

二〇一六年度

一人称的観点と外界

千葉大学大学院
人文社会科学研究科
博士後期課程

坂倉 涼

「一人称的観点と外界」

目次

0. はじめに	1
1. 「外界」という観念の成立条件	7
はじめに	7
1. 1. 外界の客観性の観念	7
1. 2. 批判的推論とはどのような営みか	9
1. 3. 外界の客観性の観念なしの高次の思考	12
1. 4. 「私」概念を欠いた主体の思考と無主体論	16
1. 5. 「私」概念の必要性	18
1. 6. 二階の信念なしの外界	21
1. 7. 例解とまとめ	25
2. 信念の自己帰属の手続き	29
はじめに	29
2. 1. 透明性手続き	30
2. 2. 根拠の概念から見た透明性手続き	35
2. 3. コミットメントとしての信念と透明性手続き	42
2. 4. まとめ	46
3. 知覚経験における世界と主体	48
はじめに	48
3. 1. 知覚経験の外部志向的な自己帰属手続き	49
3. 2. 主体に対して世界が与えられる非概念的な仕方	54
3. 3. 「媒介の領域」における内容の行為への直接的貢献	56
3. 4. 認知的内容としてではなく行為へと貢献する世界の側面について	60
3. 5. 知覚における純粹経験	63
3. 6. 「内」に存在する世界と「外」に存在する世界	68
3. 7. まとめ	72

4. 意図と一人称	74
はじめに	74
4. 1. 「自己の決意」と「他者の決意」	74
4. 2. 実践的熟慮と一人称	78
4. 3. コミットメントと経験的主体である私	82
4. 4. まとめ	85
5. 結語	86
・ 図表 1	87
・ 文献	88

0. はじめに

私たちにはそれぞれ心がある。では自分の心はこれだといって提示できるだろうか。建物や家具、ペンやリンゴといったものなら、それはどういうものかと問われたとき、具体的にその物を提示することで解答を与えることができるだろう。だが心についてはその同じことができない。それでも心が存在しないわけではない。心とはどのようなものかという問いが提出されたとき、私たちはまず初めにどのようなもの、あるいはことに注意を向けるだろうか。

まず初めに、自分の「内部」、「内側」に注意を向ける、と答えられるかもしれない。しかし、箱の「内部」に注意を向けるということならそれがどのようなことであるか直ちにわかる。つまり箱を開ければよいのである。だが、「心の内側を覗く」ということでどのようなことを行えばよいのか、説明できる人はいるだろうか。

一方、私たちは世界というものがどのようなものか知っている。つまり建物や家具、ペンやリンゴがその中にあるところのものである。そして心の非常に重要な特徴と思われることは、心がこれら建物や家具、ペンやリンゴに「ついてのものである」「向かっている」ものであるように思われるということだ。つまり心は世界に向かっているのである。私は建物について考えたり、家具を知覚したりすることができる。心自体に注意を向けようとしてもそれは何をすることなのか分からない。心は自分自身に振り向くことは不得手であるかのようなのだ。一方、心は世界へと向かっている。そして心について極めて重要だと思われる点は、心はまさに世界へと向かうことを通して、自分自身に関して知ることができているように思われるという点である。

つまり、心は世界について知ることによって自分自身を知っている。世界を非心的なもの（つまりそこには建物、家具、ペン、リンゴといったものが存在している）、と仮に呼ぶならば、私たちは非心的なものを知ることを通して、心的なもの（自分の心）について知を得ている。とりわけ「自分の」心に関してである。知覚、特に視覚を例にとるならば、私は、「テーブルの上にリンゴが置かれている」という非心的事実を見ることで、「私はテーブルの上にリンゴが置かれているのを見ている」という自分の心的事実について知ることができる。本稿の目的は、「主体に対して世界がある仕方で現れる」（心的事実）ということと、「客観的に世界がある仕方で存在している」（非心的事実）ということとが一人称主体にとって区別されるものなのか、されるなら、いかなる仕方において区別されるのか、ということを明らかにすることである。

では、心はいかなる仕方で非心的な外界と関係しているのか。感覚は心の特性だが、特に私たちには非心的な外界のあり様を明らかにしてくれるようには思われない。感情は微妙である。ある人が約束に遅刻してやってきたことに怒っていたとしても、その人のやむを得ない事情を知ったならば、怒りが収まることがある。その人の事情、つまり世界がどのようなかということが、怒りという私たちの心の内容に影響を与えている。また、世界が喜ば

しいということを知ること、自分が喜んでいることを知る、というような場面もあると思われる。感情において私が世界に、また私が私自身に対していかなる関係を保持しているかという問題は、重要な問題である。しかしこの問題はあまりにも大きすぎて、本稿が自己知を扱うその範囲を大幅に超える。心的事実と非心的事実の関係を考察するためには、より扱いやすい主題が望ましい。本稿では、主題として、思考、信念、知覚、意図¹を取り上げる²。

また、本稿では、一人称的観点から眺めたとき、心的事実と非心的事実の関係はどのようなものであるのか、ということ考察する。他者の観点（三人称的な観点）から眺めるならば、一見次のように思われるかもしれない。ある主体に何かが見えているように思われているということと、その見られているとされる事実や事物が実際に外界に成立、存在しているということとは別個の事柄である。その主体が「私はテーブルの上にリンゴを見ている」と主張したからといって、実際にはテーブルの上にリンゴは存在していないかもしれない。その主体はリンゴの幻覚を見ているだけかもしれない。また、実際にテーブルの上にリンゴが乗っていたとしても、その主体はそのリンゴを見てはいないかもしれない。三人称的観点から眺めるならば、主体における外界の経験と、その経験がそれについてのものである客観的な外界との区別は全く明瞭なものであるかのように思われる。

しかし、主体の一人称的観点から眺めるならば、「私にとって外界はいかなる仕方で現れているか」という主体の心に関する事実、つまり心的事実と、「客観的な観点から外界においてどのようなことが成り立っているか」という主体の心から独立の非心的事実、つまり物的事実とが同一の事態を構成している、経験の相が存在するように思われる。両者が一人称的観点からは区別されない、そのような経験の相が存在するということを、「世界の現れに関する一人称的事実」と以下呼んでいきたいと思う。本稿では、多くの場合視点を一人称的観点に限局して話を展開することにする。この経験の相（幾人かの論者が「純粹経験」と呼ぶ経験の相）を記述し説明していくことが本稿のテーマをなす。心が外界を受けとるその仕方が、心が心自体を受けとるその仕方でもあることが、この経験の相の存在によって示され

¹ 意図は外界を主体に与える心の作用であるとは思われないかもしれない。だが、意図内容は外界が主体に与えられることで主体自身に与えられると考えることができる（詳しい議論は4章で行う）。つまり、外界が与えられなければ意図も与えられない。意図という心的状態と外界とのこの緊密な結びつきを理由として、意図も考察の範囲に収めることにする。また、思考は信念形成のための理論的熟慮と意図形成のための実践的熟慮に大別される。意図についても（つまり実践的熟慮についても）考察しなければ思考について十全に考察したということとはできない。このような理由にもより、4章では意図を主題として議論を展開した。

² 本稿では欲求も採り上げられない。欲求も、判断に対して感受性がある高次元の欲求においては、外界との密接な、そしてある種概念を巻き込んだつながりを認めることができるが、生理学的欲求、あるいは基礎的欲求においては、自分の身体の状態がまず主題化されており、この生理学的欲求と主体に対して与えられる外界との関係は、本稿で扱うにはあまりにも大きな問題であると考えられる。ゆえに主題的に考察することはしなかった。

ている。

以上これまで知覚に関して論じてきたが、知覚ではなく、信念においても、知覚に関して述べてきた事柄と同種の事柄が成り立っている。「P である。しかし私は P でないと信じている (P であると信じていない)」という主張は、不適切性を内含していると広く認められており、このような形式の文は「ムーア文」と呼ばれている。この接続された文において前半の文で「P である」と主張している主体は、後半の文において「P でないと信じている (P であると信じていない)」という信念が帰属されている主体と同一の主体、つまり「私」である。つまりムーア文が奇妙であることは、その「私」が「P でないと信じて (P であると信じないで)」そのうえ「P である」と主張することの奇妙さを指摘したものだと考えることができる。つまり、この主体は、「P である」と仮に信じているならば「私は P と信じている」と主張しなければならず、「私は P でないと信じている (P であると信じていない)」と主張する場合には、「P でない」と主張するか「P である」も「P でない」もいずれも主張しないか、いずれかでなければならない。あたかも主体にとって「P である」と「私は P と信じている」とは同じ事実を意味しているかのようであり、知覚における純粹経験とパラレルな、世界の現れに関する事実が信念においても成り立っているかのようなのだ。しかしいま取り上げている事例を三人称的な観点から眺めるならば、「私」が S (私を指示する固有名) であるとして「P である。しかし S は P でないと信じている (P であると信じていない)」と主張することに奇妙な点は何もない。つまり、「外界においてこれこれのことが成り立っている」ということと「私 (S) は外界においてこれこれのことが成り立っていると信じている」ということとは、三人称的観点からは明瞭に区別される。だが、一人称的観点から眺めるならば、両者を截然と区別することができない、そういう世界の現れ方に関する事実が信念を部分的に支配しているのだ。

本稿は 1 章で信念に関して論じる。ある事実が外界において成り立っていると私に信じられているからといって、その事実が外界に現実にも成り立っていると言うことはできないし、外界においてある事実が成り立っているからといって、私は外界にその事実が成り立っていると必ず信じているのでなければならないわけでもない。私が信じているが事実でないこと、事実であるが私が信じていないことは膨大にある。つまり信念に関しては三人称的観点から眺められた際の心的事実と非心的事実の区別の方が尊重されなければならない³、ゆえに一人称的観点内部においてもこの区別を敷くことが実質的な意味を持つのでなければならないように思われる。本稿では、他者から見てではなく自己から見て (一人称的観点

³ 以上「信念に関しては」と但し書きをつけたのは、知覚においては、事情は少し異なると思われるからである。信念に関しては信念の内容が外的実在と一致しない時、それは偽なる信念である。偽ではあるが、信念であるというその性格は失われていない。一方、リンゴがテーブルの上にあるかのように見えているのに実際にはテーブルの上にリンゴがない時、それは偽なる知覚なのではなく、幻覚である。つまり経験からは知覚という性格がそもそも失われているのである。信念と知覚にはこのような違いがある。

から見て) 心的事実と非心的事実を区別できるということを、その主体が「外界の客観性の観念」「独立的外界の観念」を保有していることとして特徴づける。つまりこの観念を理解しているとは、心とは独立の外界というものの観念を理解していることだ、という想定を議論の始めに置く。外界がこれこれであるように私に現れているということは、私にとっての事実である。一方、外界が実際に、つまり客観的にこれこれのあり様で存在している、というのは、万人にとっての事実である。そしてこの両者の間の区別を一人称的な仕方で保有しているということは、外的客観世界が経験を超越しているということを主体が理解しているということ、あるいは、客観的な外界の観念を主体が理解しているということである、と論じる。そしてこの観念を保有するために主体はどのような条件を満たしていなければならないかを、主体の思考、熟慮の能力という観点から分析する。心的事実と非心的事実の一人称的観点からの区別、つまりこの独立的外界の観念を主体が有しているのでなければ、外界は適切な仕方では主体に与えられない。そして主体が満たしていなければならない条件とは、一つには一人称的な仕方で⁴二階の信念を形成できるということであり、もう一つには、「私」概念を保有していることである。本稿ではこのように論じる。

1章では、一階の心的状態を信念と思考に限り考察を展開した。2章においても、考察の主題となる一階の心的態度は信念である。そして3章以降、つまり一階の心的状態として知覚、意図を扱う章でも、二階の信念、「私」概念の意義といった論題は引き続いて考察される。1章と2章以降との違いは、次である。1章では心的事実と非心的事実の一人称的区別のための条件を記述する際に、一人称的な二階の信念形成の具体的手続きの存在には触れなかった。つまり個別具体的な信念の自己帰属の場面を問題にしたのではなく、一般に独立的外界の観念の所持のためには二階の信念が必要か否か、という問題を論じた。2章以降では、二階の信念形成の具体的手続きの詳細に立ち入ってゆく。2章では、信念を自己に帰属させる一人称的な手続きについて解明する。その際、外界がいかなる仕方で存在するかを考察することだけで、外界に関して自分がいかなる信念を抱いているかを主体は突き止める

⁴ 本稿では以下、一人称的な仕方で遂行される心的自己帰属（一人称的な仕方で形成される二階の信念）に専ら焦点を合わせて論じる。特に「一人称的」と断り書きされていない箇所においても、専ら主題は一人称的な心的自己帰属である。一人称的心的帰属実践と一人称的ではない（三人称的）心的帰属実践との間には次のような違いがある。一人称的に心的状態を自己へと帰属させるとき、自分自身であるところの人物を観察することは求められない。一方、一人称的ではない仕方で心的状態を特定の他者に帰属させるときには、大抵の場合、その他者の行動パターンや発話パターンを観察することが求められる。朝起きてソファに衣類が散らばっているのを見て、「これらの服を乱雑に散らかした人物は全くだらしがない。誰かに片付けてもらえんと思っているのだろうか。少なくとも私は片付けない。」と私がつぶやくとしよう。しかし私は覚えていないのだが、それら服は昨夜私が酔っぱらって帰ってきて脱ぎ散らかしたのである。この事例において、私はだらしなさを自分自身に帰属させているが、だらしなさが帰属させられているのが自分自身であるということを知らない（知っていたなら私は洋服を片付け始めるはずである）。この場合での「だらしがない」という性質の自己への帰属実践は、一人称的なものではない。信念を自己帰属する主体自身においてのみ利用可能な心的自己帰属の手続きが「一人称的な」手続きである。

ことができる、ということが主張される。一階の心的状態が信念である場合には、その外部志向的な心的自己帰属手続きは「透明性手続き」(transparency procedure)と呼ばれるものである。つまり2章以降も「世界の現れに関する一人称的事実」の考察が主題である。

そしてこの個別具体的な心的自己帰属の場面に焦点化することは、この手続きに内在的なある問題を露見させる、と論じる。その問題は、「世界の現れに関する一人称的事実」、つまり心的事実と非心的事実が一人称的観点から区別されない位相が存在することゆえに発生する。私が自己に心的状態(たとえば信念)を帰属させるとして、その心的状態は私によってとりわけ特権的に知られ、また私だけが透明性手続きを使用することで知ることができるという点で私秘的であると考えられる。一方、外界に注目することは誰にでもできることである(なぜならそこで問題となっているのは私だけが観察できる私秘的領域といったものではないので)。そうであるなら、私以外の他人も、外界を見ることで、私秘的で私だけが特権的に知を得ることができるはずの私の心に関して、私同様知を得ることができることになってしまわないだろうか。この意味で、透明性手続きを心的自己帰属の手続きとして認めることは、心的状態に関する一人称の特権性を破壊してしまうのではないか。つまり、公共的で客観的な非心的事実と、私秘的でそれを知ることには私だけが特権性を有しているところの心的事実とは相いれないように思われるのに、その二つが「世界の現れに関する一人称的事実」において同時に同位相で成立してしまっているかのように思われるのである。確かに、事実私たちは他者が注目する外的事象に自分自身も注目することで、他者の心的状態に関して知を得ている。心的状態の外界への露呈は、ある意味では実際に成立している。この実際に成立している事実が、「露呈の事実」と呼ぶことにしよう。しかし、このような心的内容の外界への露呈が全般的に成り立ってしまうならば、自分の心は自分が一番よく分かっているという心的状態に関する一人称特権性が、成立しなくなってしまうのではないだろうか。本稿では、具体的な心的帰属実践の渦中であって主体が置かれる可能性のある、一人称特権を脅かしかねないこのような脅威のことを、「露呈の脅威」と呼称する。露呈の脅威は心的帰属実践主体が置かれるかもしれない実践的窮状である。そして、透明性手続きを心的自己帰属の手続きとして認めることは、露呈の脅威にさらされるという事態を主体に結果させてしまうのではないか、という危惧に「透明性問題」⁵という呼称を与える。こちらは透明性手続きに関して考察する私たち理論家にとっての、理論的な問題である。本稿では、信念、知覚、意図を論じる各章それぞれにおいて、透明性問題を論じる。

この露呈の脅威の存在は、自他の境界に関する主体の理解における曖昧性へと帰結する

⁵ 「私だけが知っていると考えていたことを他者もまた知っているのではないか(私秘的な心的内容は外界という場において他者へと曝されているのではないか)」と恐れるという脅威(露呈の脅威)を一方として、もう一方に、「他者も当然知っていると思っていたことが、実は私にだけしか知られていないのではないか」と恐れるという脅威も存在すると思われる。この両脅威の具体的な関係は明らかではないが、その点は本稿では論じることせず、機会を改めて検討することにしたい。本稿では、専ら「露呈の脅威」に照準を合わせて議論を展開する。

と本稿では考える。自分が注目している外界の事象のどれだけを他者もまた注目しているのか、といったことが不分明ならば、自分の心の内容のどれだけが他者に共有されており、どれだけが共有されていないのか、という個別具体的状況においての区別立てに関しても主体は不分明であると考えられるからだ。そして個別具体的状況で他者が考えていることがあまりにも分からないのであれば、日常の他者との協働を可能にする行為実践が成立しなくなってしまう。それは、主体がたとえ「独立的外界」の観念を持っていたとしてもそうだろう。

そして、自他の境界は原理的な観点から見ればこのように不分明であるが、健全な成人においては自分自身と他者との間の境界線は不分明ではない。私たち正常な主体が苦もなく他者と共同作業を行っているというそのことが、露呈の脅威に私たちが脅かされているのではないというそのことである。だが病理学的状態、特に統合失調症という病態においては、自他の境界は実際不分明であり、患者は他者との協働作業に大きな困難を感じる。本稿では、正常な経験的主体である限り自他の境界は分明だが、経験的主体性が毀損されている統合失調症のような病態に置かれる限り自他の境界は不分明である、と論じる。心的内容の露呈性がどこまで成り立っており、どこから成り立っていないか、ということ、を、いちいちの心的内容に関して識別する規準といったものは存在しないと考えられる。しかし、露呈の脅威になど悩ませられない一群の人々と、悩まされる一群の人々が存在することは確かであると思われる。主体性には、経験的主体性という次元があるという決して自明ではない主張を本稿では行う。そして、自他の曖昧性に悩まされる病理学的状態はこの次元における主体性の障害なのである。では、正常者には備わっており、病者には欠けている要因とはいかなるものであろうか。経験的主体性という主体性の位相を病者の主体性と対照させながら分析しつつ、露呈の脅威をブロックしている健全な経験的主体性とはいかなるものであるのかを解明することが、2章以降の課題である。

以上の考察をもって、心が自分自身に関して有する知の解明へと一つの貢献をなすことが本稿の目的である。

1. 「外界」という観念の成立条件

はじめに

一人称的な心的事実と世界の事実との関係について考察するために、1章ではまず心的事実のうちで思考と信念に焦点を当てて考察していく。私たちは世界について何かを考えたり、信じたりすることができるわけだが、その思考や信念が向かう世界は、私にだけしか通路付けられていない一人称私秘的な領域なのではなく、万人に開かれた公共的で客観的な世界である。この世界の客観性を理解していない主体においては、心的事実と非心的事実の区別がつけられていない。現実が存在するところの区別を理解できないということは、主体に様々な不都合をもたらす。この区別をつけられない主体には、外界は適切な姿では与えられない、と論じることになる。では、当該の区別を理解できているとはいかなることなのか。この区別をつけることができている主体の「いかに」(how)を記述するのが1章の課題である。1章では、この世界の客観性の観念の理解を伴った信念形成実践、信念帰属実践を営むためにどのような要請が主体に課されるのかという点を、世界についての熟慮のための条件という観点から分析し、そのような熟慮にとって二階の信念が必要かどうかという問題を考察していく。そのうえで、客観的な世界としての「外界」について思考することができるための条件として「私」という概念が必要となることを明らかにする。

1. 1. 外界の客観性の観念

G.エヴァンズ(Gareth Evans)の論述を参照することから始めよう⁶。

「私は P と信じている」という判断の内容を理解することの部分的要件として、次の区別に関する理解を獲得していることが必要である、とエヴァンズは述べる。「私は P と信じている」が内的否定と外的否定⁷の区別を許容するということの理解である。外的否定とは、「私が P と信じているということは事実ではない(It is not the case that I believe that p.)」という表現が「心が確定していない(open mind)」ということの表現として理解される可能性である。この表現の理解はわれわれに客観性の中心的観念の一側面を理解することを可能にさせる。それは真理が私の知識や信念を越え出ている(transcend)ことの意味である。P であるかもしれないし、P でないかもしれない。私には分からない。私はそのことについて信念を有していない。私は P であるとも P でないとも信じていないが、世界では私のこの

⁶ Evans(1982), p. 226.

⁷ 内的否定とは、英語で表記すれば”This apple is not red.”において作用している否定であり、外的否定とは”It is not the case that this apple is red.”において作用している否定である。前者は命題内容内部で作用する否定であり、後者はこの例文にあっては、主張の「力」(force)において作用する否定である。

ような信念状態とは独立に、P であるか P でないかが確定している。

これと関連する要件、つまり内的否定とは次である。「P」に「と私は信じている」(I believe that)を添えるなら、たとえ P ではないことが明らかになったそのときでも、私は私の主張を取り下げる必要はない。このことを文で表現するならば、過去形で「私は P と信じていたが、それは事実ではなかった」(I believed that p, but it was not the case that p.)と表現することができるだろう。この表現の現在形をいま成り立っていることとして信じることは不可能だが（つまり一人称現在時制のムーア文を信じることは不可能だが）、その内容が現在成り立っている「可能性」は理解できているのでなければならない。この可能性を理解するとは、客観性の中心的観念のもう一方の側面を理解することである。つまり、私は P と信じているが、P ではないかもしれない。このような形で内的否定と外的否定の表現を理解していることが、「私は P と信じている」という概念の理解を支えている、とエヴァンズは述べる。

以上言及した議論において、「私は P と信じている」という概念に関して内的否定と外的否定の区別を理解していない主体、つまり「私は P と信じている」という概念を十分理解していない主体は、外界の客観性の観念を十全に理解することはできない、とエヴァンズは述べているように思われる。あるいは、外界の客観性の観念を理解していることが、内的否定と外的否定の区別の理解、「私は P と信じている」という概念の理解を部分的に構成している。

そして、「私は P と信じている」という概念を理解しているなら、私はこの概念を自己に適用することができるだろう。つまり、自分の一階の信念に関して二階の信念を一人称的な仕方形成できる。このためには、主体は世界が信念を超え出ていることを理解しているのでなければならないのだ。二階の信念を適切に形成できるなら、主体は外界の客観性の観念を理解できている、と主張可能であると思われる。ではその反対はどうか。外界の客観性の観念を理解するためには、その主体は自己の一階の思考、信念に関して二階の思考及び信念を形成できることが必要であるのだろうか。T.バージ(Tyler Burge)と C.ピーコック(Christopher Peacocke)はこの係争点に関して対照的な立場を保有している。バージとピーコックの対立に足場を求めつつこの問いを巡って議論を展開していく。そのことで、「外界の客観性の観念」「独立的外界の観念」を保有するために主体が満たしていなければならない条件を解明していく。

その前に、本節の終わりに、「独立的外界の観念」の内実を具体化しておこう。本稿では、「等質的空間」と「等質的時間」の観念を保有していることを、外界の客観性の観念を保有していることの規準としたい。この両者はお互いから切り離し可能な観念である。一方、概念的内容によって本質的に特徴づけられる信念の領域においてではなく、概念適用の能力を保有するに至らない原生生物の次元にあっては、空間と時間は独立のものではないと考えられる。生体から刺激物までの空間的距離は、その刺激物へと反応する生体の行動までの時間的距離を本質的に内含したものとして生体に与えられる。行動への時間的猶予は、刺激

物からの空間的距離と密接に関係している。空間的距離ゼロ（つまり接触）はその刺激物に「直ちに」反応しなければならない行動への時間的距離ゼロの、生体と刺激物との間の距離であると考えることができる。一方、概念適用の対象から構成される等質的空間は、その空間内のいかなる一地点も他の地点と等価である。また等質的時間において、いかなる一時点も他の時点と等価である。そして、このような等質的空間は等質的時間なしに、また等質的時間は等質的空間なしに思考可能であるという意味で、互いに独立に存在している。このような「等質的空間」「等質的時間」から構成されている世界が、「客観的な世界」「独立的外界」である。

1. 2. 批判的推論とはどのような営みか

主体が非常に高次の思考、独立的外界の観念の理解を有する主体によって展開される思考を思考するためには、その主体は二階の信念を形成できなければならないだろうか。バージとピーコックとの間の対立点を議論の俎上に載せるための導入として、まずバージの議論を参照しよう。

二階の信念や思考を形成することができないならばある種の思考を営むことは不可能になる、とバージは述べる。バージの立場によれば、二階の信念及び思考は、その認識論的正当性(epistemic warrant)を、思考内部で自らが果たすその役割から受け取っている。このようにして二階の信念、思考を要請する思考は、バージによって批判的推論(critical reasoning)と命名されている。一階の信念、思考の内容を、新しい経験や他の諸信念、思考の内容との整合性という観点のもと支持したり、改めたりすること。それらの間に証拠関係を認めたり、演繹的、帰納的推論の観点から対立点を含む一階の諸信念、思考の内容を相互調整したりすること。これらのことのためには、一階の信念、思考を主体は認識する必要がある、つまり一階の信念、思考に関する実質性のある二階の信念、思考を形成する必要がある、とバージは論じる⁸。つまり、ある種の思考の可能性が、知識としての資格を有した二階の信念、思考を要請するのである。批判的推論の内部での二階の信念、思考の役割が、知識性⁹の二階の信念、思考の存在を要請している。

⁸ Burge(1998), Shoemaker(2003)など。

⁹ 認識論的正当性を与えられた二階の信念とは、二階の「知識」である。以下、認識論的正当性を与えられた二階の信念、つまり二階の「知識」を巡るバージとピーコックの議論を批判的に検討する。本稿は、二階の信念が外界の客観性の観念の理解のために必要であるということをはっきりとすることを目指すが、その際二階の知識に焦点を当てるバージとピーコックの対立に依拠することは、もしかしたら不適切かもしれない。しかし、一階の信念に関しては一階の知識との対照は重要と思われる（なぜなら知識ではない信念、偽なる信念に固有の価値が認められなければならないから）が、二階の信念は常に二階の知識でもある（誤った二階の信念、というものは自己知の不可謬性という特徴ゆえに成立しない）ゆえに、知識に関して論じることで信念に関する考察を展開することは、それほど的外れな試みではないと思われる。

批判的推論は高次の思考、高次の熟慮であると言えることができる。熟慮という用語は本稿で以降も頻繁に用いるので、ここでその特徴づけをしておきたい。熟慮とは、世界に関する判断を形成するため、あるいは自分がいかに行うべきかを決定するために、演繹的推論や帰納的推論、あるいはアブダクションを通して、様々な事項間の論理的関係、証拠関係に関して思考を展開することである。紙飛行機がベランダに落ちており、昨日までそれはベランダには落ちていなかったことから、今日誰かがその紙飛行機をベランダに向かって飛ばした、と判断するに至ることは、非常に原始的な熟慮の一事例と見なすことができる。判断や信念を形成するために営まれる理性的な活動は理論的熟慮(theoretical deliberation)と呼ばれる。判断や信念は根拠(reason)に支えられる。今述べた紙飛行機の例はこの理論的熟慮である。「ベランダに紙飛行機が落ちている」という事実を根拠として、「今日誰かがそれをベランダに向かって飛ばした」という判断、信念が導かれている。理論的熟慮は「何が信じられるべきか」「私は何を信じるべきか」という問いを問う営みとして規定可能である。一方、実践的熟慮(practical deliberation)は「私は何をなすべきか」「私は何を意図すべきか」という問いを問う営みである。たとえば、椅子が六脚あるのを観察し、今日集まる人数が五人であることを思い出しながら、椅子を一脚片付けようと決意することなどが実践的熟慮の例として挙げられる。行為は理由(reason)に基づいている。「椅子が一脚多めに出されている」という事実を理由として、「その椅子を片付ける」という行為が帰結する。

熟慮は意識的な行為者の活動性として、無意識的にも働くことが可能な思考というカテゴリーとは区別立てされることがある。D. オーウェンズ(David Owens)によれば、熟慮とは、意識的な注意の能力を要する、課題の解決を本質とした活動性である¹⁰。自分の話し相手の言葉を聞くためには注意を要し、過去の事柄を想起するにも注意を要する。注意のリソースを巡って、これら諸活動は熟慮という営みと競合関係にある。また、熟慮は行為者の活動性である。様々な推論が私という思考の場で互いに離れたりぶつかったりし合っており、私がそれを受動的に傍観者として眺めているというように熟慮を特徴づけるべきではない、とオーウェンズは主張する。熟慮は私が「行う」という点で心的行為であり、そして私は熟慮を行う行為者である。そして、熟慮は課題の解決を本質とする。それは決意(making up one's mind)の過程であり、この活動性を通じて信念、意図が形成される。熟慮を行ったが何も決定されなかったとするならば、その営みは熟慮の本質的特性を十全に実現してはいない。

このようなオーウェンズの記述とは少し距離を取り、本稿では熟慮をより思考へと近づけて解釈することにしたい。実際、熟慮は日常的には思考と区別されない活動性であると考えられるからである。意識化されていない判断形成や意図形成も熟慮のカテゴリーに入れて考えたい。意識化されていないのだから、それら判断形成や意図形成はオーウェンズの述べる意味での心的行為ではないかもしれない。しかし形成されるのが判断や意図であると

¹⁰ Owens(2011), p. 262.

