

## 規範と心\*

——実践的行為の構造——

田 中 耕 一\*\*

エミール・デュルケームは、『社会分業論』の有名な箇所、いわゆる「契約の非契約的要素」の問題について論じている [Durkheim, 1933, pp. 158-63 (訳書343-50ページ)]。そこで論難的となっているのは、個人の自由な意志のみに基づいた契約によって、社会を説明しようとする個人主義的な社会理論（具体的には、ハーバート・スペンサーのそれ）である。デュルケームの主張は、たしかに契約それ自体は、諸個人の自由な意志に基づいているが、契約を契約たらしめ、それによって権利と義務の関係が打ち立てられるのは、契約がまさしく一つの社会的な制度であるからだ、ということにある。

だからこそ、どのような内容でも、合意さえ成り立てば、契約が成立するというわけにはいかない。いかに自由な意志に基づくことも、人は誰かの隷属たることを契約することはできないし、したがってそのような契約は一切の有効性を持たない。また、明示的には合意していない事項でも、契約が成立するためには、したがわなければならないものがある。例えば「契約内容を明瞭に説明する義務」は、契約それ自体に書き込むことはできないが、それにもかかわらず契約成立の必須条件であるし、その他にも、契約に関する法的規定や、慣例や風習にもしたがわなければならない。

このような見解は、そもそも個人の自由というものが、社会的に保証され、また制限された一つの制度であるということ、つまりそれが「制度化された個人主義」（パーソンズ）であるという点に留意すれば、容易に了解しうるのだが、デュルケームがここで注目しているのは、個人の自由な

意志に基づく契約的な関係そのものには、決して明示的に現れることはないが、それにもかかわらず、そのような関係の可能性そのものを構成し、そして現実にそれを支えているもの、いわば個人の自由の背景であり、土台でもある「社会的なもの」のありようである。

### 1. 二つのデュルケーム論——「社会的なもの」の行方

デュルケームの考える「社会的なもの」が、かれの「集合意識」の概念<sup>1)</sup>のなかに集約されていることを見て取るのは容易い。しかしながら集合意識の概念は、機械的連帯の社会（成員が互いに類似しているが故に結合している環節型社会）に強く結びつけられている。それに対して、有機的連帯の社会では、成員はその異質性を増し、分業によってこそ連帯しているのだから、ここでは、全体の共通性に基礎をもつ集合意識の役割は低下し、連帯は、別の何ものかによって説明されなければならない。

タルコット・パーソンズによれば、まさにここに、デュルケームのジレンマがある。デュルケームにとって、個人主義的（功利主義的）社会理論に欠如している「社会的要素」——それは、パーソンズのいう「価値要素」であり「規範的要素」なのだが——は、集合意識のなかに見い出すことができる。しかし集合意識は、機械的連帯の社会にのみ関係づけられているから、機能的分化の進んだ社会で、有機的連帯をもたらしめるものは、集合意識ではありえない。

\*キーワード：実践的行為、「語る」ことと「示す」こと、規範と心の「文法」

\*\*関西学院大学社会学部教授

1) 「集合意識」は、「ある社会の平均的メンバーに共通する、信念や感情の全体は、固有の生命をもつ一つの体系を成しており、それは、集合意識あるいは共通意識と呼ばれよう」 [Durkheim, 1933, p. 38f (訳書140ページ)] と定義されている。

「中心的な観念は、共通の信念・感情の体系という観念なのだが、…それは、分化していない社会、あるいは機械的連帯にのみ結び付けられてしまった。かれの問題は『契約の非契約的要素』であり、それは有機的連帯に関わるのだから、集合意識の概念は切り捨てられてしまった。」[Parsons, 1937, Vol. 1, pp. 318-9 (訳書第3巻28ページ)]

しかしパーソンズによれば、その後、集合意識の概念は、特定の社会類型（機械的連帯）にのみ結びつけられるのではなく、社会類型（機械的連帯／有機的連帯）に応じて、異なる内容の集合意識が対応させられるようになっていく。いわば集合意識の復権である。『自殺論』にみられる「人格崇拜」の概念（個人の人格そのものを倫理的に評価するという支配的な道德感情）は、まさに機能的に分化した現代社会の集合意識にほかならない。それは、集合意識の欠如した状態、すなわち「アノミー」とは、鋭く対比される。

「ここでデュルケームが、『契約の非契約的要素』の問題を…解決していることは明らかだ。契約や交換を統制する規範的規則の体系…は、個人の人格に対する崇拜の表明に他ならない。このことは、社会によって課される倫理的制約から、個人を解放するといったことがらではない。そうではなくて、異なる種類の倫理的制約が課されているのだ。個性 [の尊重] は、社会状態の産物であり、その集合意識の産物なのだ。…『契約』社会の基本的要件である自由そのものが、集合意識に積極的に関係づけられている。」[*ibid.*, p. 333f (訳書47-8ページ)]

しかしながら「集合意識の復権」というパーソンズの解釈は、機能的分化の進んだ社会における連帯の可能性という、当初のデュルケームの問題設定を、いわばかいくぐるようなものであることも事実だ。というのも、そもそもこの解釈は、機能的分化の問題を脇に押しやることで可能になっているのだから。したがって、機能的分化の進んだ社会における社会統合は、それ以前の、集合意識に基づく社会統合とは異なる原理に基づいてい

るのではないか、というデュルケームの着眼をあくまで重視するなら、「集合意識の復権」という解釈は、たしかに的を外している。ユルゲン・ハーバーマスのデュルケーム解釈は、このような点に照準しているように思われる。

ハーバーマスによれば、機械的連帯の社会では、集合意識が、規範のもつ道德的権威の聖なる根源として、集団の同一性を構成し、その統合を支えている。それに対して、機能的分化が進み、社会的分業が進行すると、このような聖なるものに結び付けられた原始的な規範的同意は、次第にその力を弱めていく。ハーバーマスによれば、そこで重要になってくるのが、言語的に産み出される相互主観性であり、コミュニケーション的行為を通じて達成される合意である。社会統合は、もはや儀礼的に遂行され、更新された規範的合意の共同性によって、直接的に保証されるのではなく、発話行為によって掲げられる妥当要求の相互主観的承認を経由して維持されるようになる。

「デュルケームの集合意識のなかに、われわれが確認できるのは、コミュニケーションの行為の前言語的な根である…。…たしかにデュルケームは、宗教的シンボリズムによって樹立された、儀礼実践の共同性と、言語的に生み出された相互主観性を、十分には区別していないが。」[Habermas, 1981, Bd. 2, S. 74 (訳書中巻253ページ)]

デュルケームは、契約の義務的性格の源泉を考察するなかで、それを支える法的規制が「普遍的な利害関心」の表現としてしか正当化されえないことを看破している。そこには、「集合体の統一は、…政治的公共性のなかでのコミュニケーションによって獲得された同意の上に、立てられ維持される」[*ibid.*, S. 126 (訳書中巻309ページ)]という洞察がある。そしてかれは、機械的連帯から有機的連帯への移行のうちに、「合理的なものに向かう傾向」を見て取っている。ハーバーマスにとって、このようなデュルケームの洞察は、以下のような理論化の方向を予告させるに十分なものだということになる。

