

言葉と倫理

—キェルケゴールの言語観を手がかりにして—

梶 形 公 也

はじめに

もうすでに何度も語られてきたことですが、現代哲学に限らず、文化全般にわたってみられる特徴の一つに、言語がその中心テーマとなっているということが挙げられると思います。ところが言語が主題としてとりあげられている一方で、この現象の背後にはなにがしか「言葉からの逃走」とも言えるような事態が存在しているようにもみえます。このような事態は特に、従来の「美」の形式の否定という形で、文学・音楽・美術といった芸術において顕著に現われておりますが、哲学においても、現象学や解釈学における非常に詳細な事象分析、日本語には翻訳不可能と思えるような、細かい差異を際立たせる概念操作、言語分析の精緻な成果、こういったものをその一つの現われとみることはできないでしょうか。このような事態は、伝統的な思惟の枠組から出て、そこにおいて規定されてきた「術語」を用いずに、「言葉」を使用していかざるをえなくなった西洋の深い懷疑を表示しているように思われます。言語が主題化される傾向が顕著になってきてから久しい時が経過しているにもかかわらず、相も変わらず何らかの仕方での「言語論」が語りつけられている背景には以上のような関心が隠されているように思われます。

言いかえますと、私たちの所謂文明が高度に発達し、私たちの知識が恐しい程に拡大している反面、私たちの生活が地から遊離してしまい、かえって「人間である」ということはどういうことであるのか」という問いに確信をもって答えることができなくなっており、現代にあっては、この問いが「言葉」の問題として尖鋭化しているものと思われます。しかし、歴史を振り返ってみますと、価値観が相対化するのみならず、一切が疑問視されてくるような時代にあつては必ずといってよいほど「言葉」が主題化されております。それは「言葉」と人間存在とがいわば同一視さ

れる可能性があるからにはかなりません。

そこで本論の前半においては、言葉と人間との関係を、言葉のロゴスの側面に、ついでエートスの側面に光をあてて略述し、後半においては、言葉と倫理との関係を、キェルケゴールの言語観を一例として挙げ、それを解釈するという形で、論じてゆきたいと思っております。

I - 1

一般に、私たちに言葉が与えられているという事実の意味は、人間の根源的な共通性という事態を表わしていると考えられます。人間の定義として、例えば人間の社会性を強調して、人間とは字義どおり人と人との間であるとか、人間とは Mit-Menschen（共同存在としての人間）であるとか言われ、それなりの納得のゆく説明が与えられていますが、これらの定義も人間に言葉が与えられているという事実
に照らしてみれば容易に理解できることと思います（因みに上にあげたような定義もその説明の根拠を私たちが用いる言葉に求めています）。といいますのも、完全な独我論者であれば言葉は不必要でしょうから。つまり言葉を語るということのうちには、すでに、自己を開いてゆくということ（ἀποφαινεσθαι），言い換えれば、交わり（Kommunikation）ということが必然的に伴っているわけです。キェルケゴールは『不安の概念』の中で言語ないし言葉というものを、閉鎖された状態の空虚な抽象性から個人を救う者と規定し、言葉のうちには交わりが存在すると語っております（SV II, 433^(注)）。キェルケゴールは、悪魔に魂を奪われたものも、イエスが近づいてきた時、おもわず「我は汝と何の関係あらん（Τί ἐμοὶ καὶ σοί）」（マルコ伝5の7，ルカ伝8の28）と口に出して言わざるをえなかったという聖書の一句を、一例として挙げております。

(注)

キェルケゴールの著作に関して、例えば、（SV II, 433）とあれば、それはキェルケゴール全集第二版（Søren Kierkegaards Samlede Værker Udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. Kbh. 1920-1931 Anden Udgave. Bd. I-XIV）第四巻 433 頁のことを表わす。

私たちは相互に語り合うことによって共通の世界を共有しようとし、いやそこどころか、私たちは言葉を語る前にすでにそのような共通の世界のうちに生きているのであり、言葉を語ることによって、この世界に一定の秩序を与え、それを自分のものとするわけであり、周知のようにアリストテレスは『政治学』第一巻の中で、人間は自然本性においてポリス的動物であると規定しておりますが、その理由を彼はロゴスに求めております。なぜならロゴスの働きは善悪正邪の共同（κοινωνία）を明らかにするものであり、更にこの共同がもとになってポリスがつくられるからである、というわけであり（1253a）。いずれにしても、言葉を語るということに伴うこのような共通性は、理念的には人間にとって本源的なものであり、理念的なものの一般がそうであるように、絶えず普遍性を要求してくるものであります。

ところが私たちの語る言葉というものは現象的には単なる音声でしかなく、これほどはかないものはありません。また言葉ないし言語というものは具体的・歴史的には各民族のそれとして与えられており、従って言葉を語るということの基底をなし、かつ言葉によって支えられている共通性は、まずは民族的な共同態として与えられているわけであり、言語学者のフンボルト（K. W. von Humboldt）が注目したのは、言うまでもなくこのような事態ではありますが、それはともかくとして、言葉にせよ共通性にせよ民族的なものである以上、それらは歴史的・有限的・特殊なものであって、普遍性を保持し永遠に自己同一を保つことはありえません。

言葉の問題には以上のように、人間にとって本源的な共通性・普遍性と、それが歴史的・有限的・特殊な形でしか現われえないという事態との間の弁証法的緊張関係が絶えずつきまとっております。そしてこの弁証法的緊張関係が破綻をきたした時、つまり言葉のもつはかなさ、歴史性・有限性に気づいた時、従ってまた、その言葉によって支えられていた文化的共同態が崩壊してゆく時、言葉の問題が自覚化され、普遍性を求める衝動が発生してくるものと思われます。例えば古代ギリシャにあっては、このような仕方では自覚化された問いが、ロゴスという言葉に集約されているのではないのでしょうか。

以上のように言葉への問いは言葉の普遍性・共通性を追求する問いとなりました。この問いは、語られた事柄の真理性を保証するのはいったい何か、というように置き換えることができます。そしてその真理性——この性格は自と他との共同を可能にする「一」というものに他ならない（例えば「知性と物との一致」）。そしてその反対の虚偽の性格は分断を表わす「二」である（例えば疑惑は *doubt*, *Zweifel* 等と言われる）。このような事態は日本語では適切にも、「真心」と「二心」という対概念で表現されている——の根拠を求めてゆく道行は大きく分けて二つの方向をとって現象するように思われます。一つは言葉で指示されている対象への問い、言葉の表わす意味内容への問いであり、今一つは、言葉と対象との関係ではなく、言葉の論理的・形式的構造への問いであります。第一の方向を言葉の現実性への問いと呼び、第二の方向を言葉の理念性への問いと呼ぶことができるかもしれません（言葉そのものは本来理念的なものであるわけですが）。と言いますのは、前者は言葉が具体的に何を表示しているかということを問題とし、それに対し後者は、言葉と言葉との間の論理的整合性とか、私たちの用いる言葉の構成規則——これを用いてはじめて私たちは文を自由に創造してゆくことができるわけです——を問題とするからです。現代の専門用語で言えば前者が意味論（*semantics*）であり、後者が構文論（*syntactics*）ということになります。

(a) 今一度例を古代ギリシャにとってみましょう。古代ギリシャにあつては、言葉の現実性への問いは、存在への問い、ウーシアすなわち実体への問いという形態をとることになりました。言葉で表現されたことの有限性・主観性を越えて、それに客観性を与えうるとすれば、それは誰もが認めざるをえない恒常不変な客観的眞実在という普遍的なものに求めざるをえないでありましょう。つまり、言葉はそれ自体としては音声でありますし、また各民族によっても異なっているわけですから、このような言葉によって意思疎通が可能になるとすれば、その根拠はまずは言葉が表示している対象に求めざるをえません。言葉が違っていても、その表わすものが同一であれば、一致が保証されるわけです（ $A=C$, $B=C$ ならば $A=B$ ）。しかし更にその一致を可能にするものが常に生成変化しているものであれば、そのものに名を与えることはできません。従って一致を保証するものは不生不滅なもの、そ

れ以外の仕方ではありえないもの、永遠に自己同一を保つもの、「一」なるものでなければならないということになるわけです。このようにして実体には客観性・普遍性・必然性・永遠性という存在性格が与えられることになる。そしてこの方向における真理観が後に、真理とは「知性と物との一致（*adaequatio intellectus et rei*）」という仕方で定式化されることになるわけです——検証（*Verification*）という考えもこの流れのうちにあると言えます——。

この方向の最たるものはエレア学派に求められるべきでありましょうが、プラトンのアイデアもやはりこの方向にあると思われれます。といいますのも、プラトンは『クラテュロス』という対話篇において、言語をこの方向で問題にしているからであります。つまり、言語はノモス（人為）的なものか、それともピュシス（自然本性）的なものか、詳しく言いますと、名前の正しさとは各人が自由に取り決めたものであって、「言葉で表示された事柄の本質については何も語っていない」（K. レーヴィット、『ヘーゲルと言語』松井正樹訳）のか、それとも名前は名づけられた対象の本性を表わし、「言葉は何らかの仕方です物の本性の模倣、本質的な模写ないし象徴」（同上）であるのか、という問題が委曲をつくして論じられているからであります。そして最後にこの問題の解決が、すなわち認識の可能性の根拠が永遠不変な究極的真実在としてのアイデアに求められるようになるわけであります。

