

## キエルケゴールに於ける歴史の問題

西村 恵 信

この研究は、仏教が世界諸宗教の出遇いの場に出るためには、厳正な自己批判と同情的他者理解が放置されるべきではないという出遇いの原則に基づく。

## —

現代ドイツ実存神学の巨星ルドルフ・ブルトマン Rudolf Bultmann (1884—) は、歴史の概念に関して、das Historische 及び das Geschichtliche の二範疇を峻別している。即ち、前者は、過去に関する歴史家の研究によって明らかにされるものを、後者は、過去の事柄であり乍ら、実は今日のわれわれの生に対して、生ける実存的関わりを持つところのものを、意味しているのである。<sup>(1)</sup>

ブルトマンが主張する後者の歴史観をとる現代基督教の歴史観の淵源を、ゼーレン、キエルケゴール Søren

Kierkegaard (1813-1855) に求め、かゝる歴史観の背景となつてこれを成立せしめていたところの実存の根本原理を探索せんとするのが、本論の期するところである。

キエルケゴールは、普通に考えられるような歴史家ではなく、又、いわゆる体系的思想家でもない。むしろ彼はあらゆる体系的思弁に鋭く反逆した実存的思想家乃至は著述家であると共に、他面豊かな審美家であり、又、孤独な基督者であつた。彼はいわゆる歴史的世界に於ける「例外者」であろうとし、自らを歴史を超えて「神の前」vor Gott に立たしめることによつてのみ確かめ得る「単独者」der Einzelne であることを希求した。かゝる観点から見るとすれば、彼は一面、歴史の抹殺者であつたといえよう。

キエルケゴールにとつて最高の課題は、万人が基督者であるという途方もない錯覚が支配する基督教界

Christenheit に於いて「人は如何にして真の基督者となるか」であった。しかるに基督教は、神—人基督の歴史的事実と千八百年(キエルケゴールにとって)に亘る歴史の伝承にその存立根拠を持つてゐる。そして人は多く、彼にとつて客現的根拠に過ぎないところの聖書 Heilige Schrift・教会 Kirche・及び伝承 Beweis der Jahrhunderte の上に、みづからの実存を無関心に放置し、更に又、体系的思想家たちは、かゝる伝承の体系的発展の線上に永遠の淨福を期待している。それらは、キエルケゴールから見れば、真の基督者であり得ぬのみか、むしろ、真の基督者と成ることを最も困難にするものであった。それゆゑ、彼にとつて焦眉の急は、基督教界の内(異教徒からではなく)人が如何にして真の基督者と成るかということであつた。かくて彼の課題は歴史の宗教としての基督教の歴史性を根本的に反省し直すことであり実践的には、同時代の基督教を批判することであつた。かくして彼の情熱は、「永遠的意識にとつて歴史の出発点は存在し得るか。この出発点是如何にして歴史的なるもの以上の意味を有するか。歴史的知識の上に永遠の淨福を築くことは果して可能であるか」という課題の上に凝縮したのである。

キエルケゴールは上の課題に逢着するに先立ち、一八

三〇年より一八四〇年に至るコペンハーゲン大学在学中その恵まれた才能を駆使して豊かな哲学的素養を培つていたこと、そして彼がその先蹤に負う所頗る多く、しかもそれらを一步越えて、むしろそれらのアンチテーゼとも考えられる如き彼独自の思想ならざる思想を確立したことは甚だ興味深い。<sup>6)</sup>就中、彼の生涯に決定的方向を与えたのは、いうまでもなく当時のヨーロッパ思想界を風靡していたヘーゲル G. W. F. Hegel (1770-1831) とその学徒による歴史学であつた。キエルケゴールがコペンハーゲン大学に入学した翌年、ヘーゲルは歿したので、彼はその講筵に列することは出来なかつたが、その著作を通してヘーゲルを知ることにより、その哲学者としての偉大さに驚嘆したといわれる。その主たる点は、ヘーゲルによる弁証法の体系、歴史的資料の組成、輝かしき美的批評、偉大な学識、範疇学、ギリシヤ思想家への鋭い洞察等であつたと J・コリンズは述べている。<sup>6)</sup>同様のことは、W・ラウリーも「哲学的断片に対する決算的非学問的後書」の英訳々註の中で指摘している所である。<sup>6)</sup>

キエルケゴールは、歴史理解に対する当時の三つの代表的立場、即ち、経験主義、觀念主義—直観主義 (Schelling & Jacobi に於ける) 及び理念主義—弁証法 (Hegel に於ける) 等を排除したのであるが、就中 Hegel に対し

ては、

a 実存の行為そのものが限られたる思想体系 a system of finite thought の内に包摂せられ得ないこと  
 b 形而上学的秩序の内、存在 being と生成 becoming についての根本的概念の取り扱いが不条理であること。

c ヘーゲルの世界史理論は、責任ある個人としての人間の倫理生活にとって有害 inimical であること。  
 等の諸点を指摘し批判している。<sup>(7)</sup>

それではキエルケゴールが学んが歴史学、例えば、ギリシャの思惟に於ける歴史観、旧約的伝統に於ける歴史観、キリスト教的歴史観に対して如何に考えたであらうか。

一般に歴史を自然の一面と考え、又、実在としてのロゴスのなもの、現象に過ぎないと考えるギリシャの思惟に於いて、いわゆる歴史哲学は成立し得ないと考えられているし、<sup>(8)</sup> 更には、歴史を自然の運行と同様に環帰するものとするギリシャの歴史観が、絶えず未来の方向へ流動して止まぬ時の性格に対して否定的であるところにギリシャ悲劇の根因を見ることが出来ると考えられている。<sup>(9)</sup>

同様のことは、キエルケゴールも、「宗教性 A には如

何なる歴史の出発点もない」という表現を用いて主張するのである。キエルケゴールが宗教性 A と名づける立場は、異教であるところのギリシャの内在主義を指している。キエルケゴールは、主体性—真理の内在的立場を「内面化の弁証法」die Dialektik der Verinnerlichung と呼び、永遠の淨福に關係する關係の仕方として規定し、その宗教一般に於ける不可欠性を認める。しかしこの立場は、「逆説的宗教性」die paradoxe Religiosität としての宗教性 B の立場、即ち主体性—非真理の超越的宗教としての基督教の立場によって突破され、飛躍的に超えられる立場である。

キエルケゴールによれば、かゝる内在の立場では追憶 Erinnerung が本質的である。そこに於いては、常に時の方向が過去に向けられることよつて、未来に対する責任を有する現在の実存がその情熱を失う。かゝる立場に於ける關係は、せいぜい時間の中に於ける「人間が他の人間にとり得る最高の關係」das höchste Verhältnis, das ein Mensch gegen den andern einnehmen kann であり、永遠のアトムとしての瞬間に於いて撰び取られるような、永遠と時間の超越的關係ではあり得ないのである。眞の歴史は、この瞬間という決定的出発点を得ることなくしては存し得ない。故に宗教性 A には如何なる

歴史の出発点もないのである。

歴史に対しそれ自体の意味を与えたのは、神中心の旧約的歴史観であったと一般に考えられる。それは歴史の内に働く内在的力を知ることに興味を持たず、むしろ創造者として歴史の支配者であり、歴史を目標にまで導くところの神の意図と計画とに興味をもつのである。神による歴史の創造と終末によつて決定せられるこの歴史観には、歴史の必然性と未来への期待が本質的である。かゝる歴史観は、時の内で生成する実存から、その主体的自由を奪うものであるとして、キエルケゴールによつて鋭く批判される。永遠なる神の意志によつて、必然的、直線的に流れる歴史に於いては、永遠が時に触れ、時が永遠を撰びとる決定的瞬間が失われており、キエルケゴールにとつて不可欠な歴史の出発点がない。かくて旧約的歴史観もキエルケゴールを満足せしむることを得ないのである。

さて、基督教的歴史観は、永遠なる神が時の中へ来るという、かの神—人基督の事実をその本質とする点で、少くとも上述の二つの歴史観を止揚していると考えられる。キエルケゴールの歴史観は、かゝるキリスト教的歴史観の実存的把握に他ならない。キエルケゴールにとつて、同時代に行なわれている、ヘーゲルによつて代表せら

れるような基督教的歴史観が、千八百年の伝承に根拠を持ち、その量的展開の内で歴史が完成せられるという立場に立つことに同感出来ないのである。キエルケゴールによれば、一般に現今の基督教はその成立根拠を、聖書教会、伝承という、基督の生そのものに対して生の結果に過ぎないところのものに持っているのであるが、かゝる基督教の客観的根拠は、それをいかに積み重ねても結局、基督教の真理の近似的接近をなし得るに過ぎないのである。これに対して真の基督教的歴史観は、主体的に神—人イエスのかの逆説的事実と同時になることにより却つてこの同時性の状況を基点として展開するものであることを主張する。

キエルケゴールのかゝる歴史観の流れに立つブルトマンも、歴史が人間の理性の自己実現の場であるとするとヘーゲルの人間中心的歴史観を「終末論の世俗化」*secularizing of eschatology* と称して鋭く退けていることは興味深い。<sup>66</sup>

上来、キエルケゴールの歴史観の背景となつてるところのいくつかの歴史観と、それに対する彼の批判の中心点を略述したが、本論に於いて、その内容の具体的考究を試みたいと思う。

