

『不安の概念』におけるキェルケゴールの「第二の倫理学」の構想

——新しいキリスト教倫理学のためのプロレゴメナ（序説）——

八 谷 俊 久

はじめに

キェルケゴールの著作活動全体において、「倫理的なもの」についての二つの見解が相矛盾して並存している。⁽¹⁾特に（一八四六年以前の）前期著作活動における、いわゆる「実存運動の三段階理論」の枠組みに基づいて「美的な段階」から「宗教的な段階」への突破のための「通過の象面」(SV, 6, S. 407)あるいは「通過の契機」(SV, 7, S. 246)を形成する「倫理的な段階」としての「倫理的なもの」。(2)特に（一八四六年以後の）後期著作活動における、キリスト教的な実存範疇を底通する思想としての「倫理的なもの」。そしてこれら相矛盾して並存する二つの「倫理的なもの」についての見解を予め念頭に置いて、

本稿では「不安の概念」の「序論」において輪郭的に素描しているだけに終わったキェルケゴールの「第二の倫理学」の構造とその意義について論究して行きたい。

一八四四年六月一七日、西欧精神史に不滅の光芒を放つキェルケゴールの名著「不安の概念——原罪についての教義学的な問題に関して心理学的に示唆を与える一つの単純な考察」が、「ヴィギリウス・ハウフニェンシス（＝港の夜警番）」の仮名を付して上梓された。「不安の概念」は、その副題が明示するようには、「罪」の「設定された前提」(SV, 4, S. 294)あるいは「実際の可能性」(SV, 4, S. 294)である「不安」についての心理学的な考察を遂行することによって、「罪」についてのキリスト教教理（「罪過論」あるいは「原罪論」）の実存性を提示し、

さらには「罪のゆるし」の信仰への建徳のために奉仕する助産的な課題を担っている。

さて「罪」についての教理である「罪過論」は、ケルケゴールにとってキリスト教信仰の認識論的な出発点である。それは「罪」が人間の最も深刻な現実性であり、「倫理的には、個人を罪との関係において正しく位置付けることが一切の問題である」(SV, 4. S. 385)からである。そして「不安の概念」の

「序論」において、「罪過論」の学問論的な位置付けと関連して、倫理学と「罪」概念の関係が論議される。まずヴィギリウス・ハウフニェンシスIIケルケゴールによれば、「罪」は、「個人(一人のひと)が個人として個人に語りかける説教の対象」(SV, 4. S. 288)である。しかし「罪」が諸学問において取り扱われるならば、「その概念は変容し、その概念に正しく相応しい雰囲気は混乱する」(SV, 4. S. 286)こととなる。何故ならば「罪は本来のどの学問にも属していない」(SV, 4. S. 288 cf. S. 286 og 294)からであり、かえって「罪の概念に相応しい雰囲気は、真剣さ(Alvor)である」(SV, 4. S. 287. cf. S. 288)と言われる。それでも「罪がその最適な場所を見出すべき学問は、やはり倫理学であろう」(SV, 4. S. 288)。倫理学の視点において「罪」概念が「真剣さ」をもって理解されることを通して、「罪」についてのキリスト教教理の本来的な実存性が提示されることが出来る。

以上のように「不安の概念」の「序論」では、まず人間の最

も深刻な現実性である「罪」を巡って倫理学の学問性が議論され、それに続いて二つの倫理学が検討される。そこで本稿では、「罪」概念の取り扱いと関連して論述される(1)「第一の倫理学」の挫折と(2)「第二の倫理学」の構築について考察することを通して、ケルケゴールにおける「倫理的なもの」の構造とその意義を解明し、またそれをもって新しいキリスト教倫理学のためのプロレゴメナ(序説)としたい。

1 理念的な倫理学としての「第一の倫理学」の挫折

1 倫理学の理念的な要請

まずヴィギリウス・ハウフニェンシスIIケルケゴールにとって倫理学は、「享楽」を直接的・感性的に欲求する人生観である「美的な人生観」においては全く看過された、「形而上学を前提とする」(SV, 4. S. 296)とて「厳格な意味における、いわゆる理念的な学問」(SV, 4. S. 292)である。

