福音と出会う場所
—キリスト教信仰からみる「単独者」概念の問題—

﨑川　修

はじめに

キルケゴールの思想は、きわめて濃密な仕方で「キリスト教」に結びつけられ織り上げられた思考の体系である。よってこれをキリスト教と分離した哲学的、思想的なインパクトにおいてのみ評価することは、その本質的な理解の妨げになるだろう。しかし同時にそれはまた、文字通りキリスト教と「結びつけられた」言語表現の束に過ぎないのであり、それがどのような仕方でキリスト教に「結びついて」いるかを検証することなしにその内容をキリスト教的なものとして受け入れることも、危険なことであるように思われる。

キルケゴールにおける「単独者」の概念は、「神の前の単独性」という仕方で宗教的実存の中心に「受け取り直された」概念であるものの、その思想形成の過程においてはきわめて多義的に用いられてもいる。それゆえ、ここにキリスト教から離反する実存の可能性を読み取ることもできるだろう。ただし注意しなくてはならないのは、キルケゴールの主張が、あらかじめそうした批判の可能性を周到に折り込んだ理論形成によって支えられている点である。従って私たちはキルケゴールと目を合わせ、あるいはその視線に導かれるのではなく、むしろその「盲点」を探るような仕方で問題にアプローチしなければ、先に述べた「結びつき」を十分に検証することができないはずである。

そこで以下においては単独者の概念を、大衆批判や教会批判といった文脈で用いられる「批判的カテゴリー」としてではなく、その概念を通じて知られるものの固有性を明らかにするための概念としてとらえたうえで、そうした思考と「キリスト教」との結びつきを考察したい。もう少し直裁な言い方をすれば、それは「単独者としてのキリスト」との出会いの可能性を論じることであ

る。

1．単独者というカテゴリー

論の前提として、キルケゴールの用いる「単独者」の概念についての、筆者の理解を示しておく。その含意にはそもそもの振れ幅があるが、ここでは基本的に「個別」の「人間存在」が、おのれの存在仕方としての「個別性」に対して自覚的であるような場合、そうしたそれぞれの存在仕方を指すもの、と規定しておく。その上で、これがそうした主体のあり方一般に開かれた意味で用いられる場合と、反対にそこから孤立した意味で用いられる場合とがある。この意味での「単独者」は、基本的にはそうした「自覚」なき人間存在や、その集団への批判的文脈で用いられると考えられる*1。

しかし、キルケゴールはこの概念をたんに批判的区別のためにだけではなく、より本質的＝存在論的な区別のためにも用いていた。すなわち、人間の中で何らかの仕方で他と区別されて選択＝指示された「この人」という意味である。そして当然のことながらそれは「私」である場合と、そうでない場合がある*2。

これはキリスト教的な文脈に置き換えれば、神による召命の問題だということができる。私が私であるという気づきを、神からの招きとして信じることができるかどうかを、キルケゴールは徹底的に考え抜いた。「神の前の単独者」という、信仰者の位置付けは、そのためのものである。だが、これは信仰者の自己規定にすぎないのであって、それが神からの恵みに結びつけられるわけではない。

神から人間に与えられる恵みについて、カトリックは人間の自然的・社会的

---

*1 「「かの単独者に」という献辞について」(『キルケゴールの講話・遺稿集 5』新地書房、1979 年。

*2 キルケゴール自身は「私の著作活動と「単独者」との関係について一言」(前掲書所収)において、この概念の二重性を最終的にはソクラテスによる使用と「この宣教師」による使用、という仕方で提示している。当然後者においても「教会批判」という批判的な文脈を避けることはできないが、そこで本当に重要な問題は「キリストという単独者」とどう向き合うか、という問題であるはずで、キルケゴールはそれを正面から語ることを、はぐらかしているように思われる。(同書 40-41 頁を参照)

