

# キェルケゴールの人間の概念

## 恐怖と不安の区別の意義について

中村幸平

—

大衆、*das man*の疎外的現実の中で、主体的自己に気付かせる具体的な気分としてキェルケゴールは皮肉、退屈、恐怖<sup>1)</sup>、不安、絶望という否定的な現象をとりあげ、そのうち、不安の主体的、可能的、全体的な特徴に注目して、人間主体の根底をあらわす意味を与え、また不安が絶望にいたる過程において人間存在の構造とその限界を示した。大衆的現実における実存的単独者は無の前にはなく、無から有を創り出す神の前に立つのであって、その場合に単独者的実存の契機は不安であって恐怖ではなかった。したがって宗教は不安の上にものみ成立する。そして不安において見透される人間構造の中心には自己の根本的矛盾があった。不安はまた、近代の克服、近代的人間の自律と、批判の拠点となった。キェルケゴールが「すべての認識とその体系に対抗しうる不安」というのは、科学をはじめ体系的認識が、つねに時間性において、また *perspective* としてのみ成立することに気付かせる唯一の契機が不安であるからである。不安を恐怖と比較するのはこの観点による。

もともと心理的な気分である恐怖や不安は心理学的<sup>2)</sup>にも病理学的、社会的、倫理的にも、また形而上学的にも考察されうるけれども、不安だけはそれに終らず、そのような対象的把握をする主体そのものにかかわり、恐怖が内在的なものであるのに対し、不安はその内在的なものをこえる超越的なものにかかわることは前章にまとめた通りである。そして、不安がひろく人間の社会・歴史的現実をつらぬく普遍的な現象であると共に、その現実の有にかかわる人間がふれる無に結びつくものであり、キェルケゴール以後、不安は存在と無に

かかわる形而上学の問題として、根本的な意味をもつのである。ただキェルケゴールが形而上学にふかく依存しながら「哲学的断片」にとどめ、自らは信仰者であろうとしたことから、その「不安」は「宗教的不安」として宗教的本質にもとづいて把握するのが至当であると思われる。

現代において、そのようなキェルケゴールの不安と恐怖を区別することにはどんな意義があるだろうか。恐怖や不安がめざめさせる自己とはどんなものだろうか。自己を含めない抽象的思考<sup>3)</sup>においては、不安、恐怖の区別は成立しないけれども、人間は、自己の存在の根底を問題にしないわけにゆかぬ動物である。恐怖も不安も自己の体験であり、その自己は世界の中に存在するのみでなく、自ら存在していることを知っており、また自ら真の存在とみとめるもの、可能的存在であろうとする。人間は超越にかかわらざるをえない存在者である。

ところで、超越者とのかかわり方には思想史の上にも夫々の時期を画してきたところの「*credo quia absurdum est*」,「完全である故に存在する」, *cogito* の「我在り、故に神あり」, 神のないことの実証があり、これらの中の一つとしてキェルケゴールの「不安」はみられるべきものである。グアルディーニも本体論、賭、絶対的逆説をあげている。

## 二

恐怖も不安も感情であり、状況的なものであることは同じであるが、恐怖はある状況の困難においては感ぜられても、別の状況ではもはや感ぜられない。恐怖は主体的な感情であり乍ら、状況に結びついたものであり、状況との結びつきをはなれうる主体的な不安と区別することができる。文明の進歩によって状況や対象をかえることによって恐怖そのものも変るのである。知性による予測は恐怖を未然にさけることもできるし、また状況に適応してゆく上で、恐怖が必ずしも遭遇する危険<sup>4)</sup>をさけるのに役立つのみでなく、恐怖が反って適応の邪魔にもなることが反省されるにつれて、恐怖は恐怖以外のものにも変ることも可能な感情であると共に、恐怖をおこす条件もまたとりかえうるということが明らかになる。つまり対象<sup>5)</sup>に付随している恐怖はその対象や状況をとりかえ、また反省

