

キルケゴール研究史における方法論について

—「実存弁証法」の再考—

谷塚巖

1. はじめに—方法論史の概観

本稿は、キルケゴール研究史において、特に「実存弁証法」という方法論がどのように議論されてきたのかについて再検討し、その問題点について整理することを目的とする。

キルケゴールの思想をどのように研究するのかという方法論の問題は、研究史において常に問題であり続けてきた。それは、第一には、キルケゴールによる読者に対する次のような要請を発端としている。

仮名諸著作には、私自身による一つの言葉も存在しない。私は、第三者として以外は、それらについていかなる見解も持たない。また、読者として以外は、それらの意味についていかなる知識も持たないし、それらに対してもっとも遠い私的な関係も持たないのであって、このような関係を持つことは、反省が二重化する伝達には不可能なのである。(SKS 7, 570)¹

キルケゴールは、1843年2月に出版した『あれか - これか』(ウィクトル・エレミタ編)によって、本格的に著述家としての活動を開始したのであるが、諸著作を公刊するにあたっては、仮名と実名とを使い分けて出版している。そして、著述家としてのその活動を締めくくるために、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』—以下、『あとがき』と略記する—が執筆され、この著作は、ヨハネス・クリマクスという仮名を「著者」として1846年2月に出版された²。上の引用は、『あとがき』本体の末尾に付録として組み入れられた、「最初にして最後の言明」というキルケゴール自身の署名 S. Kierkegaard が入ったテキストからの一節である。

キルケゴール研究者を悩ませてきたのは、この一節においてキルケゴールが明瞭に述べ

ている言葉にほかならない。すなわち、キルケゴールの読者は、少なくともキルケゴールの仮名諸著作に関しては、「キルケゴールのもの」として読むことを許されていないのである。一般的に、研究の対象としてどのような著述家に取り組む場合にも、研究の方法論は、その対象にどのようにアプローチするのかを定めるのに必要な手続きであろう。そしてその際、アプローチの仕方は問題になりえても、「だれの」テキストを扱うのかということは、当然のことながら問題にはなりえないはずである。しかし、キルケゴールを研究対象とする場合には、キルケゴールの書いたテキストが対象であるにもかかわらず、キルケゴールが付与したその特殊な仮名性のゆえに、「だれの」ということが問題となってこざるをえないのである³。

研究史においては、この問題を解決するための取り組みがいろいろな形でなされてきた。ここでは、まず日本での研究を手がかりにしてこの問題について見ていくことにする。というのは、日本においても、海外の研究動向に呼応しながら、一定の継続的な取り組みがなされているからであり、本稿の立場もまた、そうした取り組みの延長線上に位置づけられるべきだからである。

日本において、こうした、キルケゴールに特有の研究の困難さに特に注意を払って検討したのは、バルト研究者でもあった小川圭治である⁴。小川論文によれば、キルケゴール研究に内在する本質的な困難は、キルケゴールが仮名を用いてテキストの背後に退いていることだけに求められるのではない。たしかに、それだけに着目すると、キルケゴールが本当に言いたかったことが何であったのかを求めることに重点が置かれ、テキストの背後に隠れているキルケゴールを、歴史的にかつ心理的に解明しようとする歴史的研究や伝記的研究が適切であるかのように見えてくる。しかし小川論文では、それではキルケゴールの「意図」を正当に受けとめたことにはならないという。研究者によっては、キルケゴールの言葉を額面どおりに受けとめて、実名諸著作だけに対象を絞って思想研究とするべきことを主張するものもあるが、それもキルケゴールの「意図」を逸脱していると批判される⁵。

もちろん、キルケゴールが仮名を前面に立てて、テキストの背後に退いていることはまぎれもない事実であろう。そして、そこから、「本来のキルケゴール像」を捉えることこそが重要になるという議論が出てくることも否めない。仮名テキストに対して、本来のキルケゴールに近い実名テキストや日誌が選ばれてきたのも、そうした実像を明らかにすることから研究が始められるべきであるという研究上の要請からであったことはまちがいない。しかし、仮名テキストを研究の対象に選んだとしても、その真贋性が問題にならない以上、キ

ルケゴールが書いたものであることは明確なのであるから、それをキルケゴールの思想の一部として研究の対象に加えてはならない理由はどこにもないように思われる。

しかし、確認しておかなければならないのは、小川論文で強調されているのは、問題の本質は、キルケゴールがテキストの背後に隠れている事実そのものにあるのではなく、キルケゴールがそのようにして退かざるをえなかった、その「意図」にこそ求められるべきである、ということである。そして、その「意図」を明らかにするものとして注目されたのが、1920年代という、キルケゴール研究が本格的に始まった初期の段階でドイツの神学者ヘルマン・ディーム (Hermann Diem: 1900-1975) によって提唱された、「実存弁証法」なのである。キルケゴール研究につきまとう上述の困難な問題は、キルケゴールの「意図」に沿ったこの方法によって解決できると考えられたのである。

