

信仰の説明責任

——アブラハムのイサク奉獻を巡って——

藤 枝 真

序

説明責任とは、何らかの行為、存在について、その妥当性や合理性、必然性などについて合意を得るべく他者に向けて説明する責任である。責任には、*Verantwortung*, *responsibility*, *responsibility*, *ansvar* というヨーロッパの諸言語からも連想されるように、*応答*するという意味が含まれている。本論においてはこの「*応答*」の意味を念頭に置き、宗教に対する問いかけへの*応答*、神の命令への*応答*、そして他者からの問いかけへの*応答*に関する責任について考察する。

この問いが何について発せられるかということを明確にするために、問題範囲の限定を述べておく。本論において

信仰とは、特にキリスト教において聖書(旧約及び新約)とされている記述を信じることを、言い換えるならば、神の存在とそこから派生する一連の概念枠を信じることを意味している。そしてそのような概念枠と、それとは異なる概念枠を同時に採用する際に我々が直観的に有するであろう違和感を解消もしくは解釈することが本論の目的である。

問題は「旧約聖書」の創世記におけるアブラハムのイサク奉獻という物語を巡るものである。創世記の記述によれば、ノアの子孫であるアブラハムは最初アブラムと名乗り、神の命に従って故郷を出て、新しい土地を神との契約によつて得、アブラハム(多くの国民の父)と名乗るように命じられた。その時アブラハムもその妻サラも高齢であったが、神との契約によつて初めての息子イサクが生まれる

こととなったという。そしてその後、神はアブラハムの信仰を試すために、息子イサクを捧げよという命令を下す。『旧約聖書』の創世記第二十二章の記述は以下の通りである。

「神はアブラハムを試された。神が、『アブラハムよ』と呼びかけ、彼が、『はい』と答えると、神は命じられた。『あなたの息子、あなたの愛する独り子イサクを連れて、モリヤの地に行きなさい。わたしが命じる山の一つに登り、彼を焼き尽くす献げ物としてささげなさい』…神が命じられた場所に着くと、アブラハムはそこに祭壇を築き、薪を並べ、息子イサクを縛って祭壇の薪の上に載せた。そしてアブラハムは、手を伸ばして刃物を取り、息子を屠ろうとした。

そのとき、天から主の御使いが、『アブラハム、アブラハム』と呼びかけた。彼が、『はい』と答えると、御使いは言った。『その子に手を下すな。何もしてはならない。あなたが神を畏れる者であることが、今、分かったからだ。あなたは、自分の独り子である息子すら、わたしにささげることを惜しまなかった』（創世記22:1-12）。

キエルケゴールは一八四三年の著作『おそれとおののき *Frygt og Bæven*』においてこの旧約聖書の物語を解釈する際に、このアブラハムの物語の問題点を三点に整理して論じている。その三点とは、Ⅰ、「倫理的なものの目的論的停止は存在するか」、Ⅱ、「神に対する絶対的義務は存在するか」、Ⅲ、「アブラハムが彼の計画を、サラ、エリエゼル、イサクに語らなかつたのは、倫理的に責任を問われるべきことであつたか」というものである。

アブラハムのイサク奉獻として知られるこの旧約聖書の記述について、キエルケゴールはまず次のように評価する。「アブラハムの行為について倫理的に表現するならば、彼はイサクを殺そうとした (*vilde myrde*)、ということになり、宗教的に表現するならば、彼はイサクを捧げようとした (*vilde ofre*)、となる」(FB,29f.)。キエルケゴールはここにアブラハムの行為を重層的に評価する姿勢を見せている。つまり、倫理的文脈でアブラハムの行為を問うと、これは間違いなく殺人ということになり、神は殺人をするようにアブラハムに命じた、ということになる。そして同時に宗教的文脈から解釈するならば、アブラハムは神の試練に応じて息子イサクを捧げようとした、という表現を適用することが出

来るようになるのである。

この物語に描かれた行為は、信仰という名の庇護の下においては正当性を有するのであるか。アブラハムは、この行為に対しておそらく起こりうるであろう非難や反論に対して責任を負うべきではないのか。問題Ⅲに指摘されているように、アブラハムは、神によって自分の子を捧げるように命じられた時、周囲の人間にはそのことを一言も言わなかったことで、倫理的責任を問われるべきではないのか。

アブラハムが宗教的な意図を持つことが倫理的な意図を持つことが、彼の行為が他者によつて合理的であると捉えられるときには何らの問題も起こらないが、この合理性の判断の局面において、不合理であり自明とは言えない場合にその行為についての説明の責任が生じる。言い換えれば、宗教の真理が自明のものではなくなりその真理性が問われるとき、つまりある宗教の枠組みが他の思考の枠組みによつて理解されるとき、宗教はその真理性を語る必要に迫られるのである。このような問いは、例えばある信仰と異なる概念世界を持つ者が問いかけることもあるだろうし、また、信仰の枠組みの中で語られている事柄が、他のシステムの

