

キェルケゴールに於ける宗教的實存

安 本 行 雄

一

キェルケゴールは周知のように、主體的實存の自己生成の體驗に即して實存の諸様式を規定する。即ち有限性・虚無と虚偽というような否定的要素に纏繞せられた實存に於ける辯證法的な内面性の強度にしたがつて、美的・倫理的・宗教的段階を考察している。然しその場合これらの諸段階を通じての核心的な實存問題は、罪 *Sünde* 乃至負い目 *Schuld* の意識に歸着するような夫々の内に有する矛盾によつて内面的に分裂せしめられた自己自身を、如何にして統合回復するか、即ち如何にして真理に貫かれた人格を再建するかということである。換言すれば、それはニヒリズムの超克をめぐる展開されるキェルケゴールの所謂「反復」*Wiederholung* の問題に他ならない。人生が罪や罪責によつて寸断分裂せしめられ、人間の道德的自己意識の統合が破壊されてその根柢に虚無の深淵が無氣味に開かれる時、如何にして人格の原統合を回復すべきであろうか。實存が、如何に生きるかという自己自身の現實的生存に無限に關心しつゝ本來の自己を求める主體的・自覺的な在り方を意味し、従つてそれが永遠なる人格性としての自己を選択する倫理的段階に於て始めて成立するものである限り、この自己回復即ち「反復」の問題は何よりも先ず倫理の領域に於て實存にとつての根源的な關心事であればならぬ。「反復はあらゆる倫理的な觀方に含まれている合言葉」(梶田啓三郎譯、『反復』三十八頁、*Repetition*; p. 34)なのである。

凡そ實存の倫理的任務は自己を普遍なるものによつて規定することを通じて、その個別性を止揚することにある。換言すれば、人格生活を能う限り多くの關係へ促すことによつて、選擇された永遠の價値を擔へる自己を顯わることが倫理的實存の義務である。然し一般に倫理は無限なる要求の領域である。それは單純に人間的なものに於けるイデアリテートを個人に要求し、その實踐を前提している。即ち倫理學は現實に理想性をもちこみ、それを課題として提示することによつて各、の人間を眞の人間・至き人間たらしめようとする。然し倫理學がその理想性に留ることが多ければ多い程それだけ困難さを高めることになる。倫理學の課題を實現せんとするこの闘いに於て罪が現われるのである。その際倫理の意味は全く審判であり、罪がその限界概念である。「倫理學に就ては法律に就て言われていることがあてはまる。即ち倫理は要求することによつて、その要求によつてたゞ罪を申渡して生命を與えないところの教師である。」(The Concept of Dread, p. 15) 倫理的課題を實現しようと努める者は、罪が彼の現存在に纏繞する不可避的な根 Wurzel であることを發見し、悔いに於て挫折せざるを得ない。自ら容認した義務とその遂行との間に生じた裂目を克服し得ざる無力に、將又有限性の呪縛を脱し得ざる自己自身に絶望せざるを得ないのである。絶望は永遠なるものへの關わりに於て、即ち永遠なるものを擔へる自己を食ひ盡し得ないことによつて生ずる。罪は倫理學の領域に屬するのに倫理學が坐礁する概念でもある (vol. ibid. p. 16)。然も倫理學は自らそれを手傳つたのである。今や倫理學は「反復」の問題に關心をもち乍ら、その無力を表明するのみで、この問題の前に破産する。かくして倫理的實存の内部に、人間的義務の繫縛から脱して眞に自己の最奥に達しようという宗教的要求が昂まつてくる。それは個別の内の普遍であることの主張よりも、個人主義的な個人の内面性の主張である。こゝに我々は「反復」の問題をめぐつて、一般的な倫理と明確に區別される新しい「主觀的倫理」、即ち實存に於ける罪の現實性から出發するところの、従つて又教義學を前提するところの「第二の倫理學」に直面することになる。

(註) 此の場合罪は、倫理的實踐に於ける自己主張の内部に於ける矛盾を表わすものとして、罪というより寧ろ内在的な罪責

Schuld と許される。

思うに「第一の倫理學」は、人間の現世に於ける理性支配に永遠の價値を認めて睿智の人間像を作り出したギリシヤ精神に基く古代倫理學にせよ、將又客觀的な思维形式を巧に驅使して超越と内在を媒介し、汎神論的に神と人間との質的同一を主張することによつて人間理性の自發的正當化を圖つた近世のヘーゲルに於ける普遍倫理學にせよ、何れも人間存在の根柢に眞理を想定する内在 Immanenz の立場である。それは、徳は實現可能であり、理念の自己啓示たる普遍的形式によつて人間がその個別性・自然性という本來的な非合理性を止揚し得ることを前提する。正にその故にそこでは實存は自己の意志と決斷によつて人格性としての自己を選択し、その内に「普遍人間的なるもの」*das Allgemein-Menschliche* を實現するように自己を持続的に生成展開せしめる行爲にその本質を有したのである。然るに既に述べたように實存は自己主張の内部で自己に附隨する矛盾を發見する。即ち第一の倫理學は個人の罪に當つて難破したのである。従つて若し罪の克服による「反復」が可能であるならば、倫理學の超越的立場からの基礎付けが要求されねばならない。而してそれが正にキェルケゴールの所謂「第二の倫理學」に他ならない。それは人間存在を不眞理 *Unwahrheit* なりとして眞理を別の位置に想定する超越 *Transzendenz* の立場である。換言すれば、實存者が神の前に於ける自己滅却により内へ向つて辯證法的に規定せられる宗教的な立場である。倫理は今や宗教に於て始めてその本質が充たされるような、謂わば倫理 \equiv 宗教的なもの *das Ethisch-Religiöse* として規定され、社會共同體を地盤とする一般倫理は放逐されるのである。ここでは實存は最早「普遍的なるもの」の範疇によつて規定されるような社會的共同關係の中に立つ自己ではなくて、無に差懸けられた不安な自己が永遠なる眞理を求めて單獨的に神の前に立つことを意味する。實存は本來、永遠なる絶對者に關わる宗教的實存を意味するのであり、永遠なるものを時間の中に齎すことに唯一の現實性を持つ宗教的實存に於て、當初より問題として來たところの罪によつて分裂せしめられた自己自身の新しい受取り直し、即ち反復の問題が根源的に解決されるのである。然もこの解決は、結論を先

取して言うならば、キェルケゴールの『後書』に於ける上來の倫理規定の更新に看取されるように、ヘーゲル乃至ギリシヤ精神の自力・内在性に挑戦するキリスト教的な恩寵と超越性に基礎付けられるのであり、この恩寵と超越性の具體的・内容的なあらわれが、實は「反復」をめぐつて宗教的實存を支える「同時性」・「瞬間」なる範疇に他ならないのである。かくして我々の課題は愈々、宗教的實存の解明に向うことになる。

二

宗教的實存の課題は時間の中に永遠を獲得することによつて罪を克服し、眞實の反復を現成せしめることにある。然しこの課題の實現に當つて、永遠と時間の中なる存在者との間の鋭い矛盾によつて一つのパラドクスが生ずる。逆説は一切の悟性能力を反撥し、そこに無限の情熱を生ぜしめる。實存の永遠なるものを目差しての超越的生成は所詮パトスののみ可能となる。時間に於て永遠を求める宗教的實存に於ては、眞理は逆説として、實存のパトスの主體性に於てのみ習得されるのである。(註)こゝに永遠なるものへの時間の中なる出發點が宗教的實存にとつての切實な關心事となる。換言すれば、如何にして神が人間として生存したという歴史的事實の上に永遠の福祉を建設し得るかということが至高の實存問題として現われてくる。この問題はパトスの辯證法的に合成せられているのであつて、パトスのなものとは實存者の永遠の福祉への關係の中にみられ、辯證法的なものはパトス的に關係する永遠の福祉が如何よ

うに決定されるかという様式の中にみられるのである。前者が所謂宗教性A、後者が宗教性Bと稱される段階である。

(註) こゝにも亦我々は、「洗禮を受けたは理性のみなるか、情熱どもは魂の異端者なるか」といふヤングの言葉を『あれかこれか』の冒頭に掲載しているキェルケゴールの意圖からも看取されるように、理性に對するパトスの重視に彼のヘーゲルへの挑戦を感じることができるのである。

