脅さず、怯えず–倫理の理由律の倫理

小泉　義之

一

「なぜ倫理的であるべきか」という問いは、いかにして断ち切られるだろうか。それについて考える前に、別の問いから考えてみる。

「なぜ学校に行くべきか」という問いに対しては、さまざまな応答を思いつくことができる。知識と知恵を身につけるために、自愛と友愛を育むために、あるいは、幸せな生活を送ることができるようになるために、社会的に生活できるようになるために、といった応答である。ところが、さらに、こうした応答の内容について、なぜそのようにしなければならないのか問うことができる。そんな問いに対しては、そうしなければ、やっていけないし、生活していけないし、生きていけないと、すなわち、そうしなければ、精神的にも身体的にも辛い生活を強いられるし、ひいては、不本意な死を強いられると、答えることになる。つまり、「なぜ学校に行くべきか」という問いは、そうしなければ死んでしまうという脅しによって断ち切られる。ところで、このような問いの断ち切り方は、子供であれ、大人であれ、生きようとする意志があるということ、死にたくないという欲望があるということを前提としている。この前提そのものは否定できないだろうが、脅しを通して生と死が奇怪な仕方で関係することを、私は批判したいのである。実際、上のような問いの断ち切りかたは、学校に行くべき根拠を死の脅しで与えることによって、人間が死なずに生きていくためには必ずや学校化された生活を送らなければならないと訓育している。こうして、学校化された生活が生のすべてであると思い込む者にとっては、学校に行くべきか否かという問いは、生きるべきか否かという問いに重なり合うことになる。しかし、これは明らかに虚偽である。学校化された生活が生の全体を覆い尽くすはずがないからだ。ところが、虚偽であるにもかかわらず、そこに閉塞される者がいる。そして、そこに閉塞されている振りをして、学校に行くべき根拠を与える振りをする者がいる。こんな状況の全体は、欺瞞的で偽善

的である。

「なぜ教育するべきか」という問いについても考えておく。この問いに対しても、さまざまな応答を思いつくことができる。それらは概ね、子供のためにといった応答になるだろう。ところが、さらに、なぜ大人が子供のために労力を注がなければならないのかと問うことができる。これに対しては、そうしなければ、子供だけではなく、大人も含めたみんなが、やっていけなくなるし、生活していけなくなるし、生きていけなくなると、すなわち、そうしなければ、みんなが不本意な死を強いられると、答えることになる。つまり、「なぜ教育するべきか」という問いは、そうしなければ共に死んでしまうという怯えによって断ち切られる。ところで、このような問いの断ち切り方は、大人には共に生きようとする意志があるということ、共に死にたくはないという欲望があるということを前提としている。この前提も否定できないだろうが、怯えを通して共生と共死が奇怪な仕方で関係することを、私は批判したいのである。実際、上のような問いの断ち切り方は、教育を施すべき根拠を共死の怯えで与えることによって、人間が共に死なずに共に生きていくためには必ずや大人による子供の教育が必要であると訓育している。しかし、ここには、あからさまな虚偽がある。生い先の短い大人にとっては、子供が育とうが育つまいが、怯える必要は何もないからである。したがって、「なぜ教育するべきか」という問いを断ち切ろうとするなら、そうしなければ未来の人間が共に死んでしまうという恐れによって断ち切ることになる。ところで、この断ち切り方は、自分の死後も人間が存続してほしいとする願望が大人にあることを前提としている。この前提をそのままでは肯定できないだろうが、ともかく、このようにして、「なぜ教育するべきか」という問いは、「なぜ子供をなすべきなのか」「なぜ人類が絶滅してはいけないのか」という問いに結びつくことになる。

「なぜ学校に行くべきか」「なぜ教育するべきか」といった個別の倫理規範の根拠についての問いは、問い詰められるならば、必ずや、生と死をめぐる問いに収斂していく。こんな問いと答えの連鎖について考えたい。

その連鎖は、生の究極的目的に関わっている。難しいのは、その関わり方を的確に捉えることである。仮に、学校や教育が生の究極的目的であるとしてみる。学校や教育のために世界に生まれてきたのだとしてみる。そのとき、学校

に行くことや教育を施すことは究極的目的実現のための手段的義務になるから、その義務の根拠を与えるのは容易いことになる。ところで、生の究極的目的も目的であるからには、それは、生きていく際の経験的な傾向性と見分けがつかなくなる。このこと自体は異とする必要はないが、しかし、そのときには、仮に学校や教育が生の究極的目的であるとしても、学校や教育のためにだけ生きているわけではないという感触が残るはずである。何のために、学校や教育のために生きているのかと、自問できてしまうからである。だから、この自問の位置からすると、人間の生はさまざまな傾向性に彩られていて、学校や教育への傾きはその一例にすぎないことが見えてくる。こうして、何のために生きるのかという問いは、まさに宙に浮く。そこで、仮に、生のすべてを統合する究極的目的があるとしてみる。そのために生まれてきたのだと言えるような何らかの目的があるとしてみる。それが確定的ならば、倫理の根拠を与えるのは容易いことになる。では、それは何だろうか。少なくとも、私には、功利性や幸福であるとは思えない。では、生が生の究極的目的、生きるために生きるのであろうか。私はそう考えているが、生きるために生きるという語り方のままでは、倫理の次元を外してしまうとも考えている。この点は措くとして、詰まるところ、そのために生まれてきたと言えるような目的があるとは思えない。生の究極的目的を想定することによって倫理の根拠を与えようとする道は途絶えている。ここで議論は終わってもよいのだが、かすかな違和感が残る。究極的目的がないということはよい。それを設定しても虚しいということもよい。それでは、この私が究極的目的の有る無しに関わらず生きていることは、たんなる傾向性なのだろうか。有るか無いかも定かではない目的を、つぎつぎと何かに置換して渡り歩いているだけなのだろうか。もちろん、生活の個々の局面においては、複数の目的に順番に引き寄せられて、傾くようにして生きているが、それでも、私は、生きていくことが端的に善であり端的に義務であり端的に命じられていると言いたくなるときがある。あるいはむしろ、善や義務や命法といったカテゴリーを使用できるのは、生きていくことにおいてでしかないと考えている。ところが、どうしたことか、このことを肯定的に真直ぐに語り出せなくなっているのだ。そして、生きることを義務であると言うための根拠をも、脅しと怯えによってあてがいたくなっているのだ。たとえば、カントである。

「自己の生命を維持することは義務であり、しかも誰でも生命を維持しようとする直接の傾向性をもっている。しかし、人間の大部分が、生命を維持するために頻繁に払う細々とした配慮には、何ら内的な価値はないし、そんな人間の格律には、いかなる道徳的な内容もない。大部分の人間は、たしかに義務に適って生命を守るが、しかし義務に基づいて生命を守るのではない。逆に、嫌なことが重なり悲しみのあまり希望を失って、生命をまったく好めなくなったときに、また、不幸な者が、心を強くして、自分の運命について、気落ちして打ちのめされずに、むしろ憤激しながら、死を望みがらも生命を維持する、しかも生命を愛さずに、傾向性や恐怖に基づいてではなく、義務に基づいて、生命を維持するとき、そのとき、その人の格律には道徳的な内容がある」（『倫理の形而上学的基礎付け』（A397））。

カントは生きることが義務だと洞察していはいる。ところが、カントは、ここでは充分に解きほぐせないが、奇怪な転倒に巻き込まれている。「なぜ生きるべきか」という問いに対して、死という出口しかない状況にあっても自殺を選択しないで、とにかく生きるべきだから生きると考えられるべきであるということをもって、答えようとしている。そんな状況で思いつかれる指し手にだけ、道徳的な内容、すなわち、生きる義務を肯定する証しが宿るとするのだ。カントは、学校に行かなければ生きていけないと脅されて怯えているために死のうとしている子供を想定して、その子供が自殺への誘惑から義務の呼び声に答えて反転する状況を想定することをもって、そんな状況に閉塞されてはいない大人に向かって、生きる義務に重しを与えようとしているだけである。このように脅しと怯えを間接的に利用するからこそ、カントは、生きることを、自殺する選択肢を常に背にしながら生きることとして捉えることになる。間違いとは言わないが、そんな風に生きている人間、そんな風に生きていられる人間は、たぶんいない。たしかに、カントは、「通俗的な実践哲学」や「応用された倫理の哲学」が描き出す問いと答えの連鎖、欺瞞的で偽善的な連鎖を、断ち切ろうとはしている。カントによる功利性原理ないし幸福原理批判には、逸すべからざる洞察が含まれてはいる。しかし、どうしたことか、カントは、肯定的に真直ぐに、生きるべきだから生きていると言えなくなっている。これも、ここでは充分に解きほぐせないが、要請論という仕方で超越的なものを肯定し

ようとする身振り、しかも、命懸けの振りをして肯定しようとする身振りそのものが転倒しているからである。これに対して、私は、倫理の根拠の問いは生の根拠の問いに結びつくにしても、非業の死の可能性を使って生に箔をつけるという倒錯を批判したいのである。そんな倒錯とは無関係に、人間は生きていると思うからだ。

二

問われているのは、倫理の根拠を与えることが、生きることと共に生きることの根拠をも与えることになるような水準があるのか、そして、そのような水準があるとして、そこで嘘にはならない真実を示すことができるのかということである。私は答えを見通してはいない。ここでは、「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いについて考えておくことにする。

三浦俊彦は『論理学入門』（NHKブックス、2000）において、語用論的な矛盾に着目して、規範命題の証明を与えようとしている。三浦によると、「言語などあるべきではない」「社会などなくてもよい」といった規範的な主張は、言語制度や社会道徳制度を前提とするから、「いやしくも議論が生じている以上は、制度内部の規範に依存しなければならない。制度そのものを言語で否定することは、矛盾なのである」。そして、三浦は、語用論的な矛盾を検出することをもって、先の主張が規範的な主張としては自己破滅的ないし自己論駁的であるとする。その論証はこう提示されている。

仮定　社会制度（言語）はなくてもよい
　中間帰結０　上の仮定は主張されている。
　　（仮定の語用論的前提）
前提１　上の仮定を主張するためには社会制度（言語）が必要である
　中間帰結１　社会制度（言語）はなければならない。
　　（中間帰結０、前提１より前件肯定規則）
　中間帰結２　社会制度（言語）はなくてもよく、かつなければならない。
　　（仮定、中間帰結１より連言導入規則）（矛盾）

結論　仮定は誤りである。

いくつか考えておきたい。第一に、この論証においては、社会制度が同じ一つのものとして存立すると想定されている。あるいは、こんな論証によってこそ、社会制度は同じ一つのものとして定立される。第二、同じことになるが、仮定においても論証においても、「社会制度」は一意的に何か同じ一つのものを指示すると想定されている。あるいは、こんな論証によってこそ、「社会制度」の一意的な指示性が確保される。

したがって、第三に、一旦は、仮定の主張が、社会制度（言語）の部分についてだけ主張されていると考えてみる必要がある。そこで、仮定の主張を、「日本語はなくてもよい」に置き換えてみる。「日本語」なる単語は日本語内部の語彙であるというよりは、異言語から日本語を指示する語彙を日本語に翻訳したと日本語の内部で想定されるような語彙であるから、純粋に日本語の語彙であるとは言い難いのだが、とりあえずは、「日本語はなくてもよい」は語用論的に日本語の存在を前提とすると認めてもよい。このとき、「仮定は誤りである」とする結論は、何を主張していることになるだろうか。「日本語はなくてもよい」という主張は、論証的には馬鹿げた不合理な主張であると主張していることになる。裏から言えば、日本語が現に存在して実効的であるからこそ、当の日本語に対して日本語で異議を唱えられるからには、その類の異議によって、日本語の存在と実効性を否定しようとしても不合理であると主張していることになる。このような主張は、仮定の主張のような仕方で日本語批判を繰り出すことは無駄であるということを間接的に示すという点において、実践的にも政治的にも正当であると思うが、しかし、気に掛かるのは、ありもしない異議を封じてみせることによって、日本語なるものの存在性と実効性が高められるというそのことである。実際、三浦はこう書いている。「むろん、言語で何も主張せず淡々と言葉を無視しつづけ道徳規範を破りつづけ人を殺しつづけるのは矛盾ではない。が、そのような人物をどのように処遇するかという議論と判断は、所与の制度内の規範に則ってなされる他はない」。しかし、そもそも、「言語で何も主張せず-殺しつづける」ような、そんな人間はいない。もしくは、そんな人間は徹底して非道徳的で非理性的である。ところが、三浦は、

ありもしない反道徳性と反理性を理性的に反駁することをもって、道徳性を理性的に擁護できると信ずる。そして、そんな身振りによって、部分的な反道徳性と反理性だけでなく、非道徳性と非理性を封じてしまう。「処遇」してしまうのだ。このようにして、倫理は、部分的な反道徳性と反理性すら肯定できなくなるし、非道徳性と非理性を肯定しようとすらしなくなる。結局のところ、三浦は、「所与の制度内の規範」が同じ一つのものとして存立し、それを論証内部のタームが一意的に指示すると信じ込んでいるし、その信憑を訓育することをもって、「所与の制度内の規範」なるものを守るべきであると訓育している。これこそコンフォーミズムである。ありもしないアナーキーを捏造して、それに矢を放てばすべてが完了すると思い込む人の何と多いことか。

倫理的な注釈を加えておく。私は、「日本語はなくてもよい」という主張は、最後の日本語のごとくに語られるのであれば、その発話自体に遂行論的な矛盾を検出することはできても、発話の前提をも繰り込んで否定するような語用論的な矛盾はないと考える。論証は無時間的な体裁をとるのに対して、語用は時間的に遂行されるから、論証の不合理性でもって語用の不合理性を示すのには無理がある。そして、私は、「同じ一つのものとしての日本語は、（現にないのだが）なくなってもよいし、なくなるべきである」と、規範命題に時間様相を付して考えることがある。ここには、語用論的な矛盾も遂行論的な矛盾もない。そして、規範的な主張がすぐれて未来に関わるとしたら、無時間的な論証はその合理性についても不合理性についても何も証明しない。

その上で、社会制度一般について考えてみる。一般に、何を主張するにせよ、当の主張が遂行されるための存在論的な前提があるのは確かである。しかし、難しいのは、当の前提をいかにして指示ないし表示するかということである。ところで、論証が形式的に成立するなら、タームを置き換えても論証は成立する。実際、「社会制度」は、「国家」にも「生命」にも「神」にも置き換えることができる。また、「他者」にも「対話」にも「コミュニケーション」にも「寛容」にも「民主主義」にも置き換えることができる。置き換えても、論証は形式的には成立するし、その類の論証は実に数多く提出されてきた。「何かはなくてもよい」と主張する人を想定して、「その主張をするためには当の何かが何らかの仕方で必要である」と言ってやりさえすれば、論証は成立するよ

うになっている。任意のタームに指示作用があるとしておいて、当の指示作用が成立するための実在前提が必要であるとし、そこに前提されている存在者を再び当のタームで指示する装いをこらせば、語用論的な矛盾を論証してみせることは、いつでも可能である。ここから引き出すべき教訓は何だろうか。第一に、タームの指示作用を疑うべきである。少なくとも、タームの指示作用に依存して論証の説得性を倫理的に主張するべきではない。この点に関連するので付言するが、三浦俊彦の『虚構世界の存在論』は様相述語論理の可能世界意味論によって小説の登場人物のリアリティを捉えようとしていたが、これは、たとえば、ポール・リクールの『解釈の革新』や中村三春の『フィクションの機構』が指示理論によって小説世界のリアリティを捉えようとしていたのと同様に、失敗に終わっている。一般に、分析哲学の論理学的クリシェは、事象や事物のリアリティを取り逃がしているし、そもそも、取り逃がすかもしれないという最低限の疑念すら欠如している。ここでも、分析哲学の悪しき遺産を清算すべきである。第二に、規範的な主張が成立するための存在論的な前提を、いかにして捉えるかを考え直すべきである。語用論的前提や実在前提は、存在論的な前提を覆い尽くすことなどできない。「社会制度」なる語彙が、社会のリミットを画定して、社会と非社会の分割線を示していると信じ込んでしまうことが、指示理論に由来する迷妄であるし、そんな迷妄に依存して、「社会制度」なる語彙が指示するものの外部が、悲惨な生や非業の死として表象されているだけである。だから、素朴に言えば、もっとよく現実を見なければいけないのだ。

要するに、私は、語用論的な矛盾を指摘する程度のことで、存在論的な前提に相当する何かが擁護されたり根拠を与えられたりするとは、とても信じられないのである。三浦のもう一つの論証を引く。

仮定　殺人は許される。

中間帰結０　上の仮定は主張されている。

（仮定の語用論的前提）

前提１　仮定を主張するためには、倫理が必要である。

（主張すること、および「許される」の意味より）

中間帰結１　倫理が成立している。

（中間帰結０、前提１より、前件肯定規則）

前提２　殺人が許されると、倫理は成立しない。

（経験的事実、あるいは「倫理」の再定義）

中間帰結２　倫理は成立しない。

（仮定、前提２より、前件肯定規則）

中間帰結３　倫理が成立し、倫理が成立しない。

（中間帰結１、２より、矛盾）

結論　よって、仮定は誤りである。

ここでは、三浦も認めるように、「倫理」の指示性が揺れている。一方で、倫理的であることは、善であることや正しいことに等置される。他方で、倫理的であることは、義務様相や許容様相を合理的に使用することに等置される。あるいは、善悪と正邪を識別して言明することに等置される。両者が混同されれば、善であり正しいことは、合理的であることに等置されるし、逆に、合理的であることが善であり正しいとされることになる。加えて、倫理は、それが成立しなければ何か重大な危機が引き起こされてしまうような制度として表象される。こうして、善と正についての論証を、脅しと怯えによって裏から保証したくなるわけである。いずれにせよ、この論証には形式的に無理があるので、論証によって仄めかされている内容に関連して考えておく。

殺人を遂行するためには、また、殺人について言明するためには、当人だけではなく相手も生きていなければならない。これは存在論的な前提である。ところで、実に多くの人が、存在論的な前提を殺人禁止の根拠として使用してきた。しかし、そんな仕方で生を擁護しようとするから、脅しや怯えに頼ってしまうことになる。実際、三浦のいう「経験的事実」には、殺人が禁じられずに放置容認されるなら、殺人の存在論的な前提であるみんなの生命が脅かされて、やがて、そのうち、誰もいなくなるから、「倫理は成立しな」くなるという想定が含まれている。三浦も、殺人禁止に根拠が与えられないと、殺し合ってみんなが死んでしまうと脅して怯えることをもって、殺人禁止に論証的な根拠がある振りをしているのである。しかし、そもそも、三浦のいう「経験的事実」は、経験的にも何ら自明ではない。仮に殺人が禁じられないとしたら、経験的

に何を言えるだろうか。言えることは、倫理が成立しなくなるということではなくて、別の倫理、別の社会が成立するということだけである。そして、倫理の根拠を問うために求められることは、別の倫理と別の社会を倫理と社会の崩壊と見間違えてたじろぐことではなく、別の倫理と別の社会をも支える倫理の根拠を考え抜くことである。その上で、殺すべきではないと判断するときに、そのことの根拠を問い尋ねたくなるわけである。私はこう考えている。私には生きていたいという傾きがあるし、そのことを倫理的に主張するなら、それに必要不可欠なもの、私の生に精神的にも身体的にも物質的にも接続するものたちを守るべきであると主張するだろう。逆に言えば、それを守らなければ私の生を維持できないようなものを、私は殺したり破壊したりしてはならないと主張するだろう。私がどんな社会に生まれ出ても、私が生まれ出てしまったという事実を肯定するかぎりで、主張するだろう。カントの用語で言えば、私が生き始めようとしたという純粋意志だけが善であるなら、私が生きることが義務であるなら、その善や義務が命ずることだけを義務として引き受けるだろう。そして、ここが大切なところだが、それ以外のものは、それなくしても私は生きていけるし、それがあっても私は生きていけるから、それに関して、殺すべきであるとか殺すべきではないと私が倫理的な主張を述べる謂われはない。

三

私は暫らくは生きていけると安心している。私は根本的に楽観的である。何かを信じて当てにしている。では、それを「倫理」と呼べるだろうか。もちろん、呼べるのである。私は、人の道の理、人間の道のロゴスを信じて当てにしているからである。しかし、「倫理」の指示作用や倫理の理由律を当てにしているわけではない。さらに、経験的に言えば、私を含めて多くの人が、とにかく殺してはいけないと信じていること、たとえ根拠を明言できなくとも信じていることは、私の安心感の原因にはなっている。多くの人が、殺しても構わないと信じているなら、私は安心できないだろう。しかし、私は、多くの人は殺すか殺さないかなどということは選択する必要がなく生活しているということ

によってこそ、安心感を与えられていると信じている。だから、殺し合えばみんなが死んでしまうといった脅しや怯えが成立しないほうが、よほど安心して生きていけると信じている。信じているとは、信仰しているということである。倫理の理由律が生の充足理由律まで深められるなら、どうしても信仰の問題になる。このことを、倫理的な異論として提示するとしたら、倫理の根拠を倫理が崩れれば死んでしまうという脅しや怯えによってしかあてがうことができないような状況、これこそが欺瞞的で偽善的であると主張することになる。そして、誤用論的な背理法によるのであれ、超越論的な論法によるのであれ、理性を行使すれば倫理の根拠を明示できるとすることで、非倫理的に生きると悲惨な生を送ることになると脅して訓育しようとする状況、これこそが暴力的であると主張することになる。これが、倫理の理由律についての私の倫理的な判断である。

私は何かを当てにしているし、何かを当てにしなければ生きてはいけない。だから、その何かの価値が倫理的な価値であるなら、倫理の根拠は、私が生きることや私が共に生きることの根拠と一致する。なぜ倫理的でなければならないかという問いは、なぜ私は生きなければならないか、なぜ私は共に生きなければならないか、さらには、なぜ私たちは子をなすべきなのかという問いと、同じ意味をもつ。そして、この水準を精確に認識することができるなら、「なぜ倫理的であるべきか」という問いには、生きるべきであるからと答えることができる。そして、「なぜ生きるべきであるか」という問いには、倫理的でなければ私は生きていけなくなるし私は共に生きていけなくなるし私たちは子をなさなくなるからと答えることができる。ここにおいて、問いは死の怖れによって断ち切られるが、それはまさに自然なことである。たしかに、倫理の根拠の問いには、残酷なところがあるのだ。そして、残酷であるからこそ、清々しいところがあるのだ。

ここまで混迷した議論しか提出できなかったが、少なくとも、倫理の根拠をめぐる問いは、たとえ「なぜ学校に行くべきか」「なぜ殺してはいけないのか」という問いを事例として考え進めても、容易ならざるものであることは示せたと思う。最後に展望を述べておく。根拠を問い質される倫理には、対人間の倫理だけではなく、動物や自然物に対する倫理も含まれるだろう。ただし、従来

の動物倫理や環境倫理ほど、さまざまな脅しや怯えを駆使してきたものはないし、欺瞞や偽善に溢れたものはないから、それらを根本的に組み替える必要がある。そして、私が倫理的であるべきであるとしたら、私が生きるべきであるとしたら、それらの根拠を合わせて言葉にもたらしたいのであれば、従来の倫理を組み替えるようでなければ、何も具体的に語り出せないだろう。当面、私は、脅しや怯えといった情念から能動感情へと、それなくしては生きていけないものについての非充全な観念から、それのおかげで生きていけるものについての充全な観念へと歩んだスピノザに学び直したいと考えている。「なぜ倫理的であるべきか」という問いは、現に私たちが生きていることをよく見ることによって、答えられるだろう。

（こいずみ　よしゆき／宇都宮大学）

自由・民主主義道徳の根拠

笹澤　豊

はじめに

「道徳の根拠」について論じるのが本稿の目的である。ここでは抽象的・一般的な議論ではなく、具体的な道徳、つまり、今日我々がそのなかに住んでいる道徳を取り上げて、その根拠について考えてみたい。

その場合、ではその道徳、今日の我々の道徳はどういうものか、ということが当然問題になる。この道徳は、一言でいえば「権利の平等」を理念としてかかげる道徳であり、その権利には、生存権や自由権、参政権が基本的なものとして含まれていると言えるだろう。我々の道徳は、自由権を主張する点で自由主義に立脚し、また、平等な参政権を主張する点で民主主義に立脚している。だからこの道徳は、あえて呼び名を付けるとすれば、「自由・民主主義の道徳」と呼ぶことができるが、本稿では、そうした我々の道徳の根拠を検討するために、ニーチェの言説を取り上げ、このニーチェの見解を我々はどう受けとめればよいのか、という問題を考えることにしよう。ニーチェは、「権利の平等」という考え方や、民主主義思想に対して、実に痛烈な批判を行っている。

1　ニーチェの近代批判

まずニーチェの批判の論点を確認するために、ニーチェ自身の言葉をいくつか紹介することから始めよう。ニーチェはこう書いている。

「今日のヨーロッパにおける道徳は、畜群的道徳である。―だから我々がことの真相を解するかぎりでは、これは人間の道徳の一種であるにすぎず、これと並んで、これの前に、これの後に、他の多くの道徳が、とりわけより高い道徳が可能であるし、また可能であるべきなのだ。だがこの畜群的道徳は、こういう〈可能性〉に対して、こういう〈あるべき〉に対して、全力をあげて抵抗する。この道徳は強情に、頑迷にこう言い張る。「おれこそは道徳そのものだ。

おれのほかに道徳など一つもない！」―それどころか、もっとも崇高な畜群的欲望の言いなりになり、それに媚びへつらった宗教の力に助けられて、ついには我々の政治的・社会的な諸制度のなかにさえも、いよいよ露骨にこの道徳の表現が見られるようになった。すなわち民主主義の運動は、キリスト教の運動の継承にほかならないのである。」（『善悪の彼岸』２０２）

「ある別種の信仰をいだいている我々―この我々にとっては、民主主義の運動は、単に政治的機構の一つの頽落形態と思われるだけでなく、人間そのものの頽落形態、すなわち人間そのものの卑小化の形態、人間の凡庸化と価値低落だと思われる。」（『善悪の彼岸』２０３）

これらの文章は、ニーチェが当時の民主主義運動を、また民主主義という政治装置をどう見ていたかをよく示しているが、また１８８５年の遺稿（ＮＦ，ＸＩ．５５８）では、ニーチェは、「民主主義の運動にたずさわって、万人に対する権利の平等を意志する」人たちの存在を槍玉にあげて、そういう人たちはことごとく「水平化する者」であって、　「私の趣味に反し、なおさら私の理性に反する手合い」だ、と非難している。

はっきりしていること、それは、ニーチェが「権利の平等」という考え方や、民主主義思想を、キリスト教道徳の発展形態だとみなしているということである。ニーチェのキリスト教道徳に対する批判は周知のものであるが、それによれば、キリスト教道徳は、弱者の「畜群本能」の、その〈力への意志〉が作り出した創作物にほかならない。この見方からすれば、キリスト教道徳は弱者たちの自己解放の装置だということになるが、その延長線上にあって、実際にこの道徳の装置の支配下にあるのが、とりわけ近代のヨーロッパ社会だとニーチェは言うのである。

さて、このニーチェの見解を、我々はどう受けとめればよいのだろうか。こうした言葉を聞いて、反発を感じる人が多いだろう。しかし、その反面、民主主義という政治方式を、全面的に是認する気になれない人も少なくないはずである。というのも、民主主義（デモクラシー）とは、多数者である人民（デーモス）が権力（クラティア）を掌握して、みずからを主権者へと押し上げる政治方式であり、したがってここでは、多数者の意見、もしくはその代表の意見が、公共の利益に合致した正しい意見、理性的な意見としてまかり通ることになるからである。民主主義の社会では、多数

者と価値観を異にする人間はたえず肩身のせまい思いをして生きてゆかなければならない、ということになるが、これは問題だと思う人は少なからずいるはずである。

だが、そういう人でも、ニーチェの言説となると、やはり激しい反発をおぼえるに違いない。ニーチェの言説は、そういう問題とはまったく別の次元にあるように思えるからである。「民主主義がはらむ問題点をどう克服すればよいのか」という問題は、「民主主義の内部で、基本的人権をまもってゆくにはどうしたらよいか」という問題であって、これは民主主義の内部改革にかかわる問題だと考える人にとっては、民主主義の存続は基本的な前提になっている。ところがニーチェは、民主主義という制度そのものを、まるごと否定しているのである。

2　価値観と洞察

では、我々はニーチェの見解に対して、どういう態度をとるべきなのか、という問題であるが、私は、ここに示されたニーチェの価値観を、民主主義の成り立ちに関する彼の洞察から切り離して、そのそれぞれについて評価を下す必要があると考えている。

まず、ニーチェの価値観であるが、ひとことで言えば、それはヒロイズムであって、ニーチェは、皆と共同して、結束して事にあたろうとするような人間の姿をひどく嫌っている。そしてそういう人間の姿を、価値的に劣ったものとして評価する。

たとえば『道徳の系譜学』のなかで、ニーチェは、キリスト教的な「奴隷道徳」に束縛されない、自由な「貴族的種族」の典型として、「ローマの、アラビアの、ゲルマンの、日本の貴族、ホメロスの英雄たち、スカンジナビアの海賊（バイキング）」をあげている。「日本の貴族」という言葉でニーチェがどういう人物像を考えていたのかはわからないが（たぶん戦国時代の武将たちのことでも考えていたのではないかと思うが）、ともあれ、『イリアス』が描くような、戦闘と掠奪にあけくれる武将たちの生き方が、ニーチェにとっての理想なのである。

ヒロイズムあるいはエリート主義という点に関連して言えば、ニーチェのそういう価値観は筋金入りのもので、彼は２９歳のとき、つまり『道徳の系譜学』を出版する１４年も前に、次のように書いている。これは、国家を絶対視するヘーゲルの考え方を批判したものである。

「国家というものは、しかしつねに多くの個人を維持するための手段にすぎない。どうして国家が目的でなくてはならないのか！　こんなにも多くの能なしどもが維持されるなら、人類の頂点を示す少数の者たちも、ともに保護されるように--それが希望である。そうでなければ、こんなにも多くのみじめな人間どもを維持することには何の意味もない。国家の歴史とは、大衆のエゴイズムの歴史であり、生存しようという盲目的欲望の歴史である。こういう生存の努力は、そこで天才的精神が生存できるかぎり、この天才的精神によってはじめて多少なりとも是認されるのだ。」（1873 年の遺稿 NF, VII. 661）

「天才的精神」からほど遠い我々からすれば、なんとも鼻持ちならない言葉だが、私はこういうニーチェの価値観を、民主主義の成り立ちに関する彼の洞察から切り離して、そのそれぞれについて評価を下す必要があると考える。

さてもう一方の、ニーチェの洞察のほうであるが、それはひとことで言えば、「民主主義も〈権利の平等〉という思想も、結束した多数者の〈力への意志〉がつくりだしたものだ」というものである。この洞察に、例の英雄主義的な価値観が結びつくと、「民主主義も〈権利の平等〉という思想も、群れをなしてしか生きていけない劣った人間たちの、つまり〈畜群〉の本能がつくりだしたものだ」といった言説になる。

では、そういうニーチェの価値観と、民主主義の成り立ちに関する洞察について、我々はどういう態度をとればよいのか。まず前者のニーチェの価値観についていえば、我々はこれを全面的に否定すべきだろう。というのも、ニーチェがイメージする英雄のように、他者と共同しないで独力で生きていくことなど、人間にはとてもできることではなく、そうである以上、ニーチェの価値観は、我々のあいだではまったく通用しないからである。群れをなしてしか生きていけない存在をあえて〈畜群〉と呼ぶとすれば、しょせん人間は〈畜群〉でしかありえない。

ニーチェが「貴族的種族」の典型としてとりあげるホメロスの英雄たちにし

ても、事情は同様である。『イリアス』を読めばわかるように、アガメムノンを筆頭とする武将たちは、決して孤立した単独者などではない。彼らはギリシア軍という共同体（つまり群れ）の、その緊密なネットワークのなかに身をおいて、各自が所属する場所で、それぞれに固有の機能と役割をはたす存在である。ギリシア軍は一つの組織として、勝利という目的を、つまり〈力への意志〉の実現という目的を達成すべく運動する共同体であり、指揮官も武将も兵士も、この目的を達成するために一丸となって、全体のなかで各自に割りあてられた役割に応じて、軍勢の一員としてのそれぞれの機能を最大限に発揮しなければならない。つまり彼らは、たった一人で戦っていたわけではないのである。それは日本の戦国時代の武将たちにしても同じであるし、スカンジナビアの海賊でも同じだろう。要するに、ニーチェが理想として思い描くような英雄など、現実には存在しないということである。

3　民主主義の成り立ちについて

ところで、ニーチェの洞察のほうであるが、「民主主義も〈権利の平等〉という思想も、結束した多数者の〈力への意志〉がつくりだしたものだ」というこの見解は、斬新奇抜にみえるものの、決してニーチェ独自の見解だというわけではない。プラトンの対話篇『ゴルギアス』に登場するカリクレスの以下のような見解は、ほとんどそのままニーチェの見解にほかならない。カリクレスはこう述べている。

「ぼくは思うのだが、法律の制定者というのは、力の弱い者たち、つまり世の大多数をしめる人間たちなのだ。だから彼らは、自分たちのこと、自分たちの利益のことを考えにおいて法律を制定しているのだ。そして、それにもとづいて称賛したり、非難したりしているのだ。つまり彼らは、人間たちのなかでもより力の強い人たち、そしてより多く持つ能力のある人たちを脅して、自分たちよりも多く持つことがないようにするために、余計に取ることは醜いことで、不正なことだと言い、また不正をおこなうとは、そのこと、つまり他の人よりも多く持とうと努めることだと言っているのだ。というのも、彼らは自分たちが劣っているものだから、平等に持ちさえすればそれで満足するからなの

だ」。

（『ゴルギアス』４８３）

カリクレスの見解の主旨は、「民主主義の正義は、民衆（デーモス）―権力（クラティア）をにぎった多数者―によってつくられたものだ」というものである。その背後にあるのは、「支配階級の利益になることが〈正しいこと〉だとされる」という考え方である。独裁制では、権力をにぎる少数の強者が、自分の利益にあわせて〈正義〉を定めるが、民主制では、〈正義〉は、結束した多数の弱者（という強者）によって定められる。その結果、民主制の国では、〈平等に持つ〉ことが正義だとされることになる、というのである。

そこからさらにカリクレスは、「民主主義の〈正義〉は、虚偽の創作物だ」と主張するが、この断定は論理的に筋の通ったものではない。というのも、この断定の根拠になっているのは、「正義とは、強者が弱者を支配し、そして弱者よりも多くを持つことだ」という考え方であるが、今、仮にこの考え方を受け入れたとすると、数は力になるわけであるから、つまりソクラテスも言うように「多数の者は一人の者よりも強い」わけであるから、多数の弱者が結束して少数の強者を支配することも正しいということになって、カリクレスの考え方を受け入れる者は、墓穴をほることになってしまうのである。

だから「民主主義の〈正義〉は虚偽の創作物だ」というカリクレスの断定は取るに足りないが、それでは、例のもうひとつの見解のほうはどうかといえば、これは無視できない見解である。例の見解とは、「〈平等に持つことが正しい〉という民主主義の正義は、権力をにぎった多数者が、自分たちの利益のためにつくったものだ」というものであり、ニーチェが受け継いだのはこの見解だが、私には、この見解はかなりの真実味を持っているように思える。

その真実味をたしかめるために、ここでひとつ思考実験をしてみたい。ある社会に住む人々が、それぞれ自分のためになるような行動を選択すると仮定しよう。そして、そのうちのごく少数の人たちをのぞいて、大多数の人々は、自分を力の点では他の人々とほぼ同等だとみなしていると仮定してみよう。この場合、自分たちよりも力に優る少数の人がいて、そういう少数の人たちが力によって自分たちを支配しようとしているとすれば、大多数の人々は、自分と力の点でほぼ同等である他の大多数の人々と共同して、力に優る人たちに対抗し、

