

ウィギリウス・ハウフニエンシス、ヨハネス・クリマクス そして「本来のキェルケゴール」

ポウル・リュプケ（梶形 公也訳）

第一節

ヘーゲルはその哲学史講義でプラトンの作品『哲学ないしイデアについて』が失われてしまったことを嘆いている。その代わりに、「我々はプラトンの対話篇しか持っていない、このような形式によって、我々には、端的に彼の哲学を明確に描写することが難しくなっている」*¹。対話的形式がその美しさにおいては魅力的だということは認めざるを得ないが、このことは、「それが哲学的叙述の最善の形式である」*²ということの意味していない。それゆえ、プラトンにおける対話的叙述様式と本来の哲学的叙述様式とは区別されなければならない。特に重要なのは、対話の中で思弁的に語られたことと神話的に語られたことを区別することである。それはつまり、前者がプラトンにおける哲学的なものであり、後者は「表象の技巧」*³だからである。もしもこのことを念頭に置いていけば、プラトンにおける哲学的精神を見出すであろう、たとえ、彼の哲学的素養が、哲学的形式として現代が要求しているものと、必ずしも同等であるということがないとしても*⁴。

たとえ、ヘーゲルのように系統立てられた解釈者が極めて少ないとしても、プラトンの詩的－対話的形式が哲学的に混乱させるものであるということに気

*¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 21, Frankfurt am Main 1982.

*² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 24, Frankfurt am Main 1982.

*³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 29, Frankfurt am Main 1982.

*⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamps Theorie-Werkausgabe 19, p. 27, Frankfurt am Main 1982.

がついている者は、ヘーゲルだけでは決してない。論理的な議論と物語性の混合、概念的分析と象徴的な神話の混合、一貫したテーゼと相対立する立場の混合、真面目な巧妙さと皮肉的な巧妙さの混合、こういったものの全ての背後に人は「本来のプラトン」を求める。この「本来のプラトン」をどのように構成すべきかということについては、ひどい不一致が存在するが、本来のプラトンが見出されるということ、また彼とその作品とを対比することは有意義であるということ、このことについては、ヘーゲルと大部分のプラトン文献には一致がある。

キェルケゴール受容の内部にも同じようなことが生じている。このような類似性が存在しているということは、驚くには当たらない。なぜなら、キェルケゴールは、文体的に、プラトンと非常に近い哲学者であり、それゆえ、プラトンと同様、「哲学的標準」との関係では「不適合」だからである。キェルケゴールの場合、特に、仮名著作と非仮名著作の混合こそ、「本来のキェルケゴール」を求める読者の努力を妨げる作用を及ぼす。「本来のプラトン」に関してと同様、どのようにして「本来のキェルケゴール」を構成すべきかに関してはひどい不一致があるが、本来のキェルケゴールが見出され、彼とその作品とを対比することは有意義であるということは、言われてきたし、それについては、大半の古典的なキェルケゴール解釈者は一致している。

「本来のプラトン」が、個々の対話篇が適合させられるところの、いわゆるアイデア論に帰せられることがよくあるのに対して、「伝統的な」神学的キェルケゴール文献は、「本来のキェルケゴール」が、キェルケゴール自身のキリスト教観から価値づけられるところの、いわゆる段階論の支持者であると想定している*5。プラトンを理解するということは、背後にあるアイデア論を再構成す

*5 「神学化する」(teologiserende) 解釈者の一連の例としては、特に以下のものが挙げられる。Wilhelm Anz, "Philosophie und Glaube bei Kierkegaard", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1951), pp. 50-105; Torsten Bohlin, *Kierkegaards dogmatiska åskådning*, Stockholm 1925; Hermann Deuser, *Sören Kierkegaard: Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, München 1974; Herman Diem, *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Zürich 1950; *Sören Kierkegaard: Spion im Dienste Gottes*, Frankfurt am Main 1957; Eduard Geismar, *Sören Kierkegaard* 1-6, København 1926ff; Hayo Gerdes, *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, Düsseldorf-Köln 1960; Emanuel

ることと同じである。キェルケゴールを理解するという事は、背後にあるキリスト教哲学と神学を再構成することと同じである。このことが解釈上の戦略として正しいならば、ヘーゲルが、プラトン自身の対話的形式はほとんど「哲学的叙述の最善の形式である」とは言えない、と語ることは、確かに基本的に正しい。そして、多少の変更を加えれば、キェルケゴールの場合も同様に、彼が仮名と非-仮名とを混合し、読者を詩的にからかう遊びと建徳的なキリスト教とを混同していることがまた、哲学的-神学的な事柄を提示するための最善の方法であるかどうか、確かに疑問に付すことができるであろう。あるいはマーテンセンがその『教義学的解明』で、以下のように、表現したように、

[キェルケゴールの] 冗長な[仮名] 著作に対する私の知識は、非常に狭く断片的であるが、それは何よりも、私は、自分の研究の歩みに従って、自分の個人的なメンタリティからしても、最高度の諸真理に対する実験的な叙述をあまり受け入れることができないし、また特に、これらの真理に関する教えを、端的に伝えてくれるような作家に求めるからである。有難いことに、キリスト教もまた、実験的な伝達ではなくて、直接の伝達

Hirsch, *Kierkegaard Studien*, Gütersloh 1933ff; K. Olesen Larsen, *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen 1-2*, København 1966; Walter Lindström, *Stadiernas teologi*, Lund/København 1943; Gregor Malantschuk, *Dialektik og eksistens*, København 1968; Joachim Ringleben, *Aneignung: Die spekulative Theologie Søren Kierke gaards*, Berlin 1983; Robart C. Roberts, *Faith, Reason and History*, Mercer U.P. 1986; Mark Taylor, *Kierkegaards Pseudonymous Authorship*, Princeton U.P. 1975, og *Journeys to Selfhood*, California U.P. 1980; Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg 1958. このような「神学化する」キェルケゴール-解釈の最近のデンマークの変異は Anders Kingo であり、彼は、*Den opbyggelige tale*, København 1987, *Den pseudonyme tale*, København 1988, さらにその学位論文 *Analogiens teologi*, København 1995 で以下のようなテーゼを展開している。つまり、「根本的に見れば、キェルケゴールの著作には二つの段階しか存在しない、つまり、無段階の存在 [=キリスト教的な実存] と諸段階の存在である」(1995: 20)。キェルケゴール研究においては、段階論的方法が極度に支配的であると見なされているが、キングは自分のテーゼが、「人間的なもの」とキリスト教的なものとの間の関係を正しく規定することを妨げているもの」(ibid.)であるこの方法に対立するものであると見ている。しかし、だからといって、キェルケゴールをキリスト教の建徳的な宣教師とするキングの一面的な解釈が、キングをして、研究において極度に支配的であると見なされる神学的読解方法の唱道者たらしめているということが修正されるわけではない。

(ligefrem Meddelelse) を使用してきたのであり、それによってキリスト教は古代から人間の必要に応じてきたのである*6。

仮名の企画に対するマーテンセンの非常に率直な批判に対する応答で、キェルケゴールは以下のような結論に達する。

そしてここに今結論として私の反-命題が存在する。倫理的-宗教的真理は決して直接の伝達 (ligefrem Meddelelse) においてこの世にはめ込まれるのではないし、直接の伝達においてこの世にはめ込まれることは決してありえない。それではどうしてそうではないのか。それは二つの言葉で説明することができる。倫理的-宗教的真理が伝達される場合には、もちろん、それが伝達される場所の人物がいなければならない。しかし、さて一方で、伝達者は、これらの人物が真理のうちにあると想定しなければならないが、そうすると、この場合には実際彼は伝達すべきものは何も持たず、沈黙していなければならない。もう一方で、伝達者は、伝達の対象である人物が真理のうちにはないと想定しなければならない——そしてこの想定は、倫理的-宗教的真理の伝達を常に前提していることになる。しかし、その場合、彼は (範疇的に、受取り手に正しく対応していることは、その前提によれば、不真理にあるということである)、真理の伝達というものは直接的に自分のものにされることによって不真理に変容することはないと断言する反発を呼び起こさざるを得ない。しかし、最初に反発であるような伝達は間接的な伝達である。

そして、決して、決して、まさにキリスト教におけるほど、真理が先ず反発されたことはなかった。(X. 6: B135, p. 183)

キェルケゴールはここで、「不真理」のうちにある聞き手に反発を呼び覚ます必然性ということから自らの伝達形式の選択を基礎づけているが、一方で、彼は同時に、「倫理的-宗教的真理の伝達」はすべて、聞き手が「不真理」のう

*6 Martensen, *Dogmatiske Oplysninger*, p. 13, København 1850.

