

「はじめに行為ありき」の言語ゲーム論

—— 宗教研究の理論構築を目指して ——

松野智章

はじめに

宗教言語ゲーム論は、宗教研究においてウイトゲンシュタインの言語ゲーム論を応用し理論化したものである。その担い手は、ウイトゲンシュタイン・フィデイストや星川啓慈である。宗教言語ゲーム論の内容については「本当に、宗教は〈言語ゲーム〉ではない、と言えるのか？」〈宗教言語ゲーム論〉再考（『大正大学大学院研究論集』第二八号）に於いて星川と共著で纏めた。宗教言語ゲーム論を簡潔に述べらるなら、宗教言語ゲーム論とは概念相対主義を採用しながら宗教を一つの体系として捉え言語的構成主義の立場にたつ思想をいう。

本論文では、ウイトゲンシュタイン・フィデイストや星川が提唱してきた宗教言語ゲーム論とは異なる言語ゲーム理解を提示することで、新たな観点の宗教研究の礎の構築を目指している。これまでの宗教言語ゲーム論は主にキリスト教の宗教概念と信者の世界像を重ね合わせる議論を展開してきた。しかし、信者のモデルとして対象とされたキリスト教や新（興）宗教（オウム真理教^①）の分析には有効であつても日本の仏教や神道などの伝統宗教の分析には不向きであるという欠点があるように思われる。これらの欠点を埋めるべく、本論文では言語ゲーム論の再解釈を図り、これまでの言語ゲーム理論とは異なる基盤を提示し新たな分析の可能性を示唆したい。

一 「はじめに行為ありき」の言語ゲーム論

言語ゲーム論は後期ウイトゲンシュタインの哲学を基に誕生したが、研究者によって言語ゲームの解釈が異なる。その原因は、ウイトゲンシュタインの哲学が体系的で

「はじめに行為ありき」の言語ゲーム論

はないことや、誰も考えたことのない未踏の領域の問題であつたがために、理解が難しく誤解をされる余地が多分にあつたからだといえよう。だが、言語ゲームの理論化は後期ウイトゲンシュタインの解釈ほど多様ではなく、P・ウインチの解釈である概念相対主義と同様の見方で落ち着いたといえる。

そこで、筆者はウインチ以降の後期ウイトゲンシュタイン研究のいくつかの知見を導入する。したがって、宗教言語ゲーム論とは異なる観点といても、後期ウイトゲンシュタイン研究において斬新な観点というわけではない。その研究はすでに、それなりの評価を得ているものである。それは、野家啓一の「ウイトゲンシュタインの衝撃」におけるウイトゲンシュタイン理解や、全く異なる問題意識ではあるがS・クリプキの『ウイトゲンシュタインのパラドックス』に登場する懐疑論者の問題提起である。この両者の議論は別個の議論でありながら共通点がある。両者の議論に共通しているのは「今」を基点にして「行為」に重きを置いた言語ゲーム論を展開している点である。かれら以前の言語ゲーム論では時間の問題を意識して正面から論じたことはなかつたように思われる。しかし、野家の議論もクリプキの議論もどちらも言語ゲーム論に「今」と「過去」という構図を導入する。時間軸を言語ゲーム論に用意することで新たな言語ゲームの一面が浮かび上がる。この観点について、野家は、『確実性の問題』においてウイトゲンシュタインが取りあげるゲーテの一言に集約されているという。ゲーテの『ファウスト』第一部からの引用である。

〈初めに行為ありき〉

（野家訳、『確実性の問題』四〇二節）

これまでの言語ゲーム論は言語ゲームの中に完結した規約性を求めていた。だからこそ、星川の宗教言語ゲーム論では、諸宗教を体系を持った言語ゲームと理解し信者の行為を言語ゲームに還元する。しかし、野家の理解によれば「言語ゲームは、自己

完結した規則の体系によって、一元的に支配されているものではない」ということになる。確かに、ウィトゲンシュタインも言語ゲームが事実の制約を受けていることに言及している。

言語ゲームの可能性が一群の事実によって制約されている、というのはまさに自明のことではないか。(『確実性の問題』六一七節)

さらに、野家はウィトゲンシュタインを引用しながら「文法規則の自律性」という理念がもはや維持しがたいものであることは明らか²⁾であるという。私たちが目に触れ確認できることは「今」行われている人々の振る舞いを見ることである。この観点で言語ゲームを捉えれば言語ゲーム論が構成主義ではないことは明らかである。だからといって言語ゲームが实在主義かと言えば、それも違う。確かに、实在する世界の制約を言語ゲームは受けている。だが、規則の基盤を实在する世界に還元しようとしているのではない。というのも野家もウィトゲンシュタインも「基礎づけ」を行おうとしているわけではないからである。では、何を根拠に求めるのか。その答えは求めないというものである。ゲーテの「初めに行為ありき」という一文の引用は、「根源的振舞い」や「基礎づけられない信念」という文脈の中で理解されるべきもの³⁾だという。つまり、「言語ゲームを基礎づけ、正当化する営みを終わらせよう」とすれば、その終点は一群の規則でも言語外の実事でもなく、「われわれの営む行為」に求めるほかはない」ということになるのだ。

