

知の極限と愛の強度

—キェルケゴール思想における信仰の源流を求めて*1—

後藤 英樹

はじめに

現代において「信仰」は何か現実の生活からかけはなれた特別な行為、あるいは生き方だとみなされ、他人ごとのようにそれが取扱われている。信仰とは、それは結局のところ堅く信じることだ、真理だと確信することだ、というふう簡単に片づけられている。しかし、実際には「信仰」はほかならない私たち自身と深く結びついており、人間として生きることから切り離せないものであると同時に、信仰という行為あるいは生き方は私たちの予想をはるかに超える豊かな土壌を持っている。信仰は単なる熱狂や狂信ではなく、逆に神的啓示が真理であるかどうかは理性を用いて判断する事柄ではない。また信仰の領域は、理性の内側になれば、理性に対して何か少し付け加えたようなものでもない。むしろ、理性の営みがそのなかではじめて成立しうる、包括的で根本的な人間の在り方として理解すべきであろう。たとえばカントは『純粹理性批判』において、信仰を理性の越権から守るため、信仰のための場所を確保した*2。またヤスパースによれば、包括者*3 (das Umgreifende) は、もはや知られることが不可能であり、意志を通じてその関わりが可能である*4、意志によ

*1 本稿は、2014年度キェルケゴール協会第15回学術大会における研究発表「信仰とは何か—キェルケゴールの建徳的著作に信仰の源流を求めて—」に加筆と修正を加えたものである。

*2 参照：カント著 高峰一愚訳『純粹理性批判』、河出書房新社、1989年、p.345「信仰に関して、われわれの純粹思惟のうちにあるのではなく、われわれの外にある」。

*3 参照：ヤスパース著 草薙正夫訳『理性と実存』、理想社、1972年、p.57。包括者とは私たちが消え去った存在そのものであり、私たち自身を含めた存在する一切のものである。つまり主体と客体の分化を超えた存在である。

*4 同書、p.63「包括者はわれわれの意識の中に入って、体験可能となり、対象となるものだけが、われわれの存在である」。

て成立する包括者とのかかわりを「哲学的信仰 (der philosophische Glaube)」と名付けた。ヤスパースにとって理性と哲学的信仰の関係は、哲学的信仰が理性のうちにあるながら、理性以上のものであり、理性のもっとも根元的な在り方として「信仰」が存在すると捉えていたのである*5。また信仰と理性の問題に対する関心は、神学や実存哲学といった局所的な範囲にとどまらない。たとえば、分析哲学では「知 (Wissen)」を基礎づける「信 (Glaube)」という考え方がはっきりと打ち出されている*6。信仰と知性の問題をめぐる現代の特徴は、この二つの分離ではなく、「知」の働きの根底にあって、それを成立させている「信」という認識であろう。したがって信仰と知性の問題についての、根本的な反省が現代哲学の目的の一つであると言うことができる。換言すれば、信仰を受け入れることは人間の理性的な生き方に逆行するものではなく、むしろ人間の根本的な在り方を追求しようとする姿勢であり、「信仰」は非理性的であるどころか、却って真に理性的な活動であり、人間存在と普遍的に関わっている。本稿では、どのようにして「知」が「信」をとらえることができるのか、知がとらえる信仰の輪郭を浮き彫りにしてみたい。キェルケゴールのさまざまな著作と講話を通じて、キリスト教における愛の構造を探ってみたい。そこから、神と人との関係、自由意志と神の恩寵の無矛盾性、さらには、神が私たちに何を齎し、私たちがどのような行いを為すべきかを考える糸口としたい。以下では、知の極限と愛の強度について、それぞれの定義と特質を論じ、共に相補的な関係であることを確かめる。

知の極限

信仰はどこからやってくるのだろうか。信仰の源流と経験との関係については、論理的には唯二つの観点が可能だと思われる。一方は、信仰をまったく経験の領域内に追いやって、内在的な経験だと主張し、経験にはすべての人間に

*5 同書、p.193「哲学的開明の思想は、この信仰を完成する可能性に役立つ」。

*6 参照：ハンス・ヨハン＝グロック編 吉田謙二訳『分析哲学の生成』、晃洋書房、2003年、p.33-34、「わたしたちが究極的に信頼を寄せる「意見 (Auffassung)」は、わたしたちによって主題化されないし、主題化されることはないだろう、(中略)、主題化されていない意見からなるこの生活世界に基づけられている」。

