

## キルケゴールにおける〈論理的問題〉

林 忠 良

一

キルケゴールの精神上の師ともいべきJ・P・ミュンスターは、一八三九年に「理性主義。超自然主義。」と題する論文<sup>①</sup>を書いて、J・A・ボーネマンの「神学においては、理性主義も超自然主義も、過ぎ去った時代のすたれた立場である<sup>②</sup>」という言に反論した。この言葉はH・L・マーテンセンの学位論文の紹介批評の一節であるが、この言葉自身も、マーテンセンに代表される思弁神学の立場から語られており、その意味するところは、現代においては、思弁の発展によって、もはや内容と形式、霊と文字といった抽象的対立は、主観―客観、自然―精神の統一としての理念において克服され、神学においても、理性主義か超自然主義かという悟性的二者択一的対立は、すでにのり越えられた過去の立場であるというにある<sup>③</sup>。それに対してミュンスターは、はたして今日、神学において、「理性主義」「超自然主義」はすたれたと言い得るのか、と問うのである<sup>④</sup>。

H・N・クラウセンに従って彼は、首尾一貫した「理性主義」を、「理性を宗教の唯一の源泉、真理の唯一の規準また規則と見なし、超自然的な仕方では人間になされる神の伝達としての啓示の必然性現実性を斥け、従ってキリスト

キルケゴールにおける〈論理的問題〉

一

のうちにただ人間の徳と叡智の教えのみを讃嘆し、聖書を解釈使用するに際しては、いくつかの前提を基礎におき、その前提の表現表示と見なされる限りでの聖書内容をキリスト教として敬意を表わし、それに対して、人間の思惟の道をもっては捉えることも透見することもできないものは一切斥ける」という信仰ないし教説であるとし、かかる「理性主義」は、今日の神学において、すたれるどころか、D・F・シュトラウスの『イエス伝』のように、いわば「新理性主義」として新しく若々しい姿で、時代の嗜好に応えつつ、人心を握みつつあるとする。

他方「超自然主義」とは、人間を取り巻く自然のなかに見出される神的な驚異にも、人間の内奥に見出される理性の驚異にも満足せず、さらにそれらとは特段に異なる別の驚異（奇跡）の世界を立てることを認める立場であるとされる。キリストは自然の経過や人類の自然的な展開過程からは出現し得ず、キリストにおける新しき創造は、新たな系列連鎖の最初の鎖であり、神の生命の人間の生への新たな直接の注入である。かかるものを求める人間の心は、あらゆる三段論法と自然法則の連鎖を破砕する。ミュンスター自身はこの「超自然主義」こそキリスト教の福音の最も真なる表現だとするのであるが、こうした「超自然主義」も今日すたれるどころか、ヘーゲル以後の哲学、わけでもI・H・フィヒテの創刊になる雑誌『哲学思弁神学雑誌』に拠る若い世代のなかに顕著に認められ、新たな姿において創出されつつあるとする。

このように彼は、ドイツにおける新しい神学動向を引き合いに、「理性主義」も「超自然主義」も今日すたれるどころか、むしろ新たな姿において展開しつつあることを示して、ポーネマンの言に反論する。そして、首尾一貫した「理性主義」の特徴が「超自然的な仕方ではなされる神の伝達としての啓示の必然性現実性を斥ける」ところにあり、それに対して「超自然主義」はまさにその「啓示」に基をおくものであるとすれば、宗教はそのいずれかの見解から

捉えられることになるはずであり、 $\wedge$ 排中律 $\vee$ もすたれたというのではないかぎり、この矛盾対立する一方の見解がすたれることは、それだけ他方が支配的になることであるはずで、両者がともにすたれることはあり得ない。<sup>⑨</sup>ヘーゲルは『論理学』のなかで、 $\wedge$ 排中律 $\vee$ そのものを笑いのものにするような例を選び、それによって通俗的 $\wedge$ 排中律 $\vee$ の無意義性を語るが、しかしミュンスターによれば、ここのこの場合こそは $\wedge$ 排中律 $\vee$ が決して不毛ではないことを立証する実例であるとし、こう述べる。「キリスト教が拠って立つ啓示は、超自然的であるか超自然的でないかのいづれかであるというなら、そこから直ちに明らかになるであろうことは、ここでは一切の媒介が不可能であること、そうしたことを試みることは、不決断に、理性主義的超自然主義と超自然主義的理性主義とのあいだを動揺し浮動することになるだけであるということである。」<sup>⑩</sup>そしてミュンスターは、「あれか、これか (aut-aut)。反対対立 (Modsatting) のあいだを媒介することはできないが、矛盾対立 (Modsigelse) のあいだを媒介することはできない。すべて根本的に学問的な理論は、相互に矛盾的に対立する見解の一方か、さもなければ他方かに決しなければならぬ<sup>⑪</sup>」と結論する。

冒頭で、この論文の趣意は、理性主義、超自然主義という二つの立場が根拠を有するかいなかではなく、ただ双方の立場が今日すたれているのかいなかの事実を問うところにあり、したがってそのいづれを採りいづれを棄てるかではなく、いづれにも偏しない立場から事実のみが問われるべきであると言われる。<sup>⑫</sup>しかし同時に彼は、自らはその一方の立場、すなわち超自然主義に決然と立つ者であることも明言する。彼にとつてはその立場こそ「キリスト教の福音の最も真正な表現<sup>⑬</sup>」であるが、しかし「人間は、その心情の状態にしたがって、双方の立場に分かれる」<sup>⑭</sup>のだとされる。かくして「理性主義」「超自然主義」双方ともに今日なおすたれず、むしろ新たな展開を見せつつ、互に排中の対立

において並び立っているというのがミュンスターの主張である。そしてここそへ排中律の妥当すべき場所だとし、「理性主義」と「超自然主義」とはあらゆる媒介が不可能な矛盾対立にあるとして、自らは決然たる「超自然主義」に立ちつつ、「理性主義」と「超自然主義」とのマーテンセンの思弁神学的媒介を斥けんとしている。思弁神学の試みは不決断、動揺、浮動にしか導かないとして、彼の言葉をかりれば「われわれが特に注意もせずに聞き流している主張」である思弁的媒介という主張に、「われわれの全面的な注意と熟慮」を促がそうとするのである<sup>(15)</sup>。このようにして彼は、キルケゴール的に言えば、人々を絶対的な「あれか—これか」(either—or)の前に立たしめようとしているのだと考えられる。

ミュンスターのこの論文は、その終りでふれられたヘーゲル『論理学』におけるへ排中律への言及によって、直ちに、思弁神学のみならず、思弁的論理学の立場からの反論をも招くことになった<sup>(16)</sup>。そのためミュンスターは三年後に再びこの問題を取り上げて再反論を試み、しかも今度はそれを論理の問題として論ずることになった。それが一八四二年に公けにされた論文「論理的諸原理について」である<sup>(17)</sup>。ここで彼は、人間の思惟において自明なこと、それなしには人は考えることも語ることできないものは何かを探求し、厳密に規定するのだとして、へ同一律へ矛盾律へ排中律という論理的原理、思惟法則を取り上げ、それらを論じた上で、先の論文の論点に立ち戻り、それを再論する。

へ同一律について彼は、ヘルバルトとともに、その最も単純なかたち、「A=A」という表現に固着する。この原理がすべてに先立つ最初の説明であり、直接に明証的で、すべての思考法則の尖端に位置づけらるべきものであるなら、それはまさにタウトロギー的なものとして捉えられねばならぬとされる。ヘーゲルは、そもそも命題なるもの

は本来主語と述語とのあいだの区別を期待させるものであるのに、 $\wedge$ 同一律 $\vee$ 命題はその命題の形式が要求するところすら満たしていないゆえに、命題の形式そのものが自ら矛盾しており、「真の思惟法則」ではなく、「抽象的悟性の法則」に外ならぬと難するのであるが、 $\mu$ ンスターは逆に、「 $A \parallel A$ 」のタウトロギー性こそが論理の尖端においては要求されるのであり、 $\wedge$ 同一律 $\vee$ 命題こそあらゆる思惟の根底にあるものであるとする。むしろ現実の事物においては、あるものから他のものへの変化が徐々に生じ、移行や消滅の瞬間を特定できない場合も多く、そこでは連鎖式(Solares)<sup>(2)</sup>的推論が成り立つかに見える。—— $\mu$ ンスターはここで、こうしたことは「人格性」に関しては妥当することはないとし、「一人の人格というものは、何か別のものに移行することはない、あるか、ないかである」と言うが、その問題は当面の論究の範囲を超えたとして直ちに論及を打ち切る。——現実の事物においては、そうした漸次的移行が屢々見られるにしても、思惟によって規定される事物の概念にはそのことは妥当しないと、ここでは「AはAである」が絶対的に妥当するのであり、思惟においてこれを欠くことは混乱か詭弁を惹起するのみであるとする。

$\wedge$ 矛盾律 $\vee$ をヘーゲルはたんに $\wedge$ 同一律 $\vee$ の否定的形式にすぎぬとするともに、それを「Aは、同時にAであり非Aであることはできない」と定式化する。 $\mu$ ンスターはこの定式化がヘーゲルの $\wedge$ 排中律 $\vee$ の定式化と表裏をなしていることを指摘するとともに、自らはそれを「Aは非Aではない」という単純な定式で表現し、アリストテレスにならってこの $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ こそ他のあらゆる根本命題の原理であり、すべての論証はそこに還り行くのだとする。この無矛盾の主張は、ヘーゲルが難するように矛盾するものは存在しないと主張するものではない。矛盾はあらゆるところに厳存する。しかし同一のものにおいて、同一の観点では存しないと云うのである。たとい矛盾が運動の

