

信仰の情熱とその逆説

——キエルケゴール『おそれとおののき』における

アブラハム解釈をめぐる——

田 中 一 馬

序

十九世紀デンマークの思想家キエルケゴールは、その多彩な著作活動によって、独自のキリスト教理解を提示した。本稿では彼の著作の中から、一八四三年に出版された『おそれとおののき』（原題：Frygt og Bæven, Fear and Trembling）を取り上げ、そこで語られる信仰の逆説性について詳説する。

『おそれとおののき』は、旧約聖書創世記に登場するアブラハムに着目し、彼の持つ信仰について論じた書物である。キエルケゴールはこの書物で、旧約聖書の物語に登場

するアブラハムの信仰が逆説的だと主張する。しかしそれに加えてキエルケゴールはこの自著を、沈黙のヨハネネス（Johannes de Silentio）という偽名に託して出版している。つまり著作の体裁からすれば、『おそれとおののき』で語られるアブラハムは偽の著者ヨハネネスが理解する限りのアブラハムであり、アブラハムの信仰が逆説的だと主張するのはキエルケゴールでなくヨハネネスである。

こうした複雑な著作構成を採用したキエルケゴール自身の意図がどこにあるかはここでは措く。ただ、『おそれとおののき』で語られる信仰の逆説性の内実を明らかにしようとする本稿の目的にとつて、この著作構成は実はきわ

めて重要な意味を持つ。それはとりわけ、ヨハンネスといふ人物が理解する限りでの旧約聖書のアブラハムの信仰が、ヨハンネスにとって逆説的であると、キェルケゴールが提示している点においてである。言い換えると、「おそれとおのき」では、ヨハンネスという一定の性格づけを施された架空の人物が旧約聖書のアブラハムの物語を解釈するという状況が設定され、その解釈を通じてヨハンネスがアブラハムの信仰の逆説性を発見する段取りになっているのである。

したがって信仰の逆説性を論じるためには、まずヨハンネスによる物語解釈、とりわけアブラハム評価の内容を検討しなければならない。ヨハンネスは「おそれとおのき」の後半で、アブラハムが倫理的基準に依拠することなく振る舞っており、彼の偉大さは倫理的な意味での偉大さではない、という評価の可能性を持ち出す。そこでこの評価の過程をたどると、次に、評価者であるヨハンネス自身の両義的な立場が明らかになる。あらかじめ述べるなら、ヨハンネスは、アブラハムの偉大さが信仰という情熱に存することを察知する詩人的才能の持ち主であるとともに、

そのアブラハムの信仰を分析した末、逆に自分がアブラハムに倣うことの困難さを発見してしまう知的能力の持ち主なのである。信仰の逆説性は、まさにヨハンネスの立場のこの両義性に根ざしていると言える。最後に、アブラハムの信仰がヨハンネスにとって、あるいはキリスト教の信者にとって、どのような意味で逆説であるのかを、まとめてみたい。

一 「アブラハムは

倫理的に偉大なのではない」

序で述べたとおり、ヨハンネスは「おそれとおのき」の後半部分で、アブラハムが倫理的基準に依拠せずに振る舞っているという評価を提示する。その部分でもつばらヨハンネスが扱うのは、創世記二十二章のエピソードである——アブラハムは神から、たった一人の息子イサクをささげるよう命じられた。彼は何も知らないイサクを連れてモリヤの山に登り、しかるべき場所に祭壇を築いて、縛り上げた息子をその上に載せ、刃物で刺そうとした。ところが

まさにその時、天から神の使いがやってきてアブラハムを引き止め、彼が息子をささげることも惜しまないほど神を畏れる者であることがわかったと言う。アブラハムが見ると、近くの木の茂みに一匹の羊がつかがれているので、彼はその羊を息子の代わりに神にささげた——内容を要約すればこのようになる。

アブラハムは息子の命を奪おうとする。この振る舞いが神に対するアブラハムの篤い信仰に基づくことは認められるにしても、問題は彼の信仰の実質である。キリスト教界では一般に、その信仰によって偉大であるとされるアブラハムだが、この箇所での彼の振る舞いは、果たして倫理的に正当化されうるものでもあるのだろうか。それとも彼の信仰は、倫理による正当化を受け付けない、超越的なもののだろうか。

ヨハンネスは後者の可能性があることを示唆している。彼の論点は三つに分けられる。

①アブラハムの信仰が、倫理的なものの目的論的停止を含んでいる可能性がある。その場合彼は、信仰という目的のために倫理的なものを全体を括弧に入れたことになる

(51~62)。

②アブラハムの信仰が、神に対する絶対的義務を主張する可能性がある。つまり神との関係において、彼が倫理的義務に従っているのではない、というものである(63~74)。

③アブラハムが、神の命令のとおり振る舞おうとする意図を誰にも説明せずに息子の命を奪おうとしたことが、倫理的に責任を問われなくなる可能性がある(75~108)。

ヨハンネスがおこなっているのは、ある物語の登場人物が倫理的な意味で偉大か否かの評価である。一般にそれは、任意の人物が倫理的に偉大であると評価されるための十分な条件が示され、さらにその人物の実際の振る舞いがこの条件を満足させるかどうかが検証されるという段階によってなされるだろう。この章では、ヨハンネスがおこなっているアブラハム評価のあらましを追跡し、評価がなされる前提としてのヨハンネスによる物語解釈について述べたい。結論として重要なのは、解釈に着手する段階でヨハンネスが有している、物語に対する先行理解の存在であ

る。

一・一

一般に「倫理的である(ethical)」と言われる事柄は、その事柄がその成員に対して有効だとみなされる一つの全体をもつ。人間の集合体であるその全体は、どのような「倫理的なもの」が語られるかに応じて、それぞれ特定される。そしてそうした全体を構成する成員に対して、「倫理的なもの」は、行為が他の何にもましてそれにのつとつてなされるべき原則という形で表象される。

