

宗教哲学におけるウィトゲンシュタインの影響と可能性

藤 原 聖 子

英米の分析哲学の視点に立った神学や宗教哲学は、わが国では未だなじみの薄い分野のようである。星川啓慈氏の近著、『ウィトゲンシュタインと宗教哲学——言語・宗教・コミットメント』（ヨルダン社、1989年）は、おそらく初めてその流れを最近の研究までまとめた形で紹介し、かつ主要な論点を考察しており、大いに評価されて余りあるものと思われる。構成の面でも、各所に要約が付され、この方面に不案内な者にも解りやすいよう配慮されている。精力的な活動を続けておられる著者は、本書に続き、同分野の宗教哲学者の一人、A. キートリーによる『ウィトゲンシュタイン・文法・神』（法蔵館、1989年）（原題 Wittgenstein, Grammar and God, 1976）の邦訳も出版された。両書を十分に評する紙幅はないので、『ウィトゲンシュタインと宗教哲学』を中心に、関係する所でキートリーの所論も適宜参照する。

1. 『ウィトゲンシュタインと宗教哲学』のテーマと概要

始めに本書の概要を記し、おって論理構成、理論内容の検討と進めていきたい。本書では対象とする宗教はキリスト教に限定され、主題は「(1)キリスト教という言語ゲームとこれ以外の言語ゲームとの〈通約可能性〉〈対話の可能性〉を保持しながらも、(2)宗教言語の独自性を温存する」⁽¹⁾こととされる。換言すれば、ある宗教について外部の者は何を理解でき何を理解できないのかという、宗教学の根本にも関わる問題を言語哲学から考察しようという、極めて重要な試みといえる。

全体は二部に分けられ、第一部「宗教と宗教言語」では、「宗教言語が意味をもつことは可能か否か、またもつとすればいかなる仕方でもつことができるか」をめぐって、宗教に対する分析哲学的アプローチの流れを跡づけるべく、論理実証主義、ウィトゲンシュタイン、ウィトゲンシュタインを継承した神学・宗教哲学の一派とそれへの批判を紹介していく。まず、経験的に検証できない命題を無意味とする論理実証主義者は、「神は存在する」のごとき宗教的命題・倫理的命題を否定する。しかしこの主張は、超越的な事柄についての論証に駄弁を弄する神学を批判するものであり、かえって宗教の本質を言語化不可能とする信者の認識を擁護することになると著者は解釈する（第一節）。著者はこの

宗教＝倫理観とウィトゲンシュタイン前期哲学の『論考』における「語りえないもの（価値、神秘的なもの、世界の意味etc.）については沈黙しなければならない」という箇所を結び付け、ウィトゲンシュタインは宗教に決して否定的ではなく、内側から限界づけることで語りえないものとしての宗教の位置を確保したのだと強調する（第二節）。一方、後世の宗教哲学への影響が著しいものは、後期哲学の言語ゲーム（論）である。「言語ゲーム」の解釈は学者間で分かれる所である。キートリーはそれを「ある特別な種類の活動のみに属することなく、さまざまな活動に浸透している諸概念」⁽²⁾との関係でとらえている。即ち、何らかの社会集団や科学や宗教等の生活の諸側面といった自立的な「特定の慣習」の集まりが各々言語ゲームを有するのではなく（科学の言語ゲーム、キリスト教の言語ゲームetc.）、それらに浸透する「乞うこと」「感謝すること」「挨拶すること」といった言語ゲームが存在するというのである。これとはむしろ反対に、著者の「言語ゲーム」理解の特徴は特定の集団と結び付いた、その自立的な体系性の重視であり、「言語ゲーム」は「恣意的な規則によって支配されており、ひとつの体系を構成している」という面からとらえられている。したがってキリスト教も「ある一定の諸規則によって運営される閉じた体系をもつ言語ゲーム」の一つとされる（第三節）。しかしキリスト教の言語ゲームに対し、閉じているという特徴だけを偏重することは、他の言語ゲーム（例えば近代科学）からの攻撃を排するかわりに、それらとの相互理解や外部への布教を不可能にするため、矛盾をきたすと著者は考える。このパラドクスに陥っているのがウィトゲンシュタインを継承した神学・宗教哲学者の中のウィトゲンシュタイン・フィデリスト（リース、フィリップス、ウインチ等）であり、その諸説が紹介される。著者はこの派の主張を次のようにまとめている。1）言語ゲームは、それ独自の論理構造や体系を有している。それはあるがままに秩序だっており、真理・事実・有意味・証拠・反証・現実・合理性などに独自の自律的規準や規範を内蔵している。2）それゆえ、言語ゲームは、外部からの批判を免れている。3）そしてキリスト教は独自の閉じた体系をなす言語ゲームであり、自律性を保持しているがゆえに、非キリスト教的言語ゲームからの批判や攻撃は意味をなさない。次に著者はニールセンによるウィトゲンシュタイン批判を取り上げる。彼は全ての言語ゲームを並立させる相対主義をとらずに、自然言語（＜物理的リアリティー＞について語る言語）を最も根本的・普遍的とする。そして彼の批判点は、1）宗教言語も矛盾・理解不可能性を持つ場合があり、哲学はその外部にあるといっても、このような矛盾を正し、一貫性を持たせるべく、評価・批判する役割を持ちうる。信者自身も宗教言語の一貫性を疑い批判することがある。2）様々な言語ゲーム、生活形式は整然と区分されてはいない、というものである（第四節）。以上のウィトゲンシュタインの問題点とニールセンによる批判が起因する所を、著者は日常言語と宗教言語の交錯という問題に帰し、関係する諸

理論を示す。それによって著者は、宗教言語は日常言語を類比的に用いた言葉や、日常言語によって説明できる言葉から成り立っており、宗教言語の基礎は日常言語にあるという見解を得る。また、宗教言語は選択しないこと（棄教・改宗等）もありえるが、日常言語は常に用いざるをえないことも挙げられる。よって、この節の帰結としては日常言語の絶対的優位、宗教言語の不利ということになる。これに対して宗教言語に確固たる地位を与えるため著者が持ち出す鍵概念が、「コミットメント」である（第五節）。

