

キルケゴールの原罪論

——人間の根源的状态の理解として——

谷口 郁夫

一

キリスト教を信ずる者、もしくは信じようとする者に対して、なぜそうするのかと問うなら、永遠の救いを得るためだという答が返ってくるだろう。永遠の救いを得るためには、何が必要なのか。この問いに答えようとするのが、救済論である。ここでは、「我々は、自らの功績、業、苦行によって罪の赦しや神の前の義を手に入れるのではなく、恩寵によって、キリストによって、キリストが我々のために苦しみを受け、彼の御陰で罪が赦され、義と永遠の生命が我々に与えられるものと信ずる信仰によって、我々は罪の赦しと神の前の義を受けとるのである」と教えられている。なぜ受動的に救われるのでなければ、永遠の救いを手に入れることができないのか。人間が自らの力によって永遠の救いを手に入れようとすれば、言いかえれば、人間が可能的に永遠性を有しているのであれば、人間は自己自身にのみ関わることによって、すなわち、自らの業によって永遠性を手に入れることができ、それ故、第三者に対する関係は非

本質的な関係となる。しかしキリスト教においては、そのように考えられてはいない。キリスト教においては、人間は永遠性の条件（可能的永遠性）を喪失した存在と考えられている。この人間存在の根源的状态、永遠の救いを手に入れることからすれば、まさに出発点となる状態に関する考察が、原罪論である。従って、原罪論は救済論と対応関係にある。根源的状态の理解における罪の意識の深まりは、救済論における恩寵の意識の深まりを意味するからである。キルケゴールが人間の根源的状态をどのように理解したかを明らかにすることが、本論文の課題であり、それによって我々は、彼の人間理解の本質的部分を見ることが出来る。だがそれと同時に、救済論、キリスト論、教会論といった教義学的問題に対する彼の立場を考察する上での出発点をも、我々はこの考察によって手に入れることができるのである。

二

『不安の概念』、特にその第一章と第二章は、原罪を心理学的に

論ずることを課題としている。そこでの論述に入る前に、原罪とは何か、原罪における問題点はどこにあるのか、またキルケゴールにおける心理学はいかなる学問であるのか、以上の問いに答えなければならぬ。

ルター派の教会では、原罪について次のように教えられている。

「アダムの墮罪以来、自然の方法に従って生まれる人間は全て、罪のうちに生まれ、生まれる。すなわち、全ての人間は、その母親の胎内にいたときから、悪しき欲望と傾向に満ちており、神への真の畏れと真の信仰を持つことは生まれながらできないのである。さらに、この生まれつきの病いと原罪は、真に罪であり、洗礼と聖霊によって生まれかわることのない全ての人に対して、神の永遠の怒りを宣告する。」

現実的な悪の行為としての罪が、個々の行為として個人にのみ関わるのに対して、原罪は人類に対して立てられた罪性である。個人が単に個人として見られるならば、原罪の概念は成立しない。個人は人類の一員として原罪に与るのである。従って、原罪論において最も困難な問題のひとつは、個別性と普遍性、あるいは個人としての責任性と普遍性との両立ということになる。原罪の概念は、類という普遍性の上に成立する。しかし、普遍性を成立させるために個別性を否定するならば、個人の自由と行為が、従って責任性が消失する。原罪の概念によれば、個々の現実的罪は、原罪によって引き起こされた罪である。この受動態のうちに責任回避の道がある。個人は、自らの罪に対する責めを負わなければならない。個々の現実的罪が、原罪の単なる結果にすぎないならば、個人の責任性は消失

し、倫理学は崩壊する。このことはまた、永遠の救いへの主体的努力の否定につながる。人間は永遠性の可能性を喪失した者として、ふたたびそれが与えられることを求めなければならない。しかし、永遠の救いとの関係における個人の主体的努力の側面、すなわち罪論における責任性の側面の強調は、普遍性の否定に、従って原罪そのものの否定に至る。さらにこれは、救済論自体の否定に至ることになる。というのも、古代におけるアウグスティヌスのペラギウスに対する論駁に既に見られるように、個人の責任性、すなわち主体的努力の強調は、人間の可能的永遠性を前提しており、それ故究極的には、恩寵の否定につながるからである。

原罪論においてもうひとつの困難な問題は、原罪が人間においてその本性そのものなのか、あるいはその本性に言わば附着しているにすぎないものなのか、という問題である。原罪が本性とすれば、罪を創造したのは神ということになり、責任性はまたも消失する。本性に附着したものとすれば、罪の根源性は失われ、キリストの死は無意味になる。この点をめぐる論争を我々は、アウグスティヌスとペラギウスの論争に、あるいは一致信条に見ることができ。以下では、キルケゴールが個別性と普遍性とをどのように両立しているか、原罪と人間本性との関係をどのように規定しているか、とりわけこの二点に注意が払われる。