いう点から見れば、心的行為といえなくもない。オーウェンズの観点から見ても、この観点からは熟慮の特徴を保有していると考えられるかもしれない。だが、これらの事柄については、正確に規定することなく開いておくことにしたい。

では、高次の思考、熟慮としての批判的推論とはどのような営みののだろうか。バージによれば、人間の成人においてだけ可能な思考の能力（数学や科学的思考を可能にする思考の能力）が批判的推論と呼ばれる。バージは批判的推論という営みに関して次のように記述している。

私たちのすべて、私たちの中の懐疑論者ですらもが、批判的推論の実践を認識している。批判的推論とは、理性（根拠, reasons）や推論の合理的な批判や支持を、認識し効果的に遂行する能力を含んだ推論のことである。理性（根拠, reasons）や推論をそのようなものとして理解し、使用し、査定することによって導かれる推論が批判的推論である。批判的推論者として、人はただ単に推論するのではない。理性（根拠, reasons）を理性（根拠, reasons）として認識するのである。人は自分の理性（根拠, reasons）や推論を評価し、点検し、重みづけを与え、批判し、補てんする。明らかに、このことは思考内容や命題、およびそれらの間の合理的関係に関して思考する二階の能力を要求する。（括弧内筆者）

11

特に「理性（根拠, reasons）を理性（根拠, reasons）として」認識することが要件として重要である。バージは批判的推論ではない推論を以下のように特徴づけている。

批判的推論者以外の主体は、理性（根拠, reasons）を理性（根拠, reasons）として認識することなく、ある意味盲目的な仕方では推論する。動物や幼い子供はこの仕方では推論する。[……]私たちの推論の多くも盲目であり、アクセスが難しく、意識化されていない。私たちは、自分が何を行っているのかに関して十分な感覚をもつことなく合理的な仕方では態度を変化させる。しばしば私たちは自分がどのような推論を行っているのかをほとんど言えない。（括弧内筆者、斜体は原著者）¹²

批判的推論という営みの内実を詳しく見るために、先の紙飛行機の例をさらに展開させよう。誰かが紙飛行機を飛ばしたと判断するための根拠は、二階のベランダに紙飛行機が落ちているという事実である。しかし誰かが紙飛行機を飛ばしたのではなく、弟が先ほど作った紙飛行機をベランダに置いた、という可能性がもっともらしい仮説として浮上するなら、「理性（根拠, reasons）や推論の合理的な批判や支持」の実践へと私は導かれることになる

¹¹ Burge(1996), pp. 73-74.

¹² Burge(1996), p. 74.

る。つまり、「誰かが紙飛行機を飛ばした」という最初の仮説を批判的に検討する機会が、私に与えられる。私は当初の自分の判断（「紙飛行機を誰かが飛ばした」）を批判、改定する。だが、紙飛行機を見て弟が「それはさっき僕がベランダに置いた紙飛行機だ」と言ったのを私が聞いたことで「誰かが紙飛行機を飛ばしたのではなかった」という判断へと盲目的に判断を改定する、といったことだけでは、私は批判的推論者とは見なされない。たとえば少なくとも、「自分の判断を改定したのは、まさに弟の言葉を根拠としてのことである」、ということ意識化して自覚しているのでなければ、私は批判的推論者とは呼ばれないだろう。そしてこのような営みを行うためには、バージによれば、「思考内容や命題、及びそれらの間の合理的関係に関して思考する二階の能力」が要求されるのである。つまり私は「私は誰かが紙飛行機を飛ばしたと信じている」「私は弟が紙飛行機をベランダに置いたと信じている」といった信念を自己帰属できるのでなければならない。このような思考を展開する能力は、当然主体に独立的外界の観念の理解を要請すると考えられる。だが、高次の思考を展開する主体は必ず独立的外界の観念を理解していなければならないのだろうか。以上の批判的推論に関するバージの議論へと批判を提出しているピーコックの論点を考察することは、この問題を考察するうえで有益である。次節では、ピーコックの議論を考察する。

1. 3. 外界の客観性の観念なしの高次の思考

バージの以上のような議論を批判するために、ピーコックは、第二層の思考(second-tier thought)と呼ばれる思考の事例を提示する。'second-tier'という表記は'second-order'（二階）という表記のもじりであり、前者は一階の信念、思考の内容間の証拠的支持関係に可感的(sensitive)¹³であるが、後者とは異なり、一階の態度それ自体に対しては何ら言及を含まず、もっぱら主題とされている世界についてのみを主題として展開される思考である。さらに'second-tier'という命名について付言すれば、それは一階の思考の中の一事例、内容間の証拠的支持関係に関してすら可感的ではない「第一層の思考」(first-tier thought)と対比する意図で、そのような命名がなされている。

第二層の思考の事例は以下のようなものである。家に帰ってみると、車がないので、まだ妻は仕事に出かけたままである、と夫は考える。その、妻がまだ帰っていないという考えを保持したまま、彼の関心は他のものに向き、しばらくたつたとする。夫は、その後急に、今朝、妻が車のブレーキが壊れていると言っていたのを思い出す。したがって、妻は車を修理に出したのではないか。妻が車を修理に出したなら、妻は公共交通機関を使って家まで帰ってくるだろう。妻は壊れたブレーキの車で会社に行くという危険性の高い手段は選ばない。すると、車が自宅前にないことは、妻がまだ帰宅していないということの十分な証拠で

¹³ つまりそれら思考の内容がいかにあるかによって主体の判断や行為が異なったものになる、という意味で。

はない。妻は結局のところ自宅にいる¹⁴。

この事例において夫が二階の思考の形成能力を保有していることは疑いないだろう。成人男性は大抵皆この能力を持っている。しかしピーコックの要点はそこにはないと思われる。たとえ夫が二階の信念の形成能力を保有していたとしても、「妻が帰宅している」という信念が「妻が帰宅していない」という信念へと改定されるその具体的推論プロセスにおいて二階の信念は登場していない、という点が重要である。バージはまさに、高次の熟慮における二階の信念の役割が、二階の信念を基礎づけていると論じていた。ピーコックの第二層の思考の事例の提示は、バージに対する批判を意図している。第二層の思考においては、主体は一階の思考内容や命題の間の証拠的な支持関係や対立関係、含意関係などに可感的だが、それら一階の内容について主体は二階の信念、思考を形成してはいない。

では、この第二層の思考を営む主体は独立的外界の観念を保有していなければならないだろうか。保有している必要がないなら、先にバージが言及していた盲目的推論の事例がバージの批判的推論に関する議論の反例にはならないのと同じように、ピーコックの議論もバージに対する正面からの批判を構成していない（バージの議論の内在的批判になっていない）と言うことができる。第二層の思考は、先にとりあげた盲目的推論の事例ではない。第二層の思考の上記の事例において、最初は車がないということが「妻が帰宅していない」ということを含意しているかに思われた。しかしブレーキが故障していると妻が言ったという記憶を経由して、車がないことは「妻が帰宅していない」ということを含意してはいないということが明らかになった。このような思考の営みの結果として、夫は結局「妻は家にいる」という判断を形成した。おそらく、夫は尋ねられれば自分の思考の経過を報告可能という意味で、自分の思考において意識的である。それにもかかわらず、この思考のプロセスにおいて二階の信念、思考は現れていない。

少し議論を先取りするなら、本稿では1章6節において、二階の信念が形成できない主体は外界の客観性の観念の理解を保有できない、と論じることになる。そのことから分かるのは、二階の信念を伴わない第二層の思考を営む主体は、外界の客観性の観念も保有していないということである。このことを背景としてピーコックの議論を考えるなら、ピーコックは、高次の熟慮は、独立的外界の観念を持たない主体にも可能である、という点を指摘したものと考えることができる。

そして、独立的外界の観念の理解を伴わない高次の熟慮は存在することが可能であると思われる。独立的外界の観念は、かなり高度な思考の能力を要求するものだからだ。独立的外界内部は概念的判断の内容となる存在者によって占められているが、そのような存在者（知覚されようともされまいとも、知覚とは独立に存在する存在者）の領域を認めないで概念的判断などの活動を認めることは、それほど難しいことではない。概念は、先ほどの知覚経験と今現在の知覚経験との間に整合性を設立するため、あるいはあそこで経験された知

¹⁴ Peacocke(1998), p. 276.

覚経験と今ここで経験している知覚経験との間に整合性を設立するために、道具的な役割を果たしているにすぎず、概念の構成要素となる内容が知覚とは独立に存在の資格を持つ「独立的外界」という存在領域などありはしない、と考えることも可能だからだ。このような描像では、いわば知覚された物しか存在しない。あるいは、ものが存在するとはそれが知覚されるということである。

これまで論じてきたとおり、バージは、批判的推論内部でのその役割のゆえに、二階の信念、思考は要請される、と主張している。ところで、ピーコックは、批判的推論が二階の信念を要請するということに関しては、バージに同意している。つまり、第二層の思考は批判的推論ではない。では、第二層の思考と批判的推論との間の関係とはいかなるものなのか。ピーコックによれば、第二層の思考の能力とそれにある要件が加わったものが批判的推論の資格を満たす思考活動を形成する。その要件とは、二階の信念に認識論的正当性を保証する、信念の自己帰属の手続きである。

では、二階の信念の知識性を保証する信念の自己帰属手続きとはいかなるものであろうか¹⁵。「ナポレオンはワーテルローの戦いで敗れたと私は信じている」という信念を自己帰属させるとき、主体は二つの合理的原因¹⁶のものとそのような自己帰属を行っている、とピーコックは述べる。一つは、ナポレオンがワーテルローで敗れたと記憶しているように私には思われるということであり、もう一つは、その思われを額面通りに受け取るということである。この意味で、意識状態が主体の行う自己帰属的判断に介入している。このような「介在する意識状態」(intermediate conscious state)のケースにおいて、合理的原因は、自己帰属に対して認識論的正当性を与えている。

第二に、意識状態が介在しないケース、たとえば自分の名前や住所、電話番号、自分の仕事は何であるかの想起においては、意識状態は介在していない。しかし、このような場合においても、内容の表象を伴った基盤状態(underlying state)は存在しており、これが自己帰属に認識論的正当性を与えている。

第三に、決意に基づいた自己帰属がある。意図という事例を介在させて説明しよう。ピーコックの例ではないが、R.モラン(Richard Moran)の次のような例を挙げることができるだろう。借金を返すつもりがあるのか、と問われたら、私は借金を返すことに決めたか否かを振り返るだけでよい。この問いに答えるのに、借金を返すという決意に加え、その自分の決意を知るためのさらなる手続きが必要となるわけではない。意図と対応させて信念にも同じ手続きの行使を認めることができる、とピーコックは主張する。詳細は2章に譲るが、エヴァンズが定式化したとされる信念の自己帰属手続き、透明性手続き(transparency

¹⁵ 以下、信念の自己帰属手続きに関するピーコックの見解をそのまま紹介する。そこで記述される信念の自己帰属手続きの特徴づけは必ずしも本稿の立場からのものではないということを断っておきたい。

¹⁶ 哲学では永らく「原因」(cause)と「理由」(reason)は別個のものとして区別立てされてきた。合理的原因とは、原因としても働いている理由のことである。

procedure)がその対応物である。「私は雨が降っていると信じているか否か」という信念に関する自己帰属的問いに答えるためには、「雨が降っているか否か」という外界に関する問いに答える際の手続きそれのみを行使することが求められる。ここで自己帰属的問いは外界に関する問いに向かって透明であるかのようである（つまり前者の問いについて答えるためには後者の問いについて答えることのみが求められる）。

以上がピーコックが論じる信念の自己帰属手続きだが、ピーコックによれば、これら信念の自己帰属手続きと第二層の思考とが合わさって、批判的推論を構成する。第二層の思考、つまり高次の熟慮の能力だけでは、二階の信念は要請されない。しかしそれは、第二層の思考には外界の客観性の観念の理解が伴っていないということである。もしバージの主張が、高次の熟慮内部における役割のみから、主体が二階の信念を形成できるということが導出できるというものであるなら、ピーコックの議論はバージの見解に対する正面からの批判である。一方、バージの立場が、外界の客観性の観念込みでの批判的推論において初めて二階の信念が要請されるということを主張しているのであれば、ピーコックの第二層の思考は外界の客観性の観念の理解を組み込んでいないので、ピーコックの第二層の思考を持ち出しての批判はバージの議論の内在的批判ではない。むしろピーコックはバージと共に、「外界の客観性の観念込みでの批判的推論において二階の信念が要請される」ということを認めるだろう。先に論じたように、批判的推論が二階の信念を要請するというそのことに関してはピーコックはバージに同意しているからである。ピーコックの立場では、二階の信念を形成できなくても第二層の思考は展開可能である。しかし、第二層の思考が展開可能でないならば、おそらく二階の信念も形成可能ではない。そして、この両者の能力が合わさって批判的推論を構成するなら、ピーコックにあっても、批判的推論が展開可能な主体は二階の信念を形成できるのでなければならない。第二層の思考は二階の信念を要請しないが、第二層の思考なしで二階の信念が形成可能であるとは思えない。つまり両者が合成されて批判的推論の水準が確保されたときはじめて、主体が二階の信念を形成する可能性が開かれる。またそのときには、批判的推論内部での二階の信念の役割が、二階の信念を主体が形成できなければならないということを含意する、と主張する道も開かれ、この点に関してピーコックはバージに同意することができるだろう。

結局、「外界の客観性の観念の理解を伴った仕方で営まれる高次の思考、熟慮が成立するために、主体が二階の信念を形成可能であることは必要である」という主張に対してならば、ピーコックもバージに同意するだろう。しかし、「外界の客観性の観念を伴わない高次の思考、高次の熟慮（ピーコックにおいては第二層の思考）内部での二階の信念の役割が、当該の主体が二階の信念を形成できなければならないということを要請する」という主張をバージが行っているのであれば、ピーコックの議論はそのような主張に対する内在的な批判たりえるだろう。そしてピーコックは、「外界の客観性の観念を伴わない高次の思考、高次の熟慮」という営みが成立可能であることを示したと考えることができよう。

1. 4. 「私」概念を欠いた主体の思考と無主体論

以上述べてきたように、外界の客観性の観念を伴わない高次の思考が存在し、それは思考の水準においてはバージの論じる批判的推論に伍するものである、という点を指摘したもののとして、ピーコックの指摘をまとめることができる。そして、第二層の思考が二階の信念を伴わないならば、「妻が帰宅していると信じている」という信念を自己帰属させることのない主体において、「妻が帰宅していると信じている」ということと「妻が帰宅している」ということとを区別させるような要因はないということもできよう。あるいは、「妻が帰宅している」ということだけがあって、「妻が帰宅していると信じている」といったことはどこにもない。これは信念に関する無主体論の可能性ではないだろうか。しかしこの無主体論は、代償として、外界の客観性の観念の不在を伴っている。そのような主体においては、外界が適切に思考されていると言うことはできない。二階の信念がなければ外界は適切に思考されないという論点は1章6節で論じるとして、まず信念の領域における無主体論の可能性を考察しよう。信念の領域における無主体論の脅威をブロックするためには、主体は二階の信念を形成可能でなければならないということのほかにも、「私」概念を保有してもいるのでなければならない。この論点もまた、バージの考察に由来している。

まず、「私」概念を獲得していなければ外界の客観性の観念が理解されず、世界が信念を超え出ていることを理解できないという点に関して論じる。そのような主体にとって、世界はどのように現れるのか。あるいは、そのような主体にとって自分の思考はどのようなものとなるのだろうか。

この点を論じるために、バージの立場と対照をなすリヒテンベルグの議論を参照しつつ論を進めたい。リヒテンベルグは、「私は考える、ゆえに私は存在する」と述べたデカルトに対して、デカルトは「思考が生じている」とだけ述べればよかったのだ、と主張している。「私」をそこに付け加えることは余計だったのだ。

このようなリヒテンベルグの主張に対して、「私」概念は思考を特徴づける際に本質的な役割を果たす、とバージは反論している。批判的推論において「私」概念が不可欠な役割を演ずるというバージの議論を検討することで、リヒテンベルグ流の観点が含むと筆者が考える問題点が解決される、ということを以下論じる。

以下 Burge(1998)で提出されたリヒテンベルグ流の観点に対する反対論を、筆者なりの補足を伴って提示する。

リヒテンベルグは次のように述べる。

私たちはただ自分自身の感覚、想像、思考に対して見知りを有しているのみである。「稲妻が生じている」(Es blitzt)と言うときと同じように、人は「思考が生じている」(Es denkt)と言うべきである。それを「私は思考している」と翻訳するや否や、「コギト」と言うのはあまりに言い過ぎである。私 (the I) というものを是認し想定するのは、実践的な要請

である。(斜体は原著者)¹⁷

一般的に、ある語の意味を理解しているとは、その語の指示対象が何であるかを理解しているということである。あるいはその語の指示対象を同定できることが、その語を理解しているということである。ある語の指示対象を同定する能力とは、その語に属する同一性規準(フレーゲの言う意義)の理解をもとに、世界内の対象のどれがその同一性規準を満足し、どれがその規準を満足しないか、ということをし、いちいちの対象について判断することができる能力、その語の指示対象を一意的に確定することができる能力である。A という固有名に「この部屋で唯一赤い服を着ている男性」という同一性規準が属しているなら、その同一性規準を理解している主体は、部屋にいる諸人物を観察し、どの人物が赤い服を唯一この部屋で着ている男性であるか、ということを確認することで、「A」がこの部屋のどの人物を指示する固有名であるか、ということを一意的に確定することができる¹⁸。

すなわち、このような意味で語の指示対象を確定できる能力が、その語の指示対象を同定できる能力であり、そしてこのようにして各々の語についてその語の指示対象を同定する能力を有しているということが、その語の意味を理解しているということである。とりあえずこのように考えられよう。

だが、語「私」に関しては、その語の意味を理解するために、私たちが同定すべき対象が与えられているとは思われない。「私たちはただ自分自身の感覚、想像、思考に対して見知りを有しているのみ」であり、「私」がそれを指示していると言えるような存在者について見知りを有しているとは思われない。ヒュームが言うように、内観を行っても「自己」なる対象は発見されないのである。

では、語「私」を理解するために同定すべき対象が存在しないなら、語「私」は指示表現ではないのであろうか。ウィトゲンシュタインはそう考えたようである。またリヒテンベルグはこの点を考慮して、「私は考える」ではなく「考えが生じている」とだけ述べるべきだと主張したのである。

しかし、バージによれば、同定というプロセス、見知りのプロセスを介して理解される語だけが指示表現である、と考えるのは悪しき経験主義である。語「私」に関しては、その語の適切な用法を理解していることだけで、その語の適用の正しさは保証されており、そこでは「自己」という存在者への見知りに基づく同定といったものは本来必要とされていない。

「語「私」はその語の発話者(その語の思考者)を指示する」という指標詞「私」の言語的意味を理解しており、適切な機会にその語を適切な文表現の内部に埋め込みつつ適用することができるなら、その語は適切に発話者(思考者)を指示することができているのである。

そして、本稿が指摘したいのは、もしリヒテンベルグ流の考えを採用するなら、極端な無

¹⁷ Burge(1998), pp. 383-384.からの孫引きを行っている。(G.C.Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, II (Munich: Carl Hanser Verlag, 1971), 412, § 76.)

¹⁸ いま、固有名の指示の理論として、「意義」(sense)を認める理論を仮定している。

主体論とリヒテンベルグの立場とを区別する方策がなくなってしまうのではないかと、という点である。

つまり、もし「私」概念に何の実質もないならば、外界に或る出来事が成り立っていることと、その出来事について私が思考していることとの区別はなくなってしまうだろう。あるいは別の述べ方をすれば、「私たちはただ自分自身の感覚、想像、思考に対して見知りを持っているのみ」であるとなぜリヒテンベルグは知っているのか。話をさらに展開させて「知覚の対象、思考の対象、欲求の対象のみを私たちは知っているものであり、それら対象についての知覚、思考、欲求については知ることではない」と述べることをリヒテンベルグに阻むものは何かあるだろうか。つまり、私は私の思考すらも知ることではなく、思考がそれについてのものである外界に関してしか知ってはいない、ということになってしまいはしないか。リヒテンベルグ流の立場を固持するなら、思考と、思考がそれについてのものであるところの外界に成立している事実との間の区別を、どのようにしてつけたらよいのだろうか。もちろん他者は私に関してその区別を当然つけることができる。しかし、本稿は一人称的観点にできるだけ定位する。他者ではなく私は、私自身の観点から、この区別を、確かにつけているように思われる。しかしそれはいかなる仕方においてか。

以下、思考と外界の事実との区別は、他の概念や記述に還元不可能な「私」概念の存在によって、また二階の信念、思考の形成可能性によってはじめて可能になる、という論点に関して、バージの議論を参照することで前者について、またガロワの議論を参照することで後者について論じることにする。

1. 5. 「私」概念の必要性

バージは、一見してのリヒテンベルグ流の直観に反対して、「私」概念の実質性、他の概念などへの還元不可能性を主張する。この主張を展開するために、バージによれば、彼はリヒテンベルグが考察の資材とした要素以外のものを持ち込まないことを宣言する。その資材とは、「理性」「思考」「推論」である。それらの資材を用いるならば、必然的に、還元不可能な実質性を持つ「私」概念を認めることへと導かれる、とバージは論じる。

以下、バージの具体的な議論を見ていこう。私たちは推論を評価する。推論の誤りを見出し、あるいはその推論が妥当なことを確認し、またどのような推論がよい推論か評価する、といった営みを行っている。

推論は必然的に評価の規範に支配されている。その規範は、推論をよいもの、あるいは悪いものと判断するための規準を提供する。つまりその推論が合理的であるか、合理的ではないか。¹⁹

¹⁹ Burge(1998), p. 389.

しかし、推論を評価することができるだけでは、理性の本質を真に理解しているということとはできない。推論の本質を真に理解するためには、推論を評価する以上に、その推論が評価される規範に一致した形で、実際に推論を形成したり、改定したり、確証したりできるのでなければならない。推論の評価と推論の実装(implementation)は区別されるべきものである。そして、私が推論の規範に従ってその推論を形成したり、改定したり、確証したりできるのは、つまり推論を実装できるのは、私自身の推論に関してだけである。したがって、私が推論の評価の実装を行うためには、その評価は私による私の推論の評価であるのでなければならない。このようなことにより、推論の評価の実装を理解できるためには、私は一人称の概念を保有していることが必要である、とバージは論じる。

理性の観念と一人称性の観念は、最も深い水準で、互いが互いを理解するというこの中に、必然的でアプリアリな仕方含まれている。²⁰

他人の推論に関しては、私はその推論を是認してはいないが理解はしているという段階が存在する²¹。人は推論の規範の合理的な力（つまり誤りを含んだ推論を是正せよと命じる力、その評価を直ちに実装することを私に命じてくる力）を自分自身の事例でまず理解する。この理解のためには一人称の概念が本質的な役割を果たす。そして、こうして自分自身の事例から推論の規範の合理的な力を理解することから派生して、是認はできないが理解はできる、という他者の推論に関する私の理解もまた可能となる。したがって、理性の観念と一人称の観念との間には本質的な結びつきがある。バージは次のように述べる。

私はアプリアリに、評価と実装の区別だけを知っているというわけではない。私はアプリアリに、実装が直接的に義務としてかかってくる事例を概念化し認識するのはいかなる仕方によってなのか、ということをも知っている。また、これらの（実装を要求する）事例が、それと関連はするが、評価される態度に関する評価の直接的な実装を合理的に要請しはしない、そのような態度の評価の事例と異なるのはどのような点においてであるか、

²⁰ Burge(1998), p. 389.

²¹ この段階は、他者理解に関してバージが非常に強調する点である。あるいは、筆者が考えるところでは、自分自身の事例においては、まだ推論の評価とその評価の実装とは、分化していない。両者が分化するのは、評価の実装が直接義務として私にかかってはこないが、しかし評価は明確になされているところの、私による他者の推論に関する理解の段階において初めてのことでありと考えられる。しかしもちろん、他者の推論を理解できない主体は批判的推論者の名に値しない。自分自身の推論において評価と実装を行い、自分がそうしたことを行っていると理解しているということは、私が他者の推論を理解する、ということと切り離し得ない。

ということも理解している。(括弧内筆者) ²²

推論の評価が実装に直接結びつく事例を概念化するために「私」概念が必要であるとは、次のような意味においてである。私が自分の推論に誤りを発見した場合には、私は自分が評価したところの推論を直ちに改める。このようにして、推論の評価を、評価された推論に直ちに実装するという直接的な(immediate)仕方が成立するのは、自分自身の推論に関する評価に関してだけである。自分自身の推論に関するときだけに、推論の誤りの発見は、直ちに誤りの訂正を行うための動機的能力を、評価された推論が属している観点に与える。なぜこのようであるかという、推論を評価する観点と評価される観点がこの場合同一だからである。つまり、推論の誤りを発見する観点は誤って推論を展開しているその観点と同一なので、誤った推論を展開している観点自体が自分が誤っていることを認識しているということになり、従って誤りが発見されることだけで(誤りが発見されたということを知ることのために特化された手段などといったものを介在させることなしに)、その観点が自分の誤りを正すことへと促されるために十分である。この動機的能力は、自分自身の推論に関して、評価を行う観点と、評価が主題としている推論の属している観点が同じ一つの観点であることに、本質的に依存しているのである。そして、推論の評価が直接的実装を見込めるものか否かを判定するために、「私」概念の理解が必要とされる。

一方、このような自分自身の事例と対比して、他者の推論に関する評価においては、その推論に誤りを発見することは、このような直接的な動機的能力を及ぼさない。一つの理由としては、すべての事柄を考慮した(all-things-considered)推論の評価者の観点には、評価される側の観点が考慮していない根拠が含まれているかもしれない。推論の評価が合理的な力を評価された推論に行使するためには、評価される推論の側の観点も、その根拠を認識しなければならない。あるいはこれとは逆の場合も考えられる。推論の評価者が認識していない根拠を評価される側の観点が保持しているかもしれない。この場合には、推論の評価者の観点は、評価される側の観点における根拠に関して、全ての事柄を考慮して(all-things-considered)いないのであり、この場合も評価者の評価は、評価される側の観点に対して合理的で直接的な力を保有していない²³。

また、他者の推論の評価が、その評価された他者の推論へと動機的能力を発揮するためには、評価者は、言語的な説得などの、何らかの手段を行使しなければならない。しかし自分自身の推論の誤りを発見した時、私はそのことを改めて言語的な手段などで自分に伝達する必要はない。このようである理由は、これまで述べてきたように、評価する観点と評価される観点が同一の観点であるからである。

そして、推論の評価の実装を理解しないのであれば、その主体は理性や推論の本質的な点

²² Burge(1998), p. 391.

²³ Burge(1998), pp. 392-393. なおこの論点は、信念の自己帰属を扱う 2 章 2 節で再び詳細に論じられる。

を理解してはいない、とバージは論じる。つまりそのような主体は批判的推論者ではないのである。そして、直接的実装の観念を理解するためには、一人称概念が欠かせない。私は私自身の推論を評価する場合を他にしては、推論の評価を評価される側の推論に直ちに実装するということの事例を目にすることはないからである。以上のような論述を経て、バージは、リヒテンベルグが利用した資材、つまり「理性」「推論」「思考」という案件だけに基いて、推論の理解に一人称概念が不可避免的に伴われるということを示した、と主張する。

まとめると次のようになる。一階の態度が保有されているところの観点と、その一階の態度に対して批判的評価を行うところの観点、つまり二階の態度が保有される観点とが同一であるということのゆえに、その評価の、推論への直接的実装という観念が主体に理解される。両者が主体と客体として分離されてしまったならば、推論の規範の合理的な力は直接的な仕方では働かない。理性と一人称とは、このような本質的な仕方で互いが互いを必要としている。まさにこのことゆえに、「思考が生じている」ということは「私が思考している」ということに他ならないのであり、思考と世界の事実は一体化することなく区別可能なものとして存在しているということを私たちは理解しているのである。

つまり、「思考が生じている」ということを「私が思考している」こととして考えることができる主体は、「私の思考」と「私がそれを思考しているところの外部世界」との区別を引くための重要な要件の一つを満たしている。このような区別を引くことができ、また二階の信念、思考を形成することができる主体は、独立的外界の観念を有している。

以上、批判的推論を行うためには、還元不可能な「私」概念が要請されるという点を見てきた。批判的推論は外部世界を主題としている。次に、外部世界が批判的推論において適切に思考されるためには、主体が二階の信念を形成できることが要請される、という論点をより直接的に考察しているガロワの議論を追うことにする。

1. 6. 二階の信念なしの外界

世界に関して適切に思考するためには、主体は自分の心的態度に関する二階の信念を保有できるのでなければならない。以下では、ガロワの所論に基づきつつ、主に信念という一階の態度に関する二階の信念に関して論じていく。

まず議論の前提として、主体が信念の概念をとにかくも持っているということは認めるとしよう。信念、正当化、真、偽の概念を含む意味論的、認識論的概念のレパートリーが主体のものであり、また主体は合理的な仕方で信念を形成することができる²⁴。しかしその主体が自分の一階の信念に関する二階の信念を一人称的な仕方で²⁵形成することができな

²⁴ Gallois(1996), p. 75.