根基であり、それを駆動するものであるにしても、だからといって同一性よりも矛盾の方がより深く本質的であると  
して思惟が矛盾のなかに休らうようなことを許さないのが「 $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ 」であって、これを承認することなしには思惟  
することも語ることもできないとし、そこから「 $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ 」を「真の思惟法則」と言うに値しないと斥けるヘーゲル  
を批判する。さらに彼は、「 $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ 」における「非A」は、何らかの点でAと異なるもの一般を指すのではなく、  
対立さらには矛盾を、つまり「それと対立するもの、それとともに存立できないもの」を意味しているのだとする。  
その意味で「 $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ 」もまた、「共在できないものは共在できない」というだけのタウトロギー的なものとなるが、  
しかしかかるタウトロギー的「 $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ 」こそ一切の思惟の根本原理たり得るのだと主張する。

「 $\wedge$ 排中律 $\vee$ 」をヘーゲルは「あるものはAであるか非Aであり、第三者は存在しない」と定式化する<sup>(28)</sup>。そして彼は  
この「 $\wedge$ 排中律 $\vee$ 」を、通俗の悟性的形式論理的含意においては「 $\wedge$ 同一律 $\vee$ 」「 $\wedge$ 矛盾律 $\vee$ 」同様語るに足らぬ無意義なも  
のとするが、他方でこの命題は、すべて対立するものは肯定的にか否定的にか規定されているということを含意して  
おり、その点で、同一性が差異性に移行し、差異性が対立に移行することに根差した重要な命題であるとする<sup>(29)</sup>。ここ  
でヘーゲルの意図するところをミュンスターは、『エンチユクロペディー』の「Aは+AであるかAでなければならな  
い」という命題に拠って解釈する。彼によれば、ヘーゲルはここで伝統的な命題の形式のなかへ全く新たな命題を滑  
り込ませようとしている。つまり、従来-Aは非Aを含意してきたのに、それを+と-に、ヘーゲルの例でいえば西へ  
の六マイルを+Wに対し東への六マイルを-W、あるいは北極と南極、陽電気と陰電気の如きものに解した上で、「Aは  
+AであるかAでなければならぬ。それによってすでに、+でも-でもなく、しかも+Aとしても-Aとしても定立され  
ている第三者、すなわちAが語られている」とし、伝統的「 $\wedge$ 排中律 $\vee$ 」を批判的に捉え直して、それに「 $\wedge$ 同一律 $\vee$ 」

△矛盾律▽とは異なる積極的意義を担わしめているのだとする。それに対しミュンスターは、Aが定立されるとは、それが肯定的なものとして定立されることであって、否定的なもの、-A(非A)として定立されることではない。したがって+Aでも-Aでもなく、+Aでも-AでもあるようなAそのものを持ち出し、それで両者を媒介することなどはできないと主張する。その上でわれわれが誠直に語らんとすれば、必然的に伝統的△排中律▽を承認せざるを得ないとし、先の論文の「Modseiningのあいだを媒介することはできるが、Modsigelseのあいだを媒介することはできない」という主張をあらためて主張する。むしろ人に見せかけにすぎぬ Modsigelseもあり、その場合は見せかけを暴いて本来 Modseining にすぎぬものの媒介に努めねばならないが、しかし媒介され得ず、媒介されてもならぬ場合も厳然と存在するのであって、そこでは媒介の試みは混乱を招来するのみである。このことはとりわけ概念の領域において妥当するとされる。<sup>31)</sup>

ここからミュンスターは再び汎神論と有神論、理性主義と超自然主義の問題に立ち戻り、それらにおいても、たとえばある一人の人物が汎神論者であるかいなかといった経験的、現実の問題としては、双方はさまざまに入り組みあい、また一方から他方へも種々の中間領域を経過しつつ漸次的に移行し、ために両者のあいだに媒介が可能であるかに見えることもあるが、思惟において事柄の概念が問われ学問的見解が問われるところでは、AはAであって非Aではなく、「あれか、これか。第三者は存在しない」<sup>32)</sup>のである。その原理、特徴において厳密に捉えられるとき、「超自然主義は理性主義をつねに自らの外に持つのであって、内に持つのではない。逆もまたそうである」<sup>33)</sup>とされ、両者のあいだには△排中律▽が妥当するとされる。かくして両者の媒介の試みは学問に発展を齎らさず、かえって混乱を生むのみであるとして、マーテンセンの思弁神学的媒介を厳しく斥け、またかかる思弁的媒介の主張者たちと自らと

のあいだにも「 $\wedge$ 排中律 $\vee$ 」、「あれか—これか」を立てるのである。

このように「 $\mu$ ンスター」は、思弁神学的媒介を神学的に批判せんとして、いわば付随的に、論理的な問題に足を踏み入れることになったが、しかしそのことは結果として、彼が自らの神学的立場の基礎にある論理的性格を明らかにすることになったのである。

周知のようにヘーゲルは『論理学』で、 $\wedge$ 同一律 $\vee$ について、「この（同一）律、その積極的表現である  $A \parallel A$  は、まずは無内容な「 $\cup$ 、 $\cap$ 、 $\ominus$ 、 $\oplus$ 」以外の何ものでもない。……この思惟法則は内容を有せず、発展しない……。したがってそれは無内容な同一性である」とする。ヘーゲルからいえば、真に具体的な  $\wedge$ 同一性 $\vee$  は、それ自身のうちに  $\wedge$ 同一性 $\vee$  と同時に  $\wedge$ 区別 $\vee$  を契機として孕む動的なものでなければならなかった。そこからすれば、 $\wedge$ 区別 $\vee$  との対立において捉えられた不動の  $\wedge$ 同一性 $\vee$  への固執は抽象的悟性の一面性を免かれ得ず、そういうものとしてそれ自身真理ではない。形式論理的  $\wedge$ 同一律 $\vee$  も、その否定的形式としての  $\wedge$ （無）矛盾律 $\vee$  も、こうした一面の規定性しか表現せず、それらは「たんに形式的な、一つの抽象的で不完全な真理しか含んでいない」とされ、たんなる悟性の立場に立つ形式論理にすぎぬものとして斥けられる。そして「そもそも世界を動かすもの、それは矛盾であり、矛盾は思惟され得ないというのは笑うべきことである」とされ、そこから伝統的  $\wedge$ 排中律 $\vee$  も転釈され、それは「すべて対立するものは、肯定的に規定されたものであるか否定的に規定されたものであるかである」ことを含意するものとして解釈され、やがてその矛盾は根拠へと止揚されることになる。

「 $\mu$ ンスター」は、経験的現実においては矛盾が厳存し、矛盾があらゆる運動の根基であるにしても、またそこでは屢々一から他への漸次的移行が存在し、あたかも矛盾が媒介され得るかのごとき仮象が存しはしても、しかし概念に



基づく思惟や学問の領域においては「同一律」 $\vee$ 「矛盾律」 $\vee$ 「排中律」 $\vee$ が厳然と妥当し、それらを欠いては誠実に思惟することも語ることも不可能となり、ただ混乱が生ずるのみであるとして、彼自身はむしろ、ヘーゲルによって難ぜられたその「タウトロギー」性に固着するのである。そしてそこから彼は、マーテンセンの思弁神学的媒介と対決せんとしたのである。

一一

一八三九年六月一四日付の日記記述に、S・キルケゴールは次のように書いている。「相対的対立が媒介され得ること、それについては、われわれは実はヘーゲルなどを必要としない。昔からそれは分割され得るといわれているからである。絶対的な対立が媒介され得べきだということ、それに対しては人格性が永遠に異議を申し立てるであろう（そしてこの異議は媒介の主張とは通約不能である）、それはその不滅のディレンマ、すなわち、あるか、ないか、それが問題だ（ハムレット）、を永遠にくりかえすことだろう。」(Pap. II A 454) この記述は上述のミンスター第一論文の公刊直後に、それを承けて書かれ、内容的にもその「反対対立のあいだを媒介することはできるが、矛盾対立のあいだを媒介することはできない」という主張と相掩うものであり、その論旨への深い共感を示すものであることは明らかである。また第二論文公刊直後に記されたと目される日記記述にはこういう叙述がある。「あれか—これか」全体で私に特に問題なのは、全体の根底にあって、至る所であらゆることをディレンマに至らしめる形而上学的意義が正しく明らかになるといふことである。同じことは「最高の思惟原理としてのタウトロギー」という小さな哲

学的論述の根底にもある。つまりその原理は(……)、矛盾の原理が真であるなら(そしてそのことが、あれか—これかで表現されているのだ)、その学問的表現であり、また、それが受け入れられ、それによって体系が可能となる唯一の統一性である。だからその著作のなかで矛盾の原理に関する論を書くのは美学的に正しくはないだろう。そうではなくてそのことは人格的に主張されているのだ。——ただしこうしたことは、思弁的な立場からすれば、人がそれを越えて進むのではないゆえタウトロギーの偶像化である。——」(Pap. III B 177)。ここでのタウトロギーや矛盾律への言及が、ミュンスター第二論文と無関係になされているとは考えられない。<sup>(40)</sup>

これらからしても、一に述べた論争に対してキルケゴールが、ミュンスターの側に深い共感を抱きつつ、なみなみならぬ関心を寄せていたことがわかる。『後書』でヘーゲル哲学における矛盾の原理の止揚を語るところでもこの論争にふれ、ミュンスター監督が一度ならず克服された立場になりながらも、それに対し正しい態度をとったと述べている(SV VII 282)。キルケゴールのいう「あれか—これか」も、ミュンスターのいう「排中律」、あるいはそれをミュンスター自身「あれか—これか」と言い表わすことも無関係には考えられまい。ミュンスターの論文、それがかかわった論争は、キルケゴールの深い関心を惹きつつ、彼の思索の展開を促し、やがてヘーゲルにおける矛盾律の止揚に対する彼の批判にまで連なるものである。(ただしキルケゴールは、ミュンスターが「排中律」として問題にしたところを「矛盾律」として問題にしている。<sup>(41)</sup>)

