

## 宗教的死と愛 (三)

——キエルケゴールを通して——

石 井 誠 士

### 八 神一人

キエルケゴールによれば、キリスト教とは結局神一人の絶対逆理、神が一定の時、一定の場所に人として生まれ、生活し、死んだ、ということである。

しかし、一体かかる事柄がどうして人間存在に決定的に重大となるのであろうか。言うまでもなく、客観的真理の探求の道からはかかる事柄は真理とはならない。歴史学的、あるいは文献学的に原始キリスト教をいくら研究したとしても、地上を歩んだ一人の人間が神であるというこの一事には到り得ない。神のような人格とか奇蹟のわざとかがつきとめられたとしても、そういう史実、(historisches Faktum) はすべて近似、(Approximation) に過ぎないし、福音書記者や信者達の証言が可能限り正確に読みとられたとしても、その証言の内容はつまり神一人の絶対逆理ということであるからして、証言された事柄そのものの真理性の証明には一步も近づいたことにならない。更にまた、ヘーゲルの純粹思惟の困難については先に語ったが、キリスト教の概念的知識も神一人の端的なりアリティを排除するものと  
言わねばならない。なるほど、思弁によつて神一人の理性的把握は可能である。否むしろ、『初期神学的文献』に見られるような宗教のプロブレマティクから出て哲学へと進んだヘーゲルの哲学全体が、根本的には啓示宗教の概念

化として、哲學的神學の性格を有するのである。しかし、その概念化された事柄と啓示の事実との間には無限の徑庭が有る。既に一々の歴史的生起もそうであるが、就中歴史に現われた永遠の真理というこの絶対逆理は悟性や理性の認識能力を絶対に越えるものである。それ故、キリスト教はむしろ、神が単独の人間として現存したという事実 (Faktum) として信仰 (Glaube) の対象でなければならぬ。それはどこまでも信仰者にとっての真理である。「キリスト教は神的なものと同間的なものとの統一とか、主観—客観とかの教説 (Lehre) ではない。」<sup>(2)</sup>

だが、信仰とは何か。キェルケゴールは「信仰は信じようと決心することによってそれが誤謬であるかも知れないという危険を冒している。だが、それにもかかわらず信仰は信ずるのである。人は別の仕方では決して信ずるに到らない。危険を冒すまいとするのは水に飛びこむ前に泳ぐことができるということを確実に知ろうとするようなものだ。」<sup>(3)</sup>と言っている。これは信仰の眞実を表わしている。しかし、パスカルの「賭け」の思想もそうであるが、こういう信仰についての説明は、とかく人を「翮の頭も信心から」式の安易な盲目的信心の誤解へと導き易いのである。一体信仰は単に謂わゆる「悟性の犠牲 (sacrificium intellectus)」によつて、理屈無しに唯信ずるといった主観的信念に過ぎぬのであろうか。その際、信仰者の全存在、全生活に、神が一定の時、一定の場所に人として生まれ、生活し、死んだということが決定的に重大な一事となつていゝであらうか。もしなつていゝとすれば、それはどういふ意味に於いてであらうか。一体神が人になつたといふことは人間存在にとつていかなる事態を表わすのであらうか。その場合、神とは何を、人——これはソクラテスにとつて自明でなかつた——とは何を謂うのであらうか。ともあれ、キェルケゴールの場合、キリスト教は人類の成員一人一人がそれであるところの個々人の窮極的生命にかかわる「実存伝知」<sup>(4)</sup>なのである。随つて、それはキリスト教以前にはソクラテスが初めて決定的に問うた主体性の真理の問題である。「キリスト教が問うのは主体性である。キリスト教の眞理は、それがそもそも有るのであれば、主体性のうちにのみ有る。客観的には、キリスト教の眞理といふものは存しない。」<sup>(5)</sup>しかし、このことが単なる主観主義に墮さぬために

は、先ず同じく主体性の真理を問題にしたソクラテスの立場との関連が明らかにされねばならない。

ソクラテスでは、神とは私が私自身のうちに覚する私と世界とを越えた絶対、永遠の真理を指している。これに対してキリスト教では、神は歴史に於ける具体的な一人格である。このことはソクラテスに於いて、行為的自己によって自己のうちに行為的に覚されていた超越的な神が真に歴史内在的となったことを意味している。神は汎神論的に自然や人間に内在的でもなければ、普通の一神教の如く超越的でもなく、さりとて人格成立の根柢に言わば内在的超越として覚されるものでもなく、どこまでも超越即内在、内在即超越である。地上を歩いた一人の人間が神であるということ、言が肉になったということ、イエスが「真なる神にして真なる人」、キリストであるということはこのように解されなければならぬ。キリスト教は決して神を超越的他者として建てる立場ではない。しばしば誤解によって混同されるところの道徳的意志や博愛感情も本来キリスト教には全く無関係——人は知識によってのみならず道徳からも宗教、神—人の絶対逆理に到ることは絶対有り得ない——と言わねばならないし、普通の虚無感とか罪悪感とかもそのまま直ちにキリスト教に結びつくわけのものではない。また、キリスト教は神が存在するか否か、とか、もし神が有れば、とかについての真剣ぶつた論議にも一切タッチしない。それらすべてはソクラテスの「神的なヒューマニズム」の以前の立場としてイロニーの無限の反省によって一挙に超克さるべきものである。キリスト教はむしろ、神が人になったという絶対逆理である。それによってキリスト教は人間に内在的な能力や理由から神を論じ、求め、建てるすべての「人間のわざ」を廃棄するのである。のみならず、ここではソクラテスの立場もその真理性を棄揚されねばならない。つまり、霊と肉、永遠と時、無限性と有限性といったものの逆理的総合としての実存に対して、人になった神、換言すれば真に霊と肉の統一を果し、霊が徹底して肉であり肉がくまなく霊であるが如き人格という全く新しい神像にして人間像が定立されたことになるからである。神とは肉になった霊である。キリスト教で精神もしくは聖霊、(reine Seele, der Heilige Geist) というのはまさにかかる霊即肉、肉即霊なる人間に他ならない。父、子、聖

靈は一体である。人は聖靈によって大工の子イエスに神を見る。

ソクラテス的には、自己が自己自身のうちに真理を追想すればそれがそのまま真理の実現であった。真理を實現できないのは真理を客観的知識や慣習のうちに忘却し、無知の状態に陥っているからである。無知を追想によって脱すれば、真理、随って人生の意義は有限性と無限性、具体的には、現実の自己とこれを無限に否定する不可知のダイモニオンの声との不断の緊張関係としての実存に有ると知られる。真理はかかる意味に於ける主体性、内面性である。これがソクラテスのアルファにしてオメガであった。しかるに、キリスト教に於いては神が一定の時と場所に人として現われたことによりソクラテスの主体性の真理性が全体的に問いに付されることになる。神一人の真理を前にしてソクラテスの内面性の根幹をなしていた真理の追想とその実現との同一性に対する信頼は根柢から潰え去らねばならない。真理は人間性の限界としてのイデアの追想に於ける主体性にはなくして、歴史に具現した神一人の絶対逆理に有り、主体性はむしろこの真理に対して積極的に非真理であることになる。

キリスト教によって初めて、これまで我々が断えず問題にして来たところの人間存在の根源的事実としての自己の逆理を窮極的な統一へともたらず原理、つまり精神が定立されたのである。それまでの人間には靈即肉、肉即靈乃至は超越即内在、内在即超越としての人間もしくは神の有り方は大凡考えられなかった。これを時間論的に言えば、神一人到来の時はそこで永遠が真に時の中の永遠となり、時もまた永遠の充滿する時となる「時の充実 (die Fülle der Zeit)」としての瞬間 (Augenblick) である。「時の満ちるに及んで、神は御子を女から、律法のもとに生まれさせてかわされた。」<sup>(6)</sup>瞬間はプラトンも運動 (Kinēsis)、すなわち移行 (Metabole) の概念の問題連関から深く問題にした、瞬間は「時の規定に於ける非存在」<sup>(7)</sup>として、「いかなる時にも有ることなしに運動と静止の間に存するもの、そこで、またそこから、運動しているものが静止に、静止しているものが運動に転ずるところの場所無き奇妙なもの、<sup>(8)</sup>」であり、「突如的なもの (το εξαφνης)」<sup>(9)</sup>である。この、時に於いて時を越えているところの瞬間はしかし、ギリシアに於いて

