

# 教育における心身問題と経験概念

—— ライル, パースの知識論の問題設定を中心に ——

教育哲学・教育史研究室 鈴木 剛  
(日本学術振興会特別研究員)

## Mind-Body Problem and The Concept of Experience from the Viewpoint of Education

—— Focusing on Problematics of Theory of Knowledge in G.Ryle and C.S.Peirce ——

Tsuyoshi SUZUKI

To constitute the way of analyzing human conduct in theory of education, we cannot help but to suppose the Mind-Body problem behind the relation between knowledge and educational action. Since the concept of Experience covers or comprehends a phase such as the Mind-Body problem, we need to analyze that concept from the viewpoint of history of ideas.

Empiricism and Pragmatism can be connected by their common problematics of “Experience”, which is concerned with theoretical perspective on human knowledge and conduct. In this paper, theories of knowledge in G.Ryle (“knowing how”) and in C.S. Peirce are analyzed placing them on the line of Empiricism-Pragmatism connection. Ryle’s theory asserts the concept of “disposition” and “mental-conduct”.

Peirce’s one argues “experience” as “sensation”.

It is of special importance that both argues from the standpoint of Anti-dualism (Mind/Body) originated in Descartes. The author shows that the significant contribution on the theme of education can be derived from their argument.

### 目 次

はじめに

#### I. ライルにおける knowing how の問題設定

- A. ルブールによるライル批判の論拠をめぐって
- B. 心身問題——ライルのデカルト〔主義〕批判
- C. ライル知識論の基本視角——行為と性向

#### II. プラグマティズムと経験概念

- A. 「第三の領域」としての経験
- B. プラグマティズムの経験概念
- C. パース：経験としての感覚の記号論的位相

おわりに

はじめに

シェフラー (Scheffler, Israel. 1933—) は、「教えるとは何か」の考察にさいし、三つの哲学モデルを採用している。それらは、刻印モデル、直観モデル、規則モデルの三つであるが、その各々には、経験論(ロック)、合

理論(アウグスティヌス)、そしてカントの理論枠組が対応させられている<sup>1)</sup>。「教えること (teaching)」の本質を、敢えて別言すれば教育 (education) の本質を考察するさい、いずれの哲学モデルを採用するにせよ、そこでは「知識 (knowledge)」が鍵概念となっている。逆に言うなら、いかなる知識論・知性観を採用するかによって、教育とは何か、教えるとは何か、の本質理解に差異が生じるということでもある。シェフラーはまた、その著『知識の条件 (Conditions of Knowledge)』(邦訳書名『教育からみた知識の条件』)<sup>2)</sup>の中で、「知識」そのものの分析を、やはり三つの哲学モデルあるいは哲学的アプローチを用いて遂行している。それら三つとは、経験論、合理論、そしてプラグマティズムである。もとより「知識」論が、教育(「教える」)の全てを覆う概念的地位を占めるわけではないとはいえ、それでもなお「知識」の考察は、教育の原理的・哲学的探究のための不可避の通路であろう。問題は、「知識」分析の方法と視点、換言すれば「知識」分析をどれだけ「教育」概念との緊張関係にお

いて遂行しうるか、その点にかかっているように思われる。その点で筆者は、シェフラーの「知識」分析の仕事に共感を抱くが、更に言えば知識と教育との緊張関係というとき、われわれにとって重要となるのは、知識の性質を規定しつつかつ教育の本質の様態を示唆するような実践的ないし行為論的観点である。小論で考察する心身問題と経験概念は、そのような範疇的志向を有している。以下、本稿での問題の所在を（筆者のこの間のロック研究とも関わって）三点ほど言及しておきたい。

まず第一に、ロックがしばしば文字どおり「経験」論を代表するチャンピオンとしてとりざたされるわけであるが、それにもかかわらず、しかし実際のところは、ロック本人の「経験」概念<sup>3)</sup>は必ずしも明確ではなく、むしろ不透明な部分を含んでいるということ。むしろ、よく引用されるように、またシェフラーも冒頭の論考の中で引きあいに出すように、ロックの「経験」という語は、あのタブラ・ラサの主張の件、『人間知性論』第2巻1章2節で述べられる<sup>4)</sup>。シェフラーも自覚的であるように、哲学的モデルは厳密にモデルなのであって、その有効性ととも、実は思想の含意のいくつかを捨象することが避けられない。思想内在的にみれば、ロックの経験論は同時に合理論的主張を含むいわば矛盾の複合体となっている。ロックの知識モデルがデカルトと同じく数学的証明と演繹モデルにともづくこと、更にロックの「内省 (reflection)」の問題などの中に、こうした性格が見られよう<sup>5)</sup>。いま、ロックの経験概念の考察は今後に期すとして、小論では敢えて経験論的思想配置の下にライルとパスとを位置づけて、彼らの知識論の問題設定に分け入り、そこに見出されるであろう経験概念と心身問題への関心に注目したい。

第二に、「知識」を行為論的な視点から眺めるとき、そこにはある仕方で心身問題の視点が必然的に孕まれているということである。ロックにあって知性が「ふるまい (conduct)」であるとする視点から、われわれは彼の習慣形成の論理を介して教育と心身問題との連関を見出すのであるが、その論点は教育によって獲得すべき「知識」の背景にある行為=実践論的諸連関（認知的諸連関に対する）に深く関連しているものと思われる<sup>6)</sup>。このような心身関係論を含む行為論的分析は、本稿で考察するライルにみられるように、性向 (disposition)・傾向性 (inclination) のカテゴリー的導入を不可避としている。この性向・傾向性という契機は、それらの現実化の〈場〉であり活動へと向う状態（ヘクシス・ハビトゥス）としての〈経験〉という位相に接続してゆくことになるであろう。行為論的視点で教育と知識を捉えるならば、心身

問題の一つの設定領域としてかかる含意を有する〈経験〉を想定しないわけにはいかない。また、教育行為の働きかけるべきその標的として、被教育者の精神=身体的〈経験〉の位相を考慮しなければならないという観点をも付言してよからう。

第三に、「経験」概念を媒介にした経験論とプラグマティズムの思想・理論的親近性である。デューイは後期の論考「経験論の経験論的概観」(An Empirical Survey of Empirism. 1935)の中で、アリストテレスの「経験」概念を分析し、ロック、J.S.ミルへの流れを経験論として押えている。またデューイにとって「経験」概念がその教育論の中に占める地位の大きさは敢えて論じるまでもないであろう。ところで、かつて三木清が書いたように、プラグマティズムがイギリス経験論の発展であるなら、それは何を措いてもプラグマティズムが「経験を行為的なものと見る」<sup>7)</sup>からにはほかならない。プラグマティズムの源語である pragma が、行為・実践を意味するなら、われわれは、「経験」をさらに行為・実践論的カテゴリーに精練していかなければなるまい。その特有の知識論との結合とともに、その考察は先に示した心身問題と深い関連をもつはずである。

