

信仰と倫理

——キェルケゴール『おそれとおののき』再読

平 林 孝 裕

「信仰のために罪を犯すことがゆるされるか」、すなわち「宗教的な理由で倫理的な規範を踏み越えることはゆるされるか」という問いに答えることは、今日わたしたちにとってきわめて深刻な課題となっている。そしてこの問いには信仰と倫理との抜き差しならぬ緊張が現れている。

イエスは「もし、だれかがわたしのもとに来るとしても、父、母、妻、子供、兄弟、姉妹を、更に自分の命であろうとも、これを憎まないなら、わたしの弟子ではありえない」(ルカ14:26)と言われた。あまりに人間中心的な思考法になじんでしまっている今日のわたしたちにとって、イエスのこの言葉は必ずしも理解しやすいものではない。宗教とは、人間の幸福、福祉を実現するために人間が営む行いであり、信仰は、そう願わずにいられない、わたしたちの態度である、と一般に考えられている。今も昔もわたしたちが変わらずに心に抱いてきた宗教(または信仰)に対する、そのような理解に問いを突きつけることを意図して、イエスは先のように説いたのであろう。

宗教と人間的規範の緊張、信仰と倫理との対立を考察するとき、わたしたちは、この問題に対するキェルケゴールの真摯な取り組みを看過することはできない。キェルケゴールは、仮名著作『おそれとおののき』において旧約聖書、創世記22章に伝えられるアブラハムの物語——「愛児の献供」として知られている——を題材にしつつ、信仰と倫理との緊張を明快に抉りだした。『おそれとおののき』は、キェルケゴールの著作のなかでも、もっとも刺激的な作品である。今日でもこの作品をめぐる幾多の解釈が展開されている⁽¹⁾。しかし、作品の解釈を見るとき、それらの下す評価は必ずしも一様ではないことも、また事

実である。キェルケゴール自身は、「いつかわたしが死んでも——、『おそれとおののき』だけで作家としてのわたしの名を不滅とするに十分であろう。この作品は広く読まれ、外国語に翻訳されるだろう。人々はこの作品に込められた恐るべきパトスに震撼するだろう」⁽²⁾と書き残していることから明らかなように、この作品をきわめて高く評価していたことが知られている。なぜキェルケゴールは、このように考えたのであろうか。

本論文では、そのようなキェルケゴールの自作評価を念頭におきながら、『おそれとおののき』という作品の意義を探ってみたいと思う。この課題を果たすために、本書での「アブラハムの物語」の取り扱いに着目して考察の手がかりとする。結論として、この作品がすぐれて信仰の決断を迫る作品であり、彼の自作評価が正当であったことを確認したい。

1 「アブラハムの物語」

言うまでもなく『おそれとおののき』は、キェルケゴールが創造した仮名著者ヨハネス・デ・シレンチオによって書かれた作品である⁽³⁾。キェルケゴールは、しばしば仮名著者の作品を彼の作品として引用することがないように求めている。したがって本書の仮名著者ヨハネスの主張とキェルケゴールの見解が、同一であると即断することはできない。どのような意図でこの仮名が使用されているか、を十分に考慮しなければならない。しかし、この問題については、最後に再び取り上げることとして、まずは仮名著者ヨハネスの作品として本書を取り扱ってゆくことにしたい。

本書をヨハネスが書いた作品として解釈する場合でも、大きな問題が残されている。ヨハネスが本書を執筆したのは、幼いころに聞いた「アブラハムの物語」が年を重ねるにつれて彼の心を深刻に捉えるようになった（105；71）ことがきっかけである、と報告されている。だからと言ってヨハネスは「アブラハムの物語」を理解していたわけでは決してない（Sml. 105；71 og 111；77）。『おそれとおののき』は、「アブラハムの物語」を題材に書かれているが、本書の著者は誠実にも、この物語を理解できなかったと、告白しているからで

ある⁽⁴⁾。理解していない著者が書いた「アブラハムの物語」について述べた著作を、わたしたちは、どうしたら真面目に受け取ることができるというのだろう。ここでわたしは、ヨハネの論述がすべて信頼に値するものでないと断言したいと願っているのではない。「理解できない」と誠実に告白するヨハネの言葉を、彼の論述と同様に真剣に受け止める必要があると言いたいのである。理解できないと告白するヨハネの考察の不十分さをあげつらうのではなく、著者自身が、そのように告白しているという事実をも含めてわたしたちは、この作品を取り扱うべきなのである。

本書を執筆したからには、完全には理解できなかったにせよ、ヨハネも何らかの理解をもっていたと考えられる。そのようなヨハネの理解を確認した上で、作品の読解が進められるべきであろう。翻ってみれば、『おそれとおののき』は、「序言」に続く「調律」(Stemning)と題された短い一節から始まっている⁽⁵⁾。「調律」には、「アブラハムの物語」を主題とした四つの変奏がふくまれる。この四つの変奏は、ヨハネが物語を理解しようとした、さまざまな試みのいくつかであろう。しかし、それらの試みは、調律の結びの言葉、またそのなかで描かれているアブラハム像(すなわち「信仰の父」にふさわしいとは言えないアブラハム)⁽⁶⁾から判断して必ずしも成功したものとは言えない。しかし、彼は「調律」に示された、さまざまなアブラハム像の描写だけで、アブラハムを理解するという試みを放擲してしまっているわけではない。後の論述から明らかのように、ヨハネは、十分具体的なアブラハム像を念頭においていることがうかがえる。特にそれは、「アブラハムへの賛辞」のなかで明瞭である。そこで「アブラハムへの賛辞」からヨハネの「アブラハムの物語」を再構成しておくことが、本書を読み解くための非常に重要な手がかりになると思われる。