抽象的にしか理解されなかった。ギリシアに於いては眞の時性の概念が欠けていた。先にも言ったように、時はさし当って唯々はかなく、虚しく過ぎ行く瞬々である。そこには過去も無ければ未来も無い。一般に、ギリシア人は永遠をこの無限に内容空虚な無限の継続としての現在のな時全体の背後の過去の過去的なものとして抽象的に捉えていた。だからこそ永遠の眞理は追想によって不完全ながら獲得されることになるのである。これに対してキリスト教に於いて、永遠は現在の直下に於ける時の絶対否定である。永遠は時と絶対に対立する。しかし時を離れて永遠が有るのではない。時と永遠とがぶつかり触れ合うところ、それが瞬間である。瞬間に於いて時は断えず永遠に反発しつつこれによって充たされる永遠の時となる。瞬間は「永遠のアトム」<sup>(10)</sup>である。瞬間の定立と共に初めて眞の時性の概念が得られ、過・現・未の区別が意義を持って来ると共に、人間存在に歴史が始まることになる。自然は言わば無時間的に永遠である。これに対して人間は時の絶対否定としての瞬間に於いて、時の直中に在って永遠である。本来的歴史は瞬間に於ける時と永遠との逆理弁証法的關係そのものに他ならない。「永遠のアトム」としての瞬間の規定を欠いた時間概念は抽象的であり、永遠も時も、過去も未来も、ほんとうには活きた内実を失う。キリストの時、謂わゆるカイロスにかかる時と永遠との逆理的統一としての瞬間を意味しているのである。時は、現在も未来も過去も、この瞬間に於いて永遠であり、瞬間は時を不断に新たにするものとして、永遠に同時的である。

ところで、かかる神一人の絶対逆理が個人にリアルな意味を持って来るのはソクラテスの主体性が神一人の絶対逆理とぶつかり、これと無限に緊張した弁証法的關係に立つことによつてでなければならない。ソクラテス的には眞理、永遠の至福は有限な自己に絶対否定的な或る無限なもの、否むしろ、それと有限な自己との弁証法的關係そのものであった。そういう意味でソクラテスの場合、主体性、内面性が眞理であった。そこでの根本的課題は自己の逆理を把握すること、『後書』の表現を用いれば、「絶対的テロスに絶対的に關係すると同時に、相対的テロスに相対的に關係すること」<sup>(11)</sup>に有るが、このソクラテスの主体性はその内面化の程度、つまりその課題の遂行への肉薄の度合に依じて、

多様な形態を取り得るのであり、内を主体にして自己主張的にそれの外への表現に向うイロニーやこれを匿名とした倫理的実存から、反省が課題そのものの方へと内に反転返照するところに成立するフモールを経て、閉鎖的な隠れた内面性のうちでひたすら課題へと向う宗教的実存に到るまで内面化のポテンツを高める。しかしそこでは、その神関係のもとでの自己の直接性の死滅という課題の遂行の行為が、無限の苦悩を伴った「責めの意識」の持続にまで深まっても、神関係に於ける主体性自体の眞理性が問いに付されるということは無い。「責めの意識」に於いては、責めを永遠の至福との関係と一つに把持し抜くことを通して本質的に責め有る者となるのは同一の主体である。<sup>(12)</sup>ソクラテスの主体性の、絶対的テロスに絶対的に関係すると同時に、相対的テロスに相対的に関係するという無限の諦念の課題は、はてしなき課題に止まって自己の直接性は死にきらない。それは別な見方をすれば、時に於ける実存というものの、随って瞬間が決定的意義を持つておらず、永遠の眞理がプラトンからヘーゲルに到る西洋哲学の思弁とは異なるにせよ、なお実存そのものに見出されるものとなっていないことを意味する。キェルゴールが宗教性Aと呼んだものは、かかる、苦悩と「責めの意識」を実存的バトスとするところの、人間の達し得る最後の有り方、つまり内在性、それもその全体の極点をなすところの有り方に他ならぬのである。宗教性Aは人間が人間である限り、誰もが達し得るものであるが故に普遍人間の宗教性である。しかしそれは感性的実存や謂わゆる思弁的宗教性と異なり、自己の絶対否定底に於いて、それと自己とのかかわりとして成立するものであるから、言うまでもなく感性や理性の立場を破った宗教性である。人は無限の諦念による内面化の弁証法を通し、「責め」の全体性を意識するところまでは達し得る。そして、神一人の絶対逆理との弁証法的関係を可能にする人間の有り方はこの宗教性Aの主体性を措いて他に無い。自己の逆理の自覚を深めることと一つにのみ神一人の絶対逆理との関係は個々人の個々人自身の事柄となり得る。人は直接的にキリストと関係を持つことはできない。直接的認知に於いては自己と自己の永遠の至福は少しも問題になっていないと言わねばならない。むしろ人は自己と自己の絶対否定底との無限な緊張関係を内面性に於いて耐え

く行を通してのみ神—人の絶対逆理との関係、つまり逆理的宗教性としてのキリスト教、宗教性Bに奇蹟的に、啐、啄、同時に、開き出されるのである。神は、随って自己の永遠の至福は、自己の底の内在的超越ではなく、地上を歩んだイエスに見出される。その意味は、自己に於ける逆理が神—人の絶対逆理との逆理弁証法的関係に於いて不断に統一へともたらされているということである。宗教性Aと宗教性Bとの間には断絶、質的飛躍が有る。Aに於いては永遠の真理そのものは逆理ではなく、それが実存者とかかわる限りに於いてのみ逆理となるのであった。これに対してBに於いては永遠の真理そのものが歴史に現われた神の形を取って、内在でも超越でも内在的超越でもない、超越即内在、内在即超越として、「第二の位置」<sup>(13)</sup>に立つ。このようにして、Bに於いて実存者は永遠の至福、窮極の真理を人間の内在性のうちに求める一切の可能性を遮断され、真に歴史的世界の場に立たされることになるのである。

キリストが時満ちるに及んで到来した如くに、すべての個人は時満ちて信仰を得る。<sup>(14)</sup>既にソクラテスのイロニーや古代のスケプシスも人間が自我や集団を先ず定立し、その確実性をもとにして努力するといった行き方によっては決して獲得できぬものであるが、このことは内在性全体との断絶を意味する信仰に最大限に妥当するのである。ここには、客観的不確実性の代りに客観的に見れば背理、*(des Absurdes)* <sup>(15)</sup>であるという確実性が来るが、この背理が内面性の情熱に於いて把持されるのが信仰に他ならない。<sup>(16)</sup>人は信仰の目、無くしてキリストを見ることはできない。直接の同時代人と後世の者との間にこの点に於いて差別は全く無い。キリスト到来の時の「永遠の同時性」<sup>(16)</sup>と瞬間に於いて同時的になる者のみが「信仰の実見 (*Autopsie des Glaubens*)」<sup>(17)</sup>をなすことができ、かかる者のみが本来の同時的な者である。だからしてキリストは単に二千年前にのみ存在したのではない。「我アブラハムの生まれし前より有り」と言っているように、瞬間は時に於ける永遠のアトムとして、永遠に現在のである。イザヤの予言し、パウロがダマスコ途上で出逢ったのはまさにこのキリストである。<sup>(18)</sup>「絶対に対する関係に於いては唯一つの時が有るばかりである。つまり現在が。絶対と同時的でない者に絶対は無い。しかししてキリストは絶対であるが故に、彼との関係に於いては唯一の局

面が、つまり同時性の局面が有るのみだということは容易に看取されるところである。三百年、七百年、千五百年、千七百年、千八百年は何ら問題でない。そういうものが彼を変えざるわけでもなければ、また彼が誰であったかを明らかにするわけでもない。なぜなら、彼が誰であるかということは唯信仰にのみ明らかになるのだから。<sup>(19)</sup>「キェルケゴールの謂わゆる「反復(Wiederholung)」とは、根源的時性に他ならぬキリストの到来の時の現成と継続を意味するが、それはキリストとの同時性に於いて現実化するるのである。

- (1) *Nachschrift I*, S. 9.
- (2) *Nachschrift II*, S. 29.
- (3) *Philosophische Brocken*, S. 80 Anm.
- (4) *Nachschrift II*, S. 84.
- (5) *Nachschrift I*, S. 119.
- (6) Gal. 4. 4.
- (7) *Der Begriff Angst*, S. 83 Anm.
- (8) ebenda, Anm.
- (9) ebenda, S. 89.
- (10) ebenda, S. 90.
- (11) *Nachschrift II*, S. 92.
- (12) ebenda, S. 242.
- (13) ebenda, S. 267.
- (14) Vgl. ebenda, S. 304.
- (15) Vgl. *Nachschrift I*, S. 201.
- (16) ebenda, S. 174.

