

# 信念と理解

——ソシオ・エシックスへ向けて——

北田 暁大

かつてH・アレントはその優れた洞察の中で《発話のない行為は既にして行為ではない。何故なら、そこには行為者がもはや存在しないからである。行為者も出来事の実行者も、その人が同時に言葉の話し手である場合にのみ、存在し得るのである(Arendt[1958:158])》と言いつつ。こうした彼女の「行為の言語論的転回」を示唆する議論は勿論、ハバーマスを初めとする少なくない論者にも見受けられるものだが、かかる言語論的指向は次のごとき疑義に晒される。—曰く、果たして何故にそうまで「言語」に拘泥する必要があるのだろうか？ 非言語的コミュニケーションというのも恒常的に見受けられる世界的事態であってみれば、言語を特権化する必要は些かも無いのではないか？ 云々。

私としてはそうした疑義にある程度解答を示す為に、いい加減ミズブクレ=インフレ気味の「コミュニケーション」論を取上げて呈示したいと思う。その為に読者がウンザリするような周知の議論を繰り返すこととなるが、最終的な目的は、行為の帰責性を《問い—問われる》"言語的な社会的交通"の基底的な在り方を示すことにある。物好きな方は、このことを念頭に置いて読み進められたい。

## I：ロマーヌは殺人犯となり得るか

【1】麗しきロマーヌは今何処とも知れぬ《信念法廷》に立たされている（当然だが、この法廷は刑法絡みの実在のものではない）。何故か—どうやら彼女は、昨晚自宅に押し入ろうとした空き巣狙いを殺してしまった罪において、糾弾されているらしい。私（筆者）が神でない限りは、「真実」は知り得ないので贅言は控え、現場に立ち会った証人A、B、C、D、Eの証言を聞くこととしよう。

- A：「彼女は指を動かしたのだ」
- B：「彼女は部屋の電灯をつけたのだ」
- C：「彼女は部屋を明るくしたのだ」
- D：「彼女は空き巣狙いに警告を与えたのだ」

E：「彼女は空き巣狙いに心臓発作を起こさせたのだ」

果たしてどの証人の証言が《正しい》のだろうか。我々の常識に照らすなら、A～Cの証言が正しければ彼女は無罪、Dでは微妙、Eでは殺人罪に問われるだろう。勿論、当のロマーヌは「殺人者」にはなりたくないだろうから、Eの証言に含まれる前提、つまり、《空き巣狙いが小心者で・心臓の持病がある》との信念を自分が持っていたことを認めるはずがない。しかしながらそうした信念把持の有無を知り得る者はロマーヌ本人でしかあり得ないのだから、Eの証言はどうあっても有効にはなり得ない訳だ。またロマーヌがDの証言を認めたとして、警察がロマーヌと空き巣狙いWの既知の関係について様々な証拠を集めてみたところで、今度

はローマヌが「あの空き巣狙いがWさんだとは分かりませんでした」と言い放てば、もう為す術なし、である。ローマヌは何処までも（少なくともこの信念法廷では）無実となり得る。

さて、この問題は結局のところA～Eの証言全てが「正しい」ことに起因すると言える。A～Eの記述はローマヌの或る特定の「振舞い」に対して、ローマヌ以外の者が為した事後的な措置・解釈であるが、これらのいずれもが彼女自身の意図＝主観的意味と無関係に「正しい」ものとして成立してしまうことに留意しよう。ここではA～Eの各人がそれぞれローマヌの振舞いを一定の行為或いは行動《として》解釈した。ローマヌの「心」を見通すことの出来る神であるならば、DとEの間にある微妙ならざる差異を見て取ることも出来ようが、残念ながら当該法廷にはそうした存在者は居ない。必然、A～Eの証言の内、どれが「正しい」かを決定する権利はローマヌその人に在ることとなる。

この問題は哲学の文脈では「アコーディオン効果」などと呼ばれるものであり（黒田 [1992] Davidson [1980 = 1990: 79-90]）、或る行為の記述が常に複数個の「正解」を許容してしまうという事態である。これには二つの含意がある。即ち、(i)行為の帰責主体の身体的振舞いを「何処から何処まで」区切りを入れるか [行為抽出]、そして(ii)その行為が有意味である為に如何なる「意図」を行為者に帰属せしめるか [意図遡及]、ということが非決定的であるということだ。“神”が存在しない以上、かかる解釈の多様性は何処までも付きまってしまうだろう。【2】ローマヌを断罪するには、彼女の把持している凡その信念を我々が知っていかなくてはならない。例えば最も基底的には「スイッチを押すと電灯がつく」「電灯は外に見える」そして「外に居る泥棒はWである」「Wは心臓が弱い」

等等。かかる諸信念の総体を参照することによって初めて「ローマヌはWを殺害しようとした」という言明が真なる言明となり得るのである。要するに、或る身体的振舞いを有意味な行為として記述・解釈するということは、解釈する側が自分の把持する信念の総体（信念システム）を元手に、解釈される側に或る種の信念を帰属せしめ、そうした所作を経ることにより、(i)行為抽出及び(ii)意図遡及を為す一連の過程そのものなのである（ここで言う「意図」が解釈される側のものと同一でなくともよいことに留意せよ）。

従って、或る行為についての記述を、それ単体で真偽の査証に晒すことは出来ないと言うことが出来よう。クワイン（Quine [1953→1980 = 1992] [1960 = 1984]）のホーリズムを掠め取る形で言うならば、或る「行為」の記述は、他の信念についての真なる言明との連関においてのみ、その真・性を獲得し得るのである。ここでは、「意図」「行為者」「状況」などを基底として行為を一意的に括り出せる、といった初期パーソンズの行為論は本末を転倒したものと扱われる（Parsons [1937 = 1976]）。

さて、ここでの条件は次のごときである。つまり、

- (1)聞き手（解釈者）Qは、どうあってもPの「真意（意図）」を確かめる為の・究極的な審級に位置する基準を手に入れることは出来ない
- (2)故に、Qは入手可能な解釈の資料（推測され得るPの信念システム、及び把握可能な証拠 [evidence]）を元手に、Pの「行為」を有意味に解釈しなくてはならない

ところが、である。ありとあらゆる入手可能

な資料をQが手に入れたとしても、なおかつ、そこに複数の・両立し得ない「解釈の手引き」が、「正しい」ものとして成立してしまう、これが目下の問題なのである。クワインが根元的翻訳という形で議論の俎上に乗せた「(指示及び理論の)非決定性」は、それが同一言語共同体内部の・極々日常的なコミュニケーションの場面にも、