- 註① R. Buttmann : Kerygma and Myth. Harper 1961  
 translator's (Reginald H. Fuller) preface p. xii  
 Kierkegaard : Philosophische Brocken 扉  
 尚' 本論に引用せられたキェルケゴールの文獻は概して  
 E. Hirsch : Sören Kierkegaard/Gesammelte  
 Werke 244頁 以下に論じられたの項に於て。  
 Philosophische Brocken [P. B]  
 Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu  
 den Philosophischen Brocken, erster Teil [N. I]  
 ibid zweiter Teil [N. II]  
 Der Begriff Angst [B. A.]  
 Die Wiederholung [W]  
 Einübung im Christentum [E. C.]  
 James Collins 以下に於て キェルケゴールは Hegel  
 (1831-35), Schleiermacher (1834), I. H. Fichte,  
 Rosenkranz, Carl Daub, T. E. Erdmann 等の  
 Contemporary German philosophy (1837-9) 等を著  
 した後、一八三七年末〜一八三八年始め頃、Hegelの著  
 作を直接講読し始めた。彼の Hegel に対する批判は  
 Berlin 留学中に於て Schelling 聴講 (一八四一〜二)  
 及び Trendelenburg の著作講読 (一八四四) 及び、  
 Greek philosophers の研究 (一八四〇) などからの影  
 響に於て生じたる。(Collins : The Mind of  
 Kierkegaard, Chicago 1953 p. 99-111) 十〇地
- ② Luther, Lessing, Hamman, Jacobi, Franz von  
 Baader (大谷長) キェルケゴールに於ける真理と現実  
 註 p. 25 (下) 等、Kant, Strauß (Sören Holm :  
 Kierkegaard Geschichte philosophie S. 9) 以下に於  
 て。  
 ③ Collins : The Mind of Kierkegaard p. 112-3  
 ④ Kierkegaard's concluding unscientific Postscript  
 translated by David Swenson, compiled and  
 provided by Walter Lowrie, editor's Note p. 34.  
 note 4  
 ⑤ Collins. ibid. p. 169  
 ⑥ Collins. ibid. p. 119 以下  
 ⑦ R. Buttmann : History and Esch-  
 atology 及び Jesus Christus und die Mythologie ;  
 J. Collins 前掲書、田辺元・哲学入門又は永遠歴史行爲  
 Q. Cullmann : Christus und die Zeit 等に論じられ  
 たる。  
 ⑧ 田辺元、哲学入門 (筑摩書房・昭三六) p. 87~8  
 ⑨ Kierkegaard : N. II, S. 285  
 ⑩ R. Buttmann : History and Eschatology Chapt.  
 V

## 二

キエルケゴールに於いては、「人はいかにして真の基督者と成るか」という生成 *Werden* の問題が、その実存的関心の中心課題である。而してかゝる実存的生成は「かの事実」*jenes Faktum* に関係する。そしてこの神——人 *der Gottmensch* の事實は、その内に二重の生成を含んでいる。即ち一般的に歴史的なるものとしての生成、及びこの生成が背理による生成、即ち永遠なる神の時間の中への生成これである。先ず、キエルケゴールが哲学的断片に於いて詳述するところの一般的生成から始めよう。<sup>(1)</sup>

キエルケゴールによれば、生成の変化 *Veränderung des Werdens* は、本質に於ける変化 *Veränderung auf das Wesen* ではなくして、存在に於ける変化 *Veränderung auf das Sein* である。即ち、「非——存在から存在への移行」*Übergang von nicht da sein zu da sein* であるということが、生成について最も根本的な事柄である。あらゆる変化は、変化する何物かの存在を前提しているのに対し、生成の変化は、非——存在という存在 *ein Sein*, welches dennoch ein Nicht-Sein ist 即ち可能性 *die Möglichkeit* を前提とする。これに対し、存在

となつた存在 *ein Sein*, welches Sein ist のみが現実的存在又は現実性 *das wirkliche Sein*, *order die Wirklichkeit* を得るのである。従つて生成の変化とは、可能性から現実性へ、非——存在から存在への変化であると規定せられる。必然的なもの *das Notwendige* は、常に自己自身にとゞまり、決して変化することがない。生成に於いては非——存在であるところの可能性は、存在の現実性によって無に帰せられる *vernichtet werden* のである。即ち、生成によって現実となつた存在はその内に「排除せられた可能性」*das Mögliche, welches ausgeschlossen wird* と、「採用せられた可能性」*das Mögliche, welches aufgenommen wird* の両方の無性 *Nichtigkeit* を含んでいる。従つてすべての生成は、根本的に苦惱 *Leiden* である。一方、必然的なもの *das Notwendige* は、いかなる苦惱も伴わない。生成によつて必然的となるものもなく、又必然性によつて生成するものもない。両者は質を異にして相容れない。こゝに於いて、必然的なものという語は、ヘーゲルの論理体系に於けるそれが予想されていることはいふまでもない。

ところで、キエルケゴールによれば、生成は自由 *Freiheit* によつて起るのであり、決して必然性によるの

ではない。生成するものは、一つの論理的根拠 *eine Grund* から成るのではなくて、すべて一つの根源因 *ein Ursache* から成るのである。そしてあらゆる根源因は、最後には一つの自由<sup>5)</sup>に働く根源因 *eine freiwirkenden Ursache* に起因するのである。この自由こそ生成に於いて、生成を生成たらしめる根本的な事柄であり、こゝに生成の主体的性格がある。そこには撰択の決断と可能性の否定に伴う苦悩の現実性が不可欠であり、これこそ実在的パトスの本質的表現なのである。それは、具体的には、自らの永遠性にもかかわらず愛ゆえに卑しき者の姿をとつて時間の上に入り来つた神の生成の苦悩であり又、かゝる絶対的逆理と闘るために自己の理性を犠牲にすることによつて、真のキリスト者と成る信仰の生成における実存の苦悩の現実性として保持せられる苦悩の内面性である。

ところで、キエルケゴールは、「現実性が可能性よりも高<sup>6)</sup>」 *Die Wirklichkeit ist höher als die Möglichkeit* とする生成における倫理的理念 *die ethische Idealität* に対し、アリストテレスがその「詩学」 *Poetik* に於いて主張したところの、「可能性は現実性よりも高<sup>7)</sup>」 *Die Möglichkeit ist höher als die Wirklichkeit* という立場を峻別する<sup>8)</sup>。即ち詩学の立場では、詩は歴史

よりも高い位置を占めるのである。歴史は起つたことを記述するだけであるが、詩は起り得ること、起らねばならぬことを記述することによって可能性を意のまゝにするのである。キエルケゴールによれば、かゝる詩的乃至知的理念性 *die poetische und intellektuelle Idealität* に於いては、実存在に無関心なのであり、それが詩の使用命なのである。然るに当今は、詩が現実性の役割を演じようとするのであり、これこそ賢の現実性 *mgäverstandene Wirklichkeit* に他ならない。これに対し真の現実性は倫理的に実存在することではなければならない。にも拘らず現代は著しく観察的になり、観察が現実性であるという如き欺瞞が行なわれた。人は修道院生活を一笑に付するけれども、修道士はその情熱的な世界の抽去にもかかわらず、自分を抽り去りはしなかつた点で、今日の人間程非現実的ではなかつた。現代人は、その純粹思维の空想的状态 *die phantastische Situation des reinen Denkens* のため余りにも自己に対して無関心であり、純粹思维の滑稽な非現実性 *der komischen Unwirklichkeit des reinen Denkens* に立<sup>9)</sup>つてゐるとして現代に於ける詩と倫理の混乱を批判する。倫理的理念性に於ては、現実性は可能性よりも高くあらねばならぬ。「倫理的なるものは実存在するということ<sup>10)</sup>を無限の関心

たらしめることによって可能性の無関心性を根絶しようとするものに他ならない」<sup>(8)</sup>のである。倫理は観察を許さない。唯一つ許され得る倫理的観察は自己観察 *Self-stbetrachtung* である。そしてこの観察によって知られるものは、可能性ではなくて、既に主体の内に住んでいるものが、何かを知っている単独の主体によって実現されるだけである。そしてこの主体の内に住んでいるものは、知られることによって可能性にはならず、且つ又、考えられることによって知られうるものではないところの唯一の現実性である。何となれば、それは彼自身の現実性なのであり、それが現実性となる以前に彼はそれを考えられた現実性、即ち可能性として知っていたのである。これが実存的生成の根本的特質である。この点は後に詳述する。

さて、キエルケゴールによれば、生成したということ、が、歴史的なるもの *das Geschichtliche* の決定的述語 *das entscheidende Prädikat* とされる。<sup>(9)</sup> その限りに於いて、色褪せた意味ではあるが、自然も歴史を持つているのであり、そこに自然の完全性 *Vollkommenheit der Natur* がある。しかし「厳密な意味での歴史的なるもの」*das Geschichtliche in strengem Sinn* は時間に対して弁証法的な関係に立つのでなければならぬ。即ち、生成

は、その内に二重性を孕んでいるのであり、生成はその内部に生成の可能性そのものを有しているのである。換言すれば、生成によって現実性となったもの(現在)は、それ自体新たな生成の可能性の内にあるものとして過去のものでなければならぬ。歴史的なるものは過去のものである。何故なら現在のものは未来と接していて未だ歴史的とはなっていないのであるから。かく厳密に考察するとき、生成した限り歴史的であるところの自然は、現在する限り(生成の可能性が現実性そのものに他ならない限り)、換言すれば、時間に対して弁証法的関係を持たない限り、その完全性も当てこすりなものの *andeutend* であらざるを得ない。