彼らを自己の支配下におくことが自分のためになると考えるだろう。そして彼らは、自分たちの共同体を形成しようとして、その際、（それぞれが力の点でほぼ同等だとみなし合っているので）参政権はじめ種々の権利を、互いに平等に分かち合おう、という契約をかわすだろう。さらに彼らは、共同体の結束を強固なものにしようとして、この「権利の平等」という約定を、神聖なものとして祭りあげ、やがてそれを絶対視するようになるだろう。

以上は単に頭の中だけの論理だが、実際の歴史はどうかといえば、たとえば古代ギリシアのアテナイの民主制は、まさにそういうふうにして成立したと見ることができる。（紙幅の関係で、この点についての細かな言及は割愛するが、アリストテレスの『アテナイ人の国制』の第２０章を見ていただければ、このことはわかると思う。）

4　素性を暴いてはならない？

実際のそういう歴史に照らして、また思考実験に照らして、私は、民主主義の成り立ちに関するカリクレス＝ニーチェの洞察を、なかなか真実味のある、もっともらしい見方だと思っている。ニーチェの洞察が仮に真実だとして、「だからどうだというのだ」と言いたくなる人もきっといるだろう。私は、このニーチェの洞察は、民主主義の出生の秘密を明るみに出した点で、大きな意味を持っていると考えている。

「秘密」といま私は言ったが、実際、この民主主義の成り立ちの経緯は、民主主義にとっては、決して表に出してはならない秘密なのだ。先の思考実験を思い出していただきたい。少数の強者を支配下におこうと考える多数派の人々は、結束することでその目的を達成する。そこで彼らは、彼らの共同体の結束を強固なものにしようとして、「権利の平等」という約定を神聖なものとして祭りあげ、やがてそれを絶対視するようになるだろう、と私は述べたが、彼らをそうさせているのは、強者を支配下におこうという彼らの意志、つまり〈力への意志〉にほかならない。

問題は、この「権利の平等」の約定だが、そこには「力によって他人を支配しようとすることは、断じて許されない行為だ」という含意がこめられている。

つまりこの約定は、〈力への意志〉そのものの否定を、暗黙の理念としてかかげている。その約定が、（多数者の）〈力への意志〉に出自を持つ、などということは、彼らからすれば、あってはならないことなのだ。そこで、この約定を絶対化するために、彼らは必要に迫られて、この約定の出自をみずから隠蔽して、むき出しの〈力への意志〉に〈悪〉のレッテルを貼るという道徳的操作をおこなうことになる。

民主主義の成り立ちの経緯がそういうものだったとすれば、彼ら民主主義者にとって、カリクレスの言説が邪魔になるのは当然の道理だろう。カリクレスの発言がその後ずっと無視されつづけ、同様のニーチェの発言が（ニーチェ思想の紹介者によってさえも）無視されつづける、という世界的な言説空間の歴史と現状は、「素性を暴いてはならない」という民主主義の要請によって生みだされたものだと私は考えている。

こんなふうに言うと、「で、それにどんな意味があるのだ？」と言う人も出てくるに違いない。「民主主義の素性をあげつらって、おまえは民主主義を侮辱しようというのか」と言う人もいるだろう。しかし、そうではない。民主主義の素性は、ことさら暴露するまでもなく、ほかならぬ民主主義の内部で、すでに何度も露骨な現象となってあらわれているからだ。ただ、その現象を、我々民主主義者が、民主主義の素性と関係あるものとして認識しないだけの話である。

たとえば、ガルブレイスが『満足の文化』のなかで言うように、アメリカでは、レーガン政権やブッシュ政権が、富裕階層の減税措置を政策の柱として打ちだして、貧困層のための福祉予算を削減した。これは、社会福祉を必要とは思わない「満足せる人々」が「選挙多数派」を形成するという、当時の政治状況を反映した政策決定だったということである。民主主義の社会では、多数派が、とりわけ「選挙多数派」が社会的意思決定の実権をにぎるが、アメリカの選挙多数派は、貧しい人々への公的補助のためのコスト負担を、自分たちの利益にはつながらない無意味な重荷とみなす人々なのだ。そういう多数派からなる社会では、民主主義は、貧しい選挙少数派を見殺しにして、彼らのもっとも基本的な権利である生存権をおびやかすものになってしまうのである。

もっとグロテスクな話もある。新聞報道によれば、フロリダでは、学校教育

のための予算額が削られ、校舎の補修や欠員教師の補充が難しくなっているという。その結果、音楽や体育などの、必修でない科目を教えるのをあきらめる学校が増えているというのである。フロリダは、蓄財をして引退した高齢者が多く住む場所であり、彼らは子や孫とは同居しない。そういう人々が多数派をしめる社会では、若年層の「教育をうける権利」が、どうでもよいものとされてしまうのである。

こういう多数派のエゴイスティックなふるまい、これは、彼らの〈力への意志〉のあからさまな発動でなくて何だろうか。民主主義の本性はこういう形で露骨に現われているのに、そして、この現象に疑問を感じている人は少なからずいるはずなのに、この現象そのものを民主主義の本性と結びつけて理解しようとする論調がほとんど見られないのは、なぜなのか。それは、そういう理解の仕方が、「民主主義は絶対に正しい。何が何でもこれを護らなければならない」という大多数の人々の信仰を揺るがしてしまうからである。

だが、この信仰の根拠を疑ってかかるところまでいかなければ、これらの現象が提示する問題を解決することなど、とてものぞめないのではないか。

5　「権利の平等」と民主主義

今、我々の前にあるのは、きわめて奇妙な事態である。というのも、ニーチェの洞察が正しいとすれば、〈権利の平等〉という思想も、したがってまた〈基本的人権の尊重〉という思想も、結束した多数者の〈力への意志〉がつくりだしたものだということになるが、そういう由来を持つこの思想が、多数者のもう一つの創作物である民主主義によっておびやかされている、ということになるからである。

なぜ、そういうことになるのか。それは、歴史の経過のなかで、「多数者」と「少数者」の中身が入れ替わってしまったからである。民主主義が現実の制度として生み出された当初、「多数者」の中身は、自由を制限され、生活に困窮した弱者たちだった。対する「少数者」は、僭主や君主や貴族のように、富と権力を保持した強者たちである。ところが、結束した多数者によって樹立された民主主義のもとで、多数者である弱者たちはしだいに力をつけ、やがて

中・上流の富裕階層を形成する。「多数者」の中身は、こうして、自由が享受できる豊かな人々になる。かつての強者にかわって、いま「少数者」になるのは、財の獲得レースに負けた弱者たち、貧者たちなのである。

かつての多数者は、こう主張しなければならなかった。「我々の生存権、自由権は保障されなければならない。なぜならそれは、絶対に侵害されてはならないもっとも基本的な権利として、万人に平等に賦与されたものだからだ」。ところが現在の多数者は、（自分の富の力が自分の生存や自由の享受を可能にしてくれるから）、そういう主張をする必要がない。そういう主張をする必要に迫られているのは、むしろ「少数者」である弱者たちなのである。

自分自身に関していえば、私は自分を可能的弱者だと思っている。生存や自由といった基本的な事柄に関して、権利の主張をぜひとも必要とする者の一人だと思っている。さしあたり今は食うに困らない人並みの生活を送っているものの、哲学や倫理学といったつぶしのきかない学問で食う者にとって、大学改革のあおりでリストラに遇う可能性は、決して少なくない。いや、「可能的弱者」という点では、医師のような特殊な技能を持った人や、大企業の社長でも同じだろう。銀行でさえ倒産する昨今では、大企業の社長だった人がいつホームレスの生活を強いられるようになってもおかしくないし、医師や弁護士でも、交通事故で半身不随になれば、それまでだろう。

その意味では、我々はほとんどが可能的弱者だといえるが、そのことにもっと自覚的になり、そういう可能的弱者の一人として、我々が、アメリカで起こっているような、基本的人権の軽視という現象に憤りを感じるのなら、そして、そうでない社会をのぞむのなら、我々は民主主義信仰から脱却する必要があるのと考えるべきなのではないか。

その際、打破しなければならないのは、民主主義信仰を支えている、もう一つの信仰である。それは、「多数者の意見が公共の利益に合致した正しい意見であり、理性的な意見である」という信仰である。この信仰を捨てないかぎり、仮に我々が、「裕福な多数者が少数の貧しい人々を見殺しにするなんて、ちょっとまずいんじゃないか」と異議申し立てをしたとしても、「いや、小さい政府が正しい政府だという我々の考え方のほうが正しいのだ」という多数派富裕層の主張に、我々は反論することができないことになる。なぜなら、それは

（我々が正しいと信じる）「多数者の意見」だからである。

しかし、ある意見が正しいかどうかは、その意見の持ち主がどれだけいるかということとは関係がない。たしかに民主主義の社会では、（何が正しいかを決めるのは多数者だから）多数者の意見が大手を振って「正しい意見」としてまかり通る。しかし、社会の将来にかかわるような政策決定をおこなう場面では、多数者の支持した政策が、かえって彼ら自身の利益をそこなうような結果をもたらすことが往々にしてあるものである。ヒトラーのナチス政権が誕生したのも多数者の支持によってだった、という事実を忘れるべきではない。

（本稿は拙著『自分の頭で考える倫理』（ちくま新書）の第３章に基づいていることをお断わりしておきたい。）

（ささざわ　ゆたか／筑波大学）

われわれと違う真理概念を考えることは可能か

岩沢　宏和

1. 本論の目的

われわれと違う真理概念を考えることは可能だろうか。すなわち、ある言語における真理概念とわれわれの言語における真理概念とが、相互に翻訳することができないほどに異なっているということは、想定可能だろうか。

この問いに対して、デイヴィドソンは否定的な回答を与えている[1]。すなわち、われわれは、他の言語がわれわれと違う真理概念を持っていると判断できる立場に決して立ちえない、と。デイヴィドソンによれば、ある言語がわれわれと違う真理概念を持っているように見えたとすれば、そこで言語だと思っていたものが実は言語でなかったか、単にまだ翻訳が成功していないかのいずれかとしか想定しえないのである[2]。このように結論するときに鍵となっているのは、いわゆる「善意の原則（Principle of Charity）」である。つまり、「相手の言っていることができるだけ真になるように翻訳する」という方針である。そして、デイヴィドソンによれば、この方針は「選択可能なものの一つではなく、有効な理論を獲得するための条件」[3]である。

しかし、ある言語が次の諸特徴を持っていたらどうだろうか。まず、その言語は、十分に合理的な言語[4]であり、われわれが習得することも可能である。だが、その言語における真理概念（と呼びたくなる概念）をわれわれの言語に翻訳しようとすると、善意の原則に背かなければならない。それでもあえて翻訳しようとすると、真理概念に関して明らかな翻訳の不確定性が生じる。

このような言語が想定できるとき、われわれに与えられるのは、次の二つの選択肢だけである。一つは、善意の原則に背かざるをえない翻訳をも翻訳として受け入れることである。その場合、われわれは、真理概念に翻訳の不確定性があることを認めることになる。もう一つは、善意の原則に背かざるをえない翻訳はもともと翻訳でないと考えることである。その場合、われわれは、わ

れわれと違う真理概念を見出したことになる。どちらの選択肢であっても、興味深い帰結である。したがって、このような言語が想定しうるかどうかを検討してみることには価値があるにちがいない。実のところ、本論の目的は、まさにそのような言語の一例――もちろん架空の言語であるが――を紹介し、その妥当性を問うことである。

2. アーウー語

本論では、アーウー語という言語を話すアーウー人という民族を想像する[5]。彼らに対して複数の言語学者が根底的翻訳・根底的解釈に挑んでいる、というところを想像するのである。その言語学者たちの努力の結果、アーウー語は、真理概念に関する以外は完全に解明されたと言ってよかった。そして、解明された限りでは、アーウー人は、少なくともわれわれと同程度に知的であり、われわれと同程度かそれ以上の高度な文化と文明を持っている。じっさい、基本的には、現地語を日本語に翻訳した文をわれわれが肯定するときに、そしてそのときに限り、現地人たちも元の現地語の文を肯定する。そのように翻訳できる文の中には、論理学におけるトートロジーや妥当な推論式、数学においてわれわれの知っているあらゆる定理などが含まれている。しかし、唯一留保しなければならない種類の文があった。それは、日本語に訳した場合に「真」あるいは「偽」という語が含まれる文である。

「真」あるいは「偽」に直接に対応しそうな現地語の単語としては、「アー」と「ウー」という二語がある。そして、その他に対応しそうな語はない。例えば、現地人に「七足す五は十二か。」と現地語で聞くと、もちろん肯定する。そこで、「七足す五は十二である。」という文（もちろん、現地語に翻訳したもの。以下、一々断らない。）に対して、「アー。」か「ウー。」で答えるように頼むと、現地人たちはみな「ウー。」と答える。しかし、それならと思って「『七足す五は十二である。』はウーである。」について訊ねると、彼らはみな「アー。」と答えるのである。また、「『七足す五は十二である。』はウーか。」と聞くと、否定する。

一般に、われわれが肯定する日本語文を翻訳した現地語の文を p とし[6]、そ

の文の名前を*X*とすると、現地人たちは、「*p*」に対しては「ウー。」と言い、「*X*はウーである。」に対しては「アー。」、「*X*はアーである。」に対しては「ウー。」と言う。「*X*はウーか。」に対しては否定し、「*X*はアーか。」に対しては肯定する。さらに、例えば「『*X*はウーである。』はウーである。」に対しては「ウー。」、「『*X*はアーである。』はウーである。」に対しては「アー。」と言い、「『*X*はウーである。』はウーか。」に対しては肯定し、「『*X*はアーである。』はウーか。」に対しては否定する。また、彼らは、必要に応じて（「*X*はアーである。」ではなく）「*X*はウーである。」という文を自発的に口にする。

いったい、現地人たちの真理概念はどうなっているのだろうか。

3. 合理性と言語

アーウー語に関して一見して明らかなのは、「アー」と「ウー」のそれぞれに「真」か「偽」のいずれかをあてはめようとしてもうまく翻訳できないということである。しかし、彼らがでたらめな答え方をしていないこともまた確かである。彼らは、確かにある厳密な（論理）法則に従って、発言しているのである。その法則は上に記述したとおりだが、その（われわれにとって）最も奇妙な特徴は、次の点にある。すなわち、「アー」や「ウー」という述語を用いる文に関しては、彼らが自発的に述べる文を彼らは否定する、という点である[7]。

これは、確かにわれわれにとって極めて理解し難い言語体系である。しかし、それゆえに彼らが合理的でないとは結論すべきでない。なぜなら、われわれは彼らの論理法則を記述できるのだから、その気になれば、われわれは彼らの言語を習得することも可能である。そして、そうすれば、何の不自由なく彼らとともに過ごすことができる。すなわち、彼らが何を信じており、次に何を行動するか等については、日本人どうしの他人と同程度に予測可能であるし、彼らとの会話を通して、われわれがまだ知らない数学の定理や物理理論の知識を得ることさえも可能である。

ともかく、現にわれわれが習得できる言語を持ち、われわれと同程度かそ

れ以上に高い文化と文明を持っている民族を、合理的でないと言う権利はわれわれにないはずである。そして、そのような民族が用いている言語（らしきもの）を、言語でないと言う資格は――たとえその言語（らしきもの）がわれわれの言語にうまく翻訳できないことが判明したとしても――われわれにはないはずである。

4. 翻訳の試み

アーウー語の真理概念をわれわれの言語に翻訳することは可能だろうか。実のところ、翻訳が善意の原則に則っていなければならないとすれば、問題となるのはまさに真理概念なのだから、アーウー語の真理概念をうまく翻訳することができるかは、大いに疑問である。しかし、抽象的に翻訳の可能性を云々する前に、具体的な翻訳の候補と考えられるものをまずは見てみよう。というのも、二人の言語学者が、真理概念の翻訳に成功したと言っているからである。

甲博士の解釈

アーウー語の真理概念に関しては、甲博士が見事な解釈を提示した。甲博士は、次のように説明する。現地人たちは、「アー。」か「ウー。」で答えねばならないときに限り、われわれからすればあまのじゃくとも言える話し方をする（甲博士はそれを一種の敬語表現と解釈している）。すなわち、本来は、「アー」は「真」を意味し、「ウー」は「偽」を意味する。しかし、彼らが「アー。」か「ウー。」で答えなければならないときに限り、本来とは反対のことを言うのである。したがって、基本的には「アー」は「真」と訳し、「ウー」は「偽」と訳せばよいが、彼らが一語文として「アー。」または「ウー。」と発言するときにのみ注意を要するのである。

確かにこの解釈によれば、現地人たちの言動を合理的に解釈することができる。じっさい、文中の「アー」を「真」と訳し、「ウー」を「偽」と訳せば、彼らが肯定する現地語の文を日本語に訳した文をわれわれはつねに肯定することができる。ただ、彼らが一語文として「アー。」と言った場合には否定の意

に解し、一語文として「ウー。」と言った場合には肯定の意に解する点にのみ留意すればよい。

例えば、「『七足す五は十二である。』はウーである。」について訊ねたとき、彼らはみな「アー。」と答えた。これは、「『七足す五は十二である。』は偽である。」に対して、否定的に答えたと解釈ができ、辻褄が合っている。さらに、例えば「『「七足す五は十二である。」はウーである。』はウーである。」に対して「ウー。」と答えるのは、「『「七足す五は十二である。」は偽である。』は偽である。」は真であるから、肯定（「ウー。」）するのである。

乙博士の解釈

ところが、乙博士はまったく別の解釈に辿り着いていた。乙博士によれば、甲博士と反対に、基本的に「ウー」が「真」に対応し、「アー」が「偽」に対応している。ただし、「ウー」には「あなたならそのように言うでしょう」という意が含まれており、「アー」には「あなたならそのように言わないでしょう」という意が含まれている。そして、もともとは相手の英知を称える意から、「ウー」には「真」が対応し、「アー」には「偽」が対応するようになったのである（乙博士によれば、これらのことには語源的にも説明がつくとのことである）。したがって、「七足す五は十二である。」に対しては「ウー。」と言い、「七足す五は十二でない。」に対しては「アー。」と言うのである。

すると、「『七足す五は十二である。』はウーである。」の「ウー」は、単純に「真」と解することはできない。この文の意味は、元来は「『七足す五は十二である。』とあなたなら言うでしょう。」の意である。したがって、このような文を提示された彼らは、今度は謙遜の意から、否定的な答え（「アー。」）をするのである。すなわち、「『七足す五は十二である。』と私が言うとその文は述べているが、愚かな私はそのように言わないので、その文が述べていることはアー（あなたなら言わないようなこと）なのです。」という具合である。

さらに、例えば、「『「七足す五は十二である。」はウーである。』はウーである。」という文に対して「ウー。」と答えるということは、次のように解

釈できる。まず、直前に見たように、「『七足す五は十二である。』はウーである。」は「アー。」（基本的に「偽。」と解釈してよい。）であった。この偽の文の名前を *Y* とすると、解釈すべき文は「*Y* はウーである。」となる。すなわち、これは「*Y* と（すなわち、偽のことを）あなたなら言うでしょう。」という意である。したがって、この文に対しては、謙虚な現地人の「私」は、肯定的な答え（「ウー。」）をするのである。

乙博士によれば、文中の「ウー」と「アー」を端的に日本語に翻訳することはできない。いちおう、それぞれ「あなたは『真。』と言う」と「あなたは『偽。』と言う」と訳すことはできるが、彼らの元来の敬語的意味合いを理解しておかずに、翻訳した日本語文だけで文意を完全に理解することは困難である。

5. 翻訳の不確定性

甲博士と乙博士の翻訳は、成功しているだろうか。彼らに聞くと、現にそれぞれの翻訳マニュアルに基づいてアーウー人と交流し、齟齬をまったく感じないと言う。その意味では、彼らの翻訳は十分な翻訳と認めることができよう。しかし、彼らの翻訳を共に認めるとすると、そこには、真理概念に関する翻訳の不確定性を見出すことになる。このことを確かめてみよう。

まず、翻訳の不確定性に関する一般的な条件を列挙すれば、次のとおりである[8]。

① 現地語から日本語への翻訳マニュアルが二種類（以上）ある。

② いずれの翻訳マニュアルによる翻訳も、現地人の発話への傾向性の全体と両立する。

③ いずれの翻訳マニュアルも、それが予測する現地人の行動に関しては、甲乙つけ難い。

④ ある二つの翻訳マニュアルによって現地語のある一つの文を日本語に翻訳したとき、その二つの日本語の文が日本語の諸々の文脈においては交換できない場合がある。

このうち、④は、翻訳の不確定性が、指示の不確定性（語レベルの不確定性）ではなく、「完結した文のレベルにおいても依然として調整されずに残る相

違」[9]の存在（文レベルの不確定性）であることを表している。

これらの条件のうち、アーウー語に関しては、①と②は問題がないはずである。③については疑問があるかもしれないが、積極的に拒否する理由もないであろう[10]。そこで、本節の以下の部分では、甲博士と乙博士の翻訳マニュアルが条件①から③を満たしていることは問題とせず、条件④を満たしているということを確認するのみとする。

まず、甲博士の翻訳マニュアルでは「真」と「偽」が基本的にはそれぞれ「アー」と「ウー」に対応し、乙博士の翻訳マニュアルではその反対である、という点に着目する。このことは、直ちに条件④を満たすことを保証するように見えるかもしれない。しかし、これだけでは不十分である。なぜならば、これは語レベル（指示の不確定性のレベル）での不確定性を示しているのであって、文レベル（翻訳の不確定性のレベル）での不確定性を示しているのではないかもしれないからである。じっさい、一語文の「ウー。」（「アー。」）の場合、文レベルでは、両博士の翻訳とも同じ肯定（否定）の意味になっているのである。

条件④を満たしていることを言うためには、われわれは、甲博士と乙博士が解釈した二つの文意に決定的な相違を見出さなければならない。そして、それは可能である。すなわち、「『七足す五は十二である。』はウーである。」という現地語の文に関して、甲博士の解釈した日本語文を見て、われわれはそれを「偽」と考える。しかし、乙博士の解釈した日本語文を見た場合、乙博士の解釈によるアーウー語における敬語的意味合いを加味したとしても、われわれはそれを「真」と考える。つまり、日本語における真理値において、二つの文は決定的に異なるのである[11]。したがって、これを以って、われわれは、アーウー語の例は条件④を満たしていると結論することができるのである。

6. 言語としてのもっともらしさ

こうして、甲博士と乙博士の翻訳を共に認めるとすると真理概念に関する翻訳の不確定性が見出されるということがわかった。そこで、彼らの翻訳の妥当性がいよいよ問題視されるかもしれない。だが、それを検討する前に、彼ら

の翻訳マニュアルを参考にしながら、アーウー語が実在しうる言語としてもっともらしいことを確認しておこう。というのも、アーウー語の例があまりにも複雑で、そもそもこのような言語はとうていありえない、という疑念を持たれるかもしれないからである。

われわれからするとアーウー人の「アー」「ウー」の使い方は理解し難い。しかし、アーウー人たちにしてみれば、日本語における「真」「偽」の使い方の方がよほど理解し難い。このことは、アーウー人言語学者コー博士とオツ博士が日本語をアーウー語に翻訳する努力を想像すれば、よくわかる。コー博士は次のように言う。日本語の文中の「真」を「アー」と訳し、「偽」を「ウー」と訳せば、日本人が肯定する日本語の文をアーウー語に訳した文をわれわれはつねに肯定することができる。ただし、日本人が一語文として「真。」と言った場合には肯定の意に解し、一語文として「偽。」と言った場合には否定の意に解する点にのみ留意する必要がある、と。オツ博士は次のように言う。文中の「真」と「偽」を端的に翻訳することはできない。いちおう、それぞれ「あなたは『ウー。』と言う」と「あなたは『アー。』と言う」と訳すことはできるが、彼らの元来の敬語的意味合いを理解しておかずに、翻訳したアーウー語文だけで文意を完全に理解することは困難である、と。

いや、問題は、「アー」や「ウー」を含んだ文に関する彼らの論理法則そのものが非常に複雑になることなのだ、と指摘されるかもしれない。しかし、その指摘は、説得力に欠ける。一般に、われわれが肯定する文をpとし、その文の名前をXとしよう。すると、われわれは、「p」に対しては「真。」と言い、「Xは真である。」に対しては「真。」、「Xは偽である。」に対しては「偽。」と言うという法則に従っている。それに対して、アーウー人たちは、「p」に対しては「ウー。」と言い、「Xはウーである。」に対しては「アー。」、「Xはアーである。」に対しては「ウー。」と言うという法則に従っているだけのことである。この二つの論理法則のうち、どちらか一方だけが特に複雑だと言うことはできないだろう。したがって、われわれは、アーウー語のような言語が存在しえないと言うことはできないであろう。

なお、この考察から、アーウー語における（われわれからすれば）奇妙な受け答えを単に語用論の問題[12]として片付けることができないこともわかる。問

題はアーウー語の論理法則だからである。甲博士や乙博士が「敬語的意味合い」について言及したのは、われわれの言語の側からの勝手な説明であるにすぎない。つまり、アーウー人たちが「アー」や「ウー」を標準的に使用しているときに行っていることは、謙遜をして反対の意味のことを言うというようなことでは決してない。標準的な使用でないのは、むしろ次のような場面である。問う側も答える側も「金メダルを取った人は実力も世界一だ」と思っているとき、「『金メダルを取った人は実力も世界一だ。』はウーですね。」という問いに、金メダル保持者である返答者が「ウー。」と答える。この場合、返答者は、謙遜をして、思っているのと反対のことを言っているのだろう。このような場面で初めて語用論を考えるべきである。

7. 翻訳の妥当性

アーウー語のような言語が確かに存在しうるとすると、われわれは、真理概念に関する翻訳の不確定性を認めなければならないのだろうか。実は、そうとは限らない。すでに何度か示唆している[13]ように、博士たちの翻訳（らしきもの）は、そもそも翻訳としての必要な要件を満たしていないかもしれないからである[14]。その最大の懸念は、善意の原則にある。すなわち、少なくともクワインやデイヴィドソンの文脈における翻訳は、善意の原則に従う必要がある。にもかかわらず、博士たちの翻訳は、善意の原則に従っていない可能性があるのである。そこで、本節では、博士たちの翻訳（らしきもの）が、妥当な翻訳か否かについて考察をする。

ただし、翻訳と善意の原則との関係について述べる前に、翻訳の妥当性に関して、他に想定しうる問題点について一言述べておく。というのも、両者のうち、乙博士の翻訳には問題がありそうだからである。じっさい、そもそも博士自身も認めるように、彼女の翻訳は十全なものではない。しかも、翻訳の中に「あなた」という文脈依存的な指示詞が含まれており、その用法が日本語に完全に対応しているという保証もないのである。しかし、両博士とも現に自分のマニュアルに基づいて現地語で何の滞りもなく会話ができるとすれば、彼らの日本語訳が十全でないことはあまり問題にならないはずである。しかも、問

題視されている乙博士の方に好都合な与件もある。それは、真な文の名前を X としたとき、アーウー人は、必要に応じて（「X はアーである。」ではなく）「X はウーである。」という文を自発的に口にする、という点である。「X はウーである。」は、甲博士の解釈だと「X は偽である。」となるので、どうして彼らが自発的に口にするのか説明がつかない。しかし、乙博士の解釈では、「X をあなたは『真。』と言う。」という意になり、彼らが必要に応じて自発的に口にすることがきれいに説明できるのである。

善意の原則

それでは、いよいよ善意の原則の観点から博士たちの翻訳の妥当性を検証してみよう。

まず、善意の原則とは何か。われわれは、第1節では、善意の原則を「相手の言っていることができるだけ真になるように翻訳する」という方針であると表現した。これをもう少し正確に言い換えれば、「相手が真として受け入れていることが、できるだけ（われわれにとって）真になるように翻訳する」という方針である。

ここで問題は、「相手が真として受け入れていること」である。すなわち、ある現地語の文 p（その名前を X とする。）について、現地人が X を真として受け入れているかどうかをどう見極めればよいだろうか。デイヴィドソンは、「真として受け入れる」ことは単一の基本的な態勢（attitude）[15]であって、見極めることが可能であると考えた[16]。しかし、真理に関する態勢は、少なくとも二つの方向から表現することができる[17]。それらを二つの判定方法として表現すれば、次のとおりである。一つは、「p」に対して彼らが肯定すれば、彼らは X を真として受け入れていると見なし、否定すれば、真として受け入れていないと見なすやり方である。これを「返事による判定方法」と呼ぼう。もう一つは、彼らが自発的に「p」を口にする場合、彼らは X を真として受け入れていると見なすやり方である。これを「発言による判定方法」と呼ぼう[18]。

すると、問題となりうるのは、この二つの判定方法が対立してしまう場合である。そして、アーウー語は、まさにこの場合に該当するように見える。じっさい、二人の博士は、「真として受け入れること」について、異なった判定

方法を重視している。甲博士が重視しているのは、返事による判定方法である。甲博士によると、例えば「*X*はウーである。」は、日本語では「*X*は偽である。」であり、*X*が真の場合の真理値は偽である。これは、*X*が真の場合に「*X*はウーである。」が否定されることを重視した結果と言える。これに対し、乙博士が重視しているのは、発言による判定方法である。乙博士によると、「*X*はウーである。」は、日本語では「*X*をあなたは『真。』と言う。」であり、*X*が真の場合の真理値は真である。これは、*X*が真の場合に「*X*はウーである。」が自発的に発言されることを重視した結果と言える。

この対立を、両博士の翻訳の欠点として記述すれば、次のようになる。すなわち、甲博士は、自発的に口にされる文を偽と解釈することを許容している点で、善意の原則に背いている。乙博士は、真の文が否定されることを許容している点で、善意の原則に背いている、と。しかし、言うまでもなく、彼らは基本的には善意の原則に従っている[19]。ただ、どうしても全面的には善意の原則に従えない種類の現地語の文があるのである。それは、「アー」あるいは「ウー」という語を含む文である。そして、その種の文に善意の原則を適用しようとすると、返事による判定方法と発言による判定方法とが一致しない。そのため、誰であれ、翻訳を断念しない限りは、その種の文に対してだけはいずれか一方の判定方法のみを採り、他方は捨てるという苦肉の策を講じなければならないのである。両博士とも、できるかぎり善意の原則に従おうとしているのだが、限界があるのである。

なお、仮定により——もちろん、この仮定は本論の立場にとって都合がよいように設定したものなのだが——アーウー語は、真理概念に関する以外は完全に解明されている。つまり、われわれに残されているのはある特定の種類の文に関する解釈だけであり、根底的解釈を一からやり直すことは考えられない。したがって、今見た苦肉の策は、一時的な、すなわち、実際の根底的解釈において試行錯誤の段階でのみ現れて将来的には解消が期待できるような、単なる便宜策ではない。そうではなくて、特定の種類の文に関しては、原理的に避けられない次善策なのである。

翻訳と認めない場合の帰結

こうして見ると、博士たちの努力の成果を翻訳でないと言い張ることには無理がありそうである。彼らは十分に善意の原則に従っている、と評価するのが自然であろう。しかし、それでもなお、本論の仮定に対して次のように言うことは可能かもしれない。すなわち、翻訳の不確定性を問題としているのだから、部分的にせよ、初めから善意の原則に原理的に従えないような設定をすることは不適切である、と。

そこで、仮に、博士たちの翻訳（らしきもの）を翻訳と認めないこととしてみよう。すると、われわれは、われわれと違う真理概念を見出したように見える。もしそうなら、われわれは、デイヴィドソンの「他の言語がわれわれと違う真理概念を持っていると判断できる立場に決して立ちえない」という考えにはっきりと反対することになる[20]。

しかし、そう短絡的に結論することはできない。というのは、甲博士と乙博士の翻訳マニュアル以外にもっとすぐれた翻訳マニュアルが見出せるかもしれないし、そもそもデイヴィドソンの文脈では、文字どおりの翻訳マニュアルがなくとも解釈理論さえ用意できれば翻訳可能と言ってよいからである。だが、実は、アーウー語の真理概念（と呼びたくなる概念）に関しては、デイヴィドソンが言う意味での解釈理論を与えることは決してできないのである。このことを見てみよう。

デイヴィドソンの解釈理論では、対象言語のすべての文 s に関して、「s が真であるのは、p とき、そしてそのときに限る。」という形式の文を帰結しなければならない。ここで「p」は、s が真のとき、そしてそのときに限り真である任意の文に置き換わる[21]。要するに、対象言語のすべての文に対して真理条件を与えることができなければならない。したがって、われわれがアーウー語に関して指摘すべきことは、例えば「『七足す五は十二である。』はウーである。」という（現地語の）文に対して、真理条件を与えることが決してできない、ということである。ところで、この類の文の真偽が決定できないことは、翻訳の不確定性に関する前節までの議論および「返事による判定」と「発言による判定」に基づく本節での説明により、明らかである。そして、真偽が決定できないのであれば、真理条件を与えることが決してできないということも帰結するはずである。

この結論を率直な形で述べるなら、アーウー語の文で「アー」または「ウー」という語を含むものは、われわれの言語に（デイヴィドソンの意味において）翻訳することは不可能である、ということになる。だが、「アー」や「ウー」は、アーウー語における真理概念に相当するものである。あるいは、アーウー語には真理概念が端的にないと言うべきかもしれない。いずれにしても、「違う」という言葉を、対応するものがない場合も含めて使用するなら、われわれは次のように結論して差し支えないはずである。すなわち、われわれは、われわれと違う真理概念がありうることを見出した、と。そして、これこそ、本論が示そうとしていたことである。

註

[1] Davidson, D., "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in his *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 183-98.［邦訳：『真理と解釈』野本和幸他訳、勁草書房、1991年、192-213頁。］

[2] 例えば、デイヴィドソンは次のように述べている。「われわれは、他の人々がわれわれと根底的に異なる諸概念なり諸信念を持っていると判断できる立場に立つことはできないであろう。」（*ibid.*, p. 197.［邦訳、211頁。］）本論では、ここでの「われわれと根底的に異なる」を、「（デイヴィドソンの言う意味で）解釈不可能である」という意に解している。また、次の箇所なども参照。「われわれの言語において言語として解釈できない活動形態は、発話行動ではない」（*ibid.*, pp. 185-6.［邦訳、195頁。］）；「われわれは、真理概念を翻訳可能性概念から決して独立には理解していない。」（*ibid.*, p. 194.［邦訳、207頁。］）

[3] *Ibid.*, p. 197.［邦訳、210頁。］

[4] 「合理的な言語」とは、ここでは、「それを用いればわれわれの言語の場合と同程度以上に合理的な言動が行える言語」という程度に理解してもらえればよい。

[5] 私は、この「アーウー語」という架空の言語について、何度か口頭発表を行ったことがある。本論における「アーウー語」は、当初のものとは若干異なっているが、基本的な考えに変更はない。なお、今までたくさんの方々から意見をいただいた。とりわけ岡本賢吾、塩谷賢の両氏からは、多大な時間をかけて論評をいただいた。特に感謝申し上げる。

[6] このように表現すると p も文の名前のように読めてしまうが、もちろん、私の意図はそうではない。以下でも同様の表現を何度か用いるが、本論の議論に関しては問題ない

と思う。

[7] 真理概念に関わらない文に関しては、彼らは自発的に口にする文を肯定するという（われわれと同じ）言動を採っている。それゆえ、言語学者たちは、真理概念に関わらない文に関して完全に解明することができたのである。なお、肯定・否定の態勢（attitude）および自発的な発言の態勢については、言語学者は見極められるものとした。「態勢」については、註15、17参照。

[8] この定式化の内容は、クワインが当初定式化したものと基本的に同じである。ただし、表現等は、クワイン自身が後年になって再定式化したもの（Quine, W. V., *Pursuit of Truth*. Revised ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, pp. 47-8.［邦訳：『真理を追って』伊藤春樹・清塚邦彦訳、産業図書、1999年、69頁。］）を参照とした。

[9] Quine, W. V., *Pursuit of Truth*, p. 50.［邦訳、73頁。］

[10] 甲乙のつけ難さについては、第7節で少し触れる。

[11] もちろん、甲博士と乙博士のどちらの解釈が正しいかを確かめるために、現地人に「『七足す五は十二である。』はウーか。」と聞いてもむだである。彼らはとうぜん「アー。」と答えるが、それは甲博士の解釈でも乙博士の解釈でも変らないからである。「『「七足す五は十二である。」はウーか。』に対してあなたは『ウー。』と答えるか。」と聞いてもだめである。そのとき、現地人が何と答えるかということと、甲博士の解釈でも乙博士の解釈でもそれが変らないことを確かめることは、練習問題としよう。

