

沈黙すべき<語り得ぬもの>とは何か？ — 『論考』 の峰と山脈を追いかけて—

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/3961

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



沈黙すべき〈語り得ぬもの〉とは何か？

——『論考』の峰と山脈を追いかけて——

中村直行

平成 18 年 3 月

博士論文

沈黙すべき〈語り得ぬもの〉とは何か？

——『論考』の峰と山脈を追いかけて——

金沢大学大学院社会環境科学研究科

地域社会環境学専攻

学籍番号 0321012105

氏名 中村直行

主任指導教員名 柴田正良

目次

序

- 序-1 どうして『論考』なのか
- 序-2 本稿の括弧の使用法と原著からの引用について
- 序-3 本稿の概要

1 『論考』は超越的倫理に極まる

- 1-1 『論考』を整合的に読む
- 1-2 これまでの読み方
 - 1-2-1 命題6.54をめぐる解釈
 - 1-2-2 何段目まで登れば、梯子を登り切ったことになるのか？
- 1-3 二つの断崖を整合的に読む
- 1-4 第一の断崖の整合的解釈
 - 1-4-1 「私の」は何を強調するのか？
 - 1-4-2 「私の論理空間」の「私」とは誰なのか？
 - 1-4-3 世界の主人と一蓮托生の客人
 - 1-4-4 [別の世界>の主人]と[世界の<別の主人>]
- 1-5 第二の断崖の整合的解釈：倫理はいかなる世界のための前提条件か？
- 1-6 『論考』の超越的倫理
- 1-7 世界全体が幸福になれるのか？
- 1-8 『論考』のピークとゴール：『論考』は形而上学の書
 - 1-8-1 倫理のテーマはどこまで続くのか？
 - 1-8-2 超越的倫理のその先に

2 語り得ぬものとその語り得なさ

- 2-1 『論考』から<語り得ぬもの>の候補を全て列挙する
- 2-2 <擬似命題を生むもの>のクラス判定
 - 2-2-1 擬似命題の種別によるクラス判定
 - 2-2-2 黒崎のzeigenによるクラス判定
 - 2-2-3 自我のクラス判定
- 2-3 クラス判定の結果

3 "transzendental"解釈問題

- 3-1 "transzendental"解釈問題とは
- 3-2 命題 6.13 と命題 6.421 を包む文脈
- 3-3 transzendental なものは、論理と倫理だけではない

4 形而上学の書としての結語解釈：沈黙すべき<語り得ぬもの>とは何か

- 4-1 これまでの結語解釈
- 4-2 『論考』の山脈からの結語解釈

あとがき

文献リスト

序

序-1 どうして『論考』なのか

筆者は、言語を考察するにあたって、その言語を対象言語として、メタ言語から言及する方法をとってきた。実際にそのような方法は、メタ数学の立場から、直観的な自然数論を形式的な自然数論に翻訳し、その形式的な自然数論を含む形式的体系の無矛盾性を考察するために用いられた。

直観的な自然数論の命題とは、例えば、「 $m=n$ 」のように自然数の間の関係に言及するが、それを形式的な自然数論へ翻訳すると、「 $m=n$ 」という論理式（の略記）になる。一方、これらに言及するメタ数学の命題は、「「 $m=n$ 」は自然数の間の関係である」、「 $m=n$ 」は論理式である」となる。ここで、注目して欲しいのは、二つの自然数論間の差ではなく、これらに対するメタ数学の立場である。おおまかに言えば、直観的な数学は、数の性質について言及するが、メタ数学は、数の性質について言及する直観的な数学の性質——数学の完全性や無矛盾性など——について言及するのである。言語階層に関して言えば、数学は対象言語のレベルに位置し、メタ数学はメタ言語のレベルに位置する。

このように言語階層を設けて、より上の階層から対象言語へと言及していけば、全て理路整然と言語について考察していけるかのように思える。しかし、果たしてそうであろうか。以下に引用する論争を引き合いに出せば、メタ言語を認めないウィトゲンシュタインに対して、筆者は、カルナップ寄りであったと言えるだろう。

Wittgensteinは、「示し得るものは語らえ得ない。」「表現し得ぬものがある。それは唯自ら示し得るのみである。」と述べている。(…) Wittgensteinはかかる言語についての命題は「唯示し得るのみで語り得ない」として、その不可能であることを述べていたのであるが、Carnapは厳密な方法でそれが可能であることを示した。Carnap以前に於て、Tarskiが有名なクレータ人の嘘つき論法から出発、(…)このTarskiのメタ言語を使用すれば、Wittgensteinの難点は一応避けられるが、然し、今度メタ言語に問題が移り、メタ言語のメタ言語を要請せざるを得ず、無限退行に陥る。Carnapは之に対し、真偽概念その他の意味論的概念を除けば、同一の対象言語(…)をそのメタ言語として使用し得ることを示したのである。この様にして、CarnapはWittgensteinのニヒリズムを、多少の留保付きではあるが、解決し、言語の形式的考察を哲学の領域に確保し之を科学論理学と呼んだのである(大森[1953] pp. 22-3、傍点は原文の通り)。

もちろん、Carnapの方法によって考察しうるものもあるが、少なくとも、言語の本質はそうはいかないようである。

言語が言語である限りもたねばならない本質的特長が何であることを述べようとすれ

ば、そのためには、まさにその同じ特長をもつ言語を用いるしかない。われわれに与えられている言語は、すべて同じ本質の特長を備えているという意味で唯一であり、われわれは言語の外に立つことはできない。

フレーゲやラッセルがもっていたような論理学についての考え方は、研究対象である論理（対象論理）と、その論理について語るための論理（メタ論理）とを区別する、現在の論理学的研究では捨て去られて久しい考え方である。また、一九三〇年代以降の論理的意味論と呼ばれる言語哲学的研究のなかでも、対象言語とメタ言語とを区別することによって、ウィトゲンシュタインが指摘するような苦境は避けられるということになっている。しかしながら、いかなる言語を用いようとも、言語を使用している限り、われわれはすべての言語の外に在るわけではない。よって、言語の区別立ては単なるトリックにすぎないのではないかという疑いは、執拗に残る」（飯田[2002a] pp. 109-10、傍点は筆者による）。

このように筆者の問題意識は、メタ言語を使用しても言及できないものへと向いていったのである。それは、メタ言語という強力な装置によっても言及できないものであるからではなく、メタ言語を越えるいかに強力な道具立てを整えようとも、それに言及できないと思われたからである。そして、その語り得ぬものを『論考』に求めたのである。

序-2 本稿の括弧の使用法と原著からの引用について

論文の内容に関してではなく、表記法に関して喚起しておく。語の使用・言及の区別に拘泥しない読者は読み飛ばす方が、余計な混乱がなくてよいかもしれない。

「私」という語は独我論において専門用語である。本稿は独我論も含むので、筆者である中村直行のことを「私」とは呼ばずに、「筆者」と名乗ることにする。私とは対象化されるはずのない者でありながら、筆者は私を考察し、本稿において語る。考察する側の筆者と、考察される側の私とを区別する。

筆者は、考察される側の私を世界の主人と一蓮托生の客人の一人二役に裂く。「世界の主人」と「一蓮托生¹の客人」とは本文中で定義され、以後、誤解を招くことを避けるために、「私」という語を使用しない。

他の論者の論文・著作からの引用は分量により、インデントをつけるか、引用符で囲む。原文にて既に思い入れのある囲み²があり、それを更に引用符で囲むこととなる。この引用文中にだけ、「私」が見出される。

1 「一蓮托生」は、野矢 [2002c] p.262 から借用した。

2 各独我論者は、私の比類なさや語られ得なさを表現しようとしてか、「私」に対して引用符の類いによって修飾を試みる。記法は規約であり、各論文内で統一されていれば干渉すべきではないが、引用にも思い入れの修飾にも外見上同じ引用符（「 」）を用いることは避けるに越したことはないだろう。

筆者は語の使用・言及の区別を厳格にしたいので、「『 』」の内側の括弧を引用符専用とする。したがって、他の論者の論文・著作からの引用には、インデントをつける以外は、引用符を使用する。その結果、引用符が二重以上になることがある。

筆者の強調したいキー・ワードは「<>」で囲み、長い句のまとまりは「[]」で区切りをつける³。「[]」の使用範囲は、句読点をまたがることも許すものとする。

また、原著『論考』から本稿への引用について一言述べておく。本稿は、『論考』の原著として、Wittgenstein, L. [1918], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1963 を採用している。その和訳には、参考文献リストに掲げた訳本を参照し、そこからそのまま借用したものもあれば、筆者なりに和訳したものもある。したがって、*Tractatus Logico-Philosophicus* から引用した命題の和訳には、命題番号を付与したが、訳本を参照した場合でも、その出典注は略した。ただし、訳者による訳出の差異に着目する場合は、この限りではない。

また、*Tractatus Logico-Philosophicus* から独語を引用する場合には、一格に統一することを原則とした。

序-3 本稿の概要

本稿の目的は、ウィトゲンシュタイン著 *Tractatus Logico-Philosophicus* (邦訳名『論理哲学論考』、以降、『論考』と呼ぶ) の「結語における沈黙すべき<語り得ぬもの>とは何か」という問いに答えることである。その問いに答えるためには、『論考』を整合的に読みつなげる上での難所も含めて、一冊の統一的な書としての解釈を与えねばならない。

章ごとの概要を述べる。まず1章の概要であるが、『論考』を整合的に読みつなげる上で、本稿が課題とする難所は、2箇所ある。1箇所目は、命題5.6 (「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する」) に始まる命題群であり、2箇所目は、命題6.4 (「全ての命題は等価値である」) に始まる命題群である。

筆者は、これらの難所を整合的に読みつなげることができるように、[梯子を何段目まで登ったら、切り切ったことになるのか]という観点を追加し、<無自覚的独我論> (self-awareless solipsism) を提示する。梯子を最上段まで切り切る主体が、<無自覚的独我論>における<私の自覚のない者>であることを主張する。

『論考』の最も重要な主張は倫理であるが、その倫理は、世間における人と人との倫理ではなく、超越的倫理である。超越的倫理が形而上学に属することを考慮すれば、『論考』は、脈々と形而上学のテーマを扱った形而上学の書である。その中でひときわ高い峰が倫理であるが、その峰は、形而上学の書という山脈の中に位置づけられるべきものである (1章)。

次に2章の概要を述べる。筆者には結語である「語り得ぬものについては、沈黙せねばなら

³ 使用する記号を宣言するにあたって、宣言される記号に言及するために引用符を使用している。この用法も使用・言及の区別による。

ない」(命題7)の解釈のために、その<沈黙すべき語り得ぬもの>の候補を尋ねて、『論考』の語り得ぬものを全て洗い出す必要がある。そこで、sinnlos(無内容)な擬似命題と unsinnig(無意味)な擬似命題との違いを利用して、『論考』に登場する一つ一つの語り得ぬものの候補を<クラス>に収容していく。このクラス判定法は、あるもの(こと)を語ろうとして、sinnlosな擬似命題が生じたならば、それは、sinnlos 派に属し、unsinnig な擬似命題が生じたならば、それは、unsinnig 派に属する、と判定するのである。

次に3章の概要を述べる。本稿のこれまでの議論では、世界成立の前提条件として、論理と倫理とを、語り得ぬものの中で別格に扱ってきたが、本章では、個々の語り得ぬものである論理や倫理から、それらが属するクラスへと照準を移動させる。

『論考』の”transzendental”(”Die Logik ist transzendental”(6.13)、“Die Ethik ist transzendental”(6.421))を翻訳する際に重要なことは、どんな訳語を割り当てるかということではないはずである。そこで、筆者は、”transzendental”の意味を解明するための問題(”transzendental”解釈問題と呼ぶ)を提起し、「論理は、世界の中にはない(命題6.13)」、「倫理は、世界の中にはない(命題6.421)」と訳出する(3章)。

最後に4章の概要を述べる。形而上学の書としての『論考』の結語における<沈黙すべき語り得ぬもの>とは何か、に答える。2章で『論考』の語り得ぬものがクラスを構成することを論じた。それを踏まえて、3章で個々の語り得ぬものからクラスとしての語り得ぬものへと転じた見方を基にして、結語の「語り得ぬもの」とは、<超越的なもの>というクラスであることを結論する。<超越的なもの>とは、クラス判定の段階で unsinnig 派と呼んでいたクラスである(4章)。

1 『論考』は超越的倫理に極まる

1-1 『論考』を整合的に読む

本稿の目的は、『論考』の結語における沈黙すべき<語り得ぬもの>とは何か、という問いに答えることである。その問いに答えるために『論考』を整合的に読もうとして、筆者が立ち止まらざるをえない箇所が3箇所ある。

1箇所目は、5.6番台の命題である。『論考』の命題は、その全てに番号が付与されていて4、5.6番台の命題とは、5.6、5.61、5.62、5.621、5.63、5.631、5.632、5.633、5.6331、5.634、5.64、5.641の計12個の命題のことである。5.6番台自体がおかしいわけではなく、5.6番台の前後との関係が不明瞭なのである。命題を単位として言えば、5.5番台の最後の命題5.5571から5.6への流れが不自然になっていて、5.6番台の最後の命題5.641から（5.6番台の次は5.7番台ではなく、6番台で）6番台の最初の命題6への流れが不自然になっているのである。

したがって、5.6番台だけを引用しても、その不自然さは伝わらないであろうから、その前と後も含めて見ておこう。5番台の命題は、「命題は要素命題の真理関数である。（要素命題は自分自身の真理関数である）」（命題5）から始まる。5.6番台を除けば、5番台の命題は大まかに言えば、命題の形式や論理の本質・身分などを主張している。5.6番台の一つ前の命題5.5571から引用していこう（ウィトゲンシュタインによるイタリックを傍点に置き換えてある）。

- 5.5571 もし、私が要素命題をア・プリオリに提示できないならば、要素命題を
 列挙しようとする試みは、最後には、あからさまな無意味に至るしかない。
- 5.6 私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する。
- 5.61 論理は世界を満たす。世界の限界は論理の限界でもある。（…）
 思考しえぬことを我々は思考することはできない。それゆえ、思考しえ
 ぬことを我々は語ることもできない。
- 5.62 この見解が、独我論ほどの程度正しいかという問いに答える鍵となる。
 すなわち、独我論の言わんとすることは全く正しい。ただ、それは語ら
 れ得ず、自らを示すだけである。
 世界が私の世界であることは、この言語（私が理解する唯一の言語）⁵の
 限界が私の世界の限界であることに示されている。
- 5.621 世界と生とは一つである。
- 5.63 私は私の世界である。（小宇宙。）
- 5.631 思考し表象する主体は存在しない。
 もし、私が『私が見た世界』という本を書いたとすれば、（…）この本の

4 その命題番号をいかに尊重して、『論考』を読むべきかは、4-1「これまでの結語解釈」の注101を参照されたい。

5 括弧内の「私が理解する唯一の言語」の解釈については、1-4-1「私の」は何を強調するのか？」を参照されたい。

中で言及されることがない唯一のものが主体である。

- 5.632 主体は世界に属さない。それは世界の限界である。
- 5.633 世界の中のどこに形而上学的主体が認められるべきなのか。(…)
- 5.6331 (…)
- 5.634 (…)
- 5.64 ここにおいて、独我論を徹底すると、純粋な実在論と一致するという
ことを悟る。独我論の自我は大きさのない点へと収縮し、その自我に対応す
る実在が残るのである。
- 5.641 (…)
- 自我は「世界は私の世界である」ということを通して、哲学に入り込む。
哲学的自我は、人間ではなく、人間の身体でもなく、心理学が扱うよう
な人間の心でもない。それは、形而上学的主体であり、世界の——部分
ではなく—— 限界なのである。
- 6 真理関数の一般形式は、こうである。 $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ 。
これが、命題の一般形式である。

むしろ、5.6番台を読み飛ばして、その前後（命題5.5571と命題6）を短絡させて読みつなげ
る方が自然でさえある。

次に、『論考』を整合的に読もうとして、立ち止まらざるをえない2箇所目を紹介しよう。そ
れは、命題6.4である。5.6番台が前後から孤立していたのに対して、命題6.4は、その前の命題
6.3751までの命題群と不整合なのである。『論考』最後の命題は、命題7であり、大きなブロッ
クとして、命題6.4～命題7までが一続きであると見えないこともない（このブロックに切れ目
を入れて読解すべきであることは、1-8-1「倫理のテーマはどこまで続くのか？」で論じる）。

命題6.3751から命題6.4への流れは、どのように不自然なのだろうか。命題6.3751の最上位
の命題6は、上で引用したように、真理関数の一般形式と命題の一般形式を主張している。そ
の傘下の命題は、命題6への注釈として、言語と世界の形式的特性、論理学・数学・科学理論
の本質、帰納法、因果法則などを論じている。では、命題6.4からは、どのようなテーマを扱
っているのかを見てみよう。

- 6.3751 例えば、二つの色が同時に視野の同じ場所を占めることは不可能である
が、それは、実際、色の論理的構造によって排除されており、それゆえ論
理的に不可能である。

この両立不可能性が、物理学において、いかに表現されるかを考えてみ
よう。それは概ね、以下のようになるであろう。一つの粒子は、同時に二
つの速度を持つことはできない。すなわち、一つの粒子は、同時に二つの
位置にはあることはできない。すなわち、一つの時点に異なる位置にある
粒子は、同一ではありえない。

（二つの要素命題の論理積は、明らかに、トートロジーにも矛盾命題に

もなりえない。視野の中の一点が同時に二つの色を持つという言明は、矛盾命題である。

- 6.4 全ての命題は等価値である。
- 6.41 世界の意味は、世界の外になければならない。世界の中では、全ては現にあるようにあり、全ては現に起こるように起こる。世界の中には、価値は存在しない。(…)
- 6.42 それゆえ、倫理の命題も存在しない。
命題は、高次なるものを表現しえない。
- 6.421 倫理が言い表し得ぬものであることは明らかである。
倫理は世界の中にはない⁶。
(倫理と美は一つである。)
- 6.422 「汝……を為すべし」という形式の倫理法則が立てられた時、まず最初に思い浮かぶことは、「もし、私がそれを為さないとすれば、一体どうなるか」という問いである。しかし、倫理は明らかに通常の意味での賞罰とは無関係である。(…)
確かに、ある種の倫理的賞罰があらねばならないとはいえ、ただし、それは、その行為自体の内にあるのでなければならぬ。
(…)
- 6.423 倫理的なものの担い手たる意志について語ることはできない。
(…)
- 6.43 もし、善き意志あるいは悪しき意志が世界を変化させるとしたら、それらの意志は、ただ世界の限界を変えることができるだけで、事実を変えることはできない。(…)

といった具合に、命題6.3751から命題6.4番台へと続くのである。上記に引用したように、命題6.4から命題6.43までは、価値、倫理、賞罰、意志がテーマとなり、その前の命題6.3751までの命題群が扱ってきたテーマと一変することが分る。

最後に、『論考』の難解箇所3箇所目を紹介する。それは、命題6.54である。

- 6.54 私を理解する者は、私の命題を通り抜け——その上に立ち——それらを乗り越えた時、ついに、それらが無意味だと認めるという仕方で、私の命題は解明を行う。(いわば、梯子を登り切った者は、その梯子を投げ捨てねばならない。)
私を理解する者は、私の命題を克服しなければならない。そうすれば、

⁶”Die Ethik ist transzendental”の”transzendental”に適切な訳語を割り当てずに、敢えて「世界の中にはない」と訳した。この翻訳の根拠については、3-2「命題 6.13 と命題 6.421 を包む文脈」を参照されたい。

世界を正しく見るだろう。

命題6.54は、それ以前の命題または、それ以後の命題と不整合になっているのではない。そうではなくて、『論考』という一冊の本に対して、多くの読者に困惑を与える命題である。読者は、命題6.54以前の命題の中に、賛成したくなる命題を多かれ少なかれ発見していたであろうし、『論考』を読む前から、自らの頭で考えていたことを主張している命題に出会っていたかもしれない。

しかし、ウィトゲンシュタインは、不意に、それら全ての命題（「私の命題」）を無意味だと命題6.54において宣言するのである。では、そのように『論考』の全命題の無意味を宣言する命題6.54自身も、無意味なのだろうか。もし、そうなら、その勧告「梯子を登り切った者は、その梯子を投げ捨てねばならない」に従うべきであろうか。命題6.54は、『論考』をより難解にする以上に、悩ましさを与える命題であろう。

では、これらの3箇所を読みつないでいける解釈を試みよう。そのために、これまでの『論考』の読み方を参照してみる。

1-2 これまでの読み方

筆者の知る限りでは、『論考』の読み方には、形而上学的解釈、反形而上学的解釈、治療的解釈、解明的解釈、倫理的解釈⁷がある。ただし、論理実証主義者logical positivistsによる反形而上学的解釈は誤りであることが、今日では周知の事実となっているので、本稿ではこれ以上論じない。形而上学的解釈、治療的解釈、解明的解釈の三解釈は、いずれも『論考』の命題6.54をめぐる解釈である。一方、本稿で言う倫理的解釈は、『論考』の論理と倫理の関係に着目した読み方である。

1-2-1 命題6.54をめぐる解釈

命題6.54をめぐる解釈間の関係は、形而上学的解釈を治療的解釈が批判的し、両解釈を統合する解明的解釈が最近提唱されたという関係になっている。では、これら三解釈が、難解な命題6.54を読解できるのかを見ていこう。

解明的解釈を提唱するMarie McGinnによれば、『論考』の読み方としては、まず、Ramsey、

⁷ 本稿で言う倫理的解釈とは、細川[2002]と野矢[2002c]を指す。細川は、『論考』は論理、倫理の二部構成であるとしながらも、倫理に重きがあると主張する。「倫理的なものは「それについて沈黙することによって」示されるのである(…)『論考』の意味は倫理的なものである」(細川[2002] p. 308)。また、野矢[2002c]第13章では、世界成立の前提条件として、論理と倫理を要請している。ただし、倫理は、事実の総体としての世界の前提条件ではなく、世界を、生きる意志に彩られた世界たらしめるための条件なのである。

Russell、Black、Anscombe、Malcolm、Pears、Hackerらによる、形而上学の書としての伝統的な読み方があり、それらに対立するCora Diamond、James Conant、Tom Ricketts、Warren Goldfarbらによる、形而上学的病いを治療する書としての読み方がある」(McGinn[1999], pp. 491-2)。

McGinnによれば、形而上学的解釈と治療的解釈とは、一長一短の関係にあり、彼女は、両方の解釈からその長所だけを受け継ぎ、短所は受け継がない戦略をとり、第三の解釈(本稿ではMcGinnの「解明的解釈」と呼ぶ)を提唱している。形而上学的解釈と治療的解釈の、それぞれの主張とその長所・短所を彼女の文章から要約的に示そう。

一方の解釈〔形而上学的解釈〕では、『論考』は形而上学の書であり、言語とは独立の实在の本質について、実質的な主張を提示している。この見解によれば、言語が世界を表現できるために、言語とそれとは独立の实在との間の関係が満たすべき条件についての思弁的な説明を『論考』は与えている (*ibid.*, p.491)。

形而上学的解釈の非常に優れた長所は、ウィトゲンシュタインの見解の背後に何かがあり、それを(言葉には成しえないが)、『論考』の最後の段階においても保持できるだけでなく、なぜ、それを語ることができないとウィトゲンシュタインが信じていたかも、明晰に分析できる点である (*ibid.*, p.496、括弧書きはMcGinnによる)。

形而上学的解釈の短所は、ウィトゲンシュタインが、哲学的な命題は無意味であることを主張し、かつ、彼を理解する者は、『論考』の命題も無意味であると覚ると主張しているにも関わらず、形而上学的な教義を主張している、という明らかに分裂したことを述べている点である (*ibid.*, p.492)。

治療的解釈では、『論考』は、哲学的な視点から形而上学的な宣言を立てようとする誘惑で始まり、これらの宣言は無意味であると覚ることで終わる。いわゆる、哲学的な視点は幻想なのである。この進展の結論は、我々が、もはや哲学的な問いを立てたり、答えたりする誘惑に駆られることがなくなり、発言の範囲を語り得るもの、つまり自然科学の命題に進んで限るようになるということである (*ibid.*, p.491)。

治療的解釈の主要な長所は、[無意味な文を通じて、实在についての言葉になしえない真理を伝えることができる]という、疑念の余地がある考えを一掃できる点である (*ibid.*, pp.495-6)。

治療的解釈の短所は、『論考』の見解は何も伝えないとしているにも関わらず、読者には何も伝えられていないのだという理解をもたらす、とする矛盾を抱えている点である (*ibid.*, p.496)。

