

翻訳可能性と翻訳非決定性

村上勝三

はじめに 「知る」と「ある」と翻訳

言語と存在の問題はこれまで二つの異なる領域を関係づけるという仕方で論じられてきた。たとえば、「あるもの」の布置（普遍と個物・意味論など）との関係として、あるいは構造（論理学、概念論、統語論など）の問題として、あるいは分節化（カテゴリー）の問題として論じられてきた。一言で云えば、言語と存在との動態的關係は顧みられてこなかった。逆に言えば、言語も存在も靜態的に既にそこに設定されているかのように捉えられて論じられてきた。その両者を橋渡しする仕組みについては、せいぜい「超越論的」と呼ばれる仕法以外は論外のことであつたらう。しかし、「超越論的」という方法は動態的分析には向かない。現象と捉えても突破口はない。なぜならば、現象はどのような現象であれ、それ自体に分節化をもっていないからである。現象と異なる原理が働かなければ現象自体成り立たない。このように靜態的關係として論じることが不可避であつたのは、知性が受動的な能力としてだけ解されていたからである。「知る」という語はおそらくどのような国語においても能動型をもっているはずである。それにもかか

このように論を立てれば、知性の働きを働きとして抜き出すことなしには、言葉を使うことと心の働きとの関係は判明にならないこともわかる。さらに心の働きを分節化しなければ知ることの特有性も分からないとわかる。心の働きを知性、想像力、感覚、意志と区分し、整理することができる。感覚は身体を巻き込み、感情としても受け取られる。想像力は形を描く能力、あるいは空間を開く能力としてその働く姿を捉えることができる。知性は感覚と想像力からの区別として捉えられる。意志は与えられることとは独立に為すこととして心の能動性の極に位置する。感覚は受動的能力という点において身体なしにはなく、感覚が内容をもつという点では知性なしには留まらず、形の受け取りとしては想像力なしには成立しない。感覚も想像力も知性なしには留まらないというのは知性が言語使用能力を取り込んでいるからである。意志の能動性は「私」という括りを超えて働くところに、つまり、その脱自性に特有性をもっている。このように器官なき作用として知性を捉えることによって、知性の作用がもたらす知られたことが知ることによって存在せしめられ、それが持続の内に痕跡を残すのは言語使用としてであることもわかる。

次に、存在せしめるといふ働きをおして知性が言葉として痕跡を残す様をどのようにして抽出できるのかというところが問われる。その前にここでは、知ることの働きがわれわれにおいて共有されているとはどのようなことであるのか、これに探りを入れる。この探究から知る働きそのものへと迫る方法も見えてくるであろう。かくて言葉の使用から知る働きの共有性を捉えようとするのがわれわれの課題になる。この課題はおよそ別個な国語における交流の源を探ることによって果たされるであろう。翻訳可能性の問題である。通常は言葉を使うことの共有性は言語を共有することによって支えられる。この共有性が危機に瀕したとき、たとえば、共有された言語が見出されないと想定される場合、その場合にまた知ることの共有性も底を打つであろう。もちろん、知ることの（かたち）の共有性を形而上学の成立を介して経験の言葉にすることはできる。しかし、この底を経験の場で見出すのは異なる国語間の交流に

おいてである。かくして、翻訳の可能性とその非決定性は知ることの行使のかたちの共有性を経験という場で照らし出すことになる。クワインの『言語と対象』における「根源的翻訳」という問題を参照軸にしながら、議論を進めることにする。

第一節 経験主義から自然主義へ

対象の同一性と志向性

クワインが (W. V. O. Quine) が『言語と対象』(Word & Object, The M.I.T. Press, 1960, Chapter II, Translation and Meaning, pp. 26-79) において論じている立場は、経験主義から自然主義への移行として捉えられる。クワインは「根源的翻訳 radical translation」つまり「これまで触れ合ったことのない人々の言語を翻訳すること」について、Rabbit と “Gavagai” との間の翻訳の問題を例として次のように言っている (op. cit., pp. 28-30)。この二つの語の使用が経験的に同じようであるためには、この語で指されるべき「動物が等価になるのではなく、刺激が等価になるのである」(op. cit., p. 31)。つまり、翻訳の成功は、対象の同一性に依存するのではなく、対象が現れたときに、或る一定の文に対して話し手と聞き手のうちにとどのような刺激・反応系の変化があるのかということに依存するというのである。

対象の同一性に依拠して翻訳が可能になると考えることができないのは、対象を切り取るのに言語を用いるからである。たとえば、視界に現れた対象が「兎」であると認知するためには、その対象が背景から浮き出してくることを可能にする認知の構造をもっていなければならない。その認知の構造には言語的理解が不可避だからである。黒田巨の言い方を借りれば、「知覚体験はすべて、一定の記述のもとでのみ知覚であり、また錯覚である」(『知識と行為』東京大学出版会、一九八三年、二五三頁)。この上に立って、黒田は「知覚における「志向的関係」は「制度としての

