

キェルケゴールと病

—『死に至る病』における「自己の病」をどう読むか—

森田美芽

序

キェルケゴールの『死に至る病』は、彼の数多い著作の中でも、日本で最もよく読まれている作品といえるだろう。「死に至る病は絶望である」というその主題も人口に膾炙している。

とはいえ、その真意が十分に理解されているとはいいがたい。それは、彼の著作の特殊な構造や、仮名と実名を使い分けての作家活動が原因といえるが、その主題が、決定的にキリスト教的であり、キリスト者に向けて覚醒を促すものであり、そのことを真に理解しうるのはキリスト者であるはずなのに、逆にまたそのことが躓きとなっている。

また、キリスト教以外の立場からはキェルケゴールは実存主義の祖として理解されている。人間の実存への鋭い洞察として、人間性の描写において卓越した作品として、「美的」「倫理的」「宗教的」と呼ばれる実存の弁証法、あるいは「絶望」「不安」といった彼の独自の人間論がむしろ多くの共感を得ているのは事実である。

彼の著作を読むには、単純なキリスト教礼讃ではなく、単純な人間洞察ではなく、その両方の理解を通して、さらに自己自身への適用がなされねばならない。

『死に至る病』において、彼は語る。病という自覚のない絶望こそが最も深刻な病である。しかし病であると自覚してもなお、人はそこから真実な癒しを求めるとは限らない。しかもこの病は、自覚していない者は無論、自覚している者にもより深刻な病である。

私たちはその前に足を止めよう。彼の立場が今日の私たちの聖書理解のスタンスと異なることや、その憂愁の体質によりことさらに深刻であることをあげつらうのはやめよう。むしろそうしたことで自分たちの優位を主張する軽薄な自大主義こそ私たちの『死に至る病』ではないかという問いかけとして、この書を読み直すべきであろう。

それゆえ本論文では、キェルケゴールの『死に至る病』を通じて、病としての絶望、信仰者としてのキェルケゴールの人間論的弁証法を読み解き、かつそこから今日の私たちへの深い示しを聞く試みとしたい。

I キェルケゴール理解の方法、読まれ方とその問題点

まず、キェルケゴールの作品がどう読まれてきたかについて見ておきたい。

河上正秀は、『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容』において、ハイデガー、ヤスパース、アドルノら代表的なドイツの哲学者たちのキェルケゴール理解を検討し、その中で、いわゆる実存哲学を初め、思想史に最も大きく影響した概念として、「我有化」(Aneignung)を挙げている。

ところで、20世紀初頭におけるキェルケゴール思想の〈我有化〉をどのように考えるべきであろうか。まさに〈我有化〉は、受容史にとって不可欠なことばであった。すでにマルクーゼやブロッホ、さらにはハイデガーにおいても見られるように、このことばが思想上の局面に絡む場合には、主体の認識論的働きを超える主体の実践的営為を構成に入れるという視点がほぼ共通して働いたことが窺われる。受容の草創期にルカーチが実存的志向を示したり、初期アドルノが全霊を傾けて取り組んだキェルケゴールへの関心の所在も、かかる主体の実践的営為に大きく絡ん

でいたからにはほかならない¹。

「我有化」とは「わがものとする」即ち、思想に対しそれを、客観的、歴史的問題として扱うのではなく、自己自身にとっての課題とし、そのうちに自己を見出すことを課題とする立場である。それは、キェルケゴール自身が、22歳時にギーレライエの日記で書いた、実存的・内面的な真理の問題である。自らの課題として、客観的な真理を見出すのではなく、自分自身がそのために生き、死ぬことができるような真理を見出すこと」という、真理の主体化と自己への関心、集中と同質のものである。

この「我有化」は、各々の思想家の受容の諸内実そのものを意味していたと見なすことができる。彼の用いた主体、実存の語に、そうした実践的な意味づけが彼の思想を介して希求されていたということである。いわばそれはキェルケゴール思想の受容における「諸可能性の豊かさ」を意味していたとも言える。

しかしこの「我有化」の問題点は、それ自体がキェルケゴール受容における各人の多様さと、キェルケゴールを自分の側に都合よく引き寄せて理解する問題性をはらんでいることを、河上は指摘している。

一方は<逆説>としての<主体性の不真理>の超越的契機を可能な限り払拭することによって、歴史内在的<主体性>の意味を取得しようとし、他方は、どこまでも<宗教的なもの>としての<実存>の超越性を積極的に受け入れようと格闘したからである。しかし実存哲学における受容の真相から引き出される帰結とえば、両者いずれもがキェルケゴールの原意としての<逆説>・<宗教的なもの>をそれぞれにおいて逸脱していったのである。ある時はその真意に達する手前で回避し、またある時にはその真意を変容させることで、まさに<我有化>されたので

¹ 河上正秀『ドイツにおけるキェルケゴール思想の受容』（創文社、1999年）、338頁

ある²。

人間の主体性をそれ自身で真理とする立場(たとえばサルトル)のように、<主体性の不真理>つまり人間存在の超越性との関連を無視して自己の実存への関心のみを主眼とする立場、あるいはハイデガーのように、第一次大戦という時代の不安をそのままキェルケゴール理解に持ち込み、実態としてはニーチェに近いと思われる理解もある。またヤスパースのように、たとえその実存の背後に神の存在を見たとしても、「限界状況」という概念と現実との関係の曖昧さのゆえに、それ以上の洞察へと結びつきにくいケースもある。

