

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

## 異文化間の差異と異文化理解の可能性

著者	平田 一郎
雑誌名	研究論集
巻	74
ページ	85-102
発行年	2001-08
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1443/00006356/">http://id.nii.ac.jp/1443/00006356/</a>

## 異文化間の差異と異文化理解の可能性

平 田 一 郎

### はじめに－異文化理解を巡る普遍主義と相対主義

自らと異なった文化に属する人達の信念や欲求の理解は、彼らが異文化に属するがゆえに、同じ文化に属する他者の信念や欲求の理解より大きな困難があると考えるのが普通である。そして異文化理解とは、何よりもまず異文化に属する他者の理解の問題として生じてくる。実際いわゆる異文化理解として、個人間の直接の相互理解とは思われないもの、例えば芸術作品の理解等であっても、何よりもそういった個人、もしくは複数の個人の芸術的営為の理解と考えれば、その場合の「異文化理解」は異文化に属する他者の理解に派生するものと考えてよい。従って異文化に属する他者の理解が、異文化理解において先ず問題になることであるとしてよいし、それゆえ本稿ではそこに論点を絞ろう。そしてともあれ、そういった異文化間の相互理解の困難は、文化間の違いの分、同一文化内での個人同士の理解より大きいと通常は考えられる。

しかるに、リチャード・ローティはそういった異文化間の差異についてあえて「異文化の間の区別は、ある単一の文化の諸成員によっていだかれた諸理論(theories)の間の区別と種類の上での違いがあるわけではない」とする。ここで彼が問題にする「異文化の間の区別」とは、具体的には異文化に属する個人間の違いとして現れてくる違いである。そして彼の主張する所によれば、そういった異文化に属する個人間の違いは、同一文化の間の個人間の理論－その信念や欲求全体からなる信念体系－の間の違いと本質的に同じであるということになる。その場合そういった異文化間の相互理解と、同一文化での異なった個人間の理解とに質的な違いはないことになろう。

こういった主張は、人間本性(human nature)に対する普遍主義に立つ限りまだ理解できる。そういった普遍主義においては、個人間に違いがあるにせよ、彼らが人間である限りにおいて人間本性という共通の基盤の方が圧倒的に大きいことが主張される。そういった人間本性、例えば理性や良識といった共通性ゆえに、よしんば異文化間に違いがあったとしても、同じ人間

が創ったものである以上、文化である限り本質的には同じものであるということになる。そしてその場合そういった共通の人間本性こそ、同一文化内であろうと、異文化に属する者同士であろうと、ともかく個人間の相互理解の基盤となるのであり、その限りでそういった相互理解に本質的な困難は存在しない。

しかるにローティはそういった普遍主義を徹底的に否定する。彼はそういった普遍的な人間本性というものを否定して、人間とは、あくまでもある歴史的、社会的に限定された存在であり、そういった限定され、歴史的に生成してきた諸々の価値観やそれらに対する信念や欲求のネットワークでしかない、とする。即ち「われわれは徹底的に、中心のない歴史的偶然として、自我を見ることができる」<sup>2)</sup> のであり、「人間は中心のない信念と欲求のネットワークであり、その語彙と意見は歴史的状況によって決定される」<sup>3)</sup> のである。歴史的状況によって人間が決定されるというこのような主張は、異なった歴史的状況において人間は本質的に異なるということを含意するのであり、しかもそういった違いに優劣はつけられないという意味で相対主義を主張することにもなる。なぜなら異なったもの同士の間で優劣をつけるには共通の尺度がなければならないが、まさにそういった尺度こそ普遍的なものとして、ローティが否定するからである。そしてそういった歴史的状況の違いが、文化の違いということも含む以上、こういった人間観の主張は、ある種の文化相対主義の主張ともなる。さらにそういった文化相対主義に立つ限り、異文化間の理解は不可能であるとする主張にもつながる。実際人間がそういった文脈によって決定的に限定された存在であり、しかも異なった文脈間に普遍的な共通の基盤を否定する以上、同じ文脈のもとにある人間同士の理解は可能であるとしても、異なった文脈のもとにある人間同士の理解の可能性は存在しないはずだからである。

しかしもしそうならどうしてそういった異なった文脈－異なった文化の間の違いが同じ文脈－同一文化における個人間の違いと本質的には違わないということを主張できるのであろうか。本質的に違うか違わないかを判断する共通の尺度をローティは否定しているはずだからである。実際ローティはそういった普遍主義の否定、相対主義の主張から、さらに自らの文脈からしか物事は考えられないとする自民族中心主義(ethnocentrism)を主張してもいる。このことはまさに共通の尺度の否定であるが、しかしそのように自らの文脈－自らの文化からしか物事が考えられないというのであれば、他の文脈－他の文化について何かを語りうるはずがないにもかかわらず、なぜ自らの文化内の違いと、他の文化との間の違いについて、本質的に同じであると主張できるのであろう。

しかし逆に考えれば、こういった状況、即ちこういった相対主義－自文化中心主義を主張しながら、なおかつそういった異文化間の相互理解の根拠を求めるといことは現代のわれわれにとっては切実な問題であると言えよう。実際ポストモダンにおけるわれわれはもはや単純に普遍的な人間本性を信じる事ができない。そういった相対主義の時代としての現代においてあ

えて異文化間の相互理解を求めようとするなら、矛盾しているように思えるローティの主張とその根拠を検討することは重要な意味を持つように思える。それゆえ本稿では先ずローティが異文化間の差異が同一文化内の差異と本質的に同じであると主張するその根拠を探りたい。そしてそういった議論の検討を通して、異文化間の差異やそれら相互の理解の可能性を巡る諸々の状況を多少なりとも明らかにできれば幸いである。

