

例外的実存の二つの型

——『畏れとおののき』における倫理的なもの
の限界をめぐって——

盛永審一郎

シレンチオの『畏れとおののき』の主題は「信仰というものがいかに途方もない逆説であるか」を示すことにある。すなわち、信仰とは個別的主観的なものであるということ、それにもかかわらず人類を結びつける「聖なる絆」であるということ、この逆説だということなのである。後者は聖書事実に基づくと明らかである。したがって、シレンチオの問題は前者を明らかにすることにある。しかもそれを犠牲に供されるもの、イサク、キェルケゴール、レギーネの側から理解することを試みようとするものである。⁽¹⁾

フアーレンバッハは、キェルケゴールの実存弁証法的倫理学はカント的理想主義的倫理学の改善剤として有効ではあるが、問題史的にみれば後者と根本的共通性を有し、ニーチェ以前に位置すると断言している。すなわち彼によると、実存倫理学の主題は倫理的理念性を具体的事実の実存が自己化することにあるが、この自己化とは還元ではなく解釈学的意味を有する、したがって倫理的責務の無制約的にして普遍的な妥当性は自由な意識のうち明証的なものとして承認されているというのである。⁽²⁾果たしてそうであらうか。

さて、シレンチオはこの書の中で倫理的なものの例外として三つの型を呈示している。第一に永遠の至福のために倫理的なものを目的論的に停止する「アブラハム」、第二に自らの負い目故に倫理的なものの実現の困難に陥っている「海人」、第三に倫理的なものから異質者として追放処分を受けている「サラ」である。三者に共通の問いは「倫理的なものの目的論的停止はあるか」ということである。それぞれの場合を考察することから、キェルケゴール（シレンチオ）のいう倫理的なものの限界、倫理的なものを越えでることの必然性とは何か明らかにする。

I 信仰の外面性

シレンチオがアブラハムに関して主張することは次のことである。

アブラハムは倫理的なものを目的論的に停止した。それにもかかわらず、アブラハムはイサクを受けとりなおしこの世を楽しんだ。それ故に、信仰とは個別者が個別者として普遍的なものより高くにあるという逆説だということ。

したがって、アブラハムが倫理的なものを停止したということをシレンチオの叙述の中に追認することができれば、信仰とはいかに途方もない逆説であるかということが、そしてそれとともに倫理的なものの普遍妥当性と無制約性が決して自明なものとして意識されているのではないということが明らかにとなると考えうる。

最初に倫理的なものとは何か、シレンチオの叙述に基づいて規定すると次のようになる。

(一)倫理的なものは普遍的なものであり、それ故に誰に対してもいつでも妥当するもの、(二)またすべての人がそれを単に言葉の内容としてではなく「公有のもの *publici juris*」⁽³⁾として理解することができるもの、客観性をもつもの。そして個別者は「普遍的なものの中に自己のテロスをもつ個別者」⁽⁴⁾として規定され、倫理的生の課題は「自己自身を絶えず普遍的なものの中に表現する」⁽⁴⁾こと、「内面性の規定を脱ぎすててそれを外的なものにおいて表現する」⁽⁵⁾こととされている。従ってシ

レンチオもまた、カントの道徳の最高原理——個別的意志と普遍的に立法する意志との合致——を承認し前提すると見做すことができる。

それでは倫理的なものを停止するとはどういうことであるのか。明らかにそれは、個別者が(一)と(二)の規定に反して個別的なもの主観的なものの中にテロス⁽⁵⁾を有するということになる。すなわち、個別者が自己の個別性を止揚して普遍的なものとならずに、個別者が自己の個別性を主張しようとするならば、個別者は試誘^{まわし}に陥っているのであり、罪を犯すことになるのである。そこでシレンチオの描くアブラハムに基づいてその点を検証する。

