

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

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

八谷俊久

序

インコグニトとしての卑下においてのみ愛を示すことができるという、愛の伝達の緊迫した状況を、キェルケゴールはレギーネ＝モチーフに彩色された1842/43年の日誌記述の中で「愛の弁証法」(Pap. IV A 33)と呼んでいる。さらに1843年の日誌記述の中で、キェルケゴールは1841/42年のベルリン滞在中にシェリングの講義においてアリストテレスの運動論を学んだこと*2を回想しつつ、「不動の動者」としての神概念*3を批判してこう記して

*1 本稿は、2007年6月24日のキェルケゴール協会の年度例会において発表された原稿を加筆修正したものである。また本稿は、2005年2月29日にフランクフルト大学神学部で取得済みの神学博士資格(Dr. theol.)請求論文(Toshihisa Hachiya: *Paradox, Vorbild und Versöhner — S. Kierkegaards Christologie und deren Rezeption in der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main 2006)の第2章2節(S. 52–62)の一部に相当する。なおキェルケゴールの著作からの引用は、キェルケゴール全集第1版 *Samlede Værker* 1. 1–14. ud af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. København 1901ff. (略号 SV1.) と日誌第2版 *Papirer* 2. I–XIII. ud af P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting. Anden, forøgede Udgave ved Niels Thulstrup. København 1968ff. (略号 Pap.) を使用する。

*2 キェルケゴールは、1841年12月にシェリングの講義においてアリストテレスの運動論について聴講している(Pap. III C 27. In: Pap. XIII S.277f.)。ところでシェリングへのキェルケゴールの哲学思想史的な関係は極めて両義的である。ベルリンでのシェリングに対する激しい感情的な反発にもかかわらず、ベルリン講義『啓示の哲学』における「否定的な哲学(negative Philosophie)」と「積極的(実定的)な哲学(positive Philosophie)」の概念的な区別を基調とした後期シェリングの自由論は、その反ヘーゲル的な思想の傾向と合わさって、キェルケゴールの実存思想の形成に多大な影響を及ぼしたことは確かに言えるであろう(cf. Anton Mirko Koktanek: *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. München 1962. S.19ff. besonders S.65ff.)。本稿の注24を参照。

*3 1842/43年の「哲学研究ノート」(Pap. IV C 45–49)を起筆した際には、アリストテレスの運動論についての知識を直接にそのギリシャ語テキスト(Ktl.1074–75)からではな

いる。

アリストテレスが「神は自ら動くことなく全てを動かす」と語る時、神的なもの人間への関係を・・・彼がすでに優れて表現している。(私が記憶する限りでは、シェリングがベルリンでこれについて指摘している。)それは本来的に不変性についての抽象的な概念であり、従ってまたその(=神の)^{*4}働きは、シレネの歌のように、磁氣的に引き付ける魔法の作用である。そのようにして全ての合理主義は迷信に終わるのである(Pap. IV A 157)。

この頃から、アリストテレス・中世スコラ学における「不動の動者」としての神概念とは全く異質な、キェルケゴール独自のキリストにおける神の「啓示」概念が新しく構想され始め(cf. Pap. IV A 183 og 125)、かくしてそれはイロニーの否定性のために直接的には理解され得ないところのソクラテスに対してキリストを神的なものの直接的なしるし(cf. SV1 13. S.298)と見做した学位論文『イロニーの概念について』(1841年)の「啓示」理解から、さらに『哲学的断片』(1844年)におけるキェルケゴールの新しいキリスト論的な思惟である「逆説のキリスト論」^{*5}への転換として結実することとなる。

そこで本稿は、人間の実存生成の運動の基礎付けともなる神の「生成」^{*6}について考察することを通して、キェルケゴールの思想活動にとっての「決

く、テンネマンの『哲学史』(Ktl. 815-26)から得たようである。

^{*4} 括弧内の「神の」は、ヒルシュのドイツ語訳(Emanuel Hirsch: Anmerkung zu Sören Kierkegaard: *Philosophische Brocken*. Gütersloh 1991. S.173. Anm.59)に従って補った。

^{*5} 『哲学的断片』におけるキェルケゴールのキリスト論的な思惟形態である「逆説のキリスト論」については、八谷俊久『『逆説』から『物語』へ』『新キェルケゴール研究(第5号)』キェルケゴール協会2007年3頁以下を参照。

^{*6} 水垣は、キェルケゴールの人間理解に関連して、「生成する神」においてその「一切の根源」があり、また「人間の自己二重化の根拠」があると言明している(水垣渉「パウロにおける『私』とキェルケゴールにおける『自己』」『キェルケゴール研究(第23号)』キェルケゴール協会1993年33頁)。しかし残念ながら水垣はこの「生成する神」について全く論及していない。

定的な前提」(ディーム)^{*7}である「啓示」概念の解明に寄与したい。

「いかにして真理は学び得るのか」(SV1 4. S.179)。真理の認識についての問いを巡って、キェルケゴールの『哲学的断片』における仮名著者である、いまだ真のキリスト者であると自称しないフモリストのヨハネス＝クリマクス (cf. SV1 7. S.537) は、(1) 真理を人間の内面において探求するソクラテス・プラトンの「想起論」と(2) キリスト教的な真理概念の認識論的な出発点である「罪過論」の対比^{*8}をもって、その仮想実験的な「思想計画 (Tanke-Projekt)」(SV1 4. S.179)を開始する。

(1) まず真理が本来的に人間の中に内在するのであれば、真理の認識の作業はその内在する真理についての「想起 (Erindring = anamnesis)」に他ならず (cf. SV1 7. S.172)、そこで教師 (教える者) は、弟子 (学ぶ者) にとって真理を想起するための一つの「契機 (Anledning)」(SV1 4. S.183)に過ぎない^{*9}。ソクラテス・プラトンの「想起論」において、教師は学ぶ者に真理の認識のための手助けをするところの、「助産者 (Jordemoder)」(SV1 4. S.180 og 181)である。

(2) それに対して人間は非真理の内に存在するという「罪過論」が、「思想計画」におけるヨハネス＝クリマクスのキリスト教的な真理概念の認識論的な出発点 (あるいは仮想実験的な「先立つ状態」(SV1 4. S.183))となる^{*10}。

^{*7} Hermann Diem: *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*. Zürich 1950. S.4.

