

続・信仰のパラドックス

—キルケゴールにしたがって—

荻 原 樂

前回、親鸞の信仰を分析した小論で、他力信仰の特質を、心的なものとしての信仰の否定、己のものでない世界への志向として扱ってみた。その際議論できなかつたのは、神と罪の概念だった。それはキリスト教のものである。そこで新たにキルケゴールについて、その点を考えてみたのがこの小論である。キルケゴールにおいては、神と人との無限の質的差異が中心の問題になる。ここで、無限のと質的が要点である。AとBが無限の質的差異にあることは、Aの影響力が少なくとも直接には全くBに及ばないことである。AとBの差異が同質の中のそれであれば当然Aの力はBに及ぶ。神の力が人に及ばないというのが無限の質的差異の立場で、神の力が人に及ぶというのが同質の中の差異の立場である。通常の信仰は後者の立場をとる。キルケゴールの信仰は前者の上に成り立つ。影響力のない神の影響下に生きようというわけである。ここにパラドックスが生ずる。その辺をみてみたい。

併せて、筆者はここ数年、パラドックスといわれるものをいくつか取り出し検討してきた。そのことにも決着をつけたい。

(1)

実存、絶望(罪)、主体性が真理

キルケゴールはその著作において、信仰とは何か、キリスト教とは何か、何であるはずかを鋭く追求する。しかしそこでの信仰は、例え

ば、感覚、知覚、情動あるいは感性、理性のように、人間にそなわっているいくつかの能力の1つというのではない。そうでなくて人間そのものの在り方としての信仰、人間そのものに代わる信仰、人間が即ち信仰であるという意味での信仰なのである。だから信仰に生きる者は「自己自身との連続性を失ったのでなければならぬ。つまり別なものになったのでなければならぬ(彼自身の内部において、彼と異なったという意味ではない)。そしていまや彼は神から条件をうけとることによって、新しい被造物になるのでなければならぬ」¹⁾とされる。

このように信仰によって人間が別なものになる、造りかえられるというのであれば、したがって信仰についてキルケゴールとともに問題にすべきは2つのことがらになる。1つは造りかえられる前の人間の状態、つまり信仰からいえば否定さるべき人間の在り方が何かであり、もう1つは新しい被造物としての人間の在り方、つまり信仰の世界とは何かである。

以下この順に、まずキルケゴールのいうところを明らかにしたい。もとよりキルケゴールの著作は文学、哲学、宗教に渡って、様々な側面から理解できる。この小論ではパラドックスを含む信仰の構造に重点をおき、その面から割り切って検討してみたい。主として参照されるのは、『哲学的断片』、『哲学的断片への非学問的あとがき』、『死にいたる病』である。

キルケゴールの議論は、いわば「我々の内側」と「我々をこえた我々の外側にあるもの」の2

つのものあるいは2つの領域と、その両者の関係をめぐって進められる。この2つはまた様々なコトバでいいかえられている。前者は、人間、自己、歴史、有限、有限なるもの、後者は、普遍、無限、無限なるもの、永遠、根拠、永遠の至福、神的なるもの、神などである。とりあえず一方を「人間的なるもの」、一方を「神的なるもの」と区別しておくことにする。この枠組みの中で、キルケゴールの意味での信仰からすれば、否定的に扱われる人間の在り方（これは我々人間の通常の在り方なのであるが）が次の3つの観点から分析される。1つは人間の方に中心をおいて、人間から神的なるものへの接近の仕方、志向の在り方（いいかえれば実存の在り方）、1つは神の方に中心をおいて、人間の神からのへだたり方（絶望とか罪とかよばれる）、もう1つは人間と神との関係をとらえる正しいとらえ方、方法とは何かの観点である。

第1の実存の観点からとり出された人間の在り方とは、美的実存、²⁾倫理的実存、宗教性Aの3つの実存、あるいは発展的に(弁証法的に)いえば3つの段階である。まず美的実存は、普遍や永遠が全く意識に上っていない人間の在り方であり、直接性の立場といわれる。これは、宗教というものを考えなければ、我々のごく普通の在り方で、そこでは個々人がそれぞれ存在し、周りの世界もまた自然として存在し、それですべてで、それを越えた世界は考えられていない、そういう状態である。そこにおける価値は個々人の欲望の満足、能力の発揮で、それは場合によってうまくいったり、いかなかったりする。人間の目的は享楽あるいは享受であり、それが満たされない場合が苦しみであるが、この苦しみはしかし永遠との関係において生ずる苦しみではない。永遠を意識しない故にこの立場は最終的には倦怠、不安に終わることになる。「美的なものとは、彼がそれによって直接的に彼が今あるところのものであるものである」。³⁾

倫理的実存はこれに対して、自己の外に永遠なるもの、根拠が意識されている。倫理的とは外なる普遍的なものが意識されていることであ

る。外なる普遍が意識されることによって、自己はそれ自体で存在するものとしての直接性を離れ、精神となる。精神とは意識としての存在、反省的存在のことである。『死にいたる病』の冒頭に、「人間は精神である。…精神とは自己である。…自己とはひとつの関係、その関係自身に關係する關係である。…自己とは關係そのものではなくして、關係がそれ自身に關係するということなのである」⁴⁾とある。關係の意味が難しいが、自己は直接性としての自己ではなく、自己自身(關係)に關係する關係すなわち反省的、内省的なものであることをいう。この反省、内省は普遍的なものが外に意識されなくてはでてこない。また倫理的人間は永遠なもののもとに自己を位置づけようとする。ここに自己による選択、そして自己の責任の問題がでてくる。「倫理的なるものとは、それによって彼がなるところのものになるものである」。⁵⁾

宗教性Aは、この永遠なるものを自己の中にとり込み、内在化、内面化しようとする自己の在り方である。内面化とは直接性の残滓が全くなくなることである。そのことは自己が永遠に対する無限のバトスになることによって可能になる。このバトスは、永遠が「変革を求めつつ個人の実存にかかわり」、⁶⁾「絶対的目的が個人の実存にかかわりをもちながら、その実存を絶対的な仕方に変革」⁷⁾しようとするところに、それに呼応して自己の方から生じてくるものである。ここで永遠は人間を徹底的に変革させようというのであるから、そこに古い自己が少しでも残ってはいけぬ。だからこのバトスは直接性としての自己に対する自己放棄、あるいは人生の相対的目的に対する諦めのバトスである。もし「永遠の幸いのためにでも棄てたくないと思うもの」が自己の中に残るならそれは自己の直接性の残滓であり、ことがらがまだ完全に内面化、内在化されていないのである。「彼はあらゆる欲望をもった彼の全直接性を、自己放棄によって査察する必要があり」その自己放棄が「何かの疑点を発見しないなら、その査察の瞬間に個人が永遠の幸いに関わりをもってい