「倫理学はいまだなお一つの理念的な学問である……。それは理念性を現実性に持ち込もうとするが、反対にその運動は現実性を理念性へ高めるようには向かっていない。倫理学は理念性を課題として明示し、また人間がそのための条件を所有していることを前提としている。……倫理学は

より理念的である程に、より良いのである」(SV, 4. S. 283)。

そしてこの倫理学は形而上学的に基礎付けられた、「真の人間」であることの絶対的な価値の理念性を実現するようにと要請する。

「倫理学は、人間を真の人間あるいは完全な人間、模範的な人間へと変えるために、課題として現れる」(SV, 4. S. 290)。

ここでの「厳格な意味における理念的な学問」としての倫理学は、「何かを産出することなくその要請をもって要請しつづ裁く」だけの、いわば「養育掛り」(SV, 4. S. 288; ガラ 3. 24f. を参照)である。それゆえに倫理学はただ「告発的・審判的・行為的」(SV, 4. S. 295)であり、厳しい「拘束力」(SV, 4. S. 290. Anm. 1)をもって人間に理念的な「要請」をもたらすところの「律法の倫理学 (Lovens Etik) (ペランツク)⁽³⁾」となる(ロマ 3. 20. 5; 13. 7f. を参照)。それはこの倫理学が理念的な「要請」を実現する努力の義務付けを自明なものとして前提しているからである。以上のようにヴィギリウス・ハウフニェンシス・キェルケゴールにおいて、「倫理的なもの」はまず「要請」を実現する努力の義務付けを前提とした「要請性の絶対化」(グレン⁽⁴⁾)として特徴付けられる。

かかる「厳格な意味における理念的な学問」である倫理学として、「不安の概念」の「序論」においてキェルケゴールが、まずはカントの道徳哲学 (Moralphilosophie) あるいは人倫学 (Sittenlehre) を念頭に置いていたことは自明である。カントの道徳哲学あるいは人倫学においては、「定言的命法 (Kategorischer Imperativ)」(「格律が普遍的法則にあることを、その格律によって汝が同時に意欲しうる、そのような格律に従ってのみ行為せよ」) が「義務のあらゆる命法の原理」としての、いわば最高次の道徳原理であり、そこから実際の諸義務を全く確実に導出することができると考えられている。従って「定言的命法」は人間の全ての行為の「道徳的な判定の基準」であり、それが現実の具体的な場面に適用されて、そこでいかに行為すべきかという問題を解決して行く。ここでは行為の「当為性 (Sollen)」は、またその「有能性 (Können)」を包摂することにもなる。そして最上の実践的な原理である「定言的命法」に続けて、カントは「自然法則の定式」(「汝の行為の格律が、汝の意志によって、あたかも普遍的自然法則になるべきかのように行為せよ」) に基づいて「意志の自律」の普遍的な形成と確立を目指すのである。カントの道徳哲学あるいは人倫学における「厳格主義」こそが、ヴィギリウス・ハウフニェンシス・キェルケゴールにとつての「理念的な学問」としての倫理学の典例であった。

2 「理念的な学問」としての倫理学の限界

——理念性と現実性の齟齬

しかしながら「厳格な意味における理念的な学問」としての倫理学が高邁な形而上学的な理念性を掲げて「意志の自律」の普遍的な形成と確立を目指すところで、人間は倫理的な「要請」を実現することのできない腐敗した自己の「意志」の無力な現実性の深淵を覗き見て恐れおののく。「罪」に深く浸蝕された人間の現実性の前では、倫理学の提唱する「意志の自律」の高邁な理念性も色褪せてただ虚ろに映えるだけである。

そしてここに「理念的な学問」としての倫理学と「罪」に深く浸蝕された人間の現実性との衝突が始まる。人間が倫理学の理念的な「要請」を実現しようと努力する時、そこには決まって倫理的に相応しくない自己自身の実態が露見する。自ら倫理的であるべきとする倫理学の理念的な「要請」の厳格さは、それを実現することの「困難さと不可能性」(SV, 4. S. 288)を容赦なく別括して、自己の奥底に宿在する罪深い現実性を告発する。

