

ヴィトゲンシュタインとキェルケゴールにおける神及び伝達の理解の類似性  
堀 剛

目 次

- 1: ヴィトゲンシュタインとキェルケゴールの比較について (序)
- 2: ヴィトゲンシュタインの中のキェルケゴール
  - (a)キリスト教とは何か
  - (b)神の存在証明と真理について
  - (c)言語の限界と倫理的なもの
  - (d)真理の概念化の否定と語り得ないもの
- 3: 間接的伝達における類似性
  - (a)哲学について
  - (b)像理論について
  - (c)命題について
- 4: 語ることの限界と事実性の問題
- 5: 結 び(現代思想との関連から)

## 1. ヴィトゲンシュタインとキェルケゴールの比較について(序)

ヴィトゲンシュタインにおける哲学、宗教、倫理への視点とキェルケゴールの思想を比較考察し、両者の類似性を引き出そうとすることは、けっして数多くはないがこれまでも試みられて来た。例えばR・ベルとE・ハウスウィットによる『キェルケゴールとヴィトゲンシュタインについてのエッセイ』がある1)。また、最近のものとして、C・L・クリーガンによる『ヴィトゲンシュタインとキェルケゴール』があり、両者の詳細な比較研究がなされている。ここでは、両者の類似点は学問の専門性の一致にあるのではなく、両者が共に間接的伝達を強調するところに一致点があると言う。二人の共通の関心は、むしろ「哲学的な議論が終結した後においてこそ出発しうる移行であり活動」の方にあると言う2)。本稿でも、こうした類似点を追い、二人の哲学者によって示唆されているものを見てみたいと考える。

ヴィトゲンシュタインが、いかにキェルケゴールを意識していたかは、彼の『文化と価値』を見れば明らかである。キェルケゴールの思想への共鳴がしばしば述べられている3)。しかし、これらのキェルケゴールへの共感は、ヴィトゲンシュタインの著作及び会話録や遺稿、講義ノート等の量からすれば、表面的にはまったく僅かな量に過ぎない。そのため、どうしてもキェルケゴールとヴィトゲンシュタインの似ている理由は、哲学的な関連においてはあまり考えられて来なかった。

S・トウルミンとA・ジャニックによる『ヴィトゲンシュタインのウィーン』4)によれば、ウィーンの文化のコンテクストからヴィトゲンシュタインの思想が出てきたものであったにもかかわらず、ヴィトゲンシュタインが活躍した英国においては、彼の思想の多くが彼独自の問題設定によるものであるという理解が生じたことが指摘されている。実際のヴィトゲンシュタインは、英国にいながらウィーンの哲学的、思想的コンテクストを踏まえて哲学を行っていたのである。そして、そのウィーンではキェルケゴール受容が哲学的論議に欠くことの出来ない事柄であったことが示されている。明らかにウィーンにおけるキェルケゴール受容がヴィトゲンシュタインにも影響を与えたのである。

本稿では、両者の比較を通して、まず前期ヴィトゲンシュタインが超越的なものと倫理的なものをどのように扱ったかを考察する。これは哲学的神学がテーマとするものに直接結びつくものであり、倫理の所在や神の存在の問題にかかわるものである。ヴィトゲンシュタインはこのような超越的なものは示されることは出来ても、語ることは出来ないものであると考えた。ここに哲学及び哲学的神学に対して、その表現と考察の方法論の限界が警告的に示されるのではないだろうか。あえて言えば、人間の思惟が神学的かつ哲学的に表出される場合、それは言語によってしか表出され得ない。だが、ヴィトゲンシュタインでは、倫理的なものは哲学的な言語によって表明されないとされ、キェルケゴールでは、宗教的かつ超越的なものは理性の範疇に所属するものではないとされる。ここに両者共に人間の存在を超えたものへの限界を見ているのである。このことがキェルケゴールとヴィトゲンシュタインの共通点である。本稿の目的は、そうした両者

の主張を確認しようとするものである。

ソシュール、レヴィ・ストロース以後、構造主義やポスト構造主義において、真理がラングとしての一種の社会的産物として論じられて来た立場に対しても、ヴィトゲンシュタインとキェルケゴールの立場は、神学的反論の根拠を形成し得ると思われる。確かにソシュールによって、言語が恣意的なものであるということは解明された。しかしながら、その事から言語の限界が明確化されたと考えることは出来ても、真理の概念があらゆる意味で崩壊したことにはならないと思う。むしろ、キェルケゴールが語ったように、真理が概念化されないものならば、言語の恣意性によって批判されているものは、言語による表現方法であり、言語の領域外のもの(キェルケゴール的な意味での真理)にまでも批判が及ぶと考える必要はないだろう。

本稿では、主として、キェルケゴールの理性の限界についての考え方が、特に前期ヴィトゲンシュタインにおいて同質のものとして展開されているのを見る。そして、そこにある思想の共通性から提唱されているものを見たいと考える。

## 2. ヴィトゲンシュタインの中のキェルケゴール

### (a)キリスト教とは何か

ヴィトゲンシュタインは『文化と価値』の中で「もしキリスト教が真理であるならば、キリスト教について書かれたすべての哲学は誤りである」と述べている<sup>5)</sup>。一方、キェルケゴールは「哲学とキリスト教はけっして結合されない<sup>6)</sup>」と述べ、「キリスト教は学説(doctrine)ではなく、実存に対する矛盾を現す実存的伝達なのである」<sup>(7)</sup>と言う。ここには、思弁的神学に対して警戒し、キリスト教を理性や概念によって把握することができないものとして位置付けようとするキェルケゴールの意図があった。そのような動機で綴られたキェルケゴールの著作の言葉を焼き直すかのように、ヴィトゲンシュタインは様々な断片を残している。その事をまず確認することから出発しよう。

