

武藤宗教哲学とキルケゴールの位置づけ

谷 塚 巖

一 はじめに

本稿では、武藤宗教哲学においてキルケゴールがどのように位置づけられているのかについて、『神学と宗教哲学との間』(一九六一年)「第一章 カントからキルケゴールへ」を手がかりにして検討する。⁽¹⁾ 武藤一雄(一九一三—一九九五年)は、キルケゴールの著作が、みずからの思想形成において大きな影響を及ぼしたということを、一九七九年八月刊行の雑誌『理想』(五五五号)で述べている。本稿ではまず、この回想から、武藤がキルケゴールとどのようにして出会ったのかについて確認する。そして、武藤宗教哲学の基本的な立場について明らかにし、そのうえで、特にキルケゴールがどのように位置づけられているのかに焦点を絞って検討していくことにする。

二 武藤とキルケゴールとの関係について

武藤がキルケゴールの思想と接するようになったのは、旧制高校に在学中のいまだ若かりし頃（一九三二年）であったという。『理想』に発表された論文（エッセー）では、次のように述べられている。²⁾

顧みれば、私のキルケゴールについての関心は、旧制高校に在学中の昭和七年頃にまでさかのぼるようである。孤独で憂愁な北欧の思想家としてのキルケゴール像は、私のたどたどしい思想的・信仰的歩みを導き、またすくなくならぬ支配力を及ぼした。かなりの紆余曲折を経て、私は昭和十三年から十七年まで京大の哲学科に所属することになった。そこで田辺元先生のキルケゴールに対する傾倒がなみなみならぬものであることに大いに励ましを受け、種々のキルケゴールの邦訳書やシュレンプおよびゴットシエド共訳のイエナ版全集をできるだけ通読することに努めた。³⁾

ここでは、武藤のキルケゴールとの出会いが一つの出来事であったことが示唆されている。武藤宗教哲学との関連で注目すべきと思われるのは、武藤のキルケゴールへの入り方であろう。すなわち、武藤において、キルケゴールは、思想研究の対象として初めに選ばれたわけではない。それ以前に、みずからの思索の開始点においてすでに問題となっていたのである。

武藤は、キリスト教にとつての固有の立場を、「信仰神秘主義」に見ようとしている。「信仰神秘主義

(Glaubensmystik) ともいうべき立場がキリスト教に固有なものである⁽⁴⁾。その原型は、パウロがその書簡の中でくり返し述べている「キリストにある」という表現に見いだされている⁽⁵⁾。つまり武藤宗教哲学は「信仰神秘主義」、もしくは「キリスト神秘主義」をそのもつとも基本的な立場としている。キルケゴールも、「信仰神秘主義」に連なるキリスト教思想史の代表的な一人として注目されることになるのであるが、それは、先の回想でも述べられていたように、武藤にとってキルケゴールの著作が、研究の対象である以前に、個人における「宗教的体験」にかかわる事柄として読まれていたからである。

三 武藤宗教哲学の基本的な立場

武藤宗教哲学の基本的な立場は、「体験主義」と呼ばれるものである⁽⁶⁾。それは、次のように述べられているところから明らかであろう。

宗教哲学とは宗教の生ける現実のなかに自己自身が参与してそれを内から体験的に自覚するところに成り立つのでなければならぬ⁽⁷⁾。

宗教を「宗教的体験」として論じる方向性は、波多野精一が『宗教哲学』（一九三五年）の「序」において、次のように述べている内容と基本的には軌を一にしていると考えられる。

人は、宗教は存在せぬもの乃至は存在の権利を有せぬものであるかの如く、それをはじめより全く度外視した立場に立って人間を理解し、かかる前提より来る必然的帰結を無造作にそれに押附けようとする。これは、欠席をはじめに被告に強い、ただ判決を言渡すためにのみ後に彼を召喚する悪しき裁判官にも類した態度である。宗教哲学は飽くまでも宗教的体験の理論的回顧、その反省的自己理解でなければならぬ。⁸⁾

波多野は、宗教を「神」を中心として論じるのではなく、それに対する人間的「主体」の「宗教的体験」から論じ直そうとする。それは、近代的合理主義が行きついた宗教の否定を理論的に乗り越える試みであった。⁹⁾ 武藤宗教哲学も、波多野の哲学的立場を基本的には受け継いでいると見ることができるといっても、武藤も、「宗教的体験」を理論的に理解しようとする立場に立っていると言えるからである。「神学と宗教学との間」では、次のように述べられている。「宗教哲学の立場は宗教的体験を媒介した理性の立場に立つ¹⁰⁾」。

