

本論は、ラッセルに関する研究論文からなる。それは、イギリス観念論、論理、記述の理論等、ラッセル研究における重要なテーマについて論じている。しかし、本論が終始一貫して論じたテーマというものはない。本論は、一面では否みがたく論文の集まりに過ぎないものである。

しかし、本論が全体を通して何か理解できることがあるかと問われるならば、答えられないことはない。本論は全体として、哲学の関心において、第一部と第二部とで対立している。まず第一部は、通常のラッセルの研究論文である。それは、ラッセル哲学の理解、ラッセル研究への貢献が主な関心である。そこでは、ラッセルとイギリス観念論の関係、ラッセルとマイノングとの対決を通しての、ラッセル哲学における論理の位置づけ、ラッセルの記述の理論の解釈、そしてラッセル哲学における自明性が論じられている。そこには、常に「ラッセル」がつく。それは、ラッセル研究における成果であり、何にしてもまずラッセルから哲学が語られている。対して、第二部でわれわれは、何が哲学であり、そして何が哲学の関心であるべきかを、ラッセル研究を通して問うた。最初にあるのは、ラッセルではない。哲学なのである。最初に大まかに言うておくならば、そこでは、哲学は「教え」、「導く」ものであると主張される。哲学は、神秘への向き合い方においてその深みが問われると主張される。そして、哲学において、皮肉を自らのうちに取り込むことの重要性が示唆される。それは、誰かの、や、おいて、等とは関係のない、一般的な哲学における関心が論を主導しており、そしてその関心から結論が導かれているのである。本論は、この「関心の移行」を大きなテーマとしている。そして、本論の主な主張は、第一部から第二部への関心の移行は、その内容の尊大さ、そして堅実さの欠如から多くの職業哲学者からは白眼視されようとも、確かな歩みだったということである。

しかし、そう言うのならば、なぜそう言えるのかに答えねばならないだろう。以下でわれわれは、この対比に具体的な内容を与えることでそれに答えよう。第一部と第二部とでは、テーマ自体において重なっている部分が多い。しかしながら、対比がある。つまり、同じテーマだからこそ、何に観点がシフトしているかが明瞭になるのである。この、観点のシフトが、われわれの求める答えを与えるだろう。

1 第一章と第五章 —イギリス観念論

まず、第一章「ラッセルの命題論とイギリス観念論」と第五章「教え、導くものとしての哲学 —初期ラッセル哲学の考察を通して」は、ともに「イギリス観念論」とラッセルとの関係が論じられている。第一章の内容は以下のとおりである。それはまず、記述の理論、そしてそれが主張された論文「表示について」が重要だという前提から出発する。しかしわれわれは、その重要性が、『数学の原理』(*Principles of Mathematics*)の通り一遍な

理解によって損なわれる可能性があることを問題視した。ゆえに、われわれは、この重要性を真に理解するため、その著作をもう一度再解釈しなければならないと主張するのである。では、その再解釈の鍵は何だったか。われわれはそれを、イギリス観念論とラッセルとの関係に求めた。イギリス観念論と対峙しなければならなかったラッセルとは何だったか。われわれは、このことを明らかにすることが、ラッセルの『原理』の理解、そしてその後に関わられた「表示について」の意義に光を与えると考えたのである。のみならずわれわれは、それが彼の思想史への理解、及び彼が「論理」の哲学者として何に向き合わねばならなかったかの解明をももたらすと考えた。では、彼を「イギリス観念論」と対峙させたときに見えてくるものは何なのか。それは簡単に言うと、ラッセルは『原理』において、イギリス観念論の「全体論」に対抗する形で、「原子論」者となった、ということである。「原子論」者であったがゆえ、彼は命題論に、また形而上学に対してある見解を持ち、そしてある問題を持たざるを得なかった。その問題の解決が、「表示について」の記述の理論となり、そして、後の彼の命題論である多関係理論となる。われわれの『原理』の理解は、イギリス観念論という彼の「敵」を明示化することで、「表示について」を含めた、彼の後の思想を理解する鍵を与えるものとなるのである。

では、同じ「イギリス観念論」というテーマを論じた第五章は何が変わったのか。教え、導くこと。第五章を貫くテーマはそれである。哲学は、教え、導くことであると、その章では主張される。それは、一見ありえない断定から始まる。「われわれは最初から哲学ができない」、と。しかし、哲学においては、誰しもがそうである。何を読むか、どう読むか。何に注目し、何を大事に思うのか。最初からわかるものなどあろうか。だから、哲学では、教え、導かれねばならないのである。それは普遍的なことである。しかし、それは哲学そのものなのか。単に哲学に付帯することに過ぎないのではないのだろうか。断じて違う。われわれは、哲学は教え、導くものである、そう主張して憚らない。何語を読めれば、誰かを、何かを知っていれば、また、なんであれその知識をもとに論文を問えば哲学者なのか。そうではない。哲学において、何を、どのように読むべきかを、誰を、何を知らなければならないかを教えること、また、哲学において表現に値するものを定め、それへと他者を導いていくこと、われわれは、このことが哲学に他ならないと考える。哲学の論文とはゆえに、本来なら教え、導くものでなくてはならないのである。第五章は、この信念に貫かれている。第五章は、この信念が重要であることを前提として、それを具体例に即して表現したものである。それは、具体例としてラッセルが言及されこそすれ、ラッセル研究への貢献を最終的に目指しているのではないのである。

第一章と第五章の違いをもう少し具体的に言おう。第五章も、やはりラッセルとイギリス観念論の対立が、第一章と同様テーマとなっている。第一章で得られた結論は、この対立は「原子論」対「全体論」である、というものだった。しかし、この結論は第五章の目的にとっては全く不十分なものとなる。問題の対立は、哲学の対立である。そして、われわれは哲学を、教え、導くものであると理解している。ならば、「原子論」の何が「教え」

るのか。「全体論」の何が「導く」のか。このことが分からない限り、われわれはラッセルとイギリス観念論が「哲学において」対立したという意味を全く取り損ねることになる。第五章は、このことを解明することを目的としているのである。

