

小林秀雄・言語ゲームの快樂

—— 「様々なる意匠」から『本居宣長』へ ——

有田 和臣

伝統を忘れた言葉は常に空言である（「文学批評について」1933）

〈 序 〉

その初期において、ダイナミックな言語行為にク開かれたク批評の可能性を潜在させていた小林秀雄が、ある時期から閉ざされた固定的な、いわばク対称的クな言語行為の妄想にとらわれて失速していった、という指摘がある。

たとえば湯浅博雄¹⁾は、「小林秀雄は思考の運動を始動させる決定的モメントさえあれば、徹底的に考える膂力をつねに持っていた」としながら、小林がたとえば「絶え間なく作動して止まない力である言葉という運動以前の『各自の内面論理』がもともとそれとして充満して生み出され」と「信じた」ため、「批評的な自意識が言葉の本質的在りようへの鋭敏な自覚を失うとともに」「同一者という自然な思想に、そうと気づかぬままに固定されていったのだ」と言い、そのようにして小林の思惟が「閉塞していった」とする（『未知なるもの＝他なるもの』）。

そうであろうか。小林は言語を超えた実体が純粹に現前する、などと考えていたか。そうは思われない。

『無常といふ事』（1946）の発表を機に、戦後の小林秀雄は日本の伝統的思想家・文章家への共感を深めて行った（ここにもまた、しばしば小林のク失速クが指摘される）。このような小林の姿勢の傾斜には、彼の言語観が深く関与していると思われる。

小林は「信ずる」ことによって「伝統」が現れるのだ、という言い方をする（高見沢潤子『兄小林秀雄との対話』）。このような小林の発言に対して、人は超論理の感性主義を読み取るのが常であった。しかし、よく言われるような、超論理的教義を布教するク教祖ク性、無条件に伝統に回帰する回顧的浪漫性は、小林の姿勢にはまったく似つかわしくないものである。

小林にとって、文学作品は言うに及ばず、絵画、骨董、思想に至るまで、すべてはすぐれて言語的問題であったのだと言った方が正確であることは疑いようがない。

小林の思惟は、 \times 閉ざされ \times ていなかった。彼は言語行為の、遡及できるギリギリの地点に、つねに立っていた。本論では、そのような小林の思惟のかたちを照らし出すことを試みたい。

*

「様々なる意匠」(1929)において小林は、言葉を交換価値としてとらえる言語観を示している。言葉は「交換価値」のため、コミュニケーションのために仮構された \times 同一性 \times であり、しかし現実の世界に自然的に同一であるものは何もなく、それはあくまでも実体としての世界とイコールには結ばれない仮構物である、と言う²⁾。

小林はこのような言語システムのありかたそのもの、そのシステムが世界に対していかなる仮構をなしているかという仮構性の美といったようなものに向かって行ったのではないか。そしてその極北に、彼の『本居宣長』(1977)があったのではないか。 \times 失速 \times ではなく、小林はまっすぐに「様々なる意匠」から『本居宣長』にのぼりつめていったのではないか。

1 夢＝言語ゲーム

言語が伝達性を獲得して言語であり始めた瞬間から、世界とその言語は一対一の対応関係を失い、写像理論³⁾の糸は切断される。単純なものであれ、複雑なものであれ、言語は伝達性を保証するシステムを形成する。つまり言語はそれ自身の「世界」としてひとつのメタ世界を形成するのであり、メタ世界は、もしそういうものがあるとしたらという条件つきでの真の世界と、あるいは私たちが真の実在だと思っている世界とそのメタ世界との一義的な結びつきを保証するものではない。 \times 同一性 \times という仮構によって伝達性を持つやいなや「言語」となったその言語は、実在ではない仮構をその原理とするのであり、その言語内部で、その言語のシステムの「真」を保証するものは何もない。ヴィトゲンシュタインはこのようなメタ世界をなす言語のありようを「言語ゲーム」と呼んだ⁴⁾。

小林が伝統に対するとき、その伝統を現前させるのは言語のシステムであると自覚していなかったとは考えにくい。

整理する事は解決する事とは違ふ。整理された世界とは現実の世界にうまく対応する様

に作り上げられたもう一つの世界に過ぎぬ。

(「X への手紙」1936)

「論理」によって整然と説明される「世界」は、人々が現実に対する態度を共有するために「うまく」「作り上げ」たものであり、メタ世界としての「世界」である。物理学的世界観、数学的世界観、哲学的世界観、等々、どのような呼び方をしようと、それらは絶対客観としての世界ではない。このようなことは小林にとって「自明」なことである⁵⁾。

そしてさらに、次のようにも、小林は言う。

言葉といふ技術を飛びこして何か考へる等とは狂気の沙汰である。

(「アシルと亀の子Ⅱ」1930)

これは次の、丸山圭三郎の言葉と重ね合わせることができる。

異なったいくつかの精神的態度の多様性を集めて一つの概念とするのはこの、語があってはじめて可能となる。言語に先立つ観念はなく、言語以前には、何一つ明瞭に識別されない。
(『ソシュールの思想』)

「世界」や事物を「明瞭に識別」するには「言語」が必要である。否、「識別する」という考え方そのものがすでに言語というシステム固有のものであろう。むしろ、言語が我々に考えさせ、識別させると言った方がよい。人は言語という仮構されたシステムに世界を映してみることによって、初めて「考へる」という言語的営為を開始することができる。すると人間は必然的に、すべて仮構であるような世界の内で生きていることになる。これは言い換えれば、一種の「夢」の世界のようなものだ。小林が「懐疑的に」語らんとする「夢」とは、このような意味合いでとらえられるべきものであろう⁶⁾。

言語システムが原理的に、最終的には無根拠である、とすれば、その言語システムによってとらえられる「意味」もまた、ソシュールの言う意味での「恣意的」なものであり、固定的根拠に基づいて生ずるものではない。小林の言う「夢」とは、人間の思惟が置かれているこのような不確定かつ絶対的に不安定な場に対する自覚を喚起するべきニュアンスを帯びた、警告的用語として受け取られなければならない。

