

「痛み」とWittgenstein

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 柴田, 正良, Shibata, Masayoshi メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/3295

「痛み」とWittgenstein

柴田正良

I

ここで私が扱おうとするのは、Wittgensteinの後期の主著である *Philosophische Untersuchungen* 「哲学探究」の中で討究されている全ての問題ではなく、そのごく一部、痛みの問題だけである。更に私は、この痛みの問題全体を特に独我論との対比という観点にしぼって描くことにする。すると当然のことながら、Wittgensteinの議論の忠実な理解とりわけ痛みと他の主題との関連という点については、ある種の歪みが生じてくることになるが、むしろ私にとってこの戦術はWittgensteinの思想の全体的把握に向けた突破口の意味をもつことを、あらかじめことわっておきたい。なお関連する「哲学探究」への参照は、全てそこに附されている項目番号による。

議論の前提として、私は「痛みの感覚」と「痛みの振舞」と「痛みの意味」を区別する。もちろんこれらは相互に分断しうる別個の存在ではないが、「痛み」を分析する上では是非とも必要な区別である。したがって単に「痛み」というのは、そのつどこれら三つの区別のうちのどれかとして示すことができる。あらかじめ言っておけば、ここに登場する二つのタイプの独我論のうちデカルト主義的独我論にとっては、「痛み」とは「痛みの感覚」に他ならず、他方の行動主義的独我論にとっては「痛み」とは相互に通約不能に分断された「痛みの感覚」と「痛みの振舞」のことである。両者ともに「痛みの意味」を取り逃しており、Wittgensteinが様々な言語ゲームの記述を通して示そうとしているのはこの「痛みの意味」なのだとは私は考える。

常識的な見地に立てば、今見えているこの「赤」や「青」が私にとってだけそうであり、他人にとってそれがどう見えるかは私には全くわからない、などとは我々は考えない。我々は誰れもがみなこの同じ赤や青を体験しているのだ、という言い方に反対しない。しかしこうした公共性の強い感覚（それは外的対象についての認識といった方がよいが）に対して、例えば、「痛み」とか「哀しみ」といった、通常対象よりは人に帰属させられる感覚（感情）はどうであろうか。普通我々は、

「この痛みは自分にしかわからないのだ」とか「結局、他人の痛みは感ずることができない」とか言うが、それは痛みが私的であることを告白しているのではなからうか。つまり、「痛みがそもそも何であるかを知っているのは私だけなのだ」と、こう我々は言いたくなるであろう。

「私は彼の痛みを感ずることができない」「私だけが私の痛みを知っている」けれどもこれが真実だとすると、なぜ痛みが私的だと言わなければならないのか、いっそ全ての感覚は私的なのだと言った方がより事実を則しているのではあるまいか。こうして出現する次の二つの命題は、デカルト主義的な独我論を表現している。

「青や赤が実際は（really）何であるかを知っているのは私だけである」

「私が経験するものだけが実在的（real）であり、そもそも他人が何かを経験するというとは私には理解できない」①

これらの命題は、自己経験のデカルト的确实さについての次のような主張によって支えられている。

「私だけが直接に私の感覚（心的経験）に近づきうる」

「私は私の感覚（心的経験）に対して絶対に确实であるが、他人はそれを推測しうるにすぎない」
これらの主張は、他人の感覚についての認識、すなわち「私は彼が歯が痛いを知っている」という平凡な命題を不可能にするという困難を有している。また「痛み」の意味を知っているのは私だけなのだから他人はこの語を使うべきではない、という不合理な結論を生み出してしまうであろう。（cf. 403）

これらの主張は更に「感覚は全く私的である」という命題に圧縮することができるが、Wittgensteinの議論はそれゆえ「感覚はどの程度まで私的なのか」（cf. 246）という問いに圧縮することもできよう。更に慎重に言えば、「感覚はどのような意味で私的なのか」というべきだが、この感覚の私秘性に関する問題の中で特に「痛み」が執拗に議論された理由はすでに明らかになったと思う。「痛み」の問題は最も尖鋭に独我論への踵きの石を映し出すからである。この独我論は、かつてのWittgenstein自身の言葉として、次のように表現されたことがある。

「主体は世界の限界である」②

II

痛みについてのWittgensteinの考察の第一は、まず次の如くにまとめられよう。

一、「私は自分が痛みを感じているのを疑う」という言明は無意味である。疑いは、「痛み」の

一人称言明では果たすべき役割を持っていない。したがって「私は自分が痛みを感じているのを知っている。」という言明は、何ら知識の確実性についての表現ではない。

「痛みが実際あるかどうかを確実に知っているのは私だけであり、他人はそれを推測しうるだけである。」(c.f. 246)このような言い方に反対して、Wittgensteinは、ここでは「知る」という語は文法的に類似の表現から借用されただけで何の働きもしてはいないのだと考える。つまり「知る」という語が働くのはある事態を疑うことが有意味であり、したがってそれについて「知らない」ということが有意味な命題の中でなのだが、まさに「私は痛みを感じずる」は、それについての私の疑いが無意味な言明である、と言うのである。このことは、「私は痛みを感じていたが、それを知らなかった」という言明の無意味性を考えてみれば明らかである。したがってWittgensteinの論点は、「私は自分が痛みを感じているのを知っている」という言明は「私は痛みを感じている」という言明以上の何も言っていないということである。つまり自分の「痛み」は感ずるもので「知る」対象ではない。(c.f. 246)ここからして、私の感覚を「知る」対象とするのは私ではなくて他人である、という一見奇妙だが妥当な結論がひき出される。「他人はきわめて頻繁に、いつ私が痛みを感じているか知ってしまう」(c.f. 246)こうして独我論的命題の一つ、「確実に知りうるのは自分の感覚だけである」という命題に攻撃が加えられる。しかし、Wittgensteinのこの議論は、「知る」という語の使い方だけを問題にしているのではない。より一層重要な点はこの攻撃が「痛み」のデカルト的確実さについての主張に対して行われていることである。