アリストテレスになりますと事態は多少変化してきます。彼は実体を、例えばプラトンのように恒常不変なるアイデアに求めることはせず、具体的な個物（*τὸδε τι*）とします。ここには真実在というものの意味に関して大きな変化のあることに気がつきます。私たちが日常実在というものを考える時、それは何らかの意味で、私たちの外にあるもの、私たちにとって変更の不可能なものを意味しています。ところが、プラトンがアイデアの実在性を語る時、その実在性の意味は、私たちが普通考えているこのような実在性とは異なっています。プラトンにあっては（それはまた彼以前の哲学者にあっては同じですが）、R. G. コリングウッドの言うように、*real* ということは「本物の」、「まじりけのない」ということであり、それはむしろ *ἀληθής* に近く、日本語の「真」に通じるものをもっています。それがアリストテレスにあっては、私たちの日常的使用に近くなったといえるでしょう。真実在の意味が真—実在から真—実在に変化したとも考えられます。アリストテレスの発想はこのように、彼以前のギリシャの思想家の発想からずれているところがあります。

この発想の転換に対してはいろいろな説明が可能でしょうが、私は、この転換が起こった理由の一つは、アリストテレスが特に「ギリシャ語」のもつ特質を哲学的に反省した結果ではないか、と思っている次第です。といいますのは、具体的個物としての実体は諸々の属性を下から支えているヒュポケイメイン(ὑποκειμενον)、すなわち基体(substratum)のことなのですが、このようなことに対する発想は、周知のように、ギリシャ語(更にはヨーロッパ言語全般)における、個物の命名ないし陳述の仕方由来しているからであります。つまり、アリストテレスの個物すなわち実体とは、すべての述語のヒュポケイメノンとしての主語(subjectum)なのであります(実体と属性との関係は主語と述語との関係に対応)。しかるに彼はまた他方で、個物を限定し、定義することを可能にする普遍概念としての形相(εἶδος)ないし本質(τὸ τί ᾗ ἔστιν οὐσία)をも実体となして—この場合は目的論的発想に基づく^(注)—それにも実在性を与えることによって、普遍概念の存在をめぐる中世の普遍論争の発端をつくったわけであります。

(注)

すべての事物は、どういうはたらきをするか、そしてそのはたらきをする力はどうなっているかということで規定されている(ἁπλοῖσται)。(『政治学』1253^a田中美知太郎他訳)

(b) 以上のように言葉への問いの第一の方向が、対象を指示したり、意味を担う語(word)に向けられていたとすれば、第二の方向すなわち言葉の理念性への問いは、語と語とから成る文(sentence)更には命題(proposition)へと向かいます。この方向がロゴスの学としての「論理学」の発生を促すのであります。

ロゴスの動詞形であるλέγεινは基本的に、①(精神的な意味で)集めるということ—これは雑多なもの(カオス)に統一・秩序(コスモス)を与えることであり、更に推論することにもなります(因みに英語のgatherには「推測する」の意味があります)—、②数えるということ—これは何らかの基準のもとに抽象化することでもあります—、③語る、考えるということ—これは或るものを他のものから区別・分析し、更にそれを総合することによって、相手に語り伝えるということでもあります—、という意味を持っております。これら三つの作用に共通して言えることは、何らかの根拠・原理(ἀρχή = principium)に基づく「人間の魂の統一的作用」(E.カッシーラー)ということであり、この作用を担うものを

ギリシャ人は *voûs* と呼んだのであります。同じく語ることない言葉でありまして、ロゴスは、口舌の所産たるエポス（*ἔπος*）とも、真理を具象化するミュートス（*μῦθος*）とも異なり、理性的・合理的なものであって、概念の分析と総合とに基づくのであります（藤井義夫『哲学の誕生』参考）。ここにあっては真理は客観的實在に求められたのではなく、魂ないし悟性の能力に求められたのであります。先にプラトンは認識の可能性の根拠をイデアに求めたと述べましたが、このイデアはかえって、今述べたような人間のロゴスの能力によってこそはじめてとらえられるものなのであります。プラトンが幾何学を重視したのも、このようなロゴスの能力をそれとして純粋に育成してゆくための手段だったのであります。

アリストテレスになりますと、ここでも変化がみられます。アリストテレスは上述のロゴスの能力をギリシャ語の形式的構造に還元し、論理学の体系を基礎づけることになるわけです（アリストテレスの実体も、かえってギリシャ語の *οὐνταξις* に依存している）。そこで彼の『オルガノン』を概観してみましょう。アリストテレスは『範疇論』で名辞・概念の分析をした後、『命題論』において私たちの意志伝達・言明（*ἔρουνεῖα*）を問題とし、まず事物と思想と音声（言葉）と文との間の相互関係を明らかにし、更に命題あるいは判断の真偽を論じて、認識の伝達可能性の根拠を問題にしております。そして『分析論』、特に『後書』では論証（*ἀπόδειξις*）に基づく学（*ἐπιστήμη* = sentence）の論理的形式を明らかにしています。それは『ニコマコス倫理学』では次のように定式化されております。「学の領域に属することがらは必然的である。したがってまた、それは永遠的である。……さらに、あらゆる学は人に教えることのできるものであり、学の領域に属することがらは学ばれうるものである」（1139 b、高田三郎訳）。つまり、先には実体の存在性格として与えられていた客観性・普遍性・必然性・永遠性がここでは学の徴標となり、それが教授・学習の可能性を保証しているわけです。

こうして古典的論理学が成立することになるわけですが、ここではどこまでも言葉の一義性が追求され、その模範はやはり数学的命題の明晰判明さというものに求められております。この場合、真理は所謂分析的であり、理念性とおしの間の純粋に論理的・必然的連関につきまします。真理は正確さ・厳密さとなり主語と述語との間の形式的な一致となります。言述はここでは、「何か他のものの故にではなくそれ自らの故に」（『トピカ』）ということで、ディアローグ的にあるのではなく、モノロ

ー格的にあるということになります (vgl. A. Hügli: Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard, S. 79)。

I - 4

今までは言葉のロゴスの側面、言葉と事実ないし認識との関係に目を注いできたわけですが、言葉にはパトスの側面も、エートスの側面もあるわけでして、特に私たちの本来の主題である「言葉と倫理」にとっては、何よりも言葉のエートスの側面がとりあげられなければなりません。言い換えますと、倫理的言語ないし宗教的言語が問題とされなければなりません。

エートス (ἦθος) は周知のように、もともと住み慣れた場所、すなわち自分が育くまれてきた生まれ故郷を意味していました (『オデュッセイア』14 の141)。一方エートスは語源的には、アリストテレスが言及しているように、エトス (ἐθος) から派生されてきたものとすれば、「自己のものとして措定されたもの」、「自己有化されたもの」を意味します。(エトスの動詞形は ἐθεω であるが、それは ε-θεω < σφε (swe = sich) - *dhe, *dho (= setzen, machen, tun) = sich zu eigen machen = ancigen: という語源的意味をもつ)。ディールス (H. Diels.) はエートスの訳語に Eigenart, Individualitet, Wesen をあてています (ハイデガーはこれを批判しております)。このようにみてきますと、エートスは個体的なものが共同体的なものと一体となった原始的・神話的心性を示しています (E. カッシーラー)。

またギリシャ人の心性を考える場合、「運命 (定め、あるいは業)」というものを考えざるをえないわけですが、運命をあらわすギリシャ語の μοῖρα, εἰμαρμένη, αἶσα, δαίμων はすべて πόρειν, πεπωμένη (賦与されたもの) の意味をもっています。このように運命は賦与されたものとして自己固有のものでありながら、しかも父祖伝来の無限の過去から歴史的に限定されたものであり、さからうことのできない必然性をもっております。従って運命は単に主観的なものではなく、主観を超えた (その意味で客観的な) ものであり、これによって自己は同一性を保ち持続性を与えられるわけです (前田鷹衛「ノモス的世界の形成」参照)。

そしてギリシャの伝統的社会が崩壊してゆく過程の中で、運命の必然性は一方で、

ロゴスと結びついて歴史的な性格を払拭されて自然的客観的必然性へと転化し、その一方で、エートスと結びついて、内面化されることによって、各人にとって固有の究極的な現実、基礎的な在り方へと転化していったのではないのでしょうか。またその同じ過程の中で、エートスのもつ社会的側面が一方で、実定法 (γεγραμμενός νόμος) としてのノモスによって、他方で、不文法 (ἄγραφος νόμος) ないし習俗としてのエトス (Sitte) によって — この両者がポリスの Sittlichkeit を支える — 担われることにより、エートスそのものは内面的自覚的側面を一身に担うことになったと思われます。