2 モノローグと倒錯

言語によって「考へる」人間の陥らざるを得ない陥穽について、小林は、はっきりと自覚的であった。

「見る」こと、「触わる」こと、あるいは「聴く」こと⁷⁾、どれをとっても、そこに「意味」を感知するやいなや、すでに人は言語にからめとられているのであり、「感じ」た途端、すでに言語による現象の変形・翻訳の過程が完了しているのだ。それでいながら、「見た」「触った」「聴いた」ものを何か固定的な体験であると信じたり、それらがある対象の純粹な現前であると誤解したりすること、そのように意識された感覚印象を出発点として何等かの帰結を引き出そうとすることは「倒錯」である。それはいわば、鏡に映った自己の姿を解析することによって鏡の性質をとらえようとする行為に似ている。このような倒錯によって思惟（「考へる」こと）は自己目的的にモノローグ化してゆく。

小林はその最初期の作品（たとえば「アシルと亀の子」）から戦後作品（たとえばいわゆる「感想」に分類される作品群）にかけて、繰り返し「原因」と「結果」の「倒錯」について警告的言辞を費やしている⁸⁾。この〈因果論的倒錯〉というモチーフは言うまでもなくニーチェから摂取したものであろう。

ニーチェは次のように言う。

意識されるすべてのものは、一つの終末現象、一つの結論であって、——決してなにものかをひきおこす原因とはならない。（『権力への意志』478段 以下、段落番号のみ示す。）

結果がおこってしまったあとで、原因が空想されるというのが、「内的経験」の根本事実である。（479段）

根本的過誤は、私たちが意識性を——それは総体的生における道具であり個性性であると解する代わりに——生の基準として、最高の価値状態として指定することのうちにひそんでいるにすぎない。（707段）

「意識」に出発点を置く思惟の倒錯を、ニーチェは明瞭に提示して見せた。小林はこの観点に立って、思惟のモノローグ化を回避しようとしたのだと思われる。いわば、言語によって、当の言語の容貌がすでに投影された言語的映像を解析しようとする、デキレース的、ナルシスの自己循環からそれることによって、閉じたシステム内で運動することでしかありようのない言語行為の様態に自覚的であろうとした⁹⁾。

小林の思惟は「閉ざされていなかった」、つまり開かれていた、と先に言ったが、このような言い方は比喩でしかない。より厳密には、次のように言わなければならない。「考へる」限り、言語行為の圏内にいるということであり、言語的営為という場々から外部に開かれることはあるまい。それにもかかわらず、人は「考へる」限り、思惟の場々閉ざされを知り、そこから外々に出ようとする。

このような背理に満ちた状況への自覚を小林は、「精神が言葉のみによつて発展し、言葉のみによつて、同時に制約されるといふ事の強烈な意識」（「アシルと亀の子Ⅳ」1930）と言い、人は閉ざされた場々にとらわれながら、そこからズレ出そうと運動するのだと言う。

この世に思想といふものはない。人々がこれに食ひ入る度合だけがあるのだ。だからこそ、言葉と結婚しなければ世に出る事の出来ない思想といふものには、危機を孕んだその精髓といふものが存するのだ。
(「Xへの手紙」)

「思想」とは、言ってみれば言語の論理体系の内に閉ざされた透明なシステムである。それはすでに、ひとつの場々同一性である。だとすれば結局それは、言語によって言語を写し取ったモノローグ的映像に過ぎない。したがって、思想が「ある」とは、クレタ人は嘘つきだと言ったクレタ人のパラドックスに等しい言明となる¹⁰⁾。しかしそれでも人は「考へ、自らを場々外部々を開こうとする。

ヴィトゲンシュタインの論説が決して積極的学説を構成せず、つねに消極的、迂回的経路をたどっていることが、ここでも思い起される。思惟はつねにパラドックスの中にあり、逃れようのない閉ざされた場々からズレ出そうとする、その「度合」だけがあるのだ。その度合いに、「危機を孕んだ」思想の「精髓」があるのである。

小林は、思惟のモノローグ化という「危機」的状况を知っていた。小林が、自己と同等の意味システムを持つ他者との、いわば対称的な交通¹¹⁾を想定し得たにすぎない、とする評は不当である¹²⁾。思惟という「言語ゲーム」が、言語の恣意性の上に浮いた、その根が最終的などこにもつながれていないような流動状態に漂う類のものであると、小林は確かに知っていた。

こうしたモノローグ化の危険性を孕む言語という場々にとらわれの内々で考える人間が、いかにそのとらわれの中で自由を得るか、いかに生きる力を獲得するか。そこに小林の「工夫」があった。

3 とらわれとかたち＝伝統

「見る」「触わる」「聴く」ことに恒常性が与えられ、それらの体験が一回限りで忘れさられる無意味な断片であるような「人間の置かれる一種の動物的状態」（「無常といふ事」）から、それらが繰り返し呼び起こされ、「現在」の行為のコンテクストをなす有意な \times 思い出され得るもの \times ¹³に変転するためには、それらの体験が「言語」を通して、同一性という信憑を軸とする、いわばひとつの歯車の運動に \times とらわれ \times 必要がある（ヴィトゲンシュタイン風に言えば、それは意識化される必要すらなく、ただ、その言語ゲームに参加すること、単にその言語ゲームのルールの内で行うことに過ぎない、ということになる）。

つまり、人間が生きる経験として対象を「見る」とき、それは暗黙のうちに言語を介して見られている。小林の「伝統」もまた、このような意味での言語的問題であった。

小林は「信ずる」ことから意味が始まるという言い方をしている。これは次のように言い換えられ得る。小林は対象に対するとき、決してその最終的根拠に遡及しようとはしない。そのような根拠に対して盲目となったとき、「意味」は生成し始めるのだから。さらにそれは次のような意味である。

言葉といふ道具を使ふのは、確かに私自身ではあるが、私達に与へられた道具には、私達の力量を超えた道具の「さだまり」といふものがあるだらう。言葉といふ道具は、あんまり身近にあるから、これを「おのがはらの内の物」とし、自在に使いこなしてゐる時には、私達は、道具と合体して、その「さだまり」を意識しないが、この「さだまり」に捕へられ、その内にゐるからこそ、私達は、言葉に関し自在なのである。そこに、宣長は、彼の言ふ「言霊」の働きを見てゐた。（『本居宣長』1977）

言葉を介して「見」られる世界は、つねに別様でもあり得る、恣意的かつ無根拠な精神映像である。またつねに別様でもあり得るがゆえに、 \times 同一 \times の概念を交換する、という言語的思惟の原理を作用させる要件として、動かない一座標が「さだめ」られる。「さだまり」に「捕えられる」とは、別様でもあり得る座標の基準点に便宜上、もとづいて考えるということである。