することによって、変化させることが出来る。恐怖は変わるものであり、技術によって変えられるものである。恐怖は自己が客体化される体験であって、あくまで自己を主体として固執し、自己を離れない。だから恐怖は内在的、一義的、過去の体験であって、対象があり、可能性をふくまぬ固定的なものであり、その意味で後悔は過去に、我欲は *libido* に、内在的 *Idealism* は客体的な表象に夫々一義的であり、そのために恐怖は自由な可能性をもつ人間にとって、偶然的であるとされる。

不安は対象に付随せず<sup>6)</sup>、規定もできず、それに対して何の方法もとれない、何となくこれという特定の対象もなく、いわば無に接している体験である。むしろ自分から主体的に不安なのであって、今現にあるものにとどまりえないし、とどまっている根拠を欠く感情である。不安は内在一超越的、両義的、対象がなく、現在から未来に可能性をふくみ、そのために人間に固有で必然的であるとされる。主体にあって主体をこえる両義性が不安の中心的意味であり、「不安は反省をふくみ、恐怖は反省を欠く」のである。

なお、不安と恐怖<sup>7)</sup>をハイデッガーの人間の存在論的分析にもとづき、相対的、日常的な個々の状況から相互に比較するかわりに、それらと、人間にとって絶対的な状況、人間の死との対比で示すならば、恐怖を日常的な相対的状況、不安を実存的な絶対的状況、（ヤスパースのいう限界状況）というように明確に区別することができる。そして現実的に無であって、可能的に無限である主体性を、対象に付随しない、無を対象とする、自主的な、脱自的、主体的な不安の感情の本質と結びつけることによって、「主体的な不安」「実存的な不安」とすることができる。恐怖が状況的であるのに対して、実存的な不安は、自己の死という、個人にとってのがれることも、放任することも、改造することもできない状況、つまり限界状況に条件づけられたものとして区別することができる。キェルケゴールはこの実存的な不安を「死に至る病」としてのべ、不安と死を結びつけている。しかしキェルケゴールの死及び不安の意味がハイデッガーの概念で分明にされることと、キェルケゴールの不安が、それにつけるもの

でなく他者への不安<sup>8)</sup>であったこととは別に考察しなければならない。そこで恐怖と「実存的不安」は、大衆と単独者、日常性と実存との矛盾的関係においてとらえられ、恐怖は日常的な現実、不安は日常的現実から主体的となる実存的可能性として対比される。不安と恐怖が実存と日常性として対比される時、人間にとって本来的な実存にかかわる不安は、偶然的仮現的な日常性の中での恐怖と区別されるのである。

そこで自己の根源的な問題とは、当然ここでいう「実存的不安」の問題である。不安が人間に必然的であり、根源的矛盾の体験を不安においてもつことができることは、その矛盾において、矛盾のない人間を完成する自由の可能性が示されていることである。つまり恐怖と異なって、不安は人間の完全性<sup>9)</sup>を示すものである。

### 三

このようにしてキェルケゴールの人間については、主客関係と共にそれによって価値を実現する関係がつねに考えられる。恐怖は主客関係における可変的な状況における矛盾であって、技術と相対的である。ところがそのことと、その根拠には何もないという無の体験としての不安は、日常性の問題の根底にあるところの絶対的なもの、可能存在と現実存在との総合、価値とその実現の不能という根源的矛盾をあらわすのである。それは自己が自己であろうとするほど、自己の分裂、矛盾を自覚しないわけにゆかないという人間にとっての絶対的な矛盾である。人間が人間であることを問うものとしてあること、人間にとって、問うことはしてもしなくてもよいことではなく、選ばないことが選ばないことを選んでいくというように、それ以外のあり方をもたない点で人間に必然的なことである。しかもその自己であることが達成できないのは自己の存在の根拠のないこと、無であることにある。不安はこの無にかかわることである。

不安の中ではじめて自由があり、不安によらずに自由をうることはない<sup>10)</sup>。サルトルのいうように、無を根拠とすることは自由である。しかしそのような自由がそのまま現実なのではなくて、キェルケゴールのいう「自由のめま

