

# 規則の理解と範例

栗 原 靖

デカルトは『方法序説』第一部において、範例としての歴史（記述）に不満を述べている。

「……歴史から得た模範によって自分の行動を律する人々は、われわれの物語にでてくる騎士のようなとつぴなふるまいにおちいたり、自分の力をこえたもくろみを心にいだくようになったりしがちなのである」。（野田訳、一六八頁）

なぜそういうことになりがちであるのか。第一に歴史記述は「読みがいをますために事物の価値を変えたり増したりする」。第二にかりにそういうことはなかったとしても、「少なくとも、比較的つまらぬ、あまり映えない事情は省略するのが、ほとんど常のことである」。だが何が「つまらない」、「映えない」事情であるのかは、たとえばひとによっても、時代によっても異なるだろう。省略された部分がわれわれにおいては、あるいはわれわれの時代にあつては大問題であるということもありうる。そういうとき、歴史記述は「行動において明らかに見、確信をもってこの世の生を歩むために、真なるものを偽なるものから分かつすべを学ぶ」抛り所にはなりにくいのであつて、「慎重さ」が要求されるだろう。

かりに歴史記述に嘘はなかったとしても歴史が与える模範は「そのあるがままの形では示されない」のである。さらにまたかりにあるがままの歴史が示されたとしても、実はあるがままの歴史的事件は一回かぎりのものである。アメリカ大陸はすでにコロンブスによって発見されてしまっている。後世のわれわれがそれを模範にして、アメリカ大陸を発見することは「厳密には」意味をなさない。歴史を模範にしうるという立場にはニーチェも指摘するように、「等しからざるものをかぎりなくちかずけて、ついにはそれを同じ物とみなす」錯覚がある（『生に対する歴史の利害』、『反時代的考察』所収、第二節）。歴史から学びうるものがあるとするなら、それは歴史からは何も学び得ないということだけであるともいえるのである。

デカルトが歴史から得た模範に疑いをもつにはそれなりの理由があるのである。しかしながら、にもかかわらずデカルトは、自分の方法を公開するに際して、それを範例でしかないとことわっている。つまりデカルトは範例によって方法を示そうとしているのである。

「・・・・しかし私は、この書物をひとつの歴史として、またはお望みならばひとつの寓話として示すだけであり・・・・」。（前掲書一六五頁）

無論これは方法の公開にかかわる問題であり、方法自体は公開性から独立であるとも考えられる。デカルトの課題は「自己を教化する」ことにあったのであって、そのために他者は機縁ではありえても、多分本質的ではない。

哲学の世界で範例の概念がしめる位置は必ずしも高くない。多少唐突な感じがしないでもないが、哲学のご先祖様に敬意を表する意味でたとえばプラトンの『メノン』をとりあげてみよう。問題は「徳は教えられるか」ということである。（これは徳とは何かについて公開的同意が成立しうるかという間に置き換えることができるだろう）。ところで徳とは何か。メノンは徳とは何かをすでに知っていると思っている、メノンは答える。

「お答するのは別にむずかしいことではありません。まず、男の徳とは何かとお尋ねなら、それをいうのはわけのないこと、つまり、国事を処理する能力をもち、かつ処理するにあたって、よく友を利して敵を害し、しかも自分はなにひとつそういう目にあわぬように気をつけるだけの能力をもつこと、これが男の徳というものです。さらに女の徳はといわれるなら・・・。そして子供には、男の児にも女の児にも、別にまた子供の徳があるし、年輩のものには別にまた年輩のものの徳があって、それもおのぞみとあれば、自由人には自由人の徳、召使いには召使いの徳があります」（藤沢訳二五一頁）

男には男の徳、女には女の徳があるというのである。それをいうのは易しいというのである。だがソクラテスにいわせれば、メノンは徳の実例（と思うもの）を枚挙しているだけであって、なぜそれがこの場合の徳であるのか、あるいは本当にその場合の徳がこれであるのかをメノンは説明していない。徳そのものの知識の上にそれは基礎づけられていないのである。それでは徳が何であるかを知っているとはいえないではないか。実例あるいは範例を知っているというだけでは徳を知っているとはいえないのである。ソクラテスはここで実例ないしはこの場合の範例を越えることを求めているの

