

新キエルケゴール研究 第6号

キエルケゴール協会

2008年3月

目次

八谷俊久 生成する神 — 『哲学的断片』(1844年)におけるキェルケゴールの「啓示」概念の構想	1
スザ・ドミンゴス 信仰行為における神の恩恵と人間の決断 . . .	22
早乙女禮子 キェルケゴールと新渡戸稲造	41
Abstracts	63
キェルケゴール協会会則	66

信仰行為における神の恩恵と人間の決断

—キェルケゴールの思想に関する一考察

スザ・ドミンゴス

序

信仰行為における神の恩恵と人間の自由との関係は、キリスト教神学の根本的な問題である。信仰は基本的に神の賜物であるが、神の呼びかけに対する人間の応えでもある。神は人間に語りかけ、それに応ずる人間の側からの決断は信仰の応答である。しかし、神の呼びかけに対する人間の応答は、神と無関係に人間の力によってなされる行為ではない。逆に、神の呼びかけは人間の自由意志と無関係になされる神の機械的操作でもない。信仰は基本的に神の賜物であるが、それは拒絶されうる賜物でもある。というのは、神はご自身を、われわれに無理に押しつけようとはなさらないからである。

本稿は、この根本問題に関するキェルケゴールの見解を考察する。キェルケゴールは、信仰が根源的には神の賜物であるとしながらも、その信仰を受け入れるか否かは人間の自由な決断にあるとして、人間の主体的意志の面を強調する。神が歴史的な人格の内に自らを啓示したという事実は、信仰の本来的な対象であるが、それは合理的客観的証明を超える絶対的逆説であるが故に、人間はそれに躓くのである。その躓きを克服するところに、信仰は成り立つ。すなわち、信仰の対象は悟性を超える逆説であり、客観的不確実であるからこそ、それに対する人間の主体的かつ情熱的決意が必要とされる。

1. 信仰行為における神の働きと人間の働き

キェルケゴールはしばしば、信仰が人間の意志の働きによって得られるものではなく、神の賜物であると主張する。『哲学的断片』では、「信仰は意志

行為ではない」と書いている*1。というのも、信仰はあくまでも神の恩恵によって与えられるからである。信仰は真理理解の条件として神から与えられるものであり、また「信仰自体が一つの奇蹟なのだ」*2とも主張する。その意味では、信仰は確かに神の恩恵そのものである。しかし同じ書で、上述の言葉とは矛盾するような言葉、すなわち「信仰が認識ではなくして、自由＝行為であり、意志＝表示である」とも述べられている*3。したがって、キェルケゴールは信仰が根源的には神から与えられる恩恵と理解しながら、同時に信仰には人間の自由意志の面もあることを強調しているのである。他の著作においても、信仰のこの両面を強調する箇所が見られる。『三つの建徳的講話』の「永遠の至福の期待」においても、「私たちはすべて役に立たない僕であり、私たちの善い行為すらも人間的思いつきにすぎず、脆くて大変いかがわしいのだから。また、どんな人でも天の至福を神の恩恵、慈悲深さによってのみ受け取〔る〕」*4と言いながら、『日誌・遺稿集』においては、次のように述べている。

主体性を抑制するために、我々は誰も自分の働きによって救われるのではなく、ただ恩寵とそれに対応する信仰によってのみ救われるのである、と当然であるかのように教えられている。結構！しかし、そうならば私が信仰者になることに関して、私自身は何もすることかできないのであろうか？ 私たちはこれに対して無条件に「そうだ」と答えなければならないのであろうか、そしてその結果、我々は恩寵によって宿命論的な選びをすることになるか、それとも我々は、ちよっぴり譲歩をしなければならないのか。問題は、主体性は常に疑いの下におかれている、そして我々は信仰によって救われる、という説が打ち立

*1 大谷長訳『哲学的断片あるいは一断片の哲学』〔以下、『哲学的断片』と略称〕（『キェルケゴール著作全集』第6巻、創言社、1989年）、83頁（PF, 62）。

*2 同書、23、87頁（PF, 14, 65）。

*3 同書、109頁（PF, 83）。

*4 若山玄芳訳（『キェルケゴールの講話・遺稿集』第2巻、新地書房、1981年）、138頁（EUD, 271）。

てられると、直ちに余りにも多くのことが譲歩されているのではないか、という疑いが起こる。そのようにして、誰も自分自身に対して信仰を与えることはできない、信仰は、私があるために祈らねばならない神の賜物である、ということになる。結構！しかし、その時私自身は祈ることができるのか、あるいはいやそうではない、祈ること（その結果として信仰を祈り求めること）も、誰も彼自身に与えることのできない、神の賜物であり、それは彼自身に与えられるに違いないといわなければならないのか。私が正しく信仰を祈り求めるために、正しく祈ることが再び私に与えられねばならない、等。そこには多くの不明点があるが、それでも主体性を容認しなければならない二、三の視座があるはずである。尺度を極度に拡大し、むづかしくすれば、神の無限性の圧倒的な表現としては賞賛されうるであろうが、しかし、我々が宿命論を欲するのでなければ、主体性を除外することはできない*5。