[12] 「語用論の問題」ではないかと指摘してくれたのは、塩谷賢氏である。

[13] 第4節冒頭および第6節冒頭参照。

[14] 私が最初にアーウー語について発表したとき（註5参照）の結論は、「真理概念には（翻訳の）不確定性がある」というものだった。この結論を認めない選択肢について詳しく論じる必要があることは、岡本賢吾氏との討論によって気付かされた。

[15] 'attitude'を通常のように「態度」と翻訳することの問題点を丹治信春氏が指摘していたことがあった。確かに、特にデイヴィドソンの文脈における'attitude'は、日本語の「態度」が多くの場合に含意するような「表に現れ出たもの」ではなく、「心の態勢」とでも言うべき意味で使われることが多い。本論における肯定・否定のattitudeや自発的発言のattitudeも、単に表に現れ出たもの（例えば、発話の文字づら）だけで判断されるべきものではない。このことを表現するのに「態勢」という訳語が最適なのかは自信がないが、見慣れない訳語によって少なくとも注意を喚起することはできるであろう。

[16] 「真として受け入れること」についてのデイヴィドソンの考えは、『真理と解釈』の「真と見なすこと（holding true）」に関する記述（esp. pp. 135, 161-2, 195-6, 230-1.［邦訳、135、176、209、243頁。］）を参照。

[17] このように述べたからといって、デイヴィドソンの「単一の態勢」という考えを頭から否定しているのではない。つまり、二つの方法で表現した態勢がけっきょく単一の態勢であったということが判明する余地を初めから排除しているのではない。だが、異なることはありえないと考えるべき積極的理由がない限り、二つの側面があるように見え

る態勢は、さしあたり二つの態勢として考えるべきであろう。

[18] クワインは両方の仕方について、次の箇所で言及している。Quine, W. V., *Word and Object*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1960, pp. 29-30.［邦訳：『ことばと対象』大出晃・宮館恵訳、勁草書房、1984 年、46 頁。］ただし、クワインの描く言語学者が主に用いるのは、一つ目のやり方である。なお、真理に関して本論と同様の二つの側面に注目する論者として、ダメットを挙げることもできる。Cf. Dummett, M., "Language and Truth", in his *The Seas of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1993. ダメットは、この二側面に関する調和の要請について、*The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991 で、主題化している

[19] 註7参照。

[20] 第 1 節参照。

[21] Davidson, D., "Radical Interpretation", in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 134.［邦訳、133-4 頁。］

（いわさわ　ひろかず／東京都立大学）

「倫理学の自然化」をめぐって

-クワインとフラナガンを中心に

木島　泰三

0、はじめに

自分はホッブズ及びスピノザという二人の十七世紀哲学者の認識論、情念論（心理学）、倫理学を研究してきた。その関心の根には「機械論的自然像」と呼ばれる新たな――否――初めて正しく認知され受容された世界観を前に、「二元論」にも「目的論の復興」にも陥らずにしかもなお「倫理」を求めた自然主義者としての両者への共感があった[1]。

筆者はこのような関心から現代の認識論や心の哲学における「自然主義」にも興味を持つうち、「認識論の自然化」を唱えるクワインが道徳論の小さな論文を書いていることを知り、一読して、このような場で紹介と検討を行ってみたい誘惑に駆られた。但し、クワインの論理学や言語哲学における業績をふまえた全面的な検討は専門外の自分の手に余るゆえ、以下の検討が道徳哲学や思想史の観点に偏ることは予告しておく。

1、クワイン「道徳的価値の本性」(Quine 1978)

・道徳的価値の獲得過程

クワインは「価値」一般の獲得過程を、「動機付け」の問題の中に位置づける。例えば犬がうろうろしており、傍らにカブが転がっている。この犬がなぜカブに対して何の行動も起こさないのか、については二通りの説明（あるいは両者の結合）がありうる。つまり犬がカブに気付いていないか、カブに対する欲求を持たないか、である。これらはそれぞれ「信念belief」と「評価evaluation」に相当し、この両者の絡み合いが「動機」の本性をなす。

「信念」と「評価」の最も単純な形態は、行動主義心理学で言う、刺激の「標準的類似性」と「報酬／処罰の軸」に沿った反応である。クワインはここで前者

の「類似性」が三項以上の関係であるのに対し、後者がより単純な二項関係であることを指摘し、結論の「倫理学の脆弱性」の一つの伏線を与える。また、この二つの能力はいずれも、（恐らく進化の過程に由来する）生得的端緒を持つ。すなわち、両者において「我々は順調な出発点を有するwe have our modest head start」。我々はそこから条件付けないし経験を重ね、信念や価値を豊かにしていく。

このように価値の獲得を行動主義心理学や進化生物学の問題として扱う姿勢は、認識論を「心理学の一章として、それゆえまた自然科学の一章として」位置づける「認識論の自然化」に通じている(Quine 1969)。但し後述するように、フラナガンがこの延長で「倫理学の自然化」を構想する一方、クワイン自身は倫理学を認識論や科学から峻別する結論に至る。

・道徳的価値と他の諸価値との区別

我々の価値獲得においてクワインが注目する重要な過程は、訓練による「手段」の「目的」への変容の過程である。例えば我々は魚を味わうだけでなく、魚釣りの楽しみを味わうようになるが、同様の変容が幼児期からの道徳的訓練の基礎にある。但し、この仕方で獲得される価値は道徳的価値に限らない。次に検討されるのは道徳的価値と他の価値との相違点である。

「隣人の幸福」が「道徳的」で、「ピーナツキャンディはおいしい」は違う、という両極は考えやすい。だが両者の境界線はどこにあるのか。クワインはいくつかの具体例を引きながら、「何か還元しがたい形で社会的である、という曖昧な問題を越えて、道徳的価値を識別する単一の特徴を選び出すのは困難」であり、むしろ道徳的価値は「利他的価値」と「儀礼的価値」という二つの重なり合うクラスに属するとする。前者は他者の欲求充足（satisfactionは「欲求充足」と訳す）に、後者は社会や集団の実践に付与された価値であり、いずれも、自己の欲求充足の手段としてではなく、それ自身目的として追求される。またその点で、手段的な価値としての自愛的な「思慮prudence」から区別される。「思慮」も直接的な欲求充足を禁ずることがあるが、あくまで自己のさらなる欲求充足の手段としてである。

例えば服装、作法、それにユダヤ教の食物規定などは「社会慣習に基づく」という語源的な意味で「モラル」「エチカル」である。しかし食物規定の起源は例えば季節外れのカキを食べない、という習慣に類する思慮的なものだったかもし

れず、だとしたら道徳的価値ではない。また利他的な行為も、キリスト教原理主義者が「地獄の業火」を恐れて隣人の世話をする場合や、極悪人が刑罰を恐れて法に従う場合などは「思慮」が動機であり、道徳的価値の追求ではない。誉めや罰を追求する、道徳的訓練の途上にある子供も道徳的とは言えない。しかしそこで誉めや罰に結び付けられた価値そのものは「道徳的」と呼びうる。これは、同じ（儀礼的ないし利他的）行為が動機の点で「道徳的」でも「思慮的」でもありうることも意味する[2]。

また、儀礼的価値と利他的価値は相互に重なり合う。利他的価値は制度化されて儀礼的価値を帯びる一方、儀礼そのものに利他的価値がある[3]。そしていずれもその起源に、ヒュームらが重視した「共感sympathy」のような、訓練なしに備わっている生得的端緒がありうる。その進化的基盤としては、社会生物学者E. O. ウィルソンの著作などが参照される[4]。

かくして道徳的価値は、道徳的訓練（プラス何らかの生得的要素）によって、それ自身が目的とみなされ追求される。追求のされ方の点で、これは各自の私的な欲求充足の追求として、感覚的快楽の価値や美的価値と同列なのだが[5]、道徳的価値の与える尺度は社会的調和と一致したものであるがゆえ、相互の利害の衝突を招かないのだ。但し、このような調和が成り立つのは、道徳的訓練が成功した者、つまり道徳をそれ自身目的と見なす「我々」――すなわちクワインとクワインが想定する読者――に限られる、とクワインはことわる。「我々の道徳的訓練は成功してきた。残念ながらこの発達パターンの例外は存在する。しかし幸いにも私の読者の中にそういう人はいないのである」。ここに社会的ペナルティの必要がある。すなわちそれがあることで、社会に一定数存在する道徳的訓練からの逸脱者も、ペナルティの回避という「道徳」ならざる「思慮」の動機から、私的利害の相互衝突を抑制するのである。

以上見てきたように、クワインの叙述する道徳的価値の獲得過程には、＜訓練による価値の自己目的化＞が不可欠の過程として組み入れられている。このような叙述は、第一に道徳的価値というものの獲得過程に関する自然主義的な、あるいは科学的な記述である。しかし同時にそれは「道徳的」という名がいかなる過程、いかなる行為、いかなる評価態度に冠されるべきかについての評価的判断とも見られうる。つまり、道徳的価値（儀礼的、利他的価値）はそれ自身が目的

であって何かの手段ではない、という叙述は、それ自身一つの道徳的判断を含むであろう。同様に、クワインが、道徳的訓練に成功した「我々」の一人として自らを特定するとき、それはクワインが記述した自然主義的過程の例示であると同時に、クワインが是認し要求する道徳の規準、あるいはむしろ規範の主張とも見られよう。

規範としての道徳の自己目的性は、それ以上遡り得ない独特の価値である。フラナガンが示唆する通り、この要求はカントの「思慮Klugheit」と「道徳」の峻別を思わせる。しかしクワインはそれを、社会的な道徳的訓練（と、何がしかの生得的素質）に由来するという事実と共に提示する。この視点は、（奇妙にも？）フットの逆説的な論文「仮言命法としての道徳体系」に通ずるように思われる。つまり、抽象的な規則ではなく、社会の中で育まれる「徳」に道徳の基礎を求める視点である[6]。

道徳的価値は規範として遡りえないが、それを生じさせたものに反省を向ける余地はある。「道徳は何か還元しがたい形で社会的である」「道徳は社会的調和と一致する」などはその反省を示唆する。それがより明確になるのは次の「社会の共通の核」の叙述である。

・言語と道徳

クワインは道徳的価値の特性をさらに明確にするために、それを「言語」と対比する。

言語と道徳は、「信念」と「評価」という原初的な二元性をそれぞれ反映し、多くの共通点を持つ。例えば一文化内でも多様化しうる美的価値とは異なり、両者とも一文化内で一様化する傾向があり、それゆえ時に「神的起源説」が唱えられる。

しかしながら両者の相違点も多い。道徳上の逸脱は、訓練やペナルティなしでは逸脱者当人の欲求充足を増大させる余地があるが、言語上の逸脱は当人の意図を直接くじく。また言語は一社会内で一様化の傾向を持つ反面、社会間ではカオティックな多様性へ向かう。しかし道徳的価値には――もちろん異社会間の多様性は時にかなり衝撃的なものであるとしても――社会相互に何らかの「共通の核」が期待される。人間社会に生じる諸問題というのは多かれ少なかれ何らかの類型に収斂し、それに応答する道徳も何らかの一様性を期待できるからである。

この「人間社会における共通の核」が、クワインの見る道徳や道徳的訓練の機能を示唆する。人間が社会生活を営む限りある基礎的な諸問題が常に生じる。そのような問題に対する対処を、幼児期の訓練、社会的な賞賛や非難などによって実現していく営為が道徳なのだ、といった考察を我々はそこに読み取ることができる。筆者はここに、ホッブズが自然法＝道徳律を「平和の条項」と呼んで非神学化、非超越化したのに似た洞察を感じる(*Leviathan*, ch.15)。

クワインは次に、他の文化におけるこの「共通の核」を探求する、という場面を設定する。その場合我々は――1)現地人の道徳的価値とそうでない価値を区分する。例えばある行為が「超自然的サンクション」への信仰に基づいているとしたら、そこで追求されている価値は道徳的価値ではなく、「因果的効力についての誤った信念に基づく」思慮的価値である。2)社会によっては、成員各人が全面的に超自然的サンクションを信じ、それゆえ「個人の」道徳的価値を思慮と区別して問う余地がないかもしれない。その場合我々は「社会の」道徳的価値、すなわち社会的な処罰と報酬により何が実現されるのか、のみを問いうる。3)さらに、社会的な処罰と報酬の余地がないほど超自然的サンクションへの教化が徹底している社会があるかもしれない。この場合我々のなしうる最大のことは、現地人の行為を我々の尺度で道徳的とされる行為と比較し（所有権を尊重しているか、残酷でないか、ふしだらではないか、それを恥じているかどうか、等々）、我々の尺度で賞賛や非難を行うことに尽きる。

この考察は、言語における「根底的翻訳」、つまり補足的情報の一切与えられない状況下での翻訳を思わせる。実際フラナガンはこの議論を「根底的人類学radical anthropology」と呼ぶ。特に、3)の、我々の道徳的尺度との共通性を全く見込めない場面で提起される探求法は、いわゆる「慈善（善意、好意）の原則principle of charity」と類比的である。つまり我々自身の合理性の尺度を探求対象の信念に適用する、という「慈善の原則」と類比的に、我々自身の道徳性の尺度を探求対象の価値評価に適用する方法だと言えよう。

異文化の道徳に対する評価、という（翻訳よりもある意味微妙な）問題における「慈善の原則」は、しかし必ずしも他者に自己の尺度を無理強いする「文化帝国主義」ではない。それはむしろ他者理解の誠実な努力であろう[7]。だがここで、3)のような形態の社会が道徳の完全な他者として扱われている点は問題視しうる。

この箇所に限らず、随所でクワインは、一般に宗教的価値と目されているものの数多くを「思慮」の名において断罪しているように見えるのである。逆に見れば、クワインが典型とする道徳的価値は、完全に世俗化され、宗教信仰による支えを必要とせず、それどころかそれを「因果的効力についての誤った信念に基づく思慮」として道徳から排除するような社会にはじめて十全に適用されるのである。

この立場は、科学的世界観の支持者に共通の宗教的無関心にとどまらぬ、「無神論の信仰が篤い」（吉田1997）クワインの「信仰告白」ではないだろうか。「来世の刑罰」の道徳性を強く拒絶するこの姿勢に、筆者は偉大な「無神論者」スピノザを連想する。この連想は必ずしもアナクロニズムではない。冒頭で述べたとおり、一貫した内在的、自然主義的世界像が倫理と接する場面に両者はいる。そして「自然主義はジワジワと浸透する」というアクチュアルな問題は（丹治1997, pp.257-70）、17世紀の哲学者たちが直面した問題と重なるように思われる。

・科学と倫理学

クワインは最後に、道徳的価値を扱う「倫理学」という学の性格を科学及び（「自然化された」）認識論との対比で考察する。科学と認識論は体系的な「信念」獲得の営為であり、ここにも例の二元性が一貫していると見られる。

クワインが下す判定は、倫理学の「方法的脆弱性」というネガティヴなものである。科学理論は「予言された観察可能な出来事」に「経験的足場」を持つ。これは独立した観察可能な自然の運行に照らしてテスト可能であり「真理の対応説」の名を冠する余地が残る。一方、道徳律の「経験的足場」は（生じてしまった）「観察された道徳的行為」であり、これについては我々の道徳的基準そのものによって判断するしかない。それゆえ「真理の整合説が倫理学の命運the lotなのである」。道徳律の神的起源説などにより、この種の問題にこそ大なる客観性が求められてきたのは「苦い皮肉」である。

クワインが倫理的問題において客観性の余地を認めるのは「倫理学と科学の適正な混合体」に対してである。これは、ある諸価値を他のさらなる価値への手段として因果的に還元して倫理的公理を最小化する体系化を指し、功利主義がその実例と言われる。この因果的還元によって、一定の究極的価値が前提されている範囲内では、個人の内部や、個人と個人の間で生じる多くの道徳的葛藤を、認識上の問題、すなわち科学や工学の問題に転ずることができる。

この範囲を超えた究極的価値そのものの葛藤が生じた場合についても、個人間に関しては、遺伝的な要素における一致と、社会の基礎的問題における類似(「共通の核」)による合意をある程度は見込むことができる、とクワインは述べる。また、それが成り立たない場合ですら、「適切な方策は多元主義的寛容ではない」とも言う。この「多元主義的な寛容」への否定的評価はクワインという思想家の一面を知る上で重要であろう。クワインはむしろこのような場面で「善を善、悪を悪と言いつづけること」や、「当の究極的価値への脅威が戦いの不価値を上回った場合には」戦いも可能だ、という選択肢を強調する。

個人内部での究極的価値の葛藤については、「利他的価値」の葛藤が問題となる。問題は、それが社会的条件付けにおいても、また恐らく遺伝的にも、「限界がない open-ended」という点である。かつて血縁や孤立した部族に限定されていたその対象が、今日では人類全体に「外挿」されている(そしてこの「外挿」自体、始原的な傾向性だと言われる)。これに応じて、我々の隣人とその他の人類との重み付け、他の動物種への利他の拡張、さらには未来の世代への配慮、人口問題、環境問題などに関して究極的価値の葛藤が生じうる。このような場合、価値の因果的還元よりは、我々が現在手にしている価値によって何とかやっていく方が見込みがある。しかしその場合、科学ならば利用しうる経験的なチェックはもはや存在しない、というのがクワインの結論である。

この小論に向けられた批判は主に、「倫理学の方法的脆弱性」というこの結論とクワインの「ホーリズム」との不整合性に向けられている。次章でそれを見ていこう。

2、クワインの道徳論をめぐる議論

・自然主義とホーリズム

クワインの思想について「自然主義」と「ホーリズム」との関係を整合的と見るか、対立するとみるか、という問いがしばしば立てられるようである[8]。ホーリズムとは、「経験主義の二つのドグマ」で「分析的真理と総合的真理の区別の否定」と共に提起される立場で、個別の文が個々に経験と接触する、という見解を否定し、経験的テストにかけられるのは諸々の文の集まりの全体(構築物とし

ての理論や信念体系）である、と見る立場である(Quine 1962)。

このホーリズムに対しては、例えば次のような期待が倫理学から向けられる――「…存在と当為の峻別は、少なくとも、＜我々の価値判断的命題に、"対応"する客観的な価値的ないし道徳的事実は存在しない…(I)＞という存在論的主張が、…崩されぬ限り、決して根本的な見直しを受け付けはしないのである。…しかるに二〇世紀も半ばを過ぎんとすると、主張(I)をめぐって大きな地殻変動を経験する。…端的あるいはエピソード的に言えば…論理実証主義に対する『二つのドグマ』のクワインの異議申し立てである」（大庭1984）。

我々が見てきたように、ホーリズムのこうした可能性に、クワイン本人は注意を払わない。クワインの「倫理学の方法的脆弱性」の主張はむしろ、大庭論文が問題視する「「事実」判断についてはその真偽は公共的に争われうる…が、「価値」判断は究極的には「主観的」表出―「私事」にすぎず云々」という「二分法」を追認するように見える。他方、道徳的価値を自然選択とオペラント条件付けの所産とする議論は、クワインの「自然主義」の面を強く示す。ならば、クワインはここで「自然主義」を前面に出し「ホーリズム」を後退させたのだろうか。

「倫理学の方法的脆弱性」論を擁護するギブソンが強調するとおり、クワインの立場は「ラディカルな形のホーリズム」ではなく、「観察文」における対応説的な語りに余地を残す「穏やかなホーリズム」である。それゆえに「整合説」の余地しかない倫理学が「脆弱」とされるのだ。しかし、これは「自然主義」と「ホーリズム」が相いれないことを示すまでのものではない。それどころか、「クワイン派倫理学」「自然化された倫理学」を自ら標榜するフラナガンは、ホーリズムの徹底と自然主義の徹底を一致するものとして主張し、「第一哲学」を否定したクワインが「倫理学を存在論、認識論、科学と同じボートに乗せる」ことをためらうのは自然主義の不徹底だ、と批判する。以下、フラナガンを中心に、クワイン論文への批判と反批判（意外にか当然にか、その数は多くない）を概観しよう(Flanagan1982, White1986, Quine1986, Gibson1988, Flanagan1988)。

・「道徳的観察文」の存在

争点の一つは「道徳的観察文」の有無である。状況によって真偽（肯定／否定の反応）の変わらない文が「定常文standing sentence」、変わる文が「場面文occasion sentence」で、後者の内で「刺激意味」の一致によって聞き手の肯定／否定の反応

が社会的に一致する文が「観察文observation sentence」である。

ホワイトは、「感覚経験」以外に「感情あるいは情緒feeling or emotion」を検証の手段とするホーリスティックな理論改訂モデルを提起するが[9]、クワインは「感覚」と「情緒」の違いに基づいてこれを批判する。前者は同時的で公共的に接近し得る刺激と対応付けられるが、評価や非難の情緒の場合、最善の場合でもその半面しか対応付けができず、付随的情報は一般に共有されない。従って、「あれは無法だoutrageous」のような「道徳的場面文」に同意する傾向性を共同体の全員が持つとしても、それは「あれはウサギだ」と同じような「観察文」としての資格を持ちはしない、と言う。

フラナガンは、クワインの立場が対応説的な語りに余地を残す「穏やかな」ホーリズムである、というギブソンの指摘を認めた上で、しかし倫理学にも対応説的な語りの余地がある、という立場をとる。倫理学が社会的構成物である度合いが大きいとしても、クワインの例で言われる「これは無法だ」ではなく、「これは残酷だ」のような（より「濃い」）倫理概念の場合、「あれはウサギだ」と同程度に「観察文」と呼びうる、というのである。

・規範認識論と規範倫理学

ホワイトの主張では、認識論も（従って科学も）、倫理学に劣らず「べし」「してよい」「権利がある」のような規範的要素を含んでおり、これらを記述に還元することはできず、この点で規範認識論と規範倫理学とを区別する根拠はない。これに対しクワインは、認識論が規範的要素を含むという点は認めつつも、しかしそれが倫理学の方法的脆弱性を否定する根拠にはならない、と反論する。自然化された認識論は工学の一部、真理発見のテクノロジー、予言である。それはたしかに規範を扱うが、道徳のように「究極の価値」を問題にするのではない。末端のパラメータが明らかにされると、「規範」は「記述」に転じる。

フラナガンも、「自然化された認識論」が与えるような規範性を倫理学も与える、と考えるが、ホワイトほど「規範」と「記述」の二分法を固定したものと考えてはいないように見える。フラナガンの場合、その主張は「自然化された倫理学」における「最低善の理論」と「最高善の理論」の二部門、という興味深い図式の中でなされる。

「最低善infimum bonum」とは「条件づけられていないすべての一次強化子及び

諸行為」すなわちある生物が生得的に備えている選好を指す。赤ん坊の母乳吸引がその典型である。この水準では「信念」と「評価」の区別はできない。

学習能力を欠くザリガニやヘビにとって、生得的で固定した「最低善」（季節や繁殖期などによる変動はある）がすなわち「最高善」でもある。他方で人間は学習によって諸々の最低善の獲得手段を複雑化させ、様々な手段の選択を行う。ここに「最高善」の理論の余地がある。それは「我々の目的を最大限満足させ、我々の利害関心に最も適うような、獲得された行動的、認知的、情動的道具の（諸）集合の理論」例えば「食事、住居、触覚刺激、皮質刺激、胸部刺激、聴覚刺激、視覚刺激などの最も快を与える形式を最大化するような生形式の理論」、すなわち「遺伝的要素の提供するパラメータの内部で自然の資源を組織し、利用し、かくして究極的に我々が繁栄しうるようになる、そうした理論」である。

これらの複雑な実践に、クワインの言う「因果的還元」を施すと、我々の究極の諸価値は結局「最低善」に重なってしまいはしないだろうか？しかし「最低善への因果的還元」イコール「最高善問題の解決」ではない、とフラナガンは言う。因果的還元は「最低善」という非道徳的価値（「母乳」や古典的功利主義における「快」）への還元であるが、「しかし「最高善」問題は常に道徳的諸価値についてのものである。そして道徳的諸価値は常に還元不可能なかたちで社会的であり、また社会システムによって獲得され維持される。全面的に自然主義的な理論は両者の善の集合の説明を提供するのでなければならない」。かくして「我々は倫理学的「二側面」説ethical "double aspect" theoryを必要としている。それは自然化された認識論が事実的側面と規範的側面の両者を持つだろうことに似ている」――このフラナガンのやや強引に見える主張は、しかし先に見たクワインの言説を念頭に置けば受け容れうるように思う。つまり、クワインの道徳的価値は発生論的には諸々の「最低善」に還元されるが、規範としては還元不可能な自己目的でもあるのである。

フラナガンは「最低善」と「最高善」の両者が、いずれも最終的には正当化されえないことは認めるが、しかしそれは科学理論も同様なのだと言う。「最低善」の理論は進化の歴史に由来し、その正当化が終結しないのは「帰納」の正当化と同様である。また「最高善」理論の「整合説」的な性格（これは「義務論」とも重ねられる）は、多くの科学的命題にも当てはまる。のみならず、その「経

験的基盤」を「観察」（観察された行為）ではなく「実践」（その行為の帰結）に求めれば、科学理論同様、経験と理論のフィードバックの余地も大いにある――「最高善の理論の正しさを見いだす最善の道は、試みる、実践する、ということである」。ノイラートの船は「快適かつ安全で荒れた旅にも対応できるように」現実とフィードバックするのである。この「実践」の非還元的、究極的価値に対する有効性を疑問視するギブソンに対しては、「還元されない」がすなわち「正当化されない」ではない、と応じられる。例えば「電子が存在する」は還元不能だが正当化されていないわけではない。また痛みのような事実について「それは悪い」という以上に「言葉が底をつく」ことは「正当化を欠く」ことではない。

かくしてフラナガンは、倫理学と科学の峻別を相対化し、倫理学を「自然化」すると同時に、道徳的価値の客観化、実在化を試みていると言えよう。

・チャーチランドとの比較

消去的唯物論で知られるチャーチランド（夫妻）も、倫理学を自然化する一方、ホーリスティックな真理観によって道徳知の客観化をはかる。例えば「徳倫理の復権」に賛意を示し、テオリアとプラクシスの二分法には「脳は両者に区別を立てない」と異議を唱える。フラナガンはチャーチランドの「プロトタイプ活性化モデル」（ソナーによる機雷の識別など）を「自然化された倫理学」に積極的に採用する(Flanagan 1996a, 1996b, Churchland 1996)。

チャーチランドは道徳知の一元性とその累積的進歩にかなり楽観的である。例えば「人間が道徳的理解のより高い段階へと進んでいくきわめて自然な過程」といった表現が出てくる（『認知哲学』邦訳p.385）。フラナガンはここに異を唱え、むしろ道徳知のローカリティを主張し、道徳的進歩や道徳的収斂に関して否定的ないし慎重な態度をとり「反省的相対主義者」を名乗る。これは「道徳性」と「社会性」の関係への両者の態度にも関わる。最後に、これまで見てきたのとは別の「道徳の自然化」の試みの紹介と共に、この点を考察したい。

3、 道徳性と社会性

"Epistemology Naturalized"の訳者でもある伊藤春樹「moral naturalismについて」による「道徳の自然化」はクワインやフラナガンとは異なった印象を与える。し

かし論点を、1)道徳的価値の発生論、2)道徳的価値の機能、3)道徳的価値の規範的規定、に分けると、彼らとの呼応は認めうるように思う。

伊藤論文は、3)については、クワイン以上に強くカント主義的、義務論的な規範、あるいは道徳の「内も外もない」自己目的的な性格を強調する。しかし1)を「大多数の人間がその程度の道徳性を持つ」という事実、それがともかくも生じ、保たれているという端的な事実性に求める。但しその事実を生じさせた過程は重要視しないか、あるいは多元的見方をする――「なぜ大多数の人間がその程度の道徳性を持っているのか、という問いには、ただ、事実がそうだからという以上には答えられない…ひとりひとりにとって、そのような信念を懐くようになった経緯は様々であろう。それはなんらかの宗教的洗脳によるのかもしれない。とんでもない思い違いがあるのかもしれない。親や祖父母による教育の成果かもしれない。「自己統制の偉大な学校」を無事に卒業できたからかもしれない。あるいは単に錯乱しているのかもしれない。冷静な人生設計の末のことかもしれない。あるいは進化のなれのはてなのかもしれない。その他いくらもありうるだろうが、そのことはここでは問題にならないし、またそれは道徳的義務の成立についてはどうでもよいことである」。そして2)についてはこう述べる――「社会と道徳との関係は目的と手段の関係にはないというべきだ。道徳性と社会性は一体なのである。その意味で、道徳は社会という目的を実現するための手段ではない。道徳はそれ自体が目的である。つまり自己目的なのだ」。

最後の2)の叙述はクワインの「共通の核」やフラナガンの「最高善」の洞察をより明確に述べ直しているように思われる。しかし「社会性」と「道徳性」をこのように結びつける場合、社会の間での道徳的価値の対立や比較の問題が提起されるのではないか。

フラナガンはここで中道の立場をとる、と言えそうである。クワインは「因果的還元」の果てに残る少数の道徳的価値を、究極的には正当性を欠いた主観的選好とする。一方、チャーチランドは一切の道徳的価値の社会工学的な正当化、客観化、収斂、つまり「因果的還元」の究極的価値への拡張、を試みているように見える。フラナガンは両者の狭間で、還元不可能なローカリティ、多元性の確保と、なお達成しうる正当化とを同時に求める、という微妙な立場をとるということである。（伊藤論文はクワインに最も近いと言うべきか？）

いずれにせよ、上で見てきた議論は「投機としての自然主義」（篠原1994）の倫理学への適用の試みという点で共通する。その端緒を近世初頭に求め、思想史の中で見直す作業を自分の当面の課題としていることを再度述べて本稿を閉じたい。

（なお、発表時には進化論と倫理の関係の問題も提起したが、紙面の都合で省略した）。

註

[1] 我々が考える「自然主義的倫理」は、倫理的なものをそうでないものに還元するという、ムーアの批判する「倫理的自然主義」(cf.Pigden 1991)とは（無関係ではなくとも）必ずしも重ならず、むしろ伊藤(2000)の「自然主義」の規定に重なる――「(1)ヒュームを典型とするイギリス経験論そのもの、ないしそれに近い立場。次に(2)日常的な言葉遣いや考え方にできるだけ即したところで哲学的な問題をたて、それに答えようとする立場。三つ目は(3)唯物論や物理主義、物質一元論と呼ばれるような立場であって、魂や自由意志、志向性といった神秘的なものを存在者としては認めず、できるだけ物理学との連続性を保とうとする立場である。クワイン流の「自然主義」「自然化」というのはこの第三の意味での自然主義である。これら三つがそれぞれ重なり合う部分を持つことは言うまでもない」。そこでmoral naturalismとは(1)道徳性の源泉がsense, feeling, sentimentにあるという立場、(2)日常の道徳的直観になるべく近いところで道徳を考えようとする立場、(3)実践理性、英知界、善意志等を認めない、物質世界と異質な道徳的世界の存在を認めない立場、の三つをすべて念頭に置いたものだとされる。

[2]クワインは、隠された「動機」より明示的な「行動傾向behavioral dispositions」に訴える定義が望ましいが、「過大評価をしなければ」動機の議論は有用だとする。

[3]クワインが、思慮的でない「利他的価値」と「儀礼的価値」の両者が外延を等しくすると考えているか、あるいは両者の重なり合う部分のみが「道徳」と呼ばれると考えているのかはわかりづらいが、この一節は前者を示唆する。例えば一見「道徳的」とは言えないエチケットのような社会慣習も、最低限の利他的価値を持つ、ということだろう。

[4] ウィルソンへのリファレンスは*Critical Inquiry*(1979, 5, 471-80)転載時に付加されている。

[5] クワインはこの見解についてMoritz Schlick, *Fragen der Ethik*(Vienna, 1930)を挙げている。

[6] Foot 1982.なお、McDowell 1998 は、自らの立場を「自然主義」と呼ぶフットに対して、「新ヒューム派自然主義」（＝科学主義）と「アリストテレス派自然主義」を区別すべきだと提案する。「ノイラートの船」流のホーリスティックな考察を強調するマクダウェルがクワイ

ン自身の道徳論をどちらに分類するのかは興味深い。

[7] 丹治1997, pp.173-8; 冨田1994, pp.17-19, 104-21, 156-73他; Hacking 1975,邦訳p.235

[8] 横山1999他。後者の例は野家1992、前者の例は丹治1997などだろうか。

[9] 例えば次の推論に直面した女性がいるとする――(1)人間の命を奪う者は誰でもすべきでないことをしている(2)その母は子宮内の胎児の生命を奪った(3)人間の子宮の中の生きた胎児はすべて人間である(4)その母は人間の生命を奪った(5)その母はすべきでないことをした。この(5)の結論の否定を「頑強な感情」ゆえに正当化しようとして、例えば(3)の事実的前提を否定するのは、理論に合わない現象に直面した化学者が「頑強な感覚経験」に依拠するのと類比的な、ホーリスティックな信念改訂である。

文献

伊藤春樹(2000)「moral naturalismについて」、『東北学院大学論集、人間・言語・情報』125号、1-53

大庭健(1984)「指示・事実・真偽(I)――科学と倫理学の「存在論的差異」について」、『理想』614号、211-229

篠原成彦(1994)「投機としての自然主義」、『科学哲学』27号、83-96

丹治信春(1997)『クワイン、ホーリズムの哲学（現代思想の冒険者たち19）』講談社

冨田恭彦(1994)『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社

野家啓一(1992)「「全体主義」の誘惑に抗して」、『科学哲学』25号、53-68

横山輝雄(1999)「社会構成主義と相対主義「サイエンス・ウォーズ」の哲学的問題」、哲学会編『相対主義は克服できるか』130-43

吉田夏彦(1997)「クワインさんのこと」『現代思想の冒険者たち・月報』19号1-4

Churchland, Paul M.(1995) *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain,* MIT Press.（信原、宮島訳『認知哲学』産業図書、1997年）

Churchland, Paul M. and Patricia S. (1996) "Flanagan on Moral Knowledge", in McCauley, Robert N.(ed.) (1996)*The Churchlands and their Critics,* Blackwell 302-6.

Flanagan, Owen (1982)"Quinean Ethics", in *Ethics* 93, 56-74.

---------- (1988) "Pragmatism, ethics, and correspondence truth: response to Gibson and Quine", in *Ethics* 98, 541-9.

---------- (1996a) "Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology", in Flanagan, *Self Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*, Oxford UP, 117-41.

---------- (1996b) "The Moral Network", in McCauley, 192-215.

Foot, Philippa(1972) "Morality as a system of hypothetical imperatives"(first published in 1972), in Foot(1978) *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy,* Univ. of California

Press 157-73.

Hacking, Ian(1975) *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge UP.（伊藤訳『言語はなぜ哲学の問題になるのか』、勁草書房1989年）

Pigden, Charles R. (1991) "Naturalism", in Peter Singer(ed.) *A Companion to Ethics,* Blackwell, 421-31.

McDowell, John(1995) "Two Sorts of Naturalism"(first published in 1995), in McDowell(1998) *Mind, Value, and Reality,* Harvard UP 167-97.

Quine, W.V.(1951/80) "Two dogmas of empiricism", in Quine(1953/80) *From a Logical Point of View,* Harvard UP 1980, 20-46.（飯田訳『論理的観点から』勁草書房1992年、31-70）

--------- (1969) "Epistemology Naturalized", in Quine(1969) *Ontological Reality and Other Essays,* Colombia UP, 69-90.（伊藤訳「自然化された認識論」、『現代思想』1988年7月号、48-63）

---------- (1978) "On the Nature of Moral Values"(first published in Goldman, Alvin I. and Kim, Jaegwon(eds.)(1978) *Values and Morals: Essays in Honour of William Flankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt,* D.Raidel, 37-45), in Quine(1981) *Theories and Things,* Harverd UP 55-66.

---------- (1986) "Reply to Morton White", in L.E.Hahn and P.A.Schlipp(eds.), *The Philosophy of W.V.Quine,* Open Court 663-5.

