

規則と場所

—— ウイトゲンシュタインと

西田における根拠なき根源についての考察——

沖 永 宜 司

序

本論の目的は、私たちの行為や価値づけは最終的に根拠づけられないという自覚の上で、それでもいかにしてニヒリズムに陥らず、行為や価値に積極性を見いだすことができるかを考察することである。最終的な根拠がないとは、私たちの根拠づけはそれ以上が端的に問われない地点を必然的に所持することである。この根拠が端的に問われない地点とは積極的な根拠づけの構造が消滅し、同時に根拠なしという消極的判断さえもが成立しなくなる地点、したがって肯定的、否定的判断がともにそこから創り出される根源であることを確認する。この、根拠づけ構造の消滅は私た

ちから理解不能な一面を持っているが、その理解不可能から理解可能への転換が、根拠不在の消極性から積極性への転換でもあることを見てゆく。私たちはこの消滅と転換とをウイトゲンシュタインの規則論における「岩盤」や、西田における「無の場所」を導きの糸にしなから考察したい。

行為や判断の理由を探れば、さらなる理由が無限に遡及されるか、循環になるか、ある地点より先が単に問われないかのいずれかになることが必然である。いずれも最終的に根拠づけられてはいない。そして無限遡及の場合には問われた最終地点の先は必ず根拠なき深淵となり、循環の場合にはそのサイクル全体が無意味として立ち現れ、単に問われない地点より先は無自覚か命令かに

なる。私たちの問いはこの無根拠がその本性上虚無的であるのか否かということだが、本発表では最終的な根拠が徹底的に奪われることは、かえって無根拠の根さえ消滅させ、それが積極性への転機になると考える道筋をとる。

一 規則の知られなき

最終的根拠が本質的に知られない実例を示すものとして、まずウイトゲンシュタインの規則の性質が挙げられる。

「ある規則の把握が存在する、それは解釈ではなく、規則の適用の場面場面において、私たちが「規則に従う」と名づけ、また「規則に背いて行為する」と名づけることの内に現れるものである。」⁽¹⁾

ここで「解釈」と「現れる」ことが区別され、規則は本質的に後者の仕方で私たちの具体的行為の内に示されるとされている。「解釈」とは何かとして对象的に把握されることであり、規則はそうした把握の外にあり続ける。その意味で規則は对象的に定立される認識から外れ、むしろその対象認識を背後で支えつつ、それ自体は対象化されない形式となる。この解釈以前の事柄は、それ以上の根拠を問題化することが原理的に不可能であるような所である。⁽²⁾

ここで着目したいのは、思考にはそれが根拠なき規則によって営まれている次元があるが、そこで生じるとは無意味なのでは

なく、無意味さえも成立していない事実である。規則が実在として解釈され、かつそれがもはや根拠に基づけられていないと見なされる場合、そこには根拠のなさという無意味性が生じる。しかしこの「解釈ではないような規則」の次元では、規則は解釈された実在ではなく、行為とともに生み出される動的な枠組みである。ここで思考は規則の向こう側を見ることはできない。この規則は行為と思考の運動とともにあり、その根拠という問題から外れていることがその理由である。その意味でこの根源的な規則は根拠づけの構造を脱している。反対に何かとして根拠を解釈する根拠づけの構造は、根拠の向こう側がどこまでも謎であり続ける仕組みを作り出す。従って根源的な規則は「果ての向こうの謎」さえ未だ生じていないために、何かとして知られてもならない。

確かにこのような最終根拠は『確実性について』では「ある種の神話」とも言われる。神話とはその根拠はないが、根拠づけを拒絶するような形で私たちに對して權威を持つものである。それ以上の根拠がないにもかかわらず、私たちの世界の根拠の説明であるものが神話である。そして神話的信念の下にある人には、その根拠を問おうという発想が生じない。神話の転覆は世界の転覆だからである。神話的に世界を説明する觀念の体系は、体系の中で真偽が問われる経験命題ではなく、経験的な知識や信念の枠組みの方を定める命題である。つまりこの命題は、その根拠が無いという点で、真偽が問われ得る命題とは決定的に区別される。こ

