

心の一般概念におけるいくつかの系統的区別 と錯誤：ウィトゲンシュタインの心の非対 象化についての一論証

谷口, 力

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

大学院紀要 = Bulletin of graduate studies / 大学院紀要 = Bulletin of
graduate studies

(巻 / Volume)

71

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

14

(発行年 / Year)

2013-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00009980>

心の一般概念におけるいくつかの系統的区別と錯誤 — ウィトゲンシュタインの心の非対象化についての一論証 —

Some systematic distinctions and mistakes in the general concept of mind
: An argument for Wittgenstein's non-objectification of mind

人文科学研究科 哲学専攻

博士後期課程3年 谷 口 力

序

哲学史上、「心」が主題となる傾向は根強く、現代でもそれは絶えない。その要因は、「心」というものが我々にとって何か疑いえないものとして語られる概念でありながら、にもかかわらず、それが何であるかを物理的には捉えることができないということにある。この点について、これまでさまざまな学説が提出され、活発な論争も行われてきたが、しかしこのいわゆる〈心の哲学 (Philosophy of Mind)〉の試みは、それがいかなる理論や結論を持つものであれ、実はある同等の固定された前提の上に形成された議論であると言わざるをえない。なぜなら、「心」(あるいは「意識」、「自我」、「内的過程」など)とは何か、という問題提起には、すでにそう呼ばれうる何事かが一種の対象化を被っているからである。つまり、それらの諸議論の前提には、ある言語的な擬似対象がすでに最初から組み込まれているのである。この点は、「心」は実在しないと結論づける説であれ、同じである。

しかしウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』(以下『論考』)(1922年)によれば、そもそも「主体」ないし「自我」は、「対象 (Gegenstand/object)」ではない¹。『論考』5.6331は、このことを、目が視野の中には含まれないことの比喻によって図示している。この論点は、後述する G. ライルの諸注目を除けば、これまで伝統的に無反省であった論点である。対象ではない事柄を対象化する手続きには、必ず多義的な不明瞭が生じる。そこで本稿が論じるのは、「心」の一般概念には、それについて述べる者の固有の視点によって系統的な区別があることである。このような差異がありうるのは、「心」がそもそも一意的な対象ではないからであり、また、〈心の哲学〉が答えに窮するのは、こうした錯誤を無視しているからである。

もっとも、「心」にいくつかの区別があることは、常識的理解からも直ちに同意されるべきことである。たとえば医学的区別として、いわゆる精神障害 (mental disorder) の「心」がある。正常な人間の「心」と精神異常者の「心」とでは、その反応、機能の点において同じ質を持つ「心」としては一般に認められないだろう。また、生物学的区別として、動物の「心」がある。確かに、動物に人間と同様の知性や思想があるとは見なされないが、しかし人間にも理解できる認識や判断があることは認められる。それゆえ、猫には猫の「心」があり、あるいは(植物も生きているのだから)薔薇には薔薇の「心」があると人は言うかもしれない。しかし、こうした区別は哲学的には瑣末なことである。〈心の哲学〉はおそらく通常の人間の一般的な「心」を扱うのだから、本稿ではまさにその一般的な「心」にさえ区別があることを論じたいと思う。

したがって、本稿ではまず、哲学的に重要な意味を持つ「心」の諸区別、すなわち、認識論的区別と存在論的区別について指摘する(第1節、第2節)。そしてウィトゲンシュタインの「心」の非対象化の議論の妥当性を吟味しながら、「心とは何か」という問いの構造こそ根本的な誤りがあることを示し(第3節)、最後に、非対象化の上で使われうる我々の言語ゲームにおける「心」という語の有意義性から、我々は「心」でもっていかなることを承認しているのかを解明することが(第4節)、本稿の狙いである。

¹ Cf. TLP, 5.6-5.641.

1 二つの認識論的区別——他人の心、自分の心

「心 (mind)」²とは、非常に多様なはたらきを持つ語である。1932年のライルの表現を用いれば、それは「系統的に誤解を招く諸表現」³の典型的な一種だと言えよう。この言語批判の論点は、明らかにウィットゲンシュタインの『論考』における「対象」についての諸記述 (2.2.063) に倣うものであるが⁴、非常に鋭い注目である。ライルは、擬似概念を主語ないし目的語に置いた文は、必ず別の、より事実を適切に記述する表現によって書き換えることができると述べている⁵。ただしこの段階ではまだライルは、こうした「誤解を招く諸表現」を用いている文は、それ自体はナンセンスでもないし、その文を語っている哲学者も彼自身は誤解している訳ではないとしている⁶。しかし、1949年に『心の概念』を著したときにはそうは考えていなかったはずであり、少なくとも「心」の概念に関する限り、「誤解を招く諸表現」を使う哲学者は、文字通り、彼自身が事実を誤解しているのであって、その文自体が「カテゴリー - ミステイク」⁷として否定されなければならないはずである。かくしてライルは、デカルト的な二元論の「心」を否定し、むしろ行動 (behaviour) および行動の傾向性 (dispositions)こそが「心」であると主張した。

しかしそもそも人が、「心」の有無や「心とは何か」などと問う場合、実は認識論的に二つの異なる考察の仕方があることを、我々は（そう問う前に）自負しておくべきである。というのも、この点を厳密に踏まえるなら、ライルはある意味ではデカルトの「我」を言い当てていない可能性があるからである。もともとデカルトが疑いえないものとして「我」の存在を確信したのは、自分自身の反省を通してである（と書かれている）⁸。つまり、デカルト的な「心」が自分自身に向けられた観察の末の結論であるのに対して、ライルの主張は、行動およびその傾向性が「心」であるというのだから、他人の行動の観察から初めて理解されるものであることになる。ここには、明らかに二つの考察方法の角度が入り込んでいる。この場合、ライルはデカルトと同じものを捉えていたと言えるだろうか。確かにライルは、論理的にデカルト的な「心」を否定した。しかしデカルト自身の反省を通して認識された「我」に対して、それを「機械の中の幽霊」⁹であると特定する権利（正当性）は、他人の行動を観察する方法論だけに頼る者にとっては、本当はないと言わざるをえない。あるいは、たとえAが自分自身の反省を通して自身の「我」を否定したとしても、そのことから直ちに、Bの自分自身の反省を通じた「我」を否定できることにはならないだろう。結局、「自我」や「心」には、それを同定化するための規準がないのだから、それが何であるかについては誰にも語りえないと言うべきである。とはいえ、上述のことは、そもそも対象ではないものを対象にした議論であるのだから、考察段階においてさえ、ずれがあって当然なのである（この点、ライルが論理的に否定しようとしたことには確かに一理ある）。

2 S. A. クリプキによれば、ドイツ語における“Seele”や“Geist”は、必ずしも英語の“mind”と同じ意味ではなく、むしろ“mind”にあてはまるドイツ語はない。Cf. Kripke (1982), p.49. (94-95 頁。) とはいえ、ウィットゲンシュタインが“Seele”や“Geist”などの語を用いて考察しているものは、いわゆる〈心の哲学〉が問題にするところの“mind”と同じものだと考えられる。Cf. Ibid., p.127. (246 頁。)

