

覚醒的な教師としてのキルケゴール —— 著作活動を通しての伝達、フモリストがひらくトボス

山 内 清 郎

1. はじめに

19 世紀の北欧デンマークで活躍したキルケゴール (Kierkegaard, Søren 1813-1855) は通例、実存哲学の始祖と称される。ただ一口に実存哲学とは言っても、彼の思想は、各著作の独自の表現形態において、またその思想内容においても多岐に亘る。そのため、教育学の領域で受容される場合にも様々に受容されてきた。

その主要な流れにはまず、キルケゴールと言えはやはりその「実存 Existenz」の概念、すなわち主体的に自ら何かを選び取る存在という意味を彼によって付加された、この独自の概念から教育事象を眺め直そうというものがある⁽¹⁾。

また別の視点から「逆説 Paradox」や「飛躍 Sprung」といった実存的な諸概念を、伝達 (Mitteilung) —— 特に間接伝達 —— の問題として捉え、そこに、やはり伝達の一形式であると言える教育にとってのヒントを見いだそうという流れもまた存在する。そこでは従来の教育の連続的見方と対照しながら、教育の場面に現出する可能性をもってはいるが、むしろいわゆる実存的人間関係の場面での「覚醒 Erweckung」や「出会い Begegnung」などといった個別の非連続的事象を記述する試みがなされてきた⁽²⁾。

本論では、真の実存といった、あるいはまた実存同士の伝達といったような受容での、「覚醒」の伝達についての従来の論じ方とは、また違った視点を提出することを目的とする。

キルケゴールの著作活動には「イロニカー (Ironiker アイロニーを自らの立場とする者)」や「フモリスト (Humorist ユーモアを自らの立場とする者)」といった演出された自己の側面があること、そしてその「実験」の技法のひとつが、仮名を用いた著作活動であったこと、こうした見方の可能性を探る。

また続けて、そこで明らかになったフモリストのあり方から眺めれば、キルケゴールの「実存」が、実はそうした「実験」の一形式として提示されたものとして受け取ることが可

能であることを示したい。

そのためフモリストの立場をはっきりと見せている『哲学的断片への結びとしての非学問的な後書』(1846)を中心に、フモリストの演じる実存伝達の形式を検討することで、キルケゴールのもっている可能性の中心の一部を浮き彫りにしていきたい。

2. キルケゴールの問題圏

真の実存といったような観点からは、個々の人間の課題はそれぞれが主体的になることである、というテーゼに言い表される問題こそが、キルケゴールの強調する課題だと考えられるかもしれない。

キルケゴールの問題圏にそくし、ここで仮に「主体性」の問題を考えるとすれば、どうなるだろう。

キルケゴールが、自らが果たすべき役割として課したのは「キリスト教界 (die Christenheit) にキリスト教 (das Christentum) を導入する」という何とも逆説的に響く課題であった。この課題をめぐる難しさは、例えば「自分はキリスト者である」と主張する者に向かって、「キリスト者になれ」と助言をすること、あるいは命令を下すことが、いつの間にか抱え込んでしまう難しさである。このように定式化すれば、その難しさが理解されるのではないだろうか。つまり、もしキリスト者でない者への助言であれば、結果がどうであれ、助言の方向性は——たとえそれが反発であれ、また共感であれ——共有されるはずである。だが、主体的に自分がキリスト者である、と強く信じている者に向かい、キリスト者にならなくてはならない、とこちらから申し入れをするには、その主張が入れられるために、両者の間に共有されなくてはならない場所とでも言えるようなものが欠けていることになる。

キルケゴールが、こうした逆説的な課題の設定をしなくてはならなかった背景を探るためには、19世紀デンマークのキリスト教界の状況に簡単に触れる必要があろう。当時のキリスト教界には様々な立場が乱立しており、「信仰」という本来的な一語にしても、一義的ではなく、各陣営がおのおのの「信仰」を主張するといった具合だった⁽³⁾。そうすると、キルケゴールが宗教的真理の伝達を考えたとしても、それを自明で一義的な既存のキリスト教の教会体制に求めることができるなどと想定することはできなかった。彼の逆説的な課題設定は、こうした問題の布置に取り組んでいくことの中で生まれたのである。

この問題圏にあって、キルケゴールはさかんに、周囲の人びとに訴えかけ、何かを伝達しようとするときに、自ずと抱え込むことになってしまう「誤解 Mißverstehen, Miß-

verständnis」に思いをめぐらせていた。例えば、彼の著作に組み込まれた、次のような一片の挿話⁽⁴⁾がある。

ある劇場で舞台裏が燃え出したことがあった。道化役（der Spaßmacher）が出てきて聴衆（das Publikum）にこのことをしらせた。人びとはそれがちょっとしたふざけ（einer Scherz）だと思って拍手喝采した。〔中略〕これと同じ様なのではないかとわたしは思う。世界は事態をウィットだと信じ込むほどの頭をもった人びとによって大歓声のうちに滅亡するであろう、と。

言葉がすれ違い齟齬をきたしてしまっているという、このような「誤解」が、キルケゴールにとっては、決して伝達の失敗という例外的事象なのではなく、むしろ著作活動全体で常に主調音をなすと言えるほどたびたび繰り返される主要な論点なのだということを、ここでは押さえておきたい。

より具体的には、「キリスト教界にキリスト教を導入する」という課題と関連して、次のような嘆きの言葉が残されている。言葉がどんなことをも意味するようになった時、「不明確な言葉（unbeständige Worte）について論争することや、不明確な言葉について意見が一致すること」は確かに笑うべきことであろうが、しかし、それにもまして「最も確固とした言葉（die festesten Worte）が不明確になってしまったのであるならば、一体どうなるのだろうか」⁽⁵⁾と。