²⁵ ガロワは以下の議論をシューメーカーが導入した自己盲(self-blindness)という概念についての議論(cf. Shoemaker(2003))との関連のもと論じている。ガロワは、もし一人称的な仕方で二階の信念を形成できなかったとしたら世界は主体に対してどのようなものとして現

ったとしたらどのようなことになるだろうか。

もしその主体が一人称的な仕方で二階の信念を形成できなかったとするなら、信念を自己帰属させることができないことは、自分の信念から独立している世界（非信念論的世界・non-doxastic world）に関する非合理的な見方を結果させてしまう、とガロワは主張する。そのような信念主体における非信念論的世界は、「その中の事実が時間の経過に従って説明のつかない仕方で変化し、広大な範囲の決定不全性に侵食されており、確定性質を持たない確定可能性質²⁶を有する事物の存在する世界」²⁷となってしまう。

以下では、ガロワが論じる、二階の信念を形成できない信念主体にとっての非信念論的世界のこのような非合理性を順に見ていくが²⁸、このような非合理性が生じてしまうのは、当該の信念主体にとって、「世界が客観的なものとしていかなる仕方で存在するか」ということと「世界は私にとっていかなる仕方で存在するか」ということの区別が消失してしまうからである。

まず、「説明のつかない仕方で非信念論的世界における事実の変化」という論件から見ていこう。人は多くの場合において自分が意見を変えていることを意識することなく意見を変えることがある。このような場合、二階の信念を形成できない主体にとって、自分の心の変化は、世界自体の変化と区別されない。私がそのような主体であり、生命に関する創造説を信望していたとしてみよう。私は生命は六千年前(4,004 BC)²⁹に生まれたと信じていた。しかし私は進化論を信じるようになり、したがって生命は数十億年前に誕生したと新たに信じるようになったとしよう。私はこの変化をいかに捉えるだろうか。現在の信念について、「私は生命が数十億年前に誕生したと信じている」と考えることが私にはできない。「生命は数十億年前に誕生した」と言いうるのみである。過去の信念に関しても同様である。私は「昨日は生命が六千年前に登場したと信じていた」と言うことはできない。「昨日、生命は六千年前に登場した」と言いうるのみである。すると、昨日においては生命は六千年前に登場し、そして今日になると生命は数十億年前に誕生した、ということになってしまう。時間の経過、そして外界に関する証拠の増大により、非信念論的世界の事実自体が説明のつかない仕方で変化したということになってしまう。

ガロワの議論に関してここで言及したい点は、上述の事例において、事態を非信念論的世

れるか、ということを論じている。自己盲の議論との対決という要素は本稿でのガロワの議論の提示では捨象されているが、しかし本稿で論じているのもこのような一人称的な二階の信念の形成仕方である。

²⁶ 確定可能性質(determinable property)とは、幾何学的かたちを一例とするならば、四角形や六角形に対する「多角形」に相当する。「多角形」に対して四角形や六角形の方はその具体的な事例であり、こちらの方は確定性質(determinate property)と呼ばれる。確定可能性質は確定性質に対して存在し、確定性質もまた、確定可能性質に対して存在する。たとえば、円、多角形の側を確定性質と考えるならば、「平面図形」が確定可能性質にあたる。

²⁷ Gallois(1996), p. 75.

²⁸ Gallois(1996), pp. 75-78.

²⁹ ガロワの当該著作は 1996 年に出版されたので、その六千年前は 4004BC である。

界の事実の、説明のつかない変化として必ずしも考えなくてもよいのではないかという点である。二階の信念を形成できないというこの事例において、主体はそもそも「昨日どうであったか」を思い出せないだけとなるかもしれない。だがその時には、記憶の内容に依存した、理由のない仕方での記憶の欠落という現象が広汎に観察されることになるだろう。過去信じていた内容に関して、その信念を棄却し、それとは対立する内容を新たに信じるようになったという事例に関しては全て、過去のその信念の内容は、信念の内容と考えられるのではなく世界の事実と考えられるという現下の制約下において、想起されることができないという事態になるだろう。

また、エヴァンズを論じた際に触れたが、「P であったが、P でなくなった」ということと「私は P と信じていたが、P ではなかった」ということとの区別を有していることは、世界が信念を超え出ているという外界の客観性の観念を保有しているということのために必要である。前者に関しては、主体は現在の段階では「そのとき P であった」と信じるのが可能だが、後者に関しては、「そのとき P であった」と現在信じることはできず、現在の信念の範囲においてこの区別を有していることは、世界が信念を超え出ているということを理解しているということにとって必要である。しかし二階の信念を形成することができないなら、ガロワの議論に関して見てきたように、「私は P と信じていたが、P ではなかった」ということは「P であったが、P でなくなった」ということへと同化されてしまう。つまり外界の客観性の観念の重要な一局面を主体は理解できないことになる。

次に、ガロワの論述に戻り、非信念論的世界が「広大な範囲の決定不全性に侵食されて」いるという点を見てみよう。信じる理由も信じない理由も共に私が持っていない事柄について、二階の信念を持たない主体の非信念論的世界はいかなるあり方をするだろうか。他の惑星に生命が存在するか否か、そのような主体である私が何の意見も持っていない、つまり分からないとする。自分が他の惑星の生命の存在を信じているか、信じていないか、いずれの信念を自分が持っているのか私には分からない。「他の惑星に生命が存在するということは真であるか」という問いに私はどう答えるだろうか。生命が存在するということは真であるか偽であるかのいずれかであるが、ただ私にはいずれであるか分からない、と答えることはできない。「真であるかもしれないが、私には分からない」「偽であるかもしれないが、私には分からない」と答えることはできないのである。「他の惑星に生命が存在することは真であるか」という問いに関して、私はそれが真だということを信じる理由を有していない。また、そのような信念が自分には不在だということを知ること、つまり二階の信念を形成して外界と区別された心の領域を確保することもできない。従って、(私は「他の惑星に生命が存在するということは真である」と答えることも「私は他の惑星に生命が存在するということが真だと信じていない」と答えることもできないのだから、)「ほかの惑星に生命が存在するということは真ではない」と答えることが私にはできるだけである。再び述べるならば、「ほかの惑星に生命が存在するということは真であるかもしれないが、私には分からない」と答えることはできないのである。それは、「ほかの惑星に生命が存在することは偽である

か」という問いに関しても同様である。「ほかの惑星に生命が存在することは偽ではない」と私は答えうるのみである。つまり、「ほかの惑星に生命が存在することは真でも偽でもない」ということになり、真でも偽でもない事実が非信念論的世界に成り立っていることになってしまう。同様の例を多数集めるならば、非信念論的世界は「広大な範囲の決定不全性に侵食されて」いることになってしまう。

またガロワは決定不全性に関して次のような例も提示している。人は選言肢のいずれも個別に信じる理由なくして選言文全体を信じる理由を持っていることがある。トムかメアリーがパーティーにいる、という選言文を考えよう。しかし私は、トムがパーティーにいるか否かという点に関しても、メアリーがパーティーにいるか否かという点に関しても不可知である。私に言えることはせいぜい、トムがパーティーにいるということを私が信じているということは認識的に可能であり、またトムがパーティーにいないということを私が信じているということは認識的に可能である、ということまでである（二階の信念を形成することができなくても信念の概念をとにかくも持っているとしたら、このようである）。これはメアリーに関しても同様である。

そして、議論の仮定として、私はトムかメアリーがパーティーにいる、と主張する理由を有している。しかし私が、トムがパーティーにいるということは真である、あるいはメアリーがパーティーにいるということは真である、ということのいずれかを言いたくなかったとしてみよう。トムがパーティーにいるかどうかを考えてみよう。私がこの問いに関する事実に基づく答えと、私自身の答えとを区別している限り問題はない。この問いには答えがあるが、私はその答えを知らない、と答えればよいからである。しかし、「ほかの惑星に生命が存在するか」という例に関して述べたときと同様に、私は「トムがパーティーにいるということは真であるかもしれないが、私はそう信じていない」と答える可能性は私には開かれていない。「トムがパーティーにいるということは真であるか」という問いに答えるとしたら、私は「トムがパーティーにいるということは真ではない」、と答えることしかできない。また「トムがパーティーにいるということは偽であるか」という問いに関しても、惑星の事例同様、私は「トムがパーティーにいるということは偽ではない」と答える以外ない。トムがパーティーにいるということは真かもしれない(it may be true)、あるいは偽であるかもしれない(it may be false)、ということを主張することは、私にはできない。

つまり、「トムがパーティーにいるということは真であるか」という問いに関しては、私の答えは、トムがパーティーにいるということは真ではない、というものである。メアリーに関する同様の問いについても同断である。「メアリーがパーティーにいるということは真であるか」という問いに関しては、私に言えることは、メアリーがパーティーにいるということは真ではない、ということである。だがこの時、トムがパーティーにいるということは真ではなく、メアリーがパーティーにいるということも真ではないのだが、トムかメアリーがパーティーにいることは真である、というおかしな帰結が引き出されてしまう。外界のパーティー会場には、トムもメアリーも共に不在だが、少なくともどちらか一人が参加してい

る、ということになってしまう。

最後に、非信念論的世界が「確定性質を持たない確定可能性質を有する事物の存在する世界」になってしまうという点を見てみよう。私の友人が赤いドレスを買ったと私が伝え聞いた。しかし私はそのドレスがどの具体的な赤の色合いのものかは聞いていない。私は具体的な赤の色合いのどれをとっても、それがそのドレスの色合いであるということを信じるための理由を持っていない。私の友人のドレスはある特定の赤の色合いのものであるということは真であるが、いかなる赤の色合いをとってきても、それがそのドレスの色合いであるということは、真でも偽でもない。他者からの伝聞情報は、その大方がこのような帰結を有してしまうことになるだろう。

以上、ガロワの議論をできるだけなぞってきた。自分の一階の信念に関して二階の信念を形成できるのでなければ、その主体に対する非信念論的世界（つまり外界）は非合理的なものになってしまう。そのような主体にとって、世界は「その中の事実が時間の経過に従って説明のつかない仕方に変化し、広大な範囲の決定不全性に侵食されており、確定性質を持たない確定可能性質を有する事物の存在する世界」になってしまう。

1. 7. 例解とまとめ

以下では、以上本章で提示された議論に例解、具体例を与えよう。

私が新幹線で東京から大阪に行こうとしているとしてみよう。私は家を出るのが遅れ、急いで東京駅へと向かっている。出発に間に合ったと安堵するが、新幹線がホームに見当たらない。私は自分が切符に記してある時刻表示を読み間違えたのか、それとも発車時刻が変更になったのか、あるいは時計に問題があるのか、分からない。つまりいまの、ある意味事実が未済の状態（時刻表示の読み間違えか、発車時刻の変更か、時計に問題があるのか、などなどが確定していない状況）にあって、問題が自分の心の側にあるのか（つまり時刻表示の読み間違えなど。この場合、列車が発車すると私が信じているその時間が誤っているのである）、外界の側にあるのか（つまり発車時刻の変更など。この場合私の信念に誤りはない。カフカの状況を生み出した責任は外界にある）、直ちに決定できない状況が生じている。この未済の状況に決着をつけることが必要だと考えられるなら、そのときには、切符をもう一度確認する、駅の表示を注意して見る、駅員に聞いてみる、等々の手続きをとることで決着をつけることができるだろう。このような手続きをとることが私に可能なためには、私は非心的な世界の観念と、心的な自己の心の観念を区別しつつ保有していなければならない。未済の状況に決着をつけるために、問題が外界の側にあったのか、自分の側にあったのか決定することが必要とされる。現在の未済の状況をうまく説明し、何も異常なことは起こっていないのだということを納得するために、私は表示を注意して見てみたり、自分の切符の出発時刻表示を再確認したりするのである。問題が私の時刻表示の読み違いにあるなら、つまり問題が私の心の側にあるなら、私は誰をも非難することはできない。問題が発車時刻の変更

にあるなら、乗車予定の人間に変更の周知がなされていないという点を指摘することにより、現在の状況に責任がある誰かに、私は訴え出ることができる。

いま仮に、切符の発車時刻表示の読み間違いが現在の状況を作り出したのだと想定してみよう。切符の時刻表示に関する私の誤信念が未済の状況発生の原因だったのだとしてみよう。たとえば、私は列車が三時に出発すると誤って信じていたのだが、切符に記された実際の列車の発車時刻は二時五十分だった。このように考えることで、私は、外界それ自体には何も異常なことは起きていなかったのだと納得することができる。私は自分に誤りを帰属させることで、もうホームに列車がない、ある種カフカの状況、未済の状況に決着をつけることができる。外界は、論理法則と物理法則に支配された、他の対象との因果関係を本質とする中規模物体の見慣れた世界として思考され続けることができる。非信念論的世界は私にとって非合理とはならない。私は時刻表示の読み間違いとして信念の誤りを自分に帰責することで、外界に関する大部分の思考が正しいということを担保する。

しかし、実際は列車の発車時刻が変更になったため列車がもう出発してしまったということであるのに、未済の状況の原因を自分の時刻表示の読み間違いのためだと考えたり、あるいは、自分の時刻表示の読み間違いが原因なのに、発車時刻が変更されたために列車が出発してしまったのだと考えたりするなら、事態は適切な解決へと向かわない。実際に時刻表示を読み間違えたがゆえに状況はこのようだと適切に理解することが求められる。時刻表示を自分が読み間違えただけであったのに駅員を責めたとしたら、事態はよい方向に向かわないだろう。

つまり、外界がカフカのにならないためには、世界が、ガロワの論じるような、「その中の事実が時間の経過に従って説明のつかない仕方で変化し、広大な範囲の決定不全性に侵食されており、確定性質を持たない確定可能性質を有する事物の存在する世界」のようになってしまわないためには、あるいは外界を「論理法則と物理法則に支配された、他の対象との因果関係を本質とする中規模物体の見慣れた世界」として考え続けていくためには、次のようでなければならない。主体は自己の一階の信念に関する二階の信念を形成可能でなければならない。非心的な外界の観念と心的な自分の心の観念を区別しつつ保有していなければならない。

そして、この区別は、とにかくも外界の整合性を保持するための「つじつま合わせ」的なものであってはならない。独立的外界の観念を保有しているというそのことだけでは、二階の信念がこのような「ガラクタ入れ」である可能性は排除されない。つまり、客観的事実として現実に、非心的な側面と心的な側面との区別が成立しているのであり、主体は現実に存在するこの区別をこそ理解していることが必要なのである。この二階の信念の実質性（知識性）は、2章以降で、心的状態の自己帰属を具体的に支える手続きの実質性として論じられることになる。

つまり、心的なものと非心的なものとの区別は、私がその区別を敷くというただそのことよってのみ存在するようになるというようなものなのではない。心的なものと非心的な

ものとの区別が現実に存在するからこそ、私は両者を区別し、また両者に関する観念を形成することができる。このことができなければ、私は外界で適切に振る舞えない。これまで、外界の客観性の観念を伴った批判的推論という思考の営みの内部における位置こそが二階の信念へと知識としての認識論的正当性を与える、とバージに従って主張可能だと論じてきた。二階の信念、思考の機能は、外界の客観性の観念の理解を伴った仕方で、外界に関する推論の内容を規範的に査定する能力を成立させることに存するのであった。しかし、ピーコックが述べたように、二階の信念はそれ独自の認識論的正当性の源泉を保有してもいるように思われる。客観的外界とは区別されたものとしての、個別具体的な状況での現実に存在する一階の信念、思考に関して、私たちは二階の信念を形成するのである。このことは、二階の信念に関しては、その具体的な獲得手続きが存在する、という点に示されている。その手続きは、信念を例にとれば、「透明性手続き」(transparency procedure)と伝統的に呼称される手続きであると本稿では主張する。次章では、この手続きを具体的に解明する作業へと入っていくことにする。

これまでの流れをまとめよう。バージの議論から帰結するのは、「私」概念を保有しない主体は、批判的推論を十全に営むことができない、ということである。また、「私」概念を保有しているなら、そして批判的推論の水準における思考活動を展開できるためのもう一つの条件として二階の信念を形成できるなら、「客観的に事実はどうであるか」と「私にとって事実はどうなものとして現れているか」ということとの区別を、主体は引くことができている。つまり、客観的な外界が信念を超え出ているということを理解しており、独立的外界の観念を理解することができている。リヒテンベルグの立場を採用するなら、外界に関する思考と思考される外界とが一体化してしまうのと、対照的である。

前節で述べた通り、二階の信念が形成できなければ客観的な外界の観念を適切に保有できず、その主体の非信念論的世界は非合理的なものになってしまうのであった。したがって、二階の信念を伴わない高次の思考、ピーコックの指摘した第二層の思考を営むことができる主体には、外界の客観性の観念の理解が伴われていないと結論付けることができるだろう。それでも批判的推論に准じた高次の思考を展開できるという洞察が、ピーコックの指摘である、と本稿では論じた。

畢竟、ピーコック、及びリヒテンベルグは、信念領域における無主体論の可能性に親和的な議論を展開したと考えることができるだろう。しかし、以上述べてきたように、無主体論的な信念主体は、適切な仕方で客観的な外界を思考することができない。外界の客観性の観念を理解しているなら、その主体は、「私」概念を保有し、一人称的な仕方で二階の信念を形成できるのでなければならない。

そして、ピーコックは、批判的推論内部での役割、つまり高次の熟慮を遂行することの内で二階の信念が果たす役割ゆえに、批判的推論者には二階の信念を形成することができることが要請される、と論じるバージを批判した。しかしピーコックにあっても、批判的推論を営むことができる主体は二階の信念を形成できるのでなければならない。なぜならピー

コックにあって、批判的推論とは、第二層の思考の能力と、信念の自己帰属手続きの習得との二つが合わさって構成されるものだからである。

本稿のこれまでの議論で、心的事実と非心的事実の区別（客観的外界の観念の理解）を有する思考者は二階の信念を形成できなければならないということが示された。では、その二階の信念の具体的な形成手続きとはどのようなものだろうか。この形成手続きの具体相を論じる段となって、新たな問いが明らかとなる。この新たな問い、「透明性問題」について考察していくのが、本稿の次章以降の課題である。

2. 信念の自己帰属の手続き

はじめに

1章では、次のことが明らかになった。私たちの一人称的観点においては、「外界は客観的にこれこれである」ということと「私は外界はこれこれであると信じている」ということとの間に区別を引くことができない、世界の現れに関する事実が成立しているように思われる。このような世界の現れに関する事実の存在にもかかわらず、主体は、客観的な外界が自分の信念を超え出ていることを理解している。そして、客観的な外界は信念を超え出ている、という外界の客観性の観念の理解を保有するためには、主体は自分の一階の心的状態、一階の信念や思考に関して二階の信念、思考を形成可能でなければならず、また「私」概念を有しているものでなければならなかった。

本章では、一階の心的状態をこれまで通り信念に限定して、それを自己帰属させる際の具体的な手続きに関して論じることにする。この信念の具体的な自己帰属手続きに関しても、非心的な外界と一人称主体の心的事実とが密接な関係にあることが明瞭に反映されている。つまり、この自己帰属手続きは外部志向的（外界志向的）である。主体は信念という心的状態を自己に帰属させるとき、デカルト主義が主張するように私秘的な自分の心の中をのぞき込んでいるのではない。信念の自己帰属の際、主体の視線はあくまで自分の外部、外界へと向けられている。世界の現れに関する一人称的事実が成立しているがゆえに、外界について知を得ることは、非心的事実について知を得ることであるとともに、自分の心、心的事実について知を得ることでもある。本稿では、このような外部志向的な心的自己帰属手続きとして「透明性手続き」(transparency procedure)と伝統的に呼称される手続きを考察する。

しかし、もし外界へと注意を向けることで、「私は何を信じているか」(知覚に関しては「私は何を見ているか」)ということを知ることができるならば、内界と違って外界は誰にでも観察可能なことから、まさに外界を見ることによって、私以外の他者も私の心的状態を知ることができるということになってはしまわないだろうか。だがそうすると、私の心的状態は私が一番よく知っている、そして私の心的状態に一人称的な仕方でアクセスできるのは私のみであるという点で、私の心は私秘的である、という心的状態に関する一人称特権性が成り立たなくなってしまうのではないだろうか。なぜ外界に注意を向けることで私の心的状態について知を得ることができるのは私だけでなければならないのだろうか。また、私が外界に注意を向けることで知ることができる心的状態は、なぜ私自身の心的状態だけでなければならないのだろうか。私は公共的で客観的な外界の事象に注目することで、なぜ私秘的で特権的な仕方で自分の心について知を得ることができるのだろうか。外界は公共的で客観的なことから、他者に対しても私の心的状態は明らかになってしまっているのではないか。しかし、外界を経由して私の心が他者にも明らかになっているということならば、心に関する一人称特権性の事実はどうなるのだろう。

しかし、外界への私の心の露呈はある範囲では現実に実現していると言うことができる。他者（A）は私（S）がどのような信念を保有しているかということを知るために、私が注意を向けている世界の事象に注意を向ける必要があるからだ。もし私の心が外界にある程度露呈しているのでなければ、A は外界を観察することで私の信念を知るといったことができなくなってしまうだろう。この、現実に成立している心の外界への露呈を「露呈の事実」と呼称しよう。一方、事実として成立している心の露呈ではなく、露呈性が一人称権威を脅かすまで充進してしまっているのではないかという脅威の方は「露呈の脅威」と呼称する。

ここまで述べてきた、心的内容の露呈性が一人称権威を脅かすかに見えるという問題を、本稿では「透明性問題」と呼称する。「透明性問題」とは、透明性手続きを心的自己帰属の正当な手続きとして認める場合にも、心的内容に関する一人称特権は成立するのか、また成立するならいかなる条件の下においてか、ということを問うという問題である。外界は誰に対しても明らかな公共的、客観的な領域であり、一方私の心は私にしか明らかではない私秘的で特権的なものである。そして透明性手続きを一人称的心的帰属の手続きとして認めることは、前者（外界）について知を得ることが後者（内界、私の心）について知を得ることであるということを認めることである。つまり、透明性手続きには内在的な矛盾が含まれているように思われる。私の心が客観的で公共的であるならば問題はない。あるいは、外界が私秘的な私しかアクセスが可能ではない領域である場合も問題はない。しかしそのいずれも受け入れがたい。では、透明性手続きを受け入れることにこそ問題があるのだろうか。次節では、「透明性手続き」とは具体的にはいかなる心的自己帰属の手続きであるのかということに関して記述する。そして、透明性手続きを心的状態自己帰属の手続きの適切な理論として認めるべきか否かという論点についても論述する。

2. 1. 透明性手続き

では、早速信念の自己帰属手続きの内容を見ていこう。信念を自己に帰属させる手続き、一人称的な信念帰属の手続きは、伝統的に「透明性手続き」と呼ばれている。エヴァンズは、この手続きを次のように定式化している。

信念の自己帰属を行うとき、ひとの眼は、いわば、あるいは時には文字通り、外へと向けられている——世界へと。もし誰かが私に「第三次世界大戦は起こると思うか？」と尋ねるなら、私は彼に答えるために、「第三次世界大戦は起こるだろうか？」という問いに答えるとしたら注意を向けるであろうのと正確に同じ外なる事象に注意を向けなければならない。私は、P であるか否かという問いに答えるための手続きなら何であれその手続きを行使することで、私は P と信じているか否か、という問いに答える立場に、身を置

くのである。³⁰

この手続きは次のような心的自己帰属の特徴をうまく説明する。人は自分自身に思考や信念などの心的属性を帰属させるとき、自分自身を観察する必要はない。そして信念の透明性手続きはまさに、自己を観察することなく自己に心的状態を帰属させる際のその具体的な方法を明示化したものである。私が他者に対して信念を帰属させる場面を考えてみよう。

(私は「S」、他者は「A」とする。) エヴァンズの例に即して言うならば、私は大抵、「世界の情勢は第三次世界大戦を予兆している」といった A の発言を聞いたり、新聞の国際政治の欄をいつも入念にチェックしたりするなどの、A の行動パターンを観察するなどしなければ、「第三次世界大戦が起こると信じている」という信念を A に帰属させることができない。A を主題とした、A に関する三人称的証拠が、私が依拠する証拠である。しかし私が私自身に信念を自己帰属させるためには、私は、自分自身、つまり S の発話を聞いたり、行動パターンを観察したりする、という必要はない。私は私自身が第三次世界大戦の可能性に関して自分が何かを信じているということを知るために、私自身である S を主題とすべきではなく、むしろ外界に目を向けるべきであり、世界の国際情勢、地政学的事実を主題とするべきである。自分自身である S を主題とするのではなく、第三次世界大戦の可能性を増大させる、あるいはその可能性を低減させる、様々な外的世界の事実を考慮することが、第三次世界大戦に関する信念を自己に帰属させる際に私が考慮しなければならない事実である。「ロシアがキューバに軍事施設を建設しようとしている」という外界に関する事実こそが、「私は第三次世界大戦が起こると信じている」という信念を私が自分に帰属させる際に、私が根拠としている事実なのである。

透明性手続きをさらに具体的に記述しよう。島村修平は島村(2011)でこの透明性手続きの手続きとしての性格を、信念の自己帰属手続き(T 手続き)として以下のように定式化している。以下、自己帰属的問いとは「私は P と信じているか」という問いであり、その問いの内容部分である「P」について「P であるか」という仕方で表明される問いは、「埋め込まれた問い」と呼ばれている。

自己帰属的問いへの答えを決定する、T 手続き：³¹

- (1) 自己帰属的問い「私は P と信じているか」を、対応する埋め込まれた問い「P であるか」へと置き換える。
- (2) 埋め込まれた問いに対して、「はい」、「いいえ」、「私には P かどうか分からない」のいずれかで答える。

³⁰ Evans(1982), p. 225.

³¹ 島村(2011), p. 97.

埋め込まれた問い³²に対する答え（(2)に対する答え）が、そのまま「自己帰属的問い」への答えとなる、というのが透明性手続きの主張である。透明性手続きはこうして、自己に信念を帰属させるという実践に自分自身の観察が含まれないという点を明確に反映したものとして、手続きの定式化を行っている。この手続きにおいて、心的事実に関する「自己帰属的問い」が、非心的事実、外界の事実に関する「埋め込まれた問い」へと透明なのである。

このように、この透明性手続きは、「外部志向的」な手続きである。主体は自分に信念を帰属させるために、デカルト主義が主張するように、自分自身しか観察者が存在しない自分の内面という私秘的領域に注意を向けるのだろうか。エヴァンズによれば、そうではなく、主体の視線は外部世界に向けられるのでなければならない。あるいは、信念状態を特定するために、内部を見よと言われても、それがどのようなことをすることなのか分からない。内を探ろうとしても外しか見いだせないのである。

この手続きが私秘的内界という領域を仮構しない点に関して、エヴァンズは、先に引用した部分の直前において、透明性という観念の起源をウィトゲンシュタインに求めつつ、次のように述べている。

私が思うに、ウィトゲンシュタインは、自身の心の属性に関する私たちの知識の本性をより精密に眺めることを私たちに強いることにより、そして特に、その知識の本性が、知識主体自身のみがアクセスできる何ものかの状態や振る舞いへと内側に目を向けることを常に含むのだ、という考えを私たちに捨て去るように強いることにより、デカルト主義的立場を採用したいという私たちの誘惑を切り崩そうと試みていたのだと思われる。³³

つまり、私は私にしか観察可能ではない何かを自分の私秘的な心の領界に発見しているのではない。少なくとも信念という論題に関して、「私だけが観察可能な私秘的内面」といったものは存在しない³⁴。そうではなく、外を、第三次世界大戦が生じそうな諸特性が実現しているこの現実の外的世界を見ることで、「私は第三次世界大戦が起こると信じている」という自己の信念を、私は発見するのである。私が注意を向けなければならないのは、私秘

³² 埋め込まれた問いはここで外界において成立している内容だけを埋め込んだものとして考えてほしい。自分の心的状態をも埋め込まれた内容に含めしまうと、説明が循環してしまうと考えられるからである。

³³ Evans(1982), p. 225.

