

信仰の超越性と内在性 —『死に至る病』を手掛かりにして*1—

後藤 英樹

はじめに

宗教的な信仰*2と虚信はどのようにして識別されるのか、信仰は虚信ではない保証がどこにあるのか、信仰はすべて私たちの想像や思念でつくりあげたものに過ぎないのではないのか、こうした不安はいつも私たちの信仰に付き纏う。さらに深刻なことに、現代ではこうした反論のほうが自明性をもち、信仰と虚信の区別について語ることもさへ意味を失ってきている。信仰と虚信のこの種の議論はけっして新しいものではなく、キリスト教の多くの思想家たちは、いつもこうした議論を意識していた。

アウグスティヌスは厳密に信仰に属することと、人間の思い込みがそれに誤って付け加えたことを鋭く区別している。思念 (cogitatio) がつくりだした虚像や幻想を、精神の目に現存する実像から判別する方法を説いている。その方法とは、私たちが自分の思念の鏡に思いのままに映し出すことができるものと、判断の規準そのものは私たちの思いのままにならない、と区別したのである。アウグスティヌスによれば、宗教的な信仰はこの後者にかかわるものであり、そのことをさえ自覚すれば、私たちは虚信に陥らずにすむ規準を手にすることができる*3。人々が虚偽や虚信に取り憑かれるのは、彼らが目に慣れたもの、感覚をたのしませるものなどに安住して、それらを実在するものの全体と取り

*1 本稿は、2012 年度キェルケゴール協会第 13 回学術大会における研究発表「信仰の超越性と内在性—『死に至る病』を手掛かりにして—」に加筆、修正を加えたものである。

*2 この章で用いられる「信仰」という言葉は、従来の使用法に基づいており、次章以降では「信念」(Belief)に置き換えられる。「信仰」(Faith)は新たな意味で定義される。

*3 アウグスティヌス著、中沢宣夫訳『三位一体論』東京大学出版会、1975 年、第 15 卷 22 節、p.453 参照。

ちがえ、判断の最高の規準である真理を目指さないからである。アウグスティヌスは人間の道徳的弱さと、その悪への傾向の抜き難い性格を痛感していた*4。アダムの墮罪は人類全体をひどく巻き込んでいて、不死の賜物、徳への強力な傾きを失ったと考えたのである。ここから、人間は神の恩寵なしには罪を避けることができなくなった。恩寵とは、靈的事柄における人間の内的経験であり、それこそが、私たちが善を選ぶように、神自らが人の意志を動かす手段であるとアウグスティヌスは考えたのである。しかし、だからといって、私たちの自由が取り去られたのではない。私たちの意志から善を引き出す行為は、私たちの承諾 (assensio) によってなされるからである。

アウグスティヌスにとって虚信は、何か特定の事柄に関する誤りというよりは、むしろ精神 (animus) がおかれている病的な状態と理解すべきだろう。それに対して、信仰は私たちの精神を清めてくれるものである。信仰によって清められた精神のなかで、理性はその探求の正しい方向を見だし、真理そのものを直視できるところまで強化されると考えていた*5。真理を知るということは、眼で物体をとらえるようなことでなければ、精神によって容易に認められるようなことでもない。アウグスティヌスは愛こそが、私たちの言葉と精神を結合し、真理へと導く第三のものとしてとらえていたのである。

そしてもう一人、アウグスティヌスの影響を受け、スコラ学の代表的神学者であるトマス・アクィナスは『神学大全』のなかの信仰論*6において、本来の信仰と信者自身が推測 (conjectura) によって思いなしている (cogitare) ことを区別すべきだと強調している*7。もし或る人がキリスト教の教えを学問的態度で研究し、それが真理であることを裏づける論証や証拠を徹底的に検証した結果、キリスト教が理性的根拠をもっているとの結論に達したとしても、それは本当の、完全な意味での信仰ではない。人間理性による探求に何か欠陥があ

*4 同書、第9巻第2章第2節、p.253 参照。

*5 アウグスティヌスが繰り返し強調する信仰による清めとは、私たちが信仰を通じてのみ「真に愛すること」を学ぶということである。

*6 トマス・アクィナス著、稲垣良典訳『神学大全』、創文社、1982年、第2部、第1-16問題参照。

*7 同書、第1問第3項「信仰に虚偽が混入することは可能か」参照。

るというわけではない。ただ、理性だけでは「神を知る」ためには充分ではないのである。単に知識欲を満足させるためではなく、真の知をめざして行われる探求においてこそ、信仰を知の視点からとらえることができると考えた。