宗教言語は意味を持つかという第一部の問題提起への著者の直接の答えは、この段階では明言されてはいない。だが読んだ所では、宗教言語はそれ自身の内部においてのみ意味を持つとするウィトゲンシュタインに對し、宗教言語は意味を持つが、それは日常言語によって基礎付けられ、その中に存することによって可能になる（著者は個人は普段は日常言語のゲームをプレイし、時によって宗教その他の言語ゲームをプレイすると考えている）というのがここでの著者の暫定的な結論であると考えられる。そしてこの宗教言語の意味の問題は第一部で終わらず、次の第二部で更に展開されていると見る方が妥当なようである。

第二部「宗教言語とコミットメント」では、宗教言語に対する言語行為論的研究について論じた後、「宗教言語に意味を与えるものは究極的には信者のコミットメントである」ことを結論づけている。言語行為論では、言語は事態の記述、真実の言明ではなく、発言自体が行為の遂行としてみなされるが、この観点からとらえるべき場合が宗教言語には多いことが始めに述べられる。即ち、宗教言語を語ることは信念・感謝・願望・意志・態度などを表現するという、「自己が関与する（コミットする）行為」であり、また神に対する信者の「コミットメントの表明」であるとされる（第一節）。続いて著者は事例として現代の二人の宗教哲学者を取り上げ、彼らの論証は神へのコミットメントを前提にして初めて成立するものであり、非信者には無意味である可能性が高いと指摘する。しかし、著者はそれらを論点先取の虚偽とはせず、論証の前提である「神は存在する」等の根本的信念命題はキリスト教的言語ゲームの核心に位置し、その存立に不可欠なものであるから、むしろこれらを前提とした論理性格を積極的に評価しようという（第二、三節）。著者はこのコミットメントの概念をウィトゲンシュタインの『確実性』における議論に関連付ける。ウィトゲンシュタインは経験的な根拠付けの連鎖の最後に残る、「私には手が二つある」というような、それ自体は説明も理論的正当化も不可能な、根拠なき信念としてただ引き受けるしかない、言語ゲームの根底にある命題群を「世界像」を構成する命題と呼び、生活の基礎とみなした。著者はこの世界像の理論を、キリスト教的言語ゲームの根本的信念命題群（「神は存在する」etc.）に応用する。したがってそれらは説明も正当化も、逆に論駁も受けず、端的に受け入れられ、信者の生活の基盤をなすとされる（第四節）。そして最

後に「コミットメント」が中心に据えられ論じられていく。著者は宗教言語の概念的な理解とコミットメントを伴った理解を区別する。「神は存在する」等の命題からは非信者も何等かの理解を得るが、それは概念的な理解に過ぎず、信者による理解はコミットメントを伴う所が異なるとされるのである。このコミットメントは、「宗教言語に意味を与える」、「宗教的言葉の指示対象の存在を受け入れさせ、宗教的表現内容を真であると認めさせる」、「『AをBとして把握する』という信者に共通の認識の仕方を可能にする(e.g. イエスを神の子としてとらえる)」「キリスト教という言語ゲームをプレイできる場を構成する」ものである。コミットメントにより根本的信念命題を引き受けた者のみが、キリスト教の言語ゲームに入ることができるのである。キリスト教の言語ゲームが外部からの批判を免れるのは、ウィトゲンシュタインアンが述べたような「閉じている」という理由によってではなく、論証とは関係ない所で成立し「理論的に論駁できない」からであると著者は述べる(第五節)。

以上から、概念的相対主義のパラドクスについては、コミットメント概念導入により、通約可能な概念的理解と不可能なコミットメントを伴った理解を区別することで、即ち信者／非信者の境界線を、キリスト教の言語を使用するか否かではなく、使用にコミットメントを伴っているか否かで引いたことで、著者は回避できるとしたと考えてよいだろう。

2. 議論の整合性、用語の統一性について

次に論理構成について気にかかった点を挙げる。著者は第一部でニールセンによるウィトゲンシュタインアン批判の起因する所を、宗教言語と日常言語が交錯して存在していることに帰す。そして第五節では解決策として、宗教言語と日常言語の語彙の包摂関係(キリスト教の「父と子」は元来日常言語であるetc.)や、後者は前者の成立に先行するという発生論的な基礎付け関係を考察している⁽³⁾。しかしニールセンの批判で最も重要と見てとれる、「合理性」等の論理の整合性を支える基本概念のとらえかた(普遍的か、言語ゲームごとに個別的吗)、また科学言語や神学言語に対する第一階の言語としての日常言語・宗教言語の位置付けかた(学は第一階の言語のあるがままの記述にとどまるべきか、批判を役目とするか)の問題は、これで解消されたとはいえない。第五節の議論自体はそれとして重要だが、語彙の異同が合理性・論理等の異同に直結することでも証明されぬ限り(少なくともそのような関係が留意されているのでもない限り)、ニールセンに十分に対応し切れているとはいえない。キートリーは後述のように特に相対主義を考察する文脈で、ニールセンとの対決を行っている。

この問題を保留したことによって、第二部で宗教哲学理論を事例にコミットメント概念を取り出す件でも、一つの混乱が生じているように思う。第一部では宗教に関し論証をな

すこと自体への批判を好意的に紹介し、宗教の言語ゲームには固有の論理があるという説にも言及していたのに対し、ここで著者は神学の論証を逆に容認し、コミットメントに支えられた（「神は存在する」という）前提以外の論証過程は非信者にも理解可能＝共有されているものとしているように解釈できる。そもそも、日常生活の基礎になる世界像を構成する命題に宗教言語の根本的命題を準えるのであれば、なぜ事例研究を一般信者の生活の中からではなく神学理論から取りあげるのか。それによって学的論証一般の前提についての問題と、コミットメントの問題が混同されないだろうか。

