

平成 26 年度 学位請求論文（課程博士）

心についての知識

大正大学大学院文学研究科宗教学専攻 研究生

渡辺隆明

凡 例

- 引用文中の「…」は中略を意味している。
- 引用文中の「 」は〈 〉で表記した。
- 引用文中の〔 〕は、筆者の補足を表わす。
- 引用した原文に付されている「、」は「.」に改めた。

例： 「た^ゝと^ゝえ^ゝば」 → 「た^ゝと^ゝえ^ゝば」

- 引用部分は、ごく一部に限って、用字・記号・表記法などを変えた場合がある。
- 欧文文献の引用については、訳書がある場合、訳文をまったく変更しない箇所もあれば、ごく一部にかぎり変更した箇所もある。
- 邦語の書名には『 』を付し、学術雑誌所収の論文には「 」を付した。
- 引用文献の詳細は引用文献一覧に掲載した。本文中及び註では初出時のみ著者名、出版年、頁数を表記し、それ以降は略記した。

目 次

凡 例

緒言	1
1 素朴心理学と根元的解釈	7
1-1 心の理論	7
1-2 根元的解釈を通じて明らかになること	11
2 物理主義と還元	17
2-1 デカルト的二元論と発展	17
2-2 クワインの自然主義	22
2-3 消去主義	28
2-4 非還元主義の可能性	32
3 心の知識の還元不可能性	39
3-1 概念的枠組みとしての心	39
3-2 三種類の知識の全体論的出現	48
3-3 デイヴィドソンへのいくつかの批判	52
4 知識の外在主義から社会化された認識論へ	59
結語	64

引用文献

緒言

本論文は、心の哲学 *philosophy of mind* における心と物の間の還元の問題を、心に関する知識の側面から取り扱い、物理主義的な世界観と、われわれの心に対する日常的な捉え方との不整合をどのように考えればよいのかを明らかにすることを目的としている。

「意識」はもともと仏教用語であるが、西洋哲学において「意識」と訳される英語の「consciousness」は、ラテン語「conscientia」を語源とする。「conscientia」は、「意識」「良心」を意味し、「共通の」を意味する接頭語 con-と、「知識」を意味する scientia からなる。したがって、元来 conscientia は「共通知識」を意味し、共同体において人々が相互に有する知識のことであると考えられる¹。しかし、近世になり、当人だけがアクセス可能な、一人称的な知識様態をさす概念が必要となり、それが consciousness として「共有知識」conscientia から分化されてきた。（他方、「良心」としての意味は、完全に分化できたわけではないが、conscience という語が確立された。）デカルトは、この意識をわれわれのうちにあるものとして、そこに哲学の基礎を置いたのである。

心の本性をめぐる問題は、デカルトが二元論を唱えて以来、哲学の中心的な問題として大きく取り上げられるようになった。その後、心と身体がどのように関係するかという心身問題は、現代に至るまでその影を落としている。彼は物的な実体と心的な実体の二元論を主張し、一方の物的なものは機械論的に取り扱うことができ、他方の心（精神）は内的な領域として「意識への現れ」とされるようになった。

ある意味では、われわれにとって心はもっとも身近な存在であるにもかかわらず、その存在は極めて曖昧である。その曖昧さは、心は身体の中にあるとされるがゆえに、目の前の机など、直接見たり触ったりできる存在物のように確かめることができないところに一因があるだろう。けれども、曖昧であるにもかかわらず、われわれは心の存在を当然のように受け止めている。特に、他者の心の存在は、目の前にある事物のように直接確かめることができないにもかかわらず、それが存在することは明白な事実であるかのごとく、われわれは日常的に振舞っている。われわれは、何らかの形で心についての捉え方を持っていると言えるだろう。人間の心理や行為に関する日常的で素朴な知識の体系は、「素朴心理学 folk psychology」と呼ばれる。われわれはこの知識を用いることで、日常的にわれわれ自身の行動や意図を理解している。素朴心理学では、そうした理解のために、信念や欲求などの心的なものが行動の説明の一部として用いられる。心的なものの概念には、因果性と合理性の両方が備わっており、素朴心理学を用いることによって、われわれは人の行動を説明したり予測したりしているのである。

この素朴心理学は、経験科学における「心の理論 theory of mind」として始まった²。心の理論についての研究は、経験科学における研究を端緒として有名なものとなった。われわれは、心をもった存在者があることを理解し、その存在者の心的状態に基づいて、その存在者の行動を理解・予測・説明することができる。そうした能力一般を指して「心の理論」という言い方がなされ、この意味で素朴心理学は心の理論とほぼ同義である。それは、まず、A.J.プレマックと G.ウッドラフの研究³で、チンパンジーが、心的状態に基づいて人間の行動を予測する能力を有するか否かを調べたことから始まった。その実験に対し、D.C.デネットをはじめ、他者の心の状態の理解に疑問が残るとする立場からのコメント⁴があり、

それを検証する実験が提案された。そのコメントを受けて、H.ヴィマーと J.パーナーが、今度は幼児を対象として「誤信念課題 false belief experiments」の実験を行った⁵。それらの経験的な研究によって、人間にとって、心の理論は人間の認知能力にとって重要なものであることが明らかになった。

心の理論をもつことは、当初、自然科学の理論をもつことと同様、経験的な理論を獲得し活用する能力をもつことにほかならないと考えられていた。そのように考える立場は、「心の理論に関する理論説 theory theory of mind」と呼ばれる。この「理論説」が支持されてきたのには、いくつかの哲学的な背景がある。すなわち、第一に、心的状態と行動の間の法則的一般化が可能であるという D.ルイスの見方⁶、第二に、心的状態は、行動を説明する法則のネットワークによって導入された理論的措定物にほかならないという W.セラーズの説⁷、第三に、デネットの志向的システム理論⁸、といった背景である。概して理論説に共通するのは、対象としての心をもつ存在の理解は本性的に理論的・推論的・準科学的であると主張することである⁹。

これに対し、1980年代中頃から、心の理論を理論的知識の活用と別の仕方でも説明するシミュレーション説 simulation theory of mind が登場した。それは、R.M.ゴードン¹⁰や A.I.ゴールドマン¹¹によって提唱された。それによれば、われわれは理論説が言うような理論的实践を普段から行っているとは考えられない。われわれが実践していることは、自分が説明や予測の対象と同じ心の状態にあったらどうするかを想像する「心的シミュレーション」をすることにほかならない。これは、他者の心についての類推説と関係が深いと言える。

心の理論についてのこうした二つの立場の説明の間で論争が展開され、現在でも続いている¹²。この心の理論という考え方を支持する論者の多くは、心についての問題を自然科学的な仕方でも解き明かしたいと願っている。しかし、こうした論者にはある前提がある、と心理学者の麻生武は言う。それは、心理学者たちが心の理論についての研究で、問わずに済ませてしまってきたことである。彼らが前提しているのは、1つの世界観である。麻生は次のように言う——「“心の理論” 仮説は、あまりにも単純な世界観の上に成り立っている。それは、“自己” があり “他者” があり “対象世界” があり “コミュニケーション” が成立している世界を、当然あるべきものとして仮定してしまっている。だが、問われるべきなのは、そこで暗黙の前提にされてしまった事柄なのである¹³」。このような前提を明るみに出さなければ、心の理論についての議論は、満足いくものではないと麻生は指摘する。そして、今の指摘には、本論文においても探究されるもっとも重要な要素がすべてそろっている。「自己」「他者」「対象世界」そして「コミュニケーション」の4つである。麻生は心理学者であるけれども、哲学的な問いへの道を開いている¹⁴。本論文では、理論説対シミュレーション説の論争にはほとんど立ち入らないが、これら4つの概念については、哲学的な側面から明らかにする。

哲学の分野では、これまで、素朴心理学ひいてはそれが基づく志向性の存在論的身分に関する議論については、主として3つの立場から取り扱われてきた¹⁵。第1の立場は、P.M.チャーチランドのように、将来において素朴心理学は科学理論に取って代わられるとする立場、第2の立場は、素朴心理学を道具主義的に考え、その意義を保持するデネットのような立場、第3の立場は、志向性は実在するとし、科学的心理学はその延長線上にあると

考える J.フォーダーの立場である。

本論文では、これらの立場のうち、もっとも徹底して素朴心理学に意義を認めないチャーチランドの消去主義の立場について取り上げている。その見解では、心に関する知識をもたらす素朴心理学を、科学理論などの他の知識と交換可能なものと考えられている。彼は、物理主義的な立場と、来るべき神経科学への信頼のもと、予測や説明の正確さにおいて劣る素朴心理学は、いずれ消去されるであろうと述べている。

現代の心の哲学では、多くの場合、心身問題の説明は物理主義（唯物論）的立場からなされる。特に 20 世紀の半ば以降は、自然科学の大きな発展の影響を受け、物理主義的な傾向が強くなっていると言える。そうした傾向の中では、心身問題は物理主義的な世界観の中に心をどのように位置づけるのか、という形で問われることとなった。そうした中で、心脳同一説など、物理主義の色が濃いくつもの立場が現れている。素朴心理学は、そうした物理主義的な立場と相性が悪いように見える。素朴心理学では、信念や欲求などを実在的なものとするが、物理主義的な観点では、そうした心的なものが存在する余地がないように見える。

本論文の目的は、大きく見ると次の 2 点である。1 つめは、われわれの心に関する知識をもたらす素朴心理学を、消去主義等の物理主義による批判から擁護すること、2 つめは、素朴心理学が、自身や他人の心についての知識をもつために必要であるだけでなく、外界についての知識にとっても必要であることを示すことである。

本論文では、心の哲学の分野において分析哲学の手法を用いて研究を展開する。心の哲学の領域は、今日、次第に広範なものになりつつあり、因果性、意識、志向性、合理性、認識などのテーマを様々もつに至っている。そうしたテーマに関する著書は近年も盛んに出版され続け、その研究は、心の哲学や分析哲学といった学問分野にとどまらない。例えば、脳科学と宗教との関係について論じた代表的な著作の一冊である、芦名定道・星川啓慈編[2012]『脳科学は宗教を解明できるか?』（春秋社）の出版などに、研究の隆盛を見ることが出来よう。科学的手法による研究は、これまで科学的な解明は不可能とされてきた分野にまで広がっている。その最たるものは、われわれ自身の心であり、心は科学的に解明されるのかどうか、現代において人々の関心を集めている。その意味でも、心の哲学は今日、より重要性が増大していると言える。

本論文はそうした心の哲学の中でも、認識論的な分野に関するものとなる。とくに、D. デイヴィドソンの議論を検討しつつ、彼の路線を受け入れた場合の帰結について論じる。彼はアメリカにおける代表的な哲学者の一人であり、行為論や意味論等に関する著作を通じて、心の哲学に対する研究を行ってきた。その議論がもたらす、さらなる帰結が本文中で明らかになる。

本論文は「心についての知識」というタイトルを掲げている。前述のように、本論文の中心的な課題は心についての知識を提供する素朴心理学を擁護することであるが、その主旨は、デイヴィドソンの議論によって素朴心理学を再評価することにある。したがって、本論文に副題を付けるとするならば、「デイヴィドソンの観点からの素朴心理学の再評価」となる。

デイヴィドソンの考案する三種類の知識に関する主張に基づいて、素朴心理学について議論することはこれまでほとんど行われなかった。心の哲学の分野において、彼の議論は

主として、心的なものの物理的なものへの還元不可能性という、心的なものの非合法則論的な性質より帰結する非還元主義の側面から捉えられる¹⁶が多かったからである。彼自身の議論もかなりの部分が、非合法則論はどのようなものかという論点や、なぜ還元不可能なのかという論点に多くが割かれた。心的なものを積極的に擁護するような側面は、それほど扱われてこなかったのである¹⁷。また、彼自身も、素朴心理学の議論に言及することはあるが、それほど多くはない。したがって、デイヴィドソンの議論を、素朴心理学を積極的に擁護するものとして改めて検討することには、大きな意義があると筆者は考える。ここに本論文の独創性と意義がある。

以下において、論文の概要を大まかに見ていく。

第1章において、素朴心理学に関する議論を概観する。1-1では、素朴心理学がもつ特徴について論じる。その特徴の1つとして、「内的なもの」としての心的存在者の実在性の問題を取り上げその存在論的な条件がどの程度強いのかを確認する。

1-2では、そうした内的なものについて、デイヴィドソンの「根元的解釈」に関する議論から見ていく。そして、根元的解釈に関する議論によって、規範的性質と全体論的性質という、心的なものがもつ2つの合理的な性質を明らかにする。また、心身問題を、心身の「還元」の側面から取り扱う。存在論が科学や素朴心理学などの理論や枠組みに相対的であるならば、心身問題の焦点は、一方の理論・枠組みにおける記述を他方の理論・枠組みの記述へと翻訳や還元ができるかどうか、という点へと移る。こうして、心身問題や素朴心理学の諸問題が、心的記述や物的記述の関係についての問題であることを示していく。

第2章では、様々な哲学的立場を概観しつつ、特に物理主義的な議論を見て行く。2-1では心の哲学が関心を払ってきた心的なものの存在論的問題をみていく。2-2では、存在論的に物理主義をとり、さらに認識論をも自然化しようとするW.V.O.クワインの議論を見る。

2-3では、素朴心理学を批判する代表的な立場である消去主義について論じる。そこでは、その代表的な哲学者である、チャーチランドの見解をみる。彼の見解によれば、素朴心理学は人間の行動について説明する理論として、その有用性ゆえに長らくその地位を保持していた。ところが、現在までの科学の成果からすると、素朴心理学は精確さを欠き、有用性の点で科学的な理論に劣ることが明らかになった。素朴心理学に基づいた言明は、より有用である科学的な理論に基づいた言明にいずれ取って代わられるのであり、心についての知識は将来において消去されるものだとしたのである。

しかし、そうした考え方は、心身問題の意味を取り違えており、問題の捉え方に欠陥がある。このことに関連して、2-4において、心的なものは還元できないという立場をとるネーゲルの「コウモリ論法」によって、「一人称の視点」のもつ性質について明らかにする。チャーチランドはこのネーゲルの議論に対して批判的な応答を行っており、それに対して本論文において反批判をしつつ、一人称の視点と三人称の視点の「ギャップ」の問題について議論を展開する。

第3章では、素朴心理学がわれわれにとって不可欠の知識であることを明らかにしていく。3-1では、他我問題について取り扱う。他人の心についての知識はどのようにして正当化されるのかという他我問題は、哲学における根本的な問題の1つであり、その問題に対する様々な対処が考えられた。本節では、それらの対処法のうちでも「類比論法」と「規準による論法」を見ることを通じて、他人の心は、経験的に確かめられる種類のものでは

ないことを示す。この議論は、他人の心についての知識が、われわれにとって常識的な世界観を形成するための前提となる知識の 1 つであり、素朴心理学はそうした知識を形成する枠組みであることを示す、その第一歩となる。

3-2 では、デイヴィドソンの議論を検討する。そこでは、「信念の概念」の性質が明らかになり、素朴心理学がもつ役割がより広範にわたることが明らかになる。その議論は、「三角測量」と呼ばれる議論に依拠しながら展開される。彼は、われわれがもつ知識を次のように分類した。1、自分の心についての知識（自分が何を考え、欲し、意図しているか、自分の感覚がどのようなものであるか等について）、2、他人の心についての知識（他人の心の中で起こっていること等について）、3、外界についての知識（自分を取り巻く世界における、対象の位置や大きさ、因果的性質等について）、の三種類である。それぞれ、「一人称の知識」、「二人称の知識」、「三人称の知識」と名付けられている。彼によれば、伝統的な認識論では、三種類の知識のなかに序列関係があった。たとえばデカルトでは、一人称の知識である、自身についての知識に確実性が与えられていた。そして、一人称の知識を踏まえつつ、三人称の知識の導出が企てられ、そして二人称の知識の正当化を行う、という順序で議論が組み立てられた。デイヴィドソンは、こうした立場に反対し、三種類の知識の相互依存性から、知識が全体論的に出現すると主張する。それは、第 1 章でみる「根元的解釈」に関する議論の 1 つの帰結である。彼の立場に立てば、3 つのうちのある知識が、他の 2 つのいずれか（または両方）へと還元されると考えることは不可能である。信念の概念はこれら三種類の知識に基づいている。そして、それらの知識はコミュニケーションの場において確立するのである。

こうした議論により、素朴心理学について重要な示唆が与えられる。素朴心理学は、この信念の概念に基づいており、心についての知識をその構成要素としてもつ。すなわち、それは一人称の知識ないし二人称の知識をもたらずのであり、消去主義の言うような心的記述の消去は不可能だということが確認されるのである。3-2 での議論を経ることで、素朴心理学が、心についての知識ひいては世界についての知識をも支える、重要な知識として換骨奪胎されることになる。

3-3 では、デイヴィドソンの議論に対する批判に応答する。素朴心理学の擁護を、彼の議論に依拠する以上、当該議論に関する彼への批判に対する応答もなさねばならない。本論文では、心的なものについての合理的性質に基づく議論と因果関係に対する議論との整合性を考えなければならない。これは、デイヴィドソンの議論が「非法則論的一元論」として提示される場合の困難である。

第 4 章では、第 3 章までで明らかになる信念の性質についての議論の帰結の 1 つがもたらず知識論への 1 つの影響について見る。知識は信念の 1 つの形態であると言えるが、知識論では、どのような信念を知識と見なせるのかという、知識の条件に関する問題がある。第 3 章までに、信念の内容が、その信念保有者の外部を不可欠の要素としてもつとする、外在主義的な本論文の立場が明らかになるが、その立場にたつとすれば、知識であることの条件は、デカルト以来の内在主義的なものではなくなるであろう。

本論文の目的の 1 つは、デイヴィドソンの議論を経ることで、素朴心理学を補強するところにある。また、本論文を特徴づけるさらに重要な結論は、素朴心理学が、われわれの心について知るための手立てであるのみならず、外界の事物を知るためにも必要であるこ

とが示されることである。さらに、その議論を経ることで、心についての知識をもたらす素朴心理学は、人間の本性を理解するにあたって、物理学的知識に劣らず必要不可欠であるということが明らかになるだろう。

1. 素朴心理学と根元的解釈

本章では、素朴心理学 folk psychology のもつ特徴について論じる。それは、民間心理学や常識心理学と訳されることもあるように、われわれが日常的に用いているものであり、人の行為などを説明したり予測したりする場合に用いられる。素朴心理学は、信念や欲求といった心的状態（心的なもの）を、われわれの内的なものとして要求する。つまり、素朴心理学では、われわれには何らかの仕方で「心」があるということを前提とされているのである。

1-1 では、その内的なものはどのような仕方で存在すると考えられているかを論じ、素朴心理学における心的なものの存在論が物理学ほどの強い存在論的な制約に縛られていないことをみる。

1-2 では、デイヴィッドソンの考案した「根元的解釈」に関する議論を通じて、人の心的状態の特徴はどのようなものだと考えられるかを論じる。ここで明らかになることは、心的なものの規範的性質と全体論的性質である。これら 2 つの性質が心的なものを特徴づける重要な要素であることを論じる。また、ここでは、他者の心の理解のため根元的解釈が日常的な場面でも行われていることをみる。その議論を通じて、他者の心の理解のためには、ある方法論的な前提が必要であることが明らかになる。

本章の議論は、第 3 章で心的なものを概念的なものとして論じるに際して重要な論点となる。

1-1. 心の理論

本節では、素朴心理学の特徴を概観し、物理学とならぶ経験的な理論と考えられてきたことをみる。そして、素朴心理学は、実際にはそうした経験的な理論ではないことを明らかにする。

↑ 素朴心理学の特徴

われわれは普通、人々の行為を説明するために、信念・欲求・思考・意志・感情などを人々に帰属させる。そうした説明の枠組みを素朴心理学と呼ぶ。われわれは素朴心理学に基づいて、人々の行為を説明したり予測をしたりする。

ここで言う素朴心理学とは、臨床心理などの本格的な研究分野の 1 つを言っているのではない。われわれが日常的に用いている自分や他人についての心に対する考え方のことである。「彼はビールを飲みたいと思い、冷蔵庫からそれを取り出して飲んだのだ」というように発話される時、発話者はビールを飲んだ人について、彼の行動を心的状態に基づいて説明している。このとき、彼は素朴な心理学的説明をしているとみなすことができる。

人の思考や行為などに言及する時、われわれは日常的に信念や欲求といった心的状態にコミットした説明をしている。例えば、「私は今日雨が降るだろうと信じていたので、傘をもっていこうと思った」とか「彼はビールを飲みたいと思い、冷蔵庫からそれを取り出して飲んだ」というように、われわれの行為に関する説明は信念や欲求に基づいて行われる。

「彼はビールを飲みたいから飲んだ」などというように、「ビールを飲みたい」という「～したい」という欲求と、「冷蔵庫の中にはビールがあり、それを取り出せばビールが飲める」という信念等々によって、人の行為を説明することができる。このように行為について説明が行われる場面では、心的記述が数多く登場する。

われわれは、日常的に、この素朴心理学を用いて、心的状態や行動についての説明をしている。台所の冷蔵庫までビールを取りに行った友人に対して、例えば「君はなぜ台所へ行ったのか」と問えば、「ビールを取りに行ったのだ」とか「ビールを飲みたいんだ」というような答えが返ってくるだろう。われわれは、よほど偏屈な人であったり、明らかに疑わしいと考えたりしないかぎり、友人の答えに対して、納得する。つまり、われわれは、友人が示したビールが飲みたいという欲求やビールは冷蔵庫にあるという信念などによる説明に納得したわけである。素朴心理学は、われわれの、このような信念や欲求に依拠しながら人々の行動を説明する枠組みについての1つの理論として捉えられている。

ここで、断っておかねばならないのは、素朴心理学をどの時代・どの地域にも通用するようなものとして定義するのはおそらく不可能だということである。それは、常識に教科書がないのと同様である。心について素朴にもつ考え方や知識は、不変のものとしては捉え難く、また、時代によって変わる可能性のあるものでもある。したがって、本論文における素朴心理学の捉え方が不変であると筆者は考えないが、少なくとも、現代の考え方を反映しているものではあると考えている。ここではまず、素朴心理学に関する議論を紹介しつつ、素朴心理学がどのように捉えられるかについて見てみたい。

われわれは心の理論 *theory of mind* をもっていると思われる。心の理論とは、心的状態を他者へと帰属させ、行動を説明したり予測したりするために用いられるものである。「心の理論を持つ」ことは、「他者の行動を説明したり予測したり誘導したりするために心を他者に帰属させる能力を持つ¹⁸」ことである。こうした心の理論説 *theory of theory of mind* は、心理学における理論の1つである。この議論は、1970年代、A.J.プレマックとG.ウッドラフの論文「チンパンジーは心を持つか¹⁹」に端を発する。この論文は、「心的状態を主体に帰属させることによって主体の行為を説明、予測する能力がチンパンジーにあるかどうかを問題にした²⁰」ものだった。しかし、デネットをはじめ、他者の心の状態の理解に疑問が残るとする立場からのコメントが寄せられた。そこで、H.ヴィマーとJ.パーナーが、今度は幼児を対象として「誤信念課題 *false belief experiments*」の実験を行い、心の理論の存在が示唆された。こうした心の理論についての研究は、のちに幼児や自閉症児なども対象となっていた²¹。

心の理論をもつということは、心的状態を主体に帰属させることによって主体の行為を説明・予測することができるということであり、この限りで「心の理論」は素朴心理学の概念体系とほぼ同義だと言える²²。中山は、J.W.アスティントンの『子供はどのように心を発見するか²³』から引用しながら、素朴心理学の特徴を次のようにまとめている²⁴。

- (a) 素朴心理学は、信念 - 欲求心理学の別名である。
- (b) 素朴心理学では、信念や欲求は存在すると想定されている。
- (c) 素朴心理学では、「人は心を持ち、それはその人の信念や欲求、情動、意図の総体である」と想定されている。

(d) 人は、(c)の想定を用いて、なぜ他者がそのように行為するのかを説明し、何を行うかを予測する。

(e) 「心の理論」とは、素朴心理学のことである。

ここで検討したいのは、(b)と(e)である。まず、(e)について、「心の理論」は素朴心理学のことであるとすると、素朴心理学とはどのような「理論」なのだろうか。素朴心理学は、たしかにわれわれに「心の理論」を与える。例えば、「彼はビールを飲みたいと思い、冷蔵庫からそれを取り出して飲んだ」という場合、先に述べたように、信念と欲求を用いて人を説明することができる。中山は、素朴心理学は、「理論と言うよりもスキルと呼んだほうがよい²⁵」という。素朴心理学は、日常的に用いられるものである。それは、学校で各教科を習うようにして習得するのではない。素朴心理学は、「理論として学ばれるのではなく、生活実践の中で自然に習得され、われわれのふるまいの基礎を形作っていく²⁶」ものなのである。

↑理論として考えられた素朴心理学

次に、(b)について考えたい。信念や欲求とはどのような存在者なのだろうか。われわれは日常的に心について言及している。しかし、存在すると想定されているだけで、実際には実在しないのだろうか。これは、素朴心理学が「理論」と呼ばれる理由にも関係する。なぜ、素朴心理学は理論であると言われねばならなかったのだろうか。水本正晴は次のように言う。

〔民間心理学を〕理論と見る発想の裏には、行動として「外」には現れず、直接観察できない「内的」な（脳内の）過程に対する仮説、としてわれわれの信念や欲求についての語りを理解する見方がある。「外的」な発話や行動は、そのような「内的」な過程の間接的な証拠であり、われわれは理論的にしかその観察不可能な過程に接近できないのである。そしてこのような「内／外」の捉え方自体が、民間心理学を「理論」とみなすことに決定的な役割を担っていたのではないだろうか²⁷。

存在の証拠が直接的に手に入れない内的過程を、素朴心理学が仮説的に支えることによってその実在性が保証されていたというわけである。他人の心へ直接アクセスすることはできない。心的な過程は、触る・見るなどによる経験的証拠を手にすることができないのだ。そのような証拠立てる過程を経ずにわれわれは心的な過程を人の内部状態として帰属させている。心的状態は、経験的証拠に基づいているのではなく、発話や行動から内的過程として理論的に導き出されているのである。素朴心理学における心的状態の実在性は、直接観察することによらず、実在性を保証する理論の妥当性にかかっているために、理論として強いものであることが求められていたのだ。

素朴心理学が物理学のような意味での強い理論だと見なされねばならない理由が内的過程としての心的状態の実在性を認めるためならば、別な方法によってその実在性の証拠を手に入れることも可能なのではないだろうか。少なくとも素朴心理学が物理学のように厳密な理論である必要はない。素朴心理学において、物理学のような法則をもつことや理論

をもつことは本質的な条件ではないのだ。素朴心理学にとって重要なのは心的記述を用いること、そして心的状態の实在論なのである。

前述のようなビールを取りに行く友人の例において、心的記述を用いた説明は、心の存在を物理学におけるように確かめることはない。たしかに、それらの説明は、信念・欲求を説明のために用いており、そのために心の存在を示唆しているように見える。だが、これらの心的用語で示されている心的状態は、存在論的に何らかの形で保証された上で用いられているわけではないだろう。机や椅子の場合には、触るなどすることによって、存在を確かめることができる。けれども、自分で自分の心を触るなどして確かめることができる人はいない。他人の心の实在性についても、直接触ったり見たりせずとも、彼らのふるまいを観察したり発話を聞いたりすることによって、他人には心があるとわれわれは考えるのである。いわんや自分の心については確かめる必要を感じる人はほとんどいないだろう。つまり、われわれは、日常的には心の实在が物理的なものの場合と同じように何らかの仕方では確かめられなくとも、心について語っているのである。

もちろんこのことだけでは、心は存在しないということを証明したり、われわれは心が存在しないと考えているということを証明したことにはならない。しかし、少なくとも心についてのわれわれの日常的な見解においては、心についての存在論が物理学とは違ったものであるということの1つの証左とはなっていよう。

水本の指摘は的を射ていると考えられる。例えばデネットは、心的状態を重力の中心や力の平行四辺形などと同じく抽象物として捉えている²⁸。心的存在者は重力の中心のように、論理的に導き出される存在者であって、物理学におけるような存在者とは考えない。デネットは、それを「道具的存在」とみなしている²⁹。彼は、素朴心理学で扱われるような心的存在者を、一般的な存在者と同じように考えることに対して注意を促している。

しかし、心的な存在者は抽象的な存在者だとしても、取替え可能な道具的存在に過ぎないのだろうか。素朴心理学は心に対して説明を与える1つの方法だということではある。物理学も同様に、心に対する説明を与えることが可能だろう。しかし、素朴心理学は、デネットの言うように、物理学と置き換えることができる理論なのであろうか。

↑素朴心理学における存在者

信念や欲求などがどのような存在者かについての混乱は、素朴心理学の身分を混乱して考えてられているためだと言える。水本は、素朴心理学を2つに区別する。A：説明の枠組みとしての素朴心理学、B：認識能力としての素朴心理学、という二種類である³⁰。Aは社会的、文化的に獲得され、Bは生得的要素に多く依存するとした。AはBに疑いなく依存する。先のビールを取りに行く友人の例のように、われわれは日常的に素朴心理学を用いて、人の行動を説明したり理解したりする。中才敏郎もまた素朴心理学を「理論」と見なすことに疑義を唱え、「教説というよりも技能であり、われわれが自分自身を理解するための不可避の戦略³¹」だとしている。

素朴心理学の特徴(b)に関する説明はAとして考えられる。デネットが問うような素朴心理学がもつ存在論的な説明もAに関連する問題だろう。素朴心理学が心についての存在論をももたらすのなら、その存在論が妥当なものかどうかということも問題となる。あるいは、それがわれわれの行為などを説明するための1つの理論にすぎないならば、物理学

など他の理論と競合することにもなるだろう。それに対し、中山は、素朴心理学を理論ではなく「スキル」であるとみなしたが、それはBの意味であろう。

中山は、素朴心理学を、ウィトゲンシュタインの言語ゲームと同じくひとつのゲームとした。「心の理論」は、素朴心理学を用いたゲームをするための諸規則のひとつの集合なのである。

「心の理論」は「素朴心理学を用いたゲーム」の一部にすぎない。正しくチェスのゲームをするのにチェスの規則の習得が不可欠のように、適切に心のゲームをするのに素朴心理学(=心の理論)の習得が必要になるのである³²。

チェスのゲームの参加者はチェスの規則を覚え、ともにゲームを作り上げる。ゲームを行うためには、規則の習得が必須である。そうした規則が「チェスをする」という事実の成立を可能にしている。規則なしにチェスは成立しない。そうした規則を「構成的規則 constitutive rule」という³³。同様に、「素朴心理学を用いたゲーム」が行われている限り、「構成的な意味で、心がある」のだ³⁴。

この議論はおそらく正しい。しかし、これを結論とするには拙速である。また、そもそもわれわれは素朴心理学のみをもっているのではなく、物理学的な知識やそのほか様々な知識をもっている。素朴心理学がわれわれの心的状態や行動を説明するための妥当な枠組みだとしても、それがそのほかの枠組みとどう関わっているかも問題となるはずである。次節ではまず、素朴心理学の枠組みがどのような特徴をもつかについて論じたい。