ることが明らかになる」⁸⁾のである。

さらに第2に、このパトスはまた本質的には苦悩でもある。なぜなら永遠は自己の変革をせまるが、しかし「個体は自己自身を造りかえる能力をもたない」⁹⁾この矛盾が苦悩となる。それ故に「苦しむことこそ内面的領域における最高の行動なのである」¹⁰⁾実際に幸福、不幸、運命、感激、絶望、これらは美的領域に属する直接性であり、これらはすべて、幸福の追求を基本として展開することがらである。そこでは幸福がその人生観の要諦あるいは出発点になる。これに対して「不幸をうけとめて、その意味を悟ること、一切を逆転させて苦悩をひとつの人生観の出発点に据える」¹¹⁾のが内面性の立場(倫理的、宗教的な立場)である。美的立場では不幸は外から偶然にやって来て、その時だけのことがらである。しかし宗教性Aでは人は絶えず苦悩を自己のもとに抱えて、それを必然としているのである。「そしてこの苦しみに——そのなかへ盲めっぽうに突入することではなくて、自分が現にそのなかにいることに目を開かれることによって——耐えぬくことこそがまさしく要求されているのであり」¹²⁾「内省が苦悩から目をそむける方向にはたらくのでなくて、苦悩の上にしっかりと注がれる形でふもとどまることが肝要」¹³⁾になる。この苦悩の現実(痛み)が実存的パトスであり、このことが「まさしく永遠とのかかわりに充たされていることの表現である」¹⁴⁾そして「この苦悩の原因は、直接性に生きる個人がそもそもその直接性の故に、相対的目的に対して絶対的にかかわってしまうという点にある。それゆえこの苦しみの意義は、そうしたかかわりを百八十度方向転換させること、直接性に対して死にきることにある」¹⁵⁾「直接性との死別としての苦悩、実存に生きる者が絶対的目的にかかわりをもっていることのしるしとしての苦悩」¹⁶⁾がこの実存的パトスの第2の本質である。相対的目的と絶対的目的、つまり人間的なものと神的なものをはっきり区別し、人間的なものを低くするこれが宗教性Aである。

自己放棄、苦悩は内面化の弁証法とよばれ、これは直接性としての自己の消滅を意味し、その結果そこで意識されるのは永遠なるものだけになる。これが永遠的なものの内面化、内在化である。しかしこのパトスはさらに罪責意識(責め)によって決定的なものになる。罪責意識とは、個人が永遠の幸いにかかわりをもてないこと、そこから脱落し、関わりが絶たれたこと意識である。この意識は逆にまさに人が自己を永遠なるものとむすびつけて考えたことから生ずる。罪責意識の全体性は、「個人が自分の罪責を永遠の幸いに対する関わりと結びつけることによって生ずる。だからこそわれわれは、罪責の意識こそ永遠の幸いに対する関わりが決定的表現だということからはじめたのである。永遠の幸いとかかわりをもたない人は決して自分自身を全体的にあるいは本質的に罪責あるものとしてとらえるにいたらない」¹⁷⁾

このように実存的パトス(自己放棄、苦悩、罪責意識)が高まるとともに「永遠の幸いが人間にとって唯一のなぐさめ」¹⁸⁾になり、外なる永遠は自己の内面そのものとなっていくのである。この過程を内面化の弁証法とよぶ。しかしながらこの内面性、宗教性Aは、つまりこの意味での自己と永遠との一致は、自己と永遠の間の絶対的差異を結果としてなくしてしまうから、そしてことからはここでは自己の側からながめられているから、人間的なものを前提とし、その中への内面化であり、それは「人間本性の全体的規定の内部での展開」¹⁹⁾であり、「一般的に人間の本性だけをその前提としている」²⁰⁾ことになるのである。その点においてこれは、優れた宗教性ではあるが、一般的に異教にも可能であり、特殊キリスト教的な宗教性ではない、とキルケゴールはする。そこでその先にパトスの弁証法的立場(但しこの弁証法は宗教性Aの内面化の弁証法でなく逆説的弁証法である)、つまり宗教性Bが立てられるのである。

否定されるべき人間の在り方の分析の第2は、絶望という観点からのそれである。人間的

なるものが神的なものと関係を持ちえないこと、自己が永遠からへだたっていること、この事実が絶望とよばれる。

キルケゴールは絶望に3つの形態を考える。第1は自己が永遠からへだたられた存在であること、つまり自己が絶望であることに気付いていない状態である。気付いていないという意味で自己は永遠と無関係であるから、これも絶望の一種である。そこでは永遠が意識されていないから、そこにあるのは人間的なるものだけで、したがって自己は精神としてとらえられていない。そこでは自己は快、不快などの感性的なものか、逆に思弁的抽象的なもの（例えば国家、国民など、これは思弁的抽象的なもので真に永遠的なものではない）に関心を向け、その中に解消されてしまっている。これに対して自己が永遠からへだたっていること、自己が絶望であることに気付いていて、その上で自己に絶望し、自己自身であろうと欲しない場合と、逆にその上で自己自身に固執し、あくまでも自己自身であろうと欲する場合が、絶望の第2、第3の形態である。前者を弱さ、後者を反抗とよぶ。

弱さの絶望に2つある。1つは自己がまだ直接性のままにあり、絶望は外部の何か地上的なもの、例えば財産、女性などを失うことによって生ずる場合である。この種の場合は、人は絶望とともにいわばおおげさに気絶し、しかし時がたてばまた起き上がり、中断したところからケロリとして前の続きをまたやりなおしたりする。全体性、持続性がないのである。もう1つは永遠なものに対する絶望である。こちらの方が基本的で今述べた地上的なものに対する絶望も、実は同時に永遠なものに対する絶望でもある。なぜなら彼が地上的なものに絶望したことは、それだけ地上的なものに大きな価値を与えたことであり、それは永遠なものを無視したこと、つまり永遠に対する絶望になるからである。どちらの形にせよ、こうした絶望の状態にあることは、望むものに達しえないという意味で原因は自己の弱さにある。そしてそれ故に自己はこの弱い自己自身に対して絶望するのである。

そしてこの弱い自己に注意を集中し、そのような自己であるまいとして時を費やすのである。²¹⁾

反抗は逆に強気に、絶望してしかも自己自身であろうとする。これはもとより永遠なものからへだたることである。この場合はかたくなに自己であろうとし、絶望に際して「永遠なものによって慰められたり、救済の可能性を期待する」²²⁾ことを欲しない。自己の苦悩をひっさげて、人世に抗議するべくむしろ苦悩を自己の手もとに置いておこうとする。「彼はむしろあらゆるものに向かって荒れ狂いたいのである。彼は全人世から不当な扱いを受けたものでありたいのである。彼には苦しみを自分の手もとにおいて誰にも奪われることのないよう心がけることこそ重大なのである。だって、そうでなければ、彼は自分の正しいことを証明することも自分自身に納得させることもできないわけではないか」²³⁾救済への反抗である。しかしよく考えるとこの場合に反抗してこだわっている自己は、観念的な、自己の抽象的形態、抽象的可能性である。自己を支配するところの力を外に認めることのない、自分自身で作りあげた自己である。それ故それは根拠のない空中楼阁であり、「自己が殿堂を構築したかと思えるまさにその瞬間に、自己は気ままに全体を無に解消することができる」²⁴⁾ようなものである。

ところでキルケゴールによれば、罪とは「神の前であるいは神の観念をいだきながら、絶望して自己自身であろうと欲しないこと、もしくは、絶望して自己自身であろうと欲すること」²⁵⁾と定義される。したがって神の前では絶望と罪は同じことである。いいなおせば罪とは自己が神的なものからへだたろうとすること、あるいはへだたってしまうことである。この罪の状態はもとより否定されるべきものである。罪の反対は信仰である。信仰において逆説的ではあるが、罪の問題が解決されるのである。