「キリスト教が語ることの一つは、教義はまったく何の役にも立たないということを言っているように私には思える。…略…知恵には情熱がない。しかし、信仰とはこれに対してキェルケゴールが情熱と呼んだものである。<sup>8)</sup>」一方、キェルケゴールは信仰について次のように言う。「近代哲学は概して、信仰とは内在的なものであり、また内在的なものであるのだという考え方へと我々を欺き入れたのである。そして、この事はまた他方では、躓きの可能性を取り除き、キリスト教を一つの教義へと作り替え、神と人(God—Man)との同時性の状況を取り除いたという事実に関連している」<sup>9)</sup>。キェルケゴールが「教え」としてのキリスト教を問題としたのは、人が「教え」が示す通りであると思って、信じると、次にはこの「教え」を理解するとか把握するという段階が来るからである。ここに理性によって論理化された直接的な伝達がキリスト教信仰に入りこみ、本来の逆説としてのキリストの出来事への同時性、すなわち真の意味での信仰が損なわれることが警告されている。

更に、ヴィトゲンシュタインは言う。「宗教的信念とは、かかわるものに対するただ

情熱的な委託であるに違いないという考えが、私を捕らえている。それゆえ、それは信念であっても、それは真の生き方であり、あるいは人生を決定するあり方なのである。」10) ヴィトゲンシュタインは、信仰がある種の生き方であることを力説する。同じく、キェルケゴールも信仰とは主体性をかけた生き方であることを生涯一貫して主張し、「キリスト教とは霊であり、霊とは内面性であり、内面性とは主体性であり、主体性とは本質的に情熱であり、そして、その極致には自己の永遠の至福への無限の個人的な情熱的関心が存在する」11)と考えた。キェルケゴールは、もしキリスト教から主体性と情熱を、そしてそこから来る無限の関心をそれぞれに抜き去ってしまうなら、そこには真のキリスト教的意義は存在しないと考えている。このことはキェルケゴールの哲学の全体を支配するものであり、キリスト教が知識ではなく主体的な生き方であり、人はいかにしてキリスト者となるかという彼の生涯のテーマにつながっている。これはきわめて個人的かつ実存的なものであるし、そこには普遍性(社会性)は存在しない。キェルケゴールにとって、「キリスト教は永遠の至福を単独者に与えようとする」12)のものであり、それゆえ、「主体性こそキリスト教が関与するものであり、主体性においてのみキリスト教の真理は存在するのであり、もし、それがまったく客観的に存在するとすれば、キリスト教は絶対に存在していないのである。」13)。これに呼応するかのように、ヴィトゲンシュタインもまた次のように語る。「キリスト教は教えではなく、人間に起こった、あるいは起こるであろう事についての理論でもなく、実際に人間の人生に場所を占める事柄の記述であると思う。」14)

では、そのようなキリスト教の真理はどのように確認できるのか。キェルケゴールは真理は客観的なものではなく、個別性であるとする。キリストの出来事が歴史的事実性として把握されるところから、キリスト教の絶対性が確認されるものではない。たとえば、客観性としての歴史的真理の探究については、最大限に正確な知識といえども、一種の近似値でしかなく、そして真理への近似値は、自己の救いの土台とするには不十分であるとキェルケゴールは考える。15) ヴィトゲンシュタインもまた「キリスト教は歴史上の真理に基づいているのではない」16)という対応する言葉を語る。これらの言葉を見るだけでも、ヴィトゲンシュタインのキェルケゴールに近い一面が分かる。しかも、ヴィトゲンシュタインは彼自身の思想表明のコンテクストの中で、キェルケゴールの言葉を使用しているのである。

## (b)神の存在証明と真理について

キェルケゴールの哲学の目的は、いかにしてキリスト者となるかということであり、キリストとの同時性を提唱することにあつた。そのため、彼はヘーゲル哲学を批判し、更に思弁的神学を攻撃した。特にヨハネス・クリマクスという仮名の著作『哲学的断片』17)においては、真理とは普遍的なものであるとするヘーゲルの考え方や客観的な真理把握、概念化等に対して批判している。

ヘーゲルでは真理が現存する際の真実の形態としては学問的体系をおいてほかにあり

えないと考えられている。18)だが他方、キェルケゴールは『哲学的断片』において「真理は学びとれるものであるのか」19)という問いから出発し、人間は自分が既に知っている真理を探し求めはしないし、自分の全く知らない、自分との契機すら存在しないものを探し求めることはあり得ないと言う。こうした人間は、人間を超えた存在(神)について何の関係も結び得ないものであり、「いかなる人間も自己自身が中心(the midpoint)である」と言う。20)この場合、人間は自己という中心に向かってのみ存在している。しかし、その状態の人間存在は非真理であり、非真理の中の人間に真理を想起させるためには、神という超越的立場の存在者から、その人間自身が非真理であり、しかも自身の咎のゆえに非真理となったことが自覚させられねばならないとする。よって、ヘーゲル的な学問体系は、真理とは無縁のものとなる21)。彼はそこで、ソクラテスの無知の知から、より進んだ世界へと入り込むことを要求する。そこには「瞬間」「新生」「新しい人」という概念が主張される。そして、人間が神と出会う瞬間は、まさに永遠的なものとの関係の釣り合いを欠いたところにこそ現れるのである22)。だが、人間はその時、出会っている超越者が現に神であることを証明しようと思いつくこともないし、たとえ証明しようとしても、それは無駄であると言う。なぜなら、「もし神が存在しないとすれば、その場合には、もちろん、それを証明することは不可能である。しかし、神が存在するとすれば、それを証明したいということは馬鹿げている」からである。というのは、「証明に着手するまさにその瞬間に、-----それが前提であるのだから前提は確実であることはあり得ないのに-----それを疑い得ないものとしてではなく、決定的なものとして前提にすることになるだろう23)」からである。よって、神の存在についての証明は、常にジレンマに陥る。ここから先へ理性が入りこみ、証明を考えたとしても、それは神の存在を証明していることにはならず、人間の目から見て神が何であるかを論述しているにすぎないのである。

以上のキェルケゴールによる神の存在証明に関する主張に極めて類似した見解が、ヴィトゲンシュタインによっても次のように語られる。「神の本質は神の存在を保証すると考えられる。-----この事が本当に意味するものはここで問題とされるものは何ものである存在ではないということである。24)」更に、ヴィトゲンシュタインは次のように言う。「神の存在の証明は、人が神が存在すると自らに確信できるようなものであるべきである。しかし、そのような証明を提供する信仰者がやりたいと望んでいることは、彼ら自身はそのような証明の結果として信じるようになることは決してないにもかかわらず、彼らの'信念'に知的な分析や基礎付けをするのだと私は思う」。25)

