

宗教と倫理の相剋の時代に

関根清三

〈論文要旨〉 現代は宗教と倫理の相剋の時代である。しかしこの相剋は必ずしも現代固有の現象ではなく、宗教の側からは古代のイサク献供物語、倫理の側からはアリストテレスの倫理学以来、繰り返し指摘されて来た。後者についてはカント、和辻らの批判があり、特に和辻は空の哲学から倫理の宗教的基礎について語った。しかし和辻自身はその構想を貫徹したとは言えない。また前者については、キルケゴール、レヴィナス、西田幾多郎らの解釈が注目される。特に西田の絶対矛盾的自己同一的神理解は、この物語の新たな読解のために示唆を与える。これらを踏まえ、あわせティリッヒの思索を顧みる時、我々は「宗教」「倫理」両概念ともに再解釈することを迫られる。その結果、宗教とは主観客観図式を超えた無制約的なものに関わることであり、倫理とは人格の統合を促す形で他者との共生を指示する理路であると再定義される。こう理解し直す時、両者相剋の克服の方途もまた、見えて来るに違いない。

〈キーワード〉 無制約的なもの、共生の理路、アブラハムのイサク献供物語、絶対矛盾の自己同一、和辻倫理学

一 宗教と倫理の相剋と調和

「殺すなかれ」という戒めは、キリスト教の十戒や仏教の五戒等に共通し、宗教が認める、否、総じて人間が社会生活を営む際の、普遍的な倫理のはずであった。⁽¹⁾しかし現代の宗教は、一神教同士の抗争において殺し合いを是とするかのようであり、ポアと称して教団に都合の悪い人間を殺した。宗教は倫理を蔑^{なみ}し、これに剋^かとうとする。

倫理は倫理で宗教を剋^{こく}して自律的な原理を求め、現代の応用倫理は、社会生活のルール作りに自己の課題を限定しているように見える。現代は、宗教と倫理が共に自律性を主張し、相互に対立する、両者相剋の時代である。

こうした相剋が指摘されるのは然し、必ずしも現代に限らない。古代のアブラハムによる独り子イサク献供の物語（『創世記』一二章）に寄せて、近代にはキルケゴール⁽²⁾が「倫理的なものの目的論的停止」を語ったことなどは、その典型であろう。殺してはならないという倫理は普遍的に妥当するはずだけでも、宗教というより高い目的の前に長子の献供として一時的に失効することがあるというのが、その主張だった。

この主張をめぐって、アブラハム物語は結局、神によって子殺しが制せられ（同二二章12節）、倫理が回復するところに真骨頂があるのだから、キルケゴールの主張は的外れだと批判したのは、レヴィナス⁽³⁾であった。だが的外しているのは、私見によれば恐らくレヴィナスの方であって、キルケゴール自身、『恐れと戦き』の後半では、アブラハム物語が倫理の回復で終わることも重々重視している⁽⁴⁾のである。しかし話が丸く収まる前に、倫理と宗教の葛藤・相剋が起こる場面があるということを、キルケゴールはこの著作の前半で指摘したのだった。いずれにせよキルケゴールもレヴィナスも、そして恐らくイサク献供物語自体も、倫理と宗教の相剋に注目しつつ、しかし終の眼差しはその先の調和へと注がれていた。

では現代の我々は、両者の相剋の先に、こうした幸福な調和を、果たして語り得るのであるか。本稿は差し当たって、このような問いに出発する。

二 倫理学の三大体系とその原理

右に挙げたのは、宗教が倫理を蔑する例だが、倫理は倫理で宗教を蔑し、自律的原理を求める。それも現代に限らず、古代からの趨勢であった。古今東西の倫理学の三大体系として、古代のアリストテレス、近代のカントと並んで、現代では我が和辻哲郎の倫理学を挙げても、あながち我田引水とはならないだろう。今かりにこれらの倫理学の根本原理と、それへの批判について簡単に瞥見しておこう。

アリストテレスは、師プラトンのイデア論を批判し、宗教的色彩を払拭した倫理学を企図した。⁽⁵⁾そして彼の所謂倫理的徳の中心的原理は、中庸論だった。⁽⁶⁾例えば、怒りっぽい人は怒りを少し抑える訓練をし、逆に意気地のない人は、怒るべきときには少し根性を出す訓練をして、それぞれ過度に怒りっぽくもなく、過度に意気地がないわけでもない、「穏和」という中庸の性格を陶冶すべきだというのが、くだんの中庸論であった。同様に「勇氣」という徳は、無謀と臆病の中庸であり、「節制」という徳は放埒と無感覚の中庸とされた。

こうしたアリストテレスの中庸論に対して、倫理という人格の質の問題を量の問題にすりかえていると批判したのが、カントだった。⁽⁷⁾彼は中庸に代えて定言命法こそ、倫理学の原理となるべきだと主張した。すなわち、「汝の意志の格率が普遍的法則となることを、汝が同時に意志し得るような、そうした格率に従ってのみ行為せよ」という命法である。⁽⁸⁾この命法に合致するか否かで、日常生活の倫理的判断は自ずと明らかになるとカントは考えた。例えば、金を返す目処もないのに、いつまでに返すと嘘の約束をして金を借りることは、倫理的に善か悪か。この問題に当面したとき、定言命法に当てはめてみればよい。⁽⁹⁾格率とは、意志の主観的原理である。この場合の格率は従

