

# イギリス経験論と現代アメリカ哲学

富田 恭彦

## 1 イギリス経験論

古典的イギリス経験論と現代アメリカ哲学における哲学の在り方ということで、お話しをさせていただくわけですが、イギリス経験論と現代アメリカ哲学には、ある種密接な関係がありますので、途中でその両者の関係に触れることにして、まずは、イギリス経験論から始めさせていただきます。

デカルトから始まる大陸合理論が概念による体系構築を目指したのに対して、イギリス経験論はすべてを感覚的、心像的なものに還元する道を採用した、そして、カントが両者を総合して、第三の道を歩んだ、とかつては言われたものです。この近世哲学史の見方は、その単純さのために、何かと便利ではありますが、実情にそぐわない面が多々あり、むしろ、もう一度近世哲学史の図面を引き直す時期に、今来ているのではないかと思います。

デカルトの場合にそうであったように、イギリス経験論の創始者とされているロックもまた、当時の新たな科学運動に深く関わっていました。彼らはアリストテレス的自然像に代えて、古代原子論の近代版である粒子仮説的自然像を採用しました。それによりますと、物そのものは、量的性質しか備えていない。そうしたものを新たに指定することによって様々な現象を説明する道を、彼らは採ろうとしたわけです。そうしますと、そうした新たな自然学の基本を擁護する議論が必要となります。『哲学原理』の仏訳者への手紙に見られるように、デカルトはこの自然学の基礎を、「形而上学」もしくは「第一哲学」と呼ばれるもの（これらは厳密には多少異なるのですが）、そうしたものによって、与えようとしたのです。

この新たな自然学の試みと、その基礎づけのプロセスの中で、デカルトは「イデア」という従来の概念の性格を変更して、意識内在的対象、意識の直接的対象を、命題的なものまで含めて、「イデア」と呼びます。そして、この概念を、

自らの第一哲学の基礎概念として用いたわけですが、これが、おそらくピエール・ガッサンディの関与もあって、ロックに受け継がれます。『人間知性論』にありますように、ロックの場合、知覚や思考の対象がすべて観念として扱われ、この観念が経験からどのようにして得られるか、そして、観念間の関係の知覚としての知識がどこまで及ぶかということが、『人間知性論』の主題となるわけです。

ロックの言う観念は心像的なものだという理解が、一般に行なわれてきました。それは今日でも、例えばオックスフォードのマイケル・エアーズが1991年に出版した『ロック』という大著に、認めることができます。しかし、公刊された『人間知性論』を見ますと、ロックが概念的なものの振る舞いにたびたび目を向けていることは明らかで、いわゆる「心像論」的解釈は誤りだと私は考えています。

ロックに関してもっと重要なのは、彼の認識論がいわゆる「自然化された認識論」の形を採っているという点です。つまり、彼は、粒子仮説的自然学がもっている認識に関する知見を基にして、認識について論じようとするわけで、これは一見「循環」のように見えます。そして、哲学の独自の領域なるものを強調する主観主義の伝統においては、そのために、ロックは否定的に評価されてきました。しかし、同じことがデカルトにも見られることなどを考えれば、これを単に「循環」として片付けるわけにはいかなくなります。この問題については、今後もっと立ち入った議論がなされるであろうと思いますが、今日はそれには立ち入らず、むしろ、ロックの認識論がどのような大枠の内にあったかを見、それが以後どうなったかを、簡単にあとづけてみたいと思います。

先に申しましたように、ロックの場合にも、新たな物そのものの措定という事態が、観念という用語の使用と密接に結びついていました。非関係の性質としてはいわゆる「一次性質」しかもたない「物そのもの」を新たに立て、それが知覚生理学的知見と結びつくことによって、これまで物の性質とされてきたものが、意識の内へ、心の内なるものへとその位置をずらすことになる。こうして、ロックの語法によれば、物そのもの／観念／心という三項関係の枠組みが成立することになります。そして、その三項関係の後者二項が織り成す領域、つまり、意識内在的領域で、ロックはかなりの仕事をするわけです。ところが、自然学的基礎を大枠にもつこの近代観念説は、以後、いくつかの仕方で解体し