トマスは「信じる」という行為の構造を明らかにする手がかりとして、「承認 (assensus)」と「思いめぐらす (cogitatio)」の関係を取り上げている*⁸。「思いめぐらす」という言葉は、まだ自分の目指しているものが見えてこないで、あちらこちらへと視線を動かしながら探求している知の状態をさしている。それは知性による信仰が不完全なものであることを示している。つまり信仰を知識の一種としてとらえるかぎりでは、信仰は「推測」ととどまるのである。

それに対して「承認」という言葉は信仰のもつ不動の確かさを示している。「承認」は、意志の働きである「同意 (consensus)」とは違い、あくまでも知性の働きであるとされている。「思いめぐらす」のも知性なら、不動の「承認」を与えるのも知性である。トマスは「思いめぐらし」と「承認」との間の緊張関係そのもののうちに「信仰」の本質的特徴があると考えたのである*⁹。「不確かであって確かである」のが私たちの信仰であり、トマスはその一方を打ち消すことをしないで、動的な関係として見つめたのである。だが、同一の観点から同時に不確か・確かであるというのは無意味なように思われる。それに対するトマスの答えは、信仰の確かさは「意志 (voluntas)」からくるものであって、知性は意志の決定的な影響の下に「承認」の確かさを与えると考えたのである。意志は知性の働きを方向づけ、規定することができる。その方向づけがどのように実現されるかについて、トマスは、意志がすでに神を愛し、その恵みにひたっているととらえ、意志の働きは愛にほかならない、信仰は愛に由来するととらえていたのである*¹⁰。だが、「自ら意志するのでなければ信じはしない

*⁸ cf. Thomas Aquinas: Summa Theologiae Vol. 31 : Faith, transl. by T. C. O'Brien, Cambridge University Press, 2006, p.58 articulus I. "utrum credere sit cum assensione cogitare"(whether to believe means to think with assent). このことは、アウグスティヌスの言葉「cum assensione cogitare(承認にささえられ思いめぐらす)」に由来している。

*⁹ トマス・アクィナス著、稲垣良典訳『神学大全』、創文社、1982年、第2問第1項「信じるとは「承認を与えつつ思いめぐらすこと」であるか」p.53 参照。

(nullus credit nisi volens)〕*¹¹ というアウグスティヌスの言葉を引用して、「信じる」という行為あるいは決断にとって、自由は必要不可欠な条件であると考えていた。人間の意志には、常に善と悪を行う自由が許容されているのであって、「強い愛」は無意味な代物である。

しかし、この愛が神に向けられている保証がどこにあるのだろうか。悪魔が私たちに信仰をもたらしたとすれば、私たちの信仰は「悪魔への信仰」であり、私たちの愛は「悪魔への愛」となる。トマスは人間の知性がどのようにして「神を信じる」ことに到達できるのか、そもそも「神を信じる」とは如何なることかについて答えていない。それについて語るができないのである。なぜなら、私たちの知性は「無限なもの」を直視することはできず、「有限性」は人間の能力に大きな制限を与える。アウグスティヌスとトマスは、愛の働きを信仰と呼ぶが、それは人間の内面に起因する出来事にすぎないのではないか。そこで、本稿では人間の内的経験に由来する内在的な信仰を「信念*¹²」と呼ぶことにしたい。それに対して、神の一方的な恩寵 (gratia) による救済を超越的なものとして「信仰*¹³」と呼ぶことにする。筆者の研究動機は、信仰と信念の区別を明確化することであり、信仰の超越性と信念の内在性を示すことである。「神を信じる」とはいかなることか、微力ながら、それを探る最初の足掛かりとしたい。

1. 信仰と信念

(1) 旧約聖書における信仰

旧約聖書において信仰と訳される箇所は新約聖書に比べてはるかに少ない。たとえば、CLV 版*¹⁴ の英訳聖書では Faith は 232 節中 249 回登場するが、そ

*¹⁰ 同書、第 8 問第 4 項「悟りの賜物は恩寵を有するすべての者のうちに見出されるか」p.173 参照。

*¹¹ cf. Thomas Aquinas: Summa Theologiae Vol. 31 : Faith, transl. by T. C. O'Brien, Cambridge University Press, 2006, p.29 "Sed credere est voluntarium, quia, sicut Augustinus dicit, nullus credit nisi volens." (Yet belief is voluntary; as Augustine says, No one believes except by wanting to).