最後に、人と神との間の関係をとらえる方法として否定されるべきは何であろうか。2つある。まず第1は、客観的真理、抽象、思弁、理

性、などである。キルケゴールはすべての始めに、「真理を問うているのは実存に生きつつある精神であり、全く個々の人間である」、²⁶⁾「認識主体である精神は実存に生きる精神であり、ひとりひとりの人間はすべてそのようにして自己自身を相手に生きている1個の実存者である」²⁷⁾ ことをおく。すると真理に2つあることになる。1つは客観的真理であり、そこでは「真理は客体、すなわち1個の対象となり、主体から目をそむけることが要求される」。²⁸⁾ もう1つは主体的真理であって、そこでは「真理は自己に体得さるべきもの、すなわち内面性と主体性の問題となり、実存に生きつつ主体性に徹していくことこそ真理への道」²⁹⁾ であることになる。そして「客観性の道が強調するのは何が語られるかであるのに対して、主体性の道は、その内容がいかなる仕方でも語られるかを重視する」³⁰⁾ とされ、また「客観性の道は思惟上の諸決定を問うにとどまるのに対して、主体性の道は内面性を追求する。この〈いかなる仕方でも〉を追求する道の極致は〈無限〉に直面する情熱であり、そしてかつ無限と出会い、無限によって置かれた情熱〈無限性の情熱〉はまさに主体性にはかならないゆえに、主体性こそ真理であり、真理は主体性にある」³¹⁾ ことになる。

そしてこの「真理は主体性にある」の立場からすれば、客観的真理はもとより否定されるべきものであり、そして思弁は主体から全く離れて「永遠の相のもとに思惟を営む」³²⁾ 故に、抽象は「抽象性はけって苦しまない。抽象性は無関心なのである。しかし実存の前に横たわる難関は、実存をかけて生きるものの関心であり、しかも実存する者は実存することに無限の関心をもつ。抽象的思惟は単独の実存する個人としての私を打ち殺す」³³⁾ 故に、共に否定されることになる。もとより客観性の方からいえばこの主体的真理は主観そのものであり、正に不確かさである。しかしこの不確かな真理を真理とするという「状況こそ内面性の無限の情熱を張りつめさせ」、³⁴⁾ 主体的真理とは「この客観的不確かなものを選びとる冒険」³⁵⁾ なのである。

「内面性の情熱の極致において主体が獲得し、そして全情熱を傾けてこれに従っている客観的不確かさ、これこそが真理である」³⁶⁾ ともいわれるのである。これが客観的真理、思弁を否定したところに成立する「主体性は真理である」という立場である。しかしながらこの立場も実は否定さるべきものである。

主体的真理は客観性の方からいえば正に不確かさであるが、主体的真理の立場はそれにもかかわらず、そちらをとる。一方確実でないことは、それについて十分に我々が知らないことすなわち無知のことでもある。しかし考えてみると不確かさ、無知は、知に対していわれるコトバであり、いわばその裏には確かさ、知が前提とされている。可能性として確かさ、知が準備されているのである。確かさがなければ不確かさもないわけである。とすれば我々にはまだ、いつの日にか確かさに達する可能性という、確かさへの逃げ道が残されている。この逃げ道を断ち、内面性だけが残されるようにするには、この不確かさ、無知が、絶対的意味での不確かさ、真理の1かけらもない不確かさにならなければならない。絶対的意味での不真理、つまり逆説、不条理にならなければならない。「逆説が逆説そのもの、つまり本質的逆説であるならば、それは不条理の形をとった拒否力となる。これを受けとめる内面性の情熱が信仰」³⁷⁾ である。「客観的不確かさに代わってここに現れるのは、相手が客観的立場から見れば不条理そのものであるという動かぬ確かさであり、そしてこの不条理に内面性の情熱をかけて固執し、これに縋りとおすことこそ、信仰となるのである」。³⁸⁾ これまで主体性が真理であるとされてきたが、この場合はまだ主体の外に確かさという逃げ道があった。しかしここでは主体は絶対的な意味での不真理にかかわることによって、逃げ道なしの真の主体になるのである。この意味でこれは「主体性は不真理である」、「不真理だからこそ主体である」という立場である。このようにして、客観的真理、思弁、そして「真理としての主体性」は否定され、そ

の先に「不真理としての主体性」の立場が立てられるのである。

(2)

人と神の無限の質的差異，逆説

以上はキルケゴールの信仰の立場からは否定されるべき人間の在り方，の分析であった。そこで否定される第1は直接性の立場である。これに2つあって，1つは直接性としての自己（つまり個体，実体としての自己）だけがあり，その外に永遠なるものの存在が全く意識されていない場合である。もう1つは永遠なるものは意識されているが，しかしそれとは別に自己は自己として，もとの直接性のまま残っている場合である。美的実存，思弁，抽象性の立場，客観的真理，永遠を意識しない絶望は前者で，倫理実存は後者の例である。否定されるべき第2は自己あるいは心への内在化の立場，内面性の立場である。そこでは自己の外なる永遠なるものが実存的パトスによってとらえられ，その際自己あるいは心における直接性の要素，そしてパトスの対極である思弁的，抽象的，一般的な思考は否定され，その結果，自己あるいは心は純粹に精神として，永遠へのパトスそのもの（実存）として，成立することになる。あるのは純粹な内面性だけになる。宗教性A，絶望して自己自身であろうとする絶望（反抗），主体性を真理とする立場はこれである。

こういった直接性，心への内在化あるいは内面性の立場を越えて立てられるのが，真のキリスト教つまり宗教性B，（キルケゴールの意味での）信仰，方法としての逆説弁証法あるいは主体性は不真理の立場である。以下，冒頭に述べた自己と神の2つの領域，そしてそれらの間の関係を軸に，この新しい立場，つまりキルケゴールの信仰の構造を明らかにしてみたい。

キルケゴールの信仰については，次の2つのテーゼが基礎になる。

①自己と神は文字通りの意味で異質である（人と神の無限の質的差異）。

②キリスト教の出発点「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」は逆説である。

第1のテーゼが意味するのは次のことである。宗教性Aは神を自己の中に内在化させようとする。また思弁は抽象の中で，神と人を同じ平面上の単に領域の違いとして，本質的には同じものにしてしまう。そういったことができないようなものとして，神と自己の2つを考えようというのがこのテーゼである。罪の概念はこのテーゼに含まれる。つまり，自己と神の無限の質的差異は，自己の方からいえば，自己が神から絶対的にへだたられていることである。この神からのへだたりが定義によって絶望であり，また罪である。罪とは，前にも引用したとおり「神の前で，あるいは神の観念をいだきながら，絶望して自己自身であろうと欲しないこと，もしくは自己自身であろうと欲すること」である。自己自身であろうとすることも，あるまいとすることも，神に対して（すなわち神の前で）自己を意識することである。自己を意識することは（もっとはっきりいえば，自己であることは），この無限の差異のもとでは（これはいわば神の定義であるからつまり神の前では），神からのへだたり（罪）に他ならない。自己であることは神の前では罪である。

