

近代および現代神学における理性の自律性の原理(Ⅱ)

春 名 純 人

2

一九世紀の自由主義神学、二十世紀前半の弁証法神学、後半の実存論神学とたどる時、われわれはこの三者が定立、反定立、総合の弁証法的関係にあるのに気付く。自由主義神学を支えるものは近世の理性主義の哲学である。特に自由主義神学のゲルトはカントの道徳神学である。それは「義務が義務であるがゆえに神的命令とみなしてよい」という立場であり、純粹実践理性信仰である。そこでの問題は道徳法則と意志との完全な一致としての *Heiligkeit* の問題であり、その *Heiligkeit* のイデーの具現者としてイエスをみようとす。カントはすでに「第一批判」において、神を純粹理性の理想と考えているが、この考え方が「第二批判」を中心とする道徳神学と結合する時に「宗教論」の善原理の人格化された理念としての神の子の概念に展開していく。「第一批判」における純粹理性の理想とはいかなる概念であろうか。神の概念は悟性概念でも経験概念でもなく、理性によってのみ示される純粹理性概念—理念—である。それにはいかなる経験も対応せず、その現存在の証明もなされ得ない。それは認識を構成する構成原理ではなく、認識に究極的統一を与える単なる統制原理である。この場合、概念、理念、理想は次のような関係にある。「感性のあらゆる条件なしには純粹悟性概念によってはいかなる対象も表象され得ない。…なぜならば、その客観的実在性の諸制約が欠けており、思惟の単なる形式だけしかそこには見出されないからである。しかしながら、この純粹悟性概念は現象に適用されるならば、*in concreto* に表わされることができ。しかし、理念 (*Ideen*) は、この範疇よりももっとはるかに客観的実在性から離れている。なぜならば、そこにおいて理念が *in concreto* に表象されるようないかなる現象も見出され得ないからで

ある。…しかし、さらに、わたしが理想 (*Ideal*) と呼ぶところのものは、この理念よりももっと客観的実在性から遠くに離れているように思われる。私がこの理想という言葉で理解しているものは、単に *in concreto* な理念であるばかりでなく、*in individuo* な理念、すなわち、理念によってのみ規定され得る、あるいは規定された個体である。』¹⁹⁾ このように、神は統制的原理の具体化、あるいは個体化である。理念の *in individuo* な表現である。理性は「まったき完全性における人間性」 (*die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit*)²⁰⁾ という理念を拡張して遂には人格化 (*personifizieren*)²¹⁾ する。もちろん、これは弁証論的すりかえによるものであり、その客観的実在性は許容されなくても理性の自然的な歩みなのである。「だからといって、それは空想の所産とみなされるべきではなくて、むしろ、理性に欠くべからざる規準を与えるのである。理性はそれぞれに全く完全なものの概念を、それによって不完全なものの程度と欠陥を測るために必要とするのである。』²²⁾ 結局、純粹理性の理想としての神は、われわれがそれにならう模範であり、「これとわれわれを比較し、判定し、また決してそれに到達できないにせよそれによってわれわれを改善する。』²³⁾ *Urbild* であり、手本であり、この行為の規準は「われわれのうちなる神的人間」 (*der göttliche Mensch in uns*)²⁴⁾ である。このように純粹理性の理想としての神は、完全性における人間性、われわれのうちなる神的人間という理念の具体化、個体化、人格化である。そして「この理想は、(統制的原理としての) 実践的な力を持ち、ある行為の完全性の可能性の根底にある。』²⁵⁾ したがって、この理想に個体化されるべき理念としての「完全性における人間性」は、「第二批判」の最上善としての *Tugend* と結合する理念である。「道徳形而上学の基礎づけ」および

「第二批判」を中心とする批判主義道德論によると、道德法則は自由をその成立根拠とするものであり、意志の自律性が道德性の最高原理である。道德法則は実践理性がこの原理に基づいて自らに課する純粹実践理性の根本法則である。カントの道德論はこの理性の定立する道德法則によって自らの意志を完全に規定するという徳の理念に向っての無限の自律的道德的精進の奨励と理解することができる。意志と道德法則との完全な一致は、感性界における理性的存在者がその存在のいかなる瞬間にも持つことのできない神聖性 (Heiligkeit) である。この理念を in individuo に表象し, realisieren, hypostasieren, personifizieren²⁶⁾する時に、「宗教論」の神の子の概念となると思われる。ここに、「第一批判」の理念の具現化、個体化がみられ、われわれの心術においては道德法則と意志の完全な一致としての最上善の実現は現実にはその実例をみない程に遠いものであるが、それをある Individuum において realisieren されているかのごとく個体化し、その理念の具現者としてみる時に、われわれの道德的実践の Urbild としての神の子の概念が成立する。「世界を神意の対象と創造の目的にする唯一のものは、そのまったき道德的完全性における人間性 (die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit) 一理性的世界存在者一般一である。……この神意に適う唯一の人間は、『永遠から神においてある』。このような人間の理念は神の本質から出る。そのかぎり、彼は造られたものではなくて、神の独り子である。『萬の物これによりて成り、成りたる物に一つとして之によらで成りたるはなしというその言葉』—それがあれ! という言葉—である。(なぜならば、この人間のために、すなわち、その道德的規定に従って考えられ得るような世界における理性的存在者のために、よろずのものは造られたからである)。『彼は神の栄光のかがやきである』。『彼にありて、神は世を愛した』のであり、彼にあってのみ彼の心術を採用することによってのみ、われわれは『神の子らとなる』ことを望み得るのである……。さて、道德的完全性のこの理想 (das Ideal der moralischen Vollkommenheit)、すなわちその完全な純粹性における道德的心術の原型 (das Urbild) にまでわれわれを高

