

# 人間学

## 紀 要

上智人間学会

54

(2024 年)

ISSN 0287-6892



## 目 次

《巻頭言》	
友愛のいくつかの特徴について……………アイダル、ホアン…	03
《大会基調講演》	
友愛（フィリアー）と内戦（スタシス）再考	
——他者の価値創出としての友愛の意義……………土橋 茂樹…	09
《大会ワークショップ提題》	
近現代西洋思想における「友情」の諸相	
——ニーチェ「星の友情」を中心に……………梅田 孝太…	35
《研究ノート》	
ロマーノ・ガアルディーニのキリスト教的人間論	
——今日的な意義の考察……………森永 恵理華…	47
《学会活動の報告》……………	64
《会則》……………	65
《編集後記》……………	68



## 《巻頭言》

# 友愛のいくつかの特徴について

## アイダル、ホアン

「もはや、わたしはあなたがたを僕とは呼ばない。/わたしはあなたがたを友と呼ぶ」(ヨハネ 15:15)。このイエスの一言は、友愛を人間における関係性のうちで最も崇高な形式として位置付けるに十分である。実際、思想史を通じて、多くの思想家たちがそのように理解してきたのであり、そうした思想家はアリストテレスやアウグスティヌス、ニーチェ、ハイデッカー、ガブリエル・マルセルなど、様々である。

しかしながら、私たちの生きている時代は私たちに友愛について今一度考えることを求めている。なぜならそれは絶滅の危機に瀕している人間関係の一種であるというばかりでなく、また私たちが悩ませている多くの病を克服する鍵を握っているようにも思われるからである。

愛、あるいは愛の諸形態について定義を与えることは不可能である。愛は考え、行為する者にとって、いつでもその背後にあるものだ。ただ私たちができることといえば、愛の現れる行程そのもの、もしくはキェルケゴールが好んで言うところの「愛の業」を記述しようと試みることだけである。そして、愛のとるあらゆる形態——フィリア的愛、兄弟愛、性愛、宗教的愛、などなど——のうちで、言ってみれば友愛はおそらくそのもっとも「内省しやすい」形式の一つなのではないか、と私は考えている。友愛のうちにおいては、愛はより単純な仕方であらわれ、その特徴の多くがより明瞭になるかのようである。

さて、前置きが長くなったが、どんな特徴によって、友愛はこれほどまでに高く評価されるのだろうか。私はあえて二つの特徴を、ここで指摘したい。

第一の特徴は、他者を他者として受容することである。友人の眼前では自由を感じるが、それは自分がありのままに受け入れられていると感じるからであり、これは友愛に関するもっとも議論の余地の少ない意見のひとつだろう。これはゼーレン・ケルケゴールが大いに主張している点である。このデンマークの作家にとって愛とはなによりも「自分が見たままのその人を愛する義務」である。そして私たちが経験から知っているように、誰もたぶんその人の友である人ほどに、目の前にいる他者をよりよく、はっきりと見つめている人はいないだろう。

ここで、友愛の記述における非常によく見られる誤りを取り除くことが重要である。それは、友愛を類似したもの同士の間でしか成り立たないものだと考える誤りである。これは少なくともアリストテレスのニコマコス倫理学に遡ることができる過ちであり、思想の歴史の中ずっと続いてきた過ちである。アリストテレス流の言い方では、友はたんなる「第二の自己」であり「自らの顔を眺めるための鏡」ではない（アリストテレス『大徳学』1123a）。これは友愛の描写としては浅薄なものに思える。私は、聖アウグスティヌスが愛する眼差しについて述べていることを友愛に当てはめる方が、ずっと適切だと思う。「アウグスティヌスはまた植物のもつ傾向性について神秘的な仕方而言及しており、それは人間によって見られることによって、自分自身のうちに閉じこもる特殊な存在から「救済される」のである（マックス・シェーラー『愛と知識』）。このように、愛の営みは、同じことの繰り返しではなく、まだ知られていなかったことの正真正銘の「啓示」であり、他者に対する「自己贈与」「自己啓示」、「開放」を可能にする、他者への接近の方法なのである。

もしそうだとすれば、他者を他者として受け入れるということは、いまだ彼のなしえていないこと、すなわち彼の成長、彼の限界の克服、そして彼自身の過ちを正すことを望み、そして可能にすることだ、ということになる。他者を受容することは、真のゆるしと、きわめて似ているということができる。それゆえ、友愛について聖ペーダの有名な言葉を適用することは間違いではないだろう。「Miserando atque eligendo. ゆるしながら、選ぶ。」

友愛のこうした特徴を思い起こすことは、気の合う仲間とだけ付き合い合うことが理想的だと考えられ、また自分自身から抜け出せないことの害の方が、他者が自分にもたらす害よりもはるかに危険であるということがしばしば忘れられがちなこの時代にあって、特に重要なことであると思われる。その意味で、私はいつも創世記の言葉を好んできた。それは他者によってもたらされた苦悩を誰よりも知っているユダヤの民によって書きとめられた言葉、「人がひとりであるのはよくない」（創世記 2-18）と、敢えて宣言する言葉である。

そしてこの点は私の論じたい友愛の第二の特徴に直接関係することである。それは「正しい自己愛」である。キェルケゴールは「他者を自分自身のように愛しなさい」（マタイ 22：39）という教えが、愛が不可分なものであり、自分自身を正しく愛する方法を知っている者だけが、他者を愛することができるということを論ずるものであることを注意深く指摘している。そして、正しい自己愛がどのようなものから成り立つかを理解するためには、おそらく友愛は特権的な位置をしめるのである。

友愛においては、相手が自分らしさへと解放されるだけでなく、「私」の方にも同じことが起こる。友人の前で私は自分を「装う」必要はないのは明らかだ。受け入れられること、「いいね」をもらうこと、「フォロワー」になってもらうことの必要性は、現代社会における友愛の危機が明白に現れる場所である。（ピョン Chol・ハン『透明社会』）

しかし、他者を受容することと同様に、自己愛は現状をそのまま受け入れる、ということではない。正しい自己愛はナルシズムとはまさしく対極のものである。友愛によってもたらされる解放は私たちを未知へと誘う。「あなたは生まれ故郷、父の家を離れて、わたしが示す地に行きなさい。」(創世記 12:1) これは、友からの命令なのである。

ビョンチョル・ハンはこれに関して二つの重要な点を私たちに思い起こさせてくれる。一方において、友人はいかなるカテゴリーに当てはめることもできない存在である。もし、すでに述べたように、友人がただ単に「別の自分」だったり「私自身の顔を見るための鏡」でないとすれば、友との出会いはつねに何か予期せぬ出来事といえるものである。かくして、ソクラテスは友たちから「アトポス」(場所のない、どこにも属さない)と称された。しかし、ハンが正しく指摘しているように、もう一方では、友愛とはカテゴライズに抵抗する否定性に疲弊するどころか、むしろ私たちが新しいものには開き、現状を乗り越えさせてくれるような出来事なのである。

「エロスはアトポスとしての他者を通じて、思考を前人未踏の道へと導き、誘惑する。ソクラテスの言説のダイモーンのな性格はアトピアの否定性に由来する。しかし、それはアポリアに終わるわけではない。伝統に反して、プラトンはポロスをエロスの父とした。ポロスとは「道」を意味する。思考は未知の領域に踏み込むが、そこで迷うことはない。その親ゆえに、エロスは道を示すのである。」そしてハンに加えて述べる「考えるためには、まず友を持つことが必要である」(ビョンチョル・ハン『エロスの苦悩』) 友人は、まだここにはないものに私を開いてくれる。そしてこれはただたんにまずもって、思考についてだけいえることではない。打算を越える希望、自信を越える信仰、常識を越えるゆるし。これらのことはすべて外部から、他者からしか与えられない。

伝統的哲学が自己に帰属させてきた多くの特徴は、もし我々がそれを

他者から与えられたものであると認めるならば、もっとよく理解できるものであると思われる。このことは個別性、倫理的戒律、人生の意味、絶対者への開き、などなどにあてはまる。私たちを私たちたらしめているのは他者、とりわけ友人なのである。エマニュエル・レヴィナスは、まさにこの理由から、「創造」という言葉を他者から自己への関係性を指し示すものとして用いている。

最後に、私は愛すること一般について、友愛が特にはっきりと明らかにする、二つのことを指摘したいと思う。一つ目は友愛においてまさに明白なことだが、いわゆる「エロス」と「アガペー」の不可分性である。友愛において明らかになるのはエロスの愛とアガペー的愛が、物事を明確にするどころか混乱させるだけの架空の分類であるということだ。友愛において、魅了と相手への尊敬を切り離すことなどできるだろうか？ 私はそうは考えない。また私はこの不可能性は特に友愛にとどまらず、愛一般の特徴だと思っている。他者への魅了を完全に欠いた愛は、愛ではないだろう。また、他者との距離や尊敬を欠いた関係性も、また愛であるとはいえないだろう。愛は魅了であり尊敬である。他者の美しさへの魅了。神の子どもであることの美しさ、兄弟姉妹であること、人格であること、などなど。そして他者はつねに「他者」であるがゆえに、言い換えれば、ギリシア哲学とは違って、他者とはつねに私よりも価値があるがゆえに、尊敬されるのだ。

二つ目は、私には非常に明らかと思われるのだが、人間関係や友愛において愛はつねに特殊であると同時に普遍的であるという点である。もし誰かある人を特別に愛することがなければ、あらゆる人を愛することはできない。プラトンの『饗宴』は愛する魂がもっとも特殊な美からあらゆる美しいものへと上昇していく様を見事に描き出している。一人の友を持つことは特定の人物との関係性だが、決して排他的な関係性では

ない。全くその反対なのだ。近くにいる人々を愛する人だけが、遠く離れた人々を愛することができる。新約聖書が私たちに、「神を愛している」と言いながら兄弟を憎むものがいれば、それは偽り者だ（ヨハネの手紙一 4：20-21）と戒めているのは、おそらくそのためではないだろうか。

（上智大学神学部教授）

## 《基調講演》

# 友愛（フィリアー）と 内戦（スタシス）再考 ——他者の価値創出としての友愛の意義——<sup>1</sup>

土橋茂樹

友愛の可能性を探求するにあたって、本稿では以下の手順で考察を進めていきたいと思う。まず、(1) 古典的だが現代においても基本となるアリストテレスの「友愛」<sup>フィリアー</sup>規定を、共同体、友愛の動機、正義、自己愛といった諸観点から紹介する。次いで、(2) アリストテレスとは異なる理論体系でありながら、自然本性に即した自他協調的な仕方人間活動が全一的に理解されるストア派の自己知と自己保存の考え方を見ていきたい。いずれの場合も、人間は自らの自然本性によって、何らかの意味で「善く生きる」ために共同の生を送るとみなされるが、そうした共同の生をもたらす人々の紐帯が「友愛」と言えるだろう。

しかし、(3) 友人同士の間にも争いがある。そこで、そうした友人同士<sup>スタシス</sup>の争いという問題を「内戦」という観点から考察してみたい。もし、人間というものが、一方で自然本性的に友愛的つまり協和的でありながら、他方で自己保存のための闘争的な本性も隠しもっている存在だとすれば、人間本性の固有な卓越性（すなわち<sup>アレテ</sup>徳）に訴える古代の徳倫理学構想は、同じ自然本性に秘められた悪徳の発現を抑止すべく制定され

---

<sup>1</sup> 本稿は、2024年9月13日に上智大学で開催された第52回上智人間学会大会での基調講演で読み上げた（時間の都合で割愛した部分も含めた）原稿をほぼそのまま再録したものである。なお、本稿で引用される外国語文献の翻訳は、特に訳者名が示されない限り、すべて拙訳を使用している。

た法の観念と結びついた義務論構想によって取って代られるだろう。(4) 実際、倫理学史において、古代・中世の徳中心的な考え方は近代における法規則中心的な考え方へと変遷していったが、20世紀中頃から再び徳倫理の再生が図られるようになった。その変遷過程をごく簡潔に辿りつつ、徳倫理再生の理由を探ってみたい。

その上で、(5) 現代において可能な友愛のあり方の原型をキリスト教における三位一体の神の相互内在的なあり方に見出していく。(6) そこにおいて、新たな他者の価値創出としての友愛の可能性を探り当てることが本稿の最終目的となる(現段階では、あくまでもまだアイデアを素描するに留まる未完成な論考であることをお許し願いたい)。

## 1. アリストテレスにおける友愛規定

### 1-1. 共同体形成の原理

アリストテレスは『政治学』の冒頭で極めて簡潔に、「人と人との結びつきはすべて何か善いものために成り立つ」(1252a)と述べている。ここで「人と人との結びつき」と訳したギリシア語「コイノーニア」は、一般には「共同体」が定訳であり、人間が共存・共生のために「共通の善」を共有する多様な「人と人との結びつき」を意味する。人コイノニアガトと人との結びつき=共同体は、それがいかなるものであれ、それが目指す善いものによって形成され限定される。日々の糧を得るため、子孫を残すため、楽しみを分かち合うため、金儲けのため、人は人と交わりを結ぶ。そうした共同体は様々な特殊な善を目指し多様で重層的な構造をもつであろう。ここまでは、我々が日々経験し得る個々特殊な無数の事例の一般的記述である。

しかし、アリストテレスが『政治学』の冒頭箇所で開催するのは、彼自身の魂論や能力論に根差した階層的で自然本性的な共同体論である。

我々一人一人が何を善とみなして行為するか、といった行為論の観点からではなく、自然本性がその完成態へと向かう本性的な諸能力の発展過程（共時的階層構造を通時的に表現したもの）を普遍的かつ必然的な過程として記述する（「自然は何一つ徒には作らない」、いわば「ポリスの自然学」がここでは展開される。当然、そこには「すべては善を求める」というアリストテレス哲学に固有の目的論が前提されている以上、この能力ヒエラルキーは善の階層でもあり、頂点には唯一の究極善が措定されている。

図1の魂の能力のヒエラルキーでは、上位の能力は下位の能力を内包しており、たとえば種としての人間は、経験知、技術知、学知を自然本性的に有するばかりでなく、栄養摂取、生殖、運動、感覚能力も有していることになる。

