

提 題 近世以降の思惟様式における存在者
——プロテスタンティズムを手がかりに——

藤田 潤一郎

はじめに

中世と近世の連続性と断絶という主題は、蓋し思想史の基底をなす。この主題に関し西洋政治思想史の共通了解は、マキャヴェッリを嚆矢にホブズによって政治的主体と権力についての理解が転回したという断絶面を強調し、以て近世を政治をめぐる思考の起点とする。しかしながら政治とは、現実の存在者たる人間にかかわる思考と活動の主要な側面であり、従って政治を巡る思考は普遍的な性格を有する。そして、政治について考えることは、存在者と区別される（存在者の様態という意味ではない）存在についての思惟と繋がる。表題が暗示するように20世紀前半に一つの眼差しが向けられるのは、近代啓蒙と政治の極限形態たる全体主義が現れたこの時代の思想家の思想が、近世（乃至近代）の自己反省の素材でもあるからに他ならない。そこで本稿は、中世思想に対して外在的であるという制約を意識した上で、近世の相対化によって中世を捉え返すことを試みる。以下では、テキストの解釈史そのものが持続性を有する思想の客観的表出であるという精神史の方法論に則りつつ検討してゆく。

1 戦間期における中世への眼差し

1930年に行った講演「自然的秩序と超自然的秩序」の中で岩下壮一は述べる。「全中世思想は、キリストに於いて神性と人性が一のペルソナに統轄された如く、人類も亦恩寵によつて唯名的ではなく現実には神化され、義且聖なるものとされると謂ふ理想の周囲に転回してゐたものであります。然るにルッターに至つては所謂『信仰による義』は、……一種の *fictio juris* に〔義を化し〕……意志には自由なく理性には……客観的真理の捕捉なぞといふ高尚な職能を盡す力は認められなくなりました。かくの如く信仰が高調されて一見概念哲学の束縛から超自然が解放された観がありましたが、自然的秩序から切り離されて其の支持を失つた超自然はとゞのつまり一種の感情に墮

してしまつた。……かゝる宗教が結局純粹理性の限界内に閉ぢ込められてしまつたのは固より当然であります。……主理的立場にある近世思想は、超自然的秩序の高みから自然を支配する訳にはゆかぬから、何等かの意味で理性を自然的秩序の全体とせねばならない。これが自我中心の一元論の起源である」。それ故に、「客観への転向、即ち現代人を束縛する二重の桎梏、主観主義と一元論的自然主義との克服」を訴える。实在論に立つこれらの言葉は、トマス研究の復興を目の当たりにした岩下の中世思想観に基づいており、合理論並びに根底においてそれと相関関係にあるものとして捉えられているロマン主義的感情ひいては自我崇拜に対する判断停止が明示されている。その際、近代の超克という日本思想史の文脈に絡め取られない同時代欧州大陸の思潮を見据えている。「新カント派が現象学になり、其の源にブレンタノやボルツァノの如き人があり、又フッサールのお弟子の中から中世臭い新進の思想家が輩出した如きも或はこの〔近世哲学を理解することはこれを超越するという〕考へ方を裏書きしてはゐないだらうか」¹⁾。

そこで、かかる道を辿つた思想家の一人たる E・シュタインに着目したい。フッサールの 70 歳祝賀論文集に、フッサールの現象学とトマスの哲学を対置させる論考を寄せたことは、シュタインにおける現象学から中世への転回を象徴している。しかも、この論考はかかる対置を「神中心的 (theozentrische) 哲学と自我中心的 (egozentrische) 哲学」と捉えている。彼女の転回の背景は、トマス・アクィナスにおける存在 (論) と認識 (論) の関係性についての透徹した理解を通じて示される。「第一哲学の課題は神から生じる。……それは神の理念、さらには神の存在 (Sein) と認識の様態を展開するのではなくてはならない。しかる後に (Sodann), 存在する他のすべてのものは、その本質と現実存在 (Existenz) とに関して神に対していかなる関係にあるか、他の認識する存在 (Wesen) の認識は、神の認識に対していかなる関係にあるかということを確認することができるのである」²⁾。翻って、主観による還元を純粹に進める超越論的現象学は批判されねばならない。何故なら、ヒューレーと関わる意識に対する自己反省の追究が現実存在と等値されることで、被造物にして心の構造を有している存在者たる我々人間の認識が、神そして事物の認識にいかにして至るか、さらには人間は何に依つて己の存在を保持するか、という存在の根源的問いは棄却されるからである。換言すれば、認識は主観による構成に帰着することで、知性認識の存在論的意義がカントと同様不問にされ、客観の取り戻し (zurückgewinnen) は不