3 Ryle (1932). 要するに、「普遍者」を「存在者」のように扱う構文上の諸表現。ただし、この論文の中で数多く挙げられている事例には、「心」はない。「心」に類するものとしては、「概念」「判断」「正直さ」「思いつき (idea)」「考え (thought)」などが挙げられている。

4 しかしライルは、表現が事実に対して適切である関係が自然的なものか規約的なものかについて、こう述べている。「私自身は、ウィットゲンシュタインと彼に忠義を抱いている論理文法学派の学説であるように思われるもの、すなわち、ある表現がある事実に対して形式的に適切にするものは、表現の構成と事実の構成との間の何らかの實在的で非規約的な一対一の写像関係であるという学説を信じることはできない」、「事実は物ではないし、ましてや整然と並べられた物ではない。」Ibid., p. 59. (196-197 頁。) つまりライルは、このときすでに準・規約主義的な考えを持っており、この点は後期ウィットゲンシュタインの規約主義的な考えへの移行を先取りしていたとも言える。

5 たとえば、「正直さが私にしかじかと言わしめた」の内容をより適切に述べるなら、「私は正直であるから、あるいは正直でありたいので、しかじかと言わざるをえない」となる。この場合、前者では、「正直さ」というものが主語として、あたかも存在者のように機能している訳である。Cf. Ibid., p. 48. (175 頁。)

6 Cf. Ibid., pp. 45-46, p. 60. (170 頁、199 頁。)

7 Cf. Ryle (1949), pp.17-20. (12-15 頁。)

8 Cf. Descartes (1641), Second Meditation.

9 Ryle (1949), p.17. (11 頁。)

上の問題は、自分の「我」と同様に、他人の「我」があることを、いかにして証明できるかという、これもまたいわゆる他我問題として哲学の伝統的な主題である。たとえば J. S. ミルは、「他の人間たちが私と同様に諸々の感情 (feelings) を持つ」ことを、「そのケースにおいて私が経験をもち、また、他の全ての点において類似的であるところのその同じ本性を持つ繋がりを想定することによって、[...] 私自身の存在の真の理論であるべき経験によって私が知るその同じ一般化の項に含める」¹⁰と述べている。しかしこれについて N. マルカムは、「別の『歩いたり話したりしている姿』が諸々の思想や感情を持っているかいないかを確定する規準はない」¹¹と批判する。マルカムによれば、「考えること、感じること、感覚がどんなものであるかを人が自分自身のケースから学ぶというのは誤った仮定」¹²であり、その場合、「彼は振舞いを心理学的現象の規準として見なしえない」のだから、「私自身のもの以外の思考や痛みがあることが理解不可能」な「一つの厳格な独我論になる」¹³ことになる。

このマルカムの考察も、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』(以下『探求』)(1953 年)の諸議論を汲んだものであるが、要するに、私的な感覚を私的に記述するという内的過程には、他人にとっても自分にとっても、振舞いにおけるような規準がないということである。それどころか、このような規準なき「心」の肯定からは何が帰結するだろうか。E. フッサールは、『デカルト的省察』(1931 年)において、「世界とは、そもそも私にとって、そのような我思う (*cogito*) のうちで意識されて存在し、私に対して妥当するもの以外のものでは全くない」¹⁴、「実際、世界——それについて私がいつも話し、また話すことのできる世界——の自然的存在に、純粋な自我とその意識作用 (*cogitationes*) とが、それ自体、より先立つ存在として先行している」¹⁵と述べているが、こうした「自我」は、言わば、一つの規準なき認識論的虚構であると言わざるをえない。さらにフッサールは、他我が、このような先験的自我の「類似者 (Analogon)」ないし「志向的変様態 (*intentionale Modifikation*)」として「間接的に提示される」¹⁶と帰結するのだが、そもそもこうした虚構を他人の中に要求するという方法論自体が規準を欠いている。つまり、対象ではない事柄を擬似的に対象化するため、何もないところにそれが存在することを要求しなければならないという帰結は、迷宮以外の何物でもない。したがって、このような擬似対象化に基づく思弁的推論に関しては、これ以上議論すべき問題はないと思われる。

ところで、この「意識作用」の先行性という主張は、現代の哲学的ないし脳科学的なトピックとして捉えれば、「クオリア (感覚質)」の疑いえないさという主張に直結するかもしれない。この論点は、「心」の实在論者たちにとっての、なお強い動機であるに違いない。しかし、これもまた認識論的な考察方法の混同に基づいた主張であり、これは言わば、自分の「心」を、他人の「心」のように眺めることから生じる混同である。たとえば、テーブルは目の前に存在し、それが存在することを知ることによって、対象として見られる。しかし「感覚」は、目の前に存在する対象として知るのではない。つまり、我々は「クオリア」を見ているのではない。むしろそれは、我々がテーブルなどの対象を見ているとき、かつその場合にのみ、同時に伴っているようなものである。その場合、〈その人にとって「クオリア」がある〉ということは、〈その人にとって世界がある〉ということと、論理的には何の違いもないはずである。それゆえ、もし誰かが、「私には私のクオリアがある」と言い出すなら、それは「私には私の世界がある」と主張することと同じである。これはまさしく公的な規準の欠けた独我論と見なさざるをえない。なぜなら、この場合、単に「世界がある」と言えば、十分だからである。

10 Mill (1865), p. 256.

11 Malcolm (1966), p. 372.

12 Ibid., p. 378.

13 Ibid., p. 379.

14 Husserl (1931), S. 60. (201 頁。)

15 Ibid., S. 61. (201 頁。)

16 Cf. Husserl (1931), S. 144-145, (203-305 頁。)
「経験される他我の身体は、現実には連続的に、その身体の変化するがしかし絶えず一致している振舞いにおいてのみ、身体として証言されるが、その際、その振舞いは、心的なものを間接提示的に指し示す物的側面を持っており、したがって、その振舞いは、今や根源的经验において、心的なものを満たすものとして現れねばならない。」Ibid., S. 144. (303 頁。)

こうしたクオリア説における、意識経験の記述が一次的で、外界の記述は二次的であるという考えは、「現象論的誤謬」¹⁷と U. T. プレイスが呼んだものであるが、確かに、我々が事物の記述をする場合、我々は意識経験の記述をしている訳ではないはずである。それを意識経験の記述と言ひ張るためには、その行為が意識経験の記述であるということを、外から眺める視点が要る。しかし今度は、そのように意識経験を記述している自分を見るという意識経験をしているということを眺めるための視点が再び要る。つまり、自分自身によって自分が主観的な意識経験をしているだけであるということを完全に記述しようとするためには、視点における無限後退が伴わざるをえない。ここには、(外的な) 事物と、心の中の事物との認識論的な混同がある。我々が意識経験しているときの視点は、我々が意識経験したということを改めて意識経験するときのその視点とは違う。後者の視点から対象化された「私の意識経験」は、むしろ他者を見る場合の推理された「心」と似ている (本当は違うが)。しかし実際、夢中になっているときや集中しているときには、我々は自分の意識を意識するなどということはない。そのとき、意識経験はその行動と一つになっているはずである。「意識」についてあれこれ考えるのは暇なときであり、そのとき、視点は俯瞰になっているのである。それゆえ我々は、ある事物を記述するときには、あくまでその事物を記述していると言わなければならない。なぜなら、世界が私だけの意識経験だと主張しうるための私だけの視野の「輪郭」というものは、私の目の前にはない¹⁸からである。