ちにあるということを前提にしているということを主張することで、『哲学的断片』(4: 183ff) と『後書』(7: 174ff) の論点を先鋭化している。仮名性と美的表現形式に対するこの基礎づけは、あらゆる点で、本質的に、我々が『わが著作家活動の視点』(例えば、13: 541) と大部分のケルケゴールの作品で見出すものと一致している。つまり、これらの作品は以下の戦略を採用しているのである。つまり、ケルケゴールの関心事は、もちろん、読者をキリスト教へと導くという戦略である——一方で、数多くの「建德的」談話と著作が明瞭な言葉で語り、他方で、ケルケゴールはやはり「歴史への報告」(13:513) という「直接の伝達」で自分自身そう語った——そして、このことに基づけば、他のすべてのことは、「本来のケルケゴール」が入り組んだ「間接的な」(indirekte) 方法を通して伝達しようとしたことを完全に直接に(端的に)提示しようとする解釈者によって解釈されるべきなのである。

この解釈戦略は壁のようにしっかりと固定されているように見えるが、もっとよく吟味してみれば、自分で作り出した問題に付きまといわれているということが明らかとなる。したがって、その解釈者が暗黙のうちに、ヘーゲルとマーテンセンが「最高の諸真理の実験的な提示」を批判しているという点で、彼らに同意するという態度を表明していないかどうか、もう一度問うには十分な理由がある。というのは、「本来のケルケゴール」に到達するために、解釈者が仮名を用いる機構と間接的な機構の全体を廃棄するということは、もしもその廃棄の結果が何らかの仕方で、通常ケルケゴールが読者に提示している入り組んだからくり箱の全体よりも、真正な伝達に近いということでないとするなら、いったいその要点は何だというのだろうか。しかし、何か「高次の」ものがあるとすれば、我々はそのからくりをどうすべきだろうか。ヘーゲルにとってはその回答は十分単純である。つまり、プラトンの弁証法的なからくり箱は、哲学的自己意識に到達しようとする精神の試みにおいて、歴史的に必然的な歩みではあるが、過去の歩みとして理解すべきなのである。精神は自分自身の歴史を理解することによってのみこの自己意識を展開できるのであるから、プラトンを——まさしく何か高次のもの契機として——詳しく検討するということは妥当である。ヘーゲルならば、このように回答するであろう。ケルケ

ゴール研究者の回答はどういうものなのか。

また、キェルケゴールの回答はどういうものか。キェルケゴールは、自分が「間接的伝達」を利用しているということについて「直接的な伝達」を与えようとするという遂行的な自己矛盾から、どのようにして抜け出そうとしているのか。(4) どのようにして、「この微行である」者として自らを提示するという可能性を支持するのか。キェルケゴールが我々に『わが著作家活動の視点』*7で提示する帳簿上の、この、あるいは数多くの他の内的かつ外的不正確さということに照らしてみれば、最近のキェルケゴール解釈者のなかに、キェルケゴールおよび伝統的なキェルケゴール研究者の大部分が構想してきた、この著作に対する哲学的－神学的「視点」、を完全に放棄するという決断をする者がいるとしても、それは無理からぬことである。その代わりに、人は、様々な「キェルケゴール－神話」の熱心な「脱構築」に身を投じ*8、キェルケゴールを「美的／伝記的に」読み*9、キェルケゴールがどのようなものであれ、哲学的ないし神学的なものを主張しているということを拒否し*10、あるいは、「すべての手掛かりが袋小路に行き当たり、どのような引用も何かあることを示すために用いることはできないし、すべてのキェルケゴール－解釈は終わりを告げるか、沈黙に終わらざるを得ない」*11、と単刀直入に述べる。

「本来の」キリスト者キェルケゴールを見出そうとする古典的な研究とキェルケゴールの著作全体を「脱構築しよう」とする多かれ少なかれラディカルな新しい研究との間の軋轢は非常にはっきりとしている。それほどはっきりとしてはいないが、理念的に見れば、哲学的ないし神学的立場／テキストを特徴づ

*7 Jf. Joachim Garf, "Argus øjne", *Dansk teologisk tidsskrift* 52. årgang, pp. 161-189, København 1989; Johan de Mylius, "Kierkegaard om sit "system". Regnskabet og den ikke eksisterede forfatter", *Kierkegaards pseudonymitet: Kierkegaards Selskabets Populære Skrifter* 21, pp. 20-32, København 1993.

*8 Jf. Henning Fenger, *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, Odense U. P. 1976.

*9 Jf. Joachim Garf, *Den søvnløse: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, København 1995.

*10 Louis Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, p. ix-x, Pennsylvania U. P. 1972 (paperback edition).

*11 Helge Hultberg, "Pseudonymitetsproblematikken og S. Kierkegaard, Mag. Kierkegaard samt forfatteren af Søren Kierkegaards Papirer", *Kierkegaards pseudonymitet: Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter* 21, p. 140, København 1993,

けているものに関する見解という点では二つのグループの間には暗黙の類似がある。もっと詳細に検討すれば、それにもかかわらず、これらの二つのグループは、キェルケゴールの作品がその直接的な出版形式において哲学として、補助的には神学としてカウントできるということ拒否しているという点で、一致している。それにもかかわらず、もしもその著作が哲学と、補助的には神学と見なされるとすれば、「本来のキェルケゴール」はその万華鏡的な作品の背後に見出される可能性があるに違いない。「古典的な」キェルケゴール読者は、直接的に伝達するキリスト教作家という形でそのような「本来のキェルケゴール」を構築できると考えている。つまり、そのメッセージをキェルケゴール解釈者は妥当な形で直接的に自分の読者に伝えることができる、というのである。それに対し、「古典的な」キェルケゴール受容を批判する人は、先行する人たちの様々に異なった形の「本来のキェルケゴール」の脱-構築にいそしむ。しかし、その論争が、そのような「本来のキェルケゴール」が存在するかしないかということ巡っているということについては、驚くばかりの一致が存在しているように思われる。そしてこのことに関しては、ヘーゲルとマーテンセンは、複雑難解な道をたどってはいても、一見して、やはり決定的な言葉を言っている。つまり理想的な形式とは、プラトンの対話ないしキェルケゴール的な仮名ではなくて、また二人の作家にとって非常に固有な、概念と記号との、推論的なものと物語的なものとの、真剣さと冗談との、文字通りのもとの皮肉との、結合ではなくて、むしろ所与のもとのその代替となりうるものとの境界を定めて、直接的、一義的に展開するということ、なのである。このことが尺度でないとするならば、我々はニヒリズムに陥るはずである。新進の「脱構築論者」の一人も、また、キェルケゴール自身による学位論文から、キェルケゴールのヘーゲル的な概念装置を用いることが適切だと考え、そして教会攻撃を絶対的、無限的否定性という意味での絶対的皮肉の表現として特徴づけることが適切だと考えた^{*12}。その「脱構築論者」はマーテンセンと完全に波長が合っているが、そのマーテンセンにとっては、キェルケゴールは、教会

^{*12} Joakim Garff, *Den søvnløse: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, pp. 381-82, København 1995.

闘争のときに、「社会に対してひたすら攻撃の言葉を吐くが、人を導き、高め、建徳してくれる言葉は何一つ語ってくれなかった一人の隠者として社会の只中に」*¹³立っていたのである。その現代的な「脱構築論者」にとって、キェルケゴールの教会攻撃は一つの純粋に「私的な」事柄*¹⁴であり、その解釈者は確かに根本的に、このことが著作活動全体に多かれ少なかれ妥当すると考えているように思われる。さらにまたその結論はマーテンセンのものからほど遠くないであろう。つまり、「キェルケゴールが私たちに残してくれた偉大な真理とは何であろうか」。それは、「その遂行においてキェルケゴール固有のものとは、あまりにも一面的で常軌を逸したものであって、ほとんど誰もそれを自分のものとすることができないようなものである」*¹⁵といったようなものではないのか。

このような線に沿った諸結論を避けるべきなら（つまり、プラトンやキェルケゴールのような作家は、どのように出現しているのかということでその真価を認められるべきであって、人が彼らから何を構築することができるか、あるいはできないかでその真価を認められるべきでないなら）、人は、解釈者として、どのような制約の下で、推論的なものと物語的なものとの結合、概念と象徴との結合等々が、哲学的ないし神学的に、最も適切な形式なのかの考察を始めなければならない。ヘーゲルが、哲学に関するプラトンの著作を持っていないと残念に思う時、プラトンには、ヘーゲル（そして彼以外にも数人）が理解することができないようなものがあるのだろうか、そしてこのことは、キェルケゴールにおいて、マーテンセン（そして彼以外にも数人）が理解しなかったようなものと対応しているのだろうか。一つの可能な回答は、プラトンもキェルケゴールも、真理に対する何か権威的なアプローチを所有しているとは主張していないということである、それどころか、どちらも、自分たちが、真理が存在するということに対する何らかの権威的な確実性を持っているということすら、言うことができないのである。二人とも顕著に仮説的なデンカーな

*¹³ Martensen, *Af mit Levned*, 3. afdeling, p.19, København 1883.

*¹⁴ Joakim Garff, *Den søvnløse: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*, p. 398, København 1995.

*¹⁵ Martensen, *Af mit Levned*, 3. afdeling, p.21, København 1883.