では、われわれはそれをどう理解したのか。われわれは「世界が一であることの哲学」と「世界が多であることの哲学」との対立として捉えた。まず前者の哲学である。それは、世界が一であると主張する。それは、いかなる主張か。それは、真に実在するものは「絶対者」(The Absolute)のみであると主張する。しかしそれは逆に、われわれやわれわれの接する諸物は真の実在ではなく不完全なものであると主張する。それは有限なものだからである。われわれは不完全である。われわれが知覚し、認識するものは不完全である。そして何より、われわれが生み出すものは不完全である。文化や社会、芸術はもちろんのこと、特に学問、数学や哲学もこの不完全さを免れない。ならば、有限のわれわれは何をなすべきか。まず、不完全さを自覚することである。そして、その自覚のもと、既存のものの不完全さを完全さへと近づけるよう努力することである。それは、一つの哲学であり、一つの世界観を提示しながら、同時にこう見よと言う。そして、こうせよと言う。それは、何が知的探求において目指されるべきなのかを教えているのである。有限者であることを自覚し、絶対者へ近づけ、と。

では、他方でラッセルはどうだったのか。われわれはそれを「世界が多であることの哲学」と理解した。それは「世界が一であること」を否定している哲学なのである。ならば、それはもはや「原子論」などという浅薄な理解を与える余地はない。それは新たに教え、導かねばならない。ではその内実は何なのか。彼は、必ずしも直接的に「教え」、「導き」を主張しているのではない。彼は、具体的な議論でイギリス観念論に反論しているのである。しかし、重要なのはその反論がイギリス観念論の反論として妥当なのかということではない。何を基調として、何を背景として、この反論が成り立っているかが重要なのである。第五章は、この基調、背景を取り出すことに主に精力を傾けることとなった。ではそれは何なのか。それは、イギリス観念論の「不完全性」に対する、思考の「完全性」である。彼の主張は、何であれ思考するときわれわれが前提しなければならないものへと向けられる。われわれは思考するとき、様々なものを結合させる。最も単純な思考でさえ、それは「主語」と「述語」という二つの要素を前提とする。つまり、思考は「多」を前提とする。「一」ではない、「多」である。「多」の主張。これは確かに、命題の、そして形而上学上の主張である。しかし、同時に見なければならぬのは、これが一つの哲学、立場を表しているということである。彼は、命題の、そして思考の一般性から、ものが「多」であることを導いた。それが一般的であると言われるのは、それにも反論するとしても、命題に、また思考によりなさざるを得ず、よって彼の主張がその反論に対しても成立せざるを得ないということである。よって、彼はそれが一般的な成果だと主張できる。これは、人間の思考であっても、それが十分一般的なものならば、それが一つの成果をもたらすことを意味しているのである。先の、イギリス観念論と比べよう。それは、なんであれ思考

の成果は不完全だと教えるのである。世界は無限なる「一」であり、われわれはそれに部分的に与る有限な存在だからである。他方、ラッセルは、「一」が教えるあり方とは別のあり方を教えている。思考は、不完全ではない。われわれは、十分一般的な思考から、成果を導き出せるのだ、と。そして、その成果から、われわれは哲学を構築していけるのだ、と。成果は、土台となる。そして更なる成果を積み上げることを可能とする。その成果、その過程、そしてその方法が彼にとっての哲学となる。彼はそれを、先の「多」という具体的な主張で示して見せたのである。つまり、「一」と「多」は、形而上学の対立だけを意味するのではない。それらは、共に「教え」、「導いて」いる。何をか。われわれが、世界をどのように捉え、その知的探求を何に向けるべきかを、である。

われわれは、彼らの議論に白黒は付けなかった。われわれの目的は、彼らの議論がどのような次元で展開されているかに関する解釈を与えることである。そしてわれわれはそれを、哲学である、と解釈する。では哲学とは。それは既に与えられている。われわれは哲学を、教え、導くものであるとしたのである。そして、われわれはイギリス観念論、そしてラッセルはそれぞれ、教え、そして導きを主張していると解釈する。教え、導くからこそ、それは求められた。それは時代を形成した。みなそれに従って世界を理解し、知的探求を進めた。われわれはそう考えるのである。

仮に、われわれのこの主張が反論を被るとしよう。それはしかし、歓迎すべきことなのだ。その反論とは、哲学に照準が向けられねばならないだろう。誰であれ、哲学をするならば、何かを求めたはずである。哲学に何かを期待したはずである。その求めが、期待が、何によって満たされるのか。それについて、違った、あるいはより高き見解があるのならば、われわれはそれを喜んで傾聴したいのである。

2 論理の関心と光り輝く経験

ともあれ、続けよう。第二章「対象と論理 —マイノングとラッセル」と第六章「光り輝く経験と哲学」は、ともに「ラッセルにおける論理」を扱っている。まず第二章はラッセルとマイノングの比較を論じた。われわれが注目したのは、ラッセルのマイノング批判である。マイノングの「対象」は、「論理」に導かれていない、ラッセルの批判はこう要約できる。われわれはそれを対象の「分析」と「構成」の観点から理解する。ラッセルは、対象を「分析」したときに、何が分析により、より「先にあるもの」として見出されるかを考察する。ラッセルによれば、マイノングはこの「先にあるもの」を取り違えている。マイノングは、「認識のしやすさ」において「先にあるもの」を考えているとされるのである。しかし、本来的な「先にあるもの」は、このような心理学的な観点から考察されてはならない。それは「分析」により、論理的な観点から考えられねばならないとされるのである。

また、彼は対象の「構成」に関してもマイノングを批判する。それは、「ブラッドリーの背進」(Bradley's regress)の問題の対処に関して行われる。「ブラッドリーの背進」とは次

のような問題である。まず、命題の要素は、ただそれらが集まっただけでは命題をなさないから、それをつなげるものが要素の集まりに付け加えられなければならない。しかし、「命題の要素」と「それをつなげるもの」は、やはりただの要素の集まりだから、それらをつなげるものがつけ加えられなければならない。しかし、その付け加えも、ただ要素を付け加えるだけなので、というように無限に続く、というものである。マイノングは、これは本来の問題をなさないと考えた。命題は既に「結合」されているのだから、あとから形式的に付け加わる「つなげるもの」は人為的に考えられたものに過ぎない、と。これに対しラッセルはこれが本来の問題であると考えた。「要素の集まり」は命題をなさない。それは、マイノングのように、最初から結合されていると前提することはできないと彼は批判するのである。では何が命題をなすのか。それは、ラッセルによれば、命題の要素に還元されない、「高階の関係」であった。それが、命題の要素同士をつなげるグルーとなると彼は主張する。彼はあくまで、命題は要素から「構成」されねばならないと考える。もちろん、「心理」的観点からではない。この「高階の関係」、そしてその要素、それを「つなげる」ということ、これは、「心理」を排した「論理」的観点から行われねばならないのである。