^{*8} 『哲学的断片』におけるソクラテス・プラトンの「想起論」とキリスト教的な「罪過論」の仮想実験的な対比は、その続編として同じ仮名による『後書』(1846年)の中で広範に展開された「主体性＝(非)真理」概念 (cf. SV1 7. S.157ff.)の内包する弁証法的な関係構造に符合すると思われる。ただし『後書』では、キリスト教的な真理概念の認識論的な出発点である「罪過論」に相応する「主体性＝非真理」概念 (cf. SV1 7. S.174f.)が成立するための前走としての、(プラトンの思弁的な「想起論」とは厳密に区別された)ソクラテスの「想起論」(cf. SV1 7. S.172f.)を基調とした「主体性＝真理」概念に論述の比重が置かれている。

^{*9} ソクラテス・プラトンの「想起論」においては、「・・・人間自身を中心であり、・・・何故ならその(=人間の)自己認識が神認識だからである」(SV1 4. S.181)。

^{*10} 「そこで個人の非真理を罪と呼ぼう」(SV1 7. S.174)。

フモリストのヨハネス＝クリマクスにとってのキリスト教的な真理概念の認識論的な出

人間は真理の外に存在するのであるから、教師はもはや真理を想起するための「契機」ではなく、むしろまずは「学ぶ者が非真理であることを想起する」(SV1 4. S.185) ための「契機」であり*11、そしてさらには真理と真理を理解するための条件 (Betingelse) を賦与することによって真理の外に存在する人間 (罪人) を「改造する」(SV1 4. S.184) ことのできる者でなければならない。ここでヨハネス＝クリマクスは、先のソクラテス・プラトンの「想起論」においては真理の認識のための「助産者」であった「教師の規定をすでに大きく踏み越えている」(SV1 4 S.185)。非真理の内に存在する人間 (罪人) にとっては、ただ人間 (罪人) の救済者である神だけが真理の教師であり得るのである (cf. SV1 4. S.184, 187, 222 og 227)。

ではいかにして真理の教師である神は、真理の外に存在する人間 (罪人) に真理と真理を理解するための条件を賦与し得るのであろうか*12。かかる真理の伝達についての問いを論考の起点に据えて、本稿では『哲学的断片』(特に第2章「詩的な試み」) において展開されるキェルケゴールの「啓示」理解を究明して行きたい。

発点である「罪過論」は、さらに『哲学的断片』と同年に上梓された仮名著作『不安の概念』において「不安」についての心理学的な分析と密接に関連して詳論されている。

*11 非真理の内に存在することを想起する人間の「自己認識」は、もはや「神認識」(本稿の注9を参照) ではなく、ただ「最深の自己反省」(SV1 4. S.256) である「罪意識」(SV1 4. S.218) を人間の内に惹起するだけである。

*12 さらにこの問いは、ヨハネス＝クリマクスが真理の認識についての仮想実験的な「思想計画」から導き出した2つの命題(1)「教師が条件を賦与することができるためには、彼は神でなければならない」、(2)「彼(=教師)が学ぶ者(弟子)にそれ(=条件)を所有させるためには、彼は人間でなければならない」(SV1 4. S.227) の、真理の教師が(1)神であると同時にしかした(2)人間でもあるという、「教師の規定」における「矛盾」の関係付け(逆説性)を巡るものでもある。

I. 神の「永遠の決断」の徴証としての人間化（人間となること）

I-1. 神の「永遠の決断」 - 「等しくないものを等しくする」こと

ヨハネス＝クリマクスの「思想計画」によって、ソクラテス・プラトンのな「想起論」とは異なって、まず人間は非真理の内に存在することが表明され、そしてそこからその人間（罪人）と真理の教師でありまた救済者である神の間にはいわば「絶対的な差異（den absolute Forskjellighed）」（SV1 4. S.214）^{*13} が横たわっていることが自明となる。しかしながら神は、その「永遠の決断」（SV1 4. S.194）に基づき、真理の外に存在する人間（罪人）に真理を伝達するために、神と人間の間「絶対的な差異」を破棄（止揚）して「絶対的な同一（den absolute Lighed）」（SV1 4. S.214）を構築する。そうでなければ真理を理解するための条件を有していない人間（罪人）は、神の永遠の真理を認識し得ないからである。「ただ等しさにおいてのみ、教える者（教師）と学ぶ者（弟子）との間で完全な理解が可能となる」（ミュラー）^{*14}。ここに和解する愛による神の「永遠の決断」が明かされる。

愛の故に神は永遠に決断しなければならない。彼（＝神）の愛がその根拠であるように、また愛はその目的でもある。・・・何故なら愛において初めて等しくないものが等しくされ、また等しさあるいは同一において初めて了解があるからである・・・（SV1 4. S.194）。

神は「愛において等しくないものを等しくする」（SV1 4. S.195）。かくしてここで非真理の内に存在する人間（罪人）が、しかし神の「永遠の決断」

^{*13} 「・・・神が人間から絶対的に相違しているように、人間は神から絶対的に相違している・・・」（SV1 4. S.214）。

『哲学的断片』における「絶対的な差異」の表現は、さらに『死に至る病』（1849年）や『キリスト教への修練』（1850年）では「無限の質的な差異」（SV1 11. S.235, 237 og SV1 12. S.130）と換言される。

^{*14} Paul Müller: *Meddelelsesdialektikken i Søren Kierkegaard's Philosophiske Smuler*. København 1979. S.66.

