

森有正とキルケゴール：一つの比較論的試み

水田，信

<https://doi.org/10.15017/1398500>

出版情報：哲学論文集. 26, pp.1-20, 1990-09-30. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

森有正とキルケゴール

——一つの比較論的試み——

水田 信

序

キルケゴールは、自己の実存の真理を生涯をかけて追求し続けたが、同時に、他の人々に対しても同様の態度を取ることを求めていた。かれはその事を一人一人の個人に要求したが、それは問いの性格からして当然そうあるべき事であった。だからかれは、自分の作品が切り刻まれて研究対象にされることを予想しつつ、これに嫌悪の情を示したのである。⁽¹⁾ そうであれば研究者は何よりもまず、キルケゴールが訪ね求めた読者であるべきであろう。すなわち、かれの問いかけに応答すべく自らを省み、自己の実存に注目して「自己自身」に成るべく努めること、これが各自第一に心がけるべきことであり、この態度を常に保ち続けるべきなのである。

しかし、問題はそれに尽きるわけではない。キルケゴールが目指した「自己」すなわち「単独者」(Den Enkelt)は「真

のキリスト者」であつたが、それが何を意味するかが問われなければならない。その時、キリスト教の伝統の下に生きている者とそうでない者とは、当然異なつた反応を示すにちがいない。「自己」とか「個人」にしても、それが語られる社会的背景を抜きにして理解されることはありえないはずである。キルケゴールが直接に語りかけたのは、当時の自国民に対してであつたし、かれはその際かれのこよなく愛したデンマーク語を用いたのであつた。日本人はどこまでかれの語りかけを理解できるのであろうか。この問題は単に語学上の事として考えられてはならない。むしろそれは、社会的・文化的視野の広がり要求する問題として受け止められるべきである。

「日本人にキルケゴールは本当に理解されるか」という問いに答えようとする時、最も有効な対処法の一つは、かれと同様の問題提起をしつつ生きた日本の思想家を見出すことであらう。筆者は、森有正をその様な思想家の一人と考える。その際、かれがキルケゴールの研究者でないことはさして問題とはならない。自分の作品が研究対象にされることにキルケゴール自身が難色を示していたことを思えば、かえつて比較上有効な実例としてこれを受け入れることさえ可能である。もつとも森は、キルケゴールについて語る時、常に肯定的なのである。両者の類似性は、かれらの生活歴を瞥見しても数え上げることができ、以下に試みるのは両者の思想の比較研究である。時代も伝統も異にした個性的な二人の差異は、無論数多いと言わねばならないが、両者の真理探求における態度の一致を確認しつつ、かれらがそれぞれ独自の言葉と方法で語つた思想内容の共通性を洗い出す作業を展開したいと思う。^②その際記述の内容は、すでに歴史的位^①置づけの確立しているキルケゴールについてよりも、森への考察に重心を置いたものとならう。

一般に比較論を展開するということは、一つの主題を二つ以上の異なる角度から見直そうとすることである。複数の角度から一つの的を目指すということは、目標の位置を測定するのにも有効な業である。逆に言えば、複数の対象を同時に一つの視野に収めようとするのであるが、それが効果的に行われるならば、我々は固定観念の轍から解放されることになるのである。我々は今、キルケゴールの視点から森を読み、森を通してキルケゴールを読み返すことを試みるが、その事によつ

で最終的に目指すのは、両者が身をもって示そうとした一つの真理である。その際、比較の資料を先入観でもって強引に一視もしくは区別立てしないよう注意することが肝要である。そのためには、始めから比較・弁別のみを企てて対象に迫ろうとする態度は慎まなければならない。森自身、日本と西欧の文化を比較する論及を行っているが、かれにとつてそれは思索の出発点ではなく、かれという一つの特殊な場合の結論としてだけ意味があるのだ、と断っている。勿論我々にとつては、かれが身を挺して示してくれたこの比較論はそれ自体、「日本人に西欧は理解できるか」という問いへの一つの解答として有意味である。大切な事は、それをただ言葉の上だけで理解しようと思わないことである。この種の問題すべてに通じる事として、森自身が戒めるのは「言葉から出発するな」ということなのである。³⁾この戒めを念頭に置いた上で、尚かつ両者の比較を試みるのは、両者の思想の基調音を取り出して奏すれば、そこに共鳴関係が成り立つことを確かに聴き取りうると思えるからである。二つの音を同時に素直に奏すると、差音現象による第三の音が頭のまわりで鳴り響くようになるが、例えて言えばその様な増幅された和音効果こそ、この比較論が究極的に求めるところである。

一、自己をめぐる問題

森は二十余年に及ぶ西欧滞在の中での思索を、「経験」の哲学として結晶させていった。それは、「人間においてすべての事は主観を通して起こってくる」という発見に基づく、かれの生活経験に則して生み出された思想である。とは言つても、かれは唯我論を説いたわけではない。かれはごく素朴に人間存在の基本的条件を認めて数え上げて見せる。それらの条件とは、第一に、人間が生物として従わなければならない生命の法則、第二に、社会的存在として従うべき法則及び秩序、第三に、各々の個人の根源的被決定性、第四に、人間各自の主観性である。⁴⁾そして、この第四の条件の下に、各人に固有の世界が「経験」として開けるのである。しかしこの主観性は、第三の条件と無関係には考えられないであろう。しかも、個人の