って「私は嘘の約束をして金を騙し取りたい」となる。これが、普遍的法則、すなわち、「全ての人が嘘の約束をして金を騙し取る」という法則になるか。否である。なぜなら全ての人が嘘の約束をするようになれば、誰も約束を信じなくなつて約束という事象が消滅するからである。この格率は普遍的法則となるどころか、普遍的法則として考えられさえしないこととなる。とすればこれは定言命法に悖るのである。とすればそれは倫理的悪であり、してはならないと知れるというのである。ここでも、カントは当時のキリスト教倫理などが、倫理と宗教とごちゃ混ぜに論じて来たことを忌避して、倫理の自律的原理として定言命法を掲げたことが注目される。

さてこの定言命法については、ヘーゲル以降さまざまな批判がなされる。しかし私見によれば、大抵はカントの肩をもつて弁護できるはずである。⁽¹⁰⁾ただそれだけ批判が喧しいのは、カントの議論がどこか腑に落ちないからでもある。どこが腑に落ちないのか、正確かつ包括的に言い当てたのは、倫理學史上、寡聞の限り和辻をもつて嚆矢とする。⁽¹¹⁾

和辻は、約束という現象がこの世から消滅してほしいと願う人の場合どうなるか、との鋭い問いに出発する。その人の場合、彼の格率は普遍的法則となるのである。すなわち、「私は嘘の約束をして金を騙し取りたい」が、「全ての人が嘘の約束をして金を騙し取る」ようになれば、誰も約束など信用しなくなる。するとこの世から約束という事象が消滅し、彼の願いはかなう。格率と普遍的法則の合致という形式だけを論ずるカントの議論では、こうした嘘の約束をしまくる人が倫理的ということになってしまふのである。しかし常識的に言つて、その手の人を我々は倫理的とは呼ばないのである。ここにカントの議論の瑕疵があるというのが、和辻の批判だった。

しかもカント批判に留まらない。ここから和辻は定言命法に代わる、自らの倫理學の原理を導き出すのである。

宗教と倫理の相剋の時代に

それは、信頼に答えることが善であり、信頼を裏切ることが悪だという、単純だが日常生活の常識をよく映し出した原理にほかならない⁽¹²⁾。ここで和辻も宗教とは独立して、日常生活の常識的な観察の中から倫理の原理を導き出していることに注目しておきたい。

しかし和辻の場合、この間の事情はもう少し複雑である。信頼を裏切ることが悪だと言うけれども、何故そもそも信頼を裏切つてはいけないのか。この更なる問いへの答えも、周到な和辻倫理学は用意している⁽¹³⁾。すなわち、信頼を裏切ることが、人間存在の根本理法にもとるからだ、と。では人間存在の根本理法とは何か。それは、和辻によれば、空を空する絶対的否定性の否定の運動にほかならない。和辻はここで、言わば宗教的な原理を持ち出してくるのである。すなわち、シェーラーなどが人格神信仰から語るのに対し、空的な宗教経験を持つ者は自ずと異なる超越的原理について語る必要があるとして、絶対的否定性について語り出すのだ⁽¹⁴⁾。では絶対的否定性とは何か。

和辻は、倫理学の冒頭から⁽¹⁵⁾、人間存在を全と個の弁証法的統一として捉えていた。弁証法的統一とは、全と個という互いに矛盾するものが人間存在において一つとなつていくといった意味に取つてよいだろう⁽¹⁶⁾。ところが差し当たり、全とは個でないものとして、個は全でないものとして、それぞれ否定性と看做される⁽¹⁷⁾。

全の例として大学の場合を考えてみよう。大学とは何か。キャンパスとその建物を指すだけでは不十分である。それは入れ物にすぎない。そこに教師・学生・事務員が集つて、*universitas*の原意である、*unum*に*verto*するとき、つまり真理探究という一つの事柄に向かうとき、そこに大学が出来ると言うべきだろう。とすると大学は、建物や敷地という実体ではなく、真理探究の機能である。それ自身有的に存在するものではなく、むしろその

真相は空と言わねばなるまい。

ではそこに集う個々人はどうか。教師は大学という全体の中で教師という役割りを担う。その限りにおいて、彼は教師として機能する。彼は家族という全においては、妻に対する夫、子に対する父という、やはり役割りを担う。彼は夫として、また父として機能する。彼は肉体を持つ限り有的だが、それぞれの場面における全体との関係の中での機能である。つまりその真相は、実体のない、言わば空と言わねばならない。

とすると全も個も実は、その真相において空なのである。これを和辻は絶対的否定性と呼ぶ。ところが、教師という個が、自らの欲望にかまけて、真理探究という全の要請を無視して怠けるならば、彼は悪い教師となり、倫理的悪に停滞すると言わねばなるまい。逆に大学が真理探究という自らの欲求を野放図に個に押し付け圧制するならば、或いは逆に真理探究よりも営利追及に走って教師・学生・事務員から搾取するならば、この全は悪い全となり、ここに倫理的善は現出しないと言わねばなるまい。

さて和辻は続いて、この全が現実の個と切り結ばなければ抽象的となると考えた。ところが現実の最大の全は何か。彼はそれを国家と同定した⁽¹⁸⁾。しかもその国家という全に対して、個が自己を滅し、自らの空性を空ずることを過度に強調し、逆に全が全という空を空じて、個に還帰する運動については、十分な顧慮を払わなかったように見える⁽¹⁹⁾。