*¹² [希伯来] אמונה [希] Δοξασία, Δόγμα [羅] Credo [英] Belief [独] Überzeugung

*¹³ [希伯来] אמת [希] Πίστις [羅] Fides [英] Faith [独] Anbetung

正しい (gerecht) 神として、法の拘束を受ける者である。そのため、信念の基盤をかたちづくるものは法である。

ヤハウェ宗教は法の主宰者である神が、同時に権利と義務を相互に享受する法共同体として、部族宗教の形態から歴史的に発展してきたのである*¹⁸。生活全般の規律と、希望の源泉である神の法を承認することは、イスラエルの人々の信念の保持に統一を与える共通分母であった。その背景には契約の神による救済の意志が不動であることを、信念を強めることを通して不安と困窮を払いのけたいという人間的感情が見られる。神は人を擁護してその者に権利を得させる、つまり勝訴は権利を擁護された者が義人であることを意味する。このことは、神の行動を人間的な感情のうちに引き込もうとする苦悶した認識*¹⁹とは言えないだろうか。

それに対して、信仰による救済の賜物は神的な義の内実であり、それは人間を悪へと陥らせる選択を取り除くことである。すなわち、有限な人間に付きまとう「罪と信念の選択」を取り除き、人間のうちにはじめて無限なるものを登場させることである。ヨブが主張したように、契約の信実や諸約束の遂行は裁判者たる神の統治に基づくものであって、神の創造の計画は人間の理解を超えたものである。神の義はその計画に基づいて、支配者に対する民の訴訟を審理して、しかるべき時に、その民にしかるべき法的権利を与えるのである。私たちは神に対して、信念を貫き通すことのみ可能なものであって、信仰は神の恩寵によってのみ与えられる*²⁰。

(2) 新約聖書における信仰

新約聖書には僅かながら、キリストの再臨を通して神の正しい裁きに関する義(δικαιοσύνη)の用例がみられる*²¹。パウロの独特な用法を度外視すると、

*¹⁸ たとえば、聖なる籤(出エジプト記 28:30)が民法上の問題と政治の問題に対する神の判決の仲介として用いられている。

*¹⁹ <主よ、いつくしみもまたあなたに属することを。あなたは人おのおののわざにしたがって報いられるからである>(詩編 62:13)。

*²⁰ 本稿で定義される「信仰」はアウグスティヌスやトマスと違って、人間の承諾や承認を問題としない。

新約聖書における義はほとんど一貫して、神の意志との一致、神の意にかなう正しい行い、神の前での生活の誠実さ、神の判決の前での正しい行いとして総合的に特徴づけられる。

たとえば、『マタイによる福音書』では義が神の賜物であるとはっきり答えている。また『ペテロの手紙一』も義は十字架を通しての罪の解放によって、はじめて可能であると印象深く語っている。『ヨハネ文章』*²² は義がキリストに密着することによって獲得できると強調する。しかし、人はどうしたら「正しい」と確信をもって言えるのか。いかにして神の義に到達できるのか、という問いに答えを与えるものではない。この問いに対する見解を独自の表現にのせて語ったのは、パウロにほかならなかった。

パウロの神の義についての理解の出発点は律法の義にある。それまで、律法は義を要求するゆえに「義の律法」と考えられていた*²³。しかし、パウロによれば「義の律法」は生活の規制原理であるが、神の前での真の義は律法に根拠をもたないものである*²⁴。律法を根拠とするのは、相対的で不確かであり、自分自身で獲得した「自分の義」*²⁵（＝人間の義）にほかならない。パウロは律法を成就しようとする楽観主義あるいはシナゴグ・ラビ的な敬虔を断固として、また徹底的に拒絶している。神との共同体的関係は、人間の側による行いによってではなく、神ご自身の主権的、恩寵的な基礎づけによって樹立されるのである。つまり、神の義は文字通り神のものであり、人は神の義の中へと受け入れられる。神の義の所有者は、神に「正しく」関係する者であり、その「正しさ」は人間的思惟の形成を超えてたものである。換言すれば、人間的な法的

*²¹ <神は、義をもってこの世界をさばくためその日を定め、お選びになったかたによってそれをなし遂げようとされている。すなわち、このかたを死人の中からよみがえらせ、その確証をすべての人に示されたのである>（使徒行伝 17:31）。

*²² 『ヨハネによる福音書』と『ヨハネの手紙一、二、三』の総称。

*²³ <モーセは、律法による義を行う人は、その義によって生きる、と書いている>（ローマ人の手紙 10:5）。

*²⁴ <イスラエルは義の律法を追い求めていたのに、その律法に達しませんでした>（ローマの信徒への手紙 9:31）。

*²⁵ <神の義を知らず、自分の義を求めようとして、神の義に従わなかったからです>（ローマの信徒への手紙 10:3）。

表象は神の聖性を傷つけるものにすぎないのである*²⁶。義認の状態は、なんら人間的な信念によるものではなく、人が神の義の中へと立てられ、引き入れられることの事実の上で確立される。そのためには、聖霊を介して、信念として人間側の神へのアプローチと、信仰として神の賜物（ $\delta\omega\rho\epsilon\alpha$ ）の両系列の結合が必要であると説いている。したがって、信念とは人の義が神の義へと引き上げられる作用（=愛）のことであり、前者は後者であるための必要条件だが十分条件ではない。

