

Ann. Rep. Asahikawa
Med. Coll.
1984, Vol. 5 37~78

価値的なものと言葉の問題

Das Wertliche und das Problem der Sprache

岡田 雅勝

Masakatsu OKADA

序 言葉なき信仰——価値的なものへの問い

この小論の目的はひとくちで言えば「語りえないことについて沈黙しなければならない」というウイトゲンシュタインの『論理哲学論考』の最後の一行の意味をさぐることにある。つまり小論は、価値的なもの——倫理的、宗教的、美的なもの——と言葉をめぐるウイトゲンシュタインの思索の核心はこの一行に凝縮されていると受けとり、この一行に沈黙された諸々の意味をさぐることにあり、そしてそのことを通して科学と価値、知識と生との問題に関してウイトゲンシュタインが情熱的に徹底的に思索した事柄の何かを省察することにある。

一般的にウイトゲンシュタインの哲学は前期、後期とかその過渡期とかに分けて考察されており、小論もこうした区分を念頭におくものであるが、小論の直接の関心はかれの哲学的業績の全般を概括し、その変遷の過程を辿ることによって、この主題を眺望しようとするのではない。小論の照準はもっぱら〈価値的なもの〉に関するウイトゲンシュタインの思索に向けられる。そしてそのさい若き日のウイトゲンシュタインの〈価値的なもの〉についての思索はかれの生涯を導いた価値観となったものであるという想定に小論は立つ。たしかにかれの哲学的活動が前期、過渡期、後期によって特徴づけられるようにかれ自身の価値観にも変化があったことは想定されようし、事実それを文献から指摘することもできるであろう。

私はウイトゲンシュタインの哲学的方法あるいは哲学的諸問題の探究に関しては、前

期、過渡期、後期とにおいては変遷があり、したがってそれらの間には重要な点での相違が指摘されると考える。というのもウイトゲンシュタインにとって哲学的諸活動は本来的に事実についての解明であり、事実を明晰に語り尽くすことであつたからである。それゆゑ事実に向けられた関心の何かによって、つまり関心の相によって事実は当然異なつた現われの相を呈するであろう。たとえば、前期の『論考』（『論理哲学論考』の略、以下『論考』とする）は言語の論理を明晰に語ることであつたし、後期の『哲学探究』は言語の実際的用法の文法を展望することであつた。このようにウイトゲンシュタインの哲学的関心は前期とか、過渡期とか後期において異なつており、それぞれにおいて異なつた記述の方法がとられていることが指摘されよう。

しかしながら価値に関しては上述の哲学的諸問題の探究とは違い、若き日のウイトゲンシュタインの思索が辿りついた深さにしっかりと根をおろしている。ウイトゲンシュタインの価値への問い、生の意味への問いは事実に向けられた関心とは違い、本質的なもの、絶対的なものに向けられていた。かれはあくことなき熱情でもってそれを徹底的に問うたのであつた。そこでかれが見出したものは、それだけ一層その本質的なものであり、不変的な何かであつたと言えよう。かれは〈価値的なもの〉を問うにあたり、相対的な答えに決して満足しなかつた。相対的な価値は価値にあたいしないものであつた。かれは絶対的なものを求めて止まなかつた。それゆゑかれが若き日の思索において見出したものはかれの生涯を導いたものであつたと言えよう。

「語りえないものについて、沈黙しなければならない」という言葉にウイトゲンシュタインの思索が結晶されている。〈語りうるもの〉を語ることにかれは全力を尽したが、しかしかれの真の関心は語りえないものに向けられていた。〈語りえないもの〉にかれは最も重要なもの、真に価値に値いするものを見出したのであつた。〈まこと〉は語りえないものであり、沈黙すべきものであり、ひとは〈まこと〉を語るのではなく、〈まこと〉に生きる以外にしかない、というのがウイトゲンシュタインが見出した結論であつた。かれの友人のエンゲルマンの言葉で表現するなら、〈まこと〉つまり〈価値的なもの〉は〈言葉なき信仰〉としてそれに沈黙を促し、自らの生に課すこと以外にないというのがかれの結論であつた。ウイトゲンシュタインは〈言葉なき信仰〉に生涯生きつづけたのであつた。この信仰こそ絶対的なものに向けられており、神へ向けられていた。かれは絶対的なものについて語ることを、神の何かについて語ることを生涯拒み続けた。かれが神についての断章を語つたり、記しているのは確かではあるが、神はかれにとって本来語られるべきではないという態度は保持されている。ただ、それにもかかわらず、かれは〈神〉という言葉の文法を展望しようのしていたのであつた。神について語ることに〈神〉という言葉の文法を語ることは違つたものである。かれはこの問題を科学の問題との対比において取り扱ひ、宗教的信念が信者にとつてもつ意味をさぐ

り、そして宗教的信念のもつ特殊な役割を強調する。ここに私たちはウイトゲンシュタインの〈宗教的信念〉をめぐる言語ゲームの記述をみる。しかしながら、そのことによってかれは神の何か、あるいは生の究極的な価値を語ったのではない。〈神〉および〈宗教的信念〉をめぐる言葉の文法を展望しようとしていたのであった。その意味でウイトゲンシュタインは『論考』で決断を下した、〈価値的なもの〉についての沈黙を保持していると言えよう。終章はこの問題を明らかにすることに向けられている。

I 言語批判と価値的なもの

1) 『論考』の課題—語りうるものと語りえないものの領域の画定—

「この書物は哲学的諸問題を取り扱っており、そしてそのような問題の問題設定は私たちの言語の論理の誤解に帰因していることを示していると私は信ずる。本書の核心はおよそつぎの言葉で捉えることができよう。つまりおよそ語りうることは明晰に語りえ、語りえないことについては沈黙しなければならない。

それゆえ本書は思考に対して限界を定めようとする。あるいはむしろ、思考に対してではなく、思考の表現に対して限界を定めようとする」(序文S2)^{註1}。

『論考』は哲学的諸問題の問題設定がまずもって私たちの言語の論理の誤解に帰因していることを指摘し、それを言語批判 Sprachkritik を通して匡そうとする。ウイトゲンシュタインは『論考』において思考の表現に限界線を引き、そのことによって明晰に語りうるものの領域を定め、その領域に論理を透徹させ、語りうるものの何かを私たちに示そうとしたのであった。私たちはその何かについて、『論考』において示されている〈写像理論〉、〈真理函数論〉などによって知ることができよう。^{註2}

『論考』の課題は、当時の論理実証主義たちが取り組んだ課題と同じものであるようにみえる。事実語りうるものについてのかれらの課題は『論考』のそれと同一線上にあったと言えよう。しかしながら、語りえないものに関しては、ウイトゲンシュタインと論理実証主義たちとの見解は一見同じようにみえるが、微妙な違いがあり、その違いは実のところ深い亀裂となっていて、両者の間には和解が成り立ちえないぐらい決定的であった。^{註3}ここにその相違を適確に指摘するエンゲルマンの言葉を引用するとしよう。

「かれ〔ウイトゲンシュタイン〕はまさしくかれら〔実証主義者たち〕と同様に語りうることと語りえないこととの間に線を引いたのであった。その相違は、かれらの沈黙すべきものには何もないということにつきる。実証主義は、語りうるところのものは人生において問題となる全てのことだ、と主張する。他方ウイトゲンシュタインは、人間の生において真に問題となる全てはまさしくかれの見解では沈黙しなければならないものである、と熱情をもって信ずる。それにもかかわらずかれがさほど重要でないものに限界線を引こうとするとき、かれが非常に綿密さで正確に吟味しているのは、あの小島の海岸線ではなく、大洋の境界線なのである」。^{註4}

ウイトゲンシュタインの〈言語批判〉は、言語の論理を匡し、思考の表現に限界線を引くことにあり、そしてその限界内で明晰に語ることにあるが、しかしそのことはウイトゲンシュタインにとって重要なことではなかった。むしろかれには〈ささいな〉こと

なのであった。かれの真の関心は真に人生にとっての問題であり、価値の問題であった。上述のエンゲルマンのウィトゲンシュタインと実証主義者たちとの〈人生の問題〉に対する決定的な相違の指摘は重要である。実証主義者たちはもっぱら〈語りうるものを明晰に語る〉ことに積極的な意義を認め、人生の問題に関してもそれを明晰に語ることに努め、語りえない問題はそもそも問題なのではなく、端的に無意味だと見做した。無意味なものは何らの価値を有しないものであり、それゆえそれは何物でもない故に私たちはそれについて沈黙しなければならないというのが実証主義者たちの主張の要点であった。^{註5}

ウィトゲンシュタインも同じく〈語りえないもの〉について沈黙を促し、それを無意味なものに見做した。その点でかれは実証主義者たちと見解を同じくしているようにおもわれたのであった。しかしながら両者の言っている〈無意味〉だという表現は同じことを決して意味してはいなかったのである。実証主義者はすでに指摘したように文字通りに無意味だと受け取ったのである。他方、ウィトゲンシュタインの主張は、〈語りえないもの〉〔価値的なもの⁵のことを指す。後述〕を〈語りうるもの〉〔事実的なもの⁵のことを指す〕と同次元で語ることは無意味だということにある。かれは事実の領域と価値の領域との二つの領域の存在を考慮しており、かれの言語批判はこの二つの領域の混同を厳しく戒め、その境界線を画定することにあつた。エンゲルマンが指摘しているように、かれが語りえないことについて沈黙を促すのは、生にとって真に問題となるものの全ては沈黙しなければならないというかれの信念から導かれているからである。語りうるものと語りえないものとの二つの領域の画定への努力は、かれが〈語りうるもの〉を積極的に語ることに重要性をみたからではなく、まさしく〈語りえないもの〉の聖域を獲得するためであったと言える。以上の意味でウィトゲンシュタインは実証主義者たちと〈語りえないもの〉について全く見解を異にしていたのである。

2) 哲学の任務—言語批判の意味—

それでは〈語りえないものは何か〉、〈何故語りえないのか〉という問題が提出されよう。私たちはそれらの問題に答えるまえに、かれは哲学及び哲学の任務についてどのように考えていたのかを辿るとしよう。

「哲学の目的は思考の論理的浄化である。

哲学はいかなる教説でもなく、活動である。

哲学の仕事は本質的に解明からなる。

哲学の成果は、〈哲学的諸問題〉ではなく、諸命題の明晰化である。

哲学は、そのままでは濁っていて輪郭のはっきりしない諸思想を明瞭にし、鋭く限界づけるのでなければならない」(T4・112)。

「哲学は思考可能なものの限界を定め、それでもって思考不可能なものの限界を定め

るのでなければならない。

哲学は思考可能なものを通して内側から思考不可能なものを限界づけるべきである」(T4・114)

「哲学は語りうるものを明瞭に表現することによって、語りえないものを指し示すのでなければならない」(T4・115)

「哲学は自然科学が論議可能な領域を限界づける」(T4・113)

ウイトゲンシュタインが哲学と考えているものは簡潔に述べるなら〈言語批判〉の課題を遂行すること以外の何ものでもなかった。つまりウイトゲンシュタインは「全ての哲学は言語批判である」(T4・0031)と述べ、哲学の任務を上述の内容である言語批判にみるのであった。このようなかれの哲学についての考え方はたんに『論考』ばかりではなく、後期の哲学的活動を含めて保持されていたものであった。^{註6}そしてかれが哲学と呼ぶものは、いわゆる形而上学的な根拠についての問いとか、神、不死、自由などの問題を課題とするということになかった。かれの言語批判はむしろ従来の形而上学を含めた哲学的諸問題を無意味だとして哲学的諸問題から取り除くことにあったと言えよう。

「哲学の正しい方法とは本来つぎのようなものであろう。語りうること以外のこと、それゆえ自然科学の諸命題以外のこと—それゆえ哲学に関係のないこと以外のこと—を何も語らないこと。そして誰かが何か形而上学的なことを言おうとしたときには、いつもそのものが自分の命題のある種の符号に全く意味を与えていないことを指摘すること……。これこそ唯一の厳密な方法であろう」(T6・53)。ここに従来の哲学に対するウイトゲンシュタインの批判が述べられており、その意味では形而上学の可能性を問う、体系的な哲学の可能性を問う伝統的哲学に対する批判が目差されている。かれはこうした哲学的方法ならびに哲学的態度でもって、かれの言う哲学的諸問題の解明にあたった。

『論考』の著述の大部分はこうした哲学的諸問題の解明にあてられている。それにもかかわらず、かれは『論考』において著わしたものの自分の業績をふりかえり、〈如何にわずかのことしかなされなかったか〉という発言をしているのである。『論考』で積極的に解明された諸問題はかれには本質的な事柄なのではなく、^{註7}解明されることによって消滅してしまうべき問題だったのであった。^{註8}

ウイトゲンシュタインは『論考』の序において、その仕事の価値を二点あげている。一つは、〈思想が表明されていることである〉と述べている。そしてその思想が適切に表明され、正鵠を射ておればその価値がそれだけ一層大きなものとなると述べている。その点かれは『論考』で述べられている〈思想の真理性〉を確信し、問題が〈その本質において究極的に解決された〉と考えたのであった。そして第二の価値については、この問題の解決によって〈如何にわずかな成果しかあがらなかったかを示している点である〉と述べている。つまりウイトゲンシュタインは、『論考』において言語批判を通し

て明晰に語りうるものの領域を画定し、それを明晰に語ったのであり、その限り哲学の課題が解決されたのであるというのがかれの言う第一の『論考』の仕事の価値である。そして第二の価値は、その解決によってわずかな成果しかなかったということを主張しているのである。この第二の価値についてのかれの発言を私たちはどのように受け取るべきであろうか。私たちはすでに述べたエンゲルマンの証言からこのパラドキシカルな発言の真意を読みとることができよう。