「倫理的な課題の実現のための闘いにおいて、罪はただ偶然に偶然的な個人に帰属するものとして顕れるのではなく、深い深い前提、個人を越えて行く前提として深い淵源へと潜んで行く」(SV, 4. S. 290)。

人間は「罪」の現実性を自らの倫理的な努力によっては解決

し得ない。かえってそこでは倫理学の理念的な「要請」を実現することのできない人間の「罪」の悲惨な現実性が暴き出されるだけである。ここにはもはや倫理学の高邁な形而上学的な理念性は見当たらない。それゆえにヴィギリウス・ハウフニエンシスIIキェルケゴールによれば、「倫理学の要請の中で全ての存在が終わる」(SV, 4. S. 286)と言われる。

人間の最も深刻な現実性は、「罪」の現実性である。しかし「厳格な意味における理念的な学問」としての倫理学からは単に「規範的な結論」(グレーベ)が導き出されるだけであり、それは「罪」の現実性を開示できない。即ち倫理学は、倫理学の理念的な「要請」を実現することのできない人間の「罪」の現実性に到達することができないのである。ここで「理念的な学問」としての倫理学は、その「要請」の理念性と人間の「罪」の現実性との間の「齟齬 (Motsigelse)」(SV, 4. S. 287 og 288)に逢着する。「もし倫理学が罪を内包するべきであるなら、その理念性は終わりとなる」(SV, 4. S. 289)。かくしてヴィギリウス・ハウフニエンシスIIキェルケゴールが「第一の倫理学 (den første Etik)」と呼称するこの理念的な倫理学は、「罪」の現実性によって破綻する結末となる。

「第一の倫理学は個人の罪性に座礁した」(SV, 4. S. 293)。

倫理学の理念的な「要請」を実現することのできない人間の「罪」の現実性によって、「形而上学を前提とする」ところの

「理念的な学問」である「第一の倫理学」は無残に壊滅する。けれども他方で倫理的な努力によっては「罪」の現実性を解決し得ないことの自覚は、倫理学に新しい可能性をもたらすことにもなる。

二 現実的な倫理学としての「第二の倫理学」の構想

1 新しい倫理学の始まり——理念性と現実性の和解

倫理的な次元において自己の現実性を省察する時、人間は「倫理的なもの」の理念的な「要請」を実現できない自己自身の存在を看破して「悔い (Anger)」の意識を抱く。「悔い」の意識こそは、倫理学の理念性が人間の「罪」の現実性によって挫折する状況についての倫理的な応答に他ならない。そしてこの「悔い」の意識は、さらに一段と深刻な「悔い」の自覚を喚起して、ついには倫理学の理念性を危機的な局面へと追い込む。「悔い」の状況は「倫理的なもの」の最終象面であり、もはや人間の現実性は「倫理的なもの」の中に留まり得ずに、やがては「悔い」の中で無残にも自壊する結末を迎える。⁽⁶⁾

しかし他方で「倫理的なもの」の破綻の状況についての倫理的な応答である「悔い」の意識は、「罪」の現実性に真摯に向き合うことのできる新しい倫理的な段階へと人間を導く助けともなる。「悔い」の中で倫理学が「倫理的なもの」の理念的な

「要請」の「全てを失うことを手助けする」(SV, 4, S. 291) ことによって——これまでの形而上学を前提とした「理念的な学問」としての倫理学においてはいまだ不明であった——倫理学と人間の「罪」の現実性との関係が始まる。即ちここで「罪は倫理学が悔いの助けによってこの(=罪の)概念に挫折する限りにおいてのみ、倫理学に帰属する」(SV, 4, S. 289) こととなる。

「罪」の現実性についての「悔い」の中で無残にも自壊する結末を迎えた倫理学は、けれども「悔い」に促されつつ「その領域に罪の現実性を持つ」(SV, 4, S. 295) ことによって作動を再開する。「罪が現実的に定立されると直ぐに倫理学が位置に付く」(SV, 4, S. 294)。かつて倫理学が挫折した「罪」の現実性を新しい出発点とした倫理学が現出する。そしてここでは、すでに「罪」の現実性によって挫折した「理念的な学問」である先の(第一の)倫理学とは全く異質の、「罪」の現実性こそが人間の最も深刻な現実性であることを主題的に取り扱った学問であるキリスト教教義学をもって成立するところの、新しい(第二の)倫理学が構想される。

