

キェルケゴールの「自由の可能性」

——「永遠的なもの」を目指して——

山 本 忠 義

「自由の可能性」はキェルケゴールの『不安の概念』に終始一貫して現れる基本的な術語の一つである。小論は、この「自由の可能性」に焦点を当て、キェルケゴールが理解する「自由の可能性」の意味内容について考察するものである。併せて「自由の可能性」が目指す「永遠的なもの」の意味内容についても理解を深めたい。

一 予備的考察

まず『不安の概念』に展開されている「自由の可能性」と「永遠的なもの」に関連する基本的な考え方を簡単に纏めてみたい。

(一) 『不安の概念』の思想的特徴

キェルケゴールは『不安の概念』の思想的特徴について、序論で次のように述べている。

「本書の使命は、原罪の教義をたえず念頭に置きながら、不安の概念を心理学的に取り扱うことにある。その意味で、

それは、罪の概念を問題にしなければならぬ。しかし、不安は罪がたえず成立するところの持続的なものであり心理学の対象となりえても、罪は心理学のなかで扱うことができない。なぜなら、罪は状態として、可能性としてあるのではなく、現実性として、あるいは生成においてあるからである。罪はいかなる学問にも属さないのである。……心理学的関心は、罪がそこにあるかのごとく、というところまでゆく。しかし、その一つ先の罪が現にそこにある、ということとは、心理学的関心から質的に分離しているのである⁽¹⁾。

ここでキェルケゴールは、不安は罪がたえず成立するところの状態、あるいは可能性と捉え、不安の考察にはたえず罪がつき纏うことを教え、不安が心理学の対象になっても、罪は心理学の対象にはなりえないことを教える。事実、『不安の概念』においては、不安は罪の直前の心理学的「近似的極限状態」として説明されるのであるが、そこから生成する原罪および罪は、謎めいた「質的飛躍」によって生成する「不当な現実性⁽²⁾」として説明されるだけである。したがって、『不安の概念』の論述は、罪そのものについての論述ではなくて、質的飛躍によって生起する罪の直前の心理学的近似値としての不安の諸形態についての論述が中心になる。

(二) 総合と実存生成の課題

つぎにキェルケゴールは、人間を「精神」すなわち「自己」と規定し、精神としての人間を、「精神によって担われる」心と肉体との総合⁽³⁾であると同時に「時間的なものと永遠的なものとの総合⁽³⁾」である、と考える。後者の総合では、「心と肉体」は「時間的なもの」、「精神」は「永遠的なもの」と言い換えられている。キェルケゴールの場合、後に見るように、精神とはキリスト教的⁽⁴⁾精神であり、人間の内にあって神に通じ、神と交わる「永遠的なもの」を指すが、この「時間的なもの」と永遠的なものとの総合⁽³⁾は、「瞬間」において果たされる人間の意識的・主体的な総合の

関係行為である。後述の「瞬間論」によれば、「永遠的なもの」はたえず「時間的なもの」に浸透しているのであり、瞬間は「永遠のアトム」なのである。総合は人間がつねに精神であるべき、また精神となるべき実生成の課題なのである。換言すれば、瞬間における人間の意志と決断によって遂行される「可能性から現実性への移行」としての実生成の運動であり、人間の精神と罪は、この瞬間において「質的飛躍」によって措定される。人間が精神となり、自己となるためには総合の一契機としての「永遠的なもの」が、瞬間において精神として措定され、覚醒し、みずからの総合を意識的・主体的に果たすのでなければならぬ。このとき、「永遠的なもの」としての精神は、みずからの総合を意識しうる主体となるのである。つまり、自己の内に精神が措定されるためには、自己の内なる「永遠的なもの」を瞬間毎に獲得するのでなければならぬ。そして、自己の内に「永遠的なもの」があるという意識こそ自己なる精神であり、自己意識にはかならない。しかも、自己の内なる「永遠的なもの」への意識が高くなればなるほど、精神としての自己意識も高くなるのである。⁽⁶⁾

(三) 精神の上昇とキリスト教との遭遇

さらにキェルケゴールは、植物の生涯を状態、動物を本能に結びつけられた無精神性と規定し、人間の精神を、低次の「心と肉体との総合」としての心理的領域から、高次の「時間的なものと永遠的なものとの総合」としての精神的領域へと上昇するものと考える。心理的規定のもとにある精神は「夢見る精神」とも呼ばれ、精神的規定のもとにある意識的な「精神」とは明確に区別される。意識的な精神とは、善悪を認識し罪を自覚するキリスト教的精神である。したがって、人間に精神が措定されるのは罪が措定されることと軌を一にしているのであり、このことは同時に人間がキリスト教と遭遇することをも意味している。⁽⁸⁾