## 1 言語理解の可能性

### 1-1 全体論(holism)

そういった異文化間の違いと同じ文化内の個人の間の違いの本質的な同質性の根拠について、ローティ自身は「クワインとデイビッドソンの概念的なもの(the conceptual)と経験的なもの(the empirical)との間の区別に対する攻撃の効果の一部による」<sup>5)</sup>として、それ以上詳しくは論じていない。実はここで英米系の分析哲学においてもはやパラダイムともなった議論をその根拠にしている。ただしそういった議論をこのように異文化間の違いの問題について適用する可能性を示唆したのは、ローティであると言えよう。そこでまず「クワインやデイビッドソンの概念的なものと経験的なものとの間の区別に対する攻撃」というものがどのようなものであるのか考察しよう。

ここでいう概念的なものと経験的なものとの間の区別とは、論理実証主義以来の科学哲学における問題から生じたものである。即ちかつて自然科学を探究しようとした論理実証主義(logical positivism)は、科学の文(sentence)において考え方の枠組みとなる概念的な文、例えば論理法則の文と、そういった論理法則に基づきながら経験によって得る経験的な文とを区別した。そしてそういった経験的な文の中でも最も原初的なものが直接実験などによって検証され、それによって確認された文を論理法則などに従って組み合わせることで科学の理論が形成されるとした。これは全ての知識が感覚経験によるとした経験論の系譜を引くものとして経験による実証を重視しながらも、同時にそういった実証された文同士の組み合わせにおける規則、すなわち経験に由来するものではない概念的なものとして論理-典型的には記号論理学によって示される論理体系に着目したという点で新たな経験論とも言うべき考え方である<sup>6)</sup>。そしてそういった立場においては、経験的なものは科学の領域に属し、哲学はそういった科学の文が従うべき概念的なもの-論理の領域の探究をすべきであるとされたのである。

こういった新たな経験論に対して決定的な批判をなしたのがクワインの「経験論の二つのドグマ」<sup>7)</sup>であった。ここで彼は概念的なもの、即ち伝統的には分析的(analytical)と呼ばれていた文が、決してそれと対比される経験的なもの、即ち経験によって実証される伝統的には総合的(synthetic)と呼ばれていた文と峻別されるものではないということを示した。それと同

時に、論理的なトートロジーを除く全ての文が最終的にはそういった経験によって実証される、という還元主義も否定したのである。

こういった分析的-総合的の区別と還元主義という二つのドグマを排した新たな経験論としてクワインが主張したのが「全体論」(holism)である。即ち彼によれば現実の科学などにおいて、ある実験は一つの文に対してなされるのではなく、むしろそういった文の体系としての理論全体に対するテストとして機能する。それゆえクワインは「科学の全体はその境界条件が経験であるような力の場である」<sup>8)</sup>とした。確かに境界においてより直接的に経験と接する文があるが、その文が経験によって直接決定されるのではない。むしろ内部の文の組み合わせによっては同じ経験に対して異なった文を決定することも可能なのである。そういった意味で個々の文ではなく文の体系の全体性を強調することになるのであり、それゆえその立場は「全体論」(holism)と称される。

こういった全体論は科学理論の体系に限らず言語の意味一般について、さらにそういった文が信念を表す限りにおいて信念のネットワークに対しても一般化されうる。しかしこうした概念的なものと経験的なものとの間の区別を排した全体論が、どうしてローティの異文化間の違いと同じ文化内での異なる個人間の違いの同質性といった主張につながるのかということについては、さらに詳しい検討が必要であろう。そういった議論の根底には、そういった個人間あるいは文化間の違いやその相互理解と、言語理解との密接な関係がある。そこでそういった言語理解一般のレベルでまず問題を考察しなければならない。

## 1-2 翻訳の不確定性

異文化間の違い、あるいはそういった違いを有する文化間の理解ということは、異なる言語の理解ということと本質的な関連性があるのは言うまでもない。しかしそれだけではない。異文化間の理解ということが、まずその文化に属する他者の信念や欲求の理解である限り、そういった他者の使う言語の理解であると考えられねばならない。なるほど言語にならない、あるいは言語を介さない理解というものを考える事ができるかもしれない。しかし現実には相手の言語を理解できない場合、そういった理解によって得るものは小さいであろう。むしろ人間は言語を有する動物であると言うヨーロッパ哲学の伝統的な規定に従うなら、言語理解は他者理解について本質的であると言うべきであろう。少なくともクワインやデイビッドソン、さらにそれを受け継いだローティ、それだけではなく分析哲学の立場においては、一般的に相手の信念や欲求を理解するということは、何らかのそういった信念や欲求を相手に帰属させるということであり、そういった帰属はまさに相手の言語を理解する、相手の話した言語に何らかの意味を帰属させるということと同一である。

こういった立場に立つ限り、異文化に属する相手の理解の問題は、先ずその相手の言語理解、

より具体的にはその言語の自言語への翻訳ということになろう。そしてまさにそういった点からクワインは翻訳において興味深い思考実験をしている。それが「根源的翻訳」(radical translation)の問題であり<sup>9)</sup>、先の全体論の問題がどうして異文化間の問題に関係してくるのかということ典型的に示すことになる。

さてクワインは異なった言語の自言語への翻訳において全く相手の言語を知らない、例えば人類学者がそれまで知られていなかった未開の民族の言語を翻訳しようという状況を想定した。即ち最低限同意と不同意の記号のみを知った上で、さまざまな状況においてわれわれ自身がその言語における文を発話し、その文が真であることに同意か不同意かを告げるよう情報提供者に促す。そしてそういった状況、ある一定の刺激が情報提供者に与えられる場合に発せられる限りでの文を集めた上で、それらからの帰納によって一定の場面をあらわす文、あるいはそういった場面に依存しない文等々を集める。その上でそれらを真理関数的結合子によって組み合わせることで翻訳の手がかりを得ようとするのである。

しかしこういった形で翻訳の手引きを作ったとしても、その手引きには不確実性があるということが問題となる。ここに有名な翻訳の不確実性の問題が生じる。即ち「ある言語を別の言語に翻訳するための手引きを異なったやり方で作ることが可能であり、その場合それらの全てが言語行動への傾向の全体と矛盾しない一方で、しかも相互には両立不可能である」<sup>10)</sup> というのである。この根拠としてクワインは一つには元となる一定の刺激に対応する文の不定性を挙げる。例えばあそこにウサギがいるということによる刺激に対応した「ガバガイ」という未知の言語における文があるとする。しかしその場合「ガバガイ」が「ウサギがいる」と翻訳されるとは限らない。「あの場所はウサギの右 1m 地点の左 1m だ」等々いくらでもある。