アブラハムのおかれた状況にあって倫理的なものは家庭生活以外の何ものでもない。したがってアブラハムと愛児イサクの関係⁽⁶⁾を倫理的に表現すれば、当然「父たる者は自分自身以上に息子を愛すべきだ」ということになる。もし父親が息子⁽⁷⁾を愛さない(憎む)ならば、父親は個別性にとどまることになり、彼は自己の個別性を主張する「悪の道徳的形式」に属するといえることができる。アブラハムは神からの試みに遭いイサクを犠牲に捧げようとする。したがってこの行為は、行為から判断すると、明らかに義務に反するものであり倫理的なものを停止するものであるといえる。

ところが幾人かの研究者たちはアブラハムのなかに義務の葛藤を想定し、アブラハムを正当な例外者にしようとして試みている。例えば、宗教的正当化へよりかかることなしに例外の場合を理性的に取り扱おうとするダンカン⁽⁸⁾は、アブラハムを単に一規則の例外としてのみ見做そうとする。しかしこのような取り扱いは、シレンチオのアブラハムに関しては妥当を欠くものといえる。なぜならば、単なる一規則の例外ならばその正当化される例として「悲劇的英雄」をシレンチオは論じているし——そしてこの場合は倫理的なものなかにとどまっている——、さらにアリストテレスの政治学からの引用⁽⁹⁾の例において、個別的例外的な場合であっても、先に規定した(二)に基づいて正当化されうるということを示しているからである。したがってこのことから明らかになることは、シレンチオにとってアブラハムが倫理的なものの例外とされるの

は義務違反といっても、それは単なる一規則の違反（愛児奉獻という行為）にあるのではなくて、内的原理にあるということなのである。

それではアブラハムを悲劇的英雄たちから異ならせ、倫理の全体を踏み越えたとさせるものは一体何なのか。アブラハムは神の試みに遭って倫理的なものを停止する。それ故にシレンチオはアブラハムがイサクを捧げる理由を「神のために」としている。したがってアブラハムは息子への関係の他に神との関係におかれていたということが出来る。しかし神との関係といっても、この関係には全く普遍的なものはいりこまないようにシレンチオによって仕組まれていることに注意しなければならない。そこにあるのは神とアブラハムとの「私的関係」⁽¹⁰⁾だけなのである。もしこれが神以外の第三者との私的関係であるとするならば、当然私的関係を普遍的なものに優先させる行為者は個別的なものにテロス⁽¹¹⁾を有することになり、したがって倫理的なものを踏み越えたといえる。そうであるとするならば、私的関係を普遍的なものに優先させたアブラハムに対しても同じ判断が下されることになるのではないだろうか。それ故にシレンチオは「神のために」に続けて「同じことであるが自己のために」⁽¹¹⁾そうするといっているのである。すなわち、「神のために」⁽¹¹⁾とは神がアブラハムに対して信仰証明を要求したからであり、「自己のために」⁽¹¹⁾とはその証明をなすことを欲したからということなのである。このように、アブラハムは神との関係を純粹に「私的企て」⁽¹¹⁾として遂行するのであり、それ故にアブラハムは自己の幸福（ただしこの場合は永遠の至福）⁽¹²⁾を求めて行動したといえるのであり、倫理的なものを全体を踏み越えたことになるのである。信仰とは「最高の利己主義の表現」⁽¹²⁾なのである。

ところが、アブラハムは神の高度の要求のもとにおかれたのであり、それ故に宗教的義務と倫理的義務との葛藤こそがアブラハムの「畏れおののき」を構成するとする幾人かの人々がいる。例えばファーレンバッハは次のように述べている。個別者を普遍的なものから分離し、この分離に同時に絶対的資格を与える絶対的要求というものがあると。そして彼はア