「理性の立場」に立つということは、「宗教的体験」を理論的に理解可能なものにしようとするということである。こうした試みは、波多野が「宗教的体験の理論的回顧、その反省的自己理解」と述べていることに呼応するものであろう。

四 カントの「理性主義」の問題

武藤は、近代以降の宗教哲学が形成されてきたのは、キリスト教神学との両義的な関係においてであると述べてい

る。

カント、シュライエルマツヘル以後の近代の宗教哲学が、キリスト教神学（殊にプロテスタント神学）との密接な関係ないしはそれとの対決において生成したものであることは否定できない。⁽¹¹⁾

ここで、「密接な関係」とは、神学と宗教哲学との「積極的」もしくは肯定的な関係のことを指し、「対決」とは、「消極的」もしくは否定的な関係のことを指して言われている。⁽¹²⁾つまり宗教哲学は、神学との両義的な関係性において発展してきたということである。

以下では、宗教哲学の神学に対する否定的な関係性が、武藤宗教哲学をとおして、どのように見えてくるのかについて、特に武藤が、カントの「理性主義」の問題として論じている箇所を手がかりにしてさらに検討していくことにする。

武藤は、神学に対立する宗教哲学の否定的関係をカントの「理性主義」に見ている。この「理性主義」は、「哲学的宗教哲学」の典型とされている。

理性論 (Rationalismus) としての宗教哲学が、批判的であると思弁的であるかを問わず……哲学的宗教哲学のもつ性格を最も典型的なまた純粋な形であらわしていることは当然である。⁽¹³⁾

武藤宗教哲学では、宗教哲学の類型化が行われている。前頁の引用で述べられている「哲学的宗教哲学」は、「神学的宗教哲学」という武藤自身の立場に対置されるものである。その基本的な特徴は、「理性」を「啓示」に優先させるという点に見られる。「とにかく、哲学的宗教哲学は……理性が啓示に優先するという立場であるといつてよい」⁽¹⁴⁾。武藤によれば、神学は、「キリスト教啓示」もしくは「特殊啓示」を基礎とするものである⁽¹⁵⁾。「啓示」と「理性」が対立することについては、バルトとブルンナーとの間の神学論争が参照されているが、武藤は、「啓示」と対立する立場の典型を「理性主義」として規定するのである。これは、「理性的なものを原理として立つ哲学的宗教哲学は」「理性主義として規定される」と述べられているとおりである⁽¹⁶⁾。

「理性主義」というのは、基本的には、カントが行った「理性批判」に立つ立場のことを指して言われている。カントは、人間の理性は、問いを立てることはできてもそれに答えることができないという問題を抱えていることを、「純粹理性批判」の第一版序文（一七八一年）の冒頭で次のように述べている。

人間の理性は、その認識のある種類において特殊な運命をもっている。すなわち、理性は、それが避けることのできない問いによって悩まされている。というのも、それらの問いは、理性そのものの本性によって理性に課されているからである。しかしまた、理性は、それらの問いに答えることができない。というのも、それらの問いは、人間の理性のあらゆる能力を超えているからである。⁽¹⁷⁾ (AIII)

人間の理性が悩まされる問題とは、「存在」に関する問いであり、それは、「神は存在するか」(Ist ein Gott?)という

問い、さらに「未来の生は存在するか」(ist ein künftiges Leben?) という問いにまとめられる (B831-832)。カントは、それら二つの問題に対して、人間の理性は、「知識の問題」として解決を与える能力をもたないことを、『純粹理性批判』の最後の箇所できっぱりと断言する。「だから、もし知識が問題であるならば、あの二つの課題に関して、われわれに知識は与えられないということ、少なくともきわめて確実であり、そして決定的なのである」(B833)。つまり人間の理性は、「神」や「魂の不死性」を、これまで、客観的な存在者として経験的には認識してこなかったし、またこれからも経験的に認識することはないということである。このことは、『実践理性批判』(一七八八年)の序文でも述べられており、「理性主義」として解されるカントの基本的な立場にほかならない。「それだから、われわれは、あの諸理念(18)に関して、その現実性についてはおろか、可能性についてさえも、認識し洞察すると主張することはできないのである」⁽¹⁹⁾。

