

ハンス・ラッセン・マーテンセンにおける「受肉」の教義について:『哲学的断片』におけるキルケゴールの歴史理解との関係で

鹿住 輝之

はじめに

キルケゴールとマーテンセンの関係は、キルケゴール研究者によってしばしば論じられてきた*1。とりわけ『哲学的断片』*2や『哲学的断片への結びの非学問的後書き』の中でなされる体系、思弁批判と結びつけられ、マーテンセンは、ハイペアと並んでキルケゴールの激しい批判の対象の一人と見なされている。

『キルケゴールとヘーゲルの関係再考』において、スチュワートは『断片』におけるキルケゴールの「絶対的逆説」という神観は、マーテンセンの「受肉」(Incarnation)の教義を批判するものであったとする*3。マーテンセンは、神を人間の思考に内在し、人間を通じて歴史の中で自己を啓示するものと捉え、神が人となった受肉の出来事を、歴史の展開の中で起こった必然的な出来事とみなす。それに対しキルケゴールは、神が思考によって捉えられない「絶

*1 マーテンセン (Hans Lassen Martensen, 1808-1884) はフレンスブルグに生まれた神学者で、コペンハーゲン大学の教授を務めた後、デンマーク国教会シェラン島監督となった人物である。彼はヨーロッパを巡り、ヘーゲルに影響を受けた神学者バーダーやマルハイネケに学んだ。思弁批判や晩年の教会攻撃との関連でのキルケゴールのマーテンセンへの批判はよく知られるが、近年キルケゴールがマーテンセン神学から多くの着想を得たことが指摘されている。マーテンセンとキルケゴールの詳細な関係については、Curtis L. Thompson, *Following the Cultured Public's Chosen One Why Martensen Mattered to Kierkegaard*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2008 を参照されたい。

*2 以下『断片』とする。

*3 この議論は八章「マーテンセンの内在の教義とキルケゴールの『断片』における超越」において行われている。Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 336-377.

対的な逆説」であり、神が時間の中で生きたという出来事の歴史的必然性は、決して証明できないと主張する。スチュワートによれば、このようにマーテンセン思想はキェルケゴールの批判の対象となり、議論の前提ともなっているのである。

本稿はスチュワートの研究を踏まえ、マーテンセンの受肉の教義について考究する。なるほどスチュワートは、キェルケゴールの批判がマーテンセンの受肉の教義に向けられていることを論証している。しかしマーテンセンの持っていた問題意識や受肉の教義自体に対する詳細な分析をしていない*4。受肉の教義はマーテンセンにおいて「創造」(Skabelse)、「神の国」(Guds Rige)と結びつけられ、神の「啓示」(Aabenbaring)の構成要素となるものである。受肉を考察するため、それらとの関係を見たい。またマーテンセンは、神を人間の良心において働くものと考え、その歴史的展開と神の啓示を結びつけ論じている。啓示は、良心において働く神が歴史を通じて自己を明らかにする過程である。そのためマーテンセンの良心概念についても考察する。

本稿では、まずマーテンセンの問題意識を確認し、次に神学の教義と哲学の関係、次いでマーテンセンにおける良心の概念とその歴史的展開について考察する。そののち啓示の概念とその構成要素である創造、受肉、神の国について考察する。最後にマーテンセン思想に対するキェルケゴールの批判をスチュワートの議論を手掛かりにし、確認したい。

1. マーテンセンの問題意識

1837年に出版されたマーテンセンの学位論文『人間の自己意識の自律』の主題は、当時の神学が持っていた人間中心的、すなわち自律的傾向に対する批判である。ここでの批判の対象は、カントのキリスト教理解を受け継いだ道德神学とシュライエルマッハーのキリスト教理解を受け継いだ感情神学である。それら二つの神学は、神の働きを人間の理性や感情に帰したことによって自律的と批判される。マーテンセンによれば、それらの神学が人間に帰す神の働き

*4 スチュワートのその章での目的はキェルケゴールが誰に向いているかであったため、マーテンセンの受肉について詳細に議論されていない。Ibid., p. 368.