しかし無限の差異のもとでは自己は神からへだたらざるをえない。つまりこの差異があるいは神の存在が，人間を罪にする。かくして無限の質的差異と罪はうらはらで，逆にいえば，自己が罪であることが，人と神との差異を保証し，神を確実なものにすることにもなる。この意味で罪意識はキリスト教の出発点で，そこからキリスト教は始まるのである（原罪）。「キリスト教界の根本的不幸は神と人間との間の質的差異が汎神論的に（はじめは貴族的に思弁によって，のちには庶民的に大道や横町で）止揚されてしまったということなのである」。^{39）}「けれどもキリスト教はそのことに対して最初から身を守ってきたのである」，^{40）}「ここにおいてキリスト教は罪の教説したがってまた単独者とともに始まるのである」。^{41）}しかしながらこの罪

意識は宗教性Aにいう罪責意識とは違う。罪責意識あるいは責めは内面性の問題である。罪は存在そのものの問題なのである。

しかし一方人が罪人であることは人の直接に知りうることではない。人はこれもまた定義によってことがらを本当に知る能力を与えられていないからである。したがって罪は神によって知らしめられるもの、つまり啓示に関わることからでなければならない。「罪意識は、罪責意識の場合のように、個人が自己自身によって獲得することのできないものである。なぜなら罪責意識は、主体の、主体自身の内部における変化であるが、それに反して罪意識は、主体自身の変化であって、それは人間が生成することによって、彼がかつてそうであったのとは違った者となること、すなわち罪人になることを明らかにする力が個人の外になければならないことを示すからである。この力が、時間のなかにおける神なのである」。⁴²⁾ 個人は新たに罪人として生成する。そこからキリスト教が始まるのである。

しかし人間を罪人とみ、人と神の間に無限の質的差異をおくことは、公平に考えればこれは1つの仮定ではなからうか。このことだけが、つまりキリスト教だけが正しいといいきる根拠はなく、キリスト教もいくつかの立場、選択肢の1つではないのだろうか。しかしこのいい方は許されない。このことを防ぐために、「躓き」が用意される。選択肢がいくつか与えられているとするのが、誤りである。他の選択肢を選ぶことは躓きである。キリスト教も1つの選択だというとき、間違っているのは選択肢がすでに与えられていてそして選ぶという考え方である。そうではなくて選択が選択肢に先行する。選択肢は後からの外挿法である。あるいは本当のところは選択すらもない。キリスト教しかそこにないからである。キリスト教でなかったらそれは躓きである。躓きは誤った選択をしたというのではなく、キリスト教を選ばなかったことである。躓かなかったことからキリスト教は始まる。キリスト教があつて躓かなかつ

たのではなく、躓かなかったことがキリスト教なのである。

「宗教性Aにおいては、躓きの生ずる可能性はまったくない。なぜならそこでは、もっとも決定的な規定でさえ内在の領域内にあるからである」。⁴³⁾ 「キリスト教は、真の意味で躓きをひきおこすことのできるただひとつの力であり、信仰の細い道への狭い門は、この躓きであり、信仰の発端に対するおそるべき抵抗を示すのもこの躓きである」。⁴⁴⁾ そして「躓きの可能性が、いってみれば人間が神にあまりに近づきすぎることはないように、神が身を守るための保証となっている」⁴⁵⁾ ことにもなる。

次に第2のテーゼ、キリスト教の基礎が逆説であることの意味である。第1のテーゼによって神と人は異質のものであるのだが、しかしその上で、また、キリスト教は「キリスト教の教説は神=人の教説であり、神と人間のあいだの親近性についての教説」⁴⁶⁾ 「神と人間とのあいだの同一性の教説」⁴⁷⁾ でもある。救済、和解の問題である。キリスト教の根本命題「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」は和解、救済をいう。これはまた次のようにも言い換えられる。「神は人間として、卑しい下僕の姿をとる」、「神すなわち永遠が、ある一定の時点にひとりの人間となった」⁴⁸⁾ 「そのとおり、彼(神)は卑しい人間なのである。彼はいう。こちらを見よ、そして人間であるということがいかなることであるかを得心せよ。おお、しかしなんじ注意せよ、わたしは同時に神である。——あるいは逆にこういうかもしれない。父とわたしとは一つである。けれどもわたしは、このとおり取るに足らぬ卑しい人間で、貧しく、見捨てられ、人々の手に渡されている」。⁴⁹⁾ つまりこれらは人間と質的に異なる神が、本当に(貧しい、卑しい、というのが本当さの証拠である)人間として現れたこと、時間をこえた永遠が時間(歴史)となったことをのべる。

これは確かに人と神の和解を示す歴史的事実である。しかし一方、人と神の無限の差異という第1のテーゼのもとでは、考えられない、起

こりえないことがらでもある。矛盾であり、逆説である。それは確かに歴史的事象なのだが、「単純な歴史的事象でなく、その本質にさからってのみ歴史となりうる歴史的事象である」。⁵⁰⁾したがってギリシャ人には愚かであり、ユダヤ人には躓きとなるようなことがらなのである。

さらにいえば、歴史的事象とは、現実到我々のもとで起こったことがらである。そしてそれは知の対象である。知った結果がこの場合は歴史的知识であるが、しかしこれは知識であるから、近似的なものであらざるをえず、客観性からみれば不確かなものである。不確かとは人間のということでもある。したがってこの根本原理は、歴史とか、歴史的知识という、有限的、人間的なものの上に永遠をおくことを要請する。⁵¹⁾歴史と永遠の関係において、思弁や哲学は、永遠の中で歴史を説明しようとする。宗教性Aは実存つまり実存的パトスを重視するが、なお永遠の至福の方を実存変革の土台に置こうとしている。この関係を逆転して「永遠の至福を、歴史的知识の上に築」⁵²⁾こうというのがキリスト教であるとキルケゴールはする。しかしこれは逆説にならざるをえない。和解、救済は逆説の上になされる。

内容的にはキリスト教の根本原理は和解、救済を示すが、一方形式面からはこれが逆説であること、つまり「この歴史的事象があらゆる思考にさからって関連づけられている」⁵³⁾こと、がもう1つのポイントである。逆説は矛盾であるから、それをそのままの形で理解することはできない。矛盾とは本質的に理解不可能なものなのである。理解については2つのことが問題になる。1つは理解すべき対象(すなわち真理)が事前に存在するものであるのかどうか、もう1つは理解する能力(条件)が人間に与えられているのかどうかである。キルケゴールはソクラテスを高く評価しているが、そのソクラテスにおいては、真理はそれを個人が知っているかどうかは別にして、(想起の対象として)確かに存在し、それを理解する能力も人間に平等に

与えられているとされた。しかしソクラテスは、理解は永遠の相のもとにあるのではなく、人間の行方具体的、現実的行動、つまり実存であるから、人が何かを理解したといってもそれが本当に真理に達しているかどうかの保証は決して得られない。したがってその意味で人間は本質的に無知であるというのである。「ソクラテスの無知とは永遠の真理が1個の実存に生きる人間にかかわっていること、それ故に実存に生きているかぎり永遠の真理は彼にとって逆説とならざるをえないこと」⁵⁴⁾である。