『あれか—これか』摺筆後に着手されながら、未完に終わった遺稿『ヨハンネス・クリマクス——あるいは——すべてのもの疑わるべし』の本文(Pap. IV B 1、以下この遺稿本文からの引用は頁数のみを記す)とそれに関連する草稿(Pap. IV B 2-17)は、この論争が提起した問題に、キルケゴールが彼自身の立場からかわらうとした試みであっ

たと解することもできる。<sup>(42)</sup>

この遺稿は、ヨハンネス・クリマクスという一人の若者の思想の歩みを辿る物語のかたちで、彼が自らの語ることを誠実に生きようとして座礁する姿を追ひ (Pap. IV B 16) 、『それを通して、近時の哲学が行なったと自称しつつも自らは行なおうともしないその「不真実」を暴き、その不真実によつてはじめて可能となった哲学の「混乱」、すなわち冬と春と真夏のように共在し得ないものが一緒くたにされる混乱を糾そうとするのが当初の意図であった (S. 104)。

彼が思惟の課題としたのは、人々がくりかえし語り賞揚する「すべてのもの疑わるべし (de omnibus dubitandum est)」という命題と、それが哲学の始元と結びつけられることであつた。彼はこれをめぐってくりかえし語られる三つの表現、「哲学は懐疑をもって始まる」「哲学するようになるには、すでに懐疑しているのでなければならぬ」「近代哲学は懐疑をもって始まる」とする命題を取り上げる。

まず問題となるのは「普遍的なもの」を語る前二者（とりわけ第一命題）と近代という「歴史的なもの」を語る第三命題との関係である。人々はたやすく両命題を混同し同一視するが、そこには大きな困難が隠されている。近代哲学は懐疑をもって始まるとは、近代という特定の歴史的時間における哲学が懐疑をもって始まるといふことであるが、それが、それとは異なる始まりを持つ他の時代の哲学が存し、かくて哲学にはさまざまの始まりがあり得るといふことなら、第一命題に矛盾する。しかしそうでないなら、この命題は歴史的な規定を語りつつ、同時に永遠的の規定を語り、近代の哲学の懐疑による開始が、たんに歴史的な始まりではなく本質的な始まりでもあるという主張となる。そうなるに「キリスト教が自らについて語っていること、すなわち、それが歴史的であると同時に永遠的でもあ

る始まりをもってこの世に入ってきた」(S.117)というのと同じ主張を、哲学が自らについて語ることにならざるを得ない。

また近代哲学の懐疑による開始はいかにして生じたのか。たんなる偶然というなら、この命題は哲学一般について何も語らぬ史的報知に留まる。それは第一命題にも矛盾する。偶然が内に必然性を蔵していたというなら、偶然はたんに仮象にすぎず、第三命題は第一命題に解消する。またそれが必然性をもって生起したのなら、それを必然ならしめた先行の哲学はいかなるもので、それ自身は何をもって始まったのか。さらに、懐疑をもって始まるのは、それが先行の哲学との断絶をもって始まったことを含意し、そうなる就先立つものからの必然的帰結が自らに反対のものを生むことだという「飛躍」にならざるを得ない。このことは第一命題にも纏わる問題となる。哲学がギリシャ人の「驚き」という「直接的規定」「肯定的原理」ではなく、「懐疑」という「反省―規定」「否定的原理」をもって始まるとするのは、その開始が先行する哲学的原理を前提し、しかもそれとの断絶、反駁を内包することを意味する。そうなると普遍的、永遠的命題であるはずの第一命題は、一つの歴史的命題と化すことになる。

これらの行き詰まりを避けるために、二者択一的に「純粹に哲学的な命題」か「純粹に歴史的命題」かとせず、両者を結びつけようとする。近代哲学はいちどぎに「歴史的なもの」であると同時に「永遠なもの」となり、「まさにキリストにおける両性の合一と同じ合一」(S.122f.)となる。かくして哲学者は、自己自身を自覚する自覚において同時に自己を近代哲学の契機として自覚し、近代哲学はまた、自己を永遠なる哲学の歴史的展開における契機として自覚する。しかしそうなるは哲学者の意識は、自己自身の人格と永遠なる哲学(その展開としての全世界の哲学)という眼も眩む対立を自らの内に包摂する者となる。かかる事態は神にのみ留保されるべきではないのか。

第一命題と第三命題のあいだにはこうした容易には架橋し難い裂け目がひそむにもかかわらず、人々は無造作に両者が同一であるかの如くに語りつつ、「哲学は懐疑をもって始まる」という命題こそ永遠なる哲学の命題で、哲学を始めんとする者はすべてこの命題に参じなければならぬと語る。しかし、では人はいかにしてそれに取りかかるべきかについては語られることがない。しかしヨハンネスにとっては、問題はまさに「個々人はいかにしてその命題にかかわるべきか、また個々人はいかにして哲学に参与すべきか」(S.I.31)にあった。問題をそのように自己とのかかわりにおいて真摯に問おうとすると、上述の如く「歴史的规定」と「永遠的规定」とのあいだに容易に媒介され得ない裂け目が自覚される。先に冬と春と真夏とが共在するとき哲学の「混乱」といわれたものは、このような容易に架橋し得ない裂け目を看過し飛び越して、それらを媒介せんとする試みのことであり、そしてかかる媒介は、まさにここに言うような語る事柄への自らのかかわりを見失い、自らの語るところを自ら行なおうとしない哲学の「不真実」によつてはじめて可能となつたものであると言おうとするのである。

しかし「すべてのもの疑わるべし」という命題は、それを提起するにも受容するにも、それに自らがいかにかかわるかが問われざるを得ない。数学的命題や形而上学的命題の場合は、それを誰が立てるかは問われぬ。しかし宗教的倫理的命題は誰が語っても同じというわけではない。語る者自身が自ら信じ自ら行なうのでなければ、宗教的命題は歴史的命題に、倫理的命題は形而上学的命題に化する。冒頭のモットーにはスピノザの言が引用される。「私の語るのは精神の中にある実際の疑惑についてであつて、しばしば見るように、心で疑っていないのに言葉だけで疑つてゐると称する場合についてはない。」(S.I.103)したがつてこの命題は、自らそれを行なうことなしには提起され得ないはずの命題である。またこの命題を受容するにしても、「懐疑」がその本質からして断絶をほらむものである以

上、この命題に関しても、その否定的原理のゆえにいかなる直接的伝達も直接的受容もあり得ないはずである。この命題は、各人がその語るところを自ら行ない自己化するという仕方でのみ受け取られ得る。

このようにヨハンネスは同時代の哲学の試みに対して深い疑念を抱きつつも、この「すべてのもの疑わるべし」という命題を、自己の身上において自ら考え抜こうとする。

そこでまず、「懐疑することが可能になるには、実存はいかなる性質のものでなければならぬか」(S.114)というかたちで、「意識における懐疑の理念的可能性」(S.145)が問われる。子どもの直接的な意識には真理への問いは未だ存せず、意識は懐疑の外にある。意識が他との関係に齟らされ、実在性(直接性)がことば(理念性)によって表現されるとき、矛盾が生じ、そこにはじめて真理への問いが、非真理への問いとともに現われる。「懐疑は私が二者のあいだの関係になることによって生起する。それが止むと懐疑は廃棄されてしまう。」(Pap. IV B. 10:2)二重性によって生み出され、二重性を生み出す「矛盾」を本質とする「意識」のなかに「懐疑」の可能性は胚胎する。しかしそれはなお懐疑の可能性にすぎない。実在性と理念性との交換が衝突なしに生じているとき、意識は未だ可能性においてある。意識は矛盾がその形式である関係であるが、意識がその矛盾を発見するのはそこに衝突が生じるときである。「意識は本来この衝突、それによって規定された矛盾の表現である。」(Pap. IV B. 14:8)意識は衝突から生じ、衝突を前提する。そこではじめて意識はその現実性においてあらわとなる。

ここに言う意識は反省ではない。「反省」の規定はつねに二肢的 dichotomisk で、そこでは二者は未だ関係が可能になる仕方でお互いに触れ合っているに留まる。「矛盾もなく、たんに相互の関係にある理念性と実在性は純然たる二肢性を与える。」(Pap. IV B. 10:5)そこでは関係もなお可能性においてあるにすぎない。「意識」の規定は三肢的

trichotomisk であり、意識は精神である。ここではじめて関係はその現実性においてあらわになる。反省は無関心的であるが、意識は「関係」であり、また「関心」である。Interesse (あいだに—ある存在) であると同時に、そのことに無限の Interesse (関心) を抱く「関心性」でもある。かかる無限の関心性としての関係において、矛盾は矛盾として激発される。そこに衝突が生じ、その衝突において、意識も関係もその現実性においてあらわになる。「反省は関係の可能性であり、意識は関係である。そしてその最初の形式が矛盾である。」(S. 147)