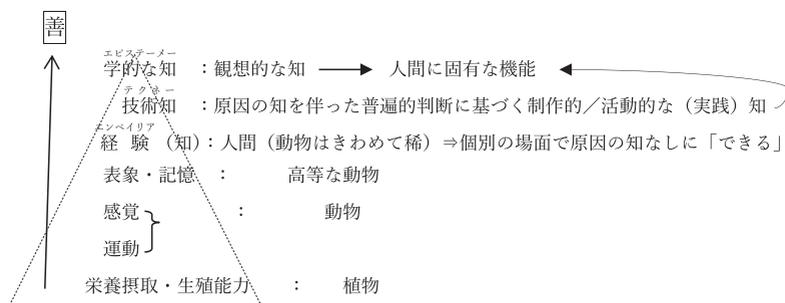


図1 魂の能力のヒエラルキー（アリストテレス『形而上学』第1巻第1章）

そして、これと対応する形で、人間は最小のコイノーニア（交わり）として生殖と衣食住のための男-女の対的共同体、さらには子や（古代ギリシアの場合）<sup>オイコス</sup> 奴隷たちと家共同体を構成し、それが分家し、やがて<sup>コーラー</sup> 村共同体へと発展し、最終的な完成態として<sup>ポリテイケー・コイノーニア</sup> 政治的共同体（ポリス）に至る。こうした共同体論が、社会契約説的な共同体形成とはまったく異なったものである点については、後に触れる。

## 1-2. 善・快・有用性を動機とする三種の友愛

さて、このような多様で階層的な共同体において、人と人をつ結びつけるものが友愛と考えられる。アリストテレスの学問体系においては、倫理学は政治学の一部門であるので、コイノーニアという政治学的概念をフィリアーという倫理的な概念によって説明することはごく理にかなっている。

アリストテレスによれば、友愛には善いもの・快いもの・有用なものという三種類の対象があり、「それらの内の一つを動機にすることによって、互いに相手に対して好意をいただき、相手のために善いことを願い、かつ、そのことが互いに相手に気づかれている」時の両者の心のあり方、あるいはそのようにして為される活動が「友愛」と呼ばれる（『ニコマコス倫理学』第八卷第三章）。

この友愛規定では、結局、「相手に善を願う」という意味での「好意」にかかわる相互性（reciprocity）と利他性（altruism）の二つの側面が強調されている。しかし、純粋な利他性の可能性は相互性の側面からは説明され得ないのではないか、という解釈が研究者間では大勢を占めている。

この点をより明確にするために、便宜上、A・W・H・アドキンスによる「フィロン・アспект」と「フィレイン・アспект」の区別を用いることにしよう。彼によれば、ホメロス時代に根ざす古代ギリシアの社会条件下での友愛関係は、行為者の自己保存という目的のための手段としてのみ彼に関係付けられている人と物という、いわば愛される対象の側から規定されるフィロン・アспектと、他方、遠来の客人に対するクセニケー・フィリアーのように、さしあたって当面の利益を考慮せずに関係者に善を施す能動的行為から規定されるフィレイン・アспектに区分される。後者は一見すると利他的に見えるが、アドキンスも指摘しているように、そのようなフィレイン・アспектは、その利他的

行為に対する相手からの見返りがごく自然に期待されるような相互性が存する範囲でのみ成立する。つまり、相互補助的な社会システムによって保証されたそのような利他的行為は、いわば見かけの上での「弱い利他性」に過ぎない（「情けは人のためならず」）。

こうした考え方は、プラトンの『リュシス』篇で示された、「悪でも善でもないものが悪（欠如）の故に善の友である」という考え、すなわち欠如の自己に対して、それを補完するための外的な善の必要性に基づく友愛観を共有していると言えよう。しかし、アリストテレスはそのような必要性に基づく友愛観そのものを真の自己愛に対比される劣悪な自己愛つまり利己愛と関係づけることによって退け、「強い利他的友愛」の可能性を新たに開こうとしているようにも思われる。さもなければ、愛し返されることを求めず（『ニコマコス倫理学』1159a30）、友のために生命さえ捧げる（同書1169a18-20）というような例をもって、彼がことさらに勝れて友愛と呼ぶ真意を計りかねるであろう。

### 1-3. 友愛と正義

その点でとても示唆的なのは、『ニコマコス倫理学』第八巻でこれからフィリア論を展開しようという、まさにその導入部で語られた以下の文章である。

人は互いに友人であれば、なんら正義を必要としないが、正しい人であっても、さらに友愛を必要とする。したがって、最大の正義とは友愛に似た何ものであると思われる。（『ニコマコス倫理学』1155a26-28）

アリストテレスは同書第五巻において既に正義論を展開しており、その点を踏まえてこの箇所を読むと、彼の倫理学にとってもっとも重要な

「終局的な徳の完成」である「最大の正義」について、その後、現代に至るまで正義論の原型とみなされてきた第五巻の正義論は、実は何一つ語っていないことに気付かされる。

確かに、アリストテレスは正義が完全な徳（人間としての善さ）だと語っている。では、一体なぜ、正義が完全な徳（終極的な徳の完成）と言えるのだろうか。

その理由はおそらく、自然本性的にボリスの動物である人間の、人間としての限りでの徳の完成は、終極的にはボリス的（共同体的）正義の実現、つまり「善い市民」になること以外には見出され得ないからではないだろうか。ここにおいて我々は、「他者との関係」においてしか自らの善さを実現できない人間の対他的本性が、遵法的行為の内で開化結実する事態（＝人間に固有の機能が発揮される事態＝人間にとっての終極目的の実現＝善く生きること＝幸福<sup>エウダイモニア</sup>）を、「他者との関係における徳の使用・発揮」すなわち広義の正義（一般的正義）として了解し得るのである。

しかし、その後に展開される正義論は、あくまで特殊正義論であって、一般的正義については何も述べられない（図2、図3参照）。

私なりの解釈では、一般的正義について言及されるのは、第八巻からのフィリアー論に違いないと思われる。第八巻冒頭の「正しい人であっても、さらに友愛を必要とする」と言われる場合の「正しい人」とは、あくまで特殊正義論の範疇で「正しい」と言われる人に過ぎない。平た

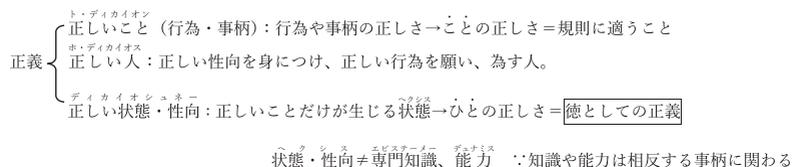


図2 「正義」概念の下位区分（『ニコマコス倫理学』第5巻第1章・第2章）

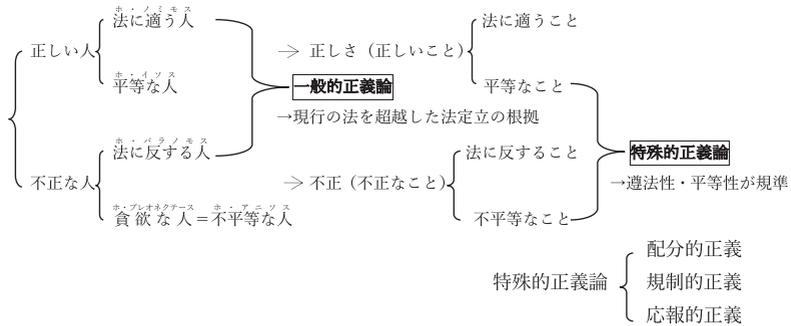


図3 アリストテレス正義論の二種（『ニコマコス倫理学』第5巻第1章・第2章）

く言い換えれば、特殊的正義とは規約的・人為的な法規範への遵法性、法に触れない限りの正しさであるのに対して、一般的正義とは、むしろそうした法を定立することを可能にする法を超えた規範であり、人間としての善さである（しかし、そうした一般的正義がいわゆる自然法に根差したものなのかどうかについては、それが人間本性に根差した普遍的なものか、あるいはむしろ時代や風土などの多様性・多元性に開かれたローカルなもののかも含めて、いまだに議論は絶えない）。

#### 1-4. もう一つの別の自己と真の自己愛

いずれにせよ、最大の正義に相当する友愛とは、自己充足した者どうしの友愛であるに違いない。なぜなら、自らの欠如を満たすために、相手から得られる快樂や利益の故に結ばれるタイプの友愛は、徳（人間としての善さ）の故に結ばれる友愛ではないからである。

では、善（すなわち徳）の故に、かつ友人のために、善または善と思われるものを友人に欲し、また友人に為す、いわゆる善き人どうしの友愛とはいかなるものなのだろうか。

アリストテレスによれば、他者への友愛は自己への関係から由来するとされる。つまり、彼の友愛論の核心は外的な対他的行為ではなく、

内なる自己への関係、つまり自己の魂のあり方に関わる。そうであれば、真の友愛は真の自己によることになるが、アリストテレスが真の自己とみなすものは、自身の魂の内でもっとも支配的な思惟的部分、つまり「それこそが各人自身であると考えられている心の部分」すなわち知性（ヌース）である（図4参照）。

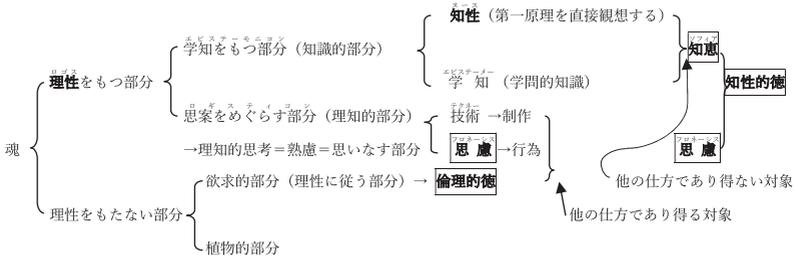


図4 知性的徳と倫理的徳

しかし、知性（ヌース）の本来の活動は観想（テオーリアー）であり、そうである限り、そのような孤立した活動は友人を必要としないのではないだろうか。また、人と人が「完全な友愛」によって結びつく時、それは互いの必要のための、つまり欠如の故の結びつきではない以上、完全な友愛を結ぶ者どうしは互いに自足し、すでに幸福な者であることになるのではないだろうか。しかし、そうした者どうしがなお友として結びつくとは一体いかなる意味によってなのだろうか。

この点について、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第九卷第九章で以下のような興味深い議論を展開している。①「我々自身よりは隣人を観察する方が、また、我々自身の行為よりも隣人の行為を観察する方が、我々のいっそうよく為し得ることである」、しかるに、②幸いな人は「高尚な行為であり、かつ自分自身の行為を観察したいと思うが、友人である善い人の行為はそのようなものである」。③なぜならば、相

手でもたらす快樂や利益によってではなく、相手がその人自身であることによって、つまり端的に人間として善くあることによって営まれる「完全な友愛」の相手は、「もう一人の別の自己」（アロス・アウトス）だからである。

以上を勘案するに、もはやアリストテレスの解釈としてはかなり逸脱した考えになるが、人間本性の完成態とも言うべき善き生＝幸福＝観想活動（テオーリア）とは、善き人どうしが互いを「もう一人の別の自己」として観想し合う「完全な友愛」の生ではないだろうか（もちろん、これはアリストテレス解釈としては誤り。なぜなら、テオーリアの対象は「他の仕方であり得ないもの」つまり必然様相にあるものだが、善き友人はそうではないからだ）。

また、アリストテレスには、真の意味での個人（individuality）、したがって真の意味での自己も他者も、まだ彼自身の哲学において明確に概念化できていなかった、という哲学史的な事情も忘れてはならない。

## 2. ストア派における自己知と自己保存

紀元前 300 年頃にキティオンのゼノンによって創始され、その後、クリュシッポスによって理論的な基礎が整えられたストア派は、彼らが神の摂理プロノイアと呼ぶ自然の理法ロゴス（言うなれば自然法則のようなもの）に則して隈なく必然的因果関係によって秩序づけられた因果体系の全体を宇宙であると主張した。目的論的な哲学を展開したアリストテレスとは異なるストア派の理論体系において、人間の善き生とは、自然と一致した生のことであった。その点に関して、クリュシッポスは以下のような説明を与えている（以下は、ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』からの引用である）。

彼ら〔ストア派〕の主張によれば、動物は、自分自身を保存することへと向かう最初の衝動<sup>ホルマー</sup>を持っている。というのは……自然はそもそもその初めから、動物を自分自身と親近なものとしているからである。すなわち彼〔クリュシッポス〕は、「すべての動物にとって何よりも第一に親近なものは、自分自身の組成 (constitutio)\*とそれについての自己感知 (συνειδησιν [συναίσθησιν]) である」と言っている。……また、彼らの言うところでは、自然は植物を衝動や感覚がない形で統御し、またわれわれにあっても一种植物的なものが生じる場合のように、自然はもともと植物の場合と動物の場合とで、まったく違った働きをするわけではない。ただ、動物の場合には、衝動がその上に生じ、動物はこれを用いて親近なものへと向かって進むようになる以上、これら動物たちにとって「自然に従って」というのは、衝動に基づいて統御されるということなのである。しかし、理性的動物には、さらにより完全な統御に従って、理性が付与されるので、それらの者にとっては、「理性に従って正しく」生きることが、「自然に従う」ことになるのである。というのも、理性は、衝動を取り扱うことを心得ている技術者として、その上に生じるからである。(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』神崎繁訳、第七卷第一章八五節 [L. & S. 57A])

なお、\*印を付した「組成」(岩波文庫の加来訳では「成り立ち」と呼ばれているものをローマの哲学者セネカは、「組成 (constitutio) とは、魂の主導的部分が一定の仕方と関係することだ (principale animi quodam modo se habens erga corpus)」(『倫理書簡集』121)と説明している。つまり、魂の主導的部分、もっとわかりやすく言えば、心にとってもっとも親近な(自分の自然本性に即した)ものとは、心自身の組成、すなわち心にとっては他なる身体と心自身が一定の仕方と関

わり続けていくという自らのあり方であり、そのことを「自己感知」すること、つまり他のもの（身体）との関係において自己を構築していく心自身のあり方を自ら絶えず知覚することである。セネカはそうした自己感知の働きを「自己への配慮」(cura sui) とも呼んでいたが、20世紀のポスト・モダン思想の大立者ミシェル・フーコーはそれを「生存の技法」、つまり生き延びていくために何が必要かを感覚的に知ることとみなした。

