

キルケゴールの哲学

——実存という感覚、実存という方法（その2）——

石川輝吉

実存という感覚、実存という方法

「あなたはわたしとなんのかかわりがあるのです」。悪霊に憑かれた男はイエスを拒んでこう言った。心を閉ざした者は救いの手を差し延べてくれるかけがえのない相手さえ拒絶してしまう。関係に自分を閉ざしてしまった人間は、どうやってその「閉じこもり」を開くことができるのか。この問いがキルケゴールの思想と「実存」というキーワードの意味の中心をなしている。

まるで門のように、自分の内側から関係に対して鍵をかけてしまった人間は、どうやって自分のほうからその鍵を開き、関係へと開いていけるのか。この問いに答えるための、いわば、自分で自分を開く方向として、キルケゴールはキリスト教を受けとりなおす。自分自身のうちに、いつでも、どんな関係でも、関係することは善である、という関係への信頼の理念が住まっていること。ここに、キリスト教信仰の核があるとするとするのだ。

キルケゴールの著作活動は、読者がその膨大な著作を通読することを想定している。(一) それは「仮名」著作と「実名」著作からなる長大な「対話篇」というべき構成をとっている。

一八四三年から一八四六年まで立て続けに出版された『あれか、これか』、『反復』、『おそれとおののき』、『哲学的断片』、『不安の概念』、『人生行路の諸段階』、『哲学的断片への結びとしての非学

問的あとがき』といった膨大な「仮名」著作は、大きくいえば、関係へと自分を開くことができない苦しみ、信仰をもてない苦しみが表示されている。

一方で、こうした仮名著作と平行して出版された「実名」での「建徳的講話」では、仮名著作で表現された苦しみを受けとったうえで、信仰へのはげまし、そのつど行われている。

仮名著作では関係に対して閉じることの「苦惱」が表示され、実名著作では関係へと開くことへの「はげまし」が表示される。このやりとりをくり返しながら、キルケゴールは、人間のあり方について、独自の追いつめを行っていく。追いつめは、「実存という感覚」から「実存という方法」への歩みとして特徴づけることができる。わたしたちはここで、この歩みをひと通りたどっておく必要があるだろう。(二)

実存という感覚は、「内部は外部と対立する」という言葉によって表現される。これは、初期の論文である『イロニーの概念について』（一八四一年）でソクラテスの「イロニー」という態度に見いだされた人間のあり方だ。

キルケゴールは、ソクラテスの「AでもなくBでもない」とどちらの意見にも賛成しない対話の方法に、わたしだけが既存の意見や現実の関係からよそよそしい、という感覚を見いだす。このよそよそしさを抱えた人間のあり方が「内面性」と呼ばれる。(三) 内面性は外部と対立する。内面性とはわたしたち一人ひとりの内面、心の内側を意味する。外部とは、わたしを含んで他者とともに展開する社会というゲームを指すと考えるのがいい。たとえ

ば、わたしたちが現実のゲームにズレやむなしさを感じるとき、世の中はたしかに外面としては自分や他者を含んで動いているが、「わたしだけ」がそこから一步引いているという感覚を内面にもつはずだ。外面として成功しようとしまいと、一人ひとりが内面に抱え込むこの感覚が、他者と交換しがたい固有のわたしの自覚を生み、主体や個といわれるものの根拠とされる。

しかし、内面性は、固有のわたしの感覚とはいえ、関係に対する不信を根本的に抱えていることになる。この困難を表現するのが、『あれか、これか』（一八四三年）だ。この著作は、大きくいえばAとBという二人の書き手をもつが、キルケゴールは、Aに閉ざされた内面性の苦悩を代表させ、Bに内面的なねじれを抱えることなく社会を生きるようAを上げます役割を与える。

Aを通じて表現されるのは、わたしたちが内面性を抱え、関係への信頼を失えば、無のような自分になり、それに相関した無のような世界を生きるしかないという苦悩だ。自分のあり方に世界のあり方が相関する。これが、キルケゴールの哲学の一貫したかまえだが、内面性の困難は、自分と世界との自然なつながり、他者や社会との齟齬のない関係を失うことにあるのだ。

一方で、BはAに対して「結婚する者は普遍的なものを実現する」という。夫婦関係のなかで時間を通じた「相互理解」の感覚を育み、それを土台に、仕事での関係、自分と同じく家庭や社会の責任を担う友人との関係、子どもが生まれれば親子の関係、そういう普遍的な関係のなかで相互理解を深めていく。こういう社会とまっすぐにつながる積極的な生き方をBは提出する。

キルケゴールはヘーゲルを意識してこのBを造形しているが、そのはげましはAには届かない。というのも、結婚をはじめ、普

遍的な関係へとまっすぐにかかわっていくために必要な、内的に
関係への信頼を取り戻す方法を、Bは語らないからだ。

そこで、キルケゴールが差し出すのが『二つの建徳的講話』（一八四三年）だ。「私たちの本質が神の本質と等しくなるように」。ここでは、神の存在が、いつでも、どんな関係でも、関係することとは善である、という関係への信頼の理念として受けとりなおされ、これが人間の生き方の理想とされる。内面性を抱えた者に対して、自分のあり方を「永遠なるもの」として、関係を絶対的に信頼するようながすのだ。

理想はあまりにも高いとはいえるが、このはげましを受けて、つづく仮名著作である『反復』（一八四三年）では、「反復の恋」というアイデアが提出される。これは、ちょうど、ひとつの関係への不信がすべての関係への不信を生みだすように、ひとつの関係への肯定があらゆる関係への肯定につながるという考え方だ。

かつての恋はいま失われているとしても、心のなかでそれをふり返り、あのときあのひとが自分に示してくれていたのは、関係することはよいことである、という意味であったと受けとりなおして、くり返し感謝して思い出すこと。このことが、たとえ、さまざまな苦しい関係がそれまであったとしても、これをおおって、すべての過去の関係を肯定することに通じ、これがまた、あらゆる未来の関係を恐れずかかわっていく勇氣を与えるとするのだ。

一方で、『おそれとおののき』（一八四三年）では、内面性の積極的な評価も行われる。

信仰とはつまり、個別者が個別者として普遍的なものよりも高くにあり、普遍的なものに対して権能を与えられてお

り、下位に従属しているのではなく、その上位にあるという逆説なのである。しかも注意すべきことに、個別者が個別者として普遍的なものの下位にあつた後に、今や普遍的なものを通じて個別者として普遍的なものの上位にある個別者となるというふうな逆説、個別者が個別者として絶対者になりたいして絶対的な関係に立つというふうな逆説なのである。(四)

これはたいへん込み入った言い方だが、ここでは、これまでの議論がまとめられ、内面性を抱えることが、哲学的な独自の視線変更に通じることがうたったえられている。

「個別者」である内面性は、それが自覚される以前には、「普遍的なもの」である他者や社会との関係のなかに齟齬なく住まっていた。その意味で、内面性は普遍的なものの下位にあつた。