可能になる。

こうしてシュタインは、同時期に超越論的現象学を自ら新デカルト主義と呼び（『デカルト的省察』序論第1節）、デカルトのコギトを批判的に受け止める師とは別の歩みから、「近世哲学を真剣に durchleben」して（岩下前掲書 438 頁）トマスを捉える。故に、彼女の批判は師へのもう一人の批判者たるハイデッガーにも向けられる。「『カントと形而上学の問題』において」『存在者それ自体 (Seiende an sich)』は『対象』によって押し退けられ、有限的認識自体が『対象』に対して『企投』するところの形式的構造が、存在それ自体 (das Sein selbst) として主張されるようになる。「ハイデッガーの実存論的哲学は、存在にその意味を与え、すべての存在理解がそれを目指しているもの (worauf) に面して、つまりそれがなければ、いかなる『有限的なもの』もなく、有限的なものもそれ自体として捉えることのできないところの『無限的なもの』に面して回避し、停止してしまうのである」³⁾。「ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論」から出発してアリストテレスへと遡行し、翻ってフッサールの志向性概念批判を経て『存在と時間』第二節へと展開したハイデッガーの鍵概念でもある worauf (woraufhin) を、客観性と無限的なものから照射するシュタインの言辭が示しているのは、存在と存在者を巡る近世の思惟の特質に他ならない。即ち岩下と共有する視点たる、主観性並びに企投の作用因となる自我の中心性である。

2 プロテスタンティズムにおける主体の行方

しかしながら、中世から近世への転回を積極的に捉えることで自己の存在理由を見出す思惟様式を有するのがプロテスタンティズムである。大木英夫の『ピューリタニズムの倫理思想 近代化とプロテスタント倫理の関係』（新教出版社、1966年）⁴⁾は、「〔ピューリタニズムという〕このプロテスタンティズムの一運動が、いかに近代世界の形成に関わりをもったのかということ、歴史的に究明」（1頁）する企図を有する。即ち、序章の表題（中世から近代への転換期における倫理の問題）が示す如く、中世からの転回に人間の倫理性を看取する。近代社会を形成する人間の倫理性を招来するのは、存在論から歴史的主体の認識論へという思惟様式の変容である。「われわれが目目してきたのは、中世から近代への転換期における神学的思想形式に関する変化である。それは『宇宙存在論的なもの』から『人格の歴史的なもの』へということができるであろう。しばしばプロテスタント宗教の人格主義的傾向は指摘されてきた。

宗教が客観的真理の体系ではなくなり、宗教が人間の主体と結合されることによって真理性が認められるようになる。これはメランヒトンの“hoc est Christum cognoscere, eius beneficia cognoscere.”という命題から、キルケゴールの『主体性が真理である』という主張に至るプロテスタント的傾向の中に見出される。しかし、歴史的パースペクティヴはしばしば見落とされがちであった。われわれはこの要素を特に指摘しなければならないのである」(42-3頁)。「トマスにおいては《自然》と《超自然》という二重構造における神学発想であったが、宗教改革以後の神学的発展においては、《救済史》や《終末》という歴史的な神学発想が優勢となってくる」(40頁)。ここで歴史が、終末というまさに時間の極限から捉えられていることに留意せねばならない。ならば、終末論的歴史と現世に生きる主体としての人間の関係性の行方が当然重要になる。蓋し、大木は予定説に重きを置いたM・ヴェーバーよりも、寧ろトレルチから影響を受け契約神学としてピューリタニズムを捉える。「確かに契約社会理論は自然法を全く破棄するのではない。……しかしそれは客観的な法であるよりは、契約当事者の主体における権利としての自然法つまり自然権なのである。いわば《Substance》の法ではなく《Subject》の法なのである。つまり契約社会における自然法は人格的主体性において自覚される権利となるのである」(37頁)。自然の理解はこの思考の前提をなす。「《自然》とは《超自然》の下層構造ではなく、歴史の始原状態としての《state of nature》と見なされるに至った(42頁)。歴史性の下に、主体による始原からの創造と来るべき終末が結合する。