しかし、以上のようなストア派の「自己感知」「自己への配慮」、あるいはもっと一般的に言えば「自己意識」といった考え方は、ホッブズ、いやもっと広く近世ヨーロッパ哲学の揺籃期に登場した構図、すなわちデカルトにおける心身分離の二元論に基づく「自己意識」の立場（コギトの自律）と、ホッブズに代表されるような「自己保存」の立場との分裂という構図とは対照的だ。なぜなら、ストア派において自己保存は自己意識と相互補完的に完全に統合されているからだ。

## 2-1. カテーコン：カトルトーマ＝一般義務：完全義務

ストア派の場合、自然世界に内在する理法すなわちロゴスを理性が認識することによって我々が「理性に従って正しく」生きる仕方にも程度の差があるとみなされる。実際、我々のような大多数のごく一般的な人間は、「適切なこと」（カテーコン）を為すことによって、あくまでもストア派の目指す「自然に従った」仕方で生きているというだけで、それが「道徳的に正当な行為」（カトルトーマ）というわけではない。ストア派の賢者だけが道徳的に正当な行為をなし得る。「賢者」だけが「道徳的に正当な行為」をなし得ると考える点でもストア派は主知主義的なのだが、ローマ哲学期に入り、キケロ (*de officiis*, I. iii. 8) が「適切なこと（カテーコン）」を「一般（/中間）義務」（commune/medium officium）、「道徳的に正当な行為（カトルトーマ）」を「完全義務」（of-

ficium perfectum) とラテン語訳することによって、この二つの用語はむしろ主意主義的な思想家に頻繁に使われるようになっていく。近代道徳哲学においては、カントの完全義務と不完全義務の用法に見られるように、義務論における主要なタームとなっていく（この点は後でも少し触れる）。

## 2-2. 共同モデルと衝突モデル

近代的な自己のあり方と比較した場合、アリストテレスとストア派は、まったく異なった理論体系でありながら、両者が自己保存から自己知まで多様で重層的な活動を、自然本性に即した自他協調的な仕方ですべて的に捉えている点が特徴的である。これを O・ヘッフェに倣って政治的人間学の「共同モデル」と呼んでおこう。

プラトンは『国家』篇において、アリストテレスとは異なった虚構的な仕方ですポリス形成の過程を類別し、その原初的な段階としての「真実の健康なポリス」と呼ばれる最低限の生存を可能にする自足的な共同体から、そのような国を「豚の国」と蔑んで貪欲さで膨れ上がった贅沢国家の第二段階への過程を描き出す。欲望に膨れ上がった国家は他国への侵略戦争（ポレモス）を仕掛け、その段階で「敵（ポレミオス）」と「味方（オイケイオス）」という言葉が登場すると言われる。このように原初的ポリスでの自然調和的な協働関係に対して、貪欲さから人々が衝突し敵対関係が発生するようになって初めて「支配」という事態が発生するに至った。これをヘッフェは「衝突モデル」と呼ぶ。

ヘッフェによれば、アリストテレスの場合においても、人は友愛に基づく社会的本性のみならず、敵対的本性ももっており、そうした秘められた敵対衝動を抑圧するためにこそ法的支配という契機が正当化されるとされる。プラトンに比べて、共同モデルを強く打ち出しているアリストテレスにあって、衝突モデルに相当する事態をもたらすのがスタシス

(内戦、内乱)である。

### 3. スタシス

ほとんどの内戦論解釈が、内戦を表すギリシア語スタシスの動詞形に遡り、抗争のただ中に「立つ」(histamai)、あるいは異議を申し「立てる」という規定から語り始めるのに対し、Kostas Kalimtzisは、むしろギリシア語テキストに忠実なのは、医術との類比に基づいた「停止(する)」の意味だと解する。すなわち、その解釈によれば、医療場面で「スタシス」が疾病時における身体器官の一時的機能停止を意味するように、政治的文脈において「スタシス」とは、第一義には政治的諸制度の一時的機能不全・機能停止を意味し、それを認知した市民が公的政治領域から一旦離反し、その代替を私的領域に求めるところから、協和(ホモノイア)の停止としていわゆる内戦状態に陥るといっているのである。ここでは、彼ら市民たちは、自身から公的領域において善き生に与る正当な権利を奪ったとみなされる対立する同胞(フィロイ)に対して、彼らの私的領域における怒りや憎しみといった非協和的な情念を発散するものとみなされる。平たく言えば、スタシスとは身内、味方、友人との間に生じる争いである。

古代ギリシアにおいて、スタシスの典型とみなし得るのが、ペロポネソス戦争であり、スパルタ寡頭政権によって立てられたアテナイの傀儡政権による三十人政によるアテナイ民主派の粛清とその後の反動である。そうした悪夢のような記憶も消えやらぬプラトンが『国家』篇において虚構した理想国家においてさえ、スタシスの存在が描かれている。そこでプラトンは、内戦において戦った相手を「自分の友<sup>フィロイ</sup>であると思なし」、責任者を除き大多数の者には罪を問わないことを説いている。悪しき記憶の停止、忘却という原義のアムネスティ(大赦、恩赦)が要

請されるわけである。

現に敵対していたにもかかわらず友だから赦すという内戦のパラドクシカルなあり方については、カール・シュミットに始まり、ニコル・ロローやジョルジョ・アガンベンといった現代思想家に至る多様な考察と議論が展開されたが、「友愛の可能性」をテーマとする我々のこのシンポジウムで敢えて私がスタシスを持ち出した理由は、友愛の可能性のうちには、逆説的にだが、絶えず内乱・内戦という可能性も潜在しているのではないかと、という点にある。この点については、私自身、まだ考えがあまり練れておらず、今回はあくまで問題提起に留めておきたい。

しかし、敢えて言えば、あたかも自然本性的にア・プリオリに友愛が備わっているかのような楽観的な人間観に冷や水を浴びせかけるような「友同士の争い」(スタシス)の存在が我々に不断に訴えかけてくる教訓は、友愛とは絶えずその都度築き上げていかねばならない動的な関係ではないかと、という点にある。言い換えれば、内戦による私的領域と公的領域の境界の闕化、およびそれと類比される非・人間と人間の境界の闕化による「人間であること」の再生、再定義が課題となるのではないだろうか。

#### 4. 徳中心的な考え方から規則中心的な考え方へ、そして徳倫理の再生へ

かつてC・コースガードは、実在する世界の現実存在性こそがある意味で形相であり価値それ自体であるとみなす古代哲学に固有の見方を「卓越・徳の観念」(the idea of excellence)と呼び、それがやがて原罪を負った(質料としての)人類と(形相である)人格的立法者としての神というキリスト教的二元構図を経て、法の観念と結びついた義務の観念によって取って代わられるという、卓越・徳から義務への転換の歴史を描き出した。

これに加えて、徳中心的な考え方 (virtue-centered view) から行為/規則中心的な考え方 (act-/rule-centered view) への転換、さらに主知主義から主意主義への転換を重ね合わせて見ることにより、徳概念の倫理学における位置付けの変容、あるいはより直截に言えば「徳倫理学の歴史的衰退」がいつそう浮き彫りにされるように思われる。

世界の構造や世界内の事象から善や目的を読み取り、知ることによって、あるいは世界の構造や世界内の事象から読み取られた善や目的に即した法によって、人間は善を行い、悪を避けるようになると考えるのが主知主義の立場だとすると、世界の構造や世界内の事象に善や目的の構造などがあるのではなく、(人間であれ神であれ) 立法者が善を行い、悪を避けるように命じる/義務づけることによって、またそのように命じる/義務づける法を課すことによって人間は善を行い、悪を避けるようになると考えるのが主意主義の立場だといえるだろう。

たとえば、主意主義的な自然法論を展開したプーフェンドルフが唱える自然法によって課される義務のうち、「人間が他の人間に対して遂行すべき諸々の義務」については、共通の責務から生じる、誰もが誰に対しても遂行しなければならない「絶対的義務」(officia absoluta) と、そのように絶対的にではなく一定の条件の下で遂行することが求められる「条件的義務」(officia hypothetica) とに二分される。絶対的義務には、他者侵害の禁止、平等性の承認、「他者の利益を促進すべし」という博愛 (humanitas)、合意、以上の四種の義務があるが、その内、博愛の義務に関しては、合意あるいは完全な約束によって課される (また、その履行のための強制力を伴う) 完全義務 (perfecte obligari) と、強制力を伴わない自発的な履行に基づく不完全義務 (imperfecte obligari) と二分される。

いずれにせよ、「法に従属する習慣」にまで貶められた徳の身分をかううじて保つことができたのは、不完全義務の履行に際し認められた自

由な裁量の余地によってであった。とりわけ、そこでプーフェンドルフが「博愛」さらにはほぼ同義的に「慈善」(benevolentia)や「善行」(beneficium)という(philanthropiaに由来する)語を用いていることは重要である。彼は、もともと神と人間の間での愛を意味する「フィラントローピア」という神学的概念に由来する「博愛」という徳を、その原義から切り離して世俗的な対人徳に変容させた。つまり、彼は博愛の重要性を、個人的な救済という神学的役割のうちではなく、社会生活を改善する市民間の愛の実践的な力のうちに見出したと言える。

ともあれ、古代の友愛論が徳倫理という基礎の上で成立していたことを勘案すれば、徳倫理の衰退は、友愛概念に振り当てられた役割も脇役的なものへと押しやられる結果となった。

現代にまで続くこうした徳倫理学の衰退から、その後、徳理論の再考を促す端緒となったのがアンスコムが書いた小論考「現代道德哲学」であることは周知のところだろう。20世紀半ばからの徳倫理学の再興、再生は、実に多様な展開を遂げているが、とりわけ道德的個別主義(moral particularism)が注目に値するように思われる。

メタ倫理学の隆盛に伴い、道德的な性質を、实在論にも非实在論にも偏ることなく、それを個別の状況の下で我々に向けられるある種の要求(requirement)とみなし、その要求とそれに対する我々の感受性に基づく反応との相関のうちに捕らえようとするJ・マクダウェルやD・ウィギンズの考え方をさらに発展させ、こうした個別状況における要求-反応-相関としての個別状況の特殊性・個別性(particularity)を強調することによって、一般的な道德原理を否定すると主張する立場、それが道德的個別主義である。

とりわけウィギンズは注目に値する。彼は、個別状況における要求-反応-相関のもとでは、道德的性質ないし価値一般がア・プリオリな仕方で一意的に確定されることはできない、という「認知的未規定性」

(cognitive underdetermination) を認めた上で、それでも日々の実践において称賛や非難という他者への道徳的評価が可能である限りで、ア・プリアリな道徳原理の存在を否定する。

こうした問題意識を具体的にカントに特有の考え方とそれに対するカウンターパートとしてアイリス・マードックを対置することによって展開してみたい。

そこで、まずカントのテキストから具体的な事例を引用し、そこでのカントに特有の考え方とは異質な考え方を対峙させることから始めたいと思う。

道徳〔人倫〕性 (Sittlichkeit) にとって、道徳性を事例 (Beispiel) から借りとりょうとすることより以上に悪しきことはありえないだろう。なぜなら、道徳性について私に提示される事例はすべて、それ自身がまず道徳性の原理にしたがって、根源的な事例すなわち模範 (Muster) として用いられるに値するか否かが判定されねばならず、事例が他に先んじて道徳性の概念を提供することなど決してありえないからである。福音書の聖人〔イエス〕でさえ、彼が聖人だと認められる前に、まず我々にとっての倫理的な完全性の理想と比較されねばならない。彼〔イエス〕もまた自分自身についてこう語っている。「どうしてあなたたちは (あなたたちが見ている) 私のことを善いものと呼ぶのか。(あなたたちが見ていない) 唯一の神よりほかに誰ひとり善いもの (善の原像 Urbild) はいないのに」(ルカ 18:19) と。しかし、それならばいったいどこから我々は、最高善としての神の概念を得るのか。それはただ理念だけから、すなわち理性がア・プリアリに倫理的完全性について描き出し、自由意志の概念と密接不可離に結びつける理念だけから得られる。模倣は倫理性のうちでは決して起こらないし、事例は奨励のためにしか

役立つ。すなわち、事例は法則が命じることが実行可能であることを疑いえないようにし、実践的な規則がより普遍的に表現することを目で見てわかるようにする。しかし、理性のうちに存する自らの真の原型を押しつけて、事例に従うように仕向ける権限を実例は決して与えることができない。(カント『人倫の形而上学の基礎づけ』S. 408-9)

まず、徳倫理とは一見関係のないようにみえる聖書学的なコメントを付しておく。ここでカントはルカ福音書からよく知られた箇所を引用し、括弧内に簡単な注釈を入れているが、それを見る限り、可視的イエスと不可視の神との関係を、プラトンの似像と原像の関係として理解していることがわかる。しかし、(擬)パウロ書簡によれば、「子は不可視の神の像(エイコーン)であり、すべての被造物の初子である」(コロ1:15)とあり、さらに「彼は神のかたちをしていたが、神と等しくあることを獲得された褒賞とは思わず、自らを無化し僕のかたち<sup>しもべ</sup>をとり、人間と似たものになった」(フィリ2:6-7)とある。たしかにここでも不可視の神に子イエスを像として対比させているが、しかしそれはプラトンのアイデアに対してそれを分有した似像としてではなく、「神のかたちをした」「神と等しくあるもの」としての像として(つまり、神≠似像としてのイエス、ではなく、神=その像としてのイエス、として)である。ここに三位一体論に根ざし、さらにキリストの受肉に起因した極めて神秘的だが同時に示唆に富んだ「像」(エイコーン)の在り方が示唆されているわけだが、カントにとっては、現象界における経験対象であるイエスが、同時に無媒介的に叡智界における唯一の不可視の神と同一であるという事態は論理矛盾でしかない。しかし、聖書を離れて言い直すなら、カントにとって現実に経験される事例は、(原像である)道徳性の概念に従属する劣位の(つまり似像としての)意義しかもちえず、