「儀礼的に確保された規範的な基本同意が言語化されていくなかで、神聖な領域は魔術から解放され、その力を奪われていく。それとともに、コミュニケーション的行為のうち存在していた合理性の潜在力が、解除され現れてくる。…聖なもの呪縛力は、批判可能な妥当要求の拘束力へと昇華されるとともに、日常化される」[ebd., S. 119 (訳書中巻302ページ)]

ここから、ハーバーマスのデュルケームのなかに何を読み込もうとしているかが、明らかになる。デュルケームが有機的連帯の源として探し求めていたのは、コミュニケーション的行為による妥当要求とその承認のなかで、規範的合意が、合理的に動機づけられ、再生産されるメカニズムであるというわけだ。ハーバーマスのいう「生活世界の合理化」である。

ところで、パーソンズの「行為の準拠枠」として構成的な区別は、規範的／条件的という区別である。そしてかれにとって「社会的要素」と同義である「規範的要素」は、行為者に「内面化」された要素（行為者が「義務の態度」で接するもの）であり、したがって決して行為者が反省的に主題化することのできない要素である。もちろん、ある規範を反省的に主題化することは可能だが、その場合それは「条件的要素」（かれの用語では「制度」や「規則」と呼ばれ、行為者が「利害関心的態度」で接するもの）となり、したがってあらゆる規範を「条件的要素」に還元することは、「行為の準拠枠」そのものを破棄することになってしまう<sup>2)</sup>。

それに対して、ハーバーマスの「生活世界の合理化」というテーゼによって強調しているのは、規範的基礎が、コミュニケーション的行為の背景として、要求と承認という再生産の過程に入り込み、さらに最終的には「討議 Diskurs」において、その正当性を吟味されうることにはほかならない。このことを見落すなら、近代の（広義

の）合理化の過程による、規範的基礎の性格の変容が見失われ、その結果として、「社会統合」は、非言語化されたメディア（貨幣や権力）による「システム統合」と混同されてしまうことになるというのだ。

たしかに、このようなハーバーマスの主張は、近代社会における正当化の論理の記述としてみる限り、説得力がある。しかしながら、ここでもう一度、冒頭のデュルケームの議論を想起しなければならぬ。つまりかれが、「契約の非契約的要素」に注目し、契約という合意形式のなかでは明示的に語られず、むしろその背景として、それを支えるもののなかに、「社会的なもの」のありようをみいだそうとしていたということ。このことは、「社会的なもの≒規範的なもの」が、（ハーバーマスの意味で）合理化され、明示化された「同意」や「合意」であるというより、むしろそれらの背景を構成し、それらを可能にしているにもかかわらず（あるいは、だからこそ）、反省的には主題化しえないような何ものかであるということを示唆しているように思われる。したがって、われわれがここで注目していきたいのは、「規範的要素」が、あくまで非反省的なままに留まらざるをえないという側面、つまりパーソンズの理論的合意に近い側面である。

われわれは、「社会的なもの≒規範的なもの」のこのような性質を、パーソンズに倣って、さしあたり「潜在性 latency」と表現しておこうと思う。ただし、この表現は、あたかも社会的要素が、行為経過そのものとは独立に、しかも行為経過の背後に隠れていて、表に現れる行為経過を統制する何ものかとして存在しているかのような含みをもっており<sup>3)</sup>、それゆえ間もなく放棄されるだろう。われわれは多分、そのような見解とは異なる方向に導かれていくはずだ。

2) これらの点について、詳しくは、田中 [1990a] [1990b] を参照。

3) 「潜在性」の概念が、フロイトに由来する [Freud, 1905] ことを考えるなら、それも当然であろう。パーソンズは、行為システムの「位相運動」に関して、この概念を導入し、さらにいわゆる四機能要件 (AGIL) の一つを *Latent Pattern Maintenance* と名付けた [Parsons et al., 1953, pp. 185-90]。また、パーソンズのフロイト論としては、Parsons [1964] の諸章を参照。

## 2. 実践的行為の構造

### (1) 「暗黙に知ること tacit knowing」

「潜在性」というアイデアから即座に想起されるのは、マイケル・ポランニーの「暗黙に知ること」の概念であろう。ポランニーによれば、「われわれは、語る事ができる以上のことを、知ることができる」[Polanyi, 1966, p. 4 (訳書15ページ)]。逆に言えば、われわれが知っていることの中には、知ってはいるが、それについてうまく語る事のできないような領域がある、ということだ。例えば、ある人の顔を十分に識別できても、その顔の詳細を語る事ができるわけではないし、自転車に乗ることができても、その乗り方の詳細を語る事ができるわけではない。同様に、日本語を話したり書いたりすることができても、日本語の文法について、詳細に語る事ができるわけではない。一般に、「技能 skill」と呼ばれうるような行為には必ず、本人には詳細に規定することができず、それ自体としては知られることのない、暗黙の規則にしたがうことが含まれている。ポランニーは、このような知ることの暗黙の次元を「暗黙に知ること」と名づけ、それをギルバート・ライルに倣って、「knowing-what (that)」(命題化された知識)ではなく、「knowing-how」(方法を知ること)として説明している [ibid., p. 6f (訳書18-9ページ)]。

「暗黙に知ること」は、以下のような特性をもつとされる。まず第一に、それは、何ものかから、別の何ものかへと注目する、つまり関係する「第一項 (近接項)」から「第二項 (遠隔項)」へと注目する、という構造を持っているということ [ibid., p. 10 (訳書24ページ)]。先の例で言えば、われわれは「顔の諸部分」から「顔」へ、「身体の要素的諸活動」から「目標 (自転車に乗る、日本語を話す)」へ注目している。

第二に、第二項 (顔、自転車に乗る、日本語を話すなど) は、「焦点的 (focal) 意識」のもとにあるのに対して、第一項 (顔の諸部分、身体の要素的活動など) は、「従属的 (subsidiary) 意識」のもとにあるということ。

「ハンマーで釘を打ち込む時、釘にもハンマーにも注意を向けるが、しかしその仕方は異なっている。…ハンマーを握る掌の感覚は、釘のような、注意の対象ではなく、その道具なのだ…。それは、それ自体として注視されることはなく、強く意識されつつも、別の何ものかが注視されている。私は掌の感覚を従属的に意識し、それは、釘を打ち込んでいることを焦点的に意識することのなかに溶け込んでいる。」 [Polanyi, 1962, p. 55 (訳書51-2ページ)]

したがって第三に、第一項 (近接項) と第二項 (遠隔項) の関係は、いわばコインの表裏のように一体化していて (「包括的存在」)、前者は、後者に注目するための道具となっており、しかも前者は、後者のなかに姿を現し、感知されているということ (例えば、身体が外的事物によって感知されるとか、数学の理論がそれを用いることのみで感知される、など)。