2 三つの存在論的区別 —— 二元論の心、心脳同一説の心、言語ゲームの心

では次に、こうして対象化され、伝統的に「心」と呼ばれてきた概念には、その都度のその対象化における固有の恣意性に依存しているがゆえ、存在論的にも諸々の区別があることを示したい。ここでは大枠的に三つの区別を指摘する (もちろん、〈心の哲学〉のさまざまな学説においては、もっと細分化した区別が可能であるが、本稿の論点にとっては、それらを網羅する必要はない)。

第一に、デカルト的な、身体と対になる二元論の「心」がある。ここではこれを、実在の対象としても日常言語においても意味 (指示対象) を持たないタイプの「心」と見なそう。ライルはこれを「幽霊」と称して否定したが、しかし前節で述べた認識論的区別を別とすれば、あくまで〈二元論の「心」〉を否定するという意味では、つまり、ある同じ概念を肯定したり否定したりするという意味では、この段階では依然、存在論的には一つの対象 (擬似対象であるが) であったとは言えるかもしれない。

ところが第二に、この二元論の「心」を否定する形で、いわゆる心脳同一説として「心」が説明されることになる。行動主義においては、実体としての「心」は否定されるが、この同一説の「心」は、「心」を脳という形で、なお維持する。この場合、同一説が唱えるのは、明らかに二元論の「心」とは存在論的に異なるタイプの「心」である。もっとも、同一説の支持者の多くは、おそらく「心」を否定するために、それを脳あるいは脳の機能に還元しようと努めているのだろうと思われる。しかし本稿が指摘したいことは、むしろ心的なものを物的なものに対比させ、あるいは物的なものを心的なものに対比させ、それらを同じと言ったり違うと言ったりすること自体が、結局、「心」を物と同様に対象化してしまっているのではないか、ということなのである。しかもこのような同一説の説明によれば、「心」についての根本的な問いには何も触れられないのではないと思われるのである。

たとえば、J. J. C. スマートが、「感覚は脳の過程である」という主張における「である (is)」は、「厳密な同一性」という意味で使っていると述べるとき¹⁹、その「厳密な同一性」とは、単に物理的経験における「同一性」という意味だけである。このことは、「感覚」の概念と「脳」の概念の意味が同じだということではな

17 Place (1956), p.59. (25 頁。)

18 Cf. Moore (1955), p.310. (98 頁。) G. E. ムーアによる 1932-33 年頃のウィトゲンシュタインの講義録によれば、ウィトゲンシュタインは、「君たちの製図は、ぼやけた端の代わりに鋭い端を持っていると想像されるかも知れないが、しかしこのことは、視野の場合には想像不可能である。視野は、輪郭や境界を持っていないのだ」と述べている。『論考』5.6331 における視野の比喩を考慮すれば、「視野」が世界の比喩で語られていることは明らかである。

19 Smart (1959), p.62. (32 頁。)

い。もちろん、それは同一説の支持者たちも認めることであろうが、このことは重要である。

たとえば、日が暮れる度合いに反応して点灯する一つの外灯があるとしよう。そして夕闇に反応して点灯したときには、その外灯に電流が流れるとする（これは、脳におけるニューロンの発火に対応させることができる）。この場合、外灯が夕闇を感知して光が点灯することには電流が伴っている訳だが、このとき、夕闇の感知が、電流であるという訳ではない。また、その外灯の点灯が、夕闇の感知であるという訳でもない。むしろ夕闇の感知は、そのように外灯が点灯するということの、言わば、「内的性質」²⁰である。つまりここでは、外灯が点灯しているということに、夕闇の感知はすでに含意されているのでなくてはならない。それゆえ、夕闇の感知と、外灯の点灯は、概念的に分断されるものではない（もしその外灯が故障していなければ）。つまり、この両者は、論理的には同一の現象として捉えられるのでなければならない。

以上のことは、ある対象を認識したときの、脳におけるニューロンの発火に対応させることができる。すると、次のような三つの帰結が導かれる。

- (1) 人がある対象を見たとき、その認識が、ニューロンの発火であるという訳ではない。
- (2) また、対象を見ることが、その認識であるという訳でもない。
- (3) むしろ認識は、そのように対象を見るということの内的性質である。

ここで、(1) は同一説についての、(2) は行動主義についての、それぞれ重大な概念的問題を教える。また、(3) は、認識するということは、脳としても行動としても、いずれの説明の立場によっても対象化しえないものであることを教えるだろう。なるほど「脳」と「心」は、物理的経験という意味では同一だと主張することはできるかもしれない。しかしこんなことを主張するのは、外灯の点灯における電流と夕闇の感知が同じだと主張するのと同程度に瑣末なことである。なぜなら、このような「同一性」は、そう学ぶなら誰もが知ることのできる問題だからである。しかし、「心」という語でもって我々が意味し理解していることは、「脳」ではない。むしろ我々は、「脳」が、「心」ではないということを知っている。つまり、「心は脳である」という説明の後には、「心」についての根本的な問いが、依然そのまま残るのである。「なるほど心は脳を通して生じている。では、脳を通して生じている心とは何か？」と問いながら。

〈心の哲学〉の諸議論の致命的な難点とは、それがあると主張するにせよ、ないと主張するにせよ、「心」というものを何らかの形で、ある対象として前提していることにある。それは、実体であると言われようが言われまいが、いずれにせよ、一つの言語的対象化を起因とする錯誤である。つまり、「心」というものがひとたび概念化されたなら、それが何かあるもののように一人歩きするのである。しかし、「心」とは、そのように主張できないのでなくてはならないところの、そういうタイプの事柄であるように思われる。たとえば、もし人が、 x が何であるかを問うなら、彼は x が何であるかを知らないのだから、単独の項として x を語り出すべきではなく、むしろ x とそれ以外の諸々の変項 ($a, b, c, \dots$) を伴った複合式の計算から、関数の値として x を導き出さなければならないが、そうではなく、もし x を問うために、先に x の定義を公理化した公式を応用するなら、それは単純な論点先取と言うべきである。それゆえ、18 世紀前半の人が、「フロギストン」²¹ とは何かと問い、「フロギストン」という何らかの対象（それは擬似対象であるが）を定義化したとしても、それは何か判らない「フロギストン」というものを、それ自体の対象として説明しただけのことであり、この前提に立つ限り、そもそも本当に「フロギストン」なるものが実在するのか、という根本問題には決して触れられないのである。