ヨハンネスはアガメムノンの物語を例にとる。神の怒りにあつて船出ができないギリシアの艦隊を動かすために、彼は娘イビゲネアを神への犠牲にささげなければならぬ。自分たち親子の身にふりかかった過酷な運命を知つてアガメムノンは悲嘆にくれるが、いずれにせよそれは不可避な成りゆきである。

この場合アガメムノンは、艦隊派遣の主体であるギリシア世界の成員として振る舞うのが「倫理的である」と考へている。無論彼は、彼自身そしてイビゲネアをその成

員とする家族の一員であり、別の状況においては、同じ家族の人々を愛し、彼らの福利を図ることこそ「倫理的である」とされよう。しかしギリシア民族の総意である艦隊派遣が困難に陥っているこの状況において、彼は《父と子との間の……倫理的関係を、人倫の理念に対する関係のうちに自身の弁証法を持つ一種の感情にまで引き下げている》(55)。つまり彼はこの場合、「(ギリシア世界の成員として)娘を神にささげるべし」という原則を「(家族の成員として)娘の福利を図るべし」という原則より重視し、それにのつとつて振る舞うべきだと考えている。彼にとつて娘の福利は個人的に望まれるものだけでも、彼の振る舞いを決定する原則という位置からは外されるのである。

ヨハンネスは、「倫理的なもの」を次のように特徴づける。《倫理的なものは、倫理的なものである以上、普遍的なものであり、普遍的なものである以上、すべての人に妥当するものである。これを他の面から表現するなら、あらゆる瞬間において妥当するもの、ということである》(56)。《倫理的なものは、自分自身のうちに内在的にとど

まっております、自分のテロス（筆者注・原文ギリシア語）であるものをなんら自分の外に持たず、それ自身が、自分が自分の外に持つ一切のものにとってテロスである、そして倫理的なものがテロスを自分のうちに取り込んでしまっている以上、倫理的なものはその先へ進むことがない」（ibid. 傍点筆者）。

二つの引用のうち前者の方は、倫理的な原則が、集団の成員のすべてに常に妥当し、いかなる例外もあり得ないという事態を述べている。アガメムノンならずとも当時のギリシア世界の成員ならば誰しも、アガメムノンと同様に家族の福利を犠牲にすることが要求されるだろう。あるいは原則間の葛藤が問題でない場合でも、一般にある人が何らかの集団の成員として要求される振る舞いは、他の成員に対しても等しく要求されると言える。

また後者の引用は、倫理的な原則が集団の成員の各々に対してまさにその成員であることだけで妥当し、別のいかなる目的も有さないと述べている。ある原則に従うことが「倫理的に」要求されるとき、その要求に服さなければならぬ根拠は、各人が当該の集団の成員であるということ

との他にない。アガメムノンはギリシア民族の一員として「ギリシア世界のために」娘を犠牲にささげるのである。倫理的な原則にのっとった振る舞いは、成員に対して義務という形で求められる。

任意の集団の成員に対し義務として普遍的に妥当する原則に従って振る舞うことは、その振る舞いが「倫理的である」と述語づけられるために必要な条件である、とヨハンネスは考えている。もちろんこの条件は、自分自身の振る舞いを「倫理的である」と主張する場合にも、また他人の振る舞いを「倫理的である」と評価する場合にも、等しく適用される。

私の知り合いのヘビースモーカーが全車禁煙の車両で一本もタバコを吸わず、吸うときには（喫煙可能な）デッキに出ていつているのを見かけたら、私はそうした彼の行為をおそらく「倫理的である」と評価するだろう。それは、禁煙車両に乗り合わせる可能性のある人すべてに対して常に「ここでタバコを吸うべからず」の原則が妥当し、彼はこの原則にのっとって振る舞っており、またとりわけ彼にとってはこの原則が（「健康を増進するため」といっ

たような)別の目的を持っていないだろうことが推測されるからだ。

知り合いの振る舞いを「倫理的である」と評価する私の判断は、かなりの確実性を持つと思われる。ひょっとして彼は、どれくらい長く禁煙車両に乗っていられるか、他の誰かと賭けをしているのかもしれない。しかし日頃の付き合いから得られた彼に関する情報をもとにすれば、彼が禁煙原則に従って振る舞っていると信じるに足ると、私は考えるだろう。

評価のための条件がもうひとつあることが確認される必要がある、とヨハンネスは主張する。《倫理的なものは、倫理的なものである限り、普遍的なものであり、普遍的なものである限り、それはまたあらわなものである》(20)。つまり、ある人が行為の際に従っている原則が、普遍妥当的でもしかも義務として課されているとわれわれが見なすに足る十分な証拠がある場合、またその場合に限って、われわれはその人のその振る舞いを「倫理的である」と評価できるのだ。逆に、誰かの振る舞いが倫理的な原則にのっとっていると確認できない場合、われわれはその人

の振る舞いが、別の(つまり倫理的でない)原則にのっとっていると考えるを得ない。見知らぬ人が禁煙車両に乗っているのを見て、それだけでその人の振る舞いを「倫理的である」とは言わない。その人が禁煙原則に義務として従っていると見なすに足る十分な証拠を、私が持ち合わせていないからだ。この場合だとむしろ、その人は元来タバコを吸わないから禁煙車両を好んで選んだと考える方が合理的である。そしてそう考えるなら、その人の振る舞いは「倫理的でない(とりわけ倫理的であるとは言えない)」と判定されよう。