ヨハネが創世記から引用するアブラハムの物語は、次のようである。「そして神はアブラハムを試されて、こういった、あなたの愛する独り子、イサクを連れて、モリヤの地へ行き、わたしがあなたに示す山の上で彼を焼き尽くす献げ物としてささげなさい」(107; 73 og 115; 84)⁽⁷⁾。さらに別の箇所では、神

がアブラハムに呼びかけられた場面も再現されている。神の呼びかけに答えるアブラハムをケルケゴールは次のように描く。「彼[アブラハム]は喜んで怖れず、信頼に満ちて声高く、答えた、《わたしはここにおります》と。《アブラハムは朝早く起きた》。彼はそれが祭りであるかのように急ぎ、早朝にはモリヤの山上にある約束の場所にいた。(中略)《彼は薪を割り、イサクを縛り、薪の山に火をつけ、短刀を抜いた》」(《 》内は聖書からの引用)。そしてこう続けている。「彼[アブラハム]は、自分を試みている者が全能なる者、神であることを知っていた、神から求められたものがもっとも重大な犠牲であることを知っていた、しかし、神がそれを求められるときは、どんな犠牲も重大過ぎることはないことも知っていた——そしてアブラハムは短刀をとった」(118；85)。ヨハネスが描くアブラハムは、「調律」での変奏とは異なって、神のみを信頼し、疑うことなく、不安げに左右を振り向かず、祈りにおいて神に訴えかけることがない。かくてヨハネスの物語るアブラハムはイサクを持ち続けたまま、モリヤの山から帰った、と言う。アブラハムの物語をヨハネスはこのように描き直したのである。

アブラハムを描くヨハネス(またはケルケゴール)の筆致は、むしろ淡々としたものであり、アブラハムの行為を再現しようと努力しているように見える。ヨハネスがとった描写法が、できるだけ写生たろうとしていることは、ヨハネスが、アブラハムとイサクの様子を目撃者となりたかったと発言していた(105；71)ことと符合して興味深い。

II 「物語」を解く鍵

『おそれとおののき』には、副題として「弁証法的抒情詩」が添えられている。しかし、その文体は一様ではなく、前半部となる、「調律」・「アブラハムへの賛辞」までは「詩的」な色彩が濃厚であるが、「問題」と題された後半部は、論述的な形式を採用している。後半部は、前半部でヨハネスが再現し整えた《アブラハム物語》を手掛りに、諸問題を「弁証法的に」取り出して「信仰」を探求することを課題とするのである(147；116)。しかし、これら問題は、た

だちに論じられるのではなく、「前置きの言葉」⁽⁸⁾が挟み込まれることで、その論述の方向付けが準備されている。

「前置きの言葉」のなかでヨハネは、アブラハム物語を理解するためのさまざまな注意をするが、とくに三つの点をここで取り上げておきたい。第一に「アブラハムの信仰」、第二に「アブラハムのイサクに対する愛」、第三に「アブラハムの試練に伴う不安」である。これらがヨハネが描いたアブラハム物語を捉えるための鍵であると考えられる。

ヨハネがすでに「アブラハムへの賛辞」で執拗に繰り返しているように、彼にとってアブラハムは「偉大な者」である。アブラハムが偉大であると見なされる理由はアブラハムが神の試みにもかかわらず、信仰を持ちつづけたからである。端的に言えば、「信仰の父」(105；72)として記憶されているからである。アブラハムは「信仰の父」であり、信仰の《模範》となる人物である。神の命令に従ったアブラハムの行為は偉大な行為であり、彼の行為を模範とすることが困難である、とヨハネは断定する。そして信仰をもってこそ、初めてアブラハムのごとくに行為できるのである。

また、アブラハム物語は、「イサク」で表現されているものが取り違えられるとき、やはり誤解される。創世記の伝承に従うならば、イサクは「あなたの愛する独り子」と呼ばれている。しかし、「イサク」という言葉は、いくつかの解釈の許容している。ヨハネによれば、人はアブラハム物語に次のような一般的な表現を与え、その結果、この物語の本質を捉えそこねてしまうという。「アブラハムはもっとも善いものでさえ献げようとするほどに、神を愛したことは、偉大なことであった」(124；90)、と。

アブラハムの物語が理解困難であるからといって、「イサク」という言葉をまったく象徴的に解釈し、「もっとも善いもの」という全く一般的な表現に拡散することが許されるわけではない。この点をヨハネは、「マタイによる福音書」に伝えられる「金持ちの青年」とイエスの対話(マタイ19：16-22)を引いて説明する。金持ちの青年が落胆したのは、イエスからすべて財産を売り払うように命じられたからだが、ヨハネは、この青年がすべて財産を売り払い、貧

しい者に施したとしてもアブラハムにはなれない、と説明している。青年にとって「もっとも善いもの」とは「財産」であろう。しかし、財産は処分可能なもの、その人の持ち物に過ぎない。わたしたちは、自分の財産を自由に処分することができるのであって、特別の義務、「倫理的な義務」(124；90)が課せられているわけではないからである。しかし、アブラハムが神に献げたものは、単なる「最善のもの」ではなく、「愛する独り子」である。「子に対して、その父はもっとも高くもっとも神聖な義務を負っている」(124；90)のであって、父アブラハムは、子イサクを愛さなければならないし、また事実愛しているのである (Sml. 116-117；83)。なによりもまず、「イサク」がアブラハムにとって倫理的義務の対象であることが看過されてはならない。