さて、以上が、「実存弁証法」ということが、日本において論じられるようになったごく簡単な方法論史的な概観である。本稿では、この「実存弁証法」について、小川論文を参照しながら、ディームの議論にまでさかのぼってさらに見ていくことにし、そしてキルケゴールにおいてどのように論じられていたのかを確認する。「実存弁証法」との関連で特に再考すべきは、それが、いわゆる「実存の三段階論」と結びつけて論じられてきたことである。しかし、ディームにおいては、「段階論」は直接的にはつながっていないことが確認されるべきであろう。「実存弁証法」と「段階論」との関連をさらに検討するためには、キルケゴールにおいて、両者がそもそもどのような文脈において考えられていたのかを確かめなければならないだろう。本稿では、特に「実存弁証法」に焦点を絞って見ていくことにしたい。

2. 「実存弁証法」とキルケゴールの文脈

「実存弁証法」は、以下二つの文献からの引用で確認することができるように、キルケゴール研究史において、キルケゴールの思想的特徴を言い表す重要な用語として理解されてきた。

・・・「実存 (的) 弁証法」という表現は、キルケゴール自身の用例としてはきわめて少ないのであるが、ヘーゲル的な純粹思惟の反省を越えたところに成り立つ実存的反省の弁証法として、実存の三段階説における「無限の二重の運動」など、彼の著作全体をつらぬく方法を表す用語として広く用いることは許されるであろう。⁶

・・・実存の三段階論（美的実存、倫理実存、宗教実存）における実存形態の飛躍的移行は弁証法的な運動である。この自己変革の過程が実存弁証法といわれる。実存弁証法は・・・有限な人間（実存）がその有限性の壁に突き当たりながら、その格闘のなかで自己超越してゆく実存の自己変革の運動であると言えよう。⁷

一つ目の引用は、前述の小川論文からのものである。ここでは、「実存弁証法」が、キルケゴールの哲学的な立場であったとともに、その著述が展開されていく基本的な方法であったということが述べられている。つまり、同時代においてあらゆる分野に適用することが試みられたヘーゲル流の思惟に対抗して⁸、キルケゴールによって確立された立場と方法として「実存弁証法」が理解されている。この語が出てくる頻度が少ないということについては、キルケゴールの語法にもとづく分析が必要であるが⁹、さしあたって、こうした理解が、ディームのキルケゴール理解を受け継いだものであることを確認しておくことが重要であろう。問題は、この方法が、「実存の三段階論」との関連で理解されていることであるが、この点については、後述する。

二つ目の引用は、ディームから小川に続く方法論を継承しつつ、哲学的人間学という立場からキルケゴール研究を行った稲村秀一の大部の著作、『キルケゴールの人間学』からのものである。

稲村論文においても、「実存弁証法」は、キルケゴールの思想を理解するための基本的な方法論として受け継がれている。引用に見られるとおり、それは人間の実存が、「宗教実存」（より厳密には「神の前にたつ単独者」）へと深まってゆく「運動」のことをいう¹⁰。キルケゴールのテキストは、それとの「対話」をとおして、読者みずから「自己変革」を遂行していくことを可能にする媒体として理解される。ここでは、「段階論」がその遂行を可能にする制約として前提されており、「実存弁証法」はそれに結びつけて論じられている。「実存の三段階論」がキルケゴールの思想の解釈原理になっている点で、それに注釈をつけている小川論文との若干の相違は認められるが、両者を結びつけて議論を展開している点では、同じ方向で「実存弁証法」を捉えている。稲村論文は、キルケゴールのテキストにおける「対話性」により積極的な価値を見いだしているように思われる。この「対話性」ということは、方法論的にさらに追究していくべき重要な論点である。しかし、「実存弁証法」を「段階論」と結びつけて理解している点では、小川論文と同じように、再考の余地があると思われる。

以上で明らかのように、「実存弁証法」は、日本の研究史においては、「実存の三段階論」

と結びつけて理解されてきた。それをあえて敷衍することが許されるなら、「実存弁証法」は、人間の実存が、「美的段階」から「倫理的段階」をへて、最後に「宗教的段階」へといたるいわば「人生行路」を導く方法として理解されてきたと言える。

しかし、では、「実存弁証法」をキルケゴール研究にふさわしい方法として提唱したディームはどのように捉えていたのであろうか。以下では、主に、『キルケゴールの実存弁証法』¹¹を手がかりとして、ディームが「実存弁証法」ということで何を明らかにしようとしたのかについて検討することにしたい。

