ヴィトゲンシュタインの哲学と神存在の問題について

堀　　　剛

1. ヴィトゲンシュタインの神学的関心

ヴィトゲンシュタイン (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889—1951)[1]の前期の哲学書である「論理哲学論考」(Tractatus Logico-Philosophicus) が書かれた目的は、「人は語りえぬものについては沈黙せねばならない」ということを実証することにあった[2]。このことは、とかく神学に於いて用いられる言語が、本来、人間と神との間で生起した相互応答の結果であると言い得るかを検証するのに十分な意義を持っている。彼の言い方を踏襲すれば、語りえぬものについて語ろうとするかぎり、あらゆる宗教はドグマの域を出ないことになる。何が啓示として扱われるべきかは、慎重な考察の対象ではあるが、神学が神による啓示を基礎として展開されている限り、キリスト教は全体として啓示の本質を具備していると考えることができる。しかし、これについても、ヴィトゲンシュタインは神は世界の中に自身を啓示されないと述べ、神学の可能性を閉じようとする[3]。ところが、こうした神について語ることへの否定的な言及とも受け取れる指摘とは裏腹に、ヴィトゲンシュタインは神の存在について、かなり深く肯定的な関心を寄せていた。そこでは、信仰と呼んで差し支えないような心情を吐露している。たとえば、1916年6月11日の日記で、「生の意義、

＊この小論の第2章以下は、1990年9月20—21日に東京女子大学で開催された日本基督教学会第38回学術大会において「ヴィトゲンシュタインにおける世界と神の問題」と題して発表した研究を加筆したものである。

すなわち世界の意義を我々は神と呼ぶことができるのである。そして父としての神という比喩をこれに結び付けること。祈ることは生の意義についての想念(Gedanke) である」と述べている[4)]。彼は、神すなわち、語りえないものが存在していないものではなく、我々を超越して語りえないものとして存在していると考えている。彼は形而上学的な考察の客体とすることのできない、語りえないものが存在し、それらには沈黙すべきものと考える。同時に、神について論じることも語りえないことであり、沈黙すべきとする。

こうした見解は、神存在を語りえないものとして意識したものであると理解できる。また、そこで意識される超越的な神は、人が記述したり語ったりする言葉に対応するものではなく、人間の言葉の行きわたらないところに在るものと言える。もし仮に、語りえないものについて論じるとしても、論議に使用される言語に対応する何物であっても、言語の及ぶ領域を離れては存在しないと考えねばならない。なぜなら、人間は人間の言語の枠の中で思考し、語りうるという限界がそこに不可避に生起しているからである。後期の彼の哲学の中で展開された言語ゲームという考え方も同じことを意図していると思われる。すなわち、ゲームとはそれに対応するものをゲームの領域内でしか持たず、そのゲームの体系の外に何物も指示しないのである。よって、我々の言語ゲームを離れたところのものについて、本来人は沈黙しているのである。

「論理哲学論考」では、人は語り得ぬものに対しては沈黙せねばならないという言葉が結論とされるので、人間の側から神について問う場合には沈黙が余儀なくさせられている。他方、神の側からも「神は世界の中に自身を啓示しない[3)]」という沈黙が主張されている。明らかに神と人間との関係の深淵がそこに存在するとヴィトゲンシュタインは考えている。

しかし、彼は語りうるものと語りえないものとの区別を明確にする中で、語りえないものに深く触れていったと思われる。「文化と価値」(Culture and Value) と名付けられて、英独対訳で出版されている彼の晩年の執筆には、多くの宗教に対する記述が見受けられる[5)]。それらは直接、キリスト教についての

言及というよりは、宗教全般についてのものとして読まれうるが、それらを読めば宗教の意義を積極的に彼が評価していたのが分かる。

1937年、彼はパウロについて次のようなことを書いている。「神音書の中におだやかで透明に沸きでる泉が、パウロ書簡では濁った泡がたっているように思われる。さもなくば、どうしてそう思えてしまうのか。ことによると、パウロの手紙の中に濁りを見てしまうのは、私自身の不純さによるのかもしれないし、この不純さが澄み切ったものを汚さないわけがない。だが、私はあたかもそこに人間の情念を見てしまうのだ。それは誇りや怒りのようなもので、福音書の謙虚さとはかみ合わないものである。あたかもパウロは個人的な彼の人格を主張するかのように、しかも宗教的な身ぶりで主張するといったところがあり、それは福音書からはほど遠いものである。私は尋ねたい。といっても、これが冒瀆とならねばよいが。『キリストならパウロに何と言っただろうか？』・・・略・・・福音書では、私が感じるところでは、すべてに於いて、思い上がらず、謙虚で、純真である。そこには小さな家がある。だが、パウロの手紙には教会がある。福音書ではすべての人間は平等で、神自身も人間である。パウロ書簡では、名誉、位階のような、何か階級のようなものがすでに存在している。これはいわば私の鼻が嗅ぎつけたことだ。[6]」このようにパウロへの違和感を彼は持っていた。

聖書に次のようなパウロの言葉がある。「神はあらかじめ知っておられる者たちを、更に御子のかたちに似たものとしようとして、あらかじめ定めてくださった。それは、御子を多くの兄弟の中で長子とならせるためであった。そして、あらかじめ定めた者たちを更に召し、召した者たちを更に義とし、義とした者たちには、更に栄光を与えて下さったのである。」（ロマ　8：29—30）「神はそのあわれもうと思う者をあわれみ、かたくなにしようと思う者を、かたくなになさるのである。」（ロマ 9：18）このようなパウロの言葉を予定論的なものとして理解するかどうかは、慎重な分析が必要だと思われるが、ともかくヴィトゲンシュタインがこれらの言葉に関して書いたのだろうと想像される次の