これに対してキリスト教の根本原理は、逆説であるから、可能的にも人間には理解できないものである。つまり人間にはこれを理解する能力、条件は全くないのである。理解の対象(真理)は逆説(不真理)で、理解の条件もまた与えられていないというのである。そこでもしこの逆説が真理であるとするなら、そしてもしこの真理が神から与えられたものであるとするなら、その場合は、真理だけでなく、真理を理解する条件も共に与えられるのでなければならぬことになる。例えば神が教師であるとするならその教師はことごとくだけでなく、そのことがらを理解する条件まで与える教師でなければならない。理解する条件まで与えられたことは、人間が以前の状態と変えられたこと、新しく造りなおされたことである。「そして今や彼は神から条件を受けとることによって新しい被造物になったのでなければならぬ」⁵⁵⁾のである。

信仰とはこのような逆説をそのまま理解すること、受け入れることである。したがって信仰は上に述べた意味で神に由来し、人間のわざ(内在性)ではない。そして信仰によって人は新しい被造物に生まれかわるのである。非連続がここにある。このことが可能であるためには根本原理は逆説でなければならないのである。信仰が成立するためには逆説がなければならない。逆説によらない、つまりこの意味での信仰によらない和解はすべて内在性の立場、人間の立場になってしまうのである。

以上がキルケゴールの信仰の内容である。神、

罪、躓き、キリスト教（神が人として出現した事実）、信仰は、人と神との無限の質的差異、逆説のもとにこのような構造の中にある。『哲学的断片』の末尾に、「今、ここに、信仰という新しい器官、罪の意識という新しい前提、瞬間という新しい決断、時間の中なる神という新しい教師、というものが採用されることになった」⁵⁶⁾と述べられる。信仰という新しい器官は直接性、思弁、抽象、理性を十字架にかけ、罪意識は人と神の差異を確保しそして神の存在を確実にする。決断は歴史的事実からの出発であり、時間の中なる神とは神からの和解の申し出つまり福音である。そしてこれらはまた「理性、思考、内在との断絶」⁵⁷⁾の構造でもある。

(3)

キルケゴールの信仰の構造

キルケゴールの信仰の構造は2つのテーゼ、「人と神の無限の質的差異」、「キリスト教の出発点、神が貧しい下僕としてこの世に現れたこと、は逆説である」、によって説明された。このテーゼのもとに、人、神、罪、躓き、信仰、単独者、その他が意味づけられ、そしてそれに照らして、人間の在り方として否定さるべきものと肯定さるべきものが区別された。前節までにみたとおりである。この節では筆者自身、新しい1つの思考の枠組みを提示し、その中でキルケゴールの信仰の意味をもう一度とらえ直してみたい。筆者の提示したい思考の枠組みについては、すでに先立つ小論⁵⁸⁾においていくらか述べた。それは先立つもの (apriori) を出発点としては否定し、逆に後なるもの (aposteriori) から出発するとする、いわば *aposteriorism* ともなづけたい1つの立場である。実際に我々の通常の生活、思考は、何らかの意味で先立つものを認め、すべてをそれにもとづかせるという思考方式のもとで行われている。これはことさらに根拠、由来を必ず求めるという立場である。先立つものをA、成立していることがらをBとすれば、Aを事前立て、「AなしにはB

は存在しえない」、「Aを知ることなしにBを知ることにはできない」と主張する立場である。対象、実体、要素、原因、能力、本質、規則などはすべてここでいう先立つもの(A)の実例になる。例えば、対象(A)にしたがって命題の真偽(B)は決められ、複合的なもの(B)は先立つ要素(A)の結合であり、原因(A)によって結果(B)は生じ、我々が何かできる(B)のは内在する能力(A)により、ことがら(B)は本質(A)に従って現れ、算術の規則(A)によって算術(B)は成立する、等々とされる。

そこで、先立つものによるというこの説明方式あるいは思考方式を否定し、先立つものを先立つものとしては認めないことにしてみる。ことがらはどう変わるであろうか。どのような世界が開けてくるだろうか。要点は2つある。1つは、先立つもの(A)が否定されても、成立していることがら(B)が消えてなくなるわけではなく、ことがら(B)は依然として前のおりに存在しつづけることである。しかしここでは先立つもの(A)は否定されているから、それ(B)はいわば出発点として、与えられたまま、ありのまま、として存在することになる。この状態を「ありのまま」とよぶことにする。これが第1点である。もう1つは先立つもの(A)の放棄は根拠づけ、理由づけの放棄である。それ故そこでは成立していることがら(B)は無根拠に存在することになる。無根拠とはそれについて正しいとか、確実だとか言えないあるいは言わないということである。こういった在り方を「仮設」とよぶことにする。さらにまた先立つものによる必然性はなくなるから、ある意味でことがらは任意に選べることになり、そのことがらを選んだのは「規約」としてということになる。ことがらの「仮設性」、「規約性」、これが第2点である。

先立つものが否定され、そこでは成立していることがらは、ありのままとなり、仮設あるいは規約という在り方をする。これは先きなるもの(A)優先から後なるもの(B)優先へという、思考方式の逆転である。説明は不十分であ

ったが概ねこのような枠組みの中に、以下キルケゴールの信仰を位置づけてみたい。

キリスト教は「イエス・キリストが神の子である」ことを信ずる宗教である。これはまた「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」を信ずることでもある。第2のテーゼはこれを逆説（矛盾）であるとする。しかし一般にはこれは逆説（矛盾）とはされない。逆説とか矛盾はそれを理解することが本質的にできないものだが、通常は様々な仕方でもこれを理解してしまうのである。例えば、神が実質は神でありながら貧しい下僕のふりをして、変装してこの世に現れたとしたり、このことを1つの神話と考へたり、あるいは神について特別な認知能力（神秘的な直観など）を認めたりする。これらは直接性による理解だが、そうでない場合は思弁によって抽象の中で、あるいは弁証法というからくりのもとに理解したりする。しかしながら、第2のテーゼは、それを、こういった理解ということができない本質的な逆説であるとする。そのためには第1のテーゼが必要になる。つまり人と神、あるいは有限なるものと永遠なるもの間の無限の質的差異のもとでは、神が下僕であることは決してありえないからである。キリスト教の出発点がこのようにして有りえない、理解できないことがらになったことは、キリスト教が理解という立場を拒否するものであることを意味する。経験的な、思弁的な理解はそこではハネつけられることになる。

それでは一般的にいうと理解とは何なのだろうか。キルケゴールは、理解とはことがらを可能性の中におくことである、というが、それは筆者の枠組みでいえば、ことがらを何かそれに先立つものに関連させることである。理解には、先立つもの、事前的なるものが必要であり、ことがらをその中に位置づけ、あるいはその一部であるとするのが理解なのである。例えば、経験主義的理解は実在の世界を事前に考へておいて、ことがらをこの中の一部位として位置づける。思弁による理解は思弁の原理あるいは何か抽象的原理を考へておいて、それから導

かれたものとしてことがらを理解する。またあることがらの原因を知ることがそのことがらの理解であるとするなら、ここで原因は先立つものである。あることがいかなる規則によって生じたかを知ることが理解だとするなら、やはり規則はここで先立つものである。このことは先に述べた宗教性Aについてもいえる。そこでは自己あるいは心的なるものが先立つものであり、それが実存的パトスという状態をとることによって、その中に永遠なるものが埋めこまれた（内在化）。それは永遠なるもののある意味での理解なのである。それ故宗教性Aは否定さるべきものであった。

