

# 宗教的思惟とウィトゲンシュタイン

萩 原 欒

以下の論考は、「第2回ウィトゲンシュタインシンポジウム——生誕100年記念」（1989年4月21日に成城大学で行われた）における、同じ題目の口頭発表の原稿に、ごくわずか手を加えたものである。当日時間の関係から触れることができなかつた部分も含まれている。これはまたそれに先だつて発表したいくつかの拙論<sup>1)</sup>の結論に当たるものでもある。

## I

### 宗教的思惟とアポストリオリズム

「あるもの(B)が、成立しているあるいは存在しているについて、それに先だつ別の何ものか(A)を立てる、あるいはそれに先だつて別の何ものか(A)が成立あるいは存在していなければならないとする」、こういったものの考え方、とらえ方をした場合、この先立つものを「アプリアリ(a priori)な存在」とよび、そうしたもののとらえ方を「アプリアリズム(apriorism)」とよんでおきたい。

例えば「知識」というものを「対象」をなんらかの意味で写したものだとしたとき、その対象は知識に対してアプリアリである。またあることがらが成立しているのは、それに先立つ状態の必然的結果であるとしたとき、先立つ状態は結果に対してアプリアリである。また2, 4, 6, …と続く数列の第4項が8になるのは次々に+2するという規則に従つてであるとすれば、そこで規則はアプリアリであることになる。また私が右手を上げたことが私のそうしたいという意志によるのだとすれば、私の意志あるいはそうしたいという心がアプリアリである。また

庭先に咲いている小さな白い花が、花および白さという本質の現れであると考えれば、花および白さという本質がアプリアリであることになる。

以上述べた、対象、先行状態としての原因、意志(あるいは心)、規則、本質、などはそれぞれ別々なことがらであるが、ともにアプリアリなものの例である点では共通である。そして我々の日常の思惟がこうしたアプリアリなものを立てて行われる、つまりアプリアリズムに従つてなされていて、それによってことがらがうまく進んでいる面が多いことも確かに思える。

しかしものの考え方、とらえ方はアプリアリズムによらなければならないという根拠はないのであって、それと違った思惟方法も可能である。もっともそういうことが可能なのは、ものの考え方、とらえ方、思惟方法というような概念が成立したこと、そういったことがらについて考えることが可能になったことにまさによるのであって、これはメタ-言語的1つのできごとでもあるといえる。それでは具体的にどんな別な思惟方法が可能であろうか。先に述べた先立つものAとそれによることがらBの存在性という点だけから考えても、単純に4つのケースがありうる。その存在を認めれば○、認めなければ×と書くとして、以下の4つである。

A	B	
○	○	I
×	○	II
○	×	III
×	×	IV

ここで×は、それを真実の存在とは考えない

ことにするという意味で、×だからといってそのものが消えてしまうわけではない。したがって×の場合はさらにそれが真実の存在ではないのにそこにあるように見えるのはなぜかを説明してやらなければならないことになる。例えばAを本質あるいはアイデアというようなものとすれば、Platonのアイデア論はⅢになるだろうし、そのとき現実あるいは現象であるBにはそれはアイデアの影であるというような説明がなされることになる。

ここで注目したいのはⅡの思惟方法である。そこではアприオリなるものが認められていない。したがって対象、原因、意志(心)、本質、規則、……などが本質的な意味では否定されるのである。現実のことがらが目の前にそのまま成立していて、それに対してアприオリであるものを考えないわけである。もとより思惟方法が変わることは世界の見え方、現れ方、もっと積極的に世界自体が変わることであると考えるてよいが、それではⅡの立場に立ったときに世界はどのように変わるのであろうか。

まず思惟方法Ⅱによる世界では本来的な意味で理解とか説明ということが行われぬ。ただしこれは理解とか説明が、何らかの意味でアприオリなるものを前提とし、それに対してそのことがらを位置づけることであるとしての話である。實在というアприオリ(これは経験を通して知られるものとされる)による意味づけ、実証主義はこうしたものといえる。原因を要求する理解もある。本質と結びつける理解もありうる。規則による説明(理解)もある。このように意味づけられるものものはアприオリなものであるが、これらが否定されていけば、この意味での理解、説明ということは成立しないのである。

アприオリなるものを立ててそれとことがらを結びつけるというこの図式は、また根拠づけということの図式でもある。したがってⅡの立場では、理解、説明とともに、根拠、根拠づけも成立しないことになる。それ故ことがらはそこからさらにさかのぼるべきものではなく、そ

こが出発点であるようなものであることになる。

一方、このⅡの世界では、すべて与えられているものを拒否することができない。正しい正しくない、選ぶ選ばない、のふるいわけはやはり先立つものを前提にしてそれによってなされるからである。アприオリなるものなしにその選別はできない。拒否できないから、与えられたものは加工することなくありのままにすべて受け入れざるをえない。受け入れるというより、そのままにそこにあるということである。