2. 「病」としての絶望と「死」としての絶望

これまでの議論は、キェルケゴール著『死に至る病』においても発見することができる。同書は信仰の本質を徹底して追及した書であり、キリスト教的な教化（Opbyggelse）と覚醒（Opvækkelse）を目的としている。そのためキェルケゴールが言うように「誰もがこの講話に付いてくるだけの前提が備わっているわけではない」（SV2,11, s.133）*²⁷。その前提とは、「厳密（Streng）」であるために、哲学的、論理的な思考が必要であり、「教化的（opbyggelig）」であるために、キリスト教信仰に基づいているのである。ここで語られている問題の本質は、宗教と学問あるいは信仰と理性の間の「飛躍（Spring）」であって、学問の論理性を超えて、すべての人に開かれた課題である。

同書は絶望（Fortvivelse）について論じているが、その主役はいつでも背後に隠れた信仰の存在にある。第一部の冒頭に「人間は精神である」と述べられているように、キェルケゴールによれば、人間は精神であり、精神は単にあるのではなく、神の下の精神になることによってあるのだという考え方が貫かれて

*²⁶ パウロはこのことを認めながらも、神の恩寵行為が気まぐれや恣意によるものでないこと、法概念は神の法的正義に基づく聖なる規範と契約に基づくものであると、パラドックスに陥っている。E.P. サンダース著、土岐健治・太田修司訳『パウロ』、p.172「成員の要件としての律法」を参照せよ。

*²⁷ キェルケゴール著『死に至る病』の引用は Søren Kierkegaards Samlede Værker (Elyte Bind), Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition を用いた。表記は（SV2,11 巻，ページ）である。また松浪信三郎訳『キェルケゴール著作集 11：死に至る病』、白水社、1995 年を参考にした。

いる。したがって絶望をとらえることは、自己をとらえることであると同時に、それは自己自身が神の下におかれた状況をとらえることである。そこからして、人間が絶望しているとすれば、絶望から救い出すことができるのは、神によって与えられる信仰のみが成せる業であって、人間自らそれを取り除くことはできない。人間が絶望にとどまるかぎり、そこから脱出する道はなく、絶望を超える道があったとしても、それは絶望が深化する過程のほかには考えられない。これが絶望の弁証法であり、「絶望している」ということは、かつて「絶望していた」ことであり、これからも「絶望しつづける」ということである。人間は永遠なもの (Ewig) に関係することから、絶望のあらゆる瞬間ごとに、可能性として帰せられるのである。

この論理は緒論におけるラザロがイエスによって死人の中から蘇る場面 (ヨハネ 11 章) においてすでに見られる。ケルケゴールは「ラザロが死人の中から蘇らせられたがゆえに、そのためにこの病は死に至らないといいうのではなく、イエスがそこにいることから、この病は死に至らないのである」*²⁸ (SV2,11, s.133) と説明する。このことは、イエスの御言<私は復活であり命である。私を信じる者は死んでも生きる。生きて私を信じる者は永久に死なぬ。>(ヨハネ 11:25) という聖句に基づいており、信仰のかたちが示されている。したがって「死に至る病」における「死」は、復活であり命である「神の命」の対極に見出さなければならない。同書は「絶望」を全面的に押し出すことによって、転倒したかたちで信仰を追求しようとしているのである。人間的な「病」(生物学的な死など) は偶発的で時間的なものであり、けっして死への移行過程ではないのに対して、神でなければ既に改善不可能な「病」は、その各段階において既に「死」が臨在しているのであり、いわば「病」は「死」によって貫かれているのである。したがって、『死に至る病』における「絶望」という言葉には二つの状態が描かれている。「病」としての「絶望」はキリスト教的には「罪を犯している」あるいは「罪のうちにある」ことを意味し、「死」と

*²⁸ <この病気は死ぬほどのものではない。それは神の栄光のため、また、神の子がそれによって栄光を受けるためのものである>(ヨハネ 11:4)。

しての「絶望」はまさに「病」の終着点ということである。こうして「死に至る病」における「病」とは、「死が最後であり最後が死であるような病」(SV2,11, s.148) でなければならないのである。

