

キエルケゴールにおける真摯の意味 ——『不安の概念』の読解を中心に——

大西優香

序

本稿の目的は、「真摯 Alvor」の概念を手掛かりとして、『不安の概念』(1844) を解釈することにある。筆者の見解によれば、真摯は『不安の概念』に貫し、その構造を支える中心的な概念である。というのも、罪の発生を心理学的に論じる同書において、「罪の概念には真摯が対応する」^{*1}と明言されているからである。つまり、真摯が『不安の概念』全体において重要な意味を持つならば、同書で登場する諸概念は、真摯との関連の内で考察されるべきだと思われる所以である。また、『不安の概念』においては「罪」や「不安」といった否定的要素や概念が繰り返し取り上げられるが、その中で肯定的意味を持つ概念のひとつが「真摯」であるために、それを主題的に取り上げて考察の対象とすることは、キエルケゴール思想の核心を探るひとつの手段になると思われる。以上の推測に従って、本稿では真摯概念を手がかりとして『不安の概念』を読み解くとともに、キエルケゴールにおける真摯の意味を考察したい。

筆者が本稿で辿る研究の手順について明示する。まず第一節においては、キエルケゴールが使用する「真摯」という言葉の意味内容を、『不安の概念』の文脈に沿って分析する。さらに、同書は心理学に依拠して叙述されているが、その理由が真摯概念に由来していることを指摘する。次いで第二節では『不安の概念』を概括的に把握するために四つの概念を選出し、それらを中

*1 Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*, udg. Af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, bd.6, København, Gyldendal, 1962, S.115.

心に各論を概観する。第三節では、前節で詳らかにされた諸概念に真摯が一貫していることを確認する。第四節では、それらの諸概念が「不安の漸進発展的」という性格を持っていること、またそうして『不安の概念』の構造が、読者に自己の罪性を気づかせる機能を持っていることを明らかにする。

1. 真摯の概要と心理学的探求の根拠

まず本節では、どのような文脈において「真摯」という言葉が登場するのかを分析し、真摯概念の概要を得る。

真摯とは、罪を正当に扱う「気分 Stemning」であり、自分自身にかかる事柄として罪の問題を習得 (Tilegnelse) する姿勢である。また真摯は、自己沈潜へと方向づけられ、確信を通じて真理を見出す状態を意味するので、内面性あるいは確信といった性格を受け取ることとなる。また、内面性の語源である *Inderlighed* は、単に「内側」という意味だけではなく、「心の底から」あるいは、より強められた言い回しにおいては「情熱」という意味を持っている。それゆえに、キエルケゴールは真摯を「獲得されるところの気質の根源性」² や「人格そのもの」³とも表現している。詳細は後述するが、こうした広義の真摯概念に則って彼は、ヨハネ 4 章 14 節を引用しつつ、「内面性は永遠の命へと向かって湧き出る泉であり、この泉から逆り出るものが真摯さである」⁴と語る。そのことによって、真摯概念に永遠性をも包摂する根源的な規定としての意味を付与していると解釈できるだろう。

次に、真摯が「気分」として定義されている意味について考察したい。端的に言って、真摯は自己が全体的に浸されるところのものである。ここに真摯が気分である所以がある。つまり、理性的判断や意思すらも積極的に凌駕されてゆくところに、人が気分づけられるという事態が成立するのであ

² S.229 なお、「獲得される erhvervede」という用語は、「奪い取る」という意味ではなく、最初から身につけていないものを「後天的に習得する」という意味で用いられていると思われる。

³ S.229

⁴ S.227

る。しかし、真摯は心情の根源性でもあるが、生まれつき人間に備わっているものではない。では、有無を言わざず人間を捕らえ、支配する気分としての真摯はいかにして習得されるのか。それは、ひたすら自己に向き合うことによって到達される。キエルケゴールによれば、真摯の対象は自己自身だからである⁵。真摯な気分で罪を正当に扱うには、自己の内面に徹底的に沈潜し、「なぜ私は罪を犯すのか」と問うことで、罪の問題を習得することが求められるのである。