ここには、既存のキリスト教界でキリスト教が語られる際に、そこで流通している言葉自体が、その威力をなくし、無力化してしまっているとのキルケゴールの認識が認められる。この事態はまた、「生活の中でくたびれてしまったキリスト教用語（die im Leben müde gemachte christliche Terminologie）が〔中略〕しだいに息切れのする何も意味しないものに（kurzatmig und nichtssagend）なってしまった」⁽⁶⁾状態とも言い換えられている。

この種の難問に直面したキルケゴールの著作活動には、どのようにすれば、自らの課題を伝えていけるのか、そして、人びとの考え方、意識のあり様に働きかけることが出来るのかに苦慮し、配慮し、工夫を重ねた仕掛けが込められている。

3. 著作活動に用いられた仮名という仕掛け

その仕掛けのひとつが、著述の際に彼が用いた仮名の形式である。キルケゴールは自らの

著作であっても、一定の要件を満たしたものの以外は実名で著さなかったことはよく知られている。例えば、先に触れた「道化役」の一挿話は、『あれか、これか』(1843)に登場するものであり、この著作はヴィクトル・エリクソン名義であるし、「不明確になった言葉」「生活の中でくたびれてしまったキリスト教用語」の発言は、『後書』での発言であり、これはヨハネス・クリマクスによる、とされている。

これらの仮名については、『後書』の本文のあとに添えられ、「最初にして最後の説明」——この箇所だけは仮名の著作の中で例外的に「S. Kierkegaard」と自署されている——と題された一節の中で、キルケゴール自身が「わたしが仮名 (Pseudonymität) あるいは多くの名をもっているのは、わたしの人格 (meine Person わたしのペルソナ) に偶然の根拠があったためではない。〔中略〕むしろ、その全ての著作そのものに本質的な根拠があったのだ」⁽⁷⁾と述べている。それは、諸々の著作を産出しつつある詩的・現実的な個人、すなわち仮名の著者のもっている人生観を「彼の口に入れた」のは、それに対する「受け答え (Replik 台詞)」⁽⁸⁾を聴きやすいものにするという目的があつたことであり、その限りにおいて、書かれたものは自分のものである、とはっきりとキルケゴールは断っている。仮名という仕掛けは、彼によって意識的に、相手の反応を引き出すために選ばれたものであった。

確かに仮名というと、まずは匿名——名を秘す働き——が目的であつたのではないのかと真っ先に疑われるかもしれないが、そうではないことが上記の言明からも分かるだろう。しかしまた、この仮名の問題が、先にふれたキルケゴールの置かれていた問題の布置や、それと対決しようとする彼の姿勢と関連づけて論じられることは多くない⁽⁹⁾。ここでは、既に述べてきた、キルケゴールの置かれていた困難な状況を重視する観点から、この仮名の仕掛けを読み解いていくことにしたい。

さて、「最初にして最後の説明」では、次のようにも言われる。こうした仮名の意味とは、何か新しい提案や未聞の発見をなす、あるいは新たに一派を立てて先へ進むところにあるのではない。それどころか全く逆であつて、自身が「何も意味をもとうとしない (keine Bedeutung haben) ところにこそ」、「距離をおいて、個人の人間の実存の関係の原典 (Urschrift) を、この古くよく知られ父祖より伝えられたもの (das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte) を、いまひとたびソロで、できることなら更に内面化した仕方でも読み返そうとすることにこそ」⁽¹⁰⁾、その意味があるというのだ。

このように「ソロで」と言われるからには、先に掲げた舞台上にあがる「道化役」の形象も、ここで言われているようなことと、それほどかけ離れたことを指しているわけではない

だろう。それにしても「何も意味をもとうとしない」で、また「距離をおいて」読み返そうというのは、原典を聴衆の前で読み上げる者の姿勢として、通常思い浮かべられるであろう姿から何とか離れた姿であろうか。

4. フモリストというあり方

そうするとその時、『後書』の著者クリマクスは、いったいどういった人物なのか、どういう者として演壇に上がり、いかに語るのか、というような疑問が浮かぶだろう。こうした疑念に答えるかのように、彼は、自分がフモリストであると繰り返し述べる。

キルケゴールは、覚醒的な教師のモデルとして、イロニカーとしてのソクラテスの姿を常々念頭に置いていた。誘惑的であり、かつ一切の既成のものを突き崩し相手を現実突き放すという破壊的でイロニー的な方法をもった教師ソクラテス⁽¹¹⁾。イロニカーとしてのソクラテスと、キルケゴールが自任するフモリストは、微妙に立場を異にする。フモリストとイロニカーの両者を対比した『後書』の中の箇所では、フモリストは次のように規定される。

フモリストとは、「不断に〔中略〕神の観念を、別な何かと組み合わせるには矛盾をかもし出す (bringt den Widerspruch heraus)」⁽¹²⁾。しかし、「彼は自らは（厳密な意味での）宗教的情熱に浸り神に関わろうとはしない。彼は自己を変じて、この全ての転換のためのふざけていながらかつ意味深長な通過地点 (eine scherzende und doch tiefsinnige Durchgangsstelle) になろうとする」⁽¹²⁾のであると位置づけられるのだ。

こうしたフモリストの規定は、従来の実存的人間関係などのイメージからは、一面しか理解され得ないだろう。確かに「意味深長な」という言葉には、いわゆる実存在的「真剣さ (Ernst)」の側面が見られるし、こうした側面からは、「意味深長な」という言葉がここで使用されることについて十分納得がいく。ではそうすると、「ふざけていながら」というのを、どう受け取ればいいのか。また自らは「宗教的情熱に浸り神に関わろうとはしない」——これは先の「距離をおいて」にも通ずる——とは、いったいどのようなことを意味するのか。この疑問にアプローチしていくためには、フモリストのあり方について、さらに踏み込んで見ていかなくてはならない。

キルケゴールを、その著述スタイルから研究する Lippitt は、“Humour and Irony in Kierkegaard's Thought”において、『後書』が帯びる、どこかふざけたようなニュアンスの感得がその理解のためのかなめであり、そのニュアンスは、著者クリマクスがフモリストであることを念頭におかないと捉えられないと指摘する。彼も、やはりまた『後書』におけ