本論では、以上の点を問題の所在としつつ心身問題と経験概念が主題的に考察される。考察は、経験論とプラグマティズムの知識論の問題設定を最小限把握するための限定的作業として行われたものである。

## I. ライルにおける方法的知識 (knowing how) の問題設定

### A. ルブールによるライル批判の論拠をめぐって

ライル (Ryle, Gilbert 1900-1976) は、人間の〈知〉のあり方を knowing how と knowing that とに区別し、とりわけ前者の観点からその知識論を構成してゆく。knowing how とは、「なにごとかを行う仕方を知っていること (to know how to perform tasks)」<sup>8)</sup>を意味し、方法的知識または技能とも訳されよう。それは、明らかに一種の「客観性」とか「対象性」を含意する知識 knowing that (内容的知識ないし知識と訳されよう) とは区別され得る〈知〉のあり方、観点である。このライルの立場からすれば、理論的関心は専ら、「真理の貯蔵量 (stocks of truths)」よりは「真理を見出す能力 (capacities)」に、「知識のレパートリー (cognitive repertoires)」よりは「認識の能力 (competences)」にこそ向けられるべきとされるのである<sup>9)</sup>。

これに対しルブール (Reboul, Olivier 1925-) は次の

ように批判する。ライルの主張は結局「主知主義に対する反発から技能 (savoir-faire) を過大評価する余り、純粋な知識 (savoir pur) を軽んじる」ものであり、しかも「純粋な知識はライルによって不当にも〔……〕情報 (information) に還元されてしまうのである」と<sup>10)</sup>。ルブールのライル批判、確かにそうかと思わせる。というのも「真理」には、ライルの言う「貯蔵量」(stocks とか repertoires とかいう) に還元できない属性すなわち真理の「客観性」とか「対象性」更には「正確さ」が問題となり得るからである(その一つの基準の考え方として対象反映性という観点がありうるだろう)。知識の内容的側面(=理論)の独自の意義を認めないでは、知識の方法的側面(=実践、ライルの knowing how をさしあたってこう捉えられないか)の独自性も生かされないではないか<sup>11)</sup>。すなわち理論と実践の統一という関心から問題を認識論の観点から眺めてみたとき、ライルの知識論は真理=内容的知識の客観性を認めないという点で誤っていると言うべきだ、思い切ってルブールの主張をひきとればこのように解釈できるのである。ルブールにあってはあくまで、理解 (comprendre) と研究 (étude) という「利害を離れた営み」「原理の把握」に照応する「純粋な知識」の独自の意義が認められねばならない。別言すればそれ自体が目的であるような純粋な知識としての観想の権威を、ルブールはアリストテレスを引きつつ主張する<sup>12)</sup>。

では果たしてライルの立論は、知識=理論の独自の意義を認めないということになるのであろうか。しかし問題はもう少し複雑なようにみえる。いま、かりにルブールの知識論の三分法(それはフランス語の動詞「学ぶ (apprendre)」の三つの用法に由来する)情報/技能/(純粋)知識、をライルの知識区分 (knowing how / knowing that) に宛がえば、明らかにライルにはルブールの主張するような第三の知識=理論知はそのままのかたちでは存在すべくもない。knowing that はルブールからみれば結局、第一の知識たる情報の論理に帰着すると判断されよう。知識は情報に還元され、教育は単にその伝達に終るというライルの「弱点」は、ルブールからすればまさに「経験論」の弱点に他ならないのである。そこには同時に「主体の受動性 (passive)」という特徴づけが重なっている<sup>13)</sup>。

だが、このような帰結は、あくまでルブールの第三のカテゴリーを基準として判断される限りのこととも言えるのであって、本当にライルが内容的知識・理論知の意義を承認できなかったと即断することはできないであろう。問題はむしろ、ライルの knowing how 自体の論理内

在的検討という方向でなされるべきであるが、その点でのルブールの批判は不十分であると思われる。というのは、ルブールの第三のカテゴリーとしての知識を支えるものこそ「能力 (compétence)」に他ならないのであるが、当のルブールの能力規定が、「能力 (compétence) とは技能 (savoir-faire) と知識 (savoir) とをその内部に統合している」<sup>14)</sup>とする抽象的規定にとどまっているのに対し、まさにライルの立論こそ当の能力 (compétences) 概念それ自体を問題化する理論関心と方法意識に満ちているからである。その点では明らかにライルの側に長所があるように思われる。それは後にみるように心身二元論批判と行為・性向の論理によって分析されている。したがって結論的に言えば、ライルの knowing how の主張は、ルブールの判断すなわち knowing that の軽視とする見解に赴くよりは、むしろ knowing that を knowing how によっていかに構成しきろうとしたかという、ライルの理論関心と問題設定により内在するしかたで理解されるべきだと判断されるのである。

## B. 心身問題——ライルのデカルト〔主義〕批判

ライルの著書『心の概念』(*The Concept of Mind*, 1949)の主たるモチーフが、デカルト心身二元論の批判にあったということは周知のことであろう。事実その第一章は「デカルトの神話 (Descartes' Myth)」と題され、デカルト批判の要点を語りつつ自らの著作の意図を「心的行為概念 (mental-conduct concept) の正しい論理を明らかにすること」<sup>15)</sup>と述べている。ライルは概ね以下の如く論じる。——今日に至るまでわれわれは、心一身の問題を(まさにそれを心身問題として自覚すると否とにかかわらず)人間の心・精神 (mind) とは何かと問うさいに、デカルトの枠組で考えさせられてきた。心(精神)と身体(物質)とは、それぞれ〈思惟〉と〈延長〉という原理的に異質とされる枠組(二つの実体)によって概念化せられている。人は一方では心で生き、また他方では身体で生きている。心で生き身体で生きるということになるのだ。考えてみるにしかし、心一身の二元論というとき、原理を異にするというからには、その両者の何が異質であるのかを説明できなければならないだろう。では端的に問おう。心は物質とはいかなる点でいかに異なるのか? ——「両者の相異とは単に複雑さの程度にすぎない」——こういう回答は、デカルトともども彼の「公式教義 (the official doctrine)」の信奉者たちにとっては決して受け入れがたいものである。心的なものが機械的なものの一つの変種にすぎぬはずはないのであるから、

と。しからば心的なるもの、心とはいったい何なのか？その固有の宇宙が説明されなければなるまい。たしかにデカルトとその「公式教義」は、その説明を試みてはみた。次のようにである。

「たとえば、人間の舌や手足のある運動は機械的原因の結果であるが、他方、それ以外の〔すなわち心の〕の運動は機械的ではない原因の結果でなければならない。」<sup>16)</sup>

(「」内の強調点は、筆者一鈴木による。以下とくに断わらない限り同様。)