第四に、知識や規則が、暗黙の関係の第一項 (近接項) として使用される場合、われわれは「自らをそれらのなかに注ぎ込み、自らの存在の部分として同化し、それらのなかに棲み込む (dwell in) ことによって、それらを存在論的に受容する」 [ibid., p. 59 (訳書55ページ)] ということ。ポランニーは、ある規則に「棲み込む」ことを「内面化 (interiorization)」と呼ぶ。

「道徳的教えを内面化するということは、それを、…暗黙の道徳的知識という近接項として機能させることによって、われわれ自身とその教えを一体化させることである。それは、われわれの道徳的な行為や判断の暗黙の枠組みとなる。」 [Polanyi, 1966, p. 17 (訳書34ページ)]

「暗黙に知ること」の以上の諸特性から明らかになるのは、それが、知識や規則の道具性、つまり知識や規則を使用するということと密接な関係があり、したがって実践的な行為と密接な関係があるということだ。知識や規則それ自身を行為の指向対象とする (例えば、それらを分析したり正当化したり批判するなど) のではなく、別の指向対象に向けた行為のための道具として、それらを

使用する場合には、われわれはそれらの知識や規則に「棲み込み」、それらを「暗黙の」前提として受け容れざるをえない。使用している道具それ自身は、焦点化されることはなく、つねに「暗黙に知ること」の水準に留まる。

さて、一般に規範、規則、制度などと呼ばれるものも、それらが、行為を遂行したり、あるいは他者の行為を認知・評価するための道具として使用されている限り、同様であると言えるだろう。もちろん、それらを主題化したり理論化したりすることは、可能である。われわれは、それらの妥当性を問題化し、吟味し、変更することができるし、また全く異なる観点から、例えば社会学的な観点から、それらを認識の対象として主題化することもできる。しかしながらそのような場合でも、われわれは、再び別の規範や規則（前者の場合なら、規範や規則を問題化し、議論するためのより上位の規範や規則、そして後者の場合なら、社会学についての規則や大学という制度など）に基づいて、メタ・コミュニケーションを行っているのであって、そのような別の規範や規則は、やはり「暗黙に知られる」以外にはない。

たしかに「暗黙に」という言い方には、独特の曖昧さとそれに伴う危険がつきまとうが、それでもわれわれは、ここから多くのことを学ぶことができる。まず第一に、それがライルの言う意味の「できる」ということである限りで、知識と呼ぶ何ものかが、行為経過そのものとは独立して、個人の内部に、無意識に、しかも観察者にとっては特定可能な仕方、潜んでいるという、パーソンズ的な（あるいはフロイト的でもあり、また構造主義的でもあるかもしれない）含意は、ここにはないということ。

したがって第二に、この概念は、あくまで実践のなかで用いられるということにポイントがあり、実践的行為における規範の道具性ということと必然的に結びついているということ。このことは、パーソンズの「規範的」という概念が、行為者をその「背後から」動機づけるという意味をも

ち、それゆえ、かれの当初の意図に反して、行為を外的・客観的に説明することになってしまったという難点<sup>4)</sup>を考慮に入れると、大変興味深い。というのも、ここでは、規範はむしろ「目の前」にある道具であって、ただ、まさにそれを使用しているがゆえに、対象としては見えなくなっているに過ぎないからである<sup>5)</sup>。われわれはそれを、知識という形で知ることではできないが、行為においては知っているのだ。したがってわれわれはここで、パーソンズの「潜在性」の概念を、実践的行為において使用される規範の「暗黙性」の問題として捉え直すことができる。

ところで「実践」という言い方は、われわれが、規範や規則を道具として使用し、それにしたがう（あるいはしたがわない）ことによって、さまざまな社会関係を形成し、更新し、あるいは変更しているということを再確認させてくれる。さらに言えば、このような実践は、多くの場合、言語を用いて行われる。言い換えれば、われわれは、言語の知識や規則（もちろん、言語学が問題にする文法的規則や意味論的規則などの、狭い意味での言語規則ではない）を実践の道具として使用している。このような観点から「実践的行為」に光を当ててくれるのが、「発話行為論」の試みである。

## (2) 発話行為 (speech act) 論のジレンマ

ジョン・L・オースティンは、言語の役割を事態・事実の記述という点でしか捉えない見方を「記述主義的誤謬 ('descriptive' fallacy)」として斥け、何ごとかを言うことが、何らかの事態を記述しているのではなく、まさにある行為を遂行することになるような発言、すなわち「行為遂行的 (performative) 発言」に注意を促した [Austin, 1962, p. 6 (訳書12ページ)]。

- ①社会学原論の講義の出席率は、50パーセントに満たない。
- ②これから社会学原論の講義を始める。

4) この点については、Heritage [1984], pp. 7-36、田中 [1990b] を参照。

5) 規範を「道具」として扱ったものとしては、Wieder [1974] を参照。また、規範が道具として使用されているがゆえに対象化しえないという点については、「見られてはいるが気付かれない (seen but unnoticed) 背景の期待」[Garfinkel, 1967, p. 36] 等のアイデアを挙げることができる。

①の発言は、ある事態を記述しており、したがって真／偽を問うことができるが、②の発言は、事態を記述しているのではなく、この発言によって、まさに「講義を始める」という行為を遂行している。この場合に問題となるのは、真／偽ではなく、適切 (felicitous≒happy) であるか否かである。私はその講義の担当教員でなかったり、時間割に指定されていない曜日・時限・教室で発言されたりすれば、この発言は不適切であり、「講義を始める」ことはできない。オースティンは、①のような発言を「事実確認的 (constative) 発言」と呼び、それに対して②のような発言を「行為遂行的発言」と呼んだ。

もっとも①も主張、報告、警告といった行為遂行的発言とみることができるし、②も「社会学原論」という講義が実際に開講されているかどうかといった点で、真／偽と関係している。そこでオースティンは、何ごとかを言うこと (発言) は、次の三種類の行為を行うことであると言う。つまり a. 有意味な文を発する「発語 (locutionary) 行為」、b. a により、それだけで同時に遂行される「発語内 (illocutionary) 行為」(命令・判決・約束・主張・依頼・同意等々)、c. 発語内行為の結果として聞き手の感情・思考・行為に影響を与える「発語媒介 (perlocutionary) 行為」である。そして発言がもつ b としての力のことを「発語内の力 (illocutionary force)」と呼んだ。

したがって、もはや「行為遂行的発言」と「事実確認的発言」という二種類の発言があるわけではない。後者も含めて、すべての発言が「行為遂行的」なのであって、発言は、世界を単に記述しているのではなく、同時に世界を構成している「実践的」行為なのである。

オースティンによれば、このような「発語内の力」を支えているのは、「慣習的な手続」(②の例で言えば、授業をするのは担当の教員であるとか、時間と場所は時間割で指定されているとか) である。「慣習」という多義的な概念について、ここで細かく検討する余裕はないが<sup>6)</sup>、次の二点だけは確認しておきたい。まず第一に、この概念の最も基本的な意味あいには、「非自然的」な規約

性ということにあり、したがってこの概念は、「制度」や「文化」といった、社会学で馴染みの概念と共通性をもつ。オースティンが「意味と力の区別」を強調している [Austin, 1961, p. 251 (訳書407-8 ページ)] ことからみて、この概念は、言語的な意味を超える、社会的な制度に狙いを定めていると思われる (もっとも、言語の意味もまた慣習には違いないので、この区別はつねにあいまいにされる傾向があるのだが)。

