

素朴心理学をめぐる二つの見方

—— 消去的唯物論と道具主義 ——

宇佐美 公 生*

(1992年6月30日受理)

はじめに

「どうして突然歩みを止めたんだい?」「あの木の下に誰かいるような気がしたからだ。もしかしたらあれは幽霊だったかも知れない。」「そんな馬鹿な、幽霊なんているはずないよ。ほらこの枯れ枝の影だよ、きっと、君が見たのは。」

「なぜ消毒液なんか飲んでしまったんだ?」「あまり喉が渇いていて、すぐにでも何か飲みたかったんだ。それでちょうどその時目の前にあったコップ中の液体を真水だと思って……。」

「どうしてこんなにスピードを出していたのかね?」「まさかそんなに出ているとは思いませんでした。すみません。実は取引先で大切な契約を結ぶことになっていたんですが、ここまで来る途中が大変な渋滞で、約束の時間に遅れそうになったものですから、つい気がせいて……。」

このように通常、われわれは信念や欲求、知識、希望、意図といった心的状態の存在を自明の前提とし、それを自分や他人に帰すことで、振舞いを説明したり、理解したり、予測したりする。これら「知っている」「信じる」「思う」「希望する」「主張する」「意図する」など、一般に「～について」という内包的文脈を形成する平叙文(志向的話法ないし命題的態度)が織りなす(大まかな)整合的な関係の体系は、ふつう科学的心理学から区別され、Common-sense psychologyとかFolkpsychologyと呼ばれており、わが国では、「常識的心理学」とか「俗流心理学」「素朴心理学」「民間心理学」などの訳語が当てられている。(なお本稿では、以下「素朴心理学」を充てることにする。)われわれは、これを自覚的に一つの理論として学ぶわけではなく、いわば母国語の文法のようにして自然と学んでしまう。しかしそれはけっして些末なものではなく、むしろ倫理的・法的な帰責や評価もすべて(主意主義者でなくとも)、広い意味ではそのような素朴心理学の体系を前提としていると言ってよからう¹⁾。

ところでこうした知の体系は、多少の(例えばアニミズムの程度に応じて)変動はあるもの

* 岩手大学教育学部

の、少なくとも人間の行動を理解・予測する上で、ここ二、三千年の間、殆ど変化していないといってよい。それに比べると物理学を典型とする自然科学の領域での概念の変化・発達にはめざましいものがある。そしてこの科学的体系化の波も、今や心の領域まで及び、とりわけ近年は認知科学や神経生理学、人工知能研究などの成果を背景に、これまで治外法権扱いされてきた日常的な素朴心理学の意義を、改めて問い直そうとする機運が高まっている。

むろん、こうした動きも所詮は「心身問題」というデカルト以降の哲学的課題のヴァリエーションにすぎず、すでに「機械原因論」(Occasionalism)、「相互作用説」(Interactionism)、「随伴現象説」(Epiphenomenalism)、「同一説」(Identity theory)などの解決策は提出されてきた。とりわけ自然科学との関係で今世紀の前半に盛んであったのは、「信念」や「欲求」といった心的用語は、心的実体（機械の中の幽霊）の状態を指すものではなく、すべて外的な行動とそれを取り巻く状況の組合せ、ないし行動パターンについての言明に還元可能であるとする「論理的行動主義」(Logical behaviorism)や、脳状態についての言明に還元可能であるとする「心脳同一説」などであった。しかし、それらは各々次のような難点を抱えていた。

まず「行動主義」については、……

1. 「感覚質 (qualia)」などのプライベートな心的性質を行動に還元することは不可能である。また、必ずしも行動に表さず人知れず痛みを感じる場合も行動主義では説明できない。
2. 自他の内面理解の非対称性(自分の内面は自分の行動を観察しなくとも分かるが、他人の内面については行動を参照せざるを得ない)を捉えきれていない。
3. 通常は理由(信念や欲求)を引合いにして語られる行為の説明が、行動主義では非常に複雑になるか、あるいはトリヴィアルなものとなる。しかもその際引合いに出される信念や欲求を確定するには、背景となる習慣や常識を参照しなくてはならず、個々の心的状態を個別に取り上げ、それを行動パターンとして記述するだけでは不十分である(土屋, 17-22 頁参照)。
4. 心的状態それぞれの行動的基準は、個々人において非常に複雑であり、有限なリストでは覆いきれない。

また「心脳同一説」については、……

1. 行動主義と同様に感覚質は、脳状態の物理化学的性質に還元できない。しかも心の全体論的性格をそのまま脳過程の内に見ることには無理がある。
2. 痛みと神経繊維の興奮の様な場合ですら、必ずしも心的状態と脳状態との一般的(タイプとしての)対応関係(法則関係)を見つけることはできるとは限らない。またあるものに対する態度が同じ(「チョコレートが好きだ」)であったら彼らは厳密に同じ脳状態でなければならない、逆に言えば脳状態(素材)に個体差のある人(生物)の間では、心的状態は必然的に異なるはずであるが、これは考えづらいことである。つまり同一説がタイプ同一説として成り立つ可能性は薄い(同上, 26-33 頁参照)。

以上のような理由から今日では、心的状態を表す概念は、一般に(タイプとしての)物質状態や行動パターンには還元できないとする非還元主義が、心身問題における主流となりつつある。たしかにわれわれは少なくとも自己の内定状態については、外的基準によらずとも知って

いるか、あるいは意識していなくとも、問われればたいがい答えられると思っている。その意味で自己の心的状態は外的状態からは独自の意識の領域を形成しているかに見える。そしてこの点をどの様に評価するかで、素朴心理学に対する評価もさまざまに異なってくる。

本稿ではそのような動きの中から、道具主義(Instrumentalism)ないし機能主義(Functionalism) (D・C・デネット)と消去的唯物論(Eliminative materialism) (P・チャーチランド)を取り上げ、各々について検討し、その上で、仮にこうした立場をとった場合、行為の説明・理解に基づく倫理的な帰責や評価がどのような意味で可能となるか(あるいは不可能となるか)について簡単に考察を加えてみたい。

I. 消去的唯物論——観察の理論負荷性とネットワーク理論

さて、心的状態が脳状態や行動パターンに(タイプとして)還元不可能であるとはいっても、心的状態が何らかの意味で脳ないし身体の状態に依存することは、上記のどちらの立場も認める。仮に個々の状態の対応関係がないとしても、われわれは脳やそれに代わる物質的基礎なしに、感覚したり推論することはおそらく不可能であろう。その意味では今日、ほとんどの立場は物理主義を前提とするといいよい。

ところでこうした物理主義にもかかわらず、素朴心理学の語る心的概念に固有の機能を認め、そうした概念がさす心的状態に何らかの「実在性」を付与しようとする立場は、その理由をおおよそ次のように考える。心的概念ないし志向的話法は、科学の対象となるような事物の中にその指示対象を見つけないことができないという意味で、外延的真偽決定が可能な物理的・因果的話法と競合する「実在性」を持っているわけではない。むしろその「実在性」は、いかにフィクショナルなおおまかなものでしかないとしても、本来、物理的実在性とはカテゴリーを異にするものであり、おおまかさの代償に、行為の説明や予測における効率性を勝ちえているのである。探偵が犯人を捜し当てたり、詐欺師が人を騙すことができるのは、相手が自分と同じ様な素朴心理学を共有しているはずだという前提に立っている。しかもある一つの心的概念(例えば何か食べたいという欲求)は単独で行為の説明や予測を可能にするわけではなく、他に様々な慣習や常識を背景としなくてはならないのであって、いわば行為の説明は、全体論的性格を帯びている、と。

