

# キルケゴール思想における他者と時間

馬場 智 理

## 序

キルケゴール思想に一貫する課題は「いかにキリスト者となるか」というテーマであり、彼の著作活動は、錯覚の内にあるキリスト教界に真のキリスト教を取り戻すことが目的とされる。特に前期の著作は、そうした錯覚に陥った人々に覚醒を促し、真のキリスト教へと関わるよう選択をせまる意図をもって書かれる。そこでは同時に、一九世紀前半のデンマーク思想界を席卷していた広義の合理主義思想への批判が念頭に置かれている。すでに、合理主義思想は、哲学、神学などの広範な領域を巻き込む大きな思想的うねりとして、理性的人間を核とする近代的世界観を作り上げてきたが、宗教思想に対しても、体制と結びつくことによって硬直化したルター主義的正統主義に代わり、理念的真理への自律的主体的関係という形での宗教理解を目指す。

しかし、そうした合理主義思想の態度は、啓示宗教としてのキリスト教の本質に関わる問題、つまり永遠なる神は時間の内

に存在する人間とは全く異質な存在者であるにも関わらず、いかにして時間的世界に関わりうるのかという新たな難問を招来することになる。この問いに対し、特に合理主義の極点に立つヘーゲル哲学は、真理の時間化を有機的体系の歴史的展開として思弁的に解釈することにより、永遠と時間の統一に含まれるアポリアを越えようとする。しかし、永遠的真理が時間的存在としての人間自身に現れるという啓示の時間性を重視するキルケゴールの立場からすると、それは、単に論理上の整合性を満たそうとしているにすぎない。歴史的啓示を人間存在の基礎とするかぎり、結局合理主義思想は真理から時間性を排除することになり、かえって危機を招来する。キルケゴールがヘーゲル思想に対して執拗ともいえる批判を行ったのも、その中にキリスト教理解の根幹に関わる問題が伏在していることを看取していたからだろう。

時間のうちで啓示を受け取る実存的自己に対して、時間的に絶対に異なる永遠的神を、仮に絶対他者と呼ぶとすれば、絶対他者が時間的世界に存在する人間と関係を持ちうることを、感覺的、知的にはなくどのように理解するべきか。この「絶対

他者の時間化」という問いをめぐって書かれたのが、『哲学的断片』を中心とする前期の著作群である。そこでの中心的課題は、次のような「断片」の副題に端的に示されている。「永遠なる意識に対する歴史の出発点はいかなるか、そのような出発点はいかにして歴史的以上の関心をもたれうるか、永遠の救いは歴史的知識の上に築かれうるか」。キルケゴールは、絶対他者が人間の生きる時間的世界に現れることがいかにして可能か、あるいは、時間的存在である人間が絶対他者をどのように理解しうるかという問いを考えることを通して、合理主義思想に代わる宗教理解の構築を試みるのである。

本論文はこの「絶対他者の時間化」キーワードとして、キルケゴール思想を読み解くことを目的とする。従来の研究においても「反復」、「瞬間」といった時間的諸概念についての考察、あるいは、キルケゴール思想の内に他者性を読み取る試みがある。しかし、前述のようなキルケゴール思想の性格からすると、そうした方法による考察の限界も見過ごしえない。キルケゴールは、神という絶対他者が時間化している一方、人間は罪を持つゆえにこれを理解できないでいるという人間存在を出発点とする。であるとすれば、そこでの課題は絶対他者と関係することであり、それが人間のなすべき行為のアルファかつオメガである。つまり、絶対他者の時間化という事態はすでに現実化しているならば、人間にとってはそれを受け入れるか否かの選択が問題となるのであって、時間や絶対他者について知ることとは、究極的にはこの問題にとって関係のないことである。し

たがって、ここでは、キルケゴールが、時間的人間をキリスト者へと覚醒させるという意図のもと、絶対他者の時間化という事態をどのように描いているかを明らかにしたい。

### 一 「知られざるもの」

自己とは異なる存在者を理解する場合、合理主義思想は、人間に内在する能力に依拠してこれを除外、あるいはこれと連関する関係を構築する。他方、キルケゴールは、時間的存在である人間にとって神が存在することの可否への関心から、自己とは異なる存在が人間の知的関わりを超える絶対他者であると規定する。では、なぜそれが人間が除外することも取り扱うこともできない絶対他者であると考えられているのかを確認しておかなければならない。