しかし、この素朴な自分と世界との調和は、内面性の自覚によって壊れる。たとえば、『あれか、これか』でのAとBとの対立がそうであるように、内面性は普遍的なものと対立する。

だが、この経験が、じつは、一人ひとりの内面性に関係への信頼があつてこそ、他者や社会の存在に意味があることを教える。AにとってBの重視する普遍的なものとは意味をもっていなかった。普遍的なものと対立し、個別者となる経験が、世界があつて自分があるのではなく、自分のなかの関係への信頼あつてこそ世界の存在があるという「逆説」を自覚させるのだ。

だから、内面性において、「絶対者」である神と関係を結ぶこと、関係への信頼という理念を見いだすことが、普遍的なものとの関係を結ぶことに先立つことになる。

こうして、内面性は、他者や社会に対するよそよそしさという「実存の感覚」を表現するものから、一人ひとりが自分の内側のみを見つめ、そこに関係への信頼という理念を探る「実存という方法」の足場という新しい意味を得ることになるのだ。(五)

つづく『三つの建徳的講話』(一八四三年)では、『反復』と『おそれとおののき』で提出された議論は、実存という方法としてつぎのようにまとめられていく。

まず、イエスは「反復の恋」の相手と重ねられる。かつて自分を愛してくれた人物を、関係することは善であるという理念を体现した存在として受けとりなおすこと。このことがキルケゴールにとって、イエスの存在の意味となるのだ。

とはいえ、このような存在と向きあうことは、わたしたちに「罪」の意識を生む。内面性を抱えてしまったことは、「神に対して正しくない」ということ、関係を信じられなかったことを意味するからだ。しかし、キルケゴールは、関係への不信を生きていた自分をふり返り、それを罪とするのでは不十分だとする。というのも、そのもつと以前には、関係を信じていた自分がいたはずだからだ。

ここで、わたしたちは、「最初の愛」の状態、たとえば、赤ちゃんのころの養育者との関係を信じていた状態を反省することになる。その当時のわたしたちは、養育者によって、関係を信頼するよううながされ、それを自分の欲望として生きていたはずなのだ。

だから、内面性は「気づかい」と呼ばれる。気づかいは、自身に関心を向けなおすことだ。たしかに内面性は既存の他者や社会との関係からいったん切り離される感覚ではある。しかし、そのことを通じてはじめて、わたしたちは、自分自身の経験に目を向け、それを反省して、関係への信頼という理念のなかに生き

ていた自分のあり方を探ることができるとだ。

気づかいは、幼い自分のうちに、養育者から到来する関係への信頼へのうながしを発見する。このうながしが、キルケゴールによるキリスト教の「霊」の概念の受けとりなおしを意味するのだ。

実存という方法は、わたしたち一人ひとりの内面性のうちに、関係への信頼という理念が生きているかどうかを探り、そこから、自分と世界との意味をつかみなおす理論的な考察を生む。このつかみなおしが、『哲学的断片』（一八四四年）と『不安の概念』（一八四四年）という仮名著作で理論的に展開されることになる。

ここでは、『哲学的断片』での議論を踏まえながら、その後の「実存」の哲学に大きな影響を与えた『不安の概念』を中心に、その内容を見ていくことにしよう。

「精神」としての人間、「無知」としての人間

『哲学的断片』は、つぎのことを「真理」として明らかにした。世界は、目の前の事物ひとつでさえ、それがまとまりをもった存在として認識されるためには、わたしたち一人ひとりのうちに、養育者とかかわりを通じて育まれた、関係への信頼という理念が生きていなくてはならない。これをキリスト教的にいえば、神にあと押しされていること、「霊」のうながしを受けていることが、認識を可能にしているということになる。

『不安の概念』では、この真理を「わかっている」か「わからない」かで、人間のあり方が「区別」される。その区別は、霊のうながしを自覚している「精神」としての人間と、その自覚のない「無知」としての人間とに整理できる。

ふたつの人間のあり方には「質的差異」があるため、それぞれ

を論じるためにはそれぞれ異なる学問が必要とされる。ここから、込み入った学問論がはじまるのだが、この著作の構造を知るうえで重要な議論なので、つぎに少し見ておこう。

「第一の倫理学」は「罪という概念に座礁する」。「第二の倫理学」は「罪の撤廃を取り扱う」。

第一の倫理学とは、社会規範やそれに対する違反の問題にする学問と考えるのがいい。この学問は「罪」の問題は扱えないとされる。罪とは、外面的なルール違反ではなく、わたしたち一人ひとりの内面における関係への信頼という理念に対する背きの自覚。自分は「神に対して正しくない」という自覚を意味するからだ。

そこで、新しい倫理学、第二の倫理学が必要となる。こちらは、罪の「贖い」や「救い」を問題とするため、一人ひとりの罪の自覚を前提にする。この自覚のあるわたしたちのあり方を、罪の「現実性」という。罪の現実性は「精神」としての人間から生まれる。

なぜなら、霊のうながしの自覚があつてこそ、自分のあり方をその霊への背きとして受けとめることができるからだ。ここから、第二の倫理学は、精神としての人間を扱う学問だといえる。

では、反対に、霊のうながしの自覚のない人間を扱う学問とはなにか。それが「心理学」とされる。霊のうながしに無知であるため、罪の自覚もない。このあり方を、罪の「可能性」という。

『不安の概念』は、心理学の試みとされ、罪の可能性の状態にある無知としての人間を中心に論じる。この無知が、あとで見ると「不安」として特徴づけられるのだ。

霊のうながしの自覚と無自覚、第二の倫理学と心理学、罪の現実性と可能性、こうした区別をもとに、『不安の概念』は進んでいく。しかし、やっかいなことに、心理学の試みであるとはいえず、

第二の倫理学の扱うべき、精神としての人間のあり方の記述もそのつど差し込まれている。異なった視点からの記述が混在するために、この著作は一筋縄ではない複雑さをもつのだ。そこで、まず、精神としての人間のあり方のほうから整理しておこう。そのうえで、無知としての人間のあり方、不安の考察を見ていくことにしよう。

(一)「精神」としての人間は「瞬間」を肯定する

精神としての人間は、わたしたちが根本的に霊によつてうながされていることを自覚している。これは「精神の立場」と呼ばれる。では、この立場とはどのようなものだろうか。たとえば、キルケゴールは、仮名著者、ヴィギリウス・ハウフニエンシスにすぎのようにいわせている。(6)

人間は心的なものと肉体的なものとの総合である。しかしこのふたつのものが、もしも第三のものに統一されなければ、総合ということは考えられない。この第三のものが精神である。(7)

ここでは、恋愛におけるやさしい愛情と激しい性欲、いわゆるプラトニックなものとエロティックなものとの対立が想定され、この対立が精神によつて統一されている。プラトニックなものは心の美しさを重視し、エロティックなものを下位に扱ってしまう。そこで、精神の立場は、「精神の成熟」、「性的なものを精神の規定のなかに取り入れること」をうったえる。エロティックな欲望を、たんに否定的にとらえるのではなく、関係への信頼のもとでは許