しかし倫理と宗教という本特集のテーマに立ち返って見直すならば、アリストテレス、カントの体系に比して、和辻の独自の貢献は、倫理の問題に宗教を結び付けた点にこそあったはずである。人間には宗教心があり、その宗教的経験が人格神信仰としてではなく、空の体験として現われた場合、人間の生き方としての倫理はそれを映す言

葉を発見せねばならない。また宗教について殊更口をつぐんで倫理の自律性に固執する必要はないし、固執してはならない。それが人間をその社会関係の水平方向だけでなく、超越との垂直関係でも過不足なく捉えようとする、和辻倫理学の独自の貢献であったはずであろう。だが、和辻はこれを貫徹しなかつた。⁽²⁰⁾ 全を絶対的否定性としての超越から、具体的な国家に格下げして、しかもそれに対する個の滅私奉公を過度に強調する倫理学へと、和辻は戦線縮小したのである。そこに彼の不首尾があつた。とすれば、我々に残された課題は、次のこととなるはずである。すなわち、宗教を含んだ人間の原事実として、人間存在の根本理法をもう一度確認し、そこでの全と個の関係が如何に形成されており、また形成さるべきかを問うことにほかならない。

三 「宗教」の再解釈

しかし、とそれでも人は言うかも知れない。そもそも宗教心を持たない傾向の強い日本人にとっては元より、神の死を語り旧来のキリスト教信仰から離れるのが趨勢である欧米人にとつても、こうした宗教を人間存在の根本に見る見方は、現代では既にアナクロニズムなのではないか。このような疑問は、無視することのできない重みを持つているように思われる。

そもそも現代に宗教が忌避されるのには、それなりの理由がある。⁽²¹⁾ 現代は戦争等で無辜の民の大量殺戮等を目の当たりにし、応報の正義をもって歴史を司る神の存在を信じられなくなったという理由。それと関連して、一神教同士の抗争が激化して、宗教のない世界の方が平和なのではないかという懸念が増したという理由。加えて宗教を排除して科学の自然支配を進めた結果、物質的幸福が享受できたという理由。総じて自律した人間中心主義の現代

は、自己の外に存在する有的な神に対して死を宣告したという理由等々。

ここで我々は、宗教という鍵語の現代的な再解釈を強いられるはずである。宗教の核をなす信仰を、テイリツヒは、何も既成宗教の神を信奉することに限定せず、より一般的に無制約的に関わっていることそれ自体と定義した。⁽²²⁾ 金と無制約的に関わっている者は、金を信奉している。恋人と無制約的に関わっている者は恋人を崇拜している。彼らにとつては金が、また恋人が、神である。しかしまた、神に真贋の別があることにも、テイリツヒは注目した。そしてその真贋を分ける基準を、主観客観図式を超えているか否かという一点に見出した。⁽²³⁾ 金や恋人は、私が主観として客観的に認識し取り扱得る対象に過ぎない。それに対して、例えばパウロが「我れ、もはや生くるにあらず、キリスト、我れにありて生くるなり」(『ガラテヤ書』二章20節)と語る時、キリストは対象として主観の外なる客観的他者であるとともに、主観の内部において生き、もはや主観と切り離し得ない存在となっている。真の神は、そうした主観客観図式を超えた存在でなければならぬ。これは信仰定義の現代的な一つの到達点であつて、例えば聖書に描かれている神話的な人格神をそのまま客体として直解主義的に信奉することが、真の神信仰ではないことを証言する。「宗教」を我々は、主観客観図式を超えた存在と無制約的に関わる営みと再定義することによつて、そこに纏わる、アナクロニスティックな神話的夾雑物を除去する方向へと進むべきではないか。宗教に伴う体制や文化現象は今、捨象することとして、突き詰めたところ現代人にも納得できる宗教の中核をここに見出すべきではないか。

とすると、宗教を蔑する現代人も、殆どの場合この意味では宗教的であり、少なくとも宗教的でなければならぬ。極論を許せば、無神論者としてそうであろう。⁽²⁴⁾ 無神論者は、真剣にそれを主張する者であればあるほど、神がい

ないという論と無制約的に関わっている者であつて、無神論という論を神とした信仰者であり宗教者であるという逆説が成り立つはずだからである。誰でも生きる中核として、何か無制約的に関わるものを持つていふとすれば、その限りにおいて、非神話化された意味での広義の宗教と関わっているのである。もし何ら無制約的なものと関わらない人がいるとすれば、それは人格の中心を失つた者として、今ひとまず論外とせねばならない。⁽²⁵⁾

四 人格の中心と倫理

ここで人格の中心と倫理の関係についても、考察を補つておく必要がある。

テイリツヒの挙げる外科医の例は、この間の事情を説明するのに有益である。すなわち、日常生活の命法は無数にあるが、たいていは条件的である。「飛行機に間に合いたければ、今出かけよ。間に合わなくてもかまわなければ、家にいよ」。これは条件的命法だが、外科医が即刻手術をしなければ患者の命が危うい時には、命法は無条件的になる。それでも怠慢な医者が飛行機に乗り遅れば、それは反倫理的な行為であり、患者を見殺しにする⁽²⁶⁾もに、医者自身の人格に崩壊をもたらすような影響も与え得る。

人格は、他者への応答責任を果たすことによつて成立する。個々の欲望や傾向性へと分裂せず、統合された中心を持つものとして成立するのである。そうした中心をもつた人格の存立を、その都度促すのが勝義の倫理と言えよう。そしてこれは人間固有のあり方である。他者を含めた環境に帰属すると共に、そこから分離できるのが、動物にない人間の存在の仕方である。そして分離するところに人間の自由がある。その自由において熟慮と決断によつて、人間はその都度、動物であることを超えて人間となる。そのことを促すのが倫理にほかならない。⁽²⁷⁾