これらの長所と短所を踏まえて、McGinnは、無意味な文は、世界や言語の本質に関する真理を伝えるのではなく、認識の変化をもたらすことに尽きる、と解釈する (*ibid.*, p.496f. at p.512、傍点は筆者による)。こう解釈すれば、『論考』を読み終えても、読者に何か重要なことが残るといふ、形而上学的解釈の長所を継承でき、かつ、無意味な文が言葉になしえない真理を伝えることができるという幻想を一掃でき、治療的解釈の長所をも受け継ぐのである。

ここで、形而上学的解釈、治療的解釈、解明的解釈は、どれも梯子の投棄をめぐる議論であることを確認しておこう。

まずは、形而上学的解釈に対する治療的解釈の批判が、梯子の投棄に標的を絞ったものであることから、形而上学的解釈・治療的解釈間の争点が梯子の投棄に関するものであることを示そう。そのために、代表的な治療的解釈者であるDiamondとConantによる批判から見てみよう。

治療的解釈から形而上学的解釈に対して行われる一番厳しい批判は、Diamond [1988] ではないだろうか。Diamondは、形而上学的解釈に対して辛辣な標語”chickening out”を浴びせている。

中途半端 (to chicken out) とは、梯子の上にしつかりと立っている者が、いや、それどころか、しがみつくように梯子の上立っている者が、それにも関わらず、その梯子を投げ捨てようという振りをするものである (Diamond [1988] p.194、傍点は筆者による)。

Conantも以下に要約するように、形而上学的解釈を批判している。Conantは、McGuinnessによる形而上学的解釈 (梯子を投げ捨てても、倫理の本質や人生の意味のようなものについての、言い表しえない真理が残る) を「比較的標準的な解釈」と評して、「そのような解釈は、『論考』につじつまとの合わない解釈を帰属させるという好ましくない点を持つように思われる」と述べている (Conant[1991]pp.337-8、筆者が部分的に引用し、要約した)。

そして、Conantはこの要約部分に続いて、「このような解釈に対する辛辣な標語 (colorful label) 」 (*ibid.*, p.338) として、Diamondの”chickening out”を引用している。その引用されている箇所を、Diamond自身の文章から引用しよう。

(…) 我々が梯子を投げ捨てた後に、自らを示すが言語で表現されえないものの中で、正確にはどれが残されることになっているのだろうか？我々が下手ながらも指し示す何かしらが実在の中にあり、「実在の論理形式」という言葉を口にする時に我々が指し示していたものがそこにあるが、それは言葉に成しえない、という考えを我々は持ち続けるだろうか？

上で述べたことが、私が中途半端と呼びたいことである (Diamond[1988]p. 181)。

治療的解釈者であるDiamondやConantは、形而上学的解釈の[梯子を投げ捨てた後に、何が残される]という解釈を拒否すると共に、梯子を投げ捨てるどころか、その振りをしていただけであると批判している。

次に解明的解釈者McGinnの論点を見てみよう。彼女は、以下に引用するようにDiamondの”chickening out”を評価している。

治療的解釈は、対照的に、ウィトゲンシュタインの無意味な見解の背後に、言い表しえぬ真理が横たわっているという考えを完全に拒否する。「実在の論理形式」と呼ばれる、[それ自身を示すが、命題の中で表現されることができない]何かが存在する、とウィトゲンシュタインが信じているということ、そうした見解を抱くことを「中途半端」とDiamondは呼んでいる⁸ (McGinn[1999] p. 493)。

そして、McGinnは、Diamondの主張に賛成し、解明的解釈に取り込むのである。したがって、解明的解釈も梯子の投棄に関わる解釈なのである。

以上より、形而上学的解釈、治療的解釈、解明的解釈は、いずれも命題6.54の梯子の投棄をめぐっての読み方であることが分るだろう。ここで、命題6.54を再掲しておく。

私を理解する者は、私の命題を通り抜け——その上に立ち——それを乗り越え、最後にそれが無意味だと気づく。そのようにして、私の命題は解明を行う。
(いわば、梯子を登り切った者は、梯子を投げ捨てなければならない。) (命題6.54)

これらの三解釈が、梯子の投棄に関する解釈 ——論争している当事者にも、その自覚があったに違いない——であるばかりではなく、梯子の投棄に関して、更にある共通点を有していることを指摘しておこう。

形而上学的解釈は、治療的解釈によって、実際には梯子を捨てていないと批判されている。しかし、形而上学的解釈も、命題6.54の後で、梯子にまだ登ることができる上の段が残っている、とは全く考えていないだろう。それゆえ、梯子は既に利用価値がなく、捨て去るべきであると判断している点において、徹底した解釈となっているかは別として、形而上学的解釈と治療的解釈とは同じである。

そして、解明的解釈は、[無意味な命題は世界に関する真理を伝達しないが、梯子を捨て去った後でもなお、世界に対する正しい見方をもたらす]と主張しているのであるから、この解釈は、梯子を捨て去った後のことまでを既に論じているのである。

つまり、これらの三解釈は、それぞれに、梯子を最上段まで登り詰めたと思いついでいる点において、みな同じなのである(この思いつい込みに関しては、次項1-2-2「何段目まで登れば、梯子を登り切ったことになるのか？」で論じる)。

三解釈の争点で、命題6.54の梯子の投棄に向けられていることが明らかになったところで、McGinnの解明的解釈は、成功したのかを検討してみよう。彼女は、形而上学的解釈と治療的

⁸ Diamondが批判しているのは、[論理形式の存在をウィトゲンシュタインが信じている]というふうに解釈することであって、ウィトゲンシュタイン自身が何を信じているかを批判しているのではない。

解釈の両方に不満を抱き、“*elucidatory, or clarificatory, interpretation*” (McGinn[1999] p.497) と自称する解明的解釈を与えた。そして、McGinnは、この解明的解釈が、予め自らが設定した全ての条件を満足させることを確認しているの、以下3点に要約する。

まず第一に、『論考』の解明的核心と私が呼んできたものを、分析についてのウィトゲンシュタインの考えに由来する思弁的な主張から区別することによって、私の展開する解明的解釈は、ウィトゲンシュタインをいかなる形而上学的教義の立場にも、あるいは、どんな類いの哲学的理論の立場にも立たせることがない。

しかしながら、この解明的解釈は、ウィトゲンシュタインの見解によって、[論理の正当化と言語-世界間の関係についての哲学的な問題を払いのける] という重要な見方が獲得されることを認める。

しかも同時に、この解明的解釈は、一旦、ウィトゲンシュタインの見解がその目的を達成すると、その見解が完全に消え去るがままにしておく (McGinn[1999]p.512、筆者要約、原文に改行はない)。

筆者は、McGinnの解明的解釈に賛成である。また、その解釈に至る彼女の戦略にも異論はない。しかし、その戦略が成功していることは上記要約の通りであるが、その戦略によって得られた結論ゆえに賛成しているわけではない。

筆者は、McGinn[1999]を読む前に、既に他の解釈者の誘導によって、McGinnが最後に到達する地点に達していた。そして、その地点から、McGinnの戦略によっても、ここに到達できるのだろうか、という視点でMcGinnを読み、その到達を確認したのである。つまり、前々から賛成していた到達点にMcGinnもまた到達したがゆえに、彼女の結論に賛成なのである。

命題6.54を読解するために、本項1-2-1では、形而上学的解釈、治療的解釈、解明的解釈を参照してきた。筆者はMcGinnを案内役に選び、[[形而上学的解釈と治療的解釈の対立]、及び、[その両解釈がMcGinnの解明的解釈へと統合される流れ]]を引用・要約する形で、これらの三解釈を案内した。それは、『論考』出版当時からごく最近までの、海外における『論考』解釈の主要な流れである。

しかし、日本国内において、McGinnの解明的解釈に先駆ける解釈があることを指摘しておきたい。それは黒崎 [1980]の解明的解釈である。黒崎の解明的解釈は、形而上学的解釈と治療的解釈とを統合させるという戦略ではなく、〈語り得ぬもの〉の示し方を分類することによって、命題6.54を難所ともせずに読解している。

ウィトゲンシュタインは、[“sagen” (「語る」) と “zeigen” (「示す」)] の区別を強調したが、黒崎は、その “zeigen” を4通りに分類している。「ウィトゲンシュタインが自覚的に書き連ねた無意味な命題の集団である『論考』全体が示すところの『示す』は『示す₄』であり、『示す₄』は、『解明』であり、『照明』 (“erläutern”) である。『論考』は眼から鱗を落としてくれる著作である⁹」と評している。黒崎の読解を引用しよう。

⁹ 黒崎[1980] pp.161-5 より引用 (部分的に要約した箇所もある)。傍点は誤字でないことを強

我々が現に立っている見地 ——言語の論理を理解していない見地——
から、世界が正しく見える見地 ——言語の論理を理解している見地—— へ
は、そもそも論理的に進むことが不可能であるから、(…) 可能なことはただ一つ、(…) 論理的にではなく、したがってまた理論的にでもなく、いわば実践的に、言語の正しい論理に気付かせ、世界が正しく見える見地にまで導いてくること、である。それは、いわば、眼から鱗を落とす作業をすること、なのである。

[哲学は、理論ではなく、活動である、] (四・一一二)

と言われるゆえんである。そして、だからこそ、『論考』の諸命題は無意味でもあり得たのである。もし哲学が、実践活動ではなく、理論であったとすれば、(…) 『論考』自体が全く無意味な著作であることを意味しよう。ところが勿論、『論考』自体は決して無意味な著作ではない (黒崎 [1980] pp.162-3、傍点は黒崎による)。

McGinnの解明的解釈とは、[『論考』の無意味な命題は、世界や言語の本質に関する真理を伝えるのではなく、認識の変化をもたらす]という解釈であった。そして、McGinnの解釈は、黒崎の言う、眼から鱗が落ちることと同じ結論に至っているのである。両解明的解釈は、世界に対する見方が変わるという点で同じである。

黒崎の主張の通り、命題6.54は、『論考』が目から鱗を落としてくれる——言語の論理を正しく見るようにしてくれる——書であることを述べているのであるから、筆者が『論考』を整合的に読みつなげるようとする上で、命題6.54は、もはや難所とはなりえない。残る難所は命題5.6番台と命題6.4番台である。しかし、命題6.54をめぐる解釈では、命題5.6番台と命題6.4番台のそれぞれを『論考』全体の中で整合的に読みつなぐことはできない。それには、これらの解釈にはない、ある観点が必要なのである。

1-2-2 何段目まで登れば、梯子を登り切ったことになるのか？

形而上学的解釈、治療的解釈、McGinnや黒崎の解明的解釈にもなかった観点とは、何であろうか。それは、梯子を外す前に、何段目まで登ったら登り切ったことになるのかという点である。これらの解釈には、どれくらい梯子を登ったことをもってして、登り切ったと判断しているのかを確認できるだけの記述は見当たらない。敢えて、それに近い記述を紹介する。

Conantは、”Throwing Away The Top of the Ladder”「梯子の最上段を投げ捨てること」(傍点は筆者による)と題する、McGuinness[1988]への書評の中で、「登り切る」を2通りに言い換えているが、どれもまだ最上段まで登り切っていない、と筆者は言いたい。「一旦、梯子を登り切ったならば、—— 一旦、この本の文は (思考を表現することを意図された) 命題であるという幻想を克服したら、—— つまり、一旦、この本の全ての文は、本当に完全に無

調するために筆者が施した。「示す₄」の下付きの添字は黒崎による。

意味であると分るようになったならば」(Conant[1991]p.337、ダッシュと括弧書きはConantによる)という段階では、まだ梯子を登り切っていないのである。本項1-2-2で、梯子を最上段まで登り詰める読み方を紹介するが、それと比較した後では、まだ梯子を登り切っていないことが分るはずである。

形而上学的解釈、治療的解釈、解明的解釈における梯子を捨て去った後の議論は、既に梯子を登り切ったことを前提として、進められているのである。つまり、これら三解釈は、梯子を登り切ってもいない段階において、登り切った後を論じているのである。

では、梯子を最上段まで登り詰める読み方とは、どんな読み方であろうか。それが野矢の「幸福になるための三つのステップ」という解釈である。言語の論理を正しく見ることができるよう、目から鱗を落としてもらった後、鱗を落としてくれたものは、もう不要となる。しかし、今までの読みでは、梯子の二段目までしか登らずに、その梯子を投げ捨てていたことになる。実は『論考』の梯子は、三段目まであり、そこまで登ることにより、『論考』的な幸福に至れるのである。

本稿は、倫理を『論考』の最高峰に据えながらも、あくまで、一冊の書としては形而上学という山脈に、この峰を位置づけるべきであると主張する。そして、山脈として浮かび上がって来そうな脈には、断崖が二箇所ある。野矢の「幸福になるための三つのステップ」は、二つの断崖を見事に登り切っているのである。その解釈を紹介した後で、それを取り込んだ筆者なりの解釈を与えることとする。

1-3 二つの断崖を整合的に読む

『論考』の整合的解釈としては、飯田隆が意義深い問いを立て、野矢が答えている。倫理をとってつけたテーマとは受け取らずに、素直に読み継ごうとする野矢は、飯田を引く。飯田は「『論考』の「結論部」である六・四以下の命題は、それに先立つ『論考』中の命題と、どう関係するのか。この問いこそ、『論考』をめぐる解釈的問題のなかでも、もっとも重要な問いであると言ってよい¹⁰」と述べている。更に飯田は続けて「(…)この問いにどう答えるかが、『論考』をどのような書物として読むかを決定するからである」(飯田[2002a] p.102)。飯田は、「『論考』を論理的意味論や分析的存在論の教科書として読む解釈と、ひとつの時代精神に芸術的な表現を与えた散文作品として読む解釈は、どちらも、『論考』の最後の方の頁をその前から独立させることに因る」という旨を述べた後で、五・六番台の命題を鍵として、『論考』の六・四以下を、それに先立つ部分と関連させて読もうとしている (*ibid.*, pp.102-3、筆者要約)。飯田自身が、問いの重要性が分ることと、答えることができることとは別ものであるという旨を述べ、試論を提示している。

野矢も「『論考』をただ言語哲学的にのみ読んできた読者は、六・四以下の展開が(五・六がそうであったように)いかにもとってつけたようなもののように思われるだろう。(…)これ

¹⁰ 飯田[2002a] p.102。この引用箇所は、野矢 [2002c] p.249 にも引用されている。

が唐突であるという印象はもたずに、ごく素直に読み継いでいくことができるのではないだろうか」(野矢 [2002c] p.249) と述べ、そう読むことに成功している。

1-4 第一の断崖の整合的解釈

野矢にとって、第一の断崖を整合的に読むためのポイントは二点ある。第一点は、『論考』のウィトゲンシュタインは独我論者であった」と、野矢は断言するが、その独我論のタイプが現象主義的独我論ではないことである。第二点は、命題5.6の少し前に位置している命題5.5561が、命題5.6で突然出て来る「私の言語」への布石になっていることである(野矢[2002c]p.187、筆者要約)。筆者は、上記の二点を大いに参照するが、この二点に共通する「私」の意味に関して、一つ主張しておきたいことがある。それを「私の論理空間」の「私」とは誰なのか? という問いの提示と答えによって、示してみようと思う。

野矢による整合的解釈の第一点に話を戻すと、野矢は、『論考』の独我論が現象主義的独我論と誤解されていることによって、命題5.6番台が分離しているという違和感が増幅されていることを指摘し、『論考』の独我論は、野矢の言う〈存在論的独我論〉であると言う。野矢の言う〈存在論的独我論〉とはどのような独我論なのか、引用してみよう。「私は私の論理空間内の可能性についてはそれを思考し、語るることができる。しかし、他の論理空間の「可能性」はそのような思考可能な可能性ではない。それゆえ他の生の可能性もまた、語ることも示すこともできない。私には私以外の生は語りという意味でも示しという意味でも、まったく理解不可能なものとなる。これが、『論考』の存在論的独我論である」(野矢 [2002c] p.197)。筆者は、『論考』の独我論が現象主義的独我論ではないことに賛成するが、後で示すように野矢の言う〈存在論的独我論〉の「私」からもっと意味を剥ぎ取ったヴァージョンの独我論であると主張したい。

野矢による整合的解釈の第二点で、どうして命題5.5561「経験的実在は対象の総体によって限界づけられる。限界は再び要素命題の総体において示される」が、命題5.6の布石になっていると解釈できるのか、引用して吟味してみよう。

『論考』は、この現実とこの日常言語を引き受ける私がいっただれだけのことを考えるのかを画定しようとした著作にほかならない。出発点はこの現実とこの日常言語である。

(…) 切り出されてくる対象は、私がどのような存在論的経験をしているかによる。つまり、対象を切り出す元手となるような、いかなる事実には私は晒されてきたのか、それに応じて対象領域が決まる。この対象領域が、論理空間と言語とを規定し、しかも、対象領域は私の存在論的経験に応じて定まるものであるがゆえに、言語は「私の言語」であるしかないのである。(…) 基底を操作する、そこにおいて経験に依存するのは基底であり、操作ではない」(野矢 [2002c] pp.187-8)。

筆者は上記の引用をこう理解している。私が引き受けた日常言語で表現できる事実の全てを命題に写像し、その命題を要素命題に分析し、更に名に分析し、その名に操作を施してありうる限りの事態を考え出したものが、「私の論理空間」と呼ばれるものであり、私が引き受けた

現実世界の限界である。

筆者が野矢を正しく理解しているとして、このように読めば、命題5.5561から命題5.5562、命題5.5563、命題5.557、命題5.5571を経て、命題5.6「私の言語の限界は、私の世界の限界を意味する (5.6)」が登場しても、話がうまく流れる。

筆者は、第一の断崖を野矢の肩に乗って登ることができた。しかし、振り返ると、この方法で実際に十分に登れるのだが、必要ではないものも含まれている気がするのである。では、どの点が必ずしも要るわけではないのだろうか。野矢の登り方から、ある余剰を剥ぎ取ったものが、筆者に納得のいく、必要十分条件である。野矢は、日常生活や日常言語によって、既に〈私なるもの〉が確立していて、その〈私なるもの〉を使って存在論的独我論を形成しているように思われる。野矢の「私」に関する答えは、飯田の提示した問いに対するものであるから、ここで一旦、飯田の問いへと戻ろう。

1-4-1 「私の」は何を強調するのか？

飯田は、「世界が私の世界であることは、言語（私が理解する唯一の言語）の限界が私の世界の限界であることに示されている」（命題5.62）を参照した上で、「この「私の」という限定は、いったい、どこから出て来るのだろうか。この問いに答えることができれば、『論考』の独我論の形もいくらか見えてくるだろう」（飯田[2002a] p.106）と問いを提示し、飯田自らが答えている。

野矢は、飯田の答えを引用した後で、「ウィトゲンシュタインが「私の言語」と述べる理由は、けっして、名と対象の意味論的關係が私の意志作用に基づくからではない、私はそう結論したい」（野矢 [2002c] pp.184-7 at p.187）と評した上で、この問いに対して野矢一流の答えを与えている。野矢が[存在論的経験という原初的な経験が、唯一の論理空間を設定する]ことによって答えようとするに、筆者が賛同していることは先にも書いた。「私の論理空間」と言われても、「私の」という語にまだ目をつむりたい。その理由は、「私」に込められた意味いかんによっては無害だからである。「私の」があってもなくてもよいと考える筆者にとって、「私の」があっても構わないからである。

筆者は、飯田が提示した問いに遡っている最中であるが、その問いを立てるためには、その前に避けては通れぬ、古くからある問題がある。すなわち、”Daß die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten” (5.62) の”(der Sprache, die allein ich verstehe)”の解釈を[「私だけが理解する言語」と解釈するか、「私が理解する唯一の言語」と解釈するか]という問題である¹¹。飯田の問いから更に一つ遡って、5.62解釈問題に対しても筆者なりの立場を表明

¹¹ 独英対訳で出版された *Tractatus* の Pears & McGuinness による英訳も、両義に解釈可能である。どんな言語なのかを補足する括弧書きは、”(of that language which alone I understand)”と訳されている (Wittgenstein [1918] p.115)。

しておく。

黒崎によれば、[私が理解する唯一の言語]と解釈する論者には、ラッセル、ヒンティカ、ステニウス、ブラックがいる(黒崎[2002] p.8)。更に、飯田¹²、野矢 [2002c] p.192、野矢訳 [2004] p.115、奥訳[1975]p.96、伊藤[1988]p.306、野家[1999]p.106、永井[1996]p.83、坂井¹³らも、[私が理解する唯一の言語]¹⁴と解釈している。黒崎は、[私だけが理解する言語]派である。黒崎がそう解釈する理由を引用する。「その私の<世界>は、他人には理解不可能である」ということは帰結しない。即ち、独我論は帰結しないのである。ウィトゲンシュタインは、独我論について、こう言っている。「誰も私を理解出来てはならない、という事が本質的なのである(…)(…)」(黒崎 [2002] p.8)。

しかし、ウィトゲンシュタインの独我論とは、自我と他我とが対峙することのない、世界とのみ対峙している独我論であると、筆者は解釈している(1-4-3「世界の主人と一蓮托生の客人」参照)。したがって、その独我論は、他人といささかも関係がなく、他人という概念を持ち出すこと自体が、その独我論を自己矛盾に迫りやうように思われる。「私だけが理解できる言語」と解釈すると、他者と比類してしまうことになる。したがって、筆者は、「私が理解できる唯一の言語」と解釈する。

これで命題5.62を筆者なりに一意に解釈できたので、確定した問いとして、飯田の問いを再度ここに提示する。

「世界が私の世界であることは、言語(私が理解する唯一の言語)の限界が私の世界の限界であることに示されている」(命題5.62)における「この「私の」という限定は、いったい、どこから出て来るのだろうか」(飯田[2002a] pp. 105-6より筆者要約)。

この問いに対して、直接に簡便に答えるならば、「私の」は限定ではなく、ある種の強調であると言いたい。そう結論づけるために、野矢の存在論的独我論を参照し、「私の」から不要なものを剥ぎ取る議論を試みたい。一体、この私とは誰なのであろうか。

1-4-2 「私の論理空間」の「私」とは誰なのか？

「私の」における私とは誰なのか。私とは、[あなたと向き合う者のような、他者との関係を結んだ者]ではないと、筆者は考えている。「あなたが出席するなら、私も出席します」といったような日常会話¹⁵における了解された私ではあるまい。その者に向かって世界が開けている

¹² 問題提起中の 5.62 和訳の通りである。飯田[2002a]、p.105。

¹³ 坂井訳[1995] p.169。ただし、坂井は「私だけが理解する言語」も容認している(*ibid.*, p.171)。

¹⁴ 表現上の相違はあるが、「唯一」が「私」ではなく、「言語」を修飾する点において、同類の解釈とみなした。

¹⁵ 筆者は、『論考』が理想言語を扱っていると言いたいのでは全くない。

ような誰か、なのではないか。言い換えれば、その者は世界とだけ対峙している。したがって、その者は、対人的に他者と対峙しているのではない¹⁶。その者は、何とも言いようのない、得体の知れない何者かであろう。

野矢の「出発点はこの現実とこの日常言語である」に対して、筆者は賛成である。「この」を認めるのだから、「この」を使用する主体が、自身のことを「私」と呼ぶことは、日常的に自然である。しかし、現象主義的独我論に対して存在論的独我論を打ち立てる時、「私」と呼ぶだけの意味を込める必要があるのだろうか。その証拠に、先の引用箇所「私」を「〈誰なのか分りえない誰か〉」に全て置換してみると、こうなる。

『論考』は、この現実とこの日常言語を引き受ける〈誰なのか分りえない誰か〉がいったいどれだけのことを考えるのかを画定しようとした著作にほかならない。出発点はこの現実とこの日常言語である。(…) 切り出されてくる対象は、〈誰なのか分りえない誰か〉がどのような存在論的経験をしているかによる。つまり、対象を切り出す元手となるような、いかなる事実にも〈誰なのか分りえない誰か〉は晒されてきたのか、それに応じて対象領域が決まる。この対象領域が、論理空間と言語とを規定し、しかも、対象領域は〈誰なのか分りえない誰か〉の存在論的経験に応じて定まるものであるがゆえに、言語は「〈誰なのか分りえない誰か〉の言語」であるしかないのである。(…) 基底を操作する、そこにおいて経験に依存するのは基底であり、操作ではない」。