枠組みの中で語られる事柄と齟齬をきたす際に、このことは問われるのである。つまり、アブラハムのイサク奉獻の物語を信仰の面から見て是とするのか、倫理に照らして非とするのか、ということである。ここで宗教と倫理という二つの概念枠は一つの事柄を巡つて衝突しており、互いに説明を必要としている状態である。

この問題に関して、例えば宗教を一種の言語ゲームとして捉えるウィトゲンシュタイン・フィデイズムは、言語ゲームとしての宗教内において宗教は外部のコンテクストからの批判を受ける必要はなく、自律的な世界を構築することが出来ると考える。これによれば宗教は他の概念世界からは独立しており、従つて他者からの問いを受ける必要もなく、それを他者の概念に従つて説明する義務もなくなる。

宗教をこのような閉じた世界、他者への語りをなくした世界として捉えることは妥当なのであるか。アブラハムが神への信仰を、そしてその信仰が要求するイサク奉獻を黙して語らなかつたことは、他者への説明を欠いたということである。倫理的責任が問われることはないのか。信仰と倫理の相克、そして他者への責任という問題を、キェルケゴール

ルにおいて信仰と理性の対立として解釈し、逆説としての信仰を普遍的な形で顕在化することが可能であるかどうかを本論では検討する。更に、このアブラハムの物語についてキエルケゴールの『おそれとおののき』を踏まえて取り組んでいるデリダの『死を与える』を参照し、神に対する責任と、その他の全ての他者に対する責任との関係を考察することで、説明の責任がどこまで可能であるかを確認する。

一 宗教は問いかけに答える必要があるか—言語ゲームとしての宗教—

神は善行や悪行を命じたり禁じたりするのではなく、神が命じたり禁じたりすることがそのまま善行や悪行になる、という神意道徳(Divine command ethics)的な考え方を適用するならば、アブラハムの行為は神意に適ったものであり、倫理的に善と認められることが出来るが、「倫理的なものは、それ自体普遍的なものであり、普遍的なものとして、全ての人に妥当するものである」(FB,51)というキエルケゴールの定義に従うなら、このような神の命令は、普遍妥

当性としての倫理に反するものとなり、受容されることは出来ない。プラトンが『エウテュプロン』で批判したように、異なる神によって善悪の基準も異なり、結果的に神の命令は普遍的な道徳法則とはなりえないからである。さらに、神の命令が善悪を規定するのであるから、説明のために神より先に遡行することは不可能である。つまり、倫理的に見ればこの神の試練は実行不可能であることはもちろん、それ以前に理解不可能、説明不可能なものであるといえる。

しかしキエルケゴールは著作中で常に、キリスト教の信仰は説明不可能な「逆説(Paradox)」(FB,50)を信じることである、と述べている。倫理的に説明も正当化も出来ないようなこの殺人の命令を信じることでさえも信仰になりうるとしたら、倫理的な立場から言えばこれは狂信(fanaticism)であるとも言えよう。信仰の内容に関して、科学的な根拠や護教のための論証は必要なく、信仰は理性によって支持される必要はない、と考える信仰主義(Fideism)は、狂信へと向かう可能性を大いに有していると考えられても不思議ではない。神の命令を受けたアブラハムの行為は、犠牲となるイサクや家族などに説明されることは出来

なかつたのであろうか、そしてまた説明されるべきではなかつたのか。宗教の真理性を問い、また信仰の内容を信仰の外の判断基準をもとに判じることが、先に述べた宗教的行爲の重層性を認識した上でそれを解釈するという、いわば狂信への転落を防ぐ手段になるのではないか。

上記のように、宗教の内容を他の文脈から捉えようとして、その真理性を問い、場合によっては無神論的立場から宗教の内容を批判するということは、広く行われてきたことである。ヨーロッパが啓蒙思想を経験してからは特に、宗教的世界観のみに囚われることなく、様々な概念枠を用いて世界を捉えることが為されるようになった。神および神から派生する宗教的文脈を用いる必要性自体が問われるようになったのである。「神の存在は、主に世界のあらゆる種類の目に見える事実、例えば世界の秩序性だとか、明らかな合目的性だとかを説明するために仮定されたものであった。しかし、それに代わる仮説で同様に説明することが可能であると分かつたならば、神という仮説はもう必要がなくなるのである」。そのような時代、つまり宗教の真理性が自明のものでなくなり、それに代わる価値観や概念が発生する時代、宗教に対して人々が疑念を懐く時代にお