「……新しい学問が教義学をもって始まる。ここで倫理学は現実性を現実性の課題とする教義学の意識をもった学問として場所を見出す。この倫理学は罪を決して看過しない。そしてその理念性は理念的に要請することにあるのではない。

くて、……罪の現実性についての一貫した意識の中にある」(SV, 4. S. 292)。

人間の「罪」の現実性によって挫折した理念的な倫理学としての「第一の倫理学」に対して、この「第二の倫理学 (Zweiten Ethik)」は先の「第一の倫理学」を破綻に導いた人間の最も深刻な現実性である「罪」についてのキリスト教教理(「罪過論」あるいは「原罪論」)を起点として始動する。「教義学が人間を罪人として定立した後に、人間は罪人であることを前提とした第二の倫理学が始まる」(マランツク⁽⁷⁾)。そして「第二の倫理学」は、「罪」についての教理を前提とすることによって、人間の「罪」の悲惨な現実性を不当に看過することなくそれと真摯に向き合うことができる。

「あの厳密な意味における、いわゆる理念的な学問に対して、現実性から出発する学問が教義学をもって始まる。それは、現実的なものを理念性へ高めるために、現実的なものをもって始まる。それは罪の現在を否定するのではなくそれを前提とし、また原罪を前提とすることによって罪の現在を説明する」(SV, 4. S. 292)。

「第二の倫理学」は、理念的な倫理学としての「第一の倫理学」を破綻に導いた人間の最も深刻な現実性である「罪」についての反省から出発して、「罪」の悲惨な現実性を「宗教的な

理念性」(SV, 4. S. 289. Anm. 1)をもって克服することを求める。いわば「下から上への運動」をもって構想された倫理学である。

「新しい倫理学は教義学とまたそれによって原罪を前提とし、そこから個人の罪を説明する。そして他方で同時に理念性を課題に据えるが、しかし上から下への運動においてはではなく下から上への運動においてである」(SV, 4. S. 293)。

以上のように「不安の概念」においてキェルケゴールは、「罪」の中にある人間(罪人)が「罪のゆるし」を目指すところの、和解の倫理学として「第二の倫理学」を構想したのである。

2 倫理学の現実的な営為

「第一の倫理学は形而上学を前提とし、第二の倫理学は教義学を前提としている……」(SV, 4. S. 296)。

「理念性を現実性に持ち込む」ことによって人間の現実性に向かったただ「告発的・審判的・行為的」に対峙していた「第一の倫理学」に対して、「第二の倫理学」は罪人としての自己認識をもった人間(罪人)が「罪のゆるし」を求める信仰から発動する、和解の倫理学である。そしてここからグレンは「第

「第二の倫理学」についての二つの特徴を指摘している。「第二の倫理学」は、(1)「第一の倫理学」に対する批判を内包するところの、「倫理批判を経た倫理学」であり、また(2)「倫理的な要請を超えたものに基づく倫理学」である。即ち「要請」の理念性と人間の「罪」の現実性との間の「齟齬」に逢着して壊滅した先の(第一の)倫理学を大きく踏み越えた、「超越的なもの」への信仰を基盤にして新しい倫理的な実存を習得することから構想される、いわば「反復の倫理学 (Genæjelsens etik)」が「第二の倫理学」に他ならない。

「……見よ、全てが新しい。……条件がもたらされ、——矛盾である先立つものとの内在的な連続性によってではなく、その最初(第一)の存在から深淵を隔てて反復 (Genæjelsens) を分別する一つの超越的なもの (en 'Transscendents) によって——、全ての生命と存在が前向きにはじかぬ」(SV, 4. S. 289. Anm. 1)。