こうして道徳の内面化、個人の主体的自覚の問題がギリシャ哲学そして文学において表面化されるに至るわけです。その発端にあるのが、ヘラクレイトスの有名な「エートスは人間にとってダイモーンである」という断片であり、次いでソクラテスは主体的自覚の権化のようなものであり、更にソフォクレスの『アンチゴネー』はポリス的・ノモス的な在り方を代表するクレオンと自己の奥底に目覚めた内面的宗教的自覚を代表するアンチゴネーとの間の和解なき葛藤を描述しておりますし、エウリピデスの『メデシア』では近代的とも思える心理的・個人主義的道徳意識が姿を見せ、また彼の『トロイアの女たち』では個人の主体的選択の意義が語られています。最後の主体的選択ということに関してはプラトンの対話篇『国家』の「選ぶものに責任がある、神に責なし」(617 E) という言葉にその最終的な表現が見出せる、そして最後にアリストテレスがこのような事態を総合する形で『ニコマコス倫理学』を仕上げることになるわけです。

(注)

エートスは日本語で性格とか品性と訳されているわけですが、ギリシャ語のエートスは日本語の「サガ」(性・相・瑕=僻・能=態・善・悪・善悪・祥 ; 清, 直もサガに通じる) に対応するのではないのでしょうか。『日本国語大辞典』(小学館)では「サガ」の意味として①生まれつきの性質。もちまえ(ギリシャ語の εἶσις を参考)②もって生まれた運命。宿命(ἥθος と δαίμων ないし μοῖρα との関係)③ならわし。習慣。くせ(ἥθος と ἔθος との関係)④良いところ悪いところ。人間の善悪(ἥθος と 倫理学 との関係)(括弧内は筆者の挿入)という4つのものが挙げられております。日本語の「サガ」の意味も、その語源を含めて、日本人の心性を考えるうえで、大きな示唆を与えてくれましょう。

エートスに関しては簡単に以上のことに留意しておくとして、話を本論に戻しまして、倫理的名辞に関してその特質を略述してみたいと思います。

道徳上の言語というものは私たちの行為や規範と関係しているだけに、特にその実質というものが問題となります。つまりそれが何を意味するかが絶えず問われな

ければなりません。ところが道德上の言語は多義的であり、歴史が経過するうちにその意味も大きく変化いたします。ソクラテスがアテナイ市民との問答において努力したことは、多義的になった倫理的名辭に一義性を恢復し、ソフィストの倫理的相対主義を克服することにあつたわけですが、その一義性の決定が普通の概念のように指示対象の同一性に求められないところに彼の問答の限界(?)があつたと考えられます。概念の指示対象とその意味とを区別して論理學史上に大きな影響を及ぼしたのはフレーゲ (G. Frege) であつたわけですが、倫理的概念の場合、それは意味をもつてはいても、普通の概念のような指示対象はもっていないと考えられます。何か或る対象を指して、これが善そのものであるとか、義務であるとか言えないわけです。このような意味で倫理的概念は本来実体化を許さないものなのです。ここに先の学の場合とは異なつて、倫理的な事柄の教授に関する困難が横たわつてゐるわけです。

キェルケゴールは或る草稿で、知識の伝達であればその対象が存在するが、倫理的な事柄の伝達は能力ないし可能性の伝達であつて、この場合には伝達の対象は存在しない、と記しております (Pap. VII, 2 B79 以下『倫理的ならびに倫理的一宗教的伝知の弁証法』を参考 — この略号の使い方については付記を見よ —)。倫理的な事柄の伝達には普通の伝達とは異なつた固有の性格があるというわけです。また別の日誌 (Pap. VII, 1 A 74) では「プラトンの對話編の多くが結論なしに終つてゐるという事は、以前に私が考えたよりはずっと深い根柢があるのだ。それは即ち、ソクラテスの分娩術の模写であつて、之は読者或いは聴者を自発的になすものであつて、そしてそれ故に、結論をもつて終るのではなくて刺激を以て終るのである。……」(大谷 長訳、同著『キェルケゴールに於ける授受の弁証法』参照)と書かれています。とすればソクラテスの問答は先ほどのように消極的に把握すべきではなく、かえつて、倫理的な事柄の伝達に関しては、一つの本質的な方法であるというように解すべきでしょう。また倫理的概念の意味が一義的に決定されないという事態も、むしろ積極的にとらえることが可能であつて、倫理的概念はどこまでも開かれた構造をもつてゐるというように、つまりそれは固定化を許さず、常に新たに受け取り直され、自分のものとされなければならないという性格を持つてゐるというように解することができるわけです。「自由の領域は無限性の領域であり、客觀的思惟を溢れ出る」(大谷 長、同上著 37 頁) というわけでありませう。

言葉のロゴス化の方向が言葉の一義性を求め、主観性・歴史性を越えて普遍性を求めていったのに対し、特に道徳上の言語はそれとは反対に、概念それ自体としては普遍的なものでありながら、具体的な状況における言述のなかで本来の機能を発揮すると言えましょう。こういう点でそれは個別的な性格を払拭することはできません。（例えば緑色というものが具体的な葉というものを離れては存在しえないように、勇気というものは具体的なまここで為される行為を離れては存在しえないのではないのでしょうか。）このような個別的な性格にもかかわらず、倫理的名辭に何らかの共通性を与えうるとすれば、それはその言葉がどのような文脈ないし οὐνταῖς の中で使用されているのかということに求めざるをえないと思われます。普通の語の場合にあっても、その意味はそれだけで決定されているわけではなく、或る οὐνταῖς の中ではじめて確定されるわけですが、倫理的な名辭の場合、例えば暴勇と勇気、冷静と臆病といった場合のように、一見したところ同じように見える事象であっても、正反対に受け取られることがあるように、なおさら文脈といったものが重要になってきます。

更にまた道徳上の言語の場合には、先述したエートスということからうかがえるように、それを用いる主体が常に問題となってきます。言葉のロゴスの側面とエートスの側面との差異はここにおいてこそ決定的に現われるかと思います。（ドイツ語の Ernst はロゴス的には厳密さ、エートス的には厳肅ないし真摯ということになり、ギリシャ語の ἀληθής もロゴス的には真理、エートス的には真実ないし誠実を意味しましょう。）倫理的な言葉の場合、自分の語っていることがその人自身の生き方と一致していない時には、その言葉は受け入れられませんし、逆に、その人の人格を信ずるが故にその人の言葉も受け入れられるということがあります。しかし相手がどのような立場からその言葉を用いようとも、最終的にはそれを受取る者自身の在り方が問題となります。エートスの未熟なものにとって倫理的な言葉は空しく響くものにすぎません。このように倫理的な言葉は人格的なものであるわけです。先にプラトンのイデアはかえって魂の悟性的能力によって基礎づけられていると語りましたが、倫理的概念の場合も、魂のエートスの側面に依存しているわけです。ですから肝要なのはまさしくエートスの陶冶なのであります。このことを別な側面から素描してみましょう。

言述はロゴス的には、ディアローグ的にあるのではなくモノローグ的にあると言われたのですが、ここでは、つまりエートス的には逆に、言述はモノローグ的にあ

るのではなく、ディアローグ的にあるということになります。このことは、倫理的名辞はどこまでも開かれた構造をもっていて、閉鎖されることはないということ、またソクラテスの問答法からも理解できることです——この点にアリストテレスは倫理的な事柄を蓋然的なものとなす根拠がある——、倫理的な言述の場合は自己ないし対話者を説得するという契機が入ってくるということを表わしています。

「語る」を表わすギリシャ語には λέγω の他に εἶπω という語があつて、その εἶπω と共通の語根（*wer, *wrē; lt. verbum, got. waird = ahd. wort）からヘルメーネイア（ἑρμηνεία）とレートリケー（ῥητορικὴ）が派生してきたわけですが、前者がロゴスと結びついて事実認識の方向をとったのに対し、後者は弁論ないし説得の術として、従ってまた問答法である弁証術（διαλεκτική）としてエートスと、従ってまた行為や価値と結びつくようになってくるというわけです。キェルケゴールも倫理的・宗教的な事柄の伝達に関してアリストテレスの『弁論術』に注目するようになるのですが、このことも以上のような経移から理解することが可能だと思います。

II - 1

以上では言葉のロゴスの側面とエートスの側面とに光を当て、倫理的名辞の特質を略述してきたわけですが、以下ではキェルケゴールの言語観を解釈するという形で、その具体例を見てみたいと思います。

キェルケゴールの関心は周知のように絶えず倫理的・宗教的な事柄に向けられていました。それも倫理的言語と宗教的言語にこそ目をつけ、そのあり方を徹底的にかつ主体的に追求しました。以下ではキェルケゴールの言語論を全般的に扱うということよりも、むしろ若きキェルケゴールが言語に注目していった経緯を多少論じることです。キェルケゴール特有の術語である実存弁証法、間接伝知、受取り直し（反復とも訳されている）、二重化などが提起されてくる背景、また仮名の著作活動がなされる理由も、彼の言語理解に求めることができると思われるからです。更にキェルケゴールの著作活動の足跡をも彼の言語理解を手がかりにして再構成することも可能ではないかと筆者は思っております。そして何よりも彼の言語理解が、今述べましたような倫理的なそして宗教的な事柄の原理的な理解に資するところが大きいと考えられるわけです。