『不安の概念』は、「原罪についての教義を念頭に置き、眼前に思い浮かべながら、不安の概念を心理学的に論ずること」[38]⁽³⁾を課題としている。不安とは罪を可能にする心的状態、すなわち心理学的に見た原罪である。従って、『不安の概念』は、本来教義学に

属する原罪を心理学的に人間の心的状態と見なしている。それでは、キルケゴールの言う心理学はどのような学問なのか。

キルケゴールは『不安の概念』緒論において、内在的倫理学と超越的倫理学について、彼のその後の著作の学問領域を規定する重要な事柄を述べている。前者の倫理学は形而上学を、後者の倫理学は教義学を前提としている。形而上学においては、人間は永遠性の可能性を有していると考えられ、超越は内在的に捉えられている。従って、内在的倫理学においては、自己自身にのみ関わるものが永遠性への道であり、そこで問題となる罪は、悪の行為としての現実的罪だけである。しかしこれは、キリスト教の人間理解に反している。教義学を前提とする倫理学は、原罪を前提し、原罪から個人の罪を説明する。それ故ここでは、超越は真に超越として捉えられうる。というのも、右の立場は救済論を前提すると同時に、救済論の基盤を与えるからである。これらふたつの倫理学は、人間存在の根源的状态の理解において異なっている。内在的倫理学には、罪人としての人間という見方は存しない。超越的倫理学は、人間を罪人と見なし、人間存在の根本に罪がある⁽⁴⁾と考える。そして、人間に対して、信仰という新たな生において罪を克服するという課題を負わせるのである。心理学はこの超越的倫理学に奉仕する。キルケゴールの言う心理学は、現代の心理学とはかなり異なり、現代の人間学に近い。この学問は、人間存在の規定に関わるが、その際に人間存在を可能性の集合体と見なし、観察という方法を採用。それ故、心理学は罪に関しても、罪そのものではなく、罪が可能であるためには、人間存在はどのように規定されなければならないかという課題に携わる。

従って、心理学も教義学を前提していると言うことができる。教義学は罪の可能性に対する関心を有しており、罪が人間本性そのものに関わり、超個人的連関にまで遡ることを明らかにする。心理学は、人間存在が罪を可能とする性質を持つているにちがいないという前提から出発するという形で、教義学を前提しており、この前提から始めて、罪の可能性を具体的に論述する。この心理学的に見た罪の可能性が不安であり、教義学的に見れば、原罪を意味するものである。しかし罪は可能性ではなく、人間が罪人であるという現実性である。心理学は可能性にのみ関わるが故に、罪の現実性を課題とすることはできない。しかし心理学は、人間存在の根源的状态が罪を可能にするものであることを明らかにすることによって、内在的倫理学に無効宣言を下し、新たな倫理学を要請する点において、超越的倫理学に奉仕するのである。従って、以上のような学問領域に対する反省からすれば、『不安の概念』で展開されるキルケゴールの原罪論が、ルター派正統主義の原罪論とも、また次に取り挙げるシュライエルマッハーの原罪論とも異なっていることは明らかである。というのも、キルケゴールは原罪を心理学的に見た人間の根源的状态と見なしており、原罪そのものは説明されえず、前提されるべきものとしているからである。

三

キルケゴールはシュライエルマッハーの多大な影響の下にその原罪論を形成している。それでは、シュライエルマッハーの原罪論の特徴はどこにあるのか。アウグスティヌスに代表される従来の教義

における原罪論の中心点は、「神は全く善い人間を創った。ところが人間は、自らの責めによって墮落し、それに対して神によって義しく罰せられて、墮落した、そして罰せられた子孫を産んだ」⁽⁵⁾ということがある。ここで既にシュライエルマッハーは、従来の教義と意見を異にしている。すなわち彼は、「個において見出される全てのものが、その類の本性から説明され理解されえないとするならば、個及び類という表現はその意義を失っている」^[§ 23]と言う。個は類の本性に従って行為するのであり、個の行為が類の本性に作用すると考えることは矛盾である。従って、最初の人間達において、「最初の罪によって特別なものや新しいものは何も生じなかった」^[ibid.]と考えざるをえず、それ故最初の人間達とその子孫達との間には何等相違はなく、「最初の人間達を対象とする特別な教義を提出する理由はない」^[ibid.]ことになる。ここから出発して彼は、あらゆる人間において、あらゆる行為に先立って見られる普遍的根源的罪性を前提するに至る。最初の人間達と後の人間達との間の相違が廃棄されることによって、後の人間達が自らの罪の責任を最初の人間に帰する可能性も廃棄される。しかしながら、根源的罪性の前提によって、罪は悪ではなくなる。何故なら、根源的罪性もまた神の与えたものであり、神の創造したものは根本的に全て善だからである。従って、彼は原罪を本性とし、責任性の消失の危険を招いていることになる。