### (C)言語の限界と倫理的なもの

ヴィトゲンシュタインは、キェルケゴールが言語の限界に向かって突進し、語り得ないものへの壁を乗り越えようとしたと言う。「我々が語りうることのすべては、ア・プリオリにただ無意味なものにしかならない。それにもかかわらず、我々は言語の限界に向かって突進するのである。[1]キェルケゴールもまたこの突進を見ていたし、しかも、

まったく同様にそれを(逆説への突進として)表わすのである。この言語の限界への突進は倫理学である。26)」このように、倫理学が言語の限界の彼方のものを問題とし、言語の領域を超えたものであるとする考え方は、『論理哲学論考』の最終結論である「人は語り得ないものには沈黙せねばならない(T7)」27)という言葉に直結するものである。沈黙は倫理、すなわち超越的なものに向けられているのである。ヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』では、「哲学は語り得るものを明確に暗示することによって、語り得ないものを暗示するに至る(T4.115)」とし、「倫理は言語的に表現できないということは明らかである。倫理は超越的(T6.421)」なのであると述べている。

また、『文化と価値』では、「君は人を何か善である方へ導くことはできない。君はただ人々を、どこかある場所へ導くことができるだけである。善は事実の場の外部に存在する」28)と言う。何が善であるかということの判断者は人間ではなく、判断そのものは人間を超越しているのである。よって、ヴィトゲンシュタインは倫理を超越的なものと考え、それへの沈黙を説いた。倫理の目指すべき価値の所在は、人間が思考し、意識しうるものの限界を越えたところに存在することになる。「価値のある価値が存在するならば、それはすべての生起や、かくあり(So-Sein)の外になければならない(T6.41)」からである。更に定言的命令についても「そして私がそうしなければどうなるのか(T6.422)」と述べ、倫理が何によって述べられ、何に対するものであるかを問いかけている。ヴィトゲンシュタインにおいて、倫理法則は「語り得ないもの」へと向かおうとする人間の限界への問いかけなのである。

一方、キェルケゴールにとっては、真理は背理的であり、人間の知を超えたものとして存在すると考えられる。真理が逆説的なものとして感受される瞬間においてこそ、キリスト者の生き方が可能であると考えられている。ここに、両者が理性を超えた領域を認め、理性と理性を超越するものとを厳密に区別している互いの共通性が出てくる。そして、このような超越的なものに関連して、両者に間接的伝達という伝達の方法上の類似性も出てくることになる。この事を次節で『おそれとおののき』を題材として考察してみたい。

#### (d)真理の概念化の否定と語り得ないもの

キェルケゴールにおいては、絶対的な神の啓示は、ただ逆説を通してのみ理解されるものである。逆説とは、この場合、真理が伝達されるための一つのプロセスであるが、真理そのものは、けっして、人間の理性の枠内で概念化されることは不可能であり、同じく、神の啓示も概念化されないことにおいてのみ、啓示が啓示であるという本質を失わないのである。キェルケゴールは、真理は間接的伝達という方法によってのみ伝達されると考える。

『おそれとおののき』の中で、信仰とは、個である単独者が普遍性よりも高次の存在であるという逆説であると述べる29)。そして、信仰自体は普遍的なものへと媒介されることが出来ず、信仰は逆説であり、単独の個が単純に自らを他者に理解させることは出

来ないのである30)。よって、真理は個別性の内にあり、それは常に普遍性に対立するものである。それゆえ、何かを人間が把握する場合、把握の対象を概念化することは、普遍化することになり、真理を概念以下のところに置くことになる。そもそも、真理は概念化も、普遍化もできないのである。キェルケゴールにおいては、真理は人間の理性の中で、いわば直接的に認識されないことにおいてのみ真理なのである。このことは、根底においては人間自身の存在が罪によってあらかじめ真理から疎外されていると考えることから派生している。

キェルケゴールには、ヘーゲル哲学の体系や世界観を警戒することが、大きなテーマとなっていた。いかにして個を再発見するかが、普遍主義への反論を構築するものであった。『死に至る病』での絶望は罪であるという主張も、思弁的神学への反論なのである。絶望は個人的な精神の中に生起する一現象である。その意味では、神は個の精神と切り離して考察され得ないのであり、いかなる神学的体系の中にも概念化して措定され得ないのである。また、どんな人間もその精神のうちに罪を抱え込み、罪もまた体系化されないし、概念化されないのである。すなわち、「罪は思弁的に思考され得ない」のである31)。こうした罪にせよ、真理にせよ、人間の理性の領域では把握されず、また、概念化され得ない。このことは、前期ヴィトゲンシュタインが「倫理が言語的に表現できないというのは明らかである。倫理は超越的である(T6.421)」としたことに呼応する。

キェルケゴールは『おそれとおののき』の中でアブラハムとイサクの物語を述べている。アブラハムが息子イサクを、神の命令にしたがつて犠牲に捧げるということは、倫理的、理性的には殺人を犯すことである。しかし、それは、神に対しては命令への服従である。それは、また「殺すなかれ」という律法にも反している。だが、キェルケゴールはこのようなアブラハムの信仰が、倫理、道徳、法などの理性的かつ普遍的なものを超えたものであると説明している。信仰は、神と社会的倫理、通念、規範などの普遍性に対立するのである。信仰は普遍的な社会規範に基づく真理でなく、個別性でしかないのである。すなわち、信仰は単独の個が普遍的なものよりも高次にあるという逆説なのである。よって、キェルケゴールにおいて普遍的なものとしての倫理性は宗教的なもの以下のものとなる。倫理的なものは思弁的なものと同じく人間の理性によって限界づけられる。だが、信仰は概念化されないし、理性によって把握され得ない。聖書の中で語られるアブラハムは、神に対する関係において、徹底して神の命令を聴く側という実存的立場に立つ。これは、誰一人としてアブラハムの代行を務めることの出来ないものである。彼の体験は、彼の個別のものとなる。それは、誰にも伝達されることもない。この限りにおいて、神認識は他者に伝達され得ないものとなる32)。かくして、信仰は徹底して個別性に属する。それを他者へ伝達することもできない。この時、宗教的なものは人間の実存の段階では最も高度な段階であり、個別かつ実存的となる。すなわち、人間的規範としての倫理は普遍的であり、人間の理性の範疇内で理解されるのに対して、宗教的な真理は、普遍的な哲学的体系の中に位置づけることも出来ないし、同様に神についての認識の直接的伝達の可能性はここで否定されることになる。キェルケゴールは

