

間接伝達の真理についての諸研究 (I)

—真言に向けてのアナログカルな説明—

清水 茂雄

Studien zur mittelbar-mitteilenden Wahrheit (I)

—Analogische Erklärung zu Shingon—

Shigeo SHIMIZU

緒 言

間接伝達 (mittelbare Mitteilung) はキェルケゴールの哲学の核心を理解する上で重要な意義をもつ概念の一つである。しかし、この概念は、単にキェルケゴールの思想にとって重要であるばかりではなく、一般に、いわゆる主体的真理に関わる思考にとっても重要であると考えられる。

間接伝達とは、簡単に言えば、曲がった仕方で事柄を伝達するということである。しかし、(The longest way about is the shortest way home) という格言の言うように、このような「曲がって」伝える様式こそかえって最も真直ぐな伝達を可能にしているのである。一般に真理とは何か個人的見解を超えた普遍的・客観的なものと考えられている故に、それを伝達する際にも伝達者は主観を交えず正確にその内容を伝えることが求められる。それ故、「曲がった」仕方では事柄を伝達しようとすることは、もしも伝達されるべき真理内容が普遍的・客観的である限り、許されないものとなろう。個人的見解を超えた真理を伝達する際には、人は「間接伝達」を斥けようとするだろう。或る人が真理を見出したとすれば、その人にとってそれは確実でなければならない。そして真理内容が確実であればあるほど、それを「曲がった」仕方では伝えねばならない理由を見つけることができなくなるのである。

たとえば、自然科学者が或る理論を思いつき、そしてすべてのデータがこの理論によって説明されることが実証された場合、この真理はこの科学者にとって確実なものとなり、普遍性と客観性がこれに付与される。

そしてこの真理を伝達しようとする時には、この人はできるだけ正確に伝えようと努力するだろう。誤解を与えないように気を配るだろう。そのような状況の下で「曲がった」仕方では伝達しようとする理由は全くないのである。

もちろん、事柄が通常の説明の仕方では十分に伝えられないと判断された時には、工夫をこらして伝えねばならない場合もある。たとえば、微積分の概念を小学生に直接に提示したとしても理解されないと判断された場合、人は段階的に教えてゆこうとするだろう。しかし、この場合、そうした段階を経た後、いざ微積分の概念を示そうとする時には、「直接的に」伝達するのであって、微積分の概念そのものの伝達に関して「曲がった」仕方では伝達しているのではないのである。つまり、この場合、直接的に伝達するために間接的手段を工夫したのであって、事柄自身の伝達は本質的には「曲がった」仕方となっていないのである。

ヘーゲルは言葉について次のように述べている。「言葉は思想の所産であるが、言葉においてもまた、およそ普遍的でないようなものは何一つ言われえない。」¹⁾つまり、およそ言葉によって伝達されるものは普遍的なものであり、普遍性と言葉とは切り離され得ない関係にあるのである。そして言葉がこのように普遍的な事柄を伝達する役割を持っているとみなされている限り、その事柄を「曲がった」仕方では伝達しなければならない理由はないと言える。

それでは、伝達が「曲がった」仕方で行なわれる場合とはどのような場合なのであろう。何らかの意味で伝達されるべき事柄の中に普遍性、客観性が欠けてい

る場合にそのような伝達が可能となるのであろう。なぜなら、すでに述べたように、普遍的・客観的真理を伝達する際には、とりたてて「曲がった」仕方では伝える必要は認められないからである。しかし、その事柄は単に普遍性が欠けているだけのことであろうか。ヘーゲルの言うように、もしも普遍性がないならば、おそらく言葉による伝達も不可能であり、間接伝達もまた不可能となるように思われる。たとえば、全く個人的な感情については、「言葉にならない」などと言われる。伝達されるべき事柄の中に普遍的なものが「欠けている」場合に伝達は「曲がった」仕方になる、と言われた時のこの「欠けている」とは単に普遍性がないということではないのである。

一体、ヘーゲルの言うように言葉は単に普遍的なものを伝えるだけの存在なのであろうか。生まれて間もない赤ちゃんが、「アア」と言う時、我々はそこに何かの言語の原初的形態を感じ取る。赤ちゃんのこの「アア」を通して、我々は言葉の源を見る思いがする。それは普遍的なものの以上の何かである。つまり、伝達が「曲がった」仕方となり得る可能性をもつのは、その伝達によって伝えられるべき事柄に普遍性がないのではなく、むしろそれ以上のものがあるためと考えるべきである。では普遍性以上のその何かとは何であろうか。

伝達されるべき事柄が主体的な性格を持つ場合、伝達は「曲がった」仕方をとる理由を持つのである。つまり、伝達されるべき真理が単に普遍性一色で色どられているのではなく、そこに個的な色調が現われている限り、間接伝達の必然性も生じてくるのである。伝達される事柄の中に、このような個的なものが介在して来る時には、ヘーゲルが、「言葉はただ普遍者だけを表現する」と語りつつ、彼自身が表現しようとした普遍的真理と言葉の役割との間に問題性を見なかった場合とは別の事情が生じて来る。つまり、普遍者を表現する言葉を使って、普遍的ならざる事柄を伝達する時に生じる問題性が立ち現われてくるのである。言葉が「表現」のために存在しているところから、「伝達」のために存在することへと移行する場合、そこには一つの問題性が生じてくるのである。

もちろん、「個」といっても、たとえば、私という個は天にも地にも唯一のものであるが、その個がまた普遍的でもあるということもある。つまり、すべての私以外の「私」も私と同一形式の自我の普遍性をもっ

ている。従って、そういった意味からすれば、主体的真理といえどもやはり普遍者を表現する言葉を使って伝達されえる、と考えられもしよう。だが、このようにとらえられた「個」は、やはり何といっても「考えられた」ないしは、「考えられる限りでの」個であって真の意味での個ではないと批判されることもできる。

実際、ヘーゲルを批判したキェルケゴールの思想は、普遍にどのようにしても摂せられない個の真理の立場に立って展開されたものであり、それ故、彼の思想そのものの中に伝達の問題性が現われることができたのである。つまり、キェルケゴール自身の把握している事柄を伝達するに際して、それを「どのように表現すべきか」という単純な問題以上の問題が、まさにその事柄が主体的性格を持つ故に、登場してくるのである。そしてこうした問題性は、結局、問題性のある伝達を行なうということになり、このことは反省を生じさせる。それ故、キェルケゴールの思想が真に主体的なものに定位する限り、そこにはおのれの思想を伝達することの可能性と方法に関し、反省を行なわざるを得ない必然性が生じてくるのである。

しかし、個の真理、ないしは主体的真理は、全く普遍性を持たないとも言えない。というのも、主体的真理といえども何らかの形でみずからを伝達しようとするのであり、そのような意味では、一種の普遍性を持つと考えられるからである。もちろん、この場合には、普遍は、「表現されるべきもの」ではなく、「伝達されるべきもの」という特徴を持つ。

たとえば、最も主体的な真理を語っていると考えられている次のような言葉は、ヘーゲルの「言葉はただ普遍者だけを表現する」という領域を超え出ているとは思えない。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。」²⁾ すなわち、「本願」が「親鸞一人がため」である事は、また他の個別者においても成立することとして、その意味で普遍者が上の引用においては表現されているのである。

それでは次の言葉はどうであろうか。「見よ、一にして単純であり給う神にしてはじめてこの一なるもの、私が魂の内なる城と呼ぶところに入り給うのである。」³⁾ このエックハルトの言葉は一種のメタファーと考えられ、必ずしも親鸞の言葉と同じ性格を持つものではないが、メタファーによって指示されている事柄は、「言葉はただ普遍者のみを表現する」という命題では収まり切れないものを含んでいると考えられるの

である。こうしたメタファーで指示される事柄は、他の個別者にもその通り起こるという意味での普遍性を持っているのではなく、その点で先の親鸞の言葉とは異なる言葉の出所となっているのである。エックハルトの言葉がある象徴性を持つのは、伝達されるべき事柄が真の意味で主体的なものとなっているからである。

ところで、上記のエックハルトの言葉も、何らかの意味で伝達している以上、そこには親鸞の言葉とは異なる意味での普遍があると考えられる。主体的真理の伝達に関して指定せられるこのような普遍性は、その真理の伝達を特徴付ける根拠となるものであり、単に伝達内容の本質を特徴づけるだけでなく、伝達そのものを本質的に規定するものである。

ところで、個的真理、主体的真理が伝達されるべきものとなることは何故に可能なかという問題についてキェルケゴールも触れている。彼は恋愛の場合に例をとって説明している。或る女性に愛情を抱いている男性がこの愛情を内面性の問題として大切にしている時、そこでなお恋人に自分の愛情を伝えたいとすると、その時には直接的な伝達は不可能である、とキェルケゴールは述べている。つまり、内面に引きとどめておくべき愛情も、やはり外に対して伝えられることを求める本性があるというわけである。ここでは、内面的な愛情を持っているというそのことを恋人に知ってもらいたいわけであり、この場合、伝達とは「理解されること」を求める行為という意味をもつ。従ってこういう場合には、直接的に愛を打ち明けることはできなくなるのである。だが、このような例示の説明によって、主体的真理が伝達されるべきものである根拠を十分に明らかにしえたとは言えないだろう。個的真理が伝達されるということの背後には、なんらかの意味での普遍性がなければならない。もしそうでなければ、全く単なる個人的な感情と区別されなくなるであろうから。しかしこの普遍性は、言語によって表現されるような普遍性ではなく、むしろ伝達の様式を本質的に規定するようなものと考えべきである。この二つの区別は、上記の親鸞の言葉とエックハルトの言葉の差違として「感じとって」もらいたい。どちらも一種のリアリティがあるのだが、エックハルトの言葉にはその底に一つのアンリアリティが顔をのぞかしている。メタファー的性格は、単に伝達内容を修辭的に表現したために出てきたのではなく、伝達内容そのものが根

拠となって出現してきたのである。

このように「言葉は普遍者を表現する」という命題が成立している立場(表現的な場)とは別の立場(伝達的な場)に立ってこの場所に属する論理を明らかにしようとする試みがこの小論を含めた諸研究の課題であり、こうした諸研究が明らかにするその「伝達的な場」を我々は、とりあえず「間接伝達の真理」と呼ぶことにする。⁴⁾ こうした「伝達的な場」に立ったこの場所の解明自身、普遍者の表現ではないのであり、一種のアンリアリティを有するものとなっていなければならない。(このことは、後で明らかにされるように、詩性を持つということである。ただし、文学作品になるということではまったくない。)そのような理由で「間接伝達の真理」の解明(ときあかし)は詩作的とならざるを得ない宿命にあり、以下の論述も単なる客観的事実の報告とか、普遍的真理の表現という意味を本質的には持たない。(ただし、何度も繰返して言うがこれは創作では全くない。創造的ではあるが。)

さて、間接伝達の真理は、主体的真理と関係し、しかもその伝達の様式を決定する根拠自身であることを示したが、そのことは、この真理が、言葉によって表現され得る普遍性を持つのではなく、むしろそれ自身が「言葉」の出生地になっているという意味での普遍性を持っていることと受け取ることができる。この場合、注意すべきことは、この真理が、伝達の本質を規定するといっても、それは、表現の仕方決定することではないということ、つまり、言葉の使い方とか修辭法といった表現の仕方を決めるということではないということである。そのような理由で、間接伝達の真理は、「伝達の真理」なのである。すなわち、間接伝達の真理は、一方で、主体的真理の本性をもつ故に、キェルケゴールの「間接伝達」の思想に適合した伝達様式を取り、それ故、「間接伝達の」であるとともに、他方、こうした伝達様式の根拠そのものであり、従って、「伝達」において真理は真理としと存在しているが故に、「伝達の真理」なのである。

1. 間接伝達の真理の「伝達」のアナロジカルな解明と真言について

緒言で示しておいたように、間接伝達の真理は伝達の真理であり、みづからの伝達の根拠でもある。そのことは、この真理は、みづからの伝達のいわれとなっ

ているのであり、この伝達にとっての存在理由であり、従って、この伝達のいわれを解明できるということを意味する。つまり、伝達の真理は、いつでもみずからの伝達の「何故に」を語ることができるし、また語らざるを得ないわけである。それ故、間接伝達の真理はみずからの伝達を解明する。間接伝達の真理は、みずからが伝えられねばならぬ「何故」を知っているものであり、しかもこの「何故」を伝達することができるのである。しかし、もちろん、この「何故」の伝達も間接伝達的になされねばならないが、それは、伝達者が伝達的な場に立脚する限り、可能となっていなければならない。このように、伝達の真理が、「伝達」のいわれとなっていて、このいわれを語る場合、それは、間接伝達の真理の「伝達すること」の解明であり、我々は、これを間接伝達論と名付けるべきと考える。しかもこの解明は、一つの詩作となっているのであり、それ故、一種のアンリアリティを持つ。このようになされる間接伝達論は、従って、それ自身が、間接伝達の真理の解明の一端となっているのである。つまり、「間接伝達論」は、間接伝達の真理の本質的な表現である。「間接伝達論」は、間接伝達の真理の「伝達」を解明することで、これの表現となっている。