こう置換しても、論理空間の構築者の呼ばれ方が変わるだけで、野矢の主張する論理空間の唯一性は保たれるだろう。野矢の言う「私」から、筆者が剥ぎ取りたい意味は、世間一般の対人関係おける、あなたに対する私というような「私」の意味である。例えば、形而上学的主体としてではなく、日常会話の話者としてのウィトゲンシュタインが、以下のような会話を交わしたとしよう。「あなたは、パウル・ウィトゲンシュタインさんですか?」「いいえ、私はルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインです。パウルは私の兄です」。この会話では、質問者が発する「あなた」は、ルートヴィヒにとっての私であることや、パウルが他者であることが了解されている。

野矢によれば、〈自我-他我〉は対概念であり(野矢[2001] p.81)、「私の」と言えるためには、自我と他我がセットで確立されていることになる。そうすると独我論は崩れてしまう。自我と他我とは対概念であるから、一方を完全に確立してから他方を確立することはありえない。自我は、他我と比類されてこそ、その比類結果によっては、比類なき我となる¹⁷。言語化とは、際立たせることであり、外部や境界のないものを言語で表現できない。したがって、我と呼べるものが、自我と他我の境界を持たなければ、自我は言語化されえない。言語化以前の我は、比類されず、比類なき我どころか、[〈比類されることすら〉なき〈誰なのか分りえない誰か〉]であった。ウィトゲンシュタインの”*mein*” (命題5.62) は、〈誰なのか分りえない誰かの〉を言い

¹⁶ 『論考』では、二人称・他我についての認識が全く欠如している(末木[1977] p.321)。

¹⁷ 「「彼はこの専門分野において唯一の人(比類なき人)である(…)」と言われる。比類なき人であるとは、彼と肩を並べる人が他にいないことを意味するが、しかし実際には同じ専門分野に他の研究者が存在し、彼らと比べているのである」(細川[2002] p.169、傍点は筆者による)。

表したいのであって、「私」という語で指示するほどに限定する必要はなく、制約が緩やかなままでも、第一の断崖を登るには十分ではないだろうか。

野矢が”*mein*” (命題5.62) に背負わせている意味を、もう少し軽装にしても、やはり登り切ることができることを主張したい。ただし、現象主義的独我論のように、私を消し去っても構わないと筆者は言っているのではない。「私」と呼ぶのがふさしいのか、何と呼ぶべきなのかは別として、何者かが存在していることを筆者は認める。そして、その者に対して超越論的立場にある筆者の視点からすると、その者の呼び名は「誰なのか分りえない誰か」が適切であると思われる。

なぜならば、ウィトゲンシュタインが上記の命題5.631・5.632・5.633で無主体説を主張しているからである。無主体説とは世界の中には主体が存在しないという主張である¹⁸。これらの命題を再掲してみよう。

- 5.631 思考し表象する主体は存在しない。
 もし、私が『私が見た世界』という本を書いたとすれば、(…)この本
 の中で言及されることがない唯一のものが主体である。
- 5.632 主体は世界に属さない。それは世界の限界である。
- 5.633 世界の中のどこに形而上学的主体が認められるべきなのか。(…)

したがって、『私が見た世界』の中に主体は登場しないのである。『私が見た世界』という世界の中にはありえない本のタイトルの中にだけ、「私」という語があるのである。更にウィトゲンシュタインによれば、「私の言語の限界は、私の世界の限界を意味する」(命題 5.6) のであるから、世界の中にはありえない本のタイトルの中にだけ見出せる「私」という語は、言語体系から逸脱せざるをえない¹⁹。つまり「私」は語ではないのである。

筆者は、「私」という語が持つ意味を、主体にまとわせるべきではないと言いたい。しかし、逆向きの論法によって、それを主張せざるをえない。逆向きの論法とは、「私」という語が持つ意味を一旦着せられた主体 ——それは既に主体ではなく、私である—— から、その余剰な意味を剥ぐという向きの論法のことである。ここで、あるものが意味をまとうということを喩えによって示そう。

ここに一本の棒があるとす。 (…) 我々はそれをいろいろに使用する事が出来る。
重い物を動かす梃子に使う事も出来るし、重い物を動かすために下に敷く^{ころ}転に使う事も出来る。(…) このように、たった一本の棒が、その使用に応じて、いろいろな働きを示すものになるのである (黒崎[2003]p.152)。

¹⁸ 「無主体説」は、山本信・黒崎編[1987]p.208 から借用した。

¹⁹ 末木解釈によれば、「私」は消去されるが、「私の」は残る。「『論考』の字句を忠実に解釈すれば、一人称主格としての「私」は消去され、一人称所有格(「私の…」)だけ残る、というのがT5.63の主張である。したがって、『論考』の立場は「所有格の唯我論」とでも名づけられよう」末木[1977]p. 273。

では、逆に一旦、意味をまとったものから意味を剥ぐとは、どういうことだろうか。

ものは使用／働きに応じて、いろいろな意味をまとい、或いは脱ぐのである。しかしものは、意味的に裸になる事はない。梃子も転も支柱も武器も、棒まで後退する（意味を脱ぐ）事は出来ても、棒である事をやめる事は出来ないであろう。我々が「棒」という語を失うのでない限り、「棒」という意味まで脱ぐ事は、出来ないのである（*ibid.*, pp.152-3）。

しかし、自我は、対象化されえず、ものではないがゆえに、筆者は、この剥ぎ取りを徹底する。ウィトゲンシュタインが命題 5.631・5.632・5.633 で主張しているように、私は世界内に不在なのだから、「私」という語も言語体系内に不在であるはずである。主体は、世界の開けに気づいて以来、「私」という語を失語したままの状態——元来、「私」などという語は存在しない——のはずである。その状態を回復させるためには、主体を指示しようとする語として「私」は余剰な意味をまとい過ぎている。では、余剰な意味を剥いだ後の語としては、どんな語がふさわしいだろうか。ここで再び、黒崎より引用する。

勿論、例えば我々が、何かの病気で突如「棒」という語を失えば、今まで棒であったものが消失してしまう、という事ではない。その時は、今まで棒であったものは、恐らく²⁰、何とも言えない何か或るもの (x) になるのであろう (*ibid.*, p. 153、傍点は筆者による)。

「私」を失語しても——「私」から全ての意味を剥ぎ取っても——世界の開けに気づいて以来、世界の限界であり続けた主体は、そのまま限界としてあり続けるだろう。そして、「私」から全ての意味を剥ぎ取った時——私から主体へと戻った時——、主体は「私」と呼ばれるべきではなく、「誰なのか分りえない誰か」と呼ばれるべきである。

しかし、「私」から全ての意味を剥ぎ取ってよいのだろうか。よいのである。なぜならば、ウィトゲンシュタインが命題 5.631・5.632・5.633 で主張しているように、私は世界内に不在なのだから、「私」という記号は無意味なのである。「私」は元来、意味がないはずなのであるから。

筆者は、『論考』の独我論の〈我〉を、このように解釈するが、それに対してある命名を与えたい。また、そもそも「独我論」という言い方に疑問を抱いている。世界の内部には主体が一人もいないのに、「独りの我だけがいる」という命名がおかしいと思うのである。この点を修正するならば、「独我論」よりは「無我論」の方が体を表していると思う。しかし、「無我」

²⁰ 黒崎が「恐らく」と条件をつけている理由は、[もし、この語が存在しなかったなら]という想定は、その語が存在しているからこそ、できる想定だからではないだろうか。しかし、既にその語を使用する者は、その語が不在である状態を喪失しているがゆえに、想定域を出ないのであろう。

とは、我が無くなるという意味で使われることが多く、そう解釈されてしまうと、一旦確立された我を捨て去るという意味になる。そう解釈されると、元来、自己という概念を持たないままであるという意味が伝わらない。

しかし、未だ我になっていないままであるという意味で、「未我論」という言い方に改めれば、奇異に聞こえ、「独我論」の改名ではなく、何か別のものと思われてしまうだろう。

では、どうして、世界の内部には主体が一人もいないのに、「独我論」と呼ぶのだろうか。我を一人と数えることも、我にはできないはずである。数えることができるのは、一人、二人、…の序列の中に入るものに限るからである。数え始めて気づいたら、一人しかいなかったという場合でも、並び立つもの——比類される候補者——を想定していたからこそ、数え始めることができたのであるから。

独我論の〈我〉を独りと数えることができるのは、独我論の外にいる我々だからこそできるのである。そして、独我論の外から、世界内に一人もいない主体を数えると、それは独りなので、やはり、『論考』の独我論と呼ばれるものに対する、筆者なりの解釈も「独我論」と呼ぶことにする。〈誰なのか分りえない誰か〉は眼前に開けている世界を見ているが、「それを見ているのは誰か」という問いを立てることもなく、答えることもないことに由来して、本稿の独我論を「無自覚的独我論」(“self-awareless solipsism”)と呼びたい。

〈無自覚的独我論〉は、自他の対比を拒否する以前に、自他が対比されていないがゆえに、以下で野矢が特長づけているような独我論のヴァリエーションに含まれないことになるだろう。

なんらかの意味で自分と他者とが対比されて捉えられる場面において、他者の存在を否定し、ただ自分だけが存在すると主張する立場を「独我論」と呼ぶ。どのような自他の対比を拒否しているかに応じていくつかのヴァリエーションがあることになる。典型的な独我論は、すべてを私の意識への現れとして捉え、他の意識主体たる他者を、私のうちへは現れえないという理由で拒否するものである(現象主義的独我論)(野矢訳[2004]pp. 208-9)。

しかし、筆者の〈無自覚的独我論〉もまた『論考』の独我論に対する一解釈である、と筆者は主張したい。本稿の目的は、『論考』全体の主張が凝縮されている結語における沈黙すべき〈語り得ぬもの〉とは何か、という問いに答えることであり、『論考』の整合的解釈のために問題となる第一の断崖(命題5.6番台)を登れるように、この〈無自覚的独我論〉を提示したのである。

もちろん、『論考』の独我論に対して、この解釈こそが唯一の解釈であると主張しているのではない。なぜならば、野矢が彼の存在論的独我論によって、既に第一の断崖を登ることに成功しているからである。1-4「第一の断崖の整合的解釈」において、野矢の登り方から、ある余剰を剥ぎ取った、筆者に納得のいく必要十分な独我論解釈を求めようとしているが、それが、この〈無自覚的独我論〉なのである。そして、これも第一の断崖を登ることができるがゆえに、『論考』の独我論に対する一解釈であると主張する。

では、この〈無自覚的独我論〉と、野矢の〈存在論的独我論〉や典型的な独我論とされている

〈現象主義的独我論〉との相対的な位置関係はどうなっているだろうか。

〈無自覚的独我論〉は、「私」の意味を剥ぎ取る点で〈存在論的独我論〉から距離を置く。更に、次項1-4-3で導入する用語を先に使った言い方をすれば、客人の痛みを認める点で〈現象主義的独我論〉からも距離を置く。〈存在論的独我論〉も〈現象主義的独我論〉も共に、意志の二つのレベルを混同しているように思える。その混同に関する説明は、次項1-4-3において、二つのレベルの意志をそれぞれ命名した上で、述べたいと思う。

1-4-3 世界の主人と一蓮托生の客人

では、〈無自覚的独我論〉において、その〈誰なのか分りえない誰か〉には、世界がどのように見えているのであろうか。

「普通の独我論者は見る主体（見る眼）の存在を前提して、そこから視野を語るだろう（…）しかし『論考』は（…）見る眼からではなく、視野（見られた世界²¹）から出発している」（細川[2002] p.218）。〈誰なのか分りえない誰か〉が、世界が開けていることに気づいた時、その開けに対して誰が気づいたのかを知らないし、気にもかけていない²²。〈誰なのか分りえない誰か〉にとっての本質は、世界が開けていることに気づいていることであるから、それを加味して「誰なのか分りえない誰か」を「世界への開けに気づいた者」と言い改めることにする²³。

〈世界への開けに気づいた者〉を、筆者の視点からは「世界に向かう意識」とか「世界に対する我」と呼ぶことはできるが、「自意識」とか「自我」とまでは呼ぶことはできない。なぜならば、〈世界への開けに気づいた者〉は、〈世界への開けに気づいた者〉を自分だとは思っていないからである。「（…）君²⁴は実際に眼を見ることはない。視野におけるいかなるものからも、

²¹ この世界は野矢の幸福への3ステップ論で言えば、どのステップの世界であらうか。見る主体は、表象する主体であれば十分であり、意志する主体である必要はないので、ステップ1かステップ2による世界の見方でも、引用文における出発は可能である。

²² 筆者は超越論的な立場から、対象化しえないはずの〈誰なのか分りえない誰か〉が世界の開けに気づいたことを観察し、[[〈誰なのか分りえない誰か〉が、世界の開けに気づいていること]に〈誰なのか分りえない誰か〉は、気づいていない]ことを観察して、本稿に書いている。しかし、〈誰なのか分りえない誰か〉は、〈誰なのか分りえない誰か〉の視野の中には現れず、〈誰なのか分りえない誰か〉は、〈誰なのか分りえない誰か〉を対象化することはない。

²³ 永井が「言語を実在へと関連づける写像主体のうちのひとつを、そのひとつだけを、他人ではなく、私たらしめるものは何か。それは、世界が事実そこから開けているということである」（永井[1999a] p. 110、傍点は筆者による）と述べている。〈世界への開けに気づいた者〉は、「他人と比較して、この私だけがとりわけ『世界がそこから開けてくる主体』であると言いたくなるような」（*ibid.* 筆者要約）比較により得られる関係を結んでいない、と筆者は考えている。

²⁴ ウィトゲンシュタインから「君」（"du"）と呼びかけられているのは、他我ではなく、心理学の対象である。

それが眼によって見られていることは推論することはできない²⁵」(5.633)がゆえに、〈世界への開けに気づいた者〉は、見ることによっても推論することによっても、自分が、[そこから世界が開けてくるところの、世界の付け根]であることを自覚することがない。

細川亮一は、〈視野の眼〉(=見る主体)と〈視野の中に見られる眼〉とを区別している。「もし眼を見るとすれば(例えば鏡の中に)、その眼は見られた眼であって見る眼ではない。見られたものは客体であって、見る主体でないのだから。見る主体が見るものであるかぎり、それは決して見られることはない。(…)確かに例えば鏡の中に自分の眼を見る。しかしその眼は視野の中にある眼であって、視野の眼ではない。視野の眼を視野の中に見ることなどないのである」(細川[2002] p.219)。

これまでの議論の中で、用語を確定せずに、それぞれの段階で使い分けてきたものをここで一つの用語へと統合させたい²⁶。「比類されることすらなき誰なのか分りえない誰か」、「世界とのみ対峙している〈世界への開けに気づいた者〉」、「世界に向かう意識」、「世界に対する我」、[そこから世界が開けてくるところの〈世界の付け根〉]、これらは全て同じ、ある語り得ぬものを語ろうとして使われてきた。これらを今、「世界の主人」と言い換えよう。世界の主人とは、従来の用語で言えば、思考し表象する主体、哲学的自我、形而上学的主体²⁷、倫理の担い手、意志する主体²⁸である。

世界が限界づけられている構造に着目し、世界を縄張りに喩えると、世界の主人は、縄張りを限界づける縄に対応し、縄張りの内側にはいない。世界の主人は、世界地図を眺めるように、世界を超越論的に見ている。すると、その鳥瞰^{ちようかん}された縄を張った内部には、心理学の対象となる者が数多く住んでいる。彼らのことを「世界内部の客人」、略して「客人」と呼ぶ。

世界の主人は、縄張り全体を鳥瞰しているのであって、その視線からして、縄張りのどこかに位置しているのではないことが示される。しかし、ある時、縄張り内のある地点へと移動したり、そのために縄張り内の現在位置を知る必要に迫られたりということがあつたのではないか。しかし、その必要に迫られるのは、もはや縄張り全体を鳥瞰している縄ではなく、縄張りのどこかに位置している一人の客人である。その客人は、縄が受肉されたもの²⁹であり、縄張り内への縄の投影である。

その客人は、他の一般の客人と比類されるが、以下の点において、唯一で特別な客人である。世界の内部に住む多くの客人達が亡くなつても、世界を構成する事実が変わるだけで³⁰、世界

²⁵ 推論しないのではなく、推論できないのである。傍点は筆者による。

²⁶ ただし、世界の主人が世界を限界づけることを強調する際に、「世界の主人」ではなく、「縄張りの〈縄〉」(略して「縄」)を使うことがある。

²⁷ 奥は、これら3つを同一視している。「「思考し表象する主観」⁽²⁵⁾、「哲学的自我」⁽²⁶⁾、「形而上学的主観」⁽²⁶⁾と同一視されるところの「我々が事実の像を作る」のである」(奥[1998] p.212。「(25)」、「(26)」は、原文の注釈番号である)。

²⁸ 梯子の登り方まで区別するならば、倫理の担い手と意志する主体は、野矢の幸福への3ステップ論の3段目まで登りつめているし、思考し表象する主体は、そこまでは登っていないことになるだろう。

²⁹ 形而上学的主体ではなく、心理学の対象と化している。

³⁰ 永遠の相のもとに世界を見る限り、[論理空間の中の部分空間としての世界]を構成する事実が変われば、それらの事実で成り立っている世界は、ほんの少し——論理空間という限界に

は開けたままである。しかし、もし、その客人が亡くなれば、縄張りも縄自体も共に、消滅してしまう³¹。このような唯一で特別な客人を（世界の主人にとっての）「一蓮托生の客人」と呼ぶ。

重要なのは、世界の主人と一蓮托生の客人との関係である。〈世界の主人〉と〈一蓮托生の客人〉との関係は、細川の言う、〈視野の眼〉と〈視野の中に見られる眼〉と平行な関係にある。両者は二役を背負う一つのものなのである。前項1-4-2「私の論理空間」の「私」とは誰なのか？」の終りで予告したように、二つのレベルの意志を区別しよう。二つのレベルの意志の一つが〈世界の主人〉であり、もう一つが〈一蓮托生の客人〉である（〈世界の主人〉と〈一蓮托生の客人〉が共に意志であることは、1-7「世界全体が幸福になれるのか？」を参照されたい）。

前項1-4-2「私の論理空間」の「私」とは誰なのか？」で保留となっていた説明をここで行う。まず、〈現象主義的独我論〉が、〈無自覚的独我論〉における〈世界の主人〉と〈一蓮托生の客人〉とを混同しているように思える理由から述べよう。〈無自覚的独我論〉は、縄張りの内側に多くの客人の存在を認め、客人達の人称を区別する。1-4-2「私の論理空間」の「私」とは誰なのか？」から再掲する。

「あなたは、パウル・ウィトゲンシュタインさんですか？」

「いいえ、私はルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインです。パウルは私の兄です」。

つまり、世界内部の客人のレベルでは、一人称も二人称も三人称も存在するのである。そして、世界の主人レベルでは、一人称で呼ばれる者は不在であり、世界の主人は、世界の主人を一人称で呼ぶだけの自覚を持たない。一人称が不在であるから、それと並び立つだけの二人称も三人称も不在である。

しかし、一方、〈現象主義的独我論〉は、心理学的対象の人称を区別しようとしなない。これは、〈現象主義的独我論〉が世界内部の客人のレベルを持たない証拠である。〈現象主義的独我論〉は、〈無自覚的独我論〉が持つ二つのレベルを潰して、一つのレベルにしてしまっているように思われる。その結果、この一つのレベルは、世界の主人レベルだけが持つはずの[一人称で呼ばれる者の不在性]という特長を持つが、世界内部の客人のレベルの人称を失っている。

次に、〈存在論的独我論〉が、〈無自覚的独我論〉における〈世界の主人〉と〈一蓮托生の客人〉とを混同しているように思える理由を述べる。〈存在論的独我論〉を主張する野矢は、ウィトゲンシュタインに対して二度同じ問いを発している。一度目は、「もしかなうものならば、ウィトゲンシュタインに確かめてみたい。「あなたの論理空間に、あなた自身の死は含まれているのでしょうか？」⁶³ 答えは否定的であるように思われる」（野矢[2002c] p.256、傍点は筆者による）

収まり切り、何の驚きもなく——変わる。しかし、世界は存在し続ける。

³¹ 論理空間の中に、[一蓮托生の客人が死ぬ]という可能な事態があることは確実であるが、[世界の主人が死ぬ]という可能な事態はないであろう。筆者の視点では、世界の主人を対象化しているが、世界の主人にとって「世界の主人」は名ではないので、「世界の主人が死ぬ」という言明は無意味な擬似命題と化すからである。しかし、一蓮托生の客人が死ぬ時、世界を限界づける縄も消滅し、世界も消滅する。

る)であり、二度目は、「もう一度、尋ねよう。「あなたの論理空間に、あなた自身の死は含まれているのか」(ibid., p.257)である。

筆者がウィトゲンシュタインの代わりに、この問いに答えてもよいものならば、「世界の主人としてのウィトゲンシュタインの死は含まれず、一蓮托生の客人としてのウィトゲンシュタインの死は含まれる」と答えたい。しかし、野矢の問いの難しさは、[ウィトゲンシュタイン以外の者は、この問いに答える資格がない]という点にあるように思われるから、筆者が答えても何の有り難みもないだろう。

ウィトゲンシュタインではない者が答えたところで、その答えは想定に過ぎず、ウィトゲンシュタイン自身の答えではないからこそ、野矢は、注63に細心の注意を払って十二分に慎重に、ウィトゲンシュタイン自身からの答えを、いわば傍受しようとまでしている。注63を引用する。「†63——ここで、「あなたの論理空間」のような言い方に対してウィトゲンシュタインは聞く耳をもたない、と言う人がいるのであれば、想定を変えよう。私はウィトゲンシュタインに「私の論理空間に、私自身の死は含まれているのか」と自問するように、誘導し、その答えを傍らで聞いてみたい」(ibid., p.295)。

ここで、もう一度、「あなたの論理空間に、あなた自身の死は含まれているのでしょうか? †63 答えは否定的であるように思われる」に注目したい。野矢は、問いを立てて、それに否定的な答えを想定している。したがって、この問いが有意味であり、それに対して、「はい」または「いいえ」で答えられると彼が考えていることが伺われる。

しかし、筆者は、この問いの「あなた」を「<世界の主人>としてのあなた」と「<一蓮托生の客人>としてのあなた」の二役に裂かなければ、この問いは有意味な問いとして成立しえず、答えようがないように思う。つまり、この問いを以下のように二つに分けるべきであると考えられる。一つは、「世界の主人の死は、論理空間に含まれていますか」であり、もう一つは、「一蓮托生の客人の死は、論理空間に含まれていますか」である。そして、問いを二つに分ければ有意味な問いとなり、前者には「いいえ」と答えることができ、後者には「はい」と答えることができる。

この問いの立て方に見られるように、<存在論的独我論>は、<世界の主人>のレヴェルと<世界内部の客人>のレヴェルとを完全には区別し切っていないように思われる。

1-4-4 [別の世界]の主人と[世界の別]の主人]

では、世界への開けに気づいている世界の主人は、内部に住まわせている客人達からはどう見えているのだろうか。一人の客人に見えるだろう。客人達は世界の主人とすれ違う時、世界の限界が迫ってくるようには見えないだろうから。単に一般の客人とすれ違うように、道を譲ったり、会釈をしたり、振り返ったりするだろう。いや、これは誤解を招く言い方である。正確に言えば、客人達は世界の主人とすれ違うことはない。客人達がすれ違うことができるのは、世界の主人にとっての一蓮托生の客人である。世界の主人は、世界の主人にとっても見えないが、客人達も世界の主人を見ることはない。縄も縄自身を見ることはないし、縄張りの内部に

住む者も、縄を見ることはない。

ここで、筆者の立場からは、以下のことが想像可能であることを指摘しておく。世界の主人は、縄張り内に多くの客人達を見ている。しかし、世界の主人には見えていないが、縄張り内の多くの客人達の中には、別の世界の主人がいるのではないか、という想像が可能である。

そこで、「別の世界の主人」に区切りを入れて、[〈別の世界〉の主人³²]と[世界の〈別の主人〉³³]とを区別しよう。結局は、[〈別の世界〉の主人]も[世界の〈別の主人〉]も存在しないことが結論される。つまり、縄張りの唯一性と縄の唯一性の両方が結論されるのである。この結論から、ウィトゲンシュタインの独我論では、唯一の世界に、唯一の主人が住むのであって、他の主人が存在し得ないことが分る。したがって、世界の主人は、[〈自分という〉主人と〈他の〉主人という対概念]——〈自我・他我〉という対概念——を持っていないことが言えるのである。以上が論証の概略であり、これから〈別の世界の主人〉の不在性の論証を始める。

