の要点、及びそれと「単独者」概念との関わりを検討する。次にこのことを手掛かりにして、熾烈化を見せ始めた孤立化の主張の背後で「単独者」と他者との関係を彼がどのように捉えていたのか、ということ⁽²⁾を考察する。

二

何をもってキェルケゴール独自のキリスト教観と見做すのか、という問いには様々な回答が与えられるであら

う。ここでは、一八四六年に刊行された『非学問的後書き』に於ける彼の次のような言葉から考察を始めた。即ち、「私が今ここでキリスト教的なものと呼ぶもの——、それは、信仰者が時間の中で或る歴史的なものと関係することにより、自らの永遠の淨福を確信するに至るということである」(AUN2, 73)という言葉である。これはつまり、人間がその生涯に於いて時間の内に現れた永遠なるものと出会うこと、換言すれば、自己を越えた存在が確かに存在しており、しかもそれが歴史の内に出現したということに自己が気づかされる、ということを意味している。キリスト教的な信仰についてのこのような規定は決して目新しいものではない。それ故にここから判断する限り、キエルケゴールのキリスト教規定は独自性を欠いた単なる一般論にすぎないかのようなのである。

そこで以下では、キエルケゴールのギリシヤ哲学に対する批判的態度を手掛かりにしてこの問題を考えてみたい。と云うのも、そこからキエルケゴール自身の求めるキリスト教的なものの本質を見て取ることができ、そしてそれに基づいて彼は、キリスト教に於ける「単独者」の意義を明らかにしていると云えるからである。

1

この場合にキエルケゴールが批判の対象とし、異教として捉えているのは、直接的には「知性の代表者としてのギリシヤと、その最大の英雄たるソクラテス」(AUN2, 72)であるが、より広くは、ソクラテス以降のギリシヤ哲学とキリスト教との融合、つまりキリスト教を知的に理解しようとする態度全般に及ぶ。そしてこれらをキエルケゴールは「思弁的キリスト教」と呼ぶ。これに対して、先に述べたように、彼は自らの求めるキリスト教を「信仰者が時間の内で或る歴史的なものとの関係すること」であると規定する。ここで言及されている「或る歴史的なもの

の」とは、例えばティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965) の云う「キリストという」一人の人格的生の中に受肉したロゴス」(HCT, 16) を意味している。そしてまさにこの「一人の人格性の中に受肉した」という捉え方がキリスト教独自の視点であり、ギリシャ哲学とは全く異なる「特別にキリスト教的な理念」(ibid. 16) なのである。このような観点に基づいたキリスト教と異教 (特にギリシャ哲学) との区別は一般に良く知られた論であるが、キェルケゴールのキリスト教規定の目的は、単なる理論上の概念規定を改めて確認しようとすることにあるのではない。彼のキリスト教規定からは、「或る歴史的なもの」、即ち「一人の人格性の中に受肉した」という特別な理念に対して当の自己が如何に主体的に関わるか、つまり、時間の内でその理念に自己が如何にして関係するかという、キェルケゴール自身のキリスト教への態度表明を読み取ることができる。そしてこの視点の故に、キェルケゴールは、自らが求める真にキリスト教的なものは、彼が思弁的キリスト教と呼ぶ知的な方面からの信仰への関与では絶対に獲得され得ないと見るのである。⁽³⁾

彼はこのような視点に即して周囲の状況を眺め、当時の世間一般のキリスト教徒は理性にとつて確かなものだけに固執していると批判する。例えば彼は一八五一年から五二年にかけて執筆された『汝ら自ら審け』⁽⁴⁾の中で、当時のキリスト教徒は「自分が手に取り、手で触れることのできるもの以外は何も信じないし、全く信じてはいない」(US, 126) という結論を下すに至る。キェルケゴールによれば、世間に蔓延している所謂キリスト教徒は神を信じ愛しているような振りをしつつも、その実「誰も信じてはおらず」(ibid. 126)、ただ自分自身だけを信じているにすぎないという。と云うのも、一般のキリスト教徒は自らの目には見えぬ神の存在を根本的には疑っており、そのような神への疑いを捨て切れぬ者にとつて、自らが信ずる対象は結局は目に見える自己のみになってしまう、と彼

