

していたというのが、私の解釈でありまた主張である。セディング村とその周辺のBC五〇〇年以前からAD九〇〇年にいたる考古学的遺物・教会建築・牧師日誌から、呪詛の思想的構造が散見されるのである。

キエルケゴールにおける罪責観は、表面的にはキリスト教用語を使って表現しているけれども、その内実はキリスト教的観念とは異なっている。もし、キエルケゴール思想を彼の罪責観からキリスト教的であるというならば、それは間違いであって、むしろ土俗的というべきであろう。スカンディナヴィア固有の思想や精神的事象を、キリスト教的枠組みから強引にキリスト教に優位な仕方で再解釈するという営みは、しばしば目につくことである。例えば、カール大帝によるキリスト教と政治的版図の侵略的拡大に抵抗したバイキングの活動が、むしろキリスト教的世界観では逆に理解されて、バイキングがその野蛮さゆえに一方的にキリスト教圏に侵略をおこなったというふうに事象の変質化が起ころのである。

キエルケゴール思想におけるこうした罪責観は、キエルケゴール思想における祈りの構造に、当然のことながら反映している。その構造は、呪詛と自己犠牲という概念を導入することによって垣間見ることができよう。呪詛という概念の特質は贈与性にある。それは、すなわち、相手に何らかのものを付与すれば、その相手から再び何らかのものを付与し返されるという贈与性である。神を呪えば神から呪い返されるという構造である。実際、キエルケゴールの父ミカエルおよびその秘密を知ったキエルケゴール家の人々が、怯えかつ信じていた罪責意識

は、キエルケゴール家という血脈に対する神からの呪い返しという仕方でのいわば神罰なのであった。ミカエルの長男ペーターと末子セーアンはキエルケゴールは二人とも、この秘密を知っていた。ペーターとセーアンそれぞれの思想の抜本的相違性については、ペーターの著作集に所載されているセーアンに対する思想批判が参考になる。神罰に対してペーターは、キリスト教の啓蒙言い換えればデンマーク社会におけるキリスト教の一般化という仕方に対応した。セーアンは、奇妙であり過激でもあるがその生涯において、しだいに自己犠牲という観念を深化させて、自らの実人生の営みとイエスの受難を重ね合わせる思想を構築していった。自己犠牲という理解は例えば、タキトウスの『ゲルマニア』に記述されている祭司の営みやサガ文学における英雄の行動など、古代中世スカンディナヴィア社会における特徴的精神性である。キエルケゴール思想における祈りの本質は、こうした古代中世スカンディナヴィア社会における特徴的精神性の継承に根拠があり、内面の美を尊重する一種の美意識を衣としているということができよう。

ニーチェにおける社会性と虚栄心の問題

木原 英史

通常我々は、人間が自由で独立した意志主体を持つと考えており、そうした主体に基づいて自らの行為の責任をとり、共同体の中で社会性をもつて生きていると見なしているだろう。しかし、F・ニーチェは、その著書『人間的、あまりに人間的(Menschliches, Allzumenschliches, 1879)』のなかで、そう

した自由な意志への理解を批判している。ニーチェは、自由意志を世界の流動的な性格と相容れない「意志の自由と諸事実の孤立」を目指す一種の原子論、哲学的神話だと批判するのである。

同書の中にある漂白者（ニーチェ）とその影の会話は、非理性の暗闇を嫌う人間が理性の光で辺りを照らそうとしても、光在るところには影が付いてくる、というものである。これは意志が自由であり、光の中にあると人間が考えたとしても、自己保存の欲求という起源は影のようについてまわるということを意味している。そして、自然の中にいるにもかかわらず、こうして自らを光の中に置かれた「人間」と感じることは、ニーチェにおいては虚栄心と考えられていたのである。

こうした自己保存の欲求の現われとしての虚栄心は、ニーチェの後の『善悪の彼岸 (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886)』等の著作にも形を変えて受け継がれている。その中で意志や善悪に関する考察では、人間の行為やその知性が欲求や衝動等の様々な影響下にあるという先の考え方はそのまま維持されている。しかしその一方で、行為の原因としての欲求が確実に把握されうることに関しては、ニーチェは否定している。認識論的懐疑を経た近代哲学が、人間は古い靈魂概念を排除できていないように、人間が行い得る把握とは、本質の把握ではなく、非本質の虚偽であり、目的論的な理想の把握だといふのである。こうしたことは、ショーペンハウアーの意志論が目的論的な理想であるというニーチェの批判から見取れるだろう。目的論という認識の限界状況は、ニーチェがかつて語った自己

