

「借りの礼讃」と贈与の出来事

ナタリー・サルトゥー＝ラジュ『借りの哲学』から考える

宮崎 裕助

はじめに

「お世話になっております」——たとえば、仕事上などの少し丁寧なメールを書き始めるとき、こんな言い回しが出る。たいてい「世話」なんてしてもされていなくても、挨拶がわりに使うことも少なくない。「持ちつ持たれつ」などという言い方もあるが、人間関係は多かれ少なかれ、そうした支え合い、要するに広い意味での「貸し借り」の関係を認めることから始まる。それがこうした言い回しに出ているわけだ。

そこからもう少し踏み込んで「～に借りがある」と直接に言えば、どこかネガティブな含みも感じられる。仕事で大きなミスをして尻ぬぐいしてもらったとき、あるいはたいへんな迷惑をかけてしまったのに許してもらったとき、等々、要するに自分の力ではどうにもできず誰かに助けてもらった場合を考えてみよう。一方では感謝の念を抱きつつも、他方では、当の借りを返さなくてはならないと負い目を感じることになる。そうした借りが返せないほど大きなものとなったとき、ひとは、その負債によって縛られ、自由が奪われたようにも感じられてしまう。

二〇一二年に刊行され、先頃日本語訳も出た、ナタリー・サルトゥー＝ラジュ著『借りの哲学』¹の問題意識は、おおよそ次のようなものだ。私たちは、家族や社会に対して「生まれながらの借り」を負っており、日々多かれ少なかれ「借り」のやりとりを介して生きている。いま見たように「借り」は、感謝の気持ちを通じて人々の絆を深めるだけでなく、貸した相手を拘束するものでもある。それは、相手に返済を強いる義務感や圧迫感をも掻き立てることで、貸し手の優位のもとで相手を支配する道具にもなるのだ（実際ドイツ語で「借り」にあたる「Schuld」——複数形 **Schulden** は「借金」の意——は「罪」や「罪意識」をも意味している）。

このように厄介な両義性をもつ「借り」を、私たちはどのように扱えばよいのだろうか。「貸し借り」が私たち人間関係には不可欠であるとして、どのように考えるならば「借り」の否定的な側面を解消して、私たちは、積極的に「借り」合うことができるようになるのだろうか。良い意味での「借り」とはいかなるものなのか——。

以下では、本書のこうした問題意識に導かれながら、と同時に、そこから一定の批判的な距離をとるべく、「借り」の問題について考えてみることにしたい。

¹ ナタリー・サルトゥー＝ラジュ『借りの哲学』高野優監訳、小林重裕訳、太田出版、二〇一四年。以下、参照頁は、本文中の丸括弧内に頁数を示す。

1 資本主義は「借り」を悪とみなしてきたか

本書は、二〇〇九年のギリシアの財政問題に端を発するヨーロッパの「債務危機」を背景に説き起こされている。本書がそこでまず論じているのは、資本主義と借りの関係である。そもそも資本主義経済の普及する以前の社会では「借り」を返済できないということは、人質、つまり奴隷になることを意味していた。それどころか、みずから「借り」をつくる以前に、返済不可能な「借り」が身分や社会階級自体に結びついており、そうした封建社会では、固定化した「貸し借り」の身分秩序のもとに人々は支配されていた。そのとき「借り」は、借り手の自由を奪い、生殺与奪の権限として現れるのである。

資本主義経済は、貨幣という価値形態を通して、あらゆる「借り」を平準化し、それまで返済不可能だった「借り」を、お金で精算しうるものへと変えた。本書は、その種の「借り」による隷従から解放された「自律人」のあり方を可能にしたという意味で、まずは資本主義経済がもたらした「近代化」の意義を強調している。

しかしお金にものを言わせて、いかなる「借り」も負わずに独立自存たろうとする考えは望ましいことなのだろうか。本書がなによりも斥けようとするのは、資本主義の発展によって蔓延したとされる個人主義の幻想である。というのも、現代社会は「借り」の欠点を克服しようとして「借り」の働きそのものを否認し、そうした個人主義が覆い隠している「借り」の長所に眼を向けることができないでいるからだ。要するに本書のもくろみは、前近代的な「借り」の悪弊を斥けつつも、他方で、資本主義経済のグローバル化以後に、いかに「借り」の利点を取り戻すことができるかを問うことにある。そうひとまずまとめることができる。