いて、次のような発言が出るのも当然のことと言える。「キリスト教の真理をただ確実に明らかなものとしてくれるなら、私はそれを受け入れるつもりは充分にある。これはあたりまえのことだ」(A. Feys)。これはキェルケゴールが「哲学的断片への完結的非学問的後書き」において、時代の声を代表するような作中人物に語らせた言葉である。しかし、「キリスト教の真理を確実に明らかにするなら」という言い方は、果たして有効な表現なのだろうか。もし十分な説明や確実性を欠いたならば、その宗教は信じるに足るものではなくなってしまうのだろうか。

D・Z・フィリップスによれば³、命題には二種類あり、一つは証拠(evidence)を必要とするものであり、もう一つはその必要とされた証拠を供するものであるという。このような見解は基礎づけ主義(fundationalism)であり、後者の命題が基礎づけ的であると言われる。この考え方を宗教に適用して、宗教の基礎づけを試みる向きがあり、またそうすることで先に述べたような宗教以外の概念枠からの批判に対処できると考える思想傾向をここでは宗教の基礎づけ主義と呼ぶ。しかしフィリップスは、基礎づけ的な証明とそこから得られる蓋然性について、「たとえ証拠が充分で

も、神が存在するのは大いにあり得ること (highly probable) である、と言われるのが関の山である」』と指摘している。何かについて知るといふ行為を正当なものとするためには、その知識は正当な根拠を持つていなければならない、という基礎づけ主義は、哲学が常に扱ってきた問題でもある。無神論者はこのような基礎づけ主義的考えから、神への信を非合理的と断じる。つまり、神への信や、神の存在についての知識も、何らかの論理的整合性や証拠がない限りは、正当な知的行為としては認められないというのが無神論者の一般的な論点である。しかし、このような姿勢を有した前述のキエルケゴールの作中人物が期待していることは反対に、神への信仰を基礎づけることは容易なことではない。むしろキエルケゴールがここで作中人物に言わせた台詞は、キエルケゴールのキリスト教観とは正反対のものであると理解するのが適当であろう。言い換えるなら、神への信仰は基礎づけたり証明したりは出来ない、という方向にキエルケゴールは議論を進めるつもりなのである。蓋然性がいくら高まろうとも、信仰に至ることは出来ない。信仰とは、時間の中に永遠なる神が人間の姿を取って現れたという逆説を信じるかどうかという、「あれかこれか」の

選択であり、信仰への決断の瞬間は愚か(不条理)である、とキエルケゴールは繰り返して述べる。証拠を積み重ねていくような、信仰に対する漸近線の接近はありえないことなのである。この点に関して、「つまり要点は、もし証拠があつたとしても、これが実際のところは物事全体を駄目にしてしまう、ということだ」⁵というウイトゲンシュタインの考えは、先程述べたフリーリップスの考えの嚆矢となるものであると考えられる。

ウイトゲンシュタインの薫陶を受けた宗教哲学を展開していることからウイトゲンシュタイン・フィデイズムと総称されているこのような思想において、宗教や一連の信念体系は、一種の言語ゲームとして理解されており、そこで使用される言語の文法はそれ自体で独立した一つのゲームに似た体系を形成しており、なにか他のものについて語る言語の文法とは違うものである、と考えられている。それゆえ「ある事柄が間違いであるかどうかについて、それはある特定の体系の中では間違いであるということが出来る。ある特定のゲームにおいてはそれが間違いであるのと同様に、別のゲームにおいてはそれは間違いではない」⁶と考えるなら、信仰は言語ゲームとしてとらえられること

が可能であり、キエルケゴールの逆説への信仰は、先に述べたキエルケゴールの作中人物の発言のような批判に晒されることも、またそれに対して応答する責任もなくなることになる。例えば「最後の審判のような信念は、検証可能な仮説ではなく、信者の考えを支配し決定するという限りにおいて信者にとって絶対的なものである」⁷ということになる。

もしこの言語ゲームとしての宗教という考えを採用するならば、本論において問題として取り上げたアブラハムのイサク奉献の物語は、倫理的な概念枠からの問いかけを遮断してしまうことになる。つまり、このアブラハムのイサク奉献という一つの行為にキエルケゴールが認めた重層性から、倫理の層を抜き出し、信仰の層だけで独立させてしまうことになるのである。

しかし、信仰の説明責任を語る際にこの重層性を除くことはできない。何故なら、アブラハムのイサク奉献の物語においては、神の要請に対して応答する責任と、イサクの問いかけに対して応答する責任とを同時に果たす方途を探ることが両面価値的課題として提示されているのであり、そしてそのような解決困難な課題に対してこの物語の読者