共通な人間的経験と宗教的側面である神秘的経験に区別して記述する方法である。この場合、信仰はもはや超越的なものではなくなる。信仰は経験の延長上に内在し、神はもはや真の神とは言えなくなる。他方、信仰の源流を経験の領域外にあるとすれば、信仰は経験の重力から解放され、同時に知性からも切り離され、人間の能力のうちに真偽を確かめる術がないことを意味する。こうした二元的な観点は、古くは旧約聖書の信仰においてその記述を見出すことができる。

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。その多くは、〈わたしの声に耳を傾けてくださるとは信じない〉(ヨブ記 9:16) *7に代表されるように、信仰は人間の神に対する表現、つまり人間の内在的な信念だと理解することができる。しかし同じ語根でも、他方では、真実あるいは神の義と訳され、度々多くの聖句に登場する。旧約的な意味で信仰を理解することは、予言者のホセア、エレミヤとイザヤの書の法的論理に煩わされない敬虔的な表現を除けば、二元的に「神の義」と「人の義」に分離し、極限值としての「神の義」に接近することにほかならないのである。

このことはイスラエルにおける法思想が、その共同体的諸関係のすべてに強い影響を及ぼしており、神学的思索も、それが神と人間との間の共同体に向けてられている以上、法思想によって基本的に規定されているためである。信仰の基盤を形づくるものは法であり、神は法の設定者であるとともに、正しい神として、法の拘束を受ける者である。イスラエルの人々にとって、生活領域全般の規律と希望の源泉である神の法を承認することこそが、予言者、祭司あるいは一般庶民のいずれを問わず、信仰の保持に統一を与える共通分母であった。そこで、法を軽んずることはまさに自然の理に反する振舞いであると考えられ、ヤハウエはその職務を遂行する統治者であり裁判者であると考えて疑わなかった。そして神の行動についてだけでなく、神と人の関係における人の信仰

*7 ヘブライ語旧約聖書とギリシア語新約聖書の原典は、レニングラード写本とテクストゥス・レセプトゥスが底本となっている電子ソフトウェア (Greek/Hebrew interlinear Bible software) ISA (Interlinear Scripture Analyzer) 2 basic を用いた。また英訳は Adolph Ernst Knoch 訳, Knoch Concordant Literal Version (1966年)、和訳はフェデリコ=バルバロ訳『聖書』、講談社、1980年に基づいている。

全般、あるいは人と人との間の行動についても、裁判的思考を適用させたイスラエルの訴訟審理方式の考えでは、裁判者の前に自分自身の正当なる権利を訴え出て、勝訴を勝ち取るにいたる義人の姿に囚われつづけたのである。つまり、勝訴させることによって権利を擁護された者は義人として認められ^{*8}、人は功德と律法違反のいずれかの比重が重いかによって、神の前で厳密に位置づけられ、最後の審判の審理過程は、功德と罪過のどちらの天秤皿が優位であるかという審査としてとらえていたのである。ラビたちは神の義と善意とが未調停なまま、それを神の憐れみや恩寵とならべて、神に裁判者の機能をもたせたのである。旧約著者たちは、宗教的真理に関するすべての問題を、この「人間の義」（あるいは知性）で記述するほかなかったのである。そこはまさに思弁的推論に基づく推移的論証が支配しており、その論理体系は、いわば整数のように順番付け可能であり大小関係が存在する。その論法は「人の義」に基づいており、律法による義の行き着く先には、極限值としての「神の義」あるいは「神の憐れみ」があると信じて疑わなかったのである。

キェルケゴールのキリスト教信仰のうちにも、特に1843年に著作活動をはじめた頃には同様な傾向が見られる。キェルケゴールは神と人間の絶対的な従属関係を前面に出しながら、罪によってこの世に非真理として存在している人間が、いかにして真理を取り戻しうるか、人間は自分自身の無能力を自覚しながらも、知性によってその忘却した状態を捉えようとしていた。たとえば、講話『神を必要とすることは、人間の最高の完全性である』では、人間の力とはどのようなものか、人間の望みうる最高のことはなんであるかという問いに対して、「人間ではまったく何ひとつできないことについて人間が完全に得心していること、このことこそが最高のことなのである」(SV2, 5, s.98) ^{*9}と述べている。この講話は宗教性の立場では論じられていない。知性は逆説とユーモアの

^{*8} 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たのである。

^{*9} キェルケゴール著作集の引用は *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, Drachmann A. B., J. L. Heiberg og H. O. Lange, Gyldendal, Second Edition, 1920-36 を用いた。表記は (SV2, 巻数, ページ) である。また『キェルケゴール著作集』、白水社、1995年と『キェルケゴールの講話・遺稿集 飯島宗享編』、新地書房、1990年の和訳を参考にした。