パトスのなものは、永遠の福祉への關係を實存しつゝ實存に於て表現するところに、即ち實存者が彼の實存に於ける一切を絶對的善としての永遠の福祉に應ずるよう^(註)に改造し、自己の實存をして永遠の福祉の「證し」に變えらう行爲の中に在る。而して永遠の福祉が實存者にとつての絶對的テロスであるならば、有限相對なる諸契機は永遠の福祉の前に凡て滅却せらるべきものとなる。彼は有限なるものへの無限の諦め *Resignation* を斷行することによつて永遠の福祉に一切を賭さねばならぬ。若しそれが有限なるものに留る限りは、肉親や隣人への關係さえも斷念されねばならない。絶對的テロスに絶對的に關係すると同時に相對的目的に相對的に關係することが彼の課題なのである。^(註)然しそのことは有限・相對なるものに圍繞される實存にとつて本質的に苦惱 *Leiden* である。永遠を意志する限り實存はこの苦惱を自ら引受くべき責 *Schuld* を負わされている。その意味に於て罪責意識 *Schuldbewußtsein* は實存的パトスの決定的表現である。それは倫理の領域にも生じ得るような、罪責の標準を自己の外に持つという相對的・偶然的な罪責意識ではなく、標準を自己の内面性に持つところの、永遠の福祉に關わる實存者の質的規定としての、本質的・全體的罪責意識である。かゝる宗教性の神關係に入ることが深ければ深い程、實存は自己の有限性を益々自覺し、永遠の福祉から程遠いことを知るのである。それ故にこの宗教性に於ては前進は後退に等しい。カントにとつては意志の倫理的な努力の結果は倫理的完全性に向つての前進である。宗教性 A に於ては同じ努力の結果が、新しい生命を與える救済は人間の力を超越した一層偉大な精神的力を通じてやつて來なければならぬということを感じせしめる罪責意識である。

(註) この課題は同一の行爲が兩方の關係を表現すべきことを示している。例えば夫が妻を愛する場合、その愛する行爲が同時に神の聖なる意志への彼の絶對的依賴を表現すべきである。即ち彼はその妻を、愛とは何であるかに就ての彼女の概念に從つて愛すべきではなくて、愛に就ての神の概念に從つて愛したければならぬのである。

以上の敘述に明らかなように、パトスの宗教性 A に於ては、個人は神の前に於ける自己滅却により内へ向つて辯證法

的に規定せられることを通じて永遠であろうとする。然しその際質存は、自己滅却というネガティブな形式をとり乍らも質は、かゝる形式への内面的な深まりを通じて永遠の福祉に參與しようとするのであつて、その根柢には本質的に自力の肯定がある。換言すれば、ここでは質存の様式は永遠なるものの表象に導かれつゝ内面化の辯證法を経て深まり、自己が自己の自由と自力とによつて、即ち人格の集中化によつて永遠なる自己自身であろうとするのである。従つて宗教性Aは主體性が眞理であることを想定する内在宗教であり、内面的な變身の辯證法である。然しその歸結は既に考察した罪責意識に他ならない。そこに期待される永遠も、質存を根柢に於て支える如き、主體との連続性に於てある内在的なものである。それは一種の幻影 *Illusion* とも言えるであらう。従つてかゝる自力内在の立場では永遠なるものへの時間的な起點が消失し、假令永遠なるものを獲得したとしても、その永遠は内在の中に取消され、主體が永遠への飛躍轉入によつて再生することはあり得ない。主體は依然として本質的には有限なるものに纏縛された同一主體に留る。彼の内面性を如何に掘下げても無限・永遠なるものには達し得ないのである。かくして質存はその内面性に蹉跌する。「主體性は眞理である」という人間の質存に於ける命題は、質存の内面的辯證法の過程で宗教的質存に到つて遂に否定せられねばならず、逆に「主體性は不眞理である」という命題へ無氣味にも反轉する。この旋回は正に宗教性Aに於ける質存の據つて立つ原理の否定である。そこに質存は超越的な根據より由來する罪 *Sünde* を意識し、人間性一般を前提するところの、従つて凡ての人間に於ける永遠なるものの遍在を想定するところの内在宗教と訣別する。質存は今や、永遠を主體との斷絶に於て超越的に逆説として措定することによつて辯證法的なものをもつ宗教性B、即ち内在との一切の連關が切斷せられている逆説宗教としてのキリスト教に到達する。彼岸と此岸・永遠と質存との間には一切の人間の媒介を峻拒する絶對的な質的懸絶が横たわり、質存は自己の罪に慄き乍ら絶對絶命の境地に追込まれて、唯獨り超越神の前に立つことになるのである。

然し乍らこゝで宗教性Bに移行するに當つて、それと宗教性Aとの關係に就て一つの疑義が生ずる。既に述べたよ

うにキェルケゴールに依れば、時間に於て永遠を獲得するという宗教的實存の課題は唯パトスの・辯證法的にのみ實現せられるとされる。然るに宗教性Aが自己滅却の苦惱として實存に於ける矛盾に突當ることによつて、眞理が今や内在の立場には求められないことが明らかになつたのである。宗教性Aは人間性一般を前提する内在宗教として正に異教に連るものといえる。にも拘らずそれは課題實現の爲には宗教性Bにとつて不可缺の前段階として、Bに到り得る前に先ず個人の内に表われていなければならぬとキェルケゴールは考へる。換言すれば、キリスト教的信仰はその成立契機として異教的なものを必要とすると云うのである。例えば「恐怖と戰慄」に於けるアブラハムの信仰と無限の諦念との關係がこれを表示する。即ちそこでは内在との斷絶としての信仰が無限の諦念と内面的な結合を保持することによつて、兩者の間の決裂が不十分なまゝ關係付けられている。^(註二)キリスト教は異教的内在宗教と絶縁し乍ら然もそれを必要とするとされるのである。こゝに我々は矛盾を見出すこともできるであろう。然しこの點に關してはヒルシュ、ガイスマー^(註三)等の一致した見解に従うことが最も妥當なように思われるので、それを略記することとめておこう。彼等に依れば『後書』は、自らキリスト者と稱しながら宗教的苦惱の深刻さや罪責意識に身を委ねないような者は凡て唯偽りの宗教的耽美主義であり、キリスト教の假面をかぶる異教に過ぎないという原理を強調せんとしたものである。倫理Ⅱ宗教的理想主義に屬するパトスの妥當性をキリスト教が却つて強化するものであることを主張しているのである。従つてそれはキリスト教を妥當なものと考えるキリスト教の通俗的解釋に對する反論の展開であると彼等は解するのである。

(註一) 罪に囚われた實存者にとつては、後述するように神の奇蹟から生ずる道越的な信仰に於ける贖罪が新生となるのであつて、諦念と関連する信仰の新しい生の現實は唯狀態の變化に過ぎない。アブラハムは同じ人間として留まり、イサクを取戻す *wiederbekommen* するのである。

(註二) vgl. E. Hirsch; Kierkegaard-Studien, S. 802~805

E. Geismar; Lectures on the religious thought of S. Kierkegaard, pp. 58, 59.

三

扱宗教性Aは本質的に自力内在の立場であり、主體性が眞理であるという前提のもとに成立した。だがそれはギリシヤの内在想起説乃至凡ゆる人間的理想主義の根柢に横たわる巧妙な想定でもある。然るに今やその原理は否定せられて主體性は不眞理である。實存は内在的理想主義に立つギリシヤ的想起説に於て永遠の眞理を主體の背後に獲得することはできないのである。こゝに宗教性Aに於ける罪責意識がキリスト教では罪の意識 *Sindensbewußtsein* に昂められる。神が内在すると想定された人格性が最早無力であり、眞理が人格性の外部にあるということの發見を通じて人間性自體の質的な變化がみられるのである。罪は人が各々の「負い目」によつて不眞理であるという状態であり、これを實存は絶對他者としての超越神にはたらかれて始めて自己自身に於て意識するのである。従つてそれは已れ自らによつて得られる罪責意識のように、彼自身の内での主體の變化ではなくして、主體自身の變化である。それ故に罪が新しき實存のメデイウムであり、我と汝が罪人であるということがその眞剣なる現實である。罪は唯單獨者の罪としてのみ存在する。かくして宗教性Bは徹底した罪の意識から出發する。然もそのみが内在主義の突破を可能ならしめる。實際否定的なるものが實存の根柢に存在するならば、絶えずそのことに注意することが否定的なことからの唯一の救いである。罪の意識こそ實存にとつての唯一の眞理への門戸となるのである。然らば罪に慄く實存は如何にして時間の中に永遠なる眞理への關係を確保し得るか。如何にして「反復」が現成されるのであろうか。主體性が罪である以上勿論それは人間の凡ゆる努力や能力を超えた問題である。それは唯超越的な神の恩寵によつてのみ解決されるであらう。キェルケゴールは、キリスト教の人間に就ての解釋が人間的理想主義のそれと根本的に異つていふという想定のもとに、『哲學屑』の中でキリスト教の基本的範疇を展開することによつて此の問いに答える。そ