が懐くことを禁じ得ないある種の居心地の悪さはまさにこの重層性に起因しているからである。それ故にこの物語を考えるに際しては、二つの概念枠すなわち宗教と倫理という概念枠からの同時の問いかけが必須条件なのであり、もしこの二者を分離して考えるならば、そもそもアブラハムの物語は何の含意も持たないことになる。『おそれとおのき』のエピグラフとして、キエルケゴールはハーマンの次のような文を掲げている。「タルクイニウス・スベルプスが庭園で、ケシの頭をもって伝えたことを、彼の息子は理解したが、使者は理解しなかった」。言葉で伝えることが困難な事柄も、意を同じくする者には言葉を用いなくても伝えることが出来るし、又しなくてはならないということキエルケゴールはこの書の通奏低音として設定しているのである。アブラハムのイサク奉献の物語は、神への責任と息子への責任というダブルバインドが要点なのであり、この物語について言語ゲームとしての宗教という解決法を適用しようとすると、この物語の語る必然性自体が雲散霧消してしまう。この物語には、宗教と倫理の相克という重層性にこそ問題が存するのであって、ここに他者への語りの責任という、いわば信仰と倫理の交通を可能にするよう

なある種の開口部があると考えられる。

二、躰きの石としてのアブラハム―キエルケゴール 『おそれとおのき』―

信仰を語るという問題をめぐって、『おそれとおのき』には問題が三つ設定されているのは先に述べた通りであるが、第三の問題「アブラハムが彼の計画をサラ、エリエゼル、イサクに語らなかったのは、倫理的に責任を問われるべきことであつたか」において、特に宗教的責任と倫理的責任の齟齬、つまり神への責任を果たそうとして、周囲の者への説明責任を留保したアブラハムの行為が注目されている。キエルケゴールは各問題を検討するにあたり、繰り返し「倫理的なものは普遍的である」と述べるが、問題Ⅲにおいては、倫理的なものは「顕わなもの (det Aabnbare)」である、という規定が更に加えられる。つまり、アブラハムの行為が倫理的に妥当なものであるためには、普遍性に加えて、顕在性を有していなければならない、ということになる。それらは言語による説明可能性と換言できるものであるが、もし試みに一般的な言語でこの行為を語ったと

しても、それは単なる殺人についての説明の域を出ることはない。神との契約は沈黙のうちの契約であり、また個別の関係であるが故に、これを説明することは出来ない。キエルケゴールの規定に倣うならば、信仰は個別的であり、秘密のものである、ということになる。信仰の表現であるはずのイサク奉獻を、普遍的な言語で顕在化させて説明しようとする瞬間に、それは絶対的な神との関係における責任遂行という性質を失い、相対的な評価を受けると行為へと変質してしまう。それゆえアブラハムは言語によって「他人に自分を理解させることは決して出来ない」(PB.5) であり、沈黙せざるを得ないのである。こうしてアブラハムは問いかけに対して応答する責任を、沈黙する責任として受け止めなければならないのである。

キエルケゴールが問題Ⅲにおいて神話や文学に例を求め分析しているように、美学の領域においては、沈黙することによって誰かを救うことが出来るならば、その沈黙は許されるが、しかしアブラハムの場合には、沈黙によってイサクが救われるのではない。また、普遍的なもの、即ち顕わなもののために行為することを倫理学は許容するが、アブラハムがイサクを捧げようとする行為は普遍的なものでは

ない。それゆえ、アブラハムは神との契約を果たすために、倫理的なものからの問いかけに黙する。すなわち彼は「サラにも、エリエゼルにも、イサクにも語らなかつた。彼は三つの倫理的審級(Instanser)を通り過ぎたのである。というものは、アブラハムにとつて、家族の生活というものが倫理的なものの最高の表現に他ならなかつたからである」(FB,10)。アブラハムは語る事が出来ないのである。「彼はいかなる人間の言語も話さない。もし彼が地上のあらゆる言葉を解したとしても、そして愛するものたちがそれを理解したとしても、彼は語る事が出来ない。――彼は神の言葉で語るのであり、彼は異言を語るのである(han taler i Tunger)。(FB,103)。こうしてアブラハムは信仰に従つてアブラハムを捧げる。このことは私的な企てであるが故に誰も理解することは出来ない。絶対者としての神との契約を遂行するために沈黙を守り、アブラハムは手を下そうとする。キエルケゴールが言うように、この決断の瞬間は愚かであるが、普遍性へと還元されない個別者として信仰に向き合う瞬間でもある。ひとりの人間を偉大にするものは「秘密と沈黙(Hemmelighed og Taushed)」(FB,80)である、とキエルケゴールは述べる。