理念性と実在性とを互いに永遠に対立させたとしても、その対立に無限の関心を抱く意識が存しなければ懐疑は存在しない。二者のたんなる対立ではなく、その対立に無限の関心を抱く意識において矛盾として激発するところ、はじめて懐疑はそのあらわな姿を見せるのだと言えよう。「懐疑がたんなる思惟と異なるのは、そこにはたらく関心によってである。」(Pap. IV B 13:20) 可能性としての関係たる二肢的な反省においては、現実性としての関係たる意識の三肢性においてそれは生起する。だから関心が廃棄されると、懐疑は克服されるのではなくて中性化されるだけである。したがって無関心的な客観的 (数学的、美学的、形而上学的) 思惟によって懐疑を克服せんとするのは根本的な錯誤である。近代哲学が懐疑を体系によって克服せんとする試みも、懐疑の何たるかに対する無知を露呈する。懐疑は関心のうちにこそ存するの、いかなる体系的認識も無関心的だからである。その点で、懐疑が関心のうちに存することを洞察して、それゆえにこそ関心をアパテイアに変ずることによって懐疑を廃棄せんとしたギリシャの懐疑家たちの方が、懐疑の近代的克服よりもはるかに透徹していたとされる。

遺稿はここで中断されたまま未完となるが、構想では、「それは認識の行為であるか」(Pap. IV B 10:16, 13:5)、「それは意志の行為であるか」(Pap. IV B 13:9) と続くはずであった。そして「それは認識の行為であるか」では、

「無知」における懐疑の存在が否定され、さらに「懐疑」が関係即関心において生起する点でたんなる「不確かさ」とも異なるとされ、アリストテレス、エピクロス、デカルト、スピノザ、ヘーゲル等を援用しつつ、「直接的な知覚」も「認識」も人を欺くことはできないとされる (Pap. IV B 13:7, 8, 22)。また「それは意志の行為であるか」では、「懐疑のうちには意志の行為があるにちがいない……でなければ懐疑することが不確かだということと同じことになってしまおう」 (Pap. IV B 5:8)。「懐疑するためには、人はそれを意志しなければならぬ——それを停止するのであれば、意志の契機が取り去られねばならない——だからそれをやめようと欲しなければならぬ、したがって懐疑は認識によって克服されることは決してない」 (Pap. IV B 5:13) とする論旨が展開されるはずであった。周知の如くこれらの論点は、のちに『哲學的断片』の「問奏曲」(SV IV 273ff.) において闡説される。それによれば、「直接的な知覚と直接的な認識は欺くことができなく」(SV IV 273ff.)「誤謬は……(そこから)私が引き出す推論から生ずる」(SV IV 274)。それゆえギリシヤの懐疑家たちはその手前で自らをつねに宙づりの状態に留めるのであるが、それはまさに彼らが自ら意志したことであった。彼らの懐疑は「撤退する懐疑」(Pap. IV B 13:21. Vgl. SV IV 274)であり「判断停止(エポケー)」であったが、「彼らが懐疑したのは、認識によってではなく意志によってであった。」(SV IV 274)「意志によって彼(懐疑家)は、停止してあらゆる推論を差し控えることを決意する」(SV IV 276)。それゆえにまた「懐疑は自由によって、意志の行為によってつか止揚され得なく」(SV IV 274)とも言われなければならぬ。

さて先に懐疑は実在性と理念性とは関係することによって生ずるとされたが、その関係は二様の仕方で行われる (Pap. IV B 13:18)。一は「実在性を理念性との関係に齎らすことによって」、他は「理念性を実在性との関係に齎



らすことによって」であり、前者は「認識のはたらき」であり、後者は「倫理的なもの」であるとされる。この両者において「関心」のあり方は根本的に異なり、前者においてたとい「関心」が語られたとしても、それは精々「私が関心を抱く第三者、たとえば真理に対する関心」ではないが、後者において「私が関心を抱くのは私自身である」と言われる(以上 Pap. IV B 13:18)。この自己自身への無限の関心においてはじめて、責任を伴った真に行爲と言い得るものが生まれる。それゆえ「厳密な意味での懐疑は倫理的なものの始まりである」(Pap. IV B 13:19)とも言われる。そして、この意味での懐疑を齎したのはキリスト教である、なぜならキリスト教においてはじめて「自己」というものが真の意義を獲得したからであるとされる。かかる自己自身への無限の関心においてはじめて懐疑は懐疑としてその真の姿を現わす。この自己自身への無限の関心においてあらわになる厳密な意味での懐疑は、もはや一種の絶望であって、それは信仰によってしか克服され得ない。それゆえ「懐疑は体系によっては克服され得ず、信仰によって克服され得る」(Pap. IV B 13:18)、『断片』では次のように言われる、「信仰は懐疑の反対である。信仰と懐疑とは、お互いに連続性において規定し合う二種の認識なのではない。なぜなら、いずれも認識の行爲では全くなくて、相対立する情熱だからである。」(SV IV 276)

かくして懐疑が懐疑としてあらわになる場合は、自己が自己自身に無限の関心を抱き、それとともに矛盾が矛盾として激発し、真に関係が、そして意識がその現実性においてあらわになる場であることが突きとめられる。かくて懐疑は、もはやヘーゲルやスピノザがデカルトの懐疑について語るような「疑うためにではなく、真理を見出すために」なされる「審問する懐疑」(Pap. IV B 13:21)に留まることはできず、自己の総力を挙げてなされる不断の継起となる (Vgl. Pap. IV B 13:12)。「たゞてを懐疑する」とは生涯を賭けて遂行され続けらるべき課題であり、決して

終りに至ることはなく (Vgl. Pap. IV B 13:11)。ヨハンネスは「すべてを懐疑する」懐疑の尖端に自らを持することとに全精力を費やして「純粹存在」には到達するが、そこから引き返すことはできなくなる (Pap. IV B 8:7, 13, 13:16)。あらゆる先入見を排しすべてを疑い抜く極みにおいて、彼は哲学の確かな出発点には達し得ない。彼は絶望のうちに、すべてを懐疑してしかもそこを哲学の始元とすることの不可能を覚る。「すべてのもの疑わるべし」という命題に、自ら誠実真摯にかかわろうとした若者は、かくの如くにしてそれに座礁する。

このようにして、この遺稿においてキルケゴールは、「歴史的規定」と「永遠的規定」とのあいだにひそむ架橋し難い裂け目をあらわにするとともに、「懐疑」と「哲学の始元」とのあいだに存する断裂を浮き彫りにしようとした。それによって、それらから眼を逸らし、あるいは無造作に両者が同一視され、あるいは両者のあいだに思弁的媒介が試みられる事態を、冬と春と真夏とがいちどきに来たような、共在し得ないものを「一緒にした」哲学の「混乱」として暴き出そうとしたのである。そしてかかる媒介の試み、「混乱」は、語る事柄への自らのかわりを失った哲学の「不真実」においてはじめて可能となったのだということを主張せんとしたのである。そしてまさにこの点にキルケゴールは、時代の精神的状況にひそむ根本的病弊に通ずるものを見たのであると考えられる。

このように見ると、この遺稿は、かつてミュンスターがその第一論文において、当時のデンマークにおいて特段の注意もなしに聞き流されている思弁的媒介の主張が不決断、動揺、浮動を招来するものであるとし、また第二論文において、「矛盾対立」をも媒介せんとする思弁的媒介の試みは混乱を生むのみであるとし、それに対し自らは「中律」であるいは「あれか―これか」を対置せんとしたのを承けて、その問題をキルケゴール自身の立場で追求し展開せんとした試みであったと見る事ができよう。

しかしながら、両者のあいだにはまた、看過し得ない相違も存在する。

第一論文でミュンスターは、超自然主義と理性主義との思弁的媒介の主張に抗して「排中律」を対置し、そこに媒介され得ない矛盾対立があるとして「あれか—これか」を立てようとした。その背後には、彼自らの決然たる超自然主義の信仰の立場があった。しかし「排中律」への言及をきっかけに生じた思弁的神学、思弁的論理学からの反批判に応えんとして、第二論文において彼は、自らの根拠を明らかにすべく、「同一律」「矛盾律」「排中律」という論理的原理を論じ、それによって自らの主張の論理的基盤を明らかにした。かくて問題は、たんに信仰のあり方を越え、一般的な論理の問題へと展開した。

第一論文で「超自然主義」と「理性主義」との排中の矛盾対立を主張した彼は、第二論文においては、一切の媒介を斥ける「純粹な、非媒介的超自然主義はユダヤ教の立場である」とするマーテンセンの反批判を承けて、キリストの両性についてそれを解きたい矛盾とするスピノザの主張を批判し、キリストの啓示は現実であって、神性と人性とがその矛盾にもかかわらずキリストの現臨のうちに媒介の場を見出すことは、ドルナーの卓抜なキリスト論展開史にも明らかであるとする。さらにまた経験的現実においては、たとえば一人の人に、汎神論者か非—汎神論者か、理性主義者か非—理性主義者かと「排中律」を適用することはできず、同一人が完全に異質の契機を同時に併せもつという「非首尾一貫性」は避け得ないこととする。しかし「概念の領域においては」「学問においては」「論理学の尖端では」、どこまでも伝統的な「同一律」「矛盾律」「排中律」の妥当性が承認されなければならない。この

ようにして彼は、自らの主張の論理的基礎を伝統的な形式論理に見出すのである。

キルケゴールの立場がこうしたミュンスターの立場と微妙に相違することは、「反対対立のあいだを媒介することはできるが、矛盾対立のあいだを媒介することはできない」とするミュンスターの言に触発されて書かれた前出の日誌記述、「相対的対立は媒介され得る……（しかし）絶対的な対立が媒介されべきだということ、それに対しては人格性が永遠に異議を申し立てる」ということばにすでに如実に現われる。ここで「絶対的媒介」に抵抗しているのは「人格性」である。<sup>50</sup>ミュンスターも連鎖式推論に関連して、「人格」については漸次的移行は存しないとも言つが、しかし彼にあつては論旨展開は直ちにそこを離れ、思惟や概念の問題に転じて行く。一方「絶対的対立」の媒介に対するキルケゴールの批判は終始ここを眼目とする。<sup>51</sup>のちの日誌記述（一八四四年）ではこう言われる、「絶対的対立を統一するいちだん高い統一性について語ることはすべて、倫理に対する形而上学的暗殺である」（Pap. V A 90）、「私が生きているかぎり、私は矛盾のなかにある。なぜなら生そのものが矛盾だからである」（Pap. V A 88）。このように見ると、両者が等しくへあれかーこれかVを語るにしても、そのあいだに存する相違も看過され得ない。