1-2. 根元的解釈を通じて明らかになること

前節では、素朴心理学がもつ存在論的な特徴について言及した。本節では、素朴心理学がもつ、心的状態やそれに基づく行動についての説明力について論じる。本論文では、素朴心理学の特徴を、デイヴィドソンの根元的解釈の議論によって位置付けることにしたい。

† 心的なものの規範的性質と全体論的性質

本節ではまず、心的枠組みの特徴すなわち、心的なものの規範性と全体論的性質について明らかにしよう³⁵。デイヴィドソンの議論において、われわれが誰かの何らかの発話やふるまいを観察する時、われわれは必ず、その相手に対して心的状態を帰属させ、その相手を合理的存在とみなさなければならない、というものである。人の信念や欲求に特有の性質とは、規範的性質と全体論的性質であるという。彼は、他者の発話を理解するということは、話し手のもつ体系的な意味の理論を作ることだと考えている。

ここで言う信念とは、「～と信じている」ということである。ある人が、「いま雨が降っている」と信じている場合、「いま雨が降っている」という信念をもっていることになる(何かを固く信じるというような意味ではない)。そして、この信念は、文によって表すことができる命題の形をとることから、「命題的態度」という。たとえば、「太郎がいま雨が降っていると信じている」という場合、「太郎」という人物が「いま雨が降っている」という内

容を「信じている」態度をとるわけである。同様に、欲求についても「～と欲する」というように表すことができるから、命題的態度である。

信念の規範的性質とは、次のようなものである。たとえば、「いま雨が降っている」ということと「いま雨が降っていない」ということは同時には信じることはできないように、「pと信じ、かつpでない信じ」（「p」、「q」は、命題を表す）ということとはできない。「pということとpでないということとをともに信じてはならない」のである。あるいは、「pかつqであると信じているならば、pということ信じなければならない」というものである。われわれは、通常このような規範性に基づいていると考えられる。もし信念がこれらの性質をもたないとしたなら、その信念をもっているとする当の人をわれわれは理解することができなくなってしまう。人が信念をもっているとき、その信念の規範的性質に基づいて、当の人は合理的であるとみなさなければならないのである。

デイヴィドソンにとって、信念や欲求のような心的なものが規範的原則に基づいているということは構成的である³⁶。つまり、規範的原則は、信念という概念そのものの一部をなしており、信念は必然的にこの原則にしたがっているとみなされるのである。

次に、全体論的性質とは、われわれの行動や命題的態度の意味はそれ自身たった1つでは決定されず、命題的態度をもつ人のいくつもの他の信念を加味して評価されなければならないというものである。行動の例を挙げると、ある人が、道端で手を挙げたとする。このとき、手を挙げた当人に対して、われわれは様々な評価をすることができる。彼はタクシーを呼んだ（タクシーを呼びたいがために手を挙げた）のかもしれないし、腕をのびして筋肉をほぐした（筋肉をほぐしたいがために手を挙げた）だけかもしれない。われわれは、人の行動に対して、当の行動だけではなく、何らかの別の証拠に基づかなければ彼がなぜ手を挙げたのかを説明することはできないのである。

他方、命題についての全体論の例では、ある人が「今日はよい天気だ」と発話したとする。だが、発話されたときは雨であったとする。われわれはたいていの場合、晴れの日を「よい天気」と言うだろうから、雨をよい天気だと言う彼の発話を奇妙だと思うだろう。しかし、彼の発話を聞いたとき、彼がちょうど雨を心待ちにしていた人であったとか、彼にとっては雨が「よい天気」だと考えているのだとわれわれはみなすことによって彼を理解しようとする。赤の他人よりも親しい友人についてのほうが、何を考えているかやどのような行動をするかについてより詳しいのはこのためである。相手についてより多くを知っているということが、理解をより適切に促すのである。以上のように、ある文で示された信念は、単独ではその内容が決定されない。このように、他の信念を加味しなければ内容の特定はできないことを全体論的性質という。

われわれがコミュニケーションを行う場面で相手が発話したことで何を意味しているかとか、相手の行為がどのような理由によるのかということや、彼がもつ命題的態度を理解したり説明したりするとき、規範的原則と全体論的性質は、重要な役割を負っている。相手の話を理解するための意味の理論は、このようにして作られる。心的枠組みにもとづいて心的記述がなされるとき、常にこれら2つの性質が働いているのである³⁷。

† 根本的翻訳と根元的解釈

今見てきたように、デイヴィドソンは、意味の理論は規範的性質と全体論的性質を

もっていると考え。さらに、そうした性質に基づいて信念が理解されることは、経験的にテストされなければならない、と彼は考える。というのも、意味の理論は、個々の発話や文について意味を与えてくれる理論ではあるものの不変の理論ではなく、修正可能なものでなければならないからである。そのことを見るために、彼の根元的解釈 **radical interpretation**³⁸ という思考実験を見たい。そのために、まずはその思考実験の前身である、**W.V.O.クワイン**の根本的翻訳 **radical translation** を見ることにする。彼は、根本的翻訳によって次のように考察している。

まったく未知の言語に対して、フィールド言語学者が翻訳の手引きを作りあげようとしている。手に入る証拠は、現地人の行動の観察だけである。フィールド言語学者にはまず、現地人の自然に対する同意・不同意の態度が明らかとなる。つまり、「刺激」によって決定される文への同意・不同意という言語的行動のみが、まずはフィールド言語学者の手に入る証拠となる。「刺激」とは、たとえば視覚の場合であるなら、「目の色彩照射パターン」といったようなものである³⁹。ここで「刺激」と言わねばならないのは、同意・不同意を促している原因とみられるものを、現地人の同意・不同意を促しているものとフィールド言語学者が特定しているものと同じであると、厳密には特定されていないからである。

クワインが考えるのは、たとえばウサギの例である。現地人が「**gavagai**」と言ったときに、フィールド言語学者からすると、どうやらウサギが目の前にいるときに現地人はそう発話をするという仮説までは立てられるとする。だが、フィールド言語学者は、その反応のみで「**gavagai**」を「ウサギ」と翻訳することはできない。というのも、現地人は、別の場合に、ウサギの模型を見て「**gavagai**」と言うかもしれないし、目の前にウサギがいるにもかかわらずそれを見逃してしまい「**gavagai**」と言わないかもしれない。それゆえ、文の同意・不同意を促しているのは、ウサギではなくそれがもたらす「感覚刺激のパターン」だとするのである。文への同意・不同意の決定が「感覚刺激のパターン」に依存するとすることで、文への同意・不同意が実際の状況に左右されにくくなり、証拠として相応しくない例を排除できるようになる。そこでクワインは、文に対して同意を促す刺激の集合と、不同意を促す刺激の集合から決定される「刺激意味」という概念を導入し、それによって文の意味を確定しようとするのである⁴⁰。

けれども、どれほどもっともらしい仮説を立てたとしても、行動の観察から得られる証拠だけでは、それが正しい仮説であると確定することはできない。というのも、その翻訳仮説がどれほど自然であっても、上でも述べたように、現地人の同意・不同意を促している原因が、フィールド言語学者が特定しているものと同じであると確認することは難しいからである。そこで指し示されているものが、たしかにウサギの辺りを指していたとしても、現地人はそれによって、「部分集合体（ウサギの各部分を寄せ集めたもの）」を指しており、フィールド言語学者が考える「ウサギ」と異なるかもしれない。こうした例を含め、いくつかの理由から⁴¹、言語表現の意味や指示は、仮説に相対的にしか決定できない、とクワインは言うのである。クワインは、ここに翻訳の不確定性をみている。彼は、正しい翻訳ができない可能性を認めることで、われわれには不可知の概念図式があると見なしたのである。

これに対し、デイヴィッドソンは、そうした翻訳不可能な枠組みを否定した。彼は、根底的翻訳をより発展させる形で根元的解釈という思考実験を提示し、意味についての体系的

な理論を立てようとした。クワインは、相手の行動のみを発話の翻訳のための証拠として用いていたが、デイヴィドソンは、それに加えて、相手の発話を解釈するには、われわれが依拠する一般的な原則があると考えた。この原則ゆえに、不可知の概念図式はありえない、と彼は言うのである。

デイヴィドソンが想定する根元的解釈は、クワインの根本的翻訳の場面と同様、相手の発話の意味や相手の信念が全く分からない状況で、相手の発話を解釈しようとするものである。現地人の対話を理解しようとする根元的解釈の場面でも、現地人を理解しようとしているフィールド言語学者は、相手の発話を理解できない。フィールド言語学者が、手に入れられる証拠は2つある。1つは、なんらかの意味を表現していると想定できる発話（言語表現）と、もう1つは、発話された時点で起きている事態である。これは、クワインの議論に類したものとなっており、話し手がどのような状況で、文を真と見なすかが、意味の理論の証拠となるのである。根元的解釈では、これらを用いて、解釈者は現地人の言葉を解釈していくとされる。

そこで、デイヴィドソンは、解釈者が話し手を解釈するときに利用可能な証拠として、「解釈されるべき言語の話し手たちが一定の時点と特定の状況の下で様々な文を真と見なすこと」が与えられる、と言う。彼は発話の意味を理解するために、「T文 T-sentence」を利用する。T文というのは、A.タルスキの真理論から応用したもので、デイヴィドソンは、タルスキが求めようとした真理をT文の前提とし、その上で、T文の意味を確定するために用いたのである。デイヴィドソンが応用したT文は次のようなものである。「〈雪が白い〉は、雪が白い場合そしてそのときにのみ真である」というような文である。〈 〉には、文や発話が入り、そして、そのあとには事実が相当する。この文を多く集めることによって、発話の解釈の精度が上がるようになる。フィールド言語学者がするのは、このT文の形をなすデータを集めることである。

さて、デイヴィドソンの主張によれば、解釈における出発点は、相手がある文を真と見なす態度、つまりその文を真として受け入れる態度を、解釈者は知ることができる、というところにある⁴²。なぜなら、「ある人物がある文を発話する際に真理を表明しようとしていることを、解釈者は、それがどういった真理なのかについてなんの観念もたずとも、知ることができる⁴³」からである。例えば、「人は何らかの理由がない限りは、自分が真だと考えていることを言う」、あるいは、「人が真だと考えていることは、たいていの場合、真である」といったようなことである。解釈者は、現地人に対しても「合理性」を帰属させている、とするのである。

このように、フィールド言語学者は、相手の言語がわからない状態では、現地人と自分は同じような信念を抱いており、似たような仕方で世界を経験していると想定することから、現地人の理解を始める。これが「寛容の原理 principle of charity」である。デイヴィドソンは次のように言う。

話し手がどの文を真と見なすかしかわれわれが知らず、しかも彼の言語がわれわれ自身の言語〔と同じ〕であると想定できない場合には、話し手の信念に関してたいへん多くのことを知っているかあるいは仮定するかしない限り、われわれは解釈への第一歩さえ踏み出せない。信念に関する知識は言葉を解釈する能力を伴わない限り獲得さ

れないから、出発点での唯一の可能性は、信念に関する一般的一致を仮定することである。〔中略〕想定できない寛容は選択可能なもののひとつではなく、有効な〔解釈の〕理論を獲得するための条件である。したがって、それを是認すると大きな誤りに陥るかもしれないと説くことは、無意味である。真と見なされた文どうしの体系的な連関を作り上げることに成功しないうちは、犯すべき誤りも存在しない。寛容はわれわれに強いられているのである。他者を理解しようと望めば、われわれは好むと好まざるとに関わらず、大部分の事柄において彼らが正しいと考えなければならない⁴⁴。

寛容の原理は、ある言語に対する真理条件理論が話し手を解釈する理論として使用可能となるために満たすべき条件として機能している。寛容の原理は、解釈のための有用な手掛かりとなっているが、それだけでなく、この原理は、解釈の作業の最初から強いられているのである。相手が自分と異なる考えをもつとわかるのは、人々のもつ信念は大まかに同じものであると想定できた時のみである。デイヴィドソンのこの考え方は、根本的翻訳で考えられたような翻訳の不確定性の余地をたしかに残すことになる。だが、それはあくまで翻訳や解釈が可能な範囲の中で生じるものなのである⁴⁵。

根元的解釈の状況は、未知の言語を理解することとして検討されていた。しかし、こうした解釈は、同一の言語をもつ他者とのコミュニケーションにおいても日常的に行われていることでもある、とデイヴィドソンは言う。というのも、同じ言語の話し手同士にとっても、両者の言語が同じであることはいかにして確かめられるのか、という問いの形で問題が生じるからである⁴⁶。言語が同一であることの確認は、実は解釈の円滑さに基づいている⁴⁷のであり、もしも解釈がうまくいかない場合があれば、解釈がうまくいくように、相手の発話の解釈を部分的に修正しなければならないのである。

こうして、他者の信念についてもつ、われわれの態度が明らかになる。われわれは、常に寛容の原理に基づいて、相手の発言や行動を解釈しなければならない。ここでも、人を理解するにあたって、信念という心的なものが構成的な要素をなしていることがわかる。

† 心的枠組みと物的枠組み

上で述べたように、心的なものは規範的な性質と合理的な性質をもち、しかも人を理解するにあたって構成的な要素をなしている。この心的なものの性質は、心的な枠組みが物的な枠組みに還元不可能であることを示している。次にこのことを見よう。

先述の通り、心的なものの性質について見てきた。心的枠組みの記述における性質は、物的記述の枠組みの中に対応する性質をもたない。というのは、もし、心的枠組みの性質が、物的枠組みにおいても見出されるとするならば奇妙なことになってしまうからである。S.エヴニン⁴⁸によれば、例えば、先に規範的性質として挙げられていた「～でなければならない」という意味での「べき」という語だが、これは物的記述の中に見出すことはできない。もちろん、「万有引力の法則が働いているならば、放り投げたコーヒーカップは地面に落ちるべきである」というような使い方の「べき」はある。放り投げたコーヒーカップが何もないところに滞空するとしたらそのときは驚くからである。しかし、それはわれわれの予期に反しているというに過ぎない。「pかつqであると信じているならば、pということ信じなければならない」というような合理的命令を下しているわけではない。その

ような「べき」という規範的原則は物的記述にはあらわれないのである。

反対に、物的なものから心的なものへの影響が及ぶと考えられる場合も奇妙なことになる。というのは、「ある人が何を信じているかとの問題は神経状態を関係づけるようないかなる法則の影響も受けるべきではない⁴⁹」からである。信念の規範的な原則が信念をもつことにとって構成的であるのに対して、物理学などの物的な枠組みにおいては、様々な法則などが発見されることがある。もし、物的枠組みと心的枠組みとに対応する規則が見出されるとしたならば、物的な枠組みにおいてなんらかの発見があった場合、その影響を受けて心的枠組みにおいても新しい原則が付け加わったり修正が加えられたりすることになってしまうだろう。これは、明らかに心的枠組みの構成的な特徴である規範的原則に違反しているのである。

他方、物的記述の枠組みの特徴とは、心的記述にとって合理性が構成的であるのに対して、法則論的であることとされる。心的記述が、言ってみれば、文脈依存的であったのに対し、法則論は文脈独立的なのである。心的枠組みと物的枠組みがそれぞれの性質をもっているとし、デイヴィドソンは次のように言う。

われわれは心的枠組みと物的枠組みの 2 つを使用しているが、その両者の間には共通性がないが故に、厳密な心理・物理学的法則は存在しない。一方において、物的変化は、物的に記述された他の変化や状態とその変化とを結合する法則によって説明しうる、ということが物的実在の特徴である。他方、心的現象をある個体に帰属させる場合には、その個体の理由や信念や意図といった背景をも同時に考慮しなければならない、ということが心的なものの特徴である。その証拠の本来の源泉が示すところに忠実であるかぎり、これら 2 つの領域の間に厳格な結びつきはありえない⁵⁰。

このようにして、デイヴィドソンは、心的枠組みは物的枠組みへと還元されないと主張する⁵¹。心的枠組みにおける記述の特徴である規範的性質と全体論的性質は、心的記述が物的枠組みにおける法則的な特徴付けをもつ記述へと還元されることを許さないからだ。つまり、記述の性質が異なるために還元することができないとされるのである。

しかしながら、心的なものに対してなんらかの固有な存在を割り当てるわけではないので、それは、存在については一元論でありうる。彼の議論によれば、記述の仕方が、ある出来事が心的であるか物的であるかを分けるのである⁵²。こうした議論は、非法則論的一元論 *anomalous monism* と呼ばれる。

以上のような観点からすると、心的枠組みを、物理学と同様に経験的に獲得される枠組みであるとか、法則論的な枠組みであると言うことはできない。2-3 で検討することになるが、チャーチランドは、経験的に獲得される理論の 1 つとしての素朴心理学に対して批判をしている。だが、ここで見たように、素朴心理学を経験的な理論だと見なすことはできない。素朴心理学は、われわれのふるまいや発話の説明としてわれわれの内的状態としての信念や欲求という命題的態度を用いており、そうした心的なものは、規範的性質と全体論的性質をともなうものとして見なすことができる。根元的解釈の議論では、まさにこのことが確かめられた。そして、そうした性質をもつ心的枠組みは、その性質ゆえに諸科学の枠組みへと還元することができないのである。

2. 物理主義と還元

本章ではまず、心の哲学の潮流を概観する。現代の英米における心の哲学の大きな関心は、脳などの物理的な存在者に心を還元できるのか、ということであった。そこでは、様々な種類の物理主義⁵³が現れた。その関心は、物理主義的な世界観の下、心的なものをいかにして考慮に入れないか、もしくは、心的状態はどの物理的状态と同定できるのか、ということに払われた。2-1 では、これらを概観することで、心の哲学が関心を払ってきた心的なものの存在論的な問題をみていく。

2-2 では、クワインの「自然主義的転回」を見る。彼の議論は、あらゆる学問的枠組みを自然科学へと結び付けようとするものである（自然主義）。彼は、科学的な知識に基礎を与えようとする伝統的な認識論に対する最大の批判者である。その議論によれば、伝統的な認識論は、科学を基礎づけるという特権的な身分を失い、自然科学と同等のものとならざるを得ない。しかも特権を失った認識論は、本来それが基礎づけるはずの心理学に依存せざるを得ないというのである。彼にとって、哲学と科学は連続したものである。存在論的な面では、心的なものは物理的なものへといずれ還元されるであろうと彼は考えている。その一方で、彼の認識論に関する仕事の成果の 1 つである翻訳の不確定性テーゼが、心的なものを物理的なものへと還元する際の障害であることを示唆していることをみる。

2-3 では、心的なものに対する徹底した批判者である、チャーチランドの議論を見る。彼の立場は消去主義と呼ばれ、素朴心理学に対するもっともラディカルな批判者の一人と見なされている。彼の議論によれば、素朴心理学は、人の心的状態や行動について説明するにあたってこれまで有用であったが、科学的知識がかなりの程度進んだ現代においては、もはや無用の長物であるという。素朴心理学は、時代遅れで満足のない理論であり、それに基づいて措定されてきた心的な存在者は一掃されるべきであるという。

2-4 では、ネーゲルの「コウモリ論法」を参照しつつ、主観的性質と客観的性質とのギャップについて見ていく。そこでは、たとえ心的なものが物理的状态（例えば、脳）にすぎないとしても、一人称の主観的な視点を物理学的記述のような客観的な視点へと還元することができないことが明らかにされている。

2-1. デカルト的二元論と発展

今日、心の哲学では様々な立場がある。本節では、心の哲学が関心を払ってきた心的なものの存在論をめぐる問題を歴史的流れに沿って見ていきたい。

† デカルトの二元論

心の哲学には行動主義、タイプ同一説、機能主義、解釈主義等の様々な学説がある。こうした諸説は、それ以前の学説を克服しつつ、順々と形成されたわけではない。もちろん、歴史的に形成されていった部分もあるが、各学説には今なおそれぞれに代表的な論者がいる。それらは互いの学説を批判しつつ発展しているため、われわれは諸学説を相互補完的に比較する必要があるだろう⁵⁴。

本論文は、現代英米⁵⁵の心の哲学を中心に扱うものである。心の本性をめぐる問題は、古代から現代に至るまで、哲学の中心問題のひとつである⁵⁶。もちろん西洋的な心の概念だけが唯一の概念でないことは、言をまたない⁵⁷。仏教哲学の、たとえば「阿頼耶識」という概念に代表されるような、意識の深層へとせまるすぐれた概念もある。しかし、こうしたさまざまな心についての概念は本書の手の負える範囲にはない。

現代英米の心の哲学は、デカルトを批判することから始まったとみることができる⁵⁸。それは、G.ライルが『心の概念⁵⁹』で、痛烈なデカルト的・二元論の批判を行ったところから始まったとみなしても過言ではない⁶⁰。20世紀半ば以降に現れた英語圏の心の哲学が、今日、ことさらに「心の哲学」と呼ばれるのには、このようなデカルト批判に端を発するところに理由があると言えるだろう。西洋において、明らかにライル以前にも心についての理論はもちろんあった。だが、中才の言葉を借りれば、心についての理論はあったけれども、「心の理論についての反省はなかった。言い換えれば、心について如何に語るべきか（あるいは如何に語るべきでないか）についての反省はなかった⁶¹」のである。そこまで言い切ってしまうてもよいものか筆者には定かではないが、ともかくも、『心の概念』の影響力は相当大きかったものと考えられる⁶²。本節では、そのように大きな力をもっていたと考えられる行動主義⁶³から話を始めることにする⁶⁴。

デカルト主義的な心の見方に対しては、様々な批判の仕方がある。ある論者たちは、心的なものの「私秘性」や「内的な性質」について批判した。ライルの「機械の中の幽霊 *ghost in the machine*」や「カテゴリー錯誤 *category-mistake*」の議論は、その有力な例である⁶⁵。

『心の概念』において、ライルはデカルト的な心身二元論を徹底的に批判した。とくに、デカルト的・二元論を「機械の中の幽霊というドグマ」と呼んで批判し、心的なものと身体を含めた物的世界の対立をカテゴリーの違いによるものとした。そうすることで、実体の対立として捉えられていた問題を、カテゴリーという言語的な差異としての問題へと転換し、日常的言語を分析することで心と身体の間をやりわらげることが可能だ、と『心の概念』で示したのである。

デカルトは、心と物をまったく異なる二種類の実体とすることで、物の領域から心的な働きを排除し、世界を純粋に機械的に把握できるよう「脱魔術化」を図った⁶⁶。世界は、それ自体として存在しうる二種類の実体、すなわち心的な実体と物理的な実体とに分かれているというのである。世界をこのように捉えたことで、一方の身体を含めた物の世界は機械的なものとして把握することができるようになり、他方、心的なものは私的で内的なものとして、つまり意識への現れとして理解され、物的な世界から切り離され、そして自然界からは目的論的な因果概念が排除された。すなわち、自然界にあるものはみなそれ自身の意志や目的をもち、1つの大きな自然界全体の目的に向かっている、という考え方である⁶⁷。こうしてデカルトは、目的論的な要素を排除することで機械論的な世界観を導きだし、自然科学へと大きく貢献したのである。

デカルト以来、近世の多くの哲学者たちが意識中心の心観をもってきた。それは、近世の認識論の2つの大きな流れである合理主義と経験主義にも共通している。両者とも共通の前提として観念を前提としているが、その土台にあるのが意識中心の見方である。アリストテレスの靈魂論においては、思考作用は、生物の生命活動の一部として捉えられ、生命の原理のようなものにもっと近いものであった。しかし、近世における心の作用を観念

の把握として捉える心観は、心を生命の原理として見る古代の見方から、心を意識の面から捉えようとする意識中心の見方への転換を意味するのである⁶⁸。(そしてこの見方は、現代に至るまで心の哲学や認識論に大きな影響を及ぼしている。)

この結果、心はその主体にのみ知られるような主観的実体とされ、他人からは行動を手掛かりとして間接的にしか理解できないものとなってしまった。また、心的なものとの物的なものとはいかにして相互に作用しあうのかといった重大な問題が生じてしまう。心身の因果関係がどのようなものかという心身問題である。つまり、非物体的な精神が、いかにして身体を動かさうのか、という問題である。

心身が分断されてしまうと、日常的な実感の説明が困難になる。何らかの理由に基づいて行動することなどは、まさに心的なこと（意図、欲求、信念）を原因として、行動（身体運動など）という結果を引き起こすことだからである。デカルト自身もこの問題に苦しみ、「松果腺」に心身間で作用する場所を認めるという辛い選択をせざるを得なかった⁶⁹。

† 行動主義による現代の心の哲学の幕開け

ライルは、二元論における心身の因果関係に着目してデカルト批判を行ったわけではない。デカルトの二元論という考え方そのものが根本的に誤っていると彼は考えたのである。ライルの主張は、「ある人が彼自身の心の特性を実際に働かせていると叙述される場合、われわれはその人の外部に現れた行為や実際の発話を結果としてもたらず隠れた挿話〔エピソード〕について叙述しているのではなく、むしろ、それらの外部に現れた行為や発話そのものについて叙述しているということである⁷⁰」というような言い方に現れている。デカルトにおける心的なものは、時計仕掛けのように機械的なものではない。機械的な法則とは別の因果過程（「非」時計仕掛け⁷¹）にしたがうものなのだ。ライルは、それをカテゴリー錯誤として批判した。ライルによれば、心的状態が物理的なものと同じように、われわれの行動の因果連関に参加できるような実体として考えるのは間違いだとしたのである。先に述べたように、デカルト主義においては、心的なものとの物理的なものとの因果関係が不明である。なぜならばそれらは、実体として異なるからである。ライルは、そのような心と物との対立は誤った見方によるものだと述べた。

さて、行動主義にとって、心的状態をもつということは、ある行動の傾向性 *disposition* があるということである。もっと言うならば、心的状態に関するある言明は、行動に関する言明へと還元できる、と行動主義は考えるのだ⁷²。つまり、人が何事かを信じているということは、かくかくの条件のもとでは行為者はしかじかをする、といった行動に関する言明へと翻訳できると主張したのである。例えば、典型的な行動主義者は、次のように言うと思われる。「ジョーンズは雨が降るだろうと信じている」と述べることは、「ジョーンズの家が開いていたら、彼はそれを閉めるだろう」、「庭道具が外に出せばなしなら、彼は屋内にしまおうだろう」、「散歩に出かけるなら、彼は傘をさすだろう」などの言明を述べることに等しいとする。これは、ある心的状態をもつということは、ある種の行動への傾向性があるということにすぎない。こうした条件を含む言明は「*p* ならば *q*」という形であり、仮言的な言明である⁷³。こうして、心的状態に関する言明は、行動に関する言明に翻訳できるはずだ、と行動主義者は考えたのである。

しかし、1950年代半ばを過ぎると、行動主義は困難を指摘され、心脳同一説や機能主義

にとって代わられることになる。実際、心的言明を物的言明へどうしたらうまく翻訳できるのかを、満足のいく仕方で説明できた者はいなかった⁷⁴。J.サールは、行動主義の難点を次のように指摘する⁷⁵。1 つには、傾向性を述べるための仮言的な言明は、循環論法を免れえない。「雨が降るだろう」というジョーンズの信念は、彼が傘をもったり、建物に入ったりする等の行動に関する諸々の言明へと、行動主義では翻訳できるという。だが、そうした諸々の行動が、じつは、ジョーンズは「雨に濡れたくない」という欲求、信念をもっていると仮定した場合に限られるのだ。ということは、行動主義は、心的状態を行動の言明へと翻訳しようとしたが、実際のところは、行動の言明とそれに加えてその行動を説明できる欲求・信念をもっている場合にかぎって妥当な翻訳となるのである⁷⁶。心の概念を行動の言明へと分析しようとしても、行動についての概念それ自体に心的な要素が含まれているのである。ここには一種の循環論法がある。

もう 1 つは、内的な経験と外的な行動の因果関係を説明できないことである⁷⁷。実際、行動主義は他の心脳同一説や機能主義と区別されるときには、「心をもっているということは、行動の原因であるところの内部状態にあるということではなく、まさに一連のある行動をなすということに他ならない⁷⁸」というように定義される。まさに心脳同一説（以下、同一説）はこの点で行動主義を批判したのである。

同一説では、心的状態は、人間の内部的なもので、脳状態にほかならないとされる。同一説は、行動主義が心的概念の分析に関わったのに対し、事実に基づいているものだと主張される。つまり、同一説は、心的状態の存在様態に関わると主張されたのだ⁷⁹。同一説をとれば、デカルトのような心物因果の不可解さはない。なぜなら、同一説は、心は脳にほかならず、心を物理的な存在者と見なすから、心的因果と見られたものは実際には物理的な因果だということになるからだ。

同一説に対しては、いくつもの反論があった。まず、「ライプニッツの法則」と呼ばれるものを同一説は破っているとされた。ライプニッツの法則は、任意の 2 つのものが同一であるなら、両者はすべての性質を共通に備えているはずだ、とするものである⁸⁰。この法則が正しいとするならば、心的状態の中に、脳状態に属さない性質があるのはおかしい。また反対に、脳状態の中に、心的状態に属さない性質があるのはおかしい⁸¹。この種の反論に対し、同一説論者は、脳科学が発展すれば、反論できると考えたのだ⁸²。しかし、より強力な反論が待ち構えていた。もし同一性が経験に基づく同一性であるのなら（つまり科学の発展によって同一であるとわかる事柄であるとするなら）、同一だとされる 2 つの言明に、それらの違いを明確にする二種類の性質がなければならないはずである。「稲妻は放電と同一だ」という言明は、同じひとつの出来事について、稲妻の性質からの観点から見たものと、放電の性質からの観点から見たものとを同定しなければならない。同様に、「痛みは特定の脳状態である」という言明は、痛みの性質に関する観点から見た言明と、脳状態の性質に関する観点から見た言明とを同定しなければならない。とするならば、「痛みは特定の脳状態である」という言明は、独立した二組の性質に関する言明から主張されなければならない。とすれば、二組の性質は残されたままとなってしまうのである。同一性言明は、あたかも性質二元論へと後退せざるをえないように見えたのだ。このように、心脳同一説は、心的な言明の余地を残してしまう。

同一説論者は、当の言明に対して、心的述語を使わず、中立的な語彙で記述することが

できるとすることで、問題を回避しようとした。しかし、サールは、その回答は失敗しているという。というのも、「心的な現象を心的な語彙を用いないで語るができるという指摘は、心的な現象が心的な性質をもちつづけるという事実を変えることはない⁸³」からだ。たしかに、中立的に記述できるからといって、心的な事実を否定することまではできない。同一説の眼目は、言明においての還元ではなく、事実のレベルにおいて心的現象を否定したかったはずであるから、そうした論証については失敗しているのである。心的現象を否定するためには、これとは別の論証を必要とするのだ。

心脳同一説よりも、より柔軟な形で現れたのがトークン同一説である。すべての心的状態が何らかの脳状態と同一である、とするならば、それはタイプタイプ同一説である。だが、心脳同一説が言いたかったのは、もっと別なことだった、と言うこともできる。「痛みは脳状態である」という言明で言いたかったのは、「痛みというタイプに属するトークンが、脳状態の具体的な例としてのトークンと同一である」、ということである。これがトークン同一説である。つまり、タイプとして、すなわち、抽象的で普遍的な存在者として両者が同一性をもつのではなく、具体的な個々の事例において同一なのだ、という主張である。タイプ同一説の場合は、すべての心的状態は、脳状態と同一でなければならない。だが、トークン同一説の場合、心的状態が神経生理学的な状態であるのはたまたまであり、この場合、機械や他の生物が心をもつ可能性を除外しない。