めることは、普遍的な人間義務である……。』²⁷⁾ 神の子は道德的完全性の理念の具現者であり、人々はこの神の子の原型・手本になろう時に神の子らとなる。ここに、自由主義神学が立てた道德の教師イエスという考え方の起源があると思う。結局、カントにとっては、神もキリストも、道德的完全性という理性の立てる理念の個体的体现であり、自律的道德的努力の目標・原型として意味があるのであってその実在性は実践的にのみ許容され、実体としての理論的客觀の実存在性は拒否せられる。²⁸⁾ 「神は私の外にある実体としてではなくて、私のうちにある最高の道德的原理として表象されなければならない。』²⁹⁾ したがって「神は私の外にある存在体ではなく、単に私の中にある思想である。神は道德的実践的自己立法的理性である。』³⁰⁾ また、神の子の理念については「この理念は実践的關係におけるその実在性を自分自身の中に持っている。なぜならば、この理念はわれわれの道德的立法的理性の中に存するからである。』³¹⁾ と述べている。ここには自律的自己立法的道德的理性の立場とそれの投影としての神觀、キリスト論がある。自由主義神学はこのカントの道德神学の深い影響の下にその神学を樹立したのである。

3

さて、実存論神学は当然のこととして、この自由主義神学に反対する。自由主義信仰は理性信仰 (Vernunftglaube) として斥けられる。しかし、一つの興味ある事実は、彼ら自らそれを認めているごとく、実存論神学は、Prinzip と Person 峻別の原理を自由主義神学から継承しているということである。自由主義神学の本質把握は充分聖書に即していたとは言い難いとしながらも、Prinzip がキリスト教の本質をなすという点では一致する。自由主義神学のアンチテーゼとしての弁証法神学に対立することによって再び自由主義に還帰する側面を持つのではないか。自由主義神学に対して聖書に即した立場をとるとする実存論神学は聖書を非神話化してその中に宗教的実存の根底の働きを読みとる。その場合、かの Person と Prinzip の区別の原理を継承するのである。メイチェンの自由主義批判は古くて新しい。自由主義神学がカント哲学に基づくものであり、理性の定

立するイデー (理性概念=理念) の体现者, 理想 (イデーの *in concreto* あるいは *in individuo* ならわれ=具現) をイエスにみようとする立場であるが, 実存論神学も同様に宗教的実存者, 宗教的実存の根底の働きの具現者, 新しき存在, そういう一つの *Prinzip*, イデーの具現者を見るわけである。実存のイデーが先行し, イエスをその具現者として尊重し, われわれの宗教的実存到達の模範と考えている。実存論神学は反論するであろう。自由主義神学は理性の措定する道徳法則に完全に従う神聖性, つまり道徳的理想の人間をイエスに求める理性主義であるのに対して, 理性主義の崩壊の下にある現代の神学は, 存在するものの根拠, 存在そのもの, 宗教的実存の根底に触れて生かされる立場, 存在への内在の立場であり, 自然の人間, 自然理性の否定の立場に立つ超越主義であると言うであろう。無の側面からみれば, 実存は超越でもあろう。しかし, もし自然理性の否定の立場に立つのであれば, それを主張するのはいかなる理性か。そこには何らかの意味の厳密な理性批判がなければならない。ティリッヒがブルトマンを批評して意志決定の力がどこから来るかを説明できない以上, 自由主義であると言ったが, 同様のことはティリッヒ自身にもあてはまる。イデーを立てる能力は理性である。存在そのものへの参与を果たすのはいかなる力に基づいてか。

analogia entis が自然的理性の自律性の原理を根底に持つことは前に指摘した。もし超越論的理性批判を欠いているなら, いかに自由主義神学を否定しようとそれ自身無批判な理性主義に立っていると言わなければならぬ。実存論神学がその敵自由主義神学から原理を継承したということが雄弁にこのことを物語っている。自由主義神学, 弁証法神学, 実存論神学と迎える時, いずれもその結論が *imitatio Christi*, *Nachfolge Christi* の要素に終わっていることもこのことと無関係ではない。*analogia entis* と *imitatio Christi* ——これは二つのローマ主義的真理の徴表である。スコラ的二元論はギリシヤ的自然の一元論である。全領域を *lumen naturale*, 自然的理性が支配している。自由主義神学は理想—完全な人間性—を目指す自律的道徳的進精のイミタチオになることは首肯けるが, ティリッヒの場合はどうか。存在への

参与が, われわれを取巻く具体的状況の中での具体的信仰の告白として考えられる場合, 容易になにかについての運動に参与することとすりかえられる。それが既存の存在するもの—エスタブリッシュメント—に対する批判的運動と結合する時, 自らの主体的情熱の中で存在への参与が果たされていると錯覚される。往々にしてこの主体的情熱が言葉・陳述・客観的真理・理性への不信として表れる時, この錯覚はそれだけ増大する。存在するものについての陳述の立場からすれば, 存在への参与が具体的にはどのようなことを語っているかについては沈黙しかあり得ぬ。しかし, われわれの信仰の具体的状況下での証しという側面から答えが強要されれば, ティリッヒのような神学は, いわゆる現代の様々なタイプの根元神学, 世俗神学をその結論として持つのではないだろうか。

結局, それらは, ある意味のイミタチオの神学であり, その行為を支えているものは, 偽装されて, より強固に生存している理性の自律性の原理, 特に実践理性の自律性の原理である。

4

このことは, 自由主義神学に対する直接的アンチテーゼとして現れた弁証法神学には一見妥当しないように思われるが, 実際は, この立場もイミタチオに終わっているのである。そこで, 次の課題として, 弁証法神学と実存論神学の双方に深い影響を与え, 自らへもヘゲルの観念論哲学に鋭く反対して, そのようなヘゲル哲学の影響を受けた当時の教会の思弁神学を批判してキリスト教信仰の純粋性を回復したかにみえるキルケゴールの場合について考察することが残されている。

キルケゴールは, 「哲学的断片」においてソクラテスの立場とキリスト教の立場を鋭く対比させている。ソクラテスの立場は暗にヘゲルに通ずる全哲学の立場 (前の表現で言えばディアレクティケーの立場) に挑戦していると言える。

ソクラテスの立場は人間は真理の中にいるという立場であり, 真理探究や真理認識はこの真理を想起する形で可能となるという想起 (*Erinnerung*) の説である。ソクラテスの務めは自ら機縁 (*Veranlassung*) となって, 人が自らの中に持っている真理契機に目覚めるように導いていくという