被決定性の外には、万人共通の根源的被決定性という厳然たる事実が存するはずである。個別性はここで、直接的に普遍性と結びついているのである。この普遍性としての大限界から見れば、生物的・社会的制約は、その表現としての小限界を示していることにならう。我々の経験はまず、この様な限界内のことなのである。しかもすべての事は、主観を通してしか現れないのである。森の発見は、「自分の生きている現実そのものが一つの経験である」ということであつた。⁽⁵⁾

この事をふまえた上で森は、人間の条件のうち第一と第二のものが科学の対象となることを認める。科学の典型である自然科学の対象は、元来生理的な感覚の対象となりうるもの、計量的に規定されうるものであり、それは記号体系によつて表現されうるものである。これに対して「経験」は「言葉」がその本来の機能を發揮する世界である。これは、人間が社会的存在であることと切り離して考えることができない。そして、後述する如くここに「思想」が生まれるのである。「経験」は科学を包括しつつも、これと区別されなければならない。「経験」には学問の精神が含まれており、これが科学を生み出すのであるが、科学はその限界内に留まつてこそ経験を助けることができるのである。経験（及び思想）はそれなりに普遍性を指すものであり、それゆえ厳密性を有するものであるが、それは科学的な意味でのそれとは別ものである。すなわち「科学的客観」に対する「人間的客観」である。人文・社会科学では、本来の意味での「科学」と「経験」とが複雑に交叉していることになる。⁽⁶⁾

森は「経験」の始まりを二つの事柄に見ている。一つは「感覚の目覚め」であり、他は「内的促し」(solicitations intérieures)である。「感覚」は「直接的把握」であり、経験はここに具体的な出发点を有する。「感覚の目覚め」において、感覚の対象と自分とは離れられない関係に入る。この様な対象においては自分の生きる全てが現れるが、森はこれを「もの」と呼ぶ。たとえば一つの楽曲であつても、或る人にとつてそれが動かしがたく確かなものであれば、かれにおいてそれは「もの」になっているのである。感覚に目覚める時、人には「もの」が見えてくるのであり、「もの」に触れる生活の中ではじめて人は生きる喜びを感じるのである。対象自体は所与であるが、「感覚」はきわめて能動的なものなのである。

この様に、「もの」との関係にあつて人は能動的なのであるが、この事情は以下の如くに言い表されてさらに明白になる。すなわち、人が或るものに責任があり、それをオーガナイズする能力と意図を持ち、その欲望と感覚と期待とをそこに注ぎかけることができる対象を得た時、それを「もの」と呼ぶ、と。⁽⁷⁾ この言表は我々をして、森の言う「内的促し」へと向かわしめる。「内的促し」は自分の内部の理由づけのできない促しであり、その様なものとして我々の行為の出発点である。人は何か「よいもの」に出会おうとするならば必ず自分から出かけなければならぬが、その出発点にある促しは我々の気づきに先立っている。そこで森は、これを不可見のまま働いている「経験」とも表現している。⁽⁸⁾

ところで、「感覚の目覚め」と「内的促し」との先後関係を問うならば、後者の方が先に来る、と言わなければならないだろう。自覚的な出発点は前者にちがいないが、それ以前に後者が働いているからである。しかも感覚は、ただの受動でないかぎり、常に同時的に内的促しを伴っているはずである。「もの」は「見えてくる」時、常にオーガナイズされつつあるのである。他方、「内的促し」は「感覚の目覚め」を目指しつつ、そこに現前して来たものをさらに体得しようとする働きとして作用するであろう。「内的促し」は単に出発点であるばかりでなく、経験の底流にして、その核でもある。

内的促しは全く主観的にのみ知られるものであるから、それに従つて生きる時、人は自分が孤独な存在であることを自覚させられる。しかも個人は、言葉を用いることによつて他者と共に生きており、経験はまさにその様な世界に生まれるのである。その時、人は言葉を介して互いに通じ合う者となるが、その事によつて独創的なものとしての個人の経験は普遍性を得るのであり、ここに思想が形成されるのである。「思想」とは言葉によつて組織された経験である。そして言葉という普遍的なものは、文化の伝統において受け継がれるものである。この伝統が個人に働きかけてくる第一の直接の場こそ、個人の「内的促し」である。言いかえれば、既存の文化が個人に或るオリエンテーションを与えてくれているのであり、この伝統と獨創性との一種の弁証法が、人間の生命の現実の姿である。⁽⁹⁾ 伝統としての文化は、「もの」となつて我々の感覚を目覚ます

働きを担いもし、あるいは「思想」として我々に語りかけもしてくるが、それらによって目覚めさせられ促されて、我々もまた働き出すのである。それらのものは、本質的に主観的な経験が相互に透明になった結果、現実となった人間の共有財宝である。経験ないし思想が深まればそれだけ人間相互の共感度も増すが、その可能なかぎり深められたものが「知恵」であり、それが特定の約束の下に組織されたものが「哲学」である。⁽¹⁾

