

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指定する。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态である。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る。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、これらの志向的状态の全てを、

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せられて、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、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、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、結びつき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。言い換えれば、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、意識の諸状態は純粹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态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、このように純粹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「純粹持続」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。純粹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る。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ふ。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、とすることができはすである。

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、とする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に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することができよう。

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みると、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。ここでは、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态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、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

大雑把に言えば、『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、フィクションのテキ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られることができる。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、ヘテロ現象学テキ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いずれかの脳で統合され、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、ヘテロ現象学テキストが記述する意識経験の対応物には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のように、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なものであるかを知ることはいかなるものである。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ことを真剣に想像していないということではないという。

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るれば、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、たとえば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、たとえば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す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ものは、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らう。

・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る、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、イメージ・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: Little Brown
 Rorty, R., 1993, 'Holism, Intrinsicity, 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)

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、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при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（認識論では直接实在論、存在論としては素朴实在論、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、常識的な直接实在論と、物理学、生理学などの科学的見解が対立する。直接实在論に従うならば、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いないし、生理学によれば

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、直接实在論は否定され、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、直接対立するのかもしれ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、直接实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實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、物理的对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で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（物理的对象やセンシビリア）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」における主観的分析

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при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при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при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、さまざまな仕方でも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る。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たことである。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 $\langle 1+1=2 \rangle$ 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。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には必要ではない。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實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き（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ようと彼は考える。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は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をもた、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通り出しているが、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、中性の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: Doubleday, 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; Routledge, 1994. pp. 147-159. [ONTF]
- "The Monistic Theory of Truth." (1906) in *Philosophical Essays*. London; Routledge, 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; Routledge, 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の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、十萬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対象の名前とし、「 \sim 」は「曖昧述語 F に関して観察上識別不能である」を、「 \Rightarrow 」は帰結関係を、「r」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 $x \sim_{F'x} \Rightarrow g(Fx) = g(F'x)$

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の特徴と広域の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すら容易に適用可能なので、この推論シエ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	F_{x_1}
B	$\forall i(F_{x_i} \rightarrow F_{x_{i+1}})$
C	F_{x_n}

(6) 鎖ヴァージョン

A (=C ₁)	F_{x_1}
B ₁	$F_{x_1} \rightarrow F_{x_2}$
C ₂	F_{x_2}
B ₂	$F_{x_2} \rightarrow F_{x_3}$
C ₃	F_{x_3}
⋮	⋮
C _{n-1}	$F_{x_{n-1}}$
B _{n-1}	$F_{x_{n-1}} \rightarrow F_{x_n}$
C _n	F_{x_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、それにと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 を否定するならば、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ようになる。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なになる（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 $F_{x_i} \rightarrow F_{x_i'}$ の真理度合は、限りなく 1 に近いが、1 ではない。例えば、 $C_{50} : g(F_{x_{50}}) = 0.92$ 、 $C_{51} : g(F_{x_{51}}) = 0.91$ の場合、 $B_{50} : g(F_{x_{50}} \rightarrow F_{x_{51}}) = 0.99$ 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 $F_{x_i} \rightarrow F_{x_i'}$ 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、 $F_{x_i} \rightarrow F_{x_i'}$ は、古典論理的には $\neg(F_{x_i} \wedge \neg F_{x_i'})$ 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 $F_{x_i} \rightarrow F_{x_i'}$ 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、 $C_{500} : g(F_{x_{500}}) = 0.50$ 、 $C_{501} : g(F_{x_{501}}) = 0.49$ とする。すると、 $B_{500} : g(F_{x_{500}} \rightarrow F_{x_{501}}) = 0.99$ となるが、古典論理的に同値な $\neg(F_{x_{500}} \wedge \neg F_{x_{501}})$ 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 $\neg(F_{x_i} \wedge \neg F_{x_i'})$ 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は他ならず、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、 $g(Fx) = g(Fx')$ 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 \leftrightarrow 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ぬ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ため、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、引用符除去シエ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、上記の疑念に力づくで答えて、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.ミールバーク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。ここでは帰納法バ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、 $F_{xi} \wedge \neg F_{xi'}$ が真となるような、ある個体が存在するので、 $\exists i(F_{xi} \wedge \neg F_{xi'})$ は重真となり、これは $\neg \forall i(F_{xi} \wedge \neg F_{xi'})$ と同値なので、このことから $\forall i(F_{xi} \wedge \neg F_{xi'})$ 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_{xn} 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 $\exists i(F_{xi} \wedge \neg F_{xi'})$ は重真とされるわけだが、「実際には P なの、 $\neg P$ 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 $\exists i(F_{xi} \wedge \neg F_{xi'})$ 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 $\exists i(F_{xi} \wedge \neg F_{xi'})$ 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量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「 $\exists i(Fx_i \wedge \neg Fx_i)$ 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实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实践で用いる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 $\neg \exists i(DF_{xi} \wedge D \neg F_{xi})$ 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： $\forall i(F_{xi} \rightarrow F_{xi})$ 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「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 ($n \geq 2$) 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」の如き強引さを感じられるのだが。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、行動主義の見地からすると、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、アボ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、「認知的見解」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]では嘔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ため、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づ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。認識の見解についての批判的議論については[29]を参照。
- ⁹ ファインとカンパ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。前者は純粹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、ここでは、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「実践の意味論」と呼んでいる。実践の意味論は動の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、動の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の路線であり、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、 $\forall i(Fx_i \rightarrow Fx'_i)$ から $\neg \exists i(DFx_i \wedge D\neg Fx'_i)$ 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。