独我論が「痛み」の一人称言明の確実さ(不可疑性)を主張する場合、次のような図式、ある感覚与件の生起→痛み^の感覚としての認知→痛み^の言明、といった図式を想定し、この過程の認知の段階でのデカルト的確実さが言明そのものの確実さを支えるとするのである。しかしこれは二重の意味で誤まっている。第一に通常の「痛み」の言語ゲームにおいては(つまり正常な言語ゲームでは、ということ)(c.f. 142)、この図式自体が承認され難い。我々はある種の感覚与件といったものをまず認知分類し、ついで「痛い!」と叫ぶのではない。我々がまずもって遭遇するのは、「痛い!」と叫ぶ際の歴史的に身につけられた特定の行動様式ないし表現形式のうちに実現されている意味、特定の生活形式としての「痛みの意味」であって、純粋な感覚与件ではない。第二にこの図式が妥当であると思われる唯一の「痛み」の特殊な言語ゲーム、「痛み」の認知実験ゲームにおいても、認知にデカルト的確実さを与えることには純粋な感覚与件の言明に関する周知の困難がつきまとう。例えば、ペン先で腕をしないで強く圧迫して行って「痛み」を感じずるようになったらそう報告するような実験の場合、実験が実験らしくあればある程、我々は感覚と言葉が外在的であ

ることを認めざるをえなくなる。その際我々がある種の感覚与件を「強い圧迫感」と「痛み」のいずれに認知分類するかには、当初予想されたデカルト的確実を与えることがもはやできないことが明らかとなる。もしもデカルト的確実さといったものが言えるとすれば、それはそのような識別以前の感覚の生起についてであろうが、我々はそれを「何々の感覚」としては言い表わすことができない。なぜなら言明はそのような感覚の生起を言葉の既得権たる様々な意味の厚み、意味の沈澱にまきこませてしまうからで、そしてそれはデカルト的確実さを放棄するに等しいからである。

痛みの一人称言明が確実（不可疑的）であると言うとき、Wittgensteinが述べているのはこのようなデカルト的確実さのことではなくて、それとは別のいわば文法的確実さとも呼ぶべきものである。Wittgensteinはこの言明が誤って使用される可能性が全くないと言っているのではなくて、誤って使用されていないと常にみなされると言っているのである。いいかえるとこの言明が不可疑性をもつような仕方で我々は日常生活をしているということなのである。その意味でこの言明に否定的な言明が対置された場合（「いや彼は痛いはずはない」）、修正されるのはたいてい否定的言明の方であり、また認知ゲームにおいての「痛み」のあいまいな認知は、そのつど定義として確実とみなされるのである。この事情は、Malcolmがある種の経験命題は経験によって反駁することができない点で数学上の命題と同じ働きをする、と述べたところのものである。③ 全ての経験命題は論理的にいつて疑となる可能性があるからといって、我々はそれに単なる蓋然性しか与えていないのではない。「私は痛みを感ずる」というような言明に対して「確実である」と言われえなざしたら、そもそも「確実」という語は死んでいるも同然なのである。このような確実さを足場に据えないならば、我々は、判断し、会話し、予測し、更には欺くこと、要するに生活することができないのである。

しかし、再び繰り返すが、この「確実さ」は認識論的なデカルト的確実さではなく、コンヴェンショナルな文法的確実さなのである。したがってどのような経験命題にこの種の確実さを与えるかについては論理的な根拠は存在しない。とはいえ、それはいつでも取り変え自由な規約という意味でコンヴェンショナルなのではなくて、我々が否応もなく引き受けるこの生活の形式、不可避的な世界という意味でそうなのである。だからこそ、たとえば通常はデカルト的確実さが予想される自分の感情について、しばしば我々はある程度の不確実さを与えているという逆説的事態がいつそうよく理解されるのである。我々はある人物に対する愛情を自分よりは他人の方がよく見抜いていることをしばしば経験する。この意味で、Sartreが次のように言うのは全く正しいのである。

「ピエールの感情は、ピエール自身にとっても、ポールにとってより以上に確実だということはない。」④

けれども以上のことは、痛みの一人称言明の文法的確実さがア・プリオリな命題の確実さと同じ

であるということではない。「痛み」については「私は知っている」とつけ加えるのは無意味であるが、「 $2 \times 2 = 4$ を私は知っている」というのは有意義である。更に同じくア・プリオリな命題であるといっても、数学的命題と「私は彼の痛みを感じることができない」といった文法的命題とでは、「確実さ」のタイプがことなるであろう。確実さの種類は言語ゲームの種類である。(cf. X) このことは、「私は自分が痛みを感じているのを知っている」という先の命題も文法的命題である、というWittgensteinの主張の理解に光を投げかけてくれるであろう。文法的命題という名の下に、Wittgensteinはある時はア・プリオリな命題を(cf. 251)、またある時は文法的類似性によって作りあげられた虚構的な命題(cf. 307)を意味しているように思われるが、これら両者の関係についてははっきりした言明を与えていない。しばしばWittgensteinはア・プリオリな命題と虚構的な命題を同一視し、後者に対すると同じ理由で前者も批難しているように見える。(cf. 252)したがって上の命題は、その否定命題が無意味という理由からいけばア・プリオリな命題なのだが、同時にそれは「知る」という語の言語ゲームと「痛み」という語の言語ゲームとの混乱から作り出された文法的な虚構となるだろう。しかしここでも我々は「確実さ」についての場合と同様硬直した定義を尋ねるべきではなく、むしろ「文法的命題」の様々なタイプとそれら相互の関連を見とどけるべきなのだと私は考える。

III

Wittgensteinの第二の考察は次の如くである。

二、「痛み」は私だけが知りうる私的な感覚の名ではない。また、「私は痛みを感じている」という言明は、常に何らかの心的状態の記述ないし報告であるわけではない。

まず始めに我々は、このWittgensteinの主張の本意が、「痛み」という言葉をその習得の場面に、つまりこの言葉の「故郷」(cf. 116)に連れ戻して考察すべきだ、という意味であることを確認しておこう。確かに子供は、「痛み」という言葉のある対象に対する名づけ、あるいは記述として習得せずに、泣き叫ぶことの代わりに習得した一つの生活形式とみなしているであろう。

