

ワイトゲンシュタインの独我論

米澤克夫

はじめに

前期および中期のワイトゲンシュタインは、或る意味で独我論者であった。このことは彼自身が承認していることであり、疑問の余地のないことであろう。本稿の目的は、彼の独我論を巡って、特に次のような問題を順に検討してみることである。

第一に、若き日の彼が独我論へと至る過程で、ショーペンハウアー哲学との対決がどのような意味をもっていたかを、特に「表象としての世界」を「意志としての世界」から切り離す試みとして跡付けてみること（I章）。第二に、彼がケンブリッジにやって来たときに、ムーアやラッセルによる「实在論（二元論）」に基づく「観念論」批判の企てとの彼の出会いが、彼の独我論形成にどのような意味を持っていたかを跡付けること（II章）。第三に、前期および中期の彼が独我論者であったというのはどのような意味においてであるのかを、特に「経験の可能性の制約」の問題および「他人の心に関する懐疑論」の問題との関連で、再検討してみること（III、IV、V章）。第四に、後期の彼は何らかの意味で独我論者であり続けたかどうかという問題に関して、ハッカーの解釈（「定說的解釈」）やクックの解釈（「現象主義的解釈」）と対比しながら一般的な示唆を与えること（VI章）。

筆者は特に第四の問題に強い問題関心を抱いている。しかしその問題に関しては今回は十分に論じる時間的余裕がなかった。本稿はそのようなテーマの予備的考察といった意味合いを有するものである。

I 「表象としての世界」を「意志としての世界」から切り離す試みーショーペンハウアーとの対決ー

初期のワイトゲンシュタインがショーペンハウアーの影響を受けたということは、周知の事実である。彼の直弟子アンスコムによれば、「16歳の少年とき、ワイトゲンシュタインはショーペンハウアーを読み、彼の「表象としての世界」の理論によって、大いに印象付けられた（「意志としての世界」の理論によっては印象付けられることはなかったが）。そのときショーペンハウアーは、若干の付加や明晰化が施されれば、基本的に正しいものとして、彼には思われていた」⁽¹⁾ とのことである。

ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』の立場は、彼が次のように要約している二重的世界観である。「我々が生き、かつ存在しているこの世界は、その全本質から見て、意志を介しているし、またそれと同時に表象を介している。」⁽²⁾ そして彼の著作の最も革新的な部分は、世界を表象として描く第一巻から、世界を意志として描く第二巻への移行の部分である。ところがアンスコムの報告が正しければ、若きワイトゲンシュタインはショーペンハウアーの主著の第一巻の理論を彼なりに採用したが、第二巻の理論を拒絶したことになる。それでは彼はショーペンハウアーの第二巻の思想とどのように対決したのだろうか。

まずショーペンハウアーの主著の第二巻の趣旨を必要な限り要約しておこう。

(i) 上記のような「表象としての世界」と「意志としての世界」という二重的世界観を前提とした「意志の客体化」の思想。即ち「表象としての世界（我々に現象してくるものとしての世界）とは、物自体（英知的な実在）としての意志が客体化したものである」とするような思想である。

(ii) (i) の思想から直接帰結する個体の「現象としての身体」と「意志としての身体」という二重的身体観。即ち我々がこの「物自体としての意志」を知りうるのは、我々の「身体」が「単なる現象」であるのみならず、「物自体としての意志の直接的な客体化（現れ）」でもあるからであり、さ

らに我々が「我々自身の意志すること (意志作用)」、つまり我々が「内側から」理解する唯一の出来事に対する通路を持っているからであるとするような思想である。ここでは「我々自身の意志作用」としての「身体」は、「英知的な意志としての物自体」へのいわば秘密の通路として想定されている訳である。

(iii) (ii) の論点の系としての、個体における「意志作用即身体行為説」(意志作用と身体行為の同一性説 + 認識の二重側面説) とでも言うべきテーゼである。

「意志の動きと身体の活動〔行為〕とは、因果のきずなが結んでいる、客観的に認識された二つの異なる状態なのではない。それが原因と結果という関係にはなく、一つの同じものであって、ただ二つのまったく異なった仕方と与えられているだけのことなのである。つまり、…第一に悟性に対し直観のなかで、第二は完全に直接的に、与えられているにすぎない。」⁽³⁾

ショーペンハウアーは (iii) の説を元来、随意的、不随意的の違いを越えて、身体の活動全般について主張した。しかしここではこの引用文の趣旨を便宜的に特に随意的行為を念頭に置いて具体的事例で表現してみれば、次のようになる。「(手を上げようと) 意志すること (意志作用)」は即ち「(手を上げるという) 行為をすること (身体的行為)」と同一であり、「(手を上げるという) 行為をしていること」は「外側からは」外的観察の対象となるが、「内側からは」直接的な確実性を持って知られるということである。

(iv) 倫理的・宗教的な解脱を介する最終的な「救済」の思想。ショーペンハウアーにとっての救済とは、ごく単純に言えば、最終的にこの「物自体としての盲目的な意志」の力を克服することにある。

戦場で背囊に忍ばせて肌身放さず携帯していた「日記」(『草稿 1914-1916』) を見ると、若きウイトゲンシュタインがショーペンハウアーのこれら (i) - (iv) の説と格闘した形跡が随所に見られる⁽⁴⁾。

それらをざっと概観して言えることは、次の諸点である。

まず第一点は、これは最も重要なことであるが、これらの諸説と真摯に格闘したにも拘わらず、結局彼は上記の (i) 説および (ii) 説を採用しなかったということである。例えばその一端は、『草稿』の1916年10月15日の記述に見られることができると思う。

「或る考え。私が私の相貌から私の精神（性格、意志）を推論しうるように、
[表象としての世界の] 全てのものの相貌からその精神（意志）の推論が可能である。」⁽⁵⁾

これは明らかに、ショーペンハウアーの上記の (i) の「意志の客体化」の思想を彼なりに要約したものであろう。それに対してワイトゲンシュタインは、私の精神（意志）と私の相貌の関係は、「客体化」の関係ではなく、「単に経験的に発見される偶然的な関係」に過ぎないとする結論を導き出して、(i) 説を否定するに至るのである。

「しかし [ショーペンハウアーが主張するように本当に] 私は私の相貌から私の精神（性格、意志）を推論することができるのか。

この [「私の相貌」と「私の精神（性格、意志）」との] 関係は純粹に経験的なもの [経験によって知られるもの] ではないのか。

私の肉体は現実に何かを表現するのか。

私の肉体自身が何かの内的表現なのか。

例えば [ショーペンハウアーが主張するように] 怒った表情はそれ自身で怒っているのか、それともただ経験的に怒りの気分と [因果的に] 結合されているが故に怒っているのか。

しかし因果連鎖が連鎖では決してない [「因果的連鎖」と呼ばれるものは、論理的連鎖ではない (cf. TLP, 5. 135, 5. 136, 5. 1361, 5. 1362)] ことは明らかである。[従って「怒った表情」と「怒りの気分」との間に、単に経験的にのみ発見される「偶然的な平行性」が存在するだけである。]

このことから、特に「我々自身の意志作用（即ち身体）」を「表象としての世界」から「物自体としての意志の世界」への秘密の通路とするような思想（ii）説は、完全に否定されることになる。ウイトゲンシュタインは『草稿』の1916年9月2日の記述においてこの論点を示唆して、既に次のように書いていたのである。

「…人間の肉体、とりわけ私の肉体は、世界の他の部分、動物、植物、岩石、等々と同じく、世界の一部である。／このことを洞察する人は、自分の肉体や人間の肉体に対して世界において優越した位置を認めようとはしないであろう。」

第二点は、（i）説および（ii）説というショーペンハウアーの意志の形而上学は捨てるべきだとしても、その形而上学から一応切り離れた上で、特に随意的行為に関して「意志作用即身体行為説」（iii）説を残存させるか否かについては、ウイトゲンシュタインは『草稿』では最後まで ambivalent であったように見えるということである。その説を肯定している記述と否定している記述の両方が併存しているのである。それはおそらく、意志作用や身体行為に関しては次のような諸事実を常識的に否定できないからであろうと思われる。

（a）「私の意志作用の支配下にある私の身体の部分」と「私の意志作用の支配下でない私の身体の部分」、いわゆる随意的行為と不随意的行為との間に違いがあること。

（b）「願望すること（Wünschen）」と「意志すること（Wollen）（意志作用）」とは違いがあること。前者は、願望された当の出来事が実現されるかもしれないしされないかもしれない心的な現象である。一方後者は、常態においては一定の身体行為を「強制的に」伴うものである。両者の違いについて彼は『草稿』の或る箇所ですべて述べている。

「この伴い方〔意志作用が出来事を伴う仕方〕は強制的である。」「行為は責任感を含むことができる。」

「願望は出来事に先行する。」「この伴い方〔願望が出来事に先行する仕方〕…は偶然的である。」(TB, 1916年11月4日)。

(c) 通常「意志作用が伴う身体行為」に関しては、本人自身は自らの身体行為を(自ら凝視したり、鏡に映したりするというように)「外側から観察」しなくても、多くの場合「眼を瞑っていても」それがどんな行為か分かる。つまり自らの「手を上げるという行為」は、「外側からの観察」の対象としなくても、「内側から」直観的な確実性を持って知られる。(TB, 1916年11月4日の「鏡の中に四角形□を描く実験」を参照)。

(d) 「太陽は明日昇るであろう」という外的観察(帰納法)に基づく未来の外的出来事の予言の仕方と、「私は五分以内に私の腕を挙げるだろう」という未来の自らの身体行為の予言の仕方にも違いがあるように見える。

このような(a) — (d)の諸事実は少なくとも常識的には成立している事実である。それ故ショーペンハウアーの「意志の客体化」という形而上学は廃棄できても、(iii)説の廃棄は不可能であるのではないだろうか。ところが初期のワイトゲンシュタインの存在論からすると、このような常識的な諸事実すらも、収容不可能になってしまうのである。

初期のワイトゲンシュタインの存在論とは、基本的に「論理的必然性」と「偶然性」の二分法に基づくものであった。

「論理〔的必然性〕の外では全てが偶然である。(TLP, 6.3)」

「或る状態の成立からこれとは全く異なった状態の成立を〔論理的に〕推論することは、いかなる仕方によっても不可能である。」(5.135)「このような推論を正当化するような因果的連鎖は存在しない。」(5.136)「未来の出来事を我々は現在の出来事から〔論理的に〕推論できない。…」(5.1361)「…因果性は、例えば論理的推論の必然性のように、内的な必然性である場合のみ、我々は未来の行為を知ることができるであろう。知る行為と知られることとの連関は、論理的な必然性の連関なのである。」(5.1362)

このような前提が胸中にあったからであろうと思われるが、彼は『草稿』の1916年10月20日の記述において、以下のような「思考実験」を行ない、上記の(a)の「随意的行為」と「不随意的行為」の区別すら「単なる偶然的・経験的な区別」と見なせるのではないかという可能性を探っているように見えることは、注目に値する。

「私の腕を上げるための意志作用を私が行うのに私の腕が動かないということ、とともかく私は想像できる。(例えば腱が切れているとしよう。)しかし、腱はやはり動いたのであって、このことは、私の意志作用は腕にではなく腱に関係したということを示している、と言われるだろう。*

だが更に話を進めて、腱すら動かない、そしてまた更に云々、と想定してみよう。こうすると我々は、意志作用は決して肉体に関係せず、かくして語の日常の意味での意志作用〔腕を上げるという身体行為を強制的に伴う意志作用〕は存在しない、という点にまで至るであろう。」(TB, 1916年10月20日。傍点、*による段落分け引用者。)

この仮定的な事実から彼が学んだのは、次のようなことであると思われる。つまり (iii) 説の随意的行為に関する「意志作用即身体行為説」は、かかる「自分の腕を上げようとする意志作用」が意識レベルでは直接感受可能であるにも拘わらず「自分の腕を動かす」ことが事実上不可能な人の場合の処理において困難を生み出す、ということ。

こういう場合もありうるということも一つの理由からであろう。『論考』では結局 (iii) 説の「私の意志作用即身体行為説」は完全に捨てられた。そして「意志作用」と「身体行為」は「論理的に別の出来事」であり、両者の関連は偶然的である」という「偶然(経験)説」が採用されたのである。

勿論身体が麻痺していない場合には通常、「私の意志作用の支配下にある私の身体の部分」(いわゆる随意的行為)が存在することは確かである。だがそのような場合にも、「意志作用」と「身体行為」との間には「必然

的な関連」はないのであって、両者の関連は「偶然的関係」でしかない。通常両者の間に「恒常的接続」が見出されることは確かだが、そのことも「経験的な観察」によって偶々発見されてきた事実にすぎない（TLP, 5. 631, cf. NB, 1915年5月23日）。かかる場合でも、意志作用に身体行為が伴わない事実が発見される可能性は常に存在しているのである。以上のような論点が生唆されるように思われる。

それにしてもかかる「意志作用と身体行為の連関の偶然説」を採用したことの代償は大きいものがある。上記の（a）の事実のみならず、（b）から（d）の常識的諸事実のすべてが否定されることになるのだからである。

まず（a）の事実が否定されることによって、「世界は私の意志から独立している」、外的出来事を私の意志作用に従わせるためには私は「完全に無力」である（TB, 1916年6月11日、TLP, 6. 373）、という極めて「受動的な」世界観が生じてくる。

次に（b）の事実が否定されることによって、当然「意志」と「願望」の区別が不可能になる（cf. TLP 6. 374）。

さらに（c）の事実が否定されることによって、「意志作用」も「心理学の関心をひくにすぎない現象としての意志」（cf. TLP, 6. 423）にすぎず、行為者自身が特権的通路を持つ訳ではない、ということになる。