(17) *Philosophische Brocken*, S. 67.

(18) Vgl. *Jes. 53 u. Ap. Gesch.* 9.

(19) *Eirübung im Christentum*, S. 63.

## 九 宗教的死と愛

キリストと同時的になり、彼と逆理弁証法的關係に立つことは先ず、私がどこまでも私であり、彼がどこまでも彼であるということではなければならない。キリストが自己であり、自由である如くに私も自己であり、自由である。ソクラテスの主体性、随つて宗教性Aの眞理性はここに於いても生きてゐるのである。キリストも人間であるから、否むしろ彼こそは徹底的に人間であるのだからして、人はその赤裸々な自己、この具体的現実的な私を離れて彼と出逢うということとは有り得ない。この点ではソクラテスもキリストも全く変わらない。キリストに端的に人を見ぬ者は彼の名を借りて偶像を崇拜しているのである。しかしまた、信仰者の「逆理的內面性」<sup>(1)</sup>に於いては、他面、キリストは人間として同時にどこまでも神である。実は彼が徹底的に人間であるということが彼が神であるということの意味でなければならない。普通の人間は人間でもなければ神でもない。ソクラテスの言う如く、「テュポンよりもっと奇妙な怪物なのか、生まれつきならかの神的なものに与かつてゐるもつと善良で單純な存在なのか」解らない。宗教性Aに於いて自覚が深められる実存としての人間は、無限的要素と有限的要素の逆理的綜合である。かくしてキリストとの同時性は、ソクラテスの、自身と全く等しき者との弁証法的關係を意味していると同時に、それはそのまま直ちに、非ソクラテスの、自身と全く異なる者との關係をも意味してゐるのである。キリストはその超人間性に於いて人間的であり、その人間性に於いて超人間的である。かかる神—人の絶對逆理にぶつかつて、人は一歩も前進することも退却することもならない。つまりキリストは信仰・非信仰の別にかかわらず、全人類一人一人にとつ

て永遠に「躓きの可能性 (Möglichkeit des Ärgernisses)<sup>(2)</sup>」である。彼は「ユダヤ人には躓き、ギリシア人には愚か<sup>(3)</sup>」であり、また近世的知識人には背理である。この躓きの形態は、本質的に見て、キリストの神性に対する躓き<sup>(4)</sup>とその人間性に対する躓き<sup>(5)</sup>と二種を別つことが可能であるが、これまで述べて来たことから明らかなように、キリストの神性と人間性とは実は全く一つのものであるからして、この二種の本質的な躓きの形態はむしろ同一の事態を意味していると言ふべきである。キリストの人間性に躓く者は既にその神性にも躓いているのである。「神一人(このことに於いてキリスト教は神と人との統一に関する、かの幻想的に思弁的なものでなくして、神であるところの単独の人間を理解するのである)は唯信仰にとつてのみ有る。だが、躓きの可能性はまさに信仰がそれと共に生じ得るところの突き放しである。——人が躓きを選ぶ場合は別として」<sup>(6)</sup>キリストに於いて「躓きの可能性」を見ぬ者はキリストに出逢つた者ではない。彼との直接的、非弁証法的関係は有り得ない。しかし、人はこの「躓きの可能性」にいかにして躓かずにするのであろうか。それはもはや「信仰によって」と言うより他無い。唯信仰のみが人をしてイエスの神性と人間性とに同時に、正しく関係せしめる。否むしろ、信仰とは神一人の絶対逆理との逆理弁証法的関係自体に他ならない。

神一人と出逢つて躓く可能性を持つということとは人間が罪人であるということである。宗教性Aに於いては主体性が真理であり、真理は主体性であったが、宗教性Bに於いては「第二の位置」の弁証法的なものとの関係に於いて、主体性は非真理である。そして、非真理は歴史に具現した真理に対する「罪 (Sünde)」を意味する。一体、人間の自由には底無しに自由と言えるところが有る。しかしその自由の無底性の無、自由が自由自身を根拠にしているということこそまさに自由の眩暈、つまり不安の可能性に他ならない。『不安の概念』の中で、「不安は必然性の規定でもなければ自由の規定でもない。それは縛られた自由 (eine gefesselte Freiheit) である。そこで自由はそれ自身に於いて自由でなく縛られている、それも必然性のうちにではなく、自由自身のうちに縛られている。」<sup>(7)</sup>と語られているが、か

かる人間的自由の自繩自縛が「罪」の有り方なのである。宗教性Aに於いてその意識が深められる「責め」は、精神の規定から見れば、実は「罪」である。そして、「罪の意識 (Sündenbewusstsein)」は必ず自己の根源的靈性に対する積極的な反抗の性格を有する。自由の自繩自縛は自由の自由自身への不透過として自由の根源性に対する「罪」である。「不安は個体の生命に於ける瞬間である。」<sup>(8)</sup>と言われているが、不安は時間論的には、根源的時性、つまり「永遠のアトム」としての瞬間の契機を抽象した無限な過ぎ去り (Verschwinden)<sup>(9)</sup>を意味するところの「無限に内容空虚な現在」に他ならない。そのようなものとして不安は精神の規定からすれば「罪」である。かく考えるならば、「罪」というものはキリスト教の内外・前後の全人類に普遍的に存すると見られねばならない。ヘーゲルが「ギリシア的清朗」と形容した古代ギリシア人、あるいはニーチェが「生成の無垢 (Unschuld des Werdens)」を見たフォアゾクラーティカ<sup>(10)</sup>の人生觀の底にも「罪」は不安という形で実は隠れて存していたのである。人間が人間である限り人間は不安を持つ。不安を全く持たぬ個人や民族というものは無い。のみならず、不安の深さは個人の生活や民族の創造する文化の深さを表わす。不安の対象たる無は人間存在の深底に於ける根源的靈性との關係の喪失を示している。しかしそれはいかなる意味でも關係が無くなったことを意味しない。關係は自由の眩暈という形で見えなくなり閉鎖されているに過ぎぬのであって、根源的靈性の側から見ればそれが「罪」ということである。

先に宗教的問題は、人間、私に於ける逆理の綜合に有ると語ったが、「罪」は綜合の統一の欠如の状態に於ける、人間存在を逆理的に構成している要素相互の齟齬關係 (Missverhältnis) としての絶望 (Verzweiflung)<sup>(11)</sup>である。実存者として、つまり靈と肉、永遠と時、無限性と有限性、自由と必然等の *Entzweiung* として、人間存在はもともと宗教的に設置かれて (religios angelegt)<sup>(12)</sup> いるのである。このように理解するならば、また、このように理解する限りに於いてのみ、我々はニーチェやハイデッガーに代表される如き現代西洋の知識人の考えに抗して、ギリシアからキリスト教への人間精神の深化・高揚の歴史の方向を素直にどこまでも肯定せざるを得ない。ギリシアには真の宗教性の自覚は無かつ