が、実は人間の主体を主体とし、社会的存在とするものである。絶対精神の働きを考察するヘーゲル哲学は、個々の人間の自我を超えた客観的な傾向を持つものとして肯定的に評価される。なるほど「同じ自律的誤りに陥っているヘーゲル哲学はその立場を超えていくための大きな衝動を持っている」と言われるように、ヘーゲル哲学は、道徳神学、感情神学を乗り越えるためのきっかけとなる*5。しかしそれは精神の働きを人間理性に帰すことによって同じ自律的な誤りに陥っている。そのためヘーゲル哲学は最終的な到達点ではない。しばしばヘーゲル主義者とみなされるマーテンセンであるが、彼の自己理解では、ヘーゲル主義者ではない。マーテンセンの目的は、思弁を用い、神律的な神学、思弁神学の設立を目指すことである*6。

2. マーテンセンにおける良心

『人間の自己意識の自律』においてマーテンセンは、神学の教義と哲学の関係について考察している。マーテンセンにとって神学の教義は、ヘーゲルにおける芸術、宗教、哲学の関係のように、哲学と同一の内容を異なった形で表現したものであると思われる*7。マーテンセンが両者の内容と考えているのが、人間の自我と神の働きの関係性である*8。それはまた「方法」(Methode)とも呼ばれる。方法は、「真理自体が人間の認識へ至るために、人間の思考に課す

*5 Hans Lassen Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i Vor Tids Dogmatiske Theologie*, Paa Dansk udg. L. B. Petersen, København, C. A. Reitzels Forlag, 1841, s. 27. この論文はラテン語で1837年に出版され、1841年にデンマーク語に訳された。訳者は本人ではなくL. B. Petersenだが、Arild Christensenによれば、マーテンセンに認可されたもので、おそらくマーテンセン自身によって改訂されたとされる。Arild Christensen, “Efterskriftens Opgør med Martensen”, *KIERKEGAARDIANA*, 4., Kierkegaardsselskabet, s. 45-62, 1962, s. 46.

*6 *Ibid.*, s. 4.

*7 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1986, s. 549. 「哲学は、芸術と宗教と同じ内容と目的を持つ。しかし哲学は絶対的理念を理解するための最高の様式である。なぜなら哲学の様式、最高の様式は概念だからである」。

*8 Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, *op. cit.*, s. 24. マーテンセンは「神と人間の真の関係」を、人間の自己意識が「あらゆる真理を神の自己意識からの啓示として捉える」こととし、その神の啓示の真理性を認識の原形であり、それ自体教義であるとしている。聖書における個々の教義はそのような関係を示したものであると考えられる。

法則」であり、「永遠の真理が有限な精神によって見いだされる道」、「認識の対象と認識する主体の必然的な結びつき」である*⁹。神学はその関係性をキリスト教の教義によって表現する。そのキリスト教の教義の中心は、創造、受肉、神の国を構成要素として持つ啓示の運動である*¹⁰。それに対し哲学は人間の認識活動を考察することによってその関係性へと至る。マーテンセンによれば両者は同じ真理を対象に持つが、とりわけ教義に関しては哲学による解釈を必要とする*¹¹。

マーテンセンの認識論の中心に据えられるものは「良心」(Samvittighed)である。カント、フィヒテ、ヘーゲルらは人間の認識の起源を理性に求めた。それに対しマーテンセンは人間の意識の起源とは何かを問い、それに対し以下のように述べている。

我々の答えは、現実的な物事を中心、神の意識において最も内的で起源的な契機、神の意識がそれによって力と栄養を得るものは、その言葉の本質的な意味で用いられる良心である。我々の考えに従えばこの共知(Samviden)を参照することなしに、真なる知を得ることはできない。*¹²

この良心の概念は、「共に」という意味を持つ接頭辞samと「知識」videnという語が結びつけられた共知と関係する概念である。ここで「共に」という言葉は神との関係をあらわす。マーテンセンは、人間の意識の起源をその中で共に働く神の働き、つまり良心に求める。人間の意識や実践的活動は、人間の自律的な理性的な働きによってではなく、神との関係によって成り立っている。この良心についてマーテンセンは多くの著作で述べるが、良心は個人の中だけでなく社会においても働くものであり、感情であるだけでなく知でもあるとされる。その内容はカントの道徳法則のような傾向性を排した普遍的な法則を示す

*⁹ *Ibid.*, s. 2.

*¹⁰ Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, op. cit., s. 28.

*¹¹ *Ibid.*, s. 6. マーテンセンは聖書を哲学的に解釈する必要性について述べている。

*¹² *Ibid.*, s. 9.