これに対して、永遠なるもの、完全性はそれが歴史を持たないということにあり、存在しながら決して歴史を持たない唯一のものが永遠のかゝる本質にも拘らず、それが時間の中へと生成するところに、神—人イエスの絶対的逆理性があり、そこに永遠なる神の愛と苦悩がある。そしてこの事実の上でのみ、基督教は本質的であり人は本質的に基督者と成り得るのである。

さて、キエルケゴールは、一度現実となったもの、一度起ってしまったものは、もはやこれを否定することが出来ないという生成のもつ「過去の不可変性」*Inver-*

andlichkeit des Vergangenen を、「必然性のもつ不可変性」Unveränderlichkeit der Notwendigkeit から峻別することによって、生成の本質を一層明らかにせんとする。彼によれば、過去の不可変性は生成によって起つたものであって、一つの変化を排除しなかつたものでありそれ故また一切の変化を排除するものではない。過去の変化は、それが起るよりも前の変化との関係に於いて弁証法的なるのみならず、それを止揚するより高い段階の変化に対しても弁証法的である。即ち「生成に於いては『現実的なくある』wirkliches So-sein は、『可能的ないかにあるか』mögliches Wie-sein をその内に止揚している」のである。

かくして、過去は自由に働く根源因によって生成したものであって、何ら必然的なものではない。もし過去のものが必然的であるとすれば、そのことは直ちに未来をも必然的なものにするのである。そして歴史の中へもし必然的なものが入って来るならば、そのことよつて過去も未来も、もはや問題とならないのである。過去の的なるものを軽蔑し、未来の必然性を説く予言者も、過去の必然性を説くに忙しく未来に問をかけない歴史家も、共に生成を知らず、歴史の真実に触れ得ないとキエルケゴールはいふ。過去を把握するもの即ち歴史哲学者は、如

何なる必然性をも持たず、却つて歴史そのもの、持つ二重性に関わる点で「後ろ向き予言者」ein rückwärts gewandter Prophet であるという。歴史の持つ二重性とは、先ずそれが確かに生成したものであるということの確実性と、同時に一度現在として存在した後、過去のものとして存在してゆくという不確実性、即ち再び可能性と化した現実性のもつ不確実性ととの二重性である。

しかも生成の確実性も又、その内に Wie-sein を含んだ So-sein として、必然性のもつ不可変的確実性と區別せられるところの不確実性を内包する確実性である。かゝる二重の性格を持つ過去を把握せんとするものは、その把握のために特別の感覚器官 sinnes Organ für das Geschichte を持たねばならないとキエルケゴールは主張する。生成したものである過去の把握に主体的情熱の要求せられる所以である。過去のものの根柢にあるところの、未来のものにあると同様の不確実性こそ、歴史家を驚ろきに立たしめるところの激情的感覚を呼び起すのである。歴史家はかくして生成に応ずる不確実性を絶えず自己の確実性の中に止揚しているのである。

ところで、かゝる性格をもっているものが信仰 Glaubens に他ならない。何故なら信仰の確実性の内には常に止揚された形であるけれども、生成の不確実性に正確に

応ずる不確実性が存しているからである。信仰の対象は現実的なる存在そのものではない。もしそうなればそれは直接的知覚乃至直接的認識の対象に過ぎない。信仰の対象は生成の不確実性であり、信仰がこの対象に近づいて行くことによって、この不確実性の中から確実性が生ずるのである。

更に生成の重要な特質は、連続性の断絶ということに信ずる瞬間に、生成したものを不確実なものとする。かゝる決断の前に懷疑は斥けられ確実性が得られる。信仰と懷疑は、互いに連続する二つの認識のあり方ではない。両者はいづれも認識ではなく、むしろ相対立する激情である。信仰は生成の感覺であり、懷疑は認識に於ける一切の推論に対する反抗である。信仰に於ける実存的主体の情熱は、まさに生成のもつ不確実性という根本原理に由来するのである。

以上に於いてわれわれは、生成したものとしての「單に歴史的なもの」*das unmittlebare Geschichtliche* について考察した。ところで基督教に於いては、信仰の対象であるべきかの事実が単なる歴史的事実ではあり得ない。それは根本的に逆説的な事実である。即ち、決して歴史を持つことのない永遠が歴史の中へと生成したこと

神が人と成ったことである。そして人がかゝる逆説的生成に激情を以て関わる時、基督教に成るという実存的生成を実現し、幸福なる激情、即ち信仰を得るのである。

基督教にあつては神は永遠なるものとして知られるのではない。キエルケゴールによれば「神が存在するという考え *Annahme* は、神を永遠的に規定するのであつて、歴史的に規定するのではない」のである。神が歴史的存在ということとは、神が生成した *Der Gott ist geworden* (非—存在が存在として同時代者の前に現れた) のであり、生成したことによって嘗てこの世に存在した(後代の者にとつて)のである。しかるに神は永遠なるものであり、その完全性は決して歴史を持つことがないということであるにも拘らず、それが歴史という生成の弁証法的構造の中へ転入したということは矛盾であり、絶対的逆説である。

かくてかの事實は生成せるものとして直接的認識を拒否する(直接的同時代者を持たない)と同時に、その背理性性によって直接的知覚を許さない。

信仰者は、この二重の意味で認識不可能な事実に関係する時、「常に生成の弁証法的構造を反復する」<sup>(7)</sup>のである。そしてかの事實から何千年の歳月が経過しようとも

彼の生成の反復は決して必然的とならず、常に主体の情熱的決断を要求するのである。

ところで何故にかゝる逆説的生成が行なわれたのであるか。キエルケゴールは、かの生成の事実を、神の与える「真理々解の制約」*die Bedingung um die Wahrheit zu verstehen* として規定し、基督教に於ける特別の真理伝達の方式を示すのである。

「基督教に於いては、教師が教説よりも重要である」というキエルケゴールの命題は、彼の真理伝達論に於いて顯著に証明せられている。こゝでは、かゝる真理伝達の立場から、かの事実の歴史の意義を問うことにする。

一般に、伝達という事柄は、伝達者、被伝達者及び伝達内容の三つの要素によって成立するところの直接伝達 *unmittelbare Mitteilung* を意味するのであるが、既にソクラテスは、「人は既に知っていることを求めるということはあり得ない。と同時に全く知らないものを求めるということもあり得ない。何となれば人はこの場合、彼が何を求めるかをも知らないのであるから」という困難に逢着し、これに処するにかの想起説を以てしたことは周知の通りであるが、ソクラテスがいわゆる産婆術という間接伝達方式によって、伝達者が被伝達者の内に

内在せるところの伝達内容としての真理を想起せしめるところの機会として働くことを賞讃して、キエルケゴールはこれを「人間に於ける最高の関係である」と述べたことは先に述べた通りである。キエルケゴールによれば、ソクラテスの至高性は、彼が「自己に対しては充分に自己自身であることの勇氣と思慮を持つと同時に、他人に対しては、最も無知なものに対しても、単なる機会以上の何物でもあるまいとする勇氣と思慮をもっていた」点にある。

ところで、かゝる間接伝達の形態に於いては、キエルケゴールが「伝達の二重反省」*die Doppel-Reflexion der Mitteilung* と呼ぶところの特別の伝達構造がこれを特色づけている。

即ち、主体的思想家が自己の実存を自覚するとき、これが第一の反省に他ならないのであるが、かゝる反省は実存の二重性に基くものであるゆえ、これを伝達しようとするとき、即ち第二の反省に於いて直接的に伝達者はその伝達に於いて、絶えず様々な質的対立物を一つにして、自分自身については何も伝達しえないことによつて己を無に化するという術を行なうのである。例えば、諧謔と嚴肅とを一緒にして、その合成物 *Zusammensetzung* が弁証法的結び目 *ein dialektische Knoten* であ

るようにする。そして自分は姿を消す *sich selbst zu eine Niemand zu machen* という間接伝達の形態である。もし人が、この種の伝達に関係しようとするならば、彼は自分自身によって、この結び目を解かねばならない。この場合、伝達者は *zu null und nichtig* であり、非人格的存在 *kein Mensch* 又は客観的何物か *ein objektives Etwas* である。

かゝる間接伝達方式は、信仰がこの世から失われたとき、信仰の代用として役立つであろうとキエルケゴールはいう。しかし彼にとっては、そのことの保証の必要はない。何となれば、彼にはもう一つの間接伝達としてのキリスト教があるからである。

では第二の間接伝達としての基督教の伝達とは如何なるものであるか。この種の間接伝達に於いては、伝達者が関与する点に特徴がある。而もこの伝達者は否定的反省として関与するのである。キエルケゴールによれば、「伝達者の重複 *die Verdoppelung der Mitteilung* である。そしてこの重複は、伝達者がその理解するもの、内に実存する点にある」のであり、基督教に於いては、かゝる伝達者としての教師が、教説の内に現前しているのである。しかしこれがけでは間接伝達にはならない。これに対し、もしその伝達者が自己を弁証法的に限定す

るならば、即ち彼の本質が反省的限定であるならば、直接伝達は不可能である。かゝる伝達者は具体的には、神一人基督を指し示す。その伝達内容は、いうまでもなく信仰そのものであり、幸福なる激情であり、永遠の淨福であり真理そのものである。そしてかの逆説的生成によって歴史の構造の中へ出で立った永遠なる神であるところの伝達者こそ、被伝達者に真理を理解せしむるところの真理理解の条件そのものに他ならない。神の偉大さは真理と共に、「真理々解の制約」 *die Bedingung die Wahrheit zu verstehen* をも与えるものである。この場合、被伝達者であるところの実存はこの伝達者の逆理と内面的情熱を以って関わらねばならない。

