

## 信仰における隣人の他性

——レヴィナスによるキエルケゴールの宗教性批判に就いて——

本田誠也

### 序

キエルケゴールの信仰の重要な批判者であるエマニュエル・レヴィナスは、「おそれとおののき」を信仰と倫理の深刻な対立を描いた書として見ている。本論ではこの批判に対し、「おそれとおののき」および「愛の業」の両著で叙述された、隣人に対する逆説的愛および神との戦いという考えを取り上げ、キエルケゴールの信仰に見られる隣人愛について考察する。レヴィナスによれば内面主義／幸福主義に見出される宗教的愛は、隣人に対する自己——神中心的な暴力を孕んでおり、隣人の他性に根拠をもつような真の愛はありえない。しかし、このレヴィナスの批判に反し、キエルケゴールが最終的に提示する愛のヴィジョンにおいて、信仰者の神の前における自己否定のもとに、隣人は神与のものとして、その他性を顕現するにいたるのである。

## 第一章 レヴィナスのキエルケゴールの宗教性批判

レヴィナスは「固有名」において二つの論文をキエルケゴールの宗教性を批判するために割いている。これらの論文の中で、レヴィナスは、隣人関係を神関係に対して二義的なものとするような、キエルケゴールの宗教性に潜む、隣人に対する信仰者の自己―神中心的なエゴイズムを批判している(エマニユエル・レヴィナス、「キエルケゴール／実存と倫理」および「生けるキエルケゴール」をめぐって)、「固有名」、合田正人訳、みすず書房、一九九四年収録。

レヴィナスは、まずキエルケゴールが「観念論に抵抗して主体性の還元不可能な立場」を、すなわち「内面性の次元」を提示したことを評価する。しかしレヴィナスはこの主体の逆説的内面性が、キエルケゴールにおいては、倫理的関係における「私」の力に還元することのできない他者の特異な地位を表明するためではなく、反って隣人との倫理的関係に還元しえない「私」(信仰者)の私秘的な領域、神関係の領域を確保するために用いられるという点を批判する。キエルケゴールにとって、信仰者は、罪の伝達不可能な苦しみのうちにあり、この苦しみのうちに、認識不可能な神を、自己の救済者である神を求める。そして、神を求める。「苦しむ真理は人を他の人々に開くのではなく、孤独のうちに神へと開く」というのである (ibid. p.109)。

さらにレヴィナスはこの神関係に対する隣人との倫理的関係の二義性が信仰の倫理に対する超越性として強調されるとき、隣人に対する取り返しのつかない暴力が明らかになると考へる。レヴィナスはこの信仰の倫理に対する超越性と暴力性とを特にキエルケゴールの仮名、沈黙のヨハネスを通じての、アブラハムの物語の解釈に見出している。レヴィナスは言う。

私はキエルケゴールの暴力にショックを受けます。…キエルケゴールのこのような苛酷さは彼が「倫理を超越する」まさにその時に生まれます…キエルケゴールは、主体性が宗教的なものの水準に、つまりは倫理の上位に高められるところで、神との出会いを描いています。ですが、これとは逆のことを考えることもできます。つまり、人間の生けにえを禁じることでアブラハムを倫理的秩序に連れ戻す声に、アブラハムが注意を向けること、それがこのドラマのもっとも高度な契機であるかもしれないのです (ibid., p. 120)。

沈黙のヨハネスは「おそれとおののき」において、信仰 (Troen) の絶対性とその「倫理的なもの」(det Ethiske) に対する超越性とを「倫理的なものの目的論的停止」(en teleologisk Suspension af det Ethiske) という主題のもとに提示したが、上の引用が示すように、レヴィナスは、この「停止」を信仰と倫理との実質的な対立を含むものとして見ている。すなわちイサクの「犠牲」の中止を告げる神の声に耳を傾けたアブラハムの態度ではなく、むしろ人身御供という倫理的秩序を超えた不条理な神の要求に一片の疑いもなく答えようとしたアブラハムの態度に信仰の理想を見出すという点を批判している。

後に触れるが、こうしたレヴィナスの批判はキエルケゴールの思想にもまた「おそれとおののき」という著作にも公正を欠いている。第一にこのような批判は、読者をアブラハムの物語と実存的に対峙させ、読者のそれぞれに主体的な解釈の可能性を開いておくという「おそれとおののき」の根本的な著作態度を無視したものであり、また単に「倫理的秩序へと連れ戻す」ようなものとしては考えられていないイサクの受け取り直しの意義を全く無視したものである。