ような言葉がある。それらはパウロへの強い反発を露にしている。「宗教においては、いかなる段階の敬虔深さもそれぞれにふさわしい形態を持っているに違いない。ある形態は一つ下がった次元においては無意味である。この教義は、一つ高い段階において意味を成すものであり、いまだ一つ低い次元の者にとっては無価値で空虚である。人はただそれを誤って理解してしまうし、この教義の言葉はそんな人にとって無意味なものである。すなわち、私のレベルではパウロ書簡の予定の教説は不愉快で無意味であり、非宗教的なものである。私に差し出されている像を、私は間違った形でしか利用することができないのだから、それは私向きではない。もし、それが教義のすぐれた神的なモデルであるとしても、まったく異なる次元にいる人のためのものである。そのような人は、私に可能であるのとは完全に違った方法で、その人の人生にその教義を利用するに違いない[7)]。」

ヴィトゲンシュタインにとっての、パウロの予定論的な見解への違和感は世界観をどのように置くかの相違によるものであろう。パウロの予定論的な言動を意義あるものとは、彼は認められなかったようである。彼は予定論的な見解の意義そのものを否定している。「ある人が次のように教えられたとしよう。君がこれこれのことをして、かくかくのごとく生きるなら、君の死後、君を永遠の苦しみの場所へ連れて行くような存在者がいるのだ。たいていの人間はそういう場所へ行くことになり、ほんのわずかな人々だけが、永遠の喜びの場所へ行く。この存在者は、あらかじめ良い場所へ行く人を選んでいたのであり、ある種の生き方をした人は苦しみの場所へ行くわけなのだから、救われない人もまたあらかじめそうした生き方を定められていたのである。いったい、そのような教義が何に影響を与えるだろうか。その教えで語られているのは、罰ではなく、むしろ一種の自然の必然性なのだ。だから、この見解において、君が誰かに何事かを示すことがあったとしても、人はその教義から絶望とか不信仰しか引き出すことができない[8)]。」

ヴィトゲンシュタインが1949年に記した予定論への反論は、以上のようなも

のである。イエスとパウロの隔たりをどのようなものと考えるかは本論の領域からはそれるものであるが、あえて、ヴィトゲンシュタインがどちらに近いのかと言えば、圧倒的にイエスに近いのかもしれない。教義学的なものに対して、彼は懐疑的であったことから、教会の組織を形成したパウロよりも、イエスに惹かれたのであろう。ヴィトゲンシュタインはカール・バルトにも、共感しなかったようである。ヴィトゲンシュタインは言葉がそれぞれの人間の生活空間から出てくるものである限り、言葉がさまざまに異なる生活の場で生み出す差異が存在すると考える。そのことから彼の生活の言葉にバルトの言葉はなじまないと言うのである。ヴィトゲンシュタインは、バルト神学を指し示しながら、神学のある独自な言葉やフレーズの用法に頼り、他のものをしめ出すような神学は何も明確に語ることはないのだと述べている。[9] バルトの言葉も含めて、教義の言葉はヴィトゲンシュタインにとって、意味を感受できるものでなかった。言葉が語られることによって、何か実体的なものが想起され、それがあたかも実在するかのような観念に連なることをヴィトゲンシュタインは読み取り、反発していると思われる。バルトについてのこの見解は1950年に記されたものであるが、その頃のヴィトゲンシュタインは後期の哲学を完成していた。彼によれば、言語は一定の生活空間との関連の中で、網の目のような構造を持っている。言語の本質が言語ゲームという言葉で説明される。例えばチェスの駒がつくり出す様々な動きがゲーム内の出来事であり、ゲーム内においてしか互いの駒は何事も指示しあわないように、言語も形而上学的な何かに対応しているのではなく、言語はあたかもゲーム内にあるかのように、生活形態の中で生活に対応したものでしかないのである。このような後期の考え方は、いわゆる前期の彼の哲学の結論であった語りえないものへの沈黙を、ゲームという形式で言語の本質をとらえることによって、矛盾なく継承していると言える。そのような中では、カール・バルトの語る言葉は彼には死語にすぎなかったのであろう。言語がゲーム内にあるのだとすれば、ゲームの中でしか人は何も語ることができない。神学という言語ゲームに直接、身を置いてはいないヴ

ィトゲンシュタインには、教義や神学への距離を感じたのである。彼は、「それ（バルトの神学）は、何かを言わんとしてはいるのだが、表現のすべが分からないために言葉を振り回しているのだ。実践が言葉に意味を与える」と批判している。[10] こうした言葉はバルトやパウロに批判的であるが、しかしながら、これ以前の1940年頃、友人のドルーリー（M. Drury）への手紙では、バルトの著作は瞠目すべき宗教体験から生まれたに違いないと書いていたという。[11]

以上、キリスト教の神学と直接的な関わりのあるヴィトゲンシュタインの言葉を紹介した。次章では、「論理哲学論考」における前期ヴィトゲンシュタインの世界観の構造と、そこにおける神の場を考察する。

2. 「論理哲学論考」における世界の構造と神の場

1919年6月、ヴィトゲンシュタインは「論理哲学論考（Tractatus Logico-Philosophicus. 以下「論考」とする。）」の原稿を、バートランド・ラッセルのもとへ送った。それは1921年秋「自然哲学年報」（Annalen der Natur-philosophie）に発表された。[12] その後、1922年に英独対訳版が出版され、1933年にヴィトゲンシュタイン自身による補正がなされて現在の「論考」ができあがった。ヴィトゲンシュタインが「論考」を発表する前の1914年から1916年の日記には、「論考」の下書きが多く含まれている。それらは、「論考」の理解を十分に助けてくれる補足資料として活用できる。よって、彼の日記も参照しながら考察を進めたい。