しかしそれ以上に重要なのは先に述べた全体論であろう。全体論によれば、こういった根源的翻訳において根底にあって、そこから他の諸々の文が構成されるような、そういった一定の刺激に対応する文こそ、そういった全体の「周辺」、即ち言語体系の境界条件としての経験に直接接する部分であろう。しかしそこでのある文の意味はその文だけで決定されるのではなく、他の文との関係で決定される。これについては既に全体論を主張したときにクワインは次のように言っていた。「いかなる言明(statement)も、体系の他の場所で十分に思い切った調節を行うなら、何が起ころうとも、真であると見なすことができる。手に負えない経験に直面した際、幻覚を主張したり、論理法則と呼ばれている種類の言明を修正することによって、周辺に非常に近い言明でさえ真とみなす事ができる」<sup>11)</sup>。この状況を逆に考えれば根源的翻訳の問題に適用することもできる。即ち同一の経験-刺激に対してさえも、もしもそれが属するそれぞれの言語体系全体をうまく調節すれば、それぞれの言語体系に対して異なった言明、即ち文を同時に真にできる。例えばわれわれの言語体系-日本語においては猫とウサギは異なった種類に属するから、ウサギがいる刺激に対して「猫がいる」とは決して言わないが、もしも問題の未知

の言語が猫がウサギの一種であるという信念に基づいたものであるとするなら、「ガバガイ」が「猫がいる」という意味で使われており、その日本語への翻訳も「猫がいる」というものが正しい可能性もある。

こういった翻訳の不確定性は異なった言語の理解の不確定性を示し、それゆえ異文化間の理解の不確定性を導き出すように思われる。しかし問題が翻訳に止まるなら、そういった不確定性は翻訳の必要のない自言語においては存在しないとすることもできる。むしろそういった翻訳の不確定性ゆえに、異なった言語間の違いは、同一の言語間の違いと本質的に違うというローティの主張とは逆の帰結が生じるかに思われるであろう。

しかし実はこの状況から同じ論理で言語の意味一般についての不確定性が帰結するのである。そしてそういった不確定性という点で、異なった言語に属する個人間の意思疎通—翻訳と、同一言語内での意味の理解は本質的に同じであるということになる。それがローティの主張を根拠づけることにもなるのであるが、それを考察するためには、デイヴィッドソンの「根源的解釈」(radical interpretation)を問題にしなければならない。

### 1-3 意味の不確定性

デイヴィッドソンは意味論、すなわちある言語の文に意味を与えるための理論を構想する<sup>12)</sup>。そのために彼はタルスキーの真理論を応用する。即ち、当の言語に対して、その言語を対象とするより上位の言語—メタ言語を考える。その上でタルスキーにおいて真をその文の意味から規定するのを逆転して、その文が真となるための条件から意味を規定しようとする。即ちデイヴィッドソンによれば対象言語の意味は次のメタ言語の定理によって与えられる。

T-文；s が真であるのは、p のときまたそのときに限る (s is T if and only if p)。

(ここで p はメタ言語の文、s は対象言語の文を指示するメタ言語の名前)

例えば一応英語を対象文それに意味を与えるメタ言語として日本語を考えるなら

「snow is white」 が真であるのは雪が白いとき、またそのときに限る

ということになる。

これは、意味をその文に充足されたときにその文を真にするものとして考える、即ち、ある文の意味をその文の真理条件とするのである。すると、ともかくある文の意味についてその話し手が身振り等で最低限真か偽かを示す事ができれば、そこからその文の意味が与えられる事になる。さらに言語はこういった文の論理結合子による組み合わせとみなせるが、その場合そ

うといった言語の意味はこういった定理をメタ言語レベルでの論理結合子により組み合わせたものと考えれば良い。

このようにすれば、こういった問題の文を真とする条件を与えるT-文が、根源的翻訳において現地人の同意をもとめる刺激に対応した文とパラレルであることが明らかであり、それゆえ根源的翻訳と根源的解釈の平行性が理解できるであろう。

そしてここで重要なことは根源的翻訳における全体論に起因する不確定性が根源的解釈にも現れるということである。即ちある文がある経験に対して真であるということが確定されたとしても、他の文の意味に相關的にしかその文の意味は決定されない。即ち同一の文に、全く異なった意味が帰属しうるのである。こういった不確定性とは無論、全く意味を持たない、即ちその文は理解不能ということにはならない。実際根源的翻訳においても根源的解釈においても十分に一定の意味を持たしうる、すなわちその文を理解することは可能である。しかしそういった理解が複数ありえるし、それら複数の理解の内のどれが正しいのかを決定することができない、ということが問題なのである。

そしてこの場合、根源的解釈が言語の意味一般についての理論、即ち言語を理解するということについて議論しているのであって、根源的翻訳のように異なった未知の言語をどう理解するのかということに限られているのではない、ということに注意せねばならない。無論未知の言語を理解する場合にもあてはまるかもしれないが、むしろ現にわれわれが使っている言語一般の意味について、即ち自らの言語の理解についても問題になる事なのである。従って根源的解釈における不確定性とは、同じ言語を使うもの同士の間で、相手が発した文の意味はどういうものであるのか、即ち相手の発話した文を理解するということはどういうことなのかという時に生じる不確定性となる。端的に言えば、同じ言語を話す異なった個人間の言語理解においても不確定性が存在するということになる。