しかしそれにもかかわらずレヴィナスの批判はなおキエルケゴールの信仰に対して重要な提言を含んでいるように思われる。それはレヴィナスが、信仰が反倫理的な契機を含みうるのかどうかという問いとともに、「倫理的なもの」を超越する信仰という考えが、倫理のもつ意義を著しく制限するのではないか、という問いを突き付けるからである。すなわち「おそれとおののき」において「倫理的なもの」の領分は普遍的なもの (*del'Almeine*)として規定されているが、レヴィナスにとって「他者」との連関は、一般性へのこのような参入、そこでの消失」ではありえない (*ibid.*, p.113)。いいかえれば、「おそれとおののき」における「倫理的なもの」が、人々の了解の上に成り立つ慣習に根拠をもつものとして描かれているのに過ぎないのに対して、レヴィナスにとっては、それが慣習的な了解であれ、理性的な判断であれ、倫理とは「万人にとって有効な規則のもとに消え去る」ようなものではないからである (*ibid.*, p.112)。

レヴィナスにとって倫理とは、具体的な顔をもった他者との「この私」の実存的な関係において語られるべき事柄であり、このような実存的な関係においては、他者とはまさに「私」の認識的、実践的な力のうちに解消し得ない何者かである。言い換えれば、倫理の根拠は大衆の臆見や理性の判断のうちにあるのではなく、むしろ「私」の力を否定する他者にこそ見出される。レヴィナスによれば倫理は、「一切の他なるものを同じものに還元する思考をもってしても「他者」を還元することはできないという不可能性」の上に成り立つべきものである (*ibid.*, p.113)。

キエルケゴールもまた「おそれとおののき」以外の場所では、例えば「後書」においては「倫理的なもの」をレヴィナスの言うような一般的規則に解消し得ない、内面の規定として考え、隣人との実存的な関係において捉えられるべきものとして考えている。しかし「後書」ではこのような

「倫理的なもの」はあくまでも自己の自由に根拠をもつものとしてみなされている。しかし「倫理的なもの」が「私」から隣人への働きかけとして規定されている以上、レヴィナスの言うような意味での倫理は有りえない。

さらにレヴィナスは言う。「この不可能性はその否定的な意味にとどまることなく、〈自我〉をただちに審問する」(ibid. p. 113)。すなわちここでは他者は単に私の認識的、実践的な力に抵抗するものとしてではなく、むしろ他なる(autre)ものを同一のものへと還元しつつ自己同一性(エゴイズム)として存在する「私」の存在様式を、その根底から審問するようなものとして考えられる。レヴィナスにとって主体性(subjectivité)とは、この他なる隣人の問う、逃れえぬ責任の前に曝されるということであり、「自我」の唯一性、それは、彼の代わりに責任を負うものがだれ一人いないということ」なのである(ibid. p. 113)。

かくしてレヴィナスにとって一般的なものに還元しえない「私」の特殊な地位(個別性)は、「私」の群衆からの孤立や、神との単独の対話において生起するのではなく、「私」の力に抵抗しつつ「私」を審問し、唯一つの顔(visage)をもつ隣人に対する責任の内に見出される。レヴィナスにおいて重要なのは神に、あるいは自由に根拠をもつ自己ではなく、他なる隣人に対する責任の圧倒的な受動性(passivité)に根拠をもつ自己である。神はこの「私」の隣人への関係を通じてのみ現れうる。「他者へと近づくという特異な使命のうちに、神は客観性から流出し、現前し、存在する。神は対象でもなければ、対話者でもない」<sup>1)</sup>

こうしたレヴィナスの見解に対して「おそれとおののき」が描くのは、一般的なものとして解された限りでの「倫理的なもの」とその超越としての信仰の立場である。この信仰において「私」は

慣習的倫理の一般性に還元しえない特殊な地位（個別性）を獲得するものとして描かれるが、しかもまさにこの獲得の過程において、隣人の「私」に対する特殊な地位、その一般化されえない他性（alterite）は、無視されてしまう。沈黙のヨハネスは「おそれとおのき」において、イサクを犠牲に捧げるように命じた神の第一の声に、アブラハムの信仰にとって本質的な契機を見出ししている。だがそれはレヴィナスにとってまさに信仰が倫理から分離され、隣人の他性の蹂躪を完遂する瞬間である。このようにレヴィナスにとって「おそれとおのき」は、まさに信仰における「私」の個別性の強調が、隣人の他性を覆い隠し、あまつさえこれを侵害することを、全体性が行うのとは別の仕方で正当化するような危険に満ちた書物なのである。

