

確実性の問題

——デカルトーカントーヴィトゲンシュタイン——

黒 積 俊 夫

1

未完の絶筆『確実性の問題』⁽¹⁾においてヴィトゲンシュタインは、デカルトの「方法的懐疑」に対するきびしい批判を行っている。

ヴィトゲンシュタインによれば、「私は夢みているのかもしれない」という議論は次の理由によって「無意味」である。「もし夢みているとすれば、この言葉もまた夢中のことであり、これらの言葉に意味があるという、そのことも同様である」⁽²⁾。同様に、「これは私の手である」ということを疑おうとするのなら、「手」という言葉に意味があることを疑わずに済ますことはできないであろう。「だがどう考えてみても、これは私が知っていることである」⁽³⁾。どんな事実も確実と見なさない者にとっては、「自分の用いる言葉の意味もまた確実」⁽⁴⁾ではあり得ず、「どこかで疑いを遮断して事を始めなければならない」⁽⁵⁾。すべてを疑おうとする者は、「疑うところまで行き着くこともできないだろう。疑いのゲームはすでに確実性を前提」⁽⁶⁾している。「疑いの欠如がその言語ゲームの本質に属している」⁽⁷⁾。

かかる「これは私の手である」やそれに類する不可疑の諸命題、例えば、「大地から遠く離れて存在した人間はない」⁽⁸⁾、「私の身体がいったん消滅し、しばらくしてまた現れたなどということはない」⁽⁹⁾、「太陽は大空にあいた孔ではない」⁽¹⁰⁾、「大地が存在する」⁽¹¹⁾、「地球は丸い」⁽¹²⁾、「地球は私の誕生の遙か以前から存在していた」⁽¹³⁾、等をヴィトゲンシュタインは「私の世界像」⁽¹⁴⁾あるいは「私の世界像を記述する命題」⁽¹⁵⁾と呼ぶ。それらは、「われわれが営む言語ゲームの体系全体の基礎」であり、「したがって当然思考の基盤」⁽¹⁶⁾でもある。あるいはそれらは、「探究と行為のそもそもの原理」⁽¹⁷⁾として用いられ、その役割は「ゲームの規則がうけもつ役割」⁽¹⁸⁾に似ており、それらの命題の確実性は「言語ゲームのなかですでに前提」⁽¹⁹⁾されているとも言われる。「ある種の経験命題が真であることが、われわれが依拠する枠組の一部をなしている」⁽²⁰⁾。

では、ヴィトゲンシュタインの上のような批判によって、デカルトの「方法的懐疑」はその意義を全面的に剝奪・否認されるのであろうか。そうは考えられ得ない。何故なら、第一に、世界像を記述する諸命題の役割は「ゲームの規則がうけもつ役割」に似ていると言われるとき

の、「規則」の意味、換言すれば、規則と規則づけられるものとの区別が不明確だからである。それらの命題が「われわれが特別のテストをしないで肯定するような経験命題」、つまり「経験命題の中で一種の論理的な役割を演じる命題」⁽²¹⁾とされているところを見れば、「論理的役割を演じる命題」即ち、規則の役割を担う命題は「特別のテスト」を要せずに肯定されるか否かによって、その他の諸命題から区別されているように思われる。もしそうであるならば、両命題の区別は相対的である外はないであろう。「太陽からしかじかの距離にひとつの惑星が存在する」という命題と、「ここにひとつの手がある」（すなわち私の手が）という命題のあいだに「明確な境界線は存在しない」⁽²²⁾のである。否、より一層深刻な問題は、両命題の本質的区別が抑も存在しないのではないかと見られ得る点に存する。「同じ命題が、あるときは経験的にテストすべき命題として、別のときにはテストの規則として取扱われてよいのである」⁽²³⁾。

このような問題が生じるのも、言語ゲームの規則の役割を演じる命題が、同時に経験命題であることによると考えられる。「経験命題のかたちを具えたいくつかの命題が凝固して、固まらずに流れる経験命題のための導管となるのである。この関係はときに応じて変化するのであって、流動的な命題が凝結したり、固まっていた命題が逆に流れ出したりする」⁽²⁴⁾。規則となる命題即ち非経験命題、規則づけられる命題即ち経験命題、という恒常不変の関係はここには存せず、規則となる命題は同時に経験命題である限りにおいて、規則づけられる命題（疑いの言語ゲームにおいて疑いの対象となる命題）の一面を常に有たざるを得ないのである。言語ゲームの立場に立つ『確実性の問題』は「言語ゲームの記述は、ことごとく論理学に属する」⁽²⁵⁾と言わざるを得ず、この立場を離れて、規則となる命題と規則づけられる命題の双方を含む、存在に関する全経験命題の根拠となる形式的論理的命題（非経験命題）に対してのみ「規則」の名を与えるという道は採れないのである。しかしその結果、規則の役割を担う論理学の命題と経験命題の区別は危殆に瀕することを免れない。「たしかに私はこう言いたい。どんな経験命題も公準に変換されうる、そして記述のための規範になる、と。だがこの言い方にも疑問が残るのだ。この命題はあまりにも一般的であって、こう言いたくなるくらいだ。『どんな経験命題も、理論的には……変換されうる』、と。だがここで『理論的』とは何を意味するのか。これではまるで『論理哲学論考』のように響く」⁽²⁶⁾。

そうであるならば、或る命題が疑いの言語ゲームの規則であることを理由にして、それに対する一切の懐疑を拒否するという術は存しないことになろう。その命題が規則として働いている言語ゲーム（第一次の言語ゲーム）に対する新たな疑いの言語ゲーム（第二次の言語ゲーム、その規則は「いかなる疑いも免れていること」であろう）の可能性が保証されねばならない。確かに、「存在に関する疑いは言語ゲームのなかでのみ作動するもの」⁽²⁷⁾であり、そして「ここに手があるということ（それも私自身の手があるということ）」⁽²⁸⁾、「この色が青であるということ」⁽²⁹⁾、「あれは木であること」⁽³⁰⁾等が実生活において確かめられるべき状況は異例であるに違いない。しかし、「われわれが何事かを信じるようになる」といふとき、信じるのは個々の命題では

なくて、命題の全体系⁽³¹⁾であり、「明証的なものとして受け入れられるのはひとつひとつの公理ではなくて、体系である。すなわち、帰結と前提とが互いに支え合うようなひとつの体系⁽³²⁾である。そして、「この体系(信念の体系)に属するもののうち、一部は動かし難く堅固であるが、一部は或る程度動かせるものである。動かぬものは、それ自体が明瞭であり分明であるが故に不動なのではなく、そのまわりにあるものによって固定されている⁽³³⁾」のであるならば、この体系を支えている、何かが存在するということについての不明瞭・不分明な信念を明瞭・分明ならしめるための新たな懐疑が哲学によって企てられねばならない。そしてデカルトの方法的懐疑はそのような企ての一つであったと考えられる。「疑うことで何の違ひも生じないのなら、好きなように疑わせておけばよいのではないか⁽³⁴⁾」。

そして第二に、「コギト・エルゴ・スム(私は思惟する、ゆえに私は存在する)」(以下「コギト」と略す)を「いかなるものであれ思惟するものは存在する」という自明な先行命題からの推論によって生じたものとは看做し難い、換言すれば、それに到達するための必然的手段としての方法的懐疑の全過程を省略可能とは看做し難い、からである。

例えば、ガッサンディはデカルトに反問して、「けれどもあなたが存在することは他の根拠からもあなたにとって確かであったし、また真実でもあったのですから、このような道具立てがあなたに必要であったとは思われません。すなわち、あなたは同じことをどのようなそのほかのあなたの活動からも導き出すことができたでしょう。何故ならば、いかなるものであれ活動するものは存在するということは、自然的な光によって明白なのですから⁽³⁵⁾」と言う。これに対して、「独り思惟のみを別にすれば、いかなる私の活動もおよそ私は確知することがない」であり、例えば、「私は歩行する、ゆえに私はある」ということを、「歩行することの意識が思惟であるというかぎりにおいてでなければ、推断することは許されない」。「独り思惟についてのみこの推断は確実」なのであり、身体運動についてはそうは行かない。「夢のなかでは時として私には歩行していると思われるその場合にもしかした、いかなる身体運動も、ないということがある⁽³⁶⁾」のだから、というのがデカルトの答弁である。