20 Cf. TLP, 4.122-4.125. たとえば、ある命題における内的性質であるところのその「論理形式」は、それなしにその命題は成立しえないが、それを取り出して語ることはできないようなものであり、それはその事実を叙述する命題において自ずと示されるだけである。

21 ドイツの医師 G. E. シュタールは、18 世紀初頭、燃焼をつかさどる元素として “phlogiston”（「燃素」）という名称を与えた。この説は、18 世紀半ばまで科学界に広く受け入れられていたが、1770 年代に A. ラヴォアジエが酸素説を唱え、全ての化学現象はフロギストンなしでも説明がつくと主張した。その結果、多様な現象に対応できるようにその定義を次々と変えていたフロギストン説は否定され、次第に忘れられていった。Cf. 渡辺 (1982), 158-167 頁。池田・小熊 (2009), 205 頁、385 頁、464 頁。

したがって、「心」が問いの主語や目的語に置かれる限り、その議論は、その当のものをある形で実体化したり、何かに還元したり、あるいは一切否定したりするような帰結にならざるをえない。しかし（哲学史を顧みる限り、）それらはいずれも互いに反論を呼び起こさざるをえない諸結論であった。この結果は、これらのどの結論も正しくない（少なくとも不十分である）ことを意味し、我々に根本的に問いのアプローチを変更することを強いているように思われる。しかし「心」の問題の厄介な点は、それが「フロギストン」や「エーテル」²²のように科学的に解明されうるものではなく、しかも我々にとっては、確かにそれはあると思わせるような事柄だということである。つまり、「心」の問題の特異性とは、それが有意味ではあり（つまり、語として有意義になり）、ある意味ではない（つまり、語として無意味になる）、という複雑なパターンを持つことである。しかし、そもそもの問いの発端である「心」の一般概念において、このような同定化の失敗がありうるという潜在性の暴露は、むしろ一連の論争自体に楔を打ち込むものともなりうる。つまり、我々の言語ゲームにおいて「心」と呼ばれているものは、実際、一つのタイプのものではないのである。

そこで、上の二つの「心」に対して、第三に、言語ゲームにおける「心」が、次には注目されるべきである。重要なことは、「心」という語が、時に、我々の言語ゲームにおいては有意味に成立しうることである。この条件を満たす限り、そこで語られている語は、確かに何らかの事柄を意味していることだろう（つまり、対話者が「それは何のことですか？」と問い返すことなく、承認し合っているはずである）。もしそうなら、我々の言語ゲームにおいてこそ、「心」は多様な意味を持ちうるものであり、用法として有意味なのである。

3 言語ゲームにおける心の暗示（1）—— ウィットゲンシュタインによる心の非対象化

ここまでは「心」の対象化を施す諸学説を批判的に検討してきたが、では、言語ゲームにおける有意味な「心」を考察する前に、ウィットゲンシュタインによる心の非対象化の議論について吟味しておこう。そこで最初にはっきりさせておかなければならないことは、ウィットゲンシュタインの哲学において最も誤解されがちな点、すなわち、ウィットゲンシュタインが持つ形而上学的側面についてである。たとえば A. ケニーは、『論考』における「思想 (Gedanke)」(TLP, 3.4) に言及し、「命題記号と世界との間の写像のラインは、心理学の領域内に引かれているように見える」²³ とし、「意味」は「独我論的な形而上学的自己の純粹意志によって授与される」²⁴ と論じている。その論拠とされるのは 1919 年の B. ラッセルへの手紙である。そこでウィットゲンシュタインは、ラッセルの「思想の構成要素とは何か？」という問いに対し、「思想の構成要素が何か私は知りません。しかし思想が、言語 (language) の語 (words) に対応する構成要素を持たねばならないということは知っています」²⁵ と書いている。ケニーは、この論点が『論考』の 5.541 以降の「主体」を否定する諸命題²⁶と緊張状態にあると言う。しかしこの「思想の構成要素」問題は、すでに「思想は、命題において知覚可能な形で表される」(TLP, 3.1)、「思想とは、有意味な命題である」(TLP, 4) という考えにおいて解消されていたと見なすほうが、ずっと整合的である²⁷。そしてここには、内的過程とも言えるべき「心理学の領域」などはない。

また、ケニーは、後期ウィットゲンシュタインについて、「実証主義者と行動主義者の両方であると見なされ

22 天体を構成する「第五元素」とされていた架空の物質。ニュートンの『光学』（1704 年）における光の媒質、C. ホイヘンスの波動説などに端緒を持ち、19 世紀までの物理学で、光が伝播するために必要だと思われていた。Cf. 広重徹 (1968), 44-51 頁。現代では、アインシュタインの特殊相対性理論などの理論が、エーテルの概念を用いることなく確立されている。Cf. 安孫子 (2004), 143-144 頁、179 頁、193-194 頁。

23 Kenny (1981), pp. 152.

24 Ibid., p. 153.

25 Wittgenstein (1995), p. 125.

26 『論考』5.541-5.5421 によれば、たとえば、「A は p であると信じている」「A は p と考える」といった心理に関わる命題形式は、『「p」は p と言っている」という形式から成るのは明らかであり、「このことはまた、今日の皮相的な心理学において理解されているような魂——主体など——が非事物 (Unding) であることも示している」(5.5421) ことになる。

27 もともと『草稿 1914-1916』にはこうある。「今やなぜ私が考えることと話すことは同じであると考えたかは明らかである。すなわち、思想は一種の言語である。というのも、思想は当然、命題の一つの論理像でもあり、それゆえ同様にまた、一種の命題であるからである。」(NB, 12/9/1916)

る」ことは、「ウィトゲンシュタインの仕事の誤解に基づいている」とし²⁸、ウィトゲンシュタインの心的出来事の解釈を、所有者、乗り物（身体）、能力の行使といった概念的区別を用いて、「ウィトゲンシュタインは行動主義と唯物論の両方を拒絶した」²⁹と論じる。「連想、思考、想起があるのは、身体を伴う人間であるということであり、精神的実体を伴うことではない」³⁰としながら。その論点は、ウィトゲンシュタインの「形而上学的感性」が「行動主義に陥ることなくデカルト主義を拒絶することを彼に可能にするものだった」³¹ということであり、この帰結は確かに同意できるものではある³²。

しかし、ここから「ウィトゲンシュタインの心の形而上学」と呼ばれるものが現れるというケニーの見解に対しては、J. L. ブランドゥルが批判している³³。ブランドゥルは、ウィトゲンシュタインが行いたかったのは「いずれの言い立てられた証明をも土台崩しする（undermine）こと」であり、いかなる主張も独断論として疑うことだったと述べている³⁴。しかし何であれ言い立てられる主張を土台崩しするというのが、ウィトゲンシュタインの行いたかったことではないだろう。近年、ウィトゲンシュタインの哲学のその錯綜した部分を多義性を是認する議論と見なす研究が多いが³⁵、この取扱いは根本的な誤りである。『論考』4.003-4.0031にある通り、ウィトゲンシュタインの哲学とは、哲学的問題（それは擬似問題である）に対して答えを与えるのではなく、言語批判によって問い自体を消去させることである。なるほどこれは一種の「土台崩し」であるが、しかし単なる「土台崩し」なら、『探求』309節において「哲学の目的」として言われる「ハエに、ハエ捕り瓶からの出口を示してやること」にはなりえない。この「目的」は、決して結論を曖昧にし、両方の考え方があることを示すなどといったことではないはずである。