しかしながら、「イサク」が指示する内容をきわめて素朴に受けとめるならば、ヨハンネスが、「前置き」で語っている挿話のような不幸な誤解が再び生じるであろう。すなわち、「不眠症の男」は、「イサク」という言葉をそのまま理解して自分の《子》を手にかかけようとするのである。ヨハンネスは、アブラハムは、決して《子》殺しを犯す（または犯そうとする）ことによって偉大となったのではない、と指摘している。

「イサク」は《子》を意味するにとどまらない。ヨハンネスは、「イサク」こそはアブラハムの「有限性全体」（つまり、この世におけるものすべて）、「すべてのもの、この世でもてる最愛のもの」であると繰り返している。アブラハムにとって、イサクは彼の願いそのもの、将来の希望であったとも言われている。神とアブラハムとの契約（創世記12：2）の実現は、彼の独り子イサクに懸かっているからである。そのイサクの命を絶ってしまっても、どうして契約の実現が望めようか。アブラハムがすべてを捨てて「父祖の地をさまよい出でて、約束の地にいたり異邦人になった」（113；80）艱難は、無益であったことになる。

アブラハムと「不眠症の男」との間に横たわる境界は、《子》の意味付けにある。「不眠症の男」にとって《子》は直接的に《子》以上のものではないが、アブラハムにとって「イサク」は、《倫理的義務の対象》であると同じに彼の《願いそのもの》である。アブラハム物語における「イサク」は二重の意味をもつ

ている。この点が重要である。イサクが二重の意味を持つがゆえに、アブラハムにとって「愛児の献供」は試練となり、恐ろしい葛藤になる。

最後に「試練」(Prøvelse) という範疇をめぐる誤解が問われねばならない。聖書の伝承でも「神はアブラハムを試みたまいて (fristede)」と伝えている。しかし、「試練」というだけでは、アブラハムの物語に含まれる深刻な問題は、一向に明らかにならない、とヨハンネスは注意している (145-146; 115)。

「試練」という範疇は、どんな場合であれ、十分な注意を払いつつ、適用されるべきであろう。ここで議論の対象となっているアブラハムにしても、「ヨブ記」のヨブにしても、義しいといわれる人物が神によって苦難を与えられ、その苦難を耐えつつその信仰を証しするように求められる事態が「試練」である。信仰を持たない人間、また義しくない人間は神から試みられることはない。そして当の試みられた義人は、試練を乗り越えることによって信仰を証すのだが、ある苦難が初めから「試練」であることが判っているならば、それは「試練」たりえないのである。例えば、アブラハムが神の命令が彼の信仰を試すためのものであり、イサクは失われることなく、モリヤの山上にイサクの代わりに犠牲に献げられるべき雄羊が備えられていることを知っていたら、またヨブがすべての財産を失い、また彼の子女がすべて死んでしまい、病に苦しめられたとしても、元の状態に返されることが初めから分っていれば、彼らはまったく安心して、この苦難を耐え忍んだであろう。何も不安がる必要はないからである。試練は一時的なことにすぎない (Sml. 146; 115)。むしろ自分が得ることが期待される神の祝福をさらに確実なものとするために、まさに喜んで、この苦難を耐えるに相違ない。

しかし、それでは「試練」にはならないのである。「試練」が試練となるのは、それが実際に試練であるかどうかという問題が、試みられている、その人 (アブラハムまたはヨブ) には知り得ないからである。アブラハムは、神は、自分の信仰を試すためにイサクを要求されたのだと推測することはできる。しかし、現実にはそれが「試練」であることが明かされるのは、すべてのことが済んでからである。すなわち、アブラハムが短刀をイサクの胸に突き立てる瞬間

である。その瞬間にアブラハムは、ヨハネが描いたように、短刀を握った手がわなないたり、身代わりの羊を探して左右を見回してはならないのである。それでは彼は神の試験に落第してしまうのである。では、一気に短刀を振り下ろすべきか。しかし、その場合には、神の要求が「試練」でないとわかったときには、イサクは息絶え、アブラハムの期待は水泡に帰してしまう。最後の瞬間まで、試練であるか否かが未決定のままにおかれること、そこに試練の本質がある。「試練」がこの意味で使われるのでなければ、「それは試練である」と性格付けることに深刻な意味はない。「アブラハムの物語」を語る人間が、無造作に「それは試練であった」と言うことができるのは、それをまったく他人事として傍観しているからに他ならない。物語によれば、アブラハムは三日半かかったことに、ヨハネは注意を促している。この間、アブラハムが未決定状態のどどめおかれたことにこそ意味があるという。「試練の苦痛」、「ひとりの父の不安と窮境と煩悶」(147；116)がアブラハムの行為を神からの「試練」にしている。

ヨハネは、このように「アブラハムの物語」に含まれる要点を見誤らないように備えてから、初めて読者を「弁証法的なもの」へと送り出す。「殺人さえ神の御心に適った神聖な行為とすることができるという逆説」(147；116)がいまや俎上にあげられなければならない。

