

キエルケゴールにおける

「魔的なもの」について

大 屋 憲 一

1 (大屋)

この「魔的なもの」(Das Dämonische)と言うは、肉体的、心的、精神的なすべての現象の領域にわたっており、又、洋の東西を問わず、その歴史や思想、文学、或は、芸術等の中に現われている。然も、その「魔的なもの」は、外面的世界における客観的存在として、素朴に信ぜられていることもあり、又、その逆に、内面的世界に、冥々のうちに、はたらくものとして取り上げられている場合もある。殊に、宗教的世界には、他の分野に比して、この魔的なものの克服が重要な関心事であるだけに、一層の厳しい取り組みが行われてきた。仏教に於てはもとより、キリスト教やその他の宗教に於て、私共は、このような取り組みをみるこ

とし、今、この論文に於ては、その「魔的なもの」の内実を、その宗教的、実存的側面より深く省察したキルケゴールを通して、その「魔的なもの」の一端をみてみたいと思う。彼の著作では、このような考察は、「不安の概念」(Der Begriff Angst)や「恐れとおののき」(Furcht und Zittern)等その他に於て顕示されているが、本来、彼の省察が、生れながらにしてキリスト者であるものが「如何にしてキリスト者になるか」と言う主体的生成の事柄に關っているだけに、「魔的なもの」の問題は、神と自己自身に対する自己の透明なる(durchsichtig)関係を障礙するものとして、真摯に問われている。従って、又、このような「魔的なもの」が、根源的に断ぜられるところに、個別者が真に個

別者として「単独者」となると言う次元が開かれるのである。

然も、他方、神の前に立つ個別者 (Individuum) であり、個別者にして人類 (Geschlecht) でもあると言う、この「単独者」に向けられた彼の姿勢は、やがて、大衆 (Menge)、更に言えば、所謂、キリスト者のもつ「錯覚」(Sinnentzug) の問題へときりこまれていく。大衆性の中に埋没してしまふ個別者が、転ぜられて、真に個別者としてそのところを得るところに、主体的生成の道があるとすれば、この彼の所謂「錯覚」の事柄も、「魔」の問題を表明する重要な関心事となるのである。

—

先ず、彼の「魔的なもの」を考察するに就ては、彼の所謂、美的著作にみられるものより考察を始めたいと思う。それは、「魔的なもの」が、美的実存の倫理の実存に対する「隠れ」(Verstecktheit) の問題と分ち難く結びついているからである。

彼は倫理的課題について、「倫理的なものが倫理的なものである限り、普遍的なもの (das Allgemeine) であり、それは開示的なもの (das Offenbare) である。個別者 (Der

Einzelne) は、直接的に、感覺的、心霊的なものとして規定されると、それは隠されたものである。そこで、その隠れより脱け出して、普遍的なものに於て、あらわになることが、個別者の倫理的課題となる」(Furcht und Zittern, S. 91) と述べ、又「個別者は、普遍的なものの中に、自己のテロスをもつ個別者であつて、彼の倫理的課題は、自己自身を断えず、普遍的なものの中に表現し、自己の個別性を止揚して、普遍的なものとなることである。この個別者が普遍的なものに対して、自己の個別性を主張しようとするや否や、個別者は罪を犯すことになる」(ibid. S. 57) とも述べている。

つまり、倫理的課題は、個々の人間が自他共通なる普遍的なものを自己の在り方にもつ、telos にもつと言う在り方であるが、人間は、どこまでも、個人と言う在り方をしているながら、他の人間との相互関係のうちにある以上、存在相互間の共同関係の立場が到達されるのは、当然な在り方である。それ故に、又、個別者が自他共通のものを、自分のテロスにもつと言うことが、本来の意味での自己実現ともなるであろう。