以上の整合性上の問題は、主要概念の用法の不統一の問題に関わるように思われる。用語に関しては、ウィトゲンシュタイン一人にしても前期と後期の間、彼と言語行為論者、あるいはウィトゲンシュタインの間に、継承と同時に変化している部分があることは言うまでもない。ところが本書では、それぞれの理論の関係とそれらに対する自分自身のスタンスが必ずしも明示されていない。推測するに、著者には護教的関心はなく、何よりもウィトゲンシュタインその人（そして言語論・意味論等では特に後期哲学）に依拠する立場をとっている。この仮定に立って用語法を検討していくと、例えば「意味」については、言葉の意味をその使用としたウィトゲンシュタイン後期哲学を支持する一方で、著者は「宗教言語に意味を与えるのはコミットメントである」⁽⁴⁾という。ところがコミットメントを伴わない概念的理解において既に言語は使用され、したがって「意味」を有している。第一部で著者が日常言語で説明できるとした宗教言語の「意味」はこの概念的理解における意味と同じであろう。よって著者がここでコミットメントが言語に意味を与えると言う時には、新たな「意味」概念が創出されたことになる。「コミットメント」の言葉も第二部前半の言語行為論者と後半の著者の用い方は異なる。前者では「言葉は神に対して自己が関与する〔コミットする〕行為」⁽⁵⁾、あるいは礼拝などの行為の都度に「自分自身をあるもの〔神〕にコミットさせる」⁽⁶⁾という文脈で、コミットメントは能動的なものとして扱われている。対して後者では、ある言語ゲームの内部に入るために必要な、自らの意志とは関係のない受け入れとして、コミットメントの受動性が強調される。後者は言語ゲームが成立する根幹におけるコミットメント、前者は言語ゲーム成立後に登場するいわば異なる位層におけるコミットメントといえる。（「行為」概念についても同様のことがいえよう。）さらに挙げれば、第二部後半において「AをBとして把握する」ことについて、ウィトゲンシュタインのアスペクト知覚論を始め多くの説が同じものとしてまとめて引用されるが、これらも相入れない二グループに分けられる。一つはAを非信者と共通の事実認識とし、それに対し信者は固有の解釈Bを施すというもの（ヒック等）であり、もう一つはAとBが不可分であり、あらゆる認識には既に解釈が入り込んでいるとするもの（ウインチ等）である。その上、前者の立場には信者／非信者の差異であるBにあたる部分

を、解釈・認識とするものと情緒・態度とするものがある。そしてアスペクト知覚論には後述のようにいずれとも異なる点がある。

著者はこれらの差異を承知の上でまとめる段階で省略したのかもしれないし、一つの言葉・概念が多義性を持つことはあってしかるべきである。だが、少なくとも主要概念についてはそれらの区別を行い、自分の場合はその内のどれかを明示する必要はないのか。これを示さないため、結局著者自身の哲学的立場も伝わりにくくなってくるように思う。

3. 著者、キートリーの理論とウィトゲンシュタイン哲学の間

<著者の言語論的地歩の所在>

本書では一様に扱われているこれらの用語法の差異は、ウィトゲンシュタインへの依拠という共通点を持つといっても、場合によっては各々の理論が言語論・存在論的立場からして根本的に対立することを示している。キートリーの論ではこの違いは先鋭に現れている。リース、フィリップス等が批判するのは⁽⁷⁾、論理実証主義を含む、言語を事実を記述するもの、言語とは独立に客観的に存在するものを指示するものととらえる言語観（キートリーによれば西洋近代において優位に立った言語観）によって宗教言語をもとらえる立場である。この立場では、例えば「神」や「終末」は（超事実という種類であっても）「事実」に還元され、その存在について真偽が論じられることになり、因果関係の中に取り込まれる。これに対し、彼らは宗教言語は本来、真偽にかかわらない内面・信念の表出言語であるとみなし、超越的存在についての問いをたてること自体を否定する。キートリーも彼らを支持し、神は言語とは無関係に超越的に存在するのではなく、宗教言語を通して表出されるとみなすべきとし⁽⁸⁾、聖書を文学として読むことに共感を寄せる⁽⁹⁾。彼は最終的には、両方の立場の併存を認めるようだが、対立するものとしていることは変わらない。

この問題に対する著者の立場はどのようなものとしてとらえられるであろうか。言語行為論に言及し、宗教言語には言語行為論（表出言語）によってとらえるべき部分が非常に多いという著者の言い方からは、事実記述言語も宗教言語に含まれるが付随的と考えているように受け取れる。対して、その後「世界像」を取り上げ「宗教的言葉の指示対象の存在を受け入れさせ、宗教的表現内容を真であると認めさせるものはコミットメントである〔上点引用者〕」⁽¹⁰⁾という著者は、宗教言語では存在を指示したり、真偽を言いうる命題の方を根本的としているように見える。それともこれは、ウィトゲンシュタインによれば本来根拠付けられず「真ではなく偽でもない」⁽¹¹⁾とされる世界像に類似する宗教的命題を、我々は存在を指示するもの、真であるものと思い込んでいるということなのか。だがそれ以前に、『確実性』での議論は外的な事実を知っているという経験命題をめぐって展開されているのだから、これを応用しようとした時点で著者は宗教言語が事実の認知を

根本的モデルとすることを自動的に前提としてしまったのではないか。

次に本書の中心的な諸問題についても、著者、キートリー、ウィトゲンシュタインの間の位置関係を考察していくことにする。

<コミットメントとは何か>

最初は最大の鍵概念といえるコミットメントについてである。本書では「コミットメント」概念が「宗教言語に意味を与えるもの」「信者による宗教言語の理解に伴われるもの」⁽¹²⁾「宗教言語において表出されるもの」⁽¹³⁾「キリスト教の言語ゲームをプレイできる場を構成するもの」⁽¹⁴⁾にあてられているのだが、コミットメント自体についてはほとんど語られていない。そこで第一にコミットメントは宗教の言語ゲームに限定されるのか、第二にコミットメントはいかなる存在性格をもつのかが疑問点として挙げられる。第一の点については、別の機会に⁽¹⁵⁾、著者は本書では宗教に限定していたコミットメント概念を拡張・修正し、イデオロギーや科学のパラダイムの受け入れにも働くとした。そもそも『確実性』や『探究』での所与としての言語ゲームについての議論の対象は特に宗教ではないのだから、これらを応用することは他の言語ゲームとの共通性を示すことにはなっても宗教独自のものは取り出せないのは当然であろう。しかしこの変更があっても、コミットメントが全ての言語ゲームの通約不可能な独自の部分を守るということが宗教にも該当するため、それ自体が宗教固有ではないにせよコミットメントは宗教の独自性を温存するという本書の目的にはなお応えているとはいえる。ただし改めて、様々な言語ゲームにおけるコミットメントが同一か否かの検討を要することになろう。宗教の言語ゲーム一つにしても、伝統的な宗教学概念でのチャーチ型とセクト型では、ゲームへの加わりかた（いつコミットメントが生じるか）や選択の可能性の問題が異なると考えられる。生まれながらに帰属集団の宗教言語を、日常言語と同様に選択の可能性なしに受け入れ、成長とともに体得していく場合、あるいは回心のような宗教体験を経て、社会集団とは一致しない宗教集団の一員に外部から選択によって加わる場合、著者がイメージしているのはどちらかの宗教の型なのか、それともどちらでもない新しい類型なのだろうか。またしばしば回心に準えられる体験や特殊な才能を持つ者のみに限定されると一般にみなされがちな芸術におけるコミットメント、そのような特殊な体験や能力は不要だが、やはり根拠付けられない前提の上に成り立つと科学論でも認識されるようになった科学におけるコミットメント、さらに共通の生活形式の下でも各個人で分かれる生き方や信念に対するコミットメント、これらはかなり異なるような印象を受ける。キートリーは、フィリップスが宗教的信念を単に「生活に対する態度」としてしまっただけでその固有性を語っていないとする批判へ十分に反論できていないとしているが⁽¹⁶⁾、彼自身もこの問題については満足のいく解決はみせていない。様々なコミットメント間に差異を作り出すものは、コミットメント自体を存在論