ブラハムをこの要求のもとにおかれた者、特殊な例外的状況——限界状況——におかれた者として捉え、この状況の意味することを以下のように考えている。この状況においては、倫理の実存の自己確信は弁証法的になるといふこと、そして具体的普遍的なものすなわち倫理的理念の実現は絶対的關係——人間の自力から神への依存へ——を必要とするということ、しかし再び倫理的普遍的なものへ解放されるということ。そしてこのことにより一層の宗教的表現は負い目と罪という限界意識にあると⁽¹³⁾。従ってファーレンバッハによると、アブラハムは絶対的關係において倫理的なものを停止するのであり、その権利は個別者にあるのではないということになる。

このように宗教的義務ないし高度の絶対的要求なるものを認めて、これと倫理的義務との葛藤をみる見方は、アブラハムの問題のとりあげ方は相違しているとはいえ、マランチュク⁽¹⁴⁾、ハウシルト⁽¹⁵⁾、ドネリー⁽¹⁶⁾にも共通しているといえる。そこでこれらの見解に含まれる幾つかの矛盾を指摘しながら、アブラハムが倫理的なものを停止したのは個別的なものの主観的なもの故にであったということを明らかにしよう。

(1) 神に対する絶対的義務とは、神の課す特殊な要求というものではなく、神に対して絶対的に関係する義務、神への愛を優先させることである。アブラハムの場合にもそれはあてはまるのであり、試誘^{こころみ}とはアブラハムに対する神への信仰証明の要求のことであり、その要求とは倫理的なものとは全く違った表現、倫理的にいつて義務であるものとは正反対の表現をとることになるといふことなのである。(ドネリーはこの点では正しく捉えている⁽¹⁷⁾。)

(2) 宗教的義務、神に対する義務は、アブラハムにおいて自明なものとして存在していない。アブラハムに倫理的なものの目的論的停止があるとするとするならば、そしてそのことと、アブラハムが信仰の騎士と認められるならば、この義務は存在すると帰結されているにすぎない。従って、アブラハムにとってそれが試誘かどうかは本人が態度決定すべきものである。また、我々にとってもそれは依然括弧の中へいれられているのではないのか。なぜならシレンチオは、信仰というも

のがあるか、アブラハムは空しいかは、我々に態度決定を委ねるからである。

(3) しかし、アブラハムの態度決定の際にはそれは義務として有効に働いていたというならば、ドネリーかハウシルトのように解する方が適切であるといえよう。すなわち、ドネリーは倫理的なものの停止はない、あるいは因襲的、市民社会的倫理の停止にすぎないとし、同様にハウシルトもまたこの場合の倫理的なものとは対象化されたもの、市民的因襲的義務であり、その限りでのみ「個別者が普遍的なものより高い」という命題は妥当性を有するとしている。しかしそれではアブラハムもまた悲劇的英雄となるのであり、アブラハムは倫理的、理性的、哲学的防御を装備しうることになるのである。もしそうでなければ、「倫理的なものの目的論的停止はある」といっても、「信仰とは個別者が普遍的なものより高くあるという逆説」という命題は矛盾をきたすことになるのではないのか。なぜなら、その場合には「絶対的なものが普遍的なものより高い」といべきか、あるいは宗教的義務はすべての人に妥当性を有する普遍的なものとなるからである。

(4) 神に対する絶対的義務がそもそも問題となりうるのは、神との関係が切に求められている場面であり、それは結局は永遠の至福を求めること以外の何ものでもない。永遠の至福、神との関係を求めるならば、神に対して絶対的關係にはいなければならないということ。それ故に先に指摘したように、シレンチオは「神のために、同じことであるが自己のために」というのであり、信仰とは「最高の利己主義の表現」とすることになるのである。

以上のように、アブラハムの行為はたとえそれが神への関係から生じたものであるとしても、その行為は永遠の至福という個別的なものを目的として倫理的なものを停止したと結論しうる。さらにもう一点、この行為が主観的なものであったということも述べておこう。

(5) たとえ宗教的義務というものがあるとしても、シレンチオによれば、それは公有のものではなく全く私的におこなわれるというものである。従って、それが試誘であるかどうかはアブラハム自身が決めるしかないということになり、