こうしたレヴィナスの批判は、キェルケゴールの信仰における隣人愛（Kærlighed til Næsten）に鋭い疑問を投げかけている。なぜならレヴィナスの批判は、つまるところ、信仰が隣人愛と対立しうるのかどうかということよりもむしろ、隣人愛が隣人そのものではなく神への愛に根拠をもつとき、そのような隣人愛そのものが自己中心的なものであり、隣人に対する暴力的なものを免れないのではないのか、と問うからである。隣人の他性に対する「私」の応答に唯一倫理と愛との根拠を見るレヴィナスの批判は、キェルケゴールの信仰において、隣人への愛が、隣人その人ではなく、神に根拠をもつというのがいっただういことなのかを明らかにするようにわれわれに迫るのである。

## 第二章 「隣人に対する逆説的な愛」と隣人愛

レヴィナスは、アブラハムに「犠牲」(Offer)を求めた神の第一の声にキェルケゴールが信仰の本質的な契機を見出している点、そしてそのことよって信仰の倫理に対する超越性を主張している点を批判している。われわれはどのようにしてこのような批判に対する適当な応答の糸口を見出すことができるだろうか。

われわれはここで、「おそれとおののき」の仮名性に依拠し、この著作に描かれた信仰がキェルケゴールの思想の本質を逸したものであるとする一切の弁明を退けたいと思う。例えば、ティモシー・ジャクソンが主張するように、キェルケゴールの信仰にとつて隣人愛は不可欠な契機であり「愛の業」を見よ)、信仰と隣人愛との対立を描いた「おそれとおののき」の信仰理解は、信仰の外に生きる沈黙のヨハネスの信仰に対する盲目的な誤解に基づくとする立場がある<sup>2)</sup>。しかしこのような見方は、「おそれとおののき」のみならず、キェルケゴールの信仰理解の全体を致命的に損なうおそれがある。第一に、キェルケゴールは日誌において、「おそれとおののき」に叙述された事柄が真実であり、この著作においてキリスト教の一方の本質的な契機である「おそれとおののき」を描いたということを告白しているからであり、さらに、すぐ後で触れるが、「おそれとおののき」を注意深く読めばわかるように、沈黙のヨハネスは決して信仰と隣人愛との対立を描いているのではなく、むしろ、「信仰における隣人愛」と「倫理的なもの」とのあいだにある或る種の緊張を描いているからである。

われわれがレヴィナスの批判に正しく応答するために向き合わなければならないのはまさにこの信仰の倫理と慣習的倫理の間にある緊張であり、慣習的倫理を越えるところの信仰の倫理、あるいは

は慣習的な意味での愛を越えるような愛がどのような意味でキエルケゴールによって与えられているのかを問うことなのである。

さて、「倫理的なものの目的論的停止」を扱った問題Ⅰの変奏である問題Ⅱにおいて、沈黙のヨハネスは「倫理的なもの」に対して逆説的な表現 (paradoxe Udryk) を取るような隣人に対する愛 (Kjerlighed til Næsten) について叙述している。

もしこの義務「神を愛する」という「が絶対的であるとすれば、倫理的なものは相対的なものに引き下げられているからである。とはいえ、このことから、倫理的なものとは否定されねばならぬ」という結論はでてこない。しかし、倫理的なものは全く違った表現を、逆説的表現を得るにいたるのであって、例えば、神への愛は信仰の騎士をして、倫理的にいつて義務であるものとは正反対の表現を、彼の隣人に対する愛に与えるに至らしめることができる<sup>(4)</sup> (SV 565)

この引用からもわかるように、信仰を倫理から分離したというキエルケゴールに対するレヴィナスの批判は正確なものではない。沈黙のヨハネスは、むしろ信仰における倫理と「倫理的なもの」との間の緊張を描く。すなわちレヴィナスが試みたように、キエルケゴールもまた慣習を根拠として解されるような倫理と愛との根本的な変革を信仰に見出そうとしているのである。問題はこの信仰の倫理の逆説性が、われわれの理解を超えた不条理なものとして本当に与えられているのかどうかという点である。

まず沈黙のヨハネスにとってアブラハムの物語は、レヴィナスの批判に反して、単に一意的に人

身御供の承認ということによって倫理を超越するものとは見られていない。

一人の信仰の騎士が他の信仰の騎士を助けるということは決してできない。個別者が逆説を自分に引き受けることによって自ら信仰の騎士となるか、それとも、決して信仰の騎士にならないか、そのいずれかなのである。この領域においては、道連れということは全く考えられない。イサクをどう理解すべきかということのさらに詳しい説明は、どこまでも個別者が自分自身でこれを与えるほかはない(SV 566)。