このように、いわゆる実存哲学においてさえ、彼らはキェルケゴールの洞察から新たな人間理解の視点を得ているが、キェルケゴールの意図を十分に理解したわけでも、彼の主張した宗教性の意味が理解されたわけでもない³。

一方、キェルケゴールの実存における宗教的超越性の深さを受け止めた代表的な人物としては、カール・バルトを挙げることができよう。バルトはソニンク賞受賞の講演において、自らとキェルケゴールとの出会いを語っている。バルトのキェルケゴールとの出会いは『瞬間』であり、彼はそこからキェルケゴールの教会批判を真摯に受け止めたことを告白している。

私たちがかれ（注、キェルケゴール）にとくに魅力を感じ、喜びを見いだし、教えられたことは、その鋭さにおいて仮借のない批判でありました。その批判をもって、神と人間との無限の質的差異を抹消するすべての思弁に一キリスト教を直接的に伝達しようとするあらゆる試みに一福音の絶対的要求と、自分自身の決断において福音にしたがう必要とを美的に忘れてしまうあらゆる態度に一、一言でいえば、聖書の使信のあ

² 前掲書、339頁

³ キェルケゴールの生誕150年記念の1963年に行われたユネスコ主催の国際会議でも、サルトル、マルセル、ヤスパース、そしてハイデガーらの講演がなされたが、まさにそれぞれにキェルケゴールとの出会いとその影響を語っているが、「キェルケゴール本来の思想とは何か」を明らかにしようとしたわけではない。松浪信三郎他訳『生けるキェルケゴール』（人文書院、1967年）を参照。

らゆる無害化に、私たち自身もそれから完全には解放されていなかった私たちをとりまく神学のあまりにも要求の多すぎる、またあまりに安っぽいキリスト教的性格と教会的性格に、かれが肉迫するのを私たちは見たのであります⁴。

バルトはキェルケゴールとの出会いによって、「神と人の絶対的質的差異」という考えに示唆を受け、『ローマ書』第二版を書くことになる。「神と人の質的差異」は、キェルケゴールの『キリスト教への修練』の中心概念である。ただバルトは、この書が『死に至る病』における実存分析、神を意識することによってかえって神から遠ざかろうとする人間の根本的な罪の問題との関わりで書かれた点についての顧慮は見られない。

彼は同時に、「キェルケゴールという学校を一度は通らなければならない、しかし卒業しないでいつまでも留まるべきではない」と語っている。つまり、キェルケゴールが示した実存の弁証法的性格の問題性と、この神の絶対性との関わりは、彼の課題とはならなかった。むしろボンヘッファーにおいて、その萌芽を見出すことができるだろう⁵。

即ち、キェルケゴールの言う主体性の真理は、同時に主体性の不真理でもあるという二重性が、哲学者たちにも神学者にも十分理解されてきたとはいえないのである。それゆえ、『死に至る病』を読むことは、他の彼の作品も含めて、それを彼の意図の下に理解しつつ、なおそれを自己の問題として理解するという困難な課題であるといえるし、であるからこそ、私たちが今日を生きる福音主義キリスト者としての立場から、しかも一人の人間として彼を読み、彼の中から学ばなければならないと言える。

⁴ ヒルシュ他『キェルケゴール研究』（白水社、1968年）、472頁

⁵ 『獄中書簡集』において、ボンヘッファーは彼の実存の三段階説に対し、美的段階における生の豊かさと、宗教的段階から美的段階へと、つまり日常生活の中に戻ってこなければならぬことを指摘している。『ボンヘッファー獄中書簡集』（新教出版社、1988年）225頁参照

II 作家性と仮名 彼の著作活動の中での意味

キェルケゴールの著作は、多くの場合、美的人生観と倫理的人生観、さらに宗教的人生観の対立と葛藤、そこからの飛躍を描く、主として仮名で出版されたいわゆる美的著作（『これか - あれか』、『人生行路の諸段階』、『不安の概念』、『畏れとおののき』、『受取り直し』、『哲学的断片』、『哲学的断片の結びとしての非学問的後書』等）と、本名で出された宗教的著作『十八の建徳的談話』、『さまざまな精神における建徳的談話』、『キリスト教的談話』等）の2種類に分類されることが多い。『死に至る病』は、仮名を用いてはいるが、その実は宗教的著作の代表として扱われる。

そこから彼の人生の著作活動を、美的著作から宗教的著作への発展と捉える向きもあるが、実際にはキェルケゴールは、仮名の作品と宗教的作品をほぼ同時に書き進めており、それは彼自身の内的発展によるものというより、作品における彼の目的の相違によるものである。真理を直接的に示すことと、読者をして自己自身のうちに真理への関わりへと促すこと、これは、彼がいわば二正面作戦のようにこの著作活動を進めてきた理由であり、その最終目標は、言うまでもなく「キリスト教世界にキリスト教を再導入すること」であった。

逆に言えば、彼が人間の実存の様々な状態を描くときも、またその心理の奥の知られざる葛藤に目を向けるときも、その焦点は常に人をキリスト教へと向けて覚醒させることであった。当時のデンマーク、彼のいうキリスト教世界では、デンマークに生まれることにより全員が国教会の会員となる、つまりキリスト教的な内的実体がなくともキリスト者であることは自明な事実であった。この中でキリスト教は一般の市民生活と変らないものになり、牧師は単なる国家公務員のようになってしまった。彼はそうしたキリスト教界への批判をこめて著作活動を行ったのである。