因果関係」にほかならぬ」(同上、二八八頁)、あるいは「志向性」とはすなわち「制度になった因果関係」である」(同上、三〇一頁)と結論を下す。これはアンスコム(G.E.M. Anscombe)の『インテンション』(Intention, Basil Blackwell, 1976)における、志向性は記述のもとに明らかになるといふ考え方を基礎にしたものである。或る行為についていくつかの記述がある場合に、そのうちの一つでも志向的表現、たとえば「しようとしている」というような表現を含んでいれば、その行為は志向的・意図的行為と看做される。このように英米分析哲学において言われる「志向性(intentionality)」は「意図的行為(intentional act)」の本質を示す概念とされる場合がある。そのようにして心の働きに結びつけられ、物理的な意味で用いられる因果性と対をなすことになる。この因果性が物理的事象にもつぱら適用されるようになるのは、ショーペンハウワー以来のことであるが、それは原因・結果という捉え方の一つの解釈に他ならない。アリストテリコ・トミスムにおける原因の主要なものは、よく知られているように、「形相因」、「目的因」、「作用因(作動因)」、「質料因」の四つである。この場合には、因果性は物理的因果に限られない。また、一七世紀においては、概ね物理学の探究から「形相因」と「目的因」が放逐されるが、形而上学的な領域において「理由ないし原因(ratio sive causa)」と言われる場合もある(この点については、拙著『数学あるいは存在の重み』知泉書館、二〇〇五年、一八一頁以下参照)。繰り返しになるが、「志向性」と「因果性」の対比というのは、現代の或る種の哲学的立場において使われるもので、それが一般的に正当化されているわけではない。

黒田の例(同上、たとえば二六二頁)に戻って、彼の考えをもう少し説明すると、庭で「山かがし」を見る(「山かがし」という表記は言語空間内的表記である)、という知覚体験、それは見る者が何らかのものへと心を向けることである。そのように心を向ける、つまりは志向的体験(意図的行為)も一定の記述のもとにだけ知覚として成立し、それは記述に裏付けられた社会的な営みのなかで生じることである。「山楳蛇」(この表記は、あたかも言語空間の外

側に事物があり、それが「山棟蛇」という名前をもってしまっていると考えられるときの表記である）が庭にいて、「山かがしを見る」という場合に、われわれの言語的営みとは別のところに山棟蛇がいて、それが原因になってわれわれの知覚体験が生じるという説明は、それが通常の〈因果関係に基づく認識〉の説明であるが、その説明は言語空間の外側に事物があり、しかもその事物が名前をもっているという背理をおかしている。そうではなく実相は次の点にある。つまり、われわれの注意がそちらの方に向かって「あつ、山かがしがいる」と知覚する場合に、その知覚は「山棟蛇」がいてそれが原因になって「山かがしがいる」と知覚するというように、制度化された因果関係を反映しているという点である。

根源的翻訳

以上の寄り道は、名前と言語以前にもってしまっている対象の同一性を翻訳可能性の根拠にすることの不可能性についての一つの議論である。そのように考えると、クワインが想定している場合、つまり、翻訳可能な言葉が一つもないという場合であったとしても、「現地の人」が同意を表すためにどのような表現を使うのかを知っていなければならない、ということになる。つまり、「同意と否認との記号がわかれば、“Gavagai”を“Rabbit”に翻訳するための「帰納的証拠」を集めればよい、ということになる。しかし、われわれにできることはこれだけではない。「現地の人が同意、ないし、否認するようにと、促進する刺激の因果的連鎖（血脈）causal vein について」考えることができる（*op. cit.*, p. 30）。クワインは翻訳可能性の根底に、まず、同意と否認の了解を求めている。また、その基礎は刺激・反応系の経験であるとしている。たとえば、「はい」は「同意を促進するすべての刺激の集合」として説明される（*op. cit.*, p. 32）。「最初に *s*' が与えられて、（文）*S* と問われ、次に *s* が与えられて、また *S* と問われるならば、最初の問いを否

認して、二番目の問いに同意するであろう、このような^sがある場合にのみ、^sは話者にとつて文^Sの肯定的刺激意味 *affermative stimulus meaning* に属する」(*op. cit.*, p. 32)。たとえば、猫が出てきたときに、「ドッグですか?」と質問される。そのときに、問われた人が「いいえ」と言う。次に、犬が出てきたときに、「ドッグですか?」と質問されて「はい」と答える。そのときに犬に対する「ドッグですか?」に対して肯定で答えたことになる。この「いいえ」と「はい」を逆転すれば、「否定的刺激意味」を規定したことになる。もちろん、「いいえ」と「はい」は逆転してもちっともかまわない。要するに同意と否認の区別がつけばよい。これが「根源的翻訳」の根底になる。もちろん、この他に「論理的接合子 *logical connectives*」、たとえば、「そして」、「または」、「だから」などをどのように翻訳できるのかという問題もある。この問題をクワインは論じているが (*op. cit.*, p. 57 *sq.*)、本論では論じる必要がない。

本論の課題に応えるために「翻訳についての非決定性原理 *the indeterminacy of translation*」について見ておくことにしよう (*op. cit.*, p. 78 *sq.*)。彼によれば、母国語に関して翻訳の非決定性、結局のところ翻訳の不可能性についてはあまり論じられてこなかった。それは第一に、「心理主義的哲学の場合には」この問題は、「私の世界において馴染みの述定方式」があるということに帰着するからである。つまり、公共的に、国語の問題として、あるいは、共通な経験として語ることができないような、「私」だけの述語づけの仕方、つまり、主語と述語との関係のつけ方があるとすれば、その場合には翻訳は非決定的にならざるをえないからである。第二に、「思弁的神経学 *speculative neurology* の場合」をクワインは挙げている。この「思弁的神経学」というのは、当時の脳と神経系を対象にする神経生理学ではそこまで至らないから「思弁的」と言われているのであろう。〈言語機能に関する脳神経学によって述語づけの仕方に到達できるならば、その場合には〉、ということと考えてよい。つまり、自然科学的方法に基づいて翻訳の非決定性を考えるならば、ということである。その場合には、同じ言語的振る舞いに対して、異なる神経ネッ