さて、間接伝達の真理は、それ自身、おのれの伝達のいわれとなっていて、それ故に、この伝達を解明する。このことは、このいわれを語り出すということであり、この出来事は、言語の事柄となると考えられ、我々は、このようにして出現した言葉を「真言」と呼ぶ。「真言」は、それ故、「間接伝達論」を出生する「初めの言葉」である。また、逆に、「間接伝達論」は真言の展開となっている。「真言」は、間接伝達の真理が、「伝達の真理」である故に生まれたこの真理のいわば「息子」であり、この真理と同格的である。間接伝達論は、このように、真言を秘めているのであり、こうした秘められた真言を探し出すことが、逆に言えば、間接伝達論の意義になる。また、間接伝達論的諸概念の概念性は、真言的と呼ばれるべきである。

ところで、ここで注意しなければならないことは、「真言」はある特定の宗教、つまり、真言密教における根本概念としての「真言」とは区別されねばならないということである。後の論の展開によって、我々の「真言」の特徴が、密教の「真言」と似てくる場合もあるかもしれぬが、それは、密教から教えられたゆえではなく、我々の「真言」の解明によって必然的に生

じてきた帰結であるにすぎない。もっとも、真言密教の「真言」の存在論的な存在可能性、つまり、そもそも宗教の中に真言が存在できるのは何故なのかという問題を考えるならば、我々の「真言」は伝達の真理の中に真言が生じてくる必然性において見出されてきたのであるから、密教の「真言」と関係する可能性があるかもしれない。

このような意味での真言は、間接伝達の真理の「伝達すること」を解明するこの真理自身から出てきた一つの出来事として、直接的伝達の要素を全く持たない。その意味で「孤立的」であるが、だからといって、全く謎の言葉にとどまるというものではない。というのも、真言は、根源的な言葉の出来事だからである。それは、みずからの言葉の出来事を通じて、この出来事のいわれを伝達するからである。つまり、言葉がおのれの出生の秘密を語るといふ事が生じているのである。ところで、通常言葉は、それ自身の出生の理由をそれ自身が伝えているのではない。「この花は赤い。」という言葉において、「赤い」も「花」も、更にはこうした単語を結んだ文も、これらの言葉自身の出生の理由を語っているわけではない。言葉はただ使われているだけであり、誰もその言葉の生まれたわけを聞こうとはしない。もちろん、たとえば、(Beispiel)という言葉の語源は何かと問うことはできる。しかし、この場合も言葉はまだその本当の出生の秘密を明かにしているわけではなく、使われているのであり、使い古されているのである。

しかし、言葉はその中に真言を秘めている。それ故、言葉の中にあるこうした真言を聞き出すことは可能である。使い古されて、使われるだけの言葉の中に、真言を聞き出すことは、この言葉が本来伝えようとした事を伝達し、これを解明することであり、同時にそれは、この使い古された言葉を解釈することに相当する。つまり、「解釈」は、間接伝達論的には、「真言への道」である。

ところで、真言は、間接伝達の真理の伝達のいわれを語るものであって、すべての言葉の底にあるものとはいえないと考えられよう。しかし、言葉の出来事は、伝達の出来事であり、言葉が単に使用されるものではなく、言葉が起きているそのことに注目すれば、それは、伝達の真理の伝達となっていること、従って、その伝達することについても語り出していることを認めることができるだろう。

さて、以上のことを確認した上で、次に、キェルケゴールの間接伝達論と間接伝達の真理の解明とがどのように結びつくかを論じる。

すでに述べたように、間接伝達の真理は、自分の伝達を解明する。これが最も本来的な意味での「間接伝達論」であり、真言が語り出される。しかし、言葉に秘められた真言が聞き出されていない場合には、「真言への途上にある間接伝達論」は存在可能である。我々はこの途上の間接伝達論をアナロジカルな性格を持つものとする。こうした、真言への途上にある間接伝達論も、間接伝達の真理の一つの解明になっているのであるが、ただし、それは「アナロジカルな解明」となっているものでなければならない。キェルケゴールの間接伝達論は、間接伝達の真理のアナロジカルな解明ともなっているものであり、そこには、隠れた真言が探し出せるのである。そしてそのことは、すでに述べたように、「解釈」、つまり、キェルケゴールの間接伝達論を解釈することに相当するのである。

ところで、「真言への途上にある」言語は、本来的にアナロジーである。中世哲学においてアナロジーは、(analogia entis)として存在論の中核を成す概念に関与していることはよく知られている。エックハルトもまたその存在論においてアナログアの考えを取り入れている。そして、それは神と被造物の存在関係の説明に使用される。

「事物がアナログア(類比)の関係にある場合、一方の類比物に存するものは、本質的に他方の類比物においては存していないのである。例えば、健康は本質的にはただ生物にのみ存するのであって、食物や尿の中には存しないこと、石のうちに健康がないのと同様である。かくして、原因によってひきおこされたすべてのものは本質的に存在するものである故に、その原因である神は本質的に存在するものではあり得ない。」⁵⁾

エックハルトによると、原因とその原因によって生じた結果の関係はアナロジカルな関係にあると言われる。たとえば、神が被造物を創造する際には、まず神の言葉が出生し、この言葉に基づいて被造物が創り出される。それはちょうど家を造る人が精神の中に家の観念を抱き、これに基づいて家の形姿を創り出してゆくにも似ている。出来上がった家の形の中には観念は存在しない(観念は頭の中にある)が、その観念に応じて形姿(形相)は存在しているのである。家の形は観念のいわば反映であり、こうした関係はアナロジカ

ルな関係と言われるのである。

ところでこうした関係が存する時、たとえば、ある人がある建築を見て、この建築物の原因、なぜこのような存在が出来たのかを知ろうとしたとすれば、その人は、建築家の元の観念を知ることによってそれをかなえることができよう。事物の形相から事物の原因を認識するとは、このように、概念を得ることに相当するのである。

間接伝達論の場合も同様なのであるが、しかし、ここでは概念を得るということが目的とされているのではない。建築物の場合であれば、その建て物の形がなぜそうであるかは、建築家の精神の中にある観念、つまり概念を知れば了解される。しかし、間接伝達論については、なぜそれがそのような形(論理的形姿と考えてもらいたい)であるのかは、伝達の真理そのものを得ることによってしか明らかにならない。ところが、伝達の真理は「伝達の」である故に、ただ同じ間接伝達によっておのれを現わすしかないのである。つまり、真言を語るのである。それ故、もし何らかの言語現象が、間接伝達の、あるいは間接伝達論的であるなら、それは、真言によって「解釈」される。我々は、このような「解釈」を特に、「転法華的解釈」と呼ぶ。これに対し、先の建築の例の場合のように、形相からその概念をつかんでその形相の存在原因を認識するような一種の解釈を、「法華転的解釈」と呼ぶ。

キェルケゴールの間接伝達論は、主体的真理の伝達の本質を解明しているものであり、同じく最も主体的な本質をもつ、間接伝達の真理の間接伝達論とアナロジカルな関係にある。従って、我々は、キェルケゴールの間接伝達論を「転法華的解釈」できるのであり、またそうしなければ矛盾を生じてしまうのである。というのも、間接伝達とは何かをその原因において、概念的に認識したとすれば、そこでは直接的に理解されているのであり、従って本質的に直接伝達可能である。しかし、間接伝達とは何かを直接伝達するということは、矛盾を引き起こすことになるからである。

ところで、すでに述べたように、間接伝達論は、本来的に、その存在可能性の根拠をもつのであり、それ故、現実的に存在することは可能である。我々は、キェルケゴールの間接伝達論が、本質的には、その存在可能性の根拠を持ち、それは彼の立場が徹底的な主体的真理に根ざしていたことと深く関係すると考えるのである。もちろん、彼の立場には、一つの途上性がある

のであり、そのため、その間接伝達論も、アナログカルな性格を本質的に持っていると考えなければならない。彼の間接伝達論は、真言への途上にあるものとして、間接伝達論的真理の「アナログカルな解明」をしているのであり、我々はそれを「転法華的解釈」すべきなのである。そしてそれこそ、キェルケゴールの間接伝達論を、直接的伝達するという矛盾を犯すことなく、理解し、解釈する唯一の根拠付けられた道なのである。

ところで、もし上記のようであるとすると、間接伝達論とは、わからないことを、わからない言葉で置きかえるにすぎないのではないかという疑問が提出されるかもしれない。なるほど、このような事態は、「密教的」である。しかし、真言は、「伝達論」真理に属する出来事であり、本来的には、最も「伝達論」なのである。ドイツ語の(mitteilen)が(mit), つまり「共に」と teilen), つまり「分ける」から成るように、伝達とは、「共に分かちあう」ことでもあり、その意味で、真言は、最もよく「共に分かちあう」ことから出てきていると考えられるのである。

さて、真言に関して、いわば定義のようなものを述べたが、真言の存在根拠については、それを語るということが、間接伝達論になるため、存在論的な規定性においては出来ない。しかし、真言は、伝達論的真理の「伝達」を解明しているものであり、間接伝達論的な存在の出生の地盤となっている。つまり、真言は、間接伝達論的なロゴスの場の存在を出生する。我々は、こうして開かれた間接伝達論的な領域が思考の最も固有な所在の場所と考える。思考はそれ故、本来的に、間接伝達論的真理の解明をすることをおのれの自然本性(natura)とする。思考の「存在」の意味は、このように、間接伝達論的に明かされる。

一般に我々は、存在論的立場から、存在のいわれを記述しようとする道をとる限り、そこには、間接伝達論的な領域が待っていると考える。つまり、真言が語り出されなければならない。このように、事物を思考によって、解明し、解釈する場合、最終的に開かれてくる間接伝達論的な領域を「言(こと)がら」と名付けることにする。つまり、思考は、ここでは、事象を思考するのではなく、思考することで、言がらを営むのである。思考が何らかの意味で「論的」な性質をもち、しかも本質的に言葉と関わるのも、それがその自然本性(つまりその出生のところ)において言がら

を営むが故と考えられる。その場合、思考は、一種の詩作となり、アンリアリティを生じさせねばならない。そして、思考が事象を思考することから、言がらを営むようになり、アンリアリティを得るようになることを、アンリアリゼーション(unrealization)と呼ぶことにする。⁶⁾

もちろん、思考が言がらを営むようになり、真言を語るようになるには、それが、主体的真理である間接伝達論的真理の解明になっていることでもある故に、思考する主体の言がらへの還元が必要である。従って、アンリアリゼーションは、一つの実存的運動となっていなければならない。真言への道、間接伝達論的真理のアナログカルな解明は、思考のアンリアリゼーションの道であり、実存的運動の下でなされるのである。

2. キェルケゴールの間接伝達論の解釈を通しての間接伝達論的真理の解明

A. 間接伝達論的概念としての「二重の伝達」と「秘密」

すでに示したように、間接伝達論的真理は、伝達論的真理であり、伝達することにおいて真理となっている。つまり、伝達することがこの真理自身の存在そのものである。そして、伝達論的真理としてのこの真理は、自分のその「伝達すること」の根拠を、伝達することで解明するのである。そこに、間接伝達論的な出来事が出現する理由があり、そのことは、そこに省(reflexion)が生誕するということの意味する。我々はこのように省の出来事を言語現象ととらえる限り、これを真言と名付けたのであった。従って、間接伝達論は真言が語られているということを示すものである。

さて、間接伝達論が、「省」という本質を持つということは、アナログカルな間接伝達論においても、アナログカルに妥当する。主体的真理が真に存在している限り、そこには、みづからの伝達を反省する必然性が働いていると考えられる。そしてこうした反省を提示する限り、それは伝達論として記述されるのである。たとえば、キェルケゴールの思想も、その中には、伝達の仕方への内省が組みこまれている。そして、エックハルトの教説の中にも、常に自分の語る言葉への反省が入っているのである。こうした反省は、たとえば、言語哲学というような、言語を思考の対象として取り扱おうとする場合における反省とか、言語に関する問

題をみずからの哲学の一部門として考察する場合の反省などとは、質を異にしている。それは、みずからの思想を展開する時の伝達の仕方への反省となっているのであり、この思想の内容と本質的に関係する。そしてこの場合、注意すべきことは、この反省が当の真理から必然的に出ているという点である。つまりこの真理は、その伝達への反省を必ず伴うのであり、その意味で、この真理は、その伝達に関しては、反省において成立しているとも言える。こうした意味では、この真理は、何らかの意味で、「曲がっている」ないしは、曲転している。

このように、思考が主体的思考になり、アンリアリゼーションへと道をとるようになる時には、一種の曲転した言葉が語り出されねばならないと考えられ、このことは、言語の質に変化が生じるということの意味する。つまり、言葉が曲転する言葉として存在し始めることによって、言葉は、真言的性格を持ち始めるのである。

以上のように、間接伝達論は、反省的な性格を持つことが理解されたと思うが、このことは、この反省的性格が偶然的ではなく、必然的であるが故に、みずからが語り出そうとする真理の伝達が一つの問題性を持ち始めるということの意味する。つまり、この伝達に関しては、何らかの形で反省的に解明される必要があることを伝達者は感じ、問題性を見出すのである。