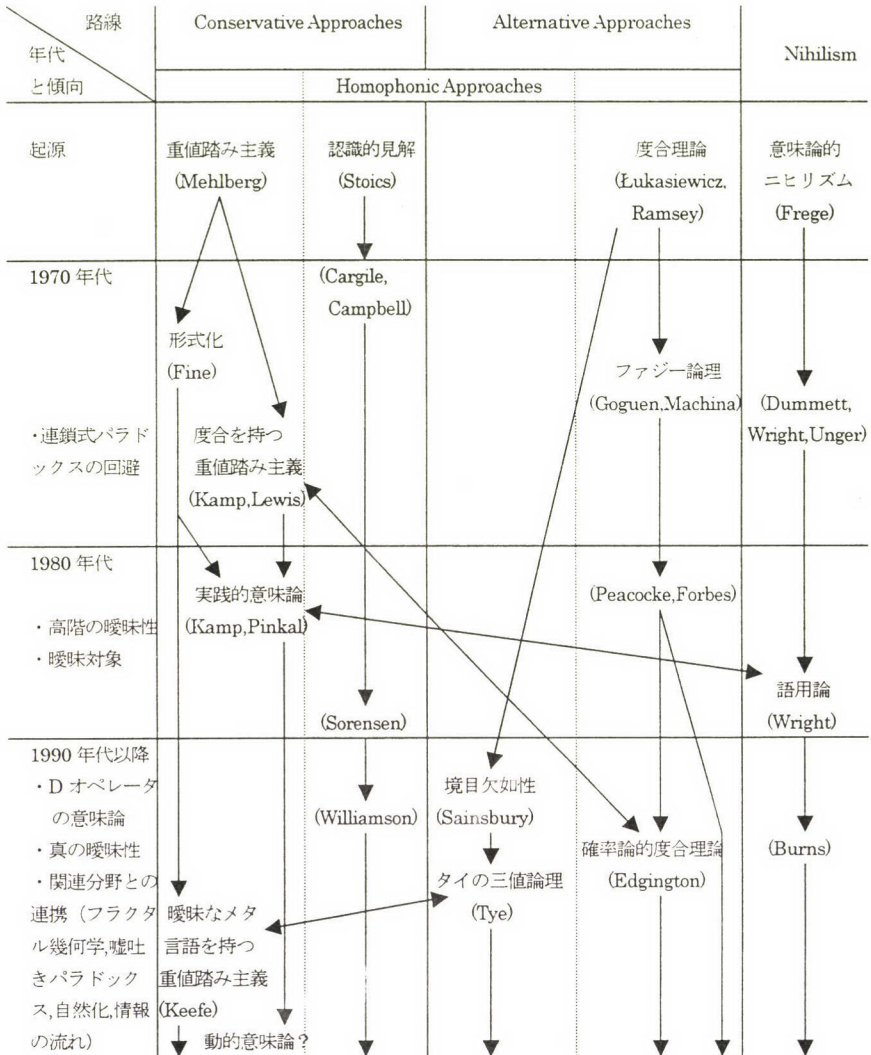
¹⁶ この引用文献はサーヴェイ論文であるため、この文章はリップ・サーヴィスであるかもしれない。事実、論者の一人キーフは重値踏み主義者である。

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が。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いということである。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、その特質やレベルを異にしており、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、個別的事実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するものではない、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。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、ついでもうちょっと他人様からも「尊敬」されるような仕方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よう。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———— (censored) —————。

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「实在論-反实在論」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、人間の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える。

他方の实在論とは、物理的世界は人間の認識活動とは独立にアпри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。それに対して反实在論は、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上がり、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・实在論」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・实在論」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・反实在論」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。