キェルケゴールのキリスト教は、実は二つの面がある。それは、一方で『キリスト教への修練』に代表される、「殉教のキリスト教」と呼ばれる、厳しいキリスト教である。ここではキリスト者は、イエス・キリストと同時的に生きることが求められる。即ち、イエス・キリストがそうであったように、む

しる人から誤解され、石を投げられ、その挙句十字架に無残な死を遂げた、このキリストへの倣いを中心とした峻厳なキリスト教である。

その一方で彼は、神の恩寵への信頼と愛のキリスト教をも提示している。これは「認容のキリスト者」と呼ばれる。『愛のわざ』の第二部に示唆される、愛の自己放棄の厳しい要求のもとに謙るときに見出される神の寛仁や、日記に見られる恩寵への信頼などが挙げられる⁶。この「認容のキリスト教」としての側面は、1848年の恩寵体験後により明確になっていく傾向がある。

即ち彼の著作は、人間の実存の諸相を自由な筆致で描き、読者をして自己の内面の反省へと否応なく巻き込む、いわゆる「美的著作」と、キリスト教の真理を端的に談話として直接的に語る「宗教的著作」の両面を通して、人を単なる人間通に終わらせず、自己の実存に直面させ、そこに宗教的実存の自己反省の運動へと招くための二重性の間に存在する。さらに宗教的著作においても、神の恩寵の名の下に人が自己を甘やかし、「安価な恵み」としてしまふことのないよう、恩寵の「濫用」を厳しく戒めている。

彼がここで用いた仮名アンチ・クリマクスは、仮名ヨハンネス・クリマクスと対比され、「異常なまでの高さのキリスト者」とされる。ヨハンネス・クリマクスは、『哲学的断片』『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』の著者とされる。その意味は、実存の提唱者であり同時にフモリスト、すなわち美的、倫理的人生観の各段階を理解し、その重要性を知り、かつそこでは留まるべきでないことを理解しつつ、宗教的段階を期待しつつあえてそこに踏み込まない存在である。キェルケゴールは自身を、「ヨハンネス・クリマク

スより上、アンチ・クリマクスより下」と位置づけている。つまり、アンチ・クリマクスは厳しいキリスト教の実践者として、観察者に留まるヨハンネス・クリマクスを超えて、いまだ理想に至っていないが自身で一步を踏み出そうとするキェルケゴールに対し容赦なく厳しい理想のキリスト教を要請していることになる。

キェルケゴールの著作は、こうした彼の思想の二重構造を表している。彼にとって「美的著作」と「宗教的著作」が直接的・発展的に繋がるものではなく、むしろその両者の間に読者が真の自己を見出し、かつ神との関係において真の自己であろうとする実存の運動を持つあるいは持とうとすることこそ、彼の著作活動の目的である。従って、私たちが『死に至る病』に向うとき、こうした彼の著作の全体を貫く主題と、彼がこの作品に与えた位置づけを理解した上で読んでいく必要がある。

Ⅲ 作品の背景と主題

さて、『死に至る病』の成立の背景を見ておこう。大谷愛人『キェルケゴール著作活動の研究』によれば、『死に至る病』と『キリスト教への修練』は、「最初の一つの書物の二つの部分として、一緒に構想されており、原稿は殆ど一緒に書かれていったとされている。その最初の着想が浮かんだのは1848年2月下旬の頃であったと想定される⁷。

その内容について、彼はこう記している。

新しい書物が書かれることになろう。その題名は、根本的に治療する思想、キリスト教的治療法、となろう。

ここでは贖罪の教義が扱われるだろう。まず病が根本的にどこにあるかが示される。それは罪のことである。従って、それは二つの部分になる。

(……)

⁷ 大谷愛人『キェルケゴール著作活動の研究』(勁草書房、1989-91年)、1495-96頁

⁶ たとえば、S.Kierkegaard, *Papirer* (Gyldendal, 1968-70), X2A239.

「いかなる人間もこれに耐えることができない。実際、彼が真剣であればあるほど、彼の絶望も同じ瞬間に確実なのだ。そして、彼が律法を満たそうとすることさえ、完全に彼には不可能になるのである。ここに「恩寵」がやってくる。恩寵は、当然どこに不幸(不具合)があるかについて、十分に知っている。恩寵は律法を満たすことに随伴するこの煩い(懸念)(それこそ律法の成就を不可能にした当のものだが)を取り去るのである。『恩寵』はこの煩いを取り去り、次のように言う『永遠の救済があなたに保証されている、ただ信じよ』と。キェルケゴールにおいては、恩寵はそれ単独で語られるのではなく、必ず律法を初めとする神の要求の実行の困難と共に主張されているのが特徴である。

(1) は、罪の意識について、となる。

死に至る病。

キリスト教的講話

(2) 根本的な治療。

キリスト教的治療法。

贖罪⁸。

この前者が『死に至る病』、後者が『キリスト教への修練』として展開される。

さらに、1848年5月13日の手記によれば、「この書物にはひとつの困難がある。それは、説得的なものや、覚醒的なものや、人の心を捉えるものを適切に用いることができるためには、あまりにも弁証法的にすぎ、厳密にすぎるといふことである」⁹としている。つまりこの構想段階で、彼は病としての絶望と、その治療という主題を示すのに、その弁証法的性格をいかに扱うかを問題としているのである。