ディームの研究でまず注目すべきは、そのタイトルにも示されているように、キルケゴールの「弁証法」を、「実存弁証法」として特徴づけていることであろう。

キルケゴールにおいて、「弁証法」という語はきわめて多義的に用いられている¹²。オンラインで公開されているキルケゴール全集 (*Søren Kierkegaards Skrifter/SKS*) の検索機能を用いて、この語について調べてみると、キルケゴールの日誌記述や新聞記事、書簡などを含む全著述物にわたって、270 件の用例が見いだされる¹³。公刊著作に限定しても、136 件の用例があり、「弁証法」という語が出てこない著作はないといってよいほどである。この数字だけでは、多いとは感じられないかもしれないが、その派生語についていえば、「弁証法的」という語で 386 件¹⁴、「弁証法的なもの」(定冠詞をとまなう修飾語も含む) で 337 件¹⁵にもものぼる検索結果がえられる。「弁証家」という語も合わせると (64 件¹⁶)、全体で実に 1,000 件を超す用例に達し、その頻出度は、たとえば「実存」といった他の重要語と同じ程度に突出している¹⁷。問題は、この語に対して、キルケゴール自身がいちいち定義を与えていないことである。こうした難題を念頭においたうえで、ディームは、キルケゴールの「弁証法」に「実存弁証法」という特徴を見いだしたのである。

では、ディームにおいて「実存弁証法」とは、いったいどのような「弁証法」のことをいうのであろうか。ディームは『キルケゴールの弁証法』の導入部において、キルケゴールにおける「弁証法」という語の多様な使われ方を例示し、それらにおいて見られる共通の要素を次のように取り出している。

弁証法という概念は、先に挙げた引用個所では、キルケゴールによって、明らかにまず、もっとも普遍的かつ形式的な意味で用いられている。すなわち、それは対話の中で、問いと答え、あるいは主張と反論との間で遂行される、思惟の活動として用いられている。

つまり、キルケゴールが「弁証法」という語を用いるとき、そこでは、問いと答えとが対話者相互において取り交わされるような、問答に範をとった「対話的思惟」のことが含意されている、ということである。ディームは、こうしたキルケゴールに見られる「弁証法」についての理解を明らかにし、それをキルケゴールにとっての適切な考え方という意味で「論理学」とも捉える¹⁹。ただし、ディームのここでの議論は、あくまでもキルケゴールが「弁証法」を基本的にどのように理解していたのかを示すことにとどまっておき、キルケゴールの考え方そのものがどのように「弁証法的」であるのかは問題にされない。したがって、この点については、別に検討が必要であろう²⁰。

さて、ディームは、キルケゴールの「弁証法」が「対話的思惟」をその基本的な形式としていることを確認しつつ、もう一つの重要な特徴として、ヘーゲルの『論理学』との相違を挙げている。

ディームによれば、その相違は、「思惟」の「対象」にかかわっている。すなわち、「ヘーゲルの純粋存在に対して、キルケゴールは、思惟者それ自身の、みずからの現存在を立てる」²¹。つまり「思惟」する主体の「存在」が違っている、ということである。ディームは、ヘーゲルの「純粋存在」が何であるのかについて取り立てて説明していないが、さしあたって、ヘーゲルが述べているところによれば、「純粋存在」とは、いまだ何のものにも媒介されていない「直接性」すなわち「無」、ヘーゲルにおいて「論理学」がそこから始められるべきとされる「始元」のことをいう²²。ここでは、「思惟と存在との一致」ということが前提されている²³。これに対して、キルケゴールはその分離ということを前提に、現実には生きているかぎりにおける人間の「存在」を対置する。つまり、「思惟」の主体は「思惟者は実存者である」と言われるように²⁴、「実存者」それ自身のこととなるのである。

ディームの指摘するとおり、たしかに、キルケゴールは『あとがき』で、ヘーゲルの『論理学』を批判している。その文体もきわめてアイロニカルである²⁵。『論理学』において展開される思惟は、「抽象の言語」という言い方で表現され、その「言語性」のゆえに、「現実性」は「捨象」されざるをえないということが糾弾される²⁶。

抽象の言語においては、実存や実存者の難問であるところのものは、事実上、けっして現われてこない。ましてや、その難問は説明されない。(SKS 7, 274)

現実性が何であるかは、抽象の言語においては表明されない。・・・抽象の言語において、抽象の範囲内で言われる現実性についてのすべては、可能性の範囲内で言われる。

(SKS 7, 286-287)

キルケゴールが、ヘーゲルに対する批判から注意を促しているのは、「思惟」と「存在」、すなわち「実存」との関係である。キルケゴールにとって、両者の一致は前提であるどころか、それは常に「難問」となってわれわれの前に立ちはだかっている²⁷。キルケゴールは、ここで明らかに、『論理学』でヘーゲルが論じる「存在」についての理解を、わざと人間の「実存」にずらし、それに限定している。したがって、キルケゴールが考える「存在」とは、形而上学的な究極的な根拠としての「神」のことではなく、人間にとっての現実的な「存在」、つまり「自己自身」のことである。その「現実性」が「言語」にもたらされると問題が生じるのは、それが、「この」、という「個別性」にかかわっているからである。「私」という語が指し示すのは、その言語性だけで見れば、「この」「私」であるだけでなく、すでに、ほかのだれにとっての「私」でもあるだろう²⁸。キルケゴールは、この言語化のことを「可能性」として捉えるのである。それゆえに、問われるのは、この「可能性」の「現実化」にはほかならない。「思惟と存在との一致」が問題なのは、キルケゴールにとっては、「言語」としての「可能性」と、「存在」としての「現実性」とは分離されていなければならないからである。両者の一致は、あくでも「難問」としてとどまらざるをえないのである²⁹。

