

キルケゴールによる「超越的人間学」の発見

——「内在か超越か」という解釈枠組みからのキルケゴールの解放——

須 藤 孝 也

「医者なら、完全に健康な人間などというものはおそらく一人もいはいないと言うであろうが、同じように、人間というものを本当に知っている人なら、少しも絶望していない人間など、その内心に動揺、軋轢、不調和、不安といったものを宿していない人間など、一人もいないという言うにちがいはあるまい」(5, 88) という一節が『死に至る病』にある。ここにいう「人間 (Menneske)」というものを本当に知っている人」とは、著作の文脈から明らかかなように、キルケゴール本人のことである。キルケゴールが「人間」とは何かという問題に関わっていることは、彼がこの記述以外においても、しばしばキリスト教との関係付けを行いながらではあるが、「人間」について規定していることから明らかである。

従って、キルケゴールを人間学という研究領域において対象化することは、グリーンらの指摘を待つまでもなく、決して奇異なことではない。⁽¹⁾しかし、それにもかかわらず、私見によれば、人間理解のために有用な思想家としてキルケゴールを捉えることは、従来徹底されてこなかったように思われる。あるいは、より厳密に言えば、キルケゴールの思想をその手がかりとしつつ、人間を思想的に研究する者が展開してきた議論は、その可能性を十分發揮してこなかったように思われる。その第一の理由は、彼の思想が、人間のもつ認識能力に限界を付し、その限界を越えたところに、キリスト教という超越的前提を持ち込むという性格をもつからである。しかし、以下で示すように、キルケゴールの思想において前提が超越

的に持ち込まれるというこの事態は、決して専ら神学的にのみ扱われるべきものではなく、哲学的にも扱われるべきものである。本論文においては、キルケゴールが内在と超越を相互関係的に捉えている点に注目することによって、人間学としてのキルケゴール思想の研究に、新たな問題枠を提示したい。

一 過去の問題枠とその帰結

キルケゴールの思想が人間学という思想領域のなかでどう現れるかという問題は、彼の同時代人、フォイエルバッハが自らの思想を「人間学 (Anthropologie)」としたことを受けて、展開されてきた。「神的本質は人間の本質にほかならない」⁽²⁾と述べ、神学を人間学へ引き下げようとするフォイエルバッハに対し、キルケゴールはこのようなキリスト教の内在への解消を不可能とする。両者は、格好の比較対象として登場せしめられる。この二人の思想家のキリスト教に対する態度を比較することから、両者の相違点を理解することは驚くほど容易である。⁽³⁾

しかし我々がここで注意しなければならないのは、こ

の両者の相違についての理解が、キルケゴール思想の人間学的性格を探る研究において設定される問題枠を、決定的に規定してきたという事実である。すなわち、過去の研究は、フォイエルバッハの人間学が宗教的前提から自由であることを確認した上で、キルケゴールの人間理解がキリスト教的前提から自由であるか、という問題に携わってきたのである。過去の研究は、キルケゴール思想が人間学として解釈されるかという問題を、それがキリスト教的前提に対して自由を保持しているかという問題に置き換えて、それを明らかにすべき究極的な問題と見なしてきた。トイニッセンはこの問題を、キルケゴールやフォイエルバッハが用いる鏡の比喩を受け、「何が映すもので、何が映されるものだろうか？ 人間の自己が信仰に自らを映すのか、あるいは信仰が人間的自己に自らを映すのか？」⁽⁴⁾と定式化しているが、彼に代表される過去の研究が関わってきた問題は、まさしくキルケゴール思想における、キリスト教の人間学に対する自律性の問題であった。⁽⁵⁾

ではこのような一連の過去の研究において明らかにされたものは何だったのであるか。それは、その問題枠

に従って、キルケゴールがその議論を展開していった結果、彼がよって立つところの論拠が最終的にどこへ収斂してゆくのか、という問題である。このような問題枠のなかで、過去のキルケゴール研究は、彼の著作に登場するさまざまな人物の立場のそれぞれを、基礎付けの終局点を探求するキルケゴール思想の発展段階と見なした。

こうして、最終的な論拠がキルケゴールにおいてどこに帰せられるかという問題に関わる研究は、キルケゴールの著作の内部において、人間学が自らの根拠を突き崩しキリスト教への跳躍を迫られることを跡付けて、終るのである。⁽⁶⁾