①《任意の身体的発声、振舞いの・有意な区切り設定》の非決定性、  
それと相即して

②《当該行為の意図遡及》の非決定性、  
という形で論じることが出来る。

先のロマーヌ裁判におけるA～Eの各人が、意図の在り方及び行動・行為の範囲画定についてバラツキ(タルミ)を見せていることに気をつけよう。この場合、各々はそれぞれ記述としては「正しい」のである(Aは「行為」としてではなく「行動」として記述しているが)。ただし、この場合はA～Eそれぞれが別の場所から「同一」事態を観察していたので「違う」記述が出てしまった、従って、「同一」の状況に立った者であれば事情は異なるだろう、と考えることも出来る。が、全く「同一」の場所で「同一」の場面を観察したとしても、同様の非決定性のジレンマは避け難くつきまとってしまう。

単純な話である。例えば、Pが「いつもお元氣そうで結構ですね」と話し手PがQに対して言ったとき、その言明の受け手(解釈者)たるQは、その言明と結び付くPの信念が「テーマはほんとにアタマはないけどカラダだけは取り柄だな」というものなのか、或いは「私は体が弱いから君が羨ましい」といったものなのか、常に不可測でしかあり得ない、ということである<sup>14</sup>。こうした考え方に対して有りがちな見解

として、「文脈(コンテキスト)により非決定性は解消可能である」とするものがある。私は当然、コンテキスト性は意図の解釈において(到底看過し得ぬ)重要な意味を持つと考えるが、忘れてはならないのは、コンテキストというものも先に論じたところの解釈遂行の資料たる「証拠(evidence)」に過ぎない、ということである。コンテキスト自体が話し手と解釈者の間に共有されている保証は些かもないのだ<sup>15</sup>。

【3】こうした行為解釈にまつわる問題は、信念システムの共有(共有知)の所在を想定することによって解消され得るだろうか。我々の議論に対して、これは信念システムが「異なる」独自の個人を想定している点で特殊近代的であり……云々、と御託を並べる向きも少なくないと思われるので、取り敢えず共有知なるものを想定した場合に、これまでの議論がどのような意味合いを有するのか、見ていくこととしよう。

先に述べたように、信念というのは単体として存立するものではなく、他の諸信念との絡み合いにおいて、つまり全体論的機制においてその位置価を有している。この信念を知識として読み替えるならば、共有知なるものは取り敢えず我々の文脈では信念システムの総体であるとしてよいだろう。とすれば、意図の不可測性に由来するダブル・コンティンジェンシーの問題を《共有知》によって解決しようとする試みは、信念システムの共有により、根元的翻訳の状況を打破すべく据えられていると言える。しからば、信念システムの同一性はダブル・コンティンジェンシーを解消し得るだろうか。

ここで、一応注意しておけば、この場合の「信念システムの同一性」はパーソンズの共有知(共有価値)とは異なり(Parsons [1951 = 1974])、信念一つ一つの完全な同一を意味することとしよう。つまり、全く同じ信念システム

を有した個人が対峙する場面を想定するのである。この到底「ありそうもない」強い同一性の想定のもとで、根元的解釈は「成功」するだろうか。

結論から言えば、残念なことに、この強い想定のもとでも「解釈」は「成功」しそうにない。このことは、信念システムの完全な共有が現実には不可能である、ということに抜きにしても言い得ることに注意しなくてはならない。

第一に、多くの論者（大澤 [1994: 328] など）が論じているように、共有知なるものを想定したとしても、その共有知が共有されている・ということが当事者に知られていなくてはならない。更に、相手が、自分が相手と同一の知識を持っていること知っていること・も知っていないことではない。かくて、この「知っていることを、知っている・ことを知っている……」という循環は無限に背進せざるを得ない訳だ。

次にそれと即応する問題として「状況定義の複数可能性」がある。我々としては強い意味での共有知概念を導入したのであるから、少なくとも「同一の状況」にある当事者であれば、「同一の」解釈資料を収集し、「同一の」解釈を導出し得る、と考えたくなる。なんとなれば、「同一の」状況に在るということは、解釈に必要な資料が「同じ」であるということであり、それが「同一の」信念システムを参照して解釈が遂行される以上、導かれる解釈も「同一」であると思われるからだ。しかし、である。果たして、「同じ」状況に共在しているということ、当事者は如何にして知り得るのか。例えば先に挙げたPとQの例でも、少なくとも時間的・場所的同一性は確保されていると言い得るが、にもかかわらず意図の不可測性は避けられない。状況の同一性とは重要な意味合いにおいて、時間的・場所的同一性とは異なるものなの

である。この状況の同一性に関わる論題については実は避け難い深刻な理論的な問題があるのだが、紙数を鑑み、取り敢えずここで確認しておくべきことは、共有知（の体系）が在ると当事者が信じていたとしても、「状況」を如何に捉えるか・についての複数の定義が常に可能である以上、一向に解釈の不確定性は解消されないということ、これである<sup>[4]</sup>。

【4】我々はこれまで、“或る行為の意図（主観的意味）の同一性の確認”を求めべく営まれる解釈の在り方について、かなりネガティブな考察を加え、かかる意味合いにおける解釈はどうあっても、不確実な様相を呈するというのを見てきた。しかし、こうしたネガティブな帰結は「論理的な問題であり、実践では非問題なのだ」というように、クリプキを逆経由したウイトゲンシュタインの「美味しい」フレーズを掠め取って、ハイ終わりという訳にはいかない。というのも、その肝心の「実践」とやらにおいて一定の身体的振舞い・発声が有意味なものとして、つまり理解可能なものとして把握される《実相》は未だ何の解決も与えられていないからである。

フェレスダールは我々と同様に「意図（心的状態）」の非決定性というものをクワインに準じて論じつつ、次のように述べている<sup>[4]</sup>。

翻訳の非決定性を受け入れるならば、私の現在の心的状態を表現するのに、他の言語において数多くある表現の内どの表現が適切なのであろうか。……二人の流暢な英語の話し手が「Rabbit」という語を用いるとき、同じ心的状態にあるのだろうか。しかし、二人の人間が同じ心的状態にある・と言うことは、どんな意味を持つのだろうか。（Føllesdal [1990: 106]