以上見てきたように、ディームはキルケゴールの「弁証法」を特徴づけるにあたって、ヘーゲルとの関係に注目している。そして、ディームが「実存弁証法」という語を取り出してくるのは、まさに以上のようなキルケゴールのヘーゲル論理学に対するアイロニカルな批判が展開されてくる文脈からなのである³⁰。つまり、『あとがき』におけるキルケゴールは、ヘーゲルに対して「ギリシア的なもの」、すなわち、ここでは「ソクラテスの弁証法」を対決させ、その『論理学』における欠陥を、「問答的」に、したがって「弁証法的」に浮かび上がらせようとしたのであり、その際に、「実存弁証法」という語が用いられたのである。

しかし、もし、純粹思惟を思惟するある思惟者が存在するとすれば、その同じ瞬間に、一切のギリシア的な弁証法は、実存 - 弁証法という治安警察とともに、その人物を捕らえて、彼のあとをつけ回すことになるだろう。しかし、それは信奉者としての資格においてではなく、その人物がどのようにして純粹思惟をうまくやっているのかを知るた

めにである。そしてその同じ瞬間に、魔法は消滅する。ソクラテスを置いてみるだけでよい。(SKS 7, 304)³¹

このキルケゴールの文体は、レトリックで覆われすぎていると言わざるをえないが、要するに、キルケゴールにおいて『あとがき』で「ギリシア的」と言われるものは、「思惟」されたことがただちに「行為」と結びついていた古代ギリシアの哲学者たちの「実存」のことであると理解してよいだろう³²。そして、彼ら、その中でもとりわけキルケゴールによって代表させられたソクラテスが、知っていることと知らないことを明確に区別しようとした「問答」のことが、「実存 - 弁証法」と呼ばれているのである。「実存弁証法」とは、キルケゴールに即せば、何よりもまず、このような「ギリシア的」な意味において理解されなければならないだろう。

以上において、「実存弁証法」が、キルケゴールのどのような文脈に根ざしていたのかについて見てきた。ディームは、キルケゴールの考え方に特徴的な「対話性」と、さらにキルケゴールにおいて「意図」されたヘーゲル論理学に対する「ソクラテス的」な対決に注目して、その「実存」の立場に立った「対話的思惟」を、「実存弁証法」として特徴づけたと言えよう。

ディームは、このようにしてキルケゴールの「弁証法」を明らかにし、そしてその「意図」に即した研究の方法論を提唱したわけであるが、そのこと自体は評価されるとしても、そこに問題がなかったわけではない。それは、キルケゴールが用いた「実存 - 弁証法」という語を、方法そのものとして一般化した点に見いだされる。つまり問題は、語義の拡張によって生じた曖昧さである。「実存弁証法」が、のちに「実存の三段階論」と結びつけて理解されるようになったのも、この曖昧さに原因があると思われる。最後に、ディームの方法論にどのような意義があったのかを確認しつつ、この点について見ていくことにしたい。

3. ディームの方法論の意義と課題

ディームは、キルケゴールの「実存弁証法」を次のようにまとめている。

さてしかし、われわれが見てきたように、実存弁証法は、つねに二つの側面を持つ。すなわち、思惟されたものを、自己の実存において内面化することに導く弁証法と、それと分かちがたく結びついているのであるが、自分自身で実存する思惟者が、それによっ

て自己の周囲の世界とコミュニケーションをする伝達の弁証法である。そして、特定の諸カテゴリーは、この伝達の弁証法のためにある³³。

この個所で明確に指摘されているのは、「実存弁証法」の二つの側面である。つまり、「内面化の弁証法」と「伝達の弁証法」である。ディームの議論に従えば、前者は、「ソクラテス的弁証法」としてキルケゴールが受容したものであり、後者は、それに内在しつつ、そこから少し進んで、キルケゴールがキリスト教の文脈、とりわけ「啓示」との関連で、独自に著述の課題としたの、ということになるだろう。

しかし、「内面化の弁証法」が、なぜ、「伝達の弁証法」を要求することになるだろうか。そして、なぜ、これら二つの「弁証法」が、「実存弁証法」の二つの側面として結びつけられることになるのだろうか。これらの点については説明が必要であろう。というのは、ここにこそ、ディームが提唱した「実存弁証法」についての重要な論点があり、そして課題も見いだされると思われるからである。