れが即ち宗教性Bを特色付ける超越性と恩寵に出ずる「瞬間」Augenblick「同時性」Gleichzeitigkeitなる範疇に他ならない。こゝに我々は愈、「反復」の問題をめぐつて、キェルケゴール自らも「キリスト教の中心概念」或は「私の生涯の思想」として重視するような、謂わば宗教的質存のケルンを構成する「瞬間」「同時性」なる概念を考察すべき段階に到達した。先ず『不安の概念』に於て展開されている「永遠のアトム」「時の充實」Fülle der Zeitとしての「瞬間」を瞥見することによつて、それが「同時性」と如何に關係し、質存にとつて如何なる意義を有するかを檢討することにしよう。

人は一般に時間を無限の繼起・不斷の流動として規定する場合、時間を又前後の差別に従つて過去・現在・未來としても規定しようとする。だがこのような時間様態の各々の契機は、それらの契機の和と全く同様に一つの通過であるが故に、如何なる瞬間も現前しない。その限り過去も現在も未來もない。換言すれば、時間様態の區分を基礎付ける足場としての現在は、嚴密には経過しつゝある状態であつて停止した一つの時間點ではなく、如何なる瞬間も眞に現在ではあり得ない。然るに人がこの區分を固執するのは一つの瞬間を延長して停止した現在を作ることによつて時間を表象的に把握するからである。従つてこゝでは時間の無限の繼起は停止して、時間が無内容な空間と化している。それ故に時間は無限の繼起であり、時間の中にのみ存する生は現在のなものを持つていない。「現在」は時間の概念ではないのである。これに對して繼起を超越した永遠なるものは現在のである。現在のものは止揚された繼起であり、表象にとつては一つの進捗しない繼起である。現在のものは永遠なるものであり、永遠なるものは現在のなものである。そこには過去・現在・未來の區別はない。而してこの永遠なるものの時間との接觸、キェルケゴールの所謂「瞬間」によつて時間性の概念が生ずるのである。瞬間は普通には過去と未來との中間時點として現在のものと考えられているが、かゝる瞬間は上述のように純粹抽象的なものであつて、そのような中間契機は全然存在しない。かくして「瞬間は本來は時間のアトムではなくて永遠のアトムである。それは時間に於ける永遠の最初の反射で

あり、謂わば時を停止させようとする永遠の最初の試みである。」(The Concept of Dread, p. 79) 「瞬間」の措定によつて時間は現在のな永遠性に貫徹され、それによつて過去・現在・未來という時間性の概念が、従つて歴史が措定される。そこに人は時間性のうちで永遠を考えるのである。然るに「瞬間」が措定されなければ、單なる繼起・單なる通過という時間規定のもとに永遠なるものが過ぎ去つたものとして後ろに現われる。こゝにギリシヤ的な「想起」がその意味を顯わす。ギリシヤ人の永遠性は彼の背後に過去のものとして横たわつてゐる。この過去のものへ彼は唯後退によつてのみ入ることが出来る。彼等に於て永遠の眞理認識が内在的な後方への運動として「想起」に求められた所以である。然し乍ら、それが過去のものであるということは永遠なるものの全く抽象的概念に過ぎない。彼等はより深き意味に於て永遠性の概念を、従つて又瞬間、更には未來の概念をもたなかつたのである。これに反して瞬間が措定されると未來的なものは永遠なるものを意味するようになる。蓋し未來のものは時間を以て律することのできない永遠が、それにも拘らずそこに於て時間への關係を確保せんとする匿名であるから (vgl. *ibid.* p. 80)。ここでは人は前方への運動によつてのみ永遠性に入ることが出来る。これが反復なる運動に他ならない。而して正にこの立場に立つものがキリスト教の中心概念ともいふべき「時の充實」である。永遠のアトム・永遠の現前としての「瞬間」は「時の充實」として決定的意義を持つ。これがイエス・キリストに於ける「時の充實」である。キェルケゴールが質存を時間的なものと永遠なるものとの綜合であると規定する時、この綜合を支え、綜合の示す課題を實現せしめるものが正にこの「瞬間」に他ならない。時間の中にある質存にとつて、永遠なるものへの問いは必然的に永遠なるものへの關係に對する出發點としての歴史的・時間的なものへの問いとなるが、この問いに對する解答の形式が質は神によつて措定される「瞬間」なのであり、「哲學層」に於て展開されるキリストに於ける「瞬間」の成立である。今や不眞理に於てある質存をして、時間の中に永遠なる眞理への關わりを可能ならしめるものが「瞬間」であることが明らかになつた。瞬間の措定は神の側から爲される愛の試みである。ソクラテスの想起説に於ては人間性は本質的に

眞理であり、眞理は人々に生得的である。學ぶことはかゝる内在的眞理の想起に他ならなかつた。従つて教師の任務は學ぶ者の自己活動を覺醒させ、彼等をその内なる眞理へ齎すよう援助することに在る。教師は單にその爲の、やがては學ぶ者から忘却されるような偶然的な機縁に過ぎない。教師は虚妄であり觸媒である。然るに學ぶ者が本質的に不眞理に在る場合、教師は寧ろ學ぶ者を改造し、その中に眞理を産みつけ得るものでなければならぬ。これは人間の機能ではない。従つてその場合、教師は救済者 Erlöser 贖罪者 Versöhner と考えられねばならない。それは神である。かくして神は己れ自らを理解させ、永遠の眞理を興える爲に學ぶ者と等しく自らを卑賤にし、人間の形態をとつて地上に現われたのである。約言すれば、教師が罪にある學ぶ者に眞理並びに眞理理解の條件を興え得るためには彼は神でなければならず、またその條件を學ぶ者に得させるためには彼は人間でなければならなかつた。これは神と人間との絶對的相違を絶對的類似性に於て絶滅しようとする神の側から爲される愛の決斷である。愛に於て始めて異なるものが同等にされ、同等或は一致に於て始めて理解が成立するのである。こゝに神は神人 God-Man 即ちキリストとして時間の中に歴史的なものとして存在する永遠となり、時間のうちに「瞬間」が措定された。神の決斷の、時間のうちの遂行が正しく「瞬間」に他ならない。そこでは瞬間は、單獨的實存の永遠の眞理への關係に對して決定的意味を持つのである。然しこゝに一つの問題がある。神は成程キリストに於て瞬間を措定することによつて時間の中に實存者の永遠への關係を可能ならしめる。然しその恩恵は歴史的キリストと直接の同時代者に限定されるのではなからうか。罪にある實存者の再生が瞬間に於て唯神より直接に眞理を受取る限りに於てのみ可能とされるならば、直接の同時代者ならざる後世の者にとつてかゝる再生の瞬間は如何にして保證されるのであろうか。後代の者はギリシヤの想起に於けると同様に、歴史的キリストとは唯過去への後退によつてのみ交わり得るのであろうか。換言すれば、我々は眞に概念的に瞬間の意義を瞥見した際、瞬間の措定によつて永遠なるものが未來的に唯前方への運動によつてのみ獲得されると述べたのであるが、それは具體的にキリスト教に於てどのように解釋されるべきであらうか。こ

に「同時性」の概念が重要な意義をもつて現われる。

若しキリストが單なる歴史的なものであるならば、それは過去のものとして、私にとつて現實性ではない。唯私が同時に生き得るもの、それが私にとつての現實性なのである。然るにキリストは單なる歴史的なものではなくて、逆説として歴史的なものである。即ち時間の中に歴史的なものとして存在した永遠がキリストに他ならない。それは永遠と結合した歴史的なものである。だが既に述べたように、永遠なるものは時間の繼起を超越して現在のである。永遠なるものに關しては止揚された繼起としての現在という唯一つの時相があるのみである。従つてかの永遠に擔われた歴史的「絶對的事實」は凡ゆる世代に先立ち乍ら、その意味に於て絶對の過去であり乍ら、然も凡ゆる世代と同時的である。それは時間の前後という差別―差別がなければ同時性は成立しない―を否定せずに、然もそれを超えて同時的である。換言すれば、歴史的時間の中に歴史的時間を超えて歴史と同時的な力が作用することになる。歴史的時間の中に生きる實存者に、絶對の過去としてのかの絶對的事實が時間を超えて同時に作用するのである。而してこの絶對的事實が同時性に於て時間の中に垂直的にぎり込まれる時點こそ、正に凡ゆる世代に時間に於て前進的に永遠なるものへの關わりを可能ならしめるところのかの「瞬間」に他ならない。かくしてキリストに於ける「時の充實」としての「瞬間」は、再生の瞬間として「同時性」に於て絶對の將來に、凡ゆる世代に保證されることになる。それは神によつて措定された恩寵に基く新しき神關係であり、歴史的時間の中なる罪人に働きかける恩寵の同時性である。そこには直接の同時代者と後代の者との本質的な差別はないのであつて、各世代はキリストと等しい近きにある。従つて又キリスト教の長き歴史や傳統的教會も、この新しき神關係の前には本質的には無意味である。今や不眞理に於てある實存は、後方への運動としてのギリシヤ的想起内在の立場とは異つて、恩寵の同時性に支えられ乍ら唯前方への運動によつてのみ永遠なる眞理を獲得し、眞實の自己を回復することが可能となる。