非法則的一元論(anomalous monism)を標榜するD・デイヴィッドソンは、このことを次のように語る。「厳格な心理・物理学的法則は存在しないということを示すために私が採用する一般的戦略の第一の要は、認知的なものの領域がもつ全体論的性格を強調するという点にある。行動に関する理論の正確さと強力を増そうと努力すればするほど、われわれは、行為者の信念や動機の体系全体の内の少しでも多くを直接的に考慮に入れようとせざるを得なくなる。しかし、この体系を証拠から推論する際に、われわれは不可避免的に、一貫性、合理性、整合性といった条件を行為者に対して課さねばならない。しかるにこれらの条件に対応するものは、物理学の理論には存在しない。そして、心理的現象と物理的現象とのあいだにおおまかな対応関係以上のものが期待できない理由は、まさにこの点にあるのである」(Davidson, 1980, p. 231)。

ところがここに非還元主義的物理主義をより徹底したもう一つの立場がある。素朴心理学の諸概念は、神経生理学の発達と共に、それによってとって代われ、いずれは消え去るべき概念である、という消去的唯物論がそれである。消去的唯物論者の一人、ポール・チャーチラン

ドは素朴心理学(彼はこれを「人間のパーソン理論」, 略して P-理論と呼ぶ)の最終的な運命に関するもっとも悲観的な理論として, 消去的唯物論を持ち出して次のように語っている。「消去的唯物論によれば, ……P-理論は偽なる理論である。……神経生理学的活動の適切な理論を何とか構築してしまえば, ……P-理論は消去され, 常識的心的状態のなじみの存在論は, ストア派の pneuma や錬金術の原物質, フロギストン, カロリック, 光を伝えるエーテルなどと同じ運命を辿ることになるだろう」(Churchland, 1979, p. 114)。

そもそもチャーチランドによれば, 素朴心理学(P-理論)は次のような難点を抱えている(cf. *ibid.*, 114-115)。

1. P-理論は根本的に不完全であって, 例えば潜在的に感覚をそなえた(言語獲得以前の)幼児に見られる知覚や思考能力の連続的形成を説明できない。
2. P-理論による実践的推理と事実推理の理解はせいぜい大ざっぱである。
3. 情緒に関する運動学と動力学は曖昧である。
4. 知覚と知覚幻想との移り変わりは, 大部分謎のままである。また睡眠についても P-理論では説明できない。
5. 学習過程の理解も不十分である。
6. 精神病の本性と原因についてもほとんど把握できていない。
7. 命題的態度を中心とする内包的表現を用いるので, 外延性を旨とする物理学を中心とする隣接諸科学との折り合いがきわめて悪い。
8. P-理論は何千年もの間, (経験的理論だから, 改良の余地があったにもかかわらず)目だった発展も改良も行われていない。それどころか, 雷や嵐の様にそれまで素朴心理学によって説明されていた現象も, 今では別の科学的説明にとって代われ, その説明能力は少しづつではあるが後退している。

結局, 素朴心理学は単に実践的惰性によってこれまで生きながらえてきただけで, というのである。

むしろ, これらの難点はそれ自体としてみれば, 素朴心理学を排斥する直接的な理由にはならない。しかし次のような立場を背景とすると, 素朴心理学は十分に克服可能な対象となる。そこでわれわれはまずチャーチランドの立場, ネットワーク理論と称されるものを見ておくことにする。

チャーチランドによれば「われわれの常識的な概念枠組みを構成する諸原理や諸前提のネットワークも理論的体系のどれと比べても明かに同じくらい思弁的で人工的である。……また, かなり長期的にみた場合, それは流動性を示さざるを得ない。……要するに, あらゆる知識(知覚的な知識でさえ)は理論的であり非理論的な理解のようなものはない」のである(*ibid.*, pp. 1-2)。いわゆる知覚の理論負荷性(theory ladenness)が徹底的に貫徹されることで, 知覚判断は, 実在に関しての「理論中立的な決定者」という特権的な資格を奪われることになる。

ところでふつうわれわれは, 自分の感覚内容は直接的に捉えられるものであり, 観察用語(例えば「熱さ」)の意味は, 感覚においてじかに与えられると思っている。しかしチャーチランドによれば, 観察用語の意味は, 決してそのように直接無媒介に与えられるものではなく, 「火は熱い」「暖かいものはそれより冷たいものを暖めるが, その逆はない」「熱いものにさわるとひ

どい火傷を引き起こす」など信念の体系の中にしかるべく位置づけられることによって与えられるのである。このことは感覚質(qualia)の主観性・私秘性・訂正不可能性といった点に関して²⁾、ネガティブな評価を導くことになる。

いま仮に網膜が遠赤外線電磁放射に感応する桿状体からできており、視覚で熱を体験できる様な人種がいたとする。そして彼の体験内容が、ちょうどわれわれの視覚内容に相当するような性質のものであったとしても、彼らの信念体系がわれわれの熱に関する信念体系と同じである限り、彼らの視覚体験を表す言語 θ をわれわれの言語に翻訳するには、われわれが言う「熱」に相当する語を充てるべきだ、というのである。さらにまた、「まるい」ということを触覚的にしか体験できない先天盲の人と、視覚的にしか体験できない先天的触覚麻痺の人がいたとして、彼ら二人は違う性質を知覚しているのではなく、同じ「まるさ」を知覚していると言うべきだというのがチャーチランドの立場である。彼は特定の生物に(さらには人)に固有の視点というものを認めない。というよりも一般に、感覚器官や感覚質の違いにもかかわらず、普通の観察語彙(例えばわれわれの現在の語彙)をわれわれと共有することが可能であるとすれば、それは観察用語の意味が感覚内容によって与えられるからではなく、むしろその語を含む信念のネットワークによって意味が与えられるからである(cf. Churchland, 1984, pp. 52-53, p. 60)。

かくして「どんな観察性質 ϕ に対しても、それが世界の客観的特徴だと考えられる限り、われわれは、 ϕ がわれわれの使用する特定の感覚手段とは別の手段によって感覚的に知られる可能性を認めなければならない」(Churchland, 1979, p. 13)。そして仮にその性質 ϕ に、われわれの「 ϕ 」とは違う用語「 θ 」で反応する存在者がいたとしても、「 θ 」を含む彼らの文が「 ϕ 」を含むわれわれの文に体系的に対応する限り、「 ϕ 」は「 θ 」の理想的翻訳である、と³⁾。

さらに感覚装置が同じであっても、それが客観的世界の情報を含む限りで、こうした翻訳は(還元という形で)通時的にも起こりうる。例えば「カロリック」なる微細で圧縮可能な流体が物質の中に存在していることを前提にして、通常われわれが「熱現象」と呼ぶ様々な事態(熱の伝導率、温度の上昇、色の変化、熱感覚など)を説明できると考えられていた時代が、かつてあった。しかしそうしたカロリック理論の概念枠組みは、現在の粒子/運動理論によって克服され、それまで説明が困難であった事象も、新たな理論によって解明されている。

むろん粒子/運動理論による説明の成功は、直ちにカロリック論者の敗北を意味しないかも知れない。ちょうど古代の目的論的自然観に立つある集団が、古典物理学の成立後もパラダイムの違いを楯に自己の立場に固執し、それでもって自然を説明し尽くそうとするように。(カロリック論者にとっては、直接的な知覚判断ですら自己の理論を正当化することになる。)しかし少なくともカロリック理論を負荷した知覚判断は、歴史上、習慣的適用を得るほど人々に馴染んではこなかったことだけは事実である。そもそも「概念的惰性とでも呼べるような惰性があり、それは知覚において習慣的に適用される概念の場合には最大になる。そして理論的な論争が観察における概念習慣の適切さまでたまたま波及する時、この惰性がその論争の正確な認識にとって不幸な障害となる」(ibid., p. 21)、とチャーチランドは見ている。