ことであり、これは助産術（マイエウティケー）と言われる。キルケゴールはこの想起説をソクラテスの立場と呼ぶが、もちろん、プラトンの立場であり、ヘーゲルの立場でもある。プラトンの靈魂の三分説³²⁾にみるごとく、人間の靈魂（プシケー）は理性的部分（ト・ロギスティコン＝das Vernünftige）と怒性的部分（ト・テュモエイデス＝das Zornartige）と欲性的部分（ト・エピテュメーティコン＝das Begehrliche）に分れるが、ロギスティコンは靈魂がもつたアイデアの性格を残し肉体と本質的には結合していないので、肉体の滅亡後も残る不死なる永遠の性格のものである。そこで、この三つの部分がそれぞれの徳たる知恵、勇気、節制の徳を發揮することが、換言すればロギスティコンによる調和を実現することが、この世における正義（ディカイオシュネー）であり、究極的にはロギスティコンによるアイデアの世界への還帰が理想となる。このように、ここでは、靈魂がもつともそこにいたアイデアの認識が理想となる過去の想起がその中心となるが、これはアリストテレスの能動的理性、さらに純粹思惟としての神の立場に連るものである。

さきのハイデッガーのところでもみたごとく、西洋の哲学はこの伝統のもとにあり、このことはデカルトのコギトの原理、ヘーゲルの、人間の自己認識と神認識が一つになるような観念論哲学においても確認できる。人間がもつともアイデアの真理を持っており、それを想起（アナムネーシス）するというようなところでは、常に過去の性質が先行しており、今日サルトルなどが「実存は本質に先立つ」と言って未来に向っての自由な投金を主張するところにもこのギリシャ以来の西洋哲学の根底にある想起説に対する否定的な見解が窺われる。このアナムネーシスは、存在論的には個物におけるアイデアの分有（メテッケーン）という考え方につながり、これはアナログア・エンティスの根底にある考え方である。したがって、このような人間の自己認識は永遠の真理の認識であり神認識につながるものである。「ソクラテスの考察にとっては、各々の人間は自分自身中心点であって、全世界はこの自分自身の中心点との関係においてのみ中心点を持つ。なぜならば、人間の自己認識は神認識だからである（…weil seine Selbst-

erkenntnis Gotteserkenntnis ist)。³³⁾ 真理認識はこのように自分の中にある永遠の真理の認識だとすれば、教師は単に真理教授について機縁にすぎぬ。したがって、真理を誰から学んだかは意味のないことであって、機縁を与えられたものが自分の持っていた真理を想起したにすぎないのである。すなわち、「ソクラテスあるいはプロディオスの教えがかくかくのものであるということは私にとっては歴史的には重要という以上の重要性を持ちえない。なぜなら、私がおもに安らっている真理は私自身の中から現れ出たのであり、ソクラテスと雖もそれを私に与えることはできなかったのである……」³⁴⁾ さらに、「……私の永遠の救いは、私が知らないで初めから持っていた真理（die Wahrheit, die ich von Anbeginn an hatte, ohne es zu wissen）の所有において後向きに（nach rückwärts hin）与えられている」。³⁵⁾ したがって、真理認識の出発点は時間の相の下においては無である。自分が永遠の真理の中にいることを自覚する瞬間は、この瞬間において目覚めた真理が実は永遠の相の下においてもともと自ら所有していた真理であるがゆえに、なんら決定的な意味を持ち得ない。この書物の長い副題は「永遠の意識にとって、歴史的な出発点は存在しうるか。そのような出発点はどの程度まで単に歴史的関心以上の関心を惹くことができるか。人は永遠の救を歴史的な知識に基づけることができるか」（Kann es einen geschichtlichen Ausgangspunkt geben für ein ewiges Bewußtsein ; inwiefern vermag ein solcher mehr als bloß geschichtlich zu interessieren ; kann man eine ewige Seligkeit gründen auf ein geschichtliches Wissen ?）であった。真理認識に目覚めた歴史上の一点は、ソクラテスの立場においては単に歴史的関心を喚び起こす以上のものではない。

これに対して、キルケゴールにとってこの瞬間（der Augenblick）は決定的に重要な意味を持つ。真理を認識する者はその瞬間までは真理を所有していなかったから、瞬間は決定的な意味を持つ。ソクラテスのごとく、無知の知であっても知の立場に立っておれば、瞬間は単に機縁以上のものではない。このようなソクラテスの立場にはいないとすれば、われわれは自らが真理の中になく非

真理の中にあることを認めなければならない。いな、人間自身が非真理なのである (Er ist die Unwahrheit)。³⁶⁾ 仮りに想起という言葉を使ったとしても、ここで想起せられる真理とは汝が非真理であるという厳しい自己認識である。もし、教師が真理認識の機縁となりうるとしても、それは非真理の認識の機縁であってこの非真理から脱出することの機縁とはなりえない。するとキルケゴールにとって真の教師とは真理を与える者であるのみならず、与えられた真理を理解する条件 (die Bedingung) をも併せて与える者でなければならぬ (Soll nun der Lernende die Wahrheit empfangen, so muß der Lehrer sie ihm bringen, und nicht bloß dies, sondern er muß ihm auch die Bedingung dafür mitgeben sie zu verstehen; …)。³⁷⁾ さもなければ、真理が与えられても意味がないか、あるいは与えられた真理を受取る条件が自分の中にあるとすれば、彼は真理の中にいることになるからである。このように真理を与えるのみならず、それを理解する条件をも共に与える (mitgeben) 教師は教師以上の教師である神である。

このように、真理を理解する条件も共に与えられなければならないということは、それまでは真理解の条件が欠如していたことでありこれは単に真理を理解できないということこそを、真理に絶えず抵抗していたということである。これは自分自身に責任のあること (durch eigene Schuld) であり、このように自分自身の責任によって非真理であるという状態を罪と呼ぶ。³⁸⁾