しかし、ここで新たな問題が浮上してくる。それはキルケゴールの言うキリスト教が明らかになる過程において浮上してくる問題なのであるが、その問題とは、トイニッセン等、キルケゴール思想に人間学を認めない解釈者とキルケゴール本人との間のキリスト教についての理解が食い違っているということである。「キリスト教教的なものには信じられねばならない。理解する (Begrüben) のは、人間的なものに関係する人間の領域である」(15.147)とキルケゴールが明言しているように、彼の言う

キリスト教は概念把握を免れるものである。ところがこのようなキルケゴールのキリスト教理解は、キルケゴールが展開する議論に同伴し、人間学をキリスト教によって否定したキルケゴール解釈者のそれとは相容れないものとなっている。前述のトイニッセンは「従って必要なのは、最終的に救うのは神だけであるという議論である。いまだなされていぬこのテーゼの証明は、人間学的な予想を越える神学を仕上げること、救世主としての神概念 (Gottesbegriff) の展開を要求する」と彼の論文を締めくくっているが、彼は人間学の先にあるキリスト教についても概念による論証を行おうとする。ここで、彼のキリスト教理解が、キルケゴールのそれと、概念把握の可能性において質的に隔たったものであることは明らかである。

この相違はしかし、トイニッセン流のキリスト教観とキルケゴール流のキリスト教観との相違の問題であるだけではなく、論理的に循環し、キルケゴールの人間学的解釈の議論も実際は解決されていないことをあらわにする。なぜなら、キルケゴール思想における人間学の自律性を否定した解釈がよって立つ根拠は、実は解釈者が考

えているように機能していないからである。トイニッセン流の解釈は、キルケゴール思想を追う過程において、人間学の自律性をキリスト教によって否定したのであるが、トイニッセンの行う否定は、その否定に用いたキリスト教の概念がキルケゴールのそれと異なったものである以上、キルケゴールの行ったそれと同じ次元においては機能していないのである。

以下で詳述するように、私見によれば、過去の議論は、それがキルケゴールの言うキリスト教とは異なるものを積極的にキリスト教とすることによって、失敗したのではない。そうではなく過去の議論の混乱は、キルケゴール本人は敏感に意識していたところの、キリスト教を人間が論ずるということに付随する問題、すなわち超越的真理を内在的・学問的に論じる際に生じる問題についての無自覚に、その原因を持っていたのである。それでは、過去の研究者が見逃してきたキルケゴール思想の側面を、その内在と超越との関係付けに注目しながら明らかにしてゆこう。

二 内在と超越の峻別

キルケゴールの議論の組み立て方において特徴的なものは、その二元論的構成である。彼は「キリスト教的なもの」とそれ以外の「人間的なもの」等を突き合わせることによって超越的真理と内在的真理を峻別し、その過程においてキリスト教という超越的真理を明確にしてゆく⁽⁸⁾。この方法によって、キルケゴールは、超越的な真理の所在を徐々に突きとめてゆくのであるが、それは同時に裏面において、内在的認識がこの超越的真理に対する認識能力をもたないものと断ぜられる過程でもある。

内在的真理が超越的真理と比せられる際、その特徴として挙げられるのは、その相対性である。例えば「この地上の生の不完全さ、その地上性は、まさに正しい者と正しくない者との違いを、はっきり示すことができなるところにある。∴正しさは、人間が自分で見出したものであるように思われ、大多数の人々がそう思えば、それが正しいということになる」(SKL 106)のように表現されるのは、内在的に認識される真理の相対性についてである。内在的真理の不徹底性を躊躇無く暴き立てるキルケゴールに一貫しているのは、内在的に人間が認識する真理が絶対的ではないということである。

このようにキルケゴールが強烈に内在的真理に対する批判を展開することができるのは、キルケゴールが絶対的真理を認識していたからというよりも、むしろ内在的認識が絶対的に揺るがぬ真理を認識することができないことを、論理的に見抜いていたからである。すなわちキルケゴールは、絶対的に揺るがない究極的な基礎は内在的な論理展開によって導かれるものではないという、人間の論証行為が不可避免的に持っている構造を理解しているのである。彼の理解によれば、内在的な論証は、たと

えある主張の根拠を提示することに成功したとしても、それは更なる根拠付けに場所を残さざるをえない以上、確固たる根拠の提示にはなりえない。しかしながら、絶対的な基礎はそれが最高の真理である以上、それ以外の真理を承認するものでこそあれ、それ以外の相対的真理から導出されるものでは決してない。この理解に従って、キルケゴールは、内在的に認識される真理の相対性を徹底的にあらわにする。人間はこの絶対的な真理を内在的に、論理を駆使することによって認識しようとするのであるが、「それ自身が考えることができないものを見つけて出そうとすること、これが思考の最高の逆説である」