純粹に主観の世界である「経験」と、人々の共有する「言葉」とを結びつけるものを、森は「定義」(definition)と名づけている。それは、純粹な個が普遍と交差する点である。一般化して言えば、より個的なものをより普遍的なものに結びつけるとき成立するのが定義である。その時、定義されるのは「言葉」であり、定義するのは「経験」であるが、両者を結びつける操作は「命名」(denomination)と呼ばれる。そして、その働きそのものは「経験」をさらに超える主体から来る、と言わざるをえない。森はこれを「精神」と呼ぶ⁽²⁾。「経験」そのものは、無意味に語られがちな言葉に本来の意味を与えるものであり、この働きは沈黙の中で行われる。「沈黙」に言葉を与えることが「定義」である。本当の思想は、沈黙における思索の経験からだけ出てくる。この経験すなわち沈黙に、言葉を与えるものが精神である。精神は証明によってではなく、人間の究極の行為によっておのずから実証されるのである。

森にとっては「現実」そのものが「経験」であり、「経験」は「現実」そのものであるが、それは「経験」が「我」ないし「自己」という言葉を定義する、ということである。この事情をキルケゴールの「自己」理解と比較するとうなるか、以下にこの問題を吟味することとしたい。

キルケゴールは、人間を「精神」(Aand)として規定する。精神とは「自己」(Selvet)であり、自己とはそれ自らに関わる一つの関係(et Forhold)である、⁽³⁾と言う。一人の人間が存在するということは、一つの関係が成立するということであり、しかもそれは、その関係自体に関係する関係なのである。ここで始めの「関係」は、まず我があつてしかる後に何かと関係

を結ぶ、といった事を意味しない。個人が成立するということは、そこに意識としての一つの運動が始まっている、ということである。そしてこの運動すなわち関係は、それ自体を意識するという形でそれに関わっている、と言うのである。ちょうど森が「私の経験」と言わずに、むしろ「経験が私である」と言おうとする時この現実が意識化されているように、キルケゴールにおける「関係」は一つの現実であり、それが意識されて「自己」が出現するのである。この始めの方の「関係」は無限性 (Uendelighed) と有限性 (Endelighed) との、時間的なもの (det Timelige) と永遠的なもの (det Evige) との、自由 (Frihed) と必然 (Nødvendighed) との一つの総合 (en Synthese) として言表されているが、それが現実として見られているからに外ならない。それは、森における「人間の条件」に相当する⁽¹³⁾。そして、それ自らに関わる関係が「自己」すなわち「精神」なのであるが、これは「積極的な第三者」(det positive Tredie) と言われている。これを森の言葉に直せば、経験に言葉を与えるところの経験を越えたもの、ということになる。その場合、キルケゴールにあつて精神の積極性の根拠は、それが神から措定されたものとして、しかもその神関係を知る意識であるところに求められる。「総合」自体が神関係の反映なのであつて、これを自覚的に統合することは、精神の神関係認識いかにかかってくるのである。森にあつては、さしあたり神関係は語られていないが、精神の積極性自体はまず「内的促し」と共に示されていた。しかも「内的促し」は、同時に所与として考えられるべきものである。経験のこの出発点は、自分で理由づけることのできない何ものであるからである。それは「呼びかける声」であり、我々が是非従わなければならない招きである⁽¹⁴⁾。我々はこの事を、後によりくわしく考察するであらう。

二、他者関係をめぐる問題

森において個人の経験の場は、他の人々との関係にある。人は自分の中なる生命の可能性と欲求とをもって他者との関係

の中に生きるが、それらを尊重してもらおうと思えば、他者の生命の可能性追求をも尊重しなければならない。ここに単なる自然的な次元を超えた人間の世界が始まる。つまり、他者との共生の努力の中で経験は深まるのであるが、その関係において出現するのが「人格」である。一つの「経験」が一つの人格を代表するのである。この様に、自己の欲求を実現しようとして様々な障害にぶつかるところに人格が形成されてくるのであるが、それは内的促しが形を成してくる過程とも考えられる。内的促しこそ、自由の根拠であり人格の基礎である、と言われている¹⁵。だから内的促しによる出発は、自己自身への出発に外ならないのである。

「人格」は「自己」として、第一人称をもつて指示されるものである。この時、他者は第三人称で見られている。しかしこの他者自身は、自己と同様第一人称をとる者であるはずだ。この事実を相互に認め合うところに社会が成立する。三人称の中に一人称を認めるということは、人が互いに独立した人格を認め合うということであり、自他の区別を明確に知るようになることが、真に大人に成るということなのである¹⁶。そこでは社会を構成する個人の基本的な平等が、同時に認められることにもなるのである。

ここで注意すべきは、森が人格としての第三人称を、科学の対象から明確に区別していることである。かれは後者を指示する時これを「非人称」と呼ぶのである。かくして人間的客観は「三人称的客観」であり、科学的客観は「非人称的客観」である。その場合「もの」は科学の対象でないのだから前者に属することになるが、その意味するところは、「もの」において、我々はそれを成立せしめている第一人称的な中核に出会う、ということである。それは自己としての一人称であることもあり、他者としてのそれであることもあろう。芸術作品において、この事は自明であると思われる。それでは「自然」についてどうか。森は自然において生きた質料を見て、そこから離れずにつかりと立つことを、人間的次元における凡ゆる定義が出てくる根元の運動である、と言った¹⁷。ここで示されているのは、自然において「もの」を発見することの重要性であるが、その「もの」に映し出されるのは、自己としての第一人称であらう。しかし、ここで「自己」の根底がさらに問