この基準点に基づくこと、すなわち「盲目」的になることによつてのみ、思惟の歯車が回転し始める。そしてこの歯車の回転が「意味」を生む。

このような意味での \times とらわれ \times によつて「世界」があるかたちをとり始める。無定形な、「見」られる対象でも、「思い出」されるものでもなかった、一種「動物

的」に生きられる場であったものが、意味となりかたちとなり、人間的生の場となる。世界はひとつの「かたち」となる。このかたちが「言葉」である。すなわち、このかたちを生む歯車が「言葉」であり、その軸に「さだまり」がある。さだまりへのとらわれによって、世界は言語的「かたち」として、人に現前する。

その「かたち」をひとつの共同体内で共有するためには、この「さだまり」が、その共同体に属するメンバーの間でク一致クしていなければならない。逆に言えば、ある共同体の「さだまり」を自己のさだまりとして所有する者が、その共同体の構成員たり得る資格者である。それではなければ共同体は成立しない。共同体成員が、その資格として問われるこのさだまり、その共同体の共同体性とも言うべきもの、それを一言で言い換えるとすれば、「文化」であろう¹⁴⁾。それを「故郷」と呼びかえてもよい。「故郷を失った文学」(1933)において小林が言っているのは、深い自在には深いとらわれが必要である、ということだ。そしてこの「文化」が積み重なり、「思い出」される対象となれば、それが「伝統」と呼ばれる。

このように見れば、文化、伝統とは、人々の「さだまり」の集合のようなものだが、個々人における、他者との「世界」共有の努力と、独自の生が生む、「世界」との新しい関係の生成力とのせめぎ合いが集合したものだ、ととらえることができるだろう。

共同体内での成員の間で、「世界」の一致、すなわち「さだまり」の一致を（とりあえず）保証するのは、まずもってその国の言語である。また、「考へる」のが人間だとすれば、「人間」的営為とは、言語的営為である。小林の傾倒したク伝統クは、言語的営為のこうした必然的様態から現れる。伝統とは、「人間」として生きる人々の実践的言語ゲームの集積であると言うことができる。それにクとらえられるクことによってしか、人間にとっての「意味」はあらわれない。その対象が言葉そのものであると、言語を経由して感知される、その他あらゆるものであろうと。

4 言葉とエロス性

〈言葉の「さだまり」=思惟という言語ゲームの、恣意的基準点〉は、したがって、万人に共通であるよう、実践的言語行為の中で支える努力がなされていると言えるが、それが真に共通化することなど有り得ないだろう。なぜなら人間は刻々と活動変化する存在であるから。言い換えれば、変化しないものがひとつでもある、と言い切ることは誰にもできないはずだから。

たとえばひとりひとりが自然的に、自己の生の方向性に正直に生きたとすれば、

個々人の基準点は与えられた絶対基準点（そのようなものが存在し得る、としての話だが）からズレ出さずにはいないだろう。自己があって、他者がある、ということ認めれば、つまり己れとは非-対称的な形をした他者の存在に意識的であるならば、この基準点が他我の間で一致し得るかどうかはまったくの賭けでしかあり得ず、むしろズレているのが自然の状態であろう。

人間は文化、伝統という言語的とらわれの中で生きて考えている。このとらわれ、「さだまり」は「意味」の「交換」という要請から、少なくとも同じ共同体内、文化圏内で、万人に共通であるよう維持されている。しかしこの「さだまり」たる座標軸は、それ自体としては固定化する指向性を必然的に持ちながら、個人と個人の々間々では「一致する」という保証はどこにもない。一致していると誰もが信じながら、実はつねにズレ、齟齬が存在する。

言ってみれば、その々ズレ出しくに、小林は各人の生のエロスの力のあり方を見たのではなかったか¹⁵⁾。

小林は次のように言う。

古人が生きた経験を、現在の自分の心のうちに迎へ入れて、これを生きてみるといふ事は、歴史家が自力でやらなければならないことだ。 (『本居宣長』)

これは「作者」のとらわれを、自己のとらわれとして共有することを指す。相手の言語ゲームに、方法的にとられることを指す。とられることによって、その言語ゲームの「世界」を生きてみるができる。

ただし、本当に自分が相手と同じとらわれを共有しているかどうかは、結局、賭けでしかない。

公式などといふものはこの世にない、断じてない、これこそ俺が重ねて来た結論だ。

(『Xへの手紙』)

だから、このいわば〈方法的とらわれ〉は、「いよいよ奥の方の深い小暗い処に、手探りで捜さねばならぬ」(『読書について』1939)、闇の中での賭けとなる。

より厳密に、しかも比喩的に言えば、言語ゲームは人の数だけ存在する。もしもある何人かが同じ言語ゲームを共有しているように見える、といった場合も、それらは同一ではない。各人が互いに似通った言語ゲームを行っているに過ぎない。ヴィトゲンシュタインはこの様な関係を、「家族的類似」と呼んだ(『哲学的探究』)。

純粋清潔なコミュニケーションなど、あるいは対称的コードに準じた々交通々な

ど、あり得ない。つねに「暗中模索」の賭けとして、つねに緊張と工夫と柔軟な想像力（小林はこのような心的状況を「無私」と呼ぶ）によって「手探りで捜さねばならぬ」ものとしてのみ、人と人との々交通々が行われる。構造として、体系として還元される「公式」のようなものはそこにはないのだ。

ところで、注意したいことは、『さだまり』に捕へられ、などと言ったとたん、々主体々の思惟の放棄、現実の盲目的肯定、等々の批判が現れることである。主体性とは、そもそも何か。小林はそれについて考えつめなかった訳ではない。たとえば「Xへの手紙」には、思惟のモノローグ的倒錯を認知した（脱した、と言うことはできない、それは背理である）経緯が述べられている¹⁶⁾。小林の考える々主体々は、普通に考えられるそれよりも、もっと根源的で遡及的イメージであり、それは意識の主体であると言うより、受動が能動であるような逆説的々場々であることがそこから読み取られてしかるべきであろう。

小林は巫女的信憑にとらわれたのでない。ただ、いわゆる「客観」や「真実」の相対性に、明瞭に自覚的であったのだ。

少なくとも、言葉によって思索する人間に絶対的真実はない。「真実」は言語的仮構である。言葉によってとらえた「世界」もまた、仮構である。それはつねに別様でもあり得る。それはつねに浮動し、揺れている。この絶対不安の世界の内、人はいかにしてその生の形を獲得しつつあるのか。

