

主体否定と思考 ～野矢茂樹著『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』第10～11章の分析

2023年9月27日 宮国淳

<http://miya.aki.gs/mblog/>

本稿は野矢茂樹著『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』（筑摩書房、2006年）第10章「独我論」（205～227ページ）、第11章「自我は対象ではない」（228～249ページ）の分析である。

内容としては、独我論、「思考し表象する主体は存在しない」というウィトゲンシュタインの主張、論理空間と私との関係について論じた後で、「思考」「考える」とは何か、そして「彼女は夕立が来そうだと思う」のような命題的態度を含む文に関して考察を行う。

なお、付録として「文庫本あとがきにかえて——『哲学探究』からみた『論理哲学論考』（野矢、349～377ページ）の分析も行っている。

引用部分については特に明記されていない場合は『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』からのものである。

<目次> ()内はページ

1. ”ただ現れるものだけを厳格に禁欲的に受け取る”ことができていない”現象主義” (2)
2. 現象言語であろうと日常言語であろうと言語の有意味性に関しては同じ (4)
3. 独我論というよりも「私は知っていること以外は知らない」という当たり前のことを言っているだけなのでは？ (6)
4. 「思考し表象する主体は存在しない」が、何かをしている物理的存在としての私は対象として現れている (10)
5. 「思考」「考える」とは (11)
6. 「私」の同一性 (15)

付録：「語りえぬもの」とは直示的定義、言葉と対象事物とのつながりのこと (17)

- (1) 『探求』は『論考』と両立しない
- (2) 「語りえぬもの」とは直示的定義、言葉と対象事物とのつながりのこと
- (3) 規則のパラドクスについて
- (4) 操作を数えるとき、既に整数の知識が前提となっている

1. ”ただ現れるものだけを厳格に禁欲的に受け取る”ことができていない”現象主義”

野矢氏は現象主義的独我論について次のように説明されている（ただし野矢氏ご自身は独我論に賛同されているわけではない）。

ただ現れるものだけを厳格に禁欲的に受け取ることに於いて、現象主義は独我論へと踏み込んでいく。現象主義のもとでは、たとえば他人の頭痛などは意味を失う。他人の痛みは私には現れえない。・・・(中略)・・・「他人の意識」あるいは「他の意識主体」、そう呼ばれるようなものは現象主義の受け取る世界にはもはや何ひとつない。他我が消え去り、ただ自我のみが存在する。すなわち、独我論の世界が開ける。(野矢、207 ページ)

私たちは他人の感覚を自分自身のものであるとして感じることはできない。できることは想像することだけである。あるいはいやおうなしに（自らの感覚として）感じてしまう場合もある。だがしかし「自我」というものはどこに現れているであろうか？

現われはすべて私の意識への現れでしかありえず、それゆえむしろそれを「私の意識」と言い建てることにはポイントがなくなるのである。(野矢、207 ページ)

・・・そもそも”ポイント”とは何か？ 根拠のない説明である。

意識主体たる私は意識の内には現れない。かりに意識された私がいたとして、それは意識主体たる私ではない。その場合にも、そこで意識された私自身を意識している私がいる。意識主体たる私は意識への現れを受け取る主体であり、それはそうした現れを超越しているのでなければならない。そして他人の意識は現れないのだから、私は現れを私への現れと他人への現れとに区別する必要もない。ただ、現れがある。これが現象主義の開く世界にほかならない。(野矢、207～208 ページ)

・・・”ただ現れがある”のだ。「意識主体たる私は意識への現れを受け取る主体であり、それはそうした現れを超越しているのでなければならない」というのは”推論”であって”現れ”ではない。明らかに現象主義の姿勢から逸脱しているのである。”意識への現れを受け取る主体”というものが現れることはない、というのが事実なのであって、それ以上でもそれ以下でもない。ただそれだけのことなのだ。

さらに言えば、「意識」というものはどこに現れているのであろうか？ 「意識の内」とは

何であろうか？ 現れるのは見えているもの、聞こえているもの、感じているもの、言葉を含めた具体的事象でしかなく、そこに「意識」というものが主体と同様に現れることはないのである。

ウィトゲンシュタインが否定しているのは厳密には何なのであろうか？

ウィトゲンシュタインは「**思考し表象する主体は存在しない**」「**世界の中のどこに形而上学的な主体が認められうるのか**」(ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』野矢茂樹訳、2003年、岩波書店、116 ページ) というふうに「(形而上学的) 主体」の存在を否定しているのである。実際そういったものは具体的経験として現れることはないし、その見解には私も同意する。

しかし一方で「私」の存在や「あなた」の存在を否定することもできないのである。他者は私たちの経験として実際に現れているし(見ることもできるし触れることもできる)、「私」の存在にしても、実際に自らの顔や体に触れて確かめることができるし、鏡で自らの姿を見ることができ(ここで鏡の機能に関する因果的理解がからんではいるのだが)。映像や写真、絵で自らの姿を確かめることもできる。(触感以外は) 間接的ではあるが、「私」というものの”現れ”は実際にあるのだ。

ウィトゲンシュタインは「**君は現実**に眼を見ることはない」「**視野におけるいかなるものからも、それが眼によって見られていることは推論されない**」(ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』116 ページ) としているが、間接的にならば目を見ることはできるし、目によって見られていることを因果的に理解することも可能である。

物理的存在としての「私」や「他者」は実際に現れているのである。現れていないのは「(思考し表象する) 形而上学的主体」、「現れを超越した主体」なのである。つまり「私」というものは現れる事実・事態やら論理空間やらの”前提”となるもの(=形而上学的主体)ではなく、(具体的経験として) 現れる事実・事態から因果的に導かれる実在・物理的存在だということなのだ。