主観的なもののなかに判断の基準をおくことになるのである。それ故に信仰の騎士は語ることができず、誰からも理解と称讃を得ることなく、懊悩と不安の孤独の途を歩まねばならないとされるのである。後にこのことは『後書』の著書、クリマックスをして次のように述べられている。「神の偏在は即不可視性であり、その啓示は即秘義である」⁽¹⁸⁾と。

これまでのところを結論づけよう。アブラハムは主観的個別的原理に基づいて倫理的なものを停止し、信仰の騎士となった。それ故に「信仰とは個別者が普遍的なものより高くあるという逆説」、「途方もない逆説」なのである。従って信仰の問題においては倫理的なものは妥当性を失う。しかもこの倫理的なものとは、しばしば指摘されているように、ヘーゲル的人倫にすぎないのではなく、カント的道德をも意味するのである。⁽¹⁹⁾

II 信仰の内面性

ブーバーによればキェルケゴールは倫理と宗教を乖離したということになる。⁽²⁰⁾ これまでの結論にたって考えると、この批判はもつともなことと思われる。しかしシレンチオは決してそのようなことを述べているのではない。それとは全く逆に、倫理的なものを実存において限定し填充するものこそ信仰だということなのである。そこで以下このことを明らかにしよう。

シレンチオは信仰を単なる感情や気まぐれなどである美的なものから区別して、「外的なものでは測りえない内面性、一つの新しい内面性」⁽²²⁾「後にあらわれる直接性」⁽²³⁾「第二の直接性」⁽²⁴⁾と規定している。すなわち信仰とは個別的な主観的なものといつても、美的なものとは異なるのである。信仰が倫理や宗教が「心からさげすむもの、俗物に著しく似ている」⁽²⁵⁾のは外面的にのみなのである。それでは信仰を美的なものから区別するものは何か。それは「信仰が諦めを前提としても」⁽²⁶⁾「ことにある。すなわちシレンチオによると、信仰とは二重の運動——無限の諦めの運動と情熱の運動——なのである。そ

してこの両運動の関係は、無限の諦めが先立つ段階ということである。しかも「この運動をおこなわなかった者はすべて信仰をもたない⁽²⁷⁾」という具合なのである。そこで諦めの運動から考察しよう。

シレンチオが何度も語ってやまないことは、アブラハムがイサクをどんなに衷心から愛していたかという事実である。それにもかかわらずアブラハムはイサクを捧げる(外面的に言えば、「憎む」)。それは絶対的なものに絶対的に関係するのではなく、永遠の至福をえることはできないからである。そしてそのためには、相対的なものに絶対的にかかわる態度を百八十度転回しなければならぬからである。それが信仰の前段階とされる諦めの運動なのである。諦めとは、唯一の願望を断念すること、自己放棄すること、「直接性に死別すること」⁽²⁸⁾なのである。従って、外面的に言えばイサクを憎むというところが、宗教的(内面的)にはイサクを諦めるということなのであり、最高の犠牲を捧げるといふ神への「絶対的献身の表現」⁽²⁹⁾となるのである。シレンチオのアブラハムは、イサクのかわりに自己自身を捧げようとする。しかしそれは唯一の願望を放棄したこと、最高の犠牲を捧げたことにはならない。従って、それは永遠の至福にもかかわらないことを意味する。「永遠の至福のためにでも棄てたくないと思うものがあるならば、その人は永遠の至福とかかわりをもたない」⁽³⁰⁾それ故に諦めの「苦痛」⁽³¹⁾が信仰の運動の消息といえるのである。