そこで、仮にもしもガッサンディがデカルトのこの答弁を受け容れた上で、先の反問を修正して、「いかなるものであれ思惟するものは存在する」という自明な命題から「あなたが存在する」ことは導き出され得るのではないかと、更めてデカルトに問うとすればどうであろうか。かかる推論、即ち「いかなるものであれ思惟するものは存在する」という大前提と、「私は思惟する(ものである)」という小前提とから必然的に帰結する「私は存在する」という結論とから成る三段論法の推論は果たして妥当であり、それによって方法的懐疑は無用の試みとしてその全過程は省略され得るのであろうか。

一見したところでは、「いかなるものであれ思惟するものは存在する」という命題は自明な一般命題として無条件に承認され得るものと見えるかも知れない。しかし、思惟しないもの(物体)が存在する以上、思惟するものが存在することを予め無条件に前提することは許されず、

思惟するものが存在しない可能性を予め排除することが許されないとすれば、「もし思惟するものが存在するとすれば」という条件を上命題に附加しなければならないことになる。即ち、上の命題は実際には、「もし思惟するものが存在するとすれば、いかなるものであれ思惟するものは存在する」という仮言命題に外ならないのである。そして、それが最初の定言命題の形式を回復するためには、上の附加条件が「私」という「思惟するもの」が存在することを示すことによって充たされ、その結果として取外されることが必要である。換言すれば、先の三段論法の大前提は小前提によって先行されることによって初めて成立する、という奇妙なことになる。それが誤った推論であることは明らかであろう。

「いかなるものであれ思惟するものは存在する」という定言命題が無条件に成立するわけではないという我々の議論は、同一律に関するフィヒテの議論と同様の事情に在ると言えよう。フィヒテによれば、「AはAである（ $A=A$ ）」という命題はそれ自体で確実であるという主張によって、「Aがある」ことが定立されているのではなく、「もしAがあるならば、Aがある」ことが定立されているのである。「抑もAがあるか否かは、全く問題ではない。命題の内実ではなく、命題の形式だけが問題なのである」⁽³⁷⁾。「AはAである」という命題は「一定の条件の下でのみ内実を得る」のであって、この命題によっては、「およそAが定立されているか否か、従って、それが何らかの述語を伴って定立されているか否かは、未だ全く決定されていない」⁽³⁸⁾のである。それ故に、「AはAである」という定言命題は、「もしAがあるならば、Aがある」という仮言命題として解される外はないことになる。フィヒテにおいて、「AはAである」という同一律の命題が、「自我は自我である（自我がある）」という第一根本命題に基づけられたように、デカルトにおいても、「コギト」が「全ての思惟するものは存在する」の如き一見自明な定言命題（その実は仮言命題）からの推論によっては導出され得ぬとするならば、それに到達するための唯一の手段としての方法的懐疑の全過程を省略可能と看做すことはできないであろう。

デカルト自身語っている。第六省察において、「物質的な事物の存在が結論せられうるための」諸根拠が提示されるが、それは、「実際に何らかの世界があるとか、人間は身体をもっている」等の、「健全な精神を有する人の誰もがけって本気で疑ったことなどはない事柄」を証明するために役立つからではなく、それらの根拠を考察することによって、「われわれの精神と神との認識にわれわれを至りつかしめる論拠ほどにはそれらは堅固でもなければ分明でもなく、かくてつまりは、神と精神との認識にわれわれを至りつかしめる論拠は、人知の及びうるかぎりのもののうちで最も確実で最も明証的なものであるということ」が認知されるからである。「この一事の証明こそが、この六つの省察において、その目標として私の志したところである」⁽³⁹⁾。問題は、世界や私の身体の存在が確実であるか否か、それらが疑われ得ないか否か、にあるのではなく、それらが確実で不可疑と看做されるとき「存在」の意味と根拠とに存する。そしてそれが不分明で不確実であるならば、「存在」の、それ自身として明証的で確実な根

拠の探求へと哲学者が駆り立てられるのは当然であろう。

2

他方しかし、ヴィトゲンシュタインが次のように語る時、彼の批判の矢はデカルト哲学の核心を射抜いているように思われる。

「『 $12 \times 12 = 144$ の計算をわれわれが間違えたなどということはありえない』というのはいかなる種類の命題であろうか。論理学の命題であるとしたか考えようがない。——だがそれは $12 \times 12 = 144$ という確認と同じではないか。あるいは同じことに帰着するものではないか」⁽⁴⁰⁾。「ここで計算違いが生じたはずはない、という結論を与えるような規則を君が求めるとすれば、それに対する答は、われわれはこのことを規則によって学んだのではなく、計算の仕方を覚えることによって学んだのだ、ということである」⁽⁴¹⁾。「われわれは計算の本質を、計算の仕方を学ぶことを通じて知ったのだ」⁽⁴²⁾。「それにしても、計算の確かさをいかにしてわれわれが確信するに至るか、それを記述することはできるのではないか。——勿論できる。だがそうやってみても、どんな規則も現われてはこない。——もっとも重要なのはつぎのことである。規則の必要はない。われわれには何も欠けてはいない。われわれは現に規則にしたがって計算を行っており、それで十分なのだ」⁽⁴³⁾。「このように計算する。計算とはこれである。学校でもまさにこの通りの仕方でわれわれは学んでいる。君のいわゆる精神の概念と結びついた、超越的な確実性のことは忘れてしまわなければいけない」⁽⁴⁴⁾。

ここで述べられているのは、学校などで教えられた仕方の通りに為された計算の答が誤っていることはあり得ず（誤った計算仕方というのは形容矛盾であろう）、従って、計算の正誤を後から更めて判定するための外的な規則や基準は存在しないということである。そして計算の問題は認識の問題に置換され得るとすれば、精神が自らの認識能力を正当に使用する限り、その結果として得られるものは専ら真なる認識即ち真理であって、それが虚偽であるとは考えられ得ない。そして数学における明晰判明な認識は認識能力の正当な使用を証するものに外ならない限り、数学における明晰判明な認識に何らかの虚偽の可能性を想定することは元来不可能の筈である。にも拘らず、デカルトのように、欺く神の想定という問題を介在させることによって、明晰判明な認識を直ちに真なる認識とは看做さないという態度は、上の計算問題をめぐって示された、確実性と規則との関連に関するヴィトゲンシュタインの態度とは明らかに背馳している。デカルトは、真なる認識の保証としての、神の誠実に基づく「真理の一般的規則」⁽⁴⁵⁾（きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのものすべては真である）という外的な規則を必要としているからである。

上の引用における「君のいわゆる精神の概念と結びついた超越的な確実性」とは、直接には「ゴギト」の確実性を指すと考えられようが、しかしむしろより適切には、神の認識の確実性を指すと解されるべきであろう。何故なら、「ゴギト」の確実性は直接的には数学的認識の確実

性を保証したり、基礎づけたりしないのに対して、神の認識の確実性は、「幾何学的論証そのものの確実性が神の認識に依存する」⁽⁴⁶⁾、「一切の知識の確実性と真理性とはひとえに真なる神の認識に依存する」⁽⁴⁷⁾と言われるように、数学的認識の確実性の根拠を成しているからである。「明晰かつ判明な知得のすべては疑いもなく何ものかであり、したがって無に由因することはありえず、必ずや神を——私が神と言うのは、この上もなく完全であって、欺く者であることとは相容れぬところの神であるが——創作者としてもっていて、ゆえにかかる知得が真であることに疑いをいれない」⁽⁴⁸⁾。