によって「神の愛の対象」(SV1 4. S.197) となることが証示される。

1-2. 「下僕の姿」における神の人間化（人間となること）

けれども「絶対的な差異」の中にある人間との「絶対的な同一」を構築する（「等しくないものを等しくする」）ために、神は人間（罪人）を天上へ「引き上げる」(SV1 4. S.197) のではなく、かえって至上の栄光の高座から人間（罪人）の元へと下降し卑賤の「下僕の姿 (Tjeners Skikkelse)」(SV1 4. S.199. ピリピ 2,6ff. の「キリスト讃歌」を参照) において人間と等しくなる (cf. SV1 4. S.199f. og 222)*¹⁵。人間との「絶対的な差異」の中にある超越的な神が、人間との「絶対的な同一」を構築するためにその「絶対的な差異」を超えて「下僕の姿」において人間と等しくなる。何故なら「愛は愛される者を変えるのではなく、自己自身を変える」(SV1 4. S.201) からである。神は天上の神聖な「神の姿」において直接的に自己自身を流露するのではなく、「愛の弁証法」をもってインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において自己を啓示する*¹⁶。

同一が上昇によって成就されなかったのであるなら、下降 (Nedadstigen) をもって試みられなければならない。同一が成就されるために・・・彼 (=神) は卑賤の者と等しく自己を顕現する。・・・
 ・・・そのようにして神は全能の愛によって卑賤の者と等しくこの世にある。彼 (=神) は、学ぶ者が非真理であることを知っているのである (SV1 4. S.199f.)。

*¹⁵ 「・・・神は生成し、誕生し成長した・・・、そして他の人間から異ならないように個々の人間と全く等しくなった・・・」(SV1 7. S.176)。

*¹⁶ それゆえにインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において、神は「顕れる神 (Deus revelatus)」であると同時にしかしまだ「隠れる神 (Deus absconditus)」でもある。キエルケゴールは『後書』において、卑賤の「下僕の姿」における神の「啓示」と「秘匿」の弁証法的な関係を、「秘匿は、啓示が厳密な意味において啓示であることの表現である」(SV1 7. S.207) と論述している。

真理の外に存在する人間（罪人）に真理を伝達するために、「下僕の姿」において人間と等しくなることを、神は和解する愛をもって「永遠の決断」を下す。神は人間を自己に向けて動かす代わりに、人間との「絶対的な差異」を超えて自己自身を人間（罪人）の元へと動かす。インコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなることによって、神は自己を啓示する。神が人間と等しくなる卑賤の「下僕の姿」は、神の和解する愛による「永遠の決断」の、人間に向けての徴証である。

1-3. 神の永遠の愛の徴証としての「下僕の姿」

キリスト教信仰における神の啓示の出来事は、——ヨハネス＝クリマクスによって美的なメタファーをもって彩色された「詩的な試み (et digterisk Forsøg)」(SV1 4. S.192) が駆使されて——、人間が「自己を神と等しく」あるいは「神を自己と等しく」詩作をした人間の譚詩とは全く異なった、「神が自己を人間と等しく詩作した」(SV1 4. S.203)^{*17} ところの、神の「奇跡(驚くべきこと)」(SV1 4. S.204) の詩賦であると別言される。

神は天上の栄光を披瀝することなく手放して、そのインコグニトーである卑賤の「下僕の姿」において深奥な「愛」の頌歌を人間へ手向ける。ここで神が人間と等しくなる卑賤の「下僕の姿」は、「神の自由な行為 (an act of divine freedom)」(テイラー)^{*18} としての人間に向けての神の永遠の愛の徴証に他ならない。

^{*17} 「異教においては人間が神を人間にする (人=神)。キリスト教においては神が自己を人間にする (神=人)・・・」(SV1 11. S.235)。

^{*18} Mark C. Taylor: Christology. In: *Bibliotheca Kierkegaardiana* 5. København 1980. p.192.

II. 神の啓示の出来事における「生成（なること）の弁証法的な諸規定」

ヨハネス＝クリマクスにとってキリスト教の神は、アリストテレス・中世スコラ学の運動原理における「不動の動者」としての神とは全く異質の、和解する愛の決断をもってインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなる場所の生成（運動）する神である。

神は必要性から自己を動かすのではなくて、神を動かすのは愛だけである（SV1 4. S.193）。

人間への神の愛が神自身を動かし、卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなることによって神の「永遠の決断」を歴史において実現させる。ここで神の永遠性が歴史の中に生成する^{*19}。即ち人間世界との「絶対的な差異」の中にあつて本来的には歴史を有しない神の永遠的・超越的な本質^{*20}が、「生成」の運動に自ら参与しそしてそれによって歴史的なものとなるのである。

・・・神は、神の永遠の存在が生成の弁証法的な諸規定（Tilblivelsens dialektiske Bestimmelser）へ編入されるところのものになる・・・（SV1 4. S.251）。

『哲学的断片』の第4章と第5章の間に挿入された「間奏曲」と「付加（適用）」の中で、ヨハネス＝クリマクスは「生成（なること）の弁証法的な諸規定」についての考察をもって「下僕の姿」において人間と等しくなる神の啓示の謎を解読している。

^{*19} 「・・・永遠の真理が時間の中で生成した・・・」（SV1 7. S.176）。

^{*20} 「・・・歴史を持たないことが永遠的なものの完全性である」（SV1 4. S.239）。

II-1. 運動における「生成の弁証法的な諸規定」についての考察

ヨハネス＝クリマクスによれば、歴史における「生成」は「可能性から現実性への移行」(SV1 4. S.237. cf. SV1 7. S.296) としての実際的な運動^{*21}であり、そしてそれは「自由」によって初めて実現される。ヨハネス＝クリマクスは「可能性から現実性への移行」としての運動における「生成の弁証法的な諸規定」について以下のように論述している。

