

キルケゴールと倫理―戦後日本の受容史断面

河上正秀

はじめに

あえてキルケゴールの思想に基づく倫理的問題を論議することは、今日どのような意義があるだろうか。キルケゴール思想に対して戦前から実存思想（いわゆる実存哲学、実存主義を含むそれら総称）の創始者の役割を久しく着せてきた近代日本のエートスからすれば、どこか既知の事実といった趣きがつい漂ってしまふ。しかし現今のキルケゴール研究の動向の一つとして上記の問題をめぐる西欧・米国の思想圏における論議の内実からは、そうした趣きを少なくとも払いのける勢いが感知される。むしろその勢いはかなり確かなものとして受け取ることもできるといふことである。むしろその背景には時代の変化という契機が厳然と確認されねばならないし、またこの変化に伴なって思想史研究そのものの変位と経緯も勘案される必要がある。言い換えれば、近代化が産み落としてきたこの変化のなから、新たな倫理的な問いに照らしてキルケゴール思想に果敢に挑む多様な諸相が浮上しているといふことである。さらに戦後半世紀をこえた今日、この諸相にわれわれ日本の研究者がどのように対応していくかといった新たな受容の意義につながる課題もそこに横たわっていると言える。

まず以上のような問いの成立には固有の思想史的背景が付随していることを大まかに確認しておかなければならない。そこでは、二〇世紀初頭のドイツ実存哲学成立期と同時に実存をめぐる論議の中枢をなしてきたM・ハイデガーの思想の展開ないしは「転回」が大きな位置

を占めている。とりわけ、初期のハイデガーがキルケゴールによって確実に触発された「高次の方法的意識」に基づきながら「本来性」という固有の思想を提起したことによって生じた波紋は絶大なものがあつたといえる。その後の思想的展開を知る上でも、この点の確認が不可欠である。というのも、或る意味では「本来性」は実存思想の興隆の機軸をなした概念用語であり、また同じこの用語が実存思想を硬直させ、終焉にもたらしたと見なされてきたからである。九〇年代以降、新たに提起されているキルケゴールへの倫理的問題の大半は、こうした論議を経緯して初めて成立してくる事柄であると言つてよい。

次いで、上記のような問いの経緯を戦後日本の歴史的経過の中でどのように読み込むべきかという受容史的観点からの断面を概観する作業が考えられる。特にそれは、二〇世紀後半の日本の歴史的状況との関係からみた場合、どのような諸相として展開されてきたか。このことを探求するためには特定の思想的系譜ないしは潮流に左右されることなく、日本の歴史的・社会的契機の変遷を底流におきながら、受容の歴史的條件や歴史的状況との関係を射程に入れておく必要がある。そうした一定の客観的な歴史の舞台の上にキルケゴール思想を定位することで、日本の戦後の精神史における受容の断面を概観的に描出したい。

一

かつて一九三〇年代初頭からキルケゴール思想に深く馴染んでいた思想家T・W・アドルノが、六〇年代中頃の講演論文の一つにおいて、キルケゴール思想の中核をなす実存の意義はまさに近代的人間の主体の「象牙の牙」に等しい、と指摘している。三〇年代当時K・ヤスパースやハイデガーらが展開する実存のカテゴリ化とは全く異なつた場所で、アドルノは近代における実存の意義をどこまでも客観的歴史のなかに位置づけようとする。キルケゴールの主要な諸著作をほとんど駆使することを通じて、倫理的なものと宗教的なものとの葛藤や主体性の逆説がどこまでも歴史的な意味での実存の緊張を示して余りあることを描出している。一方でキルケゴール思想のドイツ的発掘の作業がハイデガーの実存思潮のうちへ丸ごと流入しそうな気配のなかで、彼の研究方法は全く逆の方向を、すなわちハイデガーの実存のカテゴリ化への徹底的な批判の方向を辿っていく。その批判の帰結から生じた残余、それが彼の批判主義的着想としての「非同人性」の視点であつたが、この着想のモデルともいふべきキルケゴール思想の核心こそが歴史的形像としての実存だとするのである。それは近代的人