ⅠではⅠの論述の順序をふまえて、前半では、或る概念はそれが本来属している範疇の中ではじめて意味をもつということ、また同一の概念であっても解釈上の文脈によって意味は変化するということが、そして言語の混乱はこの範疇ないし文脈を無視することに由来するということを示し、後半では、言葉を用いる主体のあり方を論じ、言葉を用いる者はその意味・範疇・文脈を己れのものとしていなければならないということを示そうと思います。

Ⅱ - 2

キェルケゴールは1836年あるいは1837年に、E. ヒルシュがキェルケゴールの最初の文学計画と呼んで注目した一連の草稿を書いています(Pap. I A 328~341)。書簡体をとったその最初の草稿 (I A 328)において彼は主として言語の混乱に焦点をあて、人々によって、特に当時のデンマークにおけるヘーゲル学徒によって使用されている観念・概念・言語等の不純を仮借ないまでに皮肉をこめて批判しております。この日誌記述はキェルケゴールの言語理解の基本的な全体像をはやくも表わしており、ここで書かれているモチーフは彼の全著作・日誌遺稿の中に繰り返し出てくるものであります。それは彼の以後の著作家としての方向を決定しているかの観すら呈しています。といいますのも、このような言葉の混乱に対して、彼は終生自ら概念の「監査役」をもって任じ(Pap. II, 2 A 36), 『瞬間』と名づけられたパンフレットによる最晩年の教会攻撃は、何よりも、当時の混乱した概念を明晰にするための(SV. XIV, 16)最後の努力であったと考えられるからであります (cf. Fr. - Eb. Wilde: "concept", in *Bibliotheca Kierkegaardiana* 3)。こういうわけで以下の論述は一応 Pap. I A 328 の解釈をめぐってさせていただきます。そこには次のように書いてあります。

人々は、現今ヨーロッパ全体がそれへと向って突進しているように見える全体的破滅にただただびくついている。この不安な予感に心を奪われて人々はいよいよ恐ろしい危険を忘れている。それは間近に迫った精神的な意味での倒壊のことであって、避けることのできないもののように思われる。―― [僕はそれを] 言語の混乱 [と呼ぼう]、それはかのバビロンの(象徴的な)混乱よりもはるかに危険なことであり、中世におけるバビロンの試みに由来する民族のそして方言の混乱よりもはるかに危険なことなのだ―― すなわち言語そのものの混乱、一つの騒乱、あらゆる騒乱のなかで最も危険なもの、すなわち言語の騒乱のことだ。言葉は人間の支配から逃れていわば絶望し、お互いとおしあひつかつては崩壊する、そしてこの混乱の中から人間はちょうど宝捜し袋からひき出すかのように、自分の思

想とおぼしきものを表現するために、第一にして最善の言葉を選び出す〔欄外註：人々は概念連合（言葉の身勝手）に従って語っている〕。何人かの偉大な人間が新しい概念を造り出して、それを広めようとしても無駄というもの——それは何の役にも立ちはしない。ほんの一瞬间だけ新しい概念が用いられる……するとその新しい概念は混乱に拍車をかけるのに一役買っただけとなるのさ（S. 138）

キェルケゴールは時代の危機を言語の混乱のうちに観て取っているわけですが、彼はそれを具体的にはどのような事態のうちに見出していたのでしょうか。彼はその典型を合理主義神学、つまりキリスト教と思弁哲学とを統一しようとする試みのうちに見ていました。このような試みによって「多くの言葉が異質の言語の中を通過してゆく」（Pap. I A 98）ことになった、と彼は考えるのであります。これを裏を返していえば、キェルケゴールには、言葉はそれにふさわしい「本来の言語」の中に住まわなければならないという自覚がすでに存在していたということになります。I A 98 の続きを見てみましょう。

キリスト教の概念のことごとくが希薄化させられ、単なる霧の固りに完全に解消させられてしまい、それをもう一度理解し直すことはできなくなってしまった、という君の憤りは僕も共有するものだ。信仰、受肉、伝承、靈的啓示といった諸概念は、キリスト教の領域にあっては一つ特定の歴史的・事実性に結びつけられているのに、哲学者連中とては、これらの概念に全く別の一般的意義を与えるのを良いこととみなしてきた。それによって信仰は、根本的には精神的・生の生き生きとした流動体、その大気以外の何ものでもない直接的意識となり……伝承は何らかの世界—経験の総体に化してしまい、更に靈的啓示は、単に神が人間に生命の息吹を吹き込んだ結果にされてしまい、受肉は何らかのイデオロギイが一人ないしそれ以上の個人のうちに現存しているということにすぎなくなってしまった（S. 141～142）^{（注）}

（注） ここの発言にはほぼ対応している叙述が『不安の概念』の序論のところ（SV Ⅳ，314）に見出せる。

キェルケゴールはキリスト教と哲学とを統一することはできないと断言しております（cf. Pap. I A 94, 99 — ここにはハマン（J. G. Hamann）の影響が見られる^{（注）}；SV Ⅶ 357 ff.）。それは、哲学が普遍性・客観性を求めて具体的な人間存在から遊離して抽象的世界のうちに住むのに対し、キリスト教は人間の具体性にとどまり、その出発点を特定の歴史的・事実性にもっている点で、両者が全く異質の領域に属しているからに他なりません。そしてキェルケゴールはこのような事態をまずは言語の問題としてとらえようとしているわけです。つまり、合理主義神学者たちは哲学とキリスト教とを統一しようとして、かえって概念の混乱を招

き、キリスト教の用語を骨抜きにしまったというのであります。

(注)

ステフェンセン (S. Steffensen) は「キェルケゴールとハマン」(『キェルケゴール研究』第四号)の中で、I A 99, 100 に関して「全体として彼がこの早い時期の記述において、後年のキェルケゴールにおいて特に重要な視点の多くを先取りしていることは、驚くべきことである」(95～96頁)(太谷 長訳)と記している。

Ⅱ - 3

キリスト教と哲学とが「異質の言語」に、つまり質的に異なった領域に属するというこの理解は、後に両者は質的に異なった「範疇」に属するというように語られるようになります。「範疇」という概念は、キェルケゴール理解にとってキー・タームの一つであると言っても差支えないわけですが、一言で言えば、キェルケゴールにとって範疇とは、確かに一種の最高類概念にはちがいないのですが、それは単に思惟の形式を指すだけでなく、世界が実際に構成される際に従う形式でもあります (cf. Fr. - Eb. Wilde: op. cit.)。従って認識論的というよりもむしろ実存的なものであります。例えば人間を man と呼ぶか、あるいは human, あるいは mortal なものと呼ぶかでは、人間という言葉で表わされた概念内容は大きく異なってしまうでしょう。このように同じ人間という言葉であっても、その意味するところは種々様々、千差万別ですが、このように概念内容に区別を与え、それぞれ異なった仕方での命名を可能にし、異なった人間像を構成してゆく際の形式ないし原理というものが範疇と呼ばれているわけです。このように範疇は一方で形式ないし原理のようなものであっても、他方で領域とも呼ばれているように実質的な内容をもっております。それはキェルケゴールが言葉の身勝手と呼んだ観念連合ではなく、一つの統一的全体であります。

この範疇は通俗的な言い方をすれば、「世界観」ないし「人生観」ということになろうかと思いますが、とすればそれは道徳的ないし宗教的概念においてこそ特に重要な役割を果すことになろうかと思います。事実、1838年9月に出版されたキェルケゴールの『まだなお生きている者の遺稿より』——これはアナーセン (H. C. Andersen) の『しがないヴァイオリン弾き』を批評して書かれたものですが——では次のように言われています、「人生観 (Livs = Anskuelse) とは本来長編

小説における神意であって、小説をして自らのうちに重心を所有せしめる、長編小説のより深き統一性に他ならない。人生観は、その意図が芸術作品のいたるところに内在することによって、小説が恣意的になったり無目的になったりするのを妨げている」(SV XIII, 78)。あるいはまた「人生観とは要するに、抽象的な無人称(Hverkenhed)のうちに保持された諸々の文の総体ないし合計以上のものである。人生観は、それ自体としては常にアトム的なものである経験以上のものであり、それは言い換えれば経験の化体(Transsubstantiation)なのである」(ibid. 73)とも言われています。森有正はその『経験と思想』のなかで、「一般に科学的知識の領域においては、それを表現する言葉の相違というものは無視される。……その場合「言葉」は……凡ゆる主観的(人間的、経験的)要素を拭い去られたものになっている。そこでは表現は言葉の国籍を完全に離脱している。無国籍であるのみならず、性の区別、老若の差もそこでは消失する。一種の普遍数学“MATHESIS UNIVERSALIS”の世界、限りなく置換可能な、等質の世界、本質的に「無人称」(動詞は第三人称を用いるが、本質的には第三人称ではない)の領域がそこに繰り展げられる」と語っておりますが、キェルケゴールにとっては哲学、特にヘーゲルの思弁哲学こそが、このような抽象的な無人称の世界なのであります。それに対し人生観——これはまた『文学批評』では倫理的・人生観とも言われるようになります——は、「純粋数学によって(ex mathematica pura)証明されはしないが、魂の深淵から(de profundis)、つまり豊かな心情の内面的な無限性全体から、はっきりと見てとれるような(anskueliggjøres)、そして若々しい真摯をもって講じられるような」(SV XIII, 62)もののなのであります。