ここで野家が引用したウィトゲンシュタインの文を引いておこう。

しかし、ここでの「根源的」という言葉は何を言おうとしているのだろうか。それはまず、この種の振舞いは前・言・語・的であるということである。すなわち、それは一つの言語ゲームの基盤であり、ある思考法の原型なのであって、思考の結果として生じたものではない、ということである。(『断片』五四一節)

他人が痛みを感じているのは確実であるとか、彼が痛みを感じているかどうかを疑うとかいうことは、他の人間に対する、自然で本能的な関係の諸状態に属するものであり、われわれの言語は単にこの振舞いの補助手段であり、延長なのである。われわれの行う言語ゲームは根源的振舞いの延長である。(なぜなら、われわれの言語ゲームは振舞いなのだから。)(『断片』五四五節)

証拠を基礎づけ、正当化する営みはどこかで終る。——しかし、ある命題が端的に真として直観されることがその終点なのではない。すなわち言語ゲームの根

柢になっっているのはある種の視覚ではなく、われわれの営む行為こそそれなのである。(『確実性の問題』二〇四節)

言語ゲームはいわば予見不可能なものであるということ、君は心にとめておかねばならない。私の言わんとするところはこうである。それには根拠がない。それは理性的ではない(また非理性的でもない)。

それはそこにある——われわれの生活と同様に。(『確実性の問題』五五九節)

筆者自身のウィトゲンシュタイン理解を述べれば、ウィトゲンシュタインの哲学の結論は「私たちは端的に生活できている」という至極当たり前のことなのであろうと思う。それ故に、ウィトゲンシュタインの哲学は同じ哲学的な問いを抱える者にとっては、非常に意味があるものだが、このような哲学的な問いを抱えない人にとっては何の価値も見出せない哲学ということになる⁴⁾。しかし、この「端的な生活」は哲学的に示唆に富み、多くの議論を提供する。ウィトゲンシュタインはいふ。

私はすでに、自分が抱懐するあらゆる信念の根底まで達した。だがこの基礎はまた家の全体によって支えられている(『確実性の問題』二四八節)

つまり、事実と規則の両方から言語ゲームは支えられているということであり、どちらか一方を指して、それが基盤であるとは言えない。实在主義も構成主義も行為を確認する中で取り出せる理解であり、どちらが正しいというものではない。行為がただあるだけだということに気づかず、根拠を求め道を見失ってしまうのである。

二 クリップキの懐疑論

クリップキの議論は、『哲学探究』の二〇一節から始まる規則論と二三六節から始まる私的言語論に関連があると主張するものであった。というのもクリップキが発表をする以前は、この両者は無関係だと考えられていたからである。この主張は、一九七六年にオントリオのロンドンで開催された「ウィトゲンシュタイン会議(Wittgenstein Conference)」で最初の発表がなされ、その後、講義や発表を経る中で内容の変形もありながら、一九八二年に「Wittgenstein on Rules and Private Language」(『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』)としてまとめられた。「過去一五年、言語哲学界の中で最も広く議論された著書の内の一冊である」と言われながらも、興味深いのは、クリップキの主張に対し、「ほとんどのウィトゲンシュタ

イン研究者が、クリプキの解釈はまちがっていると言った⁶⁾ ことである。しかし、クリプキの提起した問題は今日でも解決しているわけではない。批判されながらも重要視され、またその問題が奇抜なこともあり、ワイトゲンシュタインとは別個の議論として論じられ、クリプキのワイトゲンシュタインという意味からクリプケンシュタイン (Kripkenstein) という造語まで出来たほどである。仮にクリプキのワイトゲンシュタイン解釈が間違っていたとしても、クリプキの懐疑論は未だ論争中である。

クリプキの懐疑論は、ワイトゲンシュタインが想定した生徒の話が元になっている。生徒はいまや——通常の基準によって判断すれば——基数列に通じている。われわれは、いまかれにもうひとつ別の基数列を書き出すことを教え、たとえば「+」という形の命令に対しては、

0, n, 2n, 3n,

等々の形の数列を書き出すようにさせる。すると、「+」という命令を与えれば、基数列が得られることになる。——われわれが練習をし、一〇〇〇までの数空間におけるかれの理解力の抜き打ちテストをしたとしよう。