一・二

禁煙車両に乗っている誰かを「倫理的である」と評価する場合とくらべて、アガメムノンの例の場合は、彼が倫理的な原則にのっとっているという証拠が得られるか否かが、彼の振る舞いに対する価値評価全体を決定的に左右すると思われる。アガメムノンは娘を犠牲にささげよという神託を受けたわけだが、この事情を彼の周囲の人々が承知していれば、彼が娘の命を絶とうとする振る舞いは十分に

「倫理的である」と評価される。それだけでなくアガ멤
ノンは、不可避の成りゆきで最愛の娘を失わなければなら
ない悲劇の主人公として、そしてまた多大な犠牲を払って
までギリシアのために尽くした偉大な人物として遇される
だろう。一方、周囲の人々が事情を承知していなければ、
彼らの目にはアガ멤ノンの振る舞いが単なる娘殺しとし
か映らない。彼は単に「倫理的でない」ばかりでなく、許
されざる所業に及んだ大悪人と理解されるだろう。

葛藤をはらんだ振る舞いが倫理的な原則にのっとつて
いると見なすに足る十分な証拠が他人に与えられているこ
とは、他人がその振る舞いを「倫理的に偉大である」と評
価しうるのに必要な条件である。エウリピデスの「アウリ
スのイビゲネイア」におけるアガ멤ノンは、この条件を
劇中で満たしており、したがって彼は倫理的に偉大な主人
公として評価されうる。

さて、これと同じことがアブラハムの物語においても
成立するのだろうか。言い換えると、アブラハムがイサク
の命を絶とうとした振る舞いが倫理的な原則にのっとつて
いると見なされるに十分な証拠が、アブラハムの物語の中

で彼の周囲の人々に対して与えられていると言えるのだろ
うか。もし言えるとするなら、アブラハムは倫理的であ
り、その限りで偉大だと評価できる。言えないなら、アブ
ラハムは倫理的でなく、しかも子殺しの悪人である。^(二)

創世記二十二章を見ると、少なくともイサクは、自分の
運命についてアブラハムから何も知らされていないし、ま
たアブラハムも彼に説明するつもりのないことがわかる。^(三)
一方、アブラハムの妻であるサラやその他の人々について
は、事情を承知していたかどうかをうかがわせる明確な記
述が見あたらない。なおも評価作業を続行させようとする
なら、そこには物語に対する評価者の解釈という視点が導
入されざるを得ない。たとえば、創世記全体をこの物語が
成立した当時のユダヤ社会の習俗を忠実に反映させた文書
ととらえ、当時における供犠の習慣について判明している
歴史的事実をもとに、アブラハムの振る舞いを評価する方
法が可能である。人間を神の犠牲にささげることが比較的
頻繁におこなわれていたという社会的背景を認めるとすれ
ば、アブラハムの場合も、周囲の人々の了解があったと解
釈するのがより合理的かもしれない。

しかしヨハネスは、史実その他に基づく物語の客観的解釈による評価という方法を採らない。かといって、解釈不能のまま評価を放棄するわけでもない。それどころかヨハネスは、周囲の人々がすべてアブラハムの事情を承知していなかったと断定する。《したがって、アブラハムは語らなかった、彼はサラにも、エリエゼルにも、イサクにも語らなかった。彼はこれら三つの倫理的審級を跳び越えたのである・・・》(101)。

仮にヨハネスの言うとおり、アブラハムが自身の事情を周囲の誰にも語らず、したがって誰も事情を知らなかったとしよう。するとこれまでの議論からして、アブラハムの振る舞いが倫理的な原則にのっとっていると信じるに足る証拠が、彼以外の人物の誰にも与えられていなかったことになり、結果としてアブラハムは倫理的でなく、逆に凶悪な殺人者だと判定せざるをえない。「偉大である」どころの話ではないのである。ところがヨハネスは、この結論を素直には認めない。《こうして私たちは今、逆説に直面する。個別者が個別者として絶対的なものとの絶対的な関係に立ち、そして倫理的なものが最高のものでなく

なるか、それともアブラハムは失われるか、そのどちらかなのである》(102)。つまり、アブラハムが殺人犯であることが露呈され、その偉大さが失われるという結論の他に、実はアブラハムの物語を別様に解釈する可能性があり、後者の解釈によるなら、アブラハムは倫理的な評価の枠を超える形で「偉大である」ことが認められるというのである。なお、ヨハネスはこの二つの解釈の可能性があることを「逆説」と呼んでいるが、それについては後に述べたい。

ここで、これまでに挙げられたアブラハム評価の可能性をまとめてみることにする。(1) (イサクを除く) 物語の登場人物が、アブラハムの事情について承知していると解釈できるなら、アブラハムは倫理的に偉大であると評価される。(2) 周囲の人々が、アブラハムの事情について何も承知しておらず、アブラハムもそれを隠していたと解釈できるなら、アブラハムは(a) 倫理的でなく、子殺しの悪人であると評価される。あるいは(b) もはや倫理的な評価の枠には収まらず、何かひときわ卓越した意味で偉大であると評価される。

(1)と(2)(a)との対立は、人間を倫理的に評価しようとする枠内で、偉大であるか否かを争う対立である。この対立にヨハネスはあえて(2)(b)の選択肢をつけ加える。(2)(b)は、倫理的でない形で人間の振る舞いを肯定的に評価する可能性であり、これが超越的な信仰に関する事柄を意味しているのは言うまでもない。