た。ギリシアの神は結局運命——それはまたニーチェの運命愛 (amor fati) やハイデッガーの有の命運 (Seinschick) の思想のうちに甦えて来ている——に止まる。そこには真の自由の覚醒は見られなかったと言わねばならない。ギリシア人にとっては追想と死とが最後の自由の可能性であった。キリスト教に到って初めて運命の必然性を破る神、自由が定立されたのである。プラトンやアリストテレスから、中世のトミズムや近世初頭のデカルトを経てヘーゲルにまで到る西洋思想史の主流をなした思弁哲学は、キリスト教によって開示された根源的宗教性からすれば、絶えずこれを逸脱する方向に有る。知の立場、認識の立場は人間存在、知る者自身の根柢の逆理的事実を見ない。これに対して実存は行為的自己として現実を關係に於いて把握する立場である。精神の場は透徹した關係の場である。「近世哲学は実は絶望を問題にすべきところで誤つて疑いについて語った。それ故に、学問に於いても生活に於いても疑いは支配も制御もされなかつたのである。これに反して絶望は關係を人格性の規定(単独者の規定)に導入し、倫理的なもの基礎となすことにより、正しい方向を指し示す<sup>(13)</sup>。」人は神—人の絶対逆理に於いて關係の齟齬關係に他ならぬ自己の絶望、「罪」を覚する。絶望の齟齬關係は実は自己の根源的靈性ととの齟齬關係に基づいているが、それはキリストとの逆理弁証法的關係に於いて初めて具体的な解決を見出すのである。絶望は「罪」である。そして「罪」は常に「聖靈に逆らう罪<sup>(14)</sup>」であり、これを超克するものは聖靈以外に有り得ない。つまり「罪」の反対は信仰、具体的には「罪の赦し」に対する信仰である。「すべて信仰から出ぬものは『罪』である<sup>(15)</sup>。」

信仰は背理との關係であるが故に悟性の知の働きの及ばぬところである。信仰者は絶えず「悟性に背いて (gegen den Verstand)」信する。しかしそれは決してドグマや秘蹟への盲目的追隨を意味しない。単なる sacrificium intellectus は迷信か固陋でなければ狂気である。そういう本来の宗教に似て非なるものを我々は徹底的に撲滅せねばならない。宗教はむしろ絶対逆理との逆理弁証法的關係として、悟性の働きがそこでぶつかってつき放されるところ、悟性の働きのおのずから止むところである。悟性ばかりではない。感情や意志もそれだけでは宗教に対しては齒が立たない。

そこが、宗教が哲学や科学とばかりでなく芸術や倫理とも異なるところである。芸術について言えば、詩人の創作は自己の逆理的事実から絶えず目を逸らし、可能性の世界、主観的閉鎖的な内的体験の世界に浮遊することに於いて自由を得んとするものであり、宗教の現実自体への方向とは全く方向を逆にすると言わねばならない。詩は現実を関係の場として把えることができない。神—人の絶対逆理は知・情・意の一切の人間の働きの滅ぶところでなければならぬ。しかし、だからこそまた知・情・意は等しく信仰に必要不可欠なのである。悟性が感情や意志に安易に身を譲り渡して単なる非合理主義に陥るようなことの無いように、悟性は自分自身を見守り通さねばならない。眞の信仰者は「悟性に背いて信ずる。そしてその場合でも悟性を必要とする。——彼が悟性に背いて信ずるということに注意するために」<sup>(16)</sup>悟性で知解できぬものに注目し、悟性に背いてそれと不断に關係するためにこそ人は悟性の情熱的な力を要するのである。逆に言えば、信仰は背理との關係によって悟性を否定しつつ、却って悟性の目を研ぎ澄ますものである。かかる悟性と信仰の冷徹な弁証法を持ち、それを耐え抜こうとせぬ者は眞に神—人との關係に立つ者ではなく、そこでは却って迷信と固陋とが悟性の力を縛り動かしているのである。

信仰者の逆理的内面性に於いて、神—人の絶対逆理は不断に自己の逆理的統一を果たす精神である。歴史に於ける一個人である点からすればキリストはどこまでも私の外なる私から独立な存在であるが、同時に、彼は根源的靈性そのものであるからして、私の全く新しき主体である。キリストが私の主体であるということは彼が私の古き自己の全体の絶対否定底であるということである。キリストに於いて私は自らの「罪」を明らかにされると同時に、自己の根源的靈性との關係を回復する。「罪の自覚」の主体と信仰の主体とは一つである。「罪」を自覚せぬ有り方が本来の「罪」——「罪の奴隸」<sup>(17)</sup>の意味で——であり、信仰とはむしろ「罪」をキリストの前でその全体性に於いて自覚することそのことである。キリスト者になるとは、精神、自己、自由の受肉 (incarnatio) に他ならぬ神—人の絶対逆理が単独の人間の主体となることにより、絶対否定即絶対肯定的に新しき人間に生まれ変わることを意味する。移行の問

題連関でヘーゲルの媒介の概念に存した困難は、かくして、信仰の「質的飛躍に於ける本来的自己の定立」<sup>(18)</sup>により実存の問題として、また実存のロゴス（理法）の問題として解決されることになる。精神は純粹思惟によってではなく、古き自己の絶対死を通して実現される。すべて人間の問題、その苦悩の由来は、自己が本来自己であるべきにもかかわらずまだ透徹的に自己自身になりきっていないところに還元し得るが、不安や絶望はかかる可能態に於ける自己（das Selbst *kata givaiu*）<sup>(19)</sup>なのである。可能態に於ける自己が現実の自己になる実存の自己生成は可能性が瞬間に於いて、それまで未来的なものとして有った現実性により一挙に無化（Verlichten）せしめられることによるの他無い。「可能性が現実性によって滅尽される」運動、それがヘーゲルの媒介概念に対立させられた「反復」のカテゴリーである。人はキリストとの同時性に於いて古き可能態に於ける自己に死し、新しき、本来の自己に甦り生きる。

イロニカーが現実の全体を「イロニーの相のもと」に把えていたとすれば、信仰者はそれを言わば「精神の相のもと（sub specie spiritus）」に見る。「精神の相のもと」とは言葉を換えれば、「死の相のもと（sub specie mortis）」ということである。「永遠の相のもと」は実存的には「死の相のもと」でなければならぬ。ケルケゴールの手記の最後の記述『キリストはどうして十字架につけられたか』<sup>(21)</sup>（一八五五年）には次のように記されている。「精神とは何か。（何となれば、キリストは精神であり、彼の宗教は精神の宗教であるから。）精神とは死せるが如くに生きる、（leben wie gestorben）こと——死に、（ausleben）こと——である。」と。

死は種々に考えられる。動物は本来死なぬと言わねばならない。時と同じように死もまた人間に固有な事柄である。既に気絶や睡眠は死の類比である。睡眠は安息である。だが眠っているとき、人は一体どこに行っているのだろうか。人間は常に死の深淵の上に生きている。そこから見れば、善悪も、業績や無為も、文化的価値や反価値もすべては等しく虚しくなる。「死は何も隠さない。彼の姿は匿名（Anonymio）ではない。死がそこに有れば死は有る。それで終りである。……これまで経験したことが次々に消え、そして死が秘密として残る。この秘密はそれ自身は説明されぬま

まに、全人生が一つの遊戯、最も偉大なこともごく些細なことも、すべては学童の如く去って行き、最後に教師の如く魂自身も去って行く遊戯であつたと説明するのである。<sup>(22)</sup>生の、随つて時の虚無性は死と共に明白になる。だが、かく見られた死は、無論決して死の觀念というようなものではないが、尚生に否定的に対立する死である。死は生を貫き、生は死の開けのもとに有ると言つても、そこでは死はまだどこまでも生から見られており、死そのものではない。死そのものは生きているときも、死んでも、また死の直前にも経験されない。それは逆に言えば、生も絶えず死に影の如く纏綿されていて真に活きた生ではないということである。人は生きているときも、死んでも、生そのものを生き、死そのものを死なない。生は実は死んでも死なぬ生であり（古来、靈魂の不滅が説かれている如く）、死も日々に生を脅かす死である。人生はギリギリに生きたとしても生と死の単に交錯したハムレット的生であり、全体は一つの不可解な遊戯である。