しかしこれではたんに因果性の観念を双方に適用したにすぎぬではないか。モノ、素材、属性、状態、過程、変化、そして原因、結果など諸カテゴリーの共通の枠組の中に〈心的なもの〉も〈身体=物質的なもの〉も区別なく押し込まれてしまい、そうすることで心一身の異質性がただ一方的に宣告されているにすぎない。別言すれば、〈身体〉カテゴリーが〈心〉に、いわば密輸入されているがゆえに、結果的に心身双方共通に原因、結果、過程、変化、等々の分析カテゴリーが通用しているだけなのである。それゆえに、これこそは「カテゴリー錯誤 (category-mistake)」と呼ばれるにふさわしい。したがって、彼らデカルトおよびデカルト主義者の心の理論は、結局のところ一種の擬似機械論というほかなく、このデカルトその人の説と「公的教義」とはまさに「機械の中の幽霊のドグマ (the dogma of the ghost in the machine)」と呼ばれるにふさわしい。以上のようにライルはデカルト〔主義〕を批判する。そして更に次のように言う。

「デカルトが彼の心の理論を流し込んだ論理的鑄型の本性〔……〕、それは、彼やガリレオがその力学を流し込んだのとまったく同一の鑄型であった。そこで、デカルトは、無意識のうちに力学の文法に固執しつつもなお、力学の語いに対応する単純な対語を用いて心を記述することによって議論の破局を避けようと試みたのであった。すなわち、心の働きは、身体の特性を記述するために用いられる語の単純な否定語を用いることによって記述されなければならなかったのである。かくして、心は空間の中には存在せず、何らかの運動でもなく、また物質の変様でもなく、むしろ公共的観察の及ばぬところに存在するような何ものであると記述されることになった。それ故、心は一個の時計仕掛けであるというよりはむしろ、まさに一個の『非』時計仕掛けであるというように考えられたのである。かくのごとく表現されたものとして、心はたんに機械に繋ぎとめられた幽霊であるのみならず、それ自身がまさに幽霊機械なのである。」<sup>17)</sup>

以上このように「非」時計仕掛けとは、「時計仕掛け」

への否定ではあっても所詮それへの囚われでしかないとも言えよう。心の擬似機械論はその本質を機械論にもつ。ここからわれわれは、いかにデカルト (主義) の心の理論が、身体=物質の理論に深く規定されているかというライルの基底的主張をきくことができる。心・精神に関して機械論的説明を拒否しようとしたがゆえの一つの帰結として、デカルトは「カテゴリー錯誤」をおかし、「機械の中の幽霊のドグマ」 (=心の神秘化) に陥った、ライルは事態をこう把握するのである。心の本質をどのように見るかをめぐり、そこには以上のような心身問題の理解が前提的に示唆されているのであり、この問題に孕まれるべき論点は次節にみるようにライル知識論の具体相においてあらわれるのである。

### C. ライル知識論の基本視角 —— 行為と性向

ライルの「方法的知識」の概念が、それ固有のカテゴリー的狭さを有していることは、シェフラーも指摘するところである。当概念が一方では機械化=自動化した遂行能力 (綴字や九九の計算など) を、他方では機械化できない批判的遂行能力 (たとえばチェスや将棋の戦略 strategy) を、カテゴリー的に排除してしまう傾向があるから、とされる<sup>18)</sup>。その原因は、ライルが「方法的知識」を「賢明な行為 (intelligent actions)」とみなすことにある、とされる。いま、このように知識を行為論的に一元化したライルの知識概念それ自体について、その正否を判断しようとは思わない。それにはライルの日常言語分析の事例に詳しくつき合うことが必要であるが、いまはそれが目的ではない。ここでは彼の知識論を規定している前提的問題構成と視点について、考察を限定したい。主題的に本節で論じるのは、ライルの心的行為 (mental-conduct) と性向 (disposition) という視点に関してである。

さて、考察に入ろう。デカルト的心身二元論に対するライルの批判の方法、それはまず、この二元論が有する人間精神を神秘化する論理の暴露にあったと言えるであろう。心 (精神) を神秘化する論理とは、因果論的心身関係の説明であり、感覚に対する内観 (introspection) の特権化であり、そしてまた「心」の〈内〉と〈外〉という区分に表われた、心の私的領域化 (「内面」化) であった。それらの主張は総じて「主知主義」と呼ばれ、その担い手をライルは「認識論者」と呼ぶ<sup>19)</sup>。

この立場からする知識観こそ理論知と「内容的知識 (knowing that)」の特権化を促し、知性 (intellect) を知的行為の最上級のものにまつりあげるものである。これに対し、むしろわれわれにとってより普遍的意義を有

するはずの知識こそ「方法的知識 (knowing how)」にほかならず、その知識の特質をなすところの日常的に流通している賢明さ (intelligence) を低くみるのが「認識論者」のつねである。しかし、ライルによれば、この〈賢明さ〉という位相を「方法的知識」という〈知〉の形態は担うのである。すなわち、「やり方を知る」というこの知識こそ、人間の行為の具体的様態に関わり、その程度を示し、形容詞となって表われる。

ライルの「心的行為の諸概念 (mental-conduct concepts) の論理的な振舞い」<sup>20)</sup>を分析しようとの試みは、主知主義がもたらした知識観における「逆立ち」を批判し変更するためのものである。「賢明な行為 (intelligent practice) とは理論の養子ではない。むしろ逆に、理論化するということは様々の行為の中の一つの行為にすぎず、そして、それ自身が時に賢明に、時に愚かしく遂行されるものなのである。」<sup>21)</sup>ライルはこのようにまず「方法的知識」を「内容的知識」に対置するが、それは何よりも知識が行為=実践として理解されているからである。それはまた、心身問題を、行為論的に一元化する試みに他ならず、人間的行為の本性をそれとして有効に説明する一つの論理である。心身二元論と主知主義は、行為(する)という単一の現象をそれとして眺めることができず、不自然にも「格率を理論的に承認し次いでそれを実践に移すという二段階の作業」<sup>22)</sup>として説明する。行為を「二段階の作業」だとするこのような理論が成立したのは、先にも指摘した心身二元論の特質、すなわち因果論(心→身)、心の私的領域化・神秘化による。デカルト主義はしたがって、「意識」と「内観」とのいわば「二重の仕方による特権的接近 (privileged access)」<sup>23)</sup>によって〈外的〉行為から〈内的〉行為、〈見える領域 (身体=機械)〉から〈見えぬ領域 (心=幽霊機械)〉を「推論」しようとする試みことになる。ライルによれば〈見えるものから見えないものへ〉、これがデカルト主義のやり方だ、とされるのである。

これに対置されるべきもの、それが他ならぬ性向 (disposition) ・傾向性 (inclination) という契機なのである。ライルは次のように言う。「心についての伝統的理論は、性向 (disposition) とその発現 (exercises) との間にみられるタイプの相異を、目撃不可能な (unwitnessable) 心的原因と目撃可能な (witnessable) その物理的結果という神話的対比として解釈するという誤りを犯してきた」<sup>24)</sup>それ故、〈見えるもの→見えないもの〉というデカルト〔主義〕の方法との対比で言うならば、「性向とその発現 (exercises)」ないし「性向とその現実化 (actualization)」<sup>25)</sup>というライルの方法的観点を、われ

