

信仰に於けるユーモアの意味と限界

——終末論的生活遂行の方法として——

塩 谷 直 也

序 章

「最悪の事態に立ち至れば、いつも帰るところは笑いなのだ」

『リア王』¹⁾

多くの矛盾があり対立がある。私達人間の内側にそして外側に、常に完全には解決され得ない種々の不条理が存在している。義なる神の存在とその行為に期待する力を、人々は失いかけている。そこではまさに「善人がその善のゆえに滅びることもあり、悪人がその悪のゆえに長らえることもある」²⁾。この不条理を、有限な被造物である私達はいかに受けとめればよいのか。

矛盾と対立に満ちたこの現実を誠実に引き受けようとするならば、以下の二つの選択を人は迫られる。つまり対立する二つのうちどちらか一方に自らの存在をかけて生きるか、もしくは対立を対立のまま引き受けつつ生きるかである。ここで言うところの前者の生き方とは、対立矛盾するどちらか一方を廃棄し、自己完結的で完全な世界観を形成しつつ、その世界観に反抗する要素を切り捨て続ける生き方である。それはある意味で熱狂主義的、反社会的、脱社会的な傾向を持つ可能性もあろう。しかしながらこの生き方は、厳密な意味で現実に対する誠実な生き方とは言えない。何故ならその世界観は、矛盾と対立が自ら含んでいる深遠な意味を最初から否定ないし無視しかねないからである。

この世は信頼に足るものだ！ なるほどそうかもしれない。しかし私達は、日々続く天災や人災をどう説明すれば良いのか。今日も世界で繰り返される殺戮を如何に納得すれば良いのか。この世に神も仏もない！ なるほどそう思う時もある。しかし本当に「神も仏もない」ほどに、この世には希望の根拠が一切見当たらないのだろうか。更に人間は神も仏もなしに、自らの力で歴史の重みに耐えつつ生きていけるのか。さて、それでは誠実な生き方とは後者を指すのか。これも難しい。矛盾を矛盾のまま、対立を対立のまま受け入れる程に人間の精神は完全でも強靱でもない。ましてやここには常にある種の諦念が隠されている。もはや矛盾や対立をそれと認めず、安易に全てを良しとみなす生き方に陥る危険性をそれは孕んでいる。それは人生の無意味さに対する単なる諦めと紙一重と言えよう。矛盾と対立が溢れるこの世界を、見誤ることなくありのままに受入れつつ、同時に希望を携えて世界の変革に参加する、そんなバランスのとれた誠実な生き方は不可能なのだろうか。

これは確かに聖書が示す信仰の問題である。未来を望み現実に埋没せず、同時に現実をありのままに受け入れ積極的に対処する生き方、すなわち終末論的生活の問題なのである。果たして現代に於いて、終末論的生活はどの様にして具体化されるのか。単なる観念ではなく、希望を常に体現する生活にはどういう特徴が見出されるのだろうか。如何なる「世俗化された終末論の生活遂行の方法」が考えられるのであろうか³⁾。ここにひとつの思想として、「ユーモア」の地平が開けてくる。世俗化された状況の中で、終末を望む生き方の具体的な形として「ユーモア」が着目されるのである。

現在一般に使用されている「ユーモア」という言葉が持つ雑多な意味は、おおよそルネッサンス以降徐々にヨーロッパで形作られ、その生き生きした思想の息吹きを生活のあらゆる局面に絶えることなく与え続けてきた。軽い笑い、解放としての笑い、そして希望を灯す笑いとしての「ユーモア」は、困難を克服する道具として日常の中で使われてきたのである。

この「ユーモア」に、少なくない現代の神学者が注目した。救い、解放、苦しみの克服そして希望という共通項を「ユーモア」と信仰の間に見出し、彼ら

は様々な立場からその言葉の信仰に於ける意味と限界を提示したのである。今回の論文では、これら神学者そしてキリスト者の著作の中から、「ユーモア」に関する小論を幾つか提示し、信仰に於ける「ユーモア」の意味と限界を、終末論と関連づけつつ確定したいと考える。

第1章 ユーモアとは何か

1. 歴史的考察

まず初めに、ユーモアという言葉が歴史的にどういう経緯を辿ってきたかを概観したい。

ユーモアという言葉は元来、湿気、水気、液汁等の生理的医学的意味の用語であった。この体液に関する考え方は、ギリシアのヒポクラテス（BC 460頃～375頃）にも見られ、彼は基本的な体質が人体内に存在する四種類の体液の優劣によって決定すると考えていた。その後ガレノス（130頃～200頃）がこの体液学説を更に進めて、体液が異常に優勢である事が万病の原因であると理解する。その後この言葉はラテン語「フモール」という科学用語としてローマ、中世を通じ医者や錬金術師に受け継がれ、生理学から心理学上への意味の移行を16世紀末迄に行い、全ヨーロッパに浸透した⁴⁾。

その頃からユーモアは体液の優劣から生じる性格の現れを表現するようになった。特にイギリスではこの様な性格の現れを「ユーモラス」と呼び、それは強情な頑固さ、気まぐれ、風変わりなどを意味していた。特にイギリスの劇作家ベン・ジョンソン（1572-1637）は、ユーモラスと言う言葉が道化者やほら吹きを呼ぶのに使われるのは誤用であるという抗議の意味で、ユーモアを気質豊かな性質の現れと定義している⁵⁾。

しかしながらこの時点では未だユーモアは、気まぐれとか頑固さという気質の一つとしてしか見なされておらず、総合的な生の立場としての思想性を確立してはいない。これに対し、人生の相対立する諸要素を統一するユーモアの総合的な意味づけに、決定的な影響を与えたのがシェイクスピア（1564-1616）の作品群である。人生の矛盾は、彼の芸術の中で力強く総合される。苦痛の現

実、笑うことと泣くこと、崇高さと下劣さ、これらが大河となって、人生に対する全体的な感情、そして総合的な思想を生み出した。すなわち単なる気まぐれや笑いを生み出す能力としてのユーモアではなく、人生観、人生の立脚点としてのユーモアが徐々に認識されだしたのである⁶⁾。

その意味でのユーモアは、イギリスというよりもむしろ18世紀以後のドイツで出現した。特にジャン・パウル（1763-1825）をはじめとする美学者たちがユーモアの意味を人生の類型として取り上げ考察を加えていった。やがてそれはデンマーク文学に影響を与え、キルケゴールの取り扱うところとなる。