ヴィトゲンシュタインは1916年7月8日の日記の中で、「二つの神的なもの、すなわち世界と私の独立した自我が存在する」と述べている。[13] 世界と自我の存在は等置して把握せねばならないことが指し示されている。どちらが世界にあって優越するかが問われているわけではない。ただ、二つは等置されている。人が世界の意義をとらえようとすれば、世界を意識していなければ、自我についても、世界についても把握できない。だが、個々の人間存在が世界内の個である限り、個としての人間は世界の意義を内側からとらえることはできても、

外側から包括的にとらえることが出来ない存在と言わねばならない。その意味で、ヴィトゲンシュタインは世界の意義は世界の中にはなく、世界の外にあると述べる。[14] そうだとすれば、人間は世界が何らかの意義を持っていることを肯定することも否定することも出来ないことになる。このことは、「論考」の帰結であるところの人は語りえないものには沈黙せねばならないという言葉と密接に関係している。世界の意義は、世界を包括的に見る立場、すなわち、世界の外からしか語れないものだが、人間が内側に存在するのであるから、世界の包括的意義について語りえないのである。「世界の意義は世界の外になければならない。世界の中では全てがあるようにあり、全てが生起するように生起する。世界の中にはいかなる価値も存在しない。そして、もし存在するとしても、それは価値を持たないであろう。価値がある何らかの価値が存在するならば、それは全ての生起や、かくある（So-Sein）の外になければならない。なぜなら、全ての生起やかくありは、偶然的だからである。それらを偶然的でなくするものは世界の中に存在することはできない。もし、それが世界の中にあるとすれば、これもまた偶然的であろうからである。それは世界の外になければならない。」[15] ここでヴィトゲンシュタインが世界の中に存在しないという価値とは、「世界の意義」という彼の言葉を言い替えたものであると思われる。この場合の「世界」とは、人間の実存のみから出発して把握する世界観や、唯我論的な世界観による世界ではない。人間の存在は世界の意義の側からすれば、世界内に位置づけられたある種の部分にすぎないのだ。彼は、それゆえ、次のように言う。「神と生の目的とについて私は何を知るか。私は知る、この世界があることを。私の眼が眼の視界の中にあるように、私が世界の中にいることを。世界についての問題となるものを、我々が世界の意義と称することを。こうした意義は世界の中にはなく、世界の外にあることを。生が世界であることを。私の意志が世界に浸透していることを。私の意志が善か悪であることを。それゆえ、善と悪は世界の意義との連関があることを。生の意義すなわち世界の意義を我々は神と呼ぶことができるのである。そして父としての神と

いう比喩をこれに結び付けること。祈ることは世界の意義についての想念である。世界の出来事を私の意志によって左右するのは不可能であり、私は完全に無力である。私は出来事への影響を断念することによって、自分を世界から独立させることができ、よって世界をある意味では支配しうるのである。[16]」「世界は私の意志から独立である。仮に我々の望む全てのことが生起したとしても、これはいわば運命の恩寵にすぎないであろう。なぜなら、意志と世界との間に、このことを保証するようないかなる論理的な連関も存在しないからである。[17]」ここで彼が言う「世界」とは実存的な個の世界ではなく、人間の存在を外側から包括し、個としての実存を包括する「世界の意義」のことである。[13] この世界に対して個は限界づけられている。こうした唯我論の限界についての考えは、形而上学批判としても読み取れる。すなわち、人が哲学的かつ神学的な言葉を語り合う場合に、その言葉が指し示すものは言葉の領域を越えたところにおいては存在しないのであり、人間の思考の領域内で言葉が存在するだけなのだ。よって、人は言葉のやりとりの帰結によって導かれたものを、人間の思考する言葉の領域を離れても超越的に存在していると考えることはできないのである。人間の言葉は、言葉であるという限界の中にある。言葉は一つの体系であり、規則であり、規則は他の規則に対して規則性によって連関する。そのような中で、「世界の意義」は世界の内側の言語によって構築されるものではなく、我々の言語によって想像の対象となりえない世界の外側を形作っている何かである。それについて人は沈黙しかできないというのがヴィトゲンシュタインの主張である。

「世界の意義」は、私の世界の外になければならないとヴィトゲンシュタインが述べるとき、私という限界によって、すでに意識されうる超個人的世界の存在への意識や予感はありえても、それ自体の完全な所有や認識はありえないのである。こうした自己の意識を限定し、規定しているものが何であるかについても人は語ることができない。人間の限界は肉体的、時間的にもそのほか様々に制約されているが、ヴィトゲンシュタインは人間の言語自体が持つ限界こ

そ、「世界の意義」に対して一線を画すると考える。同じく、個の言語の諸限界が個の世界の限界を意味すると述べる[18]。言語的限界が思惟の限界を形成し、思惟されている世界は、そのまま外側の「世界の意義」への限界なのである。もし、人が事象に対して意味を見いだしうるとすれば、その事柄が人の認識世界の中に存在する限りにおいてそのことが可能である。思考されるものは人間の認識作業の限界内にある。考察が成立しないものについては存在を確認することはおろか、論じることすら出来ないのであるから、我々の世界の範囲は、我々が考察し、論じることの出来ている範囲でしかありえないのである。

「論理は世界を満たす。よって、世界は論理の限界でもある。それゆえ、我々はこれこれは世界に存在するが、あれは存在しないと論理の中で言うことはできない。というのも、このことはある可能性の排除を前提としているかに見えるが、これは事実に即していない。なぜなら、仮にそうだとすれば、論理は世界の限界を越えなければならないからである。すなわち、そのようになるのは、論理が世界の限界を外側からも考察できる場合のみである。我々が考えることができないことを、我々は思考することができない。従って、我々が思考することのできないことを、我々は語ることもできない[19]。」「この観点が、唯我論がどの程度真実であるかという問いを決定するための鍵を与える。すなわち、唯我論が表明することは全く正しい。ただそのことは語られることができず、自身を示すのである。世界は私の世界であるということは、唯一の言語（私のみが理解する唯一の言語）の限界が私の世界の限界を意味することに、示されている[20]。」