われわれは、第二章の成果を、ラッセルの哲学における「論理の関心」の明示化に見る。彼の哲学、彼が何に導かれ、何をよしとし、また何から批判するのかの指針は、「論理」にある、われわれはそう主張する。

対して、第六章である。われわれはその第一節において、ラッセルの哲学の特徴を素描する。そこでは「論理の関心」に導かれる彼の哲学が、どのように理解できるかが論じられている。われわれはその特徴を「明晰の哲学」と総括する。第二章と同様、ラッセル哲学の論理の特徴を「分析」と「構成」と見たわれわれは、それが何のためのものであるかを次のように考える。まず「分析」とは、物質であれ、現象であれ、抽象物であれ、所与のものの中に、何が対象として含まれているかを明らかにすることである。それは、その中に含まれるものの中で、本当の対象とは何なのかを見出す行為であると言えよう。他方、「構成」とは、ある所与の対象を土台として何かを作りあげることである。それは、作り上げられたものが、何から作られているかを明らかにすると同時に、作られたもの同士が、何からどのように作られているかの関係も明らかにする行為であると言える。さて、ラッセルの論理の哲学がこの二つの行為に基づいて理解できるのならば、彼の哲学は次のように理解されよう。すなわち、彼の哲学は、「明晰」になった対象を土台として、作られたもの自体、また作られたもの同士の関係が「明晰」になるよう、構成されていくものである、と。

しかし、「明晰さ」というのは、多かれ少なかれ誰もが持つ関心である。これだけでは哲学の特徴として不十分である。ラッセルの哲学を特徴づけるため、われわれはもう少し踏み込まねばならない。われわれはそのため、彼が哲学において「科学」的方法を重視していることに注目した。彼は、哲学は「科学」的でなければならないと主張する。彼が述べているのはもちろん、実際の学問内容ではなく、そのあり方のことである。彼は、科学の

あり方を、各々が成果と問題を共有し合い、よりよい成果に向けて協同的な努力をするものであると理解する。対して、彼は（悪しき）哲学を、各々が各々成果と問題を勝手に主張し合い、問題を明晰にしないままお互いに自説を展開する学問と理解する。彼は、哲学は「哲学」であってはならないと考えた。彼は、上の意味で哲学は「科学」的でなければならないと考えたのである。しかしそのために何が必要か。ラッセルは、われわれが共同の理念を、そして共同の関心を持たねばならないと考える。ではそれは何か。まさに、明晰さである。明晰であるからこそ、成果と問題点が共有できる。お互いが好き勝手に自説を主張せずに、互いの利点、欠点を認識でき、その進展、克服を共同の作業とできる。哲学の進展は、孤立的な努力ではなく、こうして皆で、「われわれ」が行うものとなる。われわれは、ラッセルの「論理の関心」を、このような、各々が哲学に臨む上で持たねばならない理念、関心と結びつける。第二章において確認した「論理への関心」は、第六章において彼の哲学の方法、哲学における理念へと拡張されたのである。

しかし、ラッセル哲学の解明は、第六章における目的ではなかった。光り輝く経験。それが第六章の主題である。それは神秘的体験のことである。それは、真理に、実在に、意味に触れる経験であり、高きものがあるという確信を与える経験である。それは、われわれが普段から関わる経験ではない。それは、その経験より高みにあるものがあることを教える。それは、経験すれば、通常を経験を照らす光となり、導きとなる。そのような深い経験のことである。われわれは、誰しものが経験するとは限らない、この「光り輝く経験」を第六章のテーマに据えた。なぜか。それは、ごく限られた経験であり、誰しものが経験することのない経験でありながら、しかし哲学がときとしてそれを中心として展開されていく経験だからである。最も価値ある哲学は、光輝く経験から展開される。われわれはそう信じて疑わない。第二章の局所的な関心と違い、第六章でわれわれは最も価値ある哲学の源泉について考察したのである。それが成功しているかどうかは別として。

さて、しかしこの「光り輝く経験」について哲学的考察を与えるのであれば、何らかの指針がなければならないだろう。われわれは第六章においていかに光輝く経験を考察したか。われわれは、この経験へと向き合う仕方に関して、二つのものを考えた。一つは科学的な見方である。それは懐疑と検証を旨とする。明らかにし、示して見せることができるもの、それが科学的成果である。ゆえに、それは光輝く経験に懐疑的である。われわれは、この立場の代表としてラッセルを考えたのである。

他方、もう一つの見方がある。それは神秘を重んじる見方である。それは、光輝く経験が与えたものを信じる。それが、真理を、実在を、意味を与えることを受け入れる。しかし、哲学である以上、それをただ信じ、受け入れるだけではない。それは、表現されなければならない。何らかの思考によって捉えられなければならない。例え困難でも、哲学である以上それは目指されねばならないのである。われわれはその代表として、ヴィトゲンシュタインを考えた。われわれは、第六章においてラッセルとヴィトゲンシュタインを対立させたが、その対立はかような意味での、「光り輝く経験」に対する向き合い方の対立な

のである。

では、この対立はいかに考察されたか。われわれはそれを『論理哲学論考』(*Tractatus logico-philosophicus*) (以下、『論考』)のそれぞれの向き合い方に見た。周知の通り、『論考』は、「語りえないもの」を中心に展開されている。『論考』の解説においてラッセルは、この「語りえない」ものを批判し、それを「語りえる」ものと考えようとする。「語りえない」と言うわりには、『論考』は随分とこの「語りえぬもの」について語っているではないか。この「語りえないもの」は、言語の階層を設ければ語れるではないか。「可能性の総体」が「語りえぬもの」だと言うが、その都度の「可能性の総体」はあっても、絶対的な可能性の総体などないのではないかと、『論考』において「語りえぬもの」は「神秘」と言い換えられている。ラッセルは科学の人であるから、「語りえぬもの」は脱神秘化されねばならない。それは、彼の哲学上、明晰にされねばならないのである。彼にとって『論考』の成果は、「神秘」にない。そこに至るまでに彼が打ち出す、論理、命題論、形而上学、それらが十分成果であると主張するのである。