こうして、プロテスタンティズムにおける主体性と歴史性の結合は、存在者としての人間を巡る理解の根本的転回を示す。そこで、大木がプロテスタント的傾向とよぶ、キルケゴールを瞥見する。なぜなら世紀末から20世紀の思想に深い影響を及ぼす彼には、大木のいうプロテスタンティズムの神学における主体と歴史的パースペクティヴの連関が表れているからである。1846年の『哲学的断片に対する完結的非学問的あとがき：身振りによる——パトスの——弁証法的集大成、実存的論考』(以下『あとがき』)⁹⁾という表題の意を凝縮するのが、第二部「主体的問題、キリスト教の真理に対する主体の関係、或いはキリスト者に成るということ」である。その第三章「現実的主体性、倫理的主体性、主体的思想家」は記す。「あらゆる論理的思惟は、抽象の言語によって表される、そして永遠の相の下に(sub specie aeterni)ある。実存(Existents)をそのようなやり方で考えるということは、困難を看過する〔実存を捨

てる-15/23] ことである。……なぜなら思惟する者自身生成 (Vorden) の内にあるのだから」(15/22)。蓋し「信仰の対象 (Troen Gjenstand) は、実存における、即ち単独の者 (en Enkelt) としての神の現実性 (Gudens Virklighed) である」(31/48)。従って「キリスト教は、学 (Laere) では全くなく、実存即矛盾を表現し実存即伝達である」(76/116)。しかも「内的なものとしての倫理的なものは、……主体 (Subjekt) の内に住んでいるものが何かを知っている単独の主体によって実現されるだけである」故に、「主体と主体の間には倫理的には如何なる直接の関係もない (ethiske intel ligefremt Forhold er)」(26/39-40)。

「主体性は真理 (Sandheden) である、主体性は現実性である」(45/71) という命題はここに指定されるのであり、思惟の対象たるを拒否し徹底的に内面化する単独者の実存は、思惟と存在の一致へ向かう魂の活動という精神史を棄却する。「実存は思惟と存在を分離し、相互を継続的に引き離しておく (Existents adskiller Taenken og Vaeren, holder dem ude fra hinanden i Succession)」(36/56)。『あとがき』を検討するある論者は言う。「キリスト教は本質的に主体に関わる真理であるから、考察者が客観的であるとすれば、それは見当違いであり、認識者はまったく何も認識しないことになる。神関係において客観性は消滅し、主体の永遠の浄福を求める無限の情熱のみが、そこに成り立ちうるのである」。論者が指摘するように、実存の根底にあるのは、主体の生成が有する本来的矛盾の意識である。「主体になる、もしくは人間になる、ということは、すでにそれである (Sein) ものになる (Werden) という困難、すなわち、論理的矛盾がある」⁶⁾。キルケゴールにとって、生成する者は存在に凝固する可能性を常に孕んでいる。故に存在と生成の弁証法的止揚として、あれかこれかの決断的行為 (Afgjørelsen, SV, 9, S. 107) が絶えず要請される。極限の力を以て意志に基づく決断へと実存者を促すのが、パトスたる真の倫理的熱中 (den sande ethiske Begeistring ligger i at ville af yderste Evne, *id.*, S. 112) に他ならない。