最後に（d）の事実が否定されることによって、未来の予言という点では、外的出来事の場合も自分の身体行為の場合も同レベルだということになる。「意志の自由」とは、ただ単に我々が自分自身の未来の身体行為を今「知ることができない」、つまり「論理的に推論することができない」という事実のみ存するのである（TLP, 5. 1361, 5. 1362）、と言われる所以である。『論考』の存在論では、「知ることができる」とは「論理的に推論可能」と同義とされているからである。

それでは、ショーペンハウアーの第二巻の趣旨の（iv）説として掲げた倫理的・宗教的側面に関してはどうだろうか。『論考』では「意志する主体」（NB, 1916年8月2、5日）は、「語り得ない [超絶的である]」（TLP,

6. 423) としても、「倫理的なものの担い手としての意志」(TLP, 6. 423), 「善なるまたは悪なる意志」(TLP, 6. 43) として残存しうる可能性を否定しはしないようである。しかしそれは、世界全体に対して態度決定を行う(観照する)単なる「倫理的な見方」にすぎない。それは世界の諸事実を変化させるのではなく、むしろ「世界の限界」を変化させる(TB, 6. 43, TB, 1916年7月5日)という、「形而上学的な(神秘的な)認識の転換」の働きにすぎない⁽⁶⁾。

かくしてウィトゲンシュタインは、「意志作用」を「英知的な物自体への秘密の通路」として用いることを否定することによって、「表象としての世界」から「意志としての世界」へのショーペンハウアー的移行を全面的に退けた。さらに常識的な意味での「意志する主体」としての「私の身体」をも、世界の他の諸事物と同じレベルに置かざるをえなくなってしまった(cf. TB, 1916年9月2日)。その結果「私(自我)」は、「身体」を介して世界内の諸対象に「能動的」に働きかけうる主体ではなくなったのである。

その時若きウィトゲンシュタインに課題として残されたのは、「脱身体化された自我」としての「私」の個体化の問題、即ち「[私の身体を含めて]全ての対象に対して客体に対するものとして向かい立つ」(TB, 1916年8月11日)「私」と「世界」との関係の問題である。

そして実はこのような議論の道筋で浮上してくるのが、「世界の中の対象ではない」「哲学的自我(形而上学的主体)」およびそれに関連した「独我論」の主題なのである。先に引用した『草稿』1916年9月2日の記述に先立って、「私の世界が最初の、そして唯一の世界なのだ」という独我論の定式(同年8月12日の日付には、「世界は私の世界である、ということを通して、自我は哲学の中に入ってくる」という別の定式がある)が記入され、さらに次の重要な文が記されているのである。

「哲学的自我は人間ではない。[その人自身の]人間の肉体でも、心理学的な性質を備えた人間の魂でもない。それは形而上学的主体であり、世界の[一部分で

はなく] 限界 [条件] である。」(TB, 1916年9月2日)

さらにこのような「哲学的自我」としての「私」については次のように言われている。

「意志する主体を仮定すべきいかなる理由が存在するのか。

[世界は] 私の世界 [である] ということでは個体化 (Individualisierung) にとって十分ではない、とでも言うのか。」(TB, 1916年11月19日)

このようにしてワイトゲンシュタインは、「[[世界は] 私の世界 [である] ということでは個体化にとって十分である」という議論を展開することを余儀なくされたのである。それが具体的にどのようなものであるかについては、次のII章で論じることにした。

II 「理論的エゴイズム」としての独我論－若き日のワイトゲンシュタインはどのような意味で「観念論者」であったのか－

若き日のワイトゲンシュタインが、認識論的・存在論的な問題に関してどのような「哲学的な遍歴」を辿ったかを窺わせる文が、『草稿』1916年10月15日の記述の中にある。

「私が歩んで来た道は、次のようなものである。*

(i) 観念論 (Idealismus) は人間を比類なきものとして世界から分離する。*

(ii) 独我論 (Solipsismus) は私だけを [比類なきものとして世界から] 分離する。*

(iii) そして最後に、私が見るところでは、私もまた残余の世界に属するのである。従って一方には何も残存することはなく、他方には世界が比類なきものとして残存する。このようにして観念論は厳格に考えぬかれると [純粹な] 实在論 (Realismus) へと至るのである。」(TB, 1916年10月15日、cf. TLP, 5. 64) ((i)

(ii) (iii) という数字、*の部分の段落分けは引用者による。

これによって初期のウィトゲンシュタインは、「観念論」から出発し、「独我論」を経て、彼が『論考』で「純粋な实在論 (reiner Realismus)」(TLP, 5. 64) と呼ぶ「独我論の最終的帰結」(PB, 54) へと至ったと自認していることが、一応理解できる。

彼のこの哲学的な展開を後追的に整理して見ようとした場合、「哲学的懐疑論」を媒介にして考えるのが便利であると思われる。

懐疑論に対する彼の基本的な態度は、次の文に見出せる。

「問が立てられないところで疑おうとするのなら、懐疑論は論駁不可能なのではなく、明らかに無意義 (unsinnig) なのである。

なぜなら、問が成立するところでのみ、懐疑は成立しうるのであり、解答が成立するところでのみ問が成立しうるのであり、そして何事が語られうるところでのみ解答が存立しうるのだからである。」(TLP, 6.51, TB, 1915年5月1日)

要するにウィトゲンシュタインは、哲学的懐疑論を無意義であるとしなした。というのも、それは真の問題を提示しているように見えるのに、その問題が解答不可能であると宣言するからである。

論理の展開からすれば、「観念論」とは概略的に言って「(常識的) 实在論」(上の引用文の「純粋な实在論」のことではない) との対決において懐疑論を介して生じてくる立場である、と言えよう。

(常識的) 实在論の最も代表的な形態とは、「二元論的な見解」である。それによれば、「直接経験 (感覚印象)」以外に「自我 (自分の心)」、「物体」、「他我 (他人の心)」が存在することを主張する。しかしここに、「他我 (他人の心) の存在に関する懐疑論」は勿論、それに先だってまず「物体の存在に関する懐疑論」が付け入ってくる。「物体が存在することは想像可能である」ということは認められるにしても、「物体」は「経験に直接与えられていないもの」である以上、不可知である、あるいは实在しな

いのではないのか、と。

それに対して観念論は「数多くの人間」の「自我（心）の实在」を保持する一方、「物体の实在」を否定する。「物体」とは「観念（感覚印象）の束」以外の何ものでもないのだ、と。かくして観念論は、「物体の存在に関する懷疑論」の土台を掘り崩す。それは無意義なのであると。その結果それは、「人間」つまり「複数の自我（心）」を比類なきものとして「外的世界」から分離する。

けれどもまたここに「他我（他人の心）の存在に関する懷疑論」が付け入ってくる。「他我（他人の心）が存在することは想像可能である」としても、他人に関して直接与えられているものは、結局は感覚印象の束に還元可能な「他人の振舞い」でしかない以上、「他我（他人の心）」は「経験に直接与えられていないもの」である。従って「他我（他人の心）」は不可知である、あるいは实在しないのではないのか、と。

このように少なくとも論理の展開からすると、「独我論」とは、(常識的) 实在論（二元論）から出発し、観念論を経由して、「物体の存在」および「他我（他人の心）の存在」に関する懷疑論を「無意義」だと見なそうとする努力の末に生じてくる立場だと整理することもできよう。

ワイトゲンシュタインの独我論が具体的にどのようなものであるかについては、以下の III - V 章での課題である。本章ではそれに先立って、上記の引用文における彼の「歩んで来た道」の出発点であるとされている「観念論」についてまず考察してみることにしたい。

フォン・ウリクトによれば、「私の記憶が正しければ、ワイトゲンシュタインは私に、彼は若き日にショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』を読み、彼の最初の哲学は、ショーペンハウアーの認識論的観念論であった、と述べた」⁽⁷⁾ とのことである。けれども前章での検討から一応言えることは、若きワイトゲンシュタインが少なくとも『草稿』においてショーペンハウアーの「意志の客体性の説」との対決の末に到達したのは「独我論」であって、上の図式での「観念論」ではない様に見えることで

ある。このことはどのように考えたらよいのだろうか。

その際考慮してみる必要があるのは、ウイトゲンシュタインが1911年にケンブリッジにやって来たときの哲学的環境である。

19世紀の終り頃からケンブリッジでは、ムーアやラッセルによって観念論批判の試みが精力的に行なわれていたことはよく知られている。彼らによる観念論批判の直接的対象は、ヘーゲルやブラッドリーであった。しかしウイトゲンシュタインが「自ら歩んで来た道」の出発点と自認している観念論が具体的にどのようなものであったかを理解するためには、ラッセルが1914年に書いた「直接知の本性について」⁽⁸⁾における認識論的立場の分類が役にたつように思われる。それによれば彼は二元論に対応する常識的(素朴)実在論を、「実在する全てを、心かあるいは物体のいずれかとする」立場である定式化している。それに対し彼は観念論を、「実在するものは何であれ、内省によって我々自身[・]の心[・]に属するものとして我々に知られるという特性を持っているという意味で、心的と呼ばれるかもしれない」と見なす立場として定式化している。先に筆者は図式的に、「観念論」は「数多くの人間」の「自我(心)の実在」を保持する一方、「物体の実在」を否定すると定式化した⁹⁾が、そこにおける「観念論」の用法は、ここでのラッセルの定義による「観念論」の用法に最も近いと言えるかもしれない⁽⁹⁾。

ムーアとラッセルが観念論一般を批判するときに、その代替的な立場として、二元論としての常識的な実在論を念頭においていたことは、ラッセルの次の言葉から窺える。

「[観念論を批判するとき]我々[ムーアとラッセル]は、その反対の極端へと逆戻りし、哲学や神学によって影響されていない常識が実在すると仮定するあらゆるものが実在的である、と考えた。」⁽¹⁰⁾

ラッセルは、1915年の「物質の究極的諸要素」⁽¹¹⁾で、「常識は、世界を心と物質へ分離(分割)することに慣れている」と書き、常識が「心身二

元論」であると明言している。常識のそのような理解の仕方はムーアも同様であって、この時期彼らは両方とも、「常識人は、感覚所与の背後に物体の世界の存在を信じている」ということを当然のこととしていたようである。

ムーアの場合、彼の観念論批判の拠り所は、このような「常識的な实在論」のみならず、それを洗練化した自然科学的な知覚の成立の説明である知覚因果説に基づくいわゆる「理論的推論説（反省的实在論）」でもあった⁽¹²⁾。

周知のように自然科学は、知覚の成立を、物体に反射した一定の波長の可視光線が網膜を刺激し、それが視神経を経てインパルスへと変化して大脳の視覚野へと至る一連の物質現象の因果的な連鎖の結果として説明する。この自然科学における因果的説明を逆に辿って、直接与えられている感覚所与から、「帰納法」によって、物体の存在を「推論」できるとするのが、認識論における「理論的推論説」である。

しかし「常識的な实在論」のみならず、このような「理論的推論説」にもまた、懐疑論が付け入ってくることは免れえない。それは周知のごとく次のような理由による。物体と感覚所与との相関は、両者の間に当の相関関係が恒常的に見出される場合にのみ経験的に確証されることが可能である。ところが、主体に直接与えられているのは、相関の一方の項である感覚所与だけであって、もう一方の項である当の感覚所与の物理的原因と想定されている物体の方は原理的に主体には直接与えられてはいないのである。結局両者の相関は「永久に検証不可能である」のではないのか、という訳である⁽¹³⁾。

かくして観念論を論駁するのにただ単に实在論を対置させるだけでは懐疑論の返り討ちに会うことになり、物体の認識の問題に関しては、理論上はまた観念論に逆戻りということなりかねないのである。

ここで問題にしたいのは、ワイトゲンシュタイン自身は、独我論に至る前に、彼が自分の「歩んで来た道」の出発点として提示した観念論に帰依していた時期が実際にあったのだろうか、ということである。先に

述べたように、筆者の印象によれば、『草稿』において若き日の彼がショーペンハウアーの「意志の客体化」の理論との対決で到達したように見えるのは結局「独我論」であった。仮にこの推測が正しいとすれば、ワイトゲンシュタインは実際は少なくともラッセルが定義したような意味での「観念論者」であることは(ケンブリッジ遊学以前も含めて?)なかったのではないのか。その点で彼の最初の哲学を「認識論的観念論」と同定するフォン・ウリクトの報告は、厳密には必ずしも正確ではないのではないかと疑われてくるのである。

この問題に対する筆者の予想は次のようなものである。

ケンブリッジにやって来て彼はムーアやラッセルによって遂行されている「实在論」と「観念論」の対決の状況を間近に見た。それらの議論を考察したとき、理論の展開を実際上はともかく論理的に追う限り、「实在論」は懐疑論を介して「観念論」に至り、「観念論」は懐疑論を介して「独我論」に至るのだ、と彼は理解した。『草稿』1916年10月15日の記述の中の「私が歩んで来た道」というのは、そのような認識論の論理的展開を定式化したものにすぎないのではないのか。実際は彼はショーペンハウアーの意志の形而上学との対決において、観念論者を經由するというよりは、むしろストレートに独我論者になったのだ。そのように解釈する方が、ワイトゲンシュタイン自身の『草稿』を記録した時期(戦場での生死の境という極限状況)での実践的要求(例えば「死の恐怖からの救済への要求」)からしてもありそうだと筆者には思われるのである⁽¹⁴⁾。少なくとも作業仮説としてそのように考えたみたい。

もっとも「観念論」という用語は多義的で、必ずしも「独我論」と区別されるとは限らない用法もあるようである。例えば独我論に対応すると思われるショーペンハウアーの用語は「理論的エゴイズム」という言葉であるが、彼はこの用語を「絶対的観念論」という用語と同じ意味で用いている箇所があるのである。