この引用が示しているように、アブラハムの物語は本質的に個別者(Enkelt)の主體的な解釈に開かれた物語として把握される。キェルケゴールは「愛の業」において、「精神的なものに関する人間の話というものはすべて、それについての聖書の神聖な話ですら、本質的に比喩的な話である」と言っており(SV 1239)、レヴィナスがアブラハムの物語からきわめて直接的、教訓的な意味を引き出そうとしているのに対して、キェルケゴールはそこに信仰するもののみ実存的に理解しようとする精神的な(andelig)意味を読み取る。オリヴァ・ブランチェットの言葉を借りれば、「アブラハムの物語は、外的な可視的な世界においてではなく、聖なる永遠の秩序が大勢を占めるところの、精神の世界において生じる」<sup>5)</sup>のである。

こうして「おそれとおののき」において沈黙のヨハネスはアブラハムに見られる「倫理的なもの」の超越を両義的に与えている。例えば、C・エドワード・ディートンは、キェルケゴールの思想が愛のヴィジョンを本質的に変容させることによって成立していること、そしてそれぞれの実存段階には異なった愛のヴィジョンが属していることを指摘している<sup>6)</sup>。ディートン自身は「おそれ

とおののき」を「美的および倫理的に考察された宗教的愛」を描いた著作として把握しているが、これはおそらく正確ではない。上に触れたように「おそれとおののき」は、美的・倫理的事存（すなわち有限的なものにテロスをおく生き方）から見た愛と、宗教的事存（すなわち無限なるものにテロスをおく生き方）から見た愛との間の緊張として読まれるべき著作である。そして沈黙のヨハネスはこの著作において地上的な意味での愛のヴィジョンが宗教的な意味を帯びるに至るその変容を密かに描いているのである。すなわちイサクの「犠牲」と「受け取り直し」とは愛について世俗的・宗教的という全く異なった二つの意味を帯びるのである。

沈黙のヨハネスは、上に見た隣人に対する逆説的な愛という考えを、上に示した引用以下展開していくとき、ルカ伝（一四章二六節）におけるイエスの言葉をアブラハムにおけるイサクの「犠牲」に関連づける。すなわちイエスはその言葉の中で、自らの弟子となるための条件として、信仰者に家族と自己自身とを「憎む(hate)」ことを要求しているのであるが、沈黙のヨハネスはこのイエスの言葉に表れた「憎む」ことを、アブラハムの物語におけるイサクの「犠牲」という言葉を関連づけるのである(SV 56-7)。ここでヨハネスはこの言葉が字義通りに理解されねばならないことをまず強調する。すなわち、「神は絶対的な愛を要求する」。しかしながら沈黙のヨハネスはここで「愛するか憎むかという人間的な区別(menneskelige Distinction)」をもってこの言葉を計ることをしないと。なぜなら、ヨハネスによればそういう区別が「感情的(tidskabelig)」であり、「利己的」であってこの場にふさわしくないからである。世俗的な意味での「愛」は個人の嗜好に基づくがゆえに「利己的(egoistisk)」と言われるのである。一般に「愛」「憎しみ」という言葉は、直接的な感情を意味するために用いられるが、これは個人の嗜好に基づくがゆえに「利己的」であ

る。しかしイエスの言葉において「愛」「憎しみ」はそのような仕方では用いられているのではない。キエルケゴールは「愛の業」で、再びこのイエスの言葉を取り上げ、「愛という言葉によって世俗が理解するところのものと神が理解するところのものとの間には衝突がある」と指摘する(SV 122-128)。つまりキエルケゴールによれば、キリスト者の愛についての理解は、世俗的な倫理に生きる人々とのものと本質的に相容れない。なぜなら、社会的義務を充実することに最高の課題がおかれる倫理の実存にとって、愛とは直接的な愛情よりも高いもの、すなわち義務に基づいているのであるが、その愛の対象が、家族であれ、あるいは国家であれ、その対象は有限なものに向けられている。すなわちここでは愛は未だ有限な対象に限定された「偏愛(Forkjærlighed)」である。これに対してキリスト者にとって、愛の対象は無限なもの、すなわち神であり、そこでは愛は永遠の義務として受け取られるからである。

愛が永遠の義務としての神への愛であるとき、隣人愛もまた一般に考えられるものとは違った形を取ると考えられる。キエルケゴールは「隣人を愛するということは、これに反して自己否定の愛である。そして自己否定というのはそれが一切の自己愛を放逐するのと同様、まさにあらゆる偏愛を放逐する」と言う(SV 1259)。隣人愛の本質は、隣人に対して何かを為すということではなくむしろ信仰者の内面の行為であり、自己愛として存在する自己を否定するところの自己否定の愛(Selvformjælsens Kjærlighed)として考えられる。かくして他者と自己とを「憎む」というイエスの言葉に表れた愛の絶対的な義務は、偏愛すなわち自己愛(Selv-kjærlighed)としてある自己を、恋人、家族、国家と言った有限的な対象のためではなく、神のために無制約的に否定することとして理解されるのである。キエルケゴールは言う。「愛によって神は、神聖な意味における自己犠牲