これを他者理解一般の問題としてとらえるなら、まさに同一文化内での異なった個人間の理解の問題の不確定性とも言える。そしてその点でこのことは、まさに先に翻訳の不確定性で問題になった異なった文化に属する他者との理解－異文化理解の不確定性と本質的に違いがないことになる。ここにローティが異文化の間の差異と、同一文化内での個人間の差異とに本質的に違いがないと主張した根拠がある。即ち、異文化間の理解は、同一文化内での個人同士の理解と同じく理解可能であるというのではなく、逆に同一文化内の個人間の理解も、異文化間の理解と同じく不確定であるということなのである。

しかしこのことは徹底的な懐疑論を導き出すことになるのであろうか。即ち同一文化間での個人の理解さえも、異文化理解における文化の共認不可能性に類する不可能性があるということになるのか。決してそうではないであろう。実際連帯(solidarity)を主張するローティの自民族中心主義ほど、そういった独我論からほど遠いものはない。ここでの不確定性は不可能性



を意味するのではない。むしろそういった不確定性にも関らず現実に理解がなされているし、そうである限りにおいてそういった理解を可能にする条件が存在するはずである。それが「寛容の原理」(principle of charity)である。まさにこの寛容の原理を巡る議論が、異文化間の差違と同一文化内での個人間の差違の同等性とはどういうものであるのか、ということの解明する手引きになるのであり、従って異文化理解の問題を考える上で重要になってくるのである。

## 2 「異文化」の意味

### 2-1 寛容の原理と異文化理解

先に述べた様に、根源的翻訳や根源的解釈における不確定性は、理解の不可能性を示すものではない。しかし複数の理解がありうるということは現実の実践において不都合であることは確かであろう。例えば現実に複数の翻訳があつては、その相手を理解したとはとうてい言えない。それゆえクワインはこういった不確定性を確認した上で、そういった不都合を避けるためのプラグマティックな観点から「寛容の原理」を主張する。それは複数の翻訳の手引きの内、われわれ自身の欲求や目的を相手に帰属させるとともに、説明できない誤りをできるだけ相手に帰属させない、そういった手引きを選ぶべきである、というものである。実際「表面上はぎょっとさせるほど誤っている諸々の主張も言語の隠された違いによってそうになっているようである」<sup>13)</sup> という格率があり「その格率の背後にある常識とは、ある程度を超えた対話者の愚かさは、悪い翻訳、あるいは同じ言語の場合は言語的逸脱ほどにひどくはない」<sup>14)</sup> というのである。即ちそういったとんでもない愚かさは、対話者に帰するよりも、翻訳の悪さ、手引きの不適切さを疑え、というのである。ただしこういったクワインにおける寛容の原理は決して不確定性を減じるものではなく、むしろそういった不確定性を前提とした上で、もっともうまく実践をなすための原理であろう。そしてそういった実践的な指針という限りで、クワインにおける寛容の原理は彼の理論の核にある根本的想定というわけではない。

一方こういったクワインの寛容の原理をデイビッドソンも受け継ぐ。それは彼によれば解釈の対象となる言語の話し手は、われわれが真とみなすことの大部分を同じように真とみなしている、ということである。なぜなら、根源的解釈が真理性によって意味を決定するために、話し手と私においてあることについて真か偽かということだけは一致していなければ、意味が確定されないからである。そして相手がわれわれと同じように真とみなしているだろう、とすることは、真とみなす、即ち真と信じるという信念を相手に帰属させるということとなる。即ち相手の信念といったものについて何らかの想定を持ち込まざるをえない。ここに言語理解と話し手の内面一心に関する信念帰属が相補的であるということが典型的に現れている。

このことはまたデイビッドソンにおける寛容の原理が、クワインの場合と違い言語理解の核

にあるということを示している。実際クワインの場合は根源的翻訳によって複数の翻訳の手引きを導き出す限りで寛容の原理は不要であった。ただ実践的にその中のどれを選ぶかという段階で必要になっただけなのである。しかるにデイビッドソンの根源的解釈においては、相手の話し手が何を意味して話したのかを確定するのに、そもそも解釈者と同じくその文について真であると考えていることが必要なのである。

それ以上に重要なのは、そういった相手の信念についての想定は個々の信念にのみ関るだけではなく、むしろ信念のネットワーク全体について、たいていの信念を正しいと考えざるをえない、ということである。なぜなら「ある信念は諸信念のパターンにおける位置づけによって同定されるということである。そしてこのパターンこそ、信念の主題、つまりその信念が何についてのものであるかを決定するのである」<sup>15)</sup>。無論個々の事例においては、われわれが真とみなすことを、話し手が偽とみなすこともありえよう。しかしそれはあくまでも大部分が一致して、その一致した部分と比べて派生的に決定できる場合なのであって、その大部分の一致がなければ、そもそも真偽の確定さえまったくできなくなる。これはある文の真偽が他の文の真偽によって決定される、即ちその文についての信念のレベルで言えば、その信念の真偽が他の信念の真偽によって決定されるという全体論の立場からは当然の帰結であろう。従って言語の理解のためには、相手の信念、特に全体論的な観点からは信念のネットワーク全体について何らかのコミットをせざるをえない、ということの意味する。

そしてここで問題になっていることが言語の理解一般についてのことであるがゆえに、この事情が全く未知の言語、異なった文化を持つであろう人達の言語についても言える。このことこそ、異文化理解を問題にしているわれわれの観点からは重要になってくる。実際デイビッドソンは次のように語る。「もしもわれわれの知っていることが話し手がどの文を真と見なすかということではなく、しかもその話し手の言語がわれわれ自身の言語であると想定できない場合は、話し手の信念に関してたいへん多くのことを知っているか知っているか想定しない限り、われわれは解釈の第一歩さえ踏み出せない。信念に関する知識は言葉を解釈する能力にのみ伴っているのであるから、出発点での唯一の可能性は、信念に関する一般的一致を想定することである」<sup>16)</sup>。即ち異なった言語の理解、言い換えれば異なった文化を持つであろう人達の言語の理解においても信念の一般的一致がなければならないということなのである。そして異文化理解ということ、まずそういった異なった言語の理解として問題にする限りにおいて、この信念の一般的一致は異文化理解においても想定せざるをえないことになる。