(cf. 244)しかしそのことは認めるとしても、そこから我々もまた依然として「痛み」という言葉をそのようなものとして使用しているということにはならないのである。我々(大人)が「今日は歯がひどく痛む」と言う時、別段他人の親身な慰めを期待したり、諸々の義務からの解除をあてにしているわけではない。我々はいわば「痛み」の叫びゲームを卒業してしまったので(耐えら

れない程の苦痛は別だろうが)、もっぱらは友人との「痛み」のあいさつゲームとか医師との報告ゲームを行っているのである。したがってこうした事情の下では、原初的な叫び声こそがどんな記述よりも記述らしい役割を果たしているといった問題が、再び逆説的に立ち現われてくるのである。(cf. K) 以下の考察はこれらのことを背景としてなされている。

「痛み」が私的な感覚の名であるという主張に反対するWittgensteinの理由の一つは、我々はそのような私的な感覚を同定することができない、ということであるように思われる。そしてこのことは結局、同定のための外的な基準がこの場合欠けていることを意味している。なぜなら私的な感覚の名ということ、Wittgensteinは、感覚の自然な表出がなく、感覚だけがある(cf. 256)場合の名と理解しているからである。

このような場合に、ある人がある種の感覚の生起を「痛み」と呼ぶことを決意したとしよう。(cf. 257)しかしこの場合、「痛み」という語が常に同じ対象に関係づけられているかどうかの基準は存在しない。彼は自分の記憶をたてにとって「私は正しくその関係づけを与えている」と言うかも知れない。しかし彼はその「痛み」なる語の使用に際して、ある基準から(すなわち他人から)誤まりを正される、という可能性がそもそもここには存在しないのである。したがって第一に、彼にとって、決意した関係づけの規則に正しく従っていることと、自分にそう思われるにすぎないこととの区別がないため、ここでは正しさについて語るができない。(cf. 258)第二に、他人にとって、彼の語の使用の正当性についての基準がないため、「痛み」なる語が何らかの対象の名であるかどうか検証できないのである。ここでWittgensteinは、「机」や「本」が物の名であるのは結局同定のための基準が存在し、その基準にてらしたその語の誤用と修正の可能性が存在することによる、と言っているように見える。この場合の「痛み」はその同定の基準が欠けているのであるが、他方「机」の同定の基準は直示的定義によって示すことができる。

しかし、もしこの「痛み」が感覚の名でないと言うならば、Strawsonがそう誤解したように、「青」や「赤」もまた感覚の名ではないと言うべきなのだろうか。⑤(色感覚の自然な表出は通常の「痛み」の振舞の意味では少なくともありえない。)

「痛み」の感覚と「青」の感覚が区別されるのは、「痛み」がそれを感じている人に帰属させられるのに対し、「青」は物体に帰属させられるという事情である。(この事情のゆえに我々は、普通「青」を感覚の名と言わずに「色」の名と言うのであるが)したがって「青」は物体を介して(青い物を指し示すことによって)同定可能と考えられるのに対し、この場合の「痛み」は一切の外的表出を欠いているため同定の手段がない。しかしこのことは、逆に感覚が何らかの連関を外的対象に対して恒常的に有していることが示されれば、その感覚は同定可能であるということを含んでいる。したがって例えば、常に痛みを引き起こすような木の葉の存在が確認されれば、この場合

の「痛み」もその木の葉を介して同定可能となるであろう。(cf. 312)そして実は、「青」や「赤」の感覚の場合でも同定ということにこの事以上の意味があるわけでは決してないのである。せいぜいのところ我々がなすいうのは、青いながしかの物体を指し示して「これが青だ」と言うことのみであって、その際決して感覚そのものを指し示しているのではないし、またそんなことは不可能である。(cf. 33)ここで問題なのは様々な同定の仕方が誤解されうる(例えば私は色の名を教えるつもりで青い円盤を指したが、「これが青だ」を彼は形の説明だと思った)ということではなくて、その誤解の修正の可能性が論理的に排除されていないということなのである。

したがってWittgensteinが反対しているのは、外的対象に全く連関を持たない感覚に名をつけることであって、一般に感覚に名をつけることではない。だからそのような外的連関があれば、この場合の「痛み」でさえも感覚の名だと言って差支えないことになろう。(例えば、腕をピンで刺して「これが痛みだ」と言う)(cf. 288)ここでは一切の痛みの外的表出がなくても、このことによって「痛み」という語の同定の基準は確保される。結局、感覚に名をつけることが無意味なのは、Eゲームと呼ばれる私的言語の場合だけである。(cf. 258)

しかしくり返して言うが、ここで私は我々が通常名として使用している語の全てが初めから名として学ばれた、と言っているのではない。(典型的には「痛み」なる言葉)また同じく名として使用されうることを強調するためにここでは無視したが、この場合の「痛み」と「青」が全く同じタイプの名であると言っているのでもない。

さて今までの論点は次のようにまとめられよう。

「全く私的な対象(感覚)には名をつけることができない」

このことは、ある記号がある感覚の名であるためにはその感覚が何らかの連関を外的対象に対してもっていなければならない、ということを含んでいる。(cf. 580)しかし私的言語(Eゲーム)の考察において、Wittgensteinはこの「何らかの連関」を強い制限でとり、そこから言語による連関を排除してしまったように見える。私はこれは誤解を招きやすいWittgensteinのあいまいな点ではないかと考える。

