

キエルケゴールにおける キリストの倣いと隣人愛との関係

甲斐 友朗

はじめに

キエルケゴールはしばしば、人間の社会性を否定する排他的な個人主義者であると理解されてきた。確かに、キエルケゴールの強調する「神の前の単独者 (den Enkelte for Gud)」という主張は、大衆に対する批判やデンマーク・キリスト教界全体に対する批判とも相俟って、人間の社会性を否定しているかのごとき強烈な印象をわれわれに与える。しかしながら、キエルケゴールの言う単独者が人間の社会性を否定することを意図していたかというと、必ずしもそうは思われない。というのも、キエルケゴールは「隣人愛 (Næstekjærheden)」を主題とする『愛の業』^{*1} を著し、単独者が隣人愛を実践すべきことを強調しているからである。すなわち、『愛の業』執筆までの時期（1847年8月頃）と

^{*1} キエルケゴール著作全集 (*Søren Kierkegaard: Samlede Værker*, udg. af P. P. Rohde, 3. udg., bd. 1-20, Kbh. 1962-64) からの引用は、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示す。書名の長いものに関しては、適宜、略称を用いた（『哲学的小品を締めくくるに当たっての学問的でないあとがき』は『あとがき』、『様々な精神における延徳的講話』は『様々』、『キリスト教における修練』は『修練』とした）。引用に当たっては、『原典訳記念版 キエルケゴール著作全集』(大谷長監修、全15巻、創言社、1988-) をはじめとする複数の邦訳を参照したが、すべて私訳を用いた。

また、キエルケゴールの遺稿文書 (*Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2. forøgede udg. ved N. Thulstrup, bd. I - XVI, Kbh. 1968-78) からの引用は、ローマ数字で巻数（右肩に数字のあるものは分冊されているものである）を、アルファベットで文書の種類（Aには日誌が、Bには著作活動に関する草稿が、Cには覚書が、それぞれまとめられている）を、アラビア数字で整理番号を示す。たとえば、X³A 776 となっている場合は、第十巻、第三分冊、日誌の776番を表している。なお、一つの文書が五頁以上に及ぶ場合は頁数も示した。

引用文中の〔 〕の言葉は本稿の著者が付記したものである。

いう条件は付くものの、キエルケゴールにおいては単独者と隣人愛とが相互に不可分なものとして捉えられていることが窺えるのである。

ところが、著作や日誌を表面的にたどる限り、キエルケゴールは『愛の業』を1847年に出版後、1848年のいわゆる復活祭体験を経て、晩年になればなるほど孤立を深め、個人主義的傾向を強めていくように思われる。われわれはこのことをどのように理解したらよいのだろうか、『愛の業』において見出された単独者と隣人愛との相即関係はそれ以降の思想においてはもはや見失われてしまつたのであろうか、これが本稿で考察されるべき課題である。

論述は次のような順序で行われる。まず第一節では、『愛の業』における隣人愛の理解を分析し、一見矛盾するかに思える「単独者」の概念と「隣人愛」の概念とが実は矛盾するものではなく、相互に不可分なものであることを指摘する。第二節では、『あとがき』(1846年)以降の思想に特徴的な「キリストの倅い(Christi Efterfølgelse)」の主張について検討し、『あとがき』を中心とする前期の主張と1850年代を中心とする後期の主張との間に変化が見られることを指摘する。第三節では、そうした主張の変化、非連続性にもかかわらず、「キリストの倅い」の主張によって隣人愛は否定されている(リンドストレーム、ヴァグンダールの見解)のではなく、内包されていることを明らかにする。そのことによって、後期の思想においても、単独者と隣人愛との相即関係は見失われていないことを示したい。

第一節 『愛の業』における「単独者」と「隣人愛」の関係

「神の前の単独者」という主張は、キエルケゴールの思想の根幹を成す主張である。それゆえ、キエルケゴールにおいては、神と人間との孤独な一対一の関係、すなわち「縦の関係」とも言うべき関係、は強調されているけれども、人間どうしの「横の関係」は十分に見てこない、ないしは欠如しているなどと、従来より繰り返し批判されてきた。実は、こうした批判はキエルケゴールの存命当時より為されてきたものであり、キエルケゴール自身、1847年の日誌のなかで、「社会性(Socialiteten)について何も知らない」と人々から非難を受けていることを記している。しかし、キエルケゴールは同じ日誌で、こうした

非難に応えるために次回作の標題を『愛の業』とすることを予告し(cf. VII¹A 4)、『愛の業』を隣人愛を主題とする著書として上梓した。だがここで、次のこと が疑問として生じる。それは、単独者を強調することと隣人愛を強調することとは矛盾することではないのか、という疑問である。本節ではこの疑問を、『愛の業』における隣人愛の概念を分析することで解明していきたい。

『愛の業』に見られるキエルケゴールの隣人愛の理解を見ていくとき、何よりも目を引くのが、隣人愛の当為的、義務的性格の強調である。キエルケゴールは、「汝は汝の隣人を汝自身のように愛すべきである (du skal elske din Næste som dig selv)」(『マタイによる福音書』22章39節) という聖書の言葉を引用した上で、「愛することが義務である (det at elske er Pligt)」(X II 29)^{*2} ことを繰り返し強調する。キエルケゴールはなぜ、これほどまで殊更に、愛が「義務 (Pligt)」であることを強調するのであろうか。それには、大きく言って、二つの理由があると考えられる。

一つは、「衝動 (Drift)」や「傾向性 (Tilbøielighed)」に基づく愛、たとえば「エロース (Elskov)」や「友愛 (Venskab)」^{*3} 等、との違いを際立たせるためであると考えられる。キエルケゴールは衝動や傾向性に基づく愛を対象によって規定される愛とし (cf. 70)、そのような愛は愛を向ける対象を対象のもつ価値によつて決めているとする。それゆえ、もしひとがある人を見て、もはや愛するに値しないと言うとすれば、「君はもともと彼を見ているのではなく、単に無価値、不完全さを見ているにすぎず、……君が彼を愛していたときも、ある別の意味では彼を見ておらず、君が愛する彼の長所と完全さとを見ていたにすぎない」(167) と言われる。つまり、「人間のうちに見られる完全さを愛する者は人間を見てはいない」(ibid.) のであって、「完全さが止めば、変化が起きれば、そ