我々はデカルトの「真理の一般的規則」をヴィトゲンシュタインの、外的な「規則」と解し、前者の根拠を成す「神の認識の確実性」を「超越的な確実性」と解したが、かかる「規則」や「超越的な確実性」をヴィトゲンシュタインは「客観的な確実性」の概念によって批判していると考えられる。『『確実』という言葉でわれわれは完全な確信を、あらゆる疑いの欠如を表現し、またこの言葉を用いてひとに確信させようとする。これは主観的な確実性である。それでは何かが客観的に確実であるのはいかなる場合か。——誤謬がありえない場合である。しかしこれは一体どんな可能性なのか。誤謬は論理的に排除されていなければならぬのではないか』⁽⁴⁹⁾。「しかし、四則の応用に関する誤りが論理的に排除されている状況とはどのようなものであるか、それを明示してくれる規則が存在するであろうか。そのような規則は何の役に立つのか。その規則の応用に際しても（また）われわれは誤りを犯すかもしれないではないか』⁽⁵⁰⁾。客観的な確実性、即ち誤謬が論理的に排除されている状況は主観的な確信（確実性）に先行して成立しているのであって、後者からの帰結ではあり得ない。「誰かが何かを確かめて、こう言う、『たしかに計算は合っている』。この場合彼は、確実性という自分の状態から結論を引き出したのではない。主観的な確実性から客観的な事態がどうあるかを結論するのではない」⁽⁵¹⁾。また、問題は論理的であって、ここには記憶の誤り等の経験的問題の介在する余地はないのである。「私が計算する場合、紙に書いた数字がひとりでに入れ替えることはない」と信じて疑わず、また終始自分の記憶をあてにし、無条件に信頼する。これも、私は月に行ったことがない、というのと同じ確実性である」⁽⁵²⁾。

ところで、方法的懐疑を用いて到達された「コギト」を含む第二省察から、第三省察以降への展開は、内的必然性に基づく唯一可能な道とは看做し得ないように思われる。何故なら、第三省察冒頭の議論の運びには、以下に見るように、或る論理的不整合があると思われるからである。

そこではまず、「私は私が思惟するものであるということを確知している。それならば、すでにして私は、何らかのものについて私が確知するということのためには何が要求されるかをも、知っているのではないか」⁽⁵³⁾と私は自らに問う。ところで、「この最初の認識のうちには、私が肯定するものについての或る明晰で判明な知得をはかにしては何もない」。では、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのものすべては真であるということ、一般的な規則とし

て確立する」ことができないか、と問われる。しかし、「いやしくも神がそうしたいと思うとするならば、神にとっては、私が精神の目でもって能うかぎり明証的に見澄ましていると私の考えるものにおいてさえも、私が過つ、という事態をしつらえることは容易であると、認めないわけにはゆかない」限り、上の一般的規則は立てられ得ない。それ故、「神があるかどうか、そして、あるとするならば、欺瞞者でありうるかどうか、を吟味しなければならぬ。というのは、このことを識らないとすると、私には他のいかなるものについても全面的に確知するということがとうていできないと思われる、からである」⁽⁵⁴⁾と言われ、神に関する以後の一連の省察が始められることになる。

デカルトの上の叙述において注目すべきは、「欺く神」の想定が「コギト」が確立された後の第三省察のこの段階においても依然として変ることなく存続し維持されていることである。しかしそれは錯誤であろう。何故なら、「欺く神」の想定とは、「誰かしら或る、この上もなく能力もあればこの上もなく狡智にもたけた欺瞞者がいて、故意に私を常に欺いている」⁽⁵⁵⁾（傍点筆者、次も同じ）ということの想定であり、「この私が、二に三を加えたり、四角形の辺を数えたり、ほかにもっと容易なことが思いつかれうるならば、それをしたり、するそのたびごとに、誤るというふうにならば、神はした」⁽⁵⁶⁾ということの想定に外ならず、然るに、「私を常に欺いている」欺瞞者と＜真理を認識する私＞とは両立不可能であるから、「コギト」の成立（その「必然的真理」⁽⁵⁷⁾の認識の成立）と同時に「欺く神」の想定は全面的に撤回されていなくてはならなかった筈だからである。一方、かかる論理的不整合の問題を別としても、「欺く神」の想定が第三省察においても尚維持されるべき必然的理由はないと考えられる。何故なら、この想定は、真なるものを未だ認識していない私によって、「何らかの真なるものを認識すること、それは私の力の及ばぬことであるとするとしても、だがせめて私の力の及ぶ範囲にあるこのことに、すなわち、偽なるものに同意しないように、…牢固たる精神をもって心がけよう」⁽⁵⁸⁾という状況において為されたが、「コギト」の真理をすでに認識した私が同じ想定を墨守すべき理由は最早なく、むしろ目的を達成した後は、目的達成のための手段は直ちに取り払われるべきだからである。

かくて、第三省察の冒頭で、「コギト」の成立を理由として「欺く神」の想定が全面的に撤回されることによって、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するもののすべては真である」という「真理の一般的規則」が、曾てのように神の認識という「超越的確実性」に基づく外的な「規則」としてではなく、むしろ言わば内的な「規則」として直接的に確立することになる。それがかの規則の本来の在るべき姿であろう。第三省察から第六省察の中途までの、「欺く神」の想定に関連する叙述は省略可能であり、それによって本質的な意味において、失われるものは殆どないと考えられる。実際、一旦提出された「二つのいとも一般的な疑いの理由」⁽⁵⁹⁾は後に除去されるが、その理由は、第一の「覚醒から私が区別しないでいた睡眠についてのあのこの上ない懷疑」に関しては、「目ざめているときに立ち現れてくるもののように、夢が生涯のそれ以

外の活動のすべてとは記憶によって結合させられるということはけっしてない、という点」⁽⁶⁰⁾に求められるが、この理由は方法的懐疑とは無関係の一般的経験的事実に過ぎない。そして第二の「欺く神」に関しては、「或るきわめて単純で容易なもの、たとえば二と三を足しあわせると五であるということとか、これに類するものごとき」⁽⁶¹⁾についてさえ疑うべきと判断される理由を提出し、そしてそれを「誇張された懐疑」として「一笑に付すべく、撤廃されなければならない」⁽⁶²⁾として却けるに過ぎない。それ故、第三省察にも「欺く神」の想定が変わらずに存続している点に飛躍を看取せざるを得ない。

かかる内的不整合ないし飛躍をも顧みず、デカルトが方法的懐疑と結びつけようとした彼の哲学の実質とは何か。それは、私の全認識および全存在の最終根拠を神に帰する思想、即ち神中心の形而上学であろう。「私には、神を私が識るに至る以前には、他のいかなる事物についても何一つ完全には知ることはできなかった」⁽⁶³⁾。「そのような神の概念が私のうちにあるという、言うなら神の概念をもつこの私が存在するという、この一事よりして、神もまた存在するということを、かくて私の全存在は各瞬間ごとに神に依拠しているということ、すこぶる明瞭に私は結論する」⁽⁶⁴⁾。そしてそれがそう呼ばれるべき所以は、私（精神）と同様に物体の全存在の最終根拠もまた神に存するからである。「けれども、神は欺く者ではないのであるから、神がそうした観念〔感覚的なものの観念〕を私に、自分でもって直接に送りこむのでもなければ、またそれらの観念の有つ思念的な実在性が形相的にではなくて優勝的に含まれているにすぎないような何らかの被造物を媒介として送りこむのでもない、ということはおよそ明瞭である。…したがって、物的なものも存在するのである」⁽⁶⁵⁾。

一切の認識の最終根拠を神に求めるデカルトのこのような哲学的態度が、先述の、神の認識の超越的確實性に、即ち客観的確實性ではなく主観的確實性に真なる認識の拠り所を求める態度と同一であることは言うまでもない。そしてそれが物体認識（経験）の説明に関しては、我々の所謂「外的因果論的説明方式」⁽⁶⁶⁾に拠る外はないことも、明らかであろう。何故なら、私の内なる感覚的なものの観念は、「感覚する或る受動的な能力、言うなら感覚的なものの観念を受納し認識する能力」に対する、私の外なる物体における「そうした観念を産み出さないし創り出す或る能動的な能力」⁽⁶⁷⁾の因果的働きかけの結果として生じたものと解する外はないからである。そして、「独りそれら〔観念〕をのみ本来は直接に私が感覚していた」のであって、「私の思惟とは全く別箇の或るもの、つまりそれらの観念の出来してくところの物体」⁽⁶⁸⁾を直接に感覚するわけではない以上、「物体の本質についてはしかし感覚の知得は何も、きわめて不明瞭で不分明にしか、指示しない」⁽⁶⁹⁾とせざるを得ない。かかる偶然性あるいは不確實性は外的因果論的説明方式による経験の本質なのである。かくてデカルト哲学とは、一切の認識の最終根拠を神に求める思考と、神の認識の超越的確實性（主観的確實性）に真なる認識の根拠を求める思考と、経験を物体に関する外的因果論的説明と解する思考とが一体化した哲学であり、この一体性がその核心と考えられる。