には思われたからである。そして、神への疑いとは、差し伸べられた神の御手を信じきれぬ人間理性の産物である
と彼は考えているのである。このような人間を、キェルケゴールは「自己自身に閉じこもっている (sich in selber
abschliessen)」にすぎないとも表現する。それに対して、神は「無数の数百万の者達を見渡し続けており、そして
その個々の者を知っている」(GWS, 100)と彼は云う。つまり、神は人間の都合に関わりなく、万人に——神の存
在を疑って「閉じこもっている」人間に対しても——遍くその御手を差し伸べているのである。この万人に差し伸
べられた神の御手こそが理性を越えて信ずべき唯一の確実な事柄だったのであり、そしてこの神の御手に我が身を
委ねるところに、彼は真に開かれた自己を見出していたと云えよう。

2

この、理性の産物である〈神への疑い〉を捨てるということについて、キェルケゴールは「蓋然性 (die Wahr-
scheinlichkeit) の放棄」という表現で次のようにも語っている。即ち、「総ての宗教的な敢行 (das Wagen) は、
ましてや総てのキリスト教的な敢行は、蓋然性とは反対側に存するのであり、蓋然性を放棄するところに存する」
(US, 129)と。このことは言い換えれば、彼が自らのキリスト教の根幹と見做した「時間の内での人と神との出会
い」を、知的・思弁的に捉えて〈ほぼ正しいと思われる〉というのではなく、〈絶対に確かなこと〉としていた
ということである。この場合に彼の云う絶対的な確実さとは、理性の下した判断によって獲得されるものではなく、
寧ろ全く逆に、理性にとっては不確実な事柄に対して信をおくことなのである。そしてこの確実さを獲得すること
こそが、彼自身の確立すべき信仰、つまり蓋然性を放棄した信仰であったと云うことができるであろう。

しかしながら、それでは彼の云う蓋然性の放棄とは、或る意味で信仰への盲従と云えないだろうか。これについてキェルケゴールは、「神への信頼に於いて賭するためには蓋然性を放棄するに際しては、賭する時には勝利の可能性と敗北の可能性とが同じ程度に、まさに同程度に存在するということを、自分自身ではつきりと認めなければならないのである。これが、蓋然性を放棄するということである。たとえ賭するのが神への信頼であったとしても、確かに勝利をおさめるとは直接的には保証されていないのである」(BdI, 130)と述べている。即ち、如何に人間が神を絶対的に信頼しようとも、それによって必ず救われるという保証はないと考えられているのである。しかしながらここで重要なことは、たとえ救われなくとも、それでもキェルケゴールは、差し伸べられた神の御手に対して主体的に歩み寄る決断を為しているという点なのである。「勝利と敗北とが同程度に存する」信仰に対して彼自身が「如何に」関わってゆくかという主体的な歩みを為すことによって、更に云えば、不確実な事柄を敢えて「信ずる」という主体的な働きによって、その不確実性は寧ろ信仰上の確実性へと変貌する。そして、このような主体的な信仰を追究するところにこそ、彼は自らの求めるキリスト教信仰の本来的な在り方を見出したのである。この点に、蓋然性を放棄するという表現でキェルケゴールが捉えるキリスト教の真意、及びキリスト教的なものの解釈を巡るその独自性があると云えよう。

このような独自のキリスト教信仰についての考え方から、キェルケゴールは同時代のデンマーク国教会を更に攻撃し、そこには「キリスト教の為に一切を捧げた人々がいた、ということに頼って生活をしている」(BdI, 166)人間ばかりが見られ、他者の獲得した信仰を自らの信仰の出発点にすり替えてしまっている人が多すぎると批判する。そして、このすり替えが、「私が苦悩しなくても良いようにしてくれたばかりか、他人が鞭打たれ、十字架に

磔にされ、焚き殺された等々ということから巧妙にも金を稼ぎ、更には名譽や名声をも手に入れられるようにしてくれた」(Ebd., 160-161)という。つまりキエルケゴールは、当時のキリスト教界の人々の大半は自らの苦惱から逃避してしまい、その結果、彼らには信仰を主体的に「わがものとする」姿勢が全くみられないと捉えているのである。

3

ところで、主体性とは全く個人的な事柄である。それ故に、キエルケゴールの強調する「神との出会いを主体的に問う」という行為は、誰にも肩代わりしてもらふことのできぬ、その人一人の問題として現れてくる。これは云わば、自己が神と直に一对一の対応関係を結ぶことであると理解されよう。大切なことは、主体的な信仰を求める者は、まず、自己がただ一人の者として神と向き合うという点にある。人間にとって信仰獲得とは、あくまでもそれを望む本人だけの問題である。その為には、いくら他者と神との対峙を外側から眺めていても、自らの信仰を得ることはできないであろう。自分の問題は、当の自己がその渦中に入り、身をもって引き受けなければ解決し得ないのである。これをキエルケゴールは重視する。そして、このように信仰の問題をただ一人身をもって問い続けんとする人間を、彼は真のキリスト者、即ち「単独者」と呼ぶ。