根源的罪性とは肉の自立的活動であり、これが最初の罪以前の根源的状态とされる。そこにおいては神意識はまだ発展しておらず、従って神意識があつて初めて存在しうる罪意識もまだない。それ故、

この肉の自立的活動はまだ厳密には罪とは呼ばれない。それは罪の萌芽なのである。神意識の場である霊が霊として定立されるとき、肉の自立的活動は霊に対する反抗として、すなわち罪として定立される。かくして罪意識が生まれる。

個々の人間は類にその存在の原因を負っている。従って、個々の人間の罪の原因もまた類にある。根源的罪性は個ではなく類に関わる。類に与る個は、同時に類の罪性、すなわち原罪に与る。そして類の罪性は、それに与る全ての個人自身の責めであるが故に、人類の共同の行為 ^[Gegenthat] あるいは共同の責め ^[Gegenschuld] である ^[vgl. § 77]。従って、個は類に与ることによって人類の共同の責めに与り、この責めは、個々人の罪が同時に類の罪でもあることになるから、個々人の罪によって増加することになる。ここにはケルケゴールに見られるのと同じ歴史を通じての類の罪性の増大という概念が見られる。類の罪性は世代を通じて伝えられる。^[Ez]は、確かに後の世代のより以前の世代との、また類全体の保存方法とのつながりを正しく表現している^[§ 69. Anm.]。類は世代関係を、世代関係は性的関係を通じて保存される。人類の共同の責めはこれらの関係を通して伝えられる。従来の教義における最初の人間達の引き起こす罪と、後の人間達の引き起こされた罪との対立の代わりに、世代関係における前の世代の引き起こす罪と、後の世代の引き起こされた罪との関係を置いているのである。この思想は、個別性と普遍性との両立を図ろうとしている。というのも、歴史もしくは世代関係を置くことによって、人間は単なる類としてではなく、個人として歴史もしくは世代関係の担い手とされているからである。

しかし明らかに根源的罪性の普遍性に重点が置かれ、個別性、すなわち個人の自由と行為の側面は、普遍性に解消されると言えよう。

シュライエルマッハーが前提しているのは、根源的罪性だけではない。同時に根源的完全性をも彼は前提している。根源的完全性とは、根源的状态においてはまだ可能性にとどまるにもかかわらず、人間が神意識を有するということである。神意識の発展は信仰に、従って神による救済に通ずるからである。そしてさらに、これらの背後には、神があらゆる存在、あらゆる現象の絶対的、根源的原因であるとする思想がある。このような前提から始めているために、彼の罪論には予定調和的な色彩がある。すなわち、まず第一に根源的状态（根源的罪性と根源的完全性）、第二に墮罪（神意識と罪意識との対立における肉の霊に対する反抗、すなわち人間本性の歪められた発展）、最後に神による救済である。

従来の教義における根源的本性と変化させられた本性との対立の代わりに変化しない人間本性を、根源的状态としての根源的義の代わり（⁷）に根源的罪性と根源的完全性を、また根源的責めと伝えられた責めの代わりに人類共同の責めを彼は置いた [vgl. §72G]。このようにして彼は、従来の根源的状态論を解体させることによって、キルケゴールに新たな原罪論を形成する可能性を与えた。だが既に触れた予定調和的色彩から明らかなように、シュライエルマッハーの罪論には、神の前で罪人であるという実存的罪概念があるとは言えない。キルケゴールはこのような彼の原罪論、とりわけ彼の根源的状态論及び類と個の関係についての考察から大きな示唆を受けながら、原罪論におけるふたつの困難な問題に、シュライエルマッハー