あくまでも、人間が一人の人間であるという限界の中に存在している限り、唯我の中に存在しているというのは一方の事実である。だが、世界が私の世界であるという限界は、言語の限界によって引き出される。なぜなら、唯我は私による言語の世界にすぎないからだ。唯我論が可能なのは、私という個人的な世界の中のみである。更にそうした私の存在は、世界の一部に過ぎないのである[21]。

ヴィトゲンシュタインによれば、言語にとって語ることが不可能なものは、世界の構造の外に存在することが確認されねばならないし、そのようなことが不可能である限り、その存在態様について、人間の言葉は沈黙されねばならない。人間の世界は語りえないものによって、空間的広がりを限定されている。かつ、同時に語りうるものとしての世界として、人間の知る世界が成立している。

一方、彼は語りうるものを語ることによって、語ることのできないものの存在が示されると「論考」の中で述べている[22]。では、語ることのできないものとは何かが更に問われるべきである。

3. 語りえないもの＝神について

a．ヴィトゲンシュタインの神

すでに見てきたように、ヴィトゲンシュタインのいう世界は二重の構造を持っている。一つは私という自我あるいは個人的経験的世界である唯我の世界であり、他方は自我を包括した超個人的かつ唯我をも包括する世界である。そして、二つの世界は共に言語において限界付けられているが、その限界の彼岸には人間にとって語りえないものが存在する。そのようなものはそのまま神という言葉ですべてが置き換えられることはできないのか。このことを彼の神についての言及を追いながら考察したいと思う。

彼にとって、「神を信じるとは、生の意義に関する問いを理解することである。神を信じるとは、世界の諸事実によってすべて説明されるわけではないのを知ることである。神を信じるとは、生が意義を持つことを知ることである[23]」。神を信じることは、生の意義に触れることに他ならない。そして、人間の営みとしての世界の事実を超えたところに生の意義が存在する。このことは、既に見てきたように世界の意義が世界の外にあると述べられたこととまったく同義である。そうだとすれば、世界の事実が何であれ、人間の生の問題や実存の問

題への回答は、世界内からは何も導き出すことができないことになる。なぜなら、個人的実存を形成する生の意義と実存を超越した事象としての世界の事実は厳密に区別され、事象としての世界の事実と個人的実存としての生は影響を互いに与えあうことはあっても、厳密な区別がなされているからである。すなわち、世界の意義は世界の外に求められねばならないというのは、因果論でいえば目的かつ原因に相当する意義が、既に存在それ自体として在る世界の中では、何ら見いだされないからである。このことは、一つのグラスの存在にたとえることができる。仮に、グラスが自らがグラスと名付けられ、物質成分が何であるかをグラス自身が知っているとする。しかし、そのグラスの存在の意義はグラス自身に求められることではなく、グラス自身がそれをグラスとして自らに意義を与えるのではない。それをするのは間違いなく、その場合には人間である。グラスの意義は水を入れるものと人間が決定することができる。このような意味に於いて、人間は自己の実存的存在の意義を世界内で、あたかもグラスの意義を決定するようなものとして為す事ができる。すなわち、世界内での意義として人生の意義を問うのである。だが、それを超えるものについて人は何も語ることができない。それゆえ、神を信じるとは生の意義に関する問いを理解し、世界の事実によって問題が片づくわけではないことを見て取り、生が意義を持つことを見て取ることなのである。[24)] このことから、生の意味は人間の側から決定できるものではなく、神の側においてこそ決定されるものであると考えることができる。それらは人間には知りえないものなのである。それゆえ、人間は神を語りえないものとして意識するにとどまるのである。この意識はヴィトゲンシュタインにおいては、依存するという言葉で表される。「世界は私に与えられている。すなわち私の意志はすでに完成したものとしての世界に、まったく外側から近づくのである。（私の意志が何であるか、私は今なお知らない。）だから我々は、ある見知らぬ意志に依存しているという感情を抱く。これがいかにあるにせよ、いずれにしても我々はある意味で依存している。そして我々が依存するものを、神と称することができる。・・・・略

・・・・幸福に生きるためには、私は世界と一致しなければならない。このことが『幸福である』と言われることなのである。その時、私は自分がそれに依存しているあの見知らぬ意志と、いわば一致している。それが『私は神の意志を為す』と言われることである。[25]」個人の生はただ、神を受け入れるということによってのみ意義を持つと彼は述べている。人間の人生の意義に対する意識は、超越論的な存在としての神を受け入れることによって見いだされ、世界と一致することによって、神の意志を行うことができると彼は述べる。そこには人間の見知らぬ意志への依存がある。この意識こそ、ヴィトゲンシュタインに、語り得ないものという言い方で表現せしめたものへの意識なのである。

ある見知らぬ意志に依存しているという感情とその意識は人間の側の意識である。もし、その意識を喚起するものについて考察を行うとしても、人間にはそれは不可能である。その確認は我々が我々自身を超越する作業となってしまうからである。ヴィトゲンシュタインは依存という人間から神へと一方通行に通底する感情を語りつつ、我々が依存しているものを神と称することができると言う。[26]ここで彼が言う神とは、語りえないものそのものである。そして、依存という感情において見いだしうる神である。

b．神の啓示と語りえないもの

ヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』のなかで神の啓示に関して、次のように言う。「いかに世界があるか、一層高きにあるものにとってはまったくどうでもよいことである。神は世界の中に自身を啓示しない。[27]」本来啓示とは人間を超越する他者としての神が、人間の領域に顕現することであるから、それは人間の世界とは隔絶されたところから示されるものである。ヴィトゲンシュタインにとっても、神の啓示は人間の認識世界を超越したものである。だから、それが世界に顕現したときには、彼はそれを啓示とは呼ばないのである。神は世界の限界の彼方の存在者なのであり、神の啓示は存在しないと言うのである。それゆえ、世界は常に論理的である。「神はすべてのものを創造しうる