(註) このような意味に於ける同時性の概念を、即ちキリストの側に於ける實存者との同時性を、我々は後述するような實存者のキエルケゴールに於ける宗教的實存

側に於けるキリストとの同時性と區別して「恩寵の同時性」と呼ぶことにする。

如上の考察によつて明らかのように、恩寵に出ずる瞬間・同時性の概念は内在に對する超越性の範疇である。それはソクラテスの理想主義乃至人間存在の汎神論的正當化を指すヘーゲル主義の隠された前提を廢棄して、眞理をキリスト教的な實存辯證法の眞剣さの中に移そうとしたものである。換言すれば、人間に於ける徹底した罪の自覺から出發することによつてキリスト教的な被造物感情或は愛と恩寵を主張し、それを通じて眞理の理念にできるだけ非ギリシヤ的な内容を與えようと欲したものである。それ故にキェルケゴールは云う、「この瞬間なる範疇は異端的な哲學や、同様にキリスト教の中での異端的な思辨に結末をつけるために非常に重要である」と。(The Concept of Dread, p. 76)そこには内部と外部の斷絶から説き起す『あれかこれか』に始まつて、選擇的決斷・内面性・絶望・罪・瞬間同時性・逆説・反復等の一連の實存的諸範疇を掲げる彼の全著作を貫流する實存の立場からの、内在哲學乃至第一の倫理學に對する徹底的な挑戦が感得されるのである。今や瞬間・同時性に於て罪にある實存者に再生の爲の決定的條件が與えられた。問題はそれに對應する實存者の實存的態度、即ち超越的根據に支えられた實存者の主體性である。永遠なるものを時間の中に獲得し、反復を實現するという宗教的實存の課題は此の場合端的に、時間と永遠との綜合としての同時性を自らに現成し、瞬間を自らの内に確立するということに他ならない。こゝに新しい逆説的な實存的パトスとしての信仰が、従つて實存者に於けるキリストとの信仰の同時性が主題となる。

四

罪にある實存は瞬間・同時性に於て永遠なるものへ關わる歴史的な出發點を得た。だがそれは主體の内在的連續性を遮斷する超越性の範疇であり、その意味に於て逆説である。一般にキリスト教は、既に考察した瞬間・同時性の概念に於て明らかなように、時間的・歴史的なものを非歴史的な永遠なるものへの關係に於て使用するという逆説に成立

している。即ち永遠の眞理たる神が個別的人間として歴史的に時間の中に存在したという絶對的事實に逆説の第一階段があり、次にかゝるそれ自體逆説である永遠の眞理が、同時性・瞬間に於て時間の中なる實存者に關係するという點に逆説の第二段階がある。ここでは宗教性 A にはみられなかつた歴史的なものが永遠との關係に於て重要な位置を占め、永遠の福祉が歴史的なものへの關係に基いて建設可能とされるのである。然し乍ら歴史的なものを把握する歴史的认识は、歴史的なものが偶然的であり過去のものであるに應じて、唯不確實なる接近的・相對的认识に過ぎない。従つてかゝるものの上に永遠の福祉を築かんとすることは矛盾でしかない。然も實存が時間に於て永遠に關係し得るためには、永遠が時間的・歴史的なものとして現われねばならない。それ故にこゝに云う歴史的なものは單純に歴史的なものではなくて、背理によつてのみ歴史的なものから構成されているという矛盾を含む。換言すれば、その本質上何等の歴史的なものを持たない唯一のものである永遠が時間の中に歴史的なものとなつたということは、一切の思惟を絶する矛盾である。而して正にかゝる矛盾の上に始めて思慮の同時性が成立したのである。かくして眞理は實存にとつて所詮避け得られざる絶對的な逆説としてのみ存することになる。逆説は凡ゆる概念を超越し、悟性を反撥する。従つてそれはキリスト教に於ける一切の知的な同化に對する抗議である。逆説に直面して凡ゆる人間は彼の背後にある一切の保證から離れて「單獨者」*der Einzelne* の立場^(註)にかねばならぬ。何故ならば、逆説は一般の人間の悟性に基いた連續性を中斷し、一悟性による客觀的な直接傳知の拒否——人間をばらばらに分離させるからである。實存者にとつての再生は、唯キリストより直接に眞理を受取る限りに於てのみ、即ち思慮の同時性に支えられ乍らキリストと同時的になる限りに於てのみ可能であつた。然るに今やキリストは逆説として彼の前にある。そこではキリストとの眞實の同時性への安易な直接的移行は禁止されるのである。——恰も歴史的キリストと直接の同時代者が必ずしも眞實のキリストとの同時代者ではなかつたように——こゝに逆説の實存的意味が問題となる。

(註) キェルケゴールに於て單獨者なる概念は全く自己一人に就ての、自己のみに限る質的规定であり、それは元來孤獨者・隱遁

者の如き排他性を意味するものではない。或は又天才・偉人等の如き特殊な才能に恵まれた例外者を指すのでもなく、寧ろ本質的に單獨者たることが一般であるような、即ち誰でもしかく在り得、又在らねばならぬ單獨者を意味する。従つてそれは精神乃至精神覺醒の範疇である。

逆説は先ず第一に、神の前なる單獨者の實存に於ける凡ゆる媒介を拒否する決裂であり、神と人間との絶對的差異性を表わすというネガティブな側面を有つ。こゝに逆説は躓きの可能性として所論避け得られざる實存者にとつての隘路となる。躓きの可能性は神と人間との無限の質的相違に原因し、本質的には神人としてのキリストに關係する。即ち躓きの可能性が存在する矛盾は、一既に逆説に含まれる矛盾として考察したところであるが(1)一個の卑賤な人間が神であることを暗示するような仕方で行動するという高貴さに關する事實⁽²⁾であり、(2)假にそのことを認めた場合、そのような神人が試される際他の卑しい人間の如く苦惱し、無力であつたという卑賤さに關する事實である。そこに生ずる躓きの可能性は偶然的なものではなくて凡ゆる瞬間に存在し、然もキリストと同時に性の境位に立とうとする實存を超越したところの、謂わば實存にとつて受動的な躓きの可能性であり、神人なるキリストそのものに伴う一般・客觀的な躓きの可能性といひ得るであらう。キリスト教はかゝる躓きの可能性を固有のものとするこゝによつてのみ思辨に對抗して自らを防禦し、その直接的理解を禁止して信仰者になるための決斷に關して最大の注意を人間に要求する。躓きの可能性は神人の否定的な表徴であり、人間と神人との間の質的懸絶の標識である。かくして逆説は實存の不完全性に就ての審判を不可避的にするものとして實存を不安・苦悶・罪の意識という否定性に身請けし、それによつて實存し得るための唯一の様式として彼を情熱の飛躍へ緊張せしめる。即ち逆説に關わる實存者の主體性の内部に、逆説に對應する新たな實存的パトスを産み出す反撥力となるのである。正にかかる深いパトスの實踐的な體驗によつてキリスト教へ入る唯一の門戸が開かれるようになる。實存は今や逆説に直面して躓くか信ずるかの何れかである。人は唯、悟性がその逆説的情熱の極まるところ信仰に身を委ねることによつてのみ躓きの可能性から脱

出することができる。逆説乃至それに伴う躓きの可能性は、信仰に於ける辯證法的な裂破をあり、信仰が實在するようになる反撥力である。躓きの可能性は避けらるべきではなく、逆にキリスト者になるために通過すべき隘路なのである。こゝに逆説は信仰なる逆説的主體性に於て實存を眞理へ身請けするポヂティブな第二の側面を有することになる。即ち既に述べたように逆説が本來神と人間との絶對的差異性を絶對的同等性に止揚せんとする神の愛に出ずるものである限り、實存はかゝる神の愛に應え得ることになるのである。従つて逆説は人間を呪縛された存在から罪の意識の苦惱に身請けすることによつて彼の内に永遠の眞理を齎らそうとするところの、刺を帯びた恩寵としての神の愛に他ならないといえるであらう。以上のような逆説の兩側面を考慮する時始めて、神の信仰による善認が嚴格と溫和の統一のもとに現われることが理解されるであらう。