「我々は、結局理論的エゴイズム—そこにおいては全ての現実(实在)は消え

去り、世界は単なる主観的な幻影になってしまう—になってしまう絶対的観念論を持つ。」⁽¹⁵⁾

このような「観念論」の用法からすれば、「独我論者」たる若きワイトゲンシュタインは即ち「絶対的観念論者」であったと言ってもよい訳であり、その場合にはフォン・ウリクトの表現もあながち間違いとは言えないことになろう。しかしそれでは、ワイトゲンシュタインはショーペンハウアーとの対決を介して「独我論者」になったという筆者の作業仮説と実質的に変わらないことになるであろう。

実際ショーペンハウアー自身も、彼の主著の第一巻の立場は承認しても、「意志の客体化」の思想（や「意志作用即身体行為説」）を肯定する彼の主著の第2巻に入ることは拒否する読者を想像して、そのような読者の立場を「理論的エゴイズム」と呼んでいた節がある。そのことは、次の叙述から明らかであろう。

「…もろもろの客観は個体にとっては表象をとおしてしか知られていないけれども、これら「もろもろの客観」も個体それ自身の身体と同じように、一つの意志の現われであるかどうか。この間こそ…外界の実在性に関する本来の意味なのである。[そして、この間に対してそうだと答えるのが、私の「意志の客体化」の理論なのである]。*

この点を否定するのが理論的エゴイズムの意向なのであって、かく否定することで自分自身の個体以外のすべての現象を幻影とみなすにいたる。これは実践的なエゴイズムがまったく同じことを実践面でおこなうのと同様に、自分自身の人格だけを現実の人格とし、あらゆる他の人格を単なる幻影とみなし、幻影としてとり扱うことになる。*

この理論的エゴイズムは、…証明によってはけっして論駁できない。…これは論争好きの懐疑主義の立てこもる最後の砦 [なのである] …。」⁽¹⁶⁾

若きワイトゲンシュタインは、ショーペンハウアーの「意志の客体化」の

説を廃棄し、さらに自我を身体から切り離すことによって独我論者（「理論的エゴイズム」）になり、かくして上記の「証明によってはけっして論駁できない」地点にまで突き進んだというのが、筆者の推測である。

Ⅲ ウィトゲンシュタインの「独我論」(1) — 「経験の可能性の制約」の問題と「形而上学的主体」の概念、および「貫徹された独我論即純粋な実在論」のテーゼ —

『草稿 1914 - 1916』や『論理哲学論考』には、初期ウィトゲンシュタインがコミットした独我論が、次のように粗削りの述べられている。

「世界は私の世界であるということを通して、自我は哲学の中に入ってくる。」
(TB, 1916年8月12日。TLP, 5. 641)

「私の世界こそが最初にして唯一の世界なのだ。

私が報告したいのは、世界が私にどう現れたかである。

世界の中で他者が私に世界について語ったことは、私の経験の取るにたらない付随的な一部にすぎない。」(TB, 1916年9月2日)

「私が特に私の魂と呼ぶ一つの世界-魂だけが存在する。そして私は、私が他者の魂と呼ぶものを、ただそれ〔その世界-魂（私の魂）〕〔の一部〕としてのみ把握するのである。⁽¹⁷⁾

この所見は独我論がどの程度まで真理であるかを定める鍵を与える。」(TB, 1915年5月23日)

独我論とは基本的に、「私の世界こそが最初にして唯一の世界なのだ」、「世界は私の世界である」（あるいは後期的な言い方では「私〔の心〕だけが存在する」、「実在と〔私の〕直接経験は一にして、同一である」等）と主張する立場であるとされている。このような主張を、「前期ウィトゲンシュタインの独我論のテーゼ」と呼ぶことにしよう。ところがその立場における「他者の世界（心、経験）」の身分に関しては、後の『青色本』で

は次のように述べられている。

「〔独我論者は〕彼自身のもの以外の経験が実在的であるということは思考（想像）不可能である（*inconceivable*）、と言うだろう。」（BB, p. 59）⁽¹⁸⁾

この文によって独我論者とは、「私の世界（直接経験）を超えた他人の世界（経験）」が存在するという思考（想像）可能性すら認めないことによって、実在論（二元論）および観念論から帰結する「他人の心に関する懐疑論」を解消しようとする立場なのだということが分かる。そして本章の冒頭で引用した『草稿』や『論考』の発言と併せて考えれば、この立場からすれば、通常「他人の心（経験）」と呼ばれているものは「私の世界（直接経験）の内部の観念」の一部以外の何ものでもないということになるはずであろう。彼の独我論におけるこの「他人の世界（経験）の思考（想像）不可能性」という議論に関してはIV章で、通常「他人の心」と呼ばれているものに関する議論はV章で詳述することにしたい。

当面本章で解明したいことは、「独我論的私」としての「形而上学的主体」という概念と「経験の可能性の制約」の問題との関連である。I章で述べたように、初期ワイトゲンシュタインは、ショーペンハウアーとの接触から、そのような超越論哲学の問題意識も当然受け継いでいたと思われるからである。

そこでまず問題なのは、「世界は私の世界である」という独我論の基本的テーゼはどのように導き出されてくるのだろうか、ということである。

『論考』には、「私は私の世界である。（ミクロコスモス）」（TLP, 5. 63）という独我論のテーゼの別の定式から始まり、5. 631, 5. 632, 5. 633, 5. 6331, 5. 634を経て、5. 64へと続く一連の諸節がある。それらの諸節の基本的論点と思われるものを、次のようにまとめてみたい。

(i) 「世界のどこに形而上学的な主体が認められうるのか。」（TLP, 5. 633）この問いの照明のために、二つの比喩が用いられる。

一つは、「私が『私が見出した世界』という本を〔日常言語を用いて〕書く」という比喩 (TLP, 5. 631) である。この本には、「私の身体についての報告」がなされ、「どの部分が私の意志に従いどの部分が従わないか」等が語られる。〔勿論その本の内容はそれだけに尽きるものではあるまい。日常的な意味での「私」が何を考え、何を感じ、何を語り、どう振舞ったか、日常的な意味での「他人」がどうふるまい、どう語ったか、様々な「物体」がどう運動し、それに続いてどういうことが生じたか、等々が語られるはずである。〕しかしこの本の中で唯一語られないのは、「思考し表象する主体」である、と言われる。

もう一つは、ショーペンハウアー的な「眼と視野」の比喩 (TLP, 5. 633, 5. 6331) である。「視野の中には眼は見えない」のと同様に、「世界の中には形而上学的主体は認められない」。ゆえに「思考し表象する主体」、即ち「形而上学的主体」としての「私」は、世界内には存在しない (TLP, 5. 631) のだと。

(ii) ショーペンハウアー的な「眼と視野」の比喩の続き。「視野における何物からも、それが眼によって見られることは〔経験的に〕推論されえない。」(5. 633) それと同じように、世界における何物からも、それが「私の」世界であることは、〔経験的に〕推論されることはできない。

そのことが「経験的に推論可能である」と仮定しよう。その場合、「私」は世界内存在だということになる。また『論考』の存在論からすれば、「我々の経験のどの部分もア・プリオリではない〔偶然的である〕」(5. 634) のだから、「世界は私の世界である」というテーゼも「ア・プリオリではない〔偶然的である〕」ということになってしまうだろう。

(iii) しかし眼がなければ視野が成立しないように、「世界の限界(条件)」としての「私」がなければ世界(経験)が成立しない。「主体は世界に属さない。それは世界の限界〔条件〕である。」(5. 632)

(iv) そのような「私」とは、日常的な意味での「人間」、「人間の肉体」、「心理学が関わる人間の魂」といった「世界の一部」なのではない。それは、「世界の限界」、即ち「世界を条件付けるもの」である。「形而上学的

主体」としての「私」は、「世界（経験）は私の世界（経験）である」という「[経験的ではない、という意味で] ア・プリアリな」真理を通して、哲学の内に入ってくるというのは、そのような意味においてなのである。次のように言われる所以である。

「従って、哲学において非心理学的に自我を論じうることの意義が、現に存在するのである。／『世界〔経験〕は私の世界〔経験〕である』ということを通して、自我は哲学の中に入ってくる。／哲学的自我は人間ではない。人間の肉体でも、心理学が関わる人間の魂でもない。それは形而上学的主体であり、世界の部分ではなく、限界〔条件〕である。」(TLP, 5. 64, TB, 1916年9月2日)

『論考』のこれらの箇所における議論、特に「眼と視野」の比喩が、ショーペンハウアーに由来することは、様々な人々によって指摘されていることである。例えばワイナーは次のように指摘している。

「その『論考』におけるこの箇所の] 全発言は、ウィトゲンシュタインがショーペンハウアーの哲学を熟慮している間に、構成されたのだ (TB, p. 80 を見よ)。彼が 5. 633 で対峙している『君』とは、ショーペンハウアーである。それはその覚え書きが、ウィトゲンシュタインがショーペンハウアーと議論している彼の日記の一部に由来するからである。(TB, pp. 79-80 を見よ。)⁽¹⁹⁾

この指摘は、『草稿』の該当箇所を参照してみれば、基本的には正しいと思われる。しかしそれに続いて彼が次のように述べて箇所には、賛成できない点がある。

「ウィトゲンシュタインはこの類比 [思惟する主体と世界との関係を、眼と視野との関係との類比で見る見方] を退けている。なぜならその類比は、[ショーペンハウアーの] 『世界のア・プリアリな構造という間違っただ概念』に依存しているからである。／ショーペンハウアーは間違っただ、『我々の経験』(物体や心理

の状態を含めて、我々が見、かつ記述することができるすべて)が、ア・プリオリな必然性によって支配されている、と信じていた。／ワイトゲンシュタインはそれとは対照的に、そのような「ショーペンハウアーの」決定論的な経験的世界の見方を退けている。」⁽²⁰⁾

しかしワイナーが述べているように、ワイトゲンシュタインが、上記のショーペンハウアー的類比を退けたとは必ずしも断定できないと思う。ショーペンハウアーが「我々の経験のすべてが、根拠の原則によるア・プリオリな必然性によって支配されている」と信じていたことは確かである。またワイトゲンシュタインがそれを否定したことも確かである (cf. TLP, 5. 634)。彼は「論理的必然性と偶然性の二分法」的存在論に帰依し、「迷信とは因果的連鎖を信じることである」(TLP, 5. 1361)と主張していたからである。けれども、世界を条件付ける「思惟する主体」を「眼」の比喩で捉えることが、必然的に「表象としての世界」が「ア・プリオリな必然性」を有しているというテーゼを生み出すことになる訳ではないと思われる。

ショーペンハウアーは次のように述べている。

「その条件として知識に先立つもの〔認識する主体〕－それによって知識はまず第一に可能になり、従って知識それ自身の基礎になるのであるが－は、眼がそれ自身を見ることができないように、知識によって直接的に把握されることはできない。」⁽²¹⁾

ここでの趣旨は、要するに「認識（思惟）する主体」は、すべての対象（表象）が可能になる条件ではあるが、自分自身によっては決して直接的には知られることができるものではないということである。その意味でそれは、表象としての世界の対象ではない。それは、「知る者ではあるが、決して知られるものではない」。このような趣旨を浮かびあがらせるためにのみ、「眼はそれ自身を見ることができない」という比喩を用いているにすぎない。そしてその点では、『論考』の上記の一連の諸節の議論の趣

旨も基本的に同一であるというのは、明らかであろう。

その際ワイトゲンシュタインは、この「眼と視野」の例はあくまで比喻にすぎないということは、十分承知していたものと思う。「眼はそれ自身を見ることができない」とは言っても、例えば鏡に自らの眼を映し出すというようなことを行えば、「物理的な眼がそれ自身を見る」ということが成り立っていると言うことも可能だろうからである (cf. BB, p. 64) ⁽²²⁾。

ショーペンハウアーの場合、「認識（思惟）する主体」とは、世界の知識の条件（可能性の制約）として、ア・プリオリな「時間・空間」という形式と「根拠の原則」をいわば世界に押し付けることによって、表象としての世界を可能ならしめるものであった。それではワイトゲンシュタインの場合、世界の限界（条件）としての「私」とは、世界にどのような形式を押し付けるのだろうか。そのことを理解するためには、『論考』の（カント的に言えば）「理論理性」に関わる体系が、存在論（論理学）と認識論と科学論という三つの次元の重層構造を持つという点を考慮しなければならないと思われる。

まず第一に、『論考』の論理学とは、写像説と真理関数的構造説をその内容とする。だがそれは「何？」という問いに答えようとするような存在論を背景に持ったものであり、「言語一般の可能性の制約」の考察として、思考・言語・世界に共通なア・プリオリな秩序（本質）を顕在化することを目指したものであった。「対象が世界の実体を形づくる」（TLP, 2. 021）、「論理学は学説ではなく、世界の鏡像である」（TLP, 6. 13）と言われた所以である。かくして『論考』の論理学は「事情はしかじかである（Es verhält sich so und so）」という「命題の一般形式」を確立する（TLP, 4. 5）。この命題の一般形式は、世界の事実について語るすべての命題のア・プリオリな形式であることによって、「思考可能なもの」＝「論理的に可能なもの」＝「語りうるもの」の限界を、内側から画定するという役割を果たす。

第二に、このように論理学（存在論）によって画定された「論理的に可能なもの」を「経験的に可能なもの」にする制約条件を解明するのが、

『論考』における認識論的考察の次元である。例えば次のような諸節がそのような次元の考察と関係があるだろう。

「経験的実在は対象の総計によって限界づけられる。」(TLP, 5. 5561)

「視野の内部の斑点は赤でなければならないといことはないが、或る色を持たなければならない、それは自らの回りに、言わば色空間を持つのである。音は或る高さを持たなければならない、触覚の対象は或る硬さを持たなければならない。以下同様。」(TLP, 2. 0131)

ここでは、可能的論理空間内の論理的・存在論的最小単位としての「対象(実体)」を「経験的对象」にする「経験の可能性の制約」としての形式とは、「色・音・硬さ・香り・味」等であることが明らかにされていると思われる。