る、喜劇的なものの一形式としてのイロニーやフモールを主題に論じている。

Lippitt は、フモリスト＝クリマックスの典型的な語り口が、次のような諷刺的な逸話⁽¹³⁾を援用した箇所に現れていると言う⁽¹⁴⁾。

ある男がいて、自己自身の至福 (Seligkeit) のことを気づかうと、自分がキリスト者であると称していることに、自分はどこか疚しいものを感じると率直に告白するとしたら〔中略〕妻からこんなふうになめられることだろう。「どうしてそんな妙な考えをするの？ 自分がキリスト者でないなんて。だいたいあなたはデンマーク人ですよ。地理の本にも書いてあるでしょ、デンマークではルター派のキリスト教が主たる宗教だって。〔後略〕」

ここには、わたしたちはみなキリスト者である、との前提が答に先立って組み込まれており、まさにその組み込み自体が忘却されている。実際にヘーゲルを耳にしたことがあるか否かにかかわらず、この妻はヘーゲルの思弁的なものを考え、事態を説明していることになる。男の内面性に関わる「主体的」問いを、国家や社会といった考えに結びつけ「客観的」な問いにすり替え答えてしまっているのだ。

Lippitt によれば、クリマックスのこのフモル的な語り口の要点は、(1)一種の自己忘却とも言えるようなヘーゲル的なものの見方が当時のデンマーク社会をイデオロギー的に反映したものであること、(2)この言葉を特定の個人の口から言わせていること、の二点だという。

二点目については、「どうしてそんな妙な考えをするの？」といった妻の台詞が描き出され読者に示されることで、キリスト者の非宗教性、客観的真理の非真理性とも呼べるものが、その響きの不調和や齟齬として露呈され、そうした矛盾が喜劇的な印象を呼ぶというのだ。「客観的には真理でも、あれやこれやの人の口に入ることで非真理になることから生じてくる矛盾 (Widerspruch) は、何よりも喜劇的 (komisch) と解される」⁽¹⁵⁾ ことになる。

では、なぜキルケゴールはこうした不調和を直接に指摘すること——「この妻の言うようなことはまるでキリスト教ではない」——をせず、フモリスト＝クリマックスに変じ、喜劇的なものを指し示すスタイルをとらなくてはならないのか。

フモリスト＝クリマックスにとってはやはり、このようにキリスト教を思弁的な言葉を借りて説明するようなことは、キリスト教が結果として、何か別の「異教となってしまうこと」であったり、当の説明をしている者が、結局「何がキリスト教であるかを、はっきりとは知

らない」⁽¹⁶⁾ ことを明らかにするだけになる。そこでは、何かを「説明すること」が、「問われている不明な何か、これではなく、何か別のものだ」と指し示すこと、つまり単なる「訂正」⁽¹⁷⁾ になってしまうのだ。

しかしだからといって、そのようにキリスト教が思弁的に説明されている場所に、キリスト教は本当はそんな思弁的なものではない、我こそは真正なるキリスト教の教理を手中にしているのだ、というように新たな説明をもって、訳知り顔で登場するのであれば、聴衆に対してまた別の「訂正」を付け加えるだけのことにもなりかねない。こうした難しさは、キリスト教界にキリスト教を導入するという逆説的課題から要請されたものである。

5. フモリストの立場に立つことから可能になる技法、実験の形式

そうしたところ、つまり、キルケゴールの言⁽¹⁸⁾ によると、周囲に自らキリスト者だと信じる者ばかりの中では、どのように語り始める必要があるのだろう。キルケゴールによれば、「わたしはキリスト者だ、あなたはキリスト者ではない」という風に始めることで反発を受けるのではなく、「あなたはキリスト者だ、わたしはキリスト者ではない」という風に始めるため、また、伝達しようとする事柄から直接に始めるのではなく「相手の人の錯覚 (Einbildung) を確かな元手として受け取る (für bare Münze ... nehmen 真に受ける) ことから始める」ために、こうした間接伝達が要請されるという。

こうした間接的な口吻に対し、読者はどう反応するだろう。仮に、先の「ヘーゲル主義的な妻」の喜劇的エピソードから客観的真理の非真理性を聴き取れたとしても、ではクリマクス、あなたの意見を聞かせて下さい、ということになりかねない。しかし、自身は何も意味をもとめず距離をおこうとするフモリスト＝クリマクスは、意見を伝達することに関し、「実存する者が実存する者に向かって」ものを書く際に忘れてはならないこととして、伝達 (Mitteilung) で「実験 (Experiment) の形式」の重要性⁽¹⁹⁾ を指摘する。

伝達の実験の形式で行われることによって、伝達はそれ自体が抵抗 (Widerstand) を形成し、そして、実験は読者と著者の間に深淵を確立し、両者の間に内面性の分離を設定する。〔中略〕実験とは、意識的な、からかいながらの (Schabernack spielend) 伝達の撤回 (Zurücknahme) であり、ひとりの実存する者が実存する者に向かってものを書く際につねに要点となる。そうでないと、その関係は軽薄な受け売り屋 (Plapperer) が軽薄な受け売り屋に書く関係になってしまう。

意見をうのみにする「軽薄な受け売り屋」同士の伝達に堕してしまわないことへのクリマクスの警戒は、同じ仮名による『哲学的断片』(1844)についてのレビューが登場したことにふれた『後書』での註⁽²⁰⁾からもうかがえる。

序でうたっていたように、自分はしがない一冊のパンフレット、『断片』を書いたに過ぎないのだから、誰も相手をしないでほしいし、実際そうだったと思っていたところに突然レビューが登場し驚いた、またその書き手は内容紹介の腕が確かで信頼できるが、重大な一点で読者に歪んだ印象を与えるだろう、とクリマクスは言う。歪んだ印象はレビューが講義調であることに由来する。それだけを目にするなら、読者はもとのパンフレットもやはり講義調であるという印象をもつに違いない。