しかし願望を諦めるというだけでは、相対的なもの、この世を諦めるとは正当にはいえないのである。それは、「無限の諦めのなかには平和と安息がある」⁽³²⁾からである。そのことをシレンチオは悲劇的英雄において説明している。悲劇的英雄もまた無限の諦めの運動をする。しかし彼の場合は正当な意味でこの世を諦めるとはいえない。なぜなら、悲劇的英雄においては願望と義務とが対立している故に、願望を諦めることは倫理的なものの内部にとどまり、それは普遍的なものを実現する行為として、その限り他からの理解や称賛が得られ、従って「彼は全く安全である」⁽³³⁾からである。このように、「悲劇的英雄は普遍的なものを表現するために自己自身を諦める」⁽³⁴⁾にすぎないのである。アブラハムはといえば、彼は普遍的なも

のを表現することがどんなに素晴らしいことかということを知っていた。ということは、アブラハムにおいてはこの世の最高の幸福、義務＝願望が実現していたわけで、イサクを諦めることがこの世を諦めることになるのである。なぜならば、願望を断念することによって諦めることは同時に義務を断念することであり、従って安息を見出ださないことになるからである。アブラハムは、「個別者となるために普遍的なものを諦める」⁽³⁴⁾のである。それ故にアブラハムは誰にも自分を理解させることができないという「苦悩と不安」⁽³⁵⁾をもつのであり、またこのことこそが信仰の騎士の「唯一の資格」⁽³⁵⁾、「永遠の至福にかかわることの本質的表現」⁽³⁶⁾となるのである。ここから次のことが明らかとなる。絶対的なものへ絶対的に関係するためには相対的なものを諦めなければならぬが、相対的なものを諦めるためにはまずもって倫理的なものを唯一の願望にしているでなければならぬということ。アブラハムは「神に選ばれし者、義なる人」⁽³⁷⁾であったということ。

しかし諦めの運動は「悟性の結果」⁽³⁸⁾であり、自力でなしうる運動である。その意味でこの運動はまだ内在にとどまるといえる。シレンチオはアブラハムはさらに一步を進めて、「なお一つの運動を、ほかの何よりも不思議な運動をおこなう」⁽³⁹⁾という。それが、「信仰の逆説的運動」⁽⁴⁰⁾、「背理なものによる運動」⁽⁴¹⁾、「情熱の運動」⁽⁴²⁾と規定されるものである。すなわち、それは悟性が絶対的に不可能なことを確認し諦めて、なおかつ背理なものによって受けとりなおすという運動である。それは客観的不確実性を歩むことであり、この世の最後のもの、悟性の否定なのである。この運動こそが神への絶対的献身の表現なのである。そしてこの運動において、信仰の騎士は誰からも理解されただけでなくて、もはや、「口にできない」という絶対的な孤独のなかへ追いやられることになるのである。しかしその時信仰の騎士は「背理なものによって喜びを見出す」⁽⁴⁴⁾ことになるのである。

シレンチオは、諦めの運動においても永遠の意識をもつことができるという。しかし永遠の意識はまだ神とのかかわりではないという。それは、諦めはまだ自己自身とのかかわりだからである。信仰にはなお一つの運動、絶対的関係が必要

なのである。シレンチオは次のように述べている。「神を愛する者は自己自身を反省し、信じて神を愛する者は神を反省する。」⁽⁴⁵⁾それ故にこそ、信仰の騎士は「主の友」⁽⁴⁶⁾になり、神に「汝」⁽⁴⁶⁾をいうことができるのである。

ここで明らかとなったことは次のことである。永遠の至福、神との関係は倫理的なものを「通過領域」とするということ。それ故にシレンチオは信仰を次のように定義しているのである。「信仰とは個別者が普遍的なものより高いという逆説、……しかし注意すべきことであるが、個別者が個別者として普遍的なものの下位にあつたのちに、今や普遍的なものを通じて、個別者として普遍的なものの上位にある個別者となるというふうな逆説なのである。」⁽⁴⁷⁾このように永遠の至福という課題を前にして、道は後戻りしていくことになるのである。