そこで被伝達者に要求せられるのは、信ずるか躊躇かの二者択一の決断である。キリスト者となるという実存的生成は、この躊躇の可能性との困難な苦悩の中でのみ行なわれる。それは文字通り、非一存在から存在へ、可能性から現実性へという存在の変化である。これによって人は別の人間 *ein andren Mensch* になるのであるが、既に存在していたのが、しかも生れるのであるから再生 *Wiedergeburt* と呼ばれる。かゝる生成の瞬間は決定的意義を持っており、それは切断であり、もはや元に戻る

ことの出来ないものである。

キエルケゴールは、「後書」の課題、「いかにして永遠の淨福は歴史の知識の上に築かれるか」に対して、まず、基督教の真理の築かれるべき客観的根拠について記述している。客観的根拠として彼は歴史の根拠と思维的根拠の二つを挙げるが、こゝでは歴史の根拠に関して考察するに止めておこう。

キエルケゴールによれば、基督教が歴史の記録として見られる場合には、その教義が本来いかなるものであるかということについての全く信頼するに足る報告を得ることが必要であるが、歴史的なものの関係に於いては、最大の確実性としても近似 Approximation に過ぎず、近似は永遠の淨福を築くには余りに小なるものであり、余りに異質なものである。

この事は、先ず最も信頼すべき歴史の記録としての聖書に於いてよく示される。聖書研究に際し、人は出来るだけ大きな信憑性を確かめようとする。しかしいかに驚くべき学識と忍耐を以つてしても近似値にしか到り得ないのが客観的歴史研究の性格であり、そのような近似値に対して無限の関心をもつことは、甚だ不適合である。入がかかる方法に情熱を向け、そこで期待される結果に自らの淨福を結び付けようとするならば、絶望に導かれる

ことを知るばかりである。にも拘らず世代から世代へとこの方法が繰り返される中に、主体的情熱的関心性は益々消失し、人は益々客観的になるのである。そして決断は延期せられる。信仰が直接的知覚から生ずるものではないことは先に見た処であるが、聖書研究から信仰へ近づくことも又あり得ないことは明白である。そればかりか、増大する客観的情熱のため、信仰の条件である主体的関心性は失われるばかりであり、又、たとえ信仰を以つて聖書研究をするものも、本来持っていた不確実性への情熱は、確実性のために失われるばかりとなる。誤りは無限の情熱にあるのではなくて、その情熱の向う対象にある。

ところで、過去のあるものとしての聖書の持つ困難を實際現在のなあるものとしての教会を通じて除いた点に於いて、キエルケゴールはグロントヴィイ Nicolai Friedrik Severin Grundtug (1783-1872) の功績を認める。しかし聖書に於ける最初の弁証法的困難は、それがかの歴史的事実の諸結果を記述するところの歴史的文書 historisches Aktenstück であることであつた。そこにすでに導入的近似化 das Einleitungsapproximieren が始まり、かの事実そのものの把握は永久に延期されることになつたのである。この点を洞察していない限り、グ

ロントヴィの教会理論と雖も、同様の過誤に墮する他はないとキエルケゴールは批難する。

教会がイエスから使徒の手に移され、使徒的教会となることによって、それは量的歴史の持つ近似値化の途を辿らざるを得ない。この点において、教会の存在に対して証明を要求することは、生きている人に彼の存在証明を要求すると同様の愚行であるとするリンベーマヤ Jacob Christian Lindberg (1797-1867) の主張もキエルケゴールの上述の批判に耐えることは出来ないのである。キエルケゴールによれば、「教会理論が聖書理論に優る功績は、教会が爾後—歴史的なもの das Nachfolgend-Historische を排除し、歴史的なものを現在と為した点にあるのであるが、この功績も一層詳細な規定の前には直ちに消えるもの」なのである。

キエルケゴールは、歴史的根拠の第三に、「基督教に關する幾世紀の証明 der Beweis der Jahrhunderte für die Wahrheit des Christentums 即ち伝承の事実を挙げて、基督教が千八百年に亘り、何百万人の人がこの内に生きたという証明が、実存の永遠的淨福の確立に対して毒にも薬にもならないと述べていることは、こゝに改めて論ずるまでもないであろう。

- 註(1) Kierkegaard : p. B, S. 69 以下  
 (2) Kierkegaard : N. II, S. 19 以下  
 (3) *ibid.* S. 21  
 Kierkegaard : p. B, S. 72  
 (4) *ibid.* S. 73  
 (5) *ibid.* S. 84  
 (6) *ibid.* S. 84  
 (7) *ibid.* S. 84  
 (8) *ibid.* S. 13  
 (9) *ibid.* S. 59  
 (10) *ibid.* S. 8  
 (11) *ibid.* S. 9-10  
 (12) キリスト教古典叢書X、キエルケゴール篇上巻 p. 385  
 大谷長氏註九一  
 (13) Kierkegaard : E. C, S. 127-8  
 (14) *ibid.* S. 128  
 (15) Kierkegaard : p. B, S. 17-18  
 (16) Kierkegaard : N. I. erster Teil。本節に於て扱つ  
 ④3 Kapitel I の限らるる。  
 (17) Kierkegaard : N. I, S. 18  
 (18) *ibid.* S. 38

### 三

前章に於いて、われわれは「哲学的断片」における問

題そのもの *das Problem selbst* 即ち「個人の永遠の淨福は時間の内においてある歴史的なものへの關係によつて決定される。その歴史的なものはその上、本質上歴史的たり得ないもの、従つて背理によつて歴史的とならねばならぬものが、その組成の内に取り入れられているようなふうな歴史的である」という問題の中、個人の関わるべき、それによつて個人の永遠の淨福が決定せられるべきところの「歴史的なるもの」について考究した。本章に於いては、かゝる歴史的なるものへの關係に於いて生成し、自ら歴史の主体となる実存の生成の経緯を考究する。

キエルケゴールは、自らの歴史に対する立場を明白にするため、「世界歴史は世界審判である」 *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* と *ヨハン・シーラー* Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805) の命題「シーラーの哲学詩『諦念』 *Resignation* (1784) の最後から三番目の節の文句」を取り上げ、彼が世界史と倫理的なるものを混同している」と批難し、自らの立場を次の如くに主張する。

(1) 世界史になつたものの *Welthistorisch-Werden* は、量的に弁証法的通路を通つたものであり、倫理的なるものはこれを度外視する。反対に倫理的なるものを学ぶために

は、人は自己自身へ向えばよい。人間にとつては、彼自身こそ倫理的なるものを学ぶ唯一の場であるからである。従つて世界史の絶えざる量化作用を見ることは、感覚的人間にとつてこそ眼の喜びであれ、倫理的なるもの、純潔さを失うことに他ならない。倫理的なるものは、絶対的なるものとしてそれ自身の内に価値を持っており、自らを際立たせるための一切の付属物 *Stattage* を必要としないのである。反対にこの疑しい付属物こそ世界史的なるものであつて、そこに於いては倫理的なるものも又

重力の法則 *ein Gesetz der Schwere* に奉仕することになりかねない。従つて人は倫理的なるものを出来る限り簡潔にすることによつて倫理的なるものを眞の姿で見ることが出来るのである。

(2) 世界史的觀察 *welthistorische Betrachtung* は認識行為 *Erkenntnisakt* とつては、理念と經驗との間のあらゆる争いと同じような弁証法に従属するところの近似値であり、この弁証法はあらゆる瞬間に初源 *Anfang* を妨げようとなし、そしてもし初源が作られるとその瞬間にこれを反乱 *Aufstand* によつて脅かすものである。

倫理的なるものは、かゝる世界史的觀察を度外視し、自らを倫理的なるものに集中することによつて唯一の確實性をもつ。そしてこれこそ倫理的なものにとつて唯一の

知 das einzige Gewissen であり、最後の瞬間にもこれが仮説 eine Hypothese に変することのない唯一のものである。

(3) 世界史は人類の歴史 die Geschichte des Menschengeschlechtes であるのに対し、倫理的なるものは個人性 Individualität を計算に入れていゝるものである。しかもすべての個人は倫理的なるものを、それが神との関知 sein Mitwissen mit Gott である故、唯自己自身に於いてのみ真に本質的に理解するという意味で個人性が決定的なのである。

(客観的) 観察者は、世界史を純粹に形而上学的規定の内に見る。しかもそれを原因結果 Ursache und Wirkung 並びに根拠と帰結 Grund und Folge の内在をして思弁的に見る。そして個人がその業績を通じて人類の歴史に関与する場合、観察者はその業績を個人に於ける倫理的なものへ引き戻して見ることをせず、逆に個人から全体へ移して見るのである。これを要するに世界史に於いては結果 Wirkung が重要であり、倫理的なるものに於いては意図 absicht が重要なのである。

世界史的に見れば誤つたものとなる一つの命題が、倫理的に見れば真実であり、生命力 Lebenskraft である。即ちそれはあらゆる実存する個人性が神に対して持つ可

能性関係 Möglichkeitsverhältnis である。この関係の内でのみ神はその役割を演じ、生ける者の神であり得る。世界史的課題に於いては、神は形而上学的に内在性に縛られている。この世界史的内在性 die welthistorische Immanenz は倫理的なものにとつて混乱し易いが、區別は明瞭である。そしてこの區別は、世界史的なるものと、個人の倫理的なるものの互いの神に対する関係によつて明示せられるのである。