その意味では、われわれの常識的「熱」観察用語についても例外ではない。先ほどからの議論に従えば、われわれの常識的存在論は、「熱い」「冷たい」についてそれなりの整合的と思われる位置づけを与え、経験に対する相当の説明力を獲得している。例えば……

1. ある物体が第二の物体よりも暖かく、この第二の物体が第三のものよりも暖かければ、第一の物体は、第三の物体よりも暖かい。(暖かさの推移性)
2. ある物体が第二の物体よりも暖かければ、第二の物体が第一の物体よりも暖かいということはない。(暖かさの線形順序)
3. 二つの物体のうち暖かい方とは、両者を接触させたとき、他方を少なくともいくらかは暖かくするものである。
4. (同じ重さの)二つの物体のうち暖かい方とは、第三の物体をより暖かくする方である。
5. 二つの物体のうち暖かい方とは正常な状況で正常な観察者に、暖かく感じられる方である。

ところが、これらの経験的基準＝常識的關係は、たとえ同じ重さでも素材が各々異なれば必ずしも成り立たず、不整合な關係を生み出すこともある(cf. *ibid.*, p. 23)。温度に関するわれわれの常識的理論は、むしろ誤った理論であって、その出自はたとえプリミティブでわれわれの生活に根付いているとしても、それらは決して改訂不可能なものではなく、かつてのカロリック理論と同様、立派に思弁的な理論の一つなのである。従ってむしろこのような理論を保持するために彌縫策を講ずるよりも、知覚そのものに負荷する理論を変更すべきではないだろうか。

とは言っても、仮にわれわれの感覚能力が、音や色、熱などに関してこれ以上いかなる科学的理論も受け付けなだけ単純素朴なものであれば、「新たな理論の負荷」という提案は無理なことである。しかしチャーチランドによれば、潜在的にはわれわれの感覚は、新たなパラメーターの適用を待ち受けている十分に豊かなものである。例えばわれわれの聴覚は、波長(15m~15mm)と振動数(20~20,000 cycle/s)の指標であり、派生的にはその音源の振動数の指標でもあって、訓練のしようによっては、いわゆる絶対音感を身につけることもできる。イルカやコウモリの聴覚には及ばないが、ドップラー効果による振動数の変化、反射効果などについてもある程度優れた指標である。また同じことは臭覚や味覚についてもいえる。さらに視覚は、「波長が $0.38\sim 0.72\times 10^{-6}$ mの範囲の電磁放射線の優位波長や、それを発する分子集団の反射、吸収、放射の性質を示す、すぐれて有用な指標である」(*ibid.*, p. 26)。チャーチランドによれば、われわれはこうした感覚情報を概念的に大ざっぱにしか利用していないのであって、適切な訓練と教育が施されれば、別のもっと強力なあり方が現れて来ることも可能である。例えばわれわれが「赤い」を学ぶところで、未来の子供は現代物理学の表現を用いて「 0.63×10^{-6} mの電磁波を選択的に反射する」を学び、われわれが「すっぱい」を学ぶところで、彼らは「水素イオンが高い相対濃度をもつ」を学ぶなどといったことは、少なくとも想像可能である。むしろこれらが十分に意味を持ち、理論的体系の中にしっかりと位置づけられるのは、随分と大人になってからであるが、そうなったときの彼らの観察判断は、われわれの観察判断を完全に凌ぐものであろう、と彼は考える。さらにまた理論が非常に複雑なため、こうした理論が観察の直接性にまで降りて行くことは、かなり難しいかもしれない。しかし例えば、コペルニクスの理論を、天動説に支配されたわれわれの視覚に負荷してやることは、幾ばくかの訓練を重ねれば、比較的容易にできることも知れないのである(cf. *ibid.*, p. 30-34)。

われわれは言語の習得と共に世界の知覚の仕方を学ぶ。しかしそれはたまたまわれわれに与えられた経験的・歴史的な事実でしかなく、より強力な概念枠組みを学べば、より充実した世界の知覚が可能になることを示唆している。「われわれの知覚判断がいかなる場合にも理論を背

負っていなければならないとすれば、なぜ利用可能な最良の理論を背負わせないのか、なぜ今使われている新石器時代の遺産を現代科学に体现された実在観と取り替えないのか」(ibid., p. 35)。これがチャーチランドの主張である。もちろん彼は、自分の提案する大規模な変換をすぐに実行すべきだとも、電磁波語やコペルニクス語を子供にしゃべらせるべきだとも言っていない。しかし古い理論に固執する理由もまた特にはないはずだというのである。

II. 素朴心理学の消去可能性

さて以上のような知覚の可塑性をめぐるチャーチランドの議論は、同じようにして、より広い意味で「理解」一般についても広げられ、最終的には、自己理解という点にまで及ぶ。そこにおいて、先に見たような素朴心理学の不完全性が指摘され、代わって神経生理学の可能性が説かれることになる。われわれは、彼の素朴心理学批判を見るに先だって、若干、彼のネットワーク理論について検討しておきたい。

彼はいかなる感覚器官に基づく観察用語でも、それを含む文のネットワークが、われわれの文のネットワークと体系的に対応づけることができる限り、それはわれわれの言葉によって翻訳可能であるとしていた。これはつまり、視点や感覚の「質」というものが一切捨象されうるということである。しかし、もし理論負荷的な観察が提供する実在が、所詮は特定の視点を前提にした相対的実在でしかなく、また理論や感覚器官が異なると、必ずしも同じ実在や同じ感覚を提供しているとは言えないとするならば、彼の理論は維持し難くなろう。彼の理論には、相対主義やニヒリズムの影が付きまとうことになる。あえてその点を克服するには、少なくともわれわれと他者の感覚は、「客観の対象の同じ性質を写し取っている」ということ前提しなくてはならない。ところが、彼は他方で、客観と関係する観察の直接性・無媒介性を拒否し、あくまでも認識が理論媒介的であることを強調している。従って、この二つの特質を同時に併せ持とうとするとき、彼の理論は「実在論にして観念論」という二重の様相を帯びることになる。しかしこの組合せは、<われわれにとって到達不可能な色や音の存在を認めず>またくある特定の視点に固有な内容も認めない>という意味で、「全ては見えるように在る」とする現象主義か、さもなれば「(情報量の多寡を別にすれば)主観のあり方に係わりなく実在はそれ自体として捉えられている」とする素朴実在論ということにならざるをえないであろう。このことをカント的に言うならば、「超越論的実在論にして経験的観念論」という組合せに他ならない。

ちなみにチャーチランドはカントを引き合いに出して、「自己知」について次のように語っている。「ここ三、四世紀間の哲学者たちのなかでは、ほぼイマヌエル・カントだけが、自己に関する知識が自己の外界に関する知識と全く同一水準にあると主張している。そのうえ、このように事態を述べることは(そしてここからわれわれはカントと袂を分かつのであるが)、自己理解において概念的進歩が可能であることをきわ立たせ、内定状態に対するわれわれの目下の枠組みが適切かどうかの問題を提供するということである」(ibid., p. 99)。認識の概念枠組みがわれわれにとってア・プリオリで構成的なものでなく、ア・ポステリオリで便宜的・統制的なものであるとすれば、現象と物自体の区別は容易に乗り越えられてしまうことになろう。

さて、われわれが通常、自己の内面は自明で、決して誤ることなく捉えられ、信念や感覚は訂正不可能性だと思っている事態は、実は全面的に無謬だというわけではない(土屋, 93-94 頁参照)。ただしチャーチランドによれば、それは単に認知の誤りや曖昧さによるだけでなく、そ