されるものとして、対立を解消しようとするのだ。

このように、精神の立場は、霊のうながしという視点から人間のあり方を受けとめなおす。これは、関係への信頼という理念がわたしたちに到来すること、言いかえれば、「永遠なるもの」である神がわたしたちに触れることを認める態度でもある。こうした触れ合いが「瞬間」と呼ばれる。精神としての人間は瞬間を肯定する。ここからつぎのような独自の時間論が展開されている。

瞬間は時間と永遠とが互いに触れ合うところのあの両義的なものである。そしてこれによつて時間性の概念が定立される。この時間性にあつては、時間はたえず永遠を遮断し、また永遠はたえず時間のなかへ浸透しているのである。ここにはじめて「…」現在の時間、過去の時間、未来的時間の区分が意義をもつことになる。(8)

ここでは、時間に永遠が触れ合う瞬間によつてはじめて、現在、過去、未来という人間的な時間の区分、時間性が意味をもつ、とされている。つねに過ぎ去つていこうとする「時間」に対して、そこにいつも永遠が棹をさすことで人間的な「時間性」が生まれる。そういうイメージが提出されている。

この複雑な時間論を理解するには『哲学的断片』の認識論を参考にする必要がある。その議論をつぎのようにまとめておこう。厳密に言えば、世界とは、そのつどのばらばらに与えられる直接的知覚の流れではない。この断続的な自分と世界とのかかわりのあり方を「生成」と呼ぶ。生成はつねに流れ去つていこうとする。一方で、この流れに抗して、そのつど与えられる直接的知

覚を想起によって保ち、未来にそれをめがけようとする態度を「信仰」と呼ぶ。ここで信仰とは、世界や事物を、これまででもこうあったはずだから、これからもこうありつつづけるだろう、と持続的な存在として信じる態度を意味する。

信仰は「自由」によって可能となる。自由とは、霊のうながしを受けとって行為することだ。その原型は、養育者から世話を受けることで、くり返しうれいし経験がそこから到来する出どころとして、赤ちゃんが相手をひとつの持続的な存在として信頼することにある。^九この経験があるからこそ、成長したわたしたちは、まとまりをもった世界や事物を信じるができるのだ。

こうした『哲学的断片』の認識論と対応するように、『不安の概念』の時間論はある。そこで改めてこの時間論を考えてみよう。

まず、時間と永遠とが触れあう「瞬間」とは、赤ちゃんの生きる生成としての「時間」に、養育者のくり返しの世話を通じて、関係への信頼という理念が到来している事態だと考えるのがいい。この到来によってわたしたちのうちに「時間性」が生まれる。ここでの時間論は、現在、過去、未来という人間的な時間性の発生を、養育者との関係に求めていると受けとるのがよいのだ。そのうえで、つぎの説明を見てみよう。

「永遠的なものは現在のなものであり、現在のなものは充実したものである」。この充実した現在とは、こゝも言いかえられる。

時が満ちるといふことは、永遠的なものとしての瞬間のことである。だが、この永遠的なものは同時に未来的なものであり、過去のなものでもある。^(一〇)

これは難解な説明だが、つぎのように考えることができる。

養育者から世話を受けている赤ちゃんの現在には、たんなる点的なよろこびの瞬間を意味するのではない。ここには充実があり、時が満ちている。というのも、ひとつひとつの世話から到来するうれいし経験は、過ぎ去ってしまったても、想起によって保たれ、くり返しめがけられているからだ。養育者の前で赤ちゃんは欲望を反復している。ここでの現在には、想起すべき過去、めがけるべき未来という時間性が開かれているのだ。^(一一)

この時間性を可能にするものこそ、養育者からのくり返しの世話だといえる。赤ちゃんには、もともとはつねに過ぎ去つていこうとする「時間」しかない。しかし、それに棹をさすように、養育者からの絶えざるはたらきかけがあるので、赤ちゃんにとつて欲望の反復は意味をもつ。逆に言えば、このはたらきかけがなければ、欲望の反復ということ自体が意味をなさないだろう。^(一二)だから、つぎのようにいわれる。

瞬間が定立されるときに永遠的なものが存在する。が、それは同時に未来的なものであり、この未来的なものが過去のなものとしてふたたびやってくる。^(一三)

養育者のくり返しの世話によって、赤ちゃんのなかに、現在に与えられているよろこびは、未来にもくり返され、それが流れ去つて過去のものとなつてもまた未来にくり返されるという確信が生まれる。この「時間性」を得ることが、わたしたちにとつて最初の世界である養育者をひとつの持続的な存在として信じる、そういう「自由」にもとづく「信仰」をかたちづくるのだ。

『哲学的断片』の認識論は、自由と信仰によって世界が可能になつてゐることを示した。『不安の概念』の時間論は、この議論を引き継いで、自由と信仰が、欲望の反復にもとづく「時間性」によつて可能になつてゐることを示している。そして、この時間性を可能にしているものこそ、「瞬間」、つまり、養育者からのくり返しの世話を通じた関係への信頼という理念の到来なのだ。

こうして、つぎのことがはつきりする。

空間的にも時間的にも広がりをもつこの世界は、それ自体として存在してゐるのではない。わたしたち一人ひとりのうちに、養育者とかかわりによつて育まれた関係への信頼という理念が生きていてこそ、世界が可能になるのだ。自分のあり方に世界のあり方が相関する。人間がつねに霊にうながされてゐるからこそ、世界はいつも霊で満たされてゐる。これをキリスト教的にいえば、「神はいたるところに現在している」となるのだ。

しかし、こう言えるのも、わたしたち一人ひとりが、このように霊の重要性を認める精神の立場に立つてこそだといえる。ふだんのわたしたちは、そこまで反省を深めてはいない。霊のうながしについて「無知」であるはずなのだ。だから、精神としての人間以前のわたしたちのあり方が問題にされなければならない。ここに『不安の概念』が心理学の試みである理由があるのだ。

(二) 「無知」としての人間は「不安」を生きる

『不安の概念』の学問の区分には、第二の倫理学と心理学とのあいだに、この両方をつなげる学問として「教義学」があげられている。教義学の提供する「原罪」の教義は、第二の倫理学が罪の撤廃を問題にするための前提となり、心理学が霊について無知

な人間のあり方を考察するための助けにもなるとされている。こうして、この著作の目的はつぎのようにまとめられる。

原罪についての教義を念頭に置き、かつ眼前に浮かべながら、「不安」の概念を心理学的に論じることがこの書の課題である。そのかぎりでは、たとえ筆になくとも罪の概念を問題にしないわけにはゆかない。(二四)