ものである*13。マーテンセンは、『キリスト教教義学』において良心を感情のみに帰するシュライエルマッハーを批判し、良心が知へ向かい、その知との一致を目指す行為が生じる過程について論じている*14。良心は知と行為と結びつく。それはカントの尊敬のように、人間の内の法則を呼び覚まし、行為へ向かわせるものである。しかしマーテンセンはその起源をカントのように人間理性に求めるのではなく、その限界の外部に存在する神に求める。マーテンセンにおいて神は、良心として人間の意識の内でも働くものであるが、それと同時に人間の意識を超えた超越的な側面を持つ。

例えば、カントがヌーメノンとした物自体は、限界概念として人間の認識を構成するものとして機能している*15。カントは物自体をあくまで人間の認識を限界づけるものとして消極的にのみ使用するべきであると主張するが、そのような限界概念との関係によってのみ人間は自身の認識について述べるができる。またカントにとって最高存在者としての神は、認識の場面では経験を体系づけるために要請される統制的概念*16にすぎず、実践の場面では意志が道徳法則に一致するために要請されるものであるにとどまる*17。しかしマーテンセンは神について、「この神的知の妥当性を認めることによって、思考は神の知を自身によってではなく、知る神によって持つことに気が付く」とする*18。つまりマーテンセンは、人間の理性が、神を要請によって作り出したのではなく、逆に神が人間に神を要請するように促し、それによって理性が神によって

* 13 Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System*, København, C. A. Reitzels Forlag, andet oplag, 1864, (første oplag, 1841), ss. 26-27. ここで良心は善についての直接的確信とされるが、マーテンセンは善を人格性と同一のものとする。マーテンセンはカント哲学を自律的と批判しつつも、自身の思弁神学の契機となるものと考ええる。

* 14 Martensen, *Den christelige dogmatik*, Kjøbenhavn, C. A. Reitzel, tredje oplag, 1865, (første oplag, 1849), s. 11.

* 15 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, A255/B311.

* 16 *Ibid.*, A619/B647.

* 17 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003, A226/ AA125.

* 18 Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, op. cit., s. 10.

与えられていると主張するのである*¹⁹。マーテンセンは認識の限界を超えた神に対する関係を「信仰」(Tro)と呼ぶ。神が主体として良心の内で働くということは、「認識するために信仰する」と述べられるように、認識の前提となる*²⁰。

マーテンセンは良心について自我との関係で以下のように述べている。

つまり思考する被造物そのものを特徴づけるものは、自己自身との関係(自我=自我)にのみ立つ、絶対的に自己自身と等しい自己意識ではなく、絶対的な関係(自我と他の自我)についての意識でなければならない。理性は被造物そのものに特徴的なものではなく—我々は後に詳細に説明する—理性は即かつ対自的に思考する各々の存在に、被造物に属するのと同様に神に属する。良心は理性と関わりはするが、理性が起源なのではない。*²¹

ここでもまた意識が自律的なものとして存在するのではなく、他の自我である神との関係によって生じると主張されている。自我=自我という言葉によってフィヒテが想起される。フィヒテにおいて個体としての自我は、理想とされる絶対的自我への関係によって成り立つ*²²。対象の認識は絶対的自我との関係

*¹⁹ カントに対する批判として以下のように述べられる。「実践理性は初めから絶対的自律によって生じ、その後自己自身と異なる神、道徳的世界秩序の統治者(神、父)を要請する。実践理性はここで再び自身へ帰り、自己を神の子と説明し、神からその永遠の起源を導き出す。しかしこの正しい関係は全く逆転されている、なぜなら人が容易に見るように、子は父から生まれたのではなく、子から父がうまれた、つまり実践理性が、まず自分の外に自身の原理である道徳的理念を措定し、次にそれに世界の創造者であり維持者である父の名を与えるからである」。マーテンセンはカントにおいて神と人の正しい関係が逆転されていると主張する。つまり逆転が修正されるなら、そこには神と人との正しい関係が存在する。*Ibid.*, s. 10.

*²⁰ *Ibid.*, s. 15.

*²¹ *Ibid.*, ss. 10-11.