ヨハネスのアブラハム評価の前提となる物語解釈には、あらかじめ一定の方向付けが与えられている。つまり彼は、アブラハムは倫理的に偉大なのではなく、その超越的な信仰によって偉大であるか、もしくは単なる殺人者であるかどうかである、という評価がもたらされるように物語を解釈している。「アブラハムは倫理的に偉大なのではない」ということは、ヨハネスにとって、解釈にとりかかる際に有していた、物語に対する先行理解だったのである。だとすると、ヨハネスがアブラハム「評価」を試みた目的は、アブラハムが「倫理的に偉大である」か否かを評価することではなく、彼が「超越的な信仰によって偉大であるかもしれない単なる殺人者であるかどうかである」という「逆説」を提示することにこそあったと言える。^(三)

ヨハネスが語る「逆説」の内実を検討するためには、彼がアブラハムの物語から「逆説」を発見することを可能にした条件を明らかにする必要がある。その条件は、評価に先立って彼が物語に対して有していた先行理解に関係する。この先行理解をさきに「アブラハムは倫理的に偉大なのではない」という命題で表現した。アブラハムをそのように評価する点で、ヨハネスは一貫している。しかしこの認識を出発点にして、ヨハネス自身の立場は両義性を帯びてくる。そしてその両義性こそが、信仰の逆説性を成立させる条件となっているのである。

二 ヨハネスの立場の両義性と「逆説」

「おそれとおののき」の前半部分で、沈黙のヨハネスは、アブラハムがその信仰により偉大であると称賛している(2)(b)を。ヨハネスによるその称賛は、前章で検討した彼のアブラハム「評価」の結果として持ち出されるものではない。「評価」によってヨハネスの得た結論は、アブラハムが「超越的な信仰によって偉大であるかもしれない」

単なる殺人者であるかどちらかである」という、二つの可能性の並立にすぎなかった。「アブラハムは信仰により偉大である」ことは、ヨハンネスがアブラハムの物語に対して持つ主観的な確信である。

「信仰により偉大である」ことは、「倫理的に偉大なのではない」ことを含んでいる。この確信こそまさしく、アブラハム「評価」に先行してヨハンネスが有していた、物語に対する基本的理解に他ならない。ヨハンネスはこの確信から、自身の論述を出発させるのである。

二・一

「アブラハムは信仰により偉大である」という基本的理解を得た経緯を、ヨハンネスは詳しく説明していない。無論この理解は、聖書に対する伝統的見解をただ踏襲しただけのものではない。強いて言うならそれは、聖書に登場するアブラハムという人物に、ヨハンネスがみずからの想像力を働かせて付与した新たな性格づけである。しかしその性格づけは決して恣意的なものでなく、アブラハムの人物像の内に隠されていた性格が、ヨハンネスという賛美者の

内にある可能な性格といわば通じ合って発見されるのである。

ヨハンネスはアブラハムを称賛する箇所の冒頭で、英雄の偉大さが詩人によって見出され、賛美される様子を述べる。それによるなら、詩人は英雄と同じように振る舞うことはできないが、英雄を讃え、英雄を愛することにより満足を得る。英雄は詩人の分身であり、詩人は自分以外の人々がみな同じように英雄を偉大に思うことを求めて詩作し、そうすることで英雄と一体化する。忘れられていた時がどれほど長くとも、英雄は必ず詩人によって発見され、ながく賛美され続けるのである(17)。

ヨハンネスは詩人であることを自覚していない。自分は詩人ではないと明言している(82)。「おそれとおののき」の副題も「弁証法的叙情詩」とされ、英雄を賛美する詩人の作品のイメージとは重ならない。しかしその反面、ヨハンネスは「おそれとおののき」全体を通じて、アブラハムをその信仰ゆえに称賛し続ける。彼はアブラハムの中に、自分もまた可能的に有している(ただし詩人である限りは現実化しない)偉大な特質を見出す。その特質こそ

が、信仰である。

ヨハンネスは、アブラハムが度重なる苦難に遭いながらも、神の命に従い、かつ願望を捨てなかったことを称賛する。

アブラハムは神に言われたとおり、生まれ故郷を離れて旅立った⁽⁶⁾。《もし信仰によるのでなければ、おそらく彼はさまよい出ることをしなかっただろう。そしてそのようなことは狂気の沙汰だと考えただろう》(8)。他の人間なら、故郷を去り見知らぬ土地で暮らさなければならなかった時点で、自分の境遇を嘆きもしよう。しかし《アブラハムには嘆きの歌がない。嘆くのは人間らしいことだ。泣く者とともに泣くのは、人間らしいことだ。しかし、信仰するということは、いつそう偉大である、信仰ある者を眺めるのはいつそう幸いなことなのだ》(19)。

あるいは、老齢で子のないアブラハムは、自分に子が授かり、子孫が周囲の土地をわがものとするという契約を神から受け取る。しかし相変わらず子供は産まれない。他の人間なら、心に抱いた期待を徐々に失い、悲しみに暮れましょう。いつそ契約など受け取らなければよかったとすら

考え、願いを捨ててしまうかもしれない。《しかしアブラハムは信じた、そして契約をしっかりと握ってはなさなかった》(ibid)。《思うに、自分の願いを捨てるのは偉大なことである、しかし、自分の願いを捨ててから後もその願いをしっかりと握ってはなさずにいるのは、さらに偉大なことなのである。永遠なものをとらえることは偉大である、しかし時間的なものを捨てて後もなおこれをしっかりと握ってはなさずにいるのは、さらにいつそう偉大なことなのである》(ibid)。

ヨハンネスはアブラハムの偉大さを、神の命じたことを受け入れ、それに従い、同時に常識的には捨てざるを得ないように思われる願望をいつまでも捨てず持ち続けた点に見出す。結果的にアブラハムの願望がかなえられるか否かは、外面的な事柄にすぎない。重要なのは、普通にはどう考えても諦めざるを得ないような状況に置かれてなお、彼が自身の願望を保持していたことである。ヨハンネスはこの願望保持こそが信仰の実質だと考える。