White Morton(1986) "Normative ethics, normative epistemology, and Quine's holism", in Hahn and Schlipp, 649-62.

（きじま　たいぞう／法政大学）

趣味判断批判の論点

—主観的原理の発見が認識批判にもたらすもの—

北野　安寿子

はじめに

カントのいわゆる「趣味判断の主観的普遍妥当性」の超越論的根拠づけは失敗しているとみる見かたがある。本稿の目的は「趣味判断」論の焦点となる問題を引き出し、カントを擁護することにある。

問題の背景

個人の美的体験や美の批評は＜~は美しい＞という判断形式に則って言明されるが、趣味や美的体験について論じるのと、趣味判断そのものについて論じるのとは異なる問題である。仮に、一般にそう考えられているように「趣味に規則はない」としても、また、しばしば言われるように「感性がすでに社会化されている」と考えるにしても、そのように言うためには＜~は美しい＞という判断の意味について一定の了解がなされていなくてはならない。カントの論点はまさにここにある。カントは＜なにが美しいか＞ではなく＜趣味判断はいかなる判断か＞を問題にしたのである。カントはいわゆる「分析的」方法で「対象を美しいと呼ぶために必要なものを発見する[1]。」

カントによれば、認識判断では、概念には直観を、直観には概念を加えて両者が協働（調和）して一つの認識になることが、思想を相互に伝達するために必要である。そのためには構想力と悟性とが状況に応じてさまざまな「比」でもって関係し合うこともまた当然必要であろう。それゆえ構想力と悟性とのこうした関係そのものも認識一般の成立条件であると言えるだろう[2]。

＜このバラは美しい＞という判断は意味あるものとして伝達可能であると通常

考えられる。この場合、この言表はバラという客観に関するある満足を述語とした、ある客観的認識の表明であると考えられるかもしれない。しかし、この判断は「純粋」な形では対象の表象を機縁とした快の感情を規定根拠としている。それゆえ、対象規定の判断ではないし、また、社会的な趣味の規範についての実践的な認識判断とも論理的に独立であると考えるべきである。この判断ではそもそも「バラ」は概念ではなく単なる表象であり、満足は客観の述語づけではないとカントは考え、このような判断を特に「個別判断」と呼ぶ[3]。

こうした「個別判断」のもつ超越論的な認識批判上の問題は次の通りである。趣味判断は判断である限り、他の人の賛意を求めてもいる。だが、非概念的な趣味判断がいったい何を根拠にして伝達可能だと考えられるだろうか。それはやはり主観的条件がすべての人に共通であるという点であるとカントなら答えることになろう[4]。しかし、条件と呼ばれるからといって、この伝達可能性の根拠を客観的に規定できるとはかぎらない。場面に応じてそれぞれの「比」をもつ認識能力の協働によってそもそも認識一般が可能であるならば、その協働諸条件を客観的には規定せずただ主観的条件とだけ呼んでおくカントの選択は妥当であるように見える。

とはいえ、カントは「認識諸力のこの調和は、与えられる諸客観の差異に対応して様々な比をもっている。」と言うが[5]、カテゴリーが適用できる限り認識の諸客観の差異はアプリオリに諸概念の差異であるとしても、様々な認識活動の差異が問題となるときは、概念的な認識を生じる認識活動とそうでない趣味判断の差異は、概念の差異とは異なる別の差異付けを必要とする。それについて、両者はただそのつどアポステリオリにしか区別されないと言うならば[6]、諸能力の「比」の言明を前件とし認識一般の状況に関する言明を後件とすれば、前件が後件から独立に知られないことになる。そのとき、認識一般を生じるための＜規則＞を諸能力の関係の「比」からアプリオリに条件付けて定式化することは無理であろう[7]。仮に、アポステリオリな―諸能力の状態と認識一般との因果的な―条件化が可能だとしても、それでは主観的条件の一致はカントによって求められている超越論的な原理とはならないであろう。

したがって、いずれにせよ、前件と後件とが必然的に連関するのが＜規則＞だとすれば、すべての人に共通の主観的条件なるものが仮にあるとしても、それ

は伝達可能な認識一般を生じるための規則の前件をなすことはできず、ただ、認識一般が伝達可能であるためには主観的条件の一致が想定されると言うしかない。しかし問題が残る。そもそもこの見取り図がはたして適切なのか。

次の二つの区別をしなければならない。第一に客観的条件と主観的条件との区別である。主観に関する条件はすべてが主観的条件ではなく、客観的に規定できるのであれば、対象のではなく主観の状態の条件であっても何らかの客観的条件である。主観的条件は、主観の主観性の概念をなんらかの客観的な条件に還元しない以上、あらかじめ客観的に規定されることを封じられている。それゆえ、カントには、諸能力の協働関係を主観によって感知された感情から規定する主観的条件なるものを論じる理由はあるのである。

第二の区別は次のとおりである。内容が規定されない客観的条件は無意味であろうが、内容がやがて規定されるかもしれないが今のところ未規定な客観的条件なるものは思い浮かべることができる。同様に、そのようなものとして＜（趣味のある人）すべての人に共通の主観的条件＞も思い浮かべられる。ただ、そのような主観的条件を＜想定する＞からと言って、まだそれが＜ありうる＞というわけではない。というのは、共通の主観的条件が＜ありうる＞、あるいは、＜発見されるかもしれない＞と言う人は、趣味はそれぞれの主観の自由に任されていると思われているが実はそうではなくある規則に従うものである、と言う用意がなければならない。しかし、共通の主観的条件が＜想定される＞と言うだけなら、この点に関して態度決定は要求されない。なんらかの共通の主観的条件があると言いうるかもしれないし、言いえないかもしれないし、あるいは、発見されるかもしれないし、発見されないかもしれないが、そうした可能性とは原理的には無関係にこの条件を＜想定する＞ことはできるのである。

要するに、趣味判断の妥当性が必然的であるために構成的に必要な＜構成的＞条件として件の主観的条件を捉えるか、そうではなく単に、＜統制的＞な条件として捉えるかを区別する必要がある。カントが＜諸能力の協働ないし調和＞から認識一般の可能性を説明するときに提供する＜超越論的心理学＞の見取り図は、後者のように理解されなければならない。

したがって、問題の解決の見通しは次のとおりである。まず、第一の区別に従って、客観的にではなく、感知される感情から主観的条件の条項をつくらなく

てはならない。しかも、それはアプリオリに（趣味のある人）すべての人に共通な条件でなくてはならない。伝達可能性の客観的条件において概念とカテゴリーへ包摂がなされるのと類比的に、＜諸能力の調和がいわば普遍的感情に包摂されると感知されるなら、認識ではなく趣味判断を生じる＞という規則を構成するようなものと理解されなくてはならない。

だが、そのような＜規則＞にカントの真の立脚点があると考える必要はない。むしろ、第二の区別に従って、「演繹」には主観的条件の一致の「想定」、つまり、共通感覚という「理念」こそがアプリオリな統制的原理として寄与している。とすれば、「主観的」普遍妥当性が証明されるのではなくただ要求されるようなタイプの判断の「演繹」には、諸能力の協働や「比」の条件ではなく、もともと理念に関する別の考察が必要なのである。それゆえ、条件の規定不可能性はガイヤーの言うように「趣味判断の演繹」の段階的不完全性を示すものではなく[8]、そもそも＜すべての人に共通の主観的条件＞という規則論的アプローチ自体は「演繹」に寄与するはずのものではない[9]。

問題の焦点はそこにはない。金田がすでに明らかにしたように、主観的条件を巡る一連の議論は、たしかに趣味判断批判へ論理学から転移された規則論的な問題系ではあるが[10]、そのうえでわれわれの問うべきは、積極的に、件の見取り図を使ったそのような規則論―むしろ疑似規則論的なレトリックなのだが―はカントの思考全体において何に寄与しているのかである。 われわれは美の判定の規則論をカントに求めるのではなく、規則論を使うカントの哲学的＜戦略＞とその目的とを理解することを目標とする。

以下「趣味判断」は、カントの区分に従って、社会的な趣味の規範の判断とは論理的には独立な「純粋な」趣味判断を指すこととする。

フォッセンクールのカント批判

趣味判断ではいったい＜なにが＞伝達されるのか。個別表象の、ある感情をもとにした判定について、概念の媒介を介さずにいったい何が伝達されるのだろうか。カントの言うように、美しいという質は理解されることもできるが、美しいもの一般という概念をわれわれはもたない、また、＜このバラ＞といわれ

ているその＜バラ＞は単にバラの個別表象であって概念ではないという考え方を貫徹することは、判定の伝達を問題にするとき困難に陥る。趣味判断が「概念を媒介にしない」ためには、判断の述語とみなされる＜美しい＞が概念ではなく一種の主観的快であるということに加えて、さらに、判断の主語である個別的表象が概念の媒介によらないで一定であることが必要だと考えられる。しかしこれは不可能であろう。

カントの考えによれば、個別の表象は主観的条件の一致の理念としての共通感覚へと包摂され[11]、その限りで趣味判断は伝達可能である。フォッセンクールは、「カントの解明は性急なもので...判断の主観的妥当性を客観性の条件に逃げ場を求めることなくして確証しようとすること」が「最大の難点」であると考える。彼によれば、「美感的判断の演繹」の根拠としてカントは次のようなものを考えている。第一に、判断の主観的諸条件、すなわち精神の能力があらゆる人間にとって同じものであるから、あらゆるひとの判断において対象についてのアプリオリな表象がこうした諸条件と一致するというものである。第二に、あらゆる人間にとって判断の主観的諸条件は「一様」である、なぜならそうでなければ人間は自分の表象と思考を伝達することができないであろうから、というものである。ここまでは第38節の原注に即している。

しかし、彼が次のように言うとき、われわれは彼に賛成しない。「しかしながら、判断の主観的条件があらゆる人にとって同じであることは自明ではないし、また、われわれが自分たちの表象や思考を伝達できるということも証明済みのこととみなしてはならない。両者を想定するにはカントは『善意の原理(principle of charity)』のようなものを必要とする[12]。」しかし「善意の原理」はコミュニケーションに関する経験的な主張でしかないのだからこれを判断のアプリオリな基礎として用いることはできない、と彼は言うのである。

彼の反論は、伝達可能性への疑いから、主観的条件の一致のような超越論的原理の存在を否定するというものである。彼のように趣味判断の伝達可能性は証明されていないと考えるときには、通常みとめられるような趣味判断とカントの定式化する趣味判断が異っており、カントの定式化するような趣味判断の伝達可能性は疑わしいと言うか、それとも、趣味判断一般が厳密には伝達されないかもしれないと言わざるをえない。そのためには、カントがどのような点で

趣味判断を捉え損なっているかを明らかにするか、一般に伝達が遂行されるということがどのようなことであるかを明らかにしなければならない。もちろん、伝達が遂行されているからといって伝達されているのが何であるかを規定的に同定できるとはかぎらない。また、伝達が遂行されているということは、伝達がどのような法則によって可能なのかを知ったり、伝達を可能にする主観的条件がどのようなものかを規定することとも別の問題である。したがって、どちらにしても彼は「趣味判断」か「伝達」の意味を狭くとることになる。

趣味判断はアポステリオリな原理に基づいているのではないかという点についても彼を論駁することは可能である。たとえば、趣味判断の伝達が実現可能であるという要求は、ある超越論的な原理（主観的原理）を根拠としているという超越論的「証明」をカントが行っていると仮定する。その「証明」は、ベッカーや湯浅の論じるような法制度の隠喩による一種の「法的証明」であると考える[13]。この場合、ある主張が言語行為として有意味であると認めることができればその主張は正当化しうると考えられる。ただし正当化されるには少なくとも主張のおかれる議論全体の有意義性が認められていることが必要である。カントにおいてそれを支えているのは共同の趣味の理念である。この方法では、カントへの反論が同様に成り立つ余地を認めることになるにせよ、カントの主張を擁護することはできるだろう。

上の方法は「証明」が「証明」の社会的承認であることを明らかにする。最終的には共同の趣味の理念に＜論拠を置く＞のではなく、この理念にむしろ事実的な擁護を期待するものであるのである。こうした論駁はもともと＜理念をアプリオリな原理とする＞というカントの論点の射程範囲内に収まるはずの論理を展開したものである。したがって、理念にもとづく伝達可能性をめぐるカントの主眼とこれについての誤解の経路を理解する方がより重要である。

伝達要求としての伝達

趣味判断が経験的判断と異なるのは、客観の表象と結合されるべきものが、経験的概念ではなく快の感情であるという点であり、この感情は、「あたかも客観の認識と結合している述語であるかのようにあらゆる人に要求されるのであ

る（強調引用者）[14]。」趣味判断は「美しい」という述語を含むようにみえるが、対象への述語付けがなされているように見える表現が直ちに客観の認識の表現であると考えてはいけない。これらをカントの注意深い言い回しは示している。むしろ、あらゆる人に要求されるから「美しい」が客観的な述語であるかのように振る舞っている、そう考えるべきなのである。快の感情を持つことを内容とする当の判断に他者が賛同してくれるように「要求」がなされるということであるから、判断の他者への伝達が判断の普遍妥当性によって可能となる「かのように」、この判断は普遍妥当性の要求をする、と考えるべきなのである。こう考えれば、趣味判断の普遍妥当性要求が主観的であるということの意味をよく理解できるであろう。他者との間主観的な伝達関係のために普遍妥当性の要求はなされるのである。言い換えれば、主観的普遍妥当性要求は間主観的な伝達の要求である。

趣味判断の独特な判断内容はわれわれの手の内に確かにある。それは＜x は美しい＞という形式も確かに持っている。しかし、それは、他者との伝達関係ないし判断の共有関係の前提と分離したら、単なる表象と感情の＜戯れ＞としての心的な一状態でしかないような個別的な内容である。そのときこれはおよそ趣味判断とは呼びがたい。したがって、視点を変えて、次のように考える方がよい。趣味判断は、真偽の差異はもちえなくとも、認識判断と同様に普遍妥当性が要求できるかどうかの差異ならばもちうる、したがって、この差異に相関的な意味内容を趣味判断が持つことは明らかである[15]。

この差異を明確にするために、カントは判断の妥当性の「量」と「様相」にある新しいタイプを導入する。カントに従えば、趣味判断の「量」、つまり、「普遍妥当性」は客観的ではなく主観的である。主観的普遍妥当性とは、要するに、判断内容の他者への伝達と、それに関して他者に要求される妥当性とが分離不可能であることだと言える。言い換えれば、この場合、命題の意味と判断への他者の賛成の「量」が不可分なのである[16]。

次のことを考えてみればよくわかる。一種の趣味判断の場面で、個別的な表象に結びつけられた満足の感情の伝達において、「美しい」という語の使用を躊躇・回避されることもある。このような宙づりの事態を伝達するために＜いわく言い難いよさがある＞などという便利な曖昧な言い回しもある。この躊躇と

回避は、他者に対して感情の共有を「要求」することを断念している、まさにこのことによって否定的趣味判断の行為として成立しうる。

この否定的事例から明らかなのは、次のことである。趣味判断には他者と伝達関係ないし判断の共有関係を結ぶという重要な契機があるだけでなく、これが当の判断の内実にさえなっている。それゆえ、この契機が満たされないような趣味判断は趣味判断としては回避され、表象と感情のある漠然とした戯れの表象か—実際に趣味判断ではない＜単なる個別判断＞なるものが可能かはともかく—、＜このバラの色は快適である＞のような単に主観的な経験判断の形を取ることになる。とすれば、普遍妥当性を「要求」する趣味判断はすべての人に同様の満足を要求し、それが判断内容になるのだから、一種の＜規範性＞ないし＜べき＞としての必然性の「様相」を内実として持っていることが容易に気づかれるだろう。他者に対して趣味判断たり得ない単なるエステティッシュな表象や経験判断と趣味判断との違いは、この契機を備えているか否かによってこそ説明可能である。

ところが、趣味判断にある規範性、＜べき＞の契機があるからと言って[17]、趣味判断が規範に関する実践的認識判断と同種の判断だと考えるわけにはいかない。趣味判断は「たんなる理想的規範 eine bloße idealische Norm」の前提のもとでは範例として「規則とすることもできる」、と接続法を使ってカントが述べるところからも明らかである[18]。というのは、カントによれば、趣味判断の規定根拠は心的諸能力の調和の感情が主観に感知されるか否かにだけ求められる[19]。趣味判断の規範性に関して言えることは、主観がある規範を採択していること、それに他の人が遍く賛成するよう要求していることのみであって、この場合の＜べき＞は、表象への快の感情の結合に関して他者の同意が必然的に引き出されるはずであるというものではない[20]。つまり、趣味判断の伝達が規範の伝達でありその規範を実効化することだと考えるとしても、必ずしも規範が規則として共有されたり承認されたりするわけではない。カントは、むしろ、先のように規定根拠を論じることによって、判断主観によるある規範の採択は、ある表象とそれを機縁とした主観の心の状態との関係が伝達され理解されるべく要求されるという形で成立すると考える。趣味判断の規範性は、判断において適用されるべくあらかじめ与えられている規則がもつのではなく、判断の伝

達要求とともに、要求の「普遍量」から生じるものである。
したがって、上のことから、趣味判断の伝達可能性についての要点は次のとおりである。1.趣味判断の普遍的妥当性の要求は、心的運動を共有しうるという意味で、他者にいわば超越論的に仮構された＜心理的共通性＞を求めるもので、判断自体が伝達の要求なのであった。この要求は、判断があたかも客観の認識であり妥当性が必然的である「かのように」なされる。2.この要求はある種の規範、＜べき＞の判断の伝達要求と考えることもできる。しかし、趣味判断の内容として規範判断の契機をみとめるとしても、この規範判断の規定根拠は主観の心の動き、感情の感知であるので、件の規範性は、心理的共通性の仮構と独立に与えられるのではなく、むしろ、必然的である「かのように」遍くなされる伝達要求そのものに存立するのである。従って、3.趣味判断の伝達は、趣味判断が事実判断や実践的判断である「かのように」伝達要求されるというものである。したがって、伝達可能性の問題は、いかにして伝達が可能かではなく、この＜要求＞がいかにして可能なのかという問題にほかならない。

誤解の診断とカントの「戦略」

このように、趣味判断には、一方で一主観の趣味規範の採択と伝達をあたかもその判断の妥当性が必然的であるかのように要求するという規範的側面があるとともに、他方で＜超越論的心理学＞の側面がある。つまり、主観が対象の表象を機縁としてもつ感情についての言明であるという側面、詳しく言えば、感情を規定根拠とするという側面と心的能力の調和状態に関する言明であるという側面が趣味判断にはある。事態を複雑にしている＜心理学的＞見取り図から生じる誤解ないしデメリットと、その見取り図が確保するカントの論点ないしメリットとを整理していくことが次の作業である。
カント自身は、趣味判断を一種の規範判断としてよりも、感情と心的能力の運動との関係の伝達要求として見ようとしている。ところが、このことによって趣味判断がある心的状態に関する事実判断であるとの誤解を生じ、趣味判断の伝達可能性を怪しむような疑問が生じることにもなる。この誤解は、フォッセ

ンクールが心的運動とその感知の条件が他者と共有されているということに疑念を表明する限り、引き受けなければならない誤解であろう。ところが、カントは＜心理学＞は使っているけれども、趣味判断が心理や感情に関する言明であると言っているわけではない。カントは、趣味判断は趣味の言明であり、趣味判断の言説は個別判断という形を取ると考えているにすぎない。従って、個別の心的状態に関する事実判断が伝達可能であることをカントは言う必要がない。それはカントにとってはおよそ不可能である。感情を持つということがなんらかの反省の回路を要し、したがって、感情を規定根拠とする判断が事実判断とは本質的に異なるもの、つまり、カントの言う「反省的判断」であるということを思い起こす必要がある[21]。

さて、次に述べる手順で誤解を解けば、＜超越論的心理学＞の側面が、カントの根本思想ないし主観性の哲学に関するカントの「戦略」として多く注目されている所以が理解できる[22]。

まず、カントに従えば、趣味判断があくまで種別的に独立な判断であると考える以上、趣味判断の形式は理論的認識判断とも実践的認識判断とも原理的に異なっていなければならない。カントは、表象と感情との関係にだけ係わるような非概念的な「個別判断」という独特な「論理形式 logische Form」を趣味判断に与えた[23]。このことは、認識判断が客観的原理にもとづくのと対照的に、趣味判断が「主観的原理」にもとづくと言うために決定的である。

というのは、規範の採択として必然的伝達要求を行う趣味判断に「個別判断」という論理形式を認めることは、実に、趣味判断は、形式からすれば個別表象と感情の心理的＜戯れ＞であるのに、実質的には、判断行為としては一種の＜べき＞の採択であり、＜戯れ＞が普遍的に必然的に妥当するよう要求する「判断」として成立するとの主張に他ならない。したがって、直接的には個別表象と感情の＜戯れ＞しか言明していないような言表が、「判断」の行為として成立する以上、個別事例に対して普遍を召喚する解釈学的プロセスを度外視するわけにはいかなくなる。心的諸能力の活動とその調和を感情によって感知するための条件の一致という契機を前提として想定せざるをえない。つまり、主観的条件が（趣味を持つ）すべての人の間で一致しているという想定がここで有効である。感性論の方から言い換えれば、調和感情を規定根拠に持つ以上、論

理的に、趣味判断は＜普遍的感情＞なるものが可能であるときその普遍妥当性が思考可能であるが[24]、そこで、カントは、趣味ないし美の判定規則をたてるのではなく、「共通感覚の理念」によってこの可能性を確保するのである。
さて、このように＜超越論的心理学＞を論じることで、カントは、調和の条件をいかなる規定性からも隔離する。というのは、もしこの条件が趣味判断の推論規則の前件として規定されれば、それは主観的条件ではなく、なんらかの客観的条件であるし、そもそもカントの言う主観的条件の一致は規則を構成するものでさえなく、ただ統制的に想定されるだけだからである。かくして、客観的規則から二重に遠ざかることにより、自己自律的に解釈するという主観の主観的な営みの自由が、趣味批判をとおして認識活動のなかに一定の場所を与えられることになる。つまり自己自律性 Heautonomie の発見である。こうして、カントは、主観の主観性の概念を認識能力の状況に関するなんらかの客観的な条件に還元しない哲学的態度を、感情に規定根拠をおく判断の批判作業によって再発見したのである。カントの「戦略」は、メルテンスの逆説的な言葉を借りれば[25]、「自発性の感受」としての主観性の再発見に照準を合わせている[26]。
以上が主観性に関するカントの批判の方法、つまり、＜あくまでも認識批判のなかで自己自律的な「主観的原理」がいかに可能であるか＞にカントが答える方法である。

認識批判と新しい「判断」像

趣味判断の伝達は、趣味判断が事実判断や実践的判断である「かのように」伝達要求されるというものであり、伝達可能性の問題は、いかに伝達が可能かではなく、この要求がいかにして可能なのかという問題である。これに対するカントの答えは、先に述べたとおり、主観的条件の一致、つまり、共通感覚の想定である。対象の判定の能力である判断力がアプリオリに普遍妥当性を要求する一つの認識能力であることを『判断力批判』は明らかにした。趣味判断は認識批判の観点から有意味であり、独立の「判断」と認められる。
カントの見解は単純だが説得力あるものである。趣味判断は美感的判断であり概念的な言明ではない。美感的判断ではある快の感情が「あたかも客観の認識

と結合している述語であるかのようにあらゆる人に要求される[27]。」「知覚には、快（ないし不快）の感情と、客観の表象を伴ってこの表象に述語の代わりとして役立つ満足とが直接に結合されることができるのであり、こうして認識判断ではない美感的判断が生じることができる[28]（強調引用者）。」彼がこのように言うとき、結局、主語の述語づけからなる「判断」として扱うには趣味判断は特異なものであることを彼は認めているのである。換言すれば、趣味判断は、「判断」がおよそ概念によってなされるのだとすればそもそも不可能であり、可能であればカントの言うように特異な「判断」をみとめ「判断」にその本来の意味の広がりを回復してやらねばならない。

カントは「概念」のレンジを狭くとる代わりに、認識能力としての判断力が行う「判断」のレンジを非概念的なところまで広げる。＜x は美しい＞は形としては紛れもなく認識判断（「規定的判断」）であり、同時に、美感的判断として非概念的であり、間主観的な解釈学的プロセスを本質的に含んだ「反省的判断」である、とカントはあたらしい「判断」像を提起する。いまや規定的判断をモデルにして考えられた「判断」像にとらわれなくてもよい。有効な「判断」なるものがどう理解されるかによって＜認識活動＞の理解も変わる。それでももちろん「認識」は規定的判断力がなす認識判断に終始する点に変更はないが、認識ではなく認識活動は言語活動のなかでさらに広い場所を確保することになる。カントが趣味判断の批判作業で行った問題提起はまさに認識活動の範囲を―正当にも―拡張することについての問題提起なのである。

註

[1] 金田千秋(1988)、24 頁。本論文においては以下の著作については次の略号を用いる。
KU : I.Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek; Bd. 39, 1990
KdrV : I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek; Bd. 505, 1998

[2] Vgl.KU S.80.

[3] なお、ここでは Einzelene Urteile を認識判断の一つとしての「単称判断」とは区別して「個別判断」と呼んでおく。 Vgl. KU S.53, KdrV B96/A71.

[4] カントのこのような思考に対しては当然反論が可能である。互いに伝達が可能ならば、経験を可能にする法則は私にも他人にも妥当するだろうが、私と同じ能力や能力の機能を他人も持っていると考える必要はない。Cf. Guyer, p.260-262.

[5] KU S.80.

[6] Vgl. KU S.57, S.58, S.68. この点に関しては松尾が指摘している。松尾、9 頁参照。なお、「比」の差異に関する議論については、cf. Guyer, p. 262f.

[7] 規則の観点から言えば、「アプリオリ」は必然性の指標と考えることができる。これについては松尾、3 頁および 10 頁註（5）参照。

[8] Cf. Guyer, p.272.

[9] 金田の適切な注意深い言い方を借りれば、「美の普遍妥当な規則の本質は何か」ではなく、「美の普遍妥当な規則についての言説」は、「それが学である限り、何に言及せざるを得ないか」をカントは問うていたのである。金田（1987）、21 頁。

[10] 金田(1987)、25 頁、金田 (1988) 、26 頁参照。

[11] カントは次のように言う。「...趣味判断は認識判断ではないからである。趣味判断はこう主張するだけである。われわれには、われわれのうちに見いだすのと同じ判断力の主観的諸条件をあらゆる人間に普遍的に前提する権限があり、さらにまた、われわれはこれらの条件の下に与えられた客観を正しく包摂したのである、と。...（なぜなら論理的判断力では諸概念のもとに包摂されるが weil man in ... subsmiert 、しかし美感的判断力では、客観の表象された形式について相互に調和する構想力と悟性との単に感覚可能な関係のもとに包摂され...）（強調引用者）」KU S.141.

[12] Vossenkuhl, S.136.

[13] Vgl. Becker, S.183. 湯浅、38 頁参照。

[14] KU S.28.

[15] 金田は「趣味判断の真理性」が整合的な概念であると考える。金田 (1988)、27 頁参照。

[16] カントは次のように言う。「ある判断に付与される美感的普遍性もまた、特殊な種類のものでなければならない。なぜなら、この普遍性は、美という述語をその全論理的領域のうちで考察された客観の概念とは連結しないのであるが、それでも、この同じ述語

を判断者の全領域に拡張するからである。（強調原著者）」KU S. 53.

[17] KU S.79.

[18] KU S.81.

[19] Vgl. KU S.81.

[20] Vgl. KU S.54, S.78, S.79.

[21] 感覚判断と比較して美感的判断には＜感情を持つ＞という反省の契機があることをカウルバッハは指摘し、世界に対する「構え」や「関わり」や「パースペクティヴ」の反省が自己=世界の了解としての感情（Selbst-Weltgefühl）によって伝達されるのが美感的判断であるという解釈を試みている。 Kaulbach, S.72-74.

[22] Vgl. Mertens, S.130, Vossenkuhl, S.137. ストローソンが不要と見なすとおり、認識の伝達ではなく客観性のみが問題となるならば確かにこの＜心理学＞は棚上げされてよいはずのものである。従ってカントの批判作業がかえってそれにつきるものでないことを想定するに十分である。それはガイヤーが傍証してくれる。彼は第21節末尾への批判としてであるが「間主観的伝達可能性が経験の必要条件であると実際に証明しているような議論は見あたらない」と述べている。なお、彼の批判の吟味については別の機会に譲る。ストローソン、23-24頁参照。上の引用については次の通りである。Guyer, p.260f.

[23] KU S.137. 論理形式としては趣味判断が個別判断であることは第36節および第37節で明らかにされる。

[24] 金田（1988）、32頁参照。

[25] Mertens, S. 132.

[26] 松尾は、バウムガルテンと比較して、カントが「規定されたア・プリオリな規則」を趣味判断に関して認めないとしても、その場合の規則の前件が概念であると考える必要はなかったことを明らかにしている。彼はその理由をカントの「美の見方」に求めている。彼の議論自体は正しいとしても、しかし、より本質的な理由は別のところにある。カントは―松尾がそう考えているように―美の判定の規則を論じたのでなく、認識諸能力に関していわば疑似規則論を論じたのであって、カントの主眼は、むしろ、それをとおして主観性の批判作業を行うところにあったと考えるべきである。松尾が参照する金田は註9で述べたとおりカントが美の判定規則そのものを論じたとは考えていない。 松尾、4頁、9頁参照。

[27] KU S.28.

[28] KU S.138.

文献

Becker, 1985: Kritik und Bedingungen in transzendentaler Argumentation , in *Kant-Studien* 76.

Guyer, Paul , 1997: *Kant and the Claims of Taste*, 2nd ed., Cambirdge.

Kant, I., 1990: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek; Bd. 39a.

Kant, I., 1998: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek; Bd. 505.

Kaulbach, Friedrich, 1984: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg.

Mertens, Helga, 1975: *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, München.

Vossenkuhl, Wilhelm, 1996: Einzeldinge verstehen. Über Subjektivität und Intentionalität der Urteilskraft, in *Kant in der Diskussion der Moderne.*

金田千秋、1987、「規則論としての『直感的判断力批判—カント美学の一視点—』」太田喬夫編『美・芸術・真理：ドイツの美学者たち』、昭和堂。

金田千秋、1988、「判定構造論の構造—カントの『判断力批判』—」、『美学』154。

P.F.ストローソン、1987、熊谷ほか訳『意味の限界：『純粋理性批判』論考』、勁草書房。

松尾大、2000、「カントのバウムガルテン批判」、『美学』200。

湯浅正彦、1996、「自己関係性について—超越論的議論の問題—」現代カント研究 1『超越論哲学とはなにか』、カント研究会、晃洋書房。

（きたの やすこ／法政大学）

信念文の論理形式について

-信念文のパズルに対する単文のパズルの影響-

小山　虎

1　信念のパズルと二つの選択肢

いわゆる信念のパズルの一例を示そう：

ピエールはごく普通のフランス人で、フランスに住んでおり、英語を初め、フランス語以外の他の言語を全く解さない。彼はフランスを離れたことはなかったのだが、有名なロンドンの話は聞いたことがあった（もちろん、彼はフランス語の単語を用いてその街を「Londres」と呼ぶのだが）。彼はそれまで聞いたロンドンの話からその街を気に入っていたので、あるときフランス語でこう言った「Londres est jolie.」。この状況は次の文（1）が真であるために十分であると考えられる。

（1）ピエールはロンドンがいいところだと信じている。

その後、とある事情でピエールはロンドン（の中でも特に治安の悪い一部）に連れてこられた。しかし、彼は自分がどこに連れてこられたのかを知らなかった。周りにフランス語が話せる人間もおらず、生きていくために彼は独力で英語を身に付けた。そのうちに彼は現在自分がいる場所が「London」と呼ばれることを知ったのだが、その街が以前から「Londres」の名で知っている街だとは気付かなかった。このような不幸な状況もあり、あるとき彼は英語でこう言った「London is not pretty.」。（1）の場合と同様に、この状況によって次の（2）は真となると思われよう。

（2）ピエールはロンドンがいいところではないと信じている。

すると、（1）は偽になったのであろうか。しかし事態はそう単純ではない。「London」と「Londres」が同じ街を指すことを知らないのだから、ピエールは

「Londres」に関する自分の意見を変えるつもりはないかもしれない。この想定のもとでは（1）と（2）が同時に真となってしまう。これは明らかに誤った結果であるように思われる。では、これらでの話の中で一体どこに問題があったのだろうか。

この例には非本質的な問題も含まれるので、後の議論のために例をもう一つ示しておく：

ピーターはパデレフスキという有名なピアニストがいることを知った。当然ながら、この知識を得た後、ピーターは「パデレフスキは優れた音楽家だ」と言うこともあるだろうし、ピーターはパデレフスキは優れた音楽家と信じている。つまり、次の（3）は真である。

（3）ピーターは、パデレフスキは優れた音楽家だと信じている。

さて、このパデレフスキは実はポーランドの政治家でもあった。ピーターはまた別の機会にパデレフスキという政治家がいることも知ったのだが、その人物が音楽家として以前から知っている人物であることには気づかなかった。ピーターは政治家の中に音楽的才能を兼ね備えた人物がいるはずがないと思っているので、政治家であるパデレフスキが優れた音楽家であるとは思っていない。この状況設定では、次の（3）の真理値は真だろうか偽だろうか[1]。

この状況は、音楽家としてのパデレフスキを考えれば（3）は真であり、政治家としてのパデレフスキを考えれば偽である、とでも言いたくなる状況であろう。

この二つの例が問題を引き起こすと思われるポイントは、同じ対象を指示する固有名[2]（「London」と「Londres」、音楽家としてのパデレフスキと政治家としてのパデレフスキ）にある。一般的なケースでは、ある文中に含まれる固有名を同じ対象を指示する別の固有名と交換して得られる文は元の文と同じ真理値を持ち、真理条件も変化しない。ところが、信念文（より厳密に言えば、

信念文を含む命題的態度の帰属を報告する文）においてはこのことが成り立たないケースをいくらでも考えることができるのである。

ここで我々は選択を迫られているわけだが、可能な選択肢は二つあると考えられる。一つは（1）と（2）に現れているロンドンは同じ意味ではない、とみなすことである。「London」と「Londres」が完全に同じ意味であるとは言えないのだから、実はこの二つは全く異なる文であり、（2）においてピエールが信じているとされる内容（命題と言ってもよいかもしれないが）は（1）においてピエールが信じているとされる内容の単なる否定ではない。したがって、一見不自然ではあるが、（1）と（2）は同時に真であり、（3）はどのパデレフスキが話題となっているかによって別の意味を持ち、よって別の真理条件、真理値を持ちうる。

もう一方の選択肢は、（1）と（2）の関係性を維持する。この立場では、（1）が真であれば（2）は偽であり、（3）は真か偽のいずれかでしかない。よって、ピエールが「London」を気に入っているのであれば、彼は「Londres」も気に入っていることになり、彼が実際に何と言おうとも、(2)は偽である。また、ピーターが政治家としてのパデレフスキについて何を言おうとも、彼がパデレフスキの音楽的才能を認めていることには変わりない。

このどちらの選択肢も、我々が直観的に理解する事柄のどれか一つを否定している。つまり、信念文の意味論の課題とは、信念文の真理値に関する我々の直観といかにうまく折り合っていくか、を目指しているとも言えよう。

2　固有名交換の失敗に対する二つのアプローチ

問題のパズルでは同じ指示対象を持つ固有名の交換が失敗している、とみなされている。この「交換の失敗（substitution failure）」の理由を固有名の方に求めるか、あるいは信念文の方に求めるかで立場が別れる（前者は（ネオ）フレーゲアン、後者の方は（ネオ）ラッセリアンとも呼ばれる[3]）。現代の信念文の意味論に関する議論の多くは、この二つの立場の争いと考えることができる[4]。また信念文の方に原因を求めるというスタンスの結果、信念文の意味論を研究する論者はラッセリアンが多勢を占めている[5]。