然しながら、私共の存在は、そのみで済めば問題はないうであろうが、そのみでは済まないものがある。更に言

えば、個別者の中には、普遍化と言うことのみでは、包みきれないし、又、個別者の实在性が現実化つくされないものがあると言い得よう。彼は「個別的なものにおける核心は、普遍的なものに対する否定的な態度、普遍的なもの拒否 (Abstoßen) にはかならない。ところで、かかる拒否が無視されるや否や、個別的なものは止揚される。更に、かかる拒否が思惟の対象とされるや否や、それは変化せしめられる」(der Begriff Angst S. 79)とも言っているが、人間存在そのものが、どこまでも個別者を離れない以上、その個別者になり立つ基礎が、普遍化されてしまう場合に、人間の本来の在り方はなくなってしまうであろう。

それ故に、個別者の問題、従って「隠れ」の問題を、更に、たずねなければならぬが、その場合、提示されるものは、「美的な隠れ」(die ästhetische Verborgenheit)と逆説 (Paradox) の事柄であろう。ここに、彼は「私がたどらねばならぬ道は、隠されてあることを、美学と倫理学とを通じて弁証法的に追求することである。と言うのは、美的な隠れ」と「逆説」とは、絶対的な相異を示しているからである」(Furcht und Zittern S. 95)と述べて、両者の間に、絶対的な相異のあることを述べている。つまり、彼によれば、「逆説」とは「個別者が個別者として普遍的なも

のの下位にあった後に、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」(ibid. S. 8)と言ふ如き在り方であり、従って、個別者が個別者として、絶対者に対して、絶対的な関係に立つと言ふ、謂わば、信仰 (Glaube) の場を指し示すものであった。

然も、この信仰の逆説たるや、中間項を、普遍的なものを失っているのであって、決して、媒介されることのないものである。その意味で「信仰は、一面では(その行おうとするところの恐ろしいことを、自分自身のためになすと言ふ)極度の利己主義 (Egoismus) の表現であり、他面では、それを神のために行うと言ふ、もともと絶対的な献身 (Hingabe) の表現である」(ibid. S. 78)とも言っているが、ここには、利他は自利の徹底であり、自利は利他の徹底であると言ふことが、この信仰に於て、よく表現されていることを知る。

かようにして、真実の信仰を獲得せんとする者には、道づれと言ふことは、全く考えられない一面があり、彼は彼の歩む道が「孤独の道」(ein einsamer Pfad)であることを、又、何一つ普遍的なもののためにしているのではないことを知っているのである。更に言えば、「個別者となるために、普遍的なものを諦める」(ibid. S. 83)とも言えるので

あり、誰にも、自らを理解させることが出来ないと、言われなければならぬものがある。キルケゴールが、その著「後書」の中で、「宗教性は隠された内面性 (die verborgene Innerlichkeit) であり、然も、その内面性は、開示されるべき直接性 (Unmittelbarkeit) でもなければ、未だ説明されざる内面性でもなく、その内面性は、その本質上、隠されているのである」(Nachschrift II, S. 208) と言っていることは、まさに上述のことを指摘するものである。

まことに、信仰の道に於ては、語られざる「沈黙」(Schweigen) の側面があり、その意味では所謂「美的隠れ」と一面、相通するものをみうるが、然も、又、他面、隠れの内実としての「魔的なもの」の次元の深さには、みるべき相異が思われる。それ故、更に、この両者の「魔的なもの」の在り様を、考察せんために、先ず、彼が「恐れとおののき」に於て挙げた「水の精」(Wassermann) より、これを進めていく。

ここに挙げられる「水の精」の伝説は、古くよりデンマークに伝えられるものであるが、そのなかで、「水の精」は、奈落の隠れ家より勢よく現われて、あでやかに岸辺に立ち、海のざわめきに、物思わしげに頭をかしげていたあの無垢なる花を、激しい欲望にまかせて手折る誘惑者 (Verführer)

