

《論 文》

文化としてのノミナリズム
—ウイトゲンシュタインと日本文化—
藤 田 晋 吾

Nominalism From a Cultural Point of View
—Wittgenstein and the Japanese Culture—
SHINGO FUJITA

キーワード

ノミナリズム (nominalism), ウイトゲンシュタイン (Wittgenstein), 日本文化 (Japanese culture), 言語ゲーム (language game), 語の意味 (meaning of a word), 「語りえないこと (whereof one cannot speak)」

はじめに

中世の普遍論争において「個物は普遍に先立つ」とする立場がノミナリズム (唯名論) である。これとは逆に「普遍は個物に先立つ」という立場はリアリズム (実念論) である。コンセプチュアリズム (概念論) は「普遍」を「心の中の存在」と解する立場であるから、第三の立場というより、ノミナリズムの一種である。「普遍」「個物」の厳密な定義を与えることは困難なので、ここでは「個物」とは「直接目に見える具体的なもの」、「普遍」とは「直接目で見ることができず、心の目で見る (つまり、理解することしかできない抽象的なもの、例えば、概念や法則) という程度で間に合わせておく。学生諸君には「ノミナリズムとは《名のみなり》と考えるイズム、《神》も《心》も靖国の《英霊》も《名のみなり》、つまり、それらの名詞はそれが指示すべき実体を持たないということ」と説明する。そして「マルクスは普遍論争の細部に立ち入ることなく《ノミナリズムは中世における唯物論の萌芽である》と述べた」と付け加える。

普遍論争は現代哲学においても引き継がれているが、一方では、19世紀末から20世紀初頭に

かけてのフレーゲ、ラッセル等によってもたらされた論理学の復興と数学の基礎への反省によって、他方では、相対論と量子力学に代表される物理学の革命によって、議論の対象は数学や物理学の基礎に集中することになった。その結果、現代の普遍論争はきわめて専門的になり、高度に技術的である。その理由は、「個物が先か、普遍が先か」という問題自体は同じであっても、何を「普遍」と見なし何を「個物」と見なすかは数学や物理学の専門的知識に依存するという点にある。

本稿で私が論じたい「文化としてのノミナリズム」はそうした専門的知識を要求するような問題ではない。「文化」を最も広義に解すれば人間の生き方、その生き方を支えているメンタリティである。メンタリティが問題なのだから、ノミナリズム／リアリズムの定義もその対比が明確でありさえすれば十分である。だから中世の普遍論争についての煩瑣な議論をスコラ的に扱うのではなく、現実の歴史の中に生きられていたであろうような対立を問題にすることにしたい。その場合には普遍論争は「言葉の《意味》が変化するか否か」をめぐる論争となる。例えばオランダの歴史家ホイジンガは『中世の秋』(『世界の名著』55, 中央公論社, 1967) で「中世のリアリズム」を次のように解

説している。

二つの事物が、何かしら一般的な価値にかかわる或る本質的な特性を共有していることが分かるや、中世のんびとは、ただちに、両者間に意味と目的の連関があると見たのである。言葉を換えていえば、何かしら似ているなどという連想が、ただちに、本質的、神秘的な関連という観念に転化しえたのである。／このようなシンボル思考は中世にあってはリアリズムと呼ばれ、現在、これはあまり適切とは言えないのだが、プラトンのイデア論と呼ばれることもある[とこの]、存在一般についてのある特定の考え方と、分かちがたく結びついてきた……。 (377頁)

事物は可変的であるが、その事物に《意味》を付与する「本質的、神秘的な関連」は不変である。「一般的な価値にかかわる本質的な特性」は、事物自体ではなく、その事物が象徴するところの「意味と目的」に属する。ホイジンガは「象徴する」という関係を因果関係を重視する近代のとらえ方と対比して使っているので、それを「意味する」という言葉に置き換えることはできない。しかしノミナリズムを文化という広いパースペクティブのもとで観察しようとするれば、《意味》の意味を論理学の狭い枠組みの中に閉じこめておくことも不可能である。実は、中世の普遍論争で何が争点であったのかを確認する目的で山内志朗『普遍論争』（平凡社、2008）を読んで見たのだが、その論争のキーワードたる「代表する (supponere)」の意味が判然としない。文脈によっては「代表する」を「象徴する」と読み替えることも可能である。しかしスコラ的な解釈論議は避けたいので、ここでは「象徴されるもの」一切を《意味》に含め、その《意味》が変化しうるか否かをノミナリズムの規準に採る。不変の《意味》が、いわば「世界のア・プリオリな秩序」を構成するのである。

さて、文化としてのノミナリズムが否定する

のは《真理》や《自由》といった《普遍的価値》である。日本文化は古来そうした《普遍的価値》に副次的な価値しか認めない文化である。加藤周一は、近代日本で亡命する知識人や政治家が極度に少なかった理由を、「亡命が成り立つためには、当事者があらゆる地域的な文化を超える理想を信じ、いかなる代償を払っても手に入れたいと願う普遍的価値に確信をもっていなければならない」からだと言っている（[2007], 254頁）。《普遍的価値》は人間の持つ理想として現われる。ノミナリズムの文化は「あらゆる地域的な文化を超える理想」を持たないのである。実際、現代日本の文化的風潮を観察すると、ノミナリズムは唯物論を尻目に、主観主義、文化相対主義にまで突き進んでいるように見える。何が事実であり何が理想であるかはどうでもよく、自分と相手の気持ちだけが大切だという風潮である。

三年ほど前に『千の風になって』という曲に人気が集まっていた。その曲は「わたしのお墓の前で泣かないで下さい、そこにわたしはいません」で始まる。「わたし」は死んで、もうどこにも存在しないのだから、もちろんお墓の中にはいない。しかし「千の風になって」まだ存在しているらしい。「わたし」が死後も存在しているとは誰も信じていなくても、それが慰めになり心を癒してくれれば、それで十分である。それはその当時放映されていたドラマの『風林火山』が史実である必要がないのと同じことである。お盆の墓参りも同じである。故人の霊がその時期にお墓に戻ってくるとは誰も信じていない。それでもそういう習慣を捨てない。逆に「私は墓参りをしない」とか「私は霊の存在を信じない」というと、よほど偏屈な人間だと見られる。霊が本当に存在するかどうかは本当はどうでもよいことなのだ。「靖国に英霊が本当に眠っているかどうかは問題ではない。重要なのは犠牲者を敬う気持ちがあるかどうかだ。大切なのは気持ちなのだ！」——これが日本文化の、古来からあった特性ではないだろうか。もちろんこの特徴は西欧諸国にも見ら

れる。しかし、何が真理であるかということに副次的な価値しか認めない文化は、日本において際立っている。

丸山真男は日本文化論の古典と言ってよい論文「歴史意識の『古層』」(1972)の結びで、次のような大胆な観察を述べた。

すべてが歴史主義化された世界認識—ますます短縮する「世代」観はその一つの現われにすぎない—は、かえって非歴史的な、現在の、そのつどの絶対化をよびおこさずにはないであろう。しかも眼を「西欧的」世界に転ずると、「神は死んだ」とニーチェがくちばしてから一世紀たって、そこでの様相はどうやら右のような日本の情景にますます似て来ているように見える。もしかすると、われわれの歴史意識を特徴づける「変化の持続」はその側面においても、現代日本を世界の最先進国に位置づける要因になっているかもしれない。

さて、「西欧的」世界で「非歴史的な、現在の、そのつどの絶対化をよびおこす」と見なされるかもしれない哲学の一つが後期ウイトゲンシュタインである。彼の遺著『哲学探究』を読んで、学生時代の私は「当たり前のことしか述べられていない」ように感じ、大いに失望した。一般に人が哲学に求めるものは「当たり前でない」真理である。私は不勉強だったから無意識に身についた日本文化のメガネを通して『哲学探究』を読み、その著から「日本文化においては当たり前」のことしか読み取らなかったのである。しかしこれは逆に言えば、『哲学探究』の哲学と日本文化の間に何らかの類似性を嗅ぎとったということである。その見かけの類似性は「文化としてのノミナリズム」という点にある。もし「文化としてのノミナリズム」をうまく同定することができれば、それを基準点にして、逆にウイトゲンシュタインの哲学がもっとよく理解できるかもしれない。