(4) 主体的に成ること das Subjektivwerden が各人に与えられた最高の課題であり、たとえ人が世代の発展人類の発展を最高のものとして確立しても、そのことによつて人間に与えられたこの最高の課題が忘れられて終うことはない。この場合、人は世界史と関わるべきではない。そして個々人が主体的になることに関心をもつたらば、いかに個人が無数にあつても世界史が神の浪費であることはない。むしろこれによつて世界史的発展の実在性は決して否定されることなく、神及び永遠性のために保存せられてその時と場所とを二つながら持つのである。それ故まず倫理的なもの即ち主体的になること、そして次に世界史的なるものと関わるべきである。

さて「基督教の問題にするのは主体性である」とキエ

ルケゴールはいう。そして「もし一般に基督教の真理があるならば、この主体性の内にこそ初めてあり、客観的には基督教というものは全く存在しない」と主張する。<sup>5)</sup>基督教は個々人に永遠の浄福を与えようと欲する。それは大勢が一同となって頌ち与えられるのではなく、一回毎にただ一人に与えられる幸である。

人は一般に「主体的であること」*Subjektivsein*には何の技術も必要としない。事実誰もが一片の主体であり得る。ところで主体的であること *Subjektivsein* と主体的と成ること *Subjektivwerden* 又は「人が主体となつたことによつて、主体であること」*ein Subjekt zu sein, was man ist dadurch, daß man es geworden ist* との区別は明らかにされねばならない。<sup>6)</sup>そして人が「既にあるものに成ること」*das zu werden, was man so ohne weiteres ist*こそ人生のあらゆる課題の内で最も葉てて顧られないものであり、まさにその故に最も困難な課題であり、そこに倫理的実存に課せられた生成の課題がある。

かゝる倫理的実存に対して、抽象的思惟は「永遠の相の下にあり、具体的なもの、時間的なもの、実存在の生成から眼を外らし、永遠なるものと時間的なものから合成せられて実存在の内に置かれていることから生ずる所

の実存在するものの窮境から眼を外らす」<sup>6)</sup>のである。

これに反し、実存在するものは、実存在することに無限に関心を持つている。そして実存在は運動なしには考えられないのである。(運動は永遠の相の下に於いては考えられない)

抽象的思惟は現実性について語るが、それは依然可能性の領域を出ない。何故なら理解の行なわれる媒体が現実性ではなくて可能性なのであるから。実存在が知っている以上のものである唯一の現実性は、彼が存在しているという彼自身の現実性であり、この現実性が彼の絶体的関心事である。

現実的・主体性は、知る主体性ではない。何故なら知ることによつて彼は可能性の媒体の内にあるのだから。倫理的主体性は現実に実存在する主体性なのである。

さて、こゝでキエルケゴールは、一つの重大な命題を提出する。それは、「同一の事について可能性から現実性への推論と共に、現実性から可能性への推論を捉えないものは理念性を捉えていない」<sup>7)</sup>ということである。即ちこゝで考えられているのは、主体が自分のとは別の主体の現実性の理解をする場合に就いてである。即ち若し主体が、溶解的可能性(他の主体の現実性) *auflösenden Sein können* を持つとして、彼が溶解出来ない現実性

ein Wirklichsein に突き当るならば、彼はその思惟を停止しなければならない。だが彼が現実性としてのこの現実性に関係を持たねばならぬならば、或はむしろ積極的に關係を持つとうとするならば、彼は思惟によってでなく、逆説的に關係する。

かくして信仰の定義 Definition des Glaubens が生れる。それは即ち溶解的可能性 Possé が固い現実性 esse に突き当たった時に生ずるところの「情熱の内面性の内に固持せられた客観的不確実性」である。そして信仰の倫理的なるものとの類似は、無限な関心性であり、これによって信仰者は、審美家及び思想家と絶對的に相違している。しかし、信仰者は更に又倫理家からとも、彼が他者の現実性(例えば、神が現実存在したという)に無限に関心を持つていることによって相違しているのである。

キエルケゴールは「哲学的断片」に於いて、真理の教師 der Lehrer としての神と關係する弟子 der Jünger の時代的狀況を分析する。彼は先ず神—人基督と「同時代の弟子」 das gleichzeitigen Jünger に就いて考察を始める。彼によれば、かの事實がソクラテスの教師以上のものであるためには、たとえ同時代者と雖も、その永遠的意識に対する歴史の出発点 geschichtliche Ausgangspunkt

を有するものでなければならぬ。何となれば、同時代者が、その「直接的同時代性」によって同時代性を得るとするならば、後代の者はその「直接的非同時代性」によって同時代性を妨げられねばならないことになるからである。さて、果してそうであろうか。もちろん同時代者は、かの事實について充分な歴史的知识を得ることが出来、かの事實の歴史的目的者 geschichtlicher Augenzeuge であり得る。しかし、かくして「知られた」かの事實は、単なる歴史的事実であり、せいぜい同時代者が自己自身を理解するための機会 Veranlassung に過ぎない。人は神—人 der Gott-Mensch については知ることを得ない。知られる神—人は眞の姿の神—人ではなく「ある正しくないもの」 etwas Unrichtiges である。神—人は唯信じられることが出来るのみである。

信仰は認識ではない。何となれば「認識は常に永遠なるもの、認識であつて、歴史なるものを無視するか、さもなければ純粹に歴史なるもの、認識であるか就れかであつて、永遠なるものが歴史であるという如き矛盾に対する認識は存在しない」のであるから。信仰に於いては、「弟子はかの教師の歴史的存在に對して永遠的に関わる」のである。同時代者は、「理性が自己を放棄

し、逆説が自己を与える瞬間に於いて、理性が幸運にも逆説と衝突する場合に於いて、かの逆説と一致する」ことが出来る。そしてこのことが信仰者のものであり、かの逆説の与えるところの真理々解の制約である。従つて同時代者と雖も、この条件を得なければ真理を受けとることは出来ない。従つて信仰の目撃者となり得ない。まさに同様の理由に於いて、直接的非同時代者と雖も眞の同時代者であり得るのである。

しかし乍ら、キエルケゴールは、尙直接的同時代者の内に、後代の者に対して持つ比較的利点を認める。即ちそれは同時代者が、後代の弟子が持つような「幾世紀にも亘る無用な言葉の反響」<sup>95</sup> menschliche Wahrscheinlichkeit der hundertjährige Widerhall に妨げられることなく、真理々解の制約を一層純粋な形のまゝで与えられるという点である。後代のものはかゝる伝承的障害の内、直接無媒介的に基督者であるが、その様な状況の内、「基督者であるものが基督者に成る」という生成の苦難に立ち向わねばならない。

直接的同時代者は、この基督教的生成を成就するため比較的恵まれた条件の内にあるのである。

さて次に、間接の弟子(後代の弟子) der Jünger zweiter Hand は如何なる状況に立つてであろうか。キエルケ

ゴールによれば、間接の弟子は、その世代の如何に拘らず、同時代の弟子に対して共通の相違点を有している。最初の世代と最後の世代との間には単に比較的相違が存するのみであるが、これとても神一人基督と眞の同時代性の状況に立つたためには何の区別も持たないのである。

唯、最初の世代 die erste Generation にあつては、「かの逆説的事実の惹起した衝撃の近くにいる点で相対的利点を持つている」のであり、「人がそれに対して決断を一層明瞭に下さざるを得ない状態に置かれている点にある」<sup>96</sup>のであり、これが最初の世代のもつ困難さという利点である。

これに対し最後の世代 die letzte Generation は、かの衝撃から遠く隔っている。そして、「数多くの結果」<sup>97</sup> die Folgen を持つ。この結果を持つことの利点は、かの事実が次第に自然化されて、各人が始めから信仰を、即ち「第二の自然 anderer, zweiter Natur を持つて生れて来る」<sup>98</sup>点にある。信仰が第二の自然となることは確かであるが、第二の自然となる前には第一の自然 erste Natur を持つていたのであり、この点は区別されねばならない。そして第二の自然を第一の自然と混同することから来る容易さ Leichtigkeitこそ危険なものであり、困難を生み出すものと判れば、その困難は直ちに

最初の世代を不安にし驚かせた困難に應ずるものとなり生き生きとして来るとキエルケゴールは説くのである。

イエスの生、即ち聖なる歴史 *heilige Geschichte* についての「空虚で無用な、較薄で虚妄な、歴史的で多弁な回想」によって歪められた姿を理解している後代の弟子は、真の姿の基督の生との同時性の状況を得るために修練 *Einübung* を必要とするとキエルケゴールは主張する。彼によれば、基督者に成るといふことは、かの聖なる歴史との「同時性の状況」 *die Lage der Gleichzeitigkeit* に立つことに他ならない。そして「神—人基督は『蹟々の徴』 *Zeichen des Ärgernisses* であり、『信仰の対象』 *Gegenstand des Glaubens* であつて、人間による伝承としての世界史から知られるものではない」のである。基督は、直接的知覚の対象となり得ないところの、世界史と反対の「聖なる歴史」を持つのである。人はこの聖なる歴史と同時性の状況に立つのでなければ、基督者と成ることを得ない。かの事実を歴史から推定しようとする場合、人は二つの途を持つと考えられる。即ち基督が人であつたという推定から始める場合、及び彼が神であつたという推定から始める場合がこれである。先の場合には生の結果 *alle Folgen seines Lebens*