ーとは逆の解答を与えようとし、罪の根源に迫っているのである。

四

原罪論とは、罪の普遍性に根拠を与えようとするものである。すなわち、ひとりの人間の罪が全人類に及ぶと考えるキリスト者に固有の類としての罪意識の根拠を与えようとするものである。ひとりの人間の罪が全人類に及ぶためには、どのような前提に立たなければならぬのだろうか。アダムが単に彼自身であるのみでなく、同時に全人類でもあるという前提である。この前提に立つことによって、アダムの罪はひとり彼の罪であるのみでなく、全人類の罪でもあることになり、故に彼の罪によって罪性が彼自身と同時に全人類に対しても定立されることになる。もしそうでなければ、原罪の概念は成立しない。それ故、原罪を説明することはアダムの罪を説明することであり、またその逆でもあることになる [vgl. §32]。

キルケゴールのもうひとつの前提は、アダムと後の個人とは本質的に同じだというシュライエルマッハーが立っていたのと同じ前提である。このふたつの前提から、後の個人もまた自己自身であると同時に全人類であるという結論が生まれる。従って、後の個人の罪もまた全人類の罪であり、その罪によって自らに対してと同時に全人類に対しても罪性を定立していることになる。これは、シュライエルマッハーの共同の行為、共同の責めという概念のキルケゴール流の解釈であると言えよう。つまり、原罪において個人は、共犯者として類の責めに与っている [vgl. Pap. 483] のである。この概念によって原罪の普遍性が保持される。アダムと後の個人とが本質的

に同じであるというシュライエルマッハーと同一の前提から出発して、キルケゴールは彼とは異なる結論に達している。すなわち、今存在する個はそれが派生してきた元の個と本質的に同じでなければならず、従って元の個が無責として創られたのならば、そこから派生してきた個も無責として生まれるのでなければならないという結論である。この概念によって自由と責任性が保持される。

右で得られたふたつの前提に関して、キルケゴールはシュライエルマッハーに極めて近いところに立っていると言えよう。両者の基本的相違は、アダムと後の個人とは同じという出発点を両者が共有しておりながら、シュライエルマッハーが根源的罪性を前提としたのに対して、キルケゴールはそれを否定し、また従来の教義をも否定して、後の個人の無責状態を前提した点にある。シュライエルマッハーが創世記の物語にほとんど意義を見出していなかった〔vgl. §22〕のに対して、キルケゴールはそれを普遍的 inneren 事実の描写として、従来の原罪論以上に創世記の分析に紙数を割いているのは、アダムが無責を喪失したのと本質的には同じようにして後の個人もまた無責を失うと考えているからに他ならない。従来の教義において創世記の物語は、普遍的罪性をもたらした過去の出来事として取り挙げられているにすぎないのに対して、キルケゴールはそれを現在のなものと捉えている。これによって後の個人の最初の罪も非常に大きな意義を獲得する。最初の罪によって無責は失われる。最初の罪は新たな質の規定である〔vgl. 334〕。すなわち、最初の罪は無責に代わって罪性を質的なものとして定立する。というのも、新たな質は量的移行によってではなく、つねに質的飛躍によっても

たらされるからである。このことは、右に述べた前提から後の個人にも妥当する。アダムも後の個人も本質的には同じようにして各々の最初の罪を犯し、それによって自己自身に対してと同時に、全人類に対しても罪性を定立していることになる。「最初の罪によって罪がこの世に入ってきた。それと全く同じように、後の各々の人間の最初の罪についても、それによって罪がこの世に入ってきたということがあてはまる」〔335〕。

さて、最初の罪が質の規定であり、決定的なものであるとするならば、その説明が課題となる。だが、心理学は最初の罪を考察対象とすることはできない。最初の罪は現実性だからである。そこで心理学は、最初の罪以前の心的状態を考察対象とする。最初の罪以前のアダムはどのような状態にあったのか、アダムはどのようにして最初の罪を犯したのかを考察することが心理学の課題となる。というのも、アダムと後の個人は本質的には同じ仕方で最初の罪を犯し、各々の無責を失うからである。そして、最初の罪の説明の可能性は、それ以前の状態、つまり無責状態にある。この『不安の概念』における無責状態の分析にあたってキルケゴールは、後に『死に至る病』において詳細に述べられる人間の規定を、公刊された著作の中で初めて述べている。「人間は心的なものと身体的なものとの総合である。しかし、このふたつのものが第三のものにおいて結び合わされないならば、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。無責の時には……精神は直接的な精神として、夢見る精神として存在している」〔336〕。精神が夢見ているとは、精神が可能性にとどまっているということである。可能性、すなわち現