である。

だがソクラテスにしてからが、徳そのものが何であるかを知っているわけではない。それを求めているだけである。しかしながら知らないものを求めるといことがどうしてありうるのか。求めるものを知らないものは、たとえそれを手にいれていても、それが求めていたものであることを知らないだろう。よく知られた難問である。

メノンはこの難問をソクラテスに思いださせる。だがソクラテスは知らないものを求めることができる可能性を暗示する。知識は想起であるという立場である。つまり本当はすでに知っている、ただ忘れていただけであると。つまり真理を求めるといことは想起することであると。だが探究が想起であるなら、探究において、他者は本質的ではない。それがソクラテスの真意であったと思われるふしもある。というのはソクラテスは教師としての自分自身を魂の産婆として規定している。教師は各人が真理を想起する機縁でありうるだけである。真理の根拠ではない。探究において真理の根拠として他者の必然性を認める立場にソクラテスは必ずしも立っていない。

にもかかわらずソクラテスは探究の公開性を当然なこととみなしている。「徳は教えられるか」と問うとき、教えるということがどういことであるのかは実は問題である。何が徳であるかについて、「公開的同意がえられるか」という問題として捉え直すこともできる。範例を枚挙したからといって、必ずしも他者の同意がえられるわけではない。徳そのものが何であるかを忘却しているからである。しかし徳そのものが何であるかを各人が思いだすなら、この場合、あの場合の徳が何であるかについ

ても公開的同意がえられるだろうとソクラテスは考えている。それを当然のこととみなしている。

その前提のもとで、探究は想起であるという立場は次の二点を説明しうる。それぞれの場合において、コレが正解であるということに公開的同意はえられなくても、間違っているということについては公開的同意が得られる。徳が何であるかを知らないといつても、本当に知らないのではなくて、忘れていただけなのだから。第二に、現実には徳があるといわれるひとはいる。だが徳があるからといって、かならずしもそれをひとに教えることができるわけではない。なぜそうなのかを説明できる。徳そのものが何であるかを知らないからである。ラリサへの道。一度行った事があるものはあらかじめラリサへの道を教えることができなくとも、その都度どうすればいいのかを知らないわけではない。分かれ道にぶつかれば、たとえばこの場合は右ではなくて左にいくべきであることを知っている。そのようにして最後にはラリサに達する。そういう知識もある。だが想起が現実でないから公開的な同意がえられないのである。つまりそれがコノ場合の正解であることを教えられないのである。具体的な場合における徳の適用において、公開的同意が成立するためには、徳の実例を越えて、徳そのものの知識が必要であるといっているのである。逆に、徳そのものの知識があれば、その適用において公開的同意が得られるだろうことはおそらく前提されている。それは前提されているのであって、問題にされていない。

哲学史の事柄として事実はどうであつたかをここで問題にするつもりはない。ウイトゲンシュタイン解釈がらみで、比較のために『メノン』をとりあげたにすぎない。というのはウイトゲンシュタインの「規則に従うことに関する議論」はそういった問題に密接に関係しているからである。ウイトゲ

ンシュタインが徳とは何かを直接に議論したことがあるのかどうかわたしは知らない。ワイトゲンシュタインが直接に問題にしたのは、根底に倫理の問題があったとしても、論理学の哲学、数学の哲学であった。だが徳とは何かという問題は規則の理解の問題に一般化することができるだろう。

ワイトゲンシュタインは規則は規約であると考えている。必然的なものの根拠は規約であると。あきらかに規約主義の立場に立っている。だが一般に規約主義というとき、規則は規約であるけれども、だからといってすべてが規約であるというわけでもない。もとをたせば規約であるけれども、その規約に含まれているものが何であるかはすでに規約ではありえないとそこでは考えられている。規則が理解されているなら、こごの場合における規約の適用が何であるかは、すでに規約ではありえない。つまり規約に同意するなら、何がこの場合の正解であるかは規約の理解の中にすでに含まれていると考える。その点では実在論も反実在論（規約主義）も同じ立場に立っているのである。