トワーク different neural hookups」によつて説明できるという状況があるかどうか、ということが非決定性問題の鍵になる (*op. cit.*, p. 79)。この二つのことを纏めて言い直すならば、人々の間に意味論的な違いがあるかどうかを (1) 他人にはわからない「私的」な領域に求めるか、(2) 言語的振る舞いに対応する脳神経系的な差異を求めるか、ということである。「私的言語」を否定するならば、翻訳の非決定性の基礎は或る人の脳神経系における特異性に引き戻される。クワインが経験を超えてまで、彼がここで言う「思弁的神経学」が言語的振る舞いの基礎であると認めているとは思えない。彼としては、翻訳の問題を考えていつて意味論の経験的説明、つまり、語の意味を経験に引き戻して考えるという地平を開いたことが重要なだろう。これを意味論の自然的解釈と呼ぶことにする。

自然主義批判 (1)

先に言葉の意味を身体的反応、あるいは、脳神経における活動によつて説明する立場を意味論の自然主義的解釈と呼んだが、この解釈は可能なのだろうか。次にこのことを考えてみることにする。心の変化を物理的变化によつてどのように説明するかということとは最先端の脳神経科学の成果を知っているということとは異なる。脳神経学、科学技術の進歩に関わりなく次のことは言える。第一に、意味論の自然主義的解釈が言語現象のすべてに渡つて成し遂げられるのならば、言語の創造的使用は原理的にありえないことになる。なぜならば、すべてが自然科学的に記述されるとするならば、その記述された以外には何も言語現象はないということだからである。そして自然科学は法則的に説明できるということを原則にしているからである。自然主義的に意味論を解釈する場合には、人間には言語使用における自由意志が認められないということである。意味論と実際の言語使用とは異なるが、自然主義的考察・実験・観察が個々の事例についての実験・観察である以上は、個々の事例から意味論を組み上げて行くことになる。クワイ

ンが示しているのはその方向である。この探索が理想的に進むならば、意味論も自然法則と同じように記述される、つまり、一定の安定した記号列によって意味論の法則、あるいは、公理が示され、個々の言語使用においてもその法則は貫かれることになる。この問題は決定論と非決定論の問題に係わる。この点について少し見ておく。

現代科学においては、よく知られているように、さまざまな側面で非決定論の成立が示されている。そして確率論的にしか決まらないという領域が示されている。そのそもそものは量子力学的な領域から始まったのであろう。それだけではなく、「ゆらぎ」とか「創発」とか「自己組織化」とかがそうである。或る状態が与えられたときにその状態とその状態の置かれている状況をいくら分析しても、その次の状態とのつながりを、せいぜい確率論的にしか見つけ出すことができない。もちろん、結果の推定が確率論的であるということは、既に同じような類の推移の事例が検討された後で、新たな事例の同種の変化に対して結果が推定されている、という点では決定論的な結果の予測と同じである。原因からいつも同じ結果が生じるとされる場合だけでなく、確率論的に結果が推定される場合にも二通りがあるだろう。一つは、予想される範囲が限定されているという場合である。たとえば、水の中にインクを一滴垂らしてどうなるのかという場合のように。この場合にはしかし、広がり方の正確な予測は観察手段のきめ細かさにも依存するであろう。それは別にして、同一媒体について何度も実験をすれば、相当程度の予測は可能になるであろう。しかし、もう一つの場合、たとえば、量子力学における素粒子の存在の場合には、あるかないかが確率論的にしか捉えられない。この場合に実験を繰り返して、存在する確率について語ることができて、それは存在することの予測にはならない。病気の場合と同じように、余命三ヶ月と判定されて次の日に死亡することもありうる。その場合に判定が間違いないのではなく、特異的なことがその人の身体に生じたということもありうる。余命三ヶ月という判定は必然的な結果を予測して言われるわけではない。目安である。それに応じて治療がなされ、患者はそれに応じて人生に対処

する。そういう目安である。素粒子の存在と人の生命では随分と違うが、あるかないか、つまり、存在が係わるときに確率は未来の或る状態の記述にはならない。そうではなく、それに係わる未来の周囲の状況に対する態度、とりわけても未来の人間の事象に対する何らか態度の形成を促すものである。或る実験によつて或る特定の結果が得られる確率が二〇パーセントでもその実験を行う場合もあり、八〇パーセントでもやめなければならぬ場合もあるだろう。

ここで気がつくのは、余命三ヶ月の場合も、素粒子の出現頻度の場合も、観察者と観察される人・物という関係で考えられていることである。観察される人、観察される物は対象という位置に来る。物の場合はそれ以上にそのものに近づくことはできない。しかし、人の場合には、その人が自分の考えに基づいて自分で意志を行使するということが含まれていなければならない。医師が患者に余命三ヶ月と宣告を下す場合には、もちろん患者の心理状態などを思い遣らなければならない。しかし、余命三ヶ月ということは身体について言われることである。つまり、対象としての患者の身体に対して医師は自分の予想を述べている。決してその人の心のありさまについて余命三ヶ月と言っているのではない。このことは次のことを示している。人間的事象、特に人間の意志的行為が考察の対象に含まれると、確率的予測も心構えとして受け取らねばならなくなってしまうということである。別の言い方をすれば、人は人である限り、へいとも何かをすることもできない」ということである。人は、いつでも法則破りをすることが認められた存在である。何か問いかけられて、黙ることも、嘘をつくことも、わざと通常と異なる意味づけをしながら言葉を発することもできる。質問をする側の意味論を壊すことができる。壊すだけではなく、相手と相談して異なる意味論を作ることでもできる。或る言葉が或る集団のなかでは異なる役割を果たすということは別に不思議なことではない。「あほ」が「ばか」を意味しないこともある。「自分」が相手を指すこともある。それは考えてみれば当然のことであり、或る国語を他の国語に翻訳しなければならないのは、或る音がそれぞれにおいて異なる役割をす