のである。プラトンの表現すれば、両者とも洞窟に住む人間の空想世界から距離を置いてはいるが、それにもかかわらず、いまだ洞窟に住んでいて、太陽を見たことがなかった。キェルケゴール的に表現すれば、両者とも「既存のもの」俗物的な「無精神性」の中の異邦人であり、たとえ「永遠」を渴望してはいても、「時間性」のうちにあって、「絶対的なもの」を認識しないままにいる。プラトンの表現すれば、彼らのどちらもソフィストよりもそれほど遠くに到達したというわけではないが、ソフィストとは反対に、たとえ彼らが、ソフィストは本当のところ正しくないかどうかを知ることができないとしても、生存に意味を与える光が存在するという試みを行い、そのことに賭ける。キェルケゴール的に表現すれば、彼らのどちらも皮肉な審美家よりもそれほど遠くに到達したというわけではないが、これらの審美家とは反対に、何か永遠なものが人間のうちにあるということを試し、そのことに賭ける、たとえ、彼らが、皮肉な審美家は根本的に正しくないかどうかを知ることができないとしても。もしもこのことが正しければ、ヘーゲルと共に「本来のプラトン」を権威的なイデア論のうちに求めることは間違っている。なぜなら、そのようなものは、原理的に、洞穴のパースペクティブから描くことはできないからである。この洞窟のパースペクティブは、イデア論とは反対に、暫定的で、実験的で、詩的—仮説的な形式こそが最もふさわしいのである。同様に、「本来のキェルケゴール」をキリスト教の信仰の確実性の一つの変形のうちに求めることは間違っている。というのは、キェルケゴールは、聖書の中で自らを啓示した神が存在するということに対して、何ら確信を抱いていないからである。キェルケゴールにとっては、キリスト教はまさに確実な出発点ではなくて、伝統的な永遠のイメージなのであって、それを彼は著作活動を通じて現代的な形式に変形しようとする、その現代的な形式は、伝統的な信仰の確かさが一つの幻想に安らっていると評価し、それゆえ信仰——それがまだ世界に何らかの意味があるとして——は再解釈されなければならないと考える。この再解釈はどのように生じることになるのか——そして、再解釈がそもそも可能なかどうか——、これが著作活動の問題の一部であり、そしてその定式化、その展開、この問題の仮説的な処理のために、暫定的で、仮名を用いた巧妙な形式はそれこそ最も

適切なものなのである。もちろん、キェルケゴールの個人的な事柄が影響を及ぼしている章句は存在する、いやそれどころか、作品に広がってすらいるし、当然、読者がその作品を読む真剣な理由があるならば、真剣に受け取することは難しい。しかし、だからといって、これに代わるものが紛れもない作家の自我であったであろうという意味にはならない。その代わるものとは、詩的であろうとする作家の自我であるかもしれない。そのような自我であれば、自分の個人的な戸惑いを事柄そのものから区別することができるかもしれない。キェルケゴールは疑いもなくそういった作家ではなくて、彼の戸惑いを解明していけば、彼の実験的な形式がもっぱら純粋に個人的な問題性に帰されるのではなく、まさに一つの事柄そのものに帰されるということになるのである。あるいは別の言い方をすれば、キェルケゴールが直接的な形式を利用できないというのは、受け取り手が「不真理」のうちにあるからというだけではないのである。それはまた、単なる伝統的な哲学的ないし神学的形式が不適切であるということが、伝達者、つまりキェルケゴール、自身が、当惑しており、途上にあり、実際自分の道に確信を持ってないからなのである。このような意味で、キェルケゴールは優れて近代的な思想家なのである。そういってよければ、プラトンも同様なのである。

第二節

キェルケゴールの作品（つまり、著作、日誌、手紙を一つとして扱う）へのこのアプローチが受け入れられるなら、もっと伝統的な哲学的かつ神学的概念分析を文学研究と統合しようとするのはまったく自然である。哲学的かつ神学的分析を文学的考察に置き換える——これは今流行りとなっている——ためではなく、まさに、著作の様々なアスペクトを統合的に考察するためである。その際、挑むべき適切な課題は、諸著作の中でもっとも体系的で概念に方向づけられたもの、つまり、『不安の概念』、『死に至る病』、『キリスト教への修練』を選ぶということであり、外見上、それらの著作の文学的に些細に見えること、つまり、それらの著作の仮名の地位が、それらの著作の状況や意味論的内容について何らかの合図を告げているかを吟味することである。もっと具体的

に言えば、ウィギリウス・ハウフニエンシスとアンチークリマクスという仮名がどのような機能を果たしているのか、また、これらの仮名が著作したという装いをしているということが、これらの著作の理解のために、どのような意味を持っているのか、ということである。

両仮名著者に関しては、仮名著者と見なされたのが比較的后からであるということが、当てはまる。ウィギリウス・ハウフニエンシスに関しては、日誌遺稿から、ツその名が最初に現れたのが『不安の概念』の草稿の清書の時、あるいはおそらくそれよりも遅い時であるということが確認できる。最初の草稿 (V: B42) ではケルケゴール自身が著者として登場しているが、印刷原稿 (V: B72, 1) ではウィギリウスが現れ、その後、ケルケゴールの著作活動に登場することになる。このようにしてウィギリウスという仮名が生まれたということから、彼の仮名上の地位が何か偶然的なもののように見えるということによって、ウィギリウスはケルケゴールの分身であると見なす伝統が生じた*¹⁶。とはいえ、前節の結論を考慮すれば、同様に、パースペクティブを交替すれば、ケルケゴールがウィギリウスの分身であると見なすことも許されるであろう。つまり、ウィギリウスに添えることができるような様々な解釈に照らしてケルケゴールを考察するということである。

似たようなことがアンチークリマクスにも当てはまる。日誌遺稿から分かるのは、そもそも『死に至る病』と『キリスト教への修練』を出版すべきかどうか、そしてそれらを机の引き出しに置いたままにしておくということは、この場合、どういう意味があるのだろうか、とケルケゴールが堂々巡りの思いを巡らしていたということである。しばらくの間、彼は『死に至る病』を聖職者養成学校での「一種の秘儀的な伝達」として用いようと考えたが、その考えは放棄された (X4: A299, p. 167)。その結果は、以下のようなものとなった、すなわち、この著作はアンチークリマクスという仮名の下で出版された、そしてこの出版との関連で、ケルケゴールが結論として出したものは、「この仮名

*¹⁶ 例えば、E・ヒルシュ (E. Hirsch) によるディーデリクス版全集の翻訳に対する彼の所見を参照されたい。その視点は P・ローゼ (P. Rohde) によって受け継がれている (*Samlede Værker* 6, pp. 343-44, København 1962)。

は、自らをキリスト者ではないと言うクリマクスに対してヨハネス・アンチクリマクスと称する。アンチクリマクスは、クリマクスとは反対の極端で、異常なまでのキリスト者である——私自身はようやく全く単純にキリスト者であると言えるに過ぎない。同じ仕方で、『キリスト教への修練』も出版される可能性がある、しかし、それは緊急ではない」(X1: A510, p. 329) ということであった。しかし、今ではまったく「同じ仕方で」出版されるということはないであろう、なぜなら、第三部「高き所から彼はすべてのものを自らに引き寄せる」はすでに1848年9月1日に聖母教会でキェルケゴール自身によって述べられていたからである。そのような部分を仮名と関連させて用いるには種々困難が伴うが (X2: A89とX5: B94)、結局この部分は少し編集された形で含まれることになった。それに対し、読者にとっては、自分自身と「高次の者」(例えばX2: A66, p. 52) としてのアンチクリマクスとを明確に区別しようとするキェルケゴールの試みについて行くことは、いささか困難になるのである。キェルケゴール自身もまた困難に直面しているということ、様々な機会に打ち明けている。例えば、彼が自分自身と自分の存在が「クリマクスとアンチクリマクスの対立」の内にあるということ、「完全に認識している」(X2: A195) と語ることができる場合である。アンチクリマクスはまた実際のところ、キェルケゴール自身の生活とすっかり絡みついているということからすれば、アンチクリマクスの発展の研究は同時にキェルケゴールの発展の研究である。ウィギリウスもアンチクリマクスも——他の多くの仮名と同様——腹話術師が使う人形のように見なすことができるし、その場合、正当に、腹話術師は「本来」誰なのか、人形を持っているこぎれいな人間なのか、それとも人形自身なのか、と問うことができるのである。

第三節

先ず、ウィギリウス・ハウフニエンシス、つまりコペンハーゲンの夜警番(油断ないコペンハーゲン人) という名前を見てみよう。この名前は心理学的観察者としての彼の立場に言及しているということとはほぼ間違いないのであろう (4: 325f; V: A34を参照)。しかし、通常それは、彼がコペンハーゲンに居住