実性が無であるということが不安を生む。つまり、「不安は夢見ている精神の規定なのである」〔33c〕。従って、無責であることはその根底においては、たとえ無意識的であっても、不安であることなのである。また、自由は精神にのみ関わるが故に、精神が現実的なものとなって初めて、自由は現実的となりうる。従って、無責状態においては、自由もまた可能性にとどまる。しかし、墮罪以前のアダムが真の意味で自由ではないとすれば、彼にとっては善惡の区別は存在しないことになる。善惡の区別は自由に対してのみ存在するからである。それ故「罪が質的飛躍によって個別者のうちに定立される時に、善と惡との間に区別が定立される」〔33c〕。従って、無責とは善惡に対する無知である。それにもかかわらず、善惡の選択に直面させられる個人は、選択という行為に対して不安を抱く。こうして、原罪論に不安が導入される。キルケゴールの心理学的原罪論の特徴であり、また意義でもある不安の導入は、このように最初の罪という質的飛躍への注目によってなされた。

アダムと後の個人とは本質的に同じであり、「全ての人間は、本質的にはアダムと同じようにして無責を失う」〔33c〕。しかしそこには何の差異もないのか。「無責が無知であるなら、人類の責めが量的に規定されて個別者の無知の中に存在し、そして彼の行為によって彼の責めとして現われる限り、アダムの無責と後の個人の無責との間には或る相違があるように見える」〔33c〕。けれども、より多いという量的なものは、質的なものを構成することはない。量的な、従って非本質的相違は、歴史的なものによってもたらされる。「人類には歴史があり、その中で罪性は絶え間なく量的に規定され

ている。だが無責はいつでも個人の質的飛躍によってのみ失われる。人類の歩みであるこの罪性は、自らの行為によってそれを負う個別者において多少なりとも性向として現われうるということになるほど真実ではあるが、それはより多いとかより少ないとかいうふうに量的に規定されているにすぎず、責めという概念を構成しはしない」〔33c〕。個人は自らの質的飛躍によってのみ自らの無責状態を喪失し、同時に人類の罪性を分かち持つことになる。この人類の罪性がキルケゴールの言う原罪であり、右のように考えることによって彼は、原罪の概念を保持しつつも同時に、ひとりひとりの個人がアダムと等しい責任を負うという責任性を堅持しているのである。人類の罪性は量的に増大するが、個人はやはり無責として生まれる。しかし「各個人は歴史的連鎖の中で始める」〔33c〕のであって、「いかなる個人も他の個人と同じ地点から始めることはない」〔33c〕。従って、人類の歴史は個人に対してより多くの罪への性向を与え、しかも最初の罪によって負う責めは、人類の罪性の量的増大の故に、アダムに比べてより多いものとなっている。しかしこれらのより多くは、質的飛躍を必然的なものにするわけではない、それはやはり個人の自由による決断なのである。

善惡の区別は自由に対してのみ存在する。ところが無責状態にある個人の精神は、可能性にとどまり、従ってまた自由も可能性にとどまる。このような個人に対する禁断の言葉は、彼によって理解されることはない。というのも彼は、善とは何か、惡とは何かを知らないからである。禁断は彼の自由の可能性を目覚めさせるが故に、⁽¹⁰⁾彼を不安にさせる。「不安は縛られた自由である」〔35d〕。不安

にとりつかれた個人は、人間の規定という側面から見れば自由であると言われうる。しかし彼は、真の意味で自由なのではない。彼の精神は可能性にすぎないからである。従って、彼は不安に駆られながら禁断の言葉聞く他はない。次に起こる最初の罪という飛躍は、この不安から必然的に起こるのではない。それはやはり本質的に見れば自由によって起こる。罪を犯しようという可能性から、罪を犯すという現実性への飛躍における中間規定となるのが不安である。

しかし不安は、「質的飛躍を説明はしないし、またその飛躍を倫理的に弁護することもない」[ibid.]。不安は共感的反感、反感的共感という逃れようとして逃れられない心的状態を表現しており、縛られた自由であるということは心理学的に言いうるが、「不安は罪を説明することはできない」[399.]。というのも、説明することは、そこにある論理的必然性を明らかにすることであり、それ故倫理的な見方を損なうことだからある。心理学は不安よりも先に進むことはできない。心理学が関わりうるものは、罪が現に発生しているという現実性の領域ではなく、いかにして罪は発生しようのかという可能性の領域だからである。そしてこれによって心理学は、罪という倫理的に不当な現実性の克服を課題とする超越的倫理学の準備を行なう。

ここでもう一度類と個の関係に触れておこう。原罪が成り立ちうるかどうかはこの関係にかかっている。個人が自己自身であると同時に全人類でもあるという見方は、「精神」、〈単独者〉といったキルケゴールのキリスト教観全体に関わるものであるが、後の日誌によれば、これは神が規準を用いるということの表現であり、神がひ