キルケゴールは、自己とは異なる存在者の存在の可否について、知的な理解の余地をいささかも認めない。そして、むしろ、この知的理解の挫折においてこそ、そうした存在の理解の糸口があるとして次のように述べる。

それに対して悟性 (Forstand) <sup>(3)</sup> が自らの逆説的情熱により突き当たり、しかも人間が自らの自己認識を中断させるところのその知られざるもの (det Ubejendte) とは何であるか。それは知られざるものである。しかし、その知られざるものは人が知る限りでの人間ではない。あるいは、また

それは、人が知る何か別のものでもない。それゆえこの知られざるものを神と呼ぼう<sup>(12)</sup>。

ここでキルケゴールは、存在についての問いに関して、ある存在者がどのようなかを問うことと、ある存在者が存在するか否かを問うことを厳密に区別している。そして、後者の問いを悟性の証明によって知ろうとする<sup>(13)</sup>ことへの批判を展開する。その理由として、存在するか否かを明らかにするという目的と、証明という行為が実際に明らかにする内容との間の齟齬が指摘される。ある存在者の存在を「証明」する場合、それが存在していることは、あらかじめ前提されている必要がある。なぜなら、もし証明の対象が措定されていないならば、その証明は、存在しないものの存在を明らかにするという矛盾した行為になるからである。他方で、証明のために対象の存在を前提するならば、その証明はすでに前提した対象の存在を改めて説明するトートロジーであり、「存在している」ことを証明していることにはならない。キルケゴールは存在の「証明」に伏在することのような問題をふまえ、悟性による証明が、自らのあらかじめ前提した証明対象について「概念規定を展開している」<sup>(14)</sup>ことであると<sup>(15)</sup>する。つまり、証明という方法をとる時点で、問いの対象となる存在者の存在は前提され、しかも「疑わしいものとしてではなく、……決定的なものとして」<sup>(16)</sup>前提される。そのため、証明とはあるものが存在していることを結論づけるのではなく、あるものの存在の抽象的内容を説明することであ

る。たとえば石の存在について証明により示されるのは、「石が存在することではなく、存在する或るものが石であること」<sup>(16)</sup>である。悟性の証明の方法論上の問題点は、ある存在者が存在すること自体を理解しようとする場合、証明の内容が存在者がいかなるものであるかの説明に委質してしまうという、目的と方法との齟齬にある。

ちなみに、このように存在を証明によって理解することへの批判は、いわゆる神の存在論的証明、宇宙論的証明が念頭におかれている。神の存在論的証明とは、最も実在的な存在者の概念の内には「存在する」ということも含まれるということから、神が存在することを帰結させるものである。だが、キルケゴールからすれば、神が存在することを概念的に規定する場合には、すでに規定されるべき神の存在が前提されているのである。ゆえに、この前提に向けて神の存在を遡及的に証明することは、神が存在するかどうかについてなんら言及するものではない。「神の存在証明」は、「神」の存在についての証明ではない。あつても、神の「存在」についての証明ではない。また、自然界のあらゆる存在者の第一原因としての神の存在を推論する宇宙論的証明も、神とその行為との間に絶対的關係を認めるに伴い、行為主体としての神の存在を前提しているという同様の欠点を含んでいる。キルケゴールは、神の行為は神のみがなしていることを認めるが、「しかし、どれが神の行為なのか。私がそこから存在を証明しようとするような神の行為は、直接的には全くありえない」<sup>(17)</sup>と述べ、自然のうちには何らかの叡智、善と

いったものを見いだす自然神学的立場も含め、証明に基づいて神の存在を理解しようとするいかなる立場にも否定的である。

このキルケゴールの神の存在証明批判は、存在を指示するために証明を用いることよりも、むしろ、悟性によって神の存在を判断する態度そのものに向けられているといえる。したがって、その批判は、悟性によって神の現実の存在を理解することの不可能性を結論づけるものも含む。例えば、キルケゴールは、「現実の存在が付加物 (accessorium) ⑩と呼ばれるにせよ、永遠の始元 (et aeterna prius) ⑪と呼ばれるにせよ、その存在は決して証明されえない」⑫とし、人間の理性認識の能力に則って神の存在に触れないカントや、思惟しえないものではあるがすべてに先立つものとしての神を措定したシェリングなど、神の存在に言及するか否かにかかわらず、悟性を基礎とする理解はすべて批判の対象に含む。