い」であり、種々の状況の中で、自由な自己であることも再び無の中へ投げかえされる。不安は合理的必然性と対立拒斥しあう非合理的偶然性ではなく、合理性をみとめたその向うにあらわれる無気味な偶然性である。自由は状況によって知られるし、状況は自由によってあるというサルトルの自由のparadox<sup>11)</sup>がそれである。

自由の可能と不能の併存する矛盾、挫折が実存的不安とよばれる体験である。実存的不安は自己の無根拠の不安であるから、したがってこのような不安は、自己の根拠を得ることによってのみ解決される筈である<sup>12)</sup>。キェルケゴールは不安を通してこの自己の根拠にふれ、自己が自己にかかわり、可能存在と現実存在の統一としての自由が、他者によって自由ならしめられた自由であるという。自由は自由ならしめられた自由という両義性をもち、この両義性が人間の根本的矛盾としての「宗教的不安」である。不安において可能性としてあらわれる自由は自己が自己になる自由を自己の中にではなく他者との関係においてのみもつのであって、ここにキェルケゴールの不安が「宗教的不安」という特長をもつ。即ち、自己の根拠を他者の中にもつのである。

#### 四

キェルケゴールは不安が有形化されれば恐怖<sup>13)</sup>になる、としている。人間が可能的存在であるから、歴史的存在であることができるのであり、また主体の不安は客体を絶対視することを余儀なくし、実証主義の正しさを基礎づける。しかしそれによる恐怖の解決によって主体が喪失され、不安が解消される理由はない。たとえば、パッペンハイムは人間は恐怖のあるかぎり知識欲をもち、科学はすすむ。しかも科学は恐怖によってひずみをうける。恐怖の基礎は不安であり、不安のあらわれは恐怖である、という。不安であるから恐怖を抱くことができるのである。恐怖と不安は社会と実存に、またマルクスの相対性とキェルケゴールの絶対性に対比される。「昼間はマルキシストで夜は実存主義者である」日常性は別として、支配階級の恐怖が、不安にもとづく自由な愛にまさって社会の平等を達成するのに役立つこともニーバーの指摘する通りで

ある<sup>14)</sup>。それと共に内在的歴史性の中で、限界は可動的であるというマルキシズム的思考の楽観主義をその中に包むことのできるのは不安である。何故なら、科学が一つの視点における合理性であり、科学はその視点そのものを科学的に基礎づけることはできないからである。またゲルディエリのいうように、種々の事物を支配する力を得た現代人も、彼自らの力を支配する力をまだ得ていないからである。合理性と非合理性、力と非力が共存する人間に不安は固有である。そして「不安は恐怖と、恐怖でないものとの総合である」。

キェルケゴールの不安と恐怖の区別は、さらにヤスパーズ、ハイデッガーによって、夫々、人間の限界状況、あるいは死によって明確にされた。しかし本来の不安と、非本来の不安（恐怖）というように、不安を恐怖へ浸透させ、恐怖を不安に包摂する存在論的体系づけをへて、サルトルにいたって不安と恐怖は内在的なものの中で区別されるようになった。

キェルケゴールが超越的他者との関係において不安をとりあげ、ニーチェが神の死と不安の克服を結びつけたのにくらべて、ハイデッガーが不安を無あるいは死への不安とし、サルトルが自己の前における不安とすることには、不安と恐怖の区別が他者との超越的關係から主客関係へと内在化され、哲学化され、それによって超越的他者はその内在的な学の中にふくめえぬことを逆説的にあらわすのである。それらは超越的な他者に人間を関係づけまいとしながら、人間を人間の中で、限界状況の中でなお人間が人間として自己完結しないことを明らかにしている。その自己完結しないことこそキェルケゴールの宗教的不安を基礎づけるものとみることができるのではなかろうか。さらにこの内在的実存におわることが出来ず、ハイデッガーが「存在の光」を説き、サルトルが自ら「無神論の帰結を試みるもの」であっても、無神論を断定するものではないとしていることには、宗教的不安を見ることはできないであろうか。キェルケゴールの不安は、具体的に、それによって恐怖と区別されるのである。