(6, 38) とあるように、キルケゴールによれば、この試みは不可能な試みである。ある前提が確保された時にだけ、それに従った結論が有効であるに過ぎない以上、絶対的な真理を内在的に突きとめようとする試みは破綻せざるをえない。

さて、このような内在的に認識される真理の相対性についての議論がもう一方で明らかにするのは、全ての判断の超越的真理への依存である。人間は実際何らかの態度を決定して、すなわち解釈や判断を下して、存在しているのであるが、この状況は、基礎の探求を超越の領域まで遡るキルケゴールの議論によれば、内在的には不可知な究極基礎への依存の不可避性と見ることができ

る。「事物にそれがなんであるかを決定するのは、つねに解釈 (Fortkärning) である。さまざまに事実が根底に横たわっているが、決定を与えるのは解釈である。いかなる出来事も、いかなる言葉も、いかなる行為も、つまりあらゆるものは多くの仕方て解釈される。…他人の言葉、行為、思考などに関して、いかなる完全な確実性も存在しない。従っていかに受け取るかということは実は選択によっているのである」(12, 280) と述べるキル

ケゴールの理解によれば、人間は態度決定をする際、たとえ無意識であろうとも、前提を定めるために、超越的領域へと立ち入らざるを得ない。解釈は内在的領域にある理由のみによって下されることはありえないのであり、実は意識せずとも超越的領域において、つまり内在的理由以外の理由で、選択した前提に従って導きだされるのである。⁽¹⁰⁾

しかしこの内在的認識に対する批判において見逃されてはならないのは、ケルケゴールは内在的な認識の営みを、超越的な真理に関係する営みによって、無に帰そうとしているのではない、ということである。「弁証法それ自体は絶対的なものを見ない。だが弁証法は個々人々をいわばそこまで導いて行って、告げるのである、ここに⁽¹¹⁾あるにちがいない、私が保証する、ここで君がひざまづいて拝するなら、君は神を拝するのである、と」(10, 170)と述べるケルケゴールの理解においては、内在的認識は、自らの限界を明確化し、超越性の可能条件を明確化させる働きをする限りにおいて、肯定的に捉えらる。内在の領域において思考することそれ自体は、超越的真理との関わりではなく、絶対的な基礎を見出すこと

にはならないが、しかし超越的真理と内在的真理とを区別することを個人に準備する限りで、有用なのである。さらにこの点は「だがしかし常に銘記されねばならぬこ

とは、反省は自体が或いは自分自身において墮落させるものではないということ、寧ろ逆に反省の鍛錬は一層強く行為するための条件 (Bedingelse) であるということである」(4, 100) のように強調されて、反省という内在的な知の営みは、単に有効であるにとどまらず、超越的真理への関係を準備する条件とすらされる。このようにケルケゴールは決して内在的認識の有効性を否定しているのではない。⁽¹¹⁾ 内在的認識は、その限界内において有効である。

内在的真理の認識と超越的真理の認識を峻別する以上の議論は、しかしながら、「学問」という営みに関わる我々に大きな問題を突きつけることになる。なぜなら、ケルケゴールの用語法によれば、「学問」は内在的知の営みにほかならず、決定的な限界のうちに存するからである。⁽¹²⁾ 当然我々は、学問の領域において、学問に対して限界を設ける思想を研究する以上、これに関するケルケゴールの議論を理解しておかねばならない。

学問の限界に関するキルケゴールの議論は、彼の思想に特有の、「領域」の峻別の議論から導出されている。

キルケゴール思想の特徴の一つである、この領域の峻別の議論に関して、ゴウエンスは正しくも「キルケゴールによれば、例えば倫理学、心理学、哲学、そして教養学といった各々の領域に関わる者は皆、いかなる概念がその特殊研究分野に属するか、特にいかなる概念が「前提」として、あるいはその分野に原理的に根本的な概念として、機能するのにかつて敏感である必要がある。

例えば〈原罪〉は、キリスト教教義学において原理的に根本的な概念であるが、それは心理学においてそうなのではない。〈不安〉は心理学的概念であるが、厳密には教義学の概念ではない。さらに注意しなければならぬのは、そのような概念は他の領域の概念には置き換えることができない、ということである¹³⁾と述べている。哲学と宗教は、キルケゴールの理解によれば、前提を異にする領域であり、両者は質的差異により、等価のものとして通約されることを互いに拒むものである¹⁴⁾。従ってキルケゴールが「人間の本性が、罪を可能にするような本性であるにちがいない」ということは、心理学的に言えば、