生成の変化は現実性であり、その移行は自由によって生起する。生成は決して必然的ではない。・・・全ての生成は自由によって生起し、必然性によってではない。決して生成は根拠 (Grund) から生じるのではなくて、全ての生成は原因 (Aarsag) から生じる。全ての原因は究極的には自由に作用する原因において発生する (SV1 4. S.238f.)。

あるいはさらに要約して

・・・生成は自由による現実性の変化である (SV1 4. S.241)。

ヨハネス＝クリマクスにとっては「自由」あるいは「自由に作用する原因」こそが、自然や世界、歴史における発展の連鎖のための運命論的・決定論的な必然性の「根拠」^{*22}とは全く関わりのない、歴史において「可能性から現実性への移行」を弁証法的に駆動するところの「生成」の根源的な動力に他ならない。そしてそれはこの「生成」の運動が、「可能性から現実性への移行」を弁証法的に駆動することを可能にする「原因」としての「自由」を予め前

^{*21} 「可能性から現実性への移行は、アリストテレスが正しく教えるように、一つの運動 (kinesis) である」 (SV1 7. S.296)。

^{*22} 例えばヘーゲルは、自然や世界、歴史における「生成」を形而上学的・思弁的に把握された「必然性」概念の媒介による「可能性」と「現実性」の統一として理解している (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik II. Hegel Werke* 6. Frankfurt am Main 1969. S.207ff., G. W. F. Hegel: *Geschichte der Philosophie II. Hegel Werke* 19. Frankfurt am Main 1971. S.172f. und 180)。

提として内包しているからである。「生成は二重性、即ち自己の生成の内に生成の可能性を内包することができる」(SV1 4. S. 239f.)。かかる「生成の弁証法的な諸規定」に基づいて「必然性」と「自由」の2つの概念を峻別する弁証法^{*23}は、神の「啓示」についてのキリスト教教義の実存的な宗教性を刷新して『哲学的断片』におけるキェルケゴールのキリスト教理解に緊迫した情熱を絶えず漲らせることとなる^{*24}。

II-2. 「生成の弁証法的な諸規定」への神の参与

キリストにおける神の啓示の出来事は、本来的には歴史を有しない神の永遠の本質が「下僕の姿」において人間と等しくなることによって「生成の弁証法的な諸規定」へ決定的に参与しそして歴史的なものとなることである。「その(=神の)歴史的なものとは、神が・・・生成したことである・・・」(SV1 4. S.251)。そして「下僕の姿」において人間と等しくなる神の「生成」

^{*23} 『哲学的断片』の「間奏曲」の中で広範に展開される、キェルケゴールの歴史における「必然性」と「自由」の2つの概念の弁証法的な関係規定が、レッシングの「啓示」と「歴史」の関係についての言明「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理についての証明とはなり得ない」(G.E. Lessing: Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: *Lessing Werke* 8. München 1979. S.12. cf. SV1 7. S.74) に準拠したものであることは自明である (cf. Hermann Fischer: *Die Christologie des Paradoxes*. Göttingen 1970. S.31ff. und 48ff.)。しかし 1845 年に『後書』を起稿するまでキェルケゴールは、「啓示」と「歴史」の関係に関するレッシングの問いについての哲学史的な知識を直接にそのドイツ語全集 (Ktl. 1747-62) からではなく、専らシュトラウスの『キリスト教信仰論』(Ktl. 803-24) から得たようである (cf. Niels Thulstrup: Kommentar zu Sören Kierkegaard: *Philosophische Brocken*. München 1976. S.855f.)。それゆえにフィシャーのように『哲学的断片』におけるキェルケゴールの「逆説のキリスト論」の形成におけるレッシングの歴史哲学の影響を評価するのは過分のことと思われる (Hermann Fischer: *A.a.O.* S.28ff.)。

^{*24} ヨハネス＝クリマクスによる「必然性」と「自由」の2つの概念の峻別は、——「否定的な哲学」と「積極的(実定的)な哲学」の概念的な区別を基調とした後期シェリングの自由論を援用しつつ(本稿の注2を参照)——、スピノザの神の存在の証明に関する批判的な脚注の中で「理念的な存在」(あるいは「本質の規定」と「実際的な存在」(あるいは「存在の規定」)の区別と連動した「存在(ある)か、それとも非存在(ない)かの、ハムレットの弁証法」(SV1 4. S.209. Anm.1. cf. SV1 7. S.161)を基底にして、キェルケゴールのヘーゲル批判を鮮明にしている。

においては、人間に向けての愛こそがその「生成」の根源的な動力に他ならない*25。「絶対的に自由に作用する原因 (en absolut frivirkende Aarsag)」(SV1 4. S.240)である人間への神の愛によって、歴史における神の人間化(人間となること)が生じる。それゆえにヨハネス＝クリマクスにとってキリスト教の神は、アリストテレス・中世スコラ学の運動原理における「第一原理」あるいは「純粹形相」としての「不動の動者」*26ではなく、和解する愛の決断をもってインコグニトとしての卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなる場所の生成(運動)する神である*27。

そして「下僕の姿」において自己を啓示する神は、「生成の弁証法的な諸規定」への参与を絶えず反復する。キリストにおける神の啓示の出来事は、単なる過去の完結した「歴史的な事柄」や本来的には歴史を有しない神の「永遠の事柄」(SV1 4. S.262)ではなくて*28、「生成の弁証法的な諸規定」への決定的な参与を反復することをもって歴史の中で時間の異同を超えて不断に生起する出来事である。

その(=神の)歴史的なものとは、神が(同時代的な者にとって)生成したことであり、また神が(後の時代の者にとっては)生成したことによって現存するものであったということである(SV1 4. S.251)。

人間に向けての神の永遠の愛の徴証に他ならない「下僕の姿」における神の人間化(人間となること)の出来事は、歴史の中で時間の異同を超えた現

*25 「愛の故に神は人間となる・・・」(SV1 11. S.237)。

*26 アリストテレスにとって「不動の動者」は、本来的には神学的な神概念のためではなく、自然哲学や宇宙論、存在論における根本原理として論議されるべき主題内容であったと思われる (cf. Otfried Höffe: *Aristoteles*. München 1999. 159f.)。そして中世スコラ学において、トマス・アクイナスがアリストテレスの存在論を縦横に駆使して神を概念的に「第一原因」や「存在原因」として再解釈したのである (Thomas von Aquin: *Über Seiendes und Wesenheit*. hg. von H. Seidl. Hamburg 1988. S.72. Cf. Otfried Höffe: *A.a.O.* 291f.)。

*27 Cf. Gregor Malantschuk: *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards Tænkning*. København 1992. S.200.