ところで、カントの『純粹理性批判』第一版の出版から半世紀後に、キルケゴールは『不安の概念』(一八四四年)の序文で、次のように述べている。「概して、思惟が実在性をもつということは、古代哲学および中世哲学の全体にとって前提であった。カントによってこの前提が疑われた」⁽²⁰⁾。カントの立場は、キルケゴールによって、一種の「懐疑主義」として捉えられているのである。

武藤宗教哲学では、カントの立場は乗り越えられるべきものとされている。しかしそれは、「理性主義」を全面的に否定するということではない。「神学的宗教哲学は、もとより理性的原理を全く撥無するものではない」⁽²¹⁾。それでは、「理性主義」にどのような真理契機が認められるのであろうか。キルケゴールの言い方を借りれば、それは、カントの「懐疑主義」においてではないだろうか。

しかし武藤は、この点についてはそれほど検討を進めなかったように思われる。というのも、武藤はカントの「敬虔主義」のほうに、「体験主義」に向かう重要な契機を見ようとしていたからである。「……このような傾向は、伝統的な制度的教会の教理的立場の束縛を離脱して、自由な精神の立場で宗教心を自覚しようとする点において、既成の神学的・教義学的に根拠づけられた信仰的立場に比して、より主観的に傾き易いが然しより広く且つ制約されない宗教的体験の立場に立つことを可能ならしめる。そしてそれがやがて宗教的体験の自覚としての宗教哲学の立場と結合しうるに至るのは、後にシュライエルマツヘルについて示されるごとくである」。²²⁾「理性主義」に内包されるキリスト教に対する批判的契機（「懐疑主義」）は、武藤宗教哲学ではほとんど検討されないままとなつている。この点は、指摘しておいてよいと思われる。

さて、カントの「理性主義」についてであるが、武藤はカントの「人間理性の根柢に神性を見るという立場」²³⁾を問題にしている。

カントは、「神」や「魂の不死性」を客観的な知識の対象として認識することを断念する一方で、それらを実践理性の要請として受け取り直すことによつて、宗教について合理的に論じる可能性に道をひらいた。武藤は、この点は高く評価する。「とにかくカントが理論的認識の達しえない神とか永生の問題を実践理性ないしは意志の立場において主体的に取扱おうとしたことは彼の方法のすぐれた点であると認めなければならぬ」。²⁴⁾そして、次のように述べている。「実践理性の立場から道德論的に宗教の問題を考へるといふ点で、主体的実存的な自覚の領域に一步踏み入った」。²⁵⁾

「人間理性の根柢に神性を見る」という「理性主義」の立場は、宗教を合理的に理解することを可能にした。しかし

それは、宗教を人間の理性に「内在化」させることによってであった。武藤のカントの立場に対する批判は、まさにこの「内在化」という点に向けられるのである。「カントは宗教をあくまで道徳に内在化しようと努めつつ神を實踐理性の要請として立てる」⁽²⁶⁾。

実際、カントは『実践理性批判』の「純粹實踐理性の要請としての神の現存在」(第一部第二編第二章五)で、次のように述べている。「道徳法則は……純粹實踐理性の対象および究極目的としての最高善の概念をとおして、宗教に至る。すなわち、すべての義務を神の命令として認識することに至る」⁽²⁷⁾。カントにおいて、宗教は道徳的法則を基礎づける問題に置き換えられてしまったのである⁽²⁸⁾。

こうして、「理性主義」の立場は、宗教を人間の「主体」とのかかわりにおいて捉え直す方向への転回点とはなりえませんが、それと引き替えに、宗教を道徳に「内在化」させ、そのことによって、宗教に固有の領域を見えなくさせてしまったと批判されるのである。「宗教はいわば道徳に付随的に考えられるところの道徳の附録のごときものにはすぎない」⁽²⁹⁾。カントに代表される「理性主義」の立場に対する批判は、それが、宗教と道徳との境界を曖昧にし、「宗教の領域を宗教的体験の外にたつて規定」してしまったことに向けられるのである。「体験主義」に立つ武藤宗教哲学において、カントの「理性主義」が乗り越えられるべきとされるのは、それが「宗教を道徳に解消する」というかぎりにおいてにほかならない⁽³⁰⁾。そして、それを乗り越える立場として、シュライアマハの「体験主義」が位置づけられるのである。