「聖人」という普遍的価値が付与されない限り、眼前の他者は「誰かある人」という以上の何の意味も価値も持ち得ないものなのだろうか。

ここで引用したカントの箇所を引いて、I・マードックは、徳の実例である外なるキリストを見るのではなく、内なる理性を見ることへと立ち戻れと説くカントに対して、「視線 (gaze) が理念的なものに向けられるかぎり、その正確な規定は歴史の問題である」(マードック『善の至高性』p. 30) と述べている。ここで「歴史の問題」と言われているのは、正確に理解するまでには時間的な過程が必要であり、我々自身の見方が成長・進展していかねばならない、という意味だと解される。この意味で、「徳に関する限り、我々はそれを明確に理解するというより、徳に向かって〔その都度〕それを掴み取っていく (apprehend) のであり、見ることによって成長する (grow by looking) のである」(ibid.)。このマードックの確信に満ちた、しかしいまだ直観的でしかない主張をウィギンズ的な仕方と言い換えるならば、眼前の他者は、いつまでも「誰かある人」のまま無価値であり続けるのではなく、その都度、個別の状況においてその者の存在が私に要求する、反応としての私の「注視」(attention) という要求-反応-相関的な活動の反復的持続が、その眼前の他者の価値を創出していく端緒となり得ると解釈できるだろう。

今見たようなカントの主張をB・ウィリアムズは次のように弾劾する。

性格をもつということにそもそも何が含まれるかを考えるならば、カント主義者による性格の切り捨てが、不偏的道德の要求を彼らが最大限主張するための条件であり、それがまさにカント主義者による個人概念の説明が不適切であることの理由だということもわかるだろう。(ウィリアムズ『道徳的な運』p. 14)

たしかに「他者への深い愛情 (deep attachments)」というようなものは、同時に不偏的な見方を含み込むことができないような仕方世界に現れるものであるし、そうである以上、そうした愛情が不偏的な見方に背くリスクをおかすことも避けられない。たしかに他者への愛情のようなものが存在していれば、我々は不偏性の要求に時に背かざるを得ないだろう。では我々はそうしたリスクを回避すべく不偏的な道德哲学に従うべきであろうか。ウィリアムズはこう答える。「そのような〔他者への愛情のような〕ものがもし存在しないならば、人生そのものに誠実に向き合うことを強いるに足るだけの内実 (substance) や確信がその人の人生に存在することはないだろう」と (同上 p. 18)。生きるに足るだけの人生の内実。ウィギンズならばこれを「人生の意味」(meaning of life) と呼ぶだろう。

しかし、このような言い分は、『徳論』におけるカントの議論を無視した一方的な言い分ではないか。たしかに、晩年のカントはその論考において、他者の善への直接の関心が道德における直接的な動機づけの役割を果たすことができる地点にまで達している。「他者の目的を実現するよう他者を手助けすることは義務である。もしある人がそうした行為をしばしば為し、彼の目的を実現することに成功するならば、彼は最終的に彼が手助けした人々に対する愛を感じるようになる。それゆえ、汝の隣人を愛すべしという言葉は、あなたの同胞に善を為せ、そうすればこの行ないがあなたの内に人間愛を引き起こすだろう、ということの意味している」(カント『人倫の形而上学』S. 402)。カントの言うように、道德性の(道德的な)規則にではなく、伶俐の(実用的な)規則にしたがって (nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen))、「狭い義務」としてではなく、「広い義務」として、判断力によってのみ決定される時、そうした行為が果たして「他者への深い愛情」を欠いているなどと言えるのだろうか。しかし、だからこそ違いはより明確化される。

「なぜ実践的な愛 (*praktische Liebe*) からしか感受的な愛 (*pathologische Liebe*) にたどり着けないのですか？ どうして、向き合うべき相手をよく見ないで自分の世界に閉じこもっているんですか、外へ出て向き合いましょうよ、あなたの目の前のその人に！」。マードックならきっとそう言うに違いない。

## 5. 相互内在 (ペリコーレーシス) 的な関係

ここで結論部に入る前に、これまでの議論を整理しておこう。

アリストテレスにせよストア派にせよ、古典的な徳を主体とする倫理は、自然本性に依拠し、自らの自然本性を十全に発展させ發揮することによって (つまり、徳を高め、徳にしたがって生きることによって)、他者とも世界とも協和的な善き生を送り、幸福に生きることができると主張した。しかし、人間は同時に、友愛関係にある有徳な者どうしの間にも、分裂や内乱の可能性を孕んだ存在でもある。イエス・キリストの言葉によって魂を貫かれた使徒たちでさえも、瞬く間に分派争いが生じ、パウロが「あなた方が皆、同じことを語り、あなた方の間に分裂がないように」(一コリ 1:10) と戒めねばならなかったことを思えば、人間の罪深さは計り知れない。だからこそ、人間は何を為すべきか、為さざるべきかという規範である法や義務を本来必要とする存在なのだ、という考え方が、中世末期から近代にかけての主知主義から主意主義への転換とも相まって、近現代の主流となっていったわけだ。

こうした流れは、かつてアリストテレスにおいて一般的正義が蔑ろにされ、特殊的正義論が偏重されていった流れとどこか重複してはいないだろうか。為すべきことに拘泥するあまり、人としての正しさ、善さが忘却されてはいないだろうか。

さらにアリストテレスの友愛論には、多くの研究者が指摘するよう

に、相手が利益や快樂をもたらし、善であるがゆえに愛する、つまり、相手に何らかの価値があるがゆえに愛する、という傾向が根強くあることも確かである。有用でもなければ美しくもなく、さして善くもない人は、愛されるに値しない、とでも言うのだろうか。価値があるから愛し、価値がなければ愛さない、という態度に比べれば、「隣人を愛せよ」という義務に単に服従しているだけの誠実だが愛のない人のほうがまだましではないだろうか。

こうした問題を解決するヒントを与えてくれるのが、一見するとまったくかけ離れた次元での議論のように思われる三位一体論の議論、とりわけその「相互内在」（ペリコーレーシス）の考え方である。

まずはとりあえず、〈聖霊〉の〈父〉と〈子〉からの発出に関するニュッサのグレゴリオスの以下の言葉に耳を傾けていただきたい。

〈聖霊〉はまず本性的に聖なる者たちから、すなわち、本性的に聖なる〈父〉からであり、同様に〈子〉から発するものである。……〈霊〉は常に〈子〉から受け取り、遣わされ、離れることなく、栄光を称えられ、栄光をもつ。というのは、他のものに栄光を与えるものは、明らかに、満ち溢れる栄光において捉えられるからである。栄光に与らないものが、一体どうやって栄光を与えるのか。もし光がなければ、ひとは一体どうやって光の恩恵を示すのだろうか。（ニュッサのグレゴリオス『聖霊について—マケドニオス派駁論』108.18-33）

グレゴリオスは、「キリスト」という名が「王」を意味する「聖油を塗られた」（メシア）に由来することを手がかりに、〈聖霊〉を〈子〉が〈父〉と同じように「王」となるための聖油に喩える。つまり、王である〈父〉から発出した〈聖霊〉が王権を象徴する聖油として塗油される

ことで、〈子〉は〈父〉の完全な像としての王となるというわけだ。このようにして〈父〉からの〈聖霊〉の第一の発出を、まさに〈子〉キリストをキリストたらしめる聖油の如きものとして関係づけることが、グレゴリオスが言うところの〈子〉からの第二の発出に他ならない。こう解釈することによって、〈聖霊〉の神性を認めない相似本質派（反聖霊論者）の主張もまた完全に論駁される。なぜなら、彼らが〈子〉の神性を認める以上、〈子〉は〈父〉と同じ王でなければならないが、〈子〉が王であることはまさに王権としての聖霊によって根拠づけられており、〈父〉と〈子〉は第三位格たる〈聖霊〉なしには一なる神ではあり得ないからである。

その上でグレゴリオスは、「〈父〉が〈子〉の内に、また〈子〉が〈父〉の内にいる」（ヨハネ 10：38、17：21）という「相互内在」<sup>ペリコーレーシス</sup>という考え方を、〈父〉と〈子〉と〈聖霊〉の全位格が互いに互いを包含し合うところまで拡張していこうとする。そのためにグレゴリオスが導入したのが、「栄光」<sup>ドクサ</sup>や「崇拜」<sup>ラトレイア</sup>の観点からの考察である。

先に見た王権としての〈霊〉が〈父〉と〈子〉を王として一つにしたように、〈霊〉は王としての栄光を〈父〉と〈子〉に与える。グレゴリオスは、「私に栄光を与える者たちに、私は栄光を与える」（七十人訳サムエル記上 2：30）という旧約の聖句をまさにここで実現している。〈父〉から王としての栄光そのものとして発出した〈霊〉は、〈父〉を栄光あるものとして讃え崇拜する一方、〈霊〉によって栄光あるものとなった〈子〉は、その栄光を〈父〉のものとして讃え崇拜し、永遠に〈父〉と本性的に一致する栄光を〈父〉から受け取る。それはまさに栄光としての〈霊〉の二つの発出に他ならない。かくして、〈霊〉が〈子〉の栄光であるように、〈子〉は〈霊〉の栄光であり、〈父〉の栄光は、〈霊〉自身である〈子〉の栄光なのである。

このように三つの神的位格が他の二つを通してそれぞれ自己自身であ

るという相補的なあり方によって示される栄光の循環は、同様に我々人間をも巻き込む崇拜の循環としても言い換えられる。三位格間での栄光の相互循環という永遠の力動性に与るべく、自身を限りなく伸展していく（グレゴリオスが言うところの「自己伸展」<sup>エベクタシス</sup>）によって、我々人間は、三一の神の神秘に限りなく肉薄すると同時に、神の本性からの無限の隔たりに畏れ慄くことにもなる。それというのも、三一の神は自身の本性によってのみ崇拜と栄光にふさわしいのであって、あたかも太陽の如く燦然と光り輝く三一神の栄光を前にして、人間の灯す微かな蠟燭の如き明かりなど何の足しにもならないからである。

しかし、ここにおいてこそグレゴリオスの否定神学的な逆説が炸裂する。神は三つの永遠な位格をその神的な働きと賜物、すなわち神の救いの業<sup>オイコノミア</sup>において啓示し、三一の神を崇拜するよう我々に求めるが、人間は決して神の本性に値する崇拜を捧げることができない。ならば、「真の崇拜者」（ヨハネ4：23）とはいかなる者なのだろうか。グレゴリオスは小額硬貨2枚しか献金できなかった貧しい未亡人の話（ルカ21：1-4）を引いて、人間は神の栄光に何一つ寄与できないが、自らの自由な意志を捧げることができる<sup>ヘリクダ</sup>と説く。〈霊〉を受け容れるための条件は、人は誰一人として〈霊〉を受けるに値することを何一つ為し得ないということ<sup>ヘリクダ</sup>を理解すること、つまり神的本性の絶対的な超越性と不可知性を認めることの内にこそある。そうやって神の崇高さに慄き、自ら謙ることによって、三一神にふさわしい仕方で崇めることの不可能性を認める人は、決して崇拜の断念に至ったりはせず、むしろそうやって神の前での自らの至らなさを知ることによってこそ完全な献身、真の崇拜に至るというのである。

## 6. 結びに代えて—他者の価値創出としての友愛の可能性

以上のような三位一体の神における三位格の相互崇拝の関係性を、我々人間同士の友愛関係にも応用してみよう、というのが本稿でのさしあたりの結論となる。この考え方を採ることによって、アリストテレス的な友愛観に付随していた、相手がなんらかの善さや有用さを有しているから愛する、愛するに値する価値があるから愛する、といった考え方を克服することができるように思われる。

相手が、他に掛け替えのない個人としてただそこに存在していることそれ自体に対して、偽りのない真っ直ぐな崇敬の念を表すこと、そこにおいてこそ、他者の新たな価値創出としての友愛の可能性があるのでないだろうか。

特別な誰かでなくても、I・マードックが言うように、「顔と顔を向き合わせて」相手を注視し続けることによって、我々自身の見方が成長し、D・ウィギンズが言うように、眼前の他者は、いつまでも「誰かある人」のまま無価値であり続けるのではなく、その都度、個別の状況においてその者の存在が私に要求する反応としての私の「注視」の積み重ねが、その眼前の他者の新たな価値を創出していく端緒となり得るのではないだろうか。そこにおいてこそ、あるいは、そこからしか、我々は友愛の可能性を語り得ないのではないだろうか。

**【文献表】**（本稿で引用ないし言及したもののみを記載。引用箇所を示す頁数はすべて以下の版による）

Adkins, A. W. H. [1963] 'Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle', *Classical Quarterly* 13.

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret [1958] 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy*, vol. 33, no. 124.