まずは、[〈別の世界〉の主人]の不在性から論証しよう。ウィトゲンシュタインは「世界と生は一つである」（命題5.621）と述べている。細川が、「ウィトゲンシュタインの独我論の核心は、独我（世界を経験する我）の唯一性ではなく、世界=生の唯一性である³⁴」と主張しているように、世界の主人は、〈別の世界〉を想像することすらない。したがって、縄張り内に住んでいる客人にしか見えない者が、実は〈別の世界〉の主人かもしれないと想像することは、ウィトゲンシュタインの独我論ではありえない。なぜならば、[その客人が主人となるような〈別の世界〉]を想像することすらないので、ありもしない〈別の世界〉の主人を想像することはないからである。世界を国に喩えると、『論考』の独我論における我は、薄々と感じていた外国に対して、頑なに鎖国を続けたのではない³⁵。開国しようにも、元来、鎖国してもいなかったのである。鎖国するまでもなく、外国が存在しないのである。〈別の世界〉が存在しえないので、〈別の世界〉の主人も存在しえないのである。

次に、[世界の〈別の主人〉]の不在性を論証しよう。一旦、[世界の〈別の主人〉]が存在する、と仮定してみる。つまり、世界の主人である縄の他にも、有刺鉄線が、唯一の縄張りに巻きついている、と仮定してみる。言い換えるならば、縄の肩越しに、唯一の世界を見る有刺鉄線がい

³² 複数の世界を考慮することが可能との立場に立った上での、世界の主人とは異なる縄のことである。二つの縄張りは、ほとんど同じ事実から構成されていてもよいし、交わりとなる事実を持たなくてもよい。

³³ 唯一の世界しか考えられない立場に立った上での、その世界を境界づける他の縄のことである。

³⁴ 「独我論 (Solipsismus, solipsism) は独我 (solus ipse) の主張として、我 (私) のみが存在するという説 (独「我」論) と考えられている。しかし、『論考』における独我論をこの意味での独「我」論 (「我」をどう捉えようと) と見なすことは、根本的な誤解である。ウィトゲンシュタインの独我論の核心は、独我 (世界を経験する我) の唯一性ではなく、世界=生の唯一性である」 (細川[2002]p.167)。

³⁵ 「『論考』全体が、意味の他者という他者性に向けてピリピリと神経を尖らせているようにさえ感じられる(…)ウィトゲンシュタインは『論考』を書き、『論考』の中に自閉しようとした」 (野矢[2002c] pp.272-3)。野矢によれば、『論考』の外の、著者としてのウィトゲンシュタインは、鎖国を続けたということになる。一方、ウィトゲンシュタインの籠城『論考』の中における独我論で示されている我は、鎖国しようにも、鎖国しえない。

ることを仮定して議論を進めよう。見られる側の世界は唯一だが、その唯一性を見る側の唯一性を保証しないので、この仮定は妥当であるかに思える。ここで、『論考』から命題5.631を引用しよう。

思考し表象する主体は、世界の中には存在しない。もし、私が『私が見た世界』という本を書くとしたら、(…)これは、すなわち、主体を孤立させる方法、あるいは、むしろ、ある重要な意味において、主体が世界の中には存在しないことを示す方法である。というのは、この本において論じることのできない唯一のものが主体なのである (命題5.631。ウィトゲンシュタインがイタリックにした箇所を傍点にしてある。下線は筆者による)。

<世界の主人>である縄と[世界の<別の主人>]である有刺鉄線が、それぞれに書物『私が見た世界』を書くとしたら、世界の唯一性からして、そこに書かれる世界内の事実は一致することになる。しかし、縄と有刺鉄線は、[この本において論じることのできないもの]であるがゆえに、この本の中には登場することはない。ところが、『私が見た世界』に記述されない者であるという条件を満たす以上、縄は命題5.631の主体であるし、同様の根拠から有刺鉄線も命題5.631の主体である。では、命題5.631は、主体Aも主体Bも主体である限りにおいて、この本において論じることのできない唯一のものと認めるのであろうか。

今、仮定していることの中側と外側とを区別しよう。今の仮定とは、世界の主人である縄の他にも、有刺鉄線が、唯一の縄張りに巻きついている、という仮定であった。世界の主人は、ひたすら世界の内部である縄張りのみを見つめ、縄 (=世界の主人) を見ることがない。その上で、我々は今、その縄と重なるように、その縄張りを有刺鉄線も限界づけていることを仮定している。この仮定の外に立っている筆者や読者は、唯一の縄張りに、縄と有刺鉄線が共に巻きついている様子が見える。我々の視点は、世界の限界である縄や有刺鉄線に対しても、超越論的な立場にあるからである。

しかし、我々の立場から、唯一の縄張りに有刺鉄線も巻きついているという仮定を追加しても、その仮定の中にいる世界の主人の視点は、その仮定とは独立なのである。世界の主人は、相変わらず、縄張り内部のみを見つめている。したがって、世界の主人は、世界の限界である縄も有刺鉄線も見ることない。

このように、世界の主人が見る世界の内部には、縄も有刺鉄線もない。我々の仮定の中にいる世界の主人が、見ることもない唯一のものが世界の限界である。世界の主人は、世界の限界を見ることがないばかりではなく、それを語ることも思考することもありえないのである。したがって、「縄が世界を限界づけている」や「世界の限界に、縄と有刺鉄線が巻きついている」などという言明は、世界の主人にとっては無意味であり、思考不可能なことなのである。

独我論を論じるウィトゲンシュタインは、独我論の外にいて、世界の限界が何重に取り囲まれているかを数えることができる。そして、ウィトゲンシュタインは、世界の主人にとって、世界の内部に現れることがない唯一のものとして世界の限界を捉え、その数は唯だ一つしかないと言っているのではないだろうか。だからこそ、ウィトゲンシュタインは、命題5.631の中

に、「主体」を”das Subjekt”、”kein Subjekt”と単数で表現し、”ihm”（「それ」）で受けているのではないだろうか。命題5.631は、この本の中には登場しないものが世界の主人であるだけでなく、世界の主人の唯一性を主張しているのである。

唯一の世界に対して超越論的立場に立つならば、その世界を限界づけるものが複数あることは想定可能である。しかし、その世界の主人にとっては、その限界だけが見えないものとして、唯一のものなのである。したがって、世界の主人にとって[世界の<別の主人>]は存在しない。

以上で、[<別の世界>の主人]も[世界の<別の主人>]もないことが分った。つまり、<別の世界の主人>など存在しない。<別の世界の主人>がいる場合に限り、比類の結果、比類なき<世界の主人>は自我となり、比類によって肩を並べる程ではなかった<世界の主人>は他我となる。しかし、<世界の主人>は唯一であるから、<世界の主人>は自我とはなりえない。以上、世界の主人は、他我との対峙によって確立された自我の意味をまもってはいないことを論証した。

さて、第一の断崖を登れる必要十分な軽装の独我論を提示したので、飯田の問いに答える。”*meine Welt*”におけるイタリック体の強調は「この「私の」」という限定ではなく、比類されることすらない、捉え所のなさを何とか表現しようとしているのではないだろうか。世界の主人が、不可解で底知れず、得体の知れない、何とも言い難い者であることを表現していたのではないだろうか。

著者ウイトゲンシュタインは、『論考』の中で独我論を示そうとする。独我論の中の我を超越論的に見ている『論考』の著者ウイトゲンシュタインは、[その我が、世界の付け根であり、世界の主人であり、縄張りの縄であること]を知っているが、その我は、そのことを知りようがない。しかし、ウイトゲンシュタインは、その「我の」を”*mein*”としか言い様がなかったのだろう。そうとしか言い様がなかったもどかしさが”*mein*”のイタリック体に込められているのではないだろうか。

「世界を見ている者は誰なのか？」という問いを立て、その答えが「その問いを立てた者だ」と気づいた者のみが、「それは私だ」、「それは自分だ」と自覚するのである。その自覚がない世界の主人に、”*mein*”の概念はないはずである。ウイトゲンシュタインが言いたかったことを、彼に成り代わり筆者が表現するならば、”*mein*”ではなく、「私の自覚のない者の」を選んだであろう。

このように”*mein*”の意味を「私の自覚のない者の」に置き換えて読むことによっても、第一の断崖を登ることができる。

1-5 第二の断崖の整合的解釈：倫理はいかなる世界のための前提条件か？

倫理は<世界>が成立するための前提条件か？これに対して肯定的に答える、野矢の幸福になるための三つのステップを紹介しよう。当然、この問いに答えるためには、<世界>とはどのような意味で世界なのかも合わせて考えなければ、答えることはできない。野矢も、『論考』

の”Welt”を3通りに分けて解釈している³⁶。野矢は、「幸福になるための三つのステップ」と言ってしまうとあまりにも安っぽい言い方だが、『論考』をそのような観点から捉えることは可能である」（野矢[2002c]p.264）と述べている。野矢の「幸福になるための三つのステップ」を以下のように要約する（野矢[2002]pp.264-7）。

ステップ1：[世界を事実の総体として見る]ことから出発し、言語分析を経て、[世界を永遠の相のもとに（対象を实体として）見る]。

ステップ2：論理空間の対象が私³⁷の経験の範囲にあることを確認する。

ステップ3：世界を生きる意志で彩る³⁸。

世界の主人は自分を見ないから、筆者にとっては、上記のステップ2は不要である。筆者なりの幸福への3step論は、以下の通りである。

step1：世界を事実の総体として見る

step2：世界を永遠の相のもとに見る

step3：世界が意志に彩られているように見える

step2に登り、世界を永遠の相のもとに見るまでは、論理が世界の成立条件である。しかし、step3に登り、世界を幸福一色に染めるためには、倫理が要る。step1とstep2では、論理によって世界に対する見方が変わるだけだが、倫理——善悪、価値、幸福と不幸、あるいは美は、生きんとする意志に彩られた世界をそのような世界たらしめている本質的な要因であるという旨を野矢は述べている（野矢 [2002c] pp.266-7 から筆者要約）。論理と倫理は共に、世界成立の条件であり、「論理の馬から降りて、倫理が歩く」と野矢が喩える（*ibid.*, p.255 より筆者要約）ように、『論考』は、論理が基礎となって、その上に倫理が乗る構成になっている

³⁶ 「『論考』における「世界」概念が三段階の変容を受けていることを指摘したい。（…）『論考』は議論の進展に伴って「世界」概念をより豊かなものにしていっているのである」（野矢 [2002c]p.266）。

³⁷ 筆者は、「私」という語に、[自我-他我と対比されるような自我の意味]を込めてはいないことを、既に1-4「第一の断崖の整合的解釈」で論じた。

³⁸ [世界を生きる意志で彩る]と要約すべきか、それとも、[世界を、意志で彩られた世界として見る]と要約すべきか、迷った。つまり、ステップ3として野矢が主張していることを、[世界を彩る]と解釈すべきか、それとも、[世界が彩られたように見える]と解釈すべきかに迷ったわけである。前者に解釈すべき根拠は、「これが第二のステップである。とすれば、ここまではただひたすら見てとることであつたと言える。そして最後のステップは、もはやただ見てとることではない」（野矢 [2002c] p.264）と「生きる意志に彩られた世界」（*ibid.*, p.266）の二箇所である。後者に解釈すべき根拠は、野矢 [2002c] のどこにも、「生きる意志が世界を彩る」という能動形の記述を見かけなかったことである。筆者自身の考えは、[世界が意志で彩られているように見える]である。

ることを筆者なりに述べてみたい³⁹。

『論考』を成立させるウィトゲンシュタインの中には、論理と倫理の二つの源泉がある。そのどちらがより古い源泉かという、『論考』外の伝記的事実については本稿で言及することはしないで、以下の問いに否定的に答える⁴⁰ことによって、論理と倫理が世界成立のための条件であることを主張する。その問いとは、「倫理を語るができないのは、それが『論考』のドグマだからではないのか？」である。答えから言えば、「倫理を語るができないことは、純粹に言語の論理に基礎付けられた帰結である。したがって、ドグマではない」となる。

なぜならば、論理は言語の隅々にまで充満し、言語の限界は論理の限界に一致する。その言語の限界を見定めた上で、倫理がtranszendentalであること⁴¹が述べられているからである。ウィトゲンシュタインは、語り得るものの限界を——それを語る言語の限界を通して明確化できていたからこそ、高次なるものは世界内に存在しないし、それを語れる命題も言語の中に存在しないと言えたのである。命題の一般形式が明らかになった（命題 6）ことで、『論考』の言う命題は、世界内の事実を記述する〈記述命題〉⁴²であることが分る。〈記述命題〉は、価値中立的、没価値的である。それに対して、もし倫理について何事かを主張しようとするれば、「汝……を為すべし」という当為命題となろう。当為命題は命題 6 が主張する形式を持つ〈記述命題〉ではない。

ウィトゲンシュタインは、『論考』において、言語の限界と世界の限界とが一致するというテーゼ⁴³を主張している。その主張は、言語を通して——世界を論理空間の中に位置づけて——世界を正しく見るために、世界と言語との間に要請されたものである。この条件を要請することは、言語の限界を通して、世界の限界や思考の限界を明確にしようとする『論考』流の戦略である。

倫理をあたかも語れるかのように駄弁を弄することに対して、ウィトゲンシュタインが『論考』の外で憤慨していたことが伝記的な事実だとしても、決してウィトゲンシュタインは、倫理を語ることはできないことをドグマとして『論考』の中に持ち込んだのではない。それは『論考』の展開を追えば分るだろう。命題の一般形式——言語とは、この形式を満たす命題の総

³⁹ 野矢の〈幸福への 3 ステップ論〉に対して、一点だけ、やや不自然な感じが残るので、指摘しておく。「意志によって世界は幸福にも不幸にもなる」(6.43)と「永遠の相のもとに世界を見る」(6.45)とは、共に命題 6.4 に対する同じ深さの注釈である。同じ深さゆえに、〈幸福への 3 ステップ論〉のステップ 3 に登ってからステップ 2 へと降っているという指摘をするつもりは全くなく、些細な指摘である。命題番号にいかにも忠実になるかという程度問題にもよるが、順路通りに読み進めれば、命題 6.4 の注釈である 6.43 (3 ステップ目)と同じくその注釈である命題 6.45 (2 ステップ目)の内、命題番号の若い 3 ステップ目を(少なくとも最初に『論考』を読む時は)先に読んでしまうのである。

⁴⁰ かつて筆者は、この問いに肯定的な答えを抱いていたので、敢えてこの問いを立てて否定的に答える論法を選んだ。

⁴¹ "transzendental"の解釈は、3 章「"transzendental"解釈問題」で行う。

⁴² 正確には、命題 6 で言う命題は、sinnlos (無内容)な論理命題も含んでいる。

⁴³ 「私の言語の限界は、私の世界の限界を意味する」(命題 5.6)。

体である——を命題6で見極めてから、この形式を有する命題では、高次なるものを表現することが不可能であることを主張する（命題6.42）のであるから。

ウィトゲンシュタインは、高次なるものを語るができなくなるように、世界と言語とが成立するための前提条件へとフィードバックをかけ、その前提条件を逆算し、その過程をひた隠しにして、命題6を主張したとは筆者には考えられない。

以上より、論理から引き出された結果（命題6）の基礎の上に、倫理に関して主張したいことの一例として、倫理は語り得ぬことが主張されていることが分る。

1-6『論考』の超越的倫理

前節1-5「第二の断崖の整合的解釈：倫理はいかなる世界のための前提条件か？」で提示した<幸福への3step論>のstep3に登るための条件となる倫理は、世間における人と人との倫理ではない。では、そのstep3へ登れる『論考』の倫理観とは、どのようなものなのであろうか。『論考』の倫理と対比するために、世間一般で倫理的な行為とされるものを例示する。

「私が或る時、街角で赤い羽根の募金を見てそこに百円を投じた場合、それは私の自由な意志で行われた、と言われる。これに反し、私が夏祭りの寄付に、近所づきあいの手前上、しぶしぶ千円を渡した場合、それは私の自由な意志で行われた、とは言われぬ⁴⁴」。世間一般では、自由な意志によって赤い羽根の募金に百円を投じたことは、一つの倫理的行為なのではないだろうか。

しかし、ここで、その倫理的であると思われる行為を『論考』流の記述命題によって記述し直すと、どう表現されるのだろうか。「私は或る時、街角に赤い羽根の募金を見てそこに近づき、財布を開いて百円だまをとり出し、それを募金箱に入れた」（黒崎[1988] p. 31）と事実だけが語られることになるだろう。

ここで、命題6.4番台から関連箇所だけを再掲しよう。

- 6.41 (…)
世界の中には、価値は存在しない。(…)
- 6.42 それゆえ、倫理の命題も存在しない。
命題は、高次なるものを表現しえない。
- 6.421 倫理が言い表し得ぬものであることは明らかである。
倫理は世界の中にはない。
- 6.422 「汝……を為すべし」という形式の倫理法則が立てられた時、まず最初に思い浮かぶことは、「もし、私がそれを為さないとすれば、一体どうなるか」という問いである。しかし、倫理は明らかに通常の意味での賞

⁴⁴ 文脈と切り離して、世間一般での倫理的な行為として引用した（黒崎[1988]p.21）。文脈は「赤い羽根、夏祭りの寄付、原稿を書くことを引き受けること、喉が渇いて水を飲むことの4つに共通するような「自由」という言葉の使用は集合をなすのではなく、家族的類似を成すと、筆者は理解している。

罰とは無関係である。(…)確かに、ある種の倫理的賞罰があらねばならないとはいえ、ただし、それは、その行為自体の内にあるのでなければならぬ。

(…)

6.423 倫理的なものの担い手たる意志について語ることはできない。

(…)

「倫理は世界の中にはない」(命題6.421)より、『論考』の倫理は、世間における人と人との倫理ではないことが分る。命題6.421は命題6.42の注釈であり、高次なるもの(命題6.42)の類いの一つには、倫理(命題6.421)がある。そして、高次なるものを命題は表現しえない(命題6.42)が、その一つである倫理も明らかに言い表し得ぬものなのである(命題6.421)。賞罰を内に含む倫理的行為(命題6.422)が存在しても、それは世界内に存在するわけでもなく(命題6.421)、世界を構成する事実でもない。

賞罰を内に含む倫理的行為とは、世界内の何らかの目的に適合するがゆえに、良し悪しとされるような相対的価値を持つ行為ではなく、そうすることに何の根拠づけも求めないような内在的な絶対的価値を持つ行為のことである。

絶対的価値を持つもの(こと)は、『論考』の言語観・倫理観では、言葉で表現されることはない。なぜならば、言語とは、世界の中の事実を記述する命題の総体であり、絶対的価値は世界の中にはないからである。

倫理的なものの担い手たる意志——幸福への3step目まで登りつめた世界の主人——について語ることはできない(命題6.423)。その語り得ぬ理由を『論考』の言語観に求めるならば、倫理的なものの担い手たる意志は、幸福への3step目まで登り詰める以前から、つまり世界への開けに気づいた時以来、世界の限界——言語の限界でも——であり、世界の中にはないからである。また、倫理的なものの担い手たる意志の語り得ぬ理由を『論考』の倫理観に求めるならば、命題6.42に明記されているように、高次なるものを表現しえないからである。

本稿では、「倫理は世界の中にはない」(命題6.421)のような倫理を「超越的倫理⁴⁵」と呼ぶ。ここで、本節1-6の冒頭の問いへと戻ろう。〈幸福への3step論〉のstep3に登るための条件となる『論考』の倫理とは、どのような倫理であろうか。それは、〈超越的倫理〉である⁴⁶。

⁴⁵ 末木は、『論考』の倫理観では対人関係は完全に無視されている。したがって、倫理と言っても、人倫のことではなく、ただ自我の観想的態度を言うにすぎない。(…)それはむしろ審美に近いものとなる」(末木[1977] p.321)と述べている。飯田は「(…)きっと誰もが奇異に思うだろうことがひとつある。倫理という主題でふつうひとが考えるのは、(…)一定の状況や出来事といった世界の一部にかかわる。また、善悪ということが言われるのも、ある人であったり、ある行為であったりといった具合に、世界の一部に対してである。ウィトゲンシュタインの扱いは根本的に異なる。かれにとって、倫理は世界の全体にかかわる」(飯田[2002a] pp. 110-1)。

⁴⁶ 野矢は、「幸福の本質はいっさいの現世的な状態とは別のところにある。(…)「何が起ころうと幸福である」と言いうる地点に立つためには、幸福を、論理空間の内部において現れて

1-7 世界全体が幸福になれるのか？

では、意志の力でそのように幸福に至れる主体は一体誰なのだろうか。黒崎は、意志を2通りに分けている。「意志には2つの種類があるのである。世界を貫き、そして善であったり悪であったりする意志と、世界を動かすことのできない出来事としての意志である⁴⁷」。細川の言う〈視野の眼〉、黒崎の言う[世界を貫き、そして善であったり悪であったりする意志]は、筆者の言う〈世界の主人〉であり、細川の言う〈視野の中に見られる眼〉、黒崎の言う[世界を動かすことのできない出来事としての意志]は、筆者の言う〈一蓮托生の客人〉のことである。したがって『論考』の幸福を享受し得る者とは、世界の主人である。世界の主人が、倫理の担い手であり、幸福を享受し得るのである⁴⁸。

では、倫理の担い手だけが幸福になるのではないか。縄張りの縄だけでなく、本当に縄張り全体が幸せになれるのか。ウィトゲンシュタインの倫理は、超越的倫理⁴⁹である。倫理は全体としての世界に関わることであり、『論考』における正しい世界の見方（生き方）は、その世界内における個々の倫理的行為や個人の幸福をもたらすものではない。世界の主人が、その意志を世界内に充満させることで、世界全体が幸福一色に染め上げられたように見える。善き意志が、限界づけられた世界全体を幸福にする。

ただ、『論考』には、こう書かれている。「善き意志あるいは悪しき意志が世界を変化させる時、変え得るのはただ世界の限界であり、事実ではない」（命題 6.43）。このような倫理観に対して、アンスコムはこう批判する。「(…) 世界に何の効果をも及ぼさず、ただ世界の「限界」を変えるだけの奇態な意志しかないことになる⁵⁰」。確かに、世界全体が幸福一色に染め上げられるのではなく、[世界全体から中味である事実を引いた〈世界の主人〉だけ]が、一人超然と、細々と、幸福一色になるのではないか、という疑いも湧くであろう。世界に満ちる〈生きる意志〉でも、世界の内部を変えることはできないのであるから、生きる意志だけでは、世界全体

くるような個人の境遇の一種にしてしまうわけにはいかない。(…) 幸福を享受する主体は、永遠の相のもとに世界を見てとっている私にほかならない」（野矢 [2002c] p.263）と述べている。野矢の〈幸福になるための三つのステップ〉のステップ 3 において、幸福を享受する主体は、既にそのステップ 1 において、世界を永遠の相のもとに見ている。[世界を永遠の相のもとに見ている者こそが、幸福に至れるところの]倫理とは、世間における人と人との倫理ではなく、〈超越的倫理〉である。つまり、『論考』の倫理は、〈超越的倫理〉なのである。

⁴⁷ 山本・黒崎編[1987] p. 130。

⁴⁸ 世界の主人は、善と悪の二つの選択肢を持ち、善を選んだ場合は幸福になれるが、悪を選んだ場合は不幸になってしまう。しかし、その選択の余地があるのは、世界の主人であって、客人にはない。

⁴⁹ 「(…) ウィトゲンシュタインが考えていることはむしろある種の「宗教的幸福」であった。世間的な意味でどれほど不遇であろうとも、そっくりそれを「幸福」として受け取ること」（野矢[1999b]p.105）。

⁵⁰ Anscombe[1963] pp.171-2 at p.171. Anscombeの批判は、末木[1977]p. 322 に指摘されている。和訳も末木による。

(内部も含む) は幸福になるとは言えないのではないか。

その批判に対して、筆者は『論考』の超越的倫理を弁明しようとは思わない。世界の主人が、幸福一色の世界を見る時、世界内部の客人一人一人が幸福になっているわけではないのである。善・悪、幸・不幸となれる主体は、最初から世界の主人しか考えられていないのであるから、世界内部の客人の幸・不幸は問題外なのである。

命題 6.43 内には続けて、「意志によって世界は全く⁵¹別の世界へ変化するのでなければならぬ」と書かれている。「世界の全体(内部も含めて)の見え方が、ゲシュタルト的に変わり得るのだ」と答えよう。石黒ひでは、「……として見える」という概念です。価値が示されるのは、世界全体の見え方の中のようなのです。例えば幸福な人間と不幸な人間は、同じ事実の総体からえられても、見え方が違うために、全く異なる世界になるのだ、と書いています(六・四三)。後に、同じ絵がアヒルに見えたり、兎に見えたりするとき、人は事態が変わったとは思わないと主張するのと同じ方向の議論です(石黒[1995] p. 78)と書いている。また、Ruddは、「人はランダムな点の配列から退くと、それが顔の絵に見えることがあるように(「…ウィトゲンシュタインは、彼を見ている世界が、あたかも顔を持っているかのように見ていた」)(Rudd[2004] p.53、「()」と「…」はRuddによる)と述べている。世界の主人が、世界内の事実とは独立に生きんとする意志を持つならば、眼前に開かれてきた世界は、幸福一色に彩られているように見えるのである。