問われなくてはならない問題はまさにフェレスダールの言うように、「同じ心的状態にある」というときの「同じ」という言葉の使われ方(意味)である。相手の心的状態をわたしが知るといことは、わたしの解釈した相手の「意図1」と相手自身の「意図2」が「同じ」だということなのであろうか？ 少なくとも、ここまではそうした意味合いにおける「同一性」「解釈」を考究し、かかる意味での「同一性」措定に対してネガティブな結論を見いだしたのであった。しかし、実際に問われねばならないのは、《意図1＝意図2とするこのわたしの解釈》そのものである。次節ではこうした「同一性」に焦点を絞って考察を進めていくこととしよう。

## II：意味の同一性と理解

【1】デイヴィッドソンは根元的翻訳におけるクワインの「刺激意味」から敷衍していく議論を、中枢理論(The proximal theory)と名付け、それに対して、クワインの議論の中で仄めかされてはいるものの主題化されていない末端理論(The distal theory)を対峙させ、後者の擁護を図っている<sup>[5]</sup>。中枢理論とは、「文は、もし同じ刺激意味を持っているならば—同じ刺激パターンが同意及び非同意を促すならば—同一の意味を持っている」とする【ことばと対象】以来のクワインの「オフィシャルな理論」である(Davidson [1990: 73])。ただし、適切にもデイヴィッドソンが付言しているように、クワインの刺激意味—観察文の議論は飽くまでも「刺激のパターン」として「同意及び非同意を促す」という対他的交通を顧慮した位相において語られているものであって、全く以て論理実証主義的な《感覚与件》とは異なるものであることに

呉も注意されたい(大庭 [1990: 202-3] 富田 [1994: 123-]、批判的なものとして丹治 [1988: 64])。

こうした刺激意味回をまつわる面倒な問題は到底私の手に負えるものではないが、我々の文脈からすれば、それほど素朴ではない論理機制を持つクワインの「中枢理論」においても、「行為の意味の同一性」ということに敷衍するならば、些か問題があることは見て取れる。というのも、コミュニケーションにおける非決定性は、先に私が見たように、①或る特定の身体的振舞い・物理的発声を、あらゆる解釈の資料に整合的に解釈したとしても複数の併立し得ない解釈手引きの存立が可能であるという非決定性のみならず、②更に前梯的な問題として、「何処から何処までを」解釈の対象となる振舞い・発声のパターンと見做すか、という点にも向けられ得るのであり、そうであってみれば、《解釈されることを待つ振舞い・発声》そのものの同一性自体すらもアヤシイということになるはずである。つまり、刺激のパターンに対する同意・非同意とは言っても、そもそも肝心の刺激のパターン自体が不確定なのであるから、一体何に対する同意・非同意であるのかは、飽くまでも解釈者の側の恣意に委ねられるしかない(勿論、こうしたことはクワインも看取している<sup>[7]</sup>)。果たしてこうした形での「同一性」が「同一性」の名に値するものであるかどうかは考えものだろう。

デイヴィッドソンは私と同様の議論を展開している訳ではないが、クワインの「中枢理論」の問題点は、意味論を意味を与える「証拠(evidence)」から見いだしていこうとするクワイン・ダメット・パトナムに共通する(!)態度に起因しているとする<sup>[8]</sup>。つまり、クワインの場合であれば刺激パターンといった、「概念

枠＝信念システム」による翻訳を待つ「内容」を意味の同一性獲得の基底に据えることにより、避け難く「正しい」翻訳手引きの複数存立の可能性が付きまとい、「個々人に相対化される真理、懐疑主義」(ibid: 76)を招来してしまう、と言うのである。付言するまでもなからうが、デイヴィッドソン及び我々の見解では「言語使用者が獲得し、そして諸々の場面に適用するというような、明確に定義された構造といった理念は断念しなくてはならない (Davidson [1986: 446])」のであるから、個々の信念システムはそれぞれ異なるのであり、そうであってみれば同一の言語共同体に帰属しているということが、かかる真理を巡る「懐疑主義」を打破する契機にはなり得ないのである<sup>[9]</sup>。

では我々はクワインの「中枢理論」或いは「穏健な経験主義」から離れて、如何なるイミにおいて意味の同一性というものを考えていくべきなのだろうか。

【2】先ず以て我々は、日常的なコミュニケーションにおける民俗的懐疑主義が登場する場面を、素朴な形で考えてみることから始めよう。ここで言う民俗的懐疑主義とは、哲学的考察において見られるような懐疑主義、即ち、コミュニケーションの当事者間には相手の心的状態を察する術はなく、他我を認識することは不可能である、とする立場に対して、率直にコミュニケーションが成立していることを認めた上で、そうしたコミュニケーションの流れの中で、当事者が相手と自分の信念の不整合（非一致）を見いだすことが部分的に有り得る、といった穏健かつ局所的な懐疑主義である。

かくなる民俗的懐疑主義に立脚した場合、我々はコミュニケーション内部における意味措定の在り方が二つの異なる形式を持つことに留意しなくてはならない。即ち、第一に、相手と

自分の信念システムの差異（不整合）を殊更に問題とすることなく、端的に「当たり前」のものとして相手の振舞い・発声を覚識する意味措定の形式、第二に相手の信念システムと自分のそれが齟齬をきたす可能性を看取して、殊更に相手の「特定」の行為及び言明を問題化する（つまり民俗的懐疑主義が現前する）意味措定の形式、この二つである。便宜的に、前者の措定形式で看取されてしまっている意味の在り方を《意味》、後者のそれを〈意味〉と表記することとする<sup>[10]</sup>。

ここでクワインの根元的翻訳の議論が、基本的に〈意味〉の次元において「意味の同一性」を考究していることを想起しよう。このことは当然と言えば当然で、振舞い・発声の「区切り」と、その「意図」措定の非決定性が伴うのであれば、特定の刺激パターンを殊更に主題化せざるを得ない。つまり、コミュニケーションの“滑らかな”流れなど期待すべくもない以上、《意味》など有り得べくもないのだ。だがしかし、果たして我々は日常的なコミュニケーションにおいて、かかる〈意味〉措定、即ち、民俗的懐疑主義に基づいた行為解釈（翻訳）を逐次遂行しているのだろうか。つまり、相手の信念システムと自分の信念システムとの非整合を恒常的に覚知しているのであろうか。或いはこう言ってもよからう—ダブル・コンティンジェンシーなるものが基底的ななど—一体《誰が》言い得るのか、と。