さらに彼は、この病の特徴として、「隠れた状態にあること」、「この病の普遍性」、「この病の継続性」、「自己のうちに座を持つこと」を挙げている。(同日) それと同時に、罪の教説についての語りで、ヤコブの手紙 1:13 以下、「なんびとたりとも神によって試惑(こころみ)られる者はいない。誰もが自分自身によって試惑(こころみ)られるのである」、ローマ人への手紙 7:23、「肉と血。肉のうちにある別の律法」、エペソ人への手紙 6:12「わたしたちの戦いは、肉と血に対する戦いであるばかりではなく、もろもろの支配と、権力とに対する戦いでもある。」、ヨハネ 8:34、「罪を犯す者は誰もが、罪の奴隷である。」の4つの聖書箇所を念頭に置いていることが示される¹⁰。つまりここで、絶望はその本質において、実存の病であると共に神の前の罪であることが最初から前提されている。そしてその罪は本質的に人間の自己

のうちにその深い原因があるということである。

さて、この作品は、3ヶ月ほどで既に完成していたにも拘らず、なかなか出版に廻されなかった。その理由について、大谷愛人は、この作品を出版することが、公的なキリスト教批判となることへの懸念としている。「これらの労作の中には、『裁き』が、キリスト教界への裁きがふくまれているということである。しかしこの裁きのもとには、自分自身も、他のすべての人々と同じように、おかれるだろうということである。…自分は使徒なぞではなく、まさに詩人であり、懺悔者そのものなのである」¹¹。即ち、キリスト教界への裁きであるのみならず、自分自身もまたそのことにおいて裁かれるという意識なのである。

さらに大谷長は、元婚約者レギーネへの配慮を挙げる。この出版をためらっていた時期に、レギーネの父が亡くなり、そのことでレギーネとの間に新しい「兄と妹」のような関係を持つことができるのではないかと期待を抱いた。彼はレギーネの父の訃報を聞いて、直ちに出版を取りやめようとまでした。もしこれを出してしまえば、決定的にレギーネを傷つけることになるからである。

しかし結果的に出版を取りやめることはできなかった¹²。キェルケゴールは自らへの「裁きの書」としての『死に至る病』を上梓したのである。

この『死に至る病』の主題について、イマヌエル・ヒルシュとグレゴア・マランチュクという二人の代表的なキェルケゴール学者の見解を参照しておきたい。まずヒルシュは、キェルケゴールの、罪と赦し、信仰と躓きの弁証法的関係について、次のように述べている。『キリスト教への修練』で述べられる神と人の質的差異の強調は、人に対し神との絶対的断絶を認識させる。それが躓きである。躓きは人間の自由と実存の弁証法的性格を原因としている。それゆえ、人は躓きをなくすことはできない。それは、人間にとってはあらゆる意味で自己の理想性に信頼を置くことの断念であり、そうした可能性を破壊することのように見える。しかし躓きなくしては、人間には真の自

⁸ Pap., VIII 1 A 558.

⁹ Pap., VIII 1 A 651.

¹⁰ Pap., VIII 1 A 652.

¹¹ 大谷愛人、前掲書、1502-1503頁

¹² 大谷長著作集5巻(創元社、2006年)188頁参照

由も神との関わりも起りえない、即ち信仰はありえない。この、躓きの可能性を超えて信じるころにある神との深い親和性こそが新しいキリスト教である。

キリスト教的に信ずるということは、このような関係の両側面を二重の運動において体験し、こうしていわばその生きた統一を自身で表現することである。しかし、まさしく生きたキリスト教的信仰そのもののうちにも、もちろん自らにおいてすでに逆説的な両側面のこのような統一が存在する。信仰が叙述するこのような緊張のうちでのみこの真理は体験される。それゆえ、信仰のこのような緊張を持つことができない者は、キリスト教に対する実存的関係にたまずかなければならない。キリスト教を誤解し、悪用する精神のない状態だけが、信ずるのか、それともたまずくのかを選ぶ選択を避けることができる¹³。

つまり、『死に至る病』は、信仰と躓きの対立と緊張を示しつつ信仰へと導くことを目的としていることを主張している。

さらに、グレゴア・マランチュクは、この作品のキェルケゴールの著作活動全体に対し、「最終帰結にまで貫徹されまた尖鋭化された『これか - あれか』としてみることが出来るものであって、これは、二者択一の対立の間の均衡を作り出そうとする陪席判事の試みを含んだ最初の『これか - あれか』よりも、ずっと遠くまで至るものである」¹⁴。その中で、『死に至る病』は、「信仰の否定的な対立である絶望と躓きが、上昇して行く度合いを通じてそれらの極度の形にまで導かれる」様を描き、『キリスト教への修練』においては、その対立として、「信仰の格闘とキリスト教的パトスが最高の勢位で提示される」。即ち、「初めの書において、時代と単独の者が自分自身を思い出すべきであるとされ、第二の書においては、理念的な要求が提立されるのであ

る。」と主張する。

キェルケゴールは、絶望について、『死に至る病』において徹底的にその否定的な面を強調している、とマランチュクは見る。「全ての絶望と躓きの形式はごく簡単に次のような三つの主階程のもとに秩序づけることが出来る、即ち、第一階程においては『善との決裂』が起る、第二階程は『悔いとの決裂』となる、第三階程はキリストと罪の赦しの信仰との決裂である」¹⁵。

しかしマランチュクは、同時に、『死に至る病』自体において徹底的に否定的に扱われた絶望が、実は単独者が「ただ一つのことを欲する」[『種々の精神における建徳的談話』]によって克服されうる、またそこから快癒されるものであること、また『キリスト教への修練』で、躓きもまたキリスト教への途上にある者の通過すべきものと理解されるときに、「快癒手段」として理解されることを主張するのである。