間の変容の全貌をキルケゴールの実存の概念のうちに読みとろうとする方法である。²⁾

そうした批判的視点からすると、彼にとつてハイデガーの「本来性」の概念ほど実存の上に居座つた自己肯定的な「隠語」めいた用語もないということになる。「本来性」は元々キルケゴールから派生した実存の不可侵性、すなわち人間の「代替不可能性」に基づいて成立した概念用語であるが、それに独自の存在論的意味づけを与えたハイデガーへの批判的指摘がそこにはあり、それに付随してのみアドルノのキルケゴールに関わつた初期以来の長い時間が割かれたのである。そこで批判的に確認されている事柄は、ハイデガーにおける実存論的カテゴリーのもつ抽象性・神話性の局面であり、その指摘は回顧による批判期の戦後六〇年代まで継続されている。またこの批判の中から「非同一性」の批判的意識が基礎づけられ、彼のキルケゴール像が一定の「歴史的形姿」、すなわち近代的主体の「象牙の牙」によつて浮彫されることになる。少なくともこのことから、アドルノのハイデガー批判のうちにキルケゴール解釈上の視点が重なっていること、またキルケゴール思想を歴史的射程において把握する視点が明らかなのである。とりわけ戦後のアドルノのハイデガー批判には、シュネーベルガーの「ハイデガー拾遺」(一九六二年)が出版されたことによるハイデガーのナチ政治への関与の嫌疑が確信されており、その点でもハイデガーとキルケゴールとの関係が執拗に追求された経緯がある。

いずれにせよ歴史的順序からいえば、アドルノのキルケゴール思想に対する以上のような批判的観点から、すでにハイデガー哲学についての一定の評価が下されていたことを改めてわれわれは知っておく必要がある。というのも、少なくともこの評価はその後の七〇代から八〇年代にかけての実存哲学研究の極度の衰退の方向と無関係ではないと考えるからである。そのためには、その後のハイデガー哲学をめぐる環境が様変わりしたこと、特にフランスを中心にフリアスを嚆矢とする八〇年代の急激な研究上の変化が起き、それがドイツやアメリカの多様なハイデガー研究成果を新たに触発したことなどが併せて思念されてよいであろう。またハイデガーの全集刊行をも勸案するなら、そうした大きな思想の環境変化が世界的に浸透し始めたといえる。

他方でハイデガーのキルケゴール思想との接触に関する研究もこのような変化に伴つた新たな動向の一つである。近年この領域に関する資料も多岐にわたつて排出されているが、キルケゴールとの関係でとりわけ注目してよいのは、「存在と時間」における実存的△時間∨の地平についてである。周知のようにキルケゴールの実存的意識から出自した「瞬間」、「反復」等にみられる時間を基礎とする実存論的カテ

ゴリー、また同じキルケゴールのキリスト教的な終末論的意識から汲み上げられた固有の「本来性」の思想性などが論議の対象とされている。同時にそれらの問題は、キルケゴールの信仰にかかわる主体的・実存的決意の意味を「死」を介した固有の歴史的存在における決断の意味へと解釈学的に転用していったのはなぜかという問いとも連なっている。その領域の研究は、カール・シュミット、カール・レーヴィット、クリスチャン・グラーフ・フォン・クロコウ、デイーター・トーマスその他の資料によって裏づけられてきた。いわゆる政治的決断主義の問題をも含んだこうした論議の中から、キルケゴールについての新たな倫理的視界も模索されていくことになるのである。

二

ところでキルケゴールの実存的決意によって触発され、解釈学的に転用されたハイデガーの「決断主義」の内実とは実際のところどのようなものであったのか、またそこからいかなる倫理問題が獲得されるのか。とりあえず当面する問題にかかわるかぎりで要点のみを整理しておきたい。まずハイデガーが「存在と時間」のなかで明記している周知の註が、彼のキルケゴールへの端的な所感を著しているといえる。「キルケゴールの理論的諸著作よりも彼の入建德的な諸著作の方が哲学的には学ぶべきことが多い―ただし不安の概念に関する論文は例外であるが。」(SZ.S.235Anm.) 今「不安」の概念についての断り部分は除いて、前文の文意に関するかぎりであれば、それは実に明確な表現である。すなわち当該書の「哲学的」主旨から、キルケゴールの美的・倫理的諸著作に属する理論的著作と宗教的諸著作に属する建德的著作との対比で後者を高く評価しているという指摘である。しかしあえて「哲学的には」ということに注目してハイデガーの真意を理解しようとする、この注記ほど実は矛盾した紛らわしい表現はなく、ために多くの読み手を困惑させてきた。真意はむしろこうである。ハイデガーの「哲学」の立場からすれば、キルケゴールの重大さは彼の入建教的なバトスのうちにこそある、と。しかしキルケゴール自身が凌駕していたはずの「哲学」を場として、入彼の宗教的なものだけを重視するのは文字通りパラドックスであり、誤解でしかない。すでに初期のこの入バトスへの時期を通り過ぎた四一年「フライブルグ講義」時点での次のような平静な回顧的な記録と重ねれば、その事態は一層明瞭になる。「存在と時間」では、入キリスト教的なものだけは除去され、キルケゴールはもっぱら入無神論的哲学のためのみ使用されている。³ 事実ハイデガーは、まさにこのパラドキシカルな方法論的理解をみごとに貫いたのである。