から生へ、一般歴史から聖なる歴史への方向であるが、この場合は、何処かで「他種への移行」 *Überspringen auf ein andres Gebiet* が行なわれぬ限り、突然神という新しい質が発見せられて、それによって、ある人の生の諸結果がその人が神であることを色々な点で突然証明するといふことは不可能である。人があるものゝ次第に拡げられてゆく諸結果を眺めるとき、簡単な推定によって、このものから最初の認定とは別の質を引き出すといふようなことはあり得ないことである。即ち人間という前提から出発した推定の加刺は、如何にしても神という質を生じない。ここでは「故に」 *also* によって直接に結ばれるような移行は生じない。かくして第一の推定は不可能に終る。

第二の推定、即ち、基督を神なりと推定する場合、人は千八百年の歴史を毒にも薬にもならぬものとして抹殺せざるを得ない。そして人は歴史から基督に関して何物をも得ることは出来ないであろう。

かくして人は、彼に関して、唯聖なる歴史を持つのみである。基督を卑賤の姿に於いて物語ると同時に、彼自身が我は神なりと告げたといふことを物語るところの聖なる歴史を持つのみである。

一般的歴史と聖なる歴史との区別を明らかにするため

キエルケゴールは苦悩の問題について、次の如く説明する。即ちある人が、その生に於いて同時代の人に誤解され、嘲られ、迫害を受けたとして、その人の死後、その生の諸結果から、進展してゆく歴史の内て正當に評価せられ栄光の座に置かれる場合、このような人と基督とを區別するものは、苦悩の偶然性と本質性にある。即ち基督の苦悩は、神の愛ゆえの本質的苦悩であり、歴史の進展によつて解消されるものではない。かゝる神の苦悩は信ぜられるべき信仰の対象であるにも拘らず、人は許し難い方法によつて基督の秘密を知るものとなつて終つたのであり、ここに「基督教界の不幸」das Unglück der Christenheit がある。キエルケゴールは嘆く。そしてわれわれは「かゝる基督教界にもう一度基督教を導き入れる試み」Versuchen, daß das Christentum wieder in die Christenheit einführen をしなければならぬと叫ぶ。

さて歴史の外にあって孤立せる聖なる歴史 die heilige Geschichte, steht für sich allein da, außerhalb der Geschichte と同時になるための「基督教固有の限定」ein durchaus eigentümliche christliches Bestimmung は、「躡きの可能性」die Möglichkeit des Ärgernisses である。躡きの可能性とは、人がそこから躡きへと曲り

信仰へと曲る岐路 Schicksweg であり、人はそこから出発するのでなければ信仰に到り得ない。因みにキエルケゴールは、躡きを次の三つの型態に於いて示している。

(1) 神一人の逆理に関する本質的躡きではなくして、単に、既存の者に反対する一人の完全にして正しい単独者としての基督に関する躡きがこれである。かゝる躡きは、同時代の弟子にとってのみ存在したものであることは云うまでもない。

(2) これに対して、本質的躡きというものがある。その第一は、一人の単独者が我は神なりと自称する場合に現れる場合の尊貴の方向に於ける、従つて又、神一人という複合体の中の神という限定の方向における躡きである。

(3) その第二は、自から神なりと称するものが、卑賤の姿をとるといふ卑賤の方向に於ける躡きである。

(4) この第二の躡きに関連して、もう一つの躡きがある。それは人が基督者となる場合、それは基督の追従者であるにも拘らず、かゝる崇高な事柄が、この世に於いて卑しめられなければならない、ということへの躡きである。人は「自らを偽り、或る程度の基督者 *soso Christen* である」ことによつて、この躡きを避け得るが、眞の基督者と成るためには、かゝる躡きの可能性の内に生

きなければならぬ。

キエルケゴールによれば、「教説に関する躓きは衝動力の弱いものとされ「真の躓きは、神—人自身に関するが或いは神—人に做うことによつて現実となるところの基督者に關するかのいづれかである」とされる。ところで、基督教に於いて躓きの可能性を成立せしめるものが一つの決定的な自己矛盾であることは注意されるべきである。即ち、キエルケゴールによれば、躓きの可能性は基督教に於いては、病よりも薬の方が悪いものに見えるという自己矛盾の中に存在するというのである。これは如何なることであるかというに、生れつきの人間 *der natürliche Mensch* は元來その内に躓きの可能性と名づけらるべき何物か *Etwas* を持っているのであるが、それはまた真の躓きとはなっていない。そして基督教がそれに対する薬 *Mittel* を勧めることによつて始めて躓きの可能性が顕わになる。というのは、この薬に対する態度の内こそ基督者となるか、躓くかの決定が存するからである。躓きとなる所のものは、実は永遠の淨福を捕える無限の激情であり、無限の激情で永遠の淨福を捕える人は、躓きに対して無限の怖れをもつのである。これに対して生れつきの人は、躓きの危険性も、永遠の淨福も理解せず、又理解しようともしない。

生れつきのもの(第一の自然)と基督者(第二の自然)のかゝる無限の区別があるにも拘らず、基督教界の基督教はそれを「市民的公平を」 *die bürgerliche Rechtfertigung* を原級とする全く直接的な規則的比較変化 *ein durchaus regelmäßiger Komparativ* によつて同一視して終つたのである。キエルケゴールによつて、基督者になるということは、まさに無限の情熱的決断を以つて、この第二の自然を撰びとることに他ならないのである。

註(1) Kierkegaard : N. II, Kap. 4 section II

(2) Kierkegaard N. I, S. 130 以下

(3) *ibid.* S. 119

(4) *ibid.* S. 120

(5) *ibid.* S. 119

(6) Kierkegaard : N. II, S. 1

(7) *ibid.* S. 23

(8) *ibid.* S. 23

(9) *ibid.* S. 26

(10) Kierkegaard : p. B, Kap. 4 Kap. 5

(11) Kierkegaard : E. C, S. 23

(12) Kierkegaard : p. B, S. 59

(13) *ibid.* S. 59

(14) *ibid.* S. 55~6

- (15) *Ibid.*, S. 68  
 (16) Kierkegaard : N.II, S. 86  
 (17) (18) Kierkegaard : p. B, S. 90  
 (19) *Ibid.*, S. 92  
 (20) Kierkegaard : E. C, S. 20  
 (21) *Ibid.*, S. 24~5

## 四

前章に於いてわれわれは、神一人基督の聖なる歴史との同時性の状況に立つことが、真の基督者と成ることに他ならず、かゝる同時性の状況に於いては、一般的歴史は如何なる積極的意義も持たないものとされることを考究した。ところでかくして人は基督者と成ることを考つて、永遠の淨福をその個体の上に築くのであるが、かゝる「永遠的意識にとって歴史の出発点があるか」というキエルケゴールの課題についてキエルケゴールの展開する基督教的歴史観を幅くことにしよう。

キエルケゴールによれば、基督教は時間の内に於ける真理の発見に他ならない。換言すれば時間の内に於いて非真理であり、罪であり、無であるものが、真理と成り罪から解放されたものと成り、有と成ることであるが、かゝる実存の生成は、「瞬く間の如く短く迅く、しかも

決定的意義を抛い、永遠的なもので満たされている」ところの独特の性格をもつ「瞬間」*Augenblick* に於いて現成する。「瞬間に於いて人は自分が新たに生れたことを知る。その時彼はもはや過去の状態から離れており、過去は既に無であるからである。瞬間に於いて人は自らが再生したものであることを知る。それ以前の状態は確かに無であつたからである。もしも以前の状態が有つたとするならば、いづれの場合にも瞬間は決定的な意義を有しないことになるであろう」とキエルケゴールは瞬間のもつ決定的性格を強調する。それは先に見た如き「生成に於ける可能性の無化」を説明し直したものであり、換言すれば、生成のかゝる可能性の無化による苦悩を内に含みつゝ更に高次の生成の可能性へと弁証法的關係を保とうとする決断の情熱による飛躍を意味している。従つてここでは、過去への方向を辿る内在的追憶と反対に前方への超越的生成を果そうとするパトスが瞬間の内に集約しているのである。キエルケゴールに於いては、追憶の内に集約せられるギリシヤ的パトスに対し、「無から有への移行こそ、最高のパトスの事柄 *eine höchst Pathetische Sache*」なのである。<sup>(22)</sup>

瞬間はかくて、生成と相即する。そして、生成が無から有への、非存在から存在への移行という原理を持ち乍

ら、時間の弁証法的發展、永遠なる神のこの時間的構造の中への逆説的転入、実存の非存在から存在への再生という三つの象面に於いて表現させられる如く、われわれの関わる場所の瞬間も、仮に次の三つの表現を通して考察せられることによつて、一層明確に浮き出されるのではないかと思う。その三つとは、時間論として考察される場所のキエルケゴールの瞬間の意義、第二に、神の愛の表現としての瞬間、第三に「不安の概念」に於いて扱われるところの、実存の内における心理学的規定から、教義学的規定に到る中間規定としての瞬間を意味する。