ここでは、教義学、心理学、第二の倫理学の観点が複雑にからみあつてゐるが、内容に即して整理すればこうなる。『創世記』のアダムのあり方をもとに、霊のうながしに無知な人間のあり方を不安として論じるが、そこに、霊のうながしを自覚したうえで罪を問題にする第二の倫理学の視点も暗黙のうちに含まれる。だから、わたしたちは、精神の立場の文脈を補いながら、考察をたどる必要があるのだ。そこで、まずは『創世記』における原罪の物語からおおまかに見ておこう。

楽園に暮らしていたアダムと女(エバ)は、神から「善悪を知る木からは取つて食べてはならない」という「禁断」の言葉と、「そうすればおまえはきつと死ぬである」という「罰」の言葉を与えられる。しかし、蛇にそのかされた女につづいて、アダムもその木の実を食べてしまった。すると、二人は自分たちが裸であることを知り、体をいちじくの葉で覆うようになった。そこに神がやってきて、蛇を呪い、禁断の木の実を食べてしまった人間には、出産の苦しみ、死ぬまで糧を得るために労働する苦しみを与えて、楽園から追放した。

この物語はつぎのように独自のかたちで読み解かれる。(二五)

「アダムを説明するものは、人類を説明するものであり、またその逆でもある」。アダムは、わたしたちと無関係の存在ではなく、幼い子どもの頃のわたしたちのあり方そのもののように受けとめられる。創造されて以来くり返し世話を受けていた神から、禁止と罰の言葉がアダムに到来する。同様に、赤ちゃんの頃はくり返し世話を受けていた養育者からも、禁止と罰の言葉がわたしたちに到来するのだ。たとえば、最初の善悪の規範である文化・社会的なルール、食事や排せつの仕方が、養育者からわたしたちに到来するときにそうだ。ここに原罪の場面があると考えなのだ。ここでは、原罪とはなにか。精神の立場から補うとすれば、つぎのようになるだろう。

原罪とは、たんにはじめてのルール違反を意味するのではないはずだ。ルールの向こう側には、神がいる、養育者がいる。「警告は反対のことをねらった」。彼らは、アダムや幼いわたしたちに、ルールを破るよう願っているわけではない。相手を信じ、お互いが快適に生活できるために、ルールを守るよう求めている。アダムやわたしたちには、それまでくり返し与えられてきた世話の場合同じく、関係を信頼することが求められているのだ。

ルールの違反は、この霊のうながしを自分の力で裏切ってしまうことを意味している。だから、原罪とは、関係への信頼という理念にはじめて背く経験のことなのだ。これはまた、罪の根拠が愛情に対する負い目にあることを示している。

しかし、このような自覚が、当のアダムや幼いわたしたちにあるとはいえないだろう。それに、成長してからも、ふだんのわたしたちはこのように罪の意味を反省したりはしないはずだ。

アダムや幼いわたしたちの原罪とは、精神の立場に立つてはじ

めて語ることができる。「罪は単独者自身が単独者として罪を定立して、はじめて定立されるものである」。わたしたち一人ひとりが霊のうながしを自覚してこそ、「罪の現実性」を問題にできるのだ。そのため、これからの考察は、原罪の以前と以後、その「後向き」と「前向き」のふたつの側面が注目されるが、いずれにせよ、「罪の現実性」ではなく、霊のうながしの自覚のない「罪の可能性」が問題となっている。人間は、原罪というべき経験の以前も以後も、精神の立場に立つまではずっと、霊のうながしに無知で、罪の意味を知らずにいるままだといえるのだ。

このことを押さえたうえで、まず「後向き」に、木の実を食べる以前のアダムについて見ていこう。

原罪以前のアダムは「無垢」だった。この時点に、禁じられたものを求める悪しき欲情などを置くのは「空想」でしかない。なにが善くてなにが悪いかは善悪を知る木の実を食べてはじめてわかることだからだ。しかし、無垢といっても、「取りもどさねばと願うような完全性」といった美しい意味をもっているわけではない。「無垢は無知である」。ただ単純に、無知なのだ。

では、アダムはなにを知らなかったのか。それは霊のうながしといえるだろう。アダムは創造されてより神から、わたしたちは赤ちゃんの頃より養育者から、関係を信頼するよううながされてきたはずだ。だから、「後の個人も、アダムと同じく精神を支えとするひとつの総合である」、「アダムにとっては、その後の個人と同じように瞬間が存在する」といえる。

しかし、アダムや幼いわたしたち当人はどうか。自分が精神に支えられていること、自分に永遠との触れ合いである瞬間があること、こうしたことをはっきりとは自覚していないはずなのだ。

そこで、「精神は人間のなかにあつて夢を見ている」、「永遠的なものがまず未来的なものを意味している」とされる。ここでは、「霊のうながしはほんやりとしか意識されておらず、その自覚は未来に持ち越されている」。

そのため、アダムには神の姿が見えないように描かれている。ほんとうは、アダムの向こう側には神が、幼いわたしたちの向こう側には養育者がいて、関係を信頼するよううながしているのだが、当人たちは、これを自覚していないからだ。

だから、「無が不安を生む」とされる。自分がなににうながされているか、それがつかめなければ、自分がなにをすべきか、世界とどうかかわればいいのか、「わからない」。このよくわからなさがここで「無」と呼ばれている。「何もしないのになぜかしら不安だ」という言いまわしがあるように、不安とは、対象のよくわからなさから生まれる感情だ。不安の対象は無だといえるのだ。

このことを示すために、「恐怖」と不安のちがいが問題にされる。恐怖は「特定のものに結びついている」。恐怖は、自分を脅かすはつきりした対象があり、それを回避するという明確な態度を生み出す。ところが、不安の場合は、対象はよくわからず、どう態度をとるべきか決めかねてしまう。

不安の対象は無であるため、その感情は、一義的に重苦しいとはいえない。「甘美な不安」というものもある。たとえば、子どもは、未知なるものへの、近づきたいけれど近づけない、近づけないけれど近づきたいという不安を楽しむかのように、「冒険的なもの、身の毛もよだつようなもの、謎に満ちたもの」を求める。

こうして、「不安はひとつの共感的反感であり、またひとつの反感的共感である」とされる。不安とは、その対象がよくわからない

ために、それに引きつけられるようで、反発するような、同時に、それに反発するようで、引きつけられるような、アンビバレントな感情としてあるのだ。

この「両義性」は、不安のうちにある人間を、自分をうながすものとそれを受けとつてかわるべき世界との中間に、いわば、宙ぶらりんの場所に立たせることになる。だから、不安は「中間規定」とされるのだ。

たとえば、精神の立場であれば、つねに関係を信頼するよううながされていることを「わかっている」だろう。その自覚をもとに世界にかかわってゆくこともできるはずだ。ここには、自分をうながすものとそれを受けとつてかわる世界との統一がある。