ていきます。

例えば、バークリですが、彼はロック的な三項的枠組み、つまり、物そのもの／観念／心からなる枠組みの内の第一の項、つまり、観念とは別個に措定される物そのものを、捨ててしまおうとします。面白いことに、後年バークリは粒子仮説について盛んに論じるようになるのですが、少なくともよく知られている「ヒロイック・エイジ」、つまり1709年から1713年にかけてのバークリは、新たな自然学に反対して、物そのものを捨てる路線を採ります。そして、例の「観念論」、彼自身の言葉では「非物質論」を主張するのですが、これは新たな自然学の否定と、それに基づく観念説のロック的枠組みの否定を意味します。ところが、「観念」という言葉がロック的ないしはデカルト的枠組みの中で、そのもともとの用法を獲得していたということからしますと、これは自分で自分の足元を掘り崩したに等しいわけで、そのためにバークリは、かえって多くの困難を抱えることとなります。

三項関係的枠組みのこの方向への解体は、ヒュームへと継承されていきます。ヒュームの認識論は、観念（ないし印象）をわれわれの認識の限界とする方向にありますから、当然極端な懐疑論に見えるわけです。そこで、トーマス・リードのような、「常識学派」が出てくることとなります。これは、懐疑論の基になった「観念こそ心の直接の対象」という見解を、きっぱりと捨ててしまおうというものです。何ごとにつけても「観念」とか「表象」とかいったものを持ち出す風潮に対して、このスコットランド学派の言い分はかえって新鮮だったようですが、これは歴史的にはデカルト以前、新たな自然学以前の常識的発想に帰るものでした。スコットランドの常識学派が出て、観念説的発想がなくなるわけではありませんが、ともかく、これで話が一巡します。そして、この一巡は、近代観念説の論理を、その問題点も含めて、典型的に示唆している一巡なのです。

ついでながら、近代観念説の基本的枠組みの解体に別の仕方で手を染めたのが、カントです。カントの認識論の枠組みが、「かの有名なロック」とカントが言うそのロックの認識論の枠組みと、基本的に同型であるということ、このことは、十分に注意しておく必要があります。カントのDinge an sich (selbst) はロックの Things themselves に対応し、それらはいずれも感官もしくは心を affizieren ないし affect して現象すなわち Erscheinung ないし Appearance、

言い換えれば感性的な表象 *Vorstellung* ないし観念 *Idea* を生起せしめるという点で、同じ役割を有しています。そして、カントの場合、このような直観の能力としての感性に対して思考の能力としての悟性が対置され、悟性概念とその規則が感性的直観に適用されることによって（経験的）対象が構成されるのですが、ロックの場合にも、別の機会に多々論じましたように、可感的観念と可想的観念の密接な関わりによる経験的対象認識の形成が、原初的形態においてではありますけれども、認知されていました。

両者の見解に、大きな隔たりがあることは、言うまでもありません。しかし、今述べました両者の認識論的枠組みの同型性を念頭に置きますと、興味深いことがわかります。それは、「物そのもの」ないし「物自体」に与えられた規定が、非常に異なっているという点です。

ロックの場合、物そのものは、彼が最良の仮説と考えていた粒子仮説が真の物体そのものと見なしたところの、一次性質とそれに基づく能力のみを有する微小粒子の単体もしくは複合体であり、それと、それが感官に働きかけて心の中に引き起こす観念との関係（いわゆる一次性質と二次性質の区別）が、知識論を構成する上で重要な役割を担っていました。そうした物そのものは、ロックによれば、心の直接の対象とはなりえません。つまり、それらは「仮説」や「類推」によって考察するしかないものなのですが、それにもかかわらず（つまり、その蓋然的性格にもかかわらず）、それに関する信念は、非常に重要な意義を、自然学的探究においても、あるいはそれを支える認識論の構築においても、もっていました。ところが、カントの場合には、事情は大きく異なります。カントによれば、「物は、それがそれ自体において何でありうるかという点においては、認識されない存在である」。にもかかわらず、それはいまだに、かつてロック的認識論において物そのものが担っていた、感官ないし心を触発するという役割を、保持し続けています。そして、その一方で、彼が理解する限りでの科学の基本的成果は、言わば恒久化されて、感性と悟性の固有の財産目録の内に組み込まれてしまうのです。