アンスコム的な疑い(「世界全体が幸福になれるのか?」)に対して、筆者は、「世界全体が幸福に見え得る」と答えておく。喩えるならば、事実として見る限り、辺りを同じ色に染める太陽であっても、登る朝陽にも、沈む夕陽にも見えうるのである。しかし、アンスコムは、『論考』の結論部から[ウィトゲンシュタインは、彼を見ている世界が、あたかも顔を持っているかのように見ていた]という強い印象を受け、その顔つきが、悲しそうであったり、幸せそうであったりしうる(Anscombe[1963]p.172)と書いているので、上記の答えは、アンスコムの批判からウィトゲンシュタインを直接に擁護することにはなっていないであろう。ウィトゲンシュタインとアンスコムでは、幸福を享受し得る候補者がずれているので、アンスコムの批判は当を得ていないと筆者には思われる。

1-8 『論考』のピークとゴール：『論考』は形而上学の書

『論考』を一冊の統一的な書として読むためには、以下の3つの要点を押さえておくべきであろう。

要点1は、断崖と思われる二箇所も整合的に読むことである(既に1-3「二つの断崖を整合的に読む」で論じた)。

しかし、第二の断崖を登った勢いでそのまま命題7にゴールすることなく、黒崎[1980] p. 144

⁵¹ 筆者は“überhaupt”(英訳“altogether”)を「全く」と訳す。末木[1976]も黒崎[2001]も「全く」と訳している。もっと、思い切って訳すならば、「まるで」や「一切」を候補に考えている。

の喚起通りに、この間に形而上学のテーマが続くことも見逃さずに、読んでみる。言い換えると、第二の断崖の後を全て倫理のテーマだと思い込まずに、読んでみる。したがって、要点2は、命題6.4以降、どこまでが倫理のテーマなのかを読み取ることである（これから1-8-1「倫理のテーマはどこまで続くのか？」で論じる）。

要点3は、『論考』の倫理は超越的倫理であり、この倫理自体が形而上学的テーマに属することを加味して読むことである（これから1-8-2「超越的倫理のその先に」で論じる）。

以上の3つが要点である。

1-8-1 倫理のテーマはどこまで続くのか？

第二の断崖を登ったものの、倫理のテーマの先にまだ命題が続いている。どこまでが倫理のテーマなのかを見定めよう。

野矢は、『論考』結論部をそれ以前とどう関係づけて読むかという解釈上の問題を飯田から引用しつつ提起している。では、野矢、飯田の言う『論考』命題6.42以降の結論部とは、どこまで続くのだろうか。野矢は生や神秘にも触れて、「幸福になるための三つのステップ」論を展開するので、生や神秘を含む命題6.522までであろうか。それとも命題7も含むのだろうか。

筆者は、野矢[2002c]からは、これくらいしか推測できないが、その答えを野矢訳[2004]の「訳者解説」に発見したように思う。この解説は10編から成り、まとまりのある命題群を束ねて、タイトルをつけて解説している。その中に「九 倫理 —— 六・四・六・四五」（野矢訳[2004] pp. 238-9）とある。このタイトルから察するに、野矢による、『論考』6.42以降の結論部は、命題6.45⁵²までではないだろうか。「最後に倫理が論じられる。(…)論理という表の顔に導かれながら論述を進めてきた『論考』は、その最終段階において、「幸福に生きよ！」（『草稿一九一四—一九一六』一九一六年七月八日）という声を響かせるのである」（*ibid.*、傍点は筆者による）。

飯田は「語りえない事柄のうちで最後に来るのが、『論考』六・四以下で扱われている、美、倫理、神、人生の意味といった事柄である」（飯田[2002a] p.110）と書いているので、命題7を含むのかは分らないが、少なくとも、人生の意味を語ろうとする命題6.521⁵³までは一続きと考えていそうである。

黒崎によれば倫理のテーマは命題6.43⁵⁴で終わっている。野家も、『草稿』はウィトゲンシ

⁵²「世界を永遠の相のもとに見るということは、世界を——限られた——全体として見るということである。限られた全体としての世界に対する感情は、神秘的である」（命題6.45）。

⁵³「人は、生の問題が消滅した時、生の問題は解決したと気づく。（これが、長い懐疑の末にやっと生の意味が明らかになった人が、それでもなお、その意味を語り得ない理由ではないのか）」（命題6.521）。

⁵⁴「もし、善き意志あるいは悪しき意志が世界を変えるとすれば、それらの意志は、ただ世界の限界を変えることができるだけで、事実を変えることはできない。すなわち、それらの意志は、言語によって表現されえることを変えることはできないのである。要するに、善き意志あるいは悪しき意志によって、世界は全く別の世界へ変化するのでなければならない。世界は言

ユタインの実人生と彼の哲学とをつなぐミッシング・リンクであると言ってよい。そこにまた、『論考』の大半を占める論理的考察と、その結論部を占める形而上学的考察との謎めいた関係を解き明かす唯一の鍵が隠されているのである」(野家編[1999] p. 57) と述べ、結論部が形而上学的考察で占められていることが分る。

ウィトゲンシュタインの倫理は超越的倫理——世間における人と人との倫理でなく、観想的で宗教的な倫理——であり、それも形而上学に属するが、命題 6.431⁵⁵以降は倫理に特化しない形而上学的テーマに戻り、結語を迎えている。以上より、筆者は、倫理のテーマは命題 6.43 まで続き、そこで終わっていると帰結する。

1-8-2 超越的倫理のその先に

『論考』は倫理でピークを迎えるのだが、ゴールはまだ先である。『論考』のピークを命題番号で言えば、6.43であろう。そして命題6.43に続く6.431以降は、形而上学的テーマに戻っていて、倫理のテーマで幕を閉じるのではない。1-6「『論考』の超越的倫理」で論じたように、『論考』の倫理は超越的倫理であり、超越的倫理が形而上学に属することを想い起こせば、『論考』は、脈々と形而上学のテーマを扱っている。したがって、筆者は、『論考』は形而上学の書であると結論する。『論考』の最高峰は倫理であるが、筆者は、その峰を形而上学という山脈の中に位置づける。

では、形而上学の書としての『論考』は全体として何を主張しているのだろうか。ウィトゲンシュタインの注釈によれば、最上位の基本命題(1~7)は、その論理的重要性が等しい(Wittgenstein [1918b] p. 6)。それに従うならば、命題6と命題7とは同じだけ重要ということになる。しかし、一方、ウィトゲンシュタイン自身の序文によれば、「本書が全体として持つ意義は、おおむね、次のように要約されるだろう。およそ語られ得ることは明確に語られ得る。そして、語り得ぬものについては沈黙しなければならない」(Wittgenstein [1918b] p. 2) となっている。

注釈と序文の双方から判断すると、個々の命題を取り出して、その論理的重要度を比較する限りにおいては、基本命題(1~7)は、その論理的重要性が等しいが、『論考』という書物としては、結語(命題7)に至るまでの主張が結語へと注ぎ込まれると読むべきであろう⁵⁶。結

うなれば、全体として膨らむかあるいは縮むのでなくてはならないのである」(命題 6.43)。

⁵⁵ 「同様に、死によっても世界は変化せず、終わるのである」(命題 6.431)。

⁵⁶ Blackによれば、結語7こそが『論考』の意義である。「有名な結語(7)を『論考』全体の意義」を要約しているとウィトゲンシュタインが見なしていることは、注目に値する」

(Black[1964]p. 23)。黒崎は、『論考』は何の書か。ウィトゲンシュタインが言いたかった事、人々に注意を喚起したかった事、それは結局、『論考』の最後の命題、「人は、語り得ぬものについては、沈黙しなければならない。」(七)であったのであろう」(黒崎[1980]p. 144) と述べている。滝浦は、『論考』の構成と流れを以下のように分析している。「(1)と(2)は存在論の議

語に注釈がないことは、あたかも結語に至るまでの全命題 —— 下位の命題は上位の命題の注釈である —— が、この一つの命題の注釈であるかのようである。

『論考』の超越的倫理によれば、世界の主人 —— 『論考』の用語で言えば、形而上学的主体、世界の限界、倫理の担い手 —— が、世界をその意志で満たすことこそが幸福である。

『論考』の最高峰での主張は、当為命題「幸福に生きよ」である。しかし、『論考』のゴールは命題7である。その結語にこそ、形而上学の本『論考』全体の主張が込められている。

では、幸福を享受し得る、唯一の候補者である〈世界の主人〉は、結語を受け入れて、何をすべきなのだろうか。それが分れば、『論考』全体の主張の解明に一步近づける。〈世界の主人〉は沈黙すべきなのである。では、何に沈黙すべきなのか。それに答えるには、2章で〈語り得ぬもの〉を一望し、3章で個々の語り得ぬものからクラスとしての語り得ぬものへと目を転じ、4章で、その沈黙すべき〈語り得ぬもの〉とは何か、に答えよう。

論であり、(3)から認識論に移り、(4)が認識ないし思想との関わりにおける言語論であり、(5)と(6)で言語の内部構造がより詳細に考察され、(7)で『論考』全体の結論が下されていると見ることができよう」(滝浦[1983] p. 34)。

2 語り得ぬものとその語り得なさ

4章で結語解釈するに当って、結語の無意味な記号列「語り得ぬもの」が意味したいところのものの候補を全て挙げておこう。

2-1 『論考』から〈語り得ぬもの〉の候補を全て列挙する

『論考』の語り得ぬものを全て列挙したら、どれだけあるのだろう、と思いつくことは今までも、それを実行に移す必要性はなかったのではないだろうか。『論考』の語り得ぬものをたくさん列挙した人に向かって、『論考』の語り得ぬものは、それで全てですか。全て列挙し尽くしましたか」と言えば、「まだ他にもあるだろうけど、全てを列挙する必要など、どこにあるか」と、反論されるのではないだろうか。しかし、筆者には結語解釈のために、結語の〈沈黙すべき語り得ぬもの〉の候補を尋ねて、『論考』の語り得ぬものを全て洗い出す必要があった。

しかし、本節 2-1 でこれから列挙する〈擬似命題を生むもの〉は、あくまでも『論考』の語り得ぬものの候補でしかない。なぜならば、ウイトゲンシュタインは、『論考』の中で語り得ぬものを枚挙しているわけではないし、語り得ぬもの全般に共通する性質を述べているわけではないからである。したがって、我々はまだ、『論考』から語り得ぬものを抽出する方法を持たないのである。

星川啓慈は、「語り得ぬものの具体例としては、(…)「論理形式」「形而上学的主観」「価値」「神秘的なもの」「世界の意義」など、多種多様である。(…)さらに、空間や時間もこれに含めてよいであろう」(星川[1989] pp.40-1、筆者による省略記号と傍点以外は原文の通り)と述べている。しかし、筆者は、『論考』に登場する多種多様なものを、そのまま直接に語り得ぬものとして把握することに躊躇する。多種多様であるならば、まずは、その種類によって各クラスにまとめて、それらのクラスを束ねたものを改めて、『論考』の語り得ぬものと呼びたいのである。

では、その各クラス分けされる前の候補を『論考』から命題番号順に列挙してみよう⁵⁷。論理空間 *der logische Raum* (1.13)、論理 *die Logik* (2.012)、対象 *Gegenstand* (2.0121)、〔対象が〕事態の中に現れる全ての可能性 *sämtliche Möglichkeiten seines Vorkommens in Sachverhalten*⁵⁸ (2.0123)、内的性質 *die interne Eigenschaft*⁵⁹ (2.01231)、「非論理的な」世界 *eine "unlogische" Welt* (3.031)、論理に反すること *etwas "der Logik widersprechendes"* (3.032)、命題の内容 *der Inhalt des Satzes* (3.13)、美 *das Schöne* (4.003)、善 *das Gute* (4.003)、

⁵⁷ 複数の命題に登場する候補は、初出か、筆者にとって主要と思われる命題の番号を記した。また、命題番号のみを数字で記し、その前に「命題」を付加しないこととする。

⁵⁸ 命題 2.0123 の原文 "Wenn ich den Gegenstand kenne, so kenne ich auch sämtliche Möglichkeiten seines Vorkommens in Sachverhalten" から、原則として一格に統一し、引用する。

⁵⁹ 4.122 でも示すことしかできないとウイトゲンシュタインが書いている。

論理形式 *die logische Form* (4.12)、示され得るもの *was gezeigt werden kann* (4.1212)、形式的性質 *die formale Eigenschaft* (4.122)、内的関係 *die interne Relation* (4.122)、独我論の意味すること *was der Solipsismus nämlich meint* (5.62)、私 *Ich* (5.63)、思考し表象する主体 *das denkende, vorstellende, Subjekt* (5.631)、自我 *das Ich* (5.641) 哲学的自我 *das philosophische Ich* (5.641)、形而上学的主体 *das metaphysische Subjekt* (5.641)、世界の限界 *Grenze der Welt* (5.641)、論理的なこと *etwas Logisches* (6.3211)、*ein Kausalitätsgesetz* 因果法則 (6.36)、*Naturgesetz* 自然法則 (6.36)、世界の意味 *Sinn der Welt* (6.41)、価値ある価値 *ein Wert, der Wert hat*⁶⁰ (6.41)、高次なるもの *Höheres* (6.42)、倫理 *die Ethik* (6.421)、美 *Ästhetik* (6.421)、倫理的なものの担い手としての意志 *der Will als der Träger des Ethischen* (6.423)、善き意志 *das gute Wollen* (6.43)、悪しき意志 *das böse Wollen* (6.43)、幸福な人 *der Glückliche*⁶¹ (6.43)、不幸な人 *der Unglückliche* (6.43)、死 *Tod*⁶² (6.431)、神 *Gott* (6.432)、限られた全体としての世界 *die Welt als begrenztes Ganzes*⁶³ (6.45)、人生の意味 *der Sinn des Lebens* (6.521)、神秘的なもの *das Mystische* (6.522)、哲学 *die Philosophie* (6.53)、形而上学的なこと *etwas Metaphysisches* (6.53)。

語り得ぬものの候補群を列挙されると、その第一印象は「こんなにあるのか」ではないだろうか。そして、「一体それらにはどんな関係があるのか」という疑問が湧くかもしれない。以下のように指摘されれば、気づくことが三点あるはずである。

第一点は、語り得ぬものの候補群には、論理に反すること、示され得るもの、論理的なこと、倫理的なもの、神秘的なもの、形而上学的なことが含まれている、と指摘しよう。すると、上記の列挙が、a, b, c, D, e, f, G, …のように、何か別種のもものが混在しているような違和感を覚える⁶⁴はずである。その違和感は、タイプ（階型）⁶⁵が異なるものが混在しているからである

⁶⁰ 命題 6.41 の原文 “Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen” から、一格に統一する原則に従って引用する。

⁶¹ 命題 6.43 の原文 “Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen” から、「幸福な人」を一格の形で引用する。「不幸な人」も同様に一格の形で引用する。

⁶² 客人（一蓮托生の客人も含めて）の死は、論理空間内にあり、語り得るものである。しかし、世界の主人の死は、論理空間内にはなく、語り得ぬものである。

⁶³ 世界の全体ではない。語られた世界は語られる前の世界の中の一つの事実になってしまうから（黒崎[1980] p.131 より筆者要約）。

⁶⁴ “ $x \notin X$ ” は健全であると思えるが、“ $x \notin x$ ” に対しては違和感を覚えるように。

⁶⁵ 「記号にも実在界の区別に対応するような「階型」(type)の区別を設けることを提案したのが、ラッセルの「タイプ理論」である。すなわち、個物の名辞は「0階」で、名辞の述語（個物の集合に対応する）は「1階」（したがって、述語は主語より一階高いということになる）、述語の述語（集合の集合）は「2階」といった具合である」（滝浦[1983] p. 79）。タイプ理論の不要を唱える『論考』に対してタイプの区別を用いることは、ウィトゲンシュタインの意にそぐわないことを承知で、敢えてタイプを区別する。それは、『論考』の語り得ぬものの中に、タイプの差がなければ記述できないような記述があるからである。“Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist” 「世界がいかにあるかではなくて、世界があるということが、神秘的なのである」(6.44)、“Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische” 「限られた全体として世界を見る感情は、神秘的なものである」(6.45)、“Dies zeigt sich, es ist das Mystische” 「自らを示すもの、それは、神秘的なものである」(6.522)。これらの引用において、“daß sie ist”、“das Gefühl”、“es”は、タイプ0であり、“das Mystische”はタイプ1

う。上記では『論考』の命題番号順に、語り得ぬものの候補群を列挙したが、整理して並べるなら、タイプを区別して、列を上下に分けるべきであろう。

第二点として、内容Inhalt（命題3.13）は示されることもないこと⁶⁶を指摘しておこう。ここで語り得ぬものには<示され得るもの>が含まれていることを思い起こせば、語り得ぬものには、示されるものと示されることすらないものの二種類があることが分る。

第三点は、記号の配列上、異なる記号列でありながら、ある一つの語り得ぬものを意味しようとする⁶⁷記号列が重複して列挙されている可能性があることを指摘しておこう。その場合、一方の記号列は、もう一方の記号列の言い換えになっているのである。

2-2 <擬似命題を生むもの>のクラス判定

ウィトゲンシュタインは、本稿2-1において『論考』から命題番号順に列挙したものを、「語り得ぬもの」と総称してはいない。『論考』に出て来る語句で「語り得ぬもの」と和訳されるような原語は、“das Unsagbare”くらいしかなく、それも『論考』にただ一度、命題4.115にしから登場しない（“Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt”「それ〔哲学〕は語り得るものを明確に表現することによって、語り得ぬものを暗示する」（命題4.115））。ウィトゲンシュタインは、以下に引用するように、個々に「語られ得ない」、「言い表し得ぬものである」と述べているだけである。

Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden. (示され得るものは、語られ得ない) (命題4.1212)。

(…)Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich ((…)すなわち、独我論の言わんとすることは全く正しいのだが、ただ、それは語られ得ず、自らを示す) (命題5.62)。

Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.(…) (倫理が言い表し得ぬものであることは明らかである。(…)) (命題6.421)。

Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.(…) (倫理的なものの担い手としての意志については、語られ得ない。(…)) (命題6.423)。

(…)Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?) ((これが、長い懐疑の末にやっと生の意味が明らかになった人が、それでもなお、その意味を語り得ない理由ではないのか)) (命題6.521)。

である。

⁶⁶ 「内容Inhalt（『論考』3.13）は示されることもない」（黒崎 [1980]p.139）

⁶⁷ 語り得ぬものを意味しようとする記号列は、無意味でしかないが。

『論考』は語り得ぬものに満ちている」とも言われる⁶⁸が、『論考』の中でウィトゲンシュタイン自身が「何々は語り得ぬものである」式に述定している語り得ぬものは、ここに引用した程しかなく、極めて少ないのである。

したがって、本稿2-1において列挙された擬似命題を生むものも、筆者の推論——例えば、命題6.41ならば、[世界の意味は、世界の外にしかないこと]と[世界の限界と言語の限界が一致すること]に基づいて推論されて——『論考』から拾い集められたものである。筆者は、この〈擬似命題を生むもの〉を『論考』の語り得ぬものとしてそのまま認めることはしない。『論考』から拾い集められた擬似命題を生むものを命題番号順に、一箇所に集めた結果が、本稿2-1である。

これらの〈擬似命題を生むもの〉は、『論考』の語り得ぬものの候補でしかない。筆者は、これらの〈擬似命題を生むもの〉のいくつかが、ある共通する性質を持つクラスを成し、それらのクラスの中の、あるクラスこそが、結語解釈における語り得ぬものではないかと考えている。そこで、列挙されたもの一つ一つをある内包を持つクラスへと収容していき、列挙されたものの全てをいくつかのクラスへ収容し切った段階で初めて、それらのクラスの和集合を『論考』の語り得ぬものと呼びたい。言い換えるならば、全体集合として与えられた集合を類別するのではなく、その逆に、候補群から内包を持つクラスを見つけ出し、それらのクラス達から構成されるものとして、『論考』の語り得ぬものを把握したいのである。つまり、分析ではなく総合、解体ではなく構成の流れで『論考』の語り得ぬものを把握したいのである。そのように構成して初めてその全体が明らかになる語り得ぬものの中のどのクラスが、沈黙すべき語り得ぬものなのかを特定していきたいのである。

2-2-1 擬似命題の種別によるクラス判定

しかし、語り得ぬものは、語り得るものを図に喩えるならば、地である。その地に更に仕切りを入れるならば、それはもはや地ではなく、新しい図が出来上がってしまうのではないだろうか。その他に分類されたものを更にその他1、その他2、その他3、…と分類するならば、最初からその他に分類するのはおかしかったことになるだろう。語り得るものの輪郭がはっきりしているからこそ、その外の思考できぬものを、「その外」と言えるのである。その外は、更に外部を持つこともなければ、語り得るものとの境界以外の境界を持つこともないがゆえに、言語によって際立たせることができない。

しかし、『論考』の序文を思い出そう。そこでは、「本書は思考の限界を、いや、言語の限界を明らかにする」と書かれている。また、野矢は「思考できないことを思考することは全くできないが、無意味な記号列なら書き連ねることができる⁶⁹」という旨を述べている。

思考の限界を探究するために、言語が強力な武器になる理由がここにある。思考が思考しえないことを、言語は無意味な擬似命題ながら形にできる。思考の限界を喩えるに、それは垂直

⁶⁸ 例えば、「(…)『論考』には、「形而上的なるもの」があふれている」（黒崎[1980] p.130）。

⁶⁹ 無意味な記号列として「丸い三角」が挙げられている（野矢 [2002c] pp.18-21）。

な壁のようであり、いくら勢いよく突進していても跳ね返される感じである。それに対して、言語の限界は、水平面上の境界線をまたぐことができるかのようである。無意味なこと——『論考』の意義深い語り得ぬもの以外の、論理に反することも含んで——を思考できる者はいない。

しかし、思考出来ぬはずの無意味なことを語ってしまうのが、ウィトゲンシュタインが批判するところの形而上学者である。一旦、語り得ぬものを語ってしまった形而上学者も、また、有意味な命題を語ることもできるのである。つまり、言語の限界における、此岸と彼岸とは、往来可能なのである。そこで、この言語を武器に語り得ぬものに立ち向かって行くと、どうなるだろうか。語り得ぬものを語ろうとする言明 *Aussage* は、命題 *Satz* ではありません、擬似命題 *Scheinsatz* と化す。しかし、ここで諦めてはいけない。

ウィトゲンシュタインは擬似命題を2種類に分けている。言明が、あるもの(こと)を語ろうとして語り得ぬ結果、生じた擬似命題が *sinnlos* なのか、それとも *unsinnig* なのかによって、それが属するクラスが分るのである。ここで、[擬似命題とは何か]を、命題との違いで説明しておく。『論考』より引くと、「命題は、それが語っていることを示しているが、同語反復命題と矛盾命題は、それが何も語らないことを示している。(…)同語反復命題と矛盾命題は、無意味である。(…)」(命題 4.461)。言明 *Aussage* とは、命題 *Satz* と擬似命題 *Scheinsatz* とに類別される。命題とは有意味な言明であり、擬似命題は無意味な言明である。擬似命題は、更に、*sinnlos* (無内容)な擬似命題と *unsinnig* (無意味)な擬似命題とに類別される。その *sinnlos* (無内容)な擬似命題を、更に類別すると、同語反復命題と矛盾命題に分かれるのである。

そこで、*sinnlos* (無内容)な擬似命題と *unsinnig* (無意味)な擬似命題との違いを利用して、『論考』に登場する一つ一つの語り得ぬものの候補を<クラス>に収容していくことができる。

つまり、このクラス判定法は、語り得ぬものを語ろうとして、*sinnlos*な擬似命題が生じたならば、その語り得ぬものは、あるクラス(暫定的に*sinnlos*派としておく)に属し、*unsinnig*な擬似命題が生じたならば、その語り得ぬものは、別のあるクラス(暫定的に*unsinnig*派としておく)に属する、と判定する方法である⁷⁰。

しかし、この判定法では判定不可能な語り得ぬものがあるかもしれない。もし、そのような語り得ぬものがあるならば——例えば、語り得ぬものを全てこのふるいにかけて、残るでもない、ふるい落とされるでもないようなものがあるならば——それを第三の語り得ぬもの(*sinnlos*派でも*unsinnig*派でもない)として、独立を認めよう。