ヴィトゲンシュタインは、これを「浅薄」で「誤解」だと受け取っただろう。なぜか。彼とラッセルとは、何が『論考』の核心であるのかに関して、全く見解が異なっているからである。ラッセルは、そこに含まれる哲学的な主張を成果だと考えているが、われわれはヴィトゲンシュタインは全く違ったものに力点を置いていると考えた。われわれはジェイムズの『宗教的経験の諸相』を参考に、『論考』は、相当程度の証拠から、宗教的な主張を含んでいると考える。しかもわれわれは、その議論は「光り輝く経験」、すなわち神秘的体験に導かれているという強い蓋然的証拠があると見る。光り輝く経験である。それは、高き経験である。高きものがあるということを確認させる経験である。ならば、『論考』はどう理解されねばならないか。それは、「高きもの」があることを示す書である。そう理解せねばならない。論理、命題論、形而上学を含む哲学的主張は、それらだけではヴィトゲンシュタインにとって高きものではない。とりわけ、「神秘」を抜きにした、ラッセルが理解するそれら哲学的成果とは、ヴィトゲンシュタインにとっては一笑に付すべきものであっただろう。

『論考』は「高きもの」の存在を示す書と見なければならぬ。では、何が高きものなのか。それは「語りえぬもの」である。しかし、もう少し具体的に言わねばならないだろう。それは何なのか。われわれはそれを「世界に満ち、遍在するもの」と理解した。それは、世界のどこにでもあり、全てに遍在している。しかし、特定のどこにあるとは決して言えない。それは地上の諸物と同等のものではない。「これ」とか「あれ」とかとは言えない。だから「語りえない」のである。しかし、それは具体的には何なのか。それは、『論考』の後半で述べられている。それは例えば幸福である。それは、何か地上の諸物を根拠にした幸福ではない。そのような諸物による幸福は、語りえる幸福である。ものがあり、根拠があり、幸福を「それ」として言えるからである。対してヴィトゲンシュタインが説くのは、世界に満ちる幸福である。それは、その気分により、世界が色づけられる、強められ

る幸福である。それは世界全体に遍在しながら、何という根拠を求めない幸福である。また、それは例えば倫理である。ヴィトゲンシュタインによれば、真に理解された倫理的行為は根拠を持たない。なぜ善をなすのか。地上の諸物の報酬があるからではない。この世、あるいはあの世において報いがある（と信じる）からではない。その行為そのものが、そういう行為をなす自己であることが、報酬となるからである。彼によれば、倫理的行為は、世界にそう向き合おうとする意志のことを意味する。そして彼によれば、意志は、世界に浸透し、世界に満ちる。報酬は、そのような意志を持つことである。そのような意志を持ちつつ自己であることであり、それが定めた世界にいることなのである。また、それは例えば自己である。自己とは彼にとって超越論的なものである。それは世界にもものとなって現れない。鏡に映った自分は、見られた自分であって見る自分ではない。見る自分とは、世界を可能にする自己であり、諸物に遍く関わっている。しかしどこにもいないのである。そして、神である。神は世界に遍くある。なんであれ、神の手を逃れるものはない。それは光であり、諸物をあまねく照らす。しかし、それはどこかにいるものではない。あるものとは、光に照らされた結果である。光そのものが見えるわけではない。それは、どこにでもわれわれと共にありながら、どこにもいないものである。

「語りえないもの」がある。神秘がある。そして、幸福、倫理、自己、神に関して、「高い」理解がある。地上の諸物へと引きずりおろさない、世界に満ち、遍在するものと考えられる理解がある。『論考』の精神は疑いもなくそのようなものである。しかし、『論考』は同時に「哲学」の書でもなくてはならない。「高みがある」だけでは、宗教の教えと変わらない。それは示されねばならない。何によってか。「論理」によってである。では『論考』の「論理」とは何なのか。「論理は世界に満ちる」と彼は言う。つまりそれは、「世界に満ち、遍在するもの」である。しかし、先の具体例との関係は何なのか。それは明白である。論理は具体例にならない。それは形式を与える。つまり、「世界に満ち、遍在するもの」の形式が、論理なのである。ならば、『論考』が示すべきものは明らかであろう。「論理」に関して、「世界に満ち、遍在するもの」であるという高き理解がある、そして、それを介して、その具体例に関しても高き理解がある、『論考』の目的はこのことを示すことに他ならない。そして、幸福、倫理、自己、神とは、われわれが自らの生を真剣に考えるときに向き合わざるを得ないものであることを考えるのならば、こうも言えるであろう。『論考』は、地上の特定の諸物を幸福の根拠とせず、地上の特定の諸物を倫理の報酬とせず、地上の特定の諸物を自己に還元せず、地上の特定の諸物ではなくその全てに神が恵みを与えるという、より高い世界への向き合い方、より高い自己理解、そしてより高い生のあり方を示している書である、と。

ラッセルとヴィトゲンシュタインは、かくも違う。ヴィトゲンシュタインは、「光り輝く経験」に導かれており、その向かう先は「高きもの」である。では、ラッセルはそのことを全く理解できなかったのだろうか。われわれは必ずしもそうは考えなかった。われわれは、ヴィトゲンシュタインの「高きもの」に関して、ラッセル的な「科学」が二つの向き

合い方で臨むことが可能であるとする。一つは、ヴィトゲンシュタインの「神秘」、彼の「光り輝く経験」を全く理解できないときの向き合い方である。それが「明晰」さを重んじるとき、それは「誰にでも分かりやすい」ものだけを求め、相手に強要する。それはいわば「レベルを下げる」。分かるものだけ、分かりやすいものだけが成果と認められる。ゆえに、「語りえないもの」は「分からない」から、「語れ」というのである。あるいは、そんなものはないと言うのである。われわれは、先のラッセルにおける「論理の関心」に導かれる彼の「明晰」の哲学的理念を、あまりに殊勝なものとして描いたように見えるが、「明晰さ」はその価値に関して実際多義的であることが分かるだろう。「明晰」にし、「誰でも分かる」ようにすることは、分からないことを切り捨てることになりかねない。語れることのレベルを落とすことになりかねない。そして、そういうもので満足する集団を生み出すことになりかねないのである。