るからである。決定論と非決定論の問題に踏み込んでも翻訳の問題に戻ってしまっただのは、言語については創造的使用を認めざるをえないからである。別の言い方をすれば、「当人に尋ねてみなければわからない」ということがある限り、人を物と同じように扱うことができない。或る人に尋ねたときに、その人が黙ることもあれば、間違えることもあれば、嘘をつくこともある。それはその人の自由意志に属することである。このことを認める限り、意味論を自然主義的に基礎づけることはできない。一つの言葉の意味と対象との関係でさえ、それを脳神経科学によって対応づけることはできない。人を物と同じように扱うことが可能である場合には、自然主義的解釈も可能になるであろう(言語の創造的使用とは、デカルトが『方法序説』「第六部」で人間らしさの証拠としたことである。チョムスキーは『デカルト派言語学』(Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, University Press of America, 1966)でその点を明確にし、言語の創造的使用に基づいて「生成文法」を構築していった)。要するに、人間に自由意志を認めるならば、意味論の自然主義的解釈によって、一人の人の言語活動が一義的に決まるということはない。この点から見れば、古くから言われている通り、言語が規約によって成り立つ一つの約束事であるということの方がずっと本当らしく思われる。しかし、翻訳の非決定性という点からすれば、意味論、つまり、語の使用におけるリアリティが規約に基礎をもつということは、「根源的翻訳」の場合には、同意と否認をどのようにして経験的に共有できるのかという問題に戻り、規約主義によっても翻訳の非決定性という問題を明らかにすることはできない。一言で云えば、規約主義も経験の同型性を要請するからである。もちろん、規約主義という仮定を立てて意味論を構成することはできるであろう。自然主義、むしろ自然科学的知見を真理とし、その上に知識を築こうとする立場は、言語の創造的使用という現実には届かない。

自然主義批判(2)

第二に、意味論の自然主義的解釈が言語現象のすべてに渡って成し遂げられたとしてみても、その法則、規則、理論に基づく帰結としては個別的な事象を説明できない。なぜならば、自然科学的であるとは、せめて地球上のほとんどの地域で、だいたいどのような状況においても、ほとんどいつでも、比較的安定していることが求められるような知識である。それに対して、われわれの日常生活における言語的振る舞いは時間と空間のなかで生じる、一瞬でも異なれば、あるいは、少しでも状況が違えば、同じ言語表現でもまったく異なる役割を果たしてしまう。そういう性質のものである。この時間・空間における一齣一齣の特異性に迫るためには、ヘッドギアーを付けていても何の役にも立たない。ヘッドギアーの反応状況を見て「ああ、この人は怒っているのだなあ」とわかるのは、見ている方が状況に応じてそのように翻訳しているからである。脳神経科学は身体能力を補うという点、疾病を見出し、それを改善するという点では大きな力をもつ。しかし、それ以上に役立てようとするとき奇妙なことになる。脚に麻痺があるときに機械が脚の運動を助けてくれる、神経麻痺で口から音を発せない場合に機械に代替してもらおう。そのように脳神経の仕組みの解明が障害をもつ人にとって甚だ役立つことは言うまでもない。しかし、そのことと言語現象を脳神経系の作用に還元することとは異なる。誰でもわかることであるが、何にでも適用する規則は何の役にも立たない規則である。それと同じように、すべてを説明する知識は個々の人間については何も説明しない。逆に、今、ここでだけ妥当する知は、また、科学的知識とも学問的知識とも言われない。自然科学的知識は「すべてと一つだけ」との間にあつて、かなり多くの場合に妥当するという範囲が最も使い手がある。その場合に使用可能性の度合いが大きい。要するに、脳神経科学によって言語現象のすべてが明らかになったとするならば、脳神経科学が提供するものは何の役にも

立たないことになる。科学者は有限的知識を求め、それもせいぜい一〇年もてばよい、地球の半分ぐらいの地域で適用されればよいという知見を明らかにする場合に、きわめて優れた業績であると誉められる。繰り返しれば、自然科学が人間に寄与する最も大きな点は人間にとつての障害を取り除くことである。言語的振る舞いという点に限定すれば、脳科学の仕事は言語的振る舞いと脳神経的作用との対応の肌理を細かくして行くことである。その対応関係は科学技術が進歩するほど細かになるであろう。たとえば、一定の感情と脳における作用に対応がつかうかもしれない。しかし、この対応づけがなくなりどちらか一方になるということはない。これが身心二元論の立場である。

纏めてみれば、自然科学主義はそれですべての現象を説明しようと徹底すれば人間の自由を説明できなくなり、徹底すればするほど自らの判断に自らが主体的に関わっている日常生活には役立たないものになる。しかし、イデオロギーとしての自然科学主義は基本的に個としての特有性を消去する方向に向かうのであるから、力のある者が弱い者を抑圧する道具にはなる。自然科学は人間の障害を減らしてくれる。その一方で使い方によっては人々を弾圧したり、誘導したり、破壊する手段になる。回り道をしたが、意味論の自然科学的解釈を徹底することはできず、どうしても例外を認めなければならぬ。なぜならば、自然科学的解釈が徹底的になり、すべての言語現象を説明し尽くしたと主張した途端に、己の言語的振る舞いを例外にしなければならぬからである。つまり、説明していない言語的振る舞いが必ず一つ残るからである。これが翻訳の非決定性という問題を神経生理学的知見に帰着させた場合の結果である。要するに、自然科学的言語解釈は翻訳の非決定性を説明できないということである。