論理空間との関係で言えば、論理空間の外側(あるいは前提)ではなく論理空間に存在するものだと言えるであろう。「現れを超越している」ものでもない。

その上で、現れる様々な経験は「私」という物理的存在が受け取っているものであるという因果的理解がなされている(しばしば形而上学的主体と混同されるのだが)。もちろん日常生活においてそんな理屈をいちいち考えながら暮らしているわけではないのであるが、あらためて根拠づけしようとすればそのような理屈になる。

そしてそれら具体的経験の現れがあること、それを「意識がある」と呼んでいるのであって、「意識というもの」が現れているわけではないのである。

一方、他者についてはその存在やその者たちがとる行為・振る舞いを具体的事実として見て取れるのだが、他者が感覚や心情などをいかに抱いているかは、想像するしかない。友人が苦しそうに「歯が痛い」と言うとき、私は友人のその痛みを感じてはいない。マラソン選手がゴール近くで顔をしかめて一生懸命走っているとき、私はその選手の苦しさを感じて

はいない。ただ自らの経験に基づき想像するのみである。

このあたりは難しく考える必要はない。私たちの日常的な理解で十分である。私たちが他者の感覚を自らの感覚として直接受け取ることはできないことは（おそらく）誰でも知っている。これまで生きてきた様々な経験則より、全く同じかはわからないが同じ人間としてほしいように感じているに違いないと考え、そう行動し、問題なく過ごしている。ときに問題が生じ、自らの推測について再考したりもするのだが。

現象主義的に考えても、結局は私たちの日常的な経験や日常的な経験則に収斂されるだけであって、それが「独我論」につながることはない。それは単なる思い込みでしかない。

2. 現象言語であろうと日常言語であろうと言語の有意味性に関しては同じ

野矢氏の以下の説明から、ウィトゲンシュタイン（野矢氏もか？）の言葉の意味に対する混乱した理解が見て取れる。

『論考』の名と対象の関係はあくまでも二次的なものであり、基本は命題と事実の像関係にある。分析によってはじめて、命題から名が、事実から対象が切り出されてくる。対象に到達するのに、言語全体が必要とされるのである。（野矢、214 ページ）

・・・実際には像も対象も事実・事態として現われざるをえない、さらには関係さえも事実・事態として現れるしかないのである。

「命題」「名」、双方ともに言語・言葉であることには変わりなく、それらが有意味であるためには対象としての事実・事態が示される必要があることは同じである。

そして**“事実から対象を切り出す”のではない。対象は事実として現れるのである。**”事実から対象を切り出す”と考えるのは、今「そこに犬がいる」とその対象物（＝事実）を言語表現した事実がまずあり、その犬のまわりの背景について改めて考慮した上で「私は視界全体から犬という対象を切り出した」と分析するのである。繰り返すが、事後的因果分析なのだ。

もちろん、特定の景色あるいは絵の中からある部分、たとえば犬やら花やらを探するというシチュエーションもありうる。しかし、その場合においても、犬やら花やらは（大げさな言い方ではあるが）突如現れる。一つの**事実として対象が現れる**のである。

さらに言えば、そこに現れたもの（生き物）を「犬だ」と呼んだ（思った）それこそが事実なのである。

言語もまた、世界の中で生じるひとつの事実なのである。（野矢、45 ページ）

起きたことはすべて事実、命題も名も対象もすべて事実なのである。しかし、そこに現れたのは「犬」という言葉（とその対象物）だけであり、“言語全体”がそこに関与しているかどうかなど、事実は何も語ってはいない。“言語全体”が事実として現れることはないのである。

対象としての事実から全体像は因果的に構築されている。野矢氏（ウィトゲンシュタイン）の論理は、あたかも全体像がまずあってそこから対象が導き出されるかのようである。これは転倒した考え方だと言わざるをえない。

そして、野矢氏が「現象言語」と呼ぼうが「日常言語」と呼ぼうが、言語（言葉）の有意味性はそれに対応する事実（あるいは事態）が現れるかどうかにかかっている。つまり現象言語・日常言語の区分そのものがナンセンスなのである。

”「丸い三角」という観念はまさに思考不可能な空虚な観念でしかない”（野矢、22 ページ）という場合、あるいはウィトゲンシュタインが「思考し表象する主体は存在しない」「世界の中のどこに形而上学的な主体が認められうるのか」（『論理哲学論考』116 ページ）という場合、「丸い三角」という言語表現の（意味としての）対象物が現れない事実、「形而上学的な主体」という言語表現の対象物が現れない事実がそこにあるのだ。つまり「ただ現れるものだけを厳格に禁欲的に受け取る」（野矢、207 ページ）という現象主義と根本は同じなのである。ただ現れるものを厳格に受け取るからこそ言語表現の有意味性を根拠づけることができるのである。

現象主義を厳密に考えれば、結局は言葉に対応する対象が実際に現れているのかどうか、つまり言葉の有意味性が保たれているのかどうか、という問題であることに変わりない。

当然、「私の言語」であろうが「あなたの言語」であろうが事情は同じである。言葉は言葉である。言語に対応する何らかの対象（事実・事態）が現れるかどうか、それが言語の有意味性の根拠であると言える。

なお、

ウィトゲンシュタインが「私の言語」と述べる理由は、けっして、名と対象の意味論的關係が私の意志作用に基づくからではない。私はそう結論したい。（野矢、215 ページ）