したがって、このような非真理からの脱出の瞬間は決定的な意味 (entscheidende Bedeutung) を持つわけである。非真理の中にいるということは非真理の中にいるということを自覚しない状態であり、真理を与えられてもそれを理解する条件の欠如の状態であり、絶えず真理に反抗する状態であり、真理への転換が不可能な状態である。とすれば、もしこの転換が可能になるならその瞬間は決定的意味を持つわけである。このような状態にある罪人に、真理解の条件と真理を再び与える教師は「救い主」 (Heiland, Erlöser) であり「解放者」 (Befreier) であり、また、かかる状態に陥った自分の罪責と科 (とが) とのゆえに「

贖罪主」 (Versöhner) である。

このように瞬間は決定的意味を持つ。瞬間は永遠なるものに満たされており、「時の充満」 (die Fülle der Zeit), カイロスである。それは永遠なる神が人となる瞬間であり、人間がそれを自らのこととして受け容れる意志の決断の瞬間でもある。真理を理解する条件を与えられた人間が実際に真理を理解する瞬間であり、彼は「別の質を持った人間」 (ein Mensch von anderer Beschaffenheit), ³⁹⁾ あるいは「新しき人」 (ein neuer Mensch) ⁴⁰⁾ になる瞬間である。(自分の持っている真理に目覚めるというソクラテスの立場では新しくなるということではなく、むしろ想起による古き人の確認であり悟りであり、瞬間は決定的な意味を持たない)。キルケゴールはこの転換を Umkehr (あるいは Bekehrung) ⁴¹⁾ と呼ぶ。この転換は自分自身の罪責によって非真理の中に入ったという自覚なしには起りえない。そしてこの訣別 (Abschied) の痛みが懺悔 (Reue) である。この懺悔は単にうしろを振り返って悔改めるということではない。それならばソクラテスの悔いであり想起である。そうではなくて、むしろ、前へ向っての反復 (Wiederholung) である。古き自己を悔いをもって振り返りこれと訣別することはうしろを向いていると共に、それは新しい人への Umkehr であり、新しくなることによって本当の自己を取戻す反復である。そしてこの反復は再生である。「人間が非真理の中に入ったのであり、今や真理を理解する条件と共に真理を得たのであるかぎり、実に非存在から存在へのごとき変化が彼に生じるのである。そして、この非存在から存在への移行は実に誕生のそれである。しかし、現に存在している人間は生まれることができない。それにもかかわらず、生まれるのである。この移行を再生 (die Wiedergeburt) と呼ぼう……。」⁴²⁾ そして非存在から存在を生みだすことは神の業であり、この新しき人としての誕生は単独者 (ein einzelner Mensch) ⁴³⁾ としての存在の開始である。ここにあるのは古き人と新しき人の断絶 (Bruch) ⁴⁴⁾ である。

以上のごとく、キルケゴールはギリシャ的想起と彼の瞬間とを対比させる。ギリシャ的想起は人が真理の中にいることを前提としており、その真

理の想起による人間の自己認識は前述のごとく神認識と連続している。それに対して、「瞬間においては、人間は自分が生れたことを自覚する。なぜならば、彼のもはや関ることのできない以前の状態は非存在であったからである。瞬間において人間は再生を自覚する。なぜならば、彼の以前の状態は非存在であったからである。もし彼の以前の状態が存在であったとしたら、どちらの場合においても瞬間は決定的な意味を持たなかったであろう……。かくして、ギリシャ的パトスは想起に集中し、われわれの企画のパトスは瞬間に集中する。非存在から存在へ移行することは最高のパトス的な(情熱的な)事柄でなくて何であろう」。⁴⁵⁾ 非存在から存在への移行、非真理から真理への移行は全く逆方向 (die entgegengesetzte Richtung)⁴⁶⁾ への Umkehr である。非存在と存在、非存在と誕生、非真理と真理は全き断絶 (Bruch) である。この断絶を埋める決定的瞬間は時が満ちて神が人になる瞬間であり、真理を与えられた人間が真理を理解する条件をも与えられてこの真理を理解する瞬間である。ソクラテス的立場においては、各個人のうちにある永遠の真理を想起させる相互関係が重視され、各個人は相互の魂への配慮 (エピメレイア) を持ち合うこと、教師は弟子に対して真理認識の機縁となりつつ同時に弟子に同じだけのものを負って (schuldig) いる。ここにおいては、同じイデアに参与するものとして教師と弟子の差別性はイデアの永遠性のもとに解消され、教師は弟子との相互関係 (Wechselverständnis)⁴⁷⁾ の中にある。これは、プラトンの場合に明瞭に見られたように、イデア的性格を純粹に保存しているプシュケーの部門としての理性 (ロギスティコン) がイデアを想起する形で認識が成立するというディアレクティケーの核心であろう。同じ永遠の真理が相互関係 (Wechselverständnis) において分割され、総合されて認識へと高揚していく。しかし、キルケゴールの場合は真理と真理を受けとる条件を付与する教師を超えた教師としての神と人間との間の差別性は瀝然としたものであり、神は自己を認識するために人間を必要とすることはない。キルケゴールは、ヘーゲルのごとく、無限は有限との対立を自らの中に含み、有限の認識を媒介にしながら自己を認識し

ていくという無限と有限の連続性の原理 (ディアレクティケー) を斥け、両者の間の絶対的な差別を強調する。(この場合、キルケゴールも実存弁証法として形式的には弁証法をとっているということと別問題である。前述のディアレクティケーとカテーケースの議論を想起せられたし)。この差別を滅ぼすことは、元来非真理の中にある人間には不可能なことである。したがって、神がこの差別性、断絶を滅ぼす場合にのみ可能である。「瞬間が決定的な意味を持つかぎり (そうでなければ、ソクラテス的立場に戻ってしまうことになる……)、学ぶ者は非真理の中にあり、しかも自分自身の罪責によって非真理の中にある。それにもかかわらず、彼は彼の教師であろうとされる神の愛の対象である。そして神の配慮は Gleichheit をもたらそうとする。この Gleichheit がもたらされなければ、神と人はお互いに理解し合うことができないから、この愛は不幸なものであり、神の教えも無意味なものとなる」。⁴⁸⁾ このように人間は一切に神に負い (schuldig)、神と人がお互いを理解することは、神の愛によってのみ可能であり、この愛は「単に助ける愛であるばかりでなく、それによって神が学ぶ者を生みだすところの生みだす愛であり、この生みだされた者をわれわれは再生した者 (der Wiedergeborene) と呼んだ……」⁴⁹⁾ ののである。したがって、神と人との Einheit は神が最もいやしい僕の姿 (des Knechtes Gestalt) をとることによって可能となった。⁵⁰⁾ この場合、キルケゴールが Einheit という言葉を使うことがヘーゲル的な印象を与えるかも知れない。しかし、キルケゴールは、人間は神に一切を schuldig であると言い、ソクラテス的な Wechselverhältnis を斥けていることからヘーゲルとは截然と区別されると思うので、キルケゴールも結局は悪しき意味でのディアレクティケーの立場に立っているのではないかという疑念については後の議論にゆずり、一応この場合は「お互いに理解し合う」 (einander verstehen) という表現の場合と同じく、人間の神認識に関して言われていると理解することができる。とにかく、この点までのキルケゴールの力点は神と人間の差別性の強調と愛によって神が人となることに基づく再生ということにあり、当時のドイツ観念論の影響の下