第一の点は、キルケゴールが「ソクラテス的弁証法」、すなわち、その「問答」において前提とされた「真理の所有」の問題にかかわっている。キルケゴールにおいて、ソクラテスのいわゆる「想起説」は、「真理」はすでに人間の側にあるはずであり、人間がそれを知らないというのは、忘れてしまっているからである、したがって必要なのは、それを思い起こさせることである、と理解される³⁴。つまり、それは自己の外にはなく、自己の内にこそ求められるべきものとされる。ソクラテス的に理解すれば、人間の「内面」にこそ、「真理」は存在するからである。

キルケゴールは、この「真理」についてのソクラテス的理解を、「内面性は真理である」と定式化する。しかし、ここからまさに伝達の問題が生じてくることになる。なぜなら、キルケゴールにとって、「二者間における内面性とは、ちょうど互いに離れていく道」であり、「内面性」としての「真理」は、たとえば「教える者」が一方にいて、「学ぶ者」が他方でそれを受け取るというように、「直接的関係」において伝達されるものではないからである³⁵。「真理」は、キルケゴールのメタファーを借りれば、別々の「道」において自分自身で見いださなければならぬものである。それゆえに、その伝達も、通常の方法によってではなく、ソクラテスのいわゆる「産婆術」のような方法によらなければならない。したがって、「内面化の弁証法」は、「伝達の弁証法」によって遂行されなければならない。これが、ディームによって明らかにされた、キルケゴールが「ソクラテス的弁証法」あるいは「実存 -

弁証法」として規定した内容である³⁶。

ディームのこうした捉え方は、キルケゴールが「弁証法」ということによって要求していた重要な側面を浮かび上がらせた点で重要だろう。また、キルケゴールの「意図」を明確にしたことによって、同時に、読者がキルケゴールの諸著作にどのように向き合わなければならないのかも明らかにしている。キルケゴール研究における方法論的な意義は、まさにこの点に見いだされてきたわけである。というのは、キルケゴールのテキストを「客観的」に取り扱うことが要求される「歴史的・伝記的研究」との明確な相違は、このような、キルケゴールの思想に内在的な「実存弁証法」という方法論によってこそ示しえたからである。

しかし、ディームの方法論にこうした意義が認められるとしても、問題は残されているように思われる。というのは、ディームの「実存弁証法」は、方法論として一般化されたために、厳密には、キルケゴールが「実存 - 弁証法」ということで問題にしようとした文脈を見えにくくする結果を招いているからである。このことは、以下の『あとがき』からの引用を見るとはっきりとする。

もし、純粹思惟が、倫理的なものに対するみずからの関係について、また、倫理的に実存している個人に対するその関係について説明しようとするのなら話は別である。しかし、純粹思惟がけっしてなさないのは、このことであり、ましてや、それをなそうとすら思い立たない。その場合は、純粹思惟は、別の種類の弁証法、すなわち、ギリシア的、あるいは実存 - 弁証法とかかわらなければならなくなるだろう。(SKS 7, 282)

ここで述べられているように、キルケゴールは、ヘーゲル論理学に古代ギリシアの「弁証法」を対決させようとしているわけであるが、そのことによって同時に問題にしようとしているのは、まさに「倫理的なもの」なのである。ディームのように、「実存 - 弁証法」を「内面化の弁証法」として捉えなおしてしまうと、キルケゴールがこのことによって問題にしようとした「倫理」の問題が分かりにくくなるのである。もちろん、「自己自身へとみずから深まる内面化」のことを、キルケゴールにおける「倫理的なもの」として理解することができるのかもしれないが、これは別に検討すべき問題であろう。いずれにしても、「実存 - 弁証法」によってキルケゴールが「意図」していることは、「倫理」の問題であって、この点は曖昧にしてはならないと思われる。

曖昧にすべきでないのは、ディームの方法論が継承される過程において、「実存弁証法」

に、「実存の三段階論」という新たな論点が付け加えられているのが認められるからである。そこでは、「内面化の弁証法」は、「段階論」に置き換えられて理解されている。しかし、ディームにおいて、それを「段階論」として解釈するような議論は存在しないのである³⁷。それゆえに、「実存 - 弁証法」という語は、何よりもまず、キルケゴールにまでさかのぼって、キルケゴールによる、ヘーゲル論理学とのソクラテス的対決の意味において理解されなければならないだろう。こうして、キルケゴールにおける「倫理的伝達」の問題も、はっきりと浮かび上がってくるだろうからである³⁸。ディームがその研究において十分に明らかにできなかった課題は、まさにこの「伝達の弁証法」にあったと思われる³⁹。

4. おわりに

さて、以上において、キルケゴール研究の方法論として、「実存弁証法」がどのように議論されてきたのかを、研究史の概観をとおして、そしてその語の由来をキルケゴールにまでさかのぼることによって検討してきた。