遺稿においてキルケゴールは、懐疑の「理念的可能性」を求めて、それが「矛盾」を本質とする「意識」のなかに胚胎することを明らかにした。しかし「懐疑」が現実性においてそのあらわな姿を見せるのは、「矛盾」が「矛盾」として激発するところである。そして「矛盾」が「矛盾」として激発するのは、「関係」に無限の「関心」をいだけ「現実性としての意識」においてである。「関係」が「第三者への関心」でなく、「自己自身への無限の関心」において擱まれるところで、勝義の「懐疑」はその姿を現わすとされる。<sup>52</sup>

それとともに「矛盾」の在処も明らかにする。二肢的「反省」において、二者は未だ関係が可能となる仕方では触れ

あうのみで、「関係」はなお可能性に留まる。その「関係」に無限の「関心」をいだきつつかかわる三肢的「意識」においてはじめて、「関係」も、したがって「矛盾」もその現実性においてあらわとなる。そして無限の関心たり得るのは、第三者への関心ではなく自己自身への関心である。とすれば、キルケゴールのいう「矛盾」も、この自己自身への無限の「関心」——そこにおいて真に行爲といひ得る倫理的なものも始まる——において捉えられた「関係」のうちはその真の所在をもつと言えよう。のちに『後書』ではこう言われる、「倫理的なものが……彼に對し実存の関心を無限なものとし、無限なものとするので矛盾の原理が絶対的な妥当性を獲得することになる」(SV VII 303)。だから「私が実存を取り去る(抽象する)なら、もはやいかなる  $\wedge$  あれか  $\vee$  これか  $\vee$  も存しない」(SV VII 292)。かくて前述のごとく、「絶対的対立」の媒介を語ることは、「倫理に對する形而上学的暗殺」(前出)であるとされたのである。

『後書』によれば (SV VII 41)、『 $\wedge$  同一律  $\vee$ 』はある意味では  $\wedge$  矛盾律  $\vee$  より高く、その基礎にあるものではないが、しかしそれはどこまでも限界にすぎない。実存にとつては、 $\wedge$  同一性  $\vee$  は「出発点」ではあるが「到達点」ではない。実存する者は、実存から抽象することによってしか  $\wedge$  同一性  $\vee$  に到達し得ないが、倫理はかかる抽象を絶対に禁ずる。かくて  $\wedge$  同一律  $\vee$  が  $\wedge$  矛盾  $\vee$  を廃棄するのではなく、 $\wedge$  同一性  $\vee$  を廃棄するのが  $\wedge$  矛盾  $\vee$  なのである。日誌記述によれば (Pap. V A 68)、『私が時間の内に生きているかぎり、同一律はたんなる一つの抽象である』、「同一性においては、私は時間の外にいる」と言われ、また前述のごとく「私が生きているかぎり、私は矛盾のなかにある。なぜなら生そのものが矛盾だからである」と言われる。かかる矛盾としての生に無限の関心をいざくところで「矛盾」は「矛盾」として激発する。

かくしてキルケゴールにおいて△矛盾律▽がその絶対的妥当性を主張するのは、実存の無限の関心においてである。そこに彼は、媒介され得ぬ絶対的対立としての「矛盾」を見、その矛盾を媒介せんとする一切の試みを「矛盾律の廃棄」として難じたのである。かくて「矛盾」の眞の所在は、自己自身への関心を排した「反省」ではなく、自己自身に無限の関心をいだけ関係としての「意識」に求められたのである。そこから見られるとき、ミュンスターの△排中律▽の主張は、未だ「反省」の領域での伝統的論理にとどまるものと言われねばなるまい。しかしまたヘーゲルのな△矛盾律▽の止揚も、伝統的な形式論理に対する批判ではあっても、それが実存の現実性からの抽象であるかぎり、そこで捉えられる「矛盾」は未だ眞に「意識」における「矛盾」とはいえず、反省規定にとどまる。実存の無限の関心を抽象したところに眞の△あれか―これか▽は存し得ないからである。

彼において「意識」は三肢的な「精神」とされたが、その「精神」はのちに『死に至る病』では「自己」として規定され、「関係それ自身に關係する關係」(S.V. IX 156)とされるものである。遺稿においてその構造は Interesse として取り出される。むろんそれは、意識もしくは精神が所有する何かとしてではなく、H・M・シュミューディングーにならうて言えば、それによって精神が精神たり得る精神(あるいは意識)の根本構造そのもの、またその本質としてである。

すでに述べたように、「反省」において二者は関係が可能となる仕方であらうが、それは未だ「意識」とは呼ばれ得ない。可能性においてある「関係」に自己自身がかかわるところではじめて、「精神」とも呼ばれ得る三肢的な「意識」が誕生する。しかしまた逆に、その自己自身のかかわりにおいてはじめて、「関係」それ自身もその現実性においてあらわになる。シュミューディングーも言うように、二肢性がまずあって、次にそれへのかかわりとして三肢

性が生ずるのではなくて、「意識（あるいは精神）」の誕生という一つの事態において、二つの契機が同時に与えられるのであり、両者は「絶対的な等根源性」を有する。<sup>(85)</sup>「精神の世界では、一が分けられるときには、三になるのである。二になるのではない」(S. 148)と言われる所以である。こうした意識の三肢性における二つの関係の絶対的な等根源性が、Interesse の概念、しかもそのことばの深い二重性における Interesse の概念として取り出される。「意識は……関係であり、それによってまた関心である」(a. a. O. 傍点筆者)。つまり、「あつだに―ある存在」(Inter-esse)であると同時に、そのことに無限の「関心」(Interesse)をいだけ「関心性」(Interessiertheit)、その両者の「絶対的等根源性」として捉えられる。<sup>(86)</sup>

こうした「意識」の根本構造において「矛盾」の所在は明らかになる。自己自身への無限の関心において捉えられた Interesse の二重性、その等根源性においてはじめて矛盾は矛盾として激発する。「倫理的なものが……彼に對し実存の関心を無限なものとし、無限なものとするので矛盾の原理が絶対的な妥当性を獲得することになる」(前出)と言われた所以である。「関心をいだけ認識、およびその諸形式」と題する日誌記述 (Pap. IV C 99) で彼は、自身ではない第三者に関心をいだけ認識を「無関心的」とし、自己自身に「関心をいだけ認識」から区別するのであるが、G・マランツクは、この「関心をいだけ認識」を「とくに人格性を目ざした認識」である、なぜなら「この（人格性の）内においてのみ、現実性と思惟とのあいだ、あるいは二つの対立した立場のあいだの非通約性が生まれ得るのであり、それは個々人が倫理的な絶対的△あれか―これか▽の前に立たされるときに生じるのだからである」<sup>(87)</sup>とする。キルケゴールにおいては、まさにここで真の△あれか―これか▽が立てられる。かくて「永遠的に見れば、永遠の相下、抽象の言語、純粹思惟と純粹存在においては、いかなる△あれか―これか▽も存しない」(SV

この点において、ミュンスターがとりわけ第二論文で明らかにしたような「排中律」とはきわめて異なることが主張されていると言えよう。ヘーゲルの矛盾律の廃棄止揚に対して、キルケゴールは伝統的な「矛盾律」/「排中律」を対置してはいない。彼がそれに対置するのは、右に述べたような、Interesse の等根源性における二重性、ここではじめて激発するとき「矛盾」であった。N・トゥルストルプは、ヘーゲルの矛盾律の廃棄を批判するキルケゴールを直ちに、古典的論理学の諸公理の妥当性を前提し、伝統的形式論理に回帰するものと評するが、しかしそれだけでは、こうしたキルケゴールの真意は捉えられないことになるであらう。

マランツクも指摘するように、キルケゴールは思惟における「首尾一貫性」(Consequens)を徹底して貫徹せんとした。そのことはとりわけこの遺稿に明らかである。主人公ヨハンネスについて、「首尾一貫性こそ彼にとって天国の梯子 *scala paladisi* であった」(S. 106)と言われる。「首尾一貫性」の貫徹によって彼は「すべてのものの疑わるべし」を考え抜き、しかしまたそれによってそこにひそむ断裂を明るみに出し、現今の哲学の混乱をも暴いたのであった。しかしながらキルケゴールの求める首尾一貫性は、現実をまったく捨象したところに求められる数学や伝統的論理学と言う形式的首尾一貫性には留まらない。彼においてこの概念は一面的、図式的な仕方では用いられるべきではなく、それが適用される現実の形式との緊密な連関のうちになければならぬものと捉えられているとされる。遺稿に即していえば、その思惟の首尾一貫性は、自らの語るところに自ら誠実にかかわる「真実」をもふくんではじめて成り立つとき首尾一貫性であって、自己自身の実存的現実を看過した「不真実」において形式的に貫徹されることきものではあり得なかつたのである。「首尾一貫性」の概念こそキルケゴールの弁証法の要である(「傍点筆者」と言われ