われうるはずであり、自己を超えた何物かに迫りうることへの期待を人々がいだくのもまた自然であろう。ただし森がこの点に関していかなる解答を用意していたのかは、微妙な問題として残る。¹⁸ いずれにせよ、この様な「もの」的存在に対してこそ「感覚」は積極的な意味を有するのであり、これに比べれば科学におけるそれは抽象化された感覚にすぎない。

一方、キルケゴールにおける「自然」は、隠れた主体と、それによつて措定されたものとの関係の象徴である。¹⁹ それゆえ自然は、詩的作品の内容をなすものとなりうるのである。しかもかれは「象徴」の限界を知るゆえに、作品についても一定以上の役割を期待しない。これは、宗教の本質に関わる問題でもある。

ところで森は、「経験」が常に不確実性を含んでいることを指摘している。経験の端緒となるのは「内的促し」であつたが、その内容の真偽は客観的に決定されえない。だから「経験」は冒険そのものであり、人の生涯の本質は実現されてみなければ判らないのである。²⁰ 経験は常に未来に向かつて開かれており、人はその本質的要素として不可知論を認めないわけにはいかなくなる。そこに強靱な批判精神が育つのであるが、これがまた学問の精神でもある。

かくして、経験は普遍的なものに向かつて純化されなければならない。そのために人は、科学的・論理的に分析可能なものはそれとして明らかにし、人間の本質をそれと区別して取り出すべく努めなければならない。この様な態度の根底には、よく生きようとする深い意志が必要である。それは一種の尊厳の感覚であり、モラルを基礎づけるものである。²¹ つまり「経験」は人生の意味を実現していく過程に外ならないわけであるが、このことは経験と宗教との結びつきの問題を暗示する。その場合、科学が外へ向かつて確実性を追求するものであるのに対し、宗教は内面への方向を徹底していくことによつて確実性に到達しようとするものであると言えよう。これら両者に関わりつつ、経験はそれ自体として成熟していく。人はその事において、伝統的世界から受け取つた言葉に新しい意味を吹き込んで、それをその世界に送り返す。こうして、その世界自体も変貌していくのである。

この様に「経験」は、未来と他者に向かつて開かれている。ところが経験が過去の特定の時点に凝固してしまうことがある。森はこれを特に「体験」と呼び「経験」から区別する。「体験」において人は、外界から自分に役立ちそうなものを選んで同化し、他を排除しようとする。「経験」では「我」がその中から生まれ出るが、「体験」での「我」は経験に先行し、それを吸収しようとする。だから「体験」によつて成立する集団は、同化的かつ停滞的であろう。したがつて閉鎖的・排他的でもあろうし、そこで交される言葉は紋切型となろう。森が「体験」の方が言葉にして表わしやしい、と言うのはこのためである。⁽²³⁾

「体験」は閉ざされた経験であるから、科学的に分析できるもの、概念的に規定されるべきものを、未分化のままとり込む傾向がある。森はその典型を迷信に見る。しかし迷信は同時に宗教的なものとも結びつくのだから、我々はその事も考慮した上で「体験」を、「未分化のまま過去に閉ざされた経験」と規定することができよう。森自身はこれを「同化の経験」(experience d'assimilation)と呼ぶ。本来的なのは「冒険の経験」(experience d'aventure)なのである。

森は「経験」に関する己が説を「日本人の経験」の考察にそつて展開していったが、その伝統的な型を「同化の経験」に見ていた。かれの挙げるその特徴の第一は、日本人がそれ固有の自然に対して示す親近感であり、その二は、日本人の間関係が独特の二人称関係をとるということである。以下では第二点目を中心に考察を進める。

森は人間関係をまず「一人称——三人称」関係として把握する。それはそれぞれの「自己」が社会を尺度としながら相互に結ぶ関係である。だが、この関係を破つて二人称関係が生じることがある。それは二者が互いに自分を譲るといふ、特別な意志の合致を見た時のみ成立する関係であり、その究極は愛である。愛において真の二人称が生まれるが、その相手は、実は三人称の奥にあつた一人称なのである。だからそれは一つの経験の主体として、自分と同じく尊重されなければならない。⁽²⁴⁾ところが、日本人は基本的に三人称関係をとらずに、いきなり二人称関係に入る、と森は言う。しかも、それは「自

己」の反省を欠くことを意味するから、この二人称関係は「我——汝」の関係であるよりは「汝——汝」の関係になっている、と言うのである。森はこれを「二項関係」と呼ぶが、ここでは経験は一個人をではなく、二人の構成する関係を定義する、と言う。²⁴つまり当人達は、かれらの関係を一つの経験として共有するのであり、その際、自分を自己関係として充分に自覚しないのである。二項関係は直接的な関係として基本的に排他的・私的であり、この閉鎖性ゆえに「体験」的である。しかも「体験」において経験に先立つはずの「我」は、関係の中で相手に対しての自分以上のものではないのである。我々は、二項関係は自他の「未分化」ゆえに「体験」的である、と言うこともできよう。