『省察』の末尾でデカルトは言う。「神は欺く者ではないということから、そのようなもの〔私に日々感覚によって表示されるもの〕において私が誤ることはおよそない、ということが帰結する」と。しかし実際はむしろ逆に、「それらのものの真理について私は、それらを吟味するために一切の感覚、記憶、および知性を私が総動員したのちに、その他のものと撞着するような何ものも私に、それらのうちのいずれによっても、知らされることがない」⁽⁷⁰⁾とするならば、誤謬の可能性は論理的に排除されており、従って、神は欺く者ではあり得ない、とこそ言われるべきであったであろう。

3

『純粹理性批判』の第二版序言でカントが(デカルト的)観念論の論駁に関連して次のように語るとき、その言明は前節で見られたような、神の認識の超越的(主観的)確実性に基づく物体の存在の認識という、デカルトの思考法に対する真向からの批判と見られ得る。カントは神の(理論的)認識を認めておらず⁽⁷¹⁾、それは知識ではなく信仰⁽⁷²⁾に過ぎぬからである。「我々の外なる物の現存在を単に信仰に基づいてのみ想定せねばならず、誰かがそれを疑うことを思いついたとしても彼に十分な証明を以て対抗することができぬというのは、哲学および一般的人間理性の醜聞である」(BXXXIX)。しかし同時にカントがそこでデカルトの観念論に対する彼自身の論駁について、「心理学的観念論の新たな論駁、そして外的直観の客観的實在性の厳密な(そして私の信じる場所では唯一可能な)証明」(ebd.)と述べるとき、この言明は、客観的確実性に基づく、客観的に妥当な認識としての物体認識(経験)の理論(かかる理論はデカルトにおいては成立不能である)を彼自ら確立したことについてのカントの自負の表明と解され得るであろう。では、それはいかなる理論か。

カントによれば、「真理は客観との一致に基づく。従って、この客観に関しては各々の悟性の判断は〔相互に〕一致しなくてはならない(第三者と合致するものはまた相互に合致する)」。そこで、自己の認定を他人に伝達できるか、そしてそれが万人の理性に対して妥当であり得るかが、認定が客観的に妥当であるか否かの試金石となる。「何故なら、その場合少なくとも、全ての判断の一致が、主観相互の差異にも拘らず、或る共通の根拠即ち客観に基づいており、それ故各判断は悉くこの客観と一致し、それによって判断の真理性を証明するであろうという推測が存するからである」(A820 f./B848 f.)。ここで語られているのは、判断の「客観的妥当性と(万人に対する)必然的普遍妥当性は交換概念である」という事態である。「或る判断が或る対象と一致するならば、同じ対象に関する全ての判断は相互間でも一致せねばならない。従って経験判断の客観的妥当性は外ならずその必然的普遍妥当性を意味する。しかしまた逆に、もしも我々が或る判断を必然的普遍妥当的と看做すべき理由を見出すならば、我々はそれをまた客観的即ち、単に知覚の主観に対する関係ではなく、対象の性質を表現していると看做さねばならない。何故なら、もしも全ての判断がそれに関係し、それと一致し、それ故にそれら相

互間でも一致せねばならないところの対象の統一がないならば、何故に他人の判断が必然的に私の判断と一致せねばならないかということのいかなる根拠も存しないからである」⁽⁷³⁾。

ところで、注目に値するのは、カントが客観的確定性のみを確定性と認め、主観的確定性なるものを認めていないことである。先の引用⁽⁷⁴⁾に続けてカントは言う。「主観的充足性が（私自身に対する）確定と言われ、客観的充足性が（万人に対する）確定と言われる」（A822/B850）と。私自身に対してのみ妥当な主観的確定性は確定でしかなく、万人に対して妥当な客観的確定性のみが確定姓と呼ばれ得ることが、ここでは語られているのである。そこで、神や来世に関する「道徳的確定性」について、「それ〔確定〕は（道徳的心術という）主観的根拠に基づくが故に、神は存在する等は道徳的に確定である、とは私は決して言い得ず、私はそれを道徳的に確定する、と言い得るのみである」（A829/B857）と言われることになる。『純粹理性批判』にも『プロレゲーメナ』にも、「主観的確定性」や「客観的確定性」という表現は見出されないが、その理由は恐らく、主観的確定性なるものは抑も存在せず、確定性は客観的以外にはないが、そうであるならばそれを殊更に客観的確定性と呼ぶにも及ばないと、カントが考えたためであろう。

かくて、客観的に妥当な判断は万人に対する妥当性と必然性を有しており、また確定な判断である。「普遍性と必然性、従って全き確定性」（A823/B851）。客観的に妥当でさえあれば、判断は確定であり、その成立仕方（ア・プリオリまたはア・ポステリオリ）の如何を問わない。数学的判断も経験に基づく判断もひとしく、客観的に妥当である限り、また確定な判断なのである。両者の間には、「総合的判断は前者の場合〔純粹直観による場合〕ア・プリオリに確定で必然的であり、しかし後者の場合〔経験的直観による場合〕単にア・ポステリオリに、従って経験的に確定である」⁽⁷⁵⁾という違いがあるに過ぎない。そして経験とはまさに、感官の客観（対象）に関する客観的に妥当な判断、経験判断に外ならないのである。「私がア・プリオリに正方形を思惟するとき、この思考は経験である、とは私は言い得ない。けれども、私が一つの既に描かれた図形を知覚において把握し、そして知覚の多様の構想力による総合を正方形の概念の下で思惟するとき、それは経験であると言われ得る。経験においては、そして経験によっては、私は感官を介して教えられる。けれども、私が感官の客観を単に勝手気儘に思惟するとき、私はそれによって教えられることはなく、私の表象に関しては私は客観に何ら依存せず、私が完全に表象の創始者である」⁽⁷⁶⁾。「経験的判断はそれが客観的妥当性を有つ限りにおいて経験判断である。しかしそれが単に主観的に妥当であるに過ぎないならば、それを単なる知覚判断と私は呼ぶ」⁽⁷⁷⁾。「知覚判断は対象に対する関係なしに、単に私の心の状態における知覚の結合である。それ故、普通に人が思い込んでいるように、知覚を比較し、判断作用を介して意識において結合するだけでは経験には不十分である。それによつては、その故にのみ判断が客観的に妥当で従って経験であり得るところの、判断の普遍妥当性と必然性は決して生じない」⁽⁷⁸⁾。

それ故、物体の存在や性質や関係についての認識即ち経験が、客観的に妥当な即ち確定な認

識として保証されるか否かは、かかる認識の対象に相応しい資格を物体に賦与できるか否かに懸っている。その資格とは次の二つの条件を兼備していることである。第一に、対象は私によって直接的に表象されなくてはならない。何故なら、私に直接的に与えられていないものについて、私は確実な知識を有し得ないからである。そして第二に、対象は私の単なる表象であってはならない。何故なら、対象は客観的に妥当な即ち普遍妥当な認識の対象として(私だけではなく)万人の判断の共通の根拠でなくてはならないからである。デカルトにおける物体がこれらの両条件のいずれをも欠いていることは明らかであろう。何故なら、デカルトにおいては、私によって直接に知覚され得るのは観念のみであって、物体は「私の思惟とは全く別箇の或るもの」に過ぎず、他方かかる物体を共通の客観となすところの、私および全ての他の私(主観)から成る普遍的公共的な場の形成も可能とは考えられ得ないからである。これに対して、上の両条件を充たす対象、即ち「現象」の概念を形成し、物体は悉くかかる「現象」に外ならぬことを示すことが、カントの先験的観念論の眼目であったと考えられる。

