

<b>Title</b>	Væren=Christen : セーレン・キェルケゴールのキリスト教理解について
<b>Author(s)</b>	深井, 智朗
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.12, 1998.3 : 259-286
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3452">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3452</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

# Væren = Christen<sup>(1)</sup>

——セーレン・キエルケゴールのキリスト教理解について

深井 智朗

## 一、問題設定

二十世紀末に至つてなお十九世紀のデンマークに生きたひとりの「宗教的著述家」、すなわちセーレン・キエルケゴールの思想が読み続けられていることのひとつの理由を、ひとは第一次世界大戦後のドイツにおけるその思想の再発見という出来事の中に見いだすことができるであろう。<sup>(2)</sup> W・エラートは既に一九二一年「キエルケゴール・ルネッサンス」について語っている。<sup>(3)</sup> 神学の領域を見るならば、いわゆる弁証法神学におけるキエルケゴールからの影響は明瞭である。<sup>(4)</sup> それはもちろん弁証法神学と呼ばれた一連の神学者へのキエルケゴールへの影響が同一ものであったという意味ではないが、「時と永遠の質的差異」<sup>(5)</sup> について言及した初期K・バルトやその解釈学のうちに実存主義の影響をしばしば指摘されるR・ブルトマンのみならず、E・ブルンナーやE・トゥルナイゼンの初期の著作の中にキエルケゴールの強い影響をみいだすことも容易なことである。さらにF・ゴーガルテンの思想はE・トレルチによれば「キエルケゴ

ルの木から落ちた実」なのである。<sup>9)</sup>

またその影響は哲学の分野においても明らかであり、キエルケゴールの思想は実存主義哲学のひとつの源流とされたのであった。<sup>10)</sup>

しかし人は問わねばならないであろう。キエルケゴールの思想は今世紀の実存主義思想のひとつの源流であるとして、彼はいわゆる実存主義哲学者であったのだろうか。K・ヤスパースが言うように「いかなる哲学もキエルケゴールを基盤として建設されることはできない<sup>11)</sup>」のではないのか。あるいは彼は二十世紀においてもっとも影響力を持つようになったいわゆる弁証法神学に方法や体系を提供した彼らの思想的な父なのであるか。しかし彼はいかなる学問体系も学問的な方法論も提示しはしなかったのではなかったか。そのような彼の思想から引き出されるさまざまな結論のこゝとを、K・レーヴィットが指摘したように「彼自身が草葉の陰で聞いたとしたらおそらく顔を背け、冷ややかな嘲笑とともに、自分の矯正手段をひとは何と規範にしてしまったこと、あるいは自分の要求をひとは体系にしてしまったと感じるに違いない<sup>12)</sup>」のではないだろうか。チュービンゲンの神学者H・デイームもそのことに絶えず警鐘を鳴らし続けたひとりであった。<sup>13)</sup> 彼は一方でキエルケゴール・ルネッサンスの幻想性を指摘し「キエルケゴール・ルネッサンスなどそれは作り話しに過ぎない<sup>14)</sup>」と述べ、今日キエルケゴールの思想が正確に理解されていないが故に、キエルケゴール・ルネッサンスどころか逆に大変な誤解にさらされていることを指摘した。他方で彼は今日のキエルケゴール理解の危険性を指摘している。すなわち哲学に対しては「人間が実存することに関するキエルケゴールの思想を体系化すること、そしてそれを実存哲学にまで仕上げてしまう危険性<sup>15)</sup>」であり、神学の側に対しては「キエルケゴールの著作をキリスト教

の弁証のために用いることの危険性<sup>15</sup>」である。

もしわれわれがなおキエルケゴールの思想に学ぼうとするならば、彼がその旺盛な著作活動を通して行おうとしたことは何であつたのかを問い続けねばならないであろう。彼がその著作を通して試みたことは、「真のキリスト教への誘惑者」であろうとしたということである。<sup>16</sup> そのことは彼自身が、自分だけがこの世にあつて真のキリスト教とは何であるかを知っている唯一の人物であることを自認していたことから明らかである（果たしてそれが正しかったのかどうかについてはあえてここでは扱わないことにしよう）。

しかしキエルケゴールの生涯を貫く根本問題が「真のキリスト教への誘惑者であること」、そして何よりも彼自身「真のキリスト者であること」を模索し続けたことだとしても、これまでの研究が明らかにしてきた通り、ひとはひとつの困難に直面せざるを得ないのである。それは彼の思想の中には明らかに、相反するようなキリスト教理解が存在するからである。E・ガイスマルはそれを次のようにまとめている「われわれはキエルケゴールの中に二様のキリスト教理解を見ることができよう。一つは、キリスト教的な二重運動を通して、生活を愛による生きた作品へと形成していく立場であり、もうひとつは完全な自己犠牲の立場である<sup>17</sup>」。もう少し具体的に述べるならば、ひとつは晩年のキエルケゴールに見られるような、制度としてのキリスト教、あるいはキリスト教文化批判という側面である。今日のデンマークに真のキリスト教は存在しないといひ、千八百年前のキリスト教との直結を主張するキリスト教である。しかしその同じキエルケゴールはその初期の諸著作の中では、キリスト教が現世に生きる可能性について問うていた。すなわちそれはいわば制度の中で、今日的な形態の中で、真のキリスト者であることを模索する道であつたと言つてよいのである

う。「真のキリスト者であること」が彼の課題であつたことには違ひはない。しかし彼は何をもつてキリスト教と考へていたのであろうか。この二つの相反するキリスト教理解が、あるいは初期と後期との質的な差異が、キエルケゴールのキリスト教理解を統一的に捉へることを困難にしているし、おそらくそこに彼の思想の全体的な把握を困難にする大きな理由があると言つてよいであらう。