の愛を、神のための場所を確保するためにあらゆるものを犠牲にするという自己犠牲の愛を考えている」(SV 12 119)。

このように「憎しみ」の意味が、直接的な感情から、愛の自己否定へと変容されたように、沈黙のヨハネスはイサクの犠牲における「犠牲」の意味を、一方で「人身御供」として示しつつ、他方ではアブラハムのイサクに対する愛の自己否定の行為と見る。すなわちアブラハムが神に対してイサクへの愛を優先させるとき、イサクとはアブラハムの守るべき子に対する愛の義務の対象であり、アブラハムの愛は有制限なものにおかれる偏愛である。アブラハムがイサクの犠牲を決意するとき、彼は彼の世俗的なしかし利己的な愛をより高い神への愛の義務に基づけることによって諦めたのである。デイトンが指摘しているように、キリスト者にとっては、世俗的には最高の倫理的義務として考えられる親の子を愛する義務ですら、いまだ偏愛として考えられるのである<sup>7)</sup>。

かくして、隣人に対する愛の逆説的な表現における「逆説」は、絶対的な逆説として述べられているのではない。キリスト者にとって神の本性は絶対的な逆説である。しかし神に対する愛、信仰がそれ自身の理解を求めるということを沈黙のヨハネスは否定しない。無限なものに対する無限の自己否定(「無限の諦め (uendelige Resignation) 」)として叙述される宗教的愛の本質的な契機は、普遍的(公的)ではあるが、有制限なテロスのもとに生きる倫理的存在にとって逆説である。ただ無限的なテロスを生きる信仰者にとってはそうではない。沈黙のヨハネスが上のルカ伝におけるイエスの言葉に対して、「あのことは恐ろしい。けれども、あのことは理解できるものだ」と私は堅く信じている」と言っているように、信仰における倫理は合理的な理解をもっている(SV 5 67)。「愛の業」に照らした場合、レヴィナスの批判に反して「宗教的なもの」において変革された

倫理は、少なくとも直接的また実質的に倫理を侵害するものとして一面的に見られているわけではない。

### 第三章 イサクの受け取り直しと信仰に固有の自己否定

隣人愛が、第二章で見たように、神の前における無限の自己愛の否定に見られるとき、隣人への愛は、自己―神中心的なエゴイズムを免れていると断定できるだろうか。レヴィナスの答えは、否、である。本質的に隣人との関係に根拠をもたず、ただ自己の内面を通じて無限性あるいは神を求める内面主義の倫理は、レヴィナスにとつていまだエゴイズムの一つの形式に過ぎない。この点についても少し詳しく見ていこう。

レヴィナスは『全体性と無限』（エマニュエル・レヴィナス、合田正人訳、国文社、一九八九年）において、特にエロスの変容として営まれる内面主義／幸福主義的枠組みと愛のあり方とを批判している。レヴィナスによれば、プラトン哲学は一方では単なる飢えの充足としての「欲求 (Besoin)」に還元しえない、決して満たされることのない「欲望 (Desir)」、善 (Bien) への欲望を提示したことによって評価する (ibid., p.82)。しかし他方この「欲望」のテロスが、自己の魂の永遠性にはなく「他者」におかれるという点によって、自らの思想をプラトンの思想から区別している (ibid., p.82)。

周知のように、『饗宴』においてプラトンは、美と善すなわち幸福を目指し、それを永遠に所有することに向けられたすべての人間に内在する欲求を、エロスと名づけ、個々の肉体のうちに見

出される美を目指す直接的な段階から、人間の魂のうちなる美、そして人間の諸活動と諸制度のうちなる美を目指す倫理的な段階を経て、最終的に、美そのものを「観想するところの叡知の段階へいたる、哲学におけるエロスの変容を描いている(プラトン、「饗宴」、久保勉訳、岩波文庫、p. 26)。しかしレヴィナスにとってこのように自己の内面の浄化を通じて自己の魂の永遠性を目指す哲学の運動においては、愛ははまだ自らの飢えの充足としてのエゴイスティックな状態にとどまると考えられる。レヴィナスは例えばそれを次のように表現する。