しているという地方臭のすることしか語っていない。概して、ウィギリウスは自分の名前を特に気にしてはいないし、喜んで、「クリスチャン・マドセン」と呼んでもらってもかまわない(4: 280)——そして言うまでもなく、ケルケゴールはウィギリウスを「エレメンティウス・オムファロプシュキタ」(V: B70)と呼ぼうと考えていたという点でトゥルストルプは正しいし^{*17}、クリスチャン・マドセンと呼ぶ可能性は全く解放感を与えてくれるもののように見えるに違いない。あるいは、別の言い方をすれば、「ウィギリウス・ハウフニエンシス」という名前は、それ自体とすれば、総じて人生一般に対して、また特にキリスト教的人生に対して、ウィギリウスが持っている見解について何かを言うためには、貢献するものはないということである。彼の「序言」(4: 279f)に関して言えば、彼の個人的な態度に関する正確な情報は、明示的には、それほど載っていないが、暗示的には、読者は、彼が何かを企んでいるというはっきりとした印象を持つ。したがって、その主題の真剣な性格を考慮すれば、彼が、「人間的な権威に関しては」、「この人こそ本年の権威でありインプリマトル(Imprimatur)であると、太鼓をたたいて十分に知らせてもらいさえすれば、誰であれ、同じように恭しく崇拜するのにやぶさかではない「偶像崇拜者」である」(4: 280)という文章を読むと当惑を感じる。それは、公けの事柄に対する何か不注意な表現であると言うべきかもしれない。勿論、読者にはこの不注意を、ウィギリウスが、反面では、超人間的な権威の問題ではそれほど不注意ではないということの印として解釈するという自由がある。特に、読者には、ウィギリウスを熱心なキリスト者と捉える自由がある、つまり、まさにその熱心において人間的な権威に意を介さず、カイザーのものはカイザーに返し、単に神のものは神に返すことが許されうるという熱心なキリスト者と捉える自由がある。『不安の概念』の解釈にとっては、それは次のことを意味するだろう、つまり、この書物は一人のキリスト教的仮名著者によってキリスト教を前提として書かれた、と想定されるということであり、したがって、啓示神学的立場に基づいた一つの心理学が問題となっているということである。

* 17 R. Lögstrup の翻訳(München 1976. [dtv, s. 701.])に対する Thulstrup の注釈を参照。

ある。これは全体として広く行き渡っている解釈である*¹⁸。

しかしながら、このような解釈が持っている問題の一つは、それが、ウィギリウスのパーソナリティに関してそのような見解を持つことに対するテキスト上の手掛かりを見つけることが難しい、ということである。彼が自ら、自分の立場について語っている唯一積極的なことは、彼が「なるほど思弁はするものの、それでもやはり、思弁からは遥か遠くに身をおいている素人」(4:280) と見なされることを望んでいるということである。そしてこれもまた実際それほど頼りになるものではない。なるほど、彼がキリスト者であるということは排除することはできないとしても、その場合、彼はそのことに関しては非常に用心深いのである。テキストで自分の性格をぞんざいに素描していることを考慮すれば、彼は、少女たちを十分すぎるほど誘惑した後、恋愛を止めてからの暇つぶしとして教義学的問題をいじくり始めたところの年を取った誘惑者ヨハネスと見なされたとしても同様に正しいと言える。その場合、ウィギリウスは、神学を何か「楽しんだり喜んだりするもの、いやそれどころか、面白がる」*¹⁹ものとしている老バルトに同意するであろう。ただそれでも、彼の論点はバルトとは別の所にあると思われるに違いない。読者に対するウィギリウスの別れ挨拶で、彼は「私の見解を共にしてくれる人であれ、またそうでない人であれ、あるいはこの本を読んでくれる人であれ、また序言だけで十分だとする人であれ、どなたであれ、心から御健勝をお祈りする」(同上) と望んでいるが、我々が以前のディアブサルマタにおけるAの熱狂的な「これか—あれか」へと再び投げられていると感じる前に、次のことだけは付け加える必要がある、つまり「というのも、君はいずれにせよ後悔するであろうから」と。誘惑者ヨハネスは、心理学的観察者に対するウィギリウスの要求、つまり、心理学的観察者は「人々の間に身をかがめて紛れ込んで彼らの態度をまねること

*¹⁸ このパースペクティブは、例えば、Kresten Nordentoft によって立てられている。以下を参照。*Kierkegaards psykologi*, København 1972. これは、Johannes Møllenhave によって——何の証拠もなしに——繰り返されている。以下を参照。"Vigilius Haufniensis – og Kierkegaard", *Kierkegaards pseudonymitet: Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter* 21, pp. 107, 109, 110 og 112, København 1993.

*¹⁹ 以下から引用。Ida Dahl, "Barth A/S", *Kristeligt Dagblad*, 17.6.1966.

ができるためには、綱渡り師よりもしなやかでなければならない」し、また「人々が親しみを感じている瞬間に」「彼らの内に隠されていたものがこっそりと自分から抜け出して、この巧みに装われた気取られない物静かさのなかで、自分自身と談笑するのを楽しむことができるほどに、誘惑的で、官能的」(4: 325) でもある沈黙を発動しなければならない、というウィギリウスの要求を認めることができたかもしない。概括すれば、おそらくウィギリウスはキリスト教徒なのかもしれない、おそらく彼はAの別名(?) 誘惑者ヨハネスなのかもしれない、あるいはおそらく彼は基本的にはクリステン・マドセンかもしれない。クリステン・マドセンは、きっと語源的には、キリスト教徒のマドセンであると見なすことができるが、しかしこのことを除けば、同様に、キリスト教徒とは完全に違った者である可能性もある。テキストは、この領域に関しては、未決定のままであるという点で有名なのである。

しかし、おそらく、この未決定性こそはまさに核心であろう。そのような場合、ウィギリウス自身の告白的な立場の一層正確な説明の不在、あるいは同じものの欠乏は、作品の告白的には中立的な地位を文字通り強調しているものである。この解釈は『不安の概念』の副題、「原罪という教義学的問題に関する単純な心理学的に—示唆を与える考察」(4: 275) によって裏付けられる。「建徳と覚醒のためのキリスト教的な心理学的展開」(11: 113) である『死に至る病』とは対照的に、ここでは「単純な心理学的に—示唆を与える考察」が問題になっているにすぎないのである。同様に、この考察が原罪の現実性についての教義学的想定を基礎として生じているということは問題になってはおらず、単純に、その考察が原罪という教義学的問題の方向に向かっているということしか問題になっていない。このことの意味は、たとえ『不安の概念』が、なるほど思うままに、一定の神学的—教義学的問題設定に方向づけられていようとも、この著作は、全体として見れば、キリスト教の真理を前提していない、ということである。そうではなくて、前—告白的な——そしてこの意味で、告白的には中立的な——心理学的探究が問題になっているのである。したがって、この探究は、原理的には、その主題への啓示の—神学的アプローチを想定しないで、議論することが可能でなければならないのである。

第四節

もしもこのことが正しければ、——一見したところ——仮名のウィギリウスとアンチ・クリマクスの間には一つの決定的な違いが存在する、つまり後者は自らキリスト者であると宣言し、建徳し、覚醒することとキリスト教へと修練することとを企てるのに対し、ウィギリウスは教義学の内容と、教義学が取り扱われるべき「気分」(4: 286f) とを十分心得ているが、彼個人としては、一つの心理学的な「スパイ活動するときの不敵さ」で満足しているのである。アンチ・クリマクスは自分自身をキリスト者として理解しているのに対し、ウィギリウスはキリスト教の知識を持っている。これは、アンチ・クリマクスが教義学的—直接法的、補助的にはケリュグマ的—命令法的であるのに対し、ウィギリウスは、教義学的には、接続法的なものの内部にとどまっている。したがって、一般的に——このように純粹にきわめて個人的には——ウィギリウスが自分をキリスト者と捉えているかどうかは、『不安の概念』からは言うことはできない。その反対に、アンチ・クリマクスは、実際、『死に至る病』でも『キリスト教への修練』でも明確にキリスト教を告白しているのである。

この——外見上の——違いは、ウィギリウスの場合のような、いずれにせよ、純粹に「個人的な」キリスト教が、『不安の概念』で彼自身が表現している「信仰」理解と両立するかどうか、吟味可能なだけに、なおさら、非常に差し迫ったものであり続ける——アンチ・クリマクスが特に『キリスト教への修練』で展開しているキリスト教観については全く問題にしないとして。問題は、ウィギリウスの場合、「隠れた」キリスト教というような形式のための場所は存在していないように見えるということである。つまり、彼にとってはその反対に隠れというものは「悪魔」の一変形と見なされているのである。ウィギリウスが、「閉じこもる」ということは「最高の自由」の結果であるような状況が見出される、と見なしているのは全く確実である。「ブルータスや英国の王子としてのヘンリー五世などは、彼らの閉鎖性が善と結びついていたということが明らかになる時がやってくるまで、閉じ込めていたのである」(4: 391)。しかし、このようなあり方でキリスト教に対する「隠れてある」ことが可能な、純粹に「私的な」告白をウィギリウスがどのように正当化できる

か、見て取ることは難しい。ウィギリウス自身の分類を考慮すれば、ウィギリウスはむしろ、「開示を欲することができるが、微行でIncognitoそうする」(4: 395) 一種の「詩人-実存」であるように見える。もしも、ウィギリウスが全く普通の「悪魔的な」人物、つまり、まさに「開示」を望まないで、逆に、「自分自身で閉じこもる」(4: 391) ことにおいて、またそのことによって実存するような全く普通の「悪魔的な」人物と全く単純に見なされなければ、であるが。しかしながら、いずれの場合にせよ、ウィギリウスは彼自身の「信仰」概念と矛盾しているのである。