³⁴ 知覚経験に関しては、「内側」について語ることにはいかにほどの価値があるだろう。私たちは外界に関する「経験」を有している。心の内側を眺めようとすることは、その自分の経験を眺めようとするものである。しかしのちに論じるが、知覚経験に関してすらも、自分の内側、つまり「経験」の特性を眺めようとしても、発見されるのは経験がそれについてのところのものである外的世界のみである。

的な内面世界といったものではなく、まさにこの外的な客観世界なのである。

この信念の自己帰属手続きは、心的状態はその心的状態を保有している主体によって特権的な仕方では知られている、という一人称特権性の事実とどう関係するだろうか。前節で述べたように、信念の自己帰属手続きを透明性手続きとして見定めることは、露呈の脅威が成立する可能性を招いてしまうなら、そもそも透明性手続きは心的自己帰属の手続きの特徴づけとして誤っているということなのだろうか。

この点に関連して、A.バーン (Alex Byrne) の次のような指摘を念頭に置いておくことも必要だろう。信念帰属において一人称特有の手続きが存在するからといって、その手続きにしたがって獲得された自己知が、三人称的な手続きに従って獲得された他者の信念に関する知よりもより確実であるということは直ちには保証されない。また、自己に関しての方が他者に関してよりも確実性の高い知識を獲得できるということがたとえ事実であったとしても、だからといってその知識獲得の手続きが一人称固有のものであるということは帰結しない。ある人が試験でいつも一番になるからといって、他の学生に比べてその人が特権的な「一番になる方法」を習得しているということは直ちには帰結しないだろう（単にほかの学生よりも努力しているだけかもしれない）。では心的自己帰属固有の手続きは一人称の特権性をいかに説明するかという観点からその妥当性が評価される必要はないのだろうか。

しかし、心的自己帰属の手続きを、心的事象に通常認められる諸特徴との相性の観点から支持したり、棄却したりする、ということは、それでもやはり必要だろう。そして、透明性問題をいまいったん脇に置くならば、透明性手続きは心的帰属実践の諸相をうまく説明する。透明性手続きは、「世界の現れに関する一人称的事実」の存在をうまく掬い取っている。つまり主体は「外部」（非心的事実）を知ることで「内部」（心的事実）を知ることができる。そして、「私秘的内面世界」の仮構も要請されていないので、そのような領域を仮構する自己知の内観説などに対して、良い意味で認知的に儉約的である。また「観察によらない自己知」（直接的自己知）という心的状態帰属の側面も適切に捉えている。さらに、二階の信念の内容が一階の信念の内容同様豊穡であり、主体の一階の心的態度の内容が変化したら二階の信念の内容も同様に变化するという自己知の特徴も、うまく捉えている。これらの点により、透明性手続きを信念の自己帰属手続きとして認めることには十分な支持が与えられる。

では、露呈性が一人称特権を脅かすかに見えるという点に関してはどうだろうか。前節で述べたように、露呈の事実は現実には成立している。この点も透明性手続きを認めることへと支持を与える。そして、露呈の脅威すらもが、病理的主体において現実の事実である。この点もまた、透明性手続きへの支持を与える。

一見、一人称の特権性を認めて透明性手続きを棄却するか、透明性手続きを認めて一人称の特権性を棄却するか、そのいずれかを行うことで透明性問題を解決できると思われるかもしれない。しかし、一人称特権は現実には成り立っているように見え、また、透明性手続きは日常の心的自己帰属実践の多くの特徴を説明する有益な理論であると思われる。そして、

そもそも透明性問題は「解決」を要請するような問題ではない。透明性問題が述べる内容は、現実に病理的主体において成立しているように思われる。しかし、透明性問題が心的自己帰属において可能性として成立しているように思われるにもかかわらず、正常な主体においては、主体は露呈の脅威に脅かされてはいないように思われる。それは、主体が正常な経験的主体であるからであると以下論じる。そして、病理学的主体とは、この経験的主体としての主体性が病変したものであると考えることができる、と論じる。

日常の事実として、私たち正常な人間主体は、他者が何を考えているかが分からないということが（哲学的、理論的な問題としてではなく）現実の生活において自分を脅かす脅威となるとは考えていない。私たちは普段大きな困難なく他者との協調活動を伴った行為実践を展開できている。しかし、経験的主体性が病変している主体、主に統合失調症という病態のもとにある主体においては、自他の境界が曖昧である。この自他の境界の曖昧性は、露呈の脅威が成立していることとして特徴づけることができると思われる。私は私が信じていることが、他者もまた信じていることであるか否か（私の心的状態を他者もまた共有しているか否か）について確信が持てない、あるいは不明である状況に置かれることがある。「他者が何を考えているか分からない」という状況である。なぜこのようなことが起こるかという、私があることを信じていてその事実が実際にも成り立っている状況と、私があることを信じているがその事実が成り立っていない状況とを、私は一人称的観点から弁別できないからであると考えられる。つまり、前者は私同様他者においても知られ、後者は他者は知ることができず私だけしか知りえないにもかかわらず、私はこの両者を混同してしまうがゆえに、私の信念に関して、私だけが信じている事柄と、私同様他者も信じている事柄との境界が、私には分明でないと考えられるのである。

一方で、非常に病理的な状況でもない限り、私たちは他者が何を考え、感じているか自分自身は知っている、という確信を通常手放すことはない。では、透明性問題が存在するにもかかわらず、私たちはなぜこのように確信しているのだろうか。それは最終的に、実践の問題である。正常な行為主体である限りで、つまり他者と共同作業を流暢に営める限りで、私は他者の心的状態を自分が的確に捉えていると確信している。他者が何を考えているかを言葉によって明らかにする実践も、そのような行為実践の一部として考えてもよいだろう。他者の心的状態を適切に理解しているということが、流暢な行為実践に貢献している。あるいは、流暢な行為実践を遂行できるというそのことが、他者の心的状態を適切に理解しているというそのことである。このような実践の担い手として存在する主体を、経験的主体と名付ける。次節では、経験的主体性の位相とはどのようなものであるかを、信念を本質的に特徴づける、世界に関する、根拠に基づいた主体の判断、という側面を論じることで明らかにする。

2. 2. 根拠の概念から見た透明性手続き

以上「透明性問題」というものがどのようなものなのかという点を論じた。そして、露呈の脅威が正常な主体においては成立しないのは、主体が正常な経験的主体であるからである、と以降論じる。主体性の経験的主体性という位相とはどのようなものだろうか。この点を論じるために、透明性手続きに本質的な判断という営みに関してより一層記述することにする。

私が「濡れた地面」という根拠をもとに「昨夜雨が降った」と結論し、昨夜雨が降っていたと信じる際には、私はこれら根拠を、私同様に他人も昨夜の雨降りの根拠と見なすであろう客観的なものであると考えている。他人がそれら根拠が成り立っていないと反論してくるなら、私はそれら根拠が成り立っているということを説得的に論じたり、その根拠が根拠であることを示すさらなる事実を提示したり、あるいはそのような根拠が成り立っていないということを他者とともに認めるなど、合理的で熟慮的(deliberative)な活動に従事しなければならない。また、他者が、ある事実は成り立っているが(つまり地面は濡れているが)、その根拠は昨夜雨が降っていたということを支持するものではない、と反論してくるなら、たとえば、「水溜りがあるのは、今朝隣の住人が水まきをしたためだ」と他人が反論してくるならどうだろう。私は、自分の「昨夜雨が降った」という主張に対してその事実(水溜りがあること)が支持を与えるのだということを説得的に論じたり(たとえば、隣の家の住人はいま旅行中である、ということを明らかにするなど)、雨降りを支持する更なる根拠を提示したり、またあるときには自分の主張を取り下げたりしなければならない。このような営みが根拠に関して可能だということは、根拠というものは客観的なものとして認められる限りで根拠という資格をもつ、ということを示している。

このように、根拠は客観的なものである。そして根拠が客観的だということは、その根拠に対して「正しい」認識を有する者であつたら誰でもまさにその根拠について同じ内容を認識しているのだ、と言えるということである。二人の人物が「水溜りがある」という根拠に基づいて「昨夜雨が降った」と認識しており、そして実際に昨夜の雨のために水溜りができたのだとしたら、「昨夜の雨のために水溜りができたのだ」ということを二人は「正しく」認識している。この意味で「水溜りがある」という根拠を正しく認識する主体はみな、その根拠から同じ帰結を導き出す。つまり、水溜りが本当に雨が降っていたということを支持する根拠であるなら、それは誰によっても昨夜の雨降りの根拠として認識可能なものであるのだから。私が根拠を「正しく」認識するなら、その根拠は万人が平等に認識できる内容のもと私によって認識されているのである。私が一人だけで根拠と思っているものは根拠ではない。根拠を正しく認識するなら、誰もが雨降りという結論を下すのである。つまり根拠の認識が正しい限り、みな同じものを認識している。したがって私は、根拠を正しく認識することで、その根拠を同じように正しく認識する他者はそこから何を結論すべきか、ということを知っている。そして、そのとき他者はその主題について何を信じてい

なければならないか、ということも知っている。この意味で、根拠の認識は真理を目指すという規範に服している。では、実は透明性手続きは、本質的に一人称的なものではなく、他者の信念を知るためにも使用可能なものであるのだろうか。私は「水溜りがある」という根拠をもとに「彼は昨夜雨が降っていたと信じている」「彼女は昨夜雨が降っていたと信じている」という他者の心の中についての判断も下すことができるのであろうか。もし心的事実というものが非心的事実「に」はかならないのだとしたら、万人の心は外界として万人に対して露呈されている。そのような想定状況においては一人称特権は成立しないだろうが、それで何も問題はないだろう。

しかし、そのような状況は私たちの実際ではない。1章5節においてバージの議論を辿った際に³⁵、推論内容の規範的評価が、即座に評価された推論実践への実装を果たすのは、私が私自身の推論実践を評価するという事例においてのみである、という点が論じられた。そして、他者の推論に関する規範的評価が直ちに他者の推論の改定という帰結をもたらすことはないということの理由の一つは、次の点に認められた。他者の推論を評価する際には、評価者の評価が基づいている根拠は、その他者の推論において使用されている根拠を包括しそれよりもより広い範囲を射程に収めている可能性がある、あるいはその他者の根拠を包摂するに至らぬより狭い範囲を射程に収めている可能性がある、という点である。

では、この点で各主体に差異が生じているというのは、どういうことだろうか。主体の先天的な遺伝特性、固有の対人的、物理的環境、受けた教育や成育歴、過去これまで経験してきた事柄、主体の現在時点における関心、熟慮の範囲、主体の置かれた状況の偶然的特性といったものは、個々具体的な判断の場面で主体の判断がどのようなものになるかということに介入してくる。これらの要因は、その要因が属する各主体の人格性を「形作ってきた」ものである。これら要因を「経験的要因」と呼ぼう。その人がいままで重ねてきた生活経歴の中で培った膨大な背景的信念や欲求の一团は、人によって全く異なったものであろう。また、人が自分の熟慮的な営みの範囲内に収めることができる根拠の数や種類は、個人ごとに様々である。

また、根拠は誰によっても正しく認識されるとは限らない。経験的要因の中でこの最後のものだけは、以下本節の論述において焦点化されるので、「根拠に関する認識的正しさ」と

³⁵ 1章5節において次の点も論じられた。批判的推論における根拠の認識は、「根拠を根拠として」考える主体に限っての根拠の認識である。自分が推論を行っているという明確な意識を欠いたままで行われる盲目的推論においても、推論主体は根拠に基づいて外界に関する信念を形成している。しかし、「根拠を根拠として」認識していないので、形成された信念に関する二階の信念は存在しないか、あるいは存在するとしても非常に萌芽的なものである。「根拠を根拠として」認識している主体は、自分自身が根拠を認識しているということを意識化している。つまり、その根拠を認識する主体は、反省的な熟慮主体としての資格を有している。そして、本稿の現時点において論じられている透明性手続きによる信念の自己帰属に関しても、この手続きを行使する主体は、「根拠を根拠として」認識する主体でなければならない。つまり、反省的な熟慮主体でなければならない。

いう名称を与えておこう。そしてこれら経験的要因は人によって大幅に異なっている。

もし経験的要因のすべて（「根拠に関する認識的正しさ」を含めて）が、二人の人物において同じ範囲、同じ程度実現されているなら、片方の人物は問題の根拠を認識することで、もう片方の人物の信念状態について正しい結論を下すことができるだろう。あるいは、以上述べてきた意味での経験的要因というものが誰にも属していなかったとしても、二人の人物において、片方の心的事実は非心的事実に他ならないものとして、もう片方の人物にとって外界に露呈したものとして与えられるだろう。そして、信念を帰属させる側の帰属主体のこれら要因と、信念を帰属させられる側の被帰属主体のこれらの要因が一致するとき、透明性手続きによって帰属主体が被帰属主体に信念を帰属させるなら、その信念帰属は知識の資格を満たしている、ということを保証しているのが透明性手続きであると考えることができる。そのような極限的で理念的な状況（つまり諸主体の経験的要因が完全に一致する状況、あるいは経験的要因といったものが存在しない状況）では、私は透明性手続きに基づいて外界を観察することで、他者の信念状態に関する結論を獲得することができるだろう。だがそのような極限的で理念的な状況は、実現しない。

経験的要因というものの中で本稿にとって重要なのは、主体に対する「他者の」経験的要因ではなく「自己の」経験的要因、その人自身を「形作っている」ところの経験的要因である。私（S）は、自分が日本人であるという経験的要因の存在のゆえに「日本人は道徳的に優れている」と判断するかもしれない。そして経験的要因（私（S）が日本人であること）のこの意味での判断、熟慮への影響は、私の判断、熟慮と他者の経験的要因との間には成り立たない。

私が日本人であるという経験的要因は私の熟慮を規制している。この際、「私（S）が日本人であること」は熟慮内部の項目として私の熟慮に貢献しているわけではない。もし熟慮項目として影響を与えているなら、私（S）は熟慮において「私（S）が日本人であるがゆえに、日本人は道徳的に優れている」という判断を下したということになるだろう。しかし（Sが取り立てて特徴のない人物であるとして）「Sが日本人である」ということから「日本人は道徳的に優れている」という結論を導出することが万人にとって妥当な判断であるということはあるまい³⁶。このような明白な過誤であれば、主体に直ちに気付かれるだろう。一方、他者に関する経験的要因が私の熟慮に貢献するなら、その際その要因は私の熟慮内部の一項目を構成している。そして、以上のような仕方では自分の経験的要因に拠って判断や熟慮が影響される主体を、経験的主体としての私、と本稿では呼称することにする。私の経験的要因は、熟慮内部の項目として私に与えられることを通して私の判断や熟慮に影響を与えるのではない。では、「理性の内側から」影響を与えるのではないなら、これら要因

³⁶ もし経験的要因が熟慮内部の項目として資格を持つとしたら、私がそこから結論を引き出す熟慮内部の項目は「Sが日本人であること」であるというより「私が日本人であること」であるだろう。私がフランス人であったなら、私は、自分がフランス人であるがゆえに「フランス人は道徳的に優れている」と結論したかもしれない。

は「理性の外側から」（つまり原因(cause)として）影響を与えるのだろうか。

しかし、経験的要因が「内側からでも外側からでもなく」熟慮プロセスに介入するということがあってもよい。そしてこの点が経験的主体性という主体性の次元を認める際重要な点である。私は熟慮内部に経験的要因を組み込むことで自分の経験的要因によって影響されるのではない。また、他者の経験的要因も私に影響するような仕方で、つまり「原因」としての資格で、私の経験的要因は私に影響するのでもない（そういうことももちろんあるが）。経験的要因は、私自身を「形作る」という仕方で私の熟慮へと貢献するのであり、私は自分がいかなる経験的要因を携えているかということとその意味で知っている。経験的要因は、熟慮の内側（根拠、reason として）からでも熟慮の外側(原因、cause として)からでもなく、主体の理性活動へと介入する。そして主体はいわば「自分の経験的要因を踏まえて」状況において適切に振る舞うのであり、その振る舞いの適切性を示す技能的な行為の有能性において、主体が「適切に経験に培われてきた」ことが示されているのである。

その人が今までどのように生きてきたか、ということが経験的主体性の位相で主体の熟慮（あるいは行為）へと貢献する。統合失調症のような病態においては、この経験的主体性の位相が毀損されている。病者は、自分が今まで通ってきた「経験」を今現在の判断や行為に反映させることができない。いわば「積み上げがない」というのが広く病者に認められる特徴である。つまり、経験的主体性の位相にあって自分の過去が適切に機能していないのである。

以上論じた通り、経験的要因の存在ゆえに、各主体の信念は主体ごとに様々である。注意しなければならないのは、信念の形成は真理という規範に服しているために、「原理的には万人が同意する理念的状況」を目指して信念形成のプロセスは展開していくという点である。ゆえに、私だけにしか通用しない根拠、といったものが理論的熟慮の根拠(reason)、前提に算入されることはない³⁷。上記の例では、S が日本人であることは、S 自身である私にとってだけ「日本人は道徳的に優れている」という判断を根拠づけており、したがってここではそもそも判断が根拠づけられていると言うことはできない。つまり信念を統制する真理という規範にあって、「主体の個別事情のゆえにこれこれと信じる、といったことがあってはならない」とされているのである。しかし、経験的要因は主体の判断や信念に明白に反映される。

以上、経験的要因が異なるがゆえに、二人の主体は透明性手続きに従うことだけでは互いに信念を帰属させ合うことができない。それでも、前段落で述べたように、信念を自己帰属させる手続きにおいて主体が注目しなければならないのは外界ただそれのみである。すべ

³⁷ 一方、意図を例に挙げるなら、自分自身にしか通用しない理由で或る意図を形成したからといって、その営みが意図形成の身分を失うということはない。知覚や意図が観点依存的であるのとは異なり、信念の形成は観点非依存的である（つまり、真理という規範は万人に渡って唯一であるのに対して、意図を導いている規範、「望ましいことをなせ」という規範において、望ましいことは各人に相対的である）。

てが客観的なものでなければならないこの領域において、しかし実際に形成される判断は、経験的要因の存在ゆえに各人各様である。この点が、私秘的な心が外界に露呈されているように思われるという見かけを主体に対して生み出す。

だが、経験的要因のすべてに関して、私と完全に一致する人物が存在する。私が S であるとして、私に対してそのような関係に置かれている主体とは、つまりは私自身、S である。帰属主体としての私 (S) は、被帰属主体としてのこれもまた私自身 (S) と、同一の範囲の根拠を熟慮の射程に収めている。また、この両者（ともに私）がこれまでたどってきた経歴は、あらゆる細部にわたって一致する。つまりこの事例にあって帰属者に属する経験的要因と被帰属者に属する経験的要因は全く重なる。

そしてまた、私は根拠を認識している私自身と比べて、その根拠の認識において常にまったく同じ程度の正しさの段階におかれている。つまり、根拠の認識において私が正しさのどの段階におかれていようとも、私は根拠について、私自身とまさに同じ内容を認識していると言える。まさにこれらのことのために、私は私自身の信念状態を透明性手続きのもと知ることができるのである。

以上のことをまとめ、また「根拠の認識の正しさ」に関して述べたところを詳細化するなら、次のようになる。別個の個体としての二人の人物が根拠についての同一の認識内容をもとに相手の信念状態についての正当な判断を下すためには、経験的要因の一致、またその中での根拠の正しい認識、というものが要請される。根拠が客観的だということは、その根拠を「正しく」認識している二人は、同じ認識内容をその根拠に関して有していると言えるということである。しかし、上に述べたように、根拠を認識する二人が、帰属主体の私と被帰属主体のこれもまた私として、つまりは私という同一人物に置き換えられるならば、根拠の客観性という力点は取り払われてもかまわない。私が根拠を不十分にしか認識していなかったり、その根拠が主観的なだけのものであったりしたとしても、二人の人物の片方、この帰属主体の私自身は、その根拠を、もう片方の一人物（被帰属主体としての私）がそう認識すると全く同じ主観的な不確かさで、そしてその一人物が認識しているのと同様の認識内容を持つものとして、認識している。私は私自身と常に同じ根拠を認識している。つまり、私の根拠が客観性の要請を満たしておらず、私に根拠のように考えられているだけのものだとしても、その私の根拠に関する認識は、「もう片方の私」の根拠に関する認識と、まったく同じ認識内容を有している。片方の私はたとえば「水溜りがある」ことから「昨夜雨が降った」と判断しているなら、その根拠に基づいて正当に、透明性手続きを適用して、もう片方の私自身に、「私は昨夜雨が降っていたと信じている」というように心的内容を帰属させることができ、これは全く正当である。根拠の認識において「客観的に正しい」と「私に正しいと思われる」という区別を引くなら、後者だけで、私は「自分という一人物に関して」透明性手続きに適切に従うことができる。透明性手続きに従って私が自己に信念を帰属させるときに基づいている根拠は、判断の内容を支持する資格のまったくないものでたとえあったとしても、そのことで私の信念の自己帰属が知識の資格を失うということはないの

である。そうでなければ、私は私自身に誤った信念（もちろん私の観点からは正しいと思われる信念）を帰属させることができなくなってしまうはずだろう。

だが、透明性手続きに従って自己に信念を帰属させるとき「根拠の認識の正しさ」という要件が不要になると言っても、私は自分が誤っていると考えている信念さえも自己へと帰属できてしまう、といったことは主張されていない。自分が誤っていると信じている信念を私が自己帰属させることはありえない。私がある信念が誤っていると考えているならば、そのことをもって私はその信念を所有していない（その信念を信じていない）という事実が成立しているということなのであり、なおもその信念を私が自己帰属させるということがありうることならば、私は自分が所有していない信念を自己帰属させているということになり、その信念の自己帰属は誤りとなってしまう。「根拠の認識の正しさ」という要件が不要であるということが意味するのは、あくまで私が真であると信じている信念の範囲内で、私の観点を離れて客観的な観点から評価したときその信念を支える根拠が不十分であったり不適切であったりしたとしても、あるいは最悪の場合その信念が明白に偽であったとしても、その信念を私がそれら根拠に基づいて自己帰属したなら、その自己帰属の方は正しい（しかし自己帰属された信念の内容の方は、根拠づけられていなかったり偽であったりして、正しくない）ということである。信念の自己帰属において「根拠の認識の正しさ」という要件が不要であるという事実は、一人称的信念帰属においては、一階の信念のレベルで犯される誤りの程度が、二階の信念のレベルで犯される誤りの程度によって凌駕されることはない、ということを意味するものと考えることができる。

ここで、一人称的信念帰属においては、一階の信念のレベルで犯される誤りの程度が、二階の信念のレベルで犯される誤りの程度によって凌駕されることはない、という点を少し詳しく見てみよう。私は階下の庭の水溜りを認め、昨夜雨が降ったと判断する。しかし昨夜雨は降っておらず、その水溜りはホースで水がまかれたためにできたものであるとしよう。私の信念は誤っている。しかし、一階の信念の誤りは、その一階の信念が自己帰属させられるときのその二階の信念もまた誤っていることを含意しない。私は一階の信念を基づけたのと同じ根拠、「水溜りがある」ということを根拠に「私は昨夜雨が降ったと信じている」という信念を自己帰属させる。重要な点は、この二階の信念の方は誤っていないということである。「昨夜雨が降った」ということは偽であるが、「私は昨夜雨が降ったと信じている」、ということの方は真なのである。このような仕方では二階の信念の知識性が透明性手続きによって保障されている。しかしこのようなことが成り立つのは一人称的信念帰属に限られている。なぜなら、水溜りを根拠に「他人である A は昨夜雨が降ったと信じている」という信念帰属を私がするならば、その信念帰属は誤っている可能性が十分にあるからである。たとえば A は、今朝階下の住人がホースで庭に水をまいていたのを見たのであり、「昨夜雨が降ったと信じている」のではないかもしれない。本段落で述べた二階の信念の知識性は一人称的信念帰属において保証され、三人称的信念帰属においては保証されない。

つまり、原理的には（つまり仮に諸主体の経験的要因が完全に一致した場合には、あるい

は経験的要因というものがそもそも存在しないならば)、透明性手続きに従って他者にも信念を帰属させることができる。しかし個別具体的な状況では、経験的要因は人さまざまなので、透明性手続きに従って他者に信念を帰属させることはできない。これら要因が個人に応じて大幅に異なっていること、主体はそれぞれ経験的主体であるということ、このことが、透明性手続きによって私が他者に、他者が私に信念を帰属させることができないことの理由である。だが、信念の自己帰属に注目するならば、帰属主体である私と被帰属主体である私とは、それら要因をすべて共有しており、また自己帰属の事例では、「根拠の認識の正しさ」という要件が不要になっている。これらのことが、透明性手続きが一人称的な信念帰属の手続き、信念の自己帰属の手続きである理由である。

本節の最後に、エヴァンズが提出したある問いへと一定の回答を与えようと試みる。エヴァンズは次のように述べている。

事実、私たち自身に関する主張を行うために、私たちは、世界のある状態に関して意識しなければならないだけなのだ。

このことは以下のような困惑を引き起こす。実質的で持続的な自己を含む事態について知識を得ることができるために、ただ単に世界の状態を意識するだけでよい(あるいはさらに悪いことに、単に意識しているように思えるだけでよい) というような次第であることはいかにして可能であるのか。(括弧内原著者)³⁸

この問いに対する応答は、主体が経験的な主体であればこそ、つまり実質的で持続的な自己であればこそ、主体は透明性手続きに従って信念を自己帰属する一人称的な主体たりえているのだ、というものである。経験的要因が人それぞれでなかったとしたら(あるいは経験的要因といったものが存在しなかったとしたら)、私は透明性手続きを行使して他者に、また他者は透明性手続きを行使して私に、信念を帰属させることができるだろう。その場合、露呈性は全面的である。しかし私は経験的主体であり、このことゆえに、外界を観察するというただそのことだけからは他者は私の心的内容を知りえない。一方、私の経験的要因がいかなるものであろうとも、私自身は、まさに外界を観察するというそのことだけによって、自分の心的内容を知ることができる。この意味で、私自身にとっては、私の心はまさに外界に顕わにされている。私が「実質的で持続的な自己」「経験的主体」であるがゆえにこそ、その経験的主体それ自身に対してだけ(つまり自分自身に対してだけ)透明性手続きによって信念を帰属できるのである。この意味で、正常な経験的主体において、「露呈の脅威」は信念に関しては成立しない。

³⁸ Evans(1982), p. 231.

2. 3. コミットメントとしての信念と透明性手続き

本節では、経験的主体をコミットメントの主体として特徴づけることで、前節に引き続いて、経験的主体という観念をより明確化することを試みる。主体が「一人称的な仕方」自己帰属できる信念が、主体がコミットメントを負っている信念である。心的自己帰属の一人称的な仕方と、コミットメントとしての信念との間には、重要なつながりがある。主体がコミットメントを保有しているのではない信念、傾向性的信念は、透明性手続きによっては自己に帰属させられず、たとえ自己に帰属させられるとしても、他者の信念同様三人称的な手続きによることで自己に帰属させられる。本節では、主体がコミットメントを形成している信念に関して一人称的な自己帰属手続きを有しているのではないなら、つまり自己の信念に関して三人称的な帰属手続きしか保有していないなら、信念帰属の実践一般が不可能になってしまう、という点を論じる。

では、信念の内容に対してコミットメントを保有しているとはどのようなことだろうか。島村(2011)においても金杉(2014)においても、透明性手続きに従うことで主体が獲得できる二階の信念において、知の対象となっている一階の信念は、コミットメントとしての信念である。一階の信念「P と信じている」がコミットメントであるとは、その信念を保有することで主体はその信念に埋め込まれた内容（「P」）の真理性にコミットメントを形成しているということである。金杉は、P の真理性にコミットメントを形成している（P の真理性を引き受けている）とはどのようなことかということ、次のように説明している。

P という内容の信念 B(P)に主体のコミットメントがあるとは、主体が「P」の真理性を引き受けているということである。そして「P」の真理性を引き受けているとは、「P」を前提とする理論的推論や実践的推論を行う用意があるということである。³⁹

金杉の提示した例を少し改変して参照しよう⁴⁰。ある探偵が、X が犯人であるならば Y は共犯者だという信念 B1 と、実際に X は犯人だという信念 B2 を持っていたとする。ここで探偵が、Y にアリバイがあることを示すような証拠を獲得したとする。つまり Y にはアリバイがあるという信念（B3）を支持すると思われる証拠である。もしこの証拠に基づいて「Y にアリバイがある」という内容にコミットメントを形成するならば、探偵は、B1 か B2 の少なくともいずれかの信念を破棄しなければならない、という認識的なプレッシャーを負うことになる。つまり、探偵はもはや無条件には B1 という信念の内容も B2 という信念の内容も、ともに抱き合わせでは、さらなる理論的推論や実践的推論の前提としては使用しない。そして、もし B1 と B2 の信念が共に正しいということの方にこそ探偵がコミッ

³⁹ 金杉(2014), p. 190.

⁴⁰ 金杉(2014), p. 191.