Eゲームでは、ある感覚の生起のたびに自分の日記にEという記号を書きつける人は、Eの意味を言葉によっても説明することができないと、Wittgensteinが考えたことが重要である。もちろん感覚Eには、一切の自然的表出や外的対象への連関が欠けている。また記号Eと感覚の生起との結合について正しさの基準は存在しない。けれどもWittgensteinのEゲームの記述に従う限りでさえも、「E」の文法上の位置、役割は、当人にとっても他人にとっても明らかである。いわば次のようなE文法とも言うべきもので示される限りでは、Eは他人にとって理解可能であって、その限りでは私的言語ではないのである。例えば「Eを今朝感じた」、 「今日のEは昨日のEより

強い」, 「Eは激しい嘔吐感に似ている」等々。このことは、このゲームの主人公がこの感覚をEと呼ぶかわりに「えぐられるような痛み」とか「例の午後の憂鬱」とかと言った場合を想定してみれば一層明らかとなるだろう。この感覚は外的対象への一切の連関を欠いているのだから、Wittgensteinはこれらの音（あるいは文字）をその感覚の名だとも、ましてや記述だとも認めたくないに違いない。しかしそれにしてもそれらは他の語の意味との言語的連関は有しているのだし、その連関を介して、他の外的対象への連関を有していることは（例えそれが何重もの間接的なものであれ）認めねばなるまい。「えぐられるような痛み」という語は、「えぐられる」、「ような」、「痛み」、等の語によるそれぞれの成熟した言語ゲームを背景として前提している。そしてそれぞれの語が自分の基準を有しているとすれば、それらの基準は「えぐられるような痛み」という語の基準の代役を何らかの形で務めることができるであろう。ここでも問題なのは基準のあいまいさではなく、基準の存在の論理的な可能性である。

恐らく基準という概念は、相続可能という性格を示しているのではあるまいか。振舞や外的対象に直接連関した基準をもつ語は、我々の言語の内部ではむしろ少数であるといってよいであろう。他の語はそれらの基準に何らかの仕方に関わることによって自らの基準を確保し、更にこの関係を他の語に対して及ぼすのである。だからこそ言葉と現実世界との結びつきは、黒田亘の言葉を借りれば、一本の張りつめた糸ではなく一束のたわめられた糸によると言えるのであろう。⑥ この場合基準の相続性とは定義のことであり、またMalcolmが基準を徴侯と区別する意図で定義上の事柄と呼ぶ事情のことである。⑦

もちろん単なる「E」は名ではない。それはうめき声の名ではないのと同様である。したがってこの事情は、一切の外的対象への連関を欠いた感覚は、すでにある語の意味（用法）と文法の助けを借りなければ名づけることも記述することもできない、と言いかえることができる。その結果、Wittgensteinの本来の意味での私的言語は「E」そのもの、それについての言語による一切の説明（Eゲームの記述を含めて）を欠いた「E」となる。その本来の状況を我々は次のように示すことができる。我々は彼に「E」とは何かと尋ねる。それに対し彼は「E」と答える。あるいは紙に書かれた「E」という記号を指し示す。それで全てである。

私は「例の午後の憂鬱」を感覚の名、あるいは定義であると認めたい。その理由は、これを認めないと我々は言語表現の多くの部分を無意味なもののみなさねばならなくなるからである。小説家による心的状態の記述、あるいは詩人の手によるある感覚の描写、これらは数ページ、あるいは数冊にわたる一種のうめき声にすぎないのだろうか。それらは彼らだけに特有な心的経験を描いているという理由で私的言語と呼ばれるべきなのだろうか。我々はすでに通用している「神」とか「善」とか「美」とかいう語に対しては「たわめられた何本もの」基準の糸を捜し出そうとするが、それ

が新奇な語となると極度に警戒的となり、その語には使用の基準がないなどと言いたてるのである。

私的言語など存在しないのだ、というWittgensteinの真の論点は次のように示すことができる。

「言語を全く私的に使うということは論理的に不可能である」

これは「言語は全く私的にしか使うことができない、なぜなら言葉の本当の意味を理解しているのは私だけだから」と主張する独我論者に対する批難である。したがってまた、内的経験を記述する自分の言葉の意味が全く私的であり、それゆえ絶対の正しさをその記述に要求することができると考えているデカルト主義的な内観哲学者に対する批難である。彼らは公共の言語を、あたかも私的言語のように使用することができると考えているのだ。彼ら自身のカリカチュアに語らせよう。鏡の国のハンプティ・ダンプティは、言葉と意味について次のように自負している。

「おれがある言葉を使うと、おれが持たせたいと思う意味をぴったり表わすのだ」⑧
しかし、「例の午後の憂鬱」が心的経験の記述であるとするには、もう一つの重要な困難がある。それは内的体験を記述することについての正しさの基準である。Wittgensteinが内観心理学に反対し、しばしば「私は痛みを感じる」は感覚や心的状態についての記述ではないと言っている理由は、これらの言明が正しさの基準をもってはいかないということであるように思われる。したがってある文章が何らかの記述、報告文であるための条件は、その文章の正しさが、外的観察（すなわち他人）によって決定されうるという可能性が排除されていないことである。

もちろん我々は、彼の「例の午後の憂鬱」を彼とともに体験することはできないし、また彼の背中を傷を観察するような具合に、その気分を観察することもできない。（ここで「例の午後の憂鬱」は言葉による彼の表現を除いて、一切の外的表出を欠いているということを思い出してほしい）したがってこうした状況の下では、彼がその憂鬱について何を述べようと、我々にはその内容についての検証の手段がありえないのである。この理由で、他人による外的観察が一切不可能な対象についての言明は、Wittgensteinによって比喩あるいは映像と呼ばれる。またシグナルと呼ばれているのもそれである。（cf. 180）

もちろんこれらの言明についての正しさの間接的な基準は、先に述べた意味で示すことができる。例えば、彼は狂人ではないとか、欺く意図を持っていないとか、言明に使用された語が他の言語ゲームで正しく使われているとか、等である。もっともこれらは、言明の正しさについての確からしさを高めることはあっても、正しさそのものを与えることはできない。この意味でこれらの言明には正しさについての直接的な基準は存在しないのである。