興味深いことに、ラッセリアンの内部でも先ほどの同様の二つの選択肢がある。すなわち、（1）と（2）は同時に真であり、（3）は時に真理値を変化させるとするか、（1）が真であれば（2）は偽であり、（3）の真理値も一定だするか、の二つである。ここでも信念文の意味論と我々の直観の折り合いが目指されているのは明らかである。

さて、この問題に対するラッセリアンの典型的な捉え方は後者である[6]。つまり、これらの例は信念文の持つ含意が文脈によって変化することを示してる、とするものである。この立場では、信念文の持つ語用論的含意が文脈中のどのようなファクターによって影響されるのかを特定することが重要な課題となる。

もう一つの答えかたは、ピエールは異なった現れ方の元である同一の命題に関して相反する信念を抱いている、とする[7]。つまり、信念文とはそのような複雑な構造を持つと考えるのである。この立場は信念文そのものに対してはフレーゲアンとあまり違わないと考えられる。どちらの立場も見た目を等しくする信念文が実際には異なる文であると主張しているからである。上で述べたように、フレーゲアンはその違いの源を固有名にもとめるが、こと信念文に関するかぎりこの立場はフレーゲアンと同じ見方で捉えている。

ここで新しい区別を導入しよう。このフレーゲ／ラッセル共通見解（とでも呼んでおくが）と、あくまでフレーゲアンと違う道を行く原理主義的ラッセリアンとは、意味論志向的／語用論志向的として区別できると思われる[8]。もっとも、ここでは単に文脈と呼んだが、その違いを決定するもの--たとえば話者の意図とか談話状況とか--が何であるかによって異なる理論が導かれることになるだろうし、語用論の位置づけにもバリエーションがありうる。しかし、語用論的志向を共有する立場としてひとまとめにすることに問題はないであろう。

より広い視点から見た場合はさておき、少なくとも交換の失敗を説明するためには語用論を無視できないという点で、語用論的志向の論者たちは正しい。なぜなら、単文においても信念文の場合とほぼ同様の議論が可能なパズルが構成可能だからである。そこで次に単文でも交換の失敗が起こりうることを確認

することにしよう。

3　単文のパズル

Saul (1997)は、命題的態度文脈とは無縁な単文であっても、同一の対象を指示する固有名が交換可能でないケースが存在すると主張した。次の一組の文がその一例として挙げられている。

（4）クラーク・ケントが電話ボックスに入った。そしてスーパーマンが出てきた。
（4*)クラーク・ケントが電話ボックスに入った。そしてクラーク・ケントが出てきた。

Saulの主張するように、確かにこの二つの文の意味は同じではない。しかし、（4*)は必ずしも交換の失敗を意味しているとは限らないように思われるかもしれない。たとえば、（4）が真であればそのことによって（4*）も真であると主張することも不可能ではないと思われる（ある意味で、クラーク・ケント本人がその電話ボックスに出入りしたことは明らかだから）。よって、我々は直観的には（4）と（4*）に違いを見いだすが、それは意味論的な違いではなく、語用論的な違いに過ぎない。したがって、その見かけにも関わらず、（4）と（4*）は意味論的には同じ内容を表すと反論することも可能であると思われるかもしれない。

だがこの反論は的を射てはいない。次のような例が可能である。

（4**）スーパーマンが電話ボックスに入った。そしてクラーク・ケントが出てきた。

（4**）についても（4*）の場合と全く同様の議論が可能だが、明らかに（4）と（4**）を同一視することは誤りである。（4**）は（4）とは異なり、スーパーマンが正体を悟られぬようクラーク・ケントに戻ったことを表わしてい

る。つまり、この二つは全く逆の事実について語っているのである。もし（4）と（4*）が同じ意味だと主張するのであれば、（4**）についても同じことを主張せねばならない。したがって、（4*）の場合には可能に思われた論法には誤りが含まれていると考えられる。

私にとっては興味深いことに、Saulによれば、ここで我々のとりうる道はまたもや例の二つに別れる。（4）と（4*）は異なる真理条件を持ち、真理値も異なりうると考えるか、（4）が真であるならば、まさにそのことによって（4*）も真であると考えるかのどちらかである。

信念文の場合に有効だと思われた、意味論志向的な論者の戦略が単文においては有効でないのは明らかであろう。「London」と「Londres」に関して矛盾した信念を持つ人物は可能であろうとも、それぞれが指示する街は一つしかない。よって「London」がイギリスの首都であるならば「Londres」もイギリスの首都でなければならない[9]。また、パデレフスキが本当に高度な演奏技術を持っているのであれば、彼が政治家であろうともその事実には何ら変わりはない。

さらにSaulは、文脈の設定次第では（4*）が偽であると感じる直観を取り消すことができ、その結果（4）と（4*）の違いは明らかでなくなると主張する。つまり、（4）と（4*）の真理条件が異なるとする選択肢を取るならば、固有名であっても文脈によって指示対象が異なると考えられることになる。これは固有名の指示を決定するメカニズムが非常に複雑な意味論と語用論のアマルガムのようなものとなることを要求しているように思われる。もちろん、たとえ複雑であろうが解明が困難であろうが、この選択肢は十分可能な、生きた選択肢である。だがこの条件を満たす理論がどのようなものになるのか、その見通しでさえも明らかであるとは言えない。

また、そもそもこの複雑さは信念文の場合も同様であった。信念文であるか単文であるかにかかわらず、固有名を交換することによって得られる文を元の文と区別する戦略は、同一視する場合と比べてより複雑な理論を必要とする。したがって、もしまた同類のパズルが発見されれば、さらなる複雑さが要求されることが予想できる。よって、区別に区別を重ねるのではなく、どこかで同一性を引き受けられないか、可能性を探る価値はあると思われる。

おそらく、単文では同一視し、信念文では区別する方が標準的でまっとうな

アプローチであろう。しかし、私には（4）と（4**）の意味を同じとみなすことは困難であると思われる。果たして、単文では区別し、信念文では同一視するアプローチは不可能なのだろうか[10]。

4　信念文の論理形式とはどのようなものか

本発表の冒頭で挙げた不幸なピエールの例を思い出して欲しい。実は問題の状況でピエール自身は何も困っていない。ピエールは「London」と「Londres」が本当は同じ場所だということを理解したならば、自分の信念を修正するだろう。つまり、彼がロンドンについて矛盾した信念を持っているのは現実の問題を引き起こすような何かではなく、日常的によく見かけられるレトリカルな状況に過ぎない。

この何でもない設定が大きな意味を持つかように見えるのは、おそらくはクリプキの状況設定や説明の巧みさのせいである。彼は引用解除（disquotation）という観念を利用することで、ピエールの矛盾した言い回しが実際に我々の信念体系内で矛盾を引き起こすかのように主張した。ここで確認しておくべきなのは、ピエールが何と言おうとも実際には何も困難は引き起こされていないことである。もし目の前にピエールがいて、上記のような発言をしたならば、我々は笑ってどちらの都市も同じロンドンであることを教えてやればいい（英仏辞書を用いれば効果的だろう）。このことはパデレフスキの例の方に関しても同様である。つまり、説明されるべきなのは、本来ならば全く問題とならない状況がなぜ問題であるかのように見えるのか、なのである（この点は強調されるべきであろう）。

私の考えでは、信念のパズルの原因は信念や固有名にあるのではなく、信念「文」の身分が他の文と異なることにある。冒頭で挙げた例がどちらも信念の持ち主とされる人（すなわちピエールとピーター）の無知によって引き起こされていることは偶然ではない。私の知るかぎり、信念のパズルに関して議論の対象となっている例で、話し手が十全な情報を持つことが前提されているものは見当たらない。第一、話し手が状況を完全に把握しているならば興味深いパラドキシカルな状況など生まれるだろうか。このようなパズルは、話者が誤っ

てあることを信じている際にのみ生じると考えられる。

「誤ったことを信じている」という表現を使うことで私が念頭に置いているのは、偽である命題 p を信じている（「A believes that p, and not p.」）ケースである[11]。この考えをピエールに当てはめると、彼は「Londres」はいい街だと（おそらく誤って）信じることによって、ロンドンはいい街だと誤って信じていたのである（問題の状況でピエールが「London」と「Londres」の同一性を理解すれば、おそらく彼はロンドンはいい街ではないと結論するように思われるので）。ピエール自身にとっては自分の抱いている特定の信念が誤ったものかどうかは知りえない事柄であるなので（むしろ、それを知れば「信じる」と言う意味が失われるように思われる）、ピエールの誤った信念と通常の信念に問題を見いだすのは、あくまで問題の信念文の解釈者である我々以外にあり得ない[12]。だが、我々に誤った信念と通常の信念を結びつける権利があるのだろうか。

このことは次のような直観的な主張によって裏付けることができる。一体全体、誤って信じていることから何かを引きだしてよいものだろうか。たとえば、自分がナポレオンだと信じている男の信念は一体何を含意すると言えるのだろうか。少なくとも、彼の信念以外の何かではあるまい。一つのカテゴリーとしての信念文を分析するのであれば、誤った信念文が引きだしうる含意がどのようなものなのかに留意すべきである。

「誤った信念」という観念からもう一つ言えることがある。既に述べたように、一人称的視点から誤った信念について述べることはできない。よく言われるように、もし「誤って信じている」という動詞があるならば、それは一人称現在形をもちえない。よって、一人称の信念文と三人称の信念文を同列に扱うと問題が起こることが予想される。そしてこれは誤った信念に限った話ではないと思われる。現に事実であることを知っている事柄について信じていると真面目に主張できるだろうか。信念を持っているか否かが問題とされているような特殊な状況ならともかく、通常、信念文を使って行われる主張にはその内容の正当性の主張が含まれる。一般的には、信念文は信念の保持者と信念（さらにはその与えられ方等）との関係を表すと考えられている。その背景には、信念文が複合的であり、その第一階層では単文と同じであるという考えがあるの

だろう。だが、信念文の用法にそれが含まれていると考える理由はないように思われる。その真偽が明白な事柄に関する信念を主張する文とは、やはり奇妙ではないだろうか。

それでは信念文の意味論とは見果てぬ夢だったということになるのだろうか。さすがにそこまで言うつもりはないが、信念文には他の文と同じアプローチで意味論を与えることを妨げるファクターが多いとは言えよう。そもそも、信念文の真理条件としてどういうものが適切なのだろうか。信念文のパズルによって示されたとされることのうち、もっとも明らかなのは、信念文の真理値に関する我々の直観がそれほど堅固でないということであろう。

それでも明らかだと思われることもある。「誤った」信念が関わってこないケースでは信念のパズルが生じず、したがって交換の失敗も起きない。このように適用範囲を限定すれば、信念文の独自の問題は消え去り、したがってとりたてて信念文に注意を集中する必要はないように思われる。もちろん信念文の意味論そのものは重要な課題として残るわけだが、信念のパズルや交換の失敗を考慮に入れなくてよいのであれば、信念文の意味論が及ぼしうる影響は現在のように際立って大きいとは言えなくなるだろう。

5　結び

信念文に関する従来の議論は、交換の失敗の説明に多くが費やされてきたが、本発表で別の側面にも光が当てられたと思う。特に、単文における交換の失敗に関する議論は、フレーゲ対ラッセルの構図が成り立たず、語用論も含めた包括的な議論が望まれている分野である。今後の発展次第では、様相論理に端を発した固有名と確定記述の区別についての議論がその主な居場所を命題的態度へと移行していったように、信念のパズルも信念文の意味論とはまた別の領域で議論されうる問題なのかもしれない。信念文の意味論について、そういった意味での専門科学化が進展することを期待する。

註

[1]どちらの例もKripke (1979)からのものである。

[2]英語では「co-referential」と呼ばれることが多い。この語に「共指示的」という訳語が充てられているケースもよく見かけられる。

[3]以降、本稿中で現れる「フレーゲアン」及び「ラッセリアン」はすべて「ネオ」が付く方の立場である。この意味での「フレーゲアン」と「ラッセリアン」の対立はフレーゲとラッセルの対立とパラレルであるとは厳密には言えない。また、この点に関して本稿中で述べることはしない。詳細についてはRecanati (1993)を参照されたい。

[4]にもかかわらず、実際にはこの二つ立場の違いはそれほど断絶的ではない。この点に関しても前掲書、Recanati (1993)を参照のこと。

[5]もちろん、フレーゲアンには信念文の意味論が不要なのではない。フレーゲアンにとっては、信念文は一見同じであると思われようとも実際に同一な場合はほとんどない。よって、我々が日常に行う信念文に関する推論の（少なくとも一見の）妥当性を説明する義務が残っている。ただ、フレーゲアンにとっては信念文の意味論自体の重要性が相対的に低いことは確かだと思われる。

[6] Salmon (1986)、Soams (1987)ではこの路線が採用されていると考えられる。

[7]この立場の例として、Richard (1983)が挙げられよう。

[8]先程の選択肢で前者をとる場合も語用論志向的であろう。（1）と（2）が同時に真であると主張することは、文脈による真理値（真理条件）の変化を認め、最終的には語用論的にその変化をとらえ、我々の直観に合致した解釈を引きだすことを目指していると考えられるからである。この立場をとる論者は多いとは思われないが、たとえばClapp (1995)を挙げることができよう。

[9]この直観がSaul (1997)の立場にとって要になっている。逆に、このことを認めないのであれば、Saul (1997)の主張の説得力がそれほど高く感じられることもないだろう。このように考えれば意味論志向的戦略の方がより魅力的であると感じられるかもしれないので、意味論志向的戦略の難点についてもう少し触れておくことにする。

「London」と「Londres」の指示対象が同じでない場合があると主張するためには、その際の指示対象がどのようなものかが明らかにされる必要がある。その回答として考えられるのは、ロンドンのある一部（または一側面）か、あるいはフレーゲ流のSinnを持ち出す方針ぐらいであろう。これらが指示対象として可能だとするならば、日常的な会話ではこういった語はほとんど同じものを指示して使われることが無いという結果に至ると思われる。これは誠実な会話が不可能だという帰結をもたらす。同じ名詞が違う意味で複数回出現したとき、そのことを非難する根拠が失われるからである。つまり、不誠実な会話が常に正当化可能となる。我々の日常的な言語実践にそのような含意があると言うのだろうか？

さらに、部分が指示対象となり得るならば、どの部分が指示対象であるのかは何によ

って決まるのかという疑問が生じる。もちろん、このような問いは部分を指示対象として認めなくても生じるが、部分を指示対象として認める立場にはより課題が多いことは確かである。

[10]さて、単文のパズル自身はどのように解消されるべきなのかという疑問が残ることになるが、この問題については更なる考察が必要である。たとえば、（4*）ではある一人の人物について、その人が電話ボックスから出たり入ったりしたことが表わされていると考えることもできよう。この場合、反射的性質が関係的性質と違うように（4）とは違う事態が問題になっていると考えられるので何らかの解決が可能となるかもしれない。ただしこのアイデアには、事態が複数の文にわたって表わされることがどういうことかを説明する責務が残る。また、言語行為論の立場から、（4）を前提したうえでの（4*）という文には、報告行為が適切に成立するための条件が成立していないと主張することも可能であろう。いずれにせよ、現時点では明確な答え、あるいは指針を与えることは難しい。

[11]これは Ramsey (1991)に由来する。彼は信念 P は P が真であるときそのときに限り正しい信念であると主張した。誤った信念も同様に考えることができるだろう。

[12]言うまでもなく、この論点は筆者独自の主張ではない。ただ、この主張を行った先人達は、この論点が信念文の意味論の瑣末化への道を開くとは考えないだろう。

参考文献

Clapp, L., (1995), "How to be Direct and Innocent: A Criticism of Crimmins and Perry's Theory of Attitudes Ascriptions," *Linguistics and Philosophy*, 18, 529-565

Kripke, S., (1979), "A Puzzle about Belief," in Salmon & Soams (1988), 102-148.

Ramsey, F. P. , (1991), "The Nature of Truth, " *Episteme*, 16, 6-16.

Recanati, F., (1993), *Direct Reference*, Basil Blackwell.

Richard, M., (1983), "Direct Reference and Ascriptions of Belief," *Journal of Philosophical Logic*, 12, 425-52.

Saul, J., (1997), "Substitution and Simple Sentences," *Analysis*, 57, 102-108.

Saul, J., (1999), "Substitution and Simple Sentences and Sex Scandals," *Analysis*, 59, 106-112.

Salmon, N., (1986), *Frege's Puzzle*, MIT Press.

Salmon, N. and S. Soams (eds.), (1988), *Propositions and Attitudes*, Oxford U. Pr.

Soams, S., (1987), "Direct Rference, Propositional Attitudes, and Semantic Content," *Philosophical Topics*, 15, 47-87.

（こやま　とら／大阪大学）

情動的態度

-ベルクソンから情動の現象学へ-

塩野　直之

1.

この論文は私の独自の思索によるもので、この度初めて世に問うものであり、未だ萌芽的な試論の域を出ていない。また私の知る限り、特に先行研究といったものも存在しない。私はこの考察の着想をベルクソンの『時間と自由』から得た。しかし後に述べるように、私はベルクソンに同意する点もあれば同意しない点もあるし、ましてやベルクソン解釈としての精確さなどもとより追究していない。『時間と自由』に見られる、経験における質的な側面と量的な側面とのあいだの区別、この考えを借用するだけである。

この論文の題名である「情動的態度」という言葉も、私の造語である。これはまずさしあたっては、英米の心の哲学で取り扱われる命題的態度のうち、信念以外の様々な態度のことを意味する。英米の心の哲学ではひとの持つ心的状態として、信念、欲求、おそれ、期待といった諸状態を措定する。これらはすべてひとが命題、ないしはその命題が記述する可能的な事態、出来事に対して持つ志向的状態である。これらのうち信念という状態が知的なものであるのに対して、欲求あるいは欲望、おそれ、期待などは「情動的」であると言ってよいように思われる。そういったわけでそれらを「情動的態度」と呼ぶことにするのである。しかしながら私は、情動的態度という概念をさらにもっと緩やかな意味においても用いる。例えば欲望は、確かにひとがある事態に対して持つこともあろうけれども、むしろ日常的には、ある事物またはある人物に対して持つものであろう。さらに怒りや愛情となると、これは明らかに人物に向けられるものである。一方これらとは逆に喜びや悲しみといった感情は、ある特定の事態や事物や人物に対して向けられるというよりは、そのときのそのひとの心全体を覆うものであり、言ってみればそのひとにとっての世界全体に浸透しているものである。私はこの論文ではもっぱら、これらの志向的状態の全てを、

すなわち事態や出来事に対して向けられるものも、事物や人物を対象とするものも、世界全体に向けられるものも、全てを含んで「情動的態度」と呼ぶであろう。

英米の心の哲学で様々な命題的態度が論じられるとき、それらは知覚と行為とを、すなわち入力と出力とを媒介する諸状態として措定されている。例えば、あるひとの向かっているテーブルの上にコーヒーの入ったカップがあるとしよう。そのカップの存在はそのひとによるそのカップの知覚を引き起こし、そしてさらにその知覚が原因となって、そのひとに「テーブルの上にコーヒーの入ったカップがある」という信念が生じる。必要に応じてその信念は、そのひとがすでに持っている様々な他の信念と整合するかどうか確認が行われる。さてここで、そのひとが「コーヒーが飲みたい」という欲求を持っているとしよう。するとさきほどの信念はこの欲求と組み合わされて、そのひとがそのコーヒーに手を伸ばしてそれを飲むという意図さらには行為を引き起こす。命題的態度とは、ごく大雑把に言ってこのような仕方で、知覚と行為とを媒介するものとしてひとに帰属されるのである。

英米の心の哲学では、命題的態度に関して実に多くの論争が現在も進行中である。しかしここで私が取り上げたい論点は、これまでほとんど省みられることのなかったものである。標準的な見解の述べるところによれば、命題的態度が先に述べたような仕方でひとに帰属されるとき、信念、欲求、おそれ、期待といった各種の態度を相互に区別するものは、当のひとの知覚と行為との連関を説明する際にその説明の中でそれらの態度が占める役割の違いである。実際、上の説明において信念と欲求とは、知覚に対しても行為に対しても異なった仕方で結びついている。その結びつき方の特性を与えることによって、そもそも信念とは何であるか、欲求とは何であるか、これを説明したことになるというわけである。しかしここで疑問が生じてくる。ひとの持ち得る命題的態度は、信念と欲求だけではなくてもっとはるかに多様である。知覚と行為との連関の中での役割の違いに言及するだけで、それらの多様な態度を特定し相互に区別するのに十分であろうか。言いかえれば、日常言語に組み込まれている豊かな心的概念は、以上のような枠組みで本当に再構成可能なのであろうか。そもそも信念以外の態度、すなわち私が情動的態度と呼んだものには、どの程度の種

類があるのであろうか。実はこのことさえほとんど注意を払われていない。信念については、確かに英米の心の哲学でも踏み込んだ議論がなされている。何と言っても信念と知識とは認識論の中心問題であるのだから、当然のことである。しかしそれに対して、情動的態度についての考察は全く不十分なものにとどまっているように思われる。上に挙げた疑問とは別に、さらに次のような問題もある。ある信念とそこから生じるもうひとつの信念とはいかなる関係にあるか、これには答えることができる。それらは合理的推論の前提と帰結という関係にあるのである。しかしそれでは、複数の欲求のあいだにはいかなる関係が成り立つのであろうか。それは信念の場合と類比的に考えてよいのであろうか。このような問題にも私の見る限り、未だに満足のゆく説明は試みられていないのである。

現在の英米の心の哲学の枠組みでは情動的態度の解明を行うことは不可能である、という論証をここで与えることは私にはできない。しかし少なくともその取り扱いが不十分であることは、以上の簡単な考察だけからも明らかであろう。実際のところ、信念に関して詳しい探求を行えばそれで十分で、他の態度についてはもはやあらためて論じるまでもない、という見解が広く行きわたっているようである。しかし私の考えでは、信念と情動的態度とのあいだには到底見過ごすことのできない大きな違いがある。それを明らかにし、そしてそれによって情動的態度に対して多少なりとも新しい光明を投じることが、この論文の狙いである。

2.

ベルクソンは『時間と自由』において、意識の諸状態は純粋に質的であることを強調した。意識の諸状態とはもちろん、外界の諸事物が原因となって生じる知覚経験や感覚経験を含むものである。明るさ、痛み、熱さ、これらの感覚には様々な度合いというものが存在すると考えられている。例えば、ある色合いは別の色合いよりも明るい、と言われる。しかし意識に与えられる色合いは全て質的であって、それらのあいだでどちらの方がより明るいかなどといった数量的比較を行うことはできないはずだ、とベルクソンは主張する。なぜなら

ば、それらは全て端的に質的に異なった色合いの経験であり、したがって数量的な把握を許容しないものだからである。それらの色合いを生じさせている光源の消費電力に関してならば、当然、その強さを数量的にあらわすこともできる。しかし、意識状態としての明るさの経験そのものに対して数値化を行い相互に比較を行おうとするならば、それは原因となっている光源の物理的状態についてのみ言えることを、意識状態に対して不当に当てはめるという誤りを犯している、とベルクソンは言う。

ベルクソンはさらに進んで、このように純粋に質的な意識の諸状態と対置されるべきものとして、量的、等質的であり区別や数値化を可能とするような環境があり、それは反省的意識すなわち知性によって構成されるものであると主張する。そしてそのような環境は「空間」と呼ばれる。一方、質的な意識状態があらわれるのは「時間」、あるいは「純粋持続」においてであるとされる。すると、等質的な空間なるものは知性の産物に他ならず、意識の諸状態はそれ自体いささかも空間的ではない、これがベルクソンの根本命題である。純粋持続の中で意識の諸状態はお互いに区別されることがなく、浸透しあっている。意識状態を区別したり比較したり数え上げたりすることがあるとすれば、それは時間と空間とを混同しているから、つまり、時間の中に空間を導き入れるという誤りを犯しているからなのである。

私の考えでは、ベルクソンは二つの点で誤りを犯している。第一に、経験の質的な側面と量的な側面とのあいだの区別を時間と空間とのあいだの区別と同一視することには、どうしても無理がある。等質的で計測可能な時間、という考えは決して形容矛盾ではあるまい。もちろんベルクソンは、そのような考えは時間の中にこっそりと空間的なものを導き入れているだけである、と言って反論するであろう。しかしそう言うときにはもはや実際のところ、「空間」が量的なものの代名詞として、「時間」が質的なものの代名詞として用いられているだけであるにすぎない。つまり空間と量とを、そして時間と質とを、定義上同一視しているのであって、これでは論点先取というものであろう。やはり、時間も空間も等質的な形式として捉え得ることは、どうしても否定できない。そういったわけで、量的で等質的な時空間という考えには何の矛盾もないと思われる。そしてそれはベルクソンの主張するとおり、反省的意識すなわち知性

の産物であると言ってよいであろう。するとベルクソンの洞察はむしろ、意識の諸状態は等質的な時空間という環境のうちにあらわれるのではない、と捉え直されるべきである。意識状態は質的なのであるから、それは等質的な時空間という形式をとることはできない。

しかしながら、ここで第二の誤りに陥ることは容易である。それは、意識の諸状態は時空間という形式を全くとっていない、とする誤りである。そのように考えてしまうと、様々な懐疑的問題に行き当たることになろう。何よりも、意識状態を時空間から完全に切り離してしまうと、意識にあらわれる諸事物をいかにして再び時空間の中に位置づけることができるのか、全くわからなくなってしまう。だいいち、時空間という形式を全く取ることがないとしたら、意識とは一体いかなる場であるのか、その諸状態はどのような相互関係に立ち得るのか、想像することすら困難であろう。しかし実は、この誤りには陥らずにすむ方法がある。というのは、意識の諸状態は等質的な時空間のうちにあらわれてはいないとしても、意識状態が全く時空間という形式をとっていないと考える必要はないのである。そのように考えるのではなくて、時間、空間は意識経験の持つ形式ではあっても、それは等質的な環境ではないのだ、とすることができるはずである。

意識において諸事物あるいは諸事態は等質的なあらわれ方をしてはいない、これが、私がベルクソンに負う洞察である。カントやストローソンは、世界が等質的な時空間という形式で経験されると考えた点で誤っており、また、そのような考察だけからひとの意識経験を解明できると考えた点でも誤っていた、そう言ってよいように思われる。それはつまり、知性についての説明でもって意識についての説明を与えようとする誤りなのである。あるいはもう少し控えめに言うならば、そのような説明では意識のあり方を汲み尽くすことはできないのである。これに対して私の考えでは、意識経験は時空間という形式は持っているけれども、それは等質的な環境ではない。意識にあらわれる世界は、不均一で、濃淡があり、歪んでいるのである。

3.

意識にあらわれる世界は、不均一で、濃淡があり、歪んでいる。私はこのことを通じて、私が「情動的態度」と呼んだものを解明してみたい。しかし当然のことながらその前に、世界が不均一な仕方であらわれるとはそもそもいかなることであるか、説明を要するであろう。まずはヴァン・ゴッホや、あるいはエル・グレコの絵を思い浮かべていただきたい。そこでは空間がねじまげられており、幾何学的な精確さが敢えて犯されている。そして光と影との対比の強烈さは、現実を遥かに超えている。それらは明らかに、客観的な世界を写実的に写しとることを目指してはいない。むしろそれらの絵画は、意識の諸状態の質的な側面を捉えようとしている、と言うことができるのではないであろうか。すなわち、それらは世界が意識へあらわれるときのその様態を的確に描写している、そう言って過言ではないように思われる。私の考えでは、意識に空間が濃淡をもち歪んであらわれるとは、それらの絵画が表現しているような、あるいは表現しようと試みているような、意味においてなのである。

絵画が空間の意識へのあらわれ方を表現しているとすれば、時間がその特有の質をあらわすのは音楽においてである、と考えられるかもしれない。音楽は単なる音の連なりではない、それらの音が相互に有機的に結び付けられて初めて音楽となるのであり、したがって音楽の体験には時間の独特な質的体験が伴う、このように論じられることがある。しかしここでは音楽ではなく、もっと卑近な場面から例を挙げてみよう。私の思い出のうちあるものは、実際には五年前の出来事であるにもかかわらず、あたかも昨日の出来事であるかのように鮮やかに思い出される。あるいは例えば、私は来週から旅行に出かけるとする。それまでの一週間というのは決してそれほど長い時間ではないはずなのに、その旅行を待ちきれないほど楽しみにしている私には、非常に長く感じられる。このように時間にも、客観的な長さと意識される長さとがあり、それらのあいだにはずれが生じることがある。そのような意味で、時間も意識に不均一にあらわれると言うことができよう。

意識に世界が濃淡をもち歪んであらわれるとはいかなることであるか、以上で述べたことから了解できたであろうか。私の考えではそれは結局のところ、

各々のひとがそれぞれ自らの経験を振り返って、想像し理解するほかはないことである。つまり残念ながら私には、上に挙げたような乏しい例を用いて示唆を与える以上には、それについて詳しく述べることは不可能なのである。しかしなぜ、私には意識の諸状態の質的な側面を記述することができないのか、その理由を説明することはできる。世界が意識にどのようにあらわれるかということは、それ以上さらに別の概念に還元したり、別の概念を使って説明したりすることのできないものである。それは根源的、原初的であって、分析不可能なのである。しかも重要なことには、それは本質的に、言語を通常の仕方で用いて記述することもできないようになっている。というのもベルクソンが正しく指摘するように、言語とは明確な区別の上に成り立つものであり、つまりは量的なものを捉えるのにふさわしい道具なのであって、質的な意識状態を記述するには不適切だからである。そういったわけで、各人がそれぞれ自らの経験を通じて理解するほかはないということにもなるし、おそらくは画家や音楽家や詩人といった芸術家のみが、それを表現する独特の術を心得ているのである。哲学者である私にはもとよりそのような才能はない。私に言えることは、意識経験は時空間という形式をとっているに違いはないものの、それはカントの考えたような等質的な環境なのではなく、そのような等質性からの逸脱のうちにこそ意識の質的な特有性が示される、ということだけである。

さてそれではここで情動的態度に話題を転じよう。ふたたびヴァン・ゴッホの絵を例にとって考えてみたい。そこでは本来直線的であるべきものがねじまげられて描かれている。私は、それはひとの意識に諸事物があらわれるそのあらわれ方を的確に捉えている、と言った。しかしさらに進んで、ヴァン・ゴッホの絵はまさにそのことのゆえに「苦悩」という情動を表現している、こう言うことができるように思われる。ヴァン・ゴッホの絵を見る者の多くは、それが苦悩を表現しているということに同意するであろう。ではその絵がいかにしてその情動を表現するのに成功しているのかといえば、それはまさに、描かれている事物が幾何学的な精確さを失って歪められている、そのことのうちにあるとしか言いようがないのである。あるいは例をかえて、私がある人物に対して激しい愛情ないしは欲望を抱いている、としよう。このとき私の意識のうちにその人物はある特有の濃厚さをもってあらわれる、と私は言いたい。私自身

はそれを記述することができないけれども、才能ある画家や写真家の作品を見たとき、私はそこに自分の経験を重ね合わせることができる。そしてそれらの芸術家が秀でているのは、客観的で写実的な描写からの逸脱を通じて意識状態の質的側面を巧みに表現し、そしてそれによって情動を表現する能力に他ならないのである。さらにさきほど挙げた例をもうひとつ繰り返すと、私がある将来の出来事に対して期待を抱いているとき、その出来事に至るまでの時間が待ち遠しく、実際以上に長く感じられる。そのような時間の意識は、「期待」という情動にとって単に副次的で付随的なものではありえない。待ち遠しさの感じなしに期待について語ることは無意味であろう。むしろ期待とはまさにそのような時間の特有な意識のうちにある、と言ってよいように思われる。かくして以上のような諸例の考察から、情動的態度は世界が意識にあらわれる際の質的なあり方と分かちがたく結びついている、と結論を下すことができよう。

意識状態の質的な側面とは世界が意識にあらわれる際の濃淡や歪みに存するものである、この点がひとたび認められるならば、それが情動的態度の解明に際して決定的に重要であることには異論が少ないであろう。絵画が心象の風景をあらわしている、などといったいかにも批評家が好んで用いそうな表現は、多かれ少なかれ文字通りに受け止められるべきであって、単に批評家の哲学的稚拙さを示しているにすぎないわけではない。というのもまず第一に、絵画を鑑賞する者は、その作品がいかなる情動を表現しているか、すなわちそれは苦悩なのか、欲望なのか、それとも畏怖なのか、そういったことについておおむね十分な合意に達することができるものである。第二に逆に、あなたの抱いている苦悩を表現してみよと言われたとき、言語の通常の使用法に頼っている限りそれは不可能だ、と感じるひとは少なくないであろう。そしてそのようなときにひとは、絵画なり詩なりに満足のゆく表現方法を見出すかもしれない。こういったことがなぜあり得るのかと言えば、それは既に述べたように、芸術表現という媒体を用いることによって世界の写実的な描写からは逸脱した表現が可能となるのであり、そしてそのような方法で意識の諸状態を的確に描写することこそが、情動的態度を表現することに他ならないのだからである。

以上のような私の議論に対して深刻な反論があるとすればそれは、意識状態の質的な側面と情動的態度とのあいだの結びつきに関してではなく、意識状態

が質的であることの説明として出された、世界の諸事物、諸事態が意識に濃淡をもち歪んであらわれるという考え、このことの理解可能性に関してであろう。それは以下のような難点である。当然のことながら、不均一とか濃淡とか歪みといった概念は、均一さや等質性の概念を前提して初めて理解できるものである。しかしながらベルクソンの考察を批判しつつも利用した私のこれまでの議論においては、意識経験の形式は不均一な時空間として根源的、原初的に与えられており、等質的な環境としての時空間は知性による反省を経てはじめて構成される、とされている。このような考えは理解不可能である。というのも、不均一が均一を前提する以上、根源的で分析不可能な不均一などといったものは存在し得ないからである。したがって、私の論じたような濃淡や歪みを持つ時空間という形式などは考えられず、仮にそれが考えられるとしても、結局のところカント的な等質的な時空間がより根源的であることを認めないわけにはゆかないであろう。このような反論があり得よう。

これに対して私は、ここでは以下のような簡単な示唆を与えるだけで満足しなければならない。私が意識経験の形式としての時空間は濃淡や歪みをもっていると言ったとき、それはその形式は等質的な時空間とは別個の形式であるという意味に解されるべきではない。もし別個の形式であったならば、それはそもそも時空間ではなくなってしまうであろう。そうではなくてむしろ意識の諸状態は、等質的な時空間をそのうちに含みつつもそれよりも本質的に豊かであるような、そのような環境のうちにあらわれるのである。意識は等質的な時空間という考えでは汲み尽くすことができない、こう解されるべきなのである。意識状態の質的側面とは等質性に対する余剰である、と言ってもよい。しかしこの、「豊かである」とか「余剰」とかいったことを哲学的に表現するのが困難なのである。詩人ではなく哲学者である私は、言語を論理的に用いるという制約を受けている。そして以前にも述べたように、言語のそのような使用法はどうしても、明確な区別、数量的な把握、つまりは等質性へと向かってしまう。すると、意識の諸状態の豊かさを記述しようとしても、哲学者である私は口ごもらざるを得ず、辛うじて用いることのできる表現が「濃淡」、「歪み」、等質性からの「逸脱」ということになるのである。しかしいずれにしても、今述べたように私にとって、意識経験の形式が等質的な時空間をそのうちに含むも

のであることを認めるのに、とりわけ深刻な困難はないと思われる。したがって、それらの表現があらわす概念が均一さや等質性を前提する概念であることにも特に支障はないはずであり、かくして目下の反論に対して不十分ながらも一応の回答を与えたことにはなるであろう。

4.