そういう考え方は「論考」にもある。「古城」が古城を意味することは規約である。「落日」が落日を意味することは規約である。だが「古城」が古城を意味し、「落日」が落日を意味するなら、「古城落日」が何を意味するかはすでに規約ではありえない。「古城落日」で落花狼藉を意味することは「できない」。（もつともな主張である）。だがいかにして、そのようでありうるか。言語の本質によって、というのがワイトゲンシュタインの解答だった。さらにそれは言語の本質によるものだから、この「規約ではありえないもの」は言語によってはいわれえないものであるというのがワイトゲンシュタインの洞察であった。それは「いわれえないもの」、「示されるもの」だった（科学としての意味論批判）。

さらにまた論理の命題は真である。それが真であることを『論考』のウイトゲンシュタインは規約であるとは考えていない。だがそれが真であることをわれわれは「主張できない」。それは「いわれないもの」である。それは世界の事実であるから真であるのではなくて、言語の本質によって真である命題だからである。（『論考』六・一二四参照）。規約ではありえないものがある。世界の、たとえば超自然的自然学の事実であるから規約ではありえないのではなくて（實在論批判）、言語の本質によって規約ではありえないのである。規約主義の立場にたっているが、同時に規約ではありえないものを認めて、それを言語の本質に求めているのである。（科学としての論理学批判）。

だが後期のウイトゲンシュタインは言語の本質なるものを放棄する。なぜ放棄せざるを得なかったのかの議論は重要ではあるが省略する。いずれにしてもウイトゲンシュタインは、言語の本質なるものを放棄して、規約に何が含まれているかは、また規約であるといいたす。「数学の基礎」に関する一連の所見において特にそれは顕著であった。それが公開されたとき、多くのひとがウイトゲンシュタインに失望した理由はそこにある。幾分嘲笑的にこの立場は純粋な規約主義、あるいは根源的規約主義といわれた。たとえば規則の理解の公開性を強調し、反實在論の論理を直観主義論理の観念論から解放したということで、ウイトゲンシュタインを評価するダメットも、根源的規約主義はとうてい支持しがたいとして放棄する。規則は約束事であるにしても、将来を束縛しえない約束は意味をなさない。将来のおのおの場合に何が規則に従うことであるのかは最初の取り決めの理解の中に「すでに」含まれているはずである。何が含まれているかあらかじめ知っているかどうかはともかくとして、その都度何が正解であるかを取り決めしなおしているという立場にはとうてい立てないとする。（たとえばダメット、藤田訳一五二頁参照）。

規約主義者はもとをただせば規則は人為的な約束事であると考えてる。だが、規約主義者といえども、その取り決めの中に含まれているものは規約ではありえないと考える。この場合の正解が何であるかは規則の理解の中にすでに含まれていると考える。それは規則の理解の中に基礎をもつと考える。もしわれわれの規則の適用が、この理解と一致しないなら、われわれは約束に違反したのである。しかし規則の適用は何と一致したり、しなかったりするのだろうか。この場合における規則の理解、つまり正解と一致したり、しなかったりするというとき、何がこの場合の正解であるか。正解はすでになされている規則の一般的理解の現れであると考えられる。しかし規則の一般的理解の、この場合における現れはおよそどこに現れるのか。心に現れるのか、脳に現れるのか、それとも振る舞いにおいて現れるのか。

クリプキはワイトゲンシュタインの中に規則に従うことに関する懐疑論とその救済を見た。規則に従うということはおよそありえないというのである。(クリプキ『ワイトゲンシュタインのパラドックス』)。規則に従いうる(違反しうる)のは、規則に従っていると「思う」ことと、規則に従っていることの区別ができるからである。その区別ができるのは規則の適用とは独立にこの場合の正解があつて、この正解と、規則の適用を比較できるからである。ところがワイトゲンシュタインは正解なるものがありえないということを強調している。つまり、規則の一般的理解の現れを構成する事実はどこにもないというのである。従つて、規則に従うというようなことはありえない。