全く正当である。しかしこの罪の可能性をそのまま現実性にしてしまうということは、倫理学を激昂させるし、教義学(Dogmatik)には冒瀆なのである」(6, 120)と述べるように、領域の相違を無視して議論を展開することは、ある領域のもつ前提を他の領域に持ち込むことによって、混乱を生じることになる。キルケゴールは『死に至る病』において、この著作でキルケゴールが扱う問題の限界について、次のように述べている、「それだから彼(ソクラテス)は、キリスト教がそこから取りかかるような研究には、もともと一步も踏み込まない。罪が前提とされ、そしてキリスト教的には、原罪の教義において説明されるような先決問題には足を踏み入れない。もっとも、私達にしても、この研究では、せいぜいその境界まで(III Grandsen)行き着くにすぎないのではあるが」(5, 142)。最高度に厳格なキリスト者の立場で書かれた『死に至る病』ですら、超越の領域にあるキリスト教については内在の領域において扱えるに過ぎず、超越そのものを記述することは断念せざるをえないのである。

三 峻別から関係へ

「だが永生の問題は本質的に学問の (Heil) 問題ではない。それは主体が主体的になることによって直面しなければならぬ内面性の問題である」(9, 144) という記述にも現れるような領域の峻別の議論が、キルケゴール思想の中心をなすことは、従来の研究が指摘してきたところである。しかし、質的に別のものだからといって、内在と超越の二領域の間に、いかなる関係もないというふう(15)にキルケゴールが考えていたということにはならない。現に彼自身がキリスト教について論理的に論じ、読者をキリスト教的に教化することをさえ企てていることを考えれば、これは明らかである。従って次に、内在の領域と超越の領域の関係についての更に踏み込んだ理解が、我々には必要となる。この節においては、質的に峻別される両領域の間に存在する関係について考察する。

内在と超越の間に存する関係を理解しようとする際に基点となるのは、超越的自己が内在的自己の発展の先にある、という前述の議論である。通説的理解が繰り返し強調してきたように、内在的真理と超越的真理とは質的

に断絶している。しかし単独の人間による超越的真理の認識は、キルケゴールによれば、突発的に始まるわけではない。彼の実存理解によれば、人間の实存は各段階を経て、徐々に発展する。「神ないしは永遠の至福についての觀念が人間において引き起すべきことは、人がそれとの関係において彼の全実存を变革することであり、またこの变革は、直接性からの死別である。この变革はゆっくりと (langsomt) 成し遂げられる」(10, 163) といった記述や「諸段階」(15, 133)、「発展」といった主要概念にあらわれているように、彼が超越的自己を内在的自己の発展の後に置いていることは明白である。しかしこのように、キルケゴールが超越的自己に「内在の発展の結果として」という性格を与えた以上、彼の思想が提示する超越的自己は、内在の領域にある諸問題との関係をもたざるをえなくなる。(15)

このように両領域の間に発展という関係が確保されているために、キルケゴール思想において、超越的真理は内在的認識に対して質的差異をもって現れる一方で、人間にとって完全に理解不可能なものとしてあるわけでは決してない。人間の側からの理解という行為は、決して

放棄されないのである。⁽¹⁸⁾ここで重要なのは、この理解という関係が、内在的真理に対してだけではなく、超越的真理に対しても妥当するということである。これは「否、キリスト教はやはり生存についての適中する唯一の説明である」(Pap. IX A358)や「私は信ずるということがにおいて私自身を理解する (forstaa) ことができる」(15, 26)といった記述において明らかである。もちろん超越的真理は、内在的真理とは異なっている以上、この「理解する」という行為は異なる二つの仕方をもつと考えられる。しかし、第一にここで押えておくべきは、超越的真理も人間の側の理解を拒絶するものではないということである。

超越的真理が人間にとって理解される、あるいは意味をもつものとして認識されるということは、キルケゴールがさまざまな具体的な場面においてキリスト教的真理を展開する際に、如実にあらわれる。⁽¹⁹⁾その例は多数挙げることができるが、例えば絶望に関する議論もその一例である。この絶望に関する議論において見出されるのは、神に面するという行為は、それ以外の全ての行為から独立して、ただそれだけで終始する行為ではないということ