2. 実体的考察

デンマークの哲学者ヘフディングは、ユーモアとはどういう意味か三人の文学者に尋ねた。最初の解答は、ユーモアとは笑いを生み出す可笑しさ、滑稽さ、そしてその能力であると答えた。二人目は、ユーモアとは他人に対する同情と理解に基づく滑稽さであると答えた。そして三人目は、人生とは永遠なるものを背後に持つはかないものと見ることにより、そこに生み出される人生観だとユーモアを特徴づけた。これらの解答に対しヘフディングは以下のような意見を述べている。まず第一の解答は、ユーモアの一般的な意味付けを述べており、第二の解答はずっと時代の下ったイギリス的な考え方であり、最後の解答はロマン主義やキルケゴール等のユーモアの理解であると⁷⁾。

このユーモアに対する三つの解釈は、そのままユーモアの意味の変遷を図らずも示しており、またユーモアを論議する上で重要な定義を与えてくれる。これから考察するユーモアについてもこのヘフディングの定義を参考にして進めていきたい。そのためにもこの三つの定義を再解釈して、ユーモアの三つの段階を定めてみよう。

① 笑いを生む能力としてのユーモア（笑い）

一般に使用されるユーモアはほとんどこの段階の事を指していると言って良いだろう。可笑しみ、滑稽さ、皮肉、軽い悪戯、機知等様々な形態を伴いこのユーモアは表現される。ここには知的な笑いと同時に即物的な笑い（ドタバタ

喜劇のようなもの) も含まれる。そしてここで全てに共通して重要なのは、全てのユーモアの形態に「笑い」が必須であるということである。ユーモアがある人とは、ここでは人を笑わせ、その場の雰囲気や和らげ楽しいものと変える人の事を言う。ただし人を笑わせる本人が同時に笑えるか、精神的な喜びに満たされているか、笑う対象に対し優越感を持っているかそれとも劣等感を持っているか等、笑わせる主体自身の精神性はここでは問題にされない。この種の冗談はユーモアというよりもむしろ単に「笑い」と表現した方が適当かもしれない。

② 同情と理解としてのユーモア (小ユーモア)

ユーモア論で最も頻繁に現れるのがこの範疇に入る解説であろう。ユーモアとは単に他人を攻撃し犠牲にする鋭い笑いとは違う。それは笑う対象を必要とせず、自分と他者全てに対し普遍的な人間の運命を認める善意の能力である。人間は誰でも自らに何らかの可笑しなものを持っている。そしてそれを無理に隠そうとしたり、否定しようとするばますます人はその可笑しなものに束縛され苦しくなるだろう。ユーモアはそんな人間の可笑しさ、愚かさ、失敗、災難を肯定し受け入れる。そして他人と、また何よりも自分自身の運命と現実を、同情と理解によって笑うのである。そこでは生真面目さは絶対的な姿勢とは見なされない。そしてこの意味でユーモアは、深刻になりすぎて現実を見誤ろうとする人々を救い解放する⁸⁾。ユーモアは刺々しい世の中を穏やかな柔らかさで包み、人間関係から生まれる様々な摩擦を解消し、コミュニケーションを円滑にするのである。

しかしながら自らを笑うとは極めて困難な作業である。それには少なくとも自己の客体化が前提とされる。自分の行為を客観的に見なすことが出来なければ、少なくとも自分の可笑しさや失敗を認めることは出来ない。それ故ユーモアとは、生真面目さを笑うにもかかわらず、決して不真面目なものではない。自己を客体化するという深い洞察力と人生に対する真剣さが、このユーモアにとっては必須条件なのである。言い換えれば、逆に「われわれに冗談が不足しているのは、もっぱら……まじめさが足りないせいなのである」⁹⁾。以上のよ

うな同情と理解に基づくユーモアを、以後「小ユーモア」と呼びたい¹⁰⁾。

③ 絶対性の前に立つ終末論的ユーモア（大ユーモア）

自己の客体化を徹底して推し進めるならば、当然そこには絶対的な他者の存在が要請されよう。そしてこの絶対者の前で、人は初めて相対化される。しかもその絶対者、すなわち究極的な秩序との関わりの中で、相対化されたこの世界を見る時、そこに落ち着き、信頼、喜びが生まれる。この様に地上に拘束されていた人間が究極的な信頼を獲得し、内面的に解放された時に生まれるユーモアが存在するのである¹¹⁾。

ジャン・パウルは語る。「ユーモアにとっては、個々の愚かさとか、一人びとりの愚人といったものは存在せず、愚かさ及び愚かな一世界が存在するのみである。ユーモアは……あてこすりを弄する下品な冗談家とは違い……個々のばからしさを強調するのではなくて、偉大さというものを低めるが、しかし……パロディとは違い……小さなものを偉大なものに比肩させるためであり、そうすることにより両者を滅ぼすためなのである。なぜならば、無限性の前では、すべてが平等であり、無であるからである」¹²⁾。ここで言うところの「無限性」とは何か？ それを私達は聖書の啓示する「神」と理解し、歴史の上での「終末の出来事」と理解したい。

このユーモアは①で示したそれと違い、決して「笑い」を必須条件としない。そして小ユーモアの様に地上的な人間的な水平次元に還元されない。それはこの世と関わりつつ、同時に超越的な垂直次元を持つユーモアである。この様なユーモアを私達は「大ユーモア」と呼ぼう¹³⁾。

第2章 終末論とユーモア

1. 現在化された終末論としてのユーモア

ボーレンは著書『説教学Ⅰ』の中でユーモアの可能性を積極的に論じている。

彼によれば、過ちを犯すだけでなく笑うことも、極めて人間的なことである。従ってユーモアも人間的であり、信仰に於いて生活の権利を持っていると

言える。しかしながら聖書には笑っているイエスは登場しないし、明らかに冗談も語られていない。それ故笑うということによって、人間は他の動物からもそしてイエスからも区別される。このことはユーモアを軽蔑することからも、また過度に強調することからも、私達を守ってくれるであろう。ユーモアは極めて人間的な事柄ではあるが、決して「説教者の名誉に役立つようなものではない」のである¹⁴⁾。

それにもかかわらず聖書的な見地から眺める時、ユーモアには見落とせない二つの大きな要素がある。第一にそれは抑圧された者にとっての武器としてのユーモア（笑い）である。それは自分より強大な敵に直面しつつ語られるユーモアであり、そのユーモアは聖なる戦いに於ける武器を作るのである。この武器としてユーモアが説教と結びつく時、説教は「理屈を打ち破り、神の知識に逆らうあらゆる高慢を打ち倒」すものとなる¹⁵⁾。そしてこの様なユーモアは説教壇から語られる不快な気分に対抗し、打ち破り、聴衆との連帯感をかたちづくるであろう。