ことがらが本来的に逆説であることは、この理解の拒絶である。逆説はいかなる場所にも位置づけることができず、埋めこめないのである。その意味で、ことがらを逆説であるとすることは、実は先立つものの拒否でもある。先立つものが存在すれば、ことがらは、それが誤りである場合やあるいは非常に奇妙なやり方まで含めて、何とか先なるものに結びつけることができる。つまり何らかのやり方で強引に理解されうるのである。それを徹底して避けるには結びつけられる対象である先立つものを否定しておけばよい。本質的に逆説であること、すなわち徹底して理解の立場を拒否することは先立つものの否定まで進むのである。

ところでこの逆説をそのまま受け入れることが信仰であった。しかし逆説をうけ入れる（理解する）ことはまた1つの矛盾、つまりもう1つの逆説である。逆説はうけ入れられない（理解できない）ものだからである。すると信仰もまた逆説になる。逆説は矛盾であるから、理解できず、有りえないものである。したがって信仰も理解できないことはもとより、有りえないものであることになる。しかもこの有りえないは文字どおりの意味で有りえないのであって、理解の立場では有りえないが、理解を越えた何か特殊な形（宗教的直観の如き）では、何ものかであるとするのは誤解である。こういった言い方は一方では直接性の立場、あるいは心的な

ものへの内在化の立場であり、一方では矛盾したものがそのまま存在しうるとする、矛盾ということがらへの誤解でもある。かくして信仰は積極的な何ものでもないことになるが、その上でそれでは信仰とは何なのだろうか。筆者はここで、信仰とは「理解の立場を捨てる」という宣言であると考えたい。理解とは事前なるものを認めることであった。その意味で信仰は「先立つものの否定」、「apriorism の拒否」の宣言である。しかし人は通常、何か先立つものを認め、前提にして、その上に生きている（根拠）。例えばそれは客観的実在であったり、心的なるものであったりする。そしてその考えている根拠に疑問が生じたり、それをまだつかんでいないときでも、正しい根拠がどこかにあるはずだとしている。そういった先立つもの、根拠がとり去られたとすれば、これはある意味で人間が旧来の意味での人間でなくなることである。またそうでなければ、先立つものは消えないのである。信仰によって人は新しい被造物になるといわれる所以である。信仰とは先立つものの否定で、そのとき人はそこから新しく人になるのである。

それでは信仰において、つまり先立つものが否定されたとき、何が変わり、何が残るのだろうか。結論をいえば、何も変わらない。具体的にはキリスト教における信仰とは「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」をそのまま受け入れることである。その際に事前なるものを一切立てないことである。そこから出発することである。一方神と人との無限の質的差異の1つの意味は、あるのは神と人の2つであって、第3のものはないことである。そうでないとすると、神と人の関係はいろいろある関係の中の1つにすぎないことになり、無限の質的差異が利いてこないのである。とすれば、「下僕として現われた」ところには下僕しかないことになる。第3の存在はなく、神は異質のものであるからである。したがってそこには、有限、歴史、この世以外の何ものもないのである。「下僕として現れた」は有限なこの世が一瞬、神的なも

のになったというのではない。また下僕とは神の変装でもない。それは文字どおりの意味にとられなければならない。その時、そこには、「下僕」、「下僕として現れる」以外の何もないのである。とすれば信仰によって神が下僕として現れたが事実になるとき、そこに残るのは何か。下僕だけである。我々のこの世だけである。

このようにしてことがらには変わらないけれども、そこで理解の立場、先立つものは否定されている。それはここで事前なるものと事後なるものの逆転が行われているのである。事前なるものによって事後なるものを説明あるいは根拠づけると考えるのをやめて事後なるものから出発することになっているのである。つまりあるがまま、与えられたままから出発することである。「神が下僕として現れた」とき与えられたまま、ありのままとは下僕としてということである。信仰以前にも下僕はあり、信仰以後に残されるのも下僕である。しかし前者は理解された下僕であり、後者は先立つものの放棄されたところの、出発点としての下僕である。

キルケゴールは実存ということを用いる。現実には我々が生きている、そのところから出発せよというのが実存であった。そのことを妨げていたのは、事前なるものとしての客観的真理であり、思弁であった。とすれば実存とは *aposteriorism* の主張でもある。キルケゴールにおいてこの実存はさらに主体性、内面性(宗教性A)にまで進んだ。しかし内面性は心的なるものという先立つものを置く立場である。これもまたその意味で否定され、宗教性B、主体性は不真理の立場が示された。宗教性Bといっても、事前なるものは否定されるが、何か新たに外から作用するわけではないから、ことがらは前と変わらないのである。ただそこが出発点になるだけである。

上記では、人と神との無限の質的差異の1つの意味を、人と神以外の第3のものはなく、そして神は異質であるから、存在するのは我々の側だけである、という意味にとった。ありのま

まというわけである。しかしもとよりこのテーマは人を越えたところに人でないもの、神が存在し、そちらが根拠であることの主張でもある。このことは人の方からいえば、人および人の領域がそれだけで自己完結したものでありえないことである。「神が下僕として現れた」ことをうけいれたとき、そこにあるのは与えられたまま、ありのままの世界である一方、しかしこの世界はその中に根拠を持たない、それ自身で完結していない世界でもある。アプリアリなものは否定され、その中にも周辺にも全くないからである。異質である神が存在することのもう 1 つの意味がここにある。キリスト教の根本前提があるのは下僕だけというのではなく、「神が下僕の姿で」というその意味がここにある。神を人を越えたところに置いた以上、人であること、人の在り方の根拠は先に否定された意味での根拠ではない。実体や原因や本質がことがらの根拠であるといわれるとき、実体や原因や本質はことがらと同質である、連続である。これに対して神が根拠であるとされるとき神とことがらには無限の質的差異がある（あるとされる）。同質であるところの根拠は先立つものであり、先立つものの否定によって消しさられた。神が根拠であることは人の方からいえば、人は無根拠であることのいい替えである。人は自分を如何ともしがたい。如何ようにもするのには神である。人の範囲でみれば、人はいわば根なし草であり、無根拠である。この節のはじめに無根拠とは仮説、あるいは規約ということであるといった。神と人の無限の質的差異は先には人をありのままにしたが、ここではさらに仮説あるいは規約にするのである。

もう 1 つ蛇足を加えれば、人は無根拠であるが、神は人の根拠であった。それだから人と神とを合わせた領域で考えれば、人は根拠を神にもつ存在ということになる。しかしそれはまた直接性の立場であって、神は直接性ではなく、人と神を併せた領域など不可能であるというのも、人と神の質的差異に含まれる意味である。

以上述べたことを要約すればこうなる。キリ

スト教とは「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」事実のことである。しかしこれは「人と神の無限の質的差異」のもとで、逆説（矛盾）である。逆説とは理解を離れたものである。理解とは先立つものを立ててそこに理解すべきことがらに関係づけることである。したがってあることがらを逆説とすることは（特に本質的に逆説とすることは）、そのことがらの理解を放棄することであり、それはまた先立つものを否定することである。よって逆説の宣言は先立つものの放棄の宣言でもある。先立つものが捨てられたところでことがらは「ありのまま」と「仮設ないしは規約」という在り方をする。