## 二 「絶対的に異なるもの」

さて、キルケゴールが自己とは異なる存在者についての理解という場合に要求しているのは、その抽象的本質や時間的世界における展開といった知的理解ではなく、存在するか否かが疑わしい存在が存在するというこの意味である。ただし、人間の悟性に依拠した立場の拒否は、あらゆる判断をさしはさまない態度と同義ではない⑬。自己とは異なる存在者を「知られざるもの」である者とするキルケゴールの意図は、そのような存

在を知ることでできない人間の無能力を指摘することにあるのであって、存在についてのあらゆる理解を放棄することではない⑭。ここでは、存在に関する悟性的理解の不適合性が示され、それとは別の仕方で存在するという事態の理解が目指されるのである。自己とは異なる存在者を「知られざるもの」とするのは、このことを表現している。

自己とは異なる存在者を悟性的に把握することはできず、それは人間にとって「知られざるもの」であったが、このように規定するキルケゴールの真意とは、そうした存在者が悟性の知りうるものとしては存在しないということであった。キルケゴールは、この存在の不可知性を存在論的に捉え直し、「知られざるもの」を「絶対的に異なるもの (det absolut Forskjellige) ⑮」と言い換える。キルケゴールにとって自己とは異なる存在者としての神は、いつてみれば、理性的自己を核とする近代哲学の世界観に包摂されず、人間との間に架橋しがたい「深淵 (Dybde)」が横たわっているような絶対他者である。

しかも、「知られざるもの」がそうした「絶対的に異なるもの」であるがゆえに、さらに悟性が仮に永遠なるものをそのような異質なものを、絶対他者として規定することさえ、絶対的に異なる存在者と関わることで混同されてはならない。存在が「知られざるもの」として規定されるべきでなかったのと同様に、「絶対的に異なるもの」として悟性的理解の対象とされてはならない。しかし、ここでもなお、悟性がそれを知的に理解しようとする陥穽があるとして、キルケゴールは次のように述べる。

しかし、それは人がそれについての何の手がかりも持たないような絶対的に異なるものである。その知られざるものは絶対的に異なるものと規定されると、全て明らかになくなってしまったかのように思われる。しかし、そうではないのだ。なぜなら、絶対的に異なるものを悟性は考えることさえできないからだ。つまり、悟性は自己自身を絶対的に否定することはできず、自己自身を自らのために用いることができるだけであり、したがって、悟性は自己自身によって考える限りでの相違を自己自身の中で考えるからである。そして、悟性は絶対的に自己自身を越えることができず、自己自身によって思惟する仕方では自己の上昇を考えているだけなのである。<sup>46</sup>

自己内在的能力である悟性は、絶対的に異なるものそれ自体に関わることができない。同様に、それが絶対的に異なるものがある限り、いかなる悟性の理解も及ばない。このような状況において、悟性はその存在を把握するという場合には、悟性は「知られざるもの」に対する自らの権能を越え、結局はその存在を「絶対的に異なるもの」という「知られたもの」として扱うことになる。そして、そこでの差異は、「結局同一であるような弁証法的対立と同じく、差異性と類似性という関係になってしまう」<sup>47</sup>のである。

「絶対に異なるもの」との絶対的差異は、悟性よって捉えら

れるや否や、すぐさま悟性的人間とその理解対象という相対的差異に変質する。自己とは異なる存在者との間にある差異は、悟性的に理解する場合には相対的となるが、その存在自体に着目するならば絶対的でなければならぬ。そうした存在者に関して、悟性に依拠するいかなる説明も排除する前述のようなキルケゴールの態度は、それらが両者の間の差異の絶対性について無自覚であることへの批判に由来する。それゆえ、「知られざるもの（神）について真に何ごかを知ろうとするならば、まずはじめに、それが自らとは異なることを、自らとは絶対的に異なることを知らねばならない」<sup>48</sup>として、自己とは異なる神の存在が人間の悟性では捉えられない絶対的に異なるものであることが第一に理解されるべきだとされるのである。

### 三 「逆説」としての絶対他者との関係

自己とは異なる存在者が「絶対的に異なるもの」である場合、両者が関係することは論理的には「矛盾 (Modersætning)」である。では、キルケゴールは、その矛盾した関係がどのように成り立つと考えているのだろうか。

キルケゴールは、この矛盾を排除することも、関係の論理とすることもない。つまり、矛盾律に従って関係の矛盾を認めないカント的立場でもなく、ヘーゲルのように矛盾そのものに真理の契機を見いだすような積極的意味を与えることもない。特にヘーゲルについては、「矛盾という言葉は、ここでは、ヘー