しかしながら、事実上、われわれは規則に従つたり、違反したりしているではないか。そこで、規則に従うこと、違反することの意味の捉えなおしをしているというのである。規則に従うこと(違反



すること）は、規則の理解に一致すること（一致しないこと）を意味するのではなくて、事後の公開的同意が得られること（得られないこと）を意味すると。規則に従うことに関する懷疑論的救済とクリプキがよぶものである。

クリプキの解釈は不快である。（実はクリプキ自身この立場を支持できないとしている。それどころか、これがウイトゲンシュタイン自身の立場であるかどかについても、責任が持てないとしている。クリプキにはそう見えるといっているだけである）。これが不快な立場であるひとつの理由は次の点にある。自分が規則に従っているかどうかに関して、世間を気にする必要はない。世間を気にしてキヨロキヨロするのがわれわれの事実であるにしても、それを原理にする規則論はわれわれの神経をさかなでする。一〇〇万人といえども我行かんが哲学者の気概でありたい。

だがクリプキの解釈はウイトゲンシュタインにおける次の二点を浮き彫りにした。第一に、規則に従うということがありうることで、規則に従うことの公開性の必然的連関を浮き彫りにした。第二に規則の適用に先だって、規則の一般的理解があるのではなくて、規則の適用がその都度規則を制定しているという立場を浮き彫りにした。もっともそういったことに関して解釈が一致しているわけではない。私的に規則に従うことはできないという点では解釈は一致している。「私的に」ということは「原理的にひとには教えられない」という意味である。（『探究』二二〇節。「わたしは自分に与えることができる説明を、わたしはまた、かれに与える」）。たとえば、規則の理解が内面的体験であるなら、原理的にそれは「他者に教えることはできない」ものであるだろう。だがそういう規則の理解はありえないとする点で、解釈は一致を見ている。

しかしながら、原理的に他者には教えられないということと、事実上、わたししか知らない規則の理解があるということは必ずしも矛盾しない。たとえば、ロビンソン・クルーソーは誰も知らない自分だけの規則に従っていたかもしれない。ウイトゲンシュタインがそういう可能性を認めていたかどうかについては議論が別れる。もし、クリプキの解釈が正しいとすれば、そういう可能性はないことになるだろう。

たとえば、マッギンはそういう立場からクリプキの解釈を批判する。他者に教えることができないことはないという意味で、公開性が要求されているのであって、自分だけが理解している規則の存在を否定しているのではない。マッギンは規則の理解の傾性説をとる。(マッギン『ウイトゲンシュタインの言語論』。規則を理解するということは傾性を身につけることである。(その結果、もし・・・であるなら、・・・であるだろう)。傾性は状態ではない。ウイトゲンシュタインは規則の理解が心の、あるいは脳の状態ではないとする議論をしつこくしている。状態ではなくて、傾性であるという議論をしているのだというのである。だが傾性は脳に現れる。それがこの場合の正解を構成する。われわれの振る舞いが、脳における傾性の現れに一致しているなら、われわれは規則に従っているのである、一致しないなら、規則に違反しているのである。規則に従うということがありうることで、その公開性の必然的連関は、これを否定する解釈である。(心の状態ではなくて、脳の状態だから公開的でありうる？。だがわれわれが果たして規則に従ったのかどうかを知るために、自分の脳がどうであるかを知る必要もないし、知ることとはできないのではないのか)。

だがいずれにしても両者が共有する二点がある。第一に規則の理解の内面説を否定する。(これは

すべてのウイトゲンシュタイン解釈が共有するものである。だがその理由が違ってくる。第二に、規則の適用に先だって、規則の理解があり、適用から独立に、適用の正解が与えられるとしている。したがって規則の理解とその適用の一致、不一致が外的関係として理解されている。