しかし、何故に、みずからが認識している真理を言語によって伝達しようとする時、その伝達を反省的に解明しようとするのかは、真言への途上にある伝達者の立場からは明らかにされることはない。だが、たとえ途上にあるといっても、伝達するということに問題性があることを認識している伝達者は、主体的真理を伝達しようとしていることに変わりないのである。そして、こうした真言への途上にある間接伝達論は、アナロジカルに、間接伝達の真理の伝達を解明しているのであり、このような立場に立った間接伝達論は、自からの伝達を「説明」する。というも、この論には根拠が欠けるからである。真言への途上にある間接伝達論は、本質的に学問的根拠を欠き、説明的になる。そして、そうした説明に根拠を与え、これを体系的に明らかにしようすることは、すでに述べたように、「間接伝達論を直接伝達する」という矛盾に直面することになる。しかし、間接伝達論そのものには根拠はあるのであり、間接伝達の真理がまさにそれなのであ

る。

従って、キェルケゴールの間接伝達論は、その立場からの特徴としては、第一に、反省的であること、第二に、説明的、つまり根拠付けによる解明のできないという意味で非学問的であることという性格を持つ。もちろん、だからといって、彼の間接伝達論は単なる意見であるのではなく、実存論的に根拠付けられるべきものである。そして、一般に、実存の立場の実存論的可能性の根拠については、ハイデッガーの問題領域になると考えられる。実存が実存論的に論じられ得る可能性があると洞察した点で、ハイデッガーは実存の立場を超越する地平を見出しているのである。そして、その地平は、間接伝達論的な境でもある。

さて、キェルケゴールの間接伝達の思想は彼の著作活動と関係し、そしてその活動の動向と彼自身の宗教的経験とは重なり合っている。キェルケゴールは、『著作家としての私の活動について』の中でみずからの著作活動とその活動の主体の主体的消息との間の関係について次のように書いている。

「自然精通者が網の中の糸の交差から、ただちにどのような芸術通の小動物がそこにいるか、何ものの網であるかを認識するように、洞察力のある人は、この著作には、原著者として一人の人が属し、この人は著作家としての固有性において、『唯一つのものを欲していた』ということを確認する。」⁷⁾

そしてこの箇所を引き続いて、この「一つのもの」について、それが「宗教的なもの」(das Religiöse)であり、反省(Reflexion)に入れられるべきものであること、そして、この反省を通して、「愚」(Einfalt)へと取り戻されるべきものであることが示されている。従って、「鋭い洞察者」は、この著作家の著作活動は道であり、「愚へと到達すること、そこへと着くこと」であるとみなすであろう、と言われている。

すなわち、キェルケゴールの著作活動の全体を動かしていたものは、「宗教的なもの」であり、そしてそれは反省を通じて愚へと到る一つの運動を行なうことが示されている。彼によれば、こうした宗教的なものの運動はそのままその伝達をも特徴付けるのであり、反省という過程に対応する伝達の様式も反省的なものとなる。そしてこれがキェルケゴールの言うところの「間接伝達」に他ならない。彼はそのような意味での特徴的な伝達の本質を次のように簡潔に述べている。

「『反省における伝達』とは、真理へあざむき入れること(hineintäuschen in das Wahre)である。」⁸⁾

更に同書の中でキェルケゴールは、宗教的なものが反省の運動から再び単純性を取り戻し、愚へと至ると、そこで伝達は、今度は「直接伝達」(unmittelbare Mitteilung)になると言っている。

それ故、キェルケゴールの著作活動を通じて底辺となっていた「宗教的なもの」が反省に置き入れられる限り、そこでの伝達が間接伝達となり、その反省が終わって再び単純性が取り戻された場合には、間接伝達も姿を消すと受け取らなければならない。そしてその場合、間接伝達とは過渡的なものであったと解される。

実際、同書の中で彼は次のような言葉を語っている。「この運動(反省)は愚へと到達したのであるから、伝達はおそかれはやかれ直接伝達のもとに終わらなければならない。」⁹⁾

キェルケゴールの立場においては、こうした考えは一貫性を持っていたものと考えられる。このことを明らかにするため、簡単にいわば図解的に彼の「間接伝達」について説明しておく。ただし、彼の間接伝達論についての論究は後で十分に扱いたい。

キェルケゴールにとっての最大の関心は、キリスト者として生きるということであった。しかし、彼のまわりには、むしろ数多くのキリスト教徒がいる。ところが彼等は真にキリスト者ではない。彼等は、何らかの錯覚の中にある。そのような状況の中で、真のキリスト教を示すには、直接的に語ってもむだである。自分も同じ立場に立ちながら、ちょうど家の中に友人として変装しながら入りこみ、その家の中の家財を盗みとるどろぼうのように、相手の錯覚を破り、これを奪い取らなくてはならない。これが彼のとった伝達の仕方である。このような伝達の仕方においては、伝達者は、自分の立場からいったん離れ、伝達の相手の立場に変装して立たなければならない。そこに、「真理へあざむき入れる」という言葉が語られる理由がある。

だが、そのようにして伝達の相手の錯覚を破った後では、もはや間接伝達によってその人に伝達する必要は全くない。故に、直接伝達がいずれなされねばならないのである。

我々の間接伝達の真理の場合には、錯覚しているのは、キリスト者ではないキリスト教徒ではなく、言葉の中に在る存在者であり、錯覚が破れるとは、言下

事について伝達するには、言葉の中にいわば変装して入らねばならない(なぜなら、言下のことは言葉ではないのだから)。このように変装して入ってきた言葉の世界において、そこの家財をうばい取ることで、言下のことが伝達されるのである。単に言葉の世界に言下のことが「表現」されるだけでは、言下のことは満足しないはずである。むしろ言下のことは言下のことを「伝達」しなければならないはずである。そしてその場合には、キェルケゴールの間接伝達のように伝達するのがこの言下のことの必然である。一般に、もしも真の意味で離言が経験されるなら、そこでは、表現よりも上述の意味での伝達が主眼となる。故にその場合には、間接伝達的な伝達が現われなければならない。(これが、私がエックハルトの言語が間接伝達的性格を持つと言う理由の一つである。なぜなら、エックハルトは、神は一切の言葉を超えていると述べているからであり、しかもエックハルトはその神との合一を説くからである。)

なお、「真理へあざむき入れる」に関して、更により理解しやすい説明のために、法華經の『譬喻品』の有名な「三界火宅のたとえ」を示しておく。

我々衆生は、ちょうど燃えさかる家の中にいながらそれに気付くことなく玩具に興じているこどもに似ている。これを観た父親がこどもたちを火宅から脱出させるため、こどもたちの気に入るような三つの車を示し、それを与えるから家から出てくるように呼ぶ。こどもたちはこの誘いに乗って火宅から脱れ出る。すると父親はこども達に約束の三車を与えず一つの大車を与える。

以上が「火宅のたとえ」の大略であるが、ここでは一つの「あざむき」が行なわれている。つまり、父親(如来)はこどもたち(衆生)に三つの車を与えると約束しておきながら、それとは別のものを与えるからである。言下の消息の伝達においても、このような意味での「あざむき」が看取される。しかし、それがどういう意味の「あざむき」であるかを概念的に論じようとすると、それは間接伝達論的な解明ということになるのである。

さて、キェルケゴールの間接伝達が、「反省における伝達」であることが示されたのであるが、一体、「反省」とはどのようなものとしてとらえられているのであろうか。

キェルケゴールの考えている「反省」とは、より厳

密に言うなら、「二重の反省」(Doppelreflexion)と呼ばれているものである。彼は次のようにこれを説明している。

「内面性の反省は、主体的思考家の二重の反省である。思考しつつ彼は普遍的なものを思考する。しかし、この思考の中に実存し、そしてそれを彼の内面性において獲得するものとして、彼はますます主体的に孤立する。」¹⁰⁾

ここには言外にヘーゲル哲学への批判が聞こえてくるが、「反省」とは我々が通常考えているような悟性的反省(思考における反省)ではないことが示されている。悟性的反省においては、その反省によって反省する主体が存在を獲得するということはない。しかし、キェルケゴールの「反省」においては、反省において存在が獲得されるのである。

ところで、『哲学的断片』で言われているように、主体性は真理であるとともに非真理でもある。従って、二重の反省において主体として実存し始める思考者は、非真理を自覚するようになる。そして、非真理とは罪のことなのであるから、主体的思考家は、二重の反省においてみずからの罪性を自覚するのではなければならない。キェルケゴールの言うところの「反省」とは、このような意味での反省であり、悟性的反省をしながら、それとともにその悟性的反省をしている当の思考する主体の非真理性を反省する、その意味で「二重の」反省なのである。それ故、この反省においては罪ということが問題になり、直接、キリスト教の教えと関係する。実際、キェルケゴール自身も次のように「反省」を説明している。

「『宗教的なもの』の反省を経て『愚』へと至る運動は、キリスト教的運動(christliche Bewegung)である。」¹¹⁾

次に、このような二重の反省の中で伝達もそれに巻きこまれ、それに応じた形の伝達が現われる。上述したように、この反省においては反省の主体は非真理となるのであり、罪が自覚される。ところで罪の自覚は、その主体の個的真理であり、普遍に摂せられない。この時、反省は、反省している当の主体に関わっているものであり、そこでの伝達においても、伝達者そのものと関わってくるのではなければならない。つまり、普通行なわれている伝達のように、伝達者がその伝達に関わらないのではなく、二重の反省における伝達は、伝達する当の主体と関わり、この「関わり」を反映した

ものとならなければならない。このような事情を次の引用がよく表わしている。

「伝達の形式は伝達の表現とは別のものである。思想が言葉の中にその正しい表現を見つけた時、それは第一の反省を通して達せられるのであるが、次に第二の反省が来る。これは伝達の伝達者に対する固有の関わりに関係し、実存する伝達者のイデーへの固有の関わりを再現するものである。」¹²⁾

ここで、二重の反省と「伝達者が関わる伝達」との間の関係を更に詳細に考えておきたい。

非真理とは罪のことであり、罪はある個人の個の本質に属する事柄であり、普遍的な考察の対象とならない。罪は、個としての主体とそれに関係する神との現実の関係だからである。罪が存在している所では、個が個として存在していなければならない。キェルケゴールの「単独者」とはこのような存在者である。二重の内省においては、このような個が存在を得ているのである。それ故、こうした個が存在している所でその個の真理が伝達されるものとすれば(伝達の可能性についてはこの立場においては根拠付けられないということに注目してもらいたい)、当然、普遍的なものを思考してはいないこの個の現実性を伝達するしかないことになる。もちろん、個が個として神と関係を持っている時、そこで個に開示されてくる事柄を概念的に表現し伝達できるのではないかという問いも提出されよう。しかし、そうした個が個として在る所で個に開示された事柄が、普遍者であり、概念的な表現によって伝達され得るということは一体何によって保証され、根拠付けられるというのか?むしろ、そのような個に開示される真理も、個の存在(実存)になるということではしか明かされることはないと考えるのが妥当であろう。従って、個的真理が伝達可能とすれば、それは、個の存在を伝達するようなものとなると考えるのが自然である。すなわち、二重の反省における伝達とは、「実存伝達」と考えられる。そして、実存伝達をする者は、伝達することで、自分の存在を伝達しなければならないということになる。なぜなら、伝達者が伝達するものは、おのれ自身の存在(実存)だからである。従ってこうした実存伝達が可能とすれば、存在を伝達することができるということであるのだから、伝達を可能にしている根拠自身は、存在を与ええる根拠を同時に含んだものとなっていなければならない。この根拠は、伝達者の自己の根底にあるものと考えら

れるのであるから、伝達は伝達者と固有な関わりを持つのである。従って、実存伝達が可能とすれば、その可能性の根拠は存在を伝達することができる。

以上のように、「二重の反省」がなされる限り、その反省において知られた事柄の伝達に際しては、伝達者自身の実存をも伝達しなければならなくなり、かくして、伝達は伝達者と関わるようになることが理解されたと思うので、次にその場合、伝達が何故、「真理へあざむき入れる」ことになるのかを考えてみたい。これについてはすでに簡単な説明をしておいたが、より詳細に検討してみよう。

二重の反省の中にある思考者は、単に普遍的真理を思考するだけでなく、この真理を自己自身のこととして体得しようとする。このことは、思考者自身がこの真理になることを意味する。そしてこうしたあり方をとる存在が実存と呼ばれるわけである。このような実存において罪が自覚され、そうして自己のこうした非真理そのものに真理を与えてくれる神との関係も生じるのである。(『哲学的断片』参照)

ところで、実存というあり方ではない場合、人は一つの錯覚の中にあると言えよう。つまり、彼は実存していないが故に、みずからの非真理性に気付くことはなく、むしろみずからの内に真理があると錯覚している。この状況は、ソクラテスの場合の状況に似ている。誰もが自分には知が少しもないのにあると思こんでいる。ソクラテスは、自分が何も善美のことについては知を持っていないという点で他の人より知者であると気付いている。実存の場合には、無知ではなく、むしろ関係性における一つの錯覚が気付かれる。それは周知の『死に至る病』における「自己」の定義からも明白である。罪は、神との関係性の規定である。