この倒錯的理解を顕著にしているのは、キルケゴールのよく論じられる倫理学との間で起きてくる。すなわちキルケゴールは一貫して従来の「形而上学」に基づく倫理学をギリシア的伝統に立つ倫理学と規定し、これを「第一の倫理学」と名づけ、他方自らの提示する「教義学」に基づく「第二の倫理学」と區別している。前者はたとえは罪を人類的なもの、普遍的なものに返そうとするかぎりでそれを無視するが、後者はつねに罪の現実を個別的なもの、単独者へ返そうとするかぎりで内面的にこれを所有する。キルケゴールによって、後者がキリスト教的な単独者の倫理を意味することが主張されている。彼の「反復」や「不安」の概念の趣旨がそこにある。しかしかの『存在と時間』においての同じ「反復」や「不安」の意味するものがニーチェを機軸とするギリシア的英雄主義の展開であつて、およそキルケゴールのモチーフの発展ではない。にもかかわらずハイデガーがキルケゴールから \wedge 衝撃 \vee を受けたとすれば、あえて矛盾した表現で、それはギリシア的英雄主義に基づく単独者の宗教的パトスであつたということになる。ハイデガーには明らかにキルケゴールの単独者の個別的倫理というモチーフは消滅しており、そのかぎりで脱倫理的ではないにもかかわらず、キルケゴール的パトスを取り込むという倒錯的受容を冒している。P・J・ハンチントンはこれを適格に「カテグリー・ミステーク」として論じている。むしろそうした事柄の背景には、キルケゴール的実存の存在論化という至上の課題がハイデガーのうちに控えていた。

以上のことから、ハイデガーの「本来性」の思想性がキルケゴールに因んだギリシア的英雄主義のそれであつたというのがもはや定説となつている。しかしハイデガーのキルケゴールとの共感をどのようなものであつたと考えるべきか。キルケゴールから受けた衝撃とは何であつたか。おそらく端的にそれはキルケゴールの \wedge 宗教的パトス \vee と云つてよいもの、言い換えるなら単独者の有する \wedge 還元不可能性 \vee の世界だと推定することができる。彼は、まさに他者との絶対的乖離を意味する \wedge 還元不可能性 \vee という実存の根本原理のなかにキルケゴール的モチーフを見出し、その上でキルケゴールの多くの用語を実存論的用語へと昇華させていつたと結論づけることができる。彼に対して実存哲学者の呼称を割り当てられたのは決して偶然ではない。だからこそ存在の哲学者を自認する立場から、意に反するこの実存の呼称をいくども拭い去ろうとした経緯が推察されるのである。要約すれば、それがキルケゴールの「宗教的なもの」に衝撃を受けた根本的な理由である。

ところが他方、ハイデガー固有の単独者のもう一つの方向、すなわち彼が単独者を集团的・民族的かつ政治的歴史性へと高揚させていく

方向をどのように見なすべきかが新たに論議され始める。先のアドルノの見解とほぼきびすを接して、新たな批判点を示すのがレヴィナスのキルケゴール論であり、この点で極めて注目にあたいする。彼もまたキルケゴール―ハイデガーの線を批判的に吟味する作業を行っており、とりわけ実存哲学における「還元不可能性」の根幹に集中的に批判を浴びせる。というのは、彼もまたキルケゴールをハイデガーの存在論的枠のなかで了解し、その上でそれに対抗しようとするからである。キルケゴールの主体性は「罪の焼け付くような痛み」として提示され、伝達不能な罪を意識化するが、そのかぎりではそれは「主体の還元不可能性」のうちにとどまっておき、「存在の自己同一化」の枠組みを一步もでることはできない。またそれはヘーゲルに象徴される観念論からの脱出をはかろうとして知や言語の不可能性をあらかじめ排除しているの、この「自己同一」としてのエゴイズムのうちに没するほかない。もしキルケゴールに価値を見出すとすれば、言語の拒絶と伝達の不能とによる哲学の終焉の道、つまり「非人称的なロゴスの反映」としての「政治的全体主義」しか残されていない。言い換えるならそうした実存の主体性からは、倫理的な意味では他者から乖離した無責任な自己放棄ないしは「暴力」しか生まれない。実存概念を「実存にとってこの実存そのものが問題となるような仕方実存する」と規定したハイデガーこそは、このキルケゴールの実存の脱倫理的な同語反復、この実存の暴力的パトスをその極限にまで押し進めた結果だと言うべきである。したがって両者には、存在がもつ倫理的基盤に対する決定的な軽蔑の念があらかじめ用意されていたのだ、と。