第三に、このように「経験的に可能なもの」として画定されたものを「理論的に可能なもの」にする制約条件を解明するのが、科学論的考察である。それについては次のように言われている。

「理由についての命題 [根拠の原則、因果律]、自然における連続性についての命題 [連続律]、また自然における最小消費についての命題 [最小律]、[保存則 (TLP, 633)] はすべて、科学の諸命題 [科学的諸法則] の可能的な形式構成についてのア・プリオリな洞察である。」(TLP, 6. 34)

ここで「ア・プリオリな洞察」と言われるものは、「科学的諸命題(科学的諸法則)の可能な形式」を規定する「方法論の原則」とでも言うべきものである。それは、どのような「科学理論」(「世界記述の体系」と呼ばれ、「網」という比喻で表現されるもの (cf. TLP, 6. 341) —例えば「ニュートン力学」やその他の理論—を介して「世界を記述すしようとする」かに応じて、或る程度の「恣意性」を有するものである(この点が、ショーペンハウアーの科学論と違う点であるということはいままでない)⁽²³⁾。

さて『論考』において、世界の限界（条件）としての「私（形而上学的主体）」が世界へといわば押し付ける「ア・プリアリな形式」（「経験の可能性の制約」）と目されているのは、「色・音・硬さ・香り・味」等ではないのかというのが、筆者の予想である。もしそうだとすると『論考』における「要素命題」とは、この認識論的次元で捉えられる限り、そのような「経験の可能性の制約」としての「ア・プリアリな形式」のもとに包摂される「経験の対象」の結合を描写するものとして捉えられなければならないことになる。

このような筆者の解釈は、いわゆる『論考』の「現象主義的解釈」とも矛盾しないものであると思われる。例えば後者の解釈をするクックは次のように述べている。

「1929年にヴァイズマンとの会話において、彼は『論考』的立場を、次のように説明した。『我々すべてが通常話す〔テーブルや椅子などの「物体」に関する表現や、「私」や「他人」に関する表現を含む〕日常言語と、我々が実際に知っているもの、つまり現象を表現する一次的言語〔現象的言語〕が存在する、と私は信じたものであった。』（WWK, p. 45）これによって彼は、日常言語の分析は、最後には、〔「色・音・硬さ・香り・味」等の形式を有する〕『現象』に関する要素命題へと至るだろうと自らが信じていた、ということの意味していた。これらの評言は、『論考』の世界が現象的世界である、ということを明らかにしている。」⁽²⁴⁾

クックによる『論考』解釈は示唆的なものを多く含んでいるが、『論考』の体系には「認識論的考察の次元」の背後にフレーゲなどに由来する「論理的・存在論的次元」があることを軽視している嫌いがあるように思われる。また超越論哲学の系譜をひくショーペンハウアーの議論に対する目配りがないせいか、「世界の限界（条件）」としての「私」を「経験の可能性の制約」の話題と結び付けるという視点もない。その点では筆者と立場を異にする。

しかし『草稿』や『論考』における認識論的考察の次元でのワイトゲン

シュタインの立場の含みとしては、上記の引用文での論点は十分成り立ちうるものと思われる⁽²⁵⁾。本稿では今述べたような限定付きでそこでの論点は一応正しいものとして、さらに論を進めてゆくことにしたい。

ところでII章(本稿164頁)で引用した『草稿』に記入された若きウィトゲンシュタインの「哲学的歩み」においては、「このようにして観念論は厳格に貫徹されると実在論に至る」とされた。この主張は『論考』では独我論に関連させて、次のように表現されている。

「独我論が厳格に貫徹されると純粋な実在論(reiner Realismus)と合致することがここで見てとられるのである。

独我論の自我は延長を欠いた点へと収縮してしまい、そして私と同格化される実在は残ったままである。」(TLP, 5. 64, TB, 1916年9月2日)

『論考』では、この「厳格に貫徹された独我論即純粋な実在論」という論点は、「形而上学的主体」に関わる一連の諸節(TLP, 5. 63, 5. 631, 5. 632, 5. 633, 5. 6331, 5. 634)の論証から、導き出されるような構成になっているように見える。

それでは「独我論」が結局は「純粋な実在論」に帰着すると言われるのは、具体的にどのような論理の筋道においてであるのだろうか。

独我論によれば「世界(経験)が私の世界(経験)である」ということは「ア・プリアリナ真理」であるが、当の「私」は世界内部には存在しえない。それは「世界の限界(条件)」である。その意味で、独我論の「私」は「延長を欠いた点」という比喩で表現されたのである。その結果「私と同格化される実在」として後に残された「世界」とは、「世界は私の世界」であると言われたときの「私の認識内容」、つまり特定の「色・音・硬さ・香り・味」等である「直接経験(観念、感覚印象)の総体」であるはずである。「純粋な実在論」とは、このような「直接経験(観念、感覚印象)の総体」を「世界(実在)」と同一視する世界観なのである。だから

その立場は、「現象主義」と同義であると言われてよいのであって、「物理的な物体の实在」を主張するいわゆる通常の「实在論」ではない⁽²⁶⁾。

この議論の趣旨の理解のヒントとなる文が、後期の時期に属する1936年に書かれたノートにある。

「…ここで独我論は我々に教訓を与えてくれる。*

独我論の考えこそ、この誤謬『世界（経験、観念）は私の世界である』という独我論の主張自身の誤謬」を破壊する途上にあるものなのである。*

というのは、その『世界は私の世界（観念）である』と独我論が主張する当の]世界が『私]の]観念であるとする、それはどんな人の観念でもないからである。（独我論は、ここまでは言わずに、それ[世界]は私の観念だと言う。）

*

しかし観念の領域が[世界の限界を超えた超越的な領域において]いかなる隣人[他の主体]も持たないとすれば、その世界が何であるかを私はどのように言うことができるのだろうか。結局私が行うことは、[観念と同一視される]『世界』という語を定義すること[だけ]になってしまうのである。」(NFL, p. 297.)

この文の趣旨は次のようなことであろう。

独我論の「意味している (meinen)」ことは、「世界は私の世界（観念、感覚印象）である」ということである。ところが本章の冒頭で指摘したように、そこでは独我論的「私」と対比される意味での「他人（隣人）」なるものは「思考（想像）不可能」とされる以上、逆に「他人（隣人）の私（他我）」という概念と対比される意味での「私（自我）」という概念も必要ではなくなるのである。だからこそ独我論が貫徹されると、「世界は」[[どんな人のものでもない]観念（純粋な实在）である]ということになるのである。とすれば逆説的なことに、「独我論」こそは「無私的な」「純粋な实在論」へと至る中間点に位置する立場なのである。

1929年にワイトゲンシュタインが哲学に復帰したとき、このような「貫徹された独我論即純粋な实在論のテーゼ」をさらに押し進めた「現在

の瞬間の独我論 (solipsism of the present moment)」（WL32-33, 22）（急進的な現象主義 [現象即実在の立場]）という認識論的立場から再出発した。例えば哲学への復帰後すぐにかかれた『哲学的考察』（1929 - 30）には、次のような叙述がある。

「[私の] 現在の経験のみが実在性を持つ、という命題は独我論の最終的帰結を含むと思われる。或る意味でその通りでもある。」(PB, 54)

上の叙述は、明瞭に「独我論の最終的帰結」としての「現在の瞬間の独我論」がまさに「意味していること」、つまり「[私の] 現在の経験のみが実在性を持つ」という定式を、この時期のウィトゲンシュタインも「世界の本質に属するもの (真理)」と見なしていたことを示している。このような定式を、以後中期ウィトゲンシュタインの「現在の瞬間の独我論のテーゼ」と呼ぶことにしよう⁽²⁷⁾。

IV ウィトゲンシュタインの独我論 (2) — 「語ろうとする独我論のテーゼ」と「語りえず、示されうる独我論のテーゼ」—

ウィトゲンシュタインは『論考』では、自らの独我論について次のように述べている。

「独我論が意味している (*meinen*) ことは正しい。ただそのことは語られることができず、自らを示すのである。」(TLP, 5. 62)

ここで「独我論が意味している (*meinen*) こと」とは、「世界 (経験) は私の世界 (経験) である [そして「他者」や「物体」と呼ばれるものは私の世界の一部にすぎない]」と主張する前期ウィトゲンシュタインの「独我論」のテーゼである。以後そのように主張されるテーゼを「語ろうとする独我論のテーゼ」と呼ぶことにしよう。それに対し『論考』の上記の引

用文で示唆されているテーゼを、「語り得ず、示されうる独我論」と呼ぶことにしよう。『草稿』においては異なり、『論考』では独我論はかかる独特な形態で唱えられているのである。

独我論が元来「語りえないもの」だということは、一応形式的には、『論考』の「語りうるもの」と「語りえないもの」という二分法から当然生じてくることである。『論考』では「世界内的事実（経験、感覚印象）」のみが、命題によって「語りうるもの」である。従って「世界（経験）は私の世界（経験）である」という独我論の定式は、「語りうるもの」の範囲を「超越した」ものである以上、元来は「語りえないはずのもの」であることは、自明の事項となろう。

この「語りえず、示されうる独我論」は、実は「独我論の最終的帰結」としての中期の「現在の瞬間の独我論」に関してもそのまま受け継がれている。それは、III章（181頁）で引用した『哲学的考察』（PB, 54）の文に、次の文が続いていることから分かる。

「ただし独我論が語りえないように、この〔現在の瞬間の独我論〕の〔私の〕現在の経験のみが実在性を持つ」という] 命題も語りえない。——というのも世界の本質に属することはまさに語られえないからである。そして哲学は、それが何かを語れるとすれば、世界の本質を記述をしなければならない。」（PB, 54）

ワイトゲンシュタインはこの文に続いて、「文法の管理人」としての「新たな哲学の可能性」に言及している。そのような課題を与えられた哲学は、「無意味な記号結合を排除するための言語に対する規則」を提示することによって、或る意味で「語りえないもの」としての「世界の本質」を「把握しうる」とされている。ここで彼は、「世界の本質」をまさに「語ろうとする独我論（「現在の瞬間の独我論」も含む）」の定式（および観念論、実在論などの形而上学的立場）における「無意義な記号結合」を排除することによって、「〔現在の瞬間の〕独我論の意味していること」（世界の本質に属すること）を間接的に「把握しうる（示しめしうる）」可能性を、

示唆しているのである。このアイデアも基本的に、『論考』路線の延長線上にあると言えるであろう。

それでは、「無意義な記号結合の排除」によって「独我論的な世界の本質」を「把握する(示す)」とは、具体的にどのように行なわれるのであろうか。そのことを次に見てみたい。

「語ろうとする」独我論者は、「私だけが実在する」、あるいは「私の世界(経験)だけが実在のものだ」と主張する。それに対してウィトゲンシュタインは次のように述べている。

「これ『私の経験だけが実在のものだ』という定式』は[世界の本質的]事実に関する言明ととられるならば、不条理(absurd)である。」(WL32-35 (Part I, 1932-33), p. 22.)。

なぜ不条理であると言われるのだろうか。そのようにとられるとすれば、言うまでもなく、その定式は形式的には「語りえないはずの事項を語ることになる」からである。このことは既に指摘した。だがもっと深い意味では、そのようにとられるとすれば、「[私の]直接経験を越えた何らかのもの[物体や他人の世界(経験)]」についても「考える(想像する)ことの可能性」を許容することになり、「独我論の意味すること」を結果的に否定することになるからである。このことを次の一連の文の読解を通して明らかにしてみよう。

「私の言語の限界が私の世界の限界を意味する。」(TLP, 5.6)

「論理は世界を満たす。世界の限界はまた論理の限界でもある。」

従って我々は論理において[つまりア・プリオリな真理として]、世界にはこれが存在するが、かものは存在しない、等と語ることはできない。

というのもこのこと[これこれのもの、例えば私の世界(経験)だけが存在するが、かもの、例えば物体や他人の世界(経験)は存在しないと語ること]

は、或る可能性 [かのもの、例えば物体や他人の世界（経験）が存在するという可能性] を排除しているように見えるが、このこと [その可能性を排除していること] は事実 (Fall) ではありえないからである。*

というのもさまなければ [その可能性を排除していることが事実ではありえないということがないとするれば、つまりそのことが事実でありうるとすれば]、論理は世界の限界を超えていなければならない [つまり言語は、語りうるもの (事実、経験) を超えていること、例えば物体や他人の世界（経験）が存在しないということ、を、記述することができなければならない] からである。…

我々 [私] が考えることのできないこと [たとえば、物体や他人の世界（経験）が存在しないということ] を、我々 [私] は考えることができない。従って我々 [私] が考えることのできないこと [たとえば、物体や他人の世界（経験）が存在しないということ] を、我々 [私] は語ることもできない。」(TLP, 5. 61)

「この見解が、独我論がどの程度真理であるか、という問を決定するための鍵を与える。

即ち、独我論が意味している (meinen) ことまったく正しい。ただそのことは語られることができず、自らを示すのである。

世界が私の世界であるという [独我論が意味している] ことは、言語 (私だけが理解する [そして私がそれでもって考える] 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。」(TLP, 5. 62)

ここで重要なのは、上記の 5. 62 において、「世界が私の世界である」(独我論が意味していること) がそのことにうちに「示されている」とされている、「言語 (私だけが理解する [そして私がそれでもって考える] 言語) の限界が私の世界の限界を意味する (deuten)」という文の趣旨である。ポイントは、その文は「各私 (各自) の言語の限界が各私 (各自) の世界の限界を意味する」というようなことを意味しているのではない、ということである⁽²⁸⁾。だから「私だけが理解する言語」について語るとき、ワイトゲンシュタインは、「私が理解しない諸言語の存在の思考 (想像) の可能性」を認めることを全く容認してはいなかったと考えるべきであろう。

そのことはIII章で示唆したように、独我論が「他人の世界（経験）の存在の思考（想像）の可能性」すら容認していなかったということに対応している。そう解釈すると、5. 61は、5. 62で示唆されている「語りえず、示されうる」独我論に関する明瞭なコメントとして言い直されることができらるだろう。