それゆえにソクラテス・プラトンの「想起 (Erindring = anamnesis)」による「内在的な倫理学」である「第一の倫理学」に対して、キリスト教的な「反復」を伴う「超越的な倫理学」として「第二の倫理学」を規定できよう (cf. SV, 4. S. 292f.)。ここでの「第二の倫理学」は、あの「告発的・審判的・行為的」な「律法の倫理学」の義務的な厳格さを持ち合わせることなく、まずは人間(罪人)が神の「恩恵」による「罪

のゆるし」を求め(1)ための「条件」であるキリスト教信仰から発動する、和解の倫理学としての「本来的なキリスト教倫理学 (den genuint kristelige Etik)」(トランソク)である。

ところで「不安の概念」の「序論」においてキェルケゴールは、「反復の倫理学」としての「第二の倫理学」についていまだ詳述することなくただ輪郭的に素描しているだけに過ぎない。またそれ以後の著作活動においても「第二の倫理学」について直接的には論及されていない。にもかかわらず特に後期著作活動においてキェルケゴールが「倫理的なもの」について論述する際に、この「第二の倫理学」を絶えず念頭に置いていたことは疑い得ない。そこでさらに当時の著作や日誌記述を斟酌しつつ、「反復の倫理学」である「第二の倫理学」の思想的な帰結として、キェルケゴールの後期著作活動の枢軸を一貫して担う「まねびの神学 (Nachfolge-Theologie)」について究明して行きたう。

キェルケゴールの後期著作活動の中で「まねびの神学」は、苦難のキリスト像における「模範 (Forbilledet)」と「和解者 (Forsner)」のキリスト論から構想される。苦難のキリスト像は、(1)まずは苦難のキリストにまねぶようにと人間に厳しく要請するところの「模範」であり、(2)しかしまた同時にこの「模範」にまねび得ないことの「悔い」を抱いて崩折れる者を「恩恵」をもって助け励ます「和解者」であり、(3)さらに再び

「まねび」へと善導する「模範」ともなる。そして苦難のキリスト像における(1)「模範」——(2)「和解者」——(3)「模範」の弁証法的な関係から絶えず修煉されるところの「キリストのまねび」は、キェルケゴールにとって中世カトリック教会における行為義認論的な功德や善行とは全く無縁の、ただ「和解者」キリストの「恩恵」による「罪のゆるし」の信仰からのみ派生する、いわば「信仰の果実」(Troens Frugt) (Pap. X-4 A 459) としての「キリストへの信仰の現実的な姿」(ゲルデス⁽¹⁵⁾)に他ならない。

以上のように、苦難のキリスト像における「模範」(「要請」と「和解者」(「恩恵」)の弁証法から提唱される「まねびの神学」こそは、キェルケゴールが「不安の概念」の「序論」において構想した「第二の倫理学」の思想的な帰結として理解されよう。

さてキェルケゴールは、「まねびの神学」の展開として苦難のキリストに相応しいキリスト者の生き方を、二つのキリスト教理解において論究している。(1)「厳しいキリスト教」理解における使徒的な「殉教者 (Martyr)」(SV, 12. S. 203 og 206) としてのキリスト者の生き方。(2)「穏やかなキリスト教」理解における「恭順な認容 (den ydmygende Indrømmelse)」(SV, 12. S. 320) を共有するキリスト者の生き方。そして「穏やかなキリスト教」理解から「厳しいキリスト教」理解への方向において「既存のキリスト教界」に対する攻撃の理論付けが、また

「厳しいキリスト教」理解から「穏やかなキリスト教」理解への方向において倫理学の現実的な営為についての見解が、晩年のキェルケゴールの著作活動において構築された。それゆえに自己と他者の「罪」の深刻な現実に真摯に向き合うことのできる「恭順な認容」を共有する人間の生き方について考察することの中に、和解の倫理学である「第二の倫理学」の今日的な展開として、キェルケゴールの「まねびの神学」をさらに社会批判的な広がりをもって再解釈する可能性が伏在しているように思われる。