言う。「アブラハムは媒介されない。言うなれば、彼は語るができないのである。私が語るやいなや、私は普遍的なものを表現することになる。そして、もし私がそうしないようにしようとすれば、誰も私を理解することはできないのである。」33)

一方、ウィトゲンシュタインの場合、既に見たように倫理は超越的であり、世界の外にあるとされ、ここでも超越者あるいは超越的存在が意識される場合には、伝達のための概念化、すなわち理性は必然的に除外されるのである。このことから、ウィトゲンシュタインは語りえないものへの沈黙を説くことで、語り得ないものの存在自体を否定したのではないことは明白である。むしろ超越的なものを予見しているのである。但し、人は語り得ないものについて沈黙しなければならないのである。もう少し正確に言えば、哲学の言語は超越的なものに対して沈黙せねばならないのである。ウィトゲンシュタインの哲学は宗教についての考察を直接の目的とするものではなかったが、彼が宗教について語る時には、キェルケゴールと同じく、理性による概念化が否定されるのである。

### 3：間接的伝達における類似性

C・L・クリーガンは、キェルケゴールとヴィトゲンシュタインの思想において共通の特徴は、哲学の場と限界が共に意識されている点だと主張する34)。哲学が及ばない異質なものがまったく不可避的に要求されざるを得ない領域が存在することをこの二人の思想家が意識しているというのである。C・L・クリーガンはこうした哲学の領域を限界づけようとする彼らの特徴を「同族的特徴(kindred feature)」35)と指摘する。この同族的特徴は哲学の領域を超えたものをいかにして伝達するかという課題へと向かうものとなる。そこで、C・L・クリーガンは、キェルケゴールの言葉を使いながら、次のように間接的伝達について言う。「産婆は利益を与えたいと試みている。しかし、もし助けられた人が、もし助けられたという考えを抱いたならば、その時、その助けは不利益となるかもしれない。だからこそ、間接的伝達は何とかして、産婆自身を知らせないで、志向される伝達を受ける者へとうまく接触しなければならない。キェルケゴールが他で語っているように、産婆は反対方向へ向かう受容者にすれ違わねばならないが、依然として、何とかして受け手を押し動かすものでなければならない！」36)。これは産婆という間接的存在が真理を伝授するための補助者として存在するという、キェルケゴールの間接的伝達の基本的な考え方である。また、ヴィトゲンシュタインにおいても、これは同様であるとクリーガンは考える。彼は、ヴィトゲンシュタインについて次のように言う。「論理学の営み(phenomena)と価値の両方は共に「超越論的」と言われる。だから確かに、それらが存在しないと言われるべきではなく、それらが直接的に論じられないと言われるべきなのだ。世界が構成され、言語の中に映されているあり方を論じる事によって、ヴィトゲンシュタインは語る事が出来ないそれらのもの事の重要性を間接的に示しているのである。哲学の厳密に正しい方法は、彼の言うところでは、ただ語り得ることがらについてのみ語るという事であろう。この方法は、彼が実際に使用してい

る方法の中でも、更に間接的な方法である37)」。では、こうしたクリーガンの指摘も念頭に置きながら、両者の類似性を更に検討することにする。

#### (a)哲学について

ケルケゴールは直接的伝達の否定として間接的伝達が存在し、ただ間接的伝達によってのみ真理の伝達が可能であるとする(38)。キリスト教信仰において、信仰とはただ信じられる他ないものであり、直接的な認識は否定される。しかし、近代哲学では信仰とは内在的なものであるとされ、躡きの可能性が取り除かれてしまったとケルケゴールは考える。そのような状態においては、キリスト教は教義へと作り替えられ、神と人間の質的な隔たりが無視されることになる。そのような哲学から表明されうるものは、ケルケゴールにとっては、「一つの意見と呼ばれるようなもの」だと言う。そして、そこから教義が作り出され、人は次にはこれを把握しようとする。ケルケゴールは、哲学が行っていることもこのようなことに過ぎないと批判する。また、彼にとって、信仰とは神と人間の根元的関係を扱うものであり、「神—人間(God—Man)は矛盾の印であり、直接的伝達の使用を拒絶する。すなわち信じることを要求する」ものなのである(39)。以上のような点から、ケルケゴールは、同時代の哲学全般が真理の伝達を直接的に可能であると考えている点で誤っているとする。

これはヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』の次の言葉に通底するのではないのか。「哲学的な事柄についてこれまで書かれた大抵の命題や問いは、偽なのではなくて、無意義なのである。それ故、我々はこの種の問いにけっして答えることができず、問いの無意義さを確認することしかできない。哲学者たちの大抵の問いや命題は、我々が我々の言語の論理を理解していないことに起因している。(それらは、善と美とは多少とも同一であるか否か、といった類の問いである。)・・・(T4.003)」ここで、「この種の問い」とは前節T4.002の日常言語の中に生きた人間の生の有様を指し、そこでは、日常言語は人間という有機体の一部であり、日常言語から言語の論理を直接読みとることは人間には不可能であるとヴィトゲンシュタインは述べる(T4.002)40)。「この種の問い」、すなわち人間の日常及びその言語によって有機的に織りなされる複雑な人生の生の有様等への問いに対して、哲学があたかも語るができるかのように考えて来たことが誤りであり、このような誤りは哲学者の問いや命題が、言語の論理を理解していないことに起因すると言う(T4.003)。こうした主張はケルケゴールが哲学の思弁からキリスト教の真理を守ろうとしたことと本質的には同じものである。すなわち、共に二人は哲学において理性の領域に対して一線を引こうとしたのである。

#### (b)像理論について

ヴィトゲンシュタインが後に放棄したものであるが、像理論について見てみよう。ヴィトゲンシュタインは現実の世界は像との間で形式を共有しているとする。(T2.022;T2.17)また、その形式は構造の可能性(T2.033)であり、像の写像の形式(2.15)であり、論理形式