その際問題は、そのような矛盾がウィギリウスから実存するキリスト者としての資格をなく奪うだけなのか、あるいはまたウィギリウスが書いた著作にも影響を与えるのか、ということである。仮に影響があるとしても、いずれにせよ、これは、ケルケゴール自身にも、はっきりとウィギリウスに言及しているケルケゴールの二人の仮名、つまりクリマクスとアンチ-クリマクスにも、影響を与えなかったように見える。だからこそ、ケルケゴールも (X1: A637: X2: A22)、アンチ-クリマクスも (11: 156, 159) ウィギリウスを権威として数度言及しているのである。クリマクスに関しては、彼は、『不安の概念』が、「その形式が単刀直入であり、いくぶん講義調ですらある」ということによって、他の仮名著作とは本質的に異なっている」(7: 229) と注記することで、間接的にこの問題に触れている。しかし、彼は直ぐにウィギリウスのアプローチの仕方を次のように言って弁護している。つまり、このアプローチの仕方はおそらく「内面的に行うということへと移行することができる前に、この時点では知識の直接的伝達が必要かもしれないと考えた」のかもしれない、というのも、「内面的に行うということは、本質的に知っている者と見なされ、単に何かを知る必要があるというのではなく、もっと心を動かされるような人間に関わるからである」(同上)。つまり、クリマクスはウィギリウスにおける可能的な内面性と彼のかなり中立的な「講義調」の形式との間に何ら矛盾を見出してはならず、他の箇所ではケルケゴールにおいて見出される^{*20}直接的

*20 以下を参照。Poul Lübcke, "Kierkegaard and Indirect Communication", *History of European Ideas*, vol. 12, number 1, pp. 31-40, Oxford o.a. 1990.

および間接的伝達の理論に何の支障もなく彼を適合させているのである。こうして、ウィギリウスが本来誰であっても、あるいは、何であっても、自分を演じる彼の中立的で巧妙なやり方は、いずれにせよ、キェルケゴールの全著作内における評価にダメージを与えなかったのである。

第五節

キリスト者を告白するアンチ・クリマクスの事情は——明らかに——非常に異なっている。文字通りに言えば、彼は実に見事に、キェルケゴール自身が実現することのできなかつたすべてのことを果たしている最後の「優れた」仮名（H・Hは別にして）を演じたのである。すでに、その名前、アンチ・クリマクス、は彼をヨハネス・クリマクスに関係づけたが、そのヨハネス・クリマクスは、『これか—あれか』から『人生行路の諸段階』までの初期の著作活動全体を、彼自身が持っていた「理念の実現の諸要素」（7: 228）と見なすことができなかつただけでなく、『哲学的断片』と『後書』において、彼は、彼自身がキリスト教の外部にいたものの、それを説明することはできたということを示してもいたのである。その際、アンチ・クリマクスという名前は、すでに飛躍を成し遂げ、この飛躍によって、自分自身がキリスト者であるという点で、キリスト教を内側から描写することができる一つの仮名がここに存在しているということを暗示している。あたかもこのことが、それ自身では、アンチ・クリマクスに対して文字通りの不死を保証するには十分でないかのように、1851年には、キェルケゴールの『わが著作家活動について』が出版される。ここで、彼は一つの注で聖人崇拜への最後の決定的な寄与をしている。

その後（すなわち『金曜日の聖餐式における諸談話』の後）…一つの新しい仮名、すなわちアンチ・クリマクスが現れた。しかし、まさしくそれが仮名であるということは、それはまた名前（*Anti-Cl.*）が暗示していることであるが、彼は逆の方向で停止させるものであるということの意味している。それ以前の仮名著者としての活動はすべて「建徳的著者」よりも低い。新しい仮名は一層高次の仮名著者としての活動である。だが、この

ようにしてそこで実際「停止される」。そこに一層高次のものが提示され、それがまさしく私を私の限界内に無理やり引き止め、私の人生がそのように高次の要求に対応しておらず、伝達も詩的なものであるとして私を裁くのである (13: 494n)。

それに加えて、ケルケゴールは1855年1月29日になってようやく、「既存のもの」との対決において「仮名アンチークリマクス」を呼び起こす時 (14: 27)、輪は閉じられたように見え、アンチークリマクスは諸仮名の中の仮名という役割へと挿入されたように見える。

多くのケルケゴール研究者の下では、アンチークリマクスは今なおこの役割を果たしている。もしも我々がケルケゴールの著作活動全体から離れないならば——また我々が『わが著作家活動について』の信頼性に対する我々の知識にしっかりと結びついているならば——、このアプローチの仕方は、いずれにせよ、外的な考察からすれば、提供してくれるものは多いと思われる。日誌遺稿に向かえば、いくつかの草稿がこの方向を指し示しているということができる (例えば、XI: A.510, A548, A557)。しかし、まさに日誌遺稿はまた、ケルケゴールのアンチークリマクスに対する公的な称賛と文字通りの演出が、この問題における彼の最後の言葉からかなり遠く隔たっているということを示しており、そしてケルケゴールの理解可能でありかつ不可解な陳述が相互に矛盾しあう関係のうちにあるところの唯一の神学者は、確かにミュンスターだけではないということを示している。神学者アンチークリマクスもまた標的とされざるをえないのである。

実際のところ、このことは、ケルケゴールが1848年の小さなノートで最初にこの新しい仮名に名前を与える時に始まっているのである。つまり、「私を将来のために一つの新しい仮名を必要とするのであるなら、彼はアンチークリマクス Anticlimacus【訳注：後には Anti-Climacus と表記される】と呼ばれるべきであろう。また、その場合、彼は皮肉的にも諧謔的にも純粋に悪魔のように無鉄砲 (Fanden-i-voldsk) でなければならぬ」(IX: A9)。この仮名が一つだけで孤立しているのならば、それをまじめに受け取らないで、ケルケゴールは

「アンチクリマクス」という名前を保持したとすることができるであろうが、しかし、アンチクリマクス (Anti-Climacus) は洗礼の儀式において、悪魔の告解の拒絶を通して、また彼のすべての行為と彼のすべての存在を通して、まさしく、その悪魔のような無鉄砲さをすべて留保した、ということもできよう。問題は単純である、つまり、まさしくアンチクリマクスのキリスト者としての告白にはキェルケゴールは異議を申し立てたということなのである。

ヨハネス・クリマクスとアンチクリマクスはかなり共通している。しかし、違いはこうである、つまり、ヨハネス・クリマクスが自分自身を非常に低くして、自分自身をキリスト者であるとすら言わないとすれば、人は、アンチクリマクスに対して、次のような感覚を抱く可能性があるように思われる、つまり、彼は自分自身を異常な程度にキリスト者であると考えている、時にはまた、キリスト教は本来悪魔たちのためにのみ存在するというような感覚である、ただこの言葉は知性の方向に捉えられてはいない。

このことは今や、自分自身を理念性と混同する（これは彼における悪魔的なものである）という彼の個人的な責めとなる、しかし、理念性に対する彼の叙述は完全に真である可能性があるし、私はそれに敬意を払う。

私は自分をヨハネス・クリマクスよりも高く、アンチクリマクスよりも低く規定する (X1: A517; 強調は筆者による、「悪魔たち」に関しては X5: B20を参照)。

1849年のこの草稿では、彼は今また、アンチクリマクスという名前で、その内にキリスト教の理念的規定を含んでいる『死に至る病』と『キリスト教への修練』を出版する資格があるかどうかという、キェルケゴール自身の問題が投影されており、これらの著作を出版すれば、アンチクリマクスは「責め」を犯していると告発されているのである、キェルケゴール自身はこの「責め」を単に出版者に止まることによって避けたとはいえ。問題は、アンチクリマクスが、「既存のもの」の代弁者と同じように、あたかも「職業、騎士十字

架勲章、ベルベットの腹」が「人生の真剣さ」(X6: B136)のように見られるかのように、生きるということではないのである。キェルケゴールの贅沢な生活スタイルとか生計に対する増大する関心は十分裏づけられているが*21、そういうキェルケゴール自身をそのような告発は傷つけざるをえないだろう。しかし、アンチクリマクスは詩的にそのようなものすべてから清められている。キリスト者であれば為すべきすべてのことの中で、アンチクリマクスが何か不履行なものがあるという点に、欠陥があるということでもない。そうではなくて、告発はアンチクリマクスが自分自身を理念的なものと規定していることに関わるのである。つまり「これは彼のうちにある悪魔的なものである」ということなのである。問題はそれゆえ、なぜアンチクリマクスはこのことによって責めを負うのか、ということである。

それは明らかに簡単には回答できない、というのは、キェルケゴールが日誌において、仮名の著作記録を管理する際にいろいろな困難に直面しているからである。1849年に彼はしばらくの間「クリマクスとアンチクリマクス[-]アンチクリマクスの弁証法的考想」(X6: B46)という表題の小さなテキストをいじくりまわしている。そのテキストはいくつかの草稿のうちに見出され、その中にはさらに「後書」という表題をつけられたものもある。もっとも苦心を重ねた末のものは以下のようにになっている。

私、アンチクリマクス・・・(たいていの人々がそうであるように、貧しい一人の人間、全く単純な一人の人間)は、コペンハーゲンに生まれ、なるほど、ヨハネス・クリマクスとは文字通りに同年齢で、彼とはある意味で、かなり共通しており、すべての点で共通してはいても、やはり別の意味では彼とは無限に異なっている。つまり、彼は自分自身について、自分がキリスト者ではないと語っている。これはひどく腹立たしいこととなる。それについて私も非常に腹立たしく感じるので、私は《——ただし誰かが私をたぶらかしてそう言うことができるとしてだが——》正反対のことを言う、あるいは私は自分について正反対のことを言う以上、私は、彼

* 21 例えば以下を参照。Brandt/Rammel, *Søren Kierkegaard og Pengene*, København 1935.