けれども、トークン同一説もまた、問題に直面する。つまり、心的状態のトークンが共通に備えているものは何なのか、つまり各トークンが共通にもつ性質はいったい何なのか、という問題である。

たとえば「痛み」について心的状態を、タイプ同一説や二元論ではタイプとして立てることができる。だが、トークン同一説の立場では、ある信念をもつとき、もしも二人の人の脳状態（物理的状态）が異なるにもかかわらず、心的状態のトークンとしては同じなのだとしたら、両者の信念が同一だとする基準は一体何なのだろうか。両者の信念が同一であるのは、同じタイプに属するからだ、とタイプ同一説では言うことができる。結局のところ、トークン同一説でも、それらの心的状態の各トークンをまとめ上げるためには、なんらかの共通の心的性質のもとに各トークンがあると考えなければならない。それはまさにトークンが属するべき心的タイプである。だが、それはまさに、心的状態のトークンが、物理的には規定できないことを認め、何らかの心的性質による説明が必要になってしまうこととなる。

次の唯物論の立場は、このトークンがもつ性質を「機能」に求めた。この立場は機能主義と呼ばれ、「脳状態のトークンを心的状態にするのは、有機体がとる行動全体にかかわるあるタイプの機能である⁸⁴」とした。そこでは、心的状態は、機能をもった状態として定義される。そこで言われる機能とは、因果関係の観点から説明される。たとえば、「雨が降ってきたのでジョーンズは傘をさした」というとき、雨が降ってきたという外的刺激と、雨が降っているという信念と、濡れたくないという欲求から、傘をさしたのである。雨が降ったという出来事とともに、傘をさそうとする信念と欲求が原因となり、傘をさすという行動をもたらす。心的状態は、因果関係以外のなものからも定義されておらず、したがって、それ以前に見てきた行動主義、二つの同一説にあるような循環的な定義がない。このように、因果関係を演ずるなものかとして、心的状態は定義されるのだ。

以上、心の哲学の諸々の立場、とくに唯物論に属するような立場を概観した。いずれも心をめぐる存在論的な問題を解決しようとしているものである。筆者の考えでは、心身問題は、ライルが指摘したようにカテゴリー錯誤によるものである。後に見るように、そうしたカテゴリー錯誤をおこしたまま、存在論的に心身問題を解決しようとするのは誤りである。問題は、ライルが示したように心的なものとの物的なものについての「叙述」の問題であり、もしも心身問題が存在論的に解決される可能性があるとするならば、カテゴリー錯誤を正したうえでなければならないだろう。したがって、問題解決のためには、まずはそれぞれの枠組みがもつ記述の性質の側面から、考えなければならない。

2-2. クワインの自然主義

本節では、クワインの見解を見る。彼はきわめて強い物理主義の立場をとっており、存在論は、プラグマティックな観点で選ばれるものであり、科学的な枠組みが存在論としてもっともふさわしいとしている。彼は、自然主義的な見解において、科学の基礎づけを目指す認識論は心理学に取って代わられるとまで述べている。この自然主義的な見解は、科学哲学や認識論の分野で大きな影響を及ぼしている。また、こうした強い物理主義的な態度から、彼は心的なものについての消去主義者の一人と目されることもある。だが一方では、心的なものへの価値をある程度認めてもいる。彼の見解を見ることで、心的なものとの物的なものとの間の還元の問題は、互いの枠組みが他方へと翻訳できるかどうかという、言語的な問題だということを確認したい。

† プラグマティックな存在論

現代の科学哲学や認識論は、「自然主義的転回」の大きな影響のもとにある。その発端を作ったのがクワインである。彼の論文「経験主義のふたつのドグマ⁸⁵」は、その後の科学哲学や認識論を方向づけたと言えるだろう。その影響は、心の哲学においても免れ得ない。彼は全体論の立場から、自然科学から独立に論じうるような領域はないとした。哲学者のみが課題とするような哲学独自の領域はないとし、科学と哲学は連続したものであるとしたのだ。彼は、心理学（彼が想定しているのは行動主義的心理学である）が認識論に取って代わるとしたのである。

クワインとデイヴィッドソンはともに、翻訳や解釈における見解によって、心的なものへの物的なものへと還元しようとする還元主義が深刻な問題をもっていることを指摘している。本節では、デイヴィッドソンの師でもあるクワインの議論を見ることで、物と心の関係についての存在論的な問題が、物的記述と心的記述の関係の問題であることを見ていく。

クワインは、自身の認識論的全体論の観点から、経験的言明と分析的言明の完全な区別はありえず、科学に基礎を与える認識論は不可能だとする。今日でもなお、われわれの知識の基礎づけという認識論の営みは行われている。しかし、ヒュームの徹底した経験主義の考え方からすると、知識の基礎づけという認識論の営みは断念せざるをえないように見える。もちろんデカルトのような古典的な合理論の立場に立ち、「神」をもち出すことによる基礎づけは今なお行われている。けれども、そのような種類の基礎づけをしようという

人は現代ではあまりいないように思われる。たとえば、ヒュームにとっては因果関係ですら懐疑の対象であり、因果関係における原因と結果の必然的な結合性は、それらを結びつけて考えようとするわれわれの思考の習慣にすぎない。ヒュームによって指摘されたこのような困難は、現代の人々の頭も悩ませている。

それでは、認識論という営みそのものを断念せざるをえないのだろうか。しかしクワインの指摘によれば、認識論という営みは、知識の基礎づけという課題のみにとどまるものではない。彼は、基礎づけという側面を認識論の「学說的」な側面と呼び、認識論のもうひとつの側面である「概念的」な側面と区別する⁸⁶。認識論の「概念的」な側面とは、「自然に関する真理について我々がもっている知識を感覚的な用語で正当化すること⁸⁷」である。つまり認識論的には疑わしい概念を、認識論的に見て問題のない概念によって説明をするという課題である⁸⁸。彼は「学說的」な側面においては進歩の望みが薄いと考えたが、「概念的」な側面においては、論理学と集合論という道具立てによってそうした説明がうまくいったと考えた⁸⁹。だが、彼は単純に、認識論的に疑わしい概念を説明が可能であると考えたり、翻訳が可能であると考えたりしたわけではない。そうしたことは「翻訳的な還元」の考え方であり、クワインが批判した「還元主義」に他ならない。それは、彼が同時代のB.ラッセルやR.カルナップの構想を批判的に捉えていたことからもうかがうことができる。

それでは、「翻訳的な還元」を放棄するならば、認識論はどこに向かえばよいのだろうか。クワインにとっての認識論とは、「理論（知識の候補）とその根拠（経験主義によれば、感覚に与えられる証拠）との間の関係を扱う学問⁹⁰」のことである。彼はその認識論のあり方を二種類にわけている。1つはカルナップの方法を典型とするような「合理的再構成」であり、それに対置されるもう1つは「心理学」である⁹¹。彼が言う「心理学」としての認識論とは、われわれが実際にどのような証拠からどのような理論へ至るのかを「自然科学的」に探究するものである⁹²。クワインにとって、感覚受容器における刺激（体表刺激）が、世界についての証拠のすべてである。したがって、そうした刺激をもとにした心理学が認識論の課題を遂行すると彼は考える。

では、合理的再構成を行おうとする人々はなぜ心理学で満足できず、合理的再構成を目指したのだろうか。クワインは次のように述べている。理由の1つには、経験科学の基礎づけを目指しているにもかかわらず、当の経験科学の一部である心理学を用いることは循環であることだ。もう1つには、「物理的概念が理論的にはなくて済むものであることを示すことによってそれらの概念の本質的な無垢性を確立したい⁹³」と考えられていることである。

けれども、そうした企ては放棄せねばならない。なぜなら、カルナップの試みが失敗に終わったことのみならず、クワインの全体論という考え方をとるならば、そもそも翻訳的な還元も、合理的再構成という企てもそもそも不可能だからである。すなわち、合理的再構成は科学の基礎づけとして企てられ、ありうべき科学の基礎は何かを特定することにあった。だが、クワインの全体論においては経験についての命題も信念総体の一部であり、程度の差はあるものの、相互に影響を受ける命題である。既存の言明を新たな言明に翻訳しようという試みは、他の枠組みへ還元しようとする試みの単なる指針にすぎないということになるのだ。したがって、合理的再構成の試みは放棄すべきだ、とクワインは言うの

である。いったん、全体論を受け入れ、循環的定義をよしとするならば、心理学が認識論に取って代わることも可能となる、とクワインは言う。そして、「科学が実際にどのように発展し学ばれたかを明らかにする方が、科学と同じ内容をもった架空の構築物を造りあげるよりもはるかに望ましい⁹⁴」とするのである。

それでは、認識論はどのように遂行されればよいのだろうか。何が存在するのだろうかという問いに対して、われわれは何が本当に存在するかではなく、何が存在するとわれわれは信じているか、についてしか答えることはできない。そして、何が存在すると信じているかについては、われわれがどのような理論を受け入れているかによって決まる。それは、物理学や数学のみならず、常識的な信念に関する理論などについてもあてはまる。われわれがある理論にコミットしながら、何が存在するかを受け入れることを「存在論的コミットメント」と呼ぶ。そうすると、何が存在すると信じているかについて知るためには、第一にわれわれが受け入れている理論が何であるかを明らかにし、第二に、その理論では何が存在するとされているかを明らかにすればよいのである⁹⁵。

クワインは、カルナップの仕事との関連において議論を展開している。カルナップは、存在するものに関するわれわれの問いは二種類に分けられるという。1つは内在的問いであり、ある枠組みの中で何が存在するのかを問うものである⁹⁶。未知の存在者を承認しようとすることは、内在的問いとなり、当の言語的枠組みの中で問われ、確認されるものである。たとえば、どのような種類の物体が存在するのか、100より大きな素数は存在するか、といった問題は、経験的探究や数学的探究によって答えられるべき問題である。

もう1つは外在的問いであり、存在について述べる言語の枠組み自体に対する問いである。それは、基本的な存在者の種類としてどのようなものが存在するか、という問いである。たとえば「物・言語」を選択するなら、物的なものが存在すると見なすことになり、「センス・データ・言語」を選択するなら、存在するのは物的なものではなくセンス・データだということになる。その選択は恣意的なものであり、したがって、「真に存在するのは何か」という問いはカルナップにとって疑似問題にすぎない。

これに対し、クワインは、カルナップのこのような考え方を拒否する。彼は「言語選択の問題と、言語を選択した上での真偽の問題という、この区別を拒否するのである⁹⁷」。彼によれば、「正しい存在論」への唯一の接近方法は、われわれが自分自身の信念体系を正しくすること以外にはない。彼は二種類の区別を拒否し、外在的問いに対してカルナップが適用したプラグマティックな見方を全面的に適用しようとする。彼は次のように言う。

クラスがあるかどうかは、何が便利な概念図式であるかという問題に近く、ケンタウロスや、エルム街の煉瓦建ての家があるかどうかは、事実問題に近いように思われる。しかし、私が強調してきたように、この違いは程度の違いでしかなく、ある特定のしつこく反対してくる経験を取り込むために、科学という織物を織りなしている糸のうちのどれを調整するかについての、曖昧ながらプラグマティックなわれわれの性向にかかっている。こうした選択においては、保守主義が重きを占めるし、また、単純性の追求もそうである⁹⁸。

二種類の問いの差は程度の違いでしかない。われわれは何が存在するのを知りたいと考

える。それはとりもなおさず、われわれは存在者についての正しい言語的枠組みを得たいと考えることである。どのような言語的枠組みも選ぶことができると考えるカルナップのような人にとって、それは疑似問題である。しかし、クワインの如く全体論を受け入れる者にとっては、何が存在するかを考えるためには、われわれ自身もつ存在についての理論を「正しい存在論⁹⁹」へと近づけていくしかないのである。クワインにとって、存在論と科学は、種類の違いではなく、程度の違いにすぎないとされるのである¹⁰⁰。

クワインのいう認識論は、それまでの認識論とは異なるものである。われわれ自身と、われわれの経験に対してもっている関係を理解するために用いることができる枠組みを提供してはくれない。それは、彼の観点が、徹底して三人称的性格をもつことによる。彼の議論は、自然科学における概念を説明することは可能だが、われわれ自身について理解するための概念については説明できないのである¹⁰¹。もしも、われわれ自身と実在との認知的接触を理解しようとするならば、何らかの仕方、一人称的なパースペクティブを理解することが必要となろう。クワインは、カルナップの言うような外的なパースペクティブからの合理的再構成より撤退し、「ノイラートの船」のような枠組みを想定している。

「ノイラートの船」の比喩によれば、われわれは大海原の中船に乗っており、港はまったくくない。船を修理したいと思えば、自身の船にあるものを用いて修理し、船を沈没しないようにしなければならない。それと同様に、われわれは、われわれ自身の信念体系を組み込んだものとしての言語は、それ自身によって修正し、活用するしか方法はない。しかし、クワインのこの態度だけでは、われわれが科学的知識に強く依存しなければならない積極的な理由とはならない。実在の構造を理解するため科学を採用しなければならないとする、明確な理由を与えはしないのだ¹⁰²。クワインが物理主義を選ぶのは、科学を、われわれが現在もつ最良の道具であるとみなす、プラグマティックな観点によるのである¹⁰³。

†クワインの消去主義的立場

クワインは、全体論を唱え、哲学と科学が連続していることを論じた。それでは、物的枠組みと心的枠組みも、連続したものとなるのだろうか。あるいは、彼は現代の科学に比べれば素朴なわれわれの常識的な心理学は消去される運命にあると言うだろうか。

彼は、行動主義的であると共に、消去主義的であるとされている¹⁰⁴。われわれの言語は社会的であり、心の中の理解には立ち入らないというところからそのように言われるのである。しかも、彼は、消去主義的と言われるように、心的なものの実在性については疑いをもっている。しかし、その一方で、彼は心的述語の価値を認めている。彼は次のように言う。

心理主義的な述語は、その曖昧さ〔中略〕にもかかわらず、長年のあいだ互いに関係し合うことによって、人間の行為を予測し説明するための古くからの戦術をうみだしてきた。心理主義的述語は、科学的述語にたいするその共約不可能な在り方において、自然科学を補うものである。そして、社会科学にとっても、また日々のつきあいにとっても不可欠である¹⁰⁵。

クワインはまた、デイヴィドソンの言うような心的なものへの還元不可能性を認めている。

彼は次のように言う。

知覚は神経のうちに実在する。そして信念やそれ以外の命題的態度の個別的な具体例も、それらが幻のように完璧に雲散霧消してしまうものでないかぎり、そうである。神経的な出来事や状態にかんする物理主義者の説明は、心的法則だの内包的概念だのによって煩わされずに、こころおきなく進められる。物理的に還元できない心的なものとは、神経的な出来事や状態を分類するそのやり方なのだ。すなわち、申し分なく物理的な知覚の多くを、*p*であることの知覚として分類し、申し分なく物理的な信念の具体例の多くを、*p*であることの信念として分類するというように。デイヴィドソンが非法則的一元論と呼び、またトークン物理主義の名でも知られている立場を、わたしはしぶしぶながら認める。すなわちそれは、心的実体は存在しないが、物理的な出来事や状態を分類する際の還元不可能な心的様式は存在するというものである¹⁰⁶。

クワインは、心的なものを物理的なものへと還元することが不可能なのは、分類のやり方に起因するとしている。こうした分類の問題は、まさに枠組み間の翻訳の問題だと言える。彼はまた、次のように主張している。

当初、心の問題は存在論の問題であり、また言語の問題であった。実体としての心が姿を消すにともない、心理主義的言語にまつわる二重の問題が残った。すなわち統語論的問題と意味論的問題である¹⁰⁷。

このように、クワインにとって、心に関する問題は心的実体に関する問題ではなく、記述に関する問題である。彼は、前者については解決のめどが立つと述べているが、後者の言語の志向的性質については、いまだ解決が見られないと言う。

ただし、心的なものを上のような形で認めるけれども、クワインはデイヴィドソンと同じ立場ではない。心的なものに関する問題の解決は今は見られないだけなのだとして、クワインはなお強固な物理主義的観点をとる。例えば、彼は『指示のルーツ』において、一人称的な観点を含むメンタリズム **mentalism** について、次のように述べている。

メンタリズムは、気付け薬としての用法をもっている。他の気付け薬と同様に、それは注意して使わなければならない。心的存在者は、もしそれが仮説上の物理的メカニズムとみなされ、物理現象を厳密に体系化する目的のために措定されるのであれば、問題はない。それらは、いつの日にか十分な物理的説明に置き換えられるという希望のもとに、措定されなければならない¹⁰⁸。

こうした考え方は、心的なものを特定の有用性のために要請されたものと見なしており、道具主義的である。

以上のように、クワインは、存在論的な局面においては心の問題をそれほど重要視してはいないのである。

↑ 翻訳の不確定性と心的なものの非法則性

クワインは「言語は社会的な技術である Language is a social art¹⁰⁹」という一文で『ことばと対象』の序文を始めている。彼は、言語が社会的なものであるということに十分な注意を喚起しようとする。彼は、言葉の理解は心の中で意味を把握していることだと考えるような、既存の心理主義的な言語観を拒否する。既存の言語観においては、言葉の理解が本質的に私的なものとならざるを得なくなる。そのような言語観では、われわれが共通の理解をしているかどうかについて確認のしようがないのである。もしも、言語的なコミュニケーションにおける相互理解の成功が、「心の中で理解されたものの一致」を意味するならば、それは不可能であるに違いない。コミュニケーションの成功とは、他人の心の中をのぞくことができないとしても確認できるものでなければならないだろう。とすれば、コミュニケーションの成功とは、受け答えがきちんとできるというような言語的振舞に着眼することになる。言葉に関する考察は、行動主義的によってなされるほかはないとクワインは考えるのである。

「翻訳の不確定性のテーゼ」は、そうしたわれわれのやり取りの中で、言語的な意味がどれだけ確定されるのか、という問題に対する検討の結果である。翻訳の不確定性とは、2つの言語の間の翻訳はただ1つに決まらず、複数の翻訳の仕方がありうるとするテーゼである。クワインは、次のように定式化している。

ある言語を別の言語に翻訳するための手引きには、種々の異なる手引きが可能であり、いずれの手引きも言語性向全体とは両立しうるものの、それら手引きどうしは互いに両立しえないということがありうる¹¹⁰。

そして、複数の翻訳のうち正しい翻訳はどれか、という問いには答えがない。せいぜい、円滑な対話ができるにはどれがもっとも使えるのかということを考えて選ぶしかないのである。

この翻訳の不確定性は、心的なものを物理的なものへと還元しようとする立場への批判を強化するものとみることができる¹¹¹。1-2 で見たことであるが、心的内容は、物理的対象を特定するがごとく、その内容を一意的に特定することはできない。その理由は、心的なものには規範的性質と全体論的性質があるためである。それゆえ、そうした性質をもつ心的状態は、別の性質（法則論的な性質）をもつ物理状態との規則的な結びつきは不可能なのであった。それゆえ、デイヴィドソンは非法則論的一元論を唱えた。不確定性テーゼは、異なる言語間の翻訳の問題を述べたものであるが、心的枠組みと物的枠組みという枠組み間についても類比的に考えることができる。というのも、両者の枠組みの還元を考えると、それぞれの枠組みにおける語を結びつける翻訳作業にはかならないからである。フックウェイが指摘するように、クワインのいう翻訳の不確定性とデイヴィドソンのいう心的なものの非法則論的性格は、ともに物的なものとの間には一致が存在しないことを示している¹¹²。実際、『ことばと対象』において、文の意味を刺激意味に置き換えようという試みはまさに翻訳であろう。デイヴィドソンも論文「心的出来事」において、心的なものと物理的なものの還元不可能性の一因は、クワインの論じたような翻訳の不確定性にあると述べている¹¹³。

以上のように、物的なものと心的なものとの関係の問題は、両者の枠組み間の翻訳の問題が極めて重要であることが明らかとなった。何が存在するのかという問いが、何が存在するとわれわれは信じているか、という問いであるかぎり、存在者についての問いはその存在を承認する理論への問いとなる。このことはクワインがカルナップの二分法を拒否した議論を見ることでもわかる。したがって、われわれの信念についての理論が明らかにされなければならない。

次節では、より徹底した物理主義の一形態であるチャーチランドの「消去主義」を見る。その観点では、以上のような翻訳の問題で悩む必要はないとされている。というのも、消去主義においては、心的な語彙は翻訳されることなく端的に消去される、と考えられているからである。

2-3. 消去主義

機能主義では、因果的な観点から心的状態について言及する。心的状態は、因果的な連関の一部としての機能という役目を果たすとし、さらに脳状態によって裏打ちすることで機能主義は心的状態を積極的に認めていこうとした。しかし、そうした心的状態はなぜ説明されなければならないのだろうか。もしも、心的状態による説明が、われわれの行動を合理的に説明するために、偶然選ばれた単なる1つの理論にすぎないならば、心的状態を積極的に認める必要はないし、脳状態によって裏打ちする理由もない。素朴心理学はそのようにして選ばれた理論であるならば、その理論に関わって唱えられる心的状態の実在性なるものも疑わしい。このような見方を徹底し、心的状態は、より洗練された説明には必要のないものであるとするのが、消去主義（消去的唯物論）である。本節では、チャーチランドの論文「消去的唯物論と命題的態度¹¹⁴」において述べられた素朴心理学への批判をみる。

† 消去主義による素朴心理学への批判

チャーチランドによる素朴心理学への批判は、大まかに分けて3つからなる。第1の批判は、素朴心理学は、物理学的な説明に比べると説明の枠組みとしての有効性が低いということから、それは消去されるだろうというものである。第2の批判は、心的状態についての実在性の議論は、論点先取を犯しているという指摘である。第3の批判は、人の認知活動は必然的に言語に基づいているわけではないというものである。まず、第1の批判から見ていくことにしよう。

チャーチランドは、素朴心理学を1つの経験的理論だと考える。そして素朴心理学は、われわれが今まで抱いたことのあるような神話や天動説などと同様に、棄却される可能性をもつものだとして、次のように述べている。

心理的現象に関するわれわれの常識的な考え方が一つの根本的に誤った理論を構成しており、その理論の基礎的な欠陥のゆえに、その原理のみならず存在論もまた、完成された神経科学によって円滑に還元されるよりはむしろ最終的には置換されるだろう

チャーチランドが素朴心理学を捨て去らねばならないと述べるのはどうしてだろうか。彼によると、素朴心理学を「有利に見せる仮定は実は見せかけであり、無知と偏狭の所産にすぎない¹¹⁶」という。素朴心理学を受け入れている論者は、次の3つの点を考慮に入れていないのだというのである¹¹⁷。

- 1、素朴心理学の成功だけでなく、説明における失敗とその程度および深刻さ
- 2、素朴心理学の長期に渡る歴史、その成長ぶり、肥沃さの程度、将来的に発展する見込みの程度への考察
- 3、行動の科学に関してどのような種類の理論が真になりそうかを考察しなければならず、近接する重複領域——たとえば進化理論、生物学、神経科学——において確立された理論との整合性や連続性を顧慮して素朴心理学を評価すべきだということ

まず1について、素朴心理学は説明できない事柄が膨大であるという。精神病の本性と原因、独創的な想像の能力、知的能力の個人差、睡眠、外野フライを走りながら捕球すること、走行中の車に雪玉をぶつける平凡な能力、網膜上の二次元の刺激配置の微妙な差異から三次元の視覚像を内的に構成する過程、非常に多様な知覚的錯覚、適切な検索を瞬時に行う能力を備えた記憶、そして学習過程など、これらの心的現象を素朴心理学はほとんど解明していないというのである¹¹⁸。

2については、原始的な文化においては人間以外の自然を構成するものにまで素朴心理学が適用されていたとチャーチランドは言う。そして、そのようなアニミズム的な自然観を脱したのも二、三千年前の話で、それ以降の素朴心理学はほとんど進歩していないということである。

3については、2の素朴心理学の「将来的に発展する見込み」にも関わってくるが、素朴心理学がその他の理論との折り合いをつけられるかどうか、ということである。チャーチランドは、素朴心理学における志向的なカテゴリーのゆえに、その他の理論の領域へと還元される可能性は非常に低いと考えている。以上3つを受けて、次のように言う。

理論的美点の次元に限れば、われわれはFP〔素朴心理学 folk psychology の略称〕が大規模な説明上の失敗を患っていること、少なくとも二五世紀にわたって停滞してきたこと、FPのカテゴリーは人間の行動を説明する長期的な資格を認めざるをえないと思われる背景の物理科学のカテゴリーと（今のところ）共約不可能あるいは交叉不可能なように見えることを言わねばならない。このような描写が当てはまるいかなる理論も、端的に消去される可能性があることをわれわれは真剣に認めなければならない¹¹⁹。

このようにして、チャーチランドは、われわれが素朴心理学を用いて心的なことを説明しようとするものの有効性を疑うのである。

次に、第2の批判に移ることにしよう。チャーチランドは、素朴心理学を捨て去ろうと

いう彼の消去主義への反論として、とくに機能主義からの反論¹²⁰に対する検討を加えている。彼によれば、機能主義による消去主義への反論とは2つの点からなるという。彼は、それぞれに対して、機能主義者たちが挙げる論拠は規定的なものであるので、論点先取になっているのではないかと反論を加えている。以下でその2つの議論を見よう。

まず1つは、素朴心理学あるいは命題的態度を扱うという規範的性格に関わるものであり、われわれの活動は、合理的なものとして理解されるということである。だが、「合理性は信念や欲求のような命題的態度を通じて定義される¹²¹」のであり、素朴心理学が信念や欲求、命題的態度を用いて説明をする限り、明らかに合理性に関わることになるのである。だから、この理由ゆえに合理性に基づいた機能主義の擁護は論点先取であるというのである。

そしてもう1つは、心の多重実現の可能性によるものである。機能主義は、われわれの内的状態に言及せずに心的状態について言及する。つまり、内的状態や物理的な状態に言及しないまま、われわれの因果的な状態に言及することによって、すなわち心としての機能が実現されているかどうかということによって心的状態を特定するのである。この機能的状態による心の説明を用いる機能主義に対して、チャーチランドは次のように批判を加える。すなわち、

あたかも、経験的システムの自然なクラスの内的活動を忠実に記述する義務がFPの側にあるのではなく、FPが特定する機構を忠実に例化する義務が経験的システムの側にあるかのようである¹²²。

と述べるのだ。つまり、心的状態が実現されていると先に取り決めておき、その上で当の心的状態がどのようなものによって実現されているのか、という順番で議論を進めているので、これは規定的なものなので論点先取なのではないかと、という批判である。したがって、チャーチランドは、上の2つの論点先取がなされているとするならば、経験的な理論としての素朴心理学ではいられない、というのである。

最後に、第3の批判は、われわれが説明する際の理論としてどれを選ぶか、に対する言及である。すなわち、たとえどれほど欠点だらけの理論がわれわれの伝統的慣習によって素朴心理学に代わって選ばれその理論に基づいて説明がなされていたとしても、その理論を素朴心理学同様に擁護していたかもしれない、というのである。すなわち、機能主義者による消去に対する反論は、はじめから「あらゆる認知システムによって共有される重要な特徴を表現するのは多かれ少なかれFPの志向的語法であると仮定¹²³」しているというのである。つまり、現在のわれわれが素朴心理学を自分たちについての説明の枠組みとして受け入れている事実は、偶然的に用いられた仮定のひとつにすぎない、というわけである。

チャーチランドは、先に述べた機能主義による心的なものの規範性に基づく消去への反論が、論点先取の議論であるという指摘のほかに、心的な状態に規範性をもたせるとされる命題的態度などを特別に扱うのはなぜかということについても言及している。その議論は次のようなものである。仮に、われわれは合理性の概念をもっているとしよう。その合理性は、素朴心理学によれば信念や欲求、命題的態度などに規定されるものだろう。だが、

われわれは最初から合理性をもっていたわけではない。生まれたばかりの時はそのような信念・欲求・命題的態度や合理性など、おそらくいずれももっていないだろう。だとするならば、それらの状態はわれわれにとって基本的なものでないかもしれない。言語使用は、われわれにとって極めて新しいものであり、脳が獲得する機能のほんの 1 つにすぎないかもしれないのである。このように、言語を人間の行動を説明するものとしてことさらに取り上げるのには十分な理由がないとし、言語に基づいた研究パラダイムに対して、チャーチランドは次のように言うのである。

なぜ、認知の活動要素を人間の言語要素に基づいてモデル化する認知活動の理論を受け入れるのだろうか。そしてなぜ、知的能力の基礎的なパラメータがこの皮相的なレベルの要素によって定義される、または定義されうると仮定するのだろうか¹²⁴。

このように、われわれが言語を使用することは偶然的なことであるとし、素朴心理学の特権性を失わせ、次のように述べる。

こうして、認知能力の正しい理解に関する本格的な進展によって、われわれが FP を超えていくことが要求されると思われる。素朴心理学の命題的運動学を完全に乗り越えて、認知活動に関するもっと深くもっと一般的な運動学を発展させ、この新しい概念枠組みの内部で運動学的に可能などの活動様式が（より効果的である、信頼性のある、生産的であるなどの様式として）重視され奨励されるべきであるかを判別することによって、FP の合理性の概念の不毛さを乗り越えることが要求されると思われる¹²⁵。

コネクショニズムでは、認知モデルの研究はこのような文パラダイムに代わって脳の構造に基づいて研究されるべきであるとされ、認知科学において、心について研究するための 1 つのモデルとして近年有力なパラダイムを提供するとされている。それは、神経回路のネットワーク構造にヒントを得て、そのモデルに基づいて、われわれの認知状態を解明していこうという認知科学における試みである。この考え方によれば、われわれの認知というものは、従来もっとも研究されてきたような命題的な構造を示すものではない。そのような文パラダイムは、表象を作りだすとされる脳の構造に基づいているわけではない。言語的な過程が脳において生じるのであれば、脳の構造をモデルにすることによって、われわれの認知は解明されるべきである、とするのである¹²⁶。

さて、チャーチランドによる素朴心理学への 3 つの批判を見てきたが、それぞれの点について筆者は批判的な立場をとる。いずれの点も本論文での議論によって答えられると筆者は考えている¹²⁷。第 1 の点に対しては、次のように再批判できる。素朴心理学がわれわれの心についての説明の枠組みとしてあるのは、それがたんに有効だという理由からなのではなく、われわれが素朴心理学を通してしか、他人の心についての見解を得ることができない。つまり、チャーチランドが素朴心理学をわれわれが経験的に獲得する理論であるとみなしたことが誤りである。次に、第 2 の批判については、チャーチランドの議論はある意味で正しい。理論的措定物を、その当の理論によって明らかにしようとすることは、論点が先取りされていることを示しているからである。素朴心理学は、当の心的状態を措

定している。しかし、心的状態は、素朴心理学にとって構成的であり、こうした循環にも見えるあり方は、まさに心的なものの性質を表していると言える。第3の点はこれら両方に通じている。