*²² Fichte, “Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre”, *Fichtes Werke I*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Wlter de Gruyter, 1971, S. 277. 「自我はその中にすべての実在性を含み、無限を満たすことを要求する。この要求は端的に措定された無限な自我の理念に基づく。これが絶対的自我である」。ここでフィヒテは絶対的自我をカントの定言命法と同一視する。

でなされ、その理想への無限の努力が要請される。そこで考えられる絶対的自我は端的に自己自身に同じとされるように、全く普遍的自我であり、個体の傾向性から解放され普遍化することを求める自我である。ここでマーテンセンは、個体的な自我に先立ってそれを動かす理想としての普遍的自我もまた、神という他者による働きかけによって存在すると主張している*²³。

このように人間の意識は外部に存在する神によって生じるとされる。その点にマーテンセンは人間と神の「質的差異」(qualitative Forskjel)を見る。しかし先に言われたように神は、良心の内で働き、人を動かすものである。そして神が働く場として人は神の自我の契機でもある。マーテンセンは以下のように述べる。

我々は、神を神によって知るのである。神自身が我々の意識、学的思考、理性的で概念にふさわしい理念の展開において働くのである。我々によって考えられる彼は我々の内で彼自身を考える。(中略) 神についての思弁的思考はそれゆえ孤立した知ではなく共知である。*²⁴

このようにマーテンセンは人間の理性に神が働く場として肯定的な意味を与えるものの、その自律性を否定し、神の自律を主張する*²⁵。良心とは、人間において神が働くことを示すと同時に人間と神の関係自体を示すものでもある。神について思考することは、神と共に知ることであり、神は道徳的行為を通して自己を展開するのである。

マーテンセンは良心において神が展開する過程を歴史の内に見ている。良心は『キリスト教義学』において「直接知」とされる。この直接知は「思弁の基礎に存在する起源的、始原的な知」である*²⁶。先にマーテンセンにおいて良心

*²³ この良心と自我の関係について、コックはマーテンセンのフランツ・フォン・バーダーからの影響について述べている。Carl Henrik Koch, *Den danske idearisme*, København, Gyldendalske Boghandel, 2004, ss. 277-279.

*²⁴ Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, op. cit., s. 13.

*²⁵ *Ibid.*, s. 106.

*²⁶ Martensen, *Den christelige dogmatik*, op. cit., s. 6.

が社会的に共有される知であると述べた。マーテンセンによれば、良心は様々な社会において働くが、しばしばその良心の名のもとで犯罪が行われることがある。このことについてマーテンセンは『キリスト教倫理学』において「良心は最初から完全な機関ではなく」、「展開され (udvikles)、教育され、養育されることが必要であり、人間の全ての道徳的存在との統一においてのみ展開される必要がある」とする*27。そのため良心において神の働きが完全なものとなっていくためには社会的制度や教育が必要とされる。またマーテンセンは、『道徳哲学の体系の概略』において個人の外部に客観的に存在する家族や民族や国家など具体的な社会生活や芸術、学問、教会などにおいても神の支配が存在するとしている*28。このことから神は主体として人間の良心において働き、その道徳的行為を通し、文化や制度として自己を外化、客観化し、それによって人間の良心が教育されるという循環的な働きを持つと考えられる。

マーテンセンの歴史理解は、ヘーゲルの世界史の理解に影響を受けたものと考えられる。それは最初は無媒介なものが、人間の行為、歴史を通じて客観化されるという構造を持つ*29。しかしヘーゲルとは異なり、マーテンセンにとって歴史を動かす主体は人間の精神ではなく、神である。マーテンセンは「率直で明白な啓示は、精神の、言葉、良心、自由の世界である歴史においてのみ見いだされる」とし、「啓示と歴史はそれゆえ、分離できない」とする*30。つまりマーテンセンは社会制度や文化によって人間の認識活動が教育され、それにより神の働きが意識化される過程を神の自己啓示として捉えているのである。このような神の啓示の運動について述べられたものが神学の教義である。それらは以上のような良心の歴史的展開との関連で解釈される必要がある。

* 27 Martensen, *Den christelige Ethic, Den almindelige deel*, København, Gyldendalske Boghandels Forlag, femte oplag, 1884, (første oplag, 1871), ss. 364-365.

* 28 Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System, op. cit.*, s. 66.

* 29 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* Frankfurt, Suhrkamp Verlag, S. 39-42, 1971. ここでヘーゲルは「展開 Entwicklung」を潜在的な状態が顕在化することとし、世界史を精神の潜在的な状態の顕在化、精神が自身を知ることと捉える。

* 30 Martensen, *Den christelige dogmatik*, Kjøbenhavn, C. A. Reitzel, tredje oplag, 1865, (første oplag, 1849), s. 15.