が、しかし論理法則に反するものだけは例外であるとかつて言われた。というのは『非論理的』世界についてそれがどう見えるかを我々は語ることができないからである。[28]」「いくつかの諸命題が真となるような世界を神が創造するとき、彼はこのことにより、これらの諸命題からの帰結命題がすべて正しいとされる世界をも既に創造しているのである。そして同様に神は、命題“p”の対象のすべてを創造せずに、“p”が真である世界を創造できない。[29]」

ヴィトゲンシュタインは世界を構成する原因としての、あるいは世界の意義としての神の存在は認めているが、その神は世界に対しては超越した外側の存在である。このことは、人間の論理的観察による世界観の枠組に神があてがわれることなど、とうてい不可能であるのを示している。また、世界は自己充足的ではなく、神によって意義が与えられている。ヴィトゲンシュタインによれば、この意味で、構造体としての世界は神によって存在が原因づけられているのだが、人間はその構造の原因に触れることができないのである。

既に見てきたように、ヴィトゲンシュタインは、人間が語りうるものの存在の範囲を限定することによって、超越したものの存在を全面的に否定したのではない。むしろ、超越したものの存在としての語りえないものに対する人間の関係を深く意識している。ここで次のような疑問が生じる。語ることのできないものは、語ることのできることを語ることによって、同時に語りえているのではないのかと。このように考えると語ることのできないものは語ることのできるものの逆説的位置に立つかのようである。確かにヴィトゲンシュタインは哲学の語りうるものを明らかに叙述することによって、哲学は語りえないものを意味すると述べている。[30] しかし、これは語りえないものが示されるだけであって、語りえないものが語られることとは区別される。ヴィトゲンシュタインがハイデッガーとキェルケゴールに触れて述べた言葉がある。そこでは、キェルケゴールやハイデッガーを言語の限界へ突進したと評している。「私はハイデッガーが存在と不安について考えていることを、十分に分かる。人間は言語の限界に向かって突進しようとする傾向を持っている。たとえば、何かが存在

するという驚愕を考えてみるがいい。この驚きは、問いの形で表現されることはできないし、また、まったく答えも存在しない。われわれがたとえ何かを言ったとしても、すべてはア・プリオリに無意味である。それにもかかわらず、われわれは言語の限界に向かって突進する。キェルケゴールもまたこの突進を見ていたし、彼はそれをまったく似た表現（逆説への突進）で言い表しているのだ。[31)]」

この言語の突進において、同時に人は言語の限界に突入し、世界の裂け目へと突入しようとする。だが、この作業は果たして語りえないものを解明することにつながるのであろうか。ヴィトゲンシュタイン自身の見解としてはそれは否定されている。「私の全傾向、そして私の信じるところでは、倫理とか宗教について書き、語ろうとしたすべての人々の傾向は、言語の諸限界に逆らって進むということであった。このように我々の獄の壁に逆らって走るというのは、まったく、絶対に望みのないことである。・・略・・しかし、それは人間の精神に潜む傾向を記した文書であり、私は個人的には深く敬意を払わざるを得ないし、また生涯にわたって、私はそれをあざけるようなことはしないであろう。[32)]」この言葉は1929年の講演内容の一部である。ここでも、人は語り得ぬものについては、沈黙せねばならないという「論考」の最終結論に等しい見解が示されている。

以上のことから、ヴィトゲンシュタインにとって、神は人間が語りうる範囲を超越した存在であり、神を意識することは語りえないものについて意識することであると言うことはできても、語りえないものは限界の彼方にあるとされるに留まる。人間の認識する世界の内側を形成するものに対して、世界の外側が予見されている。もっとも、それに対しては人間は語りえないのであり、沈黙せねばならないのである。また、そうした世界の内側と外側を切断する境界線という概念も、論理の限界として内側から予見されていなければ、語りえないものに対する沈黙も警告されえない。その意味で、語りうるものを明らかにすることで、語りえないものを探るのである。ヴィトゲンシュタインは「論

考」の序文において、次のように前置きしている。「本書の全体の意義は次の言葉にまとめられよう。すなわち、およそ語られうることは明確に語られうる、そして話すのが不可能な事については、人は沈黙せねばならないと。それゆえ、本書の目的は思考に対して、いや、むしろ思考に対してではなく、思想の表現に対して限界を引くことである。なぜなら、もし思考に対して限界を引くのだとすれば、このために我々がこの限界の両側を思考できねばならなくなる（従って、思考不可能なことを我々は思考できねばならなくなる）からである。従って、限界は言語の中にのみ置くことが出来る、そして限界の彼岸にあることはまったくの無意味であろう。[33)]」

4.　神存在と神学的言語の可能性

これまでに述べたように、「論考」では人の側の沈黙として、人は語りえないものについては沈黙しなければならないとある。更に、神の側の沈黙として、いかに世界があるかは、一層高きにあるものにとってはまったくどうでもよいことである。神は世界の中に自身を啓示しないとある。[28)]この二つの沈黙が、いわゆる神の側と人の側に横たわっていると言える。すなわち論理と語りえないものの間に沈黙は横たわっている。このことは、ヴィトゲンシュタインがどのように語りえないものや神的なものを意識しているからといっても、彼の哲学はそこにおいては一種の無神論の形態であると言えよう。Ｊ・Ｐサルトルが新しいスタイルの無神論として、神が存在しないことを力説しようとすることによって無神論であろうとするのではなく、むしろ、たとえ神が存在しても何の変わりもないと主張したように[34)]、ヴィトゲンシュタインの場合も神の存在は意識されつつも人間との接点を持たないものである。彼における神への依存は、神への一方的な憧憬のような性質のものである。なぜなら、神は世界に顕現しないからである。キリスト教神学の言葉で言えば、このような思想ではキリストの受肉の考え方が受け入れられていないと言えるかも知れない。「言葉が肉体となった」という、いわば語りえないものが肉体をやどし、語りうる