文字を見る。見た文字に対応して、声を出す訓練をする。やがて、文字を見ると、心の中で、「出すべき声」が聞こえてくるようになるかもしれない。われわれが出した声が、この内なる声に一致しておれば、規則に従っているのであり、一致していなければ規則に従っていないとすることができようか。しかし内面の声と現実の声は一致しうるのだろうか。なぜ一致していると思うことができるのだろうか。本当は似て非なるものではないだろうか。その一致、不一致をわれわれはどのようにして学ぶのだろうか。ウイトゲンシュタインは内面に正解が現れるとする立場を否定する議論を精力的に、あらゆる角度から展開する。だが内面だから問題があるのではない。脳の状態でも、世間の有りようでも、同様なのである。問題は一致説においては規則の理解とその適用の関係が外的に把握されていることにある。

それに対して、規則の理解の技術説というものが出てくる。規則の理解とその適用の関係は、外的関係ではなくて、内的関係である。(Baker and Hacker)。カントが倫理の傾性説を否定したのも同じ理由だったであろう。規則の理解と適用を独立させると、たまたま規則の理解に一致している場合と、規則を理解してそれに従っている場合の区別ができない。たまたま一致していたからといって、その振る舞いが倫理的であったとはいわれない。規則の理解とその適用を分離することはできない。

技術説は規則の理解とその適用を技術において結びつける。家をたてる技術をもつものは、作られたものが家であることを知っている。「知っている」ということは、それが家であることを基準に即して正当化できるということである。正当化できないものを作ってしまうこともありうる。その場合は規則違反をしたのである。規則の理解は技術において固定されているとする立場が技術説である。

技術説は規則の理解とその適用は内的関係であると考ええる。その上で規則の理解がその適用に先立ちうること、公開的でありうることを説明する。しかし、公開的であることが、技術の獲得に本質的であるとは考えない。ひとに教えられない技術はないが、技術を獲得するのに、他者が本質的であるわけではない。従ってその立場は反共同体同意説である。規則の理解とその適用の関係を外的関係とし、共同体の同意を本質的とみなすクリプキの解釈と正面から対立する解釈であるといえる。

だが、規則とその適用の関係は内的関係であるということにおいて、技術説の立場にたち、しかも規則に従うということにおいて、他者の存在が必然的であるという解釈はありえないだろうか。

技術説も他者に教えられない技術はないと考える。だが教えられるということは技術にとって本質的なことではない。他者とは誰であるのかが問題である。ライオンが話すとしても、われわれはそれを理解できないだろうとワイトゲンシュタインはいう。（『探究』Blackwell 版二二三頁）。他者の内面が理解できないのは、それが内面であるからではなくて、かれが内面を表現する技術がわれわれにとって謎であるからである。教育が不可能であるようないろいろな場合をワイトゲンシュタインは検討している。（たとえば『探究』一四三節、一八一節、一八五節）。われわれには理解できない技術が

ありうるのである。

技術を教えることができる他者は他者一般ではなくて、汝というべきであるだろう。汝に教えることができない規則はわたしにも教えられないのである。事実ウイトゲンシュタインは常に汝、あるいは「われわれの汝」としての「かれ」に教える場合を問題にしている。しかしわたしはどのようにして汝に規則をおしえるのか。どのようにして汝の規則を学ぶのか。ウイトゲンシュタインがその点において事実上採用している方法は範例を与えることである。（『探究』一三五節。「命題とは何かとたづねられたら、われわれは範例を与えるだろう」）。教えるということは範例を与えるということである。学ぶということはあたえられた範例を理解するということである。与えられた範例を理解するということは、その理解を表現することであり、その表現において範例の理解を示すことができるということである。ウイトゲンシュタインはこれを「解釈」と呼ぶ。（『探究』二〇一。「ひとつの規則の表現を他の表現で置き換えること」）。

規則の実質はそのような範例の系列を構成する人格的な、内的な関係である。この技術は、問題があるなら正当化されるだろう（『探究』二二三節）。だが正当化には終わりがある（『探究』二二七節）。終わりはあるのであって、そこからわれわれは盲目的に規則に従う（『探究』二一八節参照）。盲目的であるということとはもはや選ばないということである（『探究』二一九節）。しかしそれでは規則にしたがっていると思うことと、規則に従っていることの区別ができないであろう（『探究』二二〇二節）。規則に従うということは、解釈ではあるが、単なる解釈ではなくて、実践である。「その都度」、「われわれが」規則に従っているといい、違反しているというものにおいて示され