われは〈現実化されたもの→潜在的なもの〉への遡行と言い換えてよいであろう。この「心的行為 (mental-conduct)」の性向 (disposition) のカテゴリー的系として、能力 (competency, capacity, ability, etc.), 習慣 (habit), 技能 (skill) 等の諸概念が、ライル知識論の展開に位置づけられているのである。

以上のようなライルの問題設定と方法概念からすれば、心の三位一体論、すなわち心(魂)における思考・感情・意志の三分は単なる伝統的ドグマであり、「いわば骨董的理論の一つ (one of curious theory) として扱われるべきもの」<sup>26)</sup>にすぎないとされる。以下、まず意志について、次いで感情について考察しておこう。

上のライルの判断からすると、とりわけ「意志作用 (volition)」こそは、あの心身二元論=主知主義における一つの〈神話〉として排撃されるべき対象である。何故ならば、〈内〉から〈外〉へ、心から身体へと向うあの因果命題の担い手・媒介者こそ、この「意志作用」というフィクションに他ならないからである。哲学者がもし「意志の行為」などと言うなら、それはこのようないみでやはり「幽霊機械のドグマ」に侵された、「意志」を「実体」化する愚行というべきである。こうしたライルの判断を基礎として、意志の問題は、知識すなわち行為の問題として、別言すれば「方法的知識」の行使の程度=達成 (achievement) の問題に置き換えられる。意志は意志の強さとして、行為の達成度、行為のふるまい方の様態として把握されることとなる。一言でいってそれは〈性向〉のカテゴリー的系の問題である。「意志の強さは単一の性向ではない」にせよ、「結局、意志の強さとは一種の傾向 (propensity)」<sup>27)</sup>ということに帰着するのである。

本節の最後にわれわれは、〈性向〉の視角からするライルの感情 (feeling) ないし情緒 (emotion) の捉え方について考察しておきたい。この点では、心的行為 (mental-conduct) としての情緒・感情が、かの「機械の中の幽霊のドグマ」においては「内的ないし私的経験 (internal or private experiences)」<sup>28)</sup>とされることに注目したい。ライルは情緒を三ないし四つの種類に区別して理解しているが、それらは、われわれがライルの〈性向〉概念理解のために非常に有益であるだけでなく、そもそもそれらは〈性向〉の下位カテゴリーないし系概念として位置づけられているのである。〈性向〉が行為の現われ=「事象 (occurrences)」を規定する、というライルの指摘を想起しつつ次の引用文を理解することとしよう。

「私〔ライル〕は、『情緒』という語は少なくとも三ないし四の互いに異なる種類のものを指示するため

『傾向性 (inclination)』〔あるいは『動機 (motives)』〕, 『気分 (moods)』, 『心の乱れ (agitations)』〔あるいは『混乱 (commotions)』〕, および『感情 (feeling)』とばれる四つのものである。傾向性, 気分, および心の乱れは事象ではなく, したがってそれらは, 公的であると私的であるとを問わず, 生起することはない。それらは『傾向 (propensities)』であって, 行為でも状態でもないのである。〔……〕これに対して, 感情 (feeling) は一種の事象である……」<sup>29)</sup>

「内的ないし私的経験」として隔絶された〈世界〉をわれわれは〈性向〉の視角からとりもどさねばならない。それは, 先に指摘したようにデカルト主義の方法＝〈見えるもの→見えないもの〉への遡行ではなくして, 〈現実化されたもの→潜在的なもの〉への遡行としてのみなしうることなのである。<sup>30)</sup>ライルの〈性向〉の視点は以上のような含意を有しているのである。

「彼〔デカルト主義者〕はまた好んで『諸経験 (experiences)』ということばを口にすが, その複数名詞が指示するものは, 心的舞台という幽霊のような実体のない舞台の上で上演される影の劇を構成する非物理的な挿入<sup>エピソード</sup>であると想定されるのが常である。」<sup>31)</sup>

デカルト主義者による「経験」とはこのようなものである。その「経験」概念は, ひたすら「内面」化され聖域化されたものとして, いわばコギトの独房の内に幽閉される運命にあるのだ, とライルは批判するのである。われわれは, ライルに導かれてこの地点まで来ることができた。ライル自身は「経験」概念をそれとして取り出し独自に探究しているわけではない。しかしにもかかわらず, 彼の心身二元論批判と〈性向〉概念は「経験」の問題を考えるうえで有意義な視点を与えてくれていると思われる。ライルの行為論的問題構成は, その概念的契機においてすでに「経験」の位相と局面とをすでに示唆しているものと思われるのである。

## II プラグマティズムと経験概念

### A. 「第三の領域」としての経験

経験概念を心身問題の視角のうちにおいてみると, われわれは森有正 (ないしジャン・ワール) のいう「第三の領域」としての経験概念に着目してよいであろう。森の経験概念には様々の思索的論点が結晶し, 豊富な意味内容が孕まれているけれども, それが近代的主体としての〈個人〉を説明する原理であることにはかわりはない。

「経験の欠如態」としての「体験」が, いわば「経験」の基層として横たわっている。「体験」が「経験」へと引き上げられる努力が, 近代的＝主体的自覚であり「責任能力」だとされる。こうした森の視角から, そのデカルト理解が確定される。つまりデカルトにとって「経験」は単にコギトではおさまらない内包をじつは有しており, 思惟する我れ＝認識主観の行動範囲ではおさまり切らないものだ, と考えられた。森は言う。「その経験の領域こそは, ジャン・ワールが, 理論的確定性によって組織された精神及び物体の二つの領域に対し, 精神・物体 (身体) 合一の, それ自体<sup>スイ・ゲネリス</sup>独自の原理をもつ第三の領域, と呼んだものにほかならない。この第三の領域は, 感覚, 想像, 記憶, またすべての情念, 感情の属する現実界そのものであって, 精神, 物体両領域の体系化をほぼ完了した晩年のデカルトが, その全思索の重点をしだいにかけはじめた領域であって, かれはそこに心身合一という, それ<sup>スイ・ゲネリス</sup>独自の原理をますます意識し始めていたのである。」<sup>32)</sup>デカルト晩年のエリザベート宛及びシャニュ宛書簡には, のみならず既に『情念論』の中には, そのような状況が刻印されている, と森は言う。

いまここで, デカルトの心身問題それ自体に深入りするわけにはいかない<sup>33)</sup>。とりあえずわれわれにはジャン・ワールが指摘し森が着目した「第三の領域」＝心身合一の地点としての「経験」概念が問題となろう。森の言わんとする西歐的〈個人〉としての近代的主体像とは, 単に思惟する自我＝自己意識を意味するのではなく, 上でみた意味での心身合一の第三領域にある「経験」主体であった, ということができる。理論の体系として提起され, そしてその時代からその後の時代において学説＝教義として総括されたコギトの理論と, デカルト本人の全思索領野との差異, すなわちデカルトとデカルト主義との差異を考慮に入れねばならないわけである。