保存の欲求も「目的論的原理」の一種に過ぎない、としてしまいうだろう。

ニーチェにとつて、あらゆる真の原因は人間には隠されているために、我々は複雑さから単純さへ向かう「精神の根本意志」がはたらいていなければ何も把握できないのである。しかし、そうした「原理を節約」して単純化した把握内容は、多数の人間の意見に合わせるために生気を失った目的論的理想へ転落してしまい、彼自身の手による「力への意志」という命題さえも目的論的とならざるを得ない。そこでニーチェは「力への意志」を述べる際、自らの命題があくまで説明のための「方法の道德」に従ったに過ぎないとするのである。そうすることによって、ニーチェは単純化された説明の形式が永遠でも神聖なことでもないとし、そこから離れようとするのである。こうしたニーチェの意図は、善悪に関しても同様である。人間が共同体の中で生きるため多数の者にとつて共通な道德の遠近法の下、世界を制圧し、善悪を自らの行為の内に認めるために「内面化」し、己の不安な状態を解消しようとする不可避的で「深刻な病氣」であると彼が批判するのは、人間的な善悪の彼岸に立つためであった。

ニーチェがこうして自由意志や善悪の観念から離れようとするのは、「生の条件としての昼と夜」という人間の意図することを超えた、己の理想自体の限界状況を包括する一段高い理想を見出すためであろう。意志や善悪といった理想を問題とすることで、その絶え間ない没落の運命が示され、またそこからの自己救済、新たな理想の創造がなされるとニーチェは主張し

たのである。ニーチェによる社会性を維持する諸概念への批判は、現実的な生に近接する道であったのではないだろうか。

ルドルフ・シュタイナーのキリスト観

西井 美穂

ルドルフ・シュタイナー (Rudolf Steiner 一八六一—一九二五) は日本では、シュタイナー教育の創設者として知られ、その教育を支えている思想は、一般に人智学 (Anthroposophie) と呼ばれている。それは人間が自らの叡智で、人間であることを見出すということを意味する。実践では評価されているものの、シュタイナーの思想はドイツでは、「精神科学 (Geisteswissenschaft)」という、見えないものをも実体として研究対象としているため、経験的実証的な科学からは「非科学的」と批判されている。日本においても、シュタイナー思想の神秘的側面が問題となっている。

しかし、実践活動の基盤となっているのが人智学思想であることを考えれば、「非科学的」だと決めつけ、厳密に吟味されないのはおかしい話だといわざるをえない。それ故、「神秘主義」という側面のみに焦点を当てるのではない、新しい視座による分析が必要であると考え。そのシュタイナー思想は、これまでの研究では、哲学的思索を中心とした前期思想は重要だとされながらも、研究対象となるのは、もっぱら神秘思想の後期思想であった。しかし、近年では前期思想と後期思想を連結させることを試みた研究も現れ、シュタイナー思想全体がもつ意味が厳密に検討されつつある。

前期と後期に通底するものを探求したときに問題になるのが、シュタイナーのキリスト観である。実際にはシュタイナーのキリスト論は厳密に検討されずに、「非正統的」と見做されたり、あるいは単にオカルト思想として片づけられてしまうのである。こうした状況においてシュタイナーのキリスト観を分析することは、シュタイナー思想の新たな側面に光を当て、幅広く議論を展開していくことができるのではないかと考える。

さて、シュタイナーのキリスト観であるが、シュタイナーの独自の聖書解釈は、歴史学者セオドア・ローザクから「キリスト教史においてもっとも異様なもの」(『意識の進化と神秘主義』)だと激しい批判をあげられている。その「最も異様な」聖書解釈とは、如何なるものなのか。

一九〇二年、シュタイナーは神智学協会入会直前に行った講演『神秘的事実としてのキリスト教と古代の秘儀 (Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums)』において、古代ギリシアの密儀精神で見出される神性がキリスト教の源泉であると論じた。前半は、プラトン(紀元前四二八頃—三四八頃)の神秘思想を中心に、ヘラクレイトス(紀元前五三五—四七五)などプラトン以前の哲学者の思想を吟味し、古代ギリシアの哲学者にとって神秘的認識がいかに重要であったかを語っている。後半では、プラトン神秘思想がフイロン(二〇頃—四〇頃)を通してどのように福音書の成立に影響したかを述べ、「キリスト教はゆつくりと密儀から芽生え……密儀の叡智がキリスト教の言葉をまとう」と結論づけている。このような聖書解釈においてキリストは、一九〇八年の