第二にユーモアには自由そして解放としての要素が含まれている。それは「近づいている万物の終末に直面しつつ、この世のかたちの過ぎゆくことを知るユーモア、それ自身が自由の表現であるようなユーモア」であり、そこでは「高きものが低くされ、低きものが高くされる。パースペクティブに推移が起るのである。古い世界が新しい大地の光の中に照らし出されるのである。神神は揺り動き、この世の偽りの輝きは光を失うのである。だがしかし揺れ動いている神々が自分はしっかり立っていると思ひこみ、過ぎゆく世界が自分だけが現実的であるかのように理解しているものだから、神に笑い者にされるのである」。ここに於いては、人間の究極的な問題である死も例外ではない。死は力を依然として持っているにもかかわらず、死から解放された信仰者の笑いはその力を越える。自由なるユーモアを持つ信仰者は「死の圧迫のもとにくるしみながらも笑いうるもの」であり、彼らが「笑いとはばすことの中で、力ある者が今は力を持たぬことが明らかになる」¹⁶⁾。ボーレンはこの様な自由と解放の局面を持つユーモアを以下の様に結論づける。「ここにわれわれが目をとめた

ユーモアは、世俗化された終末論の生活遂行の方法だと言うことができよう。まことに多くの愚かな笑いというものがあるが、ユーモアにおいて微笑するのは知恵である。すべての地上的なるものの相対性を知る知恵である。信仰による希望はここで、この高次の『生活の知恵』としてその生活形態を整えるのである」¹⁷⁾。

以上ボーレンの示すユーモア論を概観したが、ここで語られる後者のユーモアの要素（自由、解放としてのユーモア）は、前章で示した「大ユーモア」の概念と対応すると言える。とりわけ彼はこのユーモアを説教の見地から語り直している。説教壇から笑いが消えて久しい。そしてその笑いの喪失は同時に悲しみの喪失でもある。何故なら主体的な人間にとっては、キルケゴールが語る様に、悲しみとおかしみとが「車の両輪のごとく互いに支えあって、ふたつながら存在している」からである。従って「〈おかしみ〉にうらうちされない〈悲しみ〉は妄想であり、逆に〈悲しみ〉にうらうちされない〈おかしみ〉は未熟」となる¹⁸⁾。もしもそうならば、笑いを失った説教は人間の現実を正確に把握できないと言える。ボーレンはその意味で、笑いのそしてユーモアの復権（すなわち人間性の復権）を訴えるのである。

更にボーレンはその結論が示している様に、ユーモアの終末論的性格を特に強調している。ここで語られるユーモアはパウロの次の言葉と共通するだろう。「兄弟たち、わたしはこう言いたい。定められた時は迫っています。今からは、妻のある人はない人のように、泣く人は泣かない人のように、喜ぶ人は喜ばない人のように、物を買う人は持たない人のように、世の事にかかわっている人は、かかわりのない人のようにすべきです。この世の有様は過ぎ去るからです」¹⁹⁾。この世にいながらこの世にいないが如く。ここには終末の希望に満たされた者が持つ大ユーモアの姿勢が見受けられる。聖書の語るこの終末論的生き方を現代に置き換えるボーレンは、現代に生きる者にとっての終末の希望をこのユーモアという「生活の知恵」の中に見るのである。

2. イエスも笑うのか？

少なくともボーレンは聖書の中の笑いの強調、そしてイエスの笑い、ユーモアに関しては強い留保を示している。あくまで終末論的生活の知恵の枠内でユーモアを取り扱い、イエスのユーモア性、独自性にまで言及してはいない。

ところがアメリカの哲学者トルーブラッドは、笑い、ユーモアの本質から終末論的枠内を越えてイエスのユーモア性を積極的に打ち出している。彼はキリストのユーモアを理解しない限りキリストの生涯の最も大切な要素を味わうことは出来ないし、しかもただ生真面目な聖句だと考えては、全く理解出来ないテキストがあると主張し、キリストのユーモアを認識することで、キリストを本当に理解できると訴える。

私達は何故聖書の記事から笑いやユーモアを見出せないのか？ トルーブラッドは、その理由を一つに「自分たちがあまりにも、聖句になれすぎているから」だと言う。更にもう一つの理由として、「十字架上の悲劇と、その直前のできごとに、福音書が特に重きをおいている」からだと言う。もちろん十字架上の悲劇は本質的にはユーモラスではない。しかしその悲劇は、果たして福音書全体を表すものであろうか？ なるほど「キリストは悲しみの人であった。しかしまた、キリストは悦びの人でもあった。キリストは非常に荒っぽい無作法なことばを使った。燃える怒りをあらわし、人をからかった。彼はにぎやかな連中と交わった」のである²⁰⁾。

福音書に笑うという言葉がないからといって、決してイエスが笑わなかったということにはならない。偉大であればある程、笑わないとは言えない。むしろキリスト者は、笑うべき材料をたくさん持っていると言えよう。そして「キリスト教といっても、どこかで快活さを表せないものだったら、明らかににせものである。キリスト者は快活者である。それは、キリスト者には目のみえない人のように不義と苦難がみえないというのではなく、不義も苦難も聖なる神の主権の光に照らされるとき、決して究極のものではないことをキリスト者は確信しているからである。ゆるぎない目的は、天においても地においても、すべてのものを神がおさめ給うことなのだと、確信しているのである（エペソ 1

: 10)。ある時は悲しみ、時には思い惑うけれども、キリスト者は決してくよくよ悩んだりはしない。よく知られているキリストのユーモアは、涙を否定するのではなくて、涙よりももっと深い何ものかを肯定するものなのである」²¹⁾。

以上トルーブラッドの見解を概略したが、ここにはボーレンらが示した大ユーモアの考え方が同じく含まれていると言えよう。「涙よりももっと深い何ものか」とは、そのままこの世に於ける神の絶対的主権を表現しているであろうし、歴史的には終末の現在化を強調している言葉と見うけられる。しかしボーレンとの決定的な違いは、トルーブラッドの研究の出発点で明らかなように、イエスの笑いに関してである。ボーレンは前述した様に、ユーモアを、終末の希望を携えて現代に生きるための生活の知恵として捉え、聖書、すなわちイエスの生涯に出発点を取らなかった。あくまで人間的な行為としてのユーモアを、具体的には人間性の回復として訴えたに過ぎない。ところがトルーブラッドはユーモアの本質と重要性を、神であると同時に人であるイエス自身に求める。そしてイエスのユーモアを認めない限り、イエスを理解できないと結論づけるのである。ここでは終末論的な希望としてのユーモアという概念をこえて、明確にイエス自身の言動が根拠とされたユーモア論が展開されている。

