

# ウイトゲンシュタインのキルケゴールへのまなざし

—「倫理的なもの」をめぐる—

河上正秀

「彼はキルケゴールを原典で読めるようになるためにデンマーク語を勉強するのだと語ったし、キルケゴールに関するそのときのディテールまでは覚えていないが、キルケゴールについては口を極めて称賛していた。」(H.D.P.ニール)<sup>(1)</sup>

## 一

キルケゴール思想の二〇世紀初頭における影響史という、ある意味で荒唐無稽な領域をあさっていると、資料のなかにしきりに気になることがある。そのひとつは、ウイトゲンシュタインにおけるキルケゴール思想との関係の位相である。キルケゴール思想が一〇年代ドイツ語圏に全面的に移入しはじめた直後から、ウイトゲンシュタインがキルケゴール思想と接した足跡が文献のなかに散見されるたびに、その足跡の意外なほどの大きさに驚かされる。

キルケゴール思想がドイツにおいては一般に、ヤスバースにはじまり、ハイデガーによって流布した実存哲学的思潮に圧倒的に左右されてきた実績があることはよく知られている。また彼らの解釈し

たキルケゴール像が日本にも流入し、またそれがキルケゴール研究の主流的な役割をはたしてきた事実もすでに周知である。たしかにヤスバースがはたしたドイツ語圏における一〇年代早々の影響史的役割は、画期的意義をもっている。また当時のK・バルトをはじめ、キリスト教神学への影響も早くから指摘されてきた。他方、影響史でいえば、それ以前にすでにキルケゴール思想を受容していたのはフランクフルト学派第一期形成上の源流ともいうべきルカーチであることも知られている。このルカーチのキルケゴール解説の線は、いわゆるアドルノのキルケゴール論にまでつながる系譜をなしており、これもまたキルケゴール思想の別の広がりを形成している。

しかしドイツ語圏の思想分野でいえば、実存哲学や神学、あるいは批判哲学といったこれら影響史の潮流とはまったく異質なところで、その脇であたかも佇立してキルケゴール思想が息づいているといつてよいのが、ウイトゲンシュタインの精神の土壌に育ったウイトゲンシュタインの場合である。一般に影響の歩みがあるところではそれなりの受容の歩みも見届けられるのがつねである。しかし、このウイトゲ

ンシュタインの場合をどう規定してよいかは研究者にとっても容易ではなさそうである。ウイトゲンシュタインがキルケゴールに対していかなる関心をもち、その何に共感したのか。彼の哲学にキルケゴールの影響というものがあるのか。そうした問いは果てしなく提出可能であるが、彼自身によるキルケゴールの著作の引用資料の明示はほとんどなされてはいない。そのためあつて、断片的なメモを手がかりに両者の関係を考察する道はたしかに至難ではある。しかしそれらにある観点で推理していくならば、それなりの像が描けるようにみえる。

比較的小量の研究資料にあつて、かつて研究者H・ファールンバッハは両思想の呼応的な関係を、もろもろの思想素の「平行(Parallele)」と「対応(Entsprechung)」といった用語で論述してみせたことがある。<sup>(2)</sup>近年、Ch・Lクリーガンもまた両者の関係を「平行」関係という用語によつてより体系的かつ詳細な研究成果を発表している。いずれにせよそうした研究成果を通して教えられるのは、両者の関係のありかた自体が影響や受容という他の一般的事例と著しく異質なおもむきを呈しているということである。引用資料の明示がないこともその一因といえるが、何よりも哲学的連関がみえにくいということの方が研究者にとつてさしせまった問題とならざるをえないからであらう。さらには、おそらく他の思想家にたいしてそうであつたように、キルケゴールにたいしても、その思想内実をそのまま取得することはけつしてなく、むしろそこから哲学上のある重要な「ヒント」を受けとることが多かつたからであらう。

「彼はヒントを得たのだつた。他人の思想を完全に租借するのを

このまなかつた。ときおりひと言ふた言あればそれでよかつた。事実、キルケゴールは普通の生活にはけつして触れることのないあまりに高速なスノップとして彼を襲つたのだつた。」(O・K・ブースマ)<sup>(3)</sup>