研究史においては、「実存弁証法」がディームによって提唱されて以来、それが、キルケゴールによって要求された読み方にもっともふさわしい方法として受容され、それについて批判的に検討する作業は、管見のかぎり、日本においてはなされてこなかったように思われる。それは、「実存弁証法」が、テキストをみずからの実存とのかかわりで「対話的」に読むことを可能にする方法として、なかば当然のごとく受け入れられてきたからである⁴⁰。もちろん、キルケゴールの諸著作が、「対話的」な性格を有している以上、そうした要請を度外視して思想研究を行うことには疑問符が付けられるだろう。しかし、「客観性」がどうしても求められる研究において、どこまで、またどのようにしてキルケゴールの要請を真正面から受けとめるべきかは検討の余地があると思われる⁴¹。

本稿では、そうしたキルケゴールの要請に即した方法論を「実存弁証法」として一般化させたディームの議論を中心に見てきた。ディームが明らかにしたことは、「対話的思惟」によって展開される「実存弁証法」には、「内面化の弁証法」と「伝達の弁証法」の二つの側面があるということである。しかし、キルケゴールの文脈を確認すると、「実存 - 弁証法」は、ヘーゲル論理学と対決するために古代ギリシアの哲学史から取り出されてきたものであり、そこには「倫理的なもの」を問題にする「意図」があったことが明らかになった。問題は、ディームの方法論が、ディームにおいては論じられていなかった「実存の三段階論」との結びつきで受容されてきたことである。これには、「内面化の弁証法」の理解がかかわ

っていると考えられるが、本稿では十分に明らかにされなかった。また一方で、ディームが十分には明らかにしなかった「伝達の弁証法」（「諸カテゴリー」の問題）との関連も検討する必要がある。そのためにも、キルケゴールにおいて、「段階論」がどのように論じられていたのかが分析されなければならないだろう。

¹ 本稿では、最新の校訂版である『キルケゴール全集』（文献略号 *SKS*）から引用を行い、略号、巻数、頁数の順序で引用個所が示される。

² キルケゴール（1813-1855）にとって、34歳は運命の年であった。『あとがき』の草稿を執筆準備していた当時（32歳）は、キルケゴールにとっては最後となる本格的な著作として計画されていたと思われる。なお、キルケゴールが34歳の誕生日を迎えたことにある種の意外性を認めていたことは、兄ペーターに宛てた手紙から読み取ることができる。*SKS* 28, 36-37/Brev 17.

³ この問題については次の拙稿を参照。谷塚巖「キルケゴールの仮名テキストと「倫理的なもの」」『基督教学研究』、第34号、2014年、81-93頁。

⁴ 以下の二つの文献で、キルケゴール研究に内在する本質的な問題が論じられている。

小川圭治『主体と超越—キルケゴールからバルトへ—』、創文社、1970年。

—「キルケゴール研究の方法について」『基督教学研究』、第3号、京都大学基督教学会、1980年、1-33頁。

⁵ 小川前掲書『主体と超越』、89-101頁、「キルケゴール研究の方法について」、2-6頁を参照。

⁶ 小川前掲論文「キルケゴール研究の方法について」、6頁。

⁷ 稲村秀一『キルケゴールの人間学』、番紅花舎、2005年、24頁。

⁸ キルケゴールが批判の対象とするのは、ヘーゲルの『論理学』であり、特に、「永遠の相のもとに」において「存在」を理解しようとする「抽象的思惟」に対して厳しい批判が向けられる。ここで注意が必要なのは、キルケゴールは、単に「純粹思惟」や「純粹存在」を批判することだけを目指していたわけではないということである。キルケゴールにおいては、そのような「存在」理解から、どのようにして「倫理」が問えるのかということが主要な問題だからである。「実存弁証法」も、こうした問題との結びつきにおいて理解されなければならない。この点については、『あとがき』第2部第2編第3章第1節「実存すること、現実性」を参照。*SKS* 7, 274-289.

⁹ キルケゴールの公刊著作では、『あとがき』において2回しか用いられていない。小川論文では、そのほかに、新聞記事や日誌において、合計数回の用例が見られることを明らかにしている。小川前掲論文、5-6頁。

¹⁰ こうした実存の深化ということをも、「実存の内面性」という観点から捉え、人間が実存していることにともなう内面への深まりを「実存弁証法」として理解する試みは、宗教哲学の立場からキルケゴール研究を行った次の文献においてもなされている。川村永子『キルケゴール研究—新しい宗教哲学的探求—』、近代文藝社、1993年、特に、191-216頁。

¹¹ Hermann Diem, *Die Existenzdialektik von Søren Kierkegaard*, Evangelische Verlag AG, Zollikon-Zürich, 1950. (佐々木一義、大谷長(訳)『キルケゴールの実存弁証法』、創言社、1965年。)

¹² 「弁証法」の概念史的理解については、次の文献を参照。中埜肇『弁証法—自由な思考のために』、中央公論社、1970年。

¹³ ‘dialektik’で簡易検索を実施。www.SKS.dk/ (2019年3月閲覧、以下同じ)

¹⁴ ‘dialektisk’

¹⁵ ‘dialektiske’

¹⁶ ‘dialektiker’

¹⁷ 「実存」と訳される語とその派生語、そして動詞の用例も、他の語に比べて突出した頻度で出てくる。同じ条件で検索をかけると、合計で 930 件の用例が見いだされる。

‘existents’ で 471 件、‘existentsen’、109 件、‘existentiel’、24 件、
‘exister’、197 件、‘existerer’、129 件。

¹⁸ Diem, op. cit., S. 7.