つまりⅡの世界では、第1に、ことがらは理解や説明可能なかたちで、根拠づけられてある、成立するのではない、第2にことがらは与えられたままそのままにあり、選択して受け入れられるというようなものではないことになる。

そして実は、このⅡのような思惟の仕方が、まさに宗教的思惟であろうと思うのである。あるいは一見これは反対だと思われるかもしれない。一般に宗教は神のような絶対的なものを立て、それによってこの世をしっかりと基礎づける、あるいはそれに基づいてこの世の意味づけを行うものと考えられるからである。しかし見かけにおいて、そのような様々な絶対者がでてきても、次にいくつかの例において説明するように、実際にそこで行われている思惟の方向は本質的には、つまるところは、Ⅱのようなものではないかと思うのである。宗教はアприオリをなくした世界の探求である、そう考えてみたい。だからアприオリなるものを認めない、否定した世界をアポステリオリ(a posteriori)な世界とよび、こういった考え方をアポステリオリズム(aposteriorism)とよぶことにすると、宗教の中にはそういったアポステリオリな世界のありさまについての様々な知見が示されているわけである。我々の日常生活がアприオリなるものを認め、Ⅰの立場で多く行われているとすれば、日常生活の中にはⅠの立場をとることから生ずる、もっと具体的にはアприオリなるものを認めることから生ずるいくつかの難点がある(もとより利点もある)。そしてその難点の中

にはⅠの中では解決できず、宗教に解決が求められるようなものもありうる。宗教はそれをⅠの立場を否定することによって根本的に解決しようとする、そういったものだろうと思うのである。宗教の思惟を検討することによって、Ⅱの世界がどのようなものか、Ⅰの世界の困難がどのように解決されるかが、一部明らかになるのである。

次に具体的に宗教的思惟の例を3つばかりあげてみたい。そしてその基本構造が上に述べた意味での思惟方法Ⅱに従ったものであることを簡単に示してみたい。

## Ⅱ

### 「空観」とアポステリオリズム

まず、大乘仏教各派にわたって、何らかの意味で共通な考え方と思われる「空観」について、ナーガールジュナ（龍樹 Nāgārjuna）の『中論』によってみる。

例えば、何かが目の前を動いていったとする。このとき通常の思惟は、「動いていく何ものか」と「動くという作用」の2つを取り出し、その2つの結合としてそのできごとをとらえる。「去るものが去る」というわけである。その際この「去るもの」と「去るという作用」は「去るものが去る」という与えられたことがらに先立つものであり、事前に独立して成立していることがらであるとされる。与えられたことがらの中にある線引きあるいはある区分けをほどこして、いいかえればそれを構成要素に分解し、そして構成要素の方がことがらに先だって存在していたものとするわけである。この区分けを仏教では分別という。概念化ということである。一方区分けされた要素である「去るもの」と「去る」は構成要素であるから事前にそのものとして成立しているとされるが、その点をそれらは「自性」をもつという。自性とは作られたものでないもの、最初からあるものという意味である。いわば実体としてあるということである。つまり通常の思惟はことがらに分別をほ

どこし、分別されたものに自性を認め、そして逆にそちらを前提としてことがらをそれらの結合として説明する。したがって自性をもった要素は与えられたものことがらに対してアプリアリであることになる。

この例だけでなく、あるものがある作用をもつこと（薪が燃える、去るものが去る……）、あることが原因となって別のあることが成立すること（縁と果）、2つのことがらの間に前後その他の順序が成り立っていることなど、このような出来事あるいは2つのものの関係について、通常の思惟は、それらを、ものと作用、原因と結果、前のものと後のものなどに、はなから分けて、さらに分けられたものを先だって存在するもの、アプリアリであるものとしておいて、次にそれらをそういった要素の結合としてとらえるのである。

ところで『中論』はこういった通常2つのものの結合の結果（関係）と考えられるような種々のことがら（これによって世界は成り立つ）を、通常の思惟にさからって、自性をもった構成要素というようなアプリアリを否定したところに成立するものとする。あるいは自性とかアプリアリを認めるとそれらは本来的に成立しないことになる主張する。そのために『中論』は自性を認めたくて関係を考えると色々な不合理が成立することをさかんに説くことになる。例えば、「去るものが去る」について、去るものと去るを分けておくと去るものの中に去るという作用がすでにあり（そうでなければ去るものといわないから）、そしてそれがまた去るのであるから、そこで去るには2つの種類があるという不合理が生ずる。さらに2つが別ものだとすると、去るものがすでに存在するから去るという作用なくしても去るものが存在するという不合理が生ずる。それ故自性を認めることは、ことがらあるいは関係の成立と両立しないとする。