にあるデンマーク教会の思弁的神学やシュトラウス、フォイエルバッハの宗教論に対する福音の純粹性の擁護という弁証論的(キルケゴールの言葉で言えば教化的 *erbaulich*) 意図がうかがわれる。

さて、キルケゴールにおいては、このような神認識における神と人との絶対的差別(*der schlechthinnige Unterschied*)⁵¹⁾ は人間の罪に原因を持つものであった。そのために人間は非真理の中で真理を失い神認識と共に自己認識を喪失した。このような人間にとっては、神は知られざる者(*das Unbekannte*)⁵²⁾ であり人間とは何であるかということも不明である。したがって、罪意識(*das Sündenbewußtsein*)⁵³⁾ に欠けたソクラテスは *Menschenkenner* と言われたにもかかわらず、自分が怪物なのか、自分の中に神的なものを宿す存在なのか分らなくなったという。このような人間にとって *das Unbekannte* としての神は絶対的に異質なもの (*das schlechthin Verschiedene*)⁵⁴⁾ であり、理性はこの絶対的に異質なものを思惟することはできない。理性は神について考えることができない。したがって、かりにこの異質性 (*Verschiedenheit*) について考えたとしても自分自身を超えない形でしか思惟することができず、さまざまな理性の産出する空しい神観が成立する。理性が異質なものとして提示するものは実は理性と同質のものなのである。「理性は神を可能なかぎり近くに得たが、それは可能なかぎり遠くにやってしまうことでもあった」⁵⁵⁾ と、暗に哲学者の神観を批判した。したがって、このように神が人間の理性にとって異質のものであることは、理性が知りえぬとすれば、それは神から知らせてもらうほかない。ここに一つの逆説がある。つまり、神から知らせてもらった (*von dem Gotte zu wissen bekommen*)⁵⁶⁾ として、理性はこれをどのように受けとるのかという逆説である。理性は絶対的に異質のものを理解できない。なぜなら、神が人間と絶対的に異質である (… *denn ist der Gott schlechthin verschieden vom Menschen, so ist der Mensch schlechthin verschieden von dem Gotte, aber wie sollte der Verstand dies fassen?*)⁵⁷⁾。

しかし、ここに理解の唯一の道がある。すなわち、「……神は教師になることを欲して下さり、

……人間が神をまったく理解することができるように個々の人間と等しく (*gleich*) ならうとされた」⁵⁸⁾ ののである。このようにして、逆説は否定においては、罪の絶対的異質性 (*die schlechthinnige Verschiedenheit der Sünde*)⁵⁹⁾ をあらわにし、肯定の面においてはこの絶対的異質性を絶対的同質性 (*die schlechthinnige Gleichheit*)⁶⁰⁾ において止揚することによって無制約的逆説 (*das unbedingte Paradox*)⁶¹⁾ となる。しかし、またもや「理性はこのような逆説を考えもしないし、思い付きさえもすることができない。またそれが知らされたとしてもそれを理解することができずただそれが自分の没落 (*Untergang*) となるだろうということを感じずのみである。」⁶²⁾ そこで理性は自分の没落となるようなものに対しては異議を唱えざるをえぬ。いな、理性が異議を唱えるからこそ、それは逆説 (*para-doxa*) であったのだ。しかし、他方においては、理性は自分の没落を欲するという面がある。逆説の方は本来、理性に反するものとして理性の没落を欲している。ここで両者は相互に理解し合う (*…sie sind im Verständnis miteinander*)⁶³⁾ のである。しかしこの理解は情熱の瞬間において (*in Augenblick der Leidenschaft*)⁶⁴⁾ のみ存在する。すなわち、情熱の瞬間においてのみ、理性は自らの没落を欲し、逆説を理解しようというのである。理性に反する真理が情熱によって理解しようのものとなる。キルケゴールはこれを愛の関係のたとえに置きかえて説明している。愛の根底には自己愛がある。しかし、愛の逆説的情熱はその絶頂において自己愛自身の没落を欲する。愛もまたこの自己愛の没落を求めているから、この二つの力は瞬間の情熱において相互理解の中にある。このように自己愛は没落するが、それにもかかわらず、自己愛は減びてしまうのではなくて、捕えられて愛の最も高貴な戦利品となる。そして再び生き返る (*wieder zum Leben kommen*)⁶⁵⁾ ことができると言う。逆説と理性もまたこのような関係にあるというが、上の愛関係のたとえは逆説と理性の関係について重要な示唆を含んでいるように思われる。他の人を受容する場合に、この愛の根底には自己愛があるが、本当の愛の情熱の絶頂においては、自己犠牲あるいは自己愛の没落を欲して愛の対象との相互

理解が開けるが、その場合、真実の愛においてはその自己愛が愛において高貴なものとして再生すると述べるが、これを逆説と理性の関係に移してみれば、情熱の瞬間において理性は自らの没落を欲することにおいて、すなわち、非真理の中にある理性の自己否定において、非真理の理性に反した（パラ）ものであった逆説を受け入れることができるが、その真理の中においては理性が再生して機能を果たすという理性の再生を暗示しているように思われる。「反復」においてもこのような理解の萌芽が見られるが、その後、正確にはこの思想を展開させていない。特にこの場合においては、情熱という考えが理性と逆説の関係への洞察を妨げている。この情熱（Leidenschaft）こそ以前に言及した真理解の条件として与えられるものであり、後に示されるごとく、信仰の別名に他ならないのである。