3) 価値的なものの探究—倫理の書—

ウィトゲンシュタインの『論考』執筆の真意をさぐる資料として今日よく引き合いに出されるのは、上述のエンゲルマンの証言のほかに「ブレンナー」の編集者であったルトウィヒ・フォン・フィッカー宛のウィトゲンシュタインのつぎの書簡である。

「この書物から—私が確信しますのには—あなたは多くのことをえることがないでしょう。何故ならあなたはこの書物を理解しないでしょうし、内容はあなたにとって全くよそよそしいものでありましようから。しかし実際には、あなたにとってよそよそしいものではないのです。何故ならこの書物の意味は倫理的なものなのですから。私はかつて序文にある文章を入れようと考えました。しかし実際には入れなかったのです。その文章をいまあなたに書きます。といいますのはそれがあなたにとっておそらく鍵となることでしょうから。つまり私は自分の仕事が二つの部分から成っていると書こうとしたのでした。それはそこに提出したものであり、そして私が書かなかったもの全てなのです。この第二の部分こそ重要なものなのです。つまり私の書物を通して倫理的なものがいわば内側から限界づけられています。そして私はそれがただそのようにしてのみ限界づけられると確信します。簡潔に言えば、今日多くのひとたちが駄弁をろうしていることの全てに沈黙を守ることによって私は自分の書物において確定したものと信じます。ですから私が大きな誤ちを犯していないとすれば、この書物はあなたご自身が主張されたいことの多くを述べていると思います。しかしあなたはそのなかで言われていることをおそらくご覧ならないでしょう。私はあなたにいま序文と結論とお読みになることをお奨めいたしたいのです。それらがその意義を最も直接的に表現しているからなので
註⁹
す」

ウィトゲンシュタインは『論考』を倫理の書として著述したのだとこの書簡において述べている。私たちは『論考』を読み終えてもこの書が倫理の書であるという感じにはなれないというのが卒直な気持ちである。むしろここで書かれていることは、文字通りこの書のタイトル「論理哲学論考 Tractatus logico-philosophicus」に相応しい内容をもつ書としか受けとりがたいのである。一般的に言って書物は書かれた内容に著者の意図したことが語られていると受けられるであろう。しかしウィトゲンシュタインに従え

ば、書かれなかったものこそかれが最も主張したいものであったのである。

このウィトゲンシュタインの発言は私たちには大変理解しがたいことなのであるが、しかしながら、この書簡を通して『論考』を読み直してみるとそれまで漠然として含みの多い、謎めいた表現の数々がまるで別な世界を見ているかのように私たちにそれまで気付かなかったものがはっきりと現われてくるようにおもわれるのである。そこでより明瞭な視座をえるために、ウィトゲンシュタインの『論考』の執筆にさいして、一緒に議論を重ね、言葉までも一緒になって考えた友人のエンゲルマンの証言をここに引き合註10いに出したい。以下はエンゲルマンの『メモアール』からの抜粋である。

「一般の読者には、たとえ哲学に精通していようと、『論考』において述べられているようなウィトゲンシュタインの基本的思想は〈あまりにも複雑である〉がゆえにしばしば理解しがたいようにおもわれるのである」(P94)。

「もし私たちがこの著者とその著作を理解しようとするなら、私にはつぎの点¹⁰が特に重要であるようにおもわれる。ウィトゲンシュタインはフレーゲとラッセルの仕事の研究によって『論考』を著述する刺激を受けた。この二人と物理学者ハインリッヒ・ヘルツをウィトゲンシュタインの主な教師とみなすことができる。しかしウィトゲンシュタインの思想体系は、深い個人的な体験と葛藤から生まれ、そして全く独創的な方法により包括的で哲学的な世界像を示すことに着手しているのであるが、それは現代の論理学の創始者であるこれらの教師たちが考えた論理的体系とはいくつかの点で相違しているのである。……けれどもウィトゲンシュタインにとって問題であったのは哲学であって、論理学ではなかったということを私たちが理解しない限り、私たちはかれを理解できない。論理学はただたんにかれの世界像をつくりあげるための、たまたまのその格好の道具にすぎなかった」(P96)。

「事実、『論考』のような著述が論理学にのみ才能をもつ人間によってなされたというようなことをどうして信じることができようか。実際にその著者は、〈合理的なもの〉と同様、〈非合理的なもの〉をも含めて殆んど全ての知的活動の領域においてきわ立った才能の持ち主であった。かれの美的および倫理的-宗教的洞察はおそらく同時代の〈非合理的な〉学術著述をはるかに凌駕していることを証明しているであろうし、そして哲学書として著わされていたなら、『論考』が論理的-哲学的著作に実際に及ぼした影響に劣らない影響を与えたことであろう。しかしかれはこれらの問題の本質的な要点は暗黙であったにせよ、『論考』で尽されたと一正当にも一信じたのであった」(P99)

「事実、かれの努力は語りえないものを語ることによって、それを守ろうとする哲学の企てに対して向けられている」(P107)

「ウィトゲンシュタイン自身はここで危険になっており、そして守らなければならな

くなっている価値の存在を予知し、そしてそれを大切にとっておいている。しかしかれはマジノ線〔訳註、アンドレ・マジノの発案により築かれた独仏国境の要さい線、ここでは自然科学の攻撃に備えて築く哲学の側の要さいの意味〕には反対する。それを無駄だと考えるからである。かれは〈語りえないもの〉にそれらの価値をみている。……かれは境界を人文科学と自然科学との間の境のとりでとして人間の知識の領域を渡って引くのではなく、ともかくもその領域の背後に語りうるものの全てを語りえないものとを分けるのである」(P107)

「超越的なもの、形而上学的なものの領域について語ることは無意味だとかれは述べる。そしてこの命題を強力な論理的基礎のうえに据える。このような仕方ではかれは超越的なものに対するあらゆる攻撃を不可能にするが、同時に超越的なものを語ることによって守ろうとする全ての企てをもまた挫折させるのである。しかしながらかれはこのことをなすうほかの道を示すのである」(P109)

エンゲルマンの上述の発言はまさしくウィトゲンシュタインの『論考』の思想の核心をついたものである。ここで語られている文章からさきほどあげたウィトゲンシュタインのフィッカーへの書簡で述べられている「『論考』が倫理の書である」ということが十分に汲みとることができるのである。しかしながら、そのことにより『論考』著述の真の意図だったということが明らかになったにしても、『論考』は私たちが常識的に思い浮べるような、いわゆる〈倫理の書〉ではないことも明白であろう。エンゲルマンの指摘にもあるように、ウィトゲンシュタインがいわゆる〈倫理の書〉を著わしていたとすれば、おそらくすぐれた影響力を与えたことであろう。しかしながら、ウィトゲンシュタインが実際にしたことは、〈価値的なもの〉に沈黙を守るということであつた。しかも沈黙すべき理由について殆んど何も語らない。むしろ徹頭徹尾語らないことにその理由が語られていると言っていいのかも知れない。ともあれ、このようにして〈価値的なもの〉に沈黙を促すという眼目を貫くことが『論考』の最大の課題であり、それゆえに『論考』が倫理の書なのであるというのがウィトゲンシュタインの主張である。なんとこのパラドキシカルな著述の仕方であろうか。このような企ての背後にあつたウィトゲンシュタインの意図をエンゲルマンはつぎのように述べている。「かれが論証しようとしたことは、〈語りえないものを語ろうとする〉そのような人間思想の努力が私たちの永遠の形而上学的欲求をみたそうとする希望なき企てである、ということなのである」(P96)。

4) 二つの世界—事実の領域と価値的なものの領域—

ここで〈価値的なもの〉という言葉でもって一体何を指しているかをあらかじめはっきりとさせておきたい。私たちがここで用いている〈価値的なもの〉とは、ウィトゲンシュタインが『論考』で用いているつぎの諸表現、〈倫理的なもの das Ethische〉、

〈倫理 Ethik〉, 〈価値 Wert〉, 〈意味 Sinn〉, 〈美 Ästhetik〉, 〈神 Gott〉等を総称する表現のことである。

さて、『論考』の著述の真の意図が〈価値的なもの書〉たらしめることにあるとすれば、一体〈価値的なもの〉を『論考』はどのように捉えているのであろうか。『論考』に従ってそれを辿ることから手がけるとしよう。

ウィトゲンシュタインは、〈価値的なもの〉は命題ではない、あるいは命題として表明されないと主張し、〈価値的なもの〉と〈命題として表明されるもの〉とを区別するのである。命題は事実を表明しているものであり、実在を表現するものであり、実在の映像なのである (T4・01)。したがって命題を理解するということは、事実が真である場合にそれが何であるかを知ることなのである (T4・11)。自然科学は事実を探究し、事実を表明している。それゆえ自然科学の全体が真なる命題の全体 (T4・11) である。言語はそうした命題の全体 (T4・001) のことである。

それに対して〈価値的なもの〉は自然科学の命題ではないし、事実を表明するのではない。それゆえ、〈価値的なもの〉は命題なのではない。またウィトゲンシュタインに従えば、世界で起こっているのは全くの事実としての出来事であり、世界において全てが生起するままに生起する (T6・41)、それに対して〈価値的なもの〉は世界における出来事ではない。それゆえそれは世界の内に存在しないのである。事実を表明するのが命題であり、命題は事実ではないことを、つまり〈価値的なもの〉を表現することができない、というのがウィトゲンシュタインの主張である。

世界の内には価値が存在せず (T6・41)、価値は世界の外にあり、超越的なものであり (T6・421)、そして超越的なものとして、倫理とか美があげられる。また『論考』では神が超越的であるかどうかについて直接語っていないが、神もそのなかに包まれる^{HE11}。このようにして、かれは世界の中での出来事と世界の外にある価値とに分け、それに対応して前者を事実の領域とし、後者を価値的な領域とし、二つの領域を画定し、さらに事実の領域を〈語りうるもの〉、価値の領域を〈語りえないもの〉とするのである。

ところで、ここで通常価値的な行為とされているものについて言及し、ウィトゲンシュタインがそれをどのように考えていたのかを辿るとしよう。

「汝……すべし」という形式の倫理的法則が提出されるさい、まず念頭に浮ぶことは、「そして私がそうしなければどうなるのか」ということである。倫理が通常の意味で賞罰と関係ないことは明白である。したがって行為の帰結に関するこの問いは些細なものでなければならぬ—少なくともこの帰結は出来事であってはならない。何故ならあの問いの設定にはやはり正しいところがあるに違いないからである。たしかにある種の倫理的な賞罰があるに違いない。しかし賞罰は行為そのものになければならない (T6・422)。ウィトゲンシュタインにとって賞罰によって行為の帰結を問題とするこ

とは倫理的なこととは別なことなのである。それは事実としての出来事であって事実の領域に属する。倫理はそうした出来事であってはならない。倫理は動機の善悪に関することであり、それは善悪の意志の行使なのである。意志は世界の出来事から独立したものである。かれはつぎのように述べる、「世界は私の意志に依存しない」(T6・373)、「意志は倫理的な担い手である」(T6・423)、したがって、「倫理的なものの担い手である意志について語るができない」(T6・423)。意志は世界の出来事に何らの影響を及ぼさない。その意味で意志の行使によって世界を変えることはない。しかし、意志が世界の限界を変えることができるとウイトゲンシュタインは主張する(T6・43)。つまり「世界はそのさい意志によって別な世界になるのでなければならない。世界はいわば全体として縮小あるいは増大しなければならない。幸福な人の世界は不幸な人の世界とは別である」(T6・43)。ここで述べられている世界は、これまで述べてきた事実の世界とは全く違った世界であり、意志によって限界づけられた世界である。いいかえれば、私の意志によって開かれる世界のことであり、各自の意志が開く世界なのである。ウイトゲンシュタインはこうした世界は〈語られえない〉世界であり、まさしく価値の領域に属しているのである。

ウイトゲンシュタインの〈世界〉の概念は一見多義的であるが、実はさきほど分けた、事実の領域と価値の領域との二つの世界に分けられるのである。ところでウイトゲンシュタインに従えば、事実の世界は認識の対象となり、表象する主体によって開かれた世界であり、それは言語によって語られる世界である。価値的なものの世界はそうした世界の外にあるものであり、意志する主体によって開かれた世界であり、それは言語によって語られえない世界なのである。

5) ソリプシズム——表象する主体と意志する主体——

しかしながら、ウイトゲンシュタインが語る世界とは本来事実の世界なのであり、〈価値的なもの〉の世界は語りえない世界なのである。この事実の世界は言語によって限界づけられている世界である。論理がこの世界をみたしている。その限り、この世界を限界づけているものが当然なければならない。それゆえ、この世界を〈思考し、表象する主体〉が前提とされる。ウイトゲンシュタインはつぎのように述べている、「私の言語の限界は私の世界の限界を意味する」(T5・6)、「世界が私の世界であることは、言語(私だけが理解する言語)の限界が私の世界の限界を意味するということに示される」(T5・62)、と。かれに従えば、世界は私の世界であり、私がつまり主体が〈世界〉をみている限り、世界が視界に開かれるのであり、私は実在と言語との形式とを共有する限りにおいて、世界をみているのであり、世界を限界づけているのである。私が理解する言語によって世界が論理的に整序されている。その意味で「私の言語の限界が私の世