すると先に問題になった異文化理解と同一文化内での他者理解との同源性は、信念の一般的一致という点で同等であるという結論に至る。即ち双方とも理解不可能というのではなく、双方とも大部分において考えている事が一致しているがゆえに理解しうるのだということなのである。われわれが同一言語における話し相手の発した文の意味を理解する、即ちその他者を理

解するという事は、全体論に立つ限り不確定性がつきまとうことになる。しかしそういった不確定性にも関わらず、同一言語においては現実に理解しているということは、寛容の原理による信念の一般的一致を想定せざるをえないということになる。そしてこの構造自体は、言語である限り、同一言語であろうと、あるいは異なった文化を有する人々の異なった言語であろうと、ともかく言語の理解が成り立っている、即ち言語である限りにおいて同じである。それゆえ異なった言語の理解、さらには異文化理解においては、同一言語における他者理解と同等に、信念の一般的一致が成り立っているということなのである。

## 2-2 概念枠(conceptual scheme)の否定と異文化間の差異

しかし異文化間の差異はその理解を前提とする必要がない、という批判があるかもしれない。むしろ異文化は理解されないからこそ、異文化なのであるというのである。すると先の議論における信念の一般的一致は、なるほど同一言語における他者の理解においては成り立つかもしれないが、それをそのまま異なった言語、異文化の理解に適用するべきではない、ということになろう。

ただしここで異文化が理解されない、という時の「理解されない」ということと「違っている」ということを区別せねばならない。例えばある島でペリカンを自分達の異母兄弟と呼んでいたとしよう。その場合母が異なった兄弟とペリカンとをわれわれは同一のものと分類しないが、その島の人々は同一のものと分類するという違いがあるということとわれわれは理解している。即ち信念の一般的一致があった上で、例外的な差異としてそれを理解しうるのである。実際信念の一般的一致とは完全な一致ではなく、むしろ差異がある場合にどう違うのかを確定できる、そういった一致なのである。むしろここで問題になる「理解されない」といったことは、まさに「無意味である」とか、「根本的にわれわれの考え方と異なっている」ということであろう。

さらにそういった「理解されない異文化」について論じるにしても、ともかくそれを文化と認定する限りにおいて少なくとも何らかのわれわれの概念枠と異なった基本的な考え方の枠組み、概念枠というものがあり、それに従って生きているということを想定せざるを得ない。実際文化である限り、それを有する集団が何らかの全体的、体系的枠組みといったものを共有して、それによって世界に対処していると言うべきであろう。従ってともかく、そういった「理解されない異文化」について語る場合は、「われわれの概念枠と異なった概念枠」というものを想定せざるを得ない。

しかしデイビッドソンはまさにそういった概念枠というものを否定する。そしてもしそういった概念枠が否定されたなら、「理解されない異文化」という考え方自体が意味を失うことになろう。なぜなら「われわれの概念枠と異なった概念枠」という考え方が、概念枠というもの

それ自体が否定されることで無意味になり、それゆえ「われわれの概念枠と異なった概念枠」に従った「理解されない異文化」ということ自体が無意味となってしまふからである。

ここでそういった概念枠の否定がどのようになされるのか見てみよう。先ずデイビッドソンはこの概念枠を否定するにあたり、概念枠の問題を翻訳の問題に還元する。実際そういった概念枠－信念の体系が、意味－言語の体系と相補的であるということは、先に言語理解－意味の問題と、相手の内面の理解－信念の帰属とが相補的であると見たことから当然である。なぜなら相手を理解する、即ち相手にある信念を帰属するということは、相手がその信念について発した言語によるしかない。それだけではない。むしろ思考とは言語が内面化されたものとするべきではないのか。それゆえ「言語をわれわれは心から分離しうるものとしては考えないようにならう。言語を語ることは、思考の能力を保持しながら喪失できる特質ではない」<sup>17)</sup>。従って全く異なった理解できない概念枠とは、それに従って発した言語が全く翻訳できない言語体系ということに問題の次元を移せるということになる。それゆえ異なった概念枠を有するということは、その両者の言語が相互に翻訳できないということになる。そこで異なった概念枠が存在するかどうかは、翻訳の不可能性の問題となる。

そしてそういった翻訳の不可能性ということそれはそれ自身ありえないことなのである。即ち「われわれの言語で言語として解釈できない活動の形態は発話行動ではない」<sup>18)</sup>。なぜならそういった翻訳が不可能な場合、相手に何らかの信念や欲求を帰属できないということになる。そしてその場合、そもそも相手が何かを考えていると見なす理由もどこにもないことになるし、そういった考え方の枠組みとしての概念枠の存在ということも意味がなくなってしまう。従ってそういった翻訳できない相手の発声をそもそも言語を発していることだと見なす理由もどこにもない。その限りで翻訳不可能な場合は、相手は言語を発していないし何も考えていない、とすることと何の区別もつかないであろう。

一方翻訳が可能な場合は、先に述べたように信念の一般的一致が存在しなければならない。そしてそうであるなら、その場合その異文化とわれわれの文化は同一の概念枠に基づいている、と言えるかもしれない。しかし実はこの「同一の概念枠」ということそれ自体が無意味なのである。なぜなら「異なった概念枠」というものが存在しない以上、概念枠の違いというものは無意味であり、そこでは概念枠の同一性というものも意味がなくなる。その限りで実は概念枠という考え方自体が単なるドグマに過ぎないのであり、むしろわれわれは概念枠を通してではなく、直接対象と関係を結んでいるというべきなのである、というのがデイビッドソンの結論となる。

こういった考え方を異文化間の差異とその相互理解というわれわれの問題に応用すると興味深い結論が生じる。概念枠そのものが否定された以上、少なくともわれわれは文化というものを何かこういった概念枠のようなもの、即ちそれが変われば世界が変わってしまうようなもの