・・・この見解に関しては同意する。（“意味論的關係”という言葉自体がもったいぶっているが）「意味」とは要するに「言葉の意味」のことなのである。つまり言葉が指し示す対象物であり事実・事態なのである。

意志作用はまた別の問題であると言える。言葉とその対象物とが繋がり合った“理由”を後付けで探そうとする場合、そういった視点（しかし「意志」そのものはどこにもないのであるが）が出て来る可能性はある。

しかし「理由」を後付けしようがしまいが、既にその言葉と対象（事実・事態）との繋がりが言葉の意味として成立していることには変わらないのである。

「私の意志作用」により名と対象の意味論的關係がもたらされるのではなく、言語と（その意味としての）対象（つまり事実）との關係が構築される中で、それら事実の因果的理解により、私の意志というものが把握されているのである。順序が逆なのである。

3. 独我論というよりも「私は知っていること以外は知らない」という当たり前のことを言っているだけなのでは？

私は、以下のレポート（の 21 ページ）において野矢氏の言われる「存在論的経験」とは単なる“過去の経験”にすぎないことを指摘した。

論理空間とは何なのか ～野矢茂樹著『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』第 8 章「論理はア・プリオリである」の分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report41.pdf

ならば、

切り出されてくる対象は、私がどのような存在論的経験をしているかによる。つまり、対象を切り出す元手となるような、いかなる事実に私は晒されてきたのか、それに応じて対象領域が定まる。（野矢、216 ページ）

・・・という説明は、現在の知識はすべて過去の経験に基づくものなのか、という（まるでヒュームらが問うていたような）問題に関するものなのだとと言える。

「切り出されてくる対象は、私がどのような存在論的経験をしているかによる」という判断は、（先に述べたように）“事実”として現れた対象がまず先にあって（「切り出された」のかどうかも事後的な判断にすぎない）、それが自らの過去の経験（の記憶）の影響を受けているのかどうかという事後的な因果推論の問題だからだ。強く確信を持てる場合もあれば（これは前に見たことがあると判断できるような場合）、断定して良いか悩む場面もあるだろう。上記の野矢氏の見解は確固とした事実として（私たちの具体的経験として）現れるとは限らないのである。

たとえば、今まで見知らない物体を見つけ、それを「物体 A」と名付けることもできよう。それが過去の経験とどう繋がりを持っているのか、それ一度きりの経験からどう（因果的推論の）結論を出せというのであろうか？（もちろん推測はできるが、あくまで推測である。）

これまでにない痛みを感じ、それを「痛み X」と名付けてもよいし、これまでに感じたこ

とのない不思議な気持ちを「気持ち Y」と名付けても良い。名前は好きにつければ良いのであるが・・・これらの論理空間が広がっていく経験（野矢氏の言われる「存在論的経験」）に関して、過去の経験との関連づけなど推論以上のものにはならない。

いずれにせよ、野矢氏の言われる「切り出されてくる対象」というものが過去の経験といかに関与しているかなど、完全に把握できるものではないのである。そして**存在論的経験も対象（つまり事実）の現れに他ならない。**

さらに野矢氏は「存在論は語りえない」（野矢、218 ページ）ということについて、以下のように説明されている。

第一に、「これらは存在する」と語ることはできない。語りうるのは対象の配列たる事態のみである。たとえば「ウイトゲンシュタインは哲学者である」と語ることはできる。しかし、「ウイトゲンシュタインは存在する」と語ることはできない。というのもこれはトートロジーではないにもかかわらず、偽ではありえないからである。命題が有意味であるためには、名が表す対象が存在しなければならない。それゆえ、「ウイトゲンシュタインは存在する」のような表現の場合、その有意味性の条件と真理性の条件が一致してしまうのである。「ウイトゲンシュタインは宇宙飛行士である」は有意味であり、偽であるが、「ウイトゲンシュタインは存在する」は有意味かつ偽ということはいえない。もしウイトゲンシュタインが存在しないならば、「ウイトゲンシュタインは存在する」は偽ではなく、ナンセンスとなるしたがって、真偽両極をもちえないがゆえに、「ウイトゲンシュタインは存在する」のような表現は正規の命題ではないとされねばならない。（野矢、218～219 ページ）

・・・どうにもおかしい話である。私なりに説明してみよう。

- ① 「ウイトゲンシュタインは存在する」という命題は現実世界においては真であるが、“もしウイトゲンシュタインが存在しない世界があったら”という物語、あるいはそういった想像の世界を構築すれば、その論理空間において偽となる。そもそも論理空間は一つではない。
- ② 「ウイトゲンシュタインは存在する」という言語表現が有意味であるということは、ウイトゲンシュタインという人が（別に犬でも良いのだが）実際にいた（あるいは「いる」でも良い）、つまり「ウイトゲンシュタイン」という名前に対応する対象（物）が実際にあったということに他ならない。つまり名が表す対象が実際に存在するということなのである。
- ③ 「ウイトゲンシュタインが存在しない」がナンセンスというのであれば、「ウイトゲンシュタインは宇宙飛行士である」も同様にナンセンスとなるはずである。なぜならそのよ

うな事実はどこにもなかったからである。

ウイトゲンシュタインが宇宙飛行士である物語を想像することが可能なように、ウイトゲンシュタインが存在しない世界の物語を想像することも可能である。「ウイトゲンシュタインは宇宙飛行士である」が有意味な命題であるというのであれば、「ウイトゲンシュタインが存在しない」も同様に有意味な命題であると言えるのである。