III 実存の媒体における信仰

『後書』の著書、クリマックスは次のように述べている。『畏れとおのき』では最高の極致に達した「信仰の騎士」が描かれた。そしてこの理想を先取りした幻は、「信仰の騎士」を実存の媒体の中におくかわりに、完成した状態、それ故に偽りの媒体において叙述したことによって生じた、と。⁽⁴⁸⁾従って、信仰の騎士を実存の媒体において考察することが、シレンチオ以降の一連の著作の課題といえる。そしてその探究は「実存のなかへ深まりつつ後戻りする」という道をとる。永遠の至福という課題を前にして、直接性との死別へ、そしてさらに倫理的理念性の実現へと、事態は移行してきたのである。それ故に、『後書』においては、倫理的なものが通過領域とされるのではなく、「実存諸領域、全体を貫く生の原理」⁽⁵⁰⁾となるのである。そしてここにおいて周知のように、「負い目」、「罪」の意識へと、さらに後戻りしながら考察が進行していくのである。

それでは、シレンチオにおいては実存の媒体における考察はなかったのだろうか。決してそうであるとは思えない。た

だそこにおいては、別の領域、悪魔的領域に属するとされ、もし仮に類比というものがありうるとしたら罪の逆説であるとされた、「海人」と「サラ」がそうだと見える。海人もサラもアブラハムと同じく倫理的なもの、普遍的なものの実現を欲するけれども、愛が憎しみという逆説をとって現われてこざるをえないのである。

海人から考察しよう。シレンチオは海人の物語を自由に変形している。シレンチオの海人は自己の負い目によって普遍的なものを実現することができないようにされている。それ故にアブラハムとの類似があらわれるのは、個別者が普遍的なものをなしうるような立場におかれた後のこととされている。すなわち海人が永遠の至福と関わりうるためには、海人はまずもって普遍的なものの領域に帰らなければならぬということである。従って海人は諦めの運動ではなくて、悔いの運動をおこなう。しかし海人は自らの力では悔いの運動しかなしえず、普遍的なものへ帰ることはできない。海人もまた「逆説に頼る」⁽⁵¹⁾はかはない。海人が普遍的なものと和解しアグネーテのものとなるためには、海人は悔いの無限の運動をおこなった後に、さらに背理なものの力による運動をしなければならぬということである。シレンチオは海人に三つの可能性を示している。第一は悪魔的な逆説の場合で、この場合は海人は悔いの奴隷となって悪魔(善を畏れ、不安を持つ者)⁽⁵²⁾として滅ぼされる。第二は悪魔的なものから救われて悔いる場合で、この場合海人は神がアグネーテを救うという反対逆説に安息をみいだすが、海人はこの世にとって失われたものとなる。第三は神との関係において、海人は頭わに姿を現わしアグネーテによって救われるというのである。第三の場合が可能となりうるのは次の理由からであろう。海人はアブラハムのように諦めの運動でもって個別的主体となるのではないが、海人は悔いの主体として自己を普遍的なものから例外たらしめることによって個別的主体を実現しているといえるからである。⁽⁵³⁾すなわち海人もまた信仰の前提条件としての個別的なものを成立させているからである。海人は神からの赦しにより普遍的なものと和解しうるのである。

『後書』によるとこの問題は次のように述べられることになる。「負い目の意識を持つところそが、永遠の至福への決定

的かわりの表現になる⁽⁵⁴⁾。従って自己自身を全体的にあるいは本質的に負い目あるものとして捉えていない人は、永遠の至福へ決してかわりをもっていないことになる。またアブラハムにおいては苦惱こそが宗教的生の特徴とされなければならない⁽⁵⁵⁾。勿論、「実存者自身が逆説である場合は別である⁽⁵⁵⁾」とされることによって、信仰の騎士アブラハムは別の領域において保たれている。実存の媒体においては、倫理的理念性（義務∥願望）の現実化は難破せざるをえない、それが負い目の意識ということなのである。しかし負い目の意識は永遠の至福へのかかわりにとって本質的なものであるとはいえず、なお内在のうちにとどまり自己の同一性は保たれている故に、宗教性Aとされることになる⁽⁵⁶⁾。