倫理の徹底的な主観化によって、善悪の規準は主体の決断に基づく行為の内にある。そして人間としてイエス・キリストが時間の裡に一瞬に生成したという理解は、歴史の主意的な始まりと終末を媒介するのはそのつど決断をなす主体のみであるという確信に展開する。「精神 (Aand) が指定されるや否や、瞬間 (Øieblikket) はそこに (der) ある。……初めて瞬間において (i) 歴史が始まる。人間の感性は罪を経て罪性として指定され、それ故に動物の感性よりも低くなる。但しそうであるのはより高

いものがここに始まるからなのに他ならない。というのも、いまや精神が始まるのである」『不安の概念』(SV, 6, S. 176-7. 岩波文庫 151-2 頁, 訳文変更)。真理は、パトスに促された主体の瞬間的な決断と行為において現れる。換言すれば、自己の存在に対する非デカルト的懐疑(『ヨハネス・クリマクス, または全てのものが疑われねばならぬ』posthumous)と真理の間の深淵を跳躍する単独者の決断が、生成と存在の矛盾を絶えず突破してキリスト者へと生成せしめ、究極的には自己の内なる神という本来性に到達する。

3 主観主義の帰結を巡って——シュミットとジルソン

ピューリタニズムから大木が導出する、社会倫理といういわば外面性を志向するプロテスタンティズム理解と、倫理の徹底的な内面性を追求するキルケゴールのキリスト教理解に通底する主体と歴史を巡る思惟様式は、ルソー以来ロマン主義に継承される近代における内面と外面の分離とその克服という個人観の行方を示唆する。そしてかかる思惟様式が政治的主体としての人間に与える意味を言語化したのが、20世紀ドイツを代表する国法学者でありナチズムに対して知的かつ実際に関与したC・シュミットである。『政治的ロマン主義』で彼は言う。「〔マルブランシュにおける〕この特徴的にオッカジオネルな態度はそのまま保たれながら、神のかわりにたとえば国家とか民族とか、あるいは個人の主観が最高の決裁者および決定的な因子(Faktor)となることもあり得る。この最後の場合がロマン主義である。……ロマン主義は主観化された機会原因論(Okkasionalismus)である。……今度は、神のかわりにロマン主義の主観が中心の位置を占め、世界とそのなかで生起するすべてのことを単なる機因(Anlaß)にしてしまう」。『もっと突っ込んで考えてみれば、この二つのデミウルゴス——人間社会と歴史——のいずれでもなく、ロマン的主体がすべてのものを機因としていることがわかる』。そしてシュミットは、ロマン主義とプロテスタンティズムの連関を指摘する。「〔ロマン主義を論じドイツ三月革命前の革命家であったA・ルーゲの言うところでは、『すべてのロマン主義の根柢は不安な反抗的な心情であり』、その点でロマン主義はプロテスタンティズム、つまり自由な自己の原理に由来するという。……カトリック的反革命主義者だけではなくドイツのプロテスタントもこの〔両者の〕関連に気づいていた』。実は上の言が示唆するように、因果関連の外にある自由な主体の行為を唱えるロマン主義の帰結とは、主体(自我)と国家乃至歴史とい

う具体的実在の關係の逆転に他ならない。「両性の対立は『全的人間』において止揚され、個人間の対立は高次の有機体、すなわち『国家』または民族において止揚される。対立を自己の高次の全一的な活動（Wirksamkeit）の機因として利用する力を持つものは、真の高次の実在（Realität）である」⁷⁾。

この世界が常に機会原因的でしかないなら実体もなく決断主体も存在しない、という近世の機会原因論が有した原義は、主体そして主観を巡る思考の展開の中で変容する。そして個の主観を決定的起因とするロマン主義と政治が、高次の具体的実在へ向けた主体の決断と行為において結びつくに至る。それが、19世紀前半から世紀転換期にかけての政治的ロマン主義である。即ち、具体的主体のその都度の行為は、具体的かつ歴史的事実とされる民族や国家に行為のテロスを見出す。さらに主権国家間の初めての総力戦を経た戦間期において、歴史的主体としての単独者の決断と行為は、J・ボダン以来の主権概念の展開と相俟って政治への妥当性が確信されるに至る。シュミットによれば、「主権者が神のみであろうと……あるいは皇帝ないし領主ないし人民であろうと、〔主権を巡る〕問題はつねに、主権の主体、すなわちこの概念〔主権〕の具体的事象への適用に帰着する」。蓋し彼の有名な措定は次である。「主権者とは、例外状況にかんして決定を下す者をいう」。「近代の国家理論の根本概念は、すべて世俗化された神学概念である。……〔近代の法治国家の理念が否定した〕例外状況は、法学にとって、神学にとっての奇蹟と類似の意味をもつ」⁸⁾。