の命題は論証の出発点なのではない。反対に論証の営みの中にすでに組み込まれており、その意味で論証の対象でも、明確な段階さえもない何かなのである。

こうした信念が明示、解釈から隠れる性質に着目した点でウィトゲンシュタインと西田には共通点が見られるが、その扱い方については異なっている。ウィトゲンシュタインの場合、ムーア命題にあたる根源的信念は「蝶番」とも呼ばれ、それは決して見られることはないが、思考体系全体の「均衡」が取れなくなつた場合には覆される存在である。その限りで「蝶番」は全体の要点であり、最終的根拠は全体であつて、その全体の外を考へるのは端的に無意味となる。それは全体の原因をたどると全体自身に行き着くという循環構造でもある。この限りで「蝶番」をめぐる全体は徹頭徹尾有のままであり、實在の全体がまず有として定立されている。⁽⁴⁾ それに対して西田の絶対無は有無の根拠としての無の場所であり、そこでは有の場所自身が有の場所の根拠になるという循環構造は見られない。無の場所には有を含みながら有ではない何かにはかならない。次にこの有の根拠としての無の場所が西田でどう考えられているかを見たい。

二 根底としての場所

ウィトゲンシュタインにおける「蝶番」としての規則は有無を外れるのではなく、解釈されない命題でもその有は前提となつて

いる。それは『論考』において有が論理の前提とされていることに通じている。⁽⁵⁾ 従つて有から思考が成立するのであり、有無の差異以前から分別によつて思考が生じるという考えではない。それに対して西田では實在の原初の全体は有として規定することさえできない。全体に含まれる實在同士に分別的な関係が生じることで、はじめて有無の対立も生じる。そして私たちの思考も、この分別的な関係によつて始まる。するとこの関係以前である無の場所を思考することは原理的に不可能なはずである。有でも無でもないことは、思考の条件としての最も根本的な分別以前だからである。従つて無の場所は名づけられることはできない。西田はそれを概念的「限定」とその解除とから説明する。ここで有無の区別という「限定」が思考にとつていかなる役割をなすかが考察される必要がある。

「我々の概念的知識が特殊化せられて行くに従つて、一歩進んだ特殊は前の一般的なるものを内に包んで行く、最後に如何なる意味においても有も概念的に限定し得られる一般的なものが全然内に包まれても、なお判断の主語述語の関係から真に無の場所というものが考えられる、即ち真に思慮分別を絶した、真に直接なる心というものが残るのである、かかる場所に於てあるものが真に直覚的なものである」⁽⁶⁾。

このように西田は概念的限定が取り除かれた果てに行き着くところを「真の無の場所」とし、そこに「思慮分別」の超絶と有無

の消滅とを重ね合わせている。一般的だったものが特殊になるとは、前の一般をさらに一般的なるもので包むことによる。最後に概念化され得る最も一般的なるものに到るが、これはそれ以上の概念的な外部を持たないにも拘らず、この最後の一般的なものを主語とする述語的領域があるという。それが「真に直接なる心」、「超越的述語面」であり、そこが有無の区別の超越である点が西田の特色なのである。この直接性は、ウイトゲンシュタインにおけるそれ以上根拠づけられない規則の底、「岩盤」にも相当する。岩盤はあらゆる規則の根拠であるから、それを特定の規則で根拠づけることはできない。これは「超越的述語面」がもはやどんな述語によっても性質づけられないことと共通している。しかし直覚はこの規則化や概念化の限界という性質よりも、「無の場所」という存在論的な性質を前面に出して語られる。

この有無以前の扱いについて検討したい。ウイトゲンシュタインでは分別以前の根源にあっても働きはなされ、それは自ら規則を創出する根源的行為とされる。それに対して西田では「真の無の場所」はすでに働きてはなく、純粹に「見るもの」とされる。ここからすると根源的行為はすでに何らかの有としての働きとして映ってしまふ。しかしその働きとは何か。『確実性』の「子供は本が存在すること、椅子が存在すること、などを学ぶのではない、本を持って来ること、椅子に坐ること、などを学ぶのである。」という言葉は、「本を持って来る」、「椅子に坐る」という、

まだ何のために行われているのかわからない動作は、すでに働きてある一方、そこに有が未だ主題化されていないことを示している。では私たちはどうして無に対する有を問題にするようになるのか。

「確かにのちには有への問いが生じてくる。「一角獣は有るか」などの問いが。だがこのような問いは、通常はそのような有への問いに相応するものが現れ出てこないがゆえにこそ可能なのである。」⁸⁾

ここで問い以前の「有」は、決して解釈されることのない根源的規則に相当するものとして理解される必要がある。根源的規則は問われないがゆえに、すべての行為の根拠となることができたそれと同様に「ものが有る」ことも、それが当然として問われないうえに、ある特定の対象の有無を問題にする上で不可欠な土台になるのである。例えば一角獣に関する問いは経験から離れた純粹に有無の論理的区別の産物であり、それは有という問われないう前提があって、そこへの否定という論理的操作から生み出される。最初の段階では有という解釈や概念は未成立であり、無とはその次元に与えられた形式的操作の結果なのである。この操作は形式的であるからこそ現実から遊離し、一角獣という現実とは何の関係もないものについて、真面目に問うことを可能にさせる。ウイトゲンシュタインでもこの問われる以前の有は絵画の直視を以って例示される。絵の原初的肯定は有であり、しかもそのよ