本書のそうした問題提起は、しかしながら、著しい単純化を伴っていると言わなければならない。現代人は必ずしも「借り」を悪とみなしているわけではないし、そもそも問題は借りが善いか悪いかということではない。借りの重みが有無を言わず奴隷的身分や生殺与奪に直結していた時代のことを考えれば、たしかに借りは悪であり、打破されるべきものだろう。だが、現代の資本主義経済は、借りそのものを解消しようとしたわけではなく、別種の借りをより広範に浸透させたにすぎないのだ。

著者も気づいているように、住宅ローンやクレジットカードでの支払いなど、私たちは多かれ少なかれ負債を抱え込みながら日々生活をしている（14頁）。もちろんこれは借金であり、破産する可能性もあるため、ないに越したことはない。だとしても、借りること自体を、本書が想定するような意味で道徳的に非難する者はほとんどいないだろう。

著者は、金融資本の増長が、企業や国家に膨大な借金を負わせて債務危機を招いたという事態を「悪辣な負債」（15頁）として糾弾している。だが、資本主義とは構造的に人々に「借り」を負わせ

ることこそ成長するものではなかつたらうか。どんな企業でも資本を銀行から借り入れることになるだろうし、国家も国債であれ社会保険であれ未来の世代に対する借金によって予算をまかなっている。投機マネーの席捲を糾弾するのはたやすいし、実際規制も必要だろう。しかしリスクを伴った投資を本質とする資本主義の構造を考慮するならば、現代人が自律や自由を求めて「借り」を解消しようとしたにもかかわらず（債務危機等々に陥って）失敗した、という著者の基本認識は、端的に誤りのように思われる。

資本主義経済は、「借り」の善し悪し以前に人々に「借り」を強いるという構造をそなえている。「借りの哲学」が「借りの礼讃」（本書の原題）を主張したいのであれば、そうした構造をこそ問い直すべきなのである。そうした問いを経ないのであれば、「借り」に対する考え方の善し悪しを云々してみせても虚しいだろう。

本書が言及していない「借り」の思想家として、たとえば、ドイツの批評家ヴァルター・ベンヤミン（一八九二—一九四〇年）を挙げることができる。ベンヤミンは次のように述べて「借り＝罪責」の遍在化した「宗教としての資本主義」について考察していた。

資本主義というのはおそらく、罪の赦しを与えず、罪責を生む（＝借金を作る）だけの儀礼の最初のケースだろう。この点で〔この資本主義という〕宗教システムは凄まじい落下運動のなかにあるのだ。みづから贖罪のしようもないことを知っている凄まじい罪の意識が儀礼に走る。それはこの儀礼を通じて罪の償いをするためではなく、罪を普遍化し、意識に打ち込み、そしてついには、またなによりも神自身をこのなかに巻き込んで、神自身が贖罪に関心をもつように仕向けるためなのである。²

ベンヤミンのこうした洞察は、資本主義の成立基盤たるエートス（行動様式）をプロテスタンティズムに求めたマックス・ウェーバーのテーゼを、さらにラディカルに推し進めたものだと言ってよい。資本主義と借りのこのような関係は、ひとつの宗教的構造——「メシア的構造」とも呼びうる——のもとで現れており、その複雑な関係については別途論じる必要があるだろう。³

² ヴァルター・ベンヤミン「宗教としての資本主義」（一九二一年頃の断片）三島憲一訳、『現代思想』二〇〇四年四月増刊号、一七一頁。強調引用者。

³ ベンヤミンのこのテキストをめぐって、ボルツやハーマッハーといった現代ドイツの思想家たちが会した重要な論集として次を挙げておきたい。Dirk Baecker (Hrsg.), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin, 2003.