ちなみに上記①に関して、野矢氏は第 13 章において

私はいま手持ちの論理空間において、あたかも富士山が存在しなかったかのように語る事ができる。あるいはウイトゲンシュタインなる人物など存在しなかったかのように語る事ができる。この制限された語りが、富士山やウイトゲンシュタインの存在しない論理空間を示す。(野矢、284 ページ)

・・・というふうに、先の記述と食い違う（そして私の説明にほぼ沿った内容の）説明をされている。さらに富士山やウイトゲンシュタインの存在しない論理空間が示されうること、つまり論理空間の唯一性の否定さえしている。

話を 10 章に戻そう。

思考しえぬことをわれわれは思考することはできない。それゆえ、思考しえぬことをわれわれは語ることもできない。(野矢、218 ページ)

「思考」という言葉を使うから話がややこしくなるのである。問題は言語が有意味かどうかなのである。語ることはできる。問題はその語ったことが有意味かどうかなのだ。私たちは「ウイトゲンシュタインは存在する」とも「ウイトゲンシュタインが存在しない」とも語る事ができる。そしてその言語表現の意味となる事実・事態を指し示したり想像したり描いたりすることができるのである。そしてそれは「ウイトゲンシュタインは宇宙飛行士である」であろうと「ウイトゲンシュタインは哲学者である」であろうと同じである。

私自身の存在論は、私がさまざまなことを語りだすことにおいて、その語りの前提として示されてくるだろう。すなわち、それは語られず示されうるものにほかならない。(野矢、220 ページ)

・・・これは「存在論」云々の話ではない。言語表現の意味としての対象が”語られず示されうるもの”なのである。そもそも「存在論」とは何なのであろうか・・・？

そして野矢氏の言われるように、

「私の言語の限界が私の世界の限界を意味する」のであれば、とりあえずここから「私
の世界の限界＝世界の限界」ということは言える。

しかし、これではまだ「世界は私の世界である」という独我論の主張は出てこないの
である。(野矢、222 ページ)

実質的にウィトゲンシュタインは「知っていることは知っているが知らないことは知らない
い」と言っているだけで、ここでわざわざ独我論を持ち出す必要などどこにもない。野矢氏
の言われるように「私の世界は現実のこの世界のほんのささやかな一部分でしかない」(野
矢氏、222 ページ) からである。また野矢氏は論理空間の「変容を促す力」が「他者」(野
矢、316 ページ) なのだとされている。これも非常にまっとうな(おそらく)誰もが同意で
きる意見なのではなからうか(もちろん先に私が説明したように、他者が関与しない論理空
間の変容・拡大もあるが)。

『論考』は私に未知の事実が存在することを認める。・・・(中略)・・・だがそれでも、
世界が私の理解可能なもの、語りうるものであるならば、世界の存在論は私の存在論と
一致していなければならない。それゆえ、世界は私の世界なのである。

『論考』が独我論を正しいと主張しうるのは、このようにして「世界」を思考可能な
もの、「語りうるもの」に局限したからにほかならない。(野矢、225 ページ)

これも「知っていることは知っているが知らないことは知らない」以上のことは言ってい
ないように思える。新しい経験というものはこれまでどんどん現れてきた。新しい経験を与
えてくれそうな事象というものは周囲にたくさんある。会ったことのない人たちもたくさ
んいることは否定できない事実である。

論理空間は操作と生(私の生)によって決定される(野矢、226 ページ)

厳密に言えば、「私の生」により“存在論的经验”(とは言うものの、単に“これまでの経験”
のことなのであるが)が決定されるというよりも(これは事後的な因果分析による事実認
識)、それら経験が生じていることが「私の生」の根拠・確証となっている。具体的経験が
まず先にある。繰り返すが「私」「私の生」というものはそこから導かれるものであって、
(特に超越的な意味で)具体的経験の前提として「私」「私の生」があるのではない。

4. 「思考し表象する主体は存在しない」が、何かをしている物理的存在としての私は対象として現れている

ウィトゲンシュタインの「思考し表象する主体は存在しない」「世界の中のどこに形而上学的な主体が認められうるのか」(『論理哲学論考』116 ページ) という説明(および前後の説明)に対し、野矢氏は

とりあえず比喩的に雰囲気をつかんでおくならば、画家の存在は描かれた絵に示されているのみであり、その絵の中には現れていない。そんな感じである。その描かれた風景のあり方が画家の視点と視線を示している。同様に、経験主体あるいは思考主体はその経験内容や思考内容には現れえない。経験主体とは、いわば「私(彼女)が経験した世界」という本のタイトルにすぎず、思考主体とは「私(彼女)が考えたこと」という本のタイトルにすぎない。(野矢、231 ページ)

・・・という風に表現されている。これではまさにヒュームの「知覚の束」と似たようなものではないだろうか。

「私(彼女)が経験した世界」という本のタイトルは、本のタイトル以上のものではない。それは「私」でも「経験主体」でもない。「私(彼女)が考えたこと」という本のタイトルも同様に本のタイトルでしかなく、それは思考主体ではない。

どんな本を書こうが、どういう詭弁を用いようが、**経験主体も思考主体も、どこにも見つからないという厳然たる事実があるだけ**なのだ。「私は私の世界である」(野矢、229 ページ) という主張も的外れであるといわざるをえない。

一方で、既に説明したように、物理的存在としての「私」「他者」というものは論理空間の中において、それぞれ存在物として認められるのである。

仮に野矢氏が私たちの体を「本」に例えたのだとしたら、上記の比喩も全くの的外れだとは言えなくなるのであるが・・・もしそうならば野矢氏も「私の体」とかいうふうに直接的に表現されるであろう。