しかし、「明晰」の哲学は、もう一つの向き合い方も可能である。それは、ヴィトゲンシュタインの「神秘」、彼の「光り輝く経験」を理解できているときの向き合い方である。それが「明晰」さを重んじるとき、それは「開かれていこうとする態度」を意味する。確かに、「神秘」からでる言葉は、「語りえないもの」である。それは分かっているのである。そしてそれが、その経験をしたものにとって至上の価値を与えることも。しかし、だからといって「語りえない」で終わっていいのか、この態度はそう言うだろう。それを主張するならば、その者はなんであれ他人に伝える努力をしなければならない。高みに孤立せず、それを広げらねばならないのである。この「明晰」さへの関心は、先の場合とは違う。それは、低きままに留まり、レベルを落とすのではなく、相手に開かれ、高きにある自分を伝えていこうとする意志となる。「高み」を理解しつつ、それへ導いていこうとする意志となる。「高み」は「低き」ものへと降りていく意志がなければならないものとなるのである。

3 真剣さと皮肉

以上、第二章と第六章の関係をわれわれは論じた。残るは第三章、第四章、そして第七章である。まず、第一部の第三章と四章、そして第二部の第七章のテーマを最初に言っておこう。それは、「真剣さ」と「皮肉」である。第七章は、この二つを総合しつつ、哲学における「皮肉」の大切さを主張した。対して、第三章と第四章は散発的である。第三章は「真剣さ」のみが、第四章では「皮肉」のみが取り上げられている。第七章の自覚は、これが共にあることの重要性なのである。

まず、「皮肉」の意味を説明しよう。それは、真剣に向き合い、真剣に教えに従い、真剣に何かを主張することとは対極のことである。それは、その真剣さに風穴を入れる。それは、ときに笑いとなり、ときに懐疑となり、ときに矛盾となる。力を抜き、気楽に、ときには自分をも嘲笑する態度をとること。深い意味での、「関心」の否定、「生」からの脱却、「どうでもいい」こと。われわれはそのような向き合い方を「皮肉」と理解する。われわれの主張は、それが哲学で大事なのだ、ということである。

しかし、なぜなのか。われわれはその大事さを次のように理解する。「皮肉」の標的は「真剣さ」である。「真剣さ」とは執着である。「真剣さ」は、そのあり方が強いほど、よりよい結果と結びつく。それは、歩みを確かなものとし、自分の間違いの可能性により鋭敏にさせ、そしてよりよい成果を積み上げることに執着させる。だから、われわれは哲学する上で、一方で真剣であれねばならない。執着は重要なのである。しかし、「真剣さ」は、その度合いが強ければ強いだけ、閉ざされ、頑なになり、失わせるものでもある。自分を正しいと思うことは、正しくないものを定めることでもある。そして、その正しいものは、ただ正しいと思うだけではない。その者は、「思う」以上のものをそこに込める。それは、彼の思考体系の全体、思考の歴史全体の支えを持つのである。そして、全体、歴史という広大な背景を持っていたのなら、その正しい、そして正しくないという判断はますます強く確信を持つものとなるだろう。しかし、その否定したものは、実は新しいものかもしれない。ひょっとしたら、その人が理解できない価値を持つものかもしれない。だから、われわれはときに「真剣さ」を否定し、その否定した先に見えるものを大事にしなければならない。われわれはそう考え、「皮肉」を提案したのである。

しかし、ならば「皮肉」だけを主張すればよいのではないか。そうではない。われわれは、何の背景のもとに「皮肉」を主張するかを重視するのである。その背景とは何なのか。それは、まさに「真剣さ」である。どういうことか。普段からいい加減に物事に向き合っているならば、真剣にもものを考えず何でも、誰でも受け入れるならば、そして主張が最初から矛盾だらけならば、そういう人はそもそも「皮肉」を理解する段階にない。そういう人にとっては、「関心」の否定、「生」からの脱却は、極めて浅い意味で「どうでもいいこと」と同義になる。それは、ただ周りに無関心になり、生においてひたすら無気力になること以外のことを意味しないのである。「皮肉は大事だ」、それだけでは不十分である。皮肉は、真剣さがない限り意味をなさない。執着のない者が、その執着を否定することに意味を見いだせるはずがない。問われるのは、その人がいかなる真剣さの背景に皮肉と向き合っているかである。ゆえに、われわれは「真剣さ」の次元を、「皮肉」を論じるために明らかにせねばならない。何が、哲学の真剣さなのか、われわれが哲学において執着するものとは何なのか。われわれはそれを示さねばならないのである。

では、その「真剣さ」とは何なのか。われわれはそれをいかに論じるのか。第三章「われわれは表示についてから何を学ぶべきか」、そして第七章「指示について」における「根本的誤り」でわれわれはそれを問うた。まず第三章である。われわれは第三章において次の問題意識から始めている。すなわち、「表示について」の意味を、局所的なラッセル研究ではない、哲学自体の遺産として解釈せねばならない、と。それは、一般的に記述の理論、そしてそれによる「確定記述」の解釈を論じたと言われる。しかし、「確定記述」をある量化表現で置き換えることの何が哲学的成果なのか。これは、誰でも思い浮かべる疑問でありながら、それほど深くは考えられてこなかった。確かに、それにより余計な存在論的コミットをしなくて良くなる、とはよく言われている。しかし、存在論的なコミットを減ら

すことの何が良いのか。そして、そのために哲学が日常言語で用いられている文を「本当のところはこうである」と言い張って、日常的な理解と似ても似つかないものにしてもよいのか。そのことに答えるのは、哲学において何がよいのか、何が成果なのかという視点が必要となるであろう。その議論の場は、本来なら哲学でなくてはならない。哲学がまずあり、それがぶつかりあわねばならないはずなのである。しかしながら従来のラッセル研究は、このことを等閑に伏し、ひたすらラッセル研究内部でのみしか通用しない議論ゲームを行う。その中で「点数をあげる」ことに、いかなる価値があるのだろうか、哲学業界とは、このような素朴な疑問に対して麻痺することを、それに入っていく条件としているかのようなのである。

その成果を論じるならば、記述の理論がもたらす、哲学についての一般的な状況が念頭になければならない。われわれはその状況をこそこの論文で明らかにしたのである。それは何であるか。それは、「疑問」と「問い」である。それは次のように説明される。われわれは、哲学の難問に向き合うとき、ただ単に「分からない」という状況に陥る。それは、そもそも何が問題となり、どのように問題が解決されるかの糸口が見いだせない、しかし単に何か解決されるべき、という漠然とした状態である。われわれは、かかる状態を「疑問」に留まる状態とした。対して「問い」というのは、何が問題であり、どのようにしてその問題を解決すべきかが分かっている状況を指す。それは、これからその問題にどのように向き合っていくべきかの方針が定まっている状態である。