2 新たな「借りの倫理」とはなにか

本書は、最初に「借り」の概念を、経済的・哲学的・社会的アプローチによって広い意味で扱おうと明言している。したがって、本書の問いかけを最大限好意的にとるならば、こう読み換えることができるだろう。すなわち、いずれにせよ私たちは「貸し借り」の関係から逃れることはできないし、そうすべきでもない。とすれば、新たに人々を縛りつつある資本主義的「借り」への依存を脱するべく、どのような「借りの倫理」を私たちは提案し実践すべきだろうか、と。

本書の主張に反して、ひとは、金持ちになったからといって借りから解放されて「自律人」になれるわけではない。お金を持てば持つほどわかってくるのは、お金では何ができて何ができないのかということの線引きだろう。お金をもつことが教えるのは、むしろお金で買えないものの貴重さである。「借りの哲学」の介入する余地があるとすれば、お金では容易に解決できない「貸し借り」の関係にこそあるはずだ。

そう考えるならば、散見される議論の混乱や曖昧さにもかかわらず、本書の扱う主題は、すんなり頭に入ってくる。家族の絆、愛情、友情、罪科、改悛、赦し、いずれも経済的な「等価交換」には単純には還元しえない「貸し借り」の関係にかかわっている。どの主題も哲学的にはさまざまな難問を孕んでいるが、本書の基本的な発想は次の通りである。

家族関係の「生まれながらの借り」のように、私たちはいずれにせよ「借り」から逃れることはできない。しかしこれは、ただちに自由を束縛する悪というわけではない。そのような借りは、人々が互いに助け合う関係を取り結ぶことのできる長所でもあるからだ。もちろんそうした関係は、互いに束縛し合う関係と表裏をなす。ではどうするか。

24

著者は、返済しえないような純粋な贈与の概念を認めようとしないうえ、交換の経済的な等価性にこだわろうともしない。贈与をモースに倣って「贈与交換」とみなしたうえで、貸し借りや与えたり返したりということがいかに不等価であれともかくも行なわれている以上、たとえ「生まれながらの借り」であってもなにがしかの仕方で誰かに返すことができる、そのように著者はラフに考える（これは、本書が実のところまったく哲学的でない点だ）。

「借り」が抑圧的な関係を生まないよう著者の提案する条件とは、貸し借りの関係を当事者同士で閉じさせないことである。たとえば「生まれながらの借り」がもっとも抑圧的な負担へと転化しやすい「家族」については「その負担を家族代わりに社会が引き受けたらどうか」と著者は言う。すなわち、

[...] 個人間の相互依存関係のなかでは「借り」が相手を縛ることにもなりかねない。だから、社会という、もっと緩やかなつながりのなかで「貸し借り」を行なう。つまり、成員のそれぞれ

が自分の役割を果たすことによって、ほかの人に何かを与え、それを受け取った人は、そのことに感謝をして、その「借り」を返していく。それによって、社会全体の団結が強まっていく。そういう社会をつくったらどうかというのである。自分の能力に応じて「貸し」をつくったり、「借り」をつくったりしながら、お互いに信頼して関係を続けていく社会——私たちはそんな社会を目指すべきなのである。(60頁)

要するに「借り」を貸し手と借り手の当事者のみに限る必要はない。みずからの能力に応じて「ほかの人」、第三者をも巻き込んで、社会貢献として還元すればよい。そうした仕方では返せばよく、その連鎖を広げていけば「借り」もなにか肯定的なものへと転じうるだろう、そういう提案である。

本書のこのような提案が、実質的にはたんに「情けは人のためならず」や「因果応報」の類いの慈善行為のモラルを説くだけのものだとしたら、あまりに楽観的でありふれた提案にみえる。言うまでもなく、借りたら貸した当人に返すことが当然視されている社会では、こうした提案は、資本主義経済に抵抗するような規模で単純に個人に期待することなどできないからだ。せいぜいが、富裕層による寄付の奨励や「ノブレス・オブリージュ（高貴さの義務）」あるいは「企業の社会的責任（CSR）」のような考えに吸収されるもののように思われる。

本書は、積極的な意味での「借り」概念がたんなる画餅とならないよう「政府の役割」や新たな社会システムの制度化の必要性も説いている。そのために、たんに失業保険や生活保護などの社会保障制度や教育制度の充実を訴えているわけではない点は注目すべき点だろう。そうしたシステムは「誰もが社会から「貸し」を受けると同時に、誰もが社会に「借り」を返すことができるようにする制度」(74頁)と呼ばれている。そのさい政府は、この制度のもとで「こんなことで社会の力を借りたい」という借りの需要と「こんなことなら社会に力を貸すことができる」という貸しの供給とが釣り合うようにする助け役にすぎないとされている。