ここに出てくる問題は、信仰が根源的には神の賜物であることと、それには人間側の主体的決断が伴うということとの二つ側面を、どのようにして調和するかということである。信仰行為における神の恵みと人間の自由との関係に対するキェルケゴールの見解は、様々に解釈されてきた。ある学者は、キェルケゴールにとって信仰は奇跡であるから、人間の自由意志に依存させることによって信仰の獲得を説明しようとするあらゆる試みは、キェルケゴールの立場の根本的曲解であるとする。「信仰は奇跡としてこの世に入ったから、意志に訴えることによってそれを説明しようとする我々の試みに抵抗する」*6。しかし他の学者は、むしろ信仰に対するキェルケゴールの理解が、人が直接の意志行為によって特定の信念を獲得できるという極端な

*5 JP IV, No. 4551.

*6 David Wisdo, "Kierkegaard on Belief, Faith and Explanation," *International Journal for Philosophy of Religion* 21 (1987): 96, 110.

立場に導くと論じ、それは支持しがたい主意主義だと批判する^{*7}。更に他の学者は、信仰を得るための意志の役割を認めつつ、キェルケゴールにおける信仰は根源的に神の賜物である、と強調する。「信仰は信仰者の意志行為によって生み出されるものではなく、むしろ神の賜物である。信仰者に可能なのは、神の賜物としての信仰を受け入れようとする意志行為のみである」^{*8}。この最後の見解を我々の立場とすると、信仰が生じるのは神の働きによってだけではなく、人間の意志によってだけでもなく、むしろ両者とも要求されるということが出来る。信仰は神の賜物であるが、その信仰を受け入れるか否かは人間の自由な決断にある。キェルケゴールが述べているように「神は、自由のみができる事柄に対して助けることができる」^{*9}。かくして信仰とは、神の賜物であると同時に人間の決断である。神を信じるのは人間自らの力によってできるものではなく、ただ神の恩恵によるのである。しかし、神の働きかけに対する人間の主体的・情熱的な決意が必要である。

2. 主体性の情熱的決断としての信仰

宗教的信仰に対するキェルケゴールの理解の中心点は、まさしく主体性とそれに関連している真理概念というところにある。彼によれば、信仰は主体性の内にあり、「主体性の最高の情熱」から成立する^{*10}。彼が信仰は情熱であると言う時、それは単なる感情的状態のようなものと見なされてはならない。情熱としての信仰は、客観的知識あるいは第三者的観想の在り方に反して、全人格的な関与を含む情熱的決意であることを意味する。「主体性については本質的なのは、決心および決断の際に我々が危険を冒すことである。

^{*7} Louis Pojman, *The Logic of Subjectivity. Kierkegaard's Philosophy of Religion* (Tuscaloosa: the University of Alabama Press, 1984), 103-107.

^{*8} Stephen Evans "Does Kierkegaard Think Beliefs can be Directly Willed?" *International Journal for Philosophy of Religion* 26 (1989):182.

^{*9} JP VI, No. 6969.

^{*10} 大谷長訳『哲学的断片への結びの学問外れな後書』〔以下、『後書』と略称〕(『キェルケゴール著作全集』第6巻、創言社、1989年)、415 - 416頁(CUP, 132-133)。

それは絶対的決断である」*11。

キェルケゴールは、信仰の範囲を定めようとして、宗教的真理に対する二つのアプローチを峻別する。すなわち客観的反省と主体的反省である。

もし客観的に真理が問われるなら、真理は、認識者が関係している対象として客観的に反省される。そこでは、関係が反省されているのではなくて、彼が関係している真なるものが真理であるという事が反省されているのである。もし、彼が関係している事だけが真理であり真なるものであるなら、主体は真理の内にある。もし主体的に真理が問われるなら、その場合には個人の関係が主体的に反省される、もしこの関係の仕方だけが真理の内にあるのなら、個人がたといその時真理でないものに関係していても、個人は真理の内にある*12。

客観的立場からみれば、一切の関心は内容に向けられる。主体的立場からみれば、それは内面性に向けられ、宗教的客観的真理の対立物として規定される。「最も情熱的な内面性を自分のものにするに於いて固持された、客観的不確実性が、真理である、実存在者に対して存する最高の真理である」*13。