とである。信仰は絶望という内在的人間の現象と密接な関係を持っている。絶望と信仰の関係は、「そこで、絶望が根こそぎにされた場合の自己の状態を表す定式は、こうである。自己自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己が、自己自身を措定した力のうちに、透明に根拠を置いてゐる状態」(15, 74)とあるように、信仰することにおいて絶望が消え去るという関係にある。このように、キルケゴールにおいて絶望と信仰は、無関係であるどころか、対義語としてびつたりと相応している。⁽²⁰⁾絶望が内在的人間の現象であり、超越的真理との関係が絶望を解消する以上、超越的真理との関係は内在的な領域における人間の現象と関係をもたざるをえないのである。⁽²¹⁾

また以上で示したように、内在的に認識される真理と超越的真理とは密接に関係しているのだが、この関係において特徴的なことに、両者が正反対の仕方 で存在するということがある。内在、超越の二つの領域は断絶しているのだが、視点が単独の信仰者にある場合、これは特にキルケゴールに特有のものであるが、この場合には、「全てのキリスト教的なものとは直接的に人間的なもの

逆転である」(Pap. XI² A 213) のように、両領域において認識される真理の関係は、正反対の関係として記述される。⁽²²⁾しかし、この議論から理解されるべきは、両者の質的断絶ばかりではない。それと同時に正反対という関係がもたざるをえない対応性、関係性もまた理解されねばならない。正反対の関係にあるということは、両者が無関係であることを決して意味せず、むしろ両者が密接に関係していることを示しているのである。⁽²³⁾

この節で述べてきた、内在と超越の間に関係が存在するという議論は、超越的真理が内在的に解消されることを全く不可能とするキルケゴールの前節の議論と矛盾するどころか、実は連動しているのである。なぜならば、関係が成立するためには、少なくとも相異なる二者が不可欠だからであり、もし二者がそれぞれ互いに排除し合う点が存在しなければ、関係も解消してしまうからである。⁽²⁴⁾すなわち質的断絶は、関係が存在しないことを導出するのではなく、むしろ関係が存在することを導出するのである。

四 キリスト教的人間学

周知のように、キルケゴール本人がやるうとしたことは、学問としての人間学を提示することにとどまるものではなかった。キルケゴールは読者を教化するために、内在的に基礎付け不可能な領域へと立ち入り、超越的真理について論ずる。しかしここで我々が注意しなければならぬのは、領域の差異に敏感であったキルケゴールは、学問の領域において内在的にキリスト教を論じ尽くそうとはせず、様々な立場から著作活動を行ったということである。しかしこの意識的な著作態度についての領域の峻別は、翻って、キルケゴールの思想が人間学を有することを示しているのである。彼の超越的真理に関する議論は、内在的人間学の議論と不断の循環的關係をもつがゆえに、キルケゴールは「神の観念が増すにつれて、それだけ自己も増し、自己が増すにつれて、それだけ神の観念も増す」(5, 134)と述べ、内在的自己と超越的自己を関係させつつ発展させるのである。前述のように、超越的真理に依存することを不可避とみる彼によれば、人間学が超越的・宗教的信条かという二分法は、実際は無効である。総ての人間学は、一切の価値判断から自由でない限り、超越的前提に依存せざるをえず、その限り

で宗教的にならざるをえない⁽²⁵⁾。しかしまさにこの論理が、キルケゴールのキリスト教もまた人間学でもあることを示している。我々は学問の領域において、キルケゴールの思想から、この人間が超越という領域を生きることを加味した人間学を取り出すことができる。

以上で展開してきたキルケゴール解釈は、人間から神へとという方向で説明付けを行うことを徹底して批判するキルケゴールのキリスト教理解に反するものではない⁽²⁶⁾。

我々は、人間学としてのキルケゴール思想の解釈において、キリスト教の真理が「人の心に思い浮かびもしなかったこと」(第一コリント2:9)だということを反証しようとするのではなく、それが人間に受け取られているという事実を指摘するのである。学問は、単独者が超越的な問題に関わるその場において真理基準を示し、導くことに直接的に関わるのではなく、そのような場面を人間が生きるということについての理解に関わるのである。再び鏡の比喻を用いるならば、我々が学問において問題とするのは、トイニッセンらがしてきたような、領域の峻別を自らに適用することなく映るもの―映すものの関係において主導的なものを決定することではなく、鏡に

映るものを記述している限りでキルケゴール思想を取り出し、それを検討することである⁽²⁷⁾。

キルケゴールの思想が人間学的性格をもつからこそ、それが対象とするのは、宗教の問題だけにとどまらない。彼の思想はキリスト教的性格を纏いながらも、しかし人間学でもあり、人間の問題全般に食い込んでくる。人間学的性格をも合わせ持つキルケゴール思想は、例えば政治というような社会的な問題も、「今は総てが政治的であるかの如く見えるが、しかし、やがて、それは宗教運動であることが明らかにされるであろう」(Pap. X^o B 56)とあるように、宗教の問題として見ることができ。政治は人間の問題である以上、人間の問題である宗教とも関係をもつのである⁽²⁸⁾。