界の限界を意味する」のである。

私の言語が世界を限界づけているゆえ、その主体である私は世界に属さない、つまり〈思考し、表象する主体〉というのは世界に属さないのである。私と世界は目と視野との関係で表わされ、「目は決して視野に属さないし、視野における何物からもそれが目によって見られることは推論されない」(T5・633)という比喩から理解される。といっても私がみるものは別様でもありうる(T5・634)なのであって、それゆえ「もののア・プリオリな秩序は存在するとは言えない」(T5・634)のである。しかしながら、私の世界には論理的な秩序が存在しないというのではない。私の世界は私の言語によって限界づけられるというのは、世界は論理に秩序づけられることを意味する。つまり世界は私の世界としてのみ論理に秩序づけられると言うのである。したがってここに当然にもソリプシズムが登場してこざるをえないのである。ウイトゲンシュタインの世界像はソリプシズムに基礎づけられている。

「ソリプシズムの言っている(meinen)ことは全く正しい。ただそれのことは語られず、自らを示すのである」(T5・62)とウイトゲンシュタインは述べる。かれのソリプシズムは単なる主観主義でも観念論でもない、「ソリプシズムが厳密に貫徹されると純粋な実在論と合致することがみてとらえる」(T5・64)のである。この見解はカントの〈ich denke〉が私のあらゆる表象に伴いえなければならないというカントの超越論的哲学を連想させる。カントの理論理性の課題は超越論的自我(主観)を根底とし、それによる自然科学的世界の可能性を秩序づけることにあったが、ウイトゲンシュタインも〈ソリプシズム的私(自我)〉の根底とし、それによって世界を限界づけ、世界に論理的秩序をもたらすことにあったのである。もとよりカントの自我は個人的な自我ではなく、自我は自然科学的世界のア・プリオリな可能性を構成するものであった。ウイトゲンシュタインの〈私〉も同様である。〈世界は私の世界〉として〈私〉によって限界づけられ、秩序づけられるのであるが、この世界は自然科学的世界である。したがってこの世界はたんなる私的言語によって限界づけられるのではなく、公共性にもとづく言語によって、つまり一般的形式による論理によって限界づけられ、秩序づけられるのである。

この世界はいうなれば、表象し、思惟する主体によって限界づけられた世界である。ウイトゲンシュタインはこの主体のほかに、〈意志する主体〉(あるいは意志)について語っている。^{註13}この主体は意志であり、意志は表象の世界とは独立しており、世界には属さない(T6・373)。意志は世界の事実を変えるのではない(T6・43)し、また言語の限界を変えるのでもない。つまり意志は表象の世界にかかわりなく、それゆえその世界を限界づけない。ウイトゲンシュタインは表象の世界とは別に、意志によって開かれる世界の存在を主張する。たとえば〈幸福なひとの世界〉とか、〈不幸なひとの世界〉がそうである。この世界は表象の世界とは異なり、言語(論理)によって限界づけられな

い世界なのである。幸福とか不幸とかはまさしく各自の感情に結びつけられている。何が幸福であり、不幸かは各自の感情に基礎づけられているから、その世界は各自のソリプシズムの感情の世界とでもいえる世界である。ウイトゲンシュタインが語る〈価値的なもの〉(美的なもの、倫理的なもの、宗教的なもの)はこうした感情とかあるいは信念に基礎づけられたものである。すでにみてきたように私たちは価値的なものについて語りえないのである。それにもかかわらず私たちはそれぞれ〈価値的なもの〉の世界に生きているのである。それはまさしくソリプシズムの世界である。その世界は意志する主体、つまり私によって開かれたものである。

それでは表象する主体と意志する主体はどのような関連を持っているのであろうか。それは同一の自我(私)に根差した二つの異なった機能なのであろうか。そしてカントのいう理論理性の働きと実践理性の働きにそれが対応するものであろうか。いずれにせよ、この主体は同一の自我、つまりソリプシズムの自我に根差しているのであると言えるのである。ウイトゲンシュタインは「ソリプシズムの言っていることは全く正しい、ただそのことは語られず、自らを示すのである」(T5・62)と述べ、それについて語ろうとはしない。ただソリプシズムが貫徹されると純粋な実在論に合致すると述べ、ソリプシズムの真理性を主張しているのである。いずれにせよ、ソリプシズムの私(自我)のうちに、表象する主体も意志する主体も深く根差していることは確かなようである。

6) 神秘的なもの—価値への沈黙

ウイトゲンシュタインが〈世界〉というとき、大抵の場合は事実の世界、自然科学的世界のことを指している。意志が開く世界はその世界の外にあるものであり、この世界はウイトゲンシュタインのいわゆる〈世界〉概念ではない。この世界は実在の世界ではないので、かれがこの世界について語るとき話法の助動詞でもって語っている。たとえば、「世界の意味は世界の外になければならない(müssen)、……それ〔価値〕は世界の外になければならない(müssen)」(T6・41)、「それゆえ倫理の命題も存在しえない(können)。命題は高貴なる何ものも表現しえない(können)ことは明らかである。倫理は超越的である(倫理と美とは一つである)」(T6・421)等にそのことが指摘される、話法の助動詞で述語される〈価値的なもの〉はまさしく事実ではないゆえに語りえないものなのである。カントは実践理性の領域を理論理性の領域とのアナロジーにおいて、その世界について語ったのであった。しかし、ウイトゲンシュタインはカント的な意味において〈価値的な世界〉の存在を示したが、かれはそれを〈事実の世界〉とのアナロジーにおいて語ることを徹頭徹尾拒否したのであった。ウイトゲンシュタインにとって言語は事実の世界だけを語るものであり、〈価値的な世界〉には適用されないのである。しかし、事実を語る言語は、世界の〈如何に〉しか語らないのであって、世界の

〈何〉については語らないのである。私たちはこれまで〈価値的なもの〉は事実ではない故に〈語りえない〉と述べてきたが、ウィトゲンシュタインに従えば、〈語りえないもの〉はさらに深いものに根差されている。「世界がいかにあるかが神秘的ではない。世界が存在することが神秘的なのである」(T6・44)、「世界がいかにあるかは、より高貴なものにとって全くどうでもいい。神は世界の中には啓示しない」(T6・432)、「語りえないものが存在する。それは自らを示す。それは神秘的なのである」(T6・522)。

『論理』の課題の一つは、〈世界のいかに〉を論理で語ることであり、かれはそれに大半の精力をついやしたのであったが、自ら序文で〈それらの問題が解かれることによっていかに些細なことしか成し遂げられなかったことか〉という反省をしているように、その課題を果したとき、エンゲルマンによれば〈自分自身が示した世界像を無効としたのであった〉(P91)。つまりさきほどあげた、〈世界がいかにあるかは高貴なものにとって全くどうでもいいことである〉という表現に要約されよう。〈世界のいかに〉を語り尽しても、〈世界の何か〉は全く語られないままにされている。語りえないものが厳然として存在している。その存在の事実こそ神秘的であると言わざるをえないものなのである。

ところで、〈より高貴なもの das Höhere〉とは何であろうか、そして〈より高貴なもの〉の真の関心は一体何であろうか。私たちのこれまでの考察から、それは世界の外にあり、世界を超越しているものであり、世界を限界づけ、言語を限界づけているものであり、なおかつ世界の意味を付与するものであり、価値的な担い手である意志であり、そしておそらく、神、あるいは神的なものであらうと言うことができよう。ともあれ、ウィトゲンシュタインは〈語りえないもの〉の存在を指摘し、それが〈より高貴なもの〉のもつばらの関心事だとする。そのことにより自ら精力を費いやして語った論述をトリヴィアルなものとして無効を宣告したのであった。

それではウィトゲンシュタインはどのようにして〈語りえないもの〉、とりわけ〈神秘的なもの〉の存在にかかわったのであろうか。ここにステニウス^{註14}の見解をあげ、それを手引きとして論ずるとしよう。

「それは〔神秘的なもの〕はそれ自体言語において示されえない。それでは一体それは自らをどのように表現するのであろうか。これを感情のこと柄として理解すべきだと私は思う。ひとは神秘的なものを感情的体験の形式において〈体験する〉のである。その体験とはドイツ語の Erfahrung と言われる日常的な事実を述べる〈経験〉とは対照的な区別において Erlebnis と言われるようなものである。「永遠の相の下での世界の直観は一限界づけられた一全体としての世界の直観である」(T6・5)。私はこの最初の直観を観想 contemplation と翻訳すべきだと考える。さらにウィトゲンシュタインはつぎ

のようにつけ加える。「限界づけられた世界の感情は神秘的なものである」(同)、ひとははこの感情を世界の感情的体験としての感情をひとが神の見解として感じるものとは異なったものとして特徴づけるであろう。これは言語において記述可能な〈事実〉とは全く関係のないものである。「事実は 全て課題に属するにすぎず、その課題の解決に属するのではない (T6・4321)」(P223)。

上述のようにステニウスはウイトゲンシュタインの〈神秘的なもの〉が感情的体験であり、したがってそれは事実を語る言語によって記述されず、ただ感情的体験として示されるだけであると受けとるのである。この感情的体験をもし表現へもたらすとすれば、事実の記述文としてではなく、おそらく、文学的あるいは詩的な表現によるものであるとウイトゲンシュタインが考えていたことはジャンクやトゥールミンなどの指摘から想定されることである。^{註15}この点ウイトゲンシュタインの〈神秘的なもの〉についての取り扱いに関するエンゲルマンのつぎの指摘は注目に値する。

『論考』の末尾の命題は、いわゆる神秘主義の説明として無意味である。何故なら、それは必然的に命題で、つまり科学的命題の形で提出されているからである」(P110)。ウイトゲンシュタインは限界づけられた世界の感情が神秘的である (T6・45) と述べて、神秘的なものを感情として捉えている点に関して、エンゲルマンはつぎのように述べている。「感情を語らず、その代りに感情が示される思想を表現する仕方において、私はウイトゲンシュタインの『論考』の本質の一つをみる」(P110~11)。またかれはつぎのようにも述べている。「このことが私たちに最も深い所でつぎのものの相互の結びつきの何かを示している。つまり一方には、語りえないものが言語と世界(外的世界)との関係にあるように、他方では語られえないものが言語と直観的価値の世界との間の関係にある」(P111)。エンゲルマンはウイトゲンシュタインが示したこうした表現を聖書のラテン語訳『ウルガタ聖書』にみたのであった。エンゲルマンに従えば、ウイトゲンシュタインは『ウルガタ聖書』にすっかり熱中し、その書物こそ聖書の真の姿と大いさを示していると考え、「ラテン語は理性が支配し、そしてあらゆる感情的な面が言葉なしに示される言語である」と受けとったのであった。そのウルガタ聖書はこれまでとは全く違った新しい記念碑となったものであり、「それはウイトゲンシュタイン自身が『論考』において成し遂げようと試みていた表現方法と同種のものであった」(P111)。

エンゲルマンは、ウイトゲンシュタインが〈価値的なもの〉、〈神秘的なもの〉あるいは〈超越的なもの〉等についてそれらは語りえないが示されうると述べたその意図が『論考』で十分に果されたと受けとる。つまりウルガタ聖書が聖書の真の姿と大いさを示しており、それと同種の表現法をウイトゲンシュタインは『論考』で示したことによって、ウイトゲンシュタインの意図が成就されたとエンゲルマンは受けとったのであ

た。『論考』は科学的命題の形式をとり、なおかつ感情的体験の表現をも示唆する形にするとすれば、『論考』がなした叙述は「いい表わされないものが存在する。それは自らを示す。それは神秘的である」(T6・522)ということでも十分であったと言うのである。ウィトゲンシュタインにとって、〈神秘的なもの〉の存在こそ全ての価値的なものの根拠となったものであり、それこそ最も大切なものであり、それこそ私たちが課題としなければならない問いであったのであろう。しかし、それはかれにはいかなる意味においても語られるものではなかったのであった。ウィトゲンシュタインの〈価値的なもの〉に対する姿勢をエンゲルマンはつぎのように述べている。

「全ての問いにおける倫理的な全体主義、倫理の妥協なき要求を純粹に、単独で苦痛に満ちて保持する全体主義、その要求を満たすことは永遠にかなえられないことを自覚し、苦悩しながらなお保持しようとする態度、これはウィトゲンシュタインが自らに課した要求である……

そのような倫理が人間の行為への普遍的な導きの道しるべとしては議論の余地のないことは明白である。けれども倫理は普遍的妥当性を前提とする、そしてその選ばれたものの〈より高次の倫理〉というのは、とりわけウィトゲンシュタインの見地からは拒否されなければならない。

この点に関する『論考』の見解はつぎのように簡潔に要約されよう。つまり倫理の命題は存在しない。しかし倫理的行為は存在する、と」(P109～110)。

倫理の命題が存在しないというウィトゲンシュタインの主張は、倫理は科学的命題の形式では語られないということの意味する。『論考』の課題は語りうることと語りえないこととの間に境界を引くことであつたが、語りうることは事実の問題であり、科学的命題において示される。つまりそれは解決できる問題なのであり、その限りそこには〈謎は存在しない〉(T6・5)。哲学の任務は語られるもの以外のことを何も語らないこと、したがって自然科学的諸命題以外の何も語らないこと(T6・53)にある。その意味で哲学は解決されるべき問題に解答を与える。全ての問題が解かれるとするとそのとき解決される問題が消滅されたときでもある。語りうるということはこのようにして問題の解消が目論まれている。しかしながら、ウィトゲンシュタインはつぎのことを指摘する、「ありとあらゆる可能的な科学的な問いに答えられたとしても、私たちの生の諸問題はなお全く触れられていない、と私たちは感じる」(T6・52)。この「生の諸問題が全く触れられていないという感情」こそ、語りえないものの領域に属するものであろう。