ここで、サールの見解をもとに、消去主義による素朴心理学批判に対するさらなる再批判について整理しておきたい。彼は、次のような再批判がありうるとしている。

- 1、消去主義は、素朴心理学が仮定する欲求や信念のような存在物は、理論構造の一部として措定されたものだ、と見なす。しかし、たとえば、私がなにかを欲してそれを得ようという決意を成り立たせるとき、その現実の意識上の思考過程は、すべて私が直接経験するものである¹²⁸。
- 2、消去主義者は素朴心理学の命題を経験的命題のように扱い、それらの命題の誤りがいずれ発見されるだろうとみている。だから、それらの命題の誤りが発見されれば、素朴心理学の存在物も存在しないことが判明する、と消去主義は考える。しかし、素朴心理学の命題の多くは、経験に基づいた命題ではない。それらの命題が、後から経験的な証拠によって誤りが発見されるような種類のものではない。それらの命題は、構成的な原理であり、人の心的内容にかんする分析的な原理である¹²⁹。
- 3、素朴心理学に対するある批判では、心的なものは物理的なものへと滞りなくタイプタイプ還元できないので、そうした存在物は存在しないとしている。しかし、「ある存在物がより基礎的な科学へとタイプタイプ還元できないという事実は、その還元できない存在物が、存在しないということを示すわけではない。まるで反対である¹³⁰」。

2については、本論文を通して中心的な問題となっている。3については、サールの言うとおりに、ある対象が、諸科学が規定する存在物へと還元不可能だからといって、その対象が存在しないと言うべき積極的な理由はまったくない¹³¹。1で指摘される意識上の思考過程という主観的なものについては、次の節で、ネーゲルの「コウモリ論法」をもとに検討する。

2-4. 非還元主義の可能性

本節では、体験の主観的な性質について論じる。そこでは、一人称的記述と三人称的記述のギャップが明らかにされる。ネーゲルの議論にしたがって、心的な性質が三人称的な科学的に記述によって解明される可能性の有無を明らかにしたい。

↑ネーゲルのコウモリ論法

すでに述べたことではあるが、心の哲学においては、心と物との関係をめぐって様々な議論があり、大別して心と物とは同じだとする一元論、別のものであるとする二元論がある¹³²。それぞれのなかでも、一方が他方に対してどのように関係するかについて、様々な立場がある。物理主義としては、哲学的行動主義、心脳同一説、機能主義、表象主義、非法則論的一元論、消去主義などがあり、反物理主義としては、心身二元論、唯心論、創発

主義、汎心論、中立的一元論、ダブル・アスペクト理論、性質二元論など多々あり、それらの立場の中でも論者によって主張の違いがある。しかも、それぞれの立場についての存在論的含意についても気をつけなければならない。

例えば、2-1 で見たように、物理主義として挙げた哲学的行動主義では、論者のすべてが物理的なもののみを存在者として認めると主張していたのではない。通常、哲学的行動主義は物理主義に与するものとされている。しかし、金杉武司によれば、「哲学的行動主義とは、心と行動の関係を因果関係として理解することを否定する立場¹³³」だとし、心脳同一説などのほかの物理主義の立場から区別されるべきであるという。実際、哲学的行動主義者と称されるライルは、「観念論も唯物論も実は不適切な設問の仕方に対する答にすぎない¹³⁴」と述べる。このように心的なものの存在論的な位置づけについては注意をしなければならない¹³⁵。

さて、本節では、体験の主観的性質が、なぜわれわれにとって無視できないものなのかを論じる。それがわれわれにとって必要不可欠であることを、ここではネーゲルの「コウモリ論法」と呼ばれる議論によって明らかにする。しかし、素朴心理学が主観的性質に関与するものであるといえども、このことだけでは、科学的な理論など他の枠組みへと還元できないことを示すことにはならない。本論文では、こうした還元の不可能性については、2-2 の議論などによって明らかにしている。

さて、ネーゲルの論文「コウモリであるとはどのようなことか¹³⁶」にて提案されたコウモリ論法は、心的なものの主観的な性質について議論される際に頻繁に取り上げられる。それは次のようなものである。

コウモリが体験をもつことを疑う者はいないだろう。生物の中で、単細胞生物のようなものまでに進化論的な系列をさかのぼってしまうと、多くの理由でそれらが体験をもたない可能性を疑うことはあるだろう。けれども、それらに比してコウモリはもっと高等であるし、なにより哺乳類であるから人間にある程度は近い存在であり、体験をもつとわれわれは考えるであろう、というわけである。コウモリは、超音波の反響を知覚することによって、自分の位置と周囲の障害物の距離を測ることはよく知られている。コウモリは、人間が自分の目によって周囲を知覚しているように、周囲のものを耳で「見て」いるのである。そして、もしコウモリが超音波によって世界を「見て」いるとするならば、そのような体験は人間が目で世界を見ているような体験とは違ったものであろう、というのである。

もちろん、コウモリがどのように体験しているかについて想像をめぐらすことはできる。けれども、その想像には限界があり、「そのような想像によってわかることは、私がコウモリのようなあり方をしたとすれば、それは私にとってどのようなことであるのか、ということにすぎない」のであって、「コウモリにとってコウモリであることがどのようなことなのか¹³⁷」ということが想像されているわけではないのである。このことは、人間の視力とコウモリの聴覚の相違に限ったことではない。例えば、コウモリは口で虫をつかまえて食べたり、日中、日陰においてさかさまにぶら下がっていたりする。これらの体験を、われわれは自分の身において想像することはあるが、たいていの場合おそらく、われわれは口にした虫の味を自分の味覚の基準に結び付けてしまう（日常的に食べるのでないかぎり、空中の羽虫などはおそらくまずいと感じるであろう）し、逆さまになることは頭に血が上

ってしまうような体験に結び付いてしまうに違いない。しかし、それらの想像は、おそらくコウモリが体験しているものと同じようなものではないだろう。このように、「われわれが行なう想像の基本的な素材は自分自身の体験である¹³⁸」から、想像の及ぶ範囲には限界があるのだ。同様に、コウモリが超音波を用いて捉えた世界の「見え方」を、人間が想像することは容易なことではないだろう。

以上のように、ネーゲルの述べるコウモリ論法は、主体である生物における主観的な性格をもつ体験を、その生物と同じような体験をもたない生物（人間など）が理解することはできないだろう、ということを示しているのである。当然このことは、コウモリと人間の場合などに限るわけではない。このことは、人間同士の場合も同様である。ある人の体験していることがどのようなことであるかは、体験をしている当の人間以外は自分自身の体験に照らして想像をめぐらすほかはなく、けっして他人の主観的な体験を理解することはできないとするのである。したがって、自分の体験についての記述は他人の体験の記述とは異質なものと考えざるを得ない。ゆえに、少なくともわれわれの体験は三人称的な記述である科学的記述へと還元されることはない、と主張するのだ。

↑チャーチランドによるコウモリ論法への批判

このようなネーゲルの議論に対し、消去主義者であるチャーチランドは、ネーゲルの議論は「知り方の違いと知られるものの違いの混同¹³⁹」であるとする。われわれは、各自に自分自身の脳神経系の感覚活動に対して、独自の密接な因果的結合をもつ。その結合は、各自に固有のものであり、その結合の仕方によって自分自身の感覚活動についての情報を得ている。このことが、われわれを含めたそれぞれの生物が「独自の知り方」をもつということである。

しかし、こうした他人には不可能であるような自分自身のみの知り方があるとする認識上の非対称性は、自分自身の内部状態になんらかの非物理的な側面をもっているということの意味しない。まず、感覚的な経験をした際に知られる対象は、主観的と客観的のどちらの視点にしてもまったく同じであり、それは各自の身体や四肢の配置という典型的に物理的なものである。ネーゲルが注目している当人の視点の特有性はたしかにある。しかし、一人称の知り方が特有であるのは、まさに自己結合的な経路によるのであり、それは物理的過程であるといえる。したがって、コウモリ論法に基づく、体験の非還元性の議論は誤りだとする。体験が主観的であるという事実は、知り方の特有性が存在することをあらわしてはいても、非物理的過程が存在するとみなす証拠にはならない。一人称の視点が非物理的過程であるとするならば、そのためには別の論証を用意しなければならない、とチャーチランドは言うのである。

しかしながら、筆者の考えでは、ネーゲルの議論に対するチャーチランドの批判は誤りである。というのも、チャーチランドは、ネーゲルの議論が問題にしたことを誤解しているとみられるからだ。その誤解とは、体験の主観性についてのネーゲルの議論が存在論的な問題のみに焦点を当てている、とチャーチランドが見なしたことである。以下で示すように、たしかにチャーチランドがある人に体験が生じた時、体験をした当の人の身体やそこに刺激を与えた対象、そしてそれを脳に伝える神経系はすべて物理的過程である。けれども、ネーゲルは体験の主観性の議論を通じて非物理的な存在を認めようとしていたわけ

ではない。存在するものがすべて物的なものであるとしても、なお主観的なものが客観的な物理的記述へと還元されたとはみなさないのである。主要な問題は、主観的な視点と客観的な視点とがなぜ全く違ったように見えるのか、ということなのだ。それでは、チャーチランドはこの点についてどのように考えているのだろうか。

チャーチランドは、ある人やある生物に特有の体験をもつという、体験をもつ主体の主観的な性質を疑うことはない。彼は、コウモリが自分の体験に対して特有の立場にあることを認める。つまり、コウモリが超音波の反響によって人間とは別様な仕方で行う世界の知覚を認めるのである。では、主体の独自の体験の知り方とはいったいどのようなものなのだろうか。チャーチランドはそれを「自己結合的な知り方」とする。

わたしは自分自身の身体や四肢の配置に対して固有受容系とよばれる軸索ネットワークによって接近することができ、それらに関する情報を獲得することができる。この情報は筋肉の中にある何百万のセンサーからやってきて、脳に筋肉の緊張状態を知らせる。他の人は誰も、この特殊な仕方では、わたしの身体の配置を知ることができない。それができるのはわたしだけである。というのも、わたしの脳だけがわたしの身体に対してそのような因果的結合を有するからである¹⁴⁰。

したがって、体験をする当人に特有の体験の知られ方は、ネーゲルの述べるような非物理的な特徴をもつものではなく、物理的な過程の1つの知り方にすぎないとするのである。

チャーチランドがこのように述べることは、驚くことに値しないだろう。何らかのことが身体に生じるとき、その何らかのことが起きた当の人は、それを目撃している他の人とは違った特有の体験をするに違いない。例えば、手に傷を負った時などは、傷を負った当の人に痛みが生じるが、それらは、他人には生じない。せいぜい、傷を負った人を見て、同じようなことが自分に起こったと想像し、同様の痛みが生じることを想像するだけである。あるいは、傷を負った人の脳状態をMRIなどによってのぞきこむことにより、彼の様子を知るかもしれないが、当の痛みをもつわけではないのである。当の痛みは、それが生じた当の人のものであることは間違いない。

ここには、体験した本人と他人との間で、体験の「知り方」についての非対称性が明らかに見られる。しかし、「知られるもの」としては同じであり、傷は身体上にあり、それを伝える神経系も物理的なものであるから、「知られるもの」に区別があるわけではないのだ。傷を負った当人とそれを見た他人とでは、たしかに「知り方」に違いはあるものの、しかし、両者がここで知る対象となっているのは傷を負った人のことであるから、「知られるもの」としての区別はないのである。

だが、MRIなどを用いて、物理的に記述しようとする客観的な視点と、当の体験をして実際に痛みをもっている当の人の主観的な視点との区別はたしかにある。このことは、明らかにネーゲルも主題としていたことであろう。それでも、チャーチランドは「知られるもの」について次のように述べる。

主観的と客観的のどちらの視点からにせよ、知られる対象はまったく同じである。それは、わたしの身体と四肢の配置という、典型的に物理的なものである。そこには、超物

理的なもの、物理的科学的限界を越える越えるようなものは何もない¹⁴¹。

以上のように、チャーチランドは、ネーゲルが論じた主観的な体験の性質とは、体験をすることについて物理的に結合しているかいないかの違いにすぎず、対象とされる当のことはすべて物理的な過程であるから、主観的な視点の特有さは還元の可能性を示しているわけではなく、物理学のような三人称的記述にとって問題とはならない、と述べる。彼は、ネーゲルの議論について「ある現象に対して本人専用の一人称的な認識的接近が存在することは、その接近される現象が本質的に非物理的だということを意味するわけではない。それはただ、ある人がその現象に対して、他の人がもたないような、情報伝達的な因果的結合をもつことを意味するにすぎない¹⁴²」と述べ、主観的なものの特有性についての議論は、心的なものを物理学的に解明することの障害にはまったくならないとするのである。

ネーゲルにおいても、「知られるもの」が物理的であることは明らかに認められている。

生物の身体に起こる生理的な作用はすぐれて客観的な事実の領域に属する。すなわち、多くの視点から、また、異なる知覚システムをもった種々の個体によって、知覚され、理解されるものの領域に属するのである。人間の科学者がコウモリの神経生理学を研究することに格別の困難があるとは思えない。そして、知性をもったコウモリや火星人が、人間の脳についてわれわれよりも詳しく知ることも可能なのである¹⁴³。

コウモリが知覚する場合の生理的作用を人間は解明することができるだろうし、人間についての神経状態のことについてもまた、われわれとは全く違う火星人のようなSF的存在が解明することもできる、とするのである。しかし、重要なのは、ネーゲルが主題としていた「体験の主観的な性格が客観的記述によって示されることはいかなることなのか、そしてそれは可能なかどうか」という問題である。ネーゲルは、物理学的記述の客観的な性質については、次のように述べる。

特殊人間的な視点への依存度が減るにつれて、われわれの記述は客観性を増す。この途をたどることが可能なのは、外界について考える際にわれわれが使用する概念や観念は、最初はわれわれの知覚器官に依存する視点から持ち込まれるとはいえ、それ自身を越えて事物そのものを指示するのに用いられる——そしてその事物に向かってわれわれは現象的な視点を持つ——ようになるからである¹⁴⁴。

ここに示されているように、ネーゲルにとって、種に固有の視点からより離れていくことは客観性を増すことである。しかし、こうした客観的記述では、主観性の問題が取り残されてしまうことは明らかである。主体における経験の内在的な性質は、おそらく客観的な記述からもっとも離れた視点である。物理学などの記述はそのような視点からより離れていこうとした性質のものなのであり、こうした傾向は、研究の対象がわれわれ自身ではない場合には求められる。反対に、研究の対象がわれわれ自身であるとき、解明されるべきことは経験の内在性についてであるにもかかわらず、客観的な記述は解明のための記述としての資格を失っているのである。ネーゲルは次のように言う。

外界の十分な理解を求める場合には、種に固有の視点を排除するのが正しいとはいえ、その視点を永久に無視し続けるわけにはいかない。なぜならば、それは内面に対しては一つの視点ではなくその本質をなしているからである¹⁴⁵。

外界にある対象ならば、それをいかにして研究するかを選ぶことはできる。例えば稲妻の場合、当初は光ることと音を出すと言うことが稲妻についての理解であったが、解明が進むにつれ、稲妻を空中の放電現象とみなすようになった。このようなより厳密さを増していく外界の対象についての学問の事実は、しかし、内面についての研究が成功するだろうという保証を与えてはくれない。種に固有の視点を離れていくことが外界にある物理的な対象についての理解を深めることである（たとえば、顕微鏡を用いることによって、肉眼では見えないような物理的なものの厳密な構造が明らかになる）。これに対し、主観的な性質を表すものの場合、当の主観的な性質を客観的な性質と見なすことがいったいどのようなことなのか不明なのである。すなわち、「体験の客観的な性格」ということで何が意味されるのか¹⁴⁶」を理解することが困難なのである。このことについて、ネーゲルは以下のように述べる。

私の論点は、〔中略〕われわれはコウモリであることはどのようにあることなのかを知りえない、という点にあるのではない。私はそのような認識論的な問題を立てているのではないのだ。私の論点はむしろ、コウモリであることはどのようにあることなのかという問いの意味を把握するためにさえ（いわんやコウモリであることがどのようにあることなのかを知るためにはなおのこと）コウモリの視点をとらねばならない、という点にある¹⁴⁷。

体験が客観的な本性をもっているという（あるいは客観的な過程が主観的な本性をもちうるという）より根本的な前提を理解できないうちは、われわれの体験の本性が物理的な記述によってとらえられるという仮説を真に理解することはできない¹⁴⁸。

このようにして、ネーゲルは心的なものの主観的な性質の還元不可能性を主張した。「主観的なものと客観的なもの間にあるギャップ¹⁴⁹」がいかなることであることを説明することができるのでない限り、三人称的記述に頼る科学には、説明のできない領域が残っていることになるのだ。上で示したチャーチランドの議論は、説明されるべきこの点を見逃している。

以上で、心的なものが物的なものへと還元できないという議論が明らかになった。しかし、体験の主観性に基づく議論は、同時に、他我問題を導くこととなる。すなわち、一人称的記述と三人称的記述とのギャップの問題は、他者の経験がいかなるものであるのか、他者に心は存在するのか、という問いに対して極めて難しい問題を投げかけることとなる。というのも、一人称の体験の内容がそれほどまでに特殊なのであれば、他者の体験の内容が、私が体験する内容と極めて異なったものである可能性が高いからである。ちょうどネーゲルがコウモリ論法で、人間がコウモリの体験をもつことが不可能であるとしたように、

ある人が他者の体験をもつこともまた不可能であるように思われる。他者の経験内容が分からないとするならば、他者の経験内容についての言明は、全く根拠がないことになる。では、他人の経験や心について妥当だと考えるためにはどのように考えたらよいのだろうか。

3. 心の知識の還元不可能性

前章において、ネーゲルの議論を参考にしつつ、一人称的性質と三人称的性質のギャップを見てきた。それは主として、一人称の主観的な記述と科学的な三人称的記述のギャップに関するものであった。3-1 では、他我問題を取り扱う。他人の心に関する問題もまた、哲学の伝統において大変根深いものである。大まかにいえば、第 2 章が、心的な枠組みを擁護する立場と物理学との対決に関する議論であったのに対し、本章では、心的な枠組みそのものに潜む問題を取り扱う。

われわれはたしかに他人の心についての知識をもっているように思われるけれども、しかし、その知識はいかにして正当化されるのであろうか。自分の心については直接確かめられるのに対して、そのようには他人の心は確かめられない。他者に信念や経験があるということはどのようにして確かめられるのであろうか。本節では、その正当化の手続きとして考えられてきた、「類比による論法」や「規準による論法」を検討し、いずれの立場もうまくいかないことをみる。そして、他我問題に対して、その問題の設定の仕方自体が間違っていたのではないか、という疑義を論じたい。

3-2 では、その疑問を引き継ぎ、他我問題がデカルトの内在主義的な認識論に端を発した特殊な問題であることを明らかにする。さらに、デイヴィドソンの「三角測量」についての議論を通じて、われわれがもつ「信念の概念」には、「自分の心に関する知識」、「他人の心に関する知識」、「外界についての知識」の 3 つすべてが必須であることをみる。デカルトの試みは、いわば「自分の心に関する知識」から他の 2 つの知識を基礎づける試みであった。他我問題はそうした内在主義的立場に起因するものであり、デイヴィドソンの立場にしたがうならば、3-1 で見たような他人の心についての懐疑に陥ることなく、また自分の心と他人の心の知られ方が非対称的であることの理由が明らかになると考えられる。本節の議論を経ることで、素朴心理学が代替可能な単なる知識ではなく、われわれにとって不可欠の知識の源泉であることが明らかになるであろう。

3-3 では、デイヴィドソンの議論に対する 2 つの批判に応答したい。もっとも重要な論点は、第 1 章で見た心的なものの規範的性質と全体論的性質がもたらすデイヴィドソンの哲学内部での緊張に対処することである。第 1 章と第 2 章を通じて、心に関する存在論的な問題を、翻訳や解釈や還元という記述の問題へと比重を移すように議論を展開した。それでも物的な記述と心的な記述は、行為に関する説明等で交わらざるを得ない。本節では、デイヴィドソンの哲学内部においても現れるそうした問題が、どの程度深刻な問題なのかを論じ、さらにその深刻さはかなりの程度解消することが可能であることを論じる。

3-1. 概念的枠組みとしての心

これまで述べてきたように、われわれは、内在的な性質をもつ心的なものの存在を目で見るとして、直接確かめることはできない。それは、他者の心のみならず、自分の心も同様である。また、前章の最後で指摘したように、他者がもっている体験を私がかもつことが不可能であるとするならば、他者の心や経験が存在するというわれわれの日常的な考え

は、確認できない存在としてさらに疑わしいものとなる。本節では、心や経験の存在はどのように確かめられるのかについて論じたい。

† 形式的要件としての自己

2-4 でネーゲルにしたがって、自己（一人称）の体験記述の三人称的記述への還元不可能性を見てきた。ところで、サールによれば、自己そのものについての問い、すなわち「自己とはなにか?」「自己を自己たらしめるものとはなにか?」という問いについては、ヒュームによって決着がついたと現代では考えられている。自分が内面の中に見出すことができるのは経験群だけであり、そうした経験群に付け加えて、自己があるわけではない、という考えである¹⁵⁰。その議論は、自己の同一性にもかかわる問題であり、ヒュームは自己の同一性を否定して、自己が経験群の継起の結果でしかないとしたのである¹⁵¹。自己は、経験の対象となるようなものではない。サールは、しかし、「非ヒューム的な自己」というものを見出す。サールは、自己を形式的な概念として考える。サールは、自己についての経験が不在であることについて次のように述べる。

もし私が内部に注意を向けて、私がいまもっている経験のすべてを検証した場合、そのいずれかを私が「自己」と呼ぶはずはない。私は背中にはシャツを感じ、口にはコーヒーの後味があり、昨夜からかすかに二日酔いの頭痛が残っており、窓の外の木々の風景を眺める。しかしこれらのどれも自己ではないし、自己とは見なされない。そうすると、この自己とはなんなのだろうか？ ヒュームは完全に正しいと思う。自己という存在者の経験はない。しかしそれは、そのようななんらかの存在者や形式的な原理を想定する必要がないということの意味しない¹⁵²。

われわれは様々なことを経験するが、自己は経験の対象ではない。だが、サールは、自己というものにはもう 1 つの側面があると考え。人がもつ経験を、経験として理解可能にするためには、自己を想定する必要があるとするのだ。彼は、自己についてのアナロジーとして、視覚を理解する為の「視点」について考える。

私が自分の視覚を理解するためには、それを「ある視点から生じるもの」として理解しなければならない。だが視点それ自体は私が見ているものでもなければ、なんらかのかたちで知覚しているものでもない。視点とは、私の経験の特徴を理解可能にするための純粋に形式的な要件なのである。視点それ自体はこの一つの形式的な制約、つまり私の経験がそこから生じる点であるはずだ、という制約以外になんら実質的な特徴をもっていない¹⁵³。

視点は、それ自体を見ることはできないが、視覚経験があるかぎり、かならず伴うものである。視点の例と同様に、自己も、なんらかの経験が生じている場合には、経験の所有者として必要となる。実質的に経験される自己がなくとも、自己は、人の経験の特徴を理解可能にするために必要となる、形式的な要件なのである。

† 他我問題とその解決策の1つとしての類比論法

ここで言われている形式的な要件としての自己は、一人称的な体験記述を可能にする視点である。他者の経験についても、同様に他者における他者自身の視点があり、初めて可能となるはずである。しかし、その二人称的な視点を私が認識することは不可能である。にもかかわらず、われわれはふつう他人がもつ経験が存在すると信じている。

われわれは、第1章でみたように、心についての知識をもっていると考える。その知識は、自分も他人も含めたものである。デカルト的な主観性の議論によると、一人称の知識は明確に本人に知られており、それゆえ、一人称の知識を足掛かりに、他人の知識、外界の知識を確実なものとしていこうとする。そうした仕方は、一人称的な知識をもとにあらゆる知識を基礎づけていこうとする仕方である。他者についての二人称の知識も、自分自身についての知識に基礎を置くものである。そうした一人称の知識をもとにした二人称の知識の基礎づけはいかにして行われるのだろうか。他者の問題は、こうした問題点を明らかにする。

中才は、『心と知識』において、他者の心の問題を人々の行為を説明するための枠組みの身分の問題として位置づけ、素朴心理学を「人物」概念についての理論として捉えようとしている。以下では、他者の心の問題を通し、素朴心理学が心についての原初的な概念をもたらす枠組みであることを見ていくことにする。

われわれはふつう、他人に心はあることは決まりきったことだ、と考える。われわれは、他者がどのような心の状態にあるのかを認識することができるかと考える。コミュニケーションが可能なのは、他者の行動からその心的状態を類推することができるからである。しかし、他人に心があることを証明せよ、と言われると人は困り切ってしまうだろう。答えなければならないのは、他者に信念があるということの正当化である¹⁵⁴。多くの場合、自分のかつての痛みの経験をもとに、同様の状態になれば、他の人も同じように痛みをもつだろう、と推理するのである。他者の心の状態の推理として有効なこの方法は、他我問題においてどのように考えればよいのだろうか。

他我問題を解決する伝統的な方法の1つに、「類比論法 *argument from analogy*」がある。それは、自己と他者の類比に基づいて、他者に思考や感覚を帰属させる論法である。この方法を強力に推し進めたのは A.J.エアであり、代表的な論文「他者の心についてのわれわれの知識」を中心に、中才は類比論法を分析している¹⁵⁵。

エアは、「他者の心についてのわれわれの知識」という論文の中で、他者の心についての知識に問題を生じさせることになる6つの命題を次のように挙げた¹⁵⁶。

- (1) 自分以外の誰かが、「私は哲学的な問題を考えている」、あるいは「私は頭が痛い」、あるいは「私は幽霊を見た」と言う時、その人が自分自身について言っていることは、「私は哲学的な問題を考えている」、あるいは「私は頭が痛い」、あるいは「私は幽霊を見た」と仮に私が言った場合に、私が自分自身について言うであろうことと同じである。
- (2) 自分自身以外の誰かについて、「彼は哲学的な問題を考えている」、あるいは「彼は頭が痛い」、あるいは「彼は幽霊を見た」と私が言う時、私がその人について言っていることは、「私は哲学的な問題を考えている」、あるいは「私は頭が痛い」、

あるいは「私は幽霊を見た」と仮に私が言った場合に、私が自分自身について言ったであろうことと同じである。

- (3) 「私は哲学的な問題を考えている」、あるいは「私は頭が痛い」、あるいは「私は幽霊を見た」と私が言う時、私の言明は、私の明らかな行動についてのいかなる言明、あるいは言明の集合（それがたとえどんなに複雑であっても）とも等しくない。
- (4) 私は私自身の経験について直接的な知識をもっている。
- (5) 私は他者の経験について直接的な知識をもつことができない。
- (6) 従って、他者が経験をもつと信じるために、そして、他人の経験の少なくとも一部が私自身の経験と同じ特徴をもつと信じるために、私がもつことができる唯一の根拠は、彼らの明らかな行動が私自身のものと似ているということである。私自身の行動のある特徴がある経験と関連付けられる、ということを知っている。そして、似たような仕方では他者が行動するのを観察する時、他者が似たような経験をもつということを、類推によって私が推論する権利がある。

上記のうち、いずれを受け入れいずれを拒否するかは、論者により異なる。例えば、行動主義は、(3) と (4) を拒否するが、自分と他者の心的状態の相違があるのはなぜかが未解決のまま残される。

エアは、(4) と (5) を受け入れる¹⁵⁷。(5) について、もしわれわれが他者の経験について直接知ることができるならば、そもそも他者の心の問題は生じない。ふつう、人は、他人が経験することについて考えるとき、他人が経験することを直接経験出来るとは考えないし、他人の経験を所有できるとも考えない。そして、所有できないとしても、他人に経験がないとは普通考えない。人が自分自身の経験について直接知ることができるのは、自分の経験は自分自身のものであり、他者の経験をもちえないからである。したがって、ある人が別の人の経験をもちえないのは必然的真理であるとエアは考える。それでは、他者の経験の存在を知る手掛かりはどのようなものであろうか。

他者が経験する内容については、私の観察可能なものの範囲外に見える。類比論法への批判の 1 つは、他者の経験を観察することができないにもかかわらず、類比を行うのは妥当ではないということである。自己と他者を類比的に考えて、他者の経験についても言及することを妥当とするためには、他者の経験を確かめることができなくてはならない。エアは、私が他者の経験に対してなす指示言及が、検証不可能であることを意味しないと考える¹⁵⁸。なぜなら、「事実上他者によって所有されている経験を私がもつことは論理的に考えられないことではない¹⁵⁹」と考えるからである。このことは、ある人が他者の経験をもちえることが論理的に可能だと述べてはいないが、ある人と他者が同じ経験をもちえることを論理的に可能にする。他者の経験をもちえないのは、上に述べたように経験の所有権が排他的だからであり、他方、他者と同じ経験をもちることが可能なのは、経験の概念それ自体のうちには、それが誰の経験であるかということまでは含まれていないと考えられるからである。このことから、エアは次のように考える。

経験それ自体を考察した場合、それが他の現象に対してたまたまもっている関係を別

にすれば、それをいずれか一方の人物の経験であるとするだけのものはそのうちには何もない、ということである。それゆえ、私は次のように結論してもよいと思う。すなわち、他の人物の経験が私の観察にとって接近不可能であるという意味は、他者の経験の存在という仮説を私の理解にとって接近不可能なものにするようなものではない、と¹⁶⁰。

エアが言うように他者の経験と同じ経験をもちうるとするならば、他者がもつ経験は、私の可能的経験の範囲内にあり、「それらの経験に対する私の指示言及が、超越的な対象についての言明と同じ意味で〔検証不可能〕であることを意味しない¹⁶¹」。こうして、他者の経験が理解可能であるということが確認されれば、他者の経験についてのわれわれの信念を正当化することが可能になる、とエアは考えた¹⁶²。つまり、他者の経験についての言明をわれわれは理解できるということである。しかし、彼のこの考えは、他者の経験が理解可能であるという可能性が残されているにすぎない。エアの関心は、あくまで言語的などころにある。したがって、彼にとって、他人の経験についての言明を理解できるということが何よりも重要である。けれども、はたして、他者についての言明の理解可能性が他者の経験の存在の証明になるかどうかは疑問であるし、また、他者の経験についての言明が妥当であるかどうかを確かめる材料にはならないと考えられる。

類比による論法の欠点とされてきた点はもう1つある。中才は次のように言う。

類比による論法は求める結論に達するために十分な基盤をもっていない、と批判されてきた。他者に心があるという私の推論は、私のこれこれの経験が私の或る身体的状態と連関しているのがこれまで見出されてきた、というたった一つの（つまり、私自身の）事例にのみ基づいている。そしてこの基盤はこれ以上広くすることが不可能なものである、と論じられてきた¹⁶³。

類比による論法は、上のように批判される。私にとっては、私が感じる痛みと私の痛みについての振舞いとが連関しているのは明らかである。しかし、私の痛みという事例は、私にとっては何度も起きることではあるけれども、多くの人間の中の単なる一事例でしかない。この痛みと振舞いの関係を、他者に対しても適用し人間全体へと普遍化することは、私の経験というたった一事例からはできない。私の経験を基盤とするならば、それは私の経験のみについて連関が明らかになるだけであり、他者の経験における連関が明らかになるわけではない。したがって、一人称における経験から他者の経験へと推論を推し進めていくためには、それに先立ってあるいはそれとは別に類比が可能であることが示されねばならないことを、上の批判は明らかにしている。

これに対して、エアは、類比による論法が帰納的推論であるとし、他者の経験が存在するという言明は妥当であるとしている。他者についての言明がこうしたものであるならば、ある言明を真だとするとき、直接観察しているかどうかは重要な問題ではなくなる。エアにとって、「彼は歯が痛い」という言明をなすということは、ある人物が「歯が痛い」という記述を満たすということであり、そこに私の経験は必要とされていない。「私が他者について〈彼は歯が痛い〉と言う場合、私の主張は、私の経験から他者の経験への推理ではな