人間存在は、「無精神性」から「夢見る精神」を経て、善悪と罪を認識する高次のキリスト教的精神へと垂直に上昇する精神的存在であり、精神の上昇に応じて自己の内なる「永遠的なもの」への自覚が深くなる。後に見るように、精神の上昇に応じて展開される不安の諸形態は「不安の対象」に応じて分類され、不安の諸形態に内包される「自由の可能性」が目指す自己の内なる「永遠的なもの」への意識もしだいに高くなる。

ちなみに、「永遠的なもの」が自己の外にあるという自覚は抽象的な神認識であり、自己の内なる「永遠的なもの」の自覚を通してはじめて、実存的な神認識は具体的なものとなる。⁽⁹⁾ 神認識は罪認識であり、同時に信仰への飛躍となるものである。

(四) 不安と自由の可能性との相即不離

さらにケルケゴールは、「精神の現実性はいつも、おのが可能性を誘い出す姿をとって現れる」といい、「不安とは、自由が自己を自己自身の前に可能性において示すことである」という。ここから、「自由の可能性」は精神そのものの可能性のことであり、不安と「自由の可能性」とは相即不離、背中合わせの関係にあることがわかる。したがって、後に見るように、精神の指定前の「夢見る精神」としての無垢の状態においては、「不安は可能性に先立つ可能性としての自由の現実性である」といわれる。これは「自由の可能性」の「可能性」と換言することができ、実生成への可能性を暗示、示唆している。すなわち人間存在は、無垢という無意識な「実存の根源」において、すでに不安としての「自由の可能性」が可能性として準備されている精神的存在である。その実存の根源にすえられた不安としての「自由の可能性」が、永遠性を目指して実存全体を垂直に刺し貫いて量的な上昇を見せる。その場合、「無垢の不安」の罪の直前の心理学的「近似的極限状態」から質的飛躍によって墮罪が生起し、その罪が新たな不安としての「自由

の可能性」を連れてくる。キェルケゴールはこれを「自由の可能性が実存生成の歴史に先行する¹⁵⁾」という。実存はこうして、実存生成の運動において「自由の可能性」が「自由の現実性」へと差し向けられるのであるが、これは「自由の可能性」が不当な現実性に対する警告としての不安のなかで告知されることを意味している。「自由の可能性は不安のなかで告知されるのである」¹⁶⁾。

(五) 不安と自由の可能性と信仰

さてキェルケゴールは、『不安の概念』終章で、「不安は自由の可能性である」と結論的に定義する。そして、「この不安のみが信仰と結びついた場合に、絶対的に教化的である。……それは不安が一切の有限性を焼き尽くし、有限性の一切の欺瞞を暴露するからである¹⁷⁾」という。

つまり、前述の「可能性から現実性への移行」としての実存生成は、具体的には「自由の可能性から自由の現実性への移行¹⁸⁾」であると換言できるのであって、この不安としての「自由の可能性」が信仰と結びつく場合と結びつかない場合とがあるのである。

信仰と結びつく場合、「自由の可能性」は、「自由の現実性」へと差し向けられた自由の回復と救済の手段となり、「自由の可能性」は瞬間における意識的・主体的な意志と決断によって「自由の現実性」を選択できる。キェルケゴールはこれを「善のみが状態と行為の統一である¹⁹⁾」という。しかし、可能性とは「できる」ということであって、「自由の可能性」は善でも悪でも選ぶうるといふ恣意的自由を意味しない。それは、自己という「場所」における「縛られた自由¹⁸⁾」でなければならぬ。「生成は「神によって措定された」場所からの運動であり、人間が自己自身になるといふのは場所における運動である¹⁹⁾」。

信仰と結びつかない場合には、「自由の可能性」としての不安は罪の直前の心理学的「近似的極限状態」となって、そこから質的飛躍によつて罪が出現するばかりである。

二 不安の諸形態

不安の諸形態は、精神の上昇と「不安の対象」に応じて、分析され、分類される。ここでは、不安の諸形態を「不安の概念」に即して「自由の可能性」と自己の内なる「永遠的なもの」との関連において考察してみたい。