さて、カントへの脱線はここまでにして、イギリス経験論は、こうした解体過程を経ながらも、観念説的な思考の枠組みの中で様々な問題を解こうとするのですが、そのもう一つの特徴として顕著なものを挙げるなら、ある種の「検証主義」的傾向が挙げられると思います。イギリス経験論と言えば、その

言語に対する強い関心が、日常言語学派の華やかなりしころ、特徴として取り上げられたものですが、この言語論的傾向ですら、もとをただせば、その検証主義の一つの現われと見ることができます。何ごとにせよ、確かめてからでなければ主張すべきではない。こうした精神的態度が、例えば経験論として、あるいは言語論的傾向として現われる、と考えられます。そして面白いことに、この傾向は、イギリス経験論から多くを得てのちに成立した、分析哲学と現象学の双方に、共通して認められるのです。

## 2 現代アメリカ哲学

というわけで、今日のもう一つの話題である、現代アメリカ哲学に移ることにします。

アメリカ哲学すなわちプラグマティズム、と相場が決まっているようですが、そう簡単にはいかないところがあります。今日お話しするのは、1933年以降のアメリカ哲学、特にクワイン／デイヴィッドソン／ローティの系列で、彼らもまた、プラグマティストと呼ばれたり、そう自称したりしています。確かに、それはそうなのですが、クワインの言うことが本当だとしますと、彼がプラグマティズムという言葉を受け取ったのは、アメリカのいわゆるプラグマティストからではなくて、ウィーン学団のカルナップからだ、ということになります。このことは、いわゆる経験論とプラグマティズムとの近さを、象徴的に示していると考えられます。いまさら言うまでもないことかもしれませんが、ウィーン学団をはじめとする論理実証主義の運動は、早い時期からアメリカのプラグマティズムと手を組んでいました。ですから、クワインがプラグマティズムをだれから受け取ろうが、その意味では、それは大した問題ではない。そうしますと、問題はむしろ、受け取ったものの中身です。そこで思い起こされるのが、先ほどの、「ある種の検証主義的傾向」であるわけです。

この検証主義は、非常に厳格な形では、論理実証主義のあの「意味の検証説」に現われています。しかし、ここで強調しておきたいのは、もっとゆるい、広い意味での検証主義的態度が、現代アメリカ哲学をも特徴づけている、ということです。そして、この検証主義が、一見、切り捨て主義的に見えながら、実は現代アメリカ哲学の興味深い多産性のもとになっている、と私は考えていま

す。

時間の関係もありますので、いくつかの話題に話を限定せざるをえませんが、例えばクワインの場合、「翻訳の不確定性」ということを言います。これは、言葉の意味を、感覚器官に対する外界の刺激、という点から捉えるという、一見無味乾燥に見える基本路線から出てきます。つまり、「観察文」と呼ばれる文がありまして、これは、ある刺激のもとでは、推論を交えることなく即座に公共的に同意がなされ、別のある刺激のもとでは、即座に公共的に否定される文のことなのですが、クワインはこの観察文に関して、次のような議論を行いません。

フィールド言語学者が未知の言語を調査しようとしている。現地人がある状況下で「ガヴァガイ」と言った。そこにはウサギがおり、現地人はウサギを視認してその音声を発したと思われる。そこでそのフィールド言語学者はこう考える、その現地人は、「見ろ、ウサギだ」と言ったのではないかと。

ここまでなら話は簡単なのですが、クワインはさらに議論を続けます。われわれは通常ウサギを全体として一つのものと考えていますが、この状況からすれば、もしかすると現地人は、ウサギを頭とか足とかいった各部分を基本として捉え、それらの集合体がここにいると言っている可能性があります。あるいは、個々のウサギを独立したものとは捉えず、全世界に散らばっているウサギの全体を基本的存在と見なして、眼前のウサギをその一部と見るかもしれません。このように、刺激をもとして観察文の翻訳を試みる時、その翻訳は一意的に定まらない。このことを、クワインは、「翻訳の不確定性」と呼びました。