生の諸問題が事実の問題のことであり、科学的に解決されるものである限りにおいて、それは語られるのであり、明晰に語られることによって解決される問題であり、それによってその問題は消滅する。またもし生の諸問題が語られないとすれば、それはそもそも最初から問いが立てられない問題なのであって、そもそも問題ではなかったのである。

どちらにしても生の諸問題は問題として残されていないことになる。「生の諸問題の解決を私たちが認めるのはこの問題の消滅においてである」(T6・521)。私たちが生の諸問題を語りえないもの、あるいは事実問題とは違ったものであるという感情を抱いたとき、私たちはまさしく語りうる領域にもはや属しているのではなく、その外に生きているのである。この感情はまさしく語りえないものがあるということを実感する感情であろう。この感情によって、私たちが〈価値的なもの〉は語られるものではなく、それを自らの行為を通して生きるほかはないものとして自らに課すことに導かれることであろう。エンゲルマンの「倫理的行為は存在する」(前述)はまさしくこのことを意味しているようにおもわれる。

「語りえないものについて沈黙しなければならない」(T7)という『論考』の最後の一行は上述の意味において、語りえないものの存在の大きさを主張しているものといえよう。ジャニクおよびトゥールミンはF・マウトナーの〈言語批判〉の行きつくところをつぎのように述べているが、それはまた『論考』の辿りついたものに妥当するものでもあろう。

「言語批判の道の行きつくところはメーテルリンクの聖なる沈黙である—〈私たちは真に語らなければならないものをもつや否や、沈黙を余儀なくされる〉。しかしながら、この沈黙は言葉によって表現されるもの全てよりもはるかに大なる価値を有している。これがマウトナーの行きついたところである」(P131)^{註16}。

私たちは『論考』の最後の一行に辿りついたところで、ようやくウイトゲンシュタインが『論考』で真に主張したいことの何かについて明らかになった。とは言え、この沈黙の促しによって私たちは一体ウイトゲンシュタインは〈価値的なもの〉について何を語ろうとしているのか何も知らされていない感情をもつのである。この結論に至ったウイトゲンシュタイン自身の〈内面性の葛藤〉とか、〈その苦悩〉あるいは〈価値的なもの〉についてのかれ自身の感情的体験等、知らされないままになっているのに気づくのである。はたしてこうしたことはかれ自身のほかの手稿とか、そのほか遺稿等で知ることができるのであろうか。私たちは〈価値的なもの〉をめぐるウイトゲンシュタインの思索の何かについて、あるいはかれの内面性に触れるために、さらに『論考』の論述に基盤となっている『日記—1914年～1916年』を辿るとしよう。

II 生および世界の意味

1) 『論考』と『日記1914~1916』—〈価値的なものについて〉—

『論考』における〈価値的なもの〉についての論述は後半の〈6・4〉から〈7〉で、集中的になされている。この内容はそれ以前の手稿である『日記1914~1916』(von Wright と Anscombe の編集)の1916年6月11日の日付以後に記述されている内容と対応し、多くの点で『論考』のそれと一致している。^{註17}

この日付から始まる〈価値的なもの〉の記述は、黒崎宏氏に従えば^{註18}第一次世界大戦中、ロシア軍によるオーストリア軍の基地〈ブルーシロフ攻撃〉(1916年6月4日に始まった)と直接関係があるのである。氏に従えば、それ以前のワイトゲンシュタインの論述はその主題が〈論理〉に関するものであるが、6月11日を境とし、それが一変し、〈価値的なもの〉の記述になっている。黒崎氏は、ブルーシロフの攻防の激戦をワイトゲンシュタインが自ら体験し、それによりかれの哲学的関心が〈価値的なもの〉に向けられていると指摘する。「彼は、自己の存在の根底をゆるがすような体験をし、世界と自己の関係について、悟るところがあったのではないか。とにかくかれの手稿はこの猛攻撃を境にして、一変する^{註19}」と述べ、さらに、また氏は1915年1月22日付の『日記』を引き合に出している^{註20}、「『命題の本質を明らかにすること、これが私の課題の全てである』と記せられている。ところがブルーシロフの攻撃以後、課題は変わり、〈幸福に生きよ!〉

(1916年7月8日及び同年7月29日)と記せられているのは、これまでの手稿から言って考えられないことである、したがって「かれにおいて、倫理の問題がそして人生の問題が中心を占め、それにともなって自己の存在、そして世界の存在が問題の中心のしあがるのである」、そして「私の仕事は論理の基礎から世界の本質へと広がってきた」

(1916年8月2日)という文を引用して、つぎのように結論する。「『論考』は最初命題の本質を明らかにすることを課題としてまとめあげられるが、ブルーシロフ攻撃を契機として倫理や人生の問題、それに伴う世界の本質を明らかにすることが課題となってきた。したがってブルーシロフ攻撃は『論考』の性格を変え、〈論理〉や〈言語〉の本質を洞察することよりも、それらを通して〈世界〉の本質を洞察することの方が肝要となってきたようである」、と氏は述べる。

私は氏の指摘するようにブルーシロフ攻撃を契機としてワイトゲンシュタインの主題が一変したという解釈に疑義をもつのであるが、それはともあれ、かれが激戦のさなかにあつて、『日記』が〈価値的なもの〉について集中的に記せられていることは事実であるし、また黒崎氏が指摘するように、激戦のさなかにあつて、人生の諸問題等を根底

から変えたということも理解することができよう。しかし、戦争が激烈で、それを身をもってウイトゲンシュタインが体験したことが事実であったとしても、その体験がウイトゲンシュタインの『論考』の主題をも変えたような体験であったのかどうかについては判断を差し控えたい。ただ〈価値的なもの〉をめぐるウイトゲンシュタインの省察は、かれの人生体験全体から考察されるべきであり、それゆえウイトゲンシュタインの〈価値的なもの〉の省察は諸々の過去の生の体験および内面の葛藤の全体的なパーソナルヒストリイとして、『日記』に記せられているというのが自然な解釈であるように私にはおもわれるのである。1916年6月11日付以後の『日記』はすでに指摘したように『論考』の〈6・4〉から〈7〉に対応しており、その内容において『論考』では知ることのできなかつたかれの内面の記録を私たちはうかがい知ることができる。それを以下辿るとしよう。

2) 神および人生の目的

1916年6月11日付の『日記』はつぎの問いを自らに問うていることから始まる。

「私は神および人生の目的について何を知っているのだろうか」。そしてかれが知っていることとしてつぎのものをあげる。

「私は知っている、この世界が存在することを。

私の眼が視野の中にあるように、私が世界の中にあること。

世界において問題となるものを私たちはその意味と呼ぶことを。

この意味は世界の中にあるのではなく、その外にあることを〔『論考』6・41参照〕。

生が世界であることを〔『論考』5・621参照〕。

私の意志が世界に貫徹していることを。

私の意志は善あるいは悪であることを。

したがって善と悪は世界の意味とは何らかの連関があることを。

生の意味、つまり世界の意味を私たちは神と名付けようことを。

そして父としての神という比喻をこれに結びつけることを。

祈りは生の意味についての思いであることを。

私は世界の出来事を私の意志通りにすることができず、私は完全に無力であることを。

私はただ出来事への影響を断念することによって世界から自分を独立させることができる——したがって世界をある意味において断然支配することができる」

ここでウイトゲンシュタインが述べていることを整理してみるとつぎのようになる。世界がまず存在すること。その世界の中に〈私〉が存在し、〈私〉が世界をみている、あるいは世界の意味を問うているのである。世界および世界の意味は区別される。世界には諸々の出来事が起こっている。〈私〉はこのような出来事に対しては全く無力であり、世

界は起るままに起る。〈私〉はこうした世界の外に出て、世界において問題となるものを問う。つまり〈私〉が世界の意味を問う。世界の意味は世界のなかにあるのではなく、世界の外にある。生とはこのような世界のことであるが、そこには私の意志、つまり善悪の意志が貫徹している。その限り〈私〉はある意味で世界を支配しうるのである。世界の意味とは生の意味であり、それは何らかの仕方善悪と連関している。このような生および世界の意味を〈神〉と名付けることができる。祈りとは、こうした意味についての〈思い Gedanken〉なのであり、この〈思い〉が父としての神の比喩に結びつけられる。

ここにみられるように、〈生および世界の価値〉と〈神〉とが結びつけられる。『論考』では、解答がえられないものを問うことは一切無意味なことであるとして、〈価値的なもの〉への問いは拒まれたのであった。しかし、『日記』では〈価値的なもの〉が積極的に問われ、その解答が与えられている。ウイトゲンシュタインの〈価値的なもの〉への問いは、究極的な価値、絶対的な価値へ向けられている。その意味で信仰の問題、つまり〈神〉との関係において問われている。たとえば1916年7月8日付の『日記』にはつぎのよう記せられている。

「神を信じることは生の意味に関する問いを理解することである。

神を信じることは世界の事実によって問題が片付く訳ではないことをみてとることである。

神を信じることは生が意味をもつことをみてとることである」

まえの6月11日付の記述とこの記述にみられる、信仰とか祈りなど、神の問題に関するウイトゲンシュタインの省察は、直接にキリスト教信仰とかユダヤ教信仰などの現実存に存している特定の宗教についての省察であるよりは、私たちが自らの生を生きるとき、その生の意味、つまり価値を問うときの心境に向けられていると言えるのである。私たちの生は価値を志向しており、それが生の意味への問いなのである。この問いは決して相対的な価値に安らいでおらず、絶対的な、究極的な価値に向けられており、それが〈神〉と名付けられるものと言えよう。

『日記』において、ウイトゲンシュタインは『論考』で示した〈価値的なもの〉に関して、沈黙を守ることによって〈価値的なもの〉の聖域の存在を主張した方法とは、全く違った方法でもって〈価値的なもの〉について積極的に語る。しかも『論考』で殆んど触れなかった〈神〉の定義でもって語り始めるのである。かれの〈神〉の概念は、世界を創造し、私たち人間を創造したいいわゆる〈聖書の神〉が直接的に語られていない（おそらく同じ神のことを意味しているのではあろう）。かれは私たち人間の立場から、いいかえれば生の意味を問い、その価値を問う私たち人間の立場に立ち、〈神〉を問い、〈祈り〉や〈信仰〉を問題にしているのである。神や信仰の問題は〈生および世界の意味〉にしっかりと結びつけられているのである。

ウィトゲンシュタインは私たちにこのような意味への問いを強いるものを私たちの意志にみている。意志は私たちが価値を志向するときに働くものであるが、私の意志は自律的に働く場合もあるが、また他律的に働く場合もある。意志が他律的に働き、「私たちはある見知らぬ意志に従っているという感情をいだく」(8・7・16)とき、ウィトゲンシュタインは、私たちが依存しているものを〈神〉と名付けることができるという。そのときは、また私たちはそれに依存しているのであるから、それは〈運命 Schicksal〉とも名付けうるものである。また私の意志が自律的に働く場合、私の意志は世界から独立している。その場合、世界は私の意志に依存しないが故に、神と名付けることができる(5・7・16)。逆に言えば、私はその意味で世界から独立していると言える。つまり私も〈神的〉ということができるといのである。ウィトゲンシュタインはつぎのように述べる、「二つの神的なもの zwei Gottheiten, つまり世界と独立した私の自我(mein unabhängiges Ich)が存在する」(8・7・16)。

ここに神的なものという言葉がはじめて登場するのであるが、〈神〉および〈神的なもの〉に関するウィトゲンシュタインの言葉の用法をまとめてみるとしよう。かれにしたがえば、〈神〉とは、〈生の意味〉、〈世界の意味〉、〈運命〉、〈世界〉のことであり、〈神的なもの〉とは、〈世界〉、〈独立した私の自我〉である。さて、ウィトゲンシュタインが定義した言葉をそのまま順をおって並べてみると〈神〉と〈自我(私) das Ich〉は世界を媒介としてつぎのように結びつけられていることに気づく。すなわち、〈神—生の意味、世界の意味—運命(以上神と同義異名)—私の意志から独立した世界(つまり世界)(神と神的なもの両方)—独立した私の自我(神的なもの)—神的なもの〉。このようにして並記してみると、ウィトゲンシュタインが〈神〉と〈自我(私)〉との微妙な相違を〈神的なもの〉という表現によって特徴づけていることに気づくのである。私たちは生の意味を問うにあたり、すくなくとも二つの方向から問うことが可能である。一つは、私たちがそれを問うさいに〈何か見知らぬもの〉、あるいは私たちが依存している何かにしたがって、その意味つまり究極的な価値を問うときのことと、また私たち自らが自らに問うてその意味を問うときとが可能であろう。前者に関して、意味とは私たちを超越したものであり、後者に関しては私たちに内在したものであろう。私はこの世界に存在し、そして私がしたがうべき価値を問うている。その価値は私を超越したものである場合、私はまさしく超越したもの、神とか運命に自分の意志を一致させている。ウィトゲンシュタインは言う、「私は自分がそれに依存しているとおもわれる、あの見知らぬ意志と一致して行使することができる。これが〈私は神の意志を行使する〉と言われることである」(8・7・16)。その限り、私は神と共通な何かをもつものであると言えよう。そもそも価値とか意味とかが問われるのは私の自我の存在が前提とされているのである。その意味で私が〈価値的なもの〉の根拠となっていると言えよう。と言って

も私が価値そのものではない。私は〈あの見知らぬ意志と不一致〉になることも、〈私の良心が平衡を失う〉こともある。その意味での私の〈自我〉は深い秘義にみちている geheimnisvoll (5・8・16) ののである。秘義にみちた自我の存在。そしてこの世界が存在することはまさしく〈神秘的〉なことである。それをウイトゲンシュタインは〈二つの神的なもの zwei Gottheiten 〉という言葉で表現したと言えよう。