色合いを帯びており、真理が人間に内在していないことを知りながらも、真理の不可知性を知性のなかで内在的に完結させたものである。知性の探究において、逆説的にあるいは論理的帰結をもって信仰を対応させることが「知の極限」と呼ばれる操作であって、人間は自らの能力に満足することを学び、高く遠い目標に向かって誰でもが努力しなければならない、ということもやはり確かなことである。だが「知の極限」だけでは神の義に接近することは不可能である。神の義は信仰の愛の強度によってのみ推し測ることができるのであり、その都度、それ相応の知に与るとというのが本稿の主張である。両者の関係性については結びにおいて後述する。

キェルケゴールの信仰をめぐる知の極限は、特に『死に至る病』においてその逆説的な論理構造を見出すことができる。自己反省の探求書である『死に至る病』では、「自己は無限性と有限性と、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との統合、要するに、一つの統合 (Synthese) である」さらに「統合というのは、二つのもののあいだの関係である。このように考えたのでは、人間はまだ自己ではない」(SV2, 11, s.143) と記されている。自己は対立する二項の弁証法的関係として捉えられているのであるが、前者の「一つの統合」と後者の「二つのもののあいだの関係と定義される統合」との違いは、後者では第三者 (Tredie) がまだ考えられておらず、その統合がいかにして生じたかについて述べられていない。後者の統合は、二つの対立する概念がそれ自らに関係するところに自己があるが、その自己は自らに関係することにおいてまた神に関係する、ということが前者の統合である。キェルケゴールのいう自己は、決して自己自身に関係するだけでは十分ではなく、自己を措定した神へ関係することによってのみ実現される。自己の主体的実現は、神が示してくれるものへの重ね合いが必要不可欠であり、信仰が一つの統合の下で成立することを意味する。キェルケゴールによれば、信仰とは「永遠なもの (Evide)」に対する人間の実存的関係をあらわしたものである。人間の自己にはいつでも永遠なものが住みついており、それを投げ捨てることができないため、永遠なものを通じて、神との結びつきを完全に断ち切ることは不可能である。したがって、自由な自己は孤立した自己によって実現されるものでなく、「神の前に立

つ」という、神との関わり合いの中ではじめて成立するものである。換言すれば、自由意志による自己の選択によって主体的に実現される自由な自己は、神による必然的な秩序のもとで信仰という形で拘束を受ける。キリスト教信仰は、いわば神の意志するものへの一致であって、一見するとそこには自己の意志の働く余地がなく、主体と信仰の弁証論的な統合の内には、一つの論理的矛盾があるように思われる。

だが『死に至る病』によれば、信仰の状態を言いあらわす公式は次のように定式化される。「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、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.143)。そして、絶望 (Fortvivlelse) の度は自己意識に比例して強まるのだから、自己自身であろうと欲することは、絶望への意識を強くすることに他ならない。したがって、人間が己の自己と向き合い真の自己を獲得するには、この絶望を深めるということを徹底的に行わねばならない。さらに絶望は罪でもある。罪という概念はきわめてキリスト教的なものであり、絶望が罪であればこそ、それが長所となる。なぜなら、罪という概念は神を人の前に想定しなければ成立しない概念であり、罪意識こそが人と神を結びつける。人が神との繋がりをもつことができる、このことこそが信仰に先立つ前提なのである。だから罪はまた「絶望の冪の指数 (Potensation)」(SV2, 11, s.174) でありながら、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、絶望の論理はそのまま救済の論理となる。なぜなら、罪の極限として定義される絶望は、絶望者が絶望しているということも知らないほどに絶望的だからである。このような状況で、「はっきり (gennemsigtigt)」と自分自身の根拠が見いだし得るということは、神との同一がどこまでも開かれたところで成立していなければならない。このような議論は、たとえば「神に近づくには、遠く神から離れなければならない」というような逆説的な言い方もできるが、それが矛盾として理解されるのは私たちが思弁的推論の遠近感に慣れ親しんでいるためであり、数え上げのプロセスとして論証をとらえているためである。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。それにもかかわらず、神を意識できることは、信