いま、生徒に「一〇〇〇以上のある数列(たとえば「+2」)を書きつづけさせる。すると、かれは1000,1004,1008,1012と書く。

われわれはかれに言う、「よく見てごらん、何をやっているんだ!」と。——かれにはわれわれが理解できない。われわれは言う、「つまり、きみは二をたしていかなきゃいけなかったんだ。よく見てごらん、どこからこの数列をはじめたのか!」——かれは答える、「ええ! でもこれでいいんじゃないですか。ほかはこうしろと言われたように思っただけです。」——あるいは、かれが数列を示しながら、「でもぼくは「これまで」同じようにやってきているんです!」と言った、と仮定せよ。——このとき、「でもきみは……がわからないのか」と言い——かれに以前の説明や例をくりかえしても、何の役にも立たないだろう。——われわれは、そのような場合に、ひよっとするところ言うかも知れない。この人間は、ごく自然に、あの命令を、われわれの説明にもとづいて、ちょうど「一〇〇〇までは常に2を、二〇〇〇までは4を、三〇〇〇までは6を、というふうに加えていけ」という命令をわれわれが理解するように、理解しているのだ、と。(『哲学探究』一八五節)

この議論をもとに、クリプキはある懐疑論者の挑戦を想定する。その挑戦とは、過

「はじめに行為ありき」の言語ゲーム論

去において、私たちがプラスと呼んでいたものが「クワス (qus)」かもしれないというものである。その懐疑論者のクワス算とは、

もし、 $x, y \wedge 57$ ならば $x \oplus y = x + y$ 、そうでなければ $x \oplus y = 5$

というものである⁷⁾。普通の足し算は $x + y = z$ である。したがって、 $68 + 57 = 125$ であるが、クワス算では $68 + 57 = 5$ となる。クワス算の条件に当てはめると $68 (x)$ も $57 (y)$ も 57 以上となるためである。当然私たちは、懐疑論者に対してこの解が正しいとおかしいと指摘するだろう。例えば、足し算の方法とは数を数える仕方と同じであると説明するかもしれない。「まず、そこからx個のビー玉を数えて取り出し一つの山を作る。次に、y個のビー玉を数えて取り出し、もう一つの山を作る。それら二つの山を一緒にして一つの山となし、その山のビー玉の個数を数える。その結果が $x + y$ である⁸⁾」というように、同様に $68 + 57$ も一つずつ数えていけば125になるはずだ、と説明する。これに対し、懐疑論者は反論する。君の言う「数える (count)」という言葉の意味が違っていたのだ、と。懐疑論者にとって、「数える (count)」は「ク数える (qucount)」を意味していたのだと主張し、さらに、「合計 (sum)」も「ク合計 (qusum)」であったと言いつ出すのだ。ならば、このような説明はどうであろうか。足し算とは、一つの山 (x) ともう一つの山 (y) を足して、まとまった一つの山 (z) となったものだ。この山はもとの二つの山とは「独立」しており、この独立した山を数えればいいというものである。この説明も、「独立 (independent)」したという言葉が懐疑論者にとっては「ク独立 (quindendent)」であったと主張されるだろう。そして、一つずつ「加える (addition)」という意味も懐疑論者には「ク加える (quaddition)」であったと答えられる可能性もある。こうした議論は無限に展開されるであろう。仮に、数学者が加法の結合律を主張しても無意味である。

$(x + y) + z = x + (y + z)$ ⁹⁾

という式もイコールの意味が「等しい (equal)」ではなくて「ク等しい (quequal)」であると反論されてしまうからだ。

また、異なる議論で反論がなされる例も紹介されている。それは足し算を「傾向性 (disposition)」として捉える傾向性論者の主張である。足し算は規則に則るといふよりも、傾向性が解を導きだしているというものである。懐疑論者はおかしな反論のためのアイデアを捻出したものだと笑う。懐疑論者は言う、それならば足し算におい

て桁が動く際に、いつも繰り上げを忘れてしまう生徒がいたとしよう。そのとき、この生徒の足し算は繰り上げをしないという傾向性を有しているのであり、この生徒には繰り上げをしてはならないという結論が待っているからである。

以上のようにつかの議論が紹介されるが、やはり、全ての言葉の意味が異なる意味で使われていたということこそがこの議論の論点である。その結果として、クリプキは「ワイトゲンシュタインもヒュームも、過去と未来を結ぶある種の結合に関する疑いに基づいて、ある懐疑的パラドックスを展開している」とし、「あらゆる言語が、そしてあらゆる概念構成が、不可能であるという事、そして実際理解不可能であるという事、を示してしまった」と懐疑論者のいう「何らかの語で何らかの事を意味している、といった事はあり得ない」という衝撃的な結論を受け入れる。