通常の思惟はアプリアリなものを認め、まずアプリアリなものとして要素を立てておいて、それらの結合を関係の成立とする。仏教では2

つのものの関係の成立を「縁起」といい、この場合の要素のような1つ1つの独立した存在することがらを「法」というが、この立場では法が自性をもってあって、その法の結合が縁起であることになる。これは仏教内では説一切有部などの説く立場である。『中論』はこの有部に対する批判を1つの内容としている。その批判の要点は縁起は成立するにしても法は自性をもたないという点にある。自性をもたないことを「無自性」というが、無自性とは法にアプリアリ性を認めないことである。無自性の立場にたったときそこに成立していることがら、これが真実に仏陀が説いた縁起であるというのである。

しかし法に自性を認めないでいて、その上で関係の成立つまり『中論』のいう意味での縁起は可能であろうか。関係とは2つのもの（2つの要素）の間に成立することがらである。その要素が確定したものでなくて関係の成立は可能であろうか。このことについての説明は、空観をどう解釈するかということでもあるが、筆者は次のように考えたい。

法といっても、法には2つの内容がある。1つは法は区分けされたものであること、つまり概念であること（分別）、もう1つは法は実体として成立していること（自性）である。実は『中論』が否定するのはこの2つの中、自性だけである。もし法についてこの分別と自性の2つを否定してしまったら、そこには何も残らないことになる。何も認められないことになってしまう。分別によって我々は初めてものを知るからである。これは知るということの定義でもある。分別まで否定すると虚無主義になってしまう。したがって自性が否定されても分別は、区分けはそこに残さなければならない。ただしそれは自性を伴わない分別、区分けである。自性を伴わない分別によって成立している関係、ことがら、世界、これが『中論』のいう縁起であることになる。

自性は捨てても分別はそこに残る。自性は否定されても世界は確かにそこにあるからである。この自性を伴わない分別によって成立する

世界のあり方が縁起になる。しかしそのときこの分別には、事前に存在するもの、アプリアリなものに由来する、強制、必然性はないから、この分別あるいはそれによる世界は何かによって作られたものではない。作られるには材料（法）がアプリアリなものとして必要になるわけだが、それが否定されているからである。虚無主義をとらずに、世界が、縁起が存在することを認め、そのうえで世界が作られたものでないとするならば、世界、縁起はそこに与えられているものであるのみということになる。縁起はいわば（原因なしに）そこに結果として与えられている世界そのものであることになる。

しかし一方無自性の分別は、あるいはそれによる縁起の世界は与えられている世界ではあるが、アプリアリによるものでないから、そこには何らの根拠、裏打ちもない。ただそこに成立しているのみである。裏打ちがないから新たにそこから出発する世界でもある。規約の世界、仮の世界といってもよい。それ故縁起の世界は仮設、施設とよばれるのである。

この無自性であり、縁起であり、また仮設である世界のあり方が「空」とよばれるものである。無自性、縁起、空、仮、同じ意味になる。くりかえせば、この世界は、作られた世界でないから、すでにそこに与えられている、ありのままとして受け入れるほかない世界である一方、事前なるものによらないからそこから新たに出発しなければならないという意味で、規約的な新たに作られた世界であり、その点からいえば「仮」の世界である。無自性のもとではこの「与えられた」と「仮」が矛盾なく両立するわけである。それはまたⅡという思惟方法によって開けてくる世界のあり方でもある。

### III

#### 親鸞の他力の信とアポステリオリズム

次に扱いたいのは親鸞の他力信仰である。

浄土教の信仰の構造は一般的にいえば次のとおりである。

いまある条件があってそれが充されればある結果に達し得るとする。問題は何か条件で、結果が何であり、そして条件から結果への移行が何によって保証されるかである。例えば自然現象のような場合は、条件も結果も自然現象で、その移行は因果法則のようなもので必然性を以てただ一通りに定められる。浄土信仰の場合は結果は阿弥陀仏の報土である浄土に生まれることであり、条件から結果への移行は往生とよばれ、その道筋は法蔵菩薩あるいは阿弥陀仏の願とそれの成就されたことによって保証されている。ここで条件を何とみるかにいくつかある。第1は諸修をつみ諸善をおこなうこと、つまり正しい身の行いを条件とする往生である。これを保証するのが第19願であり、諸行往生といわれる。第2は念仏を条件とするものである。天親は念仏を具体的に、礼拝、讃嘆、作願、観察、廻向の5つ（五念門）に分けるが、その中で代表的なものは口業である讃嘆門つまり称名である。これは第20願によって保証される。第3は第18願「たとい、われ仏となるを得んとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生まれんと欲して、乃至十念せん。もし生まれずんば、正覺を取らじ。」によるところの、心のもち方を条件とする往生である。親鸞はこの第18願による往生を考えるのだが、この願の文中から至心、信樂、欲生の3つの心のあり方を取り出す。三信である。そしてこの三信は、すでに天親<sup>2)</sup>が讃嘆門における心のもち方として述べている「帰命、願生の一心」と同じであるとされるのだが（三心一心問答）、曇鸞<sup>3)</sup>はこの一心を説明して、その心は存ずるが如く亡ずるが如きもの（信心あつからず）、決定なきもの（信心一ならず）、余念へだつるもの（信心相続せず）ではだめであるとする。つまりしっかりした、純粋な心でなければいけないとされるのである。それは特定の心のもち方なのである。