III 「物語」と「物語」の間

いまさら、確認するまでもなく『おそれとおののき』は「信仰」について語った作品、または詠った詩である。ヨハネは告白していた、自分は信仰をもっていないし、アブラハムを理解することもできない、と(128；95, og sml. 105-106；71—72)。ただヨハネは、驚異の念をもって、アブラハムの物語に強く惹かれているにすぎない。結局のところ、ヨハネは「アブラハムの物語」を理解できたわけではないし、また信仰を理解したわけでもない。そのように告白するヨハネがただちに信仰一般について語っていると、前提することは的外れであるといえよう。

「問題」(Problemata)の論述では、アブラハムが信仰をもっていたか否かは、問題にされていない。「アブラハムが信仰を代表していること、そしておよそ考えられる最大の逆説であるだけでなく、まったく考えられないほどの逆説である人生を過ごしたアブラハムにおいて信仰が正しく表現されていること」(150; 120)をヨハネスは確信している。ヨハネスの論述は、アブラハムが「信仰の父」であることを常に前提している。この前提からヨハネスが提示する問題が考察されていることに注目しておくべきである。ヨハネスの議論は、信仰の父アブラハムの信仰の視点から展開されているのである⁽⁹⁾。

アブラハムの行為は、その視点をどこに据えるかによって二つの異なった形式において表現される。すなわち、「倫理的に表現されれば、彼 [アブラハム] はイサクを殺そうとした」のであり、「宗教的に表現されれば、イサクを献げようとした」(126; 92)と言われる。いったいアブラハムの行為はどのように把握されるべきなのだろうか。この点を見極めることが「問題」の論述の目指すところである。

1 「倫理的なものの停止」

この問題を検討するために、ヨハネスは「イサクの献供」の物語ともう一つの子殺しの物語、「イーピゲネイアの犠牲」の物語を比較する。「イーピゲネイアの犠牲」の物語は、エウリーピデースの悲劇「アリウスのイーピゲネイア」からとられているが、その粗筋を紹介しておく、ギリシア船団は、トロヤへと遠征するために、ボイオティアにあるアリウスの港に集結していたが、女神アルテミスが逆風を送って出航できないでいた。というのもギリシア軍の総大将であるアガメムノーンがアルテミスの不興をかっていたからであった。占師カルクスは、アルテミスがアガメムノーンの娘イーピゲネイアを犠牲として要求していることを告げる。初めは逡巡していたアガメムノーンであったが、ついに娘イーピゲネイアを呼び寄せ、女神の神殿に送り犠牲にささげようとした。しかし、まさに占師カルクスの剣が突き立てられようとしたときに奇跡が起こり、イーピゲネイアの姿は忽然と消え、代わって一匹の牝鹿が犠牲とされてい

た、という⁽¹⁰⁾。

二つの物語は、一点を除いて基本的に平行している。アブラハムが神の命じるままに（つまり神への義務として）その独り子イサクを犠牲に献げたのと同様に、アガメムノーンは、女神アルテミスの要求に従って（これをアガメムノーンも神への義務と見なしていた⁽¹¹⁾）、愛娘イーピゲネイアを女神の犠牲にささげる。さらに結局アブラハムの手でイサクの命が奪われることがなかったように、イーピゲネイアも実際に屠られることはなかった点でも同じである。しかしながら、子を犠牲にしなければならなかった理由がまったく異なっている。

アガメムノーンが「わたしはギリシアに仕える身なのだ。望もうと望むまいとギリシアのためにおまえを犠牲にしなければならない」⁽¹²⁾と娘イーピゲネイアに語ることから看取できるように、自分が属する国家のためにアガメムノーンは子殺しを敢行する。だからといって彼は娘への愛情を失ってしまったわけではない。「我が子はかわいい。そうでなければ、私は狂っていることになろう」というアガメムノーンは、依然娘を父親として愛している。だが彼は、父親として娘を愛する義務に対して、国家のための義務を優先する。アガメムノーンは、家族に対する義務と国家に対する義務との間のディレンマに追い込まれ、より高次の義務である国家への義務を果たすために、家族への義務を乗り越えるのである。

ヨハンネスは「倫理的なものは、倫理的なものである以上、普遍的 (det Almene) である」(148; 117) と規定していた。また「普遍的なものとして、すべての人に妥当する」とも言われた。倫理的な観点においては、個々の人間（個別者 den Enkelte）が各々の欲望や願望に執着し続けることは許されない。個々の人間は自分の欲望や願望を抑制し、まず家族または国家という共同体に仕えることが要求される。個々の人間は、まずは国家の一員として、または家族の一員としての役割を果たすことが求められ、その限りで個々の人間の欲求や願望の実現は許されるに過ぎない。この個々の人間が、自分の個別的な欲求を実現するために、家族や国家の福祉に抵触するような行為をすれば、それは倫理的に不当と判断され、罪として罰せられることになる (Sml. 148;