俺の興味をひく点はたつた一つだ。それはこの世界が果して人間の生活信条になるかならないかといふ点である。人間がこの世界を信ずる為に或は信じない為に、何をこの世界に付加してあるかといふ点だけだ。この世界を信ずる為に或は信じない為に、どんな感情のシステムを必要としてあるかといふ点だけだ。（「Xへの手紙」）

人間は何等かの仮構をなすことによって、その仮構を通して、世界を解説する。その解説の々結果々として、世界は「意味」あるものとなり、繰り返し「思い出」され、彼の「生活理論」を形成する立脚点を形成する。そしてこの世界の解説、有意味化、意識化の過程自体は、必ずしもその人間自身に意識されない次元で、つねにすでに、完了されているというかたちで彼から隠されている。人は意識的にこの過程に関与することはできない。いわばこれらは人間が無根拠に「強いられた」営為である。

小林はこの、人が生きるための仮構スタイルそのものを見ようとしていると思われる。

この「強いられた」スタイルは、人間のエロスのな力に支えられている。その力

は言葉を経由して暗示的に気づかれることはあっても、しかし言葉にとらえられはせず、人間にとって絶対不安の次元にある。〃作品〃はこの力と人を結ぶ中継点であり、だからこそまっすぐに力の方を向いた小林は、「私には親友の作品を読む必要はない。自然の手によつて作られた作品に就いて、何もかも心得てゐる時、その作品が作った作品などといふものは、退屈極まる代物である。」(『批評家失格Ⅱ』1931)と言わねばならない¹⁷⁾。

意図的に他者と異なろうとしたのではない、あるひとりの人が生きてゆく上で必然的に「強いられ」、負わされた仮構スタイル。それと、己れのスタイルとのズレ。このズレの度合いに、他者の他者たる他者性を、小林は見た。言葉を変えて言えばそれは、人が生きるその〃力〃であった。

「強いられた」土俵の上でいかに自由を得るか、生きる力を得るか、強いエロスのエネルギーを得るか、そしていかに閉塞からすりぬけることができるか。小林の思惟の「工夫」はそこにあった。

5 言葉・すがた

小林は言語の実践の様態に、人間の生のスタイルを見た。「人間」的當為とは、すなわち、言語的當為である。そうすると小林の傾倒した〃伝統〃もまた、実践的言語ゲームの集積であると言うことができる。

『洛中書問』で大山定一が、吉川幸次郎に宛てて次のように言っている。

宣長が僕らに教へたのは、あくまで言葉に即し、言葉だけを一生懸命にたぐりよせてゆくといふ方法であります。宣長の時代の神道はすでに随分深く仏教の影響を蒙り、時代の波をくぐりくぐりして、幾多不純なものを含んでゐた筈ですが、宣長はさういふものに一顧もあたへてみません。ひたすら古事記の記載と言葉とをたよりに、ただひとりで古道のすがすがしさをさぐることに努めました。好学深思、心知其意、といふのが宣長の方法であります。言葉、言葉、言葉、どこまでもただ一すぢの言葉をたぐりよせてゆく——この宣長の周到該博の訓詁学に傾倒しておほいにまなぶところがあらねばならぬと、あのときあなたは力をこめて説かれました。(『洛中書問』)

このような宣長の姿勢のどこに小林は共感を覚えたのか。おそらくそれは言語に対する宣長の自覚的な対し方であっただろう。宣長はただひとすぢに、「言葉」に自覚的であろうとした。

自覚の方向が、己れの個性を意図的にあらわそうというような方向に向いている

のではない。言語の正当性を保証する根拠に対して盲目でありつつ言語の働きに身をゆだねることが、野放図な戯れになることなく、しかも己れの生のスタイルを自覚化させるようなエロスの快樂であり得るような々読み方々の方向に向いていると言った方がよい。

宣長の眼と重ね合わされる小林の眼は、伝統を次のように見た。

一国の文化も、一人の人間の様に生きてゐるもので、古いものと新しいもの、変らぬものと変るものとが、その中で肉体と精神の様に結ばれてゐる。文化は、物が変化する様には決して変って行くものではない、人間が成長する様に発展して行くものだ。

(「私の人生観」1949)

小林は文化の中に人間の生の形を見た。伝統の中に生きた造形美を見た。それらは言語という形としてあるのであり、そのエッセンスたる古典は小林には「すがた」として映る。

古典はみんな動かせない「すがた」です。

(「人間の建設」1965)

「動かせない」とは、固定して変化しないということではない。「少しも疑はしい性質を見付け出す事が出来ない」(「無常といふ事」ということであり、「すばらしい生まましさ」(「様々なる意匠」)を持って、そこに人間の生の「すがた」が感じられる、その重みを言うのだ。

動じない「すがた」を、ただ、味わうこと、愛玩すること、強く人間的たろうとするそのエロスの度合いを確かめること。そこから、強いられた「さだまり」の中で生きる言語的生物たる人間の、そのさだまりの中における、対一世界的仮構のスタイル、あるいはそのさだまりからズレ出す「度合い」としてのエネルギーに、己れの生を肯定する力が引き出されるモメントを見た。

小林はつねにその対象にかかわる人間のエロスの生のスタイルをとらえようとする。そしてそれをとらえることに「意味」などない。とらえることがそのままエロスの体験となるような、行為がそのまま生きる力となるような体験を狙っていると言ふべきであろうか。そのような体験と人の中継点にあるのが、「言葉」である。

6 言葉＝肉体・自由と運命愛

言葉を味わう、とは、人の生のすがたを味わうことである。ヴィトゲンシュタイ

ンは「考える、見よ！」(『哲学的探究』)と言う。小林の声は、狭小な々知々にとらわれた尺度で批評対象から何かを還元しようとするな、意味ではない、意味を超えた生の形を見て、触わって確かめるよろこびを味わうだけでよい、と聞こえる。

おそらくロラン・バルトも同様の趣旨で、「快樂／悦樂のテキスト」を語っている。

テキストは人間の形をしている。それは顔だろうか。肉体のアナグラムだろうか。そうだ。ただし、エロティックな肉体のアナグラムだ。

テキストの快樂、それは肉体がそれ自身の考えに従おうとする瞬間だ——私の肉体は私と同じ考えを持っていないから。(『テキストの快樂』)