では、ラッセルの「記述の理論」はこれらとどう関係するのか。われわれの主張は、「記述の理論」はまさに、哲学の「疑問」を「問い」へと変換する手段として解釈されるべきである、というものである。「疑問」は、方針の定まらない状況を指す。それは、惑い、進まない、進むべき方向が見えない状況である。対して、「記述の理論」は、その問題の何が問題であったかをはっきりさせる。それは、表面的には命題の構造を書き換えるだけである。しかし、それは「主語に見える主語」、すなわち確定記述を消去した。そのとき、それを主語と見たときに難問と見えたものは、なくなる。記述の理論は、それが本当の問題ではないことを「教える」。問題をはっきりさせようとする努力、すなわち「疑問」を「問い」へと変換する努力は、問題を消去せしめたのである。

「記述の理論」によれば、確定記述を主語と見ることは、間違った方針であり、人をして誤った哲学的探求へと「導く」。それを主語としたとき、あるパズルによって矛盾が起こる。そして、その矛盾は、解消されるのではなく、ある一派（ラッセルは、ヘーゲルに近い一派だと考えたようだが）によって有難がられるのである。哲学は、難解で、深遠だ、と。対して、「記述の理論」による分析を経た後では、それが本当の問題ではないことが分かる。そこには、矛盾も、謎もなかった。それは、そもそも哲学の問題ではなかったのだ。われわれは、「記述の理論」を、「疑問」を「問い」へと変換する努力の具体例と見る。すなわち、それは、何が本当の哲学の問題であり、われわれが何に本当に向き合うべきなのかを定める努力の現れなのである。

さて、では第三章の内容がいかに関わるのか。われわれは、記述の理論を、「何が哲学において向き合うに値する（値しない）問題なのか」を定めるものであるとした。われわれの主張は、これこそ「真剣」にならねばならないものである、というものである。哲学において、何かが正しい、何かが間違っている、それは確かに大事である。しかし、われわれが哲学的探求で（あるいはより一般的に「生きる」上で）より気を使わねばならないのは、何がそもそも問題であり、われわれはどのような問題に向き合うべきか、ということである。われわれはそれを定めると、それに向けて努力する。そしてその努力は成果に結びつく。しかし、最初の問題に価値がないのならば、その努力は本当の成果とはならない。時間が、探究が、生が、そこでは無駄になるのである。だから、われわれはそれに配慮しなければならない。何に導かれるべきか、何につき従うべきか、何に向き合っていくべきか、そのことは、われわれの存在そのものを決するのである。それは哲学における「真剣さ」、そしてわれわれがより執着しなければならないものとして十分な特徴付けであろう。

次に、第七章である。われわれはこの章で、ストローソンがラッセルを「根本的に誤っている」としたことに注目した。単に誤っているのではない。「根本的」に誤っているのである。何が、「根本的」なのか、われわれはそれをこの論文で問うた。「根本的」と言っている以上、それは訂正可能であったり、また反論可能であったりするような誤りの指摘ではないはずである。われわれはまず、この種の誤りの可能性をすべて退ける。われわれは、日常言語学派としてのストローソンの主張、そしてそれに基づく「誤り」の指摘は、理想言語を掲げるラッセルの立場から再反論可能なものであることを示した。それは、換言すれば「立場の違い」に基づく批判である。しかし、これは「根本的」な誤りの指摘ではない。「立場の違い」に還元されてしまうならば、それは全くもって「根本的」ではないのである。

では、何が「根本的」なのか。われわれはそれを、「全体」、そして「歴史」と理解した。「根本的誤り」とは、「全体」、「歴史」の誤りなのである。どういうことか。ストローソンは主張する。ラッセルの「記述の理論」は、それに基づく思想の歩みにおいて、「固有名」に関する満足な理論を与える可能性を閉ざすものであった、と。記述の理論が生み出されたのは、「表示について」が著された1905年である。ストローソンが批判する、ラッセルの固有名に関する見解は1948年の『人間の知識』(*Human knowledge*)で主張されたものである。ラッセルはこの間、記述の理論をはじめとする、思索の道を歩んでいたと言ってよいであろう。しかし、その思索の道が行き着いた先は何だったか。ストローソンによれば、それは「破滅的」な固有名に関する主張だった。それは、詳細は省くが、固有名を「もの」ではなく、「性質」の集合として規定するものである。しかし、ストローソンからすれば、それはわれわれの固有名に関する理解と重なり合う部分がなく、その理解の深まりにも寄与しない、極めて悪い意味で「哲学的」な主張だった。彼は、失敗に導かれていった。「記述の理論」は、失敗の歴史として理解されたのである。ラッセルの「誤り」は何だっ

たか。それは、このような「破滅的」な理論を展開し、それを強化すべく、彼が「記述の理論」を提案して以来、その思索の道、哲学の道を歩んできたということである。誤りの道を歩むならば、その行き着いた先は、その足跡も含めて全てが誤る。ストローソンが問うのは、本当に「記述の理論」が、われわれが従うべき道を示しているかどうか、なのである。

選択を誤り、道を誤り、歴史を誤り、そして全体を誤る。これが「根本的な誤り」である。それは、哲学において向き合うものが何なのかについて誤ることである。われわれは哲学において、ただ単に知るだけではない。われわれは歩むのである。ただ単に誤りうるのではない。歩みにおいて誤りうるのである。われわれが明示化しなかったのはこのことである。そしてそれは言うまでもなく、第三章と同様のことを述べている。歩みにおいて、導きにおいて誤りうるのならば、歩みに、導きに配慮し、その意味でわれわれは正しくあらねばならない。言いたかったことは、同じことである。

さて、しかしこれで終わりではない。最初に述べたように、「真剣さ」は大事である。誰しも、哲学を学ぶのであれば、歩みに、導きに配慮せねばならない。そして、差し当たってその指針が自らになれば、それを他者に求めねばならない。師、そして環境にもとめねばならない。「われわれは最初から哲学ができない」ならば、他者に教えを、導きを乞うことは決定的に重要なのである。しかし、それは一面である。導かれて、歩んできた、それは成果になりうる。それは誇りになりうる。それは哲学になりうる。しかし、その成果は、誇りは、哲学は、頑なにもなりうるであろう。歩んできた分、その歩みがもたらした成果に固執するかもしれない。歩んできた誇りは、他の道を否定するかもしれない。歩んできた哲学は、他の哲学に対して、あるいは哲学以外のものに対して盲目になるかもしれない。だから、われわれは皮肉が必要である。哲学を脱哲学化し、頑なさをほぐし、周りの可能性に見開かせる。それは、上で述べた意味での「真剣さ」によって形成された自己を否定することなのである。