ゲル自身考え、あるいは他の人に思わせたように、矛盾が何かを生み出す力を持っているのかのごとく脆弱な理解がされるべきではない<sup>10)</sup>とされ、矛盾を「絶対的に異なるもの」との関係は可能とする原理とする点で批判される。前述のように、悟性的理解が矛盾を統一する関係を規定することにより、本来矛盾を生起させる差異の絶対性は相対的になる。だが、この差異は両者の存在上の違いに由来し、いかなる仕方であつても決して同質化することのない絶対的なものである。

それゆえ、「絶対的に異なるもの」との関係が人間が理解しうるとすれば、まさにその「絶対的に異なるもの」自身からそのことが知らされるといふ形で可能となる。

つまり、もし神が人間とは絶対的に異なっているとすると、ならば、人間は神とは絶対的に異なっている。だが、悟性はこのことをいかにして把握することができるのか。ここで我々は逆説の前に立っているとされる。人間は、神が異なっているとすることを知らなければならない。神が自らとは絶対的に異なっているとすることを知らなければならない<sup>11)</sup>。

何であるかを知ることによってではなく、絶対的に異なっているということを知らしめられることによって関係が成立するという意味で、キルケゴールは自己と絶対他者との関係を「逆説 (Paradox)」と呼ぶ。そして、「逆説はまさに矛盾を統一するも

のであつて、歴史的なものを永遠化し、永遠なるものを歴史化したものなのである」と述べ、逆説的關係において絶対的差異を含みつつ結びつくことが可能となるとされる<sup>12)</sup>。ここでキルケゴールは、絶対的に異なりながらも成立する関係の可能性を、両者の本質から基礎づけるのではなく、存在論的差異性の内に見いだそうとしている<sup>13)</sup>。『後書き』の中では、逆説について「永遠の本質的真理自体は決して逆説ではない、その真理は実存するものと関係することによって逆説なのである」<sup>14)</sup>と説明されている。つまり、両者の関係は神の側では矛盾なく成立しているが、人間にとつては矛盾でありつつ関係が成立する逆説として現れてくる。それゆえ、関係が逆説であつてこそ、人間と神との存在上の差異が差異として維持されたままの関係が可能となる。換言すれば、両者の間には、差異が強調されればされるほど、真の關係に近づくといふ逆説が存在する。「逆説は、消極的には罪の絶対的差異性を生み出し、積極的にはこの絶対的差異性を絶対的同等性 (Jævn) へともたらそうとする」といふことによって絶対的逆説となる<sup>15)</sup>。

「絶対的に異なるもの」としての神と人間との関係が逆説であるといふこのような規定は、近代哲学の理解の仕方とは反対の方向性を持つている。例えば、デカルトであれば思惟する自我にとつて明晰判明な事柄が、カントであれば人間の理性に妥当する事柄が存在に關して知りうることでであるとされるように、神と人間との関係を理解する条件は、近代哲学では人間の側に委ねられている。それに対し、キルケゴールにおいては、「絶

対的に異なるもの」、あるいは、それとの逆説的關係が基準となる。ただし、それは探究すべき対象をあらかじめ前提するという、まさにキルケゴールが批判したところの方法とは異なる。「前提する」という行為は、それがたとえ「絶対的に異なるもの」を対象とするとしても、自己内在的論理に従って論理上異なる存在を理解するにすぎず、「絶対的」差異の介在する存在者を指示することはできない。「逆説」において、「絶対的に異なるもの」は前提されているのではなく、その存在を否定しない限り認められうる「事実的存在 (faktisk Væren)」として捉えられ、人間はこの「絶対的に異なるもの」との逆説的關係の中にすでにいることの事実性が含意されている。

このように、キルケゴールは、自己と絶対他者としての神との關係を「逆説」として規定し、その關係が事実として時間的世界に成立していることを自覚するという仕方、絶対他者の時間化を理解しようとするのである。

#### 四 絶対他者が時間化する「瞬間」

では、永遠なる絶対他者が時間化する場合、我々人間はいつをその時だと理解すれば良いのだろうか。あるいは、時間化の時間性はどのように規定されるのだろうか。

キルケゴールは、「瞬間が示されると、その時逆説が存在する」<sup>22</sup>と述べ、逆説の生ずる時間的特徴を「瞬間 (Øjeblik)」と表現する。一般に瞬間とは非常に短い時間的点という意味を持つ