(一) 無垢の不安²⁰

精神が措定される前の「無垢」はある質であり、ある状態である。それは実存的自覚から反省された、いわば無意識な状態と呼べるものに相当する。それはまた精神によつて規定されている無知でもある。それゆえに、無垢は善悪について知ることはない。無垢においては、人間は「自然性と直接的に統一」され、心理的に規定されて、精神は夢見ている。ここには平和と安息のほかに、争うべき何ものもない「無」がある。無は不安を生み出す。無垢は不安であるということが無垢の深い秘密である。

夢見る精神はみずからの現実性を前に投影する。この精神の現実性は無である。無垢はこの無をたえずみずからの前に見ている。精神の現実性は「暗示された無」であつて、精神の現実性は「可能性」の姿をとつて現れる。可能性は不安を引き起こす無にしかすぎない。そこで先に見たように、無垢においては、「不安は可能性に先立つ可能性としての自由の現実性である」といわれる。これは「自由の可能性」の可能性」と換言でき、実生成の可能性を暗示、

示唆している。

無垢においては、不安の対象は無である。不安はこの無に対して心理学的・両義的に関わるのであり、キエルケゴールはこの両義性を弁証法と呼び、「不安は、共感的な反感であつて、反感的な共感である」という。無垢においては、不安という見知らぬ力に不安を感じて囚われる一方、恐れつつも不安を愛し、不安の内に沈み込むのである。そして、この不安のなから質的飛躍を通して墮罪が生起する。

墮罪の直前には、先に見た罪の直前の心理学的「近似的極限状態」が見られ、キエルケゴールは、これを「可能性の不安、あるいは可能性の無、あるいは不安の無のなかで、自由が自己自身に自己を示すことである」という。ここには、墮罪直前の、なんらかの自由の自覚の前触れのようなものが表現されている。

(二) 自由の眩暈と墮罪

キエルケゴールによれば、原罪はアダムにも後世の個体にも共通して存在する第一の罪である。しかし墮罪は質的飛躍であるから心理学も、またいかなる学問もこれを説明することができない。

そこで、不安を眩暈に喩えることから始める。この場合、不安は無垢の不安である。換言すれば、無垢の状態における「自由の可能性」としての不安が眩暈を起すのである。そこでこの不安は「自由の眩暈」と呼ばれる。深淵を覗き込む人間が覚える眩暈の原因は、彼の目にあるともいえるし、深淵にあるともいえる。精神が総合を措定しようとし、自由が自己自身の可能性の底を覗き込んで、その身を支えようと有限性に掴まろうとすると、眩暈が起る。この眩暈のなかで自由は倒れる。まさにその瞬間に一切が変貌し、自由が立ちあがったときには、自分が責めを持つ身であることを知るのである。この二つの瞬間の間に飛躍があり、この飛躍をいかなる学問も説明したことはないし、

また説明することもできない。これが墮罪であり、同時に精神の措定でもある。しかも墮罪はみずからの行為において為されるゆえに、みずからの責めで引き受けなければならない。無垢は責めによって止揚されるのである。注意すべき点は、自由がみずからの可能性において、無限性ではなく、有限性に拘まろうとしたことである。

(三) 墮罪の結果

キエルケゴールは、原罪はアダムにも後世の個体にも共通して存在する第一の罪である、と考える。そして、原罪を人間の実存の本質に根拠を持つ事柄であると考へ、「人間は個体であると同時に全人類であり、したがって全人類は個体に参与しているとともに個体は全人類に参与している」という。このことは、個体と人類とが相即し、個体の実存生成の歴史と人類の歴史が相即していることである。したがって、アダムも後世の個体も等しく、個体であり人類であるという歴史的運動の課題を担っており、その運動は原罪を出発点とする運動であることが理解できる。

キエルケゴールは、墮罪が罪という質的なものを措定する一方で、罪性という量的なものを措定する、という。この罪性は一人の個体の墮罪によつてもたらされる、その後の個体の墮罪へのより大きな可能性のことである。それはアダム以降の人類の歴史に付随し、個体の飛躍への助走としての意義を持つ。アダムとその後の個体との差異は罪性という量的差異にすぎない。この差異はあくまで非本来的なものであり、罪性によつて罪そのものを説明することはできない。罪は質的飛躍であり、罪性は人間存在における量的な素地としてのみ意義を持つのである。

墮罪は同時に精神の措定でもある。精神が措定されると同時に心理的に統一されていた心と肉体との分裂が自覚され、人間は責めと罪を自覚する。墮罪の結果、精神とともに性的なものが措定され、そのことによつて感性が罪性となる。²⁶「感性的なもの²⁶の極限は、まさしく性的なものにほかならない。人間はこの極限に、精神が現実的となるその瞬