以上のようなレヴィナスの論議には、極めて乱雑な言い回しがあるにせよ、アドルノの主張と類似したキルケゴール―ハイデガー問題の重要な視点が覗いている。レヴィナスは、絶対他者との関係を基礎におくキルケゴールの実存の「還元不可能性」が、ハイデガーにおいて実存の暴力主義的側面を引き出した源泉であるとする。しかし他方では、まさにそれゆえにこそ他者概念が、倫理的転回の視界を切り拓いているのだと主張する。アドルノが終始美的なものの中に掃蕩させようとしたキルケゴールへの思いを、レヴィナスはどこまでもキルケゴールの「倫理的なもの」へと掃蕩させる。すなわち以上のような批判的反省から、ヘーゲル主義との対抗でキルケゴールがいちど「普遍的なもの」のなかに封印した「他者」一般の世界を、個別的である「他者」をおよそ同じ一つの「他者」には還元できないことを理由に、「責任」のある主体は「他者の還元不可能性」から着手しなければならないと主張する。或る意味でそこには、キルケゴール―ハイデガーの線を寸断することで、新たにキルケゴールを倫理の地平で読み返そうとする方向が提示されている。倫理とは、レヴィナスにとつ

て、何よりも他者をこそ還元不能なものとすること、そのことが同じ還元不能の主体を \wedge 責任 \vee の前に立たせるのである。

レヴィナスの解釈には、当然ながらキルケゴール思想そのものの再検討を要する問題がはらんでいる。先述のようにキルケゴールにおける絶対性と相対性の関係、倫理と宗教の関係等々といった思想の根幹にかかわる問題がそこにはある。レヴィナスもまた「イサクの犠牲」について触れているが、どこまでも倫理的責任論における他者の相対化の中でイサクの位置を認め、またこの相対性においてこの思想が有効であると主張する。にもかかわらずハイデガーに見られる本来性や決断主義への収束という問題を含むそうした批判的方向は、少なくとも論議としてはアドルノに始まり、レヴィナスが一定の視界を拓いたという意味で思想史的に極めて有意義なのである。その後九〇年代に入つてこの方向は、同じハイデガー批判をふまえて、キルケゴールを脱構築するデリダに受け継がれていったことも周知の事実である。いわゆる脱構築の主張者としてデリダもまたキルケゴールを「ばばば取り上げ、キルケゴール思想に対する倫理的な方法論を批判的に提示し、現今の社会的問題に應對しようとしている。レヴィナスが提示した方法をさらに凌駕する視点を提示しながら、彼もまた「イサクの犠牲」における信仰と倫理との間の逆説に基づいて論じ、イサクの犠牲性において引き起こされるデイレンマ（ダブル・バインド）を歴史的・社会的 \wedge 責任 \vee の問題として容認し、どこまでも他者関係における倫理的問題として受け止めようとする。

そのように一方ではドイツ批判主義の思潮において展開された視点は、他方でフランスのレヴィナスやデリダの思潮においてさらなる展開をみるという方向で、ハイデガー批判とともにキルケゴールの再読の作業が著しい。またこれらの諸潮流から影響されて、現今アメリカでも倫理を中心とした論議が盛んに行われている。論議の領域は必ずしも倫理学のそれに限定されず、政治学、社会学、宗教学といった広範囲な領域を網羅して行われている。ここではその詳細な紹介は省略せざるを得ないが、いずれにしてもそれらの諸特徴がハイデガー問題以後の新たな動向であることは確かである。

キルケゴールを中心にそれら諸特徴を整理していえば、その主要な点の一つは近代的主体の人間学的解釈論であり、それは主体性の真理と主体性の不真理とのデイレンマが近代に固有の歴史的領域問題であることを指摘して止まない。そこには従来の実存思想がややもすれば主体概念について欠落させてきた歴史的側面を厳しくついているといえる。そのことに伴って、一方で主体の実存的意義（主体の還元不可能性）を維持しつつ、他方で \wedge 他者 \vee 解釈の転換（他者の還元不可能性）の強調が主張される。そこには、概して実存の \wedge 重さ \vee に重点を