おわりに

「不安の概念」の「序論」において、まず人間の最も深刻な現実性である「罪」を巡って倫理学の学問性が議論され、それに続いて倫理学が二つの内容区分をもって検討された。(1)人間の「罪」の現実性によって破綻する理念的な倫理学としての「第一の倫理学」。(2)「第一の倫理学」が破綻した人間の「罪」の現実性から出発して「罪のゆるし」を求めるキリスト教信仰から発動する、和解の倫理学としての「第二の倫理学」。

それゆえに二つの倫理学の内容において、倫理的な実存象面と宗教的な実存象面との間の人間実存の往還運動が形成される。(1)「第一の倫理学」における倫理的な実存象面から宗教的な実存象面への方向における実存運動。(2)「第二の倫理学」にお

る宗教的な実存象面から倫理的な実存象面への方向における実存運動。

かかる人間実存の往還運動を巡る二つの倫理学の関係規定は、キェルケゴールの著作活動全体において並存する「倫理的なもの」についての二つの見解に相応する。(1)「第一の倫理学」としての、(特に前期著作活動における)いわゆる「実存運動の三段階理論」の枠組みに基づいて「美的な段階」から「宗教的な段階」への「通過の象面」あるいは「通過の契機」を形成する「倫理的な段階」。(2)「第二の倫理学」としての、(特に後期著作活動における)キリスト教的な実存範疇を底通する倫理学的な思想。

そして苦難のキリスト像における「模範」(「要請」と「和解者」(恩恵)の弁証法から提唱される「まねびの神学」を、「不安の概念」の「序論」においてはただ略述されただけであった「第二の倫理学」の、キェルケゴールの後期著作活動における思想的な帰結として位置付けることができよう。さらに「まねびの神学」と関連して、「敵しいキリスト教」理解から「穏やかなキリスト教」理解への方角において発現する「恭順な認容」概念を、「第二の倫理学」の現実的な営為として社会・宗教批判的な広がりの中で今日的に展開することも可能となるであろう。そこでは「第一の倫理学」において「宗教的なもの」との敵しい葛藤から発現する「倫理的なもの」の目的論的な停止(en teleologisk Suspension af det Ethiske)』(SV, 3. S.

104) に対して、「倫理的なもの」との和解のための「宗教的なもの」の穏やかな自己抑制による、いわば「宗教的なもの」の目的論的な停止¹⁷⁾が提唱されることとなり、あるいはまたそこから人間社会の中で孤立した主体性に対する相互主体性(Inter-Subjektivitet)の確立のための理論や絶対的な真理の独善的な主張とは異なった可謬を寛容に追認する真理概念が検討され、加えてハーバーマスの「形而上学後の倫理学(postmeta-physische Ethik)やホネットの「承認論(Anerkennungs-theorie)」などの倫理思想との対話も豊穡なものとなると思われる。そのためにまずは「愛の業」(一八四七年)の中で主題とされるキリスト教的な「隣人愛」の思想との関連において、和解の倫理学である「第二の倫理学」を「自己」と「他者」との連帯的な共生のための「単独者」の倫理学として再構築することが、キェルケゴール研究の緊切した課題となる¹⁸⁾。

注

キェルケゴールの著作からの引用は、キェルケゴール全集第一版 *Samlde Værker* 1. 1-14. ud af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København 1901ff. (略号SV,) 2日誌第三版 *Papier* 2. 1-XIII. ud af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, Anden, fornyede Udgave ved Niels Thulstrup, København 1968ff. (略号Pap₂)を使用した。

(一) Cf. Arne Grøn, "Anden" etik, in: *Studier i Studier*,

København 1998. S. 74ff.