しかし人は熟慮と決断によつて、動物に停滞し、或いは悪へと赴く自由も有する。人はそもそも善から疎外されているがゆえに、それを倫理的命法として示してもらわねばならない。そのため子供は、親や教師の恣意的な権威に対して反抗的となる一方で、逆に自由放任に委ねられると、いつしか真摯な命法に直面しなかつたこと、自分の本性を発展させる指針を与えられなかつたことに、不平を託つことが多いのである。⁽²⁸⁾

五 「倫理」の再解釈

とは言つても、宗教の場合と同様、倫理が現代に貶価されることにも、それなりの理由があるだろう。倫理とは、如上の人格の存立を促す命法である前に、先ずは倫（なかま・人々の間柄）の理（ことわり・筋道）を意味する。すなわち、社会生活を営む上での原理である。⁽²⁹⁾ とすると、個人の権利や自由を尊重する個人主義の強い国や時代には、総じて社会倫理は貶価されがちだという理由が先ず挙げられよう。加えて民主主義が半端な形で流布すると、権利や欲望ばかり主張して、義務や規範やそれらを伴う倫理は、無反省に疎んじて顧みない傾向が出て来るといふ理由。更に日本では、戦前の修身教育のように、国家の政策に個人を服させる装置として倫理が利用されたといふ苦い経験がある。それで倫理道徳と聞くと、すぐ眉に唾する傾向が助長されたといふ理由。しかしこれも必ずしも日本の特殊事情とは言えず、広義のポストモダンの倫理批判は、倫理が既存の権力を正当化するイデオロギーだといふ懐疑を抱き続けている。⁽³⁰⁾

なるほど民主主義が爛熟し、大衆が反逆する時代に、倫理が蔑ろにされることは、古代のプラトン⁽³¹⁾から現代のオルテガ⁽³²⁾に至るまで、多くの識者が指摘してきたところである。そういう時代の子の格率は、欲望を遂げる権利は全

宗教と倫理の相剋の時代に

て主張するけれど、一切の義務と規範からは自由でありたい、というものとなる。しかしこうした格率が自己矛盾に陥ることは、見られる道理である。こう主張する人は、実は規範を拒否すべきだという規範・倫理に従っている倫理家だという逆説が、宗教の場合と並行して成り立つ。義務と規範を語る倫理と完全に縁を切ることは、人間には不可能なはずなのである。確かに孤島で一切の人間関係を絶って生きことができるならば、倫理など無視してよい。しかし社会の中で他者と共生する道を選ぶ限り、その共生の作法としての倫理を無視することなどはしない。加えて倫理が、右に述べた人格の存立を促す命法であるとすれば、人が人であろうとする限り、倫理を放棄することなどできはしない。とすれば、倫理の中にも悪いものと良いものがあるのに共に糞味噌に扱い、倫理をひっくりめて全否定することは、人間存在に抵触する自己矛盾であって、人は悪い倫理は批判しつつも、良い倫理は、これを憧憬し探り当てて行かねばならない。

ではポストモダン以降の時代が認識した、排すべき悪い倫理とは何か。それは、権力をもつ者が、自分に都合のよい既存の社会システムを維持するために闇雲に他者の自由を侵害する倫理にほかならない。だがその陥穽に落ちないよう留意する限り、ポストポストモダンの時代にあっても、我々は異質の他者同士が互いを生かし合う、共生の原理としての、また人格の自己実現の方途としての倫理を、取り入れてよいし、取り入れざるを得ないはずであろう。

こう考えて来ると、倫理も宗教同様、また全ての人が持つており、少なくとも持つべきものとして再定義されて然るべきであろう。和辻哲郎のように漢語の伝統を分析して、「倫理」を「倫（なかま）」の「理（ことわり）」、すなわち、人間関係の道理と定義するのは妥当だが、現代では環境倫理などと言う場合、人間関係だけでなく、環境

世界との共生が含まれる。そこで和辻の定義をもう少しだけ広げて、人間とそれ以外の動植物を含めた自然環境という、広い意味での「他者との共生の理路」と、これを定義し直しておくことも必要だろうし、人格の自己実現の方途という側面に着目することも重要なように思われる。⁽³³⁾ いずれにせよ人が社会的動物であり、また環境世界との共存の中で生き生かされている限り、しかも環境に帰属するだけでなく、そこから分離して熟慮と決断をもって人格となる存在である限り、倫理は全ての人が持つべきものと言わざるを得ない。

六 宗教と倫理の関係

さて以上のように、宗教と倫理の中核に焦点を絞って理解し直すならば、両者の関係もまた見えて来るはずである。突き詰めたところ、宗教とは主観客観図式を超えた存在と無制約的に関わる営みであり、倫理とは他者と共存する人間の共生の理路であった。そして共に人格をその中心から統合して形成するよう作用するものであった。前者は垂直的、後者は水平的という違いがあるとしても、共に人間存在を成り立たしめる不可欠の構成要素のはずなのである。とすれば右の如く、宗教・倫理双方に纏わりついている夾雑物を除いてその核心部分のみを抽出して再定義する限り、宗教という垂直線と、倫理という水平線は、一己の人間において交わる態のものであるはずだ。