ならば、現実政治において要請されるのは混乱を打破する主権者による独裁となる。ここに看取される終末論の世俗化は、終末論の諸特徴の形成が1890年から1930年頃までのドイツ・プロテスタント神学の展開に対応するという指摘⁹⁾と符合する。さらに、カトリックであったシュミットが、議会制民主主義の批判からナチズムへの参与に向かった過程におけるキルケゴールの影響については、夙に指摘されている¹⁰⁾。明瞭なのは、単独者たる主体による決断という思考の近世的性格である。決断主義（Dezisionismus）を論じたクロコウによれば「『現実性』と『可能性』、客観的諸關係の強制と主観的投企の発散のあいだに開いた深淵と原理的な疎外、われわれは、これが決断主義によって社会的行為が遮断される根拠であることを検証してきたが、この深淵は今も口を開けている。この断絶をわれわれは、すでに本書冒頭〔第一章〕で、近世における（Neuzeitlichen）展開のひとつの基盤であると評価した。……こうして、決断主義は、この構造的な疎外の裏をかき、それを廃絶しようとするロマン主義

的、主観主義的な試みであることが明らかになる」¹¹⁾。

対するに、近世以降の思惟様式を相対化する視点からキルケゴールを捉えたのが、『存在と本質』におけるジルソンであった (Gilson, É., *L'être et l'essence*, Vrin, 1948¹, 以下括弧内頁は同書第三版)。ヘーゲル論の後の「哲学に抗する実存」と題された章でジルソンはキルケゴールを論じる。まさに認識と信仰に対立を見出す点にこそ彼がキルケゴールへ思考を差し向ける所以である (cf. p. 229)。それ故に彼は、認識と人格的主体性における宗教的経験の関係をめぐる問いを考えるべくキルケゴールの『あとがき』に眼を向ける (p. 230)。そして、いかにして至福に関わる者になれるかという問いは私のみに関わる、つまりキリスト者に生成する単独者という思惟に対して、直後にジルソンは記す。Si, pour une infinité d'hommes, sa solution doit être la même, il doit être résolu une infinité de fois *une fois* (p. 231)。強調には、キルケゴールにおける人間の有限性と無限性の深淵の跳躍が、単独者の実存の瞬間性と結びついているという意識がある。加えてこの文章には、仏訳『あとがき』の参照頁を指示した脚注が付されている。「〔キルケゴールにおける〕倫理は、世界と複数の人間についての探求を排する」。ここには、単独者の倫理性に対するジルソンの疑義を見出すことができる。さらに、ジルソンはヘーゲルの歴史哲学体系を批判するキルケゴールにおいて、哲学に抗する実存という構図のもとに認識の営みが主観さらには実存する主体そのものの裡に回収されていく過程に注意を払う。敷衍すれば、実存が思惟と存在を分離すると考えるキルケゴールは、ヘーゲルの汎論理主義的弁証法への批判を通じて、主観的思惟が即主観＝単独者の存在になるという思考 (p.231) を逆説的にも導いたのである。

その意味で『存在と本質』は、近世乃至近代の自己反省という主題を確かに内包しており、信仰における主観的な実存 (としての生成) は、存在の分有あるいは存在への参与という思考を視野の外においた点が示唆される (p.242-3)。実際、トマス・アクィナスにおける本質と現実存在の実在的区別の有無という問いについて詳細に議論する過程でジルソンが強調することは、「存在の現実態 *l'acte d'exister*」が、*participer* という特質を併せ持ちつつ動態的であること、さらに神以外のあらゆる存在するものが時間内において共存、協働していることである (p.107-08)。蓋し *exister* の原義は次である。*exister, c'est être posé en soi, hors de sa cause. ……Existo, ou plutôt exsisto, c'est sistere ex* (p. 253)。だからこそ、神の創造行為の持つ被造物へと