『不安の概念』が「心理学的探求」を標榜する理由は、そのような真摯さに裏づけられている。なぜならば、心理学においてこそ、「なぜこの私が罪を犯すのか」と自身のうちに深く沈潜して問うていくことが可能になるからである。例えば、あらかじめ人間の罪性を前提する教義学や、罪の現実に座礁する倫理学は⁶、罪の発生を自己に問う真摯さとしては相応しくないとされる。他方で、学問的好奇心という心理学的性格もまた、真摯の気分とは相容れない。しかし、教義学や倫理学的説明から解き放たれ、己の罪に向かい合うことで罪の原因を探求するためには心理学を用いざるを得ない。そこで、キエルケゴールは心理学を導入するために、心理学の対象から現実的な罪の問題を排除し、罪を犯す手前の可能性にその範囲を限定する。キエルケゴールは、罪を学問的に扱うことの不可能性に葛藤した末に、具体的な罪の内容には踏み込まず、「原罪の教義を念頭に、かつ眼の前に置くことによって、『不安』の概念を心理学的に取り扱う⁷ことを、同書の冒頭において宣言するのである。

⁵ S.230

⁶ この問題に関しては、前掲書 S.116-118 頁

⁷ S.113

2. 不安と罪の関係性について——歴史概念、精神概念、時間性概念、自由概念における

以上で真摯概念の大まかな性格を確認した。ところで、真摯は罪に対応する適切な気分であるというが、罪が主題として取り上げられる同書が、なぜ「不安の概念」と題されているのだろうか。つまり、罪と不安はいかに関係しているのか。本節では、同書においてキエルケゴールが用いた概念のうち四つ——歴史概念、精神概念、時間性概念、自由概念——を選出し、それらを分析することで、不安と罪の関係性を明らかにする。

a) 歴史概念と質的飛躍

キエルケゴールは、アダムと彼以降の人間とと同じ位置関係のもとに把握する歴史概念に基づき、アダムが犯した「第一の罪」を解釈することで、同時にわれわれの罪を考察する。アダムとわれわれをこのように並列的に取り扱う歴史概念は、「人間は個体であるとともに人類である」という規定と、両者の対立項を「課題 Opgave」^{*8}と看做す見解に由来している。

キエルケゴールによれば、「人間は個体である、そしてそのようなものとして個体は同時に彼自身であり全人類である。したがって、全人類が個体に参与しているのであり個体も全人類に参与している」^{*9}。この見解に基づくならば、アダムはわれわれと変わることのない人類の一人に数え入れられることになる。また、個体と人類との対立を課題とし、さらにその課題を歴史的運動として把握することで^{*10}、個体の歴史と人類の歴史は相互に結び付けられる。そして、この個と人類の対立が歴史的運動としての課題を生み出すことになる。端的に言うならば、ここで課題とされているのは、「私が私自身でありかつ全人類としていかに生きるべきか」という自己反省であり、そ

^{*8} 対立を課題とする考えは『不安の概念』全般にわたってキエルケゴールが提示する精神の概念と深く関係するが、詳細は後述する。

^{*9} S.124

^{*10} S.125

これは生を展開させる駆動力となって、個体の歴史とともに人類の歴史をも形成してゆくのである。この意識のもとでは、「どのような個体も人類の歴史に無関係ではなく、それと同じように人類もひとつの個体の歴史に無関係ではない」*¹¹。また、あらゆる人間は個であるために、「あらゆる個体は他のすべての個体に本質的に関心を持っている」*¹²ことになる。

以上の見解に立脚して墮罪神話を解釈した結果、次の命題が導き出される。すなわち、アダムの「最初の罪にともなって罪がこの世に来た。まったく同じ方法で、その後のあらゆる人間の最初の罪も、最初の罪にともなって罪がこの世に来るということがあてはまる」*¹³。われわれ人間は、アダムの墮罪とまったく同じ仕方において、罪の存在になるということであるが、ここで最大の重点が置かれているのは、罪は無前提的、突発的に出来するという事態である。アダムは第一の人間であるために、それ以前の人類やその歴史的因果関係に尊かれて罪を犯したのではないことは当然である。ところが、以上に見た歴史概念に従うならば、われわれもアダムと同様に——例えば生殖行為による罪性の遺伝のような——何らかの前提条件に由来して罪を犯すのではない。アダムの場合も現代の人間の場合も同様に、罪は無前提的、突発的に、すなわち「質的飛躍」を通して出現するのである。

b) 精神概念と不安

『不安の概念』の主題である不安と罪の関係は、精神概念を出発点として議論が展開される。キエルケゴールはまず、人間を「肉 Legeme」と「心 Sjel」を総合する「精神 Aand」と規定する。この精神概念をめぐる論述においても「あらゆる対立は課題である」という命題は妥当する。ここで課題となるのは「心的でありかつ肉的でもある自分はいかに生きるか」ということであり、したがって、相反する対立項の均衡を保つ役割が、精神に課せられることになる。ところが、精神はその課題の遂行において、本来は対立関係にあ