もそも内面の素材を捉える概念枠組みや語彙の不完全さによるものなのである。幼児が潜在的に「感覚を持つこと」と「その感覚を判断する特定の概念枠組みを習得すること」との間の関係は決して必然的なものではない。このことは自己理解の枠組み、即ち素朴心理学の体系が、決して訂正不可能ではない経験的理論であることを示唆している、と言うのである。

はたして素朴心理学は経験的理論であるのか。チャーチランドの例からの抜粋してみよう (cf. *ibid.*, pp. 92-93)。

1. 水分が欠乏した人は喉に渴きを感じる傾向にある。
2. 激しい活動をした人は疲れを感じる傾向がある。
3. 痛みのある人はその痛みを取り除きたいと思う傾向がある。
4. 怒っている人は短気になる傾向がある。
5. Pを信じている人は、Pが基本的にQを帰結するなら、Qも信ずる傾向にある。
6. 特に好みの仕方や、相反する欲求がなければ、Pを欲し、かつQがPを実現するのに十分だろうと信じている人は、Qを欲する傾向にある。
7. Pを信じている人は、尋ねられたときPに同意する傾向がある。

素朴心理学を以上のような記述的・法則的關係の集合と捉えれば、たしかにそれは不完全で大まかであり、より厳密な方向に向かって改訂可能であるようにも見える。しかしチャーチランドは結局、素朴心理学に対し神経生理学へと還元する可能性や説明や予測の道具としての独自の存立意義をも認めるよりも、根本的に不完全な理論として「消去すべき」可能性を語る。現在のわれわれの神経生理学の成果をもってすれば、例えば、「痛み」というのは「A デルタ繊維やC繊維の興奮、ないし視床や網様帯での刺激様式」の総称であり、「残像」は「網膜の光化学格子の異なる疲労度を持つ領域」であり、「閃光感覚」は「視神経での自発的な電気活性」、「加速感・落下感」は「前庭系内の小さいゼリー状の線形加速度計の変形と弛緩」、「目まい」は「内耳の三半規管の中にある慣性流体の残余回転」、「しびれの際のチクチクする痛み」は「神経抹消の酸素欠乏」などとして捉え直される。さらにしかるべき概念適用の訓練によって内観認知が可能になり、それにともなって意志的制御が可能になりうるものとして、例えば「血圧・心拍数・毛細欠陥の収縮・膨張」や「大脳皮質の総電位のアルファリズム」などがあげられる。むろんこれらは素朴心理学 (P-理論) の極一部でしかない。従って大局的に見れば、P-理論の支配の下にある。しかしそれはP-理論の正当性や不変性を保証するものではないと彼は考える。

チャーチランドによれば、現在までの素朴心理学の延命を可能にしてきたものは、「文による認識論」と呼ばれるものである。なるほど広い意味で言語 (文による認識) の習得が、素朴心理学の習得とほぼ同時期であるとは考える。但し幼児が言語が習得できたのは、前言語的な認識的知的能力を傾注したからであって、それらの能力を持続的に使うことで、たまたま一つの「言語による知的活動様式」というものを獲得しただけなのである。言語は、認識機関のたった一つの種に特異な末梢的現象にすぎない。人間の言語は、いわば数臈数兆ビットの末梢レベルの情報のある抽象的レベルで選別・捨象・増幅・統合するための仕掛なのであり、言語使用は、非言語的な種類のより基本的な情報処理システムによって獲得され、維持され、管理されているにすぎない。ところが文による認識論は、経験レベルでも論理レベルでも決して理想的な認識を提供せず、それどころかP-理論的範型に無反省に関与していることが、かえって認識

論の足かせとなっている。従ってむしろ「文による認識論」一般に代わるより包括的システムの可能性を考えるべきである、云々 (ibid., p. 127, pp. 137-142)。

以上から、チャーチランドはより包括的で理想的な認識機関についての科学の可能性を示唆する。そのモデルは一種の、情報処理（但し単に刺激-反応的なシステムではなく、情報を手がかりに更なる情報を求め、それを再活用する）システムである。ちなみに彼は、規則的だが独立に多数の変数が相互作用しているために混沌としている環境の中で、情報を読み取り、隠れた規則性を識別しながら、さらに多くの情報を獲得してゆく潮間生物を具体的なモデルとして取り上げている (ibid., pp. 142-151)。だがここから人間の場合のモデルを想像することは、かなり難しいであろう。

ともあれ、以上のような消去的唯物論に対しては、多くの反論が投げかけられてきた。例えば、「感覚質」の意義を無視している。また彼の理論では合理的受容可能性や主張の可能性すら失われ、彼の理論が「理論である」ことさえありえなくなる (cf. Baker, 1987, pp. 113-122, pp. 134-147), など。中でも、元来素朴心理学とはチャーチランドが言うような「経験的な法則に関する理論」ではないという反論がその代表である。この点を検討するのは次節以降に譲り、ここでは次の一点だけ述べておきたい。

チャーチランドの目指す消去的唯物論は、彼自身も認めているように、命題も主張もない世界である。それはまた通常の意味での他者のない世界である。他者理解は、「いわばあなたの右半球が左半球を理解するようなものである、親密に効果的に、そして命題的ではなく」(Churchland, 1981, p. 88)。

これは視点なき「永遠の相のもの」世界と言ってもよい。そこではたしかにスピノザ的な意味で全てが真であろう。しかし誤りのない「真」というものに果して意味があるだろうか。彼の理論は最終的にもはや理論ですらあり得ない点を目指していると言えよう。従って、こうした消去的唯物論に対して典型的にありうる批判は、次のような批判であろう⁵⁾。「消去的唯物論の言明は、それらが一定の信念やコミュニケーションへの意図や言語の文法の知識などでないとしたら、それらはまさに一連の無意味な痕跡やノイズでしかない、と指摘することで帰謬的に論駁される。さてもし消去的唯物論の言明が真であるとするならば、表現すべき事態は何もないということになる。すると当の(消去的唯物論の)言明は一連の痕跡かノイズであるということになろう。それ故その言明は真ではない。故に消去的唯物論も真ではない(証明終わり)」(ibid., 89-90, cf. Churchland, 1984, p. 48)。

ところがチャーチランドは、こうした批判を意に介しない。なぜなら上の帰謬法は初めから素朴心理学の正しさを論点先取的に前提してしまっているからである。たが彼が批判しようとしたのは当の素朴心理学であった。だから上記の批判は批判になっておらず、これこそ素朴心理学、ひいては意味の理論を拒否すべき証明にもなっている、と言うのである。この批判は彼によれば、次の論証と論点先取という点で類比的である。「反生氣論者は語る、靈魂などないと。しかしこの主張は自己論駁的である。反生氣論者は彼の主張がまじめに受け取られない場合のみ、彼の主張がまじめに受け取られることを期待できる。なぜならもしこの主張が真なら話者は、靈魂を持っておらず、死んでいなくてはならない。しかしもし彼が死んでいるなら、彼の言明は理由や真理を欠いた一連の無意味なノイズである」(ibid.)。

もちろん、反生氣論者も生氣論者も共に生きていなくてはそれぞれの立場を主張できないだろう。ただし彼らは「生きているということがどういうことか」という点で立場を異にしてい

るだけなのである。ところが消去的唯物論の場合は、それと同じようにして「信念を持つとはどういうことか」という点で立場を異にしているのではない。そもそも信念など持つてはならないと言っているのである。従ってチャーチランドの類比は適切ではないと思われる。もともと後者の場合は、「靈魂を持っていない」という理由で反生氣論者に死を帰すことはできないはずである。仮に反生氣論が正しくとも、靈魂を持っていないことと死とは何等関係がない。またもし反生氣論が間違えば、誤って生氣論を否定した反生氣論者は、彼自身靈魂を持っていて、しかも死んでいないというだけの話である。しかし消去的唯物論の信念批判はこれとパラレルではない。彼は意味論そのものを前提として、意味論の不可能性を語っているとしか言い様がないのである (cf. Baker, 1987, p. 138-139)。