ソクラテスが、相手の無知を知らしめ、無知の知に到らしめる方法は「知の産婆術」と呼ばれている。彼の中にあるものは、教え与えるべき何かあるものではなく、端的に「無知」である。自分が何も知ってはいないという知を伝達するには、いわゆる知識を教えこむ方式の伝達とは全く異なる方法を取らなければならないことは容易に察せられよう。ソクラテスは、伝達する相手の思考の中に入りこみ、その相手が持っていたもの(厳密には、持っていると思われるもの)を奪い取るのである。つまり、錯覚を気づかしめるのである。まことに、錯覚は唯一、錯覚をしていたと錯覚者が自分で気付く以外にそれを教える方法はないわけであ

る。

ところで、こうした「知の産婆術」において注目すべき事は、この伝達において伝達の相手は、「在ると思われたもの」ではなく、「在るもの」を伝達されたという点である。すなわち、ソクラテス的な「間接伝達」は、存在を伝達する仕方であると解釈される。そしてこうしたソクラテス的な伝達様式をキェルケゴールもまた採るのである。

伝達すべきことがらは、キェルケゴールにあっても、何かあるものではない。実存を伝達することこそ、実存する伝達者の伝達の目的である。実存においては、無知が知られているのではなく、非真理が自覚されているのである。そのような場合、当然、ソクラテスと似たような伝達にならざるを得ないだろう。ソクラテスと同様、他者の思考の中に入りこみ、その相手の自己の真の姿を知らしめるであろう。かくして伝達は、「真理へあざむき入れる」という特徴を持つものとなるのである。伝達の相手に、自己の真の姿を気付かしめることをもくろむ伝達は「真理へあざむき入れる」という特徴をもち、これが「間接伝達」を特色付ける。

ソクラテス、キェルケゴールの伝達に共通することは、その伝達において何かあるものを他者に伝えるのではなく、むしろ伝達の相手が持っているもの、ないしは、持っていると思われているものを奪い取ることで、その人の本来の自己の現実性に気付かせることを主眼にしているという点である。しかし、間接伝達がもしもそのようなものであるとするなら、伝達者自身が、何ものをも持たない本来の自己になっているのではない。つまり、伝達者は「無的自己」となっている必要がある。伝達者がこのように無的自己になっていてはじめて、「何かあるもの」を伝達するのではない伝達、つまり間接伝達が可能になるのである。従って、間接伝達は、無的自己が自己を伝達する伝達様式である。

だが、こうした論証は、一種の帰納的論証であって、本当の意味での厳密な論証ではないことは明らかである。ソクラテスとキェルケゴールの伝達に共通的なことから、一般的に間接伝達の必然性を帰納したにすぎない。最も厳密な間接伝達の必然性の論証は、間接伝達論的に、それ故、間接伝達の真理の解明を通して行なわれるのである。¹³⁾

というのも、先の説明では、何故、無的自己が伝達

をするのかという理由、そして更に根本的には、伝達することと「自己」はどのような関係にあるのかが少しも明らかになっていないからである。しかし、それでも我々は、間接伝達が、何らかの意味で自己伝達という術語に依拠しながらその本質を説明せしめられるものであることを認めて次に進みたい。

自己伝達はどのようにして可能であるのだろうか。伝達の相手をその人自身の自己の現実性、あるいは本来性に直面させるためには、この伝達が鏡となればよいと考えられる。そうすれば、伝達者は、何ものも伝達の相手に伝えずに、しかも、その人を自己に直面させることで自己の本来性に気付くようにさせることができる。伝達の相手は、自分自身を伝達されるのである。この伝達においては、伝達者の自己の現実性が伝達の相手へ伝わりながら、しかも、伝達の相手の自己が伝達されるのである。我々はこのような特徴性を「逆説」と名付ける。自己伝達は、逆説を形成するのである。逆説は間接伝達論的概念であり、従って、真言的性格を持つ。間接伝達に塩気があるとすれば、それは逆説という塩によるものなのである。

さて、以上の考察をここで簡単にまとめておこう。

1. キェルケゴールの間接伝達とは、二重の反省によって自己の本来性に立った伝達者が被伝達者をその人自身の自己の本来性に気付かしめるような伝達であり、従って、自己伝達と呼ばれるべきものである。
2. 1の伝達は、「真理へあざむき入れる」ことによって遂行される。そしてそれは、この伝達が逆説を形成することに相当する。

次にこのような特徴を持つ間接伝達は、一体、具体的にどのように為されるのであろう。自己の本来性に気付いた伝達者は、どのようにして「真理へあざむき入れる」ような伝達を行なうのであろう。こうした問題に関係していると思われる術語が「二重の伝達」である。キェルケゴールは、『キリスト教の修練』の中で次のようなことを語っている。

「間接伝達は、伝達を二重化する伝達術であり得る。この術は、自分自身(伝達者)を純粹に客観的にみなし、いかなる者でもないものにし、そしてそれから途切れることなく、質的な対立を一つにすることに存している。」¹⁴⁾

自己の本来の姿に気付いた者は、そこで開示される真理を伝達する場合、何らかの意味で、伝達の相手が

その人の自己を自分で見い出せるように伝達しなければならない。つまり、そのように開示された真理を、あたかも報告するように伝えるのではなく、そうした真理を得ている自己そのものを伝達する必要があるのである。そして、そのような伝達を行なうということは、一つの術(Kunst)に相当するとキェルケゴールは意識していたのである。間接伝達、つまり自己伝達を具体的に遂行することは、「あざむく」ということであり、術策を用いるということなのである。この点が、間接伝達が「曲がった」仕方で行なわれるということの意味であり、ここに間接伝達の最も特徴的な性格がみられる。そして、このような術(策)の成立には、伝達者が無になるということが必要なのである。伝達が「真理へあざむき入れる」ことを本質的特徴として持つようになるためには、伝達者は、そしてその自己は、無的となっていなければならない。そして、無的であることによって、伝達者は、何かあるものを伝達することができなくなるのである。この時、伝達是一種の鏡を伝達の相手に送る。鏡が鏡としての機能を果たすには、鏡自身、無的本性を持っていない限り、伝達において鏡の機能が生じるには、伝達者、そして伝達される事柄が無的本性を持っている必要があるのである。こうした伝達の中に、伝達の相手は、一つの鏡を見るのであり、それが彼自身の自己なのである。彼は逆説に面することになる。

上述のことを、具体的に例で示すことにする。たとえば、或る人が、「池に雁が集まっている。」と語ったとしよう。伝達の相手が、それを、事実の報告として受け取る限り、この伝達は直接伝達である。しかし、伝達者が無的自己となっていて、「池に雁が集まっている。」と語る時、伝達者は事実を単に報告しているのではなく、自己を伝達しているのである。この伝達に接した人は、逆説に面するのであり、「池に雁が集まっている。」という言葉の中に鏡を見つけるのである。というのも、伝達者がもしも真に無となっている限り、すべて彼の伝達はその無を伝えるようなものとなっているからである。ソクラテスの言葉もよく注意するなら、そうした主体性の影が背後に見え隠れしている。

ただし、「池に雁が集まっている。」という言葉を何かの事柄の象徴、たとえば、「池」を神、「雁」を人間の魂の象徴であると、伝達者も伝達の相手も考えている場合には、それは厳密な意味での間接伝達ではなく、

むしろ直接伝達に属する。

さて、次に我々が考えなければならないことは、「伝達の二重化」ということである。無的自己による自己伝達としての間接伝達は、どのような意味で「伝達を二重化する術」と言われるのであろう。

まず我々は次のように「伝達の二重化」を理解することができる。間接伝達は、二重の反省における伝達であり、伝達する者は、主体的思考家として、第一に普遍的な真理を思考し、つづいて第二に、その真理自身を会得し、そこに実存しようとする。それ故、この伝達に接する者は、同様の二重の反省を行なうことによってこの伝達を受け取ることができる。従って伝達は二重性を持つ、と。キェルケゴール自身もまた以上のことを裏付けるように次のような言葉を語っている。

「たとえば次のようなものは間接伝達である。たわむれと真摯が構成されていて、この構成が弁証法的結び目となっているように構成されている場合。——そして、伝達者自身、誰でもないものである場合。もし或る人がこのような伝達とかかわりあうことになる場合、彼は自分で自分からこの結び目を解かねばならない。」¹⁵⁾

ある言論の中に弁証法的結び目、つまり、質的な対立が結びつけられて一つになっている事がある場合、この伝達に接した人は、そうした結び目が何故に結ばれ得たのかを主体的に解釈しようとする。同一の主体性において、この結び目は結ばれ、解かれるのである。

それ故、「伝達の二重化」とは、一般的に解釈することを伴う伝達を言うものと考えられる。だが、たとえば、「天が開かれた」という言葉を受け取る時でも、我々は、まずこの言葉を伝えられてから、それを何かの象徴とみて、解釈しようとする。それどころか、およそ言葉による伝達は何らかの意味で上記の二重性を持つ。それ故、「伝達の二重化」は上述のような理解では、十分に明らかにされてはいないのである。

それでは、「伝達の二重化」とは一体、何を意味し、どのように特徴付けられるのであろう。

上述の簡単な考察からわかるように、「伝達の二重化」とは何らかの意味での解釈の過程を含む伝達である。しかし、たとえば、暗号の解読においても伝達の重複はある。しかし、暗号文と、先に挙げた「弁証法的結び目」とは異なる所がある。それは、暗号文の解

読には、解読者も、更にその暗号を作った人も特に主体的になり、実存している必要がないのに対し、「弁証法的結び目」を作れる者は、無的自己となっていないなければならないし、それを解く者もまた同一の無的自己でなければならない、という点である。つまり、「弁証法的結び目」の解釈には、自己の同一性が要求されるのである。先の例をもう一度挙げるなら、「池に雁が集まっている」と語り出している主体的なるものこそ、この伝達において伝えられるべきものであり、この場合、「池に雁が集まっている」とはどのようなことを述べているかということが伝達されるのではない。むしろ、この伝達によってこの伝達をしてい伝達の主体が伝達されているのである。この伝達に関わる者は、それ故、この伝達をなしている主体的なるものに自身ができることによって、伝達者の真意を理解できるのである。それ故、「伝達の二重化」とは、伝達することで伝達者もまた伝達される場合を言うのである。この伝達においては、何を伝達するかということともに、どのように伝達するかもまた伝達されるのである。

キェルケゴールは次のような言葉を語っている。

「実存することに関係づけられているすべての伝達は、或る者、つまり伝達者を要求する。すなわち、伝達者は伝達の重複である。」¹⁶⁾

実存することに関わる伝達、つまり自己伝達においては、伝達されるべき内容は、自己の内にある何かの形相ではなく、端的に自己存在である。そのことは、伝達する者とその伝達内容とが不可分離的であることを意味する。自己伝達においては、伝達者が伝達されるのである。もちろん、このことは伝達者の肉体や心が実体的に他者に送りこまれることを意味するのではない。

ところで、伝達者が伝達されるとは更に深く考えるならば、伝達することを伝達するということになるだろう。というのも、「伝達者」とは、肉体や心理学的な意味での心なのではなく、伝達されるべきものにしてしかも同時に伝達する主体だからである。つまり、「伝達者」は、伝達するということの根拠をそれ自身の中にもつ自己的真理そのもののなのである。それ故、「伝達者」は、伝達することを伝達するのである「伝達すること」は、何らかの意味で、自己と関わりあっているものであり、この関わりの根源を、間接伝達は伝達するのである。自己伝達と特徴付けられた間接伝達は、伝達することで、伝達することを伝達するのであ

り、おのれの伝達の意味を伝達しているのである。このような伝達は、直接伝達とは全く異なることは明白であろう。なぜなら、自己伝達とは異なる伝達は、その伝達とは別のことを伝達するからである。たとえば、「今日は雨です。」という言葉が交わされたとして、この伝達においては、伝達することと、その伝達において伝達されるべきことは区別される。ところが、間接伝達においては、伝達することは、伝達されるべきことがらと関係するのであって、従って、「今日は雨です。」は、もしもこれが間接伝達であるとすれば、主体的消息を語っているのである。もちろん、「今日は雨です。」が間接伝達になるには、「伝達者」が要求され、伝達者は無的自己となっていなければならない。被伝達者は、「今日は雨です。」の中に、主体性を見出すのであり、この時、伝達は直接性を持たなくなり、逆説が形成されるのである。

「伝達を二重化する」ということを、我々は以上のように解釈する。自己伝達としての間接伝達は、伝達することがみずからの伝達の内容となっているのであり、伝達的な真理の本質上の在り方なのである。伝達においてみずからの伝達を伝えることによって、この伝達に関わる主体は、同じ伝達をすることができる者となる。従って、その場合、単に個々の伝達における言葉の意味が分かるのではなく、すべてが一挙に分かることになる。なぜなら、すべての言葉は同じ一つの伝達を伝達しているからである。間接伝達においては、「池に雁が集まっている。」も「今日は雨です。」も同じ一つのことを語っているのである。同じ一つのことをこの二つの言葉は象徴しているのではなく、同じ伝達をしているのである。