とりの内に全てを見るところを表現しているという。すなわち、神から見れば人間は個でなければならないものであり、神は個において全人類を見るところである [vgl. Pap. X2A. 421]。個人は自己自身であると同時に全人類でもあるという命題は、次のようにして『不安の概念』の中で提起されている。「アダムを説明することは原罪を説明することである。そして、アダムを説明しようとしてはするが原罪を説明しようとしないう説明、あるいは原罪を説明しようとしてはするがアダムを説明しようとしないう説明は何の役にも立たない。このことは、全人類は個人に、個人は全人類に与えるというようにして、人間は個人であり、そしてそのようなものとして自己自身であると同時に全人類でもあるということが、人間の実存における本質的なことであるということにその最も深い根拠を持っている」[382.]。

ここで注意しなければならないことは、先に挙げた人間の規定と同様、「人間は個人である」と言われる場合にも、端的にそうだと言われているのではないということである。これは、「人間は個人となるべきものである」という内容を持つている。従って、右に引用した文章の後半は、「人間は個人となるべきものであり、そうやって初めて個人としては自己自身であると同時に全人類となるということ、これは人間の実存にとって本質的なことである」と読まなければならない。無責状態においては精神は可能性にとどまり、人間はその時、現実性の側面から見れば、動物と何等変わりはない。「子供は単なる動物的被造物にすぎない」[Pap. XI2A. 242]。最初の罪によって精神は現実的なものとなり、この時人間は、精神とし

と同時に動物でもあるという矛盾を負った形で個人となる。すなわち、個人であるということは神に対する関係に立つということであり、そのためには神関係の器官たる精神が現実的なものでなければならぬからである。その時初めて、神関係という視点から見て、「個人として自己自身であると同時に全人類である」と言うことができる。従って、無責状態においては人間は動物にすぎないが故に、類がより高次であり、そして精神が現実的となることによって、個がより高次になるという位階が人間においては存することになる。

これをシュライエルマッハーの思想と比較するならば、彼においては「個である」ことに対する反省がキルケゴールにおいてよりも希薄であると言えよう。というのも、根源的罪性の前提にその原因があると言いうるが、人間は直接的に個であるとシュライエルマッハーは考えているために、個になるという概念がないからである。またキルケゴールは、シュライエルマッハーにはない実存という概念がある。実存するとは第一義的には、時間の中にあるということ、すなわち生成するということである。しかしこれは、本来精神として規定された人間が、次に述べるように、精神に反抗する性欲を負ったものとして、罪人となることを意味する。この矛盾、すなわち精神として同時に動物でもあるという矛盾を時間において課題として引き受けること、これが実存することである。これは普遍的課題である。それ故、「罪が実存することに付着すると、あらゆる人間の罪性、すなわち罪の普遍性がそれによって主張されることになる」。従って、人間は罪人となることによって実存すると言われうるようになり、その時初めて、「自己自身であると同時に全人類」

となるのである。そして単なる動物的被造物としての人間は、精神の非存在の故に実存するとは言われえず、それ故このような人間においては類がより高次なものである。キルケゴールは、類と個との間にこのような位階を設けることによって、個別性と普遍性を両立させ、さらに根源的状态として無責状態を前提することで責任性の保持に成功していると言いうるのである。⁽¹²⁾

五

無責状態の次に心理学の考察対象となるのは墮罪の結果である。不安は無責状態においては、精神の可能性、すなわち自由の可能性に関わっていた。それ故に、墮罪の後には現実性が質的飛躍によって定立されたのであるから、可能性はなくなり、従って不安もなくなるかに思える。しかしその飛躍によって定立された現実性は、罪という不当な現実性である。無責状態では精神の可能性に向けられていた不安は、墮罪の後にはこの不当な現実性に向けられる。不安は可能性に、すなわち未来的なものに関わる。そして個人の生は、心理学的に見れば状態の連続であり、不安は新たな状態の可能性に関わっている。各々の状態はそれ自体としては現実性ではあるが、同時に未来の状態の可能性でもある。それ故、「罪は不安の中に入ってきた、しかし罪はまた不安をも携えて来た」(13)。不安には、その中で個人が質的飛躍を行なう不安と、その飛躍によって定立された不当な現実性に対する不安という二種の不安がある。