キエルケゴールの「おそれとおののき」の基底にあるものは、倫理と信仰の相克であり、開かれたものと隠されたものとの相容れなさであり、応答する倫理的責任に代えて沈黙する宗教的責任を選ぶことの説明不可能性である¹⁰。キエルケゴールはこれらの矛盾を描き出すことで、アブラハムのイサク奉獻の特異性を強調するが、この著の仮名著作者が「沈黙のヨハンネス」であることを我々は想起しなくてはならないだろう。すなわち、アブラハムの行為を賞賛するが推薦しているのでは決してない。キエルケゴールは「おそれとおののき」の冒頭で、この聖書の記述について語り始める前に、アブラハムのこの行為を語る危険性を認識した上で、次のように問う。「誰かが心の平静を失つて、アブラハムと同じことをしてしまうかもしれないという危険を冒すことなしに、アブラハムについて無条件に語る事が出来るのだろうか」(FB,30)。このアブラハムの物語は、信仰の情熱(Lidenskaber)を讀めるものであると同時に、それはどこまでも倫理的責任に対して沈黙した者の物語でもあるから、この物語はそれゆえに単なる模倣を許すものでは決してなく、「それぞれの世代が始原的に始める」(FB,109)のでなければならぬ。「こうして個別者が個別

者として絶対者に対して絶対的な関係に立つという逆説が現実存在するか、それともアブラハムは失われてしまうかのいずれかである」(FB.108)、という決断をキエルケゴールは読む者に委ねている。このことから、『おそれとおのき』は何らかの行動規範を示すものではなく、読者に躰きの石を与えることを目的としていると理解されるのが妥当ではないだろうか。何故なら、アブラハムと同様に沈黙のヨハンネス自身も、宗教と倫理の相克を著書という言葉で媒介として直接に伝達することを目指したのではなく、本文中に記されているように、信仰の行為はそれぞれの世代でそれぞれが始めからやり直さなければならぬ性質のものだと考えているからである。

三. 全ての他者に対する責任—デリダ『死を与える』—

『おそれとおのき』におけるアブラハムのイサク奉獻の物語を『死を与える *Donner la mort*』(1992)において分析したジャック・デリダによって、この物語に「戦慄すべき秘儀 (*mysterium tremendum*)」という概念が加えられる。ルードルフ・オットーが言及するように、聖なるものの本

質は、人を引き付けるものであると同時に人を戦慄させるものである。おそれおのきつつ引き付けられる神はまさに戦慄すべき秘儀である。この点について、『おそれとおのき』というキエルケゴールの著作のタイトルから考察してみよう。

「おそれとおのき (*Frygt og Bæven*)」とは、『新約聖書』の「フィリピの信徒への手紙」第二章に見られる言葉¹¹であるが、そこでは神に従い、おそれおのきつつ行動せよ、ということが述べられている¹²。キエルケゴールが『おそれとおのき』において題材として取り上げた創世記の神とは性質が多少異なるような神の命令がここには描かれている。旧約の神は「私に従うなら子孫を増やし土地を与える」という契約をアブラハムと結び、その後アブラハムに対してイサクを捧げるように命じたときには神は直接にアブラハムに命令するのであるが、「フィリピの信徒への手紙」における神と人間との契約関係は、この記述自体がパウロの書簡という形式を取っているために、もちろん神と人間との直接的な意思伝達ではない。ここではパウロという仲介者を伴った伝達である。神の姿はなく、神の姿がないというまさにその点において「おそれおのきつつ」という言葉

が意味を持つようになる。神は隠れたる神となっており、その存在は見ることはおろかもはや予測すらつかないものである。

ここで人間がなす行為は我々の意志によるものであり、それ故に人間は責任を負わねばならないのであるが、その人間の生は見えざる神によって、つまり超越的であり同時に（パウロの書簡に依れば）既に人間に内在する神によって規定されているのである。¹³ デリタはこのように述べ、人間は自由に行動することが出来て、それ故に我々の行為は我々自身に責任があるのにも関わらず、同時に神が人間の生死を決定すると言う。この責任を果たすために人間は行動するのであるが、そこにおいて人間は、沈黙の神の姿を見ることはない。しかし現前しないことが即ち非存在ではなく、またピカートも指摘するように、沈黙することが即ち語らないということではない。¹⁴ 神は沈黙のうちに人間に語りかけ、人間は人間の責任を自らに引き受けるのである。「問題がどこから来るのか、何が我々をまっつているのかを知らずに、我々は絶対的孤独へと引き渡される。誰も我々と言葉を交わすことは出来ず、誰も我々のためには語ることは出来ない。我々は我々自身を引き受けねばならないし、