《意味》的状況、例えば挨拶されたときにその挨拶を端的に受け取り、別段その挨拶にかかわる諸信念の在り方を主題化しないで、挨拶を返すという様な無反省的な状況においては、そもそも件の二つの非決定性は非問題である。ここでは、「相手の意図とは何か」という疑問も「何処から何処までが挨拶〈として〉覚識され

得るか」ということへの疑義も生じ得ない。我々としては、かくなる《意味》的状況における意味看取の在り方においてこそ、「意味の同一性」は語られるべきであると考え。実際、このことの含意は存外に大きい。というのも、(1)先ず以て、意味の同一性の理解においては意図の一致は無関係であるということ、そして(2)意味の同一性に関する「同意(assent)」は、飽くまで消極的な形で語られるということ、(3)以上のことから、意味の同一性は解釈の資料とは重要なイミにおいて無関係に對他的交通の中で獲得されてしまうこと、といったことが帰結されるからである。

Pが「コーヒーを飲みたいなあ」と言ったのを受けてQが実際にコーヒーを入れ、Pが喜んでコーヒーを飲んだといった場面では、当初のPの言明の意味はQにより《意味》的に処理され、それが如何なる意図に基づくものであったかについては問題とならない(1)。勿論QはPの言明の意図を問いたす(括弧入れする)ことが出来るが、この例にあってはそれは為されていない。つまり、括弧入れ(言及)をしない・という形での非積極的な「同意」が為されている訳だ(2)。かかる非積極的な「同意」に対してPが「自分の意図」と「相手が受け取ったであろう自分の意図」の非整合を看取し、「そんなつもりじゃなかった」というように弁明しない限りにおいて、Pの言明の意味はQの解釈した意味と「同一」である・と言える。ここでは、信念システムの非整合が問題となっていないのであるから、当然Pの字義通りの言明以外の解釈資料を収集することなく、単に「對他的交通」が営まれているだけなのである。かくして、些か臆見気味ではあるが、次のように言うことが出来よう(3)。

意味の同一性の「理解」は、行為の括弧入れ(言及)が為されない限りにおいて、①各々の意図とも②解釈の諸証拠とも無関係に成り立っている(\*)

【3】問題はここで終わらない。次に民俗的懷疑主義が登場する、即ち相手の行為・言明を括弧入れ(言及)する場面というものが考察されなくてはならない。

先の例において、QはPの言明の「意図」に対して疑義を持ったとする。つまり「何でそんなこと言うんだ」「何故俺がコーヒーを入れてやんなきゃならんだ」といった具合に。これは字義通りのPの言明M(p)の對他的な効力(発語内行為)を「p」という形で括弧入れし、その意図を問いたす所作＝言及である(12)。

M(p) : コーヒーが飲みたいなあ  
言及 : 「コーヒーが飲みたいなあ」とは  
          どういった意味か  
          = 「p」とはどういった意味か

Qは、《意味》的に処理することを拒絶(断念)し[民俗的懷疑主義]、与えられた言明を含む解釈資料を自分の信念システムを参照して解釈を遂行するのだが、現下の解釈資料では当該言明の意味を確定することが極めて困難な為、その解釈をヨリ適切に遂行するべく言及することにより、新たな解釈資料である「相手の意図(文)」を問うているのである。このことは言い換えれば、先に述べた《意味》的な形式での意味の同一性が疑義に晒され、相手と自分の信念システムの非整合性が看取されるという場面において、その非整合性が極力小さいものとなるように、即ち意味の同一性がなるべく確保されるように、手引き(理論)を構成しつつ解

釈を進めている、と言うことが出来る。ある種の方々にとっては嫌悪を催すような思弁的な言い回しをするなら、以上のごとき解釈は、決して到達し得ない《意味》に向けて、それでもなお《意味》による事後的な補填を言語的に《意図》を問い合うということにおいて為していく関係性の総体の中で営まれているのである。

既述の(\*)によって見いだされるべき意味の同一性に疑義が生じたとき、つまり解釈の対象となる言明及び行為の帰責主体の把持する信念システムと自分のそれが非整合であると看取されたとき、別途「意味」を模索すべく解釈者は言及を為す。では、かかる民俗的懐疑主義を経由した上での、民俗的解釈は如何にして営まれるのだろうか。

【4】信念システムどうしの非整合が看取されたとき、その非整合を極力小さくする、しかし相手の信念全体を理解可能なものとするのが、ここでの課題である。

さて、クワインの根元的翻訳の理論においては、それが文と文との関係を扱うという決定的な留保を持ちつつも、飽くまで刺激パターン—言語の関わりに拘る「穏健な経験主義」が堅持されていた。それは真である「証拠」を意味論の基底に据えるものであり、この議論を認めるならば、デイヴィッドソンが指摘する通り「われわれは懐疑論へと扉を開くこととなる」。というのも、「その場合、われわれが真と考えている非常に多くの——もしかすると大部分の——一文が、実際には偽であるかもしれない、ということ認めざるをえないからである」(Davidson [1986 = 1989: 179])。かくなるジレンマが「組織化する言語システム (概念枠)」と「組織化されることを待つ内容」の二元論、つまりかの「経験主義第三のドグマ」に由来するとされていることは多言を要しまい<sup>[13]</sup>。

そこでデイヴィッドソンが信念システムの非整合を埋めるべく営まれる根元的解釈の《元手》として設定するのは、一定の経験的留保を付しつつも「真である」という述定を「真」なるものの説明的用法ではなく、脱引用的用法において捉える真理論に立脚した意味—理論である<sup>[14]</sup>。

解釈を可能にするのは、大量の誤謬の可能性をアプリアリに無視できるという事実なのである。きわめて多くの偽なる文に人を同意させる解釈理論は、適切であるはずがない。つまり、話し手(引用者注:被解釈者)が真とみなすとき文は真であるということが、一般に成り立たねばならないのである。(Davidson [1984 = 1991: 185])

解釈者が恣意的に境界画定=抽出した行為・言明単位P1の真/偽の査証は、既に真とされている他の文(単位)P2, P3, P4...などとの連関において、P1が「真である」という述語づけが為された場合に、信念システムの全体が整合的となり得るか否か、ということにおいて為され得る。その場合、解釈者により言及される(括弧入れ)される行為・言明は少なくとも自分の信念システムに依拠する限りでは偽となってしまうのだが、それを相手の信念システム全体が偽であることに起因するという《全体的懐疑》に晒すのではなく、飽くまで「間違いに対して全体論的に対処すること、すなわち、その人の行為、発話、および世界の中でのその人の位置が与えられた場合、その人を可能な限り理解可能にするように、解釈する [ibid: 185]」こと(善意の原則<sup>[15]</sup>)がここでは肝要である。というのも、《全体的懐疑》に相手の信念シス