それはこういうことである。仮に「私の世界（直接経験）だけが実在するものだ」という言語（語りうるもの）の限界を超えた定式が〔世界の本質的〕事実に関する有意味な命題であると仮定してみよう。そうすると、『論考』の「命題の二極性」という原理から、その定式を命題によって主張することは、その命題の否定であるところの、同様に言語の限界を超えた「私の世界（直接経験）だけが実在のものではない」や「物体や他人の経験も存在する」という定式もまた、〔世界の本質的〕事実に関する有意味な命題であることを認めていることになる。そのことは、「直接経験を越えたもの〔例えば物体や他人の世界（経験）〕の存在」の思考（想像）可能性を認めていることに等しいだろう。だとすれば、独我論の立場からすれば実際には偽であるとされるとしても、それらの命題は真である機会を持つことが少なくとも「論理的には可能」でなければならない。言い換えれば、「直接経験を越えたものが実在すること」がア・プリオリに偽であるとして排除されることは不可能であるということになるのである。だからこそ、「語る」ことによって独我論の意味することを主張しようとするのは、「二元論」に基づく常識的な実在論者であったムーアが企てたような種類の不適切な批判（II章を参照のこと）を招くことになるのである。

しかし「世界（経験、観念）は私の世界である」という独我論の元来意味していることは、「〔経験によっては確立されないという意味〕ア・プリオリなテーゼ」であるので、「私の世界（直接経験）以外の何かが実在するということは論理的に不可能である」ということを含意しているのである。だからこそそれが元来意味していることは「語られてはならず」、その真理性は「示される」という形態でしか把握されえないことになるのである。「語ろうとする独我論」が「不条理」であり、「無意義な記号結合」

を行なっているということの深い意味は、そのようなことにあったのである、と思われる。

さて『論考』の独我論の意義をさらに理解するために、ここでの「思考（想像）不可能性」ということについて、さらに進んで考察してみたい。

次の発言を見てみよう。

「我々は非論理的なことを思考できない。というのも仮に思考可能とすれば、その折には非論理的に思考せねばならなくなるからである。」(TLP, 3. 03)

「…言語は自らあらゆる論理的な誤りを阻止する…。——論理がア・プリオリであるということは、非論理的に考えることはできないという点に存している。」(TLP, 5. 4731)

上記の引用文から『論考』では、「思考（想像）不可能性」とは一般的に、「非論理的なことを思考することの不可能性」ということを意味していることが分かる。そして「非論理的」とは、通常「論理的に矛盾していること」あるいは「論理的に不可能であること」を意味していると言えるだろう。ところが『論考』においては、この「非論理性」＝「論理的に矛盾していること」＝「論理的に不可能であること」にも、様々な次元の意味があるということに注意しなければならない。

まず論理的・存在論的考察の次元におけるその意味である。たとえば、「 p かつ p でない」という式は、論理的に矛盾しており、非論理的な事項である（その式は「意味を欠いている (sinnlos)」が「無意義 (unsinning)」ではない、とされるが (cf. TLP, 4. 461, 4. 4612))。よってそのことについて思考することは不可能であることになる。

次に認識論的考察の次元におけるその意味である。それは「…二つの色が同時に視野の中の一つの場所にあることは不可能、しかも論理的に不可能である。このことは色の論理構造によって排除されているからである」(TLP, 6. 3751) という発言に見られるような意味である。たとえば「これは赤く、かつこれは青い」は、論理的に不可能であり（矛盾しており）、

非論理的な事項である。だからここでもそのことについて思考することは不可能である、ということになる。

ところがこのことは、視野内の対象(斑点)が「色」という「経験の可能性の制約」としての「ア・プリオリな形式」を有している、という前提のもとでのみ言えることである。言うまでもなく純粹に論理的考察の次元では、「これは赤く、かつ青い」とは「pかつq」という形式の連言命題であって、論理的に不可能である(矛盾している)とは言えないからである。ここでの「論理的不可能性(矛盾性)」とは、「色の論理構造」を前提としてのみ言えることであり、「色の論理構造によって排除されている」ということに等しい。

最後は問題の独我論の議論の次元におけるその意味である。先章(III章)で述べたように、世界の限界(条件)としての「私(形而上学的主体)」が押しつける「ア・プリオリな形式」(「色・音・硬さ・香り・味等」)の制約のもとにあるのが「この現実の世界」である。上記の『論考』5.61において「論理は世界を満たす。世界の限界はまた論理の限界でもある」(TLP, 5.61)と言われる場合の「論理」とは、この「経験の可能性の制約」としての「ア・プリオリな形式」のことであろう。そして5.61とそれに先立つ5.6とを考慮すれば、このような意味で、私の言語の限界＝私の世界の限界＝世界の限界＝論理の限界という等式が成り立つのである。かくしてこの唯一現実に存在するのがこの意味での「論理に満たされた私の世界」なのであるとすれば、「私の世界(経験)以外の世界(経験)」とは「論理的に不可能な(矛盾した)世界」だということになる。「私の世界(経験)以外の世界(経験)が実在する」ということは論理的不可能であり、そのことについて思考(想像)することすら不可能であるというのはまさにかかる意味においてなのである、と思われる。

V 独我論は日常言語をどのように処理するか

先章(IV章)において、「私だけが実在する」や「私の世界(直接経験)

だけが実在的である」というような独我論の定式は「無意義」であるが、その「意味していること」は正しいのであり、それは「語りえず、示されうる」という『論考』や中期の思想が確認された。

しかし日常言語には「私は…を見る」、「私は痛みを感じている」、「私は…と考えている」等の第一人称の心理的命題が多く存在するということは紛れもない事実である。それではそれらは、「語りえず、示されうる」独我論の枠組の中に、どのように収容されうるのだろうか。

ワイトゲンシュタインの方法は、命題における「見かけの論理形式」と「実際の（現実的）論理形式」の違い（cf. TLP, 4. 0031）を指摘することであると思われる。つまりそのような日常的な命題は、「見かけ上は」単に「私（自我）」という「直接経験を越えた事柄」について語っているように見えるが、「實際上」はそうではない、と。「論理分析」によってそれらの文の「実際の論理形式」が顕在化されると、それらは「経験の所有者」たる「自我」には言及しておらず、「所有者なき直接経験の生起そのもの」を描写している命題に還元可能であることが判明する。そのように彼は宣言する訳である。

彼はこの戦略を、前期、中期と一貫して保持し続けた。例えば彼は『哲学的考察』において、「視覚空間は本質的に所有者（Besitzer）を持たない」（PB, 71）と述べることによって、この論点を述べている。同様に彼は、『『私』という語は、…或る経験〔痛み〕を持つことについての文の中では、〔その経験の〕所有者（possessor）を指示してはいないのである』（WL32-35 (Part I, 1932-33), p. 21）と述べている。これらの分析を介して、「経験の所有者」たる「自我」を、(i) 「心的実体」と同一視するデカルト的立場や、(ii) 視野内の「身体」や「身体器官」と同一視する立場を彼は批判している。その議論の概要を順に少し詳細に検討してみよう。

(i) まずは「私」という代名詞は「心的実体」を指示しているという説（「経験する主体即心的実体説」）の批判である。

『論考』の 5. 54 から 5. 5421 までの一連の諸節は、元来『論考』の言語論の「外延性のテーゼ（真理関数説）」と両立しえない外観を有している

志向的諸命題の身分に関わる議論であるが、ここでの主題にも大いに関連性があると思われる。

ワイトゲンシュタインが(「心身二元論」的な「实在論者」の時期における)ラッセルやムーアに帰属させている心的命題の「皮相的な」解釈によれば、「Aは p であると考える」というような命題は、命題 p が、主体(自我、魂)A、例えば私と、或る種の関係にあるということを主張しているものである、とされた(cf. TLP, 5. 541)。とすれば彼らの分析は、デカルト的心的実体の容認を伴っていることになるという訳である。それに対してワイトゲンシュタインは次のように反論する。

「しかし明らかに、『Aは p であると信じる』、『Aは p であると考える』、『Aは p と語る』は、『“ p ”は p と語る』という形式のものである。そしてここで問題なのは[p という]一つの事実と[Aという]一つ対象との並列ではなく、事実の諸対象の並列による事実相互の並列なのである。」(T, 5. 542)

「このことはまた、今日の皮相的な心理学[カントが言うような合理的(デカルト的)心理学]が考えているような魂、主体などが、非存在(Unding)であることも示している。／というのも、合成された魂(eine zusammengesetzte Seele)は、もはや魂ではないであろうからである。」(TLP, 5. 5421)

ここではその種の当の命題“ p ”一命題記号(インクのしみなど)ではない一とは、事態 p の論理像としての思念(Gedanke)のことである。上記の引用文では、その種の命題は、思念の構成諸要素の並列と、事態 p の構成諸要素たる諸対象相互の並列とを対応付けているものとして分析可能とされている。ここで、命題(思念)も一つの事実であるとされている以上、それは心的諸要素の結合体(合成物)以外の何ものでもないということになる。かくしてここでの分析は、主体A一私一とは、心的諸対象の結合体(合成物)、つまり「合成された魂」以外の何ものでもないという論点を暗示し、その結果デカルト的心的実体を批判している、と解釈可能なのである⁽²⁹⁾。

中期に属する1929 - 1930年の『哲学的考察』では、彼は『論考』で示唆され、「論理形式について」（1929年）で構想されていたと思われる「日常言語」の「現象学的言語（一次的言語）」への厳密な還元主義がそのままでは不可能であること気づいた。その結果、「日常言語が唯一本来の言語である」ことを認めるに至ったが、結果的に「現象学的言語の構成」に通じることになる「新しい哲学の方法」を行使すれば、「日常言語の不明瞭さ」が除去可能であり、「現象主義的な世界観」が保持されうると考えていた。

ここでの「新しい哲学の方法」とは、例えば「私」という人称代名詞を用いる「私は赤い斑点を見る」といった日常的な直接体験の描写を、「人称代名詞の助けをかりずに描出する他の表現方法」で置き換えてみる方法（cf. PB, 57）である。例えば「私は考える」や「私は痛みを持つ」を、「考えている（Es denkt）」や「ここに痛みがある（Es gibt Zahnschmerzen）」で置き換えるといったようにである（cf. PB, 57, 58, WL32-35（Part I, 1932-33）, p. 21）。

「旧来の描写『私』という人称代名詞を用いる日常的な一人称の心理的命題」は事実にとって本質的なものではない、即ち新たな描写は旧来の描写よりも何らかの意味でより正しいという訳ではないが、新たな描写は、描写にとって論理的に本質的なことを明晰に示すという役割のみをひたすら果そうとすること、——これらのことが理解されるようになる・・・。」（PB, 57. 傍点引用者）

この引用文で述べられている「描写にとって論理的に本質的なこと」とは、旧来の描写における「私」という人称代名詞は、その「見かけ」とは異なり、実際は何らかの直接体験の所有者たる主体（自我）を指示している訳ではない、ということである。そしてその描写は実は主体なき直接体験を描写している、ということである。とすれば、この指摘もデカルト的心的実体批判を含意していると解せよう。

既に後期に属する1933年に口述された『青色本』でも、『論考』的、中

期的論法で、彼は次のようにデカルト的実体概念を批判している。

「本当の私 [心的実体] が私の身体に住んでいるという考えは、『私』という語の特殊な文法、および、この文法が引き起こしがちな誤解、と結びついている。

*

『私』(あるいは『私の』)という語の使用には二つの異なった場合があり、それらを私は『対象(客体)としての用法』と『主体としての用法』と呼ぶかもしれない。*

最初の種類の用法 [対象(客体)としての用法] の実例は、『私の腕は怪我をした』、『私は6インチに成長した』、『私は私の額に瘤を持っている』、『風が私の髪をなびかせた』のようなものである。*

二番目の用法 [主体としての用法] の実例は、『私はかくかくのものを見る』、『私は私の腕を挙げようとする』、『雨が降るだろう、と私は思う』、『私は歯痛を持っている』のようなものである。*

人はこれらの二つのカテゴリーの違いを、最初のカテゴリーは特殊な人物の認識(認知)を含んでいる [が]、…他方で私は歯痛を持っていると言うとき、人を認識(認知)するといういかなる問題も存在しない、と語ることによって指摘する。『痛みを持っているのはあなたであるということは、確かか?』と尋ねることは、ナンセンスであるだろう。…

そのとき『私』が主体として使用されている場合には、我々は、特殊な人物を、彼の身体的な諸特性を認識するという理由から、それを使用する [次の (ii) で説明する「経験する主体即身体説」の言い分] ではない。*

そしてこのことは、我々がこの語を、我々の身体にその座を持っている身体なき何もか [心的実体] に言及するために使用するという幻想 [デカルト主義的見解] を生み出す。事実これは、真の自我、それについて『cogito, ergo sum』と言われたものであるように見える。[しかしそのことは正しくないのである。] (BB, pp. 66-70.*による段落分け引用者。)

(ii) 次は「私」という代名詞は「身体」(あるいは「身体器官」)を指示

しているという説（「経験する主体即身体説」）に対する批判である。

本稿のI章で、ワイトゲンシュタインは『論考』では、「意志作用即身体行為説」、つまり「意志する主体即身体説」を捨て、「意志作用」と「身体行為」の連関に関しては「偶然説（経験説）」を採用したと述べた。その際の論拠は、「世界の中には、いかなる必然的な結合（事物のア・プリオリな秩序）も存在しない」という反ショーペンハウアー的論点（cf. TLP, 5. 634）であった。

実は全く同じ論拠に基づいて、中期のワイトゲンシュタインは、いわば「経験する（見る、聞く…）主体即身体（あるいは身体器官）説」を捨て、「経験」と「身体」の連関に関しても「偶然説（経験説）」を採用するに至ったということは、注目に値する。筆者がここで「経験する主体即身体説」と呼んだのは、次のような論理で唱えられる考え方である。