先験的観念論というのは、我々が対象を受取ること(直観)ができるのは予め我々の感性の根柢に横たわる一定の形式的制約(直観形式即ち空間・時間)の下においてであり、そして対象が我々に与えられる即ち現れること(現象)ができるのはそれが我々によって直観される限りにおいてである以上、感性の直観形式(空間・時間)はまた同時に、対象がその下でのみ我々に現れることができるための形式的制約、即ち現象形式でなければならない、という理論である。それ故、直観形式と現象形式の同一性ということがこの理論の核心であることは言うまでもあるまい。「空間中には空間において表象されるもの以外は存在しない」という「逆説的だが正しい命題」(A374, Anm.)がそのことを物語っている。物体が(現象形式としての)空間中に(現象として)存在するのは、それが空間(という直観形式)において表象(直観)されることによって、またその限りにおいてである。そして更にそのことの可能性は、空間という直観形式と現象形式の同一性によって支えられているのである。かかる「現象」が先述の両条件を充たしていることは明らかであろう。即ち、それは第一に、(外的)直観の対象として私によって直接的に表象(直観)されているのであり、そして第二に、私によって、そして空間は人類一般の共有する一つの普遍的形式であることによって、同時に万人に共通の客観(対象)として直観されているのである。

現象はそれ故本来、直観の対象(「経験的直観の無規定の対象を現象と称する」(A20/B34)と言われる)であり、表象(直観)ではなく表象されるもの(対象)であるが、カントが時としてそれを「単なる表象」と呼ぶのは、専らその直接性を強調するためであろう。即ち、外的現象も外的直観の対象として直接的に直観(表象)されており、従って表象から離れては無であり、表象以上のないし表象以外の何ものでもあり得ない。それを「現象は単なる表象に過ぎない」と表現していると解される⁽⁷⁹⁾(しかしその際、その対象性が否定されているわけでは全くない)。例えば、「全ての現象の先験的観念論ということで私の意味するのは、それらを悉

く単なる表象と看做して物自体そのものとは看做さない、そして、時間および空間を我々の直観の単なる感性的形式とし、しかし物自体そのものとしての客観のそれ自体として与えられた規定または制約とはしない、ところの教説である」(A369)と言われる場合がそうである。そしてそれは第一版の観念論論駁の論拠としても用いられるのである。「[先験的観念論という]我々の教説においては、思惟的存在者としての私自身の現存在と同様に物質の現存在を、我々の単なる自己意識の確証に基づいて想定し、且つ又それによって証明されたと言明することに対する一切の疑惑は除去されている。何故なら、私は勿論私の表象を意識しており、それ故かかる表象およびそれを有する私自身は現存する。ところでしかし外的対象（物体）は単に現象であり、従ってまた私の一種の表象に外ならない。これの対象はかかる表象によってのみ或るものであるが、表象から分離されると無である。それ故、私自身と同様に外物も現存する。しかも両者ともに私の自己意識の直接的確証に基づいて。違いは唯、思惟的主観としての私自身の表象は単に内官に関係づけられるが、延長的存在者を表示する表象は外官にも関係づけられる、という点だけである」(A370 f)。

かくて、客観的に妥当な即ち確実な認識としての経験を可能ならしめているのは外でもなく、直観形式と現象形式の同一性を核心とする先験的観念論であるが、看過されてならないのは、表象（直観）とその対象（現象）との関係が、先験的観念論においてはデカルトの場合と違って、因果関係ではなく対応関係として捉えられていることである。デカルトにおいて、物体と（その働きかけによって私のうちに惹起される）感覚的諸観念との関係が因果関係として解されていたことは言うまでもあるまい。デカルトが、「私のうちにある観念が私の外に存する何らかのものに類似している、言うなら符合している、と私が判断するということ」を「判断において見いだされうる主要な、そしていとも頻繁にある過誤」⁽⁸⁰⁾と看做していることは、両者間の関係をデカルトが因果関係と解していたことの証拠となろう。何故なら、結果が原因と類似（符号）する、即ち同じ内容を含むことはあり得ないからである。これに対して、カントにおいて直観と現象は因果関係ではなく、対応関係として捉えられていると思われる。経験的直観の質料を成す「感覚」についてカントは確かに、「我々がそれによって触発される限りで、対象の表象能力に及ぼす結果が感覚である」と述べているが、しかしより一層判然と、「現象において感覚に対応するものを私は現象の質料と呼び、しかし現象の多様がある関係において整理され得るように為すものを現象の形式と呼ぶ」(A20/B34)と明言しているからである。直観形式と現象形式が同一であり、そして直観の質料に現象の質料が対応しているとすれば、直観に現象が対応していなければならない。「経験的直観の無規定の対象が現象である」と言われるときの「対象」もかかる「対象」の意味に、即ち直観によって直観されたものとして解されなければならない。しかし、そのことは何を意味するのか。

直接に知覚される観念からその原因としての外物の現存在を推論するデカルトの議論を、カントは次のように批判する。「私はそれゆえ外物を本来知覚することができず、単に私の内的

知覚から、或る外的なものがその最近原因であるところの結果としてそれを看做すことによって、外物の現存在を推論するだけである。しかし或る与えられた結果から一定の原因への推論は常に疑わしい」(A368)。勿論デカルトはかかる疑わしさを神の認識の確実性によって払拭するであろうが、しかしそのことは同時に、かかる神認識の超越的(主観的)確実性に頼らない限り、デカルトの経験理論(それを経験の外的因果論的説明と我々は呼んだ)は成立し得ないことを示しているのである。これに対して、カントにおいては、経験的直観は感覚(質料)と空間・時間(形式)の結合として既に成立しており、現象もまたその対象としてそれに対応して既に成立しているのである。同様に、カテゴリーの下への現象の包摂によって生じるとされる経験も、現象または知覚(質料)とカテゴリー(形式)の結合として既に成立しているものとして語られる外はない。そこでは、直観や経験の因果的形成は問題とならず、専ら、経験がその名に相応しく客観的に妥当な即ち確実な認識であるためには経験はいかに在るべきかという観点から経験の構成(経験の生成や形成ではなく)が語られるのである。従って、経験は外的因果論的説明におけるように因果的形成の結果として与えられるのではなく、むしろ在るべき客観的に妥当な認識即ち経験判断として予め出発点において与えられており、質料・形式の概念を用いての経験判断の分析を通じてその内的構成要素を析出し、そしてそれらによって更めてかかる経験を再構成するという仕方での経験の基礎づけが行われるのである。かかる説明(それを経験の内的構成論的説明⁽⁸¹⁾と我々は呼ぶ)において経験が客観的に妥当な即ち確実な認識として語られるのはそれ故、必然的であろう。経験がそのような認識であるべきことはそこでは前提されているからである。直観と現象が因果関係でなく対応関係として捉えられていることと、かかる経験の説明方式との間に本質的關係が存することは言うまでもない。「我々の外的知覚に何か現実的なものが我々の外に単に対応しているだけではなく、対応してはならないということは、…経験のためには証明され得ることである」⁽⁸²⁾。

かくて、カント哲学はデカルト哲学と対照的に、認識の最終根拠を神の認識の超越的(主観的)確実性ではなく自らの内的形式的諸制約(直観形式としての空間・時間、および判断形式としてのカテゴリー)に基づく認識そのものの客観的確実性に求め、経験を物体認識の外的因果論的説明ではなく内的構成論的説明として解することを己れの本質としている、と言わなくてはならない。

4

最晩年のヴィトゲンシュタインが認識の(デカルト的な)主観的確実性を斥け、その(カント的な)客観的確実性のみを専ら要求していることが上に(第2節)示されたが、それは既に彼の前期からの一貫した態度であったと思われる。というのは、前期の『論理哲学論考』における、世界と言語(思考)に関する写像理論は言語(思考)を世界の模写・写像として捉える思想であるが、そこでは世界と言語(思考)は相互に対応の關係にあるのであり、デカルト

やロックのような意識内在主義や、それに立脚した、因果によって結ばれた物心の二元論という構図は最初から棄てられているからである。即ち、デカルトの道と絶縁することから彼の哲学は始まっているのである。