一般に、もしも我々が何事かを真理とみなして語る時には、それは「存在」に属していなければならない。単なる主観的な意見でなく、真理とみなし得る事柄は必ず「存在」に属している。「存在」に属すると考えられる事柄を語る限り、人はそれを「在るがままに」語ればよい。従って、伝達はこの場合、直接伝達となる。しかし、「無」に属する事柄の場合、「在るがままに」人は語るわけにはゆかない。というのも「無」は「存在」に属さないからである。人は「無」を「無きが如くに」語らなければならないのである。「無」をその「在るがままに」語るとは不可能であり、無については「無きが如くに」語らざるを得ないのであり、その限り、事柄とそれの伝達は矛盾しないのである。

無についてはいつもこのような「如」という性格が付いてくる。如とは、結局、「無」が「在るがままに」伝達されるのではないこと、つまり「存在」とは別秩序に属することを示す言葉と考えられる。ところで、ドイツ語の(Wie)が、「～のように」という意味と「どのように」(How)の意味を持つように、「如」はまた、「如何に」という意味を伴っている。「無」を伝達することは、根源的な「いかに」の伝達となるのである。つまり、「無」の伝達は、「在るがままに」伝達するのではない故に、いつも根源的に、「どのようにして伝達すべきか」ということが伝達を構成しているのである。それはつまり、無の伝達は、「いかに」を伝達する伝達となっているということに他ならない。「無」の伝達はいわば、「宙に浮いた」伝達にならざるを得ないのである。そして、伝達の中に、構成的に伝達の仕方に対する反省を含むということは、こうした伝達をする伝達者にとっては、主体的な反省をすることと等根源的に属しあうことを意味し、同時にそのような伝達は二重的な本質上の性格を持つのである。伝達者が無的自己になればなる程、伝達もまた反省的となり、「いかに伝達するか」を伝達する伝達、最も根源的に伝達することを伝達する伝達となるのである。

さて、我々は、キェルケゴールの「二重の伝達」ということが、どのような意味を持つのかを考察し、一般に、間接伝達とは、反省的な伝達であり、自己伝達であることを導き出してきた。それは、伝達において、「いかに」を含むのであり、またそれを伝えるのである。そしてそのようなことができるには、伝達者が無となっている必要があるのである。ところで、間接伝達とは、このように根源的に「いかに」を含むとすれば、そこには、最終的に、どのようにしても伝達できないということが含まれている。「いかにしても伝達できない」ということがあって初めて「いかに伝達すべきか」ということが出てくるのである。しかもこの伝達の不可能性と「いかに」は不可分離的であり、前者は後者に時間的にもまた秩序的にも先であるということはない。しかし、こうした伝達の不可能性を、間接伝達の最も根源的な根拠として取り出して考察することはできると考えられるのであり、我々は、この根源的な伝達の不可能性を、「不伝」と名付けておく。「不伝すること」は「いかに」が出てくることであり、伝達が間接伝達的となることを意味する。「いかに」

が出てくること(如来)、それが間接伝達の玄旨なのである。

このように間接伝達が根源的な不伝に基づく「いかに」の伝達であるが故に、それは本質的に、「方便的」とならざるを得ない。そして、間接伝達が「術」であるのもまたこの理由によるわけである。これらのことについて考える前に、我々はまず「秘密」の概念について考察する。

キェルケゴールの間接伝達論(我々はそれが間接伝達の真理のアナロジカルな解明となっているとみなし、これを解釈してきたのであるが)の考察を進めてゆく過程で我々に次第に大きく迫って来た問いは、自己はなぜ伝達するのかということである。更に言うなら、この自己は無に他ならないのであり、それ故、一体、無はなぜ伝達するのか、無と伝達はどのように関係するのかという問いが問われるべきこととして現われて来ている。自己が真に無となる時、そこには他者というものが無いと考えられるのであるから、本来的には伝達ということも存在しないと考えられる。しかし、無におけるこうした伝達の否定は、単なる形式的な、それ故事象に即しない推察にすぎない。無はむしろ、その事象(本当は「言がら」)に即するなら、「不伝する」のであり、単なる形式的な伝達の否定がそこに在るのではない。不伝は、むしろ、伝達の「極意」なのである。無は、それ故、真の自己は、極限的な伝達をするのである。

ところで、無が、極限的な伝達をする、つまり「不伝する」ならば、そこには、そうした伝達の理由があると考えられる。我々はこれを、言葉の意味との関連から、ジン(Sinn)と呼ぶことにする。ジンは、間接伝達の真理のいわば根底である。

さて、「二重の伝達」とは、根本的には、不伝することと解釈されるのであり、この言葉によって、間接伝達の本質的特徴が、すなわち、伝達者と根源的に関わるという伝達の本質的特徴が言い表わされている。伝達が不伝する伝達である限り、そこには不断に、「いかに」が含まれることになり、伝達の仕方が伝達されることになる。伝達の仕方とは、伝達者の現に伝達しているその様式に他ならず、従って、伝達することが伝達される。しかし、伝達することはすなわち伝達しているその当の伝達者に他ならない。かくして、不伝する伝達は、伝達者と根源的に関わる伝達となることができるのである。それ故、こうした不伝に基づ

く伝達は、本質的に内容がない。いつも「いかに」が伝達されている伝達は、徹底的に方便的であり、根本的に虚性を持つのである。我々是不伝に基づく伝達のこのような根本特性を、「方便的虚言性」または、「方便的虚性」と名付けておく。間接伝達が「真理へあざむき入れる」伝達であるのも、伝達内容が無に属しているためであり、それ故、虚(言)性を本質的に持つが故である。もちろん、こうした虚的性格は、単なる悪しき意味での「うそ」を意味しない。それはすでに述べた法華経の「火宅のたとえ」で示されているような意味での「図りごと」を言い表わしているのである。

ところで、こうした「不伝」はキェルケゴールの間接伝達論にアナロジカルな解明として現われて来るはずである。我々はそれを「秘密」とみなす。キェルケゴールは秘密の概念について次のように述べている。

「通常の伝達、客観的思考は何ら秘密を持たない。二重の反省がなされた主体的思惟にしてはじめて秘密を持つ。つまり、すべてのその(思考の)本質的内容は本質的に秘密なのである。というのも、この内容は直接的に伝達されないからである。これが秘密の意味である。認識が、そこにおける本質的なものが会得にこそあるが故に、直接的には言い表わされないということが、その認識が自分自身で同一の道を通して二重の反省がなされていないどの人にとっても秘密にとどまるということを生ぜしめるのである。」¹⁷⁾

キェルケゴールは、秘密を本質的秘密と偶然的秘密に分け、それぞれ例を挙げて説明している。偶然的秘密とは、たとえば国家秘密会議で行なわれた発言のようなものであり、公表されるまでは秘密であるが、公表されれば秘密たる性格を失ってしまうようなものである。これに対し、本質的秘密については、次のように説明されている。

「これに対し、ソクラテスがデーモンの声によってみずからをすべての関わりから孤立させ、たとえば、すべての人はそのようにふるまわなくてはならぬという想定にかけたとすると、こうした人生観は本質的に秘密にないしは本質的秘密にとどまる。」¹⁸⁾

ここで我々は偶然的秘密と本質的秘密の一応の形式的区別を教えられたのであるが、しかし、この区別については疑問が残るだろう。というのも、確かに、二重の反省がなされた思考というものは、同じ道をたどらぬ者にとって秘密にとどまるが、同じ道をたどる限

り、いわば公表されるのであってみれば、偶然的秘密の説明の例に挙げられた国家秘密会議の場合とどう異なるというのだろうか。同じように、たとえば、現代物理学の最先端の概念は、それを知らぬ者にとっては秘密であるが、精通者にとっては少しも秘密ではなく、また、知らぬ者も学ぶ限り、精通者になることができ、その限り、秘密は公表されるのである。その場合、二重の反省のなされた思考の場合と一体、どこが違うのだろうか。

一体、どこに偶然的秘密と本質的秘密を区別する本質的差異があるのだろうか。ケルケゴールは同じものであることに気付かなかっただけなのだろうか。我々はケルケゴールの思考が粗雑であったとは思わない。真の認識は同一において差違を知ることができるということではなければならない。ケルケゴールが秘密において偶然的と本質的の差違を見てとっていた時、同時にそこでは、伝達の差違も明確に看取できていたのである。最も同一的なものを会得する限り、人はそこに最も根源的な差違を看取するのである。

さて、偶然的と本質的の区別を明確にするために、先の引用箇所で、「この内容は直接的に伝達されないからである。」と言われているところに注目したい。先の現代物理学の概念の例の場合、なるほど、それに精通するには、段階を経なければならず、そこに一種の伝達の間接性がみられる。しかし、そうは言っても、その伝達内容自身は本質的に「間接伝達の」ではないのであり、直接伝達のなのである。そうした概念は、「在るがままに」語られるべきものなのであり、本質的に間接伝達のではない。それ故、こうした場合には、そこに本質的に秘密となるべきことはないものであり、偶然的な秘密があるにすぎない。これに対し、伝達内容自身が、「在るがままに」語ることが不可能である場合、「無きが如くに」、「虚性」をもって語るべきものである場合、それ故に、「だます」伝達にならざるを得ない場合、そこには、「不伝」が横たわっているものであり、その限り、本質的秘密が認められるのである。自己と「秘密」は、或る根源的な連関の中にあると考えられる。

こうした消息は、道元『正法眼蔵・密語』において、「しるべし、仏祖なる時節、まさに密語、密行きほひ現成するなり。」と言われている「密」の概念と関連する。「仏祖」とは自己のことと受け取るなら、自己は不伝することを上記引用は語っているのである。人

間が仏祖になる時には、そこには「密」と呼ばれる事態が現前するものでなければならない。自己が真の意味で無となる時、そこには単に一切の伝達の廃棄があるのではなく、不伝が横たわっているものであり、その限り、そこには、伝達のいわば極限値の姿が現成している。そしてそれが「密」という伝達の概念性を含んだ言葉で言われている事柄なのである。我々はこのような「密」の概念に於いて、はじめて、本質的秘密に出会えるのであり、また、ここではじめて、偶然的秘密との明確な差違を見出すことができる。

以上のように、間接伝達の中には、必ず秘密がある。それは本質的秘密の伝達様式なのである。ところで、すでに述べたように、間接伝達とは自己伝達なのであるから、自己のもつ語りの可能性の中には、必ず秘密が含まれていると考えられる。「語り」とは何かということは、興味深い研究対象であるが、少なくともそれは、自己を伝えるということと関係していることは確かである。たとえば、私が、「森」と語る時、それは単に、私の自我の対象に対して名前をあたかも商札のように貼ることではない。それはむしろ、一種の芸術作用に似ている。つまり、森の絵を描くのである。その時、「私」は単に森の写真をとっているのではなく、むしろ「自分」を表現しているのである。私が、「森」と語る時、そこには一種の「自己」表現が認められる。といっても、私が「森」と語る時、それは単なる芸術表現というものとも異なっている。語りの中には、むしろ、自己伝達的なものが底に横たわっているように思われ、それ故、本質的秘密が隠されているように思われるのである。日常的語りの根底に横たわるこうした秘密を明らかにする試みは、多分、詩人や哲学者の本来的な仕事と考えられ、その際、秘密を明らかにするとは、伝達を間接伝達のことに他ならないのであり、国家秘密の暴露のような直接伝達にはならないことはすでに論じてきたことから明らかであろう。

自己探究と秘密、そして語り、これら三者は、根源的に関係していることが間接伝達論の考察を通じて次第に明らかになってきたのであるが、予想されるように、こうした問題の境位は、ハイデッガーの思索と連関すると考えられる。間接伝達論との関連を考えることは、間接伝達論にとって一つの分野を形成することになるように思われ、稿を改めて論じなければならないだろう。ただ、大局的に見るなら、ハイデッガーの思索は、根本的に自己探究的であり、それ故、「仏祖

なる時節」に「密」が現成すると語られていることと密接に関係していると考えられ、その限り、間接伝達論とも結びつく可能性を本質的に持つという見通しはここまでのところで述べておいてさしつかえないであろう。我々がもしも本当の意味で「自己」に出会うなら、そこには「密」と呼ばれる間接伝達的なものが現前するのであり、そしてそこから伝達する限り、「語り」もまた所を得ていると解せられる。

