

滝沢克己とキエルケゴール

「宗教性」の問題を中心に

水田 信

はじめに

本稿が目指すのは、滝沢克己とキエルケゴールの宗教思想を対比的に論じることによって、宗教の本質に迫ることの試みである。その前提をなすのは、両者の関心がキリスト教の把握という一点で結びあっているという事実である。キエルケゴールの諸著作は、実名によるほか、多くの匿名のもとに発表されているが、それら自体が相互に比較研究されるべき性質を有している。ここに、キエルケゴール解釈上の大きな問題が生じる。これを滝沢との比較を通して追究しようとするのであるが、具体的には、より後代に属する滝沢から見た、キエルケゴールの評価・批判を考察することが中心となる。以下に、まずキエルケゴールの側からの問題提起を示し、次に滝沢の宗教思想を紹介し、さらに両者の比較検討

を展開する、という順序で論を進めていきたいと思う。

I キエルケゴールの「宗教性」の概念

問題の核心に迫るために、キエルケゴールがヨハンネス・クリマクスの名の下に表した「哲学的断片への結びとしての非学問的後書」における、宗教性Aと宗教性Bの区別から論じたい。「宗教性」(Religiosität)とは、絶対的なものに対する人間の絶対的な関係を示す概念であり、宗教心の本質を表明していると考えてよい。キエルケゴールの関心は、一貫して絶対者(神)への関わり方としての宗教性にあった。それは、己が実存をかけて生きる内面性を意味した。そして宗教性Aとは、神の自己における内在を信じる立場である。無論ここでも個人が神を見いだすためには、自己自身を虚しくすることがなければならない。それは非

常な努力を要する業であるが、その場合、人は人間の本性を前提にしてよい。神は個人の基底に存在するからである。これに對して宗教性Bは、もっぱらキリスト教に属するものとされて⁽¹⁾いる。ここで個人は、神が時間の中に一人の人間として現われるという逆説に関わるのである。これは絶対的逆説 (det absolute Paradox)・背理 (det Absurde) であり、あらゆる説明を拒絶する。宗教性Aは非キリスト教徒のみならず、キリスト教界内にあつても真の意味でキリスト者でない者の中に見られる。全ての個人は、まず宗教性Aにおいて実存する者に成るのでなければならぬ。ここから宗教性Bへの移行は、時間の中なる永遠に直面することによって起こる。この時、罪 (Synd) の意識が生ずるのである。これをもたらずのは時間の中なる神であり、人は自らの力でこれを得ることはできない。「罪」それ自体が不条理であり、思考の対象とならないからである。宗教性Aにあつて人は責め (Skyld) の意識を有するが、それを自分自身で獲得し得る。のみならず、神の内在を信じる限りで、なお主体性は真であり得るのである。しかし、かの逆説を前にするとき内在との断絶が生じ、人は逆説を信じるか、それともそれに躓くかの岐路に立たされる。信仰を得るためには主体的な情熱を必要とするが、この条件を与えるのは、逆説としての時間の中なる神である。その時この神は教師であり、信者はその弟子であるが、そのようなものとして人は新しい被造物にされるのである。⁽²⁾ ヨハンネス・クリマクスは、キリ

スト教が何であるかを理解することは困難ではない、と言う。だが、キリスト者になること、キリスト者であることは困難なのである。⁽³⁾ かれは自分をキリスト者だとはしない。しかも、キリスト教に注目せざるを得ないのだ。かれは思弁哲学を排し、逆説の理解は不可能だ、そこには信じるか躓くかしかない、と言う。しかも、自分の態度は決定保留にしておくのである。かの逆説を受け入れることが、もっぱらかれの決断にかかっているのならば、かれはそれを自分の力でなし得るはずである。決断を下し得ないのは情熱と勇気が不足しているためだ、と言われなければならない。かれは、信仰を行為としてとらえる。この立場からして当然、意志決定が重視されなければならない。しかし、情熱・パトスの強調は、ある種の受動性を暗示しているように思われる。また、もしも信仰の行為性にたじろぎ、自らの不完全さゆえに信仰の道に踏み入ることをためらうのならば、罪の赦しの約束を信じていないことになるだろう。かれは実存的アボリアの状態にある、と言わなければならない。そうであれば我々は、かれが提示した宗教性の問題に立ち向かうにあたり、かれのキリスト教理解をも、改めて問わなければならないであらう。「いかにあるか」は「何に對して」を抜きに問えないからである。