チャーチランドが思い描く神経生理学情報処理システムというモデルは、決して現在のわれわれの素朴心理学の延長線上にはないことは確かである。それはいわば全ての情報がスーパーコンピュータを介して与えられる培養液につけられた「桶のなかの脳 (Brain in a bat)」状態に比することができよう⁶⁾。そしてそこでの究極的な他者理解とは、複数の脳が互いに別の脳と(意味なく)直接交信するだけで、その内のどれが自分の脳かすら語りえない状態でしかないことになる。

一般にいかなる情報システムであれ自己についての完全な情報を得ることは不可能である (cf. Dennett, 1981, p. 254)。そしてわれわれもまた情報システムの一つであるとしても、その情報に基づいて「行為する」ものである限り、自己の情報を完全に網羅することは不可能である。つまり情報が網羅できないということは、自己の現在の状態をすべて知りつつ、未来の自己の振舞いや状態を自ら予測することは原理的にできないということである。なぜなら、自己の状態の探查が、常に予言の変更を迫り、予言を先延ばしにするからである。かくしてわれわれが行為せざるを得ないとするならば、常に自己の状態に関する(部分的)無知を前提にせざるを得ないということになる。しかも他者もまた行為者に対して行為に関する予言を伝えることはできない。そうすれば行為者の内部状態を変え、将来の行為に影響を及ぼしてしまうことになるからである。いずれにせよ行為者は自己の未来について無知を前提している。ここに私の従う規則があるとしても、それは私自身にとっては自分の行為を自ら予測し、記述することを可能にするような規則ではない。むしろそれは、私が選択的に(最終的には理由なく)従うべき、その意味で規範的(normative)な規則だということになる。素朴心理学は少なくとも本人にとっては、そのような規範的規則なのである⁷⁾。

このように自己に関する無知が原理的に伴い、決定論的な予測を免れてしまう点が、われわれに志向的立場を不可避的にとらせている根幹であると思われる。もちろん自己の従うべき規範をすべて消去しつつ、未来の行動に関する思慮もなくすれば、単なる「桶の中の脳」のごとき存在として刺激-反応を繰り返しながら生存し続けることはできるかも知れない。ただしそこには行為と呼ばれるものも、限定された自己に関する知も、また当然、善悪も存在しないであろう。

III. 素朴心理学の規範性

素朴心理学の規則は、たしかに行為の予測や説明に使われるが、しかしその特徴的な部分の意義は、心的状態と行動をつなぐ経験的規則でも疑似科学的規則でもなく、むしろ規範的(nor-

mative) 規則だという点にある。このことを象徴的に表しているのがクワインの根本的翻訳 (radical translation) 状況であろう。クワインによれば、われわれが刺激意味の同義性を手がかりに異文化の他者の言語を理解しようとしても、そこには常に複数の競合する分析仮説を立てることができ、ひいては互いに相反するいく通りもの翻訳が可能となる。こうした翻訳の不確定状況を脱するために最終的には、相手も欲求・信念・行為の枠組みを持ち合わせ、しかも彼らも自分たちと同じ様な合理的な存在者であり、不合理なことを語るはずがないという「寛容の原則 (Principles of charity)」を持ち出さざるを得ない (cf. Quine, 1960, p. 59, Davidson, op. cit., p. 221, p. 238, p. 290)。彼らはわれわれと似た欲求や信念の体系を持っているはずだという、困り込みが働くことになる。

他者との意志疎通を「記号」を媒介として行う日常的な場面において潜在している問題も、実はこれと同じである。ただわれわれは、異文化人の場合よりもより多くの規則(統語論的規則、意味論的規則、素朴心理学の規則)を共有し得ていると思っただけなのである。従って通常は、その規則にそって他者の行為を予測したり、理解したりできるが、枠をはみ出る行動や発言があった場合、およそ訂正不可能なはずの他者の信念や欲求にまで介入することもあり得ることになる。例えば、先ほどチャーチランドが素朴心理学の規則の一つとして持ちだした「Pを信じている人は、Pが基本的にQを帰結するならば、Qをも信ずる傾向にある」というのは、素朴心理学本来の規則という点から言えば、「Qも信じて当然である」とか「Qを信ずべきだ」という強い規範性をもつことになる。そしてこのことは、反面でわれわれの規範に従っているとは思えない存在を「合理的存在者」や「人格」の枠組みから(狂人、嬰兒、不合理な存在として)排除・抹殺するという作用をもつことでもある。

もちろんこの場合の規範性は、決して流動的でも可塑的でもないというわけではなからう。ある場面では、われわれが持っていない宗教的信念を他者に適用しなくてはならない場合もありえよう。さらにその規範は、他者に常に論理的整合性を要求するほどは強くない。例えば、ある信念に根拠がないとか、相反する信念を持っている、と分かった場合の実践的推論においては、あくまでも論理的整合性を求めるよりも、とりあえず混乱を回避する方向に進むことがある (cf. Harman, 1986, pp. 29-42)。また、他者の信念、欲求及び行為を誤解してしまう可能性は、常に残されているし、それに対しては、われわれは自分の観察・推論がずさんであったという形で対処しうる。いかに規範的であるとはいえ、あまりに多くの信念の改訂を他者に迫るということは通常ありえず、それ以前に不合理な信念を他者に帰した解釈側の誤りをまずもって捜さなくてはならない、ということである。ただし最後のところでやはり素朴心理学は、嬰兒や精神障害者やまったく不合理な反応を繰り返す生物を、排除するだけの規範性をもっている。(逆に言えば、この点でチャーチランドの提案は、嬰兒や精神障害者とわれわれを隔てる規範性の垣根を取り払い、両者をより連続的に捉える可能性を示唆していることになる。)

IV. 道具主義と帰責の可能性

素朴心理学がその意義を発揮するのは、ほとんどの場合、自他の行為を欲求や信念からなる志向的(intentional)なものとして説明する時である。むしろ素朴心理学的な用語を含む説明が、すべて志向的(意図的)な説明であるとは限らない。「ある信念や欲求(復讐心、生命への危機感)を持つことが、身体的な変化(胃潰瘍、心臓発作)を起こさせた」という場合には、志向

的な説明というよりは、因果的な説明であろう。その意味で、まずもって志向の説明は人の動作や変化ではなく、狭義の（自発的）行為を説明する場合に用いられると言える。しかしそうした志向の説明も、広い意味では必ずしも人間の行為だけに適用されるとは限らない。