ヴィトゲンシュタインによれば、世界とは「事実の総体」⁽⁸³⁾であり、事実とは「事態の存立」⁽⁸⁴⁾であり、事態とは「諸対象（事象，物）の結合」⁽⁸⁵⁾、「諸対象の配置」⁽⁸⁶⁾である。事態において諸対象は「相互に一定の仕方に関係し合う」⁽⁸⁷⁾が、この一定の仕方が「事態の構造」⁽⁸⁸⁾であり、構造の可能性が「形式」⁽⁸⁹⁾である。我々は「事実の像を作る」⁽⁹⁰⁾が、像は「論理的空間における状況、即ち事態の存立及び非存立を描写」⁽⁹¹⁾する。事態の存立及び非存立が「現実」⁽⁹²⁾であるから、像は「現実のモデル」⁽⁹³⁾である。像においては「像の諸要素が諸対象に対応」⁽⁹⁴⁾しており、像の諸要素は「像において諸対象を代表」⁽⁹⁵⁾する。像は「その諸要素が相互に一定の仕方に関係し合うことにおいて存立」⁽⁹⁶⁾するが、像の諸要素が相互に一定の仕方に関係し合うことが、「諸事象が相互にそのように関係し合っていることを描写」しており、像の諸要素のこの連関が像の「構造」、構造の可能性が像の「写像形式」⁽⁹⁷⁾と呼ばれる。写像形式は、「諸物が像の諸要素が相互に関係し合っているようにそのように相互に関係し合うことの可能性」⁽⁹⁸⁾であり、像は「そのように現実と結ばれて」おり、「現実に届いて」⁽⁹⁹⁾いる。像と模写されるものにおいて、「一方が他方の像であり得るためには何かは同一でなければならない」⁽¹⁰⁰⁾が、かかる、現実を己れの仕方でも写し得るために像が現実と共有せねばならないものが「写像形式」⁽¹⁰¹⁾、あるいは一般に、「論理的形式即ち現実の形式」⁽¹⁰²⁾である。写像形式が（空間や色ではなく）論理的形式である場合、像は「論理的像」⁽¹⁰³⁾と呼ばれる。事実の論理的像が「思考」⁽¹⁰⁴⁾であり、真なる思考の総体が「世界の像」⁽¹⁰⁵⁾である。思考を表現する記号が「命題記号」⁽¹⁰⁶⁾であり、命題において思考は「その諸対象に命題記号の諸要素が対応するようにして」⁽¹⁰⁷⁾表現され得る。かかる諸要素は「単純記号」⁽¹⁰⁸⁾であり、命題中に用いられる単純記号が「名」⁽¹⁰⁹⁾である。名は対象を「意味」し、対象が名の「意味」⁽¹¹⁰⁾である。命題記号における諸単純記号の配置に「状況における諸対象の配置が対応」⁽¹¹¹⁾しており、名は命題において「対象を代表」⁽¹¹²⁾する。命題は我々に或る状況を伝える故、命題は本質的に状況と連関してはならないが、この連関こそ、「命題は状況の論理的像である」⁽¹¹³⁾ことに外ならない。我々は命題の分析において、「名の直接的結合から成る諸要素命題に到達」⁽¹¹⁴⁾せねばならない。名は「単純なシンボル」⁽¹¹⁵⁾であり、要素命題は「名の連関、連鎖」⁽¹¹⁶⁾である。最単純な命題即ち要素問題は「或る事態の存立を主張」⁽¹¹⁷⁾し、要素問題が真ならば「事態は存立」しており、それが偽ならば「事態は存立していない」⁽¹¹⁸⁾。命題は「要素命題の真理函数」⁽¹¹⁹⁾であり、「命題の総体が言語」⁽¹²⁰⁾である。

かかる前期ヴィトゲンシュタインの写像理論の核心を成すのは、言語と世界、命題と事実、要素命題と事態、名と対象がそれぞれ対応しており、そしてこの対応は、名と対象という直接的対応の場合を除いて、対応する両者が夫々同一の形式（論理的形式）を共有することによっ

て成り立っている、という思考である。「像は己れがその形式を有する各々の現実を模写し得る」⁽¹²¹⁾。そしてそれがカントの先験的観念論の核心を成す思考(前節参照)と共通するものであることは、更めて説くまでもあるまい。しかもヴィトゲンシュタインが、デカルト以来の哲学史を主導する外的因果論的思考を斥けて、内的構成論的思考に経験の本来の説明方式を求めている点もカントと同様と考えられる。「因果連結に対する信仰は迷信である」⁽¹²²⁾。「知と知られるものとの連関は論理的必然性のそれである」⁽¹²³⁾。「命題の完全な分析は一つあり、一つしかない」⁽¹²⁴⁾。「命題は要素命題の真理函数である」。前期ヴィトゲンシュタインはそれ故、カントと同じ道を歩もうとしていたと言っても過言ではあるまい。

しかし、『論理哲学論考』のこの理論(写像理論とかたちの経験理論)が本質的不備と欠陥を内包していることは、著者自身の後年の徹底的な自己批判という外的事情を俟つまでもなく、その内的検討から明らかである。とは言えしかし、その欠陥が巷間に流布しているように、あるいは著者自身が公認しているように、名の意味を対象と同一視する、意味についての<誤解>に存するとは我々には思われない。何故なら、後述するように、それが抑も誤解とは我々には思われないからである。欠陥はむしろ、ヴィトゲンシュタインが同書において、「対象」の概念を然るべく規定しておらず、また規定すべく努めてもいない点に存する。カントとの比較で言えば、カントは我々が前節で見たように、<直接性>と<対象性>という両条件を同時に充たす対象としての「現象」の概念を創出することによって初めて、客観的に妥当な認識としての経験の理論を完成し得た。「[パークリと違って]我々に在っては、空間と時間は(純粹悟性概念と結合して)一切の可能的経験に対してア・プリオリにその法則を指定する」⁽¹²⁵⁾と言われ得るのも、空間・時間によって規定された「現象」が可能的経験の唯一の対象であることが既に確定しているからである。そのような、対象が客観的に妥当な認識の対象に相応しい条件を備えていることの保証の必要性は、カントに劣らずヴィトゲンシュタインにおいても同様の筈である。何故なら、「私の言語の限界は私の世界の限界を意味する」⁽¹²⁶⁾。「世界は私の世界であることによって、哲学の中に自我が登場する」⁽¹²⁷⁾のように、同書の全体は独我論として叙述されており、従って、私の対象が同時に万人に対する普遍妥当な対象である、あるいはそれと同一であることの保証が絶対に必要の筈だからである。これに対して、私の体系は独我論である、あるいは独我論である外はないと宣言することによって上の要求を免れる術は存しない。何故なら、この宣言それ自身の正当性が、その内容の正当性、即ち例えばそこでの「私の対象」が同時に「万人に対する普遍妥当な対象」であることの証明によって保証される外はないからである。にも拘らず、この問題に関する言及が全く見られないのは、同書の大いなる欠陥と看做さざるを得ない。

同書には確かに、「空間的对象は無限な空間中に在らねばならない。視野の中の斑点は、赤である必要はないが、或る色を有たねばならない。…音はある高さを、触覚の対象は或る堅さを有たねばならない」⁽¹²⁸⁾、「空間、時間および色(有色性)は対象の形式である」⁽¹²⁹⁾、「経験的

実在性は諸対象の総体によって限界づけられる。限界は諸要素命題の総体によって再び示される」⁽¹³⁰⁾、「諸物のいかなるア・プリオリな秩序も存在しない」⁽¹³¹⁾等のように、「対象」が経験的对象（経験において出会われる対象）であることを語っていると解される箇所が見出される。しかし他方では、「対象は単純である」⁽¹³²⁾、「諸対象は世界の実体を成す」⁽¹³³⁾、「言ってみれば、諸対象は無色である」⁽¹³⁴⁾、「諸対象の配置が事態を形成する」⁽¹³⁵⁾、「諸対象が存在するときのみ、世界の不変の形式は存在できる」⁽¹³⁶⁾、「事態において諸対象は相互に一定の仕方に関連し合う」⁽¹³⁷⁾等のように、「対象」が論理的对象（経験との関連を度外視して専ら論理的に措定された対象。但し、フレーゲやラッセルの「論理的对象」のような特別の術語の意味は有たない）であることを示すと見られる箇所も存する。経験的对象と論理的对象、「非論理的命題」と「論理的命題」⁽¹³⁸⁾という異質の両者の併存ないし混在という、同書におけるこの事態をいかに解すべきであろうか。