的・認識論的にいかに規定するかによって必然的に左右されることが考えられるので、次の問題に移る。

そこで第二の疑問点をウィトゲンシュタイン後期哲学と照らし合わせてみよう。同じ言葉を口にしても信者と非信者では違う所があるという通念は一般にもみられる。よって著者が言わんとする所は察しはつくのだが、著者はそこにコミットメントという語をあてたにとどまっている。近代のプロテスタントの心理主義・体験主義的な発想からは、信者と非信者の差異は宗教的体験（回心体験や神秘的体験だけでなく、同じ言葉に対して信者のみが抱く同じような感情や体験まで）の有無としてとらえられることがしばしばであった。本書でコミットメントの好例とされるティリッヒの「究極的関心」も精神的活動とみなされていた⁽¹⁷⁾。しかし、哲学史上で心理主義を批判したウィトゲンシュタインに著者が従うという仮定が正しければ、このコミットメントを体験や心理作用でなく、何とするのか。これについては、著者はコミットメントは「無意識のしがたい」であると私に述べられたことがあったが、これではなお心理主義者の説明と変りばえない。例えばR. オットーは宗教的信仰に対し事實的根拠や論証との関係を否定し、霊から呼び覚まされるという、当人の意図にはよらない受動性を強調し、それを感情の働きに帰した⁽¹⁸⁾。では、著者の言う「しがたい」というコミットメントとは行為の一つなのだろうか。

整理してみると、著者の言葉、「信者の理解と非信者の理解の別はコミットメントの有無」「宗教言語に意味を与えるコミットメント」からは、宗教言語に対する概念上の理解＋ α ＝信者による理解（ α ：「意味」，＋：コミットメント）という図式が引き出される。概念的理解に既に意味があるのなら、 α の「意味」は字義どおりの「意味」ではなく、信者の生活に決定的な重要性を持つというような「意義」に近いものであり、また信者特有の感情や態度も α の一つ、あるいは α に随伴されると著者は考えたと推測しなくてはならない。

ウィトゲンシュタインはある生活形式において一定の規則に従って行為を振る舞うことと、言語を用いることは同じ性格を持つと考えた。本書においては、コミットメントはこの意味での儀礼などの宗教的行為としての行為とは同置されえない。コミットメントは非信者が信者と同じ振る舞いを行った場合に（非信者がクリスマスの礼拝に参加するなど） α の差異を生じさせるものになるはずだからである。では、コミットメントは通常的行為とは異なる種類の行為であろうか。しかし、著者はコミットメントは「宗教言語が表出する」、即ち外面的には顕在化していないものとしているので、コミットメントが行為であれば行為が言語によって表出されることになってしまい、これはウィトゲンシュタインの考えとは異なる。しかもコミットメントをこのような文脈で使うと、内面的・心理的作用と接近してくる。だが内面的心理的作用を言語ゲームの言語使用や行為の根底に置く立場

こそ、ウィトゲンシュタインが批判したところである。

「言語ゲームをプレイする場を構成すること」「かまえ＝フレームワークを構成すること」という規定を取り上げてみよう。本書ではフレームワークとは『神は存在する』などのキリスト教の言語ゲームのフレームワークを構成する根本的信念命題⁽¹⁹⁾という文脈で使われており、体系としての言語ゲームの内、その言語ゲームであるためには不可欠の命題群、ないし信者の行動の基準となる行動（規則）によって構成されるもの（命題・行動そのものではないらしく、空間的イメージでとらえられている）のようである。著者はこの規定によって、単発的に聖書の言葉を口にしたり、礼拝に参加したりする者を非信者とし、体系の一環としてそれらを行う者を信者として区別することができよう。だが、単なる概念的・理解なるものを著者が想定するのであれば、非信者が信者のフレームワークを構成すること、即ち言語ゲームをトータルに模倣することも可能だとすることにはならないか。信者になるために信者と同じ宗教生活をマスターしたがまだ入信の決心がつかない非信者が例として考えられる。この人と突然の回心体験を経て今信者になったばかりの人を比較する時、フレームワークの構成について著者はどう考えるのか。そして「かまえ」という表現も、宗教学では心理主義的理論において「心がまえ」の意味で使われることが多かったので、それとの差異があるのなら明示することにも必要と思われる。

理解をこのように二段階に分ける限り、言語ゲームの内外を別つ指標としては、最終的には「重要性（「意味」）を認める」「受け入れる」⁽²⁰⁾と表現されたものとしてのコミットメントのみが残るだろう。もしこのコミットメントが心がまえの類の内面的働きではないとしても、ウィトゲンシュタイン哲学が、言語の理解ないし規則に従った行為をこのように二段階に分ける考えかたの枠組み自体を許容するかどうかを問う必要がある。私がこの点に疑問を抱く論拠は、次のようなウィトゲンシュタイン解釈による。著者はアスペクトの知覚をこの二段階の理解と同様のものとしてとらえている。確かにアスペクト論においてウィトゲンシュタインは、あるものをAないしBとみるという知覚の二重性について述べているように見え、かつこれと類似性を持つものとして「語の意味の体験」（例えば表情豊かに読書しているとき、ある語がその「意味」に充たされているという瞬間的な体験を一部の人のみが持ちうることを論じ、そこで第一義の意味と第二義の意味という語を持ち出している⁽²¹⁾。だが、アスペクト知覚論が『探究』で問題になるのは、リアリティーの認識には必然的に（「無意識のしたがい」の内に）解釈が伴うという脈絡においてではなく、判じ絵などをひらめきによってAともBとも自由に見ることができる点においてである。即ち、アスペクト知覚は意志に従属するといわれ、この知覚を有することは、AともBともみることができる技術に通じていることとされているのである⁽²²⁾。そしてこれとの比較において論じられる、一般にその存在を指摘されるような、瞬間的な（慣用としての意