(*potentia ad non esse*, p. 101 = *Summa theologiae*, Marietti, 1952, I, q. 104, a. 1, ad primum) 向かうことと、他方で上昇、還帰すること (*ad esse participatum*, p. 108 = *De substantiis separatis*, in: *Opuscula Philosophica*, Marietti, 1973, cap. VIII)¹²⁾の動的な構造がある。それに対してキルケゴールにおいて、単独者の実存と *ad esse participatum* は分断される (『あとがき』48/75)。

結 び に

一節に引用した岩下の言は次のように続く。「然るに一切を自我の内に閉ぢこめた近代人はそれで満足し得たのでありませうか。……若しも其内容如何を問はず何等かの意味に於いて超自然を肯定するならば——あらゆる論理的可能性をつくしていきづまった近世哲学の現状は、ギリシア思想の末期以上にそれを暗示する様に見える——其時にこそ中世思潮は、……我々の生ける問題と関連して何ものかを貢献しうものとなりませう」。呼応して、同書を編んだ吉満義彦も述べる。「中世哲学は……人生と世界との最究極の意義にかゝる神と靈魂の最生命的な真理をめぐつての、人間理性の最も真剣な最も剛健な営みとして理解されねばならない」(編者の序5頁)。本稿は、世界内に存在する人間の生ける問題の一である政治との関連において、存在者としての人間をめぐる思想の変遷を粗雑に概観することで、何が看過されていったかについて検討してきた。ところで山田晶氏は、存在と本質の区別を概念的に捉え近世哲学の存在論的地平となったストア派やトマス派のトマス理解においては、トマスのエッセが忘却されていると論ずる¹³⁾。しかしながら他方で、エッセの忘却と関連しつつも看過しえないことがあろう。それは *existere* が単独者たる主体の *Existenz* に化し、複数で生きる存在者の現実存在への、そしてかくあらしめている何ものかへの問いが閑却されたことである。蓋し既に引用した、実存は思惟と存在を継続的に分離しておくというキルケゴールの思考に対してジルソンは、「存在論は現実存在を排除してしまい、逆も然りである」と述べる (Gilson, *op. cit.*, p. 250)。これは、近世以降の思惟様式の特質であろう。本稿は、現実存在から存在論が排除される思惟の行方を捉えてきた。即ち現実存在する者による知性認識の存在論的意義を排し、瞬間的な無媒介の決断によってなされる行為を志向する思惟が有する隘路である。それ故に、西洋政治思想史研究にとって中世思想に向かうことに意義がある。その意義とは、存在論に立ち戻り思惟と存在の関係を、そして出生と存続という現実存在する者の根源的な共通

性に定位しつつ (cf. *ibid.*, p. 253) 活動的な生としての政治を考えることである。

註

本稿で「存在者」は、現代語では Seiende, étant, 古典語では *ὄν*, ens (homo) を念頭に置く。また、現実存在と実存という語を使い分ける。