しかるに、ここで「死の相のもと」と言つた場合の死はかかる意味での死ではない。それはむしろ死そのものである。死そのものは生に対立するものとしてではなく、生自身、生と死とが対立し錯綜し合つた生そのもの、のところでその死を死にきることによつて経験されるの他無い。そして、精神とはそのような死そのものである。生死が対立し合つて有る有り方のもとでの死ではなく、いかなる生をも混じえない死そのもの、そこからして生が死であるような死にして生、更に言えば、生きたり死んだりすることの無きものが生きて死ぬこと、それが精神である。キリストはかかる精神である。彼の生は死そのものである。生の深淵をなして有る死は、むしろ精神としての死そのものの匿名 (Anonym) なのである。信仰によつてイエスに精神の具現を見る者は彼の生と共に死し、彼の死と共に生きるのであるが、その信仰の生は死そのものを死にきるに窮まる。生に絶えず死がまといつて有る有り方こそ「死に至る病」として絶望であり、絶望は最大の精神的悲惨である。だが、「救済はまさに死ぬこと、死にきる (Asterben) ことに有る。」<sup>(23)</sup>信仰の窮極はこのような意味で宗教的、死である。古代ユダヤ人にとって神を見ることは死を意味していた。

神とは人間をその有るがままの生死的生からその死を通して解放する力でなければならぬ。自由ということから言え、神はかかる解放の力である。だからして信仰は自由——神の全能——と必然性——死に纏綿された運命的生——との逆理的統一である。<sup>(24)</sup>人間イエスに神を見るということは私の絶対死である。絶対超越の神とは未だ死なれざる宗教的死が対象化されたものである。人間は精神であり、自己である。そして自己は互いに反発し合う二要素——霊と肉、永遠と時、無限性と有限性、自由と必然——の関係、その逆理的綜合である。この逆理的綜合というところに宗教的死の絶対否定が無ければならぬのである。『死に至る病』の信仰の公式（「自己が自己自身に關係し、自己が自己自身であらうとすることに於いて自己は自己を定立した力に透徹的に根拠づけられる。」<sup>(25)</sup>）で、自己の神の力への透徹性（Durchsichtigkeit）とはかかる宗教的死に他ならない。

さて、現実が現実の絶対否定としての宗教的死から見られるとき、その死を死なず、またそれから絶えず離脱する方向に生を持つ個々人から成るこの世界はデモニッシュな世界に転ずる。神—人の絶対逆理に生きる者の目に、現実の世界は信じ得る真実な、恒常なものの一つとして無き世界、悪魔のひしめき、あるいは馴れ合い、あるいは相克する修羅界と映る。謂わゆる悪人、極悪非道な犯罪者や社会の落伍者が悪魔であるとは限らない。彼等を裁き、貶める世の善人、平凡にして無害な日常人の心の底にこそ悪魔は頑強に巣くつているのである。ドストエフスキーの描いたように、犯罪者や例外者はしばしば日常人より深く悩み生きる者でさえある。無論我々は犯罪や無秩序をそのまま肯定するわけでは決してない。唯、「死の相のもと」に、*pneumatisch*に見られる場合、善人と悪人、世間的に価値ありとみなされる人間と全く無価値とみなされる人間との間に何らの差別は無く、等しく自己の根源的靈性に背き、これを積極的に無にしていることを言わんとするに過ぎない。人は習慣の惰性によってデモニッシュなものやその怖ろしさに気付かなくなってしまうているが、それこそ精神の喪失として悪魔の支配を意味するのである。キェルケゴールはデモニッシュなものの特徴として例えば内容空虚と退屈を挙げているが、これは、既に我々が感性的実存の

問題に触れた際に見た如く(三参照)、感性的実存の恣意的自由の基礎をなすものである。知識にせよ、行為にせよ、感情にせよ、その内容が内面性に於いて、自己との弁証法的関係にもたらされ、自己自身に重複(Reduplikation)されようとせぬ限り、実は無内容なものであり——内面性とは透徹した関係の場、質的弁証法そのものの場に他ならない——、そういう無内容な、随って抽象的な知識や行為や感情を執拗に追求する心の底には生存の根柢の空虚と退屈を有限なものに随って遮二無二超克せんとする恣意が存するのである。かく見られるならば、デモーニッシュなものは我々が日常意義を見出している学問や人倫や芸術などの価値領域にも広く深く根を張っていると云わねばならない。内面性が見失われているところ、弁証法の欠けているところ、随って、直接性が恣意的に肯定されるところ、そこに靈性(Seeligkeit)への閉鎖性(Verschlossenheit)としてデモーニッシュなものが現われている。これを打ち破るものは、神—人との逆理弁証法的関係としての信仰を描いて他に無い。神—人こそは人間に質的弁証法を、つまり真の活きた内面性を破り開くものである。

信仰は神—人との透徹した関係として開示性(Offenbarwerden)である。感性的実存は閉鎖性である。その、連続性を欠いた開示性——「非自由意志的開示(das unfreiwillig Offenbare)」——は見かけに過ぎない。イロニーやフォーマル、倫理の実存は神関係に基づいた開示性であるが、宗教性Aはその神関係自体への内面化の故に再び閉鎖的となる。しかし、これは感性的実存と違ってひたすらに内へと向う閉鎖性である。根源的開示性は逆理的宗教性としての宗教性Bに於いて初めて可能となる。真の弁証法——ディアロゴス(対話)——は神関係の透徹性と一つにのみ実現する。すなわち、信仰は交わり(Kommunikation)として愛の場である。愛、無き信仰は有り得ない。否むしろ、愛は信仰の現実態であり、その窮極的完成である。自己のうちのデモーニッシュなもの、殺滅としての信仰は悪魔のひしめくこの世界全体の絶対否定としての愛の用きである。信仰者は、神—人との逆理弁証法的関係に立つことに於いて、世界の真直中に世界の絶対否定的に用く神の愛、神の創造のわざの拠点となる。宗教的世界は決して現実の世界と別に有る

のではない。現実の世界自体の絶対否定が宗教的世界であり、それこそ眞の現実の世界、歴史的世界である。後者から見ればデモニッシュな現実の世界は内容空虚な虚構の世界でしかない。そこに宗教的世界の現実の世界に対する裁きが有るのである。神の愛は神に生きぬ者への裁きである。しかし、その裁きは現実の世界の絶対否定であるからして、宗教的世界自身の徹底的自己否定として表現される。キリストはかかる宗教的世界の愛と裁きの具現に他ならない。信仰者は世の直中に在ってキリストの苦難 (Passion) ——それは十字架上の死に極まる——の苦悩を共苦する (Mitleiden) 者である。苦悩の根本は神の自己否定的愛に基づいて、隣人、すなわち日々に出逢い、あるいは共に生活する一々の他者を活かし抜くことに存する。「精神の相のもと」に見るとは隣人のうちのデモニッシュなものをその絶対否定底から把握することではなければならない。キリスト者にはキリストや他のキリスト者の苦難の苦悩を共に苦しむ「共苦の痛み (Schmerz der Sympathie)」が有ると言われる<sup>(28)</sup>。しかしそれは宗教性Aの、直接性を殺滅する内面化の行に伴う苦悩の如き自己閉鎖的苦悩ではない。キリストの苦難の苦悩を共苦するとはこの世界に既に死したる者のこの世界になお生きることの苦悩でなければならない。だからしてもはや唯、イエスやキリスト者の苦難に固執することのみが問題であるのではない。そのようなことのために彼の苦難の生と死が存したのではない。「実に、被造物全体が、今に至るまで、共にうめき共に産みの苦しみを続けている。」<sup>(29)</sup>と使徒の語っているその全被造物の苦悩との共苦こそむしろ本質的な共苦であり、これに比較すれば、信仰者同志の閉鎖的な共苦は非本質的でさえある。感性的実存はもとより、ソクラテスのイロニーや倫理、フモールや宗教性Aにもかかる意味での共苦ということは無い。それらには他者の苦悩を自らのうちに共に苦悩し憂慮する (Caregan)<sup>(30)</sup>可能性が欠けている。況んや普通の、幸・不幸に関する人間同志の同情はここに語るが如き共苦とは凡そ無関係と言わねばならない。幸・不幸は宗教的カテゴリーに属さない。信仰と共に愛もキリスト教に於いて初めて人間のものとなった。ギリシアのエロスの世界の底にも深い苦悩が支配していた。ピタゴラスでもソクラテスでも、またストアや懷疑学派でも、哲学は生存の苦悩からの解脱