「肉体」とはいうまでもなく、必ずしも生理学的身体を指すのではなく、小林の言葉を使えば人間の「生まましい」生の体験、しかも言語にとられる以前のそれと、言語によって言語的思惟の主体として在る人間をつなぐ接点としての「強いられ」与えられた体験を指す。人間として在り、人間の身体的感覚器官を経由して与えられた〈体験〉が必然的に持つ々偏向々は強いられ与えられた何ものかであり、私がなぜ々ヨロコブクのか最終的説明をそれに与えることはできないが、与えられた々ヨロコビクを々ヨロコブクことはできるのである。つまり人に可能なのはよりよく々ヨロコブクための々ヨロコビク方の作法、技術を工夫することであり、小林が指摘するのまささにそのような方向である。

ニーチェはこうした「肉体」を次のように言う。

肉体の現象は、より豊かな、より明瞭な、より捉えやすい現象である。だから、その究極的意義に関してなんらかの決着をつけることなく、肉体に方法的には優先権を与えるべきである。(489段)

本質的なことは、肉体から出発し、それを手引として利用することである。肉体は、観察をより明瞭ならしめてくれるところの、はるかに豊かな現象である。肉体を信ずることとは、精神を信ずることにもましてよく確立されている。(532段)

ニーチェによれば、「肉体」は「意識」以前の暗闇でつねに世界に対して解釈行為を遂行している。意識された諸感覚はすでに完了した肉体行為の「随伴現象」にすぎない。つまり「肉体」とは、人にアプリオリに与えられ強いられた、そこから逃れようがないという意味での、人にとって唯一確かな々基準点々である。「肉体」を「手引」とすることによってひとは人間の生にとってもっとも有用な「信憑」を

選び取り、自らの生を肯定する力を手に入れられる。

小林は「肉体」をどのようにとらえていたか。

肉体の動きに則つて観念の動きを修正するが、前者の動きは後者の動きより遥かに微妙で深淵だから、彼〔世阿彌〕はさう言つてゐるのだ。（「当麻」1942）

小林は「オリムピア」という映画の砲丸投げの選手を見て、その動きの「あまりの美しさにはんやりとした。」と言う。

彼は知らないのだ、これらの悉くの筋肉が、解放を目指して協力してゐる事は知つてゐるが、それがどういふ方法で行はれるかは全く知らないのだ。（中略）普段は彼の頭の中にあつたと覚しい彼の精神は、鉄の丸から吸ひとられて、彼の全肉体を、血液の様に流れ始めてゐる。彼はたゞ待つてゐる、心が本当に虚しくなる瞬間を、精神が全く肉体と化する瞬間を。（中略）

詩人にとっては、たつた一つの言葉さへ、投げねばならぬ鉄の丸であらう。（中略）マラルメは、詩は観念で書くのではない、言葉で書くのだ、と答へたと云ふ。（中略）悟性に照らされて、鉄の丸が、或る動かせぬメカニズムに変ずる様に、悟性の君臨するところ、言葉は謎のない観念に変る。精神の動きを精神の動きの裡に捕へる仕事は、物質の動きを物質の裡に捕へる仕事とまるで異つた仕事の様に考へられ勝ちだが、実は少しも異つた仕事ではない。言葉と言ふものに対して全く同じ態度を取らざるを得ないのだから。（「オリムピア」1940）

ある人の精神とは、その人の語る言葉そのものである。（中略）その人の性格とは、その人の言葉を語る、一瞬も止まる事なく独特な行動をするその人の全肉体を指す、…（「アシルと亀の子Ⅳ」）

「心が本当に虚しくなる」とき、人は自在に「鉄の丸」を操るだろう。心を「虚しく」して「言葉」にクとられるクとき、人は最も生き生きと言葉を操るだろう。そして「精神」は「全く肉体と化する」だろう。小林はそのように言う。詩人にとっての肉体とは、彼の「語る言葉そのもの」にほかならない。バルトの言うように、テキストとは肉体のアナグラムであるともここでも言える。

言葉に虚心にとらわれながら、そしてそのようなときだけ言語世界のうちで最も自在に歩けるのだという逆説の外に、人間は出られない。それから逃れられるかどうか、と問うてはいけな。いかにうまくとらわれ、自在にそれを使うか、と問う

べきである。

小林が次のように言うのは、以上のような文脈においてである。ここに、盲目的現実肯定のうちに閉ざされた小林の失速を見るのは、「暢気な」読者である。

確かなものは覚え込んだものにはない。強ひられたものにある。強ひられたものが、覚えこんだ希望に君がどれ程堪へられるかを教へてくれるのだ。（「新人 X へ」1935）

命の力には、外的偶然をやがて内的必然と観ずる能力が備っているものだ。

ニイチェのような意識家は、その生涯の労作を終るに当って、この事実を記しておくのを忘れなかった、Amor fati〔運命愛〕——これが、自分の奥底の天性である、と。

（「モオツアルト」1946）

言葉・伝統、あるいは「強ひられたもの」、「外的偶然」、「運命」への深いとらわれが、自在な言葉としての肉体を呼び、この忘我と覚醒の合流点が自由への道を示してくれる。運命愛が自由に通ずるという逆説、言葉へのひとすじの々とらわれ々が言語的とらわれからの自由をもたらず道を、小林は「自覚的」に選びとったのだ。

*

小林はあくまで思惟的である。彼の眼は決して巫女的な直観主義を指向していない。たとえばバルトが言う「悦楽のテキスト」とは、言語にとらわれる以前の、人間の原初的生体験の生ま生ましさの形としての「テキスト」だと思われる。

批評は、常に快楽のテキストを対象とし、悦楽のテキストは対象としない。（前掲書）

小林の自覚もまた同じ方向を向いている。人が直截的に関与できるのは「言葉」である。「言語」である。その「すがた」は人間の生のすがたであって、そのすがたを味わうことが「悦楽のテキスト」へと通ずる道である。そして「唯一の本当に有効なやり方」（「無常といふ事」1942）である。

一口に「味わう」と言っても、それは容易なことではなく、単に感性に身をまかすことを指していない。「上手に思ひ出す事は非常に難かしい」（前掲書）ということにそれはそのまま重なるだろう。それには「工夫」が要る、と小林は言う。言葉に対してその工夫を尽くすという、言葉に対する一種フェティシズム的な快楽／悦楽への追究は、々教祖々への道ではあるまい¹⁸⁾。