が、ここで考えられている瞬間は単なる時間上の点ではなく、永遠と時間を切り結ぶ点という意味での時間性を持つ。「哲学的断片」とセットで著わされた「不安の概念」という著作では、「瞬間」は端的に次のように規定されている。

瞬間は、時間と永遠が相互に触れあっているところのかの両義的なものである。そしてそれにより、時間性の概念が措定される。ここでは、時間は常に永遠に切り目を入れ (afskæret)、永遠は常に時間を貫いている。ここにおいて、かの前述した現在の時間、過去の時間、未来の時間という区分が初めてその意味を持つことになるのである。<sup>23</sup>

ここでは、「瞬間」において絶対他者が時間的世界と交わり、それによって時間的世界が時間性を帯びることがいわれている。ただし、永遠なるものの時間的展開によって時間、あるいは歴史が生起するという発想自体は、取りたてて新しいわけではない。そこで、この「瞬間」独自の時間性を理解するために、絶対他者が時間的世界へと現れる運動を、キルケゴールがどのように捉えているかを確認しておきたい。

運動とはある時間的幅を含んだ物体の移動、変化をさす言葉であるが、キルケゴールは、絶対他者の時間的世界への運動を特に「生成 (Tilværelse)」と呼ぶ。そして、この「生成」の運動がそれまでの運動概念と異なることを次のように説明する。

この生成の変化とは、本質における変化ではなく存在における変化である。そして、現実存在しないことから現実存在することへの変化である。<sup>55</sup>

本質の変化は同一存在におけるその内実の変化であつて、そこではその存在の時間的変化は問題とならない。他方で、存在の変化は、対象となる存在自体がどのように変化するかに着目されているため、存在の時間的変容が問題となる。キルケゴールは、存在という観点から理解する「生成」が、運動の時間性を規定するものであるという。

また、時間的世界への出現という存在の変化は、存在していない状態から現実存在することへ変化することである。よつて生成の運動は、次のようにもいわれる。

・・・非—存在としての存在は可能性である。また、存在するものとしての存在は現実的な (virkelig) 存在、あるいは現実性 (Virkelighed) である。そして、生成の変化とは、可能性から現実性への移行である。<sup>56</sup>

さらに、『哲学的断片』の前年に出版された『反復』という著作では、時間的世界において絶対他者と改めて関係する「反復 (Gjentagelse)」が次のように述べられている。

人生は反復であるといわれる場合、それはつまり、かつて

存在した現実存在が今存在するようになるということがいわれているのである。<sup>57</sup>

「生成」に関するこれらの記述から、「生成」という運動は次のような時間的特徴を有していることが明らかになる。まず、「生成」において、絶対他者はそれが永遠来すすでに存在しているという意味では過去の的である。さらに、それが時間的世界にまさに存在しようとしている意味では未来的でもある。そして、絶対他者の現実化が、時間的人間の現在に生起するという点ではそれは現在的である。永遠なる絶対他者が時間的人間の逆説的關係を可能する運動である「生成」は、過去—未来—現在という時間の三要素を含んだ「瞬間」において成立する。ゆえに、「瞬間が示されると、その時逆説が存在する」といわれるのである。

逆にいえば、この三要素のどれかでも欠けていれば、絶対他者の現れを「生成」として「瞬間」において捉えたことにはならない。キルケゴールは、まさにキリスト教がこのように捉えていることを、ギリシア哲学、ユダヤ教と比較して次のように説明する。

一般に、過去のなもの、未来的なもの、永遠なるものを規定している諸概念のうちに、我々がどのようにして瞬間を規定してきたかを見て取ることができる。瞬間が存在しなければ、永遠なものは過去のものとして後ろに現れる。…



瞬間が措定されてはいるが、しかし、単なる境界として措定されている場合には、永遠なるものは未来的なものである。瞬間が措定されると、永遠なるものが存在するが、ただし、その永遠なるものは、さらに未来的なもの、再び過去のものとしてやってくる未来的なものである。それは、ギリシア的観点、ユダヤ的観点、キリスト教的観点の内に、明らかに示されている。すべてキリスト教において関係している概念、全てを新しくする概念は、時の充実である。しかし、時の充実は永遠としての瞬間であり、それでも、この永遠なるものは、さらに未来的なものと過去の的なものである。<sup>33</sup>