*¹¹ S.124

*¹² S.125

*¹³ S.126

るところの両極を調停しようと試みるので、それは「共感的反感・反感的共感」という両義的なもの (Tvetydighed) とならざるを得ない。この両義性こそが、不安を生み出し、その中で人間は、反省的に自己に対して関心を抱き、自己意識を持つようになる。端的に言うならば、人間は自身の内に対立項を内包しているがゆえに、不安に襲われるのである。

精神としての人間は、この不安のただなかで自己のあり方を決定していくなければならない。これが不安の対象である「可能性 Mulighed」の意味である。人間が陥る不安とは、あれこれの事柄をなじうるという可能性を突きつけられた事態において生じてくると言えるが、この不安と可能性の関係を視野に入れるとき、キエルケゴールの罪概念が不安と深い関係を持っていくことが判明する。先に、罪は質的飛躍を通して出現することが指摘されたが、そうした無前提的、突発的な罪の出現とは、罪が論理的必然性を超えたあり方で出現することを意味している。つまり、「人間は必ず罪を犯す存在である」と規定されているのではなく、「罪を犯す存在にも、犯さない存在にもなりうる」という可能性を墮罪の直前まで強固に維持している。それはなじうるという圧倒的な——つまり、誰にでも起こり得るがゆえに、そこから逃れ得ないような——可能性の前で、反感・共感情である不安に絡めとられている状態である。人が罪を犯すのはこのような状態を経た後と考えられるので、罪は不安のただなかで出現することになるのである。このような不安の性格は、心理学が対象に出来る限界、すなわち罪を犯す直前を指示している。その限界を越えて説明するならば、人間は必然的に罪を犯す存在であると規定すること、あるいはそれ以前の行為の量的な蓄積によって罪が出現すると理由づけすることにつながり、結果として、罪の原因を都合よく自己以外の何ものかに転嫁してしまうことになるのである。

ところで、不安の対象である可能性は、精神による肉と心の総合を前提としていた。そうであれば、人間の存在構造自体が罪を必然的に生み出すとは言えないだろうか。なるほどキエルケゴールは、不安は男女間、世代間、個体間の比較において増減するものだと考える。その量的増加には総合の差異

が関係しており^{*14}、それは両極の対立の一方が際立って優勢であることを意味している。その状態は肉に属する「感性的なもの」の極限、すなわち「性的なもの」の先鋭化である。歴史は性的なものの極端な強調の中で生じ、その結果、不安は後の世代になるほど増加する。なぜならば、対立項が課題として立ち上がる際に、歴史は始まるからである。換言するならば、性的なものの自覚という不均衡によって歴史が始まるのであり、同時に衝動としての性欲は「世代 Generation」を形成する。それゆえに、歴史が進展するのは、感性の先鋭化がもたらす不安の増加においてなのである。

しかし、ここで留意しなければならないのは、感性の肥大によって不安がいかに増大しようとも、罪はあくまでも質的飛躍によって登場するのであり、感性そのものが罪性ではないと彼が繰り返し強調していることである^{*15}。つまり、性に属する事柄が罪性を意味するようになったのは、罪を犯した結果であり、肉そのものは断じて罪の直接原因にはなり得ない。質的飛躍を通した罪の指定によって、「罪を犯す可能性が自分にはある」という自覚としての咎と、両義性の自覚としての自己意識が同時に芽生え、さらには歴史への参画が可能になるわけである^{*16}。したがって、人間の構造のうちに罪の必然的な場所があるのではない。自身における対立構造が自覚されているということが、既に罪の結果なのである。

c) 時間性概念と永遠

不安の対象である可能性は、未然あるいは将来という時間の範疇に属するために、不安は「時間性」の地平においても語ることができなければならない。それゆえにキエルケゴールは、総合としての精神を時間性の地平において考察するわけであるが、その際に彼は、人間を時間と永遠 (Ewigkeit) の

^{*14} S.155

^{*15} S.166

^{*16} 咎の自覚に関しては「無垢はたえず個体の質的飛躍とともに失われる」(S.132)、自己意識に関しては「本来的な『自己』は質的飛躍において初めて指定される」(S.168)、歴史への参画に関しては「人類の歴史に入っていくとき、彼の個人的な生が想定するところの罪性という前提を、習得しなければならない」(S.145) という記述がある。