仰に与ることを意味するとは言えないだろうか*10。

重点は、「神の前で」というところに置かれている。しかし、神と人のあいだには埋めようもない深淵があり、ヘーゲルに代表される多くの思弁哲学者たちは此岸から彼岸への超越的跳躍を認めず、そこに思弁的な橋を架けようとした。ヘーゲルは、思索することによって信仰を基礎づけたり正当化したりすることを目指していたわけではないが、神が不可知と見なされていた時代状況に対し、神の認識、信仰と知の和解、神や宗教の知的理解こそがキリスト教の本性に他ならないと考え、人間の認識を有限な事物の諸現象にのみ制限し、真理を彼岸に留める敬虔さこそが、実は、人間の最たる傲慢さであると捉えたのである。ヘーゲルは神の知的理解こそがキリスト教の本質であり、『宗教哲学講義』の目的は「神を認識すること」であると明言している*11。キェルケゴールはそのことを認めることができず、この跳躍を可能にするものとして用意した推進力が「信仰」であって、彼によれば信仰と知性の関係について、次の三つの立場のみが可能である (V, A, 1) *12。

- (A) パウロ：わたしは自分が信じているかたを知っている。(テモテへの手紙二1:12)
- (B) 知解するために信じる < Credo ut intelligam >。
- (C) 信仰は自発的 (umiddelbare) である。

そしていずれの場合にも、知性は信仰のあとからやってくる (以下では、それぞれの立場を A、B、C と略記する)。ヘーゲルの信仰の知的理解やシュライアマッハの直観と感情に基づく宗教の本質とその解釈学、『死に至る病』における絶望の論理はいずれも C に該当する。信じるために知解する < Intellego ut credam > あるいは「知の極限」と呼ぶべきその思弁的構造はトマスの思弁のうちにも最も端的に示されている。トマスは「信じる」という行為の構造を明ら

* 10 後藤英樹「信仰の超越性と内在性—『死に至る病』を手掛かりにして—」、新キェルケゴール研究第 11 号、2013 年、p.29-31 を参照せよ。

* 11 cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von W. Jaeschke, Bd.3, Hamburg, 1983, s.6.

* 12 *Søren Kierkegaards Papirer bind I ~ XVI*, ved Niels Thulstrup, udgivet af Det danske Sprog- og Litteraturselskab og Søren Kierkegaard Selskabet, København, Gyldental, anden forøgede udgave, 1968.

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が*13、「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」にとどまるのである。また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が、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。「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。

知性による思弁的推論は、数の数え上げと同じ構造をもっている。思弁的推論は「aならばb」かつ「bならばc」ならば「aならばc」という推移的論証が支配しており、その論理体系は、いわば整数のように順番付け可能であり大小関係を定義できる。おそらく有史以前に、人類は数の代わりに一対一対応の考え方を利用して、たとえば、家畜の数を数えるとき、放牧前の家畜を並べて、何本かの木の枝のようなものを一本ずつ家畜に対応させ、放牧後に戻って来たときに過不足を確認できたわけである。そこから数の順序（大小関係）が生まれ、数の概念は日常生活における地理的な距離感覚とも完全に合致していたので、思弁的推論はこれを暗に用いて、一種の「正しさ」を構築したと考えられる。だが、数の概念は天与の普遍的なものではなく、種としての人類の集団的幻影に過ぎないのであって、そこから導かれる論理構造は他の知性体に伝えることが不可能な代物である。推移的論証を用いた因果関係、証明や真偽などの論理的帰結は特殊に整備された遠近感を用いているのであって、その正しさは、かつてイスラエルの人々が求めた「神の義」ではなく「人の義」によるものである。

* 13 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。

愛の強度

思弁的論証は具体的な人間存在を基礎付けるものではない。問題は、抽象的思考が具体的な人間存在を呑み込もうとする点にある。具体的なものは具体的なものによってのみ基礎づけられるのであり、思索に還元できない具体的存在が思索によって見出された抽象的なものによって基礎付けられるというのはひとつの矛盾である。キェルケゴールにとってその人間存在を基礎付ける具体的なものこそが「信仰」なのである。

キェルケゴールは講話『内なる人を強くする』において、次のようにパウロについて言及している。「何がパウロにそうした力を与えたのであろうか。彼はみずから一つの証言 (Vidnesbyrdet) を持っていた。この世のあらゆるものよりも高次の、一つの証言を彼は持っていた。この世が彼に反対すればするほど、ますます強力に証する、一つの証言を持っていたのである。彼は神の御霊によって強力に内なる人 (indvortes Menneske) を強くされていたからである」(SV2, 3, s.332)。この証言は講話『あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる』でも同様に定義されており、神が証言を供給し、善き贈物、完全な賜物とは人間にとって何であるかを確実に決定するなどということが、人間の知性には不可能^{*14}であるとも付け加えている (SV2, 3, s.55)。だが知性はこの「証言」が何であるのか断定することができなければ平安を見出すことができないため、そのような賜物は内なる人を強くするのに必要かつ十分な条件だろうか、と包含関係を問題にする。神の恩寵(証言)がすべてというのなら、救いは決定論的な事象である。だが、もしそうでないとしたら、十分条件を満たすためにはどのような行ないが必要というのだろうか。