各々が各自で引き受けねばならないのである（死、我々の死について、そして常に「私の死」であり誰も私の代わりを引き受けることが出来ないものについて、ハイデガーは「auf sich nehmen 引き受ける」と表した）」。¹⁵

人間は神からの隔たりを沈黙のうちに引き受け、自らの責任を引き受けるが、この隔たりこそキエルケゴールが神と人間との間に見いだす決定的な差異である。この隔たりは、神が隠れ、沈黙し、秘密であるがゆえに生じるものであり、また、隠れ、沈黙し、秘密であるということが絶対的な他者としての神ということなのである。人間は神に理由を求めもせず、ただ絶対的孤独のうちに人間自身の責任を引き受けるが、同時にそれは神が人間の「内に働いて、御心のままに望ませ、行わせ」¹⁶ ているからなのである。神が絶対的な他者としてあり、且つ内在的なものとしてあるということ、ここに一つの矛盾がある。この矛盾があるからこそ、神と共にありながら神から切り離され、自分の責任を自分で引き受けなければならないのであり、アブラハムの責任はここに生じる。アブラハムは神の命令という一方の他者からの呼びかけに応答せねばならず、同時に息子イサクという他者からの問いかけにも応答せねばならないの

である。

倫理的な問いかけは普遍性によって規定されており、その問いかけに対しては、「語る」という責任がある。他方、絶対的な他者としての神からの問いかけに対しては、語らない責任、つまり秘密と沈黙という責任がある。個別者を普遍性へとつなぎ止めようとするこの倫理的な問いかけをキエルケゴールは誘惑としてとらえ、これに抗うことがアブラハムにとっての試練であるとす。信仰に関して、責任という語はそれが持つ語源から離れたところで機能することを迫られている。信仰を貫き契約を守るために神からの呼びかけに応答することが信仰の責任である一方で、息子イサクの問いかけに対して応答することは倫理的な責任である。しかし神の命令はイサクをまさに燔祭の捧げものとして差し出すことであり、このことを周囲の者に語って説明することはアブラハムには不可能である。イサクに対するアブラハムの応答の責任は、沈黙もしくは秘密の責任となつてアブラハムに負わされるのである。デリダは「絶対的な責任なり決断なりが、倫理や倫理の一般的な規則を超えるところに上昇することであると述べるのは、容易ではありません。経験というものは、同じく強制的な二つ

の要請のあいだの矛盾であり、アポリアです」¹⁷と語る。神と息子イサクという異なる問いかけの仕方をする両者に同時に応答する (répondre) という責任 (responsabilité) は実際のところ実現不可能である。キエルケゴールが『おそれとおののき』において繰り返して述べている規定によれば、倫理的なものは普遍的なものであるから、その普遍的なものとして理解可能な言語に翻訳した信仰は、既に信仰の特異性 (singularité) を失っているのである。キエルケゴールにおいて神と人間との関係は人間個々の単独的なものであつて、普遍性に還元されることがない。神の行為を説明し正当化を試みる神義論 (theodicee) を語りつつ自己の行為を正当化するような「自義論 egodicee」¹⁸は、ここでは成立しない。倫理的なもの、顕わになつたものとしての外面性は、秘密のもの、語られないものとしての内面性と「共同不可能 (incommensurable)」(FB,64) なのである。

「神は他として唯一なものとしての絶対的他者の名前である(二)であり唯一であると定義されるアブラハムの神)。絶対的
他者との関係に入り込むやいなや、私の特異性は、責務と義務の様態において神の特異性との関係に入る。私は他として

の他者に責任があり、私は彼に答え、私は彼の前で答える。しかしもちろん、私の特異性において他者の絶対的特異性へと私を結びつけているものが、直接的に絶対的犠牲の空間や危険性へと私を追い立てる。しかしまた、同じ責任によって、一般的普遍的責任によって私が結びつけられるような、他者、無数の他者、無限の他者の一般性がある（キエルケゴールが倫理的秩序と呼ぶものである）。私は呼びかけに、要求に、責務に、他者を愛することに対して、他なる他者、他なる他者たちを犠牲にすること無しには答えることが出来ない。全ての他者は全き他者である。（*Tout autre est tout autre*）。他性および特異性というシンプルな概念は、責任の概念と同様義務の概念を構成している。責任、決定もしくは義務の概念は、アプリアリに逆説、躓き、アポリアになるべく定められている。逆説、躓き、アポリアは、その限界、死、有限性において、犠牲つまり概念思考の呈示以外の何ものでもない。私が他者との関係、つまり他者の視線、要求、愛、命令、呼び声との関係に入るやいなや、わたしは倫理を犠牲にすることによってのみ、すなわち、同じ仕方と同じ時にすべての他者へと答えることを義務づけるようなものすべてを犠牲にすることによってのみ、私は答えることが出来るということを知るの