デネットによれば、一般に未知なる存在の振舞いを説明・予測しようとするとき、われわれには三つの異なるスタンスをとることが可能である（cf. Dennett, 1981, pp. 4-6, p. 237）。第一は、設計的スタンス（design stance）と呼ばれるものであり、対象を何等かの目的を達成するために設計された機能として（物理的性質とは無関係に）理解し、その機能に照らして対象の振舞いを予測する立場である。目的をもった人工の道具、例えば「タイプライターのキャリッジが余白部分に近づくと、“チン”とベルがなるだろう」とか「スイッチをひねれば、テレビがつく」という形の予測が、設計的スタンスからの予測である。さらに道具だけでなく自然物についても、「春になれば木が芽ぶく」といった言明はこのスタンスからの予測であろう。第二は、物理的スタンス（physical stance）であり、これは対象の物理的状態と自然法則の知に基づいて、対象の振舞いを予測する立場である。スイッチをひねってもテレビがつかなかったり、冷蔵庫の中のもの冷えなくなれば、われわれは物理的スタンスにまで降りて、どうしてそのような反応をしたのかを説明する必要が生じる。あるいは明示的に説明しなくとも、原因を究明し修理しなくてはならない。そして三つ目は、志向的スタンス（intentional stance）であり、これは対象を信念や欲求からなる合理的主体とみなし、いわゆる素朴心理学を適用して予測する立場である。相手が人間の場合だけでなく、例えば、チェスをさすコンピュータが相手の場合には、彼の次の一手を予測するために志向的スタンスをとらざるを得ない。物理的スタンスをとることは（原理的には可能でも）実際には不適切であるし、設計的スタンスをとることですら、当のプログラムのプログラマーにとっても至難の業であろう。われわれは、チェスをするコンピュータを人間のチェスプレーヤーのごとく、勝とうとする目的も信念も、現在の盤面の状況に関する知識も備えた合理的存在者として扱うべきであろう。デネットはこうした態度をとりうる対象を、実際に欲求や信念を持っているか否かに関わりなく「志向的システム」（intentional system）と呼ぶ（*ibid.*, p. 238）。

ところで、以上の説明からも分かる様に、ある対象に対して三つスタンスの内どのスタンスをとるかということは、対象そのものの（物理的）内部状態よるものではない。むしろどのスタンスをとれば、より効率的にあるいは正確に対象の振舞いが予測・説明できるか、というプラグマティックな理由がスタンスの選択を決めるのである。志向的スタンスをとることは、他の二つのスタンスをとりうることを必ずしも含意しない。時計や庭の木に志向的スタンスをとることは構わないが、そこでの予測が成功しないことは明かであろう。また人間に対し志向的スタンスをとることは、大まかで効率的な予測を可能にするが、決して正確な予測になるとは限らない。つまり、どのスタンスをとるかは目的次第で自由に選べるが、それぞれにリスクが伴うということである。デネットによればその意味で、信念や欲求は実在の対象ではなく論理的構成物（abstracta）であり（Dennett, 1987, p. 53）、フィクショナルなものである。素朴心理学は「神話であるかも知れないが、しかし、それはわれわれがそこで生きてゆく神話である」（*ibid.*, p. 47）。かくして、素朴心理学の語る信念の実在性は、はじめから物理的実在とはカテゴリーを異にし、素朴心理学による説明は、自然の因果法則的説明と対応関係を持たなくとも一向に構わないということになる。

しかしデネットによれば、われわれが対象に信念や欲求を帰すのは、単に対象の変化を効率

的に予測するためだけでなく、そうすることで帰責が可能になるからでもある (Dennett, 1981, p. 234)。では志向的スタンスは、対象の(どの様な)帰責を可能にする条件であろうか。

初対面の人と接した場合、とりあえずわれわれは相手を合理的存在者と想定し、彼の性格を学ぶにつれて行為の予測を調整してゆくのが普通である。ところが、相手が思いどおりに振舞わない場合にはどうすべきか。とりあえず「感覚は正常か」とか「日本語を理解できるか」とか様々な条件を確かめてみた後で、それでもことごとく予測が外れれば、われわれは相手が合理的ではないものとみなし、志向的スタンスを放棄して、別のスタンスをとることになる。例えば、精神病患者の収容所の看護人は、患者に通常の間人間関係とは違ったスタンスで接することになる。(ただし、てんかん性の発作を外科的に治療する様な特別な場合を除いて、物理的スタンスをとることは効果的ではない) (cf. *ibid.*, p. 238-9)。

しかし志向的スタンスをとり、対象を素朴心理学を用いて説明することは、直ちに相手を帰責可能な対象として扱うこととは違う。志向的スタンスから対象の振舞いや反応を予測するからといって、前節であげた「フツウはこうすべきだ」という「規範性」が全てに適用可能というわけではないし、ましてや帰責可能だというのでもない。合理性に基づく予測が不適切になれば、コンピュータはお払い箱になるか、あるいは設計的スタンスや物理的スタンスまで戻って、修理されるであろう⁹⁾。機械が予測通りに反応しなかったからといって、「あなたはこうすべきであった」という規範的要求をすることは意味をなさない。ところが、相手がある程度合理的な人間の場合には、そうした要求がなされ、場合によっては結果に対する責任が問われる。

従って、便宜的に相手に信念や欲求を帰すことと、実際に相手がある信念・欲求を持っていることの区別がどこかで必要になる。しかしわれわれはいかにして相手の信念や欲求の所在を確かめうるのか。それには本人に聞いてみるしかない。つまり、相手に対して帰責が可能になるために、相手が単に合理的な反応・振舞いをする事以上の条件としてまず考えられるのは、相手とのコミュニケーションが可能であるという条件であろう (cf. Strawson, 1974, p. 9-10)。(その際、コミュニケーションそのものが可能になるためには、「予め相手の信念、意図を知らなくてはならない」という循環や、「相手の信念をこちらが知っていることを相手を知っている……」といった無限背進が、どこかで断ち切れ、クリアされているものとする*)。では問答型のコンピュータシステムの反応に対して、帰責は可能であろうか。あるいはまた応答可能な人間であっても、彼の信念が何らかの外的干渉(例えば誤った情報や事故)によって作り出されたり変更されたりした結果、ある行為へと導かれた場合はどうであろうか。これらについても責任は問わないのが普通である。逆にどんな異常な信念でも、それが本人の怠慢によって信じられたものであれば、そこからの帰結には責任があろう。問題は信念の内容ではなく、信念の獲得過程にありそうである。人為的に信念が埋め込まれず、自分で信念を持つに至ったことが帰責の可能条件であろう。

しかしデネットは、大切なのは信念の獲得過程でないと考える (cf. Dennett, 1981, pp. 249-250)。そもそもわれわれ自身ですら、自分の信念がすべて注意深く自覚的に抱かれている保証はなく、どこかで知らずに擦り込まれている信念がないとはいえない。もし問題があるとすれば、ある信念と他の信念との整合性が、自らの吟味によって得られるかどうかという点であって、獲得の経緯ではない。どれだけ強固に信じられている信念が孤立して一つだけあっても、他の信念との統合が得られなければ、それは撤回されるべき信念であると考えられる。だから仮に本人が知らないうちに(洗脳などによって)人工的に埋め込まれた信念であっても、他の信

念や証拠との斉一性が得られなければ、いずれ本人が気づくはずであるし、不整合と知りつつなおもその信念に固執するならば、彼は合理的存在者の仲間から排除されることすら覚悟しなくてはならないだろう (cf. *ibid.*, pp. 251-252)。素朴心理学は、合理性に関する規範的理論として信念のあり方を拘束してくる。もとより現実の志向的システムとしての人間は、ただか「近似的に合理的対象」でしかないのだが、さらにいくつかの条件を充すとき、彼は帰責の対象とみなされる。デネットはそのような条件を充した存在を「人格」(person)と呼んでおり、これ自体はわれわれの用語からさほど隔たったものではないだろう⁹⁾。

彼が、様々な立場を総合しながら構想する「人格」の条件を見てみよう (cf. *ibid.*, 269-270)¹⁰⁾。

1. 合理的存在であること (Kant, Rawls, Aristotle, Hintikka)
2. 意識状態ないし志向的述語が帰属せられる存在であること (Strawson)
3. ある一定の態度をとることが、その人の人格を構成する様な、その様な態度がとられること (Strawson, Rorty, Putnam, Sellars, Nagel, etc.)
4. 人格的なスタンスを相互的にとり得なくてはならないこと (Rawls, Strawson, Grice)
5. 言語的なコミュニケーションが可能なこと (倫理の社会契約説をとる人々)
6. ある特殊な仕方意識ないし自己意識(行為の知)を持っていること (Anscomb, Sartre, Frankfurt)