著者の主張によれば、こうした互助的な「借り」関係にもとづくならば、新自由主義的な社会保障の発想を脱し、生活保護のような後ろめたさや不公平感を喚起することもなく、貸し手も借り手も相互承認を得られる社会を目指していくことができるという。しかし残念ながら、それがいかなる具体的制度となって現われるのかは述べられていない。

おそらくそうした制度設計を追求することは本書の目的ではないし、哲学を専門とする著者の得手とするところでもないだろう。私自身はそうした制度の例として、国の公的機関や各種自治体がしばしば長期失業者や「社会的弱者」に対して行なう「雇用支援事業」や「就職サポートプログラム」のような「自助努力」を促す制度を連想してしまう。こうした制度が実のところ、新自由主義を超える社会の可能性を切り拓くどころか、いわゆるブラック企業に買い叩かれるような安い労働力の供給源となりがちであることを指摘するのだとしたら、あまりにシニカルだろうか。

いずれにせよ、制度化の必要性を訴える本書の主張からすれば、たんに互恵的モラリズムを振りかざす類いの本ではないということを払拭しうる程度には著者は具体的なヴィジョンを示さなければならなかったはずだ。試金石となる論点として、インターネットをはじめとする情報技術革新が、現代社会のコミュニケーションのありかたを大きく変えたということがある。私見では、新たな情報テクノロジーは、本書の言う「借り」概念にもとづく社会を肉づけしていくための重要なインフラとなりうるように思われる（コピーレフトやオープンソースの思想など）。しかし著者は「ネットワーク社会」が、自閉的なつながりのなかで他者との関わりを断ち切り、個人の内面を貧しくしてきたとして（180頁）、その種のテクノロジーをほぼ全面的に断罪している。

3 出来事としての贈与

本書の議論に付き合うのはここまでにしておこう。本書が取り上げている論点を練り直すには、おそらく「借り（＝負債＝罪責）の哲学」そのものをやり直さなければならないだろう。先に引用したベンヤミンの一節はそのための手がかりとなるだろうし、ほかにも、哲学専門の著者による本書の枠組みからすれば、『存在と時間』（第五八節）で「負い目」について論じていたハイデガーの有名な議論を参照しないのは奇妙に思われる。

他方で、本書が新たな「借り」の概念へと解消可能だとしてあまりに簡単に片づけてしまっている「贈与」の概念やその哲学的系譜——本書は、ハイデガー、レヴィナス、マリオンといった現象学の伝統に言及している（11頁）⁴——も再検討しなければならないだろう。そうしたことをここで展開する余地は残されていないが、少なくとも本書が「借り」をモースの「贈与交換」の体系に即して理解するのは異なり、「贈与」が交換の体系に根本的に回収できない剰余を孕むものだということは強調しておきたい。最後にこの点に関して、フランスの哲学者ジャック・デリダ（一九三〇—二〇〇四年）の贈与論を通して、別の思考の道筋を指し示しておこう。

デリダの贈与論は「贈与が不可能なものである」⁵と主張したことで知られている。デリダは、贈与が生じるための可能性の条件を追究するなかで、マルセル・モースの贈与論を取り上げ、モースのいう「贈与交換」が贈与を受ける側の反対給付を前提としているかぎり、実のところ「贈与」は交換の体系の一契機にすぎず、贈与としては廃棄されてしまうことを分析した。つまり「贈与交換」が「贈与」と「交換」とを並置するかぎり、本質的に矛盾した概念であることが看過されているのである。

⁴ ジャン＝リュック・マリオンの贈与論については主著が未訳であり、日本語での紹介もほとんど進んでいないが、最近になって簡明な入門書が出たので特記しておく。岩野卓司『贈与の哲学——ジャン＝リュック・マリオンの思想』明治大学出版会、二〇〇四年。

⁵ ジャック・デリダ「時間を——与える」高橋允昭訳、『他者の言語』法政大学出版局、一九八九年、六七頁。

贈与が交換になってしまうならば贈与は不可能なものだということ。デリダの主張は一見直感に反するように見えるかもしれないが、ごく単純なことにすぎない。贈与と呼ばれるものが生じるさいに、贈り手に対する受け手からの返礼や反対給付を伴うならば、当の事柄からしてそれは贈与とは言えなくなってしまうということである。