先のライルを想起すれば, 彼はまさにデカルトを心身二元論と主知主義の権化として捉え, それを「機械の中の幽霊」として攻撃したのであった。それは, 日常言語の分析を通じてなされた「心的行為概念 (mental-conduct category) の正しい理論」(ライル)の解明の試みの中で遂行されたのである。換言すればそれはまた, 心一身の「二重生涯理論 (double-life theory)」<sup>34)</sup>を, まさに〈行為〉の理論として一元論化する試みであったと言えるのである。すなわち〈行為〉の理論の試みの地点は, 「第三の領域」(森, ジャン・ワール)としての「経験」でもあると言うべきなのである。

そう考えてくると「日常言語学派」たるライルの問題とすることがらの地点こそ, 「現実の, 歪められない認知

としての『経験』(森)の地点、〈日常性〉の世界の「<sup>スイ・ゲネリス</sup>独自の原理」としてデカルトが晩年に追究した地点そのものであったということであり、この限りでライルは、デカルトのまさに延長線上にあると言うべきなのである。

「第三の領域」としての「経験」、言い換えれば人間的〈行為〉という位相での〈日常性〉の世界の問題は、多かれ少なかれ経験論といわれる理論継譜の中の問題設定領域の中にも十分認めることができるように思われる。ロックの「情念 (passion)」や「生得の実践原理 (innate practical Principles)」, さらに「ふるまい (conduct)」に関する見解のうちに既にその痕跡は明らかに認められるのである<sup>35)</sup>。

したがって、経験論を上のような関心と問題設定から、すなわち行為論的関心から読みとれば、たとえば三木清が『哲学入門』から『構想力の論理』へと「上昇」する際の問題設定と、われわれの上の関心とが通底していることに気づく。三木は「経験」概念を媒介にして、経験論からプラグマティズムへの筋道を論じている。「イギリスの経験論はアメリカのプラグマティズムにおいて批判的に発展させられた。」<sup>36)</sup>と『構想力の論理』第四章「経験」は、デューイによる経験論批判の論点の叙述を早々に含んで展開されることになる。ロック、ヒュームから、そしてカントを論じつつ同著において彼の絶筆を迎えるという歴史的事実は周知のことである。われわれは次節からプラグマティズムにおける「経験」概念を考察することになる。

## B. プラグマティズムの経験概念

「ところで知識と行為との関係を強調するものに実用主義 (プラグマティズム) がある。実用主義は経験論の発展であるが、経験を行為的なものと見るところに特色がある。」<sup>37)</sup>

三木をして「経験論の発展」としてプラグマティズムを捉えさせ、その特徴づけを何よりも「経験を行為的なものと見る」とする傾向は、彼自身の理論的立場に原因があったように思われる。ロゴスとパトスとの統一という理論的要請は、知識と行為との連関を行為の側から捉えることによって、行為の〈形〉<sup>38)</sup>の論理=〈技術〉の論理、そしてさらに後には〈構想力〉の論理となって展開されてゆくであろう。われわれはいま、その三木の全体構想を追おうとするのではもちろんない。そうではなくて、上のような三木における論理的拡がり、理論的視点の下にまずは「経験」概念が位置づけられていたという事実、そしてそこでは「経験を行為的なものと見る」という表現の下にプラグマティズムが援用されていたとい

う事実を確かめておきたかったのである。「経験」を、先にみた「第三の領域」として、心一身合一の地点に想定される〈行為〉として考えることの妥当性の確認である<sup>39)</sup>。

さて、プラグマティズムといわれる理論=実践運動の潮流が、その語義でもある pragma (行為・実践) それ自体のカテゴリー的精練をどこまで自覚的に行いえたのか、その点はいまわからない。それ自体が恐らく理論的検討に値するであろう。ところでプラグマティストと称せられる理論家のうちで、パースとデューイについてとりあえず考えてみると、少なくとも彼らにとっては、心身二元論への批判とその超克の問題意識によって理論活動が支えられていたであろうことは容易に察せられる。信念、真理、行為、習慣、経験、有用性、等々プラグマティズムが重きをなす注目すべき諸概念がそこにはあるであろう。その中でも経験概念は、人間的活動と実践、とくに思考活動に焦点化され想定された、一種の〈創造性〉の契機の追求を含んで成立していると思われる。「経験の累積的発展」、「成長」、「連続性」等々 (デューイ)、「習慣の可塑性」、「自己制御」等々 (パース) は、そのような行為内在的な「探究の論理」の〈創造性〉を目論む構成概念であろう<sup>40)</sup>。このような、行為における人間的能力の自己更新性ともいふべき論理的契機—三木であればこれを「形成的行為」と呼ぶであろうような—を含みつつ設定された「経験」概念、これがプラグマティズム的経験概念であるように思われる。こうした概念上の内包を有する「経験」を念頭に入れつつ、われわれは前章からの一貫した視点でもある心身問題ないし心身二元論批判という文脈の中で、経験概念の具体相を考察してゆきたいと思う。そこでわれわれはそれをパースに限定して考えてみようと思う。

さて経験概念はパース自身のカテゴリー論において、どのような位置づけと規定を与えられているであろうか。いまいきなりパースの全体像に迫ることは到底できないので、稲垣良典氏の研究に従って考えてみることにする。パースはカテゴリー (あるいは存在様相) を次の三つの存在に分類する。第一に質的可能性、第二に現実的事実 (actual fact) 又は現実存在 (existence)、第三に事実を将来において支配するであろう法則 (law)。これら三つに分類する際パースは「経験」を第二のカテゴリー (事実という存在様相) に属するものと規定した。したがって第二のカテゴリーたるパースの「経験」は以下のようにイメージされる。「『スコラ的実在論者』を自称する」パースは、ノミナリストが唯一の存在様相ないしカテゴリーであるとしている個別的なものの現実存在〔第二の

カテゴリー・事実〕を真に理解するためには、論理的にそれに先立つ可能性のカテゴリー〔第一のカテゴリー・質〕と、その説明根拠あるいは意味としての第三のカテゴリー〔法則〕—— パースは実在的 real と呼ばれるのにふさわしいのは、この第三のカテゴリーであると主張している——を認めなければならない、と説いている。〕<sup>41)</sup>

さらに稲垣氏に従えば、「経験」の本質的特徴とは、第二のカテゴリー（現実存在・事実）が全てそうであるように、〈日常〉において迫りくる制限 (limitation)、対立 (conflict)、抑制 (restraint)、抵抗 (resistance)、衝撃 (shock) などの要素を含む徴しを伴った存在様相なのだとされる<sup>42)</sup>。

このように第二のカテゴリーとして規定を受けた「経験」は、思考・認識の源泉・素材としての感覚 (sensation) や知覚 (perception) の概念よりも広く、それらの捉えきれない数多くのことがらをその対象として包含し受容するという特質があるとされる。音はそれ自体、人間の知覚の対象となるが、たとえば高い音から低い音への急激な変化を考えてみよう。(またメロディーやハーモニーでもよいかもしれない。) この「変化」の覚知は、じつは感覚=知覚のレベルで覚知されるような性質のものではない。稲垣氏によれば、むしろ感覚=知覚レベルで営まれていた機能 (感覚・思考) に対し、「経験」はその修正を迫り促す「衝撃」となりうるものであり、そのような性質をもつ一種の「批判的要素としての経験」<sup>43)</sup>にほかならない。注目すべきは「経験の批判的機能」<sup>44)</sup>なのだと言われる。感覚=知覚の系ではすくい出すことの不可能なく全体性としての、またあるいみでは無意識をも含む相としての経験概念が問題となってくるのである<sup>45)</sup>。