間にはじめて到達することができ²⁶る。性的なものによつて墮罪に至るのではなく、墮罪によつて性的なものが措定されるのである。そして、「罪なくして男女の性はなく、男女の性なくして歴史はない²⁷」といわれる。後世の個体もアダムと同様に、みずから罪を措定しない限り、感性は罪性とはなりえない。精神の措定による心と肉体の分裂の自覚は、同時に「心と肉体の総合」および「時間的なものと永遠的なものとの総合」の課題の自覚でもある。これが実存生成の歴史の始まりであり、現実である。そして、「自由の可能性」がこの歴史に先行するのである。

(四) 瞬間論

先に見たとおり、人間は「時間的なものと永遠的なものとの総合」である。そして、これら二つのものは「永遠の原子」としての「瞬間」において総合される。

時間とは一般に過ぎゆく無限の継起であり、時間における過去・現在・未来という区別を生じるには、確固とした「現在のなもの」が見出されなければならない。これらの区別は、時間が永遠との関係に入り込み、永遠が時間のうちに反映されることによつて、はじめて出てくる。「永遠的なもの」は「無限に内容豊かな現在」だからである。時間と永遠とが互いに触れ合うべきものであるなら、それは時間のなかで、しかも瞬間において起こりうる。瞬間とは時間の規定でなく、永遠の原子である。瞬間とは「現在のなもの」そのものを意味するのである。

キェルケゴールはまた、実存生成の問題を、瞬間における実存の意識的な時間概念において捉え直す。キリスト教の中心概念である「時が満ちる²⁸」(ガラテヤ四・四)ということは瞬間のことである。永遠の原子としての瞬間が措定されることにより、過去・現在・未来という時間区分が明確になる。この場合、「未来的なもの」は永遠に通ずる全体的なものであり、「過去のなもの」はその一部分にしかすぎない。なぜなら、「未来的なものは、時間的なものとの

通路を持たない永遠的なものが、時間と關係を持ちたいと願う永遠的なものの微行⁽²⁸⁾からである。そして瞬間と未來的なものが過去のものを措定する。瞬間が措定されるとき、そこには永遠的なものが存在するが、それは同時に未來的なものであり、その未來的なものは過去のなものとして再びやってくる。これこそキリスト教的なものである。

瞬間の措定による過去・現在・未来という時間区分は、個体の実存生成の歴史的時間概念であるとともに、人類の歴史的時間概念でもある。この両者の相即は瞬間を知るキリスト教においてのみ当てはまる。イエス・キリストの受肉という人類史上の事實は、永遠が時間に反映する瞬間の出来事であり、この瞬間の出来事は直ちに個体史上の瞬間の出来事として生起しうる。人類の歴史における過去の出来事を、実存は「信仰の目」⁽²⁹⁾において、この現在の出来事として受け入れる。ここでは、過去と現在とが瞬間において「同時性」⁽³⁰⁾を持つのである。キリスト教の福音を今この瞬間に受け入れること、それは自由の決断的・飛躍的行為であり、「自由の可能性」が「自由の現実性」へと將に移行せんとしていることである。過去におけるイエス・キリストの受肉の原事實を將に來たらんとする未来において受け取り直し、反復することである。実存におけるイエス・キリストとの出会い、十字架の死と甦りの実存的反復である。未來的なものが永遠的なものであることの意味がここに示されている。それは同時にイエス・キリストの受肉の微行⁽³¹⁾でもあるからである。このようにキリスト教においては、実存は前向きに未来へ向かつて永遠との關係を持ちうるのである。それは瞬間・瞬間における信仰の決断的・飛躍的行為によってそうなりうるのである。

(五) 実存的不安

罪は無垢の不安から質的飛躍によってこの世の中にやってくる。しかし、「現実性は単なる一つの瞬間として留まるものではないし、措定された現実性は正しい現実性ではない。そこで不安は、ふたたび措定されたものおよび未來的

なものに対する関係のなかに入り込んで来る⁽³⁴⁾。いまや、不安の対象は一定の或るものである。なぜなら質的飛躍によって罪が措定されたとき、善悪の区別が措定され、そのために不安はその弁証法的両義性を失ったからである。