(T2.18)であり、論理像(T2.181)などである。そして、像は現実のモデル(T2.12)である。彼によれば、像は物差しのように現実に対してあてがわれるのであり、「目盛り尺の一番端の点だけが測定されるべき対象に接触する」のである(T2.15121)。すなわち、現実に対して形式として共有される部分だけを、像は写像するのである。像は実体そのものではないが、像の要素の触覚(T2.1515)の部分のみが現実と接触するのである。そこで、像はその像自身が持つ形式に応じてのみ現実のいずれかの部分を写像することになる。但し、像自身は写像形式を提示するのであって(T2.172)、自らを像は写像できないのである。なぜなら、像はその客体を外側から描出するからである(T2.173)。ところで、キェルケゴールは、伝達者自身が無となって伝達されるものと、他に伝達者が享受するものとの媒介となって伝達が存在するという間接的伝達の二つのあり方を述べている(41)。命題が現実を描く場合に、「現実を描出しようために命題が現実と共有せねばならないもの、すなわち論理形式を描出することはできない。論理形式を描出しようためには、我々は命題と共に論理の外側に、すなわち世界の外側に立つことができねばならなくなるであろう(T4.12)」とヴィトゲンシュタインが言う時、命題が現実と共有する論理形式はどこまで行っても、世界の外側にあり、いわば命題はキェルケゴールの言う伝達者自身が無となって行われる伝達なのである。だが、それもまた伝達である。すなわち間接的伝達なのである。ここでもヴィトゲンシュタインは語り得ないものへの沈黙について提示していると言えよう。もし、伝達が自己自身について語るものだとすれば、それは直接的伝達であり、ヴィトゲンシュタインの言う「描出の形式の外側」に立ち続けるものではないからである。

論理形式は現実の形式(T2.18)であり、そこから現実の像は論理像となる(T2.181)。よって、像は写像の論理形式を写像されるものとの間に共有している(T2.2)。また命題は現実の像でもある(T4.01)。但し、像は描出が可能であるものについてのみ描出するのである(T2.202)。像の真偽を認識するためには、像が現実と比較されねばならないのであり(T2.223)、像自体がア・プリオリに真であることはできないのである(T2.225)。よって、像は常にキェルケゴール的に言えば、伝達者自身が無となって行う間接的伝達に近似した道具であると言えよう。ヴィトゲンシュタインにおいては、あくまでも像が像であり続けつつ、像が論理形式を超えたものを語ろうとする場合には、像はそれを間接的に示すという役割を担うことになる。なぜなら、像はまさに語りうるものの内側から語るものに過ぎないのであり、逆説的には外側を語るのではなく示すのである。それゆえ、語りうるものを語り尽くすことによって、語り得ないものが内側から示される可能性を、ヴィトゲンシュタインは信じていると言える。

### (C)命題について

更にヴィトゲンシュタインは次のように言う。「我々は非論理的なことを思考できない。というのも仮に思考可能であるとするならば、その際には、非論理的に思考せねばならなくなるからである」(T3.03)。そして「「非論理的な」世界について、それがどう見え

るかを我々は語り得ない」(T3.031)。人間の語る像や論理はすべて人間に思考可能な範囲の中でのみ可能であって、論理の枠を超え出たところについては、何事をも語り得ないからである。よって、言語は論理に矛盾することを描出できないのである(T3.032)。命題についても、同じく射影されること自身は命題に属さないのであり、命題にはその意義の内容は含まれないが、意義を表現する可能性、すなわちその意義の形式のみが含まれる(T3.13)。ここに、意義を間接的に示す可能性のみを命題が持つことになる。

更に、こうした命題に適用される単純記号をヴィトゲンシュタインは名と呼び(T3.202)、名は対象を意味し、対象は名の意味である(T3.203)と考える。人は対象について名指すことしか出来ず、対象について語ることはできても、対象を表明する、あるいは表出することはできないのである。よって、命題においてすべては語り得ないまま暗示されてくる。「命題はものがいかにあるかを語りうるだけで、ものが何であるかを語り得ない」(T3.221)のである。それゆえ、名は定義でしかなく、名はそれ以上には分解されない原始記号であり(T3.26)、命題という連関の中でのみ名は意味を持つのであり(T3.3)、命題は常に明晰に陳述可能な仕方、それが表現する範囲を表現するにとどまることになる(T3.251)。よって、ここでも「名」は、いわば間接的伝達の道具となり、命題自身もケルケゴールの間接的伝達の形式に合致してくる。命題はものがいかにあるかについてのみ語り、超越的なものについては暗示するという仕方にかかわるからである。命題は「命題に含まれる諸表現の関数」とみなされ(T3.318)、更に「関数記号はその独立変項の原型を既に含んでいる」のであり(T3.333)、命題変項において値の確定は、変項が共通のメルクマールである諸命題を引き出すに留まるのであり、命題において表現されているものを論理形式の枠内で記述しているに過ぎないことになる。命題変項の値の確定は「指示されることについて何も言明しない」のである(T3.317)。ところが、このように指示されることについて何も言明しない命題、すなわちケルケゴール的に言えば、命題は真理を直接的に伝達できないのである。ヴィトゲンシュタインは、そうした命題の総計こそ哲学の使用する言語であるとして哲学批判を行う(Cf.T4.001)。

哲学においては常に論理を足場としながら世界が構成され(T4.023)記述されるが、このとき命題はただあるがままの状態を伝達するのであり、命題は状態の論理像であることに留まり続けることになる(Cf. T4.03)。こうしたことから哲学の目的は思想の論理的な明晰化となり(T4.112)、思考可能なものを限界付け、更に逆説的に思考不可能なものをも限界付けていくものとなる。この時、命題は現実の論理形式を提示するに留まるのである(T4.1211)。

命題が言語によって構成されている限り、また、常に論理形式を内包するものである限り、言語と論理形式というフィルターを通過するという制約の下においてしか命題において真理が顕わとなることはない。たとえば、関数"fa"と"ga"があるとして、関数"fx"と"gx"に代入されるaは、二つの命題の共通の主語のような位置にある。しかし、aが何であるかについて"fa"も"ga"も語ってはいない。ただ、"fa"も"ga"も共に、aが"fx"もしくは"gx"という関数の中に置かれていることが示されるだけである(cf.T4.1211)。aについて