く、「歯痛という特性 **property** とその他の特性（虫歯と神経の状態、言動や振舞い等）とが様々な状況において連関しているのがこれまで見出されてきたという事実に基づいて、その連関がいまの場合にも成立している、と私は主張しているのである¹⁶⁴」。したがって、エアは、類比論法は私という一事例に依拠するものではなく、通常の帰納的推論だと考える。

他方、「ある意味で、他者の心についての言明というものはない¹⁶⁵」とエアは考えた。われわれは、他者が経験する痛みを直接観察できる立場にはない。だが、「彼は頭が痛い」という言明・事実は、われわれ観察者の立場とは関係なく成立する。「彼は頭が痛い」という言明には、話し手の状況についての言及は含まれておらず、それが誰によって言明されようとも、言明の記述内容は変わらない。「〈彼は頭が痛い〉」という言明は、その言明を為した人がその出来事を直接観察できる立場にはいないという含みを伴うが、このことはその言明の記述する事実とは関係がない¹⁶⁶」。したがって、「彼は頭が痛い」という言明は、他者の心的状態についての言明なのだが、それは中立的な言明であり、「いかなる言明もその言明がどのような視点からなされているかについて何も語っていない¹⁶⁷」とエアは考えるのである。

しかし、前述のエアの考え方には両立不可能な 2 つの考え方が混在している、と中才は批判する。なぜなら、「類比による論法が帰納的推論であるためには、他者に心的状態を帰属させる言明は経験的でなくてはなら¹⁶⁸」ず、そうだとすれば、エアにとって、そうした言明の経験的意味は私による検証可能性を原理上もたなければならない。他方、先に述べたように、他者の心・経験についての言明は、それが誰によって言明されたかに関わらず同じ内容をもつと考えられている。だが、前者の考えは後者を不可能にし、後者の考えは前者を無用にする。これはエア自身の考えの内部の問題でもあった¹⁶⁹。

エアは、中立的な記述の議論を経ることで、他者の心に対する帰納的推論を妥当だとしようとしたが、しかし、この方法では不十分である。というのも、他者の心についての中立的な記述が可能だとするなら、他者についての記述が可能であるということ自体が、他者の経験の理解そのものとなり、他者に心はあるかという問題自体が無意味なものになってしまうからである。他方、他者へ心的状態を帰属する言明が経験的であるなら、言明を検証する私が必要となり、中立的な記述ではあり得なくなる。

上のエアの議論は、類比による論法を帰納的推論だとし、中立的な記述という議論を経ることで擁護しようとしたものであるが失敗に終わっている。このことは、類比論法を帰納的推論であるとみなすことがそもそも間違いであるか、類比論法を帰納的推論だとする仮定を中立的な記述の議論により擁護することは不可能であることを示唆している。いずれにしても、他者と同じ経験をもつことが可能であるとわかって、「他者のもつ経験」を一人称の視点から理解することができない。ここにも「主観的なものと客観的なもの間にあるギャップ」の問題が生じている。

われわれがもつ自他の経験を理解する方法はないだろうか。これについては次節で論ずるが、先取りして言えば、他者の心の問題を正しく捉えるには、自分と他人の心や経験を類比的に考える以前に戻る必要がある。それは、自分・他者についての知識に関わる問題である。しかも、それら 2 つの概念に加えて世界についての知識も必要とする。それらの知識は相互依存的であり、自他の経験のもつ性質の違いは、われわれが心に関する知識を

獲得した時点ですでに組み込まれていると考えられるのである。その解決方法により自他の経験の非対称性の問題が解消されれば、類比の問題もまた解消されると考えられる。

だが、まずは類比論法の問題を解決すると考えられてきた独我論批判と私的言語批判を取り上げたい。

† 規準による論法

類比論法では、自己の経験から類比的に他者の経験や心を類推している。そこでわれわれは、自己のもつ観点を改めて理解する必要がある。先に自己についての一事例からは他者への推論は不可能だとする立場を述べた。自分に意識が存在しないことは想像できないのに対し、他者の意識の存在については直接的に知りえないことから、他者の意識が存在するという確信の度合いは減少する。他者の心を疑いだせば、それは独我論へと陥ることになる。

独我論を批判する方法の1つに、「私的言語 private language」に対して加えられた批判をもとに議論する方法がある。「私的言語」とは、話し手のみに理解できる言語のことである。この言語は、他者に理解可能な公的な言語とは違って、彼らに理解されることはない。私的言語はまた、実は話し手自身にも、その言語が一定の意味で用いられているかどうかもわからない。「規則についての印象」があるにすぎない。以上のことから、言葉が正しく用いられていると言えるためには、それをチェックする「公的な規準」がなくてはならないということが帰結する¹⁷⁰。独我論者は、公的な規準をもちえない以上、彼らの言語使用を正しいということができず、独我論の主張そのものが無意味となるのだ。

こうした批判に従えば、他者の心の問題に対する懐疑論を拒否できる、と考えられている。そうした論法は「規準による論法 argument from criteria」と呼ばれている¹⁷¹。言葉の正しい使用は公的な規準に訴えなければならず、心的状態についての言明も、公的規準に訴える限りにおいて、正しい使用も決定される。私的言語はその定義ゆえに公的規準を満たしておらず、意味をなさない。心的状態についての言明が有意味であるためには、他者に分かる仕方で表現される必要がある。規準による論法では、心的状態の表現を心的状態の規準であるとみなすことになるのである。そもそも他者の心の存在について懐疑的になるのは、エアが挙げた他者の心についての知識に問題を生じさせる6つの命題を見てもわかるように、他者による言明と彼の心的状態とが分離されていることによるからである。さらに言えば、他者の心的状態と振舞いという外的表現が概念的に分離して考えられているからである。そのように分離してしまう理由の1つには、痛み「のふりをする」という行動や痛みを「我慢する」という行動があることである。前者は痛みの心的状態がないにもかかわらず外的表現としては痛みを表している。そして後者は、痛みの心的状態があるにもかかわらず外的表現としては痛みを表していない。こうしたことから、外的表現を心的状態の証拠とするのは不可能であるとするのだ。

これに対し、規準による論法では、次のように言う。

人は痛みをもちながらそれを隠すことができる。あるいは、人は痛みをもっているふりをするることができる。しかし、それが痛みの我慢であり痛み「のふりである」ということそれ自体が、われわれが痛みという語を理解していること、痛みの規準をもってい

ることを示しているのである¹⁷²。

ふつう、誰かが「痛い！」と叫んでいるとき、われわれは「彼は痛い（彼は痛みをもっている）」と考える。「彼は痛みを感じているがゆえに「痛い！」と叫んだのだ」と考えるのである。こうした見方では、痛みの言明が、心的状態を正当化している（証拠立てている）ように見える。しかし、この痛みと痛みの言明の関係は正当化の関係ではない、と中才は考える。すなわち、痛みと痛みの表現との関係は、埋めるべきギャップをもたないとするのである。子供が幼いとき、転んで痛い思いをする。大人はその子に、泣く代わりに「痛い」と言うよう教える。ここでは、痛みの言語表現は、痛みを記述しているものではなく、泣くことに取って代わっている。痛みという私の感覚はただ「痛い」と自認され、その自認に代わって痛みの言語表現や振舞いが同じ役割を果たすのである。中才はこのことについて次のように言う。

自認も振舞いも感覚の同定に基づいてなされているわけではなく、したがって、同定の規準もない以上、われわれがそれについて誤ることもない。一人称心理言明が誤りから免れているのは、私が私の痛みについて特権的接近手段をもっているからではない。〔中略〕自認は痛みを記述ないし報告し、振舞いは痛みを表現する、という考え方が拒否されているのである¹⁷³。

これが、一人称心理言明が誤りを免れており、かつ一人称言明が他人についての言明と異なる理由である。一人称心理言明において、痛みと痛みの表現との間にギャップはない。そこにギャップを置き、内的状態を表現の証拠とするような正当化の関係を考えてしまえば、次には、他者について「彼は痛い」と言うとき十分に正当化されていない、と感ぜられることになる。そこから、他者の痛みは、他者の痛みの表現から類比によってするしかない、と考えるようになるのである。これは他者の心の懐疑への道である¹⁷⁴。

痛みの規準が上のようなものであるならば、人が痛みの振舞いを示しているにもかかわらず、「彼は痛みをもっているか」と問うのは不当であると言うことができる。この問いが不当なのは、「彼が痛みをもっていることが確実に確定されているからではなくて、〔痛み〕という語を理解していながら、そのような問いを立てることは不当だからである¹⁷⁵」。たしかに、痛みの「ふり」をしたり「我慢」したりすることはできる。先にも述べたように、それらが「ふり」や「我慢」だとわかるのは、痛みの規準を知ってからでなければならない。いったん規準を受け入れたなら、他人の痛みの表現が、痛みをまさに表現していると理解されなければならないのである。

「痛み」という語を理解した以上は、われわれはすでに他者をロボットとしてではなく、人間ないし人物として理解しているのである。類比による論法は本末転倒である。われわれは類比によって他者に心があると推論するのではない。われわれは他者を人物として理解しているからこそ、他者の心を類比によって推論するのである。われわれは他者の振舞いを単に物理身体的な運動としてではなく、人間の行為として見るのである。したがって、いまさら他者の痛みの表現から彼の痛みを類比によって推測す

る必要はない。規準による論法は類比による論法を無用にするのである¹⁷⁶。

類比による論法は、他者の心が存在するという信念は正当化されるか、という問いに答えようとするものであった。そしてそれは、自分自身の経験を基盤として観察可能な他者の行動や言明を手掛かりに、他者の心が存在するというわれわれの信念を正当化しようとするものであった。しかし、規準による論法によれば、「痛み」などの心的状態の表現を心的状態の規準だとみなさないならば、「他者に心がある」という文を理解できない。類比論法が手掛かりにしようとした言明の理解それ自体のうちに、「心的状態をもつ他者」という概念が内蔵されているのである。

† 「心あり理論」へのコミット

素朴心理学では、他者についての言明をなす。第1章でみたように、人間の行為を説明する枠組みとしての素朴心理学にすでにわれわれはコミットしている。そこでは、他者の心は、行為を惹き起こすような存在者として前提されているのである。つまり、素朴心理学は、他者についての知識を前提としている。本節の議論で見たように、他者の心についての概念は、経験的に獲得された知識ではなく、素朴心理学が他者についての言明をなす限り前提とされていなければならないものなのである。

しかし、中才が述べるように、「常識心理学を行為の説明のための理論的枠組みと見なすことは、他者の心の問題に対する正しい位置付けであって、それに対する答えではない¹⁷⁷」。H.パトナムは、われわれは素朴心理学にコミットしており、しかもそれがわれわれにとって抜き差しならないコミットであることを指摘している。パトナムが素朴心理学に対してもつ期待¹⁷⁸を中才は次のようにまとめている。

パトナムは、常識心理学のもつ説明力こそが他者の心の問題に対する正しい答えである、と考えている。命題「物質的対象が存在する」と同様、「他者の心が存在する」という命題は、経験的な理論ではない。人は、物質的対象の存在を確かめようとして帰納的にテストしてきたのではない。そうではなく、物質的対象の振舞いに関する或る説明が別の説明よりも確からしい、ということを経験的にテストしてきたのである。「つまり、テストがなされてきたのは、〈ものなし理論〉に対立する意味での〈ものあり理論〉ではなくて、競合しあう〈ものあり理論〉の間において¹⁷⁹」いずれがより確からしいかについてなのである。同様のことが、他者の心が存在するという命題についても言える。他者の心に関する命題も「心あり理論」と「心なし理論」の間でテストされているわけではない。「〈他者は心的状態をもっている〉という命題をわれわれが受け入れることを部分的にであれ正当化するのは、その命題を放棄することによってわれわれは、それを含意するすべての理論・言明等を放棄しなくてはならないであろうということ」、そして「心あり理論」の「理論・言明等は真正の説明力をもっている、ということである¹⁸⁰」。このように、他者の心の問題は、素朴心理学において改めて問われなければならない。

パトナムの指摘は確かに正しい。われわれは、形而上学的な意味で「心あり理論」を選んでいるといえる¹⁸¹。したがって、われわれは再び素朴心理学の探究へと進まなければならない。

3-2. 三種類の知識の全体論的出現

分析哲学において、20世紀の終わりごろからそれまでの内在主義に代わって、知識の外在主義 externalism が大きく取り上げられるようになった。外在主義は、知識を保有する主体の経験を超えた客観的な立場も取り込んだ（前提した）形で知識論を組み立てようとする立場である。知識の哲学における議論が大きく変化したのだ。われわれが保持している信念の内容が、信念保持者の単独で決まるものでないとするれば、心を概念的なものとして考える立場にとって、心の構成要素は、信念保持者の心や身体（脳）のみならずその外部の環境などにまで及んでいくと考えられる。

本節では、デイヴィドソンによる外在主義の議論を通じて、心的な概念の枠組みが単なる知識の1つではなく、われわれにとって不可欠のものであることを見ていく。

† 内在主義的な認識論

認識論は、知識の必要条件とされる正当化の基準をはっきりさせることを、伝統的に課題としてきた。その研究は、長い間、内在主義 internalism 的な傾向の中で議論されてきた。内在主義とは、われわれの信念が正当化されているかどうかはわれわれの心の中の状態だけで決まるという考え方である。内在主義の傾向は、今日までずっと続いてきたと言える¹⁸²。なぜ哲学がそのように長い間、知識の問題を正当化の問題と結び付けて考え、そして、正当化を認識者の心の中の問題として考えてきたのかといえば、そこには懐疑論との対決という課題があったからである。知識をもつことは不可能であると主張する懐疑論に対して、知識をもつことの可能性を示すため、まず、確実に知っていて間違えることのない知識を見つける。しかる後にその確実な知識に基づいてその他の知識を正当化していく、という路線をとったのである¹⁸³。

内在主義としてもっとも代表的と言えるのは、デカルトである。彼が目にしたのは心の中であった。それ以外についての知識、例えば、外界の事物についての知識や他人の心についての知識は、さまざまな要因で間違いうるもので、確実な知識とは言い難いからである。だが、あらゆる物事を疑ったとしても、必ず疑っている本人は存在するし、また様々な仕方で欺かれているのだとしても、欺かれている本人が存在する。疑うことを続ける限り、疑う作用としての主体が消えることなく存在する。したがって、疑いを免れた確実なものとして、少なくとも1つの存在命題が真理となるのである。こうした「コギトの議論 cogito argument」に加えて、われわれを欺くことがない完全さ・善良さをもつ神に基づく「明晰判明知の規則」（「明晰」で「判明」なものは誤りえない）をもって、数学的知識や外部世界についての知識を取り戻そうとしたのである¹⁸⁴。しかし、完全な神の存在はまた、明晰判明に心に思い浮かぶが故に導き出される、とするデカルトの証明では、神の存在証明と明晰判明知の規則の証明が循環している。このように、自身の存在命題を確立できたものの、そこから先の知識へと踏み出せない。デカルトの路線は失敗したのである。

その後、様々なバージョンの内在主義が提唱されたが、傾向が変わったのは、1970年代からで、信念の正当化をめぐる外在主義的な考え方が提案され、近年では認識論を社会化するという試みが示されるに至っている¹⁸⁵。この点については、次の章で述べる。

† 知識論の再構成

既に見たように、心の哲学¹⁸⁶の大きな問題の1つである心身問題は、心と身体（脳）はどう関わるかという問題である。脳や身体的作用を統御するものとして、意識を脳と違ったものと設定してしまうと、その意識は物質でないものとなってしまう、脳や身体とどう関わるかが分からなくなってしまう。反対に、意識や判断することまでを脳の機能の1つとしてしまうと、そうした機能はすべて物理法則に完全に則ることになり、自由意志や「私」といった一人称的な視点までも物理主義的に理解せざるをえなくなる。するとそうした視点は不可解なものとなって、存在しないものとみなされてしまう。

心と物質との二元論あるいは完全な物理主義のいずれかの立場をとることは、おそらく現代のわれわれの多くにとって、どちらをとるにしても居心地の悪さを感じるだろう。この問題に、沖永宜司は論文「概念枠としての物質と心——思考不可能な場所からのまなざし」において、物的なものも心的なものも概念的な記号にすぎないとみなし、それらの概念は実在そのものの姿を直接に示したのではないという観点から、物質と心の関係の問題について取り組んだ¹⁸⁷。沖永はまず、決定論や自由意志、物質や精神、が実在を限定する概念でしかないことを見、そしてその概念的限界を確かめる。（理想的計算速度のコンピュータによる脳状態のモニタが不可能に陥る、決定論失敗の例。そして、自由意志を確保する為に非物理的実在を導入しなければならないという例。）

次に、概念枠は、われわれにとって「役立つ」知識を得るために作られたものであることを沖永は確かめる。われわれがもつ物的なものや心的なものの概念枠は、そうした「役立ち」構造をもったものでしかない¹⁸⁸。にもかかわらず、受けもった領域から外れたところにまで当の枠を適用しようとしたがために、形而上学的な問題（客観主義や独我論など）は生じるのだ、とした。

しかしながら、概念化を促す概念枠は、本当にプラグマティックなものでしかないのだろうか。そもそも、概念化はどのように行われるのだろうか。（そして、概念化以前の実在を設定することで、どれだけの恩恵が受けられると考えられるのだろうか。）それを確かめるためには、概念が生じる場所を研究せねばならないだろう。

概念はどこから現れて来るのだろうか。概念をもつためにもっとも重要なものの1つであるといえるのが「信念 belief」である。本論文では、信念が立ち現われる場所を分析したデイヴィドソンの議論に着目したい。彼は、心的な枠組みと物的な枠組みを設定する哲学者で、非法則論的一元論という、心身問題において重要な1つの立場を提示した。彼もまた、それぞれの枠組みに基づいた記述が同一の実在についての別様な仕方によるものであるとした。

ところで、デイヴィドソンの議論は、明確に外在主義の立場を取る。彼の議論は、コミュニケーションが可能であることを基礎とし、「共通の原因」といわれる思考内容の原因についての議論からなる。彼は、知識論が格闘してきた懐疑論に対して、次のような態度を示すべきだとする。

懐疑論に答えるには、次のことをあきらかにすればよい。すなわち、信念の（程度の差はあれ）斉合的な集合をもっている人は、自分の信念が大筋でまちがっていないと

考えるべき理由をもっていることである。〔中略〕信念の総体を正当化するような根拠、つまり、この総体の外部にあって、信念をテストしたり、信念と比較したりするために使えるような何かを探し求めるのは、不合理である。とすれば、われわれの問題への解答は、われわれの信念の大部分が真であることに対する理由を、証拠という形ではないものとして見出すことになければならない¹⁸⁹。

つまり、懐疑論が言うような全般的な懐疑が在りえないというために内在主義のごとく信念を正当化しようとするような確実な根拠を提示することで懐疑論に反論しようとするのではなく、われわれの信念がたとえ誤りうるものだとしても全般的な懐疑はありえないということを別な方法で示そうとしたのである。

† 信念の概念と三種類の知識

信念、ひいては知識をもつためにはその保持者単独では不可能であるとデイヴィドソンは考えた。そうした考え方は、知識の外在主義と呼ばれる。彼は、コミュニケーションが生じることによって信念、ひいては知識が発生することを明らかにした。

彼の目的の1つは、三種類の経験的知識、すなわち、(1) 自分が何を考え、欲し、意図しているか、等についての知識（第一人称の知識）、(2) 自分の外部の世界に関する知識（第三人称の知識）、(3) 他人の心についての知識（第二人称の知識）、に対する懐疑論からの攻撃に反論を提示することである。これらの概念的優先関係は、上に見たように認識論における重要な問題の1つである。伝統的な認識論では、三種類の知識のあいだに概念的優先関係があったと言える。先にデカルトの例を見たように、第一人称の知識を基礎として、そのほかの知識の正当性を確かめていく、という具合にである。

意味や内容が、解釈者や発話者の外部世界の物事によって決定されるのだとすれば、第一人称や第二人称の知識は、第三人称の知識を必要としていることが分かる。また、外部世界の物事が主題となるのは、第一人称の知識と第二人称の知識を前提した「三角測量 triangulation」によって、人に信念を引き起こす共通の原因として特定される限りである。こうして、三種類の知識が相互依存の関係をもっていることが示される。

信念は知識の条件である。が、信念をもつには、世界の諸側面を識別することができるだけでは不十分である。「信念をもつには、真なる信念と偽なる信念、現象と実在、単なる見かけと存在といったコントラストの理解がさらに必要であり、「世界について——あるいは他の何事であれ——の信念をもつ人は、客観的真理の概念、つまり自分の考えとは独立に存立している事柄という概念を把握しているものでなければならない¹⁹⁰」。信念や知識は、われわれ思考する主体が思いなしたことであり、物事を単純に識別しているだけではない。信念をもつためには、誤った信念についての概念が必要である。そして、客観的真理の概念の源は、人と人とのあいだのコミュニケーションにある。

互いに相互作用し、共有された環境とも相互作用する二つ以上の生物の存在は、せいぜい客観性の概念の必要条件でしかない。コミュニケーションによってのみ、客観性の概念がもたらされる。というのも、客観性の概念をもつためには、共有された世界を占める対象や出来事という概念、すなわち、その性質や存在がわれわれの思考から

独立している対象や出来事という概念というものは、われわれが思考や世界を他者と共有しているという事実に気付くことを必要とするからである¹⁹¹。

こうして、信念をもつことが理解されるには、客観的な基準をもつことが必要であり、当の信念の真偽をチェックするために、第一人称の知識のみならず第二人称の知識、そして第三人称の知識を必要とするのである。

さらに、コミュニケーションにおいて話し手とその解釈者が共有しなければならないのは、発話者の発話の意味である。解釈者は、他人の心を直接に観察することはできない。発話や行動を通してのみ、発話者の信念や欲求や意図を理解することができる。解釈者は、話し手の発話に自分をもつ言語の命題的内容を割り当て、その割り当てが正しければ発話を理解したことになろう。しかし、その割り当ては、話し手と解釈者のもつ個々の命題的内容が同様のものであることが分かっている場合にのみ可能である。他者の信念は、発話などの外的な表れを通してしか推測することはできない。だが、発話の内容がわからなくとも、ある文を発話したときに、その文に対して肯定するか否定するか（あるいは、当の文が真であってほしいなど）は解釈者にわかる¹⁹²。そして、ある人がある発話に同意する、あるいはある文を真と見なすのは、1つにはその発話や文がもつ意味によるものであり、また1つには、発話者の信念によるものである¹⁹³。

デイヴィドソンは発話の理解がどのようにして行われるかを見るために、1-2 で見た根元的解釈という思考実験へとわれわれを導く。解釈者は、話し手の発話を理解しようとするとき、発話者の言語行動（「ママ」「雪」「テーブル」等）の中に、周囲の出来事や対象と対応付けることができるような規則性を見出そうとする。その場合、発話者の発話に対応すると考えられる外界の事物が特定されなければ、発話者に対して思考や意味といった内容を帰属させることができないだろう。その特定は、発話者が外界の事物を示し、それを解釈者が確認するという作業を通して行われる。解釈者と発話者という「二つの視点があって初めて、思考の原因に場所が与えられ、ひいては思考の内容が定まる¹⁹⁴」のだ。こうした思考内容の特定の仕方を、「三角測量」と呼ぶ。こうして、デイヴィドソンは次のように言う。

他人の心に関する知識が可能なのは、われわれが世界について知識をもっている場合にかぎられる。なぜなら思考にとって不可欠な三角測量のためには、コミュニケーションの参加者は、自分たちが共通世界の中に位置していることを知っていなければならないからである。それゆえ、他人の心の知識と世界の知識は相互依存的であり、どちらも他方なしには不可能である¹⁹⁵。

以上のような信念の在り方によって、さらには、外界の世界についての知識もまたおおむね正確であるということが保証される。コミュニケーションが成立するとすれば、外界の世界にどのようなものがあるかについての知識が大まかに成立していなければならないからである。

3-3. デイヴィドソンへのいくつかの批判

本論文は、素朴心理学をデイヴィドソンの議論によって補強的に説明しようとするものである。したがって、彼に対する批判への応答には、本論文において責任を負わねばならないものがいくつかある。本節では、彼に対する批判とその応答を試みたい。

†非法則論へのキムによる批判

J.キムは、明確に物理主義の立場をとり、デイヴィドソンを含む各種の非還元的な物理主義に対して鋭い批判を加えている。彼によれば、デイヴィドソンの非法則論的一元論は 2 つのテーゼが中心をなしている。1 つは物的なものに関する心的なものの非法則性であり、もう 1 つは、心的なものとの物的なものとの法則的連関がありえないということ、すなわち、それらのタイプ間の法則的連関や性質間の法則的連関がありえないというものである。これら 2 つのテーゼに基づく非法則論的一元論は、キムの言うところによれば、心物の関係について「何も言わないこと」を目論んだものであると指摘する。というのも、物的なものに対する心的なものの非法則性というテーゼは、両者がどう関わらないかを伝えるが、どう関わるかを伝えないからだ¹⁹⁶。心身問題に取り組むキムにとってそれは満足のかないものである。(そして、この種の批判は、そのほかの非還元的な物理主義にも当てはまるという¹⁹⁷。) キムはこのように、物的なものとの心的なものとの関係についての説明が十分ではないという理由のために、デイヴィドソンは付随性 *supervenience* についての議論を用いたのだと指摘しているのである¹⁹⁸。

しかし、デイヴィドソンは、非法則論的一元論の議論においては、心物の因果関係を明らかにしようとする意図していなかったのではないだろうか。そのことは、デイヴィドソンが非法則論的一元論について態度変更をしたのだ、とエヴニンが指摘した点¹⁹⁹を検討することでわかる。心物の関係について、彼は心身問題におけるような意味での何らかのことは提示しなかったという点で、筆者もキムに同意する。しかし、提示しなかったことに積極的意味があった、と筆者は考える。

デイヴィドソンは 1970 年の論文「心的出来事」において初めて付随性の議論を提示した。デイヴィドソンは、付随性を当初、次のように述べていた。

付随性は、あらゆる物的側面において類似しているにもかかわらずある心的側面において異なる二つの出来事というのは存在しえないということ、あるいは、いかなる対象もある物的側面において変化することなしには心的側面において変化することはできないということ、を意味するものと理解することができるだろう²⁰⁰。

だが、非法則論的一元論の立場について、1987 年の論文「自分自身の心を知ること」などを見るに、彼はその後態度変更をしたとエヴニンは指摘している。デイヴィドソンは論文「心的出来事」で、非法則論的一元論について、「すべての出来事は物的であるという主張において非法則論的一元論は唯物論に似ているが、心的現象に対して純粋に物理的説明を与えることができるとする、唯物論にとって本質的だと考えられているテーゼを拒否する²⁰¹」、と述べる。そして、その直後に付随性について述べている。デイヴィドソンは、

付随性が、「あらゆる物的側面において類似しているにもかかわらずある心的側面において異なる二つの出来事というのは存在しえない²⁰²」ということの意味するとした。エヴニンは、非法則論的一元論のみでは、心的性質と物的性質は関係を強めることができず、付随性の議論が非法則論的一元論を補完するものだとして述べている²⁰³。そして、この記述と1987年の論文における説明とを比較している。論文「自分自身の心を知ること」では次のように書かれている——「われわれは、物理的にまったく同じ二人の人が、心理的に互いに異なる場合があると考えても差し支えない。実際それは私が別のところで論じた〔非法則論的一元論〕の立場である²⁰⁴」。論文「心的出来事」では、デイヴィドソンは非法則論的一元論の直後に付随性の議論をもち出して、心的出来事と物的出来事との関係を説明しようとしていたが、しかし、論文「自分自身の心を知ること」では付随性には言及しないまま非法則論的一元論を提示しているのである。

エヴニンの議論を見ると、デイヴィドソンはたしかに態度を変更したように見える。しかし、筆者の考えでは、彼は当初より付随性にそれほど重きをおいてはいなかった。それは、エヴニンが引用した、論文「心的出来事」での付随性について述べた部分を含む、付随性に対する言及の全体をみれば明らかである。

私がここで叙述している立場においては心理物理学法則〔psychophysical laws〕が存在するということは否定されるが、それは、心的特徴はある意味において物的特徴に依存する、あるいは付随するという見解とは整合的である。そのような付随性は、あらゆる物的側面において類似しているにもかかわらずある心的側面において異なる二つの出来事というのは存在しえないということ、あるいは、いかなる対象もある物的側面において変化することなしには心的側面において変化することはできないということ、を意味するものと理解することができるかもしれない²⁰⁵。

この引用からわかるように、付随性の議論は、非法則論的一元論と整合的であるにすぎず、非法則論的一元論を補強するものとは考えられていない。上で引用した部分に続けて、デイヴィドソンは次のように言う。

しかし、この種の依存性あるいは付随性は、法則あるいは定義による還元可能性を伴うものではない。事実、もし仮に、それが還元可能性を意味するとするならば、われわれは道徳的性質を記述的性質に還元することができることになるであろうが、そのようなことが不可能であると信すべき十分な理由があるのである。そしてまた、われわれは形式体系において真理性を統語論的性質に還元することができることを期待するかもしれないが、それが一般には不可能であるということを知っているのである²⁰⁶。

このように、彼は心物の因果そのものというよりは、記述の側面に関して述べようとしたことがわかる。つまり、命題的内容についての意味論的性質をデイヴィドソンは常に視野に入れており、論文「心的出来事」においても彼はそれを念頭に置いて非法則性について述べたのである。このように考えると、キムによる批判は、デイヴィドソンの議論全体を揺るがすようなものではないことがわかる。キムの批判は、デイヴィドソンの心身の因果

が実際にどのように関係しているのかを問うたものであり、心的なものについての説明をもたらす心的枠組みについての議論を傷つけることはない。

デイヴィドソンに対する批判は、次に見るエヴニンのものがより深刻である。それは、全体論・外在主義・規範的な性格を特徴としてもつ心的枠組みそのものによる欠点への指摘である。

† 2つの構想の整合性へのエヴニンによる批判

ここでは、デイヴィドソンの議論における、心的性質の因果的力能の有無について、エヴニンが指摘した問題に言及したい。

エヴニンは、デイヴィドソンの哲学の体系は、2つのまったく異なる構想を同時に追求しようとしているため緊張状態にあり、ともすれば崩壊の危機にある、と指摘している。その構想とは、1つは「因果と説明に関わる構想 causal explanatory project」であり、もう1つは、「解釈（学）的構想 interpretative hermeneutic project」である²⁰⁷。前者の構想は、「行為の説明や行為の産出、心身関係など、心の哲学に属する主題を、出来事と因果という基礎的概念に照らして探究しようとするもの」²⁰⁸である。後者は、人の心的および言語的生活の全体を、合理性に照らして考えるということである²⁰⁹。エヴニンは、それぞれ「实在論的内容理論 a realist theory of content」と「観念論的内容理論 an idealist theory of content」と呼ぶ。彼は、デイヴィドソンの哲学が「因果と説明にかかわる構想の方は实在論的内容理論と手を携えているのに対し、解釈（学）的構想の方は、観念論的内容理論を引き連れて²¹⁰」おり、両者の不整合が見られると指摘するのである。