私たちの行為はそれ自体としてとりあげれば一回限りのものであり、瞬間瞬間に継起してゆく「アトム的なもの」であります。このような行為に意味を与え、連続性・持続性を与えてくれるものが、「倫理的根源性」としての「真摯」(Alvor, Ernst)に支えられた人生観に他なりません。私たちの語る言葉は、無意識的・意識的とを問わず、このような人生観を表明しているはずのものです。ですから、「一つ概念を理解すること、その概念を表現している言葉の意味を把握すること、これらのことは少なくともそれらの言葉の使われ方を支配している規則が何であるかを学ぶことであり、従って国語や社会生活においてその概念の果たす役割を把握することにもなる」(A. MacIntyre: A Short History of Ethics. p. 2)し、特

に道德概念の差異を確認することが社会形態の差異を明確に確認するための有力な手懸りにもなるわけです。

またその逆に、或る概念を理解するためには、その概念をして概念たらしめている一つの統一的全体的世界をまず己れのものとして獲得していなければならないと言えましょう。或る概念の理解ないし解釈にはこのような全体的・具体的世界を先行的に己れのものとし、自らそこに生きるということが要求されるのです（エートスの陶冶）。これは、概念を対象的に理解し解釈することにとどまらず、その概念になりきること、体得すること、キェルケゴールの言葉で言えば、「自己有化」（Tilegnelse, Aneignung；エートスの語源を想い起させる）ということでもあります。しかしこの「自己有化」のためには、解釈者は、彼がすでにその中で生きてきた自らの範疇そのものを問いに附さざるをえないという事態すら生じます。つまり、一種の自己否定ないし自己超越が課される場合すらあります。ここにおける状況は実存的対話などといった生易しいものではなく、生死を賭した斗争であり、騙討ちですらあるでしょう。

倫理的・宗教的概念というものはその内に無限性を宿し、論理的なものとは異なった普遍性をもったもののはずであり、その意味で先にも述べましたように、開かれた構造をもっています。もしもそれが固定化され、閉じられたものになると、「文字は人を殺す」というパウロの警句が意味をもつようになるでしょう（倫理的概念の実体化＝道德の形骸化）。キェルケゴールがソクラテスから学んだ産婆術はまさしく、読者自身の有限性を照破して、読者をして概念のもつ無限性を自覚せしめるものであったのです。そして概念のもつ豊かな内容を自己自身のものとするようにさせるものであったのです。キェルケゴールが自ら無限性の運動と名づけた皮肉とか懐疑、そして絶望といったものは、そのための形式であったわけです。そしてこの形式をアリストテレスの『弁論術』を手本にして哲学的に展開しようとしたのが、遺稿となった未完の『倫理的ならびに倫理的-宗教的伝知の弁証法』なわけです。

Ⅱ - 4

或る概念がその本来の住居である統一的全体としての範疇からはずれて使用されれば、そこには当然言語の混乱という事態が発生いたします。先ほど道德的概念の差異を確認することが社会形態の差異を明確に把握するための手懸りになるといいましたが、このことは社会形態の統一ある姿は道德的概念のうちに具現されている

というようにもみなせると思います。ということは言語の混乱というものが道徳的
頹廢と結びついているということにもなりましょう。このことはすでにトゥキデ
イデスの指摘しているところであります。例えば彼は次のようなことを言っており
ます。

やがては、言葉すら本来それが意味するとされていた対象を改め、それを用いる人の行
動に即して別の意味をもつこととなった。たとえば無思慮な暴勇が、党を利する勇気と呼
ばれるようになり、これに対して、先を見通してためらうことは臆病者のかくれみの、と
思われた。……このようにして内乱のたびにギリシャ世界には、ありとあらゆる形の道徳
的退廢がひろまった。卒直さとは高潔な人格にしてそなわるべき徳であるのに、それも今
は世の嘲笑をうけて姿を消し、市民はたがいに政見を異にして敵視しあったために、いた
るところに猜疑の念がめだって強くあらわれた。なぜならば、これを和解させるべき言葉
も頼みとする根拠を失い、……他を信賴する余裕を失ったからである。（『戦史』巻3（82）、
（83）、久保正彰訳）

概念がそれぞれ固有の範疇に属するということをキエルケゴールは『不安の概念』
のなかで次のような表現を用いて説明しています。「どのような概念であれ、それ
が属しているところの学問から語られなければならない。その概念が、そこで展開
されるという仕方です。その学問に属するものであれ、前提されることによってそれが展
開されるものであれ」（SV IV, 339）。ここでは、直接性の概念は論理学のなかに、
そして負い目なさ（無垢）の概念は倫理学のなかにその位置を占めるということ
で、運動や生成は現実的なものであって、論理学はその中にこれらの概念をもち込
むことはできないということ——これらのことは共にヘーゲル批判なわけですが
——などがその例として挙げられています。今一つ別な例を『二つの倫理的・宗教
的小論文』の中的一篇「使徒と天才との相違について」（SV II）から挙げてみま
しょう。

使徒と天才とは元来質的に相違し、それぞれが固有の領域・質的な範疇に属して
いる、詳しく言えば、使徒は逆説的＝宗教的な領域に属し、天才はエステーティッ
シュな領域に属している。両者はその生れ故郷を異にする、一方は内在性の領域で
あり、他方は超越性の領域である。「天才とはこの言葉自体が示しているように（
……）直接的なものであり、自然＝規定である」（SV II, 112）、要するに天才
は自然に生まれてくるものである。それに対し使徒は生まれてくるものではなく、
神の召命を受け、神から遣わされるものである（ibid.）。天才にどれほど天賦の

才能が与えられて、その差異が強調されようとも、それは永遠の見地から見れば消えさるものなのである。それに対し使徒には神からの権能が与えられており、この権能は絶対的に質的な規定であり、それは例えば教えの深さ、その卓抜さ、その才気豊かさなどでは決して置き換えることのできぬものなのである。キリスト教が混乱させられてしまったのは、まさしくこれら質的に異なった領域の区別がとりはられ、逆説的＝宗教的なものがエステーティッシュなものへと引き戻されて、使徒が天才より以上でも以下でもなくなってしまったからである。そして思想なきおしゃべりが瀰漫し、キリスト教の用語はどんな意味にでも使える便利な言葉になってしまった。

Ⅱ - 5

さて今一度 Pap. I A 328 に話を戻してみましょう。

さて、このような事態にはどう対処すべきだろうか。時を打つ鐘を一時間静かにさせることができれば、それが一番よいということは否定のしようがない。だがおそらくこれは実行不可能であろうから、僕たちは、少なくともわが財政家よろしく、人々に向って節約を、精神的な断固たる節約をと叫ぶことにしよう。……同時に僕たちは、ちょうドルターが彼の時代に信仰の概念を恢復してくれたように、言葉の失われてしまった力と意味とを、もう一度恢復してくれるような強力な装備をつけた人々が現われるのを望んでいるのだ。というのも、……実際現代はあまりにも異常な反省のなかに嵌り込んでいて、常に反省によって自分の表現を制限してしまい、何かをはっきりと言うことができなくなっているからだ。この異常な冗漫によって、多くの時と言葉とを節約してくれる含蓄あることわざも締め出され、そのかわりに我々の昼食時間すら取り上げてしまう駄弁が幅をきかせている。言葉の放蕩息子の恢復と同時にこの節約が導入されて初めて、よりよき時代の期待が許されるのだ。(S. 142 - 143)

ここでの論調は『哲学的断片への後書』の或る箇所ですくくりそのまま繰り返されています。『哲学的断片』ではキリスト教が実験的に取り扱われているのですが、そのことをこの小篇は明示していません。その理由が『後書』のその箇所ですべてられているわけです。

少々長いのですが引用してみましょう。

〔「断片」において〕実験的に取扱われたのがキリスト教であったということを、この小篇が言わなかったのは、何が一体実際にキリスト教であり何がそうでないかという事に関する、歴史的、歴史的＝教義学的、入門的、教会的、質疑へそれが直ちに巻き込まれないよう、息つく暇を得るためであった。それというのも、どんな人間と雖も近來キリスト教が面した程に苦