もとのパンフレットには「形式による敵対」「内容に対する、実験によるからかいながらの抵抗」「キリスト教までも創作的に仮構する(erdichtet)詩的な大胆さ」「その構想全体の思弁のパロディ」「一方で何か全く尋常でない、しかも何か新しいことが来たるべきものであるかのように努力しながら、他方では昔のままの正統信仰がそれにふさわしい厳肅さをもって現われるということに見受けられる諷刺的なもの」など、受け売りを許さないものがあつたはずなのに、これら一切のことについて、その内容紹介から読者はかけらも予想できない。これら実験的な試みの狙いは「知識をもっている者に向かって、彼らの不幸が知識の多すぎることにあるのを念頭におきながら書く」ことであつたはずなのに。

知識をもっている者に向かって、「実存することが何であるのか」「実存とはどういうものなのか」について伝達することも、やはり講義の形で行うことができない。もしそうすれば、「実存することであつたはずのことを、まるで個々の点で新しい知識を獲得することでもあるかのようにして、説明の試みを新しい誤解のもとに引き入れてしまう」ことになってしまう。「知識として伝達されるならば、その受け手は何か知るべきことを手に入れるような誤解に導かれるようになり、わたしたちはまたしても知識のもとに舞い戻ることになる」⁽²¹⁾。

そこで、クリマクスは、敢えて誰にも周知であることを表現する者として登場する。クリマクスが言おうとするこの周知の事柄——彼の場合、それは当然キリスト教ということになる——とは、「小学生でも誰もが知っていることにすぎない」⁽²²⁾のだ。彼は何も、未聞の発見をしたなどとは宣言しないし、あくまで日常的な周知の事柄に関わるというのだ。しかしもちろんのこと、誰もが知っていることを口にするだけでは、それ自体何の功績にもならない。

続く箇所では、この誰もが知っている周知の事柄を「明確に区分し示す(deutlich darlegen)

ことを、小学生も思弁的哲学者も共に分かっていない。小学生の場合はまだ未熟であるために。思弁的哲学者の場合はあまりに老熟しているために」⁽²³⁾ とクリマクスが述べる時、フモリストであるクリマクス自身には、何ができるというのだろうか。

例えば、同じくクリマクス名義になる『断片』では、その全編を通して、異教的なカテゴリーとキリスト教的なカテゴリーの対比、そしてそれぞれがどれだけ決定的に異なるものであるのか、ということが仮説による「思考計画 Denkprojekt」という「ふざけ」の形で提示されている。こうした対照は、既にキリスト者たる者には思いもよらないだろうし、必要もないことである。

しかし、フモリスト＝クリマクスは「自らはキリスト者ではない」また「キリスト者への途上にあるものだ」と、自らの著作の中で頻繁に告げる。このような途上にあるフモリストであるから、だからこそ、「わたしことヨハネス・クリマクスは、キリスト教が約束する至福に、どうすればわたしもあずかれるようになるのか（Wie ich ... der Seligkeit teilhaftig werden kann）を問題にする」⁽²⁴⁾ ことができる。このように「実験的な仕方（in dieser experimentierenden Weise）問題を取り出した（herausgehoben 際立たせた）」⁽²⁵⁾ ことこそが、「ふざけていながらかつ意味深長な通過地点」に自己を変えることの功績である。

確かにクリマクスにとり「この問題は、全くわたし一人に関わるもの」であるが、しかし他方で「それが相応しく提示される（richtig aufgestellt ist）のなら、他の誰にとっても、同じ仕方に関わるはず」⁽²⁶⁾ の問題でもあるのだ。周知の事柄がその身の上で展開されているクリマクスの姿を見る聴衆は、そこに自分と無縁な者の姿を見るわけではない。

しかしその時同時に、クリマクスの前の聴衆は、クリマクスに答えを求めることはできない。直接的な言葉だけによる共約可能な意味の癒着を許さないところ、あるいは「認識（Erkenntnis）においても、主体的なものが重視されるところ、わがものにすること（Aneignung）が肝要であるところでは、おおよそ伝達は一箇の芸術品（Kunstwerk）である」⁽²⁷⁾ とクリマクスは述べ、その一形式に、権謀術数、すなわち「各々の主体性（Subjektivitäten）が〔中略〕相互に引き離され、客観性の中で互いに癒着してしまうことを許さない」⁽²⁸⁾ ことを挙げる。この場合は、クリマクスは、キリスト教の何たるかを知らない途上の者であるから、聴衆が彼に説明を求める方途は、初めから断ち切られている。

このような聴衆との癒着を許さない技法を駆使するからこそ、『断片』の冒頭でクリマクスは、読者に対し、クリマクス自身に何らかの意見というものがあるのだと想定し、そして

自分もその意見を取り入れようとするなら、それは悲しむべきことだし、また「その人に、本当にわたしの意見とは異なったものがないなら、その人の意見を悲しく思うのである」⁽²⁹⁾と力強く述べることができるのだ。

このように「誤解」——あるいは「取り違え Verwechselung」や「混乱 Verwirrtheit, Konfusion」——から問題をえぐり出すために、キルケゴールには、聴衆である読者を前にした著作活動で、仮名のペルソナを使う必要が生じる。

キルケゴールは、これまで述べたことから、決して何らかの内面性を布告する者のように登場してはならない。読者や聴衆の真の無知を明らかにするため、一種のソクラテス的無知を装う必要がある。「絶対的な真理を読者につきつけて拒否されるよりも、キルケゴールは読者自身の視点にひそかにはいりこみ」それを内側から一旦崩し、またそれを再び組み立てていこうとするのだ⁽³⁰⁾。

「宗教的情熱に浸り神に関わろうとはしない」フモリストとして、クリマクスは「キリスト教が正しいかどうか、をわたしが決定するのではない」と念を押すかのように繰り返し、「わたしのひとかけらの功績は、問題を披露 (vorlege) するという点にあるのだ」⁽³¹⁾と言う。