117)。

先にヨハネスがアブラハムとイサクとの関係に関して述べていたように、親は子を愛するという倫理的な義務を負っている。その点では、アガメムノーンとイーピゲネイアと間にある義務関係も変わりがない。しかしながら、アガメムノーンが敢えて娘を犠牲にささげた理由は、イーピゲネイアの命を救うことに固執して、結果ギリシア軍の出航がさらに遅延し、戦局に影響するとなれば、それはギリシア国家の福祉に抵触する行為となる。確かに親としての義務もまた倫理的なものであるが、国家に対する義務と比較した場合には、アガメムノーンのイーピゲネイアに対する愛情、義務は個別的なものにすぎず、普遍的な価値をもちえない。アガメムノーンは、二つの義務の間にあるディレンマに懊悩しながらも、国家への義務にしたがうべきである。この選択において、親の子に対する義務という倫理的なものは「停止」されている。「倫理的なものの停止」という事態がここに出来している。しかしながら、アガメムノーンは、こうすることで国家に対する義務を完遂したのであり、その意味では（より高次な）倫理的なものが実現されている。「イーピゲネイアの犠牲」の物語におけるアガメムノーンの行為は「倫理的なものの停止」を含んでいるとはいえ、倫理的なものの以外の目的（テロス）を持たないのだから、「倫理的なものの目的論的な停止」と言うことはできない。

では、「イサクの献供」の物語はどうであろうか。アブラハムの行為には、アガメムノーンにみられるような何らかの「普遍的なもの」を見出すことができるだろうか。アブラハムは、全軍を率いる将軍ではない。せいぜい自分の一族の長に過ぎない。アブラハムにあるとすれば、一族の長としての、具体的にはサラやイサクからなる家族に対する義務が普遍的なものであろう (Sml. 153; 123)。このように考えるならば、イサクを犠牲に献げるということは、たったひとりしかいない子どもを殺害することであるから、一族の将来を危険にさらす行為としか表現のしようがない。神に命じられて、アブラハムが敢行せんとする行為は、まったく彼の個人的な意図に基づくのであって「普遍的」たりえない。すなわち彼の行為は「倫理的」であるとは見なされない。

アブラハムがイサクを殺害する理由は、あの物語を想起する限り、神の命令であるからとしか説明できない。その行為の根拠は、アブラハムの「神に対する私的な関係」(153；123) だけにもとづいている。しかもアブラハムは、「祭りにでもいくように」モリヤの地へと向かった(118；85、本論文の I 参照)。ヨハンネスは、個別者が普遍的なものに対してその個別性を主張した場合、すなわち罪を犯した場合でも、その個別者が自分の為した行為を後悔し自分の罪を認めるならば、普遍的なものとの和解できることを認めていた。具体的な例で考えれば、殺人を犯したとしても、その行為を改悛し、共同体の定める刑に服するのであれば、その人間は「倫理的なもの」の有効性を認めているのである。しかし、アブラハムは喜んでイサクを献げた、と言われている。アブラハムの行為において、彼の私的な意図、「個別的なもの」が「普遍的なもの」または「倫理的なもの」に優先している。「イサクの献供」の物語においては、倫理的なものは停止され、しかもそれが停止される理由は、アブラハムと神との私的な関係にあった。ここでは、すなわち倫理的なものが(神との私的な関係のために)目的論的に停止されていることになる。

倫理的なものの停止を個人に要求する、神との私的な関係が存在することを承認しなければ、アブラハム物語を説明することはできない。このような倫理的なものの範疇で説明することができない「新しいカテゴリー」がアブラハムの行為には隠されている。それが「信仰」なのである。もし「信仰」というカテゴリーが、アブラハム物語に適用できない、というならば、「イサクの献供」の物語は、子殺しの物語にすぎない。「イーピゲネイアの犠牲」の物語におけるアガメムノーンは、二つの義務の緊張・対立と、ディレンマのうちにある懊悩を乗り越えて、倫理的な義務をなしたがゆえに、その行為は(倫理的に)偉大である、と評価することが可能である。一方、アブラハムの行為は、倫理的な観点から評価する限り、それは単に殺人に過ぎず、この行為によってアブラハムを偉大な人物であると言うことはできないのである。もしアブラハムを偉大であると評価したいならば、「個別者が普遍的なものよりも高次である」(149；118) という事態があること、そのような理解しがたいこと、すなわち「逆説」が存

在することを認めなければならない。ヨハネスは言う、もしこれが信仰でないなら、「アブラハムは無駄に生きたことになる」(150；118)と。アブラハムが偉大であると評価するならば、彼が信仰をもっていたことを承認しなければ辻褄が合わない、というのがヨハネスの主張なのである。

2 「神に対する義務」

確かにヨハネスの主張がすべて正しければ、アブラハムの行為は「倫理的なものの目的論的停止」と言われるべきなのかもしれない。「個別者が個別者として普遍的なものより高次である」という信仰（の逆説）の規定は、アブラハムと神との私的な関係が保証されて初めて認められる。アガメムノーンが倫理的に正当であるみなされた理由は、彼が家族に対する義務に対して、さらに高次の義務である国家に対する義務に従って行為したことを、ここで私たちは想起すべきであろう。アブラハムについて「個別的なものが普遍的なものよりも高次である」と言うだけでは、彼が倫理的なものに対して彼の私的な企てを優先した事実以上を表現していない。アブラハムの行為が正当化されるためには、アガメムノーンの場合と同様、家族に対する義務よりも高次の義務に彼が従っていたことが同時に承認されなければならない。すなわち倫理的な義務よりも高次の、神との私的な関係、「神に対する義務が存在する」のでなければならない。