一方親鸞<sup>4)</sup>はこの三信について3つのことをいう。第1にそれは「疑蓋まじわることない」もの、つまり一点の疑いもない心でなければならぬ。第2に人間はこれまでそのような信心

をもつことがなかった。そこで第3に弥陀はそのような人間を哀れんで、そのような信心を「廻施」された。つまり弥陀の方からわれわれに与えてくれた。それによって疑蓋まじわることのない信心がわれわれに可能になるというのである。

このことは論理的にいうとこうなる。第18願の通常理解によれば、われわれはそれぞれ自分の心をもっていて、信仰は心の問題であり、その自分の心を浄土を信じ、願を信ずる純粋な真摯なものにすることによって、第18願の保証のもとに往生できるとされる。親鸞はこれに対してこの場合の心は自分の心でなくて、「廻施された心」でなければならないという。自分の心には定義によって疑蓋がまじわるからである。ここで「疑蓋なき心」と「廻施された心」とは意味上同値である。疑蓋なき心は廻施されたものでなければならず、廻施された心は疑蓋なきものなのである。

廻施された信心は2つの特徴をもつ。第1はそれは与えられたものであるから、自分のものではないこと。第2は不廻向の信心であることである。廻向とはある目的のためにある手段を廻す（用いる）ことである。浄土信仰の場合は例えば念仏を廻向して往生をうるわけである。しかし弥陀によって廻施された信心は弥陀のものであり、弥陀に由来する原理以外の原理を一切認めるわけにはいかない。自分の行う念仏をもって往生をめざすというのは、自力でありまた弥陀によらない原理をそこに立てることもある。廻向はこの意味で因果を認めるわけだが、自力念仏をもって往生を目指すというのは弥陀によらない原理に基づくものであるから、廻施された信の立場では、それを認めるわけにはいかない。故に廻施された信は不廻向の信なのである。不廻向の信は往生を目指す信でないことになる。

しかし第18願によれば信心によって往生できることになっている。親鸞はその往生を目指す信心が不廻向の信心つまり往生しない信心でなければならぬとする。往生しない信心に

よって往生する、これは矛盾である。このパラドックスは不廻向の信心が浄土への手段であると考えことをやめ、不廻向の信心が即浄土であるとすることによって解消される。親鸞は即得往生ということを使う。『唯信鈔文意』に「即得往生は信心をうればすなわち往生すといふ。すなわち往生すといふは、不退転に住するをいふ」とある。これである。このことによって信心の目的であった浄土が信心の中に吸収されてしまうのである。その際、もとより浄土の何であるかも変わってくる。

廻施された信心、つまり他力をいうことによって、親鸞の信仰の構造はこうなる。

通常の考え方では信仰は心の存在を前提にして、その心がうべき心の一つのあり方である。この場合心によって信仰が成立するわけだから、ここで心はアプリオリである。一方廻施された信心は自分のものではなく、弥陀から与えられたものである。それ故廻施された信心という言い方はまず人間の心というアプリオリの否定なのである。また通常の考え方では、第18願は信心を手段、条件として、別に立てられている浄土に達することをいう。ここで浄土は信仰の目的として信仰より以前に存在するわけだから、やはり信仰におけるアプリオリなものになる。しかし親鸞の浄土信仰においては、浄土は廻施された信心のことであり、そちらに引き寄せられて消えた。それ故廻施された信は浄土というアプリオリの否定である。廻施された信心とは、心とか浄土が否定されたところにそのままに残されたものなのである。そこには廻施された信心しかない。

かくして他力の信とは、心の徹底した純化でもなく、浄土への純粹なあこがれでもない。逆に、心とか浄土というアプリオリを否定したところに生ずる1つの世界のあり方なのである。