この真理の規定は、同時に信仰の定義でもある。キェルケゴールは、宗教的真理或いは信仰を語る際に、二つの形態を区別する必要を強調する。す

*11 JP IV, No. 4537. 主体性の情熱的決断という主題は『これか—あれか』という初期の著作においてもすでに暗示されている。そこで彼は次のように述べている。「私は、選択の際には正しいものを選ぶことよりもむしろ選択するときの活力、真剣さとパトスが問題なのだと言ってよいと思う。この点に、人格が内的な無限性のうちに姿を現し、人格はそれによって再び確固となる。それゆえ人間は正しくない選択をしたとしても、まさに選択したときの活力という理由によって、きっと自分の選択が正しくなかったことに気づくだろう。つまり選択が人格のあらゆる内面性をもって行われたとき、彼の本質は純化され、彼自身も、偏在して現存在すべてに透入する永遠の力に直接関係づけられたのである」。渡邊裕子、近藤英彦、大谷長訳『あれか—これか』（『キェルケゴール著作全集』第2巻、創言社、1995年）、253頁（EO II, 167）。

*12 『後書』、498頁（CUP, 199）。

*13 同書、504頁（CUP, 203）

なわち、信仰の「何」と「如何に」とである。「客観的には、何が言われるか、に強調点がある。主体的には、如何にそれが言われるか、に強調点がある」*14。力点は決して客観的「何」にではなく、常に主体的「如何に」に置かれている。真の神を客観的に求める者の側に一層多くの真理があるのか、それとも、無限の情熱を以て自ら真実に神に関係する者の側に一層多くの真理があるのかと尋ねた上で、キェルケゴールは次のように述べている。

もし、キリスト教の真只中に生きている或る者が、神についての真の表象を知識として持って神の堂へ、真の神の堂へ行き、そして祈る、だが虚偽で祈るとする、そして他方、もし或る者が偶像崇拜の土地に生きているが、無限性の全情熱を以て祈る一彼の眼は偶像に据えられているとしても。このような場合に何処に一層多くの真理があるか？一方は偶像を崇めているとは言え真実に神に祈っている、他方は真の神を虚偽で祈っている、従って本当は偶像を崇めているのである*15。

このように、信仰は主体的な「如何に」ということに属するのであり、主体性における無限性の情熱から成立する。それ故に、信仰は何かの信条に単に同意するというような事柄ではなく、個人の生き方に関わる問題である。換言すれば、個人は「主体的となる」ことによってのみ、信仰を獲得しうるのである。

主体的に強調される「如何に」は「その極点においては無限性の情熱である、そして無限性の情熱は真理である。しかし、無限性の情熱は正しく主体であり、そしてかくして主体は真理である」*16。すなわち、真理をめざす無限性の情熱こそが真理である。キェルケゴールはもちろん客観的真理を認める。例えば数学的命題に関しては、客観性は与えられているということを認める。しかしこの場合、真理はどうでもよい真理である。というのもこのような客観的真理は個人の生の在り方に関わりがないからである。これに反

*14 同書、502頁(CUP, 202)。

*15 同書、500 - 501頁(CUP, 201)。

*16 同書、503頁(CUP, 203)。

して、主体的真理は本質的真理であり、それは個人に本質的に関係する真理である。客観的にみれば、本質的・宗教的真理は不確実なものになる。例えば、神を見出すために自然を觀照する時、全能と全知が見られるが、しかし同時に不安にさせ、また妨げをなす他の多くのものも見られる。結局、神の存在が客観的不確実性となる。しかし、まさにこのことが内面性の無限の情熱を強調させる。そして真理は、無限性の情熱を以って客観的不確実性をあえて選ぶことに外ならない。キェルケゴールによれば、主体的に規定されたこのような真理こそが信仰である。「信仰とは正しく、内面性の無限の情熱と客観的不確実性の間の矛盾である。もし私が神を客観的に把握出来るのなら、私は信じない、けれども私はそれが出来ないからこそ、私は信じねばならぬのである」*17。すなわち、信仰は主体性に属するものであり、主体性の最高の情熱から成立する。そしてまたその本質は、客観的不確実性を固持しながら、それでいてしかも信ずることである。その意味で、信仰は人格的な冒険であり危険でもある。キェルケゴールが繰返すように、「危険なくしては信仰はない」*18。

一見したところでは、以上のキェルケゴールの立場が宗教的相対主義を導き出すように思われる。つまりある信念が真実であるということは、それが誠実に無条件で抱かれるという意味に過ぎないものになる*19。どんな信仰者であれ、何かを情熱的に信ずるならば、それだけで真理の中にあると見られているかのように思われる。その意味で、無神論者でさえ自分の無神論に関わって十分に深く徹底的であらうとすれば、真理の内にあると見なすことが出来る*20。ある学者は、信仰と情熱的関与が同一視されることによって、キリスト教の信仰の基盤は打ち碎かれるとさえ批判している。

なぜならこれはキリスト者にとって、受け入れるべき共通の諸真理、

*17 同書、504頁 (CUP, 204)。

*18 同書、512頁 (CUP, 210)。

*19 Paul Edwards, "Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity," *Philosophy* 46 (1971): 97.

*20 Patrick Gardiner, *Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 98.