として語られてきた。キルケゴールは、このような伝説に若干の解釈を加えたのであるが、その一つは、「水の精」は、無垢なる花であるアグネーテに呼びかけて、彼女の中に深く「隠れていたもの」を誘い出したのである。彼女は、全く、「水の精」を信用して、相手にすっかり自分をゆだねようとする。然し、「水の精」は、このようなアグネーテの無垢なる力に抗することが出来ず、自らにそなわる「自然の力」をも失って、これを断念し、一人で海の淵に帰っていく。すると、海は荒れ狂い、「水の精」の心には、更に激しく、絶望の嵐が荒れ狂うのである。更に次の解釈は、誘惑されるアグネーテにしても、全く「責め」(Schuld) をもたないような誘惑は、これを考えることが出来ず、その意味で、アグネーテは「興味あるもの」(das Interessante) を要求する女メドとして解釈される。物静かな少女ではなく、荒れ狂う海を好み、遂に、その愛する「水の精」と共に、無限の淵へおどりこみ、人魚となったとされる。

このように、キルケゴールはこの伝説についての解釈をなし、第一には、深い水の底より現われた「水の精」が、如何なる人間をも水の淵に引き込むようなはたらき(魔性)をもつものとして取り上げると共に、第二には、誘惑されるアグネーテにも、その無垢なる姿の底に潜む、熱情的な

「興味あるもの」に惹かれる少女の姿を看取している。^①

それでは、この「興味あるもの」とは何であろうか。其の一は、目先が変わっていて、人の興味をひくくものの意味するが、それは、にぶりがちな感覚や感情、理知等を刺戟するものであり、人を退屈 (Langweile) させないものである。否、退屈させないと言うよりも、更に、人は自分が、すっかり、その中に惹きつけられて、刹那々に自分の全体がかけられ、自らを捨ててもよいと言う、謂わば、憑かれた在り方さえも惹き起すのである。私共には、このような「興味あるもの」への自らの欲求に駆られる意志が、絶えず、はたらいっているのであって、この故に、「興味あるもの」とはが美的実存にとつての基本的範疇であるのみならず、かの誘惑者ヨハンネスの行動のモチーフとなっていることが知られるのである。然も、人は、それぞれに、感覚のみならず、感情や理知を刺戟するものを求めてゆくかぎり、その「興味あるもの」は、種々なる領域にわたり、私共はこれを芸術、文学等々、人間生活のすべてに関わるものについてみ得るであろう。

ともかく、私は、このような「興味あるもの」を追求してやまぬ人々、誘惑者の中に、どこまでも自分を出でないその魔的なるものを看取するのであるが、この視点より、

更に、かの「水の精」をみる時、先ず第一に感ぜられるものは、海の *Wesen* をとつて出て来たような、海の中にはたらく暗い大きな自然の力である。それ故に、又、この自然の力には、単なる人間の衝動とか意識には尽きない、謂わば、業力とも言い得べき力を表明しているものがある。然も、この力は、自分が自分の中に、絶えず、押し戻され、深く入って、個別者が個別者として相手との関係の次元を破るようなところまで、押し返されるような力を示している。このような点に、私は、謂わば、魔的なものとしての「水の精」の特質をみるのである。

いま、私は誘惑者にとつて、その享樂の対象となる「興味あるもの」を中心考察してきた。誘惑者は「興味あるもの」を求めて、生活の上に、彼の所謂、外延的な、又、内延的な輪作 (*Wechselwirtschaft*) を行い、無制限な変化を追求する。然し、このような享樂 (*Genuß*) の追求は、「みるがいい、若い友よ、この生活は絶望である。他人には隠すのもよいが、君自身には隠すことは出来ないのだ。それが絶望なのだ」 (*Entweder ~ Oder II S 218 ~ 219*) と言わしめているように、その美的な生き方は、早晩に、自ら人生を課題としてみる生活を要求するのである。然も、誘惑者が「興味あるもの」への追求と言うこと以上に出るこ

とがない限り、又、この「興味あるもの」と言う範疇が、美的実存より倫理的実存へ、或は、敢て言えば、宗教的実存への「転機の範疇」(die Kategorie des Wendepunktes) (Furcht und Zittern) であると言うことにも気付かれぬのである。以上により、「興味あるもの」と言う範疇が、他方では「転機の範疇」であり、「限界の範疇」(Grenzkategorie) でもあることを知ったのであるが、このような範疇の考察は、やがて、誘惑者たる「水の精」の問題が、宗教における根源的な「魔的なもの」の問題への手引きともなり、又、詐術でもあることを知らしめられるのである。