従来、両者が乖離していたのは主として、倫理が主観客観図式を超えぬ偽物の神を追い落とそうと次元の低い宗教批判を繰り返していたからに過ぎず、また宗教が自己を絶対化して他者との共生の理路を無視する越権行為に出がちだったからではなかったか。倫理に対しては、主観客観図式を超えた本物の神を探索し、人間存在の不可欠の要素を均衡よく取り入れた探求が求められようし、また宗教に対しては、他者に対する応答責任性を果たし、そう

して共生の理路に抵触しないような、自己相対化の用意が担保されなくてはなるまい。

しかし、ここでも未だ人は言うかもしれない。本物の神が父と子の共生の理路を破壊するような存在で、もしあるならば、こうした担保は求めらるべくもない、と。ここで我々は、本稿の冒頭に掲げた、イサク献供物語を再び組上に載せることを迫られる。蓋しここにこそ、倫理と宗教の乖離する危機についての古来の普遍的典型的な例があり、それが現代に至る多くの識者の思索を刺激して来たからである。《人に子殺しを命じる神は、倫理を蔑しこれと乖離する、理不尽な暴君に過ぎないのではあるまいか。そうした神を信仰する宗教は所詮、倫理と相容れないものに過ぎないのではないか。たとい倫理の回復でこの物語が結ばれようとも、それは十分人を脅したのち暴君が最後に垂れる恩赦であつて、人は恐怖と屈辱をもって苦々しく宗教について語る以外の手立てはないのではないか》——こうした倫理と宗教の危機的關係をめぐって現代人に挑む問題系を、これ以上に深く追求したテキストを、寡聞にして他に知らない。

しかし私見によれば、このテキストをめぐる如上の疑義は、主として神理解の不徹底に起因し、従来の欧米の聖書学者、また哲学者たちのこの物語読解の挫折は、旧来の宗教観の墨守に由来する。⁽³⁴⁾そしてこの点で示唆に富むのは、和辻の空の倫理学に陰に陽に影響を与えた⁽³⁵⁾、西田幾多郎の無(空)即有の絶対矛盾の自己同一の神理解からする、このテキストの読みであろう。⁽³⁶⁾その視座に触発されつつこの物語を正確に読み直す過程で、先に掲げた和辻の空の倫理学に残された二つの課題——すなわち、空を国家から超越者へ差し戻し、全から個への働き掛けを復権するという課題——の解決の方向も、また仄見えてくるのではあるまいか。

七 イサク献供物語再考

イサク献供物語をめぐる、従来の解釈史とそれに対する批判は、既に公にしているので割愛し、ここでは無即有の視点からの読み直しに絞って、論点のみ摘記するに留めたい。

西田の議論は、伝統的なキリスト教の人格神概念への批判から始まる。⁽³⁷⁾ 相対的な人間が自分の外に設定する有的な人格神は、相対者と相対する一個の相対者に過ぎない。これは、対を絶する神の絶対性と矛盾する。ところが他方、何者とも相対さない神は、無力の神であり、神ではない。とすると神は、自己の外ではなく内に相対者を含み、これと相対するものでなければならない。これを西田は万有在神論と呼ぶ。ところが、相対者は絶対者の否定である。万有在神論とは、絶対有である絶対者が、相対的な万有という自己否定すなわち絶対無を、内に含むことを意味する。逆に言えば、人間存在から一草一木に至る万有は、神が自己否定的に顕現したものである。神はすなわち、絶対有にして絶対無なのである。神は、論理的に言って、このような絶対矛盾の自己同一の存在でなければならぬし、そしてそれが人間の心霊上の事実としての神体験を、突き詰めたところ包括的に説明することになるだろう。このような自己否定の神はまた、独り超越して善であるだけの存在であるはずもなく、その善性の否定として極悪にまで降る存在でもなければならぬ。すなわち、善即悪の絶対矛盾的自己同一の神でもなければならぬ。

押し並べて神は、論理的かつ経験的に突き詰めて行けば、そのような善にして悪なる存在でなければならず、イサク献供物語の神は、神話的表象を通してであれ、そうした神の両面性を描き切った稀有な物語と解される。そう

解して初めて、この物語の謎も正しく読み解かれる。この点は西田は明記しないが、この物語でアブラハムは、約束の独り子イサクを老年になって初めて与えられた後は神から心が離れ、神を排除して自力で生きて行こうとする忘恩・罪悪に陥っている者として、描かれている。そう解すべきテクスト上の傍証は、少なくとも三つある。

一つは、アブラハムがここで、沈黙のまま行動する点である。アブラハムはイサクを愛する余り、神から心が離れて行った自分の罪を薄々自覚していたことだろう。だから、その痛い所を衝いて愛児を献げることが命じた神の命令の正しさを認めざるを得ず、いつものように抗弁することなく怯んだまま、それについて様々に思いを巡らせ自問自答しつつ、三日の寡黙な旅路に赴いたのではなかったか。そう解さないと、他の箇所では、神と問答し対話する饒舌なアブラハム像（一五章2、8節、一七章18節等々。後代の挿入である一八章23節以下も併照）との齟齬が解せないのである。

もう一つの傍証は、5節の「わたしとこの子はあそこへ行つて、礼拝をして、また戻ってくる」という従者たちへの言葉である。ヴェスターマン⁽³⁸⁾はこの一文の本来の機能は、聖なる儀式に臨む父と子の孤独を強調する点にあると注解した。そして「この本来の機能に対して、アブラハムが自分の計画について『誤魔化そうとした』（R・キリアン）か、更には嘘をついたか、といった問い掛けは、この場面に不適當である」と主張した。しかしそう言うつてみても、子を献げた後、戻って来るのは父ひとりのはずだから、父と子の両方が「戻って来る」という言い方の奇妙さはやはり残ると言わなければなるまい。しかし他方、鋭い従者たちが、この旅の不思議さを感じし、アブラハムの企てを止めようとしていたとする伏線は、この物語のどこにも敷かれてはいない。敢えてこの従者たちを誤魔化したり騙したりする必要が、アブラハムにあったようには書かれていないのである。とすると、ここでアブ