味論に反するような)「語の意味の体験」に対しては、結局人がそれを通常の「意味」の他に「意味」と呼ぶのは一つのゲームにすぎないと否定される⁽²³⁾。したがって彼は意味や理解に二重性をみることには批判的であり、それは語の「違った適用」であって⁽²⁴⁾、慣例的な適用に $+\alpha$ した(さらに重要性を認め、従う)ものではないとしたと解釈できる。しかもこのような特別な意味の理解やアスペクトの知覚が可能であることには彼は重要性を認めていない⁽²⁵⁾。別言すれば、コミットメントを著者のようにある言語ゲームの一員になるのに必要なものととらえるならば、ウィトゲンシュタインはコミットメントのない概念のみの理解があるとは、あるいは概念的意味にさらにコミットメントが意味を加えるとはいわないだろうと推測できる⁽²⁶⁾。

<相対主義>

第二に、相対主義を巡る一連の議論を取り上げたい。第一部で著者はウィトゲンシュタインニアンがウィトゲンシュタイン哲学から引き出した相対主義を、その通約不可能性という点で問題視するのだが、私はそれ以前に、ウィトゲンシュタインニアン^の姿勢がウィトゲンシュタインとは根本的に異なる方向に向いていることにまず注目した。彼らの議論においては留意されていないが、ウィトゲンシュタインは彼自身の個人的な宗教への傾倒はどうであれ、著作では終始自分を宗教の外、そしてなによりも哲学ないし学の立場においていると私には受け取れた。即ち、『論考』の「語りえぬものには沈黙せよ」という言葉は、神秘的なものは神秘的であるがゆえに把握不可能だという宗教者が口にするような意味ではなく、(語りえず示されるだけのものの中には神秘的なもののみでなく同語反復命題なども含まれているように)彼にとっての哲学の立場から語りえることと語りえないことを分け、語りえることについては明晰に記述し、語りえぬことについては、語る自分に対して節制を課すという学問的倫理的態度の表明と解釈することができる。自分の限界を示すことで外部の他者を浮かび上がらせるという語り口を採っているのである。後期に宗教的信念について語り、「信じる」という言葉の用法について宗教の場合の特殊性を見極めようとする時も、絶えず自分の位置は非信者の中にあり、「彼(信者)を理解できるというべきか否か、知りさえもしない」⁽²⁷⁾というような言葉もそこから発せられている。一方ウィトゲンシュタインニアンは、諸々の言語ゲームを超越した視点からそれらを相互不可侵とみなし、だから自分の言うこと(=宗教)に干渉しないようにと他に対して節制を要求し、他を排除して、自己防御に向かう。キートリーはフィリップスは無神論者を排除しないので護教的ではないというが⁽²⁸⁾、他の言語ゲームを認めるといいながらそこからの声、真理要求を排斥するのは、他を無化していることであり中立とは全く異なる。また彼らの相対主義を徹底させれば、彼ら自身論理実証主義を批判できなくなる。神学が護教的=自己防御的なのは当然とは言え、それを自覚せずに不偏不党のつもりでものを言

う態度はウィトゲンシュタインとはおよそ似つかないと思われる⁽²⁹⁾。

次にウィトゲンシュタインの相対主義について、著者とキートリーの解釈の異同が注目される。結語で本書の最も重要な問題点は相対主義の問題であると述べられているわけには、前述のように著者はそれほど突っ込んだ議論を見せてはいない。特にキートリーの著書を読むと、彼は著者とは反対に、ウィトゲンシュタインは概念的相対主義ではないと主張しているのだから、なぜ訳者である著者がキートリーの論をも取り入れてこの問題を展開していないのかが不思議に思われる。しかし、比較してみると両者の向かう所は意外にも接近している。

著者はウィトゲンシュタインの概念的相対主義を、キリスト教の言語ゲームを「閉じている」＝完全に通約不可能とする立場とし、これに対し、外部の者も概念的理理解は可能であることを挙げて批判する。そしてキリスト教の言語ゲームが外部からの批判を免れているのは、それを受け入れることが理論的に根拠づけることも正当化することもできないもの、裏返せば理論的に反駁できないものであるからとする。キートリーはウィトゲンシュタインを概念的相対主義と批判するニールセンに反論を試みる⁽³⁰⁾。まず、彼らが他の言語ゲームに対し理解不可能とは言っていないことが指摘される。また、確かに彼らは「合理性」「実在」「事実」等について客観的・普遍的な規準の存在を認めず、徹底してコンテキストに依存するものとする。ただし、彼らは宗教が独自の合理性や事実を有しているとしてこれを擁護するのではなく、宗教言語をそのような検証の問題とは関係のない、内面・価値の表出ととらえることで、宗教を非合理とするあらゆる批判を免れるとするのである。即ち、宗教的信念・言語は根本的な非命題的な個人の傾倒の問題であって、それについて正誤を述べることは意味をなさないとしたというのである。

要するに、宗教が他からの批判を逃れるのは、著者もキートリーも、それがウィトゲンシュタインのいう「世界像」の受け入れと同種の傾倒であるからだということになり、この限りにおいてキートリーの解釈によるウィトゲンシュタインは著者の批判にもかかわらず著者と共通性を持つ。両者の違いは、傾倒という性格の指摘に加えて、キートリーとその解釈によるウィトゲンシュタインは宗教言語を論証と無関係の表出言語に限定したことによって、宗教の論駁不可能性の主張としては著者よりも徹底しているということである。これによって、著者の場合は宗教の受け入れが、言語ゲーム一般の根拠づけられぬ受け入れと同じものとされていくが、キートリーの方は、事実記述言語にかかわる物理学理論等と表出言語にかかわる宗教・倫理との間に一線を画することになる。即ち、キートリーは宗教や倫理の問題に限って、これを価値選択の問題としているのである。彼はウィトゲンシュタインの相対主義を概念的相対主義ではなく価値相対主義に読み替えたのだと言えるだろう。事実記述にかかわることなら誰でも検証・反証してよいが、個人