誰かに食事を奢り、次の機会には奢ってもらうことがあったとする。これは奢ることが「贈与」ではなく「物質的な交換」であることの例である。しかしそもそも最初に奢った側がそれに応じた見返りを期待しているとするならば、かりにあとで奢られることがなかったとしても、それははじめから贈与とは言えないだろう。それは与えたのではなく、失敗した交換にすぎないからだ。

さらに、たとえ彼に見返りを求める気がなく、純粹に無償の気持ちから奢ったのだとしても、奢った相手に対して、次はお返ししよう、なにかお礼をしてその厚意に報いようという、そうした義理やその種の気持ちを負わせてしまったならば、贈与という事柄の本質を相殺するに充分である。「ただより高いものはない」という慣用句は、まさに贈与が物質的な次元にとどまらず、そうした精神的な負債を恒常的に引き起こしてしまうことを示している（同様にデリダは、贈与を意味するゲルマン語源の Gift が、もともとは「毒」という意味をもつことをたびたび喚起している）。

27

こうした議論を突き詰めて贈与の本質を探っていくならば、贈り手であれ受け手であれそれを意識したとたん贈与でなくなってしまうことが判明する。贈り手は贈与においてどれほど少なくとも優越感や満足感という報酬を同時に得るのであり、受け手は、感謝する気がまったくないとしても、与えてもらったという事実を認識し承認するかぎりどれほど少なくとも負債の感情（マイナスの贈与）を同時に受け取るのである。贈与の本質とは贈与の消失だったのだ。

かくして純粹な贈与は不可能なものである。かりに贈与があるのだとしたら、贈与は贈り手にも受け手にも贈与として現前してはならないということになる。こうした一見挑発的な議論をどのように受け取るべきか。多くの人——『借りの哲学』の著者も例外ではない——誤解しているように、これは、たんに贈与が不可能だということではない。デリダとて、日々「贈与」の名のもとに起きていることが欺瞞だとか虚言だとか言いたいわけではない。

贈与一般が不可能で存在しないということではなく、ここで問題なのは、贈与という事柄の論理を厳密に推し進めてゆけば、贈るなり受け取るなりしたとたん交換と化し、消失してしまうもの、むしろそのようなものとして贈与が生じる、ということだ。贈与が不可能なものだとすれば、それは贈与の否定ではなく、まさに不可能なものとして生じるのであり、そうしたものとして思考すべく与えられているのである。デリダが「贈与の可能性の条件とは、同時に贈与の不可能性の条件でもある」⁶と云うのはそのような意味においてである。

⁶ 同書、七二一七三頁。

それでもこうした議論を言葉遊びの類いと感じるむきもあるだろう。デリダの主張の賭け金は次のように言い換えることができる。贈与を不可能なものとして思考することが意味しているのは、贈与というものを、あらかじめ条件づけ不可能であるかぎりで生じる唯一無二の出来事として捉え直すということにほかならない。「贈与」の名のもとに行われることが、はじめから返礼への期待とそれを促す負債の喚起として生じているならば、すなわち、そのような意味で交換の一形態にすぎないならば、それは一種の予定調和であって結局のところ贈与と呼ぶに値する出来事ではないのではないか、そうではなく、そのような予期された交換取引（エコノミー）を切断することにおいてはじめて贈与は生ずると言えるのではないか、いかにして贈与を、唯一無二の（シンギュラーな）出来事として新たに発見し直すことができるのか——デリダはそのような問い返しの参照点として、さらにこう言ってよければ、革命的な瞬間の創出点として、贈与を再考しようとするのである。

おわりに

結論に代えて、贈与は、意識すらされてはならない不可能なものとして生じるというデリダのテーゼから、もう少しラディカルでない次元で、私なりにひとつの帰結を引き出してみよう。その帰結とはこうである。贈与とは、誰の、誰に対する贈与であるかが失効してしまうほどサプライズ（予期不可能性）を伴う出来事として生ずるのだ、と。

デリダが贈与と並んで問い質す「不可能なもの」のモチーフとして「赦し」がある。赦しの現代史をめぐる一九九九年のインタビューのなかで⁷、デリダは、ニュルンベルク裁判とともに「人道に反する罪」という法的概念が国際的に制度化された出来事の大きさを語っていた。周知のように、この概念は、第二次大戦で生じた前代未聞の大規模な戦争犯罪を裁くための、いわば苦肉の策として産み出されたものだ。とはいえ、列強同士が国家主権の覇権をめぐって争うなか、こうした法的概念を運用する国際刑事裁判所（ICC）に非協力的な大国（アメリカや中国等）も存在する。それは、強制力という点では実のところ脆弱な基盤しかもたない概念にすぎない。