ここで、筆者は「黒崎の*zeigen*による類別⁷¹」とでも呼ぶべき類別を参考にしたい。<黒崎の*zeigen*による類別>を用いると、<語り得ず示され得るもの>が二つのクラスのどちらに帰属す

⁷⁰ *sinnlos*であったり、*unsinnig*であったりするものは、擬似命題の側であって、語り得ぬものの側ではないので、この命名は暫定的なものである。2-4で、類別したクラスに対して、その内包に相応しく命名する。

⁷¹ 黒崎[1980]pp.132-66は、『論考』は何の書かを解き明かすために、*sagen*と*zeigen*を対比させ、更に*zeigen*を4通りに分けているのであって、該当頁に「類別」や「クラス判定」などという語も記されていない。この場で断って、借用させて戴く。

るのかを判定することができる。では、黒崎から流用した判定法と本稿で提示した〈sinnlos/unsinnig判定法〉との違いを述べておこう。それは一言で言って、判定法の適用領域の違いである。黒崎から流用した判定法は、〈語り得ず示され得るもの〉を、その適用領域とすることができる。言い換えるならば、語れないが示すことができるようなものに限って、クラス分けを判定できるのである。この判定方法は、示されることもないものを、その適用領域に含まない。しかし、〈語り得ず示され得るもの〉を適用領域とする場合に限れば、二つの判定結果は一致するのである。しかも、黒崎により既に多くの〈語り得ず示され得るもの〉がクラス分けされているので、その結果を吟味の上、一点を除いて自説に取り込ませてもらう。

2-2-2 黒崎のzeigenによるクラス判定

『論考』は、(…)「語り得ぬもの」は、しかし、一般には「示され得る」のだ、という事をも明らかにしたのである」(黒崎[1980]p.145)と黒崎は述べている。黒崎が精確に「一般には」と制約を課しているのは、〈示されることもできないもの〉が存在することを考慮してのことであろう。「語り得るもの」と「示され得るもの」の区別は、「語り得るもの」と「語り得ぬもの」の区別を裏から支えている基本的区別であり」(*ibid.*)における「基本的」という制約も同様の考慮によるものだろう、と解釈している。〈語り得ぬもの〉は、語り得ぬという点において一枚岩であり、更にそれに仕切りを入れることができないものである。しかし、〈語り得ぬもの〉から〈示されることもできないもの〉を除いた〈語り得ず、示され得るもの〉は、その示され方によって類別できるのである。黒崎は「ウイトゲンシュタインは「語る」(sagen)という語と「示す」(zeigen)という語を対立させながら、『論考』を構成していったのである。しかし、それにもかかわらず、彼の「示す」という語の使い方は一様ではない」(黒崎 [1980]pp. 146-66 at p.153)と述べて、「zeigen」を4通りに類別している。

「[有意味な]命題は、それが語るところのものを示す(4.461)」(*ibid.*, p.153)のであって、〈示す1〉が示すことは、語ることもできるものである。〈語り得ず示され得るもの〉を示すのは、示す2、示す3、示す4の3通りの場合がある。

「示す2は、同語反復命題によって、言語の形式的特性と世界の形式的特性を示す」(*ibid.*, p.155)。つまり〈示す2〉によって示される、語り得ず示され得るものとは、言語の形式的特性と世界の形式的特性である。

〈示す3〉は、語り得るものを語りに語って、それでもどんな記述の中にも現れて来ないもの⁷²が世界内には存在しないことを示すことである。もし、そのような〈示す3〉のような示し方をせずに語ろうとすれば、それは(有意味な)命題ではなくunsinnigな擬似命題になってしまう。〈示す3〉によってのみ示される語り得ぬものには、形而上的⁷³なものとしては、独我論の意味

⁷² 「語ろうとしても語れず、ただそれについては、語り得るものについて語ることによって暗示するより他に仕様のないもの」(黒崎[1980]p. 158)

⁷³ 黒崎[1980]では、「形而上学的」ではなく、「形而上的」という用語が使われている。ウイトゲンシュタインが学としての形而上学を否定することを反映させている、と筆者は推測する。

すること⁷⁴、思考し表象する主体は存在しないこと（黒崎[1980]p. 156、p158）が挙げられている。黒崎は続けて「しからば以上の二例⁷⁵のような、いわば「形而上的なもの」の他に、語ろうとしても語れず、ただそれについては、語り得るものについて語ることによって暗示するより他に仕様のないものとは、(…) その一つは「倫理」である」と述べている（*ibid.*, p.159）。

示す4は、『論考』という、*unsinnig*⁷⁶（無意味）な集まりである書物全体で身をもって、伝統的な哲学の大抵⁷⁷の命題は無意味（4.003）であることを示す。無意味な擬似命題でしかその無意味を示すことができない理由は、「最初から論理的に ——矛盾しているのではなく ——破綻しているところから、どうして論理的に進行してゆくことが出来ようか」（*ibid.*, p. 162）という理由からであり、「無意味な命題を無意味と気付かずに用いている人にその無意味なことを気付かせるには、同じように無意味な命題を用いながら、実践的に誘導して来ざるを得ないであろう」（*ibid.*, p.163）という理由からである。

気づいていない人に気づかせるために、気づいていない人と同じように振舞って気づかせる方法の一例を挙げてみよう。夜間、無灯火の車が対向して走ってくる時、こちらがパッシングするよりも、むしろこちらが一瞬ライトを消して、同じように暗さを放つことの方が「無灯火だ、灯火せよ」との意図が伝わりやすいのでないだろうか。無灯火を自ら実践することが、伝統的な哲学の無意味な命題を記述することに相当するとして、「灯火せよ」という誘導に相当する『論考』という書物全体による誘導先はどこであろうか。

それは、言語の（正しい）論理と世界が正しく見える見地である。つまり、示す4によって示される〈語り得ず示され得るもの〉とは、①[伝統的な哲学の大抵の命題は無意味であること]と②[言語の（正しい）論理]と③[世界が正しく見える見地]の3つである。

以上の黒崎の研究をまとめる前に、「以上の二例のような、いわば「形而上的なもの」として挙げられたもの以外の形而上的なものも追加する。「形而上的なもの」として、具体的にはどんなものを考えていたのか。それには勿論いろいろある」と黒崎は6つ例示している。

「世界は成り立っている事の全体である」（『論考』1）における〈世界〉、「諸対象は世界の实体を構成する」（『論考』2.021）における〈対象〉であり、3番目は「この哲学的私は、人間ではなく、人間の身体ではなく、心理学が取り扱う人間の心でもない。それは形而上学的主体であり、(…）」（『論考』5.641）における〈哲学的私〉である」（*ibid.*, pp.130-1）。

4番目として黒崎は「(…)命題の中には、命題の意味の形式は含まれるが、しかし、命題の

筆者自身の用語としては、「形而上学的」で統一する。

⁷⁴ 黒崎[1980]p.156。同書p158では「世界とは私の世界であること、世界と生とは一つであること（5.621）、私とは私の世界であること（5.63）を独我論の意味することとして要約している。

⁷⁵ 「その一例は、「独我論の意味していること」、即ち「世界とは私の世界である」という事であり、他の一例は、「主体は存在しない」という事である」（黒崎[1980]p.158）。

⁷⁶ 論理の命題自体は*sinnlos*であるが、それに言及しようとする擬似命題は、*unsinnig*である。

⁷⁷ 4.003は「哲学の命題の大抵は無意味で、そうでない残りは偽だ」と言っているのではない。”die meisten Sätze und Fragen”が、”falsch”ではなくて”unsinnig”だとウィトゲンシュタインは言っているのである。では、ウィトゲンシュタインにとって例外的に無意味ではない哲学の命題とは何だったのだろうか。哲学の命題は全て無意味だと、なぜ言い切らなかったのか、筆者には納得がいかない（問題提起に留める）。

意味の内容は含まれていない」（『論考』3.13）における〈内容〉を取り上げる。更に引用しよう。「しからば、ここに言う「内容」（Inhalt）とは何か。それは、存在論的には実体の一つである（二・〇二五）が、おそらくそれは、個人的に経験され得るのみのものなのであり、言語の網ではすくえないもの、「語り得ぬもの」、そして、示されることすら出来ないもの、なのである」。この引用箇所注目して欲しいのは、〈内容〉は語り得ぬばかりではなく、示され得ることすらない点である。つまり黒崎は、語り得ぬもの（達）の中には、示され得ることすらないものがあることを例示している。黒崎の言う個人的に経験され得るのみのものとは、ウイットゲンシュタインが『倫理講話』で自身の経験として紹介している3つの経験などが該当するのではないだろうか。絶対的価値を有する経験は、世界から昇華してしまう。

5、6番目に、生の意義、世界の意義（命題6.521）を挙げている⁷⁸。

以上、世界、対象、哲学的私、内容、生の意義、世界の意義という、6つの語り得ぬものを追加する。その内の〈内容〉は、〈示され得ることすらないもの〉の中に形而上的なものとして、収容してみる。よって、まとめてみると、以下のようなになるであろう。頁内で一覧できるように改頁する。インデントは、包含関係を表している⁷⁹。

⁷⁸ 「「生の問題」——「生の意義は何であるか」という問題——は勝れて形而上的なものではないのか」（黒崎 [1980]p. 143）。

⁷⁹ 包含関係といっても、黒崎は語り得ぬものをあくまで例示しているのであるから、全体集合-部分集合間の包含関係や集合-要素間の包含関係があると黒崎が述べているのではない。例示されたものを筆者の一存で配置した。

■ 語り得ず示され得るもの

- 示され方2によって示され得るもの (sinnlos派)
 - 言語や世界の形式的特性
- 示され方3によって示され得るもの (unsinnig派)
 - 形而上的なもの
 - ・ 独我論の意味すること
 - ・ 思考し表象する主体は存在しないこと
 - ・ 世界
 - ・ 対象
 - ・ 哲学的私
 - ・ 生の意義
 - ・ 世界の意義
 - 倫理的なるもの⁸⁰
 - ・ 倫理
- 示され方4によって示され得るもの
 - 伝統的な哲学の大抵の命題は無意味であること
 - 言語の (正しい) 論理 (『論考』に載っていない)
 - 世界が正しく見える見地 (『論考』に載っていない)

■ 示され得ることすらないもの

- 形而上的なもの⁸¹
 - ・ 内容 Inhalt

この類別の多くを継承し、『論考』から〈語り得ぬもの〉の全候補を各クラスへと収容していこう。ただし、黒崎は、示され方3によって示され得るものを更に、形而上的なものと倫理的なるものと同じレベルに位置づけているが、筆者は、この点には賛成できない。なぜならば、1-6「『論考』の超越的倫理」で主張したように、『論考』の倫理は超越的倫理であり、形而上学的なものに含まれるからである。

2-2-3 自我のクラス判定

前項2-2-2で一覧した語り得ぬもののクラス分けを、各論者の語り得ぬものの語り得なさを参考にしつつ、継続していく。

⁸⁰ 黒崎[1980]p. 130。

⁸¹ 整理の仕方として、形而上的なもののクラスの中に、〈語り得ず示され得るもの〉と〈語り得ず示され得ることもないもの〉を収める方法もあるだろう。

野矢は、「語る／示す」と題して、〈語り得ず示され得るもの〉を三つ挙げている。それらは、自我、論理、倫理である。「見ることによって世界が記述されるのであれば、見ること自体は記述されない、自我は記述されない。記述は言語で行われるが、言語は論理に従うので、言語に従っている論理は記述されない。ウィトゲンシュタインの倫理は、世間でいくら不遇であろうとも、それをそっくり幸福として受け取る主体（自我）と結びついているので、記述されない。しかし、これら三つは、示される」と野矢は言う（野矢[1999b] pp.104-5より、筆者要約）。また野矢は、こうも書いている。『論考』において、有意味な命題とは（…）世界記述の命題のみであるとされた。（…）論理命題は世界記述として「無内容」と言われる。（…）例えば、自我や倫理についての何ごとかを語ろうとした命題は「無意味」と言われる⁸²から、論理命題で示されるものは、sinnlos派に判定され、自我や倫理はunsinnig派である、と判定することができる。

また野矢 [2002c] は、〈語り得ず示され得るもの〉とは、論理と倫理であると言う。そして、論理により世界を正しく見て、その世界を倫理で幸福一色に染める、幸福になるための三つのステップ論を展開している。論理の上に倫理を積み上げて世界を善き世界に変えることが、ウィトゲンシュタインの倫理であると主張している。野矢は、倫理の内訳を善、悪、幸福、価値、生の意義⁸³と考えているのだろう。

もうひとつ、論理と並ぶ、あるいは論理以上に重要視される⁸⁴もの、それは倫理である。倫理もまた、語りえず示されるしかない。そして語りえぬものとして却下されるのではなく、語りえぬがゆえに語りうるものよりもいっそう重要とされる。そして、善、悪、幸福、価値、生の意義、こうした話題がそっくり語りえぬ沈黙の内に位置づけられる (*ibid.*, p.23)。

また、「倫理が超越論的であると言われるのも、このような意味での世界にほかならない。善悪、価値、幸福と不幸、あるいは美、これらは世界の中の事実として世界を構成する要素になっているわけではない、それはたしかに世界を超越している」 (*ibid.*, pp.266-7)。

以上、〈語り得ず示され得るもの〉を調査したが、野矢は、〈示され得ることもないもの〉とし

⁸² 野矢[1999a]p.100。同頁内に「無内容 (sinnlos)」、「無意味 (unsinnig)」と、ウィトゲンシュタインの原語が括弧書きされている。

⁸³ 倫理の内訳に、生の意義が混じる読み方は、命題 6.431 以降は形而上的テーマに戻っているという黒崎の指摘に反している。野矢は、「そして最後に倫理について、あるいはまた死について」（野矢 [2002c] pp.145-6）と、6.431 以降も倫理をテーマとした読みをしている。筆者は、6.431 以降は形而上学的テーマに戻っている点を踏まえて『論考』を読む。

⁸⁴ 論理と倫理の重要度が、等号関係にあるのか、不等号関係なのか、両者の精確な関係は、13章、特に13-5「幸福に生きよ」（野矢 [2002c] pp.262-7 at p. 266）に書かれてある。要約すると、「論理によって、世界は事実の集積であり、更に永遠の相のもとに実体から成る世界として見られる。更に倫理によって生きる意志に彩られる」。

て、かつての私の論理空間、他者の論理空間、神秘なるものを挙げている。

「私と異なる論理空間に生きる彼女が私にとって他者であるように、いまと異なる論理空間に生きていたかつての私は、もはやいまの私にとって他者でしかないのである」(*ibid.*, pp.212-3)、「自分の論理空間は、語り得ず示され得るものだが、他者の論理空間は示されることもない」(*ibid.*, pp.190-1)、「語りえないという点では私のこの論理空間もまた語りえないのであるが、他の論理空間はそれに加えて示されることもできない」(*ibid.*, p.216)、「語ることも示すこともできないというこのことが、ウィトゲンシュタインによって「神秘」と呼ばれるものにはほかならない」(*ibid.*, p.248)。

野矢によれば、かつての私、他者の論理空間、神秘は、〈語り得ず示され得るもの〉ではなく、〈示され得ることすらないもの〉とされている。

以上より推測も交えて、野矢が挙げた〈語り得ぬもの〉を筆者の一存で、以下のように配置させてもらう。

■語りえず示されるもの

●論理命題で示されるもの (sinnlos派)

- ・論理

●それを語ろうとした命題が無意味になるもの (unsinnig派)

- ・自我
- ・倫理 (善・悪、幸・不幸、価値、生の意義、美)
- ・私の論理空間⁸⁵
- ・独我論 (の言わんとするところ) ⁸⁶

■示され得ることもないもの

- ・かつての私 (の論理空間)
- ・論理空間外部 (他者の論理空間)
- ・神秘なるもの

野矢からの引用によって、示され得ることもないものまでも含めて、語り得ぬものを一望することができる。ここから『論考』に登場する語り得ぬものの類別を参照することができる。このように、類別を続けていけば、2-1 「『論考』から〈語り得ぬもの〉の候補を全て列挙する」で『論考』から列挙された〈語り得ぬもの〉の候補は全て、sinnlos派かunsinnig派に類別されることとなり、擬似命題の種別によるクラス判定法によってふるい分けられないような、第三の語り得ぬものは存在しないことが確認される。

そのクラス判定結果を2-3 「クラス判定の結果」に掲げるが、ただ一つの問題を除いて、こ

⁸⁵ 「語り得ないが示し得る」(野矢 [2002c] p.190)。

⁸⁶ *ibid.*, p.191。

の判定には異論がなさそうに思える。その問題とは、世界の主人をどちらに分類するかという問題である。世界の主人をsinnlos派、unsinnig派のどちらかに収める時に、見解が分かれそうである。

では、世界の主人をsinnlos派に類別すべき解釈を見てみよう。中川大は、「本来の意味での論理には語られるべき内容はなく、本来の意味での私にもまた思考されるべき内容は少しもないのでなければならない。こうして、全く形式的な論理学が取り出されるのと平行的な仕方で、全く形式的な主体が取り出される。したがって、『論考』において、世界は独我論的に与えられるけれども、一方で、その独我論は独我論としての実質を全く欠いている。なぜならば、たしかに世界は私との相関においてのみ存するけれども、一方で、世界に相関づけられるべき私は、すべての内容を失っているからである」(中川[1999]p. 91、傍点は筆者による)と述べている。

また、細川は、「「主体だけがこの本の中で語られない」のは、主体が別様にありえないものに属するからである。この主体は、思考し表象する主体であり、「世界は私の世界であるの「私の」として登場する「私」(独我論の自我としての主体)である」(細川[2002] p.211、傍点は筆者による)と言い、また、「別様にありえないものとしての論理」と題し、論じている (*ibid.*, p.188、傍点は筆者による)。ここから、独我論の我である主体は、sinnlos派に属していそうである。

伊藤邦武は、「論理空間内の個々の命題の成立は、そのより根本的な可能性の根拠として言語使用を前提し、言語使用はさらにその主体を要請する。この主体・自我は、世界の内部に存在する経験的な自我ではない。(…)『論考』の言語論は、一方で言語の自律性を主張しながら、他方でその隠れた根拠として超越論的自我の働きを要請する、という両義的な構造をもっていることになる」(伊藤[1988] p.307)と述べている。言語の成立条件として要請されるものは、論理と同様なクラスに属するであろうから、超越論的自我はsinnlos派に類別されるべきであろう。

一方、世界の主人をunsinnig派に類別する解釈として、野矢と黒崎を振り返ろう。野矢は、「論理命題は世界記述として「無内容」と言われる。(…)例えば、自我や倫理についての何ごとかを語ろうとした命題は「無意味」と言われる」と断言していた。黒崎は、示す3という「語り得るものを語りに語って、それでもどんな記述の中にも現れて来ないものが世界内には存在しないことを示す」示し方によって、思考し表象する主体は存在しないこと(黒崎[1980]p. 156、p. 158)を挙げていた。黒崎の根拠づけは動かし難く、思考し表象する主体を語ろうとすれば、unsinnigな擬似命題が出来上がってしまうことは間違いなさそうである

しかし、筆者は、世界の主人がsinnlos派か、またはunsinnig派のどちらか一方にのみ属するとは考えない。

ここで、永井均[1996]から、sinnlos派とunsinnig派の中立とも思える主張を引用しよう。

第一の先験的な語り得ぬものと、第二の超越的な語り得ぬものとは、これまで述べてきたような意味での「私」(先の引用文では「哲学的自我」とか「形而上学的主体」とかいらわれている)の存在を媒介にして、いわば神秘的に結合されているのである(永井[1996] p.27)。

世界内の偶然的諸事実を超える二種類の語り得ぬもの、つまり、本書の用語で言う先験的なものと超越論的な⁸⁷ものとは、序章で述べたこの私の存在という奇跡によって、ただそれによってのみ、かろうじて結びつけられているのである」(ibid., p.83、傍点は永井による)と述べている。

哲学的自我や形而上学的主体は、sinnlos派の語り得ぬものとunsinnig派の語り得ぬものを結合しているのだが、その結合しているもの自体は、どちらの性質を帯びているのだろうか。それとも中性なのだろうか。永井の答えを、以下の引用から察することができるのではないだろうか。

『論考』の独我論は、論理と倫理という二種類の語り得ぬものをつなぐ役割を担わされている。「言語」という先験的なものと「私」という超越論的なものが、「私の言語」という媒体によって統一される、という仕方ではなされる」(ibid., p.80、傍点は筆者による)。

永井は、世界の主人を unsinnig 派に属すると考えているようである。

しかし、先に述べたように、筆者は、世界の主人がsinnlos派か、またはunsinnig派のどちらか一方にのみ属するとは考えていない。また、世界の主人がsinnlos派とunsinnig派に対して中立であるとも考えてはいない。

確かに永井の言うように、ただし、筆者なりの用語で書き改めるならば、世界の主人はsinnlos派の語り得ぬものとunsinnig派の語り得ぬものを結合している。しかし、世界の中に存在しない[sinnlos派の語り得ぬものとunsinnig派の語り得ぬもの]が、まず存在して、その両者を世界の主人が結合しているのではあるまい。

世界の主人が、世界の開けに気づいた時には、既に世界が成立している。世界の主人は、自己参照能力を持たないがゆえに、縄としての自覚はないが、縄張りを限界づけて、縄張りを世界たらしめているのである。このように縄が張られた段階で、sinnlos派の語り得ぬものである論理が、世界を成立させる条件として存在しているはずである。なぜならば、「論理は世界を満たす。世界の限界は論理の限界でもある」(命題5.61)からである。つまり、論理は、縄張りの内部だけではなく、それを囲う縄にまで浸透している。

では、その縄を語ろうとすると、どうなるのだろうか。上に引用した命題5.61と「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する」(命題5.6)から、論理の限界と私の言語の限界が一致することが分る。つまり、縄は論理の限界であり、言語の限界でもある。

その言語と命題との関係は、「命題の総体が言語である」(命題4.001)であり、その言語の限界を成す命題とは、同語反復命題と矛盾命題である。「(…)同語反復命題と矛盾命題は、記号結合の極限の場合である」(命題4.466)、「同語反復命題と矛盾命題は、しかしながら、unsinnig

⁸⁷ 筆者は、後者を超越的と解釈している。

ではない。それらは、記号体系に属しているのである。丁度、それは、記号「0」が記号体系に属していることに似ている」(命題4.4611) ののである。

したがって、世界の主人を論理の限界・言語の限界として語ろうとすると、ウィトゲンシュタインが「unsinnigではない」と言うように、sinnlosな擬似命題が出来上がるのである。

しかし、一方、世界の主人を主体として捉える見方をすると、それだけが『私が見た世界』に登場しないがゆえに、それはunsinnig派の語り得ぬものに属するのである。

以上より、世界の主人を語ろうとする時、それを論理の限界・言語の限界として捉えるならば、sinnlosな擬似命題が出来上がり、世界内に不在の主体として捉えるならば、unsinnigな擬似命題が出来上がるのである。世界の主人は、これら両方の擬似命題を生み出す存在であり、二つの異なる様相を合わせ持っているのである。このような世界の主人が存在するからこそ、一方にはsinnlosな語り得ぬものが存在し、もう一方にはunsinnigな語り得ぬものが存在するのである。つまり、世界の主人はsinnlosな語り得ぬものであり、かつ、unsinnigな語り得ぬものである。そして、その存在こそが、sinnlosな語り得ぬものとunsinnigな語り得ぬものとを存在させているのである。

以上より、筆者は、世界の主人がsinnlos派とunsinnig派のどちらか一方に属するのではなく、両派に属すると帰結する。

2-3 クラス判定の結果

『論考』に登場する〈語り得ぬもの〉は、〈語り得ず示され得るもの〉⁸⁸と〈語り得ず、示され得ることもないもの〉⁸⁹とに分けられる。『論考』の関心は、〈語り得ず示され得るもの〉にある。〈語り得ず示され得るもの〉は、更にsinnlos派とunsinnig派⁹⁰とに分けられる。

では、それぞれのクラスへの収容の結果を見ていこう。sinnlos派には、論理空間 (1.13)、論理 (2.012)、対象 (2.0121)、対象が事態の中に現れる全ての可能性 (2.0123)、内的性質 (2.01231)、論理形式 (4.12)、形式的性質・内的関係 (4.122)、私 (5.63)、思考し表象する主体 (5.631)、自我 (5.641)、哲学的自我 (5.641)、形而上学的主体 (5.641)、世界の限界 (5.641)、自然法則 (6.36)、因果法則 (6.36) が含まれる。

unsinnig派には、美 (4.003)、善 (4.003)、独我論の意味すること (5.62)、私 (5.63)、思考し表象する主体 (5.631)、自我 (5.641)、哲学的自我 (5.641)、形而上学的主体 (5.641)、世界の限界 (5.641)、世界の意味 (6.41)、価値ある価値 (6.41)、高次なるもの (6.42)、倫理 (6.421)、美 (6.421)、倫理的なものの担い手としての意志 (6.423)、善き意志・悪しき意志 (6.43)、幸福な人・不幸な人 (6.43)、死 (6.431)、神 (6.432)、限られた全体としての世界