*28 本稿の注 35 を参照。

存の出来事として絶えず反復される。「下僕の姿」において人間と等しくなることの神の「永遠の決断」の実現は、神的な真理の恒常的あるいは遍在的な実体としての時間的・空間的な現存ではなくて、「生成の弁証法的な諸規定」への参与における神の愛の躍動的な弁証法の反復である。

III. 「下僕の姿」の人間化（人間となること）における神の「苦しみ」

III-1. 「生成（なること）」における「苦しみ」

けれども「生成の弁証法的な諸規定」へ決定的に参与する「自由」の運動の背後では、絶えず「苦しみ」が蠢いている。それは「非存在」から「存在」へあるいは「可能性」から「現実性」への「生成」の運動が、ヨハネス＝クリマクスの「生成の弁証法的な諸規定」についての考察によれば運命論的・決定論的に把握された必然性による移行ではなく、一つの「現実性」の措定による「可能性」の弁証法的な否定から発出するところの、「可能性」と「現実性」の酷烈な齟齬の「苦しみ」を内包するからである。

全ての生成は苦しみである。必然性は・・・現実性の苦しみを苦しむことができない。それ（＝現実性の苦しみ）は、現実性によって可能性が否定されるので、可能的なものが現実的なものとなる瞬間に・・・無として現出することに関わる（SV1 4. S.237）。

そして「苦しみ」としての「生成（なること）」理解から、神は人間と等しくなることの「生成」において苦しむという、キリスト教思想史に不滅の光芒を放つケルケゴールの「啓示」概念が構想される。

III-2. 神の人間化（人間となること）における「苦しみ」

本来的には歴史を有しない神の永遠の本質が「下僕の姿」において人間と等しくなることによって「生成の弁証法的な諸規定」へ決定的に編入され一

つの歴史的なものとなることは、神にとっての「恐るべき自己否定」(SV1 4. S.200)の「苦しみ」である。それにもかかわらず神は、執着することなく至上の栄光の高座から人間の元へと下降して、インコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」を纏う。かくしてここにキリスト教の神は、人間と等しくなることの「生成」において人間を愛した人間のために苦しむ神であることが開示される*²⁹。

・・・全てこの苦しみを産出するのは愛である。何故なら神は恋々として自己自身に留まろうとしたのではなく、愛において卑賤の者と等しくなろうとするからである (SV1 4. S.202)。

卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなるために、神は「底知れぬ苦衷」(SV1 4. S.196)を背負う。ここで神は、「神の受苦不能性 (Gottes Leidensunfähigkeit)」について取り扱う、いわゆる「非受苦性=原理 (Apathie-Axiom)」においてのような運動も苦難も被らない不変性や完全性を持った絶対的・超越的な実体として留まるのではなく、「下僕の姿」において人間と等しくなる卑下の啓示において苦しむ。「下僕の姿」において人間と等しくなることの神の「苦しみ」は、ヨハネス=クリマクス (あるいはキェルケゴール) にとって神の実体の不完全性や有限性、依存性についての比喩的な表徴ではなく、人間に向けての「全能の愛の全能の決断」(SV1 4. S.221)に対して心変わることなく「インマヌエル (神われらと共にいます)」(マタ 1,24 を参照)の神であることの確かな証左である*³⁰。

*²⁹ 「・・・この (=個々の) 人間のために、神は世界に来て、生まれ苦しむ死ぬ・・・」(SV1 11. S.197. cf. S.223)。

*³⁰ キェルケゴールにとって神の受苦性は、神の「永遠の決断」における人間に向けての和解する愛の絶対的な優位性の表明である。従ってキリスト教の神は、神の至高な主権の属性(「全知」、「全能」、「遍在」)をもって不変的なのではなく、ただ人間に向けての「愛において不変者」(SV1 14. S.286)であった。けれども神の(非)受苦性の逆説性の内的な構造とそしてその背後にあって(非)受苦の神概念を構築するそれぞれの時代の枠組みの状況的な要請についてはより詳細に究明されなければならない(本稿の17頁以下を参照)。

III-3. 神の「苦しみ」の徴証としての「下僕の姿」

インコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において神が人間へ手向ける「愛」の頌歌は、同時に神の愛の深奥で採譜された「苦しみ」の哀歌でもある。神が人間と等しくなるために纏った「下僕の姿」は、仮現の虚飾と諧謔の装束 (cf. SV1 4. S.199ff. og 221)*³¹ ではなくて、人間への和解する愛のために甘受する神の卑下の「苦しみ」の徴証に他ならない。

ヨハネス＝クリマクスにとってキリスト教の神は、「全能の決断」をもって人間を愛しそして人間のために苦しむ神である。神の「全能の愛」はインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において「苦しむ愛」(SV1 4. S.200) でもある。ただ「苦しみ」において神は人間への愛を示現する。「下僕の姿」における神の啓示の歴史はその全てが「一つの苦しみの歴史 (en Lidelseshistorie)」(SV1 4. S.200) である*³²。それゆえに新約聖書の「受難物語」が描出するようなイエス＝キリストの十字架の死への道行きにおいてではなく、すでに歴史における神の「永遠の決断」の成就である「恐ろしい自己否定」の卑下の「瞬間」をもって「下僕の姿」における神の「苦しみの歴史」が始まる*³³。

そしてこの「下僕の姿」において人間と等しくなることについての神の

*³¹ Cf. H.von Roos: Søren Kierkegaard und die Kenosis-Lehre. In: *Kierkegaardiana* 2. København 1957. S.55.