なあり方の中にも、神の計らいを積極的に認めている*3。しかしこうした傾向は現世的な価値と結びついて信仰の本質をゆがめる危険性を孕んでおり、プロテスタントでは司祭の権威と、それを通じて執り行われる秘跡、さらには行いや協働を通じて救済の「しるし」が得られるという発想までもが退けられる。いずれにせよ、恵みとはあくまで神から人間に与えられるものであり、地上の喜びはそれがキリストの福音と結びついて受け止められる限りにおいて、救いの希望を告げるものとなる。問題は福音が受け止められる「場」がどのようなものであるべきか、である。カトリックはそれを共同体的、協働的な場として理解し、プロテスタントは多くの場合それを個人と神の関係と見なしてきた。キルケゴールの「神の前の単独者」という発想は、プロテスタントの伝統からすれば特別なものではないともいえる。

しかし、実際はルター派においても、そうした「個人主義」はあくまで救済を内面の信仰の問題として理解することの「結果」であって、決して教会や家庭を始めとする人間的な関係性の場を否定したり、放棄したりすることをすすめるものではなかったはずである。キルケゴール自身ももちろん、表面的にはそのような主張を行ったわけではない。そればかりかルターの信仰義認に抗して、むしろ「愛の行為」によってこそ人間は神の恵みに与ることができることを説いたのである。

だが、もしキルケゴールのいう「愛」が真の意味で実践的なものだとするならば、神の前に立つことは本質的に「隣人とともにある」ことであって、「神の前に単独であること」であってはならないのではないか。

この疑問はいささか素朴にすぎると思われよう。つまりキルケゴールはそれらを矛盾するものとは考えていない、という答えが、ただちに思い浮かぶからである。しかし、隣人とともにあることが神の前に単独であることと両立す

*3 筆者はカトリック信徒であり、哲学の立場からキリスト教人間学やキリスト教倫理の教育に携わって来た者（また、そうした教育を幼時から刷り込まれて来た者）である。キルケゴールの属していたルター派プロテスタントとは立場が異なるが、ルター派とカトリック教会は1999年10月31日に「義認の教理に関する共同宣言」に調印し、両者の間には信仰義認についての見解は共有されうることが確認されるなど、ルターの「95か条の論題」から500年を経た現在の両者の関係は、それほど遠いものではない。

る、という論理が成立するためには、それなりに説得力のある議論が必要になるはずである。問題はそれをキルケゴールが行っていたのかどうかという点にある。

おそらくそれを解く鍵は「キリストの単独性」をどう理解し、位置づけるかという点にある。そしてそれは「単独者」を「この私」へ向かう召命という文脈ではなく、「あの人＝キリスト」へ向かう召命の文脈へと読み替えることが可能かどうか、という点にかかっているように思われるのである。

この点については、「招くもの」としてのキリストとの同時性という、『キリスト教の修練』において主題となった考察をそのまま受け取れば、その回答も容易に得られると思われよう。しかしこの「同時性テーゼ」は、キリストの「生身の現実性」と共にあることを求めていながら、その「生身性」そのものを徹底的に縮減したような「現実性」の提示にとどまっている。それは「同時」という形容を「過去でも未来でもない現在」というきわめて抽象的な時間概念を通じて獲得しているからかもしれない。

「キリストと共にあること」は、過去でも未来でもない「現在という瞬間」において永遠性と結びつくことだけに集約されるわけではないと、私には感じられる。キルケゴールは「キリスト教世界」における「キリスト」像を空想と断じ、神人の背理性への躓きを通じたキリストとの出会いこそを、その「同時性」と位置づけるのだが、これはいわば「ロゴスとしてのキリスト」つまり神と人間との関係性を「完成された律法」として体現する「理法＝理屈」としてのキリストに目覚めることである。確かに、これもキリストとの出会いのかたちの一つであるだろう。しかしそれはあくまで「思考」を通じて得られた覚醒であって、そこに「背理」「逆説」を幾度も呼び戻しつつ、それを思弁から区別しようとしたところで、そのロゴスは「生きたロゴス」ではなく「ロゴスについての叙述」へと陥ってしまう。つまり、そこでは「招くものとしてのキリスト」が「招かれているという覚醒」へと、絶えず縮減されてしまう。そしてこのことは、「神の前にある単独者」としての「私」へと、「キリストという単独者」があらかじめ回収されてしまうことを意味しないだろうか。