とりあえずそうした視点にもとづいて、ウイトゲンシュタインのなかにキルケゴール思想の足跡を求めるとすれば、およそ以下のよ

## 二

ある伝記の教えるところによれば、クリムトの絵画で知られるウイトゲンシュタインの姉マルガレーテが、ショーペンハウアー等と並んでキルケゴールの著作をすでに一〇年代以前の彼の青年期に感化したということである。<sup>(4)</sup>ちょうどこの時期が旧全集(Bez. von H. Gotsched/Ch. Schramm)の刊行開始に先立つという点でも、マルガレーテによる感化があつたとすれば、影響史からしても画期的である。因みに旧全集版は一九〇九年に始まつており(一九二二年完了)、おそらく当時すでに断片的に刊行されていた抄訳本を通してであらうが、それはドイツ語圏への流入という意味でまさにその草創期に相当している。

またもう一つの伝記によれば、キルケゴール翻訳者でよく知られたテオドル・ヘッカーからの影響である。それはヘッカーの著書『セーレン・キルケゴールと内面性の哲学』<sup>(5)</sup>だとされている。このヘッカーとの関連では、多くの伝記研究者が述べるように(主としてS・トウルミン/A・ジャニック著『ウイトゲンシュタインの

ウーレン』および R・モンク著『ワイトゲンシュタイン 1・2』等々)、フィッシャー編集の文芸雑誌『デア・ブレンナー』(Der Brenner 火口)』におけるヘッカーのドイツ語翻訳との出会いである。ワイトゲンシュタインが当雑誌の編者フィンクに対して、多くの貧しい芸術家への援助と称して、多額の寄付を果たした。その配分にあたり、自らが単に翻訳家であって芸術家ではないことを理由に、ヘッカーがこれを拒絶したことが R・モンクによつて紹介されている。<sup>(6)</sup> 実際には受領したのだが、同人としての彼もまた、早くからキルケゴールに関心を抱いていたワイトゲンシュタインから間接的に翻訳上の称賛をえていたことはまちがいが無い。ワイトゲンシュタイン自身がキルケゴールを原典から読むことを切願していたという証言さえあるほどだからである(上記冒頭引用)。たしかにわれわれは、たとえば一九三一年当時のヘッカーの多くの抄訳の項目を『デア・ブレンナー』誌のうちに散見することができる。<sup>(7)</sup> そこにも見うけられるが、キルケゴールの『現代の批判』の初訳が当雑誌に発しており、それが一〇年代後半にドイツ語圏の数多い思想家たちに啓発を与えたことでも知られている。また先の全集刊行の過程とも重なっており、ワイトゲンシュタインにとっての一定の読書環境はかなりの程度ととのつていたことになる。

ここで上記雑誌の断片的翻訳のどれが読書対象であるかはあまり重大な問題ではない。むしろキルケゴールの思想の何にたいして関心を抱いたかである。いわゆる初期ワイトゲンシュタインにおける哲学的結晶『論理哲学論考』(以下「論考」)を起点とすれば、その書の最終原稿の完成時一九一八年には、およそそのキルケゴール思

想の輪郭が掴まれていたと推定することが十分可能になる。事実、P・エンゲルマンの回想が指摘する一九一六年の対話のなかでも、すでにキルケゴールの哲学的主要書である『後書』を間接的にせよ暗示させ、ひいてはキルケゴール思想の中核をなす主体的・実存的な『課題』の把握について取得されていることを窺わせるからである。「彼(キルケゴール―筆者註)はへ人生をひとつの課題とみなした。……さらに彼は、あるがままの人生のすべての特徴を……その課題の諸条件の本質的部分と考えた。ちょうど、数学的問題を提示された人がその問題をつくりかえることによって、自分の務めを軽減しようとしてはいけなように。」(書簡)<sup>(8)</sup>

ここで注目されている「課題」が、ほかならぬキルケゴール自身の生涯の全実存的な課題、すなわち「客観的な者」ないしは「客観的な思考者」に対する「主体的になること」への深刻な生の意味づけの方途を指示しており、実際にもほぼワイトゲンシュタインの指摘に対応する『後書』の該当箇所はけっして少なくない。「主体的になる」ということは、人間の生にとりこの上ない十全なものとして(quantum satis)、称賛に値する課題である。<sup>(9)</sup> 「課題には断じて欠陥があつてはならない。なぜなら課題そのものがまさに十全であるということから」<sup>(10)</sup> 等々。