と言うのは、実際、キェルケゴールは、常に、その美的著作と共に、その教化的講話を書いており、又、彼自身も、「著者は美的著作家なのか、それとも、宗教的著作家なのか」と言う全著作活動における二義性、又は、「二重性」と題する文の中で、「美的著作が一般の注目を浴びたのに反し、何人も宗教的講話に気をとめなかったが、このことは、然しながら、信仰的なものこそ表面に立つべきであり、著者は、自身では決して美的著作を書いたことのない宗教的著作家であり、従って、すべての美的作品に対しては仮名を用いたのである」(Die Schriften über Sich Selbst S. 27)と述べているからである。

それ故に、私共は、ここに彼の仮名による美的著作が、あくまで、キリスト教の真理をキリスト教界に伝えるための、一つの必要不可欠なる「間接的伝達」の用をなすものであることを知り得るであろう。真理を真理として伝えるには、「直接的伝達」の方法も取り得るであろうが、彼が「人は真理のために、他人を詐むることが出来る。そして、又、例の老ソクラテスを引き合いに出せば、一人の人間を真理の中へ瞞しだまこむことが出来る。全くのところ、人は、ただ、この方法を用いてのみ、妄想にとらわれている一人の人間を欺いて、真理の中へつれこむことが出来る」(ibid. S. 48)と述べるように、妄想深き者には、「伝えるべき事柄を、じかに出さないで、他人の精神の妄想を、真に、受けとることから始める」(ibid. S. 49) 謂わば、「詐術」或は「間接的伝達」の方法に依るものがなければならぬ。又、彼は、このような「詐術」、「間接的伝達」の方法を、ソクラテスの対話におけるイロニー (Ironie)、従って、eironeia (皮肉、仮面) の方法に負っているが、彼の場合、その他者への真理の伝達には、同時に、常に「如何にしてキリスト者になるか」と言う自らの真理の獲得も志求されているのである。

次には、以上の「魔的なもの」に就ての考察を「恐れとおののき」と同年代に刊行された「不安の概念」(Der Begriff Angst)を通して、その心理的、実存的側面より、更に、考察したい。この「不安の概念」の性格については、ラウリ―(W. Lowrie)が「この著作は、彼が信仰への途上で、近頃、経験したことの深い心理学的分析である。然も、彼の生涯の美的時期に書かれたが故に、彼はそれを美的作品の中に数えているが、他の点よりすれば、それは美的作品より最も隔ったものであると言ってよい。……彼も認めたように、この書には、直接的伝知を用いようと考えたこともある程で、彼の思想を理解する上に於てのみならず、一番の危機における彼の発展を把握するためにも重要な作品である」(A short life of Kierkegaard 1942, p. 163)と述べているように、この著作は他の美的諸著作に対しては、最も隔った一面を有するものである。

それは、又、キェルケゴールが、この書の「序論」に於て、「原罪についての教義を念頭におき、かつ、眼前に思ひ浮かべながら、『不安』の概念を心理学的に論ずることが、この書の課題である」と述べているように、この書は、

信仰への覚醒の過程を取り扱い、無に直面して自由を行使するところにめざめる不安を通して、真実の自己を獲得せんとするところに逢着する「原罪」(Erb-sünde)の問題を追求しようとしたものである。従って、その「原罪」の追求は、従来のように、直接に教義学的な「原罪」の視点よりの解明ではなく、その心理的、実存的な省察によるものである。彼が、この書に於て、常に、この「原罪」の事柄を過去の、神話的に取扱わず、人間存在の原事実 に於て、或は、現実に照してみたことは、彼の所説に通ずる一貫せるものであり、そして、この原(現)事実における自己覚醒(生成)の中に、「魔的なもの」の問題が深く省察されていゝのをみるのである。