3. 罪と信念

それでは、自己がいかにして絶望の段階に達するのか。キェルケゴールは「関係 (Forhold)」という単語を巧みに使用することによって、自己とは単なる物質の集合体とする対象的あるいは客観的な見方を否定することからはじめる。自己を他の存在者と並ぶ客観的な存在者ではなく、神との「関係」としてとらえようとしたのである。「関係」とは、心と身体の意味する身心関係だけではなく、その身心関係を措定した絶対者、つまり神との関係である。この関係のうちには、「関係がそれ自身にかかわる」と述べ、「自己自身にかかわる関係、すなわち自己は、自分で自分を置いたのであるか、それとも他者によって置かれたのであるか、そのいずれかでなければならない」(SV2,11, s.144) と二者択一を迫る。もし人間が自己を自分で自分を置いたものであるとすれば、その場合には、絶望して自己自身であろうと欲せず、自己自身から逃れようと欲するばかりであろう。仮に絶望して自己自身であろうと欲する形態があるとすれば、つまり絶望して平衡ないし平安な状態でありうることは、他者つまり神に対する嫌悪あるいは反発によってもたらされた消極的な措定にすぎない。この形態のうちに、反発によって絶望者は神との関係をすでに見抜いているのである。したがって、この形態は神への反逆であって、単に絶望の一種であるというよりは、むしろ反対にあらゆる絶望が結局そこへ解消し帰着するところのものである (SV2,11, s.144)。反発には強い我執 (Trods) が成立しており、世界におけるあらゆるものをわがものにしようとする愛着あるいは嫌悪が現れており、キリスト教的に言えば、生きてもなければ、死んでもいないのである。しかしながら、反発する絶望者の自己は、自分自身を完全に充足させることはできない。なぜなら、永遠なものはいつでも戻ってくる (SV2,11, s.147)*²⁹ ため、神への反発は、そのつど選択しなければならないのであり、「病」としての絶望、すなわち神に対する反逆の強さは、その弁証法的な反作用として、逆に人間の

信念の強さを映し出すものとなるのである。

「病」としての絶望は、罪と信念が無限に下降する無限の螺旋構造を形成し、「死」としての絶望が訪れたとき、自己は無限に強くなるとともに、罪は無限にその度を強める。このとき「神の前」という意識は全く無いと言わなければならない。なぜなら、絶望して神を意識できることは、後に述べるように、信仰に与ることを意味するからである。「病」としての絶望は消極的・受動的な形態であり、いつでも神を意識する可能性が残されているのに対し、「死」としての絶望は積極的・能動的な形態であり、神の恩寵によってのみ神との関係を回復する機会が残されていないのである。したがって有限な人間は、その者に信仰が与えられた場合を除けば、絶望の生成の途中段階にあって、罪の螺旋構造へと展開されている。その過程において、人間は神の下に指定された自己になるべくして、一人ひとりが「あれか、これか」の決断の前に立たされている。こうして、人間は時間的に無限に長い助走距離を与えられているのであって、その間に自分自身の有限性を飛び越えようとする意欲に駆り立てられる。しかしほとんどの場合、その跳躍は有限性のうちに失敗し、やがて絶望へと突き進むようになる。

その過程をケルケゴールは詳細に分析している。人間が罪と信念のいずれかを選択する瞬間、自由の概念は善と悪を選択する能力であって、決断しないままに放っておくことは許されない。そこで悪を選択した場合、旧約聖書の樂園追放に代表されるように、罪を犯すことになる。逆に、善を選択することは神に対する信念（本質的にはそれは神への愛である）を示すことにほかならない。しかし永遠なものはいつでも再び戻ってくるため、この選択はあらゆる瞬間においてなされなければならない。有限な人間にとって、新たな強い信念はより重い罪を犯す可能性を秘めている。また、すべての罪が「神の前」で行われることから、いかなる罪の段階にあって、罪に踏み留まることは許されない。罪に留まることは新たな罪であり、罪はいよいよ人間を絶望へと引きずり

²⁹ 同書、s.147「人間は永遠なものを逃れることはできない。これほど不可能なことはない。永遠なものを持っていない瞬間があるとすれば、それをたったいま自分から投げ捨てたのでなければならない。」参照。

込もうとする。信念深い人間はますます罪深い自分自身を悟り、神から離隔していることを認め、絶望の深淵が開いてくるのを見いだす。悪魔的な囁きはかつてないほど強くなり、信念深い者を誘惑に駆り立てる。「神の前」に立たされているという意識を利用して、罪はかつてないほどに積極的なものとなり、罪はいよいよ悪魔的なものへと変貌するのである。

悪魔の本質は神に対する絶対的否定の継続と一貫性である。キェルケゴールによれば、悪魔の絶望は最も度の強い絶望である。なぜなら悪魔はまったくの精神であり、そのかぎりにおいて絶対の意識であり、一点の曖昧さもなく、酌量の余地がないからである。それゆえに悪魔の絶望は絶対の傲慢である (SV2,11, s.144)。そこでは知性の断念と罪の積極性は、その行くところまで行きつかせるしかない。キェルケゴールはこの深化の過程、つまり罪の継続の過程を三層の構造として取り出す。すなわち、(a) 自己の罪について絶望する罪、(b) 罪の赦しに絶望する罪、(c) キリスト教を積極的に廃棄し、それを虚偽であると説く罪である。