だがその一方で、キエルケゴールによれば、人間が「単独者」として自己の個別性を徹底的に自覚することには、当の自己と他者との連帯が生ずる縁もあるという。彼は、「どんな人間でもやはり神との関係を持っている。キリスト教によれば、このことは実際総ての単独者に叶えられていることなのだ」(E.S., 194)と述べ、「単独者」と

いう主体的信仰者への道は、キリスト者に成ることを求める「各人」に開放されていると見做している。言葉を換えて云えば、「各人」が単独の「一人」として生き、そして互いに「単独者」どうしとして対峙することの中に、キェルケゴールは自らの求めるキリスト教信仰に基づく生活の本来的な在り方を見出しているのである。「単独者」の二重性という問題は、既製キリスト教への彼の批判が更に激化する一八五〇年前後に於いても、このような形で両立していると考えられる。そしてこの「単独者」の生の在り方を、彼はイエス・キリストの云う「隣人愛(Nachstenliebe)」という概念で捉え、その実践例の一つを使徒の生き方の中に見出していると云える。そこで、キェルケゴールが、「単独者」に於ける隣人愛やその具体的実践形式としての使徒的生活をどのようなものとして表現し、またそれを彼の時代に於いて如何なる形で具現化しようとしていたのか、ということをお次検討しておく。

三

使徒的生活への彼の明確な回帰願望は、一八五〇年頃からより鮮明に表面化する。そしてキェルケゴールのこの傾向は、彼の「単独者」に於ける他者観を考察する上で、最大の難問を我々に突き付ける。それは、使徒への称賛が強まるにつれて、彼が恰も他者を排斥するが如き論を展開するようになるということである。「単独者」とは神の前に於いて孤独であるのみならず、共同体に於いても孤立した存在であるべきだと受け取れるような先鋭的主張を、彼は繰り返し行うようになるのである。一例を挙げると、前掲の『汝ら自ら審け』の中で彼は次のように云う。「犠牲を捧げ、苦悩しつつ、キリスト教を宣べ伝える為に現世的なものを実際に断念するか——これはより高

次の形式である——、或いは、現世的なもの・時間的なものを確保しはするが、その際にこの宗教は元来キリスト教ではないと告白するか。この、あれかこれかのいずれか一つなのである」(U.S. 166)。そして、「単独者」が決定する「あれかこれか」は、前者の「より高次な形式」以外の何物でもないとキェルケゴールは云う。

彼がこの一文で謳っているのは、明らかに「単独者」に於ける世俗からの孤立化の姿勢であり、前述の「単独者」の二重性と矛盾する考え方である。彼のこのような主張のみに目を向ける限り、確かに後期キェルケゴールの「単独者」は、他の個々人との具体的な関わりを放棄しざる方向へと傾いて行ったことになると云えよう。そしてまた、使徒への回帰願望の強化という彼の思想上の変移から、その「単独者」とは、結局のところ、中世の隠修士とほぼ同じ意味合いを持つ存在に外ならないと思われさえするであろう。では本当にキェルケゴールは、自らが以前に定めた二重性を内包した「単独者」という概念に対して、根本的な改訂を加えたのであろうか。より具体的に云えば、総ての者がそれであり得るところの一人という自他の双方へ開かれた存在から、自己と神との関係のみにしか目を向けぬ孤立者へと「単独者」の概念を変化せしめたのであろうか。そこでこの点を明らかにする為に、以下では「隣人愛」についての彼の論を手掛かりにして考えてみる。

1

キェルケゴールが一八四〇年代後半の著作群に於いて、「単独者」の周囲にいる他者を「大衆 (die Menge)」と「隣人 (die Nächste)」との二種に分別し、大衆という在り方を激しく攻撃したことは良く知られている。⁽⁵⁾例えば彼は「大衆は虚偽である」(GWS: 100)と述べ、「単独者」と大衆との間には何らの接点もなく、従って両者間の交