- Aristotle [1894] *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), OCT, Oxford.
- Aristotle [1957] *Politica*, W. D. Ross (ed.), OCT, Oxford.
- Cicero [1913] *De Officiis*, W. Miller (tr.), LCL, Harvard U. P.
- Diogenes Laertius [1987] in: *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, A. A. Long & D. N. Sedley (eds.), Cambridge University Press. (L & S と略記)
- Gregorius Nyssenus [1958] *Gregorii Nysseni Opera, dogmatica minora*, Friedrich Müller (ed.), III/I, Leiden: Brill.
- Höffe, Otfried [2003] *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel [1900ff.] Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (引用や参照の際は、この版の巻数と頁数のみを記す)
- Korsgaard, Christine M. et alii [1996] *The Sources of Normativity*, O. O'Neale (ed.), Cambridge.
- Murdoch, Iris [2001] *The Sovereignty of Good*, London/New York, 1970<sup>1</sup>.
- Pufendorf, Samuel [1673] *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem Libri Duo*, Londinium.
- Schneewind, Jerome B. [1990] 'The Misfortunes of Virtue', *Ethics*, vol. 101, no. 1.
- Seneca [1987] *Epistulae morales*, in: *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, A. A. Long & D. N. Sedley (eds.), Cambridge University Press.
- Wiggins, David [1998] *Needs, Values, Truth*, 3<sup>rd</sup> ed., Oxford.
- Williams, Bernard [1981] *Moral Luck*, Cambridge.
- 土橋茂樹 [2016] 『善く生きることの地平—プラトン・アリストテレス哲学論集』、知泉書館。
- 土橋茂樹 [2022] 「カントの徳理論と徳倫理学の諸相」(シンポジウム「カントと徳倫理学」提題)『日本カント研究』(日本カント協会編)第23号。

(中央大学名誉教授)

## 《ワークショップ提題》

# 近現代西洋思想における「友情」の諸相 ——ニーチェ「星の友情」を中心に——<sup>(1)</sup>

梅 田 孝 太

はじめに

現代日本社会に生きるわたしたちにとって、「友だち」とはいかなる存在だろうか。そもそもわたしたちは、「友情」なるものと本質的に向き合うことができているのだろうか。本提題では、わたしたち自身が「友情」をめぐるっていったいどのような問題や思い込みを抱えているのかを、近現代の西洋哲学思想を導きの糸として考えたい。

本田（2021）は様々な国際比較データを参照した上で、現代日本社会における「友だち」を一つの社会問題として捉えている。その特徴は、「友だち」の少なさや格差、それらが人生のあとになるほど著しくなること、「友だち」が同質的な相手に限られがちであること、そして「友だち」以外のより広い他者との関係も希薄であること」なのだという（169）。すなわち、日本人は諸外国人と比べて「友だち」が少なく、年齢を重ねるほどにその数はどんどん少なくなる。また、同性で固まって異性の「友だち」は少ない傾向があり、「友だち」ではない他者との交流時間も比較的少ないのだという。

本田（2021）にしたがって、OECDの調査“Society at a Glance”の結果を確認しておこう。日本人は「友人、職場の同僚、その他の社会団

体の人たち」との交流が「全くない」あるいは「ほとんどない」と答えた人の割合が15.3%もいて、参加国20か国のうち最も高いという調査結果になっている（OECD 2005: 83）。

同様に、OECDによる調査“*How's Life*”を確認すると、それに参加した24の国の内、日本人は「社会的な交流の時間」がとびぬけて少なく最下位で、1週間当たり平均2時間程度しかなかったことがわかる（OECD 2020: 174）。

たしかに、日本人には「友だち」あるいはそれ以外の他者との交流時間が少ない傾向があるようだ。だが、そのことを日本社会に暮らすわたしたちはあまり議論してこなかったように思える。それはいったいなぜなのか。

「友だち」の少なさということが問題になるとき、わたしたちはたいへい、それは子どもたち、若者たちにとって深刻な問題だと考えるのではないだろうか。たしかに、日本の子どもたちの多くは、諸外国と比較して「友だち」をつくることを簡単だとは思っていないようだ（本田: 153）。だが、上記の研究が明らかにしているのは、より深刻なのは大人のほうだということ、そして、大人がそのことを自分たちの問題として認識さえしていないということである。

「友だち」という日本語でわたしたちの多くがイメージするのは、子どもや若者のときの「友だち」、とりわけ学校や大学のなかでの「友だち」のことばかりなのかもしれない。そのためか、「友だち」問題の主戦場としてイメージされる、皆がそこに押しこめられて特定の不自由な人間関係を強制されていた学校という一種のハコから出た後のことは、そもそも議論の焦点にならない。大人になって自由を得てからどう「友だち」をつくれればいいのか、大人にとって「友だち」とはいかなる存在なのか、あるいは年を重ねていかに「友だち」との別れを受け入れていけばいいのか、といったテーマは論じられること自体あまりないのでは

ないだろうか。

もちろん、藤野 (2018) の以下のような指摘もある。「友情は、もはや若者の専売特許ではなく、むしろ、高齢者にとってこそ魅力的で興味深い人間関係としての素性を現わしつつあるのではないか」(11)。同書によれば、高齢化社会やセクシュアリティ、家族制度、ジェンダー、SNS など、「友情」をめぐる私たちの現実、さまざまな新しい問題に取り囲まれている (同上)。大人ないし高齢者の「友だち」問題はその一つなのである。

なお、本質的な議論に入る前に一点だけ、ここまで論じてきた日本の「友だち」問題をめぐって吟味すべき論点を指摘しておきたい。上記の国際比較データやその分析は、「友だち」の充実度合いのようなものを、その人数や共に過ごす時間の長さには照らして知ることができる、という考えを前提にはしていないだろうか。たしかに、わたしたちの多くは、「友だちはなるべく多いほうがよい」、「友だちとは共に長い時間を過ごす存在である」、という価値観を共有しているのかもしれない。だが、それが本当に理想的な「友だち」のあり方なのかどうかは、十分に議論の余地のあるところだろう。

このように、現代日本社会に生きるわたしたちは、とりわけ大人たちは、もしかしたらいつの間にか、「友だち」や「友情」の何たるかを見失ってしまっているのかもしれない。そもそも「友情」とは何なのか。「友だち」とはいかなる存在なのだろうか。本質的な議論が必要である。

## 1. 「友情」をめぐる臆見

現代日本の問題としての「友情」ないし「友だち」について考えるとき、その本質をめぐる議論として豊かな示唆を与えてくれるのが西洋近現代思想における「友情」論である。もともと西洋の「友情」概念は、

伝統的にはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』（第八巻と第九巻）の「友情」論に遡ることができるものである。すなわち、「友情（フィリア）」には、互いの利益になる関係性である「有用性にもとづく友情」、心地よい時間を共にする「快樂にもとづく友情」、優れて有徳な者同士の「徳にもとづく友情」の三つがある。このうち、「徳にもとづく友情」は、互いに相手の幸福のため、善を願って行動する「完全な友情」である。ケケロやモンテーニュらがこうした「友情」についての議論を引き継いでいった。

近代の「友情」論のなかでは、カントの「道徳的友情論」が最も広く知られているものの一つだろう。カントにとって「友情」は、道徳的な善き意志をもった者たちが互いの幸福に共感し関わろうとするという理想であり、道徳的な義務として最大限その実現を目指して努力すべき一つの理念である。

あるいは、ニーチェの「星の友情」論もその詩的な語り口の魅力によって広く知られているのではないだろうか。

さらに、現代の「友情」論で言えば、シモーヌ・ヴェイユやボーヴォワールの議論も有名だろう。なお、以上のような西洋哲学思想の「友情」論の伝統に批判的なものとしてはデリダによる「友愛のポリティックス」がある。

「友情」にはさまざまな定義があるだろうが、わたしたちが日本語で「友情」と書くとき、それはたいていの場合、英語の *friendship* やドイツ語の *Freundschaft* と同様に、互いを大切に思う個人間の情愛を意味するのではないだろうか。このことを前提として、試みに現代日本社会には「友情とは互いを大切に思う個人間の情愛である」という社会通念がある、と想定してもよいだろう。こうして命題のかたちにしてみると、その内容には容易にクエスチョンマークがつく。お互いのことを本当に思っているのかどうか、わたしたちには確かめるすべがないか

らだ。

さらに、本当に哲学的に問うべきことはもっと根深いところにあるのかもしれない。それはつまり、そもそも「個人」とは何か、ということである。わたしたちは自他を近代的な「個人」として扱うことをいつの間にか暗黙のうちに前提としていて、個人主義のもとで「友情」をいわば近代化＝個人化しているのではないだろうか。

あるいは、「友情」は「友愛」と区別して論じることができるのだろうか、という問題もある。前者は friendship/Freundschaft に言い換えられ、その語源は古代ギリシア語のフィリアに遡ることができるとされるのに対し、後者は fraternity に言い換えられ、キリスト教的兄弟愛 (fraternitas) に遡ることができるとされる。

たとえば、戸谷 (2023) によれば友愛 (fraternity) はキリスト教的な兄弟愛＝人類愛を由来とするものであり、すべての人を分け隔てなく愛する包摂性を本質とするものである (22-3)。これに対して友情 (friendship) はギリシア由来の、とりわけアリストテレス以来の伝統的な友情観に端を発するもので、「自律的な個人の間で交わされる関係」(31) を前提とするものであり、愛されるに値するような、他の誰でもないそのひととの関係であり、排他性を本質とするのだという (23)。

わたしたちは、「友情 (friendship) = 古代ギリシアのフィリア由来＝個人主義的」と「友愛 (fraternity) = キリスト教のフラテルニタス由来＝集団主義的」という二分法を暗黙の前提にしてしまっているのかもしれない。だが、この二分法ははたして妥当だといえるのだろうか。そもそも「個人」やその「自律」という概念自体、厳密には古代ギリシア時代には存在しなかったのではなかったか。これらの概念は古代ギリシア的というよりも、近代ドイツ的なものであり、わたしたちはその色眼鏡をかけて古代ギリシアを——ひいては「友情」概念（および「友愛」概念）をとらえてしまっているのではないか。

さらに、「友情」と「友愛」の区別をめぐって何がわたしたちをそのような区別に導いているのかを考慮するとき、より深刻な問題につきあたる。

デリダ（1994）の『友愛のポリティックス』はこう問いかけている。「なぜ友は兄弟のようであるのか」。「友」を「兄弟」と表象するとき、男性中心主義や家父長制の政治が駆動しているのではないか。端的に「友愛」と「友情」を区別することでは、この問いから免れることはできないだろう。「友情」という語の選択によって脱政治化をはかろうとしても、批判的にことばを吟味する学者の努力は隠蔽を許さず、「友情」という語の選択にも特定の政治や道徳規範が働いている可能性が必ず見出されるからである。

そこで本提題が目指すのは、近現代における個人主義的で自律的な人間関係を前提とする「友情」観にも多様な諸相があり、隠れたアスペクトが——ひいてはオルタナティブな「友情」の可能性が——あるのだということをはっきりと明らかにすることである。

近代的な「友情」観の例として、次節ではまずカントのそれにフォーカスする。個人の尊厳を重視するカント思想においては、「友情」観の前提となるのは自律的な個人としての人間だろう。だが、現代社会でもしばしば見受けられる個人主義の「友情」観は、カントの考えから重要な要素が抜け落ちたものになっていて、人間関係をむしろ窮屈なものにしてしまっているように思える。つまり、現代的な個人主義の「友情」観は、ときにわたしたちに同質性を強いるのである。自律的であることを、個人的な何者かであることを、意志をもって強く生きるあり方を押しつけ、強い意志を持たずにいる者、傷つきやすい者、何者でもなく生きていたいと願う者を否定することを強いる。そしてまた、人間関係を自由に選べるものであるかのように錯覚させ、それが操作不可能な境遇のなかで生じるものだという事を見失わせてしまう。次々節では、こ

うした危険と隣り合わせにある近現代における個人主義的で自律的な人間関係を前提とする「友情」観のオルタナティブとして、ニーチェの「友情」観について検討したい。

## 2. カントの「友情」の理念

カントの「友情」についての議論は、Stohr (2022) によれば、アリストテレスのそれと多くの点で似ているが、「友人」関係において信頼と相互の尊敬を維持することが重要かつ難しいのだということを強調する点で異なっているのだという。すなわち、カントにとって、いかなる「友情」もほとんどその理念と一致することはないほどに実現することが困難で、追求し続けなければならない理念的なものであり、またその維持のために多くの努力が必要なほどに脆いものなのである。

それはいかなる努力なのだろうか。カントの「友情」論について見ていこう。なお、カントの「友情」論のテキストは『人倫の形而上学』の末尾と倫理学講義録（「コリンズ道徳哲学」）だが、本提題では紙幅の都合で前者の議論に絞る<sup>(2)</sup>。

カント『人倫の形而上学』四六節によれば、「友情とは、（その完成形を考えてみるならば）、二つの人格が相互に等しい愛と尊敬によって一つに結びつくことである」（A469、カント 1969: 399-400 を参考に訳出）。

「友情」とは互いに助力し献身するものであるのだが、重要なのは、それが単に相互に利益を与えようとするものではないということだ。カントによれば、「友情」は「純粹に道徳的なものでなければならない」（カント 1969: 401）。つまり、一定の道徳的な規則に従うものでなければならず、そうでなければ、なれなれしい、いやしい交わりになってしまうのだという。いやしい交わりは相手への尊敬を欠く。ときとして、

援助は尊敬を欠くことになるものだ。カントが例として挙げているとおり、わたしたちは、相手の欠点を当人に気づかせるということを、まさに相手のためになるがゆえに、愛ゆえに一つの義務として行わなければならない。愛は引力のごとく、相手に接近しようとする。だが、当の相手からすれば、それは自分への尊敬を欠く行いとなる。尊敬は斥力のごとく、適切な距離を保とうとする。

いつでも愛と尊敬のバランスは容易に崩れ、「友情」は脆く消え去ってしまいうる。それゆえ、カントによれば、「相互の愛を尊敬の要請によって制限するという規則をおく」のでなければならない（同上: 402）。こうした道徳的な規則にしたがうことで「友情」はかろうじて成立する。

このように、カントの「友情」が理念としているのは、個人としての私と他者との間で目指されるべき愛と尊敬の均衡であり、「相等性」である（同上: 400）。なお、現代日本社会でまれに批判されるような「同質性」は、自分と似た性質をもつ相手とのなれあいであり、即席に実現可能なエゴの肥大化にすぎず、単なる一つの道徳的理想を追い求めるカントのいう「相等性」とは区別して論じるべきだろう。

カントの示した「友情」は、互いに等しい愛と尊敬を示しあうときに成り立つものである。だが、その実現はかなり難しく、常にそこに向かって努力するのでなければならない。この意味でカントの「友情」論は理想主義的なものだといえるだろう。

### 3. ニーチェの「星の友情」の視座

ニーチェの「友情」論で最も有名なのは、中期著作『喜ばしき知恵』に収められた第二七九節「星の友情」というタイトルの断片である（FW KSA3: 523f. ニーチェ 2012: 288-90 を参考に訳出）。