置くことで主意主義的に解されてきた実存思想に対する歴史的反省を通して、単に実存の \wedge 軽さ \vee ではなく、むしろ \wedge 他者 \vee ともなる実存の新たな歴史的 \wedge 重さ \vee に目が向けられ始めていることが窺われる。イデオロギー崩壊後の「他者への責任」が、キルケゴールの倫理への「回避」現象として反映していると言えるかもしれない。特に九〇年代以降顕著であるそうした視界のもとで、ポストモタニズムを含めたキルケゴールの読み直しが幅広く論議されることは、ある種の閉塞したこの研究領野を広げていくように思われる。

三

ところで以上のような論議を、日本の近代化におけるキルケゴール思想の受容という局面と重ねてみることは現代のわれわれにとって意義あることだと考える。大局的に、二〇世紀におけるキルケゴール思想の受容は二つの時期に分けることができる。一つは戦前の時代におけるそれであり、もう一つは戦後のそれである。前者の代表的な例としては和辻哲郎や西田幾多郎、さらには三木清の例を挙げる^{三〇}ことができる。そこに共通しているのは一方で往時、西洋において話題とされていたキルケゴール思想の紹介を果たしながら、他方では一社会的階層としての学者を中心とした専門家集団の思想的営為による受容、すなわち当の哲学者の哲学観がもつ固有の枠組みのうちへキルケゴール思想を摂取するという特徴がある。さらに言えば、それらの足跡は日本の近代形成史に大きく関与した思想的営み、たとえば近代文学にも通じる日本の近代的自我（ないしは自己）形成の歴史との密なつながりを意味しており、それ相応の広がりをもっている。その意味での読解の洞察に優れていることは周知の通りであるが、資料的理解や翻訳の本数も戦後のそれとは比べようもなく、デンマーク語やドイツ語に通じた一部の専門家集団に委ねられていたという特徴は否めない。

これと対比するならば、戦後の日本の受容はどのように見なされるべきか。そこにもさらに二つの大きな本質的な分岐があったように思われる。大戦後の前半をなす時期（終戦時からおよそ七〇年代まで）において特徴的であるのは、圧倒的にドイツ語版を通じた翻訳の拡大と深化が見受けられる点である。あえて指摘するまでもなく翻訳が受容の階層を格段に広げたことは、戦後日本社会の民主主義化の動向と深く関係していることは明らかである。さらに言えば思想・信条の自由化を保障した憲法の確立とも大きく連動する。いずれにもせよ、そうした戦後まもない日本のキルケゴール受容には社会全体の民主化の動きが加勢した事実^{三一}は明らかであり、そのことは同時に思想の大衆化が

到来したことの証左であり、日本における受容の新たな意味が切り拓かれたと言えることができる。そこでは、あらゆる階層を越えて紛れもなく個という立場でキルケゴール思想と出会う自由が許容される一定の地盤が成立したということである。当然ながら外界の赤裸々な現実には荒廃そのものであったし、ニヒリズムを唱えるに十分な客観性と条件を備えており、戦前のイデオロギーの崩壊にともなう価値転換の主體の条件も整っていたといえる。

こうした主客の織りなす戦後日本社会の状況は、別の意味では第一次大戦後のドイツ精神界がキルケゴールに直面した当時の実存（哲学）的状況と酷似した思想環境を生んでいく。すなわちニーチェと並んでキルケゴールの思想は、無を前にした国民的意識にとって主體や単独者といった歴史的形姿において迎えられる大衆的位置を獲得したと言えるからである。アドルノ的にいえば、そこではキルケゴール思想を通して近代の矛盾そのものを、虚無の中に立つ歴史の実存という精神の現実において実感しえた最初の歴史的体験だといえる。いわゆる実存哲学や実存主義がマルクス主義との拮抗関係において広範な社会階層の中に醸成された時期でもある。

確かに二〇年代から三〇年代にかけて実存哲学がドイツ精神史のなかで定着をみた際にも、日本では一部の人たちには三木清などの紹介を通してほとんどリアルタイムでそのことは知られていた。たとえ学術書中心とはいえ、キルケゴール思想が集中的に紹介された画期的意義があったといえる。しかし戦後のキルケゴール思想の実存哲学による普及は、何よりも終戦とともに流入したフランスのJ・P・サルトルの実存主義の衝撃的な影響が大きい。そこにキルケゴールの大衆的影響の唯一の根拠もあり、新たにサルトルを通して見え始めた広義の実存思想が淵源となって初めて、日本の本格的なヤスパースやハイデガーの研究も広がり、興行きをみせたと言っても過言ではない。学術的研究という線のみでは、およそ戦後実存思想を語ることはできない。事実、サルトル自身が実存主義とヒューマニズム、さらにはマルクス主義との結合に腐心すればするほど、実存概念は歴史的には大衆の地平へとますます降りていくことになったのであり、どこまでもそうした歴史的付置の上にキルケゴールが読まれる傾向が不可避であった。たとえばヤスパースやハイデガーらを経由してきたキルケゴールの「不安」の源泉がかき取られる場合でも、同じ終戦後、廢墟と化したバリの空のもとで実存の無を説いたサルトル的状况と日本の実存的狀況とはごく自然に重なっていたからである。