ところで、人は通常複数の相手と二項関係を結ぶから、その都度の「汝」に応じた「汝」に自分もならざるをえない。この様な関係は、個人の孤独に伴う苦悩と不安を和らげるには有効であるが、その中では責任ある「自己」は育ちにくい。こういう関係の複合体が日本の共同体の基礎を構成するが、そこでは社会本来の公共性は失われがちである。二項関係においては尺度はもっぱら自分の相手なので、それが意味を持ちうるためには、本来親子関係の様なプリミティブなもの——その様なものとして上下関係を含んでいる——でなければならぬ。それは自然に対する親近感にも通じるものであり、日本人はそれらに対する同質感 (sensation of homogeneity) —— 同一性 (identity) ではなく——を持つ民族であろう、と森は言う。²⁵しかし、現実の二項間の上下関係は、自然的なものであるよりも社会的秩序の反映としてのそれである。ところで「社会」とは、成員の平等性を原則として構成されているものである。ここに二項関係の共同体の歪みが生じるのである。そこでは、社会はもっぱら既成の上下関係の秩序として、直接的・私的な関係に作用してくる。逆に言うと、二項関係はそういう秩序をまとつて結ばれるものであり、したがってその直接性は独立の個人間の接触ではなく、或る限定の枠の中でのものである。²⁶その場合「汝——汝」の関係は、人格関係であるよりは、地位の関係になるであろう。

我々は、経験の成熟を、家族的・私的関係から社会的・公的関係への方向に見ることができよう。キルケゴールはこの事を、子供は両親を尺度 (Maalestok) とするが大人は国家を尺度とする、と表現した。この場合「国家」は社会を代表するの

であつて、家族の延長上に考えられるべきではない。その根拠は、——それは、西欧人の経験の基本形を冒険型に置く森の見解を肯定するものであるが——、キルケゴールがここで質的差異 (Qualitets-Forskjelligheden) を問題にしているからである。かれによればあらゆるものはその尺度となるものと同質であり、質的に尺度であるものは倫理的にはその目標 (Maal) である。しかもかれは、「自己」の眞の尺度を「神」として示すのである。ただし質的墮落の問題が事柄を複雑にする。⁽²⁷⁾ 以下に我々は、キルケゴールと森の示す「神関係」の考察に入ることにした。

三、信仰をめぐる問題

キルケゴールは精神としての人間の具体的なあり方を「実存」(eksistens) と呼んだが、森においても「実存」は、「内的促し」を中核とする「経験」が個人によって自覚されたものである。⁽²⁸⁾ しかし内的促しが経験における不可視の働きであり、「経験」には常に本質的不確実性 (indetermination essentialle) が含まれているのだから、「実存」自体も不透明であらざるをえない。それにもかかわらず実存の将来の透明化を期待して、そういう異質のペースペクティブの中に自己を決断していくことも実存の本質的な一部をなす、と森は言う。この様に理解された「実存」は必然的に「信仰」に結びつく。「信仰」という意志の特殊な働きを通して構成される、「経験」とは異質の領域が「宗教」である。信仰が経験の中の一つの出会いをもつて始まることは無論であり、それは「信仰経験」とさえ呼ばれるが、それでも経験は信仰を基礎づけるものではないのである。経験は死を超えることができないし、罪の問題も解決しない。我々の経験は絶えず他者の経験を傷つけており、それが我々をして安らかに死ぬことをさまたげている。だからどうしても、経験の中に信仰を織り込んでいかなければならない、と森は言うのである。⁽²⁹⁾ その時「経験」(「思想」) は新しい意味を帯びてくる。この「経験」を生かすのは信仰であり、逆ではない。

森にあって「信仰」は、主として意志の問題であるが、それは「感覚」ではなく「内的促し」が強調されることを意味する。すでに経験における不確実性が語られた時、感覚の明証性は制限を帯びたものとなったはずであるが、今や信仰の対象として「神」が登場するのである。その際、人が神を感覚的に把握しようとするならば、神を「もの」として経験の先端に求めることになるのであるが、それは不可能である。だが、その時でも「内的促し」の方は「経験」の範囲を超えて「信仰」と固く結びつく。我々は「信仰」こそ新たな真の内的促しである、と言うことが許されよう。この時また、古い「経験」の限界を超えて「実存」が語られることにもなるのである。かくなる実存に達するためにこそ、人は「感覚」ではなく「意志」を選ばなければならないのである。⁽³⁰⁾

同様にキルケゴールも、人は審美的生活ではなく倫理的・宗教的実存を選ぶべきことを主張した。審美的段階は、直接性 (Uimiddelbarhed) が支配する未分化の段階であり、ここから人は倫理的段階を経て宗教的段階に至るべきなのであるが、そこでは倫理的なものが再び生かされるのである。しかも、「信仰」は「情熱」(Jitenskab)であり、また第二の直接性であるとされる。キルケゴールのこの「情熱」には、積極的な意味での「感性」と「内的促し」の要素が共に込められている、と見なせよう。⁽³¹⁾