### C. パース：経験としての感覚の記号論的位相

われわれは、稲垣氏のパース論に導かれて経験概念の一つの理解を、カテゴリー論的位置との関連においてひとまず獲得することができた。そこでわれわれが更に考察をすすめたいのは、パースが記号論的考察を展開しつつ論じた、「思考の質 (quality)」をきめるとされる感覚 (sensation)・感じ (feeling) の問題である。それらは、上山春平氏によって「直接経験」と訳されることにみられるように、そのような「経験」を確かに含意している。いうなればそれは、瞬間的・非反省的瞬間における人間の原体験的事実 (先の第二カテゴリーを想起されたい) を物語っていると言えよう。パースは言う。

「思考それ自体、感じ (feeling) それ自体は他のものをまったく含まず絶対的に単純で分析不可能である。

〔……〕思考はいかに人為的で複合的であってもどれも、直接現前する限りでは、部分のないただの感覚であり、したがってそれ自体は他のものとの類似性がなく、他のものと比較できない、絶対的な無比である。〔……〕だから、思考はどれも特殊な感じ (feeling) である限り、究極的な、解明不可能な事実には過ぎない。〔……〕その証拠に、一方で私たちは、『これこれのことがいま現前している』ということをして、その感覚 (sensation) が過ぎ去り、反省したあとでなければ決して考えることができないからであり、他方において私たちは、その感覚がいったん過ぎ去ってしまえば、その感じの質 (the quality of the feeling) を決してそのままの形でとり戻すことはできないし、それがそれ自体どんなものであったかを知ることができず、その存在すらも我々の一般理論からのコロラリー [= 推定 (hypothesis)、仮説形成 (abduction)] のたすけによらなければ知ることができない。〕<sup>46)</sup>

こうして「瞬間的に存在する思考 (すなわち単なる感じ (feeling) は、たんに潜勢的な (virtual) 意味しかもっていない) がゆえに、「心の状態のどの一瞬にも認識あるいは表示は存在しない」<sup>47)</sup>というべきであるが、「しかし各々の瞬間のあいだの心の状態の相互の関係 (relation) の中には、立派に認識や表示機能が存在する」<sup>48)</sup>というべきである。ましてや思考の「感覚」は直観 (intuition) によるのではない<sup>49)</sup>。したがって、パースにあっては、一方で思考はその「感じ」=「感覚」としては、あくまで説明不可能な存在とされつつ、しかし他方では同時に推定 (hypothesis) と仮説形成 (abduction) による関係的・媒介的機能を想定することによって、端的に表現するならば、思考 (感じ・感覚) をすべて記号 (sign) として構成してゆくことによって、それ自身を説明可能な存在にするのである。推定=仮説形成という媒介的行為を経ることによって、すなわち思考を記号論理によって媒介することによって、パースが意図したことの一つは、少なくとも経験概念の内包の拡充、感覚・感じとしての経験の、記号による〈意味〉化にこそあったのだと言えはしないであろうか。先の稲垣氏のカテゴリー区分の説明を思い起すなら、質 (第一)、事実 (第二)、法則ないし一般概念 (第三) の連関において理解された「経験」(第二カテゴリー) は、まさしく瞬間的「直接経験」=感じ・感覚に対応しながら、推定=仮説形成という媒介行為により、なおかつ第一、第三のカテゴリーとの連関を志向することでその概念内容を充実化してゆく。いまここで注目したいのは、パースの記号論的手続き・論理としての三要素〔表示機能 (representative function)、指示機能 (denotative application)、素材的質 (material qual-



ity))の概念的妥当性評価そのものではない。そうではなくて、思考の感じ=感覚として捉えられた「直接経験」としての意義、そこに孕まれている重相的意味なのである。

しかし、そのことをすぐに論じる前に少しだけ迂回しておく必要がある。パース記号論についての最小限の理解が必要となるからである。パースの記号論でおもしろいのは次の点である。一般にわれわれは言語の中に二つの機能を区別する。すなわち表示機能と指示機能とがそれであるが、パースはこれらに加えて第三の機能として質ないし素材的質のカテゴリーを導入する。それらの諸機能に対応して、記号はしたがって(1)「象徴記号(symbol)」、(2)「指標記号(index)」、(3)「類似記号(icon)」という三つのタイプに分類される、としたわけである。これら三つのタイプの機能の組合せと統合のしかたによって具体的に推論は行なわれるとされるのである<sup>50)</sup>。パースは思考の要素を言語をモデルとして(言語の機能から得て)次のように考えていたわけである。それはまさに、記号がシンボル、インデクス、アイコンの三相の重層構造として捉えられていたことと照応するものである。パースは次のように言っていた。

「従って〔……〕思考には三つの要素が存在する。第一に、思考を表象たらしめる表示機能。第二に、ある思考を他の思考に関係づける純粋な指示的使用あるいは実在的結合。そして第三に、思考にその質を与える素材的質または〔どう感じるか(how it feel)という〕思考の感じ、である。」<sup>51)</sup>(強調は原書イタリック)

以上のパースの記号論的含意を念頭におきながら、先ほどの思考の感じ=感覚という「直接経験」に関して強調されるべき意義は次の点なのだと思う。すなわちそれは、「感覚(sensation)」(=経験)に孕まれている「感じ(feeling)」と「情緒(emotion)」との二つの契機である。前者は記号論的視点からみると表示機能ないしそれへの志向的性格を表わし、後者は単なる素材的質に対応するものである。後者すなわち「情緒(emotion)」についてみてみよう。パースは言う。「情緒は身体の中にはげしい運動をひきおこす。そして表示的価値とは無関係に思考の流れ(current of thought)に強く影響を与える」。<sup>52)</sup>それゆえに否それにもかかわらずというべきか、情緒はそれ自体では素材的質にとどめられ、感じないし感覚とはちがって記号的に媒介される可能性が閉じられている<sup>53)</sup>。

ハバースも『認識と関心』の中でのパース論で言及しているように<sup>54)</sup>、感覚(ないし感じ)は、まさに単一の心的=身体的現象としての「経験」なのであるが、パー