第二に、この概念のもう一つの重要な意味あいには、いわば「繰り返し (可能性) の秩序」とでも呼びうるような性質であり、換言すれば、それが必ずしも合理的で意志的な考量や選択の結果であるとは限らないという性質であろう。このような側面は、「伝統」「習慣」「しきたり」といった概念と共通性をもつ。そしておそらくこれと関連して、ある慣習にしたがっていても、それを合理的に再構成したり、詳述したりすることが必ずしもできないという性質が加わるだろう。というのも、ここでは、行為することとその理由づけとが、いわば短絡してしまっているからであり、行為の理由は、最終的には行為の累積あるいは沈澱であるとしか言えないからである<sup>7)</sup>。ここでは、行為と慣習は、循環的な関係に巻き込まれていく。慣習は、行為の実践からうまく切り離せなくなり、実践と独立に規定できなくなる。

②の例で言えば、例えば大学院生が講義の開始 (だけ) を宣言することも不可能ではないし、指定された時間と場所以外で講義ができないわけでもない。逆に言えば、たとえ担当教員がこの発言をしても、それが発話行為の事例として述べられているとすれば、それは「講義を開始する」という力を持たないし、仮に別の条件、例えば「冒頭で述べること」といった条件を付け加えたとしても、「冒頭に」事務的な連絡を行い、その後でこの発言をすることで「講義を始める」ことは可能である。要するに、発語内行為が適切であるための条件 (その条件を記述したものが「慣習」にはかならない) を決定することは、論理的に不可能なのである。

このような困難こそ、発話行為論をその当初か

6) 詳細に検討したものととして、例えば Lewis [1969] を参照。

7) 行為のこのような性質を強調したものととして、落合 [1987] を参照。

ら悩ませてきたジレンマであったと言えるかもしれない。その裂け目は、すでにオースティンのなかにみられる。かれは、発語内行為がうまくいく（適切である）ための条件のなかに、発話者が必要な意図・考え・感情などを実際にもっているか否かといった「誠実性 (sincerity)」にかかわる条件を含めている。

このような条件が必要とされる理由は、オースティンが言語の「寄生的 parasitic」使用（例えば劇、詩、独り言、冗談、引用などのなかで使用された場合）と呼んでいるものと関係している。このような場合をあらかじめ排除せざるをえなかったのは、発言がさまざまな「通常」でない状況において、使用可能だからである。たしかにこのような場合には、発語内行為は、その「本来の」力をもたない。その理由は、そこでは、言語がいわば「引用」として使用されているからだ。しかしながらジャック・デリダが指摘しているように [Derrida, 1982, pp. 321–7 (訳書27–35ページ)]、そもそも言語の「引用性」は、あらゆる言語使用に大かれ少なかれ不可避なものである。引用性とは、言語がまさに「繰り返し可能」だということと同義であり、言語は、必ず異なるコンテキストで使用可能・引用可能なのであって、一回的で繰り返し不可能な言語は、もはや言語＝記号とは言えない。だとすれば、言語の「寄生的使用」は、あらゆる発話行為に浸透しているはずだ。逆に言えば、このことは、発語内行為が「適切である」ための条件（コンテキスト）を決定すること、すなわち発語内の力を支える慣習を決定することが不可能だということである。そこで、発話者が「真面目」であるかどうか、つまり発話者の「意図」によって、開かれたコンテキストを何とか閉じようとする試みが現れてくる。

このようなジレンマは、J・サール [Searle, 1969, chap. 1–2] の場合には、より矛盾に満ちた形で現れているように思う。一方でサールは、行為と慣習の循環性を断ち切るために、「慣習」の概念を「規則」の概念によって置き換え、規則によ

る行為の決定可能性を確保しようとしているのかのように見える。ところが他方で、規則は「文の意味」の規則であるとされ、オースティンが強調した「意味と力の区別」は曖昧にされ、したがって発話行為の実践としての性格は曖昧にされていく。それと同時に、発語内の力を支える規則は、「構成的 constitutive 規則」<sup>8)</sup>（ゲームの規則のように、意味空間をつくり上げ、その内部での活動を意味づけ、定義づける規則）であるとされ、再び行為と規則は、論理的な循環に巻き込まれる。

いずれにしても、ここに現れたジレンマは、実践的行為（発語内行為）を可能にしている条件、あるいはその条件を記述する規範（慣習）を、実践そのものから切り離して、独立に決定することができないという可能性である。もちろんこのことは、われわれがポランニーの「暗黙に知る」という概念を検討したときに、すでに示唆されていたと言えるかもしれない。しかしもしそうであるなら、実践的行為のなかで、道具として使用される規範や知識が「暗黙である」ということは、そこに何らかの論理的な決定不可能性が潜んでいるということの意味しているのであろうか。あるいは、それゆえ実践とは、いわば「決定不可能な決定」であり、「暗黙である」ということは、まさにそのようなパラドクスが「隠蔽され」あるいは「不可視化されている」ということを意味しているとでも言わなければならないのだろうか<sup>9)</sup>。そもそも実践的行為は、本当に、パラドクスに巻き込まれているのだろうか。そこで、この点について、最も過激な主張を検討しよう。

### 3. 「規範にしたがうこと」と「規範を解釈すること」の区別

#### (1) 「懐疑的パラドクス」？

ソール・A・クリプキは、「規則は行為の仕方を決定できない。なぜなら、いかなる行為の仕方も、その規則と一致させることができるから」という、ヴィトゲンシュタインの「懐疑的パラドクス」

8) 「構成的規則」と「規制的 regulative 規則」の区別については、Searle, [1969] pp. 33–7 (訳書58–63ページ) を参照。

9) このような表現については、Luhmann [1988], S. 134, S. 181f, usw., [1990], S. 174, usw., [1986], p. 179などを参照。

を執拗に展開する [Kripke, 1982]。

クリプキによれば、数学における加法という最も確実な規則でさえ、われわれがそれを実際に適用する際には、多くの問題が潜んでいる。われわれが未だかつて行ったことがなく、しかもそこに現れる数が、これまでに行った計算に現れた、どの数よりも大きいような加法の計算（われわれの経験は有限個のものであるから、このような条件を満たす例は必ず存在する）に直面するとき、実際われわれは、過去に習得したとされる加法の規則にしたがって、いかなる躊躇もなく、その答えを計算することができる。というのも、われわれが加法の規則を把握しているということの意味は、われわれが過去において、有限回の加法の計算をしたに過ぎないにもかかわらず、無限の新しい加法の問題に対して、一義的にその答えを決定しようということにあるのだから。