はただ示されているだけであり、語られはしない。よって、命題において示されることは、語られることは出来ない(T4.1212)のである。示されるものはこの場合、超越的なものであり、語られ得るものは非超越的である。よって、ヴィトゲンシュタインは、ここで命題の内的関係と内的性質を区別する(T4.112)。関数"fx"や"gx"がどのようにaとかかわるかが内的関係であり、内的性質とは"fa"や"ga"におけるaの意味である。既に見たようにaの意味は何一つとして命題の中では語られない。内的関係について我々は語ることが可能であるが、内的性質については、aが何であるかを我々は語れないのである。ただ示されるに留まるのである。ヴィトゲンシュタインは彼の同時代の哲学者たちが、この内的関係と内的性質、更に現実の世界あるいは描出される対象としての実体への外的な関係を混同していると言う(T4.122)。

ところで、キェルケゴールは間接的伝達と直接的伝達とを区別するが、同様にヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』の中で「示す」と「語る」という語を区別して使用する。「示す」は間接的伝達に対応し、「語る」は直接的伝達に対応していると言えよう。ここで、両者の哲学が共に覚醒を任務としていると考えられはしないだろうか。キェルケゴールがヘーゲル哲学とH・L・マルテンセンをはじめとする理性による真理の概念化、普遍化へと向かう思弁的神学、及びデンマーク国教会のあり方に対する覚醒を単独者というカテゴリーにおいて志向した一方、ヴィトゲンシュタインは、彼の時代の哲学に対して覚醒を志向したのである。ヴィトゲンシュタインは次のように要約している。「正しい哲学の方法とは、本来次のごときのものであろう。(1)語り得ぬもの以外、何も語らぬこと。・・・略・・・(2)誰か他の人が何か形而上的な事柄を語ろうとしている時には、常にその人に、あなたは自分の命題の中のある記号に何の意味も与えてはいないのだ、ということを指摘してやること。・・・略・・・(T6.53)」なのである。

#### 4. 語ることの限界と事実性の問題

ヴィトゲンシュタインは、「意義を表明できるのは、ただ事実だけである(T3.412)」とし、事実のみが事柄の意義を表明すると考える。ここで、言語は何ら意義に関して表明することができず、哲学における表現の限界が見て取られる。ところで、「事実」とは、それを人間は身体的に世界との共有点として持つものである。そのようなものは表現という手段に至る以前に人間に現前するものである。だが、それを感受した者が他者に伝達するとなると、たちまち、それらは直接的に伝達できるものではなくなる。事実性が表現される場合には、語られるのではなく示されねばならないことになるし、事実性が直接的に共有されないことは言うまでもない。感受される状態と内容はそれぞれの人において分岐したものとなる。更にそれが伝達される時にも直接的伝達は不可能であるから、それは語られるのではなく、示される他ないのである(Cf. T4.1212) 42)。だが、事実性とは本来、語られたり、示されたりする以前のものとして現前しているものである。すると、これはいわば人間の身体性にも直接かかわるところで生起しているはずである。一つの言い方として言うならば、ここにヴィトゲンシュタインは語の用法の問題

を後期に発展させる契機を持ったとは言えないだろうか。事実性は身体性に関わるだろうし、更に事実性を表明する仕方としての「示す」ということも、日常的な言語の使用においては、それは人間にとって一つの身体性における営みであるだろうし、その場所と時間の中で意味を織りなすものとなる。そして、「示す」という行為の客体には、現実の世界の事実性と身体性が複雑に関わるところで、その意味が付与されることになる。かくして、問題は語の用法の問題へと発展すると考えられる。前期から後期ヴィトゲンシュタインへの連関が見て取れると思われる。

彼の次の言葉には「示す」と「語る」が用法の問題として暗示されている。「君が「神」という言葉を使う方法は、君の意図する方を示さない、---- だがむしろ、君が意図するものを示すのだ43) 」。

「「神が他の人に語るのを、君は聞く事ができない。ただ、君が神から聞く事ができる場合にのみ、君は聞く事ができるのだ。」----- これは一つの文法的所見である。」44)

前者では、「神」という言葉はその言葉の対象の内容を語らない。しかし、その使用方法を見ることによって、「神」をどのようなものとして発語者である「君」が意図しているかが示されると言う。そして、後者では、事実性として直接聞くことが出来る時にのみ、自分が聞くことができるのであり、神が他の人に語ることは、その人の他者としての「君」には直接的に伝達されないのである。神という語は用法の中でのみ意味を持っているのである。

## 5. 結び

以上、本稿ではヴィトゲンシュタインの中のキェルケゴール的なものを抽出しながら、両者が人間の理性を超越したものへの沈黙を説くという共通性があることをかいま見てきた。1章で扱ったキリスト教とは何かという視点では、両者が宗教としてのキリスト教が教義化された教条ではなく、人間と神との関係において極めて実存的に理解されているという共通性があった。更に、神の存在証明に関しては両者ともに証明自体の矛盾を指摘している。ここから、理性の限界が類推され、更に人間の言語の限界が浮き彫りにされてくる。(もつとも、ヴィトゲンシュタインにおいて、「言語」という語は彼の前期と後期とでは意味が異なるという側面が考慮されていなければならない。人間の行為と密接に共存する言語という意味では、後期の言語ゲームで展開されている言語であるので、ヴィトゲンシュタインの前期ではあくまでも哲学の言語という意味に限定されるであろう。)そして、両者は人間を超越するものへと真理を純化し、共に真理の概念化を否定する。

次に2章で見たように、そのような概念化の否定は間接的伝達の積極的肯定となり、両者の哲学的特徴が形成されている。真理の直接的伝達は否定され、ヴィトゲンシュタインではその狭間を縫うように言語ゲームとしての言語、すなわち人間の身体性と不可分な言語の可能性が、彼の後期に展開されていったと考えられる。

本稿において、両者を比較した意義は単なる類似性の紹介ではなく、ここに思想と呼

べるものが見いださねばならない共通の原則、あるいは思想の流儀のようなものが発見されるのではないかと言いたいというのが、執筆意図の出発点であった。語ることの限界は何ら事柄(あるいは世界)の無意味性を露呈するものではなく、逆に方向性が指し示されるということであり、人間が人間であるという限界と超越的存在者あるいは意義への憧憬を可能とするものであると考えられる。真理は両者にとって、人間を超越したところに存在するが、それらは人間に無縁なものとなるのではなく、情熱をともしないつつ人間がそれに関わらねばならないものなのである。極めて根本的な真理とは何かという場から、現代哲学に対しても、その無神論的な側面を両者の哲学が示唆するものをして、神学的に批判できるのではないかと考えられる。今後の研究課題も含めて、この点について次に付記して結びとしたい。