経験理論は経験あるいは世界認識の論理による解明ないし基礎づけとして、そこにおいては経験的なものという内容と論理的なものという形式が必然性を以て一つに結合されていなくてはならない。何故なら、両者は経験という同一のものの内容と形式に外ならず、そしてこの同一性は単なる偶然からは生じないからである。しかし『論理哲学論考』においては経験的なものと論理的なものという両者が、必然的な仕方では結びつけられない儘に、併存ないし混在しているに過ぎない。その結果として、「命題は要素命題の真理函数である」、「世界が無限に複合的であり、従って各事実が無限多の事態から成り、各事態は無限多の対象から構成されているとしても、対象と事態は存在せねばならない」⁽¹³⁹⁾等の同書の一連の根本思想はその実在性が証明されることなく、単なる主張として、空虚な思想の疑いを免れない儘に、放置されているのである。かかる事態を招いた第一の原因は、所与対象に関する経験の理論の形成に携わる哲学と、所与対象を必要としない単なる思考の理論の形成を事とする論理学との本質的差異に対する反省の欠如であろう。同書によれば、論理学の命題（論理的な命題）は「トートロジー」⁽¹⁴⁰⁾、「分析的命題」⁽¹⁴¹⁾であり、いかなる可能的経験によっても「論駁も確証も」⁽¹⁴²⁾為され得ない。論理学は「我々の世界が実際にそうであるか否かの問題」⁽¹⁴³⁾には関与せず、それは「いかなる教説でもなく、世界の鏡像」⁽¹⁴⁴⁾である。そうであるならば、論理的命題を足場にしつつも、我々の世界が実際にいかにあるかに関わる、総合的命題（非論理的命題）による教説を提示することが哲学の課題でなければならない（「哲学は教説ではなく、活動である」⁽¹⁴⁵⁾はそれ故、問題的言明であろう）。そして論理的命題は「名が意味を、要素命題が意義を有つことを前提」しており、「このことがその世界との結合」⁽¹⁴⁶⁾であるのならば、名の意味である「対象」や「要素命題」に明確な規定を与えることによってそれは達成されなければならない筈である。しかし同書にはかかる課題に対する自覚は見られず、「名が意味を、要素命題が意義を有つこと」を同書は論理学と同様に単に「前提」しているのみで、論理的命題と非論理的経験的命題との関連に関する考察を全く欠いているのである。

上のような不備はあるにせよ、同書の写像理論が本来経験の対象に関する経験の理論である限り、「名は対象を意味する。対象が名の意味である」という命題は当然の言明と思われる。それを名(記号)の意味についての誤解の表現と看做するのは当たらないであろう。対象が名の意味であるとする見解は確かに、命名や言語習得の場面では、解決困難な問題を惹起し、維持不能であるかも知れない。何故なら、これらの場面では、記号から出発するものの、その外なる対象への確実な到達、換言すれば、記号と対象との一対一の対応を保証するものは何もないからである。しかし、経験あるいは世界認識(記述・描写)の場面は常に、既に経験的に成立している、経験的記号の経験の対象に対する現実的使用の場面である。そこでは、記号が対象に果たしてそしていかにして到達するかという問題は一切なく、既に現に対象に到達している(現実に対象に対して使用されている)記号について、更めてそれがその対象に届いていることを確認するだけの場面に過ぎない。それ故、記号のかかる現実的使用の場面では、対象が名の意味であるとする見解は正しいのである。ロックの言語理論もこの線に沿うものであったと考えられる。即ち、事物(指示対象)と言葉(記号)は相互にいかに関係するのがロックの問題であり、この問題を彼は、言葉が事物にいかにして適用され得るかという、言葉の事物への適用可能性の問題として捉え、抽象の理論によってその解決を図る。その際終始考察の舞台となっているのは、言葉の現実的使用の場面であって、命名や言語習得の場面ではない。(従って、前者の場面では固有名の場合は問題となり得ない)。記号の対象への最初の適用がいかにして生じるかではなく、逆に対象との交渉からいかにして記号(言葉)が形成されるかの説明が抽象理論の眼目なのである⁽¹⁴⁷⁾。

かくて、経験即ち世界認識(記述・描写)の場面は常にまた、言葉の現実的使用の場面であり、そしてこの場面においては、何かが何かとして名(意味)を有つこと(言語論、意味論)と、何かが何かとして知られること(認識論・知識論)と、何かが何かとして存在すること(存在論)の三者は相即不離の関係であり、どの一者も他の二者から独立してはあり得ないと考えられる。上の「何か」に『論理哲学論考』の「対象」を代置してみれば、そのことは容易に首肯され得るであろう。認識論に対して、「心理学は他の自然科学と同じ程度に哲学に対して疎遠である。認識論は心理学の哲学である」⁽¹⁴⁸⁾の如く、ヴィトゲンシュタインが否定的態度をとっているのは確かである。しかし、「今日の皮相な心理学」⁽¹⁴⁹⁾、「(ラッセル、ムーア等の)近時の認識論」⁽¹⁵⁰⁾のような但し書きが示唆しているように、認識論一般が否定されているわけではあるまい。「哲学においては非心理学的な仕方自我について語ることのできる意味が存する。『世界は私の世界である』ことによって、哲学の中に自我が登場する。哲学的自我は人間でも、人間身体でも、心理学の取扱う人間精神でもなく、形而上学的主観であり、世界の——一部でなく——限界である」⁽¹⁵¹⁾と言われるように、否定されているのは心理学的認識論であって、非心理学的・哲学的・形而上学的認識論は容認されていると考えられる。その事情はカントと同様であろう。先述のように、カントは己れの先験的観念論(別名、批判的観念論)に對置され

るデカルトの経験的観念論を「心理学的観念論」と呼んで斥けるが、一方、「経験の内に存するもの」の探究を事とする己れの「認識批判」に対して、「経験の生成」の探究を「経験的心理学に属するもの」⁽¹⁵²⁾と看做してそれに否定的評価を下している。ヴィトゲンシュタインもカントも、経験の外的因果論的説明に導く外はない心理主義を斥け、内的構成論的説明へと導く論理主義のみを許容しているのである。「帰納の手続きは、我々の経験と一致すべき最単純な法則を我々が承認することで成り立っている」⁽¹⁵³⁾、「しかしこの手続きはいかなる論理的根拠も有たず、心理的根拠を有つに過ぎない」⁽¹⁵⁴⁾。

「対象が名の意味である」という『論理哲学論考』の言語や意味についての見解と、言語ゲームや「言葉の意味はその使用法である」⁽¹⁵⁵⁾という『確実性の問題』のそれとの間には矛盾が存する、と解する必要があるまい。言語には記述や描写の他に多くの異なる機能があり、また現実的使用の他にも多くの異なる場面が存するのであり、それらの全てを貫く、言語や意味の唯一の定義が存在しなくてはならぬと考えることは不合理である。経験即ち世界描写の場面はまた言語の現実的使用の場面であり、そこでは「対象が名の意味である」とするのが最も適切な意味の規定であるとしても、言語習得の場面ではむしろ、「言葉の意味はその使用法である」というのが最も適切な規定であり得る。「…言葉の意味はその使用法である。なぜなら、言葉がはじめてわれわれの言語に取り入れられるときにわれわれが習得するのは、まさにその使用法だからである」。そして逆に、言語ゲームの立場に立つ後期でも、世界描写が問題となる場面では、「対象が名の意味である」と主張しても一向に差支えはないのである。この問題をめぐっては両書間に決定的断絶は認められず、むしろ客観主義、論理主義、内在主義（意識内在ではなく、経験内在という意味における）という哲学的態度に関しては両書間に一貫性が認められるというのが我々の結論である。かかる一貫性を足場にして両書の比較を試みるならば、『論理哲学論考』は、経験の内的制約である論理的形式（命題および事実の両形式の同一性）に基づいて内的構成論的に立てられた経験理論を提示し、これに対して『確実性の問題』は、超越的確実性、従って外的因果論的説明方式を斥けることによって、それに対立する内在的確実性、従って、内的構成論的説明方式を擁護しているのである。それ故、後期の言語ゲームにおける経験は前期の内在的確実性に基づく経験理論によって支えられていると言えよう。

註

『純粹理性批判』からの引用は箇所表記を文中に挿入し、第一版をA、第二版をBで表示する。

- (1) L. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, Suhrkamp Verlag, 1970. 訳文はすべて、黒田亘訳『確実性の問題』（「ヴィトゲンシュタイン全集」9、大修館書店、1975）による。
- (2) Ebd., S.99, Nr.383.
- (3) Ebd., S.96f., Nr.369.
- (4) Ebd., S.39, Nr.114.
- (5) Ebd., S.47, Nr.150.