不安も恐怖もそれら自体は状況的な感情であるから、実証的に把握し技術的に操作ができることはいうまでもない。しかし不安は、人間が死ぬ存在である

こと、そのためには、生を求めるものが死を免れぬという根本的矛盾、あるいは可能的存在者であるが故に、現実存在と不可分であり乍ら、それと全く一致するということなく、自己は自己でありえないという自己の根本的矛盾をあらわすかぎり、不安は「実存的不安」であって、もはや単なる状況的な感情としての不安ではない。

実証主義は生の条件の中で成立しうる視点の一つであり、実存はそれを一つの抽象とする具体的現実である。

日常性と実存は互いに矛盾し、両者を混同し、同一化することはできないし、また両者を否定することもできない。そこで日常性の中で実存を抑圧<sup>15)</sup>しその抑圧にふさわしいように客体的抽象に一元化し主体を消去した抽象的普遍を真理であるかのように装うのである。そしてそこにあらわれる現象は、人間のニヒリズムであり、ニヒリズムの意味するものは人間の疎外であり、疎外の意識はまた本来のものの恢復の可能性である。

ところでこのような可能的存在者としての人間の主体性、可能性をふくむ実存を、日常性においてあらわす契機が不安である。

不安は恐怖の中にあって、恐怖から出るのである。日常性の中に抽象的真理と循環する恐怖はそのような意味をもたない。しかし日常性においてこの実存的不安を抑圧し、人間の根本的矛盾に対して人間がとる態度について、ハイデッガーは死の不安を忘れようとする、死の不安を恐怖におきかえる、死の不安を意識する、の三つをあげるが<sup>16)</sup>、さらに不安を克服する立場も考えられる。実存の抑圧にとどまる日常的な二つの態度を措き、死を前にする不安を自己にひきうけ、それを意識して生きること、つまりその限界状況の意識は実存の超越の問題である。それは不安を恐怖に抑圧することではなく、恐怖をみとめ、しかもそこにおわることのない不安を恐怖から区別する。これを明らかにするには、不安を固有とする人間と、そのような人間そのものを克服する可能性とを対比することにある。

実存的不安は恐怖の出没する条件的相対的な日常生活ではむしろ異常であっ

て、常態ではない。生を求めるものが死を免れぬという根本的矛盾に日常こだわって生活しにくい。しかもその矛盾を意識することをさげ、忘れようとすること自体が、日常性と実存が否定することも混同することもできない二つの事実であることを前提としているのである。

日常性においては交換可能な同一性、合理性が原理であるのに（その故に不安も恐怖と同一視される）、実存においてはあくまで交換しえない、個別的な主体的な、合理性の抽象する本質以前の具体的存在が原理である。前者によって後者を一元化し抑圧するとき、前者そのものが抑圧の道具、手段になり、自ら後者の立場にあるという矛盾をさけることはできない。

このことは日常性が同一性、有、生のみにもとづくために、死の可能性、根本的矛盾、無を除外していることを自らあらわすことになり、逆説的に日常性は実存を抑圧しおおせぬことを自証する。それ故に実存的不安は、実証主義的合理性<sup>17)</sup>をみとめてなおのこる不安であって、日常性によって、否定することはできないが、しかも日常性において実存的である。

価値の定立、存在の志向、あるいは選択はいづれも主客関係の中に意志的に生の現実を主体的にとらえるのであって、客体をもち、また客体化する人間が、相互に関係しあう社会においては、マルクスのいう「人間は人間に対して客体である」ということも、恐怖<sup>18)</sup>も、客体をもつ人間の現実にみとめるのではなくては、それらからの主体もその主体的不安もまたありえないのである。したがって人間の客体化としての大衆化、組織化、技術化それ自身を否定することはそれらによって不安を否定することと同様に無意味な錯誤であるといわなくてはならない。主客の関係それ自体は人間がこれを否定することも肯定することもできないことであるが、しかも我々はその主客関係を絶対化するとき、その中で起る恐怖をそこから出るために起る不安と同一視することになる。

自己の生み出した客体を通して存在を志向し価値を定立するのであり、客体が人間存在と不可分であり、現実には客体にもとづく恐怖が客体を操作する技術と相対的であることを自覚する人間存在は実存である。