*³² 「神は苦しみにおいて自己を啓示した・・・」(Pap. VII-2 B 235 S.66)。「キリストは、苦しむためにこの世に来た・・・」(SV1 7. S.520. cf. Pap. VII-2 B 235 S.159 og Pap.VIII-1 A 273)。

*³³ 『哲学的断片』においてキェルケゴールは、——イエス＝キリストの十字架において神の啓示の真理を認識する、いわゆる「十字架の神学」とは異なって——、まず「下僕の姿」において人間と等しくなる卑下の出来事からその「啓示」概念を構想している。そしてキェルケゴールにとってイエス＝キリストの十字架の「苦しみ」は、「下僕の姿」において「生成する神」の卑下の徹底的な具現化であった。それはマランツクの「下僕の姿」の神の「卑下」の2つに形態 (1) 神の人間化としての啓示の出来事における「質的な卑下」と (2) 「下僕の姿」において苦しむキリストの「量的な卑下」の区分 (Gregor Malantschuk: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. København 1968. S.331) に相当する。

「永遠の愛の決断」の「瞬間」は、キリスト教信仰にとっての唯一の存在論的な出発点となる。

IV. 歴史の中の決定的な転換としての神の啓示の「瞬間」

「下僕の姿」において人間と等しくなる神の啓示の出来事は、歴史における神の「永遠の決断」の成就する「瞬間」(SV1 4. S.188)^{*34}である。そして永遠性が歴史へ突入する神の啓示の「瞬間」は、「歴史的なものの永遠化」あるいは「永遠的なものの歴史化」(SV1 4. S.262)として歴史の中に決定的な転換をもたらす^{*35}。「キリスト教においては、過去と未来の間の絶対的な異同を指定するところの、時の成就の中で神が人間となることによって、永遠性は瞬間を完成する」(マランツク)^{*36}。それゆえに「瞬間」における神の啓示の出来事は、歴史における永遠の生命の始まり^{*37}として、——新約聖書の「降誕(クリスマス)物語」においてのように——、しばしば「誕生のメ

^{*34} 「・・・瞬間は・・・永遠性の決断である」(SV1 4. S.224)。

「瞬間 (Øjeblik)」概念はキェルケゴールの著作活動全体において、(1) 美的・感性的、(2) 倫理的・実存弁証法的、(3) 範疇的・歴史哲学的、(4) 啓示論的・キリスト論的、(5) 救済論的・終末論的、(6) 最晩年の教会攻撃文書の表題として社会・政治批判的、の6つの意味内容をもって使用されている(かかる「瞬間」概念の意味内容の区分と分類の図式については、Jens Himmelstrup: Øieblikket. In: SV3 20. København 1964. S.257f., Hermann Deuser: *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Darmstadt 1985. S. 46. Anm.15, Gregor Malantschuk: *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards Tænkning*. S.215f. を参考にして作成した。なおそれぞれの該当するキェルケゴールのテキストの箇所については、Toshihisa Hachiya: *A.a.O.* S.61f. を参照)。そして『不安の概念』においてプラトンの「突発的なもの」概念をもって純粋に(3) 範疇的・歴史哲学的に把握された「瞬間」概念(SV1 4. S.354)が、ここでは「時の成就」(SV1 4. S.188. ガラ 4,4 を参照)の出来事として(4) 啓示論的・キリスト論的に転義して再解釈されている。

^{*35} それゆえにヨハネス＝クリマクスは、永遠性が歴史へ突入する神の啓示の出来事を単なる「歴史的な事柄」や「永遠的な事柄」ではなく、その上にキリスト教信仰が基礎付けられるべき決定的な出来事である「絶対的な事柄」(SV1 4. S.262)と呼称している。

^{*36} Gregor Malantschuk: *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angst*. København 1971. S.56.

^{*37} 「神の登場は本日の知らせである・・・。その本日の知らせは永遠性の始まりである」(SV1 4. S.223f.)。

タファー (Geburtsmetapher)」（グレックナー）^{*38} をもって描写される (cf. SV1 4. S.224) ところの、神の「奇跡 (驚くべきこと)」である。

ところで歴史における神の人間化 (人間となること) の「生成 (なること) の弁証法的な諸規定」を、人間は歴史における人間の人間化 (人間となること) として反復する^{*39}。そして2つの時間の隔たりを超えて「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となる^{*40} ところの「生成の弁証法的な諸規定」を反復すること (cf. SV1 4. S.251) の「瞬間」の中で、非真理の内に存在する人間 (罪人) は新しい信仰的な実存^{*41} への決定的な「転換」 (SV1 4. S.188) としての第二の「誕生」^{*42} または「再生」 (SV1 4. S.188 og 191)^{*43} を実現する^{*44}。神が人間と等しくなる啓示の出来事、即ち歴史における神の「永遠な決断」の成就の「瞬間」こそは、ヨハネス＝クリマクスにとってキリスト教信仰の唯一の出発点あるいは「永遠的な意識の歴史的な出発点」 (SV1 4. S.173) に他ならない。

^{*38} Dorothea Glöckner: *Kierkegaards Begriiff der Wiederholung*. Berlin - New York 1998. S.198.