しかしながらそれに対して、懐疑論者はつねに次のように問うことができる。つまり、われわれの加法を意味する「プラス」という語の現在の使用法は、その過去の使用法と本当に一致しているのだろうか、と。懐疑論者によれば、(上記の条件を満たす問題の例としての)「 $68+57$ 」の正しい答えは、「125」ではなく、「5」なのである。なぜなら、われわれは思い違いをしており、われわれが過去に「プラス」という語によって意味していたのは、「アディション」ではなく、実は次のような関数＝「クワディション」(それを $\oplus$ という記号で表す)であったからである。その関数は、もし  $x, y < 57$  ならば  $x \oplus y = x + y$ 、それ以外の場合は、 $x \oplus y = 5$  によって定義される。われわれは仮定により、この計算に初めて出会ったのであるから、懐疑論者のこうした解釈は、われわれが過去に経験した有限個の事例のすべてについて妥当する。つまり、われわれが過去において「クワディション」ではなく、「アディション」を意味していたということを正当化する、いかなる事実も存在しない。

「懐疑論者の議論によれば、私が『 $68+57$ 』という問題に『125』と答えたとき、この答えは、暗闇のなかでの正当化されない跳躍だったのである。というのも、私の過去の心の歴史

は、私はクワスを意味しており、それゆえ私は『5』というべきだった、という仮説とも同様に両立しうるのだから。」 [Kripke, 1982, p. 15 (訳書27ページ)]

さらに、われわれが過去において、どちらの関数を意味していたかについての、いかなる事実もありえないとすれば、結局、現在においても、どちらの関数を意味しているかについてのいかなる事実もありえない。考えうるあらゆる答えに対して、それが規則にしたがった正しい答えであることを正当化することができるような規則をつねに捏造することができ、その規則こそが正しい規則なのだ主張することができる。もちろんそれらのすべてが、同等の資格で、自らの正当性を主張しようのだから、それらの間の選択は決定不能であり、實際上全く任意であるということになってしまう。したがってわれわれの規則の適用は、「暗闇のなかでの正当化されない跳躍」に過ぎないことになる。

たしかに、クリプキが主張するように、ある規則が実際にどのように作動するかは、あらゆる「他の条件 (コンテキスト)」を定義する規則、とりわけ当の規則を解釈し、適用するために、当の規則が存在する空間を定義するようなメタ規則＝上位規則 (規則を適用するための規則) に依存している。クリプキが事例として使っている、変数の変域を指定する規則は、その典型であろう。したがって、ある規則が実際にどのような行為を許容し、あるいは許容しないかは、このような上位規則＝適用規則によって変化するし、したがってそれに依存する。例えば、「人を殺してはならない」という明白な規則でさえ、「正当防衛」であると認められるような状況であれば、適用を除外されるし、ゲームの規則のような「構成的規則」においても、その規則を実際の状況に適用するためには、状況を解釈するための規則が必要になってくる。われわれが、このような困難を実際に感じないのは、自明視された「背景的知識」を前提としているからに過ぎない。しかし、一度このような規則の適用の問題が生じると、容易に想像できるように、今度はその適用規則の適用規則が必要となり、再び…という無限背進に巻き込まれる。



こうなれば、もはや論理的には、いかなる規則も、有意味に現実に適用することはできない。

このようなパラドクスは、すでに前節でみたものとまったく同型であり、クリプキにしたがうなら、規則にしたがった行為（われわれの用語では、規範を道具として使用する実践的行為）というアイデア自体、存立不可能である<sup>10)</sup>。

## (2) 「規則にしたがう」ことと「規則を解釈する」ことの区別

しかしながら、ここで、クリプキの「懐疑的パラドクス」が、ある決定的な区別を忘却しているということに注意を払わなければならない。それは、「規則にしたがう」ことと「規則を解釈する」ことの区別である。ヴィトゲンシュタインは次のように述べている。

「われわれのパラドクスはこうであった——規則は、行為の仕方を決定できない。なぜなら、いかなる行為の仕方も、その規則と一致させることができるから。答えは、こうであった——あらゆる行為の仕方がその規則と一致しうるのなら、また一致しないようにもしうるだろう。それゆえ、ここには規則との一致も不一致もないことになる。

ここに誤解があるということは、われわれがこのような思考過程のなかで、解釈に次ぐ解釈を行っているという事実のうちに、すでに示されている。あたかもそれぞれの解釈が、その背後にあるもう一つの解釈に思い至るようになるまで、われわれを少なくとも一瞬の間安心させてくれるかのように。このことによって示されているのは、規則の解釈ではなく、規則のその都度の適用において、『規則にしたがう』と呼び、そして『規則に反する』と呼ぶことのうちに自ずから現れてくるような、規則の把握の仕方があるということなのだ。

それゆえ、規則にしたがった行為というものはみな、解釈に違いないと言われる傾向があるけれども、『解釈』と呼ぶべきものは、規則のある表現を別の表現で置き換えたものだけ

である。」[Wittgenstein, 1958, p. 81 (訳書162—3ページ)]

すでに多くの論者が指摘しているように [McGinn, 1984, p. 68 (訳書102ページ), Malcolm, 1986, p. 154—5 (訳書283—4ページ), 西阪, 1997, 56—9ページ]、ここから即座に判明するのは、ヴィトゲンシュタインが、「懐疑的パラドクス」を「誤解」として退けているということだ。そしてその理由は、「規則にしたがう」ということと「規則を解釈する」ということが別々の事柄であり、しかも両者が決定的に異なっているということにある。言い換えれば、クリプキの懐疑、したがって懐疑主義者が主張する問題は、「規則を解釈する」際に生じる問題であって、決して「規則にしたがう」際に生じる問題ではないということだ。ここでは、規則に対する論理的に異なる二つの態度が問題になっている。一つは、ある規則を対象として観察し、そしてそれを解釈することによって、その規則がいかなる行為を論理的に正当化し、いかなる行為を論理的に正当化しないかを決定しようとする態度である。この場合には、その規則を解釈するための規則、あるいはその規則を観察している行為を支配する規則を決定する必要が生じ、それを決定するためには、…という無限背進が生じ、結局のところ、当の規則は、あらゆる行為と一致しうるし、同様にあらゆる行為と矛盾しうるというパラドキシカルな結論が導かれる。もう一つの態度は、ある規則を自らの前提として受け容れ、したがってその規則に非反省的にしたがう態度である。そうだとすれば、クリプキの「懐疑的パラドクス」が、規則にしたがう者の視点からではなく、規則を観察し、解釈する者の視点から定式化されていることは、もはや明らかである。

たしかにわれわれは、「規則にしたがう」ということを考えるとき、あらかじめ規則を観察し、あるいは解釈して、しかるのちにそれにしたがう（あるいはしたがわない）という意思決定をしている、というような二段階の構成を想定しがちである。したがって「規則にしたがう」ためには、

10) ただしクリプキは、このような「懐疑的問題」を受け容れた上で、したがって「正面からの解決」を拒否した上で、「懐疑的解決」なるものを提起している [Kripke, 1982, pp. 107—9 (訳書209—12ページ)]。