野矢氏は、「主体もまた対象なのか」という問題(野矢、231 ページ)に関して、

問題なく許されるのは「彼女は歩く」や「彼女は窓を開ける」である。これらは、「彼女」が指示する個体が「歩く」という性質をもっていること、あるいは「窓」であるような他の個体と「開ける」という関係をもっていることを記述している。それは対象の配列としての事態を名の配列で写しとったものと言える。それゆえ、主体といっても、こうした動作主体は主体否定テーゼにひっかからない。(野矢、231～232 ページ)

と述べられている。一つの物理的存在としての「彼女」の行為が事実・事態として実際に現

れている、という意味で命題の有意味性は担保されているのである。これは「私」についても同じである。私が友人宅に行けば「私は友人宅に行った」という命題は真になるし、食事をしているのであれば「私は食事をしている」は真になる。命題として成立しているのである。実際、野矢氏も

厚紙を動かしたり、声を出したり、文字を書きつけたり、キーボードを叩いたりする動作主体としての私は否定されない。「ポチが走っている」という命題が世界記述として何の問題もないように、「私は厚紙を動かしている」や「私は声を出した」もまた、世界記述として問題なく認められる。そこにおいて動作主体たる私は動作が帰属される一対象にほかならない。(野矢、317 ページ)

・・・と説明されている。

問題は・・・

「彼女は夕立が来そうだと思う」といった記述にある。これと「彼女は窓を開ける」を比較してみよう。後者は彼女という個体が窓という個体と開けるという関係をもつことを表している。前者も同様に考えるならば、彼女という個体が、夕立が来そうだということ、思うという関係をもつこととして捉えられるだろう。しかし、ここで彼女が関係をもつ相手は「夕立が来そうだ」という命題にほかならない。動作主体の場合には、主体は他の対象と関係をもつと捉えられたのだが、思考主体の場合には、思考の相手は命題なのである。そこで「思う」のような動詞は一般に「命題的態度」の動詞と呼ばれる。ウイトゲンシュタインが問題にしているのは、まさに『論考』の枠内で命題的態度を含む文をどう分析するかという問題に重なっている。(野矢、232 ページ)

・・・ということである。

5. 「思考」「考える」とは

ウイトゲンシュタインは命題的態度に関して

「Aはpと信じている」「Aはpと考える」「Aはpと語る」は、もとをたどれば「「p」はpと語る」という形式となる。そしてそこで問題になるのは、事実と対象の対応関係ではなく、対象と対象の対応を通して与えられる事実相互の対応関係なのである。(野矢、234 ページ：『論理哲学論考』からの引用)

・・・と簡潔な説明しかしていないのであるが、野矢氏は以下のように解釈されている。

信念文のような命題的態度を含む文で真に問題になっているのは、主体と事実との関係ではない、それは言語が世界の像になっているという意味論的關係なのだ(野矢、236 ページ)

そして、「命題的態度を含む文は真正の命題ではないという結論が引き出せる」(野矢、239 ページ)とし、その理由を以下のように説明されている。

「彼女は夕立が来そうだと思う」、この文は、素朴に考えるならば、彼女の心的事実に関する記述とみなされるだろう。しかし、そうではない。「彼女は夕立が来そうだと思う」は、「彼女は窓を開ける」のような世界記述の命題ではない。その「思い」を成立させているのは、「夕立が来る」という言語表現と夕立が来るという事実の間の像関係にほかならない。(野矢、240 ページ)

「彼女は夕立が来そうだと思う」のような命題的態度を含む文はいかなる意味でも記述ではない、と結論される。それゆえ、そこにおいて思考主体たる彼女は世界内の対象として現われてはいないのである。「彼女は夕立が来そうだと思う」における「彼女」は<夕立が来そうだ>と思う主体ではなく、「夕立が来そうだ」と声に出して(あるいは一人ひそかに)発話する動作主体にほかならない。(野矢、240～241 ページ)

・・・少々苦し紛れの解釈であるようにも思えるが、「思考」とは何か、「思考し表象する主体は存在しない」(『論理哲学論考』116 ページ)とはどういうことなのかを考える手がかりを与えてくれているように思う。

私たちが考えるとき(あるいは「～と思う」とき)、具体的に何をしているのか、より厳密にはどういった具体的経験(事実・事態)が現れているのだろうか? 結局のところ、上記の野矢氏の説明のように。“「夕立が来る」という言語表現と夕立が来るという事実の間の像関係”が立ち現われている、より厳密に(事実即して)言えば、たとえば(現在現れている様々な兆候を見て)夕立が来るという事態が心像として現れ、「夕立が来そうだ」「夕立が来る」と何らかの形で言語表現した、言語表現と事実・事態とが現れつながりあった、という状況(事実)でしかない。(ならば「Aはpと語る」は命題的態度からは除外されうるということになる)

つまり私たちが一般的に「思考」「考える」と呼ぶ“能動的な行為”といえども、究極的にはそういった一連の事実自体の流れでしかなく、そこに「(思考し表象する)主体」というものが現れているわけではない、主体が“能動的に”、“考える”という“行為”を行っているという事実が(現象主義的に考えても)現れてはいないということなのである。

拙著、

『これが現象学だ』検証

<http://miya.aki.gs/miya/genshogaku3.pdf>

・・・で思考について述べた部分があるので引用してみる。

厳密に私たちの直接経験を振り返ってみれば、私たちには私たちの五感、その他の感覚（概念化され感情や欲望と呼ばれるもの）、思わずひらめいた言葉やイメージ、様々な体験が私たちにはいやおうなしに飛び込んできている。それらはすべて私自身が感じた感覚であり、そこに＜私＞や＜対象＞の区別はないはずである（これらのことは本文中、何度も述べてきた）。＜私＞がないということは、“受動的”・“能動的”の区別もないということである。