II 滝沢克己の宗教思想

滝沢克己は、キェルケゴールと同様の実存的問題に、少年時代

からとりつかれていた。かれはその解決をまず西欧近代哲学に求めたが、これにあきたらず、西田幾多郎の禅仏教的思想に出会って決定的開眼の機会を得た。かれの思想的出発点は、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」が、有限有相の自己と無限無相の自己との絶対的区別即同一としての限界点を指示している、との発見であった。その後かれは、西田の勧めによりカール・バルトの下でキリスト教神学を学んだが、そこでかれは、西田哲学における根源的事実（仏教的表現によれば仏凡一体の事実）を、バルトが聖書にしたがって「インマヌエル（神われらと共にいます）」あるいは「神の子イエス・キリスト」と呼ぶのを見たのである。その際、滝沢がバルトにおいて新たに発見したのは、インマヌエルの事実における神と人、創造主と被造物との、絶対に不可逆的な関係であった。これは「絶対矛盾的自己同一」なる表現では、究め切れなかった点なのである。

ところで、バルトのインマヌエルには、第一義と第二義の区別がある。前者は神と人間との根源的な関係そのものであり、後者はこの原事実の発見、すなわち聖霊によるイエス・キリストへの信仰、かれを信じる限り神が我らと共にいますということ、を意味する。滝沢の独自性は、これを受けて、「信仰」において決定的なのは「イエス・キリスト」という名ではなく、インマヌエルの原事実⁴に直接関わる認識である、⁴と言いつつ切ったところにある。かれはこの原インマヌエルを、神と人間との「不可分・不可同・

不可逆」の関係と表現した。滝沢によれば、ナザレのイエスと他の全ての人々との間の不可逆的な関係は、第一義のインマヌエルにおける神と人との間の絶対に不可逆的な関係の、最も明白な反映にはかならないのだ。聖書のイエスは、神の働きと一人の人間の自己決定とが、相互に完全に一致した全き人として証言されている。その場合、人間イエスにおいても、一人の人間のなす神の表現と、神のなす人間としての自己表現との間の、不可同の区別と不可逆の順序は見過ごしにされてはならない。ただ、罪なる肉であることが強調される他の人々に対して、イエスの場合には、父なる神との直接の統一が前面に出る。かくしてイエスは、他の人々にとつて到達不可能な模範となる。彼の出現は、神の子キリストが、真実の主を離れて世界は存在しないことを人々に知らせるために、特定の姿をとったということの意味する。この特定の人間形態は、かの原事実に対応する「徴」であるが、その隠れた核から言えば、万人の救い主なる「キリスト」の形にはかならない。誰もが、その肉の形への対応いかにによって、各自の成立の根底たる神への対応を露わにせざるを得ない。だから一息に「イエス・キリスト」と言っても、その永遠に現在的な面と時間的な面とは、ただ単に混同されてはならない。従来のキリスト教の欠陥は、この点に関して学問的・方法的に充分明確でなく、キリスト教絶対主義をはびこらせたところにある。バルトでさえ、最晩年の思惟を除けば、この欠陥から自由ではあり得なかった。

だから真の宗教的対話を望む者は、第一義と第二義のインマヌエル間の絶対に不可逆的な区別を、イエスのペルソナにおいてこそ明らかにしなければならないのだ。⁽⁵⁾ 滝沢のこの見解は、基本的にそのままかれのキエルケゴール批判に連なる。かれの立場からすれば、少なくともヨハンネス・クリマクスの主張は、それが「神」と「人間」を別々に立てておいて、そこに開いた深淵を信仰の決断によって乗り越えることを促すものである限り、受け入れられがたいことは明らかであろう。

III 滝沢とキエルケゴール

滝沢のキエルケゴールへの関心は、西田を介してもたらされたが、それはかれがバルト神学から決定的影響を受けた後のことであつた。そのかれが、最も積極的に評価したキエルケゴールの作品は『死に至る病』であり、特にその第一編である。この作品は「キリスト教の修練」とともに、厳密な意味でのキリスト者であることとされるアンティ・クリマクスの名によって誌されたものであり、その第一編には、キエルケゴールの人間規定が示されている。それによれば、人間とは絶対他者によって措定されたところの、それ自らに関わる一つの関係すなわち「自己」であり、「精神」である。精神は自己関係すなわち自己意識でありつつ、その存在する各瞬間にそれを措定した他者と関係するが、その根源的な関係の疎外形態は「絶望」⁽⁶⁾と呼ばれる。この叙述を滝沢は「人間存