それだけにまた、キルケゴール思想における実存の逆説がもつ固有の意味は、必ずしもその真意において理解されない憾みを残したと

言つてよい。すなわち、サルトルのマルクス主義への傾斜がよくそれを示しているように、歴史をどこまでも創造する主体に委ねようとするサルトル的実存の明るさにとどこか引きずられる傾向がこの時期のキルケゴール受容の底流に鳴り響いており、キルケゴールの「主体性が真理である」というテーゼも、もっぱら単に主体の肯定的意味にアクセントをおいて了解される傾向がつきまとつた。たとえば、あまりによく知られた彼の「ギーレイへの日誌」の中から「私にとつての真理」が、その真意からいささか外れるところで、実存（主義？）宣言のラツパとして当時いかに多用されたかを想起すればよい。「主体性は真理である」という「後書」のテーゼが「主体性は不真理である」といふことであつたことも見過ごすように。

そのような実存主義的主体性についての一般的着色は、マルクス主義との論戦が過熱化すればするほど、それ自体でポジティブな主体性としてのみ受け取られ、次第にイデオロギー的陥穽にはまつてしまつた観さえあつた。確かに客観的・歴史的要因なしに思想はありえない。戦後の物質的欠乏としての無や風景の廃墟としての無のなから主体が創造的に立ち上るといふ必然が実存主義の深層のうちに無意識に支配していたことは否めない。もっぱらそうした無の歴史的客観性の上に、実存主義的論議の領域が開けていたと言つてよいし、だからこそ無からの創造という歴史的課題に応答すべく実存主義における主体性論も論議されたのである。

四

ところで、現代にまで到るもうひとつの四半世紀（七〇年代以降）をいかに総括してよいであろうか。この時期における明白な客観的状況は、いわゆる日本型経済成長の時期であり、七〇年代以降の高度経済成長がもたらした外的変化は著しいものがあつたが、それは技術革新との相即において飛躍的發展を生み出す。同時に戦後世界の荒廃はみるみる塗り替えられ、生活の全景は近代化による有の形姿へと大きく転じていく。かつてニヒリズムそのものの所在であつた荒廃という客観性は確実に姿を消していく。外界が無から有へと変貌する時代傾向のなかで、大衆的に無の所在を問ひ立てる営みはほとんど不可能に近いと言わざるをえない。なぜなら、高度技術社会が大衆を駆り立てる原則は生産と消費の二原則に尽きた観が生じたといえるからである。

しかし技術社会にあつてモノを生産し消費することをひたすら反復する人間とは何か。戦後の飢えや欠乏の時代から時間的に遠ざかるに

したがって、そのつどの欲求の充足の近みで感知し始めるのは、かつてとはおよそ異質なニヒルである。外の有形の世界は限りなく明るいのに、世界との結節点の近みで無の暗さを囲ってしまふ。そこでの無はたえず技術現象のただ中で生起するために、必ずしも実体として透視されないが、確実に生活の隅々に訪れる。ニーチェにならつて、目的意識が欠落することがニヒリズムである、がここに正しく妥当する。同時に技術社会は、思想や価値の型としての生の原理であつたイデオロギーのヴェールをも剥ぎ取っていく。実際、八〇年代後半、世界的にもイデオロギーの崩壊現象が始まつた。精神史のなかでとりわけ求められるのは、かつて社会科学が担つてきた諸領域をも巻き込むかたちで、社会全体の内在的構成から芽生える構造主義やポスト・モダンズムが流行となる。それら思潮の特質は、主張の責任主体を必ずしも問わないという点に、あくまでも匿名的な社会存在論だという点に求められる。こうして問題の中心が主体から脱主体の側へ移動して初めて、実存主義的思潮はその狼跡を完全に失うのである。同時にまたキルケゴールの実存主義的陰影も歴史から消えていく。いな実存的主体の意味が問われる余地が時代から客観的に消えたといふべきである。