1 日本文化のノミナリズム

日本文化は、江戸時代までは中国からの、明治以後は西欧からの、輸入文化によって着色されているから、雑色の文化である。輸入文化でない日本文化を突き止めようとすれば、外国からの影響が最小であるような、古代日本人の物の見方・考え方を採し当てねばならない。それが丸山真男の「古層」である。ところが丸山によれば、この日本文化の「古層」は、あたかも音楽における執拗低音 (basso ostinato) のように、輸入文化の受容においても持続して現われる。だから「古層」は日本文化の最下層だというより、文化変容の型 (パターン) である。日本文化は外来文化によって変化するが、変化のパターンは同じだというのである。それではそれはいかなるパターンか。加藤周一はそれを『日本文学史序説』補講』(2006)で次のように要約している。

現世に対して抽象的・超越的な外来のイデオロギーは、必ず非超越的になって地上的・現世的で具体的・個別的な方向に変化します。そうすると「古層」なるもののなかになにがあるかほとんどわかる。「古層」なるものはよほど此岸的で、具体的で、实际的で、個別的なものではないかと推論できます。(22頁)

「抽象的・超越的なもの」が「具体的・個別的なもの」に変化するのには、「古層」には「抽象的・超越的なもの」を受容する余地がないからである。私が日本文化をノミナリズムとして特徴づけるのは、「抽象的・超越的なもの」の拒否、その此岸性・具体性のゆえである。具体的状況は有為転変をまぬかれないが、「抽象的・超越的なもの」は状況の変化を超越しているのである。

安保改訂反対の大衆運動が終息しつつあるとき、私の恩師・中村秀吉は『中央公論』誌上に

「福田恒存氏における論理の破綻」(1961年6月号)を載せた。安保改訂反対運動が最も激しかった時期に福田は「大衆などというものは存在しない、個人が存在するだけだ」という論陣を張っていた。しかし安保改訂が批准された後には「やはり、大衆は信じられる」と書いた。そういう福田のご都合主義を批判した好論文であった。その折りに私は「日本人はノミナリストでしょうか、リアリストでしょうか」と質問した。先生の答えは「リアリストではないかね。君はどう思う？」だった。私は「日本人は、本当は何も信じていないプラグマティスト、ご都合主義ではないでしょうか」と応えた。私は自分で質問しながら、質問した後ですぐ、日本人とか日本文化のような曖昧なものに哲学用語を適用することには何か無理があるように感じた。先生は、ウラとオモテを巧みに使い分ける日本人の不正直さに不快感を持っておられたので、私の返答に賛意を表された。しかし「日本人」が乱暴な抽象であることは不問に付された。

日本文化とは何かという問いにこだわり続けた加藤周一は、『日本文化における時間と空間』において、それを「今・ここ」の文化だと結論している。ラッセルは「今」「ここ」を自己中心的特殊語(egocentric particulars)と呼んだが、「今」「ここ」は「私」抜きでは使い物にならない言葉である。加藤のいう「今・ここ」「私」は同心円の中心ではなく、むしろ「ウチの家族」「ウチの会社」の「ウチ」であって、円の外側に対する内側である。ウチを基準にして、ウチに関心を集中して、ものごとを見、考え、評価するのである。ウチがそのつどの「すべて」であるから、つねに「部分が全体に先立つ」。部分は全体から切り離されて存在する。全体は相互の連関を欠く部分たちの寄せ集めである。加藤周一は日本文化を鎌倉時代の絵巻物になぞらえる。絵巻物は、見終わった部分は消え、次に見るはずの部分はまだ現われない。「今・ここ」の場面は、全体を見渡すことができなくても、十分愉しむことができる。

こういう「今・ここ」文化に欠落しているのは哲学である。哲学は科学と同じく真理を求め、「今・ここ」文化は、人と人との間で成立する文化、人間関係が圧倒的比重を占める文化である。その倫理は「和を以て尊しとなす」である。「ウチ」のメンバーの言語使用は「和」に最高価値を置くところの、挨拶語を基調にした「言語ゲーム」である。「はい／いいえ」が「イエス／ノー」に対応しないのは、文の真偽よりは、言葉が相手に与える印象の方を重んずるからである。批判したり抗弁することはもとより、疑義を呈することさえ、相手の気持ちを(あるいは権威を)傷つける。何を主張したかは副次的なことで、主張の仕方のほうが重要なのである。作家の堀田善衛はフランス文学者の桑原武夫とのビデオ対談で「《なぜか—なぜならば》の連結で話しが進行するヨーロッパ人と《やっぱり》を連発する日本人」とを対比していた。《やはり》《やっぱり》の連発は、議論が決着すべき場所があらかじめ決まっていることを前提している。だから《やはり》の連発は、言挙げ・自己主張を嫌い、あらかじめ想定されている集団の総意に回帰しようとする日本人の心性の現われである。

日本語はつねに相手を見て言葉が選ばなければならない、同じ言葉も状況に応じてその意味は千変万化する。それに対応して、個々人の気持ちはいやが上にも複雑微妙になる。気持ちを表現する語彙が豊かになり、言葉のいかに微妙なニュアンスでも嗅ぎ分ける。しかし本居宣長のいう「言挙げ」(主張、反論あるいは批判)は、日本人に相応しくないことなので、哲学の予備学たる論理学も生まれえない。インド哲学の大家・中村元によれば、日本に最初に輸入された仏教論理学の書物は奈良の神社に奉納されたい。

中江兆民が『一年有半』に書きつけたように、まさに「日本に哲学なし」なのである。

我日本古より今に至る迄哲学無し、本居篤胤は……一種の考古家に過ぎず、仁斎徂徠は経学

者たるのみ、唯仏教僧中創意を發して、開山發佛の功を遂げたるもの無きに非ざるも、……純然たる哲学に非ず、近日は加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人も亦或は之を許すと雖も、その実は己が学習せし所の泰西某々の論説を其儘に輸入し、所謂崑崙に箇の棘を呑めるもの、哲學者と稱するに足らず。(明治文学全集13『中江兆民集』、筑摩書房、1967、169頁)。

これに続く断章「總ての病根此に在り」では、日本に哲学がないのも日本人が「浮躁輕薄」なのも、「極めて事理に明に、善く時の必要に従い推移して、絶て頑固の態無し」という特徴と同根であることが指摘されている。

我邦人之を海外諸国に視るに、極めて事理に明に、善く時の必要に従い推移して、絶て頑固の態無し、是れ我歴史に西洋諸国の如く、悲惨にして愚冥なる宗教の争い無き所以也、……其独造の哲学無く、政治に於て主義無く、党争に於て継続無き、其因実此に在り、此れ一種小伶俐、小巧智にして、而して偉業を建立するに不適当なる所以也、極めて常識に富める民也、常識以上に挺出することは望む可らざる也。(同上書)

「極めて事理に明に、善く時の必要に従い推移して、絶て頑固の態無し」。これは日本人の行動様式がプラグマティックだということである。行為の成功という点に真理の規準を求めなのがプラグマティズムの特徴であり、日本人はその哲学をわざわざ学ばなくても、俗流プラグマティズムを生きているのだ。前に述べてように、日本人が哲学に求めるものは「当たり前でない」真理だから、プラグマティズムはかつて日本人にとって最も人気のない哲学であった。日本文化のノミナリズムは俗流プラグマティズムである。テオリアではなくプラクシスを重んじるのである。