^{*2} 以下本節では、「愛の業」からの引用及び参照は頁数のみを示す。

^{*3} 「原典訳記念版 キエルケゴール著作全集」所収の「愛の業」では、Elskov は「恋愛」、Venskab は「友情」と訳されている(セーレン・キエルケゴール『愛の業』尾崎和彦、佐藤幸治訳、『原典訳記念版 キエルケゴール著作全集』第十巻、創言社、1991年参照)。無論誤りではないが、本稿ではギリシャ語との対応関係を考え、Elskov を「エロース」、Venskab を「友愛」と訳した。

の人は愛することを止める」(ibid.)のである。このように、衝動や傾向性に基づく愛が対象の価値に依存し、対象が価値を失えば愛も対象へ向かわなくなるという「変化」を特徴とするものであるのに対し、キリスト教の愛は「不变」であることが特徴であるとされ、「もし義務が果たされるなら、愛は限界なきもの、すなわち、たとえどんなに対象が変化しようと、不变なものでなければならない」(162)とされる。つまり、キエルケゴールにおいては、「汝、隣人を愛すべし」という義務は、相手の価値や完全さに関わりなく常にわれわれに要請されている義務であると考えられているわけである。それゆえ、キリスト教においては、「愛するということはまさに、いま見ている人を愛すること」(167)であり、「強調点はひとが人間のうちに見る完全さには置かれず、いま見ている人に置かれている」(ibid.)とされ、キリスト教の愛は、「愛する者の変化にもかかわらず、いま見ている人間を愛しつつ、愛する者のもとに留まる」(168)とされる。

このようにキエルケゴールは、対象の価値に左右される、「衝動」や「傾向性」に基づく愛に対して、対象の価値に関わりなく無条件に愛する「義務」としての愛を対置する。だが、「衝動」や「傾向性」に対して「義務」を対置するという主張は、何もキエルケゴール固有のものではなく、カントによって主張されたものであり、カントの主張といいたいどこが違うと言うのだろうか。そもそも義務感に基づく愛は、理性が感性に命じ、強制するものである限り、真に心からのものは言えず、したがって「愛」とは言えないのではないだろうか。愛が義務であることを強調するキエルケゴールの主張にはこのような疑問が付きまとう。しかし以下で見るように、キエルケゴールは、愛が義務であることを強調するとき、愛が義務感や強制によって、あるいは理性の自律によって、為されるべきだということを言おうしているのではなく、義務に従うところにのみ眞の自由も喜びもあるということを言おうとしているのである。翻って言えば、信仰者にとって義務に従うこととは、単に「當為(Skulle)」であるだけでなく、心からの「意欲(Ville)」もあるということである。そしてこれが、キエルケゴールが愛が義務であることを強調する二つ目の理由である。「義務として愛を語る」ことは、一見すると矛盾したことであるように思われる。しかしキエルケ

ゴールは、「義務として愛を語る」ことで、「神に束縛されていることのうちにこそ自由がある」という逆説的な事態を表現しようとしていると考えられる。その証拠として、以下の言葉が挙げられる。「神に対して心は無限に束縛されていなければならず」(145)、「無限の束縛 (den uendelige Bundethed) があつてはじめて、自由 (Friheden) についての話が開始され得る」(ibid.)。「自由な心 (Det frie Hjerte) はいかなる打算ももたない。それは打算なしに、献身 [服従] の喜び (Hengivelsens Lyst) に自らを捧げる」(146)。ヴァグンダールも指摘しているように、キエルケゴールにとって義務とは、「人間が神によって束縛されていることを意味する」*⁴ ものであって、「人間に、隣人に対する一定の善き業を要求する強制なのではない」*⁵。キエルケゴールによれば、「強制するものが強ければ強いほど、愛はそれだけ自由ではなくなる」(335) とされる。さらにキエルケゴールは、「自らのうちで愛が衝迫となっている人は、愛のうちで自らが自由だと感じ」(43)、「自らのうちに隣人への愛が存する人においては、愛は衝迫であり、最も深い衝迫である」(71) と語る。キエルケゴールはここで、「衝迫 (Trang)」*⁶ という言葉を使っている。これは、先の、対象の価値や感性的動機に従う「衝動」と、言葉としては似たような言葉である。しかしキエルケゴールは、「衝動」ではなく、「衝迫」という言葉を使うことで、対象の価値や感性的動機に従う「低次の Ville」とは区別された、感謝と喜びをもって隣人愛へと押し出される「高次の Ville」が存することを示唆していると考えられる*⁷。

*⁴ P. Wagndal: *Gemenskapsproblemet hos Søren Kierkegaard*, Lund 1954, s. 157.

*⁵ Ibid.