境にあったことは未だないからである。時には人はキリスト教を思弁的に説明してそしてその結果異教を作り出して来、又時には人はキリスト教が何であるかを明確に知りすらしない。我々が住んでいるのがどんな時代であるかを知るためには、ただ見本市書籍目録に目を通しさえすればよい。もし人が日常生活で、小海老が呼び売りされるのを聞くと、人は盛夏だという事を当然考えるに到る、又もし青物が呼び売りされるなら、春だということを、又もし二枚貝が呼び売りされるなら、冬だということを当然思い到る。だがこの前の冬のように、もし人が一日の間に小海老と青物と二枚貝が呼び売りされるのを聞くと、人は、生存が混乱してしまつて、世界は復活祭までは続くまいと思うようにさせられる。けれども、更に一層混乱した印象を人が得るのは、見本市書籍目録の中で著者達によつても、又文学界で高度に共鳴者となっている所の出版社たちによつても呼び売りされている事を、人がちょっと注意して見る場合である。要するに、我々が生きているのは非常に動乱した時代である——少なくとも非常に混乱した時代である。

生に倦み疲れたキリスト教用語——それは元來靜かに深く且つ測り難い意味のものであったが、やがて急切れて意味のないものとなつてしまつたのだが——が高度に必要とする休日を得るために、そして又、雑沓の中に入る事を出来る限り避けるために、私はキリスト教の名を黙する事を選び、議論の内に又しては混乱せしめられひっきりかえされるような表現を用いるのを差控える事を選んだのだ。(SV VII, 350 ff.) (大谷 長訳)

こうして本来最も確固とした言葉であつたものが曖昧なものとなり、「全体が菌のない駄弁」となつてしまつたということです。そこでキェルケゴールは『哲学的断片』においてキリスト教用語を実験的に今一度定義しなおそうとしたのであります。それは勿論新たな混乱を生み出すためではなく、言葉が失なつてしまつた力と意味とをもう一度恢復せんがためでありました。

II - 6

ヒュグリ (A. Hügli) はバイヤーホルム (L. Bejerholm) に倣つて次のように言っています、「キェルケゴールによれば、言葉と共に言葉の意味もまたわれわれにすでにもうあらかじめ与えられている。どのような概念も一定の一回限りの与えられた意味をもっており、重要なことはその意味を正しく自覚し、それを新たに生き生きと蘇らせることだけなのである」(「キェルケゴールの概念性がドイツ哲学に与えた影響」『キェルケゴール研究』第十号 70 頁 (拙訳))。ヒュグリのこのような発言は、今上に述べたような事態をうけているわけです。更に彼はキェルケゴールの概念論を概念実在論、概念直覚主義というように特徴づけて、その保守性を強調しています。確かにヒュグリが言っているように、キェルケゴールの言語使用に特徴的なことは言語の混乱に対する痛罵であります。これは特に最晩年の新聞

論説や『瞬間』において顕著であり、私たちがとりあげてきたことも、このような自覚がキェルケゴールのうちに極く初期からあったということでありました。『後書』の「最初にして最後の説明」という章句——これは一種の遺言である——の最後では、キェルケゴールにとって重要であったことは、「古えのもの、既知のもの、父祖伝来のものを、今一度できる限り内面的な仕方、徹底して読み直す」ことであった、と表明されてもいます。

しかし実際にキェルケゴールの言語理解はそんなに狭隘なものであったのでしょうか。ここには例えばキェルケゴールの「単独者」という概念をどう理解するかという問題と同質の問題が、つまりキェルケゴール解釈にとって一つの重要な岐路が隠されていると思います。私はキェルケゴールにおける言語理解の固陋とも言える保守性も、単独者概念の強調も（本質的に必須のものであったとしても）一つの方法論的自覚、キェルケゴール自身の言葉で言えば「修正剤」（Korrektiv）であると理解しております。本論との関連で証拠を一つだけ挙げさせてもらえば、それは先にも言及しました『文学批評』の中の一節で、世代と個人との関係を論じているところですが、そこでは、「ひとりひとりの個人が、全世界を敵にまわしてもびくともしない倫理的な態度を自分自身のなかに獲得したとき、そのときはじめて真に結合するということが言える」と語られた後で、

ところが今日では、だれでもが意見をもつことができるのだが、しかし意見をもつためには、彼らは数をそろえなければならない。どんなばかげたことにでも署名が二十五名も集まれば、結構それでひとつの意見なのだ。ところが、このうえなくすぐれた頭脳が徹底的に考え抜いたうえで考え出した意見は、通念に対する奇論なのである。世論などというものは非有機的な代物、ひとつの抽象物である。しかし、全体の文脈自体が（傍点は筆者による）無意味なものとなってしまったのでは、どんなに視野をひろげて概観してみたところで、どうにもなりはしない。その場合には、論説のひとつひとつの部分を取り出すのに越したことはない。吃ってばかりいるのでは、筋のとった長い講演をやろうとしてもだめだろう。むしろせめて一語一語だけでもはっきりさせるのに越したことはない——個人個人の関係だって、それは同じことである（SV Ⅷ, 144 ff.）（榎田啓三郎訳）

と語られております。（大谷 長『キェルケゴールに於ける授受の弁証法』（東方出版）26頁、41頁等も参照。）

ヒュグリやバイヤーホルムとは違ってFr.-Eb.ウィルデは解釈の文脈に力点を置いて、キェルケゴールにおける概念の豊かさに注目しております。事実『皮肉の概念』や『不安の概念』ではその表題からして分りますように、概念の歴史的展

開やその実質的内容の豊かさが肯定的にとらえられています (cf. 『あれか—これか』SV I, 135 f.; 『不安の概念』SV IV, 322 Anm.)。これらの著作における著者の努力は概念の内容をどのような文脈のもとで解釈するかということに向けられているわけです。

カントは『純粹理性批判』の中で、概念を、種々な多様を一つの共通な表象のもとに集めてこれらの表象に秩序を与える統一作用としての機能に基づかせていますが (B 93), キェルケゴールにあっては、概念とはさまざまな現象の中にあって、それらの現象におけるすべての契機・すべての特徴を一つの全体の中にとりまとめて秩序づける作用ないし機能の中心として把握されています (cf. 『皮肉の概念』SV VIII, 341)。私たちは概念を所有することによって多様な現象を前にしてそれが原理的に同一の事象の現われであるということ、あるいはそこに何らかの統一性が存在するということを再認できるのであります。やはりカントの「内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である」という表現を想起させるような、『皮肉の概念』における発言、つまり「概念と現象という二つの契機は不可分のものである。なぜなら、もし概念が現象のうちに存在しなければ、あるいはもっと正確に言えば、現象が概念において、また概念と共に、はじめて理解され、はじめて現実化されるのでなければ、またもし現象が概念のうちに存在しなければ、あるいはもっと正確に言えば、概念が現象において、また現象と共に、はじめて理解され、はじめて現実化されるのでなければ、そのときには一切の認識が不可能となるからである。というのも前者の場合には真理が、後者の場合には現実性が私には欠けているからである」(SV VII, 342) という発言は、『あれか—これか』において、概念それ自体はなるほど本質的に不変であって、現象に一義性を与える——つまりその時私は真理をもつ——ものであるが、他方「概念の内容は概念を退位させるのではなくて、それを豊かにする」(SV I, 135)——つまりその時私は現実性をもつことになる——と言われている論述と関連しているのであります。例えば『不安の概念』では、「善に対する不安」としての悪魔的なものが、一つには美学的・形而上学的に、一つは倫理的に、今一つは医学的に考察され、それぞれの文脈に応じた意味内容が与えられています (SV IV, 428 ff.)。しかしその一方で、悪魔的なものの内容が時代と共にあまりにも多様になってしまったので、この概念の明確化が試みられているわけです (ibid., 431)。

以上のようにみてきますと、特に範疇・概念・文脈という用語の間に解釈を複雑にしている原因があるように思えます。例えば作用中心という機能の点だけをみますと、概念と範疇とは同一のようにみえますし、また概念は文脈によってその意味内容を変化させると言われるときの文脈は、例えば美学的・形而上学的とか倫理的とか言われるように、領域としての範疇に等しいようにも思われます。これら三つの用語を生かしつつ相互の関係を説明しようのような解決法はあるでしょうか。今一つの試案を提起してみたいと思います。キェルケゴールはいずれにせよ多様を全体へと秩序づける作用ないし機能の中心——これはまたイデーと呼ばれるときもありますが——に重点を置いています。(1)この作用—中心を範疇とみなした場合、その範疇に属する諸概念は一義性を、より正確には透明性ないし密度を増す。概念はそれ自体としては独立しているが、それをより具体的に把握するにはそれが属している範疇に通暁していなければならない(この場合の範疇は先の人生観とみなせる)。この場合範疇はいわば概念の上位にある。例えば使徒と天才、信仰と無規定的な直接性とは質的に全く異なった範疇に属し、外見的には似ているところがあるとしても、これら両者を綜合するような更に高次の概念はない。(2)この作用—中心を概念にあてはめた場合、概念は作用—中心として一義的であっても、内容は豊かとなる、そしてその意味で概念は多義的であっても、ばらばらではなく中心をもっている。概念にはいわば弾力性があって、「造形力」(Dannelse, Bildung)(SV VIII, 67)があり、その結果が具体的な概念内容となる。そして概念の内容は文脈によって本質的に、だが絶対的にではなく異なってくる(cf. SV I, 135)。例えば「皮肉」、「不安」、「悪魔的なもの」といった概念のように。ここにおける文脈をもし範疇ととれば、その場合(1)とは逆に範疇は概念よりも下位にあることになる——もっとも、範疇を最高類概念とすれば(2)の概念はむしろ範疇と同じものとして(cf. SV IV 435—6における範疇)、上位概念と呼び、(1)の概念(および(2)の概念の意味内容を表わす概念)を下位概念とした方がよいかもしれないが——。(2)における概念の混乱はあまり問題にならない。なぜならその時には完全に話が通じなくなるから。結局(1)の範疇ならびに(2)の文脈の混同ないし解消に言語の混乱が発生することになる。以上を一応の解決の試案として提出しておこうと思います。