3. マーテンセンにおける啓示と創造、受肉と神の国の関係性

『人間の自己意識の自律』においてキリスト教の教義について以下のように言われる。

キリスト教の教義は、実質的な内容を父、子、聖霊として啓示された神の教えの中に持つ。この啓示とこの啓示の認識を自分のものとすることは、世界の創造と言葉の受肉と聖霊による神の国の設立において実現され完成される。^{*31}

ここで述べられるように、創造、受肉、神の国の教義は神の啓示とその認識の構成要素である。これらの教義は神の自己啓示である良心の歴史的な展開と同じ内容を表現したものである。それはユダヤ教、キリストの登場、キリスト教国家といった歴史的展開をみせる。

まず創造に関してだが、マーテンセンは創造を、神が神とは異なるものである世界、あるいは自然と人間を産み出す働きについての教義としている^{*32}。ここでは良心において見られた神と人との質的な差異が思い起こされる。人間の意識が成立するために神の働きが必要だが、それによって神は神でないものにおいて働く。「創造は神の差異への移行の表現」、「神の他となること」であり、それは受肉においてその差異が統一へと還帰するために必要なものとされる^{*33}。マーテンセンは、ユダヤ教をキリスト教の準備段階とみなす。ユダヤ教は「神を世界と人間の意識を超えた遠くの無限性においてのみ思い浮かべ、人をただ有限のもの限界によって永遠に限定され、創られたものとしてのみ思い浮かべる」とされる^{*34}。マーテンセンによれば、ユダヤ教は自然法則を超えた神を見出したが、それを自己と対立するものとして見出した。つまりユダヤ

^{*31} Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, op. cit., s. 28.

^{*32} *Ibid.*, s. 29.

^{*33} *Ibid.*, s. 36.

^{*34} Hans Lassen Martensen, "Rationalisme, Spuranaturalisme og principium exclusi medii. (I Anledning af H. H. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte)," *Tidsskrift for Litteratue og Kritik*, første Bind, København, C. A. Reitzels Forlag, 1839, s. 458.

教において道徳的な法則は、人間の内部に存在するものとしてではなく、外在的な法としてのみ提示されているということであろう。創造の教義によって言われていることは、まず神が自然的な法則を持った世界と人間に対し対立したものとして現れるということである。

それに対しキリスト教において現れる受肉の教義は、神が人間の良心において働くことを明らかにし、神と人間の対立的な関係を止揚する。マーテンセンは「思弁教義学」において以下のように述べる。

この「人となること」(Mskvordelse)において神と創造の二元論は実際止揚されている、なぜなら神的性質は、次のように人間的な性質と一つになっているからである。神は単に歴史的人格性を用いて、つまり歴史的人格性において啓示されているだけでなく、歴史的人格性として啓示されている。^{*35}

神が人となるという受肉の出来事は、創造において神と人が対立的、二元的な関係にあった事態を止揚する。神はキリストという個別の人間の中に偶然現れたのではなく、キリストが他の人と共通に持つ人格性自体が神の働きなのである。またキリストは『道徳哲学の体系の概略』において「人類の原像的な人格性」とされ、「キリストの倣い」が人間の課題となるとされている^{*36}。人格性は「倫理的理念」「人間自身」とされ、人間の内の道徳的な法則を意味する^{*37}。キリストは人格性を他の人間と共有しているという意味で人であるが、それを完全な形で持っているという意味で神でもある。またマーテンセンはキリストを第二のアダムと呼ぶ。これはシュライエルマッハーもまた用いた表現であるが、パウロがコリントの信徒への手紙で述べた「最後のアダム」という

^{* 35} SKS 18, s. 383. マーテンセンの「思弁教義学」の引用はキェルケゴールの日記に書かれたノートからのものである。キェルケゴールの著作の引用に関しては Søren Kierkegaards Skrifter から訳出し、その巻数、頁数を示した。

^{* 36} Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System*, op. cit., s. 44-45.

^{* 37} Martensen, *Den christelige Ethic, Den almindelige deel*, København, Gyldendalske Boghandels Forlag, femte oplag, 1884, (første oplag, 1871), s. 6.