「根源的翻訳」の可能性と非決定性を、身体の刺激反応系の差異に基づけることができないことの理由は次の二点にある。第一に、繰り返しになるが、人の意志の自由に基づいた言語の創造的使用を認めるならば、自然科学主義に基づく意味論の説明は翻訳の可能性の根拠にはならないことである。このことを象徴的に、きわめて簡潔に言えば、

人は黙っていたり、嘘をついたりすることができからである。第二に、翻訳の非決定性に着目するならば、つまり、Aという言語のaという語がBという言語のbという語に対応したり、cという語に対応したりするという現象の可能性に着目するならば、自然主義的な考え方はこれの可能性を説明できない。なぜならば、自然科学的知識は一定の安定性を求めるからである。確率つきで述べても偶然を認めたことにはならない。

存在問題に立ち返る

「存在」についてその多層性、多面性、一義性、多義性、類比性を視点としてもちながら、われわれが現にこの世に実在すること、このことの意味するところを明らかにする。この探究はわれわれの知の総体のなかで私たちの現にこの世に実在するという知の位置を明らかにすることによって答えられる。われわれはさまざまなことをさまざまに知っている。その知っていることの総体を目の前に差し出すことはできない。それは論理的に不可能である。というのも、これが知の総体であると提示したその刹那に知が一つ増えるのであるから、知の総体には行き着くことがない。それだけではない。知の総体を目の前に出すことは事実として不可能である。というのも、われわれの知、知っていることの内容自体が描き出されも記述されもしないからである。しかし、その一方で、些細なことであるが、たとえば、われわれは電車の時刻表が明日の食料ではないことを知っている。通常、われわれはさまざまな種類の知を適宜選びわけながら、日常の営みを続けている。そういう点ではわれわれには知についての或る種の地図がそなわっている。それを生物学と政治学が違ふというように、あるいは今日のことと明日のことが違ふというように、あるいは辛いけれどもしなければならぬことと辛いならばしなくてよいこととの違いのように、或る程度は振り分けている。それでもそれらの緩やかな領域区分は或る限度までは伸縮自在であり、或る限度までは濃淡自在である。その

一方で、そういう知のありさまには融通の利かないところがあつて、たとえば矛盾律のように、どうしてだかわからないがそれを認めなければ何も先に進めることができないような論理的真理も見つかる。そういうなかで「存在」ということについて一体どのようなことを言いうのか。それが私たちの向かつている方向を指し示している。「存在」ないしは「あるということ」がどのようなこととしてわれわれに与えられているのか、あるいはわれわれが与えているのか、あるいは知られているのか、知っているのか。矛盾律はへどこかで、いつか」という規定をもたない。へどこでも、いつも）成り立っていると思われている知である。しかし、「あること」についてはそうではない。「あること」となしには何も「ない」が、その「あること」は触れられる、考えられる、描かれるなどなどの受け身をもつ。スアレスは或る箇所で「存在 ens」を「存在が共通に受け取ること（存在の共通な受動性） communes passiones entis」に即して分析している。その共通の受動性として論じられているのは「一つ、真な、善い」の三つである。彼はそれらを「存在」・「あること」・「あるもの」が蒙ることとして考究する（F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Disp. III, sect. 1, sqq., cf. Karl Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhundert*, Regensburg, 1861, S. 1, vol. II）。スアレスから離れるが、「存在」の受動性という事態は「在ること」が何らかの歴史性をも背負い込んでいることを示している。その一方で、矛盾律も「あること」に制約されるように、「あること」は具体性と彩りからの遠見にある。その遠さの位置を、言語を介して計る。これが、いまわれわれの課題としているところである。そして言語は、国語として現実化する。その国語の限界が翻訳によって計られる。「存在」問題は国語のもつ多様性の限界を超えてもお問題でなければならぬ。歴史がそのことを教えている。「存在」問題は、少なくとも今のところわかっているかぎりでは、三千年近くにわたって地球上のさまざまな場所で答えを探された問題である。翻訳の可能性、それは翻訳の非決定性と対をなす事態であつた。論理的に言えば、可能性は不可能性とともに見出され、可能である、不可能で

あるとは非決定という要素をもつということである。クワインは、翻訳の可能性の基盤を「刺激反応系 stimulation」に見た。それに応じて翻訳の非決定性の足場は身体機構の差異に求められる。そしてこの立論が成り立たないことを私たちは示した。クワインが翻訳の非決定性の足場の候補として上げていたもう一つは、個々人の心における意味づけ関連の差異であった。

心理主義的解決—私的言語の不可能性

それではこの第二の場合、つまり、「心理主義的哲学」の場合はどうなのか。言い換えれば、心のなかに意味論的ずれがあり、それが翻訳の非決定性を引き起こすという考え方である。まず「私的言語 private language」から考えてみる。「私的言語」が成立するならば、私の言語が他のすべての人の言語と違うことはありうるのだから、そこに意味論的ずれが生じる可能性が認められる。しかし、「私的言語」はワイトゲンシュタインの指摘通り成り立たない。ワイトゲンシュタインはそれを「感覚（の再現についての）日誌 a diary about the recurrence of a certain sensation」ということを用いて示した（L. Wittgenstein (translated by G.E.M. Anscombe), *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, 1968, article 258, p. 92e)。〈昨日の歯の痛み〉は今はない。その昨日の歯の痛みを昨日Aと記していたとしても、そのAは今日になってみれば、何の印かわからない。少なくとも、二人の間でのわかり合いが想定されなければ、〈昨日の歯の痛み〉を何らかの印によって、たとえば、頬を手で覆うという振る舞いによって思い出すことはできない。今は細かく述べないが、言語とはそもそも公的なものである。原理的に二人以上の人間によって取り交わされるものである。離れ小島に一人でいても、もちろん言語を使用することはできる。最初から一人であると想定されるならば、「言語ゲーム language-game / Sprachspiel」が成立しないことになる。そ