が選りとった価値、信念については誰も干渉できないというわけである。しかし、このようなキートリーの相対主義のとらえかたは、ウィトゲンシュタイン哲学の中に置いたとき問題をはらんでくる。

即ち、ここでキートリーは事実と価値の問題を分けることになるが、前期は別として科学哲学のパラダイム論ともつながる後期のウィトゲンシュタインの言語論は、事実認識も限定的な拘束性を受けること、即ち価値前提を有することの示唆にはかならなかったからである⁽³¹⁾。キートリーは勿論事実認識を客観的普遍的なものとみなしているわけではないが、事実認識の無根拠性と価値選択の無根拠性を別のものとしてとらえていることになる。しかし、このことは彼自身が宗教的倫理的傾倒を世界像の受け入れに準える時、自己矛盾を冒していることになるし、ウィトゲンシュタイン解釈の上でも問題となる所であろう。

著者の方は無根拠性を根本命題の受け入れのみに限ることで、論証を部分的に認めることになっている。著者の解釈ではウィトゲンシュタインは合理性や論理は言語ゲームごとに概念の変化につれて変わるというが、これについて著者による明確な評価はない。だが、第二部後半を見ると、神学の論証の途中経過はだれにでも理解できる（よって真偽を言う）と著者は考えているようなので、「神は存在する」を真理とする種類ではない）論理的な首尾一貫性・合理性や真理には普遍性のある程度認めているように見受けられる。それとも著者は、キートリーが事実記述言語に基づく宗教については科学その他が事実問題としてそれを批判して構わないとしたように、論証を行う神学に対しては論駁可能だが、根本的信念命題を中心とする第一階の宗教言語は、世俗的な合理性には無関係で、疑いえず、論駁できぬものとするのだろうか。

しかし、神学の言語と第一階の宗教言語、この二つは実際にはどこまで区別可能だろうか。例えば、聖書はどちらに属するのか。文中のエヴェンスからの引用箇所にも否定的なコメントをつけていない所を見ると⁽³²⁾、著者も聖書言語を第一階言語とするらしい。ではその中のヨブなどに見られる神義論的な問いにおいて、所与のものに対する彼の疑念が則っている合理性はどの言語ゲームのものなのだろうか。著者は二つの手を持つことを疑いえないのと同じように、根本命題は疑いえないとしたが、実際のキリスト教史の中で、一般の信者もまた、神義論的な問いを持続けたことはどう解釈するのだろうか。「二つ手があると信じる」とはいわないが「神は存在すると私は信じる」という信者の言明は、このような表現をもつ宗教の言語ゲームは、外部の存在、疑いの可能性を意識したものになっていることを示している。信者は疑っている時は信者とみなされない、としたとしても、キリスト教の言語ゲームはそのような人々と無関係には存在しない。著者の解釈によるウィトゲンシュタインが、キリスト教内部に独自の合理性や論理があるという時の

「合理性」や「論理」概念の用い方を認めるとしても、それらは自存するのではなく、ある時代のある地域において日常的に共有されている合理性基準とキリスト教信仰との関係の中で生まれるものではないかと私は考える。私は決してニールセン流の普遍的客観的な真理がアプリアリに存在するという見解を信奉しているわけではない。しかしキートリー解釈によるウィトゲンシュタイニアンの見解についても、「神は存在する」などの宗教言語を、事実を記述する命題とはせず、信念の表明などとしてとらえようというものが既に（キリスト教言語は本来的に事実記述言語と異なる、ではなく）、経験的／近代的合理性が生活において支配的になるにつれて、その合理性に抵触しないように宗教言語の役割を読み替えたという、やはり現代という時代においてある程度普遍性を有する知性とキリスト教信仰の相克の産物としてとらえられると思うのである。

4. 宗教史上のウィトゲンシュタイニアン

ここで気付くことは、ウィトゲンシュタイニアンによって主張された、宗教言語を事実の記述としてではなく、信者の内面の表出や比喩・象徴的表現としてとらえること、中世神学的な論証や事実の伝承よりも個人の信仰を重んじること等は、基本線としては特に目新しいものではなく、近代プロテスタンティズムに顕著な特徴の一部であるということである。キートリーは、ウィトゲンシュタイニアンの宗教観は現代のものとは異なり、新しい宗教形態を生み出す可能性があると考えているが⁽³³⁾、私はむしろウィトゲンシュタイニアンは一面で近現代的な宗教観を見事に引き継いでいると思う。表出言語という言語観は果たしてキートリーが言うような超時間的な「真の宗教」の言語とされる特権を持つのだろうかとは私は問う。このキートリーによるウィトゲンシュタイニアンの歴史的位置付けについて少し詳しく述べよう。

キートリーは哲学の日常言語学派の手法を投影することによって、神学の任務は宗教的信念の、即ち第一階の宗教言語の文法を明らかにすることであり、一般信者よりも神学者が神について多くを知っているわけではないとする⁽³⁴⁾。しかし、ここで彼らが直面する問題は、一般のキリスト教理解では神は超越して存在するものとされ、かつイエス・キリストにまつわる史的事実を根幹とするとされているので、ウィトゲンシュタイニアンは、第一階の宗教言語に忠実であるどころか、キリスト教の絶対的な実在・事実を相対的な言語の事柄に還元しているとみられ、還元主義との批判を受けることである。キートリーはこれに対し、事実記述言語の優勢により、西洋近代においてはキリスト教信仰も事実記述言語の誤った文法に従ってしまったとみなす。そして自分達は、宗教言語を表出言語ととらえることで、それを本来の日常的使用に、キリスト教を「本物の宗教」に戻すのだと自認するのである⁽³⁵⁾。よって彼は自分達を「形而上学的にみてきわめて革命的な論じ方を、宗