それではここで話題を転じて、情動的態度は信念とどのような点において異なっているのか、考えてみることにしたい。まず信念とは知的な命題的態度である。そして知性によって構成される環境が、等質的な時空間なのであった。そうすると信念とは、諸事態あるいは諸事物を等質的な時空間のもとに捉え、量的に把握することにおいて成り立っていることになる。私はまた、意識の諸状態も時空間という形式をとっているに違いはなく、それが質的であるとはそれが濃淡をもち歪んでいるということなのだ、と述べたのであった。さてこのように考えてくると、意識経験からいかにして信念が形成されるのか、もはや明らかであろう。すなわち、信念は意識の諸状態の質的な側面を捨象することによって得られるのである。意識状態の持つ不均一さを取り除くことによって、信念は形成される。そしてこの過程こそが、ベルクソンの言うところの反省的意識すなわち知性の働きということになるのである。

信念は正しいことをその理想とする。これは信念にとって本質的である。そこでは、信念形成のもととなった意識経験の質的な側面はいささかも意義を持たない。信念にとって重要なのは、それが世界の諸事態を精確にあらわしているか、だけである。このことは、正しい信念を得るためにひとがどのような手続きをとるものであるかを考えてみるとよくわかる。ひとはものさしで長さを測ったり、時計で時間を測ったりして、世界の諸事態について正しい信念を得ようとする。そしてものさしや時計による測定とはまさに、時空間が意識にあらわれる際の歪みを取り除くための手段である。ものさしや時計は、与えられたある空間や時間の断片について、それがどの程度の長さに見えるか、感じられるかということとは関係なしに、数値化された答えを返す道具である。このようにして信念においては、等質的な時空間という環境のもとに諸事態が捉え

られることになるのである。

以上のように見てくると信念という命題的態度は、情動的態度とは実に対照的なものであることがわかる。情動的態度にとって本質的な、意識経験の質的な側面は、知的な命題的態度である信念にとっては取り除かれるべき余剰なのである。しかしながら私の見るところでは、英米の心の哲学は信念と情動的態度とのあいだのこのような違いを正当に取り扱っているとは言いがたい。情動的態度は、ひとの行為の説明にあたって措定することが必要な志向的状態のうちで信念以外のもの、として考えられ、それ以上に積極的な探求はなされていないのが現状である。私はここで二つのことを指摘して結びとしたい。

第一に、英米の心の哲学におけるこのような信念中心主義には、論理実証主義の遺産という側面がある。クワインは論理実証主義の問題意識を引き継いでいたから、知識についての理論をつくることをその研究課題としており、信念以外の命題的態度には多くの注意を払わなかった。デイヴィドソンに至って初めて、行為の説明という観点から、欲求その他の命題的態度が浮上してくる。しかしデイヴィドソンにおいても、クワインの成果をもとに展開される信念についての議論と比べると、欲求その他についての議論はどうしても貧弱なものにならざるを得ないのである。

第二により重要なこととして、英米の心の哲学では命題的態度の問題と意識の問題とを区別し、別々に論じるのが通例である。それゆえ例えば、命題的態度については解決が可能であるけれども意識を解明することは不可能である、という考えを持つ者もいる。しかしこれまでの私の議論が正しければ、情動的態度とはまさに、命題的態度と意識との双方にまたがる問題である。私には、命題的態度と意識とを別個の問題として取り扱うという大前提が間違っているように思われる。

（しおの　なおゆき／東京大学大学院総合文化研究科言語情報科学専攻
博士課程）

デネットの意識理論？

鈴木　貴之

意識の問題は、1990 年代以降心の哲学や認知科学における中心問題となりつつあり、それぞれの分野でさまざまな意識理論が提出されている。その中には、意識を脳状態によって還元的に説明しようという立場や、意識の自然科学的な説明は不可能であるということを論じる立場など、さまざまな立場が含まれる。その中でも、デネットの意識理論は、意識に関して解決困難あるいは解決不可能な問題を認めないという点で特徴的である。しかし、そもそもデネットの著作の中に一つの体系的な「理論」を見て取ることができるのかどうかは、それ自体が大きな問題である。本論文は、デネットの主著の一つ『解明された意識』で展開されている彼の意識理論を再構成し、批判的に検討しようという試みである。

とはいえ、『解明された意識』(Dennett 1991)は典型的な哲学書の体裁を持たず、意識を巡る経験科学的な事実と理論的な考察が混在しているため、そこに確固とした理論を見て取ることは容易ではない。それゆえ、ここではまずこの著作を順に概観し、その後に、鍵となるいくつかの概念に注目しながらデネットの「意識の理論」を再構成し、批判的に検討してみたい。

1　『解明された意識』の概観

大雑把にいえば、『解明された意識』は次のような構成になっている。まず第一部では方法論をめぐる哲学的な議論があり、ヘテロ現象学という方法論が提出される。第二部では、ヘテロ現象学によって記述されたデータを説明する経験的な意識理論として、従来の理論であるカルテジアン劇場モデルが批判され、それに代わる多重草稿モデルが提出される。最後に第三部では、第一部・第二部のデネットの議論に対する批判への応答が試みられる。以下では、まず具体的にその内容を概観してみよう。

意識の問題とは、そもそもどのようなものであろうか。デネットはこれを次のようにまとめる。意識の問題の出発点は、意識的経験は脳における出来事ではありえないように思われるという直観である。意識現象には外界の経験、内的な感覚、感情や情動などが含まれるが、いずれも意識の主体によってのみ特権的に接近可能であることと独特の質（クオリア）を持つことという特徴を持つ。しかし、脳の持つ特徴は、経験において観察される心的な対象や、経験の質には対応しないように思われるので、意識を脳状態によって説明することはできないように思われるのである(3)[1]。

しかし、ここで物的な存在とは別個の心的な存在を想定するデカルト的二元論を採ることはできない。なぜならば、第一に、デカルト的二元論においては心身間の相互作用が問題になるし、第二に、心に関する経験的な探求の可能性をあらかじめ否定することになるからである。したがって、物的一元論の前提のもとに意識を考察することが基本姿勢となる(2.4)。

では、デネットの方法論的立場はどのようなものか。意識について考えるときに、説明されるべき意識や意識的な心的状態を、脳状態とは異なる心的実体や行動の傾向性などとして考えるならば、特定の理論を論点先取することになってしまうとデネットは考える。したがって、意識理論が説明すべきデータを、個々の理論に中立な形で記述する方法が必要になる。その方法として、デネットはヘテロ現象学 heterophenomenology という方法を提案する。ヘテロ現象学とは、意識内容に関する被験者の発話報告（および意識に関わる非言語的行動）を手がかりにして、彼の意識内容を一つのヘテロ現象学的世界なるものとして理解するという方法である[2]。

デネットによれば、フィクションのテクストにおける記述が一つのフィクション世界の記述を構成しているように、被験者の意識内容に関する報告は（意識の流れという）一つのヘテロ現象学的世界を構成する。ここで、フィクション世界がもし現実世界と一致しているならば、そのフィクションは実は現実世界についての記述であると考えることができる。それと同様に、ヘテロ現象学的世界の記述に対応するものが脳に見出されるならば、被験者の報告は実は自らの脳状態に関する記述であることになる。これに対して、ヘテロ現象学テクストと脳過程との対応が乏しいならば、被験者は自らの内的過程に関して誤っ

た信念を抱いているということになる。そしてデネットによれば、意識経験の構造と脳過程の構造には対応関係がないので、まさに後者が実状であるということになるのである(4)[3]。

次に、第二部の議論を概観しよう。ヘテロ現象学によって説明すべきデータが定まったところで、それを説明する経験的な理論が必要になる。伝統的な理論は、デネットがカルテジアン劇場モデル Cartesian Theater model と呼ぶものであった。このモデルによれば、各感覚器官からの入力は脳のどこかで統合され、一つの情報の流れを形成することになる。この情報の流れが、ヘテロ現象学テクストが記述する意識経験の対応物にほかならないのである。

しかし、デネットによれば、このようなモデルは次のような理由から不適切である。カルテジアン劇場モデルによれば、感覚器官からの情報は、統合の場であるカルテジアン劇場に現れる以前と以後、つまり意識される以前と以後に明確に区別されることになる。つまり、ある時点における意識内容は、劇場の中にある情報として明確に確定可能であることになる。すると、意識内容の報告の誤りを説明するモデルには、この区別に基づいて、意識が生じた後にその記憶が修正されるというオーウェル主義と、あらかじめ内容に関して修正を受けた意識が生じるというスターリン主義という二つの仮説がありうることになる。この二つの仮説は、日常的なマクロな時間レベルでは問題なく機能する。しかし、変色仮現運動のようなミクロの時間レベルの事例においては、内観にもとづいて二つの説明の正しさを判定することは不可能であり、両者のあいだには語り方の違いしかなくなってしまう。つまり、きわめて短い時間幅では、カルテジアン劇場にある意識内容を完全に明確に確定することはできないのである。この点で、そのような確定が可能であるという帰結を導くカルテジアン劇場モデルは誤りであるということになるのである(5.2-3)。

デネットは、カルテジアン劇場モデルのようなものが生まれてくる背景として、表象媒体と表象内容の混同があると考える。たとえば、赤という文字を見れば明らかなように、あるものが赤いことを表象するためには、表象媒体自体が赤い必要はない。これは、表象媒体の性質は表象内容の性質と一致する必要がないということを示している。この両者を混同すると、二つの脳状態が時間

的な前後関係を持つ二つの音の生起を表すような場合には、脳状態自体がカルテジアン劇場において時間的に前後して現れなければならないと考えられてしまうのである(6.2-3)。

デネットは、カルテジアン劇場モデルにかわって多重草稿モデル multiple draft model と呼ばれる代替案を提出する。このモデルによれば、脳内には全ての情報が統合される場所は存在せず、さまざまな情報が並列的に生じてはすぐに消えていくと考えられる。そして、それらの情報のうちのいくつかが言語報告を産み出したり、行動を引き起こしたりすることなどによって、いわゆる意識内容として定着することになる。しかし、デネットによれば、意識内容がどのようなものであるかということは、いつそれを問うかによって（どの情報が外的な結果を産み出すかが変わるため）時々刻々と変化するものであり、意識内容は常に修正や改訂を繰り返し受けるものなのである(5.5)。

しかし、このような並列的な過程は、どのようにして統一的な意識の流れを産み出すのだろうか。デネットによれば、意識はヴァーチャル・マシンであるという。コンピュータにおいては、並列的な神経ネットワークのようなハードウェアがあたかも直列的なコンピュータであるかのように振る舞うことも可能である。すなわち、並列的なハードウェアが、ソフトウェアのレベルで直列的なコンピュータをエミュレートすることができる。同様に、我々の意識は、本来は並列的な構造を持つハードウェアである脳が、ソフトウェアのレベルで一つの直列的な流れをなしているかのように振る舞うことによって実現されているというのである。カルテジアン劇場モデルのように、情報が実際に一つに統合されるならば、意識はハードウェアのレベルで存在することになるが、人間の場合には、脳そのものにはそのような構造はなく、意識はソフトウェアレベルで存在するものでしかないのである(7)。

さて、ここまでのデネットの議論は、意識について本来論ずるべき事を捉え損ねているように思われるかもしれない。第三部では、そのような批判に対して、意識に関して説明されるべきことはもはや残されていないということが主張される。

ここまでの説明に対する批判としてまず考えられるのは、この説明によって

意識を介して産み出される行動は説明されても、意識経験そのものの持つ主観的な感じ、すなわちクオリアを説明できないのではないか、というものだろう。これに対するデネットの応答は、クオリアとして想定されているものは、さまざまな因果的な影響を及ぼす脳状態が持つ傾向性の集合として説明可能であり、それでも説明できないようなものとしてクオリアを考える者は、不可解な随伴現象説にコミットすることになる、というものである。

意識には行動に還元できない質的な性質が存在するという直観は、典型的には盲視現象、逆転スペクトルの思考実験、コウモリの思考実験などによって支持されるように思われる。これらの議論に対して、デネットは以下のように応答する。

まず盲視に関しては、盲視者と健常者にはクオリアの有無という決定的な違いがあるという考え方は誤りであるとデネットは考える。そもそも、通常の盲視者は行動自体も健常者とは大きく異なるため、それを直ちにクオリアの欠如として理解することはできない。逆に、訓練によって自発的に刺激に反応することが可能になった想像上の盲視者を考えるならば、彼はまさにものを見ているといえるように思われるのである(11)。

次に、逆転スペクトルの議論に対しては、次のように応答する。反応傾向はもとのままでクオリアだけが変化するという想定は、カルテジアン劇場モデルのもとでしか成り立たない。ひとたびカルテジアン劇場モデルを退けるならば、クオリアが逆転したのか、それに対する反応傾向が変化したのかという区別は意味をなさなくなるからである。結局、クオリア論者が、反応傾向には回収されないクオリアというものを考えるならば、それはある種の随伴現象として理解されるほかない。しかし、いかなる因果的効力も持たない現象という、哲学的な意味での随伴現象概念は、空虚な概念でしかない(12)。

また、意識を説明するとは、何かであるとはどのようなことかを明らかにすることであり、そのためには、単に脳の状態などを客観的に説明するだけでは不十分であるとネーゲルは論じる。たとえば、コウモリの脳のメカニズムを知ったとしても、コウモリであることがどのようであるかを知ることはできないというのである。しかしデネットは、ここで問題なのは、コウモリの脳のメカニズムを知るということを真剣に想像していないということでしかないという。

実際にコウモリになることではなく、あくまでコウモリの意識に関する事実を知ることが問題であるとすれば、この知識は、ヘテロ現象学とコウモリの脳に関する研究によって獲得可能なものなのである(14)。

以上のような議論の結果、デネットの意識の理論は意識に関して説明すべきものを残しているという批判は退けられる。

また、デネットによれば、意識の説明に対する批判の源泉には、責任や価値の源泉としての自己を担うものとして、魂のようなものがなければならないという直観があるという。しかしデネットは、責任を担う主体である自己は、一種のフィクションであると論じる。ものの重心という概念は、ものの運動について考える際には有用であり、運動の予測を与えてもくれるが、かといって重心なる対象がものの内に実在するわけではない。自己もまた、重心と同様のものであるとデネットは主張する。つまり、自己は、人間の発話やその他の行動の全体のうちに見て取られるものであり、人間行動を理解する助けとなる概念であるが、このことは、人間の身体のうちに自己なる対象が実在することを意味するわけではないのである(13)。

2　議論の再構成と検討

前節では、『解明された意識』の叙述にある程度即した形でデネットの意識理論を概観してきた。しかし、そこには多様な論点が含まれているように思われ、またそれぞれの論点の関係も明らかではない。したがって、本節では主な論点を整理し、それぞれの妥当性を検討しよう。

・カルテジアン劇場モデル批判と多重草稿モデル

『解明された意識』においてまず目につくのは、多重草稿モデルをめぐる議論であろう。デネットによれば、従来の意識理論においては、脳内には単一の意識の場があるというカルテジアン劇場モデルがとられていた。しかし、カルテジアン劇場モデルは、ある時点の意識内容が完全に明確化できるという誤った帰結を導く。それゆえデネットは、カルテジアン劇場モデルに代わるものと

して、多重草稿モデルを提起したのである。

このようにデネットの議論を理解する限りでは、カルテジアン劇場モデルに対する彼の批判点は、このモデルが経験的な証拠と両立可能な二つの説明を生み出してしまうという点にあるように思われる。しかし、この論点は決定的ではないように思われる。ここでいう経験的な証拠とは、意識主体の内観報告のようなものに限られる。これに対して、内観とは独立に得られる脳に関する証拠によって、一方の説明を選択するようなことも可能ではないだろうか[4]。

しかし、デネットの議論には、カルテジアン劇場モデルに対するより本質的な批判が含まれるように思われる。それは、カルテジアン劇場モデルは、たとえそのような劇場が現実に脳に見出されたとしても、それ自体が意識の説明になるわけではないという点で不適切であるという論点である。この論点は、たとえば表象媒体と表象内容の混同に関する議論から読みとることができるだろう。デネットによれば、カルテジアン劇場モデルは、表象媒体と表象内容の混同に由来するモデルである。つまり、カルテジアン劇場モデルにおいては、表象内容が統一されているためには、表象媒体も時空的に統一されている必要があると考えられているのである。しかし、表象媒体と表象内容を区別するならば、統一された意識を持つために、それを実現する脳の一部に情報を統一する場を持つことは必要ないのである[5]。

デネットの意識理論全体を考える際に、この論点は非常に重要である。なぜならば、もしこの論点が妥当なものだとしたら、表象媒体としての脳のあり方に関する（サブパーソナル・レベルの）議論は、意識の探求において、せいぜい間接的な貢献しかなしえないということになるからである。表象媒体のあり方を考える際に、我々は内的な劇場のようなものを想定しがちであるし、想定した方が技術的な問題が容易に解決することもありうるだろう[6]。しかし、デネットの議論が正しいとすれば、たとえ脳内に情報が統一される場が見出されたとしても、それ自体が表象内容としての意識を説明するわけではないことになる。それゆえ、カルテジアン劇場モデル自体にたとえ内的不整合がないとしても、表象媒体に関するカルテジアン劇場と、表象内容としての統一的な意識との関係に対する説明が与えられない限り、このモデルは意識の十全な説明にはなりえないのである[7]。

しかし、裏返していえば、この批判が妥当なものだとすれば、多重草稿モデルを巡る議論もまたそれ自体は表象媒体に関する理論でしかなく、それだけで意識を説明しうるものではないということになる。したがって、ここでデネットは、多重草稿モデルだけが表象内容として統一的な意識を産み出すということを論証するか、あるいは適切なモデルであれば何であれ、統一的な意識を産み出すことができるということを論証するか、いずれかの議論を提出する必要があることになる。しかし、デネットは第一の立場を支持する議論を提出しているようには思われず、それゆえ、多重草稿モデルを巡る議論は、パーソナル・レベルの意識の説明にとって本質的ではないということになってしまうのである[8]。

・フィクションとしての自己

もう一つ、『解明された意識』の中で目を引くものの、その本質とは考えられない議論がある。それは、フィクションあるいは物語的重心としての自己に関する議論である。

前節でも見たように、デネットは、時間的に連続的な自己は、物語的重心という概念によって、意識を支える魂のようなものなしに理解可能であるという。この議論そのものは妥当なものと考えられるが、デネットはここで意識と人格に関する議論を混同しているように思われる。デネットによれば、一連の行動や言語報告が、意識を有しているという「錯覚」を呼び起こすことになるのだが、この議論はむしろ人格概念によく当てはまるように思われる。つまり、われわれは同一の人格として行為し、過去の経験を自らのものとして語るという実践を行っている。しかし、それは魂のようなものの同一性に基づくのではなく、同一人格であるかのように語り、振る舞うことによって、われわれは生まれてから死ぬまで一貫した一つの人格であるという「錯覚」を産み出すのである。このように、フィクションとしての自己という概念は、人格概念にこそよくあてはまるものではないだろうか。

また、デネットは、ヴァーチャル・マシンという概念を持ちだして、意識を一種のソフトウェアとして捉える見方を提起しているが、この議論もまた、同

様の文脈で理解されるべきものであろう。

デネットは、ハードウェアとしては並列的に働く人間の脳が、ソフトウェアとして、一つの意識の流れを有しているかのように働くという。しかし、この説明はあまり説得力のあるものではない。まず第一に、ここで直列的であったり並列的であったりするのは、サブパーソナルなメカニズムである。しかし、先にも述べたように、サブパーソナル・レベルで直列的であったとしても、それが直ちにパーソナルな意識そのものの説明になるわけではない。第二の問題は、これが説明になるのならば、「ソフトウェア」を持たない生物は、統一的な意識を持たないことになるということである。デネットの語り方によれば、このソフトウェアは比較的新しいもので、おそらくは言語と結びついたものであるので、人間以外は持たないものということになるだろう[9]。しかし、人間以外は現象的意識を持たないという主張は端的には受け入れがたいものであるし、動物の意識を積極的に論じようとする、他の箇所でのデネット自身の態度(14.2)にも矛盾するものである。したがって、この議論もまた人格概念の説明として理解すべきであろう。

・一人称操作主義

これら二つの論点を取り除いたとき、デネットの本質的な論点として残るのは、一人称操作主義であるように思われる。

一人称操作主義は、『解明された意識』の一節の表題ともなっている「見ることは信じることである」というキャッチフレーズによって定式化できる(cf. 11. 8)。このキャッチフレーズを文字通りに受け取るならば、これは、何かを見ているという意識状態は、何かを見ているという信念を持つということにほかならないという主張となる。しかし、これは余りにも極端な主張であると思われる。実際、デネットもこのような主張を支持しているわけではないだろう。なぜならば、デネットは、「信じる」ということを自然言語によって表現可能な内容を持つ状態とは必ずしも考えていないように思われるからである。デネットが意識状態と同一視するのは、より一般的に、何らかの内容を担っているとみなしうる一群の脳状態であると考えられる。クオリアはさまざまな反応傾

向の集合にほかならないと論じるときデネットが念頭に置いているのも、このような状態のことであろう。

しかし、このように理解したとき、デネットの主張にはどれだけの内実があるのだろうか。結局デネットは、ある意識状態にあるとは、そのときに示しうる行動を生み出すような脳状態を有することであると主張しているだけではないだろうか。これは一種の行動主義に過ぎないように思われる[10]。このような見方は、クオリア論者を納得させるものではないだろう。デネットは、意識に行動に反映されない特徴を認めることは意味をなさないと論じ、行動がどのように産み出されるかを説明すれば十分であるとする。しかし、意識には行動に反映されない違いが存在しないという主張と、意識は行動にほかならないという主張との間にはギャップがあるように思われる。クオリア論者は、行動の違いに反映されない質的な違いに必ずしもコミットしているわけではないだろう。彼らにとって問題なのは、行動を生み出すメカニズムが、なぜ意識を実現するメカニズムでもあるのかということの説明が与えられなければならないということなのである。チャルマーズのいう意識のハード・プロブレムはまさにここに存在するのだが、デネットは、結局ハード・プロブレムの存在自体を端的に否定しているに過ぎないように思われるのである。

では、デネットにはハード・プロブレムを否定する根拠があるのだろうか。それは、ヘテロ現象学の採用にほかならないと考えられる。つまり、ヘテロ現象学をとることで、意識に関して説明すべきことは、意識内容の報告や、意識によって産み出されたとされる行動だけであって、行動とは別個の意識そのものは、はじめから説明の対象外とされてしまっているのである。しかし、クオリア論者はそもそもこの前提に同意することがないだろう。そもそも彼らは、行動に還元できない意識の質的な性格を問題にしているのである。そうであれば、デネットとクオリア論者の論争は水掛け論でしかないことになり、デネットの議論は、本人の意図に反して、クオリア論者と出発点を共有するものではないということになる。

このように、デネットの意識理論の本質は一人称操作主義にあるように思われるが、それは決して十分な説得力を持つものではない。その理由は、おそらく第一に、意識に関する行動を実現するメカニズムの理論である多重草稿理論

が具体性を欠くということにあるだろう。しかし、第二のより本質的な理由は、それがクオリア論者に対する論点先取にしか見えないという点にある。この点で、デネットの議論はクオリア論者を説得しうるものとはいえないのである[11]。

3　まとめ

結局のところ、デネットの意識理論はどう評価できるだろうか。

まずは積極的に評価できる点を挙げておこう。まず第一の成果は、デネットの議論の検討を通じて、意識をめぐる三つの異なる問題領域が明らかになったということである。その第一は、意識を実現している脳のメカニズムを明らかにするというサブパーソナル・レベルの、経験的な問題領域である。第二は、あるメカニズムとパーソナル・レベルの意識との関係を明らかにする、哲学的な問題領域である。そして第三に、意識と、人格概念をはじめとするわれわれの心的諸概念の関係を明らかにするという問題領域がある。

第二の成果は、表象媒体と表象内容の概念的な区別である。両者を正しく区別することによって、経験的なモデルとしてカルテジアン劇場モデルは必然的でないということが正しく理解できるようになるのである。

第三の成果は、サブパーソナルなレベルにおける経験的な理論としての多重草稿モデルである。脳のメカニズムなどを見る限り、このモデルにはある程度の説得力があるといえる。しかし、このモデルの妥当性を経験的に評価するには、これをより具体的なものとする必要があるだろう。また、このモデルはサブパーソナルなメカニズムの説明でしかないということも忘れてはならない。

第四に、フィクションとしての自己という考え方は、人格に関する議論としてはおおむね正しいといえる。

他方、デネットの意識理論には次のような問題点がある。第一に、デネット自身が三つの問題領域をしばしば混同しているように思われる。それゆえ、デネットの意識理論を評価するためには、先に述べた第二の領域のみに焦点を当て、それ以外の要素を捨象する作業が重要になる。具体的にいえば、多重草稿モデルに関する議論や、フィクションとしての自己に関する議論などを捨象す

る必要があるだろう。しかし、その結果残った本質的な議論には、それほど豊かな内実はないように思われる。

しかし、デネットの意識理論のより本質的な問題点は、その行動主義的な傾向にある。この点では、クオリア論者とデネットは水掛け論に陥っているようにも思われ、また、我々を自らの陣営に引き込むには、デネットの議論は十分な説得力を持つとは言い難いのである。

したがって、我々には二つの課題が残されているといえるだろう。一方では、デネットの理論、特に多重草稿モデルをより具体的に展開したうえであらためて評価する必要があり、他方では、デネットとクオリア論者の間の議論に、両者が共有できる基盤を見出す努力が必要なのである。

註

[1] 以下、特に言及のない場合には、カッコ内の数字は『解明された意識』における章・節数を表す。たとえば(3.5)は第３章の５節の意味である。

[2] ここで、なぜオートフェノメノロジー、あるいはいわゆる内観が除外されるのかという疑問が生じるだろう。デネットによれば、データとして客観性を有するのは、意識に関する発話報告や行動だけであり、内観的観察そのものは客観的なデータとなり得ないからである。

[3] しかし、フィクション記述との対比でいえば、ヘテロ現象学テキストと対応すべきであるのは世界の状態そのものであるはずである。デネットはここで、後に述べる表象媒体と表象内容の混同に陥っているように思われる。

[4] たとえば Block 1993 pp.189-90 にこのような批判が見られる。

[5] ここでの問題点を、パーソナル・レベルとサブパーソナル・レベルとの混同として理解することもできるだろう。カルテジアン劇場モデルは、パーソナル・レベルで統一的な意識が存在するということから、サブパーソナル・レベルでもそれに対応する構造が存在すると考えるのである。それは、たとえばある対象がエンジンとして機能するためには、その内部構造の一部に、さらに動力源を含む必要があると考えるのと同じようなものなのである。

[6] Baars 1988 などはサブパーソナルな劇場モデルをとる理論の代表例である。

逆に、多重草稿モデルを具体化する際には、解決すべき問題も多くある。たとえば、このモデルによれば、ある対象の場所、形、色などに関する情報は、時空的に統合される必要はないことになる。しかし、たとえばある方向からある動きで接近してくる対象

を避けるためには、対象の動きと形に関する情報を何らかの形で統合する必要がある。そのためには、結局脳内で時空的に情報を統合して処理するのが便利であるように思われる。要するに、表象の媒体と内容を区別するとしても、表象の媒体自体が統合されていたほうが、情報処理は容易になるように思われるのである。多重草稿モデルは、情報の時空的な統合を想定せずに、こういった問題がどのように解決されるのかを説明する必要があるのである。

[7]チャルマーズの言葉遣いを借りていえば、カルテジアン劇場モデルの本質的な問題点は、イージー・プロブレムに対する解答としてカルテジアン劇場が要請されることが、ハード・プロブレムの解答をも与えるかのように考えているということにあるといえるだろう(Chalmers 1996)。

[8] 一人称操作主義を、第二の立場を支持する議論として理解することが可能であろう。しかし、この解釈が妥当だとしても、多重草稿モデルそのものは本質的でないという点に変わりはない。

[9] デネットは、第２章では意識は愛や金と同様のものであると論じ、第１３章では意識はお話の産物であると論じているし、別の論文では、意識は意識概念の獲得によって生まれたという極端な見解を支持している(Dennett 1986)。

[10] もちろん、行動を生み出すのに必要な内的構造を実現する必要があると考える点では、機能主義的でもあるが、デネット自身も認めるように、ここで採られているのは小人機能主義でしかない(Dennett 1991, p.460)。

[11]ただし、デネットとクオリア論者の間で出発点の共有が可能であるのかどうかはそれ自体が大きな問題であり、ローティーのいうように、これはどのような語り方を選択するかという問題でしかありえないのかもしれない(Rorty 1993)。

文献

Baars, B., 1988, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press

Block, N., 1993, 'Review of *Consciousness Explained*', *Journal of Philosophy* 90, pp. 181-193

Chalmers, D. J., 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press

Dennett, D. C., 1986, "Julian Jaynes's Software Archeology", *Canadian Psychology* 27, pp.149-154

Dennett, D. C., 1991, *Consciousness Explained*, Boston: Litte Brown

Rorty, R., 1993, 'Holism, Intrinsicality, and the Ambition of Transcendence', in Dahlbom(ed.), *Dennett and His Critics*, Oxford: Blackwell

（すずき　たかゆき／東京大学大学院総合文化研究科）

個人研究発表

初期ラッセルにおける、認識論と存在論の関係について

高村　夏輝

Ⅰひとつの解釈

ラッセルの認識論を基礎付け主義と解釈する論者は少なくない。とりわけ、１９１０年代に展開されたセンスデータ論については、そのように解釈するのが一般的であるといえるだろう。では、基礎付け主義的に読むとは、実際にいかなる構図をラッセルの議論に見て取ることになるだろうか。それは、おおむね次のようになると思われる。

まず、錯覚論法や知覚の相対性の指摘、そして方法的懐疑の適用などによって、（基礎付けられるべき）常識や科学的見解の真理性が疑われる。偽であるとみなされないとしても、妥当性はいわば括弧に入れられ、かつその存在論も無効化される。つまり、日常的事物や物質は、いったん存在論から退けられる。次に、そのような懐疑のさなかにおいても真理性を認めざるを得ないたぐいの命題の存在が認められる。それは、感覚命題（「これは赤い」）や、一人称感覚命題（「私は歯が痛い」など）である。このような命題は疑えないから、それらが含意する存在論もまた受け入れざるを得ない。こうして、たとえばセンスデータが存在者として導入される。最後に、このようにして制限された存在者のみを使って、常識や科学の命題を再構成することにより、基礎付けが完了する。

このような解釈において、存在論の確定が行われる地点に注目しよう。それは懐疑の果てに到達された、疑えないものとしての、常識や科学の支えによらない感覚命題においてなされている。したがって、たとえば感覚経験の現場、あるいは自分の思考を反省している現場において見出されるものしか、存在者として受け入れることができない。つまり、存在論は認識論に従属し、認識論的な原子として認められたものしか存在論的な原子として受け入れるべきではないことになろう。ここから、認識論的原子と存在論的原子の一致が帰結する。

また、そのようにして見出されたセンスデータが、物理的である可能性はなくなるであろう。なぜならば、そのように呼ぶことは、基礎付けられるものによって基礎付けるものを規定しようとする、逆立ちした、そもそも意味の認めがたい行為であるからだ。

直接に、このような解説がなされているとまではいえないかもしれない。だが少なくとも、以上のような解釈を前提しなければ帰結しないような見解が、ラッセル自身の主張とは反するにもかかわらず、センスデータ論に含まれているとされている。したがって、以上のような解釈が、解釈者たちによって共有されていると考えてよいだろう。

ラッセル自身の主張とは反するにもかかわらず、彼に帰されている主張とは、次のものである。

1　以上の解釈の帰結として、認識論的原子と存在論的原子が一致するということになる。というのも、存在論は認識論に従属し、認識論的に原初的な現場（すなわち感覚経験）で見出された存在者を、存在論的にも原子とするとしているからである。この見解を、論理的原子論の基本的なテーゼとして端的に導入している著作もあれば、ラッセルの他の主張から導き出せるかどうかを検討している論文もある。だが、このテーゼをラッセルが受け入れているということは、共通の前提であると思われる[1]。

2　また、ラッセルにとってセンスデータは、一貫して物理的な存在者であった。これは、「センスデータの物理学に対する関係」のような現象主義的著作においても変わらない。ところが多くの論者が、センスデータを心的であるとみなしている[2]。

3　存在論について、合理的に決着をつける手段がなくなってしまう。たとえば、認識論的な主観は、感覚や内省の現場で見出されるだろうか。これについて、上記の解釈では、実際に見出せるかどうかにより、断定的に決定されるほかなくなってしまう。

ラッセル自身が、この問題について意見を変えている。『哲学の諸問題』や「面識による知識と記述による知識」では、主観は面識の対象として認められている。ところが、１９１３年の『知識の理論』においては、面識の対象とは

みなされていない。そして『心の分析』では、主観はそもそも存在しないとされている。このような変化は、感覚経験や思考の反省の現場で、主観が見出されるかどうかという、それこそ主観的な見解の変化として生じたのだろうか。

本論文では、ラッセル自身の議論の構成に基づき、この第三の難点が彼の見解においては生じないことを示し、それを通じて、第一の帰結が生じない仕方で、認識論と存在論の関係付けが行われていることを明らかにしたい。ラッセルの議論の構成は、決して単純に基礎付け主義と断じてよいものではないことが、以下、論を進める上で重要になる。よって次に、大まかにではあるが、ラッセルの哲学的方法について説明したい。

Ⅱラッセルの哲学を貫くもの；「分析」の方法

根本的な出発点としては、アプリオリな方法による形而上学は破綻しているという哲学史的な認識がある。その結果とられるのが、分析の方法なのである。それは大雑把に言って、次のような方法である；経験的に承認されている一群の命題（分析されていない結果）を出発点とし、論理的分析を通じて前提にいたる。さらに前提の論理形式を確定し、存在論が確定される。この存在論を使い、出発点となった命題を再構成する。この再構成がうまくいっているならば、論理的分析（前提と、そこからの存在論の確定）は、帰納的に正当化される[3]。

ここでいわれている「論理的分析」にどのような作業が含まれているかを明らかにしつつ、「分析の方法」の全体像をもう少し詳しく説明しよう。まず、経験的に正しいと思われる見解が集められる。その中には、常識的見解（認識論では直接実在論、存在論としては素朴実在論、そして心身二元論など）、科学的信念（物質についての物理学の見解、生理学における知覚の因果説、心理学における行動主義など）が含まれる。ラッセルにとって哲学的問題は、これらの信念の中に対立・不整合が見出されることから始まる。

たとえば、知覚の問題では、常識的な直接実在論と、物理学、生理学などの科学的見解が対立する。直接実在論に従うならば、われわれは物理的な対象が持つ性質そのもの（色や形など）を知覚している。ところが、物理学によれば、物理的な対象は直接知覚されるような性質をもってはいないし、生理学によれ

ば、知覚される性質は、対象だけではなくわれわれ知覚する側の条件（知覚者の位置や、体の状態など）によっても変化する。このような場合、科学的見解を優先させるのがラッセルの方針である。すなわち、直接実在論は否定され、われわれは物理的対象を直接知覚しているのではないことになる。

だがこのように、直接的な対立を排除することで、問題が無くなったわけではない。われわれの日常的な感覚経験と科学が描く世界は、直接対立するのかどうかもわからないような仕方で異なっているからだ。たとえば、われわれが経験し、動き回るときの空間は、つねに遠近の区別があり、空間が開けている「ここ」という地点と、対象が位置付けられる「あそこ」という地点の根本的な区別があるのだが、科学的な均質空間にその区別はない。また、直接実在論が否定されたとはいえ、色やにおいをわれわれが経験しているという事実に代わりはないし、それらは原子や光波と異なっているとも思われる。つまり、残されたさまざまな信念の間のギャップを取り除くという作業が、まだ残されているのである。

ここで持ち出されてくるのが、方法的懐疑である。それは、直接経験され、認識論的に一番身近な信念と、直接経験からはなれた、一般性の高い信念とを弁別する。これは、外部世界についての知識はすべて感覚経験に基づいているという、ラッセルの経験主義的信条のためである。ここで、認識論的に原始的な命題（これを認識論的前提と呼ぼう）として、感覚命題に焦点が当てられる。

さて、ここからが重要な作業である。認識論的前提を論理的に分析しなければならないのだが、それがどのように行われるか、そして存在論がどのように確定されるかが問題なのである。たとえば、＜私は赤いものを見ている＞という命題の論理形式として、複数の分析が可能である。たとえば、主観と対象を項とする二項関係という形式とみなすか、それとも主観や知覚作用を認めず、対象のみからなるとするか。そしてその場合、その対象は特殊かそれとも普遍か。このように、ひとつの命題に対し、複数の論理形式の可能性をもたらすところにこそ、ラッセルは自身が打ち立てた新しい論理学の、哲学的重要性を認めるのである[4]。