*⁶ 「原典訳記念版 キエルケゴール著作全集」所収の『愛の業』では、Drift も Trang も、ともに「衝動」と訳されているため、キエルケゴールが両者を使い分けていることを読み取ることができない(セーレン・キエルケゴール、前掲書参照)。

*⁷ ルターも「キリスト者の自由」のなかで、善き行いが、義とされんとする意図(低次の Ville)をもって為されるものではなく、逆に、義とされたことに対する感謝の念から、喜びと心からの愛(高次の Ville)をもって為されるものであることを語っている。「その行いは、神の前に義たらんとした義なるところの善であってはならない。そうではなくただ神の聖意に適うために報いなしに、自由な愛からこれをなすべきであり、しかもこれをなすに当たっては、神の聖意を最も善く行いたいという心からの希望を

では、どのようにしてそのような衝迫、「高次の Ville」は与えられるのだろうか。キエルケゴールによれば、それは神によってであり、神の無条件の愛を信じる信仰によってであるとされる。「神こそが各々の単独者にどのように愛すべきかを教える」(113) のであり、「神こそが言わば人間のうちに愛を育て上げる」(184)。「すべてを信じる愛する者は神のうちで呼吸している、彼は自らの愛のための養分を神から得ている、彼は神によって強められている」(235)。キエルケゴールは『愛の業』の冒頭部分で、隣人愛が、人間自身のうちに内在する憐れみの心や親切心に由来するものではなく、人間に対する神の愛によって引き起こされるものであることを、湖の美しい喩えをもって語る。「静かな湖が、誰の目にも触れることのない隠された泉に深くその源をもっているよう、人間の愛も神の愛 (Guds Kjerlighed) という一層深いところにその源をもっている。もし湖底にどんな泉もなかったとしたら、また、神が愛でなかったとしたら、静かな湖も人間の愛も存在しなかったであろう」(15)。キエルケゴールはさらに、人間が神の愛によって隣人愛へと突き動かされるのは、孤独のなかで神と向き合い、自己が神の前にあって無であることが自覚されたときのみだとする。「キリスト教は人間に、最高のものを見出すための具体的な道を直ちに教える。それは、あなたの部屋のドアを閉じて神に祈りなさい、ということである。……しかし、……神に祈るために閉じていたドアをあなたが開いて出て行くとき、あなたが出会う最初の人はあなたが愛すべき隣人である」(56)。「人間は内に向かって自己自身を神の前で無とするとき、自己否定によって道具 (Redskabet) となることができるようになる」(348)。キエルケゴールによれば、人間は神の前にあっては何も為しえず、「神の要求と規範とは人間を無にする」(103) ものでしかない。しかし、自己の無力さが心底から痛感され、自己が神の前に何ももたなくなつたところにおいてこそ、神の働く場が与えられるのであり、ヴァグンダールも述べているように、「人間が神的なものとなるのは、その人が神の立場に近づき、神の似姿を自らの内面において完成させる

もって聖意に服するという以外に、何をも求めたり意図したりしてはならないのである」(石原謙訳、岩波文庫、1955年、34-35頁)。

という意味においてではなく、神が自らの溢れ出る愛のためのより多くの場をその人の生のうちに得るという意味においてのみ」⁸なのである。キエルケゴールはこのことを『キリスト教講話』(1848年)で次のように表現している。「まったく弱くなった人、その人のうちで神は強くなったのである。……ますます弱くなり、自分自身が神の前にあって一羽のすづめよりも無意味になり、無のようになつた人、その人のうちで神はますます強くなる」(XIII126)。以上のことから理解されるように、キエルケゴールにとって隣人愛は、「人間の業ではなく、神自身の業」⁹ (リンドストレーム) であり、「ひとは……隣人への愛のうちに神を見出さなければならない」(138)とされる。それゆえ「愛の業」では、隣人愛へと突き動かされる人は、「摂理の御手の道具 (et Redskab i Styrelsens Haand)」(88)とも、「神の道具 (et Redskab for Gud)」(347)とも言われている。

では、以上のことから、単独者と隣人愛の関係についてどのようなことが言えるのだろうか。「愛の業」においては、愛は「義務」であるとされ、「衝動」や「傾向性」に基づく愛は愛でないとされた。この主張は、一見すると、カントの主張と同一であるように思われる。しかしキエルケゴールは、「義務」という言葉によって、義務感や理性の自律に基づいて愛が実践されるべきだということを主張したかったのではなく、義務に従うことが信仰者にとっては喜びであり、心からの「意欲 (Ville)」であるということを主張しようとしていたのである。そしてさらに、こうした「意欲」は神の愛によって引き起こされるものだとされ、神の愛によって隣人愛へと突き動かされるのは、孤独のなかで神と向き合い、自己の無が自覚されたときのみだとされた。このことを表現を換えて言うならば、次のようにも言えるであろう。神の前にあって孤独となり、罪人をも愛する神の無条件の愛に気づかされたとき、人は神の愛に対する感謝の念から隣人愛へと押し出されるのであり、「単独者」となることと「隣人愛」とは不可分なものである。あるいは、次のようにも言えるであろう。「孤独な単独者」は、

⁸ P. Wagndal: *ibid.*, s. 136 f.

⁹ V. Lindström: A Contribution to the Interpretation of Kierkegaard's Book, *The Works of Love*, *Studia Theologica* 6, Lund 1953, p. 28.

神の愛に打たれることによって、神に対する感謝の念から、隣人愛へと促される「相互主体的な単独者」になる。キエルケゴールにおいては、神の前の単独者は「孤独」であると同時に「相互主体的」、一層正確に言えば、「孤独」に徹するがゆえにこそ「相互主体的」でもあるのである^{*10}。したがって、「単独者」の概念と「隣人愛」の概念とはキエルケゴールのなかで矛盾するどころか、相互に不可分なものであったと言えよう。

第二節 「キリストの傲い」の成立とその展開

前節では、単独者と隣人愛の関係について検討し、少なくとも『愛の業』執筆の時期までは両者が不可分なものとして考えられていたことが明らかにされた。ところが、これ以降、キエルケゴールは隣人愛に関する著書を遺してはいないし、隣人愛そのものに関する記述も表面的には少なくなってくる。このことは何を意味しているのだろうか。『愛の業』以降の後期の思想においては、単独者と隣人愛との相即関係はもはや否定されてしまったのだろうか。この重大な問いに答える前に、本節では、後期の思想を特徴づける「キリストの傲い」の主張について検討し、その主張の導入によって、それまでには見られなかった外的苦難を強調する線が現れ、その線が、1850年代には、日誌を含む文書全体の中心線となっていることを指摘したい。