うに解釈される以前の有である。この解釈以前という性質は根源的な規則に同じであり、すでに他の何かによって基礎づけられるという性質を脱している。これは西田が「無の場所」における「見ること」の事例として芸術的直観を挙げることに共通している。「見ること」は何かから何かへの働きではなく、それ自身は何によっても限定を受けない。しかしこの原初的直観は西田では「真の無」であり、解釈以前の有とは言われない。しかも西田の芸術的直観は表現上無と言われることに加え、本質に関する質的洞察を含んでいる点においてウィトゲンシュタインの絵画の事例とも異なっている。この有への問い以前の事柄を無として積極的に表現するのが西田の特色である。

「真の無はかかる有と無とを包むものでなければならぬ、かかる有無の成立する場所ではなければならぬ。有を否定し有に對立する無が真の無ではなく、真の無は有の背景を成すものでなければならぬ。」

「有」の背景は「無」である。しかしこの「無」が有化されればたちまちその解釈が成立し、その背後が問題化する。したがってこの「無」は決して有化、対象化されない無でなくてはならない。これを西田は決して主語とならず、述語のみになるという性質から捉える。「無」が主語になるとき、それはすでに対象化された無となる。しかし述語化されるのみの「無」とは、それが他の何かによって限定、つまり述語づけされることがないため、対象化

されない。従ってこの「無」を対象化する主体もない。つまりここで、専ら述語化することと、主語が述語へと一致して行くことと、主体が対象へと深められ自らが無化して行くこととは同じ事柄として成就する。この「無」とは異なり、ウィトゲンシュタインは根源的規則を無とは言わない。しかしそれは有以前の有であり、無さえ入り込む隙間のない有の姿である。それは確かに働きではあるが、何かから何かへという、すでに定められた枠組みの中で測られ得る働きではない。

例えば自発的行為と決定された行為との区別も同様の枠組みを前提として成り立つ。原因に還元されない新しさを生み出すのが自発的行為だとすれば、機械的な因果系列に組み込まれたものが決定された行為である。そしてこの行為に生きた意味は見いだせない。しかし根源的な行為はこの決定された行為でさえない。決定性とは、決定的か非決定的かを区別する規則に従った上で、自発的性質を持たない行為に与えられる名である。「因果連関」とはこの規則にあたる。それに対して根源的な行為は、この「因果連関」という規則をも作ってゆく「業」にあたる。従ってこれは外見上決定されたものに見えるが、それは因果性のフィルターにかけられて初めて見られる姿であり、実際それは決定性の条件をも満たしてはいない。反対に自発性とは、因果的連鎖を前提として、それを断ち切るものとして成立する。言い換えればこれも因果性の規則を前提としなければ成立しない。根源的行為がこの規

則をも作ってゆく「業」であるなら、そこに決定性は成立しておらず、したがってこの決定性を断ち切るということもない。しかもこの根源的な創出の行為については、この創出以前についての思考枠を私たちが持たないために、それを何かとして、究極的には有無としてさえ性質づけることは不可能なのである。

三 規則の根底と主観の消滅

私たちの思考の条件としての規定の枠が未成立の次元に関しては、ウイトゲンシュタインでは語られ得ず、他方西田ではあまりにも手前にあるために述語化されないという形がとられている。ウイトゲンシュタインの規則は反省以前であり知の対象でもなく、規則に従うことは自覚的には営まれ得なかった。つまり何かに従うと信じることの前提に相当するのが根源的な規則であり、ここに意識は介入し得ない。それに対して西田における有無の区別を超えた「真の無の場所」には、「意識一般」が満ちている。この点で一見根本的な違いが見取られる。確かにこの「意識一般」はすでに物事を分別するという意味での意識ではない。その点では意識の潜勢態ともいえる。そして西田はこの意識以前を「情意」として語る。しかしこの「情意」は特定の感情として分類ができず、また何かについての「情意」として特定化もなされない、私たちの個別的意識に属す性質以前の未規定性のうちになければならぬ。つまりこの「情意」は誰かの「情意」であるとい

う帰属性がないことにその特徴が集約されねばならない。それは主体が「無の場所」へと深められることによって、主体の存在がすでに問題ではなくなることに共通する。それはもはやそれ以上述語づけられず、何の限定も受けない領域として主体と世界との区別が消滅してゆくこととひとつである。