キェルケゴールは神の恩寵が必要不可欠であると認めながらも、一方では人間の自由意志の選択による行ないを強調する。キェルケゴールによれば「どんな人間も、いかなる時代にあっても、なお自己の闘いと自己の試練をもち、自己の困窮、自己の孤独を持ち、それらの中で彼らは試みられ、証言が見つからないときには、自己の不安と自己の無力を持つ」(SV2, 3, s.332)と述べ、さら

*14 参照：福島保夫訳『1843年の二つの建徳的講話(あらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は上からやってくる)』、新地書房、1990年、p.66。

には「自分の魂を世俗的な欲望に委ね、気軽な不安か気重な不安から自分を解放することのできなかった者のみが、被造物に証言させることで満足している」(SV2, 3, s.333) と付け加えている。前文の引用は、いかなる時代においても、この宗教的苦悶を経験し、神とのつながりが失われた場合には、不安と無力を痛感されることが、すべての人間に共通なできごとだと理解することができる。そして後文の引用から、「委ねる (hengav)」ことによって人間は選択する場面に直面することを意味する。世俗的な欲望に従事するか否かは、私たちの自由意志に委ねられており、人にはそれぞれの行ないによる決断が求められている。したがって、私たちの救いには神の恩寵が必要不可欠であるが、神の恩寵はすべての者に常に注がれており、人間自身が自らの精神を教化しなければ内なる人を強くする必要かつ十分な条件には至らないと理解することができる。

だが、こうした教化に必要な根本的な勇気や謙虚さは徳なのであって、行ないではない。勇気を得るためには勇気ある行動をとれば良い、とアリストテレスは徳の習得可能性を認めているが、キェルケゴールは徳の習得ではなく内なる人が現れるような覚醒 (Ophidselse) を要求する。「そのとき懸念 (Bekymring) は彼の魂のうちでまだ目覚めていなかったのであろう。この懸念が目覚めるや否や、人間の知識 (Viden) など慰めとならないものであることが露呈してしまうだろう」(SV2, 3, s.335)、とある懸念のうちに神への愛が目覚めることを強調している。この懸念のうちに、ただ神と人間自身のみが気遣い、その人間にその関係を分からせてくれる説明と、この関係の中で人間を強くしてくれる証言と内なる人が現れるのである。人間が獲得できる知識は、いささか無関心なものであり、刹那的である。キェルケゴールは自分自身の宗教的なものへの性向は、幼年時代や青年時代を素通りしてきた若々しさへの代償であると考えていた。『わが著作活動の視点』において、若々しさへの代償として詩人となり、美的作品のすべては宗教的なものの裏づけが施されていると告白している。またキェルケゴールにとって、「宗教的覚醒は、これとて自力でそうなったのではないにしても、私の身に合ったものとして与えられていた」(SV2, 13, s.610) と述べている。この告白は宗教的なものの覚醒が何の努

力もなく突如として起こることを意味しない。宗教的体験は人間の意志によって得られるものではないが、古くは断食、黙想や省察が行われてきたように、自分の人生を顧みて、不安や絶望に対する反省と困窮を通じて、誰にでもあてはまることである。

もしある人が、どこからそうしたすべてのものを所持するにいたったかという神の義の問いを知的にとらえようとして、自分自身にも分からないということしか答えられないとすれば、そのとき神の義はその人を裁き、知性は彼の嫌疑となって、いつまでも彼につきまとうであろう。なぜなら、信仰は外からはやってこない。内なる人を強くすることによってのみ証言に与ることが可能なのであって、神からの一方的な外的証言などというものはすべて、欺瞞同然なのである。