一方、不安は、自分がなにに後押しされているか「わからない」。そのため、世界にどのようにかかわっていかも「わからない」。この無知によって、不安のうちにある人間は、いわば、欲望という自分の内側と世界という自分の外側とのあいだに立たされ、両者に対してアンビバレントな態度を向けざるをえないのだ。

(三) 不安は自由の「可能性」

このような状態にあるアダムや幼いわたしたちに、禁断と罰の言葉が到来する。二つの契機は、不安を緊張したものに作る。

禁断の言葉は、自由の「可能性」を目覚めさせる。自由の可能性は自由の「現実性」ではない。自由の現実性とは、霊のうながしにしたがつて行為することだ。しかし、自由の可能性は、自分をうながすものが霊であることを知らず、ただ「なしうるという可能性」としてのみ存在する。これは、「善とか悪のどちらかを選ぶ」という選択の可能性ではない。アダムや幼いわたしたち

は善悪を知らない。「何もわかってはいない」のだ。だから、自由の可能性とは、自分がなにかをなしうることだけはわかるが、「なにをなしうるのか」はまったくわからない事態だといえる。

ここで、自由は「しぼられた自由」となっている。本来の意味での自由とは、自分の内側に開かれて霊のうながしを受けとつたうえで、自分の外側の世界に向かってかかわっていく態度だといえる。しかし、ここでは、自由が、内側も外側もよくわからない無によって囲まれているために開放されていない。自由は自分自身のなかに閉じ込められているような状態だといえるのだ。

「自由の可能性をアダムに目覚めさせるからこそ、禁断は彼を不安におとし入れる」。禁断の言葉が到来するとき、アダムは、自分がなにかをなしうるとはわかるが、なにをなしうるのか「わからない」。この自由の可能性が、自分を内側からうながすものと、自分の目の前の禁断されたものに対して、「愛しているとも、のがれようともしている」というかたちで不安を生むのだ。

では、罰はどうか。「死ぬとはどういうことなのか、アダムにはむろん少しもわからない」。アダムや幼いわたしたちに死の観念はない。そのため、よくは「わからない」罰の言葉に、「なにかそら恐ろしい気がした」だけだといえる。この恐ろしさは、恐怖のようにはつきりした対象にはなく、むしろ、無に対して抱かれています。罰の言葉の到来もまた、不安を生み出すのだ。

このように禁止と罰が不安を生む理由の根底には、アダムや幼いわたしたちが、その言葉の意味を「わからない」ことにある。「深い意味で彼がそのことばを理解できたとは限らない」。あたかも、子どもがその意味を知らずに「○○はばつちい」、「○○にさわると怒られる」と、養育者に与えられた言葉をくり返すように、

アダムは禁止と罰の言葉を前に「自問自答した」とされる。

さて、じつは、この緊張した場面で「後向き」の考察、原罪の直前の人間のあり方の記述は終わる。「心理学はもはやこれより先へは進めない」。わたしたちは、不安が原因になり、罪が結果として生まれるその場面を期待するため、どこか尻切れの印象をうける。しかし、その期待は間違いなのだ。

不安は罪に先行する心理状態であつて、それはおよぶかぎり罪の間にせまり、およぶかぎり不安をかもしつやつてくる。だがそれは質的飛躍においてはじめて姿を現わすところの罪を説明することはできない。(二七)

すでに見た「区別」にあるように、霊のうながしに無自覚な人間のあり方を考察する心理学は、あくまでも罪の可能性を扱い、罪の現実性を扱うことはできない。「罪は個人における質的飛躍とおしてはいってくる」。「質的飛躍」とは、わたしたち一人ひとりが精神の立場に立つて罪を自覚することだ。質的飛躍によって、はじめ、罪の現実性を問題にすることができるのだ。

だから、不安という罪の可能性と「罪がそこにある」という罪の現実性とは、原因結果の因果関係では結ばれず、質的に異なる関係にある。このことを示すために、つぎの有名な部分がある。

不安はたとえば目まいのようなものである。人の目が大口を開いている深淵をのぞき込むようなことがあると、彼は目まいをおぼえる。ところでその原因はどこにあるかといえ、それは彼の目にあるともいえるし、深淵にあるとも

いえる。なぜなら、彼はじつと見おろすようなことさえしなければよかったのだから。というわけで、不安とは自由のめまいであつて、精神が総合を定立しようとし、自由がいまや自身の可能性をのぞき込んでその身をささえるために有限性につかまるとき、目まいが起ころのである。この目まいのなかで自由は気を失つて倒れる。これから先は心理学は行くことができないし、また行こうとも思っていない。まさにその瞬間にすべては一変し、自由がふたたび身を起こしたとき、自身が責めをもつ身であることを知る。このふたつの瞬間のあいだに飛躍があり、この飛躍については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。(二)

劇的に描かれるこの部分は、いままでの議論を集約している箇所だ。これはおおよそつぎのようにまとめることができる。

不安は自由の可能性としてある。わたしたちが自分の内側をのぞき込んで、自分がなににうながされているかを探しても、そこに無という深淵が広がっているとすれば、なにかをなすことはできるが、なにをなしうるかにはわからない、という感覚がやつてくる。そうなると、わたしたちは、自分の内側とこれからかわつていくべき世界という外側に対して、愛しているような、逃れようともしているような、アンビバレントな感覚になる。

ほんとうは、霊のうながしである精神は、わたしたちのなしようる行為とそれのかかわる世界の意味とは、関係を信頼することだと伝えようとしている。ところが、無知である当のわたしたちには、そのことがわからず、自由を精神へと開くその一步を踏みだ

すことをためらわざるをえない。ここに目まいが起ころのだ。

このとき、自由は、あらゆる存在をつらぬく霊のうながしという無限性へと開かれていない。有限的なればられた自由となっている。本来の力が開放されずに押しとどめられ、失神のような状態が起ころ。つまり、自由はあるべき姿を見失つてしまうのだ。

さて、自由がふたたび身を起こすのは、わたしたちが精神の立場に立つて、自由とはなにかを知り、罪を自覚する、その質的飛躍のときだ。「無垢は責めによつてのみ止揚される」。アダムや幼いわたしたちを、自由を發揮できなかった罪として「責めあり」とすることができるのは、質的飛躍があつてこそなのだ。

だから、罪の可能性と罪の現実性とは区別されなくてはならない。不安と罪とはまったく異なつた概念だ。たとえば、精神の立場から見れば原罪というべき経験を経ても、じつさいに質的飛躍を打ち立てなければ、わたしたちはいつまでも無知であり、不安はつづくことになる。一方で、質的飛躍によつて罪を自覚したならば、それが人生のどの時期であつても、わたしたちにとつての問題は、不安ではなく、「罪の撤廃」ということになるだろう。

これからの考察は、今度は、精神の立場からすれば原罪というべき経験の以後、その「前向き」の人間のあり方に移る。しかし、心理学の試みである『不安の概念』が扱うのは「罪の現実性」ではない。やはり、霊のうながしに無知で、罪の自覚など問題にせず、自分をうながすものと、自分のかかわる世界に不安を感じつづける「罪の可能性」としての人間のあり方となるのだ。