デイヴィドソンは、理由は行為を因果的に説明している、と考える²¹¹。個別の出来事において心的状態と物的状態との個別の同一性を求めており（トークン同一説）、両者は法則的に結び付けることができるような関係にはないとみなしている。エヴニンの考えによれば、因果は、その記述の仕方とはかかわりなく出来事を関係づけるが、因果的説明の場合には出来事や状態のタイプの間に何らかの「一般的結合」が存在する必要がある²¹²。デイヴィドソンはそこでの一般的な結合を純粋な法則から区別することによって対処しようとしているが、やや苦しさがあるという。また、デイヴィドソンは非法則論的一元論において、心的状態は物的状態に付随するという「付随性」をもたせようとしたが、ここでの心的状態と物的状態も、ある種の一般的な結びつきがあるとしなければならないのである²¹³。「理由は行為を因果的に説明する」という説と付随性という説は、いずれも「心的状態がその命題的内容にもとづいて他の心的状態を惹き起こすことが可能になって」おり、このことから、デイヴィドソンは「暗黙のうちに实在論的内容理論に依拠²¹⁴」することにならざるをえない。このことだけでは彼の哲学の中で矛盾を生じさせるものではないが、この因果性を伴う实在論的な内容理論は、もう一方の観念論的な内容理論と衝突を起こしてしまうのである。

デイヴィドソンのもうひとつの構想、すなわち解釈（学）的構想は、科学的な説明や因果に結びついた説明に関わるものではない。この構想は、心的状態や行為や言語的行動が合理性によって説明されるということを示そうとした。その議論については、1・2と前節で見たとおりである。この構想は、心的なものについての非法則論と寛容の原理についての議論が中心となっている。

デイヴィドソンは経験主義について、クワインの「二つのドグマ」に引き続き、枠組みと内容の二元論を否定している。世界と信念とを両端に置き、それらの間に両者を関係づけるものとして何らかの媒介者を置くその考え方を「経験主義の第三のドグマ」と呼び、デイヴィドソンはそれを拒否したのである。ヒュームのような哲学者たちは、信念や概念を身につけるとはいかなることであるかを説明するために、「心」、すなわち感覚経験に頼ろうとした。感覚器官が世界から受け取った経験を処理する際に、心で働く法則はどのようなものかを確定しようとしたのだ。たとえば観念の連合についての法則が提案され、その法則と観念との関係が、物理法則と実際の物理現象の場合と同じと見なすことで、伝統的な経験主義的認識論の基礎づけがなされていたのである²¹⁵。

認識論が、媒介者についての研究領域を失えば、もはやもとのままではありえない。その意味で「認識論はデイヴィドソンにとってもう真正の問題ではない²¹⁶」といえる。この考えは、認識論のみならず心の哲学にも強力な影響がある。すなわち、そうした経験を処理するようなシステムを本性とするような心、つまり「感覚情報を受動的に受容する装置に概念や理論などによる情報の処理機構がそなわったもの、というような心には、もう存在の余地は与えられていないのである²¹⁷」。デイヴィドソンの「私の考えでは、心的なものとは存在論的カテゴリーではなく概念的カテゴリーである²¹⁸」という発言からわかるように、彼は「心の研究を心的なものの研究におきかえてしまう²¹⁹」。エヴニンは次のように言う。

デイヴィドソンが心的なものに対して採用する接近法によれば、心的なものとは、合理性という理念（寛容の原理）と世界のあり方（本性上真であるという信念の性格）とによって直接構成されるようなものにほかならない。すると、命題的内容に関する限り、デイヴィドソンは観念論者ということになる。なぜなら、人が実際に何を信じ、何を欲求し、何を意味しているかは、少なくとも部分的には、何を信じ、何を欲求し、何を意味することが人にとって理念のうえで合理的か、ということによって構成されているからである²²⁰。

デイヴィドソンにとって「物質的なものであれ非物質的なものであれ、その本性の研究が哲学者の課題となるような対象や存在者などなく、彼の「心の哲学で認められているのは、純粋に理念的な規範的体系²²¹」である。エヴニンは、この見解を「合理主義的観念論 *rationalist idealism*」と名付けた²²²。

解釈的構想は、本質的には、命題的内容の理論を与えることになるのだが、その理論はデイヴィドソンに不都合な含意をもたらしてしまう。というのも、心的状態は寛容の原理や全体論的な性質にもとづいた内容をもつとされるが、その場合、心的状態は因果的な力をもつことができるほど十分に具体的なものではなくてしまい²²³、その結果、その命題的内容は、もう一方の構想において言われるような、因果関係をもちうるものにはなりえないからである。したがって、どちらか一方を取らざるを得ないとエヴニンは言いたいのである。彼自身は、解釈（学）的構想に魅力があると述べている²²⁴。彼はデイヴィドソンを次のように評価する。

私の考えるところでは、ふたつの構想のなかでより重要なのは、命題的内容と合理性とのつながりを探究する解釈（学）的構想の方である。われわれのような合理的な生き物にとっていかに合理性が重要であるかについて、これほどまで真に迫った説明を与えている哲学の接近法は他に例を見ない。合理性や整合性や斉合性や論理といったものは、内容をともなった心的状態をもち、言語を使用するという能力のまさに核心に位置しているのであって、こうした能力をそなえた生き物にとって「随意に選択可能な余剰物」などではない。この重大な洞察を、デイヴィドソンは中心舞台へと押しあげたのである²²⁵。

解釈（学）的構想に重点を置くとするエヴニンに筆者も同意する。デイヴィドソンの根本的解釈、経験主義の第三のドグマ批判、三角測量等の議論は、全て合理性の議論や意味論的全体論に基づくものであり、それらの議論の重要性ゆえに解釈（学）的構想は必須のものだからである。エヴニンによるデイヴィドソンへのこうした批判は、命題的内容についての外在主義をとり、なおかつその命題的内容が因果的な力をもつことができると考えるような種類の外在主義の立場一般に対しても言えるであろう。つまり、外在主義の下では、当人以外の外在的要素によって命題的内容が決定されるので、因果的な力をもたせるほどの十分な具体性をもたせることができず、命題的内容の外在主義とその因果的な力の両立は困難である、という批判が考えられるのである。

しかし、両者は本当に両立不可能なのであるだろうか。特にデイヴィドソンを擁護しようとしたわけではないが、中才は信念を意味論的な側面と因果的な側面との対立について、両者をトークン同一説のような関係として捉えることによりこの問題を解決しようとしている。エヴニンは、デイヴィドソンの2つの構想が衝突し、その衝突は救いがたいものだと指摘している。2つの構想とは、デイヴィドソンの出来事と因果に関わる構想と合理性にもとづいた意味論的な構想である。両者の衝突は心的なものが実在的であるかどうか、というところで衝突する。というのも、なにごとかに因果性をもたせるには、個別化することができるような具体性をもたなければならないが、心的状態は後者の構想では全体論的な合理性に基づいており、具体性を欠き、前者の構想が要求するほどの（因果性をもたせられるほどに）具体的な出来事となっていないからである。

具体性を欠くとは例えば次のようなことをみればわかる。当の命題的内容が機能的には区別できないにもかかわらず、異なったものがあるだろうか。もしあるとすれば、ある機能においてその機能にとって当の命題的内容が、必然的な結びつきをなしているのではなく、他の命題的内容と代替可能だということになる。この場合、ある命題的内容が原因となってある機能や行為などの結果を惹き起こすとする説の核心部分を著しく損なうように思われる。

二つの構想の衝突の解決には、1つの方法としてデネット流の策が考えられる。すなわち、心的なものを道具主義²²⁶的に考えることによって衝突を回避しようというものである。信念や欲求を道具的なものと考えすることで、それらに（命題的内容は合理性などによって決まるなどの）意味論的な性質をもたせるが、実在的な性質を放棄し因果的な性質を諦めるのである。デネットにおいて、信念や欲求などは、計算限定的存在者・論理的構築物にすぎず、人を理解する方法・道具として便利であるから、仮に置かれただけのものとなって

いる。

たしかに、信念（＝命題的内容）を因果的な性質と、意味論的な性質とに分ければ内容理論の衝突は回避可能である。この分離は、信念がもつとされていた因果性を物理的なものへと譲渡することが可能になるから、科学的な説明においては有効かもしれない²²⁷。

それでは、素朴心理学は因果の説明を放棄しなければならないのだろうか。デネットもデイヴィドソンも認めることであるが、命題的内容は、個人の心の中のものだけで特定されるものではなく、外在的な要因に依存するところが大きい。外的要因は、当の命題的内容を特定化するのに必要である。命題的内容に因果性をもたせようとするならば、そうした外的要因も考慮に入れなければならなくなる。エヴニンが、命題的内容は具体性を欠くという点から、信念が因果的性質をもつには十分でない²²⁸と述べたことは、もっともである。

しかし、3-1 でみたように、われわれはすでに抜き差しならない形で、心的なものの存在を認めている。そして、心的なものがまさに行為の原因となっていると考えているのである。われわれの日常的な説明では、「妻は浮気をしているというアダムの信念が彼の自殺の原因だった」といように、信念に因果的性質をも認めている。中才は、命題的内容の意味論的性質と因果的性質の対立について、素朴心理学が信念に、科学的説明ほどの強い因果的力能を認めるわけではない²²⁸。しかし、信念の因果性を次のような仕方で認めている。

人物の信念は、自然物よりはむしろ人工物（artefact）に類比的なもの²²⁹と見なすことができるように思われる。「机」のような人工物が机として記述されるかぎりでは実在〔としての〕本質をもたないように、「信念」のような心的状態は実在〔としての〕本質をもたない。これは還元的なタイプ同一説を排除するが、トークン同一説を排除しない。人工物も自然物と同様に物質的なものであり、存在論としては、この立場は十分に唯物論的である²²⁹。

心理的状态の因果的性質は、それがもつかなる意味論的性質にも左右されない。信念は実在的なものではなく、われわれが内容を特定しなければならない。それはちょうど「机」のように、われわれが用途やデザインなどに合わせて、語の意味を特定することともに実際に存在しているものを特定することと似ている。われわれが書き物をできるような平たい面を備えたものを「机」と呼ぶのである。しかし、平たい面を備えたものすべてを一般に机とは呼ばないように、存在者を個々に机と呼ぶのである。信念は、その意味論的性質から、内容特定のためには広範な事物（外的なもの）に言及せねばならず、具体的なものとして特定することは困難であるが、個々の心的状態としては、因果的性質をもった心理的状态（脳状態）との同一性を排除しないのである。

心的状態の因果的性質と意味論的性質についてのトークン同一説とも言えるようなこの中才の見解は、命題的内容がまさにある行為を惹き起こすというためにはやや弱い主張にも見え、不満が残るようではある。しかし、デイヴィドソンの立場にとっては十分なものだと言える。彼自身が「心的なものは存在論的なカテゴリーではなく概念的なカテゴリーである」と述べ、「ある出来事、たとえば意図的行為について、それが心的であると言うことは、その出来事のある特定の語彙〔意味論的志向性をもった語彙〕によって記述できることにほかならない²³⁰」と述べているように、心的状態は心的語彙によって特定されるも

のに他ならない。心的状態は、十分な具体性をもたなければ因果的性質をもたない、というようなものではない。意味論的性質ゆえに具体性はず、それゆえ心的状態を特定の状態と結び付けることはできない。このため、心的状態は特定の原因を規則的に惹き起こすような因果的力能をもった何ものかとして確定することができない。あり得ない話ではあるが、仮に、心的語彙が進歩も変化もしないものであり、固定的に定義できたならば、どの心的状態がどの因果関係をもつかは明らかになったはずである。現実には、心的状態がそのように固定的に決定できるものではないにしても、個別には何らかの原因となることはできるのである。

4. 知識の外在主義から社会化された認識論へ

本章では、デイヴィドソンの議論によって擁護してきた心的なものについての知識がどれ程の射程をもつかを見る。デカルトのような伝統的な認識論の下では、個人のもつ「正当化された真なる信念」が、知識論の主題であった。しかし、現代では様々な学問分野で共同研究が行われているように、知識の主体は個人に閉じられたものとは限らず、複数の人が知識の正当化を分担するような状況となっている。しかも、極度に高度化し複雑化している科学的知識を個々の人が網羅的に担うのは不可能であり、少なからずそれぞれの知識の「専門家」に頼らざるを得ない。知識の正当化に必要とされる要件が変化していくのは自然な流れだといえるだろう。

本論文では、心についての知識を、デイヴィドソンの議論によって擁護することを試みてきた。彼の議論によれば、信念の概念には、一人称の知識、二人称の知識、三人称の知識が必須である。これらは彼を外在主義的な立場に立たせる。それらの知識に加え、コミュニケーションをとることにより、客観性の概念を得ることができる。こうした過程を経ることで、客観的な知識の要件が成立する。客観性にとってコミュニケーションが必要であるとするこのような考え方は、「正当化された真なる信念」をチェックする機能が信念保有者本人だけでなく、他者にもあるという考え方につながっていく。本章では、彼の外在主義が、ある信念が知識であるかどうかを決定する機能が社会的なものに与えられるとする「社会化された認識論」を導くことをみる。

3-2で、デイヴィドソンの議論を通じて見たように、信念の概念は、われわれが思考を可能にするための不可欠の基礎となっている。信念の概念を獲得するためには、他者との相互作用すなわちコミュニケーションが不可欠であり、コミュニケーションが可能であるためには第一人称の自分の心についての知識、他者の心についての第二人称の知識、そして知識の内容を特定するための外部世界についての第三人称の知識を必要とする。各々の知識は相互依存的であり、「知識は全体論的に出現する」のだ。これらの知識のいずれが欠けてもならない。心的なものについて知識は、そもそも人が概念を獲得する為に必要とされているのであり、あらゆる知識にとって基礎的であると言えるのである。

さて、明らかにしておきたい点が2つある。1つは次の点である。信念の概念の形成にコミュニケーションが不可欠であるとするならば、信念の内容はそもそも個人的なものにとどまらないのではないだろうか。すなわち、内在主義的な伝統を離れ、外在主義的な信念のあり方の可能性についてである。そしてもう1つは、デイヴィドソンによって示された三種類の知識の議論は、信念の概念を獲得する局面を超えて他の局面において適用されるであろうということ、つまり当議論の射程についてである。

本章では知識論を論じることになる。知識論を論じる理由は、心を、心についての知識によって支えられた知識全体や理論だと見なす限り、知識としての本性が問われると考えられるからである。ここまでの議論で見てきたように、心についての知識には、信念の概念が必要とされる。そして、心的なものについての説明に必要とされたこの信念の概念が、知識全体へと関わっていくことは明らかである。

↑ 知覚的外在主義と社会的外在主義

デイヴィドソンによる信念や知識の説明で、他者とのコミュニケーションという社会的要素を取り上げた。信念や知識が個人の心の中だけで決まるものではないという彼の議論は、外在主義のバージョンの 1 つである。彼の外在主義は、クワインの根本的翻訳による思考実験を引き継いで強調されてきた言語の公共性や社会性の議論の帰結の自然な形である。

デイヴィドソンは論文「認識論の外部化」において、心の哲学の立場のひとつである「反個体主義²³¹」という T.バージの唱えた立場を認識論に応用することで、認識論での外在主義を擁護しようとした。デイヴィドソンは、バージの外在主義を知覚的外在主義と社会的外在主義の二種類に分類した後、3つの理由で社会的外在主義を受け入れることは拒否している²³²。

第一に、話し手の理解には、話し手の言葉が他人の意味するものと同じように発話されているかどうか（語の「正しい」用い方）に依拠することよりも、話し手が意図した解釈のされ方に沿うように話し手を理解することが重要であると考えられる。第二に、バージの社会的外在主義が、話し手が意味することを、話し手自身が知らないような意味にまで結びつけて考えるのは不都合である²³³。第三に、バージの場合は現実的にはけっして生じない条件下で思考実験が進められており、そうした思考実験は受け入れ難く、われわれが現に実践している事柄をより重視すべきである。以上の点である。

他方で、デイヴィドソンは知覚的外在主義を受け入れる²³⁴。われわれが知覚的知識をもつとき、われわれの思考の内容は部分的にはその思考の原因によって決まる。例えば、「自分が水を見ている」という知覚的知識をもつ場合には、そうした思考や発言の原因となる、目の前にある水がまさに「自分が水を見ている」という思考や発言の原因となっている。水は、見たり触ったりするなどして経験的に確かめられるのである。

このように、われわれが知覚的知識をもつためには、環境との相互作用に依拠する。「われわれの思考と発言の内容は部分的に環境との因果的相互作用の来歴によって決定される²³⁵」のである。このように、知覚的知識は、外在する環境に依拠しながら形成されるのである。

デイヴィドソンは、こうして社会的外在主義を拒否し知覚的外在主義をとるのだが、外在主義に社会的要因を認めていないわけではない。彼は、人とそれ以外の自然を含む因果的連関の中に社会の役割を位置付けており、「思考の対象の同定は社会的な基礎による²³⁶」ともいう。それが、3-2で示した「三角測量」の議論である。ある人が別の人を観察することができ、コミュニケーションをすることができなければ、しかるべき対象（たとえば水や牛）を共有された空間に位置づける三角測量は成立しない。2人の人は、コミュニケーションをしつつ外在する環境を参照しなければ、思考されていることが何であるのか、使用された語の意味が何であるのかを特定できない。客観性の概念をもつにはコミュニケーションを必要とするのである。このように、デイヴィドソンの外在主義にも、他者という社会的要素が必要とされているのである。

↑知識の社会的要素

デイヴィドソンの議論は、そのほとんどが語を学ぶといったような、原初的な場面のものである。そうした彼の議論に対して、古田智久は論文「外在主義的知識論から社会化さ

れた認識論へ²³⁷」において、デイヴィドソンの外在主義的な知識論の立場は不十分であるとして、それを補うことを提案している。すなわち、デイヴィドソンのいう意味で「客観的」である信念を、無批判に知識と呼ぶことはできないとし、社会化された認識論が不可欠であると述べた²³⁸。デイヴィドソンの客観性の概念は原初的な場面でのものであり、より一般的な意味での客観性の概念には及んでいない。しかも、コミュニケーションの相手が常に信頼できる人であるとは限らない。そのため、「知識をもたらすようなコミュニケーション(に参加する人)にはどのような条件が必要となるであろうか²³⁹」と問うのである。

古田は外在主義的な知識論の不備を補うものとして、パトナムの「言語的活動の分業」という考え方²⁴⁰にヒントを求めた。それは、いわば、「知識の分業」と言える考え方である。すなわち、信頼できるコミュニケーション参加者として古田は「専門家」を導入したのである。

たとえば、目の前の物質が、本物の「金 (gold)」か偽造されたものなのかを判定するのは、信用できる然るべき組織・機関である。一般の人は、金についての様々な知識(原子番号、展性、色など)をもっているが、ふつう目の前の物質が金であるかどうかを判定する技術をもたない。そこで、判定する技術を備えた専門家を有する機関が調査する。そこに所属する専門家の判定が、専門家の所属する共同体全体にわたって信じられるものとなる。

知識にとって社会の構成員による承認・合意という社会的要素が含まれているとするならば、知識の正当化は、その知識をもつその人自身が受けもつわけではなく、他の専門家に依拠すると見なすことも可能である。「誰かがある見解について正当化の理由を示し、それを社会が認定すれば、そのような見解はその社会において知識と見なされ、社会の各メンバーは、その事柄を正当化の理由なしで知識として保有することができる²⁴¹」のだ。このように、知識であるかどうかを決定する役割が、もちろん可謬的ではあるけれども、社会に与えられる。知識の正当化が分業化されるのである。

現実には、一般の人々は、科学者集団が認定した見解を無条件に正当化されたものとして受け入れていることが多い²⁴²。われわれは、構造やそれに依拠する安全性の根拠を知らないのにも関わらず、飛行機、車、電車、エレベーターなどに乗るのである。一般の人々が専門家集団の知識に依拠したり、研究者が他の研究者の成果を利用したりする現代のわれわれにとって、知識の正当化を社会的に分業することは言わば当たり前のようになっている。

† 社会化された認識論

このように、「知識の社会的分業」を認めれば、科学者集団などの集団的知識なども研究の対象としていくことになる²⁴³。さらには、認識論の研究は、そうした科学研究に対して、正しい知識を得る方法を提案する役割が与えられることになるだろう。

古田は、そうした社会化された認識論の具体的な課題を見るために、戸田山和久の『知識の哲学』を参考にしている。戸田山は、自然化されつつある認識論をさらに社会的なものとして「新しい認識論」を提案した。

自然化された認識論にも社会化された認識論にも「どうあるのか」という事実についての問いと、「どうあるべきなのか」という規範についての問いというおおまかな2つの問い

がある。どちらも認識論の単なる事実にあり方を述べるにとどまらない。彼の考える社会化された「新しい認識論」でも、認識論が自然化されたとはいえ、知識や信念は現にどのようなかという記述的研究のみならず、どのように知識を獲得すべきか、信念を形成すべきかという認識論的規範についての探究も見られる。

われわれは、自分では正当化していない事柄を多々信じている。そして、正当化したつもりになっている事柄についても、伝聞による知識や、新聞・本・雑誌・インターネット等から手に入れた情報から正当化している場合が多い。そのような知識は、自分で正当化を行ったものではない。現代のわれわれは、これらの社会的に承認されたものに多くを頼って知識を獲得している。

デカルト以来の認識論は、このような知識のあり方を考察するには適切でない。デカルト的な認識論は、知識の個人主義 *individualism* という強いバイアスに制約されていると戸田山は指摘する²⁴⁴。すなわち、1、知識はひとりひとりの個人の心に宿る心的状態＝信念の一種として実現され（知識の実現についての個人主義）、2、それが知識であるための正当化も各個人が所有していなければならない（正当化についての個人主義）、という二つの考え方である。したがって、「デカルトのプロジェクトで基礎づけの対象になるのは、デカルト自身の〈私の知識〉であって、公共的な〈われわれの知識〉ではない²⁴⁵」のだ。しかもその傾向は認識論を自然化しようとしたクワインにすら現れているのである。この個人主義のバイアスは、多数の研究者が共同作業をすることによる、科学における豊かな研究成果を説明することができない。かつて知識の探求をとりまく社会的環境は、非本質的でありそうしたものをできる限り排除していかなければならないと考えられていた。しかし、現代の知識を取り巻く状況を省みるならば、社会的要因を抜きにして知識を語ることはできないのである。

知識の社会的性格を視野に入れるならば、認識論はどのようなものとなるだろうか。それは、他者への認識論的依存を認めることである。デカルト以来の認識論では、啓蒙主義的理念にならい、自らの能力であらゆる知識をチェックしなければならないとされていた²⁴⁶。そうした知的自律性 *intellectual autonomy* は理想としては正しい。だが、極度に高度化し複雑化した科学文明の中では、専門家を頼らざるをえない。専門家の提供する知識を頼りにするしかないのである。しかし、一般の人にとっては信頼性の規準そのものを理解することができず、どの情報が信頼性のあるものかわからない。したがって、どのような情報に信頼を置くかは社会的な制度に頼ることになる²⁴⁷。

現実の科学者の振舞いについての歴史的・社会学的研究の結果明らかになったのは、真理獲得のモデルとされてきた、科学を探究する科学者というものは、哲学者たちがかつて考えてきたほどには厳密に認識論的規範にしたがっていないということである。かといって、科学者が全く合理性を欠いているというわけではない。伝統的認識論においては、信念に何がつけ加われば知識となるかが問われたが、「新しい認識論」においては、逆に、信念の方を知識のさまざまな実現の仕方のひとつだと位置づける。そのように考えると、集団を担い手として考えなければならないようなケースもうまく理解することができるようになるのだ²⁴⁸。「新しい認識論」では、現実の科学者集団の振舞いと科学全体のもつ合理性との橋渡しをすることが課題である。以上のように、知識の外在主義的な立場から社会化された立場への移行がなされれば、知識についてのさまざまな分析が可能なのである。

これまで見てきたように、伝統的に用いられてきた内在主義的な心の見方は立ち行かなくなりつつある。現在のわれわれの事実として、科学を含む様々な研究は、一人の人において網羅的になされるのではなく、他の研究者に頼るような形で共同的に行われている。すなわち、知識の分業化が進んでいる。知識についての内在主義的な発想は、現実的にも立ち行かなくなりつつあるのである。

われわれの知識を吟味するためには、われわれの心についての知識が必要となる。デイヴィドソンの議論において、信念が形成される根本の場面を見たように、信念という内的なものが形成される段階ですでに一人称、二人称、三人称のすべてが必要であり、それに加えてコミュニケーションがなければ、客観性の概念が成立しないからである。彼の議論は原初的な場面を中心に信念を考察としており、古田や戸田山が示したようなより実践的な場面での議論は少ない²⁴⁹。しかし、デイヴィドソンの信念についての議論は原初的であるが故に、立ち帰るべき地点となりうるのだ。

結語

本論文では、心物の還元の問題を心に関する知識の側面から取り扱い、物理主義的な世界観と、われわれの心に対する日常的な捉え方との不整合をどのように考えればよいのかを明らかにすることを目的としていた。

本論文の目的は、大きく見ると次の 2 つに分けられた。1 つめは、われわれの心に関する知識をもたらす素朴心理学を、消去主義等の物理主義による批判から擁護すること、2 つめは、素朴心理学が、自身や他人の心についての知識をもつために必要であるだけでなく、外界についての知識にとっても必要であることを示すことであった。各章を振り返ると、次のようになる。

第 1 章においては、素朴心理学に関する議論を概観した。1-1 では、素朴心理学がもつ特徴について論じ、それが理論的特徴をもつということに疑義を呈した。素朴心理学の理論的な特徴を重視する見方では、物理学が物理的な存在の理論的な根拠となっているのと同様、素朴心理学が信念や欲求などの存在を理論的に証拠立てる役割をもつとされた。というのも、他人を観察する時、心的なものは、行動などの間接的な証拠や理論を用いることでしか確かめることができないがゆえに、われわれは心的なものを仮説的に「内的過程」として想定するよりほかはなかったからである。素朴心理学は、そうした内的過程に関する存在論を支持する「理論的枠組み」とならざるを得ないと考えられ、素朴心理学は「理論的枠組み」として物理学等と比較されてしまったのである。

1-2 では、素朴心理学が用いる信念や欲求の概念を含む記述が、規範的性質と全体論的性質という「合理性」をもつことを、デイヴィッドソンの議論から確認した。そこでは、そうした性質は、物理的枠組みにおける記述へと法則的に還元することができないことが明らかにされた。そして、次のように、心身に関する言明の「還元」の側面に焦点を当てた。もしも、存在論が、科学や素朴心理学などの理論や枠組みに相対的であるならば、心身問題の焦点は、一方の理論・枠組みにおける記述を他方の理論・枠組みの記述へと翻訳や還元ができるかどうか、という点へと移る。だが、ここで述べたように、心的枠組みと物的枠組みとは、記述の性質が異なるが故に、還元は不可能なのである。

第 2 章では、物理主義についての議論を見た。2-1 では心の哲学が関心を払ってきた心的なものの存在論的問題を概観し、2-2 において、認識論をも科学の一部としようとしたクワインの議論を見た。しかし、そのように徹底したクワインにおいても、枠組み間の翻訳の問題が生じることを確認した。

2-3 では、素朴心理学を批判する消去主義者の一人であるチャーチランドの見解を検討した。彼は、素朴心理学が科学的知識ほどの有用性はないと断じ、素朴心理学に基づいた言明は、より有用である科学的な理論に基づいた言明にいずれ取って代わられるとし、心についての知識は将来消去されるものとしたのである。そうした考え方は、素朴心理学を経験的理論の 1 つだと見なすことに基づいている。だが、その捉え方には問題があり、第 3 章で述べたように、心についての知識はわれわれの知識にとって「構成的」なのである。

2-4 において、ネーゲルの「コウモリ論法」によって、非還元主義の余地を示した。彼が示す「一人称の視点」がもつ固有性は、チャーチランドが言うほど簡単には解決しない。チャーチランドの言うとおりに、身体において何らかの出来事（傷を負うなど）が生じた時、

それは一貫して物理的過程である可能性はたしかにある。しかし、ネーゲルが言うのは、知覚の過程がたとえ存在論的側面においてすべてが物理的過程であったとしても、一人称の視点の自体の固有性内的性質として残るのである。

第3章では、3-1における、他我問題を出発点として、素朴心理学がわれわれにとって不可欠であることを論じた。この節では、他人の心が、経験的に確かめられる種類のものではないことを示した。この議論によって、他人の心についての知識が、われわれの他者理解にとって構成的な要素となっていることが明らかになり、素朴心理学はそうした知識を形成する枠組みであることを示す、その第一歩とされた。

3-2では、「三角測量」の議論によって、「信念の概念」の性質が明らかになり、素朴心理学がもつ役割がより広範にわたることが明らかになった。デイヴィドソンは、われわれがもつ知識を三種類に分類した。すなわち、1、一人称の知識（自分の心についての知識）、2、二人称の知識（他人の心についての知識）、3、三人称の知識（外界についての知識）の三種類である。彼によれば、三種類の知識の相互依存性から、知識が全体論的に出現すると主張する。それは、第1章でみた根元的解釈に関する議論のひとつの帰結である。3つのうちのある知識が、他の2つのいずれか（または両方）へと還元されると考えることは不可能である。信念の概念はこれら三種類の知識に基づいている。そして、それらの知識はコミュニケーションの場において確立されるのである。こうした議論により、素朴心理学について重要な示唆が与えられる。素朴心理学は、この信念の概念に基づいており、心についての知識を構成的な要素としてもっている。すなわち、それは一人称の知識ないし二人称の知識をもたらすのであり、消去主義の言うような心的記述の消去は不可能なのである。さらに、それら一人称の知識と二人称の知識は、第三人称の知識である外界の事物についての知識とも相互依存性をもち、その不可欠の要素となっている。

こうして、素朴心理学は、心についての知識ひいては世界についての知識をも支えることが明らかになった。デイヴィドソンの考案する三種類の知識に関する議論は、主として知識論の文脈において用いられてきたものであり、それをもとにした素朴心理学擁護の議論はこれまで行われなかった。信念の概念をもたらす三種類の知識の議論に依拠することで、素朴心理学はわれわれにとって原初的な枠組みであることが明らかになり、その重要性が再浮上したのである。

心の哲学の分野において、デイヴィドソンの議論は主として、心的なもののもつ非法則論的な性質より帰結する、心的なものへの物理的なものへの還元不可能性という非還元主義の側面から捉えられてきた。それゆえ、心的なものを積極的に擁護するような側面はそれほど重要視されてこなかった。本論文では、信念があらゆる知識の基礎をなすという彼の議論をあらためて素朴心理学の擁護に用いることにより、素朴心理学がわれわれの知識にとって不可欠であることが明らかになったのである。これは本論文の大きな成果の1つである。

3-3では、デイヴィドソンの議論に対する批判に応答した。素朴心理学の擁護を、彼の議論に依拠する以上、彼に対する批判には応答をせねばならない。1つは、キムによる批判であり、非法則論的一元論を補強するとされる付随性の議論に対する疑義であった。もう1つは、エヴニンによる、デイヴィドソンの哲学全体に対する批判であった。この節で明らかにしたとおり、より深刻な批判はエヴニンによるものである。それは、デイヴィドソン