彼らの人生が導かれる共通の諸原理、実に観想し礼拝されるべき共通の神は存在しないことを意味する。この事柄はキェルケゴールの主張する主体性によってそれぞれの個人の精神活動に融合され、彼らの内面性と情熱を発動する人の数と同数のキリスト教が存在することになるであろう*21。

確かにキェルケゴールは、「主体性は真理である」と主張する。しかしそれは、真理が自己によって構成されるという意味ではない。彼は信仰を無限性の情熱として規定するが、ある信念が真実であると信じられているゆえに、それは真実であることを意味するわけではない。ここで注意すべきことは、無限性の情熱としての信仰は、常に客観的不確実性と関係していることである。つまり、実存する主体が客観的な真理と関係することによってこそ、信仰行為の主体性は生じるのである*22。客観的なものに対する関係なくしては、情熱も主体性も生じないであろう。信仰の対象は客観的不確実性であるからこそ、それに対する個人の情熱的関与が伴うのである。従って、キリスト教の信仰は、主体性が真理であるという命題によって客観的内容を失わない。キェルケゴールは信仰行為における主体的側面を強調するが、客観的側面を見逃すことも主体性と客観性とを混同することもしない。

キリスト教的なものは、誰かキリスト者が現存する以前に現存する。誰かがキリスト者と成ることができるためには、それが現存するのになければならない。それは、はたして誰かがキリスト者となったかどうかをそれを尺度として吟味される規定をふくんでいる。それはすべての信仰者の外部でのその客観的存立を主張するが、その一方で、それは同時に信仰者の内面性のうちに存在する。要するに、ここには主体的なものと同観的なものとのあいだの同一性といったものはない。たとえキリスト教的なものがどれほど多くの信仰者の心のうちに入り

*21 Brand Blanshard, "Kierkegaard on Faith," *The Personalist* 49 (1968): 15-16.

*22 J. Heywood Thomas, *Philosophy of Religion in Kierkegaard's Writings* (Lampeter: Edwin Mellen Press, 1994), 77.

こむとしても、あらゆる信仰者は、それが自分の心に思い浮かびもしなかった。[中略] それゆえ、啓示は主体性の規定であるとか、主・客の端的な同一性であるとか、[中略] 実は主体性であるのに何か一見客観的なものに見えるものであるとかという言葉の遊戯を許すなら、それは概念の蒸発であり、キリスト教的なもの全体の歪曲である。そうではないのだ、神が人間の姿となってキリストにおいてみずからを啓示したことに、たとえ誰ひとりとして気づかなかつたとしても、神はやはりみずからを啓示したのだ*23。

このように信仰は主体における最高の情熱であるが、信仰の対象は自己に依存せず、信仰行為が起る以前に存在するのである。何よりもキェルケゴールは、内面性と主体性を発展させることによってのみ、個人が信仰の対象に真実に関係することができることを示そうとしている。つまり彼は、信仰に関する教義の客観的内容を認めつつ、その教義に秘められている真理は、それを主体的に自分のものにするによってのみ得られると主張する。彼は客観的真理としての信仰が人格関与なしに獲得されることと、また信仰が無定形的主観主義に蒸発してしまうことという二つの信仰の理解を回避しようとする。彼は主体性が真理であるという命題を通して、信仰の「何か」と「如何に」は不可分の関係にあると指摘する。「如何に」が正確に述べられると「何」もまた与えられているような特性を持った「如何に」があるということ、またこれは信仰の「如何に」である。だが実際ここで内面性が正しくその極限において再び客観性であることが示されているのである*24。

3. 信仰の逆説的な性格

このような指摘から、信仰に随伴されるべき主体性は、信じられる事実的内容の妥当性を十分に立証するように見える。しかし、信仰の主体性だけ

*23 原佑、飯島宗享訳『アドラー書』（『キェルケゴールの講話・遺稿集』第9巻、新地書房、1982年）、255 - 256頁（BA, 117-118）。

*24 JP IV, No. 4550.

で、信じられるものの実在性を保証できるのであろうか。この難点を明らかにするためには、信仰の対象の性格を検討する必要がある。信仰の対象はそれに同意させるほど直接的に与えられているものではなく、むしろそれは合理的かつ客観的証明を超えるものである。キェルケゴールは、これを逆説と規定する。「主体性、内面性が真理である場合に、真理は客観的に規定されると逆説である。そして、客観的には真理は逆説であるという事は、正しく、主体性が真理であるという事を示している」*25。すなわち主体性と逆説は、真理或いは信仰の切り離せない両面である。真理は、客観的に受け取られる限り逆説にとどまる。宗教的真理に対して、如何なる証明によっても客観的現実性が与えられることはできない。逆説のこの客観的不現実によってこそ、真理或いは信仰は主体的且つ情熱的な決意になるのである。従って、信仰は主体性の内にあるが、それは信仰が対象を持たないためではなく、その対象は逆説であるからである。