さて、ワイトゲンシュタインの哲学との絡みでいえば、クリプキの議論は大きな謎を抱えている。というのもクリプキは『哲学探究』の二〇一節の前半部分のみを取り出してパラドックスの議論を展開したが、その節の後半部分でワイトゲンシュタインは、そのパラドックスに誤解があると述べているからである。以下、二〇一節と二〇二節を確認しておこう。

われわれのパラドックスは、ある規則がいかなる行動のしかたも決定できないであろうということ、なぜなら、どのような行動のしかたもその規則と一致させることができるから、ということであった。その答えは、どのような行動のしかたも規則と一致させることができるのなら、矛盾させることもできる、ということであった。それゆえ、ここには、一致も矛盾も存在しないのであろう。

ここに誤解があるということは、われわれがこのような思考過程の中で解釈に次ぐ解釈を行なっているという事実のうちに、すでに示されている。あたかもそれぞれの解釈が、その背後にあるもう一つの解釈に思い至るようになるまで、われわれを少なくとも一瞬の間安心させてくれるかのように。言いかえれば、このことよって、われわれは、「規則の」解釈ではなく、応用の場合場合に応じ、われわれが「規則に従う」と呼び、「規則に反く」と呼ぶことがらのうちにおのずから現われてくるような、規則の把握「のしかた」が存在することを示すのである。

それゆえ、規則に従うそれぞれの行動は解釈である、と言いたくなる傾向が生ずる。しかし、規則のある表現を別の表現でおきかえたもののみを「解釈」

と呼ぶべきであろう。(『哲学探究』二〇一節)

それゆえ、〈規則に従う〉ということは一つの実践である。そして、規則に従っていると信じていることは、規則に従っていることではない。だから、ひとは規則に〈私的に〉従うことができない。さもなければ、規則に従っていると信じることが、規則に従っていることと同じことになってしまうだろうから。(『哲学探究』二〇二節)

以上のようにクリプキがいうパラドックスは、ワイトゲンシュタイン自身が誤解であるとクリプキが採り上げた個所の直後に打ち消しているのだ。

ほとんどのワイトゲンシュタイン研究者がクリプキの理解は間違っていると述べたとあるように、ワイトゲンシュタインの直弟子でもあるN・マルカムがクリプキと一八〇度異なる理解を示している。マルカムは二〇一節と二〇二節の理解として以下のようにのべる。

ワイトゲンシュタインが、規則に従うという事は実践である、と言うとき、私が思うに、彼が意味している事は、或る人の行為は、もしそれが彼と同じ訓練を受けた殆ど全ての人々の振舞いに示される共通な行為の仕方と一致しないならば、規則に従う事は出来ない、という事である。この事は、規則に従うという概念には、規則に従う人々の共同体という概念が含まれている、という事を意味している。……人は規則に「私的に」従う事は出来ない、と言うとき、私は思うに、彼が意味している事は、一人の人だけの諸行為では、たとえそれらが私的であろうと公的であろうと、規則の意味を固定する事は出来ない、という事である。

マルカムの議論は「共同体」という観点を持ち込んで理解する。マルカム自身がワイトゲンシュタイン・フィデイストの一人と数えられるように、彼の理解は概念相対主義と同様ともいえる言語ゲーム論を披露している。彼の主張は、これまでの言語ゲーム理論の特徴を明確に示すものであった。マルカムとクリプキとの対比は、本論文の主張がウィンチ以降の言語ゲーム理論と異なるものであることを明確にする。

マルカムの批判は、クリプキのワイトゲンシュタインの理解は間違っているという指摘である。しかし、哲学の問題としてクリプキの解釈はマルカムの解釈より魅力的である。この懐疑論に関して、クリプキは彼自身の主張として懐疑論を打ち立てたのではなく、『哲学探究』の理解として提起したと断っている。一方で、C・マッギンが指摘するようにクリプキが「その議論を説得的なものとしていることは明らかであ

る」ので、本論文では「クリプキのワイトゲンシュタイン」を便宜上クリプキの議論として呼ぶことにしたい。というのもクリプキの懐疑論はワイトゲンシュタインだけに依る議論ではないからである。¹⁴⁾

クリプキの懐疑論がワイトゲンシュタインの解釈として間違っていることは了解したとして、クリプキの懐疑論自体の価値は失われていない。しかし、筆者もクリプキの議論が全て正しかったとは考えていない。

自然主義の立場から批判をしたマッギンをはじめ多くの哲学者が議論をしているが、筆者なりにクリプキの問題を整理するために、D・ルイスの批判を紹介したい。ルイスは、素朴にクリプキの「クワス算を歪んだもの」と捉え、批判を展開する。ルイスによれば、足し算は、規則を変えることなく継続して計算できるのに対し、クワス算は途中で規則を変える計算だという。その結果、クワス算はより複雑にならなければならない。