即ち、絶望を徹底的に描くことは、そこで私たちが絶望に終わらせるためではなく、私たちが真実な信仰の隘路に導こうというものである。その厳しい道こそが真の癒しであるという、隠された主張を念頭において、改めて作品そのものに向いたい。

IV 『死に至る病』の構造と主題 —病としての絶望—

『死に至る病』の主題は、次のようにまとめることができるだろう。第一に、人間が精神として、自己として、自己であるべく指定された存在であること、第二に、にもかかわらず、人間は自らを絶望の病に陥らせるものであること。第三に、絶望は弁証法的であり、その認識も癒しも直接的ではないこと、第四に、絶望が罪であり、絶望に対する真の癒しは信仰であること。

1) 精神、自己、関係

何よりも、絶望は自己の病である。それを理解するために、『死に至る病』の冒頭の有名な自己の定義を押えておく必要があるだろう。

¹⁵ 前掲書 1、371 頁

¹³ 前掲『キェルケゴール研究』、337 頁

¹⁴ G.マランチュク『キェルケゴールの弁証法と実存』（東方出版、1984年）、363 頁

人間は精神である。しかし、精神とは何であるか？精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか？自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に関係する関係である。あるいは、その関係において、その関係が関係それ自身に関係するという、そのことである。自己とは関係そのものではなくして、関係それ自身に関係するということなのである¹⁶。

第一に、「人間は精神である」。それは身体性を排除する意味ではなく、人間をして人間たらしめるのが精神であることである。精神であることは、心と身体の直接的関係の外に立つということである。私たちは現代では、自分の感情や情念といった心の直接的な活動を精神と同一視しやすい。しかしキェルケゴールの中では、心は直接的なものであり精神はそれを反省し新たな自己の態度なり行為なりを決定しうるものである。さらに、人間は精神であるゆえに、精神となるべきである、という要求を表わす。つまり、人間は確かに精神でありうる素質を誰しも持っているが、精神であることは所与の条件であると共に、それに目覚め、自ら精神であろうとしなければならないという、課題であることを意味する。

人は精神である時、自分の感情がこうであるからこうなった、むかついたから、切れたからこうした、人が自分をいらだたせたから、という言い訳を許さない。その感情に対してそういう態度をとるのは自分の責任である。言い換えれば、精神であることは、それ以外の可能性を取ることもできるし、そうすべきであることを意味する。

第二に、「精神は自己である」。人間の現にあるがままの自然的自己は、自己であってはまだ自己ではない、真の自己を見失い喪失した状態であるゆえに、本来ある自己となるべきことが要求されている。なぜなら「自己をもつこと、自己であることは、人間に与えられた最大の譲与であり、無限の譲与であるが、しかし同時に、永遠が人間に対してなす要求でもあるからである」

(S.17)。

われわれは自己であろうとする。他者と区別された、唯一無二の自分自身、個性と矜持を備えた自己であろうとする。しかしその自己は、外側に現われる他者との差異であったり、嗜好や趣味のような感性的な差異であったり、あるいはこうでありたいとか、こうしたいという欲望や願望である場合が多い。そのことを私たちは、個性と名づけ自己追及、自己実現と称する。しかしそんなものはまだ自己ではない、というのがここでの彼の主張である。それらは直接的な自己にすぎず、それは単なる可能性でさえない。自己であるとは、そうした表面的な自己へのこだわりや自己意識などではなく、その中から自分が責任を持って自己であろうと選ぶ行為によって造られてゆくものである。それゆえ、真の自己となるための最大の困難は自己自身のうちにあり、それを課題として引き受けることが自己となることに求められているのである。

第三に、「関係それ自身に関係する関係」であること。この箇所は、ドイツ語でのシュレンプ訳、日本では斉藤信治訳では「自己自身に関係する関係」と訳される。しかし梶田啓三郎による適切な解説の通り、原文では関係するという行為あるいは態度に重点が置かれている¹⁷。ここでは、人間は無限性と有限性、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然との総合」と把握されている。しかし総合といっても単に二つのもののあいだの関係ではなく、「その関係に関係すること」、つまりその関係がそれ自身に関係する場合には、「この関係は積極的な第三者であって、これが自己なのである。」(S.8.)つまり自己とは、単に有限性と無限性とといった対立する二項が存在し、それらが均衡しているか否かといった単純な関係性ではなく、むしろ矛盾をはらんだそうした人間の二重性に対し、自己としてどのような「態度」あるいは「行為」をとるかという、意志と決断こそが問題となっている。

自己が自己であるとき、自己の内なる有限的なものと無限的なものの対立、葛藤、矛盾を発見し苦しみつつも、その矛盾に対しどのような態度をとるか

¹⁶ S.Kierkegaard(herausgegeben von E.Hirsch und H.Gerdes), "Krankheit zum Tode", (Eugen Diederichs Verlag, 1954), S.8. 以下ページ数は引用のあとに記入。

¹⁷ 梶田啓三郎訳『キェルケゴール全集』第24巻(筑摩書房、1963年)、307-308頁参照

が問題なのである。私たち自身にとって、自己のうちに有限性と無限性の両極を見ることは、決して喜ばしいことではない。むしろ、自己の不完全を見せつけられ、自己の限界に失望することである。しかし同時に、にもかかわらず自己が無限や永遠との関わりにおいて生きていることを省み、この不完全で不十分な自己を新たに永遠に向けて選び、そのように生きるという姿勢である。