キエルケゴールの著作、日誌において、キリストの傲いについての記述が多数存在するのは、1848年以降、とりわけ1850年代である。しかし、その記述がはじめて現れるのは、『愛の業』刊行の半年前、1847年3月に刊行された『様々な精神における建徳的講話』においてである。キエルケゴールは、その講話の第三部「苦難の福音（Lidelseernes Evangelium）」のなかの最初の講話において、

^{*10} 単独者が相互主体的な性格を有していることについては、クヴィストの指摘がある（W. M. Quist: *Den enkelte og det mellemmenneskelige – den etiske betydning af det mellemmenneskelige forhold hos Søren Kierkegaard*, Khb. 2000, s. 81 ff.）。しかしクヴィストは、『愛の業』をもとにそうした性格を論証しているにすぎず、われわれが本稿において主題としている、『愛の業』以降においてもそうした性格が見出されるか、については言及していない。

「自分の十字架を背負って私について来る者でなければ、誰も私の弟子となることはできない」という『ルカによる福音書』14章27節の言葉を題材とし、「キリストに倣う (folge Christum efter)」ということによって何が考えられているか (X I 204) を考察する。キエルケゴールは、キリストに倣うとはいかなることであるのかを端的に次のように説明している。「キリストに倣うことが意味しているのは、自分の十字架を引き受けること、あるいは、冒頭の言葉で言われているように、自分の十字架を背負うことである」(X I 206)。「キリストに倣うことが意味しているのは、自分を否定することであり、キリストが僕の卑しい姿で歩んだのと同じ道を歩むことである。すなわち、窮屈し、見捨てられ、嘲られ、世を愛さず、世からも愛されないことである」(X I 208)。これらの言葉から明らかのように、この講話において早くも、後のキリストの倣いの原型となる、苦難を身に受けるキリストの倣いが示されている。

ところで、こうした「苦難」を強調する主張はそれまでのキエルケゴールの著作には見られなかったものである。このことは、苦しみ全般を表し、外面向的な「苦難」と内面的な「苦悩」の双方を意味するデンマーク語、*Lidelse* (*Liden*) の使い方を見るとよく分かる。たとえば、前年の 1846 年に刊行された『あとがき』では次のように言われている。「内面性は……苦悩 (*Lidelse*) を本質的なものとして理解する」(X 122)。「実存するということは本質的には内面性であり、内面性の行為は苦悩すること (*Liden*) である」(X 121)。これらの引用文から、『あとがき』では *Lidelse* (*Liden*) という言葉が内面的な「苦悩」の意味合いで使われていることが分かる。さらに、「あとがき」では次のようなことも言われている。「私 [ヨハネス・クリマクス] は、使徒たちが肉体的な苦痛の (*Smertes*) 瞬間ににおいてさえ喜び、神に感謝するだけの信仰の力をもっていたということを疑ってはいない。……しかし、かの箇所 [使徒たちが迫害について語っている箇所] で語られている苦しみ (*Lidelse*) は宗教的な苦しみではなく、宗教的な苦しみについては新約聖書は全体としてほんのわずかしか語っていない。……もし個人が神関係のうちで安心しており、ただ外的なものについてのみ苦しんでいるのだとすれば、それは宗教的な苦しみではない」(X 137 f.)。キエルケゴールはここで、仮名著者ヨハネス・クリマクス

を通して、眞の宗教的苦しみが、苦難を身に受けるなどの外面的なものではないことを強調している。これは、先の講話で語られていたこととはまったく正反対の内容である。

では、なぜこれほどまでの見解の隔たりが「様々」と「あとがき」の間には表れているのだろうか。言うまでもなく、両者の間には、前者がキリスト者たるキエルケゴールの立場から書かれた実名著作であり、後者が「自分をキリスト者ではないと自称する」(X 278) ヨハネス・クリマクスの立場から書かれた仮名著作であるという、著作の立場の相違がある。しかし、ここに示された見解の隔たりは、その隔たりの大きさから見て、著作の立場の相違にのみ還元できるものではなく、キエルケゴール自身のうちにも何らかの変化があったことを窺わせるものである。そして、キエルケゴールに何らかの変化をもたらしたと考えられるのが、「あとがき」執筆直後に起こった「コルサール事件」である。キエルケゴールはこの事件について 1849 年の日誌で次のように語っている。「嘲笑の殉教 (Latterens Martyrium) は私が実際に被ってきたことなのである。私は自分自身について、より多くのこと、より深いことを勇気をもって言おう。私は嘲笑の殉教者 (Latterens Martyr) である」(X¹A 120)。キエルケゴールは大衆紙「コルサール」から、約一年にもわたって^{*11}、外見や人格を徹底的なまでに誹謗中傷され、人々から絶えず、嘲笑や好奇の目に曝されることになった。この体験こそが、上述の見解の隔たりを生んだ最大の要因であり、キエルケゴールに、キリスト者はキリストと同様に苦難を身に受けねばならないことを確信させ、独自のキリストの倣いの主張を着想させた、最大の要因でもある^{*12}と考えられる。

*¹¹ 大谷愛人「キルケゴール教会闘争の研究」勁草書房、2007 年、374 頁参照。

*¹² キエルケゴールが「キリストの倣い」を主張するようになった最大の要因は、ここに挙げたコルサール事件であろう。しかし、別の要因としては、トマス・ア・ケンピスをはじめとする中世の神秘主義者や 17、8 世紀の敬虔主義者からの影響ということも考えられる。これらの思想家がキエルケゴールにどの程度影響を与えたのか。また、これらの思想家が主張する「キリストの倣い」とキエルケゴールが主張する「キリストの倣い」とではどのような違いがあるのか。こうした点については、すでにいくつか研究が出されているが (e. g. M. M. Thulstrup: Pietism, *Bibliotheca Kierkegaardiana 6. Kierkegaard and great traditions*, Kbh. 1981, pp. 173-222)、他日を期したい。