また、「個体的生活の歴史は状態から状態への運動のなかで進展してゆくのであり、いかなる状態も飛躍によって措定される。罪は抑止されない限り、繰り返してやってくる。罪の反復はどれも新しい飛躍であり、飛躍の直前には心理学的近似値としての状態が先行する⁽³⁵⁾」。この状態が心理学の対象である。おのおのの状態に可能性が現前し、その限りにおいて不安が現前するのである。この点、罪が措定された後も事情は全く同じである。なぜなら、「善のみが状態と行為の統一である」からである。

精神と罪が措定された以上、実存はもはや無垢ではありえない。実存は意識的に罪を犯す前にすでに罪人としてこの世にあるのであり、その自覚において、はじめから責めと罪を意識する。つまり、人間は実存的不安においてキリスト教に遭遇するのである。「罪の意識は瞬間を知るキリスト教においてはじめて措定される⁽³⁶⁾」。

(五) 悪に対する不安⁽³⁷⁾

この不安は、「自由の可能性」が不当な現実性に対して感ずる不安で「罪の奴隷状態」とも呼ばれる。その本質は、「キリスト教に対して冷淡ではないとしても、自己の罪を積極的に認めようとし⁽³⁸⁾ない」点にある。この形式はより高い立場から見れば、まだ善の内にある。なぜなら個体は悪に対して不安を抱いているからである。この不安はつぎの三つの場合に分類され、順次、自己の内なる「永遠的なもの」への意識が高くなる。しかし、「善に対する不安」に比べると、悪を詭弁的・欺瞞的に受け入れる分だけ、「自由の可能性」が目指す自己の内なる「永遠的なもの」への意識が低い。

①まず不安が不当な現実性を否定する場合である。措定された罪はなるほど止揚された可能性ではあるが、それは

同時に不当な現実性である。その限り不安はそれとの関係に入り込むことができる。不当な現実性は否定されるべきものである。ここに不安の狡猾な詭弁が生ずる。ここでは不安は罪の現実性に対するものであり、そこから詭弁的に可能性を生み出すのである。不安が不当な現実性を否定しようと、欺瞞が巧妙に行われるのである。ここでは、実存がキリスト教に遭遇しながらも、不当な現実性を認めようとしなない点で、自己の内なる「永遠的なもの」への意識は低いといわざるをえない。

②つぎは不当な現実性に対する不安が鈍化していく場合であるが、精神の立場から見ればこの不安は大きい。措定された罪は、同時にそれ自身、結果なのであるが、自由とは縁のない結果である。不安の関係はこの結果の未来に向かう。未来というのは新しい状態の可能性である。不安は罪のおおそれから先の可能性に関係している。そして、個体はどんなに深く罪のなかに沈んでも、まだまだ深く沈むことができる。この「できる」が不安の対象なのである。ここでは不安は罪の現実性がある程度まで取り除きたいと望んでいる。むしろ罪の現実性がある程度までそのままにしておきたいと望んでいる。ここに詭弁があるのである。ここでは、不当な現実性がある程度認める点で、自己の内なる「永遠的なもの」への意識はいくぶん高くなる。

③最後は不安が不当な現実性に対して「悔い」を生む場合である。悔いは決して現実の罪そのものを取り除く力はなく、ただ罪の元で悩みうるだけである。悔いは、罪の結果を罰の苦しみや破滅と考え、不安は頂点に達する。悔いは狂気となり、この悔いによって瞬間ごとに生み出される詭弁に打ち勝つことは、いかなる弁証法にもできない。ここでは、悔いとしてはあるが、不当な現実性を認める点で、自己の内なる「永遠的なもの」への意識が高くなる。以上の三つの場合に共通しているのは、不安の詭弁である。キェルケゴールは、こうした不安の詭弁に対して武装

しうる唯一のものは信仰である、という。「不安の詭弁を無力化してしまうことができる唯一のものは、信仰である。状態それ自身が一つの新しい罪であることを信じる勇氣であり、不安なく不安を断ち切る勇氣である。……信仰においてのみ、永遠に、また各瞬間において、総合が可能である」。

(五一一) 善に対する不安⁴⁰

この不安は、不当な現実性が「自由の可能性」に対して感ずる不安で「悪魔的なもの」とも呼ばれる。その本質は、「不自由性」と「閉鎖性」であり、「キリスト教との遭遇を避け、キリスト教に対して防壁を試みる」点にある。この不安は「悪に対する不安」に比べると、自己閉鎖によって善を積極的に排除しようとする分だけ、逆説的に、「自由の可能性」が目指す自己の内なる「永遠的なもの」への意識が極度に高くなる。