(註) 我々はこゝにも内外相即のヘーゲル哲學に對するキエルケゴールの鋭い反論を看取することができるであらう。即ち外見的には一個の人間が内部的には全く異質的な神であるという事實に、内と外を峻別する彼の立場が、従つてまたそれに應じて實存に於ける内面性の傳達が二重反省を伴う間接傳達でなければならぬという彼の思想が典型的な形で表明されている。

かくして信仰は神人として躓きの微しであるキリスト、即ちかの絶對的事實に伴う客觀的不確實性乃至背理に應じて悟性の極まるところに飛躍的に現われる直接性である。信仰は「反省の後の直接性」或は「第二の直接性」であつて、神に就ての單なる直接的意識とは峻別されねばならない。即ち神に就ての第二の直接性が生ずる以前に、實存を苦悶・罪の意識に身請けする逆説の否定的側面によつて、第一の直接性が完全に破壊されていなければならぬ。「反省」はこゝでは實存の不完全性に就ての審判を不可避ならしめる逆説の否定性に身請けされた實存が、罪の意識に於て第一の直接性を破壊する過程を意味する。かゝる意味では、反省されない自發的な神の感知、即ち最初の直接性を「宗教」乃至「信仰」と稱するシュライエルマツヘルの立場は、寧ろ信仰を感情の安價な附屬物に貶するものといえるであらう。だがかゝる第二の直接性としての信仰は同時に意志の表現であり行爲であつて、自然發生的な

ものでもなければ思辨の所産でもない。成程信仰は恩寵の所與ではあるが直接に神の力が信仰を産み出すのではなく、神の力に催起誘發せられ恩寵の同時性に支えられ乍ら、逆説に直面して主體自身が決斷に於て信を行ずるのである。信仰者に於ける信仰の内面性は眞理に對する永遠の決斷なのである。而して一切を賭して猶も信ぜんとする決斷によつて、信仰は逆説に伴う客觀的不確實性を自己の内部で止揚してゆく。信仰とは背理によつて衝き戻され反撥せられ乍ら、猶も客觀的な不確實性を内面性の無限の情熱を以て固守することである。即ち不斷に注意して逆説を發見し、然もそれを内面性の無限の情熱を以て固持することが信仰の課題である。而して正にかゝる信ずるといふ情熱的決斷の瞬間に眞理への飛躍轉入が可能となり、罪の赦しに於て實存は再生する。かくしてキェルケゴールが信仰を「反省の後の直接性」と規定するとき、彼はそこに罪の意識によつて素朴な第一の直接性が破壊され、内面的に分裂せしめられた實存が元の統合的人格性へと回復される「反復」を考慮していたことが明らかになる。信仰こそは逆説的眞理を内容とするキリスト教に對する關係の唯一の表現であり、逆説に對應する實存の逆説的・辯證法的關係を表現するものである。こゝに主體性の原理は單なる内在主義の立場から、この原理の否定を通して逆説的主體性に飛躍したのであり、實存に於ける逆説的内面性としての主體性が眞理となる。

以上我々は信仰をその對象から離れて逆説に對應する第二の直接性として、實存に於ける内面性の立場から考察することによつてその辯證法的な構造を明らかにした。今やその對象と關係してかゝる逆説的パトスの志向する境位が問われねばならない。既に述べたように信仰は逆説の突破であり躓きの破碎である。それは神人としてのキリストの固守を意味する。我々は眞に罪に慄く實存の再生を可能ならしめるものとして恩寵の同時性を考察したのであるが、かゝる同時性を自らのうちに現成し、眞理を受取るためのキリストとの實存的交際を可能ならしめるものが信仰なのである。つまり信仰とは背理的キリストと眞實に同時的になることに他ならない。こゝに實存者の信仰に於けるキリストとの同時性が重大な意義をもつてくる。

キリストが逆説として直接傳知を禁止するものであるならば、人はキリスト者となる爲には唯逆説的情熱に於てキリストと同時に立ち、キリストと共に生きねばならぬ。即ちその從者 *Nachfolger* とならねばならぬ。キリスト者への道は唯一つ、キリストと眞實に同時代者となることによつてキリストを模範としてこれに従うこと、即ちキリストに倣つて自己の實存を改造すること以外にはない。榮光のキリストを讃嘆するのではなくて、卑賤な下僕として躡きの微しとなつた屈辱の状態にある歴史のキリストに倣つて自らを變身させるのである。然るにキリスト教界の空虚で無意味な迷信的傳統は、キリストを絢爛たるものに變形させて偶像化し、これを貶黜している。そこではキリストが唯榮光のキリストとして傳説化され空想化された結果、逆説の緊張は緩和され、躡きの可能性が廢除されて、讚嘆と尊崇がこれに相應しい態度として人々に要求される。キリスト教の苦惱する眞理は忘却され、根源的な個人の神との單獨的關係は顧みられず、人々は傳統的教會乃至既成の形式主義的な宗教上の慣習という夾雜物に依據することによつて、「靴下に足を突込むのと同じ位單純に」(Training in Christianity, p. 38) 誰もがキリスト者となり、集團的に仲良く神の國に到り得るものと思ひ込んでゐる。^(註)然しキリストは唯キリストに従うことだけを欲した。眞理は唯キリストとの眞實の同時性を行ずる者にのみキリスト自身より與えられるのである。だが神人たるキリストと人間との間には無限の質的懸絶がある。従つて同時性という境位に於てキリスト者になること、即ちキリストを模倣することによつてキリストと類似したものに自らを變身させることは人間的苦惱を絶した苦痛や苦惱である。寧ろ弟子たらんとする者は主の御言葉の故に却つて可能な限りの苦難迫害に身を曝すことになる。キリスト教は本來罪に打拉がれた實存にとつての慰藉であり救済でなければならぬ。人は苦惱に耐え得る爲にキリスト教乃至主の御言葉に避難して助力を求めるのである。然るに人は逆にその御言葉の故に苦しまねばならぬことになる。援助は苦惱として苦惱を却つて強化するのである。こゝにも亦躡きの可能性がある。それは爰に述べた逆説そのものに伴う一般的な受動的・客觀的躡きの可能性に對して、キリストとの同時性に於ける能動的・主體的な躡きの可能性といえるであらう。^(註)

即ちキリストに従うために世俗的な一切のものを自發的に放棄斷念して危険や逆境を選ぶという苦惱に伴うところの、謂わばキリストとの同時性を行ずる主體そのものに關わる能動的な蹟きの可能性である。絶對者に従つて生きるというこの無限に高揚された事柄が逆に世間智からは愚かなこととして輕蔑され嘲笑されるのである。然し正にそのような苦難乃至殉教の道こそ眞にキリストとの同時性なる境位が意味すべき具體的内容なのである。^(註三)而してこの歴史的キリストとの實存的同時性を行ずること、即ち如何に世間から侮蔑迫害せられようと、如何に永遠の眞理が客觀的に不確實であろうと、キリストの内に働く絶對の力を自ら背い、それに身を委ねてキリストの生活を模倣することによつてキリストを固執することこそ、正に信仰そのものに他ならないのである。

(註一) キエルケゴールが同時性の概念をキリスト教の基本的範疇として打出した根柢には、かゝる一八〇〇年という長きキリスト教の歴史に眩惑されて、傳統的教會や既成の宗教的慣習がキリストそのものにとつて代らうとするようなキリスト教界の顛落に對する峻烈な批判があることを我々は注意せねばならぬ。

(註二) 勿論何れの蹟きの可能性にしても、その根柢に實存者の罪が考えられることはいうまでもない。

(註三) このことをキエルケゴールは、コルザール事件以後の教會への徹底的挑戰を含む彼の後半生に於て身を以て體驗したのである。

かくして時間の中なる神は、唯信仰の目撃 *Autopsie* 即ち眞實の同時性に於てのみ現存する。眞實の同時性はキリストの隠れた素晴らしさを見得たところの信仰の同時性である。こゝに屈辱の状態にある歴史的キリストとの同時性は榮光のキリストとの同時性に轉換せられ、キリスト者の宗教的體驗の中に模範としてのキリストの働きと、贖罪者・救濟者としてのキリストの働きとが相互作用的に現われることになる。模範としてのキリストに倣う弟子がその重荷に沈み、失敗の故に絶望する時、贖罪者としてのキリストが彼を回復する。そして回復の歸間にキリストは再び模倣を要求する模範となる。キリストの罪を贖う恩寵の働きは、弟子に確信をもつて大膽に模範に倣うことを厳しく要求する。かくして弟子の反復的な刻々の自己甦生は絶えざる未済性を孕み乍ら進展するのであり、彼は不斷の努力のう