通常私が或るものを見たり、聞いたりする場合、私は、自分の視野の一角に、身体の一部が見えることに気づく。従って視野内のその身体こそ、「私は…を見る」とか「私は…を聞く」と言うときに、私が語っている当の主体なのだ、という訳である。

次の一連の文章は、そのような説の明瞭な批判であろう。

「その〔ワイトゲンシュタインの採用する〕論点は、もし人が『私はサイレンを聞く』と言ひ、それから下を見て、自らの身体を見ないとすれば、人は、だから自らについて『私はサイレンを聞く』と言うことは、間違っていた、とは考えないだろう、従って『私は…を聞く』の真理性は、人が〔視野の中の自らの〕身体を持つということに依存してはいない、というものである。」（PG-I 98.）

「身体や視覚器官もまた、〔『私は…を見る』という〕視野の記述とは無関係である。…視野〔見ること〕が本質的に視覚器官ないしこの器官をもつ身体に属しているという考えは、見られている当のもの（*what is seen*）に基づくものではない。」（WL32-35（Part I, 1932-33）, p. 23）

「〔『私は痛みを感じる』という〕感覚の記述には、人物（person）への指示も感覚器官（sense organ）〔や視野内に観察される身体（body）〕への指示も含ま

れない…。」(Ibid., p. 23)

ところで日常言語には、自分に関する第一人称の心理的表現のみならず、他人に関する第三人称の心理表現も多く存在する。いかなるタイプの独我論者であっても、日常生活においては、そのような表現を用いるであろう。とすれば独我論者は「独我論という哲学的立場」と、「彼が日常生活で他人に関して用いる日常言語的表現」とを調停する(調和させる)ことが可能であることを示さなければならないだろう。

その場合ワイトゲンシュタインが採用可能なのは、ここでも「見かけの論理形式」と「実際の(現実的)論理形式」の乖離を指摘する方法(cf. TLP, 4. 0031)でしかないだろうと思われる。つまりそのような命題は「見かけ上は」「他人の心」という「直接経験を越えた事柄」について語っているように見えるが、「實際上」はそうではないということを指摘する方法である。

『論考』では、先に延べたように、「Aはpであると考える」という命題は第一人称の場合には「実際上は」「主体(魂)」には言及しておらず、「心的な諸構成要素」(合成された魂)に分析可能である、とされた(cf. T, 5. 5421)。とすればその命題が第三人称の場合も同様に分析可能だということになるのであろうか。

仮にそうだとすると、「彼はそれについて考えている」のような第三人称の心理的命題を真にするためには、「彼の」「心的な諸構成要素」(合成された魂)の存在が必要とされることになろう。だがその場合には、「彼の」「合成された魂」もまた「[私の]直接経験にとっては超越的なもの」だということになり、懐疑論が付け入って来る余地を残すことになってしまうということは、言うまでもあるまい。

『論考』では、この問題は明確には検討されていない。けれども、III章で言及した『論考』の「現象主義」的解釈からすれば、ワイトゲンシュタインの論点と目されるものは明瞭である。心理的命題が第三人称の場合には、「考える」、「信じる」等々の動詞は、第一人称の場合に与えられる説

明とは異なった説明、即ち「行動主義的説明」が与えられるという見解を暗黙のうちに含意していることになるであろう。このことは中期の発言から、或る程度推測可能なことである。

「他人の歯の痛みは私の歯の痛みと同じなのか否か、と問うことから始めよう。*

彼の歯の痛みは単に外面的な振る舞いにすぎない [A 説：他人の心に関する論理的行動主義] ものなのか。*

あるいは彼は『私がいま感じているのと同じ歯の痛み』を感じている [B 説：他人の心の実在論] のだが、私はただ他人については彼がある振る舞いを見せているとしか言えないため、『彼の歯の痛みを知らない』 [B 説：他人の心に関する懐疑論] ということなのか。」 (WL32-35 (Part I, 1932-33), p. 17. *による段落分けは引用者。)

中期の彼は当然 A 説を採用したはずである。かくして独我論者は、「日常的な他人 [の心] に関する命題」は身体的振る舞いに還元可能であると解することによって、そのような命題を収容することが可能だと主張することになる。

ワイトゲンシュタインは『論考』において、認識論的な考察の次元では、「現象的な存在者 (可感的質) が世界の実体を構成している」と主張したとするクック流の現象主義的解釈を一定の限定付きで筆者は採用した (III 章参照)。他方ワイトゲンシュタインはまた「日常言語は、論理的に完全に秩序づけられている」 (TLP, 5. 563) と主張した。従ってこの解釈を貫徹すると、『論考』においては、日常言語における「物体」の概念は可感的質へ還元可能だとする「現象主義」と、「他人の心」の概念は振る舞い (物体の運動) へと還元可能だとする「論理的行動主義」が暗黙のうちに含意されているはずだということになる。

但し彼の前期の認識論的立場も中期の立場も基本的には「現象主義」だとする解釈をとっても、『論考』の立場と中期の立場には若干の違いがあると言えるのは、当然である。中期においては、可感的質に関する命題と

机や椅子に関する日常的な表現、そして振る舞いに関する命題と他人の心に関する日常的表現の間には、一方向的な「厳格な(真理関数的な)還元」は成り立たず、『論考』が認めたよりも「ゆるい、それほど形式的ではない関連」しか成り立たないとされたのである。物体の概念は感覚印象を束ねる「仮説」であり、他人の心(他我)の概念は振る舞いを束ねる「仮説」であるという訳であろう。

Ⅵ 後期ウィトゲンシュタインは何らかの意味で独我論者であり続けたか—予備的考察—

これまで紆余曲折を経ながらも、前期、中期のウィトゲンシュタインの独我論の構造を跡付けてきた。仮にこのような解釈が正しいと仮定してみよう。それでは後期ウィトゲンシュタインも何らかの意味で独我論者であり続けたのだろうか。この問題についてはまた稿を改めて論じることにはしたいが、大枠的な筆者の議論の方向性だけは若干唆しておきたいと思う。

この問題に関しては、ハッカーに代表される「定説的解釈」がある。

「…ウィトゲンシュタインが1930年代に着手し始め、声をひそめて『哲学探究』に組み入れた独我論…の詳細な論駁という仕事は、実は彼が若き日に抱懐していた見解に向けて定位されている…。」⁽²⁹⁾

ハッカーのこのような言い回しの中には、前期ウィトゲンシュタインは独我論者であったが、後期には一転して独我論を否定した、という趣旨が汲み取れるということは、間違いないであろう。

それではハッカーの解釈からすると、後期ウィトゲンシュタインは、若き日の自らの「独我論」を論駁して「常識的实在論」に戻っただけということなのであろうか。後期の彼は、少なくとも論理の展開上は「独我論」の宿敵たる「常識的实在論」の軍門に、結局は屈服させられてしまっただけなのか。だが勿論そんな単純な話ではあるまい。実は後期においても、

ムーア流の「常識的实在論」は痛烈に批判されているのである⁽³⁰⁾。そのことは1934-35年の講義での次のような諸発言からも明らかである。

「哲学は、常識から出発するかもしれないが、常識に留まっていることはできない。

事実問題として哲学は、常識にとっては生じないような困惑 (puzzles) [例えば懐疑論的困惑] を取り除くという仕事に関わるため、常識 [の無条件的な正しさ] から出発することは不可能である。*

いかなる哲学者でも、日常生活では常識を持っていないことはない。それゆえ [ムーアのような常識的实在論的、二元論的] 哲学者は、例えば観念論者ないし独我論者に対して、その牛肉は実在するかどうかとか、それは自分の心の中にある観念であるのかどうかとか、自分の妻は実在するかどうかとか、ただ自分だけが実在するのではないのかどうかといったことを、彼らは [日常生活において日常的な表現を用いて生活しているときには] 実際は問題にしてい (really wonder) ないではないかと指摘し、それによって、あたかもそうした [観念論者や独我論者などの] 立場が不条理な (absurd) ものであるかのように論じるべきではない。…諸君は [ムーアのようにただ単に] 常識 [および日常的な表現の「見かけの論理形式 (表層文法)』] に訴えて哲学的問題を避けるべきではない。」 (WL32-35 (Part III, 1934-35), pp. 108f. *による段落分け、アンダーラインは引用者。)

「常識哲学者の答えは——注意してほしいが、観念論や实在論とは縁のない常識人のことではない——常識哲学者の答えは、私が持っているもの [=心、直接経験] を他人も持っている想定し、かつ考え、想像するという考え方には勿論何の困難もない、というものである。*

しかしこの实在論者の困ったところは、彼の論敵自身 [例えば観念論者や独我論者] も解決できないでいるとはいえ、その論敵が面している困難 (trouble) を解くのではなく、それらから逃げ出すということである。」 (BB, p. 48. *による段落分け、アンダーラインは引用者。)

それでは、常識哲学者（実在論者）が解決することなく、それから逃げ出してしまっている「彼の敵が看取している諸困難」とは何か。

それはII章において指摘したように、当然実在論（二元論）に付け入ってくる懐疑論的な問いのことであろう。日常言語〔の「見かけの論理形式（表層文法）」〕は「直接経験を超越したもの」としての「私」や「物体」や「他人の心（直接経験）」について語ることを許容しているという外観（見かけ）を有している。しかし「直接経験に与えられたもの」を超えて、それらについて語る（あるいは考える）ことはどうして可能なのか、という例の問いである。

そのとき懐疑論的問いの解消のために独我論者ウイトゲンシュタインのとったのは、既述のように、大枠として「還元主義的な方策」であった。そのような命題の「見かけの論理形式」は単に「直接経験（感覚質）を超えた事柄」について語っているように見えるだけであり、「世界の本質」を語っているのではないのだ。「世界の本質」を反映したいそのような命題の「実際の論理形式」は論理分析によってのみ顕在化される。かくしてそのような命題は、実は直接経験の束や他人の身体の振る舞いの束（最終的には直接経験の束に還元可能なもの）を記述する命題に「(真理関数的に)還元される」(『論考』、「論理形式について」の立場)か、それらをいわば束ねる便宜的な「仮説」にすぎない(中期)か、あるいはそれらを「基準」として用いられるものにすぎない(中期や『青色本』の時期)ことが明らかにされるのだ、と。

それでは後期の彼はそこからどのような立場へと変身を成し遂げたのだろうか。

この問題に関して、ハッカー的定説に真っ向から刃向かっているように見えるのが、クックの一見「逆説的な」解釈である。それは、ウイトゲンシュタインは若き日から晩年まで一貫して独我論者（現象主義者）であり、後期の言語ゲーム説など、それに対する単なる道具主義的言語観の接ぎ木にすぎないのだという見方である。彼は断言する。

「これ〔实在是現象的対象から成り立ち、物体と他の人々は、現象的諸対象以外の何ものでもないという主張〕こそが、〔初期の〕1916年からその死まで、ワイトゲンシュタインが保持した見解なのである。」⁽³¹⁾

しかしそれでは『探究』における次のような一連の文章はどう解釈したらよいであろうか。

「確かに私〔『現在の瞬間の独我論』者〕は〔日常生活では〕『私は今はこれこれの想像（表象）を持っている』と言うが、しかし『私が持っている』という言葉は、〔日常生活での〕他人に対する記号であるにすぎない。*

想像（表象）された世界は、完全に、想像（表象）の記述〔例えば『これこれの想像（表象）がある』という記述〕の中に（in der Beschreibung der Vorstellung）表現されているのである。〔だから、『私は今はこれこれの想像（表象）を持っている』という通常の日常的な表現〔の『見かけの論理形式（表層文法）』〕は、ミスリーディングなのである。〕」（PU-I, 402）

上の文章は、「現在の瞬間の独我論」者であった中期ワイトゲンシュタインの言い分を、再現したものと見なせよう。以下の文章はその言い分をさらに敷衍したものであろう。

「君〔『現在の瞬間の独我論』者〕が意味していることは、『私は持っている』という言葉は、『さあ。注意せよ！』という言葉のようなものである、ということである。君は、それ〔『私は今はこれこれの想像（表象）を持っている』という表現〕が本来は別の仕方でも〔例えば『これこれの想像（表象）がある』という記述で〕表現されるべきだ、と言いたくなる。例えば単純に手で合図をし、それから〔例えば『これこれの想像（表象）がある』という表現で〕記述することによって。——*

この場合のように、人が我々の日常言語の諸表現（それはそれなりに〔日常生活では〕その責務を果たしているのであるが）〔の『見かけの論理形式（表層文

法)]]に合意していない[不満である]場合には、或る映像(見方)(Bild) [=「現在の瞬間の独我論」的見方]が我々の頭の中に宿っていて、それが、我々の日常的な表現の仕方[の『見かけの論理形式(表層文法)』]の映像(見方)(Bild) [=ムーア流の「常識的实在論」的見方]と争う(衝突する)ことになる。[そして]他方では、我々の表現の仕方が[世界の本質としての]諸事実を、実際にあるがままに記述していない、と我々は言いたくなってしまふ。*

あたかも(例えば)『彼は痛みを持っている』という命題は、[日常生活で]この人は痛みを持っていないということによるのとはなお別の仕方で、[世界の本質としての事実の記述としては]間違いでありうるかのよう。[そして]あたかもこの表現形式は、とにもかくにも[日常生活においては]何か正しいことを主張している場合でも、[形而上学的には]何か間違っていることを述べているかのよう。[だから、『彼は痛みを持っている』という命題は、彼の振る舞いの束の記述に置き換えられるべきか、それを基準として用いられるべきなのである。] (PU-I, 402.*による行分け、アンダーラインは引用者。)