こうして明らかになるのは、キルケゴールは人間を内在の領域のみにおいて理解しきれるとは考えていない、ということである。彼は内在的人間学を不可能と見なすこの意味でトイニッセン流のキルケゴール解釈が、キルケゴール思想を人間学から区別するのは正しい。しかしキルケゴール思想において、これは単なる人間学の破綻に終らない。彼は更に人間学の領域を超越の領域にも広

め、信仰するという人間の側面をも含めて人間を理解しようとする。キルケゴールが示したのは、信仰という超越の領域にまで射程を延ばした人間学である。彼の人間学が、キリスト教によって超越の領域への突破を果たしたことを受けて言うならば、それはキリスト教の人間学と言えるだろう。

本論文では、キルケゴールの著作は *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, Kbh, 1964 (原典第三版) から引用し、巻数と頁数を示した。また日誌・遺稿は *Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2. udg. ved Niels Thustrup, Kbh, 1968-78 (日誌・遺稿集第二版、略号 Pap.) から引用し、慣例に従って、巻数と整理番号を示した。さらに一つの整理番号が数ページにわたる場合は日誌・遺稿集のページを付した。

(1) 『死に至る病』は哲学的か、神学的に展開された著作である(Grøn, Arne, *Subjektivitet og negativitet*, Kbh, Gyldendal, 1997, s. 296)。この個所では「神学的」に対して「哲学的」という語が使われており、これは人間学的という言葉の対義語である。

(2) Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums* (Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1903), S. 17.

(3) キルケゴールは「なぜなら力強い、血の気の多い神人同形説 (Anthropomorphism) というものは、非常に珍重すべきものだからである」(6, 151) と述べ、神と人間の類似関係に注目し、フォイエルバッハの指摘の妥当性を承認している。しかし彼は「我々が完全に沈黙するのでないかぎりには、我々人間が神について語るときには、いずれにせよ、人間の物差し (Maalestok) を使わねばならぬ」(13, 274) と述べ、類似点が存在するがゆえにキリスト教を人間の側から説明できると考える議論を、不当としている。cf. Arbaugh, George E., "Kierkegaard and Feuerbach", *Kierkegaardiana* (Kbh, Reitzel, 1980), p. 8.

(4) Theunissen, Michael, "Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard", *Kierkegaard Revisited*, ed. by Niels Jørgen Cappelørn and Jon Stewart, (Kbh, de Gruyter, 1996), S. 188. なおフォイエルバッハは「神は人間の鏡である」(Feuerbach, op. cit., S. 78) と述べ、キルケゴールは「神の言は鏡である―私は読んだり聞いたりすることによって自分の姿を鏡のなかで見るのである」(17, 69) と述べている。

(5) マランチャックが「ヤーレン・キルケゴールにおける内在の超越の概念」(Malantschuk, Gregor, "Begriffe Immanens og Transcendens hos Søren Kierkegaard", *Kierkegaardiana*, Kbh, Reitzel, 1974) にあつて展開する議論と同様である。

(6) たとえば「人間学が、自らが神学によって支えられて

いることを明らかにするところで、根拠付けられたものを単に思いこまれたものから切り離す歩みは、ぱったりと途絶える」(Theunissen, op. cit., S. 185.)と云った記述に、このようなトイニッセンの態度を見ることができよう。

(7) Theunissen, op. cit., S. 190.

(8) cf. 「この世の (verdsilig) 知恵は、愛は人と人との間の関係であると考ええるのに対して、キリスト教は、愛は人と神と人との関係であると、すなわち神が中間規定であると教える」(12, 107)。なおキルケゴールが論じている真理は自然科学が認識する真理とは質的に異なる。「ところで、確かにキリスト教は、数学的命題や存在論的命題と同じ意味において一つの永遠の真理であるのではない」(Pap. VII² B235, s. 75)と云った記述において、「二元論的構成を見ることができよう。」

(9) 当然、この意識されない超越性への依存については、意識的な超越への関係とは区別されなければならない。キルケゴールの思想が問題にするのは、専ら意識的な超越への関係である。私見によれば、キルケゴール思想の特徴の一つが、この関係の「意識」に現れていると考えられる。この理由により、彼が自己意識について詳述する『死に至る病』は、人間学的に重要なのである。また後述する領域の峻別の議論も、この意識についての彼の議論と密接に関係している。