### (現代思想との関連から)

キェルケゴールによって間接的伝達という方法が紹介されて以後、それはプロテスタント神学にも影響を与えて来た。しかし、ソシュールとレヴィ・ストロースによる構造主義以降、現代哲学(現代思想)においては、言語は恣意的なものであることが指摘され、伝統的な言語中心思想や言霊思想にピリオドが打たれた。更に、価値の体系が、人間の世界内のものでしかなく、ソシュールの言葉で言えば、ラングの中にしか価値は存在しないことが証明された。

「初めに言葉があった」というヨハネ福音書の言葉は、あくまでもヨハネの神学であり、それがキリスト教のすべてで無いことは言うまでもない。しかし、構造主義はギリシヤ哲学以来の二元論的思考と形而上学を言語の恣意性によって解体しようとした。このような構造主義、そしてポスト構造主義の現代哲学の潮流の中で、今なおキリスト教の神学が対話的に自らの位置を明確にして行く作業が要求されていると思われる。構造主義との出会いにおいて、神学が認めねばならないことは多々あると思われる。明らかにヨーロッパ二元論の崩壊とヨーロッパキリスト教の崩壊が予兆される。言語はものの名でもなく、恣意的なものに過ぎないとされることから、言霊思想や形相という考え方が否定されてくる。

だが、構造主義の提起した事柄が、いったい人間の営みのどのような領域にまで及ぶものかと考えるべきであるのか。人間以外の生物はほとんどが言葉なしに生きている。だが、身体的な営みの中にすべての生ける存在は身を置いている。すると、いったい構造主義が提起した真理の場(ラング)は、我々の身体領域にまで及ぶのであろうか。あるいはラングをとりのけたところには、我々は存在しないのか。あるいは、我々が思想を思考する、あるいは思惟することの限界を、構造主義は、言語が恣意的であるということから指し示したというだけに留めるべきなのだろうか。

ヴィトゲンシュタインが、『論理哲学論考』において、「示す」と「語る」という言葉を使い分け、思考の領域に境界線を引くのではなく、思想の表現に境界線を引くということを明確にしながら、語り得ないものには沈黙せねばならないと主張したように、

構造主義が提起している事柄は、言語の領域(すなわちラングの領域)が境界を持つ領域であって、そのラングの境界線において、言語が恣意的であるということが示されたと見るべきなのか。あるいは、構造主義者によって、ラングの領域を超えたところのものや超越的存在がありえないものであることが実証されたと見るべきなのであろうか。

構造主義的には、宗教は社会制度の中の一つのファンクションとして理解されるであろう。また、実存的に存在の根拠を見据えたとしても、実存は構造の中にしか存在できない宿命にあるとされ、言うまでもなく、宗教という行為の価値はラングの中で擬制されたものでしかないということになるだろう。すると、価値はラングにおいて擬制されているものでしかなく、宗教は超越性に対しては、ただ信じるという仕方ではしか構造主義に反論できないということになる。

仮に構造主義的な考え方からすれば、実存がラング内の実存でしかないとしても、では、実存はその存在を言語によってのみ構築しているのではないと考えることができないだろうか。すなわち、ヴィトゲンシュタインとキェルケゴールによって、超越的なものの存在に対して、哲学の言語がその限界を指摘されたように、構造主義もまた哲学的な主張の限界を超越的なものに対して持つとは考えられないだろうか。だが、構造主義があまりにも実証主義的な方法論によっても補填された哲学であるために、容易にその限界を見せようとはしない。しかし、身体領域にまで、ラングが入り込んで来たわけではないのだ。我々は思考を捨てようとしても捨てることができないように、その一方で、身体性を捨てることもできない。そしてまた、思考を捨てまいとしても、身体性としての死を迎える存在であることが読みとられねばならないはずだ。ラングから切断されるものとしての死者となるという出来事は、身体的な終末であるが、これはラングがいささかも揺るがすことができないものであり、ラングとは次元を異にする出来事として到来する現実の中にある(45)。そのことは、人間以外の動物がラングを実現することなく身体的な生を営んでいることから了解できないだろうか。シマウマが群をなし、ライオンから逃れるように、身体的な営みがラングとは別の次元で存在しないだろうか。あるいはシマウマにとつてのラングが存在することが論じられ、ラングがどのように死を語ろうとも、それは死への価値をラングにおいて付加させる作業とはなりえても、やはり身体的な死は、その事実の前で生の閉塞を確認せねばならないはずだ。

身体的な出来事は、死以外にも多く存在する。飢えること、渴くこと、痛むこと、老いることなど。そして、親にとつても、子にとつても生まれることである。これらは実存から見ればラングの閉塞された部分であり、ラングから見れば実存に及ぶことの無い限界として現前してはいないだろうか。少なくともデカルトのように考えている私が此処にいて、キーボードに向かう私がいま此処に存在して思考している限り、これはラングによって擬制されているものではなく、このような私という存在形態を私は私で選び取っているのだ。もし、そのような「私」すらもラングによって擬制されていると主張する立場があるとすれば、そのようなものを迷信じみた運命決定論と呼ばざるを得ない。身体論的な事柄の中に、構造主義が入り込めない領域が存在するのではないか。逆

に、構造主義が身体的なものにまですべて及ぶという立場があるとしても、それを仮説としてしか今は容認できないと思う。

では、構造主義の指摘する言語の恣意性を踏まえて、神学の方法論を考察して行くなれば、既にキェルケゴール、ヴィトゲンシュタインらによって指摘された哲学による表現の限界から、間接的伝達が今なお語り得ないものに対して厳然と要求されているし、語り得ないものを人間に想起させる超越性は身体性の内部で、言語を超えて現前する。その意味で、言語が恣意的であるという立場に仮に神学的に立つとしても、ヴィトゲンシュタインとキェルケゴールがかいま見ようとした超越性に対しては、あらかじめ既に言語は沈黙しているという事実をもって受けとめることが出来るのではないだろうか。

---

注

1) Edited by Richard Bell and Ronald E. Hustwit, "Essays on Kierkegaard & Wittgenstein: On Understanding the Self." これは1976年10月にオハイオ州の College of Wooster で三日間にわたって行われたシンポジウム "Søren Kierkegaard and Ludwig Wittgenstein: Philosophy as Activity and Understanding Forms of Life." の記録がまとめられたものである。

2) Charles L. Creagan., "Wittgenstein and Kierkegaard", Routledge, 1989, 2f.