ある」¹⁹。

デリダは他者との関係という領域を、絶対的他者としての神との関係のみならず、キエルケゴールが「倫理的なものの最高の表現」(Erlöser)と呼んだもの、即ちアブラハムの家族をはじめとする全ての他者との関係にまで拡大した。その領域において、信仰とはあくまで秘密と沈黙によってのみ完遂されるものであり、他者からの問いかけに対する応答としての責任は犠牲にされることになるのである²⁰。

結語

宗教の指し示す内容が、我々が通常有する概念枠と異なるとき、それに対して疑念が起ころのは当然であり、その疑念に対して宗教は説明する責任を有するかというところから考察を始めた。それに対する試みとして、宗教を一種の言語ゲームとして捉える思想の動向について考察した。しかし、今回例に挙げたアブラハムの物語を解釈することにこの思想を適用するのは、ゲーム内における完結性のゆえに不適當であると考えられる。また、キエルケゴールの

『おそれとおののき』の解釈は、アブラハムの行為を重層的に解釈し、信仰と倫理という二つの評価点から考えることで、アブラハムの行為の説明責任を問うことを中止している。『おそれとおののき』は先に述べたように、沈黙しており、明らかに結論を出していないのである。²¹

またデリダは、絶対的他者としての神の呼びかけへの応答と、その呼びかけが普遍的な言語での説明が不可能であることから、他者としての息子への説明責任を、秘密・沈黙を守る責任として読み取っている。デリダは他者の概念をキエルケゴールのな理解から更に広げ、「全ての他者は全き他者である」とし、ここにおいても重層的に規定された応答の責任がアポリアの状態にあることを述べるのである。つまり、信仰における沈黙の責任と、倫理的なものとしての他者に対しての説明における応答の責任は本質的に両立し得ないものであり、共約不可能である。絶対的他者としての神の要請に対して応答することは、おなじく全き他者としての息子イサクに死を与えることに他ならないのである。このようにデリダは *donner la mort* (死を与える) ということを、「イサクを死に至らしめる」と「神にイサクの死を献上する」という二重性として規定するが、それに加え

てこの旧約の物語が同根の三つの啓示宗教に与える影響を述べている。すなわち、「救世主信仰とイサクの犠牲に対するオリジナルな史的・政治的解釈を主張する」宗教が、互いに死を与え合っている姿をデリダは批判している。他者への語りとしての説明責任を蔑ろにすることが如何なる結果を生むかということ、日々我々は目の当たりしている。

他者への説明の責任と神への信仰についての責任は両立し得ないものであり、信仰の特異性について、説明によって普遍化することは不可能であることを本論では確認した。しかし、アブラハムが腕を振り下ろす瞬間に神の使いによって制止されたことを考えるならば、「死を与える」ということの実行不可能性にも我々は留意しなくてはならないだろう。

最後に記しておくべきことは、キリスト教におけるアブラハムの物語がはたす中心的役割である。イサクを燔祭の捧げものとすることを要求し、そしてそれを改めて与え直す構図は、イエスの死と復活という、キリスト教の出発点における死の贈与の構図に適合する。キエルケゴールはこのような信仰の受け取り直し（反復、Gjenagelse）をキリスト教の根幹の構図として捉えるが、同時にこのことは、

このキリスト教の根幹構図を実際に受け取ることの困難さも表しているのである。

「人間的に言えば、アブラハムが自分を他人に理解させることが全く出来ないということが、この逆説における苦悩であり、不安である。彼の行為が彼の感情と絶対的な矛盾に陥る瞬間においてのみ、彼はイサクを捧げることが出来るのである。しかし、彼の行為が現実になると、彼は普遍的なものに属することになる。そしてそこでは彼は殺人者であり、殺人者であり続けるのである」(FB,68)。

- 1 引用文は『聖書 新共同訳』日本聖書協会、1989による。
- 2 Charners, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford U.P., 1996, p. 187
- 3 Phillips, D.Z., "Foundationalism and Religion: A Philosophical Scandal, in *Faith After Foundationalism*, Westview Press, 1988, p. xiii
- 4 *ibid.*
- 5 Phillips, D.Z., "Religious Beliefs and Language-Games", in *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, Stuart Shanker (ed.), Croom Helm, vol.4., p.156
- 6 *ibid.*

7 *ibid.*

8 Johann Georg Hamann, *Hamann's Schriften*, Bd. III, S. 190, see notes in *Fear and Trembling*, Howard and Edna Hong (ed. and tr.), Princeton U.P., 1983, p. 339

9 「コリントの信徒への手紙」1:4:1-40

10 通常キエルケゴールの思想は、美的、倫理的、宗教的という三つの段階として理解されるが、キエルケゴールの思想が展開するにつれ、宗教的なものに対するそれ以外のもの、というような二元的な性格のものに圧縮されてしまう傾向は否めない。cf. Bruce H. Kirmmse, "Kierkegaard and MacIntyre: Possibilities for Dialogue", in *Kierkegaard after MacIntyre*, Davenport and Rudd (ed.), Open Court, 2001, p. 195 and notes.