言葉は、そして特に倫理的・宗教的な言葉は単に形式的な規定だけでなく具体的

な意味内容をもったものであり、キェルケゴールが言うように一定の歴史的事実と結びついているものでもあるわけです。ですからこの具体的な意味内容を無視して言葉を語れば、倫理も宗教も解消してしまうことになるでしょう。

Ⅱ - 7

今まではいわば言語そのものを対象にしてきたわけですが、Ⅰ-4でも触れてきましたように言葉が本来意味をもつのは具体的な状況の中で一個の主体によってそれが使用された時であります。例えばムーサがヘシオドスに向かって、

野山に暮らす羊飼いたちよ、卑しく哀れなものたちよ、

喰いの腹しかためぬ者らよ、

私たちはたくさんの真実に似た嘘偽を話すことができます、

けれども私たちはその気になれば真実を語ることもまたできるのです

(ヘシオドス『神統記』26行以下、広川洋一訳)

と語っているように。そういうわけで、以下では言語の主體的側面、つまり言語を使用する側の在り方に光をあててキェルケゴールの言語理解をさぐってみようと思います。

言葉はその使用規則を知らない者にとっては単なる音声にしかすぎません。普通の日本人であれば外国語が話されているのを聞いてもそれは風の音や波の音と同じように快く響く場合もあれば、また単なる騒音のようにしか聞きとれない場合もあります。が、いずれにせよその意味するものは理解できません。その逆に言葉は単なる音声ですから、鳥のさえずりを真似るように、私たちはその言葉の意味を知らなくても、それを発声することができます。一つの技術であれば、それを駆使するには身につけていなければなりません。言葉を発声するだけであれば必ずしも身につけているということは必要ではありません。二才の幼児でも「アイ(愛)」という音声は口に出すことができます。しかしその子は愛を語っていると言えるでしょうか。言えはしないでしょう(cf. SV XIII, 347)。音声の「直接の再現はこだま」(SV VII, 246)にすぎないからであります。Pap. I A 328 を書いた当時キェルケゴールにはこのエコーという言葉が気に入っていたように見えます。先にも言いましたように、I A 328 ~ 341 は研究者たちによってファウストのイデーをとり扱った戯曲の草稿とみなされているものですが、その中の或る箇所(333

S. 148)では、例えば「エコーよ、汝皮肉の偉大なる師よ、汝、うつろになびく外形だけを与えて、内実を与えぬ者よ、汝自身のうちでこの地上の最高にして最深なもの、すなわちこの世を創造した言葉、はパロディと化されるのだ」と書かれています。更にはこのエコーは「新旧地下石けん屋の争い」(Pap. I B1~)という戯曲の草稿では人格化されて、主人公ヴィリバルにつき従う友人としても登場しています。このエコーという理念のもつ内容は様々な変化を帯びてキェルケゴールの著作の随所に出てきます。一例を挙げてみましょう。死の前年の1854年の日誌には、「人間にとって非常に魅力的なことは、おそらく血と肉との衝動以上に、あるいはいずれにせよそれと同じくらいに、魅力的なことは、最高の表現を用いることができ、それを誇張してペラペラしゃべることができ、こうして自分があたかも何がしかの人間であるかのように、あるいは自分の人生が実際にそれと関係しているかのようにみせかけることができるということである」(Pap. IX, 2 A 128)と書かれています。^(注)

(注)

これに対する痛烈な皮肉は『あれかーこれか』の、「哲学者連中が現実性について語っていることはあてにならない場合が多い。それはちょうど古道具屋の看板に、衣類しわ延ばしと書いてあるのを読む時に似ている。服のしわを延ばしてもらおうと思って服をもって行くといっぱい喰わされるのだ。というのもその看板は売物だから」(SV I, 19)という表現にみられる。

このような事態は『文学批評』では無定形性(Formløshed)というように特徴づけられています。「無定形性とは何か？それは、形式と内容との情熱的な区別が排除されていることである。だからそれは、狂気や痴愚と違って、真理を内容としてもつことはできるが、しかしそこに含まれる真理は、けっして本質的に真であることはできない。外延的には、無定形性はだんだんひろがって一切のものを包括し、あるいはあらゆるものを侵蝕するにいたるであろうが、これは本質的な内容が、内包的に自己を深めていくにつれて自己の規定の限界をみすばらしくしてゆくのは反対である」(SV VIII, 108, 梶田啓三郎訳)というわけです。しかし上のような事態は何よりも『不安の概念』において無精神性(Aandløshed)として特徴づけられております(SV IV, 400 ff.)。無精神性とは、理念性を表わす言葉が存在してはいても、その内実がすでに失われ、それを語る人間にもはや何の資格もありはしないくせに、このことに対する何らの反省ももたず、これらの言葉を口に出し

て痛痒にも感じない者（アペールゲーコテス）の状態のことであります。それはキリスト教内部での異教の生き方とみなされています。「無精神性は最も豊かな精神が語ったことと同じことをそっくりそのまま語ることができる。だが精神によって語るのはではない。このような人間は“蓄音器”となってしまう」（SV Ⅳ，402）のであります。従ってそういう人間の語る真理は本当の真理ではなく、風説・冗談・駄弁とならざるをえません。キェルケゴールは無精神性よりも異教の方がまだましであると考えます、というのも、「異教は精神への方向に規定されているのに対して、無精神性の方は精神からの方向に規定されている」（ibid.）からであります。「無精神性は精神の戯みであり、理念性の漫画化である」（ibid.）とも形容されています。この無精神性の堕落には一種独特のぬらりとした安定性があり、それは「ばかになった塩」のもっているねばっこさによく似ております。いずれの場合もその味を恢復するのが困難となるからであります。キェルケゴールはこの無精神性を一つの範疇として使用したいという気持すら懷いていましたが、それはともかく、この無精神性は私たちの今までの問題意識にあてはめれば、範疇ないし文脈の解消されてしまった状態といえるでしょう。言葉の混乱とはまさしく無精神性の状態にほかなりません。

Ⅱ - 8

無精神性の場合、言葉は感性的にみて一つの音声現象に格下げされてしまっています。言葉とは意味を担った音声であるはずなのに、その意味がどこかに消え去ってしまったのです。

言葉が単なる音声現象でないとしても、具体的な状況のなかでは同一の言葉も、あるいは同一の現象であっても、まるで正反対の意味をもっている場合が多いのです。語り手の言葉の意味がそのまま聞き手に受け取られるということはまずありません、その言葉が受け取る者にとって救いにもなれば破滅にもなるわけです。^(注)

（注）

言語学者の鈴木孝夫氏は『ことばと文化』の中でことばの意味に関して次のようなことを言っています。ことばの「意味」とは私たちがある音声形態との関連で持っている体験および知識の総体であって、その場合「意味」には二つの性質、つまり（1）ことばの「意味」は個人個人によって非常に違っている、（2）ことばの「意味」は、ことばによって伝達することはできない、ということが含まれている。我々が他人に言葉を教えることができるのはことばの「定義」を教えることができるからであって、その際「意味」は教え

ることはできない。定義は道案内のようなもので、その先は人間というものとは同一（近似）の条件の下では、同一（近似）の体験を得ることができるという、証明不可能な直観前提にいっさいをゆだねるほかない（92頁以下）

この場合言葉は一つの「徴し」（Tegn, Zeichen, sign）なのであります。キェルケゴールは『キリスト教への修練』の中で、フレーゲの意味と指示対象との区別を想起させるような発言をしております。例えば航路標といったものは、直接私たちの眼に見えるものとしては棒抗であったり角燈であったりするわけですが、「私がそれを徴しとみなすということは、それは何かを意味していると私が考えるということの表現なのである。しかるにそれが何かを意味しているということとは、当然それが直接的にあるものとは別の何かであるということに他ならない」（SV XII 146）と言うのであります。