テムを晒す場合、そもそも自らが対峙している相手が信念システムの保持者であるかどうかの判断すら為し得ないからである（柴田 [1989: 198]を見よ）。コミュニケーションの相手として在る・ということは、即ち、相手が凡そ真なる信念の体系を持っていることが前提とされなくてはならない。つまりは、《解釈は出来ないけど相手は言語活動を行っている》というような寛容的な魂に対する態度を採る訳にはいかないのである（大庭 [1990a]）。

ここでデイヴィッドソンの言う理解というのが決して「相手の意図」と「自分が推論する相手の意図」の《一致》を理解するということではあり得ないことに注意しよう。善意の原則に基づいて相手の信念システム全体が凡そにおいて「真である」と見なし得るということが、理解ということの一にして全なのであり、何処ぞやにいる《神》が意図の不一致を見通したからといって、かかる解釈が被解釈者への解釈者からのレスポンスにおいて適切とされるならば、理解そのものには何らの支障もないのである。対他的交通を要する「検証」において「解釈資料」は大いなる役割を果たすが、超状況的・実験室的な「解釈の証拠」は必要がないのだ。

### III：言語とコミュニケーション

【1】《意味》の位相における理解にせよ、民俗的解釈を遂行して得られる理解にせよ、ポイントは行為・言明が「括弧」を外された状態において捉えられる、という点にある。勿論、前者は言及（括弧入れ）が存在しないという消極的な在り方において、後者は言及によって括弧入れされた行為・言明が脱引用化されるという経路を経てのことであるという違いは存するのではあるが。

要するに、我々のコミュニケーションというものは、① “《意味》一言及一括弧入れ一括弧外し” といった一連の過程全般において、② 意図そのものの一致ではなく、理解可能であるということに基づく「意味の同一性」を求めている、③ 当事者相互の《言及→信念文の入手→解釈手引きの作成》という試行錯誤そのものことなのである。成程、言及という所作は、勿論多くの場合、或る行為・言明の「意図」を問いただすものであるが、それは何も相手の非言語的な心的状態を以て意味の同一性を獲得しようと試みているものではない。それは既述の通り、目下言及の対象となっている所作 P1 を、なるべく「真である」と述定し得るような、そして相手の信念システム全体が凡そ「真」となるような解釈理論を構築する上で、有益となるであろう他の真なる信念についての文を相手から引き出す為のものなのである。勿論かかる言及を控える形で善意の原則を貫徹する場合も有り得る（主にデイヴィッドソンが想定しているのはこちらの方である [16]）。しかし、いずれにせよ、理解可能性ということが、そして意味の同一性というものが、何処にいるか知れない神の視座からの「意図の不一致」にかかわらず、飽くまでも言語的交遊の中において達成され得る、或いは達成されてしまう、ということは十分に確認されてしかるべきである。

【2】かくて一応は「解決策」を得られたかに見受けられるコミュニケーションにおける《理解》は、しかし、理解なるものが意図とかわりなく「為されてしまう」という点において抜き差しならない“人間的”問題を抱え込む。というのも、或る行為・言明（所作）の意味が《伝えられてしまう＝意図と関係なく解釈されてしまう》という一見“記述的”な意味論の事態は、ハダカの状態、つまり倫理的・為的

要素を捨て切った在り方において把握される訳にはいかないからである<sup>[17]</sup>。

相手の言及を受けて述べられるところの信念文記述は、①相手が恣意的に括り出した所作の区切り画定を認める／認めないという態度の表明であり、また同時に②その区切り画定を認めたときの当該所作の帰責主体を特定化するものである。例えば、自分では（この言い回しが実はアヤシイ）単に肩が凝ったから首を捻っただけなのに、相手が「小馬鹿にされた」と理解〈してしまい〉、「馬鹿にすんな！」と息巻いたというような場合—当のお人は、少なくとも相手が凡そ真なる信念システムを把持している者であると考えらるなら、相手が自分の「首を回す」という一連の振舞いを「馬鹿にしている行為として」捉えたことを看取り①、その振舞いの帰責を負う者として自分の〈責任〉が問われている②ことを知るであろう。若し、このコミュニケーション空間を存続させようと試みるならば、彼の人には「馬鹿にしたんじゃない、肩が凝ったから首を捻っただけだ」というように、相手の解釈理論がより整合的なものとなるべく解釈資料を与えねばなるまい。でなければ「ハイ、さよ—なら」とその場を立ち去るしかない（それは可能だが、恒常的に可能な訳ではない<sup>[18]</sup>）。かくなるイミでの信念文記述の送り返し＝意図（又はその不在）呈示は、相手が言及＝主題化した所作に対して、他ならぬ自分自身の責任を「とる」ということ、それ自体なのである<sup>[19]</sup>。

結局のところ、解釈による相互理解の「成立」とは、単純にダブル・コンティンジェンシー云々といったことの「解決」の記述的事態ではあり得ないのだ。それは“常に・既に”所作の責任を問い合うという、極めて倫理的な問題にコミットしている。それも〈言及（問い）—

応答〉といった形で文を呈示し合うという、素朴ではあるが厳密なイミでの言語的な交通の中において、である。

【3】ここで有り得べき疑問、即ち、民俗的懐疑主義が生じないような〈意味〉的理解の位相では、上記のごとき〈責任〉はどのようになっているのか、ということに簡単に答えておくこととしよう。

或る所作が〈意味〉的に処理される場合というのは、「何故？」という疑義及び言及が為されない状態であってみれば、世界的事態として現出した身体的振舞いなり発声なりは、全面的に括弧外しされている。とするなら、ここでは畢竟如何なる意味においても“特定”所作の“帰責性”は問われていないのである。凡その場合、我々は、親しい友人と会ったときに「やあ、元気？」と言われて、その言明の「意図」を訝ることはない。

このことは当該所作が「真である」ことが、つまり括弧外しされ得ることが、他の真なる信念の総体＝信念システムとの整合性を勘案することなく、端的に当事者に看取されている・という全体論的機制の物象化に由来している。「象が大きい」が真であるのは、象が大きい場合、その場合に限る・ということは言うまでもないが、かく括弧外しが遂行されるのは須らく他の真なる文との関わりにおいてのみであり、決して当該言明単体で真である訳ではない。異なる〈関心〉に画定された他の状況（宇宙論？）であれば、動員される諸信念は別様となり、結果「象は大きい」は真たり得ないということは火を見るより明らかである（廣松 [1980: 195] を参照）。しかし、件の物象化の場面では、こうした〈関心〉に定位した信念システムのホーリズムが忘却せられ、単一の言明・行為がそれ自身でハダカの（括弧外しされた）状態で捉え