一般的に“能動的”だと考えられている「思考」について分析してみよう。例えば、私たちは＜私＞が“能動的に”「考えた」「思考した」、と普通に考えているが、その「思考」「判断」そのものを直接経験として振り返ってみれば・・・「思考している」とき具体的に私たちは何を体験しているのだろうか？

例えば私がこのレポートを書いている最中、次にどんなアイデアが出てくるか、次にどんな言葉を持って来ようか、実際のところは深い霧の中、分かっていないのである。『これが現象学だ』やその他の文献をひたすら読んでみる（いやおうなしに読んでしまう）。いやおうなしに唸ったりして「ひらめく」のを待っている。その結果たどり着いた答え、あるいはヒントとなる言葉やイメージそのものも、思わず浮かんでしまったものであり、私たちは脳の中でいったい何が起きているのか分からないまま、ただひたすらひらめいてくる言葉・概念・イメージを追っているだけなのである。ひらめけばラッキーであるが、ひらめかなければ仕方がない。

さらに厳密に言えば、イメージが浮かんだとき、私たちはそれを言葉として明確に把握しているのだろうか？ その瞬間はとにかく「ひらめいた！」という感覚だけではないだろうか。その後、それを文字にしながらかのひらめきを文章として初めて明確に示すことができる（それもいやおうなしに机に向かって書いてしまうのである）。そしてそれら一連の体験の原因を、いちいち私たちが意識できているわけではない。知らないうちに（客観的な説明をすれば）脳や体が勝手にいろいろやっているだけなのである。何とも不思議なことである。つまり思考の仕組みすべてが私たちの直接経験として現れているわけではない。

つまり「思考」と一言で表現しているが、直接経験としてはいやおうなしに体験してしまった一連の出来事なのである。それが直接経験における思考である。直接経験はいやおうなしに飛び込んでくる体験そのものであり、そこに＜私＞も受動・能動の区別もありえない。原因・メカニズムもない。それらはあくまで客観世界、自然的態度の中の

話なのである。＜私＞が“能動的に”「思考」しているという認識は一種の倒錯である、
と言うことさえできそうである。(宮国、56～57 ページ)

しかし、それでもなお「彼女は夕立が来そうだと思う」のような命題的態度を含む文はいかなる意味でも記述ではない、と結論される”という野矢氏の解釈には違和感が残る。具体的に説明してみよう。

- ① 「私」「彼女」という存在物において“「夕立が来る」という言語表現と夕立が来るという事実の間の像関係”(要するに言語表現と事態との関連づけ)が現れているという事実、つまり因果的に構築された私たちの世界観において、一般的に「思考」と呼ばれる一連の事実の流れが「私」や「彼女」(という「形而上学的主体」ではない物理的存在)の内部において進んでいることを否定できないということ。

「思考する」「考える」という言葉を、言葉や事実・事態どうしの繋がり合い(因果関係は事実・事態どうしの繋がり合いと言える)が起こっている状況と定義するのであれば、「私は思考している」「彼女は考えている」という言語表現も実際に対象を有する有意味なものであると言える。

さらに言えば、「彼女は歯が痛い」という場合も、実際に彼女の内部において痛いという現象が起きていることを否定することは難しい。

- ② 言語化について、実際に「夕立が来そうだ」と“思った”のであれば、それは実際に言語化されたことではないのか。
- ③ 「思考」というものの定義の問題。「考える」という行為を言葉と事実・事態との関連づけのみに限定しても良いのかどうか。このあたりの問題は、拙著

「語りえないものとは? ~ 野矢茂樹著、ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む、第1～3章の分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report35.pdf

・・・で説明している。(俗な言い方をすれば)ほとんど意識しないで様々な判断をし行動している。それらを思考と言うのかどうか? サッカーなどでの一瞬の判断(様々な状況判断を一瞬にするような)を思考というのかどうか、など「思考」というものの“定義”はあいまいであり、「これが思考だ」と限定しても良いのかどうか。

- ④ 明確に言語化していないものについて、本当にそう思ったのかどうか信じていたのかどうか判断が難しい。

例えば、私たちはリンゴを見て「これはリンゴだ」といちいち言語化しながら生活しているわけではない。それを見て、ただ食べているだけである(そして満足したりもする)。それを事後的に因果分析した結果、「私はそれをリンゴだと思っていた(はずである)」と考えるのは非常に自然であろう。そもそもそれをリンゴだと知っているのだから。しかし、

リンゴを食べたときはいちいちそんなこと考えずにただ食べただけである。そういった状況において「私はそれをリンゴだと思った」「私はそれをリンゴだと信じていた」というふうに命題化したとき、その真偽をどう問えばよいか判断がつかない（実際には言語化していなかったのだから）。

- ⑤ 私ではない「彼女」が「痛い」と思っているとき、仮に彼女が「痛い」と発語していたとしても、それが本当のものなのか嘘ではないか疑うことは可能である。実際疑わしい場合もある。確実に白黒（真偽）つけられないこともある。

・・・これらのことを考えると、ウィトゲンシュタインや野矢氏の考え方の方向性はややずれているように思えるのである。

結局は「思考」「考える」「思う」という言葉の定義の問題と、「Aはpと思った」という命題の真偽の不確かさの問題に収斂されるのではなからうか。ウィトゲンシュタインによる”「Aはpと信じている」「Aはpと考える」「Aはpと語る」は、もとをたどれば”「p」はpと語る」という形式となる”という主張は事実と乖離しているため受け入れがたい詭弁であると言えよう。