StrawsonはここにWittgensteinの誤まりを見い出して、それを、ある言葉を使用する際の（自分にとっての）基準とその使用が正しいかどうかを言う際の（他人にとっての）基準の混同

と呼んだ。⑨（もっとも Wittgenstein 自身は前者を基準とは認めないが）Strawson の言い方に従えば、ある内的経験を言明する際に後者の基準は働くことはできなくとも、前者の基準が働いていればそのことが言明に記述としての条件を与えるのである。ここで Strawson は、先の語についての間接的基準の考え方と、ある語を正当化なく（後者の基準なく）用いることはその語を不当に用いることではないという Wittgenstein 自身の考え方（*c.f.* 289）とを、相互に補完させて自分の主張をしているように見える。けれどもこの主張は不充分である。Wittgenstein は他人にとってのみ基準という概念は意味をなしているのであり、「正しさ」という言葉は他人に対してのみ働くことができるのだから、間接的基準はまさに間接的という理由で、また語を使用する当人の基準は他人に対して働かないという理由でともに基準ではないと反論するだろう。したがって Strawson の前者の基準に従うことは、決して、語を正しく用いているということを含意していないと反論するであろう。

ここで我々が遭遇しているのは、実は記述と比喩との相互関係、更に内観法と外的観察法の相互関係という非常に微妙な問題である。J. P. Sartre は先に引用した「自我の超越」の中で内観法の回復という貴重な思想を提出しているが、そこから自我が意識にとって一つの超越の対象であるという Sartre 自身の論点を差し引けば、問題は結局、自我を他我のモデルとしてどのように（どの程度）採用しうるのかということに帰着する。そしてそのことは我々の言語ゲームの成熟度（あるいはタイプ）の差に依存する。Sartre が、内観法と外的観察法は同等の権利をもち互いに助け合うことができると述べるのは、「心理学の接近しうる領域」についてだが、その限りでは内観法の回復は正当だと思われる。⑩重要なことは、デカルト的確実さの権利を振りかざして内観法から出発する、ということをお我々はすべきではないということなのだ。なぜなら極端な内観法的前提は自我と他我のモデルの完全な同一性だが、それこそは言語ゲームの所産であって、いかえれば自我と他我を同じレベルの言語で語ることの一つの試みだからだ。言ってみれば内観的記述というのは言語ゲームの一つの終点、一つの袋小路、つまりはその墓場であって、決して出発点ではないのである。したがってある内観的記述に「私は痛みを感じている」という言明と同じ文法的確実さを与えるかどうかは、純粹に、その言語ゲームを営む世界の事實的（歴史的）問題であって、認識論的な問題ではない。したがってまた、モデルの同一性の限界は事實的（文法的）限界であって、「私は彼の痛みを感じることができない」という論理的（文法的）な限界ではない。この事實的限界は、生来の盲人が我々の視覚語に対してもつ限界、あるいは我々がドストエフスキーのてんかん発作の告白の内容に対してもつ限界と同種である。このような場合我々が基準を働かせうる立場にないのは、丁度言葉を習う生徒が先生に対してそうなのと同様である。したがってこの事情の下では、あらかじめ記述と比喩の違いを語ることに意味はなく、むしろそのつどそう教えられること

によるだろう。自我をどこまで他我のモデルとして扱うかということの推移は、記述と比喩の間の推移の一つの注目すべき例を示していると思われる。

Wittgensteinの先の意味での正しさの基準が見出しえなくとも、我々がそれに文法的確実さを与えるような言明は存在する。そしてそれに応じて比喩は記述的性格を獲得する。「憂鬱」というような文学用語を始めて習得した小学生が「例の午後の憂鬱」と言ったとしても、私はそれに記述的価値を認めないだろう。これは私の人間一般に対する、更にこの小学生に対する私の態度の証明である。(c.f. 310)

結局、内的経験にせよ、何にせよ、全く私的であることは言語によって表わすことはできないし、言語を全く私的に使用することもできないのだ。人は、自分にしかなく、自分にしかわからない経験を記述したと思いつくかも知れないが、記述するということ自体がそのことを不可能にしているのであって、ここで「言語は理解されてしまう運命にある」と言うべきなのである。したがってこの意味で純粹に私的な経験というものはありません。もしもそれを記述したいと思う人があるならば(それは独我論者の一般的試みだが)、彼は決して誰れにも理解されたくはないと思っているのだ。しかしこのことは、誤解という語の通常の意味において、「言語は誤解されてしまう運命にある」ということではない。

してみると言語は全く公的なものしか意味しえなく、私的なものは言語において何の役割も果たしていないように見える。事実Wittgensteinはこのような観点からしばしば私的なものについての唯名論的見解をとり、更に行動主義的見解に傾いたのだと私には思われる。しかし今度は、問題はこうである。

「痛みはどの程度まで公共的なのか」

IV

「痛み」についてのWittgensteinの第三の考察は次のようである。

三、「痛み」という語を人が正しく理解し、使用しているかどうかは、その使用が基準を満たしているかどうかによる。「痛み」の三人称言明の基準は、最終的にはその語の使用される状況である。

このことは、「私は痛みを感じている」という一人称言明の他人にとっての正しさの基準は、私の振舞であり、私の苦痛に歪む顔であり、またそれに関する私の他の言明である、ということと同

値である。これは妥当と思われるが、しかしともするとWittgensteinが行動主義的に誤解されるのもまたここからである。それは簡単に次のように表わすことができる。

「痛みとは痛みの振舞のことである」

我々は「痛み」を人に帰属させるために痛みの基準を働かす。すると例えば、ある人が「痛み」が何であるかをそのつど忘れてしまっているとしても、彼が「痛み」の外的基準を満たしているとすれば、「痛み」はその人に帰属させられることになる。(cf. 271) 彼が「痛み」という語を我々と同じように使うことも仮定に含まれているのだから、我々は、彼は「痛み」という語を理解しているのだと言わざるをえない。この場合、「痛み」の感覚なるものは何の役割も果たしていないのだと我々は結論したくなるであろう。更にこのことから、「痛み」とは端的に「痛みの振舞」のことであり、「痛みの振舞」が無ければ、「痛み」は存在しないのだ。(cf. 281) しかし本当に「痛みの意味」に私的なもの(感覚の存在)は全く関与していないのであろうか。このことを「カブトムシ」のゲームをめぐる明らかにしようと思う。(cf. 293)