(四) ひきつづく「無知」と「不安」

人間が霊のうながしを正しく把握し、罪を自覚する、ほんとう

の意味での質的飛躍をなしとげるまでには、さまざまな困難や受けとりまちがいを経験することになる。「罪は不安と連れ立って入ってきたが、しかしその罪がまた不安を引き連れてきた」。アダムや幼いわたしたちが、精神の立場からいえば原罪というべき経験ををした以後も、霊のうながしに對する無知はつづくのだ。

こうした「罪の可能性」としての人間のあり方はいくつかがあるが、ここでは、そのそれぞれを簡潔にたどつていこう。

まず、新しい「課題」が生まれる。それが「性的なもの」の問題だ。『創世記』は、知恵の木の実を食べた後のアダムが身体的な「羞恥」を感じるようになったことを伝えている。このことは、「罪によつて感性は罪性となった」、「感性的なものの極限が性的なものにほかならない」と説明される。

アダムや幼いわたしたちは、原罪というべき経験を通じて、最初の善悪の規範、文化・社会的なルールである食事や排せつの仕方をも身に付け、なにがきたないかは知つたといえるだろう。とくにそれに触れることを禁じられるのは、性器に代表される「性的区別をそなえた肉体」であるはずだ。しかし、この肉体が新たな不安を生むことになるのだ。

アダムや幼いわたしたちにとつて、性的な衝動はまだ存在してない。にもかかわらず、自分の肉体に對して、「感性的な快感のかけらもないのに、しかも恥じらいがある」。性的なものがなにかはわからない。ただ、このよくわからない肉体に對して、「愛しているとも、のがれようともしている」、そういう不安が抱かれる。だから、羞恥は「無に對する恥じらい」とされるのだ。

すでに見たように、精神の立場からすれば、羞恥は、やがて生まれるプラトニクなもの、エロティックなものとの対立、「課

題の歴史の始まり」でもある。しかし、いつか精神のもとに心と肉体の対立が統一されるとは、当のアダムや幼いわたしたちが自覚できるわけではない。肉体に對する不安は、個々人が成熟し、精神の立場に立つことができるまで、つづくことになるのだ。

しかし、それだけではない。性的なものに對する不安とは切り口はちがうが、やはり、霊のうながしに無知な人間のあり方として、キリスト教の内部に見られる「無精神の不安」というものがあるとされる。そのあり方はつぎのように描かれる。

キリスト教は精神の立場を教えようとしているが、日常社会を生きる人びとは、そのことをまったく気にかけず、精神を無にしている。しかも、「不安を覚えるためにはそれはあまりにも幸福で、満ち足りていて、あまりにも無精神的である」。人びとは霊のうながしなど自覚せずとも、うまくやつていけると感じている。

ところが、「不安は無精神のなかにも存在してはいるが、しかしそれは隠されており、仮面をかぶっている」とされ、その理由はつぎのように説明される。

「……死を嘲笑できるとうぬぼれている人間を嘲笑するために、死が変装して立ち現われ、そして優雅なふるまいですべての人をとりこにし、すべての人を快樂のあたらしい放縦のなかに酔いしれさせている見なれぬこの男が、実は死神だということが当の観察者だけにわかるとすれば、深い恐怖心が彼をおそうことであろう。(一九)

ここでは、精神の立場から、たとえ、幸福で満ち足りて、この世の生を謳歌することができても、無精神の人びとが、自分がな

にうながされ、世界の意味はなんであるかをつかめずに死ぬことへの恐ろしさがうったえられている。精神の立場からすれば、無精神の人びともまた不安のうちにあるのだ。

「本質的に不安の対象は無である」。不安は、自分はなににうながされ、世界の意味はなんであるかをつかめないために生まれる。だから、ひとはその無がなにかをつかもうとせざるをえない。しかし、つかんだものが精神ではないものであるために、かえって不安が生まれる例も考えられる。それはつぎのように描かれる。

ギリシア世界は人間をうながすものと世界の意味を「運命」としたが、「運命を解き明かすべきもの」である「神託」の言葉は両義的で、人びとをかえって不安に陥れた。キリスト教世界でもまた、ナポレオンのような天才は、運命に対して不安を感じていた。

ところで、運命とは、自分のなしたことに對する「責め」を、いわば、なにかのせいにする態度だといえる。そこで、自分自身の責めを重視する態度も生まれる。しかし、この態度もまた、人間を根本で支えている精神をつかみそこねているとされる。

まずは、ユダヤ教の態度がその例とされる。ユダヤ教は、責めがわたしたち一人ひとりのうちの霊のうながしに對する背きの自覚だということを知らないために、外面的な「犠牲」が繰り返される。責めの意味がよくわからないために「責めに對する不安」のなかにいることになり、犠牲も儀式として形骸化するのだ。

また、キリスト教世界にも自分自身の責めを重視する宗教的天才というべき態度があるとされる。「彼が自分を内に向けることにより、彼は自由を発見する」。彼は、ユダヤ教とは異なり、自由が霊のうながしにしたがうことだとは知っている。

しかし、「自由の対立は責めである」、「責めに對する自由の関係

は不安である」。この態度は、自分が霊のうながしに背いているという自覚が深まれば深まるほど、自由にもとづいて関係へと踏み出すことに對して不安になるのだ。こうして、宗教的天才は「罪の意識の深淵に自分自身を前にして沈みゆく」ことになる。

このように、さまざまなかたちをめぐることで、かえって、わたしたちは、精神の立場に立つこと、つねに関係を信頼するよううながされていることを自覚して、その自覚をもとに自由として世界にかかわっていくことをうながされる。しかし、ここにまた不安があらわれる。

この不安は質的飛躍のちにあらわれるとされる。つまり、もはや霊のうながしに對して無知ではなく、精神の立場から、それまでの自分のあり方を罪として自覚するような人間の抱く不安だ。そのため、ここでは「罪の現実性」が成り立っているといえそう。しかし、これは「不適切な現実性」とされる。

きちんとした現実性であれば、罪の撤廃に向けて努力することになるだろう。この態度が「真剣さ」と呼ばれる。ところが、ここで問題にされる人間の方方は、真剣さの一步手前で止まる。

だから、その不安は、それまでの霊に對して無知な不安のように「反感的共感、共感的反感」という両義性をもつのではない。不安は「両義性を失ってしまった」。それは、なにをなすべきかわからない不安というより、なにをなすべきかわかっていつつそうしない、むしろ、臆病や反抗に近い感情だといえそう。

ということとは、ここでの人間のあり方は、真の意味での善悪の区別は知っていることになる。「罪が質的飛躍により単独者のなかに定立されるとき、善悪のあいだに区別が定立されるのである」。不適切な罪の自覚をもっているとしても、精神の立場に立つこの