(a) の罪は自覚的な信念の拒否を意味し、自己の罪を肯定して罪を犯す罪である。信念の話には耳を傾けようとせず、信念に決定的に裏切られたと思いついでいる。彼は墮落しているけれど、そのことを人間的な誠実さだとさえ思いついでいる。したがって、下降しているにもかかわらず、むしろ上昇しているつもりである。罪を犯すたび絶望者は信念との絶交を確認し、自分の知性の正当さに自惚れているのである。

(b) で語られている罪は、神の恩寵によって、人間を (a) の罪から再び信念の道に立ち返らせたときに起こる罪である。絶望者は「いや、罪の赦しなどは存在しない。それは不可能なことだ」(SV2,11, s.253) という言葉が端的に表しているように、それは人間にとっての躓き (Forargelsens) である。そしてキェルケゴールによれば「人間がキリストに躓いて躓きの状態のうちに止まっていることは罪よりも更に大なる悲惨である」(SV2,11, s.255)*³⁰。人は驚嘆によって

*³⁰ 同書、s.254「人間は神に反対することによって自分がいっそう重きをなすものであるかのごとく見せようとして、結局、神を取り除くことを欲しないのである。」参照。

一瞬幸福な自己喪失に襲われるが、それでも幸福になれないと知るや否や、嫉視するように至るのである。それは、ただ自己自身に向けられた嫉視ではない。かつて人と成り、悩みかつ死んだイエスの信念に対する嫉視であって、イエスへの嫉視を通して自己自身に嫉視しているのである。絶望者は自己の罪の赦しについて、一瞬、無限の度に高められた自己に対して、あたかも敵対するように振舞う。これは根本的に自己自身に対する冒瀆であって、「聖霊を冒瀆する罪」*³¹ とケルケゴールは呼んでいる。ここで語られている罪は、人間の行為の単なる劣悪さによるものではなく、神に対して憤怒する罪である。

したがって、(b) から (c) に移行する過程はごく自然な流れであろう。キリスト教に対して憤怒する罪は廃棄する罪へと導く。(a) の欺瞞の罪の反復を通して、(c) が予期されていると言ってもよい。(a) と (b) が一層攻撃的、能動的となった「躓きの積極的な形態」が (c) であり、キリスト教の上に立つ自己自身の無化と冒瀆はその極限にまで達している。

(a),(b),(c) は、「病」としての絶望から「死」としての絶望へと深化してゆく罪の過程が描かれており、罪の継続性が語られている。絶望者は、今というときが与えられているにもかかわらず、それを生かしていないのである。あらゆる瞬間には「罪か信念か」という選択が迫られており、それは普遍的なものである。〈私に躓かない者は幸いである〉(マタイ 11:6) という聖句は、常に問題とされているのであり、逆にあらゆる瞬間は危機的な状況と言わなければならない。決断は人間の自由の地平において成立するかぎり、それは何の制限もなく人間の側に委ねられており、同時に人間の有限性を示すものとなる。

罪が最高度に達した段階、つまり罪の極限值としての「死としての絶望」は、絶望者が罪に対して無限に積極的な状態であって、もはや罪を罪だと認識していない。人間的な区別や概念化といったものは死をむかえ、悪魔が訪れるのである*³²。人間的な思弁や論理はもはや役に立たず、人間の内在的運動は始めて超越的な移行を向かえるのである。

*³¹ 同書、s.265「聖霊に対する罪は躓きの積極的な形である。」参照。

4. 絶望と信仰

「死としての絶望」はいかにして発見されるのか。罪の終着点は反抗の究極的な形態であり、反抗の強さは自己分析する能力に帰着されるから、絶望は無限なる反省 (den uendelige Reflexion) によってとらえられるとキェルケゴールは説明する。同時に直接性を無限に不安に至らしめるものはなにか。それは対象が確実にあるにもかかわらず、「無 (Intet)」としかそれを表現することができない、無の反省の賜物である。キェルケゴールはそれを「反省が無から編む罟 (den danner sin Snare af Intet)」(SV2,11, s.157) と呼んでいる。無の反省とは、直接性自身がつ不安あるいは警戒心に巧みに摺り寄せて、「私自身にはよくわかっているはずだ」という暗示が掛けられている状態を意味する。直接性は対象が具体的に与えられているときには深く反省しないが、対象が無であるときほど確実に自己自身であることは決してないのである。無限の反省は「無」に対して行われ、無の反省は「無限」の反省を生む。つまり、無限なる反省と無の反省は同一視することができ、無限の反省によって何ものかを直接性の方へ取り出そうとするが、それがかなわない。なぜなら、「無」とは非対象的なものの先端であるとしか言いようがないものであり、それをとらえようとする働きは、その働きそのものの壊滅の先になければならないのである。反省はこうして、罟を無から編み合わせるときほど確実に獲物を捕らえることはない。つまり反省は、それが無であるときほど、確実に自己自身であることは決してないのである。『死に至る病』は、究極の自己反省の探求書であり、問題は反省そのものに深く潜んでいる。