クワス算を意図するためには、より適格な方の意図が適合することに對し数々の困難を生み出し、そしてそのせいで適格な意図に有利な前提がひっくり返ってしまうようなことを、述べたり、考えたりしなければならぬ。つまり、適合と適格性の前提に関する諸原理やそれ以外に寛容の原理なども同時に利用して、主体がクワス算を意図しているのだとする解釈に有利な方向へとバランスを傾けるような何ごとかを、あなたは行なわなければならない。¹⁵⁾

ルイスはこのように述べ、「クワス算は、足し算ほど自然でも適格でもないがゆえに、それを優勢にするための積極的な何かを必要とする。足し算の方は、何もしなくても勝つことができる」と結論づける。確かに、クワス算だけでクリプキの懐疑論を考察するのであれば、一理あるように思える。実際、クリプキの懐疑論で提起されたがクワス算に私たちが出くわしたという事例はない。しかし、マッギンは指摘する。

懐疑的パラドックスの言うところはこうである。言葉によって何ごとか意味するということを成り立たせるような類なる種類の事実も存在しない。¹⁶⁾

これは、クワス算を言葉の意味や概念の問題として捉えられなければならないことを述べている。クワス算はその導入にすぎず、すべての言葉の意味や概念が異なっているのではないかという疑いが持たれたことが重要なのである。「数える (count) / 数える (quount)」、「合計 (sum) / ク合計 (quum)」、「独立 (independent) / ク独立 (quindendent)」、「加える (addition) / ク加える (quaddition)」という言

葉の意味や概念の違いである。そのように考えると、ルイスの批判は数学など論理的な体系をもったものに有効かもしれないが宗教を対象とするならば、クリプキの懐疑論はルイスの批判を踏まえた上でも妥当性があると思える。

ルイスの適合と不適合を前提とするなら、クリプキの議論の「規則が一致しない可能性がある」ことから「言葉には意味がない」という結論は導き出すのに飛躍を感じる。なぜなら、多くの人が規則に適合する中で、中には異なつて捉えている人がいたという事態が起こり得ることを指摘しただけからだ。しかし、クリプキの懐疑論は本質的には超越論的である。ゆえに、異なる可能性がある以上、「言葉には意味がない」と断定される。だが、これも意味の違いが明確化したときは「異なっている」と判断がなされるが、異なることが明確化される以前の言葉の意味は「同じ」とも「異なっている」とも言えないはずである。

デイヴィドソンはクリプキの議論に対して、両者の違いが明確化する以前、つまり単なる分岐の可能性だけでは「同じ」または「異なっている」と判断する概念を必要としないが、両者が異なつていたときは、相違を理解するための概念が必要だという。デイヴィドソンはクリプキの懐疑論が不完全である点を指摘しながらも基本的には正しいと述べている。¹⁸⁾

クリプキの主張は「今」の行為に集約される。なぜなら、違つていたということが表面化するのには「今」しかないからである。これは、これまでの言語ゲーム論と全く異なる観点を提供することになる。

三 デイヴィドソンとクリプキの近似性

クリプキの議論に賛同したデイヴィドソンの議論を簡潔に押さえておきたい。というのも、行為に集約された言語ゲーム論には概念枠というものがなく、反対主義を標榜するデイヴィドソンの議論との類似性が読み取れるからである。ただ、デイヴィドソンのクリプキの評価を踏まえた上でも、明らかにクリプキとデイヴィドソンは目指す地点が異なっている。クリプキは、誰一人同じ概念を共有していないという懐疑を打ち出すのに対し、デイヴィドソンは個々人のコミュニケーションの知解可能性を指摘するからである。とはいえ、概念枠を否定し、さらには概念枠そのものである「言語」すら否定するデイヴィドソンの主張は魅力的である。彼の文は難解であるが、そ

の骨子は比較的単純であるようにも思える。

デイヴィドソンの概念相対主義に対する批判の骨子は以下のものである。

枠組が異なると言えらるための理解可能な基盤は、何も見出されていない……また、すべての人類は——少なくとも言語の話し手はすべて——共通の枠組や存在論を共有している、というすばらしいニュースを公表するのも、同様に間違いであろう。なぜなら、枠組が異なることを理解可能な形で言えなるとすれば、それらが同一であることもまた理解可能な形で言えなからである。¹⁹⁾