かつてわれわれは友人同士であったが、いまや疎遠となってしまった。しかしそれは当然のことであり、われわれはそれを恥ずかしいことのように隠し立てしたり、誤魔化したりしようとは思わない。われわれは、それぞれが自らの目的と航路をもつ二艘の船なのだ。われわれはこれからもすれ違うことはあるだろうし、これまでもそうだったように、一緒に祝祭をあげることもあるだろう——そんなとき、この堂々たる二艘の船は、同じ港に、同じ陽光を浴びながら休息し、まるですでに目的に到達し、同じ目的を目指していたかのように見えたかもしれない。しかしやがて、われわれの任務がもつ抗いえない力がわれわれをまたしても引き離し、別々の太陽の下へ、別々の海域の下へと送り出し、もはや二度と相まみえることもないかもしれない。——仮に出会うことがあっても、もはや互いに、相手が誰だか分からないだろう。別々の海洋と太陽がわれわれをすっかり変えてしまうからだ！ われわれが疎遠にならなければならないというのは、われわれを覆う掟である。まさにそれによって、われわれは互いにいっそう敬意を払うに足る存在となるべきなのだ！ そして、かつてのわれわれの友情の思い出が、いっそう神聖なものとならねばならないのだ！ おそらくは、われわれのさまざまな道や目的が、ささやかな行程として含まれるような、目に見えない巨大な曲線と天体軌道が存在する、——そうした思考にまでわれわれは自らを高めよう！ しかしそうした崇高な可能性の意味で、友人を超えたものとなるには、われわれの人生はあまりに短く、われわれの視力はあまりに脆弱である。——そうだとしたら、たとえわれわれが地上では互いに敵とならざるをえない場合にも、なお星の友情を信じることにしよう。

ニーチェの「友情」論もまた一種の理想主義である。ニーチェは星のめ

ぐり合わせという比喩を用いて、個々人の出会いと別れが地上的な尺度を超えた操作不可能な境遇のもとにあるのだということを示している。そうすることで、地上的な尺度における「友」と「敵」の区別さえ解消しようとするのである。このように、ニーチェの「星の友情」論が示しているのは、地上の関係を越えた、星々のめぐり合わせのごとき人間関係の運命を直観する視座である。

地上での、生きていくための必要に迫られる現実のなかでは、かつて「友人」だった者とも疎遠になってしまうことがある。それどころか、ときとして「敵」となり、もはや同じ一つの道徳を掲げることのない、異他的な存在になってしまうことさえあるだろう。だが、そうした相手とさえも、「星の友情」の相においては現実の関係性を越えて結ばれている。ニーチェは、星辰の軌道という比喩を用いることで、空間的にも時間的にも日常を大きく超える射程のもとで「友」との関係をつまみ直している。それは、もはや地上の現実においては失われてしまった「友」との過去の関係や、いずれ再会するかもしれない未来までも含めて「友」との関係をつまみ取る点で、現在に縛りつけられたわたしたちの視点を相対化するオルタナティブな視座を開示する「友情」論なのである。

ここで重要なのは、わたしたちの日常的な「友情」についての思いこみを、ニーチェの議論を参考にして別の角度から明るみに出すことである。わたしたちはよく、「友だちとは楽しい時間を共有できる存在だ」と考える。だが、別れは必ずやってきて、もはやどんな時間も共有できなくなってしまう。そのとき、「友だち」は「友だち」でなくなってしまうのだろうか。そうではないだろう。その別れが、考え方の相違による決別なのだとしても、あるいは死別なのだとしても、ニーチェの「星の友情」に照らすならば、なお「友だち」とは「星の友情」において結ばれているのだと「信じる」ことがあってもよいのではないだろうか。だとすれば、かつて同等と思えた「友」を帰らぬ人としていわば〈悼

む) 気持ちも、「友情」のうちに数えることができるのかもしれない。そしてまた、星々のめぐり合わせによって「友」といつか再会する未来を想って〈祈る〉、そうした情のあり方も、わたしたちは「友情」と呼ぶことができるのかもしれない。

このように、ニーチェの議論は現代日本社会に生きるわたしたちの「友情」についてのさまざまな前提や思い込み、あるいはオルタナティブな可能性を、「星の友情」という視座から照らし出すのである。

## 註

- (1) 本稿は、2024年9月13日に上智大学で開催された上智人間学会第52回大会ワークショップ「友愛の可能性」での提題内容に加筆修正を加えたものである。
- (2) ただし、「倫理学講義」において、カントがアリストテレスによる「友情」の三分類に対して、「欲求の友情」、「趣味の友情」、「心術の友情」（加えて「普遍的な友情」）の分類を打ち出す議論や、「友情」を自己愛による自らの幸福への配慮と人類愛による他者の幸福への配慮との駆け引きによって説明し、自らの幸福を配慮せずに互いの幸福を優先して配慮しあうことで互いを埋め合わせる「高潔な相互愛」として「友情の理念」を設定する議論、「差異性が友情を築く」としている点など非常に重要な論点が多くあるため、『人倫の形而上学』の内容を理解することのみではカントの「友情」論の全体像の理解にはならない（カント2002: 215-216）。この点についてはいずれ稿を改めて論じたい。

## 参考文献

- アリストテレス（2015）『ニコマコス倫理学』上・下巻、渡辺邦夫・立花幸司訳、光文社古典新訳文庫。
- イマヌエル・カント（1969）『カント全集』二十巻、御子柴善之ほか訳、岩波書店。
- ジャック・デリダ（1994）『友愛のポリティクス』Ⅰ・Ⅱ、鷗飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳、みすず書房。
- 戸谷洋志（2023）『友情を哲学する——七人の哲学者たちの友情観』、光文社新書。
- フリードリヒ・ニーチェ（2012）『喜ばしき知恵』、村井則夫訳、河出文庫。
- 藤野寛（2018）『友情の哲学——緩いつながりの思想』、作品社。
- 本田由紀（2021）『『日本』ってどんな国？——国際比較データで社会が見えてくる』、ちくまプリマー新書。
- OECD（2005）. Society at a Glance 2005: OECD Social Indicators, OECD Publishing,

- Paris, [https://doi.org/10.1787/soc\\_glance-2005-en](https://doi.org/10.1787/soc_glance-2005-en).
- OECD (2020). *How's Life? 2020: Measuring Well-being*. OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/9870c393-en>.
- Stohr, Karen (2022). Kantian Friendship. In Diane Jeske (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Friendship*. New York, NY: Routledge. pp. 58-67.

(上智大学基盤教育センター)

## 《研究ノート》

# ロマーノ・ゲアルディーニの キリスト教的人間論 ——今日的な意義の考察——

森 永 恵理華

[要旨] 本考察は、ロマーノ・ゲアルディーニのキリスト教的人間論を、通俗の人間理解への刺激を与えるという点で意義のあるものとして提示しようとするものである。ゲアルディーニは実証的・合理的な人間理解が通念的であった時代に、信仰を中心として神へと立ち戻る人間理解を提案した。その営みは通俗の人間理解にある空虚さを指摘し、その人間理解における問題を明確化させ、神に立ち戻る啓示における人間理解の射程の豊かさを主張しようというものであった。筆者は、神・信仰というある種の限界とも考える軸から徹底してキリスト教的回答を草しようとしたこの思想に、ゲアルディーニ本人がそう望んだように、今日でも常に固定化され分解の危機に晒される人間性というものを、今一度議論の中心に据え得る刺激剤としての意義を見出している。そのためにも本考察では、ゲアルディーニのキリスト教的人間論が一体如何なるものであるかを論じている。

## 序

本稿の目的は、20世紀の神学者ロマーノ・ゲアルディーニのキリスト教的人間論の内容とその意義を明らかにすることである。ゲアルディーニのキリスト教人間論は、多様性が尊重され様々な人間理解が乱立する今日において、それぞれの人間理解を再度吟味させる刺激となるような、確固たる主軸を持っている点にその意義を見出すことが出来る。何故このような可能性を持ち得るのかといえ、それはゲアル

ディーニのキリスト教人間論が、「そもそも人間とはどのような存在なのか」という問いを通して、キリスト教の神という揺るがない軸、神という真理に根を置くがゆえに、現代の固定化された人間像の理解に一つの解放をもたらすからである。

ゲアルディーニによると、神に基づかない人間理解は、人間を自律した存在として中心におき自己に閉じこもったものとみなすが、人間は本来、閉じこもった存在ではなく、それ故に人間自身から出発して人間を知ることはできない。そのため、人間とは何かという問いに答えるためには、人間の意味を本当の中心である神に見出さなければならないのである。

この、人間の意味を神に見出すというのは、神を人間存在の根源とし、人間の意味をただ神にのみ帰すということである。ここで、神は存在の根源として提示されるが、ゲアルディーニのキリスト教人間論では、形而上学的に存在の根源が堅苦しく扱われることはない。人間とはいかなる存在であるのかを正しく問うていく上で、神の存在が不可欠となってくるという論理のうちで、人間存在の根源的意味には神が在ることが述べられている。そして、人間存在が神において理解できるということについては、信仰においてのみその理解が可能であるということが明示され、そうした人間存在における根源的意味の自覚が、パウロを一つのモデルとして論じられている。

一見、ゲアルディーニのキリスト教人間論は、キリスト教そして「信仰においてのみ」という限界ゆえに、確固たる軸を保持しつつも、キリスト教徒以外には開かれた理解を提供する意義が失われているように思わせる。しかし、ゲアルディーニの思想的試みの目的が、この限界をまさに刺激剤として、いま一度人間存在についての議論の中心へ人間性を据えようとすることで、さまざまな思潮の根底となる主軸の存立を揺らがせ、それぞれの文脈に沿った形での根源性への模索を促す試みで

あったという点において、そもそもの始めからその挑戦をキリスト教的文脈においてのみ完結させる意図を持ったものではなかったことに注意すべきである。

ガアルディーニ自身は、キリスト教的人間論を「試み」として提示している。この試みというのは、この論理が完全なものではないという自己認識と共に、現代の世俗的人間論とキリスト教的人間論の両者において、それらが単なる見せかけの知識とならないよう問い直すことを目的としているという意味である<sup>(1)</sup>。そのため、彼の論理の特徴は、問題の明確化とキリスト教的な回答をあくまでも議論されるべき一草案として提示しているところにあり、合理性や実証性があらゆる議論の根底とされた時代において、信仰を中心としてその根底性を問い直した一種の刺激剤としての役割を見ることができる。

本稿では、このように合理性や実証性が通念とされた時代にあって、信仰を中心に置くことでその状況を問い直したガアルディーニのキリスト教人間論について考察を深め、議論を起こすことで新たな視野を与えるガアルディーニ思想の意義を提示することを目指す。

## 1. ロマーノ・ガアルディーニ、その思想

ロマーノ・ガアルディーニは20世紀に活躍したカトリックの司祭であり、神学者・哲学者である。イタリアのヴェローナに生まれ、イタリアの血筋を持つが、一歳を迎える前に父親の仕事の関係でドイツに移り住んだ。その後ドイツ人に帰化したため、イタリア系ドイツ人として紹介され、彼についての研究はドイツだけでなくイタリアにおいても盛んである。

ガアルディーニの著作には、彼が注目を集めるきっかけとなった『典礼の精神 “Vom Geist der Liturgie” (1918)』や『教会の感覚 “Vom

*Sinn der Kirche*” (1922)』といった、生きた教会を人々の心の中に生き返らせることを試みた著作、人間論に関する多数の著作、キリスト者の世界との向き合い方や自己理解を導く論考『キリスト教世界観 “*Vom Wesen katholischer Weltanschauung*” (1923) in *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*』、キリスト教・キリスト者の理解を深める試みの中で書かれた、ドストエフスキーやパスカル、アウグスティヌス、ダンテに関する著作、近代技術との正しい向き合い方が書かれた『コモ湖からの手紙 “*Die Technik und der Mensch : Brief vom Comer See*” (1927)』や、倫理に関するもの、哲学的思想の基盤となる『逆説 “*Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigkonkreten*” (1925)』など多様な著作がある。

こうした著作の多様性から、統一性の無さを指摘されることがあるが、彼の思想の中心に一貫してあるのは、キリスト教の伝統の真实性を回復することと、それによってキリスト教を生かすことである。ガエルディーニは自伝において、自らは誰が言ったのかではなく「何が真実なのか」を指標にしていたと述べている<sup>(2)</sup>。

ガエルディーニは当時のカトリックにおいて主流であった方法を好まなかったため、近代主義者として疑いをかけられた経験もある。しかし、伝統の真实性の回復とキリスト教を生かすことを中心として営まれた彼の思想活動は、第二バチカン公会議の先駆者との称号を得る程に豊かで影響力があった。そして、そうした反響を得た思想の一つにキリスト教的人間論があったのである。

## 2. ガエルディーニのキリスト教人間論

ガエルディーニのキリスト教人間論に関する著作については、『世界と個人 *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehr vom Men-*

schen』(1939)を除く二つの著作が生前出版されなかったが、それらの原稿は知人に受け継がれ、最終的にはミュンヘンにあるカトリック財団に保管されることになる。そして、この二つの著作は現在、『人間。キリスト教人間論の基礎 L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana.』(2009)<sup>(3)</sup>と『キリスト教的人間論 Antropologia Cristiana』(2013)<sup>(4)</sup>としてイタリア語翻訳においてのみ公開されている。

本稿では、キリスト教人間論について直接言及のある『世界と個人』、『人間。キリスト教的人間論の基礎』、『キリスト教的人間論』と人間理解における神の必然性を明確に記した『神を知る者は、人間を知る *Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss.* (1953)』<sup>(5)</sup>を中心に、ゲアルディーニのキリスト教人間論がどのような内容であるのかを明らかにする。

## 2.1 人間理解の問題提起

ゲアルディーニはキリスト教的人間理解に関わるそれぞれの著作の中で、必ず周囲の環境を分析する。そして、そこで提示されるのは近代思想であり、それらの理解が結局のところ脆弱であり不安定であることを指摘している。この指摘において、6つの理解を例に挙げているが、ここでは2つを引用する。まず、1つめに唯物論について次のように述べている。

この考え方によれば、存在するのは物質、エネルギーだけである。そして、これは常に存在していた。その本質のうちにある法則により、有機的生命が動き出し、死んだ物質である有機的生命から精神的生命が、そして後者から霊的生命が生まれた。もし、究極の結果まで行き着くことが可能なら、化学者が化合物をその元素と実験条件に由来させるように、物質の性質からすべて導き出すことが出来

るだろう。唯物論者にとって、人間は高度で複雑な物質に過ぎないのである<sup>(6)</sup>。

そして2つ目に、この唯物論に対立するものとして、観念論者の理解を挙げている。

この考え方によれば、最初で最高の現実には精神であり、正確には絶対的なもの、普遍的な精神である。最初は、束縛されていて、無言であるが、自分自身の主人になることを望み、そうして物質を生成する。この物質に対処することで、それは世界に形を与え、最終的に人間の自己意識に到達する。人間の中に在る永遠の精神の肯定が、人間の本質を構成し、そこに人間の意味を見出すのである<sup>(7)</sup>。