そうであるなら、キエルケゴール研究において重要な問題は、この両者の関係をどのように理解するかということであらう。われわれはどのように答へるべきであらうか。どちらかのキリスト教理解を彼のキリスト教理解として取り上げるべきなのか。あるいは彼のキリスト教理解はある時変化したのだと言ふべきか、あるいはそれを発展とみるべきなのか。即答を避けよう。われわれはまずキエルケゴールの思想の中に存在する二つのキリスト教理解を整理し、その上で両者の関係をどのように理解するかについて考えてみたい。その際われわれは、常に彼の生涯を貫く根本問題が「真のキリスト者であること」にあるということを確認しつつ議論を進めねばならないであらう。

- (一) Søren Kierkegaards Samlede Værker udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Anden Udgave. Syvende Bind. Kjøbenhavn. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. 1925, 353 (以下 SV. VII と略す)。キエルケゴールはここで「今や、キリスト者となることにともなう困難は、真実にキリスト者になるために、最初の存在キリスト者 (Væren=Christen) ということを自ら進んで受け入れることによつて可能になるようにと変わらねばならないことである」と述べてゐる。

- (二) キエルケゴールの思想の再発見については次の文献を参照のこと。W. Rutenbeck, Sören Kierkegaard—Der christ-

liche Denker und sein Werk, 1929, Deuser Hermann, Kierkegaard. Die philosophische des religiösen Schriftstellers, Darmstadt, 1985 (EDF 232).

- (3) W. Eiert, Der Kampf um das Christentum, 1921 430ff.
- (4) 弁証法神学とキェルケゴールの思想との関係について J. W. Eikrod, Kierkegaard and Christendom, Princeton, 1981, 56ff., Walter Diezst, Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Frankfurt a. M., 1993, 19
- (5) Karl Barth, Der Römerbrief, 1922, VII, cf. K. Barth, Danke und Reverenz, in: Evangelische Theologie, (1963) 337ff.
- (6) cf. Kraus K. Kodalle, Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie. Philosophiegeschichtliche Notiz, in: J Taubes(Hg.) , Religionsstheorie und Politische Theologie, München, 1983-226
- (7) E. Brunner, Die Botschaft Sören Kierkegaards, in: Neues Schweizer Rundschau, 13(1930), cf. W. Diez, a.a.O. 20, 24
- (8) Brief an Thurneysen, 27. Okt. 1920, 18. Mai 1921, usw., E. Thurneysen, Anfänge, in: "Antwort", Festschrift zum 70. Geburtstag Karl Barth, 1956, 859ff. (=Karl Barth-Eduard Thurneysen Briefwechsel. Karl Barth Gesamtausgabe, Zürich Bd. 12, 1973)
- (9) Ernst Troeltsch, Ein Apfel vom Baume Kierkegaards, in: ChW, 35(1921)186-189° ゴーガルテンはトレルチの学生であったが、ゴーガルテンがいわゆる弁証法神学者として登場した時に、トレルチはその立場が「教会と文化との媒介をまったく否定」しており、それは「ゼクテ」のようであると指摘した。そしてそのような立場の根源をキェルケゴールに見て、「キェルケゴールの木から落ちたりんご」と述べたのである。なおトレルチのキェルケゴール観については E. Troeltsch, GS, II, 293 Anm. 17を参照のべよ。
- (10) Helmut Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, in: M. Theunissen/ W.Greve, (Hg.), Materialien zur

Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt, 1979, 216ff.

- (11) K. Jaspers, *Reichenschaft und Ausblick*, -Reden und Aufsätze, 1951
- (12) K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in: *Karl Löwith Sämtliche Schriften* Band 4, 1988, 491f.
- (13) cf. H. Diem, *Sören Kierkegaard-Spion im Dienste Gottes*, 1957
- (14) H. Diem, *Zur Psychologie der Kierkegaardrenaissance*, in: *Zwischen den Zeiten*, 3 (1932), 216
- (15) H. Diem, *Die Existenzdialektik bei S. Kierkegaard*, Zollikon, 1950, XI
- (16) SV. VII 245, 324, usw. を参照せよ。
- (17) E. Geismar, *Sören Kierkegaard*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie*, 3 (1925), ders., *Das Stadium bei S. Kierkegaard*, in: aa0. 1 (1923) 227ff. またこの点については荒井優「キェルケゴールにおける二つのキリスト教理解」『宗教研究』二八九号（一九九一年）を参照のこと。

## 二、二つのキリスト教理解

キェルケゴールの思想の中に二つのキリスト教理解が存在していることは既に述べた通り多くの研究者によって指摘されてきた点である。しかしその場合でもこの二つのキリスト教理解は彼の生涯にわたって並行的に存在しているのか、それともある時期に前者から後者へと変化をとげたものなのか、という問題にはそれほど注意が払われてこなかった。

確かに彼の二つのキリスト教理解は入り組んだ仕方、同じ著作の中にさえ現れ出たりしている。しかし二つのキリスト教理解が最後まで並行的に存在していたということはできないであろう。かと言って彼の思想を単純に前期と後期とに区別することもできない。なぜならたとえ後期ということでも彼の教会批判に見られるような現世否定なキリスト教理解をそれに当てはめるとして、それでは前期にそのような要素が存在しないかと言えばそのようなことは言えないからである。両者はある程度までは入り混じっていると**言うべきである**。その象徴的な著作が『愛のわざ』だと言えるであろう。