さて、複数の論理形式の中から、ひとつを選び出さなければならないのだが、その選択はどのようにして行われるのか。それは、できる限り存在論を節約し

ながらも、整合的な全体像を描くのに十分なだけの存在者や、一般的な法則を動員することにより、決定されるのである。たとえば、論理的構成の手法が取り入れられる前であれば、センスデータだけでなく、物理的な対象も必要とされ、両者を媒介する素朴実在論的な本能的信念（因果法則や帰納原理など）が認められなければ、整合的な図柄は得られない（『哲学の諸問題』）。論理的構成が可能であれば、物理的対象も本能的信念も無しで済ますことができるが、その代わりにセンシビリアが必要となる（「センスデータの物理学に対する関係」など）。つまり、存在論は方法的懐疑の極限において、直接見出される対象からなるのではなく、この分析と再構成の間で、つりあいを取ることから生じてくるのである。そして存在者のうち、面識の対象となるものについては、面識による知識が認められ、その外部に位置せざるを得ないもの（物理的対象やセンシビリア）については、記述による知識が割り当てられるのである。

このように、全体的な整合性を配慮しつつ、存在論の確定と、認識論的原始命題の論理形式の分析がなされる。両者が決定されると、必然的に真である論理学の手法や、そのような確実性を持たないが真であるとみなさざるを得ない一般的な法則を用いて、認識論的な前提と、科学的な言明や保存された常識との間に、整合的な相互関係が形成され、統一された全体像が得られる。ここで、ラッセルにとっての哲学的な問題は解消されたことになる。

ただし、存在論の確定や論理形式の決定は、全体の整合性を配慮して行われるのであったから、保存されるべき信念の中に含まれる科学的知見が変化すれば、いったん描かれた整合的な図柄が不適切になる可能性がある。実際にラッセルは相対論の出現により、このような必要に迫られたように思われる。ラッセルの哲学的諸体系は、この分析と再構成を何度も繰り返すことによって生み出された、整合的な図柄の候補者達であった。

Ⅲ具体例；「知識の理論」における主観の分析

１９１３年に書かれた、「知識の理論」の第１章から第３章における議論を通じて、分析の方法がどのようにして適用されているのかを確認しよう。ここでラッセルが行っている議論の目標は、感覚や判断といった経験は、どのよう

な構造をしているのか、すなわちその論理形式はいかなるものかを突き止めようというものである。

議論は次のようにして進む。可能な仮説として彼が取り上げるのは、1二元論、2中性的一元論、3観念論の三つである。このうち、観念論はアプリオリな議論によってしか正当化されえないが、そのために用いられるアプリオリな原理は誤っているか、正当な理由を欠くものである。従って、新たなアプリオリな議論が提出されない限り、観念論は否定されるべきである[5]。よって、経験的な方法、すなわち分析の方法によって解決が探られ、二元論と中性的一元論が可能な仮説として残る。そして分析の方法の結果、中性的一元論ではなく、二元論が可能な仮説として残る。

方法が適用された結果、到達される見解は、次のようにまとめられる。

経験(感覚、知覚、判断、記憶など)は、面識という二項関係を前提とする。面識は、主観と対象の二項関係である。主観は、自身に対する面識を持たない。

つまり、この議論において主観は、存在を認められつつも、面識の対象とはならないと主張されているわけであり、基礎付け主義的解釈からの帰結1が誤りであることは明らかである。では、具体的にみていこう[6]。

仮説1　中性的一元論

「これは赤い」や「私には赤く見える」のような、直接経験を表しているような命題の論理構造として、どのような仮説が立てられうるだろうか。ひとつの候補は、中性的一元論である。中性的一元論は、意識作用のようなものを認めず、従って主観と客観の実在的な区別も認めない。存在していると認められるのは、ただ経験の対象のみである。この経験の対象は、それ自体としては心的でも物理的でもない。存在論的には中立的である、このような経験の対象は、さまざまな仕方で相互に結びついており、そのうちのあるものは心的な結びつきとして、別のあるものは物理的なものとして考えられる。

従って、中性的一元論が提出する経験の論理形式は、O-r-Oであり、ここで関係rは継起という関係である。

このように経験を分析する、中性的一元論の説得力、そして仮説としての魅力は、次の二つの点にある。ひとつは、二元論に比べ存在論的に切り詰められているということである。オッカムのかみそりという原理を尊重するならば、説明能力が同等である場合、中性的一元論は二元論よりも優れていると言えよう。もうひとつは、意識作用や主観を、内省によって見出すことはできないではないかという実感である。後に触れるように、ラッセル自身もこの主張を認めている。

通常、ひとつの経験は、私の今の経験として統一されており、それにより他人の経験から区別されるように思われる。主観や意識作用というものが通常持ち出されるのは、この統一性を説明しようとしてのことである。中性的一元論は、この作用を認めないが、しかしこの経験の統一性、および他人の経験の経験不可能性を説明する責任はある。これを説明しているのであれば、中性的一元論は分析の方法に従って、よりよい仮説としてよい。

だがラッセルによれば、中性的一元論はこの課題を達成できず、それゆえ仮説として採用することはできない。それを示す議論は、次のように進められる。

まず、中性的一元論とラッセルは、ひとつの対象が複数の人によって経験されることがありうると、ともに認めている[TK,p. 29]。そのような対象の一例として、普遍者や、それらからなる数学や論理学の命題が挙げられよう。それらの命題の内容は普遍的であり、複数の人々によって同じ内容が考えられているといえる。これを、ラッセルは思考の内容が共通していることであると捉えるわけである[7]。

さて、AとBとが、ともに1+1=2という命題について考えていたとする。このとき、ラッセルおよび中性的一元論者によれば、AとBは経験の対象を共有しており、そしてその対象とは<1+1=2>という抽象的な事実である。だがしかし、その事実を思考しているというAの経験と、Bの経験は異なった経験である。しかも、Aの経験をBが直接経験することはできず、逆もまた真である。ところが、中性的一元論によれば、経験にはその対象以外のものは属していないのであった。これを前提としていながら、Aの経験とBの経験の違い、そして相互の直接的な経験の不可能性を説明することができるのだろうか。

経験の個別化、そして互いに相手の経験を、直接に経験することが事実上不可能であることの説明として中性的一元論が用いるのは、対象からなる系列の違いである。1+1=2という抽象的事実をOとしよう。このとき、たとえばAの経験はM-r-O-r-Nという対象の系列であるとする。Bの経験がこれとは違い、P-r-O-r-Qという系列だとすれば、いちおうAとBの経験の違いを説明したことになる。さらに経験対象のうち、身体という対象が経験の起点として重要な地位を占めるから、MとP、NとQは事実上同じであることない。従って中性的一元論によっても、相互の直接経験の不可能性を説明できなくはない、そう思われる。

しかし、ラッセルによればこの解決策は失敗している[TK, p. 29-31]。というのも、そのような経験に先立つ対象として、どのようなものが考えられるだろうか。思考に先立つ身体的条件であるから、やはり脳の神経システムの出来事が考えられるであろうし、中性的一元論の支持者もそのように考えている[8]。とすると、Oという抽象的な事実が自分の思考内容となっているかどうかを知るためには、あるいは、どの対象の系列が自分の経験であるのかを知るためには、自分の神経システムの状態を知らねばならなくなるだろう。ところが、自分が何を考えているかを知るのには、ただ反省すれば済むのであって、神経システム知ることは必要ではない。従って、以上のような解決策は失敗しており、結局のところ、経験の個別化や相互の直接経験の不可能性を説明することに、中性的一元論は成功していない。

仮説2　二元論

では、ラッセルが仮説として採用する、二元論的見解はどのようにして打ち立てられるのか。必要とされているのは、経験の個別化と相互の直接経験の不可能性を説明するような、経験の論理形式についての仮説をうちだすことである。ここでまず、経験が個別化しているという事実、そして経験が各人にとって実際上私的であるということから、経験は対象だけでなく主観をも含むと考えられる。同じOについての経験でも、Aの経験とBの経験が異なるのは、それぞれの経験がAやBを構成要素とするからであり、構成要素が異なっている以上、それぞれの経験も異なっているわけである。

次に、経験という関係は原子論的に成立するとラッセルは考える。たとえば、

私が今赤い色片を見るとする（このとき、私はそれが「赤」と呼ばれるとか、赤の事例であるということとかを知っているということまではいっていない）。そのときの見るという経験は、ほかの一切の経験から独立に成立しうると彼は考える。ここから経験は、認識主観とその対象の間に、ほかの何にも媒介されない直接的な関係が成立することにより、構成されていると思われる。このような関係は、面識(acquaintance)とか気づき、意識(awareness)と呼んでよいだろう。ここにおいて、経験の論理的形式にたいし、それは S-r-O という二項関係（ここで S は主観を、r は面識という関係を、O は対象を表す変項である）ではないかという仮説が形成されたわけである[以上、TK, p. 34-35]。この時点で、面識の対象や関係だけでなく、主観もまた存在者として要請されていることになる[9]。

一応これによって、分析によって経験の論理形式を確定したわけだが、中性的一元論からの批判に対し、応答しておく必要がある。それは、内省によって主観は見出されないではないか、ラッセルの見解では主観は存在するものとされるが、面識の対象になる必要はないのか、という批判である。

これに対するラッセルの応答は、次のようなものである[TK, p. 37]。いかにも、主観は内省によっては認められず、それゆえ面識の対象とはならない。だが、自分の仮説にとって、それは必要ないのである。仮説自身が要求しているのは、対象を面識しているあるものが存在しているということだけであり、どの存在者がそうであるのかについてまでは直接要求されていない。すなわち、主観についての面識は要求されていないのであり、仮説に内的不整合はない。

主観としての自身に対しては記述による知識しかもっていないのが実情である。その記述内容は、「現在のこの経験の主観」というものである。そして、記述によってしか知られない以上、主観の内的本性については知ることができない。つまり、それは心的であるとも物理的であるともいえない。

さて、本論文の課題は、面識の対象にはならない存在者が確かに認められていること、そして存在論の確定が基礎付け主義的解釈とは違ったやり方で、すなわち合理的な議論によってなされていることが示されなければならないのであった。認識論的主観の存在は、方法的懐疑の末に直接見出されるのではなく、

データと整合的な仕方で認識論的前提を分析することにより措定されていた。そしてそれに対して、面識知は認められていない。従って、基礎付け主義的解釈とは異なった構図が読み取られたといえる。

註

[1] たとえばLycan[1981]、Patterson[1993]など。かれらは、１９１８年の「論理的原子論の哲学」の叙述をもとにして、このように解釈する。だが、この点については Hager[1994]が主張するように、理想言語による世界記述においては、認識論的原子と存在論的原子は一致するといえるが、そのような状態には到達できないというのもまた、ラッセル自身の見解であったことも念頭に置かれるべきである。理想言語というものが、ラッセルの哲学においてどのように位置付けられているかについては、後日、きちんと論じてみたい。

[2] たとえばQuinton[1972]、Lackey[1981]など。前者は、「センスデータは物理的である」というラッセル自身の主張を確認しながらも、センスデータが主観の状態の変化に応じて変化するということから、即座にそれが心的であるということを導き出しているが、これは、ラッセルの観念論批判の論理を全く無視した論じ方である。ラッセルは、この事実からセンスデータが心的であることを引き出すためには、内的関係の公理が必要であるが、それは関係についての見解としては誤りであり、センスデータが心的であることは帰結しないと考えている。ラッセル自身の見解に反して、センスデータが心的であると論じるためには、この関係についての見解を批判する必要があるはずである。

[3] この点についてもっとも明晰に述べているテキストは、RMDPM、OSMP である。また、分析の方法を第一の研究対象としているものとして、Hager[1994]が重要である。この著作では、分析の方法の進み方について、ダイアグラムを作ることによって明快な説明がなされている。

[4] 分析哲学の歴史を回顧するような文章においては、しばしば、『外部世界についてのわれわれの知識』の第二章、「哲学の本質としての論理学」でのラッセルの主張が、厳密な基礎付けの道具として論理学を用いることだと解釈されている。とくに、「解決が可能であると思われる場合には、新しい論理学は、単に個人的な好みを表すのではなくて、意見を述べる能力のある人なら誰でも同意せざるを得ないような結果を得るのを可能にするような方法を提供するのである」[OKEW, p. 59]は、そのように読まれてきた。つまり、この文中における「同意せざるを得ない」という必然性を、論理学の力による強制と読んでいるのである。

だが、ラッセルの真意はそうではない。新しい論理学は、古い主語述語の論理に比べ、多様な論理形式を可能にした。それにより、前提となる感覚言明について、多様な解釈

が可能になり、諸科学とそれら前提とが共存できる体系を作ることが可能になったということが、ラッセルの主張の真意である。「同意せざるを得ない」ということは、論理的な必然性による、基礎付けの強制力ではない。新しい論理によって纏め上げられる、体系全体が持つ合理性の力によるのであり、一種の整合説をラッセルは主張したいのである。いずれにせよ、ラッセルの認識論における、基礎付けと整合性のバランスについては、一度、十分に論じられねばならないだろう。

[5] ラッセルによると、観念論は次の二つのアプリオリな前提を使用している。第一には、「知る」という語の意味は、いわゆる面識というしかたのみである。これにより、知覚されないものは知りえないといわれることになる。さらに、註の２でも述べたように内的関係の公理がある。これは、関係は実在的ではなく、関係項からなる全体の述語に還元されるというテーゼである。これを前提することにより、感覚や意識という関係は、主観やその対象からなる全体の述語に還元される。こうして、意識の対象であるということから、それが心的であるということが帰結する。

だが、ラッセルによれば、このどちらの前提も誤りである。前者に対しては、面識による知識と記述による知識の区別を立てることによって、後者に対しては、関係の外的理論を主張することにより、観念論を論駁する。後者に関しては、MTT を参照せよ。

[6] いかなる経験の分析も、説明しなければならない命題として、「現在の経験には様々なものが生じ、そのうちのあるものは今はじめて生じたものである」など、４つのものが挙げられている[TK,pp. 33-4]。すなわち、経験についての「分析されていない結果」であり、これを提起された仮説によって再構成できなければ、経験の分析として有効な仮説とはみなされない。しかし、中性的一元論か二元論かという問題には直接かかわってこないので、割愛する。

[7] このような普遍的な内容だけでなく、センスデータという特殊ですら、複数の主観によって経験されることが可能であると考えられていた。この主張の背景には、やはり関係の外的理論がある。面識の対象は、面識という関係から論理的に独立であるから、複数の主観によって面識されることはありえないと主張する、論理的根拠はないことになる。

[8] ラッセルが直接引用しているのは、ペリーの見解である。TK, p. 30 参照。

[9] ただし、これは信念や判断という経験にまで当てはめることはできない。というのも、ここで主張されている論理形式は、経験の対象を必要とするのだが、偽の信念や判断にまでその対象を要求するのは問題があるからである。その結果とられるのが、信念や判断は面識という二項関係ではなく、その構成要素と主観との間の複数の面識関係からなるとされる。これが「判断の多項関係の理論」である。ONTF 参照。

参考文献

Hager, P. J. *Continuity and Change in the Development of Russell's Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic publishers, 1994.

Lackey,D. "Russell's 1913 Map of the Mind." *Midwest Studies in Philosophy* 6 (1981) 125-41.

Lycan, W. "Logical Atomism and Ontological Atoms." *Synthese* 46 (1981) 207-229.

Patterson, W, A. *Bertrand Russell's Philosophy of Logical Atomism*. New York; Peter Lang Publishing, 1994.

Quinton, A. "Russell's Philosophy of Mind." *Bertrand Russell A Collection of Critical Essays*. Ed. D. F. Pears. New York: Doubledday, 1972.

Russell, B. *Theory of Knowledge : The 1913 Manuscript*. Ed. Elizabeth Eames and Kenneth Blackwell. London; Routledge, 1992 [TK]

Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. Chicago and London; The Open Court Publishing Co., 1914. [OKEW]

"On the Nature of Truth and Falsehood." (1906) in *Philosophical Essays*. London; Routredge, 1994. pp. 147-159. [ONTF]

"The Monistic Theory of Truth." (1906) in *Philosophical Essays*. London; Routredge, 1994. pp. 131-46. [MTT]

"The Regressive Method of Discovering the Premises of Mathematics." (1911) in *Essays in Analysis*. Ed. Douglas Lackey. London; Allen and Unwin, 1973. pp. 272-83. [RMDPM]

"On Scientific Method in Philosophy." (1914) in *Mysticism and Logic*. London; Routredge, 1994. pp. 96-120. [OSMP]

（たかむら　なつき／東京大学）

連鎖式パラドックスとその解決：概要

吉満　昭宏

0.　はじめに：曖昧性の概念

当論文は、近年盛んに議論されている曖昧述語に関するパラドックス（「連鎖式パラドックス(sorites paradox)」）の解決法を概要するものである[1]。本論に入る前にそもそも多義的な「曖昧性(vagueness)」の概念をハッキリさせておく。日常言語で「曖昧な」と言えば、次の４つが考えられる。

1. 表現の外延の境目がハッキリしていないという意味での曖昧性
2. 表現される情報が不特定的であるという意味での曖昧性
3. 表現の文脈上の多義性としての曖昧性
4. 同音異義性としての曖昧性

これらは、互いに関係があるのは確かだが、以下で考察するのは、1 の意味での曖昧性であり、特に単項曖昧述語に焦点を当てる[2]。

1.　曖昧述語の特徴

何よりも先ず曖昧述語の特徴と言えるのは、「曖昧述語は境界的事例(borderline cases)を持つ」である（ただし、この不十分さは4節で論じる）。例えば「砂山」の場合では、一粒では砂山をなさないが、十万粒では砂山をなすであろう。しかしその間の粒数に関しては、確実に砂山をなすとも、なさないとも言えないような境界的事例が存在するのである。よって、曖昧述語はその外延として「肯定的集合」と「否定的集合」の他に、そのいずれでもない「不定的集合」も持っているのである。

次の特徴としては「曖昧述語は局所的には寛容(tolerance)原理を持つ」が挙げられる。これは Dummett[6]と Wright[26]で検討されたものである。この説明には「観察述語」について述べておかねばならない。これは感覚質に関する述語

であり、直接的な観察により生じた感覚印象のみにより、対象を述定付けるものである。よって、当述語は何らかの測定可能な度合により精密化されることはないとされる。その例として彼らが挙げている「赤い（赤色）」を取り上げてみる[3]。

(1) 色彩スペクトルに関する思考実験　その1

条件：ある大きなスクリーンがあり、そこには、その左端は明確に赤色で、その右端は明確にオレンジ色であり、その間には赤色からオレンジ色への均一的で段階的な推移が投影されているとする。このスクリーンは多くの小さな正方形で仕切られており、各々の正方形はそれ固有の色合いを有しているが、その小ささ故に、隣接し合う両隣の二つの正方形とは、見た目ではその区別が全く付かないものとする（このような対象列を「連鎖列(sorites sequences)」と呼ぶ)。更にこのスクリーンは一つの正方形を残しては完全に覆われているとする。

実験：被験者はそのスクリーンの前に立っていて、実験者からの何色が見えるかの質問に、明確に答えることとする。実験者は先ず、一番左端の正方形を指し、その色を問わせる。次に、その正方形を隠し、すぐ右隣の正方形のみをあらわにし、その色を問わせる。以下、同様の手順の下で、同様の質問を繰り返していく。

この実験の結果は、恐らくこうなるだろう。始めの内は素早く「赤色」という返事が返ってくるが、次第に反応こそ鈍っていくものの、やはり「赤色」という返事が最後まで返ってくるというものである。なぜなら、被験者は自らの感覚印象が、各々の先の感覚と後の感覚は同じとしか思われないからである。その際、被験者は「二つの色彩が識別不能なら、その二つの色彩は同じものである」という寛容性を持っているように思われる。ダメットとライトはこの現象を次のように定式化している（下線を引いたものは当対象の名前とし、「$\sim_F$」は「曖昧述語 F に関して観察上識別不能である」を、「⇒」は帰結関係を、「'」は後者関数を、「g」は付値関数を表すとする)。

(2) 寛容原理

連鎖列における任意の対象 x とその後者の対象 x'は曖昧述語 F に関して観察上識別不能(observational indistinguishable)であるとする。このとき、

連鎖列における任意の対象 x について　$x \sim_F x' \Rightarrow g(F\underline{x}) = g(F\underline{x}')$

最後の特徴としては「曖昧述語は広域的にはアンカー原理を持つ」が挙げられる。これは厳密には一つ目の特徴の系であり、Kamp[11]で検討されたものである。先の思考実験は、局所性を演出するためのトリック（スクリーンが全体的に覆われており、被験者はその内の一つの正方形しか見ることができない）が仕掛けてあった。そこで、これを修正した思考実験を考えてみることにする。

(3)　色彩スペクトルに関する思考実験　その2

状況：スクリーンは全く覆われていないことを除いては(1)と同じ。

実験：その都度、正方形を覆わないことを除いては(1)と同じ。

これは(1)と異なり、明らかに広域性を考慮に入れている。つまり、被験者はあらかじめこのスクリーンが赤色からオレンジ色への推移を映していることに気付いているのである。このとき、結果はこうなるだろう。被験者は始めの内は、ためらうことなく「赤色」と答えるが、暫くするとその答えにためらうようになってきて、ある地点まで行くと「もはや何と言うべきか分からないが、強いて言えば、赤色」や「よりオレンジ色っぽく見えるが、赤色」という返事が返ってくることだろう。そして最終的には、自信を持って「もはや赤色ではない、オレンジ色である」という返答が返ってくることだろう。

なぜ、(1)と(3)では結果が異なるのか？　これは曖昧述語の局所的特徴と広域的特徴の違いに由来する。つまり、(1)では局所的な寛容原理しか働かないように仕組まれているので、受け入れがたい結論が導かれた。一方(3)では、両特徴が共に働いており、あくまで局所的には寛容原理が働いているが、広域的には「赤色」と「オレンジ色（赤色でない）」が、いわばアンカーの役割を果たし、述語適用の無制限な拡張を拒んでいるので、パラドックスに巻き込まれることはないのである（もちろん、両特徴が同等の力を持つとするなら、衝突することになるのだが）。また、この広域性は局所性よりも遥かに日常的には働いているし、暗黙知としてあらかじめ設定されているように思われる。よって、広域的には次のような原理が支配している。

(4) アンカー原理

任意の曖昧述語 F は、その明確に真なる外延の個体領域と明確に偽なる外延の個体領域を同時に保持している。

2. 連鎖式パラドックス

前節での特徴付けからも分かるように、曖昧述語はその寛容性故に矛盾を孕んでいるのである。例として「砂山」に関わる述語でそのことを見てみる。「一粒の砂は砂山をなさない」は真である。さて、任意の粒数からなる砂について、n 粒の砂が砂山をなさないのなら、それに一粒加えた位では、やはり砂山をなさないことは、先の寛容原理により、真となるだろう。しかしこのことから、「十分大きな粒数の砂であろうと、砂山をなさない」が帰結してしまう（これはアンカー原理に反する）。この証明は、帰納法または十分多くのモードゥス・ポネンス（以下、「MP」と略し、この論証を「鎖ヴァージョン」と呼ぶ）による。この論証は、連鎖列を使うことで他の曖昧述語にも適切な仕方で容易に適用可能なので、この推論シェマは以下のようになる（x_1 を連鎖列の最初の要素とし、アンカー原理を破る程、十分後にある連鎖列の対象を x_n とする）。

(5) 帰納法ヴァージョン

A	Fx_1
B	$\forall i(Fx_i \rightarrow Fx_{i'})$
C	Fx_n

(6) 鎖ヴァージョン

A（＝C_1）	Fx_1
B_1	$Fx_1 \rightarrow Fx_2$
C_2	Fx_2
B_2	$Fx_2 \rightarrow Fx_3$
C_3	Fx_3
：	：
C_{n-1}	Fx_{n-1}
B_{n-1}	$Fx_{n-1} \rightarrow Fx_n$
C_n	Fx_n

つまり、ここでのパラドックスとは、前提 A と前提 B（または諸前提 B_i）から帰納法（または n 回の MP）により、結論 C（または C_n）が導かれるが、アンカー原理より、C（または C_n）は偽でなければならないというものである。これが曖昧述語に関するパラドックスであり、通常「連鎖式パラドックス」と呼ばれる。これに直面した場合、次の 3 つの選択肢が考えられる[4]。

① 帰納法や MP の妥当性を否定して、パラドックスを解決する。

② 前提 B（または諸前提 B_i）を犠牲にして、パラドックスを解決する。

③ 論証の妥当性を受け入れて、パラドックスを解消する。

①を採り、帰納法や MP の妥当性を否定することは、何よりも論理学の本質である「妥当な推論」という考えそのものを貶めることになるだろう。しかしこのアプローチは、曖昧述語を含む推論はそもそも古典論理的ではないとして、それに取って代わる論理を適用して曖昧述語を扱おうとする特徴を有しているため、「代替的アプローチ」と呼ばれる。

②を採り、前提 B や諸前提 B_i を否定するなら、どこかある個体で、明確に F の肯定的外延と否定的外延の間に境目(boundary)を引かなければならないことになり、我々の曖昧性に対する直観に反することだろう。しかしこのアプローチは、古典論理を保持するという特徴を有しているため、「保守的アプローチ」と呼ばれる。

③を採り、パラドックスをそのまま受け入れることは「曖昧述語を含む自然言語に整合的な論理や意味論を与えるのは不可能である」と認めることに他ならない。そしてこれをもって、「曖昧述語には整合的な意味論などないのだから、連鎖式パラドックスは解消された」と言うのであれば、まさに意味論的ニヒリズムである。しかし歴史的には、この枠組はニヒリズムに浸り、満足するだけでは気がすまなかった。彼らの中には、意味論的ニヒリズムを認めた上でその意味論を諦めて、全く別の方法（語用論）からこのパラドックスに取組む（解くのでなく観察する）者が現れたのである。よって、このようなアプローチは「ニヒリズム」と呼ばれる。

3. 諸解決法

・代替的アプローチ：これには、最もよく知られているものとして、真理に度合を認め、帰納法やMPの妥当性を拒否するという度合理論が挙げられる。

度合理論(degree theories)

曖昧述語は何らかの度合を持つことは否定できないが、曖昧な文における曖昧性の度合を真理の度合で表現しようというのが、この理論の基本的な発想である。しかしその場合、真理の度合をどの程度のものとするか、妥当性の概念や結合子の真理条件をどう定義するかなどの選択の問題に直面する。事実、一口に度合理論と言っても、このような事情から多くの体系が提出されているのだが[5]、以下ではその中でも最も知られている体系（いわゆる、ファジー論理）を検討する。

これは1930年代にJ.ウカーシェヴィチが定式化し、'60年代にL.ザデーが「ファジー論理」の名称で発展させた枠組である。我々は真なる諸前提から結論を導くような推論だけをしているのでない。そもそも真偽が不確かな諸前提を使って、尤もらしい推論している方が多い位である。そこで、ファジー論理はこのような推論を扱おうとする。その際、不確かさを「真理度合(degrees of truth)」で表現する。よって、文の真理値は[0,1]における実数値を取ることになる。これが曖昧な文に適用された場合は、曖昧さの度合に応じて、[0,1]の実数値が付値されるのである。ファジー論理での真理条件、論証の妥当性の定義は以下のようになる（gは度合付値関数）[6]。

○ (¬) $g(\neg A) = 1 - g(A)$

○ (∧) $g(A \wedge B) = \min\{ g(A), g(B) \}$

○ (∨) $g(A \vee B) = \max\{ g(A), g(B) \}$

○ (→) $g(A \rightarrow B) = \begin{cases} 1 - (g(A) - g(B)) & : \ g(A) > g(B)\text{の場合} \\ 1 & : \ \text{その他の場合} \end{cases}$

○ (=) $g(A = B) = 1 - |g(A) - g(B)|$

○ (∀) $g(\forall x Fx) =$ 各々の名前 t に対する $g(Ft)$の下限

○ (∃) $g(\exists x Fx) =$ 各々の名前 t に対する $g(Ft)$の上限

○ 論証が妥当であるのは、その前提における最低の真理度合が、結論

の真理度合を上回るような度合付値関数が存在しない場合、その場合に限られる。

以上を踏まえ、パラドックスの解決を見てみる。ここでは鎖ヴァージョンで考察する。先ず前提 A の真理度合は、明確に真とされるので、1 である。次に諸前提 B_i での各々の条件法 $F\underline{x_i}\rightarrow F\underline{x_{i'}}$ の真理度合は、限りなく 1 に近いが、1 ではない。例えば、C_{50} : $g(F\underline{x_{50}})=0.92$、$C_{51}$: $g(F\underline{x_{51}})=0.91$ の場合、B_{50} : $g(F\underline{x_{50}}\rightarrow F\underline{x_{51}})=0.99$ となる。その際、前提 C_{50} と B_{50} から、結論 C_{51} が妥当な論証として導かれないことが、妥当な論証の定義から分かるだろう。各々の推論ステップにおいても同様のことが言えるから、そもそも曖昧述語を伴う連鎖式論証は、妥当な推論として成り立たないとして却下されるのである。

このようにファジー論理は真理に度合を許すことで連鎖式論証を妥当な推論と見なさないようにして、パラドックスを解決するのだが、問題点を二つ指摘しておく。

一つ目は、些細であるが、そこでの真理条件に疑問を投げかけるものである。上述の通り、確かに諸前提 B_i における各々の条件法 $F\underline{x_i}\rightarrow F\underline{x_{i'}}$ は 1 に近い真理度合を有しているように思われる。一方で、$F\underline{x_i}\rightarrow F\underline{x_{i'}}$ は、古典論理的には $\neg(F\underline{x_i}\wedge\neg F\underline{x_{i'}})$ と同値であり、こちらは「曖昧述語 F には鮮明な境目はない」を $F\underline{a_i}\rightarrow F\underline{a_{i'}}$ 以上に表現しているように思える。ここで、境界的事例である 2 つの類似した対象 x_{500} と x_{501} を考え、C_{500} : $g(F\underline{x_{500}})=0.50$、$C_{501}$: $g(F\underline{x_{501}})=0.49$ とする。すると、B_{500} : $g(F\underline{x_{500}}\rightarrow F\underline{x_{501}})=0.99$ となるが、古典論理的に同値な $\neg(F\underline{x_{500}}\wedge\neg F\underline{x_{501}})$ は、その真理度合としては 0.5 を取り、限りなく 1 に近いどころではなくなる。更に、始めから諸前提 B_i を $\neg(F\underline{x_i}\wedge\neg F\underline{x_{i'}})$ の形式で採用していたのなら、もはや上述の説明は空回りするのである。この事態にファジー論理の支持者はどう答えるべきであろうか？　尤もこの場合でも、パラドックスは回避されるわけなのだから、些細な批判ではあるのだが。

二つ目は、曖昧述語のファジー論理的扱いに対する権利問題に関わる深刻なものである。ファジー論理は真理度合の導入により、MP や帰納法を妥当な推論と見なさないのだが、その際、曖昧な文の真理値を[0,1]の実数値と精密に対応させている。このことは曖昧性の度合を精密に特定化することに他ならず、我々の曖昧性に関する理解からは懸け離れている。観察述語の我々

の理解において正にそのことが示される。寛容原理を思い出してみよう。ファジー論理によると $x \sim_F x'$のとき、 $g(F\underline{x})=g(F\underline{x'})$は真ではない（限りなく1に近い）ことがあるので寛容原理は成り立たない。寛容原理は曖昧述語の特徴の一つであり、我々の曖昧述語の通常の理解からして正しいものであった。果たして曖昧述語の通常の理解に「精密な真理度合」が含まれているのであろうか？　たとえこのことが可能であったとしても、どうやって、我々は実数単位の精密な度合を付与できるのか？　全ての困難は「精密な真理度合の付値」に由来しているのである[7]。

度合理論の最近の発展形は、Edgington[7]の「確率論的度合理論」であろう。この枠組では複文の真理条件が非真理関数的に与えられること（「条件付き確率」の概念の適用による）で、一つ目の批判から免れることができる。更に、独自の帰結概念（論証が妥当 ⇔ 結論の不真実性が、諸前提の不真実性の和を越えることはありえない）を持ち込むことで、何と連鎖式論証を妥当なものとしつつも、パラドックスが導かれないという極めて直観に適した枠組である（ただし彼女も二つ目の批判には正面から取組んでいない）。

・保守的アプローチ：これには以下の二つの理論が知られている。

認識的見解(epistemic view)

この枠組は選択肢②を素直に受け入れる。つまり、曖昧述語の論理において古典論理を諦めるのはあまりに犠牲が大きいとして、これを保持するが、その皺寄せとして生じる鮮明な境目の存在を、我々の無知に帰するというわけである（これ故に、「認識的見解」と呼ばれる）。よって、この立場では、実際には一意的に鮮明な境目が存在しており、我々はそれがどこに引かれているのかに無知であり、我々にはそもそも知り得ないことであるとされる。またこの立場では、境界的事例は我々の境目に対する無知から生じる現象であると説明される。この信じがたい立場は、元々は古代ギリシャ哲学におけるストア派の立場であり、近年、Sorensen[20]と Williamson[24]での議論により再び復活し、その支持者を増やしつつある。各人によりその議論の仕方には相違があるが、ウィリアムソンのものが最も有力視されている[8]。彼は、古典論理の単純性と強力さを主張し、更に境界的事例を扱おうとして曖昧性の論理が古典論理の枠

組からはみ出すこと（メタ言語と対象言語の乖離）は、引用符除去シェマの観点からパラドックスが導かれることを示し、認識的見解を擁護するのであった。ところで、この枠組への疑念・批判は次の二点に集約されるだろう。

1. 認識的見解は一意的な鮮明な境目にコミットメントするが、何がその境目を決定するのか？
2. 認識的見解は、我々がその境目に対してなぜ無知であるかの根拠を説明できるのか？

認識的見解は古典論理をそのまま採用するので、その外見はシンプルであるから、この立場の中心議論とは、上記の疑念に力ずくで答えて、自説を擁護することにある。当然、認識的見解への反対者はこれへの反論を提出するが、認識的見解の擁護者はこれに再反論、擁護するという議論を繰り返しているのが現状である。

重値踏み主義(supervaluationism)

これは1950年代にH.ミールバーグにより科学哲学の文脈で提案され、'70年代半ばに、Fine[9]と Kamp[10]において、独立に形式化された立場である[9]。この立場は、安易に認識的見解を採ることなく、「重真」という概念の導入により、境界的事例を扱いつつも、古典論理の定理を保持して、このパラドックスを解消しようとする保守的ではあるが、捉えがたい(elusive：[24]での表現)立場である。

前提B（または諸前提B_i）の拒否は、どこかに肯定的外延と否定的外延の鮮明な境目を引くのを認めることになるのは上述の通りである。一方で曖昧述語は境界的事例を有していた。そこで境界的事例とは、意味論的に未決定であるが故に、我々の容認できる範囲で、ある時にはここに境目を引けて、別の時にはあそこに境目を引けると見なすのである。このような容認できる境目の引き方を「容認可能な解釈(admissible interpretation)」と呼ぶことにする。そのとき、確定的に真である領域と確定的に偽である領域には、容認可能な解釈が許されないのは明らかである。一方で境界的事例では容認可能な解釈が許される。こうして重値踏み主義は、3つの真理値(真、偽、不定(indefinitive；正確には「真理値ギャップ」))を想定し、次のような定義と妥当性を与えるのである。

○　曖昧な文が真なのは、全ての容認可能な解釈において真である場合、

その場合に限られる。

○　曖昧な文が偽なのは、全ての容認可能な解釈において偽である場合、その場合に限られる。

○　曖昧な文が不定なのは、ある容認可能な解釈では真であるが、別の容認可能な解釈では偽であるような場合、その場合に限られる。

（このような真と偽はそれぞれ「重真(supertruth)」、「重偽(superfalse)」と呼ばれる。）

○　論証が妥当であるのは、その前提が重真ならば結論も重真である場合、その場合に限られる。

このように定義されたとき、重値踏み主義での定理は古典論理の定理を保持することが知られている。また、重値踏み主義では複文の真理条件が非真理関数的に与えられる。

さて、以上を踏まえ、パラドックスの解決を見てみよう。ここでは帰納法ヴァージョンで検討する。前提 A は重真である。一方で前提 B は重偽となる。なぜなら、各々の容認可能な解釈において、$F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i'$が真となるような、ある個体が存在するので、$\exists i(F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i')$は重真となり、これは$\neg \forall i(F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i')$と同値なので、このことから$\forall i(F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i')$は重偽となるからである。こうして矛盾するとされる結論：$F\underline{x}_n$は回避される。