キェルケゴールは、逆説を二つの意味で使っている。一つは、真理に対するソクラテスの立場に関連する。もう一つは、キリスト教信仰とその対象である。まずキェルケゴールの逆説に対する前者の意味から考えてみよう。ソクラテスの思想において真理の学習は想起にすぎないものである。すなわち、真理は個人自身の外部からやって来るものではなく、彼が自己自身の内部に潜在的に所有しているのである。そこで教師の役割は、個人の中に内在している真理を想起させることである。しかしこの真理は知らざるものとして現われ、実存する個人に完全に把握されることができない。キェルケゴールは、この知らざるものを、悟性が逆説的情熱と衝突する神と呼ぶ。更に詳しく述べれば、知らざるものは人が絶えず行きつく限界であり、悟性の範疇によって把握されないものである。しかし知らざるものと悟性との衝突から生じる逆説は、人が自分自身の外部に見出すようなものではない。思考自体が逆説である。「思考の最高の逆説というべきものは、思考が自ら考えない

*25 『後書』、505頁(CUP, 204)。

何かを発見しようとするということである」*26。すなわち悟性は全力を尽くして知らざるものを獲得しようとするが、有限なる実存者の限界のため、それは不可能である。そこで逆説が生じる。ここで注意すべきことは、知らざるものとしての神或いは永遠の真理自体は逆説ではなく、実存者に関係するときに、それは逆説になる。「ソクラテス的には、永遠の本質的な真理は決してそれ自身においては逆説的ではなくて、実存在する者に対して関係することによってのみ逆説的である」*27。

ソクラテスの立場に反して、キリスト教においては個人が潜在的に真理を所有するという事実は認められない。反対に、個人は非真理にあるものと見なされる。真理は個人に内在していない故に、真理はただ外部から、すなわち神の啓示によって個人にもたらされる。永遠の真理が、時間の中のある特定の瞬間に人間の姿をとって現われる。神は「他の人々と同じように見え、彼らの如く語り、彼らの習慣に従った」特定の個人に啓示された*28。しかし、特定の人間が同時に神であるという事実は悟性を超えるものである。「この人間が同時に神である。どこから私はそれを知るか？ 無論私はそれを知ることには出来ない。なぜなら、もしそうなら私は神も差異性も知っているはずだ。しかも私は差異を知らない。それは悟性が差異性をば、差異性が違ったものとなるところのものと同じにしてしまったからなのだ」*29。なぜ人間は神を知ることができないのであろうか。キェルケゴールによれば、神と人間との間には質的差異が存する。この絶対的差異は、神が無限且つ永遠であるのに対して、人間が有限なる存在であるという事実によるものである。しかも、人間は罪人としてその質的差異を一層強調する。なぜなら、人間が罪人であるという事実ほど、人間が神と異なる所以のものはないからである。「人間は罪人として、ポツカリと口を開いた質の深淵によって神から断絶せ

*26 『哲学的断片』、52頁 (PF, 37)。

*27 『後書』、506頁 (CUP, 205)。

*28 JP III, No. 3075.

*29 『哲学的断片』、63頁 (PF, 45-46)。

られている」*30。

ソクラテス的立場においては、永遠の真理が実存する個人と関係することによって既に逆説であるが、キリスト教の場合は、人間が罪のため質的深淵によって神から隔てられているところに絶対的逆説が存する。神が歴史上のある一定の瞬間に現われることによって、罪のうちにある個人と神との差異性が明らかにされるが、そこには同時に人間に対する神の近縁性も現われている。「同じ逆説が二種性を持っている、そしてその事によってそれは絶対的な逆説として現われるのである、即ち、消極的には罪の絶対的な差異性を表わすことによって、積極的にはこの絶対的な差異性を絶対的な同等性の内に廃棄しようとすることによって」*31。すなわち神は二種の逆説として現われる。一方においては、罪人としての人間と神との間にある差異性が明らかにされ、他方においては、その差異性が同等性の内に止揚される。

絶対的逆説に直面する時、悟性には二つの選択があるだけである。すなわち信仰の情熱において逆説と相互に理解し合うか、或いはそれを拒否し躓くかである*32。しかし、悟性は如何にしてこの逆説の理解に至るのであろうか。悟性は逆説を理解すべきではなく、むしろ逆説であるということを理解すべきである。逆説と悟性との間の相互理解は、「悟性が自分自身を無きものにし、逆説が自らを犠牲にする時に、起るのである」*33。そしてこの事が起る場となる第三のものは、幸福な情熱と呼ばれる信仰である。すなわち逆説は悟性を超える故に、信仰によってのみ把握されることができる。

ある学者たちはキェルケゴールにおける逆説を、論理的矛盾として解釈する。すなわち彼らによれば、キェルケゴールにおける逆説への信仰は、信仰者が論理を無視し、理性によって理解できないことの受け入れを前提とす