⁸⁸ was gezeigt werden (4.1212)

⁸⁹ 示され得ることもないものとは、黒崎によれば、命題の内容der Inhalt des Satzes (命題3.13) である。野矢は、示され得ることもないものとして、他者の論理空間を挙げているある(他者の論理空間は『論考』に登場しない)。

⁹⁰ unsinnig派を「高次なるもの」とも「神秘的なもの」とも「倫理的なもの」とも筆者は呼ぶ。

(6.45)、人生の意味 (6.521)、神秘的なもの (6.522)、哲学 (6.53) が含まれる。

書物『私が見た世界』(5.631)のカヴァーが語り得ぬものであり⁹¹、世界の中には存在し得ないことを指摘しておきたい。正確に言えば、『論考』に書物『私が見た世界』は登場するが、その裏表紙は登場しないので、2-1「『論考』から〈語り得ぬもの〉の候補を全て列挙する」では挙げなかったし、本節2-3「クラス判定の結果」にも含めなかった。この書物の中味だけならば、世界の中にはありえるが、その中味にカヴァーが付いて、完結した書物として世界の中に存在することはありえない。

なぜだろうか。この書物の中には世界内の全ての事実が書かれている。つまり世界の内部全体が言語的に写像されている。もし、その中味を最終頁まで読み切ることができて、裏表紙を閉じたとしたとしよう。では、その裏表紙を言語側から世界の側へと逆写像したら、どうなるだろうか。逆写像によって、裏表紙は世界の内部全体を〈縁取るもの〉へと引き戻されることになるだろう。言い換えるならば、原像は世界の限界となるだろう。そうすると、語り得ぬものである、世界の限界が一旦は言語に写像されていたことになる。語れていたことになってしまう。したがって、その書物の中味があったとして、その書物は縁取られてはいない。また、カヴァーと同様に、書物の中味の全体を指示しようとする書名も、世界の限界に逆写像されてしまうような、ありえないものである⁹²。

本章の終わりに、2-2-1以来、暫定的に使用してきた「sinnlos派」と「unsinnig派」に対して、そのクラスが持つ性質にふさわしい命名をしたい。

筆者は、「sinnlos派」に対する正式名の候補として、「論理的なもの」、「先験的なもの」、「形式的なもの」を考えているが、「先験的なもの」を選ぶことにする。論理と倫理の共通点を主張する6番台の命題を取って避けて⁹³、論理がいかなるものかを知るのに役立つ命題が、二つある。

一つは命題5.4731で、英訳でなく原語で“a priori”とある。“daß die Logik a priori ist”（「論理はア・プリオリであるということ」）（命題5.4731）。ア・プリオリについて、黒崎は「先天的」と訳されることもあるが、ウィトゲンシュタインの場合には、「経験によらない」という意味である」と解説している（山本・黒崎編[1987]p.129）。ウィトゲンシュタインは、「a prioriに正しい思想」（3.04）や「全ての演繹はa prioriである」（5.133）という言い方もしているので、“Die Logik ist transzendental”を「論理はア・プリオリである」と訳せば、意味が不鮮明になってしまうように思える。ただし、黒崎[2001]p.122では「論理学は先験的[（ア・プリオリ）]である」と括弧書きが添えられていることも加味すれば、「先験的」と「ア・プリオリ」は同義にも思われる。

もう一つは命題5.552で、“Die Logik ist vor jeder Erfahrung——daß etwas so ist”（「論

⁹¹ カヴァー付きで完結した書物としての『私が見た世界』は、語り得ぬものと言い換えてもよいだろう。

⁹² 「経験主体とは、いわば「私（彼女）が経験した世界」という本のタイトルにすぎず、思考主体とは、「私（彼女）が考えたこと」という本のタイトルにすぎない（野矢 [2002c] p.201）。

⁹³ [6番台の命題が論理と倫理の共通点を主張していること]と[その6番台の命題を取って避けること]に関しては、3-2「命題6.13と命題6.421を包む文脈」を参照されたい。

理は、あらゆる経験———何かがシカジカである、という経験———に先立っている」（黒崎訳[2001]p.110、下線は黒崎による）、「論理は何かがこのようにあるといういかなる経験よりも前にある」（野矢訳[2004] p.111））である。

以上を参照した上で、論理は、[経験に先立つ、経験の前にある]ことを由来とし、名が体を表すように、「sinnlos 派」に対する正式名を「先験的なもの」とする。

また、「unsinnig 派」に対する正式名の候補として、「高次なるもの」、「神秘的なもの」、「倫理的なもの」を考えているが、「超越的なもの」とする。

3 "transzendental"解釈問題

本稿のこれまでの議論では、世界成立の前提条件として、論理と倫理とを、語り得ぬものの中で別格に扱ってきた（1-5「第二の断崖の整合的解釈：倫理はいかなる世界のための前提条件か？」）。しかし、本章では、個々の語り得ぬものである論理や倫理から、それらが属するクラスへと、照準を移動させて、4章で結語の〈語り得ぬもの〉に〈クラスとしての語り得ぬもの〉を割り当てる準備をしよう。

3-1 "transzendental"解釈問題とは

『論考』の"transzendental"⁹⁴は、論者により、命題6.13と命題6.421に対して、異なる訳語が割り当てられたり、同じ訳語が割り当てられたりしてきた。筆者は、この訳語を割り当てるだけの問題に改良の余地を感じ、それにある視点を加えて、"transzendental"の意味を明らかにする問題（"transzendental"解釈問題）と呼ぶ）として提起する。

追加する視点とは、命題6.13と命題6.421に二度登場する"transzendental"の意味を解釈するために、それにふさわしい文脈を特定しようとする視点である。この視点から"transzendental"の意味さえ分ってしまえば、"transzendental"に訳語を割り当てる必要すらないだろう⁹⁵。

ただし、"transzendental"を解釈するには、論理-倫理間の共通点と差異を視野に入れて解釈すべきであろう。なぜかと言えば、論理と倫理は、それぞれにtranszendentalであり、その結果として共にtranszendentalであるとすれば、transzendentalであるという点に関しては、同じであるが、その理由も異なり、それ以外の点では異なるのである。

したがって、transzendentalなものであるという共通点にだけ着目すべきならば、"transzendental"を二語に訳出する必要はないし⁹⁶、それどころか、そうしておかしいだろう。そして、論理と倫理の共通点だけでなく、その差異にも着目すべきならば、訳し分けることになるだろう。

したがって、議論を進めるためには、論理-倫理間の共通点のみに着目した解釈をするのか、それとも、共通点にも差異にも着目した解釈をするのかを決めなければならない。それを決めるべき根拠を、筆者は、命題6.13と命題6.421を含む文脈に求めたい。このような方針で、"transzendental"解釈問題を解くことによってこそ、初めて"transzendental"を訳出することができた、と言えるのではないだろうか。そして、この"transzendental"解釈によって、『論考』のtranszendentalなものは、論理と倫理だけではないことも帰結されるのである。

⁹⁴ "Die Logik ist transzendental" (6.13)、"Die Ethik ist transzendental" (6.421)。

⁹⁵ しかし、実は適切な訳語が存在しえないことを後に論じる（次節3-2）。

⁹⁶ 例えば、もし、『論考』の中で「論理も倫理もtranszendentalである」と一つの命題の中に書かれているならば、共通点だけを訳せばよかつただろう。しかし、実際はそうではない。

3-2 命題 6.13 と命題 6.421 を包む文脈

命題1[Die Logik ist transzendent] と命題2[Die Ethik ist transzendent] のどちらか一方だけを選択して、それを翻訳することは、易しい問題に思われる。しかし、一冊の書として『論考』を翻訳する過程で、二つの命題6.13と6.421を翻訳することは、二者択一式の問題ではない。それは、[命題1と命題2を相互に関連づけて、その関連付けの根拠も明記した上で翻訳せよ]という問題である。

我々には、命題番号”6.13”と”6.421”が与えられているから、命題間の相互関連づけに命題番号を使わない手はない。命題6.13と命題6.421だけを直接に関連づけるだけではなく、命題番号を手がかりに、命題6.13と命題6.421を取り巻く命題群を利用することができる。つまり、文脈を探し当てることで、”transzendent”の意味を明確化できることになる。

では、文脈としてどの範囲までなのか。狭くとも、命題6.13と命題6.421のトップの命題6(真理関数の形式)を視野に入れて命題6に対する注として読むべきではなかろうか。そして、それ以上、広げる必要はないであろう。『論考』の最高峰は、語り得ぬものである倫理である。そして、それに次ぐ峰は、命題6⁹⁷である。『論考』の目的である、思考の限界、言語の限界が示されているからである。命題6で語り得ぬものの表現に関するピークを迎え、sinnlosな命題(6.13)もunsinnigな命題(6.421)も共に語り得ぬものを示そうとする擬似命題として、語り得ぬものを語ろうとする命題と対比されると筆者は言いたい。そう言えるように、以下、論証していく。

ウィトゲンシュタインは「(…)同語反復命題と矛盾命題は、記号結合の極限の場合である」(命題4.466)、「同語反復命題と矛盾命題は、しかしながら、unsinnigではない。それらは、記号体系に属しているのである。丁度、それは、記号「0」が記号体系に属していることに似ている」(命題4.4611)と言っている。世界を記述する命題は、記号体系の内部にあるが、sinnlosな擬似命題は、その限界に位置している。ここで、sinnlosな擬似命題によって示される論理を0に喩えよう。同様に、世界を記述する命題によって語られる事実を負数(<0)に喩え、記述命題では言い表し得ぬ倫理を正数(>0)に喩えよう。

0は、正数に対しても、負数に対しても中立である。ところが、sinnlosな擬似命題は、命題6が主張する[一般命題の形式]を遵守している点では、負数寄りである。しかし、一方で、世界の外にしかないと言われる倫理と共に、論理もtranszendentと言われている点では、正数寄りである。では、論理は、一体どちらにより近いと考えるべきであろうか。

飯田は、「語り得ぬものと語り得ぬものとの区別が、『論考』における論理的な要素と倫理的な要素とを結び付ける働きをしている」という旨を述べている⁹⁸。ここから、語り得ぬものどうしである、論理と倫理の結び付きに注目しよう。

⁹⁷ 「真理関数の一般形式は、こうである。 $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ 。これが、命題の一般形式である」(命題6)。

⁹⁸ 飯田[2002a]p.348。原文の「この同じ区別」から「語り得ぬものと語り得ぬものとの区別」への置換は筆者による。

すると、[命題6が主張する一般命題の形式を遵守し、語り得るものを記述する命題]に対して、sinnlosな擬似命題は、語り得ぬものを示す命題として、unsinnigな擬似命題により近いと筆者は考える。つまり、命題6.13は、[世界内部にも近く、かつ、倫理にも近い論理]を、命題6に対抗するものとして示す、と筆者は解釈したい。

命題6.13と命題6.421は、命題6を解明するための注釈であるはずである。しかし、それらは、同じようなことをより詳細に述べるような注釈とはなっていない。それどころか、引きちぎれる直前までぶら下がるか、あるいは、下から突き上げるような、対比的な注釈となっているのである。その対比は、[語り得るものという<内>]と[語り得ぬものという<外>]——その境界は、語り得ぬものに含まれる——との対比である。

論理と倫理は同じであるはずがなく、論理（命題6.13）と倫理（命題6.421）は、異なっていて当然である。しかし、それらは、命題6で主張される命題の一般的形式に、対抗する限りにおいて、共通にtranszendentalであると、筆者は解釈し、そのように訳出する。したがって、「論理は、世界の中にはない（命題6.13）」、「倫理は、世界の中にはない（命題6.421）」と訳す。

この訳が、“transzendental”解釈問題の答えである。そして、この段階まで来れば、[“Die Logik ist transzendental”を訳すための“transzendental”の訳語]と[“Die Ethik ist transzendental”を訳すための“transzendental”の訳語]とが、それぞれに存在しえないことに気づくだろう。

ここで、再度、倫理、論理、科学のそれぞれの命題を、正数、0、負数に、喩えよう。すると、負数から成る集合に対する補集合に属するという点において、正数と0とを合わせて、“non-negative integer”（「非負の整数」）という言い方ができる。つまり、「負数ではない」という否定の表現を用いてのみ、正数と0とが同類であることを一語でまとめることができるのである。したがって、それぞれの“transzendental”（命題6.13、命題6.421）に、適切な肯定形の訳語は存在しないのである。

3-3 transzendentalなもの、論理と倫理だけではない

本節では、前節 3-2 の“transzendental”解釈の結果、『論考』に[“transzendental”が二回だけ出てくること]と[transzendentalなものが二個しかないこと]を区別し、transzendentalなものは、論理と倫理だけではないことを主張したい。

これまで、『論考』に“transzendental”が出てくるのは、命題 6.13（論理に関して）と命題 6.421（倫理に関して）の二回だけである点が注目されてきたように見える。なぜならば、そのように断ってから“transzendental”を訳する展開を見かける⁹⁹からである。

筆者は、[共通点と差異のどちらか一方に徹した解釈をするのか、それとも、折衷型の解釈を

⁹⁹ 「『論理哲学論考』において、「超越論的」という言葉が用いられるのは二箇所のみである」（野家編[1999] pp.106-7 at p.106）。「これは「超越論的」という用語が『論考』において用いられる二箇所の内のひとつである。もうひとつは論理に対して言われる」（野矢[2002c] p.249）。

するかを決める]方針をとっている。このような方針にとって、["transzendental"の記載が二箇所であること]を出発点とする議論は、何ら貢献してくれない。その理由は、[記載が二箇所であること]を出発点とする議論が、[共通点と差異のどちらか一方に徹した解釈をすべきなのか、それとも、折衷型の解釈をすべきなのか]という方針を定められないからではない。[記載が二箇所であること]を出発点とする議論も、共通点または差異のどちらか一方に徹した解釈をしてきたし、共通点も認めつつ差異も明らかにするような解釈もしてきた。

筆者はこの議論の過程を遮ろうとしているのではない。そうではなくて、実際には、二箇所に記載されている以外に、transzendentalなものがたくさんあるからである。つまり、これらの議論の推論を問題視しているのではなく、筆者から見て、その前提とされているように見える[transzendentalなものが二個しかない]ことを問題視しているのである。

[transzendentalなものが二個しかない]と思い込んでいない先駆的研究を紹介する。滝浦[1983]は、"transzendental" (命題6.13・6.421)を「超越論的」と、統一して訳しているが、更に善なる意志・悪なる意志、死までもが超越論的であると論証している(滝浦[1983]pp. 105-7)。滝浦は、["transzendental" = 「超越論的」]であるとして、論を進めているので、論理、倫理、善なる意志・悪なる意志・死がtranszendentalであるとの考えを表明しているのだろう。ここで筆者が注目したいのは、『論考』に「transzendentalである」と記述されているものだけをtranszendentalと滝浦が認めているのではなく、そうとは記述されていないものまでを、滝浦が自らの論証によってtranszendentalと認めていることである。

実はtranszendentalなものは、論理と倫理だけではなかったのである。論理と倫理が、『論考』に「transzendentalである」と明記されていることは、見えている氷山の一角である。6番台の命題群の注釈間の関連づけから、"transzendental"を「世界の中にはない」と解釈したが、『論考』に登場するもので、他にも世界の中にはないものはないだろうか。論理と倫理は、世界の成立条件として、語り得ぬものの代表であるが、その代表が属するクラスを見てみよう。

2-3「クラス判定の結果」における、先験的なもの(sinnlos派)と超越的なもの(unsinnig派)に属するそれぞれが、世界の中にあるか否かを確認すれば、容易に、それら全てが、世界の中にはないことが確認できよう。したがって、sinnlos派もunsinnig派も、クラス単位で世界の中にはないという性質を持つ。ここで、[sinnlos派とunsinnig派を合わせると、〈語り得ず示され得るもの〉was gezeigt werden kann (命題4.1212)になること]を考慮して、筆者は、[〈語り得ず示され得るもの〉の一つ一つが、transzendentalである]と結論する。言い換えれば、〈語り得ず示され得るもの〉というクラスは、transzendentalなもののクラスに含まれるのである。

ここで、〈語り得ぬもの〉の中での〈語り得ず、示され得ることもないもの〉の位置づけも述べてこう。命題6は記述命題の限界を示したので、その向こう岸にあるものは〈語り得ぬもの〉である。その中でも〈語り得ず示され得るもの〉は、それぞれの示し方によって示されることができるのであった(2-2-2「黒崎のzeigenによるクラス判定」)。先験的なもの(sinnlos派)は、示され方2によって示され得るものであり、超越的なもの(unsinnig派)は、示され方3によって示され得るものであった。

このように〈語り得ず示され得るもの〉が示され得るのは、ウィトゲンシュタインが命題6で

「ここまでが語り得るものである」と明言したからである。ちょうど、語り得るものと語り得ぬものとの境界——その境界は語り得ぬもの側に位置する——上に存在する先験的なものを語ろうとすれば、全く無内容な言明が生じてしまうだけで、何の事実を語ったことにもならないがゆえに、先験的なものが示される。そして、その境界の外にある超越的なものは、その境界の中を語り尽くしても語られ得ぬがゆえに、示す 3 により、その存在が示される。つまり、この境界の上にあるか外にあるかによって示され得るのである。

しかし、〈語り得ず、示され得ることもないもの〉は、〈語り得ず示され得るもの〉との境界を持たない。したがって、示すことすらできないのである。

4 形而上学の書としての結語解釈

——沈黙すべき〈語り得ぬもの〉とは何か——

最終章において、結語の中の「語り得ぬもの」——それ自体は無意味な記号列であるが——の意味しようとするところを汲み取る。

4-1 これまでの結語解釈

黒崎は、[結語の語り得ぬものは、倫理である]と解釈するには抵抗があり、それを形而上的と解釈する。黒崎の結語解釈には3つのヴァージョンがあり、結語解釈1から結語解釈3へと、少しずつ形而上的なものへと推移していく。結語解釈1から結語解釈3へと順に見ていこう。

『論考』そのものを素直に読めば、やはり彼が「七」において、「語り得ぬもの」と言うとき、そこには、ただ「倫理的なるもの」が含まれているのだ、とするには抵抗がある。

『論考』自体の構成は、そうになっていないからである（黒崎[1980]p.129、本稿では「結語解釈1」と呼ぶ）。

『論考』そのものを素直に読めば、彼が「七」において、「語り得ぬもの」と言うとき、そこには、ただ「倫理的なるもの」が含まれているだけではなく、「形而上的なもの」も含まれているのだ、とすべきであろう（*ibid.*, pp.131-2、本稿では「結語解釈2」と呼ぶ。黒崎の用語「倫理的なるもの」、「形而上的なもの」に対応する筆者の用語は、「倫理的なもの」、「形而上学的なもの」であるが、黒崎からの引用文以外でも（黒崎の主張を要約する場合などに）その用語を尊重して使用する箇所がこれ以降にある）。

ただ私としてここで注意したい事は、『論考』は「倫理的なるもの」についての命題で終わるのではなく、その後に「形而上的なもの」についての命題が続いている、ということである。そして、『論考』を素直に読めば、この「形而上的なもの」の方に、むしろ重みを感じるのである（*ibid.*, p.144、本稿では「結語解釈3」と呼ぶ）。

黒崎の結語解釈の推移がよく分かるように、結語解釈の間に筆者のコメントを挟まずに並べて引用したが、以下で黒崎の結語解釈に対してコメントする。

まずは、結語解釈1に対してであるが、黒崎が作成した『論考』の目次では、命題6.42～命題6.43は倫理・賞罰・意志、命題6.431～命題6.4312は死・不死、命題6.432～命題6.522は神・神秘なるもの・永遠の相・人生の問題、命題6.53～命題7は哲学の正しい方法・梯子・沈黙がテーマとなっている¹⁰⁰。『論考』は、確かに命題6.43より後（命題6.431以降）は形而上学的テ

¹⁰⁰ 黒崎[2001]p.34（目次）、pp.130-3（本文）

一マに戻り、それで締めくくられている。したがって、命題7も倫理ではなく、形而上学の命題と解釈するのが自然である。

このテーマの区切りは大いに参考にさせてもらうが、著者ウイトゲンシュタインが『論考』の命題は、その番号が上位である程、論理的 중요度（強調度）が高い」との旨を注釈していて、その通りに論理的 중요度を評価しつつ読むべきか、ある程度はそうすべきだが例外を認めつつ読むべきかは、賛否両論¹⁰¹である。もし、命題番号に忠実に読むのならば、命題6.5¹⁰²に対する注釈として、命題6.51¹⁰³・6.52¹⁰⁴・6.53¹⁰⁵を読むべきであって、命題6.53だけを最上位の命題7（「語り得ぬものについては、沈黙せねばならない」）と一まとめに扱うことは不自然となろう。

最終的な推移先である、結語解釈3が黒崎の結論であろうから、結語（命題7）の「語り得ぬもの」の黒崎解釈は、形而上学的なるものに重きが置かれた、語り得ぬものということになるのであろう。

しかし、結語解釈2から結語解釈3にかけて推移する際に、黒崎は、命題7における語り得ぬものが倫理的なるものなのか、それとも形而上学的なるものなのかを暗に選択しているのではないだろうか。もちろん、二者択一的に問うているのではなくて、正確には、命題7における語り得ぬものをどちらか一方に傾けることはないにしても、[どちらの比重が高いか、どちらが中心的であるか]を問題にしていそうである。

101 飯田は命題番号を尊重する。「ウイトゲンシュタインの意図を尊重しながら『論考』を読もうとするのであれば、各命題の番号に含まれている指示に従って読むべきである」（飯田[2002a] p.32）。黒崎や石黒は、命題番号に例外を認める。「命題番号にとらわれない方がよい場合もある」（黒崎[2001]p.37）。「ウイトゲンシュタインが命題の順序や番号をかなり自由に変えたことがわかっていますので、余り番号に意味を与え過ぎるのは避けるべきだと思います」（石黒[1999]p. 68）。滝浦は命題番号に対して懐疑的である。「『論考』は緊密な関連をもって構成された統一的体系であり、少数の桁をふやしながらかつに命題を並べてゆくことによって、絶対的な正確さを求めたその苦闘の跡ということになる。しかし、（…）一度そのように疑うならば、ウイトゲンシュタインの「等級分けをする分類癖」は「ほとんど遊び半分にさえ見える」とも言えなくはない」（滝浦[1983]p.34）。

102 「答えが言い表しえないならば、問いを言い表すこともできない。謎は存在しない。問いが立てられうるのであれば、答えもまた与えられうる」（命題 6.5、傍点は原文ではイタリック体）。

103 「問いを立てられないものを疑おうとする以上、懐疑論は論駁不可能なのではなく、明らかに無意味なのである。というのは、疑いは、問いが成り立つ所においてのみ成り立ちうるのであり、問いは、答えが成り立つ所においてのみ成り立ちうるのであり、答えは、何かが語られ得る所においてのみ成り立ちうるのであるから」（命題 6.51、傍点は原文ではイタリック体）。

104 「たとえ可能な科学の問いが全て答えられたとしても、生の問題は依然として全く触れられてもいないと感じる。もちろん、その時はもはや、いかなる問いも残ってはいない。そして、まさにこれが答えなのである」（命題 6.52、傍点は原文ではイタリック体）。

105 「哲学の正しい方法は、本来こうであろう。語り得ぬもの以外、何も語らないこと。したがって、自然科学の命題——それゆえ、哲学とは何の関係もないこと——以外、何も語らぬこと。そして、誰か形而上学的なことを語ろうとする人がいれば、その度に、その人がその命題のある記号に何の意味も与えていないことを指摘すること。（…）」（命題 6.53、ダッシュはウイトゲンシュタインによる）。

ここで倫理的なものと形而上学的なものとの区別を考えてみたい。黒崎も「倫理の形而上的性質」(黒崎 [1980] p.160) というように、倫理的なるものと形而上的なるものが排斥し合うとは考えていない。ウィトゲンシュタインの倫理は世間における人と人との倫理ではなく、超越的倫理であるがゆえに、形而上学に含まれる。そこで、「結語の「語り得ぬもの」が倫理的なものを意味するのか、それとも形而上学的なものを意味するのか」という問いを、省略せずに書けば、以下のようなになるだろう。「結語の「語り得ぬもの」は、特に倫理に重きを置いた形而上学的なものなのか、それとも、形而上学全般に亘るものなのか」と。