このようにしてウイトゲンシュタインは生の意味を問い、その根拠となるものを〈神〉および〈神的なもの〉に求めたのであった。何故私たちはこのようにして〈神〉を問うのであろうか、という問題に対して、ウイトゲンシュタインは「私の生の比類のなきという意識」(1・8・16) からなのであると答えているのである。

3) 〈私〉—表象する主体と意志する主体—

世界があることが神秘的である、というのが『論考』の主張であった。『日記』では、〈自我(私)〉を秘義にみちたものであると主張し、ウイトゲンシュタインは、〈世界〉および〈自我(私)〉の存在を〈神的なもの〉として示している。ここではこの両者の相関関係がどのようなものとして捉えられているのかをウイトゲンシュタインにしたがって辿ってみるとしよう。

ウイトゲンシュタインは世界に対する〈私〉(自我)のかかわりを二つの側面からみているようにおもわれる。一つは、〈表象し、思惟する主体〉と世界との関係であり、もう一つは、〈意志する主体〉と世界との関係である。まず、さしあたって前者の関係から辿るとしよう。

「私が世界を判断し、ものを測るのでなければならない」(2・9・16)。その意味で「私の表象が世界である」(17・10・16)、「世界は私の世界である」(12・8・16)、「私の世界が最初の、そして唯一の世界である」(2・9・16)。このような表象の主体である私、つまり認識する主体は、「世界の中にはなく、存在しない」(20・10・16)、「哲学的自我(私)は……形而上学的主体であり、世界の限界なのである」(2・9・16)。以上のように世界とは私の世界なのであり、私が世界を限界づけている。その意味で世界はソリブシズムの世界であると言えよう。この世界は私の意志から独立しており、前章で〈神〉あるいは〈神的なもの〉と名付けられたものである。この世界に対して、〈思惟し、表象する主体としての〈私〉〉がそれに形式を与えている。「主体は世界の一部ではなく、世界的前提である」(2・8・16) ゆえに、主体は世界のなかにはなく、そこには存在しないのである。いいかえれば主体は世界の条件者であり、世界を超越しているものである。

ところで、このようにして表象する主体によって限界づけられた世界に関して、〈私〉がその意味を問い、そして自らの生の意味を問う〔その場合ウイトゲンシュタインにとつ

て世界と生とは一つとみなしている(24・7・16)]のである。また、「ものは私の意志へのその関係を通して始めて意味をもつ」(15・10・16)のであり、その意味で、「意志はつねに表象に関係しなければならない。……意志は世界に対する態度決定である」(4・11・16)。というのも「表象の世界は善でも悪でもない。善悪があるのは意志する主体である、と(ショーペンハウエル風に)語ることができる」(2・8・16)。つまり「善悪は主体によって始めて登場する」(同)のであり、「主体は世界に属さなく、世界の限界である」(同)ゆえに、「善悪は世界のなかの性質ではなく、主体の述語なのである」

(同)。またそれゆえに、「意志は世界から独立しており」(5・7・16)、「意志と世界との間には、それを結びつける論理的連関は存在しないのである」(同)。

それでは〈表象する主体〉と〈意志する主体〉との間の連関をウィトゲンシュタインはどのように捉えているのであろうか。これまでの連関から言えば、〈表象する主体〉によって世界が限界づけられ、その世界の意味について限界づけているのが〈意志する主体〉である。共に世界に属せず、世界を限界づけるものである。しかしながら、ウィトゲンシュタインはそのことを承認しながらも、つぎのような疑問を提示する。「表象する主体というのは結局はたんなる迷信 Aberglauben ではないだろうか」(4・8・16)。「表象する主体はおそらく空虚な妄想であろう。しかし意志する主体は存在する」(5・8・16)。この疑問の提示はつぎの背理法から導かれているようにおもわれる。つまり「もし意志が存在しないのであれば、私たちが自我(私)と名付け、そしてまた倫理の担い手でもある、あの世界の中心も存在しないことになろう」(同)からなのである。私たちがただたんに表象する主体だけによって世界を限界づけ、そのことによって世界を論理的に整序するだけだとするなら、世界の意味とか、生の意味とかは全く問われることもないであろう。私たちはそうしたものの意味を問わずにおられないのは、私たちが意志によって生きるものであり、それゆえ善悪に生きるものであるからであろう。「本質的に自我(私)のみが善悪なのであり、世界はそうではない。自我(私)、自我(私)とは深い秘義にみちたものである！」(同)。

ウィトゲンシュタインにとって〈私〉は深い秘義にみちたものであり、それゆえ「主体の本質は完全に隠蔽されている」(2・8・16)のである。〈表象する主体〉も〈意志する主体〉も一つの〈私〉(自我)の違った働きにすぎないゆえに、二つの主体は〈私〉に共に根差したものである。それにもかかわらず、私たちが生の意味や価値を問う存在である限り、私たちは「意志なしには生きていけない」(21・7・16)ものである。私たちが〈価値的なもの〉に生きるものである限り、〈意志する主体〉は〈表象する主体〉に断然優位するのである。意志は「世界に対する主体の態度決定である。主体とは意志する主体である」(4・11・16)。

ウィトゲンシュタインは以上のように〈意志する主体〉を優位させ、それを〈生の意

味〉の担い手と考えたのであった。『日記』では〈意志する主体〉が強調され、〈価値的なもの〉への意志が主題化されている。そしてそこでは「幸福に生きよ！」という言葉が何度か繰り返えされている。私たちは幸福に生きたいという意志をもつと言っても私たちは「いきなり幸福になることはできない」(14・7・16)、「幸福に生きるためには、私は世界と一致して生きなければならない」(4・7・16)、そのとき、「私はかの見知らぬ意志と一致している」(同) のであり、また「神の意志を行使している」(同) のである。このような意味でウイトゲンシュタインは『日記』において自らに〈幸福に生きよ！〉を語りかけている。そして「幸福な生は善であり、不幸な生は悪なのだ、という点に繰り返し私は立ち戻る」(30・7・16) と述べて、ウイトゲンシュタインは幸福に生きることを自らに課す。幸福な生とは、ウイトゲンシュタインにとって、善であり、唯一の正しい生を正当化するものではあるが、しかしそれは決して快樂的な生ではなく、まさしく禁欲的な生であった。かれはつぎのように述べている、「世界の楽しみを断念できる生のみが幸福である」(13・8・16)。

1916年6月11日付以後の『日記』はウイトゲンシュタインの生の意味への問いが徹底的に問われ、かれの思索の核心が〈価値的なもの〉に向けられていることを綴るものと言えよう。つまりウイトゲンシュタインは、生の意味を問い、世界の意味を問い、そしてそのことによって私たちにとって究極的な価値の何かを問わざるをえない私たちの傾向性を記述していると言えよう。かれの意志する主体の優位の強調は、生の問題を私たち人間の生として捉え、なおかつ、その生が私たちにとってかけがえのないものであるという認識に立つゆえにでもあろう。「もつばら私の生の比類のなさ、という意識から宗教、学問そして芸術が生じる」(1・8・16) と述べ、かれは私たちの意志の行為、あるいは価値的な行為を〈私の生の比類のなさ〉に根拠づけるのである。かれは「さていよいよ倫理と世界との連関が明らかにされなければならない」(9・10・16) と述べているように、倫理の問題について語ろうとしていることが『日記』では明らかである。私たちの生の比類のなさという意識が私たちとその生の意味を問うことに駆りたてるものであったとしても、そのことと〈価値的なもの〉が表明されるということは別なことである。ウイトゲンシュタインはつぎのように述べている、「実のところ、これら全てはある意味で深い秘密にみちている！倫理はいい表わされないことは明らかである」(30・7・16)。この言葉は『論考』の結論と同一のものである。ウイトゲンシュタインは〈価値的なもの〉に関して、『日記』では『論考』よりも断然多くのことを語っている。それにもかかわらず、基本的には『論考』と同一の態度を保持しているのである。それは〈価値的なもの〉の主体である〈私〉そのものが、深い秘義にみちたものであり、また私たちはそれについて語る言葉を持ちえないということでもあろう。結論するなら、それらは言葉の問題ではないのである。

Ⅲ 倫理と宗教と言葉

1) 価値の表現

『論考』においてウィトゲンシュタインが〈価値的なもの〉の存在を指摘し、それが生および世界にとっての中心となるものであり、私たちにとって最も大切なものであることを主張しようとしたのであった。しかしながら、それは語りえないものであり、言語の限界を越え、世界の限界を越えたものであり、それゆえ、それらの外にあるものであった。ウィトゲンシュタインはそれに沈黙することによってその重要さを守り通おうとしたのであり、かれにはそれは自らの生において実践されるべきものであった。かれはそれを実際に自らに実践したのでもあった。そのありさまを私たちは数々の証言から描きだすことができよう。しかしここではそのことが直接の関心事ではない。かれが『論考』で結論した〈価値的なもの〉への沈黙をその後のかれ自身の思索においても保持したのであったのかどうか、それが直接の関心事であり、もし保持したのであればどのようにして保持したのであろうかという問題が以下の課題である。というのも、『論考』以後かれの哲学的活動には重要な変化がみられるのであって、それに対応して、かれ自身の〈価値観〉にも変化がみられることが当然想定されるからである。『論考』以後の〈価値的なもの〉に関するウィトゲンシュタインの発言は、断片的には種々の著述および遺稿にみられるが、比較的まとまったものはつぎの二点である。一つは、『倫理講話 Wittgenstein's Lecture on Ethics』^{註21}であり、もう一つは、『美学、心理学および宗教的信念についての講義と会話 Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief』^{註22}である。いずれも講演あるいは講義の内容であるが、前者はかれ自身の執筆になり、後者は学生の記録による、以上の二点を中心としてウィトゲンシュタインの〈価値的なもの〉についての考えを〈倫理および宗教〉にしぼって明らかにしてみたい。

ところで以上の二点以外に倫理および宗教についてのウィトゲンシュタインの発言を記録しているものとして、F・ワイスマンによる『ウィトゲンシュタインとウィーン学団』^{註22}がある。そこにワイスマンは1929年11月30日、月曜日（シュリック家で）のウィトゲンシュタインの発言をつぎのように記録している。それを引用することから始めよう。

「人間は言語の限界へ向かって突進しようとする衝動をもつ。たとえば、何かが存在するということの驚きのことを考えてみるとしよう。驚きは問いの形式では表現されず、

そしていかなる答えも存在しない。私たちは何を語ろうとも、それは全てア・プリオリに無意味でしかありえない。それにもかかわらず、私たちは言語の限界に向かって突進する。この突進をキェルケゴールもまた認め、これと全く似たように（パラドックスに対する突進として）著したのであった。言語に対するこの突進が倫理である。私はひとが倫理についてのあらゆる無駄話—認識が存在するのかどうか、価値が存在するのかどうか、善は定義できるのかどうか等—に終止符を打つことをきわめて重要なことと受けとる。倫理において、ひとは事柄の本質に関わらないもの、決して関わりえないものを語ろうといつも企てるのである。ひとがたとえ善の定義をいかにしようとも——ひとが現実を考えている、本来的なものがその表現に対応しているというのはいつも誤解にすぎない（ムーア）ということがア・プリオリに確実なのである。しかし突進という傾向は何かを示唆しているのである。そのことを聖アウグスティヌスはすでに知っており、つぎのように言っている。汝不浄の徒よ、汝無意味なことを語ろうとしないのか。無意味なことのみを語れ、それは何ら害をなさない！^{註24}

この発言はここで取り扱おうとする『倫理講話』で述べられる内容と基本的に同一であり、それはまた『論考』における〈価値的なもの〉についてのウイトゲンシュタインの論述に従っている。かれはここで私たちの〈言語の限界に向かって突進しようとする衝動〉を指摘し、この衝動こそ私たちの倫理や宗教についての誤解を生み、私たちはそれについて無意味なことについての自覚なしに無駄話に駆り立てるものであるということを示唆している。上述の最後の文章はこうした私たちの傾向性をパラドキシカルに表現したものとさえよう。それはともあれ、ウイトゲンシュタインはこうした私たちの傾向性と本来的な価値との混同を厳しく戒めている。こうした戒めにさいして、かれがとっている叙述形式は、『論考』や『日記』でのそれとは異なっており、G・E・ムーアの『倫理学原理』の叙述のスタイルに近いものを感じさせられる。ウイトゲンシュタインがムーアの著書を非難しながらも、ムーアの取った方法に強い関心を示している様子が推察されるのである。事実、『倫理講話』は、ムーアが『倫理学原理』で述べる倫理学の課題を念頭において、倫理的探究の何かを問い、〈よい good〉という言葉の用法にそくして、価値に関する用法を吟味することから始まっているのである。いいかえればウイトゲンシュタインは、〈よい good〉という言葉の実際の用法を展望することによって、言語の限界内にある価値の用法とその限界を越える価値との相違を考察しようとしている。

2) 相対的価値と絶対的価値

ウイトゲンシュタインは価値を二つに分けて考察する。「一方は瑣末で相対的な意味をもち、他方は倫理的絶対的な意味をもつものである」(E5)。例えば、「これはよい椅

子 a good chair である」と言えば、椅子にはまえもって予め決められた目的があつて、この椅子はその目的に役立っていることを意味する。また、「このかたはよいピアニスト a good pianist である」という文は、その人がある程度難しい曲を演奏することができることを表現している。これらの用法は相対的で瑣末な意味での〈よい good〉の用法であり、それはある特定の前提によって決まっている目的ないし、基準に達していることを述べるために用いられている。