換言すれば、信仰とは証言を知ることではなく、覚醒することである。誰も神の賜物について知ることはできず、それは常にそこにあるがままに置かれている。それを対象物のように認識することではなく、神がすでに与えられた証言を人間のうちに反省し、自らに選択することである。キェルケゴールによれば、選択は二つの弁証法的運動を遂行する。「選ばれるものは現存しているのであって、そうでなかったらいかなる選択も存在しない場合と、選ばれるものは現存せずして選択によって成立する」(SV2, 2, s.232) 場合とがある。そして選ぶものが現存しないで、つねに選択によってのみ成立するものだとしたら、それは選ぶのではなく、創造するということになる。私は選ぶことによって私を創造するのである。「それゆえ自然が無から創造されており、自由な精神としての私は矛盾律から生まれるのであり、私が私自身を選んだことによって生まれたのである」(SV2, 2, s.233)、とキェルケゴールは選択を通じて、以前には存在しなかった自己を自己自身を選ぶことによって生じ、覚醒することを強調する。選択する際に重要なのは、正しいものを選ぶということよりも、むしろ選択するときのエネルギー、真剣さ、激情である、というのがBの立場ではないだろうか。「人格が内的無限さ(indre Uendelighed)をもって現れるのはこの点であり、それによって人格はさらに強固となる」(SV2, 2, s.181)。「内的無限さ」は「内なる人」と同義的であり、内なる人が覚醒した状態とそうでな

い状態をキェルケゴールは次のように表現している。後者の場合、「あらゆるものが溶解していくとも見えるような理不尽さを彼がただじっと見つめれば見つめるほど、ますますその理不尽さは力をもって彼に臨み、遂には彼をまったく虜にしてしまい、彼の考えは目くるめくようにぐらつき、理不尽さの中に身を沈め、絶望のうちに自失してしまうのである」(SV2, 3, s.337)。これに対して内なる人を所有する者は「外部からやって来た懸念はしだい次第に友人となり、その懸念は彼のうちにすでにあった懸念と一つになり、人生を見誤らないよう彼を守ってくれ、彼の手助けをして、彼の魂を一步一步その懸念の中へ沈潜させていって、遂には証言を見つけ出させるにいたる」(SV2, 3, s.343)のである。これらの引用は、人生における困窮や不幸なできごとに対する、全く異なる二つの受け止め方を示している。前者の場合、困難に直面し絶望した者のうちには、救いや希望を見いだすことができない。苦しみや不安は彼に対して暴威をふるい、彼は絶望のうちに自失しているのであって、あるいは何の感動もなく仲間のうちにあって、他の人々が自分と同じことを繰り返しているのを眼にしても何の同情も抱かない。それに対して後者の場合には、内なる人を強くする者は試練や苦難を人生の一部だと考え、それを神の計画だとして受け止める力に満ち溢れている。したがって、覚醒するためには、自己自身を情熱によって振り立たせ、情熱をもって一事を敢行しようとする人間の精神的高揚が必要不可欠であり、困窮や不幸はキリスト教的覚醒への修練となる。かつて、ヨブがくわたしたちは、神から幸福をいただいたのだから、不幸もいただくのではないかと主張したように、苦しみを受けたことによって善を学んだ者は、最も良き教えを受けただけでなく、最も良き師を得たのであり、神から学ぶ者は内なる人を強くされるのである。だからヨブは、彼がすべてを失ったとしても、彼はなおもすべてを獲得していたのである。キェルケゴールがいうように「世には練達 (Forfarenhed) によって獲得される希望というものがある。聖書は、このような練達は試練の果実であると言っている。そのような希望は世もこれを奪うことはできない。なぜなら、この希望は苦難において得られ、苦難によって強さを得るからである」(SV2, 3, s.344)。選択とは、世界のいかなる他の場所にいることよりも、むしろ試練のもとにとど

まっていることを選ぶことであり、このとき、証言は神の愛という完全な確かさのうちに現れる。信仰とは試練のうちに、神が自分を愛し給うという最も至福なことを学び知ることである。知性の疑念に反して神を信じる者は、内なる人を強くされると同時に、神が試練し給う者を愛しているという確信にいたる。この愛は悔恨の愛であり、他のどんな愛よりも美しく、誠実であり、内面的である。ケルケゴールによれば、「悔恨において、すべてを神から受け取るのであり、神に捧げる感謝の念でさえも神から受け取る」(SV2, 3, s.59)のである。なぜなら証言そのものが神からの賜物であり、神からあらゆる善き賜物、あらゆる完全な賜物は下ってくる。神のこの父性にパウロは内なる人を強くされたことを帰しており、Aの立場は内なる人を強くすることのうちに神の愛が父性愛としてあらわれることを意味する。