「規則を解釈する」ことが、論理的に先行していなければならないとか、あるいは「規則を解釈する」ことが、たとえ暗黙であるにせよ、含まれているはずだし、含まれていなければならないと考えがちである。もちろんそのようなケースがあることは事実だが、だからといって、「規則を解釈する」ことが、「規則にしたがう」ことの必然的な前提となっているとか、不可欠の条件となっているということではないし、ましてや両者が単一の行為のなかに含まれているということではない。というのも、その場合、われわれはあくまで二つのこと、二つの行為をしているに過ぎないのだから。そうだとすれば、実践的行為が巻き込まれているとされるパラドクスは、誤った前提、すなわちこのような二つの態度・行為が、実践的行為には含まれているはずだし、含まれていなければならないという思い違いから生じていることになる。しかもこのようなパラドクスは、実は実践的行為そのものの災禍ではないということも、容易に了解されよう。むしろ誤った前提のもとで、実践的行為に当然含まれるとされている、規則の解釈こそが、論理的なパラドクスを招き入れるのだから。

このような誤った前提が何であるかを見易くするには、実践的行為が巻き込まれるとされる困難を、言語の記述主義（より一般的には、記号の表象主義 representationalism）の立場から定式化してみるのがよい。オースティンが「記述主義の誤謬」と呼んで批判した、この立場に基づけば、発言は、その発言とは独立した事態あるいは事実と言及している（「他者言及」）ばかりでなく、事実としての当の発言それ自身に言及している（「自己言及」）。先の例（②）で言えば、一方で、この発言が言及しているのは、「授業を開始する」という事実であるが、他方、その事実、発言そのものによって打ち立てられており、決してこの発言と独立に存在する事実ではない。したがって、実践としての行為遂行的発言（発語内行為）は、自らを自己言及的に構成しているということになり、言語の記述主義（記号の表象主義）の立場にたてば、そのような自己言及は認められないはず

だ。というのも、この立場は、そもそもあらゆる言語あるいは記号が、自分以外のものを意味する（記述する・表象する）ものであるとする立場だから。

したがってここで要求されるのは、その行為を観察する別の視点、あるいは別の視点からその行為を観察し、その行為を表象する、もう一つの行為である。これこそが、実践的行為を、外的な視点から、慣習や規範によって支えられたものとして記述しようとする行為であり、「規則を解釈する」行為である。言い換えれば、実践的行為が可能であるためには、自らを外的に観察、記述する、異和的な視点が、それ自身の内に含まれていなければならないことになる。これはもうそれだけでパラドクスだと言えるし（自分のなかに、自分でないものが含まれているというのだから）、別の言い方をすれば、このような観察、記述も、それ自身がやはり実践的行為なのだから、再び観察、記述されていなければならない、…という無限背進が含意されると言ってもよい。

いずれにしても、ここで問題となっている困難は、紛れもなく自己言及のパラドクスなのだということが容易に見て取れるだろう。その意味では、ニクラス・ルーマンの議論が、全体として照準している問題もまた、まさにこのような事態なのである<sup>11)</sup>。そしてここで、このような自己言及のパラドクスの定式化が、言語の記述主義（記号の表象主義）という、誤った前提を下敷きにしていたことを思い起こそう。そうだとすれば、自己言及のパラドクスを議論の核心に据えるということは、言語の記述主義（記号の表象主義）という、誤った前提をそのまま引き受けることになる危険と隣り合わせなのだ。もっともルーマンのために付け加えるなら、かれもまた、操作（＝実践）と観察を区別することの重要性を強調し、自己言及のパラドクスが、観察によって、事後的に「発見される」ものであることに注意を払ってはいるのだが<sup>12)</sup>。

ヴィトゲンシュタインが「語る」と「示す」ことの区別によって、楔を打ち込もうとしたのは、このような前提に対してであったし、オー

11) 詳しくは、田中 [1994] を参照。

12) 詳しくは、Luhmann [1985], S. 415, [1990], Kap. 2, bes. S. 115などを参照。

ステインが言語に関する誤謬として拒絶しようとしたものも、このような前提であったはずだ。実践的行為が何ものかに言及する（を表象する）ばかりでなく、何ごとかを遂行するということは、あたかも何ごとかに言及する（を表象する）のと同じように、自分自身に言及して（を表象して）いるということでは決してない。そうではなくて、そこでは、言語や記号は、自らを呈示し（*vorführen, present*）、あるいは示して（*zeigen, show, exhibit*）いるだけだ。このことは、「規範にしたがう」ということに関しても、全く同様である。すでにみたように、「規範にしたがう」ことは、規範に言及し（を表象し）、それを解釈することとは異なるし、またそれを必然的に伴うわけでもない。その場合、われわれは、「規範を呈示し、示している」のであり、あるいは規範をまさに「実演 *perform*」しているのである<sup>13)</sup>。

ここで問題になっているのは、記号の表象主義の破綻であり、記号は、何ものかを表象すると同時に、自らを「示す」という可能性を認めるかどうかという問題である。記号の表象主義に固執するかぎり、自らを「示す」ことは、自らに「言及する」と同一とされ、そこに自己言及のパラドクスが生じる。「示し」の可能性が認められるなら、自己言及＝自己観察というパラドクスは生じないし、したがってそれを解決する（クリプキの「懐疑的解決」やルーマンの「脱パラドクス化」）必要もないのである。

#### 4. 「示される」ものとしての規範と心

われわれはすでに、「解釈」というものに注目することによって、「規則にしたがう」と「規則を解釈する」ことが異なるものであるということ、規則にしたがうことのなかで、規則は「示される」のであって、「言及される」のではないということを明らかにした。ところで、この「解釈」への注目は、われわれを思わぬ方向へと導いていく——もっとも、ヴィトゲンシュタインにとっては、むしろこちらが主たる議論の方向であったと見る方が、自然かもしれないが。それ

は、「心的なもの」をどのように考えるべきかという問題である。というのも、「解釈する」というのは、通常、心的な操作だと考えられているのだから。

ところで「解釈」とは何なのか。もう一度、ヴィトゲンシュタインの言葉に耳を傾けよう。

「それゆえ、規則にしたがった行為というものはみな、解釈に違いないと言われる傾向があるけれども、『解釈』と呼ぶべきものは、規則のある表現を別のある表現で置き換えたものだけである。」[Wettgenstein, 1958, p. 81 (訳書 162-3 ページ)]

ここから解することは、解釈とは、ある表現を他の表現によって置き換えること、いわば翻訳することだということであり、そしてヴィトゲンシュタインの主張は、ある記号を理解すること（規範にしたがうことも同じなのだが）は、それを他の記号に翻訳することにおいて成り立っているのではないということだ。このことは、意味が、心に思い浮かぶもの、すなわち表象であるとする一般の見解の拒絶であり、さらに、心が一つの領域であり、外的対象のイメージ（映像）が占める領域であると看做すことの拒絶である。というのも、このような見解によれば、心的作用とは、解釈作用であり、外的対象を心的映像によって置き換える作用であると考えられるから。ヴィトゲンシュタインが言うように、意味を理解することが、決して解釈することではないとするなら、われわれは、心的作用について、少なくともこのようには考えられないことになる。

このような観点から、心についての独特の議論を展開したのは、ギルバート・ライルである[Ryle, 1949]。ライルは、身体という外的、公的で、観察可能な領域の背後に、心という内的、私的で、内観によってのみ接近可能な領域を想定し、両者を素朴に関係づけようとする教説を「機械のなかの幽霊のドグマ」と呼び、それは、一種の「カテゴリー錯誤」なのだと言っている。つまりそれは、教室や図書館やグランドを見て、