概念の意味とは一つの充実でありましょう。先ほどの言葉を繰り返させていただければ、概念には造形力があり、その結実が概念内容となるということであります。具体的な文脈の中で形成されてきたものが或る瞬間に充実され、形をもつに至った時、その時に私はそのものに名を与えるわけです。例えば以心伝心ということが日常よく使われますが、それは相互にとって文脈が明瞭だからであると思われます。

Ⅱ－9

以上のような事態のいわんとしていることは、言葉は直接的に伝知したり着服したりはできないということであります。精神の内容は、つまり「内面性は直接には伝知しえない、なぜなら内面性が直接的に言われるということは外面性に他ならないから」（SV VII, 246）であります。

ここでは主体の側に中間規定が悪求されています。同じ言葉が受取る者にとって救いになれば破滅にもなるということを説明するための中間規定が要求されます。この中間規定こそキェルケゴール特有の術語である「気分」（Stemming）に他なりません。キェルケゴールの主張する気分は西欧の思想を支配してきた主知主義ないし合理主義に対するアンチ・テーゼとしての、所謂実存主義的気分でもなく、日常的な意味での不安定な情緒的な気分でもありません。それはかえって連続的・持続的なものであります。『あれかーこれか』では次のようなことが言われています、

人格は自分の中心を自分自身のうちに所有している、そして自分自身を所有しないものは遠心的である。倫理的に生きるものの気分は中心に凝集されている、彼は気分の中にいるのでもなく、彼は気分なのでもなくて、彼は気分を所有している、それも自分自身のうちに所有しているのである。彼が働くのはまさしく連続性（Continueerlighed）のためであり、連続性が常に気分の主人なのである。彼の生活は気分を欠いてはいない、いやそれどころか、彼の生活は一つの全体＝気分を所有しているのだ。だがこれは獲得されたものであり、均整ある気質と呼ぶうるものであるが、これは決して美的・感性的気分ではなく、どんな人間も生まれながらにして、あるいは直接的にそれを所有してはいない。（SV I, 249）

気分は連続的なものであり、獲得されたものであるとするなら（他にPap. II A 661, S. 237; II A 163も参照）、それはまた性格ないし品性（Character）でもあります。このことはやはり『文学批評』の中の、「道徳とは品性である。品性は彫り込まれたものである。海に品性はない、砂にもない。品性とは内面性にほかならないからである。不道徳も、エネルギーとしては、やはり品性である。ところが道徳的でもないし不道徳でもないのは、曖昧さである。そして善か悪かという質のうえの運言的な対立が、徐々に蝕む反省によって弱められると、人の世に曖昧さが支配することになる」（SV VIII, 84, 梶田啓三郎訳）という一節や、日誌の中の「品性とは本来連続性である」（Pap. I, I A 436）という発言からもうかがうことができます。

詳論は今はできませんが、キェルケゴールがガルヴェ（Chr. Garve）に倣ってアリストテレスの『ニコマコス倫理学』に出てくるヘクシス（ἕξις）——これは把持、持前、状態などと訳されています——をやはり連続性と訳して、それに行為の連続性の根拠を見出しています（Pap. IV C 17, 18）。そしてこのヘクシスは倫理的にはエートスと同一視されるものであります——因みに、ヘクシスは状態や所有を意味する動詞 ἔχω の名詞形であり、エートスは先述のように、語源的に「自己自身のものとする」という意味をもっています——。とすれば内容的にキェルケゴールの気分はアリストテレスのヘクシスないしエートスに対応することになります。

キェルケゴールの「気分」は以上のような内容をもったものでありますが、概念との関係でいいますと、正しい概念にはそれにふさわしいものとして対応している気分が存在すると言われています。或る概念はそれにふさわしい範疇ないし文脈の中で取り扱われないと混乱させられてしまうわけですが、それと同時に概念に対応

している気分もそこなわれてしまうのです。例えば、罪に対応する気分は本来真摯というものであるが、罪が形而上学でとり扱われると、気分は弁証法的な平静や無関心となる、というように（SV IV, 318 ff.）。

先に、キェルケゴールは概念把握に際して、多様を全体へと秩序づける作用ないし機能に重点を置いていると言いましたが、概念におけるこの作用中心が、主体にあっては気分と呼ばれているのです。そしてこの気分はまた先にあげた「人生観」に他ならないわけです。といいますのも『まだなお生きている者の遺稿より』では人生観と同じ働きを果す詩的気分の存在の可能性を求めて、様々な変様が継起してゆくなかにも一つの全体像の貫ぬいていることを悟らせてくれる統一性というものが、気分から生まれでてくるという指摘がなされているからです（SV XIII, 75）。

「概念は三分法である」（Pap. IV C 79）という言葉は、概念は単に対象を規定するものではなく意識規定であるということを意味するわけですが、これも今述べてきたような文脈のなかで解釈すべきものでありましょう（『ヨハネス・クリマクス、或はいっさいのものが疑われねばならぬ』Pap. IV B 1；拙論「懷疑・絶望・真摯」を参照）。キェルケゴールの求めた言葉による交わりが、以上のような気分の同一性（Übereinstimmung）を求めていたのであるとすれば、彼がアリストテレスの『弁論術』に注目していった理由もまたうなずけるでありましょう。

言葉を語る側にも、それを受け取る側にも、その言葉の概念内容にふさわしい気分が自己有化されていなければなりません——学ぶということは本来身につけることであり、知る・認めるということは実現する（realize）ことではないでしょうか——。そしてこの気分の自己有化こそが言葉を本当に受け取り直すこと（Gjengtagelse）であり、言葉の再現（Gjengivelse, Reproduction, Re-presentation）なのであります。言い換えますとそれはまた言葉と自己との一致ということ、つまり人生観と呼ぶべきものを実存しつつ表現し、実存しつつそれに沈潜しようとする（SV VI, 342）でもあります。このことは「ただ御言を聞くのみにして己を欺く者とならず、之を行ふ者となれ」というヤコブの言葉と、「人は信仰のみによって救われる」というルターの言葉との緊張関係を論じた『自省のために』（SV XII, 341 ff.）という小篇においてもとりあげられております。キェルケゴールはひとえに「真摯なる誠実」を求めていましたが、真摯にせよ誠実にせよ、日本語で言えば真一言（真一事）ということであり、それは言葉と自己との一致ということに他なりませ

ん。しかしながら、アリストテレス的にそれを表現すれば、κατὰ λόγους という
ことではなくて μετὰ λόγους ということだということに注意しなければなりません
(『ニコマコス倫理学』1144b^(注))

(注)

誠実ということに関しては、アリストテレスはやはり『ニコマコス倫理学』の中で、次の
ようなことを書いています。真実(誠実)なる人(ἀληθεύτικός)とは虚飾者でも卑
下する人でもなくて、生活においても言説においても事実彼に属しているところのものを
自己のものとして認めてゆくような、自分のありのままといえるような人のことである。
(1127a-b)

主体が言葉となりきって、言葉を生きるということは単に個人内部の出起事では
なく、世界へと開かれてゆくことを可能にするのです。なぜなら言葉は共通のもの
であり、与えられたものであり、具体的な歴史を帯びているからであり、言葉と自
己との一致とはこれらのものを自由を通して己れのものとするからであります。最
後にキェルケゴールの言葉でしめくりたいと思います。

哲学の無前提ということがもし正しいのであるなら、哲学は言葉について説明を与えね
ばならないし、思弁に対する言葉の全体的意味と関係とについて説明を与えねばならない。
なぜなら言葉のうちに、まさに思弁は自己自身に与えることのなかった媒介を持つから
である。思弁にとって意識の永遠の秘密であるもの、すなわち自然規定と自由規定の統一
ということは、言葉についても言えるのである。つまり、言葉は一方で本源的に与えられ
たものであり、他方で自己を自由に展開するものなのである。そして単独者はいかに自由
に自己を展開するとしても、彼が完全に依存することがないような地点に達することは決
してできない。なぜなら真の自由はかえって与えられたものを自由に己れのものとし、与え
られたもののうちにあって自由をとおして依存することのうちにあるからである。同じこ
とは言葉についても言える(Pap. III A 11)。

付記

- (1) 本論はさる5月30日、キェルケゴール協会春季例会の一般講演会において発表した
ものを加筆・訂正したものである。文体はそれで口頭口調のままにしておいた。なおⅡ
の主要部分は『キェルケゴール研究』第十一号に「キェルケゴールの言語理解——キェ
ルケゴール青年期における問い(=)——」として収録される予定である。
- (2) 『遺稿』に関しては、例えば(Pap. VII, 2 B 79)とあれば第八巻・第二分冊(分
冊があるのはⅦ～Ⅺ巻)B(Aとあれば日誌, Bとあれば著作草稿, Cとあれば読書
・受講ノートを表わす)の79と番号づけられた記述を表わす。数頁にわたるときは
更にそれに頁付けがつく。例えば(Pap. IA 328, S. 138)。

以上は第二版 Søren Kierkegaards Papirer. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr
og E. Torsting, I—Ⅺ. 1909—48 による。1968—78年に N. Thulstrup による増
刷版がでている。(I—Ⅺ)

(さすがた きんや 京都大学文学部研修員)