逆説と理性がその異質性の共通的理解において出会うならば、この出会い（Zusammenstoß）は愛の関係と同様、情熱において幸福である。しかし、この出会いが相互理解のなかで生じない場合はこの関係は不幸である。この理性の不幸な愛を躓き（Ärgernis）⁶⁶⁾と呼ぶ。理性はこの躓きにおいて瞬間と逆説を愚かである（Torheit）⁶⁷⁾と言う。しかし逆説にとっては理性は不条理（das Absurde）⁶⁸⁾である。それを理性は逆説が不条理であると言う。しかし、これは滑稽な物真似である。なぜなら、逆説はそれが不条理であるから（quia absurdum）⁶⁹⁾逆説なのである。ところが、かの幸福な情熱においては、この異質性が理性と諒解し合う（in gutem Einverständnis）⁷⁰⁾ようになり、かえって第三のものにおいて両者が一つになるためには（um in einem Dritten eins zu werden）⁷¹⁾この異質性がなければならない。そしてこの異質性こそ、まさに、理性が自分自身を棄て（sich aufgeben）⁷²⁾、逆説が自分自身を引き渡す（sich hingeben）⁷³⁾という異質性であり、この相互理解は、かの幸福な情熱において可能となるのである。そして、この相互諒解（Einverständnis）をもたらず第三者（das Dritte）としての幸福な情熱こそ信仰（der Glaube）⁷⁴⁾であり、そしてこの情熱としての信仰こそ、かの真理解の条件（Bedingung）である。非真理の中

にある人間に真理が与えられ、またそれを受ける手としての真理解の条件が与えられるが、この条件こそ情熱であり、それこそまさに信仰であると考えられている。この信仰と呼ばれる幸福な情熱の対象は逆説であり、この逆説は矛盾するものを一つにし、歴史的なものの永遠化「die Ewigsetzung des Geschichtlichen」⁷⁵⁾であり、永遠なるものの歴史化（die Geschichtlichsetzung des Ewigen）⁷⁶⁾である。かくして、ここにおいては理性は免職になっている（verabschiedet）⁷⁷⁾のである。その意味は信仰は認識ではないということである。認識とは時間的なもの、歴史的なものをどうでもよいものとして排除した永遠的なものの認識か、純粹に歴史的な認識かのいずれかである。したがって、永遠なるものが歴史的なものであるというこのような不条理は認識の対象にはならないのである。かくしてこの逆説、不条理は認識の対象ではないから、情熱—信仰は理性の働きではなくて、理性はその職を免ぜられていることになる。それではこの信仰—情熱は意志の働きであろうか。キルケゴールは一応「信仰は意志の働き（Willensakt）ではない」⁷⁸⁾と言う。なぜなら人間の意志は常にかの条件の中でのみ力があるからである。ソクラテス的立場においては人間ははじめからこの条件を内在的に保持しているから、ソクラテス的なものを意欲しうるのである。しかし、非真理の中にあり真理解の条件を保持していない場合には、いかに意欲しようと、いかに意志の決断をなそうと無益である。しかし、「かの条件が与えられるやいなや、ソクラテス的に妥当していたものが再び妥当する」⁷⁹⁾のである。

以上、簡単にキルケゴールにおける逆説と理性の関係をキルケゴールに即して考察してきたが、ここに至って、ある重大な問題が潜んでいることに気づくのである。ここでのキルケゴールはソクラテス的内在主義、あるいは自律主義を斥けて、かの真理解の条件としての情熱、信仰が与えられる時にはじめて人は真理を理解することができる」と主張している。しかし、その条件が与えられる時発動する人間の能力として「ソクラテス的に妥当していたもの」（was sokratisch gegolten hat）⁸⁰⁾を考えていることが明白となった。だとすれば、真理解の条件としての情熱—信仰が与

えられる時、それが機縁となって発動する能力は自然的意志の能力である。意志の能力それ自身の質的転換は考えられていない。それならば、絶対的差別性を異常なまでに強調してきた従来の主張と撞着する。発動する機縁 (Veranlassung) が問題であって、発動する能力それ自身は自然的意志の能力であるということになれば、絶対差別ではなくて古き人と新しき人は質的連続の中にあり、やはり真理の中にあるという主張と軌を一つにし、テルトリアヌスの誤謬を継承していると言わざるをえない。事実、彼はテルトリアヌスを念頭に置いている。⁸¹⁾ このような意志の働きは、結局、実践理性の自律性の承認となり、自らの意図した自由主義神学に対する福音の純粋性の擁護から反って非常に主観的な情熱主義、狂熱主義へと陥っていく危険性を孕むものとなる。

理性が逆説と瞬間において情熱＝信仰を媒介にして幸福な出会い (Zusammenstoßen) を遂げること、すなわち、神自らによって与えられる、あるいは逆説そのものによって与えられる真理解の能力たる情熱＝信仰によって理性と逆説が幸福な出会いを遂げるというその場合に、意志の決断そのものは理論理性の没落 (Untergang) を願う実践理性の働きである。理論理性に対して逆説が自らの逆説性、不条理性を主張する時に、理性の没落を欲する理性は実践理性であり、理論理性にとって das Absurde であるものを意志する決断において、つまり理論理性に対する Ärgeris であるという判定、推論 (schließen) を断ち切る意志の決断 (Entschliebung) において逆説はもはや逆説ではない。逆説と理性は Einverständnis に到達している。理論理性に反すれば反するだけの大きさの情熱＝信仰がこの不条理を引受ける。このような引受け方の根底にある判断は実践理性の決断である。逆説と理性の絶対的差別性による絶大な距離を意志の決断がやみくもに乗越えて一挙に Einheit, Gleichheit をもたらしている。情熱＝信仰が理性と逆説にとって第三者としての媒介者であり、信仰の対象は逆説であると言われているが、その意味は逆説を求める情熱＝信仰において理性は自己自身の没落を欲して、逆説の方は自らを与えることにおいて Einverständnis が実現され、その場合、verabschiedet の理性に代っ