*30 『死に到る病』、366頁(SUD, 122)。

*31 『哲学的断片』、65頁(PF 47)。

*32 同書、66頁(PF, 47)。

*33 同書、78—79頁(PF, 59)。

るからである^{*34}。確かにキェルケゴールは、しばしば逆説を矛盾と呼ぶ^{*35}。この矛盾は、永遠のものが「あらゆる人間的理解力に全く反してのみ歴史的なものとなり得る」ことから成り立つのである^{*36}。キェルケゴールは更に、この矛盾を背理として規定する。「背理とは、永遠の真理が時間の内に現成〔生成〕したという事、神が現成し、生れ、成長し、等々をなし、全く個々の人間と同じように、他の人間から区別されないように現成した、ということである」^{*37}。これは認識にとっての対象ではなく、信仰にとっての対象である。「なぜならあらゆる認識は、時間的なものと歴史的なものを取るに足らぬものとして排除せしめるところの永遠なものの認識であるか、さもなければ純粋に歴史的な認識かの何れかである。そして、如何なる認識も、永遠なものが歴史的なものであるというこの背理を対象として持つことは出来ない」^{*38}。従って、対象としての受肉は、逆説且つ背理であるが、それは論理の原理を破るという意味でのものではなく、絶対的に認識を越えるという意味でのものである^{*39}。

キェルケゴールは、信仰の対象としての逆説且つ背理は、理性に反して信じることであると語るが、信仰は理性を越えるというよりも伝統的な立場を強調する^{*40}。「キリスト教は逆説の内に存し哲学は媒介の内に存するという

^{*34} Alastair Hannay, *Kierkegaard* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), 107; Blanshard, "Kierkegaard on Faith," 15.

^{*35} 『哲学的断片』、115頁 (PF, 87)。

^{*36} 『後書』、514頁 (CUP, 211)。

^{*37} 同書、513頁 (CUP, 210)。

^{*38} 『哲学的断片』、82頁 (PF, 62)。

^{*39} キェルケゴールにおける逆説は、理性に反するのではなく、理性を超えるものであると解釈する学者に関しては、次書を参照。Stephen Evans, "Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox and Faith," *Religious Studies* 25 (1989): 360–363; *Faith Beyond Reason* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 78–92; Cornelio Fabro, "Faith and Reason in Kierkegaard's Dialect," in *A Kierkegaard Critique*, eds. Howard Johnson and Niels Thulstrup (New York: Harper and Brothers, 1962), 174–178; N. H. Soe, "Kierkegaard's Doctrine of the Paradox," in *A Kierkegaard Critique*, 206–227; Steven M. Emanuel, *Kierkegaard and the Concept of Revelation* (Albany: State University of New York Press, 1996), 45.

^{*40} 信仰と悟性との関係の問題は、キリスト教思想の中心問題の一つである。一般的には悟性を理性と区別して用いることなく、両者を広い意味で理性と解している。キリスト教

ように私が表現するのを常としていることを、ライブニッツは、理性を越えたものと理性に反するもの間に区別をするということによって、表現する。信仰は理性を越えている」*41。絶対的逆説、背理は、信仰の本来的な対象であり、それは悟性によって把握されえないものである。すなわち、永遠なものがこの世に独りの人間として現れたという絶対的逆説、背理と関係するのは、知的理解によってではなく、ただ信仰によってのみ可能である。個人は信仰において、悟性の立場を放棄するが、だからといって悟性を無意味な作用と見なし、あるいはそれについて否定的に考えるべきではない。むしろ

思想における信仰と理性との関係の問題に関しては、プロテスタントとカトリックという、二つの相異なる根本的な立場が存している。キェルケゴールと同様に、プロテスタント神学者は、信仰と理性とを分離する形で見える立場を強調する傾向を示しており、人間の理性は人間と共に罪に落ちたのであって、その結果、理性が機能し得る範囲は著しく限定されてしまったとする。プロテスタント神学者と異なって、カトリック神学者は信仰と理性の間に断絶を認めない。理性が神を知る能力をもっており、理性は信仰の生きた「根」として存在していると主張する。罪によって、理性の実際上の働きや霊的なものを把握する能力は傷つけられたであろうが、理性の本来の推進力、構造、能力は害されることなく残り、人間性そのものが破壊されてしまわない限りそれらは害されることはない。理性は、自分の力だけでは信仰を承認して受け入れることができない。それにはまず、恩恵によって与えられる「新しい目」がなければならないのである。しかし、逆に理性に神とその世界、神の現存のしるしといったものを知る能力がなかったら、神の恵みによって与えられる信仰を受け入れることはあり得ないのである。かくして、信仰は決して反理性的ではないし、信仰は理性を前提とし、これを完成するのである。Jean Mouroux, "Presence de la Raison dans la Foi," *Sciences Ecclesiastiques* 18 (1965): 184–185. ジャン・ムールー「信仰における理性の役割」神学ダイジェスト7号(1967)60–61頁参照。しかし、現代のプロテスタント神学者の中にも、カトリック神学の立場に非常に近い立場をとる神学者がいる。例えば、バウル・ティリッヒによれば、信仰と理性は相互に依存し合う関係にある。彼は理性の二つの意味を区別する。一つは、現実の認識・制御の道具を提供する技術的理性、もう一つは、人間の人間性と同一の、言語・自由創造力の基礎としての理性である。後者の意味の理性は、自らの有限性を意識することで有限性を超え出る。従って、無限なものへの所属意識として現れる信仰は、理性の構造を破壊するというよりも、自らの有限な限界を超えて究極的なものの現前を経験する時に、理性を充実させる。かくして、理性は信仰の前提であり、信仰は理性の充実である。両者の間に矛盾や衝突はなく、両者は相互に内在している。Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper Torchbooks, 1957), 76–77. 谷口美智雄訳『信仰の本質と動態』(新教出版社、2000年)、96–97