このように厳密な区別はできないにしても、他方でキエルケゴールの生涯には彼自身が述べているような決定的な変化が生じており、それによって、彼のキリスト教理解も変化したということができよう。

その場合彼の思想の変化はどのように理解されるのであろうか。また何を**もって**変化が生じたと考えるべきなのであろうか。これはキエルケゴール研究にとって大きな問題である。

キエルケゴール自身は『わが著作活動の視点』の中で『哲学的断片への結論的・非学問的な後書き』を彼の著作の転換点としており、それを通して美的著作と宗教的な著作とを区別している。「これ〔すなわち『後書き』〕は再び繰り返して言うならば、全著作活動の転換点である。それは『問題』、すなわちいかにしてキリスト者となるかということ**を提起している**。それはまず人がキリスト者となるためにたどるべき一方の道、すなわち審美的なものより離れ去ることによってキリスト者になる**という**ことを描いたものとして、すべての仮名の審美的著作を**あてた後、それ自身とは違つた道、すなわち体系や思弁的なもの**などから離れ去ることによってキリスト者となる道**を叙述している**」<sup>3)</sup>。このような



彼自身の証言からするならば、この区別は「一八四六年」に求めるべきである。それはコサル事件のことを考えてもある妥当性を持っていると言えるであろう。<sup>(4)</sup>

さらに「一八四七年」のレギーネのフリッツ・シユレーゲルとの結婚という出来事をもって彼の著作の新しい段階を想定する可能性もあるが、それは「四六年」説を敢えて否定する程のものではないであろう。<sup>(5)</sup>

もう一方で「一八四八年」説という可能性もある。マインツの神学者ヴァルター・デイトツが一九九三年に出版された彼の博士論文の中でその可能性についての見解を提示している。<sup>(6)</sup>この説をデイトツが主張する際の根拠はキェルケゴール自身の『日記』であり、彼自身のこの年についての記述の中に彼のキリスト教理解の変化についての重要な証言を見出すことができる。すなわち彼は一八四八年の出来事を後に意味深く回顧して次のように述べている。「……こうして（一八）四八年がきた。<sup>(7)</sup>その時は一つの課題を受け取ったのだという。それは彼がこれまでに経験したこともないようなものであり、その中で彼は今一度「キリスト教とは何であるかを明確にする」<sup>(8)</sup>という課題を受け取ったという。そして彼はこの時「教会の（牧師としての）職を得るといふ熱望していた可能性を放棄する」<sup>(9)</sup>に至ったという。この体験はまさに「一八三八年五月一九日午前十時三十分」の宗教的な体験として多くの研究者によってキェルケゴールのひとつの転機として言及される年に対応している。つまりその年彼はキリスト教の「外部」から、「キリスト教に対して内部的な関係へと」<sup>(10)</sup>向かったのである。このことは一八四八年が実際には『死に至る病』、『キリスト教の修練』の執筆された年であったことから明らかである。工藤綏夫氏もその著『キェルケゴール』の中で「一八四八年の四月一九日に彼が『わが全本性は変わった』<sup>(11)</sup>という宗教体験をした」としているが、その指摘はおそらく正しいものであり、また

先に言及した『わが著作活動の視点』がこの年に書かれていることも、この変化の帰結と考えてよいのではないかと考  
える。

それ故に彼の思想を転換させるほどの大きな変化が、またキリスト教理解という点からも重要な変化が一八四八年に  
生じたと考えることができる。しかしここでは既に述べたような理由から、あまり厳密な区分を試みることはせずに、  
その変化は一八四六年には既に開始されており、一八四六年から四八年にかけて彼は転換を経験したと考えることにし  
たい。四六年の転換説は彼自身の言葉でもあるから尊重すべきであるが、四七年の『愛のわざ』にはなおこの転換前の  
特徴があることを考えるならば、四六年に始まった転換は四八年に決定的なものとなったと考えることができるであろ  
う。そしてその四八年に『わが著作活動の視点』が書かれたと考えることができるのではないだろうか。それ故に本論  
との関連で言えば、四八年以前と以後では彼のキリスト教理解に大きな変化が見られるということを以下において明ら  
かにし、その特徴を提示してみたいと思う。

- (1) 1846年11月17日 K.Hansen, Der andere Kierkegaard. Zu S. Kierkegaards Christentumsverständnis, 1952 を参照  
S. 112°
- (2) K.Hansen, aaO.78
- (3) Søren Kierkegaard Samlede Værker udgivne af A. B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange. Anden Udgave.  
Trettedende Bind. Kjøbenhavn. 1930 580 (以下 SV. XIII, 580-を指す)
- (4) K.Hansen, aaO.55

- (5) aaO.79
- (6) W. Dietz, Søren Kierkegaard, Existenz und Freiheit, 1993, 21
- (7) Pap. X<sup>4</sup> A560
- (8) aaO.
- (9) aaO.
- (10) Pap. II A232
- (11) 工藤綏夫『キェルケゴール』(清水書院) 81頁。また荒井氏前掲書も同意見である

### 三、「デュアハーブンと神への信仰」<sup>(1)</sup>

キェルケゴールは自らの課題を「真のキリスト者となること」にあると考えていた。彼は次のように述べてその目的を自覚した。「私に似かよっているただ一人の人物と言えばそれはソクラテスである。私の課題はソクラテスの課題であって、それはキリスト者であるとは何を意味するのかという概念をたえず訂正することにある。私自身は自らをキリスト者とは自称しないが、しかし私は他の人々が私よりもなおその名にふさわしくないとすることを明らかに知っている<sup>(2)</sup>。すなわち彼は人が「キリスト者である」という「錯覚」の中に生きている時に、「キリスト者になる」という課題と取り組んだ。それが「キリスト者であるとは何を意味するのかという概念」の訂正に他ならない。そしてその取り