が彼自身について言っていることに腹立たしくなるだろう。つまり、私は、かつて現存することがなかったほどに、異常なキリスト者であるというのである、しかし、十分注意して欲しいが、私は隠れた内面性においてそうなのである。誰も、誰一人も最小のことですら何一つ気がつかないように、私は十分に留意すべきだ。しかし、私は断言することができるし、私は、私が隠れた内面性のうちにあること、今言われたように、かつて現存することがなかったほどに、異常なキリスト者であるということを請け合うことができる（それでも、現実には請け合うことはできない、なぜならその場合には実際秘密の隠れ蓑を壊すことになるだろうから）。

私の友人であるということだけでなく、同時に理解力のある友人である読者は、さらに容易に、私が異常なキリスト者であるとはいえ、やはり何か悪意に満ちたものが私のうちにあることを見て取るだろう。なぜなら、私が取ってきたような姿勢を取るのには、ヨハネスに対する単なる当てつけによるものであるということは十分明らかだからである。もしも私が最初に来ていたなら、彼が今自分について語っていることを私が私自身について語ったであろう、そして私が私について語っていることを、彼は自分について語らざるをえないであろう（X6: B48）。

アンチークリマクスは生まれたときから、「皮肉的にも諧謔的にも、[実際] 純粹に悪魔のように無鉄砲」(IX: A9) だったのであるということに、人は今や、気づき始める。しかし、同時に、人は次のことに気がつく、つまり、人が小指で悪魔に触れば、悪魔は腕全体を掴むという古い諺には真実がある、ということに。というのは、アンチークリマクスはここで、自らをキリスト者と宣言することが、彼が実際に出版した著作の中で難しいと感じていたように思われるよりも、一層強く難しいと感じているのであるが、そのことと、独特な仕方でヨハネス・クリマクスと自分自身との差異を止揚するということとは別のことだからである。キェルケゴールもまた事態に対して必ずしも揺るがないわけではなかったということは、この「後書」が実際には決して印刷されることがなかったということからだけでなく、また、キェルケゴールは自分が「この論述

の著者である」(X1: A594: X5: B45) ことはできないということ、1849年8月1日に「新しい仮名」(!)を検討している可能性があるということからも、明らかなのである。つまり、彼は最初、テキストの仮名著者としてアンチクリマクスを挿入することを検討するが、それは、彼が、自分は、その著者としてありえるほどのキリスト者ではなく、出版者以外のものではありえないと考えているからである。その後、アンチクリマクスのクリマクスへの関係とキリスト教とを説明するために更なる仮名が必要となる。このことが、この論考のテキストにとって(特にその皮肉と人称代名詞の使用とにとって)はもちろん、新しい仮名のアンチクリマクス、クリマクス、ケルケゴールとキリスト教への関係(いま問題をアルファベット順に並べれば)にとって何を意味していたであろうかを、人は当然ただ推測することしかできない。そのどれもが何かあるものになることはなかった——そして、その代わりに、アンチクリマクスが何かあるものに、つまり、理念的なキリスト者となったのである。

あるいはアンチクリマクスはそう言ったと言えるのか。『キリスト教への修練』において彼が断言するには、「隠れた内面性に対する知識、本来的な自己否定の苦悩」は、彼自身が「あの稀有な高貴な人間の一人」であるということの意味しないのである。また、彼が「純粹に形式的に実存の秘密と実存の神秘について知るようになった」(12: 129)のは、彼の「徳のため」ではまさしくなく、むしろ、彼の「罪のため」なのである。さらに、彼が指摘するには、彼自身は決して殉教者ではなく、それゆえ彼は「まさしく、真のキリスト者であるためには、自分がやはり最も厳密な意味での真のキリスト者よりも簡単にすり抜けるという卑下の認容をしなければならない」のである(12: 208; 以下の頁も参照されたい。64, 215, 226)。ここでは、アンチクリマクスは実際、何の皮肉もなしに、あるいは悪魔のような向こう見ずなしに、悪魔的に自分を理想化するというケルケゴールの告発を軽減しているように見える。しかし、ケルケゴールが自分の告発を撤回するのはそれほど正しいことであろうか。そして、それこそ、彼が決して公に告発することをしないということによって、彼がしたことなのか。しかし、もしもそうだとすれば、もしもアンチクリマクスが実際には理念的なキリスト者ではなく、自分の「罪のため」に

理念的なものに目を向ける者に過ぎないとすれば、キェルケゴールは、アンチークリマクスを全く神秘化せずに、自らこの課題を引き受けることはできなかったのであろうか。それとも、アンチークリマクスの「認容」はまさにエクストラなものであって、それによって彼は——悪魔的に——自分自身が真のキリスト者であると理解し宣言することを差し控えるようになるということ、彼が真のキリスト者となるということなのか。またそうだとすれば、それは、アンチークリマクスが我々に提供するような、キリスト教とは何かについての「間接伝達」(以下を参照。X3: 624) なのか。つまり、仮名をめぐる経歴によって我々は、元々仮名であるものが何のための仮名なのかを考察するようにさせられるのである。あるいはもっと正確に言えば、アンチークリマクスが我々に——直接的にあるいは間接的に——伝えているキリスト教信仰にとって仮名とはいったい何なのかということである。またその信仰はウィギリウスの信仰観とどう関わるのか。

第六節

もしも、『不安の概念』のウィギリウスと『死に至る病』のアンチークリマクスに、どのようにしたら人間は、不安を、あるいは絶望を、克服することができるかを尋ねるならば、その回答は同じである、つまり信仰によって、である。しかし、続けて、それでは信仰はどこに存在するのか、と尋ねるなら、彼らはその回答においてひどく素っ気ないのである。アンチークリマクスは全く文字通りの意味で形式的な回答を与える。彼は次のように語る、「そこにおいていかなる絶望も存在しない状態の形式は、自己自身へと関係することにおいて、また自己自身であろうと欲することにおいて、自己は、自己を措定した力に、透明に基づいているということである。この形式はまた、しばしば銘記されてきたように、信仰の定義なのである」(11: 241: 194も参考)。問題は、アンチークリマクスが「自己は、自己を措定した力に、透明に基づいているということ」が何を言おうとしているのかについて、さらに詳しいことは何も言っていないということである。我々は、この力がアンチークリマクスによれば神、さらにはキリストと同一であるということを知っているが、「透明に」キ

リストに基づくということが、信仰することとして、何を言おうとしているのかについて、何も積極的なことが語られていないのである。

ウィギリウスは、若干もっと話好きであるけれども、それほど多くを語らない。また、彼の語っていることは、自己の時間性に直接関係づけられている。「ここで、私は信仰というものを、・・・無限性を先取する内的確信という意味で理解している。可能性による暴露が誠実になされるならば、可能性は、あらゆる有限性を暴露するであろうが、しかし、個人が再び信仰の先取においてそれらの有限性を取り押さえるまでは、それらを無限性という形で理念化し、その不安の中で個人を圧倒するであろう」(4: 423)。アンチークリマクスにおける透明性をウィギリウスにおける内的確信と同一に見なすということは誰が見ても明らかである。このことの意味は、アンチークリマクスが「神」との関係語る場所では、ウィギリウスは自己における神関係の作用について語っているということである、つまり、後者は「無限性の先取」ということなのである。これは以下のことに対応する、つまり、アンチークリマクスが完全に一般的な均衡形式を指し示すことで満足しているのに対し、ウィギリウスはさらに食い込んで、信仰を「可能性—必然性」と「有限性—無限性」という一対の総合との関係で規定しているということである。信仰の作用は、信仰が「あらゆる有限性を無限性という形で理念化する」ということによって、可能性（つまり未来）が含むあらゆる「有限性」を「克服する」ことができるということにある、というように。言い換えれば、ウィギリウスは『死に至る病』で見出せるものよりも、ほんの少しだけ正確な信仰規定を与えてはいるのだが、結局のところ、彼もまた、信仰の形式的な概念規定の内側に留まっているのである。

一方、アンチークリマクスが『キリスト教への修練』で展開する信仰概念は、はるかに具体的であり——また論争を引き起こすものでもある。ここではキリスト教信仰は、躓きの可能性に対して絶え間なく対決する中での逆説への信仰（特に以下を参照、12: 73-134）というように明確に説明されている。この信仰概念は、『不安の概念』と『死に至る病』に見出せるものとは必ずしも矛盾してはいないが、それは議論全体に新しい展開を与えている*²²。別の関連