ちに保たれる。而してかゝる質存者のキリストとの信仰の同時性を可能ならしめるものが、實は既述の恩寵に出ずる「同時性」「瞬間」なる超越的・逆說的範疇に他ならないことは論を俟たぬところである。換言すれば、質存者の信仰の同時性が、キリストによつて措定された恩寵の同時性の自らに於ける捕捉であり、永遠と時間との綜合としての瞬間の自らの内への確立である。従つて又罪にある質存の再生としての「反復」の現成でもある。我々は恩寵と逆說的超越性の視點からキェルケゴールに於ける同時性の概念を、キリストに於ける質存者との下降的な恩寵の同時性と、これに應える質存者の信仰に於ける上昇的なキリストとの同時性に分けて考察することを通じて、それが宗教的質存に於て占める重要な意義を明らかに爲し得たように思う。質存に於ける眞理は究極的には唯かゝる同時性に於て、即ち下降的な前者と上昇的な後者とが相會するところに存在する。そこに質存にとつての反復がある。宗教的質存の課題は正にかゝる同時性の場を自己自身の内にひらくことでなければならぬ。二千年に垂んとするキリスト教の長き歴史に眩惑され、傳統的教會や既成の宗教的慣習を絶對視するところに眞理は在り得ない。キリスト教の眞理に關しては、その光輝ある長き歴史も本質的に無効であり、従つて又その歴史的研究も全く無力なのであつて、唯世代の相違を超えてキリストと質存者を直結する同時性の範疇のみが相應しいものとなる。こゝに我々はヒルシュも指摘するように (vgl. E. Hirsch: *Kierkegaard Studien*, S. 702) シェトラウス以來ドイツ神學の多年の懸案であつた「信仰と歴史」の問題に對するキェルケゴールのこの同時性なる概念の劃紀的意義を見出すことができるであらう。

五

擬上來の我々の所論は、既に冒頭に於て述べたように、罪によつて分裂せしめられた自己の人格の原統合への回復を意味する反復の問題をめぐる展開されてきたのである。然るに今や同時性に於てかゝる反復の現成されることが明らかになつた。即ちキリストとの同時性は歴史的キリストの中に贖罪者としての榮光のキリストをみる信仰の同時

性であり、それは罪に慄く質存が神より直接に眞理を受取り、罪の赦しを確信する再生の瞬間を意味したのである。こゝで我々はキェルケゴールに於ける「反復」の概念を瞥見することにしよう。

人生が罪の懊惱に分斷され、人間の道德的自己意識の統合が破壊されるとき、かゝる分裂後の人格の原統合の回復の可能性を「反復」の問題として考察するのがキェルケゴールの『反復』なる小冊子である。ここでは反復は先ず、不幸なる追憶の戀の歸結に責め苛まれ絶望の淵に身を横たえる一青年の、主體的決斷に基く自己自身の統合回復として倫理的領域に於て考えられている。即ち反復は青年の物語りにも明らかなように、美的生活との絶縁を目差す主體の自己自身を對象とする内面的努力、換言すれば反省の連続性を破砕する決斷に基いて自由の領域に飛躍的に現成されるところの、分裂せる自己の統一的回復、即ち「元の状態への復歸」を意味する。然し元の状態への復歸とはいつてもギリシヤの想起説と混同されてはならない。キェルケゴールに依れば、「反復と追憶とは同一の運動である。だが方向が反對であるという違いがある。つまり、追憶されるものは既にあつたものであり、それが後方に向つて反復されるのに、本當の反復は前方に向つて追憶される」のである（辨田啓三郎譯『反復』四頁、Repetition, pp. 3, 4）。嘗て存在したものが、經驗されたものが單に現在に内在するだけでは未だ想起なのであつて、それが再び新たに將來されることによつて始めて反復となる。「ギリシヤ人が凡ての認識は追憶であるといつたとき、彼等はそれによつて、現に存在するところの全現存在は現に存在したのであるといおうとしたのであり」（同三七頁、*ibid.* p. 34）。反復は、今は現實にあるのではないが、嘗て現實に存在したことがあるが故に再び現にあることができるという可能性としての一種の現存在が、今や現存在となる、現成するということを意味する。従つて想起は内在的に過去に復るといふ後方への運動であるのに對して、反復は本來の自己に復ることではあるが過去に復るのではなくて、本來の「自己に來る」こと、本來の自己を前方へ將來することである。それは「反復」の著者コンスタンティンの實驗^(註)やかの青年の物語りに明らかなように、個人の外部に見出される單なる自然的・感性的な繰返しの運動ではなくて、逆に自由なる決斷に

基いて個人の人格内にのみ見出されるような精神の運動である。従つて反復は自由の営みを通じて意識の他のポテンツとしてのみ可能であるような自己自身の充實感を意味することになる。その意味に於て反復は認識や思辨に屬するのではなくて、決定的な質存範疇である。だが反復は、それが倫理的領域に留る限り單に質存を前方へ向つて創造的に擔つてゐる氣分的なものに過ぎない。ここでは反復が主體的努力にのみ還元されて決定的意味を持たず、質存は根柢的には依然内在の立場に終始する同一主體に留る。その歸結が罪の意識であることは既に考察した通りである。こゝに反復はヨブの試煉・苦難に於て暗示されるような超越的・絶對的根據に支えられた反復として本質的には宗教的領域に於て見出されることになる。

(註) コンスタンティンは、嘗てのベルリン旅行で經驗したような同じ享樂的満足の反復が得られるか否かを自ら實驗する爲に第二回目的のベルリン訪問をなして失敗するのである。

ヨブをして試煉に於ける現實の呪縛から解放し、失われた自己を取戻して神と共にあつた「元の状態への復歸」を可能ならしめたものは超越的な神である。ヨブに於ける反復は超越的・音理的なものの力による運動であり、罪の赦しによる再生として新しい直接的な神關係の回復である。それは苦難に於て凡てが行詰り、然もその中で神を固執する時、突如として神の恩寵によつて超越的・逆説的に惹起されたのであつて、人間の主體的な「取戻し」*Wiederbekommen*ではなくて、寧ろ超越的根據に基く自己自身の「受取り直し」*Wiederholung*である。かゝる反復こそ實は恩寵の同時性に支えられて信を行ずる罪に慄く質存にとつての眞の反復に他ならない。宗教的質存に於ける反復は、既に述べたように、罪の否定性に身請けされて苦惱する質存が信仰の同時性に於て神より直接に眞理を受取り、罪の赦しを確信する再生の瞬間である。即ち質存は信仰に於て「瞬間」を反復として體驗するのである。かくして反復はそれが贖罪・再生の全き實現である限り、(1)それは質存に於ける自由と人格をキリスト教に於ける罪と恩寵の思想に結合融解するものであり、(2)永遠と時間との「瞬間」に於ける轉換綜合を逆説的な主體的行爲の立場で遂行する超越

性の範疇である。従つて反復も亦同時性・瞬間と同様に、否それらの質的な綜合として、ギリシヤ的・ヘーゲルの内在性乃至それらの學的全體としての形而上學に對して挑戰する決定的な質存範疇なのであり、有限・相對なる精神がそこに於て絶望するような教義學上の缺くべからざる條件 *conditio sine qua non* なのである。正にその故にキエルクゴールはいう、「想起は異教徒的な人生觀であり、反復は現代的な人生觀である。反復は形而上學の關心事である。然し同時にそこで形而上學が坐礁する關心事でもある」と(同・三七—三八頁、*ibid.* p. 34)。こゝに反復は、キエルクゴールが彼の質存範疇として掲げる單獨者・罪の意識・逆説・決斷・主體性・同時性・瞬間・超越等の諸概念と密接な關係を有し、彼の思想がそれをめぐつて廻轉する中心概念であることが明らかになる。と同時に、我々が序論に於て反復を無に差懸けられた質存の核心的な問題として提出し、それを巡つて所論を展開させた所以をこゝで確認することができるであらう。