#### IV

##### キルケゴールとアポステリオリズム

次にキルケゴール<sup>5)</sup>について検討しておきた

い。

キルケゴールによれば、キリスト教の信仰は次の2つのテーゼのうえに成り立つ。

①神と人の無限の質的差異（神と人は文字通りの意味で異質である）

②「神=人（同一性）」の教説（神が人間として、貧しい下僕としてこの世に現われた事実）

ここでいう神は、無限、無限なるもの、永遠、根拠、永遠の至福、神なるものなどの総称であり、人とは自己、歴史、有限、有限なるものなどをひっくるめたいい方である。

キリスト教とは、一般にこの第2のテーゼを受け入れることである。しかしキルケゴールはそこに第1のテーゼを前提としてはさむ。この2つのテーゼの両立は矛盾を生ずる。それ故、その時は第2のテーゼすなわち「神=人（同一性）の事実」は逆説であることになる。したがってキルケゴールにおいて、キリスト教の信仰とはこの逆説を受け入れることであるが、その意味は何であろうか。

キルケゴールは永遠の至福（神）に対する人間（人）のあり方を3つの方面からみていく。第1は人間が神に向かっていく方向からみた人間のあり方である。美的実存、倫理的実存、宗教性Aの3つが区別される。美的実存とは、永遠や普遍が全く意識にのぼっていない人間のあり方である。直接性の立場といわれ、人はそれぞれの欲望の満足、それぞれの能力の発揮を目標として生きている。倫理的実存はこれに対して自己の外に永遠なるもの、根拠が意識されている。そこでは人は永遠なるもののもとに自己を位置づけようとし、それ故、自己の生き方の選択、自己の責任が初めて問題になる。宗教性Aは、この外なる永遠なるものを自己の中に取り込み、内在化、内面化しようとする自己のあり方である。内面化とは直接性の残滓が全くなくなることで、永遠による人間の徹底的な変革である。そのことは自己が永遠に対する無限のバトスになることによって、可能になる。無限のバトスとは具体的には、「直接性としての自己」

の放棄、人生の相対的目的に対する諦め、自己変革が自己にとって不可能であることからくる苦悩、そしてさらにこの自己が永遠なものに本質的には十全に関われないことの自覚としての罪責意識（責め）である。これらによってパトスが高まるとともに、「永遠の幸いが人間にとって唯一のなぐさめ」になり、外の永遠が自己の内面のものになっていく。この過程が内面化の弁証法とよばれる。

神に対する人間のあり方の第2は、自己の永遠なるものからのへだたりという観点からのそれである。このへだたりは絶望とよばれるが、ここにも3つの段階が考えられる。第1は自己が永遠なるものからへだたっていること、あるいは永遠なるものに気づいていない段階である。そこには快、不快の感情的なものか、逆に思弁的抽象的なもの（国家、国民など）への関心しかない。第2はへだたりに気づいたうえで、自己に弱さを感じて、自己の弱さにつきり自己自身に対してのみ関心を集中し、その意味で永遠から離れてしまう絶望である。弱さとよばれる。第3はへだたりに気づいたうえで、しかもかたくなに自己自身であろうとするあり方である。反抗とよばれる。しかし反抗する自己は結局は観念的な作られた自己であり、根拠のない空中楼阁であるから、いつでも崩れ落ちてしまうようなものである。ところで神の前で（神の存在を認めながら）絶望して自己にこだわること（弱さにせよ反抗にせよ）が罪である。絶望は神の前では罪になる。

第3は永遠に関することがらをいかなる種類の真理とするかの観点からの人間のあり方である。人間の実存を中心に考えたとき真理には2つの種類がある。1つは実存に生きる人間主体から離れて独立している真理、つまりいわゆる「客観的真理」と「思弁、理性による抽象的真理」である。これに対して、「真理は自己に体得さるべきもの、内面性と主体性の問題」であるとし、「何が」でなく「如何に」を重視し、客観的真理からいえば不確かであるものをもあえて選ぶ、こうした「内面性の無限の情熱の極致に

おいて主体が獲得する」ものとしての真理が主体的真理である。そこでは「客観性の道は思惟上の諸決定を問うにとどまるのに対して、主体性の道は内面性を追求する。このいかなる仕方でも追求する道の極致は無限に直面する情熱であり、そしてかつ無限と出会い、無限によって置かれた情熱（無限性の情熱）はまさに主体性にはかならないゆえに、主体性こそ真理であり、真理は主体性にある」ことになる。

ところで、神に対する人間の3つの関わり方のそれぞれ最終段階にくる、宗教性 A、罪の自覚、「主体性が真理」の立場は、もとより直接性を越えた、一般には宗教の立場といってよい。そしてそこでは無限なるもの、永遠なるものの存在が前提とされ、さらに主体、主体の内面性、内面性の情熱が事前におかれ、その両者の関わりの中で信仰、あるいはキリスト教が考えられている。つまり無限なるものの、心の中への内在化に宗教性が認められている。ここで、無限なるもの、心は先だつものであり、アプリアリなものである。