*²² この解釈は、特に、トールステン・ポーリーンの主張と対立している、つまり、ポー

で*23、私はキェルケゴールの著作におけるこの信仰概念の生成を分析したが、ここでは単に要点を概括するに止めなければならない。要点とは、躓きの可能性を共に反省しなければいかなる信仰も見出せないということである。そのように躓きの可能性を共に反省するということは、キリスト教が虚偽であるという可能性を共に反省するということを含意するということである。このことはまた、キリスト教に対する非キリスト教的パースペクティブを仮説的に共に反省するということを含意するのである。信仰が逆説性を廃棄しないということは、それが不安を廃棄することがないのと同様である。しかし信仰は「永遠に若く不安の死の瞬間から不断に抜け出す」(4: 385) ことができるのであって、それというのも、信仰者は神にとってはすべてが可能である——したがってまた逆説に決着をつけることができる——ということを知っているからである。言い換えれば、信仰する者は、神の見地からは逆説というものが無いということを知っているが、それは、信仰は実際、物事を神の見地から見る（あるいは理解する）ということの意味しないということなのである。したがって、複雑なのは、信ずる者は一方で逆説を、非キリスト教的キリスト観を共に反省することによってしか見ることができないが、しかし、同時に、神にとってはすべ

リーンの主張によれば、キェルケゴールの下で見出されるのは、「全体としてお互いに非常に異なる二つの異なった信仰観であって、その一つは〔特に、『不安の概念』と『死に至る病』に見られる〕神中心のであり、他方は〔特に、『後書』において前面に出てくる〕特別な意味においてキリスト中心のであると規定され、また前者は個人的-宗教的経験の系列に属し、他方、後者は、他の諸々の神学的方向とは反対の、キリスト教の特殊性に対する顕著な見方に立ち戻っている」とされる (*Kierkegaards dogmatiska åskågning*, pp. 254-55, Stockholm 1925)。ボーリーンは、『不安の概念』も『死に至る病』も「信仰」を『後書』と『キリスト教への修練』における逆説神学と結びつけていないという点では正しいと言えるが、彼が見過しているのは、もしも「信仰」が「悪魔」を、そして副次的に「反抗」を封じ込めるという機能を果たすことができるとするならば、『不安の概念』と『死に至る病』の形式的な信仰規定は、「個人的-宗教的経験」から取られた信仰とは何か別のものによって拡張されなければならない、ということである。それに対して、逆説神学は、ウィギリウスとアンチークリマクスが我々に提示している諸問題への限定的な回答である。それに対し、ボーリーンは、逆説神学が——特に初期の——「建德的談話」とはそれほどうまく調和していないとしている点で、正しいと言える。

* 23 以下を参照されたい。Poul Liibcke, "Guds og verdens visdom", *Filosofiske studier bind 14*, pp. 131-196, København 1994.

てが可能であると——したがってまた逆説に決着をつけることも可能であると——信じているということなのである。もしも神が存在するなら、神の見地からは神の受肉には何ら逆説的なものは存在しえない。しかし、信じる人間も、信じない人間も、神を神の見地から見ることはできない。したがって、人間にとってはキリストの受肉は常に自己矛盾であり続ける、もしもその際我々がキリストを解釈し直さないならば、ということとは十分注意すべきことではあるが。信じない者であれば、キリスト者として生成の解釈に対して諾否が問題となりえるこの状況から身を引き離すことによって、全く単純に、この刺を避けることができるであろう。その際、信仰しない者は、何か逆説的なものを「見る」ことはない、というのは、信仰しない者は、何か見るべきものがあるということに「気づく」ことは全くないからである。信仰する者にとっては、危険は別である。信仰する者は神と神関係を当然の前提、何か与えられたもの、ほとんど、自分が吸い込む空気のようなものとしかねない。あるいはもっとテクニカルな表現を用いれば、信仰する者はキリストとキリスト教を配置する (*positionere*) 危険がある。ケルケゴールの言葉使いでは、このことは、キリスト教 (*kristendommen*) は、名目上はそう信じているが実際はそうではないキリスト教界 (*kristenhed*) となるというように表現される。すなわち、その病が忘れてしまったことは、信仰の必須の前提条件なのである。つまりそれは、キリストを信じるというよりもむしろ、キリストに躓くという可能性である。『キリスト教への修練』におけるアンチ・クリマクスにとっては、信仰の現実性は日々の革新によってしか現成しない、というのは、信仰する者は、信じるかあるいは躓くかのいずれかによってしか応答できない不安に満ちた可能性へと繰り返し繰り返し立ち戻るからである。躓きの可能性は、いわば、時間性において、言い換えれば生涯にわたって、信仰を、それが永遠に若くあり続けられるように、たきつけるところの叱責者なのである。あるいは、余りにもじっとしていて正常に働かなくなった馬を駆り立てようとする包囲された将軍に関するAのイメージ (1: 5) に基づく一つのバリエーションをもって言えば、信仰する者は、その精神が時代に包囲されている一方で、キリストの敵たちと対決するということを通して、つまり、躓きの絶えざる可能性と、そのことに

よる信仰の絶えざる可能性とが喪失するということと対決することを通して、絶えず自分自身を駆り立てなければならないのである。

キリスト教は「ギリシア人にとっては愚かなこと、ユダヤ人にとっては躓き」【コリント人への第一の手紙第1章23節】というような仕方、宣教されなければならないということは、そのような宣教によってしか、あらゆる可能性が——人間の観点から見て——無くなったと言われざるをえないような状況において、キリスト教が宗教的救済というあり方にふさわしいものとして立候補することはできないということから来るのである。「ギリシア人」と「ユダヤ人」は彼らの神学では——それぞれ彼らのやり方で——広く人間的な生存解釈に基づいている。そして「キリスト教の」神学は次のような点では彼らに従う、つまり、神の王国がすでに人間的に先取りされているものに対する補足として機能するところの、彼らの神学に対する補足神学的プロジェクトであるという点において、である。それに対して、躓きの神学は、人間がもはやどのような可能性も見ることのない状況を出発点とし、また、人間がこの状況を、神にとってはすべてが可能であるという——人間的には——逆説的な主張——また「時間的なもの」の〈一員となり〉(すなわち受肉し)、汝の救い主として汝と出会うという逆説的な主張——に照らしてみれば、「絶望」と「罪」として解釈する機会を与えるのである。キリスト教の宣教者がその宣教においてこの可能的な「愚かさ」と「躓き」を保持することを「忘却する」ならば、彼は、その時まさにそれによって、キリスト教を、——人間的に見れば——実存的にニッチモサッチモいかな状況に対する適切な応答としては、不適格であると宣言したのである。

もしも以上のことが正しければ、伝統的な「神学化する」注釈者は、キェルケゴールを良きキリスト者にしようとするあまり、キェルケゴールの逆説の思想の徹底性を、やはり逆説的に間違いを犯しているのである。キェルケゴール著作活動全体は逆説的なキリスト教観から理解すべきであるということ、余りにも真剣にしつこく主張することによって、彼らは再び逆説を配置するという危険をまさしく冒しているのである。彼らが(実存神学的に)正統信仰の客観主義から十分に距離を置いたとしても、あるいは(啓示神学的に)キリスト

教の敬虔的な心理学的化から十分に距離を置いたとしても、彼らはやはり他のすべての神学的自己満足と運命を共にしているのである。つまり、彼らはキリスト教を、信仰する者がそこに留まることができるところの閉じられた立場にしているのである。私にはここに逆説が、私にはあそこに逆説が、と多くのおしゃべりがあっても、それはどちらでもいいことなのである、なぜなら、キリストの受肉についての話はユダヤ人とギリシア人と対決させられることによってしか逆説とはなりえないからである。そして、キリスト教の結論を当然のことと見なせば、彼らとは色褪せた形でしか出会わないのである。あるいは、別の言い方をすれば、新しいワインを古いフラスコ瓶に注ぐげば、「逆説」という徴は結局、自己満足的な神学的語彙における当たり前の語に含まれるようになる。これらの語彙はこのことによって、事実上、一片の新—正統信仰として機能するようになるのである。しかし、逆説に関する肝心な点はその実存的機能なので、この状況を考慮しなければ、必然的に、逆説を廃棄することになる（そしてそのことによって、ケルケゴールのキリスト教理解の特殊性を廃棄することになる）*24。

第七節

このようなキリスト教観に従えば、キリスト者は、自分が非—キリスト教的見解から見れば、当惑させる知人であるということ、決して忘れてはならない。また同様に、キリスト者は、もしも信仰がなければ、非—キリスト者に正

* 24 「逆説」をこのように配置する極端な例は A・キングの学位論文、『類比の神学』(Analogiens teologi, København 1995) のうちに見られる。彼は、主流から外れた私のケルケゴール解釈に対して論争をしかけ、こう結論づけている、「アンチ—クリマクスが神を認識するということをリュプケはどう考えているのか。リュプケが、彼自身によって提示された諸前提に基づいて、人間が実存の実現への機能が必要としたということに応じて、神の機能が增大するという彼の段階論において、首尾一貫しているならば、彼は、ケルケゴールは結局のところ、人間の生活が成功するために、神に対して人間となるという役割を割り当てていると、主張せざるをえない」(ibid. p. 295)。このことが私のケルケゴール解釈の論理的帰結であるという点で、キングは完全に正しい。キングは、彼がこのことによって私の解釈を不条理にしたと考えているようである——これに対して言うべきことは、キングはまさにこうすることによって、先に言及した「逆説」の配置をしているという咎を自ら犯しているのである、ということだけである。