以下、彼の所説に立入って、これを考察してみたい。先ず、最初に挙げられるのは、「原罪」の概念に就いてである。彼によれば、この「原罪」を示す「アダムの最初の罪」により、罪性(Sündigkeit)が此の世に入ってきた」と言う聖書の言葉は、誤解を生み易い言葉であり、そこに、従来よりの思索の混乱が生じたと言う。従って、この言葉は具体的に、明確に受け取られねばならないのであるが、敢て言えば、この言葉は、最初の罪により、罪性が、アダムの中へ入りこんだと言うべきで、アダムの最初の罪により罪性

が、其後の人間に入ったと言わるべきものではない。若し、後者のようであれば、各人の最初の罪が、その罪性に由来することに、その場合には、彼の最初の罪を最初のものとして決めることも出来なくなる。又、後者のように「単独者は、ただ、アダムへの關係を通してのみ、『原罪』とながり、罪に対する彼の根源的な關係によるものではない」とすれば、……アダムは空想的に、歴史の外におかれることになる。と言うのは、アダムの罪は、過去以上のもの（過去完了）であり、アダムは罪性のなかつた唯一の人間であつて、寧ろ、罪性は彼によって生み出されたものとなる」（Der Begriff Angst S. 23）からである。それ故に、このような解明の仕方は、アダムの罪を明らかにしようとはしないで、「原罪」をその結果により、明らかにしようとしたものである。

以上の彼の「原罪」の所説を要約すれば、後代の人々における「罪性」による罪の生起と言うことは、彼にとって、謂わば、神話的、空想的見解にほかならず、アダムを歴史の外におくものである。然し、アダムが歴史の外にあるものとすれば、「原罪」に就いての、真の了解は出来なうであろう。「アダムは最初の人間であり、彼は自己自身であると共に、人類 (Geschlecht) である」（ibid. S. 26）と

言う彼の言葉は、その課題性をもつ深い言葉ではあるが、実は、この言葉こそ、以上のような問題に対する一つの解答の言葉となるものである。アダムが人類と本質的に異なると言う見解こそ、「原罪」の真の所説を混乱せしめ、「単独者」の意義を見失わしめるものである。

そして、このような「原罪」の意義を、一層、明らかにせんがために、次に「最初の罪」(die erste Sünde)の概念が取り上げられたのである。以下、その次第を考察したい。彼によれば「最初の罪とは、或る何かの罪（即ち、もろもろの罪と同様な、或る何かの罪）とか、一つの罪（即ち、第二の罪に対する第一の罪のような）などとは異なつたものであるもの (etwas) であり、……質的な規定」(ibid. S. 27)であつて、「初め」は、歴史の外に立つアダム一人にのみあつてではない。それは、寧ろ、歴史の何処をとつても、又、如何なる瞬間をとつても、そこに「初め」があるのでなければならぬ。従つて、「初め」は、単に量的な順番ではなく、質的規定 (Qualitätsbestimmung) に於て考えられなければならない。普通の歴史的時間は、直接的時間の上で、因果關係に於て考えられるであろう。然しながら、キェルケゴールによれば、「初め」は、直線的に考えられた時間の過去のみではなしに、現在でもある。従つて、歴史は、

その「初め」を歴史自身の外にもつと言う考え方は、正当なる了解ではなく、歴史の「初め」は、歴史の中で開かれる立場がなければならぬのである。

我々は、普通には、量を積み重ねていく「その連続的な量的規定により、新しい質 (eine neue Qualität) が生れる」(ibid. s. 27) かの如く思うであろう。然し、これは、あの老学生のパロップが「もう一寸のことで、ラテン語の法学試験にパスしたと言う証明なら、何時でも、お目にかかれるのだが」(ibid. s. 28) と言う場合と同様であり、どこまでも、そのようなことはあり得ないのである。若し、客観的な意味で、歴史の制約による、従って、又、罪性によってのみ、罪が生じたのであれば、又、種々の条件が、或るところへ出て、罪が生じたと言うのであれば、その罪は偶然的 (zufällig) なものとなり、何か外から説明されるものとなるのである。