トメントを形成しているならば、探偵は、その場合には先に言及した新たな証拠を「Y にアリバイがある」ということを確立するものと見なしたりはしないだろう。また、「Y にはアリバイがある」という内容を前提に使用して B1 か B2 を棄却する理論的推論を遂行しようとしたりはしないだろう。

そして、B1 と B2 に対してコミットメントを形成しているなら、主体は大抵、Y にアリバイがあるということを支持する証拠を、Y にアリバイがあることの証拠としては見なさない傾向にある。それら証拠を軽視したり無視したり、あるいは見逃したりする傾向を持つ。なぜなら、この証拠を真剣に考慮することは、B1 と B2 を前提に組み込んでいる様々な推論実践の結論に留保を与えることを意味するだろうからだ。だが、状況次第では、B3 を正当な証拠として認める段階が訪れるかもしれない。その際には、B1 と B2 を前提に組み入れることに基づいて展開されていた諸推論を、B3 を新たに前提に加え、少なくとも B1 か B2 のいずれかを前提から外すことを伴いつつ、再び展開することが主体に要請される。この時には、B3 にコミットメントを形成したのである。

つまり、主体は過去からのコミットメントの履歴を負ったものとして経験的主体である。自分がコミットメントを負っている信念を自己に帰属させる手続きが、透明性手続き、信念帰属の一人称的手続きであると考えられる。そして、過去自分が形成したコミットメントとしての信念は、そのコミットメントが維持されているかぎり、その内容を再び実際の熟慮の主題とすることなく、主体によって自己に帰属させられることが可能である。つまり、透明性手続きを認めたとしても、「主体は自己に信念を帰属させる際、常に世界に関して熟慮を行い、常に頭を忙しくしていなければならない」わけではない。コミットメントは、透明性手続きの実際の具体的な履行をショートカットするのである。そして自分が過去に形成したコミットメントとしての信念は、他の考慮事項を「軽視したり無視したり、あるいは見逃したりする」ためにも働く。つまり、明確に熟慮の内容となることなくして、主体の熟慮や行為に貢献する。この点で、主体の過去のコミットメントの履歴は、前節で述べた主体の経験的要因の一部である。

金杉においても島村においても、透明性説にコミットメントという論件を加えることによって、透明性手続きに従って自己に信念を帰属させるということと、自分がコミットメントを保有する信念を自己帰属させるということとを、同一視すべきであるということが提案されていると思われる。この提案は、信念の自己帰属手続きと信念の他者帰属手続きの非対称性をうまく説明すると考えられる。透明性手続きに従って自分自身に帰属させる信念は、その信念の内容に関して私がコミットメントを形成している信念である。一方私が他者に帰属させる信念の内容に関して、私は必ずしもコミットメントを形成している必要はない。「隣町のデパートには、時計店が二店舗入っている」という内容を持つ信念を私が透明性手続きに従って自己帰属させるとき、私は隣町のデパートに時計店が二店舗入っているという内容にコミットしている。一方、私にとって他者である A が「隣町のデパートには、時計店が二店舗入っている」という発話をしたとしよう。しかしその場合には、その発話を

私が聞いたとして、私は、隣町のデパートに時計店が二店舗入っているということにコミットしていなければならないわけではない。ある内容にコミットメントを有するという事とその内容を是認しているという事とを同じことだと見なすとして、1章5節においてバージに関して論じた際にも明らかにしたが、私が理解はするが是認はしない内容を発話できる存在者としての身分こそ、「他者」という観念に本質的に組み込まれている要件であると思われる。私が誠実に（嘘をつくわけではなく）ある内容を表明するなら、その内容に私はコミットメントを形成している。しかし、他者が誠実にある内容を持つ発話を行ったからといって、私もまたその内容に対してコミットメントを形成していなければならないということはない。私は自分の誠実な発話について、その内容をすべて理解もしは認もしている。一方他者の発話に関しては、私がそれを理解しているからといって、同時に私がその内容を是認してもいるのでなければならない、というわけではない。是認することなく理解することが可能な発話こそがまさに、他者の発話なのである。

しかし見落としてはならないのは、「隣町のデパートには、時計店が二店舗入っている」という内容の発話を他者、たとえば A が行うとして、その発話の聞き手である私が隣町のデパートに時計店が二店舗入っているという内容にコミットメントを保有している必要がない一方で、A その人自身は、その内容にコミットメントを有しているのであり、従って透明性手続きに従ってその内容を有する信念を自己帰属できるのでなければならない、という点である。

上述した点、つまり是認することなく理解することが可能な発話こそがまさに、他者の発話である、という点は重要である。私が是認する内容としてしか私が他者の発話内容を聴取できないとしたら、私は自分が直接に自分自身の事例で認知的な接触を有する世界の事象についてしか、他者が発する言葉の内容として認めることができなくなってしまう。すると、私は伝聞の情報により自分の知識を拡張するということができないことになる。他者の発話は私が是認する内容だけをではなく、私がまだ是認してはいないが理解はできる内容をも含んでいる。そして私は、是認してはいないが理解はできる内容を、他者の発話を聞くことで手に入れ、そしてその発話を行った他者を信頼することで、理解した内容を是認するという更なる段階へと進む。これら全体のプロセスが「他者の発話を聞くことで私が自分の知識を拡張する」と呼ばれるプロセスであるが、このプロセスが駆動するために、自分の是認していない内容を他者の発話において理解する、という段階が成立するのでなければならない。このようにして、私は他者の発話の内容を理解し、そしてその他者を信頼することで、自分が直接目にしたことがない世界の事象について知を得ることができる。つまり私は、自分自ら検証できる内容しか他者の発話内容として認めないのではなく、他者の発話内容は大概の場合世界の現実の姿を伝え教えてくれる、という基本的な信頼をもとに、他者の発話を聴取するのである。

つまり、私が他者に信念を帰属させるとき、その信念の内容に私もまたコミットメントを有しているということは必要とされない。私がコミットメントを有していない信念を他者

に帰属させるということは、コミットメントを本質的要件と見なす透明性説のもとにおいては、透明性手続きに従うのではない仕方では、その他者に信念を帰属させるということである。他者に関しては、私は、その他者に関する三人称的証拠、つまりその他者の現実の発話トークンの理解や行動パターンの理解をもとに、その他者へと信念を帰属させる。三人称的証拠の理解に基づいた他者の信念の理解において、私はその信念の内容に対してコミットメントを保有していなければならないわけではない。私が真と見なす内容も、偽と見なす内容も、ともに私は他者が保有している信念の内容として理解することが可能である。

では、私が他者の保有する信念を真と見なす、あるいは偽と見なす際のプロセスとはいかなるものだろうか。私が他者の発話の内容に対する基本的信頼のもとに、他者の発話を真と見なすという態度を前提としつつ他者の発話を聴取するならば、私は自分の是認を前提としない仕方では他者の発話を聞き、いままで是認していなかった内容に関して自分の知識が拡張される仕方では情報を受けることができる。このような実践が私たちのデフォルトであるが、私たちは、他者の発話内容が真であるか否か検分しつつ他者の発話を聴取しなければならない状況に置かれることもある。このような場合、何を規準に他者の信念の真偽を判定するのか。このような場合には、自分がコミットメントを有している内容が他者の信念の内容であるならば私はその信念を真と見なし、自分がコミットメントを有していない内容が他者の信念の内容であるならば、その内容を真とも偽ともみなさない、あるいは偽と見なす、ということを行っていると思われる。その際、他者（たとえば A）に関する三人称的証拠、つまり A の発話の真偽を私が判定するために、私は A を A として観察同定する必要がある。そうするのでなければ、私はそもそも A の信念について語り始めることができない。また、A の信念の内容の真偽を判定するために、私は私自身が自分自身としてその内容に関してコミットしているか否かを知るものでなければならない。

だが、もし私が自分のコミットメントとしての信念について知を得るために、私自身を観察同定し、そうして観察同定された私が発する発話トークンを観察するのを待たなければならないとしたらどうだろうか。前段落で、三人称的証拠に基づいて他者の発話を理解することだけからはその内容に自分がコミットメントを有しているか否かは私には分からないということを認めたばかりなのだから、自分自身に関してもやはり、その自分に関する三人称的証拠を観察することだけからは、私自身がその内容にコミットメントを有しているか否かは分からないということを認めるべきではないだろうか。つまり、三人称的証拠だけに依拠する限り、私がその内容、つまり自分の信念に関してコミットメントを有しているか否かは私には分からない。私による信念の他者帰属と自己帰属には原理的な違いは存在しない（つまり両者とも三人称的な証拠の観察に拠る）のだとしたら、三人称的な証拠だけでは、私は内容については是認しつつ理解することも是認なしに理解することも可能であると他者の場合には認めてきたのだから、自己の場合にも同じことを認めるべきであり、つまりこの段階にあっても私は自分のコミットメントの有無に関して無知であるはずだろう。このことから分かることは、自己への信念帰属に際してすらも三人称的証拠に拠らなけ

ればならないという考えは維持できず、どこかで一人称的に信念を自己帰属させる手続きが確保されているのでなければ、事態は無限後退に陥ってしまう、という点である。結局は、私という主題に関する三人称的証拠に拠るだけではなしに自己のコミットメントとしての信念に関して知を得る手段が存在するのでなければならない。そしてそのような手段こそ、透明性手続きである、と本稿では主張したい。

以上、透明性手続きはコミットメントとしての信念を自己帰属させる手続きであるという点を見てきた。「P」であるか否かに関して熟慮を展開することで、「P」であると判断するならその内容に対してコミットメントを形成し、そしてそのまさに同じ手続きにおいて「私は P と信じている」という信念を自己帰属させる。自己への信念帰属という営みを外界が媒介しているのである。外界が、コミットメントを形成することと、コミットメントを形成した信念を私が自己帰属させることとを媒介している。私は、自分が「コミットメントを形成した」信念を自己帰属させ、「自分が」コミットメントを形成した信念を自己帰属させる。そして、コミットメントは経験的要因の一つである。コミットメントによって、主体の活動性は理性の内側から（熟慮の構成要素となるものによって）貢献されるのでも、熟慮の外側から（原因となるものによって）貢献されるのでもない仕方で、貢献されることが可能である。過去のコミットメントの全歴史、全経歴を背負ったものとして、私は経験的主体である。

2. 4. まとめ

透明性手続きを心的自己帰属の手続きとして認めると「透明性問題」が発生するのではないかと本章では論じた。私の心は外界に露呈しているのではないか。そして事実、私の心は外界に露呈している。他者は、外界を観察することで、私の心について知を得ることができる。事実としてのこの心の露呈を本章では「露呈の事実」と呼称した。しかし、心に関しては一人称の特権性が成立しているということも事実である。この、私によって特権的に知られる私の私秘的な心さえもが外界に露呈しているのではないか、と主体が恐れる、そのような脅威を、「露呈の脅威」と呼称した。まさにこの脅威が成立している状況において、主体にとっては、自他の境界が不分明である。病理学的主体は現実にはそのような状況に置かれている、と本稿では考える。しかし健全な主体にとって、自他の境界が曖昧であることはない。そのことは、主体が他者との間に営む流暢な協調活動において示されている。協調活動が「できる」ということが自他の境界が「曖昧ではない」、つまり自他の境界を「知っている」ということを意味しているのである。まさに私たちは、経験的主体であることによってこの境界を知っている。そして病理的状态とは、経験的主体性という主体性の位相の病変であるのではないか、と論じてきた。

透明性問題が理論的な可能性として存在する限り、露呈の脅威は私たちが現実の場面で遭遇することの可能な事態である。しかし現実には、私たちはそのような問題に脅かされて

いない。それはなぜかという、私たちが健全な経験的主体であるからである、と論じてきた。健全な経験的主体性の構造を明らかにすることが、以後知覚（３章）を論じる際においても意図（４章）を論じる際においても本稿の主題である。知覚も意図も、その自己帰属手続きは外部志向的である。つまり、私たちは外界を見ることによって自分自身について知を得ることができている。では、知覚、意図において経験的主体であるとはどのようなことだろうか。次章では、知覚という論題に取り掛かることにする。

3. 知覚経験における世界と主体

はじめに

本章では、「世界の現れに関する一人称的事実」が知覚経験においてどのような形をとるかということ、つまり知覚経験における純粹経験とはどのようなものなのかということを経述的に解明したい。本章でも経験的主体としての特性を経述的に解明する。知覚においても健全な経験的主体であることが露呈の脅威をブロックしている。特に主体が健全な身体図式を有していることが、主体が露呈の脅威へと陥ることを阻んでいる、と論じる。信念と知覚は異なった心的状態であるため、露呈の脅威への関係も各々独立に記述されなければならない。また、信念と異なる心的状態であるがゆえ純粹経験との関連で知覚が特有に孕む問題も、本章では扱うことになる。まず信念との大きな違いとして、知覚において、熟慮の内容となることなく主体の行為、活動性に貢献する認知の内容がある⁴¹。それは知覚経験の現象的質であると論じる。信念と知覚経験との大きな違いは、後者が現象的質を伴った状態であるという点にある。また、知覚経験は信念がそうであるよりも、主体の身体性とより直接的に関係している。

では、現象的質とはどのようなものであろうか。木々の紅葉の鮮やかさ、聳え立つ山脈の荘厳さを私たちが初めて見たとき、私たちは「木」「紅葉」「山」「荘厳さ」といった概念を保有していなかったかもしれない。それでも私たちはその光景を確かに見ていた。概念的内容としてではなく光景が与えられていたのである。そして、目をつぶれば、その光景は暗闇の中に沈む。だが、紅葉や山並みがこの世界から消え去ってしまったわけではない。それはまだ目の前に厳然と存在する。私は自分が眼を閉じても、「前方に山並みがある」という概念的判断、信念を取り下げたりしない。だが私がそれらを見ているという事実は消滅している。いったい何が消え去ったのか。概念とは独立の経験の現象的質であると思われる。では、経験の現象的質は、私たち各個人の意識経験に帰属しているのだろうか。しかし、眼を開けて風景を眺めていた時、鮮やかなのはまさに外界の樹々の紅葉であり、荘厳なのは外界の山並みそのものであった、つまりそれら現象的質は意識経験ではなく物そのもの自体に属していた、という拭い難い印象は、どう扱えばよいのか。現象的質は、外界に属しているのか、それとも私の意識に属しているのか。この問いを「現象的質の帰属の問題」と呼ぼう。

では、信念と知覚との関係はどのようなものだろうか。信念は概念的内容によって本質的に特徴づけられる。信念と知覚との関係に関しては、一方では、概念的内容領域の広大な範囲の一部に知覚によって光が与えられ、概念的領域を構成する諸存在者の一部が私へと供与されるように思われる。信念と知覚の関係に関するサーチライト説と呼ぼう。この説では、

⁴¹ 信念において熟慮の構成要素となることなく主体の熟慮、行為に貢献する経験的要因は、認知の内容であるともないとも述べられていなかった。この点について、筆者は判断を保留しているが、認知の内容となる経験的要因も、ならない経験的要因も存在すると思われる。

まず概念的・内容領域があり、そこに光を当てるという役割を果たす知覚は、二次的な役割を負う。存在者は、知覚されるか否かに関わらず、知覚という営みとは独立に存在したりしなかったりする。つまりサーチライト説は、信念と知覚とに関して、概念的・内容を直接主体に与える前者に優先性を認める。

その一方、知覚に優先性を与える立場は、「知覚独在説」と呼称することができる。この立場では、知覚によって裏付けられない信念は何ものでもない。知覚経験によって裏付けられる内容から構成された信念だけが、信念の資格に値する。この立場では、存在するとは知覚されることである。

では、サーチライト説と知覚独在説はどちらが正しいのだろうか。この問いへと回答を与えることも、本章の課題である。

つまり、「知覚における露呈の脅威」、「現象的質の帰属の問題」、「サーチライト説と知覚独在説」が本章で回答が与えられるべき問題である。

これらの問いに答えるために、本稿では以下のような論述の流れを展開する。信念を特徴づける概念的・内容は熟慮プロセスの内容となることを通して主体の行為、活動性へと貢献するが、知覚において認知的内容をなす現象的質には、熟慮プロセスへの入力となるという迂路を介することなく直接的に主体の活動性に貢献するという側面がある、という洞察へと、本章の全般的考察は基づけられる。この点を確立するために、現象的質がそのカテゴリーにおさまる「非概念的・内容」というものの特徴づけをまずは行う。その後、現象的質と主体の行為、活動との直接的つながりを論じ、そのことに基づいて、この直接性ゆえに現象的質を認識することはそのまま主体が自己身体を認識することでもある、という洞察を確立する。これらの議論に基づき、先に提示した三つの問題に回答する。

これらの点を論じるために、まず次節では、知覚経験という心的状態を自己へと帰属させる際の手続きを、エヴァンズとピーコックの議論を参照しつつ記述していきたい。知覚経験は通常、一定の概念化を施されている。以下では、概念化を施された知覚経験の自己帰属について論じる。

3. 1. 知覚経験の外部志向的な自己帰属手続き

ピーコックとエヴァンズ両者の理論は、共に手続きが外部志向的であることを明確に反映している。まずピーコックの提示する、知覚経験の一人称的な帰属手続きを見てみよう。ピーコックは Peacocke(2010)において知覚経験の自己帰属手続きに **Core Rule** という命名を与えている。

自分がこれこれのことを知覚している、と判断する際に、私たちは **Core Rule** に従っている、とピーコックは述べる⁴²。視覚モダリティに関する **Core Rule** とは次である。

⁴² Peacocke(2010), p. 222.

- ・あの机は紙に覆われている。(That desk is covered with papers.)

ということをあなたが見るということによって、世界に関するこの視覚的知識は、次の自己帰属的判断を行うための良い理由を提供する。

- ・あの机が紙に覆われているのを私は見ている。(I see that that desk is covered with papers.)

思考者が、

- ・P である。(P),

ということを見ているなら、彼は、

- ・私は P ということを見ている。(I see that P),

という判断へと移行することにおいて正当性を有している。Core Rule に従い、P ということを見ているということから、私は P ということを見ている、という判断を下すならば、その移行は合理的であり、この判断は知識の資格を有している。

以上の Core Rule と呼ばれる知覚経験の自己帰属手続きにおいては、「P である」ということを見ているというそのことが「私は P であるということを見ている」という知覚経験の自己帰属の認識論的正当性を保証している。何かを見ているということの観念を与えるのは、その何かを見ているというそのことである。信念に関しては、信念状態を自己帰属させるために、主体は「外」に注意を向けるだけでよかった。あるいは、信念に関して「自分の内側を眺めて信念状態を特定する」ということはどのようなことか理解できなかった。しかし知覚経験の自己帰属に関しては、「内側を眺める」ということにはいかにほどの意味がある。主体には自分が経験していることと経験していないことという区別が存在するからである。自己の経験の「内側を」覗くこと、そして自分の知覚経験を特定することが、知覚状態を自己帰属させる主体には求められる。

しかし、自分の経験の内側を眺めて発見できるものは、ここでもまた経験がそれについてのものである外的世界である。つまり私の経験が私に与えられるとは思われない。経験が「それについてのもの」とであるところの外界こそが発見される。「外を」眺めても「内を」眺めても発見されるものは同一の外的世界それのみである。「外」と「内」にはもちろん違いがある。私が眼を閉じれば「内」なる世界は暗闇に覆われるが、「外」なる世界自体が暗闇に包まれたわけではない。私が眼を閉じれば、「私はテーブルの上にリンゴがあるのを見

ている」という事実は消滅するが、私はそれでも「私はテーブルの上にリンゴがあると信じている」という信念を取り下げたりしない。「内」とは諸事物が私にとって存在する領域、一人称的に世界が与えられる仕方であり、「外」とは、私の存在とは独立の、万人にアクセス可能な諸事象が場所を占める領域、三人称的に世界が与えられる仕方である。「外」なる世界が存在しなければ「内」なる世界も存在しない。しかし「内」なる世界が存在しないからといって、「外」なる世界が存在しないとは限らない。そして、私にとっては、私の内なる世界とは私の外なる世界のことである。

このような立論に対して、「外」なる世界に注目することによって私に自己の経験は与えられないが、「内」なる世界に注目するならば、外界と共に、自己の経験も与えられるのではないかと反論されるかもしれない。しかし経験は、これまで論じてきたところとは少しく異なる意味において、外的世界に向かって「透明」である。ピーコックとエヴァンズはこの経験の透明性という特徴に配慮した仕方知覚経験の自己帰属の理論化を行っている。両者によれば、知覚状態は判断の対象(object)とはならない。主体は知覚経験の中にいる(He is *in it*)ことができるだけである⁴³。この点をしばらく考察してみよう。

まず、ピーコックの議論を参照しよう。ピーコックは、知覚の概念と観察的概念(時空間に存在する客観的事物に適用される概念)との違いに注意を促している⁴⁴。観察的概念に関して、例えばある対象が正方形であるという概念が私たちに与えられる時には、その対象は、見られているのでも、触れられているのでもよい。つまりその対象が与えられる感覚モダリティは、観察される側の対象によっては規定されていない。しかし見るという概念に関しては、まさにその見るという特定の感覚モダリティが、見る概念を与える。見る概念がどのような感覚モダリティによって与えられるのかが、まさにその見ることによって指定されているのである(つまり見る概念がその概念を与えるのである)。

このような観察からピーコックは、正方形の概念が適用される対象はまさに、様々な感覚モダリティの中で「対象として」与えられるが、見るという概念が適用される際には、「見る概念」は対象として与えられない、という主張を導き出す。つまりこの点で、エヴァンズにならい、「主体の内的状態はいかなる意味でも主体にとって対象とはならない。主体はその中にいるということができのみである(He is *in it*.)」⁴⁵と論じられる。

では、エヴァンズはどのような理論的背景のもとこのように論じたのか。エヴァンズは次のように論じる。私たちは世界を知覚し、世界に関して判断を行っている。エヴァンズによれば、知覚経験は主体の情報状態として特徴づけられる。情報状態は、主体の行為に対して動機づけの力を有している。情報状態が知覚経験として真か偽かである内容をもつためには、情報状態は行動との結びつきを有していなければならない⁴⁶。つまり、行動は世界に適

⁴³ Evans(1982), p. 227.

⁴⁴ Peacocke(2010), p. 226.

⁴⁵ Evans(1982), p. 227.

⁴⁶ 筆者は、概念化が施されていない生の知覚経験の内容は真偽評価されうるものではない

合しなければならず、そのためには世界がある特定のあり方をしていることを表象する能力と結びついていなければならない。ゆえに、知覚経験としての情報状態は世界をある特定のあり方で存在するものとして表象する、つまりはその情報状態は真偽評価可能な内容を保有する必要があるのである。

しかしこの情報状態の動機付ける力は、より洗練された生物（概念を行使し、推論を行う生物）においては、他の考慮事項に基づいた判断によって撤回されることがある。系統発生的により古い行動システムのおかげで情報状態が有している内容は、また概念行使のシステム、推論システムへも入力される。世界に関する判断はそれらの情報状態に基づいて（based upon）、あるいは信頼のおける仕方で行き起こされて（reliably caused by）いる。このような情報状態に関しては、それは単なるサブパーソナルな位相で働くプロセスではなく、主体にアクセス可能な状態である、とすることができ、私たちはここでは意識的経験の存在について語るができる、とエヴァンズは述べる。

そして、知覚に基づいて獲得される情報状態は、非概念的である⁴⁷。それに対して、その情報状態に基づいて（based upon）形成された判断は概念化を含んでいる。生物は知覚経験から世界に関する判断へと移行する。しかし、判断は経験に基づいている（based upon）が、その判断は情報状態について（about）のものではない。概念化や判断の過程は、主体をある種類の情報状態（非概念的な内容を持つ情報状態）からもう一つの種類の認知的状態（概念的な内容を持つ情報状態）へと移行させる。主体は、自分の判断が正しいことを確証するためには、情報状態へと目を向けるのではなく（そのようなことはできない）、外なる世界に目を向ける（そのことで、自分の内部において、問題となる情報状態を再生産する）。主体の内的状態はいかなる意味でも主体にとって対象とはならない。主体はその中にいるとすることができるのみである（He is *in* it）。世界に対して情報状態があるのと同じ仕方で、その情報状態に対してある更なる情報状態、といったものは存在しない。

このように、エヴァンズとピーコックの両理論において、知覚経験は主体がその中にいるが判断の対象とはなりえない状態として特徴づけられている。つまりこの意味で、知覚経験は判断が対象とする外界に向かって「透明」であるということができよう。では、知覚経験は主体により具体的にはどのような仕方で自己帰属させられるのであろうか。

以上のような理論的背景に基づき、エヴァンズは次のように知覚経験の自己帰属の手続きを導入する。

この場所でいま事態はどのようなものであるのか、ということに関して判断を行おうとするのであったなら行使するであろう手続き、まさにその手続きを主体は正確に行行使するのである。その際、主体は外来的な種類の（extraneous kind）知識を除外しなければなら

と考えている。判断、信念といった成分を含むものだけが真偽評価可能であると考えている。
⁴⁷ 知覚経験の非概念的な内容という観念を初めて分析哲学の議論に導入したのはエヴァンズだとされている。

ない。(つまり主体は、そのような外来的な情報が与えられていない場合に自分が判断するであろう内容を確定するように努めるのである。) その結果は必然的に、彼がそのようなときに置かれることになる情報状態の内容と緊密に相関したものとなるだろう。いまや、彼はこの結果に「私にはあたかも…のように思われる」(It seems to me as though…)という操作子を前置する。このような手続きは、主体の情報状態の内容に体系的に依存した内容を持つ認知状態を主体の中に産出し、それに表現を与えるやり方であり、この体系的依存性は、主体が情報状態についての知識を主張するための基盤を提供するのである。

48

この引用において説明を要するのは、外来的な種類の知識と呼ばれているものだろう。外来的情報の除去という条項はどのように働いているのだろうか。水に半分浸かったがゆえに曲がって見える棒の視覚経験を考えてみよう。人はこの視覚経験を錯覚的经验であると捉えているだろう。しかし、エヴァンズが「外来的な情報」と述べているのがまさに、いま自分が錯覚的な状況に置かれているという知識である。主体が自分の内的状態を正確に捉えるためには、この外来的な情報を除外しなければならない。「いまここにいる私」に与えられる限りでの情報、つまりいま自分が真正な(錯覚ではない)知覚経験を享受しているとしたら外界に関して判断した内容を特定するよう、主体は努めなければならない。その結果は「水の中の棒が曲がっている」というものだろう。この結果に、引用文中で言及されていた操作子を前置する。その結果「私には水の中の棒が曲がっているかのように思われる」という文が形成される。エヴァンズによれば、この文が主体の内的状態に対して与えられた表現なのである。

そして、注目すべきは、「対象」(object)とはならない情報状態に関して主体が知を得るその仕方である。対象とはならず、主体がその中に置かれることができるのみであると言われている情報状態について、主体はいかなる仕方知を得ることができるのだろうか。それは、エヴァンズによれば、その情報状態に置かれている主体が、その情報状態に置かれているとき典型的には(つまり外来的情報の内容が成立しているという特殊個別的事情が除外されているそのときに「この場所でいま事態はどのようなものであるのか」という問いに仮に答えねばならないとしたら)外界に関してどのようなことを判断するか、ということに関するシミュレーションを行うことで、疑似的に、自身の現在の情報状態と体系的に連関した外界判断を形成する仮想的状況に自分を置き、その判断に「私にはあたかも…のように思われる」(It seems to me as though…)という操作子を前置するという点である。つまり、知覚経験の自己帰属(「私にはあたかも…のように思われる」)は外界に関する概念的判断に体系的に連関した形で内容を受けとる、という点がエヴァンズの知覚経験の自己帰属の理論に特徴的な点である。判断が概念的なものに尽きるとするならば、この意味で、非概念的な情報状態に

⁴⁸ Evans(1982), pp. 227-228.

関する判断については、概念的な判断に依存した形でしか内容を付与することができない、という主張をエヴァンズは行っていると考えることができる。

以上、知覚経験の自己帰属に関するピーコックとエヴァンズの理論化を追ってきた。いずれの理論においても、主体にとって知覚経験は対象とはならず、主体がその中に置かれている(He is *in* it)と言えるだけのものである。概念を適用できる対象、としては知覚経験は存在しない。主体は「この場所でいま事態はどのようなものであるのか」ということを突き止めようとして外界に注目することで、自身の知覚経験と体系的に連関した概念判断を獲得するが、この概念判断の方は誰にでも認識できるものであるのに対して、それと体系的に連関する知覚経験の方はその主体ただ一人だけがその中にいることができる。この意味で知覚経験の自己帰属は、信念の自己帰属とは異なった意味で一人称的である。

そして、概念によっては特徴づけられない要素を知覚経験が含んでいる、という点が、本稿が信念の自己帰属と知覚経験の自己帰属との間に認めようとしている違いである。信念の自己帰属に際しては、自己に帰属させられる判断の内容は、すべて帰属主体の熟慮プロセス内に位置を占めるそのかぎり、主体の判断や行為に影響を与える。「小泉八雲＝ラフカディオ・ハーン」という同一性言明を理解していない主体は、「小泉八雲は小説家である」という内容を持つ思考を思考するとして、まさにこの思考において「ラフカディオ・ハーンは小説家である」という内容を思考している、とは言えない。「ラフカディオ・ハーン」という個体概念を有していない、あるいは有していてもそれが「＝小泉八雲」であることを認識していない場合である。しかし当該の同一性言明を理解していなくても、「あそこに座っているのは小泉八雲だ」という内容によって特徴づけられる知覚経験を保有しているなら、主体は、まさにそのことによって、ラフカディオ・ハーンがあそこに座っているという知覚経験を保有していると言えるのである。知覚経験は概念化を超え出ている。あるいは、思考や信念においては世界は概念的内容として与えられるが、知覚経験においては世界は非概念的な仕方でも与えられる。次節では、概念的内容と非概念的内容を区別する規準を、A.カッシンズ(Adrian Cussins)の議論を参照しつつ導入する。非概念的内容は熟慮プロセスの内容となるという迂路を介することなく直接的に主体の行為へと貢献する。この点は、非概念的内容としての、知覚経験の現象的質に関しても同様であると後に論じる。その後で、現象的質が与えられるとき、自己身体に関する理解も共に与えられているという、知覚経験における純粹経験という経験の位相に関して考察する。

3. 2. 主体に対して世界が与えられる非概念的な仕方

主体に対して世界が非概念的な仕方与えられるということを、カッシンズの議論に依拠することで、明らかにしたい。まず初めに、カッシンズの非概念的性質という観念を導入したい。カッシンズが提案する概念的性質と非概念的性質の区別は次である。

概念的性質

当該の性質を有機体の実現するために必然的に持っていなければならない(must have)概念だけ(only)によって、理論に相対的な観点から正準的に(canonically)特徴付けられる性質は、概念的性質である。⁴⁹

非概念的性質

当該の性質を有機体の実現するために必ずしも持っている必要はない(need not have)概念によって、理論に相対的な観点から正準的に(canonically)特徴付けられる性質は、非概念的性質である。⁵⁰

この二つの区分の重要な相違点が「持っていなければならない」(must have)と「持っている必要はない」(need not have)という点にあることは注意しなければならない。また、概念的性質を特徴づける「だけ」(only)という語も重要である。これら規定がないならば、ほとんどすべての性質が非概念的性質になってしまう。

そして、「理論に相対的な観点から正準的に特徴づけられる」とは、理論がその理論自体にとって本質的と認める性質によって特徴づけられるということである。カッシンズはフットボールの試合を例にとっている。フットボール協会が定める、試合の進行を定めるルールにおいて援用される観念に基づいてその試合が特徴づけられているとき、その試合は正準的に特徴づけられている⁵¹。一方、その試合を中断させる何らかの妨害の観点から試合を特徴づけるなら、その試合は正準的な仕方では特徴づけられてはいない。

例を挙げるなら、「ある人が独身者であると考える」という性質は概念的性質である。この性質を満足させる有機体は、その「ある人」を「男性」「成人」「結婚」という観念を援用して思考することができるのでなければ、「ある人が独身者であると考える」という性質を実現していると述べることはできないからである。つまり「男性」「成人」「結婚」という概念は「ある人が独身者であると考える」という性質をこの性質に関する理論の観点から正準的に特徴づけており、そして有機体はこの性質を実現するためにこれら概念を保有しているのでなければならない⁵²。

また、「スタンフォードのキャンパスはここからほど近い」ということを信じる」ということの信念性質も概念的性質である。ただしその際、「スタンフォードのキャンパス」は「スタンフォードのキャンパス」として」（「西洋の最も豊かな大学」として）ではなく）考え

⁴⁹ Cussins(1990), p, 134.

⁵⁰ Cussins(1990), p, 134.

⁵¹ Cussins(1990), p. 160.