存在になったという考え方が彼に欠落しているという言い方が可能かもしれない。しかし、この言い方はひとまず控えて、彼の哲学にどこまでも執着しながら彼の言葉に対応した仕方で矛盾をとらえる作業を試みたい。ここから先は、「論考」に加えて、彼の中期以後の考え方である言語ゲームも含めて考察することにする。

言語ゲームという考え方においては、言語はゲームのように一定の規則、すなわち文法によって論理的連関を持っている。この文法によって一つの世界の構造が出来上がっている。そこでは、言語に対応するイデア的なものが常に存在するのではなく、言語の論理的網の中で論理が論理に連関するのである。ところで、後期の「哲学探求」では、語りえないものという表現そのものが使われなくなっていて、彼は語りえないものという考え方を撤回しているのかという印象を受ける。だが、言語はゲームであるという言い方は、言語に対応するイデア的な実在がいつも備えられているとする考え方をあらかじめ拒絶しているのである。そして、言語はそれだけで一定の言語自身の水準の世界で、ゲームを成立せしめるのみであるから、あらかじめ語りえないものに既に沈黙した結果として言語ゲームという考え方が出てきたのだと言える。だから、後期のヴィトゲンシュタインの哲学が到達した点は、「論考」の結論から展開されたものであると言える。すなわち、言語ゲームによって人は語りえないものをゲーム化した範囲で語るのである。ただし、ゲームが何ものもゲームの外側のものを指示しないように、言語は形而上学的な実在とは無縁である。そして、ヴィトゲンシュタインにおいては、言語の文法は生活形態が織りなすものである。ある言語を想像するということは、ある生活形態を想像することを意味する[35)]。たとえば、機械文明には機械文明の言葉が存在し、農耕文明には農耕文明の言葉が存在するのである。言語はその生活形態を超越したものでも、それ以下のものでもない。では、このような言語ゲームの中では、神学の言葉はいかに神について何かを語っているのだろうか。

言語ゲームでは、我々が言語で指し示しているものや、指示語の対称物への

言語の関係や、言語の名詞としての定義の機能も文法によって規則づけられる。文法内では、文法の諸規則が規則的連関を持つ。それは文法の網の中でのみ説明される。ここでも、前期ヴィトゲンシュタインの語りえないものへの沈黙が一貫されてくる。たとえば、誰かが神を信じるという場合、その言葉を聞く第三者は、共通の文法の中で、神という語が指し示している意味を検索し、その場合に合致する意味にたどりつく。けっして、神自体にたどりつくのではなく、そこで意図されたものにたどりつく。言語ゲームはそのような文法の世界である。こうした文法の支配下の言語ゲームの中にあるかぎり、我々は神について語り、神について説明が可能であると言えるかも知れない。そして、神を語ることによって、人間は神が開示されている部分について神を知っていると言えるかも知れない。だが、その開示はあくまでも言語ゲーム内に留まっている。そして、神についての考察も含めて、あらゆる解釈は規則のある表現を他の表現で置き換えるということにすぎない[36)]。このような表現の置き換え、あるいは言語の置き換えが規則下においてなされる言語ゲーム内でしか、ある人の神についての解釈も他者に伝達されない。伝達、すなわちコミュニケーションは文法的、言語的規則のなかでのみ成立する。

もし、言語がコミュニケーションの手段とされる時には、ただ単に定義に於いて一致しているのみならず、判断に於いても一致していることが必要なのであるとヴィトゲンシュタインは主張する[37)]。するとコミュニケーションの中に神についての伝達が含まれる時には、神は言語によって概念化された神となる。そこでは実存する個としての人間存在と神との関係は言語ゲームの領域では言語表現を介することでリアリティーを失う。言うならば、人と神は、相互の対話によって文法の中の関係にあるのではなく、人は神によって開示されたものを受け身に感受する立場にあるからである。感受されたものが他者である人に伝達される場合には、文法的規則による言語を媒体とせざるをえない。それゆえ、神によって開示されてくるものに対して、人は何かを語ることはできても、文法の編み目を抜け落ちるリアリティーには沈黙するのである。よって、

たとえ神という語は共通に存存しても、定義においても、判断においても一致したことにはならないであろう。

厳密な意味での伝達は指し示すという仕方において可能であるかもしれない。ヴィトゲンシュタインは「哲学探求」の中で、言語ゲームの一つとして、また言語の原初的な形態として、指し示すことをあげている[38]。なぜなら、指し示すという行為は、これ、それ、あれ等の指示語をともなう対象物がそこにあるからである。言語は表現の客体に突き当たってしまい、言語を言語で置き換える解釈はそこには存在しないし、言語ゲームとしての規則の連関が表現の客体そのものに突き当たることで遮断されるからである。この場合の言語ゲームはきわめて原初的であり、例外なく、いかなる言語もこの規則（指示語）を持っていると考えられる。およそ指示語の無い言語はありえないであろう。そこで「この人はまことに神の子であった」という言い方を例に、キリスト告白としてイエスと出会った人々の為した告白の持つ伝達可能性の問題を考えてみたい。このような直示的な仕方に於いては、人は神について示しうると言わねばならない。なぜなら、この人と指し示される存在は、複数の人々の前にいるこの人であるから、この人についての意味は何ら言葉によって補正される必要はない。そこにこの人がいて、人々がいて、この人についての共通理解としての神の子という理解がこの人を目前にする複数の個の前に生起している。この人についての共通理解が、人々の間で言葉に置き換えられ、語り合う対象となるのは、個々人の理解の次のことがらであり、第一義的に「この人は神の子」と示しているのだから、キリストという言葉の意味は直示されて、言葉を越えた体験としてキリストを見る人は意味自体に突き当たる。だが、使徒がキリストを直示できたのは、キリストがその場に受肉しているからであり、使徒たちの場合は、直接彼と向き合っていたからそれが可能であった。直示的には伝達が可能であっても、神と向きあっていないかぎり、我々の言語は神を直示できないし、語ることもできないと言える。神が受肉したということは、この世の語りうるものになられたということである。そのような神を直示する場に我々は