在の現実在即した水も漏らさぬ論理で貫かれている」と評し、「現にある自分自身の存在の事実在即して、十分に納得され得る存在論的・実存論的省察である」と認めている。⁽⁷⁾ しかしかれは、同書の第二編に一つの疑問を呈する。なぜなら、そこでアンティ・クリマクスは「罪」を定義して、人が神を前にして（神の観念をいだきつつ）絶望することである、と言うからである。⁽⁸⁾ その場合、ここで改めて語られる「神」は、当然キリスト教の神、時間の中に現われた神である。アンティ・クリマクスは、これを「神・人」(Gud—Mennesket)と呼ぶ。かれにあっては、神・人に直面してはじめて、キリスト教的な意味で信仰と罪が語られるのである。我々はここに、かれのキリスト教に対する特別視を認める。一方、滝沢にとって重要なのは第一義のインマヌエルの事実である。そして、これを認めるのが信仰であり、この事実を無視することが罪なのである。アンティ・クリマクスが、神と人間の不可分・不可同・不可逆の関係を明言する限り、滝沢はかれを肯定するが、それがどこまで厳密に把握されているかを、さらに問題にするのである。

アンティ・クリマクスは、神と人間の質的差異 (Qualitets—Forskjellen) と同時に両者の同一性 (Igheden) を語っている。これを破るのが原罪であるが、それは不条理であつて説明され得ない。ただ個人は自らの実存から出発して、己が絶望感を克服しなければならない。その実態は、神・人を前にした時、初めて罪

として露わにされる。神・人とは「キリスト教の修煉」によれば「歴史的・現実的状况における神と一人の人間との統一 (Einheit) ⁽⁹⁾」である。ここで、神と、一人の人間と、両者の統一とが一息に語られている。一人の人間が神であるとは、その人間の生が真理であるということである。すなわち、神と人との根源的關係の真理を生きぬいた存在として、イエスは真理なのであり、そのような者として神・人なのである。⁽¹⁰⁾ だから全ての人、かれを尺度・目標として生きるべきなのだ。イエスの神・人たるゆえんは、他の人々がかれへの信仰を通して目指す処に、かれは始めから立っているという点にある。かれは原罪を超えた存在であり、その出現は神の啓示としての聖なる歴史に属する。原罪及び罪は逆説であるが、罪なる人にとって「神・人」は絶対的逆説である。人々はこの逆説を前にして、神の恩寵を信じるか躊躇かする。

滝沢のキエルケゴール批判は、その場合アンティ・クリマクスが、歴史そのものの根底と歴史の内部の形との、次元の区別・順序を、果たしてどこまで明らかに自覚していたか、という問いからくるのである。⁽¹¹⁾ そして、この点の事柄を精確に言葉にする作業こそが、かれの目指した学問であった。かれは、キエルケゴールが思弁哲学を攻撃したことを、かれを取り巻く学問が、何ら実人生の真理に触れるものでなかったことをもって容認する。のみならず、キエルケゴール自身の叙述の厳密な学問性をも認めている。滝沢は、同じ問題をさらに徹底して追究することをもって己が使

命となし、それを「純粹神人学」(die reine Theanthropologie)と呼んだのであった。

結 び

滝沢のキエルケゴール批判を要約すると、(1)「イエス・キリスト」における原インマヌエルとその映しとしての歴史内部の姿との、区別・順序の不徹底、(2)根源的事柄そのものよりも、「信仰か躊躇か」という人間の自己決定に力点を置きすぎる態度、(3)これらの結果としてのキリスト教絶対主義的傾向、この三点に絞られる。東西思想の歴史的交流の現場に立っていた滝沢にとって、仏教とかキリスト教とかの区別は重要ではなかった。かれが見ていた差異の基準は、かの第一義のインマヌエルの事実の忠実か否かであった。したがって、宗教性AとBとの区別立てはなされず、また仏教内における自力宗と他力宗の別も重視されない。本当の問題は、絶対他者の力を信じるか、自己自身の力に頼むか、ということにあるのではなく、人間と唯一の根源仏の、絶対に不可分・不可同・不可逆的な關係、両契機の接点即限界点に目覚めるか否かにあるからである。⁽¹²⁾