組みは「二様のキリスト教理解」を生み出したのである。

そのひとつはガイスマルによれば「キリスト教的な二重運動を通して、生活を愛による生きた作品へと形成して行く立場」、すなわち「世俗」、あるいは「現世」との関係を「受け取り直そうとする」キリスト教である。<sup>3)</sup>

われわれはその典型的な議論を『哲学的断片への結論的・非学問的な後書を』の中に見いだすことができる。それはひとつことというならば「神への信仰」の問題と「デュアハーブン」(Dyrec-haven) との間の調停と言つてよい。<sup>4)</sup>「デュアハーブン」とはコペンハーゲンの北にある公園であり、本書の独訳者であるデイデリクセンによれば at tage 1 Dyrehaven、すなわち「デュアハーブンに行くこと」とはこの公園で散策を楽しんだり、射的を楽しみというような行楽を意味しており、キエルケゴールはこの言葉によって「市民生活」を表現しようとしていた。<sup>5)</sup>それはデンマーク市民であることとキリスト者であることとの結び付きを意味している。それは後のキリスト教批判者パーセルのフランツ・オーファーベックが「ビスマルクの宗教としてのキリスト教」と言つたことと同じ事態をさしている。<sup>6)</sup>ここには後期のキリスト教理解、とりわけ晩年におけるキリスト教会批判に見られるような現世否定的な、世界拒否へと至るような理解はない。むしろ彼はここでは世界と超越の問題との「結び付き」に苦慮していると言つてよい。

キエルケゴールは次のように述べている。「恐らくは一、二の宗教的な者はデュアハーブンに行くのは自分には不適当だと思つたろう。もしそうであるならば、私は質的弁証法によって、修道院に対して顧慮を乞いたい、なぜなら下手な手出しは何の役にも立たないからだ<sup>7)</sup>」。すなわち現世と超越との結び付きの問題に関しては、修道院の出版は既に終わつてゐるというのである。修道院の宗教性が中世に行つたこの問題についての解決とは何であらうか。それは「有限

性の中には神への思いとは相いれない、あるいは実存しつつ結び付けることはできない何物かがある」のであり、この「有限性と決別すること」が修道院の宗教性の「情熱的な表現」であった。つまり神への信仰、あるいは超越を取るために、現世のもの、有限なものを拒否する。パトスが中世における修道院の解決であったとキェルケゴールはいうのである。

しかし彼は繰り返し語る。「ただ現代は周知の通りその宗教性においては中世よりも前進したのである」<sup>8)</sup>。それ故に現代の宗教性は中世のそれとは別の解決を可能にした。すなわち「われわれは修道院に入る必要はなく、われわれはデュアハーブンに行くことができる」<sup>9)</sup>ということなのである。彼はまた次のように述べる。「現代の宗教性がさらに中世のそれよりも進んでいるというのならば、それ故に現代の宗教性は、神への思い（あるいは信仰）をば有限性の最も脆い表明、たとえばデュアハーブンにおける娯楽、とともに実在しつつ確保できるのである。つまりもし現代の宗教性が前進した結果宗教性の幼稚な形態に舞い戻ってしまうということではなれば」<sup>10)</sup>。

あるいはキェルケゴールは次のようにこのことを説明する。

「それ故に中世よりも前進するところの宗教性は、その敬虔な観察によって、宗教的な者が、月曜日には彼が前日に聞いたのと同じことの内に実在すべきなのであり、また月曜日には同じカテゴリーによって実在しなければならぬ」といふことが表されていることを見いだすのでなければならぬのである」<sup>11)</sup>。

すなわち日曜日と月曜日の、つまり神への信仰（すなわち礼拝生活）と市民生活との区別があつてはならないという生き方が模索されるべきだといふのである。「デュアハーブーンと神への思いをひとつのすることは困難である。しかしそれにもかかわらず、われわれはそれをする<sup>(12)</sup>ことができる」のである。

そのことはたとえば『愛のわざ』の中でのキリスト教の倫理的な課題の設定の中に典型的に見いだされ得る。彼はキリスト教の課題を倫理的な課題の中に見ている<sup>(13)</sup>。すなわち「隣人を愛すべしということになると、そこに課題が、倫理的な課題が存在するのである。そしてこの倫理的な課題がまた全ての課題の根源なのである。キリスト教的なものは、それが真の倫理的なものであればこそ、さまざまな思索から切り離され、くどくどした序文を切り捨て、一時的な保留をすべて取り払い、即刻この課題と取り組むことになるのである<sup>(14)</sup>」。信仰の倫理化はこの時代のキリスト教理解に典型的なものであるが、キエルケゴールの第一のキリスト教理解の中にもそれがある。彼はこの倫理的な課題をイエスの第二の戒め、すなわち「あなたは、あなたの隣人を愛さなければならぬ」の中に見ている。隣人愛は確かに自己愛ではないのであり、その意味ではこの愛はこの世的な愛からは区別される。しかし同時に「隣人愛の条件とは、現実の中に確固たる足場を発見すること<sup>(15)</sup>」である。それ故に、隣人愛のというキリスト教の課題の中に要求されていることは「現世を無視〔あるいは否定〕する代わりに、いわば現世を自らに引き受けること<sup>(16)</sup>」にあるのだとキエルケゴールはいふのである。

ここには現世否定的な要素は見い出せない。むしろ現世の問題をどのように引き受けるかということが問題となっている。それ故に彼は次のように述べたのである。「キリスト者に向かつて、彼は他のこの世の人間と低級な食事をして