⁵² 「考える」という要素に関しても概念を持っていなければならないか否かは不問に付す。確かにある直観に従えば、思考の概念を有していなくても考えることはできるように思われる。しかしおそらく「独身者」について考えられる主体は当然思考の概念を保有しているだろう。

られていなければならない。「ここ」は「ここ」として」（「コヨーテ・ヒル・ロード 3333」として）ではなく）考えられているのでなければならない。「スタンフォードのキャンパス」として」のスタンフォードのキャンパスという概念を保有している主体以外は、この信念性質を実現することはできない。ゆえにこの信念性質も概念的性質である。

一方、「活動中の視床下部を保有している」という性質は非概念的性質である。この性質を実現するために、「視床下部」という概念を保有していることは必要とされておらず、この性質は、「その性質を実現するために有機体が持っている必要のない概念」から特徴づけられているからである。

また、「理論に相対的な観点から正準的に特徴づけられる」という点も重要である。アフラ(aphla)はアテブ(ateb)であるにもかかわらず、「アフラ」はアフラを指示する」は正準的な特徴づけだが、「アフラ」はアテブを指示する」は正準的な特徴づけではない。また、「9」の正準的な特徴づけは「9」であり「惑星の数」ではない。もしこの「正準的な特徴づけ」という条項が除去されてしまったら、大方の性質が非概念的性質になってしまうだろう。

そして、カッシンズによれば、概念的性質から特徴づけられる内容は概念的内容であり、非概念的性質から特徴づけられる内容は非概念的内容である。先の例を再び取り上げるならば、「小泉八雲があそこに座っている」という内容を知覚することで、「小泉八雲＝ラフカディオ・ハーン」という同一性言明を理解していないにもかかわらず、ラフカディオ・ハーンがあそこに座っているということをも知覚している主体に関しては、「ラフカディオ・ハーンがあそこに座っているのを彼は見ている」という知覚経験が持つ性質は非概念的性質である。つまり、ここでは主体がこの性質を実現するために必ずしも持っている必要がない概念（「ラフカディオ・ハーン」という個体概念）によって主体の実現する性質が正準的に特徴づけられている。この性質において、「ラフカディオ・ハーンがあそこに座っている」という内容は非概念的内容である。以上が、非概念的内容の特徴づけである。では、非概念的内容はいかにして主体の行為へと貢献するのだろうか。

3. 3. 「媒介の領域」における内容の行為への直接的貢献

本章の論述の目的は、非概念的内容としての知覚経験の現象的質が認知内容となるとき、そこでは自己の身体に関する理解が同時に成立している、ということを明らかにすることである。このために、いま、現象的質がそのカテゴリーに属するところの非概念的内容というものを特徴づけている。非概念的な仕方では与えられる内容が、熟慮プロセスの要素となることを経ずに主体の活動性へと直接的に貢献するその仕方に関して、カッシンズの論述を頼りに記述してみよう。このような記述を展開することは、これまで論じてきた経験的主体という観念により一層の特徴づけを与えることでもある。内容がそこへと直接的に貢献する活動性の主体は、経験的主体である。経験的主体は、活動性や行為の主体であり、この経験的主体の特徴づけを行うことが、本稿を貫くテーマである。

まず、世界が与えられる概念的な仕方と非概念的な仕方に関して二つの用語を導入しよう。概念的内容は真偽を問いうる内容である。カッシンズの用語では、概念的内容のもとに世界が主体に与えられるとき、その世界は主体に「指示の領域」(realm of reference)として与えられている。指示の領域においては、相互に独立の事物として自存して存在する対象(object)、事物が「まさにそれを指示する語の指示対象としての資格で」与えられる。つまり熟慮内部の要素として与えられる。一方、非概念的内容のもと世界が主体に与えられるとき、世界は主体に「媒介の領域」(realm of mediation)として与えられている。媒介の領域においても、与えられる世界は、対象、事物によって構成されている。しかしそれら対象、事物は、「指示対象としての資格で（つまりその事物を指示する語を含む命題が真である場合の、その命題を「真にするもの(truth-maker)」としての資格で）」与えられているわけではない。そうではなく、「主体の行為を媒介するものとして」与えられている。

次のような例をカッシンズは考察している。自転車に乗っていると、警官に呼び止められて「どれくらいのスピードで走っているか知っているのか」と尋ねられるとしよう。私はもちろんどのくらいのスピードで走っているかを知っている。しかしスピードは、「私は制限速度を超えている」という命題を真にするもの(truth-maker)という資格で、つまり指示の領域において私に対して与えられているのではなく、世界との技能的交渉の要素として、つまりスロットルグリップを握るときの右手における感じられる回転圧力として、ブレーキペダルやブレーキレバーと触れる際の指と手における緊張として、起伏する路面の感覚される振動として、吹きすぎる風の抵抗として、周囲状況の表面が殺到するように見える視覚的效果として、つまり媒介の領域において与えられているのである。近傍の状況がどのような運動を行うことをアフォードし、どのような運動を行うことに抵抗するのかということに関する感覚として与えられるのである⁵³。このようにカッシンズは論じる。このカッシンズの議論に関して本稿の枠内から一言補足するならば、「スロットルグリップを握るときの右手における感じられる回転圧力」が、また「ブレーキペダルやブレーキレバーと触れる際の指と手における緊張」が、スピードなのではない。そうではなく、それら感覚を感覚することを「通して」スピードは与えられる。金槌で釘を打っているとき、金槌が手に与えられる感覚「が」主題的に与えられているのではなく、それら感覚「を通して」釘や木材の状態が私に与えられているようにである。主体の内的状態は外界へと向けて「透明」なのであった。

以下世界が指示の領域において与えられる仕方と媒介の領域において与えられる仕方を対照させながら、「媒介の領域」という観念を明確化するよう努める。指示の領域において、スピードは警察官の持つスピードメーターの表示内容としての「50 マイル」という数字において、主体に与えられる。一方、媒介の領域においては、当該のスピードで自転車を走らせる私の技能において表出される知こそが、私に帰属させられる「自転車を走らせているス

⁵³ Cussins(1990), p. 150.

ピードを知っている」という知である。

まず、媒介の領域において私が自分の自転車のスピードに関する知を保有するためには、私は自転車に乗るという技能を習得しているでなければならない。私はこの技能の習得において、またその技能を実際に発現する、具体的な自転車に乗って走るというその行為において、スピードがどれくらいであるかということを技能知的に知っている。私が保有するこの知を、他者は、自転車に乗りこなせているという私の姿、私が自転車を走らせるという行為を技能化しているということを明らかにするところの私の身体運動を観察することによって、私に帰属させる。他者自身は、私が媒介の領域において知っているスピードの知を、私の身体運動を前にすることによって、また私の自転車のスピードメーターを読み取ることによって、指示の領域において知る。他者は私が 50 マイルで自転車を走らせているということを指示の領域において知るために、実際に自分もそのスピードで自転車に乗るという技能を保有している必要はない。また私は、媒介の領域において自分のスピードを知るために、スピードメーターの「50 マイル」という数字を観察する必要はない。

カッシンズは引き続き次のように述べる。自転車に乗る技能に関する私の経験的な(experiential)、活動性に基づいた(activity-based)知は、自転車に乗る私の能力を部分的に構成している。この知を持つためには、私はその同一のスピードに関する対象的(objectual)、命題的(propositional)知識を保有している必要はない。また自転車に乗ることに関する初心者がこの同じスピードに関してスピードメーターから読み取る仕方で知を有していたとしても、つまり対象的で命題的な知識を保有していたとしても、その初心者は自転車に乗る経験的で活動性に基づいた知を保有していなければならないわけではない。それにもかかわらず、両知識は同一の同じスピードに関する知識である⁵⁴。しかし、両者が伴われていることが「必要はない」だけであって、両者が伴われている事例が存在しないと言われているわけではない。次のように付け加えてもよいと思われる。実際自転車を走らせながら見ることができるスピードメーターをハンドルに取り付けておくことは便利かもしれない。スピードメーターを読み取ることによって得られる知、指示の領域における知が、私の自転車を走らせるという実践に貢献することがあるかもしれない。あるいは、両者が伴われることで、普段は何の問題もなく歩いていたが自分の動かす足を意識しすぎて歩けなくなったムカデの童話のような事態も起こるかもしれない。しかし、両知識は主体の行為に対して異なる仕方で貢献する、とカッシンズは述べる。指示の領域に属する要素は、主体の活動性に介入するためには、間接的な経路を通らなければならない。つまり、実践的推論(practical reasoning)の構成要素（あるいは時には理論的推論(theoretical reasoning)の構成要素）とならなければならない。つまり理性活動への入力とならなければならない。50 マイルに関する例を採り上げるなら、50 マイルというスピードをスピードメーターにおいて読み取ることによって得られた知は、「50 マイルというスピードは 30 マイルというスピード制限を超えて

⁵⁴ Cussins(1990), p. 151.

いる」といった命題の構成要素となる限りで主体の活動、行為へと関係を持ってくる。つまり、主体における推論の能力が介在しなければならない。一方、媒介の領域において、自転車に実際に乗ることによって表出されているところのスピードに関する知は、主体の行動と直接的な関係性を有している。その知が主体の活動性、行為へと関連するために、主体には推論を介在させなければならないという条件は課されない⁵⁵。

さらに、カッシンズは指示の領域、つまり概念的内容が関係する領域と、媒介の領域、つまり非概念的内容が関係する領域とを、両領域を特徴づける規範(normativity)の観点から解明している。規範は、主体の活動性を導くことをその本質としている⁵⁶。判断においては、規範となるのは真理である。判断の内容は、万人にとって妥当だと認められる資格を有する限りにおいて正当に判断の内容と言いうるのであった。つまり観点非相対的である。真理という規範は、ある判断は真であるか偽であるか、という区分のもと、真理である内容を有する判断を形成するようにと、判断という活動を導く⁵⁷。

そして、媒介の領域においては、規範は「日常規範」(mundane normativity)であるとカッシンズは述べる。ある見知らぬ部屋に入り、部屋の片側からもう片側へと進む、という行為においてこの規範は私の行為を導く。所々に家具があり、それら家具はあたかも無言のうちに「こちらへ来てもよい」「そこへは行くな」と指令を送っているかのようである。このような家具の配置によって、私の足取りはアフォードされ、また抵抗されている。私が何か明確な意図を持って歩いているわけではないとしても、また私がどのような、命題化された目的を持っていようと、そのこととは独立に（つまり判断における真理の規範とは独立に）、この日常規範は私の行為を領導する。私がその見知らぬ部屋に入ると、私はその部屋で自分が行おうとすることへと私自身を媒介する空間性に遭遇している。私はその部屋に置かれている対象に関して何の思考も形成しないかもしれないが、私がその部屋で移動する際に、その部屋は私の活動を媒介している⁵⁸。つまりその部屋は、私の熟慮の構成要素となることを通して間接的にということでなく、直接的に私の歩行を導いている。

このように、日常規範が部屋での私の歩行を導いている。この歩行の軌跡を、カッシンズは「道」(trail)という用語で表している。部屋の、道によって構造化された環境は、道具がそうするように、主体の活動を媒介し、また道具がそうであるように、その際部屋は思考の対象としては与えられていない。つまり、道によって構造化された部屋という環境は、主体の指示の領域の部分ではない。しかし思考の対象としては与えられておらずとも、主体の技能化された、知識を伴った有能性(knowing competence)を通して、つまり非概念的内容の

⁵⁵ Cussins(1990), pp. 150-151.

⁵⁶ Cussins(1990), pp. 153-154.

⁵⁷ 「意味」(meaning)に関しても、その意味を有する語を適用することがどのような場合に適切であり、どのような場合に不適切であるか、という区分のもと、適切な適用を目指すべきという規範が設定されている。美術に関しては「美」がそのような規範であり、技術においては「効果」や「効率性」が規範である。

⁵⁸ Cussins(1990), pp. 154-155.

もとで、その環境は主体に与えられている。

では、「活動性における道」(activity trails)とはどのようなものであろうか。この「道」がいかにあるかということは、主体を身体化する様々な状況、学習技能、個体的、あるいは集合的傾向性、社会的禁忌、記号システム、それらの使用実践、(制作された、あるいは発見された)物理的環境、機会への遭遇、法律的制限、歴史的制約といったものに依存している、とカッシンズは述べる⁵⁹。このような要素によって構成されているのが日常規範である。つまりこの意味で、日常規範は観点相対的である。そして、真理の規範と日常規範という区別と対応して、その際与えられる世界の「現前の様式」(mode of presentation)が、指示の領域と媒介の領域として特徴づけられるものである。

カッシンズは以上のように述べる。媒介の領域において世界は内容として与えられるが、その内容は「命題を真にするもの」(truth-maker)として与えられるのではない。指示の領域において与えられる内容は理論的推論や実践的推論の内容となる限りにおいてしか主体の活動性に貢献しないが、媒介の領域において非概念的内容のもと与えられる世界は、直接的に主体の活動性や行為に貢献する。つまり行為をアフォードするものとして、または行為に抵抗するものとして与えられる。非概念的内容が主体に対してその主体自身の行為を媒介するのである。

以上の論点に関して、例示を試みよう。初めて足を骨折して車椅子の生活になったとする。車椅子生活にまだ慣れていない時、骨折する前よく自転車で通っていた、スロープのある区画に差し掛かった。そのスロープは、いま車椅子に乗ってそこを降りようとする自分にとって、以前には見せなかった経験の相を提示してくる。つまり、とてもではないがそこを降りて行けそうにないのである。まるで切り立った崖の上にいるような相貌を、そのスロープは私に対して提示する。もし私が骨折したばかりの車椅子生活ではなかったとしたら、スロープはそのような相貌では私に対して現れなかっただろう。つまり知覚経験は自己の状態に相対的なものとして私に与えられるのである。そして、「指示の領域」としてこの区画が与えられる限り、以前自転車でここを通ったときと異なる事物がこの区画を占めているわけではない。しかしスロープの経験は全く変質してしまった。つまり経験の非概念的側面、媒介の領域において与えられるその仕方が以前とは全く違うのである。

3. 4. 認知的内容としてではなく行為へと貢献する世界の側面について

そして、「指示の領域」として特徴づけられる世界の与えられ方こそ、1章と2章で論じてきた思考や信念において世界が私に与えられる与えられ方である。また、知覚ももちろん判断的な、概念的な要素を含むが、思考や信念に見られない知覚に特有の特徴として、知覚においては世界が「媒介の領域」において与えられる。知覚経験の現象的質を通じて、世

⁵⁹ Cussins(1990), p. 157.

界は媒介の領域のもと与えられる。知覚における現象的質は媒介の領域における非概念的
内容である。現象的質は主体の認知内容を構成する。では、媒介の領域において与えられる
ものはみな、認知的内容を構成するのだろうか。非概念的内容は全て認知的内容として与え
られるのだろうか。この点については判断を留保するが、媒介の領域においては、ある範囲
において、認知的内容を通してではなく事物は主体の行為に直接的に貢献する。以下では、
カッシンズの具体的な論述からは距離を取り、前節で述べられた、媒介の領域において与え
られる世界は主体の活動性へと直接に介入する、という論点を敷衍してみたい。

指示の領域においては諸対象は他の諸対象と明確に分離されているが、媒介の領域にお
いては、部分へと分解できない統一体をなしている活動性への貢献という仕方では諸物は意
義を有していると思われる。主体が活動する中で主体に利用可能な世界の側面は、指示の領
域における諸物が各々明確に分離された個別の対象、事物「として」、つまり「指示対象」
として」主体に対して与えられていたのとは対照的に、その同じ仕方では、活動性の統一性
へと寄与するそのかぎり分離も分節化もされていない。それら諸事物は、媒介の領域におい
て主体の活動性へと貢献するものとして、統一された活動への寄与分として、主体に与えら
れる。

例をとるならば、金槌で釘を打つ、というそれ自体は不可分な活動性を、木材、釘、金槌、
腕、脳の活動、という、指示の領域という観点から見れば異なるところの諸事物、諸対象が
共同で支えている。木材、釘、金槌は、メルロ＝ポンティの言い方で言えば「私が私自身の
身体の嵩張りに与らせる」ことによって、つまり私に使用される道具としての身分で私にと
って存在している。また、媒介の領域において私の活動性をまさにこの活動性であるもの
として支える、その活動性に寄与する要素として、道具以外にも、安定している大地、呼吸で
きる大気、水、地球、宇宙といった、私が享受する自然に属するありとあらゆるものがある。
使用される道具と享受される自然との中間に位置するように思われるもの、私の衣服や住
んでいる家屋、道路、下水道も私の活動性へと貢献している。これらの諸要因が、私の統一
された活動性へと貢献している。そしてその際、それら諸要因は主体の認知的内容を構成し
ているとは限らない。

では、媒介の領域において諸物がいかにあるかについて記述を与えようとすれば、それは
どのような記述となるだろうか。媒介の領域においては、事物は、主体の行為へと直接的な
貢献をなすその事物固有の機能の観点から個別化されている。金槌がたまたま見当たらな
かったら、石を金槌の代わりとして使用することができるかもしれない。そのかぎり金槌は
代替可能である。つまりこの点のみからするなら、石があるなら金槌は存在する必要がない。
しかし釘に代わるものが見つからないのに釘が見当たらないのなら、釘はその代替不可能
な性質を顕わにする。道具使用において釘を代替不可能なものにしている釘に属する諸性
質こそ、釘の本質的性質である。つまり、道具使用という主体の行為、活動性の中で、事物
はそれ特有の機能を果たすものとして、指示の領域においてではない仕方では主体に与えら
れている。道具的对象に関しては、その対象に属している本質的性質は、使用という脈絡に

において、道具の使用主体である私たちに明らかになる。つまりその道具が「替えがきかない」ということが、その道具の本質を主体に明らかにする。水がなくては他の何ものによっても代替できないもの（つまり渴きを癒すもの）こそまさに水なのである。そして、路肩で釘を板に打ちつけるという活動性に、整備された下水設備の存在は貢献しているが、その際私が下水設備が整備されているという認知的内容を有していなければならないわけではない。それにもかかわらず、下水設備はそれ固有の機能の観点から私の活動性に貢献している。

さらに両領域の違いを、主体の身体性との連関から記述しよう。指示の領域と媒介の領域の違いには、主体の身体性も関係してくる。指示の領域と媒介の領域とにおいて、私の身体が私自身に与えられる仕方は異なる。指示の領域においては、私の身体は物質的事物として、他者の身体が私に、私の身体が他者に与えられるときと本質的に異ならない仕方で与えられる。この点で、私の身体を含めすべての身体は代替可能であるように思われる。概念的に捉えられるものは、同じくその概念によって捉えられる別のものと代替可能である。しかし媒介の領域においては、私の身体は、他者の身体が私に与えられるその仕方、また私の身体が他者に与えられるその仕方とは異なった仕方で与えられる。ある人（A としよう）がサッカーをしているのを「観察する」（指示の領域において A のその活動を捉える）とき、観察主体はまず A を同定しなければならない。そうでなければ、そもそも A について観察していると言うことはできない。そして同定という営みは、その裏面として、同定の失敗の可能性を孕んでいる。観察主体は A ではない人物（たとえば B）を誤って A として同定してしまうかもしれない。観察に関しては、観察主体は、B を間違って A として同定してしまい、B の足がボールを蹴るのを観察して「いま A がボールを蹴った」と判断してしまうかもしれない。

一方、A 自身は、自分のサッカーをしているという活動を、媒介の領域において捉えている。A のそのような活動を媒介の領域において捉えることができるのは、A 本人ただ一人だけである。そして、A はそうして自分の活動を捉える際、自分自身を同定する必要はない。A 自身に関しては、「自分の足でボールを蹴ろうとしたが誤って B の足でボールを蹴ってしまった」、という事態は生じ得ない。なぜ同定の誤りに類したものが A には生じ得ないのかというと、そもそも A は自分自身を同定していないからである。媒介の領域においては活動性は常に「私の」活動性である。

この、主体の身体が主体自身にとってだけ与えられる独特の仕方を、以下知覚経験における現象的質との連関で主題とする。いわば現象的質のもと世界が主体に与えられるとき、主体の身体自身もその主体に同時に与えられている。

3. 5. 知覚における純粹経験⁶⁰

本稿では、知覚経験の現象的質も、非概念的な仕方で、媒介の領域において与えられると主張したい。非概念的内容が前節で述べた「認知的内容とならずに主体の行為に貢献している世界の諸要因」をも含むかどうかは分からない。しかし非概念的内容のカテゴリーに収まるとされる「知覚経験の現象的質」は明白に認知的内容を構成していると考えられる。そして、認知的内容としての現象的質が主体の行為へと直接貢献するなら、私たちは現象的質を有する知覚経験を保持しているとき、自分の身体のあり方についても知を得ている、と言えるのではないか。このように、そこにおいて外界の情報も自己に関する情報も共に与えられる経験の位相を、純粹経験の位相として、以下取り上げて考察したい。

まず、現象的質が熟慮を介さず行為へと直接的に貢献するということがどのようなことであるかということから考える。音が聞こえてきた方向に振り向く時、エヴァンズの述べるように⁶¹、主体は音響刺激を受けとり、頭をいかに動かすか計算した結果そうしているのではないだろう。だからといって、音の現象的質がこの行為を結果させたということを認めることができなくなるわけではない。ここで音の質感は確かに頭を振り向けるという行為に貢献している。

さらに例を挙げて、現象的質の行為への直接的貢献、またその現象的質と同時に私に私自身の身体が与えられるその仕方を記述しよう。

事例の一つめは次である。私が階段を下りているとしよう。階段を下りきるさいに、バランスを大きく崩す。最後にもう一段階段があると思っていたのに、なかったからである。この時の主観的な経験を記述してみよう。外界に問題があるとしてこの経験を記述するならば、あたかも足の接地面が急にせりあがってきたかのようである。一方、自己身体に問題があるとしてこの経験を記述するならば、私の足が急に伸びたかのようである。つまり接地面と足との距離が予想したよりもはるかに近かったのである。この時の驚きを言葉にすれば、「まだそれほど接地面に近づいていないと思っていたのにもう接地面に触れてしまった」というものになろう。「もう届いてしまったのか」と記述できるかもしれない。「もう少し足を伸ばさなければならなかったと思っていた」と述べたい気分である。

事例の二つめは次である。一つめの事例とは反対の経験、地面が平面であると思って歩いていたのに一段段差があって地面が下がっており、足をとられてバランスを崩してしまった、という経験を考えてみよう。この時の経験を言葉にするなら、「もう地面に届いてもいい距離なのにまだ届かない」「果たして地面までこんなに距離があったのだろうか」「まだこれより地面に近づかないといけないのか」といったものだろう。前段落と同じように、外界に問題があるとしてこの経験を記述するとどうなるだろう。おそらく、地面が急に沈み込んだ、

⁶⁰ 本節の議論はメルロ＝ポンティの諸考察と安永(2014)に多くを負っている。

⁶¹ Evans(1982), pp. 154-155.

地面が遠ざかった、と記述することができるだろう。自己身体に問題があるとしてこの経験を記述するならば、「足が急に縮んだ」とでも記述できると思われる。

以上の二例、階段の事例も段差の事例も、自分の経験を「地面に関する異変の経験」とも「自分の足に関する異変の経験」とも考えることができる。つまり、経験それ自体に純粹に注目するならば、その経験は地面（外界）に関する情報も自分の足（自己）に関する情報も共に含んでいる。「外界特定の」な情報も「自己特定の」な情報も共に含んだ経験の相が、純粹経験の相なのである。この意味で、知覚経験は観点を内含している。これら二つの事例において明らかにされることは、私たちは普段、地面がいかにあるかをまず知覚して、その知覚内容を参照しつつ、それとは別個なプロセスとして足の運動を計算して足を踏み出す、ということを行うことによって歩行しているのではない、ということである。地面を知覚することそのことの内に、地面を踏みしめる足に関しての理解が埋め込まれているのである。

また、外界と自己を分断することができないということを示す事例として、次のような事例を挙げることができる。眼筋麻痺患者は、眼球を右に動かそうとしても眼筋が麻痺しているために眼球を右に動かすことができない。そのような患者が眼球を右に動かそうと意図すると、世界が右に流れ去るかのような印象を感じる。患者は次のような推論を行っているのだろうか。「眼球を右に動かそうとしたのだから、当然眼球は右に動いた。そうすると、以前右にあったところの事物が視野に入ってきてよいはずである。しかし右方向にあったものは視野に入っていない。それどころか、視野に何の変化もない。これはつまり、自分が眼球を右に向けたと同時にそれと合わせて世界自体が右方向へ旋回したためなのだ。」あたかも麻痺患者はこのような推論を行ったかのごとくである。しかし、メルロ＝ポンティによるならば、患者は推論の帰結として「世界が右に流れ去るかのような印象」を受けとったのではない⁶²。

ここでメルロ＝ポンティの「投錨」という観念を援用できると思われる。列車内でトランプ遊びに興じていた。車窓から外に目をやると、隣の列車が動き出した。しかしすぐさま、体感の変化などから、動き出したのは自分の列車の方であることに気付いた。一瞬自分の列車に知覚経験の投錨を下ろし（つまり自分の列車の方を動いていないものと見なし）、その直後すぐに隣の列車に投錨した（つまり隣の列車の方を動いていないものと見なした）のである。

この例では、隣の列車と自分の列車の相対的空間関係が変化している。通常、物の運動は固定された背景、「地」からその対象が「図」として浮き出るものとして認識される。しかしこの列車の事例では、片方の列車がそのもとで浮き上がる「地」は観察されない。「どち

⁶² 「世界が動くことなどありえない」と言われるかもしれない。しかし、地面から壁がわずかに宙吊りになっていて、部屋の壁自体を回転させることができる部屋を作ることが可能だろう。その部屋の中央に立ち壁を回転させるなら、普通の部屋の中央に自分が立っていて自分が回転するときに受け取る視覚的印象と同様の視覚印象を受けとることができる。しかしそのとき動いたのは部屋、世界であって、私ではない。

らが動いたのか」を判断するために、列車内の人物は、動いた方の列車がそのもとで動いている「地」を認識することなく、その列車が動いていると判断している。その際、何らかの外部の座標を持ち出し、その座標の中で動いたのはどちらかを確定しようと努めているということもない。その運動がそのもとで運動であるところの背景、「地」が存在せずして、運動が知覚されている。その運動の最中、隣の列車が運動していると判断する限りにおいて自分の列車の方は不動と見なされており、自分の列車が運動していると判断される限りにおいて隣の列車の方は不動と見なされている。

外界と自己身体との空間的關係の変化は、ある背景を地としてその上に、外界か自己身体かが図として浮き出るという仕方で認識されるのではない。通常の事物の運動と異なる仕方で、運動が認識されている。ここでは、動いていないものとの対比によってある対象の運動が運動として認識されるのではない。通常の対象の運動の認識において、対象は背景となる地との空間關係を変化させることで、運動していることが認識される。しかし自己身体（特に頭部）の運動は、それ自体で背景の運動変化の見かけを伴う。つまり固定された背景のもとでの背景に対しての運動変化としては認識されない。また通常の対象の運動においては、背景を構成する諸対象と当該の対象との空間關係が変化していずとも、私が頭部を動かすことで、背景は様々な運動変化の見かけを伴う。しかし私の頭部の運動と背景を構成する諸対象との關係が変化していないなら、背景の様々な運動変化の見かけといったものは生じえない。

以上述べた「投錨」とは、定義するなら次のようになる。自己身体と外界に関して、外界が運動しているがゆえに自己身体が運動している（たとえば地震や、揺れ動く船の上といった）場合には外界が運動していると身体的に見なすこと、自己身体が運動している（自分自身が歩いているなど）がゆえに自己身体が運動しているなら、外界が不動であると身体的に見なすこと、このような「身体的な見なし」、自己と外界の運動変化における身体的、実践的、技能的な知のことを「投錨」と呼ぶ。眼筋麻痺患者ではないならば、眼球を右に動かそうと意図した時実際に世界の右側が視野に入ってくるだろう。そのとき、自分の眼球が不動で世界が左へと流れ去ったと考えることはなく、世界は不動だが自分の眼球が右側に動いたと考える。

この「投錨」という觀念と補完的關係にある「自己身体の運動の勘案」という觀念を導入しよう。歩いているとき、世界は上下に揺動している。しかし私は世界それ自体が上下に揺動しているとは見なさない。私が歩いているからこそ、世界が上下に揺動しているかのように見えるのだということを知っている。あるいは、世界は上下に揺動してすらいない。世界は静止している。そして私は自分が歩いていることを技能知的に知っており、つまり自己身体の運動を「勘案」しつつ、それを「算入」し、それを「勘定に入れ」ながら、その不動の世界の中を歩いてゆく。外界が運動したがゆえに自己身体が運動した（地震、船）とき、適切に自己身体の方は運動していないと身体的にみなすこと、また外界が不動で自己身体が運動したとき、自己身体の方へと運動を適切に帰することができること、これらの身体的で

実践的、技能的な知を保有しているとき、主体は自己身体の運動を適切に「勘案」している。

そして、「投錨」と「勘案」は補完関係にある。歩いているとき自分の身体運動を勘案しないならば、そもそも歩くことはできないだろう。また、地震のとき自分だけが動いているのだと考えてしまうことも、適切な行為実践への道を閉ざす。勘案は極めて身体的な機能である。つまり、私は意識的に自分の身体の運動を勘案するのではない。勘案は日常生活でほぼ自動的に機能している。そしてこのような「投錨—勘案のシステム」を適切に維持できているとき、主体は健全な身体図式を保有している、と述べることにしよう。

先の眼筋麻痺患者の例について述べるならば、患者は自己身体の運動を適切に勘案できていない。それは一つに、自分の眼筋が麻痺していることを身体的にはまだ知ってはいないからである。「投錨」も「勘案」も身体的な知であり、「眼球が動いたが情景が変化しないのだから、世界自体が動いた」といった推論に近縁なものは、ここには登場していない。あくまでもここで重要なのは技能知である。外界に投錨しつつ自己の運動を勘案し、そうして世界内を動き回る身体を私たちは有している。

上に挙げた船の事例を取り上げて、身体図式の正常な機能というものを具体例で考えてみよう。船に乗っていて船体が揺れているならば、私が身体のバランスをとるためには、船の揺れに相応した仕方で身体の安定を図らなければならない。この時揺れる船に「投錨」しそのもとで自己の身体の運動を「勘案」するとは、揺れの中で船の揺れに帰属する揺れは適切に船の動きへと、そして身体それ自体の運動による揺れ動きは適切に身体の運動へと（たとえば私は船上で歩行しているかもしれない）、身体的に事柄に即して振り分けるということである。この振り分けがうまくできないとバランスを崩してしまい、船の上を移動したりすることができない。「投錨」も「勘案」も適切な身体運動への貢献という規範を有している。さて、船を下りて陸に上がったとする。今度は、地面が揺れていないがゆえに引き起こされる酔い、陸酔いの可能性が存在している。揺れている船体の上でバランスをとることと、不動である陸の上でバランスをとることとは二つの異なった営みである。陸酔いから脱するためには、揺れていない地面に慣れなければならない、船の上とは異なった仕方で「投錨」と「勘案」を遂行しなければならない。この身体技能の組み換えは陸の上に慣れることを通して徐々に達成されていく。そしてこのような身体技能の組み換えを可能としているものとして、健全な身体図式の機能は特徴づけられる。