人間の知った善悪とは、どのようなものだろうか。

悪魔的なものは閉じこもるものであり、それはまた善にたいする不安である。さて、われわれはこの閉じこもっているものをXとし、その内容もXとしよう。「…」そうするとXとしての善ははたして何を意味するだろうか？ それは開かれているということの意味する。(10)

善とは「開かれていること」、悪とは「閉じこもるもの」とされる。霊のうながしにしたがい、関係を信頼して開かれていくか、信頼せずに閉じこもるか、そこに善悪の区別がある。

この区別を知っているために、ここで問題にされる人間の不安には「悪に対する不安」と「善に対する不安」との二種類があるとされる。そのあり方は、つぎのようにまとめられている。

個人は罪のなかにあって、彼の不安は悪にたいするものである。この型はいっそう高い立場からみれば善のなかにある。そのためにこそ悪にたいして不安をいだくからである。もうひとつの型は悪魔的なものである。個人は悪のなかにあって善に対して不安をいだくのである。罪の奴隷となることは悪に対する不自由な関係であるが、悪魔的なものは全にたいする不自由な関係である。(11)

悪に対する不安は「罪の奴隷」、善に対する不安は「悪魔的なもの」と特徴づけられている。どちらの態度も善悪の区別を知っている。罪の自覚もある。しかし、善に向かおうとは欲しない。こ

こに、その罪の自覚が不資格であることの理由があるのだ。わたしたちはこれから、この二つの型について見ていこう。

まず、悪に対する不安は、「不安の狡知にたけた詭弁」というかたちをとる。この態度は、自分が関係を信頼できなかった罪を「不当な現実性」として認めたがらない。たとえば、『創世記』では、アダムは自分が知恵の木の実を食べたことをエバのせいにする。これは、自分の罪を否認しようとする態度だといえる。

また、この不安は、「慰めや気晴らし」というかたちをとる。これは、自分が今後も罪を犯すことを恐れて、日常的な慰めや気晴らしのなかで、罪を忘れようとする態度だといえる。

しかし、否認や気晴らしでは自分の罪を撤廃することができないことを自覚すると、この不安は「悔い」にとらわれることになり。「悔いは罪を除くことはできない。それはただ罪について嘆き悲しむだけである」。この態度は、過去は動かすことはできず、自分がなした罪はどうすることもできないという思いにとらわれている。そのため、いつも「過去」という「矢」つけまわされているような状態で、過去を悔いつづけることになる。

こうしたあり方には、関係を信頼するよう開かれない「閉じこもり」は悪だという自覚がある。そのために、罪を認めたがらなかったり、これから自分が犯すかもしれない罪を恐れたり、過去の自分の罪を悔いつづけている。しかし、このことに忙しく、関係へと開かれることに臆病になるのだ。この意味で、こうした態度は、罪にとらわれている「罪の奴隷」とされるのだ。

ところが、もう一方の善に対する不安は、進んで自分を「閉じこもり」の状態に置こうとする。善とは、「開かれていること」であり、自由とは「つねに交わること」だといえるが、悪魔的なも

のは、あらゆる接触を断とうとする。悪と不自由を積極的に生き、いわば、反抗的な態度をとるのだ。どうしてこのような態度が生まれるのだろうか。たとえば、つぎのような例があげられている。

そこで、その状態の恐ろしさを残らず身につけている悪魔につかれた一人から、放っておいてもらおう、どうせこのおれはあわれなやつなんだ、というしごくありふれたせりふを聞かされたり、あるいはそうした人間が、自分の過去の人生のある時期のことを語って、あのころだったらおれも救われていたかもしれないなどというのを聞かされることである。罰も、雷鳴のようなことばも、彼を不安におとしいれることはない。これに反して彼を不安にするものは、不自由において船底に穴をあけられた自由へのつながりを求めようとするあらゆることばである。(二二)

悪魔的なものにも、罪の奴隷と同じく、自分が関係を信頼できなかつたことに対する罪の自覚がある。しかし、その罪ある自分を、みじめで不幸な自分として、生きる理由にしているのだ。そのため、閉じこもって、自由を發揮しないことを、かえって自身を支えとしている。だから、関係に向かって開かれる善と自由とを、自分自身を失うこととして恐れるのだ。にもかかわらず、つぎのようにも言われている。

言語やことばはまさに救いの手、閉じこもっているものの空虚な抽象から救い出してくれるものである。[...] 悪魔的

なものが明るみに出るための法則は、自己の意に反して口を割るということである。すなわち、ことばのなかには交わりが含まれているのである。新約聖書のなかで、悪霊にとりつかれた一人の人間が、キリストが近づいてこられたときに、「あなたはわたしとなんのかかわりがあるのです」と言っているのはこのためである。(二三)

閉じこもりを生きる理由として、善に対する不安のうちにある者は、救いの手を差し伸べる相手に対して、「あなたはわたしとなんのかかわりがあるのです」と言ってしまう。しかし、まさにその口にすることが、じつは、そのような者であっても、交わりを求める霊のうながしにしたがっていることの証しでもあるのだ。

わたしたちは、『不安の概念』を通じて、「罪の可能性」、霊のうながしに無知な人間のあり方をさまざまなかたちでたどった。このことによつてはつきりしたのは、わたしたちがいかに霊のうながしに無知であるかだ。「人間はひとつの総合であるために不安になれる」。いまや、重要になるのは、精神の立場そのものから人間のあり方を問題にすることだといえる。しかし、ここでまた罪が問題になってくる。キルケゴールの罪の問題との格闘はつづくが、それはまたつぎの機会に見ていくことにしたい。

セーレン・キルケゴールの著作からの引用は、邦訳、『新版原典全集』(Søren Kierkegaards Skrifter, bd. 1-55, København: Gad Forlag 1997-2013)の順に示す。邦訳のページ数は漢数字、全集版のページ数は略号(SKS)、巻数、ページ

数の順に示す。邦訳にはこちらで手を加えた部分もある。

(一) キルケゴールがすべての著作をかつて自分から婚約破棄を申し渡した恋人、レギーネ・オルセン(一八二三・一九〇四)に捧げたことはよく知られている。全著作は、彼女への長大なエクスキューズと受け取れなくもない。しかし、この膨大な著作群の伝える内容は、彼女だけでなくすべての人に開かれており、そこには伝記的な理由に収まらない哲学的思考の展開を見ることができるといえる。

(二) 以下のまとめは、拙稿「キルケゴールの哲学——実存という感覚、実存という方法(その1)」(竹田青嗣・西研編『本質学研究・第2巻』、早稲田大学、二〇一六年所収、一・三二頁)の内容を要約した。

(三) 「内面性」こそ、キルケゴールの「実存」の哲学の中心をなす概念だといえる。この概念は、それが提出された当初、関係に対するよそよそしさから、自分だけが現実の他者や社会との関係からずれている、という意味での固有性を表現していた。しかし、これから見るように、この概念はやがて、一人ひとりが自分の内側のみを見つめ、そこに関係への信頼という理念を探る哲学的方法の足場となる。ここでの「実存という感覚から実存という方法へ」という歩みは、内面性の概念の位置づけの変化を意味している。