罪の奴隷状態は悪に対する自由なき関係であるが、悪魔的なものは善に対する自由なき関係である。それゆえに、悪魔的なものは、外から善によって触れられる場合に明瞭になる。善は自由の回復あるいは救済などを意味する。そこで悪魔的なものはキリストに向かつて、「あなたはわたしとなんの係わりがあるのです」(マルコ五・七、ルカ八・二八)という。

すなわち、悪魔的なものの本質は自己を閉じ込めようと意志する不自由性あるいは閉鎖性であり、それゆえに「黙せるもの」でもある。黙せるものは、意に反して顕にされるものである。そこで、自由によって触れられると不安を感ずるのである。自由はたえず交わりをするが、不自由性は交わりを望まない。そこで、自由が悪魔的なものに対して外から関係を持ち始めると、悪魔的なものは意に反して、言葉を吐露させられるというのが、悪魔的なものの開示の原則である。言葉のうちには交わりが存在するからである。善とは閉鎖性が開示されることを意味する。開示は救

濟の最初の表現であり、言葉をあえて発すれば、魔法の力は破れるのである。

ちなみにキェルケゴールは、悪魔的なものを、不自由性と閉鎖性との関連で、「突発的なもの」、「無内容なもの」、「退屈なもの」でもある、という。

(五―三) 内面性と真摯

さて、悪魔的なものの本質は不自由性と閉鎖性である。それゆえに、自由の喪失は悪魔的なものの表象である。キェルケゴールによれば、肉体的・心理的に喪失される自由との関係で極端に悪魔的なものは畜生道である。他方、精神的に喪失される自由との関係で悪魔的なものはひろく行き渡っている。悪魔的なものは「善に対する不安」であり、善は自由の回復や救済を意味する⁴⁸。それゆえに、自由の内容または喪失された自由の内容を検討すれば、悪魔的なものの形態が明白になる。

キェルケゴールによれば、自由は真理であり、真理は人間を自由にする自由の行為である。真理はみずから行動しつつ、それを生み出す限りにおいてのみ存在するものである。真理はみずから行動し

「自由の内容は、知的に見れば、真理である。そして真理は人間を自由にする。まさしくそのゆえに、真理は自由の行為である。……真理は彼自身が行動しつつそれを生み出す限りにおいてのみ存在する。……ただ行動によつてのみ到達され、ただ行動のうちのみ存在する確信が、内面性が、およそ個体が悪魔的であるか否かを決定するのである」⁴⁹。

では、内面性(内面的確信)とは何であるか。キェルケゴールによれば、それは主体性であり、具体的な自己意識である。自己意識は行為であり、内面性である。内面性は自己意識に相応すべきものでなければならぬ。相応な内面性が欠如すれば、そこに内面性の獲得を恐れる悪魔的なものが現れる。ここで自由の行為、自己意識の行為といわ

れるのは、実存生成の運動にほかならない。

「意識が持ちうるもつとも具体的な内容は、自分自身に関する意識、個体それ自身に関する意識である。……これはきわめて具体的な自己意識である。……自己は「実存」生成のなかに巻き込まれているものであり、静観のまとまつた対象とはなりえないものである。……このような自己意識は行為である。そしてこの行為はまた内面性である」⁽⁴⁴⁾。

ここでキエルケゴールは、内面性の欠如に関する図式を、悪魔的なものの実例として提示する。内面性の欠如の形式は反省的规定であるゆえに、能動性―受動性、または受動性―能動性という二重の形式になる。たとえば、不信仰―迷信、おもねり(猫つかぶり)―憤慨、高慢―卑怯など。これらの図式に欠如しているのは内面性であり、内面性の獲得を恐れる不安としての悪魔的なものが出現する。それは、実存生成において「自由の可能性」が目指す自己の内なる「永遠的なもの」の獲得を恐れることにほかならない。悪魔的なものは「善に対する不安」だからである。

さてキエルケゴールによれば、内面性は真摯である。そして、内面性と真摯の関係は泉と湧水の関係にあり、「内面性は、永遠の生命にいたる水が湧き上がる泉であり、この泉から湧き出るものこそ、真摯である」⁽⁴⁵⁾。

真摯とはそもそも定義できない実存概念⁽⁴⁶⁾であるが、あえていうなら心情の根源性ともいうべきものであって、それは同時に真摯の「永遠的なもの」を表している。

「真摯と心情とは、真摯が心情の本質のより高い、またこの上なく深い表現であり、相互に呼応する。心情は直接性の規定である。これに反して真摯は、心情の獲得された根源性である。自由の責任のうちに保持された心情の根源性、浄福の享受のうちに堅持された心情の根源性である。歴史的展開における永遠的なものを示している」⁽⁴⁷⁾。