そこでの伝達には「すでに知っている者には判断することができるように、またそれに対して知らない者には、何か知らなくてはならないものをわがものとしてすることができるようにして伝達」⁽³²⁾するという一般に思い浮かべられるであろう伝達の様式に納まり切らない、聴衆に様々な印象を与え得る伝達の様式のあることを、キルケゴールは意識していた。

「誤解」のあっておかしくない難しい状況の中で、クリマクスにとって「間接伝達」とは、「伝達することを、一般に想定されている伝達とは違った意味でひとつの技法 (Kunst) とする」⁽³³⁾ものなのだ。

6. フモリストの語りによって開拓されるトポス、実存

これまでのところを概括すると、まず、キルケゴールの著作活動には、父祖よりの原点を聴衆を前に読み返す際に「フモリスト」に自らを転じる「実験」的に演出された側面があるという点、そして、フモリストはその時、フモリストとしての自らのあり方を貫くために、追隨者を得て、何らかの一派を開こうとするのではなく、自身は「何も意味をもとうとしない」で「距離をおいて」おこうとする点を確認できた。ここからはさらに、この実験的に演出されたスタイルと、「実存」の概念との間の結びつきについて、踏み込んで論じることしたい。

ただ、そのキルケゴールの「実存」と言っても、その規定がなされている代表的な箇所です。さえ、厳密に概念的に展開されているわけではなく、例えば、「プラトンによれば、貧困と豊饒とがエロスを生んだのであって、エロスの本質は両者によって作られている。では実存とは何であるか？ それは無限的なものと有限的なもの、永遠的なものと時間的なものによって生み出され、それゆえに絶えず努めてやまぬ例の子どもなのである」⁽³⁴⁾ というように、ギリシア的異教的な譬えを借用し、神話的形象として描き出されている。必ずしも明示的に説明されているわけではないのである。

だがここで、キルケゴールのフモリストとしての語りの技法に焦点を合わせ、検討してみれば、彼の「実存」という語を一個の概念としてではなく、むしろ語りを織りなす中心語になるものとして読み直すことができるように思われる。「実存」の内容ではなく、その語の用いられ方に注目することで、フモリストの語りの中で「実存」の語が果たす機能、役割を浮き彫りにできるのではないだろうか。

キルケゴールの「実存」とは、いわば問題の具体的な考察や議論に関わるものとしての場所と呼べるようなもの、すなわち、ひとつのトポスを開拓するために用いられたのではないだろうか。こうした仮説を立てることが可能であるように思われる。

この仮説は、彼の「無限性と有限性の観点 (Standpunkt) から同時に (zugleich) 語り、かつひとつの瞬間にその両方を一緒に考えること〔中略〕が、どうすればできるのか」「ひとつひとつの語句にしっかりと筋が通ることが重要であるとき〔中略〕全体を台なしにすることがないようにするためには、言葉やすべての伝達はこうしたことをどうやって結びつければいいのか (sich ... verhalten)」「そのように言うことのできる場所 (Stelle) はどこなのだ」「どこで彼 [=実存する主体] は、無限的でありつつ有限的であり、自らの無限性と有限性について同時に語るのか」⁽³⁵⁾ という問い、とりわけ「場所はどこなのだ」「どこで語るのか」という問いに呼応する形で立てられたものである。

またそうすると、そこに開かれた「実存」という思考の実験場に、読者を引き込むためフモリストのスタイルが用いられたのではないだろうか。

クライマックスは、読者との間に深淵や分離をもつために「形式による敵対」「内容に対するからかいながらの抵抗」「詩的な大胆さ」「パロディ」「諷刺的なもの」など、直接的な伝達を妨げる「実験の形式」を用いながら、さまざまなことがらを書き留めていく。彼はフモリストとして読者に何も伝達しようとしのではないし、そのあり様を次のような譬え⁽³⁶⁾ で示す。

ひとりの男が〔中略〕おどけたダンスをするような恰好で帽子を振ってみせたりしながら、この姿勢で何か真実を語ったとしよう。このとき、もともと少ないこの男の聴衆は二つのグループに分かれるだろう。〔中略〕一方のグループはこう言うだろう。こんな身ぶりをするような男にどうして真理を語れるはずがあろう。他方のグループはこう言うだろう。そう、この男が〔中略〕宙返りをしようと、彼の語ることは真理であり、それを我がものにすれば (aneignen) よいのであって、彼にはしたいようにさせておこう。

伝達をしながらの、からかいによる伝達の撤回という形式にも、同じようなことが言える。「書き留められたことが、著者にとって真剣な (ernst) ことであり」また「受け手がそれを真剣なものと解した」とすれば、受け手自身がそうしたのであり、そう受け取ったことこそが「まさしく真剣さ」なのだ。実験が現に介在することが「内面性において互いを引き離し、両者の内面性が保たれるように促す」。

このように受け手自身の内面性、そしてその真剣さを促す伝達の撤回の介在と対照的に、内面性においてお互いを引き離すことのない知識を体系的に受け売りをし、難問をあたかも容易であるかのように宣伝することになるような伝達、内容がどれほど豊富であるにしても、直接的に行われる伝達に対して、クライマックスはその種の伝達への疑念を表明した上で、次のように言う⁽³⁷⁾。

ある難問が大変容易に理解できると主張するより、あることが大変難しくて全然理解できないと言う方が理解しやすいのではないか。〔中略〕そうした道理に従い、伝達が難問をより容易にする方向にむかわないとすれば、伝達は〔容易さを〕取り去ることになる。難問はそこで新しい形式に包まれ、その難しさを発揮することになる。これこそが、すでにその難問を大変容易に説明し去ってしまった人に対する伝達なのである。