3. ユーモアの最高段階としてのイエス

最後に日本人キリスト者の中では際立ってユーモアの重要性を説いている作家の椎名麟三に注目してみよう。

彼にとってのユーモアはまず互いに矛盾するものが同時に生かされているという「同時性」に表れる。それは「言いかえれば、人間はパンによって生かされているものであるが、同時に、神の言葉によって生かされているという表現をとり、ユーモアは、この同時にが可能となった場所にあらわれる」ということである。ユーモアとは矛盾の共存の中に存在する。そしてその矛盾が、ユーモアの限界であり、この限界はイエスによってかたく保持されているのである²²⁾。

これを信仰の立場から言うところなる。「イエスを神の子として信じられな

い自分をはっきり認めること、言いかえれば人間の限界をキチンと明晰にみきわめて失わないこと、さらに言えば、キリストを信じている今も救われていないということを知ってい」ながら、それでも人間はキリストに於いて救われていることを確信しているという同時性の中に、ユーモアの本質があるのである²³⁾。この同時性はイエスにも言える。イエスは確実に死んでいる。しかし、同時に生きている。しかもイエス・キリストは人であり、同時に神である。この大いなる矛盾、死と生、人と神のそれぞれの絶対性をともに侵すことなく共存させるところに本当の命があり、そこに初めてユーモアが生まれる。そしてこのユーモアという言葉は、本来的にキリスト（そしてその復活）に於いてしか成立しえない。

加えてこの同時性は、「絶対性」に関係してくる。二つの矛盾する対立物が、同時に共存する（主観と客観、生と死、滑稽と悲惨、十字架と復活等）ということは、二つの対立物の絶対性がそれぞれ互いによって限定を受けているということである。そしてこの絶対性の限定によって、絶対性からの自由が生じ、ユーモアの笑いが生まれるのである。

しかしながらこのような同時性は、すなわち絶対性の限定は人間の知性や悟性では不可能である。何故なら人間の力では、一つの絶対性と戦うためには、どうしてもそれと対立する別の絶対性の立場に自らを置かねばならないからだ。自らの力で、人は絶対性から決して解放されえない。そしてその絶対性こそは、この時代の死と狂気である。「私たちは、自分の不幸に絶対性をあたえてはいないだろうか。つまり、自分の貧しさや不幸をどうにもならないものだと思っではないだろうか。そのとき私たちは、人間から墜落してモノのようになってしまうのである。私たちは、自分の苦しみや悲しみに絶対性をあたえ、どうにもならないものだと思ったりしていないだろうか。そのとき私たちにあの非人間化の親玉である死が近づいているのである。私たちは、自分の思想、自分の立場を絶対的なものだと思っではないだろうか。そのとき私たちは、狂気に陥っているのである」²⁴⁾。

この一つの絶対性への依存に対する徹底した拒否の立場、すなわち対立する

それぞれの絶対性に対する第三の立場は、人間の知性や悟性が死滅した所から生まれる。実はそれがキリストの福音が与えてくれる立場に他ならない。「イエス・キリストから恵みとして与えられた自由こそがその場所であり、そこから真のユーモアが生まれるのである²⁵⁾。

人でなく神でもなく、人であって神である、この同時性にイエス・キリストは存在する。このどちらをも絶対化することは不可能である。むしろイエス・キリストはこのような二者択一的の絶対化に対する厳しい拒絶として立っている。すなわち、イエスでもなく、キリストでもなく、イエス・キリストでなければ絶対性という非人間化の元凶から私たちを解放することは出来ないのである。イエス・キリストはその名が示すように、敵対し、対立し、矛盾する人と神との間に立つ。そしてそれらを共に否定せず、共存させるのである。この様な立場に立って初めて、私達は現代の具体的な諸問題に立ち向かえるのである²⁶⁾。私達は罪の中にいる。しかし同時に救われている。私たちは悲慘の中にいる。しかし同時に笑いの中にいるのである。この様なユーモアの最高段階をイエス・キリストの存在によって私達は与えられているのである。

以上椎名の主張をまとめたが、彼のユーモア論には次の二つが特徴として考えられる。一つには絶対性の問題であり、もう一つは絶対性の拒否としてのイエス・キリストの理解である。

まずは絶対性であるが、この問題は今まで議論してきたユーモアの相対化の問題でもある。しかし椎名にとってこの絶対性はまさに「絶対的」な問題としてとらえられている。彼にとって現代の問題とは、人間の絶対性に他ならない。この絶対性にいかに取り組み、そして克服するか、彼の関心はここに集中する。そしてそこにユーモアの視点が導入されるのである。ユーモアによって、絶対性が対立するという対話不能の矛盾を、認識し克服しようとするのである。ここには大ユーモアの概念が見られるが、その中でも絶対性の拒絶、つまり相対化の問題が特に強調されていると言えよう。しかしこの様な絶対化の拒絶としてのユーモアはどこから生まれそして根拠を持つのか。ここに於いて椎名は独特の理解を展開する。すなわち彼は、今まで大ユーモアが主に根拠を

持っていた神の絶対的主権や終末の現在化にではなく、イエス・キリストの存在自体にそれを求めるのである。これはその意味で、トルーブラッドのイエスの言動に根拠を求めたユーモア論よりも一步踏み込んだものとなる。少なくともイエス自身のユーモア性、笑い等は椎名のユーモア論にはほとんど関係ないと言って良い²⁷⁾。

イエス・キリスト、すなわち人であり同時に神であるという存在自体が前述の通りユーモアの根拠となる。人であり神であるという絶対的に対立する矛盾が、このイエス・キリストという存在の中で克服され共存するのである。これこそは、椎名にとってのユーモアの最高段階に他ならない。従って最後に真のユーモアとはキリスト者のみが持ちうるものだという結論に達する訳である。