*41 JP III, No. 3073.

る個人は「悟性を非常に多く用いるのであって、彼は悟性を通じて理解という事の出来ないものに注目するようになり、そしてその結果彼は後者に対して悟性に反して信仰するという関係を持つに到るのである」*42。すなわち、個人は悟性に反して信ずるために、悟性をもたなければならない。従って、悟性に反してナンセンスを信ずるということはあり得ない。

この点でケルケゴールの立場は、神とは理性によって理解し得ないものである、というパスカルの見解に接近することになる。パスカルによれば、理性は神の存在を拒否することも証明することもできない。

もし神があるとすれば、神は無限に不可解である。なぜなら、神には部分も限界もないので、われわれと何の関係も持たないからである。したがって、われわれは、神が何であるかも、神が存在するかどうかも知ることができない。そうだとすれば、だれがいったいこの問題の解決をあえて企てようとするであろうか。それは神と何の関係も持たないわれわれではない*43。

よく知られている「賭けの議論」において、パスカルは更に神の存在を信じようとする決断は客観的根拠によるのではなく、ただ主体的熟慮に依拠するのでであると説いている。

「神はあるか、またはないか」ということにしよう。だがわれわれはどちら側に傾いたらいいのだろう。理性はここでは何も決定できない。そこには、われわれを隔てる無限の渾沌がある。この無限の距離の果てで賭けが行われ、表が出るか裏が出るのだ。君はどちらに賭けるの

*42 『後書』、357 頁 (CUP 568)。「誤解は常に、逆説が理解され得ないという事が悟性の多少という差異や賢愚の頭脳の間と比較に関係させられねばならないと空想する点に、存する。逆説は本質的に、人の持つ悟性の多少に拘らず、人間であるという事に関係し、質的にそれぞれの人間別々に関係する。」同書 355 頁 (CUP, 566)。

*43 Blaise Pascal, *Pensées. Oeuvres Complètes. Présentation et Notes de Louis La Fuma* (Paris: Éditions Du Seuil, 1963), 550. パスカル『パンセ』(前田陽一訳『世界の名著』中央公論社 1997 年)、164 頁。

だ。理性によつては、君はどちら側にもできない。理性によつては、二つのうちのどちらを退けることもできない。(中略)だが賭けなければならないのだ。それは任意的なものではない。君はもう船に乗り込んでしまっているのだ。では君はどちらを取るかね。(中略)神があるというほうを表にとって、損害を計ってみよう。次の二つの場合を見積もってみよう。もし君が勝てば、君は全部もうける。もし君が負けても、何も損しない*44。

キェルケゴールの思想には「賭け」のような議論はないが、キェルケゴールはパスカルと同様に、信仰の対象は客観的不確実である故に、信仰の決断は常に危険が伴うことを強調する。

逆説は悟性が自分からは絶対に理解し得ないものであるがゆえに、悟性に対して「躓き」とならざるをえない。このような悟性の理解を超えた逆説に人間は躓き、そこでそれを信ずるか否かの選択を迫られるのである。躓きを克服するところに、信仰は成り立つ。逆説は、客観的な知識の立場から主体的・情熱的な決意の立場への質的变化、移行を引き起こす。そこで、信仰は知識よりむしろ決断であり、意志行為である。

結語 キリストに倣う模倣としての信仰

躓きの克服としての信仰は、何よりも人間の決断、意志行為であるが、人間の自由を強調することによって神の恩恵を空しくするのではないか、という問題が当然に出てくる。キェルケゴールによれば、信仰はどこまでも神の恩恵の賜物である。しかし、恩恵は人間の努力を妨げるために導入されるのではない。むしろ逆に、恩恵は信仰者が自由になすべきことを絶対的に要求する、ということである。その点で、賜物としての信仰は人間の努力によってのみ充足される、とすることができる。すなわち、信仰は全実存的でなければならない。全生活に行き渡らない信仰は真の信仰ではない。ヤコブ書の

*44 Pascal, *Pensées*, 550; パスカル『パンセ』164 - 165 頁。

言葉で言えば、「行いが伴わないなら、信仰はそれだけでは死んだものです」(2:17)。ではなぜキェルケゴールは、これ程までに人間の自由と努力を重視するのか。それは、彼によれば信仰が基本的にキリストと同時的に生きることに他ならないからである。