キリスト教的真理は、直接的に伝達されることで誰もがそれを知ることにより、しだいに「ありきたりなこと (Trivialität)」と化し、そこから「瑞々しい印象 (ursprüngliche Eindruck)」⁽³⁸⁾を受けることが難しくなった。そのとき伝達能力は、容易さを取り去る、狡猾に抜き取る技法になる。そのためにフモリストは、特定の個人の「実存が混乱させられることによって生じるそれぞれの苦悩を描き出す」⁽³⁹⁾ことをする。そうすることで、いま再び

難問を提示し、キリスト教界にキリスト教を導入するという課題に応えようとする。

こうした実験の形式のコンテキストで、また、難問がまさに難しいのだ、と主張するコンテキストで、クリマクスによって「実存」はどう語られるのだろう。そのあり様を見るため、『後書』から、先の妻の台詞に直面した「ある男」とはまた別の逸話⁽⁴⁰⁾を引くことにしよう。

キリスト教の真理について、例えばそれが歴史的に問われるなら、歴史的な見方は、記録文章としての聖書に集中することになるだろう。キリスト教的なものを決定する確実な拠り所がその文書にあるとの立場に立つなら、真実を選び分ける作業が必要となり、そのために歴史的批判的に判断し確かさを与える「研究者 (Forscher)」が登場する。

だが、この研究に期待される結論に、無限的な関心と情熱をもって、自己の永遠の至福を賭けようとする者、つまりは、決断の拠り所を求めてきた「誰かある者 (jemand)」が登場すると、事態はどうなるだろう。すると、この研究からは、混じり物のないという印象が得られない。というのも、その研究の試み全体が二義性 (Doppelsinnigkeit) によっている⁽⁴¹⁾からなのだ。この二義性は、研究者が他の者に見せる身ぶり、信仰に関わるものが突如として結果として生じるような様子を見せる、揺るぎなさの身ぶりの中にある。批判作業を続けている間は、真偽の判断を停止していることになるはずで、揺るぎなさは得られないはずなのだから。

拠り所を求める「ある者」は、この二義性のため、客観的な確かさが主体的な不確かさに反転するのを目の当たりにし、困惑するかもしれない。彼には、研究者の姿が、方法は間違いないのだが、難問がひとつ解決するとまた別の難問というように、学問研究が不幸にしてまだそこまで達していないと幻想を抱いた者の姿であるように映る。こうした状態を「括弧 (Parenthese)」の状態と呼べるだろう。永遠の至福を賭ける確実な拠り所を求め、この研究者のもとを訪れる者にとって、この括弧の中からいつまでも抜け出せない⁽⁴²⁾。

決断を求める「ある者」にとって、教会の現存やキリスト教の制度の存続があったとしても、それは真理らしきものの証明でしかない。歴史的に育まれた結果や成果は、確かに多くの真理らしきものを含んでいるかもしれないが、それは信仰とは別ものなのである。ここに笑うべき、あるいは悲しむべき不調和や齟齬が、彼の苦悩として描かれる。これらの肯定的な諸々のものは結局、「実存の中にある (in der Existenz) 認識する主体の状況を表現しそこねており、それゆえ虚構の客観的な主体 (ein fingiertes objektives Subjekt) に見あ

たものにしかない」⁽⁴³⁾。

だが、自身は何も意味をもとうとしないで、ふざけ、おどけるようなそぶりを見せるクリマクスは、ここで虚構の主体に対比されるような意味での真理や真実を、それに代って「実存」や、いわゆる「実存の弁証法」によって提示するのではない。もしそうするなら、またしても知識のもとに舞い戻ってしまうことになってしまう。彼は、あくまで「仮定する (gesetzt) と言うに留め、この形式のもとで、最も確実なことがら (das Gewisseste) や最も不合理なことがら (das Widersinnigste) を持ちだす」だけなのだ。最も確実なことがらも、それが現実的に確実なものとして置かれるのではなく「仮定のことから (das Angenommene) として、その事態を説明するために置かれる。同じく最も不合理なことがらも、それが本質的に置かれるのではなく、仮定されたものとして、そこからの帰結へのつながりを描き出すのが狙いなのだ」⁽⁴⁴⁾。

実存の中にある主体の状況を表現し、ただ苦悩へ導かれるという帰結へのつながりを描き出すために、仮定的に『後書』に登場させられたのが、妻にたしなめられる「ある男」であり、決断を先のぼしにされる「ある者」である。彼らは、フモリスト＝クリマクスがその苦悩を描き出し、新しい形式に包み、難しさを発揮し容易さを取り去るような伝達をするために登場させられる。その「舞台 (Scaupplatz 現場) は、紙と机の上にあるのではなく、実存の中にある」⁽⁴⁵⁾ のであり、こうした「実存」⁽⁴⁶⁾ の場所こそが、ありきたりのことに、瑞々しい印象を取りもどすための、仮定的な思考の実験場となっているのだ。

7. おわりに

まどろみの中にある人びとを呼び起こすといった従来の覚醒とはまた違った、フモリストによる覚醒の所在はかなり示すことができたように思われる。フモリストとは、相手の正面に立って、その誤りを取り去ろうとするのではなく、あたかもその誤りを否定し去る権限がないかのように、しかし、相手の錯覚を錯覚として受け取り、神の観念を、別な何かと組み合わせでは矛盾をかもし出す。

『後書』では、その矛盾をかもし出すトポスとして「実存」が、思考の実験場として持ち出された。積極的に通過地点であろうとするフモリスト＝クリマクスは、自分が踏み越えられていくことを望んでいるかのようだ。

そうしたフモリストの技法を、覚醒の教師の技法のあり方としてはっきりと提示するためには、まだ規定の不十分な箇所が残っているだろう。ただ、『後書』の副題「模倣的-パトス

的・弁証法的集め書、実存的陳述」の「模倣的 (mimisch 身ぶりによる)」の意味は、本論で述べてきたように、あたかも身ぶりによる諸矛盾の展示場の様相を呈する『後書』という書物のニュアンスを見たときに、初めて明瞭になるように思われる。