墮罪の結果は「罪がこの世に入ってきたことと性的なものが定立されたこと」という二重のものであった。そしてこのふたつのものを

切り離すことはできない。このことは、人間の根源的狀態を明らかにするために極めて重要である。すなわち、もし人間が第三のものに憩うひとつの総合でないとしたら、ひとつのことがふたつの結果をもたらすことはできなかったらう。もし人間が精神によって支えられた心と身体の総合でないとしたら、性的なものが罪性とともに入って来ることは決してできなかったらう」(323)。人間は心的なものと身体的なものととの総合であり、その総合を結び合わせ、支えるのが精神である。無責状態では精神は可能性にとどまり、心的なものとは身体的なものとの間には何の不和もない。しかし墮罪によって目覚めた精神が総合を定立しようとする。精神は自分自身を定立する瞬間に総合をも定立する。だが総合を定立するためには、まず精神は総合を区別して明確にしなければならず、そして感性的なものとの極限がまさに性的なものである。人間は精神が現実的なものになる瞬間に初めてこの極限に到達しうる「[bid.]」。無責状態においても感性は存在している。しかし墮罪によって感性は、人間を罪へと導くものへと変わる。それが性的なものである。感性的なもの、もしくは身体的なものが、性的なもの、すなわち性欲として精神との対立関係に入るということ、これが罪性である⁽¹³⁾。

性的なものが定立されることによって、まず性的関係が定立される結果として世代関係が定立される。そしてその累積が歴史である。[受胎の瞬間に精神は最も遠ざかっており、従って不安は最も大きい。この不安の中で新しい個が発生する。出産の瞬間に不安は女性において再び頂点に達し、そしてこの瞬間に新しい個が生まれ出る」(378)。そして、不安の頂点において受胎され、生み出され

たが故に、生み出された個は元の個よりもより多くの不安を持つ。しかも、「不安が多ければ多いほど、感性もそれだけ多い」(ibid.)。そして墮罪の後には感性は罪性を意味するが故に、後の個人はアダムに比べてより多くの罪性を負うことになる。従って、歴史を通じての人類の罪性の増大は、より多く感性的である個が、感性的行為を通してさらにより多く感性的な個を生み出すというふうにして、性的関係、すなわち世代関係を通じて行なわれる。それ故、「厳密な意味における原罪を意味するこの或るものとは、性的関係の結果である」(324)。感性、不安、罪性等のより多くは全て性的関係の結果だからである。従ってキルケゴールにおける原罪は、何よりも類の罪性を意味するが、個々人のレベルで見るとすれば、最初の罪以前には感性として、最初の罪以後には性欲として捉えられ、それらのものが不安を生み出す原因となっている——不安を生み出すのは精神——と考えられている、と言うことができる。

人類の歴史は罪性の増大の歴史であり、これは無責状態の人間にとつては感性(不安)の増大の歴史を意味している。そして個人は、最初の罪によって人類の歴史に入り込むときに、この増大した類の罪性を分かち持たねばならない。類の罪性とは性欲であり、性欲こそが彼の生の基盤となっている。従ってここには、あらゆる人間は性的関係によって「自然の方法に従って」⁽¹⁴⁾生まれたが故に原罪を負うという罪の普遍性の思想がある。シュライエルマッハーが後の個人にばかりでなく、最初の人間達においても根源的無責状態を認めず、後の個人はより多くの罪性を負って生まれると考えたのに対し、キルケゴールは後の個人の無責状態をも認め、後の個人がより

多くの罪性をではなく、より多くの感性を負って生まれると考えることによって、普遍的責任性を堅持し、一層深刻な罪意識を要請しているのである。

さて、不安の克服は罪の現実性の克服である。しかし、『不安の概念』は心理学的著作であり、それ故罪の現実性をその対象とすることはできない。従って、罪の克服に関することが述べられてはいるものの、そこでの課題とはなりえないものとして、後の著作の先取りとして述べられているにすぎない。『不安の概念』は原罪を心理学的に不安と捉えることによって、原罪を総合として規定された人間そのものの根源に遡るものとして把握する可能性を拓いている。そして、ヘーゲルにおいて頂点に達した理性主義、また或る意味ではキルケゴール自身も高く評価したシュライエルマッハー [vgl. 334.] 等の人間存在の理解を、その皮相さの故に批判しているのである。また、この著作においてキルケゴールは、罪性を人間本性から切り離すと同時に、そこに深く食い込むものと捉えることによって責任性を保持し、それによって一層徹底した罪意識を要請している。そして、罪論と救済論とは互に対応関係にあるが故に、彼独自の救済論の、すなわち逆説的キリスト論の基礎を築いている。さらに、罪の根源的普遍性の概念によって、彼は超越的倫理学に対して基礎を与えてもいる。かかる意味において、『不安の概念』は、『哲学の断片』『哲学的断片への後書き』『死に至る病』『キリスト教の修練』等の著作の出発点を成しているのである。