その意味では、相対的な意味での〈よい〉という言葉の用法は、見かけ上価値判断の形式をとっているが、実は事実を記述しているものである。たとえば、「このひとはよい走者だ」という文は、「かれは何マイルを何分で走る」という文と同値である。したがって相対的な意味を表現する〈よい〉という言葉を含む文は全て〈よい〉という言葉を含まないほかの事実を表現する文へ翻訳可能な文である。いいかえれば、全ての相対的な価値判断の文は記述文つまり科学の命題と同次元にあり、倫理的絶対的な意味を含まないのである。たとえば、ある殺人についての記述は、ほかの出来事、たとえば落石事象と同じ次元を記述するのであり、その記述が怒りとか、悲しみの情を呼び起したとしても、それはあくまでも事実を記述したにすぎない。

事実を記述する文は本来的に価値を含んでいない故に、その善し悪しを問われ、それにどう答えても道徳的な責任とか非難といった問題が生じない。たとえば、誰かが私のテニスをみて、「かなり下手だね」と言ったことに対して、「ええ下手だよ、でももっと上手になろうと思わない」と答えても、「それならいいよ」と言って済まされることである。ところで、これに対して、ウイトゲンシュタインはつぎの例をあげる。つまり、私が誰かにひどく馬鹿げた嘘をついて、そしてそのひとが私のところにやってきて、「おまえのやったことは犬畜生のようだ」と言ったとき、私のやったことは悪かったよ、でもよくしようとは思わない」と答えるなら、「それならいい」とは私たちは言わずに「いやあなたはよくすべきだ」といったような道徳的な非難を受けることであろう。これがウイトゲンシュタインの絶対的、倫理的な意味における価値判断の例である。

ウイトゲンシュタインにとって、絶対的な意味での価値はいかなる事実を記述する文へ翻訳されないものであり、それゆえ事実を超えており、本質的に崇高なものであり、超自然的なものなのである。このことは絶対的な価値は言語によって記述されえないことを意味するのである。ムーアは「What is good?」と問い、「good is good」である答えたのであったが、ウイトゲンシュタインにとって「good is good」というのはまさしく無意味なのである。さらにウイトゲンシュタインにとって言葉とは事実を表現するものであり、倫理の主題について語るができないものであり、それについて語ることは端的に無意味なのである。こうした前提にもとづき、かれは絶対的な価値の何かについてつぎのような説明を与えるのである。

絶対的価値とは、かれにしたがえば〈絶対的に正しい道〉あるいは〈絶対的な善〉である。〈絶対的に正しい道〉とは、「誰もがそれをみると論理的必然性をもって行かなければならないか、あるいは行かないことを恥じる道」(E7)であり、〈絶対的な善〉とは、「もしそれ〔絶対的善〕が記述可能なら誰もが必然的に生じる、あるいは生じないことに対しては罪悪感をおぼえると考えられるような状態」(E7)のことである。しかしこれらの表現は私たちが絶対的価値について付与する定義であるが、ウイトゲンシュタインにとってこうしたことは現実には幻想であり、どんな状態においても現実には絶対的審判の強制力はないのである。それにもかかわらず私たちは実際生活において絶対的価値という表現を用いたい誘惑にかられるものである。ウイトゲンシュタインはこうした私たちの事実としての傾向性を指摘し、それとの関係において絶対的価値に関する私たちの言葉の用法を分析するのである。

ウイトゲンシュタインは私たちが絶対的な価値を表現を用いたくなるような状況は、どんな状況なのであるかを問い、その最も適切な状況として、自ら体験した〈ある晴れ渡った夏の日の散歩のときの状況〉(E8)をあげる。この体験において、かれは〈世界の存在〉に驚き、そして〈何かが存在するということが何と驚くべきことか〉、〈世界が存在するということが何と特別なことなのであろうか〉(同)ということを感じたいようになるような気持ちになるというのである。このときが絶対的な価値について何かを表現したい気持ちになる状況である、とかれは述べる。またほかに同様な気持ちになる状況として、〈絶対的に安全であると感じる体験〉(E8)をあげる。かれにしたがえば、それは〈どんなことが起ころうとも私を害するものは何もありえない〉と言いたくなるような心の状態のときである(同)。しかし私たちはこうした体験をするのであるが、その体験に言語的表現を与えることはできず、また与えることは全くの無意味なのである。

というのもウイトゲンシュタインにとって〈私は世界の存在に驚く〉という表現は、そもそも言葉の誤用なのであって、〈驚く〉という普通の言葉の用法はつぎのような事例に関してのみ有意義だからなのである。たとえばつぎの例、〈私はこの犬の大きさに驚く〉という表現は有意義である。それはそれと別な犬、つまり大きさが普通で驚かない犬について私たちが思い描くことができるからなのである。ウイトゲンシュタインにしたがえば、「あるものがかくかくしかじかのものであるということに驚く」というのは、「かくかくしかじかのものではないと考えることができ、そのものがかくかくしかじかであるという事態に驚く」ということを意味しているからである」(E8)。つまり「ある事態に驚く」ということは、「そうではない」ことがその事態について想像できるときにのみ、それについて驚くという表現が意味をもつのである。

ところが、〈世界の存在に驚く〉というのは、そもそも〈世界が存在しないこと〉を決して考えることができない場合のことである。それゆえにそれについて語ることは無

意味である。また〈絶対に安全だという体験〉という表現は、「あることが起ることが物理的に不可能であり、したがって何が起ころうとも安全であることを意味する」(E9)ゆえに、〈絶対に安全である〉という表現は無意味であり、〈世界の存在に驚く〉という表現と同様に言葉の誤用である。

以上のようにしてウィトゲンシュタインは相対的価値と絶対的価値との二つの価値を区別する。相対的価値は事実の記述として表現され、それゆえ有意義的な表現である。しかしそれは倫理的な価値、絶対的な価値を含むことができないゆえに、瑣末なことしか表現していない。それに対して価値に値する本来的な価値は絶対的な意味での価値でしかない。だがそれについて私たちは言葉によって表現することができない、どの表現も言葉の誤用であり、それについて語ることは端的に無意味なのである。

3) 倫理的-宗教的表現と直喩

前節のウィトゲンシュタインの結論は〈価値的なもの〉の表現、つまり倫理的-宗教的表現は全て言葉の誤用に基づいており、それは事実を表現する言語によって表現されないということにある。それではそれらの表現は直喩 simile あるいは諷喩 allegory によれば可能なのであろうか。ウィトゲンシュタインは価値に関する表現が通常直喩や諷喩によって表現されていることを認める。しかしそれは価値的なものを表現するに本当に適切なのであろうか。かれはそれらの通常の用法を分析し、それと価値的なものの表現との関係を論ずる。

直喩として、普通たとえば、「このひとはいいひとだ」と言うとき、私たちは「このひとはよいフットボールの選手だ」とは同じ意味ではないが何かそれと類似の意味に用いている。また「このひとの一人生は価値のあるものであった」と言うとき、私たちはある宝石との類比的意味で用いている。これは通常直喩の用法である。倫理的-宗教的表現もこの意味において直喩とか諷喩とかを用いていると考えられる。たとえば「私たちが神について語ったり、神が万事を見ておられるとか、祈りとか、私たちの言動の全ては、私たちが恩寵をえようとしたり、あるいは諸々のことをする偉大な力を有する人間としての神を表わす、大いなる、念の入った諷喩の一部であるようにおもわれる」(E9)と言うのである。したがってまえに述べたこと、つまり(1)、〈世界の存在〉に驚くという私たちの体験、(2)、〈絶対に安全である〉と感ずる体験、(3)、〈罪悪感をもつ〉という体験、これら全ての体験も諷喩によって表現されるようにおもわれるのである。^{註26}

事実、(1)の体験に関して、神がこの世を創造したという表現で、(2)に関しては、神の御手にあるとき安全を感じるという表現で、そして(3)に関しては、神は私たちの行為を認められないというように表現されてきたのであった。^{註27}

しかしここでウィトゲンシュタインは直喩あるいは諷喩とは何かと問い直すのである。

直喩とか、諷喩とかは何かについての直喩であり、諷喩なのである。もしその〈何か〉が事実を指すものなら、直喩ないし諷喩で表現されたものは、そのことによってもともと直喩とか諷喩を用いることなしに表現されるものであったのである。通常の相対的な意味での価値の表現は事実を記述しているものである以上、直喩や諷喩なしにも表現されるものなのである。しかし宗教的-倫理的表現に関しては、いま述べたような直喩あるいは諷喩によって表現されているのではあるが、直喩や諷喩によらないで、そうした表現の背後にある事実を述べようと企てるとき、私たちはそのような事実がないことに気づくのである。私たちはいましがたあげた三つの体験をしたとき、その体験がある意味で内在的に絶対的な価値をもっているという気持ちになる。また私たちがこれらの体験をしたのもまた事実で疑いえない、ある特定の状況における特定の体験なのだから。そうである以上、これらの体験は事実の記述と同じものとして記述可能な筈である。しかしながら、私たちはそれらを直喩や諷喩なしに記述できないのである。事実を記述できないゆえに、これらの表現は無意味である。もしこの体験の事実が記述できるのであれば、それは直喩や諷喩なしに記述可能でなければならない。そしてそのことが可能なら、それは相対的価値の記述と同じことを意味することになり、そのことによって絶対的価値が存在するということが言えなくなる。したがって絶対的価値が存在するということは無意味となり、背理となるのである。ウイトゲンシュタインはこのことをつぎのように述べている、「ある体験、ある事実を超自然的価値があると考えられるとすれば、それは背理である」(E10)。

ウイトゲンシュタインは絶対的価値(宗教的-倫理的表現)がこのようにして直喩や諷喩によってしか表現されないことを指摘し、そのことによって、それらの表現が端的に無意味だという結論に導くのである。というのもすでに述べたように、私たちがそれらの表現を有意義だと断定すると背理に陥らざるをえないからである。それではこうした背理に対処する方法は見い出されえないのであろうか、という疑問に答えて、ウイトゲンシュタインは再び〈世界の存在に驚く〉という体験を取り出して、背理を脱する方法をさぐろうとするのである。そのさい、かれは〈奇蹟〉を例にとり、この問題を考えるのである。^{註28}

さて、私たちが〈奇蹟〉と呼ぶのは、ある事態が起ったさい、それがこれまで一度もみたこともないとか、それと似た事態もみたことのないような事態のことである。たとえば〈誰かに突然ライオンの頭が生じ、吠えだした〉という事態をその例としよう。もしこうした事態に私たちが突然に遭遇したなら、私たちはきっと驚くことであろう。しかし驚きから醒めたとき、私たちはそれを医師なり、科学者なりにこの症例を調べてもらい、その生体を科学的に説明してもらったり、必要であれば生体解剖などをして、その変異を科学的に説明すれば、そのとき奇蹟と言われるようなものは消失してしまうこ

とであろう。奇蹟というのは一般的に言えば〈ある事実がまだ科学によって説明されていない〉ということなのである。科学はある出来事を事実として観る立場をとるのであり、したがって奇蹟とされているものも一般的に事実の出来事としてみられる限り、それは科学的説明を受ける。いいかえればある出来事が科学的説明を受ける限り、その出来事がどんなに異常にみえようとも、それはもはや奇蹟とは言えないのである。ウィトゲンシュタインにしたがえば、一般的に〈奇蹟〉とされるのは相対的な意味で用いられているのであって、それは本来的な〈奇蹟〉という言葉の用法ではない。本来的な〈奇蹟〉という言葉の用法は絶対的な意味で述べられており、すでに指摘した絶対的な価値と同次元にあるものである。〈世界の存在に驚く〉という体験は、その意味において相対的な意味での奇蹟の体験ではなく、絶対的な意味での〈世界を奇蹟として見る体験〉なのである。^{註29}

ウィトゲンシュタインはつぎのように言う、「言語でもって〈世界の存在〉という奇蹟を表現する正しい言い方は言語それ自体の存在である。奇蹟的なものの表現を言語による表現から奇蹟的なものの言語の存在による表現へ移しかえる。それによって私が語ってきたことから、自分の表現したいことを表現できないのであり、私たちが絶対的に神秘的なことについて語ることは全て無意味なのである」(E11)。ウィトゲンシュタインにとって〈奇蹟〉について語ることは全く無意味なのである、科学がまだそれについての説明に成功していないからなのでは決してない。〈奇蹟〉は本来的に科学的説明を受けないのである。それについて語ろうとするいかなる企ても全くの徒勞である。〈無意味さ〉こそ奇蹟の本質なのであり、もし有意味な記述があるとすれば、それは相対的な価値と等価値なもの、つまり事実についての記述でしかない。

「倫理というが生の究極の意味、絶対的善、絶対的価値について何かを語ろうとする欲求から生じる限り、それは科学ではありえない」(E11)と述べ、ウィトゲンシュタインは、以上のように、絶対的な意味においての〈価値的なもの〉の表現(それには〈世界の存在に驚く〉等の体験が含まれる)は無意味であるという結論に導くのである。それでは一体私たちがとるべき道として何が残されているのであろうか。

「それらの表現を用いて私がしたいことはただ世界を越えて行くことであり、そして有意味な言語を越えることにほかならない」(E11)、「私の全傾向、そして私の信じるには、およそ倫理とか宗教について書いたり、話したりしようとする全ての人の傾向は言語の限界に向かって突進するということであつた」(E11~12)。この言語の限界に向かって突進しようとする欲求とその欲求の実現可能性とは別なことであることを私たちははっきりと知らなければならない。すでにみてきたように、私たちは言語の限界内においてしか言語を有意味的に使用できないのである。したがって、「獄舎の壁に向かって突進することは絶対に希望のないことなのである」(E12)。それにもかかわらず私たち