(四) 「おそれとおののき」 榊田啓三郎訳、『筑摩世界文学大系 三十二キルケゴール』、筑摩書房、一九七三年所収、一六〇頁。SKS4, 149-160

(五) ただし、仮名著作である『反復』と『おそれとおののき』は、その論の展開からいえば、信仰を持ちたくてももてない、という立場をとっている。

(六) 『不安の概念』の仮名著者は「ウイギリウス・ハウフニエンシス」という。これはコペンハーゲンの夜警番という意味で、人びとが寝静まった夜にたった一人で警備をしている人物だ。精神の立場から、ふだんのわたしが自覚していない無知を、警鐘を鳴らして気づかせる、という役割をもっている。キルケゴールがこの著作を本名で出版しようとしたことは知られているが、しかし、結果的にこれ

は仮名著作であり、この書き手にはどこか不十分なところがある。というのも、やがて見るように、不安と罪については語るが、救いについては語らないからだ。キルケゴールはこの不十分さを示すかのように、つづく『人生行路の諸段階』の「責めありや?」——「責めなしや?」では、主人公、「ある男」を夜な夜な責め苛む叫び声としてこの夜警番を登場させている。

(七) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、二四〇頁。SKS4, 319

(八) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、二九〇頁。SKS4, 392

(九) この点については、建徳的講話、「2 すべての良い贈物とすべての完全な贈物は上からのものである」(『四つの建徳的講話』 山田全紀訳、『キルケゴールの講話・遺稿集1』、新地書房、一九八一年所収)に詳しい。ここでは樂園におけるアダムが神からくり返し世話を受けて、自然な世界への信頼のなかにいる様子が描かれる。「哲学的断片」の「自由」はこのアダムのあり方を引き継いでいると思われる。なお、この講話は、原罪以前のアダムを扱っているために、原罪の直前を扱う『不安の概念』と対応関係があるといえる。

(一〇) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』、中央公論社、一九七九年所収、一九二頁。SKS4, 393

(一一) ここでは養育者との関係から発生的に「瞬間」の時間論を解釈したが、これはまたキリスト教的な時間論でもある。「キリスト教の中心概念としてすべてを一新した概念は、時が満ちるといふことであつた」。キルケゴールは、キリスト教の神を「反復」の神だと考えている。父なる神は樂園においてアダムをくり返し世話をし、神はイエスとしてこの世に現われ、やがて神の国が到来する(なお、キルケゴールは、来世についてほとんど語らず、神の国の到来についても独自の解釈があるが、この点については別の機会に論じることにする)。この一連の行為において、神は人間をくり返し気づかかって

いる。この愛のかたちは、発生的に考えれば、養育者の愛と本質的に同じになるといえる。

なお、ここでは、こうしたキリスト教の時間論との対比で、ギリシア人の時間論には瞬間が存在しなかったから、永遠なるものは過去の存在する、という議論もある。これは、プラトンのイデア論、想起説をもとにした議論で、ここでは真実在を悠久の過去に求める考え方が批判されている。また、ユダヤ人の時間論は瞬間を「境界」として定立するため、永遠なるものは未来に存在する、という議論もある。これは、ユダヤ教はイエスの存在（神自身の反復）を認めず、メシアの到来を未来に期待する、そういう意味で境界的な永遠のとらえ方への批判となっている。ギリシア哲学とユダヤ教、どちらの考えも、永遠なるもの、神（真理）、関係への信頼という理念がいつもつねに現在している、というキリスト教の考えには至っていないとするのだ。

(一一) このことは、「瞬間は時間のアトムではなく、永遠のアトムである」という有名なテーゼも説明する。神や養育者によるくり返しの世話（永遠なるものの愛）の到来が人間的な「時間性」を開くのだから、永遠なるものの到来を意味する瞬間は、生成としての「時間」そのものに属するのではない。キルケゴールにとって、瞬間は関係の概念を意味する。このことは同時に、人間的な時間性が関係によって可能なることを示している。

(一二) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、二九一頁。SKS4, 393
 (一四) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、二一〇頁。SKS4, 321
 (一五) ここでは、原罪の物語が独自に受けとりなされている。たとえば、蛇がエバを誘惑し、エバがアダムを誘惑したことは問題にならない。「すべてのものは自分自身によって誘惑される」。あくまでもアダムが、自分から自分の責任で罪を招いたとされている。また、

アダムの身体からエバが生まれた以上、男性であっても女性でもあっても、すべての人類は、最初の人類であるアダムと本質的には同じかたちで原罪を経験するとされている。

(一六) もっとも、人類の始祖であるアダムとその後的人类であるわたしたちとの差異も述べられている。「個人おのおのが歴史的環境をもつていて、その環境のなかで感性が罪性を意味しうる」。なにが具体的に禁じられるかは、環境や文化によって左右され、のちの人類のほうアダムよりも禁止は多いといえる。しかし、こうしたことは「量的」な問題であって、本質的にはアダムのあり方と幼いわたしたちのあり方は変わらないとされる。「歴史は量的な規定において前進するのにたいして、個人は質の飛躍においてそれに参加する」。罪の可能性、罪の現実性というあり方は、アダムも幼いわたしたちもその構造としては同じだと考えるのだ。

(一七) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、一九四頁。SKS4, 395
 (一八) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、二五九―二六〇頁。SKS4, 365-366
 (一九) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、一九八頁。SKS4, 399
 (二〇) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、三三二頁。SKS4, 427-428
 (二一) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、三三二頁。SKS4, 420-421
 (二二) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、三三二頁。SKS4, 438
 (二三) 「不安の概念」 田淵義三郎訳、『キルケゴール 世界の名著五十一』 中央公論社、一九七九年所収、三二八頁。SKS4, 425-426

参考文献

- 『キルクェゴール著作集』（全二十一巻、別巻一、白水社、一九六二年、一九七〇年）
- 『キルクェゴール全集』（四冊のみ刊行、筑摩書房、一九六二年、一九七五年）
- 『キルクェゴール 筑摩世界文學大系 三十二』（筑摩書房、一九七三年）
- 『キルクェゴール 人類の知的遺産四十八』（講談社、一九七九年）
- 『キルクェゴール 世界の名著五十一』（中央公論社、一九七九年）
- 『キルクェゴールの講話・遺稿集』（全九巻、新地書房、一九七九年、一九八三年）
- 『原典訳記念版 キェルケゴール著作全集』（全十五巻、創言社、一九八八年、二〇一一年）
- G・マランツク『キルクェゴール―その著作の構造』（藤木正三訳、ヨルダン社、一九七六年）
- G・マランチュク『キルクェゴールの弁証法と実存』（大谷長訳、東方出版、一九八四年）