そしてまた、真摯な人格だけが本当の人格なのであり、真摯に事を為すには真摯の対象である「自己自身」に対し

て真摯でなければならぬ。「人間は心情をそなえて生まれてくることはできるが、真摯をそなえて生まれてくることはできないからである」⁴⁸。

このようにキェルケゴールは、内面性は真摯であり、真摯を別の仕方でも表現することもできる、という。「内面性が欠如するや否や精神は有限化される。それゆえに内面性は永遠性なのである、換言すれば、人間における永遠的なものの規定なのである」⁴⁹と。

つまり、内面性と真摯は自己の内なる「永遠的なもの」とほぼ同義的に考えられている。そしてどちらかといえば、真摯は泉と湧水の関係から、内面性の中心概念に当たるものと考えられる。実存が内面性を獲得するためには、自由の行為としての実存生成において、「自由の可能性」が自己の内なる「永遠的なもの」の獲得を目指す「自己自身」に対して真摯でなければならぬ。すなわち、真摯の対象である「自己自身」に対して真摯であることによって、実存生成における自由の行為は、本来の意味において内面性を獲得する。そしてまた、自己の内に内面性を獲得する行為は、同時に自己の内なる「永遠的なもの」を獲得するための行為でもある。これをキリスト教的にいうならば、不安としての「自由の可能性」が、無限性に対する内的確信としての信仰と結びつくことによって、「善のみが状態と行為の統一である」という自由の行為を実践することにはかならない。

では、自己の内なる「永遠的なもの」はどのように説明できるであろうか。まず、人間の総合の一契機としての「永遠的なもの」は、瞬間において措定される精神として紹介された。つぎに、「善に対する不安」における「悪魔的なもの」の対極として、自己の内なる「永遠的なもの」への意識が、逆説的に極度に高まる形で紹介された。また、「悪魔的なもの」の本質はキリスト教との遭遇を避け、キリスト教に対して防御を試みる不自由性と閉鎖性であり、内面性

と眞摯の欠如として紹介された。最後に、キエルケゴールは、「永遠的なもの」と「悪魔的なもの」を対比して、「永遠的なものを正しく具体的に理解していない者には、内面性と眞摯が欠けている。……人間の内なる永遠的なものを否定したり、永遠的なものを抽象的・空想的に把握したり、形而上学的に把握したりするなど、……ひとは永遠性を眞剣に考えようとしないうで、永遠性に対して不安を抱き、不安は様々な逃げ道を考え出すのであるが、これこそ悪魔的なものである⁽⁸⁾」という。以上のことから、自己の内なる「永遠的なもの」は「悪魔的なもの」と対峙する、内面性と眞摯を伴った自由と救済をもたらす具体的なキリスト教的精神であることが、浮かび上がってくる。

三 自由の可能性の意味内容

前述のとおり、不安は「自由の可能性」であり、不安と「自由の可能性」とは相即不離、背中合わせの関係にある。それゆえに、精神が措定される前の「無垢の不安」にも、精神と罪が措定された後の「実存的不安」にも、「自由の可能性」が内包されている。精神そのものの可能性としての「自由の可能性」は、自己が自己となり精神となるために、実存の根源としての無垢の段階から準備され、自己の内なる「永遠的なもの」の獲得を目指して垂直に上昇する。マランチュクは、人間は実存の根源から「永遠性に対して予定されている」精神的存在であるといい、動物と人間を対比して、次のように述べている。

「動物が時間的に消えていく存在であるのに対して、人間は永遠性に対して予定されている。……永遠的なものに結びつけられているということは、……人間が自由と関係しているということ、すなわち、動物が本能に結ばれている

のに対して、人間はその運動をみずから決める可能性を持つているということである⁽⁵¹⁾。つまり、可能性は人間的存在において中心的な意味を持つのであり、可能性の内に自由が現れるのである。それゆえに、「自由の可能性」が根源的に賦与されている人間は、根源から「永遠性に対して予定されている」存在である、ということが出来る。