^{*39} 「ここでの問いは、・・・神が神の永遠の存在が生成の弁証法的な規定へ結合させられるところのものになるということに、人が賛同するかどうかである」 (SV1 4. S.251)。

^{*40} 『哲学的断片』における「同時性 (同時的となること)」概念については、八谷俊久 前掲書 6 頁を参照。

^{*41} ヨハネス＝クリマクスは、「下僕の姿」において人間と等しくなる神と同時的となることによつて「生成の弁証法的な諸規定」を絶えず反復するところの、人間の「あの幸福な情熱 (hiin lykkelige Lidenskab)」 (SV1 4. S.220, 224 og 226) を「信仰」と呼称している。「信仰とは生成へと向かう感性である」 (SV1 4. S.248)。「信仰と生成は相応し合う」 (SV1 4. S.249)。

^{*42} 「・・・非存在から存在への移行は、誕生のそれである」 (SV1 4. S.188)。

^{*43} ここでも、神の啓示の出来事と同様に、「誕生のメタファー」が援用されている (cf. Dorothea Glöckner: *Ibid.*)。

^{*44} 「瞬間において彼 (=人間) は再生を意識する」 (SV1 4. S.190)。

これまで「時の成就」として啓示論的・キリスト論的に再解釈された「瞬間」概念 (本稿の注 34 を参照) が、ここではさらに人間における新しい実存への決定的な「転換」の出来事として救済論的・終末論的に転義されている。

結

以上において本稿は、『哲学的断片』の仮想実験的な「思想計画」についての考察から起筆して、アリストテレス・中世スコラ学における「不動の動者」概念とは全く異質な、キェルケゴール独自のキリストにおける神の「啓示」概念がそこで新しく構想されたことを究明した。人間との「絶対的な差異」の中にある超越的な神が、人間との「絶対的な同一」を構築するためにその「絶対的な差異」を超えてインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなる。そして人間と等しくなる「生成」において人間を愛しまた人間のために苦しむ神についての「啓示」概念の構想は、アリストテレスにおける「不動の動者」としての神概念と批判的に対峙し、またその「不動の動者」としての神概念を基調とする中世スコラ学の「自然」と「恩恵」の総合の神学を遥かに突破することによって神の「恩恵」による「義認」の神学を構築したルターの衣鉢を継受して宗教改革の精神を徹底的に深化するものであった。けれどもさらにそれは、17/8世紀以降の近代啓蒙主義（加えて敬虔主義やロマン主義、観念論的哲学、自由主義神学、自然科学）における人間中心主義的な思考からその所産として派生するところの、人間世界から断絶し排他的に孤立して超越的な存在とされた、また人間意識の内部で内在的に神聖化された、単なる人間理性の認識の対象として客体化された、あるいは人間精神として擬似的に絶対化され、思弁的な論理学の体系によって形而上学的に概念化された、いわゆる「有（理）神論」や「一神論」の倒錯した神概念を克服しそれを決定的に転換することを意図したのもでもあった。キェルケゴールは、人間化（人間となること）の「生成」をもって人間への「愛」を具現した人間のための「苦しみ」を甘受するところの「生成する神」としての啓示の出来事の中に、神の真の「神性」を見出したのである。

「永遠の愛の決断」をもって神は「下僕の姿」において人間と等しくなる。そして「下僕の姿」において人間と等しくなるところの神の「生成の弁証法的な諸規定」を絶えず反復する中で、人間は時間の隔たりを超えて「下僕

の姿」において人間と等しくなる神と同時的となる。さらに別言するならば、「絶対的に自由に作用する原因」である神の人間への愛によって歴史における神の人間化（人間となること）が生じるように、神の自由にもとづいて「限定的に自由に作用する原因」（SV1 4. S.240）^{*45}である神への人間の信仰によって歴史における人間の人間化（人間となること）が始まるのである^{*46}。「・・・自己自身を卑下し愛の故に、これまでとは異質のものとなることの神の自由が、人間の自由の根拠として示される」（ディーツ）^{*47}。ただキリストにおいて人間となる神の啓示の自由な「生成」だけが、「キリスト者となる」ことの人間の実存生成の運動を存在論的に不可逆的な仕方基礎付けることができる^{*48}。まさしく「下僕の姿」において人間と等しくなることについての神の「永遠の愛の決断」こそは、キリスト教信仰の存在論的な出発点に他ならない。

以上のように『哲学的断片』におけるケルケゴールの「啓示」理解は、「生成」において人間を愛した人間のために苦しむ神としての神概念を駆使することによってキリスト教教義の実存的な宗教性を刷新し、人々を懲罰してキリスト教信仰に善導することを助産的に体现することを意図して

^{*45} ヨハネス＝クリマクスは、人間の実存生成の運動における「原因」を、神の「生成」の絶対的な「自由」によって規定された「相対的に自由に作用する原因」と呼称している。

^{*46} 啓示における神の人間化（人間となること）を、人間は人間の神化（神となること）ではなく（本稿の注17を参照）、神への信仰における人間の人間化（人間となること）として類比的に反復する。「救済論的には神の人間化（Menschwerdung Gottes）には人間の神化（die Vergöttlichung des Menschen）ではなく・・・人間の人間化（die Vermenschlichung des Menschen）が相応する」（Eberhard Jüngel: *Barth-Studien*. Zürich - Köln - Gütersloh 1982. S.345）。

^{*47} Walter Dietz: *Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main 1993. S.380.

^{*48} かかる人間の実存生成の運動を基礎付ける「生成する神」は、『死に至る病』における「関係する自己（精神）」を措定する「他者」（SV1 11. S.127）としての神（cf. SV1 11. S.130）あるいはキリストにおける神（cf. SV1 11. S.223f.）に相当するであろう。そして決して思弁化・内在化されない神＝関係の中で、「生成する神」によって基礎付けられた（創造された）ところの、生成する自己を主体的・内面的に習得できるようにと人々を助産的に善導することが、キリスト教信仰の覚醒と建徳に奉仕するフモリストのヨハネス＝クリマクスの使命であった。

いた。即ちその独自の「生成」概念についての理解をもって、キェルケゴールはキリストにおける神の啓示を、——「真の神 (vere Deus)」と「真の人 (vere homo)」としてのイエス＝キリストにおける2つの「本性」の関係を概念的に規定した「カルケドン信条」(451年)の「両性論」のように教義学的に定式化することなく——、神は「下僕の姿」において人間と等しくなるという、「生成する神」の出来事として躍動的で斬新に再解釈したのである*49。そして神の啓示についての古代の教義の奥底にあつて絶えず脈打つ真理の鼓動を生きたキリスト教信仰の証しとして再現(反復)しようとするところに、『哲学的断片』におけるキェルケゴールの「啓示」理解の、キリスト教教理史における不朽の功績が認められよう*50。