¹⁹ Ibid.

²⁰ ディームは「論理学」の扱いについては次のように述べて、「存在論」と明確に区別する必要性を強調している。「キルケゴールが「実存弁証法」と名づけたこの別種の弁証法を、われわれがこれから展開していく場合にいつも遭遇することになるのは、・・・論理的問題である。そこでは、あらゆる存在論に対して、論理学を境界づけることが、実存弁証法のたえざる課題となる」。Diem, op. cit., S. 17f. ディームは、この「論理的問題」こそが、キルケゴールがヘーゲルに代わって解決しなければならなかった課題であったとも述べている。ディームが「キルケゴールの論理学」について示唆するのは、この「論理的問題」との関連においてであるが、本書では、この問題については詳述されていない。

²¹ Diem, op. cit., S. 7.

²² 「存在とは、規定されていない直接的なものである」。G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objektive Logik, Erster Buch, Das Sein (1812)*, hg. v. Hans-Jürgen Gawoll, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, S. 47. 「論理学」の「始元」をめぐる議論については「存在論」の「学の始元はなにをもってなされなければならないか」も参照。Hegel, op. cit., S. 35-46. 「始元」が、宗教的に表現すれば「神」であることについては、次の訳者注解を参照。武市健人（訳）『大論理学 上巻の一』、1976 年、234 頁。なお、キルケゴールのヘーゲル論理学に対する懐疑的な見方は、『あとがき』のアフォリズム集を構成する次の断章において明らかであると思われる。「神は思惟しない。神は創造する。神は実存しない。神は永遠である。人間は思惟し、実存する。そして、実存は、思惟と存在とを分離し、それらを、継起において互いから引き離したままにしておく」。SKS 7, 252.

²³ SKS 7, 298f, 300-302. なお、この点に関連して、『不安の概念』では次のように述べられる。「概して、思惟が実在性を持つということは、一切の古代哲学および中世哲学にとって前提であった。カントによってこの前提は疑わしいものとされた」。SKS 6, 110f. キルケゴールにおいて「思惟と存在との一致」は、「思惟者は実存者である」という表現によって言い換えられているが、実存する人間において、両者の一致はありえないとされる。前注参照。

²⁴ SKS 7, 288.

²⁵ キルケゴールのヘーゲルに対する姿勢は、両義的である。このことは次の日誌からも窺い知ることができる。「もし、ヘーゲルがその一切の論理学を書き上げ、そして序文において、それは思考実験にすぎない・・・と書いていたのなら、彼はかつて生きてた者の中でもっとも偉大な思想家となっていたであろう」。SKS 8, 224f/JJ: 265.

²⁶ 本稿におけるヘーゲル理解については次の文献を参照。Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy, vol. 7*, Image Book, 1963, 1994. (コプルストン、小坂国継 (他訳)『ドイツ観念論の哲学』、以文社、1984 年。) ヘーゲル論理学の「言語性」という観点については次の文献も参照。Gerhard Gamm, *Der Deutsche Idealismus, Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1997, 2012.

²⁷ 「・・・すべての思惟が永遠的であるかぎり、実存者にとって難問が生じる。実存は、

運動と同じように、扱うことがきわめて難しい問題である。もし、私が実存について思惟するならば、私はそれを廃棄することになる。そうすると、私は実存について思惟していないことになる。そこで、思惟されえない何かがあると述べることは正しいように思われる。すなわち、それは実存すること、である。しかし、実存は、思惟者が実存するということを一緒に措定するので、そこに再び難問が生じる」。SKS 7, 281.