このような「無の場所」に満ちた意識が真性の自我であるとすると、反対にそれを限定したものを真の自我と考えることは誤りとなる。この考えは見方を変えれば、限定された自我を有と見なす視点が自らの根拠に気づいていない状態である。ここで「私」はアプリオリと考えられ、「私」を形作る枠はそれ以上が問われず、それなしでは思考さえ不可能な世界の根源的な形式となる。しかし「私」の存在に理由が見いだせないという謎も、この形式の理由なき根源性があつて初めて生じている。反対に、この枠の無根拠が露になり枠自体の消滅に到ったとき、謎もその成立根拠を失う。これは問題解決ではなく、問題自体の消滅、しかも何が問題であったのかかわからない仕方での消滅である。何が問題かの理解は、その問題を成立させる認識枠がなければならぬが、この謎の消滅ではこの枠の方が霧消してしまうからである。これは私が無であるという認識とも異なる。私の謎の消滅は無を無として認識させる枠組みの消滅にも重なっているため、無という概念も成立しないからである。

これは無限定としての無の次元であり、またそれはあらゆる限

定を含まなくてはならない。しかもこの限定が思考の条件である限り、無の場所は思考以前であり問題以前であり続ける。自己を述語の方に深めてゆくことは、私が徹底的に限定されず、概念としては消滅してゆくことであると同時に、私を徹底的に宇宙全体に広げてゆくことによつてすべてが私になつてゆくこともある。それはワイトゲンシュタインにおける、徹底的に成し遂げられた独我論と「純粋な实在論」とが一致する地点としての「自我」にも重なつてくる。徹底された独我論においては、まず自我の自我性が究極まで推し進められる。すると自我は、独我論の根拠となる、自我ではないものとの比較と関係とを司る形式までをも絶してしまい、その結果自我を成立させていた土台をも根絶してしまふ。そこではもともと自我などどこにもないことと区別なき消滅点に到る。しかしここに開ける「純粋な实在論」では自我が存在しないのではなく、自我が存在しないという判断がすでに成立不可能なのである。反対に实在論を徹底化させてゆくと、そこに自我はもたら問題にならないがゆえに、自我や精神と対置された世界の存在というものが意味を持たなくなる。そこに広がるのは自我のない世界ではなく、自我のないことが未だに成り立たない世界にはかならない。これら二つの方向をたどつてゆくと、一方はすべてが徹底的に自我であることによつて自我という定立が無意味化すること、他方はすべてが非自我であることの徹底によつて、非自我という定立が無意味化することを通じて、自我の存在

と非存在との未分という共通の地平に到っている。西田の「真の無の場所」についても、そこで主観的自我が絶対化されるのではなく、すべてが自我であることと自我がまったく非在であることの究極が一致する場所として見直される必要がある。

おわりに

ここでは私たちの知が必然的に所持している根拠なき領域とは、あらゆる信念が暗黙に所持する前提であり、世界の無根拠や、その無意味、疑いのような、世界の根拠を奪う消極的な判断さえ、自ら気づかないまま所持している領域であることを確認した。そこでこの領域を転じることで、世界の否定の無効化を通じた積極性が開ける道筋が探られた。ニヒリズムや存在についての謎でさえ私たちの知の産物である限り、この問われない根拠に基づいて成立している。ワイトゲンシュタインの規則と西田の場所とについての検討は、この消極的な無をも覆し得る道筋の探求でもあつた。

意味や無意味、真や偽という判断もその背後に自明の規則がなければ不可能である。そしてその規則は有意味でも無意味でもなく、この根本的区別以前の根源的な行為から産出されるのであつた。これは西田においては無と有との境界がない「真の無の場所」に相当したが、そこではもはや働きはなく「見ること」のみだったので、ワイトゲンシュタインの根源的な行為は意味

と無意味との彼岸に位置するある種の働きであった。ここに感性的な直観と、言語の限界という問題意識との相違が、この隔たりの原因として見いだされた。また疑いと謎とが生じるにも、それらを実質的にとりまく状況がすでに必要であり、言語ゲームや場所がこれらのとりまきの機能さえも担っていた。反対にこれらの状況がなければ疑いや謎も空転することになる。

さらに主観と客観とが成立している場合、客観が形式に基づいて構成されているのと同じく、主観もその構成された客観に對置するものとしてこの形式に基づいていた。しかもこの形式は主客が成立している限りは気づかれないことを本質としていた。反対に主観が形式以前に引き戻るとき、却って根源的行為や自己の無が自ずと示されることになった。これは根源的な「業」の状態、および無の場所へと自己が深められてゆくことにも重なった。さらにこれは無の場所においてすべてが自己となると同時に自己が消滅する状態であり、それは徹底された独我論と純粹な実在論とが一致する地平にも相当した。それは世界の根源という謎と自己存在の根拠という謎とが、両者の重なる地平で同時消滅することでもあった。

(一) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe Band1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, c.1984, 201.