B. 術と芸術性について

Aにおいて我々はキェルケゴールの間接伝達論を転法華的に解釈しながら、間接伝達の真理の間接伝達の本質を解き明かす試みをなし、この試みの中から、真言の性格をもった一つの間接伝達論の概念を探し出してきた。つまり、「不伝」という語がそれである。間接伝達の真理には、すでに述べたようにジンがあり、その故に、伝達するのであり、しかも、伝達の理由を伝達論的に語る。ジンから出てくるこうした伝達論的なものは、言語的なものと考えられ、我々はこれを真言と名付けておいた。「不伝」はそのような真言の性格をもつ間接伝達論の概念と考えられる。真言は必ずしも概念ではない。しかし、真言は、伝達論的であり、間接伝達の真理の伝達の理由を語るものであり、その限り、反省的にして思惟的である。真言のもつこうした思惟の性格は、真言のロゴスの性格と名付けられるべきであり、この性格の故に、真言は概念性を持つてもいえると考えられる。

さて、Aにおいて示唆しておいたように、不伝することは、不断の「いかに」(如何に)の伝達を形成することに他ならない。実質的な伝達内容が在るのではなく、むしろ方便的な伝達がこの伝達の実体なのである。それ故、不伝に基づく伝達は、本質的に、「方便的虚(言)性」をもっている。またそのような性格は、伝達者が無となり、また「無」を伝達する間接伝達にふさわしいものと言える。不伝することは、アンリアリゼーションとなるのである。ところで、こうした不断の「いかに」によって成立している伝達は、当然、不断に術的性質を持つことは明らかである。「方便的虚性」を根本性格とする間接伝達は、本質的に術となるべきものである。間接伝達は、巧妙に企まれた伝達となり、「あざむき入れる」ことを為す。しかもこの巧みさは、「妙」(ミョウ)と名付けられるべき、一種の無限性を有する巧みさである。我々は、不伝に基

づく伝達のこのような術的性質を、間接伝達論的に「妙」と呼び、単なる人為的技術と区別することにする。

さて、妙はまたアナログカルな言葉で言いかえるなら、芸術性を意味する。不伝に基づく伝達の術とは、芸術的なものでなければならない。というのも妙は、単に人を悪しき意味で「だます」のではなく、むしろ自己伝達に特徴的なことであり、真理へあざむき入れようとするからである。この巧妙な企みの中には自己の姿が映じているのであり、人は従って妙の中に美を見出すからである。我々は「美」をこのような意味に解する。美は、間接伝達論の概念としての妙における自己の姿の映え(はえ)である。

ところで、間接伝達の根本的な特性としての「妙」、つまり芸術的性質は、当然、キェルケゴールの間接伝達論においても何らかの仕方では言及されていなければならないだろう。実際、次のようなことを彼は語っている。

「認識において主体的なものが重要性を持つ所、つまり、会得が主眼であるところでは、伝達は一つの芸術作品(ein Kunstwerk)である。」¹⁹⁾

間接伝達的な伝達は芸術的性質を帯びるということでは、もちろん、美が実体的に含まれるということではない。間接伝達には、すでに述べられたように、二重性が存している。不伝というものに根拠を置く伝達は、伝達することで不断にもう一つ別の伝達をしているのである。そこに無限性をもつ巧妙性が出てくる根拠がある。この巧妙性が芸術性と名付けられるのは、すでに述べたように、巧妙さが自己伝達の故に現われているからである。伝達者たる自己がこの伝達を術にするのであり、逆に、この伝達を受け取る者も、そこにおける自己の反映を見出すのである。このような巧妙を編み出した者、主体的なる者を見出すのであり、これこそが美として主体に「感得される」のである。それ故、美は、自己と自己との間の感応であり、その意味で、間接伝達の伝達に必然的に伴う現象である。

ところで、術は、自己伝達にとってのいわば手段という意味を持つのであるから、美はこの術にとっての目的という意味をもつ。美は何らかの意味で、根源的に合目的性の概念の下でのみ考えられるのである。しかし、それとともに、美は、また伝達概念と根本的に結びつかねばならない。美は自己伝達という概念においてその真の意味を明らかにされるのである。

そして、美が間接伝達と関係する故に、真に芸術的

なるものは、その根本において、虚性をもつものとなっていないなければならない。たとえば、我々が最も深い芸術作品に接する時、そこには、リアルなものが現われているとともに、より根本において、アンリアルなもの、遊びに通じるものを見出すであろう。我々は芸術作品の根源にある種のアンリアリティを見出す時、かえって実在の底を感じるのである。その時、芸術作品は無限の巧妙さ、つまり「妙」を獲得しているのである。

ところで、こうした巧妙さは、人為的なものではあり得ない。自己伝達することができるのは自己なのであり、自己に由来するという意味で、自由から出て来なければならない。自己はまた、すでに述べたように、秘密の現前なのであるから、こうした自由に基づく、巧妙な伝達は、密行と言うべき本性を持っていないなければならない。密行を行なう主体を、人はただ伝達の中に見出すのであり、しかも無限に正体の分からぬ主体として見出すのである。間接伝達はその意味で、自分の姿を隠す「隠れ蓑」のようなものである。また、真の意味で隠れる者は、逆に、間接伝達的に伝達する者なのである。

さて、真言もまた、不伝する伝達となっているのであるから、そこには「妙」、すなわち、芸術的な要素が含まれている。そして、真言は、間接伝達の真理が、伝達的である理由を伝達する、いってみれば、ジンからの最初の出現として、言(こと)のは(端)となっているのである。すなわち、真言は、言われるべきこと(das zu Sagende)が言われていることである。そしてジンからすれば、それは、単に言われるべきことではなく、むしろ祝われることの生起なのである。すなわち、真言は、無限性をもった「祝いごと」として「祝い言」なのであり、その意味で、言葉は、間接伝達論の起源から言うなら、何かを「めでている」祝いの歌という本質を持っている。我々はこれを真言における「詩性」と名付けておく。真言は根本において祝いのことばなのであり、芸術性と相まって、祝詞的性格を根源的に持つ。我々が真の意味で無的主体となって密行をなし、密言を語る時、その言葉は、ある祭りのほめ歌という性格を持つのである。ハイデッガーは、『ヘーベル一家の友』の中で、「本来、語るのは言葉であって、人間ではない。」と述べている。言葉はその間接伝達論の起源に従うなら、「祝い言」であって、人間は、むしろこの祝い言(のりと)を語る者と

いう性格を持つのである。「本来、語るのは言葉である。」というハイデッガーの洞察は、そのまま我々の間接伝達論において導かれた結論の一つとすることができ、こうした「一致」は、しかし、偶然なことではない。ハイデッガーの哲学は元来、自己探究的であり、自己に近寄れば近寄る程、伝達の真理が語られねばならず、その限り、言葉の出所に関し、同一の所の消息が語り出されるからである。

真言は、以上のような意味で詩性を持っている。しかし、詩性は、必ず「秘密」の概念と表裏一体となっていないなければならない。詩性とこの秘密との表裏一体の関係を形式的にとらえた場合、我々はそれを象徴の関わりとみなす。注意すべきことは、「象徴」は単なる形式的な間接伝達の真理の間接伝達性のとらえ方であって、けっして本質的なものをとらえる概念ではないということである。象徴という概念によっては、伝達の真理のもつ「言われるべきこと」が少しも言われず、従って、言葉(言のは)固有のものが完全に掩われてしまうのである。秘密は、代替可能な印としてのシンボルで表示されることはできない。なぜなら、それは本来的に伝達の真理に属しているものであり、言のは(つまり言がらの初穂としての言の端初)として間接伝達するからである。それ故、言葉は象徴概念によってはその固有の本質を開示することはできない。むしろ象徴的なものとは、言語的なものである。本当に象徴的なものは、我々の主体性、あるいは自己の根源に呼びかけてくるものであり、自己伝達的なものと考えられる。単なる交通標識はシンボリックなものではない。むしろ、それを見ることで、何か未知なるもの(主体的に)を示す限り、我々はそこにシンボリックなものを見るのである。真言はそれ故、最高度にシンボリックな性格をもつ。

自己の伝達は、自己がそもそも或る何らかの実体的なるものでもなければ、思惟主体でもなく、自覚ですらなく、不伝すること、つまり密に関係すること、その意味で、真言を語るということ、それ故、言がらであること、そこに根拠をもつのであり、密教的(ただし、或る特定の宗教とは無関係な哲学的概念として受け取らなければならない)な事柄であると考えられる。こうした伝達は、「妙」な伝達であり、それによって実は、祝い言が語られていることが示された。ところで、このような伝達に基づいて現われ出て来た言葉はロゴス(論理)を持っている。一体、ロゴスとは何な

のであろうか。間接伝達論的にはそれは何を意味するのであろう。キェルケゴールの間接伝達論の解釈に際して、我々は間接伝達とは逆説的伝達であることを示した。逆説は、自己の伝達にとって固有のものであり、理性にとっての壁であり、不可思議ということでもある。自己の伝達は、奇・妙な伝達なのである。そうした奇・妙な伝達をする言葉と論理または論理性の関係はどのようなものなのだろうか。不伝する伝達において、言葉がその本来の姿を現出させ、その本来の機能を果たしているものとすれば、そこではまたロゴスもまたその最も固有な姿をみせていると考えられる。ロゴスはまた、思考と関係している。思考は論理的なものを思考する。それ故、不伝する伝達において、ロゴスがその最も本来的な姿をみせるとすれば、思考もまたそこで最も思考されるべきものを思考していると考えられる。そして思考されるべきものを思考することは同時に、言われるべきことが言われることになっているのである。それは、すでに述べたように、伝達の真理の伝達の「わけ」であり、それ故、そこに秘密めいた「反省」が潜んでいる。この反省において、伝達の真理は、その中に、思考されるべきものを保有すると考えられる。そうした思考されるべきものは、間接伝達論的領域を形成する。もちろん、それは結局は、真言が言われるということである。言われるべきことが言われることである。それ故、言われるべきことが言われるには、それが思考されるべきものである必要があったのである。思考されるべきものとして、言葉は自己の根源への道を自分の中に元来持っていたのである。それがことわり（言割り）としてのロゴスの意味と考えられる。ロゴスはそれ故、本来的に「道」である。しかし、そうなると、思考が元来思考されるべきことを思考しながら、言われるべきことを言う時、それは間接伝達的になっていると考えられる。はたして、たとえばヘーゲルの哲学の中に、我々は真言的なものを見出し得るであろうか。その真言的なものは、無限のことわりを蔵しているであろうか。このような分野の研究は稿を改めて取り扱いたい。しかし、ここでも問題の領域がハイデッガーの後期の思索と接点を持つということに注目すべきである。というのも、思考が真言と関係する時、真言は詩性を本来的に持つ以上、真言を語り出すことは、本来の意味で詩作することであり、それ故、詩作と思索とが本質的な連関の中にあることが示唆されるからである。

ロゴスは、従って、真言の論的本性に由来すると考えられ、それ故に、ロゴスは間接伝達論的事象である。すなわち、ロゴスは、間接伝達の何であるかを伝達し、真言になるべきものという本性を持つ。ロゴス、つまり「ことわり」は、伝達の真理の返照を起源とし、根本的に、間接伝達論的事象なのである。それ故、我々が真の意味でのロゴスを見出す時には、言葉は真言、秘密の言葉となっていなければならない。

言葉の中にはこうした真言になるべきものとしてのことわり、ロゴスがあり、思考はこれに関与すると考えられる。しかし、ロゴスは元来、真言に由来し、間接伝達論的な場を形成しているのであるから、思考は、秘密の領域で動くことになる。我々はこれを思考にとっての固有の場と考え、問いの固有の領域と呼ぶ。思考は、謎めいた海で泳ぐのである。そこは謎の海原といえる。思考はそれ故、本質的に、問いの固有領域を目指す。²⁰⁾

思考がこのようにみずからの固有な領域に至る時には、思考されるべきものが思考されているのであり、従って、思考によってもたらされた言葉は言われるべきことを言い、その限り、こうした言葉は間接伝達的でなければならない。しかし、思考そのものは、間接伝達していることを思考できない。思考はただ、真言を言うことのために存在しているのであり、真言の由来については、門に待つ者であるにすぎないのである。思考が「祝いごと」であること、それを思考は知ることができないのである。

ロゴスと真言が関係するということをもう少し詳しく考えておこう。

たとえば、「ソクラテスはアテナイ人である。」という陳述は、一体何を語っているのだろうか。それは、ハイデッガーの用語を使うなら、世界内部的な（innerweltlich）出来事の表示にすぎないのだろうか。それはまた、判断とは何なのかという問いによって答えられるべきものなのだろうか。むしろこの場合、重要なことは、「言う」ということであり、「言う」ことにおいて、一般に「AはBである。」という陳述は考えられなければならないのである。「ソクラテスはアテナイ人である。」は言われている。この「言われている。」ということこそ、判断とは何かを考える以前にまず解明されるべき事柄なのである。再びハイデッガーの用語を使うなら、「語り」(Rede) の存在論的規定こそ、論理学の諸問題を取り扱う以前の基礎的な学的課題で