はこの希望なき突進を企てるものであり、その企ての不可能なことを承知であっても敢えて企てようとするものである。

この点に関してこうした私たちの傾向性に関してウィトゲンシュタインは全体的に認めつぎのような言葉で結んでいる、「倫理の書は人間の精神に潜む傾向を著したドキュメントであり、私はこの傾向に個人的に深く敬意を払わざるをえないし、そして生涯にわたって私はそれをあざけることはしないであろう」(E12)。

私たちにとって最も大切に、私たちがそれに生命をも賭して止まないもの、それが語られえないということに、そもそも生の深い秘義が示されている。それだけなお一層私たちはその最も大切な何かを〈言葉なき信仰〉として自分自身に課す以外にないというウィトゲンシュタインの言葉の響きは重い。

IV 神と宗教的信念

1) 〈神〉という言葉の文法

これまでの〈価値的なもの〉についての私たちの考察は、〈価値的なもの〉一般に向けられていた。ここではそうした価値的なもの一般から〈神〉を取り出し、ウィトゲンシュタインがそれについてどう考えていたのかを明らかにしてみたい。これまでの考察から、〈神〉について語ることは当然無意味であるという結論が導かれることであろう。私たちがここで取りあげようとするのは〈神〉そのものの何かを語ったり、〈神の存在〉について語ることではない。それらのことはこれまですでに論じ尽されていると言えるであろう。私たちはいかなる意味においてもそれらについて語る資格をもちえない。とするとここで神の何が一体問題になるのであろうか。結論を先取するなら、〈神〉という言葉の文法が問題となるのである。しかしこの問題は大変厄介な問題であり、ウィトゲンシュタイン自身がこの問題に取り組んでいたが、それに解決を与えたわけではなかった。この事情について、ムーアは「ウィトゲンシュタインの講義1930—1933年」においてつぎのように述べている。^{註31}「かれは〈私はいつも倫理的表現の文法あるいは例えば〈神〉という言葉の文法について何かを言いたいと思ってきた〉と述べて始めた長い議論(三)をしめくくる。しかし実際には〈神〉という言葉の文法については殆んど何も言わず、また倫理的な表現の文法についても殆んど何も言わなかった」。

〈神〉という言葉の文法を問題とするというのは、私たちが〈神〉という言葉をもどどのように用いているのかを展望することである。この場合、すでに述べたように〈神の何か〉、〈神の存在〉の問題はすでに私たちの言語の外におかれているのであって、この問題から排除されている。それにもかかわらず、〈神〉および〈神の存在〉が前提されることなく、この問題が議論の対象とならないのは明白である。私たちはこうした議論の循環をどこかで打ち切らなければならない。そうすると私たちは一体実際生活において〈神〉という言葉をもどどのように学び、どのように用いているのか、といういわゆる言語ゲームから始めることでもするほかはないのではないだろうか。私たちの以下の考察は〈神〉という言葉の文法に照準を定め、そしてそれについて言語ゲームの何かをウィトゲンシュタインにしたがって辿ることである。かれはこのことを「宗教的信念についての講義」で取りあつかっている。以下その「講義」にしたがい、この問題を考察しよう。^{註32}

かれはそこで私たちが実際生活において〈神〉という言葉をもどどのように学ぶのか、と問い、その文法を考察しようとしている。私たちは幼少のころから〈神〉という言葉をも

その〈絵〉とか、あるいは〈公教要理 catechisms〉などを通して学ぶ。その意味で私たちは〈神〉という言葉の言語ゲームをしており、それに慣れ親しんでいる。たとえば、私たちは神の〈肖像画〉を通して、〈神〉という言葉を選び、その言葉の用法を学ぶ。そのさい、私たちが〈伯母の肖像画〉をみせられたのとは同様な仕方では学ぶのではない。たしかに〈神〉という言葉は〈ひとを表わしている言葉〉のように用いられている（R 59）。〈神様はみておられるのだよ、神様は罰するのだよ〉というように〈神〉という言葉が教えられる。この場合、私たちは伯母の肖像をみせられて伯母のことを知るとか、あるいはほかにものを指しながらそのものの名称を知るのとは違った仕方では学ぶ。

ウイトゲンシュタインはつぎのように述べる、「神あるいは唯一神の存在に関して問題が起ったとき、それは私がこれまで聞いたことのあるひととか対象の存在の問題とは全く異なった役割を果している」（R59）。というのは、私たちは〈伯母〉に関しては伯母に会うとか、あるいは〈もの〉に関しては、それを示されることによって、その存在を知ることができる。しかし〈神〉に関して、絵をみせられて、〈これは神だよ〉と言われても、私たちには神そのものが示されることはない。〈神〉という言葉について私たちの理解は、ほかの私たちが直接みたり聞いたりするようなものについての理解とは全く違っている。また〈神の存在を信ずるのか〉という問いに答えるときは、〈ほかのものの存在を信ずるのか〉という問いに答えるときは全く違っている。というのは、ほかの〈もの〉の存在を信ずるかと問われた場合、〈存在するとは信じない〉と答えても非難されませんが、〈神〉の存在を信じないと言えば、何か悪いことのようにみなされるからである〔無論神を信仰している環境で育てられた場合にである〕。

このようにして〈神〉という言葉の用法は通常の〈ひと〉あるいは〈もの〉についての用法とは違っている。私たちは〈神〉の存在を決して〈もの〉のように確証しえないにもかかわらず、その存在を信じないのは非難されるべき何かを意味している。さらに〈信ずる〉という言葉の用法に関して、〈神を信ずる〉ということと〈もの〉の存在を信ずるということとは違っている。〈神を信ずる〉ということは、「それは私たちがテストをしたり、テストの手段を見い出したりすることのできるようなものを信ずることではありえない」（R60）のである。いいかえれば、〈神を信ずる〉ことは無論信仰者の宗教的体験がその礎えになっていると言えよう。しかし無信仰者の立場から信者に対して、〈あなたが神を信ずると言うのは証拠が不十分だし、私には満足できない〉と言って拒否するような類いのものではない。〈神を信ずる〉ということは、そもそも一般的にいわれる証拠を引き合いにして営まれるような言語ゲームとは違った行為なのである。私たちが無信仰者であったとしても、信者に対してかれの宗教的信念を裁く基準をもちえないのである。したがって私たちは〈神〉および〈神を信ずる〉というとき、そうした言

葉の用法を特殊な用法としてまづもって承認しなければならないのである。ここに宗教的言語の特殊な文法があるといえよう。

2) 〈宗教的信念〉と証拠

宗教的信念と証拠に関して、ワイトゲンシュタインはつぎのように述べている。

「誰かが最後の審判 Last Judgement の夢をみ、そしてそれがどのようなのかを知っているとやったとしよう。誰かが〈それは証拠として薄弱だ〉とやったとしよう。私はつぎのように言いたい。〈もしあなたがその夢を明日雨の降る証拠と比較しようとするなら、それは何ら証拠にならない〉、と。かれはあなたが論点を誇張してその夢を証拠と呼んでいるかのように言うかも知れない。しかしそれは証拠としてこのうえもなく馬鹿げたことかも知れない。だが、いま〈あなたは好意的にみても、非常に心もとない証拠に自分の信念の基礎を置いている〉と私は言うつもりがあるだろうか。何故私はこの夢を証拠とみなすべきなのか——あたかも気象上の出来事に関する証拠の妥当性を測っているかのようにその妥当性を測定すべきなのであるか」(R61)。

夢を証拠とした主張を科学でなされる証拠と比較するなら、無論それは通常の意味での議論などとは言えず、〈全くの見当違いで、あまりにもひどすぎる〉主張だと言われることであろう。たしかに夢を引き合いにして、明日の天気予報をすることは全く馬鹿げたこととして一笑に付せられることであろう。というのは私たちの社会では夢を証拠にして天気予報をしていないからである。夢をみて、最後の審判を信ずることと、夢をみて明日の雨を信ずることとは同じではない。後者の場合、私たちの社会生活において全く馬鹿げたこととされる。それに対して夢をみて、最後の審判を信ずると言うひとの心には、〈最後の審判があつて、かくかくしかじかのひとにはこういう裁きを受ける〉といったような、恐れや、あるいは希望などが喚起されていることであろう。このように最後の審判を信じるものに恐怖や希望などがいだかれている場合、かれが〈私は…信ずる〉と言ったのを私たちはそれは不十分な証拠でしかないと言うのであろうか。ここで用いられている〈信ずる〉という言葉は平常使用されているものと同じように取り扱うことはできないし、取り扱うことは全く的是はずれであろう。

さらにつぎの例を考えてみるとしよう、「最後の審判を信ずることを人生の導きに行っているひとのことを考えるとしよう。かれは何をするにしても、そのことが念頭にある」(R52)。まず私たちは、かれがどうして〈最後の審判〉があると信じているのか、ということをごどのように知るのであろうか。おそらくかれに尋ねてもかれは十分に答えることができないであろう。というのは、私たちはかれの信念の根拠を日常的な在り方にしたがって尋ねたり、あるいは同じことであるが科学的な証拠を求めるような仕方尋ねたりするときのように、かれの信念の根拠となる証拠を見い出すことができない

からである。かれはゆるぎない信念を持っているのであって、「それは推論とか、あるいは信念に対する通常の根拠に訴えによって示されるのではなく、むしろかれの人生における全てを律することによって示される」(R54)。つまりこの信念は私たちの日々の信念が準拠している事実を支えられているのではない。私たちの日常的な信念と宗教的信念とは区別されなければならないのである。

つぎに最後の審判を信ずるひととそれを信じないひとにおける〈信念〉をめぐる問題を考えるとしよう。普通、〈信ずる〉ことと〈信じない〉こととは互いに反対のことを意味し、したがってあることを信じないということは、その反対のこと、つまりそのことがないと信じていることと考えられている。しかしはたしてそうなのであろうか。ウイトゲンシュタインはつぎのように言う、「誰かが最後の審判を信じており、私が信じていないとすると、このことは私がかれと反対のこと、まさにそうしたものがいないということを知っている、ということを知っているであろうか。私は〈全然、あるいは必ずしも〉と言うであろう」(R52)。

つまりウイトゲンシュタインが言おうとしていることはつぎのことである。宗教的な信者が最後の審判を信じていると同じ意味で、それを信じないひとが、〈信ずるか〉と尋ねられたとき、〈否、そんなことがあると信じない〉とは言わないであろうし、そう言うことは全く馬鹿げたことなのであろう。信じないひとが自分が信じない理由を説明したとしても、信者はその説明を全く信じないであろう (R55)。信者と信じないひととの議論は、この場合通常の議論とは全く違っているのである。たとえ両者が同じ言葉で語り、その意味を共有しえたとしても、たとえば〈神〉とか〈修道院に住む世捨人〉とかの言葉を両者が理解したとしても、一方が信じており、他方が信じていないのであるから、両者の間ではお互いに結びついたものを心にいだいていないのである。したがって信じないものが〈～を信じない〉と言っても、信者と矛盾したことを言っているのではない。両者の議論はある意味で正常な言語技術の及ばないところでなされているのである。^{註33}

いいかえれば、「宗教的な対話において、私たちはかくかくのことが起るという表現を用い、それを科学において用いるのとは全く違った仕方で用いる」(R57)、「私たちは科学が証拠の事柄であるという仕方において宗教的信念を証拠のこととするなら、それは実際において事柄自体を破壊するであろう」(R56)。このように信念を科学の事柄であるとするなら、宗教を迷信としてしまうことを意味する。つまり宗教的信念を科学的なものと同種であるかのように考える限り、宗教は迷信以外のなものでもない。ここで、ウイトゲンシュタインは宗教的信念を科学の問題として扱うオハラ神父を例にあげ、宗教と迷信との区別をする。

たとえば私たちが聖書を取りだし、使徒書簡を読むと、その内容が合理的であるなど

とは考えられず、愚行とさえ言えるようなことが書かれていることに気づく。でも使徒書簡は合理的なことを書いているのでも、そうであるように装っているのでもない（R58参照）。この点、ワイトゲンシュタインにしたがえば、オハラ神父はそれを合理的であるようにさせようとしているのである。^{註34}ところで、宗教的信念は本来合理的であることによって答えられるようなもの一切を許容しない。したがって、オハラ神父のように合理的なものによって宗教的信念を取り扱おうとするなら、そのことによってかれは合理的なのでは全くなく、非合理的なのである。オハラ神父のように宗教的信念を科学的に説明しようとみせかけることが、宗教的信念を迷信とさせる行為なのである。ワイトゲンシュタインにとって宗教的信念は権利問題として迷信とは違った信念なのである。したがって、宗教的信念についてのゲームを別のゲームに適用させることは全くの間違った行為であり、適用される意味基準を混同しているのである。

3) 神の像と宗教的信念

宗教的な信念は、科学的命題に一致しているとか不一致であることを証拠として測られるものではない。信者は自らの心のなかに、ある像（picture）〔たとえば、神とか、最後の審判の像（絵）〕をもっている。信者はそうした像を心のなかにもち、いつもそれを戒めとして行為している。信者は「地獄の業火にひきずりこまれないために自分の生涯を賭して戦う。つまり恐怖がその信念の実体の一部である」（R50）。

W・ハドソンは信者のこのような神や最後の審判を像とした行為をオースティンの〈言語的遂行論〉にしたがってつぎのようにまとめている。^{註35}(1) 説明的 explanatory（オースティンの言明解釈的 expositive に対応する）^{註36}な行為で、像が信者の生活全てに意味を与えている。(2) 行為拘束的 commissive で、信者は像のために危険を賭する。像はかれにとっての価値判断、行為の決断、行為そのものの規範となっている。(3)