今はいない。

しかし、直示の可能性、すなわち神について語りうる可能性がすべて閉ざされているわけではない。すなわち、直示の媒体としての象徴の持つ機能は、神を示しうると考えられる。そのことを指示言語の連関としての比喩や象徴の可能性について検証しつつ見てみよう。例えば、神を自然現象の嵐や洪水への恐怖と重ねて理解する場合に、この嵐は神のようであると言ったとする。これは嵐を目前にした場合の直示的表現であり、ここでも嵐についての言葉による説明は不必要であり、この嵐を感受する個々の実存の内に、その嵐についての理解の仕方はゆだねられる。すると、「この嵐は神のようである」という表現と「この人はまことに神の子であった」という表現は共に直示した後には言葉による説明や、言語を言語によって置き換える、いわゆる解釈を遮断したところで意味自体に突き当たっていると言える。「この嵐」という象徴語を使用した点は異なるが、「この人は神の子であった」という告白と近似性が生じている。指示語と神を象徴しうる目前の事物があるという条件下では、神について指示語で直示して、概念化せずに示しうると考えられる。

後期ヴィトゲンシュタインの場合、以上のような直示的言語はもっとも原初的な言語の形態と考えられている。例えば、言語の意味を説明したり伝達するのに、我々は言語で説明し、言語を言語で置き換えるという作業を行うが、それではまったく言語が白紙の状態である子供に何かを伝えるのはどのように行うのであろうか。彼はこれについて、次のように言う。「言語を教えるということは、この場合、説明ではなく、訓練なのである」[39)]「この訓練の重要な部分は、教える人が対象を指さし、子供の注意をそこへ向け、そして、ある語を発するということである。例えば、石板を提示して『石板』という語を発するというわけである。(このような事を私は、指示による説明 (hinweisende Erklärung) とか定義とは呼びはしない。なぜなら、子供はいまだに名称について問うことができないのだから。私はそのような事を、言葉の直示的教示 (hinweisendes Lehren der Wörter) と呼びたい。」[40)] このような直示的教示と

しての言語の使用は、指示言語と同じ働きを持っている。すなわち、語るべき対象が目前に据えられている場合に使用されるという共通性のもとで、目前のものを指し示すのである。子供の場合には、このような言語の学び方から、語彙量が増えていくことによって、やがて言語で言語を置き換えて表現するという状態に到達するのだと考えられる。だが、このような直示的な仕方での言語の教育や指示言語には、本来の意味で伝達という作用は欠落しているのではないのかと問うことができる。たとえば、直示的な仕方で「これは火である」と示した場合には、火の熱を「火」と理解したり、赤い色を「火」と理解する可能性がある。これを避ける為には、他の用例の中で熱や赤い色が他の言語で表現されることがあらかじめ伝えられていなければならない。他者にどの程度まで伝えれば、伝達者の「火」と同意で、被伝達者に「火」が伝わるのかを測定する事はきわめて困難な作業である。なぜなら、伝達者と被伝達者が感性的に共通のものを持っているという確認はできないからである。[41] それゆえ、直示的な言語の使用や、指示語は伝達作用の限界上にあると言うことができる。「火」が「火」であると定義された後にも、伝達者と被伝達者は互いの意味理解の開きがいかなるものか確認することもできないにもかかわらず、指示語による伝達は示されたものの実体に言葉が到達するのである。伝達は完全であるかもしれない。あるいは不完全であるかもしれない。伝達内容を伝達者と被伝達者の間で確認しようとする場合には、両者間に共通の理解が成り立つ定義としての言語によってしか、それを確認できないのである。だが、「火」を感受した者と「火」そのものとの関係は、言葉のみによって、「火」を想起させられた伝達の場合とは根本的に異なっている。すなわち、人Aから人Bへ直示的に「火」が伝達された場合には、人Bが「火」を見て「火」と呼べば伝達の目的は果たされたことになるので、「火」についての内容的な理解の仕方はすべて人B自身と「火」そのものとの間で成立する事にすぎない。この場合、人Aは「火」について言語「火」の使用を伝えたに留まっている。人Bの「火」の理解のあり方は、どのようなものであっても人Bに私的に存在する。それが人A

と人Bの間で表象される場合には、言語「火」が使用されるだけである。[42)]

以上に、述べてきた事から、直示的な言語の使用や指示語による表現の形態は、伝達者から被伝達者への意味の伝達ではない。それは、被伝達者が対象に眼を向けることを促す行為に他ならない。その場合、仮に「この嵐は神のようである」という表現の場合には、嵐に対する直示的な言語使用であり、そこでは被伝達者は嵐を直示的に見るし、そこで嵐が喚起する意味を被伝達者は感受することになる。その感受の内容を論じることは他者にはできないことである。なぜなら、理解は私的なものであるからだ。このような直示的な方法で何かを示すことにおいて、意味が伝達されたと言いきるのを阻む根拠はどこにも存在しないはずである。なぜなら、逆に伝達を証明する何の基準も有り得ないからである。あるとすれば、それはすでに私的な理解ではない何かによって、表現されるだけのことであり、あるいは共通の言語が伝達する共通の意味範囲に留まっている意味が概念化されて伝達されるだけのことである。