とりあえず以上の条件をすべて充すことが、帰責のための必要十分条件であると言えよう。そして日常の素朴心理学は、おおむね上の条件が充されている者について最も典型的かつ有効にその機能を発揮している。ところが実はデネット自身が、こうした条件を人に課すことに対して真剣ではない。というよりも懐疑的である。つまり仮にある人が悪いことを行って、彼自身その自覚があり、明かに罪があると思えても、まさにそれと同じ根拠から(つまり上の条件から)、彼が人格かどうかを疑いうる可能性が常に付き纏うというのである。そしてその疑いを解消する手だては、何も無い。そもそも自分自身の場合ですらその疑いをぬぐい去ることはできないのである (cf. *ibid.*, p. 285)。

デネットはこうした問題に対して、あくまでも道具主義的にしか接しないし、また厳密な「自由」の可能性や「信念獲得の経緯」の確定などにこだわる必要もないと考えている。その意味では彼もまた「自由意志論は疑似問題であり、哲学上のスキャンダルである」とするイギリス経験論から論理実証主義へと連なる伝統的立場を踏襲していると言えるかも知れない。(しかもまた、だからと言って「帰責」ということが必ずしも無意味でないとする点でも、彼らと立場を同じくしていると言えよう。ただし有意味であるとする理由が、いわゆる「功利主義的目的論」にのみよるものかどうかは微妙である。)

とりあえずデネットが素朴心理学の規範性に期待するのは、他者の行為を効率的に予測するための便宜的規則(カント流に言えば統制的規則ないし発見的規則)であるという点である。だから、予測がうまく行かなかった時や、より正確な予測を必要とする場合は、設計的スタンスや物理的スタンスに戻る必要が生ずる。この物理的スタンスが、デネット自身にとってはやはり一番安定した基盤である。そして道具主義が、そのコインの裏側で物理主義にコミットしている点から言えば、彼の立場も一面では、消去的唯物論の場合と同じ(素朴心理学の消去)可能性を宿しているといえよう (cf. Baker, 1987, p. 153)。そのことは彼自らが、機械論的説明

が志向的説明を駆逐してしまう可能性を否定していない (Dennett, 1981, p. 255, p. 273) 点からも理解できる。

それでも、とりあえず素朴心理学は、合理的存在者の内部で有効に機能している。それどころかデネットによれば、物理的スタンスからの人間の解明が、他者に対する人格の態度を、より有効に機能せしめることもあるというのである。例えば、神経生理学的な解明のおかげで、合理的に反応しない者、ある種の精神障害を持った者（合理性の辺境部分に位置する人々）に対して、洗脳や催眠療法、薬物による改善、外科的な干渉を行う可能性が開けてくるかも知れない。デネットは問う。「集団催眠によって人々にタバコを吸いたくなくさせられたり、殺人を諦めさせたり、脳葉切除術によって激痛に苦しむ人間を平安にさせたりできたらどうだろうか」(ibid., p. 255), と。さらにまた、「慈愛心にあふれた神経外科医が冷酷な犯罪者の頭脳に、＜正直が最善の策＞という信念を植え込むことができたでしょう。われわれは、非-理性的な洗脳を理由に、彼の帰責可能な行為者としての社会的な資格を取り消すだろうか」(ibid., p. 249), と。そしておそらくデネット自身はこの可能性に全面的に否定的ではない。というのも他者が合理的である場合ですら、例えば、レトリックを用いて教唆したり脅したり煽ったりして、人を（本人のためというパターンリスティックな理由から）より望ましい行為や道徳的行為へと導くことは日常ありうることであり、道具主義の立場から結果だけを見れば、事態は同じだからである。

合理性は、合理性それ自体の紐帯を強化するために操作的に活用され、その操作が物理的状态に積極的に介入して行くこともありうるという意味で、素朴心理学は（デネットが言うように）維持され続けるかも知れない。しかし上記の例の内に、「寛容の原則」が内側に対しては簡単に「不寛容の原則」に転化する可能性（さらに具体的に言えば「優生学」への可能性）を嗅ぎとってしまうのは私だけだろうか。もちろん、そこで「なぜ人は合理的であるべきか」などと問うたところで、おそらくは答えようがない。せいぜい、合理性内部の根拠（例えば「みんなが合理的であればみんなが幸せなはず」）を代用して答えるのくらいのことしかできないであろう¹¹⁾。合理性の規範を命ずる（合理性の外の）絶対的根拠はない。価値の対立や道徳的規範の対立を巡る議論は、たいがいすでに合理性の軌の下で合理的ディスコース内部の問題と化している。「なぜ」と問われて理由や反論を述べることのできるものは、すでに帰責の可能性を部分的に引き受けてしまっているのである。その意味では先ほどの新たな信念を埋め込まれた人たちも、個々の行為において、一応責任を負いうる機能を持つことにはなろう。しかしそれはあくまで合理性の規範の内部での相対的な話である。われわれはそこから他者に（われわれの）合理性の規範を押し付ける絶対的権利を導き出すことはできない。そしてこの点では、おそらくデネットもまた（認知的理由からであるが）同じように考えるであろう。

むすびにかえて

「帰責」の問題を考える上では、「合理性」の具体的な内容や様々なレベル、さらに最近話題の「自己組織化」などについて、立ち入って考察する必要があるだろうが、それは残念ながら今後の課題とせざるを得ない。ただこれまで述べたこととの関わりで補足的に述べておくならば、チャーランドにとってはもちろん、（厳密には）デネットにとってすら、こだわるべき対象にはなり得なかった論点の一つがある。すなわち、われわれは仮に同じ言葉でもって同じ対象を捉え、ま

たこちらに態度や言葉で応答している様に見えながら、そしてまた部分的な信念の改訂を相手に迫りうるだけの規範性を共有しながらも、同時に決して到達できない他者、自分とは全く異なった内容を持った他の主観の正統性・訂正不可能性をどの様に考えるかということである。単純な物理主義を基礎に据える限り、この論点は深刻な形で浮かび上がってはこない。だがもしこの論点をまともに受け止めるならば、チャーチランドとは正反対の立場、つまり他者に対する超越論的観念論を採ることにつながるであろう。この立場を採ることが、他者を「目的」として扱う立場につながるか、それとも相対主義につながるか、あるいは新たな独我論を呼び起こすかは、必ずしも確定していない。しかしそれが、前節で述べた「合理性」の限界に立ち会うことのできる数少ない立場の一つであることは確かであろう。