(10) 「カントに抗してキルケゴールは次のように考える。思考は自分の領域の限界を認識するだけでなく、哲学の領

域の外にある領域を独自の仕方でも明確にできなければならない」(Malantschuk, Gregor, op. cit., S. 107.)というふうなマランチュックはこの問題をカントの問題と関係付けている。不安もまた、この超越的真理に対する依存と関連しつづける。cf. Sløk, Johannes, *Die Anthropologie Kierkegaards* (Kbh, Rosenkilde und Bagger, 1954), S. 48. なお当然のことながら、内在の外に真理が要請されるからといって、それがキリスト教でなければならぬということにはならない。キルケゴールがなぜそれをキリスト教としたのかについては、キルケゴールの宗教性Aと宗教性Bについての議論を追わなければならない。この問題については、本論文において扱う問題に触れる限りで、論じることとめた。cf. (Pap. II A249).

(11) 「人間学的反省」と「自己反省」はキルケゴールにとって不可欠のものである。なぜなら彼は二元的な仕事に携わっているからである。彼はもう一方でイロニカルに〈客観的な〉仕事にも携わっている。第一に、人間学的反省は客観的な調査の営みであり、自己における動的なものを説明的に明らかにする〈科学的な〉すなわち〈哲学的な〉研究なのである。しかしながら、この研究は注目される必要のないものではなく、むしろキルケゴールによれば、個人の自己反省という第二の仕事準備する思想の道具とならねばならぬものである」(Gouwens, David J., *Kierkegaard as religious thinker*, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 56.)と云うコーウェン

スの主張もこの議論のなかで理解することができる。cf. Malantschuk, Gregor, *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard* (Kbh, Reitzel, 1968), Kap. 1.

(12) たとはキルケゴールはこの学問と倫理の相違について以下のように述べている、「在る意味では、本来は講壇からは決して伝達されえないところの倫理的伝達および倫理・宗教的伝達に内通している真面目さ (Alvor) は、前述の学問に内通している真面目さとは全く異なった性格のものである」(Pap. VIII² B88, s. 182)。

(13) Gouwens, David J. op. cit. p. 62.

(14) 宗教と哲学の領域の峻別を行うキルケゴール思想において、教義学は超越的前提を基礎として必要とすることから、それは宗教の側に数えられる。

(15) 尾崎は質的に峻別される両領域の間にも、ある関係が存在しなければならぬことを看破し、正しくも「ところでキルケゴールの定義を用いれば、宗教的なものとは、絶対者への絶対的關係ということになるであろうが、この絶対者と我々の間には本質的同一性が存在しなければならぬ。そうでなければ〈我々の〉絶対者たりえないからである」(尾崎和彦、「スカンディナヴィア哲学思想の諸傾向」、ヨハネス・スレーク著、尾崎和彦訳、『実存主義』所収、法律文化社、一九七六年、二八八頁)と述べている。このように、一個人が自己と対象との間に質的断絶を認識するとしても、学問という領域にいる我々は一個人の人間として神を対象とするのではないから、その限りで質的断絶

を一時中断して、議論を続けることができる。我々は神に面するその人間を観察対象に据えるに過ぎないのであるから、質的断絶という状況を対象とするのであって、神という質的差異をもった対象そのものに対象を定めるわけではない。従ってこの節で展開される議論は、前述のキルケゴールによる領域の峻別の議論を否定するものではなくて可能なる議論である。この議論は、人間が超越的な対象を認識することを、すなわち関係を成立させる二者が存在することを否定するのではなく、理解しようとするものである。

(16) 当然、キルケゴールは倫理的段階の省略を認めない。cf. (8, 227).

(17) 「詩は理性以前の幻想であり、宗教は理性以後の幻想である」(10, 14)と云った、時間的順序に関する記述もなされる。このような内在に対するキルケゴールの理解は、彼の思想における超越性がいかなるものかを理解する上で、決して見逃されてはならない点である。ただしこの議論は、一個人の人間の認識において超越的真理が後発的に現れるということであって、超越的真理そのものが後から発生したということの意味しないことは留意されるべき点である。

(18) 「善の一貫性 (det Godes Conseguents)」(15, 168) という概念もこれまで注目されてこなかった概念であるが、超越と人間の関係付けについての理解を深めることによつて、このような概念は理解することができる。

(19) cf. (17, 106), (Pap. IX A 55, s. 32).