ついでに言えば、中江兆民が説く哲学の必要

性と彼の常識的唯物論との間にはブレがあるように見える。彼は『続一年有半』で「神の有無、靈魂の減不減、世界の有限無限、及び始終有りや無きや、その他無形の意象」などの問題について唯物論的な立場で見解を述べている。「無形の意象」とは「正不正、義不義、美不美」等の觀念のことである。兆民はプラトンのアイデアを「神の意象」と解し、「世の哲學者皆プラトンを以て病狂者と為さずして、高遠無比の大哲學者と為して之を崇拜するとは、寧ろ笑止の極ではないか」(227頁)と貶している。しかしプラトンを「病狂者」と断ずることは、哲学を「病狂者」の所業とすることに等しい。アイデアとは、文法的に言えば、述語が指示するところの対象あるいは《概念》のことであるが、日本にはそういうアイデアの存在が検討課題となるような精神的土壌が存在しなかった。哲学的な問題はすべて《概念》的問題であるから、日本人は哲学的問題を感じてできなかったのである。兆民は哲学を持たぬ日本人の「浮躁輕薄」「薄志弱行」を歎くが、彼の唯物論自体が哲学を不要にしているのだ。彼には哲学的問題が存在しないのであるから、彼はむしろ、問題の存在しないところで哲学を論ずる日本の輸入哲学の先駆者である。彼にとって哲学とは「床の間の掛け軸」でしかない。

加藤周一は前掲の『『日本文学史序説』補講』で、「兆民の『我日本古より今に至るまで哲学無し』の意味は？」との質問に対して、そのブレを次のように正している。

「哲学」という言葉で兆民が何を意味したか、哲学の定義によります。……政治哲学としてのラディカルな共和思想が哲学の核心だと兆民は考えていました。……フランス革命の思想は、王政反対です。そういうことを言っては陛下に申し訳ないし、日本国の醇風美俗が守られませんから、日本ではフランス革命記念日を「パリ祭」というのです。……「パリ祭」で「ダンス」というのは中心問題からはずれていて、兆民にいわせれ

ば、「日本に哲学無し」となる。哲学があれば、王政と人権の問題を論じるでしょう。(204-205頁)

このように理解すれば兆民の哲学的立場は首尾一貫するが、しかし今度は「哲学」を「ラディカルな共和思想」に特化するという無理が生ずる。「日本に哲学無し」とし、日本人の「浮躁軽薄」の病根を論ずるとき、兆民の目に入らなかったのは、論理的なものを軽視する日本人の特性である。これは「アプリアリな推論」の能力が軽視されるということであって、論理計算ができないということではない。こんにちこの大学でも「論理学」は開講されているが、論理計算に習熟しても「論理的に考える」ようにはならない。四則計算に習熟したからといってその人が「論理的にならない」と同じことである。論理学は言語使用の形態（主張を正当化したり、他の主張を論駁したりするという形態）から生まれた科学であって、宣長の「やまごころ」とは根本的に相容れないのである。

ケンブリッジの数学者D・H・ハーディは『一数学者の弁明』の中で、最も美しい数学の証明は「2の平方根が有理数でない」ことの背理法による証明だと述べていた。背理法(reductio ad absurdum)とは、証明されるべき命題(それをAとする)の否定($\neg A$ と書く)を仮定し、その仮定($\neg A$)から矛盾を導くことによって、Aを証明するという証明法である。紀元前5世紀のエレア学派は背理法によって「真の世界(実在)には運動は存在しない」という結論を引き出した。プラトンの対話篇で思わず拍手したくなるような場面に出くわすのも、背理法によって相手を論駁する場面である。

40年以上も昔のことであるが、大学卒業後すぐ母校の数学教師になった同窓生に偶然出会ったとき、私は挨拶代わりに「生徒の反応はどうですか」と質問した。彼女は「背理法を理解してくれなくて」とこぼしていた。私自身の体験でも、哲学の授業で「もしAとすれば、 $\neg A$

が導かれる。ゆえに $\neg A$ である」というパターンの推論をすると、たいていの学生は問題に対する関心を失ってしまう。そういう経験から、何年か前に軽井沢夏期大学で上野健爾教授の「数学から何を学ぶか」と題する講演を聴いた折り、私は質問時間に次のように質問してみた。「関孝和はかなり高度な数学を持っていたというお話でしたが、彼には背理法による証明もあるのでしょうか」。上野教授の答えは「背理法というかたちの証明はないが、暗黙裡に使っている」という主旨のものであった。高校レベルの数学では論理法則はすべて「暗黙裡に使われる」だけである。高校生に背理法をわざわざ教え込まねばならないのは、日本文化が背理法を要請する必要性を持たなかったということではないだろうか。

背理法は数学の証明だけでなく哲学的議論においても頻繁に使われる常套的な論法である。この証明法が日本文化に馴染まない理由は、私の考えでは、たがいに連関した次の三つである。すなわち、

- (1) 議論(宣長の「言挙げ」)をきらい、言葉による議論にはリアリティーがないと見なされる。
- (2) とくに反論や批判は、たんに破壊的なだけの(つまり、建設的でない)議論と見なされる。
- (3) ある命題Aを証明するのに、その否定命題 $\neg A$ から矛盾を導くだけでは、Aを証明したことにはならないと見なされる。

証明は説得の技術であるから、(1)は、日本文化が感情を重んじ、説得の必要性を認めない文化だということと同じことである。議論は相手を説得しなければならないが、日本文化は議論自体を忌避するのである。議論が重んじられるのは民主主義のもとにおいてである。「ご時世」に真っ向から反対する議論が迎えられるのであれば、民主主義は成り立たない。加藤周一の『日本文学史』補講』は、兆民の「日本に哲学無し」を解説したすぐ後で、こう述べている。「ミルは英国について、『集団の凡庸』『集団の

圧力』、それが民主主義の敵であるといった。……だから『多数派の凡庸』『多数派の圧制』は民主主義の敵だといえる。日本にはそういう個人主義はない。みんな集団に属している。『凡庸』のほうに属している。日本人は集団主義です」(206頁)。

(2)と(3)の論拠はこうである。否定命題 $\neg A$ から矛盾を導くことは、 $\neg A$ が偽だということの証明であって、 A 自体の証明にはならない。「 A か $\neg A$ かのいずれかが真である」という前提(排中律)がなければ、 $\neg A$ の偽から A の真は出てこない。20世紀初頭、集合論のパラドックスに直面して、背理法による証明を数学における正当な証明とは認めないという過激な立場(直観主義)が登場した。直観主義は排中律を妥当な論理法則としては認めない。排中律が妥当しないのは、「真」という概念を「証明可能」という概念に、「偽」という概念を「反証可能」という概念に読み替えるからである。証明可能ではなく反証可能でもないような命題は多数存在するが、そういう命題には排中律は妥当しないことになる。排中律だけでなく二重否定律その他の論理法則も妥当ではなくなる。(2)は、選択肢が(例えば政治的・政策的選択の場合のように) A と $\neg A$ 以外にも存在する場合には正しい。(3)は直観主義の宿敵であるところのリアリズムを拒否するならば正しい。

論理的観点から見れば、リアリズムの試金石は二値原理(どの文も真/偽の二値を、そしてその二値だけを持つとする前提)を承認するか否かである。二値原理を認めれば、排中律の妥当性は直ちに導かれる。ところが二値原理を承認しうるのは、たとい人間にはその真偽が知りえないとしても、どの文も真偽が確定していなければならない。文の構成に不可欠などの概念にも曖昧さや漠然性が残ってはならない。そういう理想的で完全な言語を有するのは神だけである。神にとっては、神は全知であるから、どの文も真か偽かのいずれかである。だが人間の言語は、たといそれを数学の言語に限定して考えたとしても、そうした完全なもので

はない。これが現代哲学が提起したリアリズム拒否の論拠である。

このように見れば、日本文化に欠けているのは《真理》という概念だということが分かる。ある文が真であるとは、その文が《事実》を表現しているということである。日本文化は客観的《事実》よりは、文の表出が相手に与える効果を重視する。これは複雑多様な敬語表現や人称代名詞を生み出す。しかしそれだけでは留まらない。相手に与える効果が問題であるから、文の表出は、文の真偽によってではなく、文の要素である言葉の選択に依存する。言葉の選択は、それが当てはまる外延を正確に定める認識的意味ではなく、その言葉が持つ情意的意味を基準してなされる。あるいは、認識的・客観的意味が情意的・主観的意味から分離されないかたちで選択される。だから、言葉の意味は曖昧である。3年前の参院選の少しまえ、総理府はアンケートで「あなたは日本が美しいと思いますか」と質問した。「美しくない」と答えた人の理由で最も多いのは「学校でイジメ等があるから」であった。日本文化のノミナリズムの根幹には、言葉の曖昧さに寛容な「あいまい主義」がはびこっているのである。