ディオティマは愛の意図をこの「性的な喜びにおける男女の」結合の彼方に置こうとする。しかし愛を窮乏し、困窮した、粗野なものとして見出そうとする。…愛とは愛すべきものを待望することにおける自己満足であり、愛はすなわちその待望を満たす表象を通じて、愛すべきものを享受するのである (Ibid., p. 212-3)。

レヴィナスはこの「享受 (Jouissance)」という言葉を、生の自己目的性とともに、直接性として存在する個人の自我中心性を表現するために用いる(例えば、「全体性と無限」、p. 159)。さらにレヴィナスは、『全体性と無限』の第四部において、愛をこの自我中心的な享受の一形態として分析している (Ibid., p. 391-2)。レヴィナスによれば、繁殖性として把握されるエロスは、単なる享受とは違い、「超越的なもの (transcendence)」すなわち「他者」の享受として位置づけられるが、繁殖性 (fécondité) というテロスのもとで、愛は一方では他者を感性的、性的に享受するとともに、他方ではいまだ存在せぬわが子を目指す (Ibid., p. 396-7, 411-2)。ここではいずれにしても愛の主体は、愛の対象である他者と対面に向かい合うことはなく、他者の他性は無視される。レヴィナスは

エロスにおいては、「私」は他者の「弱々(faiblesse)」を目指すのだといい、ここでは隣人は「私」を倫理的責任のもとに審問する教師として現れるかわりに、「私」の助けを必要とする弱者として現れるという(ibid., p. 394)。

この繁殖性についてレヴィナスが提示する一連のイメージは、上の引用においては、肉体的および精神的生殖を目指すというディオティマが示したエロスの運動との連関において把握できる。すなわち「哲学」においては哲学者は自らの魂の永遠性を目指すとともに、他者の内に美を産出することを目指す(『饗宴』p. 116-7)。だがここではレヴィナスのエロスのイメージを借りるならば、哲学者は、隣人が現にそうであるところの個別性ではなく、そのうちなるいまだ生まれていないイデアを愛するのであり、イデアを「想起」させる助産婦としての役割を通じて、隣人は「無知」なるもの、弱きものとして愛されるのである。かくして哲学者は隣人の無知といまだ顕在化せぬその本質とを愛する。しかしここではまさに隣人が一人の個人であるところの個別性は無視される。

こうしたレヴィナスの内面主義／幸福主義における愛の批判は、ディートンが示したような、愛のヴィジョンの変容を通じて信仰を示すというキエルケゴールの思想傾向に合致しており、とくに「無限の諦め」を強調する信仰の側面に対しては的を得ているように思われる。前章で示したように、神への愛はあらゆる有限的なものに対する愛に対して優先すべきなのであり、信仰における合理性は、むしろこの隣人に対する神への愛の優先性を正当化し、隣人に対する暴力の根拠として用いるという誤解を生みかねない。イエスの做びを通じて自己愛としてある自己を否定するという課題は、それが抽象的表現にとどまる限り、いかようにも解釈されうる。実際キエルケゴール自身「愛の業」において、イエスは地上的な意味ではできうる限り不幸にするような仕方弟子たちを

愛したと言っているのである(SV 12 11)。もしイエスの傲びが、隣人を不幸にするという仕方では実践されねばならないとすれば、ここには自己―神中心的な隣人に対するエゴイズムが現れていると見られても仕方がない。

しかしこうした結論を下す前に、われわれはキエルケゴールの信仰におけるもう一つの本質的な契機を見なければならぬ。レヴィナスが自他の魂の永遠性を目指すプラトニズムから自らの立場を区別したように、沈黙のヨハネスもまた神への愛を通じて自己の永遠性を目指す哲学の運動から信仰を区別している。哲学においては自己否定の愛、「無限の諦め」は、自己の永遠性を獲得するためになされたのであったが、信仰においてはアブラハムの自己否定は、有限なものすべてを受け取るために為される。すなわち、「信仰を通じてアブラハムはイサクを諦めたのではなく、信仰を通じてイサクを得たのである」(SV 5 46)。この「受け取り直し」における自己否定こそが、内在的宗教、哲学からは理解されず、また沈黙のヨハネス自身にも理解の不可能な信仰に固有の自己否定として考えられる。「無限の諦め」において倫理的なものから宗教的なものへと変容された愛のヴィジョンは、今一度、内在的宗教、哲学から信仰へと変容されねばならないのである。