教言語についての保守的な見解と結び付けている」⁽³⁶⁾とみる。

キートリー等が抵抗するようなキリスト教の世俗的解釈は確かに近代において発達したもののには違いない。しかしそれによってのみ近代のキリスト教を規定するのはどうだろうか。合理化への動きとともに、それへの対応もキリスト教の内部で、特にプロテスタントでは様々な形で生じた。キートリー等のように、宗教を宗教から理解しようというスローガンの下に合理主義・自然主義を批判するのもそのような対応の一つのパターンとして、ウィトゲンシュタインが半生を送った19世紀末から20世紀にかけてのドイツ文化圏にも起こっていたのである。確かに、そこでの非合理主義的潮流は体験を信仰の根拠とする傾向が強く、これとは彼らは一線を画す。しかし、著者もキートリーもフィデリストの系譜ないし類似の立場として、神秘神学、十字架の聖ヨハネ、パスカル、キルケゴール、パウロ、ルター、ヴェイユ等を挙げるのだが、これらを理想の宗教者とすること、宗教と倫理をほぼ同一視すること、宗教から現世利益や目的を排する精神的エリート主義的な特徴⁽³⁷⁾、そしてとりわけキートリーの根本的主張、神を人間とは無関係に超越的に存在するとみなすのではなく、人間と別ちがたいがゆえに人間（言語）との関係においてとらえようというものは、当時も特異なものではなかった。即ち彼らはカトリックに強い客観主義的傾向対プロテスタントの主観主義的傾向という伝統的図式で、19世紀から20世紀初までの主観主義、世界大戦後の弁証法神学による客観主義という推移の後で、弁証法神学旋風も一息ついた所での主観主義への揺り戻しという枠の中に収まってしまいうように思う。体験ではなく言語に基づくといっても、キートリーは最終的見通しとして、言葉における表出的性格の低下を余儀なしとし、言葉よりも行動の宗教というものに望みを託すが、この種の実践の強調もまた近代の宗教の特徴の一つとしてしばしば指摘される所である（敬虔主義など）⁽³⁸⁾。

逆にいえば、もし哲学史と宗教（哲学）史の間にある程度の平行関係を見ることが許されるなら、哲学史上で近代的な心理主義や言語観を批判したウィトゲンシュタイン哲学の位置に該当するような宗教史上の変革を、著者のコミットメント論を含めウィトゲンシュタインはまだ十分には果たしていない、あるいは既存の近代的宗教観の枠内にウィトゲンシュタインの方を取り込んでしまっていると思う。ウィトゲンシュタイン自身が著作で示す宗教観は、倫理との同一視、心靈主義や現世利益批判、精神的純化というように彼らに近い⁽³⁹⁾。しかし何をウィトゲンシュタインは宗教としたかよりも、その方法（「文法としての神学」）を継承することの方が彼らの本領であろう。

そのような観点からみると、彼らはウィトゲンシュタインから主に神秘主義や達人的宗教という傾向を引き出してくる（「語りえぬもの」との関係などからしばしば禅とも結び付ける）のだが、訓練による平信徒の生活実践の中での規則の習得という所はむしろカト

リックの一面に近い宗教観とつながる。より宗教学的関心に近いかもしれないが、後者の見方は前者の世俗／宗教の峻別も問い直し、共同体としての言語ゲームの担い手をクローズアップすることにもなり、他宗教への応用の可能性をも予感させる。後者の見方を神学に用いる事例では保守主義的イデオロギーと結び付くことがあるようだが⁽⁴⁰⁾、ウィトゲンシュタインにおいては反対に著者が「無意識のしたがい」とした部分を動物とも共通な本能的な面とするラディカルさもある。著者はキリスト教との関係を意識する欧米の宗教哲学に準拠しているためか、専らウィトゲンシュタインが反自然主義で宗教や倫理を特別なものとしたことを強調するのだが、我々はウィトゲンシュタインの自然主義的な面をもっと積極的に評価できるのではないかとも思う。

門外漢であることを顧みず、ぶしつけな評を述べてきたことへの著者の寛大な理解を願うとともに、著者がウィトゲンシュタインを宗教哲学に应用するという困難な試みの先達になって下さったことを喜び、今後の研究に期待したいと思う。

注

- (1) 星川啓慈『ウィトゲンシュタインと宗教哲学』(以下「星川」と略記) 6 ページ。
- (2) A. キートリー『ウィトゲンシュタイン・文法・神』(以下「キートリー」と略記) 35 ページ。なお、本論文後半で著者とキートリーの論を比較する所では、混乱を防ぐため、言語ゲームについては基本的に著者の用法に従っている。
- (3) N. スマートによる、宗教言語は宗教言語としての意味を根本とするという意見を著者は批判してこのように論じている。しかし、歴史的起源推定の困難はもとより、原初においては世俗生活と宗教が不可分であったという考え方もあるのだから、日常言語と宗教言語が時間的にどちらが先に成立したかというような問題は、宗教の定義問題も含めてもっと慎重に論じるべきではないか。
- (4) 星川, 96, 169 ページ。
- (5) 星川, 99 ページ。
- (6) 星川, 101 ページ。
- (7) キートリー, 60 ページ以下。
- (8) キートリー, 67, 169 ページ。
- (9) キートリー, 162 ページ。
- (10) 星川, 171 ページ。
- (11) Wittgenstein, L., *Über Gewißheit*. = 黒田亘訳『確実性の問題』ウィトゲンシュタイン全集第九巻(大修館書店, 1975年) § 205。
- (12) 星川, 169 ページ。
- (13) 星川, 110 ページ。