しかし人は、この最初の絶望といえる心理状態で、必ずしも正しい態度をとることができるとは限らない。いな、むしろ、自分の不完全な状態に対し、それを永遠と関係づけることなくそのまま肯定してそこに安住したり、自己逃避に走ったり、時には自己の不完全を知りつつ開き直る、という態度をとる場合が多い。そしてこれこそが、「自己関係における齟齬」とも呼ばれる絶望の姿である。

2) 自己関係の齟齬としての絶望

絶望は、この自己にとっての病として把握される。私たちは自己であろうとし、自己でありたいと願う。しかしそうした自己が自己に対して誤った関係をとる、あるいはそうしようとするのが、絶望である。彼は、絶望の本質をこう定義する。

自己について絶望すること、絶望して自己自身から脱け出ようと欲すること、これがあらゆる絶望の公式である。」(S.16.)

絶望は、自覚されにくい。正確には、殆どの人は絶望していても、その自覚すらない。それに気づく者はわずかであり、たとえ気づいたとしても、そこから癒しを真実に願い、実際に癒される者はごく少数である。われわれは、病であれば当然癒しを願う。それは自分が病であることを自覚し、それがしばしば健康な時よりも恵みであることを理解しつつも、健康である状態は病気である状態より好ましいと思っているからである。

それゆえ絶望は実は意志による行為である。単なる絶望という気分、感情ではない。むしろその最初の感情に対し、どのような態度をとるかにおいて

明らかになる。絶望がより深刻な病であるのは、病であると自覚しても、その癒しが困難であるというより、癒されることが病気であることよりもはるかに困難な自己選択や苦痛を伴うため、真に癒されたいと真剣に願うことを選ばないという現実によるのである。

絶望は反復される。絶望者は、いわば「絶望している瞬間ごとに、絶望を自ら招き寄せつつあるのである」(S.12)。人は絶望に留まることを選ぶ。人は一度絶望すると、その絶望を反復し、絶望から逃れまいとする。あるいは、真の自己であることの困難さゆえに、絶望のうちに安易な自己を求めようとする。絶望に関しては癒しよりも自分にとって都合の良い状態を好み、かつその状態を維持していくことを選んでいるのである。

しかし絶望は苦しみを伴う。死に至る病とはいいながら、死ぬこともできない苦しみにたとえられる。

けれども、絶望とは、まさに自己を食い尽くすことにはかならず、しかもみずからの欲するところをなしえない無力な自己食尽なのである。…それは絶望の自乗、あるいは自乗の法則なのである。これは絶望を焚きつけるもの、あるいは、絶望のなかの冷たい焔であり、絶間なく内に向って食い入り、だんだん深く自己食尽の中へ食い込んでいく呵責なのである。絶望者にとっては、絶望が彼を食い尽くさないということは、慰めとなるどころではなく、まったくその逆で、この慰めこそまさに苦悩であり、それこそまさに、呵責を生かしつづけ、生を呵責するものにほかならない。」(S.14.)

自己を食い尽くすとは、出口のない苦しみである。それは苦痛を伴う自己選択である。たとえば、現代の心理学では、自己肯定感のなさから自分を認められず、結果として他者にも受け入れてもらえないという、マイナスの循環を指すこともできるだろう。自己を選ぶことは、本来は自己の充実と喜びのためなのに、自己のうちからは自己肯定に転ずる何者も見出せず、自己が存在する限り自己を自己自身が否定し続ける、それを自ら選択するという不

毛な循環である¹⁸。

それゆえ、絶望の癒しとは、絶望という気分を逃れることではなく、「絶望してありうるという可能性が絶滅されたことを意味するのでなければならぬ」(S.11.) 即ち絶望の癒しとは、絶望を反復する意志を転換させることにほかならない。

3) この病(絶望)の諸形態

絶望には、意識されているかどうかでの区別、また現象として見るなら、総合の一方の契機を欠くものとしても見ることができる。

有限性・無限性の規定についていえば、無限性の絶望は有限性を欠き、有限性の絶望は無限性を欠いている。前者は自己を無限なものと同じと見なし、現実の自己から遠ざかり自己を希薄化、抽象化し、空想的にしてしまう。後者は絶望的な偏狭さ、頑迷固陋さとなつていまある自己や世間的な自己と異なる自己を想像もできない。しかしそうした状態で自己を見失っていても、世間的には何ら非難されることもなく、かえって成功者として賞賛されるという生き方である。

また、可能性の絶望は必然性を欠き、必然性の絶望は可能性を欠く。「自分の自己のうちにある必然的なもの、これは、自己の限界とも呼ばれるべきものであるが、この必然的なものもとに頭をさげる力」(S.33.)を欠いているのである¹⁹。

可能性の絶望とは、願望的・希求的な形態と、憂鬱的、空想的な形態がある、と彼は言う。そうした空想的な自己追及の結果、ついに彼がそこで身を滅ぼすのではないかと不安に思っていたもののなかで身を滅ぼす、という皮肉な結果に至るのである。

また、必然性の絶望は、神にとってはあらゆる瞬間に、一切が可能であるという信仰を失うことである。即ち、一切のものが必然的なもので選択の余

地なく押し付けられるものか、日常茶飯事になってしまうかである、と彼は言う。

さらに、意識という規定の下に見るなら、絶望は3つに分けられる。即ち、「自分が絶望であることを知らないでいる絶望。あるいは、自分が自己というものを、永遠な自己というものを、もっているということについての絶望的な無知」(76頁)、絶望して、自己自身であろうと欲しない場合、弱さの絶望、絶望して、自己自身であろうと欲する絶望、反抗(Trotz)(S.67.)という形である。

まず、自己への無知による絶望の無自覚は、絶望的な自己への無知、無精神性である。そこでは自己という意識もなく、人は「漠然と何か抽象的普遍的なもの(国家、国民など)のなかに安住したり溶け込んでいたり、あるいは、自分の自己について漠然とした意識しか持たぬために、自分の才能をただ活動力と考えるだけで、そのよってきたる深い意味を意識することもない」のである。(S.43.)