※註

(1) この受容の仕方では、特に「主体性 Subjektivität」や、その都度の「決断 Entscheidung」といったことが何を意味するか、これこそ解明されるべきキーコンセプトになるだろう。例えば、自己の限界状況、自己であることの無根拠性を契機に、自己のあり方をより深く掘り下げるといったように。

これは直接にキルケゴールの影響というだけではなく、「実存」概念からキリスト教的なもの、キルケゴールに特異なキリスト教理解を精練し除くことで一般的な哲学に拡張し得たと公言する K.ヤスパースなどの、また別の経路をたどっての影響や、さらにはサルトルに代表されるフランスでのいわゆる実存主義的な展開を経由して入り込んできたものの影響も大きい。

(2) そうした事象の記述は、やはり O.F.ボルノー『実存哲学と教育学』峰島旭雄訳、1966 年、また同じ著者による「覚醒としての教育——エドゥアルト・シュブランガーの教育学によせて」森田孝・大塚恵一訳編『問いへの教育』所収、川島書店、1978 年を参照。

その流れをくみ、「気づかせること (Aufmerksammachen 注意をひくこと)」をキーワードに、宗教的真理の伝達をめぐる教育を主要なテーマとし考察したものに Schall, H., *Erziehung bei Kierkegaard: „Das Aufmerksammachen auf das Religiöse“ als pädagogische Kategorie*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1958 がある。そこでは、宗教教育を、広い意味での教育の一カテゴリーとしてとらえ直す試みがなされている。

(3) そうした背景については、折に触れ様々に述べられている。ここでは主に豊福純一『キルケゴールの実存思想——ヘーゲルと対比しつつ』高文堂出版社、1994 年、21-60 頁に依拠しつつ、かなり単純に図式化すると次のようになる。

一口に 19 世紀のデンマークのキリスト教界と言っても、当時はルター派の「信仰」を中心に、そこから派生した、神と個人との関係を強調する敬虔主義的「信仰」や、聖書の言葉を検討し、ルターの信仰が理性と矛盾しないことを証明するのに勤しむ合理主義的「信仰」から、聖書や教会のみに頼るのではなく、内面的な感情に基礎を置き、生ける言葉を中心にするロマン主義的な「信仰」運動、また宗教や神などというものは、それを思弁的に考察するなら、結局は人間の精神の理念の投影であり、そこからさらに高き人間精神を目指すというヘーゲル主義的な「信仰」まで様々であった。

(4) キルケゴールの著作は現行のドイツ語訳全集 (*Gesammelte Werke*, Übersetzt von Emanuel Hirsch u. a., Diederichs-Verlag, Düsseldorf/Köln, 1950ff.) による。日本語に訳するに当たって、白水社版『キルケゴール著作集』(全 21 巻、1963-68 年)の当該箇所を参考にした。以下、邦訳に関しては、その巻数・頁数を併記する。

また本稿で主として扱う著作 *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* 『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』については以下、NS. I, II (『後書』上、中、下) と略記する。

この引用は、Kierkegaard, S., *Entweder/Oder. I*, S. 32f. (『あれか、これか』第一部、上、著作集第1巻、56頁。)

(5) Kierkegaard, S., NS. II, S. 67. (『後書』中、著作集第8巻、309頁。)

(6) Ebd., S. 67. (『後書』中、著作集第8巻、309頁。)

(7) Ebd., S. 339. (『後書』下、著作集第9巻、400頁。)

(8) Ebd., S. 339. (同上、401頁。)

(9) 大谷愛人『キルケゴール著作活動の研究(後篇)』勁草書房、1991年、130-140頁、参照。当時のデンマークの文学界での匿名の一般的な慣行との関連で、キルケゴールの仮名が必ずしも匿名を求めたものではないことが示されている。キルケゴール自身、匿名というやり方が「無人格性」「抽象性」といったジャーナリズムの特性に直結する危険性を嗅ぎ取っていたともいう。

大谷は、日記や草稿などを精密に検証することで、各仮名の出自や意味、相互の関連を明らかにしている。だがそこでは、仮名というものが、周囲の者に対してどのように働くのかを分析することに一義的な目的がおかれているのではないように思われる。

(10) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 343f. (前掲書、著作集第9巻、407頁。)

(11) キルケゴールの捉え方では「イロニカー」であるソクラテス。このソクラテスを教師として見たとき、その教師の破壊的なまでの威力をかねそなえた覚醒の力については次で論じている。

山内清郎「キルケゴール『イロニーの概念』におけるソクラテス像——教師としてのイロニカー、イロニカーとしての教師」『京都大学大学院教育学研究科紀要』第46号、2000年、274-286頁。

(12) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 214f. (前掲書、著作集第9巻、211頁。)

(13) Kierkegaard, S., NS. I, S. 47. (『後書』上、著作集第7巻、95頁。)

(14) Lippitt, J., *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*, Macmillan Press, UK, 2000, p. 14.

(15) Ebd. I, S. 193. (『後書』中、著作集第8巻、34頁。)

先のクライマックス自身のフモリストの規定から見れば、クライマックスは、神の観念にも通ずるはずの、自分がキリスト者であるか否かというある男の気病みを、妻の返答と「組み合わせ」ることで矛盾をかもし出し、そこに「ふざけ」た、フモールに満ちた雰囲気漂う逸話を読者に提示していると解せるだろう。

(16) Ebd., S. 66. (『後書』中、著作集第8巻、309頁。)

(17) Kierkegaard, S., NS. I, S. 210. (同上、63頁。)

(18) Kierkegaard, S., *Die Schriften über sich selbst*, S. 49. (『わが著作活動の視点』、著作集第18巻、53-54頁。)

(19) Kierkegaard, S., NS. I, S. 258. (『後書』中、著作集第8巻、148頁。)