なければならない。「言うこと」を学的解釈することがすべての論理学に先行するのである。だが、「言うこと」を語り出すとは一体、何のことなのだろう。それはつまり、「言うこと」の由来が語り出されるということであろう。「言うこと」を存在論的に規定すること、学的解釈することは、「言うこと」の由来が語り出されることに他ならない。「言うこと」を必要とした何か、これを出で来たらしめることによって、「言うこと」の由来が示されるのである。しかし、こうした「言うこと」が必要であった何かを「言う」ということは、たとえば、石が熱いのは太陽の熱のためというようにして、原因を語ることで全くない。つまり、この「何か」は対象なのではない。「言うこと」を必要としたこの「何か」を語り出す言葉は、そうした基盤の上に建てられた建物の中で語られる言葉とは本質的に異なっていると考えられる。「言うこと」を必要とした「何か」を出で来たらしめる言葉は、同時に「何故必要であったか」を語り出すべきであろう。「言うこと」を必要とした何かは、本質的に、伝達的でなければならない。そして「言うこと」を必要としたわけをこのような伝達的なものは語り出すことができるのである。すでにこのような連関は、我々の「間接伝達の真理」において認められたことである。「言われるべきもの」(das zu Sagende)とは、この「言うこと」を必要とした何かであり、間接伝達の真理なのである。

従って、「言うこと」は「言うこと」によって、「言うこと」を必要とした何かを同時に伝達していると考えらるべきであろう。我々はこのように、「言われたこと」に即して、「言うこと」の由来を伝達しているという構造において、はじめて言語現象の根源を把握できるのである。そして、「言うこと」の由来を伝達しているところにロゴスがあると考えられる。ロゴスは、「言うこと」を必要としたものに由来し、しかも同時に、その必要の「わけ」を示すもの、つまりは、真言に属する事なのであり、「意味」を持っている。

ところで、「言うこと」を必要とした何かは、伝達的であると述べたが、そのことは、「つたえ」(伝え)と関係する。「つたえ」は「言いつたえ」という言葉によって連想されるように、伝統、そして歴史と関係する。それ故、ロゴスは、歴史的なものでもある。間接伝達の真理と言葉、そして歴史性との連関は、改めて研究すべき問題であるが、ここでは取り扱うことは

できない。

さて、ロゴスが、真言に関係するということは、間接伝達論的にみるなら、ロゴスは間接伝達している、つまり、術となっているということである。ロゴスは「真理へあざむき入れる」機能をもっているものでなければならない。ロゴスは、密行から出てくる一つの「妙術」となっていると考えられる。我々は「ことわり」を通じて真理に入ることができるのであるが、しかし、「ことわり」を理解したからといって真理に入ったのではない。「妙術」は「祝いごと」に属しているのであり、「ことわり」を通じて真理に入ることとは、「祝いごと」に参入することではなければならない。「真理へあざむき入れられること」、それは、「いわい」なのであり、「めでたきこと」でなければならない。

C.「解釈」と間接伝達の真理

AとBにおいて、我々は、キェルケゴールの間接伝達論を転法華的に解釈しながら、間接伝達論的領域を開示してきた。それはすでに論じられたことから明らかのように、真言への道であり、真言が本来的に詩性を持つ以上、「詩作」によって、「言われるべきこと」を言う歩みであったのである。そして、真言を詩作し出すことは、アンリアリゼーションの遂行という意味をもつ。というのも、真言は、「妙術」だからである。「解釈」を我々は、必ずしも今まで厳密に定義して来なかったのであるが、それは元来、「解釈とは何か」を提示するには、間接伝達論的領域があらかじめ開示されている必要があったからである。「解釈」を遂行するのは、伝達の真理であり、すでに伝達者、つまり自己を前提するのである。それ故、逆に言えば、自己を探究し、自己を語る哲学は、根本的に解釈学的となっていなければならない。従って、たとえば、ハイデッガーの『存在と時間』の基礎的方法は解釈学的でなければならないのであったのである。「Seinとは何か」を言うことは、「言われるべきこと」を言うことに他ならず、それが本来的な「解釈」に他ならない。そして、「言われるべきこと」を言うこと、つまり、「いわい」を言うことは、言葉が「妙術」となり、アンリアリティを獲得して、間接伝達的となることに他ならないのである。

それ故、もっと言うなら、「解釈」は「つたえ」ることなのである。ハイデッガーも、「解釈学的」(hermeneutisch)は、ギリシア語の(ἐρμηνεύειν)

に由来し、ヘルメースという神の名前に結びつく。そしてこのヘルメースとは、神々の使者であり、「たより」をもたらすという意味をもつと言っている。しかし、こうした説明も十分なものとは言えない。というのも、解釈学の妥当性は、間接伝達論的にしか示されないからである。解釈とは何かを解釈せざるを得ないという循環に陥ってしまうのである。元来、間接伝達論的には、解釈とは、「言われるべきこと」を言うことであり、不伝する伝達をするということであり、その限り、解釈するということの中には、伝達の二重性がひそんでいる。「つて」を得させるには、「つて」によって伝えられるものを前提しているのである。

ところで、解釈は、結局は、「つたえ」ることである故に、つまり、自己伝達することである故、その最終的形態は、間接伝達的となる。我々は、これを「転法華的解釈」と呼んだのである。解釈することは、従って、自己伝達が可能となることを条件としている。自己が真に自己になり、密に入れば入る程、人は自己伝達可能となるのであり、解釈者、神のたよりをもたらす者となることができる。解釈学的という方法は、それ故、いつも主体化、または自己探究の道を歩むことと一体なのである。

ハイデッガーは、現象学の本質を以上のような意味で解釈学的であると考えたのであり、それ故、現象学は、一つの自己探究の道であるとみなしたと解される。

解釈が、「つたえ」に関係する故に、それは、また歴史の問題と結びつく。歴史的出来事は、「言いつたえ」られるものであり、解釈され得る可能性があるのである。歴史と存在の歴運との連関を思考したハイデッガーの思索を歴史的出来事として把握すべきであろう。なぜなら、彼の思索は、「つたえ」ているからである。「つたえ」に属する思索は、根源的に歴史的である。

ところで、「解釈学的」と呼ばれる哲学の方法論を特徴づける概念の基礎は、間接伝達論的に解き明かされると考えられるのであるが、それはまた、単に直観的、また、テオレーティッシュ(theoretisch)な基底より生ずるというより、むしろモラーリッシュ(moralisch)なるものの底より生ずると考えなければならない。一般に哲学は理論的な学であるから、その基礎がモラーリッシュであるような「解釈学」の立場は、何か「学」にふさわしくないような印象を与えるのである。学の基礎にモラーリッシュなものがあるのは、基本的に、伝達の真理が、「妙術」、つまり、根本的

に方便であることと関係するのである。元来、周知のようにテオレーティッシュの語源は、ギリシア語の(θεωρεῖν)である。つまり、「見る」ということである。ところが、伝達の真理は、単に「見られたもの」を伝達するのではなく、自己を伝えるのであり、「見る主体」を伝達するのであり、その限り、見るように促すのではなく、むしろ、見ないように促すのである。自己の「つたえ」の次元は、テオレーティッシュでなく、モラーリッシュなのである。間接伝達の言語は、モラーリッシュな所より生じてきたのである。

従って、「解釈する」とは、本源的には、一つの行為、というより、むしろ根源的行為であるということになる。我々は、世界の中に生きながら、様々に行為する。しかし、行為が本当に行為になるには、世界を解釈するということが必要であろう。自己のこととして、外的なものを内的に解釈しつつ、我々は、自己を表現してゆくのであり、そこに本当の行為がある。それでない、行為は単なる運動に堕してしまおう。「解釈」するには、ハイデッガーの言うように、公共的な被解釈性にはじめから企投することを前渡しされている世人(das Man)というあり方から我々の自己は脱出しなければならないのである。

間接伝達の基底にあるこうしたモラーリッシュなものは、「まこと」(まこと)と呼ばれるべきである。解釈するということの中には、「まこと」ということがなければならないのである。人は解釈というとかか主観的なものを連想する。そして何か確実にないものを感じる。しかし、本当の意味で「解釈する」には、人は「まこと」を得なければならないのである。「解釈学」の確実性は、理論的確実性ではなく、むしろ、「まこと」の確実性といえる。「まこと」に基づく伝達は、正確な伝達というより、「忠実な」伝達である。「忠」は、「まこと」、「まごころ」に通じる言葉であり、また、中庸という徳目を含んでいる。しかし、あくまで注意すべきことは、「まこと」は間接伝達論的概念であるということである。理論的認識に対立した実践的、倫理学的概念では全然ないのである。

さて、伝達の真理は、「まこと」に基づいて、解き明かされているのであるが、それは、また、「祝いごと」であるが故、「まこと」に語することは、「祝う」という意味を持つのである。神々の「たより」をもたらすということ、つまり解釈することは、本質的に、何か祝われるべきことであり、「めでたきこと」なので

ある。「まこと」に語ることは、「祝いごと」なのである。そして「祝う」ということにはいってみれば「見ること」と「行為」が一つになったものがある。神々を見るだけでなく、踊りなどをしてほめたたえる。合格通知を見て、人は胸上げをして祝う。西田哲学の「行為的直観」と呼ばれるものは、それ故、真言なのかもしれない。西田哲学の論理にとっての真言なのかもしれない。「行為的直観」は、従って、我々の論理からすれば、解釈を可能にしている間接伝達論の基礎概念ということになる。しかし、「祝いごと」の中には行為的直観的なものがあるからといって、「祝いごと」の方がより根底へと射当てる能力に欠けているとは言えない。解き明かしの照射力に欠けているとは言えない。「言う」ということと「いわう」との解き難い関係の解き明かしは、思索(Denken)と感謝(Danken)との連関を解き明かす上でも重要であろう。「いわう」が「言う」と根源的に関係する故、それは、ヨハネ伝の「初めに言ありき」へと連絡をつけてもいるのであり、その意味で、「行為的直観」よりも「つたえ」ているのではないだろうか。よりいっそう「妙術」となっていて、我々を「道びく」ことが、真理へあざむき入れることができるのではないか。

3. 間接伝達の真理と コミュニケーション(交流)

以上、2において我々はキェルケゴールの間接伝達論を介して、間接伝達の真理の解明(解き明かし)を行ってきた。そこで示されたように、間接伝達とは、根本的に自己伝達することである。「言う」という伝達によって、伝達者の自己が不伝されることであり、「言う」という一つの伝達において別のことが「つたえ」られる、その意味では、「二重の伝達」という構造を持っている。ところで、自己が不伝するということは、「すでに伝えられていること」を意味する。「間接伝達」はそれ故、「すでに伝え終えている」ということを改めて伝達するのである。「つたえ」は、それ故、古き「いわれ」なのである。

すべての人にとって「自己」とは、不伝する者であり、不伝される者である。しかし、我々は、「すでに伝えられていた」自己で現にあるのではなく、「これから伝えられるべき」自己である。その限り、我々は現実的には、「いわれ」のある存在者であり、そこ

にこそ、人間が語る、つまり言葉を持つ根拠があるのである。他者と語り合うことは、それ故、最も根源的には、自己を言うことである。「これから伝えられるべき」自己が各自に在るが故に、人々は、他者と語ることができるのである。我々が「いわれ」を持つ故に、我々は、「言う」ことができ、その限り、語り合うことが出来る。こうした「語り合い」がコミュニケーションということであり、従って、コミュニケーションは、本来的には、自己に関わる語り合いでなければならない。「自己」を語り、「自己」が聞く限り、「つたえ」に属し、その限り、「言う」が生起するのであり、これこそが真の語り合い、コミュニケーションである。

コミュニケーションの可能性は、同時に、コミュニティ(communitiy)の可能性である。人間が社会的な存在者であるのも、本来的に「言う」ことで「つたえ」ることが出来るからである。社会的に生きること、人間は、それぞれが、「つたえ」に関与するのであり、そうした関与こそ、文化・伝統の根拠となるものである。コミュニティの問題は、どうしても他者とは何かという問いを一度は問わなければならなくさせよう。間接伝達論的には、他者は「つたえ」に属する事柄であると予想される。他者の存在は、それ故、歴史性と根を同じにしている。我々の「自己」は「つたえ」るのであり、その限り、自己は他なる己(他己)を共にするという根源的存在様式をとるのである。伝達の真理はそのようにして「つたえ」るのである。我々の自己は、根源的にコミュニケーションを行う限り、他者とともにあるということ(ハイデッガーは、これをMitseinと呼ぶが)に連絡されると言える。我々は、語り合いの中で初めて、他者に出会うのである。

しかし、コミュニケーションの可能性が伝達の真理の「つたえ」に基礎づけられるとした場合、不伝的な要素がコミュニケーションの本質を形成すると言わざるを得ない。つまり、単純な「直接伝達」によるコミュニケーション以上のものが求められ得るということになる。コミュニケーションは、自己伝達に基礎をもつのであるから、自己を深めあうということに欠いては、本来的にコミュニケーションは成立しないのである。このことは、文化や伝統に関しても言える。文化や伝統において伝えられているものを、「つたえ」として自己の内でも聞きとり、解釈し返すということに欠いては、それらは成立しないのである。コミュニケーションは人間存在にとって本質的なものであるが、し