ここではワイトゲンシュタインは、「独我論者」を、「私は今はこれこれの想像(表象)を持っている」や「彼は痛みを持っている」という言明の「見かけの論理形式(表層文法)」が文字通り「世界の本質的事実」を描写していると解して、しかもそれが間違っている、ないしはミスリーディングであるから別の表現と置き換えられるべきだ、と主張している者(中期の彼自身の立場)として描いているのである。

ところが彼は以下の文章において、「常識的实在論者」を、一連の言明の「見かけの論理形式(表層文法)」が文字通り「世界の本質的事実」を描写していると解している点では「独我論者」と同じであるが、「独我論者」とは異なり、それらの言明は正しいと主張している者(ムーアの立場)として描いていることは注目に値する。

「…観念論者、独我論者、实在論者の間の論争は、まさしくそのように[即ち、『ここに自分の手がある』、『私は今はこれこれの想像(表象)を持っている』、

『彼は痛みを持っている』等の通常の日常的表現形式が、『世界の本質的事実』について何か偽のことを述べている（観念論者、独我論者の言い分）のか、それとも真なることを述べている（常識的实在論者の言い分）のか、ということ論争しているように] 見える…。*

或る一派 [例えば観念論者、独我論者、現在の瞬間の独我論者] は、あたかも或る [世界の本質 (事実) に関する] 主張を攻撃しているかのように、通常の表現形式 [『ここに自分の手がある』や『私は今はこれこれの想像 (表象) や痛みを持っている』や『彼は痛みを持っている』等の通常の表現形式] を攻撃する。*

他の一派 [ムーアのような常識的实在論者] は、道理をわきまえた人なら誰でも認める [世界の本質的] 事実をあたかも確認しているかのように、[上記のような] 通常の表現形式を弁護するのである。(PU-I, 402.*による段落分け引用者。)

ここでは彼自身は、「独我論」であれ「常識的实在論」であれ、それらは或る意味では同じ次元に属する「形而上学的世界観」として理解し、しかもその何れに対しても距離をおいている、と解釈するのが自然ではないだろうか。

ところがクックは、『哲学探究』のこの節 (PU-I, 402) の趣旨に関して、次のように述べているのである。

「この節 [PU-I, 402] を、独我論の、つまり独我論者が意味していることの排除として読むことは、間違いであるだろう。ここで廃棄されているのは、我々の通常の [日常的] 表現形式に対する攻撃としての独我論の一つの定式化のやり方 [世界の本質について「語ろうとする独我論」だけ] なのである。」⁽³²⁾

後期においても彼は依然として、「語りえず、示されうる」独我論者であり続けたという訳である。

だがこのような解釈は、「本質への問いから状況における言葉の使用の記述 (展望)」へという、前期、中期から後期へのワイトゲンシュタイン

の哲学の「言語論的転回」の意義を十分に把握していない解釈であると言わなければならない。

後期の彼が最終的に企てようとしたことは、伝統的な哲学者〔「常識的実在論」のみならず、自身の前期や中期の「独我論」も含めて〕に対する抜本的な批判であると思われる。その批判の趣旨とは何か。それは、伝統的な哲学者達が「哲学は世界の本質を解明するものだ」という「本質主義」と、写像説の延長線上にある「記述主義」的言語観に囚われて、「言葉の意味は、言語ゲーム（現実）における使用であり、状況依存的なものである」（言葉の意味の使用説、状況主義）ということ認識するのに失敗した、ということの指摘である。だからこそ彼らは、「我々の通常の日常的な諸表現」の「見かけの論理形式（表層文法）」を、そのまま肯定したり、そのまま攻撃したりする（そしてそれらを還元しようとしたり、あるいは置き換えようとしたり、あるいは「基準」に基づいて使用されているのだと見なしたりする）ように至らされたのだと。

このような見方からすれば、前期、中期を通じて、ウイトゲンシュタイン自身も「世界の本質への問い」を深く追求したという点では、当然伝統的な哲学者の一人であったと言えることになる。それは「語りえず、示されうる」立場であると主張しても、基本的には変わらない事実である。そして実は「言語ゲーム説」の構想を既に得ていた時期（例えば『青色本』の時期）に入っても、中期的パラダイムは（例えば「基準と徴候」の概念による分析のように）、未だ完全には払拭されてはいなかったように思われる。しかし最終的には彼は、状況主義的な言葉の意味使用説に依拠した「言語論的な転回」によって、「実在論」か「現在の瞬間独我論（現象主義）」か、「心身二元論」か「論理的行動主義」かというような伝統哲学的な「認識論的・存在論的二者択一の地平」をすり抜けようとしたのだ。これが筆者の作業仮説的な後期ウイトゲンシュタイン解釈の基本的スタンスである。だからクック的な後期のウイトゲンシュタイン解釈は基本に認められない、と筆者は考えている⁽³³⁾。

かくして後期の彼において重要だとされたのは、伝統哲学において論じ

られた問題群に現れていた言語的諸表現が、現実の言語ゲームにおいて如何に使用され、それらが相互にどのように関連するかを「記述する」(BB, p. 18)あるいは「展望する」(PU-I, 122)ことであった。

そのとき注目すべきなのは、『論考』における命題の「見かけの論理形式」と「実際の論理形式」という二分法(TLP, 4. 0031)と、『哲学探究』における「表層文法」と「深層文法」という二分法(PU-I, 664)との違いである。前期も後期も基本的に同じ哲学であるとするクック的解釈では、前者の二分法も後者の二分法も基本的に同一だということになる。筆者はそうは考えない。確かに「ミスリーディングである」という意味合いを持つという点では、命題の「見かけの論理形式」も「表層文法」もほぼ同義であろう。けれども「実際の論理形式」と「深層文法」の意味は明らかに異なると思う。前者は当然、「直接経験(可感的質、感覚印象)そのものに内在している形式」を命題において「写像したもの」という「写像説」的な意味合いをもつ。それに対して後者は、「一定の言語ゲームにおける言葉の使用」と同義であって、当の言葉が発話される「状況」や当の言葉の発話の「諸帰結」と密接な関連性を有するものである。

後期のワイトゲンシュタインの立場の性格を見てとるためのもう一つのポイントは、言語活動を演じる主体のことである。『論考』ではそれは「世界の限界(条件)」としての「脱身体的な」「形而上学的な私(自我)」であった。中期ではそれは「現象の束」であったと言える。しかし後期の成熟期においては、広義の「心的状態」の主体であるのみならず「人間的反応と行為」の主体でもある「生きた人間(lebender Mensch)」である(cf. PU-I, 281)。この概念のニュアンスを、それ以前の概念との違いにおいて看取することは、後期の彼の理解に決定的意義を持つことになる。

以上幾つか述べた論点に依拠して、後期において独我論を巡る言語的諸表現の使用とその相互関連の「記述」や「展望」が具体的にどのように行われたのか、またそのような「言語論的転回」が一般的に如何なる意義を持っていると我々は見なすべきかということの詳細な検討は、また他日を期すことにしたい。

注

- (1) G. E. M. Anscombe, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959), pp. 11-12.
- (2) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Carl Hanser Verlag, 1977), Werke in Zwei Bänden, Erster Band, §29. 西尾幹二訳『ショーペンハウアー (世界の名著)』「意志と表象としての世界」(中央公論社、1980) 337頁。訳文を変更した。
- (3) *Ibid.*, §18. 邦訳248頁。傍点引用者。
- (4) 初期ウィトゲンシュタインの思想とショーペンハウアーの思想の関連に関しては、「前期ウィトゲンシュタインにおける『理論』と『実践』」(1)『帝京大学文学部紀要 (教育学)』第10号 (1975) で若干論じたことがある。それに関連する考察として筆者の「ウィトゲンシュタインの意志論とその意義」『哲学思索と現実の世界』工藤喜作・齋藤博・澤口昭聿・米澤克夫編 (創文社、1994) も参照のこと。本章での叙述もそれらでの叙述と一部重なる箇所があることを、お断りしておきたい。
- (5) ワイナーは、1916年10月15日の日付の『草稿』のこの箇所から始まる一連の文章は、『意志と表象としての世界』の以下の箇所を念頭においてのショーペンハウアー批判であると主張する。両者の内容の類似性を考慮すれば、それは十分ありうることでありと思われる。長いが参考のため引用しておく。

「動物の身体と…身体を成り立たせている過程…は、意志の現象にはかならず、意志が目に見えるかたちをとったもの、意志の客体性以外のなにもでもない。…身体の諸部分は、この理由からいっても、意志の自己表明がおこなわれる主要な欲望に完全に対応していなければならないし、身体の諸部分が意志の、具体的に眼に見える表現でなければならない。つまり歯、喉、腸は客観化された飢餓であり、生殖器は客観化された性衝動である、という具合にである。ものを握む手、素早い脚は、右の例よりももっと間接的 (食欲、性欲の方が直接的と考えられている) な意志の努力——手や脚が表示している努力——に対応している。人間一般の姿かたちは人間一般の意志に対応しているが、それと同じように、個人の身体つき (体形) は、個人に応じて変

わってくる意志、つまり個々人の性格に対応している。個人の身体つき（体形）は、だから全体からみても、また部分においても、性格をよく示し、表情に富んでいる。…以上のような確言（確信）をしっかりとわたしと一緒に手にした人は、敢えて言うが、この確信をこそ全自然の内奥の本質を認識する鍵におのずとなしうるであろう。…彼はもっとも内奥の本質としてある意志を、人間や動物など、自分自身にまったく似ている諸現象のなかに、認めるだけでは終わらないだろう。さらに反省をつづけていくなれば、植物のうちに働き成長していく力も、いや、結晶を形成する力も、磁力を北極に向ける力も、…さらに最後に、あらゆる物質において強力に求引し石を地面に、地球を太陽に引きつける力さえも——これらすべては、現象の面でのみは異なっているが、内的本質のうえからは、同一のものと認識されるべきである。」
(A. Schopenhauer, *op. cit.* §20, 21. 邦訳 260 - 262 頁)

Cf. David Avraham Weiner, “*Genius and Talent – Schopenhauer’s Influence on Wittgenstein’s Early Philosophy –*” (London and Toronto, Associated University Presses, 1992), p. 60.

- (6) この「倫理的な担い手としての意志」については、筆者の立場から詳細に論じたことがある。米澤克夫「前期ワイトゲンシュタインにおける『理論』と『実践』」(3)『帝京大学文学部紀要（教育学）』第13号（1978）、「ワイトゲンシュタインの意志論とその意義」『哲学思索と現実の世界』（創文社、1994）の特に379 - 390頁を参照のこと。
- (7) G. H. von Wright, “Biographical Sketches,” in Norman Malcolm, *LUDWIG WITTGENSTEIN : Memoir* (Oxford, 1958), p. 5.
- (8) Bertrand Russell, “On the Nature of Acquaintance,” reprinted in *Logic and Knowledge*, ed. by R. Marsh (London, George Allen and Unwin, 1956), p.129. 引用文の傍点は引用者。

実はラッセルは、この「直接知の本性について」という論文において、三番目の立場として、「中性的一元論（neutral monism）」という立場を提示していることは興味深い。

「…他方、W. ジェームスとアメリカの実在論者は、『心的な』ものという

いかなる特殊な特性も存在しない、と力説してきた。…これらの人々は、中性的一元論者と呼ばれるかもしれない。なぜなら彼らは、世界を心と物体に分割することを退ける一方、『すべての実在は心である』とも、『すべての実在は物体である』とも、言わないからである。」(Ibid, p. 129)

- (9) ラッセルは、*Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (London, George and Unwin, 1926.), p. 16 (山元一郎訳『ラッセル・ウィトゲンシュタイン・ホワイトヘッド (世界の名著)』ラッセル「外部世界はいかにして知られうるか」88頁)では、観念論を、「事物、質、関係、空間、時間、因果性、活動、自我、という我々の日常的世界を構成するほとんどすべてに廃棄処分を申し立てる」哲学として描写している。

同書で彼はまた観念論を、「普遍的懐疑論」(Ibid, pp. 74 and 78. 邦訳書 149頁、153頁)とも呼んでいる。ウィトゲンシュタインは、晩年の『確実性の諸問題』では、観念論が「或る種の懐疑論」と同定されるここでのラッセルの用法に近い用法を採用した節がある。次の文章を参照のこと。「観念論者の問うのはこういうことであろう。『どんな理由があって、私は自分の手の存在を疑わないのか。』」(UG, 24)

- (10) Bertrand Russell, “My Mental Development,” in *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. by Paul Schilpp (New York, 1944), pp. 11-12. Quoted in John W. Cook, *Wittgenstein’s METAPHISICS* (Cambridge University, 1944), p. 3. 括弧内の言葉は引用者による。
- (11) Bertrand Russell, “The Ultimate Constituents of Matter (1915),” reprinted in *Mysticism and Logic* (London, George Allen and Unwin, 1951), p. 125. 「物質の究極的諸要素」江森己之介訳『神秘主義と論理 (バートランド・ラッセル全集4)』(みすず書房、1964第2刷) 142頁。
- (12) ムーアの見解としては、G. E. Moore, “The Refutation of Idealism (1911),” reprinted in *Philosophical Studies* (London, Routledge and Kegan Paul, 1922), pp. 1-30. (国嶋一則訳「観念論の論駁」『観念論の論駁』(勁草書房、1960) 105 - 152頁) や、後に *Some Main Problems of Philosophy* (London, George Allen and Unwin 1953) として公刊された1910-1911年の