の場合には言語も成立しない (*op. cit.*, art. 7, p. 5e)。二人以上の間ということでは言語は成立しない。もしそうならば、そもそも翻訳の非決定性原理は成り立たないのか。つまり、どのような二つの言語であれ、必ず一義的に翻訳可能なのか。あるいは、もつとゆとりを入れた表現にすれば、最初は話が合わなくとも、とことん話していけば、二人の人間は必ずわかり合えるのか。わかり合えないとしたならば、その理由は何か。もちろん、言いたいことがわかるという次元の問題である。話に納得するとか、議論を理解するということがより、もつと単純なことが問題である。先ほどのように、或る一つの事態が想定された場合に、一方にとってそれが言語表現 a に相当し、他方にとっての言語表現 b に相当するということである。しかし、このように問題を単純化すると国語間の問題とは異なる要因が含まれてしまう。たとえば、意味論的にずれながら、相互の遣り取りがそのまま流れてしまい、そのずれが表立たないということもありうる。だから、現実の二人を例にして考えるわけには行かない。翻訳の可能性と非決定性に対して心理主義的に考察しようとしても、或る人の経験の違いに応じた私的言語の差異を使うことはできない。誰でもよいが一人の人の心の仕組み、思い方の仕組み、その固有性を探っていても国語間の翻訳の問題は解決できない。それではどうしたらよいのか。

第二節 翻訳の場としての思考の超越論的機構

第三の次元

二カ国語の翻訳可能性は、いずれにせよ第三の次元を要求した。それがもう一つの国語であれ、経験の交流可能性であれ、身体の構造の大まかな合致であれ、そうである。意味論的ずれを心のずれで示すことによっては言語の問題に到達することさえできなかった。そして、これまで検討してきた二つの立場は翻訳が定まらないということ、つま

り翻訳の非決定性の理由にも、逆に言えば、翻訳の可能性の支えにもならないこともわかった。先にわれわれはもう一つの選択肢を見つけていた。それは「超越論的」という捉え方である。

「超越論的」視点はカントが自分の哲学の基本的探究方法として確立した考え方である。その超越論的な方法とは次のようなものである。経験が成立するための条件を経験に求めることはできない。たとえば、目で見て知覚すること、ということが成立するための条件を考えてみよう。まず、眼を持っていなければならぬ。目で見て知覚することと、耳で聞いて知覚することなどなどの成立条件の区別を説明できなければならない。そもそも知覚することがどのようなことであるのかわかっていなければ、視覚経験の成立の条件を明らかにすることもできない。これで目で見るといふ知覚が成立する条件をすべて挙げたことになるのかどうか、その点は別にして、これらはすべて見られた視覚風景のなかを探ることのできない事柄である。目を持っているかどうかは自分で鏡を見れば自分で確認できる。しかし、そのように鏡に映っているもののうちに自分の目の映像があるかどうか、それは「目」とはどういうものか知っていないければならない。しかし、「目」とはどのようなものかということ、「それが目である」という認識が成立するためには、見えない事柄を使って説明しなければならない。たとえば、目を持っているということは、われわれに与えられている感覚器官のうちの、明暗、色彩などを捉える役割をする感覚器官を持っているということである。「明暗、色彩などを捉える役割をする感覚器官」を、現に人々が持っている「目」という語を用いて説明するならば、単なる同語反復になり説明したことにならない。一言で云えば、〈見る〉ということは〈見えないもの〉によって説明される。超越論的とは、現に成立している経験が成立するための条件を求めるといふ方法である。これをさらに拡張して、もし或る経験が成立していると仮定し、その経験が成立するための条件を探すといふ方法に適用することができる。今の場

合であるならば、二人の人がいて、その片方が他方の国語に触れたことがなく、他方が片方の国語に触れたことがないと仮定し、片方が他方の国語を自国語に翻訳しているとすると、このことが可能なことの条件を探るのである。

翻訳が可能な条件としての経験の共有

もとに戻って、それまでに出会ったことのない別の国語を話す二人が出会って二つの言語が翻訳可能になるとする。このことが可能になることの条件は何かということを探る。その場合に、クワインが述べていた人間の自然的条件に基づく経験の共有ということも一つの条件になる。この解釈は物理的組成が同じだから同じ振る舞いをするであろうということに帰着する。しかし、自然科学的解釈は、自然科学の正当性がどのように主張されるのかという点を捨象してしまふということ、および、言語の創造性を説明できないという点で有効ではないことがわかった。また、経験を共有できることの条件と翻訳可能性とは異なる。経験の共有は必ずしも国語であるような言語を必要としないからである。身振り、動作による意図の遣り取りも可能である。たとえ、その意図的な身振り、動作が言語活動の表れであるとしても、あるいは、言語活動に表されてはじめてその意図が明らかになるのだとしても、現実的には発話なしでも意図の遣り取りをすることができる場合はある。それを経験の共有の一つと看做してよいであろう。とするならば、経験の共有が成り立つ条件と翻訳が成立する条件とは異なることになる。言語活動の方が経験の共有に先立つのか、経験の共有がなければ言語活動が成立しないのか。翻訳可能性の問題は言語の歴史的な発生論とは別の問題系に属する。なぜならば、言語発生論は既に言語が成立していることを前提に遡られるからである。無言語状態の経験を言語なしに明らかにすることはできないからである。言語起源論とは、最初から或る特定の言語、つまり国語へと掬い取られながら構築される理論だからである。ルソーの言語起源論にせよ、ヘーゲルの場合にせよそうである。また、