はならないとか、他の人々から離れて隔離されたところで隠れて生きよというような要求は課せられていないのである<sup>17</sup>。そこからしてキリスト者であることは現世否定や文化否定的ではない。それどころか倫理的なもの、あるいはキリスト教文化の積極的な保持者なのである。なぜなら「キリスト自身その弟子たちを現世から取り去ることを欲したまわず、またそれを神に祈りはしなかったのである」<sup>18</sup>からである。

それ故にキリスト者であることと、デンマーク市民であることは矛盾することはなく、真のキリスト者であることはいわゆるコルプス・クリスチアヌムが維持された中で生きるものことなのである。「現に見ている人々を愛することがキリスト教の課題であり義務であるならば、何よりもまず愛の対象は対象を求め、発見すべきだとする夢世界の妄想的な、調子外れの観念というようなものを全て放棄しなければならぬ。すなわち冷静に、現実の世界を発見し、人に指定された課題としてその現実世界の中に踏み留まることによって現実と真理とを獲得しなければならない」<sup>19</sup>。これがキリスト者の姿なのである。

このようなキェルケゴールにおけるいわばキリスト教理解における世界の回復を基礎付けるものは、彼の「反復」の概念である。この反復の概念が周知の通り、「罪によって破壊された人間の最も人格的な統合を取り戻すこと」(ガイスマー)<sup>20</sup>である。そしてこのこのような取り戻しとしての反復は、ガイスマーが指摘している通り、人間の罪の赦しによる内面的な回復ではなく、「さらに外的な現実生活の取り戻し」をも含んでいる<sup>21</sup>。罪の赦しの問題は、既に述べた一八三八年の体験の中心点な要素と考えられるが、この「反復」の概念は、この赦しの問題へのひとつの回答なのであるが、それはこの赦しによる本来の自己の回復だけではなく、さらには地上における現実的な事柄、そして隣人との

関係の回復をも意味しているのである。

キエルケゴールではこの罪の赦しによる回復、あるいは人間の再生のみちを「反復」と呼んでいるのである。彼はこの点についてヨブを例にとつて次のように述べている。「主はヨブと和解したのであり、そのことによつてヨブは「祝福され」て、「すべてを二倍にしたのである。これこそ反復である」。ここにはキエルケゴール自身の願望が繁栄されていると言つてよい。神との和解は、彼のおける罪の赦しの重要な契機であつた。そしてこの和解によつてヨブのよゝに地上の所有をも回復する。

確かにここには超越の次元（すなわち信仰の生活）と地上の生活の単純な一致は見られない。しかし四八年以前のキエルケゴールにおいては、このいわば異質のものの結び付きにこそ大きな関心をはらつていたのであつて、ガイスマーの言うとおり、「だから両者の間に対立が生じるであらうが、それは宗教の文化の破壊や<sup>(22)</sup>、制度としてのキリスト教の破壊を意味してはいないのである。それどころか両者の結び付きの破壊は、この受け取りなおし、すなわち罪の赦しを無意味にしてしまふと考へたのが四八年以前のキエルケゴールのキリスト教理解である。

(1) Søren Kierkegaards Samlede Værker udgivne af A. B. Drachmann, J. K. Heiberg og H. O. Lange. Anden Udgave. Syvende Bind. Kjøbenhavn, 1925 161 (以下 SV VII と略す)。

(2) SV. XIV 352

(3) E. Geismar, aaO. 1925, 75



(4) SV.VII 161

(5) デュアハーブン (Dyrehaven) はコペンハーゲン郊外の公園で、その名の通り「鹿」(Dyr)、「公園」(have)である。一六七〇年クレスチアン五世によって造園されたもので、一般的にはコペンハーゲン市民の行楽の象徴的な表現として用いられている。それ故に「デュアハーブンする」というのは市民生活を意味するようになった。

(6) cf. Franz Overbeck Werke und Nachlaß Band 6/1, 1996

(7) SV.VII 154

(8) aaO.154

(9) aaO.156

(10) aaO.155f.

(11) aaO.156

(12) aaO.161

(13) Søren Kierkegaards Samlede Værker udgivne af A.B. Drachmann, J.K. Heiberg og H.O. Lange. Anden Udgave. Niende. Bind. Kjøbenhavn, 1927 (以下 SV XII を指す)。ワグネルの語彙 W. Diez, aaO.19f. を参照せよ。

(14) SV.XII 65

(15) aaO

(16) aaO.159

(17) aaO.

(18) aaO.52

(19) aaO.73

(20) aaO.156

(21) E. Geismar, S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller, 1929, 632

(22) aaO. 587

#### 四、「デンマークには真のキリスト教は存在しない」

一八四八年以後のキェルケゴールにおけるキリスト教理解が、四八年以前のそれからは大きく転換していることはどの研究者も認めることであろう。晩年のキェルケゴールにおいては制度的なキリスト教、歴史的展開としてのキリスト教、キリスト教的文化は否定される。あの神への信仰とデュアハーブンとの結びつきこそがキリスト教を歪めていることとされる。最終的にはコルプス・クリスチアーヌムを支える宗教としてのキリスト教は否定されるのである。そこで信仰は「反復」と呼ばれるよりも、「同時性」という概念によって説明されることになる。四八年以後のキェルケゴールにおいては、歴史のイエスとの同時性に生きることこそまさに真のキリスト者となることなのである。