イサクとの一件についても、ヨハンネスはこの視点から評価を下す。アブラハムが神の命に従って生きようとす

る限り、最愛の息子をわが手によって神にささげなければならぬのなら、他方息子を慈しむ願望は捨てざるを得ないように思われる。ひとりの人間の生命を絶つと同時に存続させるということは、現実のこの世界において不可能なことだからである。

二つの事柄を現実化することが矛盾的に対立するのならば、そのうち一方のみを實現させるのが残された方法である。この場合でも、あくまで神の命に従うのなら、願望の實現は諦めなければならない。逆に、願望を諦めないのなら、神の命にあえて逆らわなければならない。

しかしアブラハムは、このどちらでもない、第三の方法を選択する。つまり、神の命に従いつつ、しかも願望を諦めないのである。彼はイサクをささげようとしながら、そのイサクが神によつて返されることを信じて疑わなかったと、ヨハネスは考える(212)。イサクは結局返された。しかしアブラハムが偉大なのは、結果の故でなく、その過程において彼が願望充足を信じ、疑わなかったことにあるとされるのである。

二・二

アブラハムにとって神の命は、彼がそれにのつとて振る舞うべき原則である。しかしたとえばアガメムノンにとつても、神託は同じく行為の原則だと言える。みずからの願望よりも原則を優先し、それに依拠して振る舞う点で、両者は共通している。しかし残された願望の取り扱いに関して、両者はまったく異なる態度をとる。アガメムノンはイビゲネイアを慈しむ願望を諦めて彼女を神にささげる。一方アブラハムはイサクを神にささげつつも、その神が息子を返してくれることを信じ続ける。

信仰によるアブラハムの偉大さを詩的に看取したヨハネスは、次にその偉大さを詳しく分析する(213)。分析は、アブラハムの信仰に対し、人間に可能なもうひとつの偉大さを成立させる要素である諦念(Resignation)を対比させる仕方でおこなわれる。

ヨハネスは、願望に反して振る舞うことが原則的に要求される場合、現実には充足されないみずからの願望をそれでもなお持ち続けようとする情熱(*lidenskab, passion*)の内に、人間の偉大さを見る。人間が自分以外の対象を自

身と分かちがたいものとして感じるこの内面的な情熱をヨハンネスは愛(Karligbet, love)と呼び、その価値を高く評価する。

《もし人間のなかに永遠なる意識がないとすれば、もし一切のものの根底にあるものが凶暴に荒れ狂う力でしかなく、この力が大いなるものをもささいなものを、あらゆるものを、暗い激情(Ildenskab, passions)の嵐のなかで生み出すのだとすれば、もし決して満たされることのない底なしの空虚が一切のものの下に隠されているとすれば、そのとき人生とは絶望でなくて何であろう》(17、傍点筆者)。人間の本性がただ圧倒的な自然的欲求や感情にのみ支配されているなら、人間に固有な価値は成立しえない。われわれの内には、自然的傾向とともに、それを抑制し、意識的に原則にのっとって一貫した態度をとろうとする傾向が確かに存する、とヨハンネスは考え、その意義を認める。

しかし彼は、意識の働きとともに、人間の自然的傾向の意義をも指摘し、むしろ後者を強調する。意識の作用によって、自然的傾向が停止し消滅してしまうわけでは決し

てない。二つの傾向を合わせ持ちながら、両者が相互にその力を発揮し影響を与えあうのが人間のありのままの姿である。意識が人間に対して示す原則に従うとき、人間は多かれ少なかれ必ずみずからの感情や願望を働かせている。そしてとりわけ、自身の願望に反した原則に従わざるを得ない場合、人間を原則へと導く上での情熱の役割は大きいと言える。《無限性の運動はどれも情熱によっておこなわれる。そして、反省というものは運動を引き起こすことができない》(9 note)。反省をその本質とする意識は、人間に原則を示しはするが、それに人間を従わせる力を持たない。その力を持つものが情熱だと、ヨハンネスは言うのである。

行為における情熱の意義を強調しながらヨハンネスは、異なる型の情熱が発揮される二種類の状況を設定する。一つは人間が現実での願望充足を諦める場合、もうひとつは逆にその充足を信じる場合である。

前節でも触れたように、二つの事柄を同時に現実化することが矛盾に対立するのならば、そのうち一方を実現させるしか方法がない。原則にのっとって振る舞うことと

願望を充足することが対立し、しかも前者を選択するのならば、現実における願望充足は諦めなければならない。アガメムノンはいビゲネイアを諦め、犠牲にささげるのである。

ヨハネスによると、その場合人間は苦痛(Schmerz, pain)を感じ、同時に愛の対象を追憶(Erinding, recollection)する。苦痛は、現実における願望充足を諦めたことの表現である。愛の現実的対象がもはや決してわがものとならないことを、人間は苦痛とともに認識する。しかしそれと同時に、人間は愛の対象を現実から過去へとすくい上げる。つまり対象との関係である愛を、もはや取り戻すことはできないけれどもいつまでも変わることはない領域に保存し、永遠化するのである。不変の領域に保存された対象を、人間は追憶という形で愛する。追憶は、永遠における願望充足の表現である。苦痛と追憶とは分かつことのできない一組として諦念を構成している。

ところがアブラハムが有していたのは、単なる諦念ではなく、信仰である。信仰とは、原則にのっとって振る舞うことと願望を充足することが対立し、前者を選択する

にもかかわらず、同時に後者をも信じる情熱であるとヨハネスは考える。アブラハムはいサクをささげよという神の命に従いつつ、同時に神がいサクを返すことを信じたのであった。