曖昧な言葉で表現される「思想」は言葉の綾で織りなされた「思想」である。言葉の綾は論理ではなく情感を表わすから、綾が拭い去られ「思想」が剥き出しになると、「思想」は無思想に変わる。つまり「本心からの思想」ではないことになる。亀井勝一郎が自分の「転向」に触れて述べたように、「本心からの思想を述べよと云われても、本心からの思想などというものはない。政治権力に向かったときの本心とは、牢獄は真平だといふ一種の快樂説だけである」(『わが精神の遍歴』)ということになる。加藤周一は「戦争と知識人」(1959)において、この事情を次のように分析した。

もしその日本の社会が、具体的には、問題の個人が属する小集団であるとするれば、その小集団を支配する「家族的意識」が、「思想」

に優先するということである。別の言葉でいえば、「思想」の生み出す価値は、実生活上の便宜、習慣、感情に、つまるところ超越しないといってもよい。倫理的価値も、美的価値も、いや、価値ばかりではなく、科学的真理さえもがだ。要するに超越的な価値概念・真理概念を、日本のいわゆる近代は、生んでいなかったということである。（『日本人とは何か』193頁）

以上を要約すると、日本文化は「此岸的・具体的・個別的なもの」のみに目を向け、冷静な観察・分析ではなく、実践・行動に価値をおく俗流のプラグマティズムである。このような条件のもとでは概念的思考は必要とされないから、日本の俗流プラグマティズムの帰結は、言葉の厳密な意味を不要と見なす「あいまい主義」である。「あいまい主義」は「実生活上の便宜、習慣、感情」を超えるような価値概念・真理概念を生まない。それゆえ「日本に哲学無し」なのであり、ましてや論理学が生まれるはずもなかったのである。

2 ウィトゲンシュタインのノミナリズム

ウィトゲンシュタイン自身が出版した唯一の著書は『論理哲学論考』（1922）である。後期の哲学はすべて遺稿として出版された。『哲学探究』（1953）は後期を代表する作品である。初めてこの書を読んだとき、私は「当たり前のことしか書かれていない」と思った。しかし何のために、いかなる目的があって「当たり前のこと」を延々と論ずるのが分からない。議論は具体的で分かりやすいのであるが、何のための議論なのかが分からないのである。それに較べると『論考』は、議論の細部まで理解できなくても、その主旨はよく分かる。序文には、その著の価値が、「言語、思考の限界を内側から示したこと」、そして「本書には思想が述べられていること」にあると明言されている。そして『論考』の結論は「語りえないことについて

は沈黙しなければならない」である。「語りえないこと」には「神」「倫理」「価値」等が含まれる。それに対応する『探究』の序文の中でそれに対応する箇所を探し出せば、次の一文であろう。「私は以下の所見を疑いの感情を持って公にする。私のこの不十分な仕事には——この暗い時代の中で——いくつかの頭脳に光を投ずるという運命が割り当てられるに違いないということ、そういうことは確かにありそうにはないが、しかしありえないことではない」。何を以て「この暗い時代」というのか。読者の頭脳にどんな光を投ずるといえるのだろうか。それが分からないのである。

ウィトゲンシュタインがオーストリアの僻地の小学校教師を辞め、再び哲学に戻るに当たって影響があったと伝えられているのは、1928年末にウィーンで聴いた直観主義の数学者ブラウワーの講演である。先に述べたように直観主義は二値原理を拒否する。その論拠は、実無限についての数学的言明は人間の直観能力を超えているという点にある。だから実無限の存在を要求するのは「数学」ではなく「神学」だと攻撃する。人間の直観能力は有限であるから、数学的言明の意味は、神のみが理解しうる超越的な《真理》の概念にではなく、人間に可能な「証明」によって規定される。ウィトゲンシュタインが「命題の意味とはその検証の方法である」と主張したり（この主張はウィーン学団のスローガンに採られた）、「ある人が排中律を、それから逃れられないものとしてわれわれの頭に叩きこむときには——彼の問いに何かおかしいことがあるのは明らかである」（『数学の基礎』277頁）と書きつけたりするのは、明らかに直観主義の影響である。しかし彼にとっては「直観主義のいう《直観》はたわごと（bosh）」であった。だから、彼が直観主義から受け継いだ立場は「有限主義」と呼んだ方が適切である。また、彼が求めていたものは、数学や科学の内部から出てくる諸問題の解決ではなく、すべての問題の同時解決を与えてくれるような観点であったから、彼は、人間のあらゆる活動の前提

になっている《意味》の働きの上に自分の関心を集中した。その第一歩が「命題の意味とはその検証の方法である」という要約であった。これは「文の意味とはその文の真理条件である」とするフレーゲ＝『論考』のリアリズムからの決定的訣別である。有限主義においては「証明は真理に先立つ」のであるから、文の意味は《真理》によってではなく「証明」によって与えられねばならないのである。「証明」は人間の行なうことである。神のみが知る《真理》は人間の理解を超えている。数学における有限主義はノミナリズムへと傾斜していくウイトゲンシュタインの第一歩である。

『探究』の序文で著者が言及しているのは、フランク・ラムジーの批判に助けられたということ、そしてそれよりもスラッファ（イタリア人経済学者、1899-1983）の批判からもっと多くの恩恵を蒙ったということである。「つねに力強く確実なこのラムジーの批判にもまして、ケンブリッジ大学の教師P・スラッファ氏が長年絶え間なく私の所見に対して行なってきた批判から、もっと多くの恩恵を受けている。この本に盛られた私の考えの大部分はこのスラッファ氏の刺激に負っている」。ところがスラッファの唯一の著書である『商品による商品の生産』（1960）を読んでも、『探究』に影響を与えたと推察させるような思想は全然含まれていない。弟子ラッシュ・リーズの「どんな影響か」という質問に対して、ウイトゲンシュタインは「人類学的な見方だ」と答えた。「人類学的な」というのは「社会学的な」というのと大差はなく、一般人にとっては当然の見方である。むしろ、ウイトゲンシュタインがそういう当然の見方に「影響された」ということ、そのことこそが奇異なのである。その見方を「人間の自然史」と言っても同じことである。「人間の自然史」とは、地球上の一生物種として生活してきた人間を観察した記録というほどの意味であって、そこには形而上学的なものは微塵も含まれない。私が「当たり前のこと」と感じたのは、こうした「人類学的な」観察である。そして確

かに『探究』には「人間の自然史」に属するような言語の観察が多く見られる。

後期ウイトゲンシュタインのキーワードである「言語ゲーム」は、「人類学的な見方」と「証明は真理に先立つ」というテーゼの抱き合わせである。前者は哲学的問題を地上に引き下ろし、後者は《真理》という概念だけでなく《意味》という概念をも放棄せしめる。「人類学的見方」から彼が引き出す教訓は次の通りである。

§ 116 哲学者たちがある語——例えば「知識」「存在」「対象」「私」「命題」「名前」等々——を用い、そして事の本質を把握しようと試みる時、人はつねに自問しなければならない、その語の故郷であるところの言語ゲームにおいて、確かに事実そのように用いられているのかと。——

われわれはこれらの語を、その形而上学的使用から日常的使用へと連れ戻さなければならない。

日常的使用に連れ戻すのであるから、言語ゲームは言語使用についての「当たり前」だとしか見えない観察である。第2節に言語ゲームの例が述べられている。これは、子供がどのように言語を習得するかに関してアウグスチヌスが『告白』で述べていることに適合する言語ゲームとして提出されたものである。

§ 2 Aは石材を積んで家を建てている。石材には台石、柱石、板石、梁石がある。[助手の] BはAに、Aが必要とする順序で、石材を渡さねばならない。この目的のために、彼らは「台石」「柱石」「板石」「梁石」の4語でできた言語を用いる。Aはどの語かを叫ぶ。——Bはその叫びに応じて、教えられた通りの石をAに持って行く。——この言語を完全な原初的言語と見なせ。