然し、キェルケゴールは、このような考え方に對し、「罪は罪自身を前提する」(ibid. s. 29) と言う主張を繰り返している。「罪が罪自身を前提する」ところには、彼の所謂「飛躍」があり、「突発的なもの」(das Plötzliche) があり、又、真の矛盾 (Widerspruch) があるのであって、悟性は、このような「飛躍」や「矛盾」に躓くが故に、更に、

一つの神話、即ち、罪性が罪に先行すると言う神話を新たに創り出すのである。

ともかくも、以上の彼の所説における「最初の罪」(die erste Sünde) をめぐっての問題は、これを更に言えば、彼の所謂「質的規定」と「量的規定」(die quantitative Bestimmungen) の問題として、これを取りあげよう。即ち、それは、各人が歴史の中に生まれて、歴史より制約され、媒介されると言う「量的規定」と、歴史的に、外から規定される必然ではなく、現在が現在を規定し、罪とは自分の中より、罪を始めるのだと言う、人間存在の「自由」の問題に関わる「質的規定」とである。そして、罪の問題には、根源的に、このような「自由」の規定を通して、初めて成り立つものがあることを彼は強調するのである。

次に、キェルケゴールが挙げてるのは「無垢」(Ungschuld) の問題であるが、端的に言えば、「無垢」の場合も「最初の罪」の場合と同様な側面をもつことを彼は指摘している。即ち、「無垢」の事柄は、「責め」(Schuld) と共に、人間存在の根底にあると言うこと、アダムに於てあった「無垢」の状態は、同様に、各個人の存在の根底に何時もあると言うことが、その意趣である。

然も、彼は、このような「無垢」の事柄を取り上げるに

就いては、ヘーゲルの「無垢」の概念についての取り扱いに注目している。ヘーゲルは、「無垢」を「直接性」(Zermittelbarkeit) と同一視するのであるが、キェルケゴールでは、「無垢」は、「直接的」なもののように、止揚されねばならぬ或るもの(例えば、不完全性とか完全性)ではななくて、一つの質(Qualität)であり、持続し得る一つの状態(Zustand)であるとされる。確かに「無垢」は、未だ反省(Reflexion)を含まないと言う意味では、ヘーゲルの述べる「直接性」と同様に、これをみ得るであろう。然しながら、キェルケゴールが、或る概念(Begriff)には、それに固有の情調(Stimmung)が必ずあって、その場で問うと言うことが問いにおける根本問題であるとも言っているように、ヘーゲルの所謂「直接性」の概念と「無垢」の概念とは、それぞれに応じた固有の「情調」をもつものであり、従って、又、「直接性」なる概念は、本来、その故郷を論理学の中に、「無垢」なる概念は、倫理学の中にもつと言うべきである。

第二には、「無垢」に於て、人間は「精神」(Geist)として規定されないで、「精神」は、人間の中にある夢みていると言うことである。つまり「夢みつつある精神」(der träumende Geist)は、精神が未だ精神として定立されない

ものであり、そこには、安息と無(Ruhe)が同居しており、常に「不安」があるのである。そして、このような「無垢」より「責め」への移行の実例として挙げているのが、旧約第三章における禁断の言葉と墮罪の問題である。彼の「不安」の問題は、その一端をこの説話に於てみる事が出来る。

いま、この説話の次第をみるに、この問題は「善悪を知る木から、取って食べてはならない。それにふれてもいけない。あなたが死ぬといけないから」(Genesis 3:3)と言う禁断の言葉に始まる。従来解釈では、このような神の禁断の言葉そのものが、アダムの中に、罪を生んだとされる。然し、彼は、このような想定を否定するのであって、そこに呼び覚まされた欲情を以て、直ちに、墮罪の説明とすることは、余りにも決定論的な考え方であると言う。そうではなくて、禁断の言葉により呼び覚まされたものは、「なし得ると言う無限の可能性」(die unendliche Möglichkeit zu können) (ibid. S. 43) と言ふべきであらう。