次に、これもまたシレンチオによって変形されているのであるが、トビア書のサラの場合について考えてみよう。このサラは生れつき、もしくは歴史的関係によって普遍的なものの外におかれている。サラは自らの負い目なしに倫理的なものの実現を奪われているといえる。彼女が愛することは即憎むことなのである。それ故に直接性である願望をも奪い去られているといえる。このような状況におかれた者が悪魔的なものを選ぶことはおそらく可能であろうとシレンチオはいう。そして彼女が悪魔的なものを選ぶ、なおかつ倫理的なものの実現、すなわち愛する男を憎まないためには神に対するどれ程の信仰がいることであろうか、とシレンチオはいう。ここにあるのは「可能性対現実性の関係ではなく、不可能性⁽⁵⁷⁾」なのである。後にクリマックスが「人間がある状態としての《罪⁽⁵⁸⁾》と規定するところのものである。それは倫理的なものから異質者として弾き出されていること、倫理的なものの停止なのである。カント的理性の自律という内在主義は、罪の出現によって決定的に難破せざるをえない。

しかし、クリマックスは罪は宗教的実存にとってのひとつの決定的表現であるとする。それは周知のように、罪の自覚こそが内在との断絶、新しい実存の媒体の生成であり、それは救い主イエスによってもたらされるものだからである。サ

ラもまた、諦めの運動（直接性との死別）と情熱の運動でもって永遠の至福とかかわるといえるのである。

以上の考察から次のように結論づけうる。

- (1) シレンチオ（キェルケゴール）にとって、倫理的なものの限界、倫理的なものを越えでることの必然性とは、ただ単にファールンバッハが指摘するように、倫理的理念性を具体的事実の実存において自己同化することの難破にあるにすぎないのでなくて、倫理的理念性を実存のなかに措定するということにあることであつたと。すなわち、倫理的なものを限定し、填充させるものこそ、ギリシア哲学が所有していた範疇以外の範疇、信仰だということ。さもなければ、海人やサラはなぜ信仰の逆説を頼りとしなければならないのか。要は、アブラハムにおいて明らかとなった永遠の至福のためなのである。
- (2) 信仰とは外面的には個別的主観的なもの、内面的には諦めの運動と情熱の運動とされたが、その相互の関連は個別的なものか諦めの運動と、主観的なものが情熱の運動と結びつくといえる。二つの信仰の要件のうち、実存の媒体においては、海人（宗教性A）は前者と、サラ（宗教性B）は後者と関係すると考えうる。またアブラハムから海人、サラへの移行は、キェルケゴールにおける単独者概念（例外的実存から主体的実存へ）の移行をも窺い知らせるといえよう。

註

キェルケゴールからの引用は原典全集第一版の巻・頁数を記す。訳にあたっては、邦訳、独訳(E. Hirsch 訳)英訳を参考にした。尚、『後書』とは『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』の略。

- (1) Vgl. Gregor Malantschuk; Kierkegaard's Thought, tr. Howard V. Hong & Edna H. Hong, Princeton Univ. Press, 1971, p. 236.
- (2) Vgl. Helmut Fahrenbach; Kierkegaards existenzialektische Ethik, Vittorio Klostermann, 1968, S. 160-191.; Existenz-philosophie und Ethik, Vittorio Klostermann, 1970, S. 8-33. (『実存哲学と倫理学』、上妻精監訳、哲書房、一九八三)