森は「経験」の不透明性を認める故に、キルケゴール同様、哲学的体系ではなく信仰的実存の道を選ぶ。かれは有神論にも無神論にも依らない。神は或る者にとつては確かに存在するが、他の者にとつては全く存在しない。神を信ずる者は、神を捜すことはない。捜せば神は自らを隠してしまう。神は絶対他者として、人知では把握しえない存在である。ただ心からへり下つてその名を呼び求める者に、自らを顕すのみである。神の名を呼ぶとは、絶対的主体を「汝」として見出すことである。キルケゴールも同じように言う。しかもそれは「絶対者に対する絶対的義務」を負うことなのであるが、森においてもそれが「信仰」を意味するのである。⁽³²⁾ その際、森が強調するのは、人は神のみを真に「汝」と呼びうる、ということである。

ある。もしも他のものを同等の意味で「汝」と呼ぶならば、神は見失われてしまうのである。³³ 勿論、人は神をのみ「汝」と呼ぶのではない。しかし、人間的な第三者であつたものを「汝」と呼ぶことと、絶対者を「汝」と呼ぶこととは全く別である。人間は一面において自然物であり、しかも同時に精神的存在として一人称をとりうる。それは人間が、絶対の精神たる神から一人一人平等に「汝」と呼びかけられており、それに応答すべくその生き方を問われていることを意味する。「信仰」とは、神のこの問いかけを自分の内的促しとして受け取りつつ、これに応えようとする態度をさすことになる。ここに一人称としての「我」が成立する。意識としての自己関係が、その尺度を見出したのである。

この自己が、互いに他者に対して自らを虚しくして「汝」と呼びかけ合う時、愛の関係が始まる。自らを虚しくするということは、本来神への絶対的服従としての業である。しかもそこに、神から「汝」と呼び出されることによって「我」が成立するのである。我々は各自第一人称でありうるようにと、絶対の第一人称から支えられている。それは厳しい責任と同時に、自由を得ることである。この自由によって我々は、他者の前に自らを開き、その事によって自己を再び得る。自らを開くという業は精神的な行為であり、その事によって一人称であることは失なわれはしない。この様に言うことは、神こそ愛そのものであり、我々の愛の關係の基盤である、と認めることである。人間における二人称關係は、神と人との原關係の反映である、と言わなければなるまい。キルケゴールにおける自己の尺度は、他者關係において「仲介者」(Mellebestemmer)であるが、これは以上の事情を説明するものである。³⁴ 二項關係に欠けているのは、この「尺度」であり「仲介者」なのである。

森は「信仰」(foi)を、「信頼」(confiance)と区別することによって一層明確に規定した。信頼は相手そのものではなく、相手の中にある何かを当てにして頼るといふ態度であり、まず自分の望みを立ててそれが満たされることを願う心である。思い通りに事が運ばないと、それは対象への憤りに変わる。他者の人格を破壊し排除し迫害する精神の根本には、信頼

すべきものだけを求め、信仰すべきものを否定する心がある。こうした信頼を基準にした生き方は「罪」である、と森は断定する。⁽³⁵⁾この「信頼」は結局、キルケゴールの言う「蓋然性」(Sandsynlighed)に依存する態度に帰着する。⁽³⁶⁾また、信仰の対象たるべきものに、信頼すべきものだけを求める結果生じる憤りは「躓き」(Forargelse)に相当する。⁽³⁷⁾キルケゴールに従えば、人は信仰に至る以前にすべての願望を断つた諦念(Resignation)に達していなければならないのである。「信頼」には、他に依存しようとする弱さがあり、それだけ自己中心性は反省されていないから、それは諦念よりもさらに信仰からへだたっている、と考えられる。一方「諦念」はより自立的であるが、この事はなお自己自身への信頼を残していることを意味する。それさえも失った時、人は深い絶望(Fortvivelse)を意識する。これに打ち克つ力が「信仰」であり、これによって人は再び地上的生活を取りもどす勇気を得るのである。これを森の言葉で表せば、霊肉をそなえた存在の「責任」である。かれもまた、絶望を通して信仰に至る道を考えていた。⁽³⁸⁾かの「人間の条件」は、ここにおいて統一されうるのである。

さて、キルケゴールにおける実存の段階的上昇は、絶望の意識的深まりの過程、及びそこから信仰へ飛躍する過程でもある。しかもかれは、宗教一般(宗教性A)とキリスト教(宗教性B)を区別しており、これと合わせるように「絶望」と「罪」とを分けている。かれは、キリスト教的な神を前にして絶望することを、特に「罪」と呼ぶのである。⁽³⁹⁾つまり、絶望への固着ないし退行が罪なのである。森には、これに類する「罪」の規定はないが、かれにおける「体験」から「経験」そして「信仰」へ至る道筋は、キルケゴールの場合に類似した問題を宿している。森にあつて「体験」の問題点は、その未分化自体ではなく、未分化のまま閉鎖していることなのである。日本人の二項関係も、すでに決定的に西欧型の思想によって影響された社会における未分化への固着・退行として歪んでいるのである。⁽⁴⁰⁾ここでは社会制度は本来の機能を発揮せず、同質性の中に差異をもたらすものとして作用している。それは、仲介者を有しない直接的二人称関係の維持に不可欠の要素、序列的秩序として有効なのであろう。