この言語ゲーム（言語ゲーム(2)と略記する）

は、第7節において、「a」「b」「c」「d」の4個の数詞、「これ」「そこへ」の2個の指示詞、そして幾つかの色見本を含むように拡張される。すると、Aが例えば「d-板石-そこへ」と命じ、どの色見本かを見せれば、Bはそれに応えて行動する。第15節ではさらに、Aが石を積むときに使う種々の道具が加えられ、それらの道具には名前が付いている。言語ゲーム(2)もそれを拡張した(7)、(15)も「命令を与え、命令に従って行動する」という種類の言語ゲームである。しかし文の使い方は無数にあるから、言語ゲームも多種多様である。しかし、そのいずれも「人間の自然史に属する」。「命令する、問う、数える、喋る、等々は、行く、食べる、飲む、遊ぶ、等々がそうであるように、われわれの自然史に属する」 (§25)。

しかしウイトゲンシュタインは、「その語の故郷である」ような言語ゲームだけをそう呼んでいるわけではない。数学することも科学することも言語ゲームである。どうして哲学だけが言語ゲームでないことがあろうか。第48節の言語ゲームは、赤、緑、白、黒の色を持つ正方形からなる下図のように配置された複合体と、「R」「G」「W」「B」の4語を持つ言語ゲームである。

1	2	3
4	5	6
7	8	9

すると例えば「RRSGGGRWW」は一つの命題である。この言語ゲーム(48)は、言語ゲーム(2)やその拡張版とは異なって、人間の自然史には属さない。それはプラトンが『テアイテトス』で「幾人かの人たちから聞いた」と述べている哲学的言明（それは『論考』の「対象」概念についての言明でもある）に適合するようにと考案された「言語ゲーム」である。プラトンが

「幾人かの人たちから聞いた」という説は次のとおりである。

§46 われわれとその他すべてのものがそれから構成される基になっているところの原要素 (Urelemente) とでもいうべきものについては、いかなる説明も存在しない；なぜならば、原要素のようにそれ自体において存在するものはすべて、ただ名前によって表わしうるのみであって、「それは存在する」とか「それは存在しない」とかの他の仕方では表わすことができないからだ。

言語ゲーム(48)は、言語ゲーム(2)、(7)、(15)とはまったく別の目的で提出されているのである。その目的は何か。それに続く節で述べられている注意書きのいくつかを拾ってみれば、次のとおりである。

- (1) 命題「RRSGGGRWW」は九個の要素から「構成されている」が、一つの面は、その面を含むより大きな面と、そこから差し引かれるべき、はみ出した面によって「構成されている」ということもできる。だから「要素は9個だ」というべきか、「要素は4個だ」というべきかは、どちらでもよい。(§48)
(ちなみに、第64節は言語ゲーム(48)を次のように「変更する」。すなわち、二つの正方形からなる長方形だけが名前を持ち——例えば、赤と緑からなる長方形は名前「U」を持ち、緑と白からなる長方形は名前「V」を持つ——、個々の色の正方形は名前を持たないような「別の言語ゲーム」)。
- (2) ものを名指すことによって、まだ何ごとも行われていない。ものは言語ゲームの中ではないならば名前すら持ちえない。(§49)
- (3) 原要素が「存在する」とも「存在しない」とも言えないにも拘わらず存在しなければならぬと思わせるところのものは、言語に属する。それはわれわれの言語ゲームにおけるパラダイムである。(§50)

- (4) 「赤は存在する」という表現が意味を持つとすれば、それはその表現が『赤』という語は意味を持つ」ということを語る限りにおいてである。(§58)
- (5) 色と語との対照表はその言語ゲームの「規則の表現」と呼ぶことができる。そして、言語ゲームの規則の表現は、その言語ゲームにおいて非常に多様な役割を演じる。(§53)

これらの注意書きは『論考』の「対象」概念の批判として読むことができる。しかし(5)の「規則の表現」は、ソール・クリプキのワイトゲンシュタイン新解釈によって有名になった「規則に従うことのパラドックス」への第一着手としても読むこともできよう。規則が守られるためには、規則を述べた文が「同一の」意味で理解され、どの新しい局面でも「同一の」規則として妥当しなければならない。しかしワイトゲンシュタインによれば、「同一の」規則、「同一の」意味であることを論理的に保証することはできない。第201節と第202節は、そのパラドックスとそこから引き出されるべき教訓を次のように述べている。

§ 201 われわれのパラドックスはこうであった：規則は行為の仕方を決定できない、なぜなら、いかなる行為の仕方もその規則に一致させられるから。

§ 202 「規則に従う」ことは、解釈ではなく実践である。そして、規則に従うと信じることは、規則に従うことではない。それゆえ、人は規則に「私的に」従うことはできない。なぜなら、さもないと、規則に従うと信じるのが、規則に従うことと同じことになるから。

クリプキはこのパラドックスとその解決が『探究』の核心であると解釈した。もしクリプキの解釈が正しければ、『探究』は「全然当たり前でない」真理を述べている。その真理とは、「証明を導くはずの概念の《意味》などい

うものは存在しない」ということである。もし《意味》が存在するならば、規則に従っているか否かは《意味》によって判定できよう。だから記号の《意味》とは、記号をその記号の使用（という行為）に一義的に結びつける《規則》である。計算の規則や将棋の規則に従うためには、《規則》に従っていることが保証されねばならない。しかしその保証はえられないのである。それでは、われわれはなぜ實際上規則に従うことができるのか。人間たちが、保証なしに、正当化なしに、たんに事実そのように行動しているだけである。こうして、規則に従うことのパラドックスは、逆に、「人間の自然史」という見方を、いわば搦め手から、消極的にはあるが擁護しているのである。

言語ゲームの働きは多種多様である。だから言語ゲームは言語を断片化し、断片化された小部分を切り離してそのモデルを構成しているだけのように見える。ワイトゲンシュタインは「命令する、観察し記述する、報告する、仮説を立てる、物語る、謎を解く、翻訳する、願う、感謝する、挨拶する、罵る、祈る」 (§23) 等の例を挙げて、言語ゲームの多様性を説く。しかし、これは「当たり前」の事実を列挙しているにすぎない。文がいかにして意味を持ちうるのかという肝腎の問題が、抜け落ちているように見えるのである。文の使い方は多種多様であっても、真であったり偽であったりするのとは文だから、真偽を持つ叙述文を文の基本型と見なし、その他の文のその基本形から意味を獲得していると考えた方が合理的であろう。ワイトゲンシュタイン自身もそうした批判を先取りして、次のように書いている。

§ 65. 君は安易な道を歩んでいる！ 君はあらゆる可能な言語ゲームについて語っているが、しかし、そもそも何が言語ゲームの、したがってまた言語の、本質であるかをどこにも語っていない。何がこれらすべての「言語ゲーム」といわれる事象に共通で、それらの事象を言語ゲーム、あるいは言語ゲームの部

分たらしめるのかを、どこにも語っていないのである。……

これに対するウィトゲンシュタインの答えが「家族的類似性」であることは、よく知られている。語（例えば「ゲーム」という語）が使用可能なのは、その語が当てはまる諸対象が共有するただ一つの性質（本質）が存在するからではなく、諸対象が家族的類似性を持つからだ、というのである。こうして彼は《本質》を、あるいは《意味》を、問うという誘惑を断念させるわけである。それを支えているのは《語の意味とはその語の使用である》というテーゼである。語の使い方は与えられた具体的状況に依存するから、状況の違いにも拘わらず共通であるような《意味》は存在しない。この事情を『確実性の問題』は「言語ゲームが変化するとき概念が変化し、概念が変われば言葉の意味が変わる」（§65）と述べている。

ウィトゲンシュタインは『探究』第307節で「君は偽装した行動主義者ではないのか、人間の振舞い以外はすべて虚構であると言っているのではないのか」と自問している。これは『数学の基礎』の次の一節の推敲であろう。