自己自身によって永遠なる真理を獲得する構造においては、永遠をすでに存在している過去として前提している。それは、現在存在しておらず知られないはずの真理をあらかじめ想定しているのであり、悟性による神の存在証明もこの点で批判されていた。他方でユダヤ教については、「瞬間が措定されてはいるが、しかし、単なる境界として措定されている」ということであったが、キルケゴールによれば、ユダヤ教はまさに神が現実化せんとする未来性を有した終末論を備えているために、ギリシア哲学より評価される。ただし、ユダヤ教は、メシアとしてのイエスを否定したごとく、終末の時が現実化することを認めない。したがって、歴史的啓示は待望されるだけであり、そこでは「瞬間」は単なる境界としてあるのである。このことから、

ユダヤ教には未来的時間が含まれているが、それが現実化する現在という観点がないために、「瞬間」としては不十分であるのである。

そして、これらに対し、神がイエスを媒介として歴史的啓示をもたらすというキリスト教こそが、真に時間性を備えた「瞬間」において絶対他者が現れていることを理解できる。神学的時間論においては、イエスの生きた時代と自らの生きる時代との時間上の差異が、信仰上の障害となるかという同時代性の問題があるが、キルケゴールの「瞬間」論はこれに応えるものともなっている。それに従えば、確かにイエスが存在したということは過去の出来事であるが、それが今の我々に無関係のことではなく、その過去の出来事は今の我々の現在にも現れようとしているといえる。したがって、「神が人間の姿で存在したという歴史的なことが主要なことであって、その他の歴史的細部はたいして重要ではない」<sup>34</sup>のであり、イエスの時代との時間的間隔は信仰にとって本質的なものではなく、どの時代の人間にも等しく歴史的啓示の可能性が認められるのである。

絶対他者の時間的世界への出現は、時間的人間にとっては時間性を帯びた運動として現れる。しかし、両者の関係性が非時間的論理によって説明されるならば、時間的人間としてその運動に関係する実存的契機が捨棄されてしまう。それゆえ、「いかにキリスト者となるか」を課題としたキルケゴールにとって、そのような方法は批判されなければならなかった。それに対して彼は、両者の逆説的關係が成立している事実性を考察の

出発点とする。この逆説は論理的には矛盾であるが、その時間的特徴を正しく捉えるならば、事実として我々に現れてくる。そして、その「瞬間」において人間は実存的自己として絶対他者の時間化を受け取ることができる。

### おわりに

絶対他者が時間的世界に現れる逆説は、我々にとつては存在していないものが現実存在するという「生成」の運動であった。それゆえ、生成は不確実なものが確実になるという二重性を帯びている。その意味で、確かにそこにはある不確実性がつきまとうがゆえに、悟性的認識による理解と比較して認めがたいとされることがある。キルケゴール自身、「直接的なものとの関係において生成は欺瞞であり、それゆえ最も確固としていゝるものが疑わしくなつてゆくのである」<sup>(30)</sup>として、運動の時間的変化である「生成」が我々の判断を誤らせるような不確実性を有していることを認めている。だが、それだからといって、自己にとつて確実な現前するものだけを理解しようとするならば、そこにはもはや絶対他者が時間的世界に現れる「生成」は存在しない。「生成」において不確実性を排除することは、同時に確実性を排除することにもなる。それゆえ、時間的世界において絶対他者を見いだそうとするならば、それに伴う不確実性も引き受けなければならない。

「生成」や「瞬間」によつてキルケゴールが言わんとしたの

は、絶対他者の時間化は、その確実性、不確実性ではなく、その事実を受け入れるかどうかで成否が判断されるということである。彼は、「生成したもの、したがつて過去のものの急所であるところの、確実性と不確実性との矛盾においてのみ、過去のもの理解される」<sup>(31)</sup>と述べ、確実性と不確実性の狭間に立つて、はじめて絶対他者が理解されるという。それゆえ、絶対他者が現れている事実を受け入れることとは、「生成を信ずること」<sup>(32)</sup>、あるいは、「見えないものを信ずること」<sup>(33)</sup>という絶対他者への信仰という形をとる。そして、このようにして、キルケゴールは絶対他者としての神を、時間において見いだすことの重要性を説くのである。