スはこの感覚(sensation)を二重の相<sup>アスペクト</sup>において捉えている。一方では有機的生命過程の相<sup>アスペクト</sup>としての情緒(emotion)、他方では記号的に媒介される推論過程=認知過程の相<sup>アスペクト</sup>としての感じ(feeling)というように。いわば単一の経験=感覚のうちに二相の分岐をパースはみているのである。われわれとしては、感覚がたんに認知的系(感じ)としてのみならず、情動的・生命身体的系(情緒)としても捉えられ、しかもその両者が記号論的観点から統一的に捉えられようとしている点にとりわけ注目したいと思う。なぜなら、この観点こそパースの経験概念の特質を照らし出すものだから。すなわちパース記号論における素材的質(第三のカテゴリー)に対応するアイコン的記号使用(第三の「言語」機能)は、——それがまさにアイコンという視覚的表象であるという点で逆説的なのだが<sup>55)</sup>——「直接経験」の非反省的・情動的・身体的系をこそ取り込むべく構成された記号論的構成概念であった、と言うべきだからである。こうした感覚=経験における認知的系と情動・身体的系とを統一して捉える見方が、まさにパースにとっての(認識)のリアリティ=実在性概念の捉え方を示唆しているのである。

こうした観点が方法論的な自覚を伴って、一つの記号論の試みとして展開された最初の論考が、他にもない、われわれがこれまで依拠してきた『四能力の否定の帰結』(Some Consequences of Four Incapacities. 1868)であり、それこそデカルト主義批判を基本モチーフとする論考なのであった。アーペルその他の論者の指摘するように、この初期パースの知識論こそは、その後の彼のプラグマティズムの理論的枠組・問題設定をほぼ規定しているものであり、直観の否定、内観の否定などを契機とする知識=記号論の特質をすでにあらわしている、といえる<sup>56)</sup>。自らの立場を「客観的観念論(objective idealism)」と規定するパースの立場は、稲垣氏の言うように、むしろ「精神一元論」<sup>57)</sup>と呼ぶべきかもしれない。なぜというにデカルト主義批判は、まさに知識論批判として、しかも唯物論的にでなく、観念論的徹底においてなされたからであり、その側面にこそパースのおもしろさがあったと言えるであろうからである。

## おわりに

知識理論の問題意識、それも経験論—プラグマティズムの流れにおけるその問題意識を遡って問い質すこと、それが本稿の主たる目標であった。考察は、ライルおよびパースのより限定されたテキストを分析の対象となされた。彼らの知識理論の背景的かつ基底的問題設定

としてわれわれは、デカルトおよびデカルト主義的心身二元論への批判を認めることができた。それはデカルトのみならずロックやヒュームというかつての経験論の中にも存続した内観の哲学への批判を徹底させてゆくものであった。本稿で具体的に検討したライルの『心の概念』とパースの『四能力の否定の帰結』には、その点が鋭く描かれていた。そこからわれわれは更に、ライルにおいて性向 (disposition) の視点が〈潜在的なもの→現実化されるもの〉という視座として、また、パースにおいて経験概念が、それ特有の規定を伴って提出されてくる次第を跡づけてきた。前者にあつては内的〈経験〉 (=近代的内面性) の批判の視座が、後者にあつては何よりも内的〈経験〉 (感覚=感じ) の記号論的視座が、その理論的意義として強調されてしかるべきと思われる。言いかえればそれら両者の視座はいずれもが、個人の閉ざされた空間としての〈内的〉経験の「独房」から、人間の精神と知識とを解き放つ理論的機能と問題提起性を孕んでいると、ひとまずは言うべきであろう。

しかし同時に、本稿の限られた考察範囲では十分にこれらの問題提起の評価それ自体を、真理論 (真理性をそもそもいかに考えるか) および、ことに教育論の観点から検討するまでには到っていない。教育理論の観点からすれば、アリストテレスの〈可能態→現実態 (完現態)〉<sup>デュナミス エネルギア エンテレキア</sup>と関わるライルの性向 (disposition) の視点は、〈能力〉とは何かという教育学的懸案を想起させ、経験概念はまた、働きかけるべき〔教育行為の〕対象=被教育者との関連で、教育概念それ自身の探究を要請する。「教育とは、経験の意味を増加させ、その後の経験の進路を方向づける能力 (ability) を高めるように経験を再構築 (reconstruction) ないし再組織 (reorganization) することだ」 (Dewey, *Democracy and Education*, chap. 6) というデュエイの一つの定義を受けたとき、われわれの考察の到達点は、この定義 (教育とは何か) に関し、何ほどのイメージ的喚起を促したであろうか。小論はここに到って未だなお教育学の考察の「一步前」の地点にあると言ふべきだが、しかしその地点にあつてこそ、われわれの発すべき「教育」への問いの形式も再考に値するものと思われる。 (指導教官 吉澤昇教授)

## 注

- 1) I.シェフラー/生田久美子訳『「教える」とは何か、三つの哲学的モデルを通して」 (Philosophical models of teaching in *Reason and Teaching*, 1973) 雑誌『現代思想』 (1985年, 11号, 青土社) 所収, 48-62頁。
- 2) I.シェフラー/村井実監訳『教育から見た知識の条件』 (Condi-

tions of Knowledge, 1965) 東洋館出版社, 1987年, 4-11頁

- 3) 私見によれば、少なくとも「ロックの『経験』概念は、その背景に生得能力・傾向・性向の存在を不可欠の前提として成立している」と判断される。拙稿「ジョン・ロックの習慣形成=教育論の特質——身体・意志・知性の関連構造の視点から——」、『教育哲学研究』第59号, 1989年, 68頁, cf. Lorenz Krüger, *The Concept of Experience in John Locke*. in Reinhard Brandt (ed.) *John Locke Symposium Wolfenbüttel 1979*, Walter de Gruyter, 1981.
- 4) 具体的叙述は次のようである。「そこで、心は言ってみれば文字をまったく欠いた白紙で、観念はすこしもないと想定しよう。どのようにして心は観念を備えるようになるのか。人間の忙しく果てしない心算がほとんど限りなく心へ多様に描いてきた、あの膨大な貯えを心はどこから得るのか。どこから心は理知的推理と知識のすべての材料をわがものにするか。これに対して、私は一語で経験からと答える。この経験に私たちのいっさいの知識は根底をもち、この経験からいっさいの知識は究極的に由来する。」 (岩波文庫, 大槻訳)
- 5) その他たとえば、ロックの倫理学構想における合理主義的性格と経験主義的 (快楽主義) 性格との共存などが指摘されよう。
- 6) ロックの「生得の実践原理 (innate practical Principles)」との関連で主観的に論じた拙稿 (前掲) 参照。
- 7) 三木「哲学入門」、『三木清全集』第七巻, 138頁。
- 8) Ryle, G., *The Concept of Mind*. Penguin Books, rep. 1988, (1st published 1949), 坂本百大他訳『心の概念』みすず書房, 1987年, 27頁。尚ライルからの引用は原則的には坂本他訳から行うが、必要に応じ適宜、訳語を改めたところもある。
- 9) ライル/坂本他訳 同上を参照。
- 10) Reboul, O., *Qu'est-ce qu'apprendre ? Pour une philosophie de l'enseignement*, P.U.F. 1983., 石堂常世・梅本洋訳, 『学ぶとは何か—学校教育の哲学—』勁草書房, 1984年, 106頁, 尚ルブールからの引用は原則的に石堂・梅本訳から行うが適宜、訳語は改めることあり。
- 11) ライルの knowing how の提起が、理論と実践の統一の観点からの真理論との関連でいかに考えられるべきかについては、また別の考察が必要となろう。関連するが knowing (または knowledge) に含まれる「知る」行為と「知っている」内容とが、そもそも knowing how そのものにあいまいさとして残ってはいないだろうか。更にまた、いわゆる真理反映説が真理合意説かという論点をも加味した知識論の考察が是非とも必要となるが、それは今後に期すほかない。
- 12) ルブール/石堂・梅本訳 111-116頁参照。
- 13) 同上 238頁以後を参照。
- 14) 同上 279頁。ルブールの立論の基礎にある能力 (compétence) 概念は、もともとチョムスキーの言語能力 (compétence linguistique) に由来する。ルブールは、チョムスキーが依拠するデカルト的生得観念論には批判的であり、むしろその点にチョムスキー言語学の難点をみる。ルブールの主張する「能力形成の教育学」は自ら言うように経験論と合理論双方の批判の上に立てられているが、しかし敢えて彼の哲学的立場を特徴づければ明らかにアラン・デカルト的合理論の思想伝統にくみするであろう。
- 15) ライル/坂本他訳 前掲書 22頁など。
- 16) 同上 16頁。
- 17) 同上 17頁。
- 18) シェフラー/村井実監訳 前掲書 204-206頁。
- 19) ライルが主知主義=認識論者と呼ぶ批判対象について、厳密に規定することは必要であるがむづかしい。「心の概念」全体を通じて〈論敵〉はあくまでデカルト (主義) と「主知主義的伝統」とされるからである。「彼 (ライル) の体系的著作においては、攻撃対象とされた立場はほとんど一度たりとも歴史的に確定されていない」 (J.シュベック編, 飛田就一監訳『大哲学者の根本問題 (現代III)』富士書店, 1984年, 137頁。) とも言われている。