結び

キルケゴールも森も、「経験」ないし「実存」の始まりを古代ギリシアに認め、かつその中に「諦念」を読み取っていた。⁽⁴¹⁾一方（宗教性Bとしての）「信仰」の源泉はヘブライズムであるが、特にアブラハムに対する共感において両者は一致する。キルケゴールの目指す真のキリスト者は、神の前に一人立つ単独者であった。かれはキリスト教界に真のキリスト教をもたらそうとしたが、そのためには、人々の大衆 (Mængde) としての生き方を否定しなければならなかった。同様に森も真の自己になることを求めたが、かれの関心はさらに、日本の共同体の「本当の社会」への変貌にあった。かれはこの課題を担う役割を、キリスト教に期待した。普遍的なものとしての社会の根拠は、神の下での万人の平等に外ならないからである。森は、神なき民主主義は矛盾である、と言っている。⁽⁴²⁾しかし神関係が対人関係に優先する限り、後者における自己の独立性は、他者に対する一種の無関心にならざるをえないであろう。「社会」とは、独立の個人が同時に被造物として共に生きる場であり、その様なものとして三人称的世界である。これに反して二項関係は、人々を自然人に留まらせ、そのまま大衆化する装置として作用するから、そこから解放されるためには一度静かな無関心（諦念）を通過しなければならぬのである。その場合、社会の三人称性は神の絶対他者性の写しと見える。だから、神が遠のく一方であれば、社会はその代役として立ち現れざるをえないだろう。現代はまさに神なき時代であり、西欧では特に、人々は社会制度に身を合わせて生きることに多忙をきわめている、と森は言う。⁽⁴³⁾キルケゴールが「公衆」(Publikum)を「大衆」と同等に見なしてこれを否定的に論じる根拠も、ここにあると考えられる。だから、求められている真のキリスト教が本来もたらすものは、「自己」と「社会」と「愛」ということになるであろう。

キルケゴールも森も、それぞれの時代の社会において例外者として生きたが、その事において基本的に同一の態度を示し

ている。かれらがひたすら求めていたのが同一の真理だったからである。ここに、例外者が示す普遍性という逆説がみられる。しかも真理そのものとしての「神」は、逆説の背後に隠されている。「神」は定義されえず、ただ各人によってその名を呼ばれうるのみである。二人が示したのはこの事実であり、そういうものとしての神関係である。かれらはそれをその生涯の業を通して語った。その様にして両者はそれぞれに、「経験」を、「実存」を、そして「単独者」ないし「自己」を定義したのである。

註

- (1) Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven, Samlede Verker I Udg. Bd. III, Kjøbenhavn, 1901, S. 60.*
- (2) キルケゴールの作品は短期間に集中的に現れているが、内容は匿名によって複雑に折られたまわっている。ここでは完成度の高い「死に至る病」を解釈の基準に据えることにする。一方、著作活動期間の比較的長かった森の場合は、後期の「経験と思想」を基準とする。
- (3) 森有正「いかに生きるか」講談社、一九七六年、四一頁。これは、本稿で論ずる如く、思想においては言葉に先だつて実体(経験)が来なければならないことを示している。
- (4) 森有正「人間の生涯 — アブラハムの信仰 —」(森有正記念論文集 — 経験の水位から —) 新地書房、一九八〇年、四二一〜四一二頁。
- (5) 森有正「経験と思想」岩波書店、一九七七年、一八頁。
- (6) 同右 一六〇〜一六一頁。
- (7) 森有正「生きることを考えること」講談社、一九七〇年、七二頁。
- (8) 森有正「経験と思想」二三頁。
- (9) 森有正「生きることを考えること」九五頁。

- (10) 森有正「経験と思想」一四八頁。
- (11) 森有正「生きることを考えること」八二頁。
- (12) Søren Kierkegaard, *Sydommen til Døden*, S. V. I Udg. Bd. XI, Kjøbenhavn, 1905, S. 127.
- (13) キルケゴールにおいて、現実とは永遠と時間とが触れ合う瞬間の連続である。そしてこの事は森においても真実なのである。「日記」(森有正全集13)二六六頁
- (14) 森有正「アブラハムの信仰」(土の器に) 日本基督教団出版局、一九七六年、一八頁。
- (15) 森有正「いかに生きるか」三三頁。
- (16) 同右 四一頁。
- (17) 森有正「日記」(森有正全集13) 筑摩書房、一九八一年、二三八頁。
- (18) 森は、古代ギリシアの文化遺産を目のあたりにしつつ、裸の自然に接することによって、「自然」に対する思索を深めていった。かれによれば、人間は自然の中にあり、自己がその中に生まれた自然に還るものでありながら、自然を克服して神性に至ろうとするものであり、それが人間経験の全系列をなす。しかし自然は人間に対して無関心 (indifference) をもって答える。ここに森は「運命」を見る。自己の運命を知ることが、人間がそこから真の人間になる限界点を知ることである。これは「諦念」を意味するが、しかもそれが新しい出発点ともなるのである。「流れのほとりにて」(ハビロンの流れのほとりにて) 筑摩書房、一九六八年、二三五頁) 後年森は、日本人の中に自然に対する親近感を見たが、それは対人感情の一種の投影であろうと言う。だがこの親近感にもかかわらず、自然と人間の間には避けがたい乖離が存在する。自然が人間を超えるのはその回帰的常住性によるが、そこに人は「もののあわれ」を感じるものであり、これが日本人の基本的感情をなすのである。問題は、それが日本人の経験の安定点になっていることである、と森は言う。森において、自然科学の対象としてのその奥にある「自然」は、社会(他人)及び宗教(神)と共に、「経験」の中に現れながらもこれを超越するものであり、したがって経験の中では三人称以外ではありえないものなのである。「経験と思想」一六三頁)
- (19) Søren Kierkegaard, *Dømmer Selvt*, S. V. I Udg. Bd. XII, Kjøbenhavn, 1905, S. 452.
- (20) 森有正「人間の生涯 —アブラハムの信仰—」四四五頁。