五 カント、シュライアマハー、キルケゴール

以上より、武藤宗教哲学の「体験主義」が、カントの「理性主義」を出発点としつつ、それを否定的に乗り越える立場であることが明らかになった。武藤は、カントが、宗教を体験的な事柄として理解することを斥けた一方⁽³³⁾で、宗教を主体性の問題に置き換えて論じる方向性に先鞭をつけたことを高く評価している。

武藤宗教哲学において、カントの立場は、宗教の道徳化を招いたかぎりにおいて批判される。しかしその一方で、そうした転回の契機となった「理性批判」は受け継がれている。このことは、宗教哲学が神学ではなく、あくまでも哲学であると考えられている点に如実に示されている。「宗教哲学が哲学であつて神学でない所以は、それが特殊宗教の真理性をはじめから絶対的なものとして前提する信仰的立場に固守するものではなく、またそのような信仰体験を究極的なものとするのではないからである」⁽³⁴⁾。『宗教哲学の新しい可能性』（一九七四年）でも、神学的宗教哲学が、何よりも哲学（宗教哲学）に根ざしていることが強調されている。

いわゆる神学的宗教哲学と哲学的宗教哲学とが対照的に考えられる根本には、神学的ということと哲学的ということとの間に、少なくとも直接的には相容れない対立関係があるからにほかならない。これはほとんど自明的なことですらある。しかし、神学的宗教哲学といえども、神学的であつても、神学ではなく、宗教哲学であり、哲学であるということがなければならぬ⁽³⁵⁾。

このように、カントの「理性主義」が、武藤宗教哲学の不可欠の前提となっていることは疑いえない。ここで「理性主義」というのは、前述したように、「神」や「魂の不死性」を経験可能な認識の対象として客体化することを断念したカントの「理性批判」のことである。

武藤は、こうした「理性批判」を前提にした「体験主義」の立場に、宗教を論じる可能性を見いだしているのである。シュライアマハーの『宗教論』や『信仰論』が読まれるのもそのためにほかならない。

そしてキルケゴールの諸著作も、神学的宗教哲学のモデルとして、シュライアマハーの延長線上で読まれるのである。「われわれは、キルケゴールのキリスト教思想のうちに、体験主義的な宗教哲学の真理契機が、逆説的宗教としてのキリスト教信仰のうちに止揚されているのを見出すことができる」³⁶。

検討すべき問題は、「体験主義」の前提である「理性批判」であろう。『神学と宗教哲学との間』「カントからキルケゴールへ」では、論述の比重が「体験主義」に置かれているために、「理性批判」の契機は表立っては論じられていない。しかしそれは、前述したように、その契機が重要ではなくなったからというわけではない。

シュライアマハーについては、「その宗教哲学は、少なくともカントの批判主義を経過して」おり、そして、「カントの批判主義を潜ってきたものとして、神についての一切の思弁的思索を排」したと論じられている³⁷。そして、キルケゴールについても次のように述べられている。

一体、主体性が眞理であるといわれるのは、眞理が客体的 (Obj.) にかかわるのではなくて、主体的 (Subj.) にかかわるものであることを意味している。例えば神認識についても、信仰において問われるのは客観的な神の本質

ではなくて、いかに実存が真実なる神關係に立つかということが問題であつて、それは畢竟実存の内面性が決定的な意味をもっているということにほかならない。⁽³⁹⁾

キルケゴールは、『哲學的断片への結びとしての非學問的あとがき』（一八四六年）でキリスト教の眞理性とはどのようなにして問われるべきなのかということを問題にしている。そして第一部で、「客観的な眞理」として問われる場合について、第二部で「主体的な問題」として問われる場合について、六百頁にわたつて検討している。武藤は、キルケゴールが、シュライアマハーの「體驗主義」を受け継ぎつつ、宗教を内面的な事柄として論じる方向で議論を展開していることを示唆している。また、キルケゴールの問題の立て方が、まさにカントの「理性批判」を前提にしたものであることも示唆している。

すなわち、これらのことからわかるのは、カントの「理性批判」が、シュライアマハーをへて、「眞理」を「客観的な不確実性」として捉えるキルケゴールに受け継がれている、ということである。⁽⁴⁰⁾ 武藤宗教哲学において、キルケゴールは、カントからはじまりシュライアマハーに連なるその延長線上に位置づけられるわけであるが、そこには「理性批判」という契機も見いだされるのである。