「様々」を出版後、キエルケゴールは1848年4月19日の復活祭体験を経て、キリスト者であることの証しは苦難を身に受けることのうちにある、との思いを一層深くしていく。1850年代に入ると、キリストの傲いの主張は日誌を覆うばかりとなり、主張の中心に据えられることになる。「『傲い』こそ再び強調されるべきものである。……真理を証しし、真理のために苦しみを受けるという意味における傲いが、である」(X³A 776)。「神が実際に愛した人たち、模範となつた人たち等はみな、この世では苦しみを受けねばならなかつた。さらに言えば、神によって愛されること、神を愛することとは苦しみを受けることであるということ、このことこそキリスト教の教えなのである」(X⁵A 72)。

傲いの主張は日誌のみならず、著作活動全体のなかでも中心的な位置を占めるようになり、「キリスト教における修練」(1850年)や「汝らは自分で判断せよ」(1851年)にも数多くの記述が現れる。こうしたなか、キエルケゴールの発言に、ある一つの大きな変化が現れてくる。それは、「隠された内面性 (skjult Inderlighed)」に関する発言の変化である。キエルケゴールは「あとがき」において、仮名著者ヨハネス・クリマクスを通して、「隠された内面性こそ真の宗教性である。……眞の宗教性は、……何も見られないということによって知られる」(X 156)として、信仰の問題とは客観的、外面向的な教義の問題ではなく、主体的、内面向的な実存の問題であることを強調していた。ところが、「修練」になると、次の言葉にもあるように、内面性が皮肉を込めて、ある種批判的に語られるようになる。「既存のキリスト教界においては、われわれは皆、眞のキリスト者なのである、しかしそれは、隠された内面性においてそうなのである。外的な世界は、私がキリスト者である、ということとはまったく何の関わりもないものになっている」(XVI 202)。キエルケゴールがここで仮名著者アンチ・クリマクスを通して批判していることは、人がキリスト者であるか否かの基準が、目には見えない内面性にのみあるとされることで、傲いがもはやいかなる意味でも必要でないと誤解されてしまうことである。「隠された内面性」をめぐるこうした発言の変化は、単に仮名著者の立場の相違にのみ帰因するものではないだろう。というのも、「苦しみ」をめぐる発言の変化と同様、その発言の変化の背後にもコルサール事件があり、キエルケゴール自身のうちにも

何らかの変化があったことが想定されるからである。

そして、キエルケゴールの傲いの主張は、晩年には、世から苦難を受けることを強調するだけでなく、世との対決姿勢をより鮮明なものにしていく。1854年ないし55年の日誌では、「公的（キリスト教界の）キリスト教は社会的キリスト教（Selskabs-Chrstd.）であり、新約聖書のキリスト教は反社会的（antisocial）である」（X I²A 387）とさえ言われている。さらに、1854年の日誌には次のような記述も見られる。「キリスト教は人間を結びつけはしない、否、彼らを引き離す——各々の単独者を神と結びつけるために。そして、もある人が神に属すことができるようになったのなら、その人は人間を結びつけるものから死滅したのである」（X I¹A 96）。「新約聖書が理解している意味でキリスト者に成るとは、人間的に言って人間的なものと呼ばれているものから、したがって人々から、実際に永遠に引き離されることである。（このことは秘密にされていることなのだが、）新約聖書においてはキリスト教は人間の敵である」（X I²A 125, s. 132）。このように、キエルケゴールの傲いの主張は、世から苦難を受けることを強調するだけでなく、最終的には、既存のキリスト教と新約聖書のキリスト教との厳格な対比によって、世との対決という方向へと舵を切ることになった。

では、キエルケゴールのキリストの傲いの主張は、どのように評価されているのだろうか。スウェーデンの研究者 V. リンドストレームは、キエルケゴールの傲いに関する質、量ともに他に類を見ない大著『セーレン・キエルケゴールにおける傲いの神学』において、キエルケゴールの思想は、「愛の業」を含む前期と 1850 年代を中心とする後期との間で根本的な変化を示しているとする。¹³ リンドストレームは、単独者の概念は、もともとは隣人愛の概念と矛盾

¹³ 『セーレン・キエルケゴールにおける傲いの神学』（V. Lindström: *Efterföljelsens teologi hos Søren Kierkegaard*, Stockholm 1956）は「諸段階の神学 一つのキエルケゴール研究」（V. Lindström: *Stadiernas teologi. En Kierkegaard-studie*, Lund 1943）と対をなす著書であり、リンドストレームは「あとがき」までの思想を「諸段階の神学」、「あとがき」以降の思想を「傲いの神学」と特徴づける。この特徴づけは、段階説が「あとがき」以降には現れないという点と、キリストの傲いが「あとがき」以前には現れないという点から、強ち間違いではないと思われる。しかしながらリンドストレームは、キ

するものではなく、排他的個人主義を表現したものでもなかったとして、次のように言う。「キエルケゴールは、社会のなかで増大しつつあった『数的なもの』の影響に対して断固として闘う。しかし彼は、単独者の権利のためのこの闘いを、排他的、孤立的、原子論的個人主義の背景に基づいて遂行するのではない。代わりに彼は、隣人への愛に基づく真の共同体の戦士として現れる。彼が『数的なものの暴虐』に対して攻撃に向かうのも、それが現実のあらゆる共同体を解消し、不可能にしてしまうからにはかならない」^{*14}。ところが、リンドストレームによれば、行為に関するキエルケゴールの考え方は、前期から後期にかけて、父なる神の「汝、為すべし」という倫理的要求に従うことを柱とする「第一の掟」から、キリストと苦難をともにすることを柱とする「倣いの新たな律法」へと徐々に変化していったとされ^{*15}、それに伴って後期においては、「神の前の孤独と孤立とは、もはや以前のように、真の隣人愛のための必然的な前提とは見なされなく」^{*16} なったとされる。リンドストレームの見解は次の言葉に要約されていると言えよう。「キエルケゴールは、前期においては、真の隣人愛や真のキリスト教的共同体のための孤独の意義を認めるものの、後期においてはもっぱら、単独者の精神性にとっての共同体の危険のみを認める」^{*17}。また、同じくスウェーデンの P. ヴァグンダールも、キエルケゴールの思想はある時期を境にして変化を示しているとし、その時期を 1848 年前後に設定する^{*18}。そして、1848 年以降の後期を中心として語られるキリストの倣いは、「愛なき苦しみ」^{*19}について語られたものだとする。

このように、キエルケゴールのキリストの倣いは、苦難を強調し、隣人愛を

ルケゴールの思想を区分する際に、「諸段階の神学」、「倣いの神学」という区分とは別に、「前期」、「後期」という区分もしております、この区分の仕方が大きな問題を孕んでいるようと思われる（詳しくは、本稿でのこれ以降の議論を参照されたい）。

^{*14} V. Lindström: *Efterföljelsens teologi hos Søren Kierkegaard*, s. 186 f.