他には、共産主義的理解、個人主義的理解、決定論的理解、実存主義的理解が挙げられている。ここでガルドイーニが強調するのは、これらの理解は、人間を単なる道具やものに陥れてしまう、本来の人間性を見失うといった問題を内容としてはらむということである<sup>(8)</sup>。

“*L'uomo*” においてガルドイーニは、人間とは何かという問いへの回答について、上述のように19世紀から20世紀前半においては、自然科学分野の機械論的理解もしくは精神科学分野の人文主義的理解が中心にあると論じている。そして、この二つに共通しているのは、人間が世界と人間の現実を深く理解しているという安心と確信があることだが、実際にそれは幻想であり、いつでもそこには、それぞれの主張に対して疑念があるのだと分析している<sup>(9)</sup>。

そしてガルドイーニは、このような不安定さを持った理解の始まりをキリスト教的な視点から分析し、その起源を原罪に規定している。

もし神に反抗すれば、彼は神について間違った考えを持ち、そして自分自身の本質についての知識を失う。これは、すべての人間の知識の基本的な法則である。神に対する最初の反逆は、原罪において起こった。それがなぜ起こったのかは、私たちには不可解な謎である。しかし、それ以来、人類の歴史全体がその影響を受けてきた<sup>(10)</sup>。

つまり人間は原罪に始まる、神をもはや必要しないという反逆によって、自らが自律して人間を知ることができるようになるってしまったのである。そして人間は、神がいなければ本当に人間を知ることができないが、その事実から目を逸らしながら今日まで自分の力で人間を理解しようと努力しようとしてきたのだ。つまり、原罪に始まった神からの離反という罪と同様である、近代思想をはじめとする神を必要としない人間理解によって、人間は自ら自身を迷子にしていくという結末に行き着いたのだと、ゲアルディーニは述べている<sup>(11)</sup>。

以上のように、ゲアルディーニはキリスト教的人間論を提案する前に、まずは目の前にある様々な同時代の人間理解を分析し、いわば一方では他方が欠けていて、決定的な人間はこれだと言えるものがない近代思想の不安定さ、物足りなさを読者に喚起している。そして、このことが人間を物質的な存在として非人間化するのだと、問題を明示している。そのうえで、この問題の原因は人間理解において神を本質に置いていないこと、すなわち、問題は神から離れるという反逆の原罪に始まるものであると述べるのだ<sup>(12)</sup>。

神において人間を知ろうとしないものは、人間の本質とその豊かを見失う。何故ならそうした者はひとつの視点においてすべてを知っていると自負し、その視野から外に出ることがないからである。ゲアルディーニは、人間存在を「人間は大きすぎて理解できない。……一方で

は人間が人間自らを知るには、あまりにも小さい存在である<sup>(13)</sup>』と理解していることから、人間が自らの力でのみ、人間を知ろうと試み続ければ、このように欠陥や不安定さを残すと指摘するのだ。

## 2.2 人間の意味は神にある。神との関係において真に理解できる

それでは、人間の本質を見失わない人間理解はどのようなものであるのか。この問いに対しグアルディーニは、「人間は被造物であり、神に依存しており、神からしか理解できない。人間は神を理解する限りにおいて、自分自身を理解する<sup>(14)</sup>』と述べている。つまり、人間の本質を見失わない人間理解とは、神に人間の意味を帰すという方法において、神と出会うことで得られる視野においてこそ可能であると述べているのだ。この主張は、上述のような人間の本来性を見失った言明、特に人間という存在が単に、動物の高次の存在と見做されることに衝撃を受け<sup>(15)</sup>、人間はただそれだけの存在なのか、という批判的視点において立てられたものである。

そのため、人間の奥深さを回復するには、人間をそのような存在たらしめている神に立ち戻らなければならないのである。グアルディーニは、このように人間存在の本来性を示す意味が神に依存しているのは、人間が神の被造物であるからというだけではないと述べている。何故なら、人間が神に依存しているのは、神による人間の創造がただ単に、材料から何かを作るという作業ではなく、より親密な行為であるからだ。つまり、創造者である神と被造物である人間は、単なる作品と製作者の関係ではないというのである。グアルディーニはこのことを次のように述べている。

「神が人間を創るというのはどういう意味だろうか。それは、芸術家が作品を作る時に粘土など材料によって創るという意味だろう

か。この場合、芸術家は作品を作った後そこを去っても、死んでも、そのままそこにいてもどちらにしろ、その作品が完成すればその作品は在り続ける。このことは、同様に神の人間創造についても言えるのだろうか。……もし神が「いなくなった」としたら、人間は無の中に沈んでしまうだろう。神は、単なる創造であれば、ご自身が安定的かつ決定的な方法で存在するにもかかわらず、自ら永遠に働き、人間を絶えず無から遠ざけている」<sup>(16)</sup>

神はただ創造したのではなく、人間を自分自身との関係の中で無に陥らないように働きかけながら、初めから現在まで創造しているのである。つまり、人間が自身を見失うことのないように永遠に働き続け、創造しているということであり、この創造とそこにある神との関係がなければ、人間は、無に陥り存在の意味を見失うのである。それゆえ、グアルディーニは、神が創造の時に造られた関係に戻ることで、人間は自らの意味を理解することが出来ると主張するのである。

以上のようにグアルディーニは、人間存在には意味があるが、その意味とは、神においてのみ理解できると主張している。それゆえ、創造において築かれた神との関係に基づかない人間理解は、いつでも欠陥や疑いがあり、人間の本来の意味を喪失させるのである<sup>(17)</sup>。そのため、反論や欠陥の無い、豊かな人間理解を人間に与えることは、人間の意味である神との関係があって初めて可能であり、神を探さず、神を根源としない場合には、最終的には自分を見失うことになるグアルディーニは述べている<sup>(18)</sup>。

### 2.3 契機

それでは、どのようにして上述のように神が人間の意味であると気づくことができるのかといえば、それは信仰においてであるとグアル

ディーニは述べる。何故なら、神に出会うことは、啓示であるキリストを通してのみ可能であるからだ。このことをゲアルディーニは次のように述べている。

神はキリストの姿の中に自らを現わすのである。正真正銘の神が人間に近づくことで、人間が何者であるか明らかになる。神の啓示によって人間もまた啓示される。……人間が、神によって召され、示された後に存在するようになるという関係が信仰において把握されるのである。啓示から、信仰は神が誰であるかを知らせるメッセージを受け取り、それとともに、もう一つのメッセージ、すなわち、自分自身が何であるかを知らせるメッセージを受け取るのだ<sup>(19)</sup>。

ここでは、人間の意味である神は、「私を見た者は、父を見たのだ(ヨハ 14:9)」というイエスの言葉にあるように、啓示であるキリストにおいて明らかにされたことが論じられている。そして、そのキリストを通すこと、つまりここで言われる信仰によって、神が理解できるとゲアルディーニは述べている。

このように信仰によって神を知ることが出来るのは、キリストという存在において人間が新たに生まれ変わるからである。これは神の啓示であるキリストにおける贖罪によって、人間の意味が、神の子そして世における神の手段となったということであるとゲアルディーニは論じる<sup>(20)</sup>。つまり、キリストを通して、あの親密な関係にある神が人間に顕され、同時に、人間の意味が神の子であること、神の手段である存在まで高められ、それまで以上の新しいものとして明らかになったということである。それゆえ、信仰を得てキリストに生きる時、人間は再生し、それによって啓示である神を理解できるようになるのであり、その時に同時に人間が何であるのかを知るというのである<sup>(21)</sup>。

では何故、信仰によって神を知る時に、人間を知るのか。このことをより簡潔に述べると、それは信仰による意識の転換によって神を知り、神が人間の中心であることを知るために、自分自身つまり人間の意味が明らかになるということである。神が人間の中心であることを認知することで、人間の視野は開かれるのである。何故なら信仰とは、生きているキリストに根を下ろすことであり、それはキリストの思考を自らのものとするところであるからだ。つまり、信仰によってキリスト的思考を得ることで、人間は神の子となり、世における神の啓示の手段であることを知り、それを通して自らを深める。すなわち、信仰によって人間の中心が神になるという意識の変化が起こることで、人間は自分を知るのである。

このことは、信仰が神の啓示であるキリストとの出会いであり、キリストを生きるということであるがゆえに、キリストが信仰を持つ者の根として内在し、その人間を目覚めさせることで人間を正しい中心である神に戻らせるということだと理解することも出来る<sup>(22)</sup>。ガアルディーニの表現では、この信仰による再生、意識の変化とは「長い間自分を忘れていた人が我に返るようなもの<sup>(23)</sup>」であるのだ。

以上のガアルディーニの理解をまとめると、神という意味への気づき、人間を知ることは、信仰においてこそ可能であるということである。何故なら、意味である神は、啓示において明らかになるが、その啓示を理解するには、啓示そのものであるキリストへの信仰がなければならぬからだ。そして、この信仰によってキリストが信仰者自身のうちで、その人を真の中心に引き戻すからである。このことによって、その人は、長い間自分を忘れていた人が我に返るようにして、その中心が神であるということに気がつくのである。また、キリストによって中心へと戻ること、自己を中心とした閉じこもった人間から開かれ、真の中心である神に戻ることにによって自己自身を知るのである。このことか

ら、ゲアルディーニは人間の意味である神を知ること、人間を知ることには、啓示そのものであるキリストとの出会い、信仰が不可欠であると主張するのである<sup>(24)</sup>。

## 2.4 パウロ

ゲアルディーニは、上に述べた、それまでの思考に変化を与えるような、意味である神との出会いや信仰の働きの理解のために、具体例としてパウロの名を挙げる。なぜならパウロ書簡においては、信仰による意識変化についての理解の基礎となる言葉を随所に見出すことが出来るからである<sup>(25)</sup>。

パウロが、このような変化を語ることができたのは、その変化を自身が生涯を通して経験したからである。パウロは、初め熱心なユダヤ教徒として生き、「自力で律法の掟を実行し、自らの行いで救いを戦い取る<sup>(26)</sup>」というように、神を本質に置こうともがきながら生きていたが、キリストに出会うことで、その存在意義は、一変することとなる。キリストに従う者たちを迫害しながら神に向かってきたパウロだが、ダマスコへと向かう途中、キリストに出会うことで神との関係に引き込まれ、彼は変わったのであるが、この信仰による意識の変化を、パウロは「人間はキリストにあり、キリストは人間にある<sup>(27)</sup>」という定式にはめて語っているとゲアルディーニは述べている。

この定式に見られるのは、キリストとの出会いがパウロを神との関係に引き込み、自己にとらわれている状態から救ったことで、新しい中心と存在の形を得たということである<sup>(28)</sup>。つまり、キリストとの出会いとなる信仰によって、今までの自分とは全く異なった現実の見方、生き方が与えられること、その変化が示唆されている。

この変化の中身を端的に理解することができる箇所として、ゲアルディーニは、パウロの書簡から以下の部分を抜き出している。「だから、

誰でもキリストにあるなら、その人は新しく造られたものです。」(第二コリ5・17)、「ついには、私たちすべてが、信仰と神の子の知識において一つとなり、完全な者となって、キリストの満ち溢れる成熟した年齢に達するのです。こうして、私たちはもはや、子どもではなくなる(のです)。」(エフェ4・13-14)<sup>(29)</sup>

これを通してゲアルディーニが述べるのは、「新しくなる」ことや「神の子の知識において一つとなり完全なものになる」、「大人になる」ということが、キリストに出会った者の意識の目覚めの結果であるということである。つまり、ゲアルディーニはこれらの箇所を通して、信仰による意識の変化とは、キリストがその人自身の中に内在し、それによって我に目覚め、閉じこもっていた自己から解放されること、新しくなることであると論じているのである<sup>(30)</sup>。

ゲアルディーニはこのようにパウロを通して、信仰による再生によって生じる、自己からではなく神から知ると意識の変化がどのようなものであるのかを論じている。そしてそれは、キリストと出会うことで、キリストが信仰者のうちに内在し、その人を神との関係へと引き込むことによって、閉じこもっていた自己が開かれるという変化であるという。すなわち、自己から出発して知ろうとしていた人間が、信仰によって、キリストによって生まれ変わり、それによって新しい視野を与えられ意識の変化が起こるということを明示しているのだ。

## 結論

ゲアルディーニは、そのキリスト教的人間論において、人間とは人間が理解しようとするには大きすぎる存在であるということ述べている<sup>(31)</sup>。それゆえに、人間が自らの力で人間を知ろうとしたとしても、けっして「これが人間である」という答えを得ることは出来ないのだ

り、そのような通俗の人間論に対してその根底性をいま一度問い直すことを訴えている。そしてその通俗の人間論は、自らの力で人間を知ることができる、自分はすべてを知っているという自負が前提にあるため、十分な答えを見つけることが出来ない理由を知ることが出来ないのだとゲアルディーニは指摘し、この方法では結局のところ人間自らを迷子にさせてしまうのだと主張している。

そしてゲアルディーニは、人間がこのような状況に陥ってしまう理由を、神への反逆の結果であると述べる。その反逆とは、創造者である神が人間を無へと陥らないよう、常に人間の意味として立ち働いているにもかかわらず、人間がその事実を覆いを被せて、自律した形で人間の意味を探そうとすることである。ゲアルディーニのこのような洞察は、当時、人間の本質が単なる動物的なものとして語られることへの衝撃と危機感から生まれたものである<sup>(32)</sup>。そのため、このような本来の根源にヴェールをかけている状況では、人間の意味を知ることが出来ず、先に述べたように混乱するだけであるとして、神との関係を顧みない人間理解に警告を鳴らすのである。