て、真理解の能力としての信仰において逆説を承認していく主体は意志である。そうであるとすれば、この場合の情熱 (＝信仰) は実践理性信仰である。没落、あるいは自己否定の仮面をつけた理性が実質的には支配権を確立している。このことはキルケゴールが信仰 (＝情熱) を理性と逆説の第三者、媒介者として位置づけていることから明白である。信仰は情熱という意志的働きと規定され、真理の認識能力としての理論理性の立場の没落、挫折を通して理論理性にとって不条理なものを主体的に意志の決断によって選びとるという実践理性の立場の肯定になり、このような形でいわば理性的なものと不条理なものが媒介されていると考えることができる。理性が免職されているということは信仰と認識は異なるということであり、不条理はいかなる認識の対象にもなりえないということであって、それは意志の決断の対象である。真理を理解する条件としての信仰はむしろ機縁であって、瞬間においてこの機縁を与えられるということは、神の恩恵として上より与えられるかのごとき印象を与えるが、その内実は人間の自然的意志の決断によるところとなる。そして、このように考えられるなら、キルケゴールの立場は真理解の能力を自然的人間に内在的なものとするソクラテスの立場、哲学の立場を超越していないと言わざるをえぬ。このような彼の立場は、内在主義としてはソクラテス的、実践理性信仰としてはカント的、媒介説においてはヘーゲル的、自然の光と恩寵の光の二元論となるところはローマ主義的と言わざるをえないし、結局、これらはいずれも人間理性の自律性の原理に基づく反キリスト教的立場と断ぜざるをえないように思われる。このことは、これに続く彼の「同時代の弟子」(der Gleichzeitige Jünger) と「同時代でない弟子」(der Jünger zweiter Hand) の議論がイミタチオ・クリスティというローマ主義の立場に近づいているのを見る時、さらに明白になるように思われるし、主体性が真理であるという、自己否定を経ざる直接的主体性の主張につながっていき、初めの強い罪性の主張が空転していくことになる。

すなわち、逆説の中心である神が人になるという生成 (Werden) の問題については、その真理

性が問題ではなくて、人がこのことに対して同意する (zustimmen)⁸²⁾ かどうか問題である。この一点に関する同意、意志の決断がすべてであって、その他のことは大した重要性を持たない。この同意を持つ者は後の時代の者でも同時代者 (der Gleichzeitige) であるし、この決断を持たない者は同時代者であっても同時代者ではない。「神が僕の姿をとって世に来った」という逆説を単独者としての主体的決断において受け容れるか否かが問題である。それは真理を主体的に行ずること、われわれ自身がキリストと同時代者になってキリストのまねびを行うことを意味する。そこには覆面された理性の自律性の原理が伏在し、これは、主体性、内面性が真理であるという立場であり内在主義である。客観的真理、啓示の立場は斥けられている。これはキルケゴールがソクラテスの立場を否定しながらも、結局は情熱という実践理性的決断を強調したために、啓示がむしろ人間実存への機縁としての意味しか荷なわず、その内容は神の生成の出来事—しかも情熱の対象としての—に集約せられる結果となった。「神が生成したという歴史的なことが重要な事柄であり、そしてその他の歴史的詳細は神のことが問題である場合には人間のことが問題である場合ほど決して重要ではない」⁸³⁾ から、同時代者の報告 (der Bericht des Gleichzeitigen)⁸⁴⁾ は「神がこれこれの時に僕の賤しい姿であらわれ、われわれのなかで生き、教え、そして死んだとわれわれは信じた」⁸⁵⁾ というだけで十分である。「同時代の人々は必要であったことをちゃんと為した。なぜならば、後の人々にとって機縁となるためにはこの小さな通告 (diese kleine Anzeige), この世界的な「要注意」 (dies weltgeschichtliche N.B.) で十分である」⁸⁶⁾ ここで問題なのはこの生成の出来事に対する同意、あるいは意志の決断のみである。不条理の哲学者キルケゴールは、かえって主体性、内面性のソクラテスの位置に自らを置いている。これは、彼が結局、「罪意識という新しい前提」 (eine neue Voraussetzung: das Sündenbewußtsein)⁸⁷⁾ を特異な体験の形で持つことによって、罪を人間の全オルガンを犯す全的な墮落、腐敗をもたらすものとして深い次元で把握することができず、専らその克服を心理的次元のこ

ととして把握することによってソクラテスの内面性の立場に留ったためである。それが情熱として信仰を把握、真理認識の問題を情熱をもって行ずる主体的真理の問題にすりかえ、ソクラテスを超克できなかった所以である。「私にとって真理であるような真理」が追求され、実存的本来的自己の追求に焦点が合わされていたことが、主体性、内面性の確立に終始したことの理由である。キルケゴールについて内面性との訣別という宗教性Bの立場が強調されたとしても、事情は同じであり、根底にあるのは同じ内面性である。⁸⁸⁾ 神と人との絶対差別を強調するキルケゴールにも、神と人の連続性、あるいは、否定を経ぬ直接的同質性の主張がある。ソクラテスの立場を否定して、罪の自覚を経ての非真理の立場を徹底するならば、主体的な実存追求は矛盾を起す筈ではないか。不条理、逆説の立場は意志の決断の主体性の立場からも背理でなければならぬ。実践理性の立場も没落しなければならぬ。主体性、内面性も逆説と幸福な出会いを遂げなければならぬとすればその条件は何であろうか。そのためには、免職になった理性が、実践的に再就労するのではなくて、徹底的に否定された上で新しい高次の能力として反復することが必要である。彼は「反復」の中ではそのような方向性を示唆したし、⁸⁹⁾ この論文でも理性と逆説の関係を自己愛と愛の関係になぞらえたその譬の中では、否定された自己愛が愛の中では再び生き返る (wieder zum Leben kommen) ことを述べていた。しかし肝心の理性については再生に言及せず、信仰と理性の関係が哲学的反省の課題とならず、切角の萌芽が摘みとられている。その限り、この情熱主義は、一見、理性主義あるいはその影響によって成立する思弁神学に対抗し、福音の真理を擁護し純粋な信仰を守るように見えながら、テルトリアヌスの場合と同様に、別の形の理性の自律性の原理を強固に残存させ、その限り根底的には自由主義神学と同一であると言わざるをえない。このように、理性の立場、哲学の立場を滅して信仰の立場、福音神学の立場を擁護しようとして、かえって、より強固な理性の自律性に復讐されるという構造は、キルケゴールと同様に絶対差別を強調して自由主義神学からヨーロッパを救出したといわれるバルトなどにもみられる