講義などを参照。

- (13) Cf. 「普通の方法で記述されている物理学では、感覚与件は物的諸対象の函数として現れる。たとえばこれこれの光波が眼に当たると、これこれの色が見える、というときである。しかし実際は波の方が色から推論されているのであってその反対ではない。…かくして、もし物理学が検証可能のものならば、われわれは次の問題に直面させられるのである。すなわち、物理学は感覚与件を物的諸対象の函数として示すが、それを検証することは、物的諸対象が感覚与件の函数として示されうる場合にかぎって可能である、ということをかいて説明するか、という問題である。」 Bertrand Russell, “The Relation of Sense-data to Physics (1914),” reprinted in *Mysticism and Logic* (London, George Allen and Unwin, 1951), p. 141. (11) の前掲邦訳書 168 頁。
- (14) 『草稿』や『論考』における「現在（無時間性）の中で生きる人は永遠に生きる」、「現在の中での生にとっては、死は存在しない」（TB, 1916年7月8日。cf. TLP, 6. 4311）等の人生観的発言は、「独我論」、特にその「最終的形態」たる「現在の瞬間の独我論」（III章参照）の背景のもとにおくと、よく理解できるようになると思われるからである。
- (15) Arthur Schopenhauer, sämtliche Werke, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band (F. A. Brockhaus, 1966), § 18. 塩屋竹男、岩波哲男訳『ショーペンハウアー全集6』「意志と表象としての世界（続編）」（白水社、1973）13頁。訳文を変更。
- (16) Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, § 19. 邦訳、254頁。括弧 [] 内の言葉、および傍点引用者。
- (17) 永井均はその啓発的な論文「独我論の問題」『ワイトゲンシュタイン読本』（法政大学出版会、1995）で、この箇所を「ただ一つだけ現実に世界の魂が存在し、私はそれをとくに私の魂と呼ぶ。しかし私は、私が他者の魂と呼ぶものもただそのようなものとしてのみ把握する」（同書 207、208頁。アンダーラインは引用者。）と訳して引用している。そしてその箇所を解釈していると思われる文章で、次のように述べている。

「…ただ一つだけ現実に存在する世界の魂を『私の魂』と呼ぶ私は、他者の

魂をも『ただそのようなものとしてのみ』把握したのであった。すると、他者たちもまたそれぞれ、その他者の独在的な比類のなさから帰結する唯一的な世界をもつことになり、それは私の独在的な比類のなさから帰結する唯一的な世界とは一致しない。そうなるとしかも、唯一のものが複数個存在し、比類のなきものの類が存在することになるだろう。」(同書209頁。アンダーラインは引用者。)

しかしこのような訳文およびその解説文は、筆者の訳文および解釈とは大きく異なっている。念のために原文を示しておく。

“Es gibt wirklich nur eine Weltseele, welche ich vorzüglich meine Seele nenne, und als welche allein ich das erfasse, was ich die Seelen anderer nenne.”

この原文の趣旨のポイントは、eine Weltseeleという先行詞を、undで並置された関係代名詞 welche と als welche の両方が共に修飾しているということであろう。とすると永井氏のようにには解釈できないのではないか。そのように修飾される「elne Weltseele だけが現実存在する」というのがその趣旨である、ととるのが自然であると思われるのであるが、如何であろうか。

ちなみに『草稿』のこの箇所の釈義的な問題は、永井氏の論文全体の趣旨には全く響いてはこない。この論文全体の趣旨についての検討は他日を期したいと思う。

尚『ワイトゲンシュタイン全集I』の奥雅博訳では上記の箇所は次のようになっている。

「世界靈魂がただ一つ現実に存在する。これをとりわけ私の魂と称する。そして私が他人の魂と称するものも専らこの世界靈魂として把握するのである。」(同訳書212頁)

訳文のニュアンスとしては筆者の解釈寄りのような感じがするのであるが、手前味噌であろうか。訳者ご自身の解釈を伺いたいところである。

- (18) Cf. 『私の経験だけが実在である』と言う独我論者は、彼自身の経験以外の経験が実在的であることは、思考(想像)不可能である (inconceivable)、と述べている。」(WL32-35, p. 22.)

- (19) David Avraham Weiner, *op. cit.*, p. 60.
- (20) David Avraham Weiner, *ibid.* p. 60.
- (21) Arthur Schopenhauer, sämtliche Werke, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band (F. A. Brockhaus, 1966), §22. 塩屋竹男、岩波哲男訳『ショーペンハウアー全集6』「意志と表象としての世界（続編Ⅱ）」（白水社、1973）157頁。傍点引用者。訳文を変更。
- (22) 中期の著作では、V章（192頁）で言及するように、物理的な眼と視野の内部の対象とは必然的な関係がない、ということ強調しているのである。
- (23) 拙稿「ワイトゲンシュタインの意志論とその意義」『哲学思索と現実の世界』（創文社、1994）の380、381頁において筆者は、「経験的に可能なもの」と「理論的に可能なもの」とを同一視して論じたが、ここでは両者を一応区別して論を進めることにする。
- (24) John W. Cook, *op. cit.*, p. 31.
- (25) 『論考』における「対象」という概念を「現象的な存在者（phenomenal entities）」と見なすクックによる解釈、およびその解釈に対する諸家の批判への彼の反論としては、John W. Cook, *op. cit.*, Chapter 3, The ‘Objects’ of the *Tractatus*を参照のこと。クックの解釈の基本は、『論考』的「対象」は、ムーアやラッセルが言う意味での「束の間の（fleeting）」「感覚所与（sense-data）」ではなく、「無時間的な（timeless）」「普遍者（universal）」としての「可感的質（sensible quality）」であるというものである。このクックの解釈に対する筆者のコメントは他日を期したい。

一つだけ付言しておく、このような解釈をとった場合、「空間・時間、そして色（有色性）、これが対象の形式である。」（TLP, 2. 0251）という覚え書きの解釈の問題が残るように思われる。筆者としては、ここでの「対象の形式」とは、物理言語としての日常言語における「机」、「椅子」などが表現する物体の形式のことであるという解釈の可能性を、探してみたいところである。その解釈からすれば、「色」という言葉にも、現象を表現する「一次的言語〔現象的言語〕」に属するものと、物理言語としての日常言語に属するものがあるということになる。しかしこの解釈は今後の検討課題である。

- (26) ウィトゲンシュタインが『草稿』や『論考』を書いた頃、基本的に或るタイプの現象主義をとるマッハ (E. Mach) の立場が、ペリー (R. B. Perry) やラッセルによって、「現代の実在論」や「新実在論」と呼ばれていたとクックは指摘している。そしてこの「新実在論」がラッセルによって「中性的一元論 (neutral monism)」と呼ばれるようになったのだとも彼は指摘している。これは、ここでの「純粋な実在論」という用語を理解するのに決定的な意義を持つ重要な指摘であろう。Cf. John Cook, *op. cit.*, p. 28n6.
- (27) ムーアは、1930年代初期のウィトゲンシュタインの講義を記録して、次のように書いている。「独我論と観念論に関して、彼自身がしばしば『実在的なものごとはすべて現在の瞬間の経験である』とか『確実なものごとはすべて現在の瞬間の経験である』と言いたくなる誘惑を感じてきたのであり、観念論と独我論を主張する誘惑を感じる人はだれでも、『唯一の実在は現在の経験である』とか『唯一の実在は私の現在の経験である』と言いたく思う誘惑を知っている、と彼は述べた。」G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33" in *Philosophical Papers* (New York : Macmillan, 1959), p. 311.
- (28) 米澤克夫「ウィトゲンシュタインにおける主体・言語・世界」『世界観と哲学の原理』飯塚勝久・工藤喜作・斎藤博・沢口昭幸編 (東海大学出版会、1982) の特に95、96頁を参照のこと。
- (29) P. M. S. Hacker, *INSIGHT AND ILLUSION—Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience* (Oxford university Press, 1972), p. 59. Revised edition (1986), pp. 81f. 米澤克夫訳『洞察と幻想』(八千代出版、1981) 54頁。
- (30) ハッカー自身もそのことは承知している。Cf. *op. cit.*, p. 197. Revised Edition, p. 226. 邦訳185頁。しかしそれでは後期のウィトゲンシュタインの立場と常識との関係はどうなっているのかに関しては、彼はあまり明快ではないよう思われる。
- (31) John W. Cook, *op. cit.* p. 65.
- (32) John W. Cook, *ibid.*, p.66.
- (33) この論点を巡っては米澤克夫「ウィトゲンシュタインの記憶論とその意義 (4)

——いわゆる「心的状態」の記憶を巡って——『帝京大学文学部紀要（教育学）』第26号（2001）の特に321, 354頁を参照のこと。

*今回引用されたウィトゲンシュタインの著作及び講義録の略語。

- TB *Tagebücher 1914-1916* (Oxford 1961).
TLP *Tractatus Logico-Philosophicus* (London 1961).
RLF “Some Remarks on Logical Forms,” reprinted in *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*, ed. by Irving M. Copi and Robert W. Beard (London 1966), pp. 31-37.
PB *Philosophische Bemerkungen* (Oxford 1964).
WWK *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Oxford 1967).
WL30-32 *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1930-32*, ed. Desmond Lee (Oxford 1980).
WL32-35 *Wittgenstein’s Lectures: Cambridge, 1932-35*, ed. Alice Ambrose (Oxford 1979).
PG *Philosophische Grammatik* (Oxford 1964).
NFL “Wittgenstein’s Note for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’,” ed. Rush Rhees, *Philosophical Review*, LXXVII (1968), pp. 271-320.
BB *Blue and Brown Books* (Oxford 1958).
PU *Philosophische Untersuchungen* (Oxford 1953).
UG *Über Gewißheit* (Oxford 1969).

*本稿中のウィトゲンシュタイン関係の文章の引用文は、山本信・大森荘蔵編『ウィトゲンシュタイン全集（全9巻、補巻1、2巻）』（大修館書店）、デスデモンド・リー編（山田友幸・千葉恵訳）『ウィトゲンシュタインの講義I ケンブリッジ1930-1932年』（勁草書房、1996）、アリス・アンブローズ編（野矢茂樹訳）『ウィトゲンシュタインの講義II ケンブリッジ1932-1935年』（勁草書房、1991）、黒崎宏訳・解説「『哲学探求』読解」（産業図書、1996）、黒崎宏訳・解説「『論考』『青色本』読

解」(産業図書、2001)の訳文を大いに参考にして、筆者が自らの責任において、翻訳したものである。各訳者諸氏に感謝したい。尚、括弧 [] 内の語句や文は、筆者が自らの解釈に従って原文に補足した部分である。

* 『帝京大学文学部紀要(教育学)』第26号(2001年1月)

「ワイトゲンシュタインの記憶論とその意義(4)」の正誤(訂正)表

誤→正

- ・ 31頁12、13行目…「『還元主義のテーゼ』のテーゼ」→「『還元主義のテーゼ』」
- ・ 315頁25、26行目…「『論理哲学論考』的な直示的定義の思想とロック的なメンタリズム」→「『論理哲学論考』的な直示的定義の思想(及び言葉の意味の指示対象説)とロック的なメンタリズム」
- ・ 318頁7行目…「258節の」→「258節における「或る感覚の繰り返し」を「感覚日記」に「記そう」としている作者とは、文字通り既に日常生活の中で生活し、人々の間で意思伝達を遂行している常識的な意味での「人」とはみなせない(漢字)ということは明らかではないか。」
- ・ 318頁7行目…「『感覚日記』」→「従って、この節の『感覚日記』」
- ・ 319行目下から6、7行目…「『論理哲学論考』的な直示的定義の思想及びロック的なメンタリズム的記憶(再認)観」→「『論理哲学論考』的な直示的定義の思想(及び言葉の意味の指示対象説)とロック的なメンタリズム的記憶(再認)観」
- ・ 321頁18行目…「(私的な直示的定義による)」→「先の(ii)の説明のように(私的な直示的定義による)」
- ・ 321頁下から2行目…「第四に」→「第三に」
- ・ 322頁8行目…「第五に」→「第四に」
- ・ 322頁8行目…「第四の」→「第三の」
- ・ 322頁17行目…「第六に」→「第五に」
- ・ 322頁19行目…「第七に」→「第六に」
- ・ 322頁23行目…「第六の」→「第五の」
- ・ 324頁9行目…「それと」→「その『記憶像』を常に間違っって思い出し、従ってそれと」

- ・ 325 頁 3 行目…「でだろうか」→「であろうか」
- ・ 334 頁 19、20 行目…「「過去に生じた筈の内的な体験」の文字通りの「再認」が意図された言明」→「「過去に生じた筈の内的な体験」の文字通りの「再認」が意図された言明（夢に関する實在論的な見方）」
- ・ 334 頁 20 行目…「現在の「記憶印象」の単なる「記述」→「現在の「記憶印象」の単なる「記述」（夢に関する還元主義的な見方）」
- ・ 334 頁 21 行目…「言語的な「表出（Äusserung）」であり」→「言語的な「表出（Äusserung）」であり（前章で言及した（1）の問題に対する答え）」
- ・ 335 頁 3 行目に次の文を挿入…「ウィトゲンシュタインは別の箇所ですべて述べている。」
- ・ 335 頁 13 行目…「問題ではない」→「本質的な問題ではない」
- ・ 335 頁 21、22 行目…「それに付与される「認識上の権威性」も社会的な「暗黙の合意」の上に成立するものである」→「それに付与される「認識上の権威性」も社会的な「暗黙の合意」の上に成立するものである（前章で言及した（2）の問題に対する答え）」
- ・ 337 頁 3 行目…「「私は腕に痛みを感じている」」→「腕に痛みを感じている最中に「私は腕に痛みを感じている」」
- ・ 339 頁…「夢の告白のから」→「夢の告白から」
- ・ 349 頁 20 行目…「(39)」→削除
- ・ 349 頁下から 4 行目…「(40)」→「(39)」
- ・ 355 頁 12 行目…「Wittgensetin」→「Wittgenstein」
- ・ 356 頁 9 行目…「*ibid.*」→「*op. cit.*」
- ・ 356 行目 9、10 行目…「Wittgen-setin's behaviorism」→「Wittgen-stein's Behaviorism」
- ・ 364 頁 3 行目…「p. 68-72.」→「pp. 68-72.」
- ・ 365 頁 3 行目…「1996」→「1986」
- ・ 366 頁 6 行目…「Wittgensetin」→「Wittgenstein」