愛のもつ強度と構造、すなわち神の愛としての「証言」と神への愛としての「内なる人」の強化は、新約聖書における信仰のうちに、イエスの御言葉である「神は愛である」、「互いに愛し合いなさい」のうちに義の核心として示されている。イエスは、あらゆる戒めを生成し、あらゆる義が愛の中に尺度を見いだすというほど、愛を絶対的なものとして求めた。神への愛を人間の全存在の基礎におき、信仰をもって神にしがみつき、すべての思い煩いを神に委ね、その御手によって生きることを説いたのである。新約において、初めて「神の愛」と「人間の愛」の本来の形が具体的に示されている。前者が「赦し」であるのに対し、後者は「隣人愛」である。イエスの来臨は神の御業であり、そこには神の愛が最高度に示されている。この愛は決定的なものであり、<神は御独り子と与えるほどこの世を愛した>(ヨハネ3:16)という聖句は人間が神の子となるために、御子の死に同意することも辞さないほど、究極にまで徹底した神の愛である。人間はイエスを信じて神の愛を受け入れるか、この愛を拒否して神の怒りをかうかの避けがたい岐路に立たされているのであり、神の愛に対する帰依は、哲学的な思索や思弁的推論をめぐらすことによって得られるものではない。神の愛を受け取るには、人間のなかに「新しい心」を造り出す聖霊の賜物が必要になってくる。聖霊の力に与るときこそ、信仰者の心のなかには神の愛が注がれるのであり、聖霊は内なる人と同様な役割をもつ。この愛は

人間をしっかりととらえ、もはや何ものもこれから引き離すことはできない。人間の新たな愛は、神の愛と神への愛の二つの力の合致によって起こされるものであり、この反復を通じて愛の強度は形成される。この考え方は、神と人間の間には一定の距離が保持されていて、神の愛を人間が近づけない世界に追いやるか（超越的）、あるいは神を人間と同じ次元におこうとして、神の愛をまったく人間的な愛に下落させてしまうか（内在的）、相反する二元的な極端な考え方のいずれでもない。神は自らすすんで人間と愛の対話をおこなっており、人間は悔い改めと謙虚さをもって、神の愛にほかならない畏敬の神秘に深く入って行かなければならない。換言すれば、イエスは神の愛（憐れみ）を「赦し」という神の働きにおいて捉えていたのであり、罪人は多くを愛することによってのみ信仰が可能となる。信仰を持つことができるのは、神への渴望であり、渴望はやがて大きな愛を生み、罪人の罪を赦うだけの神の愛が得られる。だからイエスは罪ある女に対して、<この女は多く愛したのだから、この女の罪は、その多くの罪は赦された。少し赦された人は、また少ししか愛さない>（ルカ7:47）と言われた。すなわち、ここに一人の人間の中に新しい生命が目覚めたこと、新しい愛が誕生し、新しい愛に満たされ、新しい愛に導かれつつ行動するということである。「赦し」の可能性はただ神にのみあり、「赦し」は人間を新しい情況に引き入れ、罪が赦され、その赦しを経験した者の中には、全く新しい、溢れるばかりの愛が生じる。この愛は「私たちが完全に知られているとおりに完全に知る」*15という神の決定的な愛と人間の愛が出会うことによってはじめて達成されるものである。

キェルケゴールの「反復」という思想は、有限な人間の愛と無限な神の愛の反復を通じて、人間の愛が強化され、真に人間的な自由を獲得しながら、神の義そのものへと近づいて行く宗教的な実存形態として理解することができる。美的や倫理的立場ではなく、純粹に宗教的な意味での真に人間的な自由を獲得するには、喜びと悲しみ、幸運と不運、苦難と勝利を倫理的な懲罰として判断

*15 参照：<今私たちは、鏡を見るようにぼんやりと見ている。だがそのときには顔と顔を合わせて見るであろう。今私は不完全に知っているが、そのときには私が知られているとおりに知るであろう>（コリント人への第一の手紙13:12）

するのでなく、宗教的な意味での試練としてとらえることによって、宗教的実存の立場へと移行する。このことは「知の極限」のみによって、神の義に接近することは不可能であることを意味し、人の義と神の義の遠近は唯一、愛の強度によって推し測ることができる。愛は人間の魂の中であの懸念が目覚める瞬間その都度において、選択と覚醒として要求されるものであり、それは緻密な知識や博識をもって代用されるものではなく、所有した瞬間に行動に変わってしまうような新たな確信である。