6. 「私」の同一性

存在論的経験の主体というものを「世界の前提」とみなす考え方が転倒していることを私は既に何度も説明してきた。

動作主体たる私を対象として切り出してくるたえにも、存在論的経験の主体たる私が要請される。(野矢、243 ページ)

・・・形而上学的主体はなく、物理的存在としての私や他者は世界や論理空間の前提ではなく世界や論理空間の中に存在しているのである。私が経験の前提なのではなく、経験により私の存在が導かれる・根拠づけられているのである。

では、そのような存在論的経験の主体たる私が、どうして「私の世界（私の存在論＝私の出会った対象たち）」と同一視されるのだろうか。その点をより明瞭に見てとるため、むしろ非独我論的に語ろう。・・・(中略)・・・存在論は人によって異なると思われる。さらに、私自身でさえ、その存在論は変化する。私は新たな人、新たなもの、新たな概念に出会う。あるいはかつて知っていた対象を完全に忘れさってしまうこともあるだろう。・・・(中略)・・・こうした存在論の変化は論理空間の変化を伴う。そして、「世

界の前提」とみなされる存在論的経験の主体は、論理空間の変化を通じて同一ではありえないのである。(野矢、243～244 ページ)

・・・昔の私と今の私は変化しているがどうして同一性が保たれているのであろうという疑問は、考え方の順序を間違えていることにより生じている。

記憶が保持されていること、それこそが「私の同一性」なのである。小さい頃川で遊んだ、7歳のとき平成〇年に小学校に入学した、去年コスモスの花を見に行った・・・などなど。記憶が無くなるということは自らの同一性を失うということでもあるのだ。

自己同一性が保たれるから記憶が保持されるのではない。記憶(時間と関連づけられた事象の記憶)があるということ=自己同一性なのである。

野矢氏は以下のように述べられている。

このひとつの論理空間の内に、ただ対象として、彼女もかつての私も登場する。そしてこの論理空間においては、かつての私もいまの私もたしかに野矢という名で呼ばれる同一の人物なのである。おそらく、このことが主体の同一性の正体であり、このことと思考主体が論理空間の変化ごとに寸断されているということ(私はこれも正しいと考える)とが重なりあって、きわめて深刻な哲学的めまいが生じているのだと思われる(野矢、244～245 ページ)

・・・この説明から、論理空間における過去の(かつての)私、彼女という対象に関する記憶が同一性の正体である、と解釈できなくもない・・・(そして過去の私が論理空間にあるというのであれば今の私が論理空間にあることも否定できないと思う)。ただ名前は変わらうし変わったところで私自身の同一性が失われるわけではない。名前が変わったという出来事の記憶も自己同一性を担保する一つの要素であると言えよう。

なお、新しい環境への適応が難しく自らの信念に自信が持てなくなるとか、自らが何に(国とか集団とか)属する者なのかわからないとかいう場合もあろうが、それは自己の同一性の問題とは違う。

そして自らの同一性の問題と、私から見た他者の同一性の問題(あるいは他者から見た私の同一性の問題)を分けて考える必要はあろう。

他者の同一性に関して、やはり名前は変化しうる(昔の武将など)。しかし名前が変わったことを知っていれば別に問題なく同一性を保持できる。本人の自己申告も重要である(嘘でなければ)。他にはその人の記憶の内容(言葉で語るのを聞くしかない)、その人の見た目、しぐさその他様々な要因が絡んでくるのでただ一つの要因に還元することは難しそうである。ただいずれにせよ、観測する人の記憶が同一性把握に必要なことは明らかである。

そして、ここにおいて野矢氏は私や他者が論理空間の内に対象として存在していることを認めておられる(そもそも野矢氏は独我論者ではない)。しかし、ならば論理空間の前提としての私は否定すべきではなからうか。さらに「思考主体」は形而上学的主体としては存

在しないことは強調しておくべきであろう。つまり思考主体が論理空間の変化ごとに寸断されているという事実などないし、“深刻な哲学的めまい”が生じるのは何かを誤解している（たとえば何か別の問題を自己同一性の問題ととりちがえている）場合、あるいは記憶に何らかの齟齬がある場合ではなかろうか。

付録：「語りえぬもの」とは直示的定義、言葉と対象事物とのつながりのこと

最後に、「文庫本あとがきにかえて——『哲学探究』からみた『論理哲学論考』」（野矢、349～377 ページ）について、私の見解を述べてみようと思う。

野矢氏の説明を読む限りにおいてであるが、『哲学探究』は、直示的定義の説明できなさを浮き彫りにした著作のように思える。語られず示されるもの、論理で説明できないもの、むしろ論理がそこから導かれる、言葉と対象事物との繋がり・・・因果的説明は可能であるが、単一の“原理”を導くことは難しではなかろうか。

しかしそうであっても、言葉とその対象が繋がったことは既に明らかな事実として現れ、その理由や原因などは事後的に因果推論されるものであるにすぎない。そしてその理由や原因がいかなるものであったとしても、言葉と対象とが繋がったその事実は疑いようのない事実であることにかわりないのである。