さて、ユーモアの問題はすなわち絶対性の拒絶の問題である、これは確かに正鵠を射る意見である。しかし相対的な世界に住む私達にとって、むしろ一つの絶対性（というよりも絶対的に見える一つの立場）に立って戦うことは避けられないのではないか。聖書の言葉は同時にその種の戦いをも含んでいるに違いない。そしてその戦いは少なくとも終末を迎えるまで続くのではないだろうか。混乱の度を進めるかの様な歴史の中で、自分の絶対性の中に生きる他はない人間は、常に何らかの立場の選択を迫られている。そしてその様な人間の戦いの中で、人間の罪と神の主権が次第に明らかにされ、救済の歴史が進められるのではないか。椎名は「あれか、これか」を拒絶する立場を提示しようとする。しかし人間は、歴史の中で、確実に「あれか、これか」を迫られており、そしてその選択の中で戦わざるを得ないのである。

「あれか、これか」を超越する立場に人間は立ちうるのか。そしてその立場から果たして人間は歴史を変えうるのか。椎名の思想はある意味でイエスによって統合され完結したユーモア論である。しかしそこには新たな出発であるよりは終結になりかねない、自己完結的ユーモア論の危険性がある。

この問題は決して椎名のみの問題ではない。ユーモア論の核心の問題である。つまりユーモアは具体的な歴史に対し何を提供するのか、そして何を提供出来ないのか、の問題である。なるほど大ユーモアは終末という歴史観から生

まれる。しかし今私達が直面する歴史の矛盾を、本当に大ユーモアは具体的な形で改善しえるのだろうか。それに対する解答を次章のニーバーは示そうとする。

第3章 ユーモアの限界

1. R・ニーバーの「ユーモアと信仰」をめぐって

ラインホルド・ニーバーは「ユーモアと信仰」の中で、ユーモアの意味とその限界を、信仰と比べつつ明快に描いている²⁸⁾。

以下幾つかの観点からまとめてみたい。

(a) 不一致 (incongruities) の問題

人間の問題はその存在の不一致にある。彼は限り無く弱い。しかし同時に限り無く偉大な存在でもある。この矛盾の中に立たされているのが、人間の現実でありそして問題に他ならない。この不一致を如何に克服するか、これこそが人間に与えられた最大の課題である。

(b) ユーモアと信仰の関係

完全なパーソナリティが持つ性質であるにもかかわらず、ユーモアのセンスが聖書の神に見られないのは何故か？ その理由は、ユーモアと信仰の関係が理解されれば解るだろう。その関係を端的に表せば、以下の様になる。「ユーモアとは、実際、信仰への一つの序曲であり、笑いは祈りの始めである。笑いは宗教の外庭で聞こえねばならず、そしてそれはこだまとなり聖地に於いて響き合うべきである。しかし、至聖所に笑いは存在しない。そこで笑いは祈りに飲み込まれ、ユーモアは信仰によって成就される」²⁹⁾。ユーモアと信仰、それらは共に私達の存在の不一致を取り扱う。そしてそれらはどちらも人生の外側に立とうとする客観的な精神の能力でもある。しかもそれらは常に世界全体を考慮に入れる。しかしながらユーモアとは、「本質的に私達に影響を与えない当面の不一致に対する人間の反応である。そして信仰とは、まさに私達の生の意味を脅かす存在の究極的不一致に対する、唯一可能な反応なのだ」³⁰⁾。つまりユーモアとは、人生に於ける日常的で表面的な不一致や矛盾（失敗、挫折）

を取り扱うが、信仰とは究極的な不一致（死、罪）の問題を取り扱うのである。ここから何故、聖書に笑いが強調されていないかが解るだろう。

(c) ユーモアの効用

笑いは人間の罪のない欠点に対する正常な反応である。私達全ては、本当にたくさんの欠点を持っているが、もしこれらを真剣に取りすぎるならその欠点ほとんどない厄介事となる。そんな事柄は笑うに限る。笑いは人間の欠点を耐えられるものにしてくれるし、人生に於ける摩擦を減らす。実際私達にとって可笑しい何かとは、自分自身を深刻に取りすぎることに他ならない。このような深刻さから自由になるためには、私達は自分自身の外側に離れて立ち、自らをバランス良く見つめねばならないのだ。その意味でユーモアとは自己超越の副産物であり、他人の罪よりも自分の罪を取り扱う時の方により重要性を持つ。

以上を考えると、ユーモアが哲学より優れていることが解る。哲学は人生の不一致を首尾一貫した理性的な体系へと落としめる。このような科学的な生の理解が、現実には適合していないことは明らかである。私達は計画を立てる。しかし不慮の事故によって挫折する。このような人生の不安定性を、哲学は説明出来ない。哲学の出来ること、それは人間の偉大さを強調すること、もしくは人間の弱さを強調することのどちらかである。哲学は人生の不一致を克服しようとして、不一致のどちらか一方を否定してしまうのである。

それに対してユーモアは、少なくとも哲学の様な否定を行わない。ユーモアは人生の失望と挫折に笑いながら向き合い、それらを受け入れる。決して人生の不一致を論理的な体系に落としめない。ユーモアは、まさに人間の知恵の高い形式であるのだ。それは哲学よりも、人生の不一致に対し確かに有効なものとなりえるのである。

(d) ユーモアの限界

しかしユーモアは、究極的な不一致に対して有効性を持たない。すなわち人間の死や罪という人間存在の究極的な不一致に対し、ユーモアは無力なのである。もしも究極的な事柄を笑うならば、それはもはや喜びの担い手としての笑

いではなく、苦い嘲りの笑いとなる。その笑いは人生の無意味性の表現となり、また責任性を失った冷笑へと墮落する。もちろん究極的な本物の悪を笑い飛ばすことは可能である。しかしその笑いには、もはや慈しみとしての寛容さはない。相手に対する理解もなく、非難と審きのみがそこにはある。しかもその笑いに残念ながら現実の悪をせき止める力はない。つまり笑いには、歴史を変える力はないのである。笑いは「単独で決して歴史に於ける強大な力や権威の座を破壊しない。主人に対する奴隷の自尊心を守るという範囲で、その効力を発揮する。それは奴隷制度の撲滅まで効力を持たないのである。従って暴政の全ての犠牲者は、ウィットの武器を利用して各人の自尊心の感覚を保った。笑いはそんな犠牲者に、暴君の重大さを超越し彼の強大な権力を愚かなレベルにまで落としめるそんなささやかな個人の世界を提供した。しかしながらもっとも耐えられない暴政の形態（例えば強制収容所の様な）が笑いによって改善されえないことは明らかである³¹⁾。