倫理的なものは、普遍的なものであり、あらゆる人間に、あらゆる時に妥当すると言われていた。この意味で倫理的なものは、「神的」(guddommelig) (180；131)と形容しうることをヨハネスも否定しない。ところが「神的」というにしても、それは「神に由来する」または「神に帰することができる」ということ以上を意味しない。倫理的な義務は、どんな人間にでもどんな状況であっても妥当する、と言われた。個々の人間は、各々の個別的な条件に規定されている。そのような個々の人間の行動原則がそのまま義務になるとは到底考え得ない。したがって倫理的なものが個々の人間を超えたものに由来すると想像することはごく自然なことである。このように発想すれば、義務は人間を

超えたもの、すなわち「神」に関係せしめられることで義務となるのであり、あらゆる義務は、とどのつまり「神に対する義務」である、と言っても必ずしも誤りではなかろう。しかしながら、「神に対する義務」と言っても、ここで指示されている「神」は「普遍的なもの」を意味しているにすぎないし、その内容はまったく抽象的である、とヨハネスは批判している（Sml. 180；131）。わたしたちは、倫理的な義務によって共同体のそれぞれの構成員との関係を規定される（例えば、親として子を愛するように義務付けられる）が、この関係によって「神」と関係するわけではない。一般的に「神に対する義務」とは、神対人間の直接的な関係をさしているのではない。

これをアガメムノーンの場合で考えてみよう。占師カルクスによれば、娘イーピゲネイアを女神アルテミスにささげなければ、ギリシア船団の出航は叶わない、と告げられている。しかし、アガメムノーンがイーピゲネイアの命を奪わなければならない、とは言われていない⁽¹³⁾。アルテミスの不興をかう原因となった過失（それは悲劇の中では明示されていない）を償い、ギリシア船団の出航がゆるされるための条件が、イーピゲネイアの犠牲であるという物語の設定はわたしたちにとって理解しがたいものであるが、この条件を満たすことが義務であるとするれば、アガメムノーンは共同体の利益のために娘を犠牲にささげなければならない。しかし、それはアガメムノーンその人だけに課せられた義務ではなく、アガメムノーンが躊躇しているならば、他の人間がイーピゲネイアを手にかけてたかもしれない。言うなれば、アガメムノーンに課せられた義務は全ギリシア人に課せられた義務なのである。

アブラハムの物語では事情がまったく異なっている。アブラハムは、神の声を直接聞き、イサクを献げよとの命令を受けた。あの物語でアブラハムは「わたしはここにおります」と答えていたが、ここにはアブラハムと神との対話的狀況が示されている。神の呼びかけとアブラハムの即座の応答が描かれている。ヨハネスが適切に特徴付けているように、アガメムノーンは結局、神と三人称的な関係にしかないが、アブラハムは神と二人称的な《我と汝》の関係にある（168；141）。アブラハムの命令は、彼だけに与えられたのであるから、彼以

外の人物がイサクに短刀を突き立てたとしたら、それは単なる殺人である。アブラハムの神に対する関係は絶対的であるといえる。アガメムノーンは、他の人間に義務を代行してもらうことが可能であるが、神からアブラハムに課せられた義務は、アブラハム以外の何人にも肩代わりすることができないのである。この点は、イサクが犠牲に献げられるべき子どもであることと表裏一体である。アブラハムはイサクを愛している。愛しているからこそ、神はイサクを犠牲として要求したもうた。愛児を犠牲として献げる（無論、倫理的には、子殺しと表現される）から、それは「試練」となり、その試練を耐えたアブラハムは偉大なのである。その結果、アブラハムは父としての倫理的な義務を停止し（または相対的なものへと引き落とし）、神との個別的な関係に絶対的に仕える。アブラハムは「個別者として絶対的な者に対して絶対的な関係にある」という「逆説」のうちにある、といわなければならない（171；144）⁽¹⁴⁾。

ところが、神と絶対的な関係をむすんでいることは、アブラハムしか知りえない。それは「アブラハムは、自分を他者に理解させることがまったくできない」（165；137）と言ってもよい。他者から見れば、神に対する絶対的な義務をなす行為と単に私的でエゴイスティックな行為を区別する手段は存在しない。アブラハムはイサクに短刀をつきたてようとした。倫理的に見れば、それは子殺しにほかならない。しかし、アブラハムは偉大であると評価するならば、子を愛するという倫理的な義務を相対的なものに引き下ろす、絶対的な義務が存在しなければならぬ。信仰は、そのような「個別者が個別者として絶対的なものに絶対的に関係する」という「逆説」でなかったとすれば、「アブラハムは無駄に生きたことになる」（171；144）。ヨハンネスによれば、アブラハムが偉大である言うことは、「神に対する絶対的な義務が存在する」ということなのである。

IV 誰が《おそれおののく》べきなのか

以上、二つの物語の間にある懸隔に視線を集中してきたが、ヨハンネスの論述は、それぞれの問題に必ずしも正面から応答しているわけではないことが確認

できたのではないだろうか。「倫理的なものの目的論的停止が存在するか」、「神に対する絶対的義務が存在するか」という問いに答えるにあたってヨハネスがとる論証方法は、「アブラハムは偉大である」、「倫理的なものの目的論的な停止がなければ、または神に対する絶対的な義務がなければ、アブラハムの行為は無意味である」、ゆえに「倫理的なものの目的論的停止は存在し、神に対する絶対的な義務は存在する」という道筋である。一般的な意味での証明となっていない。なぜなら「アブラハムが偉大である」という、それ自体論証されていない（または論証が困難な）命題を受け入れなければ、この証明はまったく無効だからである。