の道であり、それ故にこそ常に死が問題となっていた。だが、宗、教、的、死、と、愛、は、キ、リ、ス、ト、教、の、登、場、と、共、に、ギ、リ、シ、ア、の、運、命、的、世、界、の、突、破、と、し、て、人、間、存、在、に、全、く、新、し、い、存、在、の、地、平、を、関、係、の、場、超、越、即、内、在、内、在、即、超、越、と、し、て、の、真、の、歴、史、の、場、を、開、い、た、の、で、あ、る。ソ、ク、ラ、テ、ス、的、デ、イ、ア、ロ、ゴ、ス、は、全、被、造、物、の、苦、惱、の、共、苦、と、し、て、の、愛、の、弁、証、法、に、ま、で、深、化、さ、れ、た。キ、リ、ス、ト、の、苦、難、を、自、己、の、う、ち、に、経、験、し、身、に、帯、び、る、と、い、う、こ、と、は、具、体、的、に、は、快、不、快、や、幸、不、幸、の、直、接、的、カ、テ、ゴ、リ、ー、に、よ、つ、て、の、み、生、き、苦、惱、を、全、く、持、た、ぬ、と、思、え、る、ま、で、徹、底、し、て、デ、モ、ニ、シ、ン、ユ、と、な、つ、た、無、精、神、的、な、二、十、世、紀、人、の、内、容、空、虚、に、し、て、退、屈、な、生、の、言、わ、ば、「苦、惱、な、ら、ぬ、苦、惱」を、も、共、に、苦、し、む、と、い、う、こ、と、で、な、け、れ、ば、な、ら、な、い。先、ず、キ、リ、ス、ト、や、使、徒、は、そ、の、よ、う、な、苦、惱、を、苦、し、み、過、現、未、の、全、人、類、一、人、一、人、を、彼、等、の、身、分、や、才、能、や、学、識、況、ん、や、人、種、や、貧、富、等、の、差、別、を、越、え、て、絶、對、的、に、そ、の、哀、れ、み、(Erbarmen)と、憂、慮、(Besorgnis)の、う、ち、に、包、ん、だ、の、で、あ、る。被、造、物、は、今、も、「実、に、切、な、る、思、い、で、神、の、子、達、の、出、現、を、待、ち、望、ん、で、い、る。な、ぜ、な、ら、被、造、物、が、虚、無、に、服、し、た、の、は、自、分、の、意、志、に、よ、る、の、で、は、な、く、服、従、さ、せ、た、か、た、に、よ、る、の、で、あ、り、且、つ、被、造、物、自、身、に、も、滅、び、の、繩、目、か、ら、解、放、さ、れ、て、神、の、子、達、の、榮、光、の、自、由、に、入、る、望、み、が、残、さ、れ、て、い、る、の、だ、か、ら、で、あ、る」<sup>(31)</sup>」

- (1) *Nachschrift* II, S. 324.
- (2) ebenda, S. 298; dazu vgl. *Philosophische Brocken*, S. 46ff.
- (3) I Kor. I. 23.
- (4) *Einübung im Christentum*, S. 88ff.
- (5) ebenda, S. 97ff.
- (6) ebenda, S. 116.
- (7) *Der Begriff Angst*, S. 48.
- (8) ebenda, S. 82.
- (9) ebenda, S. 87.

- (10) ebenda, S. 40f.
- (11) Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 8ff.
- (12) Vgl. ebenda, S. 30.
- (13) *Eirübung im Christentum*, S. 76 Anm.
- (14) *Die Krankheit zum Tode*, S. 133.
- (15) Röm. 14. 23.
- (16) *Nachschrift II*, S. 280.
- (17) Joh. 8. 34.
- (18) *Der Begriff Angst*, S. 80.
- (19) *Die Krankheit zum Tode*, S. 26.
- (20) *Philosophische Brocken*, S. 70.
- (21) S. K., *Die Tagebücher 1834—1855 ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker*, S. 590.
- (22) *Der Begriff Angst*, S. 94f. Anm.
- (23) *Die Krankheit zum Tode*, S. 4.
- (24) ここで必然性と言うのは論理的必然性ではなく、現存在の規定である。(Vgl. *Die Krankheit zum Tode*, S. 32ff.)
- (25) ebenda, S. 10. 言うまでもなくこの公式の前半は、信仰、すなわち宗教性Bの逆理的内面性に於ける宗教性A、つまり、トスのなものの真理契機を、後半は、その「第二の位置」の弁証法的なものとの関係による絶対否定としての宗教的死を表わしている。
- (26) Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 137.
- (27) ebenda, S. 127.
- (28) Vgl. *Nachschrift II*, S. 299.
- (29) Röm. 8. 22.

(30) Die Krankheit zum Tode, S. 4.

(31) Röm. 8. 19—21.

## 十 綜括と展望

我々は自己自身に帰るといふ我々の課題から出発してキェルケゴールの著作に向かい、彼の語るところに随つて感性的実存からイロニーや倫理の実存を経て、逆理的宗教性としてのキリスト教の実存に到るまで、実存の飛躍的自己生成のロゴスを見通すことにより、彼に於ける宗教的問題とその解決の道を明らかにすべく努めて来た。宗教的問題は実存としての自己に於ける逆理、あるいは逆理に於ける自己自身に有り、その解決は神—人の絶対逆理との逆理弁証法的關係に、つまり宗教的、死と愛に得られる。この解決は実存する者である限りの人間が、実存することを寸毫も離れずに永遠の至福を得る唯一の道であつた。実存は人間存在の窮極的救済の問題に關してプラトンからヘーゲルに到る西洋の伝統的思弁哲学やプラトニスティックなキリスト教の有していた人間に内在的な力や救済の決定性に対する信頼が崩壊して有るがままの自己自身につき帰された場であり、キェルケゴールによれば、ソクラテスの哲学や原始キリスト教は元來かかる実存の真理、つまり実存伝知として登場した立場なのであつた。実存者として人間は無限量と有限性との逆理的綜合であるが、この逆理はプラトンの如く、イデア界の最高善の觀想により超克されるのでも、ヘーゲルの如く、絶対精神としての神に止揚されるのでもなく、あるいは伝統的キリスト教信仰の如く、死後に約束されている永遠の至福の信仰と希望により耐えられるのでもなく、先ず、実存者の「責め」として自己の責任のもとにひたすら荷われ抜かれる(「宗教性A」)べきものであり、更に、神—人の絶対逆理との逆理弁証法的關係に於けるそれ自身の絶対死を通してのみ窮極の解決と平安を見出す(「宗教性B」)に到るものであつた。

ところでここに特に注意したく思うのは、それではキェルケゴールがその人生と著作の最後の目標にしていたとこ

ろのキリスト教の真理を一体窮極的に実現していたかどうかと問えば、我々は「否」と答えざるを得ない点である。むしろこの点にこそ「キェルケゴール」という独特な現象の本質的な謎と悲劇が存するのである。彼はくりかえし、自分にはキリスト者ではない、と言う。それはフモールの表現とも取れるが、その根本には自分ではどうにもし難い「罪の意識」の現実が存するのである。彼をソクラテスと並ぶ彼の精神的先駆者ハーマンから本質的に区別するものは、この信仰への真摯でなければならない。その最後期に属する手記に見出される『最特殊摂理 (Providentia specialissima)』と題された文章<sup>(1)</sup>に於いて彼は次のように語っている。「キリスト者であるということは一つの最特殊摂理を信じること、抽象的にでなしに具体的に信じることである。唯この信仰を具体的に有する者のみが個なのである。他のすべての者は本来種への関係に於ける手本に身を任せているのであって、勇氣も謙虚さも持たぬのである。そのような者は個であるために十分苦しめられることも無ければ、助けられることも無い。」と。彼は決して使徒のような信仰を持っていたわけではない。彼はむしろ天才である。だが、天才であることを「罪」と痛感していた天才である。彼の生涯と著作とは、存在の最深奥の、現象的事象により曇らされることは有っても決して失われることが無く、断えず彼に底から否定的に働きかけて来る、或る不可思議な、摂理としか言いようのないものによって導かれていた。彼の回心の内容は「神は愛である」という言葉で表現されるものだったと言われるが、それこそ永遠の至福に対する信仰であり、人が実存者としての人間に踏み止まり、そこで苦悩することに伴って来るところの「言い表わし得ぬ喜悅<sup>(2)</sup>」と使命感の根源なのである。