- (14) 星川, 176 ページ。
- (15) 1989年7月の比較宗教思想研究会の学評会において。本来ならば、書評においては既刊の著書に対象を限定すべきであるが、ここで議論を深めるためには貴重な発言と判断し、また著者からも承諾を得たので、引用させていただいた。
- (16) キートリー, 100, 101, 107ページ。
- (17) 星川, 166 ページ。
- (18) Otto, R., *Das Heilige*, Breslau, 1917.=山谷省吾訳『聖なるもの』(岩波書店, 1974年)。
- (19) 星川, 189ページ。
- (20) 星川, 170, 190ページ。
- (21) Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*. = 藤本隆志訳『哲学探求』ウィトゲンシュタイン全集第八巻, 1976年, 432 ページ。
- (22) 前掲書, 415, 424ページ。
- (23) 前掲書, 431ページ。
- (24) 前掲書, 431-2ページ。
- (25) Wittgenstein, L., *Bemerkungen Über die Philosophie der Psychologie*, Band I [1946-1949] = 『心理学の哲学』I ウィトゲンシュタイン全集・補巻1, 1985年, § 202。
- (26) キートリーは、信者と非信者の違いの指標としては、(彼はキリスト教的言語ゲームという種類の言語ゲームは認めないので) 文法, 像, そして価値体系等を挙げている。その内、本文中に述べるように文法については宗教言語の表出的性格を挙げ、価値体系については価値相対主義的な見解を示している。「像」については、彼は先行理論を吟味した上で独自の解釈を示し、極めて重視している(74-82 ページ)。それは『講義と会話』における「像」概念(「私は(信者と)別様に、違ったしかたで考えているのだ。・・・私は違った像をもっている」「私が、彼はある像をもっている、というとき、私はたんに文法的な見解を述べているにすぎない」etc.)を心的イメージなどではなく、基本的に論理空間という意味でとらえようというものである。これによって「宗教言語は信者の生活の全体的枠組みを形成する宗教的『像』を表現する」とも述べられている。しかし、私はこの解釈については異議を唱えたい。キートリーの著書は本論文での考察の中心ではないので、キートリー一人のウィトゲンシュタイン解釈に関するこの問題は詳しくは別稿に譲るが、後期の諸著作と比較すると、『講義と会話』の「像」は特異な概念ととらえる必要はないこと、「像」-Bild, picture-の持つ画像・映像という意味合いを無視することはできないことがわかる。キートリーの解釈では像は『確実性』の「世界像」とかなり接近しているが、確かに Weltbild にも Bild という言葉が含まれているとはいえ、「像」についてはウィトゲンシュタインが自論において積極的な位置付けをしていないこと(いわば作業仮説的な性格を持たされていること)に注意して解釈することが可能である。
- (27) Wittgenstein, L., *Lectures & Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. = 「美学, 心理学および宗教的信念についての講義と会話」ウィトゲンシュタイン全集第

一〇巻，1977年，235ページ。

(28) キートリー，69ページ。

(29) 述べていくようにキートリーの解釈によれば，ウィトゲンシュタインはそれほど単純な議論をしていたわけではないことになる。だがそれでも，彼がウィトゲンシュタインに対する誤解による誤った反論として斥けている，「もしある特定の体系の内部から『それゆえあらゆる体系は<正しい>』と述べるとすれば，この『正しい』ということばは有用な意味のすべてを失う。またわれわれ独自の言語論的枠組みの優位性を主張するならば，それは単に自民族中心主義，自言語中心主義に陥っているだけである」(121ページ)という主張とここで私が論じたことは異なる。体系や生活形式自体には正誤を判断することはできないとするキートリー等も，文法，即ちある言語ゲームをどのような性格のものとしてとらえるべきかについては正誤の判断を行っているのであり（この点は自認している），それによってキリスト教言語を不可侵領域に囲い込んでいる。

(30) キートリー，107-132ページ。なお，キートリーが支持するウィトゲンシュタインはフィリップスが中心である。

(31) この点について，D. ブルアはウィトゲンシュタインの「必要」の概念への関心を促し，これを社会学の「社会的利害関心」と同一視している。Bloor, D., Wittgenstein, *a Social Theory of Knowledge*, 1983=戸田山和久訳『ウィトゲンシュタイン：知識の社会理論』（勁草書房，1988年）76-77ページ。

(32) 星川，61ページ。「D. D. エヴァンスも『分析的な哲学者がキリスト教の概念を分析するときにはアッピールすべきところの<日常>言語は，聖書の言語である』と論じている。」

(33) キートリー，176 ページ。

(34) キートリー，163 ページ。

(35) キートリー，150 ページ。

(36) キートリー，174 ページ。

(37) 例えば，試合前に祈るのはそれによって勝利が得られるという因果関係を踏まえてなされているのではないとされる（72ページ）。キートリーが172 ページで言及しているように，ヒックはウィトゲンシュタインを精神的エリート主義と呼んでいる。

(38) 近代において（実際の生活で使われている言語において）表出言語が不可抗力的に衰亡の一途を歩んでいるという事実認識も単純に言い切れるとは思えない。後期のウィトゲンシュタイン哲学自体，哲学に対する「治療」と位置付けられていたはずである。また，キートリーがウィトゲンシュタインの言語行為論的な側面から表出という特徴しか（宗教言語に対し）引き出していないことも疑問である。特にこの表出という特徴は，外的実在に対する指示とは異なるものの，内面・信念の表出とみなされる点では，体験とその表現というディルタイ解釈学的言語観とも一致し，主観／客観図式に基づく近代的言語観に逆行しているとも受け取られかねない。

(39) 「フレーザー『金枝篇』について」「講義と会話」に機能主義的な方向を徹底して批判する宗

教解釈がみられる。私はウィトゲンシュタインは哲学的言述においては、宗教的信仰に常に距離を保っていたと思うが、このような規範的な宗教観が見られるのは、日常言語を記述するように、当時の彼の社会の宗教観における理念に従って、内在的に批判したのだと解釈できないかと思う。

(40) e. g. Lindbeck, G. A. *The Nature of Doctrine*, The Westminster Press, 1984.

Wittgenstein and Religious Language

Satoko Fujiwara

In *Wittgenstein and Philosophy of Religion—Language, Religion and Commitment* (1989), K. Hoshikawa introduces and examines the Anglo-Saxon analytic philosophy of religion, which is perhaps still unfamiliar to many in Japan. The central issue is conceptual relativism, according to which Christianity should be regarded as a closed language game. Hoshikawa objects that this relativism brings about the problem of incommensurability. In order to keep both the commensurability and the autonomy of the Christian language game, he distinguishes an understanding of 'commitment' entered into only by Christians based on the common understanding of Christian language, and posits reasoning-free commitment on the foundation of the Christian language game instead of demonstration. In my opinion, however, his concept of 'commitment' is not clearly defined. Furthermore, this concept may lead to a notion of meaning and understanding quite different from that of Wittgenstein, on whom he seems to base his argument. In addition to that, it is doubtful whether the Christian language game is self-existent and indisputable on the grounds that it is unconcerned with demonstration. In contrast to his reasoning, this view of religion itself implies that the Christian language game does not exist without relation to an external language game, namely modern reason.