## 五

現代の合理性を代表する技術、組織、経済がもはや人間にとって人間の手足や道具にはなりえないで、恐怖を解決するとともにその解決の絶対化される状況それ自体が恐怖の対象となるのは、カミュのいう「恐怖の二十世紀」である。またそれを作り出す人間は自ら絶対とする価値の無価値をみとめるほかなく、退屈<sup>19)</sup>、人間の物化、キェルケゴールのいう大衆的状况にある。死んだのはニーチェの神のみではなく、パスカルの「大いなるパンの神々は死んだのであり」、(Pensées 358. Brunschvicg) しかもそれらを神とする人々が現存することである。技術の進歩の挫折からとらえられる歴史の非合理性と、歴史的キリスト教的価値の無価値は、前者は恐怖に後者は不安に結びつく。そしてそれらは実証主義そのものの破綻であるとともに、その所産である。そこには人間が価値の定立なしには人間でありえないという根源的な人間そのものの無の体験としての実存的不安をあらわしているのである。

ニヒリズムの現実において抽象的思考、技術の絶対化（主客関係の絶対化）を見出し、マルクスが経済恐慌から資本の絶対化による人間の疎外とその解放を見透したように、この人間性の否定、ニヒルの中に人間性をとりもどす可能性をキェルケゴールは不安において見ているのである。

相対的なものが絶対視されているあやまりに気付くことによって、絶対的なものを恢復する可能性は不安にあるのである。事物、道具の中で道具ではないもの「汝」を見出すのは不安である。しかし恐怖にはそのような可能性はない。

近代の人間中心、自律がその帰結としてニヒリズムを生み、ニヒリズムは人間を自由と必然、無限と有限の中間存在としてあらわし、不安の体験をおおえないものにした。

自我の独立を誇る現代人は不安と戦うか、不安を逃げるのである。そのニヒリズムにおいてはキリスト教を否定の対象とし、神の死の宣言をするか、反対にニヒルの止揚の基礎をキリスト教にもとめるかである。神の死を宣すること

にはなお主体にとらわれた立場がある。また神の死は神の内在化の否定である。キリスト教というものの、市民道徳として客体化された *decadence*、その他何と価値づけられようとも、自ら価値づけたものが、その主体の救いとなることはありえない。むしろそのような価値の否定、したがって *deus ex machina* の否定において、その否定そのものを止揚するキリスト（汝）に出会う可能性がのこされているというべきである。

## 六

恐怖に阻まれるとき、生の衝動は一層強く肯定されていることがあらわになる。権力は恐怖の消極的な表現である。恐怖は衝動の肯定におわるのに、不安はその衝動の相対性に気付き、衝動的自己の基礎には何もないこと、無に直面していることを体験する。そして不安のうちに人間の意識は生れる。動物にとって本質的な衝動から、その外に出る不安をもつ人間は、ニーチエの言うように「まだ確立されていない動物」であり、自然や、衝動からはみ出している存在、自己の存在の意義の問題に悩んでいる生物である。不安は人間が動物であり乍ら、動物以外のものである可能性を示す。人間が動物だとしたら、不安におちいることはない<sup>20)</sup>。

フロイトのいうように精神は衝動の抑圧から発生するにしても、抑圧から衝動を解放して人間を衝動に一元化するにしても、反対に衝動の抑圧から人間を解放<sup>21)</sup> するにしても、そこには衝動からそのそとに出る不安が前提とされている。不安は精神主義でも、自然主義でもなく、二元論的逸脱以前の動物であって動物でないという矛盾的現実の意識としての不安である。

事物や衝動から人間を分離するのでなしに、それは事物や衝動に対して人間のもつ不安を意識化することである。

人間を動物におきかえ、それによって神を否定してみる。そしてそこに不安を感じずる現代から、帰謬法的に、神・人間・自然の秩序を再認する。つまり人間を発生的に動物界からはみ出し、そこから離脱した動物として理解しようとするのは、人間を精神から演繹しないで、むしろ人間を動物の中へおくり返