もちろん、キルケゴールはキリストの存在の背理性を強調することによっ

て、自己をキリストと同一視するような危険性を排除していた。従って、例えばレヴィナスのように主体性をメシア性と重ね合わせるような主張を取っていたわけではない*4。しかし背理性を強調する余り、キリストの「受肉」という福音のリアリティを、その豊かさ＝恵みにおいて十分に受け取れなかったのではないだろうか。

こうした疑念については、キルケゴールが「キリストというロゴス」を実際に「どう生きるか」という課題についてどのように考えていたのかを検討することで、一定の見通しが得られるであろう。『死に至る病』や『キリスト教の修練』に先立つ『愛の業』において、キルケゴールはキリストからの「招き」を覚醒ではなく「愛の行為」のうちに捉え、論じていた。以下ではそこでの「単独者」理解にも触れながら、キルケゴールの福音理解の基底に迫りたい。

2.『愛の業』における単独者理解

『愛の業*5』は1847年にキルケゴール自身の名前で出版された。34歳という年齢を迎えることになった彼が、いわば「新しい生」を歩み出すために、キリスト教倫理の核心である「隣人愛」をめぐって本格的な考察を展開しようとした、意欲的なテクストである。おそらく、それまで彼の思考と生のよりどころとなってきた「実存的真理」としての「単独者」というあり方は、自らの「置かれた場所」であるところの「キリスト教」と十分に結びつけられてはいなかった。ソクラテス的な立場を標榜することは、神であり人であるキリストの存在の前に立ち止まることであっても、必ずしもそれを自らの生のうちに積極的に引き受ける視点を提供するものではない。牧師としての生活を望んで、な

*4 レヴィナスとキルケゴールの主体性理解の差異については、村上暁子「レヴィナスにおけるキルケゴール読解を通じた主体性概念の改鋳について」（『哲學』No.131 三田哲學會、2013 年）に詳しい。

*5『愛の業』については、Gerdes によるドイツ語訳（*Sören Kierkegaard Gesammelte Werke und Tagebücher, Band 14, Der Liebe Tun*, Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG-Simmerath, 2003）と創言社版『キェルケゴール著作全集 第十巻』（尾崎和彦・佐藤幸治訳、1991）および Dorner/Schrenmpf 版を底本とする白水社版『キェルケゴール著作集 15/16』（武藤一雄・芦津丈夫訳、1964）を参照しながら、適宜訳出引用し、原典第三版の頁数を注記した。

かなかそれを得ることのできないキルケゴールが意を決して、いわばソクラテスの側ではなく、明確に「キリストの側」に立って語りつつ、そこにおのれの思考と生をつらぬくロゴスを見出そうとした著作が、この『愛の業』であったのではないだろうか*6。

だが、実際にはそれが当時の教会には受け入れられず、以後キルケゴールは既存のキリスト教とその理解に対する、あからさまな挑戦と攻撃を強めていくことになる。当時それが監督ミュンスターに受け入れられなかった理由がどこにあったのかはさておき、『愛の業』におけるキルケゴールの論理は、苦しくなるほど綿密かつ執拗に、キリスト教的な「隣人愛」の本質を突き詰めている。

ここで、隣人愛は、人間の自然的愛と厳密に区別されている。恋愛や友愛などの人間的な愛の営みは「自己愛」に還元され、それら「偏愛」から明確に区別された隣人愛は、反対に「自己否定」すなわち無私の愛、自己犠牲の愛として定義される。後にニーグレンなどによって「アガペーとエロス」の対立として図式化されたこのような「隣人愛」理解は、マタイやパウロの掲げた「律法の完成」という福音理解の延長線上にあると考えてよいだろう。

では、こうした愛の対象である「隣人」とは誰のことか。キルケゴールは、それを文字通り「近くの人」や「親しい人」ではなく、「哲学者ならば〈他者〉と呼ぶであろうところのもの*7」だと述べる。だがそれは他者といっても実際には「自己の二重化」すなわち「それにおいて自己愛のうちに存する利己的なものが検証されるべきもの*8」なのだという。このとき、現実の他者が誰であるかはどうでもよく、また愛の実現において他者がそこに存在することさえ、本質的ではないと、キルケゴールはほのめかす。むしろ他者の存在は、万人が