とは考えることができない。それゆえ例え文化が異なろうとも、それが全く理解できないような異質なものは文化として存在しないことになる。なぜならそういった異質なものは、そもそも何らかの意味でわれわれが「文化」と呼びうるものではありえないからである。一方逆にそれが文化である限り、われわれはそれを理解できるはずであるし、そういった理解に関しては言語理解において示されたように、信念の一般的一致が存在しなければならない。その上で初めて異文化との差異を理解できるということになる。しかしこういった一般的一致を前提とした一部における差異とは、同一文化での他者、異なった個人を理解することと本質的に違いはない。言い換えれば異なった文化間の差異と言えども同じ文化での差異と本質的に違いがないということであり、その限りでローティの主張は正当化される。

### 3 異文化理解の可能性

#### 3-1 公的-私的の区別と異文化理解

ともあれ、このような形で異文化間の差異と同一文化内での個人間の差異が本質的に違いがないという立場に立つとき、そういった異文化に属する他者の理解、異文化理解とはどのようなものになるのであろうか。一つの可能性は同一文化内での個人の理解ということとある意味で、程度の差があれば本質的に同じあり方をしていると考える事であろう。そしてローティ自身の主張には、そのような形で考えることのできるかもしれない論点がある。それが公的(public)-私的(private)の区別による、クラブとバザールのモデルである。

ローティは従来の哲学は「私的な生の達成と人間の連帯の根源は同一である」<sup>19)</sup>とするものであったと言う。実際「プラトンが『公正であることが、なぜ利益にかなうことになるのか』という問いに答えようとする」と、完全な自己実現は他者への奉仕を通してのみ可能であるというキリスト教の主張の双方の背後には、公的なものと私的なものとを融合しようとする試みがあった<sup>20)</sup>のである。しかしこういった試みは人間には共通の本性があるという認識に基づいているのであり、そういった共通の人間本性が虚妄でしかなかったということが明らかになった今日、こういった試みは根拠無き誤りであったと言わざるを得ない。むしろ今日求められているのは、「公的なものと私的なものとを統一する理論への要求を放棄し、人間の連帯への要求と自己創造への要求を等しく妥当なものとして取り扱う」<sup>21)</sup>ことなのである。即ちそういった公正さや連帯を求める公的なものと、自己の完成を求める私的なものとははっきりと区別しそれらを無理に統一すべきではない、というのがローティの主張になる。

ではそういった公的-私的の区別がなされた社会とはどのようなものであるのか。彼はイギリスの私的な会員制によるクラブと、クウェートなどにあるバザールによるモデルを挙げる<sup>22)</sup>。彼によれば理想的なあり方とは、数多くの会員制クラブにとりかこまれたバザールというもの

である。即ち各人はまずそれぞれ私的な自己実現のために、趣味、気質を同じくする排他的なクラブに属する。しかしながら全ての人がそういった趣味、気質を同じくすることは、「共通な人間本性」といったものが虚妄でしかない以上ありえない。しかし一方でそういった私的な領域と区別されたところで連帯を求める公的な場というものが必要となる。それがそういった諸々のクラブをその内部に含む形で設定されたバザールなのである。人は一旦クラブを出てバザールに入るなら、自らの私的な感情を抑え、異なった気質、趣味の人と交際する。そこではできるだけ多くの人と交渉することになるが、そういった交渉に疲れたなら、人は再びクラブに戻り自己実現に自らをいやせばよい、というものである。

こういった私的な場、クラブといったものは自己創造、私的な生の達成という点で本来個人的なものを考えていたことは明らかであろう。即ちまさに私的な個人が公的な場で他者と交際するというあり方の理想的モデルとしてローティが先ず考えているのは確かである。しかしもしもそういった個人間の差異と、文化間の差異に本質的な違いがないとするなら、このクラブをある文化に基づく共同体、バザールを間文化的な、異文化と関り合う場とすることも可能かもしれない。そのように考えれば、異文化理解とはまさに自らの感情を抑えて連帯を求めて交渉する事、しかし同時にそれは「本当の」私ではない、むしろそういった異文化理解の場から身を引いてクラブ-自文化の共同体に戻り、そういった異文化理解に疲れた自らを癒す、そういったあり方を主張しているようにも思われる。

しかしこうした異文化理解像は不毛である、と批判されてもしかたがないであろう。実際ここでは異文化との接触において生産的なものがあるとは思えない。無論政治体制としてはこういったあり方は必要であるし十分であるかもしれない。実際個人の自由と安全が最大限保証されることになるだろうからである。しかしわれわれがあえて異文化との接触、そしてその理解を求めるのはそれ以上の何かを求めるためではないのか。

### 3-2 自民族中心主義

そこで異文化理解の別の可能性を求めるために、もう一度そういった異文化理解が成り立つ根拠に戻って考察してみよう。先にわれわれは他の言語が、それゆえ他の文化の理解が可能であるためには「信念の一般的一致」がなければならない、とした。そういった一致があって初めて差異が理解されるからであるし、逆にそういった一致が存在しないところでは、そもそも相手が言語を話している、さらには同じ人間であるとする根拠がなくなってしまうからである。しかしここに重大な問題がある。即ち他の言語が理解可能であるために「信念の一般的一致」がなければならない、と言われる時それは「われわれの」信念との間の一致なのである。あるいは、翻訳不可能な場合はそもそも相手は言語を発していない、あるいは何も考えていないという時に、その翻訳とは「われわれの」言語への翻訳に他ならない。

先のクワインやデイビッドソンの議論を通して言えることは、何らかの普遍的な枠組みがあらかじめ設定されているのではなく、具体的な理解の実践の中で事実としてできるだけ信念の一般的一致を求めようということであった。そして概念枠の否定において問題になった翻訳不可能性—そもそも言語としてはありえない発声という議論においても、あくまでももし全く異なった概念枠に基づく言語が存在するとしたら、ということであって翻訳できないものは切り捨てようという主張ではなかった。むしろ「寛容」という言葉に表れているようにできるだけ理解しよう、という方向があるのは事実であろう。