し、その上で人間が動物からはみ出すことを確認することである。

神を否定し、神の死を宣することによって、人間の崩壊をためしてみる。この神学的あるいは方法的無神論ともいうべきものは、自然において精神を肯定しようとするプロテスタントの、またヨーロッパを一貫する精神の自然に対する優位の原理でもある。また十九世紀以来、歴史は、その方法で、その原理を確認したことになると思う。

つぎに恐怖のような衝動の中での体験を不安のような衝動から離脱してゆく体験と対比することは不安によって人間の主体性と可能性をあらわすものである。欲動（所有、権力、意志、支配）から出ることのできる不安が欲動の対象を自由にできる可能性をふくみ、ただそれらの対象との対立、矛盾にかかわる恐怖とは異って、その衝動を意識し、それから外れることによって衝動の相対性を気付く自己をあらわし、主体性と可能性を明らかにすることになる。しかもそのような自己のあることの理由のなさ、自己の存在理由、根拠の無にふれるところに不安のあらわす人間の宗教的実存がある。

対象と対立する主体の恐怖のみでなく、有（das Etwas）と対立する無をたえずとらえようとする否定性において、イロニーは成立し、客体的なものは有限であるにすぎないことをあらわすと共に、そのイロニーは人間性の規定であった。恐怖にはじまり、イロニーによる自己の確立が、不安の自己を問題として提出する。

衝動から自由である主体的可能性がさらにそれ自らを基づける可能性でもありうるか否かが不安の問題である。キェルケゴールにとってその不安は、人間は動物でもないし天使でもない中間存在として、自己を自覚する根本的な体験である。

恐怖から不安を区別することが人間を動物におわるものでないことを確認させ、同時にその不安は神との関係における不安であることを問題として提出するのである。

衝動におけると同じことは、人間が時間の中に生きてしかも時間をとらえう

る存在であることにも、個体でありながら人類（普遍）をとらえうる中間存在であることについてもいいえられる。人間の文化、進歩は恐怖を解決して、純粹に不安をいただくことになるといえよう。

歴史、自然の中の必然性が、人間の全体性に影響し、人間の理論、道徳的価値はその制約をうける反映として相対的なものにすぎないところに無を見出し、その必然性を自らすすんでみとめる人間として、人間の理性を救うのである。それは無の主体化である。

だから理性的人間の自由は必然性の根底に無を見出しているが、それは考えられた無であり、また必然性に対するかぎりの無である。

客体を主体の支配に対して絶対に受動的な素材とすることが物化であり、客体のもつ人格性をうばい去り、そこに恐怖をひきおこす。と同時に、それによって能動的な、自由なものとして主体性を自覚するので、客体の否定(素材化)と主体の絶対的肯定は一つの事実であり、無神論と唯物論とは、主体の自由の条件となっている。しかも物質的機械的な世界（自然法則、社会正義などをふくめて）の根底に無を見ている不安は客体的存在としておわりえない人間を主体的自由に導く契機である。

不安を打殺すなら神になれるというのはニーチェの立場である。それは自己の根柢の無を主体化しようとすることである。不安の克服は現実性と可能性の一致であり、サルトルの即自と対自の全体となることであり、キェルケゴールの場合は信仰である。信ずるごとく存在し、信仰が存在である。

超人に恐怖はなかったのに不安はあった。神の死を宣することによって、のこるのは主体である。だから超人が克服するのは恐怖ではなくて不安である。不安を自覚すればこそその克服に超人の可能性を肯定したニーチェではあったが、彼は神もなく自己もない超人には自らならなかった。だから神の死はマルセルによれば、「汝」がないことにほかならない。

キェルケゴールは自然の天才<sup>22)</sup>が反省を欠くこと、つまり不安を欠くことをあげ、それに対して自らは反省の天才であるとし、不安を人間に固有のもの

として提示した。反省ということが、必然性の支配を拒む抽象的なありかたにおいて必然性を恐怖の対象として体験することから、次にその支配をうけいれることにおいて恐怖から自由にし、主体性をとりもどさせる。しかし、さらに具体的に主体そのものの反省は主体の存在そのものの矛盾であり、これは必然性に対する無、考えられた無でなく、キエルケゴールの不安の対象はどこまでも主体化することの出来ない絶対無 *absolute Negativität* であり、ニーチェが主体化しようとして果さなかった無である。