さらにこの「課題」に対するワイトゲンシュタインの注視は、一九三八年の時点、いわゆる後期に入つても確認される。少し長いですが、引用にあたいする。

「ある偉大な作家は言つた。彼が少年であつた頃、彼の父が彼にある課題を与えた。そして何事も、たとえ死すらも『この課題を遂

行する」責任を目減りさせることはできない、と感じた。それが彼の果たすべき義務であり、たとえ死であらうとも、それが彼の義務であることを解除することはできない。ある意味で、死は魂の不死である。——というのも、この証明そのものが生きつづけるかぎりには「責任は死ぬことはないからだ」、と。観念は、われわれが証明と呼んでいるものによって付与される。そうだ、もしそれが観念であるなら「そのとおりなのだ」<sup>(1)</sup>。

引用は、キルケゴールの『あれか／これか』第二部における挿話の完全な言い換えである。またこれがキルケゴールの伝記が教える周知の少年期への回顧であると同時に、それがまた彼の生涯の「課題」でありつづけたことを指示している。キルケゴールの伝記に関しても、その周辺のな事柄に対してではなく、そうしたキルケゴール思想の核心的「課題」にウイトゲンシュタインが関心を示していたともいえる。さらにはこうした面を、キルケゴールが「わが著作活動の視点」において先の『後書』を、全著作における重要な「転換点」とみなしていたことと重ねれば、その「課題」の中心的な意味がキルケゴールのもつともまとまりのあるかたちで倫理的・宗教的な主題を扱ったその書との関連もうなづけるし、次第にウイトゲンシュタインの注視の方向も見えてくるのである。

以上のようにキルケゴールに関するメモは後期になってもしばしば登場するのであるが、むしろ後期に入ってから以降の傾向には、思想をすでにわがものとしてしまった者からの自信にみちた説得的口調が周辺から伝わってくるほどである。およそウイトゲンシュタインの伝える多くのメモのほとんどが周囲の証言によるものである

ことにあらためて注意しておく必要がある。それだからこそ他方で、説得的口調とは逆にキルケゴールに対する自重気味の批判的所見も散見されることにもなる。

「とにかくキルケゴールは私にとつて深遠すぎます。彼は私を途方に暮れさせるだけで、彼が魂において希望しているようなすぐれた効果を引きだしません。」（一九四八年二月五日付のN・マルコム宛て書簡）<sup>(2)</sup>

このN・マルコムとの間で確認されていることの重要な点は、やはり『後書』との接触である。とくにウイトゲンシュタインが後期になっていつそう頭わにする宗教的なものへの関心の由来は、彼自身によってこの書であったことが証言されているからである<sup>(3)</sup>。そこでは神の存在についての「証明」をめぐる論議があつかわれているが、「証明」ということに関するウイトゲンシュタインの強い拒否の姿勢の原型がキルケゴールに由来することが伝えられている。そうした問題の実情でいえば、同じ後期という意味では「文化と価値」に収められている断片の所見のひとつにも、明確にキルケゴールの「哲学的断片」と「後書」の足跡がみられることは興味深い。そのことは、いわゆる一九三〇年十二月頃を挟んで、「倫理的なもの」への関心から転身する「宗教的なもの」の関心への移行の際に、キルケゴールの『後書』が深く関与していたことを十分推論させることになるからである。事実「文化と価値」においてかなり多く占められている宗教的関心の箇所でも、キルケゴールの「哲学的断片」および「転換点」をなす『後書』において扱われている神の存在証明、歴史的証言、信仰等々の問題がウイトゲンシュタインの

注視を招いていたことを明らかにする。

ところで、以上のように散見されるかぎりでの諸断片をつなぎ合わせても、すでにキルケゴールのいくつかの著書が見とけられるが、それ以外にもかなり多くの著書がウィトゲンシュタインによって明らかにされている。『愛のわざ』『人生航路の諸段階』『キリスト教の修練』『現代の批判』など、実に多彩である。また先述したように、若干の資料を除いて、それらにはキルケゴールの引用箇所がほとんどなされず、対応する箇所を想定するしかないということも研究上つねにつきまとう。しかし、たとえそうした研究事情があるとはいえ、影響史研究から生じる一定の法則にしたがって、次のような整理ができそうである。

すなわち、以上のような初期以降の一定の線ないしは傾向であり、あらためていえばそれは『哲学的断片』『後書』への強力な注視である。つねにキルケゴール自身が著作活動において配視を怠らなかつた『わが著作活動の視点』の構想から言っても、ウィトゲンシュタインのキルケゴールへのまなざしは正当であつたし、またそれは彼の全著作の核心的主題をうがっていたといえるのである。またそれ以外の著作についてふれる場合ですらこの一定の線をけつして外すことはなく、むしろその線にすべて問題を収斂させて理解していたといつても過言ではないのである。その線は、キルケゴール的にいえば、仮名著者クリマクスが抱えていた信仰の重要事であつたと同時に、倫理的なもののから宗教的なものへの移行のまさにへ転換点に位置したできごとであつた。