わたしたちは肝腎なことを忘れてはいないだろうか。ヨハネスは、アブラハムの物語を理解できない、と告白していたのではないか。どうしてアブラハムの物語を理解できないヨハネスが、信仰について、したり顔で説明できるというのか。ただヨハネスは、理解はできないが、アブラハムが「信仰の父」であり、偉大であることを確信している。彼は、アブラハムが偉大であることを説明したり、証明したりしようとはしない。アブラハムが真実に偉大であるとすれば、倫理的なものの領域には、収まらない「新しいカテゴリー」、すなわち「信仰」を導入しなければならないことを示すのみである。アブラハム物語についてヨハネスが語ることによって、信仰が何であるか積極的に明らかにされたわけではない。ただ倫理的なものには還元不可能な何かとして暗示されたに過ぎない。

『おそれとおののき』の著者は、ヨハネス・デ・シレンチオ——その名前は同時に「沈黙せる」ヨハネスとも理解できる——であった。仮名著者の名が暗示しているように、本書では結局《信仰とは何か》という問題は沈黙の中にとどめられたままである、とも言えるだろう。むしろ信仰は、語り得ないもの、限界の先にある何かとして暗示されている。

しかし、注意しておかねばならないことは、ヨハネスは敢えて持とうはしなかったが、わたしたちが信仰をもつならば、アブラハムと全く同じ状況に陥る可能性がある、ということである。冒頭で「ルカによる福音書」に伝えられ

るイエスの言葉を引用した。その意味するところは、『おそれとおののき』での表現に従うならば、イエスに従う者は、イエスとの絶対的な関係にはいるのであって、「倫理的なもの」または「人間的なもの」に安住しつづけることはできない、ということであろう。それは言いかえれば、アブラハム物語で描かれた状況、「試練」に見舞われることがあり得る、ということでもある。アブラハムがモリヤの山までの三日余の騎行の間、体験したにちがいない不安を、わたしたちもあじわう可能性があるということである。

『おそれとおののき』という書名の由来は、「フィリピの信徒への手紙」2章12節であることが、従来から指摘されてきた。しかし、それが選ばれた理由がこれまで十分に反省されてきたとは言えないだろう。当該箇所では、こう言われている。「わたしの愛する人たち、(中略) 恐れおののきつつ自分の救いを達成するように努めなさい」と。本当の意味で信仰をもち、自分の救いをもとめるとすれば、アブラハムと同じ不安の道をわたしたちは渡らねばならない。だとすれば、信仰をもつということは、容易なことではなく、きわめて困難なことではないだろうか。『おそれとおののき』の「序言」・「エピローグ」では、信仰が誤解され、価値が貶められている時代の傾向が批判されていた。そのような傾向に対してケルケゴールは、理解し得ない「逆説」としての信仰を突きつけたのである。信仰を倫理へと還元し、人間的に理解可能なものへとつくりかえてしまうことはゆるされない。読者は、アブラハムが信仰の父であると認め、自分の救いを求めるならば、アブラハムと同じ不安を覚悟しつつ、「おそれとおののき」をもって信仰を選択せねばならない。『おそれとおののき』は、単に《信仰についての著作》ではない。信仰を真摯に受けとめるか、そうでないかの選択を迫る《あれかこれか》なのである。このように考えるとき、ケルケゴールが『おそれとおののき』を、特にすぐれた作品として自負していたことも頷けよう。

もとより『おそれとおののき』において信仰の何たるか、が明らかにされたわけではない。ただ倫理的なものとの対比のうちに、その輪郭が描かれたにとどまる。のちにケルケゴールは、本書が信仰の「形式規定」を扱ったに過ぎ

ないことを確認している⁽¹⁵⁾。アブラハムの信仰に基づいた論述が形式規定を扱うにとどまるのは当然であろう。なぜなら、アブラハムは《義人》であったが、わたしたちは、そうでないからである。「アウネーテと海人」の挿話で示唆されていた《罪》の問題（188；162-163）が、いまや取り上げられる。罪の問題があればこそ、さらに信仰の実質規定が究明されなければならない。すなわち、《救い主イエス》について語らねばならない。ここにケルケゴールの著作活動が旧約の地平から新約の地平へと展開する必然性がある。しかし、新約の地平における信仰、そして信仰と倫理との関係を解明するという課題はさらに別稿において論じることとしたい。

【注】

『おそれとおののき』からの引用は、現在刊行が進みつつある新版全集(*Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København: G·E·C Gads Forlag, 1997—) 第4巻のページを割注で示した。また読者の便宜を考えて全集第二版第3巻のページを併記した。(101; 67) とあれば、新版全集第4巻101ページ、第二版第3巻67ページを意味する。新版全集では、本文注釈は別冊となっている。それには略号 K を付して引用箇所をしめした。またキェルケゴールの『日誌・遺稿集』(第二版)からの引用は慣例に従って引用箇所を示した。キェルケゴールのデンマーク語本文から直接引用した場合を除いて聖書からの引用は原則として新共同訳に拠った。