る所以である。

#### 四

先の「関心をいなく認識」に続く口誌記述 (Par. IV C 100) は、「Esse と Inter-esse の概念について。方法的試み」と題されて、「さまざまな学問は、それらが存在を強調する仕方の違いにしたがって整序さるべきである。また、存在への関係はどのように相反する利点を与えるか」と言われ、「存在論」と「数学」について「これらの確実性は絶対的である——ここでは思惟と存在は一つであるが、その代わりこれらの学問は仮説である」とされ、「実存的な—学問」がそれらに對置される。このように「存在への関係」「存在の強調の差異」によって学問が区別され、それが Esse と Inter-esse の区別において考えられている。先の「関心をいなく認識」がここでの Inter-esse 「実存的な—学問」につながるならば、ここでの「無関心的」認識はこの Esse につながり、ここではそうした学問は絶対的確定性を有し、そこで思惟と存在は一つであるとされ、それに対し「実存的な—学問」においては思惟と存在とは一つであり得ないことが示唆されているといえる。先にマランツクが、人格性をめざす「関心をいなく認識」においては、現実性と思惟とのあいだに非、通約性が生ずるとした通りである。

二つの学問の違いはここで Esse と Inter-esse の概念として問題にされ、しかもそれは「存在の強調の差異」であるとされる。「無関心的認識」において思惟と存在とは一つであるが、「実存的な—学問」たる「関心をいなく認識」においては思惟と存在は一つではあり得ない。そこにキルケゴールは「存在」そのものにまつわる問題を見ているの

であり、同じく「存在」が語られても、双方の「存在」のあいだに区別が立てられなければならない。「存在はそれ自身の様相によって、それ自身区別され得る」とする。これは『断片』で、スピノザの存在概念を批判しつつ主張される「事実的な存在と理念的な存在との区別」(SV IV 235 Anm.)の問題である。「しかし私が存在について理念的に語る、やいなや、私はもはや存在について語っているのではなくて、本質について語っているのである。」(a.a.O.)「存在」そのものが区別され、勝義の「存在」は「事実的存在」に求められる。もちろんかく言うことは直ちに、ヘーゲルのカント批判を忘却して、神の存在論的証明をめぐるカントの一〇〇ターレルの議論に回帰するといったことではない。<sup>62</sup>たしかに「単独の人間として実存すること……それはじゃがいもが存在するのと同じ意味で存在するのではない」、しかしまたそれは「理念が存在するというのと同じ意味で存在するのではない。人間の实存は自らのうちに理念を有してはいるが、しかし理念≡実存ではない」(SV VII 316)。思惟と存在の同一性という哲学的命題は、かかる人間の实存を抽象し、そこにひそむ矛盾と困難を看過する。かくして実存の「存在」を特徴づけるものとしてへ生成√が主張される。「存在ということによって経験的存在が理解されているなら、真理そのものは希求されるものに化し、すべては生成のうちに置かれる。なぜなら経験的対象は完結することなく、実存しつつ認識する精神もまさに自ら生成のうちにあるからである」(SV VII 174)。かくして「思惟」と「存在」、「論理」と「存在」のあいだに断裂が見取られ、その移行には「飛躍」が要求される。『不安の概念』でいえば、「論理学においては、いかなる運動も生成してはならない。なぜなら、論理学はあるのであり、すべて論理的なもののはたんにあるのだからである。そして論理的なものこの無力が、論理学から生成への移行であり、そこで現存在と現実性は現われ出るのである」(SV IV 316f.)。

「哲學的断片への非學問的後書」と題されることになった『後書』は、もともと「論理的諸問題」という表題で構想されていたのであるが (Vgl. Pap. VI A 146) 叙述の展開とともに、草稿の Pap. VI B 89 と Pap. VI B 90 のあいだで、現在の表題に変更されることになった。<sup>(83)</sup> 「論理的諸問題」という表現は同じく「論理的諸問題」という表題をもった日誌記述 (Pap. VI B 13) に遡ることができ、内容的にはさらに、一八四二年末からの哲学史との本格的な取り組みとの関連で書かれた、《Problemata》と題する一連の日誌記述 (Pap. IV C 62-68) にまで遡及し得る。<sup>(84)</sup>

「論理的諸問題」と題された日誌記述には八つの問題が列挙されている。「第一、△範疇とは何か、また▽存在が範疇であるとは何を意味するのか。△それは世界史が少しづつ沈澱させて行く縮約なのか。▽第二、範疇の歴史的意義について。第三、いかにして、連続する量的過程を通じて新しい質は現われるか。第四、飛躍について。第五、弁証法的移行とパトスの移行との差異について。第七〔第六から修正〕、推論——エンテネーメー——決意。三部曲。

第六、歴史的な確実性はすべて近似にすぎない。第八、実存とは何か。」(Pap. VI B 13)

第一、第二は「存在」は範疇であるかをめぐるものであるが、これは《Problemata》で「存在」と「論理」、「存在」と「思惟」の問題として取り上げられている。「いったい存在は範疇なのか。それは質のようなものではない。質とは、それ自身によって規定された、規定された存在であるが、その強調は規定されたという点にあって、存在にあるのではない。存在は前提されてもいないし、言明されてもいなく」(Pap. IV C 66) とされる。つまり△存在▽は範疇の規定ではなく、したがって論理学の範疇論では扱われ得ない。「存在が本質的な規定をなしている規定はすべて、内在的な思惟の外に、したがって論理学の外にある」(Pap. IV C 88) とされ、「存在」と「論理」ある

いは「思惟」とが厳しく区別される。したがって「思惟」や「論理」から「存在」への必然的移行は存せず、そこには「飛躍」が厳存する。第三から第五はその移行の問題を取り上げる。第七も、その移行が「論理的推論」の帰結でなく、「意志の決意」による外ない「パトスの移行」であることを主張する。K・シェーファーによれば、キルケゴールはここで、アリストテレスが∧存在∨の問題を「オルガノン」では扱わず、「存在と非—存在の問題全体を……なかんずく確信を生み出すものである弁論術に移している」(Pap. VI A 1)ことに注目し、『弁論術』の「エンテューメーマ」を取り上げているのだとする。エンテューメーマが聴衆に、論理的推論によってではなく、ことばによる説得によって、あるものの存在を確信せしめること、そしてその確信は客観的不確実性を通しての決断に基づくもので、したがって「ピステイス」を喚起することに注目しているのだとされる。かかる確信は人が自ら現にそこにあることなしにはあり得ない以上、その「信仰」も Interesse としての実存にかかわるものである外はない。第八で実存とは何かが問われる所以である。そしてその実存は生成のなかにある以上、「真理は一つの近似化」(SV VII 14)とならざるを得ない。

このように見ると、「論理的諸問題」と題するこの日誌記述が目ざすものは、一つには「存在」と「論理」あるいは「思惟」との区別であり、一つにはそれゆえに両者のあいだの必然的移行を峻拒し、その移行にひそむ「飛躍」を浮き彫りにすることであり、それによって「実存」の構造を明らかにすることであったといえよう。<sup>68</sup>しかし、そのように「論理」や「思惟」が、「存在」あるいは勝義の存在としての「実存」と非同約的であることを主張し強調する内容をもったこの日誌記述が、なにゆえ「論理的諸問題」と呼ばれ得たのであろうか。シェーファーによれば、キルケゴールが「論理的なもの」というとき、その背後にはトゥレンデレンブルクの「論理学」理解があるとされる。彼

において「論理学」は「学問的現実認識の普遍的方式の学」と解され、たんに絶対的に措定された思惟の無内容な自己反省でも、たんなる概念間の正しい結合の規則の提示でもない<sup>(67)</sup>とされる。かくしてキルケゴールにおいて、抽象的な実在性叙述の試みを批判的に精査する反省が<sup>(68)</sup>出会う問題もまた「論理的」問題であったのである。「実存とは何か」という問いも、いかにして「実存」というまずは抽象的な概念が、実存そのものが実存する思想家に刻み込む思想に即した適切な再現であり得るかを探求するものであるかぎり、「論理的問題」と呼ばれ得たのであり、そこからすれば、「実存すること、現実性」と題された『後書』第二部第三章第一節は、まさにすぐれてこの「論理的問題」の解明の試みであったといえる。<sup>(69)</sup>シェーファーはさらに、キルケゴールが、「キリスト者になる」という〈生成〉に即しつつ、主体性の組織的で一貫した分析を人間に可能なあらゆる真理の形式として提示することで、カントの『純粹理性批判』ともヘーゲルの『論理学』とも異なる、キリスト者になる、〈生成〉に即した第三の「論理学」を構想しているとする<sup>(70)</sup>。

その成否はひとまず措いて、ここに言われることは、先にキルケゴールにおける思惟の〈首尾一貫性〉として指摘した点に通じるであろう。彼はたしかに「論理(学)」と「存在」(「現実性」「実存」)のあいだを厳しく区別し、「論理」や「論理学」をめぐる彼の発言はまさにその点に収斂しているといつてよい。しかしそのことは彼が「論理的問題」を放棄することを決して意味しない。「たとい私が他に何もなし遂げ得ないとしても、それでも私は、現存在の關係の徹頭徹尾厳密で經驗に根差した考察だけは、あとに遺したいと願っている」(Pap. VII/A 127)と彼は述べる。彼は現存在の現実性に即した徹底的に厳密な考察を願うがゆえに、現実を捨象したたんなる形式的な論理学には留まり得ず、しかしまた、思惟と存在との同一性を主張し、それを混同する思弁的論理学をも厳しく斥けねばならぬ。

らなかつたのである。彼にとって「存在」はあくまで事実的存在としての実存であり、どこまでも「生成」のうちに留まるその「実存」の「存在」に即した首尾一貫した「論理」あるいは「思惟」の可能性を彼は探り求めたのである。もちろん「知は可能性への翻訳である」(S.V. VII 304) 以上、それは実存の現実そのものではなく、「現実性の可能性」にしかかかわり得ない。ヘーゲルの論理学のなかに現実性を持ち込むことは許されず、現実性はあくまで自由による生成において齎らされる外はない。かくして、彼の論理的思惟の努力は「可能性の形式において解された個々人の現実性の諸形態」に向けられ、そしてそこにおいて「矛盾律」は一層大きな意義を獲得することになったのである。<sup>(9)</sup>