表現に由来する。そこでは「最初の人間アダムは生きる魂となったが、最後のアダムは生かす聖霊 (ånd) となった」とされる^{*38}。キリストは原像的な人格性として歴史に現れ、それは他の人間に聖霊として受け入れられる。キリストは、それによって「人間の個性性を真の普遍性によって満たし、浸透させる」のであり、「あらゆる特殊性から人間の認識を解き放つ」のである^{*39}。先に良心は「直接知」とされたが、キリストを通して、その内容が人格性自体であったことが明示される。マーテンセンは「キリストの啓示と彼によって基礎づけられた共同生活は、単に起こらざるを得ないものとしてだけでなく、宇宙の中心であり、この世界の神学的展開全体の目的として絶対的に必然的なものとして現れた」とする^{*40}。キリストは創造において現れた神と人間の対立を和解するものであり、因果的に必然的なものであっただけでなく、後の者に対して不可欠なものとして絶対的必然的なものと言われる。

最後に神の国についてであるが、それは人間がキリストの倣いを課題とすることによって展開される社会である。

キリストにおいて啓示された神と人間の人格的統一は信仰者の社会において展開される。歴史における聖なる意志が産まれた場としての第二のアダムから神の国は広がる。(中略) 神は聖霊として人類の中に住む。(中略) 主の共同体は創造の最も聖なるもの、そこで世界の展開がその完結に至る点である、なぜなら生はここにおいて初めてその完成を見出すからである。^{*41}

ここで信仰者の社会という言葉で考えられているものは国家と結びついた教会である。マーテンセンは信仰者の集まりである教会は本来不可視であるが、信

^{*38} “Første Korinthrebrev 15, 45,” *Bibelen*, Den danske Bibelselskab, 1993.

^{*39} Martensen, *Den Menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, *op. cit.*, s. 100.

^{*40} Hans Lassen Martensen, “Rationalisme, Spuranaturalisme og principium exclusi medii,” *op. cit.*, ss. 462-463. スチュワートはこの受肉の必然性についてのマーテンセンの記述を基にキルケゴールの批判がマーテンセンに向かっていったことを論証している。Jon Stewart, *op. cit.*, p. 367.

^{*41} Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System*, *op. cit.*, s. 84.

仰告白や儀礼によって可視化され、国家と関係するという*42。先に述べたように良心において神が働くためには、教育や社会制度が不可欠である。国家はそれらを介し信仰者の社会を下支えする*43。そのようなキリスト教国家においてキリストを介し聖霊は構成員全体に宿る。個々人は生まれ持った人格性をキリストに倣うことで働かせ、それによって社会に仕える。マーテンセンにとってキリストの人格性を共有する道徳的な社会が歴史の完結であり、神の国であり、そこにおいて神の自己啓示が完成するのである。

以上のようにマーテンセンの、創造、受肉、神の国は良心の内の神の働きが歴史的に展開するプロセスを表すものである。それは神が自己を啓示する運動であり、その啓示によって人間は神を他者としてだけではなく、良心で働くものとして意識化する。受肉は教義の中でも重要視され、絶対的に必然的なものとされている。

4. キェルケゴールの歴史理解とマーテンセンの受肉の関係

スチュワートは『断片』における「間奏曲」の中での歴史、信仰、懐疑についての記述をマーテンセンの受肉についての批判とみなしている*44。非常に短くではあるが、彼の議論を手掛かりに「間奏曲」におけるキェルケゴールの歴史理解について見る。最後にどの補足として第五章の「最後の弟子」の節を参照し、そこでの論述とマーテンセンとの関係について述べたい*45。

『断片』の主題は「人は歴史的知識の上に永遠の救いを築くことができるか」というものである。それは歴史において受肉したキリストと救済の関係についての問いである*46。「間奏曲」は第四章の「同時代の弟子の関係」と第五章の

* 42 *Ibid.*, s. 85.

* 43 Stephen Backhouse, *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 60. バックハウスはマーテンセンの理想国家が「キリスト教国家」であったことを指摘している。

* 44 Jon Stewart, *op. cit.*, pp. 366-368. スチュワートによればここでの歴史についての記述は、従来考えられていたようなヘーゲルに対する批判ではなく、受肉を歴史的に必然的なものをみなすマーテンセンに対する批判である。また信仰についての記述も信仰と認識と等しいものと捉えるマーテンセンへの批判とされる。

* 45 以下の「間奏曲」での必然性批判については、*ibid.*, pp. 362-363 の議論を参照した。

* 46 SKS 4, s. 213.