ラハムは、意図的に嘘をついているわけではないけれども、逆に真実を語っているわけでもないと言うべきではないか。むしろ、約束の子イサクが本当に取り去られるはずがないと、未だ高を括ろうとするアブラハムの内なる罪性を、作者はこの短い一句によつて、さり気なく暴き出していると解すべきではないか。

そしてその線を一步先に進めたのが、7―8節の「火と薪はここにありますが、全焼の供犠のための羊はどこですか」というイサクの問いと、「わが子よ、全焼の供犠のための羊は、神が自ら見出し給うだろう」というアブラハムの応答であり、これが私解の第三の傍証となる。この言葉は、たといイサクに余計な心配をさせまいとする「いたわり深い愛」から発したものだとしても、「差し当たっては、単に言い逃れである」(フォン・ラート)⁽³⁹⁾。そして言い逃れであるのは、アブラハムが神の命によつて急所を衝かれたことを自覚しつつも、未だそれをはつきり認めようとしなない「最後のあがき」(宮本久雄)⁽⁴⁰⁾をしているからでもあるだろう。イサクが取り去られるはずはないと、未だ思い込んだまま休心しようとするアブラハムの頑迷固陋の罪が、この発言によつて更に露呈されて行く。

この一句をキルケゴールは、神が与え返してくれることを信ずる「信仰の騎士」としての立派な発言と取った。しかしフォン・ラートがキルケゴールと同断の解釈をするデリツチを批判して指摘したように、そう解しては冒頭1節で明言されていたアブラハムに与えられる「試練」がなし崩しにされてしまうという難点が生じるのである。⁽⁴¹⁾

「試練」とは、絶望的な苦難によつて鍛えられることを意味するはずなのに、ここでアブラハムが生半可な希望を抱いていたというのでは、真の試練にならないからである。

私見によれば、この句はアブラハムの信仰の言葉どころか、むしろ罪の言葉である。この段階では未だアブラハムは、いったん己が手に握った約束の子が再び取り去られることなどあり得ないと思おうとし、神の命令の厳しき

と本当に向き合わない、甘い発想の残滓を残している。この父は混乱しており、「父がこれ以上、語り得ないことを感じ取った」(ヴェスターマン)⁽⁴²⁾ 子は、もはや問い返さないのもあろう。

しかし「試練」は、子と二人だけで「一緒に歩いて行き、神が命じられた場所に着く」(8-9節)、三日の沈黙の行程を経たこの最終段階で、父の内面にもはや逃れられないものとして強烈に迫って来た。そのとき、アブラハムの中で何かが起こり、神の命令を仮借なく受け取るに至ったに違いない。だからこそ彼は、その場所に着くや、それまでの従者やイサクへの甘い前言を翻して、最愛の独り子の上に敢然と刀を振り上げたのである。子に向かって刀を振り上げたのだけれど、それはアブラハムにとって、古い罪なる自己自身を殺すケノーシス・自己無化の行為でもあったに違いない。その瞬間に然しながら、彼は再び或いは初めて、真に「神を畏れる者」(12節)として蘇生したのであった。そしてその瞬間、神は改めて、「手を下すな」(創世記二二章12節)、すなわち「殺してはならない」(出エジプト記二〇章13節、申命記五章17節)という、人と人との倫理の回復を高らかに宣した。「殺してはならない」という禁止命令は、ヘブライ語では元来、神の愛に目覚めた者にとって「殺すことなどあり得ない」という不可能性の断定をも含意する、恩寵と覚醒の表現であった。⁽⁴³⁾

アブラハムの日常は表面的には、倫理的宗教的に責めあるものではなかった(創世記二二22、33)。他人を裁くことはあっても(同二二25)、自らを裁くことはなかった。しかしアブラハムといえども、否、何人も、倫理的な善行の裏に、隠された自愛の動機が入り組んだ形で混入していることを洞察しなければ、偽善的排他性に墮す。⁽⁴⁴⁾ アブラハムの生涯にとって、イサクこそ自愛の結晶だった。ここに彼の生涯の意味の成就があつた。しかしほんらい愛児を、アブラハムは、否、何人も、自分を超えたものから贈られたはずである。しかしアブラハムは、否、人は総じ

て、これが贈られたものであることを忘れ、贈り主への忘恩を決め込み、これを己が手中に握って、後は自分で操作し私物化して一人歩きしようとしがちである。そこに宗教的には罪が入り込む。あるいは倫理的にも、忸怩たる内心を糊塗して、自分の高い倫理性に謂れない自信を抱き、他を裁き見下す罪に陥りがちである。彼は、実は赦しが必要な存在であることに、気づかなくなる。私見によれば、皆人おちいりがちな、この間の事情を、アブラハムに託して見事に剔抉したのが、イサク献供物語にほかならない。すなわちこの物語は、罪と赦し、死と再生という、宗教経験の一つの典型的な次元と、加えて倫理が生成し存立する窮極的な根拠とを、描破して余すところがないのである。