## 五

シェーファーは、『後書』の第一部第二編の第三章と第四章とのあいだに、ある縫合部が存するとし、そこで論旨は「論理的問題」をめぐる議論から、『断片』問題の明示的再現へと展開すると解する。そしてその両者を「分析論」と「弁証法」との関係に比して、「論理的問題」をめぐる「分析論」は、それ以下に展開される『断片』問題の「弁証法」の不可決の Propädeutik となっているのだとする。もちろん「分析論」たる「論理的問題」そのものが、あくまで、「弁証法」において明らかにされるはずの「キリスト者になる」という「生成」から析出されてきたものでもあるには違いないが、しかしまた、ここでなされる「論理的問題」の究明が、続く部分で解明される「キリスト者になる」という過程を逆照射し、そこにひそむ弁証法的契機を浮き彫りにするものでもあったと考えられる。シェ

「断片」——問題に対して、実存弁証法的に遂行される「新たな着手」は、実存することの論理を前提しており、その論理が実存弁証法（……）を基礎づけている」のだとされる。

J・H・トーマスも指摘するように、「断片」においてキルケゴールが神の存在の証明の可能性について論ずるとき、彼は、証明は信仰とは相容れないだとか、神は超越的であるなどといった根拠からそれを否定するのではなくて、思惟と存在との峻別から帰結する「私はつねに現存在へ、と推論するのではなくて、現存在から推論するのである」(SV IV 233 傍点筆者) という主張に基づいて、その可能性を否定する。それに先立って、一つの石が存在し、あるいはナポレオンが存在したということの証明の可能性が論じられるのもそのゆえである。そのかぎりでは、そこでは神の存在の証明の可能性の問題は、「生成」の弁証法のうちにどこまでも留まり続ける「実存」という現実化した「論理的問題」として厳密に問われていると言えるであろう。トーマスはそこに、信仰の現象学が、合理主義的な神学に対するきわめて精緻な論理的攻撃を含んでいることを指摘する。この点からすると、キルケゴールのヘーゲル批判は「神学的に基礎づけられた彼の人間学的規定に批判の余地がないとする前提」のものでしか正当でない、とするトゥルストルップの評価は一面的に過ぎようし、またそこに含まれている多くの重要な契機を見失うことになると言えよう。

すでに述べたように、ミュンスターは、彼にとって「キリスト教の福音の最も真正な表現」であった「超自然主義」と、それに対する「理性主義」とのあいだに、「あれか—これか」を立てようとしたのであった。そして人間は心情の状態にしたがって双方の立場に分かれるとし、彼はその一方の側に自らの立場を見出したのであったが、その神学的立場の基礎にある論理的な構造は、すでに示したように、伝統的な形式論理として明らかにされたのであ

た。

しかし、同じく「あれか—これか」を主張しても、キルケゴールのそれは、Interesseの絶対的に等根源的な二重性によって開示されるような「意識」の三肢性においてはじめて成立するとき「あれか—これか」であった。そしてこれが「キリスト者になる」という生成のうちにある実存の「存在」に即した論理構造であるとすれば、信仰が信仰として成立する場も、ミユンスターにおけるそれとは異なるものとなるであろう。「信じる」ということは、真である何かに対する無関心な関係ではなくて、何かに対する無限に決定的な関係である。強調は関係に置かれる」(Pap. VI B 19:8)と言われるような信仰は、伝統的な形式論理の上に立ってなされる「超自然主義」の信仰の主張とは異なるものとならざるを得ないであろう。

キルケゴールは一八三七年二月四日に書かれた日誌記述において (Pap. II C 48)<sup>(6)</sup>、「合理主義」は、カント的な「無—知」すら認めようとせず、いわんや「信仰に達する唯一の方法は意識の本性についてのより深い探求である」などということは見出しもしない点に明らかな誤りがあるとする一方、それに対して「超自然主義」は、信仰が「意識における根本的な変革」を不可欠とする「新しい意識」でなければならぬと考える点においては正しさを持っていることを認める。しかしそれゆえにこそ、超自然主義者たちが、自らの信仰をカント的な「無—知」と結びつけるところには誤りがある、と述べている。この記述を上述したところとの連関で考えれば、「新しい意識」でなければならぬ信仰を「無—知」と結びつけるのは、意識の真の三肢性において成立すべき信仰を、二肢的にすぎない反省の領域へと引き下げることである。そのようにしてそこで信仰が語られるときには、信仰という名において、「知性の犠牲」の要求の下に、多くの本来信仰ならぬものがそこに紛れ込む。したがって、信仰を、たんに思惟の屈



き得ない「逆説」とするだけに留まらずに、なぜ思惟が届かないのか、あるいは思惟が届き得ないとはいかなる意味においてであるかが、キリスト者の実存の現実、に即しつつ、しかも論理的に問われ、究められなければならない。そして、のちの表現で言えば、「逆説」が「範疇」として、「存在論的規定」として確保されなければならない（Vgl. Pap. VIII/A 11）。それによつてはじめて信仰が真に信仰として成立する場が拓かれ得る。かくして、真に「新しい意識」としての信仰は「無一知」におおつてではなく、Interesseの三肢的構造において明らかにされる。そううかたちで、信仰が信仰として成立する場の論理的構造を、〈生成〉のうちにある実存の「存在」はどこまでも即しつつ、明らかにしようとするのが、キルケゴールにとっての〈論理的問題〉であったと筆者は解する。<sup>(19)</sup>

## 註

キルケゴールからの引用は、本文中に略符号を示した。SVは原典全集第Ⅱ版、Pap. は遺稿集第Ⅱ版に拠る。

- (1) J. P. Mynster, Rationalisme. Supranaturalisme. Tidsskrift for Litteratur og Kritik. 1. Aarg. (1839). 4. Hefte. S. 249ff. 以下は①②③ J. P. Mynster, Blandede Skrifter. 2. Bd. (1838). S. 95-115. に収録されたものに拠る。
- (2) J. A. Bornemann. Tidsskrift for Litteratur og Kritik. 1. Aarg. (1839). 1. Hefte. S. 3. Zit. aus: J. P. Mynster, a.a.O., S. 95.

キルケゴールにおける〈論理的問題〉

なお、以下に述べる経緯は、大谷長『キェルケゴールにおける真理と現実性』（一九六三年）二二五—三〇三頁に「矛盾原理論争」としてきわめて詳細に紹介されている。本稿のとりわけ第一節の叙述は、それに多くを負っている。なお、この論争に関しては、次も参照。

- V. Kuhn, Mødsigelsens Grundsejning, 1915, S. 7-17.
- N. Thulstrup, Ks. Verhåltnis zu Hegel. Forschungs-geschichte. 1969. S. 62ff.
- (3) 大谷長『前掲書』二三三—三三八頁参照。
- (4) J. P. Mynster, a.a.O., S. 96.
- (5) J. P. Mynster, a.a.O., S. 98.

- (9) J. P. Mynster, a.a.O., S. 100 ff.
- (7) J. P. Mynster, a.a.O., S. 107 ff.
- (8) J. P. Mynster, a.a.O., S. 111. I. H. Fichte, „Zeitschrift für Philosophie und Spekulative Theologie“.
- (6) J. P. Mynster, a.a.O., S. 113.
- (91) J. P. Mynster, a.a.O., S. 114.
- (11) a.a.O.
- (2) J. P. Mynster, a.a.O., S. 96.
- (3) J. P. Mynster, a.a.O., S. 109.
- (4) J. P. Mynster, a.a.O., S. 113.
- (5) J. P. Mynster, a.a.O., S. 95.
- (9) 昭林館編輯の序文に於ては此種を  
 J. L. Heiberg, Om Contradictions= og Exclusions=  
 Principet. Tidskrift for Litteratur og Kritik. 1.  
 Aarg. (1839). 5. Hefte. S. 441 ff.  
 昭林館の序文に於ては此種を  
 H. L. Martensen, Rationalisme, Supernaturalisme  
 og principium exclusi medi. Tidskrift for Littera-  
 tur og Kritik. 1. Aarg. (1839). 5. Hefte. S. 456 ff.  
 の編輯の題辭に於て の國體文は不可用なるを以て  
 なるが、筆者はなほ未入手にあらざる。未見なるを。よるの  
 内容に於ては「大谷寛」前掲書 二五―二七頁を參

- 照。
- (12) J. P. Mynster, Om de logiske Principer. Tidskrift  
 for Litteratur og Kritik. 7. Bd. (1842). 5. Hefte. S.  
 325 ff. 又此の如し J. P. Mynster, Blandede Skrifter.  
 2. Bd. (1853). S. 116-144. 又此種に於ては、本館に  
 於て編輯。
- (91) 又此の如し轉ては J. P. Mynster, a.a.O.,  
 S. 117 ff.
- (9) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen  
 Wissenschaften. §115. Werke (Suhrkamp), Bd. 8.  
 1970. S. 237.
- (20) J. P. Mynster, a.a.O., S. 121. 又「Sorites」は  
 此種、キリクエーニの「漸進」に於ては、後述する如く  
 此の存在の困難なるを繼續の困難の例として示す。  
 SV IV 236.
- (21) J. P. Mynster, a.a.O., S. 121.
- (22) 又此の如く轉ては J. P. Mynster, a.a.O.,  
 S. 122 ff.
- (23) G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Werke  
 (Suhrkamp), Bd. 6. 1969. S. 45.
- (24) J. P. Mynster, a.a.O., S. 125.
- (25) 又此の如く轉ては J. P. Mynster, a.a.O.,