られてしまうのである。

かくなる物象化はそれ自身では非難されるべきものではない。というのも、我々は少なくない場面で有無を言わさぬ「真」なる言明により、幼児の執拗な「どーして？」から始まって、ルーマンの言う「規範的予期」に至るまで、「何故？」という言及を無限に続ける可能性を遮断し、そうすることにより、辛うじて《あらゆる言明は引用である》という第一級の哲学者による洞察をある程度無視することが出来ている。社会に住まうとは多くの共有されているであろう真なる言明（所作）を受け入れることを要件とするのである。

ところが、である。この真なる言明が反面において①言及可能性の遮断ということにより、言語的交通（言及—応答）の継続を絶やし、②更に当該言明が「或る状況の下で」真であることが忘却され“汎通用的”なものなのだ・とされることにより、(1)さも当然的要素を含まぬ、中立的な言明であるかのごとく捉えられ、(2)従って、それに対して言及することがむしろ非合理的（屢々非科学的？）であるとして排除される傾向をもち得る、ということが、(a)分析的真理を独占する（とする）近代科学と(b)近代的な資本主義形態、そして(c)アトミズム的なリベラリズムの非常にデリケートな結婚を經由して、抜き差しならない社会的財の不均衡な配分を疑似正当化し得るといふこと、これを忘れてはならない。

勿論、ここでこうした壮大な射程を持つ議論を展開する余裕はないが、《おとーさんは会社へ金稼ぎ、おかーさんは家でお洗濯》といった《意味》的に処理されてしまいがちな「真なる」言明に対して、フェミニズムの偉大な営為は(a)生物学・生理学カブレの男／女—差異論(b)私的領域／公的領域の分離と性別配分(c)“男

女共生”スローガンへの疑義申し立て、といった形で絶えず抵抗＝言及し、オトコの《責任》を続けてきたのである。なおも「エロスの神話」に乗ってかかる輩、及び（私のように？）フェミニズムを理解したフリをする男が幅をきかせている限り、《ポスト・フェミ》も何もあつたもんじゃないということ、このことは十二分に私を含めた《男たち》に知らしめて続けていかねばなるまい[20]。

#### IV：結語

もはや改めて「何故言語なのか」を語る必要はないと思われる。「ウイトゲンシュタインにケチをつけてはならない」という不文律が行き渡ることによって、流石に言語を「こころ」の乗り物とするような素朴な見解は見られなくなったが、一方で言語ゲーム論のエッセンスが私的言語・規則云々といった《意味》的議論に還元され、かかるゲームが同時に、責任を《問い—問われ》する極めて倫理学的問題であることが（ウイトゲンシュタイン自身に見いだされるにも関わらず）看過されていることは注意されなくてはならない。哲学或いは社会学的行為論の言語論的転回は同時に、《言語的交通（語用論＝プラグマティクス）》への転回、そして極めて優秀な倫理学者がいち早く訴えたように《権力論》への転回でなくてはならないだろう。けれど、ダブル・コンティンジェンシーが云々して話を終える訳にはいかない所以である。

我々は常に、被告であると同時に陪審員としてローマヌの信念法廷に立ちあっているのだ。そこでは自分で陪審員だと思っけていても、一体いつ自分が被告席に立たされるか分からない、そして容易に逃げ出すことも許されない—そうした裁判官なき法廷なのである。

## 註

- [1]或る言明の含意は何ぞや、ということの非決定性は、決して〈所与の意味（字義通りの意味）－解釈された意味〉という二分法を許容するものではない。ここで詳論することは出来なかったが、こうした〈字義通りの意味〉を巡るエキサイティングな議論は殊に隠喩論において重要な哲学的含意を持つ。これについては何より Davidson [1986 = 1991] の12章、同 [1978 = 1987]、そして Rorty [1991: 162-72]、大庭 [1987] 及び橋元 [1989] を参照されたい。
- [2][3]ただし、コンテクストを示唆する状況への協在は、当該状況の〈関心〉を知ることにより、或る程度アテに出来る。この問題については北田 [1995] の第二部において詳しく論じた。私の言う〈関心〉はシュッツの言うところの「限定された意味領域」におけるテーマ、或いはルーマンの言うコミュニケーション・システムにおけるテーマ (Luhmann [1982 = 1986] [1984 = 1993] など) と近い。
- [4]フェレスダールのこの議論はサールによる「指示の不可測性」批判 (Searle [1987]) へのクワインサイドからの反批判となっている。私にとりては彼の〈man-made Meaning〉のテーゼには完全に同意することは出来ないが、殊、サールに対する批判に関しては態度を共有し得る。またサールの「意図」についての議論にはハーバースによる本格的な批判 (Habermas [1988 = 1990]) が存するが、決して、ハーバースに好意的ではあり得ない私であっても、取り敢えずはハーバースに軍配を上げざるを得ない。結局のところサールに関わる問題は一点一言語以前の心的状態を基底的と見做し得るか－に絞られるだろう。
- [5]デイヴッドソンの言う「末端理論」においては〈根元的解釈者としてわたくしは、話者の言語的

応答と、環境における変化を結び付ける。そしてわたくしは、因果関係を推論することにより、同様の環境における変化がわたくしに受容または拒絶させるような、自分自身の文を以て、かかる言語的応答を解釈する (Davidson [1990: 73]) こととなる。ここで唐突に出てくる因果関係については、彼の行為理論へと目を遣らねばならない。Davidson [1980 = 1990] 所収の論文を、Evinne [1991] 2章・3章を手引きとしつつ熟読すると (我々素人には) 分かりやすい。