単にそればかりではない。人の実相だけでなく、通り一遍の善なる神理解を超えた、善悪に跨る神の真相への迫りがそこにはある。すなわち、ここでの神は、一見アブラハムの二心に嫉妬する狭量な存在であるかに見えつつ、実は自らの善性を否定することによって悪にまで下り、子殺し教唆の罪にまで堕ちたからこそ、アブラハムの中に巢食う罪性に寄り添って、これを内在的に救い、真にその涙を拭い得る存在であることを証して、人の神経験の深奥を剔抉するのである。

こうしてその倫理的射程は、和辻倫理学に残された先の二つの課題と切り結んで、いつそう鮮やかとなる。和辻は、空を空ずる絶対的否定性の否定の運動が停滞しないで機能しているとき、そこに倫理的な善が出来するとした。イサク献供物語の神こそ、その姿は終始有的に表象され実体化されることなく、声として空的に現象するだけであり、しかもそのポイントは、自らの善性を否定し、極悪に降る、自己否定の神という点にあった。そうした空を空ずる全体としての神、絶対的否定性の否定の運動に感応して、アブラハムという個も、約束の賜物を私する己

が罪性と、その束の間の安定にまどろむ悪性とを否定し、空を空する善性へと展開したのである。ここには、空を国家に矮小化することなく、元来の超越者へと差し戻し、しかも個から全への運動だけでなく、それに先立つ全から個への運動の先導によってこそ、倫理が出来ることへの、確たる眼差しが見出されるのである。

このように読む限りこの物語は、本物か偽物か分からぬ不可解な神からの理不尽な命令として拒否すべきだったのに、間違つてそれに従おうとしたアブラハムの失敗談（I・カント⁽⁴⁵⁾）でも、預言者ミカ以降倫理的な行為だけを命じる神が、アブラハムにだけ下した例外的な命令（フリーバー⁽⁴⁶⁾）でも、はたまた、ここで神と呼ばれているのは実は倫理的要求を突き付けて来る人のことであつて、他の人との関係を全て犠牲にして自分とだけ関係を全うすることを求める、倫理の隘路を比喩的に表わしている（デリダ⁽⁴⁷⁾）のでもなく、正に宗教と倫理の狭間で苦闘する人間と、善と悪、無と有の両方に矛盾的自己同一的に跨る神と、その両者の緊張関係の消息を鋭く抉り出した、古くも新しいテキストとして、我々に迫つて来るのではあるまいか。

終わりに

以上を顧み、別の切り口から小論の論点を纏めて、終りとしたい。

小論の後半は駆け足で、イサク献供物語の解釈を素描したが、ここでその内容だけでなく形式にも、留意しておきたい。すなわち、倫理が、アリストテレスの中庸であれ、カントの定言命法であれ、あるいはまた和辻の信頼への応答であれ、何か原理の呈示としてではなく、むしろその都度、物語の読み解きとして力動的に出来る方向の豊かな可能性も、ここには示唆されていたのではないか。宗教や倫理の根源は超越的な根拠に遡り、それは比喩や

具象でしか語れないものであるから、象徴的な物語や神話として表現されるほかはないはずなのである。哲学的体系的な原理はまた、しばしば絶対的な普遍妥当性を標榜し、ポストポストモダンの時代にあつては、異質の他者を排除する支配の言説として、忌避される。従つて今、倫理や宗教を語るに際して、物語解釈の復権ということが指摘されて然るべきであろう。⁽⁴⁸⁾

然しまた他方、如上の物語の象徴解読に当たっては、和辻や西田の哲学的な論理をめぐる洞察が、導きの糸を提示してくれていたことも、我々は忘れてはならない。個別の具体的な物語が指し示す、事象の普遍的で抽象的な本質は、やはり哲学の言葉がこれを最も包括的に洞見し的確に衝く。解釈は、哲学に示唆を得て方向を模索し、あるいはそれを試金石として、その純度と妥当性を試されなければならない。そうでなければ解釈は、或いは単なる瑣末な迷路へと迷い込み、或いは独善的な信仰吐露に堕しかねない。物語と哲学は相補的な関係を築かなければならないはずなのである。

そしてこの相補性という一点において、本特集の主題である「宗教と倫理」の関係も、物語と哲学の関係と並行することに着意しつつ最後に、倫理と宗教の幸福な調和を語り得るか、という冒頭の問いに、一言で答えよう。

現代では、もはや両者の幸福な予定調和を夢見ることはできない。しかし両者は互いの欠を相補つて、相補的な関係を築くように努力することはできるし、また努力せねばならない、というのが一先ずその応えとなるであろう。倫理も宗教もその努力の中で、それぞれの基底と真相が露わとなつてくる態のものであることが、次第に見えて来たからである。すなわち、倫理と宗教の旧来の相剋と不調和の先に、右のような先鋭化された再解釈を経る限り、倫理は宗教的基礎を持たねばならないし、また倫理と抵触する宗教は最早願い下げにしてよいことが、露わに

なつて来た。換言すれば、倫理は、如何なる無制約的なものの信に基づいているかを自らに問い詰め、己の「宗教」的出自を自他に明化せねばならない。また宗教は、他者との共生の理路に悖るか否かを常に自省して、「倫理」を蔑した自己絶対化の僭越を踏み止まらねばならない。倫理と宗教はこうして互いを、自らの歩みが迷路に踏み迷っていないかチェックするバロメーターとして機能させ、その意味において相補的關係を自覺的に築いて行くことができるし、また築いて行かねばならないはずなのである。