²⁸ こうした見方は、ヘーゲルの『精神現象学』「意識」において、「感覺的確信の弁証法」として展開されているところのものと同じである。ヘーゲルはここで、「これ」や「あれ」といった、意識にとってもっとも具体的で確実なものを指し示すかに見える言葉が、一転して、どのようなものにも指すことのできる普遍性をもっていることを論じている。それは「私」についても同様である。Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006, S. 69-78. ヘーゲルの『精神現象学』については次の文献も参照。加藤尚武『ヘーゲル「精神現象学」入門』、講談社、2012年。

²⁹ キルケゴールは、こうした「難問」を別様に次のようにも述べている。「すべての論理的思惟は、抽象の言語のなかにあり、そして永遠の相のもとにある。実存をそのようにして思惟することは、永遠なるものを、まさにそこから逃れられない生成において思惟する、という難問から目を逸らすことである。というのは、思惟者自身が生成において存在しているからである。SKS 7, 280. 「永遠なるもの」というのは、キルケゴールにおいては「自己」のこと、つまり、生きていくかぎりにおける「自己自身」の「永遠の生」のことにほかならない。なお、「生成」の問題については、次の拙論を参照。谷塚巖「キルケゴールにおける「生成」概念について-『哲学的断片』を手がかりにして-」『桃山学院大学キリスト教論集』、第52号、2017年、55-75頁。

³⁰ Diem, op. cit., S. 17f.

³¹ キルケゴールの日記には、「始元の弁証法」というタイトルが付けられた断片が残されている。そこでは、「地下世界」で取り交わされたソクラテスとヘーゲルとの問答の様子が描かれている。問答自体は、わずか18行で終わっている。日記の箇所については次の文献を参照。Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, vol. 2, Historical Introduction, Supplement, Notes, and Index, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1992, p. 249.

³² このことは、次の引用からも明らかであると思われる。「ギリシアにおいては実存することとは何であるかに注意が払われていた」。SKS 7, 289. 「ギリシアにおいて、哲学することは、一つの行為であった。それゆえに、哲学する者は、実存する者であった。彼はわずかなことしか知らなかったが、それについて徹底的に知っていた。なぜなら、彼はいつも同じものに取り組んでいたからである」。SKS 7, 302.

³³ Diem, op. cit., S. 192.

³⁴ こうしたソクラテス理解は、『哲学的断片、あるいは一断片の哲学』（ヨハネス・クリマクス著）の重要な前提をなしている。SKS 4, 218-222.

³⁵ SKS 7, 225.

³⁶ ディームは、キルケゴールにおいてもっとも重要なのは「啓示の事実」であって、それゆえに「ソクラテスの弁証法」だけでは不十分と考えられていたことを強調している。「対話者相互が、相対して、自己自身へとみずから深まっていくようにさせるソクラテスの弁証法は、ここでは不十分である。というのは、実存についての決定的な真理は、外部にある事実であり、それは、直接的に、知識として伝達されなければならないからである」。Diem, op. cit., S. 78. つまり、ここで「真理」として理解された「啓示」（神が人となったということ）は、人間の内にもとからあったものではなく、その外から与えられるものとされる。「キリスト教の真理」については、それは人間の内にはないので、「ソクラテスの弁証法」だけではそれに至ることができないということである。

³⁷ ディームの『キルケゴールの実存弁証法』は、後半に向かうにつれて、キルケゴールのキリスト教理解がどのようにして「弁証法的」に展開してきたのかを、晩年の「教会攻撃」にいたるまでたどっており、「段階論」を示唆する議論はまったくなされていない。ディームが強調するのは、あくまでも、キルケゴールが伝達のための「諸カテゴリー」を練り上げたということである。Diem, op. cit., S. 192f.

³⁸ この問題については、次の拙論を参照。谷塚巖「キルケゴールとコミュニケーションの問題再考」『キリスト教学研究室紀要』、第6号、2018年、33-52頁。

³⁹ 日本では、ディームの研究を翻訳した一人である大谷長がこの課題に取り組んでいる。大谷長『キルケゴールにおける授受の弁証法』、東方出版、1953年。

⁴⁰ たとえば、小川論文では、キルケゴールによって要請されている「主体的解釈」を行うためには、「みずからひとり人間として、キルケゴール自身と真剣な対話を試み、自分の実存の深い自覚に達することを目標とする」ような研究方法が必要であり、「実存弁証法的」研究はまさにそのことを可能にするということが論じられている。小川前掲書『主体と超越』、116-118頁。

⁴¹ キルケゴール研究にともなう困難性については、リクールも次のように論じている。「牧師や教授たちに対して無情であったキルケゴールを称賛することは、嘲弄を免れるような仕事ではない。・・・彼を閉め出すことなしに、もしくは自己自身を閉め出すことなしに、キルケゴールについて語ることはできるのだろうか？われわれは、まさにこうした愚行に誠実かつ謙虚に立ち向かおうとしているのである」(192)。リクールは、キルケゴールに真面目に取り組もうとすればするほど、キルケゴールからの嘲笑をますます受けることになるので、まずは、キルケゴールから離れてテキストだけに向き合い、そこで何が言われているのかを聞き取り、そのあとで、キルケゴールに真正面から立ち向かって「哲学する」ことを提案している。Paul Ricœur, 'Kierkegaard et le mal', *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, VI. 13, pp. 292-302. (ポール・リクール「キルケゴールと悪」『キルケゴールと悪』、大谷長(監修)、東方出版、1982年、131-155頁。)