(2) 私たちは規則的な行為を「解釈」することができる。しかしその「解釈」はあくまでそれまでの行為の全体を可能な限り思い浮かべた限りで、それらの行為を説明するに過ぎないのであり、実際今後生じることになる行為も含めて、すべての本質を言い当てるものには到らない。私たちにせよ、行為が増えた段階において、それまでの行為の全体を根拠づける規則をまた発見することまでが可能なのであり、この限りで規則の「解釈」はどこまでも行為に追いつけない。この解釈の遡及構造は、この遡及がどこまで遂行されても、必ず規則的と考えられながらも解釈されていない行為が存在し続けることを示している。

(3) Wittgenstein, *Ueber Gewissheit*, Werkausgabe Band 8, c1984, 95.

(4) 例えば絵画の直観はそれ自体何にも分化していない純粹性のうちにあるが、ウィトゲンシュタインではそれもまた有として定立される。しかしそれは有として表現される以前の有だと私たちは考える。それが有とされるのは初めに有ありきというウィトゲンシュタインにおける前提のためであり、これは彼の、論理語が使用されるためには有が前提になるという論理学上の考えに基づいている。

(5) 『論考』では、「論理は世界を満たす。世界の限界は論理の限界でもある。それゆえ私たちは、論理の内側において、「世界にはこれらも存在するが、あれは存在しない」と語ることはできない。」(Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Werkausgabe Band 1, c1984, 5.61.) と主張される。これを野矢茂樹は「特定の『名が表わす対象』が『存在する』という言明では、『その有意味性の条件と真理性の条件とが一致してしまう』こととして理解する(野矢茂樹『論理哲学論考』を讀む、哲学書房、二〇〇二年、一八九―一九〇頁)。特定の論理空間の内部では対象に関する真理性つ

まり真偽のみを語る事ができ、有意味性の条件つまり存在を語ることはできない。それを語り得るのはその論理空間の外部からだけだが、私たちはその論理空間内であつてその外部に同時に立つことはできない。従つてここで存在そのものはこの論理空間の限界をなしており、徹頭徹尾そこでの真理性つまり語り得る次元には登場してこない。これは絵画の直観に否定が入り込めないことにも共通する。

(6) 西田幾多郎「左右田博士に答へ」『西田幾多郎哲学論文集Ⅰ』岩波書店、初版一九八七年、一八二頁。

(7) Ueber Gewissheit, 476.

(8) Ibid., 476.

(9) 西田幾多郎「場所」『西田幾多郎哲学論文集Ⅰ』七七頁。

(10) 「ここで、嚴格に成し遂げられた独我論は純粋な実在論と重なり合うことが見て取られる。」(Tryskatas, 533A.) 独我論の徹底化は世界の中の私の位置を消滅させる。ここでは世界すべてが私と言つても何の変わりもない。

(11) この場合の独我論は、世界には私以外のものは存在しない、という考えに行き着く。しかし私しかないという思考は、すでに私以外の存在を不可欠な前提としており、その点でこの独我論はその成り立ちから矛盾を含んでいる。私は存在するが他者の存在は疑問であるという段階では、他者の存在とそれに対する私という構図が疑わしいながら成立する。しかし独我論をより徹底させて他者は一切存在しないという段階にまで到るとき、他者の現れだけはそのまま継続しつつ私はいないという状態が帰結する。なぜなら、私に対する実在の他者はなくなるため、自・他の形式が消滅することを通じて他者に対する私は不成立となり、私は果てない現れの全体そのものになるからである。これは独我論が内側から消滅する事態でも

ある。そのようにして私が零に到るなら、純粹に世界の現れのみが残る。これは自己の零点化がそのまま自己の無限大化に一致する出来事であり、自己と世界との区別がなくなる出来事である。

以上は現れがそのまま自己が消滅する事例だが、反対に現れが除かれて世界が消える場合も、他者や現れに対する自己がなくなる事によつて自己は無となる。しかしこれは世界が消去の方向に収斂して行つた先に自己の無に到ることであり、世界のありありとした様が高じつつ自己が蒸発するという上記の場合とは正反対である。(おきなが・たかし、哲学・宗教学、帝京大学教授)