クワインのこの議論は、一見何ということはないようですが、これがかなりの物議をかもしることになります。と言うのも、これは、伝統的な言語観ないし翻訳観に異議を唱えるものだったからです。伝統的な言語観に対する異議申し立てと言えば、分析／総合の区別に対するクワインの異議申し立てもその一つですが、ともかく、言葉を使用する人は、その言いたいことが本人の内にあるのだから、それを忠実に取り出すのが、翻訳者・解釈者の仕事だとするのに対して、クワインはそういう考えを、まやかしとして退けるわけです。われわれにとって手掛かりになるのは何か。それは、相手がいかなる状況で、(言語行動をも含めて)いかなる行動をわれわれに示すか、ということだけでしかない。

そうだとすれば、翻訳ないし解釈は一意的に決まらないことになる、というのが、クワインの主張なのです。

ここには、明らかに、先に言いましたような意味での検証主義的傾向が、顕著に現われています。「相手の言いたいこと」があるのは当たり前ですが、それがどのような状況のもとでわれわれにわかるのかを考えてみなければ、翻訳の真相はわからないだろう、というのが、彼がここで示している検証主義的態度なのです。

この態度は、クワインの高弟のデイヴィドソンにも顕著に見られます。今デイヴィドソンの言語哲学に話を限定しますと、彼はクワインの翻訳に関する見解、これを「根本的翻訳」説と言いますが、これを受け継いで「根本的解釈」説を提示します。これが言語哲学に与えたインパクトは多方面にわたりますが、例えばそれは、概念相対主義批判に現われます。

概念相対主義というのは、概念図式が異なれば、世界が異なり、何が真と見なされるかも図式に対して相対的にしか決まらないとする考え方ですが、デイヴィドソンはこの考え方を、根拠を欠くものとして否定します。

彼はまず、互いに翻訳可能な言語は同じ概念図式を共有するとして話を簡単にした上で、全く異なる概念図式の存在を確証できるかどうかを考えます。仮定から、概念図式が異なれば、翻訳はうまくできないか、できても妙な翻訳結果が出てくることになる。ところが、そうした結果は、言語ではあるがそれに組み込まれている概念図式がわれわれのとは異なるということを、導き出すことになるでしょうか。デイヴィドソンによれば、そうではない。翻訳結果がわれわれの信じていることと多分に重なるものになっていなければ、そもそも翻訳になっているかどうかの問題になる。この点をデイヴィドソンは、強調します。しかも、その場合、われわれ自身の現在の信念群が、翻訳の是非の基準になるわけですから、われわれの信念のほとんどが真であることが前提されていることにもなります。

このデイヴィドソンの議論は、翻訳や解釈とは相手の信念や願望をそのままに取り出すことを本義とする、とかたくなに信じている人にとっては、自文化帝国主義的に映ります。けれども、実際はその反対なのです。彼が問うのは、相手を理解しようとするれば、われわれは何をしなければならぬか、ということにあります。そして、そうした問題を考えるとき、同じ母国語を使用してい

る者同士では、言葉の意味は一定で、それが共有されていることが、言語をマスターしているということだと、一般に考えられがちです。そして、その共有された意味を介して、相手が言おうとしていることを理解することが、理解の本義だと言われます。しかし、根本的解釈の状況、つまり、未知の言語を相手に、フィールド言語学者が解釈を試みているような状況では、そのような想定は意味をなしません。われわれは、現地人が用いている言葉の意味も、彼らの信念も知りません。できるのは、彼らの考えていることが基本的に正しいと想定して、何が言われているのかを推測していくことでしかありません。デイヴィドソンは、このように相手の言っていることは基本的に正しいと前提すること、これを彼は、クワインに従って「好意の原理」(principle of charity)と呼びますが、この好意の原理に従うのでなければ、解釈は不可能だと考えるのです。しかも、これはクワインとデイヴィドソンに共通する注目すべき点なのですが、このような仕方では解釈を試みることは、母国語で語り合っている発話者間にも、一般に認められることなのです。母国語の場合には、たいてい、同じ音に同じ意味を付与して解釈するという試みがうまくいくので、気付かないことが多いのですが、実際には根本的解釈の状況でフィールド言語学者がしていることは、われわれが日常していることでもある。このことを彼は、メタファーやマラプロビズム(つまり言い間違い)の事例を取り上げながら、巧みに論じています。