§18 有限主義と行動主義はまったくよく似た動向だ。ともに、われわれの手持ちは………だけだと言う。ともに、ある物の存在を否定する、混乱から抜け出すために。

心理学の行動主義は《心》を振舞いに還元する。ウィトゲンシュタインの行動主義は、語の文法的振舞いから生まれる虚構を暴いているのである。大森莊蔵の口振りを真似れば、「心」という虚構の中味は「心ある振舞い」「心ない仕打ち」等であるにすぎないということである。だから『探究』第307節も、「君は偽装した行動主義者ではないか」との自問には答ええないで、「もし虚構というなら、私は文法的虚構のことを言っているのだ」（§307）と述べる。《心》は存在しないと述べているのではなく、

「心」が言語ゲームの中でどのように使用されるかを仔細に観察すれば、《心》についての哲学的議論が「心」という語の文法を語っているにすぎないことが暴露される、というのである。

数学における有限主義は、それが「行動主義は類似の動向である」としても、それほど簡単には片づかない。数学者の現場が数学の「言語ゲーム」を成り立たせているのだとすれば、その「言語ゲーム」に従う限り、《無限》を文法的虚構と見なすことはほとんど不可能だからである。彼が数学の基礎に関する所見を『探究』に含めなかったのは、確信が持てなかったからであろう。彼の哲学を純粋な有限主義・行動主義から区別するものは、確かに、リアリズムの陥っている文法的欺瞞の暴露である。しかし集合論には「心理学と類比的な概念的混乱」は何ら認められない。したがって「数学において心理学におけるわれわれの探究とまったく類比的な探究が可能だ」（『探究』第2部§232）という主張も根拠を欠く。要するに、数学においてはノミナリズムの方が逆にいかがわしいのである。直観主義は“philosophically weak and mathematically ugly”というタルスキの評は、たいていの数学者の実感であろう。

ウィトゲンシュタインの哲学は「言語ゲーム」を梃子にして文法的虚構をあばくという、新しい衣装をまとったノミナリズムである。このノミナリズムのなしうることは、しかし、「ハエにハエとり壺から抜け出す道を教えること」（§309）であり、「哲学は誰もが認めることをただ確認するだけである」（§599）。「哲学はすべてをあるが儘にしておく」（§124）。もちろん、ここでいう「哲学」は「ウィトゲンシュタインの哲学」である。その哲学は「すべてをあるが儘にしておく」というが、その実、極めつきの反リアリズムである。抽象的・超越的な存在はすべて文法的虚構と化し、地上的・現世的で具体的・個別的な存在だけが残る。日本文化の「古層」について述べた加藤周一の言葉を借りれば、ウィトゲンシュタインの哲学は

「よほど此岸的で、具体的で、実際ので、個別のものではないかと推論できる」のである。

しかし先に述べたように、数学的存在に関してはこの手法は全然効き目を持たない。数学や物理学に新理論（例えば、集合論、相対論、量子力学など）が出現するとき「概念的混乱」が生まれることは確かである。しかしその混乱は「文法的虚構」として一挙に取り除かれるべき混乱ではない。いかなる知識も概念なくしては成立しえないのであるから、虚構と一緒に概念まで捨ててはならない。どんな概念も、それをつくったのは人間だという意味では虚構であるが、それは知識にとって不可欠な虚構である。虚構であるはずの概念が《真理》をとらえうること、そのことが哲学の謎なのである。ウイトゲンシュタインがこうした事情を無視しえたのは、彼が哲学と科学をはじめから分離しているからである。そして彼にとってその分離が可能だったということは、彼の哲学が知識を求めるといふ欲求を断念していたことを意味する。

ウイトゲンシュタインの「言語ゲーム」の手法は、中世の普遍論争におけるノミナリスト（アベラール、オッカム等）の論法に似ている。むかし読んだM・カレ『リアリストとノミナリスト』の「アベラール」の章の末尾の欄外に「中世のウイトゲンシュタイン」という私自身の書き込みを見つけた。今読み返しても同様の印象を受けるので、紹介しておく。

哲学とは語が表現する意味についての科学である。知識の理論には、言語についての批判的検討が先立たねばならない。——この方法は、自分たちの学の基礎を文法的形式の意味についての研究に据える論理学者の学派を築いた。「文法はすべての哲学の揺りかごである」とソルスベリイのジョンは書いている。

しかしそうすると『探究』の序文にあった「この暗い時代の中で、いくつかの頭脳に光を投ずるといふ運命」という言葉はいっそう謎め

いてくる。ノミナリズムを徹底することは《普遍的価値》を排除することだからである。『論考』において「語りえず、示されるのみ」とされた《神》や《倫理》はどこへ行ったのだろうか。

3 ノミナリズムの倫理的問題

『探究』の序文に出てくる「この暗い時代」という語句に拘泥するのは、たいていの著者が序文において彼の著書の目的、意図を書きしるすからである。ダメットは「序文はその本の顔である」とどこかで述べていた。たとい本文の内容が具体的で明快であったとしても、何のためにそれを問題にしているのか分からなければ、理解した感じがしない。「この暗い時代」が何を指しているのかが分からなければ、何のために延々と文法的検討を続けるのかが理解できない。これと同じ不満を残すのは彼の『哲学的考察』（1931）である。この本も、他の著作や講義録と同じく、数学の基礎と表現の「意味」を有限主義的な観点から論じている。だがその序文には次の一文が見える。『「本書は神の栄光をたたえて書かれた」と言いたいのだが、しかしそう言うことは今日ではペテンであろう、つまり、正しく理解されることはあるまい」。そして1931年の講義録は「私の述べることは分かりやすいでしょう。しかし、なぜそれを述べるかは理解できないでしょう」という文ではじまっている。

—昨年（2007年）にデエンジェリス『ウイトゲンシュタイン—文化的視点』を読むまでは、「この暗い時代」とはヒロシマ・ナガサキの原爆投下という人類の悲劇を指しているのだと思っていた。レイ・モンクの伝記『ルートヴィヒ・ウイトゲンシュタイン：天才の責務』にそのように書いてあったからである。しかし上記の本によれば、「神の栄光をたたえて」とか「この暗い時代」という見方はシュペンゲラー『西欧の没落』（1900）の主張と基本的に同じであるという。しかもウイトゲンシュタイン自身、

彼の後期思想に影響を与えた人物の一人にシュペングラーの名前を挙げている。『西欧の没落』は何世代も前の人びとによってよく読まれたらしいが、こんにちでは検討に値するようなものではない。シュペングラーのいう「没落」とは「西欧文化の没落」である。西欧文化の核になっているのは宗教であり、シュペングラーにとっては「すべての芸術、教義、習慣、すべての形而上学的-数学的世界、すべての装飾、あらゆる石柱と詩歌と思想は、究極的には宗教的であり、またそうでなければならぬ」。これに対して「文明」は本性上非宗教的である。文明の始まりとともに文化は凋落への道を辿り、文化から文明への転換によって、生き生きした内的宗教性が失われ、宗教は儀式へと形骸化する。これが文化の没落のパターンである、云々……。

シュペングラーの文化論は図式的すぎるが、『哲学的考察』の序文に出てくる次の文は確かにシュペングラー的である。

本書はこの本が書かれた精神に共感を持つ人たちのために書かれた。その精神は、ヨーロッパやアメリカの文明において主流になっている精神ではない。この文明の精神は、われわれの時代の産業、建築、音楽において、ファシズムと社会主義において、おのれの姿を見せつけている。それは著者にとって無縁で疎ましいものである。

欧米で主流になっている精神は「進歩」と「繁栄」を目指す精神である。その精神はワイトゲンシュタインにとって「無縁で疎ましいもの」である。疎ましいものが拡大し続ける時代を「この暗い時代」と表現することはきわめて自然である。『論考』のワイトゲンシュタインにとって自然科学は無価値なものであった。たとえ自然科学が「事実の全体」（すなわち「世界」）をカバーするとしても、人生の謎は何ら解決されない。価値あるものは世界の中には存在しない。「神は世界の中には現われない」