にもかかわらず、不安が、その人がやはり絶望していることを暗示する。

無精神性の不安は無精神的に安心している姿においてこそ、それと認められるのである。しかし、それにもかかわらず、その根底には不安があり、同じようにまた、その根底には絶望があるのであって、錯覚の魔力が尽きるとき、人世(Dasein)がゆるぎはじめるとき、そのとき、根底にあって絶望がちどころに姿を表わすのである。」(S.41.)

次に、絶望して、自己自身であろうと欲しない場合、弱さの絶望について。この弱さの絶望と次の反抗の絶望は、「第一の形態はいわば女性の絶望であり、第二の形態は男性の絶望」(S.47.)と言われる。何故なら彼は、女性の本質を従順と献身とし、女性には利己的に発達した自己の概念も、決定的な意味での知性ももっていない、としているからである²⁰。それゆえこの絶望も、

¹⁸ このあたりは実は、リストカットや自分に居場所がないと感じて周囲に同調し続ける若者の状態ときわめて近いといえるのではないか。

¹⁹ たとえばいわゆる「自分探し」が結局自己の限界を見ない徒労に終わることと類似している。

²⁰ 無論このような女性観は19世紀的なものであって現代にそのまま受け入れられるものではない。しかし女性を決して対等の存在と見ないキェルケゴールの姿

女性の精神が直接性からいくらか反省をしていくというニュアンスで捉えられている。

この絶望は、まず地上的なものについての、あるいは、地上的な或るものについての絶望、つまり「これは純粋な直接性である、あるいは、いくらかの反省を含む直接性である」(S.48.) と呼ばれる状態から始まる。そこでの規準は「快と不快であり、そういう自己の概念は幸、不幸、運命である。」(S.49.) まず地上的なもの何かを喪失する。しかし失うこと自体が罪でも悪でもない。問題は、むしろここから、絶望して自己自身とは別のものであろうと欲すること、新しい自己たろうと願うことである。

この絶望は、自己にとって、外的な事実から区別された自己を要求されていることになるが、それから自己を守ろうとする。そのことで、実は、より深い自己の発見、外面性や直接性からの離脱を求められるが、それができないのである。

さらにもう一歩進んだ形態は、「永遠なものに対する絶望、あるいは、自己自身についての絶望」である。すなわち、直接的な経験から絶望するだけでなく、その背後にある自己自身を発見し、その自己が絶望する点で、自己に無自覚な絶望とは異なっている。しかしこうなると、絶望は受身の事実でなく、自己自身による行為である。つまり、絶望は外から来るものではなく、自己のうちに反動的に生じてくるものである。

こうした弱さの絶望、自己から逃避しようとする絶望に対し、反抗の絶望はもっと激烈な形をとる。絶望して自己自身であらうと欲するためには、無限な自己というものの意識がなければならない。そして自己は、この無限な自己という強い自己意識によって、自己を思うままの自己として形成しようとする。

この無限なる形態の力によって、自己は絶望的に自己自身を意のままに処理しようとし、あるいは、自己自身を創造し、自分の自己を彼がありたいと欲するその自己に作り上げ、自分の具体的な自己のうちにもてい

勢は、決定的な意味で隣人との関係性の構築を阻害したと筆者は考える。

たいものとそうでないものとを自分で決定しようとするのである。・・・彼は自分の自己を身に着けようとはしない、彼に与えられた自己のうちに自己の使命を見ようとはしない、彼は無限なる形態であることの助けを借りて自分で自己を構成しようとするのである。」(S.68.)

サルトルが示すように、もし人が自己自身の主体性によって選択する自己がすべてであるなら、自己はそのことで満足し、自己肯定できるはずである。しかし反抗の絶望は、そうではないことを示している。自己が自己であることの根本には、自己が自己のみでは成り立たない関係であることが示されている。絶望はその証左である。

4) 「閉じこもり」と「悪魔的なもの」

この中で特徴的な二つの形態を取り上げよう。一つは「弱さの絶望」に似る「閉じこもり」である。

ここにあるのは、本当の、用心深く閉ざされた戸で、その背後には、いわば自己が坐っていて、自己自身に注意をはらい、自己自身であるまいとして時をついやすことに夢中になっているのである、しかもその自己は自己自身を愛するだけの自己でもあるのである。人はこれを閉じ込めりと読んでいる。(S.62.)