こうした推測の上に立つてようやく、キルケゴール思想がウィト

ゲンシュタインにいかなる「ヒント」を感知させたかを問うことが可能となるように見える。

### 三

キルケゴールにとつて『哲学的断片』『後書』の主題は、レッスングの問い「なにゆえ神としての永遠が時間のうちに生成するのか？」に対応したキリスト教的な歴史的問題であつた。彼が後期シェリングの講義へその積極哲学を求めべくベルリンへおもむいた事実も、本来この問題への強い関心からであつた。キルケゴールにおいて、ソクラテスの逆説にヒントを得たキリスト教的「逆説」が問題にされたのも、上記の問いと結びついている。それではウィトゲンシュタインがこのキルケゴールの「逆説」に注視するのはどのような経路においてであらうか。

そのためには、とりあえず『論考』にもとづく以下のような彼自身の哲学的思考の経緯を考えておく必要がある。

ひとつは、語り得るものの限界づけとしての「語り得ぬもの」による言語批判的な方向においてである（「すべての哲学はへ言語批判」である。『Tractatus, 4.0031』）。さらにこの「語り得ぬもの」は、もっぱらそこにおいて生の意味が「示される」しかない様態であるということである。ところでこの「示される」は、初期ウィトゲンシュタインにとつておよそ三様のあり方で捉えられる。1「命題は、その意味を示す。」(ibid.4.022)「命題は、それが語るところのものを示す。」(ibid.4.461) 2、叙述的諸命題はそれを保証する「論理的形式」を叙述できない。もっぱら超越論的に「示すこと」

しかできないし、「世界の外側に」(ibid.4.12)立つしかない。「示され得るものは、語り得ない。」(ibid.4.12) 3、言語の座標あるいは言語の限界によって、また言語に「逆らって」もつばら「示される」しかない領域というものがある。「言い表わし得ぬものが存在すること、それは確かである。それは示され、それは神秘的なものである。」(ibid.6.522)

上記三様「示される」のうち、キルケゴールにかかわって注目されるのは、3の様態であると判断することができる。ここで「神秘的なもの」とは、それが単に超感性的な世界を想定してはならず、むしろ生そのものの意味ないしは価値に関わって問題視されている。むしろウイトゲンシュタインに即して、生のありうべき意味と価値が、あらゆる叙述命題をゆるす世界の所与や事実を越え、事実空間の外側に、「世界の彼方に」(ibid.6.4)位置する事実性であることが確認される。それゆえ「私の言語の限界、それは私の世界の限界を意味する」(ibid.5.6)が導かれ、この限界の果てに美的・倫理的さらには宗教的な体験の世界が抽出されることになる。

そうしたもつばら「示される」だけの領域に「神秘的なもの」を看取するウイトゲンシュタインに対して、キルケゴール思想を重ねたくなるのは、けつして不自然ではない。B・ラッセルのすなおな印象がまさにそうであった。「私は彼(ウイトゲンシュタイン―筆者註)の書物に神秘主義の匂いを感じたが、彼が完全に神秘主義者になったと感じたとき、驚いてしまった。彼はキルケゴールやアンゲルス・シレジュウスのような人々のものを読み、修道士になろうと真剣に考えています。」<sup>(14)</sup>

そうしたウイトゲンシュタインにおける生の意味や価値の領域の抽出は、『論考』のなかの「倫理」というタームそれ自体によって集約される。「それゆえまた、倫理のいかなる諸命題も存在しない。諸命題はより高次のものをけつして表現し得ない。」(ibid.6.4) また以上のような領域の設定は、『論考』の著者の意図にかかわる総括的視点と絡んで、最終句「語り得ぬものについては沈黙しななければならない」(ibid.6.53)をいっそう神秘的なものに思わせていく。因みにここで、倫理についての叙述箇所<sup>(15)</sup>に指示されている「倫理的なもの(Gas Ethische)」(ibid.6.423)という表現、さらには引用文中の「より高次のもの(Höheres)」が、初期のヤスパースやハイデガーもそうであったように、キルケゴールの『おそれとおのき』に派生した二〇―三〇年代の知識人たちのあいだに共有されていた思想用語であったことを指摘しておくこともあながち無駄ではないであろう。