綜合であるとし、瞬間（Øieblik）によって両者の接触が可能になると考へてゐる。

瞬間において永遠が時間へ介入するという事態は、同時に質的飛躍を通した精神措定をも意味している。というのも、一方で永遠は精神と同質であり、両者はともに時間と質を異にする超時間的な概念である。他方で心と肉を包括する概念は永遠の対概念として、すなわち時間として理解されているからである（永遠＝精神：時間＝心と肉）。ところで、不安は常に未来の事柄を対象としているが、もっぱら時間的連続性に身を委ねる人間がそもそも未来という自己にとって未知なる可能性を意識し、それに不安を感じることができるためにには、時間的連続性が打ち破られ、その外側から自己を眺める地点に立っていなければならぬ。それが永遠の時間への介入と呼ばれる事態であるが、時間の範疇に属さない永遠が時間に介入することができるとすれば、それは瞬間においてでしかない。「不安は個体の生における瞬間」¹⁷と述べられているように、それは——過ぎ去ってゆく時間の流れに依存しないという意味での——無前提的、突発的な質的飛躍において、すなわち瞬間ににおいてはじめて可能となるわけである。

ところで、永遠は瞬間において時間に介入するために、永遠は今ここでわれわれに関わるという意味で現在的である。しかし他方で、永遠は内容の充溢した現在的性格を持っており、その内容の充溢さは過去と未来の包括を表現しているという¹⁸。そうであるから、キエルケゴールの考える永遠とその時間への介入は、過去および未来と無関係ではなく、むしろそれらにも影響を与えるものであると言える。詳細は割愛するが、キエルケゴールは自身の教義学的理解に基づき、過去の出来事——回心・宥和・救済——と未来の出来事——復活・審判——が現在の自分に関わってくるところに永遠が現前すると考へる¹⁹。

感性と同様に、時間性それ自体は罪ではないが、罪措定の結果、時間性

•17 S.170

•18 S.178

•19 S.178

——心と肉の属する範疇——は罪性を意味するようになった^{*20}。しかしそれは同時に、時間とは質を異なる永遠がすでに時間へと介入していることをも意味する。それゆえに、時間性そのものが直ちに罪と看做されではならないが、他方で、精神の指定によってすでに永遠は時間へと介入しているわけであり、こうした自覚があるにもかかわらず、なおも永遠を顧みず、もっぱら時間の枠組みに固執して生きるならば、それは罪深い振る舞いだと言えるだろう。

d) 自由概念と真摯

可能性に対する不安は、人間が自由であることを前提にしていなければ成り立たない。では、キエルケゴールは自由概念にどのような意味を与えているのだろうか。まず、自由が人間の本質を成す概念であるという点に留意したい。自由とは人間がそこから逃れることができずに、その中で生きていかなければならぬところのものである。「自由は無限であり、何もないところから生じる」^{*21}のであって、外的要因とは無関係に、つまりはただ自己自身との関係において自由であるか否かということが重要となる。

さらに、自由は咎と対応関係にあり^{*22}、善と同質であるとされる^{*23}。ここで考慮すべきは、自由には「存在としての自由」と「行為としての自由」という二つの側面があり、しかも両者の一致が善だと考えられていることがある。端的に言って善とは、可能性に直面した状態において自己が自由として存在しつつ、さらには実際の行為も自己に由来している事態を指す。一方で、善は人間存在の本質である自由に留まることであり、惡は本来留るべき自由から逸脱し、自己を惡のうちに拘束する不自由な状態である（存在としての自由）。では他方で、どのような行為が自由だと言えるのか。これに閑してキエルケゴールは、「まさに真理とは自由の行為であり、その行為は

^{*20} S.180

^{*21} S.220

^{*22} S.193

^{*23} S.196

たえず真理を生み出すのである」²⁴と答える。それは他ならぬ真摯な振る舞いが、自由な行為だということを明示している（行為としての自由）。なぜならば、第一に、真理は「個人にとってのみ存在する。」というのも、彼自身が行為において真理を生み出す²⁵のであって、第二に、個体の内面性と確信においてのみ真理は得られるのだから、結論として、真摯に自己自身に向き合う態度そのものが自由なる行為だということになるからである。また、真摯が自由と同意義であるためには、神への信仰が前提となることを確認しなければならない。本稿では詳細は割愛するが、自己の内面性に沈潜する真摯さが、自己の罪深さに行き当たってもなお自由であるためには、神の宥和(Forsoning) という支えが必要になるからである。神との対峙において人間ははじめて、自己に固執する不自由性から解放され、信仰のうちに安らう自由を手に入れるのである。