ここまで、キルケゴール思想の独自性を「絶対他者の時間化」という観点から考察してきた。ただし、「時間」と「他者」という概念に言及するのは、キルケゴールが最初の思想家といふわけではない。管見によれば、彼の革新性は、両者が相即して形成される世界観を提示した点にある。キルケゴールは、時間は絶対他者の現実化によつて真の時間となり、同時に、絶対他者は時間の中にあつて人間に対する絶対他者であることを明らかにし、絶対他者と人間との間を時間を媒介として切り結ぶところに実存的世界が開けていることを示す。そうした世界は、悟性的理解の対象としての神ではなく、自己とは絶対的に異なる存在者として事実に關係する神によつて基礎づけられた新たな世界である。

そして、この実存的世界に立つこと、つまり、絶対他者が

何であるかを知るのではなく、絶対他者の時間化という絶対的事実をどのようにして受け取るかということが、実存の人間にとって課題とされる。また、絶対他者が時間化する世界は、単に宗教的に目指されるにとどまらない。その世界は、キルケゴールが内在的理念に基づく「第一倫理学」に対して提起した、「第二倫理学」を基礎づけるものともなっている。そこでは、絶対者の時間化という事実が、理念的絶対者に代わり宗教と倫理を媒介する可能性が考えられている。つまり、絶対他者の時間化が、人間の実存する世界を根拠づけるという意味では、同時に我々の実践における倫理的行為の基礎としての位置づけを持つことにもなる。絶対他者の時間化した世界がこのように倫理思想をも射程に入れて考えられているという点も注目に値するであろう。

#### 註

キルケゴールからの引用は、『批評的新版全集』(略記号 SKS) *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. bd. 1-55, G.E.C. GADs Forlag, København 1997. を使用し、巻数と頁数を示した。

(1) すでに隣国ドイツでは、ルター主義的正統主義への批判として、近代的理性に基づく様々な世界観、宗教観が登場していたが、デンマークでもそれとほぼ期を隔てずして同様の思想が踵を接して現れる。特に、キルケゴールの学生時代から執筆開始の時期にあたる一八三〇年代後半から一八

四〇年代にかけては、マルテンセン (Hans Lasse Martensen, 1808-84) を中心とするヘーゲル主義が大きな勢力を占め、キルケゴールもこの思想状況の中で思索を始めることになる。

(2) SKS 4, 244-245.

(3) ここで悟性と訳出したデンマーク語は *vorstand* である。この語は本文中では特にカント的な認識能力といったものではなく、内在的原理に基づく人間の思惟能力といった意味であるが、邦訳の慣例に従い、「悟性」と訳出した。

(4) SKS 4, 245.

(5) *ibid.*

(6) *ibid.*

(7) SKS 4, 246.

(8) この箇所の草稿において、キルケゴールは、「私は常に現実存在へと結論づけるのではなく、(というのも、その場合には私の知っていることへと結論しようとする誤ったことになるからだ) 現実存在から結論を導くのである……したがって、このことはカントが存在は付加物 (*accessorium*) であると考えるところとは異なる関係にある、もっとも、彼は混乱させないという点で疑いなくヘーゲルより優れているけれども」(Cap. VB.53)と述べている。これは、カントが「純粹理性批判」において行っている、神の現実存在の存在証明が不可能であることの説明を受けていわれている。例えばカントは概念から存在を導出する存在論的証

明を批判し、「ある（存在）は明らかにいかなる実在的述語でもない、すなわち、ものの概念に付け加わりうる何かの或るものの概念ではない」（Kant: KtV, B 626）とする。カントにとって、最も実在的な存在者というのには有効な概念ではあるが、しかし、それは単なる理念にすぎないために、そのみでは現実存在へと拡張することはできない。そして、「対象に関する我々の概念が何をそしてどれほど多くのことを含んでいるとしても、この概念に現実存在を付与するためには、我々は概念から超出しなければならぬ」（KtV, B 629）と述べ、現実存在は決して概念の分析から示すことはできず、経験を通じた総合判断によらなければならぬとする。カント自身は *accessorium* という言葉を用いてはいないが、存在を概念に付け加わるものであるとする存在論的証明の理解に対して批判が向けられているとキルケゴールは捉えているのである。ただし、キルケゴールはそれゆえにカントのように理性の範囲内で神を語ろうとするのではなく、存在が概念に含まれないからこそ、その存在を概念という仕方では「知られざるもの」として認めることから出発すべきであるというのである。つまり、神の現実存在を知られざるものとする点では両者は類似するが、そのように結論づける際の関心が、カントの場合は理性信仰からであり、キルケゴールの場合は啓示信仰からであるという大きな違いがあるといえよう。（この点におけるカントとの異同についての最近の研究として、