究極的な不一致の前で、無力なユーモアに変わって有効なのは信仰のみである。ただキリストの身代わりの痛みのみが、その不一致を克服するのである。究極的な不一致の前で、笑いは審きと慈しみを同時に保つことは出来ない。そこにあるのは冷笑という苦さのみである。しかし信仰に於いては、その審きと慈しみが完全な形で統一される。「慈しみと審きは暫定的に笑いの中に含まれている。そして慈しみと審きの間の矛盾は、ユーモアのセンスの中で仮の形で解決されている。しかし完全に展開された義と、完全に成熟した慈しみとの間の最終的な解決は、審きの鋭い刃先が鈍る事なく審きの実行者の方に向けられる時のみである」³²⁾。愛と義という矛盾する同士が究極的に統一されるのは、審きが自分自身に及ぶという身代わりの痛み、すなわち十字架上のイエス・キリストに於いてのみである。この様な身代わりの痛みが、ユーモアの中にはない。自分自身に対する究極的な審きの自覚がユーモアにはないのである。神の審きを受ける祈りの中で、痛みはあってもユーモアはないのである。

(e) ユーモアの位置づけ

ユーモアとは、人生の究極的事柄に対する、絶望と信仰との中間地帯であ

る。そしてまた冷笑と深い悔い改めとの中間地帯でもある。それは信仰と悔い改めへの道ぞなえをしてくれても、それ以上のことは出来ないのである。その意味で、ユーモアとは信仰の序曲なのであり、笑いは祈りの始まりなのである。

しかし究極的な経験での笑いの否定が、そのまま人間の全経験に於ける笑いを否定するのではない。深い悔い改めによる神との和解を経験した者は、本当の喜びに満たされる。その喜びは時として笑いという表現を借りるであろう。

2. ユーモアの限界

ニーバーは、大ユーモアの示す終末の前での相対化された人間の、深い信頼としてのユーモアには重点を置いていない。少なくともそれ以前の、人間の高い知恵の形式としてのユーモアに深い関心を寄せている。その意味では、彼の語るユーモアは「笑い」そして「小ユーモア」に分類されるであろう。しかし小ユーモアではあっても、彼がユーモアにかなり高い評価を与えていることは注目に値する。小ユーモアは信仰の前段階ではあっても、それは哲学より優れているのである。信仰から生まれるユーモアではなく、ユーモアという人間の知恵を単体で扱いその重要性を説いたのは彼の特徴である。

更にニーバーは、今までのユーモア論と違って、特に小ユーモアの限界と問題を信仰と比べつつ述べている。その問題は主に二つ、歴史の問題と究極的不一致の克服の問題に分けられるであろう。この二つの問題を小ユーモアは解決しえないとニーバーは語るのである。

ところがこれらの問題は、決して小ユーモアのみの問題ではないのではなかろうか。彼は究極的な場での笑いは否定するが、信仰から生まれる笑いを否定してはいない。大ユーモアが生まれる可能性を少なからず示している。しかし彼はそれをあえて（大）ユーモアと呼ぶことはなかった。何故彼が信仰の序曲としてのユーモアをあれだけ高くそして詳細に評価していながら、信仰から生まれるユーモアを重視しなかったのか？ それは単にその機会がなかったとか、大ユーモアの概念を知らなかったとか、それ以上の考察や定義に関心がな

かったということではなかろう。むしろニーバーは、大ユーモアの概念を十分予想しているのではないか。そしてその大ユーモアに対し、否定的だったのではないだろうか。これはやや穿ち過ぎた意見かもしれない。しかしこれだけ小ユーモアの緻密な検証を行いながら大ユーモアの可能性が明確にされていないという事実は、ニーバーが小ユーモアも大ユーモアも結局は同じ限界を抱えていると考えている事実を、示しているのではなかろうか。その意味で彼の小ユーモア論の問題は、大ユーモア論のそれをも包含している。むしろ彼の指摘は、大ユーモアの問題と決して切り離して考えてはならないと言っても良いだろう。以上の観点から、歴史と不一致の問題を大ユーモアとの関連で考察したい。

まず歴史の問題であるが、ニーバーは小ユーモアは歴史を変ええないと主張する。彼によれば悲惨な歴史の現実の中で、ユーモアは自尊心の擁護は出来ても、決して歴史の変革は出来ないのである。つまり武器としての笑い、ユーモアは最終的に自己防衛の武器に過ぎないのである。もちろん自尊心を守るということは重要である。現実を冷静に見つめ、それに積極的に関わる意欲を保つためにも自尊心は必要である。しかし自尊心それ自体は、決してそのまま歴史変革の十分条件とはならない。大ユーモアとは、神の主権の下に終末が現在化されて生まれる信頼そして安心であった。そしてその信頼と安心はこの世の現実をことごとく相対化する。それは、ニーバーが小ユーモアで否定している、死をも相対化するのである。しかし、これが限度である。相対化は決して問題の解決ではないのである。相対化は問題解決の糸口そして現実判断の前提ではあっても、問題の意味の了解でもそれ自体の克服でもない。大ユーモアの概念を導入したヘフディングも、その重要性を語りながら奇しくもこう語っている。「ユーモリストが意識的あるいは無意識的に信じている宇宙の調和は、苦悩と没落が一体の絶対的悲劇に直面すれば崩壊してしまう。だが、この破局に対して人間の高貴さを示すことができるのは、悲劇的英雄だけであって、ユーモリストではない」³³⁾。むしろ大ユーモアとは、絶対的悲劇、つまり究極的な不一致に対して快く道を譲る、謙虚な生への態度と見なしたほうが良い。ユー

モアの限界を感じた時、固執することなく潔く自らの道をあけわたす者、彼こそがユーモリストの名にふさわしい。

更にここから相対化についても考えたい。各ユーモア論は例外なく相対化を根本精神の一つとしてきた。しかしここで問題なのは、相対化を行う主体自身の立場である。いわゆる「絶対性の拒否」の立場に、果たして人間は立ちうるのか。人間にとって最も困難なこと、それは自分自身の相対化である。ニーバーもそのことを以下の様に指摘している。「究極的な意味に於いて、自己はそれ自身に敵対する何ものをも決して知ることはない。今日の自己は昨日の自己の行動を悪として審くかもしれない。しかしそのことは今日の自己が善であることを意味している。私達は自己による審きを通して自らの行動を審くであろう。しかしそんな審きで私達は邪悪な行為の深い根を知ることにはならない。私達は自分の罪を審けるかもしれないが、自分自身を罪人として審くことはない」³⁴⁾。今日の自分が相対化出来るのは、今日の自分ではなく昨日の自分である。人間は決して今日の自分を今日相対化し審くこと、すなわち笑い飛ばすことは出来ない。ここに大ユーモアの限界がある。すなわち自らへの同時的、究極的な審きが大ユーモアには不在なのである。大ユーモア、つまり相対化の最終目標は自分自身の相対化であろう。しかし自己の究極的な相対化は決してユーモラスな微笑の中では行われぬ。それは自らが痛むという審きの、すなわち究極的な悲劇性、イエス・キリストの身代わりの痛みの中で可能なのである。大ユーモアの真の目標は、他ならぬこの痛みの中で成就されるのである。完全な愛と義は、両者の絶対化を拒否するユーモアではなく、審きが自分自身に及ぶ身代わりの痛みの中で成就されるのである。