流は一切成立し得ないと見る。この場合の大衆とは具体的な顔が見えない人々、即ち、キェルケゴール自身が個別のかつ具体的な交わりを持つことのできない存在を意味する。彼はこのような大衆を「隣人」から明確に区別し、「単独者」の行う交際とは、互いに具体的な顔を持った隣人どうしによる真摯な交わりでなければならぬと云う。更に、彼の意図する隣人とは日常的な狭い意味での隣人とは異なる。これは『聖書』で云う「隣人」であるが、キェルケゴールの言葉を借りれば、「できる限りの総ての者 (womöglich mit allen)」を指しているのである。この「総ての者」という言葉だけを見るならば、これは彼が否定する単なる大衆と何ら変わるところはないであろう。だが彼は、この「総ての者」について次のように述べてもいるのである。即ち、「単独者」という「真理の証人の敬虔な業は、できる限り総ての者と、しかし、常に単独的に交渉を持つということ」(Ebd.: 103)であり、そして、「個々の人間を、絶対的に各々の人間を尊敬するということ、これこそが「単独者」の求める「真理であり、神を畏れるということであり、*隣人*を愛するということである」(Ebd.: 105)と。ここで要求されているのは個々の人間どうしの主体的で人格的な交わりである。つまり、神とただ一人主体的に向かい合う「単独者」に対して、人間どうしの交際に於いても常に一対一の主体的・人格的交わりを為すべきことを彼は求めるのである。「単独者」がその都度その都度、個々の人間と単独的な交わりを結ぶとすれば、結果として「総ての者」が隣人になる。そして、このような交わりを求める者、即ち「*真実に隣人を愛する各人は、絶対的に人間的等しさを表現する*」(Ebd.: 105)と、キェルケゴールは捉える。より具体的に云えば、ちょうど人―神関係が人間の側の深い「個」の意識の下で結ばれるように、総ての人間が「単独者」という神の前に在る個別者に徹することにより、そのような人間と人間との間には、神の前で互いに全く対等な者どうしとしての「無限の平等が存在し得る」(ZRF, 19)と

彼は主張するのである。そして、「単独者」どうしによるこのような交際を彼は「神を中間規定とする付き合い」(GWS, 10a)と呼び、現実の社会の中で人々が無限の絶対的平等を実現しようとするところに、彼は自己と他者との関わりの真の姿を見る。キエルケゴールのこのような考え方は彼の根本的な人間観を知る上で重要な見解であり、と同時に、他者との交際をも含めた彼の社会観の一端を知る上でも格好の手掛かりを与えてくれるのである。

そこで次に、キエルケゴールが「単独者」としての生の内に見出した理想的な一つの実践形式、即ち隣人愛の一つの具体相として考えられている使徒的生活についての彼の見解を検討し、併せてキエルケゴールに於ける「単独者」と他者との係わりあいという問題をより詳細に考えてみる。

2

キエルケゴールは一八四九年に刊行された『二つの倫理的・宗教的小論』の中で、天才と使徒という二種類の人間を挙げ、各々その違いについて論じている。彼によれば、「天才は内在の領域に属し、一方、使徒は超越の領域に所属している」(ZA, 118)という。そしてその理由として、「天才 (*ingenium*) という言葉は生得的なものを使う。そしてこれはまた、始原的なもの (*primus*) ・本源性 (*origo*) というような根源的なものを意味する」(Ebd., 119)ように、「天才とは生まれる」(Ebd., 119)ものであり、それに対して、「使徒とは、神に召され、任じられ、神の委託命令によって遣わされる者」(Ebd., 120)だからであるという点を挙げている。天才と使徒とについてのこのような見解から、信仰獲得に関するキエルケゴールの最も基本的かつ根本的な主張を読み取ることができる。それ

はつまり、信仰とは、彼にとつて決して生得的なものではなく、自己の内在性を越えた存在（即ち神）によって、生涯のある時期に付与されるものである、ということである。換言すれば、信仰とは、人間の内在性と全く断絶した場から齎されるものであると云えよう。そしてこの断絶の故に、彼は、自らの内在性の内部でのみ事を為そうとする天才と、内在性を超越し得た使徒との間には質的に決定的な違いが見られると論ずる。