3) Ludwig Wittgenstein., "Culture and value", The University of Chicago Press. 以下CVと略す。特にキェルケゴールの名をあげているのは4ページ分に過ぎないが、思想的な共通性を認めうる表現は他にもあり、それらも本稿で扱っている。

4) Janik, A. and Toulmin, S., "Wittgenstein's Vienna", Simon and Schuster, 1973. p. 176f. 更に、この本全体がウィーン思想状況に於けるヴィトゲンシュタインの位置づけを試みるものである。(S・トウルミン及びA・ジャニク著『ヴィトゲンシュタインのウィーン』藤村龍雄訳、TBSブリタニカ、1992を原文と共に参照させていただいた。)

5) CV., p. 83e. (本書は各ページにドイツ語原文と英文訳とが並置されているが、訳出には両方を参照した。本書のページ番号の "e" は英文ページを意味する。) これは1949年に彼が記した言葉であるが、この年の11月に彼は『哲学的探求』第二部を書き上げている。すなわち、1951年4月29日の死去の僅か二年前の彼の主張が、キェルケゴールの思想に酷似しているということは非常に興味深いものである。彼の初期の著作である『論理哲学論考』に於いても類似性が発見され、ヴィトゲンシュタインがキェルケゴール的な思想に極めて近いところに生涯にわたって立ち続けたということが想像される。

6) IA 94 (No. 3245), Søren Kierkegaard's Journals & Papers, Vol. 3, edited

and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Indiana University Press, 1975. (以下J&Pと略す)

- 7) Kierkegaard, S., "Concluding Unscientific Postscript", trans. David F. Swenson and W. Lowrie, Princeton, Princeton University Press for the American-Scandinavian Foundation, p. 339.
- 8) CV., p. 53e.
- 9) Kierkegaard, S., "Training in Christianity", translated by Walter Lowrie, Princeton University, p. 140f.
- 10) CV., p. 64e.
- 11) Kierkegaard, S., "Concluding Unscientific Postscript", trans. David F. Swenson and W. Lowrie, Princeton, Princeton University Press for the American-Scandinavian Foundation, 1944, p. 33.
- 12) *ibid*, p. 116.
- 13) *ibid*, p. 116.
- 14) CV., p. 28e.
- 15) Kierkegaard, S., "Concluding Unscientific Postscript", p. 25.
- 16) CV., p. 32e.
- 17) Kierkegaard, S., "Philosophical Fragments", edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1985.
- 18) ヘーゲル. G. F. W. 『精神の現象学 上巻』 (ヘーゲル全集4), 金子武蔵訳, 岩波書店, 1975 (S50), p. 7. (Hegel, G. W. F., "Phänomenologie des Geistes").
- 19) IV 179. (Kierkegaard, S., "Philosophical Fragments", edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1985, p. 9.)
- 20) IV 181. (*ibid*. p. 11.)
- 21) *cf.* IV 185. (*cf.*, *ibid.*, p. 15)
- 22) IV 194. (*ibid.*, p. 25.)
- 23) IV 207. (*ibid.*, p. 39.)
- 24) CV., p. 82e.
- 25) CV., p. 85e.
- 26) Ludwig Wittgenstein., Wittgenstein und der Wiener Kreis von Friedrich Waisman, Schriften 3, Suhrkamp Verlag, 1967. p. 68.
- 27) Ludwig Wittgenstein., "Tractatus Logico-Philosophicus", Schriften I, Suhrkamp Verlag, 1963. No. 7. (以下、本文中に原文の通し番号に"T7"のように記す。)
- 28) CV., p. 2e.
- 29) III 112, (Kierkegaard, S., "Fear and Trembling", edited and translated

by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1983, p. 62)

30) III 120 (ibid., p. 71.)

32) Cf. III 111f. ("Fear and Trembling" p. 61f.)

33) III 110. (ibid., p. 60.)

34) Charles L. Creegan., "Wittgenstein and Kierkegaard", Routledge, 1989, p. 31f.

35) ibid., p. 33.

36) ibid., p. 40.

37) ibid., p. 41.

38) Kierkegaard, S., "Training in Christianity", Translated by Walter Lowrie, Princeton University, 1972, p. 132f.

39) ibid., p. 140f.

40) 前期において日常言語を哲学の言語と区別したことは、やがて後期の『哲学探究』の言語ゲームという新しい考え方を産み出す契機になったと思われる。前期と後期の彼の言語についての思想が極端な変化を見たとするのは早計であると思われる。『哲学探求』には少なからず、前期の哲学と通底するものが存在すると思われる。

41) ibid, p. 133f.

42) 『論理哲学論考』では、「示す(zeigen)」と「語る(sagen)」は区別して使用されている。黒崎宏著『ウイトゲンシュタインの生涯と哲学』勁草書房、1980、p. 146以下には、「語る」と「示す」という語の『論理哲学論考』に於ける用法が詳しく分析されている。特に「示す」は4通りの用法が用いられているのが本書によって論じられている。

43) CV, p. 50e

44) Ludwig Wittgenstein, "Zettel", ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, 1967, no. 717.

45) この事は、ヴィトゲンシュタインが意義を表現できるのは、ただ事実性のみである(T3412)と考えたことと関連していると考えられる。事実性とは身体性と置き換えることが可能であると思われる。そして、ヴィトゲンシュタインの『哲学探究』に代表される後期の哲学が、身体性及び事実性としての言語の用法の問題に関心が向けられて行ったと思われる。

\*『論理哲学論考』の引用には、「ウイトゲンシュタイン全集1 (大修館)」の奥雅博氏訳をほぼそのまま引用させていただきました。他はすべて私訳を付しました。