以上が重値踏み主義でのパラドックスの解決であるが、重値踏み主義の問題点を一つだけ指摘しておく。重値踏み主義は、真理を重真と同一視するが、その際に重真概念の捉えがたさが見て取れる。つまり、重値踏み主義によると、我々の直観通り、境界的事例には「不定」を付値する。その一方で、この枠組では $P \vee \neg P$ や連鎖式論証における$\exists i(F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i')$は重真とされるわけだが、「実際には P なの、¬P なの？」や「どの個体が述語 F の境目なの？」の問いには何ら答えてくれない。なぜなら、「全ての容認可能な解釈で、$P \vee \neg P$ や$\exists i(F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i')$が成り立つ」と述べているだけだからである。先に、「複文の真理条件は非真理関数的に与えられる」と述べておいたのは、このためである。よって、例えば連鎖式論証における$\exists i(F\underline{x}_i \wedge \neg F\underline{x}_i')$は、真（重真）となる実例がないにも関わらず、真（重真）とされるのであり、これは我々の通常の存在量化子の理解に反しているように思われる。尤も、このような解釈を許すことこそが、重

値踏み主義の特徴であると百歩譲って認めるとしよう。しかしこの場合でも、重値踏み主義は「∃i(F$\underline{x}$i∧¬F$\underline{x}$i')はその真なる実例がないにも関わらず真である」を形式的な意味論から離れて、正当化する必要がある。先に「境界的事例は容認できる範囲において我々が任意に境目を引ける領域と見なせる」や「境界的事例は意味論的に未決定である」と述べておいたが、これだけでは不十分である。よって重値踏み主義は、なぜある時にはそこに境目が引けて、別の時にはあそこに境目が引けるのかをしっかりと説明して初めて、重真の概念を正当化できるのである。そうしない限り、重値踏み主義は、パラドックスを解決するためだけに重真という概念をアドホックに持ち込んできた枠組に過ぎないとされ、ここに我々は重値踏み主義と重真概念の捉えがたさを見て取るのである[10]。

重値踏み主義の最近の発展は、Keefe[12]での「曖昧なメタ言語を持つ重値踏み主義」と、Kamp[11]で初めて定式化され、その後の Pinkal[16]で継承・発展されていった「動的意味論」である[11]。ここでは、後者について少し述べる。この枠組は、（[30]での用語を使うなら）「アップデート」や「動的帰結」という概念を持ち込むことで、曖昧述語の 3 つの特徴を整合的に取り込み、更に、重値踏み主義の欠点であった「重真概念の捉えがたさ」を、談話における「情報の流れ」という観点から擁護し正当化するものである。つまり動的意味論では「どのような場合にそこに境目が引けるのか」の説明はこうなる。「どのような場合にそこに境目が引けるのかは、談話における情報の流れの観点から説明されるのであり、それ故に文脈依存的に決定され、一意的には決まらない。故に情報の流れを無視して、どれが境目であるかは言えないが、とにかく境目があるということだけは、情報の流れを無視しても言える」と。 以上から、重真の捉えがたさは、他ならぬ曖昧述語の文脈依存性、柔軟性の観点から説明されるのである。

- ニヒリズム：これは連鎖式パラドックスを容認した上で、語用論の観点から曖昧述語の振る舞いを考察する立場である。ライトの語用論的説明が有名であるが、彼程ラディカルでないまでも語用論的なアプローチを採る論者としてはバーンズ（[3,4]を参照）がいる。

語用論(pragmatics)

ライトの曖昧述語の語用論は、'70 年代の論文[26]で提出され、'80 年代の論文[27]で詳細に議論されている。彼は、先ず自然言語の意味論に関する「支配的見解(governing view)」と呼ぶ立場を提示することから議論を始める。これは次の 2 つからなる。

① ある言語の使用者は、深い水準において、当の言語の暗黙裡に知られた意味規則の集合を内化させている。(言語能力テーゼ)

② 暗黙裡の知られた規則の集合の特徴は、その言語共同体における日常の使用に対する反省によって把握される。(内観主義テーゼ)

これは通常の意味論における前提と方法を表している。ライトはこれに基づく限りでは、連鎖式論証は疑いもなく妥当であり、それ故に連鎖式パラドックスは本物であると主張し、これを受け入れる。よって、一般に自然言語はこのような不整合な意味規則に支配されており、整合的な意味論を与えることは不可能であると断言する。しかし一方で、我々はそれにも関わらず日常の場面では、曖昧述語を使って矛盾に陥ることなく、上手くコミュニケーションを行っているようにも思える。よって、彼は曖昧述語には厳密な形式的意味論は不可能であるが、我々が曖昧述語をどのように使用しているのかを観察し、行動主義的に説明することなら可能であると論じている[12]。その場合、先の①:言語能力テーゼは否定され、我々はその都度、言語共同体の言語的実践に従っているとされる。さて、彼の行動主義的な曖昧述語の説明によると、これまでの曖昧述語は、もはや言語共同体が言語的実践で用いるC述語と化し、この種の述語には、支配的見解の産物である寛容原理は成り立たず、その代わりに次の弱い特徴を持っているとされる。

(7) 弱い観察性

任意の曖昧述語は、その確定的事例と不確かな事例と確定的非事例を通常の言語使用者なら観察により区別できる。

これを踏まえ、ライトは連鎖式論証の前提Bを$\neg\exists i(DF\underline{x}_i \wedge D\neg F\underline{x}_{i'})$と表現し(「D」は「確定的に」を表す文オペレータ)、弱い観察性よりこの前提は真であるが、もはや何らパラドックスは生じないと主張するのである(一方、これまでの前提B:$\forall i(F\underline{x}_i \rightarrow F\underline{x}_{i'})$は不定とされる)[13]。こうしてライトは、曖昧述

語を語用論的に見てみると、このような実践が成り立っており、それ故にパラドックスから免れていると説明するのである。しかし、弱い観察性を少しでも考察すれば分かるように、これは連鎖列において「明確な三分割」が存在していることを含意している。彼はこの三分割をあくまで言語使用についての観察という点から擁護するのだが、どう見ても納得いかないものがある（4 節でも論じる）。尤も、この議論は「曖昧述語はC 述語である」を認めるという条件の下でなされているのだが。

4. 真の曖昧性とその扱い

1 節での曖昧述語の特徴付けの際、「曖昧述語は境界的事例を持つ」は特徴付けとしては不十分であると断っておいた。その理由は、次の例を考えれば、すぐに分かるだろう。

> 「子供」は曖昧述語である。よって、先の基準により、次のような定義を与えることができる。曖昧述語「子供」は、16 歳未満の人については「真」、18 歳以上の人については「偽」、それ以外の人については「不定」とする。よって、17 歳の人は「子供」の境界的事例である。

これは曖昧述語の特徴①を満たしてはいるが、我々は直観的におかしいと思うのである。なぜなら、「真」と「不定」（もしくは「不定」と「偽」）の間に鮮明な境目が引かれているからである。そして、この境目自体が曖昧であり、一様な度合推移を持つ場合、曖昧性とはそもそも境目を欠いた概念ではないのだろうか？　事実、このような曖昧性の見方は、Russell[17]以降、広く知られている。そう考えるのが曖昧性のより自然な理解であり、これこそが「真の曖昧性」だとするのなら、採りうる路線は以下の 2 つが考えられる。

高階の曖昧性(higher–order vagueness)

この路線は、「境界的事例の階層」にコミットメントするものである。つまり、「「真」と「不定」の境目自体が曖昧なので、その間に新たに境界的事例を設けることにする。しかしそれでは「真」と「不定的に真」の間に再び鮮明な境目が引かれてしまう。よって、この境目にも新たに境界的事例を設ける。しかし…」というように、鮮明な境目を境界的事例の設定で曖昧にし、それに

よって再び生じた鮮明な境目を、更に境界的事例の設定で覆うという行程を際限なく繰り返していき、「真の曖昧性」の概念を得ようとするものである。このような境界的事例の階層化は「高階の曖昧性」として知られている。このことは次のように一般化される。

○　述語が鮮明である ⇔ 述語は零階の曖昧性を持つ
○　述語が曖昧である ⇔ 述語は一階の曖昧性を持つ
○　述語が高階に曖昧である ⇔ 述語は n (n≥2) 階の曖昧性を持つ
○　述語が真に曖昧である ⇔ 述語は無限階の曖昧性を持つ

（このことから、n 階の曖昧述語は 2^n 個の境目を引き、議論領域を（2^n+1）個に分けることが分かるだろう）

よって、これまで扱ってきた 3 つの枠組は基本的には、一階の曖昧性に固執していたことが分かるだろう。

度合理論（特にファジー論理）：度合 1、度合 0、度合（0 , 1）
重値踏み主義：重真、重偽、不定
語用論：確定的真、確定的偽、不定

高階の曖昧性の論理を扱っているものとしては、Fine[9]と Wright[27,28]が挙げられるが、いずれの扱いも問題点があることが知られており、この点に関してまだ定説がないのが現状である。そして、高階の曖昧性は次の路線の反面教師と見なされ、これを真正面から扱う論者がいない（ただし、高階の曖昧性を支持する論者はいる（例えば Burgess[2]））というのも実情である。ただし、最近になってようやく意味論（可能世界意味論とのアナロジーによる）も備えた高階の曖昧性の論理が Williamson[25]により提出された。それによると、二階の曖昧性は無限階の曖昧性を含意し、連言はその連言肢が高階の曖昧性を持たないときでも、高階の曖昧性を持つことが証明されている。彼は断言してはいないが、この点からも一階の曖昧性はかなり論理的に健全であることが分かる[14]。

境目欠如性(boundarylessness)

先の路線は、何か悪循環に陥っていると感じられたことであろう。高階の曖昧性が「真の曖昧性」を捉え損ねているのは、他ならぬ「鮮明な境目」という概念に訴えているからである。そもそも真の曖昧性とは、「（鮮明な）境目を

欠いている(boundaryless)」ことで特徴付けられるのではないか。よってこの場合、高階の曖昧性という概念はもはや擬似問題として却下されることとなる。このような立場を採る路線は「境目欠如性」と呼べるだろう。こうして「真の曖昧性＝境目欠如性」を掲げ、その後の曖昧性の理論に一石を投じることとなったのは Sainsbury[18,19]である。これらの論文は、「真の曖昧性＝境界欠如性」を声高に主張し、それを実現するためのいくつかの手法を示唆するだけに留まっているが、そこでの示唆は次の 2 つに要約される。

① 曖昧なメタ言語の採用：対象言語のみならず、メタ言語も曖昧にして、真の曖昧性の論理を組み立てる。

② 曖昧性の自然化：心理学における「プロトタイプ理論」や認知科学における「PDP モデル」を吟味した上で、曖昧性の理論を組み立てる。

①については、Tye[22]で具体的に実行されることとなった。タイは、対象言語・メタ言語に対し、共にクリーネの三値論理を採用し、その際、曖昧対象や曖昧集合を導入することで、メタ言語の曖昧化を擁護するのであった。そのためこの枠組では、古典論理での全ての妥当式が、少なくとも偽ではないという「擬似妥当式」へと、全ての矛盾式が、少なくとも真ではないという「擬似矛盾式」へと弱められることとなる。そして、帰納法ヴァージョンでの前提 B（B の否定も）は不定となり、パラドックスは避けられることとなる。しかもメタ言語自体が曖昧なので、その前提における「真」と「不定」の境目、「不定」と「偽」の境目はどこにあるのかという問いも、その答え自体が、不定とされるのであり、境目欠如性を実現させている。なお私としては、この枠組は確かに境目欠如性を実現させてはいるが、あらゆるものの不定化により、「全ての真偽が不定になる夕暮れ」の如き強引さが感じられるのだが。一方、②についてはセインズブリーが素描しているに留まり、これに正面から取組む論者はまだいないのが現状である。なお、境目欠如性と認識的見解は、水と油のような立場であるが、実は「対象言語とメタ言語の一致」という共通点を持っている。この一致は重要である。なぜなら、3 節で述べたように、この一致が守れない枠組はパラドキシカルな結果を招くというウィリアムソンの議論があるからである。

さて、「真の曖昧性」はこれらの路線でなければ捉えられないとするのなら、

一階の曖昧性に立脚する先の3つの立場には、「一階の曖昧性の擁護」か、「高階の曖昧性への拡張」のいずれかしか残されていないように思われる[15]。そして、前者を声高に主張している論者が少なくとも一人存在する。それはライトであり、特に[27]において顕著である。[27]によると、高階の曖昧性で捉えられた「真の曖昧性」には、パラドックスが生じることを主張し、更には3節で述べたように、「寛容原理」は、意味論的見地からは正しいが、行動主義的見地からすると、もはや採る必要はなく、「弱い観察性」の存在こそが曖昧述語の使用に関する特徴であると主張して、これらを論拠に「曖昧述語の理論には、一階の曖昧性で十分である」を擁護するのであった。しかし、彼のそこでの主張はかなり強引で、明らかに無理があるように思われる。例えば、彼の次の文章を鵜呑みにできるだろうか？

> 従って、驚くべきことのように思われるだろうが、我々は、識別不能な色彩の斑点の連鎖列は確定的に赤色である最後の斑点を含むことができると認めなければならないのである。つまり、その赤さについては、…［言語共同体の］同意が存在するような斑点があるだろうし、そのすぐ隣のものは、その赤さについて、…［言語共同体の］同意が崩れる斑点であるだろう。 ([27]p.245)

尤も、ウィリアムソンによる高階の曖昧性の論理での帰結として「二階の曖昧性は無限階の曖昧性を含意する」が言えるので、このことも一階の曖昧性を擁護する有利な証拠と今後なるかもしれない。しかし、いずれにせよ、タイの三値論理以外の理論では真の曖昧性が、アポリアとして残されているのだけは確かなのである。

5. 総括と展望

当論文は、曖昧述語に関する諸理論を概要してみたが、その各々が利点と欠点を抱えていることも見てきた。現状では、曖昧性を曖昧性として正面から扱っているのは「タイの三値論理」であろうが、「確率論的度合理論」や重値踏み主義の発展形である「動的意味論」は、何らかの鮮明化を要求しているもの

の、説明能力としてはかなり我々の直観を捉えているようにも思える。その一方で、「認識的見解」や「高階の曖昧性」は少なくとも私には「哲学のおもちゃ」にしか思えない。また、この問題は、他のパラドックスとは異なり、人間の認知活動と深く関わる問題でもあり、このようなアプローチ（つまり自然化）からも何らかの貢献が期待できるのも確かである。

ところで、曖昧性の問題は'90 年代以降、その論理的、意味論的考察の枠を越えて、より大きな哲学的諸問題との関連の下で考察されてきている。例えば、Tappenden[21]では嘘吐きパラドックスとの関連を試み、Copeland[5]ではフラクタル幾何学との関連を試み、Barwise&Seligman[1]では情報的曖昧性の観点から連鎖式パラドックスを扱っている。いずれの試みも今後の曖昧性の理論に何らかの刺激を与えることと思われる。

さて最後に、「曖昧性の理論はどうあるべきか？」には以下の基準が求められているように思われる。

1. 曖昧述語を伴う推論の自然さ
2. 経験的データとの整合性
3. 真の曖昧性との整合性

これらの要請を全て満たす整合的な曖昧性の理論は可能であろうか？ 先のいずれの枠組もこのどれかを犠牲にするという欠点から免れてはいないことを思い出してもらいたい。そもそも曖昧性の唯一の正しい理論などありえないと示唆する論者もいることを指摘して論文を終えることにする[16]。

> … 曖昧性の理論は何を得ようとしているのか、そしてその候補となりうる理論はどのようにして得られ、比較されるのかを何か再認識する必要があるように思われる（例えば、その目標が実用性ならば、［真理度合の］唯一性は仮定されるべきではないだろう。— おそらく、曖昧性をモデル化する異なる仕方は、異なる目的にとって有効であろうし、いかなる理論も、全く理想的なものとなりえないのである）。 ([13]p.49)

註

[1] 曖昧性の問題に関する歴史的記述に関しては Williamson[24]ch.1～3 を参照。

[2] 1 を「境界的事例曖昧性（borderline case vagueness）」、2 を「情報的曖昧性（informational vagueness）」、3 を「意味拡張曖昧性(sense extension vagueness)」、4 を「多義性(ambiguity)」と呼ぶことにする。1 と 2 の関係については Burns[4]を参照。

[3] 「赤色」は客観的な性質を持ち、連続的な度合を持つが、「赤い」は主観的な性質であり、離散的な度合しかもてないとするのが尤もであろうが、原語では共に red と表記されている。

[4] 論理的にはもう一つの可能性がありうる。つまり、④「論証は妥当だが、A の真または C の偽に異議を唱える」というものである。これは Unger[23]で採られた立場である。しかし彼はこの事態を弄ぶだけで終わっているので、ここでは取り上げない。[24]ch.6 では、③と④の立場を纏めて「ニヒリズム」と呼んでいる。

[5] 度合理論の採りうる選択肢の種類とその選択の基付く具体的な体系の説明に関しては Keefe&Smith[13]sec.4 を参照。

[6] 実はファジー論理においても結合子の真理条件や妥当性の定義に多様な解釈が可能であるがここでは、最も標準的なものに従う。これは Machina[15]で扱われている。

[7] 度合理論への容赦なき批判は、[27]sec.5 が有名であるが、そこでの議論は「曖昧述語は C 述語（「ニヒリズム」を参照）である」を前提にしている。

[8] なお、ソーレンセンの論証（の一つ）は連鎖式論証のいわば超準的な解釈によるものである。認識的見解についての批判的議論については[29]を参照。

[9] ファインとカンプは同時期に独立して曖昧述語に重値踏み主義の形式化を与えたが、両者の関心の違いが反映されている。前者は純粋に論理的関心から動機付けられている。一方で後者は、自然言語での形容詞一般の意味論的関心から動機付けられており、そこでは、重値踏み主義に度合を持たせることで、比較級の分析などを扱っている。この発想はそれ以前の Lewis[14]にも見られる。このような「度合を持つ重値踏み主義」は、確率論的度合理論と何ら変わらないという指摘については[13]p.45 を参照。

[10] 重値踏み主義の捉えがたさを示す更なるものとしては、古典論理で許される幾つかの推論法が成り立たないというものである。その例としては、「条件法証明 $A, \Gamma \vdash B \Rightarrow \Gamma \vdash A \rightarrow B$」と「背理法：$A, \Gamma \vdash B \quad A, \Gamma \vdash \neg B \Rightarrow \Gamma \vdash \neg A$」が挙げられる。

[11] これは吉満[30]での名称である。ピンカルは、自分の意味論を「実践的意味論」と呼んでいる。実践的意味論は動的意味論とほぼ同じものであるが、後者は今日、自然言語の意味論の有望な枠組として知られている名称であり、[30]は、動的意味論の標準的な記述を用いてピンカルの体系を再解釈・再記述したものである。

[12] これは言うまでもなく「意味＝使用」を掲げた後期ウィトゲンシュタイン的路線であり、ライトの自然言語の意味論に対する一般的態度でもある。

[13] 連鎖式論証の前提 B を、$\forall i(F\underline{x}_i \rightarrow F\underline{x}_i')$から$\neg\exists i(D F\underline{x}_i \wedge D\neg F\underline{x}_i')$へと読み替えて分析する考察は、Wright[27]以降の流行である。この D オペレータの導入により、高階の曖昧性や Evans[8]以来の曖昧対象をめぐるパラドックスと平行して、曖昧性を包括的に分析でき

るようになったという利点が生まれた。

[14] 「連言はその連言肢が高階の曖昧性を持たないときでも、高階の曖昧性を持つ」は彼自身指摘しているように少し奇妙に思える。この点からも彼の高階の曖昧性の論理は、まだ分析が粗いように思われる。

[15] なお、重値踏み主義とファジー論理が、高階の曖昧性への拡張を整合的にはできないことについては[3]sec.3.5 を参照。また、キーフの理論は曖昧なメタ言語を重値踏み主義に持ち込んでいるため、そのいずれにも属さない新たな選択肢を提示している。

[16] この引用文献はサーヴェイ論文であるため、この文章はリップ・サーヴィスであるかもしれない。事実、論者の一人キーフは重値踏み主義者である。

参考文献

[1] Barweis, J. & J. Seligman. (1997) *Information Flow*. Cambridge University Press.

[2] Burgess. J.A. (1990) The sorites paradox and higher–order vagueness. *Synthese* 85.

[3] Burns, L.C. (1991) *Vagueness : An Investigation into Natural Languages and the Sorites Paradox*. Kluwer Academic Publishers.

[4] ——— (1994) Something to do with vagueness. *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement).

[5] Copeland, B. J. (1994) Commentary : on vague object, fuzzy logic and fractal boundaries. *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement).

[6] Dummett, M. (1975) Wang's paradox. Reprinted in *Vagueness : A Reader*. (1996) R. Keefe & P. Smith (eds.) The MIT Press.

[7] Edgington, D. (1996) Vagueness by degrees. In *Vagueness : A Reader*. R. Keefe & P. Smith (eds.) The MIT Press.

[8] Evans, G (1978) Can there be vague object? Reprinted in *Vagueness : A Reader*. (1996) R. Keefe & P. Smith (eds.) The MIT Press.

[9] Fine, K. (1975) Vagueness, truth and logic. Reprinted in *Vagueness : A Reader*. (1996) R. Keefe & P. Smith (eds.) The MIT Press.

[10] Kamp, H. (1975) Two theories about adjectives. In *Formal Semantics of Natural Language*. E. L. Kleenan (ed.) Cambridge University Press.

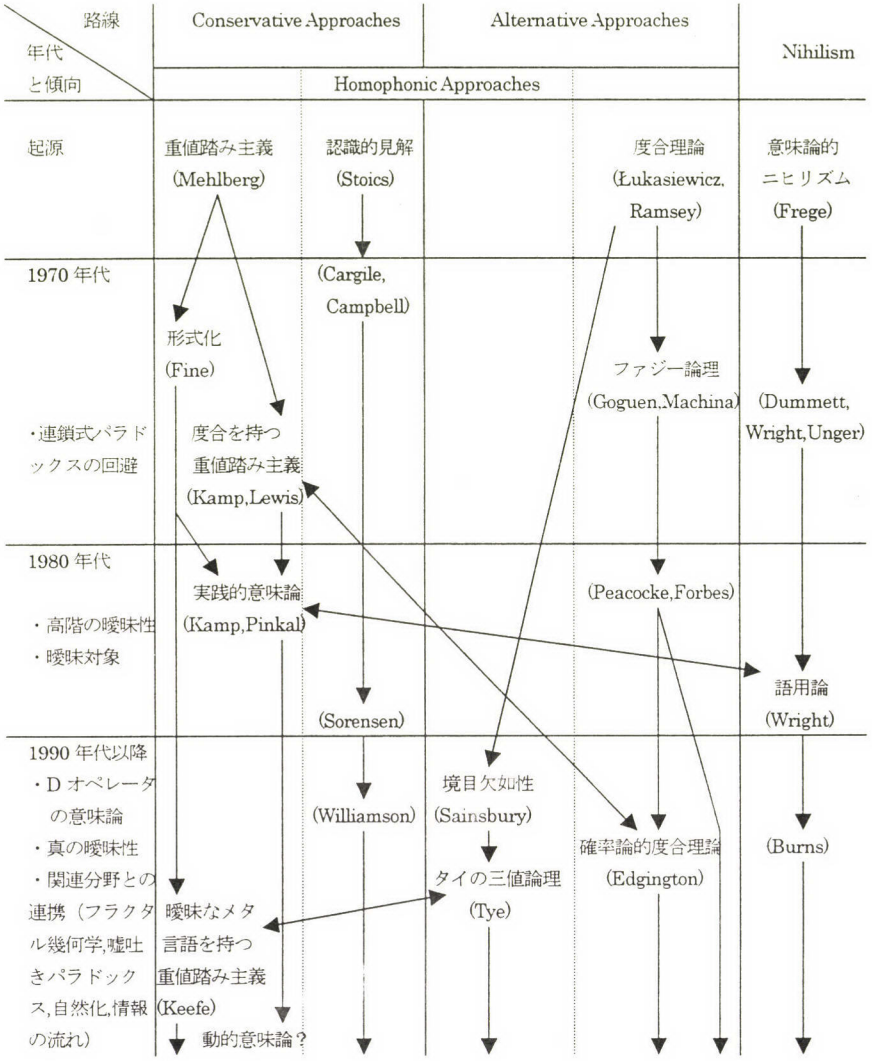
[11] ——— (1981) The paradox of heap. In *Aspects of Philosophical Logic*. U. Mönnich (ed.) Reidel.

[12] Keefe, R. (2000) *Theories of Vagueness*. Cambridge University Press.

[13] Keefe, R. & P. Smith. (1996) Theories of vagueness. In *Vagueness : A Reader*. R. Keefe & P.

Smith (eds.) The MIT Press.
[14] Lewis, D. (1970) General semantics. Reprinted in *Montague Grammar*. (1976) B. Partee (ed.) Academic Press.
[15] Machina, K. F. (1976) Truth, brief and vagueness. Reprinted in *Vagueness : A Reader*. (1996) R. Keefe & P. Smith (eds.) The MIT Press.
[16] Pinkal, M. (1985) *Logik und Lexikon : Die Semantik des Unbestimmten*. Walter de Gruyter.
[17] Russell, B. (1923) Vagueness. Reprinted in *Vagueness : A Reader*. R. Keefe & P. Smith (eds.) (1996) The MIT Press.
[18] Sainsbury, M. (1990) Concepts without boundaries. Reprinted in *Vagueness : A Reader*. R. Keefe & P. Smith (eds.) (1996) The MIT Press.
[19] ——— (1991) Is there higher–order vagueness? *Philosophical Quarterly* 12.
[20] Sorensen, R. (1988) *Blindspots*. Clarendon Press.
[21] Tappenden, J. (1993) The liar and sorites paradoxes : toward a unified treatment. *Journal of Philosophy* 90.
[22] Tye, M. (1990) Vague objects. *Mind* 99.
[23] Unger, P. (1979) There are no ordinary things. *Synthese* 41.
[24] Williamson, T. (1994) *Vagueness*. Routledge.
[25] ——— (1999) On the structure of higher–order vagueness. *Mind* 108.
[26] Wright, C. (1975) On the coherence of vague predicates. *Synthese* 30.
[27] ——— (1987) Further reflections on the sorites paradox. *Philosophical Topics* 15.
[28] ——— (1992) Is higher order vagueness coherent? *Analysis* 52.
[29] ——— (1994) The epistemic concept of vagueness. *The Southern Journal of Philosophy* 33 (Supplement).
[30] 吉満昭宏. (2000) 曖昧性への動的アプローチ. 『表現と創造』第 1 号.

図 1　曖昧性の諸理論の概要図



↔ は枠組間の類似・共鳴関係を表す。

（よしみつ　あきひろ／名古屋大学）

2001年度 哲学若手研究者フォーラム開催のお知らせ

新世紀最初の夏は、哲学の時間を仲間たちと熱く過ごしませんか。

今年の若手フォーラム（若手ゼミ）は以下のような予定で開催されます。会場は東京駅からバスで僅かのところです。築地市場、東京湾にも近く、ちょっとした観光区分も味わえます。もちろん、宿泊施設は冷暖房完備、広く、かつ静かで、哲学的議論に最適の環境を提供してくれます。

初めての方も大歓迎です。皆さんの参加を世話人一同心からお待ちしています。

●日時：７月１４日（土）、１５日（日）

●会場：東京晴海海員会館

〒104-0053　東京都中央区晴海3-16-4

Tel 03-3531-2216（tel）

03-3531-2236（fax）

交通：JR東京駅南口から05系統晴海埠頭行バス20分。ホテルマリナーズコート東京下車。徒歩約3分。このバス停からは晴海海員会館の大きな看板が見え、この看板の矢印の方向に進みますと建物までは一直線です。

●参加費用：10,000円程度（見込み）

●ゼミの内容

・テーマレクチャー

テーマ：「科学時代の哲学」

レクチャラー：小林道夫氏（大阪市立大学）、戸田山和久氏（名古屋大学）、野家啓一氏（東北大学）

テーマレクチャーは、ゆるやかなまとまりのあるテーマの下でのレクチャーという形式の企画です。今回のテーマは上記のように「科学時代の哲学」に決まり、上記の三人に講演をお願いすることになりました。（なお、三氏の講演要旨は、次ページ以下に掲載されています。なお、各講演要旨のタイトルは仮題です。）

・個人研究発表

・分科会

分科会は、扱うテキストを予め指定した読書会形式のもので、レポーターによる報告を中心に議論が進行します。

※参加ご希望の方、研究発表をご希望の方は、最終ページにある世話人連絡先にお問い合わせください。

講演要旨

科学と哲学

-自然主義の射程と限界-

小林　道夫（大阪市立大学）

まず初めに、現在の認識論上の自然主義の源泉と見られる、クワインにおける「認識論の自然化」を批判する。その要点は、第一に、クワインの自然化された認識論の構想は、それ自身、クワインの意に反して、従来の認識論の古典的懐疑論を蒙るものであり、しかもそれを退けうるものではないということ、第二に、それは、認識論から規範性（あるいは知識の正当化）を剥奪する方向のものであり、規範的認識論でない認識論は認識論（知識論）としては機能しえないということである。第三に、クワインの自然主義の主張は、伝統的な認識論の基礎づけという考えを放棄して、現実の科学の形成過程と進展を追求し、認識論もそのなかに位置づけるべしというものであるが、彼の議論自体、人間における日常言語の修得過程を発生論的に追求しているだけで、実際の自然科学の形成過程や進展の追求になっていない、ということである。私はこのような点を論拠として講演ではクワインの見解に反対して伝統的認識論の方の有効性と科学自身の発展の内在的追求の必要性とを強調するつもりである。次に、クワインの哲学の自然主義に対する批判として、その論理的根拠ともなっている彼の「ホーリズム」をとりあげ、これを検討批判する。その要点は、第一に、彼のホーリズムは、物理学のレヴェルのものと知識全体についてのホーリズムに分けることができるが、それは物理学のレヴェルのものからして、厳密には全面的に妥当するものではなということである。このことをまず、個々の物理理論について、それを構成するもののなかにはその理論に関する実験上の反証によっては改訂の対象にならない部分があるということを指摘することによって、ついで、近現代の物理学一般について、そこにはそれの対象認識をそもそも可能ならしめる超越論的枠組・条件というものがあり、それは当然経験によ

る改訂の対象とはならないということを指摘することによって主張する。この後者の論点は、科学認識論は、科学の超越論的前提や条件を考察するものであるという主張につながり、このことは認識論を自然科学自体の一章と見なそうというクワインの自然主義を、さらには彼の知識のホーリズムをはっきり退けるものである。私は、クワインとは逆に、日常言語の知識、諸々の科学、認識論や哲学は、その特質やレヴェルを異にしており、それらに対する多元的・複眼的見地こそが必要であると考えている。講演ではその見解を展開するつもりである。最後に、このクワインの自然主義の影響を多少とも受けて展開される最近の「心の哲学」における「自然主義（特に消去的唯物論）」といくつかの「（科学的）還元主義」の動向を取り上げ、その検討と批判を展開する。その要点は、近現代の科学は、神経生理学や脳科学を含め、主観的（命題的）態度や価値的・目的論的概念、個別的実在性というものを意図的に排して、現象の構造やプロセスについてその数量的理論や抽象的普遍的モデルの構成を押し進めることにおいて成立するものであり、前者の特性をその本質とする心的活動の内実をそもそも原理的に説明しうるものではない、ということである。この二つの活動はその目的性やスタンスを異にしており、同じ枠組みのもとで十全に捉えうるものではないのである。この点を講演では、１７世紀における「科学革命」や私が与する「認識論（知識論）」を論拠にして展開したいと思っている。

科学（者）の中の哲学（者）

-哲学の生存戦略とそのアジェンダ-

戸田山　和久（名古屋大学）

ここで私は、哲学による科学的知識の基礎づけであるとか、科学的探究と哲学的探究の違いといった話題についてメタ哲学的に語るつもりはありません。みなさんと議論したいのは、もっと実践的な問題であり、日頃私を苦しめてい

る問題です。もと教養部のような組織に属し、自然科学者に囲まれて暮らしている私には、哲学に対する他分野からの風当たりはますます強くなる一方に思われます。

こういう状況で、「哲学って何なのよ、われわれにとって意味ないじゃん」という科学者からの声にどう答え、哲学のサバイバルを図るかってのが私を切なくさせる「問題」なのです。子どもの頃に出会った自分じしんの問題をトコトン考えぬくことは重要でしょ、ロマンでしょ？と言ったところで、「あっ、そうなの。でもそれって、人様の金を使ってやることじゃないよね。大学やめて趣味でやったら？」と言われちゃう。逆に人類の知的遺産の輝ける継承者って路線はどーだろう。この路線をとれば、ウパニシャッドやチョーサーの研究者がひっそりと存在を許されている程度には哲学者も生き延びることができるかもしれない。でも、「それにしたって、カントやヘーゲルをやっているひとがこんなにいるのは異常だよね。日本に数人ずついればいいんじゃないの？」と言われることは必至。

私は、自分自身にとってもやりがいがあり、ついでにもうちょっと他人様からも「尊敬」されるような仕方で哲学の延命を図りたいです。そのためにはどんなことが可能だろうか、また、そのための哲学研究者の育成システムはどうあるべきか？などといったことを考えてみたいと思います。その手がかりを求めて、意識の科学と人工生命という二つの分野で現に哲学者が果たしている役割をケーススタディとして検討してみましょう。後者については、私自身の経験も少しお話しできるのではないかと思います。

・・・というような極めて生臭く、かつまた志の低いお話しで申し訳ありません。でも、私はこのことはぜひみなさんと一緒に考えておきたいのです。しかしそれにしても、こういう体たらくに哲学を追い込んだ人々の危機感のなさは・・・ピーーーー（censored）ーーーー。

哲学は＜二流の科学＞か？

野家　啓一（東北大学）

現代哲学の問題状況を整理するために、「自然主義-反自然主義」および「実在論-反実在論」という二つの座標軸を設定してみよう。自然主義とは、人間の心、行動、道徳などに関する事柄も自然現象の一部であり、基本的には自然科学的方法によって解明可能であるとする立場である。したがって、科学と哲学は連続的であり、哲学の特権性は否定されることになる。これに対して反自然主義は、人間的事象は自然現象には還元できない独自の領域であり、哲学的方法による考察が不可欠であると考える。

他方の実在論とは、物理的世界は人間の認識活動とは独立にアプリオリな構造をもつとする立場である。いわば「神の視点」から眺めた世界と言うことができる。それに対して反実在論は、物理的世界の構造は人間の認識活動、すなわち「人間的視点」や「主張可能性」と不可分であると考える　これら二本の座標軸を直交させると、都合四つの象限ができあがり、現代哲学の諸主張はこれら四象限のいずれかに分類することができる。

科学の立脚点は「自然主義・実在論」の象限に位置する。その立場からすれば、人間の心や意識も最終的には脳科学の成果に基づいて解明されるべきものであり、それに比して「哲学者たちは2000年という長い間、ほとんど何も成果を残してこなかった（クリック）」と言われる。つまり、哲学は「二流の科学」にすぎない、というわけである。現代の哲学者の中には、分析哲学者を中心に、この立場に与する者も多い。しかし、「自然主義・実在論」という観点そのものが一つの哲学的立場の選択にほかならず、脳科学の方法的前提の中にもすでに心や意識に関する一定の解釈が入り込んでいる。科学といえども、こうした「立場」や「解釈」から完全に自由になることはできない。今回の発表では、「反自然主義・反実在論」の観点から、哲学は「二流の科学」にすぎないのか、あるいはパトナムの言葉を借りれば「なぜ理性は自然化できないのか」を考えてみたい。