ここに、彼は「無垢」より「墮罪」への移行の中間規定(Zwischen-Bestimmung)として「なし得ると言う可能性」を、従って、不安を取り上げたのである。彼によれば「なし得ると言う可能性」とは、何かをなし得ると言う、或は、存

在し得ると言う基礎にある如き可能性の意であつて、その可能性とは、人間が現実として成り立っている上での可能性の問題ではない。それは、端的に言えば「如何にしてキリスト者になり得るか」と言う個人が個人として、神との、従つて、又同時に、自己自身との透明なる (*durchsichtig*) 関係に到ると云うその可能性の事柄に關わつていたのである。

然も、存在根拠の無に直面し、その存在の可能性を内面に於て問わしめる不安は、彼の所謂「共感的反感」と「反感的共感」を通して、更に、その障り（「責め」）深き身なるを感知せしめるに至る。まことに魔障は不安の内実と言ふべく、彼の所謂「縛られた自由」 (*eine gefesselte Freiheit*) (*ibid.* S. 48) も、ここに、感知せられる。我々がキェルケゴールの著作をみる時、このような「中間規定」としての不安が、それも「正しく不安がるように」との彼の願のもとに於てではあるが、彼の思索の基調となつてゐるのを知る。

更に、彼が「中間規定」の重要性を如何に強調したかは、子供の環境に対する關係に於ても、これを知り得る。例えば、子供が善くなるのも、悪くなるのも、それが直ちに、環境次第であると言ふことではなくて、子供はどんな仲間

に加わろうが、責めを負うことも出来れば、無垢であることも出来ると言う両義性をそなえた中間規定としての受け取り方を入手することが肝要であると言ふ。そうでなければ、罪、人類、個人等の概念も失われてしまうからである。以上、子供の实情に於てすら、「中間規定」の重要性が説かれるのである。況んや、真理に至るを求めめる者にとつては、この不安こそ、単独者をして単独者たらしめ、やがて、本来的な眞実の道に転入せしめる一転換点たることを知り得るのである。

三

最後に、私は彼の所謂「善にたいする不安」 (*Angst vor dem Guten*) について、その「魔的なもの」の何たるかを考察したい。「魔的なもの」の特質が、どこまでも個としての立場を失わず、どこまでも自分であろうとし、他との關係に入つてゆけない在り方であると言ふことは、既にみたとおりである。然も、このような在り方を、私は、既に「水の精」に於て考察することを得た。そして、今や、ここに、この魔性の在り方は、謂わば、直接的に、精神 (*Geist*) の場に於て、神の前に立つ単独者のうちに、その内面的な深みを見得ることになつたのである。彼は、この

「魔的なもの」を「個人が悪の中にあつて、善（即ち、自由の回復や贖いや救い、その他、種々の名で呼ばれるもの）に対して不安を懐く」（*Ibid.* S. 123）と云う在り方のうちに捉えているが、このことは、彼の所謂、自由が自由として定立されずに、不自由として定立されるその内実を示すものであらう。

彼は「魔的なもの」の内面的な種々相として、(一)自身の中に閉ぢこもろうとする不自由 (Unfreiheit) (二)突発的なもの (das Plötzliche) (三)無内容なもの、退屈なもの等の如きを挙げてゐるが、この中で、何よりもたずぬべきは、その自己閉鎖性についてであらう。彼はこの自己閉鎖性を、何か或る他のものをもって、自らを閉ぢこめるものではなく、他ならぬ自らによって閉ぢこめるものと述べてゐる。又、彼は「悪魔は、三千年の間、腰を下ろして、人間をどうすれば、おとし入れることが出来るかに就いて考えこんでいた」（*Ibid.* S. 136）と言う民間伝承を通して、その魔性なるものの如何に深いかを語っている。