の提示する心的なものの性質に対する批判であり、合理的性質のもとにある信念や欲求の意味論的性質は、その合理的性質ゆえに具体性に乏しく、因果的性質をもつ存在者としてみなすことができないというものであった。これに対しては、具体性が乏しいのは確かだが、具体性の多寡が因果的性質をもつ条件ではないとして、意味論的性質と因果的性質のトークン同一説を1つの解決案として提示した。

第4章では、第3章までで明らかになった信念の性質についての議論の帰結がもたらす知識論への影響について見た。三種類の知識の議論で明らかになったように、デイヴィドソンにしたがって、信念の内容がその信念保有者の外部を不可欠の要素としてもつとする、外在主義的な立場にたつならば、デカルトのような内在主義的な知識論は放棄せざるをえない。外在主義の立場ではある信念が知識であると判定する条件の1つとして、他者とのコミュニケーションを要請する。そこでは、古田と戸田山の議論を見ることで、信頼できる他者として「専門家」という視点を導入した。彼らによって、認識論は、知識の社会的分業へと導かれ、社会化されることを見たのである。

現代の心の哲学では、多くの場合、心身問題の説明は物理主義（唯物論）的立場からなされている。デカルトのような心身二元論をとる哲学者はもはやごく少数派であり、そうした流れの中で、心的なものが存在する余地を擁護するには困難が付きまとう。素朴心理学では、信念や欲求などを実在的なものと考え、物理主義的な観点では、そうした心的なものが存在する余地がないように見える。物理主義という立場が「あらゆる存在者は物理的である」という主張にコミットするものだとすれば、われわれの経験的認識を超えているという意味で、それは1つの形而上学的な立場であり、その立場自体が大きな問題を孕んでいる。しかし、科学的な知識の有用性が世の中を席卷する中、そうした物理主義には、哲学者のみならず多くの一般的な人々が共感を示しているように思われる。しかし、同時に、人々は「人間は単なる機械ではない」という見解も強くもっているように思う。

哲学的な問いは、結局のところ「人間とは何か」という問いへと収斂していく。歴史上、人間は地上に存在するものとして、動物と常に対比されてきた。西洋では、人間は理性をもつがゆえに動物ではないと考えられ、人間の本性を理性のうちに求めてきたのである。すなわち、動物がもたないとされる、言語能力、計算能力、抽象化能力、合理的思考能力は人間に固有のものであり、それらをもつことが人間である証として考えられてきたのである。ところが、20世紀の半ばに入り、コンピューターが計算能力に特化した存在として登場して以来、事態は一変した。人間に固有のものとされていた計算能力は、コンピューターという存在が実現してしまった。しかもその計算能力や論理的思考能力は人間を凌駕するものである。人間の本性を求めるとあたっては、計算能力のような知的側面にそれを見出すだけでは不足となったのである。人間は、動物とコンピューターあるいはロボットの間にはさまれて、その本性が見えにくくなり、人間をどのようなものとして規定すればよいかという問いはますます重要となってきている。本論文が、その問いに対する解決への道の一助となれば幸いである。

繰り返しになるけれども、本論文では、素朴心理学の問題に対して1つの立場をとった。それは、デイヴィドソンの根元的解釈と三角測定の議論を用いて、素朴心理学のもつ信念の概念を、われわれにとって原初的なものとして位置付けることであった。信念は、われわれがもつあらゆる知識・思考にとって不可欠のものである。われわれが信念をもつには、

信念が、外的世界と自分の考えとは独立に成立していることを理解していなければならない。その信念が、外的な世界の現象を表わしているということを理解するためには、事実であると考えられている事柄と、事実である事柄とを区別できなければならない。そのためには他人とのコミュニケーションによりある思考や言語が正しいかどうかということ客観的に判定すること、つまり客観的真理の概念が必要である。コミュニケーションが可能であるために、話し手と解釈者が共有しなければならないのは、発話によって意味された事柄である。そして、それを共有するためには、寛容の原理にしたがって、相手が合理的な性質をもつ存在者だとされねばならない。素朴心理学は、こうした心についての知識を本質的に用いた枠組みである。素朴心理学は、人間の心的状態や行動についての合理的な説明をなすが、それだけでなく、同時に、人間を理解する可能性そのものを与えているのだ。素朴心理学の研究は、人間を理解するための道を明らかにするのである。

- 1 石塚正英・柴田隆行監修[2003]『哲学・思想翻訳語事典』論創社、「意識」の項目を参照。
- 2 鈴木貴之[2002]「〈心の理論〉とは何か」, 『科学哲学』第 35 卷 2 号所収, p.83. ここで心の理論の説明は、同論文に依っている。
- 3 Premac, D. and Woodruff, G. [1978] 'Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?', *Behavioral and Brain Sciences* 4.
- 4 Dennett, D. C. [1978] 'Beliefs about Beliefs', *Behavioral and Brain Sciences* 4.
- 5 Wimmer, H. and Perner, J. [1983] 'beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception', *Cognition* 13. 誤信念課題とは、次のようなものである（ここでは鈴木[2002]を参照している）。子どもたちに次のような質問をする。「男の子がチョコレートを含めを今の引き出しにしまって、外に遊びに出かける。ところが、彼が外にいる間に、母親がチョコレートを台所の食器棚に移してしまう。男の子は、外から帰ってきてチョコレートを食べようとしたとき、どこを探すだろうか」。これに対する正しい答えはもちろん、「引き出しの中」であり、間違っているのは「食器棚」である。この課題に正解するためには、信念が現実世界のあり方と食い違ふことがあるということを理解する必要がある。ヴィマーとパーナーはこの実験で、幼児は 4 歳前後から正解することが可能になることを示し、さらに、この変化は心の理論の獲得によってもっともうまく説明されることを示した。
- 6 Lewis, D. [1972] 'Psychophysical and Theoretical Identifications', *Australasian Journal of Philosophy* 50.
- 7 Sellars, W. [1956] 'Empiricism and the Philosophy of Mind', *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1 (W・セラーズ (浜野研三訳) [2006]『経験論と心の哲学』岩波書店)
- 8 Dennett, D. C. [1971] 'Intentional Systems', *The Journal of Philosophy* 68.
- 9 S・ギャラガー、D・ザハヴィ (石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳) [2001]『現象学的な心——心の哲学と認知科学入門』, p.258.
- 10 Gordon, R. [1986] 'Folk Psychology as Simulation', *Mind and Language* 1.
- 11 Goldman, A. [1989] 'Interpretation Psychologized', *Mind and Language* 4.
- 12 麻生は、広い意味での心の理論についての研究とは、素朴心理学を研究することであるとした上で、アスティントンとゴプニックの研究 (Astington, J.W. and Gopnik, A. [1991] 'Theoretical explanations of children's understanding of the mind', *British Journal of Developmental Psychology* 9) にしたがいがながら、子どもの心の理論についての研究者の立場を、次の 6 つのカテゴリーに分類している。すなわち、1、「理論」理論、2、生活様式としての素朴心理学、3、生得的モジュールとしての素朴心理学、4、手続き的知識としての素朴心理学、5、経験としての民間心理学、6、物語としての素朴心理学、である。麻生武[2002]「〈心の理論〉の隠れた哲学」, 渡辺恒夫・村田純一・高橋滯子編『心理学の哲学』北大路書房所収, pp.330-331 を参照されたい。
- 13 麻生[2002], p.334.
- 14 麻生は、この問題について、ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」論をもとに研究を行うことを提案している。麻生[2002]を参照されたい。
- 15 中才敏郎[1999]「心の哲学」, 神野慧一郎編『現代哲学のバックボーン』勁草書房所収, pp.257-260.
- 16 たとえば、代表的なものとしては信原[1999]『心の現代哲学』勁草書房など。
- 17 デイヴィッドソンを、デネットなどとともに「解釈主義 interpretationism」の立場として捉えられることがある。デイヴィッドソンは、本論文中で明らかになるように、言語の意

味理解と命題的態度（心的なもの）の帰属についての理論をもとにした解釈理論を展開している。他方、デネットは、対象の振る舞いを理解する観点として、「志向スタンス」、「設計スタンス」、「物理スタンス」という3つの観点を区別し、命題的態度の帰属は「志向スタンス」からなされると考えている（D・デネット[1996]『〈志向姿勢〉の哲学』白揚社参照）。解釈主義は、「命題的態度は行為者の行為を合理的に解釈するのに必要なかぎりで存在する」（信原[1999], p.30）と考える立場だとされる。本論文で明らかになるところだが、デイヴィドソンが三種類の知識の議論に依拠するかぎり、彼はこうした解釈主義の立場にとどまらない。

18 中山康雄[2004]『共同性の現代哲学』勁草書房, p.36.

19 Premac, D. and Woodruff, G. [1978].

20 金杉武司[2004]「フォークサイコロジーと消去主義」, 信原幸弘編『シリーズ心の哲学 I 人間篇』勁草書房所収, p.191.

21 金杉[2004], p.191.

22 金杉[2004], p.214.

23 Astington, J.W. [1993] *The Child's Discovery of the Mind*, Harvard UP.

24 中山[2004], p.38.

25 中山[2004], p.51.

26 中山[2004], p.51.

27 水本正晴[2004]「心の哲学——概念分析と形而上学」, 渡辺恒夫・石川幹人編『入門 マインドサイエンスの思想——心の科学をめぐる現代哲学の論争』新曜社所収, p.177.

28 デネット[1996], p.63.

29 デネットは、素朴心理学でいわれる信念や欲求を、理論的存在者ではなく論理的構築物として捉えている。デネット[1996], p.63 参照。

30 水本[2004], p.175.

31 中才敏郎[1995]『心と知識』勁草書房, p.140.

32 中山[2004], pp.48-49.

33 中山[2004], p.48.

34 ここで、「構成的 constitutive」という語を用いているが、「構成的」という語は現象学でいわれるものを想起させるかもしれない。誤解が生じないように、補足しておきたい。

本文中で引用している中山は、「構成的」という語を、J・R・サール (Searle, J.R.[1969], *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge UP (坂本百大・土屋俊訳[1986]『言語行為』勁草書房)) を引用しつつ用いている。サールは、「構成的規則 constitutive rule」について次のように述べている。

統制的規則 [regulative rule] は、[中略] 既存の行動形態をそれに先行して、またそれとは独立にそれを統制する。これに対して、構成的規則は、たんに統制するだけではなく、新たな行動形態を創造したり、定義したりするものである。たとえば、フットボールやチェスの規則は、フットボールやチェスの競技を統制するのみではなく、いわば、そのようなゲームを行う可能性そのものを創造する。フットボールやチェスの競技をするという活動は適当な規則（の少なくとも大部分）に従って行動することによって構成されている。要するに、統制的規則が既存の活動、すなわち、その規則と論理的に独立に成立している活動を統制するにすぎないのに対して、構成的規則は、成立の如何そのものがその規則に論理的に依存する活動を構成（し、また統制）するのである（サール[1986], p.58）。

チェスというゲームは、駒の配置や動きについての規則なしには成立しえない。換言すれば、チェスというゲームはその諸規則によって構成されているのである。このような意味で、チェスが成立している限り、規則が不可欠なのである。また、チェスにおいて、「新た

な規則の発見」というものはありえない。チェスにおいて、チェスの規則の中で新しい戦術を発見する人はいても、「新しい規則を発見した」などと言う人はいないのである。「新しい規則」が成立するとすれば、規則の追加・削除・変更などがなされたわけなので、ゲーム自体が改変されている。

また、後に見るが、デイヴィドソンについて詳細な研究をした S・エヴニンにおいても「構成的 constitutive」という語が用いられている。たとえば、次のようなものである。

デイヴィドソンによれば、こうした原則「 p 」と「 $\neg p$ 」を同時に信じることはできないなど、心的状態についての規範的原則の適用可能性とそれが律している心的状態との結びつきは構成的〔constitutive〕である。つまり、これらは、たまたま信念や行為などに関してあてはまっていることが判明しているというような原則ではない。あるものが信念であるということの一部に、こうした原則に従うことが含まれているのである。したがって、たとえば、〔中略〕信念はもっぱら世界のあり方によって決定されるべきであるということ（これは、事実としてつねにそのように決定されているということではない）は、まぎれもなく信念という概念そのものの一部をなしている。〔中略〕信念をもっているならば、一般に明白な矛盾を信じたり、その他、こうした規範的原則の指導に反することはないということは、ア・プリオリ（調査することなく知ることができる）で必然的なのである（Evnine, S.[1991] *Donald Davidson*, Stanford University Press, p.12（S・エヴニン（宮島昭二訳）[1996]『デイヴィドソン——行為と言語の哲学』勁草書房、pp.34-35）。

このように、信念についての規範的原則（信念がもつ原則については、1-2 で論述している）は、信念をもっているとされるかぎり、成立していなければならない。これに対し、たとえば、金であるならば酸には溶けないといった知識は、ア・ポステリオリ（調査することで知ることができる）である。この知識は実験によって確かめられ、付け加わっていくものである。そこには、発見者がいる。しかし、「信念はもっぱら世界のあり方に従って決定されるべきである」という素朴な真理を「発見した!」、と叫び声をあげた人はまだかつてひとりもないのである。この種の知識はア・プリオリであり、われわれが信念をそれと同定できるかぎり、こうした規範的原則をわれわれは知っている（Evnine[1991], p.13（邦訳, p.37））。反対に、そうした原則を欠けば、信念を特定することはできない。このように心的なものについての様々な原則は、心的なものの特有性を担うのであり、それらの原則は、いわば、心的なものについての概念を構成しているのである。

³⁵ ここでは、Evnine[1991]を参考にしている。

³⁶ Evnine[1991], p.12（邦訳, p.34）参照。

³⁷ デイヴィドソンは、意味の理論と信念の理論は独立したものではなく、不可分の関係にあると考えている。デイヴィドソンは次のように述べている。

話し手が何を信じているかも知らずに言語的な活動を解釈しようと望むことはできないのだし、話し手の信念や意図を前もって見つけておいて、それに基づいて話し手の意味していることの理論を構築するというのもできないことなのだから、ゼロから発話を解釈する際には——すなわち、根元的な解釈の際には——、何らかの仕方で信念の理論と意味の理論とを同時に与えなくてはならない、という結論になる。（Davidson, D.[1984] *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, p.144

（D・デイヴィドソン（野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳）[1991]『真理と解釈』勁草書房, p.149）

³⁸ radical interpretation は、「根本的解釈」と訳されることもある（廣松渉ほか編[1998]『岩波 哲学・思想事典』岩波書店など）が、本論文では、デイヴィドソンの訳書にしたがい、根元的解釈とする。

39 Quine[1960] *Word and Object*, Massachusetts M.I.T. Press, p.31 (W・V・O・クワイン (大出晁・宮館恵訳) [1984]『ことばと対象』勁草書房, p.48) .

40 本論文では、次の根元的翻訳の議論に必要な範囲でクワインの議論を提示している。しかし、彼は、刺激意味を文の意味そのものと見なしているわけではないとする議論もある。というのも、刺激意味は文の意味であるとするならば、それは彼自身が述べている「還元主義のドグマ」に抵触してしまうからである。実際には、彼は文の意味に対して「全体論」の立場をとっており、そのドグマに陥っているわけではない。

41 Quine[1960]の第2章を参照されたい。

42 Davidson[1984], p.135 (邦訳, p.135) .

43 Davidson[1984], p.135 (邦訳, p.135) .

44 Davidson[1984], p.196 (邦訳, pp.209-211) .

45 したがって、寛容の原理が機能している限りは、概念が文化・枠組みなどに相対的であり、当の文化や枠組みに属していない限り、当の概念を理解することが不可能であるとするような概念相対主義を主張することはできない、とデイヴィドソンは考える。

46 デイヴィドソンは次のように言う。

解釈の問題は、対外的な問題であるとともに対内的な問題でもある。つまり、この問題は、同じ言語の話し手同士にとっても、言語が同じであることをいかに確定し得るか、という問いの形で浮上してくるのである。同じ言語の話し手たちは、自分たちの間では同じ表現は同じように解釈されるべきだ、という仮定に立ってやることができが、それによって、この仮定を正当化するものが示されるわけではない。どんな場合であれ他人の話を理解することは根元的解釈を含む (Davidson[1984], p.125 (邦訳, p.123))。

47 富田恭彦[1994]『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社, p.118.

48 Eynine[1991], p.19 (邦訳, pp.48-49) .

49 Eynine[1991], pp.19-20 (邦訳, pp.49-50) .

50 Davidson, D.[1970] *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, p.222 (D・デイヴィドソン (服部裕幸・柴田正良訳) [1990]『行為と出来事』勁草書房, p.287) .

51 合理性についてのさらなる検討は、信原幸弘[1999], pp.132-145 を参照されたい。

52 デイヴィドソンは、特徴的な存在論を主張している。それによれば、出来事は本来物的でもなければ心的でもない。出来事を心的出来事や物的出来事たらしめるのは、それが心的記述や物的記述をもつか否かである。そこでは、出来事が存在論的に中立なものとなっている。デイヴィドソンが、自らの立場に非法則論的一元論という名称を与えた際に、「一元論」と言い、「唯物論」や「物理主義」という語を使わなかったのは、適切な選択であった、とエヴニンは評している (Eynine[1991], p.64 (邦訳, p.143))。

53 「物理主義」が何を意味するのかについては十分に気をつける必要がある。例えば、それが意味するものが、あらゆる存在者は物理的であると主張することであるならば、明らかに形而上学的な立場である。これに加えて、何が「物理的」であるかということ自体にも難しさがある。例えば、もしも「物理的」なものとして現在の物理学の定義によるなどとした場合、今後発見されるものが物理的とされなくなる可能性があるなどの問題があるだろう。物理主義の定義として、現在では、主として3つの原理 (あるいは3つの原理のすべて) によって定式化するのが一般的である。その原理は次の通りである (美濃正[2004]「心的因果と物理主義」、信原幸弘編『シリーズ心の哲学 I 人間篇』勁草書房所収, pp.29-30)。

- 1、唯物性の原理、あるいは反デカルト主義の原理：この世界に存在するすべての対象は物理的対象である。つまり、この世界には、物理的性質以外の性質をもつ対象も存在するかもしれないが、そのような対象もすべて、何らかの物理的性質をあわせもつ。

言い換えれば、デカルトの言う「精神」のような、いかなる物理的性質ももたない（純粋に非物理的な）対象は存在しない。

2、心的なものの物理的なものへの依存の原理、あるいはスーパーヴィーニエンズ〔付随性〕の原理：法則的必然性により（つまり同じ自然法則にしたがう任意の可能世界において）、物理的性質を完全に同じくする二つの対象は心的性質をも完全に同じくする（しかし、その逆は成り立たない）。しかも、対象の物理的なあり方が確定することによって、心的なあり方も確定する。言い換えれば、対象の心的あり方は、その物理的なあり方に依存する。

3、物理的領域の因果的閉包性の原理：どの物理的対象にも（もしそれに原因があるなら）因果的に十分な物理的原因がある。したがってまた、どの物理的対象にも（もし因果的説明が可能なら）他の対象の物理的性質だけに言及することによって適切な因果的説明を与えることができる。言い換えれば、ある物理的対象の生起を因果的に説明するために、物理的領域（あるいはむしろ物理的側面）の境界の外に越え出る必要はない。

54 青山拓央[2012]『分析哲学講義』筑摩書房, p.208.

55 本来であれば、より広い範囲の哲学を扱わなければならない。ダメットが言うように（マイケル・ダメット[1998]『分析哲学の起源——言語への転回』勁草書房, pp.1-3）、分析哲学を扱うのだとしても、「英米」系だけでなく「英墺」系の範囲を扱うべきであるが、筆者の力の及ぶところではない。

56 古代においては、「魂 *psychē*」が探究の対象であり、それは現代で言うところの「心」とは違ったものだと言える。アリストテレスをはじめ、古代の哲学者たちが魂について議論を展開できたのは、プラトンによる魂の概念の確立によるところが大きい。彼によって、魂は心的活動と倫理的行為の主体としての地位を確立した。中畑正志[2011]『魂の変容——心的基礎概念の歴史的構成』岩波書店、第一章を参照されたい。

57 K・ダンジガー（大村裕・西脇与作・沢田允茂訳）[2005]『心を名づけること 上——心理学の社会的構成』勁草書房、参照。

58 もちろん、心身問題は近代以降の固有なイデオロギーに由来するものではなく、古代からあったのだという説もあるが、本論文では立ち入らない。K・ポパー、J・エクルズ[2005]『自我と脳』新思索社、を参照されたい。

59 Ryle, G.[1949] *The Concept of Mind*, London, Hutchinson (G・ライル (坂本百大・井上治子・服部裕幸訳) [1987]『心の概念』みすず書房)。

60 信原幸弘[2004]「心の哲学のおもな流れ」、信原幸弘編『シリーズ心の哲学 I 人間篇』勁草書房所収, p.2、中才[1991], p.245 など参照。ただし、ライルを含む哲学的行動主義は、心の哲学の 1 つの立場としてあいまいな形で登場し、後に心脳同一説など他の立場による批判の中で形づくられていった。歴史的には、ヘンペルの論理的行動主義が哲学的立場からの行動主義を初めて自ら名乗った (Hempel, C.G.[1935] 'Analyse Logique de la Psychologie', *Revue de Synthese*, 10 を参照されたい)。ヘンペルの論理的行動主義は、20 世紀初めの論理実証主義 *logical positivism* という運動の中で生まれた。この運動では、科学的な言明は、経験的に検証可能でなければならないという「検証可能性原理」が唱えられた。ヘンペルもまた、論理実証主義者で物理主義者であるルドルフ・カルナップに基づき、物理的身体運動ないし生理学的現象こそが、心に関する言明の検証条件であるとする。そうした観察可能なものに基づいて、心的状態は論理的に構成されると考えるのである。したがって、デカルトが立てたような「心的実体」が存在するかどうかという問題は、「疑

似問題」だとされるのである。そして、心的状態についての言明は、物理的概念のみをもつ言明に翻訳可能だとヘンペルは考えた。この物理的な言明には、脳状態についての言及も含まれる。この論理的行動主義は、20世紀半ばの心の哲学において少なからぬ影響をもった。ヘンペルの論理的行動主義については、金杉武司[2002]「哲学的行動主義」、渡辺恒夫・村田純一・高橋滯子編『心理学の哲学』北大路書房所収, pp.94-96を参照されたい。

論理的行動主義と心理学における行動主義の関係について一言しておきたい。心理学上の方法論的な立場の1つである行動主義もまた、心理学を観察可能なデータに基づいて心的現象を解明しようとしたものであり、論理実証主義がもつ検証可能性原理に基づいているように見える。しかし、心理学的行動主義が哲学の分野における行動主義の影響を受けたのではない。事実、アメリカの心理学者J.B.ワトソンの「行動主義宣言」(心理学は、精神的な概念を排し、行動の科学的研究をめざすとするもの)が1913年に出されたのに対し、論理実証主義が成立したのは1929年のことである。したがって、カルナップやヘンペルが、論理実証主義の運動において、心理学を科学へと統合しようとした際、すでに発足していた心理学における行動主義の方法論に着目して、論理的行動主義の名をまとったのではないだろうか、と渡辺恒夫は言及している。渡辺恒夫[2004]「行動主義」、渡辺恒夫・石川幹人編『入門 マインドサイエンスの思想——心の科学をめぐる現代哲学の論争』新曜社所収, pp.66-67参照。

⁶¹ 中才[1991], p.245。

⁶² 飯田隆[2007]「日常言語の哲学——分析哲学1」、飯田隆編『哲学の歴史11 論理・数学・言語【20世紀Ⅱ】』中央公論新社所収, p.567参照。日常言語の哲学の盛期であった、第二次世界大戦後から1960年代半ばまでの20年間ほど、かなりの人々に読まれただろうと飯田は論じている。

⁶³ 本論文で行動主義と表記するとき、とくにことわりがないかぎり、哲学的行動主義のことを指している。

⁶⁴ ただし、ライル自身は行動主義を自称していない。

⁶⁵ 他にも、ウィトゲンシュタインの「箱の中のカブトムシ」の議論も挙げられる。この例は、L・ウィトゲンシュタイン(藤本隆志訳)[1976]『哲学探究』大修館書店、§293にある。彼は「箱の中のカブトムシ」という思考実験で、心の中にある私秘的な対象について語ることをナンセンスとしたのである。ただし、デカルト的二元論が批判の対象の1つであるけれども、どのように批判をなしたかについてはウィトゲンシュタインの解釈者の中でも定かではない。飯田[2007], p.573を参照。

⁶⁶ 水本[2004], p.124。デカルトのこの姿勢は様々なところで現れる。例えば『哲学原理』に次のようにある。「私は自然学においては、幾何学もしくは抽象数学におけるとは違った原理を、容認もしないし、望ましいとも思わない。なぜならば、かようにしてすべての自然現象は説明されるし、それらについて確かな論証を与えることができるから」(デカルト(桂寿一訳)[1964]『哲学原理』岩波書店, p.153)である。こうした所からわかるように、デカルトにとって、心的実体と物的実体を分けることは議論の結果というよりも、出発点だったと言えるだろう。

⁶⁷ 水本[2004], p.125。

⁶⁸ 日本イギリス哲学会編[2007]『イギリス哲学・思想事典』研究社、「観念」の項目を参照。

⁶⁹ 一般的に、松果腺を用いて心身二元論を説明するデカルトの議論は失敗していると言われているが、デカルトについての評価は一様ではない。例えば、小林道夫は、松果腺の議論は心身二元論の議論の一部ではなく、「心身合一」という事態についての議論だとみなしている。精神と身体二元論の議論とは独立に、「心身合一」を原初的概念とした「日常の

生」の側面から人間を見る観点に、松果腺の議論が属すると考えた。小林道夫[2006]『デカルト入門』筑摩書房、第四章参照。

70 Ryle[1949], p.14 (邦訳 p.23) .

71 Ryle[1949], p.20 (邦訳 p.17) . 同じ箇所において、ライルは、「心はたんに機会に繋ぎ留められた幽霊であるのみならず、それ自身がまさに幽霊機械」だと指摘している。

72 ただし、ライルの場合は「全ての心的な語句が現実的あるいは可能的な行動についての言明に還元可能であると主張したわけではない」。中才[1991], p.246 参照。

73 J・R・サール (山本貴光・吉川浩満訳) [2006]『マインド——心の哲学』朝日出版社, pp.76-78.

74 サール[2006], p.78.

75 サール[2006], pp.78-79.

76 サール[2006], p.79.

77 ライルもこのように考えていた。だが、彼にとっては、まさに心の因果性を否定するところに自説の価値があり、因果的かつ実在的なものとして心を捉えるカテゴリー錯誤を避けられると考えていた。青山[2012], p.206 参照。

78 金杉[2002], p.98.

79 サール[2006], p.81.

80 サール[2006], p.82.

81 Borst, C.V. ed[1970] *The Mind—Brain Identity Theory*, Macmillan (C・V・ボースト (吉村章ほか訳) [1987]『心と脳は同一か——心言語から脳言語へ——』北樹出版) 参照。

82 サール[2006], p.83.

83 サール[2006], p.85.

84 サール[2006], p.89.

85 Quine, W.V.O.[1951] 'Two Dogmas of Empiricism', *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953 (W・V・O・クワイン (飯田隆訳) [1992]「経験主義のふたつのドグマ」, 『論理的観点から』勁草書房所収)

86 クワイン (伊藤春樹訳) [1988]「自然化された認識論」, 『現代思想』16 卷 8 号所収, p.48.

87 クワイン[1988], p.49.

88 丹治信春[1997]『クワイン——ホーリズムの哲学』講談社, p.239.

89 クワイン[1988], p.50.

90 丹治[1997], p.244.

91 クワイン[1988], p.52.

92 丹治[1997], p.246.

93 クワイン[1988], p.53.

94 クワイン[1988], p.54.

95 飯田隆[2007]「クワインとクワイン以後——分析哲学 2」, 飯田隆編『哲学の歴史 11 論理・数学・言語【20 世紀Ⅱ】』中央公論新社所収, p.624 を参照している。

96 ここでは丹治[1997], pp.206-207 を参照している。

97 丹治[1997], p.207.

98 クワイン[1992], p.68.

99 丹治[1997], p.208.

100 丹治[1997], p.208.

101 C・フックウェイ (浜野研三訳) [1998]『クワイン——言語・経験・実在』勁草書房, p.359.

102 フックウェイ[1998], p.104.

103 だからといって、クワインをプラグマティストだということはできない。クワインも

自身がプラグマティストであることを否定し、「プラグマティズム的経験論者だ」と自認している。富田[1994], p.35 を参照されたい。

104 クワイン[1984], 54 節等を参照。

105 W・V・O・クワイン (伊藤春樹・清塚邦彦訳) [1999]『真理を追って』産業図書, p107.

106 クワイン[1999], p106.

107 クワイン[1999], p106.

108 Quine[1974], *The Roots of Reference*, Open Court, pp.33-34.

109 Quine[1960], p.ix (邦訳, p.v) .

110 Quine[1960], p.27 (邦訳, p.42) .

111 クワインは別のところで観察文の翻訳は刺激意味によって確定するとしている (Quine[1960]など) が、議論が込み入ったものとなるため、本論文では扱わない。

112 フックウェイ[1998]の第 10 章 5 節を参照。

113 デイヴィッドソンは論文「心的出来事」で、「心的なものと物的なものとを結ぶ普遍言明が異種法則論的性格をもたざるをえないということは、全ての命題的態度の叙述において翻訳が重要な役割を演ずるという[中略]論点と、翻訳の不確定性にまで、その起源を辿ることができる (Davidson[1970], p.222 (邦訳, p.287))」、と述べている。

114 Churchland, P.M.[1981]‘Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes’, *Journal of Philosophy* 78 (P・M・チャーチランド (関森隆史訳) [2004] 「消去的唯物論と命題的態度」、信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅲ 翻訳篇』勁草書房所収)

115 チャーチランド[2004], p.125.

116 チャーチランド[2004], p.133.

117 チャーチランド[2004], pp.133-134.

118 チャーチランド[2004], p.134.

119 チャーチランド[2004], p.138.

120 機能主義の立場から、素朴心理学を神経科学などの概念に還元できるかどうかという問題については、大沢秀介[1990]「素朴心理学は還元されうるか」、『現代思想』18 巻 7 号所収、pp.70-80) において詳しく議論されている。機能主義は、心的状態を因果的な関係の中で捉え、1 つの抽象的な機械とみなすものである。だが、ある過程を機械と見なすためには、「それが何のための何をする機械であるということが、広い意味での使用者によって決められなければならないという点において、素朴心理学に依存」(同書, p.76) しなければならない。ここで言う「使用者」とは、あるシステムを機械であるとみなす「解釈者」に他ならない。つまり、「機械という概念そのものからして素朴心理学を中核として含む素朴知を前提しているが、コンピューター上の形式的機械すなわちヴァーチャル・マシンは解釈が必要不可欠だという点で特異な、抽象的機械なのである」(同書, p.76)。

121 チャーチランド[2004], p.140.

122 チャーチランド[2004], p.141.

123 チャーチランド[2004], p.147.

124 チャーチランド[2004], p.150.

125 チャーチランド[2004], pp.150-151.

126 コネクショニズムの詳細については、信原[2000]を参照されたい。

127 金杉によれば、緒言で少しだけ言及した「理論説」立場の人々にとって、心的なものが非法則論的であると主張することは、致命的な批判となりうるとされる (金杉 [2004], p.199)。

128 サール[2006], p.108.