^{*15} Cf. *ibid.*, s. 285.

^{*16} *Ibid.*, s. 216.

^{*17} *Ibid.*, s. 217.

^{*18} Cf. P. Wagndal: *ibid.*, s. 172.

^{*19} *Ibid.*, s. 233.

伴わないものとして理解されている。確かに、1854年、55年の教会闘争期において隣人愛が肯定的に語られているのかと問われれば、それは留保を付けざるを得ないであろう。しかし、それ以前の時期において、キリストの倅いが隣人愛を伴わないものとして主張されているのかどうか、その点については大いに疑問の余地がある。その点については、節を改めて検討したい。

第三節 キリストの倅いと隣人愛の関係

前節では、キリストの倅いの登場によって、キエルケゴールの主張のうちに変化が生じていることが示された。その実例としてわれわれは、「苦しみ」と「隠された内面性」という言葉の使い方の変化を取り上げた。その際に明らかになつたことは、「苦しみ」という言葉が、内面的な「苦悩」に比重を置いたものから外面的な「苦難」に比重を置いたものへと変化していったということ、それに伴って、内面性に対してもある種の批判が向けられるようになったということ、である。そして、リンドストレームやヴァグンダールをはじめとする従来の見解は、こうした変化を決定的なものと見なした上で、後期を中心として語られるキリストの倅いを、隣人愛を伴わないものとして理解していることが示された。しかしながら、果たして本当にキエルケゴールの後期思想において、愛という内面性はもはや不要のものとされ、「愛の業」に見られたような単独者と隣人愛との相即関係は破綻をきたしてしまったのであろうか。

日誌には、後期においてなお、隣人愛を肯定的に捉えている記述が見られる。たとえば、1851年の日誌には次のように記されている。「『兄弟が困窮しているのを見て、心を閉じる者』——然り、その者は神をも閉め出すのである。神への愛と隣人への愛とは、同時に開いている二つのドアのようなものである。したがって、一方を開いて他方を開かないでおくことは不可能であるし、また、一方を閉じて他方を開じないでおくことも不可能である」(X³A 739)。この日誌は、神への愛と隣人への愛とが不可分なものであることを述べた日誌として、大変重要な日誌である。ただ、キエルケゴールの日誌は非常に膨大な量に上るものであり、膨大な量のなかの、こうしたごく一部の記述をもって、後期においてなお単独者と隣人愛との相即関係は保持されていた、と断定することはで

きないであろう²⁰。やはり、後期においてなお単独者と隣人愛との相即関係は保持されていた、ということを言うためには、後期思想の最も中心的な主張であるキリストの傲いの主張において、隣人愛の精神が見出されるかを、吟味、検討する必要があるであろう。そして、われわれは、キリストの傲いが隣人愛を内包するものだと考えており、その根拠として三つの根拠を挙げたいと思う。

まず、一つ目の根拠として挙げられるのが、「愛の業」において見出される「二重の危険（Doppelte-Fare）」という主張が、後期の著作である「修練」においても見出されるということである。

キエルケゴールは「愛の業」において、「真のキリスト教的闇いは常に二重の危険の闇いである」と述べ、キリスト者が人間の内部と外部、両面において絶えず危機に曝されているとする（cf. X II 186）。これはどのような事態を指しているのであろうか。キエルケゴールは次のように説明する。「单なる人間的な自己否定の思想はこうである。君の自己愛的な願望や欲望、計画を放棄せよ、そうすれば、君は義人や賢人として尊敬され、敬われ、愛されるだろう。……キリスト教的自己否定の思想はこうである。君の自己愛的な願望や欲望を放棄せよ、君の利己的な計画や意図を放棄せよ、そうすれば、君は真に私心なく善のために働くだろう。——そして、憎まれ、辱めを受け、嘲られることのうちに君自身を見出せ」（X II 188）。人間的な自己否定とキリスト教的自己否定とは、内面的な自己否定という点では共通する。しかし、人間的な自己否定がその結果として世から称賛を受けるのに対し、キリスト教的自己否定の方は逆に世から自己を否定されるという外面向的な自己否定をも伴うものだとされている。

²⁰ 尾崎和彦は論文のなかで、「小論では、……リンドストロエームのある種の二元論的な見方も取らない。むしろ、……この期〔後期〕のキエルケゴールの一見完璧な個人主義、禁欲主義の中にも他者、共同関係への熱烈な志向性を読み取ることができるというのが、われわれの見解である」と述べ、その実例としてこの日誌とX I³B 175とを挙げる（「単独者」における「孤独」と「愛」——或るキエルケゴール解釈の試み」「理想」No. 555、1979年5月、85頁参照）。しかし、膨大な量をもつ遺稿文書のなかの、こうしたごく一部の記事をもって、そのように断定するのは、論証としては極めて不十分なものである。後期において「他者、共同関係への熱烈な志向性」が見出されることを言ふためには、後期の最も中心的な主張である「キリストの傲い」の主張においてそうした志向性が見出されるのでなければ、そうした志向性があるとは言えないであろう。