かくして反復は、内在的な第一の倫理が坐礁する罪の意識から出發して、恩寵と超越性を、従つて又同時性と瞬間をその基本的範疇とする逆説宗教的な第二の倫理に於てのみ現成されることになる。ヤスパースの言葉を借りれば、キエルクゴールは背理的逆説として、全き世界放棄という否定的決斷として、且つ必然的に殉教の道として把握されたキリスト教へ飛躍することによつてニヒリズムを超克するのである。質存は宗教的質存にまで飛躍して始めて生に内在する否定性・空無性を克服する。質存が單獨者としてニヒリズム的質存に徹し、罪の意識に慄くという最も根源的に神から引離されるところで逆に質存は最も根源的に神に觸れられる。その逆説辯證法の轉換は、罪の赦しに對する信仰のうちで、即ち全き現世放棄による罪のうちなる自己の死を自ら行じてキリストに従う信仰の同時性に於て新しき生へ甦らされることであり、死復活としての飛躍的な生成である。質存に於ける肯定性はその否定性に於て超越的に成立するのであつて、福祉は苦惱に於て、信仰の確實性は生成 *Werden* に伴う不確實性に於て、眞理は背理に於て、救済は罪に於て、復活新生は死に於て習得されるのである。このように質存が努力してかち得たいと思ふ

ものに到達するのは唯その反極のものを通じてでなければできないという事は、一方に於て人間の本質の不完全性・罪を確認せしめると同時に他方、生の否定性の根柢に不斷に働く恩寵の先在 *gratia praeveniens* を表明する。而して上來の考究によつて既に明らかかなように、ネガティブなものとポゼティブなものとの間には一切の人間のなものによる融和・媒介を拒否する絶對的な質的斷絶が嚴存するのであつて、如何なる直接的・連續的移行も許されず、轉換は唯恩寵に應える逆説的主體性に基く挫折による飛躍として辯證法的にのみ可能となる。正にかゝる質的飛躍こそ信仰の同時性に於ける「瞬間」の主體的實踐であり、従つて又「見よ、すべては新しい」という積極的氣分に伴われた再生としての反復に他ならない。そこに我々は、ヘーゲルの *sowohl-als-auch* という宥和的・量的辯證法 *quantitative Dialektik* に挑戦する彼の *entweder-oder* という決斷乃至情熱の論理としての實存辯證法 *Existenzdialektik* の本質をみる事ができるであらう。

六

以上我々は超越的な根據に擔われたキェルケゴールに於ける單獨者としての實存が信仰なる逆説的主體性に於て再生する道程を、主として實存の内面性の立場から考察することによつて明らかにした。それは謂わば往相的な過程である。然し乍ら實存の罪の赦しの信仰は、單なる主觀性に終始する自ら作り出した敬虔の自己欺瞞ではないであらうか。第二の倫理は單なる主觀的倫理なのであらうか。若し然らずとすればそれは如何にして保證せられるのであるか。これに應えるものが信仰者の神を中間規定とする隣人愛に他ならない。信仰者に於ける罪の赦しの信仰は固より人間の單なる自己主張ではなくて恩寵の所與である。即ち自己の罪乃至不完全性から出發する宗教的實存にとつて、罪の赦しは愛なる神の恩寵のうちにもみ見出されるのである。然るに既に考察したように、キリストの罪を贖う恩寵の働きは弟子に確信をもつて大膽にキリストに倣うことを嚴しく要求する。恩寵が個人の中に惹起する勇氣は、キリスト

に絶對的に隨順しつゝキリストに倣つてその意志を行ぜんとする勇氣である。従つてこの恩寵の事實は、唯實存の神との垂直的な單獨的關係を保持する主觀性の領域に於てのみ捉えらるべきではなくて、歴史的な現實の世界に於ける神の召命への應答行爲とならねばならぬ。換言すれば、恩寵に應えるところの、従つて又恩寵の自己に於ける捕捉としての信仰の同時性は、我々が曩に考察したような實存の内面性の領域に限局された内部的なもののみ留るべきではないのであつて、それは愛なるキリストに倣つて人々を愛するという謂わば水平的に外へ向う對人關係をも含むものでなければならぬ。即ち眞理の實踐乃至その傳達によつて世人を神への愛に覺醒せしめる教化的な側面を含まねばならぬのである。然るに眞理が逆説として超越的に存在し、人間性が本質的に罪であるならば、實存に於ける眞理の傳達は、唯二重反省を伴うことによつて眞理への直接移行を禁止する間接傳達として、自ら眞理を證しることによつてのみ可能となる。従つて十字架の上に象徴される神の人間に對する無限の愛に倣つて隣人愛を實踐し、「眞理の證し」となることが信仰の同時性を行ずる信仰者の義務である。この方向を持たないような神の赦しの信仰は恩寵の所與ではなくて、それこそ正に敬虔の作り出した想像の虚構に過ぎない。これキェルケゴールが、ルターの信仰による義認に危険性を指摘する所以である。

今や宗教的實存は現實の人世と無媒介に立てられた單なる自己の往相的内面性から出でて外に向い、隣人愛の實踐を通じて萬人に對する實存實際の門戸を開き、現實社會と倫理的な交渉を持つ。愛はそれによつて人が他人の爲に無條件に平等に存在することを願う人間の屬性であり、實存と實存を神なる媒名辭 *Mittelglied* のもとに結合し得る唯一の紐帶である。隣人愛は、抽象的な大衆一般を對象とするものではなくてあくまで單獨者としての「隣人」を對象とし、如何なる犠牲を拂つてもこの隣人をして神への愛に向わしめる爲に現世放棄の方向へ彼を援助することである。それは世間的な利害の共同關係に於て隣人を援助するのではなく、神へ到る爲に一切の世間的な愛と絶縁することによつて有限なる世界に死にきり、地上的には寧ろ不幸になることを義務として迫る逆説的な愛である。正にその

故にキリストはいう、「われ地に平和を投ぜん爲に來れりと思ふな。平和にあらず、反つて劍を投ぜん爲に來れり。それ我が來れるは人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢より分たんだためなり。人の仇はその家の者なるべし」と(マタイ傳、十章、三十四—三十七節)。そこには人間的な愛しか知らぬ異端者から見れば、キリスト教の愛がどうしても憎しみの表現としか受取れぬ場合がある。眞實の隣人愛はこのように現實に對して否定的超越的な愛として、世間からは寧ろ誤解され迫害せられて、遂には殉教にまで到るような不幸なる愛としてしかみられないのである。そこにも亦アブラハムに見られるような、信仰と人間的倫理の逆説的對立に伴う蹟きの可能性がある。それは爰に述べた同時性の實踐に伴う質存の罪に基く主體的な蹟きの可能性である。然も信仰者は眞理の證したらんとする限り、蹟くことは許されない。愛することが神より司命された義務であり、當爲なのである。^(註)寧ろ彼が、かゝる隣人愛なる還相面に於ける現實の否定的契機を進んで自己に背うことによつて、却つて往相は辯證法的に深化する。往相は還相に伴い、還相は往相に伴う。信仰は正にかゝるプロセスのうちに、換言すれば卑賤のキリストとの同時性と榮光のキリストとの同時性の相互轉換のうちに絶えざる未済性を孕み乍ら反復的に深化する。そこでは内部と外部・主體性と人世はあくまで峻別され、否定的に對立する戰闘面を含み乍ら、然も兩者は神を媒名辭とする隣人愛を通して、従つて信仰の同時性に於て相互滲透的に交渉をもつのである。こゝに限定された領域に於てではあるが、内部と外部との二元論の一應の克服が看取されるのであつて、質存は主觀的領域から脱却してキリスト教的社會倫理の主體となる。かくして第二の倫理學は、恩寵と超越性なる原理を以て倫理を新しい地盤に基礎付ける信仰の倫理として、單に第一の倫理學の無力の克服を意味するに留らず、積極的に外部と交渉をもつことによつてそこに新たな關係を打立てんとする側面を有するに到るのである。

(註) キェルケゴールが「Works of Love」の中で敘述している隣人愛は、人間的な情緒・感情を超えた嚴しさを要求しているのであつて、それはカントの定言命法という嚴格な形式主義的性格に近似するものをもっている。キリスト教的な愛を義務とキェルケゴールに於ける宗教的質存