しかし、そもそも先のケニーの論点に関して、単に「精神的実体」に対比された「身体を伴う人間」という視点から帰結させることは成功するだろうか。確かにケニーが引用するように、『探究』283節にはこう書かれている。

人間のように振舞うものについてのみ、人は、それが痛みを持っていると言うことができる。／というのも、人は、身体について、あるいはもしあなたが望むなら、身体を持っているところの魂について、そう言わねばならないからである。そこで、どのようにして身体は、心（Seele）を持つことができるのか？（PU, 283）

ケニーは、この最後の文に重点を置き、「身体が魂（soul）を持つということは、魂が身体を持つことより、もっと問題があるように見えるだろう」³⁶と議論を締めている。しかし「魂」と「身体」の二者択一では、デカルト説は追い払うことはできても、行動主義や唯物論を追い払う要件は満たさないのではないだろうか。つまり、いかにケニーが言うところのウィトゲンシュタインの「形而上学的感性」に頼ったとしても、「魂」と「身体」という概念的区別に基づく論点によっては、ウィトゲンシュタインが行動主義や唯物論とは異なることの十分条件にはならないだろう。つまり、本稿が言いたいことは、「魂」と「身体」は二項対立するものではないということである。283節で言うなら、その主要な論点は、「身体」ではなく（つまり、「魂」と対比され

28 Cf. Kenny (1995), p. 1.

29 Ibid., p. 8.

30 Ibid., p. 9.

31 Ibid., p. 1.

32 ただし、ケニーは、ウィトゲンシュタインの形而上学的感性はアリストテレスと共有されていたと述べ（ibid.）、「彼が諸過程（processes）と諸状態（states）との間、また、異なった種類の諸状態の間に引いている区別は、アリストテレスの、変化（kinesis）、性向（hexis）、現実態（energeia）との間の区別、そしてそれによってその区別がしばしば一致させられるところの規準と対応している」（ibid., p. 7）と解釈しているが、ウィトゲンシュタインは自分でアリストテレスを一語も読んだことがないと言っている。Cf. Drury (1999), p. 241. したがって、「共有」と見なすのは妥当ではないだろうし、また、偶然似ていたとしても「対応している」と評される筋合いはないと思われる。

33 Cf. Brandl (1995), p.11.

34 Cf. Ibid., p. 16. 具体的には、ブランドゥルは、私的言語の必要性和不可能性の問題を事例に挙げている。

35 Brandlの他に、たとえば、Baker (1998), Mulhall (2007) が挙げられる。

36 Kenny (1995), p. 9.

た「身体」ということではなく)、むしろその「身体」を持つところの(引用一行目の)「人間のように振舞うもの」のほうにあるということである。そのように「振舞う」ところの身体は、まさにそう振舞っていることにおいて、言わば、すでに心して(mindfully)あることだろう。つまりその身体は、初めから心と一致しているのであって、「心」を持つものではないということである。

この点、『論考』5.6331(主体が世界の中になことを図示した視野の比喻)は、ウィトゲンシュタインの哲学全体を貫く根本的な暗示であるように思われる。「対象」とは、「事実」を構成する要素である(cf.TLP, 2-2.063)。「心」が対象ではないということは、それが「事実」の構成要素ではないということである。むしろ「心」とは、存在論的には、言わば、その上で事実が成立するところの受け皿のような在り方をしているのではなくてはならない。そしてもちろん、このことは「世界の限界」(TLP, 5.632)として語りえないのでなければならない。ウィトゲンシュタインはこの考えの保持を裏づけるように、1932-33年の講義では、視野を製図と対比させ、視野には端がないことを指摘し³⁷、『青色本』(1933-34年。英語口述)では、デカルト的な「我」が文法的錯覚からくる「幻想(illusion)」(BB, p. 69)であると述べ、そして『探求』300-315節での「痛み」についての諸記述では、「内的過程」なるものがないことを示唆し、私的感覚を述べるための私的言語があるという主張には規準がないことを議論している。これらの諸考察は、「心」が対象ではないことは自明のことでありつつ、同時に、「世界の限界」としての「形而上学的主体」ないし「哲学的自我」(TLP, 5.641)は、私がそのように生きていることにおいて、まさに認識論的にも存在論的にも一致しているという考えを、ウィトゲンシュタインが整合的に保持し続けていたことを示している。その証左として、『探求』および『断片』では、こうも言われていた。

人は、「私はこの顔に臆病を読み取る」と言いうるが、しかしいずれにせよ、その顔に臆病が単に連想され、外面的に連結されているだけであるようには思われない。むしろ恐れは、その顔立ちにおいて生きている(lebt in den Gesichtszügen)。(PU, 537)

人が模倣するものは、たとえば話の調子、顔つき、およびそれに類するものであり、また、それで我々には十分なのだ。このことが証明しているのは、会話の重要な随伴現象はここにある、ということである。(Z, 97)

「顔立ちにおいて生きている」何らかの事柄、それが「心」の現れである。我々は、生きているものに対し、心があると言うのである。そしてその現象は全て、「ここにある」のである。二元論における観念的実体としての「心」の分断は、生きている人間の振舞いにおいては、ない。しかしまたライル流に、「心」が行動の「傾向性」であると言ってしまうと、「心」と行動の間に、なお時間的な分断が生じてしまうだろう。「心」とは、行動でもないし、行動以前にあるものでもないが、まさに行動と一致しているような何事かなのである。

4 言語ゲームにおける心の暗示(2) —— 一つの視点と多様な在り方

4-1 文法上の虚構

以上の議論を踏まえれば、我々の言語ゲームにおいて有意味な「心」とは、振舞いや表情などの外面的表現を通してではあるものの、おそらく対象ではない何事かを示していることになる。それどころか注目すべき点は、ライルの「誤解を招く諸表現」という妥当な指摘にもかかわらず、むしろ「心」という語を用いることによって、時に、より表現力に富んだ文が可能になることである。この点は、「フロギストン」や「クオリア」などとは決定的に異なる「心」の一特徴である。しかし「心」の有意味性を調べる前に、ここでいかに無意味な「心」が日常言語を支配しているかを見ることは、最後の議論に非常に役立つ布石になる。