構造である。

結 語

序の中で、われわれは、信仰と理性の関係におけるいくつかの典型を示し、結局それらが根底において同一の原理、すなわち理性の自律性の原理に基づくことに言及した。そして、本論においては、相剋する近代から現代への神学の潮流の中にもこの同じ原理が伏在し、表面上の激しい対立にもかかわらず出発点において、あるいは結論（イミタチオ）において同じ基盤に立つことを指摘しようとした。その際、特に、古い三つの典型と自由主義神学、弁証法神学、実存論神学が正確にパラレルになっているというごときことを主張するわけではない。むしろ、これらが相互に激しい対立関係にあり、ある場合は道徳的理想、ある場合は実在への参与、ある場合は不条理を選びとる意志の決断というように強調されるものが異なるけれども、そこにおいてはいづれも理性の自律性の原理が無批判に前提され、宗教が人間学の中に解消されてしまっているということを言おうとした。

近代、現代神学の特色はそれらが常に自律的理性のドグマに纏綿された人間の自己認識、人間観を前提にしている。次いでこの立場から神観が要請的に樹てられる。自由主義神学、弁証法神学、実存論神学は相互に批判し合いながらも、結局は人間理性の定立する神観、キリスト論を捏造した。そこには顛倒した教義学的順序がある。この顛倒にすべての誤れる神学の本質がある。人間は真の神認識を喪失したがゆえに真の自己認識を喪失したのである。したがって、われわれ自身についての真の認識は真の神認識に依存するのである。神の言葉啓示によって真正な神認識を持ち、それに基づいて人間の自己認識が得られる。そこでこそ、真の人間のあり方、本来的自己—実存—も問われようし、この自己認識の回復とともに、理性は正当に働く機能に再生する。したがって、理性の自律性についてのなんらかの根元的で徹底的な批判のみが、このような認識を与える唯一の道である。

- 19) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 595 f.
- 20) Ibid., B. 596.
- 21) Ibid., B. 611. Anm.
- 22) Ibid., B. 597 f.
- 23) Ibid., B. 597.
- 24) Idem.
- 25) Idem.
- 26) 以上の三つの言葉については、Vgl., *ibid.*, B. 611 Anm.
- 27) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bibliothek Ausg., S. 63. (傍点筆者)
- 28) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vgl., B. 597.
- 29) Kant's gesammelte Schriften, Akademie Ausg., Bd. XXI, S. 144.
- 30) Ibid., S. 145.
- 31) Kant, Die Religion, S. 65.
- 32) Platon, Politeia, IX, 571d—572a, Platonis Opera IV, Oxford Classical Text. 靈魂の三部門の独訳語についてはシュライエルマッハーによる。Vgl., Platon, Sämtliche Werke, 3, Rowohlt, S. 269.
- 33) Kierkegaard, Philosophische Brocken, Gesammelte Werke, 10. Abt., Eugen Diederichs Verlag, 1960, S. 9.
- 34) Ibid., S. 10.
- 35) Ibid., S. 11.
- 36) Vgl., *ibid.*, S. 12.
- 37) Ibid., S. 12. (イタリック筆者)
- 38) Vgl., *ibid.*, S. 13.
- 39) Ibid., S. 17.
- 40) Idem.
- 41) Idem.
- 42) Idem.
- 43) Idem.
- 44) Ibid., S. 18.
- 45) Ibid., S. 19.
- 46) Ibid., S. 17.
- 47) Ibid., S. 21.
- 48) Ibid., S. 26.
- 49) Ibid., S. 28.
- 50) Vgl., *ibid.*, S. 29.
- 51) Ibid., S. 45.
- 52) Ibid., S. 37. 42. u. ff.
- 53) Ibid., S. 45.
- 54) Ibid., S. 42.

- 55) Ibid., S. 44.
 56) Idem.
 57) Idem.
 58) Ibid., S. 45.
 59) Idem.
 60) Idem.
 61) Idem.
 62) Idem.
 63) Idem.
 64) Idem.
 65) Ibid., S. 46.
 66) Idem.
 67) Ibid., S. 49.
 68) Idem.
 69) Idem.
 70) Ibid., S. 51.
 71) Idem.
 72) Idem.
 73) Idem.
 74) Ibid., S. 56.
 75) Ibid., S. 58.
 76) Idem.
 77) Idem.
 78) Ibid., S. 59.
 79) Ibid., S. 60.
 80) Idem.
 81) Vgl., *ibid.*, S. 49.
 82) Ibid., S. 84.
 83) Ibid., S. 100 f.
 84) Ibid., S. 101.
 85) Idem.
 86) Idem.
 87) Ibid., S. 107.
 88) 究極的に思弁の立場を離れてキリスト者になった「死に至る病」「キリスト教の修練」のアンチ・クリスマスは要するに「哲学的断片」の同時代者の立場の実践者であり、文字通りの *ein gleichzeitiger Jünger* になりきった人であり、この実践は「瞬間」におけるキルケゴールの実践と一つである。その意味ではラウリーの *Becoming a Christian* とかいわゆる *metamorphosis* の問題もヨハネス・クリマクスとアンチ・クリマクスというような質的転換として把えうるかどうか疑問である。アンチ・クリマクスを支える主体性は「断片」の情熱としての信仰の立場である。主体性そのものの *metamorphosis* がない。
 89) Vgl., Kierkegaard, *Die Wiederholung*, Gesam-

melte Werke, 5. Abt., Eugen Diederichs Verlag, 1955, S.89.

なお、このキルケゴールにおける理性の反復の議論については社会学部紀要第15号所収の拙論 p.81 f 参照。