- (3) III, 140. 聖‘ 衆説 ‘Öffentlichkeit’, Hong 説 ‘public property’.
- (4) III, 104. (㉔) III, 118. (㉕) III, 107. (㉖) III, 105.
- (8) Vgl. Elmer H. Duncan; Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Eine Studie über Ausnahmefälle, in: *Mater-ialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. von Michael Theunissen und Wilfried Greve, Suhrkamp, 1979, S. 262-279.
- (9) III, 136-141. (㉑) III, 110. (㉒) III, 109. (㉓) III, 120.
- (31) Vgl. H. Fahrenbach; Kierkegaards existenzdialektische Ethik, S. 127-138.
 結局‘ 氏によると試練とは通過領域とつうことであり、倫理の実存は浮遊状態にもたらされ弁証法的になるが、まだ限界に繋ぎ留められておるからつうことである’。
- (14) Vgl. Gregor Malantschuk; a. a. O.; 『キヤンケグーレンの著作の構造』 藤木正三訳、ヨルダン社、一九七六、五五―五七頁。
- (51) Vgl. Friedrich Hauschildt; *Die Ethik Søren Kierkegaards*, Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982, S. 50-56.
- (16) Vgl. John Donnelly; Kierkegaard's Problem I and Problem II: An Analytic Perspective, in: *Kierkegaard's Fear and Trembling-critical appraisals*, edit. Robert L. Perkins, The Univ. of Alabama, 1981, pp. 115-140.
- (17) John Donnelly; a. a. O., p. 129. (㉑) VII, 223.
- (19) キヤンケグーレンとハンシントも結局はクーゲル的人倫との対決としてアブラハムの問題を捉えている。この観点ではキヤンケグーレンの議論は明かである。 Vgl. Calvin O. Schrag; Note on Kierkegaard's Teleological Suspension of The Ethical, in: *Ethics*, LXX, No. 1 (1959-1960), pp. 66-68.
- (20) Vgl. Martin Buber; *Die Frage an den Einzelnen*; *Gottesfinsternis*; in: *Werke*, I, Lambert Schneider, 1962.
- (21) Vgl. III, 117. ヲリヤは「倫理的なものは限定するものであり、同時に補充するもの」。
- (22) III, 118. (㉑) III, 130. (㉒) VI, 450. (㉓) III, 89.
- (26) III, 97. (㉔) III, 96. (㉕) VI, 401. (㉖) III, 120.
- (30) VII, 341. (㉑) III, 100; Smerte, Schmerz, pain.
- (32) III, 95. (㉑) III, 110. (㉒) III, 124. (㉓) III, 159; Nødd, Not, distress. 『試練するのゆえ』はアブラハム Lidelse を使用されるのは数箇所。
- (36) VII, 395. (㉑) III, 146. (㉒) III, 97. (㉓) III, 96f.

- (40) III, 101. (41) III, 147. (42) Vgl. III, 93 Anmærkning.
- (43) III, 161. (44) III, 100. (45) III, 88. (46) III, 126.
- (47) III, 106. (48) VII, 435 Anmærkning. (49) VII, 459.
- (50) VII, 125. Vgl. Helmut Fahrenbach; Existenzphilosophie und Ethik, S, 13f.
- (51) III, 145.
- (52) Vgl. Alastair Hannay; Kierkegaard, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 81; 'demon' (Kierkegaard's name for one who 'fear the good'). 『不安の概念』においては悪魔的なものは「善に対する不安」とされる。Vgl. IV, 386-420.
- (53) 橋本淳『キェルケゴール『畏れとおののき』における「罪」の問題』(キェルケゴール研究)第一〇号、一九八〇、所収) 参照されたい。
- (54) VII, 462. (55) VII, 466.
- (56) マランチュクや橋本淳はアブラハムを宗教性A、海人を宗教性Bとする。特に前者はアブラハムをユダヤの信仰形態とするが、ここには単純化の危険がある。この点で林忠良の示唆は有益である。林忠良『キェルケゴールのヨブ論』(『キェルケゴール研究』第一二号、一九八二、所収) 参照されたい。
- (57) VII, 226. 58. VII, 227. (一九八五・一一・三〇)

(もりなが しんいちろう・一関工業高等専門学校助教)