信仰の情熱には諦念が先行する。原則には従うのだから、その時点でアブラハムは現実における願望充足を諦めており、苦痛を感じてもいるだろう。しかし彼はそれにとどまらず、さらに現実における願望充足を信じる。信仰は、現実における願望充足の表現である。

このように比較すると、追憶の愛と信仰の愛との相違もあらわれる。追憶では現実的対象は捨棄され、愛は永遠の領域に保存された理想的対象に向かう。これと異なり、信仰では愛はまさに現実的対象に向かう。アガメムノンにとって生身のいビゲネイアは失われた。一方アブラハムはいサクそのものを再び得たのである。信仰の愛が現実の個別的対象に向けられる点を、ヨハネスは重視する。彼は追憶の愛とくらべて信仰の愛がより深いものであることを強調している(26)。

二・三

ヨハンネスは、その詩的能力を働かせてアブラハムの偉大さを看取し、つづいてその知的分析能力を用いて信仰の内実を浮き彫りにした。アブラハムがその信仰により偉大であって「倫理的に偉大なのではない」ことも、この分析により確証される。つまり倫理的な偉大さは、原則にのっとって振る舞う際に、それと相いれない願望の充足を諦めるところに成り立つのであって、基本的に諦念の情熱を根拠としている。それに対してアブラハムは、諦念に加えてさらに信仰をも抱いている点で、倫理的領域とは一線を画するとヨハンネスは考えるのである。

ところがヨハンネスの語りは、アブラハム賛美で終わらない。終わらないのは、彼がアブラハムについて分析し、考え出したからである。《アブラハムについて考えようとすると、私はうろたえてしまう。瞬間ごとにアブラハムの生命の内容であるとてもない逆説が私の目につく。瞬間ごとに私ははね返され、どれほど情熱を注いでも私の思考はこの逆説に入り込むことができず、毛ほども先に進まな》(32)。

ヨハンネスがアブラハムの人物像の内に見出す「逆説」は、彼がアブラハムと同じ立場に立ったり同じ信仰を持ったりすることができそうにないのを、彼自身が自覚したところからあらわれる。世に英雄と呼ばれる人たちのことから、彼はわが身のこととして考えることができる。しかし《アブラハムについては私は彼の立場に身を置いて考えることができない。頂上に達したかと思うと私は崩れ落ちてしまう。それというのも私に提示されるものが逆説だからである》(ibid.)。そして《私は信仰の運動をすることができない。私は目を閉じて、自信を持って背理なもの(ce Absurde, the absurd)に没入することができない。それは私には不可能である……》(33)。《私は信仰を有していない。信仰する勇気が私には欠けている》(ibid.)。

ここで「背理なもの」と呼ばれているのは、アブラハムの信仰が含んでいる理解し難さを指す。前節で示したように、ヨハンネスはアブラハムの信仰を、現実における願望充足を諦めた後で、同じ願望充足を信じることとして理解する。願望充足を諦めることも、信じることも、情熱であるのは共通している。しかしここで考えてみると、同一の

願望充足を諦めた後に信じることが果たして可能かという疑問が生じる。ある現実の対象に向けての愛の成就を諦めることは、その愛が決して成就しないと思うことに等しい。ひょっとして成就するかもしれないという、はかない望みを心のどこかに持っているならば、それは愛の成就を諦めていないと言うべきである。するとそもそも、同一の願望充足を諦めることと信じる（成就すると思う）ことは矛盾的に対立し、同時には心に抱き得ないはずの情熱である。

アガメムノンのように諦念を抱いている場合は違う。彼が諦めたのは現実における願望充足であり、それと同時に彼が望み得たのは永遠における願望充足である。ここに矛盾の対立はない。しかしアブラハムは、ヨハネス自身の分析によると、両立し得ないはずの情熱を両立させているのである。この事態こそが、彼にとって背理である。アブラハムは神への信仰によって、矛盾であるはずのこの背理を可能にしている。しかし背理を可能にする神はきわめて非合理的で、それ自身が背理であるとヨハネスには思われる。

さて、ヨハネスが単に知的に分析することのみを信条とする人間ならば、このようなアブラハムの非合理的の神信仰の価値は否認されて終わるだろう。彼とて少なからず願望を持ち合わせているに違いないが、それらは諦念によって永遠の領域で追憶されればよい。背理など信じなくても、彼には方法がある。ところがヨハネスは、その詩的才能によってアブラハムの偉大さをはっきりと認めている。彼にはアブラハムの信仰が持つ価値を否認できない。しかしその信仰について知的に考えれば考えるほど、自分にはとても理解できず、信仰など持てそうにないと思ってしまう。では放棄してしまえばいいかというと、それもできない。結果として彼は、アブラハムの信仰に最接近したかと思うと、すぐに突き戻されてしまうことを繰り返しているのである。

ヨハネスは、詩的才能を持つ者として、アブラハムの信仰の偉大さを認める。その一方で知的な人物として、彼の偉大さを理解できず、認められない。彼にはこの二つの側面が分かちがたく同居しており、同一人物について、あるいは同じ事柄について、まったく相反する見解を抱いた

まま、その矛盾を解消できない。自分をそうしたアンビバレントな状態にさせるアブラハムの信仰の特質をヨハネネスは「逆説」と呼ぶ。しかしアブラハムの信仰を逆説的にしているのは、実はそれを称賛しつつ否認せざるを得ない、ヨハネネスの立場の両義性そのものである。

そして忘れてならないのは、彼がアブラハムの信仰の「逆説」を目の当たりにして苦境に陥ったきっかけが、アブラハムと同じ立場に立とうとしたり、同じ信仰を持つことを考えたりしたことにあつたという点だ。つまり、アブラハムの信仰を単にアブラハムひとりの問題として称賛するだけにとどめず、それを自分自身の問題として考えてみたことから、ヨハネネスの両義的な姿勢は生じ、信仰は「逆説」となったのである。