ここまで考えると大ユーモアという概念は、十字架中心か復活中心かでその色合いを変えることが解る。つまりニーバーは十字架の究極的悲劇の中へとユーモアを収斂させるが、ボーレンから椎名にかけてのユーモアは死の克服という復活の喜びから出発している。それならばこの二つは矛盾なく総合されたユーモアとして視野に入れることが出来るであろうか。すなわちユーモアから信仰（十字架）へ、そして信仰（復活）からユーモアへと二つの段階的な

ユーモアが矛盾なく理解されるだろうか。佐藤敏夫はこの可能性を示唆している³⁵⁾。

しかしこれはあくまで可能性に留めておくべきであろう。何故なら人間は自らの力で、自分がユーモアのどの段階にいるのか知りえないからである。他ならぬ相対化された人間が、自分のユーモアの段階（それは自分自身の信仰の段階でもある）を確定できるなど、笑われることはあっても真剣に議論される事柄ではない。むしろ私達は十字架と復活の間を揺れ動きつつ、同時にそれらを併せ持つ存在である。どちらをも完全に自分のものに出来ず、そして決してどちらをも棄却しない存在なのである。常に悲しみの中で十字架へと向かいつつ、同時に喜びの中で復活から出発する存在なのである。その意味で十字架に至るユーモアも、復活から生まれるユーモアも、常時私達は併せ持ち関わっていると言って良い。言い換えればこうなるだろう。小さな笑い、そして小ユーモアの限界は決して大ユーモアと無縁ではない。そして大ユーモアの意味と重要性は決して笑いや小ユーモアのそれと隔絶しているのではないのである。

第4章 終末論的生活遂行の方法としてのユーモア

ヘフディングはユーモアの生まれる土壌について、以下のような説明を加えている。「経験というものは継続的であって同時的でないから、二度生まれる者は人生の対立面を、いっそう強烈に経験することになる。他の同様の状況下でも継続的な対立は、同じ体験の一部として現われる同時的対立より強力な効果を持っている。だから一度生まれただけの者が通例体験するよりは、二度生まれる者のほうが、もっと強烈な対照を体験する可能性をもっている。二度生まれる者の生存は周期的に分裂しており、思い出との絆は失われている。この種の人間においては、心情を継続的に制御している極端に対立する感情を、融合、組織化することは非常に困難であろう。しかし、それにもかかわらずその結合が成功すれば、二度生まれる者は偉大なユーモリストとなるだろう」³⁶⁾。この「二度生まれる人間」を、信仰を持つ、洗礼を受けると理解して良いだろう。洗礼を受けるとは、ある意味で極端な対立をこの世に於いて引き受けるこ

とだからである。そしてそこにはこれらを組織化するユーモアの可能性が開けてくると言えよう。ただ、そこからすぐにユーモアへとは繋がらない。二度生まれたものは、様々な矛盾を前に、「合理的にすべてを関係づけられない」という理由から、合理的な組織化を退けようとすれば、すぐさま独断論に逆戻りして神秘主義」に陥ってしまうこともある³⁷⁾。もしくは首尾一貫した哲学に、問題を還元してしまう危険もあるであろう。

それに対しユーモアは対立を決して安易に克服しない。そしてそれは神秘主義や哲学と違って、人間全体に対する深い共感と愛情を前提とし、セクトを形作ることを拒否する。ユーモアの笑いは矛盾と不合理の中で刺々しくなった人間の生活を潤いのあるものに変え、極限にいる人々の自尊心を擁護する。その意味でユーモアとは、対立し分裂する人々を連帯へと向かわせる知恵である。

しかし真のユーモアは自分の限界をも知っている。真のユーモリストは、究極的な事柄を前に自らをあげ渡す謙虚さを持っている。この世の全てを笑うべきではないことを、自分の生の態度が完結したものではなく現実に常に開かれていることを知っている。そしてユーモアが究極的な事柄の解決策ではなく、解決の前提としての態度であることを知っている。

私達はユーモアを過小評価してはならないと同時に、過大評価してもいけない。この様な緊張の中でこそ、ユーモアは生き生きとその役割を果たすのである。大切なことは、何をユーモアをもって取り扱い、何をユーモアで取り扱えないか、つまり何を笑い、何を笑えないかの正しい認識である。

終末論的ユーモアは、笑いの根拠を終末と神の主権に置く。それ故、この世の矛盾を全て笑い飛ばすことが出来るかの錯覚に陥る。しかしその様な高らかな笑いは、神にしか許されない。世界の絶対的主権者にしか、その笑いは不可能である。ユーモアという知恵を用いる人間は、たとえ他者を相対化しえても、自分を相対化することが困難な不完全な存在なのである。その様な人間に、この世の全てを見通した笑いは不可能である。完全な笑いは、天上にしかない。究極的な矛盾を前に、人間はもはやユーモアの立場を必要としない。ここではただ神の審きの前での祈りと悔い改めが必要なのである。

しかし本当に、果たして私達は笑うべきを笑い、笑ってはいけないものを笑わないでいるだろうか。むしろ現実には逆ではないか。すすんで笑うべきものを、恐怖や傲慢さや不真面目さによって笑わないでいる。そして笑ってはいけないものを、これも同じような理由で笑っている。この様な笑うべき対象が倒錯したものを、私達は決してユーモアとは呼ばない。

何を笑うか、これは大きな問題である。そこにはユーモアの命がかかっているからである。そしてそこにこそ、信仰の自由の根拠が現われるからである。私達には、厳粛すぎるものを笑い飛ばす闊達さが必要である。また笑い過ぎることに対しても、謙虚に反省する誠実さが必要である。そして笑えることと笑えないこととを見分ける信仰が、必要なのである。