さて、クワイン／デイヴィドソン／ローティの系列の三人目、リチャード・ローティですが、彼の名前は、1967年に出版された論集『言語論的転回』によって、広範に知られるようになります。これは、言語論的哲学に関する重要論文を集めたもので、ペルクマン(バーグマン)の「言語論的転回」という言葉が流布するきっかけを作ったものですが、この論集に付された長い序文の中で、彼はすでに以後のローティ哲学を特徴づける問題提起を行っていました。それは、人間存在を鏡のイメージで捉えることに対する疑念の形で現われます。そして、以後、今日に至るまで、彼の仕事は、この疑念を解明して旧来のヨーロッパ的人間像を打破し、人間とその営みとに対する新たな視点を確保することに向けられています。

ローティによりますと、西洋哲学の主流においては、人間をあたかも鏡のようなものとして捉える視点が、その核心をなしてきました。この視点は、人間



存在の有限性に対する不安に基づいている、と彼は見ます。つまり、人生や世界についての様々な疑問に対して、人はそれぞれに解答を用意しようとしたが、その内容は、時代、文化、社会、あるいは個人によって、しばしば異なっていた。このような相対性の事実から、ある種の不安が生じる。それは、われわれの重大な問題の解決を、相対性を払拭できない「単なる」意見に委ねることに対する不安であり、この不安は、絶対的・恒久的解答を手にしなればという強迫観念と表裏をなしている、と言うのです。ローティによりますと、西洋哲学は、この強迫観念のゆえに、あらゆる文化を貫いて本来受け入れられなければならないような特権的・絶対的知識を手に入れようと試みた。そして、この思いは、人間の現状とはまったく独立に真理は定まっており、それを鏡のようにひたすら忠実に映し取るよう努力すること、そして、そのようにして映し取った真理に依拠して生きていくことが、人間の努めであるとする、鏡のイメージによる人間観として現われるわけです。そして、哲学が、そうした絶対的知識を入手する営みという意味において、大文字の哲学と呼べるとしますと、ローティはこの大文字の《哲学》の根を掘り崩すという意味で、「《哲学》の終焉」を宣べ伝えようとするのです。

ローティによりますと、絶対的知識への希望は、人々が払ったこれまでの多大な努力にもかかわらず、だれもまだそのような知識を手にしていないという事実によって、崩壊する。もちろん、これによって今後だれかがそれを手に入れるかもしれないという可能性が、論理的に否定されるわけではないのですが、われわれが手にしているものがそうした絶対的知識であることを、われわれは証明できそうにはありません。もしわれわれがそれを行なおうとすれば、(これが重要な点なのですが、)われわれは、〈自分たちが今その根拠と考えているもの〉を提示するしかなさそうなのです。これは、〈われわれは常に今自分たちが手にしているものから始めるしかない〉という意味での、ローティ流の「自文化中心主義」の、一つの現われです。

自分たちへの信頼を捨てて、人間的ならざる大文字の《真理》や《善》などに向かおうとすること、これをローティは、「客観性」志向として捉えます。これに対して、共に生きようとしている人々に信頼を置き、彼らの言い分に耳を傾けつつ、何が最善であるかを考えようとする態度が、「連帯」志向と呼ばれます。絶対的なものに依拠することができなれば、われわれは連帯に依拠

して生きることを選ばなければならない。そして、しばしば行なわれている科学主義的科学観の言うところとは異なり、科学の営みそのものが、実は、この連帯の実際を際立った仕方ですべて示している、とローティは考えます。

しばしば科学は、われわれの外なる自然を忠実に捉えるという点で、客観性志向の営みの理想を典型的に体現していると思われてきました。しかし、ローティによれば、科学は、与えられたものにうまく対処する方途を創り出そうという試みでありまして、この試みにおいて科学者集団は、連帯の在り方を模範的に示しています。例外的事態は常にありますが、彼らの間では、人の言うことに耳を傾け、力よりも説得を頼りとし、反論を真摯に受け止めるという、連帯志向において必要と思われる態度が、優位を占める、と云うのです。