結び

「知の極限」は思弁的な議論に基づいて、論理的推論の先に仮想的な極限值として「神の義」を語ろうとすることである。だが『創世記』のエデンの園が物語っているように、人間は何が善であり、何が悪であって、どのような原理に頼るべきか、自ら見分け決断することができない存在である。パウロは再び、人間の思考が罪のゆえにどれほど空しいものとなり、その推論そのものが歪められて誤謬に向けられているかを明らかにしている（ローマ1:21）。人間理性は神に関する認識を排除することができると思いついてしまったために、逆に自分自身を拘束し、精神の目はいまや明らかに見るができなくなってしまった。しかし、イエスの来臨は知性をその弱さから引き上げる救いのできごとであり、「愛の強度」によって、この愛の受け取りの反復においてこそ、人間の愛の枠組みが拡大され、「人間の愛」は「神の愛」へと近づいて行くことが可能となる。「愛の強度」は、論理的推論を排除し、徹底した悔い改めと謙虚さによる神への愛のみが要求されている。だが、ここで誤解をしてはならないのは、「知」と「愛」の両者の関係は、一方が他方を含むような包含関係あるいは主奴関係ではなく、共に相補的な関係である。スコラ神学では、哲学的訓練を受けた知性の使命が、信仰の知解についてのアンセルモ的解釈によって、すべての人間が信仰の内容を知解するために引き出すことができるかもしれない意味を見出し、その理由を明らかにすることである。信仰の優位性は知性に固有の探究と対立するものでなければ、知性が信仰の内容について判断を下すことでもない。知性は愛の強度が増大するにつれ、ますます知ることを欲

し、その認識するものに対して、愛がさらに増大する知性のある形態へと突き進むのである。そして真理への願望はさらなる進歩へと駆り立て、知性はいつもすでに到達しているものよりもさらに大きくなろうとする自分の能力を意識しながら、その限界に突き当たり終わることを知っている。なぜなら、不可解なことを研究している者は、推論によって、それがきわめて確実に存在することを知るに至るが、それがどのようにして確実にそうなのであるかを知性によって見極めることができないからである。そこで、真理である証言は自由かつ意識的に選択によって獲得されなければならない。本稿に従えば、それは「赦し」と「隣人愛」の間で取り交わされる反復を通じて深化する過程である。内なる人の強化と証言が証するものの合致においてこそ信仰が横たわっている。つまり信仰とは、その本質に人間の愛が新たな経験を形成し、深化させ、自己超越の道へと導こうとする過程である。神は経験の内に包み込まれるものではなく、むしろ経験全体を成立させる究極の根拠として、「無限なる愛の反省」の極限として見いだされるとは言えないだろうか。経験は感覚が及ぶかぎりの自然界、あるいは同じことだが、内面の意識の世界であると閉鎖的にとらえてはならない。経験は無限に開かれたものであって、その都度、経験を成立させる条件や根拠が経験されるのであって、その行き着く先には、人間は自己を反復しながら超越する可能性があるとは言えないだろうか。

古くからキリスト教の思想家たちは、信仰と知性との関係の問題を、その効用と限界とを、単に思索の対象としてではなく人生の全体的な見地から手掛けてきた。彼らは、信仰の内容を激しく生きていたからこそ、哲学あるいは神学のいっそう高度な形態にまで到達したのであり、彼らの仕事を単に信仰の真理の理性的範疇への還元だと見なすことは、まったく不当である。殉教者たちは、キリストとの出会いによって自分の生命についての真理を発見し、その確信は何者も彼らから切り離すことができない。だが、信仰の優位性は理性に固有の探求と対立するものではなく、理性が認識の固有の対象に整合性をもって到達し、そのすべてのものが自分の意味を獲得する秩序を位置づける限りにおいて、信仰は理性を解放するのである。理性の使命は、すべての人間が信仰の内容を理解するための可能な意味を見出し、その理由を明らかにすることであ

る。その前提には、信仰によって清められた正しい精神が、より高い段階にまで高められ、被造物や神を知るための堅固な基礎を提供する必要がある。換言すれば、知性は、愛すれば愛するほど、ますます知ることを欲するのであり、愛することのうちに信仰は新たな知恵を獲得するのである。信仰は、その対象が知性の助けによって理解されることを要求し、知性は、その探求の頂点において信仰が示すすべてのものが必然的であることを認める。「知の極限」は知性とその固有の領域の限界内において神の義を探求する能力を根底とし、「愛の強度」は啓示を根底とする。この二つの相補的な側面によって、神の秘儀そのものに至る真理を探究することができるとは言えないだろうか。