3. 「不安の漸進的発展」を貫く真摯概念

以上、「不安の概念」において展開されている各論を瞥見してきた。ところで、それらは以上で整理したように、「不安の概念」の中で四つに区分けされ、それぞれが独立して論じられているわけではない。むしろ、真摯、内面性、精神、永遠、自由、真理といった各概念は、本質的には同一の事態を様々な側面から表現しているというのが適切であろう。自由概念の説明なしに精神概念を語ることができないよう、各概念が有機的に関連し合って「不安の概念」の全体を構成しているのである。上記の説明における筆者の意図は、そのように各所に混在しているもろもろの概念を解きほぐしたうえで、それを整理しなおし、そのことで全体に見通しを与え、全体像の把握を試みることにあった。しかし他方で、前節でみた四つの項目の並びは、キエルケゴール自身が『不安の概念』の中で展開した順序と概ね対応していると言うことができる。それは単なる偶然ではないだろう。というのも、筆者の

²⁴ S.220

²⁵ S.220

見解によれば、実はこの順序は重要な意味を持っているからである。答えを先取りして言えば、それは「不安の漸進的発展」²⁶とでも名づけられるような道行を辿っており、その不安の漸進的発展には真摯概念が通底しているのである。以下では、そのことを明らかにするために、同書の順序に沿って不安の漸進的発展を辿りつつ、そこにおける真摯概念の意味を指摘し確認する。

まず、前節の a)「歴史概念と質的飛躍」は、主に第一章「原罪の前提であり、原罪をその起原の方向に遡って説明するところの不安」に当たる個所である。そこでは、人間を個と人類の対立と看做す観点から、アダムとわれわれと同じ位相のもとに捉え、両者は同じ仕方で無垢を失うと考えられていた。したがって、われわれの原罪 (Arvesynd) をアダムの墮罪の結果とする見解は否定される。そこにおいて、罪は無前提的、突発的に出来するという質的飛躍の概念が登場するのである。キエルケゴールのこの歴史概念と、そこから導き出された質的飛躍の概念は、墮罪を個々人の問題として受け止める真摯さを要請する。なぜなら、われわれ人間の原罪をアダムの墮罪の帰結と考えることで、罪の発生を説明づけるならば、罪の原因を自己以外のなにものかに転嫁しまい、その結果、自己自身の罪という側面が凋落してしまうからである。あくまでも罪は自己自身の問題として、つまりは真摯に受け止められなければならないのである。

このことは、必然的に罪が発生するという見解も排除する。もし仮に、罪が必然的に可能性から現実性に到達するとすれば、「なぜ私が罪を犯すのか」という真摯な問いの追求は無意味なものとなるだろう。したがって、キエルケゴールは罪が可能性から現実性に至る際の「中間規定 Mellenbestemmelse」を想定する。つまり、罪は可能性から必然性へと無媒介的に移行するのではなく、それらの間に存在する規定を通して出現する。端的に言って、その

²⁶ 「不安の漸進的発展」はキエルケゴール自身の言葉ではないが、同書は無垢状態から咎ありの状態へと、罪が漸進的に深化する過程に則して説明される。それに伴い、不安もまた漸進的発展の構造を持つ。漸進という用語に関しては、キエルケゴールが第二章の題目として使用した *progressiv* に基づいている。

中間規定とは、自由の可能性に対して抱く反感・共感感情である不安である^{*27}。罪は、ただ両義性に揺れる不安を通して罪は出現するのである。

第二章「漸進しつつある原罪としての不安」は、この両義性に関する考察を中心に展開されており、本稿では前節の b)「精神概念と不安」でそれを取り上げた。ここではまず、人間は心と肉を総合する精神であると規定される。そして、精神が心と肉を総合すべく働きかけるがゆえに、自由の可能性に対する振る舞いは両義的であると考えられる。精神が総合を指定しようとするとき、自己の内なる対立が意識され始める。それは、いかに心と肉を総合するかという可能性に直面して、その自由のただなかで自己自身を意識することである。つまり、自己の自由が意識されると同時に自己の可能性が開かれると言える^{*28}。ただし、心と肉の総合である精神は、そもそも共感的反感・反感的共感という両義的な関係の上に成り立っているために、自己の可能性に対して不安を抱くのである。「なしうる」という自由の可能性を対象としつつも、人間に備わったこの対立のゆえに、精神は両義的な不安を引き起こすのである^{*29}。