(6.432)。言語の限界は世界の限界であるから、価値あるものは言語の限界の彼岸にある。それは「語ることができず、示されうるのみ」である。

「三つ子の魂百まで」といえば言い過ぎになるが、価値観は、思想とは違って、知識の増大によって容易には変化しない。だとすれば、「この暗い時代」とは、「科学技術」と「大衆化」によって特徴づけられる「価値喪失の時代」である。しかし「価値喪失の時代」といっても、彼には社会的関心がまったくと言ってよいほど欠けているから、それは歴史的成り立ちを無視した「観念としての時代」である。だからこれは、バベルの塔が象徴する「人間の僭越」というのと同じことである。神が人間の言語を分散させたように、ワイトゲンシュタインは言語使用から生まれる「人間の僭越」を地上に引き下ろすのである。「この暗い時代」というとき、彼は自己を《例外者》として意識し《単独者》として語っているのである。

それでは『論考』で「示されうるのみ」とされた真に価値あるものは、『探究』ではどうなったのか。宗教的「言語ゲーム」とか倫理的「言語ゲーム」は存在しうるのだろうか。もし「言語ゲーム」という見方が有限主義と行動主義に支えられたノミナリズムだとすれば、いかにして《神》や《最後の審判》が意味を持ちうるのだろうか。多くの論者が宗教的語りについての彼の見解として一致して認めるのは、次のような条項である。（これは宗教哲学者D. Z. フィリップスがまとめた条項であるが、デエンジェリスの前掲書173-174頁から重引する）。

- (1) 宗教的語りは究極的な実在を記述しているのではない。
- (2) 「神」は実体を指示しているのではない。
- (3) 魂の不死を信じることは、生物的死の後にも非物質的自我が生き続けるという信仰ではない。
- (4) 祈りは、われわれの望みが聞きいれられるように神に要求することではないし、因果

的結果も持たない。

- (5) 宗教的信仰は科学的信念に抵触しない。
 (6) 神を信じることは、超自然的なものの存在を信じるのではなく、自己鍛錬的で厳しい道徳的観点に情熱を持ってコミットすることである。
 (7) 事実のないし理論的信念を正当化する（あるいは批判する）場合の方法は、通常、宗教的信仰を正当化する（あるいは批判する）という目的には使いえない。

これらの条項はいずれも至極もつともである。それらの条項は、確かに、宗教的語り・倫理的語りを『論考』の「語りえないもの」の領域から救い出している。しかしながら、そこから宗教的・倫理的な「言語ゲーム」の存在を推論することは可能だろうか。

一つの答え方（上記のデエンジェリスの議論はこれに近い）は、どの言語ゲームも「生活の形式」を共有することによって成り立つという点に着目することである。「神」という語は、その語が使われる文脈から切り離し、孤立させてその意味を求めれば、「神」の意味とは「神」の心的表象、観念だということになる。フレーゲは『算術の基礎』の序文で「文の脈絡の中でのみ語は意味を持つ」という原則（文脈原理）を立て、意味を心的表象と考えるような心理主義を放逐した。そしてウイトゲンシュタインは『論考』の段階からその原則に忠実であった。しかし『探究』の言語ゲーム論は、文脈原理をさらに拡張し、「言語ゲーム [生活の形式を共有する言語ゲーム] という脈絡の中でのみ語は意味を持つ」と主張したものと解釈できる。このような解釈は、ハンソンの「観察の理論的負荷性」論、クーン、ファイヤアーベントの「理論間の共約不可能性」論を、ウイトゲンシュタインの言語ゲーム論に逆読み込みすれば、容易にえられよう。もしそのように解釈すれば、宗教的「言語ゲーム」は少なくとも不可能ではないであろう。「生活の形式」の一致は言語ゲーム成立の必要条件であり、少なくともその必要条

件は満たされうるであろうからである。

しかしこのような解釈は「言語ゲーム」に、それが本来持ち出された目的以上の役割を担わせているように思われる。「言語ゲーム」の本来の目的は「言葉の空回り」を暴き、「言葉が仕事を休んでいる」こと指摘することにある。

§ 130 そのような言語ゲーム [われわれの明快で単純な言語ゲーム] は、ここでは、類似性と非類似性を通してわれわれの言語の様子に光を投ずべき、比較の対象としてあるのだ。

§ 131 というのは、われわれが自分たちの主張の不当さや空虚さから逃れうるのは、ただわれわれが範例を……比較の対象として、いわば物差しとして、評価することによってのみだから。……

本来の発見は哲学に平安をもたらす。それは哲学が、哲学自身をいかがわしくさせる問題によってもはや苦しめられないようにするのである。

宗教的語り、例えば「神は存在する」とか「最後の審判を信ずる」は、主観的確信である。そういう主観的確信ないし内的体験（例えば、パスカルの回心体験）は確かに存在するであろう。しかし内的体験を指示するような「私だけのための表現」（「私的言語」）は、存在しえない。これがウイトゲンシュタインの言語ゲーム論の重要な結論の一つである。もし私的言語が存在しえないならば、宗教的「言語ゲーム」は存在しえないのではないだろうか。これに反論して、「いや、人類が絶滅に瀕するであろう遠い未来に誰もが自分の罪深さを自覚し、清貧と沈黙を《生活の形式》にするような時が来るかもしれない」とか、あるいは「どの宗教的セクトにおいても宗教的な言語ゲームが現に行なわれているのではないか、それらがすべて迷信だとはウイトゲンシュタインも見なさないであろう」と論ずるのは、間が抜けて見える。ウイトゲンシュタインが宗教や倫理を問題にす

るのは、宗教社会学や文化人類学が研究対象にするような、習俗としての宗教や倫理ではないからである。

彼がドルーリィと交わした会話の中に、次のようなくだりがある。

ドルーリィ「私は私と同じ信仰を持つと感じる人びとの中で、聖職者として仕事ができたら幸せだろうと思う」。

ウィトゲンシュタイン「いや、環境を当てにしていけない。君の宗教は、君と神との間だけの問題なのだ」。

彼は特定の宗教に帰依することはなかったが、生涯にわたって宗教的感情を失うことはなかったように思われる。『倫理学講話』で彼は「倫理学は、それが人生の究極の意味、絶対的善、絶対的価値について何ごとかを語らんとする欲求から生ずるものであるかぎり、それは科学ではありえない」と述べた。宗教や倫理は自分のみに係わるころの、自分だけの課題である。宗教や倫理が万人の関心事だというのは、誰もが自分にとっては自分であるからにすぎない。「言語ゲーム」が命令、感謝、祈り、その他の、あらゆる言語使用に適用可能だとしても、そのように適用された「言語ゲーム」は、「人生の究極の意味、絶対的善、絶対的価値」の存在を保証しはしない。宗教的・倫理的な「言語ゲーム」によって明らかになることは、ただかその言語ゲームを規定している《根本的確信》だけである。そのような《根本的確信》が「記述できる」ものなのかどうか、それが問題なのである。

この問題は『確実性の問題』第501節では次のように答えられている。

§ 501 「論理は結局のところ記述されえないものである」という主張に、私はますます近づいているのではないか。言葉を語る営みを注視せよ、そこに論理が看取される。

ここで「論理」と呼ばれているものは、「疑う余地のない命題」 (§ 495) 「偽とすることが不可能であるような確信」 (§ 497) のことである。「これはアリストテレスからフレーゲ、ラッセルにいたる伝統的な論理概念の破棄である」(『探究』 § 242)。すなわち《分析性》によって特徴づけられる「論理」概念を破棄しているのである。「記述されえない」とは「語りえない」ということと同じである。だから「言葉を語る営みの中に論理が看取される」とは、『論考』の述べ方を借用すれば、「文 [の真偽] を語ることに於いて、文の意味は示される」ということである。ある言語ゲームにおいて前提されざるをえないものは、『論考』の場合と同様に、「語りえない」のである。神についての「言語ゲーム」の前提あるいは《根本的確信》は「神は存在する」である。だから「神は存在する」は真偽が問えるような(つまり「語ることのできる」)種類の命題ではない。有神論者も無神論者も、それを真偽の問題だと誤解しているのだ。——「言語ゲーム」の方法を使って明らかにされるのは、それ以上のことではあるまい。それ以上に強い主張をウィトゲンシュタインのノミナリズムから引き出すことは、できないのである。