S. 126ff.

- (26) G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 73.
- (27) Vgl. G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 74.
- (28) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. §119. S. 244.
- (29) a.a.O.
- (30) J. P. Mynster, a.a.O., S. 129.
- (31) J. P. Mynster, a.a.O., S. 133f.
- (32) J. P. Mynster, a.a.O., S. 134ff.
- (33) J. P. Mynster, a.a.O., S. 138.
- (34) J. P. Mynster, a.a.O., S. 143.
- (35) G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. S. 41.
- (36) G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 42.
- (37) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. §119. Zusatz 2. S. 247.
- (38) G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. S. 73.
- (39) V. クーアによれば、シヨンスターの第一論文が『文学批評雑誌』に掲載されたのは、一八三九年四月末もしくは五月初頭であった。Vgl. V. Kuhr, a.a.O., S. 10.  
なお、大谷長『前掲書』二九七頁参照。
- (40) クーアによれば、シヨンスターの第二論文の回誌への掲載は、一八四二年六月末である。Vgl. V. Kuhr, a.a.O.,  
キルケゴールにおける〈論理的問題〉

S. 16. そのこの日誌記帳 (Pap. III B 177) は、同年七月五日の直前と推定される。大谷長『前掲書』二九七頁参照。

- (41) このことについては、以下を参照。V. Kuhr, a.a.O., S. 9, 13f. 大谷長『前掲書』二二五—二二六頁。
- (42) 拙稿「ヨハンネス・クリマクス遺稿をめぐって (一)」『キルケゴール研究』第二二号 (一九九一年) 参照。
- (43) スピノザ『知性改善論』七七 (高田尚志訳)。
- (44) 「懐疑においては、私は物事に対する私の関係を規定する——不確かなところでは、私はそれを規定しない」 (Pap. IV B 10:18) を引用する。
- (45) Pap. IV B 13:23 によれば、次のような記帳がある。「『シカント』、艦長 (admiratio) が唯一の情態である。『シカント』はかなる反対もなく教えよう——それゆえに、われわれはあらゆる哲学の出発点となることだ。『シカント』はそれかかむかぬ。』  
なおこの点に関して、デカルト『懐念論』第二部第五三節参照。
- (46) H. L. Martensen, Rationalisme, Supernaturalisme og principium exclusi medii. S. 458. Zit. aus: J. P. Mynster, a.a.O., S. 137.
- (47) I. A. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre

von der Person Christi. 1839.

(37) J. P. Mynster, a. a. O., S. 133.

(38) J. P. Mynster, a. a. O., S. 133. S. 135. S. 120.

(39) Vgl. A. Hügli, The Principle of Contradiction.

Bibliotheca Kierkegaardiana, Vol. 3. 1980. p. 275.

(40) 『断片』(SV IV 301) 及び『矛盾律の廃棄』が『矛盾律』

自身で基づくところのクリストテレスの指摘(『形而上学』I〇〇五a)を採用しながら「絶対的区別」こそが「より弁証法」をつくるところとこのちがいを思ふと「矛盾」や「矛盾律」がたんに形式的論理の領域で考えられているかに解せなくもないが、しかし以下に示す通り、彼において「矛盾」はたんにそこに留まる問題ではあつてなかつたと考えられる。

(41) G. マランツクが「フリマクスに特徴的なこと」は「たゞそれは彼が問題を「個々人はいかにその命題にかかむるか」とうかたむき根本的に究明しようとするものか」に「チカルトの命題を実在に關係するものや語句の存在するもの」(G. Malantschuk, *Dialektik og Eksistens hos S. K.* 1968. S. 201.

なほ田・マレンツのこの理解は「なほ」をよむべからぬとの幾疑の最も深き疑明である」(この註の參照) H. Arendt, *The Human Condition*. 1959. p. 275f. Vgl.

S. K., *Philosophical Fragments/Johannes Climacus*, Ed. and Transl. with Introduction and Notes by H. V. Hong and E. H. Hong. 1985. xxii.

(42) この点に關して「意識のあり様」が「キリヤーン」の「ケル」の「精神現象」にせよ「感覺的確信」や「知覚」がすべし「意識」に規定されることを難し、「意識」はそれ以上のものがあつては(5. 148)。その裏には「意識」の三肢性の主張があり、ヘーゲルとは異なつて彼自身は「意識の経験」を「自己規定を知らぬ」自己意識をもち始めるのであるが、H. フォーレンマンはこの意識＝自己意識＝精神という定式をフイヒテ的な意識概念だとして、ヘーゲルの意識との違つた言及しよう。H. Fahrenbach, *Ks. existenzdialektische Ethik*. 1968. S. 25f.

(43) H. M. Schmidinger, *Das Problem des Interesses und die Philosophie* S. Ks. 1933. S. 213, 215.

(44) H. M. Schmidinger, a. a. O., S. 212.

(45) シテ「インターンガ」は「次のちがひ」・「インターン」の「ちがひ」である。「存在に關して inter-esse を持つたる Interessiertheit」が「Interessiertheit」を有しては「inter-esse」が「同業」に可なりである。「inter-esse」の Interessiertheit」の「同業」は「統一」の義である。

497. J. L. Blaf, Die Krise der Freiheit, 1968. S. 29. ただし、その特別の文に属するものは、この前後を考慮して、この第一巻の文として引用される。 H. M. Schmidinger, a.a.O., S. 215f.
- (17) Malantschuk, a.a.O., S. 156.
- (18) N. Thulstrup, Ks. Verhältnis zu Hegel. Theol. Zeitschrift, 13 Jahrg. (1957), S. 224f. 144 N. Thulstrup, Beginning of Philosophy. Bibliotheca Kierkegaardiana vol. 3, 1980, p. 67. 以下は、この「回」の題意を正確に説明する。
- (19) G. Malantschuk, a.a.O., S. 109.
- (20) G. Malantschuk, a.a.O., S. 162.
- (21) J. H. Thomas, Logik und Existenz bei K. In: M. Theunissen u. W. Greve (Hrsg.), Materialien zur Philosophie S. Ks. 1979, S. 411. 「この人……思惟の主体としてわれを言なすものを知れば、人は自分の生や生涯を知らずして、それを思惟する回一である。この存在と、その人間性との区別は、この区別である。われわれの生（SV VII 289 Anm.）を言なす。」
- (22) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke (Suhrkamp), Bd. 20, 1971. S. 360f. Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. K. In: コールトの「論理的問題」

627.

- (23) このことについては、小川圭治『主体と超越』（一九七五年）第三部第三章、一五三頁以下参照。ここでは、詳しくは、この変更が『後書』の執筆過程で、第二部第一編の叙述を終え、第二編の構想がまとまる、その叙述がある程度進んだところではなされた、と推定されている。この推定は首肯するに足ると思われる。しかし小川が、その「論理的問題」として表題の意味を、たとえ『哲学的断片』の「一種の論理的応用問題」の意に解する（一六六一―一七五、一八六頁）には、なほ疑問が残る。次に見る Pap. VI B 13 の場合、その列挙される問題が「論理的諸問題」として扱われるが、それらが「断片」の問題と深く関係するとは必然として、このように「一種の論理的応用問題」として扱われるものな。このように、われわれが「論理的問題」と呼ばれたものは、そのなかで、問われ、あつたものな。 Vgl. K. Schäfer, Hermeneutische Ontologie bei S. K.? In: H.-H. Schrey (Hrsg.), S. K. 1971, S. 445 ff. 以下は、この断片の参照。
- (24) Vgl. K. Schäfer, Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften S. Ks. 1968, S. 14 ff., S. 205 ff.
- (25) K. Schäfer, a.a.O., S. 441 ff. ショートトの「論理的問題」

トマス『弁論集』1364a11以下、1368b1以下、1377b  
16以下などを参照しよう。

- (66) J・H・エーレンス著、たんにこの口語記述に留まらず、  
キルケゴールがらうらな問題連関をめぐって、(1)論理と実  
存の区別、(2)実存は概念に還元され得なること、(3)うらな  
りの主題を、(4)その主な要素とせよと追求してせよ、(5)  
意味とせよ、「論理と実存とを同じ主題が、彼の哲学とせよ  
と根本的な意義をめぐらさる」のたゞをめぐらさる。J. H.  
Thomas, a. a. O., S. 409.

- (67) K. Schäfer, Hermeneutische Ontologie bei S. K.?  
S. 447. Anm. Vgl. F. A. Trendelenburg, Logische  
Untersuchungen I. 1840. S. 100-105.

- (68) K. Schäfer, a. a. O., S. 447ff.

- (69) K. Schäfer, Hermeneutische Ontologie in den  
Climacus-Schriften S. Ks. S. 26.

- (70) G. Malantschuk, a. a. O., S. 167.

- (71) K. Schäfer, a. a. O., S. 22f.

- (72) K. Schäfer, a. a. O., S. 23.

- (73) J. H. Thomas, a. a. O., S. 421.

- (74) N. Thulstrup, Ks. Verhältnis zu Hegel. Theol.  
Zeitschrift, S. 224.

大谷長、前掲書、五二頁参照。

- (75) この記述も含めてこの前後の口語記述は、J. E. Erd-  
mann, Vorlesungen über Glauben und Wissen. 1887.  
を讀みながらなされた記述である。

- (76) この問題との関連で、なおP・L・ホルマーの所説が検討  
されなければならぬと思われるが、今後の課題としたら。  
P. L. Holmer, K. and Logic. Kierkegaardiana II,  
1957. S. 25-42.

なお、この論文の内容については、次のなかに詳しく紹  
介されている。

湯浅南海男「キルケゴールの作品における論理性につい  
ての私見」(『キルケゴール研究』創刊号(一九六四年)  
一四三—一五二頁)。