つまり、絶えず二重の危険があるというのは、内面的な自己否定及びそれに基づく隣人愛と、外面向的な自己否定とが絶えず連動して起こるという事態を指しており、端的に言えば、愛するがゆえに憎まれるという事態を指しているのである。キエルケゴルはこのことを次のようにも表現している。「キリスト教的愛の内面性は、自らの愛に対する報いとして、愛する人（対象）から喜んで憎まれようとするのである」(X II 129)。このように、愛と苦難とは、「愛の業」執筆当時からすでに、一つのものとして捉えられているのである。

こうした、愛と苦難、内面的な自己否定と外面向的な自己否定の不可分な関係は、「修練」においても継承されている。というのも、仮名著者アンチ・クリマクスは「修練」において、キエルケゴル博士による「愛の業」の「二重の危険」の主張に言及し、これに同調しているからである (cf. X II 207)。確かに、アンチ・クリマクスはそこで、「二重の危険」のうちの第二の危険である、世から自己を否定されるという外面向的な自己否定の方を強調している。加えて「修練」では、第二節で見てきたように、内面性に対してはある種の批判が向けられていた。しかし、アンチ・クリマクスは内面性というものを全否定しているわけではなく、第二節でも述べたように、信仰が内面の問題であることを口実に、傲いが放棄されることを批判しているのである。それゆえ、「修練」でも、「キリスト者となるための最初の条件は、無条件に内を向くことである」(XVI 210)として、内面性が改めて強調されている。そして、「無限に内を向いた人は、究極の課題とは何であるかを理解するに至る——すなわち、極限まで内を向くならば、キリスト者であるとはキリストを信じることであり、この信仰のために苦しみを受けることであるということ、そしてそれがキリスト教的な意味での自己否定であるということを理解するに至る」(ibid.)として、内面的な信仰と苦難を身に受ける傲いとが不可分なものであることが主張されている。さらにアンチ・クリマクスは、キリスト者特有の苦難が、病や最愛の人との別れといった、人生において多かれ少なかれ誰しもが経験するであろう苦難とは異なり、善を為すがゆえに、すなわち「愛」ゆえに、引き起こされるものであることを強調する。「たとえ君が、もしくはある人が、人生において艱難に出会っているとしても、人生が下降線をたどっているとしても、最愛のものを失った

としても、それらは、イエス・キリストと同様に苦しみを受けることは呼ばれ得ない。そのような苦しみは人間一般のものである……キリストと同様に苦しみを受けるとは、不可避的なこと〔人生において誰しもが経験する不幸や苦難〕を耐え忍ぶことではなく、人がキリスト者として、あるいはキリスト者であるに際して、善を欲し、善を求めて努力するがゆえにこそ、人から悪を被ることである」(XVI 167)。このように、「修練」においても愛と苦難とは一体のものとして理解されているのである。

次に、二つ目の根拠として挙げられるのが、キエルケゴールが苦しみを受けることを語るとき、多くの場合、「～のゆえに(fordi)苦しみを受ける」だとか、「～のために(for)苦しみを受ける」だとかいう語り方をしているということである。このことは、苦しみを受けることがキリストの倣いの目的なのではない、ということを表している。たとえば、「汝らは自分で判断せよ」では次のように言われている。「神と関係するがゆえに(fordi)苦しみを受けること、あるいは、言われてきたように、教えるために(for)苦しみを受けること、これが本来のキリストの倣いなのである」(XVII 208)。ここで言われているように、本来的な倣いが苦しみを受けることそのものに目的を置かない倣いなのだとすれば、キエルケゴールにとって本来的ではない倣いとは、キリストの苦難を苦行等によって外面だけ模倣するような、苦しみを受けることそのものが目的であるような倣いだと想定される。キエルケゴールは、こうした、形だけの、愛が伴わない倣いを、「キリストに倣う(efterfølge)」ことではなく、「キリストを真似る(copiere)」ことだと言って、次のように批判している。「中世の過ちは、禁欲主義(Askese)やそれに類するものを絶対的な目的としたことであった。それゆえ中世は、キリストに倣った(afterfulgte)というよりもむしろ、キリストを真似た(copierede)のである。真似ることはまさに、外的な形式だけを捉えようとすることがある。キリストは貧困それ自体を教えたのではなく、真理を証しすることができるようになるために、貧困を教えたのである」(X³A 776)。ここで重要なことは、こうした批判が中世の倣いに対する批判に当てるのかということではなく、キエルケゴールがどのような倣いを批判しているのかということである。一読して明らかなように、キエルケゴールはここで、

苦難を受けたり、苦行を耐え忍んだりすることそれ自体が目的となってしまうような、禁欲主義的な倣いを批判しているのである。キエルケゴールは、キリストに倣うことは、苦しみを受けることそのものが目的なのではなく、隣人を愛し、隣人に仕えることが何よりの目的であり、苦難はまさにこうした愛ゆえに引き起こされるものであることを、はっきりと次のように述べている。「[倣う者は、] 善く行うがゆえに、正しいがゆえに、愛しているがゆえに、苦しみを受けるのである」(XVII 107 — 「自己を見つめ直すために、現代〔人〕に推奨される〔本〕」1851年)。「使徒たちは、模範〔キリスト〕と同じように、愛のない世を救うために、愛すること、苦しみを受けること、すべてを耐え抜くこと、犠牲となることを決意した。そしてこれが愛である」(XVII 121 — 同上)。「すべてを断念してただ神に仕えること、ただ神に仕えるために自分自身ですべてを否定すること——そしてそのために苦しみを受けねばならないということ、善を為し、善を為すがゆえにこそ苦しみを受けねばならないということ、これこそまさに、模範〔キリスト〕が体現していることなのである」(XVII 192 — 「汝らは自分で判断せよ」)。