六 おわりに

以上より、武藤宗教哲学における基本的な立場を確認し、キルケゴールが、カントからシュライアマハーへと至る

その延長線上に、どのように位置づけられるのかについて見てきた。明らかになった点は、次のようにまとめられる。武藤宗教哲学の基本的な立場は「体験主義」であるが、それは、カントの「理性批判」を出発点にしている。宗教を、主体の問題として理解可能な仕方でも論じようとする方向性は、基本的には、カントを起点とし、シュライアマハール、キルケゴールへと受け継がれていく。武藤宗教哲学において、キルケゴールは「体験主義」の延長線上に位置づけられるが、その一方で、「理性批判」も、カントからシュライアマハールをへてキルケゴールへと至る重要な契機となっている。この点は、武藤宗教哲学が示唆する一つの論点として指摘されうるのである。

註

(1) 第一章の論述は次のように構成されている。「序論」「第一節 カント」、「第二節 宗教的体験主義の立場(シュライエルマツヘル及びその他)」、「第三節 キルケゴールの宗教哲学」。武藤一雄「神学と宗教哲学との間」創文社、一九六一年、一―一四九頁。

(2) 武藤一雄「キルケゴールへの問い」「理想」第五五五号、理想社、一九七八年八月、三七―四九頁(この論文も、武藤一雄「神学的・宗教哲学的論集I」創文社、一九八〇年、二二―三―三八頁に再収録されている)。なお、武藤一雄のキルケゴール論については、次の論文も参照。林忠良、武藤一雄のキルケゴール論、松木真一(編著)『キルケゴールとキリスト教神学の展望』関西学院大学出版会、二

〇〇六年、二七九―二九二頁。

(3) 武藤一雄「キルケゴールへの問い」、前掲論文、三七頁。
(4) 「シュライエルマツヘルと深く相通するような宗教的体験主義を根本的に批判しキリスト教信仰の逆説性を強調するキルケゴールにおいてすら、その信仰に神秘主義的傾向を看取しうることは、キリスト教信仰と神秘主義が本来相容れないものではないことを示唆するであろう。いなむしろ信仰神秘主義(Glaubensmystik)ともいべき立場がキリスト教に固有なものであるとさえ考えられる」。武藤一雄「神学と宗教哲学との間」、五六頁。「信仰神秘主義とは、パウロやルターやキルケゴールにおいて示されているように、なによりもキリスト神秘主義を意味するものでなければならぬ」。武藤前掲書、八六頁。

- (5) この点については、『神学と宗教哲学との間』第五章「信仰と神秘主義——特に使徒パウロの神秘主義について——」を参照。武藤は、シュヴァイツァーの『使徒パウロの神秘主義』を手がかりにして、「信仰神秘主義」について規定している。
- (6) 個人において生起する宗教的な出来事を、「体験」とするべきなのか、あるいは「経験」とするべきなのかについてはさらに検討するべき問題であるが（シンポジウムでは、この点について、片柳先生より指摘を受けた）、本稿ではさしあたり、「体験」という言葉を用いることにする。
- (7) 武藤前掲書、七頁。
- (8) 波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、二〇一二年、一六九頁。
- (9) 波多野宗教哲学については、次の解説も参照。芦名定道「解説」、波多野前掲書、五二五—五四七頁。
- (10) 武藤『神学と宗教哲学との間』、四五頁。
- (11) 武藤前掲書、一頁。
- (12) 「最初に述べたように、カント、シュライエルマツヘル以後の近代の宗教哲学は多かれ少なかれ、また積極的であると消極的（否定的）であるを問わず、神学とのかわりかた如何によってその性格を規定され、また意味づけられる」。武藤前掲書、四頁。
- (13) 武藤前掲書、一—三頁。
- (14) 武藤前掲書、九—一〇頁。
- (15) 「例えばキリスト教啓示が単なる普遍的なものの特殊的限制とすることを越えた一回性（Einmaligkeit）をもつということが主張される。それは聖書の所謂「一たび」（*eph'ra*) という性格をもつて考えられる。従つてそれは何人もが「いつでもどこでも」（*semper et ubique*）体験しうるべきものでない。そういう意味をもつた特殊啓示によつて、かえつて一般啓示のもつ意味が限定され且つあきらかにされると考えられる」。武藤前掲書、三頁。
- (16) 武藤前掲書、九頁。
- (17) カントからの引用はアカデミー版全集から行い、『純粹理性批判』については、慣例に従つて、初版をA、第二版をBとし、ページ数をそのあとに示す。Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's gesammelte Schriften, bd. III, IV, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1903, 1904. 訳出に際しては、次の各訳書も参照。篠田英雄（訳）『純粹理性批判』岩波文庫（上・中・下）、一九六一—一九六二年。有福孝岳（訳）『カント全集』第四巻、岩波書店、二〇〇一年。
- (18) 「神と不死の理念」のことを指す。
- (19) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Kant's gesammelte Schriften, bd. V, Berlin, 1903, S. 4. カント、波多野精一（他訳）『実践理性批判』岩波文庫、一九七