つまり、異なる概念枠組で互いに理解が不可能であるならば、そもそも何が異なっているのかということすら確認できず、また、同じであるとするのなら何を以って同じといえるのか分からないというのである。彼は一つの基盤で括って概念相対主義を批判しているのではない。共通の概念という考えも同時に放棄している。なぜなら、共通であるというのは、他者との比較を通して確認できるものであり、その他者がいない以上、同じであるということも分からないからである。では、なぜ概念相対主義という考えが生れるのかというと、デイヴィドソンの説明では、「枠組と実在の二元論のドクマ」に原因があるという。「解釈されていない実在、あらゆる枠組や科学の外部にあるなにか、という考えへの依存」が、枠組と実在の二元論のドクマを通して、概念の相対性と枠組とに相対的な真理を与えることになる。したがって、「このドクマを欠けば、この種の相対性も消えさる」という。では、何が残るのか。それは個々人におけるコミュニケーションである。その実践があるだけだ。

さて、この概念相対主義批判は文化相対主義という問題に収まらず言語の解体へと射程を広げる。なぜなら、デイヴィドソンは「概念枠は言語と同一視されてよい」と考えているからである。

言語が、多くの哲学者や言語学者が考えてきたようなものだとすれば、そのようなものは存在しない。つまり、学習されたりマスターされたり、あるいは生まれつき持っていたりするようなものはないのである。言語使用者が習得し、現場で適用している明示的に定義された共有の構造という観念は、諦めなくてはならない。²⁰⁾

デイヴィドソンは、言葉の言い間違いという事例を通してこの結論にたどり着いた。会話の最中の言い間違いも即座に理解し、互いにコミュニケーションすることが可能なのは、個々人が言語の体系に照らし合わせ、絶えず確認をして会話をしているわけではないということである。

四 むすび

以上、三つのベクトルの異なる哲学を概観したが、上記三者の哲学は、問題の設定は異なっても問題とされる対象は異なっているわけではない。どれも「今」という観点に鍵を置いている。簡単に纏めると、以下のようになる。

- 一 はじめに行為ありき。その行為は実在にも規則にも還元されない。
- 二 同じ行為をしていても、異なる規則に従っている可能性がある。
- 三 異なる概念などない。共通の概念も無い。あるのは個々人のコミュニケーションだけである。

つまり、ワイトゲンシュタイン、クリプキ、デイヴィドソンとそれぞれ問題関心が異なっていたとしても、どれも「行為」に問題意識が集約されているという点は同じである。そして、その「行為」は実在にも言語にも規則にも概念にも還元されないものである。

以上が、本論文の立場である。この行為論の観点で言語ゲームを捉え、宗教哲学への応用を考えるならば、二点のことに議論が集約されるであろう。

- 一 実在主義と構成主義の主張は成立しえない。私たちは、この両主張を間違っているとも正しいとも言えない。あるのは「今」の行為のみである。したがって、実在主義または構成主義の立場に立つ哲学は間違っている。
- 二 「言語」がないのと同様に「宗教」もない。

私たちは「今」の「行為」を通してしか規則を確認できない。この行為には実在するものが影響を与えていることも言語や概念や規則が影響を与えていることも事実であるが、実在するものにも言語や概念や規則にも行為の原因は還元できるものではない。私たちは、ただ行為（行動または生活）をしているだけである。また、言語・概念・規則は、行為の後に想起されるものであり、時系列的に考えて後付けである。しかも、そこで想起された事実や概念は他者と共有できるものではない。この論点はクリプキの議論で論証された懐疑である。この場合、自分で規則を確認することもできないのが、この懐疑論の破壊力である。つまり、「自分で規則に従っていると思っていることが、規則にしたがっていることではない」というように、自らの視点でも他人と共通だと言うことが出来ない。他人の視点でも同様である。「暗闇の中の跳躍」と言われるように、規則がいつも一致していると思えるだけである。そのように考えると、

個々人の言語活動は個々人に還元され、共通の「言語」というものは無くなる。デイヴィッドソンがいうように「言語」が「概念」であるならば、「キリスト教」や「仏教」という概念も解体されることになる。なぜなら、宗教言語ゲーム論が示すように、「キリスト教」や「仏教」の体系の基盤が言語であるのであれば、その言語が存在しない以上、共通の「キリスト教」や「仏教」という概念は成り立たないからである。さらには、それらを括る「宗教」という概念も成り立たない。したがって、「言語」がないということは「宗教」もないという結論を導き出す。

「言語」も「宗教」も無いのに、どのように研究を成り立たせるのかという疑問が生じるのは当然であろう。クリプキやデイヴィッドソンの議論を踏まえるのであれば、人々に共通の概念としての「宗教」はない。あるのは、個々人の祈りや振舞いがあるだけだ。しかし、共通の「宗教」という概念が成り立たないからといって、個々人が考える宗教概念まで否定しているわけではない。ただ、宗教に対する概念の一致・不一致を人が確認できない以上、哲学の議論として共通の概念である「宗教」はないと言わざるをえない。