三つ目として挙げられるのが、殉教の内面化^{*21}である。キエルケゴールは、「殺される者が皆、殉教者なのではなく」(IX B 20)、「すべての、真に真理に仕える者は、それ自体、殉教者である」(VIII A 656)として、「殉教を……内面性へと引き寄せる」(X⁵B 107, s. 296 — 「武装的中立」1849年)ことを主張した。このことは、キエルケゴールにとって殉教が、単に、外面向的な自己犠牲、すなわち殺害されることや苦難を身に受けること、としてのみ理解されていたのではなく、自己愛の否定という内面的な自己犠牲に基づく愛、すなわち隣人愛とも不可分なものとして理解されていたことを意味する。キエルケゴールは、殉教と隣人愛の関係について次のように述べている。「キリスト者であるがゆえの殉教が次のことにも示されている。すなわち、徴税人や罪人は実際のところ見返りを為すことができない人たちであるが、そうした人たちを愛すること

^{*21} 「殉教の内面化」ということに関しては、大谷愛人著「キルケゴール著作活動の研究（後篇）」(勁草書房、1991年、1581—1589頁)より多くを学ばせていただいた。

が眞の愛であり、しかもキリストはそのために恥辱を受けねばならなかつたということ、かくして、キリストは眞に愛であったがゆえに苦しみを受けねばならなかつた、ということである」(X¹A 444)。「殉教者とは、苦しみを受ける単独者 (den lidende Enkelte) であり、人間への愛から (menneskekjærligt) キリスト教教育を行い、大衆を単独者へと変える者である」(IX B 63,13)。ここでキエルケゴールは、隣人を愛し、愛するがゆえに苦しみを受ける^{*22} というこの過程全体を「殉教」として捉えていることが分かる。言い方を変えるならば、キエルケゴールにとっては隣人を愛するという行為そのものが、内面的にも外面的にも自己犠牲を伴う行為であるという意味で、殉教の行為だったのである。キエルケゴールの「キリストの傲い」及び「新約聖書のキリスト教」の主張は、「殉教のキリスト教」^{*23} とも形容され、孤独のなかで世から苦難を身に受けることのみを強調し、隣人愛を伴わないものとして理解されている。しかし、仮にそうした表現が可能であるとしても、それは、隣人愛を否定し、ただひたすらに孤独と苦難とを耐え忍ぶようなものなのではなく、隣人愛と不可分なものだったと言えよう。キエルケゴールは、『私の著作活動について』(1851年) の一番最後の文章で次のように述べている。「『単独者』自身が無制約的なもの

^{*22} キエルケゴールは、眞のキリスト者においては愛と苦難が不可分に結びついていることを強調する。しかし、なぜそれらが不可分なのか、すなわち、隣人を愛しているにもかかわらず、なぜ隣人から迫害を被らなければならないのか、については必ずしも明瞭に語っていない。ただ、手掛かりになると思われるのが『キリスト教における修練』の次の箇所である。「彼[キリスト]はお金や薬やその他それに類するものを何ももたなかつた。……貧しい人や病める人、苦しむ人を自らのものに招いておきながら——彼らに對して何もすることができず、彼らに罪の赦しを約束するなどということは、人間的に言えば、まさに、残酷なことであり、憤慨すべきことであり、その人間を打ち殺してやりたいと思うほど苦々しいことである」(XVI 67)。ここに出てくるキリストをキリスト者に置き換えて考えてみると、キリスト者が迫害を被るのは、キリスト教的な愛の考え方とこの世的な愛の考え方とがまったく異なるために、この世の人にとってはキリスト教的な愛が愛とは感じられないからである、と推察できる。

^{*23} G. Malantschuk: Søren Kierkegaards Angreb paa Kirken, *Søren Kierkegaards Kamp mod Kirken*, Khb. 1956, s. 8. 橋本淳によれば、「殉教のキリスト教 (Martyriets Kristendom)」という言葉はもともと、マランチュクの師であるガイスマーが使い始めた言葉だとされる(「殉教のキリスト教——『認容』の問題をめぐって」『理想』No. 555、1979年8月、61頁参照)。

と関係しなければならない。このことのためにこそ、私は数的なものを含めたあらゆる暴虐と闘いつつ、自分の与えられた能力にしたがって、最大限の奮闘と多くの犠牲とをもって闘ってきたのである。この私の努力は、恐るべき不遜、高慢として忌み嫌われてきた。しかし私は、この努力こそキリスト教であり、「隣人」への愛であると信じてきたり、またそう信じている」(XVIII 77)。キエルケゴールにとっては著作活動全体が、隣人に向けられた「愛の業」だったのであり、「殉教の行為」そのものだったのである。

本節での議論において明らかにされたことは、キリストの傲いが隣人愛と不可分なものであり、隣人愛を内包するものだったということである。そのことは、言い方を換えれば、後期においても単独者と隣人愛との相即関係は保持されていた、ということを意味している。

おわりに

本稿の目的は、後期の思想においても単独者と隣人愛との相即関係が見出されることを指摘することであった。まず第一節では、「愛の業」における隣人愛の概念を分析することで、単独者には、孤独な側面と同時に相互主体的な側面が存在することを示し、単独者の概念と隣人愛の概念とが不可分なものであることを示した。続いて第二節では、キリストの傲いの登場によって、キエルケゴールの主張のうちに、外的苦難を強調する線が新たに現れていることを指摘した。そして、リンドストレーム及びヴァーグンダールの見解を取り上げ、両者が「愛の業」を含む前期と 1850 年代を中心とする後期との間に思想の転換を見出していることを紹介した。すなわち、両者の見解によれば、前期において見られた単独者と隣人愛との相即関係は、苦難を強調する線が徐々に発言権を増していったことで、後期においては破綻したとされる。その反証として、われわれは第三節で、キリストの傲いが隣人愛を内包するものであることを明らかにし、後期においても単独者と隣人愛との相即関係が保持されていることを示した。ただ、一点だけ疑問として残されたことがある。それは、教会闘争期においては、露骨に人間の社会性が否定されており、隣人愛の精神はもはや完全に見失われたのではないか、という疑問である。われわれはこの点を今後

の考察課題としたい。