- る。
- 20) ライル／坂本他訳 79頁。
- 21) 同上 25頁。
- 22) 同上 53頁。
- 23) 同上 220頁。
- 24) 同上 53頁。
- 25) 同上 51, 53, 69頁など。
- 26) 同上 108頁。
- 27) 同上 96頁。
- 28) 同上 110頁。
- 29) 同上 110-111頁。
- 30) ライルのこの観点は、アリストテレスにおける〈可能態—現実態(ないし完現態)〉の問題との関連で更に考察される必要がある。今後に期したい。アリストテレス『形而上学』とくに第9巻参照。
- 31) ライル／坂本他訳 82頁。
- 32) 森有正「木々は光を浴びて」(1970年)『思索と経験をめぐって』講談社学術文庫 104-105頁。
- 33) デカルト研究における心身問題に関する理解としては次のものが参考になった。河西章「デカルトと『心身問題』」哲学会編『近代合理主義の検討』1984年所収。また言語との関連で次のものが参考になった。谷川多佳子「言語とデカルト」『思想』1982年11月号所収。
- 34) ライル／坂本百大他、前掲書、15頁。
- 35) 拙稿、前掲(注3)論文を参照されたい。
- 36) 『三木清全集』第八巻、岩波書店、264頁。
- 37) 三木、「哲学入門」、前掲全集、第七巻 138頁。
- 38) 形概念は端的に「古代の実体概念と近代の関係概念(函数概念)との総合」として説明されている。三木、前掲、全集第八巻、271頁。
- 39) ただし、三木にあって身体の問題がそれとしてどこまで自覚的に論理化されようとしたか、その点については多くの疑問が残されている。三木における「身体」及び「社会的身体」概念が、十分な展開をみせずきわめて不徹底に終わったという評価については、荒川幾男『三木清』紀伊國屋新書、1968年、を参照。
- 40) 人間的思考は自らを修正しつつ成長をとげるものだ、という観点は、たとえば現代におけるプラグマティズムの理論家 R.ローティの edification 概念にもそのモチーフがみられる。cf. Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton Univ. Press, 1979, edification という語について、ローティは次のように言っている。「教育(education)では平版すぎ、教養=人間形成(Bildung)では外来的すぎるから、私は edification という語によって自らの計画を代表させよう」(p.360)。そしてまた彼は解釈学に「自己創造としての人間のロマン主義的観念」の契機を見出し、なかんずくガダマーが「思考の最終目標として知識を置くかわりに教養=人間形成 Bildung (education, self-formation) を置いた」(p.359) 点に edification 概念のモチーフを見出している。なおローティについては機会を改めて考察したい。
- 41) 稲垣良典「パースの習慣論—経験主義と形而上学—」、『思想』1980年12月号所収、36頁。尚、パースのカテゴリー的三分法は、後期パースにおける一次性・二次性・三次性の概念に照応しよう。
- 42) 同上 36頁。
- 43) 同上。
- 44) 同上 22頁。
- 45) パースにあって信念(belief)はこの無意識の問題と通底しよう。「信念は一時的な意識の様態ではなく、本質的にいつて或る期間持続し、(すくなくとも)ほとんどの場合は無意識であるような、精神の習慣(a habit of mind)である。」(パース)、稲垣、同上 23頁。
- 46) Peirce, C.S., *Some Consequences of Four Incapacities*. (1868) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by Hartshorne and Weiss, Harvard Univ. Press, 1960 vol. V pp.172-173 [5.289] 尚、上山春平訳『世界の名著59 パース・ジェイムス・デューイ』中央公論社所収を参照。
- 47) ibid.
- 48) ibid. p.173 [5.289]
- 49) ibid. p.174 [5.291]
- 50) K・O・アーベル「カントからパースへ」(Von Kant zu Peirce, 1973)『哲学の変換』磯江景孜他訳、二玄社 1986年 76-77頁参照。
- 51) Peirce, op.cit., p.174 [5.290]
- 52) ibid., p.177 [5.293]
- 53) cf. ibid., p.177 [5.293]
- 54) ハバーマス, J. / 奥山他訳『認識と関心』未来社, 1981年, 115頁参照。
- 55) この点がまさに、ハバーマスがパースの難点として指摘する論点と関連すると思われる。すなわちパースにおける实在論と科学方法論(研究論理学)との不整合である。ハバーマス前掲書参照。
- 56) アーベル、前掲書、68頁以下参照。
- 57) 稲垣氏はその点を以下のように総括している。「自然法則 physical law が物質の法則であるのにたいして、精神の法則は習慣の法則として特徴づけられるのである。ところがパースは物質—精神という二元論は、最終的に解明不可能な物質を容認するかぎりにおいて体系として不徹底であるとして精神一元論の立場をとる。すなわち、精神を物質の観点から説明するのではなく、逆に物質は『老衰した』精神 effete mind であり、『老化・固定した』習慣 inveterate habits が自然法則にほかならない、と解する」(稲垣前掲論文 33頁)。

## 〔付記〕

本稿は、1989年度文部省科学研究費補助金・奨励研究(A)による研究成果の一部である。