#### 四

こうした倫理学の領域の内実を説明するためには新たな哲学的輪郭づけが必要となり、これをまとめて公表した論文が、後期への転換期に位置しているとされる「倫理学に関する講話」(一九二九年九月―十月)である。すでに『論考』でも、端的に「ありうべきすべての科学の問題が解決されたとしてもなお、われわれの生の問題がまったく解決されていない、とわれわれには感じられる。むしろその場合には、もはや問題すら残っていないのであり、まさにこの残っていないということが答である」(ibid.6.52)とわれ、「生の問

題の解決は、この問題の消滅においてこそ気づかされる」(ibid. 6:521 筆者傍点)と言われていた。

しかしそれでは生の問題はウイトゲンシュタインにあって、ない無の単なる否定的な意味に陥ったとみなすべきであろうか。むしろそうではなかった。むしろこの生の問題が無みせられた場所にこそ、逆に積極的な意味が付与されるということ、まさにこの点が主題になっている。かかる生の倫理的な位置づけという主題が、倫理学の核心になる。

「人間には、言語の限界に逆らって突進するという傾向があります。この突進が倫理学を指示します。私の記述するもののすべては、世界にあります。完全な世界記述の中には、たとえ私がひとりの殺人者を記述する際にも、倫理学の命題はけつて現われません。倫理的なものはいかなる事態 (Verhältnis) でもありません。」

倫理学の本質は無意味であるがゆえにこそ積極的な意味をもっているという指摘は、まさにここで「逆説的な」仕方によってのみ指示されるほかにことに通じている。特にここでの「言語の限界に逆らって突進するという傾向」が、一定のまとまりをもった「講話」の文意に連結している。同様の内容を示すメモは、キルケゴールを介した次のような引用句においても看取することができる。

「キルケゴールもまたこの突進を見ていた。しかも彼は全く似たようなかたちで(逆説に対する突進として) 言い表わしている。」<sup>(16)</sup>

(筆者傍点)

因みに上記引用は、「ハイデガーについて」というシュリツク宛ての書簡の一節であるが、そこではハイデガーの存在と不安に関し

て叙述されている文の一節であることに注意しておいてよい。『存在と時間』における不安の無の開示を通じて存在の地平を切り拓くハイデガーの哲学的手法が、不安の無が言語の「限界」を指示する特質をもっていただけに、ウイトゲンシュタインにとって注目にあいたいのであろう。しかし事実としてそれは、当時ハイデガーがキルケゴールと取り組んでいた線とは大きくずれていることが判明する。というのも、『存在と時間』全体にみながっているキルケゴール思想からハイデガーへと継承された線には、ウイトゲンシュタインが「言語の限界」の上に重ね書きしているキルケゴールの「逆説」はけつして現われることはなかったからである。おそらくハイデガーの無神論的な存在論的手法には、キルケゴールの倫理・宗教的次元に属する「逆説」はなじまなかったし、周知のように、彼はそうした道徳的・倫理学的手法自体を忌避した。その意味ではウイトゲンシュタインこそ、着眼としてはキルケゴール思想の正統派を任じる資格があつたといえる。「講話」の論述の支柱をなしている、存在に対する驚きとその驚きについての言語化の不可能性が、ウイトゲンシュタインをこの「逆説」へと注視させたのである。『論考』の「へ永遠の相のもと」における世界の直観は、まさに世界を―限られた―全体として直感することである。限られた全体として世界を捉える感情は神秘的なものである」(ibid. 6:52)は、まさに「言語の限界」としての「逆説」に向かって突き進んだキルケゴールの思想背景に実によく符号している。

ところでウイトゲンシュタインがキルケゴールの『哲学的断片』に「逆説」を見いだした箇所、それはおそらく次のような文であろう。

「しかしその場合、悟性の逆説的な情熱をして怒りを発せしめ、さらにその人間の自己認識をかきみだすその知られざるものとはなにか？それはまさに知られざるものである。しかし（いまわれわれは人間とはなにかを知っていると述べたが）その知られざるものは、われわれが知っているかぎりでの人間ではないことは明らかである。」<sup>(17)</sup>

「しかしすべての情熱の最高の力は、つねに自己自身の没落を意欲しているというのがその正体である。それゆえまた悟性の最高の情熱は、衝突が起きれば、どのみち自己自身の没落にならざるをえないのに、衝突を意欲しているといえる。それゆえ、思考が自分では考えられない何ものかを発見しようとする、それが思考の最高の逆説なのである。こうした思考の情熱は、根底的にはあらゆる思考のうちにあり、人間が思考しつつ単に自己自身でないかぎり、人間一人一人の思考のうちにもある。」<sup>(18)</sup>