結 語

「こうしたフモリストの立場を現代人は実にしばしば宗教的立場と混同してしまった。いな、のみならずそれがキリスト教的宗教性であるとまで思い込んだのである。だから小生はいたるところでそこまで立ち返るべく努めるのだ。そしてこの態度は決して無理な背伸びやこじつけではない。というのもフモリストの立場は、フモールが宗教的段階へ隣接する境界線としての境地にほかならぬがゆえに、きわめて包摂的であるからだ。ことにその悲哀をやどした調べのゆえに広義の宗教的立場とそっくりの類似性を見せるが、しかしそれはものごとを全体性のカテゴリーに照らして見ることに慣れていない人の目が欺かれるだけの話にすぎない。その点を最もよくわきまえているのは余人ならぬこの小生である。なぜなら小生はみずからの本質をフモリストなりと心得て自分の生を内在の世界に接しながら、キリスト教的宗教性の立場を追い求めてやまない存在なのだから」。

キルケゴール³⁸⁾

信仰という名の山があったとする。その頂上には、神との和解という輝くばかりの栄光がある。そしてその頂上を囲む樹海には、どんな木が生えているのか。頂上に至る道、そして帰る道はどんな道なのか。多分それは神秘主義の森

でもなく、哲学の道でもなかろう。そうではなく、きっとそれはユーモアの森であり、笑いの道であると私達は結論する。そしてキリスト者は、深刻な哲学や理念に代えて、そんな賛美に溢れる森や道を人々に伝える責任が、特権がある。私はそう、信じている。

(1991年度 東神大修士論文)

注

- 1) シェイクスピア, 「リア王」, 『シェイクスピア I』, 小津次郎訳, 筑摩書房, 1972, 315頁。
- 2) コヘレトの言葉 7:15。
- 3) R・ボーレン「第V節 ユーモアについての付論」『説教学 I』, 加藤常昭訳, 日本基督教団出版局, 1977, 428頁。
- 4) エスカルピ『ユーモア』, 蜷川親善訳, 白水社, 1961, 15-16頁。
- 5) ヘフディング『生の感情としてのユーモア』, 宮坂いち子訳, 以文社, 1982, 46頁。
- 6) ヘフディング, 前掲書, 47頁。
- 7) ヘフディング, 前掲書, 192頁。
- 8) 宮田光男「解放としての笑い」『世界』第550号, 1991年2月, 岩波書店, 244-245頁。
- 9) ジャン・パウル『美学入門』, 古見日嘉訳, 白水社, 1965, 128頁。
- 10) この小ユーモア（そして後述する大ユーモア）の概念はヘフディングの前掲書『生の感情としてのユーモア』で定義され展開されている用語である。ユーモア論を進めていくにあたりこの定義は優れており本論文でもこの概念を使用したい。ただし本論文での定義はヘフディングのそれと以下の点で相違する。1. ヘフディングは小ユーモア, 大ユーモアを個別感情と全体感情という心理学的観点から区別しているが, 本論文はそれを行わない。2. 本論文は神及び終末の概念を積極的に大ユーモアに導入するが, ヘフディングはそれらの概念を使用していない。
- 11) 宮田, 前掲書, 245頁。
- 12) パウル, 前掲書, 138頁。
- 13) ピーター・バーガー（『天使のうわさ 現代における神の再発見』荒井俊次訳, ヨルダン社, 1982, 140-141頁）は, 自然神学的立場から, 垂直次元を持つユーモアや笑いを, 超越的なものを指し示す「しるし」として理解している。人間が究極的な悲劇の中でも笑いを忘れないのは何故か。それは人間が, この世を越え

た秩序と救いが存在することを無意識のうちに感じ取っているからである。つまりユーモアや笑いの存在は、そのまま究極的な存在、秩序が存在することの証明でもある。人間にとって喜劇とは、それを感じる者の主体的事実ではなく、客観的な超越のしるしであるとし、彼はここにユーモアの神学的可能性を見出している。

- 14) ボーレン, 前掲書, 425頁。
- 15) コリントの信徒への手紙 I, 10:4-5。
- 16) ボーレン, 前掲書, 426頁。
- 17) ボーレン, 前掲書, 428頁。以上「ユーモアについての付論」(423-438頁)をまとめたがその中の説教に関する議論は一部省略している。
- 18) キルケゴール, 『キルケゴール著作集7 哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(上)』, 杉山好, 小川圭治訳, 白水社, 1968, 157頁。
- 19) コリントの信徒への手紙, 7:29-31。
- 20) トルーブラッド, 『キリストのユーモア』, 小林哲夫・悦子訳, 創元社, 1969, 16-19頁。
- 21) トルーブラッド, 前掲書, 36-37頁。「こうして, 時が満ちるに及んで, 救いの業が完成され, あらゆるものが, 頭であるキリストのもとに一つにまとめられます。天にあるものもちにあるものもキリストのもとに一つにまとめられるのです」(エフェソの信徒への手紙 1:10)。
- 22) 椎名麟三, 『椎名麟三信仰著作集』⑥『ユーモアについて』, 教文館, 1977, 12頁。
- 23) 椎名, 前掲書, 72頁。
- 24) 椎名, 前掲書, 132頁。
- 25) 椎名, 前掲書, 138頁。
- 26) 椎名, 前掲書, 135-141頁。
- 27) もちろん椎名はイエスが笑ったかどうかについて深い関心を示してはいるが(前掲書114-128頁), それはユーモア論の根拠としてではない。そうではなく人が何に対して笑うかを知れば, その人の自由の根拠が解る, という観点からイエスの笑い, それも何に対し笑ったかに関心を寄せるのである。椎名にとっては, 具体的なイエスのユーモア性よりも十字架と復活の同時性のイエス・キリストにユーモアの形を見るのである。
- 28) R. Niebuhr, "VII HUMOUR AND FAITH" *DISCERNING THE SIGNS OF THE TIMES: SERMONS FOR TODAY AND TOMORROW*, New York, 1946. pp.111-131.
- 29) *ibid.*, pp. 111-112. (これ以降の引用全て拙訳)
- 30) *ibid.*, p. 112.

- 31) *ibid.*, p. 116.
- 32) *ibid.*, p. 119.
- 33) ヘフディング, 前掲書, 111頁。
- 34) *ibid.*, pp. 121-122.
- 35) 佐藤, 前掲書, 185-189頁。
- 36) ヘフディング, 前掲書, 150頁。
- 37) ヘフディング, 前掲書, 130頁。
- 38) キルケゴール, 『キルケゴール著作集9 哲学的断片への結びとしての 非学問的あとがき(下)』, 杉山好, 小川圭治訳, 白水社, 1970, 120-121頁。