かし、それも自己伝達の次元において行なわれない限り、ハイデッガーの言う「空談」(Gerede)に堕してしまう。

コミュニケーションの中に不伝の契機が出てくる時、そこに逆説的なものが現われるといえる。ソクラテスの問答、そしてその中にイロニーを見たキェルケゴールの「間接伝達」、そのような他者との間のコミュニケーションは、真に自己の必然から出てきた他者との関係の本来の姿と考えられるのである。

こうした逆説的コミュニケーションの最も極限的な形態が禅の問答ではないだろうか。そこでは、一見、他者との心の通じ合いを拒絶しているがごとき応対がなされるのであるが、しかし、それは、コミュニケーションの本来の在り方、つまり、自己に関する語り合いの現実化と考えられる。

コミュニケーション論や社会学と間接伝達論との関係は、今のところ、あまりにも粗雑すぎるが、ここでそのような分野に言及したのは、他者の存在の意味を考える時、そこに自己の伝達の要素への注視が必要であるということを示したかったためである。そしてそのことは、哲学的には、(cogito ergo sum)における、「我」を超克する道につながると考えられるのである。なぜなら、我(Ich)は、「考える我」ではあるが、「考えることができる」のは、それが伝達の真理の「つたえ」に属することであるが故と考えられるからである。「考えること」は、「つたえ」られることができるが故にできるのであり、「我」一人だけのことではないのである。「考える」のは「共に分けもつ」(mit-teilen) ことにおいて可能となるのである。

4. 人間存在の存在意味と我の問題

間接伝達は根本において、「真理へあざむき入れる」ことをしているということはすでに述べられたのであるが、その場合、「真理へあざむき入れられる者」とは一体、何者かについては触れられていなかった。形式的には、間接伝達とは、自己伝達であり、自己から自己への伝達と考えられ、自己は自他の区別のないもの、「一なるもの」と考えられるなら、伝えられるべき相手は存在しないと考えられよう。つまり元来、何も伝えていない(不伝)のだから、「真理へあざむき入れられる者」は誰もいないと考えられるわけである。しかし、我々は、そうした形式的な推論に頼ることな

く、「伝達の真理」に「忠実」に「言う」必要がある。

一般に、間接伝達における伝達者は、「真理へあざむき入れる」主体であり、彼は、「本来の」自己であるのに対し、「真理へあざむき入れられる」者は、「あざむかれている」自己であり、従って、「非本来的な」自己と考えるならば、問題は、自己における「本来性」と「非本来性」とは何かという哲学的な根本問題に帰着する。

我々は、「自己」を実体的にも、また自覚としてもとらえず、「伝達の真理」に属する事柄としてとらえるのであるから、本来性と非本来性の問題も当然「伝達の真理」に即して考えていかねばならない。その場合、注意すべきことは、「自己」が密行をするということである。「密」は根本的に「伝達の」であり、その限り、最もよく我々の間接伝達論からみた「自己」の本質を連絡する。

さて、間接伝達の真理は、伝達の真理であり、なぜ伝達するかを伝達する。つまりそれは「いわれ」が言われるのである。「いわれ」を言うことは、無限に、「いかに」して言うかを語ることであり、その意味で、いかにしても言われぬ、つまり不伝しているのであった。こうした消息こそ「密」と言えるのである。ところで、このような「言がら」が生起する時には、最初から、「非本来的自己」が前提される必要は全くないことが気付かれる。「真理へあざむき入れられるべき」者は、間接伝達論的には、必然的存在ではないことになる。間接伝達の真理は、自己における本来性と非本来性を前提したり、要請する必然性を持たない。それは端的に自己伝達する。

しかし、そのような伝達の真理が「言う」ということは起こるのであるから、それに適合した事柄が出てくると考えることができる。ここに非本来性と本来性の区別が立てられる理由があると考えられよう。つまり、非本来的自己とは、関係性においてのみ可能的なのである。密行を行なう自己は、密に関係する自己、つまり非本来的自己において自己となっているのである。しかし、この非本来的自己は、その存在において、必然的とはどうしても言えない。その意味で、偶然性を本来的に持っている。非本来的自己は、根拠付けられた存在ではないけれども、可能ではあったものという意味を持つ。我々の自己の二重性は、偶然性をもつものである。つまりそのように二重的になる必要はなかったのではあるが、可能ではあったのである。我々

人間存在の自己の底には、こうした偶然性を持つものがあるものであり、非合理的なものを「持つ」という意識がある。そしてこうした偶然的なもののおかげで、我々は、「真理へあざむかれる」可能性を持ち、またそのような仕方、「つたえ」に属しているのである。こうした「偶然的なもの」(おそらく身体とはそのようなものだろう)は、根本的に、伝えられる可能性があるのだから、受動的であるとともに可能存在である。人間存在は、自己であり、しかも二重性を持った自己である。それは、本来性と非本来性という二重性を持っている。しかし、人間がこうした二重性を持つのは、間接伝達の真理にとって必然的でなく、むしろ、適合的である。間接伝達の真理にとって、人間存在は、可能的であったことと言える。人間存在は、どうしても存在しなければならない必然性を本来的に持たないものである。しかし、存在することは可能であり、また、存在することで、伝達の真理に奉仕できるのである。人間存在は、「つかえ」(仕え)る。人間存在が間接伝達の真理に適合的であるということは、その存在するにあたって、自由意志による決定があったということを暗示させる。自由意志は、「仕えよう」という意志であったことになる。ハイデッガーも人間存在の本質を次のように洞見している。

「この人間の大きい本性とは— 私たちはかく思惟する—それは存在の成存に帰属するものであり、存在が自己の真理の中へ成存してゆくことを見護るように、存在の成存によって使われているものである。」²¹⁾

人間存在は、しかし、必然的にそのような仕える者となったのではなく、みずからの自由な決定においてそうなったと我々の間接伝達論からは認められるのである。しかし、いずれにせよ、人間存在は何かに「帰属する」(zugehören)。そしてこのドイツ語の語幹から暗示されるように、「聞き入る」(zuhören)ということが人間存在の一つの根源的態度であることが示唆される。我々は「つたえ」に傾聴することで、仕えることが出来るのである。真に「つかえ」ることが出来る時、人間存在は、存在の成存に帰属する。そしてこのような存在の仕方が「謙虚」(humility)ということになるのだろう。

最後に我々は我の問題について、間接伝達論的にどう取り扱うべきか考えておきたい。

我は、自己とどのような関係にあるのだろう。自己がただちに我ではないだろう。デカルトは、「我考え

る。故に、我在り。」(cogito ergo sum)というように、思惟する我を哲学の原理とした。しかし、我は、また道徳的な面からも考えられなければならない。行為の主体として、責任を負うのは、我である。我は自由でなければならないだろう。

ところで、我々、人間存在は、伝達の真理に属することがらであることが示唆された。そして、そのような存在となるには、必然性があつての故ではなく、むしろ自由な決定があつたということを指摘しておいた。つまり、「伝達」にかかわる自己となるには、自己において、一つの自由で自主的な決定があつたと考えられるのである。もちろんこの自由は、奉仕への自由という意味を持ち、それ故、根本的には、自己犠牲的な本質を持つ。従って、もしも、このような自由意志が私の本質的なものとするならば、我は一方で自由でありながら、同時に、何かの意味に支えられているという構成を持っていないなければならないことになる。つまり、私の存在の意味が問われ得るのである。

ハイデッガーのデカルト批判は、この点に集中しているように思われる。彼は『存在と時間』の中で次のように述べている。

「デカルトの存在論的立場を引き受けたことによって、カントは本質的な怠慢を共にした。すなわち、現存在の存在論という怠慢である。この怠慢はデカルトの最も固有な傾向の意味において決定的なものである。『cogito ergo sum』によってデカルトは哲学に一つの新しい、そして安全な土台を供給することを要求する。しかし、彼がこの『根本的な』始めのところで未規定なままにしておいたものは、『res cogitans』の存在様式、より精確には、『sum』の存在意味なのである。」²²⁾

ハイデッガーが「我在り」の存在意味を問うことができるものと考えた点に、彼の思索の深さがあるように思われる。というのも、存在意味は、明らかに言語に関わる事柄であり、それ故、その奥には、伝達可能性の領域が広がっていることを前提しているからである。その限り、問われ得ること(これはつまり「言われるべきこと」と関係する)が見られるのである。そしてそうした伝達可能性の領域については、なるほど、ハイデッガーの指摘するように、近世哲学は、最初から見過ごしていたのである。

5. 結 語

間接伝達の真理に関する基本的な術語と概念、そして問題点などを十分ではないもののある程度一貫性を持って考察できたように思われるので、この研究の第一報はこれで終わりとしたい。

本論中でしばしば言及されたように、「間接伝達論」はハイデッガーの哲学と関連を持っている。「本来、語るのは言葉であって人間ではない。」という彼の言葉は、人間の一切の営みの底に伝達をこととしている言葉の出来事があることを示している。我々の「間接伝達論」もまたそのような真理領域を探索していると言える。そしてそのような「真理領域」において問題となってくるのは、「思考」であり「歴史性」である。そして更に、その言葉の出来事の底に、モラーリッシュなものがあるという洞察は、カント哲学との関連からも更に究明すべきことであろう。

「間接伝達論」自身、間接伝達論的な深意において「実践的」である。それはすでに述べたように「創造的」なのであるが、しかし、深く考えるなら、それ以上である。なぜなら「創造的」とは自己表現的であって必ずしも「自己伝達の」ではないからである。エックハルトが言うように、神の最も固有な活動は、「産むこと」といえる。出産は表現でも創造でもない。同一なものの伝達、愛の深奥から出て来る何かである。中世哲学においてすでに知られていたgeneratioとcreatioの区別が想起される。

「間接伝達論」は、従って、形而上学の超克ということと関係している。ハイデッガーの洞察したとおり、それは形而上学を単に拒絶することによってではなく、むしろその根源へと思索することによって可能になるといえる。そしてその場合には、「産む」という概念の下で思索される何かが現われてくるであろう。もちろんそれと共に「産みの苦しみ」もおそらくは経験されなければならないかもしれない。「難」所の所在がそこで見つけ出されると考えられる。

註

- 1) ヘーゲル、エンツュクロペディー、榎山欽四郎訳、河出書房新社、P63
- 2) 歎異抄、親鸞聖人全集第四巻、法蔵館、P37

なお、この親鸞の言葉は、「間接伝達」する言葉とは言えないが、「自己」の真実を語っているため、その中に、「間接伝達」の声を耳を澄ませば、聞きとれる。

- 3) マイスター・エックハルト、人類の知的遺産、上田閑照訳、P302
- 4) ここで「とりあえず」と言われるのは、「真理」の概念が、後で示されるような「方便的虚言性」と一体となっていて、従来の「真理」概念のわくを出るように思われるからである。
- 5) マイスター・エックハルト、人類の知的遺産、上田閑照訳、P247
- 6) こうした言葉は奇妙にきこえるかもしれない。思考がアンリアリゼーションに参画するということは、思考が自分を超えたもののために奉仕するという意味を持ち、自分を超えた対象を思考するという主客の対立から脱け出ることを意味する。こうした奉仕のための思考は、後出するように、「祝いごと」への参加であり、アンリアリゼーションとはそのようなことと関連すると理解してもらいたい。更に、アンリアリゼーションは、(un-realization)、つまり「非、無、解放」の「実現」でもある。
- 7) キェルケゴールからの引用はすべて次の版によった。

Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Herausgegeben von E. Hirsch, H. Gerdess und H. M. Junghans, Gütersloher, Verlaghaus Gerd Mohn

以後、この全集の著作名と頁数のみを記す。

なお、筆者は、デンマーク語ができないので、キェルケゴールに関しては、デンマーク語からの直接的和訳による訳本、並びにそれが無い時には上記に依拠した。しかし、引用に際しては、統一をもたせるため、上記の全集から引用した。

- Die Schriften über sich selbst, S5
- 8) Die Schriften über sich selbst, S6
- 9) ibid, S6
- 10) Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift (以下, Nachschrift と略記), S67
- 11) Die Schriften über sich selbst, S5
- 12) Nachschrift, S68~69
- 13) 「論証」は自明な原理によって証し明らかにする

ことであるが、「自明」ということは、伝達の真理の言がらに属している。

- 14) Einübung im Christentum (以下, Einübung と略記), S136
- 15) ibid, S136
- 16) ibid, S136
- 17) Nachschrift, S71
- 18) ibid, S72
- 19) ibid, S71
- 20) 思考が間接伝達論を為すということは奇妙に思われるかもしれない。というのも、間接伝達論を為すには、確かに、思考が要求されるが、だからといって、思考がすべて間接伝達論をして

いるとは言えないからである。しかし、間接伝達論とは、すでに示したように、間接伝達の真理の伝達のいわれが言われることである。思考は、そこにおのれの本性に最もかなったこと(論理的なもの=ロゴス)を見つけるのである。思考がこのように「伝達」に関して論ずることを本性にもつ故に、言葉に依存してその働きをなすことができるのである。思考は、言葉の出所に関して気にかけていると考えられる。

- 21) マルティン・ハイデッガー, 技術論, 理想社, 小島威夫・アルムブルスター共訳, P67
- 22) M.Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, S24