このヴィジョンの変容は、「神との戦い」という【おそれとおののき】と【愛の業】の両著で取り上げられたテーマを軸になされている。沈黙のヨハネスは「アブラハムをたたえる言葉」の中で、アブラハムの偉大さをさまざまな内在的な偉大さと比較しているが、その中で、ヨハネスはアブラハムの偉大さを、「世界と戦ったもの」「自己自身と戦ったもの」に比して、「神と戦ったもの(der stred med Gud)」の偉大さとして提示している(SV 5 18)。さらにキエルケゴールはこの「神との戦い」という考えを【愛の業】において詳しく展開させている。

キエルケゴールは、「愛の業」第二部における、「敗者を獲得する愛における和解の勝利」という講話において、沈黙のヨハネスが信仰のうちに「無限の諦め」と「受け取り直し」という二つの本質的な契機を見ていたように、キリスト者の愛を「二重の闘い乃至は二重の勝利」と表現している(SV 12 319)。この二つの闘いとは、第一に「悪を善によって克服する」ところの「悪が彼「信仰者」に対して支配力を獲得しないように、自分自身を善のうちに保持することを課題」とする闘いであり、第二の闘いとは、「善が愛なきものにおいて勝利を収めなければならぬために、和解的にたたかう」闘いとして位置づけられる(SV 12 320)。この第二の闘いを、第一の自分自身との闘いに対して、「この闘争において彼「信仰者」の戦う相手が自分自身であり、神であるために、それがもつとも内面的な闘い」と言っているのである(SV 12 318)。

キエルケゴールはさらに第一の闘いが、愛を非本質的なものとする危険を孕んだものであることを示唆する。なぜなら第一の闘いにおいては、愛するもの(den Kjærlige)が愛なきもの(den Ukjærlige)に「対抗して闘う(kampe ~ mod)」のであり、両者は「お互いの外部において関わり合う」(SV 12 320)。つまりここでは愛するものは、愛なきものを「悪(Onde)」の範疇のもとに抽象化し、愛の対象から愛なきものを締め出す可能性をもつからである。しかし愛の対象が限定されれば、愛は偏愛に墮している。

これに対して第二の闘いにおいては、愛するものは愛なきものと和解的に闘う(kampe ~ forsonligt)のであり、ここでは「闘争の内に共にあるのは愛するものであることが真に明らかになる」(SV 12 320)。つまりここでは愛するものは「悪」という範疇を用いることがない。愛するものは愛なきものの内に悪を見ない。その理由は愛なきものが存在しないからである。このような仕方では、

愛するものは「善が愛なきものにおいて勝利を収めなければならないために、和解的に闘う」と考えられる(SV 12 320)。

別の講話、「愛は徳を建つ」でキエルケゴールはこの愛における「和解的な戦い」を次のように言い換えている。

愛するものはいつても、愛が現に存在することを前提し、まさにそのことによつて彼は徳を建てる。…(SV 12 210)

しかしこれはプラトンの想起の思想において、哲学者が対話者のうちなる美を前提として関わり合うということと同じではないのか。一見、同じに思われる。しかしキエルケゴールは続けて言う。

…建築家は彼が建築に利用することになっている石や砂利のことはほとんど考えない、教師は弟子が無知であることを前提している、…しかし徳を建てるどころの愛するものは、愛を前提するという唯一の方法だけをもっている(SV 12 210)。

プラトンは「国家」の中で、哲学者が個人の魂のうちの諸徳の調和として実現される正義を国家における正義と通約可能なものとし、それを政治的権力として用いることを許容している(プラトン、「国家」、藤沢令夫訳、岩波文庫、一九七九年、例えばp.297-300)。しかしここでは個人の正義は、国家における個々人の役割に還元され、この役割をはみ出る、あるいは抗う個人の個性性は、非正義、すなわち悪とみなされる。建築家が完成後の建築像を念じて建築に携わるように、哲学者が愛するのは、隣人の内なるアイデアであつて、隣人が現に存在しているところの個性性ではない。

それゆえ個々人のエロスが個別的なものを愛している場合には、哲学者は彼を「無知」とみなし、教育されるべき対象として考えるのである。こうした想起において理解可能な隣人愛に対して、キリスト教的愛は、「徳を建てんとするものが、別の人間を創り替えたり、あるいは、彼の中から強引に愛を引き出したりするためにいったい何をなすべきかというようにすることに關するものではない」(SV 12210)。ここでは自己は隣人に対して力をふるう代わりに、自らの力を否定する。「仕事全体が、前提がつまるところは徹底的な自己否定であるから、すなわち、建築家は隠れ、いわば無のようなものである」(SV 12211)。