さてキリスト教の信仰とは「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」という歴史的事実を出発点としてそのままに受け入れることである。ここで「人と神の無限の質的差異」というテーマは、まずこの歴史的事実を逆説にし、したがって信仰を理解の立場を越えたものにする。そして第 2 に「下僕としてこの世に現れた」のところを、信仰の世界では存在するのは下僕だけ、つまりこの世だけ、与えられたまま、ありのままだけ（先立つものは何もない）の意味にし、第 3 に「神が貧しい下僕として」のところを、存在するものは根拠をもたず（異質の神が根拠となる）、無根拠という在り方、つまり仮設ないしは規約という在り方をするの意味にする。

かくして信仰とは「ありのまま」を受け入れ、自分の根拠を同質のものの中にでなく、異質なる神に置くことなのである。⁵⁹⁾

(4)

まとめ、パラドックスについて

パラドックスとは矛盾の成立であり、またパラドックスを多少なりとも積極性をもって主張するのが逆説である。筆者はここ数年著した小論⁶⁰⁾において、いくつかのパラドックスを取り上げ、検討してきた。その際筆者の立場は、ままた誤解されているように矛盾的な状況が矛盾と

して矛盾する対象として存在するといふのではなく、矛盾の成立は我々に、そのとき持っている思考方式あるいは知識体系の変換をせまるものである、というのであった。

扱ったパラドックスは次のものである。

① 『中論』におけるパラドックス⁶¹⁾

『中論』はいろいろな例をあげてパラドックスを述べる。それをまとめたのが、不生不滅不常不断不一不異不去不来のいわゆる八不である。しかしこれらは結局、自性と無自性の間に、無自性を縁起とよぶことにすれば、自性と縁起の間に生ずる矛盾である。自性とはそのものに固有性、固定性を認めることである。これに対して縁起はものに固有性、固定性を認めないことである。例えば2つのものがある関係をもつことを説明するのに、通常立場は2つのものに自性を認めつまり2つのことがらを区別してことがらをそれぞれ独立したものとして立てておいて、その次にその2つの間にあるかかわりがあるとす。これに対して無自性の立場(縁起の立場)ではいきなり関係の成立をいい、2つの要素に固定的な区別を認めないのである。この2つを同時に主張すればパラドックスになる。これは分けておいて(別異)、そしてその2つの同一をいう(関係とは徹底して考えれば分けられないつまり同一ということである。2つの違うものをいくら近くにおいても、これは関係といえない)ことである。これは一異の矛盾と名づけたものである。

② Wittgenstein のパラドックス⁶²⁾

ウィットゲンシュタインが述べたとおりにいえば、「規則はいかなる行動の仕方も決定できない。なぜならどのような行動の仕方もその規則と一致させることができるから」であった。規則は通常それに従う行動を規定するとされる。しかしある行動がある規則に従ったものであることを確認させるような私に関する事実、私的事実は発見できず、規則へのある従い方がその正しい従い方であることの正当化は不可能であるというのが、ウィットゲンシュタインによって発見され、S. Kripke が強調した事実であった。そ

こでは「規則の私の適用は暗黒の中における正当化されない一突き」(S. Kripke) であることになる。同じことはコトバの意味とその使用の間にも生ずる。

③ 親鸞の他力信仰におけるパラドックス⁶³⁾

通常の意味での信仰は、因果を前提とし、心の中に生ずるものである。つまり信ずることによってある結果を期待し(廻向)、また信仰は心の状態とされる。これに対して親鸞は疑蓋なき信仰、他力信仰をいう。これは信ずることに何もかも期待せず(不廻向)、そして自分のものではない信仰(弥陀から廻施された信仰)である。通常の意味での信仰と他力信仰の並立はパラドックスになる。

④ キルケゴールの信仰のパラドックス⁶⁴⁾

キルケゴールはキリスト教の出発点「神が貧しい下僕としてこの世に現れた」は逆説であるとする。しかしこれは神と人の無限の質的差異というテーゼのもとでのみ逆説になる。通常、我々も、神と人は異なったものであるとはしている。しかし通常立場では、ことがらは逆説にはならない。神と人は異なっているが、そしてそれだからこそ神が人として現れることもありうるとされる。そこではキリスト教の出発点が理解の対象になってしまうのである。これに対してキルケゴールの無限の質的差異は神が人となることはありえないことをいう。この2つの立場の並立にパラドックスが生ずるのである。

以上4つのパラドックスは実は共通の構造をもつ。このことを説明するためにまず一般論をやっておく。ここでも基礎になるのは先に述べた apriorism と aposteriorism である。Aを先立つものとして立て、「AなしにはBは存在しない」、「Aを知ることなしにはBを知りえない」とするのが apriorism であった。ここではBの他にAの存在を認め、あるいはAとBとの2つを共に認めているわけだが、そのことを

$$A = \bigcirc \quad B = \bigcirc \quad \dots \quad I$$

と表すことにする。これに対してAの存在を認めない立場

$$A = \times \quad B = \bigcirc \quad \dots \text{II}$$

を考え、I と II を並立させれば、そこに矛盾が生ずる。もっとも I に対しては

$$A = \bigcirc \quad B = \times \quad \dots \text{III}$$

$$A = \times \quad B = \times \quad \dots \text{IV}$$

のどちらを並列させても矛盾は生ずるが、上のパラドックスとからむのは I と II の並立である。上記のパラドックスをこの図式に当てはめてみよう。

『中論』において、自性が A で、それによって成立していることがら B である。ものを区分けしてそれぞれに固定性を与え、それによってことがらを説明しようとするのが世間一般の立場であるが、ここでは個々のもの (A) が成立しており、そしてそれによるものとしてことがら (B) も成立する。I の立場である。これに対して自性が否定され、ことがら (B) は先立つものなしに成立しているという『中論』の立場、縁起の立場は II である。I と II の立場の並立は矛盾になる。

Wittgenstein においてはことはもっとはっきりしている。規則が A であり、行動が B である。規則によって行動が生ずるとするのは I である。それに対して行動が規則に従っているという根拠はなく、あるのは行動だけであるというのが Wittgenstein の発見した事実であり、II である。I と II は矛盾する。

親鸞において心的なるものとしての信仰が A であり、この信仰によって生ずる結果 (浄土) が B である。通常の場合は A を認め、それによって B が生ずると考える。I である。これに対して他力の信仰は心的なるものとしての信仰を否定し、信仰とは即浄土のことであるとしたから、そこには A は存在せず、有るのは B だけである。これは II である。

キルケゴールについては、通常の場合は「神が下僕として現れた」は理解の対象である。そこでは神と人の両方が認められ、神は人に対しては異質ではあるがその根拠であり、その神が神の方からの和解として人として現れたのである。けれどもそれはあくまでも神が人として

現れたのであり、有るのは人ではない。これは A (神)、B (人) を共に認める立場である。キルケゴールは神と人の間に無限の質的差異をおく。このことの意味はすでに述べたように神と人を同質に同じ平面上で扱えないことであり、したがってそこにあるのは人 (B) だけになる。神は無限に異質なものであるから、そこにはない。これは II の立場である。