確かに、人は語りえないものに沈黙せねばならない。だが、あくまでもそれは、概念化された言語に、語りえないものをあてはめることが許されないし、あてはめるのが不可能であるということではあっても、直示的にかつ象徴による指示言語の使用においては、我々は語りえないものを指示語によって示すということは可能である。そして、言語において神の方を見るということも可能であると言わねばならない。

以上の考察から、象徴及び指示語の使用においては、ヴィトゲンシュタインの言う神と人の双方の沈黙が破られる可能性を見ることができると考えられる。

注

1) ヴィトゲンシュタインの思想は、1933年に第二版として現在の内容になった「論理哲学論考」を中心とする前期と、彼の死後に出版された「哲学探求」を中心とする後期に大別される。また、更にその間に中期を考えることができる。
2) Ludwig Wittgenstein., Tractatus Logico-Philosophicus, Schriften I, Suhrkamp

Verlag, 1963. No. 7. (以下 TLP と略し、各節番号に No. を付す。)

3) TLP., No. 6. 432.

4) Ludwig Wittgenstein., "Note Books 1914—1916", edited by G. H. Von Wright and G. E. M. Anscombe with an English translation by G. E. M. Anscombe, Harper Torchbooks, 1961. p. 73f. (以下 NB と略す)

5) Wittgenstein, L., Culture and Value, edited by G. H. Von Wright, translated by P. Winch, The University of Chicago Press, 1984. (以下 CV と略す)

6) CV., p. 30.

7) CV., p. 32.

8) CV., p. 81.

9) CV., p. 85.

10) CV., p. 85.

11) cf., Fergus Kerr, Theology after Wittgenstein, Basil Blackwell, 1986, p. 152

12) cf. TLP., p. 8.

13) NB., p. 74.

14) TLP., No. 6. 41

15) TLP., No. 6. 41

16) NB., p. 72f. 1916年6月11日の日記。

17) NB., p. 73. 1916年7月5日の日記。

18) TLP., No. 5. 6

19) TLP., No. 5. 61

20) TLP., No. 5. 62

21) 末木剛博著「ウィトゲンシュタイン論理哲学論考の研究 I」(公論社、1976、p. 414)では、前期ヴィトゲンシュタインの唯我に於ける二重構造が次のように要約されている。

(1) 個人的経験的世界に関しては唯我論

(2) 超個人的論理的世界に関しては非唯我論

22) TLP., No. 4. 115

23) NB., p. 74. 1916年7月8日の日記。

24) NB., p. 74. 1916年7月8日の日記。

25) NB., p. 74. 1916年7月8日、この日記が記された年、ヴィトゲンシュタインは27歳で、第一次世界大戦で戦場にいた頃である。「論理哲学論考」はまだ発表されていない。だが、1914年から16年の日記には、その基礎となる考察が多く記されている。

26) NB., p. 74. 1916年7月8日の日記。

27) TLP., No. 6. 432

28) TLP., No. 3. 031

29) TLP., No. 5. 123

30) TLP., No. 4. 115
31) これは1929年2月30日シュリック邸でヴィトゲンシュタインの語った言葉である。Ludwig Wittgenstein., Wittgenstein und der Wiener Kreis, von Friedrich Waismann, Suhrkamp Verlag, 1967. p. 68.
32) Ludwig Wittgenstein., "Wittgenstein's Lecture on Ethics", The Philosophical Review Vol. 74, No. 1, 1965. p. 11 f.
33) TLP., p. 9. (序文より)
34) Jean-Paul Sartre., Existentialism and Humanism, translated by Philip Mairet, A Methune Paper Back, 1987, p. 56. 本書は1945年サルトルがパリで行った講演である。
35) Ludwig wittgenstein., "Philosophische Untersuchungen", Basil Blackwell, 1953, No. 19 (p. 8). (以下 PU と略す。各節には No. と付し、ページも併記する。)
36) PU., No. 201 (p. 81).
37) PU., No. 242 (p. 88).
38) PU., No. 6 (p. 4).
39) PU., No. 5 (p. 4).
40) PU., No. 6 (p. 4).
41) ヴィトゲンシュタインは、私的な体験に関する本質的なことは、各人が自分固有の標本を持つことではなく、他人もこれを持っているのか、それとも何か別のものを持っているのかを誰も知らないということだと言う。PU., No. 272 (p. 95)
42) このような言語をヴィトゲンシュタインは私的言語 (private Sprache) と呼んでいる。それは「他人は誰も理解しないが、私は理解しているように見える音声」なのである。(PU., No. 269, p. 94) たとえば、そのようなものの一つは「痛み」である。それは他人には伝達されないが、痛みという共通言語を持っている。

ヴィトゲンシュタインの原典の引用には、拙訳を試みたが、以下の翻訳書及び論文中での引用訳等を参考にさせていただいた。

Ludwig Wittgenstein., "Tractatus Logco-Philosophicus"., translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness, 1974, Routledge & Kegan Paul.

奥　雅博訳「論理哲学論考」ヴィトゲンシュタイン全集、第1巻所収、1976、大修館書店

坂井秀寿訳「論理哲学論考」、1976、法政大学出版局

末木剛博著「ヴィトゲンシュタイン論理哲学論考の研究 I・II」1976及び1977、公論社

藤本隆志訳「哲学探求」ヴィトゲンシュタイン全集、第8巻、1976、大修館書店

丘澤静也訳「反哲学的断章」、1981、青土社

黒崎　宏著「ヴィトゲンシュタインの生涯と哲学」1984、勁草書房