先ず、時間論的規定に於ける瞬間の概念については、キエルケゴールは「不安の概念」第三章に於いて全く独自の見解を展開している。彼はこの瞬間概念をかの生成との相即の内を考えるのであり、従つて彼が瞬間を論ずるに當つても、ヘーゲルの論理体系による歴史哲学に於ける移行範疇の吟味から始める。キエルケゴールによれば、移行はあくまで一つの状態であり、現実的なものであり、従つて形而上学的なもの、なかで移行を持ち出すことには困難が存することはいうまでもない。そしてプラトンが、既にこのことに気づいて居り、瞬間の範疇のために払った彼の努力を賞讃する。けれども彼はプラ

トンが、瞬間を純粹に抽象的なものとして把握し、瞬間を時間の規定のもとにおける非存在として扱つた点に満足することは出来ないのである。プラトンは、瞬間は非存在であり、非存在は存在しないのであるから一切は真であり一切は善であり、それ故に欺騙などは一般に存在しないと考へた。キエルケゴールは、近代哲学が、かゝる非存在の解釈に於いて一步も前進していないと嘆く。そして次の如く主張する。「非存在は到る処に存在している。創造がそこからしてなされた無として、仮象ならびに虚偽として、罪として、精神から遠ざかっている感性として、永遠から忘れられた時間性として存在する」と。そして、かく考へる立場こそ眞の基督教であると。これに対しプラトン始め近代の哲学に到るまで、非存在を存在に齎すことを問題の中心と考へ、非存在を存在に齎すことを容易なことであると考へている。むしろキエルケゴールの表現を用いれば、非存在の自覚と、決断によつて存在を撰びとる生成の飛躍的瞬間なくして、単に追憶と内在、移行と連続の内での満足しているのが、基督教界に於ける基督教であるというのであろう。キエルケゴールの課題は、眞の基督教と成ることであり、かゝる実存の生成に於いては、瞬間が決定的意義を持つのである。

ところでキエルケゴールにあつては、人間は霊と肉の綜合であり、同時に時間的なるものと永遠的なるものと  
 の綜合 eine Synthesis des Zeitlichen und des Ewigen であると規定される。そして先の綜合に於いては霊と肉とは綜合の二つの契機として、第三の精神が指定せられるとき始めて本来的に綜合されるのであるが、後の綜合に於いては第三者がない。ところで綜合は本来矛盾せるものゝ綜合であり、従つて第三者なしに綜合は行なわれないのである。にも拘らず綜合が存在するのであるという。

やて、われわれが、時間を無限の継起 das unendliche Aufeinanderfolgen として規定する場合に於いて無自覚にも、過去の・現在の・未来的なるものを規定するが、無限の継起の内にかゝる分割を基礎づける確固たる支点即ち或る現在のなるものを見出さない以上、かの過現未の区分は正当性を有しない。

ところで、時間の概念としての現在とは、或る無限に無内容な、更にその故に無限な消滅である。反対に永遠的なものは現在のなものである。そしてこの場合、現在のなるものは過去のなるものと未来的なるものを止揚した継起として指定せられている。時間規定としての現在のなるものは、過去のなるもの、未来的なるものを持たな

い。永遠的なるものとしての現在のなるものも、過去のなるものも未來的なるものも持たない。

瞬間もまた過去のなるもの、未來的なるものを持たぬところの現在のなるものそのものである。こゝに感性生活に於ける瞬間非存在と見なされる瞬間の不完全性と、永遠なるものとしての瞬間生成の瞬間の完全性がある。かくして、キエルケゴールに於いては、瞬間は時間の規定ではなくして、永遠のアトム Atom der Ewigkeit であり、「時間に於ける永遠の最初の反映」であり、「時間を立ち止まらせようとする永遠の最初の試み」であるとされる。<sup>(4)</sup>

キエルケゴールによれば、時間的なものと永遠的なものとの綜合は第二の綜合ではなくて、「精神によつて担われる第一の綜合の表現」であり、精神が指定されるや否や、そこにあるものである。かゝる瞬間は感性生活や自然にはない。

かく瞬間によつて、無限の継起の中に現在のなるものが指定せられ、時間性 Zeitlichkeit が指定せられる。そして現在の時間、過去の時間、未來的時間という区分がその意義を有するのである。更にかゝる時間性に於いては未來的なものが、現在のなものや過去のものよりも多くを意味している。キエルケゴールによれば、未来

的なものとは「本来時間と質を異にしている永遠が、しかも時間と己が関係を保とうとする場合にとるところのインコグニト」<sup>(6)</sup>である。瞬間と未来的なるものは過去の的なものを指定する。ギリシャの時間性は過去を重く視るが、それは未来的なるものと現在のなるものとの関係に於いて規定せられる如き過去のなるものでなくして、専ら過ぎゆくこととしてのみ把握せられたものという、時間規定一般に於ける過去のなるものであり、想起はまさにかゝる意義をもっているとして、瞬間に於ける前進運動を強調している。

瞬間が存在していない場合、永遠的なものは過去のなものとして背後に現われて来る。これはギリシャ的瞬間規定である。瞬間が指定せられても、それが単に、境界 *Grenzscheide* としてである場合は未来的なものが永遠的なものであり、ユダヤ的觀念の内に示される瞬間規定である。瞬間が指定せられる場合、そこに永遠的なものが存在する。これがキリスト教に於ける枢軸概念であり、「時の充実」 *die Fülle der Zeit* と呼ばれるものである。<sup>(6)</sup>

ところで基督教に於いては、時の充実は、神—人基督のかの事実を意味している。こゝに神の時間への生成に於ける瞬間がキエルケゴールによって新鮮に受け止めら

れるのである。神生成の瞬間については「哲学的断片」に詳述されている。

瞬間は先に見たように、永遠と時間の綜合であつた。しかしこのこと自体は全くの不合理であり逆説である。しかもかゝることが歴史の事実として起つたとすれば、かゝる瞬間は全く独特のものである。その根本的性格は質的に不等なるものが、同等の機会として関係してくるという矛盾そのものである。「永遠の決断が非同等の機会の中に関係してくるならば、此の場合に瞬間が姿をあらわす」<sup>(6)</sup>のである。神は真理の教師として自己をかゝる絶対の矛盾の中で示すことによつて、弟子に対して先ず真理々解の制約を与えるのであり、かゝる制約こそ、弟子にとつて真理受納の決定的条件である。これに対し、ソクラテスの真理授受に於いては、その教師と弟子との関係は、同等のものゝ間の交互関係であり、そこでは瞬間はあらわれず、想起がその永遠の中に瞬間を吸い込んでしまふ。

ところで神の生成に伴ふ本質的苦悩は、全く理解不可能な質的不等者に、しかも自らを理解せしめるために自らを最も卑しき姿にする神の憂愁である。それは自己の本質を否定し、自己の没落を決断する神の愛である。

「神という教師の愛は単に助ける愛でなく、生み出す愛

であり、教えることによつて学ぶ者を生む、或いは再生せしめる愛であり、それは無より有への移行を意味するのである」が、これは神生成の瞬間が、同時に時間の内にある弟子としての実存者の生成の瞬間であり、実存者が単なる無限の継起としての時間の規定から、現在のなるものを基点として持つところの永遠の規定へと生成することに他ならない。この場合、実存生成の苦惱は、神生成の逆説的事実の前で、決断的情熱を以つて自己の没落を意志する理性の最高の激情の表現でなければならぬ。

先に見た瞬間の本質によつて、神生成の瞬間は逆説そのもの、二面性によつて性格づけられる。<sup>(8)</sup>即ち、消極的には罪の絶対的差異性を表わすと共に、積極的にはこの絶対的差異性を絶対的同一性に止揚するのである。これを換言すれば、非—存在と存在の断絶の自覚と、かゝる非—存在から存在への変化即ち生成の二つとなるであろう。

同時に神生成に関わる実存に於いても「理性はこの逆説を理解し得ず、そこに己の没落滅亡を感じるのみであり、その限り理性はこの逆説に對立する」のであつて、そこに理性はこの逆説に對立するのであるが、「同時に他方、理性はその逆説的激情に於いて自己自身の没落滅

亡を欲するのであり、理性のこの滅亡は逆説そのもの、欲するところでもあり、この点に於いては理性と逆説は一致する」のであり、そこで生成が起るのである。しかし、「この一致が存在するのは唯激情に於いてのみである」<sup>(9)</sup>という。

キエルケゴールは更に愛についても同様に、「愛の根抵には自己愛がある。がその逆説的激情は、其の最高の昂揚に於いて自己自身の滅亡を意志するのである。愛もまたこれを意志する。かくしてこの二つの力は激情の瞬間に於いて互いに一致するのである」と述べて愛に於ける非—存在から存在への生成に言及する。神の生成はまさにかゝる愛の生成の表現に他ならない。

キエルケゴールに於ける瞬間概念の第三のものとして彼が「不安の概念」に於いて、「不安は個体生活に於ける瞬間である」という場合の瞬間概念について言及しておかねばならない。キエルケゴールもいうように「不安の概念」は心理学の領域に属するものであり、「罪の概念」は教義学の対象でなければならぬ。しかるに人は不安を教義学の対象としたり、罪を心理学で扱おうしたりする。キエルケゴールによれば、「心理学の対象たるべきものは、動的な静寂のうちにたゆんでいるところの無為的なものでなければならぬ。……そして、そこ

から罪がたえず生成してくるところの持続的なるもの、かゝる誘導的前提、即ち罪の現実的な可能性こそ心理学の対象である」という。不安から罪への生成の質的転換の起るぎりぎりまでを心理学は対象とし、そこで自らの役目を終るのである。ところで「不安は個体生活の瞬間である」とは一体如何なることであるか。