129 サール[2006], p.109.

130 サール[2006], p.111.

131 サールは消去主義への批判を上述のように示し、さらに還元主義についても同様の批判が成り立つとして、次のように言う。

還元主義と消去主義は、お互いに自分たちの立場をまったく異なるものだと考えたがる。還元主義は、心的な存在物は存在するものの、それは物理的な出来事へと還元できると考えている。消去主義は、心的な存在物などというものは存在しないと考える。だが、両者はまさに同じ帰結に達する。還元主義は、唯物論的に記述される脳過程の他にはなにもないと主張する。消去主義も、唯物論的に記述される脳過程の他にはなにもないと主張する。明確に違うのは語彙である。初期の唯物論では、心的状態がそれ自体として存在しないことを明らかにしようとして、心的状態が神経生物学の存在物へとタイプタイプ還元できることを示そうとした。後の消去的唯物論では、常識的な心理学の存在物などというものは存在しないことを明らかにしようとして、常識的な心理学が神経生物学の存在物へとタイプタイプ還元できないことを示そうとした。どちらの議論にも見るべきものはない。だが、両者は次のことを示唆している。還元主義と消去主義は、人がふつうに抱く心的なものという常識的な概念が、現実世界に対応するものがないことを示そうと決意していて、この結論に到達するために考えられることならどんな論証でも提出するつもりだということである (サール[2006], pp.111-112)。

132 もちろん、三つ以上を主張する立場 (有名なのは、スピノザなど) もある。

133 金杉武司[2002], p.97.

134 Ryle[1949], p.22 (邦訳, p.21) .

135 水本は、存在論的な問題について、「哲学的行動主義は概ね物理主義を前提していたと言えるが、その内実は形而上学的主張にコミットしない言語哲学の色彩が強かった」(水本[2004], p.157) と述べている。

136 T・ネーゲル (永井均訳) [1989] 『コウモリであるとはどのようなことか』 勁草書房。

137 ネーゲル[1989], p.264.

138 ネーゲル[1989], p.263.

139 P・M・チャーチランド (信原幸弘・宮島昭二訳) [1997] 「認知哲学——脳科学から心の哲学へ——」、産業図書, pp.256-263.

140 チャーチランド[1997], p.259.

141 チャーチランド[1997], p.259.

142 チャーチランド[1997], p.260.

143 ネーゲル[1989], p.269.

144 ネーゲル[1989], p.271.

145 ネーゲル[1989], p.273.

146 ネーゲル[1989], p.270.

147 ネーゲル[1989], p.280.

148 ネーゲル[1989], pp.276-277. 主観的な性格のものが客観的な性格をもつとはどういうことかについて問うているが、ここでは、その逆もまた理解しがたいとネーゲルは言う。すなわち、「ある特定の脳状態は必然的にある特定の主観的な性格をもたねばならないという仮説は、さらに詳しい説明が与えられない限り、理解不可能な仮説である」(ネーゲル[1989], p.281) と述べるのである。

149 ネーゲル[1989], p.277.

150 サール[2006], 第11章を参照。

151 ヒュームは、人間とは継起する「知覚の束」であるとし、個々の知覚が連続しているだけであるとみなしている。にもかかわらず、そうした知覚を集めて全体がひとつの対象であるかのように考えて、人生を通じてそうした知覚を同一的に帰属させようとした、魂、自己、実体といったものは虚構にすぎないと論じた。ヒューム（土岐邦夫・小西嘉四郎訳）[2010]『人性論』中央公論新社、第一篇第四部第六節「人格の同一性について」参照。

152 サール[2006], p.372.

153 サール[2006], p.374.

154 中才[1995], p.29.

155 中才[1995]の第一部第二章を参照。

156 Ayer, A.J.[1954], 'One's Knowledge of Other Minds', *Philosophical Essays*, Macmillan, pp.191-192.

157 Ayer[1954], p.193.

158 A・J・エア（神野慧一郎・中才敏郎・中谷隆雄訳）[1991]『経験的知識の基礎』勁草書房, p.165.

159 エア[1991], p.165.

160 エア[1991], pp.165-166.

161 エア[1991], p.165.

162 ところで、経験の概念それ自体にはそれが誰の経験であるかということまでは含まれていないというこの考え方は、「誰のものでもない経験」の存在を可能なものとするように見える。しかし、誰にも所有されていない経験の存在は可能なのだろうか。「誰のものでもない経験」は不可能だとして、中才は次のように言う。

たしかに、たとえば歯痛というタイプの経験には特定の所有者は含まれていない。しかし、このことから、或るタイプの経験にはいかなる所有者も含まれていない、ということは帰結しない。それは、テーブルというタイプの物体は特定の場所をもつわけではないが、いかなる場所ももたずに存在するわけではないのと同じことである（中才[1995], p.35）。

歯痛の経験は個々人に所属するが、ある人と他者が、タイプとしては同じ歯痛をもつことを、経験の概念は排除しない。つまり、トークンとしての痛みはそれを経験する各人によって個別に所有されており当人以外の者が所有することは不可能であるが、タイプとしては他者と同じ経験をもつことは不可能ではない。経験の概念において所有者についての特定がないのは、経験の概念がタイプとして考えられているからであり、実際の個々の経験については、特定の所有者が存在するのである。エアはここから、この考え方によって類比論法を正当化できると考えたが、後にその考えを捨てている（中才[1995], p.32）。しかし、本論文ではこのことには言及せず、エアの考えが、類比論法を正当化するには至らなくとも、他者の心の理解が可能であるという点を重視している。

163 中才[1995], p.38.

164 中才[1995], pp.37-38.

165 Ayer[1954], p.211.

166 中才[1995], p.37.

167 Ayer[1954], p.211.

168 中才[1995], p.38.

169 中才[1995], p.38.

170 ウィトゲンシュタインは、『哲学探究』において私的言語批判を展開した。彼が私的言語論を論じるために挙げた有名な例が「感覚日記」の例である。それは次のようなものである。

次のような場合を想像してみよう。わたくしは、ある種の感覚がくりかえし起こることについて、日記をつけたいと思っている。そのため、わたくしはその感覚を「E」なる記号に結びつけ、自分がその感覚をもった日には必ずこの記号をカレンダーに書きこむ。——わたくしがまず第一に言いたいのは、この記号の定義を述べることができない、ということである。——にもかかわらず、わたくしは自分自身に対しては、それを一種の直示的定義として与えることができる！——どのようにして？ わたくしにはその感覚を指し示すことができるのか。——ふつうのいみではできない。だが、わたくしはその記号を口にしたり、書いたりして、自分の注意をその感覚に集中する——それゆえ、いわば心の中でそれを指し示す——。でも、何のためにそのような儀式をするのか。というのは、そのようなことは儀式であると思えないからだ！ でも、定義は記号の意味を確定するのに役立つ。——ところが、そのことはまさに注意力の集中によって行われる。なぜなら、そうすることによって、わたくしは記号と感覚の結合を自分〈の心〉に刻みつけているのだから——もっとも「自分〈の心〉に刻みつける」というのは、このような出来事を経過すれば、わたくしが将来正しくその結合を思い出すようになる、ということではしかない。しかし、この場合、わたくしにはその正しさについての基準などないのである（ウィトゲンシュタイン[1976], 258 節, 〈 〉内訳者注）。

記号「E」は私的言語である。この語を理解するには、その意味を理解する必要があるが、ここでは語の意味を定義することができない。なぜなら、当人の私的な感覚と結びつけられた語であるがゆえに他人はそれを理解できず、語を理解するための証拠は、その感覚を保持している当人がもつ証拠だけであるが、しかし、当人による主観的な正当化は正当化ではないからである。ここでは、「E」を正しく使用できているかどうかの基準をもつことができないのである。それゆえ、ウィトゲンシュタインは次のように述べる。

「E」をある感覚の記号と呼ぶことに、どのような根拠があるのか。つまり、「感覚」というのは、われわれに共通の言語に含まれる語であって、わたくしだけに理解される言語の語ではない。それゆえ、この語の慣用は、すべての人が了解するような正当化を必要とする（ウィトゲンシュタイン[1976], 261 節）。

このように、私的言語は成立しえず、言語には「公的な基準」が必要であるとするのが、私的言語批判である。ただし、ここに挙げた理解は、1つの例であり、ウィトゲンシュタインの議論に対する解釈はさまざまある。

171 中才[1995], p.51.

172 中才[1995], pp.51-52.

173 中才[1995], p.52.

174 中才[1995], p.52.

175 中才[1995], p.54.

176 中才[1995], p.54.

177 中才[1995], p.57.

178 Putnam, H.[1975]‘Other Minds’, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers of Hilary Putnam*, vol.2, Cambridge U.P.

179 中才[1995], p.58.

180 中才[1995], p.58.

-
- 181 物理主義者である J.キムも同様のことを次のように述べている。
哲学者としてはことごとくすべてのものごとを議論の余地のあるものと見なすべきなのだが、われわれの多くは心的因果をすでに選んでいる。争点はどうやってわれわれの形而上学を心的因果と整合させるかにあり、われわれに必要なのはさまざまな形而上学的選択肢の間の選択であって、何らかの深遠な形而上学的原則と、他方の何か愛着のある認識論的実践や原則との間の選択ではない (J・キム (太田雅子訳) [2006]『物理世界のなかの心』勁草書房, p.88)。
- 182 C・I・ルイス、ロデリック・チザムなど。戸田山和久[2002]『知識の哲学』産業図書、p.47 参照。
- 183 戸田山[2002]。
- 184 戸田山[2002], pp.109-129.
- 185 古田智久[2005]「外在主義的知識論から社会化された認識論へ」,日本大学精神文化研究所編『近現代知識論の動向とその 21 世紀的展望』日本大学所収、p.101.
- 186 ここで想定している心の哲学とは、分析哲学の伝統にしたがう種類のものである。分析哲学においては、たとえ心の性質や存在を擁護する立場だとしても身体は物質として捉えられる傾向が強い。フッサールら現象学派による心身問題への取り組みが、知覚や言葉の発話の機能を能動的に担う主体として捉えようとする立場とは対照的だと言える。門脇俊介[1996]『現代哲学』産業図書、p.156 参照。
- 187 沖永宜司[2012]「概念枠としての物質と心——思考不可能な場所からのまなざし」、芦名定道・星川啓慈編『脳科学は宗教を解明できるか?』春秋社所収。
- 188 沖永はさらに、実在そのものが提示されうるとすれば、こうした便宜を外れたところに開けるとして、概念枠を覆すところに宗教体験の本質があるとした。沖永[2012]を参照されたい。
- 189 Davidson, D.[2001]*Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, p.146 (D・デイヴィドソン (清塚邦彦・柏端達也・篠原成彦訳) [2007]『主観的、間主観的、客観的』春秋社, p.232) .
- 190 Davidson[2001], p.209 (邦訳、p.322) .
- 191 Davidson[2001], p.202 (邦訳、p.314) .
- 192 このあたりの議論は、根底的翻訳 radical translation というクワインの思考実験に基づいている。Quine[1960]を参照されたい。
- 193 話し手が解釈可能であるかぎり適用されなければならない二つの原則があるとデイヴィドソンはする。1つは、斉合性の原則 Principle of Coherence であり、話し手の思考にはある程度の論理的整合性があるとするものであり、もう 1つは、対応の原則 Principle of Correspondence で、「話し手が応対している世界の特徴が、同じような状況におかれた場合に自分 (解釈者) が応対するだろう特徴と同じものだと理解するように解釈者を促す」 (Davidson[2001], p.211 (邦訳、p.326)) ものである。これらは本論文 2-2 でも見た、寛容の原理 Principle of Charity の性質の 1つである。
- 194 Davidson[2001], pp.212-213 (邦訳、p.328) .
- 195 Davidson[2001], p.213 (邦訳、pp.328-329) .
- 196 キム[2006], p.7.
- 197 キム[2006], p.38.
- 198 キムは、心身の付随性は、説明理論ではないと指摘している。というのも、付随性は、「単に心的なものや物理的なものの性質共変化のパターンを述べ、それら二つの間の依存関係の存在を指し示すだけ」であり、「なぜ心的なものが物理的なものにスーパーヴェー

ンする [supervene] かの説明になるかもしれない依存関係の性質については何も述べていない」(キム[2006], p.20,傍点引用者) からである。したがって、付随性は「ただ性質共変化のパターンについての〔現象学的〕関係に過ぎず、ことによるとそのパターンはもっと深い依存関係の現れであるかもしれない。もしこれが正しいなら、心身スーパーヴィーニエンスは心身問題を提起するものであり、心身問題を解決するものではないのである。このことが意味するのは、非還元的物理主義はその形而上学的基礎をどこか他に探さねばならないということである。スーパーヴィーニエンスそのものはそれを与えることはできない」(キム[2006], p.20) としている。その一方で、心身の付随性 supervenience は、心の本性について、物理主義的なすべての立場に共通のコミットメントを捉えていることを指摘し、また、「最小限の物理主義」を定義するともしており、積極的な意義も見出している。キム[2006], p.20 を参照されたい。

199 Evinine[1991], pp.70-71 (邦訳, p.158) .

200 Davidson[1970], p.214 (邦訳, p.273) .

201 Davidson[1970], p.214 (邦訳, p.273) .

202 Davidson[1970], p.214 (邦訳, pp.273-274) .

203 Evinine[1991], p.153. 同書第4章3節を参照されたい。

204 Davidson[2001], p.33 (邦訳, pp.61-62) .

205 Davidson[1970], p.214 (邦訳, pp.273-274) .

206 Davidson[1970], p.214 (邦訳, p.274) . 統語論的性質への還元が不可能であるという議論や、「形式体系」についての説明は、訳書の当該個所の訳注を参照されたい。

207 Evinine[1991], p.175 (邦訳, p.383) . 「the interpretative hermeneutic project」は、字義通りに訳せば、「解釈的解釈論的構想」となりそうであるが、本論文では、エヴニンの著書の邦訳者である宮島昭二にならい、「解釈(学)的構想」としている。E・ルポアとK・ルートヴィヒもまた、デイヴィドソンのプロジェクトとして2つを挙げている。すなわち、1、人間の行為者性の本性を理解すること、そして、2、言語の本性と機能、さらにその言語が思考や世界とどのように関わるかについて理解すること、の2つである。Lepore, E. and Ludwig, K. ed[2006]Philosophy of Action and Psychology, Oxford University Press, p.1 を参照。

208 Evinine[1991], p.175 (邦訳, p.383) .

209 Evinine[1991], p.175 (邦訳, p.383) .

210 Evinine[1991], p.175 (邦訳, p.383) .

211 「理由は行為の原因である」とするデイヴィドソンの議論については、中才が簡潔に次のように要約しているのを参照されたい。「意図的な行為とは或る一定の原因をもつ身体運動であり、そうした行為の説明は因果的説明である。意図的な行為はその行為の理由を与えることによって説明されるから、理由は行為の原因であることになる。われわれは行為者のもっている理由を挙げることによって行為を正当化しうるかもしれないが、もし行為者がその理由ゆえに行為したのでなければ、その行為を説明したことにはならない。デイヴィドソンは、この〔ゆえに〕は因果的でなければならぬと考える。行為者が或る理由のゆえに行為するのは、その理由がその行為の原因でもあるからである。それゆえ、理由はなぜ行為が意図的であるかを説明するとともに、それがなぜ一定の身体運動を生むかをも説明するという二重の役割をもつのである。」(中才[1995], p.93)

212 Evinine[1991], p.176-177 (邦訳, pp.386-387) .

213 Evinine[1991], p.177 (邦訳, p.387) .

214 Evinine[1991], p.177 (邦訳, pp.387-388) .

215 Evinine[1991], pp.147-148 (邦訳, pp.326-327) を参照。

-
- 216 Eynine[1991], p.148 (邦訳, p.327) .
- 217 Eynine[1991], pp.147-148 (邦訳, p.328) .
- 218 Davidson[2004], p.114 (邦訳, p.192) . デイヴィドソンは、このことを明確にしようとして、次のように述べている。「心的な対象や出来事は同時に、物的、生理的、生物学的、科学的な対象や出来事でもある。在る出来事、たとえばある意図的行為について、それが心的であると言うことは、その出来事のある特定の語彙によって記述できるということにほかならず、その語彙の示す特徴とは意味論的志向性である」(Davidson, D.[2004]*Problems of Rationality*, Oxford University Press, p.114 (D・デイヴィドソン (金杉武司・塩野直之・鈴木貴之・信原幸弘訳) [2007]『合理性の諸問題』春秋社, p.192)。このように、心的な存在者は心的な記述ができることに依存する、と彼は考えている。
- 219 Eynine[1991], p.148 (邦訳, p.328)、傍点引用者。
- 220 Eynine[1991], p.149 (邦訳, p.329) .
- 221 Eynine[1991], p.148 (邦訳, p.328) .
- 222 Eynine[1991], p.148 (邦訳, p.328) .
- 223 Eynine[1991], p.178 (邦訳, p.390) . エヴニンはさらに、観念論的内容理論では、不合理性についての説明が困難であること、一人称の権威の説明が困難であることを挙げている。
- 224 Eynine[1991], p.179 (邦訳, pp.391-392) .
- 225 Eynine[1991], p.179 (邦訳, p.392) .
- 226 D・デネット[1996], p.59.
- 227 デネットは、素朴心理学を一種の論理的行動主義と見るのが最善だと述べる。(デネット (1996) , p.60)
- 228 中才[1995], p.167.
- 229 中才[1995], p.168. ここで「人物の信念」という語が登場しているが、本論文では、単に「人の信念」と読み替えて差し支えない。本論文では論じなかったが、「人物」は中才の議論におけるテクニカルタームであり、その詳細については中才[1995]を参照されたい。
- 230 Davidson[2001], p.33 (邦訳, p.192) .
- 231 本論文では、「反個体主義」は、心の哲学における T.バージの立場のことを指している。「個体主義」「反個体主義」の原語はそれぞれ「individualism」「anti-individualism」であり、「個人主義」「反個人主義」と訳すのも可能である。本論文で多々参考になっている古田もまた、バージの論文における「individualism」のニュアンスは「個人主義」でも相応しいとしている。しかし、本論文では、バージの論文の翻訳やその他の論文において訳語として定着している「個体主義」という訳語を用いる。
- 232 Davidson[2001], p.198 (邦訳, p.308) . 「externalism」は「外部主義」と訳されることもあり、デイヴィドソンの訳書でも「外部主義」と訳されているが、本論文では「外在主義」に統一している。
- 233 発話者が自身の発話の意味を知らない可能性もあるとなれば、いわゆる「第一人称の権威」を脅かすことになる。
- 234 デイヴィドソンは知覚的外在主義について「本質的に一致している」と述べている。他方、この外在主義が懐疑論に対する回答を提供するかどうかという点において、バージは懐疑論に対する反論にはならないとし、デイヴィドソンは反論になりうるとしている。Davidson[2001], p.200 (邦訳, pp.310-311) 参照。
- 235 Davidson[2001], p.200 (邦訳, p.310) .
- 236 Davidson[2001], p.200 (邦訳, p.313) .
- 237 古田智久[2005].
- 238 古田[2005], p.123.

239 古田[2005], p.124.

240 H・パットナム[1975]『『意味』の意味』,大出晃監修・藤川吉美編訳『精神と世界に関する方法』紀伊國屋書店所収.

241 古田[2005], p.130.

242 古田[2005], p.130.あるいは、現在では、科学者集団の見解を無条件に受け入れることが多かった、というべきか。

243 古田[2005], pp.123-125.

244 戸田山[2002], p.218.

245 戸田山[2002], pp.218-219.

246 戸田山は、デカルトについて、彼の生きた時代が近代科学の成立という知識の大変動期であり、そうした時代だったからこそ「教会のような宗教的権威やその他の世俗的権威が言っていることを鵜呑みにするのではなく、自分で自分の知識体系を根底からチェックし、確実な基盤の上に再構築すること、つまり知的自律性を獲得することを、達成可能なリアルな目標として置くことができた」のだと指摘する(戸田山[2002], p.239)。

247 本論文で大きく取り上げることはしないが、戸田山の議論では、知識内容を社会化することに加えて、知識の保有者までが社会化される可能性を指摘している。一体、信念の保有者とは誰だろうか。当然ひとりひとりの人間であると考えるのがふつうである。これまでの内在主義的立場のものではそれが当然のことであっただろう。だが、知識に社会的要因を認め、知識の社会的分業を認めるならば、一概にそうとは言えなくなる。戸田山は次のような例を検討している。ある人物 x の A という知識の成立は、別な人がそれぞれもつ知識 a、知識 b、知識 c に依存しているとする。人物 x は、知識 a、知識 b、知識 c がなぜ成立するかわからないが、それらの知識をもつ人を信頼しており、A という知識のためにそれらの知識を用いているとする。この時、知識 a、b、c を人物 x が知らないとすれば、A という知識は人物 x において正当化されておらず、人物 x は A をもてないことになってしまうのである。しかし、現代の知識のあり方からすると、A のような種類の知識は何らかの形で認めればなるまい。とすると、知識 A をもっているのは、人物 x と知識 a、b、c をもつ人を含めたひとつの集団なのだろうか。そうした集合的知識 **collective knowledge** を認めるのは 1 つの結論であろう。だが、そうした知識を認めるということは、知識が個人の心的状態のことである、と考えることを放棄せねばならない。その理由は以下のようになる。

個人がもつとされる心的状態もまた、社会的なものに依存していると考えなければならない事情がある。ある二人の人物が、まったく同じ脳状態であれ、あるいはまったく同じ心的状態であれ、社会的・環境的な要因によって、彼らの脳状態・心的状態がもつ意味が全く異なると考えられる場合がある。社会や環境から独立させて、信念をその保持者の頭の中や心の中を単独で考えることはできないのである。このことは、パットナムの「双子地球」の思考実験でわかる。

双子地球とは、1 つの例外を除いて、分子や原子にいたるまであらゆるものがまったく同一であるような惑星である。唯一の例外とは、われわれの地球にある H₂O の代わりに、「XYZ」という物質が海や川などを満たしていることである。われわれの地球の人々が水と呼ぶものは H₂O のことであるが、双子地球の人々が「水」と呼ぶのは「XYZ」のことである。双子地球で生きる人々は、XYZ を「水」と呼ぶ以外、われわれとまったく同じ言語をもって

いる。その「水」は、海や川をみたし、飲み物としてのものである。双子地球の人々が「水」という言葉を使う時、彼らの頭の中にあるものは、われわれの地球の人々が同じ言葉を使う時に頭の中にあるものと同じである。ところが、頭の中にある内容は同じであるにもかかわらず、その意味が異なるのである。このようにして、意味は環境に依存するのであることがわかる。

信念の内容が頭の中にあるものだけで決定できないのだとすれば、知識もまた頭の中だけでは決定できないということである。たしかに信念という心的状態は頭の中にあるのだが、しかし、その信念がもつ内容は頭の中にはおさまらないのである。「新しい認識論」では、社会的ファクターを、科学の認知上の本質的構成要素とみなすのである。これが、個人主義や内在主義といった、知識を個人の中に根ざしたものだと考えることはできない大きな理由である。戸田山[2002]を参照されたい。

²⁴⁸ 戸田山[2002], p.248.

²⁴⁹ デイヴィドソンの議論を大いに取り入れて、実践的な場面を論じている者も多い。たとえば、リチャード・ローティーなどが思い出される。

引用文献

- 青山拓央[2012]『分析哲学講義』筑摩書房
- 麻生武[2002]「〈心の理論〉の隠れた哲学」, 渡辺恒夫・村田純一・高橋濤子編『心理学の哲学』北大路書房所収
- Ayer, A.J.[1954] 'One's Knowledge of Other Minds', *Philosophical Essays*, Macmillan
- A・J・エア (神野慧一郎・中才敏郎・中谷隆雄訳) [1991]『経験的知識の基礎』勁草書房
- Borst, C.V. ed.[1970] *The Mind—Brain Identity Theory*, Macmillan (C・V・ボースト (吉村章ほか訳) [1987]『心と脳は同一か——心言語から脳言語へ——』北樹出版)
- Churchland, P.M.[1981] 'Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy* 78 (P・M・チャーチランド (関森隆史訳) [2004]「消去的唯物論と命題的態度」、信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅲ 翻訳篇』勁草書房所収)
- P・M・チャーチランド (信原幸弘・宮島昭二訳) [1997]「認知哲学——脳科学から心の哲学へ——」、産業図書
- Davidson, D.[1970] *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press (ドナルド・デイヴィッドソン (服部裕幸・柴田正良訳) [1990]『行為と出来事』勁草書房)
- Davidson, D.[1984] *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford University Press (ドナルド・デイヴィッドソン (野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳[1991]『真理と解釈』勁草書房)
- Davidson, D.[2001] *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press (D・デイヴィッドソン (清塚邦彦・柏端達也・篠原成彦訳) [2007]『主観的、間主観的、客観的』春秋社)
- Davidson, D.[2004] *Problems of Rationality*, Oxford University Press (D・デイヴィッドソン (金杉武司・塩野直之・鈴木貴之・信原幸弘訳) [2007]『合理性の諸問題』春秋社)
- デカルト (桂寿一訳) [1964]『哲学原理』岩波書店
- Dennett, D. C. [1971] 'Intentional Systems', *The Journal of Philosophy* 68
- Dennett, D. C. [1978] 'Beliefs about Beliefs', *Behavioral and Brain Sciences* 4
- D・デネット[1996]『〈志向姿勢〉の哲学』白揚社
- M・ダメット[1998]『分析哲学の起源——言語への転回』勁草書房
- K・ダンジガー (大村裕・西脇与作・沢田允茂訳) [2005]『心を名づけること 上——心理学の社会的構成』勁草書房
- Evine, S.[1991] *Donald Davidson*, Stanford University Press (S・エヴニン (宮島昭二訳) [1996]『デイヴィッドソン——行為と言語の哲学』勁草書房)
- S・ギャラガー、D・ザハヴィ (石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳) [2001]『現象学的な心——心の哲学と認知科学入門』
- Goldman, A. [1989] 'Interpretation Psychologized', *Mind and Language* 4
- Gordon, R. [1986] 'Folk Psychology as Simulation', *Mind and Language* 1
- 廣松渉ほか編[1998]『岩波 哲学・思想事典』岩波書店
- C・フックウェイ (浜野研三訳) [1998]『クワイン——言語・経験・实在』勁草書房
- ヒューム (土岐邦夫・小西嘉四郎訳) [2010]『人性論』中央公論新社

- 古田智久[2005]「外在主義的知識論から社会化された認識論へ」, 日本大学精神文化研究所編『近現代知識論の動向とその 21 世紀的展望』日本大学
- 飯田隆[2007]「日常言語の哲学—分析哲学 1」, 飯田隆編『哲学の歴史 11 論理・数学・言語【20 世紀Ⅱ】』中央公論新社所収
- 飯田隆[2007]「クワインとクワイン以後—分析哲学 2」, 飯田隆編『哲学の歴史 11 論理・数学・言語【20 世紀Ⅱ】』中央公論新社所収
- 石塚正英・柴田隆行監修[2003]『哲学・思想翻訳語事典』論創社
- 門脇俊介[1996]『現代哲学』産業図書
- 金杉武司[2002]「哲学的行動主義」, 渡辺恒夫・村田純一・高橋滯子編『心理学の哲学』北大路書房所収
- 金杉武司[2004]「フオークサイコロジーと消去主義」, 信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅰ 人間篇』勁草書房所収
- J・キム (太田雅子訳) [2006]『物理世界のなかの心』勁草書房
- 小林道夫[2006]『デカルト入門』筑摩書房
- Lepore, E. and Ludwig, K. ed[2006]Philosophy of Action and Psychology, Oxford University Press
- 美濃正[2004]「心的因果と物理主義」, 信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅰ 人間篇』勁草書房所収
- 水本正晴[2004]「心の哲学—概念分析と形而上学」, 渡辺恒夫・石川幹人編『入門 マインドサイエンスの思想—心の科学をめぐる現代哲学の論争』新曜社所収
- T・ネーゲル (永井均訳) [1989]『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房
- 中畑正志[2011]『魂の変容—心的基礎概念の歴史的構成』岩波書店
- 中才敏郎[1995]『心と知識』勁草書房
- 中才敏郎[1999]「心の哲学」, 神野慧一郎編『現代哲学のバックボーン』勁草書房所収
- 中山康雄[2004]『共同性の現代哲学』勁草書房
- 日本イギリス哲学会編[2007]『イギリス哲学・思想事典』研究社
- 信原幸弘[1999]『心の現代哲学』勁草書房
- 信原幸弘[2004]「心の哲学のおもな流れ」, 信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅰ 人間篇』勁草書房所収
- 沖永宜司[2012]「概念枠としての物質と心—思考不可能な場所からのまなざし」, 芦名定道・星川啓慈編『脳科学は宗教を解明できるか?』春秋社所収
- 大沢秀介[1990]「素朴心理学は還元されうるか」, 『現代思想』18 巻 7 号所収
- K・ポパー、J・エクルズ[2005]『自我と脳』新思索社
- Premac, D. and Woodruff, G. [1978] 'Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?', *Behavioral and Brain Sciences* 4
- Putnam, H.[1975]'Other Minds', *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers of Hilary Putnam*, vol.2, Cambridge U.P.
- H・パットナム[1975]『「意味」の意味』, 大出晁監修・藤川吉美編訳『精神と世界に関する方法』紀伊國屋書店所収
- Quine, W.V.O.[1951] 'Two Dogmas of Empiricism', *From a Logical Point of View: Nine*

- Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953 (W・V・O・クワイン (飯田隆訳) [1992] 「経験主義のふたつのドグマ」, 『論理的観点から』 勁草書房所収)
- Quine, W.V.O.[1960] *Word and Object*, Massachusetts M.I.T. Press (W・V・O・クワイン (大出晃・宮館恵訳) [1984] 『ことばと対象』 勁草書房
クワイン (伊藤春樹訳) [1988] 「自然化された認識論」, 『現代思想』 16 卷 8 号所収)
- Ryle, G.[1949] *The Concept of Mind*, London, Hutchinson (G・ライル (坂本百大・井上治子・服部裕幸訳[1987] 『心の概念』 みすず書房)
- J・R・サール (坂本百大・土屋俊訳) [1986] 『言語行為』 勁草書房
- J・R・サール (山本貴光・吉川浩満訳) [2006] 『マインド——心の哲学』 朝日出版社
- Sellars, W. [1956] ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1 (W・セラーズ (浜野研三訳) [2006] 『経験論と心の哲学』 岩波書店)
- 鈴木貴之[2002] 「〈心の理論〉 とは何か」, 『科学哲学』 第 35 卷 2 号所収
- 丹治信春[1997] 『クワイン——ホーリズムの哲学』 講談社
- 戸田山和久[2002] 『知識の哲学』 産業図書
- 富田恭彦[1994] 『クワインと現代アメリカ哲学』 世界思想社
- 渡辺恒夫[2004] 「行動主義」, 渡辺恒夫・石川幹人編『入門 マインドサイエンスの思想——心の科学をめぐる現代哲学の論争』 新曜社所収
- Wimmer, H. and Perner, J. [1983] ‘beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children’s Understanding of Deception’, *Cognition* 13
- L・ウィトゲンシュタイン (藤本隆志訳) [1976] 『哲学探究』 大修館書店