37 Moore (1955), p.310. (98頁。)

「心」とは、名詞形であるので、構文上、主語や目的語として配置される。このことはあらゆる擬似概念に共通する文法的虚構（罣）である。しかし「心」が他の擬似概念と異なるのは、それが特定の場所を持つ実体のように使われることである。たとえば我々は、「心の中でしかじかと思った（I thought that ... in my mind）」とか「心の中でしかじかと思い出した（I remembered that ... in my mind）」とすることがありうる。しかし思考も想起も、あえて言うなら、そもそも「心」の外で行われることではない。むしろ思考したり想起したりするということにおいて、すでに「心」の概念内容は含意されている。さらに、思考するということは、〈思われた物事〉（＝表象）と、〈思っていること〉（＝思考行為）とに分析されうるが、〈思われた物事〉は、「心」ではないだろう（もし「心」だとすると、目の前のりんごを思う場合、そのりんごが「心」であることになってしまうだろう）。もちろん、〈思っていること〉が、「心」である。しかし、〈思っていること〉は、対象ではない。それは、そのようにしている在り方のことである。そのようにしているという在り方は、世界の中の構成物ではない。世界の中に、〈思われた物事〉——テーブル、りんご、など——と、そう〈思っていること〉があるのではない。そこでは、思っているという在り方を、対象として取り出すことはできない。このことは、命題や数式が自らの論理形式を記述することができない³⁸のと同じである。それゆえ、「りんごがある」ということのうちに、誰も「りんご」と「論理」があるとは言わない。「りんごがある」ということのうちに、論理は示されている³⁹からである。同様に、(a)「私はしかじかと感じた（I felt that ...）」というもののうちに、「私」と「心」があるのではない。むしろ私がそう感じたというもののうちに、心は示されているのであり、このとき、(b)「私は私の心の中でしかじかと感じた（I felt that ... in my mind）」と言うとしたら、「私の心の中で（in my mind）」は余計であって、なくてよい⁴⁰。

さて、ここにはまだ文法上の隠れた罣がある。上記 (a) の文は、その視点を「私」に置いた言明として理解されうるが、(b) の文は、むしろ「私」を第三者的に俯瞰したような格好になっている。つまり、(b) は「私」が発している言明であるにもかかわらず、「私」の在り方を客観的に説明するような角度の視点を持っている。あるいはもっと言うなら、それが「私」の言明であるなら、(a) の文でさえ、「私」は余計である。ウィトゲンシュタインが1932-33年の講義録において、「“I think” の代わりに、“It thinks” と我々は言うべきだ」というリヒテンベルクの言葉を引用している⁴¹のは、まさにこの意味であり、これは、英語やドイツ語やフランス語のように主語を必ず要求する言語タイプ⁴²における、ある特徴的な視点である。これらの言語体系では、言わば、「神の視点」⁴³に立って、あたかも外面的に「私」の状況を記述する。このような視点のずれが、系統的な疑似対象化を黙認し、事実の錯誤を看過させるのである。

私を感じていることの報告は、私が行うのであって、第三者ではない。しかし、もし第三者が私の感じていることを報告するとしたら、それは言わば、「私」というブラックボックスの中の何かを報告することになるだろう。この論点は、よく知られた『探求』における「カブトムシ」の箱の比喻（PU, 293）になぞらえられる。すなわち、各人が箱を一つ持っていて、その中には「カブトムシ」と呼ばれる何かがあると仮定されるのだが、他人の箱は覗くことができず、各人は自分のカブトムシを見ることによってのみ、カブトムシとは何であるかを知りうる。しかし、これは奇妙な虚構である。なぜなら、「カブトムシ」とは一つの「慣用」にすぎず、

38 Cf. TLP, 4.12-4.121.

39 Cf. TLP, 4.121, 4.1212, 4.124.

40 ライルによれば、たとえば、「心的（mental）」という語は、「想像上の（imaginary）」と同義に使用され、また、「心の中（in the mind）」という表現はいつでもそれなしで済ますことのできる表現である。Cf. Ryle (1949), pp.39-40. (44-45 頁.)

41 Moore (1955), p.309. (96 頁.)

42 主語を文法上の絶対必要項として要求するのは、英語、フランス語、ドイツ語、ロマンシュ語、オランダ語、スカンディナヴィア語が挙げられるだけで、世界においては極めて少数である。むしろ世界中で、文脈（動詞の形態）によって代名詞主語の省略が許される言語（pro - 脱落言語）の使用が圧倒的に多勢を占める。Cf. 松本 (2006), 254-256 頁。

43 金谷武洋は次のように述べている。「英語話者は、自分を包んでいた自然から自己を引き離し、もはや自分自身さえも対象化して、出来事の外部の上空から客観的に眺める『神の視点』を持つに至った。それに対して、日本語など多くの言語では話者の視点は対象化、客体化されなかった。出来事の内部、地上の『虫の視点』に留まっている。」Cf. 金谷 (2004), 14-15 頁。

箱の中のそのものは、そもそも言語ゲームには属していないし、また、ある何かですらない。なぜなら、その箱が空っぽでさえありうるのだから。(PU, 293)

ここで「カブトムシ」は、言うまでもなく、「心」に言い換えられる。つまり、このような慣用語における「文法上の虚構」(PU, 307)こそが、あたかも「心」というものが客体的な何かとしてあるかのように我々を誘うのである。しかし事實は、私はしかじかと感じる、ということだけであって、ここには内部も外部もない。もちろんこのとき、脳過程も伴っているだろうが、今や「脳」が「心」と同一であると語ることは奇妙に思われるだろう。それらがどう相関するか、相互作用するか、同一か、別のものか、などと論じることは、慣用語の対象化に基づくナンセンスである。「心」の中で感じる(＝二元論)とか、「心」で感じる(＝同一説)というより、むしろそう感じていることが「心」になっているのではないだろうか。ここに見出されるのは、言わば、述語の、主語への転倒である。とはいえ、「心」という表現自体は、少なくとも我々の言語ゲームにおいては、無意味なことではない。そのような意味で、ウィトゲンシュタインは、「感覚は何か(Etwas)ではないが、しかしまた無(Nichts)でもない！」(PU, 304)と言い、「それでもなお、それを否定したくはないのだ！」(PU, 308)と述べることになるのである。

4-2 生き方としての心

かくして、有意味な「心」とは、何らかの対象物ではなく、むしろその人がそうあるというその人自身の在り方のことだということが判る。この点、J. シュルテは、1948年のウィトゲンシュタインのノート⁴⁴から読みとれるのは、より複雑な「生のパターン(patterns of life)」に焦点を当てるという考えへの転換であり、そうした複雑なパターンにおける「行為と反応の『私的な』種類」こそ、「生の在り方(way of life)」を特色づけ、「人間の行為や振舞いのタイプに適用しうる、我々の諸概念を満たさねばならぬ前提条件であるところの諸文脈を形成する」のだと述べている⁴⁵。だが、「こうしたパターンは厳正ではない(not rigid)」⁴⁶のである。実際、人が見ているのは、その都度の相手の多様な反応の仕方であって、何らかの固定された規則ではない。