- [6]「何故刺激 (パターン) なのか？」という問題をクワインの科学主義的傾向に帰責することは、皮相なようでいて、その実最も正しい「理解」であるように思える。例えば Quine [1981] 所収の諸論文を見よ。また (勿論であるが)、Quine [1969 = 1988] における〈自然化された認識論〉というスローガンは、「二つのドグマ」において自然/文化の差異を相対化しきざった本人が「……従って、全ては自然化され得る」となだれ込んでいく宣言そのものであった。翻って、ローティーはデリダへの好意的態度などからかかるクワインとは別方向 (文化方面) へと向かっていると思われるが (野家 [1993])、なかなかどうして、Rorty [1991] の Part I などを見ると結構周到である。
- [7]クワインを自ら齧ったことのある人なら誰しも知っている Quine [1960 = 1984: 13] の「灌木」のフレーズを想起せよ。また丹治 [1988] 参照。
- [8]勿論デイヴッドソンは「証拠」主義的意味論という点において三者の“共犯”を語っているのであり、そのフォローも忘れていない (Davidson [1986 = 1989: 178])。デイヴッドソンはその差異を、「真理」に関する全体論/分子論ということにおいて述べているが、私見では、その最大の差異はクワインの真理観が脱引用的なそれと相即し得るのに対して、ダメットの真理論は余りに「説明的 (ローティー)」過ぎる、という点に存する。根元的規

約主義をワイトゲンシュタインに冠づけて《真理の合意》ということ語ってしまうダメットが (Dummett [1978 = 1986])、果たしてホントーにワイトゲンシュタイン的ラディカリズムの後継足り得るのか、という興味深い論題に関しては、野矢 [1990] を参照されたい。またフレーゲ後継としてのダメット対デイヴィッドソンという問題については金子 [1988] が的確かつコンパクトにまとめている。

[9]デイヴィッドソンの強い影響の下、社会理論において、行為の意味の同一性を保証する「共同性」、つまり暗黙知・先入見・ハビトゥスなどを如何に論ずべきか、という問題についてTurner [1994] が極めて優れた研究を行っている。是非、見られたい。

[10]北田 [1995] 一章で詳論したことであるが、この《意味》／〈意味〉－差異については野矢 [1988a] [1988b] のワイトゲンシュタイン解釈に負うところが大きい。がしかし、大森独我論に対して真っ向から挑んでいる野矢の優れた議論を、デイヴィッドソン云々といった議論に回収してしまうというスケベ根性は全く以て、ない（と思う）。また、容易に見てとれるように私の議論は、野矢が抵抗する或る意味で健全な物理主義を「完全に」放棄することに少なからぬ躊躇を覚えている。

[11]理解社会学と言うときの「理解」のイミについて、廣松 [1992: 350] を見よ。

[12]英語ではこの「言及」は、"mention"とされるものである。

[13]デイヴィッドソンの批判が、クワインに当てはまるのか、という問題に関しては、クワインによる曖昧極まるリプライ (Quine [1981]) よりも富田 [1994] を見られたい。

[14]草稿では、ここでデイヴィッドソンの真理条件意味理論を概記するはずだったが、ヘンに知ったかぶりして「雪が白いが……」と能書きたれても

エーカゲンさは免れないので、割愛した。ただ注意を促しておく、T-文で示される真理条件を意味理論に結び付けるとき、形式言語への限定と翻訳関係を前提としたタルスキの議論を転倒せしめるに当たって《経験的な検証》とそれを支えるホーリズムが決定的なイミをもち得ること、これを忘れてはならない。それはまた、デイヴィッドソンにおける「整合説」と「対応説」との微妙な関係、自然言語／形式言語についての見解、といったネタと密接にかかわる。Ramberg [1989] の4章・5章当たりを参照。

[15]かくなる善意の原則 (principle of charity) は、周知の通り、「世界について、そして、話者の使うことのできる (潜在的には無限の) 範囲に属する任意の文に彼を同意させる原因となるものは何かについて、すべてを知っている」「全知の解釈者」(Davidson [1986 = 1989: 184]) を想定する・という議論に結び付いていく。これについてRorty [1991: 151-61] が、セラーズの《全知のジョーンズ》と比較検討し、デイヴィッドソンに軍配を上げているのは、まさに真理に対するデイヴィッドソンの視座を採用する者であれば、当然というものであろう。それに対して、大澤 [1994b: 193-4] による《全知の解釈者》の修正(?)「特異的な他者が、善意の原則にしたがって、その信念をわれわれの信念と合致させるのではなく、むしろ、われわれの信念の方こそが、その特異的な他者に準拠して構成されており、結果として、その他者が善意の原則に随順したのと同じことになる」という見解は、先ず①デイヴィッドソンの実在性についての議論が直接には「指示」に関わるものではないことを見落としていること、そして②大澤の議論では下手をすれば、「真」というものが「合意」に基づくものであるという含みを残してしまうこと、において見咎められねばならない。かくて大澤はデイヴィッドソンの真理論の要諦＝脱引用化としての

述語「真」を完全に骨抜きにしている。「実在性とはなにか」を論題としていながら、かの"Reality without reference"（何故邦訳で削られたんだろう？）に触れずに、デイヴィッドソンにとっての「実在」を語るというのは無理があるし、そもそも実在性を指示とのかかわりで考察するという前提に立つのであれば、デイヴィッドソンの名は不要とは言えまいか。私は当初、レーヴェンハイム＝スコレムの定理（モデル論）と錯綜せるデイヴィッドソンの指示論の関係を扱った論文だと思っていたので、期待していたのだが……。

[16]余りに有名なDavidson [1986: 433-446] を見よ。

[17]このことに関しては大庭 [1992] とそれへの土屋貴志のコメント—大庭のリプライでも問題となっている。また、クワインを齧った我々にとってはHarman [1977 = 1988] のI部及びIV部が参考になろう。

[18]ハイエクに乗っかって「消極的自由」を称揚し、恒常的な「逃走可能性」を云々する方々は、局地的な「逃走」が「他の人達は逃走しないだろう」

という善意の信頼に基づいてのみ可能であることを徹底的に無視しようとしている。

[19]度々入手が困難なものを提示して申し訳ないが、こうした社会的財の不均衡配分と言語的交通に関しては、北田 [1995] で論じた。勿論、多くの読者がお気づきの通り、私の議論は大庭健—川本隆史路線をマッシュグラなので、大庭 [1990b] [1994] 川本 [1991] [1994]あたりを参照して頂きたい。

[20]「フェミニズム〈も〉大切だ」風にフェミニズムを「一般理論」のサブ・レベルへと回収しようとする包括的な「普遍主義」に対する上野千鶴子の警戒（上野・花崎 [1992]）には、十二分な注意が喚起されてよい。が、私はかかる「包括的普遍主義」に抗して「固有的普遍主義」が有り得ると考えており、一見上野の対極にある川本 [1993] は（ご本人に自覚があるかどうかは分からないが）後者を認めうる位置にいるように思われる。この微妙かつスリリングな論題については多少思弁的に別途論じる用意がある（が、発表の場がない）。