（1）『探求』は『論考』と両立しない

『論考』における答えは、もちろん、「世界にア・プリオリな秩序は存在する」というものであった。では、『探求』の答えはどうか。答えは微妙にならざるをえないが、少なくとも『論考』のような意味において、すなわち私が「強いア・プリオリ」と呼んだ意味において、論理がア・プリオリな秩序として成立することは否定される。論理は、世界のあり方に、人間という生物のあり方に、われわれの経験のあり方に、依存したものでなければならない。少しフライング気味に言わせてもらおう。『論考』においては論理が世界と人間の可能性を限定した。だが、『探求』においてはまったく逆に、世界と人間の限界こそが論理を限定するのである。（野矢、361 ページ）

・・・これはむしろ私自身の見解に（同じではないが）近い。野矢氏がもしこの見解を受け入れられているのであれば、論理学の教科書は書き換えられねばならないはずである。

ア・プリアリな論理などないのである。論理は世界のあり方、経験のあり方に依存しているのである。そして世界のあり方とはあくまで私たちの日々の経験から構築されているものなのである。野矢氏の見解に反して『論考』と『探求』は全く両立しえない、『論考』の基本的考え方は否定されねばならないと思う。

(2) 「語りえぬもの」とは直示的定義、言葉と対象事物とのつながりのこと

直示的定義の不確実性は、論理を論理で説明しようとするから”循環”に陥ってしまうのである。「語りえぬもの」とは、まさにこの直示的定義、言葉と対象事物とのつながりなのである。”語り続け”（野矢、321 ページ）たところで堂々巡りに陥るだけなのだ。

たとえば一台の自動車を指差して「これを「ルートヴィヒ」と名付けよう」と言う。さて、何が「ルートヴィヒ」なのか。その車だろうか。いや、そのフロントガラスかもしれない。ワイパーかもしれない。その車の型かもしれない。色かもしれない。あるいは、その重さが、「ルートヴィヒ」なのかもしれない。解釈は無数に発散しうる。（野矢、353 ページ）

「名付けよう」と言った人にとって、それが自動車そのものであることは明白である。ここで既に直示的定義は本人にとって明確なものとなっている。既に成立している事柄なのだ。

それをいかに他の人に伝達しうるのかという問題は、ここにおいては副次的な問題なのである。まず論理形式やら直示的定義が成立しうる原因・要因を考える以前に、本人にとって「ルートヴィヒ」という言葉とそれが指し示す（言葉の意味としての）対象物がつながりあっている、その事実が厳然としてあるのだ。

この問題については、拙著

「語りえない」ものとは？ ～ 野矢茂樹著、ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む、第1～3章の分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report35.pdf

の第9章（論理形式は対象を捉え内的性質を分析することで導かれる／正確な情報伝達の問題と対象を「捉える」こととの混同）と、第10章（すべての論理形式を知らなくても対象を捉えることができる）でも詳細に説明している。

そしてもう一つ重要な論点がある。それは

真理とはパーソナルなもの

ということである。言葉の対象物として指し示られたものを見て、私がそう思ったのであればそれがその時点における真理なのである。もちろんその真理は新たな経験（他の人とのコミュニケーションも含む）により変更しうる。そして新たな真理がそこに現れるわけである。”循環”に陥るのはこの論点を見逃している、先に絶対的真理を前提してそこに至る要因を探ろうとしていることも一因ではなかろうか。

なお、真理がパーソナルなものである、ということについては以下のレポート

竹田現象学における「本質観取（本質直観）」とは実質的に何のことなのか

http://miya.aki.gs/miya/miya_report37.pdf

の7章（真理とは与えられるもの・ただ現れるもの、そしてパーソナルなもの）で説明している。

(3) 規則のパラドクスについて

規則を提示しても、それに対する解釈は「論理的」には無数に可能となる。（野矢、357ページ）

・・・本当にそうだろうか？

たとえば、教師が生徒に「+2」という命令を与える。生徒は、0から始めて順に2ずつ足していかなければならない。そこで生徒は「0, 2, 4, 6, ……」と書き出していく。順調に書いていたのだが、しかし、一〇〇〇を超えたところから、その生徒は突然「1000, 1004, 1008, 1012」と書き出すのである。（野矢、256ページ）

・・・生徒の解釈は明らかに間違っている。なぜなら規則に合致していないからである。生徒が従っている規則は「1000までは+2、1000を超えたら+4になる」というものである。これは規則を明確に指示していないことから生じる誤解であってパラドクスではない。規則

は明確に伝わっていなければより詳細な規則を加えれば良いだけである。規則は当然ア・プリオリなものではなく、人為的設定だからである。

道しるべとしての矢印をどう解釈すれば良いか、という問題も、矢印のとがった方向に進むという規則を私たちは既に知っている。その行為的な事象そのものがその矢印という記号（あるいは言語の一種か）の意味であり対象となる事象なのである。

(4) 操作を数えるとき、既に整数の知識が前提となっている

『論考』では無限に対する唯一のアプローチを操作の反復に求めた。操作の反復が、数のもつ必然的な秩序（「3は2より大きい」「 $2+3=5$ 」等々）を生み、真理操作の反復が、論理的な秩序（二重否定は肯定に等しい、等々）を生み出す。（野矢、358 ページ）

・・・しかし操作における動作を1回、2回・・・と数えている時点で既に整数の知識が前提となっているわけで、“定義域”を前提としていることに関しては $f(x)=x+1$ と同様なのである。規則のパラドクス以前の問題である。

そして操作があくまで一つ一つの事象（そして対象）であること、操作が無限を構築するわけではないことは、以下のレポートで説明している。

論理空間とは何なのか ～野矢茂樹著『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』第8章「論理はア・プリオリである」の分析

http://miya.aki.gs/miya/miya_report41.pdf