そして、「投錨」と「勘案」がなされなければならないのは、そうしないと成功する行為へと私が開かれていかないからである。目の前の置時計を見て、視線を右側にいったん振り向け、また視線を戻して再び置時計を見るという経験を考えてみよう。もし空間というものが存在せず経験が時間の進行のみを含んでいると私が考えていたなら、この経験はある意味では、置時計が一旦消滅し再び現れる経験であると記述することも可能であろう。しかし、何の原因もないのに置時計が消滅し、そのすぐあとに前と全く異なるところのない置時計が瞬時に生成したと考えるよりも、私が一旦右を向き直後に再び正面を向いた、そして置時計自体には何ら変化は生じていない、と考えることのほうが、私のその後の行為を私が適切

に導くという観点から鑑みても断然に適切である。つまり時間以外に空間性を認めることが、この一連の経験をよりうまく説明する。置時計が消滅したなら、それを再び生成するために私は何をしたらよいのか全く分からない。一方、右を向いたがゆえに置時計が見えなくなったなら、再び置時計を視角に捉えるためには、私は左を向くだけでよい。置時計の変化としてではなく、私の身体の運動の観点から状況を捉えることの方が全く適切なのである。状況の変化を、状況への投錨と自己身体の運動の勘案の観点から身体的に解釈すること、つまり身体図式を適切に機能させることが、現実の行為場面で求められるのである。

つまり、私たちは、投錨において、経験の外界特定のな情報について適切に外界に特定のであると認識し、また勘案において、経験の自己特定のな情報について適切に自己特定のであると認識しつつ、世界の中で振る舞っている。この二つの機能が働かなければ、世界の中で適切に行為することはできない。そして私たちは現実世界の中で適切に行為しているのであり、これらの機能を働かせている。勘案の機能とは、まさに身体性の位相における自己知である。知覚経験は、身体性の位相におけるこの自己知と深くかかわっている。信念の自己帰属手続きは徹頭徹尾言語的、つまり命題的であったのに対して、この身体的な自己知は非言語的であり、技能的である。この自己知を主体が保有していることは、主体の身体運動の有能な技能性に示されている。知覚経験における自己知には、言語的なものも、そして本節で論じてきた身体技能的なものも含まれている。知覚経験は大抵概念化を含んでおり、そしてその知覚経験が帰属する主体は健全な身体図式を保有している。そして、知覚場面における健全な経験的主体性とは、概念化を含んだ知覚経験を有し、またこの身体図式が適切に機能している主体のことである。

この身体図式に属するもう一つの機能についても、述べておきたい。身体図式の重要な機能として、外的対象に関しては空間的距離という余白を、自分の行為に関しては時間的距離という余白を、世界の内部に開くという機能が挙げられる。物は私から空間的に離れたところにある。この空間を作り出す機能を身体は果たしている。そして知覚対象の私からの隔たりは、その知覚に関連する私の行為の実現までの時間的猶予に対して含意を有している。危険なものが知覚空間的に離れているということは、その危険なものに対処するために時間的余裕があるということである。つまり「逃走か闘争か」という極限的判断を迫られるのはまだ時間的に先である、ということである。あるいは、危険なものが知覚空間的に近くにあるということは、その危険なものに対して対処すべき状況がすぐ近くの未来に控えているということである。空間的「近さ」「遠さ」は主体の行動の時間的余裕に関連付けられて初めて意味を持つ⁶³。ときには、客観的距離からして接近していると言っている危険な対象がそれでも行為主体自身にとっては近くはない、と言っている状況がある。その対象に対処する主体の対処技能が優れている場合である。また、主体の対処技能が「前もって対処しなければ

⁶³ 空間についても時間についても「近さ」「遠さ」を語ることに意味がある。このことは、時間を考えに入れたときのみ空間的「近さ」「遠さ」を語ることに意味がある、ということをも反映している事柄のように思われる。

間に合わなくなる」ほどに稚拙なものである場合には、客観的距離からして離れているといえる危険な対象がそれでも行為主体自身にとって近くある、と言っている状況もある。いずれも、行為主体のその危険な対象に対する対処技能次第である。以上のようにして、身体は自らの行動能力を介して空間と時間を結び付ける。行為能力を有する主体にとってだけ、知覚空間と、それに対処すべく採られる行動が開く時間的奥行がある。

そして、物はそれぞれに、その物固有の「出会われるのに適切な距離」を有している。スカイツリーが三メートル先にあることは、スカイツリーが私に対して「近すぎる」ことを意味するが、ペンが三メートル先にあることは、そのペンが私に対して「遠すぎる」ことを意味する。それぞれが「出会われるのに最適な距離」を保有している諸々の対象に対して、私の身体は最大公約数的に最も適切であると考えられる空間的關係を保とうと努めている。このような「出会われるのに適切な距離」は、知覚経験に関して言うならば、その対象からの情報を最も適切な仕方での自分の行為へと貢献させることができるような距離である。そして、身体図式が毀損している統合失調症のような病態において、この「適切な距離をとる」身体機能が阻害されてしまっている。病者は、情報がまだ十分ではないのに判断を下したり、行為を実行したりする。また、もはや対象が、いわば「近すぎて」扱えなくなるほどまで、判断や行為を先延ばしにする。

正常な身体図式こそが、知覚における経験的主体性を特徴づける。では、このような機能が剥奪されてしまったとしたら主体に対して知覚経験はいかなるものとして現れるだろうか。概念化が機能しない生の知覚経験、身体図式が適切に働いていない主体の知覚経験を記述し、またそれに伴って、「知覚における露呈の脅威」、「現象的質の帰属の問題」、「サーチライト説と知覚独在説」という本章冒頭で提示した事象に対して説明を与えることが、以下次節以降の課題である。

3. 6. 「内」に存在する世界と「外」に存在する世界

まず身体図式が機能を適切に果たさなかったらどうなるかということから話を始めよう。「世界の現れに関する一人称的事実」の観点から述べるならば、通常眼球を動かす経験に関して、静止した世界の中で眼球を動かしたと考えることも、不動の眼球の周りで世界が流れ移行していく、と考えることも、理論的にはどちらも可能である。たとえばめまいにおいて、自分がぐるぐると回っているのか、外界が自分を中心としてぐるぐると回っているのか判断できないような経験を持つことができる。しかし普段人は世界は不動で自分自身の方が運動していると身体的に考えている。このような捉え方で経験を捉えることが行為実践において有効であると主体は知っている。

ここでいま仮に、すべての経験において自己身体が不動であると考えた主体のことを考えてみよう。自分自身は「今ここにいる私」として不動だが、世界はその周りで千変万化している、という描像である。このような主体は、自分が運動しているがゆえに自分が世界に

認める変化と、自分は運動していない中で世界に認められる変化との間の区別を獲得していないだろう。つまり、世界が不動で自分が動いた、と考えることができず、世界が不動で自分が動いたにもかかわらず、自分の方が不動で世界が動いたと誤って考えてしまうならば、様々な行為実践が不可能になる。

あるいは、いかなる運動的变化が生じたときにも自分自身が動いたと考えてしまう主体が存在するなら、その主体に関しても同様に、自分が動いたために知覚経験に生じた変化と、自分自身は動いていないが世界が運動変化したこととの区別を、保有できないだろう。

このような場合、意識経験の「自らを超え出ている」という性質、外界の諸対象へ向けての経験の透明性が、成り立たなくなってしまう。私はエレベーターの中に閉じ込められてしまっているかのように、自分の意識経験という牢獄の中に閉じ込められてしまっている。世界と自分自身との関係を適切に捉えられなくなったとき（知覚経験の概念化の失敗、身体図式の機能不全）、あたかも映写幕が私と世界を隔てているかのように、私は意識の内部に孤立させられてしまっているのである。それに対して、知覚が適切な概念化を施され、身体図式が正常に働いているかぎり、（以降の、生の知覚経験について述べるのとは異なる意味で）意識とは外界それ自体の存在に他ならない。身体図式が適切に働いているかぎり、私の「内」の世界、私の経験に対して与えられる世界は、私の「外」の世界、万人が観察可能な客観的世界の、私の経験の射程に入ってくる際の「写し」なのではなく、私の経験の射程に入ってくるかぎりにおけるその世界の「そのものそれ自体」なのである。このとき、サーチライト説が説得力を有している。知覚とは、知覚よりはるかに広大な概念的内容領域のごく小部分を照らし出し、主体に供与するものに過ぎない。知覚されず存在する諸物の領域は、知覚される対象から構成される領域より、はるかに広大である。そして、「現象的質の帰属の問題」に関しては、現象的質は各経験的主体に属している。「私」は、経験的主体として、他の経験的主体と「代替可能」な個別主体であるに過ぎない。他の主体にも意識経験は存在しており、現象的質はそれら意識にも帰属している、と私は考える。そして、現象的質のもとに与えられなくても、つまり知覚経験の中で与えられなくとも、諸物は存在している。現象的質は意識経験において主題化されないということは本章1節で述べた通りである。人は知覚経験の中におり(He is *in* it)、そしてその知覚経験の主題である概念的内容領域は、主体に直接的に与えられる。つまり世界は直に主体に与えられている。

しかし、身体図式の機能がうまく働かない時、私は意識の中に「閉じ込められて」いる。この時にも現象的質は意識経験に属していると正当に言いうる。だがこのような場合、現象的質はまた外界にも属している。意識に閉じ込められてしまっている際、知覚が外的世界を直接に主体に与える禍々しい様をサルトルは記述している。判断の要素を全く含まない知覚経験に関して、サルトルは『嘔吐』の中で以下のように述べる。

物は名前から解放された。物はそこにある、グロテスクな、頑固な、巨大な物が。それを座席と読んだり、それについて何かを言ったりすることは、愚かなことに見える。私は名

づけようのない<物>に囲まれているのだ。独りきりで、言葉もなく、身を守るものもない私を、物を取りまいてる。⁶⁴

極限的で病理的な状況において、知覚経験から概念化は失われ、身体図式の適切な機能も停止している。このような「物から距離をとる手段」が奪われてしまっている主体にあって、知覚経験はどのようなものだろうか。そのような主体の知覚経験にあって、私がある事態を知覚することと、ある事態が知覚された事態としてそのものそれ自体で存立していることとは同じ一つのことである。知覚の概念化と身体図式が適切に働いている際にも、知覚経験は物そのものの姿を主体に明らかにするが、その際その物を知覚している主体は、「他の主体と代替可能な私」である。一方、今論じている極限状況においても、また異なった意味で、知覚対象は主体に対して直接的に存在している。こちらにおいては、経験の主体である私は、エレベーターの内部に閉じ込められている私、「代替不可能な私」「隣人を持たない私」である。そして、投錨と勘案が適切に機能している主体において「内」とは「外」のことであるが、つまり究極的に存在するのは三人称的な世界であるが、剥き出しの知覚経験を保有している主体にとっては、知覚経験において、「外」とは「内」のことである、一人称的な心の世界こそが外界である。通常は判断要素、そして適切に働く身体が存在が距離をとらせているが、極限的で病理的な事態において実現するのは、「グロテスクな、頑固な、巨大な物」として距離ゼロで迫ってくる物の存在である。諸物は何の役割も機能も果たさず、それでもそこに（あるいはそれゆえに）、「余計物」として存在している。そして、私に隣人はいない。私はむしろ世界それ自体であり、「私はマロニエの樹だった」⁶⁵というのが事の真相であると思われる。このような状況では、「知覚独在説」が適切な描像であると考えられる。つまり、物が存在するとはその物が知覚されることである。

さらにこの概念判断を含まない知覚経験を反省してみると、どのようなことが明らかになるだろうか。ある意味では、次のように述べることができる。私が自分の内を、つまり自分の経験を捉えようとしても、そこに発見されるのは外界それ自体である。この意味で「内部」はどこにもない。私の皮膚より内側、筋や腱、内臓、脳も、私の「内部」に属しているのではなく、私の外側、私の握っているペンや、私の見ているテーブルの上のリングの側、つまり私の「外」の側にある。大森莊蔵の述べるところによれば、「「見えている」という全状況にあっては「内部」というものがありえないのである。あるとしてもそれはすっからかんの内部である」⁶⁶ということになる。あるいはそこに存在してもよいという許可を与えられた「内部」などどこにもないというのに、不当に場所を占有する物体が、外界にある。サルトルが述べるように、無主体論的状況が赤裸々になる極限状況においては、すべては「余計物」として存在する。

⁶⁴ サルトル(2010), p. 209.

⁶⁵ サルトル(2010), p. 219.

⁶⁶ 大森(1982), p. 39.

では、「すっからかん」と大森が述べている事態はどのような事態なのだろうか。この点を考えていく際に、**Core Rule** についての論述に関連させてピーコックが記述した、幼児の発達論的事実が参考になる。ピーコックによれば⁶⁷、幼児は **Core Rule** に従って知覚経験を他者に帰属させるという間違いをしばしば起こしてしまう。つまり幼児は例えば、「あの机が紙に覆われている」ということを見ることを根拠に、「(幼児自身ではない) 彼(あるいは彼女) は、あの机が紙に覆われているのを見ている」という知覚経験の他者帰属を行ってしまっているかのようだ、とピーコックは述べる。幼児は **Core Rule** にしたがって他者にも視覚経験を帰属させているという事実が、幼児が示す様々な発達論的現象を説明する、とピーコックは主張する。

その事例の内容は以下のものだ。24 か月から 30 か月齢の幼児は、不透明なスクリーンの一方の側にいる自分が、他方の側にいる人物が見ることができないものを見ることができている、ということを理解するのに失敗する。そしてこのような幼児は、自分にとって何かが見えないことはスクリーンの向こう側にいる人物にその何かが見えないことなのだ、と考えているかのような行動をとる。この幼児は、おもちゃをスクリーンの向こうの人物から隠すように頼まれると、そのおもちゃを、自分からは見えないが他人からは見えるスクリーンの向こう側に隠してしまう。

また、この月齢の幼児は、かくれんぼをするとき、テーブルの下などに隠れる。その場所は、大人から見ればその幼児が部屋にいることが自明であるが、その幼児自身は部屋の残りの部分が見えないような位置である。この現象においても、幼児は、他者が何かを知覚するためのその条件を認識し損ねている。つまり、自分にとって何かが見えないことが、他者にとって自分が見えないことを意味するとこの幼児は考えているかのごとくなのである。

これらの事例⁶⁸において、幼児は、本来一人称的にしか適用できない **Core Rule** にしたがって、他者にも知覚経験を帰属させているかのようである。最初の事例では、幼児は、自分が何かを見ているそのときにまさに、他者もそのあることが事実であるということを見ている、と判断しているようである。つまり、本来ならあるものが見られていることは自分がそれを見ていることだけを意味しているはずなのに、幼児は、あるものが見られていることから自分以外の人物もその物を見ているという結論を引き出しているかのようなのだ。第一の事例では、自分に対しておもちゃを隠すことでもう一人の人物の知覚経験からおもちゃが隠されることになる、と幼児は判断しているようである。第二の事例も同様である。自分がなににも見ていないことを、自分を探している大人が何も見ていないということであると考え、つまり自分が何も見ていないことを、その大人から自分が隠されていることと同一視しているようである。

「露呈の脅威」が知覚経験を脅かすのか否か、という問いに答えるにあたって上述の幼児

⁶⁷ Peacocke(2010)

⁶⁸ ピーコックは他にもいくつか事例を挙げている。

に関する発達論的事実は手がかりになるだろう。上述の幼児にとって、他者の頭の中は、自分がいま目の前に見ている外界にそのまま呈示されてしまっているかのようである。また、自分の意識経験も、目の前の光景に剥き出しであり、そして自分がその光景を見ているということは他者もまたその光景を見ていることなのだということが幼児にとって真実であるかのようである。いわば他者の頭の中も自分の頭の中も幼児にとって「すっからかん」「空っぽ」であり、すべての事実は外界に提示されているかのように、おそらく幼児には思われているのだろう。現象的質の帰属に関しても、この幼児にあつては、現象的質は、自分の意識経験に帰属するとともに、まさに外界の事象そのものにも属している。自分が何かを知覚するということは、その何かが存在しているということと等価だからである。

そして、現実には、幼児の頭の中をその幼児以外誰も知りもしない。おそらく日々の生活実践が積み重ねられて、最終的に幼児は「自分の頭の中は自分自身以外直接に知ることはできない」という描像、頭の中には意識が「詰まっている」という描像へと至りつくのだろう。そのときには、現象的質は自分の頭の中に場所を持っている、と大人になった元幼児は結論付けるかもしれない。「露呈の脅威」は現実には成立していないと考える経験的主体が、その幼児の成長した姿である。それは、幼児が成長のある段階において自己と他者を隔てる境界線を目視したためではない。他者もまた考えていると自分が思っていたことを実際には他者が考えていなかったことが明らかになる、また自分しか考えていないと思っていたことを他者もまた考えていたことが明らかになる、といった経験を、自分が世界内で活動していくことによって積み重ね、世界の中での行為の仕方、他者との協働作業の仕方を、自分の身体図式へと組み込んでいく。これら技能を習得するということ、つまり歴史ある身体図式を構築するということがすなわち、自他の境界を知ることである。これらの技能を習得する経験的主体として、彼は自分と他人の違いをわきまえるのである。

しかし、統合失調症のような病態においては、身体図式が正常に機能していないと考えられる。このことが、統合失調症者における身体技能的な知識の大幅な欠落を説明するものであるように思われる。正常な経験的主体性にとっては、経験を積み増ししていくことで環境の要請に応じ適切に行うことを可能にさせる身体図式の存在が必要なのである。

3. 7. まとめ

自分の知覚経験について知を得ようとして主体は自分の「内」、経験の内部に注意を向ける。しかしそこで発見されるのは「外」を向いたときに発見されたその同じ外部世界である。ではこの外部世界におけるどこまでの要素が「外」に属し三人称的であり、どこまでの要素が「内」に属し一人称的である、つまり私ただ一人の経験に固有なものであるのだろうか。言い換えれば、どこまでが私ただ一人がアクセスできる内容であり、どこまでが他者もまたアクセスできる内容なのだろうか。これは知覚経験に認められる透明性問題であり、自他の境界に関する分明性と不分明性という問題である。しかし私たちは現実の状況で、自他の境

界についてすでに答えを与えてしまっている。概念化を施された知覚経験を持ち、身体図式が適切に機能している主体、つまり経験的主体は、まさにその正常な行為能力をもってこの問題を実践的に解決している。様々な行為実践や他者との協働作業を「できる」ということがまさに自他の境界を適切に「知っている」ということなのである。

「現象的質の帰属」の問題に関しては、健全な経験的主体において、現象的質は各人の意識経験に帰属している。諸人格は各自意識を有しており、知覚経験の現象的質が帰属する主体である。この点で、私という主体は他の経験的主体と代替可能な一存在者でしかない。また、この状況では、信念と知覚の関係に関してサーチライト説が適切であると言えそうである。物が存在するということは、物が知覚されるということ区別される。

一方、「知覚独在説」が正しい描像であるような状況が成立することもある。知覚から概念が抜け去り、機能の観点から有用性が測られることのない「余計物」としての諸物から知覚経験が構成されるとき、物が存在するとは、その物が知覚されているということに他ならないかのように思われる。この状況において「私」とは代替するもののないような、隣人を持たず孤立した、つまり「独りきりで、言葉もなく、身を守るものもない私」である。「私が何かを知覚する」とは、「その知覚される物が存在する」ということ以上でも以下でもない。「露呈の脅威」に関連させて言えば、私の心は外界へと露呈されてしまっている、あるいは外の世界こそ私の内の世界である。このような状況にあって、現象的質は外界にも、意識経験にも共に属している。意識経験とは外界のことだからである。

以上、知覚経験における「世界の現れに関する一人称的事実」の記述を終えた。次章では、理論的熟慮という思考の営みに対置される、実践的熟慮という思考の営みに焦点を当てたい。この思考は、意図を形成するために営まれる熟慮である。この熟慮においても、主題となるのは外界である。主体は、外界に関する熟慮を展開することで自分の意図状態について知を得る。

4. 意図と一人称

はじめに

本稿では、世界が主体に与えられる思考、信念、知覚という様態において、外部志向的である自己帰属手続きと、「世界の現れに関する一人称的事実」との関係を記述してきた。そして、信念を取り上げた際焦点化されたのは理論的熟慮であった。しかし思考の営みにはもう一つ、実践的熟慮というものがある。実践的熟慮は、意図形成のための思考の営みである。本稿では最後に、意図に関して論じる。思考という活動性を十分に扱うためには、実践的熟慮についても論じることが必要だと思われるからである。

また、意図を扱うもう一つの理由は、意図の自己帰属手続きも、外部志向的であるがゆえに、意図においても透明性問題が問題となると考えられるからである。しかし、意図に関する考察においては、理論的熟慮と違った形で「私」概念の重要性が示される。私が経験的主体としての「私」であることなくしては、意図に関する実践は成立しない。熟慮の理由を承認するとは、その理由に基づいた行為へと自己を拘束する、つまりその行為へとコミットメントを形成するということであるが、理由に基づいた行為へのコミットメントの主体として、「私」は経験的主体である。

4. 1. 「自己の決意」と「他者の決意」

まず、意図の自己帰属手続きの外部志向性とはどのようなことかということから論じよう。信念の一人称的帰属においては、自己帰属的問い（「私はPと信じているか否か」）に答えるために、主体は埋め込まれた問い（「Pであるか否か」）を考察することが必要なだけであった。しかし、意図の自己帰属においては、信念における「私はPと信じているか」から「Pであるか」への書き換えのようにして、「自己帰属的問い」の表現の形式を少し操作することだけで「埋め込まれた問い」を形成することはできないように思われる。

では、外部志向的な意図の自己帰属手続きは具体的にはどのような形をとるのか。意図の自己帰属における「埋め込まれた問い」、あるいは、もはや埋め込まれた表現を「自己帰属的問い」からの単純な表現上の書き換えで形成できない以上、「外部志向的問い」とここで呼んでおくが、その問いは、「外界において何が望ましいか」という問いとして定式化可能であると考えられる。たとえば私には深い賭博癖があるとして、賭博をやめるという行為は、家族を安心させる、社会通念上問題があるとされる生活習慣から脱却する、仕事に就くことができる、という観点から見て望ましい。つまり、賭博をやめることで実現する事柄の望ましさ、「家族を安心させることは望ましい」「社会通念上問題があるとされる生活習慣から脱却することは望ましい」「仕事を得ることは望ましい」という外界における価値を理由として、さらには「これらのことを実現するためには賭博をやめることが必要である」という信

念を背景要因として、私は賭博をやめようと意図し、またその意図を自己に帰属させる。外部志向的な問いは、「家族を安心させることは望ましいか」「仕事を得ることは望ましいか」という主題を巡る熟慮として展開される。「私は何を意図すべきか」、という熟慮に従事することにより、私は「家族を安心させることは望ましい」等々の結論を得、またその望ましい事柄の実現のためには賭博をやめる必要がある、という、手段に関する信念を背景要因としつつ、「自分は賭博をやめようと意図すべきである」という結論を得る。その際に、熟慮における「べき」の要請に従うためにその意図を実際に形成する。そして意図形成が基づいている根拠とまさに同一の根拠に基づいて、私はその意図を自己に帰属させる⁶⁹。

まず、「家族を安心させることは望ましい」という実践的熟慮的判断の内容は、現実には家族が陥っている窮状という形で世界内に実現している事実を、「もっと家族は幸福になるべきだ」という善の方へと私が方向付けることを通じて、私に対して明らかになる。このような状況の背景には、家族の現在の状況は不幸だ、という判断がある。しかし、私の家族の不幸を望む、たとえばAにとっては、この同じ私の家族の状況は、「まだまだ幸福であり、もっと不幸になるべき」ものとして与えられるだろう。Aにとっては、私の家族はいまだ幸福に過ぎ、「私の家族がさらに不幸になること」が望ましい、善なのである。このような意味で、家族が安心することが望ましいか否かは、観点相対的である。現実の同一の状況が、「不幸な家族」という観点のもと眺められることも、「幸福な家族」という観点のもと眺められることも可能である⁷⁰。

そして、意図は、まだ実現していないと主体が信ずる事柄を主題としている。すでに実現されていると思っている事柄は、主体にとってすでに実現されているので、その実現を意図することはできない⁷¹。この点にも信念や知覚との違いを認めることができる。そして意図において実現すべき事柄は、前段落で述べたように各人各様である。しかしそれにもかかわらず、賭博をやめようと意図するということが私にとって持つ意味は、家族の顔に認められる心労、兄弟間の不和、仕事をしていないことで受ける差別、といった外界の事象の意味として私に与えられる。それら事象は誰にとっても観察可能な事象である。

このように誰にとっても明らかな観察的事象として私が賭博をやめるべきであるということが外界に示されているように思われるのに、この観察的事象から「賭博をやめるべき」という判断を一般に人は導き出さなければならない、というわけではない。A や B だった

⁶⁹ 信念、知覚、意図の自己帰属手続きの大まかな違いを本稿末尾に図表として提示した。(図表1)

⁷⁰ 意図の観点相対性は、主体の欲求という論件と深くかかわっていると考えられる。コップに半分入っている水は、喉が渴いていない主体にとっては、「半分も入っている」と記述されるかもしれないが、喉が渴いていて水を飲もうとしている主体には、「半分しか入っていない」と記述されるかもしれない。

⁷¹ すでに実現されている何らかの事柄を維持しようとする意図も、その事柄が次の瞬間も成り立っているとは保証されていないのだから、その意味ではまだ現実化されていないことの実現を目指す意図である。

ら、賭博で一攫千金を果たすことが家族を安心させるということなのかもしれない。純粹に外界の客觀的事象であると私に思われることは、私固有の事柄に過ぎないのである。私は外界を観察することで自分の意図を知る。そして、私の意図を特權的な仕方で知ることができるのは私のみであるという意味で、意図という心的状態は私秘的である。この意図は外界に吹さらしに露わになっているように私には思われる。しかし、私以外の誰も私のその意図に気付いていないように思われる。これが意図における透明性問題である⁷²。

そして、真理という規範は觀点非相對的だが、善（意図形成における目的）という規範は觀点相對的である。前者に関しては「人は一般にその根拠に基づいてこれこれのように判断する。したがって私もまたそう判断すべきである」と言えるのに対して、後者に関しては、「人はその理由に基づいて行為する。しかしその理由はその人の理由であって、私の理由ではない。私は別の理由に基づいて別様に行う」と言うことができる。つまり意図において「私」概念が重要なものとなっている。実践的熟慮においては理論的熟慮と違った仕方で「私」概念が重要である。意図形成は決意(making up one's mind)であるが、決意に関する諸実践を瞥見することで、意図形成と經驗的主体としての「私」との連関が明らかになる。この点を記述しよう。

例を挙げつつ、自己の決意と經驗的主体としての私との関係を記述していこう。私がパーティに行こうかどうか決めかねているとする。彼は決めてしまっている。彼は行くつもりである。このような彼の決意は、私自身がパーティに行くか行かないか決める際の与件のひとつである。彼が行くなら私はいかないことにしよう、彼が行くなら是非私も行こう、などなど、私はその与件に自分がパーティに行くか否かという決意を様々に基づけうる。しかし「私自身の決意」はこのような、他者の決意が私に対して持つ意味をもちえない。このことは二通りの仕方で考えられる。まず、私が参加するとすでに決意してしまっているならば、「その決意を与件として」私がさらにパーティに行くか否かを決意する必要も、余地も、共に存在しない。私はすでに決意してしまっているのだから。したがって、私の決意は「それに私が自分の決意を基づけうる」与件、としては存在しない。では、私がまだ決意していないとしよう。このとき、私が先に自分の決意をそれに基づけていたような「彼の確固とした決意」に対応する「私の決意」などまだ存在しない。私が自分の決意をそれに基づけうるような「私自身の確固とした決意」はまだ存在しないのである。なぜなら、私はまだ決意を行っていないのだから。基づくべきものがないのである。この意味でも、私の決意のための「与件となる」私の決意は存在しない。この例は、「彼の決意」と「私の決意」が有する意味の違いを照明していると考えることができよう。つまり、彼の決意は私にとって、私が行う熟

⁷² 「露呈の脅威」は「私しか知らないはずのことを他人も知っているのではないか」という自他の境界の不分明性にまつわる事態であった。本節の現箇所では問題となっているのは、「他人も当然知っている」と私が思っていることを実は私しか知らないのではないか」という危惧を抱くという状況であると言える。これら二つの不安の相互の関係性を詳らかにすることは本稿ではできなかった。この論点に関しては機会を改めて検討したい。

慮の内部での事項の一つに過ぎないのに対して、私の決意は、私にとって、私が行う熟慮の最終的帰結である⁷³。私の熟慮事項の一つに過ぎないある他者の一つの決意が、それがその決意を「下すもの自身（つまりその他者）」に対しては何らかのコミットメントを要請するとしても、そのコミットメントへの自己拘束は、私には要請されない。しかし自分の熟慮の全般的帰結となる決意に関しては、私は、その決意が要請するコミットメントを引き受けるのでなければならない。そうでなければ、その決意は熟慮の最終的帰結でも、「私の決意」でもない、ということになる。他者の決意は私の熟慮の構成要素となることを通してのみ私の活動性へと貢献する。一方、私の決意もちろん、私の熟慮の構成要素となることができる。しかしたとえば今の例においては、「私はパーティーに行く」と決意している」という私の決意が、「私はパーティーに行くべきか否か」ということを主題とする熟慮の構成要素となることはない。「私の」決意はこの意味で他者の決意が私に対して持つとは異なった意味を私に対して有している。