これに対して、キエルケゴールの側から滝沢を見る時、滝沢の立場は宗教性Aを超えないのではないか、という疑問が出てこよう。しかし、滝沢の「神即人」の原事実、単なる内在説には納まらない。そのことは、とりわけ不可逆性の強調において明確で

ある。それならば、それは思弁的解決にすぎないであろうか。しかし、人間が神によって新しくされたのならば、理性も新しく受け取り直されるのではなからうか。悪しき思弁とは、例えば「神」と「人間」とを別々に立てておいて、後からこれらを一つにしようとするような思惟であり、滝沢はこれを強く否定する。実存の真理の探究を旨とする点で、かれはキェルケゴールと一致しているのである。かれは「神とは何か」と抽象的に問うことはせず、神と人間の関係を問題にする。ただかれは、この問題において「事実」としての神・人の関係を第一とするのであり、キェルケゴールが時間の中なるキリストとの関係を決定的に重視するのとは、微妙に異なるのである。

宗教性に関して言えば、滝沢の立場は、「絶対他力即絶対自力」である。ここからキェルケゴールを見ると、まだ他力と自力の間の齟齬が解決されていないように思われてくる。ヨハンネス・クリマクスの言う宗教性AとBとの差異を、そのまま自力と他力の差異に当て嵌めることはできないが、それならば宗教性Bにおいて、両者の対立が止揚されているかと問えば、答えは否定的たさるを得ない。アンティ・クリマクスにおいても、なお自力性への傾斜が見られるからである。キェルケゴールは、自分自身いまだアンティ・クリマクスに至っていないとするが、その理由も信仰の行為性の強調にある。しかし、アンティ・クリマクスの記述の順序は、滝沢のそれに似て、おおむね事柄の成立の順序に従っ

ている。これはヨハンネス・クリマクスが、人間の絶望形態の現実から逆説としての啓示に直面するのとは、おおよそ正反対の方向である。しかも、後者から前者への移行は、後者の叙述では説明され得ないのである。

ところでキェルケゴールが、このように匿名を用いて著述したのは、かれを取り巻くキリスト教界内の「異教徒」(ほとんど全ての生まれながらのキリスト教徒) に対して、真のキリスト教を示し、おのおのの個人が主体的にこの真理へ立ち向かうことを求めたからであった。⁽¹³⁾ 滝沢とキェルケゴールとの間には、時代の環境の相違だけでなく、これと関連して両者の著作の意図の相違があったことを、見逃してはならないと思う。

- (1) Søren Kierkegaard, "Afslutende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler", *Søren Kierkegaards Samlede Værker* I, VVI. (Kjøbenhavn, 1902) s. 489.
- (2) *Ibid.*, s. 489.
- (3) *Ibid.*, s. 488.
- (4) 滝沢克己「宗教を問う」(三一書房、一九七六年) 九八―九九ページ。
- (5) 滝沢、前掲「宗教を問う」一〇二―一〇三ページ。
- (6) S. Kierkegaard, "Sygdommen til Døden", *S.V.I. XI*. (1905) ss. 127-128.
- (7) 滝沢克己「読解の座標」(創言社、一九八七年) 一九七・一九九ページ。
- (8) S. Kierkegaard, "Sygdommen til Døden", *S.V.I. XI*. ss. 190.

- (9) S.Kierkegaard, "Indøvelse i Christendom", S.V.I, XII, (1905)s. 189.
 - (10) *ibid.* s.187.
 - (11) 滝沢、前掲『読解の座標』二〇一ページ。
 - (12) 滝沢克己『続・仏教とキリスト教』(法蔵館、一九七九年)二二〇ページ。
 - (13) S.Kierkegaard, "Synspunktet for min Forfattervirksomhed", S.V.I, XIII, (1906).
 主体性を強調するにもかかわらず、ヨハンネス・クリマクスのかのアポリア的な態度は、フンティ・クリマクスから讀きの一形態として退けられていることを、ここに付言しておく。(S.V.I, XI, s.240.)
- (みずた・まこと、哲学・倫理学、福岡歯科大学助教授)