しかしながら、彼にとってこの神の愛、摂理への信仰は窮極的救済そのものではなくして、むしろそれに到る言わば「第一の関門」を意味していた。摂理は彼を更に自己の全体、死そのものを死にぎることとしての宗教的死へと導いて行くが如き内容のものであったのである。そこが、キェルケゴールの信仰がソクラテスのダイモニオンの声と明確に異なるところである。キェルケゴールはあくまでもパウロ的に途中的である。パウロと同様、彼もまた弱さに於い

て強い。摂理は同時に彼の「肉中の刺」、憂愁 (Schwermut) の源であった。それは刺、肉に深く突き刺さっていて、自分の力では決して抜き去ることのできない、自分で抜き去ろうと努めればますます紛糾を生ずるが如き、しかも他方では、それにもかかわらず抜き去られることを絶えず願わずにいられない、それを願わぬ場合もまた「罪」に陥ることになるような刺である。そこに彼は自身がキリスト者であることの徴証を見る。同時に彼は自身がまだ決定的な意味でキリスト者でないことをも知る。人はあるいはキェルケゴールの如かる、言わば典型的にキリスト教的と見られる逆理弁証法的な信仰内容を基にして神学や哲学を企てるかも知れない。しかしそれはキェルケゴール自身には、そしておそらくパウロにも、到底考えられぬこと、不可能なことであった。実はこの、信仰に於いて却って強まる閉鎖性、絶望、「罪の意識」(「罪」は信仰により啓示される)こそ彼のレギーナ・オルセンとの婚約破棄の原因とみなし得るのである。「感性的なもの」と倫理的なものとの均衡は実存の問題として彼には成就しないことであった。真に宗教的、死を死なぬ限り、「感性的なもの」は依然として「倫理的なもの」に背くもの、不可解な仕方では霊の目を曇らせるものを意味する。倫理的に生に於いてこそ、美や性欲は人の心を常に不安にさせ、おののかせる暗い何かである。確かに婚約破棄は「罪」であった。だが、結婚の道を選ぶことも同様に「罪」であった。霊・肉の綜合の宗教的問題は倫理的な個人をして絶対のディレンマの前に立たしめ、閉鎖的内面性のうち深くに追いやって倫理の課題を棄揚 (suspendieren) せしめる。

『あれか・これか』に始まって『瞬間』の教会攻撃——キリスト教信仰自身から出たものであるだけに実質的にはニーチェの否定よりはるかにラディカルな——に終る彼の著作活動は、キリスト教界にキリスト教を導入するという意図を持っていたが、断えず「権能無し (ohne Vollmacht)」に遂行されたのである。しかし「権能無し」に信仰を語ることの「罪」を彼自身誰よりもよく自覚していた。だからこそ彼は閥接伝知の意図を持った多くの宗教哲学的、彼の謂わゆる感性的著作に於いて匿名の蔭に隠れ、普通であれば説教 (Predigt) と呼ばれるべき直接伝知の著作、彼の

謂わゆる建德的著作には講話 (Rede) の名をしか与えなかつたのである。だからこそまた、元来本名で出版されるべき覚醒の書『死に至る病』執筆前後の時期に、彼は自己の閉鎖性が決定的に突破され、彼の「存在の根本悲惨」たる憂愁からすっかり解放されて真のキリスト者となる切実な要求と希望を抱き、ひたすら祈りの日々を過ごしたりもしているのである。<sup>(4)</sup>だが、結局彼の存在は更新されることができなかった。彼は『死に至る病』をもやはり「詩」と判定し、自分以上に徹底したキリスト者アンティクリマクスの名で出版する。彼は生涯「権能無し」に、「罪」を犯して語ることに自分の使命を見出す。

我々はキェルケゴールのかかる極度に緊張した閉鎖的内面性、例外的な宗教性をキリスト教信仰の窮極とも人間の本来的な姿ともみなすことができない。そのことは彼自身が一番に認めていたのである。関接伝知は内面性の真摯を欠いた時代のキリスト教——キリスト教界——には覚醒の手段として必要であらう。しかし、それ以上に必要なのは使徒の活潑々地な行為と直接伝知による信仰の証言のはずである。<sup>(5)</sup>無論キェルケゴールは確かにキリストとの真摯なかわりのもとに有る。彼はイロニカーやフモリストではない。彼ほどにイロニーやフモールの罪を熟知していた者は少なからう。しかし、同時に、彼の肉の要素、詩人的側面は死にきらなかつた。キリストとのかかわりに於いて彼に要求されていることは先ず、死にきることである。だが、それが彼にはできなかった。この矛盾から出た彼の作品はすべて最も深い意味で「弁証法的抒情詩」である。彼は実存の矛盾の現実とその解決の方向を明らかにする。しかしながら、決定的なものには彼には無いと言わねばならない。それゆえ彼との関係に於いて我々にとって大事なものは彼の信仰内容を神学化することでも、彼の実存の思想から——その際彼の宗教的帰結を無視し、随ってそもそも実存概念を彼とは別様に規定して——<sup>(6)</sup>実存の哲学を建設することでもなくして、彼が正確に見ていたもの、そしてそれらにふさわしい仕方、誠実に表現し伝えようとしたものを正しく受けとめ、実現することだけなければならない。そうしてこそ彼の、摂理に支えられながら、しかし「権能無し」に「罪」を犯して遂行された著作活動の「捨て石」が活き

て来るのである。彼の思想はその「権能無し」によって思弁的哲学のみならず見かけの権能を持った神学的キリスト教の外に立ち、「西洋的キリスト教的世界の解体」の役割を果す。

キエルケゴールが正確に見ていて遂に実現できなかったもの、それが宗教的死であり、宗教的愛である。両者は根本に於いて一つである。死は愛の源であり、愛は死の用きである。それは神一人の絶対逆理との共死・共生に於いて実現する。だが、我々はこのキエルゴールの問題の中心点に於いて、実はキリスト教自身のそのドグマ化し形骸化した形態からの脱皮への志向を見ることができるのである。先に、イエスが神であるということの意味は彼が徹底して人間であることだと言った。(九参照) 彼は彼の神性に於いて人間的であり、人間性に於いて神的である。神でないという点から言えば、彼は徹底して神でない。普通の人間や、建てられ、作られた神の方がむしろ彼以上に神的である。他方人間でないという点からすれば、彼は底無しに人間でない。他の人間はもつと人間的である。だからしてイエスが「神にして人」ということの根本には「神にもあらず、人にもあらず」ということが無ければならない。非神一人が神一人の当体である。神にもあらず、人にもあらず、何物でもないものがその具体的現実的な大工の子イエスとして有るということが、神一人の絶対逆理の一層本質的な規定でなければならない。神一人の絶対逆理は「非神一人」||「神一人」の絶対逆理でなければならない。キリストとの逆理弁証法的關係に立つということはむしろこの非神一人の場、何物でもないものの場、つまり絶対無の場が無限性と有限性との逆理的綜合たる実存の絶対否定としてその根柢に開かれるということである。そこまで行かぬことには地上のイエスを真に神一人として信証することはできない。内在性の残渣を掃滅して、デモーニッシュな世界の真直中に活潑々地に用く愛の主体、透徹した歴史の実存者となることはできない。宗教的死とは実は非神一人の絶対無の当体である。人は信仰に於いてそこに開き出されるのである。信仰によって人は神になるのではない。また、人に止まるのではない。むしろ非神一人、何物でもないものになる。絶対無が人の新しき主体、新しき自己である。そこで初めて、倫理に於いて課題であった真な

る人間、全人、端的に人間になるということが理想に終らないことになる。またそこで初めて、人間の肉体的、感性的側面の持つ悪魔性が死にきつて超克されることになる。キェルケゴールが性欲に關して、「完全な精神というものは性的に規定されたものとしては考えられない。このことは復活の特質についての教会の教説と一致し、天使についての教会の觀念とも一致し、キリストの人格に關する教義学的な諸規定とも一致する。」と語ったとき、そういう人間像を見ていたのである。不安はこの窮極の人間像の可能性に他ならない。