先にキエルケゴールは、人間が霊と肉との精神による綜合であると述べた。しかし無垢な状態に於いて人間は自然性との直接的な統一に於いて靈的に規定せられてゐる。この場合、「精神は人間のなかで夢見ている」のである。そして「不安は夢見る精神の規定」として無の不安という形をとっている。ところでもと無の不安として無垢の傍らを通り過ぎていた自由の可能性が禁令によって呼び覚されることによつて、無垢は頂点にまでもたらされる。不安はかくして自由の可能性として次第に極限に達する。そして眩暈を起すことによつて自由は地にくずれる。心理学はそれ以上進むことは出来ない。この瞬間に一切のものが変革する。自由が再び自己を持ち上げるとき、自己が罪あることを知るのである。かくして今や質的な飛躍としての墮罪が出現する。無垢に於いて夢見ていた精神は今や自己自身を指定すると共に綜合を指定する。綜合するため先ず精神は綜合を徹底的に分割

する。その場合感性的なもの、極限が「性的なもの」である。従つて人間は、精神が現実となるその瞬間に於いて始めてこの極限に達するのである。即ちこの瞬間に人間は動物となり、同時に人間となるのである。不安は個体生活に於けるかゝる瞬間であり、この瞬間は人間が精神を指定することによつて人間となるところのかの罪の生成と相即しているのである。

以上に於いて、瞬間が時間の無限の継起の中で永遠のアトムとして現在のなるものを指定することによつて、始めて時間性を指定することを考究した。それは単なる時間規定としての瞬間が絶えず消滅する非存在として、時間の流れに入り込むことの出来ないのとは反対に、非存在が存在するものとして把握され、而もかゝる非存在が存在へと変化するいわゆる生成に他ならず、又、全く不平等なもの、異質なるもの、自覚と、その綜合であり、具体的には、永遠なる神の時間との綜合、自己愛を本質とする愛との綜合、更に理性と、それが逆説に衝突するときの理性の犠牲(逆説への激情)との綜合として働くのである。

われわれは先に、実存が真の基督者と成る瞬間には彼はかの逆説的事実(神の愛の瞬間)と同時的状況に立た

ねばならぬことを考察した。

しかるに、かゝる同時性の状況は本来何によつて要求せられるものであつたかと考えるに、それは非—存在に於てある(即ち不真理の状態にある。罪の状態にある、神に逆である)実存を、真実の存在へと生成せしめることを願ひ欲し給う神の愛の意志であつた。神生成の逆理は、かゝる愛のために神自らが不真理にあるものへ与えた真理々解の制約なのであつた。真理の弟子としての信仰者はこの与えられた制約に関わるることによつて、真理を与えられた。歴史の基点はかゝる状況の内に措定せられたのである。

ところで、かゝる同時性の状況に於いては、その成立根拠が神の側にあつたことは、上のことから明らかである。人はかの神の歴史への生成と同時的になることによつて、永遠なるものとしての現在のなるものを、即ち永遠的同时性を獲得した。この立場に於いては、もし同時性の方向があるとすれば、歴史的同时性から本質的同时性への方向と考えられるであろう。ところで同時性の状況についての根拠が、むしろ実存の側にあると考えられる場合がキエルケゴールによつて主張せられている点を見逃すことは出来ない。同時性のかゝる方向、即ち本質的同时性から歴史的同时性への方向が、こゝに於いて考

究しようとする反復 *Wiederholung* の概念である。

反復は上述の如く、同時性の状況に於いて瞬間と表裏相即するものであり、その要請せられる根拠は異つてもかゝる根拠の上にかげられる情熱は瞬間に於けると等しいものである。従つて、瞬間が、ギリシヤ的思考に於ける瞬間から、自らの瞬間を峻別したように、反復に於いても、これをギリシヤの追憶と対決せしめるのである。彼はいふ。「ギリシヤ人が、すべての認識は追憶であるといったとき、彼らはそれによつて、『現に存する処の全現存在は、現に存在していた』 *das ganze Dasein, welches da ist, ist da gewesen* のひあるところをうとしたのである。人が人生は反復であるという時、『現に存在したところの現存在が、今や現存在となる』 *das Dasein, welches da gewesen ist, tritt jetzt ins Dasein* と「*いつ*」ことを意味する」と。こゝで語られている事柄が既にわれわれの考究し来つた生成、瞬間の構造と同じものを持つてゐることはいうまでもない。即ち、追憶がすでに存在しているものゝ認識、即ち内在的真理の追想として後方への運動であるに對し、反復は、それによつて存在が眞の存在として生成し、受取り直されるところの前方への運動である。追憶と「運動であることは同じであるが、方向が反対である」<sup>(9)</sup> 点は反復の概念に

ついて特に注意されるべき事柄でなければならぬ。期待に伴ふ不安や、追憶に伴う哀愁に対して、反復は「瞬間の至福な確実さ」を伴うのであり、方向が前方であるとしても、それは未来的なものではなく、現在に於ける前方への飛躍として現在のなものである。追憶は喪失から始まるが、反復はまさに「この死を殺してそれを生に変える生命力」なのである。かくの如くキエルケゴールの反復は、一般に「繰り返し」を意味するところの反復との質的相違を持つている。繰り返しを意味する反復は本質的に追憶に連なるものであり、それは過去の豊かさによって豊かになるものであり、かゝる反復は過去を一層豊かにするものである。キエルケゴールは、かゝる反復の無意義性を、すでにそのベルリン再旅行の実験によって実証していたのであった。

キエルケゴールの発見した反復は、過去のなるもの、徹底的否定によって還つて肯定に転ぜられる如き生成の反復であった。それは試練の苦しみを本質とするのであり、その範例は、旧約のヨブによって最もよく示されていると説くのである。

キエルケゴールは、ヨブの偉大さを、彼があらゆる人間の見方に対して例外者たらんとする態度の不屈さと力に見るのである。彼に対して向けられるあらゆる対人

論法は、彼の毅然とした自己確信、主なる神との和解の確信の前に屈服して終う。「自分が正しいと主張するヨブの態度には、人間が何であるかを知る者の気高い人間の卒直さがある。つまり人間は脆く弱いもので、花の命のように果なく散りゆくものであるが、一方、その自由によって偉大なものであり、神が人間に与えたものであり乍ら、神自らでさえ奪い取ることの出来ぬ意識を持っているということを知っている人間の卒直さである。同時にまた、ヨブがあくまで自己の主張を固持するには、神自らを語らしめることが出来さえすれば、神はきつと一切を説明することが出来るに違いないということを確信した愛と信頼が見られる」とキエルケゴールはヨブを賞讃する。ヨブは、かゝる誠実さを以つて神との関係を保持することに於いて、試練の中を通過したのであり、かゝる試練こそ神によって一切を奪われることによつて還つて神から一切を受取るものであり、それが「全く美的でも倫理的でも又教義的でもなくて、超越的な範疇」に他ならないことを実証したのであり、彼はこの点で人の心を和らげる如き「殉教者」、「Glaubensheld」であるよりは、むしろ「試練 Prüfung の範疇を生むもの」である。

さて、キエルケゴールがヨブに於いて発見するところ

の反復は、時間の内に於ける絶対否定が、却つて肯定に転ぜられる決断と飛躍の端的であるが、これは無から有への生成の変化を一層行為的に、決断的に実践する実存の倫理的行為として瞬間に於ける信仰と表裏をなすものである。

試煉の絶対否定に於いては、如何なる結果も予想してはならず、又され得ない。ただそこでは、「すべてが行き詰り、思想が立ち止り、言葉が沈黙し、説明が匙を投げて引返す」ばかりであり、「凡そ考え得られる人間の確かさと、まことらしさが不可能を証明する」ばかりである。信仰はまさに、かゝる不確かなるものへの主体的情熱であり、それは反復の試煉による倫理的行為と相即している。

瞬間に於いて水遠なるものとしての現在を措定し得た実存的歴史の出発点は、かくして絶えざる反復の試煉による前方への飛躍に於いて展開するのである。

- 註(1) Kierkegaard : p. B, S, 16  
 (2) *ibid.* S. 19  
 (3) Kierkegaard : B. A, S, 83~5  
 (4) *ibid.* S. 90

- (5) *ibid.* S. 91  
 (6) *ibid.* S. 91~2  
 (7) Kierkegaard : p. B, S, 22~3  
 (8) *ibid.* S. 45  
 (9) *ibid.* S. 45  
 (10) *ibid.* S. 45~6  
 (11) Kierkegaard : B. A, S, 82  
 (12) *ibid.* S. 39  
 (13) *ibid.* S. 40  
 (14) 武藤一雄氏はこの根拠を超越的根拠と呼び、次の根拠を実存的根拠と呼んでおられる。 同氏著「信仰と倫理」P. 130 及び P. 132  
 (15) Hayo Gerdes は「同時性への方向」die Richtung zur Gleichzeitigkeit hin と「同時性からの方向」die Richtung von der Gleichzeitigkeit her との二方向に於いて同時性を論じている。(Hayo Gerdes : Das Christusbild Soren Kierkegaards S. 44)  
 (16) 東専一郎氏「宗教的時間と同時性の問題」(京都学芸大学紀要 A : No 23 所収) 参照  
 (17) Kierkegaard W, S. 22  
 (18) *ibid.* S. 3  
 (19) *ibid.* S. 4  
 (20) *ibid.* S. 10

(24) (23) (22) (21)  
ibid. S. 80  
ibid. S. 82  
ibid. S. 82