第四章「ラッセル哲学における自明性について」は、確かにラッセル研究についての論文である。それはラッセルの、数学的体系の構築の思想に関する「変遷」を問題とした。『原理』の彼は「自明な正しさ」に固執していたように見える。それは、狭隘な实在論、原子論に根差す基礎付け的な「自明的正しさ」からはじめて、それをもとに数学を構築することを目指していたと見られる。他方、パラドックスの対処を経て後の彼は、『プリンキピア・マテマティカ』(*Principia Mathematica*) (以下、『プリンキピア』)において、数学的体系の構築に関して、柔軟なプラグマティズム的な考え方を採用しているように見える。パラドックス回避のため、彼は還元公理、無限公理、乗法公理などの「自明な正しさ」に欠けるものを公理として採用せざるを得なくなった。そのとき、これを含む公理から演繹される数学的体系は、「自明な正しさ」から演繹されるものではなくなる。彼は「自明さ」を表面上放棄し、数学的体系の構築に関して以前とは違う考えをとることになる。論理学による数学的体系の構築は、われわれが既に受け入れている(1+1=2などの)数学的知識を「う

まく導き出す」ことに、その価値がある、彼はそう述べる。「自明さ」からではなく、その結果、効用が、この構築の意義となる。彼は、明確にプラグマティズム的な考え方をとっているように見えるのである。

この論文は、ラッセル研究では自然と思える上のような思想の変遷を問題とした。そしてわれわれはこの論文で、重要なのはこの変遷において変わっていないものである、と主張した。しかし、注意すべきは、われわれはそれを何らかの具体的な見解とは理解しなかった、ということである。具体的な見解ではない。ならば何なのか。態度であり、姿勢であり、精神である、われわれはそう解釈した。それは以下のように展開される。

彼は、『原理』の頃、確かに自明性を重視していた。しかし、それは彼の一側面ではなかった。「自明な正しさ」が人によって違うこともある。彼はこの当たり前の事実を見過ごすことはなかった。そして、この事実に対して自説をどう主張すべきかも知っていたのである。よかろう、お互い自明なものは違うとしよう。では、お互いの出発点が、何を生み出し、どのような結果を生み出すかを確認しよう。そしてそれを比較したときに、どちらが有益であると言えるかを見ようではないか。彼は、自らと同じ「基礎付け」に携わったデデキントを論じるときに、明確にこのような論じ方をする。彼は一面において、明らかにプラグマティストだったのである。

他方、『プリンキピア』におけるプラグマティズムはどうか。上で述べたように、彼は確かに一面において、プラグマティズム的な考え方を採用した。しかし、彼は「結果の効用」、「有用性」が何もかもに適用できないことを明確に見てとっていた。それがある効用をもたらす、確かにそれで公理は正当化される。しかし、そう言えるためには、その効用や有用性における「何に対して」が既に固定されて、われわれにとって受け入れられなければならないだろう。それは何か。それがまさに、われわれが既に正しいとして受け入れている数学的な知識なのである。これを自明なものと思って受け入れているからこそ、ここでのプラグマティズムは機能する。もしこれすら「有用かどうか」を問うならば、それは次々に現れる項の妥当性を「有用かどうか」で再び判断せざるを得なくなり、無限連鎖を引き起こさざるを得なくなるだろう。彼は、プラグマティズム的な考え方を万能の真理だと思っているのではない。彼は自明性を重視しているのである。

何が変わっていないのか。自明性を重視したと思えば、プラグマティズム的である。プラグマティズム的となったかと思えば、自明性を重視する。それは、この、自明性とプラグマティズムに関する距離の取り方であり、ラッセル的な慎重さ、中庸の姿勢である、われわれはそう考えた。そして、彼の哲学の「極端」のあり方は一面で認められながらも、彼の著作を、哲学を貫く精神はこの慎重さであり中庸ではないか、われわれはこのことをこの論文で示唆したのである。

以上が、第四章の内容である。確かにそれは、議論が成功しているかどうかや、示されたことに価値があるかは別として、ラッセル研究と言える内容であろう。しかし、われわれはこの論文を、本論全体の脈絡で見たい。われわれは「真剣さ」と「皮肉」を論じてき

た。そして、われわれはこの章を「皮肉」に割り当てたのである。そうすると、この章はいかに「皮肉」として理解されるか。われわれはそれを、この章の「否定」に見たい。それは「否定」したのである。ラッセルが、狭隘な自明性のみに基づいて数学を構築しようとしたということを、そして、その反動からプラグマティズム的な考え方をとるようになったということ。彼は、最初に頑なであり、のちに柔軟になった、というのでは「ない」のである。

ラッセル研究は、とかく彼を「あれこれの思想家」として捉える。实在論者や、論理主義、論理的原子論の提唱者として。もちろん、それは彼の重要な一面を捉えている。しかし、この論文はこの「として」が非常に重要なものを見落としているのではないかという示唆を与える。これがこの論文のもう一つの意義であるとわれわれは考えるのだ。われわれが、研究として、論文としてある考えを形にしようとするとき、われわれはそれを支持するものばかりを見ようとするだろう。われわれは、様々な考え、論文を、当初の目論見を支持するためのものとして向き合うようになる。そして、そのような文献に対する向き合い方を続けた結果、それは「成果」となるのである。それは、重要であることは間違いない。われわれの研究生活は、そのようにして成り立つのである。しかし、この論文では、それが否定された。初期ラッセルがとかくそう見られがちな、实在論、原子論に基づく狭隘さが否定され、そしてその反動からプラグマティズム的な考えになったということが否定された。われわれは、このような「として」のあり方が否定されることもまた重要であることを示したかった。「として」は何かを失わせているのである。この論文の意義は、主張ではない。主張の否定であり、「として」の否定である。主張から、「として」から距離をとることである。そしてそれは皮肉に他ならないのである。

そして、その「皮肉」は第七章の結語で、そしてまた、本論の結論として提案される。上で述べた議論、すなわちストローソンの言う「根本的誤り」とは、哲学における進むべき道に関する誤りだとした解釈を受け、われわれは結論として二つの成果がありうると主張した。一つは、上で述べられことである。「根本的誤り」が、進むべき道、歩み、歴史、全体の誤りであるならば、われわれはこのような誤りに陥ることがないように、配慮しなければならない。何が、とるべき道なのか、何が、歩むべき歴史なのか。何が、残すべき足跡なのか。何が価値ある哲学なのか。とかく哲学は博識や語学能力ばかりが問われるが、われわれはこのような配慮こそが、哲学そのものであると考えたのである。