このような天才と使徒との質的相違は、両者の実際の行動面に於いては、具体的にどのような違いとなつて現れてくるのであろうか。これについてキェルケゴールは、「天才はただ内在性の目的論を有するだけであり、使徒は絶対的に逆説的な目的論によつて定めおかれている」(ibid. 132)と云う。天才とは、あくまでも自らの内在性から一步も外へ出ようとはしない者である。天才は本質的には自分のことのみを顧慮する者であり、世界や他者に対してその目を向けることはない。と云うのも、彼はどこまでも自己の内在性に執着しており、それを手放すことができないからである。ここで言及されている内在性への執われとは、キリスト教を思弁的に理解すること、即ちキェルケゴールが批判した思弁的キリスト教を指す。そしてこの思弁的キリスト教に依拠しているという点に、彼は信仰へと至り得ぬ天才の限界を、言葉を換えて云えば内在性への閉じこもりを見る。他方、このような孤立的な生き方をする天才とは逆に、使徒の目的とは、神から差し伸べられた教え（信仰）をその内在性の内部で付度することなく、他者に「告げ知らせる (verkündigen)」ことにある。自らの内在性を越えたところから付与された事柄を、内在性の手垢をつけずにそのまま他者に伝えるということ、これが使徒には求められているのである。

即ち、キェルケゴールが天才と使徒とに見出したものは、前者の「閉鎖性」と後者の「開放性」という、全く相反する態度である。確かにキェルケゴールは、「神に召された」使徒は、永遠の果てまで逆説的に他の人間から隔

てられている」(Ehd., 120)と云う。しかしながら、この隔ては、使徒が孤高の存在として他者から孤立する為のものではなく、自らの内在性に拠らぬ教えを、つまり神の御言葉を他者に告げ知らせる為であるが故に外ならない。より具体的に云えば、使徒に於ける他の人間との隔てとは、使徒が自らの内在性への執着を突破して、他者の為に神の御言葉をただそのまま「伝える」ことに徹し得たという一点を意味している。自己が真に伝えたいことを他者に「伝える」為には、まず自己が自己への執われを解き放たねばならないと考えられているのである。この自己開放こそが、キエルケゴールが使徒の内に見出した「絶対的・逆説的な目的論によって定めおかれた」生であり、且つまた、彼はこのような在り方に「単独者」の具体的な生の一つを見出したと云える。即ち、キエルケゴールの求めた使徒的生活とは決して世界からの孤立化ではない。これは寧ろ逆に、この世界の只中で、「単独者」が自己を他者に開放しつつ生きるべきことを意味していると解せられよう。

しかしながら、ここで一つの疑問が生ずる。それは、もしも「単独者」の生き方が神の御言葉を「伝える」ことだけにあるとするならば、そこにあるものは「単独者」の側から他者への一方的な働きかけだけであり、他者から「単独者」への働きかけは黙殺されているのではないか、ということである。このような交流は決して真の相互的共存関係とは呼べぬであろう。この問題については、「間接伝達」というキエルケゴール独自の伝達方法が重要な手掛かりになると考えられる。と云うのも、間接的な伝達方法こそが、人間が信仰に関する事柄を他者と話し合う際には最も有効であると彼は見ているからである。

キェルケゴールによれば、人間が自らの信仰を主体的に獲得する為には、その当人の内面性が他者の与える影響から自由な状態になければならないという。総ての人間が他者を「自由にする (frei machen)」というところに彼は信仰を伝え合うことの奥義を見出しており、そして、これは間接伝達という伝達方法だけが為し得ると彼は云う。

キェルケゴールの主張する間接伝達とは、彼がソクラテスの産婆術に倣って確立した伝達方法である。だが彼は、自らとソクラテスとの間に或る一点で大きな違いを設けている。キェルケゴールは、ソクラテスの産婆術とは人間の教師と人間の弟子との間に交わされる対話であり、この対話を通じて教師は弟子の内面から何らかの真理を引き出すという。そしてこの教師の行為を彼は、教師が弟子に真理を付与することであると捉える。しかしながら、このソクラテスの伝達方法についてキェルケゴールは、信仰という領域に於いては人間は誰もが他者を導く教師になることはできないし、また他者に付き従う弟子になることもできないと云う。何故なら、彼にとつて教師とは神一人を云うものであり、人間どうしは皆等しく神の弟子に外ならないからである。

キェルケゴールによれば、人間どうしの間で伝え合えるのは自らの信仰を間接的に表明すること、つまり、信仰獲得とは主体的な営みであると他者に対して示唆することに止まるといふ。このことからキェルケゴールの間接伝達の目的は、自己の信仰の素晴らしさや正当性を他者に云々することにあっては無く、他者が他者自身の信仰に気づくよう誘うことにあると解することができるであろう。ここには自らの内在性による脚色を極力排そうとする彼の真摯な心情が見られる。この他者への深い思い遣りの念こそが、他者を「自由に」しようとするキェルケゴ