しかしこの「同時性」の概念は、決して一八四八年以後のキェルケゴールに固有の概念とは言うことはできない。四八年以前のキェルケゴールにおいてはこの問題はたとえば『断片』における「直接の弟子」と「間接の弟子」についてのロジックの中に見いだされる<sup>1)</sup>。しかしこの概念が彼のキリスト教理解のカギとなるのは四八年以後においてである。彼は『キリスト教の修練』において次のように述べている。「絶対者との関係は現在というただひとつの時しかない。

絶対者と同時でない者には、絶対者は存在し得ない。すなわちキリストは絶対者であるので、キリストとの関係はただ同時性というひとつの状態しか存在しないことは明らかなことである<sup>(2)</sup>。すなわち四八年以後のキエルケゴールにおいて、真のキリスト者であることは歴史のイエスとの同時性に生きることとなる。それは信仰の直接性の原理である。

この同時性の原理は、さらに「単独者」という概念を要請する。この概念もまた一八四八年以前のキエルケゴールに見い出せるが、それも四八年以後とは違ったニヤンスを持つているといい得る。たとえば一八四七年の日記では「単独者のカテゴリーこそまさにキリスト教の原理である<sup>(3)</sup>」とあるが、この記述は文脈からすれば当時の政治状況への批判の文脈であり、四八年以後のニヤンスとは別のものである。

それでは四八年以後のキエルケゴールにおける「単独者」とは何か、それはキリストとの同時性との間に存在する、さまざまな中間物の排除である。「新約聖書のなかにある関係とは『神—人間』関係のことである。個々の人間はきわめて単純名明解に〔神—人間関係の〕間を隔てる中間物なしに、これら無数の中のひとりの個人とそれぞれ関係する<sup>(4)</sup>。しかし今日のキリスト教はそうなつてはいないのである。「キリストと個人の間最初に国家あるいは民族という巨大な抽象物が置かれている<sup>(5)</sup>」。これらの「中間物」あるいは「巨大な抽象物」を排除して、「単独者」として生きることこそ四八年以後のキエルケゴールにおけるキリスト者として生きることの意味である。それ故に彼は次のように述べるこゝとができた。「パウロは公職についたのか。そうではない。彼は生活の糧を得ていたのか。そうではない。彼は資産をなしたのか。そうではない。彼は結婚して子供をもうけたのか。そうではない。そうであつたならば彼は真の人間になることはできなかつたであらう<sup>(6)</sup>」。このようなキリスト者理解は明らかに四八年以前のキエルケゴールにおけるそれと

は異なっている。一八四八年以前における「デュアハーブンの結びつき」の要素はここでは見られない。むしろそれは排除される。

さらにこの「単独者」の生き方は、具体的には「模範」(Vorbild)としてのキリストに信従(Nachfolge)することにある。「キリスト教とは何か。それはキリストのようであるという教義のことであり、そのための教説なのだ」という。

そしてこの信従には明らかに四八年以前とは対照的に、世界否定、あるいは現世否定の強調がある。「よろしい。いま同時性について考えてみることにしよう。キリスト教とは何を意味しているのか。貧困のなかで、軽蔑の中で、迫害のなかで生きながら、世間から死に絶えることを表現しているのである。もし誰かがいま同時性という状態の中でキリストに集中するならば、その人は自らの実存に一致しなければならぬ。なぜなら、キリストはこの世から死に絶えることに関する教えを朗読したのではなく、それどころか彼は自ら死に絶えることを実行したのである」。キリストとの同時性においてキリストに信従するものにとっては、この世を同時に得ることは不可能となる。「新約聖書の助けによってこの現実の生を、現実の世界と出合うことは不可能である」<sup>(8)</sup>。それどころか「人間を憎むこと、自分を憎み、他者を憎み、父、母、子供、妻を憎むこと、それを通して神を愛すること、これこそが新約聖書のキリスト教なのである」<sup>(9)</sup>。このキリストへの信従は、十字架に付けられたお方への信従であるが故にさらにキリスト者の生き方として、「殉教」を要求する。「新約聖書のキリスト教は模範もはつきりと示しているように、殉教というものはそれだけで価値のあるものであり、無条件で価値のあるものだという考えに基づいているのである」<sup>(10)</sup>。ここでは明らかに現世否定のモチー

フが強調されている。そしてここに一八四八年以後のキェルケゴールにおける真のキリスト者像を見ることができ。そしてキェルケゴールはこのように生きることによって、彼の願ひであつた罪の赦しをうけることが可能になると考へていたのである。「真の証人の死から、私は、彼がしたように真理のために死ぬことを欲すること、彼と似ることを欲することを学ぶべきである。しかしキリストの死に対する関係のなかでは、私はこのように欲することはできない。というのも、キリストの死は、模範に供するための務めではなく贖罪だからである。私はあえてキリストを、単なる歴史的な人物とみなしたり、考へたりはしなかつたのである。私が彼の生と死について考へるとき、私は自分が罪人である」と考へるし、<sup>11</sup>「そう考へるべきなのである」。

- (1) SV. XIX 432ff.
- (2) SV. XVI 70
- (3) Pap. VIII<sup>r</sup> A9
- (4) Pap. XI<sup>r</sup> A110
- (5) aaO.
- (6) Pap. VIII<sup>r</sup> A206
- (7) Pap. VIII<sup>r</sup> A449
- (8) SV. XVIII 124
- (9) aaO. 182

(10) Pap. XI<sup>1</sup> A462

(11) Pap. XI<sup>1</sup> A132

## 五、「一メートルのバター」<sup>(1)</sup>

このような大きな「変化」がなぜ生じたのか、それがキェルケゴール研究において重要な問題であることは明らかである。ここではその考察の前に、さらにこのようなキリスト教理解に基づいた彼の教会批判を見ることによって、一八四八年以後のキェルケゴールにおけるキリスト教理解をさらに明らかにすべきであろう。