では、「宗教」という共通の概念は、人々にとって無意味なのかと問えば、そんなことはない。哲学的事実ではないにしても人々にとって「宗教」概念の有用性は十分にある。

たとえば、言語に置き換えて考えてみると、デイヴィッドソンの言語非実在論が主張するように彼の哲学的観点では「英語」という言語はない。しかし、多くの日本人が概念上の「英語」を想定し「英会話学校」などに通って「英語」を勉強することで、結果として、個人のコミュニケーションを豊かにしていることは確かなのである。これは、「英語」が有るとか無いとか言う次元とは別個の次元で得られる成果である。あくまでも個人のコミュニケーションを豊かにする仮定のツールが設定されているという考えである。なぜなら、宗教や個別の宗教概念も個々人の行為(生活)を豊かにするツールであることは間違いないからである。

付記

一、ワイトゲンシュタインの引用文は、「ワイトゲンシュタイン全集」(大修館)のものを使用した。また、そうでない場合には訳者の氏名を明記した。

註

- (1) 大石紘一郎『オウム真理教の政治学』朔北社、二〇〇六年、参照のこと。
- (2) 野家啓一「ワイトゲンシュタインの衝撃」(『言語論的転回』へ岩波講座現代思想4) 岩波書店、一九九三年、所収)、一七五頁。
- (3) 同論文、一七八頁。
- (4) それ故に、ラッセルはワイトゲンシュタインが後期に至って、哲学しなくてもよい哲学を考えていると批判した。ラッセルにとってワイトゲンシュタインのこのような探究は怠け者を助ける哲学と目に映ったという。清水や永井参考のこと。
- (5) Miller, A. "Kripke's Wittgenstein, Factuality and Meaning" in: D. Whiting ed. *The Later Wittgenstein on Language*. Palgrave McMillan, 2010, p. 167.
- (6) 飯田隆『クリプキ——ことばは意味をもてるか』(シリーズ・哲学のエッセンス) NHK出版、二〇〇四年、一〇七頁。
- (7) Kripke, S.A. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Harvard University Press, 1982. p.9. 『ワイ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、一九八三年、一四頁。
- (8) *Ibid.*, p.15. 同訳書、二八頁。
- (9) 飯田、前掲書、五九頁。
- (10) Kripke op.cit., p.62. 同訳書、一二三頁。
- (11) *Ibid.*, p.62. 同訳書、一二三頁。
- (12) *Ibid.*, p.55. 同訳書、一〇八頁。
- (13) Malcolm, N. *Nothing Is Hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*. Basil Blackwell, Inc., 1986, p.156. 『何も隠されてはいない——ワイトゲンシュタインの自己批判』黒崎宏訳、産業図書、一九九一年、二八六～二八七頁。
- (14) クリプキの議論はワイトゲンシュタインの解釈をもとにしているが、同時にD・ヒュームやN・グッドマンの議論にも多くを依っている。クリプキはクワス算だけでなく、グッドマンが提起したグリーン(green)が実はブルー(blue)であった可能性の話も採り上げている。つまり、帰納法を疑うというヒューム以来の哲学の延長線上にクリプキを位置づけることができる。クリプキはパラドックスの解決を「懐疑的解決」と名付けたが、この命名はヒュームによるものである。クリプキの議論が、帰納法の懐疑の上に成り立っていることを示すものといえる

だろ。

- (15) Lewis, D., "New Work for a Theory of Universals" in: *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 61, 1983. 「普遍者の理論のための新しい仕事」 柏端達也・青山拓央・谷川卓訳、〔現代形而上学論文集〕へ双書現代哲学とへ 柏端達也・青山拓央・谷川卓編訳、勁草書房、二〇〇六年、所収、二二二頁。
- (16) 同訳書、二二二頁。
- (17) McGinn, C., *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Basil Blackwell, Inc., 1984. 『ウイトゲンシュタインの言語論——クリプキに抗して』 植木哲也・塚原典央・野矢茂樹訳、勁草書房、一九九〇年、一九六頁。
- (18) Davidson, D., "Externalisms" in: Kotatko, P., and Pagin, P., and Segal, G., eds. *Interpreting Davidson: Center for the Study of Language and Information - Lecture Notes*, CSLI Publications, 2001, p.4.
- (19) Davidson, D., "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" in: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984. 「概念枠とどう考えるのかのこゝろ」 植木哲也訳、〔『真理と解釈』野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳、勁草書房、一九九二年、所収、二二二頁。
- (20) Davidson, D., "A nice Derangement of Epithaphs" in: *The Essential Davidson*, Oxford University Press, 2006, p.265. 引用に際し、森本浩一『ライヴイン——〈言語〉なんて存在するのだろうか』（シリーズ・哲学のエッセンス）NHK出版、二〇〇四年の翻訳箇所を使用した。