るもうひとつの規則の把握があるのである。つまり汝の同意が必要なのである。

ウイトゲンシュタインは哲学を知性の病気であるとみなしている。その病気の主因は範例の偏食であるという（『探究』五九三節）。それゆえにその治療法は「範例に即して示される」という（『探究』二二三節）。それらの範例の根底にあるものを、何等かの理由で説明することができないから範例をあげるのではなくて、範例をあげるしか方法がないからであるという（『探究』二〇七節）。「等しからざるものを近づけ」とニーチェはいうが、何が等しいかをわれわれは範例から学ぶというのがウイトゲンシュタインの立場である。

規則を理解するということは範例の系列に見通しをもつことである。範例の系列に見通しを持ち得るのは、系列を支配する原理を想起することができるからではなくて、もう一つの範例を創造することにおいて（盲目的に）系列の理解を表現することができるからであり、さらにこの表現がもうひとつの範例として汝に受け入れられるからである。範例に従うということは盲目的に範例を越えることである。自発的に越えることがなければならない。だがそれは解釈でしかない。解釈は解釈の技術であるにしても、規則に従うことが解釈でしかないなら、規則に従っていることと、従っていると思っていることの区別ができない。解釈ではない規則の把握がある。この規則の理解の表現が「もうひとつの」範例として、汝に受け入れられることがそれを表現する。規則に従いうることの人格的实践説と名づけた。規則の理解とその適用の内的関係にわたしと汝の内的関係の成立が対応するとする解釈である。

聖フランシスは文字通りにイエスを模倣することを課題とした。(歴史的イエスを模倣することを志すことができた。!)。だがフランシスはイエスのコピーではない(ありえない)。独立の人格である。ところでフランシスのようにイエスに従うこと(あるいは逆らうこと)をイエスは予見しえただろうか。ウイトゲンシュタインはどう答えるだろうか。

### 参考文献

ウイトゲンシュタイン解釈において、解釈の正統があるわけではない。それだけに慎重な議論が必要なのは解っているのだが、この論文の性格上、根拠に基づいた細部の議論は省略せざるをえなかった。

関連するウイトゲンシュタインの著作

『数学の基礎に関する所見』 Remarks on the Foundations of Mathematics  
{1937—1944}、1956/74、(略して『数学の基礎』)。

『論理哲学論考』 Tractatus Logico-Philosophicus, Basil Blackwell  
{1918}、1961/1971、(略して『論考』)。

『哲学探究』 Philosophical Investigations, Basil Blackwell  
{1936—1949}、1953/67、(略して『探究』)。

関連するウイトゲンシュタイン研究

ダメット 「ウイトゲンシュタインの数学の哲学」、藤田訳、『真理という謎』所収、ケイソウ書房。  
クリプキ Saul Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language 1982。

(『ウイトゲンシュタインのパラドックス』黒崎訳、産業図書)。

マッキン Colin McGinn, Wittgenstein on Meaning, Basil Blackwell, 1984.

(『ウイトゲンシュタインの言語論』植木、塚原、野矢訳、勁草書房)。

マルカム Norman Malcolm, Nothing is hidden, 1986. (『何も隠されていない』黒崎訳、産業図書)。

Baker and Hacker, Wittgenstein : Understanding and Meaning, an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Basil Blackwell, 1983.

Scepticism, Rule and Language, Basil Blackwell, 1984.

Wittgenstein: Rule, Grammar and Necessity, Basil Blackwell, 1985.

その他本論文に関係する著作

プラトンの『メノン』、藤沢訳、『プラトン全集』9巻、岩波書店。

デカルトの『方法序説』、野田訳『世界の名著』22巻、中央公論社。

ニーチェの『反時代的考察』、小倉訳、『ニーチェ全集』4巻、理想社。

下村寅太郎『アッシの聖フランシス』著作集、3巻、みすず書房。