ヨハネネスという人物を登場させ信仰の逆説を語らせることによって、キエルケゴールは、日常何気なしにアブラハムを讃えているごく普通のキリスト教徒たちにとって、ヨハネネスにとってそうであつたようにアブラハムの信仰が逆説であるかもしれないことを、示そうとしている。それによって読者が自分も信仰を持つ勇氣がないと考

えるべきか否か、そこまでをキエルケゴールは主張しない。「おそれとおのき」はあくまでも、ヨハネネスという一個人の事柄として提示される。そして問題は、読者である各人が、この両義的なヨハネネスにどれほど共感し接近しているか、なのである。

終わりに

最後になつたが、一・二で論じた、創世記の物語におけるアブラハムの評価をめぐる「逆説」について補足しておきたい。

ヨハネネスが理解する限り、物語におけるアブラハムは、信仰によつて偉大であるか、もしくは単なる殺人者かどうかである。この事態が、単なる物語解釈の次元にとどまっているならば、解釈を停止しても構わないわけで、対立は切実でない。しかし仮に自分がアブラハムのそばにいる人間だつたならどうだろうか。イサクの生命を奪つたアブラハムを非難せずにはいられないのではないか。そしてその場合、アブラハムが偉大である可能性を考えてみる

ことができるだろうか。あるいはまた、自分がアブラハムの立場だったならどうか。周囲の誰もが自分を息子殺しだと考えるに違いないのが十分想像できるのに、それでもイサクをささげることができるか……。

人物評価に複数の可能性があるからといって、それをただちに逆説とは呼べない。普段は偉大だと見なしているアブラハムについて、いったんその立場にわが身を置こうとしてみると、殺人者である可能性があらわになることが、逆説的なのである。

このようにヨハネスは、自分にとってアブラハムの信仰が逆説的であることをさまざまに論じていく。この逆説性は、ヨハネスの立場の両義性から生じる。そこで仮に、ヨハネスが詩的能力を持たなかったならどうか。その場合だと、アブラハムに対する彼の判断は倫理的な枠組みにのっとってなされ、さらに伝統的聖書理解を踏まえた上で、アブラハムは倫理的に偉大だと評価された可能性がある。するとアブラハムの信仰は倫理と両立可能なものとして理解されるだろう。この理解は理論的に十分可能だし、また現に聖書解釈の歴史の中でなされてきたものでもある。

ヨハネスは信仰を、倫理的にでなく非倫理的に解釈した。キエルケゴールは「おそれとおのき」で偽名を用いることによって、読者も信仰を非倫理的に解釈できる（そう解釈すべきだ、と彼は言っていないが）という可能性を示した。しかし別の著作でキエルケゴールは、この解釈の必然性も主張する。必然性を主張するからにはそれなりの道具立てをそろえるのであって、そこには彼独自の著作構造の問題が本質的に関係している。信仰と倫理の関係を論じる上でのキエルケゴールの著作構造の問題については、改めて論じることにした。

本文中の「おそれとおのき」からの引用は、「全集」(Samlede værke)第三版五巻を用いた。引用文に付した算用数字は、この巻の頁数を表す。また引用文は「へ」に入れて示す。訳文は耕田啓三郎氏のもの(筑摩書房版)を参照したが、基本的には筆者の責任において作成した。原語を示す場合は、原則としてそれに対応する英語をあわせて示す。聖書からの引用は新共同訳による。

(一) ここまでの論述で、「ある物語に登場する人物の振る舞いを、その物語に同じく登場する人物が評価すること、物語の読者が評価することとは別ではないか」という疑問を抱かれる方がおられる

かもしれない。確かに、読者は登場人物とは異なった立場から物語の状況全体を眺め、他の登場人物には黙して語らない主人公の個人的事情をいわば特権的に語ってもらうことができる。アブラハムの物語の場合なら、物語の読者（ヨハネスを含む）は、アブラハムと神とのやりとりを知らされており、彼が神の命を自らの振る舞いの原則としたことを十分に理解できる。アブラハムが自身の事情をなぜ周囲の人物に話さなかったかはともかく（さすがに残酷な内容だと感じたからかもしれない）、もし彼が話したならば彼の（神に忠実たんとする）倫理性は周囲の人物に認められたろうし、仮に話さなくとも、読者には彼の偉大さが十分伝わっているように思われる。

しかし少なくともヨハネスは、「ある人間が、自身の原則について知らせなくとも（黙していても）、なおその状況下で倫理的であり得る」ことを認めない。この問題をヨハネスは、「おそれとおのき」の最後に近い部分で論じている。それによるなら、一般に劇の登場人物が自身の事情をあらわにし、語るこそが倫理的に評価されるのであって、逆に隠れ、黙することは、他の登場人物によってのみならず読者によっても、美的に評価されこそすれ倫理的には非難される。

彼の議論の詳細を追うに十分な紙幅がないのだけれど、是非ここで確認しておかなければならないことは、ある人の振る舞いが「倫理的である」ことと、同じ振る舞いが「倫理的である」と評価可能であることが、意味を同じくするとヨハネスが考えている点である（彼は、個人の内面的な諸特性や思考のあり方を「倫理的である」と呼ばない）。この理解に基づくなら、自身の事情について任意の人間に対し故意に黙している人物の「一見倫理的でない（非倫理的な）振る舞いが、「本当は倫理的である」などという可能性はない。それは単に、語られない人間にとっては証拠が不足している