「はじめに行為ありき」の言語ゲーム論——宗教研究の理論構築を目指して——

本論文では言語ゲーム論の再解釈を図り、これまでの宗教言語ゲーム理論とは異なる言語ゲーム理解を提示し、新たな理論構築の可能性を示したい。宗教言語ゲーム論とは概念相対主義を採用しながら諸宗教を諸宗教が有する独自の宗教言語に基づく体系だった枠組みとして理解する宗教理論である。つまり、諸宗教は独自の言語活動を有しているとし、その言語活動の解読を重視したのである。それに対し筆者は、「今」なされる「行為」という一点に重きをおき、野家啓一のワイトゲンシュタイン理解やS・A・クリプキの懐疑論の知見を取り入れながら、D・デイヴィドソンがいう反概念相対主義として言語ゲームを捉え直す。そうすることで、これまで不向きであった伝統宗教の分析に応用できると考えるからである。

先にあげた三者は、それぞれ異なる問題の系にあるように思えるが、「今」という視点を基点に哲学を構築しているということにおいて共通しており、そこから「行為」という観点を導入することを可能としている。行為は絶えず「今」行われているもので、野家によるワイトゲンシュタイン理解の終着点も「はじめに行為ありき」というものであった。原因が行為を規定するのではなく、行為が原因を規定すると野家は主張している。これは、行為が規則にも実在にも還元され得ないことを示す。

次に、クリプキの懐疑論を採り上げた。これは、行為と規則の関係を言及するためである。「規則」は宗教言語ゲーム論でも要となる視点である。クリプキが提起した懐疑論は、言葉による共通の概念の否定であった。私たちは規則を学び言葉を使用するけれども同じ意味を共有しているとは限らない。この意味の違いが確認できるのは「行為」に違いが生じた時においてのみである。その確認がなされるまでは、「暗闇の中の跳躍」といわれるように、同じ地点に着地していると判断するしかない。なぜなら、この懐疑は違いが表面化しない限り、あえて問わなければ問題にならないからである。クリプキの懐疑論は共同体の規則から個人の規則に重点を移した議論である。

また、クリプキの議論に賛同したデイヴィドソンの哲学も示唆に富む。デイヴィドソンは明確に個人を基盤として哲学を構築している。その結論が非言語実在論である。個々人の言語活動はあっても、その総括としての言語は実在しないという。あくまでも、あるのは個々人が使う言語だけで、概念枠を持った「言語」などない。しかし、

人はそれで困ることはない。なぜなら、コミュニケーションが不可能になることはないからである。クリプキの懐疑論は、「行為」の違いが表面化するまで言葉の意味は「同じ」とも「違う」とも言えないものであった。同じく、概念枠を否定したデイヴィドソンの議論も「同じ」とも「違う」とも言えないコミュニケーションという「行為」があるだけという結論にたどり着くのである。

そして、これら三者の哲学を宗教哲学に応用して出した結論が次の二点である。

一 いわゆる実在主義と構成主義(宗教言語ゲーム論を含む)の主張は成立しえない。私たちは、この両主張が間違っているとも正しいとも言えない。あるのは「今」の行為のみである。したがって、実在主義または構成主義の立場に立つ哲学は間違っている。

二 「言語」がないのと同様に「宗教」もない。

私たちは「今」の「行為」を通してしか規則を確認できない。この行為には実在するものが影響を与えていることも言語や概念や規則が影響を与えていることも事実であるが、実在するものにも言語や概念や規則にも行為の原因は還元できるものではない。私たちは、ただ行為(行動または生活)をしているだけである。また、言語・概念・規則は、行為の後に想起されるものであり、時系列的に考えて後付けである。しかも、そこで想起された事実や概念は他者と共有できるものではない。そのように考えると、個々人の言語活動は個々人に還元され、共通の「言語」というものは無くなる。「言語」が「概念」であるならば、「キリスト教」や「仏教」という概念も解体される。なぜなら、宗教言語ゲーム論が示すように、「キリスト教」や「仏教」の体系の基盤が言語であるのであれば、その言語が存在しない以上、共通の「キリスト教」や「仏教」という概念は成り立たないからである。さらには、それらを括る「宗教」という概念も成り立たない。したがって、「言語」がないということは「宗教」もないという結論に導かれる。しかし、共通の「宗教」という概念が成り立たないからといって、個々人が考える宗教概念まで否定しているわけではない。

では、「宗教」という共通の概念は、人々にとって無意味なのかと問えば、そんなことはない。哲学的事実ではないにしても人々にとって「宗教」概念の有用性は十分にある。なぜなら、宗教や個別の宗教概念も個々人の行為(生活)を豊かにするツールであることは間違いないからである。