あたかもそうした時代を予言していたかのように、キルケゴールを評したアドルノの確言「もはやキルケゴール自身が大衆的となつた」は、まことに戦後日本の高度資本主義化の過程における受容史を言い当てたかのである。その指摘は、個人が、社会体制の変動とともに、匿名化の侵攻する近代的主体の極限化において、「言い換えるなら民主主義的・大衆的個人の形姿においてもろくも一元化せざるを得ないことを意味する。まるで砂漠が水を吸い込むように、何かことを行えば、たちまちその行為が仕立てられたマニュアルに収斂されてしまふようなそうした現象は、キルケゴール自身がすでに十九世紀中期に予言していた事柄でもある」というのも、主体が「巨大なエトヴァス」「抽象的な荒無地」(「現代の批判」)のうちへ消え入るのは、社会的行為が技術社会のなかで主体を剥奪されていく現代日本の様相に当てはまるように見えるからである。

しかしそのように主体の意味を問う状況が消滅するということは、同時に人間への実存的問いかけが消えたということであろうか。主体が消滅するという思想の提言で訴えられている事象は、人間への問いが不要となつたことを決して意味しないであろう。行為の自立的主体性は確かに消滅するが、そこでの喪失感はおのづから、また確実に手前に残載されていく。現代という時代に特有の孤立感の場所が歴史的かつ必然的にそこに生まれ、自立した主体性の死滅の後に残された実存的な何ものが改めて問われるのを待つて見るように見える。もし

現代という時代のなかでキルケゴール思想が解読される道があるとするなら、まさに主体喪失の時代におけるこの実存的な場所ではないだろうか。それは、すでにキルケゴールもまた予感していた近代的人間の危機の領域に重ならないだろうか。その意味で現代における主体性消失という実存的経験をあの「主体性の非真理」への問いの窓口とは見なせないだろうか。単独者という表現の意味するものは、近代の主体がもはや踵で立ち続けることができない状態、ついには爪先で立つしかなくなる状態（「アルキメデスの一点」）にまで自らを切り刻んでいくこと、そのことだからである。そうした人間の足元をめぐっていかにキルケゴールが腐心したかを想起したい。近代的人間の限界点に生じているディレンマがそこに見抜かれていたといえる。

そうしたディレンマの所在をめぐって、八〇年代から新たに様々なアプローチや試みがなされている。中でも、実存哲学の成果をポスト・モダンニズム時代に特有の社会現象のなかで捉え返そうとする方向がある。既述したキルケゴール―ハイデガー問題に立脚して、自立的主体性の喪失感を囲う人間の様態を「実存的変容 (existential Modification)」という新たな表現によって再構成しようとする研究もある⁹⁾。キルケゴール思想を日本の現代の社会的状況のなかに受け入れるかを考えるとき、かつて踏みならした実存主義的な道を同じ往路ではなく帰路において辿ってみながら、そこから何らかの「実存的変容」の諸様態を見出していくことが求められているように思われる。

五

以上、現代のキルケゴール研究の一つの動向を紹介し、それに基づいて戦後日本の受容状況との関係を概括的に考慮してきた。研究の動向を通して明らかなのは、一方ではアドルノに典型化されたハイデガー批判の批判主義的実績が示した歴史的解釈の指摘であり、他方ではフランスにおけるハイデガー批判を契機にした、レヴィナスに端を発してデリダへと受け継がれる倫理的指摘である。それぞれ観点を異としながら、いずれもがキルケゴール―ハイデガーの実存哲学的思潮を批判的に吟味し、そこから改めてキルケゴール像を考究する姿勢を維持している点で共通しているといえる。当該の思想を歴史の検証にさらすことは、つねにその思想から何ものかを得ようとする要求を含む。そうした統合的観点からすれば、キルケゴールの場合には、そこに倫理的要請がはさまれていると見なすことは極めて自然だといえる。自立的主体が極限化する現代の歴史的形姿を再びキルケゴール的単独者のなかに読み取ることが可能だとすれば、ハイデガー的な実存

論における脱倫理的思想性からの迂回の手続きであろう。端的に言えば、他者との主体の呼応的關係、あるいは主体が他者の声を聴くという倫理的方向であろう。むしろ単独者相互の呼応關係においてではあるが。