ここで「心(mind)」という語の有意味な用例を見るのは、興味深いことである。実際、それは大抵、当人の生き方に関与するところの諸表現である。たとえば、自分の関心を示すときに人は、「決心する(make up my mind)」や「やる気がある(have a mind to do)」や「心変わりする(change my mind)」などと言い、また、(英語で)“get ... out of mind”(心の外に追いやる)と言え、すなわち、考えないようにするというのである。あるいは、人の意向を捉えるときには、「彼の心を読む(read his mind)」や「専念する(put my mind to ...)」や「科学的精神(Scientific mind)」などと言い、また、“So many men so many minds”と言え、すなわち、(日本語では)「十人十色」の意味である。さらに、人が今ある在り方を示すためには、時に“mind”は、消えたりなくなったりするのである。すなわち、「気が狂う(lose my mind)」、「とり乱す(out of my mind)」、「うわの空(absence of mind)」、「落ち着き(presence of mind)」、「集中する(keep my mind on ...)」など。もし「心」が「脳」であるなら、「うわの空(absence of mind)」と言われるとき、「脳の不在」になるが、そのとき「脳」はあるだろう。むしろそこで不在(absence)になっているのは、当人の主体的な生の在り方であり、そのとき意味されているのは、彼があたかも生きていないような様態をしている、ということなのである。

こうした慣用の豊富さは、これらの言語ゲームの使い手である我々が、「心」という語でもって明らかに何らかの事柄を承認していることを示している。そしてそれは「厳正ではない」何事かなのである。この点、ウィトゲンシュタインは、「計りえない明証に、まなざし、身振り、口調の繊細さが属す」(PU, xi, p. 194)と述べていた。また、「人間の生の現象(ein Phänomen des menschlichen Lebens)」として、「微笑み」が持つ微妙さについても言及している。

⁴⁴ 「フォン・ライト番号」分類上の MS 137。

⁴⁵ Cf. Schulte (2009), p.35.

⁴⁶ Ibid.

微笑んでいる口が微笑んでいるのは、人間の顔においてだけである。(PU, 583)

たとえある写真の中で動物が偶然微笑んでいるように見えても、その動物は微笑んでいる訳ではない。あるいは、いかにロボットの笑顔が精巧な動きをしていても、我々はそれを微笑んでいるとは見なさない。もし動きの規則を見るだけなら、人はロボットにも「心」を見るだろうが、事実はそうではないのである。この、顔の諸表現に関して L. ハーツバーグは、ダーウィンの本能説と、N. グッドマンおよび R. バードウィステルの社会的慣例説の両方の見方を、微笑みの意味には構わずに肉体の形状として学ばれうる (can be studied) 考えとして誤認 (misconception) と見なし、むしろ「微笑み」は、そこにおいてすでに人々が微笑み、そして諸々の微笑みに応えるところのある環境 (a setting) において身につけられる (learnt) ものだと述べている⁴⁷。この見地には、「微笑み」が模倣可能な単なる振舞いではないこと、むしろその人自身が身につける、ある固有の在り方の現れであることが示唆されている。それでは「微笑み」という「生の現象」は、いったいいかなる事柄の現れであるのか。1950 年のウィトゲンシュタインのノート⁴⁸にはこうある。

さて、もし「私は彼が喜んでいたことを知っている」が、確かに、私は彼が微笑んでいたことを知っている、ということではないなら、その場合、そのことは他の何かであり、それは私が知っていて、ここで重要であるものである。(LWII, p. 83)

つまり、「彼が喜んでいたことを知っている」ということは、確かに彼の「微笑み」を通して知ったことであるが、しかし「喜んでいたこと」は、「微笑んでいたこと」ではない。それでも「喜んでいたこと」は、私が知っているのではなくてはならない何事かなのである。

つねに前提されていることは、微笑んでいるものは人間であるということであり、単に、微笑んでいるものは人間の肉体であるということではない。[...] / もし私が誰かに街路で道を尋ねるなら、私は好意的な回答を、好意的でない回答よりも好む。私はすぐに他人の振舞いに反応する。内的なものを私は前提している。私が一人の人間を前提する限り。(Ibid., p. 84)

しかし、こう続けられる。

「内的な」ものとは、ある錯誤 (Täuschung) である。つまり、この語で仄めかされている観念複合体全体は、本来的な語使用の場面の前に引かれた、塗られたカーテンのようなものである。(Ibid.)

「前提している (vorausgesetzt/presupposed)」ということとは、ある意味で、非常に謎めいた一つの在り方である。それは事実としてあるのか、知らぬ間に擬似対象化しているのか、あるいは論理的な要請であるのか。しかし、ここで言われる「内的なもの」の前提とは、たとえば、論理形式が「対象と共にすでに与えられている」(TLP, 4.12721) のでなくてはならなかったように、また、私的な痛みが「知る」こと以前の事柄であるのでなくてはならない (PU, 311) ように、我々が人間に対して接するということはどういうことであるかを理解していることのうちに、すでに含まれているということだと思われる。単なる物とは違い、生き物を大切に扱ったり、ある状況にいる人たちに対して親切さを持つということは、彼らが生きているからであって、「内的な」ものを持っているからではない。確かに我々は、人間を前提する限り、内的なものを前提する。しかしその前提は、「内的な」存在者を別に存在させるための必要条件を満たす訳ではない。もし「内的な」ものがあるかのように見えたとしても、それは「前提」という概念が持ついささか不明瞭な性質のためである。事実はただ、我々が人間を理解するときには、「内面」と「外面」という表現を用いながら分析するということだ

47 Cf. Hertzberg (2009), pp. 114-123.

48 「フォン・ライト番号」分類上の MS 174.

けである。そこから「内的な」ものという存在者を世界に増加させてしまうのは、我々が我々の言語ゲームの恣意性をあまりに低く見積もって、事実を誤解しているからである⁴⁹。

かくして、人が生きているということには、そのように感じ、振舞う、ということの仕方 (way) が伴うのみであって、箱や内部といった場所 (place) はない、ということが帰結する。内的なものとは、どんなときにも私の生き方と一致しているべきものである。そこで、いかにして人の生き方が知られうるかということは、日常的に誰でも知っていることである。すなわち、自分にとっての「心」とは、自分がそのように生きようとするものの仕方として提示され、また、他人における「心」とは、他人がそのように生きているということの仕方として提示されるのである。この点は、嘘をついている人であれ、うわの空でいる人であれ、同じである。なぜなら、そのような生き方それ自体としては、何も隠されていないからである（その在り方を他人がどう解釈するかということはまた別の問題である）。もしかすると、「心」という語を全く使わずとも、我々の言語ゲームは成立するかもしれないし、実際、そのような言語体系を持つ民族は想像可能であり、彼らの間で我々とほぼ同様の生活が成立することも可能であることだろう。しかしそこではまた、より心のこもった生の表現としての多様な言語ゲームが成立しているのでなければならないだろう。すなわち、我々があるがまま生きている在り方を、より健全に表現する、ある純粋な言語体系として。我々がこうして生きているということ——そこではただ、一つの視点と多様な在り方があるだけである。

凡例

ウィットゲンシュタイン (Wittgenstein, Ludwig) の各著作の略語は下記に従い、引用文の後の括弧内に、『草稿 1914-1916』では (NB, 日付)、『論理哲学論考』では (TLP, 命題番号)、『青色本』では (BB, 頁数)、『哲学探求』一部では (PU, 節番号)、二部では (PU, 節番号, 頁数)、『断片』では (Z, 節番号)、*Last Writings on the Philosophy of Psychology Volume II: The inner and the Outer 1949-1951* では (LWII, 頁数) として記した。

NB *Notebooks 1914-1916*, Oxford: Basil Blackwell, 1961. 2nd edition, 1979.

TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oxford: Routledge & Kegan Paul, 1922.

BB *The Blue and Brown Books; Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Oxford: Basil Blackwell, 1958. 2nd edition, 1969.

PU *Philosophical Investigations [Philosophische Untersuchungen]* ; The German Text, with a Revised English Translation, Oxford: Blackwell, 1953. 3rd edition, 2001.

Z *Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

LWII *Last Writings on the Philosophy of Psychology Volume II: The inner and the Outer 1949-1951*, Oxford: Blackwell, 1992.

参考文献

安孫子誠也 (2004), 『アインシュタイン相対性理論の誕生』 講談社。

Baker, Gordon (1998), “The Private Language Argument” ; in Shanker, Stuart. & Kilfoyle, David. (eds), *Meaning and Mind: Wittgenstein and the Sciences of Mind (Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers, 2nd ser., v.3)*, London: Routledge, 2002, pp.84-118..

49 このことはしかし、我々の言語ゲームにおいて、たとえば、臨死体験や輪廻転生などと表現されている諸々の現象における何らかの事実が、いかなる意味でも全くないと言っている訳ではない。ただ、そういったことは、实在論の立場によっては言い当てられないということであり、むしろあるとかないとか言うべきではない事柄だということを示しているだけである。ここで解明しているのは、我々の有意義な言語ゲームにおいて使用されている「心」という語が、一体何のことを言っているのかということだけである。

- Brandl, Johannes L. (1995), "Wittgenstein's alleged metaphysics of mind" ; in Shanker, Stuart. & Kilfoyle, David. (eds), *Meaning and Mind: Wittgenstein and the Sciences of Mind (Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers, 2nd ser., v.3)*, London, New York: Routledge, 2002, pp.11-19.
- Descartes, René (1641), *Meditations on First Philosophy*, Cottingham. J. (ed./trans.), Cambridge University Press, 1985.
(『省察』井上庄七・森啓訳、『世界の名著 22』中央公論社、1967 年、所収、244-254 頁。)
- Drury, M. O'C. (1999), "Conversations with Wittgenstein" ; in Flowers III, F. A. (ed.), *Portraits of Wittgenstein: volume 3*, Bristol, Virginia: Thoemmes Press, 1999. pp.188-252.
- Husserl, Edmund (1931), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hague: Photomechanischer Nachdruck, 1973. (『デカルトの省察』船橋弘訳、『世界の名著 62』中央公論社、1980 年、所収、173-353 頁。)
- Hertzberg, Lars (2009), "What's in a smile?" ; in Guastafsson, Ylva. Kronqvist, Camilla. & McEachrane, Michael. (eds), *Emotions and Understanding*, London, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp.113-125.
- 広重徹 (1968), 『新物理学シリーズ 5 物理学史 I』培風館。
- 池田長生・小熊幸一 (監修) (2009), 『三省堂 新化学小事典』三省堂。
- 金谷武洋 (2004), 『英語にも主語はなかった』講談社。
- Kenny, Anthony (1981), "Wittgenstein's early philosophy of mind" ; in Shanker, Stuart. & Kilfoyle, David. (eds), *The Early Wittgenstein: From the Notebooks to the Philosophical Grammar (Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers, 2nd ser., v.1)*, London, New York: Routledge, 2002, pp.147-153..
- (1995), "Wittgenstein on mind and metaphysics" ; in Shanker, Stuart. & Kilfoyle, David. (eds), *Meaning and Mind: Wittgenstein and the Sciences of Mind (Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers, 2nd ser., v.3)*, London, New York: Routledge, 2002, pp.1-10.
- Kripke, Saul. A. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University. 1982. (『ウィトゲンシュタインのパラドックス——規則・私的言語・他人の心——』黒崎宏訳、産業図書、1983 年。)
- 松本克己 (2006), 『世界言語への視座——歴史言語学と言語類型論——』三省堂。
- Malcolm, Norman (1966), "Knowledge of other minds" ; in Pitcher, George (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, London, New York: Macmillan & Co LTD, 1966. pp. 371-383.
- Mill, John Stuart (1865), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings*, Vol.1, New York: H. Holt, 1874.
- Moore, G. E. (1955), "Wittgenstein's Lectures in 1930-33" ; in *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin, 1959, pp.252-324. (『ウィトゲンシュタイン全集 10』藤本隆志訳、大修館書店、1977 年、所収、1-121 頁。)
- Mulhall, Stephen. (2007), *Wittgensteins' Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, §§ 243-315, New York: Oxford University.
- Place, U. T. (1956), "Is Consciousness a Brain Process?" ; in Chalmers, David John. (ed.), *Philosophy of Mind: classical and contemporary readings*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 55-59. (「意識は脳の過程か」坂戸道和・杉内峰彦・吉村章訳、『心と脳は同一か——心言語から脳言語へ——』C. V. ポースト編、北樹出版、1987 年、所収、17-28 頁。)
- Ryle, Gilbert (1932), "Systematically misleading expressions" ; in *Collected Essays 1929-1968*, London; Hutchinson, 1971, pp.39-62. (「系統的に誤解を招く諸表現」野家啓一訳、『現代哲学基本論文集Ⅱ』坂本百大編、勁草書房、1987 年、所収、155-201 頁。)
- (1949), *The Concept of Mind*, London, New York: Penguin Books, 2000. (『心の概念』坂本百大・宮下治子・服部裕幸訳、みすず書房、1987 年。)
- Smart, J. J. C. (1959), "Sensations and Brain Processes", in Chalmers, David John. (ed.), *Philosophy of Mind: classical and contemporary readings*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 60-68. (「感覚と脳の過程」坂戸道
和・杉内峰彦・吉村章訳、『心と脳は同一か——心言語から脳言語へ——』C. V. ポースト編、北樹出版、

1987 年、所収、28-45 頁。)

Schulte, Joachim (2009), “Wittgenstein on Emotion”; in Guastafsson, Ylva. Kronqvist, Camilla. & McEachrane, Michael. (eds), *Emotions and Understanding*, London, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp.27-42.

渡辺正雄（編）（1982）,『科学の世界——その形成と展開——』 共立出版。

Wittgenstein, Ludwig (1995), *Cambridge letters: correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey, and Sraffa*, McGuinness, Bryan. & von Wright, G. H. (eds), Oxford: Blackwell.