これに対してキルケゴールの眼目は、この意味での宗教性を否定して、宗教性 A に対して宗教性 B、罪に対して信仰、「主体性は真理」に対して「主体性は不真理」をいうところにある。簡単に述べれば、宗教性 B とは、宗教性 A が永遠のもとに、永遠の土台の上に人間つまり有限を位置づけるのに対して、逆に永遠の至福を歴史的知識という有限の上に築こうとするものである。しかしこのこと自体、逆説であるし、また知識というものは本来不確かなものでもある。そうすると永遠の至福を歴史的知識のうゑに築くことは本来的に不可能なことになる。しかしこの不可能性はアプリアリなものとして永遠、心をおくところからくる。永遠なるもの、心はアプリアリなものとしては否定されなければならないのである。次に罪とは神に対して独立に人を主張することであった。第1のテーゼのもとでは人である以上罪から逃れえない。信仰は第2のテーゼをそのまま受け入れることである。これは罪の否定だからである。しかしこ

れは逆説であるから、人にはそれを受け入れる能力（条件）は与えられていない。したがってそれが可能なためには、その能力（条件）は神から与えられなければならないのである。それによって人は「新しい被造物になる」といわれる。そこでは人というアприオリは否定されている。真の信仰においては人は信ずることのみならず、信ずることを可能にする能力（条件）まで与えられなければならないのである。また「主体性が真理である」という場合、人には与えられたものが最終的な真理であるかどうかは本来的に判定できないにせよ、真理は我々から離れて厳然としてあるはずのものである。それ故、不確かだが現に主体に与えられているものをもって真理として選ぶというのが、主体の決断であり、主体性であるとされる。しかし今度の場合は真理自体が逆説であるから、我々が受け入れなければならない不確かさは、無知ではなくて、絶対的意味での不確かさ、真理の一かけらもない不確かさである。それを受け入れなければならないとすれば、ここでは「主体性は不真理である」ことになる。主体が真理、不真理を選ぶのではなく、主体性をそのまま不真理そのものとしなければならない。このことは、真理を選びとるというアприオリなものとしての主体が否定されたうえで成立し得ることである。

かくしてキルケゴールの信仰が意味するのは、「神＝人（同一性）」というキリスト教の事実を、宗教性 A のような内面性のパトスによってでなく、罪意識の中における信仰のように自己をできるだけ低くすることの中にでなく、また主体の決定という内面性の情熱の中には、与えられたままに、ありのままに受け入れようというのである。宗教性 A その他には、どうしても人という有限がアприオリとして前提とされざるをえない。それ故キリスト教の事実を、与えられたままに受け入れることが不可能になる。そのためには人という（あるいは心という）アприオリは否定されなければならない。そしてまた、「神＝人（同一性）の事

実」において、無限なるものが有限として現われたことは、そこには有限以外のなにものもないことを意味する。それ故その事実、やはり無限なるものがアприオリであっては不可能なことがらである。無限なるものもアприオリなるものとしては否定されねばならない。

第2のテーゼという逆説を受け入れることはそれが逆説でなくなることである。そのことはアприオリを認める立場では不可能であって、そこではアприオリは否定されなければならない。

かくしてキルケゴールの開いた世界はやはりⅡの思惟法による世界であったといえる。

## V

### 宗教的思惟とウィトゲンシュタイン

ここまで述べればなぜ「宗教的思惟とウィトゲンシュタイン」かは明らかである。ウィトゲンシュタインもまたアприオリの否定を目指して思惟を進めていた、Ⅱの世界を探求しようとしていた、と思われるからである。次にウィトゲンシュタインについて述べたい。

思惟方法Ⅰは与えられた現状、ありのままを、それに先立つものを立てることによって説明しようという立場であった。これはまた我々の日常の立場でもある。これに対して思惟方法Ⅱは、思惟法Ⅰの2つの構成要素のうち、アприオリを否定し、そこから引き去る。すると与えられた現状だけがそのまま残ることになる。そこでⅡの立場においてなされるべきことがらは、Ⅰの立場におけるアприオリを否定すること（そしてそれをどのような論理でやるか）、与えられた現状（アポステリオリな世界）をアприオリなしにどのようなものとしてとらえるかの2つになる。

ウィトゲンシュタインはまさにこういった考察を行っているのだとしたいのであるが、このことを今日比較的読みやすくなっている後期の『哲学探求』、『確実性について』を中心にみてみたい。



まず『哲学探求』において、ウィトゲンシュタインはいくつかの種類のことごとについてそのアприオリ性をやり玉にあげて、批判あるいは否定しようとする。大ざっぱに分類して次の4つとってよい。