キルケゴールも、人生は前向きに進み、後向きに理解されねばならない、と言っている。かれにおける最高の意味での「冒険」は、自己自身に注意することなのである。(Sydommen til Døden, S. V. I Udg. Bd. XI, S. 148.)

(21) 木下順二篇「森有正対話篇II」筑摩書房、一九八二年、三二一～三三三頁。

(22) 森有正「生きることと考えること」一〇一頁。

(23) 森有正「いかに生きるか」一八四頁。

(24) 森有正「経験と思想」九三頁。

(25) 森有正「本居宣長をめぐって」(遠ざかるノートルダム) 筑摩書房、一九七六年、一四一頁。

(26) 森有正「経験と思想」一一三頁。

(27) Søren Kierkegaard, Sydommen til Døden, S. V. I Udg. Bd. XI, SS. 191-192.

キルケゴールにおいて、神と人間との同等性(Ligheden)は、両者の均一的同一性を意味しない。差異は人間の罪によって顕わになる。そこでは人間の神性(Guddommen)が犯されているのである。神と人間の間には順序があり絶対の区別がある。したがって人間は神との関係において同質感ではなくて、自己の同一性を得る、と言われなければならないであろう。

尚、森の「変貌」(mutation, transfiguration)には、質的变化の意味合いが込められていると考えられるから、キルケゴールの「尺度」の問題と関係する、と解することが可能である。

(28) 森有正「実存と社会」(全集12)一九七九年、二八八頁。

(29) 森有正「いかに生きるか」一九四頁。

(30) 森有正「アブラハムの生涯——森有正講演集——」日本基督教団出版局、一九八〇年、一四九頁。

「感覚」が消極的な意味に使用されるようになるにつれて、森はこれに代わるものとして「感知」、「感得」、「覚知」等を用いて積極的な意味あいを表現しようとしている。

(31) 「信仰」における「感性」は、森の言う「経験」における「主体的充実の感知」がそこで生かされてこそ語りえるものである。尚、森も己が内面性における「感情」や「情緒」の重要性を認めていることは勿論である。(「日記」〈全集13〉一一二頁、二四三頁)

- (32) Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, S. V. I *Udg.* Bd. III, SS. 117~129.
ここに神と人間との関係における絶対的な区別・順序がある。それゆえ「倫理的なもの」は相対化される。当然、社会的順序もそうなるはずである。森もまた、神の無限の自由は道徳を超える、と言う。「日記」〈全集14〉四四一頁)
- (33) 森有正「独り子の誕生」(光と闇 ー森有正説教・講演集ー) 日本基督教団出版局、一九七七年、八五頁。
- (34) Søren Kierkegaard, *Synspunkter for min Forfatter-Virksomhed*, S. V. I *Udg.* Bd. XIII, Kjøbenhavn, 1906, S. 597.
- (35) 森有正「土の器に」(土の器に) 四一頁。
ここでの「信仰」と消極的な意味での「信頼」の関係・区別は、経験における狭義の「経験」と「体験」のそれに対応する。
- (36) Søren Kierkegaard, *Dømmet Selvt.*, S. V. I *Udg.* Bd. XII, S. 383.
- (37) Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, S. V. I *Udg.* Bd. XI, SS. 223-234.
賢者の対象は、正確には「キリスト」なし「神・人」(Gud-Mennesket)であるが、本稿ではこの問題には踏み込まない。
- (38) 森有正「日記」(全集13) 一八九頁。森はまた、「罪」を(精神の)病すなわち不均衡として扱っているが、「日記」〈全集13〉二四三頁)の「この見解は「死に至る病」におけるキルケゴールの「絶望」の分析に合致する。
- (39) Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, S. V. I *Udg.* Bd. XI, S. 189.
- (40) 森有正「経験と思想」五六頁。
- (41) 森に関しては、註(18)を参照されたい。キルケゴールについては、かれのソクラテスに対する傾倒を挙げれば足りるが、「諦念」に関してはストア主義に対する言及がある。もともと、これは歴史上のストア派をのみ指すわけではない。また、ここでの「諦念」は、絶望の一形態として位置づけられていることに注意しなければならない。(Sygdommen til Døden, S. V. I *Udg.* Bd. XI, S. 179)
- (42) 森有正「日記」(全集13)五〇四頁。同じ事をキルケゴールは、真に人間的な政治家はその理想を宗教的なものに見い出すにちがいない、と表現している。(Synspunkter for min Forfatter-Virksomhed, S. V. I *Udg.* Bd. XIII, S. 589)
- (43) 森有正「いかに生きるか」一六七頁〜一六八頁。

(昭和四十一年本学大学院修士課程修了・福岡歯科大学助教授)