- (6) Ebd., S.39, Nr.115.
- (7) Ebd., S.97, Nr.370.
- (8) Ebd., S.33, Nr.93.
- (9) Ebd., S.35, Nr.101.
- (10) Ebd., S.36, Nr.104.
- (11) Ebd., S.59f., Nr.209.
- (12) Ebd., S.78, Nr.291.
- (13) Ebd., S.79, Nr.301.
- (14) Ebd., S.33, Nr.93,94.
- (15) Ebd., S.34, Nr.95.
- (16) Ebd., S.105f., Nr.411.
- (17) Ebd., S.30, Nr.87.
- (18) Ebd., S.34, Nr.95.
- (19) Ebd., S.115f., Nr.446.
- (20) Ebd., S.29, Nr.83.
- (21) Ebd., S.43, Nr.136.
- (22) Ebd., S.22, Nr.52.
- (23) Ebd., S.34, Nr.98.
- (24) Ebd., S.34, Nr.96.
- (25) Ebd., S.23, Nr.56.
- (26) Ebd., S.84, Nr.321.
- (27) Ebd., S.15, Nr.24.
- (28) Ebd., S.11, Nr.9.
- (29) Ebd., S.47, Nr.150.
- (30) Ebd., S.112, Nr.433.
- (31) Ebd., S.45, Nr.141.
- (32) Ebd., S.45, Nr.142.
- (33) Ebd., S.46, Nr.144.
- (34) Ebd., S.40, Nr.120.
- (35) R. Descartes, Oeuvres de Descartes (Adam et Tannery), Tome VII, p.259. 訳文はすべて、所雄章他訳『省察 および 反論と答弁』(「デカルト著作集」第2巻, 白水社, 1973)による。
- (36) Ebd., p.352.
- (37) J.G. Fichte : *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/5, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Werkeband 2, S.256f.
- (38) Ebd., S.258.
- (39) A.a.O., p.16.
- (40) A.a.O., S.20, Nr.43.
- (41) Ebd., S.20f., Nr.44.
- (42) Ebd., S.21, Nr.45.
- (43) Ebd., S.21, Nr.46.
- (44) Ebd., S.21, Nr.47.
- (45) A.a.O., p.35.
- (46) Ebd., p.15.

- (47) Ebd., p.71.
- (48) Ebd., p.62.
- (49) A.a.O., S.56f., Nr.194.
- (50) Ebd., S.16, Nr.26.
- (51) Ebd., S.16f., Nr.30.
- (52) Ebd., S.87f., Nr.337.
- (53) A.a.O., p.35.
- (54) Ebd., p.36.
- (55) Ebd., p.25.
- (56) Ebd., p.21.
- (57) Ebd., p.25.
- (58) Ebd., p.23.
- (59) Ebd., p.77.
- (60) Ebd., p.89.
- (61) Ebd., p.35f.
- (62) Ebd., p.89.
- (63) Ebd., p.71.
- (64) Ebd., p.53.
- (65) Ebd., p.79f.
- (66) 拙稿「カント解釈の問題」（日本哲学会『哲學』第43号，1993）80-86頁，および拙稿「『カント解釈の問題』をめぐって」（『名古屋大学文学部研究論集』哲学40，1994）182-188頁参照。
- (67) A.a.O., p.79.
- (68) Ebd., p.75.
- (69) Ebd., p.83.
- (70) Ebd., p.90.
- (71) Vgl. A591/B619.
- (72) 「認定が主観的には十分であるが同時に客観的には不十分である場合は、信仰と言う。主観的にも客観的にも十分な認定が知識である」（A822/B850）。
- (73) I. Kant: *Prolegomena*, Akademie-Ausgabe, Bd.4, S.298.
- (74) 註(72)を参照。
- (75) *Prol.*, S.33.
- (76) *Reflexionen*, Bd.18, Nr.5661.
- (77) *Prol.*, S.298. 知覚判断と経験判断に関しては、拙著『カント批判哲学の研究——統覚中心的解釈からの転換——』（名古屋大学出版会，1992）第4章を参照。
- (78) Ebd., S.300.
- (79) この点については、上記拙著第6章，および拙稿「表象としての現象」（『理想』第582号，1981）を参照。
- (80) A.a.O., p.37.
- (81) 註(66)を参照。
- (82) *Prol.*, S.336.
- (83) L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1963, S. 6, Nr.11. [一桁の整数の次の小数点をすべて省略して表示する]。
- (84) Ebd., S.6, Nr.2.

- (85) Ebd., S.6, Nr.201.
- (86) Ebd., S.12, Nr.20272.
- (87) Ebd., S.12, Nr.2031.
- (88) Ebd., S.12, Nr.2032.
- (89) Ebd., S.12, Nr.2033.
- (90) Ebd., S.14, Nr.21.
- (91) Ebd., S.14, Nr.211.
- (92) Ebd., S.12, Nr.206.
- (93) Ebd., S.14, Nr.212.
- (94) Ebd., S.14, Nr.213.
- (95) Ebd., S.14, Nr.2131.
- (96) Ebd., S.14, Nr.214.
- (97) Ebd., S.14, Nr.215.
- (98) Ebd., S.14, Nr.2151.
- (99) Ebd., S.14, Nr.21511.
- (100) Ebd., S.14, Nr.2161.
- (101) Ebd., S.16, Nr.217.
- (102) Ebd., S.16, Nr.218.
- (103) Ebd., S.16, Nr.2181.
- (104) Ebd., S.18, Nr.3.
- (105) Ebd., S.18, Nr.301.
- (106) Ebd., S.20, Nr.312.
- (107) Ebd., S.22, Nr.32.
- (108) Ebd., S.22, Nr.3201.
- (109) Ebd., S.22, Nr.3202.
- (110) Ebd., S.22, Nr.3203.
- (111) Ebd., S.22, Nr.321.
- (112) Ebd., S.22, Nr.322.
- (113) Ebd., S.42, Nr.403.
- (114) Ebd., S.58, Nr.4221.
- (115) Ebd., S.60, Nr.424.
- (116) Ebd., S.58, Nr.422.
- (117) Ebd., S.58, Nr.421.
- (118) Ebd., S.62, Nr.425.
- (119) Ebd., S.72, Nr.5.
- (120) Ebd., S.34, Nr.4001.
- (121) Ebd., S.16, Nr.2171.
- (122) Ebd., S.78, Nr.51361.
- (123) Ebd., S.78, Nr.51362.
- (124) Ebd., S.24, Nr.325.
- (125) *Prol.*, Anhang, S.375.
- (126) A.a.O., S.114, Nr.56.
- (127) Ebd., S.116, Nr.5641.

- (128) Ebd., S.8f., Nr.20131.
- (129) Ebd., S.12, Nr.20251.
- (130) Ebd., S.112, Nr.55561.
- (131) Ebd., S.116, Nr.5634.
- (132) Ebd., S.10, Nr.202.
- (133) Ebd., S.10, Nr.2021.
- (134) Ebd., S.10, Nr.20232.
- (135) Ebd., S.12, Nr.20272.
- (136) Ebd., S.12, Nr.2026.
- (137) Ebd., S.12, Nr.2031.
- (138) Ebd., S.120, Nr.6113.
- (139) Ebd., S.60, Nr.42211.
- (140) Ebd., S.120, Nr.61.
- (141) Ebd., S.120, Nr.611.
- (142) Ebd., S.126, Nr.61222.
- (143) Ebd., S.128, Nr.61233.
- (144) Ebd., S.132, Nr.613.
- (145) Ebd., S.48, Nr.4112.
- (146) Ebd., S.128, Nr.6124.
- (147) 拙稿「ロックに於ける言葉と知識」(九州大学教養部言語研究会『言語科学』第10号, 1974) 36-37頁参照。
- (148) A.a.O., S.48, Nr.41121.
- (149) Ebd., S.108, Nr.55421.
- (150) Ebd., S.108, Nr.5541.
- (151) Ebd., S.116f., Nr.5641.
- (152) *ProL.*, S.304.
- (153) A.a.O., S.142, Nr.6363.
- (154) Ebd., S.142, Nr.63631.
- (155) *Über GewiBheit*, S.24, Nr.61.