以上においてキルケゴールの著作の中で最も難解とされる『不安

の概念』の、その中でもさらに難解な第一章と第二章の分析を終える。キルケゴールはこの心理学的原罪論によって、本論文では紙数の関係上触れることはできなかったが、彼自身の体験的罪を分析している。すなわち、不安が罪への中間規定となること、あたかも不安が人間を罪へと陥れるように見えること、またこのそう見えるということがひとつの試練であること、これは彼自身の体験に基づいている。また、彼と彼の父との関係を考えてみるなら、類の罪性の増大は、まさに彼と彼の父との関係において捉えられている、と言うことができる。このように彼の原罪論の持つ深みは、この思想が単なる思想ではなく、彼自身の体験と彼自身の深刻な罪意識に基づいているところに存する。そして、体験とは伝達しえないものであるが故に、『不安の概念』の難解さの原因もまたここにあるのである。

注

- (1) Confessio Augustana. IV. 『アウグスブルク信仰告白』にはドイツ語版とラテン語版の二種があるが、引用はドイツ語版によった。
- (2) ibid. II.
- (3) Søren Kierkegaards Samlede Værker, Anden Udgave, 14 Bd., Kjøbenhavn. 1920-31. 『不安の概念』は第四巻に収められている。以下、ページ数を割注によって挙げる。
- (4) Böhlin, T.; Kierkegaards dogmatische Anschauung. Güttersloh. 1927. S. 101 ff.

(5) アウグスティヌス『神の国』第十三卷第十四章。

(6) Schleiermacher, F.; *Der christliche Glaube*. Walter de Gruyter. 1960. を用いる。以下節数のみを割注によって挙げる。

(7) *Apologia Confessionis Augustanae*. II-15. では、原罪は「根源的義の欠如」となっている。

(8) 実存的罪概念は、学問領域の点で『不安の概念』では登場しない。心理学は可能性の領域にとどまるのに対して、実存とは現実性だからである。この概念は、『死に至る病』で論じられる。

(9) Søren Kierkegaards Papirer. I-XIII. Kjøbenhavn. 1909-69. ローマ数字は巻数を、アルファベットは分類を、アラビア数字は整理番号を表す。以下、割注によって引用箇所を挙げる。

(10) 「子供に足を折ることは罪だと言ったりするなら、その子供はその不安の内に生き、そして恐らくは一層しばしば足を折るのではないだろうか。そして彼はあやうく足を折りそうになったことすら罪と見なすだろう。……非常に放縱だった或る人が、彼の子供を脅して同じことをしないようにするために、性衝動そのものを罪だと考えた、——そして彼と子供の間には、或る相違があることを——子供は無垢であり、それ故必然的に誤解するにちがいないことを忘れていたのである」[Pap. VI. 105.] この日誌からも読み取れるように、禁断が不安を呼び起こし、一見禁断が罪を引き起こすように見える、とキルケゴールは考えている。しかも、彼において禁断は明らかに性的なものに結び付いて考えられているのである。

(11) Rutenbeck, W.; Søren Kierkegaard. Berlin. 1929. S. 176.

(12) 以上においてキルケゴールの関心が最初の罪に向けられていたことは明らかである。だが、「原罪はキルケゴールにとってわずかな意義しか持っていなかった。彼の全情熱は最初の罪に集中していた。……原罪概念は、信仰告白書及びルター主義正統派がこの概念に与えた内容を完全に奪い取られてしまっている」[Fischer, H.; *Subjektivität und Sünde*. Verlag die Spur. 1963. S. 176]。この議論は一面的であると言える。原罪は心理学的に不安として重大な関心対象となっている。最初の罪は、原罪としての罪の可能性の最初の現実化とされているのであって、従来の教義におけるとは違った形で原罪概念が保持されている。また、確かに公刊された著作では、原罪は『不安の概念』以外に『後書き』に若干言及されている程度だが、後年の日誌では原罪について非常に多くの記述が見られる。このことから、キルケゴールにとって原罪がいかに大きな関心事であったかが理解できる。

(13) ここには、アウグスティヌスにも、ルター主義正統派にも、またシュライエルマッハーにも見られる罪を肉の霊に対する反抗と捉える思想がある。ここでも分かるように、キルケゴールは従来の教義を全面的に否定しようとしているのではなく、むしろ従来の教義に新たな基礎を与える罪論を展開しようとしている、と言っている。

(14) *Confessio Augustana*. II.

(たにぐち・いくお 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)