---

*6 アドルノ「キルケゴールの愛の理論」(『キルケゴール 美的なものの構築』山本泰生訳、みすず書房）は、このテクストが愛の理論としては社会的な洞察を開き得ない難点を持つことを指摘しつつも、そのある種極端なまでの求心力が帯びるイロニー的な昂揚の中に、救済への具体的現実化への希望を読み取ろうとしている。その媒介となるのはキルケゴールの「死者への愛の神学」である。これについての筆者の見解は注 10 を参照されたい。

*7 第一部 2a/pp.26-27

*8 第一部 2a/pp.26-27

愛すべき対象であることの自覚において、隣人という概念のもとで現存するものとなるというのである。

このように、キルケゴールの理解する「隣人愛」は厳密な意味において「他者への愛」としての「利他的な愛」であってはならない。それは本質的には「神の愛」に基づく「神への愛」であるべきなのである。しかしそれならば、なぜ神への愛は「汝の隣人を愛せよ」という命令へと「迂回」するのだろうか。利己的なものの根絶が必要であれば、ただ「神を愛せよ」と命じられればよいのだから。

おそらくその理由は、利己性の否定と神への愛が直結されたならば、「利己性を否定する自己」すなわち「関係に関係する関係」としての自己の場所が、確保されなくなるからであろう。原始キリスト教会は、ユダヤの民が長年にわたって築き上げた、律法を守ることによってのみ義とされるという「条件付きの愛」というロゴス＝神理解から自由になることができていなかった。マタイやパウロはそうした、いわば神との「共依存関係」を断ち切ろうとしたイエスの思想、すなわち「無条件の愛」という神理解のうちに、ふたたび「条件付きの愛」というロゴスを巧妙に重ね合わせることで、ユダヤ教からの改宗者たちに根強く残るトラウマ的な罪責感を、力強い信仰へと更新することに成功した。それは、自己を否定する、打ち砕かれ身を屈めた者への祝福であった。1800年の後のデンマークで、もう少し個人的な仕方ではあるが、似たような罪責感を「相続した」キルケゴールが求めたものも、そうした「柔和なものの幸い」（マタイ５章５節）であったように思われる。『愛の業』第一部５節における「互いに愛の借りを負い続けるべし」という、一種異様な論述展開の淵源も、こうした点に見出されよう。

さて、こうした「愛のロゴス」において、当然のことながら「単独者」の概念はまず「利己性の否定の場所」として意識されることになる。そして、「他者」としての単独者は、神を媒介することによってのみ関係することができるものとなる。すなわち他者が単独者として現れるとすれば、それは「その単独者」ではなく、誰であってもよいが現に目の前にいる「誰か」に過ぎない。そして、そういう誰かがたとえ自分を愛してくれなくとも、現れているままに、

あるがままにその人を愛さなくてはならないのである。

だが、これを「愛される側」に立って考えるとき、キルケゴール流の「愛のロゴス」は見失われてしまわないだろうか。イエスがその愛の行為によって人々を癒し、希望を授けることができたのは、その小さな一人ひとりに対して「誰でもいい誰か」として平等に接したからではない。そこにいる「その人」の苦悩に寄り添い、時に厳しい言葉をかけ、あるいは耳を傾け、食事を共にすることを通じて、「その人の単独性」を肯定したからである。サマリアの女（ヨハネ４章）のように、人々はそうした言動に驚きつつも、それを通じて福音を受け取り、伝えるものとなったのである。キルケゴールは、人々がイエスに「キリストとして出会った」場所としての「単独性」を奪い去ろうとする。

このように見たとき、キルケゴールは真の意味においては「キリストと出会い損ねている」ように私には感じられてしまう*9。もちろん返す刀で「お前はどうなのだ？」と問われれば、答えに窮するのだが・・・。