しかし他方でヨハネス＝クリマクスによれば、永遠性が歴史へ突入する神の啓示の「瞬間」を人間理性(あるいは悟性)は認識し得ない*51 あるいはただ「絶対的な逆説」(SV1 4. S.214)として認識するだけであり、そこでの「啓示」理解はインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなる「生成する神」の出来事を、その歴史の具体的な内容を捨象することによって空疎な逆説性に不当に還元してしまう危険性を孕むこととなる*52。かくしてここに、いまだ真のキリスト者であるとは自称しないフモリ

*49 『哲学的断片』におけるキェルケゴールの、「下僕の姿」において人間と等しくなる神の生成の出来事としての「啓示」理解は、教義学的には(アンティオケ学派の「下から」のキリスト論に対する)いわゆるアレキサンドリア学派の「上から」のキリスト論的な思惟モデルの系列に位置付けられる。なおキリスト教教理史における代表的なキリスト論的な思惟モデルについては、ドイザーが簡潔で精緻に解説している(Hermann Deuser: *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*. Stuttgart 1999. S.94ff.)。

*50 『哲学的断片』においてキェルケゴールは、「啓示」についての新しい教義学的な体系を構築するのではなく、マランツクが正しく指摘しているように「古代のキリスト教教義に新しい生命を注ぎ込むこと(den alten christlichen Dogmen neues Leben einzuflößen)」(Gregor Malantschuk: *A.a.O.* S.123)をその本来的な課題と見做していた。

*51 「・・・生成は直接的に把握され得ない」(SV1 4. S.244)。

*52 『哲学的断片』におけるフモリストの仮想実験的な「思想計画」は、「キリストの名前を呼ぶことなく」キリスト教信仰の真理に「決定的な仕方」で迫る(SV1 7. S.242)こと、即ち信仰の対象の内容(「下僕の姿」の神の歴史)を描述することなく信仰の内面的な習得の様相(「下僕の姿」の神との同時性において「キリスト者となる」こと)を究明することを意図していたと要約できよう。なお『哲学的断片』において露見するキェルケ

ストの仮想実験的な「思想計画」による「啓示」概念の構想の限界が露頭する^{*53}。それはヨハネス＝クリマクスが、美的なメタファーによって彩色された「詩的な試み」を駆使することによって、インコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」において人間と等しくなる「生成する神」の「啓示」概念を神の「奇跡（驚くべきこと）」の詩賦として、いわば擬似的に構想するからである。そこでヨハネス＝クリマクスの仮想実験的な「思想計画」に対して「宗教的なものの美的な再＝構成（en æstetisk gen/fremstilling af det religiøse）」についての批判（ガルフ）^{*54}が示唆される。結局は「仮名著者は（思想）計画を超えることはできない」（ドイザー）^{*55}のである。

『哲学的断片』におけるフモリストの仮想実験的な「思想計画」による「啓示」概念の構想は、もとよりキリスト論を巡るキリスト教教義学ための序論に相当する思想内容に過ぎない。それゆえにこれよりキェルケゴールはその「啓示」概念を、さらに「生成する神」の歴史を物語るための、別の新しいキリスト論的な省察によって補完し修正することとなる^{*56}。

ゴール（あるいはヨハネス＝クリマクス）の「逆説のキリスト論」のキリストの歴史性を軽視する危うい傾向は、すでに早くからレアストルップ（K. E. Løgstrup: *Opgør med Kierkegaard*. København 1994. S.11f.）や最近ではリングレーベン（Joachim Ringleben: *Paradox und Dialektik. Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie*. In: *Kierkegaardiana* 19. København 1998. S.31f.）によって指摘されている。

^{*53} 「フモアーがキリスト教的な諸規定（罪過や罪のゆるし、和解、時間の中の神など）を援用する時、それ（＝フモアー）はキリスト教ではなく、全てのキリスト教的なものを知り尽くした異教的な思弁である。・・・決断が瞬間において生じる、あるいは時間の中で生じた永遠の真理との関係に向けて前向きの運動が始まるところに、フモアーは同行しない」（SV1 7. S.231）。

すでにキェルケゴール自身が『哲学的断片』の中で、ヨハネス＝クリマクスの「詩的な試み」を神のインコグニトーとしての卑賤の「下僕の姿」から倣った「最も醜悪な剽窃」（SV1 4. S.202）に準え、またその仮想実験的な「思想計画」を「全ての計画の中で最も笑止なもの」（SV1 4. S.190. cf. SV1 7. S.229. Anm.1）と見做して、いまだ真のキリスト者であるとは自称しないフモリストがキリスト教真理について論究することの限界を示唆している。なお『後書』までの（前期）著作活動におけるキェルケゴールのキリスト論的思惟の限界については、八谷俊久 前掲書 8 頁以下（特に注 24）を参照。

^{*54} Joakim Garff: *Den Søvnløse*. København 1995. S.184.

^{*55} Hermann Deuser: *Søren Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik*. München 1974. S.28.

^{*56} 「生成する神」の啓示について語ることは、しばしば「飛んでいる鳥を描くこと（den

(はちや としひさ)

Vogel im Fluge zu zeichnen)」に例えられる (cf. Heinz Zahrnt: *Die Sache mit Gott*. S.30)。かかる緊切したキリスト教信仰の課題を巡って、これよりキェルケゴールのキリスト論的思惟の転換が生じる。なおコルサー事件 (1846 年) 以降の (後期) 著作活動におけるキェルケゴールの新しいキリスト論的思惟の構想については、八谷俊久 前掲書 11 頁以下を参照。