こうしてローティは、何らかの絶対的知識を手にし、それによって文化に確固たる基礎を与えるという伝統的方向性とは反対に、絶対的知識に対する疑念に基づきながらしかも自暴自棄に陥ることのないような人間の生き方を、称揚します。彼にとって、先に言及した相対性の事実、悪意味での自文化中心主義（すなわち、自分（たち）の考えとは異なるものを一切認めようとしないう立場）に陥るのを防ぐ効果をもっています。つまり、そうした事実の確認は、われわれを可謬主義の立場（つまり、われわれは間違っているかもしれないという考え方）に立たしめ、そのゆえに、よりよいと思われるものに出会ったときに、より柔軟な態度を取らせるよう働くのです。

この態度を取るものにとっては、人間の考えが一点に収斂することは、必ずしも好ましいことではない、ということになります。その一点が絶対に正しいという保証があるのならともかく、そうでなければ、自分たちの現在の考えを検討し直す機会を与えてくれる別の多様な考えの存在こそが、望ましいことになるからです。この意味で、ローティは、収斂よりも増殖の方に期待をかけ、新たな考えを作り出せる新たな語彙の増殖を、称揚することになります。

彼の民主主義擁護も、この問題と密接に関わっています。彼にとってみれば、民主主義はその現状がどうであれ、現時点では最良のものと考えられます。したがって、もっとよい制度が創案されるまでは、その制度を支えていくよう努力するほかはない。しかも、その制度のよさのうちには、先に言及したような、ローティがよいと考えているものの多くが、含まれているのです。こうして彼は、徹底した歴史主義の立場に立つとともに、傍観者ではなく参加者の立場に

あることを、われわれに自覚させようとするのです。

ローティのこうした主張は、実際には西洋の様々な哲学的営みの検討をベースとして行なわれています。そして、その内には、クワインの見解やデイヴィドソンの見解が、かなり大きな比重を占める形で、用いられています。その関係の詳細を論じることはここではできませんが、ローティの場合にもやはり、「確かめてみなければ」というあの検証主義が、しっかりと息づいています。

一例を挙げて、話を終えたいと思います。ローティの言う「自文化中心主義」、つまり、〈われわれは常に今自分たちが手にしているものから始めるしかない〉という意味での自文化中心主義は、しばしば単なる相対主義として片付けられてしまう傾向があります。しかし、ローティに与して言うなら、そうした片付け方をする人は、実践者、参加者の立場に立たず、傍観者として評論を行なっているにすぎないのです。確かに、ここに別の文化があり、その文化においてはわれわれがよしとするのとはかなり異なることがよしとされているとしますと、彼の自文化中心主義では、それぞれがそれぞれに別のことを正しいと見なすということになるだけではないか、と言われてしまいそうです。しかし、こうしたローティ理解は、本当は理解になっていないのです。クワインもデイヴィドソンもそうでしたが、彼らは、相手を理解しようとするときわれわれはどうせざるをえないかを、一つ一つ確かめようとしてきました。ローティも、その意味で、同じ検証主義的態度を踏襲します。すると、予め、「われわれのとはひどく異なる文化がある」と想定することそのものの妥当性が、そもそも問われなければならないことに、気付かれることとなります。その文化では何が考えられているか、これがわかってはじめて、われわれはその文化とわれわれの文化の違いが理解できることになる。ところが、この理解ないし翻訳の過程が、デイヴィドソンの言うようなものであるとしますと、そんなに大きな違いを予め想定することが、いかにナンセンスであるかが、理解できることとなります。

確かに、相当に大きな違いを認めなければならないことは、ままあります。しかし、それは、相手が文化であり言語であり理解可能な相手であることを疑問視させるような大きな違いではありません。すぐく文化的に違うといっても、ともかくそういったものであることがわかるようなものなのです。問題なのは、見解の相違に際して、いかに努力するか、なのです。そして、デイヴィドソン

もローティも強力に示唆していることなのですが、この努力、つまり、「好意の原理」に基づく理解の努力を通じて、実はわれわれ自身も変わりうるのであり、この点をその主張の核心部分に置くことによって、彼らの思想は自文化帝国主義の対極に、その位置を有することになります。

こうして、クワイン／デイヴィドソン／ローティを貫く検証主義的態度は、きわめて興味深い人間観を提示していると考えられます。私の感じでは、その一連の議論を通して、われわれはもう一度、いわゆるプラトンのでないソクラテスの前に引き出されることになるのです。