- 1) 『中世哲学思想史研究』(岩波書店, 1942年) 順に 436-8/410 頁, 旧漢字変更。
- 2) Stein, E., Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929, S. 325 (『現象学からスコラ学へ』九州大学出版会, 新装版 19 頁, 訳文は註 3 と共に邦訳に従う)。
- 3) Stein, E., Martin Heideggers Existentialphilosophie, in: id., *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Louvain-Freiburg, 1962, S. 126 (同上, 170/169 頁)。
- 4) 以下この段落の括弧内頁数は同書のそれであり, 強調は原著者に依る。
- 5) Søren Kierkegaard *Samlede Vaerker* (以下 SV), København, 1962-4, Bind10. 訳文は創言社版著作全集第七巻を参照し, /で原書と邦訳の頁数を併記 (訳文一部変更)。
- 6) 浜田陶子『キルケゴール 主体性の真理』創文社, 1999 年, 112/118 頁。なお, 自由な人間の決断を巡る 119-120 頁の記述も参照のこと。
- 7) Schmitt, C., *Politische Romantik*, Berlin, 1919¹, 25². みすず書房 (第二版を底本) 24-25/102/33/110 頁。なお第二版と変更のない第三版でテキストを確認。
- 8) Id., *Politische Theologie*, Berlin 1922¹, 34². 未来社 (第二版を底本) 17/11/49 頁 (第三版に従って一部変更)。キルケゴールは, 「単独者」において一つの政治神学を唱える。「現代においてはすべてが政治である。宗教的なものの物の見方は, これとは天と地ほども相異している。……しかし, 『非実践的 (unpraktisk)』と捉えられるにせよ, 宗教的なものはやはり, 永遠性によって意味を与えられた, 政治の最も美しい夢の具現 (Gengivelse) なのである」(SV, 18, S. 149. 『キルケゴールの講話・遺稿集』新地書房, 第五巻 3-4 頁, 一部変更)。『恐れとおのき』を主に引証して, 単独者の倫理が社会性を内包すると論ずる研究者の努力を否定する意はない (Tielsch, E., *Kierkegards Glaube*, Göttingen, 1964, S. 110-139)。しかしながら問われるべきは社会的か否かではない。『恐れとおのき』でイサクを犠げんとするアブラハムを一貫して論じ, 「一切の軽薄さと女々しさを拒否した人間による同情——受苦の共存」(『不安の概念』邦訳 210-11 頁) と, 瞬間における質的な飛躍を唱えるキルケゴールの倫理における, 単独者と人間の共同性の関係性とその思想史的含意である。
- 9) G・ザウター『終末論入門』教文館, 2005 年 (原書 1995 年), 50 頁を参照。
- 10) 古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム 政治的終末論の悲劇』創文社,

1999年、410頁を参照。

- 11) Krockow, C. G. von, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, 1958, S. 159. 「キルケゴールに至って初めて、有意味性の解消は極限にまで進行する。ここでは、個性的なものとは、唯一、孤立した (vereinzelt) 一個の実存の主観性としてあるのだ。もちろん、このような歴史化においては、人間を包み込む包括的な諸連関の総体という意味での歴史それ自体は排除される。歴史的な時間は零の点にまで、単なる『瞬間』にまで収縮する」(S.18)。訳文は柏書房の邦訳(198/33頁)に従う。またハイデッガーの1934年フライブルク大学夏学期講義『言葉の本質への問いとしての論理学』では、孤立した具体的実在たる「この民族」へと決断する実存と瞬間が明瞭に主張される。vgl., *Gesamtausgabe*, Bd. 38 (邦訳は創文社), bes. S. 58-70.
- 12) ジルソンは引用箇所を第6章としているがマリエッティ版では第8章にあり、実体についてのアヴィケブロン説に対する検討の結論部分で展開される思考である。
- 13) 山田晶『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社、1978年、100-01頁。

提 題 西欧近世にみる開放的共存の思考様式

——スピノザにおける神権政治と民主政——

柴 田 寿 子

1 はじめに——17世紀は「急進的啓蒙」の世紀か？

話の端緒として、英米圏とくにオランダで近年話題になった、『急進的啓蒙——哲学と近代の形成 1650-1750』(2001)という大著に触れてみたい。著者のJ. イスラエルは、1650年代のオランダの思想状況から筆を起し、スピノザ、P. ベイル、ライプニッツ、ニュートン、ロック、ブーランヴィリエ、ディドロ、ルソーと辿りながら、この百年の知的伝統こそが後にフランスやイギリスの啓蒙思想の基礎となり、ヨーロッパを超えて全世界に広がるモダニティの模範となった様相を描きだしている。一般には、1970年代以降の啓蒙思想研究の興隆により、「啓蒙」はスコットランドや18世紀フランスの専売特許ではなく、様々な時代や周辺諸国・諸地域における異なる諸形態として差異化されたと言われる。こうした啓蒙の多様性に対してイスラエルは、啓