一八四八年以後のキェルケゴールのキリスト教理解の特徴のひとつとして、既に神—人間関係における中間物の否定という点を指摘した。そのことは具体的には国教会批判であり、根源的にはコルプス・クリスチアーヌム体制の否定ということになる。二十世紀初頭の弁証法神学がそのラディカルな終末論的な主張の故にキェルケゴール及びフランツ・オーファーベックへの共感を得たのはこの点に限定されると言つてよい。

キェルケゴールの教会批判は、この中間物否定に集中すると言つてよいものである。「みればみるほど私には明瞭になつてくることだが、キリスト教界の犯罪というのは、実際には新約聖書のキリスト教理解のかわりに、キリスト教会が、キリスト遊びをすることを思いついたことである」<sup>(2)</sup>。それ故に「わが国の宗教の状況とはキリスト教（つまり新約

聖書のキリスト教、他はすべてそのように呼んだとしても、もちろんキリスト教ではないのだが）がまったく存在しないといふのである。<sup>(3)</sup>つまり国教会型キリスト教の中には新約聖書のキリスト教は存在しないといふのである。既に見た通り、新約聖書のキリスト教とは、「神—人と関係」のキリスト教であり、そこには何の中間規定もないのである。

それ故に彼は国家と結びついたキリスト教を厳しく批判したのである。「キリスト教を不可能にすることは、国家（キリスト教国家だ）にとって正当化されることなのか」。<sup>(4)</sup>「国家は千人の官吏を雇い、彼等は家族とともに（真の）キリスト教を妨害することで生計をたてていることを……考えてもみよ。それはキリスト教を不可能にする試みではないか」。<sup>(5)</sup>それ故にキェルケゴールは次のように述べた。「人はキリスト教徒ではないものとの対決において、すなわち世界との対決によってのみキリスト教徒となり得るのだ。人が『キリスト教的な』と呼ばれる国家において、キリスト教と国家、神への信仰と世界とを結びつけることは『一メートルのバター』と言うのが突飛であるように、いやそれ以上に突飛なことである。メートルとバターとはたがいに関係もないが、国家とキリスト教とは何の関係もないどころか、対立しているのである」。<sup>(6)</sup>つまりアイロニカルなことだが、近代のキリスト教はキリスト教が普及したために、キリスト教は廃れてしまったという状況にあるとキェルケゴールは考えたのである。

しかし正確には彼の批判は国教会型のキリスト教を批判しているというよりも、さらにラディカルに教会という形態を批判しているとも理解できる。「これは言われるべきだ、だから言わせてもうらおう。君が誰であれ、さらに君の生涯がどのようなものであれ、わが友よ、現在のような礼拝（それは新約聖書のキリスト教だと主張しているが）に出席

することを止めることで、君はたえずひとつの、そして重大な罪を減らすことになる。君は新約聖書のキリスト教でないものを新約聖書のキリスト教と呼んで神を愚弄するということに加わらなくなるのだから<sup>(7)</sup>。

このような中間物の存在を否定し、彼は既に述べた「同時性」の概念を提示するのである。「同時性こそ、決定的なものなのだ。ひとりの真理の証人、したがって派生的模範のひとりを考えてみよ。長いあいだ彼は屈しないで、あらゆる種類の虐待と迫害を受ける。ついに彼は命を奪われる<sup>(8)</sup>」。「残酷にも彼の死の方法が次のように決定される。つまり、彼は生きながら焼かれるのである<sup>(9)</sup>。すなわち既にのべた「殉教」のキリストである。それ故に彼は現在のキリスト教を否定し、このような中間物を取り除き、その上で、新約聖書のキリスト教、すなわち神—人間関係の同時の中にあるキリスト教をこの世に「再導入する」ことを目指すのである。「もしキリスト教がキリスト教界に再導入されるべきだとすれば、キリスト教は再び無条件で、信従として、律法として宣言されねばならない<sup>(10)</sup>」と言うのである。

このように彼の教会批判は、後期キェルケゴールのキリスト教理解に基づいているのである。それは徹底的な現世否定に基づくキリスト教であり、世界と対峙し、この世から「引きこもった」ものであり、新約聖書のキリスト教に基づく、世界との和解など考えられないようなキリスト教なのである。

(1) SV.XIX 5, 17f.

(2) Pap.XII A102

(3) SV.XIX 39



- (4) aaO.95
- (5) aaO.
- (6) aaO.17f. ハゲルゲル K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in: *SS Band 4*, 492ff. を参照せよ。
- (7) SV. XIX 77
- (8) aaO.272
- (9) aaO.
- (10) Pap. X<sup>s</sup>A42

## 六、変化とその意味

以上概観した通り、キェルケゴールの中には二通りのキリスト教理解が存在する。この二つのキリスト教理解は全く相反するキリスト教理解である。それらの理解はある時期には単独で、またある時期には並行して存在していた。確かに両者を結びつける基本的なモチーフが存在する。それは「真のキリスト者であること」を彼が欲したということである。しかしその真のキリスト者であることは、一八四八年以前においては明らかに世界との関係の中におけるキリスト者のあり方であり、四八年以後においては世界関係の拒否におけるキリスト者のあり方である。前者においては信仰

と市民生活との関係こそが課題であり、後者においてはいわゆるコルプス・クリスチアーヌム体制の否定こそが彼の課題であった。前者においてはそれを「反復」というカテゴリーによって試みたが、後者においてはむしろ「同時性」における「信徒」である。前者における彼はキリスト教の内部へと彼自身の身を置くことを考えたが、後者においては教会など、あらゆる中間物を取り除くことを志した。われわれはこの関係をどのように理解するべきなのだろうか。