九年、一六頁。

- (20) SKS 4, 319. キルケゴールからの引用は、校訂版全集 (Søren Kierkegaards Skrifter) 略記号 SKS) から行い、引用箇所は慣例に従って、SKS 巻号、頁数の順に示す。
Søren Kierkegaards Skrifte, bd. 1-28, udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup, Søren Kierkegaard Forskningscenteret og Gads Forlag, København, 1997-2013.
- (21) 武藤前掲書、九頁。
(22) 武藤前掲書、一六頁。
(23) 武藤前掲書、一三頁。
(24) 武藤前掲書、一九頁。
(25) 武藤前掲書、五二頁。
(26) 武藤前掲書、二九頁。もっとも、カントは「神が道徳に内在化することを許さない超越性をもってくることをなんらかの意味で認めざるをえなかった」とも述べられ、その点が、カントの「矛盾あるいは破綻」として批判されている。
- (27) Immanuel Kant, op. cit., S. 129. (波多野精一(他訳)、前掲訳書(二五八―二五九頁)。カントの宗教論については、次の論文も参照。近藤功「カントの宗教論」講座 ドイツ観念論」第二巻、弘文堂、一九九〇年、二六九―二九三頁。
(28) 「カントの定義によると『宗教とは(主観的に考察すれば)

あらゆるわれわれの義務を神の命令として認識することである』といわれる」。武藤前掲書、一七頁。

- (29) 武藤前掲書、一七、一九、四五頁。
(30) 「宗教と道徳との区別は本質的なものではなく、言い換えれば単に形式的なものであって内容的(実質的)な区別は存しないと考えられる。従って道徳と異なった宗教固有の領域、その独自の意味、他の何ものにも依存しないでそれ自身のうちに見出されるべきその存在理由は決して明らかにはされてはいえない」。武藤前掲書、一九頁。このほか、一八二頁も参照。
- (31) 武藤前掲書、四四頁。
(32) 武藤前掲書、四五頁。
(33) 「カントがそのような恩寵の働きの内的経験 (inner Erfahrung) を悉く狂信 (Schwärmerei) として斥けたことには問題がある」。「それは道徳的に超絶的な理念を宗教のなかに導入してはならないという単なる理性の限界内における宗教を固執するところから帰結されるものであるが、然しそのことにはある意味では固有の意味での宗教的体験を否定するような見地から宗教を規定しようとしたということにはかならない」。武藤前掲書、四四頁。
- (34) 武藤前掲書、一一一頁。
(35) 武藤一雄「宗教哲学の新しい可能性」創文社、一九七四年、七頁。

(36) 武藤一雄「神学と宗教哲学との間」、一三九頁。

(37) 武藤前掲書、一〇九頁。

(38) 武藤前掲書、七四頁。

(39) 武藤前掲書、一三〇頁。

(40) 「主体性が真理であるとき、真理の規定もまた、それみずからにおいて、客観性に対する反対命題の表現を、あの分れ道の思い出を含んでいなければならぬ。こうしてこの表現はさらに、内面性の張りつめた緊張を示すことになる。真理のそのような定義はこういうことになるだろうか。すなわち、最も情熱的な内面性の自己化のうちにとどめられ

た、客観的な不確実性が真理ということであり、実存者にとつての最高の真理であると。道が転回するところで（それがどこかは客観的には言えない。というのも、それはまさに主体性だから）、客観的な知識は静止状態に置かれる。だから客観的には、実存者はただ不確実性を持つにすぎない。しかしまさにその不確実性が、内面性の無限の情熱を引きしめるのであり、真理はまさに、客観的な不確実性を選択するという無限の情熱を伴った、このきわどい行為なのである」。SKS 7, 186.