しかし、デリダが指摘するのは、戦後五十年を経てもなお、この概念の効果が生き延び、戦争の遺恨を少しでも解決するべく世界中で生じている改悔や赦しの政治的場面において陰に陽にくり返し引き合いに出されているという事実である。ネルソン・マンデラがアパルトヘイト廃止を実現した「赦し」から、ヴィシー政権下でユダヤ人に対して犯された罪に関するフランスの「国民的和解」、あるいは戦時中の日本の侵略行為に関してアジア諸国にむけて出された、いわゆる村山談話の「お詫び」等々の事例にデリダは言及しており、大国の覇権主義的な論理からすれば異例にみえる、さま

⁷ ジャック・デリダ「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想』二〇〇〇年一月号、八九—〇九頁、参照。

ざまな改悛と赦しの出来事をデリダはたどり直している。ここに示されているのは、この法概念の事後的な効果が、思わぬ仕方で、国家の主権政治を拘束し続けているということであり、このことは、まさにデリダが「贈与」として思考してきた当のものの範例だと言ってよいだろう。

つい先日、日本国憲法第九条がノーベル平和賞の候補に選ばれたというニュースを耳にした。アメリカが敗戦した日本の軍事力をいわば去勢するかのようにして非戦を定めた「特殊な」憲法が、図らずも普遍的な平和主義を掲げた先進的な憲法として世界的な評価を得ようとしている。そんななか日本の現政権は、九条をはじめとした改憲によって日本の再軍備化を推し進めようとしており、アメリカもそれを容認・支持しつつあるように思われる。だが、日米安保体制下の軍事力にとっては、まさにアメリカが日本に与えた（そして日本自身もずっと堅持してきた）この憲法の存在がみずからの足枷になっているのである。それが当事者の思惑を超えた普遍的な射程を獲得し、いまやノーベル平和賞の候補にさえなるという事実を、贈り手であれ受け手であれ、いったい誰が予期しえただろうか。

こうした法的な事象は、一見して大きな政治的影響力をもつものであり、デリダが贈与の出来事として思考しようとしていることの意義をみるにはあまりに「わかりやすい」例かもしれない（先に「ラディカルでない」と言ったのはこのためだ）。贈与と呼ぶに値する出来事そのものは、けっして経済的な事象にも政治的な事象にも還元されえないし、その不可能で秘匿的な性格からすれば、デリダの他のテキストに即して、文学的ないし自伝的と呼びうるような、いっそう目立たない「極私的な」事象から説き起こすべきであったかもしれない⁸。

贈与とはある意味でごくありふれた日常の一コマにすぎない。デリダのテーゼによれば、それが起きているときには気にも留めないような仕方で生じる、認識不可能なものである。それが「贈与」と呼ぶべきものとなるには、あとになってはじめてそうであることがわかるであろうような、そんな未来からやってくる過去の（前未来の）出来事としてである。このようにみるならば、歴史上かくも稀有で困難な出来事の核心に、私たちは贈与というものを再発見することができるだろう。私たちの歴史は、そのような予期せざる贈与の不断の積み重ねとして培われてきたのであり、そして、これからもそうして切り拓かれていくのである。

初出＝『atプラス20』太田出版、2014年、20-29頁

⁸ 贈与の「極私的な」ケースとしてデリダがもっとも重視していると言っても過言ではない範例のひとつに、アブラハムのイサク奉獻の逸話がある。デリダは、キルケゴールの読解を通じて、最愛の息子たるイサクの命を神に捧げることでしか証されないという信仰の逆説が「死の贈与」という狂気の瞬間として取り出されるプロセスを詳しく分析している。ジャック・デリダ『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇四年（原著一九九九年）、参照。これについては、別の機会に論じたことがある。拙論「「決断の瞬間はひとつの狂気である」——ジャック・デリダのキルケゴール『おそれとおののき』読解」『現代思想』二〇一四年二月号、五二一六六頁、参照。