13) 「語る」ことに対する「示す」ことの古典的な範型としては、「前提する *presuppose*」「含意する *imply*」などがある。詳しくは、Strawson [1950], Levinson [1983], chap. 3-4, Grice [1989], chap. 2などを参照。

「大学はどこにあるのか」と問う訪問者や、競技の各役割やその遂行とは別のところに、「チームスピリット」を探す観客と似ている。大学とは、それらの諸施設が組織される仕方であり、それらの諸施設の関係の水準にある何ものである。そして「チームスピリット」も、競技の各役割や遂行と並ぶ別の役割や遂行ではなく、この場合は、それぞれの役割の遂行の独特の仕方（「鋭さ」のようなもの）、つまりそのスタイルや手順のなかにある。ライルによれば、これと同様に、心的な概念が意味しているのは、身体的過程と同列に並ぶ、もう一つのできごとや領域ではない。

「ある人が心の特性を行使していると記述される時、われわれはその人の表に現れた行為や発言を結果としてもたらす、隠されたエピソードに言及しているのではなく、表に現れた行為や発言そのものに言及しているのだ。…行為記述上の相違は、表に現れた行為に隠れて先行する、影の行為への暗黙の言及が存在するかどうかという点にあるのではない。」[Ryle, 1949, p. 25 (訳書23ページ)]

ライルは、このような問題を「理知的 intelligent」な行為（つまり心的な特性を示す行為）の問題として考察しているが、その論理は、すでにわれわれにとって馴染み深いものだ。われわれは普通、ものごとの理知的な遂行には、規則や規準の意識的な適用が含まれなければならない、あるいはそれが先行していなければならないと想定してしまう。つまり理知的であるということは、二つの事柄（規則や規準についての考察と、それらが要求する事柄の実行）を同時に、あるいは相前後して行うことであると考えられてしまう。

しかしながら、そのような規則を考察できなくても、ものごとを理知的に遂行することが可能であることは明らかだし (knowing-how)、何よりも、このような二段階の過程を想定してしまうと、規則を考察すること自身もまた一つの行為だから、したがって理知的な行為は、それに先立つ無限の理知的な行為を要求する、ということになってしまう。行為が理知的であるためには、まず為すべきことを考察するという内的作業が先行

していなければならない、この内的作業を考察する内的作業が再び先行していなければならない、…というように。これは、明らかに背理である。したがって理知的な行為は、何を為すべきかということについて考え、その考えたことを実行するという二つのことを行っているわけではない。行為者は、ただ一つのことをしているのであって、たしかに独特の仕方や方法を伴ってはいるが、独特の先行者（思考や企図）を伴っているわけではないのである。

理知的であるということが、行為と同時に、あるいはそれに先行して、何らかの心的作用が伴っているということではないとすれば、行為が理知的であるというのは、どういうことなのだろうか。ライルによれば、それは、「注意深い」「慎重な」「巧妙な」等々と表現しうるような、行為の仕方の内にあり、そのような仕方で行うことができる「能力」や「技能」の内にある——もちろん「能力」や「技能」という言い方は、そのような行為が繰り返し遂行される可能性を述べているのであり、ある仕方で行うが「できる」ということ自体の背後に、それを可能にする何ものかが、行為の遂行と独立に潜んでいるという意味ではない。

「注意深い」「慎重な」「巧妙な」等々と表現しうるような仕方で行うということは、言い換えれば、行為が一定の規準を満たすような仕方で行うことができるといえることにはほかならない。その意味で、それは「規則にしたがう」ことと論理的に同じなのだ。そしてすでに述べてきたように、「規則にしたがう」ことは、「規則を（観察し）解釈する」こととは区別されるし、「規則を（観察し）解釈する」ことを、あらかじめあるいは同時に、自らの前提条件として要求するわけではない。ある仕方で行うことができるということは、その仕方についての知識を命題化できるということではない。

また、「能力」や「技能」が意味する、行為の繰り返し可能性とは、これらの概念が、現在の行為を超えて、将来の行為の可能性について述べているということである。ライルによれば、「できる（あるいはできない）」という語は、事実を記述する語ではなく、むしろ様相を記述する語であり、したがってここで問題になっているのは、

「…しようとすればできるだろう」とか、「…の状況にあれば、…するだろう」といった、仮言的あるいは半仮言的な言明の問題なのである。したがって、ここでも「能力」や「技能」とは、行為が一定の規準を満たすような仕方で繰り返し可能であるということであり、「規則にしたがう」ことなのである<sup>14)</sup>。

このようなライルの主張が正しいとすれば、われわれの心の「文法」は、行為に先行的に伴う、内的で、私的な何ものかとして、心を捉えているのではなく、むしろある仕方で行為が遂行される可能性に関係していることが明らかとなる。そしてそのことは、心の「文法」が、規範の「文法」と共通の基盤の上にあることを意味している。ヴィトゲンシュタインもまた、規則にしたがうということについて、それが反事実的条件文あるいは仮言的命題の問題であることを示唆している。

「…あなたの言う『私はその時すでに…を知っていた』ということが意味しているのは、『1000の次に、どんな数を書くべきかと問われれば、1002と答えたであろう』というようなことなのである。そしてそのことについて、私は疑いをもたない。この仮定は、『かれがそのとき水に落ちたならば、私はかれを追って飛び込んだだろう』といった類いの仮定なのである。…」 [Wittgenstein, 1958, p. 76 (訳書153ページ)]

考えてみれば、それは当然のことだ。というのも、すでに「理知的」であるということに関して述べたように、心的な概念が意味しているのは、行為が一定の規準や規則にしたがっているということにほかならないのだから。たしかに、このような規範の文法と心の文法の類比性は、大まかな意味でしか主張できないかもしれない。とりわけ、すぐに気づかされるのは、規範的なものについては、それが違背事例にもかかわらず維持されるのに対して、「能力」「技能」といった心的な概念は、違背事例によって棄却される傾向があると

いう相違（規範的期待と認知的期待）であろう<sup>15)</sup>。しかしながら、われわれがここで注目したいのは、むしろこの大まかな共通性である。というのも、もそこから、規範が行為において「示される」ものであるのと全く同様に、「心」もまた行為において示されるものであるということが導かれるからだ。規範や心は、行為によって表象される何ものか、したがって行為が言及している何ものか、行為の背後にあって行為を支配している何ものか、等々ではない。そうでなくて、それらは、行為そのもののなかに、あるいは相互行為そのもののなかに埋め込まれており、そのなかで「示される」ものとしてある。それらは、行為それ自身と分ちがたく結びついており、したがってわれわれは、まず行為を見て、しかるのちにその行為を解釈することによって、その行為がしたがつている規範を捜し出したり、その行為が表現している心の状態を捜し出したりしているわけではない。むしろ、行為を理解するという自体が、そこに「示されている」規範や心を了解することにほかならないのである。