11 「おそれとおののき」という言葉が聖書の他の箇所(「エフェソ人への手紙」9:6)からの引用であるという意見(江口聡「道徳哲学者としてのヨハネス・デ・シレンチオー『恐れとおののき』と普遍的指令主義」、キエルケゴール協会『キエルケゴール研究』第二十三号所収、一九九三(一四頁以下参照))もあるが、本論では神の沈黙と人間の責任とを、隠れたる神及び内在的神という点から考察している。よって、「キエルケゴールの日誌記述に示されているように、「フィリピの信徒への手紙」からの引用と解釈する。see *Pap. II A 370*, and also *Søren Kierkegaard's Skrifter*, Bind K4, Gads Forlag, 1998, s. 101

12 「フィリピの信徒への手紙」2:12 「わたしの愛する人たち、いつも従順であったように、わたしが共にいるとき

だけでなく、いな今はなおさら従順でいて、恐れおのきつつ自分の救いを達成するように努めなさい。あなたがたの内に働いて、御心のままに望ませ、行わせておられるのは神であるからです。何事も、不平や理屈を言わずに行いなさい。そうすれば、とがめられるところのない清い者となり、よこしまな曲がった時代の中で、非のうちどころのない神の子として、世にあつて星のように輝き、命の言葉をしっかりと保つてしよう。引用前掲書。

DM,82-83

14 13
「ピカート『沈黙の世界』佐野利勝訳、みすず書房、一九六四、二七一頁以下参照

DM,83

17 16 15
「フィリビの信徒への手紙」同所

ジャック・デリダ『言葉にのって』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一、一一六頁

DM,90

DM,97f.

20 19 18
他者からの問いかけに沈黙し、神への信仰を貫こうとするときに生じる他者への暴力について、レヴィナスの言説も参照する必要がある。「キルケゴールにあっては、美的段階を超越した実存が倫理的段階とみなされていたものにとどまることができず、宗教的段階に、信仰の領域に入り込むまさにそのとき、暴力が生じる。信仰はもはや外面的に正当化されるものではない。内面においてさえ、信仰は意志疎通であると同時に孤独であり、それゆえ暴力であり情熱である」。レヴィナス「キルケゲー

ル／実存と倫理」、『固有な名』所収、合田正人訳、みすず書房、一九九四、一一一頁

21

キエルケゴールとは対照的に、例えばカントは『単なる理性の限界内における宗教』において、「ひとはそれが正しくないかもしれないという危険を冒してまであえてことをなすべきではない、というのはなんら証明を必要としない道徳的原則である」と、プリニウスを引用しながら述べているが、カントに沿って考えるならば、アブラハムはその息子イサクを神への燔祭としてはならない。神の命令といえども、そこになんらかの誤謬が含まれることを想像することは可能であるという理由から、カントはあえて不正を勧めるような命令には従うべきではないと述べ⁹⁶。vgl. Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hsg. von K. Vorländer, Felix Meiner Verlag, 1990, S. 209 ff. カント『宗教論』飯島宗享・宇都宮芳明訳、『カント全集』第九巻、理想社、一九七四、二五四頁以下参照

22 DM,100

文献表（注記したものは除く）

キエルケゴールの著作はキエルケゴール全集 *Søren Kierkegaard Samlede Værker* 第三版を用いた。文中に引用する際に著作名の略記に続けて頁を記した。

AE=*Afslutende Uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*

FB=*Frygt og Bæven*

Pap.とローマ数字、アラビア数字の組み合わせで略記するの

- は、Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, ed. and transl. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Indiana U.P., 7 vols., 1967-78 の番号による。
- Derrida, Jacques, *Donner la mort*, Galilée, 1999 (引用は DM の略記)
- Derrida, Jacques, "Foi et savoir - Les deux sources de la 《religion》 aux limites de la simple raison", dans *La Religion*, Thierry Marchaise (ed.), Édition du Seuil, 1996
- Martin, Michael, *Atheism*, Temple U.P., 1990
- ヒック『宗教の哲学』間瀬啓允、稲垣久和訳、勁草書房、一九九四
- 星川啓慈『言語ゲームとしての宗教』勁草書房、一九九七
(ふじえだ・しん 大谷大学特別研修員 哲学)