ためにそう評価できない、といった消極的な理由からでは無論なく、むしろ黙しているこそがその人物の抱く利己的な目的に適合した態度であり、結局その人物が、「倫理的である」と評価するに足る条件をおよそ満たさない原則に従っているのだらうと見なすのが、妥当だからである。そしてこの見なしは、評価者が劇中の人物であるが読者であるうが、区別なく一致する。読者が特権的に主人公の事情を知り得るにしても、だからといって読者にだけ、主人公が「本当は倫理的である」ことがわかるわけでは決していない。なぜなら、読者はさらにその上で、主人公がなぜ事情を黙しているのか、そこに利己的な要素がないかを、問い続けることができるからである。

(二) 創世記二十二章七―八。《イサクは父アブラハムに、「わたしのお父さん」と呼びかけた。彼が、「ここにいる。わたしの子よ」と答えると、イサクは言った。「火と薪はここにありますが、焼き尽くす献げ物にする小羊はどこにいるのですか。」アブラハムは答えた。「わたしの子よ、焼き尽くす献げ物の小羊はきつと神が備えてくださる。」》

(三) 《さてわたしの狙いは、アブラハムの物語の内にある弁証法的なものを、いくつかの問題の形式で取り出して、信仰というものがいかに途方もない逆説であるかを知らうというにある》(20)。

(四) 《ブラライ人への手紙十一章八―九。

(五) たとえば、《最後の運動、信仰の逆説的運動は、わたしにはできない、それが義務であろうと何であらうと、できるものなら喜んでほしいのだが、わたしにはできないのである。……ところが実は、信仰はもともと偉大なもの、もともと重大なものである》(25)。このように、信仰の価値を認めながら自分には不可能であると告白する箇所は、「おそれとおのき」中に頻繁に見られる。

最後に、この論文を執筆する過程でさまざまな検討を加え、意見
していただいた、京都大学文学部西洋近世哲学史研究室の皆さん
と、キエルケゴール研究会の皆さんに、謝意を表したい。

Intellectual Features of Engineering in contrast with Natural Science

Norifumi SAITO

The standard view is that natural sciences establish natural laws; engineering or technology depends on this scientific knowledge. This view is not good.

In Chapter 1, I introduce Lakatos' view of scientific philosophy. Using some of his terms, *ceteris paribus*, hard core, protective belt etc., I distinguish engineering knowledge from scientific knowledge.

In Chapter 2, I insist that it is not simple to apply scientific laws to engineering problems. The explanatory power and the universality of natural laws serve little in their application. And the condition of *ceteris paribus* and the idealization of scientific theories are the grounds for the difficulties in application.

In Chapter 3, I elucidate engineering knowledge concerning inverse problem, design and safety. This exposition enables us to understand some intellectual features of engineering. Contrary to scientific explanation and deductive method, engineering perspective is powerful in complex world or our everyday life.

Passion of Faith and its Paradox - over the Interpretation of Abraham's Story in Kierkegaard's *Fear and Trembling* -

TANAKA Kazuma

In his *Fear and Trembling*, using a pseudonym "Johannes de Silentio", Kierkegaard handles Abraham's story about sacrificing his own son Isaac to God. Johannes says Abraham's faith in God is paradoxical. In this paper, I intend to explain the meaning or usage by him of the word "paradox". I think that Kierkegaard shows us faith as interpreted by Johannes seems paradoxical to Johannes himself.

His basic view of the episode in Genesis is that Abraham is great, not in an ethical but in a transcendent sense. This view has been gained through a kind of poetic ability, and he, as a man having such an ability, praises Abraham for holding his wish to be with Isaac against many difficulties.

Through his intellectual abilities, on the other hand, Johannes understands the

difference between the passion of Abraham's faith and the passion of resignation which ethically great people, such as Agamemnon, have. While people with a passion of resignation alone give up their wish and love with respect to actual objects and try to gain satisfaction in the eternal through recollection, the passion of faith enables people to believe that their very wish which has been given up will come true in the actual world. As a man having intellectual abilities, Johannes cannot accept the existence of the contradictory passion of faith.

For Johannes, Abraham's faith is to be praised and not to be accepted. This contradictory attitude makes the faith he interprets seem paradoxical to himself.

Die Hegel-Interpretation Heideggers. -Zweideutigkeit und Umkehrung des Bewußtseins-

Takeshi HASHIMOTO

Heideggers Kritik an Hegel besteht darin, ihn für den „Vollender der Metaphysik“ zu halten. Seine Hegel-Kritik ist aber im Vergleich zu seiner Nietzsche-Kritik nicht so deutlich. Dieser Aufsatz versucht daher, anhand seiner Abhandlung „Hegels Begriff der Erfahrung“ herauszuarbeiten, welche Seite im Hegelschen Denken Heidegger hochschätzt und welche er kritisiert.

Heidegger sieht die eigentliche Aufgabe der *Phänomenologie des Geistes* darin, uns auf rechte Weise in die Parusie des Absoluten, in welcher wir schon sind, obwohl wir es nicht wissen, einzuführen. Darin stimmt die Richtung des Heideggerschen Denkens grundsätzlich mit demjenigen Hegels überein. Diese Aufgabe, so denkt Heidegger, vollzieht sich gerade durch die „Erfahrung“ des Bewußtseins, in seinen Worten, durch das „Gespräch zwischen dem natürlichen und dem realen Wissen“.

Um dieses „Gespräch“ wirklich zu beginnen, bedarf es, wie Hegel behauptet, der „Umkehrung des Bewußtseins“. Heidegger interpretiert sie als „Sprung“ und erhebt dadurch den Einwand, daß Hegel in ihr versteckterweise den Willen des Absoluten vorausgesetzt hat. Heidegger kritisiert gerade diesen Willen, weil der Wille uns zum „Vor-stellen“ und „Be-stellen“ alles Seienden zwingt und damit das Sein selbst vergessen läßt.