ルの真意に外ならない。⁽⁶⁾

人間の一切を神の平等な弟子と捉えるキエルケゴールの視点に於いては、他の人間達も使徒と全く同様に神の弟子に外ならないと捉えられている。即ち、共に神の弟子であるという点で、キエルケゴールは使徒と他の人間とを同格に位置づけているのである。これをより具体的に云えば、彼にとっては、内在性の脚色によらずに神の御言葉を「伝える」使徒もまた、他者から同様の仕方で「伝えられる」べき存在として理解されていたと云うことができるのである。使徒についてのキエルケゴールのこのような解釈は、一般的なキリスト教の考え方から見ると、使徒の権威を貶めるかのような感を抱かしめる。だが、キエルケゴールが使徒の内に見出した権威とは、一方的な伝達者としての役目ではない。互いに伝え合った事柄を手掛かりにして、使徒の一人一人が自らの信仰を築き上げていった、その主体的で真摯な姿勢の中にこそ、キエルケゴールは使徒に於ける真の権威を見出しているのである。⁽⁷⁾

4

使徒の役割についての以上のようなキエルケゴール独自の見解は、彼の晩年までも変わることなく維持されている。最後の出版作品である『神の不変性』(二八五五年刊)の中で、彼は「使徒はただただ神の不変性についてのみ語ろうとする。使徒とはそうした者である」(GU: 265)と述べ、神の御言葉を「すなおに・速やかに聴く」(Ebd.: 263-264)こと、そしてそれを人間の勝手な煩いで曲げることなく互いに「間接的に」伝え合うことが、信仰を求めらる者にとって如何に権威ある重要事であるかということを書いてある。そして、使徒のこの権威に充ちた生き方は、同じ人間どうしとして直ちに他の人々の生き方にも通ずると彼は云うのである。より具体的に云えば、彼が使

徒的生活を送りたいという背後には、自らが使徒的に振る舞いたいと願うと同時に、天才よりも使徒的な人間を自らの隣人に持ちたいという願望もが込められていると云えよう。それ故にキェルケゴールに於ける使徒への帰帰とは、中世的な修道院や隠修士へと向かう孤立化への道ではなく、神の御言葉をすなおに聴き、それを他者に自由に伝えることを通して、人々と共に生きることを意図するものであったと解することができる。更に云えば、彼が否定した「現世的なもの」とは、現実存在する個々の現世的なものそれ自体ではなく、このようなものに執着することによって、キリスト教から遠ざかって行く人間の内在的な作用に外ならなかったと云えよう。即ち、「使徒」という姿で表現されているキェルケゴールの「単独者」の内にも、やはり「各人」という意味が含まれているのである。⁽⁸⁾

結論

以上の考察から、キェルケゴールがその「単独者」の一つの理想的な在り方として捉えていたのは、自分だけが信仰を獲得することに満足するのではなく、他者に対しても自分のことのようにその主体的信仰の獲得を願うことにある、ということが明らかにになった。既に記したように、キェルケゴールは彼独自の間接的な伝達方法の中に、対話の相手を「自由にする」という特質を与えていた。そしてこの特質があるからこそ、人間は他者の内在性に左右されずに自己自身の信仰を主体的に確立し得ると彼は捉えていた。これはつまり、各人が自分だけの信仰を「自由」に獲得するよう、使徒に倣って総ての人が神の御言葉を「自由に」伝え合うことを意味していると理解される。そして、この互いに「自由に」なり合うという点に、キェルケゴールは彼自身の隣人愛の実践、即ち「単独