私は日本文化とウィトゲンシュタインの哲学をともに「ノミナリズム」として特徴づけた。ともに「具体的・個別的なもの」へと傾斜しているからである。しかし、いまやその違いは歴然としている。かつてルス・ベネディクトは『菊と刀』で日本と西欧の違いを「恥の文化」と「罪の文化」との対比で描いたが、この対比は依然として有効である。日本文化には「具体的・個別的なもの」がすべてであり、「今・ここ」での感受・感動が人生の目的である。倫理的価値についての評価基準はプラグマティックである。そのつと「うまく行ったかどうか」だけが問題である。倫理の問題は「他人の目」で決まる。これが「恥の文化」である。これに対して「罪の文化」にとっては、倫理は「私と神の間だけの問題」である。他人がどう見るか、

どう思うかだけに関心を持つのは、むしろ卑しい人格であることの証明である。

後期ウイトゲンシュタインのノミナリズムは、『論考』において「語りうること」（すなわち「自然科学」）が持っていたのと同じ地位を占めている。『論考』は、科学的思考によって価値をたぐり寄せるのではなく、価値が科学の手に負えないものであることを示したように、『探究』は、哲学という「ハエとり壺」からの抜け道を示すことができるだけだということを確認したのである。だから彼にとっては、科学的思考もノミナリズムも人間の誇りではなく、人間の知性の卑小さ・つまらなさの表現である。アウグスチヌスはマニ教の唯物論から抜け出す道を、人間の理性的な能力が典型的に発揮される数学に求めたが、後期ウイトゲンシュタインはアウグスチヌスとは逆の道を進んだ。『考察』の序文の「神の栄光をたたえて」という場違いな言葉は、その著者が、数学から人間の栄光と誇りを奪うこと、偽りの栄光を取り除くことを、意図しているのである。神の栄光をたたえろとは、人間がおのれの自己陶醉から目覚め、謙虚になることに他ならないからである。

旧師であるラッセルは後期ウイトゲンシュタインについて次のような鋭い評を下した。

ウイトゲンシュタインがいくらか似ている二人の偉大な人物がいる。一はパスカルであり、他はトルストイである。パスカルは天才的な数学者であったが、数学を捨てて敬虔を採った。トルストイは作家としての天才を、一種のにせの謙抑の犠牲に供した。……ウイトゲンシュタインは、パスカルが六辺形を操りトルストイが皇帝たちを操りえたと同じ巧みさで、形而上学的錯綜を操ることができたが、この才能を捨て去り、トルストイが百姓の前に身を屈したように、常識の前に身を屈した。（『私の哲学の発展』、訳書276頁）。

『探究』のどの所見もラッセルから見れば「常識の前に身を屈する」ようなものであったに違

いない。ウイトゲンシュタインは結局のところ「人類学的な見方を徹底し、プラトンやアウグスチヌスとは逆の道を進むことが、『世界を正しく見る』ことだと考えた」のではないだろうか。そしてウイトゲンシュタイン自身もそのことを自覚していた。死後40年経って発見された日記には、次の一節がある。

もし私の名が死後も生き続けるとすれば、それは偉大な西洋哲学の終点としてのみである。——あたかもアレキサンドリアの図書館を炎上させた者の名のごとくに。（1931年2月7日）

しかし彼の言語ゲーム論の中に文化相対主義を読み込むのは誤りである。それは、数学における有限主義や心理学における行動主義が一つの哲学的立脚点であって、そこから相対主義が出てこないのと同様である。ノミナリズムは既成の概念を破壊し、哲学の建造物を解体し、更地に戻すだけである。日本文化のノミナリズムは哲学を生まなかったのに対し、西欧のノミナリズムは哲学の晩鐘をひびかせる。しかし概念的混乱を解きほぐすことができても、人生の意味への、真に価値あるものへの、執着が消えるわけではない。ラッセルは若きウイトゲンシュタインを回顧して、「[[彼は] 火のような烈しさと鋭い頭脳と知的純粋さを、まさに異常といえるほど持っていた」（『自伝的回想』、訳書、30頁）と述べている。ウイトゲンシュタインを文化相対主義の擁護として読んだり、「語りえないことについては沈黙しなければならない」という『論考』の結論をウイトゲンシュタインの「原罪」だなどと解釈する論者は、私には、若きウイトゲンシュタインに一度も共感したことのない現代のソフィストであるように思える。ソフィストとは「知を商う人、知の行商人」のことである。知識が消費者を求めて彷徨う安価な商品に貶められ、知識自体の本来の価値を失ったということ、そのことが現代の病気なのである。こういう病気を何らかの新薬に

よって治療することは不可能である。その新薬もまた商品世界の一員になる運命にあるからである。

ウィトゲンシュタインのノミナリズムの哲学的帰結は「哲学はすべてをあるが儘にしておく」 (§ 124, § 126) である。哲学は「すべてをあるが儘にしておくこと」以外のことはできないのである。しかし文化相対主義はそうではない。文化相対主義は「すべての価値を無価値に変える」のである。——これがウィトゲンシュタインと日本文化との違いである。哲学を「ハエとり壺」に擬えるならば、ウィトゲンシュタインは「ハエとり壺」から抜け出す道を知っているハエであり、日本文化は「ハエとり壺」を見たことのないハエである。哲学を病気に擬えるならば、ウィトゲンシュタインは病気から回復したのであり、日本文化はたんに病気に憧れているのである。健康であることの喜びを知っているのは、病気を克服した人間である。文化相対主義は「病気も健康の一形態である」と宣言し、言葉の再定義によって治療しているつもりヤブ医者である。ウィトゲンシュタインの哲学を文化相対主義の擁護だと解する人たちは、中江兆民の言い種を真似れば、あまりにも浮躁軽薄である。

文献

- Carré, M. H. [1946], *Realists and Nominalists*, Oxford University Press.
- DeAngelis, W. J. [2007], *Ludwig Wittgenstein—A Cultural Point of View*, Ashgate.
- Drury, M. O. C. [1981], “Conversations with Wittgenstein”, in R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein—Personal Recollections*, Totowa.
- ホイジンガ [1967], 『中世の秋』(堀米庸三責任編集『世界の名著』55) 堀越孝一訳, 中央公論社。
- 加藤周一 [1976], 『日本人とは何か』, 講談社。
- 加藤周一 [2006], 『『日本文学史』補講』, かもがわ出版。
- 加藤周一 [2007], 『日本文化における時間と空間』, 岩波書店。
- Monk, R. [1990], *Ludwig Wittgenstein—The Duty of Genius*, Jonathan Cape.
- 中江兆民 [1967], 「一年有半」「統一年有半」, (『中江兆民集』明治文学全集13, 筑摩書房, 所収)。
- 中村秀吉 [1961], 「福田恒存氏における論理の破綻—論理学の常識に還れ—」(『中央公論』1961年6月号)。
- 丸山真男 [1998], 「歴史意識の『古層』」(『忠誠と反逆』, 筑摩書房, 所収)。
- ラッセル [1958], 『自伝的回想』(バートランド・ラッセル著作集1), 中村秀吉訳, みすず書房。
- ラッセル [1960], 『私の哲学の発展』(バートランド・ラッセル著作集, 別巻), 野田又夫訳, みすず書房。
- ウィトゲンシュタイン [1975~1977], 『ウィトゲンシュタイン全集』全10巻, 山本信・大森莊蔵編集, 大修館書店。
- ウィトゲンシュタイン [1994], 『哲学的探求』黒崎宏訳・解説, 第I部読解 [1994], 第II部読解 [1995], 産業図書。
- ウィトゲンシュタイン [2005], 『哲学宗教日記』鬼界彰夫訳, 講談社。
- Wittgenstein, L. [1976 (1939)], C. Diamond(ed.), *Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cornell University Press.
- 山内志朗 [2008], 『普遍論争』, 平凡社。