- (20) Ebd., S. 269n. [同上、169 頁。]
- (21) Ebd., S. 242. [同上、116-117 頁。]
- (22) Ebd., S. 51. [『後書』上、著作集第 7 巻、103 頁。]
- (23) Ebd., S. 51. [同上、103 頁。]
- (24) Ebd., S. 15. [同上、36 頁。]
- (25) Ebd., S. 35. [同上、75 頁。]
- (26) Ebd., S15. [同上、36 頁。]
- (27) Ebd., S. 71. [同上、139 頁。]
- (28) Ebd., S. 71. [同上、139 頁。]
- (29) Kierkegaard, S., *Philosophische Brocken*, S. 5f. [『哲学的断片』、著作集第 6 巻、16 頁。]
- (30) T. イーグルトン『美のイデオロギー』鈴木聡・藤巻明・新井潤美・後藤和彦訳、紀伊國屋書店、1996 年、265 頁。
- (31) Kierkegaard, S., *NS. II*, S.73. [『後書』中、著作集第 8 巻、319 頁。]
- (32) Kierkegaard, S., *NS. I*, S.270. [同上、173 頁。]
- (33) Ebd., S. 270. [同上、173 頁。]

この箇所が続けてこう言われる。「路上である人を呼びとめ、立ち止まり、話をすることは、こちらも通りすがりに、同じく通りすがりの人に、自分も立ち止まらず、相手も引き留めず話しかけなくてはならない、しかも同じ道を行くように促すのではなく、相手がまさに彼自身の道を行くように声をかけなくてはならないと言われるようなことと比べたら、それほど難しくはない。」

- (34) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 85. [『後書』上、著作集第 7 巻、166 頁。]
- (35) Ebd., S. 165f. [同上、316 頁。] 括弧内は引用者による。
- (36) Ebd., S. 258. [同上、148 頁。]
- (37) Ebd., S. 269n. [同上、171 頁。] 括弧内は引用者による。
- (38) Ebd., S. 269n. [同上、170 頁。]
- (39) Ebd., S. 259. [同上、149 頁。]
- (40) Ebd., S. 19f. [『後書』上、著作集第 7 巻、45-55 頁。]
- (41) この「二義性」の語は、キルケゴールの通例の用い方では、単にひとつの表現に二つの意味があるということではない。二義性を帯びるとは、正反対のことを同時に意味することである（10：147、7：169）。また、それに類した語の使用として「弁証法 *dialektisch*」があり、これも通例の使用とは異なり、キルケゴールでは、ここで言われるような正反対の意味をもつ矛盾した状態、反転する状態を指すためにも頻繁に用いられる。

Vgl. Ebd., S. 86f. [同上、169-172 頁。]

Kierkegaard, S., *Der Begriff Angst*, S. 99f. [『不安の概念』、著作集第 10 巻、147 頁。]

- (42) さらに詳しく執拗なほど、この事態を観察し提示するため、クリマクスは一方に「信仰のために

聖書を弁護する者 (Wer zum Zweck des Glaubens die Bibel verteidigt)」を、他方にこの確実な拠り所を「攻撃する者 (Wer ... angreift)」を登場させる。

「弁護する者」が確実な拠り所を確保するために、望みどおりの論証を終えた、と仮定するとどうなるだろう。その結果、果たして「信仰を全くもたない者 (der, der keinen Glauben hatte)」が信仰により近づいたり、また既に「信仰にあった者 (der, der den Glauben besaß)」が信仰の力と強さを付け加えられるりするだろうか。この双面的な問いに対するクリマックスの答えはともに否である。

それは、例えば「信仰にあった者」には、信仰の (客観的な) 不確かさがあり、まさにその不確かさに逆らってこそ信仰の中にあるからだ。また逆に「敵対者」が思いどおりの論証を終えたとしても、キリスト教を打ち倒したり、自らが信仰をもたないことへの権利を得ることもない。それは、今まで述べてきた仕方で客観的な場に求められた真理が、その信仰を求めてやってきたある者にとって、また信仰にあった者や信仰を全くもたない者のどちらにとっても「近似値 (Approximation)」でしかないからである。

そうした拠り所が客観的な場所に求められるのなら、その限りで「近似値」を出ないのは、教会の存在について語っても、現に何世紀もの間、制度的にキリスト教が続いてきたことをもとにして語っても同様である。「現行の」教会が真正なる過去のキリスト教を支えた教会と同一であるとか、「現行の」制度が真正なるキリスト教の制度と同一であるという保証は、その限りで「近似値」の域を出ないし、やはり「確実な拠り所」となり得ない。

(43) Kierkegaard, S., NS. I, S. 73. 『後書』上、著作集第7巻、143頁。]

(44) Ebd., S. 69n. [同上、139頁。]

(45) Kierkegaard, S., NS. II, S. 126. 『後書』下、著作集第9巻、64頁。]

(46) それにしてもなぜ生硬な、無限的なものと有限的なもの、永遠的なものと時間的なものによって生み出された「実存」などという用語が選ばれたのか。これについては、先にふれることのできなかった Lippitt の見解の一点目が示唆的である。

宗教的なテーマに欺き入れるための間接的な伝達という実験の形式は、一見すると、先の「ある男」とその妻の逸話によるアンチ・ヘーゲル的な諷刺、全く直接的に見える諷刺には当てはまらないように見える。しかし、このクリマックスの著作の聴衆は誰か、という問いがここでは肝要になる。

哲学への好みをもった読者がこの著作を読んでいるのではないだろうか。集中力を要求する著作『断片』と、その後書きの形式をとる『後書』でも同種の議論が延々と続けられている。さて、『後書』の聴衆、つまりその読者は誰なのか、それはヘーゲル的な思考法に慣れ親しんだものではないのか、という指摘である。

ここでもやはり、相手の人の錯覚を確かな元手として受け取ることが活かされていることになる。

Lippitt 自身はさらに踏み込み、現代に生きるわたしたちにとってもこのヘーゲル的な思考法が無縁ではないとまで断言するが、この点に関しては検討が必要となろう。