者」どうしの人格的交わりの成立を求めているのである。

従って、このような彼の主張からその「単独者」像を改めて眺めてみると、教会攻撃の更なる熾烈化に伴って世の中から孤立するようになった一八五〇年前後のキェルケゴールに於いても、やはり「単独者」概念の二重性、換言すれば、「ただ一人の者」であると同時に「各人」がそう成り得る者という視点は一貫して保たれていたと解釈することができる。この時期に彼が行った「単独者」概念についての先鋭的な主張、例えば「現世的なもの一切を断念する」というような発言は、決して彼が「単独者」と他者との関わりあいを否定したが故に為されたものではない。これは寧ろ、真の主體的信仰獲得への第一歩は、「各人」が内在性への執われを離れて神の前で自己を「ただ一人の者」と自覚するところにこそあるという彼本来の考え方を、独自の表現でより一層強調するものであったと理解するべきである。言葉を換えて云えば、一人一人の人間が自らの苦悩から逃避せず、それと主體的に関わることが、信仰という内在性を越えた領域に於いて如何に重要であるかを周囲の人間達、とりわけ当時の一般のキリスト教徒達に気づかせる為に、彼の主張は寧ろ先鋭化せざるを得なかったと捉えられるであろう。⁽⁹⁾この点に現世的なものへの執着を断念せんと述べたキェルケゴールの真意があると云え、加えてまた、晩年における彼の「単独者」論を今後⁽¹⁰⁾に考察する上での重要な手掛かりをも、ここから得ることができると云えよう。

注

本稿で使用した著作の略号は以下の通りである。引用文中の「」は文意を明らかにする為に筆者が補った部分であり、また、引用注は本文中に記した。

AUN2: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift Philosophischen Brocken 2 (1846).

- GU : Gottes Unveränderlichkeit (1855).
GWS : Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (1848).
TB : Tage Bücher.
US : Urteit selbst (1851/52).
ZA : Zwo kleine ethische-religiöse Abhandlungen (1849).
ZRF : Zwei Reden beim Altargang am Freitag (1851).
(以下 *Søren Kierkegaard/Gesammelte Werke*, Eugen Diederichs Verlag 4^o.)
HCT : *A History of Christian Thought*, by Hannah Tillich, Harper & Row, Publishers, 1968.
- (1) 該書はキェルケゴールの生存中には出版されることなく、彼の死後、兄ペーターの手によって一八五九年に刊行された。尚、この間の詳細については大谷長訳『キェルケゴール著作集14』創言社、一九八九年、五〇三―五一〇頁を参照されたい。
- (2) 例えばヘフディング (Harald Høffding, 1843-1931) は、キェルケゴールの「単独者は倫理の第一理念である」と位置づけながらも、「彼は一切の社会倫理を完全に否定しなっている」為に、その単独者概念には或る矛盾、即ち「人間の「倫理的な」共同関係について嘲笑的な悪意ある態度で語る」という姿勢が見られると捉えている。しかしながら、キェルケゴールの単独者概念を、ヘフディングのように倫理的領域でのみ捉えようとすること自体、そもそも無理な解釈であると云わざるを得ない。これはやはり、倫理を超えた宗教的領域から、より包括的に評価すべき概念であると思われる。(以上、引用はヘフディング著、鳥井博郎訳『哲学者としてのキェルケゴール』第一書房、一九三五年、一四〇―一四六頁より)。尚、キェルケゴールの単独者概念を「反(非)社会的」な「排他的個人主義」の典型として位置づける他の研究者群については、尾崎和彦『北欧思想の水脈』世界書院、一九九四年、九―一三頁に於いて具体的に論及されている。
- (3) キェルケゴールに於けるキリスト教と異教との峻別という問題については、彼の教父論からもその手掛かりを得ることができ。初期の教父達についてのキェルケゴールの言及は、彼の生涯を通じてその日記中に散見され得る。彼はその中で様々な教父達に触れ、彼らの幾人かを自らの信仰獲得のための道標として位置づけているが、中でもキェルケゴールが最も高く評価しているのはテルトゥリアヌス (Quintus Septimius Florens Tertullianus, c.160-c.220, ラテン護教家) である。周知のように、テルトゥリアヌスは異教(ギリシャ哲学)とキリスト教とを明確に区別し、信仰の領域から前者を排除することに心血を注いだ。彼の論は、プラトニズムをキリスト教の前駆として捉える殉教者ユスティノス (Justinus ho Martyrs, c.125-c.165) とは極めて

対照的である。そしてこのテルトゥリアヌスについて、キェルケゴールは例えば、「テルトゥリアヌスほど力強く神のためにキリスト教を説いた説教師はいない。キリスト教には道徳や教義などが幾分でも入る余地などないのだ。神とこの世界との間にあたる諸々の夾雑物一切を取り除いたもの、これこそがここで云うキリスト教なのである」(TB, X4A137)と述べ、使徒の後の人間達がキリスト教にプラトニズムを取り入れたことを批判する。このように、ラテン護教家(テルトゥリアヌス等)を礼讃してギリシャ護教家(ユスティノス等)に反論するという彼の視点は、ほぼ一貫して保たれている。(ex TB, II A217, VII B223 etc.)尚、キェルケゴールの教父論については、「キェルケゴールと教父たち」(トゥルストルプ著、山本邦子訳『キェルケゴール研究第13号』一九八三年)に於いて詳しく論ぜられている。