さらにまた言語理解の不確定性はそういった翻訳不可能性とは全く別の問題であるということも銘記されねばならない。即ち未開社会で根源的翻訳、あるいは根源的解釈をなすにしても、ともかく翻訳や解釈は可能であり、ただそういった翻訳や解釈においてできるだけ「われわれの信念」との一般的一致を求めるのだというのであって、翻訳不可能—即ち未開社会の人達の言葉は言葉ではなく、その話し手は人間ではない、とは言わない。

しかしそれにも関わらずそういった「われわれ」が具体的な、歴史的、社会的に限定されているものであるだけに、ある範囲に限定されるのは事実であるし、またその「外部」の存在の可能性を否定できるわけでもない。ローティ自身は自民族中心主義を「自らの立場から見ること」とした。しかし彼自身がよって立つこういった議論からその自民族中心主義にはより実質的な内容があるように思われる。具体的にはローティの（そしてクワインやデイビッドソンの）話す英語、あるいはそのよって立つアメリカ文化を中心にするということであって、抽象的な一般的態度としてのみ自民族中心主義を捉えることはできないようである。

実際ローティは「われわれ」をはっきりと「北大西洋の豊かなブルジョワ」とするとともに、そういった「北大西洋の豊かなブルジョワ」の「文化」を中心にするということを公言する。ただしそういった「文化」がリベラルで寛容であることによって、自民族中心主義に伴いがちな「われわれ」以外の者—他者への圧迫を除こうとする。先に述べた公的—私的の区別は実はまさにそういった具体的な「文化」の「内容」として提示されたものであった。しかし政治体制としてはともかく、少なくとも異文化理解ということに関しては、その「内容」では不十分であるという点は、先に見たとおりであろう。

しかしローティの主張する自民族中心主義とは何よりもまず「われわれ」をできるだけ拡張しようとするものなのである。「私たちは、周辺にある人々—われわれが依然として本能的に『われわれ』よりも『彼ら』として考えている人々を、視野に入れるべきである。われわれは彼らとのわれわれの類似性に気づくようにすべきである」<sup>23)</sup>。そしてその自民族中心主義とは「自らを拡張し、はるかに多様なエトノス<sup>24)</sup>を創造するのに献身する『われわれ』（『われわれリベラル』）の自民族中心主義」<sup>25)</sup>であり、そういった「われわれリベラル」とは、「自民族中心主義に不信を抱くまでに成長した『われわれ』」<sup>26)</sup>だとされる。

もっともそういった自民族中心主義に基づいて主張されるのが、先の公的-私的の区別による、パザール-クラブ像であったが、むしろこれ自体は先に見たように、異文化理解としては生産的なものではない。それゆえ拡張する「われわれ」の自民族中心主義というローティの主張に添いながら、異文化理解において別の可能性がないのかを考察したい。

### 3-3 変容とアイデンティティ

さてわれわれが異文化を理解し、そういった異文化を有する人々をも「われわれ」の仲間に入れるということはどういうことであろうか。このことには、むしろわれわれ自身がその異文化理解によって変容されるという可能性も含まれるのではないのか。確かに異文化を理解する時、われわれの信念との一般的一致が存在しなければならない。しかしそのようなわれわれの信念が不変でなければならない、という必然性はどこにもない。そういった信念体系が変容する時、変容する前と異なった形での一般的一致が起こりうるであろう。そういった点からむしろ異文化を理解するという問題について、自らがそういった異なったものになるという変容の可能性こそ追及すべきであろう。

実際ローティ自身も言語の「創造的誤用」(creative misuse)や代替されるべき共同体の可能性、ということでそういった変容の問題を考察している。言語の創造的誤用とはデイビッドソンの隠喩についての議論を元としている。即ちデイビッドソンは信念や欲求を表象するのではなくむしろそれを使用することで新たな意味の原因となるのが隠喩である、とする。ローティはこれに倣いながら、言語をあえて誤って使用することで、信念についての新たな変化を引き起こす可能性を考えようとする<sup>27)</sup>。さらにまた今のわれわれの共同体に代替する、諸々の異文化が共生する新たな共同体の可能性を主張しようとする。「来たる数世紀の間に、各々の文化を多数の素晴らしい構成要素となる糸へとほどき、そしてこれらの糸を他の文化から引き出された等しく素晴らしい糸と織り合わせ、そのようにして多様性の中の統一といった種類の合理性を促進する。そういったことをなす人々によって、私が思うに、地球的規模の多文化的なユートピアを建設するという真の仕事はなされるであろう」<sup>28)</sup>。

しかしこういった変容は、異文化理解において一方の側のみ生じるものではない。確かに自民族中心主義からは、自らの変容しか見えてこないのは事実である。さらにまた、ローティの主張する具体的内容としてのリベラルへの志向性は、そういった変容をローティ自身が属するマジョリティー-白人男性等々のマイノリティーへの寛容の誇示ということで、ことさらにマジョリティーの側の変容のみを論じるという傾向もある。しかし異文化理解は「われわれ」の「彼ら」についての理解であるとともに、「彼ら」の「われわれ」についての理解でもある。そして彼らをわれわれの内に拡張するとは、われわれが彼らに近づくよう自らを変容させると共に、彼らが彼ら自身をわれわれに近づくように変容させることでもある。



そしてその場合現実問題としては、マジョリティのマイノリティへの変容よりも、圧倒的にマイノリティのマジョリティへの変容という方が大きいであろう。その差が決定的で、マジョリティの側の変容がほとんど見られない場合、マルチカルチュラリズムにとっては絶対に排斥すべき「同化」ということになろう。しかしわれわれが異文化理解における変容ということの問題にする時、そういった「同化」と、マジョリティの多文化共生への努力のための麗しき変容とを決定的に区別する基準もなければ、後者を良いものとするべき手段も見当たらない。