#### 参考文献

- Arendt, H. 1958 "The Human Condition" Univ. of Chicago Press.
- Bernstein, R. 1983 "BEYOND OBJECTIVISM AND RELATIVISM" Univ. of Pennsylvania Press.
- Davidson, D. 1978 "What Metaphors mean" in "Critical Inquiry 5" =1987高頭訳「隠喩は何を意味するのか」『現代思想』vol. 15-6.
- 1980 "Essays on Action and Events" =1990服部他訳『行為と出来事』勁草書房。
- 1984 "Inquiries into Truth and Interpretation" Oxford Univ. Press, =1991野本他訳『真理と解釈』勁草書房。
- 1986a 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge'=1989丹治訳「真理と知識の斉合説」『現代思想』vol.17-7。
- 1986b 'A nice Derangement of Epitaphs'
- (1986の論文はLepore, E.編の論文集 "Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson" に所収。)
- 1990 'Meaning, Truth and Evidence' in "Perspectives on Quine" Blackwell.
- Dummett, M. 1978 "Truth and Other Enigmas" Harvard Univ. Press. =1986藤田訳『真理という謎』勁草書房。
- Evnine, S. 1991 "Donald Davidson" Polity Press.

- Føllesdal, D 1990 'Indeterminacy and Mental States' in "Perspectives on Quine" (ed. by Barrett, R & Gibson, R) Blackwell.
- Habermas, J 1981 "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt am Main: Schrankamp=1986川上他訳『コミュニケーション的行為の理論・中』未来社。
- 1988 "Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze": Schrankamp=1990藤澤・忽網訳『ポスト形而上学の思想』未来社。
- Harman, G 1977 "The Nature of Morality" Oxford Univ. Press=1988大庭・宇佐美訳『哲学的倫理学叙説 道德の“本性”の“自然”主義的解明』産業図書。
- 橋元良明 1989『背理のコミュニケーション』勁草書房。
- 廣松 渉 1980『弁証法の論理』青土社。
- 1991『現象学的社会学の祖型』青土社。
- 1992『哲学の越境—行為論の領野へ—』勁草書房。
- 金子洋之 1988「意味論から意味理論へ デイヴィッドソン、ダメットとフレーゲ」『理想』639。
- 川本隆史 1991「自由・秩序・所有 ハイエクとセンの対決」『現代思想』vol.19-12。
- 1993「ヌスバウム論文解題：フェミニズムの正義論におけるリベラル派とアリストテレス派の論争」『みすず』389。
- 1994「リベラリズムの継承と克服」『現代思想』vol.22-5。
- 北田暁大 1995「意味と権力」(東京大学文学部卒業論文)。
- 黒田 亘 1992『行為と規範』勁草書房。
- Luhmann, N 1982 "Soziologische Aufklärung 2" Westdeutscher Verlag GmbH, =1986土方監訳『社会システムと時間論 社会学的啓蒙』新泉社。
- 1984 "SOZIALE SYSTEME Grundriß einer allgemeinen Theorie" Schrankamp Verlag, =1993佐藤監訳『社会システム理論 (上)』恒星社厚生閣。
- 森本浩一 1987「隠喩とコミュニケーション」『現代思想』vol.15-6。
- 1988「ホーリズムの帰趨」『現代思想』vol.16-8。
- 1989「他者を理解する技倆」『現代思想』vol.17-3。
- 野家啓一 1993『無根拠からの出発』勁草書房。
- 野本和幸 1988『現代の論理的意味論』岩波書店。
- 野矢茂樹 1988 a 「規則とアスペクト—『哲学探究』第Ⅱ部からの展開—」北大文学部紀要 36-2。
- 1988 b 「理解しきれぬ、しかし理解すべき〈他者〉」北海道哲学会『哲学会会報』35号。
- 1990「心と他者」北大文学部紀要。
- 大庭 健 1987「メタファー・リアリズム・コミュニケーション」『現代思想』vol.15-6。
- 1990 a 『はじめての分析哲学』産業図書。
- 1990 b 「〈私である〉ことと〈私に固有なものを持つ〉こと」『現代思想』18-9。
- 1992「なぜ道德を気にしなければならないのか」〈エチカ〉①『道德の理由』昭和堂。
- 1994「共生の強制、もしくは寛容と市場と所有」『現代思想』vol.22-5。
- 大澤真幸 1994a「混沌と秩序—その相互累進」『社会科学の方法 社会システムと自己組織性』岩波書店。

- 1994b 「实在=現実とは何か」『imago』vol.5-3。
- Parsons, T. 1937 "The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to A Group of Recent European Writers" McGraw Hill ed. (The Free Press ed. 1949) =1976稲上・厚東訳『社会的行為の構造』木鐸社。
- 1951 "The Social System" =1974佐藤訳『社会体系論』青木書店。
- Quine, W. v.o. 1953→1980 "From a logical point of view", Harvard=1992飯田訳『論理的観点から 論理と哲学をめぐる九章』勁草書房。
- 1960 "Word and Object", MIT press=1984大出・宮館訳『ことばと対象』勁草書房。
- 1981 "Theories and Things" The President and Fellow of Harvard Colledge.
- Ramberg, B. 1989 "Donald Davidson's Philosophy of Language" Basil Blackwell.
- Rorty, R. 1982 "CONSEQUENCES OF PRAGMATISM" Univ. of Minnesota Press.
- 1991 "Objectivity, Relativism, and Truth" Cambridge Univ. Press.
- Schutz, A. 1932→1960・1974 "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt" Vienna: Springer, 2nd ed.=1982佐藤訳『社会的世界の意味構成』木鐸社。
- Searle, R. J. 1987 "Indeterminacy, empiricism, and the first person" in The Journal of Philosophy 84.
- 柴田正良 1989 「信念の实在性について」『現代思想』vol.17-7。
- 丹治信春 1988 「クワインにおける理論と言語」『現代思想』vol.16-8。
- 富田恭彦 1987 「言語—概念図式の問題をめぐる」丸山他編『知の理論の現在』世界思想社。
- 1994『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社。
- 土屋 俊 1986 「情報の流れと言語の理解」『現代思想』vol.14-2。
- Turner, S. 1994 "The SOCIAL THEORY of PRACTICES" Polity Press。
- 上野千鶴子・花崎皋平 (対談) 1992 「マイノリティ思想としてのフェミニズム」『情況』10・11月合併号。

(きただ あきひろ)