(4) 該書もまた、彼の死後(一八七六年)に兄ペーターの手により刊行された。詳細は梶形公也訳『キェルケゴール著作全集14』創言社、一九八九年、三二一―三二五頁を参照のこと。

(5) 『現代の批判』(一八四六年刊)・『愛の業』(一八四七年刊)・『わが著作家活動に対する視点』(一八四八年執筆)等のキェルケゴールの著作に、隣人や大衆への言及が特に見られる。

(6) また、他者を「自由にする」という視点との関連に於いて、彼は「伝達」とは決して雄弁にものを云うことのみを意味するものではないと指摘する。彼によれば、「場合によつては使徒は、——実存へと注意を促す為に、そしてそれによつて実存的な自己否定即ちキリストへの倣いを明らかに述べ伝える為に——、説教を全く行っていない様子に見えるかもしれない」(TB, X3A725)という。使徒によつて齎される伝達や人格的な交わりとは、たとえ具体的な言葉の介在がなくとも、人々と共に黙つて祈ることによつても達せられるのである。換言すれば、言葉をも含めた自己の実存そのものをすなおに他者に示すことが、神の御言葉を最も有効かつ正確に伝達することに繋がると云えよう。これは神の視点から云えば、各々の人間に神の御言葉が「直接的に」伝えられるということであり、また人間の側から云えば、自己の内在性に拠らず互いに「間接的に」伝達しようということになる。

(7) 例えば彼はその日記の中で、人々の多くが一般に使徒の特殊性(卓越した輝かしさ)という面にのみその目を向け、使徒の持つ本来的な苦悩には思いを致さぬと述べている(TB, VI A14)。彼のこの見解の背後には、使徒の内面性を無視して、その外形の故に尊崇の念を抱く一般的な傾向への痛烈な批判がある。

(8) 実際に、キェルケゴールは『非学問的後書き』に於いて、中世の修道院運動に対してはそれに相応しい尊敬を与えるべきであるとしつつも、「もし私が中世に生きていたとしても、私は修道院を選ぶようには決して決心できなかったであろう」(AUN2, 122)と述べ、現実のこの世界の中(世俗)で生きることこそが、「単独者」の選ぶべき道程に外ならないと見ている。これにつ

いてアルボーは、キェルケゴールが該書中で中世の修道院運動を批判したのは、「愚かな人々（大衆）が修道士のその外形のみに対して、聖なるもの」という刻印を押し、それによって、修道士が自分たちとは違う特別な存在として隔離したことによる」為であるという。そして、この世界や人々からの離脱はキェルケゴールの本来的な意図とは掛け離れたものであり、あくまでも他者との共存（外形に惑わされぬ、内面的な交流）こそが彼の思想の根本を貫いているとアルボーは論ずる。筆者の解釈もほぼこれに沿うものである。（Albaugh, G. B. & Albaugh, G. E., *Kierkegaard's Authorship*, Augustana College Library, 1967, p. 214より引用。）

(9) しかしながらその一方で、キェルケゴールの「単独者」については筆者自身或る疑問を抱かざるを得ないことも事実である。それは、キェルケゴールの云う「単独者」の生き方やその連帯とは、余りにも理想的にすぎるとはならないかという点である。と云うのも、キェルケゴール自身その死の八ヶ月前（一八五五年三月）に一八五〇年当時の自己を顧みて、「そう願っていたにも拘わらず、単独者を我が身に引き寄せるにはまだ充分ではなかった」（GWS, II, 9）と述べているが如く、現実には我々が彼の説くような「単独者」として生きることは、至難の業だからである。加えて、彼が本当に真の単独者たりえたのかという点にも大いに疑問が残る。それ故に、世界や他者との連帯という問題に関しては、キェルケゴールの主張するような「単独者」という、云わば完成品どうしの交際だけではなく、例えばブーバー（Martin Buber, 1878-1965）が主張するような「単独者」対「大衆」という視点をも我々は忘れてはならないであろう。否、寧ろ後者の関係を考えることの方が、或る面では現実的な響きをもって我々に迫ってくる場合があると云わざるを得ないのでないだろうか。これについては稿を改めて考えてみたい。