ただ快楽は快楽することによってのみ確かめられるという、それに々外々から説明を加えることが無意味であるか、またはパラドックスに陥るかしかない次元での、

「いよいよ奥の方の深い小暗い処に、手探りで捜さねばならぬ」（「読書について」）体験への道である。それは言語を介在させながら、 \times 意味 \times を超えた、小暗い体験である¹⁹⁾。それは明確なかたちとしての体験ではありようがなく、ただ人が世界に開かれようとする「度合」だけが精髓としてにじみ出すような次元にある。

またそれは、説明されるものではなく、ひとつの体系と化す類の論理で開示され得るものでもなく、ただ消極的に \times 気分 \times として語られるよりほかないものなのではないだろうか。つまりその記述に正確を期せば期すほどに、言葉は反比例的に曖昧になってゆく…（「人間は、厳正な智力を傾けて、曖昧さの裡に遊ぶ様に出来ている」（「読書について」））。そこに教祖的臭みを指摘されようとも、小林には見かけの整理された透明な論理に \times 迂回する \times 曖昧さは我慢ならぬものであったはずだ。彼は直截に、「言葉の公共性」も「論理の公共性」も超えた「小暗い」、いわば審美的体験に迫ってゆく。多分、己れをドン・キホーテに重ねながら。

《 結 び 》

伝統のなかに、人間が生きるために必要とした言語ゲームの、見事に美的な様態を小林は見たのではないか。刹那的ではなく、持続的に世界とかわるために、言語ゲームを必要とした人間がその生の力から織り成した、一つの絵のような形式美と、生動と、生きる智慧としての敏感さ、デリケートさに満ちた、伝統という言語ゲーム。

私たちの無意識と、生きる毎日の生活と、よりよく生きたいという欲求と、孤独な自己探究と、そのようなものが織物として編み上げた「伝統」という壮大な仮構は、小林にとって、芸術作品そのものであっただろう。それは小林の前に、人間の宿命が、その中に生きた人間の集合的無意識のエッセンスとして、生きる努力の集合力として、鮮やかに造形され、有形化され、現前せられ、刻印された「言葉」としてあったのだ。

本居宣長はそのような小林の先行者であった。宣長は言語ゲームのルールの中に生きる人間の実践的智慧を小林に示した。その徹底した姿勢と、根拠のないルールを一筋に信じ、味わい、しかも自由であった「歩き方」に、驚嘆と共感を感じた。

言葉を、掌のなかでゆっくりと暖めるように、ねんごろに咀嚼し、淡く浮いてきた匂いを折にふれて確かめる喜び、楽しみ。小林はこのような、言語ゲームにおける快樂主義に根拠をあたえようとした。それは根拠のないルールを論拠のない論理で記述するという経路をたどらざるを得ないという理由から、漠然とした淡い気分、または強い確信を匂わせるようなものとしてのみ、残された。

《 注 》

小林秀雄の文章はすべて『新訂小林秀雄全集』（新潮社、1978）によった。旧字は新字に改めた。「様々な意匠」からの引用は、節番号のみ示した。そのほかの引用については、出典題名と発表年次を記した（発表年次は、初回のみ）。

1) 湯浅博雄は『未知なるもの＝他なるもの』（1987）をはじめとして、『他者と共同体』に至るまで、一貫して言語論的観点から小林秀雄を論じている。特に初期の小林の、言語に対する鋭敏な認識に光を当てている点が注目される。

2) この点については拙稿『『様々な意匠』・実践の方程式』（『稿本近代文学第17集』）で触れた。

このような言語観は、当時のレベルから見ても決して古いものではない（たとえばオグデン、リチャーズ『意味の意味』にこうした言語観が示されている）。そこにソシュール、ニーチェ、マルクス等の影響も推測できよう。

3) たとえば前期ヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』（1922）に見られる概念。言語システムは実体としての現象世界と相関関係にあり、一つの語はそれに対応する現実的実在を持っている、と考える。

4) 「言語ゲーム」は、ヴィトゲンシュタイン（1889～1951）後期の用語。「言語は終始、それ自身で完結した、自律的なものだ」とし、言語の外に、その言語が対象として名ざす意味や実体が存在する必要はないと考える。日常生活の中には、このように自律的完結性をもち、ある規則をもつ、さまざまな種類の「人間の意志疎通の体系」があり、そのひとつひとつが「言語ゲーム」と呼ばれる。

小林は、「芸術は常に最も人間的な遊戯であり、人間臭の最も逆説的な表現である。」（第四節）と言う。作品は実在を複写するものではない。言葉による人間的「遊戯」である。別の言い方をすれば、言語による構築物は一種のメタ世界を形成するが、この人間的世界を支える根拠を論理的に問うことはできない。これはヴィトゲンシュタイン（後期）の言う「言語ゲーム」の概念に通ずる言語観であると言える。

5) 前掲拙稿参照。

6) 人は論理の恣意性にとらわれ、「夢」を「懐疑的に語る」ことを忘れ勝ちである（『様々な意匠』第二節に「批評とは竟に己れの夢を懐疑的に語る事ではないのか！」とある）。小林は、そうした「とらわれ」への警告も忘れない。

物指で何かを計れば、その何かは何んでも物指の結果になる事は必定である。（中略）批評とは物指を使ふだけでは足りないといふ事を考へるべきである。（「アシルと亀の子Ⅱ」）

「物指で何かを計れば、その何かは何んでも物指の結果になる事は必定である」という判断、これは単なるレトリックではない。々当たり前々の事実を述べているのではない。

ある論理秩序に従って対象を見れば、その結果得られるものは、すでにその論理秩序によって解釈された様態である、と言っているのだ。あるシステムによって対象を見ると、見えたものは常に、そのシステムが現実を己れの体系に合わせて翻訳を終えた後のものだ。たとえば秩序だったシステムを通して対象を見れば、対象は整然と秩序あるものに見える。しかしその整然たる秩序は、対象にあった様態を発見したのではなく、見るためのシステムの様態を見る対象に投影したにすぎない。だから逆に、対象に対して無秩序な見方をすれば、その対象は無秩序に見える。そのようにして見えたものが、見る対象の中にあらかじめあると思い込むのは転倒だというのである。(注8参照)

- 7) もちろん、これらに「味わう」「嗅ぐ」を加えてもよいわけだが、小林の興味の範疇を斟酌して、便宜上、「見る」「触わる」「聴く」に限定しておいた。
- 8) 〈因果論的倒錯〉についての小林の発言に、次のようなものがある。

作家にとって作品とは彼の生活理論の結果である。而も不完全な結果である。だが批評家にとって作品とは、その作家の生活理論の唯一の原因である。而も完全な原因である。(中略)