このような自己否定を可能にするのは、「すべての人間に愛を注ぐはずなのは創造者でありたもう神、自らが愛でありたもう神である」という信である(SV 12210)。信仰者が、個々人のうちに愛をはぐくむ神の愛を信頼し切るときにのみ、隣人の内に愛が現にあることを前提することができるのである。そしてこの愛においては、隣人の本質たる愛ではなく、隣人の現にあるところの個性(Eiendommelighed)こそが愛されねばならないと告げられる。キエルケゴールは「われわれは愛の建徳の業を、隠れたものにおける自然の仕事とだけ比べることができ」といっており(SV 12211)、自らの姿を隠しつつ、その愛のうちにあらゆる生命と愛とを個別的なものの中に育む神の業を倣ねび、自らの力を神の前において隣人の前に否定することこそ愛の建徳の業であると考えられる。このように自己を隣人の前に否定しつつ隣人の内に愛を前提することは、隣人の個性を享受するという愛のもう一つの側面を照らす。キエルケゴールは言う。

強調点は「神の前に」にある。というのもこれこそがあらゆる個性の源泉であり根源であるからである。…個性をもつということはすべての他者の個性を信じるということ

なのである。なぜなら個性とは自分のものではなく神の贈り物であり、それでもって神は私に、というよりすべてのものに、そう、すべてのものに存在を与えたもうからである(SV 12.260-1)。

このように「私」の隣人と「私」の個性は、神の愛が実現したものであり、神与のものである。隣人の前に「私」の力を否定し、隣人の個性を受容するということは、隣人を個性たらしめた神の贈り物として隣人を受け取るということである。そしてこの隣人の個性の享受において初めて「私」は「私」自身の個性を育むことができるのであり、初めて「私」は「私」自身を愛することができると考えられる。ここに隣人の個別性と、自己愛の受け取り直しとが見出されるのである。われわれは「神との闘い」という主題を中心に哲学から信仰への愛のヴィジョンの変容を見てきたが、沈黙のヨハネスはこの変容を「アブラハムをたたえることば」の中で暗示している。と言うのもヨハネスはアブラハムの偉大さを「無力さを強さとする力(den Kraft hvis Stryke er Afmagt)」として評し、この「無力さ」を他者を支配する力およびみずからを支配する力と対照させている(SVS 18)。ここで【愛の業】における隣人愛のヴィジョンを借りれば、イサクの犠牲とは、イサクを育む神への信頼と、イサクに対する自らの力の否定を表現したものであり、イサクの受け取り直しとは、この神の前における力の自己否定を介して、真にその個性においてイサクに出会うこと、そしてイサクとの関係を神与のものとして享受することとして考えられるのである。

レヴィナスは内面主義／幸福主義における愛の、他者の他性を無視する暴力とエゴイズムとを批判していたが、このように、キェルケゴールの信仰における愛は、レヴィナスが見ていたように自己―神中心的なエゴイズムと暴力とを潜在的に含むのではなく、むしろここでは神中心性が、隣人

と自己自身との個別性とを享受することを可能にする。この享受はレヴィナスのエロスにおける他者の享受とは本質的に異なる。なぜなら信仰における隣人の享受は、その個性の享受であり、この個性は、信仰者の隣人に対する実践的、認識的な力の否定において初めて現れるものだからである。レヴィナスは隣人の他性を隣人に対する「私」の責任において強調したが、キェルケゴールはレヴィナスとは別の仕方で、隣人の他性を「私」の神に対する愛において強調しているのである。

## 注

- (一) Emmanuel Levinas, "God and Philosophy" collected in *The Levinas Reader*, Edited by Sean Hand, Cambridge, Basil Blackwell, 1989.
- (二) Timothy P. Jackson, "Is Isaac Kierkegaard's Neighbor?", collected in *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1997, vol. 17, p. 113.
- (三) *The Journals of Søren Kierkegaard*, A selection edited and translated by Alexander Dru, Oxford University Press, London, 1938, p.332 [X 2 A 15] and p. 381 [X 2 A 525]
- (四) 本論におけるキェルケゴールのテキストの引用番号は、『セーレン・キェルケゴール全集』第三版 (Gyldendal, 1962) からのものである。(SV 12.25)とあれば、『全集』二巻二五ページからの引用を意味する。「おそれとおのき」からの引用は榎田啓三郎訳(白水社) また『愛の業』については尾崎和彦および佐藤幸治訳(創言社)に従った。
- (五) Oliva Blanchette, "The Silencing of Philosophy", collected in *International Kierkegaard Commentary*, vol. 6, p. 41.
- (六) C. エドワード・ティートン、『愛について』、北田勝己・多美訳、法律文化社、一九九七年、二二四頁。

(7) 同著『キリスト教の愛の神学』p. 213-3。