他方キェルケゴールは、「不安は克服されるものであるが、……絶滅されることはない⁽⁵²⁾」ともいう。つまり、不安としての「自由の可能性」は、自己の内なる「永遠的なもの」の獲得をつねに目指すところの、実存の「途上」としての姿そのものの表現でもあるといえる。実存はつねに善悪に対して不安を抱き、警告としての不安を覚えながら、瞬間・瞬間に真摯に自己自身に関わっていくべき存在である。「善のみが状態と行為の統一である」という瞬間における「永遠的なもの」の獲得は、同時につきの瞬間への「自由の可能性」にはかならない。「自己は、それが現存しているおのおのの瞬間において、生成の途上にある。なぜというに、可能なものとしての自己は現実的にそこにあるのではなく、どこまでも現実化すべきものとしてあるにすぎないのである⁽⁵³⁾」。そして、自由の可能性においては、「信仰こそが無限性を先取りするところの内的確信なのである⁽⁵⁴⁾」。

四 おわりに

キェルケゴールは、『不安の概念』終章において、不安と「自由の可能性」の意義を、信仰と救済との関係において積極的に認める。人間は不安が深ければ深いほど偉大なのである。なぜならば、不安によって教化される者は可能性によって教化されるのであり、可能性によって形成される者は無限性によって形成されるからである。そのために可

眞性に對して眞摯と信仰を持たなければならぬのであり、何よりも自己自身に眞摯であることが大切なのである、と結論しひび⁽¹⁶⁾。

註

註の文獻略号は左記の通り。

- CA: Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Reidar Thomte in Collaboration with Albert B. Anderson, Princeton University Press, 1980.
- SD: Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong with Introduction and Notes, Princeton University Press, 1980.
- PF: Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Translation Revised and Commentary Translated by Howard V. Hong, Princeton University Press, 1974.
- 尚、日本語訳は左記のものを参照、適宜、引用をせて戴いた。
 水上英廣・熊沢義宣訳『不安の概念』白水社、一九七八年。
 斉藤信治訳『不安の概念』岩波文庫、一九八六年。
 斉藤信治訳『死に至る病』岩波文庫、一九八六年。
 杉山好訳『哲學的断片』『世界の名著』第四〇巻、中央公論社
- 一九七二年。
- (1) CA, pp.14ff.
 - (2) CA, p.111.
 - (3) CA, p.85.
 - (4) CA, pp.81ff.
 - (5) PF, pp.90ff.
 - (6) 拙論「キェルケゴールの『罪』理解」『基督教学研究』第十八号、京都大学基督教学会、註(2)参照。
 - (7) CA, p.41.
 - (8) CA, p.93.
 - (9) CA, pp.107f. ただし「宗教的天才は自己を自己自身に向かへる」(107f)と「自己を神に向かへ」(108f)とある。
 - (10) CA, p.42.
 - (11) CA, p.111.
 - (12) CA, p.42.
 - (13) CA, p.49.
 - (14) CA, p.74.
 - (15) CA, p.155.
 - (16) CA, p.82, 脚註。「可能性から現実性への移行は、歴史的

自由との関係において理解されるべきである」と記されて
いる。

- (17) CA, p.113.
- (18) CA, p.49.
- (19) SD, p.36.
- (20) CA, pp.41f.
- (21) CA, p.42.
- (22) CA, pp.76f.
- (23) CA, p.61.
- (24) CA, p.28.
- (25) CA, p.48. 「罪と性的なものの措定は人間の根源的状态を
「*ホト*」と記されてゐる。
- (26) CA, p.49.
- (27) Ibid.
- (28) CA, p.90.
- (29) CA, p.89.
- (30) PF, p.87, p. 128.
- (31) PF, pp.111f.
- (32) 佐藤幸治「キェルケゴールの自由論」『宗教研究』二六九
号、八三―八四頁参照。
- (33) PF, p.79.
- (34) CA, p.111.
- (35) CA, p.113.

- (36) CA, p.93.
- (37) CA, pp.113ff.
- (38) マンチチン、大谷長訳『キェルケゴールの弁証法と実
存』東方出版、一九八四年、二九三頁参照。
- (39) CA, p.117.
- (40) CA, pp.118ff.
- (41) マンチチン、大谷長訳、前掲書、二九三頁参照。
- (42) CA, p.119.
- (43) CA, pp.138f.
- (44) CA, p.143.
- (45) CA, p.146.
- (46) CA, p.16. ここでは「罪に正しく対応する気分は真摯であ
る」という表現がある。
- (47) CA, pp.148f.
- (48) CA, p.150.
- (49) CA, p.151.
- (50) CA, pp.151ff.
- (51) マンチチン、大谷長訳、前掲書、二八二、二八三頁参
照。
- (52) CA, p.53.
- (53) SD, p.30.
- (54) CA, p.157.
- (55) CA, pp.155ff.