- (1) 最近も『おそれとおののき』を論じた著作が刊行されたばかりである。関根清三「愛児の献供」(同著『旧約聖書の思想 24の断章』岩波書店、1998年)53-76ページ。また、小坂国継「宗教的な生き方の特質とは何か」(『善人がなぜ苦しむのか 倫理と宗教』勁草書房、1999年)171-211ページ。また C. S. エヴァンス・H. フェッター他著『宗教と倫理 キェルケゴールにおける実存の言語性』梶形公也編監訳(ナカニシヤ出版、1998年)所収の諸論文も『おそれとおののき』の新しい解釈として興味深い。本書をめぐる研究史的な叙述が準備されていたが紙幅の制約から割愛した。これまでの研究の評価は、他日を期して公にしたいと願っている。
- (2) Pap. X2 A 15 (1849).
- (3) *Johannes de Silentio*. キェルケゴールが1844年に自らの手で公刊した初版本のテキストは、ドイツ文字で印刷されたが、ここでイタリックで示した著者名の後半は別の字体の活字で印刷されている (Sml. K 77)。「デ・シレンチオ」は、いったい苗字なのか、または何か綽名のようなものなのだろうか。「デ・シレンチオ」の解釈はさまざまに分かれている。新版全集の注では「沈黙による」af tavshed または「沈黙についての」om tavshed となっている (K 101)。またマランツクは「沈黙せる」ヨハンネス Johannes den tavse と解釈している (Gregor Malantschuk, *Frygt og Bæven, Ind-*

ledning og Gennemgang, København, 1980)。キェルケゴールは、著作を刊行する際に、活字の字体などにも細心の注意を払っている。最新の批評的全集では、それは可能な限り再現されているが、研究者は、タイポグラフィに込められたキェルケゴールの意図にも注意を払うべきであろう。

- (4) ヨハンネスは、自分自身を第三者的に描いてこう言っている、「アブラハムほど偉大な人はいなかった。誰が彼を理解できようか。」(111; 77)
- (5) 「調律」の原型は、1841年にキェルケゴールが牧師養成所で学んでいる頃にした説教の覚書にさかのぼることができる (Sml. Pap III C 4)。その内容は、『おそれとおののき』と『反復』との思想的連関を探るうえで興味深い、ここでは立ち入らない。
- (6) 「I」では、アブラハムはイサクが信仰を失うことがないように配慮し、形相をもって短刀を振り下ろそうとする。このようなアブラハムは、父として子を愛す倫理的な在り方をしている。アブラハムの行為は、単に宗教的なテロスに向けられているのではない。「II」では、アブラハムは信仰を失ってしまう。「III」では、アブラハムは信仰を失っているとは言われていないが、すくなくとも倫理的なものに固執し、躓いてしまっている。「IV」では、アブラハムは、イサクを犠牲に献げる瞬間に絶望している。その結果イサクが信仰を失ったといわれている。
- (7) この聖書からの引用は、キェルケゴールの時代に使用された欽定訳・旧約聖書 (1740年) とは必ずしも一致していない。対応箇所当時の欽定訳は以下のようなものである。/1/Og det skete derefter, at Gud fristede Abraham, og sagde til ham: Abraham, og han sagde: see, her er jeg. /2/ Og han sagde: tag nu din Søn din eeneste, som du haver kier, Isaak, og gak du til Moria Land; og ofre ham der til et Brand-Offer paa eet af Biergene, som jeg vil vise dig. (K 105-106)
- (8) Foreløbig Expectoration. 比喩的に「心情の吐露」という意味に取られるが、字義的に Expectoration は「咳をして痰や唾を吐く」という意味で、そこから「胸中にわだかまった心情を吐露する」という比喩的な意味が派

生した。だが、この言葉は一方でそのまま「咳をして」と理解もできる。すなわち、弁証法的な問題を論ずる前に (foreløbige)、軽く咳払いをしている (ekspektorere)、のである。そうしてこの問題を扱うための準備をしている、というニュアンスを込めているのではなかろうか。

- (9) 本論文では、三つの「問題」のうち I と II を取り上げた。なぜなら、問題 III は、この二つの問題とは、少々異なっていると考えるからである。I と II では、「アブラハム」などの固有名には言及されていない。III は、それと比較して具体的な固有名を挙げて問われている。問題 III は、他の「問題」とは異なった、それを越えた問いの次元を開いているように思われる。この点を詳論するという課題は別の機会に譲りたいが、問題 I と II だけを取り上げて『おそれとおののき』を論ずる妥当性は、ケルケゴールが1849年に本書に言及して、二つの問題だけを取り上げている事実によって保証されると考える。Sml. Pap. X6 B 68: 76.
- (10) 以上の粗筋は、新版全集の注 (K 131) をもとに、さらに『ギリシア悲劇全集 9』(岩波書店、1992年)所収の高橋通男訳「アリウスのイーピゲネイア」(91-193ページ)によって補った。
- (11) 「アリウスのイーピゲネイア」(前掲書)、169ページ。
- (12) 前掲書、170ページ。
- (13) 前掲書、174-176ページ参照。
- (14) M.ブーバーは、アブラハムと神の二人称的な関係をめぐって決定的な疑念を抱いている。すなわちアブラハムの聞いた神の声は、真実に神の声なのか、もしかしたら、それはモレク(人身御供を求める異教の神の名)の声なのではないか、と言うのである。三谷好憲他訳『隠れた神』(ブーバー著作集 5)(みすず書房、1971年)、160-167ページ参照。この点を詳論することはできないが、アブラハムの聞いた声がモレクの声ではなく、神の声であると証明する一般的な手続きがあるとすれば、信仰は決して二人称的な関係とならないのではないか、という疑問点だけを指摘しておきたい。
- (15) Pap. X6 B 68: 73 og Pap. X6 B 81