アダム以降の人間においては、歴史とともに対立項の一方である肉的なるものが先鋭化される。原罪の結果、自己のうちなる対立に生じた不均衡は、後の人間の不安をさらに増大させ、罪性も重みを増すのである。しかし、罪の発生を説明不可能とする真摯な姿勢は、その原因を感性的なるものに一方的に押し付けることはしない。むしろ、人間は質的飛躍をとおして罪が指定された結果、無垢を失うとともに自己の両義性を自覚し、総合する精神を獲得すると考えられている。ここには、罪の原因を容易に説明づけない真摯さが見出される。人間の存在構造の分析をとおして、読者はあらゆる必然的な罪の発生理由を失う。しかしそのことで、かえって自身の罪性に直面させら

*27 S.142

*28 S.152-153

*29 キエルケゴールは不安を説明する際に、具体例として眩暈という現象を引き合いに出す(S.152-153)。人は深淵を覗き込んだときに眩暈を見るが、それは自由の可能性に直面するからである。眩暈は、可能性におののきつつも、それに惹かれるという両義的感情であり、したがって不安に由来するとされる。

れるのである。

前節 c) 「時間性概念と永遠」は、第三章「罪の意識が発生していない、という罪の結果としての不安」に対応する。人間は永遠と時間の総合である。ここでは異教、ユダヤ教、キリスト教が比較され、永遠が時間に介入する瞬間——受肉した神——を教義の中心に据えるキリスト教において、精神は精神それ自体として指定されると考えられている。また、直接的天才との対比において、宗教的天才を引き合いに出すことにより、時間性に拘束されることなく、永遠を顧慮しつつ自己へ徹底的に沈潜する態度が説明される。詳細はさておき、要するに、宗教的天才は自由を見出すが、同時に咎に対する不安を抱くと考えられる。内面性へと意識を向け、自由な存在であることを深く自覚するにつれて、人間は罪の可能性としての咎を自己の内に見出す。この自己沈潜こそが他ならぬ真摯さであるが、その姿勢は自由における咎の発見に辿り着くのである。

前節 d) 「自由概念と真摯」に当たる第四章「罪の不安、あるいは、個々人における罪の結果としての不安」は、個体のなかで現実的に指定された罪が引き起こす、更なる不安についての考察である。自由は善であるために、罪を犯すことは自由の喪失を意味する。つまり、本来留まるべき自由とは、神との対峙において自己を開放することであり、反対に、不自由とは自己を閉鎖し、拘束する惡である。こうした対比のなかで「自由なる行為」について言及されることになる。自由な行為とは、神への信仰に支えられ、自己の内面性において真理を希求する真摯な態度によって到達する。自己自身への沈潜は、最終的に己の咎に行き当たるが、咎を深く発見する者は、神の宥和によってはじめて自由になる。つまり、真摯な態度が自由であるためには、自己意識を罪の自覚に至るまで徹底的に沈潜させ、最終的に神の宥和に導かれないなければならないのである。

これまでの章では、不安の対象である可能性が様々な側面から語られてきた。『不安の概念』の最終章である第五章「信仰に結びついた場合に、救済の働きをする不安」では、不安の概念の最終段階として、次のように結論が導き出される。すなわち、救済に至るには、可能性が導き出す不安によって

教化されなければならないということである。現実に起こった事実は有限的な次元としての意味しか持ち得ないが、一切の可能性が露呈する不安を受け入れる者は、自己の無限なる罪深さを発見する。もっとも、無限なる罪深さとは、有限的範疇による比較ではなく、無限なる神との対峙において自己が徹底的に「咎あり」と知らされることである。したがって、こうした絶対的な意味における罪人は、無限の救済によってしか不安を克服し得ない。積極的に表現するならば、無限なる信仰のうちに安息を見出す者は、無限の範疇である可能性によって、不安の中へと深く沈み込まれる必要があるということである。それが意味するのは、「私はいかなる罪をも犯しうる」という可能性を一身に引き受けるほどの、徹底した自己沈潜の要求である。それゆえ、不安が教化的であるためには、可能性そのものを誠実に見据えること、そして「無限性を先取りするところの内的確信」^{*30}としての信仰をもつことが条件となる。自己の内面に向かって罪の発生を問う真摯な姿勢の極限は、こうした可能性のなかで神の救いに与る他ない無限の罪深さを最終的に見出すのである。