〔学者は〕この原因たる作品が何かの結果である事を見きはめるのが批評家の努めだと言ふだらう。

(中略) 学者といふものは暢気なものである。物指で何かを計れば、その何かは何んでも物指の結果になる事は必定である。(中略) 批評とは物指を使ふだけでは足りないといふ事を考へるべきである。

(「アシルと亀の子Ⅱ」)

「作家の伝記」や「社会学的概念」などを「作品」の原因とし、その結果がその「作品」だとすれば足りるような「暢気」な批評方法は、因果論的に倒錯していると言う。小林に言わせれば、「作家」とは、彼の作品によって初めて現れるものである。そして作品からのみ、現れるものである。すなわち「作品」が作家の〈宿命＝生活理論〉の「原因」にほかならない。

- 9) 石井慎一郎が次のような指摘をしている。

普通われわれは、時間的にも論理的にも〈原因〉が先あって、その後〈結果〉があると考えがちである。しかし、じっさいに行っている手続きは、まず〈結果〉があり、その〈結果〉からしかるべき〈原因〉を構成するということである。このことをニーチェは「時間経過的逆転 (chronorogische Umdrehung)」と呼ぶ。(中略)

〈原因〉が時間的に先にあるべきだとすることの虚構性はもちろんのこと、時間経過上の〈前〉と〈後〉、あるいは〈原因〉と〈結果〉の取り違え、交換は、言語の性質によって引き起こされる。

(石井慎一郎「ニーチェの比喩論——1888年の断想から——」)

「時間経過的逆転」を引き起こす「言語の性質」とは、本文にすでに述べた事情にほかならない。またこの「逆転」は「時間的」な問題に関してのみ生ずるのではなく、「論理

的」問題に関しても生ずる。この点についても本文に述べたとおり。

- 10) いわゆる自己言及のパラドックス (self-referential paradox)。次の一節も、言語の自己言及性からの々それ出し々の契機を語っている。

与へられた対象を、批評精神は先ず破壊する事から始める。よろしい、対象は消えた。しかし自分は何かの立場に立つて対象を破壊したに過ぎななかつたのではあるまいか、と批評してみたまへ。今度はその立場を破壊したくなるだらう。立場が消える。かやうにして批評精神の赴くところ、消えないものはないと悟るだらう。最後には、諸君の最後の據りどころ、諸君自身さへ、諸君の強い批評精神は消してふでせう。さういふところまで来て、批評の危機を経験するのです。自分にとって危険であると悟るのです。さういふ体験のなかで、批評といふ毒が創造の糧に変ずる機会があるのです。

(「文化について」1959)

- 11) 人と人が意志疎通を試みるとき、お互いの意味解読コードにはズレや食い違いがつねにあるはずである。さらに、まったく異なることさえあるであろう。そのような、「コミュニケーション」の現実には存在する賭けにも似たあやうさが、「コミュニケーション」という言い方ではうまく表現されない。あるいは「意志疎通」と言っても、「意味伝達」と言っても、同一のコードを共有する者同志の、そのコードにのっとったスムーズな意味伝達、というイメージがつかまとう。そこでバフチンはマルクスの用語を転用して、「交通」という言い方をする(たとえば、『小説の言葉』、『マルクス主義と言語哲学』)。「交通」という言葉からは、広い意味での々やりとり々といったニュアンスがイメージされる。柄谷行人らが言うのも、この意味である。
- 12) 冒頭にあげた湯浅をはじめとして、吉本隆明、蓮見重彦、柄谷行人など。
- 13) 中期以降の小林は、々歴史は思い出すべきものだ々との主張を繰り返す。「思い出す」とは、過去の記憶が現在の文脈と呼応する形で呼び起こされ、今現在の行為に有用な一貫性を与える、というベルグソンの発想と関連するものと思われる、小林の用語。つまり思い出すことにおいて、現在という座標上で過去と今が結ばれて々現在々という意味、すなわちある偏向を持った生の力を生成し、その力の矢先は未来に向かって欲望しているのだ、と、比喩的に言い直すこともできよう。
- 14) 文化をこのようにとらえているものには、たとえば「お月見」(1962)がある。ただし、次のような言葉もある。

人間の精神がある現実のはつきりした対象に対決したときに、精神がその対象を材料として何か新しい価値ある形をつくり出した場合でなければ文化といふ言葉は意味をなさないのです。文化とは精神による価値ある実物の生産である。

(「文化について」)

与えられた材料から、与えられた価値環境を超え出、ズレ出すような新しい価値の形を生み出す力もまた、「文化」の重要な側面である。

- 15) 言語システムを成立させる「動機」は、人間の生き生きと生きようとするその生きかたの様態そのものである（ヴィトゲンシュタイン流に言えば、実践的具体的日常生活の中に存する）。このような生きるための根源的欲求とでもいうべきものと主体との関係性を、竹田青嗣はおそらくバタイユにならって「エロス性」と呼んでいる（『意味とエロス』）。このエロスの様態を、小林はどうとらえたか。竹田は『本居宣長』における小林の姿勢を次のように言う。

心が自らの深く動いた「情」を意識し、それを日常の知恵、分別の秩序のうちに位置づけきれないと感じたときだけ、ひとはその言い難い思いに「カタチ」を与えようとする動機を持つということになる。そういうときこの新しい「カタチ」は言葉の既成の指示性を踏み破らざるを得ないからである。

（竹田青嗣『世界という背理』）

- 16) また、次のような言葉もある。

人間は、孤独な反省に頼つて己れを知る様には決して作られてはゐないのである。常に他人が必要だ、いや他人を信ずる事が、他人に信じられる事が。

（「或る夜の感想」1950）

「己れ」とは、つまり「主体」とは、自律的な何ものかではない。小林はまた、「他人」という「鏡」にうつしてみることによって初めて「己れ」が現れると言う。それは、他者と自己でありつつある何ものかとの々間々に存する、「何ものか」である。

- 17) このような発言を考え合わせるとき、次のような小林の言葉に凝固した公式主義的姿勢を読み取る読者は、不注意な読者であると言わざるを得ない。

片時も尻の暖まらない、姿も見えない心を追いたくはない。心はじつとていてほしいのだ。掌で重さを積つてみたいのだ。姿も色も見たいのだ。眼の前のたばこの箱を見るように。（「批評家失格Ⅰ」1930）