それが単なる夢見事に終るか、赫々たる現実として措定されるかは、ひとえに倫理と宗教それぞれの本質をめぐつて我々が今一度再考し、両者の存立と關係を新たに再構築して行く意志があるか否かにかかっている。

註

- (1) Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [Gesammelte Werke/Max Scheler, Bd. 2] (Bern, Francke Verlag, 1966^o), S. 303. 和辻哲郎『倫理学 上巻』(和辻哲郎全集 第十卷) 岩波書店、一九六二年、三〇三—六頁参照。なお関根清三『旧約における超越と象徴——解釈学的経験の系譜』東京大学出版会、一九九四年、九五—六頁、註(4)も併照。
- (2) Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæben*, Søren Kierkegaard Samlede Waerker, Bind 5, Gyldendard, 1963 (1843), S. 7-111.
- (3) Emmanuel Levinas, "Kierkegaard: Existence and Ethics" and "A Propos of 'Kierkegaard vivant,'" in: id., *Proper Names* (trans. Michael B. Smith; Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 1996); translation of *Noms propres* ([Montpellier]: Fata Morgana, 1976), p. 76f.
- (4) Kierkegaard, *op cit.*, S. 112ff.
- (5) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater*, Oxford Classical Texts, 1894, 1097a-98a.
- (6) *ibid.*, 1106bff.

- (7) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, Kants gesammelte Schriften Band 6, Königlich preussische Akademie der Wissenschaften, S. 432ff.
- (8) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer. — Unveränderter Nachdr. d. 3. Aufl., — Hamburg: F. Meiner, 1965 (Philosophische Bibliothek, Bd. 41), S. 42.
- (9) *ibid.*, S. 44ff.
- (10) 関根前掲書、三二頁以下参照。
- (11) 和辻前掲書、二六二—三頁。なお和辻ほど包括的な論及ではないけれど、同様の着眼はヘーゲルの哲学史に既に見出される。
- (12) 同書、三〇八頁。
- (13) 同書、一〇六頁以下。
- (14) 同書、一〇四頁。
- (15) 同書、一七頁。同『人間の学としての倫理学』岩波書店、一九三四年、一九頁以下も併照。
- (16) 湯浅泰雄『和辻哲郎——近代日本哲学の運命』ちくま学芸文庫、一九九五年、三三三頁。
- (17) 和辻前掲『倫理学 上巻』二六頁。
- (18) 同書、六〇三頁。
- (19) その当否については、湯浅前掲書、三三九、三九五頁も参照。
- (20) 同書、三九六頁以下併照。
- (21) 関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問いの中の「一神教」』岩波書店、二〇〇八年、一一八頁以下参照。
- (22) Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, in: *id.*, *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, 1970, S. 119.
- (23) *ibid.*, S. 119.
- (24) *ibid.*, S. 142.
- (25) *ibid.*, S. 182. 関根前掲書、Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns*, *Gesammelte Werke*, Bd. III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1965, S. 17 (『倫理の宗教的基礎』テイリッヒ著作集 第二巻、白水社、一九九九年、一四頁) は道徳的命法を「中心を持つ自己」としての「人格になれ」との要求と定義している。
- (26) *ibid.*, S. 20. (訳一七一—八頁)
- (27) *ibid.*, S. 17. (訳一四頁)

宗教と倫理の相剋の時代に

- (28) *ibid.*, S. 45. (訳四八頁)
- (29) 和辻前掲『人間の学としての倫理学』、二頁以下参照。
- (30) 松下良平『道德の伝達——モダンとポストモダンを超えて』日本図書センター、二〇〇四年、三〇九頁以下参照。
- (31) Plato, *Republicam*, edited by S. R. Slings, Oxford Classical Texts, 2003, VIII:5-18, 535A-541B.
- (32) José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1981 (*Revista de Occidente*, 1930), p. 203.
- (33) 関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問いの中の「神教」』岩波書店、二〇〇八年、一二五頁以下併照。
- (34) 同書、三頁以下。
- (35) 湯浅前掲書、三四五頁。
- (36) 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』(『西田幾多郎全集 一一卷』岩波書店、一九四九年)。
- (37) 同書、四〇八頁以下。
- (38) Claus Westermann, *Genesis. 12-36*. BKI/2, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1981, S. 439.
- (39) Gerhard von Rad, *Genesis. ATD2-4*, 1981 (11. Aufl.), S. 191.
- (40) 宮本久雄「アブラハムの受難と他者の地平——漂白の物語からハヤトログリア(ヘブライ的存在論)的共生へ」(宮本久雄・大貫隆・山本巍『受難の意味——アブラハム・イエス・パウロ』東京大学出版会、二〇〇六年)、一一五頁。
- (41) von Rad, *op cit.*, S. 191.
- (42) Westermann, *op cit.*, S. 440.
- (43) 前掲拙著『旧約における超越と象徴』、八三頁以下。
- (44) Tillich, *Das religiöse Fundament*, S. 48f. (五二頁)
- (45) Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 1798 (Akademie Ausgabe: PhilBib 252, 1959), S. 62.
- (46) Martin Buber, "Von einer Suspension des Ethischen", in: *Gottesfünsteris. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (Zürich: Manesse Verlag, 1953), S. 138-144.
- (47) Jaque Derrida, *Donner la mort in L'éthique du don*, Paris: Transition, 1992, p95sq.
- (48) 近年のこうした方向の豊かな試みとして、宮本久雄・金泰昌編『シリーズ 物語り論 1-3』東京大学出版会、二〇〇七年が注目される。