各人は箱の中にそれぞれ「カブトムシ」を入れている。けれども誰れも他人の箱の中をのぞきこむことはできない。この時、箱の中身はそれぞれ違ったものであるかも知れないし、また何も入っていない箱があるかも知れない。けれども人々は各々の「カブトムシ」について何事かを報告し合う。ここで同一の「カブトムシ」があらかじめ各人の箱に入っていたのだという予定調和的前提を採用したくないならば、人々の「カブトムシ」という語の使用の正しさは何によって決定されるだろうか。もちろん、この場合に人々の間に成立する何らかの外的な基準による以外にはない。人々の言明がこの基準を満たす限りで、「カブトムシ」という語は正しく使用されているとか、理解されているとか言われる。したがってこの語を理解したり、正しく使用するためには基準が問題なのであって、箱の中身は一切関係がない。また実際箱の中に何も入ってなくともよいということになろう。この結果、「カブトムシ」なる語が「カブトムシ」と呼ばれている「もの」の名であることが疑わしくなるのは当然である。むしろ「カブトムシ」という語をいつも使うことに決めているのだ、と言った方がより事実に近いであろう。(cf. 270) このような場合、人は「カブトムシ」が何かであるとさえ言いたくはなからう。(無であるとは言いたくないにしても)(cf. 304) これが「痛み」が感覚の名であるという主張を警戒するWittgensteinのもう一つの唯名論的理由である。

しかしここでの「カブトムシ」と「痛み」のアナロジーはうまくいっていない。なぜならAlan Donaganも指摘しているように、「カブトムシ」のゲームでは「私はカブトムシを持っていない」という言明があらかじめゲームの想定から排除されているのに対し、「痛み」の場合、「私は痛みを感じていない」という言明が非常に大きな役割を果たしているからである。⑩このことは、「痛

みの意味」に「痛み」が重大な役割を果たしているということである。

したがって「痛み」はここでの箱の中の「カブトムシ」と同じように理解されてはならない。なぜなら、「カブトムシ」のゲームでは可能でありそうに見える仮定も、「痛み」の場合には不合理と感ずる抵抗感が重要だからである。それは例えば、先のそのつど「痛み」の意味を忘れてしまうが、外的な基準だけは満たしている男の仮定である。(cf. 271) もし我々が彼でないなら、我々はここで「彼は痛みを感じている」と言うことができるだけであって、彼が「痛み」の意味を忘れていたなどという仮定にはどんな意味も与えることができない。更に逆にもし我々が彼自身なら、我々は自分が「痛み」という語の意味を忘れていたこと、したがってその語を理解していないことを知っており、またそう説明するであろう。我々は子供がそうするように、そのつど「痛み」という語を学ぶであろう。(特殊な失語症患者として)したがってこのことは理解しているという外的基準の満足を破壊せざるをえない。この時、我々が他の人々を欺いて理解しているように振舞うこともできるという仮定は、「痛み」という語の意味の構成に感覚の生起が不可欠であることを告白しているのである。我々は現実的には彼自身であるか否かである。しかし、この男の仮定を考えているWittgensteinとは誰なのか。彼でもなく、彼以外の誰れでもない、いわば全てを見通す「第三の人間」であり、そこでこそこの仮定は不合理性の抵抗を免れるのだ。

それに対し「カブトムシ」のゲームが可能でありそうに見えるのは、我々がそこで「私」と「他人」との役割を区別する必要がないように思われるからであって、つまりはWittgensteinの「第三の人間」の観点に、抵抗なく乗り移ることができるからである。もっともある人々は、あの「カブトムシ」の唯名論的仮定には少なくとも論理的な可能性はあるのだと言うであろう。けれどもそのような可能性ならば、全ての「カブトムシ」は同一であるという先と同じ観点からの実在論的仮定についても言えるのだ。そして論理的な可能性についてだけならば、我々がこの種の仮能性よりもWittgensteinの仮定の可能性の方を選ばねばならぬ理由はないのである。この種の様々な可能性からの選択は、我々が嘗む言語ゲームのタイプに^おいて実現されており、それは我々の実践的な問題なのである。我々の言語ゲームでの「痛み」がそれを示しているはずである。

Wittgenstein自身はこの行動主義的発想を他のところで修正しているように思われる。「痛み」をともなつた「痛みの振舞」とそれをともなわない「痛みの振舞」には非常に違いがあるのであるとき(cf. 304), Wittgensteinは「痛み」のゲームにおける感覚の役割を認めているのであろう。「痛み」についての一人称言明に基準は働かえないと言うとき(cf. 377), Strawsonが正しく理解したようにWittgensteinは、「痛い!」と言うのはまさに「痛み」を感ずるからなのだと言っているのである。三人称言明には振舞とか表情とかの基準が存在する。しかし私が「痛い!」と叫ぶとき、私はそれらの基準、自分の振舞や表情を確認してから「痛い!」と叫