まず第1は外界の対象、あるいは外界そのものである。第2は内的体験の対象あるいは内的体験そのもの、例えば、感覚、思想、表象、その他である。この両者はコトバに意味をあたえるものであると考えられる。そして特に第2の内的体験は私秘性という特徴を伴うとされる。第3は本質や規則である。ものがある性質をもったり、ことがらが規則的であるとき、それはあらかじめ存在する本質、規則にしたがってそうであるとされるからである。第4はものや人間に事前にそなわっているとされる機能や能力のようなものである。例えば、ものについてメカニズム、人間について「導かれる」、「命令を実行する」、「読む」などを可能にする能力のようなものである。ものの変化、人間の行動は事前に存在するそのものの機能、能力の部分的実現とされる。そしてこれら本質、規則、機能、能力は、「無限に敷かれた眼に見えない軌道の眼に見える一部分なのだ」(218)<sup>6)</sup>に喩えられるような無限性、完全性をともなうものとされる。思惟方法Ⅰでは、与えられている現実はいくつかのアプリオリなものを立ててそれによって説明されることになる。

これに対してウィトゲンシュタインはこうしたアプリオリを否定しようとする。一般に何かを否定するにはいくつかのやり方がある。最もよくやられるのは対象と照らし合わせてその不成立をいうやりかたである。しかしこれには照らし合わせる対象というアプリオリをおかねばならないから、ここでは不適當である。次は、背理法、つまりそのものを含む全体から矛盾が生じることをいうやり方である。『中論』は自性というアプリオリを否定するのにさかんにこの手を使っている。しかしウィトゲンシュタインはあまりやっていない。ウィトゲンシュタインが多用するのは、否定しようとするものの成立

の過程を述べ、それによってそれが後から作られたものであることを示すやり方である。成立の過程が明らかになることはそれが後から作られたものであることを意味し、したがってアプリオリ性の否定になる。例えば、『哲学探求』の最初のほうで、語の意味について、それを対象への名指しとせず、簡単な言語ゲームというようなものの中で説明するのはこれである。

これらのアプリオリが否定されたところに出てくるのが、語の使用、慣用、役割、ゲーム、自然史、多様性、範型、相互連関、家族的類似、応用、……などである。通常立場では、これらは、語なり、対象なりが先にあって、それについて成立することがらである。しかしここではアプリオリが否定されているから、この世界にあるのは使用などのみであることになる。例えば、語があって使用があるのでなく、ただ使用のみあってそれが語であるというのである。

いいかえれば、ウィトゲンシュタインはこれらの4つをそのアプリオリ性において否定し、そこに残された世界を慣用、使用、役割、相互連関としてとらえた。つまり事前にことがらがあって、それを写したものが世界である、あるいはそれに基づいて世界があるという考え方(写像説に通ずる)から、アプリオリを立てずに、与えられた現実の方を出発点とし、そちらのみを認めようという立場への転回が後期のウィトゲンシュタインにあると思うのである。与えられている世界はⅠでもⅡでも同じである。しかしそこでⅠはアプリオリなものを立ててそれによって世界を説明する、ⅡはⅠと同じ世界をそこからアプリオリ性だけ引き去って認めようとするわけである。そうしたときそこにみられるのは、根拠というような形でのタテの関わりではなく、ことがらがヨコに並列的に他とどう関連しているかということになる。「語の意味は(それが写すものではなく)使用にある」とはその意味である。アプリオリなものを否定すれば相互連関しかみえないからである。

しかしアプリオリなものが否定された後の、思惟法Ⅱによる世界はこのように相互連関の世

界であるが、それはまた「与えられたまま」と「仮」という2つの特質をもつ。ウィトゲンシュタインに於けるその点を今度は『確実性について』によって、みてみたい。ウィトゲンシュタインのこの手稿はまさに確実性について分析しているわけであるが、本来、確実とは何か先立つものに裏打ちされているということである。そこでこの裏打ちというアプリオリを否定した上で、さらに確実性は成り立つものか、成り立つとすればいかなる意味においてであるかが、この手稿の1つのテーマであるといつてよい。そしてそれは思惟法Ⅱによる世界のあり方にも通じるものである。4つだけ取り上げてみたい。

その前にウィトゲンシュタイン解釈にからんで、コトバ、知識、世界の3者の関係について一つ検討しておきたい。この点はウィトゲンシュタイン理解に基本的なことがらであると思うからである。コトバ、知識、世界は実は形式的には区別できるが、内容的には区別できないものである。なぜなら、まずコトバは端的には音声、文字などの記号である。しかし記号はそれだけでは何の意味ももたず、仮に「A」という記号を「ア」でおきかえても内容的には何の変わりもない。記号は意味とか観念、ひっくり返って言って何かの知識と結びついて初めて内容をもつ。だから記号を問題にすることは実は内容的には知識を問題にすることなのである。しかし知識は何かについての知識である。知識がもし何かを示していないとしたら無意味である。知識の示す何かは対象世界、存在で、この意味で知識と対象とは内容的には同じものといえる。逆に存在、世界について我々が何かいうには、それを知識化しなければならず、知識について議論するには何らかの形で記号化しなければならない。したがってコトバを分析することは、知識を、さらには存在、世界を分析することである。逆に世界を分析することはコトバを分析していることである。ウィトゲンシュタインがコトバあるいは言語の分析をテーマにしたことは、それは世界の分析をテーマにした