S. 45)°

- (2) 「後得」(一八四六年)の中ケルケゴールは、個人における内面化の方向での「自己主張 (Selvhevdelse)」(SV, 7. S. 498) として「倫理的なもの」を特徴付けている°
- (3) Gregor Malantschuk, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, København 1971. S. 13.
- (4) Wilfried Greve, *Kierkegaards matetiske Ethik*, Frankfurt am Main 1990. S. 228.
- (5) A. a. O. S. 225.
- (6) 「罪が出現すると直ぐに倫理学は悔いによって瓦解する。何故なら悔いは最高の倫理的な表現であり、しかしまなしくそれ自体で最深の倫理的な自己矛盾だからである」(SV, 3. S. 146. Ann. 1)°
- (7) Gregor Malantschuk, *Ibid.*
- (8) Arne Grøn, A. a. O. S. 83.
- (9) A. a. O. S. 76, 81 og 86.
- (10) なおケルケゴールにおけるソクラテス・プラトンのな「想起論」に基づく内在的な「真理」概念については、八谷俊久「生成する神——『哲学的断片』(一八四四年)におけるケルケゴールの『啓示』概念の構想」『新ケルケゴール研究(第六号)』ケルケゴール協会、二〇〇八年、三頁を参照°
- (11) 「……新しい倫理学においては神の救済する恩恵が人間の倫理的な努力の前提である」(Gregor Malantschuk, *Nådebegrebet i Søren Kierkegaards lærening*, København 1992.
- (12) Gregor Malantschuk, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, S. 13.
- (13) Cf. Arne Grøn, A. a. O. S. 82.
- (14) 一八四六年一〇月頃に構想された「様々な精神における建徳的謙和」の第三部「苦悩の福音」(一八四七年三月一三日出版)において「模範」としての苦難のキリスト像が、「そして一八四七年五月五日の三四歳の誕生日を越えて同年八月頃から執筆された『キリスト教講話』の第四部「金曜日の聖餐式における講話」(一八四八年四月二六日出版)において「和解者」としての苦難のキリスト像が論究され始める。なお苦難のキリスト像における「模範」と「和解者」のキリスト論やそこから提唱される「まねびの神学」とについては、Toshinisa Hachiya, *Prædator, Vorbild und Versöhner*——S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2006. S. 171ff. を参照°
- (15) Hayo Gerdes, *Das Christusbild Søren Kierkegaards*, Düsseldorf - Köln 1960. S. 112.
- (16) ウェストフェールは、「内面性の弁証法」(SV, 7. S. 485)によって規定された「宗教性A」に対して、キリスト教に固有な逆説的な宗教性である「宗教性B」(SV, 7. S. 489 og 497)の「目的論的な停止」によって生じる、いわば「宗教性C」の存在象面を独自に構想し、さらにそれをケルケゴールの後期著作活動の「まねびの神学」と関連付けて新しい

キリスト教社会倫理学を展開しつつある (Merold Westphal, Kierkegaard's Teleological Suspension of Religious B, in: *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*, New Jersey - London 1992, p. 114ff.)°

(17) 「宗教的なものの目的論的な停止」による「倫理的なもの」の再獲得(反復)をサルンは、まず「あれかこれか」(一八四三年)の第二部の判事ウィルヘルムの倫理的な見解の中に見出しつつある (Joakim Garff, *Den Søvnløse*, København 1995, S. 108)°。しかし本稿ではそれをキェルケゴールの前期著作活動、特に「恐れとおのゝき」(一八四三年)にまつてなお未解決であった問題 (cf. Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, transl. by Howard Hong and Edna Hong, Princeton 1971, p. 238) としつつの考察の展開として、むしろ後期著作活動における「まねびの神学」の現実的な営為と関連をせよ、より社会・宗教批判的な広がりをもって再解釈することを提唱したい。

(18) 「キェルケゴールは、「愛の業」にならざるべし(=第二の)倫理学とていつの叙述をした」(Gregor Malantschuk, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebte Angst*, S. 13, Anm. 6)°。またマレンは「第二の倫理学」を「愛の倫理学 (en kærlighedens etik)」(Arne Grøn, A. a. O. S. 87)と見做しつつ、むしろ「愛の業」にまつるキリスト教的な「隣人愛」の思想にまつての考察を述べつつある (Arne Grøn, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, København 1994, S. 131ff.)°。

(19) すでにセルトフトは、特にフリーバーとレヴィナスとの批判的な対話をもって、キェルケゴールの「単独者」概念を主体性と相互主体性の倫理学との関連にまつて再解釈することを見なしつつある (Pia Søltoft, *Sammehedens Etik*, København 2000, S. 37ff., 41ff., 243ff. og 277ff.)°

(はちや としむち)