なすことによつて、人間の自然性・自發性から愛を考える異教に質きを與えるのである。

然し乍らキリスト教的社會倫理は、既に明らかなように、形式的に有機化された普遍的な社會集團に關わる現代的意味での社會倫理ではない。或はキリスト教の原理を政治的・社會的・經濟的諸問題に適用しようと試みたりするものでも勿論ない。寧ろ「個人のその仲間に対する態度を突込んで取扱つて、」(D. F. Swenson; Something about Kierkegaard, p. 101) とつらの、單獨者と單獨者の本來的な實存實際の倫理である。然もそれは、家族・市民社會・國家等の普遍的價值によつて個別を規定せんとする一般倫理、即ち内在的な第一の倫理の考察に伴うアポリアから辯證法的に生ずる超越的倫理として、個人に社會・人類以上の價值を認め、個人を神の前なる單獨者に覺醒せしめる隣人愛に基いて實存相互間に協助關係を建設しようとする寧ろ非地上的な宗教倫理である。即ち人間性の根柢に眞理を想定し、感情の理性による統制支配に當爲的内容を認める古代からの人間的倫理と絶縁しこれを否定して、人間に於ける罪の意識から出發することによつてその無力を根源的に克服する逆説的な宗教倫理であり、その意味に於てそれは正に信仰の倫理と云わるべきものである。こゝに到つて我々は第二の倫理を次のように考えることが出来るであらう。即ち、恩寵に應える信仰の同時性が、單に實存の垂直的な象面としての逆説的内面性を意味するのみならず、その内部的な主觀性の領域を突破して外に向い、水平的な象面としての隣人愛なる宗教倫理をその内に含むものであるならば、第二の倫理は端的に逆説的な同時性の倫理であると。そこに我々は實存に於ける反復をめぐつて展開されたキェルケゴールの倫理觀の發展を看取することができるであらう。

扱以上述べたところにより我々はキェルケゴールに於ける宗教的實存の全貌を略、明らかならしめ得たように思う。それほどこまでも觀念化され得ない人間の嚴肅な個別的・現實的生存に立脚し乍ら、人間存在の根柢に潜む「無」乃至苦惱・絶望・罪の意識というような否定性の克服、即ち反復にその至高の課題を認め、かゝる課題の達成をめぐつて辯證法的に展開されるところの、「理性」に對する「パトス」、 「合理」に對する「非合理」、 「普遍性」に對する

「個別性」、「客観性」に對する「主體性」に積極的價值を認める人間の究極的な然も根源的な在り方である。而して我々はそのような宗教的實存を、内在と斷絶する超越性の領域に於て把握し、恩寵とそれに應える實存の逆説的主體性という兩面から、否寧ろそれらを綜合する同時性の立場から考察したのである。然し乍ら、そのように神の前に無を同時性として行ずる宗教的實存に實存の眞姿が見出され、又逆説的宗教倫理に實存交際の本質が索められるならば、我々も亦通常そこに指摘されているような彼の實存主義 *Existenzialismus* に伴う若干のアポリアを認めざるを得ないであろう。即ち宗教的實存の超越的自由が絶對的逆説としての神に關わる自己の逆説的內面性を固執し、單に合理性を廢棄する非合理的パトスの領域に終始するに過ぎないならば、或は假令實存がその內面性を突破して外部へ向うにせよ、倫理が人間性を根本的に否定する信仰の倫理としてのみ在り得るならば、現世的人間の文化は到底宗教的實存によつてはその肯定的意義を見出され得ないであろう。宗教的實存は人間の藝術的・倫理的活動と絶縁し、これを否定するものとして所詮それらを基礎付け得ないのみならず、又客観的近代科學をも絶對者に關わる實存にとつては全く無縁な非本質的認識として簡單に廢棄してしまふのである。宗教的實存に於ける市民社會の歴史的現實との唯一の交渉は、民衆を階級乃至集團力に結集することによつて彼等の人格解放を自差す社會的實踐にあるのではなくて、寧ろ社會から分離して彼等を「神の前なる單獨者」に分散し、信仰の倫理に覺醒せしめることによつて有限性の呪縛からその人格を解放することにある。従つて宗教的實存は寧ろ現實社會に對する閉鎖性にその特質を持つのであり、その意味に於て彼の内部と外部の二元論は根本的に未解決のまま殘されているのである。これ裏に隣人愛を考察した際二元論の克服が限定された領域に於てのみみられると指摘しておいた所以である。だが宗教的實存の閉鎖性はその實存的眞理の傳達に關して更に決定的に表われる。いうまでもなく宗教的實存の生成は、キェルケゴール自ら指摘するように謂わば彼自らをキリスト者たらしめるための自己訓練であつて、多分に彼自らの人生體驗からにじみでた一種の眞剣な信仰告白の色彩を帯びている。その實存的眞理には彼の血みどろの全生涯が賭けられているのであ

り、單なる理性による安易な直接傳達乃至直接移行を禁止する刺が含まれている。ここでは眞理の傳達者である彼自身と被傳達者である我々自身の人格が明確に分離されている。然しかくの如き實存的眞理の傳達に關して我々とキエルケゴールの間に見られる同様な關係が、宗教的實存と隣人との間にも妥當する。即ち恩寵と超越性に根據付けられた宗教的實存に於ける眞理は常に逆説的眞理として、悟性によるその *existential* な概念的把握を峻拒し、その直接傳知を禁止する。そこでは一切が神秘的なヴェールの彼方に包み込まれることによつて悟性を封殺し、隣人を突放すのである。こゝに我々は、キエルケゴールに於ける宗教的實存を猶人間存在の偏つた垂直的な象面の徹底として、その閉鎖性・一面性を指摘することもできるであらう。

然し乍ら翻つて思うに、キエルケゴール自ら述べる如く (vgl. Nachschrift, S. 46) 我々人間が理想の全き實現から遙かに遠いものであるならば、力強き一面性こそ殆ど達し得られる最高のものではなからうか。^(註) 成程キエルケゴールの宗教的實存は一面的ではある。然しそれが、何事に對しても適當に妥協することによつて「或程度まで」を固執する無性格な「平均化の運動」を排除して、人間の在り方を最も良心的に誠實且つ嚴肅に突込んで探究しているものであるならば、そこに我々は哲學の一つの在り方を認めることはできないであらうか。或は少くも我々を自己自身に覺醒せしめ、我々の生を *existentiell* ならしめる眞學なものが何かそこにあることを否定できないのではなからうか。

(一丁)

(註) ヘーゲルの客觀的思辨も亦人間存在を思惟にのみ究極せしめる一面性を脱し得ないのである。

(筆者 京都大學文學部〔哲學〕大學院學生)

The Religious Existence in S. Kierkegaard

By Yukio Yasumoto

Kierkegaard, as is generally known, considers the three existence-stages: aesthetic, ethical, and religious, in accordance with a scale of values based on the degree of dialectical inwardness in the existence that is entangled with negative factors, such as finiteness and nothingness. However, the pith of the existential problem of going through the stages from immediacy to Christianity seems to be the restoration of the personality to its integrity that was inwardly rent asunder by the consciousness of sin or guilt, that is, the problem of what is called "repetition", which is developed in connection with the conquest of nihilism.

The realization of this supreme task for every individual is achieved fundamentally in the religious existence as the ultimate stand of the human being, which prefers "pathos" to "reason", "absurdity" to "rationality", "individuality" to "universality", "subjectivity" to "objectivity", breaking with the Greek and Hegelian university ethics which is called "the first ethics" by Kierkegaard. It is the aim of this paper to comprehend the religious existence as such in the category of transcendence breaking with immanence and to consider it in the double aspect of grace on the one hand and the paradoxical subjectivity in the existence responding to it, on the other, or rather from the viewpoint of "contemporaneity" which synthesizes both of them.

Generally, the truth for the existence searching after the eternal in time consists in the very place where, both the eternal contemporaneousness with Christ as an existing individual, which, whereas transcending the historical time, works upon in it from the absolute past to the absolute future,^{*} as it were, the descending contemporaneity based on grace, and the ascending contemporaneity with Christ on the part of the existing individual, which, acted by the above-mentioned paradoxical

contemporaneity as grace, responds to it, namely, the contemporaneity as practising faith, meet each other perpendicularly. In that place, the existential contemporaneousness with Christ in His humiliation is converted into that with Him in His glory and “the instant”, in Kierkegaard’s sense, is realized actually or, “the repetition” as the new birth comes to be possible for existence. The task of the religious existence is only to prepare in itself such a place of contemporaneity as stated above.

Furthermore, so far as contemporaneousness with Christ requires inevitably one’s imitating Christ by actually following Him, it should involve the horizontal direction too, as the religious ethics of the love of one’s neighbor which makes God the middle term. In this way “the second ethics”, as that which overcomes the impotence of universality ethics, centering around the problem of repetition, and transcendently providing a ground for it, gets an important significance as the new ethics of contemporaneity, breaking through the sphere of simple subjectivity.

- ※ The term “absolute” means in this case that Christ’s earthly life accompanies the race, and accompanies every generation in particular from the past to the future, as the eternal history.