キリスト教信仰の窮極を非神—非人の絶対無の場<sup>(8)</sup>に開き出されることと考えるとき、我々は信仰と並んでキリスト教のもたらしたあと一つの果実、中世神秘主義の山峰中の巨峰マイスター・エックハルトの「神の砂漠とその根柢」<sup>(9)</sup>とか、「神の根柢が私の根柢であり、私の根柢は神の根柢である。」<sup>(10)</sup>とかの思想と同じ地盤に到達することになる。確かに、パウロの信仰のもとで刻苦するキェルケゴール自身はそこまで行かざるを得ない。しかし、その神—人の絶対逆理のキリスト像や同時性の思想を徹底するならば、当然そこまで行かざるを得ない。少なくとも彼が一八五〇年の手記の中で「無から始めるのは体系である。だが、すべての神秘主義は無に終る。後者は神の無なのである。」<sup>(11)</sup>と書いたとき見ていたのは、そういう絶対無の場ではなかったか。彼の「権能無し」の裏面には人間の問題の窮極的落処として、実存の弁証法的關係そのものの滅尽するところとして、そうした宗教的、教的死が有ったと言うべきではなからうか。

だが、我々は道を焦ってはならない。空虚な抽象的な思弁に奔らぬように、また、実存の諸段階をまるで三段跳びでもするような具合に跳び越し得るもの如く錯覚するようなことのないように、我々は先ず「現代に於いて、人は一般に多識のために、実存するとはいかなることか、内面性とは何を意味するべきかということ<sup>(12)</sup>を忘れてしまっている。」という彼の現代に対する敵しい断罪の言葉に想いを潜めるべきであろう。キェルケゴールに出逢った者は自ら実存、内面性の現実に、その問題に目を開かれた者である。その者はよもや彼の思想の単なる模倣や追隨に終始す

るようなことはあるまい。しかし、同時に、彼の思想を素通りして簡単に片づけることもなし得ぬであろう。その者は、彼を通して学んだ自らの実存の現実を有るがままに受けとめ、凝視するであろう。そして、彼が遂に果し得なかつたその問題の窮極的解決へとたち向うであろう。

- (1) Pap. XI<sub>2</sub> A 259 (s. H. Diem, *Existenzialektik* von S. K., S. 202).
- (2) Vgl. *Nachschrift* I, S. 212.
- (3) *Tagebücher* II, S. 231 (Pap. VIII A 650).
- (4) Dazu vgl. *Tagebücher* II, S. 224—232 (Pap. VIII A 640—650).
- (5) Vgl. *Nachschrift* II, S. 319 Anm.
- (6) Vgl. W. Schulz, S. K.—*Existenz und System*——, S. 36f. Anm. 二〇世紀のハイデッガーやヤヌス・バンスに代表される実存の哲学者達は、もはや実存を無限性と有限性との逆理的綜合としての精神と規定しない。随って彼等にとつて、ケールの意味での倫理やイロニーや宗教は初めから問題でない。しかし、それは一体何を意味しているのであるか。どうか、一体現実の深底に正しく向う徹しているものであろうか。
- (7) Vgl. *Der Begriff Angst*, S. 15.
- (8) ebenda, S. 80.
- (9) Quint, *Meister Eckhart*, S. 206.
- (10) ebenda, S. 180.
- (11) Pap. X<sub>2</sub> A 340 (s. S. K., *Christentum und Christenheit*——aus K. s. *Tagebüchern ausgewählt und übersetzt von Eva Schlechta*——, S. 221).

(一九七一・一〇・六)

(筆者 山梨大学教育学部講師)

# Der religiöse Tod und die Liebe

—Durch Kierkegaard—

von Seishi Ishii

Kierkegaard wurde und wird, wie alle wesentlichen Denker, aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. So wurde er in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der Zeit seiner schicksalhaften Renaissance, einerseits von Christen innerhalb der Kirche, Theologen der sog. dialektischen Theologie, andererseits von Philosophen, denen der Existenzphilosophie, erörtert und interpretiert. Sie waren alle, meistens in ihren Anfängen, von ihm sehr stark beeinflusst und nahmen, zwar nach ihrer Weise, von ihm viel. So also sind die dialektische Theologie und die Existenzphilosophie als zwei große Nachkommen vom Gedanken Kierkegaards anzusehen, in deren geistlichem Bereich wir immer noch stehen und auf deren Standpunkt sich auch die meisten Kierkegaard-Forschungen und-Interpretationen von heute aufbauen.

Aber man könnte Kierkegaard sicher noch aus einem anderen Gesichtspunkt erforschen. Bekanntlich setzte er sich zu der Zeit ganz allein und entschieden mit seiner zeitgenössischen Gedankenwelt, nämlich der bestehenden Christenheit und der Philosophie des deutschen Idealismus, vor allem Hegels, auseinander. Diese Auseinandersetzung wurde, wie mir scheint, so unentwegt und so gründlich durchgeführt, daß sie auch für die Theologie und die Philosophie in unserem Jahrhundert geltende ewige Gleichzeitigkeit erhalten könnte.

In diesem Aufsatz wählte ich darum beim Verstehen und Auslegen seines Gedanken einen dritten Weg. Ich bestrebte mich hier lediglich, mich in die Lage der Gleichzeitigkeit mit ihm und seiner Aufgabe zu versetzen und versuchte, das Phänomen "Kierkegaard" so vorurteilsfrei

wie möglich einzig von seiner Problematik selbst aus zu klären und zu erörtern.

Wie bekannt lag seine Aufgabe darin, Christ zu werden. Aber Christ zu werden bedeutete bei ihm, der wahre Mensch, der ganze Mensch, der Mensch schlechthin zu werden. Und der Mensch ist nach ihm das Selbst als eine paradoxe Synthesis von Leib und Seele, von Endlichkeit und Unendlichkeit, von dem Zeitlichen und dem Ewigen, von Notwendigkeit und Freiheit. Als solch ein ungeheures Paradox soll er sich selbst in concreto verwirklichen. Solchermaßen betrachtet macht schon der Mensch selbst zunächst ein Problem aus, das auf jeden Fall und um jeden Preis gelöst werden soll. Der Begriff Existenz bei Kierkegaard ist nichts anderes als der Mensch, der sich dem Paradox des Selbsts klar bewußt ist und durch die Überwindung der Zweispältigkeit das ganze Selbst zu verwirklichen als seine wesentlichste Aufgabe ständig auf sich nimmt.

Nun ist es aber bei ihm charakteristisch, daß die endgültige Auflösung des Paradoxes des Selbsts nur durch den Glauben, d. h. durch die Gleichzeitigkeit mit Christo möglich ist. In diesem sind Leib und Seele, Notwendigkeit und Freiheit ganz eins. Diese Einheit kann sich jedoch bei jedem Einzelnen nur durch die absolute Negation zweier, nämlich durch das absolute Sterben des Selbsts am Paradox vollziehen. Der Glaube ist also das Sterben, das Absterben, welches ich hier *den religiösen Tod* nannte.

Und Christus, als der Grund für den religiösen Tod verstanden, kann keineswegs irgendein Substantielles sein. Er ist der Gott=Mensch, das absolute Paradox. Aber der Gott=Mensch bedeutet, meinem Verständnis nach, den Nicht=Menschen=Nicht-Gott. Christus ist also weder Gott noch Mensch; er ist nämlich Nichts, das absolute Nichts. Jeder Einzelne kann die Identität seiner Persönlichkeit nur dann zustande bringen und sein eigentliches Selbst realisieren, wenn er einmal auf dem Ort des absoluten Nichts abgestorben ist.

Aber der religiöse Tod ist nur eine Seite und zwar eine negative Seite des absoluten Nichts. Dieses hat zugleich noch auch eine andere, positive

Seite : *die Liebe*. Das absolute Nichts ist daher der Ursprung der ganz freien Werke der Liebe, deren Wesen das Mitleiden ist.

*Der religiöse Tod und die Liebe*—diese zwei Begriffe machen, glaube ich, beide zusammen die letzte ratio essendi und cognoscendi der Religion aus, ohne die wir heute die Religion als ein philosophisches Thema grundsätzlich überhaupt nicht mehr in Frage zu stellen brauchen würden.