以上で、『不安の概念』は不安の漸進的発展という構造を持っていること、またそこに真摯概念が一貫していることが確認された。真摯な問いとして立てられた「なぜ私は罪を犯すのか」という心理学的探求は、自己の内に罪の足場となる不安を発見する。そしてこのような自己沈潜へと方向づけられた真摯さは、不安を受け入れることによって、ついには「私はいかなる罪をも犯しうる」という自覚に行き着くのである。こうした不安の概念とともに罪概念もまた、無垢から咎へと至る漸進的発展の構造をもって論じられていることに、読者は気づかされるであろう。

先の説明では、この点に関しやや煩雑になってしまったので、以下では、これまでの論述から導き出された真摯概念と不安との関係を再度整理し直すこととで本節のまとめにかえたい。これまで繰り返し述べてきたように、真摯概念は、自己沈潜、習得、気分、内的確信などの諸相を持つ。真摯概念にお

*30 S.236

いては、「私自身にとって」という固有性に決定的な重要性が付されているために、その客観的定義を与えることは避けられなければならない^{*31}。もっとも、こうした真摯さは、単に個々人の解釈に委ねられた確信ではなく、常に一定の方向付けがなされているということは、これまでの論述から明らかである。つまり「自己に向き合う」という真摯概念の根本姿勢は、ひたすら自己の罪性へと突き進んでいくということである。真摯さが対象とするのは自己であるが、こうした自己の対象化は、自己反省と同義である。そして反省を促す役割として作用するのが、綜合する精神、すなわち自己の対立項を自覚し、課題として捉える自己意識であった。さらにキエルケゴールは、自己を対象化し反省することによって、変革されていく認識主体を対象化するからこそ、それを動性を伴った行為であり、内面性と呼ぶのである^{*32}。しかし、単に自己を対象化する意識、あるいは反省的行為という意味だけでは真摯さの十分な説明には至らない。自己意識は、罪を通して初めて得られるという点がここでは重要である。しかも精神としての人間は、対立項が生み出す不安を内包した存在であるから、自己への徹底した意識は不安の直視を意味する。つまり『不安の概念』は、自己に内在する不均衡としての不安を持ち出すことで、自己意識の先鋭化を呼び起こし、結果的に不安を通して指定される罪の発見へと読者を導くのである。このように、自己意識とは罪の結果であり、かつ不安が随伴するということを考慮しなければならない。それらの関連性を視野に入ることで、自己意識は罪性の自覚へと方向づけられる。そして、こうした方向性がすなわち真摯なのである。

キエルケゴールは不安を人間本性の欠損状態と看做すのではなく、むしろその完全性の表現と看做す^{*33}。それゆえに、不安の深さはその人の根源性に比例するのである^{*34}。キエルケゴールにとって、不安は人間が自覚的に生きて行くことの証である。したがって、不安とは自己に沈潜する力を喚起さ

^{*31} S.227

^{*32} S.224

^{*33} S.162

^{*34} S.145

せ、生の根源的な動力として働くのであり、そこに真摯さが自己沈潜の方向において現前するのである。

4. 『不安の概念』の構造とその意味——美的著作としての『不安の概念』

ところで、キエルケゴールが『不安の概念』において心理学を採用する理由は、罪の現実的な問題に言及することが罪に対応する真摯さに反する、という点に成り立っていた。つまり、罪の現実を度外視して、その可能性のみを扱う限りにおいて、心理学的探求は真摯さを保持することができるのである。この論理を一貫させようとするならば、罪が現実化する以前の可能性のみを、研究対象として論じることに終始しなければならないはずである。それにもかかわらず、『不安の概念』の読者は次のような印象を抱くに違いない。すなわち、罪の可能性の圧倒的な威力が強調されることによって、結局のところ罪の可能性が、選択の余地のない罪の実現を予告しているという印象である。こうした印象を持った読者からすれば、罪の可能性との徹底した対峙は、不可避的な罪の実現の先取りを意味しており、したがって、罪の可能性のうちにすでにその現実が前提とされていることになる。そうだとすれば、それは——同書においてキエルケゴールが徹底的に回避してきた——罪は必然であるという見解と変わることろがなく、結局のところキエルケゴールは自家撞着に陥っていることになるだろう。