ここでわれわれはこういった変容というものが持つ別の側面を考えねばならない。それは異文化理解による変容は同時に自らのアイデンティティ形成をも含むということである。これは、他者との関りがむしろ自己を自覚させるという点である意味で当たり前のことであろう。そしてそういった状況は、寛容を標榜する現代においても全く変わっていない。例えばローティはアメリカ左翼—アメリカに異議を申し立てた他者—の歴史を批判的に概括しながら、次の様に結論する。「アメリカ左翼がなければ、われわれは依然として強力で勇敢であったかもしれない。しかしわれわれが善良であるとは誰も言わなかったであろう。われわれに機能している政治的左翼がある限り、われわれは依然としてわれわれの国を完成してホイットマンとデューイの夢の国にする機会があるのである」<sup>39)</sup>。ここでローティは「われわれ(we)」アメリカ人、そして「われわれの国(our country)」アメリカというもののアイデンティティにこだわっていることに注意すべきであろう。少なくともこの点でローティの自民族中心主義は単なる抽象的な態度ではなく、通常言われるような自らのアイデンティティを尊重し、それを中心にすると言った色合いを帯びざるを得ないように思われる。

しかしこの変容とアイデンティティ形成の関係は微妙である。この点は同化の可能性が少ないマジョリティよりも、特にマイノリティにおいて問題となろう。実際エスニシティの形成は、ある意味でマジョリティとの交渉—異文化との接触において初めて生じる。しかしそういった異文化理解は同時に現実の力関係からの同化の可能性も含む。こういった微妙な状況において、差異の承認を強調すると、むしろ変容—異文化理解の可能性を閉ざすことになろう。しかしそもそもそういった異文化との接触において初めて自らのアイデンティティが形成される可能性が生じたとするなら、そういった異文化理解の可能性を閉じることは、当のアイデンティティ形成そのものにとっても自殺行為となるのではないのか。マルチカルチュラリズムはこういった状況をなんとか打破しようとしたのであろうが、未だ解決に至っていないように思われる。

こういった点で異文化理解が自民族中心主義に基づく何らかの変容であるということは確かであったとしても、それがもたらすもの、さらにまさにその自民族中心主義に跳ね返ってくる異文化理解によるアイデンティティ形成といった問題について、われわれは大きな困難を抱えざるを得ないように思われる。そういった問題については今後の課題とせざるを得ない。

注

- 1) Rorty, R., *Solidarity or Objectivity?* in: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.26
- 2) Rorty, R., *Priority of Democracy to Philosophy* in: *Objectivity, Relativism and Truth*, p.188
- 3) *ibid.*, p.191
- 4) Rorty, R., *Solidarity of Objectivity?*, p.23. なおここでの *ethnocentrism* は *ethnos* を中心にするという意味であり、*ethnos* はギリシヤ語では元々「民族」という意味であったため、本稿では「自民族中心主義」という訳語を使う。しかし現代ではむしろ、*ethnicity* や *ethnic group* という言葉が使われるのが普通であり、この *ethnic group* はその元となった *ethnos* にあった「民族」（特に少数民族、例えばヒスパニックや在日朝鮮人）という意味だけでなく、文化的な紐帯による人間集団（例えば同性愛者やジェンダーとしての女性）という意味で使われることもある。さらにその *ethnic group* がアイデンティティとして何らかの「文化性」を持ち、*ethnicity* がそういった意味での「文化性」として使われる場合もある以上、*ethnocentrism* を「自文化中心主義」と訳す場合も多い。注(24)参照。
- 5) *ibid.*, p.26
- 6) こういった考え方の典型としてカルナップを挙げることができよう (Carnap, R., *The Logical Syntax of Language*, London: Routledge & Kegan Paul, 1937)
- 7) Quine, W.V.O., *Two dogmas of empiricism*, in: *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, pp.20-46
- 8) *ibid.*, p.42
- 9) こういった根源的翻訳の議論は以下においてなされた。Quine, W. V., *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960 ch. II ただし本稿での実例については、元の議論にあるものを参考にしながらも、理解の容易な様に筆者が作ったものである。
- 10) *ibid.*, p.27
- 11) *Two dogmas of empiricism*, p.43. なおこの引用中の「言明」はここでは文と同義にとって構わない。
- 12) これについては次の書物における諸論文で論じられている。Davidson, D., *Inquiries into Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, 1984
- 13)、14) *Word and Object*, p.59
- 15) Davidson, D., *Thought and Talk*, in: *Inquiries into Truth and Meaning*, p.168
- 16) Davidson, D., *On the Very Idea of Conceptual Scheme*, in *Inquiries into Truth and Meaning*, p.196
- 17) *ibid.*, p.185
- 18) *ibid.*, pp.185-186
- 19)、20) Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.xiii
- 21) *ibid.*, p.xv
- 22) Rorty, R., *On Ethnocentrism* in: *Objectivity, Relativism and Truth*, p.209

- 23) *Contingency, Irony and Solidarity*, p.196
- 24) 「エトノス」とは原文では *ethnos* であるが、元々ギリシャ語で「民族」という意味である。そしてまさにこの *ethnos* を中心とするのが自民族中心主義 (*ethnocentrism*) であるが、ここでは「われわれ」というある種の文化的な共同体、といった程度の意味で使われているように思われる。注(4)参照。
- 25)、26) *ibid.*, p.198
- 27) Rorty, R., *Feminism and Pragmatism*, in: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.213 n.23. なお デイビッドソンの隠喩の議論については、Davidson, D., *What Metaphors Mean*, in: *Inquiries into Truth and Meaning*, pp.245-264. さらにそれに対するローティの議論は Rorty, R., *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on metaphor* in: *Objectivity, Relativism and Truth*, pp.162-172にある。
- 28) Rorty, R., *Rationality and Cultural Difference*, in: *Truth and Progress*, p.201. なおこういったプラグマティズムにおいて代替されるべき共同体と先のバザールークラブによるユートピアとの関係については、後者に対する批判に対してむしろバザールー公的な部分を文化という点でより豊かにする形で再定式化したものであると思われる。ただしそういった内容的な豊かさはより自民族中心主義的な、より現代のアメリカのブルジョワリベラルの具体的な内容（「サラダ・ボウル」的アメリカ）に沿ったものとして、普遍性をより欠いたものとなっているのではないのか、という感想を持たざるをえない。
- 29) Rorty, R., *Achieving Our Country*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p.107