知性、悟性、そのいずれもが思考の応対を失い、にもかかわらずその思考不能のものに立ち向かう情熱がそこできりかえし訴えられる。そうした「人がつねに突き当たるひとつの限界」<sup>(19)</sup>を明らかにし、それを新たな信仰にある実存の問題としてキリスト教の世界に投げ掛けたのも、キルケゴールそのひとである。

## 五

以上のように、キルケゴールに対してウイトゲンシュタインがこたえた唯一の哲学的なまなざしが、言語とその言語の限界との関係にあることを踏まえるとき、とりわけキルケゴール自身がそうし

た問題にどのように対処したかを想定してみると、両者の比較という意味で不可避であろう。「いかにしてキリスト者になるか」がキルケゴールの著作全体のほかならぬ課題でもあったことを踏まえれば、自ずから派生するこの面は彼にとっても焦眉の問題であったはずだからである。いわゆる美的・倫理的著作のひとつに属する『おそれとおのき』の主題がそれに相応する。著作刊行年代の推移からいえば、一八四三年刊行の当書は、四四年刊行の『哲学的断片』および四六年の『後書』以前に発表された経緯をもつとしても、そこに流れる主題の一貫性は終始「キリスト者になる」ことに関わっており、沈黙と言語との不条理ないしは哲理をいかに我がものにするかに収斂する。この書においてキルケゴールが採用する種々の沈黙のヴァリアントのうち、とりわけアブラハムの沈黙の形態を引き出しておくことがここではもつともふさわしいように見える。

当書の仮名著者「沈黙のヨハネス」(Johannes de silentio) そのものにキルケゴールの挑発的意図が見え隠れしている。美的・文学的趣向による沈黙の諸形態が展開され、それらに対する一定の思考実験がくりかえされたあと、アブラハムの沈黙の形態としての逆説的沈黙の意義が論じられる。とりわけ信仰の騎士としてのアブラハムの苦悩とギリシア悲劇に例を取られた英雄の苦悩との対比をここで挙げておくことは、ウイトゲンシュタインとの関係できわめて重要である。キルケゴールは、ギリシア悲劇の作品のなから「語ること」とそのことがもつ言語の媒介性という特質を免れることができな

い悲劇的英雄の形姿を発掘し、これと言語それ自体が「無意味」ではないアブラハムの形姿とを対比させる構成を創作する。ギリシ



ア的英雄がかえる苦悩における沈黙は、つねに言語への移行性を可能としているのに対して、アブラハムにおいては言語による伝達はどこまでも遮断され、およそ「語ることができない」状況に設定されている。にもかかわらず彼は「語ろうとしない」存在であったのではないし、また悲劇的英雄のように「語り得ても語らない」のではなく、語ろうとしてその語りが空語にならざるをえない、あるいは「無意味」に陥ることをよく熟知していた。それゆえギリシア的英雄の沈黙は言語との二元的関係にしかないが、アブラハムは意味をめぐってどこまでも両者の交錯する関係を提示する。こうしてキルケゴールは沈黙と言語との交錯した関係を言語の無意味化と沈黙の意味化とによつて明らかにし、それらの逆説的意義を抽出している。

言語がつねに存在と善とによつて支えられているギリシアの世界と、アブラハムがまさにそうであったように、沈黙がつねに無と悪の実体にも晒されるキリスト教的信仰の世界との対比である。後者においては沈黙の悪魔性がつきまとうが、むしろこうした倫理的次元を超える二重化された方向において個別者の宗教的逆説性が導きだされることになる。キルケゴールにあつては倫理的なものは宗教的なものによつて超えられるべきものであつたし、それゆえそれらに各「段階」としての差異が構想されもした。そのことは、詳細は別にしても、仮名著者ヨハンネス・クリマクスがアンチ・クリマクスを擁する理由にもなっているし、両者の逆対応の関係の導出のうちによく表明されている。

以上のようなキルケゴールの沈黙と言語との逆説的関係の理解の上に立つて、ウィトゲンシュタインの先の『倫理学に関する講話』

に考察を戻しておきたい。主題である生の意味と価値の所在についての全体的所見を述べつくしたその講話の末尾で、それまでの一般論から転じて、きわめて独善的といつてよい一人称の言い回しをしている。