それでは、私たちが「無」をとらえること、すなわち自己が尽きるというようなことが人間の力によって現実的に可能だろうか。それについて、キェルケゴールは次のように述べている。「無の反省、すなわち無限の反省に耐えるためには、すぐれた反省が、いっそう正しい言い方をすれば、大いなる信仰が必要である」(SV2,11, s.157)*³²。つまり、否定的な意味としての自己が尽きた

³² 同書、s.249「彼は自己の罪について絶望しており、悔い改めの現実と恩寵とに絶望しているため、彼は自分自身をも失ってしまった。」参照。

状態である絶望に対して、その対称的なものとして、あらゆることを可能ならしめる肯定的な自己の無としての信仰が必要であると説明する。信念が「あれか・これか」として人間の選択に委ねられる以上、それは人間の有限性によって規定され、その「完全さ」は時間的なものであって、無限の反省によるものではない。したがって、神を有限な人間の思考の中で規定できるものではなく、思考が成立する場が人間から見て「無」であるということは、信念ではなく、信仰に与ることを意味するのである。

キェルケゴールによれば、絶望がまったく根こそぎにされた場合の自己の状態を言いあらわす公式は、「自己が自己自身に関係しながら自己自身であろうと欲するときに、自己はこの自己を置いた力のうちに、はっきりと自己自身の根拠を見いだす」(SV2,11, s.157) ことである。この公式の「自己自身であろうと欲するときに」という点に注目しなければならない。罪の極限として定義される絶望は、かつて自分が辿ってきた道を見失うほどに絶望的なのであり、絶望者は自分自身が絶望していることを知らない。「無」に達した絶望者は、自己が尽き、自己自身を欲するというものもないのであった。換言すれば、この公式が成立するためには、信仰によって神との同一がどこまでも開かれたところで成立しているのであって、その開けは絶対に自己でないところ、自己の無においてでなければならない。したがって、「はっきり (gennemsigtigt)」とは「あれか・これか」の選択が迫られるような場ではない。神の栄光が精神全体を貫通すると同時に、神と人間を隔てている思考、すなわち躓き (Forargelsens) が取り除かれている状態のことを指す。<私に躓かない者は幸いである>(マタイ 11:6) というイエスの言葉は、今まさに成就されようとしているのである。

「自己自身の根拠を見いだす」とは、より大きな自己の発見を意味し、デカルト的な「我あり」を突破したより大きな「我」の発見だと言える。自己は、神の領域において無限に反省されるとともに、神の力を借りて、人間のあらゆる

^{*33} 絶望と信仰は対称的に語られている。このことから、信仰に至ることができないように、完全に絶望することもできない。絶望は罪の極限として定義されるのである。

る行為はどこまでも神によって措定されるのである。自己が自己を捕えてどこまでも離さない究極的な状態を絶望だとすれば、その無限の閉鎖性から解放する力が信仰なのであって、神からの切断が回復されるとともに、絶望の強さを転倒したかたちとして信仰が描かれている。

絶望が絶望として自覚されるのが信仰にほかならないかぎり、絶望の論理は信仰の論理でもあり*³⁴、信仰と絶望を一体的にとらえることが、質的弁証法の論理にほかならないのである。信仰と絶望は絶対的に異質であり、その異質なるものを一挙に弁証法的にとらえるがゆえに質的弁証法と呼ばれるのであり、そこには質的なものが持つ飛躍がなければならない。質的弁証法によって絶対的に異質なものが死を向かえ、それが絶対的な非対称性において成立しなければならないことから、信仰は永遠なものの領域に属している。いわば、質的弁証法において理性的なものや主知主義的なものは死を向かえ、死ぬことによって死を克服し、新たに永遠に生き続けることである。したがって「死」の論理はそのまま救済の論理となり、「死」は少なくとも二度迎えられる。一度目は無限の反省によって絶望が出現するときであって、二度目は信仰によって絶望を死に切るときである*³⁵。つまり、無限なる反省のうちにキリスト教的な「偉大なる信仰」が見出され、絶望は絶望として認識される。それまで無限の悲惨だったものは転倒し、無限の至福へと変容し、無限の悲惨と無限の至福が止揚される場において、絶対的否定と絶対的肯定は無いも同然となる。絶望の自覚には絶望からの解放という意味が含まれているのであって、この意味で絶望を離れて信仰があるわけではない。したがって、信仰は覚醒を意味すると同時に、この世の幸福や不幸が神において相対化、無意味化され、創造的な信仰の段階だけがこのこる。