注

- 1) 通常は、為された行動そのものだけではなく、彼の意図、信念なども考慮に入れながら、行為の倫理的評価をおこなうのが一般的である。しかもその際、自分が従っていると思っている原則や理由に、実は従っていないということは、特別な深層心理や懐疑の態度を持ち出さない限り、あり得ないこととして前提されている (cf. Dennett, 1981, pp. 234-235)。
- 2) この点を、心身問題を考える上で最も重要な問題として取り上げたのが Th・ネーゲルである (cf. Nagel, 1979, pp. 166-168)。但し、視点さえあれば主観性が保証されというのも問題である。主観性は、それ自体主観的に理解されることはなく、常に客観性、あるいは主観の外部を前提せざるを得ないからである (土屋, 1986, 57-8 頁参照)。また後に述べる機能主義によれば、素朴心理学が果たすべき課題は、主観的内容ないし「質」の差異を保存することではなく、行為を説明したり予測したりすることである。従って、質の差異があっても一向に構わない。それは本来の目的にとっては、付随的で偶然的な事態であって、無視することができる、というわけである。
- 3) 多くの点でクワインの成果を承認継承するチャーチランドも、根源的翻訳に関しては若干クワインと立場を異にする。つまりクワインは「観察文 (observation sentences)」に重要性を置きすぎであるというのである (Churchland, 1979, p. 64)。その意味ではむしろ N・ハンソンに忠実であろうとする。彼は、翻訳において重要なのは、刺激意味を保存することよりもむしろ、信念体系の重要な部分での対応であると考えている。チャーチランドの立場は確かにクワインの「全体論」の重要な部分を踏襲している。しかし観察文の意義について言えば、幼児やフィールドワークをその仕事とする言語学者が、手始めとして未知の言語に接近してゆく道は、やはり刺激に対する観察文 (特に一語観察文) とそれに対する反応以外にはないように思われる。われわれはいきなり言語体系の重要な中核部を学わけには行かず、周縁部から徐々に学ぶしかないのである。もちろん、様々な観察文から中核部を構成し、その後もとの観察文の意味を修正するということはあるかも知れないが。
- 4) たしかにクワインが言うような「日常的な持続する中くらいの大きさの物理的対象に関する太古からの説」(Quine, 1960, p. 11) を典型とする常識的实在論というものが、根強くわれわれを支配してきた。そしてどれだけ科学の理論が進歩しても、それらの科学理論をわれわれが信ずべきなのは、その理論が常識で考えられている实在の振舞いと仕組みを説明できたからであり、その意味で科学の基礎にあるのは、むしろ常識的实在論である、と語られることがある。しかしチャーチランドに言わせれば、たとえ科学が常識的实在の説明を目的にして生まれてきたとしても、科学の存在論はそのように常識の存在論に媚びる必要はないし、出発点は速やかに破棄されるべきだ、というのである (cf. Churchland, 1979, pp. 43-44)。
- 5) こうした批判は比較的古典的な唯物論批判の一種であり、ポパーによればその根はエピクロス

まで遡れるらしい (cf. Popper, 1985, pp. 75-81)。また同様な批判は、随伴現象論をめぐるものであるが、Jonas, 1981, S. 60-63 にも見られる。

- 6) この状況については、この仮想状況を提起したバットナム自身による批判があるが (Putnam, 1981, p. 7), それは実在とそのイメージを区分した上で「桶の中の脳」が語る言明が自己自身に及ぶ場合、その言明は自己論駁的であるという主旨である。しかしこの脳が何も語らず、まして自己の状態について何ら言及しない様な単なる刺激反応機関であるとしたら、それはそれで十分ありうることである。ただしそれはもはや行為一般を行わない「モノ」でしかない。
- 7) この点については若干長くなるが、G・ライルの以下の文章を参考までに挙げておく。「行為や考えに関する予測は高次の作業であり、したがってその作業を遂行すること自体は予測する際に考慮されている事柄のなかには含まれない。しかし、行為を行う直前の心の状態が当の行為に何らかの変化をもたらすということは十分にありうることであり、その結果、予測を行う際に予測に密接な関連を持つデータのうちの少なくとも一つをつねに見落とさざるをえないということになる。同様に、ある人物がどのように振舞うべきかということに関して可能な限り十全な忠告を私が与えようとするときにおいても、私は忠告すべき事柄のうちの少なくとも一項目だけを私の忠告から省かざるをえないのである。その理由は、私には相手がどのように私のその忠告を受け入れるべきかということをも同時に忠告することはできないからである。……私の人差し指は当の人差し指によって指し示される対象にはなりえない」 (Ryle, 1963, p. 188)。
ちなみにポパーは同じ論点をさらに拡張し、他者の行為についても古典力学的因果概念の下で予言することが不可能である旨を、より一般的に語っている (Popper, 1950, pp. 173-179, p. 193)。
- 8) もともとある種の機械は、人間の機能に似せて作られたものだから、お払い箱もまた、責任をとって詰め腹を切られる狭義の規範的対応といえるかも知れないが、それはあくまでも道具主義的な比喩にしかならない。
- 9) ただしその内実はかなり微妙であると言わざるを得ない。ストローソンの様に、人格を論理的に源初的 (primitive) な概念と見なして (cf. Strawson, 1959, p. 101-2) しまえば、デネットの立場である道具主義のメリットが失われる可能性が生ずる。即ち人間を道具主義的に見ることと、人工知能に信念や欲求を帰することとの類縁性が簡単に崩れるからである。さらにそれは (ストローソン自身の意図とはずれるが) 自己の実体化を呼び込み、簡単に二元論に舞い戻ってしまいかねないからでもある。そのためデネットは人格を志向的システムを基礎にし、あくまでも機能主義的に捉えようとする。
- 10) デネットは、はじめの三つを4の条件の必要条件として捉え、以下5,6は前の条件の成立を前提していると見る。ただし、3から4の条件の間は決して連続的ではなく、本文中の*の条件の克服をまともに問えば、そこには無限の隔たりが存していると言える。つまり他者に対して人格として接するという事は、単に説明が成功するか否かというプラグマティックな選択や一方的な「寛容さ」を越えた、実践的な賭であり、相手から人格として見られる保証を欠いた決断を必要とする。
- 11) デネット自身は、最終的にわれわれの「合理性」は自然の淘汰の中で獲得された、とする自然主義的な (ないし設計的スタンスよりの) 答えを採るようになる (cf. Dennett, 1984, p. 37, 1987, p. 33, p. 96)。

引用・参考文献

- Baker, Lynne R., 1987, *Saving Belief*, Princeton U.P..
Churchland, Paul, 1979, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge U.P.. (邦訳『心の可塑性と実在論』村上陽一郎他訳, 紀伊国屋書店, 1986)

- idem, 1981, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", in *Journal of Philosophy*, vol. 78, pp. 67-90.
- idem, 1984, *Matter and Consciousness*, The MIT Press.
- Davidson, D. 1982, *Essays on Actions and Events*, Oxford U.P.. (邦訳『行為と出来事』服部裕幸他訳, 勁草書房, 1990)
- Dennett, D.C., 1981, *Brainstorms*, Harvester Press.
- idem, 1984, *Elbow Room*, The MIT Press.
- idem, 1987, *The Intentional Stance*, The MIT Press.
- Harman, G., 1986, *Change in View*, The MIT Press.
- Jonas, Hans, 1981, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität*, Insel Verlag.
- Nagel, Th., 1979, *Mortal Questions*, Cambridge U.P.. (邦訳『コウモリであるとはどのようなことか』永井 均訳, 勁草書房, 1989)
- Popper, K.R. & Eccles, J.C., 1977, *The Self and Its Brain*, Springer Verlag. (邦訳『自我と脳, 上』西脇与作訳, 思索社, 1986)
- Popper, K.R., "Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics", in *The British Journal for the Phil. of Science*, vol. 1, 1950.
- Putnam, H., 1981, *Reason Truth and History*, Cambridge U.P..
- Quine, W.O., 1960, *Word and Object*, The MIT Press. (邦訳『ことばと対象』大出 晃他訳, 勁草書房, 1984)
- Ryle, G., 1963, *The Concept of Mind*, Penguin Books. (邦訳『心の概念』坂本百大他訳, みすず書房, 1987)
- Strawson, P.F., 1959, *Individuals*, Methuen & Co.. (邦訳『個体と主語』中村秀吉訳, みすず書房, 1978)
- idem, 1974, *Freedom and Resentment*, Methuen & Co..
- 土屋 俊, 1986『心の科学は可能か』東京大学出版会

[付記] 本研究は, 1991 年度文部省科学研究費補助金(課題番号 03710003)による研究成果の一部である。