この問題に関しては、再度、真摯の本質的意味を確認する必要があると思われる。真摯さにおいては、提起された問題を「私自身にとって」という地平で問うことが決定的に重要であり、真理は唯一そこから生み出されるのであった。罪の問題を我がものとする、という意味で用いられてきた「習得」という用語の真意を、読者は最終章において知らされることになる。すなわち、「習得」という語を使用することでキエルケゴールが示唆しているのは、同書で展開された不安の心理学的分析を自身の事柄として消化し、習得していくといった者のみが、つまりは真摯に自己に向き合った読者のみが、可能性を

前にして己の罪深さの自覚に至る、ということである。それとは逆に、可能性のなかに罪を先取りして見出し、自己の罪性を早急に結論づけることは、キエルケゴールが回避してきた客観的・論理的必然性に基づいて思考された罪理解である。だからこそ、あくまでも不安は、自己自身を感化する教化的な役割を担わされるわけである。可能性の恐怖を明らかにすることによって、キエルケゴールは罪との対峙へと向かわせる道筋を読者に指し示しているということである。「不安の概念」の結論が「人間の罪性と神の宥和」という定説化された教義に落ち着いたとしても、その部分だけを切り取ってキエルケゴールの思想全体と同一視することは決してできない。読者は最終章に至る過程で罪の問題を習得し、最終的に不安が自分にとって教化的であるか、無限に咎あるわが身を自覚できるか、と試されているのである。不安の漸進的発展の道行を歩むにつれ、真摯な姿勢に支えられつつ徹底的に自己と向き合うことを通して初めて、「不安によって教化される者は、宥和において初めて安らぐ」³⁵ことを、真理として受容できるのである。

以上の推察に従えば、具体的な罪の行為には触れず、その可能性を心理学的に論述する手法は、読者が『不安の概念』の内容に自己を投影させるような仕組みを形成している、と言うことができる。そうだとするならば、ここでの「罪」が指している事柄の解釈は読者一人一人に託されていることになるだろう。それゆえに、『不安の概念』においてキエルケゴールが想定している罪とは具体的に何かと問い合わせ、それに対して結論を下すことは、同書の読み方に関するキエルケゴールの意図から離れることであり、結果的に彼の罪理解を偏狭にしてしまうように思われる。こうし同書の性格こそが、『不安の概念』が救済を直接的に取り上げる宗教的著作ではなく、いわゆる美的著作の一つに分類される所以があると言えるのではないか。ヴィギリウス・ハウフニエンシスに託された役割は、以上に見たように、不安が発展するにしたがって、読者が自ずと自分の罪深さに気づくようになり、現実以前の可能性においてすらそれを見出すほどの、徹底した自己沈潜こそが真摯の意味だ

³⁵ S.240

と、ついには気づくことである。そして、先に見たように、キエルケゴールは最終的に宥和を登場させることによって、罪の問題が宗教的著作へ引き継がれていくことを示唆している。「すべての美的著作は宗教的なものに裏打ちされて」いるのである³⁶。このようにして、美的著作としての『不安の概念』の著者ハウフニエンシスは、救済を必要とするところの、無限の咎を自覚する真摯さへの気づきを以って、筆を擱くのである。

結語

以上をまとめると次のようなる。まず真摯概念を概括的に把握するために、どのような文脈において真摯概念が用いられているかを概観した。ここで明らかになったのは、真摯とは罪に対応する正しい気分であり、内面性において真理を追究する姿勢だということである。次いで、罪の可能性を扱う同書の心理学的方向性が、そのような真摯さに裏づけられていることが確認された。次いで、不安と罪の関係性を明らかにするために、『不安の概念』で展開される各論——歴史概念、精神概念、時間性概念、自由概念——の分析を試みた。その結果、不安は総合する精神に付随しており、そこを通して罪が発生するということが判明した。さらに四つの概念に真摯さが貫していることを指摘した上で、不安と真摯の関係性について考察した。ここでは、不安の受容こそが、自己の罪性の自覚へと方向づけられた真摯であるということが明らかになった。したがって、『不安の概念』には「不安の漸進的発展」とでも呼ぶべき構造が隠れているのだが、それは読者を自己自身の罪に気づかせる役割を担っているのである。本稿の結論として、可能性のうちに無限の罪深さを自覚するほどの真摯さを読者に示唆することが、キエルケゴールの意図であったということができる。

(おおにし ゆか・同志社大学)

³⁶ Søren Kierkegaard: *Samlede Værker*; udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, bd. 18, København, Gyldendal, 1964, S. 132