幼児の言語習得も、翻訳可能性の問題とは異なる問題系に属する。幼児の国語習得過程は教育の問題である。つまり、一定の国語使用が確立している周囲世界のなかに幼児がどのように組み込まれていくのか、という問題である。根源的な翻訳可能性の問題は、二つの別個な国語の話者が初めて出会うという設定をもっている。

自然主義批判（3）

それではこの二つの別個な国語の話し手と聞き手が初めて出会うという設定の下での、翻訳はどのように可能になるのだろうか。明らかに何らかの点で共通性を前提にしなければこのことは不可能である。物理的組成の共通性、たとえば、九九パーセント共通した遺伝子をもつ、などということではないことは既に明らかである。その共通性では、言語使用にも届かないからである。かくかくの遺伝子状況にある生物は言語を使用する可能性が大きいという自然科学的知見が与えられたとしても、それは現実の言語使用を遺伝子状況に反映させているだけである。言語使用を脳のどこかの部位の活動で示すことができたとしても、言語活動とはどのようなものであるかがわかっていないからこのことが可能になる。言語活動に言及せずに脳の活動だけで言語使用を説明できることはない。繰り返しているからこの「い」という言語使用に対応する脳の活動が示されても、それは「赤い」という表現ではないからである。遺伝子や脳の活動によって言語活動や翻訳可能性を説明するのは諦めよう。何度も繰り返すが、遺伝子や脳の活動の解明が、言語活動や翻訳可能性の解明に寄与しないというわけでは決してない。先にも述べたように、自然科学的知見は言語活動や翻訳活動の障害を克服するのに甚だ役立つであろう。肝心なことは遺伝子状況や脳の活動が言語活動であるわけではないということである。これだけ繰り返せば、自然主義的誤謬、つまり、自然科学的知見がわれわれの思いの代替物になりうるという誤りから抜け出すことができるのではないだろうか。

第三節 「存在」問題の定位するところ

翻訳可能性の第一の条件は自由意志の行使者として相手を認めること

このように考えてくるならば、翻訳可能性の基礎には人と人との思いが何らかの共通な機制をもっているということのあることが見えてくる。二つの別個な国語の話者が初めて出会うという設定の下での翻訳の実現には何らかの共通性が要求される。しかし、物理的組成の共通性は翻訳の可能性を説明しない。残るのは、考え方がどこかで共通しているということである。そう書いてみると、実に当たり前のことだと呆れてしまう。どうしてここへと一直線に到達することができなかつたのか。このことは、われわれがどれほど自然主義的誤謬に染まっているのかということを示している。これも繰り返しになるが、自然主義的誤謬から脱却することは、自分を自分に取り戻すことである。先にも述べたように、自然科学的知見が真であると無批判的に信じるならば、自分が自分の信念に基づいて行為を組み立てることが無益であり、間違いであると思われる。自分の意志のもとに自分を取り戻さなければならぬ。自分が自由に自分の意志を發動して行為を組み立てているということこそ、人間の人間らしさがある。人を人として認めるということは相手が自分の意志で行為をしているということにこそ、人間の人間らしさがある。翻訳可能性の根柢にはこのことがある。つまり、相手を同じく人間と認めるということである。犬や猫と擬似的な会話を交わすことができないうというのではない。しかし、自分の飼っている犬があなたに飼われたくないというそぶりを示しても、そのことを犬の意志として確認することは難しく、結局、あなたは犬が野に放たれるのを許さない。犬と契約を結んで飼い犬にするのではない。あなたは犬を自由意志の所有者とは見ない。相手が自由意志の行使者であると認めること、つまり、同じく人間であると認めることが翻訳可能性の第一の前提である。同じく似たような姿態、身体状態に

あれば、同じく人間であると認めやすいかもしれない。しかし、外的な見かけが必須の条件であるわけではない。ロボットであろうが、異星人であろうが、相手を自由意志の行使者と認めることはあるだろう。そこから始めて会話開始の可能性が開かれる。

翻訳可能性の第二の条件としての論理性

相手を自由意志の行使者だと認めても、それだけで翻訳が可能になるわけではない。思い方の機制の同型性が求められる。このことを論理学の基本が共有されていなければならぬと言ってみよう。矛盾律が成り立たなければ翻訳は可能にならない。われわれにとつて矛盾律を破ること自体が可能かどうかわからない。矛盾律は通常「同時に、同じ仕方で、あるものがあるかつかないことはない」という仕方で述べられる。これはアリストテレスの定式と言われている。「同じ仕方」というのはアリストテレスの場合には、「可能態」は「可能態」で、「現実態」は「現実態」で比べられるということの意味している。たとえば、同時に、桜の木に咲く一つの花が花であり、つぼみであることはいが、モンブランのケーキについて、このケーキの盛り上がり過ぎて渦を巻いているような部分が、クリームでありながら、同時に栗であるということはある。そうすると、一つのあるものがクリームでありかつクリームでないということになる。その栗は、アリストテレスの用語を借りれば、現実態としてクリームなのである。可能態同士で見れば、その栗が栗であり同時に栗でないということはない。現実態同士で見れば、そのクリームがクリームであり、かつ同時にクリームでないということはない。このように矛盾律が厳密に成り立つためには「同時に」と「同じ仕方」という限定が求められる。その限定をつけて、「この机が、今ここで、机であり机でない」と言ってみる。このことで何を言いたいのだろうか。〈(aかつaでない)であることはない〉。このことを説明しろと求められても、説明できない。