では、規範や心は、行為あるいは相互行為において、どのようにして示されているのだろうか。前者については、必ずしも直接的にはないが、いわゆる「制度的場面の会話分析」がすでに蓄積している多くの研究を参考にすることができるだろう<sup>16)</sup>、後者については、ジェフ・クルターの先駆的業績 [Coulter, 1979, 1989] や、いわゆる「社会的構築主義」の議論を参考にすることができるだろう。いずれにしても、これらについての本格的な検討は、別稿に譲らなければならない。

#### 参考文献

- Austin, John L. [1962], *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press. 坂本百大訳『言語と行為』大修館書店 1978年
- Austin, John L. [1961], *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press. 坂本百大監訳『オースティン哲学論文集』勁草書房 1991年

14) ライルの言う「傾向性 disposition」とは、あくまでこのような仮言的性質を表しているものであり、心理学的に解釈してはならない。

15) 規範の帰属先が集団や社会なのに対して、心の帰属先が個人であることは、言うまでもあるまい。

16) これらについては、吉井・山田・西阪 [1999], 36-70頁を参照。

- Coulter, Jeff [1979] *The Social Construction of Mind*, London, Macmillan Press. 西阪仰訳『心の社会的構成』新曜社 1998年
- Coulter, Jeff [1989] *Mind in Action*, Cambridge, Polity Press.
- Derrida, Jacques [1982], “Signature Event Context”, in *Margins of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press. 高橋允昭訳「署名 出来事 コンテキスト」『現代思想』Vol. 16-6 青土社 1988年
- Durkheim, Emile [1933], *The Division of Labor in Society*, New York, The Free Press. 井伊玄太郎訳『社会分業論』講談社学術文庫 1989年
- Freud, Sigmund [1905], “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”, in *Gesammelte Werke* Bd. 5, London, Imago Pub. 中山元訳『エロス論集』ちくま学芸文庫 1997年
- Garfinkel, Harold [1967], *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall.
- Grice, Paul [1989], *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. 清塚邦彦訳『論理と会話』勁草書房 1998年
- Habermas, Jürgen [1981], *Theorie der kommunikativen Handlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. 河上倫逸他訳『コミュニケーション的行為の理論』未来社 1985-7年
- Heritage, John [1984], *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.
- Kripke, Saul A. [1982], *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. 黒崎宏訳『ウイットゲンシュタインのパラドクス』産業図書 1983年
- Levinson, Stephen C. [1983], *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press. 安井稔・奥田夏子訳『英語語用論』研究社出版 1990年
- Lewis, David [1969], *Convention*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Luhmann, Niklas [1985], “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, *Soziale Welt*, 36-4.
- Luhmann, Niklas [1986], “The Autopoiesis of Social Systems” in F. Geyer and J. van der Zouwen eds., *Sociocybernetic Paradoxes*, London, Sage.
- Luhmann, Niklas [1988], *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. 春日淳一訳『社会の経済』
- Luhmann, Niklas [1990], *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Malcolm, Norman [1986], *Nothing is Hidden*, Oxford, Basil Blackwell. 黒崎宏訳『何も隠されていない』産業図書 1991年
- McGinn, Colin [1984], *Wittgenstein on Meaning*, Oxford, Basil Blackwell. 植木・塚原・野矢訳『ウイットゲンシュタインの言語論』勁草書房 1990年
- 西阪仰 [1997]『相互行為分析という視点(認識と文化13)』金子書房
- 落合仁司 [1987]『保守主義の社会理論』勁草書房
- Parsons, Talcott [1937], *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press. 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』木鐸社 1974-89年
- Parsons, Talcott [1964], *Social Structure and Personality*, London, The Free Press. 武田良三監訳『社会構造とパーソナリティ』新泉社 1973年
- Parsons, Talcott, Bales, Robert F. and Shils, Edward A. [1953], *Working Papers in the Theory of Action*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- Polanyi, Michael [1966], *The Tacit Dimension*, Gloucester, Mass., Peter Smith. 伊藤敬三訳『暗黙知の次元』紀伊国屋書店 1980年
- Polanyi, Michael [1962], *Personal Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press. 長尾史郎訳『個人的知識』ハーベスト社 1985年
- Ryle, Gilbert [1949], *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press. 坂本・宮下・服部訳『心の概念』みすず書房 1987年
- Searl, John R. [1969], *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press. 坂本百大・土屋俊訳『言語行為』勁草書房 1986年
- Strawson, Peter Frederick [1950], “On Referring”, *Mind*, Vol. 59, pp. 320-344. 坂本百大編『現代哲学論文集Ⅱ』勁草書房 1987年
- 田中耕一 [1990a]「社会的行為」安藤喜久雄・児玉幹夫編『社会学概論』学文社
- 田中耕一 [1990b]「不確定性の生成と処理」土方透編『ルーマン／来るべき知』勁草書房
- 田中耕一 [1994]「自己言及性の二つの位相—ルーマンとエスノメソロジー—」『社会学史研究』第16号 日本社会学史学会
- Wittgenstein, Ludwig [1958], *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell Publishers. 藤本隆志訳『哲学探究(ウイットゲンシュタイン全集第8巻)』大修館書店 1976年
- Wieder, D. L. [1974], “Telling the Code”, in Turner, R. ed., *Ethnomethodology*, Harmondsworth, Penguin.
- 吉井裕明・山田富秋・西阪仰編 [1999]『会話分析への招待』世界思想社

## Norm and Mind: The Structure of Practical Action

### ABSTRACT

Emile Durkheim focused on the problem of “*non-contractual element in contract*” in order to explicate the nature of “the social element”. This idea suggests that “the social (or normative) element” should not be regarded as a kind of agreement (Jürgen Habermas), but rather as something “latent” in action (Talcott Parsons), since, as Durkheim put it, it implicitly forms the background of our explicit agreement.

By using Michael Polanyi’s idea of “tacit knowing”, we can revise the concept of latency. To know tacitly the rule being used in *practical action* means that the rule is not something latent and independent of action itself.

John L. Austin elucidated the concept of practical action by describing it as the use of a language (“speech act”). His efforts, however, lead us to the paradoxical consequence that the “felicitous” context of the practical action could not be determined. Since the “felicitous” context should be defined by what we call a rule, it follows that no rule could determine a course of action (Saul A. Kripke). Is practical action involved in a paradox?

We must draw attention to the distinction between “following a rule” and “interpreting a rule” which Ludwig Wittgenstein emphasized. Based on this distinction, Kripke’s paradox turns out to be arisen from “interpreting a rule”, not from “following a rule”. In practical action, as Wittgenstein put it, the rule we follow is not to be “*referred*”, but to be “*showed or displayed*”. There is no paradox in practical action. Therefore there is no need to “entparadoxieren (Niklas Luhmann)”.

This insight plays an important role for us to think about mind. As Gilbert Ryle argued, mind should not be regarded as something apart from action. Rather, mind is in the “*way*” of action, that is, in following some kind of rule or norm. Therefore it is concluded that the “grammar” of norm and that of mind have a common basis. Norm and mind should be regarded as something to be *shown* in our (inter) action.

**Key Words:** practical action, referring and showing, the grammar of norm and mind.