キエルケゴールの不安のかかわる無は、必然性、合理性の手前でなく、それらの認められたなをお彼方にある無気味な偶然である。

したがってキエルケゴールの不安は、いわゆる無神論的実存哲学の不安をその内在的な反面として包摂しながら、実存的不安そのものをひとつのまわり道とし、アウグスティヌス以来の被造物への *agape* に貫かれたものである。即ち不安における *eros* への *agape*、無意味なものの止揚としての *agape* の確認であり、「私が完全に知られているように完全に知る I. cor. XIII」ロゴス的なものに裏付けられている。

このようにして不安は機械文明と巨大な社会機構の根底にひそむ人間の危機を、つねに新しい人間把握の可能性としてよびさますことによって、恐怖に見られぬ積極的な人間の救済をめざすものである。けれども恐怖に欠けているところの不安の「自己否定」に単独者の主体性を肯定しながらも、自己が神の前にあるという意識をもたないものは自己をもたないのであって、自己否定は絶望にまでふかまる自己否定である。そこでは不安は絶望であり、不安によって「負い目」が示すものは客体、道具存在でない本来の他者、「汝」であり、さらにその汝に対する不安の我であることによって真に人間が人間になる関係を予想するものである。

恐怖を不安<sup>23)</sup> と区別できるということが人間なのである。宗教的実存の真理は恐怖を解消する理性には逆説としてあらわれる。*paradox* を *doxa* に、不安を恐怖におきかえるのでなく、その逆説に生きることが不安の止揚であって、

キェルケゴールははそこにおいて不安を恐怖と区別しているのである。それは自分を打殺すものを恐れなくて<sup>24)</sup>、すべての恐怖を今は冗談のように語りうる自由な人間として真に恐るべきものは agape を拒むことであることを知っている人間である。

なお人間存在が社会的であると共に時間的であり、たとえば自己を新しい共同体に入れ、多忙な活動によって不安を抑圧すること、恐怖は過去のなものに、不安は未来にかかわることを述べなければならない。とくに客体化された時間には全体があり、分割して技術的操作を加えうるのに、主体的時間には全体がなく、見透しがなく、それはなるべきものになっていない「負い目」を示すものであり、不安の意識はとくに未来との関係において重要である。これについては稿を別にしたい。

#### 註

- 1) キェルケゴールは原罪の教義を念頭において、不安を考察するといひ (20頁)、恐怖には初期の美的著作「おそれとおののき」にいわれる恐怖、神へのおそれ、聖なるおそれがある。但しそれは、神への恐怖というよりも、恐怖の対象は神を侮辱した罪である。しかし後期の宗教的著作の恐怖は内在的人間的な恐怖であり、不安が形而上的に定着されるのにつれて恐怖が現実、具象的に対比される傾向がみとめられる。そして時間的には恐怖が想起に、不安が反復につながる。
- 2) キェルケゴールは不安の対象化を否定しているのではなく、不安の対象化によって、精神は有限化される (20頁) ことをあげるのである。
- 3) 抽象的思考は主体が消されている思考である。実存的な、主体が決定的である思考は具体的思考である (195頁)。人間を客体的に問うたアリストテレスに対して、真に人間を主体的に問うたアウグスティヌスがあげられる。なお、ブーバーがカントを主体的思想家として特徴づけるのは適切である。マルセルは前者を「対象的思考」、後者を「第二の思考」とよび、価値定立に結びつけている。
- 4) 恐怖は生物的には危険に対して本来、自己をまもる予備、予防である。これに対して、不安は自己を否定する意味をもつ点で恐怖と区別してとりあげ、さらに自己否定を宗教の中心概念として展開する。〔わが著作活動の視点・序〕
- 5) 67, 80, 103, 166, 130頁。恐怖を対象と結びつけることは、実存的思想家の間に異論がない。サルトルも恐怖は世界の諸存在についての恐怖であるという。しかし、不安は自己のまえにおける不安であり、〔サルトル 存在と無 第一部 (松