「間接の弟子」の間に置かれ、キリストの生きた時代から『断片』が出版された1843年の間の時間の経過を問題とする。

「間奏曲」のテーマは、過去に起こった出来事が必然性を持つかというものである。そこではキリストの受肉が必然的であったかが問題となっている。キルケゴールは歴史を考えるにあたって生成という概念に着目する。生成は本質における変化ではなく、存在における変化、「可能性から現実性への移行」と定義され、その移行が必然的なものであるかが問われる^{*47}。マーテンセンにおいて受肉は、キリストを通して、外在的に認識されていた神の働きが人間の内で働くことを意識化することであり、歴史における神の啓示にとって必然的なものであった。しかしキルケゴールは可能性から現実性への移行は必然的に起こることではなく、自由と関わるものであるとしている。

キルケゴールは過去のものとの関連で、一つの可能性が現実になったあと、その結果が必然となったかという問いを立てる。ある人が一つの行為を行おうかと思った場合、そこにはその行為が実行に移される場合と移されえない場合の二つの可能性が存在する。それが実行された後、それが行われることは必然であったかのように見なされることがあるが、実際二つの可能性の内の一つが実現されることは、一方の可能性を排除する自由、意志による。つまり可能性が現実化するためには自由が介在しなければならず、それは偶然的な要素を含むために、必然的に移行するのではないのである。

そのような観点で見ると、世界史の展開が後の観察者から必然的と見なされたとしても、それは実際、偶然性、自由を含んでいる。キルケゴールは歴史の展開を必然的と見なすこと自体を批判する。そのためキリストの受肉の必然性が否定される。キルケゴールにとってキリストのこの世界への介入は必然性の結果ではなく、神の自由によるものである。

最後に『断片』第五章の「間接の弟子」の「最後の弟子」の記述を見たい。「最後の弟子」の節では『断片』が出版された1843年において、信仰者が受肉の出来事とどう関わるのかがテーマとなっている。ここではキリスト教がすでに国教として広まった結果について議論される。キルケゴールは、キリスト教

^{* 47} SKS 4, ss. 273-274.

が国王や「教授」（マーテンセンを示すと考えられる）の保護のもとで「自然化された」（*naturaliseret*）ことについて述べる^{*48}。キェルケゴールは「もしかの事実（受肉）が自然化されるなら、（中略）個体はその第二の本性である信仰を持って生まれたと言いうる」とし、人が生まれながらにキリスト教徒であることの不合理とする^{*49}。マーテンセンにおいてキリストの人格性は、個々人が做すべき対象であるものの、その人格性は、個々人がキリストと関わる以前に社会において働いているものである。そのためそのような社会において生まれた人間は、キリストの人格性の働きの中で生まれ、人格性を持って生まれたとも考えられる。そのように見るならばここでの批判はマーテンセンの受肉の教義と神の国の教義双方に向けられていると考えられる。キェルケゴールは、最後の世代はキリスト教の「蓋然的な証明」を持っているとする。キェルケゴールにとってキリストの受肉は「逆説であり、思弁化することはできないもの」であり、その信仰には情熱が伴うものであり、そのような証明を信仰の情熱を妨げるものとする。そのためマーテンセンの受肉や神の国の理解は信仰の情熱を妨げるとみなされたと考えられる。

おわりに

以上マーテンセンの良心と教義の関係、それとキェルケゴールの歴史理解との関係について見た。マーテンセンは神を人間主体の理性や感情に帰する神学の自律という問題に直面し、それらを乗り越えるため、歴史、社会、個人に通底する神の働きを考察しようと試みた。その試みの一環として、ヘーゲルにおける歴史理解を取り入れ、神の自己啓示という観点から、従来の神学の教義を思弁的に解釈したと考えられる。しかしそのような思弁的試みはキェルケゴールにとってキリストの受肉を歴史的に必然的なものにし、自然化することによって、信仰者の情熱を妨げるものと映ったと考えられる。

本稿では論じられなかったが、マーテンセンが用いた神と人との質的差異や

^{*48} SKS 4, s. 293. キェルケゴールは日記において自然化をマーテンセンの洗礼論と結びつけて論じている。SKS 18, s. 205.

^{*49} SKS 4, s. 293.

キリストの倣いなどは、キルケゴールも自身の著作で用いたものである。それらの関係性について本稿では論じられなかった。もちろんマーテンセンからの単線的な影響を想定することはできないが、キルケゴールがそれらをマーテンセンから批判的に受容した可能性があるように思われる。そのような関係性について今後の課題としたい。