神学的に見れば、この二つのキリスト教理解はいくつかのバリエーションがあるにしても、まさに新約聖書の時代から並存していたキリスト教理解である。この二つのバリエーションが生じることのひとつの理由は終末論理解にある。すなわちキリスト教終末論は聖書の時代以来、終末の接近をめぐって「未だ」と「既に」の緊張関係の中で形成されてきた。この緊張関係の中で二つのタイプのキリスト教が形成されてきたと言える。ひとつは終末における「既に」のモチーフが強調された場合で、そこではキリスト教は文化否定的になる。それどころか制度や国家をも否定するようになる。しかしキリスト教は大筋でこの「未だ」と「既に」の中間時に生きているという自己理解のもとに暫定的なものとして国家を、そしてまさに教会をも理解してきた。しかしキリスト教の歴史の中では、この暫定性が薄れ、教会が永遠の存在であるかのように理解されたり、国家との結び付きのうちに形成されたりもしてきたのである。ここに繰り返すキリスト教文化や教会批判が生じた理由がある。それ故にキェルケゴールの中に見いだされる二つのキリスト教理解は、決して突飛なものではなく、キリスト教の歴史の中にその類型を既に見いだすことができるものである。キェルケゴールのキリスト教理解はこのような二つの類型を内在させている。

そして一八四八年前後を堺に彼のキリスト教理解は前者から後者へと変化することになる。そうであるなら、キェル

ケゴールのキリスト教理解を考へる際に、これまでなされてきたように一八四八年以後の教会批判に現れるようなキリスト教理解がキェルケゴールのキリスト教理解であるというような見方は訂正されねばならないであろう。またガイスマールのように四八年以後のキリスト教理解が仏教的なものへと接近しているといふような見方（その妥当性についてはここでは問わないことにしよう）もまた彼のキリスト教理解という点からすればそれほど興味深い問題とは言えない。

そうではなくキェルケゴールのキリスト教理解において重要なことは、この「変化」ではないだろうか。いわばキェルケゴール流の調停神学的な立場から（彼が調停神学者であつたといふのではない）国教会批判、キリスト教文化批判といふようなものへと移行して行く「変化」にこそ注目すべきなのではないだろうか。

そこには近代のキリスト教の運命が先取りされている。彼は中世的なキリスト教社会、すなわちコルプス・クリスチアーヌムの終焉を彼独自の仕方で行言した。あるいは彼の思想それ自体の中に、中世がそれを生み出し、しかし結果的には中世を越えて出て行くこととした宗教改革から、「宗教改革の徹底化」であるピューリタン革命へといふ動きにも似た展開を見いだすことができるであろう。しかし同時に彼の中には、このような動きに共通のマイナス面も見いだすことができる。それは終末論の一面化といふ問題である。

## 七、終末論の欠如とキェルケゴールの思想の根本問題

キェルケゴールの中に二種類のキリスト教理解が存在する。そしてそれは既に述べた通り、キリスト教思想史の視点

から見るならば、むしろ当然のことなのである。歴史の中にこの二つのキリスト教理解が混在してきた。既に述べた通りそれは根本的には終末論の理解に関する問題なのである。終末論をどのように理解するかによってキェルケゴールがその内に合わせ持つようになる二つのキリスト教のタイプが生じるのである。すなわちラディカルな終末の接近観は文化や現世的救済機関としての教会の意味を否定することになる。そこでは当然反文化的、反現世的となる。反対に終末論の後退とともにキリスト教的な文化やキリスト教国家体制が生じることになる。そこではラディカルな終末論は排除され、神の国の世界的な建設が目的となる。しかしキリスト教は、聖書的な終末論の中にある終末の接近の「未だに」というモテーフと「既に」というモテーフとのジレンマの中に自らの置かれた状況を理解してきたのであり、現状を「中間時」として捉えてきたのである。すなわちイエスによって終末はなお到来してはいないが、その先取りのなものを経験したという理解を知っていた。すなわち絶対的なものを先取りとしては経験しつつも、それを完全には持っていない状況としての現在を認識するようになった。それは相対的な尺度の時代であるが、絶対的な尺度を先取りとしては知っている時代なのである。

問題はキェルケゴールにおいてはこの終末論的思考が欠如、あるいは一面化されているということである。それはキェルケゴールが当時のキリスト教と分け持っていた問題でもある。この「中間時」としての、いわばジレンマとしての現実理解を持ち得なかったキェルケゴールの思想は両翼に揺れたわけである。それは終末意識の欠如した現世的キリスト教と、終末の急接近の意識の故にすべての文化的、現世的な意義を喪失するキリスト教である。それはどちらも歴史の中ではたえず修正を求められてきたラディカルなキリスト教の立場なのである。もしキェルケゴールが真のキリ

スト教へのいざないを自己の課題としていたのならば、この点から彼の思想は今一度トータルに考え直されるべきなのであろう。しかしそれによつてキエルケゴールは誤つていたという結論を引き出す必要はない。もしそのような判断を引き出そうとするならばキエルケゴールの思想の意義を見失うことになる。キエルケゴールはキリスト教の外に立つたキリスト教批判者ではなく、彼は真の意味でキリスト者であつた。彼はなおも存続していたコルプスクリスチアナム体制の終わりの開始に位置し、その終わりを宣言する予言者としての役割を担つていたのだといふべきであらう。この点にキエルケゴールのキリスト教批判の意義を見いだすことができるし、またそこにキエルケゴールの批判の限界も存在するといふべきであらう。