情動的 affective（オースティンの態度表明的 behabitive に対応する）憐れみ、恐怖、畏敬が像によってひきおこされ、信者の生をそうした情動によって説明し、拘束する。多分ワイトゲンシュタインはこうした分類には反対したであろうが、これによりワイトゲンシュタインの考えを整理するのに役立つことであろう。こうした信者の像を通じた信仰は非信者には全く排除されたものである。宗教的信念はこうした像を通して信者の全生活を律していると言えよう。信者はワイトゲンシュタインにしたがえば、神の像や神の審判の像を心にもっており、何らかの道の選択にさいしても、報いのことを考え、病気になるると神の罰のことを考え、身に起ったことでうまくいったとき、神のおかげだと説明し、うまくいかなかったとき、神の怒りだとし、自分の非行のときは良心の呵責ばかりではなく、神から疎かくあるいは悲しみとして感ずるのである。これに対して非信者はそのようなことを考えていない。このとき信者と非信者とは反対のことをし

ているとか、矛盾した行為をしているというのではない。かれらは社会生活においてのこうした一連の事柄について不一致なのではない。両者は同一の事柄について語ることを拒否している。いいかえれば異なった仕方での事態を考えている〔信者は自分のうちに像をもっており、非信者はその像をもっていない〕のである。

私たちはすぐれた画家による神についての絵画たとえばミケランジェロの絵をみて、そこに神が描かれているとしても、それが神そのものとは考えないであろう。すでに指摘したように宗教的信念に生きる信者にとって、神の存在は物理的事物の存在とは同次元にあるのではない。そして厳密に言えば宗教的信念は神の存在を信ずることにもとづいているが、ただ単に神の存在を信ずることと同じではない。存在者の存在の原因者としての神を要請したり、神の存在論的証明によって神の存在を確信してきたのが古来哲学および神学であった。そうした場合、神の存在が主張され、その存在を確信されたとしても、神とは無関係に自分自身の行為を律し、自分の生を神とは別な何らかの規範に求めて行為することも可能なのである。しかしながら宗教的信念に生きるものにとって、神を信じることは神の存在を信じること以上のものである。かれはゆるぎない信念に生きる。「それは推論とか、信念の日常的な根拠に訴えることによってではなく、むしろ生活を全て整序することによって示される」(R54)。そしてまた「その信念のために生命を賭けること」(R54)すらすらするのである。かれの宗教的信念はかれが描く、神の像、最後の審判の像などによって構成され、それを自らの生の導きとしているのである。

ウイトゲンシュタインの宗教についての関心は、神の何か、神の存在証明、あるいは自らの宗教的信仰等を語ることにあった。かれは『論考』で述べているように、それについて、別な仕方でも〈沈黙〉を守っている。かれはもっぱら〈神〉という言葉の文法、〈宗教的信念〉の生活形態の言語ゲームをその特殊な事例にそくして記述することに向けられていたといえよう。

註及び関連文献

(I)

I章の註

- 註1 この章では主としてウイトゲンシュタインの『論理的哲学論考』(Tractatus Logico-Philosophicus, trans. D.F.Pears and B.F.Mc-Guinness (London:Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1961) を取り扱うが、『論考』からの引用は〔T〕という記号で略記し、そのなかにパラグラフナンバーを添えた。例〔T4・01〕。ただし序文だけはその都度〔序文〕と表記し、ページを添えた。
- 註2 「写像理論」及び「真理函数論」に関して、拙論、「言語批判の存在構造—ウイトゲンシュタインの『論理哲学論考』について」(北大哲学会編、「哲学」6号, 1970年) 参照。
- 註3 例えばウィーン学団のシュリック, ワイスマン, カルナップ等, ウイトゲンシュタインと交わった人々, この辺の事情については, つぎの書物を参照。
R. Carnap, 'Intellectual Autobiography' in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, edited by P. A. Schilpp (London, 1963) pp. 26—7.
- 註4 P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein* (with a Memoir), (Oxford, 1967), p97.
- 註5 Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, 2d ed. Dover, 1946, 註3のCarnapの同書参照。
Ayer, A. J., (ed.), *Logical Positivism*, New York, the Free Press, 1959.
- 註6 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell; New York: Macmillan, 1958).
とくに section 89—133参照のこと。このことについてつぎの書に秀れた解説がある。
G. P. Baker & P. M. S. Hacker, *An analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*, (Basil Blackwell, 1980).
- 註7 『論考』序文 s4。
- 註8 T6・54。 cf. T4・112。
- 註9 L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. von G. H. von Wright unter Mitarbeit von Walter Methlagl. (Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969), s35.
- 註10 Engelmann, op. cit. 註4で示したように「メモアール」が含まれている。以下本文にページを添える。
- 註11 『論考』での神について, 3・031, 5・123, 6・372, 6・432でふれられている。神が超越的であることを語るものは, そのどれにも記されていない。「神は世界において自らを啓示しない」(6・432) 参照。かれは世界の外にあるものを transcendental と呼んでいる。
- 註12 拙論, 「カントにおける自我の二重性について」(北大哲学会編, 「哲学」3号, 1967) 参照。
- 註13 意志する主体 das Wollende Subjekt という言葉は直接に『論考』では用いていない。Wille あるいは Wollen で語られる。5・631, 6・373, 6・374, 6・423, 6・43参照。das Wollende Subjekt という言葉は L. Wittgenstein, *Notebooks 1914—1916*, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1961) s87 にみられる。
- 註14 E. Steenius, *Wittgenstein's 'Tractatus'*, (Oxford, Basil Blackwell, 1964), 引用はp223。
- 註15 A. Janik and S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, (Simon and Schuster, New York, 1973) 6章 *The Tractatus Reconsidered* において, 著者は「生の意味を伝える言語の詩的な能力に言及し, 詩をあげ, ほかに楽譜, レコード, 楽想が表現するものとしてあげ, ウイトゲンシュタインが事実を表現する命題と情緒を表現する詩とに分けて考察していることを指摘している」 p193参照。
- 註16 Janik and Toulmin, op. cit., p131.

II章の註

- 註17 この章は主として L. Wittgenstein の『日記1914—1916』 *Notebooks 1914—1916*, (edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright English translation by G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961) を取り扱うが、『日記』からの引用は直接年月日を付記した場合と略号とで示した。略号の場合は、たとえば (30・7・16) は1916年7月30日を表わす。
- 註18 黒崎宏、「ワイトゲンシュタインの生涯と哲学」、勁草書房、1980。
- 註19 同上、55ページ。
- 註20 同上、72—73ページ。

III章の註

- 註21 *Wittgenstein's Lecture on Ethics, the Philosophical Review*, vol. 74, pp. 3—12, 1968.
1929年9月と1930年12月との間の時期にケンブリッジで書かれ the Heretics として知られる協会で発表するために準備されたものである。この草稿には表題がもともとつけられていない。しかしワイトゲンシュタイン自身による草稿で、ほかの講義録が聴講者の記録になるのとは違う点特徴されるし、またワイトゲンシュタインの倫理に関する唯一のまとまった考えを表明する草稿でもある。
- さらに the *Philosophical Review* の同号は、倫理に関するワイトゲンシュタインとの対話をも綴っている。
- ところでこの章は主として上述の講義の草稿を取り扱うが、その草稿からの引用は [E] という略号を用い、それにページを添えた。
- 註22 Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*, ed. by Cyril Barret, Oxford, Basil Blackwell, 1966.
これは前述の manuscript とは違い、ワイトゲンシュタイン自身の筆になるのではなく、学生たちの講義ノート記録である。美学についての講義、1938年の夏、ケンブリッジでなされ、宗教的信念についての講義もほぼ同時期に行われた講義の一部である。この書については主として次章で取り扱われる。しかし、宗教的信念に関する講義に限られる。その講義からの引用は [R] という略号を用い、それにページを添えた。
- 註23 *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, hrsg. von B. F. McGuinness, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- 註24 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, ss. 68—69.
言語の限界に向かって突進するという傾向については、s 92, s 115, s 117に記されている。
- 註25 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, University Press, 1959.
- 註26 *Wittgenstein's Lecture on Ethics*, op. cit, p10.
- 註27 Ibid, p10.
- 註28 Ibid, p11.
- 註29 Ibid, p11.

IV章の註

- 註30 註22で述べたようにこの章は *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* を取り扱うが、そのうち *Religious Belief* のみに限定される。なお、宗教についてワイトゲンシュタインとの対話を綴るのは、Edited by Rush Rhees, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, (Oxford, Basil Blackwell, 1981) における、M. O'C. Drury による *Conversations with Wittgenstein* である。この対話は1929年から1951年のワイトゲンシュタインの死に至るまでのワイトゲンシュタインとの宗教を中心としたものである。内容はこの lecture と共通するものを含め、聖書の問題、教会の問題、宗教的儀式、神学等々、ワイトゲンシュタインの神及び宗教に

対する関心の深さを示している。

- 註31 *Wittgenstein's Lectures in 1930-33, Mind vol. 63, 64*, G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London, George Allen and Unwin, 1959.
- 註32 以上の小論の展開にあたり, W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, the Macmillan Press, 1975, から大いに示唆を受けた。Hudson はウィトゲンシュタインの宗教的信念を論ずるにあたり, ウィトゲンシュタインの生涯ならびに, 前期及び後期思想を展望し, そのなかでウィトゲンシュタインの宗教的信念を位置づけており, それもウィトゲンシュタインの欠点及び誤ちを素直に指摘し, ウィトゲンシュタインの宗教的信念を体系的に整序している。
- 註33 *Lectures on Religious Belief*, op. cit, p55.
- 註34 Ibid, p57, Father O'Hara は *Contribution to a Symposium on Science and Religion*, London, Gerald Howe, 1931 pp.107-116 でそのことを述べている。
- 註35 W. Donald Hudson, op. cit p191.
なお, J. L. Austin については, Ibid, pp.176-177.
- 註36 J. L. Austin, *How to do with word*, Oxford, Oxford University Press, 1962. Austin の分類は(1) *Verdictives*, (2) *Exercitives*, (3) *Commissives*, (4) *Behabitives*, (5) *Expositives* となっている。
cf. *Lecture XII* pp.145-163.

(II) Select Bibliography

- Anscombe, G. E. M., *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson University Library, 1959.
- Austin, J. L., *How to do things with words* (ed. by Urmson) Oxford University Press, 1962.
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, 2ed ed. New York: Dover, 1946.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S., *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford Basil Blackwell, 1980.
- Black, Max, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1964.
- Cavalier, R. J., *Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus; A Transcendental Critique of Ethics*, Washington, D. C. University Press of America, Inc., 1980.
- Copi, Irving M., and Beard, Robert W., eds., *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir*, B. F. McGuinness, ed., trans. by L. Furtmüller. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Fann, K. T., ed., *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, New York: Dell, 1967.
- Gudmundsen, C., *Wittgenstein and Buddhism*, London, the Macmillan Press, 1977.
- Hudson, W. D., *Wittgenstein and Religious Belief*, London, the Macmillan Press, 1975.
- Hübner, A. (hrsg.) *Schriften der Wittgenstein-Gesellschaft, Sprache, Logik und Philosophie, Akten des vierten Internationalen Wittgenstein Symposiums*, Wien, 1980.
- Janik, A & Toulmin, S., *Wittgenstein's Vienna*, New York, Simon and Schuster, 1973.
- Luckhardt, C. G. (ed.), *Wittgenstein; Sources and Perspectives*, Hassocks, Sussex, the Harvester Press, 1979.
- Malcolm, Norman, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, with a bibliographical sketch by G. H. von Wright. London: Oxford University Press, 1958.
- Mauthner, Fritz, *Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Georg Müller, 1910.

- Moore, G. E., *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1959.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1959.
- Mounce, H. O., *Wittgenstein's Tractatus, An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Peterson, T. D., *Wittgenstein for Preaching*, Washington, D. C., University of America, Inc., 1980.
- Rhees, R., *Ludwig Wittgenstein; Personal Recollections*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Stegmüller, W., *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Barmstadt, 1970.
- Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Von Wright, G. H., *Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- Wittgenstein, Ludwig, *Briefe an Ludwig von Ficker*, G. H. von Wright ed., in collaboration with Walter Methlagl. Brenner Studien Vol. I. Salzburg: Otto Müller, 1969.
- Wittgenstein, Ludwig, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, ed. G. H. von Wright, assisted by B. F. McGuinness (Oxford: Basil Blackwell; Ithaca, N. Y.: Cornell University Press 1974).
- Wittgenstein, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig, *Wittgenstein's Lecture on Ethics*, the *Philosophical Review*, vol. 74, 1968.
- Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914—1916*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe eds., trans. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1961.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe eds., trans. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1961).
- Wittgenstein, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, (hrsg. G. H. von Wright Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977).
- F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, ed. B. F. McGuinness (Oxford: Basil Blackwell, 1967).
- 黒崎宏, 「ウィトゲンシュタインの生涯と哲学」, 勁草書房, 1980年。
- S・トゥールミン, A・ジャンク (藤村龍雄訳), 「ウィトゲンシュタインのウィーン」, TBSブリタニカ, 1978年。
- マーコム (藤本隆志訳), 「回想のウィトゲンシュタイン」, 法政大出版局, 1974年。
- 藤本隆志, 「ウィトゲンシュタイン」, 講談社, 1981年。
- 山本信, 大森莊蔵編, 「ウィトゲンシュタイン全集」10巻, 大修館, 1975—78年。

[旭川医科大学 哲学]