生きてゐる人間などといふものは、どうも仕方のない代物だな。何を考へいゝものやら、何を言ひ出すのやら、仕出來すのやら、自分の事にせよ他人事にせよ、解つた例しがあつたのか。鑑賞にも観察にも堪へない。其処に行くと死んでしまつた人間といふものは大したものだ。何故、あゝはつきりとしつかりとして來るんだらう。まさに人間の形をしてゐるよ。してみると、生きてゐる人間とは、人間になりつゝある一種の動物かな。

（「無常といふ事」）

小林は「死んだ人間」を思うさまに「ダシ」に使いたいのではない。そう受け取ると、本文に示した小林の発言と矛盾する。そして1930年の小林と「無常といふ事」の小林に、断然などはない。おそらく小林の言う「死んでしまつた間」とは、デリダが言う意味での「エクリチュール」を指している。「生きてゐる人間」とは、同じくデリダが論難する「音声言語」である。詳細な検証は別稿に譲らざるを得ないが、どれほど突飛に見えよ

うとも、小林の文脈に即して考えればごく自然な結論である。小林の問題は、まさしく現代の問題であると、われわれはもっと自覚してよい。

- 18) 普通、人は言葉に対すれば、言葉の々向こうにある々その〈意味〉を取ろうとする。手前の言葉よりその向こうにある意味に価値を置き、伝達の々手段々に過ぎない言葉には符号としての価値しか認めない、といった考え方に慣らされている。それに対して、言葉のほうに（ばかり）こだわるのは、フェティシズム的である。しかしそれが小林の方法であり、言葉に対するフェティシズムに、「意味」を超えた、そして「思惟」をも超えた、己れの生を動機づける力としての、ある盲目にとらわれた自在なスタイルの源泉、あるいは手がかりをつかもうとした。

「『文は人なり』といふ言葉の真意」は、「文は眼の前にあり、人は奥の方にいる、といふ意味だ」（「読書について」）と小林が言うときも、「人」とは「意味」ではない。それを取り出すために確定した「正確な方法」などない、「要するに」「暗中模索する」しかないようなそれ（「人」）は、論理システムの「随伴物」たる「意味」のようなものではない。それは自己とはまったく非対称的な他者であり、己れの言語によって理解できるかどうか保証されないような外部的体験の象徴でもある。だから小林は「書物の数だけ思想があり、思想の数だけ人間が居る」という「在るがままの」「姿だけを信ずれば足りる」と言う。つまり「言葉」が「他者」としてある、ということを行っている。

- 19) 々外々から、とはこの場合、1 次的言語ゲームに対するメタレベルとしての2 次的言語ゲームによって、ということを行う。2 次ゲームは1 次ゲームの根拠を説明することはできるが、その場合も当の2 次ゲーム自体の根拠はその2 次ゲーム自体によっては説明不能なのであり、結局常に盲点は存在するし、いわばその盲点はその言語ゲームの根拠、つまり基準点だと言えるのかもしれない。

《引用文献》

- 有田和臣 : 「様々なる意匠」・実践の方程式; in 『稿本近代文学第17集』筑波大学日本文学会近代部会, 1992
- bakhtine, M. : (марксизм и философия языка, Leningrad; 1929)
- (M. Бахтин) Le Marxisme et La Philosophie du Language, Paris; Minuit, 1977 traduit du russe par Marina Yaguello
- 桑野隆訳 『マルクス主義と言語哲学【改訂版】』未来社, 1991
- : (вопросы литературы и эстетики, Moscou; 1975)
- 伊藤一郎訳 『小説の言葉』（ミハイル・バフチン著作集5）新時代社, 1979
- Barthes, R. : Le Plaisir du Texte, Paris; Seuil, 1973
- 沢崎浩平訳 『テキストの快楽』みすず書房, 1977
- Derrida, J. : De La Grammatologie, Paris; Minuit, 1967
- 足立和浩訳 『グラマトロジーについて（上・下）』現代思潮社, 1972

- 石井真一郎 : ニーチェの比喩論——1888年の断想から——; in 『文学研究論集第9号』筑波大学比較・理論文学会, 1993
- 小林秀雄 : 『新訂小林秀雄全集』新潮社, 1978
 (以下、題名と発表年のみ記す。単行本は出版社名を併記する。)
 「様々な意匠」1929
 「アシルと亀の子Ⅱ」1930a
 「アシルと亀の子Ⅳ〈一つの根本的な問題について〉」1930b
 「批評家失格Ⅰ」1930c
 「批評家失格Ⅱ」1931
 「文学批評について」1933
 「新人Xへ」1935
 「Xへの手紙」1936
 「読書について」1939
 「オリムピア」1940
 「当麻」1942a
 「無常といふ事」1942b
 『無常といふ事』創元社, 1946a
 「モオツアルト」1946b
 「私の人生観」1949
 「或る夜の感想」1950
 「文化について」1959
 「お月見」1962
 「人間の建設」1965
 『本居宣長』新潮社, 1977
- 丸山圭三郎 : 『ソシュールの思想』岩波書店, 1981
- Nietzsche, F. : Der Wille zur Macht, Stuttgart; Kröner, 1980
 first published in 1901 (Nietzsche Werke/Naumann-Ausgabe)
 The Will to Power, New York; Random House, 1968
 translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale edited by Walter Kaufmann
 原祐訳 『権力への意志』(ニーチェ全集11・12)理想社, 1962
- Ogden, C.K. & Richards, I.A.
 : (the Meaning of meaning; 1923)
 石橋幸太郎訳 『意味の意味』新泉社, 1968
- 大山定一・吉川幸次郎
 : 『洛中書問』秋田屋, 1946
- 高見沢潤子 : 『兄小林秀雄との対話』講談社学術新書, 1970
- 竹田青嗣 : 『意味とエロス』作品社, 1986

- ：『世界という背理』河出書房新社, 1988
- Wittgenstein, L.
- ：(Tractatus logic-philosophicus; 1922)
(Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, 10. Band; Suhrkamp, 1984)
奥雅博訳『論理哲学論考』(ヴィトゲンシュタイン全集1)大修館, 1975
- ：(Philosophische Untersuchungen; 1953)
藤本隆志訳『哲学的探究』(ヴィトゲンシュタイン全集8)大修館, 1976
- 湯浅博雄
- ：『未知なるもの=他なるもの ランボー・バタイユ・小林秀雄をめぐる』
哲学書房, 1987
- ：『他者と共同体』未来社, 1992