「私が考えることのできるいかなる記述も私が意味づけた絶対的価値の記述に役立たないばかりか、たとえ他の誰かが提示できるようなどんな有意義な記述があろうとも、私は最初から (ad initio)、その有意義性を根拠にしてそのような記述をいっさい拒否するでしょう。つまりそうした無意味な表現は、私がまだ正しい表現を見いだしていないから無意味なのではなくて、その無意味さこそがまさにそれらの本質だからであることが私にわかるからです。」<sup>(20)</sup>

ここにはキルケゴールに類似した単独者、あえていえば表存の倫理的領域の表出に触れたアイロニーがこめられているといつてよい。まさに「無意味」な表現のうちに倫理が依拠する場が隠されているというこうしたパラドクスは、他ならぬ生の意味の所在の究極的表出である。実際、あえてそうした言い回しをしたのだと自らの手で明かされる。

「私は倫理学についての論文の結語部で、一人称で話しました。つまり私は、それが完全に本質的なことだと考えています。——中略——私がつばら個人として歩みでて、一人称で語ることができにすぎないのです。」<sup>(21)</sup>

個人の生の倫理的・宗教的経験を表出すれば、どう高く見積もつても「直喩 (simile)」あるいは「アレゴリー」の域をでることはできないというまさに「言語の限界」を告示している。おそらくキル

ケゴールならば、さらに踏み込んでこうした倫理的・宗教的境界がすべてであって、著作とはそのためにのみ営まれることがらだと言うであろう。しかし、にもかかわらず当該話が開陳するのは、生の意味の倫理的・宗教的意義づけではあっても、タイトルが示すとおり倫理学固有の領域についての話題ではけつてないのである。ウイトゲンシュタインにおいては、どこまでも価値が基準にされているためあつてか、倫理的なものと宗教的なものとはあくまでひとつの問題圏に投じられ、それぞれが独自の展開をみるわけではないのである。さらには当該話でも、美学的領域すら含めてそのことが論じられている。むしろそうした彼のスタイルは基本的に、言語すなわち科学的言語一般からの食み出しとしての沈黙あるいは語り得ぬものの領野が端的に摘出された理由でもあろう。この食み出しが重視されたからこそ、世界の「事態」ではなく、個人の生における経験の「事実」が、たとえそれが「言葉の誤用」として「無意味」であろうとも、また不条理、背理であろうとも、生の厳然とした「事実」としてラジカルな告発を受けたといえるのである。

その意味ではキルケゴールとウイトゲンシュタインは決定的に相違するといえる。なぜならキルケゴールにあつては美的・倫理的・宗教的領域が彼の実存の構成をなし、それがまた彼の内面的な課題に弁証法的構成を生み出すことにもなつたからである。とはいえウイトゲンシュタインにとつて倫理的・宗教的な領域の画定への情熱的表出が彼の哲学における主要事であつたことにはかわりはなく、それに伴う「逆説」を基本とするキルケゴールとの思想上の「平行」関係がいぜん維持されていることには変わりはないのである。

いずれにせよ「講話」は、世界からの超出、言語からの超出がその最終的な指標となつてゐることをあらためて確認させるが、だからこそ言語の限界、いなここではもつと過激な表現で「われわれの獄舎の壁 (the walls of our cage)」に逆らつて突き進む方向があらためて確認され、そのかぎりでのみ倫理学が生究極の意味と絶対的価値を模索する必要があるのである。言語の果てに向けられたウイトゲンシュタインの目線は、単に認識として言語の限界点のかなたを見やつたということではない。伝記が語るように、キルケゴール的にいえば、その目線のかなたをまさに実存的に生きたという行為の事実の確認である。

### むすびに代えて

前期ウイトゲンシュタインとキルケゴールとの「逆説」をめぐる平行的関係は、以上のような概観に基づいていえば、きわめて顕著である。いわゆる後期ウイトゲンシュタインとキルケゴールとの関係は本稿の主題ではない。しかしすでに触れたように、『文化と価値』のキリスト教における歴史的証言と信仰との関係にかなり踏み込んだ箇所は、その論究の方法自体において、前期にもましてキルケゴールの『哲学的断片』や『後書』における歴史と信仰の問題を彷彿とさせる。そこでの軽快な筆致に基づいて、あえて推測を恐れずにいえば、ほとんどキルケゴールの「逆説」の思想そのものがすでに我有化されてしまつた観すら覚える。別の箇所でもこう言われる。