(Istvan Czakó "Das Unbekannte" in *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, S. 239.) 参照。)

(9) シェリングの後期思想は、具体的、偶然的な現実を把握できないこれまでの哲学を消極哲学として否定し、理性を超えた自由な存在者との関わりに目を向けることによりそれを克服する積極哲学を構築することであった。「*plus*」は、現実の世界を生起せしめるところの、あらゆる必然性を超えた自由な存在者として積極哲学の出発点におかれている。*plus* は、いかなる思惟も及ばない「あらかじめ思惟できない存在者 (*das unvordenkliche Seiende*)」であり、シェリングはそのような存在者との関わりを神話として理解するに到る。だが、思惟そのものを批判するキルケゴールからすれば、思惟可能か否かの問いが思惟を基準としている点で、シェリングは思惟によって思惟を批判する新たな思惟を提起しているにすぎないというシェリング理解がこの批判の背景にあるといえる。ちなみに、キルケゴールは、一八四一―四二年に聴講したシェリングのベルリン講義においてこの言葉を聞いていることが、彼の残した講義録から確認できる。

(10) SKS 4, 245. したがって、キルケゴールは自己と異なる存在者が知られざるものであることから、神秘主義へと舵を切ることはない。それらは、悟性的判断の帰結であって、結局は内的な

(*inward*) ものでしかない。例えば神秘主義については、「神

秘主義者は神性を見いだすことに没頭し、その像は、次第に自らの愛する魂の内に反映するようになる。こうして、神秘主義者は、失われた神の像を人間の内に新たに呼び起こす」(SKS 3, 231)と批判している。

(12) Grønkleierも自己と異なる存在者が時間の内に現れる事態が、全く人間の理解を拒むものではないとして次のようにという。「絶対的逆説は、いかなる種の理解も超えるものではない。キルケゴールは、あるいはクリマクス自身、のちに我々は絶対的逆説を理解することができないということ」を理解すべきであると言明す<sup>20</sup>」(Niels Grønkleier "The Absolute Paradox and Revelation" in *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2004, S. 265)。また「このことから、自己と異なる存在者を「知られざるもの」と規定することも悟性を用いているのではないか」という批判に対しては、自己と異なるものの存在を受け入れるために悟性を放棄すべきであると理解することが、キルケゴールの意図であると答えることができる<sup>21</sup>。

- (13) SKS 4, 249.
- (14) *Ibid.*
- (15) SKS 4, 250.
- (16) SKS 4, 251.
- (17) SKS 4, 285, ann.
- (18) SKS 4, 251.
- (19) SKS 4, 248.

(20)

キルケゴールの逆説に関しては、それが人間の個別性を強調するあまり矛盾を残さざるをえない形式論理に陥っており、結局はヘーゲルの批判対象の圏内に留まっているという見解がある。「今、私たちは、キルケゴールにおける逆説は、彼が純粹同一性の立場を固守して、一切の媒介を回避するところに成立するものであることを知るのである。このかぎり、キルケゴールの実存弁証法は、論理においては、形式論理的な立場によって立てられた弁証法であるといえるのである」(上巻精「ヘーゲルから見たキルケゴール」『理想』No.555, 一九七九, 一五九頁)。しかし、キルケゴールのいう逆説は、このような形式論理的か弁証法的かという図式が悟性的論理の上での分類であるにすぎず、「絶対的に異なるもの」の存在やそれとの関係には言及できないという批判から生み出されている。したがって、関係の対象を「絶対的に異なるもの」とし、関係を「逆説」と規定するとしても、それは論理的把握とは別の次元からの理解であり、形式論理的であるという批判は妥当しない。註(8)の引用にある、存在の理解に関してヘーゲルよりカントを優れているとするキルケゴールの発言も、神と人間が論理の次元では結びつかないという観点から評価されているのであって、形式論理的理論であるからではない。

- (21) SVS 7, 190.
- (22) SVS 4, 252.
- (23) SKS 4, 255.

- (24) SKS 4, 392.
- (25) SKS 4, 273.
- (26) SKS 4, 274.
- (27) SKS 4, 25.
- (28) SKS 4, 393.
- (29) SKS 4, 300.
- (30) SKS 4, 280.
- (31) SKS 4, 279.
- (32) SKS 4, 282.
- (33) SKS 4, 281.

(はば・ともみち 筑波大学人文社会科学研究所  
哲学・思想専攻)