ことにほかならない。言語ゲームとはしたがってコトバがゲームであることだけではなく、世界をゲームとしてとらえようということである。こうしてコトバのみならず知識も存在もゲームの中に吸収されるのである。

『確実性について』から取り上げたい4つのことがらの中の第1は、まずコトバの意味はその使用であることである。「言語の意味はその用法である」(61),<sup>7)</sup>「命題は用いられることによって意味をもつのだ」(10)。このことは『哲学探求』その他においても言われるが、アプリオリなものを立ててその写しとして現実を考えるといういき方に対して、現実において語がどう使われているかに重点をおくということであって、つまり語の意味にはアプリオリな根拠はなく、使用のみだというのである。語に根拠がないことは対象にも根拠がないことで、根拠がないけれど存在している、つまり対象は、存在は規約的なものである、「仮」だということである。

第2は、知識、コトバの成立は、最終的には決断により、最後にはそれよりもとにたどれないような不動の基盤というべき出発点があり、根拠なき行動様式がいわば根拠である、という主張である。「何か仮定、決断しなければ事は始まらない」(146)。これは知識、コトバがその意味でそこが始まりのものつまり仮のものということである。もとより知識が仮のものということとは、存在、世界も仮であるということである。

第3は知識、コトバに対する全体性の要求である。「あらゆる確証と反証はある体系の中ではじめて成立することである」(105)。「全体を疑うことはしないというのが、そもそもわれわれが判断する仕方であり、したがって行為する仕方であるのだ」(232)。「しかし経験が教えるのは孤立した命題ではなく、相互に結びついた多くの命題の集まりである」(274)。問題にされるべきは個別でなく全体性である。全体とは我々をも包み込んだ全体である。したがってそれは我々が作り出すわけにはいかないものであ

る。全体性をいうことはすでに与えられているものから出発せよということなのである。

第4は知識、コトバは共同体によって伝承されたものであることである。「知識の総体は私に伝承されたものである」(288)。「それが我々にとって絶対に確かであるとは、ひとりひとりがそれを確信するというだけでなく、科学と教育によって結ばれたひとつの共同体にわれわれが属しているということなのだ」(298)。共同体も伝承も、世界は、我々が作り出すものではなく、そこに与えられたものであることを意味している。

このようにしてウィトゲンシュタインの思惟はアプリアリ性の否定と、そこにでてくるアプリアリな世界、「仮」であり、「与えられたまま」である世界に向かっていくように思われる。そしてそれは先の定義に従えば宗教的思惟である。

## 注

- 1) すべて『東京国際大学論叢 (商学部編)』に発表の次のものをさす。  
 「『中論』の論理」(1985年, 第32号).  
 「規約の問題——後期ウィトゲンシュタインを中心に」(1986年, 第34号).  
 「信仰のパラドックス——親鸞にしたがって」(1987年, 第35号).  
 「続信仰のパラドックス——キルケゴールにしたがって」(1988年, 第37号).
- 2) 天親については『浄土論』による。
- 3) 曇鸞については『浄土論註』による。
- 4) 親鸞については主に『教行信証 (信の巻)』に

以上、宗教的思惟とはここでいう思惟法Ⅱのような構造をもつものではないかということ、そして仏教で「空観」とよばれるものも、親鸞の他力信仰も、キルケゴールの立場も、基本的にはそのような構造をもっていること、さらに宗教とは遠いもののように理解されてきたウィトゲンシュタインの思惟も、宗教的思惟ではないかということ、それらの点について述べた。しかしここでは思惟法Ⅱあるいは宗教的思惟をアプリアリなるものの否定として、いわば消極的に示したに過ぎない。次にすべきは思惟法Ⅱの何であるかを、もしそのようなやり方が可能であるならば、肯定的に、積極的に示すことである。それには一つの飛躍が必要であるように思われるが、次の課題としたい。

よる。

- 5) キルケゴールについては次により、引用もすべてそれらによる。  
 『死にいたる病』榊田啓三郎訳、筑摩書房刊。  
 『哲学的断片への非学問的あとがき』杉山好、小川圭治訳、白水社刊。
- 6) 『哲学探求』における断片番号。引用は『ウィトゲンシュタイン全集』大修館刊による。
- 7) 『確実性について』における断片番号。以下すべてそうである。引用は『ウィトゲンシュタイン全集』大修館刊による。