「キリスト教は、とりわけ次のようにいつてゐる。よい教えはすべて何の役にも立たない。何といつても、生そのものを変えるしか

ないのだから。すべて知恵は冷たい。鉄が冷めたまま鍛えるわけにはいかないのと同様、生は知恵によつて整えられはしない。——中略——知恵は情熱に欠ける。それに対してキルケゴールは信仰を情熱と呼んでいる。」

キルケゴールとの対話を通して、またどこまでもキルケゴールの見通しから、こう言えるかもしれない。前期においては哲学の方法にかかわつてキルケゴール的「逆説」が注視されたとすれば、中期の倫理的なものの考究を経ることによつて、後期は「語り得ぬもの」であつたはずの宗教的内実の「語り」が開始された、と。

そうみなすとき、キルケゴールに対するハイデガーの關係をつい想定したくなるのを禁じえない。思想の営為の初期段階で、キルケゴールの多彩な思想のモチーフをほとんど知悉し、実存論のなかに徴用したハイデガーが、後期にかけての存在論の構築過程においては、ほとんど触れなくなり、触れても自家薬籠中のものとしてそれを引き出すのときわめて類似するからである。しかし、くりかえしていえば、両者はキルケゴール思想の別々のモチーフを求めつつけた。

以上のようにウィトゲンシュタインの示すメモのいちいち、終生、病的ともいえるほどの「誠実さ」を生きぬいた、まさに倫理的な人柄そのままに、思考と生活における「ヒント」としてキルケゴールの「逆説」的な生の意味を彼が注視していたことを十分伝えている。そこにはキルケゴール思想への愛着があふれている。

## 註

- (1) Ch.L. Cregan, Wittgenstein and Kierkegaard, Routledge, 1989, p. 17.
- (2) H. Fahrnbach, Kierkegaards ungrundige Wirkungsgeschichte, in: Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie, Wilhelm Fink Verlag, 1983, S. 33.
- (3) Ch. L. Cregan, 1989, p. 18.
- (4) K. Wucher/A. Hübner, Wittgenstein, Rowohl, 1979, S. 30. 邦訳『ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン』寺中平治訳、ロ・ロ・叢書、大修館32頁)
- (5) Th. Häcker, Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit, Munich: J. F. Schreiber, Innsbruck: Brenner Verlag, 1913.
- (6) レイ・モンク『ウィトゲンシュタイン』（みすず書房、一九四四年）114頁以下参照
- (7) Bd. 7 (Okt. 1913-März 1914)  
Th. Häcker, F. Blei und Kierkegaard, X, 457.  
Bd. 8 (März-August 1914)  
Th. Häcker, Vorbemerkung zu Kierkegaard, X I V / X V Ⅲ 763.  
“Vorwort zu Kierkegaards, ‘Prah! im Fleisch’, X V I 691.  
Nachwort zu Kierkegaards ‘Kritik der Gegenwart’, X X 886.  
S. Kierkegaard, Vorworte, X I V / X V 671.  
“Der Prah! im Fleisch” X V I 706, X V II / X V Ⅲ 779.  
“Kritik der Gegenwart”, X I X 815, X X 869.

Th. Häcker, "Die müde Nazarenenseele", X Ⅲ, 611.

- (8) Ch. L. Cregan, 1989, p. 16.
- (9) S. Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift I, GW, S. 153.
- (10) S. Kierkegaard, *ibid.*, S. 155.
- (11) Ch. L. Cregan, 1989, p.17.
- (12) Ch. L. Cregan, 1989, p. 18.
- (13) Z・ブノロイ他『回想のハイデルマン・シュタイン』藤本隆志訳、法政大学出版局、118頁
- (14) Ch. L. Cregan, 1989, p. 17.
- (15) L. Wittgenstein, Schriften Ⅲ, S. 93.
- (16) L. Wittgenstein, *ibid.* S. 68. "Zu Heidegger"
- (17) S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, GW, S. 37.
- (18) S. Kierkegaard, *ibid.* S. 35.
- (19) S. Kierkegaard, *ibid.* S. 42.
- (20) L. Wittgenstein, Wittgenstein's Lecture on Ethics(1965) , Philosophical Review LXXⅧ, p. 11.
- (21) L. Wittgenstein, Schriften Ⅲ, S.116.
- (22) L. Wittgenstein, Wittgenstein's Lecture on Ethics(1965), p.12.
- (23) L. Wittgenstein, Culture and Value, ed. G. H. von Wright, Blackwell, 1980, pp. 31.
- (24) L. Wittgenstein, *ibid.* p. 53.

(かわかみ・しやんじゆん 筑波大学哲学・思想学系教授)