それゆえ、人間の意味とは、この反逆から脱し、神にもう一度帰る契機において知ることが出来るものであるとゲアルディーニは述べる。その契機とは、人間が今までとは全く違うように生まれ変わるという信仰によって、神の自己開示である啓示から世界を見る時のことである。何故なら、信仰によって啓示を理解する時には、パウロのように、今まで見えていた世界観とは全く異なり、世界は神の親密な働きかけに出会う場所となるからである。人間は、啓示に基づいて人間を含むすべてのものごとを見る時、パウロの目からうろこが落ちたように、それ以前の認識がどれほど空虚であったのかということに気がつくのである。ゲアルディーニのキリスト教的人間論には、信仰そして神の強要が感じられるかもしれないが、それほどに神との出会いによって人間の視野が豊かに

なること、また本来の人間性そして世界観が保たれるのだということが強いメッセージとして打ち出されている。このことからゲアルディーニは、自分ではなく神から自分を知ろうとする人間は、真に自らを知ることが出来るのだと述べている。

筆者は冒頭で、ゲアルディーニのキリスト教的人間論は、揺るがない軸とそれゆえの解放をもたらす答えを与えると述べたが、その解放とは今ある視点を刺激するという点においてもたらされるものである。そして、その刺激は、以下の3つの視点を与えると考えられる。一つ目は、今日までに人間理解が多様化し続けていることが、自らを混乱に陥れる可能性があると感じさせる点である。二つ目は、人間理解の多様化の原因が、人間が自己自身や現実について「すべて分かっている」と自負していることにあり、と感じさせる点である。そして、三つ目は、多様化し続ける現実のうちにおいて、我々には何か留まるべき真理・軸があるということに気づかせる点である。

神という揺るがない軸を理論の中心に置くことは、近代以降の人間理解においては、多分に受け入れ難いものであつたらう。しかしながら、ゲアルディーニの特徴は、このような近代思想や世俗的な思考に対して、単なる合理的な理論による反駁という見せかけのキリスト教的回答を与えないことにある。そのため、妥協することなく、神そしてキリストにおける信仰という軸の必然性を、キリスト教的人間論を通して世俗の人間論に対して訴えたゲアルディーニの主張は賞賛に値するのである。

## 註

- (1) ロマーノ・ゲアルディーニ『世界と個人』永野藤夫訳、天使館、2002年、iii-v頁参照。(Romano Guardini, "Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen," Werkbund-Verlag, 1939, p. 10.)
- (2) Romano Guardini. "Stationen und Rückblicke/Berichte über mein Leben.,"

- (Brill/Ferdinand Schöningh, 2023), pp. 23–24, Berichte. p. 33, Berichte. p. 36.
- (3) Romano Guardini, *Opera Omnia* III/2, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana.*, (Morcelliana, 2018) 原典タイトルは、Der Mensch. Grundzuge einer christlichen Antroologie. (未発表)
  - (4) Romano Guardini, “*Antropologia cristiana.*”, (Morcelliana, 2013) 原典タイトルは、“Der Mensch. Umriss einer christlichen Antropologie”. (1931–1939) (未発表)
  - (5) Romano Guardini. “Die Annahme seiner selbst./Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss.”, (Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1987) ., tr. it., “*Accettare se stessi.*”, (Morcelliana, 2022)
  - (6) Romano Guardini, “*Conosce L'uomo Solo Chi Ha Conoscenza Di Dio.*”, In *Accettare se stessi.* , (Morcelliana, 2022.), p. 36,
  - (7) Ibid., p. 37.
  - (8) Ibid., pp. 35–40.
  - (9) “*L'uomo.*”, pp. 79–80.
  - (10) “*Conosce L'uomo Solo Chi Ha Conoscenza Di Dio.*”, p. 49.
  - (11) “*L'uomo.*”, p 139., “*Conosce L'uomo Solo Chi Ha Conoscenza Di Dio.*”, p. 50.
  - (12) “Ibid.”, p 39.
  - (13) “*L'uomo.*”, p 138.
  - (14) Ibid., p. 139.
  - (15) “*Antropologia cristiana.*”, p. 58–59.
  - (16) Ibid., p. 38.
  - (17) “*L'uomo.*”, p. 83.
  - (18) “*Conosce L'uomo Solo Chi Ha Conoscenza Di Dio.*”, p. 46.
  - (19) “*L'uomo.*”, p. 139.
  - (20) “*Conosce L'uomo Solo Chi Ha Conoscenza Di Dio.*”, p. 51.
  - (21) Ibid, p. 51.
  - (22) 『世界と個人』、188 頁、 (“*Welt und Person*”, p. 121)
  - (23) Ibid., p. 51.
  - (24) “*L'uomo.*”, p. 127, p. 139.
  - (25) “*Conosce L'uomo Solo Chi Ha Conoscenza Di Dio.*”, p 55., 『世界と人間』、178 頁。(Romano Guardini, “*Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehr vom Menschen.*” Werkbund-Verlag, 1939, p. 115)
  - (26) 『世界と人間』、187 頁、 (“*Welt und Person.*”, p. 120.)
  - (27) 同書、179 頁、 (“*Welt und Person.*”, p. 115)
  - (28) 同書、188 頁、 (“*Welt und Person.*”, p. 121)
  - (29) 同書、179～181 頁、 (“*Welt und Person*”, pp. 115–116.)
  - (30) 同書、188 頁、 (“*Welt und Person.*”, p. 121)
  - (31) “*L'uomo.*”, p 138.

(32) “*Antropologia Cristiana*”, p 58.

〈参考文献〉

Romano Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehr vom Menschen*, Werkbund-Verlag, 1939.

(ロマーノ・ゲアルデイーニ『世界と個人』永野藤夫訳、天使館、2002年)

Romano Guardini, *Acettare se stessi*, Morcelliana, 2022.

(Romano Guardini, *Die Annahme seiner selbst / Den Menschen erkennt nur, wer von Gottweiss*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1987)

Romano Guardini: *Stationen und Rückblicke / Berichte über mein Leben*, Brill | Ferdinand Schöningh, 2023.

Romano Guardini, *Opera Omnia* III/2, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, Morcelliana, 2018.

Romano Guardini, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, 2013.

(上智大学神学研究科博士後期課程在)

# 学会活動の報告（2024年度）

## 第52回 上智人間学会学術大会

と き 2024年9月13日～14日

ところ 上智大学ソフィアンズクラブ（東京都千代田区）

TKP 九段下神保町ビジネスセンター（東京都千代田区）

大会テーマ 《友愛の可能性》

基調講演 「友愛（フィリア）と内戦（スタシス）再考

―他者の価値創出としての友愛の意義―

講師：土橋 茂樹（中央大学名誉教授）

ワークショップ「友愛の可能性」

パネリスト： アイダル、ホアン（上智大学神学部教授）

梅田 孝太（上智大学基盤教育センター特任助教）

コメンテーター：土橋 茂樹（中央大学名誉教授）

司会： 丹木 博一（上智大学短期大学部教授）

大会研究発表

(1) 尊者エリザベト・マリア北原怜子における信仰の軌跡

澤田 愛子（元 山梨大学大学院教授）

(2) 内在的キリストの検討 ―キリスト教的人間学の基礎についての試論―

宮崎 正美（仙台白百合女子大学）

◆この1年間（2024年12月まで）に次の方が新入会員となりました。

・岩波 あかり（上智大学大学院神学研究科博士前期課程在）

・小林 由加（上智大学大学院神学研究科博士後期課程在・清泉女子大学非常勤講師）

◆2024年9月13日（金）に開催された2024年度総会において、会則の改定が承認されました。これにより、本学会の名称は2025年4月1日をもって「ソフィア人間学会」へと変更されることとなりました。またこれにともない、学会誌の名称も2025年度（次号）より『ソフィア人間学論集』へと変更されることとなりました。

## 上智人間学会会則

- 第 1 条 本学会は、上智人間学会と称する。
- 第 2 条 本学会の所在地については、別に定める。
- 第 3 条 本学会は広く人間学の知識を求め、人間学研究の発展に資することを目的とする。
- 第 4 条 本学会は前条の目的のため下記の事業を行なう。
1. 年 1 回学術大会を開き、公開講演および研究発表を行なう。
  2. 学会は、人間学に関わる諸研究活動および関連諸科学にわたる共同の研究活動を行ない、その成果を報告、刊行する。
- 第 5 条 本学会は、下記の会員をもって組織する。
1. 人間学の研究教育活動に関わる上智大学教員で入会を希望し役員会の承認をえたもの。
  2. 人間学の研究教育活動に関わる教育関係者で入会を希望し役員会の承認をえたもの。
  3. 上記のほか、キリスト教ヒューマニズムの精神に理解を持ち、人間学の研究教育に関心のあるもので、入会を希望し役員会の承認をえたもの。
- 第 6 条 本学会は、機関誌『人間学紀要』を年 1 回以上発行する。
- 第 7 条 前条の機関誌は全会員ならびに国内外の関係機関に配布し、また関係諸誌と交換を行なう。
- 第 8 条 役員会は、総会において選任された会長 1 名のほか、幹事 2 名、会計委員 2 名、編集委員若干名、会計監査委員 2 名によって編成され、本学会の運営にあたる。

- 第 9 条 1. 会長は本学会の代表者となる。  
2. 幹事は会務を担当する。  
3. 会計委員は会計事務を担当する。  
4. 編集委員は機関誌の編集に当たる。  
5. 会計監査委員は会計監査を行なう。
- 第 10 条 役員任期は 2 年とし、重任をさまたげない。
- 第 11 条 1. 本学会の運営の経費は、会費、寄附金および預金利息をもってこれに当てる。  
2. 会員の会費は所定の金額とする。  
3. 3 年間続けて会費を納めない場合には、当該者に通知の上、同当該者は退会とする。
- 第 12 条 本学会の会計年度は毎年 4 月 1 日に始まり、翌年 3 月 31 日に終る。
- 第 13 条 役員会は会長の招集によって随時開かれ、総会は第 4 条 1 の大会の際開かれる。
- 第 14 条 本会則は昭和 48 年 4 月 1 日より施行され、変更は役員会の招集により総会の承認によって行なわれる。
- 附 則 (1) 本会則は昭和 49 年 9 月 25 日改定施行される。  
(2) 本会則は昭和 53 年 8 月 29 日改定施行される。  
(3) 本会則は平成 9 年 9 月 20 日改訂施行される。  
(4) 本会則は平成 21 年 9 月 18 日改訂施行される。  
(5) 本会則は平成 26 年 8 月 29 日改訂施行される。  
(6) 本会則は令和 4 年 9 月 9 日改訂施行される。

#### 上智人間学会事務局に関する規程

1. 本会の事務局は役員会の議を経て会長が委嘱する。
2. 本会の所在地は事務局連絡先と同一とする。

3. 事務局の連絡先は「東京都千代田区紀尾井町 7-1 上智大学神学部 武田研究室内」とする。
  4. 本規程は令和 4 年 9 月 9 日より施行され、変更は役員会の承認によって行われる。
- 附 則 本規程は令和 5 年 4 月 1 日改定施行される。

※本会則については 2024 年（令和 6 年）9 月 13 日の総会において、2025 年（令和 7 年）4 月 1 日からの改定が承認されておりますが、ここに掲載したものは改定前の会則です。改定後の会則は、学会ホームページ（<http://ningen-gakkai.org>）および 2025 年度発行予定の学会誌『ソフィア人間学論集』に掲載いたします。

## 編集後記

- ◆第54号の『人間学紀要』をお届けいたします。大学や研究を取り巻く環境の大きな変化の中で、本誌も今号からは電子ジャーナルへと主な発行形態を切り替えることといたしました。ご不便をおかけする方もおられるかと存じますが、オンデマンドで冊子版をお作りすることもできますので、どうかご理解をお願いいたします。
- ◆今年度の学会は「友愛の可能性」をテーマとし、上智大学内のソフィアンズクラブを主会場として開催されました。基調講演は上智大学哲学科ご出身で、古代ギリシア哲学・教父学・中世哲学などをご専門として活躍されている土橋茂樹先生にお願いし、友愛をめぐる議論の礎ともいえるアリストテレスの友愛論から、倫理学と神学を結ぶ深い思考の渦に誘ってくださいました。ご講演の全文をご寄稿いただきましたので、味読いただければと存じます。続いてのワークショップでは、アイダル先生、梅田先生のお二人からの発題に土橋先生のコメントをいただくかたちで「友愛」についての議論を深めました。アイダル先生には「巻頭言」として友愛に関するエッセーをご執筆いただき、また梅田先生にもご寄稿いただきました。論じ尽くされてきたかに見えるテーマも、おのれの人生の風景に照らして省みると、つねに新たに問い直し、応えていかねばならない課題であると実感させられます。
- ◆1972年以来、半世紀以上に渡り、上智大学の教育と深いかかわりを持ちながら発行されてきた本誌は、すでにかつてのような大学の部署の「紀要」から「学会誌」へとその役割を移しております。こうした事情を鑑み、本学会は2025年4月から名称を「ソフィア人間学会」に変更し、本誌も『人間学紀要』から『ソフィア人間学論集』へと衣替えすることとなりました。「上智」における半世紀の思いを引き継ぎながら、人間の使命と可能性を見つめる「叡智」の拠り所として、今後も活動を続けてまいります。あたたかくご支援くださいますように。(S)

人間学紀要 第54号

ISSN0287-6892

2025年3月15日 印刷

2025年3月15日 発行

編集委員会メンバー(アルファベット順)

○菊地 了 ○崎川 修  
武田 なほみ ○丹木 博一  
(○編集者)

印刷所 三美印刷株式会社

発行所 上智人間学会

〒102-8554 東京都千代田区紀尾井町7-1

上智大学神学部 武田研究室内

e-mail : ningengakkai@gmail.com

# Studies in Philosophical Anthropology

## No. 54 (2024)

### Preface

Some Characteristics of Friendship.....Juan HAIDAR...03

### Featured Lecture

Rethinking *Philia* and *Stasis*:

The Significance of Friendship as the Creation of the Other's Human  
Worth.....Shigeki TSUCHIHASHI...09

### Report in the 2024 Workshop

Various Perspectives on 'Friendship' in Western Modern Thought:  
Focusing on Nietzsche's 'Star Friendship'.....Kouta UMEDA...35

### Research Note

The Christian Anthropology of Romano Guardini  
.....Erika MORINAGA...47

### Activities of Our Association and Department in 2024

Rules of the Association

Editor's Postscript

Sophia Association of  
Philosophical Anthropology