1章では、『論考』は形而上学の本であると結論づけたが、黒崎が解釈する結語も、やはり形而上的テーマの範囲で推移している。

細川は、意味の強さに応じて、結語を3通りに解釈している。それらは、結論、より強い意味での結論、最も強い意味での結論の3通りである。

『論考』における「言えないもの」(語りえないもの) は形而上学的なもの(論理的なものと倫理的なもの)であった。それ故『論考』の結論は「形而上学的なものについて人は沈黙しなければならない」である。(…)しかしここでフィッカー宛ての手紙を想起しよう。「この本の意味は倫理的なものです。……多くの人が今日口からでまかせにしゃべっているすべてのものを、それについて沈黙することによって、私の本において確定したのです」。この言葉に定位するならば、より強い意味での『論考』の結論は、「倫理的なものについて人は沈黙しなければならない」となる。しかし、『論考』の倫理の頂点をなすのは 6.522 である。とすれば最も強い意味での『論考』の結論は、「神秘的なもの(神)について人は沈黙しなければならない」となるだろう(細川[2002]p. 304、傍点は筆者による)。

それより少し後に細川は、より強い意味での結論と最も強い意味での結論とを折衷させたかのように、こう書いている。

「言えないもの」を「倫理的なもの、神秘的なもの」と理解すれば、『論考』に終止符を打つ最後の語「沈黙する」(schweigen) は、『論考』の意味が倫理的なものであることを鮮やかに示している (*ibid.*, pp. 304-5)。

黒崎、細川も共に、3つのヴァリエーションを回答している。黒崎は倫理から形而上学全般に向けて重心を移し、細川は倫理のすそ野から頂点へと焦点を移す。筆者なりの結語解釈も、倫理と形而上学全般とを両極とするグラデーションの中のどこかにある。しかし、その位置を主張する前に、ここでは、2章の結果を踏まえて、結語解釈の語り得ぬものとは、ある<クラスとしての語り得ぬもの>である、とだけ言っておこう。

4-2『論考』の山脈からの結語解釈

命題6.53と命題7とが、似通った主張であるにも関わらず、結語（命題7）は独立したトップレベルに位置しているという『論考』の構成に着目してみたい。また、著者ウィトゲンシュタインが『論考』の序文で述べているように、『論考』は、その思想やそれに類似した思想を既に自ら考えたことのある人に向けて書かれたということも考え合わせ、結語を解釈する。

最高峰の倫理を下ってゴールするまでに、6番台と7番台の間に溝が掘ってあることに気づかななくてはいけない。ウィトゲンシュタインは、意図して6番台の下位ではなく、最上位に独立させて、命題7を書いたのだから、命題7を命題6.5の傘下の命題の続きとして読むわけにはいかないだろう。形而上学的なことを語ろうとする者——語り得るものと語り得ぬものとの間を無自覚に往来する者——に宛てて、「語り得るもの以外は何も語らぬこと」（命題6.53）を書いた後に、ウィトゲンシュタインは、「語り得ぬものについては沈黙しなければならない」（命題7）と、なぜ書かねばならなかったかを考えてみたい。

結語（命題7）は、命題6.54を挟んで、命題6.53の次の次の命題として位置しているのではない。命題6.53は、命題6の注釈である命題6.5の注釈であり、命題6で与えた命題の一般形式に則ったものだけを語るように、警告しているのである。例えば、今まで科学の中で扱う対象について語ってきた者に対して、「これまで通り、命題の一般形式に則ったものだけを語れ。言語体系から逸脱するな」と言っているのである。

それに対して、命題7はそうではない。命題7は、語り得るものの海岸線を越えて大海を泳いだことのある者や、ウィトゲンシュタインが『倫理講話』の中で語ろうとする絶対的価値を有する経験を独自に体験した者やこれから体験しうる者に向けて発せられたのである。命題7のように警告しなければ言語の限界の壁に突進してしまうような者に対して、呼びかけているのではないだろうか。いや、それ以上にウィトゲンシュタインのような、その誘惑に抗して自らの手綱を握れる者、語り得ぬものに触れていながらも¹⁰⁶、それを語り得ぬがゆえに、それに沈黙できる者に向けた呼びかけなのである。ただし、この呼びかけは、思想の伝達を目指したものではなく、別の精神における同じ思想の再生を目指したものなのである¹⁰⁷。

この6番台と7番の差に気づかないと、Conantのような解釈に陥ってしまう。「『論考』の結語が宣言していることは、「我々が話すことができないものについて、話すことができないがゆえに沈黙しなければならない」ということではないだろうか？しかし、この結語は、全く何も主張していない(…）」（Conant[1991] p.337）と述べ、彼は命題7の対偶をとってしまう。

¹⁰⁶ 「彼の公式の見解によれば、われわれにできることは、光のあたる範囲に限界を引くことによって、陰の範囲を画定することだけである。だが本当は、何らかの仕方であらかじめ陰の存在に触れた者だけが、光の限界の意味を理解しうる——とも言えるのである」（永井[1996] p.26）。

¹⁰⁷ 「(…)自分の著作が理解されるためには、自分の考えた思想を読者が受け入れるのではなく、読者がみずから同じ問題について考えることが必要であるという見解を彼は繰り返し強調している。(…)—見伝達あるいは継承であるようにみえるもの、それは別の精神における同じ思想の再生なのである」（佐藤[1991]p. 360、傍点は佐藤による）。

「結語の対偶は、多分より自明的で、同様にトートロジー的である。その対偶とは、[我々が話すことができるものについて、話すことができるがゆえに我々は話すことができる]とか[我々が語り得るものは、我々が語り得るものである]である。これは、我々が語り得ぬものを語ることを禁止しない。しかし、それは、我々から語り得るものを奪うことが全くない」(ibid.)。

このように結語解釈してしまうと、7番の結語が6番台の主張[語れることだけを語れ]に逆戻りしてしまうのである。このような結語解釈は、海岸線を眺めながらも、陸地から出たことがない者の解釈である。ウィトゲンシュタインが海岸線をなぞる目的は、海岸線を境に向こうにある大海原の広さを確認するためなのである。

結語解釈としては、<それに触れてはいても、沈黙しなければならない>とされる、その語り得ぬものを明らかにしなくてはならない。結語は、黒崎にとっては「沈黙せよ」という警句であり、永井にとっては「沈黙せざるをえない」という諦念¹⁰⁸である。もし仮に、結語を駄弁家への警句として受け取るのなら、それは「語り得ぬものを語れると勘違いをするな」くらいの意味にしかならないだろう。出来もしないことを出来ているかのように勘違いしている例を挙げよう。ダイヤモンドを引掻くことはできない。なせならば、ダイヤモンドに爪を立てることはできるが、爪跡を残すことまではできないからである。同様に語り得ぬものを語ることはできない。

語り得ぬものを語ろうする言明Aussageは、命題Satzではなく、擬似命題Scheinsatzなのである。それにも関わらず、駄弁家は語り得ぬものを語れているかのように、倫理についても語ろうとするので、ウィトゲンシュタインは彼らに警告したのだろうか。いや、それは違う。『論考』は友人¹⁰⁹へ宛てた書である。例えば、論理実証主義者¹¹⁰は、そのような友人ではなかった。

「語り得ぬもの」は無意味な記号列であるが、その記号列によって、世界から昇華する<絶対的価値を有するもの>を了解できる者に宛てて、ウィトゲンシュタインは結語を送ったのであろう。それは警告しなくては言語の壁に突進してしまう¹¹¹人々に向けた警句というよりもむ

108 「つまり、「沈黙しなければならない」とは、最も究極的には、沈黙すべきだという教説ではなく、沈黙せざるをえない、という諦念の表現なのである」(永井[1999d] p.113)。

109 「『論考』における彼の見解によれば、哲学の命題は、『論考』の命題も含めて、語りえないものについて語ろうとする試みであり、無意味なものであるが、そうした無意味なうちのあるものは、一部の読者にとっては、世界を正しく見るための階梯として役立つのである。ただしそれはあくまでも限られた読者のために役立つのであり、あらゆる読者に等しく光明をもたらすなどということは、およそウィトゲンシュタインの目的とは無縁のことであった。(…)彼は普遍性や客観性を求めることを自覚的に避け、自分のために、あるいは自分の書いたものを正しい光のもとで見ることのできる少数者のためにのみ書いた。(…)彼が批判したさまざまな思想は、彼の敵手というよりも、そのほとんどが、かつての自分自身の思想や、彼に影響を与えた「友人たち」の思想なのである」(佐藤[1991]pp. 361-4、鉤括弧は佐藤による)。

110 この場合、シュリックを論理実証主義者から除く方が適切である。「自分と根本的に対立する思想に対しては、彼はそれと戦うよりもむしろそれを無視することを選んだ」(佐藤[1991] p. 364) ところのウィトゲンシュタインが、善と神の関係について語るシュリックを批判している(Wittgenstein [1929-32] p. 115) からである。

111 以下、ウィトゲンシュタインの『倫理講話』から引用するが、言語の限界への接近の仕方が突進であるというイメージを筆者は抱くことができない。「かつて倫理や宗教について書い

しろ、突進してしまう誘惑に耐えるウィトゲンシュタインのような人向けのメッセージであつたらう。それは、筆者には、[語り得ぬものを語りたくなるだけの形而上学的素質を持ちながら、そうはしないように自らの手綱を握る努力を重ねる者]への呼びかけのように思われる。

では、このような者に宛てられたメッセージの語り得ぬものとは何か。ここに至るまでの論証は、その全てが、結語の中の語り得ぬものとは、どんなクラスなのかに答えるためのものであつた。2章で『論考』の語り得ぬものをクラスへ類別することによって把握した結果を踏まえ、3章で個々の語り得ぬものからクラスとしての語り得ぬものへと転じた見方を基にして、こう結論しよう。『論考』結語の「語り得ぬもの」とは、〈超越的なもの〉というクラスである。〈超越的なもの〉とは、クラス判定の段階でunsinnig派と呼ばれていたクラスである¹¹²。

〈語り得ず示され得るもの〉とは、〈先験的なもの〉というクラスと〈超越的なもの〉というクラスの和をとったものであつたが、『論考』の結語で「沈黙しなければならない」と言っているのは、その内の〈超越的なもの〉の方である。〈超越的なもの〉とは、例えば倫理のような、一つの特定期語り得ぬものではなく、超越的な性質を持つもの（こと）の全てから成るクラスのことである。

さて、1章で立てた問いに、ようやく答えることができる。幸福を享受しうる唯一の候補者である〈世界の主人〉は、〈超越的なもの〉に、沈黙すべきなのである。結語は、形而上学の本『論考』の山脈全体を一言で置き換えたものであつた（1-8-2「超越的倫理のその先に」）から、形而上学の本としての『論考』の結語（命題7）を、「〈超越的なもの〉に触れたことのある者よ、それに語りたくなる衝動に堪え、その誘惑に抗すべし」と解釈する。

たり語ったりしようと試みた全ての人々の傾向は、言語の限界に向かつての突進であつた、と私は信じます」（Wittgenstein [1929] pp.11-2）。我々は言語の限界を易々と通過してしまうからこそ、衝突感などなく無自覚に、有意味な言語体系から逸脱してしまうのだと筆者には思われる。ウィトゲンシュタインが『倫理講話』で自らの体験として紹介する3つの絶対的価値を持つ経験も、意識的に言語の壁に激突する経験ではなく、無自覚に経験したものではないだろうか。

¹¹² その内訳を再掲する。〈超越的なもの〉とは、美（4.003）、善（4.003）、独我論の意味すること（5.62）、私（5.63）、思考し表象する主体（5.631）、哲学的自我（5.641）、形而上学的主体（5.641）、世界の限界（5.641）、世界の意味（6.41）価値ある価値（6.41）、高次なるもの（6.42）、倫理（6.42）、美（6.421）、倫理的なものの担い手としての意志（6.423）、善き意志・悪しき意志（6.43）、幸福な人・不幸な人（6.43）、死（6.431）、神（6.432）、限られた全体としての世界（6.45）、人生の意味（6.521）、神秘的なもの（6.522）、哲学（6.53）から成るクラスである。

あとがき

元々の筆者の『論考』読解の目的は、[言語の本質でありながら、それを言語によって語ることができないようなもの]を『論考』から読み取ることであった。それは『論考』でいう論理形式であった。それは、2章において、sinnlos（無内容）派に属する語り得ぬものであると判定され、正式名としては<先験的なもの>というクラスに属する。論理形式は<先験的なもの>である以上、当然 *transzendental* なものであり、世界の中にはなく、語り得ぬものである。

しかし、語り得ぬものは、ウィトゲンシュタイン哲学に通底するテーマであり、中期（移行期）・後期・最晩年をも視野に入れた、今後の研究課題でありうる。現在の筆者の考えでは、ウィトゲンシュタインが『論考』との対比で読まれることを願って『探求』の出版を企てていたように、本稿で扱った前期の言語観を後期の言語観と対比させることから興味深い結果が得られそうである。

本稿の解釈では、『論考』の結語は<超越的なもの>への沈黙を主張しているのであるから、そのクラスに含まれる神は、当然語り得ぬものであり、「神」という記号は無意味なのである。

しかし、後期の言語ゲームの考え方によれば、宗教・言語ゲームの生活に入った者にとっては「神」という記号は、もはや無意味ではない。なぜならば、信仰の生活に入った者どうしの共同体においては、「神」という語が、その生活形式の中に織り込まれ、実際に機能する駒となっているからである。後期ウィトゲンシュタインの言語観では、言語は世界を記述できるだけでなく、命令や勧誘もできるのであるから、「神に祈りなさい」という発言も無意味ではない。宗教・言語ゲームの共同体の一人が「神に祈りなさい」と発言すると、それに応じて他の者はひざまづくのである。その「神」という駒は、その共同体生活の中のその一場面を<一手>進め、局面を変えることができるのである。

それでは、論理形式を語れるような言語ゲームもあるのだろうか。それも後期の言語ゲームの考え方に従えば、ありうるのである。本稿を通じての筆者と読者との間のコミュニケーションは、一種の言語ゲームである。なぜならば、筆者が前提条件を提示することなしに、唐突に「論理形式を語れることはできる」と言えば、読者から「対象言語の論理形式をメタ言語で語れるが、そのメタ言語の論理形式を語ろうとすれば、メタメタ言語から語るしかなく、無限退行に陥るのではないか」とか「どの時期のウィトゲンシュタインの言語観に基づいて、そう言っているのか」等々の反応があるはずだからである。この言語ゲームにおいて、「論理形式」という語は、見せかけ上、動いているだけで機能していないダミーの歯車とは異なり、実際に機能する駒となっているがゆえに、それは無意味ではありえないのだ。実は、我々は今、その言語ゲームの真っ只中にいるのである。

このように、『論考』における語り得ぬものである<超越的なもの>も<先験的なもの>も、言語ゲームの中で語るなら、無意味な擬似命題は生じない。これはパラドックスではない。ウィトゲンシュタインの言語観は、前期から中期（移行期）を経て後期へと変遷するが、語り得ぬものというテーマは、彼の一生涯を通じ、その哲学の底を流れているのである。そして、言語観の変遷により、前期には無意味な記号列とみなされたものが、後期では有意味な記号列とみなされるようになるのである。<ウィトゲンシュタインの言語観の変遷>と<底流する語り得ぬ

もの>とを合わせて考察することは、今後の課題として別稿に譲ることとしたい。

文献リスト

- Anscombe, G.E.M.[1963] *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson Univ. Lib.
- Black, M. [1964] *A companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge U. P.
- Conant, J.[1991] "Throwing Away The Top of the Ladder" in *The Yale Review*, Vol. 79, No. 3, pp.328-364.
- Diamond, C. [1988] "throwing away the ladder:How to read the Tractatus" in *The Realistic Spirit*, MIT press, 1991.
- Hacker, P. M. S. [1972] *Insight and illusion : themes in the philosophy of Wittgenstein*, Clarendon Press , 1986.
- Hacker, P. M. S.[1996] *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Blackwell, 1996.
- 星川啓慈[1989] 『ウィトゲンシュタインと宗教哲学：言語・宗教・コミットメント』、ヨルダン社.
- 星川啓慈[1990] 『宗教者ウィトゲンシュタイン』、法蔵館.
- 細川亮一[2002] 『形而上学者ウィトゲンシュタイン：論理・独我論・倫理』 筑摩書房.
- 飯田隆編[1995] 『ウィトゲンシュタイン読本』 法政大学出版局.
- 飯田隆[1998] 「言語とメタ言語」 『現代思想』、青土社、 vol. 26-1、 pp. 78-89.
- 飯田隆[2002a] 『現代思想の冒険者たち 07 ウィトゲンシュタイン：言語の限界』 講談社.
- 飯田隆[2002b] 『言語哲学大全Ⅱ 意味と様相（上）』 勁草書房、 pp. 45-117.
- 石黒ひで[1995] 「『論考』はいまどう読まれるべきか」 飯田隆編[1995]、 pp. 65-80.
- 伊藤邦武[1988] 「ウィトゲンシュタインにおける言語の自律」 『自然観の展開と形而上学』 井上庄七、小林道夫編、紀伊国屋書店、 pp.295-322.
- 春日佑芳[1989] 「『論理哲学論考』の独我論」『道元とヴィトゲンシュタイン』ペリかん社、 pp.25-38.
- キートリー, A. [1976] 著 『ウィトゲンシュタイン・文法・神』星川啓慈訳、1989年、法蔵館.
- 黒田亘[2000] 『ウィトゲンシュタイン・セレクション』 pp. 59-118, pp. 249-56、平凡社.
- 黒崎宏 [1980] 『ウィトゲンシュタインの生涯と哲学』 勁草書房.
- 黒崎宏[1988] 『科学と人間：ウィトゲンシュタイン的アプローチ』 勁草書房.
- 黒崎宏[1991] 『「語り得ぬもの」に向かって：ウィトゲンシュタイン的アプローチ』 勁草書房.
- 黒崎宏[2000] 『ウィトゲンシュタインが見た世界—哲学講義』 新曜社.
- 黒崎宏[2001] 『『論考』『青色本』読解』、産業図書.
- 黒崎宏 [2002] 『ウィトゲンシュタインと「独我論」』、勁草書房.
- 黒崎宏[2003] 『ウィトゲンシュタインから道元へ：私説『正法眼蔵』』 哲学書房.
- Malcolm, N.[1986] *Nothing is hidden : Wittgenstein's criticism of his early thought*,

- Blackwell, 1986 (『何も隠されてはいない：ウィトゲンシュタインの自己批判』、黒崎宏訳、産業図書、1991年)。
- McGinn, M.[1999], "Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus" in *The Philosophical Quarterly*, Vol.49, No. 197, pp.491-513.
- McGuinness, B.[1988] *Wittgenstein, A Life: Young Ludwig, 1899-1921*, University of California Press, pp. 296-316.
- 永井均[1996]『ウィトゲンシュタイン入門』、筑摩書房。
- 永井均[1999a]『<魂>に対する態度』、勁草書房。
- 永井均[1999b]「独我論」野家啓一編[1999]、pp.108-9.
- 永井均[1999c]「私／自我」野家啓一編[1999]、pp.110-1.
- 永井均[1999d]「語りえぬもの」野家啓一編[1999]、pp.112-3.
- 中川大[1999]「世界」野家啓一編[1999]、pp.90-1.
- 野家啓一編[1999]『ウィトゲンシュタインの知 88』 新書館。
- 野矢茂樹[1995]「「語りえぬもの」を読み解く 10 冊：ことばを超えた存在に輪郭を与える 試み」『論座』1995年1月号 pp. 273-7.
- 野矢茂樹[1999a]「ナンセンス」野家啓一編[1999]、pp.100-1.
- 野矢茂樹[1999b]「語る／示す」野家啓一編[1999]、pp.104-5.
- 野矢茂樹[2001]『心と他者』 勁草書房。
- 野矢茂樹[2002a]「第1講『論理哲学論考』と「人生の無意味さ」について」『「語りえぬもの」からの問いかけ：東大駒場「哲学・宗教・芸術」連続講義』宮本久雄・岡部雄三編 講談社、pp. 16-34.
- 野矢茂樹 [2002b]『同一性・変化・時間』哲学書房。
- 野矢茂樹[2002c]『ウィトゲンシュタイン 『論理哲学論考』を読む』、哲学書房。
- 野矢茂樹訳[2004] ウィトゲンシュタイン著『論理哲学論考』、岩波書店。
- 岡田光弘[1999]「<書評>ウィトゲンシュタイン：言語の限界 飯田隆著、講談社 1997年。」『哲学』104号、三田哲學會、pp.77-83.
- 奥雅博訳[1975]『論理哲学論考』『ウィトゲンシュタイン全集1』所収、大修館書店。
- 奥雅博[1998]『ウィトゲンシュタインの夢：言語・ゲーム・形式』、勁草書房。
- 大森荘蔵〔1953〕「論理実証主義の哲学」『大森荘蔵著作集第一巻 前期論文集 I』、1998年、岩波書店、pp.20-31.
- Pears, D.[1987] *The false prison : a study of the development of Wittgenstein's philosophy*, Vol. 1, Oxford U. P.
- Ramsey, F.[1931] "Critical Note of L. Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus" in *Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays*, Routledge.
- Rhees, R.[1965] "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics" in *The philosophical Review* Vol. 74, pp. 17-26.
- Rhees, R.[1997] *Rush Rhees on religion and philosophy*, D.Z. Phillips (ed), Cambridge U.P.
- Rudd, A.[2004] "Logic and Ethics as the Lmites of the World" in Stocker, B.[2004],

pp.47-57.

Russell, B. [1922] "Introduction" in Wittgenstein, L. [1918] , pp. ix-xxii.

坂井秀寿訳[1995] 『論理哲学論考』 法政大学出版局.

佐藤徹郎[1991] 「科学的<知>の概念を越えて」『現代哲学の冒険 9 ゲームと計算』、岩波書店、所収.

Stocker, B.[2004] *Post-analytic Tractatus*, Ashgate.

末木剛博[1976] 『ウィトゲンシュタイン論理哲学論考の研究 I 解釈編』 公論社.

末木剛博[1977] 『ウィトゲンシュタイン論理哲学論考の研究 II 註釈編』 公論社.

滝浦静雄[1983] 20世紀思想家文庫 6 『ウィトゲンシュタイン』 岩波書店.

トルストイ, L.[1979] 『要約福音書』『トルストイ全集 14 宗教論 (上)』 所収、中村白葉・中村融 訳、河出書房新社、pp.251-344.

豊島徹[2004] 「独我論は何であり得ないか」 『現代思想』 青土社、vol. 32-8、pp. 98-107.

土屋俊[1991] 「言語行為のなかの指示」『ウィトゲンシュタイン以後』 飯田隆・土屋俊編 東京大学出版会、7章 (pp. 152-72) .

杖下隆英訳[1976] 『倫理学講話』 『ウィトゲンシュタイン全集 5』 所収、大修館書店.

Wittgenstein, L. [1914-17] *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, 1979. (『草稿一九一四 - 一九一六』、奥雅博訳、『ウィトゲンシュタイン全集 1』 所収、1975年、大修館書店) .

Wittgenstein, L. [1918a] *Prototractatus: an early version of Tractatus logico-philosophicus*, Cornell U. P., 1971.

Wittgenstein, L. [1918b] *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1963.
(多くの訳者による邦訳を参照しているため、それらを独立に掲載することとする)

Wittgenstein, L. [1929] "A lecture on ethics" in *The philosophical Review* Vol. 74, 1965, pp. 3-12. (杖下隆英訳[1976]) (杖下の訳注を参照しているため、訳本を独立に掲載することとする)

Wittgenstein, L. [1929-32] *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche*, aufgezeichnet von Friedrich Waismann ; aus dem Nachlas herausgegeben von B. F. McGuinness, Suhrkamp Verlag, 1967. (『ウィトゲンシュタインとウィーン学団』、黒崎宏訳、『ウィトゲンシュタイン全集 5』 所収、1976年、大修館書店) .

山本信[1977] 『形而上学の可能性』、東京大学出版会、pp. 78-84.

山本信・黒崎宏編[1987] 『ウィトゲンシュタイン小事典』、大修館書店.

※遺稿などは、執筆年と編集付きで出版される年が長年ずれるものがあるため、執筆年を付加情報として提示したい場合は [] にて付すこととした¹¹³。

¹¹³ 「 [] 内の年号は、ウィトゲンシュタインが書いたり、書き取らせたり、講義したりした年号である」 (黒崎[1980] p. 8) に倣った。