弱さの絶望においては、自己は本当の自分を誰にも手出しできないようなところで弱い自己、思い通りにならない自己から逃れようとし、いわば自己愛に耽っているのである。即ち、自己の外からの関係性の回復の拒否である。

これに対し、反抗の絶望においては「悪魔的なもの」が現われる。それはむしろ、自己の思い通りにならない自己を、被害者のように反証的な自己証明としようとする。

ところで、絶望して自己自身であらうと欲するこのような苦悩者のうちに、意識が増せば増すほど、絶望の度も強くなって、それは悪魔的なもの

のとなる。…絶望して自己自身であろうと欲する自己が、自分の具体的自己から切り離すこともできず取り去ることさえもできない、なんらかの責め苦のなかで悩んでいる、ほかならぬこの悩みへ、彼は自分の全情熱を投げかける、すると、この情熱がついに悪魔的な狂暴となるのである。…彼は全世界から、全人世から不当な扱いを受けた者でありたいのである。彼には苦しみを自分の手許にもっていて誰にも奪われることのないように心がけることこそ重大なのである。」(S.72.)

人生において不幸を受けた者が、しばしばその埋め合わせを望みつつ望みどおりの処遇を得ることが出来ないために、自己を被害者の立場に置き続けることで、その不満を主張し続ける、言い換えれば自己自身であるために、不幸にしがみついたのである。それは癒しを望まない。癒されることによって自分の苦しみが何でもなかったかのように扱われることに耐えられないからである。これもまた、自己の外からの救い、即ち関係性の拒否である。この両者は、いずれも神関係から逃れようとする精神の痛ましい自己主張であると言ってよい。

5) 絶望が罪であることの意味

そしてキェルケゴール＝アンチ・クリマクスがここで指摘する最大の問題は、絶望が実は神の前に『罪』であるということである。

罪とは、神の前で、あるいは神の観念をいだきながら、絶望して自己自身であろうと欲しないこと、もしくは、絶望して自己自身であろうと欲することである。それゆえに、罪は強められた弱さ、もしくは強められた反抗である、つまり罪は絶望の度の強まりなのである。(S.75.)

絶望する自己は、その絶望を通して、自己がその外と関わっていること、関係としての自己が、実は自己自身によらず、同時に自己であるべく措定した他者との関係によっていることが示唆される。すなわち、自己は自己関係であると同時に神関係であるのである。それゆえ、絶望が罪であるというこ

とは、この神関係を拒否した自己関係に留まろうとすることである。

罪—信仰、この対立はキリスト教的なものであり、それはキリスト教的に、あらゆる倫理的な概念規定を改造し、これを一段と深めるものである。この対立の根柢には、神の前に、という決定的にキリスト教的なもの横たわっており、この規定がさらに、背理、逆説、つまりきの可能性というキリスト教的なものの決定的な標識を含んでいる。(S.81f.)

こうした罪は、まず自己の罪について絶望し、次に罪の赦しに対して絶望し、最後に罪の規定自体を廃するために、キリスト教そのものを否定する。それはやはり、神との関係性を拒否して自己自身であろうとする姿勢である。それは新たに強化された閉じこもりであり、神による癒しの関わりへの拒否であり、自己を告発するものを告発することによって自己正当化をはかる試みである。

私たちは、自己であろうとして自己であることができない、あるいは、それを拒否する自己において苦しんできた。絶望が病である所以は、自分が本当には癒されることを望みつつ、それと反対の行為に向かい、ますます自己から遠ざかるという逆の方向性を持つことである。即ちその根本的な癒しを受けることを拒むことである。

この病の癒しは、真実に願い求めることによってしか得られない。謙り、神の前に自己を認めること、神との関係性を回復すること、そうした根本的な意志の方向転換であり、そうした深みにまで自己を追求することなしにはありえないのである。

それゆえ絶望の反対は徳ではなく信仰であり、信仰の定義とは「自己自身に関係し、自己自身であろうと欲するに際して、自己を置いた力のうちに透明に自己を基礎づける」(S.10.)ことであり、その時にのみわれわれは、絶望から解放されているのである。それは、私たちが自己であるようにと、自由への措定した神との関係性において自己が自己であることを選ぶということである。自分のつまらない自尊心や自己否定の選択を繰り返すことからの解放であり、最も根源的な意志の変革であると言ってよい。ここでは彼はその

方法には触れない。しかし彼の『キリスト教への修練』またそれより前の『愛の業』『キリスト教的談話』などを通じて、彼はその道を示そうとしたのである。

結論

私はこの『死に至る病』を読むたび、そこに自分自身を発見する。それは、キリスト者であると自称していようといまいと、神の前に顕わにされた自分自身の姿である。とりわけ、神と他者との関係において、自分でそれが本当は良くないと思いつつ、神に逆らう選択をし、また自分を正当化するためにそれにしがみつくといい愚かな自己を省みるとき、キェルケゴール自身が、この激しい自己への執着と葛藤、絶望とその癒しの間を揺れ動いてその苦悩を十分に味わった人であることを共感する。

キェルケゴールは、身体を含め自己が病んでいること、そしてそこから神にのみ癒しを求めるといふ本質をここに示した。自己の真の姿を見ることは私たちにはできない。書物という鏡を通じてこの精神を見ると、私たちは啞然とさせられる。

それゆえ、私たちに求められることは、まさにそういう自己であることを真摯な課題とする神学とキリスト教哲学の確立であろう。しばしば、私たち福音派と呼ばれるグループでは、そうした人間理解を聖書理解や教会形成に、信徒自身の信仰的成長に生かしきれなかったのではないか。私たちがどこまでも人間の真の姿を見つめるが、それと共に神への信仰による、成熟した自己意識と自己関係を持つことが出来る、その使命があると私は考える。

(大阪キリスト教短期大学准教授)