ひとりの信ずる者がいるならば、この人は、信仰を得ているからには、あのイエスの同時代人たちと同じように、現存するイエスと同時にいたの でなければならず、また信ずる者としてたえず同時にいるの でなければならぬ。この同時性が信仰の前提である。もっと厳密に言えば信仰そのものである^{*45}。

「キリストとの同時性」とは、彼の生き方と似たものを追体験するという ことである。すなわちキリストが為した業は、あらゆるキリスト者の生の中 で新たに実現されなければならない。苦悩に満ちた卑賤の内に生き、十字架 上の死を迎えられたイエスは、人間に対して模範であり、峻厳な模倣の実践 を要請し、倫理的な努力へ駆り立てる。従って、イエスの後に従うというこ とは、彼を模範として生きることにはほかならない。

キリストが「わたしのあとに従う者は」という表現をつねに用いたも うたことは、明らかに周知の事実である。かれは、賞讃者や賞讃的崇 拝者や信奉者を要求することはけっして語りたもうていない。そして 「弟子」という表現を用いたもうとき、かれはつねに、それを自分の あとに従う者の意味で言っていると明らかにわかるかたちで注釈を加 えたもうのである。それによればあとに従う者とは、或る教えを信奉 する者ではなくて、或る生涯のあとに従う者のことで「ある」^{*46}。

しかし如何なる人間も、助けなくしては誰も一人首尾一貫して最後まで模範 としてのキリストに従うことはできない。救い主であるキリストの恩恵が、

^{*45} 杉山好訳『キリスト教の修練』(『キェルケゴール著作集』第17巻(白水社1979年)15頁(PC, 9))。

^{*46} 同書、363頁(PC, 237)。

人間を助けなければならない。しかも、キリストは模範として自ら人間に峻厳な模倣の実践を要求するが、それは信仰者に謙らせ、恩恵の必要性を痛感させるためである。キェルケゴールはキリスト模倣を通して、信仰に伴う倫理実践を極めて強調するが、それにも拘らず彼にとって恩恵は決定的なものである。「贖罪と恩恵は決定的なものであり、またいつまでもそうである。模倣に関するあらゆる努力は、死がそれを終わらせる瞬間がやって来る時には、神にとってはやはり惨めさであるだろう、正にその故に恩恵と贖罪は必要なのである」^{*47}。だがキェルケゴールが繰り返すように、恩恵は人間の努力を無効にするような仕方を持ち出されるべきではない。恩恵自体は信仰の倫理的要求の根拠であると共に実践を促すものであり、またそれを実現する力である。従って模範としてのキリストに倣う模倣の信仰は要求と恩恵という二つ側面を含むのである。

以上の検討から明らかなように、神の賜物としての信仰は、人間の側の主体的・情熱的な決意、決断に伴う。これら二つの側面を含む信仰は、基本的に神と人間との間の人格的關係である。すなわち信仰とは、神の呼びかけの言葉を聞いて決意をし、服従することである。その点、人間における神の働きはそのまま信仰であるとは言えない。神の呼びかけに対する人間の応答、すなわち人間の働きを必要とする。従って、信仰は神の賜物であると同時に人間の決断である。換言すれば信仰は、神の働きかけとそれに対する人間の自由な決断とが、人格的に呼应し合う「働き」である。さらに、信仰は人間の意志的決断の面を含む限り、全存在をかけたの冒険・危険であり、一度得られたら決して失われないというものではない。その意味で、神の賜物としての信仰は日々新たに人間の自由な決断によって得られなければならないのである。信仰は、根源的に神の恩恵の賜物であるが、同時にそれを受け入れる人間の情熱的決意、自由な決断が必要とされるのであり、主体性の面が強く求められるのである。その点で、信仰は神の賜物と人間の自由との「共働」であると言ってよいであろう。

^{*47} JP II, No. 1909.

(Sousa Domingos)

略号

キェルケゴール著作全集からの引用は、『原典訳キェルケゴール著作全集』(全15巻、大谷長監修、創言社、1988年—現在刊行中)と『キェルケゴール講話・遺稿集』(全9巻、飯島宗享編、新地書房、1979—83年)の日本語訳に拠る。キェルケゴールの意味を確認するために、*Kierkegaard's Writings* (26 vols. Ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1978–2000)の著作全集の英訳決定版と照合して、()の中に英訳本の頁数を加えた。キェルケゴールの英訳書名については、以下のように略記する。

BA: *The Book on Adler*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

CUP: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. 2 volumes. Princeton: Princeton University Press, 1992.

EUD: *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

EO: *Either/Or*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

PF: *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

PC: *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

SUD: *The Sickness Unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

JP: *Soren Kierkegaard's Journals and Papers*. 7 Volumes. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967-1978.