浪訳) 126頁], ハイデッガーは無, 死の前に, キェルケゴールは神の前に, 不安である, というこれらの関係は第二節でふれた。

6) 165頁。註一三。

7) 不安は「不安の概念」1844年, 「死に至る病」に先立って, それと関連する内容を扱った「おそれとおののき」によってとりあげられた。それを著した美的実存の時代には恐怖が, そののちの倫理・宗教的時代には不安が, とりあげられる。ボルノウは「状況と限界状況」から, 恐怖と不安を区別しており, それにはハイデッガーの存在論的解明が基本になっている。[Sein u. Zeit. s. 184] [O.F. Bollnow: Exisenzphilosophie, s. 58f.]

サルトルは弾丸が自分にとんでくるのは恐怖で, その恐怖に自分が耐えうるかどうかが不安であるとのべ, 「存在と無」, 超越的事象についての非反省的了解と, 自己の反省的了解として区別している。テイリッヒは恐怖を本質と否定的関係にある情意の体験, 不安を本質を認めかつそれにおわることのできない対自的な情意的体験である, としている。

8) シュライエルマッヘル (宗教研究166号, 72頁)

神を信仰者の外側に求めたり神を対象的に語ることは「ある種の腐敗のもとである」と拒否している。宗教が恐怖にもとづかないことは正しい。しかし絶対依存の感情には安心があつて, 不安を欠く。キェルケゴールの不安にもとづく宗教と根本的に相異するところである。

9) 122頁, 67頁

10) Bollnow: Existenzphilosophie, s.69

11) サルトルの不安は「自由は, 状況の中にしか存在しないし, 状況は自由によってしか認知されない」という paradox で示される。しかしキェルケゴールからすれば即自と対自の対立をのべながら, 世界内存在の立場にとどまること自体こそ paradox であり, 自ら世界内存在でありながらそれを無化するということが根本的矛盾である。

12) 166, 205, 279頁

13) 165, 178, 67頁

14) R.Niebuhr: Human Destiny, p. 250

15) 不安は百の逃げ路をみつけるのである。272頁

16) Sein u. Zeit, s. 254

17) 245頁

18) パッペンハイム, 「近代人の疎外」粟田訳 17頁。マルクス主義における歴史の絶対化が革命の恐怖と結びつくこと。カミュ・サルトル論争, 「革命か反抗か」

- 19) 退屈 (Langweile) はとくにフランス実存哲学において重視される (Bollnow, s. 72)。不安, 恐怖とよく似た意味をもっており, 三つの中で最も無害な気分である。本来の退屈は自己自身に退屈する場合であるが, これについてハイデッガーは気晴し (キェルケゴールの輪作) と対照しつつ, 悪無限をのべる。現代のニヒリズムも機械文明の生む単調, 退屈として体験される。〔シモーヌ・ベージュ 岩波現代思想Ⅱ p.98〕
- 20) 67頁
- 21) S. フロイトについて, フロムは「神経症から解放される価値を人間にみとめようとする」ものとみている。E. Fromm: Religion and Psychoanalysis
- 22) 175頁
- 23) ルカーチは, 「実存主義は死の哲学であると共に自由の哲学である。サルトルの人氣もそこにある」といい, ボルノウは, 「人間の気分は不安, 退屈のみでなく昂揚した悦ばしい幸福な気分もある」ことをあげ, ハイデッガーの実存的存在論によりながら, その克服をめざしている。しかし, ティリッヒは実存哲学が無の哲学であっても, 無を克服しえないことを指摘するのをはじめ, サルトル, カミュはキェルケゴールの美的段階にとどまり, キェルケゴールの不安を知っているが, 不安の克服をしらない, という。キェルケゴールは不安の欠如と, 不安の固執, あるいは「不安をそのままに放任することは不安のない自己喪失とひとしい」といい, 信仰に結びついた不安 (274頁) とそれ以外の不安をわけてのべている。
- 24) 瞬間, 六号の三, 田淵訳 309頁  
以上の各註の頁数は, 「不安の概念」斎藤訳による。