そうした問題を日本における現今のキルケゴール受容の状況にも反映させてみることはあながち無理ではないといえる。われわれの「実存の変容」による倫理的課題は多様であるが、近代の主体に対する実存的・根源的問いによって思想的に再構成することが可能であるように見える。たとえば環境に関する倫理的な種々の提言のなかに、欲望体系としての近代の主体性に対する「人はなぜ生きようとするのか」という実存的な問いを想定することは可能である。またフェミニズムの種々の提言のなかへ「人はなぜ人を産む主体であらねばならないか」という根源的問いを投げることは可能である。さらにそれと表裏をなして「人はなぜ死を回避するのか」「人はなぜ延命を願うのか」という問いが医の場所に投じられることは可能である。他方で情報の技術化が拡大の一途を遂げていくが、情報と倫理の根源的な問い、すなわち「人は何を伝えようとしているのか」の問いのなかに直接的ならぬ間接的コミュニケーションの核心的意義が聞き届けられているかどうか。まさにそれはキルケゴールの「間接的伝達」の問いに該当する。さらに技術化によるわれわれの知覚の変容が生み出している社会問題のなかで、たとえば犯罪層の低年齢化という現象に対して「人はなぜ人を殺してはいけないか」といった人間の倫理の根源にまで遡源せざるをえない実存的な問いは十分可能である。情報の倫理的問題とともにこのような犯罪社会学的な倫理的問題もまた、主体の消滅化と同時に、主体と他者との距離感の不透明化の顕著な事例である。そのいちいちを挙げるまでもなく、いずれの問いに関しても何らかのかたちでキルケゴールもまた抱いた問いである。そしてそれらの問いは、キルケゴールとともにわれわれの各単独者にも突きつけられる問いであると同時に、そのいずれの問いにも、他者との倫理的関係が前提とされていることが明らかである。単独者のなかで自己完結する倫理性においてではなく、まさに他者との倫理的関係のなかでのみ意味化され、その関係のなかで模索されるしかない問いとなってきた。

註

- (一) TW Adorno, GS, Bd. 2, S. 244.
- (二) 拙著「ドイツにおけるキルケゴール思想の受容」創文社刊、一九九九年、一三三頁
- (三) 拙著、同書、第二部第四章第一節参照

- (4) M. Heidegger, GABd. 49, S. 30.
- (5) F.J. Huntington, Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited, From Ontological Abstraction to Ethical Concretion: *J. Mabstik and M. Westphal (ed.), Kierkegaard in Post/Modernity, Indiana University Press, 1995, pp.56-59.*
- (6) E. Levinas, Existence et éthique, in Schweizer Monatshefte, 1963. レヴィナスに関しては邦訳『固有名』(合田正人訳、みすず書房刊)を参照した。なお、M. Westphal, The 'Transparent Shadow', Kierkegaard and Levinas in Dialogue: *Kierkegaard in Post/Modernity, pp.265-281*参照。またマリタについては『メシア的なるもの』と責任の思考(定観哲哉著「マリタ」講談社)を参照。その他 John D. Caputo, Instants, Secrets, and Singularities: Dealing Death in Kierkegaard and Derrida: *Kierkegaard in Post/Modernity, pp.216-238*を参照した。
- (7) 榊形公也「日本に於けるキルケゴール受容史―「キルケゴールと日本の仏教・哲学」東方出版、一九九二年、所収」参照。近代日本における受容史を詳細に区分け、論じた優れた論文もあり、示唆を得た。
- (8) T.W. Adorno, GS, Bd. 2, S. 274.
- (9) T. Seibert, Existenzphilosophie, J.B. Metzler 1997, S. 136.

※当論文は、平成十二年十一月二七日「韓国・日本キルケゴール・カンファレンス」シンポジウム(於 関西学院大学)において発表された提題報告に基づいている。

Kierkegaard and Ethics – Phase of his Reception-History of Postwar Japan –

Shōshū KAWAKAMI

This thesis deals with two themes. The one dwells upon the methodological significance of Kierkegaard's ethics which attracts the attention of modern study of western philosophy. On the other hand, the author tries to ascertain the process of accepting his thought and its historical positioning on the proposed subject which has been prevailing throughout entire postwar Japan.

- 1) Ever since 1980s, not a few researchers have clarified and solved several cases in question upon the intertwined relations between M. Heidegger and S. Kierkegaard. Through these collaborations, the ethical problems of Kierkegaard's have come to be drawn out as a matter of courses. For example, E. Levinas, J. Derrida has made remarkable finding in Kierkegaard's philosophy, which reveals "others" in his thought. Their assertions are totally different from long standing traditional western thought of existence.
- 2) Since postwar years, it is, evidently, a foregone conclusion that a methodology of Kierkegaard's as an existentialist has persisted ever in Japan. It is, however, inappropriate to analyze current Japanese mentality based upon this norm alone.

Accordingly, the author will, in this paper, inquire into the significance of accepting the Kierkegaard's, taking ethical-socio problems of the advanced western nations into account.