以上のようにして、この 4 つのパラドックスはともに I という世間一般の立場に対して、II という新しい立場を並立させたところに現れる矛盾である。であるからここで II を持ち出さずに I だけを主張する分にはパラドックスは生じない。I の立場で、自性を認めそれによってすべてを説明し、規則によって行動が律せられるとし、心的なものとして信仰が考えられ、神が人として現れるとしても、これはその範囲で整合的である。1 つの説明方式なのである。しかしこの I とは別に、『中論』は縁起というあり方を真実とし、ウィトゲンシュタインは行動が規則に先立つとし、親鸞は他力という新しい信仰を立て、キルケゴールは神を無限の質的差異というこれまでと違った観点からとらえた。これは I とまた別な立場なのである。そしてこれは I の立場の中での新発見ではなく、I 全体と両立しないところの、I を否定するものとしての新しい立場なのである。そして 4 つのパラドックスが共に I の立場を、A を認めないという内容を含みながら否定していることは、この 4 者に共通なのが先立つものによるという思考方式に対する否定、変革であることを意味する。外面的には必ずしも脈絡のないこの 4 者に共通な構造があり、それは先立つもの (A) の否定、つまり B の優先、いかえれば aposteriorism の主張であったこと、これがこの一連の検討の 1 つの結論である。

さらに指摘しておきたいのは次である。

① I の主張が内部に矛盾を含まなかったと同様、II の主張も I と並立しない限り内部に矛盾はない。II はこの 4 者の主張するところであるが、これら 4 者の主張がそれ自体矛盾的なも

ので、その矛盾的なところが真実なのである、とするのはしばしばいわれるところだが、間違いである。4者の主張は通常の論理で十分理解できるものである。矛盾はIと並立させた場合に生ずる。

② IとIIを比べたときに、Aは一方では肯定、一方では否定されているが、Bは共に肯定されている点に注目すべきである。つまりことながら自体はIの立場でも、それがIIの立場に変わっても、変わらないのである。ただ先立つものを立ててその上にことながらを考えるか、立てないかの違いだけが残るのである。

③ 4者の主張がパラドックスという形をとったのは、通常受け入れられている立場がIであり、4者の主張の要点がその否定にあったのだから、当然である。矛盾の成立によってIの思考方式は否定され、IIに変革されるのである。これが矛盾の正しい用法である。

④ III, IVの立場にも恐らくそれなりの意味が与えられる。ただしそれが有効な立場かどうかは別なことである。

(昭和62年10月20日)

注

- 1) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 325.
- 2) また段階, 領域などともいわれる。
- 3) 『あれかこれか第2部』, 訳は小川圭治『キルケゴール』(講談社)による。
- 4) 参考文献(3), p. 25.
- 5) 注3)と同じ。
- 6) 参考文献(2), 著作集第9巻, pp. 14.
- 7) 同上, p. 14.
- 8) 以上3つ同上, pp. 25-27.
- 9) 同上, p. 87.
- 10) 同上, p. 87.
- 11) 同上, p. 90.
- 12) 同上, p. 93.
- 13) 同上, p. 106.
- 14) 同上, p. 124.
- 15) 同上, p. 136.
- 16) 同上, p. 249.
- 17) 同上, p. 255.
- 18) 同上, p. 299.
- 19) 同上, p. 297.
- 20) 同上, p. 298.

- 21) こういった自己への集中はまた閉じこもりともよばれる。「ところでわが絶望者は、自分のうちに閉じこもってしまって、自分にかかわりのない人をことごとく、したがってあらゆる人を、自己にかかわる事柄から、遠ざける」(参考文献(3), p. 113).
- 22) 参考文献(3), p. 124.
- 23) 同上, p. 126.
- 24) 同上, p. 122.
- 25) 同上, p. 133.
- 26) 参考文献(2), 著作集第8巻, p. 16.
- 27) 同上, p. 10.
- 28) 同上, p. 14.
- 29) 同上, p. 14.
- 30) 同上, p. 34.
- 31) 同上, p. 34.
- 32) 同上, p. 216.
- 33) 同上, p. 217.
- 34) 同上, p. 36.
- 35) 同上, p. 36.
- 36) 同上, p. 36.
- 37) 同上, p. 47.
- 38) 同上, p. 47.
- 39) 参考文献(3), p. 203.
- 40) 同上, p. 205.
- 41) 同上, p. 207.
- 42) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 337.
- 43) 同上, p. 339.
- 44) 同上, p. 340.
- 45) 参考文献(3), p. 216.
- 46) 同上, p. 216.
- 47) 同上, p. 207.
- 48) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 329.
- 49) 参考文献(3), p. 220.
- 50) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 329.
- 51) また「永遠の幸いを歴史的なものへのかかわりの土台においた」(参考文献(2), 著作集第9巻, p. 330. 「永遠の至福を歴史的知識の上に築いた」(参考文献(1), p. 9).
- 52) 参考文献(1), p. 9.
- 53) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 330.
- 54) 参考文献(2), 著作集第8巻, p. 33.
- 55) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 325.
- 56) 参考文献(1), p. 225.
- 57) 参考文献(2), 著作集第9巻, p. 315.
- 58) 参考文献(7)参照。
- 59) 『死にいたる病』に次のようにいう。「絶望がまったく根こそぎにされた場合(つまり信仰に

立った場合)の自己の状態を表わす定式はこうである。自己自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は自己を措定した力(神)のうちに透明に、根拠をおいている」(参考文献(3), p. 28, ()内及び傍点は筆者)。

- 60) 参考文献(5)~(8)。
- 61) 参考文献(6)参照。
- 62) 参考文献(7)参照。
- 63) 参考文献(8)参照。
- 64) 本論文参照。

別注)引用した邦訳の用語のE.Hirsch 他による独訳全集(“Sören Kierkegaard Gesammelte Werke”, Eugen Diederichs Verlag, 1952-74)のそれとの対照は次のとおりである。主だったもののみあげる。

宗教性 B (Religiosität B), 質的差異 (Qualitätsunterschied), 内面性 (Innerlichkeit), 永遠の至福 (ewige Seligkeit), 罪責意識 (Schuld-bewußtsein), 罪意識 (Südenbewußtsein), 不条理 (Absurd), 逆説 (Paradox), パトス (Pathos), つまづき (Ärgernis), 直接性 (Unmittelbarkeit), 弱さ (Schwachheit), 反攻 (Trotz)。

参考文献

以下は S.Kierkegaard の著作の邦訳である。
〔 〕の中は原著の発行年。

- (1)『哲学的断片』〔1844〕(大谷愛人訳, 白水社刊『キルケゴール著作集』第6巻)。
- (2)『哲学的断片への非学問的あとがき』〔1846〕(杉山好・小川圭治訳, 白水社刊『キルケゴール著作集』第7巻, 第8巻, 第9巻)。
- (3)『死に至る病』〔1849〕(榭田啓三郎訳, 筑摩書房刊『キルケゴール全集』第24巻)。
- (4)『キルケゴール著作集』全21巻, 白水社, 1962—70)。

以下は筆者の論考である。

- (5)「論理, 矛盾, 弁証法」(『国際商科大学論叢——商学部編』第31号, 昭和60年4月)。
- (6)「『中論』の論理」(『国際商科大学論叢——商学部編』第32号, 昭和60年9月)。
- (7)「規約の問題——後期ウィトゲンシュタインを中心に——」(『東京国際大学論叢——商学部編』第34号, 昭和61年9月)。
- (8)「信仰のパラドックス——親鸞にしたがって——」(『東京国際大学論叢——商学部編』第35号, 昭和62年4月)。