ぶのではない。(cf. 357)「痛み」は「痛み」の基準の総和ではない。

しかし「痛み」がその感覚と同時に振舞であるとしても、結局このことは「痛み」に二重の存在を与えることになるのではないか。この二重性は、「痛み」の一人称言明と三人称言明の非対称性であって、行動主義的独我論はこの非対称性の不合理な徹底化の産物である。例えば、ある時期の大森荘蔵にとって「私の痛み」とは端的に私の感ずる苦痛のことであるが、「彼の痛み」とは一連の痛みの振舞であるにすぎない。したがって「私の痛み」には痛みの感覚が役割を演ずるが、「彼の痛み」には痛みの感覚を想定することが意味をなさないのである。^⑫しかしWittgensteinがこの意味で非対称性を述べているとは思われない。^⑬非対称性を和解できない程にまで押し進めた大森荘蔵の見解は、むしろ「私の痛み」と「彼の痛み」とに全然別な名を与えた方がよいということになろう。けれども「彼の痛みを知る」とは彼の特定の振舞を知ること以上であり、彼の振舞が私に同情をひき起こすのはそれが特定の振舞ゲシュタルトだからではなく、彼の振舞が彼の苦痛の感覚を露わにしているからなのである。したがって彼の振舞や表情が意味を持ち、またそれが偽わりであるとする仮定が意味を持つのは、「彼の痛み」が彼の痛みの感覚によって支えられているからである。もしそうでないなら、そもそも我々は、彼の振舞を「痛み」の振舞などと呼ばなかったであろう。このことは我々が「痛み」という語を習得する場合のことを考えてみれば明らかである。子供の時、我々は膝をすりむいて泣いて母親のところへ行く、母親は「よしよし、痛かったわね」とか何とか言いながら薬をつけてくれる。彼女はその時一体何を「痛み」だと教えてくれたのか。彼女にとって「彼の痛み」が私の振舞以外の何物でもないなら、彼女は「痛み」とはその振舞であるとしか教えることはできなからう。それとも「痛み」が苦痛の感覚であると思込んだのは、私の誤解にすぎなかったのか。しかし、全ての人がそのような誤解しているのは何故なのか。ここには明らかに行動主義による議論の転倒があるのである。黒田亘の言うように、子供にとって大人とは自分の感情や欲望を「容赦なく見抜く」存在なのだ。^⑭いわば我々は本来他人の視線を阻む術を持たない存在なのであって、我々の内面性はガラスの裏表のように直ちに我々の外面性だったのである。我々の体験は本来振舞によって露わなのであり、むしろ言葉によって始めて我々は自己の内面性を他者の視線から隠すことを学んだのである。そこでこの逆説、私の内面を他者へと最も効率よく開く言葉がまた同時に私の内面を隠蔽するバリアーとなったというこの逆説が、独我論として再び演ぜられることになる。

この独我論の終極は大森荘蔵の言う「言語的ソリプシズム」であろう。^⑮私の考えでは、Wittgensteinもまた基準の概念に導かれてこの言語的ソリプシズムに接近しはしたが、その一歩手前で踏み留ったのである。その地点を我々は、誤解の調和と呼ぶことができる。我々は他人が「痛み」なる語をどんな感覚に対応させているかを知ることができない。彼は我々が「かゆみ」と呼ぶ

感覚を「痛み」と呼んでいるのかも知れない。いやそれどころか、我々はもしかすると全ての語についても他人と誤解し合っているかも知れないのだ。なぜなら私は他人の心的体験を直接に私のものとして経験することはできないからである。すると「カプトムシ」の場合と同様に、言語だけが私と他人との間で取り交され、私と他人は同一の語で全く異った事柄を理解しているのだという仮定がここでも論理的には可能であろう。また例えば、ある一部の人にはある赤さの感覚があり、他の人々には別な赤さの感覚があるというような仮定である。(cf. 272) 語の基準による誤解の修正のようにはこの種の仮定を検証することはできない。このような状況が誤解の調和である。ここでは我々は、どこまで行っても自分の言語的理解のモナッドを抜け出すことはできない。モナッド相互は完全に誤解し合っているのだが、それにもかかわらず語の使用は、その誤解が調和していること(基準を満たしていること)しか示さないのである。

しかしこのような場合、通常の意味では理解についても誤解についても語れないのは明らかである。言語的ソリプシズムは、他のモナッドの理解をしめ出すことによって他のモナッド自体の存在をしめ出す。この意味で言語的ソリプシズムは誤解の調和の一つの帰結なのである。けれどもこの誤解の調和説に対して完全な予定調和説の方がより劣った論理的可能性しかもっていないというわけではないし、またこれら両者の中間段階として示すことのできる諸々の仮定についても同様である。我々が実際問題としてどのようなタイプの仮説を採用しているかについては、論理的な可能性とは異なる別の観点からの解決が要求されるのである。

V

「哲学探究」におけるWittgensteinはデカルト主義と行動主義の中道を歩もうとしているのだ。というAlan Donaganの見解に私は基本的には賛成である。⑩Wittgensteinはそれらから生ずるどちらの独我論的主張にも反対しているのである。このWittgensteinの努力を我々は簡単に次のように示すことができる。

「痛みという概念を、我々は言語とともに学んだのである」(cf. 384)

したがって問題は、言語の公共性と経験(痛みの感覚)の私秘性であった。ここで哲学的誘惑は、我々を誘って一方の説明の最後の鍵が他方によって握られていると思わせたのである。デカルト主義は言語の公共性をあいまいに前提することによって経験の私秘性を明るみに出そうとするが、その記述の正当性について行動主義の批難を免れることができない。他方、行動主義は私秘性をまとう言葉を意識的に避けることによって記述に確固とした安定性を与えようとするが、同時にそれは豊饒な意識の領域を放棄する試みなのである。デカルト主義は自己の意識経験を無際限に他者に対

して押し広げるものだと批難され、行動主義は、自己の経験にだけ意識領域の言葉を許容し、他者についてはもっぱら行動領域の言葉だけで語るという自他の分断を批難される。そこでどちらも首尾一貫しようとするれば、独我論の咎にたてこもらざるを得なくなるのである。ところが言語の公共性と経験の私秘性とは分ち難く結びつけられており、他方を自己の支えとしなければ自己の意味が失われてしまうような工合に現象の中にはめ込まれている。どちらか一方だけを出発点とすれば、現象の十分な説明を与えるためには必ず他方へ回帰していかねばならない。したがって言語の公共性は同時にある経験の私秘性の告知としてしか考えられないし、私秘性の方はそれでまた、公共性によって言わば受肉させられなければ現象することはできないのだ。こうしてみれば、一つの言明は言語の公共性からの側面と同時に経験の私秘性の側面からも接近することができるのであって、その際一方が他方を排除するという関係にはならない。というのも二つの接近が目指すものは私にまずもって立ち現われる一つの意味だが、それは公共性と私秘性とが互いに他を告知し合う運動という仕方結び合わされた一つの意味だからである。