(20) この関係を理解するゴウウェンスは「こうして倫理的実存と宗教的実存（キリスト教的実存を含む）は、幸福を得ようとする前段階が失敗したことによって生起するジレンマを解く為に講じられたもの、と見る事ができる」(Gouwens, David J., op. cit., p. 84.) とさえ言っている。

(21) 「キリスト教の要求は、君の人生はできる限り激しく業 (Gjeninger) を実現すべきである、ということである」(17, 61) という記述すら存在することを考えれば、むしろキルケゴールは意識的に両者の間に関係を成立せしめようとしていると見る事ができる。

(22) この正反対というのは具体的には、以下のようにキリストの卑賤性を念頭において展開されている。「すなわち彼 (キリスト) が全うされた者として全き世にいたもうの対して、こちらは現実の、時のなかにあり、そして彼の栄光はここでは卑賤と屈辱という逆の形をとって (omvendt) 現れざるをえないがゆえに、彼が高きところから引き寄せたもうことを感じて引かれてゆく人は、引き寄せたもう彼に従うことを内面的な魂の行為とすればするほど、ますます高きとは正反対の状態 (det modsatte Tilfælde) に、つまり屈辱と卑賤のなかに引きおろされるのである」(16, 176)。しかしまさにこの卑賤の議論において、キルケゴールは超越的真理の理解が可能であることを示そうとするのである。「神は人間として卑しい下僕の姿をとる、神は何人も自分をのけ者と思うことのないように、また人を神に近づけるものが、人間的な名声や人間間の名声だなど

と考えることのないように、卑しい人間であることがな

らわられる。」(15, 176)。私見によれば、キルケゴールのキリスト教は、積極的には、その卑賤論に

(23) 正反対の内在と超越の間に、ある関係性が存在するとは、決してキルケゴールの超越—内在の理解に反するものではない。彼自身この対応性を認識しつつ、「神がありそして摂理のあることを信ずる者は、情熱が目覚めている不完全な世界において、絶対的に完全な世界におけるよりも容易に、信仰を保持し、そして(空想ではなく)信仰を獲得することによって規定される。実際、後者においては信仰は考えられない。」(9, 28) と述べている。

(24) キルケゴールは「つまり (キリスト教は)、罪は、人間が正しいことを理解しなかったということにあるのではなく、人間がそれを理解しようと欲しないことに、人間がそれを欲しないことにある、と言うのである」(15, 147) と述べ、「欲する」という人間の行為を超越的關係に本質的なものと見なししているが、私見によれば、この「欲する」という行為は、信仰という行為の持つ構造を説明するのに重要な手引きを与えたと考えられる。なぜならば、「欲する」という人間の行為は、「達成した」と「達成していない」という解消不可能な相異なる二者の関係だからである。

(25) ここで、超越性、超越論性、宗教性等といった、現代の宗教哲学の議論においても重要な問題に関して、キルケ

ゴール思想がいかなるスタンスをとるかという問題が浮上してくるであろう。この問題に答えるためには、キルケゴールによる宗教性の区別に関する議論や、伝達方法に関する議論等を踏まえる必要がある。しかし、この問題について述べるためには、キルケゴールの著作態度の多様性について、より徹底した理解が不可欠であるため、本論文においては扱うことができなかった。

(26) これに関しては「ところが、人間が集まって、アリストテレスが動物規定と呼ぶところのもの、すなわち群集になることが許され、さらにこの抽象物が(これは無よりも、また最も単しい単独の人間よりも、さらに以下のものなのに)なにか意味あるものと見なされるなら、この抽象物がやがて神になるのも遠からぬことなのである。そうすると、それは「哲学的に」神一人の教説と正しく一致することになる」(15, 167)等の記述がある。

(27) ムーニーも同様の問題枠の改新を主張している。「我々は一方の叙述が根本的で、他方が派生的であるはずだと考えがちである。…しかしそれらを排他的に競合するものとみなす必要があるとは、私は思わない」(Mooney, Edward F., *Selfes in discord and resolve*, New York & London, Routledge, 1996, p. 100)。

(28) また倫理の問題も同様である。「万が一神が存在しないとするれば、人間が良心(Samvitughed)に何らかの葛藤を持つこともありえないであろう」(12, 140)。

(29) 例えば、「あらゆる教義は普遍的な人間意識をより具体的に拡張したものに他ならない」(Pap. II A 440)という記述には、その人間学的性格が現れている。

【一九九九年十一月四日 受稿】
【二〇〇〇年二月八日 受理】

(一橋大学大学院博士課程)