３．福音に出会う場所
～単独者＝同伴者としてのキリストへ

キルケゴールは、「キリスト教のロゴス」に、確かに覚醒した者であった。しかし、私たちが「キリストというロゴス」に出会い、その福音に招かれるのは、キルケゴールの得たような「覚醒としての同時性」においてではなく、むしろつねに揺れ動きつつ、自己が受け止められるような「持続の中での経験」においてなのではないだろうか。

神がキリストという「生きたロゴス」を通じて証される必要があったのだとすれば、その奥義は、内面性においてだけではなく、まさに「全人的」な意味においてキリストに出会うこと、すなわち「受肉したロゴス」に出会うことであるように思われる。すなわち、キリストは神が同時に人間であるという「背理」「逆説」としてではなく、イエスという「単独者」の姿の圧倒的なインパ

*9 一方でまた「出会わぬ」ということもまた一つの「出会い」である（石原吉郎「出会わぬこと」『一期一会の海』日本基督教団出版局、1978）と言えるのかもしれない。だが、キルケゴールにはそのように言い切るさわやかな「覚悟」は似つかわしくない。

クトを現実の他者との交わりのただ中に「受け取り直す」経験のうちで、人間が神と結ばれる「喜び」「希望」として出会われる。そうした「肯定」の契機なしに与えられる「背理」「逆説」は、ナザレのイエスを見失ったキリストであり、それゆえに私たち一人ひとりの「単独者」と「ともに歩んでくれる」キリストではなく、神の右の座から離れることなく、私たちを裁くものとなってしまうだろう。

愛の業というものがあるとすれば、それは「単独者」であることを引き受けつつも、それをあらかじめおのれの墓碑銘とすることなく*10、むしろ単独者という属性を、一人の小さな他者という「その人」を通じてキリストへと返上することではないだろうか。神の視点から、一人ひとりの人間に単独者性を付与するような「平等性」は、あくまで神の視点に立ってのことである。キリスト教とは、神の視点から全てを語ることではなく、人間が神に向かう道を示すものであり、キリストとはその唯一の道なのである。

ナザレのイエスのように旅に疲れて佇む「その単独者」の内に、キリストという「あの同伴者」が現れていたことに、私たちはいつでも「遅れて」気づく。そうした「時差」をはらんだ「同時性」にこそ、福音と出会う場所があるのではないだろうか*11。

---

*10「私の著作活動と「単独者」との関係について一言」32 頁。

*11 キルケゴールにおける福音との出会いの可能性の場として、注視すべきものがあるとすれば、それはアドルノも論じていた、『愛の業』における「死者論」であるかもしれない。死者というもはや裏切ることのない「理想的な他者」をいわば鏡として、その追憶から生者への愛へと踏み出す契機を得るという発想は、死者イエスの中に究極の永遠的な他者の姿を発見する、復活のキリストの体験と結びつく。死者への追憶は、思い通りに過去を反復する作業でありながら、その人の「不在」という不条理な現実に向き合うことで、その反復がかならず失敗に終わる体験である。「にも関わらず」そこに反復が可能だとすれば、しかしキルケゴールのいうように「死者は変わらず、自己が変化する」のではなく、むしろ死者と生者のかかわりそのものがそこで生き生きと刷新される、というべきではないだろうか。ここに筆者はキルケゴールの思想を「未完の神学」として読み取る一つの可能性を見る。

The Place of Encounter with the Gospel
-The Problem of Kierkegaard's Concept of "the Single Individual" Judging from Christian Faith-

Osamu SAKIKAWA

I consider Kierkegaard's concept of "the single individual" as a problem of "calling" in the Christian context by this essay. Kierkegaard tried to find the voice of calling in the act of love, mostly in the love to neighbor. But there seems to be a contradiction between neighbor-love and being an single individual.

Kierkegaard insists that neighbor-love means "negation of egoism" in *Works of Love*. However, such a viewpoint is tinged with the danger that fails to receive the Gospel as "the hope of salvation" while avoiding a fundamental problem of the Christian faith ,such as "the single individuality of Jesus-Christ".

We come across the Gospel as "logos of Christ" in "experience of swinging-continuation" to recapitulate own individuality rather than "synchronism as the awakening" that Kierkegaard acquired.