このことを我々は「痛みは全く私的だというわけではない」と同時に、「痛みは全く公的だというわけではない」と言うことによって示そうと試みた。前者の意味は、我々が「痛み」という言葉を学ぶということ、感覚を語の公共の意味（用法）に結びつけずには表現することができないということ、したがってその限りで感覚を他に伝えうということである。また後者は、感覚の帰属が私的事であること、感覚の所有を灰皿の所有関係のように私から他人へ移すことができないということ、痛みの意味に対して痛みの感覚が不可欠の構成要素であることである。

しかしまた同時に、言語の公共性と経験の私秘性のこの結び目は自我と他我の結び目でもある。我々はいたる所で様々なタイプの自他の対称性ならびに非対称性に遭遇している。けれどもそれについて我々が言うのは、「痛み」の分析が示す限りでは、自我と他我のかなりな程度のモデルの同型性を言語ゲームのタイプとして採用しているということだけであろう。例えば、我々は多くの場合「私の痛みは彼のと同じだ」（cf. 253）という言明を有意味とみなすであろう。しかし「この痛みの感じは私にしかわからない」と言うとき、この同型性は限界に突き当たる。こうして自他の非対称性が露わとなるが、これは決して自他の通訳不能な分断を意味してはいない。

「痛み」の非対称性は、「痛み」の現われの非対称性である。当人にとって「痛み」は感覚を通してしか現われず、他人にとっては振舞を通してしか現われぬ。しかしこれは「私の痛み」が感覚であり、「彼の痛み」が振舞であることではない。「私の痛み」とは感覚を通してしか実現されない私の振舞であり、「彼の痛み」とは振舞を通してしか告知されない彼の感覚である。したがってこの非対称性を総合して表現するなら、「痛み」とは常に他者へと逃れゆき、他者によって完結される一つの意味である。「痛み」は感覚と振舞というそれら異った現われが互いを告知し合うこ

とによってしか目指されることのできない一つの意味である。自他の非対称性現象が語っているのは、自我と他我の特有なきずなであって、こう言ってよければ、「痛み」の意味の背後には他者が隠されているのである。Wittgensteinが、「私は彼が不気嫌だったのに気づいた」という報告は一方を介して他方を目指すような工合で振舞と同時に心の状態の報告であると言うとき (cf. V), また「人間の身体は人間の魂の最良の映像である」(cf. W) と言うとき、実際、私と他者とのこのきずなのことを述べているのである。そして他者の回復が問題となるのは恐らくこの地平においてであって、意識の絶対的な主観性の水準においてではないであろう。

註

① L. Wittgenstein, Blue Book 参照。ここで Wittgenstein は経験命題から峻別する意図で独我論の命題の定式化を行っている。

② L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 5-632.

③ N. Malcolm, Ludwig Wittgenstein, A Memoir.

④ J. P. Sartre, La Transcendance de l'Ego, Conclusion.

原文は

“Et le sentiment de Pierre n'est pas plus certain pour Pierre que pour Paul.”

⑤ P. F. Strawson, “Review of Philosophical Investigations,” Modern Studies of Philosophy, Macmillan 所収。

⑥ 黒田亘, 「ヒトと動物の境」, 『エピステーマー』10月号, 1976年。

⑦ N. Malcolm, “Wittgenstein's Philosophical Investigations,” Modern Studies of Philosophy, Macmillan 所収

⑧ L. Carroll, Through the Looking Glass, chapter VI, Humpty Dumpty, 原文は

“When I use a word”, Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, “it means just what I choose it to mean—neither more nor less.”

⑨ P. F. Strawson, 同上書。

⑩ J. P. Sartre, 同上書 意識に絶対の軽さを与えようとする Sartre にとって自我は一つの超越的対象であり、その限りで心理学の対象である。したがってそれに対しては意識そのもの

の領域、つまり現象学によってのみ接近しうる超越論的領域が区別される。しかしこの区別が妥当であるためには、超越論的領域の記述のための現象学的言語が必要とされるであろう。そのような言語および言語論の可能性については、もちろんここで問題にすることはできない。

⑪ Alan Donagan, "Wittgenstein on Sensation," Modern Studies of Philosophy, Macmillan 所収

⑫ 大森荘蔵『言語・知覚・世界』, 2, 「他人と言葉」, けれども最近の大森荘蔵はこの行動主義的解釈を不十分と認め、それによってまた自己の独我論を修正しつつあるように見える。「物と心」に収められた論文「虚想の公認をめぐる」その他の中で、大森は結局「彼の痛み」には虚想(fancy)としての彼の痛みの感覚の想定が不可欠であると述べて、この虚想なるものを事実として公認しようとしている。私の考えでは、この「痛みの虚想」は行動主義の解釈による「痛み」から「痛みの意味」への大森の接近である。しかし虚想がつまるところ常識の擁護以上のものではないなら、これは大森哲学の終点であろう。私には「痛みの意味」は虚想として事実公認されて頭打ちになるものではなく、不可避的な生活世界の基盤(Urdoxa)として更に解明されるべきものだと思われる。したがって「他我の虚想」についても同様である。臆測を許してもらえば、大森の「他我の虚想」は^Husserlの感情移入説に接近しているのではあるまいか。しかしこのことの検討はこれからの課題としたい。

⑬ G. E. Moore, Wittgenstein's Lectures: 1930-1933, 参照

⑭ 黒田亘, 同上書。

⑮ 大森荘蔵, 他我の問題と言語, ヴィトゲンシュタイン研究 哲学会編, 1968

⑯ Alan Donagan, 同上書。