*³⁴ 人間は罪を犯すことはできても、絶望に至ることは決してない。同様に、自らの力によって信仰に達することもできないということが本稿の立場である。したがって絶望について、あるいは信仰について議論することは無意味なことだと思われるかもしれないが、この議論は絶望の弁証法に基づくものである。

*³⁵ 絶望している状態において信仰を自覚することは、絶望の死を意味する。

結び

『死に至る病』は、信仰による救いを探求した書であり、それは「絶望－信仰」という対置的構造によって論理的に示されている。「万物はかつては、見えるがままに有るものであった。そこには善悪の差異はなく、何処から万物は来たのかと尋ねる者もいなかったであろう」*³⁶ とキェルケゴールが言うように、区別や選択は善悪の実の結果であり、信念と信仰の分離は罪の最初のあらわれにほかならなかった*³⁷。したがって、信念と信仰の関係は、感覚が及ぶかぎりの自然界あるいは内面の閉鎖的な意識の世界においてではなく、神と共に無限に開かれた場において、その都度、信念を成立させる条件や根拠が経験されるのであって、その極限として「無限なるものの信念」すなわち信仰に行き着くとは言えないだろうか*³⁸。信念の深化は、人間と神の関係の「垂直的な進化」であって、理性、感情や感性といったものが更新されるしかたで、人間の理性的な在り方を超越することはできないだろうか。質的弁証法において、人間の知は絶対的自己否定によってはじめての真の知となり、理性によって考えられることと理性によって絶対に考えられないことが成立した新たな知として誕生する。それは理性を超えた超理性や理性の進化というよりは、人間自身の総合的な力としてとらえるべきではないだろうか。そのためには、信仰を徹底的に分析する体系化された知識と方法だけでは不十分である*³⁹。むしろ人間の能力の統一の下に、自己自身の根拠へと向かうことで*⁴⁰、自己を超越する可能

*³⁶ キェルケゴール著、飯島宗享編『キェルケゴールの講話・遺稿集1：四つの建徳的講話』、新地書房、1981年、「すべての良い賜物とすべての完全な賜物は上からのものである」、p.203 引用。

*³⁷ 羊の番をしていた12歳の少年ミカエルが、貧困のゆえに神を呪った罪もこれに含まれるであろう。

*³⁸ 罪の終着点が絶望として定義されるならば、信念の終着点もまた、信仰であるとは言えないだろうか。キェルケゴールは賢明にもこのアプローチをとらなかった。人間から取り除くことのできない、原罪の存在に重きをおいていたと考えられる。

*³⁹ 例えば、「知 (Wissen)」を基礎づけるものは「信 (Glaube)」という分析哲学的なとらえ方。

*⁴⁰ キェルケゴール著、水上英廣訳『キェルケゴール著作集10：不安の概念』、白水社、1995年、「思弁的知識、主観＝客観的等々に対して、宥和 (Forsoningbrugt) という言葉が使われる」、p.17 参照。

性が得られるのではないのか。いわば、「物体－人間－天使－神」という位置づけにおいて、人間が天使の存在を追求する道程である。

目（＝理性）に見える世界と同等に目に見えない世界も実在する*⁴¹。「絶望－信仰」の全体をとらえる実存的弁証法は宗教の必然性を示し、そこへと還らなければならない論理的根拠を与える。キェルケゴールは、絶望と信仰の関係性を通じて、宗教と哲学の根源的統一を回復しようと努めたのである。キェルケゴールが提示した実存の立場は、新たな論理が実存となり、新たな実存が論理とならなければならないということである。両者の統一を理性の場で考えていたヘーゲルに対して、自己における自己への運動としての自己、つまり実存の場における統一が必要不可欠である。自己存在の全体をとらえる実存弁証法は、質的弁証法の論理に基づいて貫かれており、その新たな論理は、どこまでも神の下における人間存在の全体に還元されなければならない。そのとき神の賜物は、いつでもそれ自体が、受け取る者のうちに与える者に関する問いを呼び起こすことがないような仕方で差し出され、神の恩寵はその測り知れない正義の中に隠されている。

*⁴¹ 信仰（無限なもの）がいかにして人間（有限なもの）の内におさまるのか。その無限性は、限らないプロセスとしての無限である可能態の無限（可能的無限）としてではなく、実在としての無限（実無限）としてとらえるべきではないだろうか。