それだけに、この「魔的なもの」は、転変してその諸相をみせるのであるが、それは「開示」(Offenbarwerden)と「閉鎖性」(Verschlossenheit)との葛藤により、或る時は、謂わば、若存若亡と言うが如き「突発的なもの」(das

Plötzliche)として、又、或る時は、彼が「開かれる方が、今一息で勝ちそうにみえることがあるが、然し、その瞬間、閉ぢられてゐる方で、最後のあがきを試みる。それは、はなはだ狡猾にも、開かれること自体、一つのごまかしに変えてしまい、閉ぢられる方が勝ちを占めることになる」(*Ibid.* S. 132)と言ふ如き相をとつて現われる。彼は、このやうな在り方を、自分が自分を瞞し(ごまか)しこむ以外の何ものでもないとして、「自分自身によって欺かれると言ふことは、恐ろしいことだ。それは、何時も瞞し手を自分の側においてゐるやうなものだから」(*Ibid.* S. 166)と言つてゐるが、これこそ、彼の所謂「魔的なもの」の究極的意味を示すものであらう。

私は、彼のこのような省察を考察する時、彼の所謂「真理」(Wahrheit)を開頭せんとすることが、そのまま、自ら真理を作り出し(erfinden)、自ら真理を構成してゆく(konstruieren)如き、その魔性の深さを示唆されるのであつて、人間の自性は、そのまま、執われ、我愛、我執の念を出でないと言ふことが、彼の思索の基調になつてゐるやうに思われるのである。

彼が「不安の概念」の最終章の中で「個別者は、自分自身(sichselbst)を通して、分別(Geschiedenheit)から脱却し

ない限り、その脱却は、決してうまくはいかない。何故なら、有限性は、常に、ただ断片的にのみ、説明するのみであって、全体的に (vollständig) 説明することがない。そして、その分別が、何時も、失敗しているような人間は、……却って、その理由を分別に求め、一層、分別くさくならうとするのである。信仰の助けによって、不安は個別者を撰理の中に安らうよう育成する」(ibid. S. 167)とも述べているが、この言葉は、不安こそ、人間を救い、信仰に引き渡すものであると彼は言うのである。

キェルケゴールが、此の書に於て、繰り返し述べていることは、「正しく不安になることを学ぶように」(ibid. S. 167)と言うことであったが、かのゲルデス(H. Gerdes)が、「不安はその本来的、宗教的意味からすれば、あらゆる恐るべき可能性を現前せしめることによって、人間に対して、地上のものへの執着を打ち砕き、真実の信仰への土台を築くものである」(Sören Kierkegaard, *Leben und Werk* 1966, S. 69)と述べていることは、まさに、このようなキェルケゴールの言葉の本義を伝えるものであろう。「魔的なもの」が、人間存在の自性として、不安の問題に於て、一層、根源的に徹見されていくその相を、若干ながら考察し得たことである。

註

- ① キェルケゴールは「不安の概念」(§ 5)の中で、このような問題を誘惑者の事柄として、「魔的なもの」を外に立て、外からの誘惑を示唆する側面に対して、「誘惑されるのは、おのれ自らによってなり」と言う「魔的なもの」が、自らの内面的な現事実に於て捉えられる在り方に就いて述べている。
- ② キェルケゴールは、ここに述べた見解について、更に、「罪性が世代から世代へと引きつがれてゆくこと、換言すれば、罪性は世代の中に、その歴史をもっていることを否定するものではなく、ただ、罪性の歴史は、量的規定の中で動いているのにひきかえ、罪そのものは、個人における質的飛躍を通して入ってくることを云いたかったのである」(Der Begriff Angst, s. 45)とも云っている。このような彼の所説には、その罪性における量的規定を、人々は免れ得ないが、然し、量的なものとは如何程、増そうとも、質的なものにはなり得ないと云うこと、それ故に、又、罪そのものと、救済の事柄は、逆説の事実に関わる個別者の質的「飛躍」を通してのみ、同時に身証されるものであることが、言及されている。

(本学教授 宗教学)