そうだからそうだとしか言えそうもない。あるいは、それを下敷きにしなければ、どのような知識も成り立たないと言う以外にはないかもしれない。そのように矛盾律はわれわれの知が成り立つ底、あるいは天井に位置している。

それに対して、排中律、つまり、 a か $\neg a$ かのどちらかであるということがそのような位置に来るかどうか。そこには考えようがあるだろう。 a か $\neg a$ を認める場合も考えられるからである。いわゆる弱選言の場合である。たとえば、馬かロバかという言明の場合に、ラバは馬でもロバでもないけれど、馬でもロバでもある。あの人は関東人であるけれども、根は関西人である。彼は関東人であつて関西人である。彼は関東人であるか関西人ではないかを否定できる。つまり、形式的に言えば、(a または $\neg a$) が偽になる例を考えることができる。強選言を排中律に採用するという提案は、物事に隙間のない a か $\neg a$ で示すことのできる領域があるという提案を含む。このように例を世界の側から探してきて形式に充填すると、世界の側で既に決まっているという思いと、形式として定めたいという思いとが衝突することに気づく。

そこで、世界の側と縁を切つて、形式的にだけ進めようとする。しかし、その場合でも、ゲーデル (Kurt Gödel) の言う「不完全性定理」によれば公理系のすべての定理を証明することはできないとされている。公理系を作ると、その公理系を構成している定理のなかに真であるとも、偽であるとも言えない定理が生じるというのである。振り返ってみれば、矛盾律でさえ、限定をつけなければ、成立しない場合を想定することができた。そうなると、矛盾律を知の底、ないし天井と言つたが、しかし、矛盾律を構成している「ある」、「ない」、「同一」などがそれとして役割を果たさなければ、矛盾律を表現することもできないという事実に基づかっていることに気づく。

「存在」について論じるといふこと

ここで直面しているのが「存在」問題を論じることと論理形式の関係であるとわかった。そこには言語を考察した場合と同様に、「存在」について言語を用いて考察し、その際には既に論理形式を使っている。そしてもう一方では、言語が或る「存在」についての観方を下地にし、論理形式にもその下地には「存在」についての観方がある。簡潔に言えば、われわれは言語を論理的に用いて「存在」について語るが、その際に国語と論理形式を使用している。しかし、両方の「存在」探究に与える影響は異なる。或る国語を用いて「存在」について論じる場合に、特殊な歴史性や地域性を無化することはできないかもしれないが、希釈する、薄めることによって影響を少なくすることができる。実際にどうすることかと言えば、違った時代の違った地域の思想を理解することである。そうすることを通して、われわれが今そのなかで生きている時間・空間の歴史性、地域性、文化から蒙る影響を減少させることができる。さまざまな時代に共通で、さまざまな地域に共通な思考を探り出すのである。もちろん、この影響はゼロにはならない。しかし、過去の哲学を繰り返しながら、それを出発点として、ないし基礎において探究することは、歴史、地域、文化のもっている個性、特殊性を少なくするという試みである。論理形式の場合には、国語の場合と同じような注意を払う必要はない。なぜならば、先に見たように、論理性とは「ある」、「ない」、「同一」ということをどのように用いるのかということを根底にもっており、そういう点で「存在」について論じることと、「論理」そのものについて論じることとは実は同じことになるからである。

このようにして「存在」を論じる場合の境位、レヴェル、次元、どのように表現してよいか不分明であるにせよ、そこを場にして「存在」問題を論じる場、あるいは、論究が遠くなってしまう場合に、抽象的すぎて内容を見失い

そうになった場合に、戻って行って確かめ直す経験の場をわれわれは見つけた。それは、〈相手を相手である「私が為す」という存在者であるとして「私」が振る舞うこと〉であった。いささか複雑な表現であるが、これを「私が私として為す」、あるいはもつと簡潔に「私が為す」と言ってもよい。この「私が為す」ということは世界の現状から内容を取ってきて補填されて了解されるような事態ではない。そうではなく、「私」の働きのことである。「私が為す」の「為す」は世界の現状を前提しない「為す」、これを「思う」と言ってもいい。それを「知ること、意志すること、想像すること、感覺すること」と展開してもよい。ライプニッツは「私は思う cogito」の成立とともに「思われる事物 res cogitata」も成立する（正確には、「私が思う」と、さまざまに私が私によって思われている Ego cogito, et : Varia a me cogitantur」と、デカルトを批判した (Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, Gerhardt, t. IV, p. 357 『デカルトの『哲学の原理』の一般的部分への註解』「第一部第7項」)。それも確かに体系選択の一つである。しかし、この始まりを選択したためにライプニッツは世界を構成する、あるいは、世界そのものである「モノイド monade」を定立することになる。そしてモノイド間の関係を成立させる原理として「予定調和」を想定することになる。そのことはまた自らの行為の原因を「充足理由」(そもそもあるのであって、ないのではないのはなぜかということの理由、とともに、そもそもそれであって別様ではないことの理由)の系列へと無限に消尽させることになる。「私」のもとに「私」の行為の源を取り戻すためには、このライプニッツの道を歩むわけには行かない。「私が為す」は「私によって為される何か」に依存することなく「私は為す」ということである。これがわれわれの論究の地盤である。