当性を与えなければならないということを、常に理解しなければならない。キリスト者は、非キリスト教的キリスト経験は一つのスキャンダルであるということを決して忘れてはならないし、もしも信仰がなければ、自分自身がキリストを一つのスキャンダルと見なさざるをえないということ、理解しなければならない。しかし、そのような記憶とそのような理解は、信仰する者が自らを神学的な自己満足的領域に閉じ込めないということ、前提しているのである。つまり、神学的領域は、アンチークリマックスの見解によれば、決して自己満足的ではなく、躰きの可能性に対する信仰の繰り返される対決においてのみ存在するのである。この対決は必然的に同時に「この世の」人間的な生存理解に対する対決という性格を持っていなければならないので、躰きの神学が苦悩するという「信仰の」性格をますます強調する必要がある、ということは驚くことではない。このことはますます自己展開して、苦悩は信仰の必然的条件となるのである。このことは、『キリスト教への修練』におけるアンチークリマックスの「キリストへの倣い」への要求（例えば、12: 217）でその一時的な頂点に達する。つまり、キリスト教の「真理」は「命題の総和ではなくて、・・・生きるということなのである」（12: 189）。ここには何かかなりラディカルなもの、つまりキリスト者に対する要求が設定されている。それでもアンチークリマックスは、それらの要求を、「彼はそれでも最も厳密な意味における真のキリスト者よりも簡単にすり抜ける」（12: 208）という先に言及した「認容」でもって急いで和らげてはいる。他方、アンチークリマックスは、自分がそうあるところのもの、つまり今は「最も厳密な意味での」真のキリスト者ではないということの説明するという問題を回避してはいないのか。

問題は次のようなことなのである。つまり、ウィギリウスにはその神学において「隠れた」、「私的な」キリスト教の余地はあるが、アンチークリマックスの神学の枠内には「認容」の余地がほとんどないということである。もしも、ウィギリウスとアンチークリマックスが、「罪」と「信仰」という二つの選択肢しか存在しえないという点で、正しいとするなら、また、もしも、アンチークリマックスが、「躰きの可能性」に対する絶えざる対決という信仰についての躰きの神学のテーゼを、信仰と苦悩に満ちた犠牲との間の行為神学的な一致と結

合するならば、キリスト教的前提に基づく「認容」の余地があるということを見て取ることは困難となるであろう。信仰の概念が、『不安の概念』におけるウィギリウスの場合のように、さらには『死に至る病』におけるアンチ・クリマクスの場合のように、全く形式的に定義される限り、信仰と苦悩に満ちた倣いと間の分離を導入する可能性は存在する。しかし、『キリスト教への修練』の場合のように、その倣いが信仰という決定的な特質となる時、この可能性は消失する。キリストの十字架を引き受け、人間的に見て、スキャンダラスな愚か者として登場する真のキリスト者ではないと認容することは、キリスト教の内部で「偉大な」キリスト者と自分との区別を導入することではなく、そうではなくて、自分がキリスト教の外部にいるということを明確にするということなのである。それゆえ、ケルケゴールが偉大な「キリスト教的」仮名、つまりアンチ・クリマクスに問題を抱えていたということは、驚くことではないのである。

そして彼は彼自身にも問題を抱えていた。自分自身を「クリマクスよりも高く、アンチ・クリマクスよりも低い」(XI: A517)と規定することによる試みは、当然、結局は保持できないであろう。それは、前述のことからすでに明らかとなっている(第5節を参照)。「真理」は「命題の総和ではなくて」、「生きるということ」(12: 189)であるとすれば、実存しない仮名の人物にその主張を展開させることは、それ自身、奇妙なことであろう。この「真理」において「生きるということ」がさらに、——人間的に見て——スキャンダラスな愚か者の生という「倣い」の性格を持っていると想定するなら、この「倣い」を空想的な受け売りで生じさせるということは、はるかに奇妙なことであろう。そして、空想的な仮名がさらに、倣いの余地がないような場所で、「倣い」について語るという、自己矛盾に落ち込むとすれば、当然、——ケルケゴールと同じように——我々自身、ほんの少しでも真面目な態度を取ろうとするかどうか覚束ないであろう。こういったすべてのことの背後に、諸仮名を秩序立てて手配しただけでなく、論争の行方を操っている「本来のケルケゴール」は存在しない。それに対し、一人の作家、つまり、自分自身とは調停できない躰きの態度を要求する一つの神学的立場へと至る道筋を推論したという問題を提起

した一人の作家は存在するのである。アンチークリマックスの術語をもって言えば、キェルケゴールは、腹話術使いとして、自分が、自分の仮名たちを展開させたところのキリスト教の宣教に躓いたのである。

『キリスト教への修練』における「認容」の導入は、その——多少的外れな——帰結である。「認容」は、アンチークリマックスが普段キリスト教について考えていることと両立しないし、先ず何よりも、最初に教会闘争をもたらすことになった決断を先送りしようとするキェルケゴールの張り詰めた試みと見なされるべきである。もしも、キェルケゴールの著作のうちになにか「私的な」ものがあるとすれば、それは教会闘争ではなくて、むしろ「認容」である。教会闘争は、アンチークリマックスが普段語っていることの論理的帰結である——そしてキェルケゴールが1844年の試験説教から展開し始めた歩みの論理的帰結である。その結論が1855年以前には引き出されていないとすれば、それは、「既成のもの」に対する決定的な断絶をキェルケゴールは私的には抵抗しているということによってしか、説明することはできない。しかしながら、もしも、『瞬間』と、教会攻撃とユニットとなって公刊された他の小論ともつばら焦点を当てるならば、批評家はその課題にあまりにも容易に取りかかっている。つまり、教会攻撃の神学的正当化を追求するというのは、ここではなくて、『キリスト教への修練』におけるアンチークリマックスのもとでなのである。教会闘争がそれ自体として関心を惹くのは、ただ、それが全体的に生じているということによってでしかないし、またキェルケゴールが1855年5月からは、「認容」の可能性を断固否定しているということによってでしかない。「認容」は最初からアンチークリマックスの行為志向的な躓きの神学とは両立しなかったのである。しかしながら、この否定は本質的である。なぜなら、それがなければ、『キリスト教への修練』——そして著作活動の最後の優れた著作——は神学的に自己矛盾のうちに留まり続けたであろうから*25。それに対し、その否定

* 25 したがって、Kjeld Holm が次のように書く場合、それは半分の真理を示しているのである、つまり、彼はこう書いている、「もしも、教会闘争といくつかの小論が本質的にキェルケゴールに属していると思なされるのであれば、アンチークリマックスの著作でもって著作活動は本来終わっているのである。当然それらの小論は何かをなしてはいるが、それは著作活動の視点においては決定的に新しいも

をもって腹話術師は最後の言葉を手に入れて、彼が、仮名の人形たちができなかったこと——あるいはすることを許されなかったことをできるし、特に欲するということを示すのである。

注記

まる括弧の中にあるアラビア数字は『キェルケゴール全集』第一版 (*Søren Kierkegaards samlede Værker* 1 ff, København 1901 ff) の巻と頁を示し、ローマ数字は『日誌遺稿集』 (*Søren Kierkegaards Papirer* I ff, København 1968 ff) の巻と頁を示す。

著者ボウル・リュプケは1951年7月22日に生まれ、1978年にコペンハーゲンで哲学の学位を取得し、フライブルク大学、ハイデルベルク大学、ルーヴアン大学で学んだ後、ロースキレ大学、オーフス大学で教鞭を取り、その後、1998年からコペンハーゲンで哲学を教え、2020年68歳で亡くなった。

本論文は、訳者がキェルケゴール生誕200年(2013年)に際して、コペンハーゲンを訪れた時、彼と会い、その時彼から託された原稿である。この原稿は手書きのものであり、その後印刷されたかどうか、わからなかったので、翻訳にあたりいくつかの関連個所に問い合わせたが、明確な返答はなかった。そこで、本翻訳と共に、原文も掲載することにした。

のではない。アンチークリマクスの後、「沈黙の年」が、あるいは日記における偏執狂的な繰り返しがやってくるのは理由のないことではない。本来、アンチークリマクスの後はただ永遠の息だけが聞こえるのである、あるいは、あらゆる語りが終わるのである」(“Anti-Climacus - og Kierkegaard” i *Kierkegaard - pseudonymitet*, p. 47, København 1993)。教区長が「永遠の息」ということで元々何を考えているかは別として、そして、それはおそらく「日記における偏執教的な繰り返し」とはほとんど何の関係もないであろうが、アンチークリマクスの著作を、著作活動を完結するものと性急に見なしている。その完結は、キェルケゴールが教会闘争の下で可能性としての「認容」を放棄するときに、初めてやってくるのである。