しかし、われわれはもう一つの成果があった。それは配慮が大事だと言うのではない。われわれは、実は「根本的に誤って」いるのではないか、こういう問いを、自身に突き付けることを提案したのである。「根本的」に誤る。それは、進むべき道、歴史、全体が誤っていることである。そして重要なのは、本人がそれに気づくことができないということである。彼は、その道に基づいて、その歴史に従って、その全体からものを捉え、判断する。それは判断の礎であり、それによってわれわれは物事を形にし、また価値をはかるのである。彼の判断は、もちろん部分的に自身を訂正することはできる。しかし、その道

を、その歴史を、その全体を否定することはできない。何故ならその否定の判断すら、それらの支えを持つからである。だから、われわれがもし「根本的」に誤っているとすると、その誤りは決して自身では気づかない。他人に指摘されたならどうか。しかし、その指摘についての判断は、先のものに基づいて自身がするのである。他者の忠告は、自己の判断となる。ゆえに、やはり気づかないのである。決して気付かず、訂正も不可能な誤り。これにどう向き合うかをわれわれは問うたのである。

われわれは3つの向き合い方を挙げた。一つは、この誤りを一蹴するというものである。馬鹿馬鹿しい。気付かず、訂正も不可能な誤りを気にするなど、正気ではない、ということである。この態度は、十分理解できる。もう一つは、この誤りを不安に思うというものである。哲学は自由である。任意に読み、任意に問題を設定できる。しかし、だからこそそこに、先の誤りの可能性があるかもしれない。特に、既存の哲学業界が色褪せ、新しいことを問おうとするならば、その新しさは基盤も支えもない。その新しさは、道を踏み外している可能性がある。その新しさが、それを示そうとする努力そのものが全く無駄であるかもしれないのだ。だから、「根本的誤り」というのは、自らの問題となりうる。しかし、「わからない」のだから不安に駆られるしかないのである。これも理解できるであろう。もう一つは、それに向かって態度をとり、それに向かって生きるという向き合い方である。それは、無視でも不安でもない。哲学する以上、われわれは固執し、執着する。哲学する以上、われわれは頑なになる。哲学する以上、われわれは失う。この向き合い方は、このことを自覚しつつ、それに向けて負い目を感じ、失われたものを取り戻そうとするというものである。しかしかにして。それは哲学することにより失われるものを取り戻そうという態度である。ならば、それは哲学を否定することによってであろう。それは、固執をときほぐす。頑なさに風穴を入れる。それは、哲学に、笑い、矛盾、遊びを入れることである。そうして、哲学は、己は相対化される。「真剣さ」と相対する態度が導入されるのである。

以上、われわれは、第一部と第二部を比較しつつ、本論の全体像を与えてきた。それは、一面では確かに、論文集であったと思う。しかし、われわれは、第一部から第二部への関心の移行を、哲学上での進歩だと考えてこれらの違いを論じてきた。この、差異と進歩、これが本論の全体を形成しているとも言えるだろう。最後に、この「進歩」の内実についてある示唆を与えたい。われわれは、関心が広がったと述べた。ラッセル研究から、哲学そのものへ。それが何に向かったのかを述べて、終わりにしたいのである。

第五章のテーマは、「教え」、「導き」であった。哲学は本来、われわれを教え、導く光でなければならない。このことの実理解のためには、われわれが迷う存在だという自覚がなければならない。迷うという自覚がなければ、救われたいとも思えない。教え、導きが必要だとも思えない。迷うからこそ、光を求めるのである。第六章のテーマは「光り輝く経験」である。哲学は、地上のものとは一線を画す、この経験にどう向き合うかにおいて真価が

問われる、そう考え、われわれはこの論文を問うた。それは、与えられるものである。地上のものからではなく、むしろ地上を超えたものから。それは、地上のものではなくして、地上のものを照らすものである。それは啓示なのである。第七章のテーマは、「真剣さ」と「皮肉」である。そこで強調されたのは、「真剣さ」に伴う頑なさである。それは生きる以上、伴うものである。われわれは生きる以上、固執する。それはつまりは罪である。「皮肉」は、その罪と向き合うことである。「負い目」を感じることである。その罪に目覚め、回心することなのである。

第二部のタイトルは「教え、啓示、回心」である。もはや第二部を貫く精神は明らかであろう。宗教である。われわれの進歩は、そこに向かった。われわれはそれを進歩と言う。なぜか。それは、われわれが高みを目指したからである。いや、宗教は高みなのか。そういうならば逆に問おう。哲学は、精神の高みを表現するものであろう。ならば、宗教に触れずして何が高みなのか。あなたの考える高みは、博識になることなのか。より人をやりこめる、人から反論されない知識、論法を身につけることなのか。人から賞賛されて偉くなることなのか。そのための手段が哲学なのか、と。宗教は、それらをあざ笑う。宗教を大事にするわれわれにとっても、もはやそれらは色あせている。それは悲しむべき低い段階である。精神の高みを気遣うならば、それに相応しい哲学、それに相応しい向き合い方があるはずである。われわれは、その気遣いが、宗教と重ならざるを得ないと考えるのである。もちろん、人によっては意見が違ふかもしれない。また、その高みにわれわれが達したかどうかも分からない。しかし、われわれと意見を異にするのならば、少なくとも何が高みなのかを示されねばならない。本論への反論は、本論が見据える次元と同等か、またはより高い次元で展開されないと反論とは言えないだろう。宗教は高みではない、結構である。ならば、その高みを見せてもらおう。われわれは、そのような反論がくることを、切に臨むのである。

全体を通じてわれわれは固執しているかもしれない。頑なになっているかもしれない。しかし、そうならば、その頑なさは解消されねばならない。われわれは、「皮肉」を主張した以上、実践せねばならないのである。しかし、それは自分だけでは難しい。何であれ、己は己を肯定する。だから、「皮肉」は己を投げ出し、晒す覚悟を意味するものでなくてはならないであろう。われわれは、われわれが与えた議論が成果だとラッパを吹くことは控えたい。一面では自負もある。しかし、それは、同じ高みを自指すものによって、やはり「皮肉」られる必要があるものなのである。