私の決意と他者の決意とを対照させる第二の例は次である。他者の決意は、私の行為の目標にとって障害となりうる。私が独房に入れられているとして、看守が私を決して出さないという決意を有しているなら、その決意は、独房から出たい私の障害となる。しかし私を独房から出さないという決意が、私自身のものであったとしたらどうか。つまりその決意は「私は独房から出ない」という私自身の決意である。この私の決意が私が独房から出ることに対して障害になっている、と述べることはミスリーディングである。私は、独房から出たいとは考えていないのだから、障害がそれに対して障害となるどころの目的（牢獄から出ようという目的）自体がそもそも不在であるからである。私がたとえ独房から出たいと考えたとしても出ることができないであろう場合なら（たとえば独房に鍵がかかっているなどして）、私は独房から出たくないと考えていたとしても、私はある点で不自由であり、独房から出ることに対する障害（開かない扉）を有している（自分が自発的にその扉を開けようとするかもしれないとしても）。つまりその場合、私が独房から出ようとするか否かというそのことは、私が実際に独房から出られるか否かを決定しない、と言えるからである。このようなとき、私は不自由である。一方、私が独房の扉の鍵を持っており、それにもかかわらず独房から出ないという決意を下しているなら、その自分の決意は何ら私にとって障害ではない。私が出ようとするのが、実際に私が独房を出るということを含意する。一方で、私が独房から出ようとするか否かは、私を閉じ込めている看守の決意を左右しない。看守の決意は私の一存で動かし得るものではない。しかし私が独房から出ようとするか否かは、私自身の独房に留まろうとするか出ようとするかという決意を直接に左右する（というより、両者は同じ一つのことである）。このような意味で、「他者の決意」と「私の決意」は私自身にとって異なる意味を有している。この段落で述べた意味で私の決意が私にとって障害と

⁷³ 熟慮の最終的帰結としての自分の決意と、単に熟慮的活動の内部での一考慮事項に過ぎないものとしての他者の決意、という区分は Moran(2001)による。

なることがないということに、決意が「私次第(up to me)」であることの一つの意味を、筆者は認めたい。

また、「他者の決意」と「自己の決意」に関しては、それらが行為へと貢献する際に、両者がいかなる経路を経ることを必要とするか、という点に関しても違いがある。1章5節でバージの議論を論じた際に、私は自分の推論の不備を発見したら、直ちにその発見を自分のその推論、つまり一階の判断に実装すると述べた。一方、他者の推論に関する評価は、何らかの手段を使って他者にその評価を伝えるのでない限り、他者の推論実践に実装されることはない、と述べた。決意に関しても同様の論点を指摘することができる。他人の決意は、私の行為の障害になりうる。私は牢獄から出たいのに、看守は私を出さないという決意を形成しているかもしれない。私には、看守の決意をもちや私の行動の障害としないために、なすべきことがある。看守を説得したり、金銭取引をしたり、暴力的な行為に訴えなければならぬかもしれない。しかしこの意味では、私の決意は私の行為の障害とはならない。私はぜひとも牢獄から出たいのだが、決して牢獄を出ることはすまいとする自分の決意がそれを阻んでいる、という状況はナンセンスである。「私は牢獄を出まい」とする私の決意が私にとって邪魔になりそうであるならば、私は私自身を説得したり金銭で誘惑したり、暴力を振るったりする必要はなく、ただ牢獄から出ようとする事へと改心すればよいだけである。この意味でも決意は「私次第」である。この改心には私の巧みな言葉による説得も金銭も、暴力も必要がない。

また、実践的熟慮において、熟慮を完結させる結論を得たならば、つまり私がひとたび賭博をやめる決意を形成したならば、さらに自分が何を決意したかを知るために、自分自身に関する何らかの特性を観察するといったことを必要としない。決意を形成するということ、そのままで自分が何を決意したかを知るというそのことである。決意を形成する際に依拠した理由は、その決意を自己に帰属させる際に依拠する理由でもある。モランの用語で表現するなら、人は熟慮的態度(deliberative stance)（「私は何を行うべきか」「私は何を意図すべきか」を突き止めようとする態度）への回答を得ることで意図を自己帰属するのであり、ここでは理論的態度(theoretical stance)（観察という態度をもとに「私は何を意図しているか」を突き止めようとする態度）の出番はない。

以上のように、決意と一人称は本質的な仕方で結びついている。次節では、さらに、意図が基づいている理由とその意図の実現としての行為との関係において、一人称が重要な役割を果たしているという点を見ていく。一人称との結びつきの違いが、理論的熟慮と実践的熟慮とを分け隔てる重要な相違点である。

4. 2. 実践的熟慮と一人称

では、実践的熟慮と理由との関係、また理由とその理由に基づく行為との関係はいかなるものであろうか。まず、D.オーウェンズ(David Owens)が Owens(2011)で提出した論点に

依拠しつつ、「私」概念と、実践的熟慮の理由及びその理由に基づいた行為との関係を明らかにしよう。オーウェンズによれば、実践的熟慮は理論的熟慮とは異なった仕方で「私」概念と関係している。理論的熟慮において、私の熟慮要因、つまり「判断を行う際の私の認知的リソースの多寡、熟慮のために許容可能な時間的制約、私のエネルギー、その問いを問う際に私が社会的にどのような状況に置かれているか」といった要因は、私の熟慮の内部で根拠(reason)を構成することはないが、実践的熟慮においてはそれら熟慮要因は熟慮の理由(reason)を構成する。「昼休みはもう終わる。あまり考えている時間がないので、このレストランに入ろう。」という実践的熟慮において、「あまり考えている時間がない」という熟慮要因が判断の理由を構成している。オーウェンズの用語を使うならば、ここで熟慮要因は規範的上昇⁷⁴を果たしている。一方、理論的熟慮において熟慮要因は規範的上昇を果たさない。そして、規範的上昇を果たしている熟慮要因を自分の行為の理由として適切に承認するためには、主体は、熟慮要因を理由としてその理由に基づいた行為を行おうとしているまさにこの私自身がその熟慮主体であるということを、「私」概念のもと理解しているのだからではない。以上のようにオーウェンズは論じる。

2章2節において「主体の先天的な遺伝特性、固有の対人的、物理的環境、受けた教育や成育歴、過去これまで経験してきた事柄、主体の現在時点における関心、熟慮の範囲、主体の置かれた状況の偶然的特性」を経験的要因と呼んだ。オーウェンズの論じた熟慮要因は、このような経験的要因の部分構成するだろう。2章2節では、これら要因は「熟慮の内側から判断の根拠としてではなく、また熟慮の外側から単なる原因としてでもなく、経験的主体性の位相において」主体の熟慮へと貢献する、と論じた。オーウェンズの議論によるなら、これら要因のうち熟慮要因は、理論的熟慮においてではなく実践的熟慮においては、行為の理由として熟慮内部にその位置を占めることもありうる、ということになる。経験的要因がすべてこのような仕方で働くかはわからない。熟慮要因の例としては、「私には時間がない」「私はいま疲れている」といった主体に関する要因が挙げられる。「私には次の予定までもう時間がない。ゆえにこの列車に飛び乗ろう」「私はいま疲れている。ゆえにリビングのソファで休息しよう」と判断するならば、熟慮において前半の前提を構成する部分（「私には次の予定までもう時間がない」「私はいま疲れている」）は判断の正当な理由として機能している。では、この点に対して「私」概念が密接に関係しているとはどのようなことだろうか。

少なくとも上に挙げた例（「私には次の予定までもう時間がない」「私はいま疲れている」）に関してならば、これら要因は理論的熟慮の根拠（前提）を構成するのではないか。たとえば、「Aは隣の席で疲れた顔をしている。私も疲れている。ゆえにこの部屋には少なくとも二人疲れている人物がいる」という推論は理論的熟慮であり、そこでは「私も疲れている」という熟慮要因が判断の前提として用いられているのではないか。

⁷⁴ 「規範的上昇」(normative ascent)という用語はオーウェンズによる。Owens(2011), p. 275.

この理論的熟慮において、「私も疲れている」という要因は（「私」が仮に S であるとして）「S も疲れている」という記述と代替可能なそのかぎりでは当該の判断の前提としての資格を備えている。この点において重要なのは、「S」は私によって思考されるか私以外の主体によって思考されるかといったことには無頓着であるという点である。つまり、この熟慮を誰が営んでいるかということは熟慮の内容に影響しない。S であれ、A であれ、B であれ、「A は隣の席で疲れた顔をしている。S も疲れている。ゆえにこの部屋には少なくとも二人疲れている人物がいる」という熟慮を展開可能である。

一方「私はいま急いでいる。ゆえにこの列車に飛び乗ろう」⁷⁵という判断において「私はいま急いでいる」の「私」という語はそれを「S」で置き換えたとしたら本質的に逸せられてしまう或る役割を果たしている。つまりこの「私」は、熟慮を展開しているのはまさにその急いでいる主体自身であるということを表している。理由の内部で言及されている主体とその理由を理由として承認している主体熟慮主体とは同一であり、「私」概念の使用は、この同一性を主体自身が理解しているということを示している。私がこの熟慮を展開するそのかぎりにおいてこの理由は理由である。同じ内容の熟慮を展開することが他人にはできない、ということはこの「私」概念は示している。この特徴は、実践的熟慮の理論的熟慮と対比しての重要な違いである。理論的熟慮は一般に、その内容が正しいものであるなら、誰によっても思考可能なものでなければならない。しかしこの「誰によっても」という性格が今問題にしている実践的熟慮においては欠けている。熟慮主体自身がこの理由（「私はいま急いでいる」）を理由として認めるそのかぎりにおいて、この理由は理由である。他の主体がこの理由を認めることは、「私が」その理由に基づいた行為を行うということを結果させない。いま急いでいるからといって、私ができることを理由に電車に飛び乗るということをしないならば、この理由は理由でなくなる。他者がその理由を認めることは、私の行為に関して何の含意も持たない。急いでいるからこの列車に必ず飛び乗らねばならない、という必然性はない。「急いでいる」という理由を理由と認め、列車に飛び乗るという仕方その理由に実際に自分の行為に基づかせる私という存在者がいるのでなければ、この理由はそもそも理由ではない。また、「A は隣の席で疲れた顔をしている。S も疲れている。ゆえに人は一般にこの部屋には少なくとも二人疲れている人物がいると結論しなければならない」とは言えるが、「私は急いでいる。ゆえに人は一般にこの電車に飛び乗らねばならない」という、人一般への普遍化を行うことはできない。

では、普遍化が可能か否かの区別が理論的熟慮と実践的熟慮を分けているとはどのようなことだろうか。理論的熟慮において、信念を自己帰属させる際に問われる問いは「人は一般にこの状況で何を信じるべきか」というものである。信念に関しては、主体は自分から独立の外界に成立している真理に一致した仕方信念を形成しなければならない、という要請が存在している。そして、信じられるべき、外界に成り立っている真理は、誰がそれを信

⁷⁵ 「私はいま疲れている。ゆえにリビングのソファで休息しよう」という例でもよい。

じるか、あるいはそれを信じる人が特殊的にどのような状況に置かれているか、といったことによって左右されてはならない。このことを反映して、理論的熟慮においては、「人は一般に」という問いに与えられる回答が、「私は何を信じているか」という問いへの回答と見なされる、ということになる。また、ある人が行った理論的熟慮は、それがもし正しいものならば、他の人も同様に展開可能なものであるものでなければならない。このことが意味するのは、主体の熟慮要因（主体の個別事情はどのようなものであるかということに関する要因）は理論的熟慮において判断の根拠という資格を得ることはない、ということである。一方、実践的熟慮においても主題は外界である。しかし実践的熟慮にあつては、外界に関する問いは、はじめから「私はこの状況で何を行うべきか」という問いであつて、ここでは明白に一人称概念が含まれている。この一人称概念を含んだ問いに答えることで、「私は何を意図すべきか」「私は何を意図しているか」という問いにも答えが得られることになる。

そして、実践的熟慮が成立する要因として、行為者は、熟慮において理由として捉えられた要因に実際に自分の行為を基づけるのでなければならない。つまり、行為がなされた理由は熟慮において理由として考えられていたまさにその同じ理由であるのでなければならない、つまり行為は実際にその理由に「基づいて」いるのでなければならない。そしてこのことが成立するためには、主体は、自分が行為において基づく理由は自分自身が熟慮においてそこへと行為を基づかせようとした理由と同一であるということを理解しているのでなければならない。では、この理由に「基づく」とはどのようなことなのだろうか。

私がお化け屋敷に入ろうとしているとしよう。日々の疲れからの解放、心のカタルシスもたらされるからという理由でそう意図しているとしよう。その際、準備として、トイレに行っておくことを思いつくかもしれない。お化け屋敷の中でもよおしたらいけないからである。しかし私がそのトイレに行っておこうという意図を持って入った入り口が、トイレの入り口ではなくお化け屋敷の入り口であつたとしてみよう。この事例において、私は確かに、お化け屋敷に入ろうと意図して、そして実際にお化け屋敷に入った。また、お化け屋敷に入るか否か熟慮した主体と、実際にお化け屋敷に入った主体は、同一人物、つまり「私」である。しかし、カタルシスを得るという理由にまさに「基づいて」、お化け屋敷に入ったのではない。むしろ私は、お化け屋敷で尿意をもよおさないように、という理由に基づいて建物に入った。しかし、「お化け屋敷で尿意をもよおさないようにしよう」という理由「に基づいて」トイレに入らずお化け屋敷に入った、というのはおかしい。「尿意をもよおさないように」という理由が適切に効力を発したと言いうるためには、私が入った建物はトイレであるのでなければならなかった。つまり、このような意味で、「尿意をもよおさないように」という理由は、私がそれに基づいてお化け屋敷に入った理由であると正当な意味で言うものではない。この事例において、私は理由、「カタルシスを得るため」「尿意をもよおさないように」といういずれの理由に「基づいて」も行為していない。

あるいは、私は土手でカマキリを潰そうという意図を形成するかもしれない。そして、ど

うやってカマキリを見つけるか思案しながら土手に腰を下ろすかもしれない。しかしそうしたこと、真下にいるカマキリを潰してしまった。この場合、カマキリを潰そうと意図した主体と、実際にカマキリを潰した主体とは同一である。また私が自分のお尻の下につぶれたカマキリを発見したなら、私自身が「カマキリを潰そうと意図した主体と、実際にカマキリを潰した主体とは同一」であることを理解する、という要件も成立するだろう。しかし、私はカマキリを潰そうという理由に「基づいて」お尻でカマキリを潰したわけではないだろう。私が結果させた事態は熟慮において是認されていたまさにその理由に基づいてはいない。

このように、熟慮主体と行為主体の同一性を主体自身が「私」概念のもと理解していること、そして、行為に基づく理由と熟慮において是認された理由が同一のものであり、主体がまさにその理由に基づいて行為を行ったのだということを主体自身が「私」観念のもと理解していること、実践的熟慮はこれらの要件を必要とする。主体が実践的熟慮において是認されたまさにその理由に自覚的に基づいて行為を結果させるためには、主体は熟慮主体と行為主体の同一性を、それら両主体がまさに「私」であるという仕方で理解しているのではない。実践的熟慮とそれに基づく行為においては、まさに自分が熟慮のプロセスで承認した理由に基づいて行為が行われたのだということを理解するのでなければ、主体は行為へと貢献している行為者性の源泉を自分自身として特定しえない。この行為は自分の自由な行為者性を源泉としてそこから帰結したものであること、このことを理解しないなら、その主体は行為に関する実践的熟慮を十全に実現していない。自由の所在を自分自身に特定すること、意図的行為にはこのことが必要となるのであり、この点は理論的熟慮や信念形成と対照をなす。

理論的熟慮と実践的熟慮の最も大きな違いを、本稿は以下の点に見出す。理論的熟慮においては、私の熟慮は、その内容が正しければ、万人が同様の内容について熟慮できる性格のものである。一方実践的熟慮は、私の行う行為に特化したものであり、その熟慮を経て行為が成功裏に行われる場合であっても、その同じ内容を持つ熟慮を私と同じ仕方で他者が展開することはできない。後者にあつて、「私」概念が本質的な役割を果たしている。

4. 3. コミットメントと経験的主体である私

前節では、実践的熟慮と一人称の深いつながりについて論じた。実践的熟慮の担い手は経験的主体としての「私」である。本節では、意図の場面における経験的主体を行為へのコミットメントとの連関において記述する。そのことにより、経験的主体性の位相を明らかにしたい。

次の事例を考えることで、自分自身の過去の経歴、つまり経験的要因が熟慮へと影響する一人称的な仕方を明らかにするよう努めよう。R.モラン(Richard Moran)が考察したサルトルの意志の弱い賭博者の例である。この例では、賭博者は賭博をやめる決意をするが、彼は

自分のこの決意がどれくらい基礎付けられているのかを考え始める。現在の決意は、未来において彼が賭博台に近づかないという保証を与えるだろうか。未来の自分を、現在の決意が破綻から救ってくれるだろうか。しかし、現在の決意が明日も存続しているとは限らない。未来の自分が賭博台に近づかずにいるためには、その未来の自分が、いわば「ゼロから」賭博をしないという決意を立ち上げるのでなければならない。現在の賭博をしないという決意は、未来に関して何事も保証してくれない。

このような状況で、賭博者は自分の過去の履歴に決定力を認めたがることがあるだろう。「自分はこれからどう振る舞うのか」ということに関して自分の過去の履歴が回答を与えてくれるのではないかと期待するかもしれない。このような考えのもと、賭博者が自分の意図に関して理論的態度を採用したとしよう。理論的態度とは、観察に重点を置く主体の態度である。賭博者は、過去自分はどのようなであったかを考え始める。過去賭博をやめようと決意したその決意はどれだけ功を奏しただろうか。モランはこのような賭博者の態度に関して、次のように論じる。賭博者がこれまで賭博をやめる決意を幾度となく放棄しており、彼が、「もちろん、私が実際に君をがっかりさせるか否かは完全に経験的な問題である（つまりいままでも君をがっかりさせてきたのだから、賭博をやめるという決意をした今回に関しても、君をがっかりさせるであろうことは疑いがない）」と答えるとしたら、これは自己逃避である。過去これまでの経験的な履歴が現在の決意の先行きを完全に決定し尽しているということとはありえない。だが、彼が「君をがっかりさせるような私のこれまでの実際の歴史的経緯は心配するに及ばない。私はそれらを完全に退け、超え出ているのだから。」と述べるなら、こちらの場合にも彼は自己逃避している⁷⁶。過去の履歴の一元論も、決意の一元論も、共に誤りである。そして、この両極端の中間、経験的主体性の位相において、過去は主体へと影響を与えている。

ここで、推論の内容を構成する私の過去について考えてみよう。決意の際に、私が賭博をやめる決意に関する自分の過去の経歴に支えを求めるとしても、過去自分の決意はたびたび挫かれてきたから今回のこの決意も失敗に終わる、あるいは過去自分が決意したことはかなりの程度の持続を見たのだから今回の決断も成功する、と帰納によって結論付けることはできない。自分の過去、現在の状態を観察することによって自分が未来にとるであろう行動を予言する帰納的予言は、実践的熟慮によって意図を形成することで獲得できる自分の未来の行動に関する知の代役をはたすことはできない。なぜなら、帰納はそれに基づいて未来に生じる出来事を観察的に予測する手段だが、決意において、私は決意が遂行されることを未来において観察するのではなく、まさにほかならぬ私がその未来の行為を遂行するのだからである。

そして、サルトルの意志の弱い賭博者の例に関して、モランが述べるところによれば、賭博者は確固とした決意をしたが自分自身の過去が気になりだしたのではなく、そもそも彼

⁷⁶ Moran(2001), p. 81.

の今回の決意を支える、熟慮的態度のもとでの考慮事項である外界の理由の効力が失われつつあるからこそ、彼は過去を振り返るのである。もし家族を安心させたいという欲求が十全に働いており、そして賭博をやめるしかそのことを実現する手段がないのだと信じているならば、そのようなときにも賭博者が完全に気弱になって決意の成否を自分の過去の履歴に求めようとすることは、ないと考えられるからだ⁷⁷。

つまり、過去の決意が依拠していた熟慮的態度が、その決意の時点が過去になったということだけで単純に消滅してしまうことはない。過去熟慮が基礎を置いていた外界の理由は、現在においても存続している。本当に決意が過去になってしまうためには、その決意が依拠していた外界の理由の効力そのものが過去のものとなってしまうのでなければならない。それら理由の効力が失われなければならない。そうでないならば、私は過去に決意した行為へのコミットメントを現在も保有している。そして、その決意は「振り返ることができる」ものにはまだなっていない。

もし決意が完全に過去のものとなったならば、その決意が基づいている理由は、外部志向的な実践的熟慮の内部でもはや効力を保持していない。その決意は完全に「過去の履歴」となったのである。一方、現在初めて立ち上げる決意がある。この両極端の間に、中間的な形の決意がある。その中間的な決意は、それが初めて立ち上げられたのは過去の時点であったとしても、現在も自分の行為に効力を及ぼしている。その決意は過去となっていない。このような決意は、行為へのコミットメントとして特徴づけられるだろう。コミットメントは現在の瞬間的な決意でもなく、もう古びて使いものにならなくなってしまった過去の履歴であるわけでもない。そしてコミットメントの主体は「私」である。

では、一人称性とコミットメントとの関係はいかなるものだろうか。友人の勧めでくれた仕事に就くならば賭博場に入りびたりになることはなくなり、家族にも心配をかけずにすむ。その場合仕事によって収入が入り、生活にこれこれの変化が生じる。嗜癖におぼれることで心理的安全感を得るということは社会的通念からして好ましくない。これら全般的考慮事項に関して熟慮を働かせ、その結果賭博をやめる決意をする。「何を決意すべきか」という熟慮的問いに関する答えが「私は何を決意したか」という問いへと回答を与える。これら「賭博をすべきではない」という決意を支える外界の理由に、「私が」自分の決意を基づかせる。このような状況は「私次第(up to me)」の状況である。これはもちろん私の恣意にすべてが任せられているということではない。私が賭博をやめる決意をするならば、私はそのことにより様々な行為の制約へと自分を束縛する、という意味において「私次第」なのである。いわば私は賭博をやめることへとコミットメントを形成する。つまりこれから私は賭博をやめるという決意に沿う形で自分の様々な行為を計画することに責任を持つのであり、もしまた賭博をしてしまったら（自己欺瞞的な仕方ではなく）自分を責めることになる。

⁷⁷ もちろん強迫的に賭博を繰り返す病理学的事例は例外となるだろうが。

以上のように、現在ゼロから立ち上げられる決意ではなく、また完全に過去に沈んだ決意でもない、現在と過去の間に位置を占めるコミットメントが、経験的主体としての私を特徴づけている。過去の履歴の一元論も、決意の一元論も正しくない。それらの中間に経験的主体としての私が位置づけられる。

4. 4. まとめ

本章では、意図形成の思考実践である実践的熟慮を取り上げ、一人称との関係を詳述してきた。私の意図とは、外界に露呈されたものであるように私には思われる。にもかかわらず、その外界の諸特徴は私によってしか認識されていないのではないか、という危惧に私は陥ってしまうかもしれない。意図に関して外部志向的な心的自己帰属の手続きを認めると私はこのような危惧のもとに置かれるのではないか。これが意図に関する透明性問題であった。私の経験的要因は、意図において、その光の下で現実が眺められる、私にとっての目標となる善を規定する。経験的要因が様々であることは、人が現実をそこへと方向付ける善の多様性として結果する。つまり経験的要因が透明性問題を生じさせる。しかし透明性問題はまさにその経験的要因を自らの血肉とした主体の健全な経験的主体性によって解消される。経験的主体としての私が、私の意図内容に関してどこまでが他者にも知られ、どこまでが私にしか知られないかということをわきまえている、ということ、私の行為実践は示している。透明性問題を生み出すのも、行為実践のレベルにおいてその問題を实际的に解決しているのも、同じ経験的主体性である。

信念と意図との大きな違いは、理論的熟慮と実践的熟慮の違いとしても現れる。後者は本質的に一人称的である。つまり、理論的熟慮は同じ内容に関して誰でもが展開可能なものであるのに対して、実践的熟慮は、私の行為に関しては、私によってしか展開可能ではない。

本章では、実践的熟慮、決意、意図の理由といった関連した主題について、一人称との本質的なつながりを様々な角度から論じてきた。一人称性への関与の仕方の違いを、理論的熟慮と実践的熟慮の大きな違いとして見定めることができる。

5. 結語

本稿の目的は、「世界が客観的にこれこれである」（非心的事実）ということと「私にとって世界はこれこれのものとして現れる」（心的事実）ということとの間に区別はあるのか、区別があるとしたらその区別が成り立っているとはどのようなことなのか、ということを知明するというものであった。

本稿では、まず信念を扱う1章において、非心的事実と心的事実との区別を主体が一人称的な仕方でつけているとはいかなることなのか、ということを知明した。外界の客観性の観念を知明していることが、そのような区別を主体がつけていることなのだ、と論じ、この観念を有するために、主体は「私」概念を有し、一人称的な仕方では二階の信念を形成できなければならない、ということを知明した。

では、外界の客観性の観念を保有するために必要な二階の信念の具体的な自己帰属手続きとはどのようなものなのか、またそこで必要とされている一人称の概念とはいかなるものなのか。この問いを皮切りに、一階の心的状態を信念（2章）、知覚（3章）、意図（4章）に分けて後続の諸章において考察した。まず、それら諸章に渡って共通に問題となる「透明性問題」を知明した。客観的、公共的な外界に注目することで特権的、私秘的な内界について知を得ることができるということは背理を含むのではない。透明性手続きを知認したうえで、一人称の特権性は保全されるのか、されるとしたらいかなる仕方においてか、ということを知明するということが課題が透明性問題であった。

ともに外部志向的な信念、知覚、意図における自己知において、「露呈の事実」はある程度現実に成り立っている。私の心は、また他者の心はある程度外界に露呈している。しかし一人称特権を脅かす程度においてはではない。露呈の脅威は自他の境界の不明性を帰結するのではないかと述べた。しかし、日常の行為実践、他者との協働作業が正常に進行しているかぎりにおいて、自他の境界を主体はわきまえていると見なされる。そして現実に、私たちが自他の境界の不明性に関して問題視する状況は多くない。これは私たちが経験的主体であるからだとして論じてきた。

外界を眺めることが自分自身の心を見めることであり、その際私と外界とは、心、意識のヴェールの介在によって遮断させられることなく、直接的に接触している。この洞察を維持しつつ、純粋経験の相を知記的に知明することが本稿の目的であった。心が外界に露呈されているからこそ、私は他者の心を見、他者は私の心を知ることができる。しかし、他者が他者自身の心を見、私が私自身の心を知ることができるほど特権的な仕方においてはではない。透明性問題の存在にも関わらず一人称の特権性が確保されるのは、私たちが経験的主体であるからだとして論じた。

感覚や感情、欲求に関しては扱わなかった。これら心的状態の自己帰属は、具体的とはいかなる仕方では達成されているのだろうか。この点の考察は今後の課題としつつ、ここで本稿を終えることにする。

図表 1 信念、知覚、意図に関する、外部志向的な自己帰属手続き

	信念	知覚（身体技能的）	意図
熟慮	理論的熟慮	熟慮を経由せず	実践的熟慮
規範	真理	日常規範	善
評価の文脈	真偽評価	身体運動の適切性	善の実現
知の形態	命題知	技能知	命題知
適合の方向	心が世界へと	心が世界へと	世界が心へと
主題となる世界の人称性	三人称的「外」なる世界	（概念化を含まない知覚経験においては）一人称的「内」なる世界（経験）	自らが行為を基づけるために承認した外界の理由

< 欧語文献 >

Åkerman, J. (2010), “Communication and indexical reference,” *Philosophical Studies* 149, pp. 355-366.

Almog, J., et al. (eds.)(1989), *Themes from Kaplan*, Oxford University Press.

Beebe, H., et al. (eds.)(2009), *Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press.

Bermudez, J.L. (ed.)(2010), *Thought, Reference, and Experience*, Oxford University Press.

Burge, T. (1977), “Belief De Re,” in Burge(2007), pp. 44-64.

———(1979), “Individualism and the Mental,” in Burge(2007), pp. 100-150.[前田高弘訳, 「個体主義と心的なもの」, 信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅲ・翻訳編』所収, 勁草書房, 2004 年.]

———(1982), “Two Thought Experiments Reviewed,” in Burge(2007), pp. 182-191.

———(1988), “Individualism and Self-Knowledge,” in Burge(2013), pp. 55-67.

———(1993), “Content Preservation,” in Burge(2013), pp. 229-253.

———(1996), “Our Entitlement to Self-Knowledge,” in Burge(2013), pp. 68-87.

———(1998), “Reason and the First Person,” in Burge(2013), pp. 383-406.

———(2007), *Foundations of Mind*, Oxford University Press.

———(2011), “Postscript: ‘Content Preservation’,” in Burge(2013), pp. 254-284.

———(2013), *Cognition thorough Understanding*, Oxford University Press.

- Brewer, B. (2011), "Realism and Explanation in Perception," in Roessler(2011a), pp. 68-81.
- Byrne, A. (2005a), "Introspection," *Philosophical Topics* 33, pp. 79- 104.
- (2005b), "Self-knowledge and Transparency," *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* lxxxv, pp. 201-221.
- (2011), "Knowing That I Am Thinking," in Hatzimoysis(2011), pp. 105-124.
- Campbell, J. (2011),"Relational vs Kantian Responses to Berkeley's Puzzle," in Roessler(2011a), pp. 35-50.
- (2012a), "On the thesis that 'I' is not a referring term," in Prosser(2012), pp. 1-21.
- (2012b), "Dose Perception Do Any Work in an Understanding of the First Person ?," in Coliva(2012a), pp. 102-119.
- Cassam,Q. (ed.)(1994), *Self Knowledge*, Oxford University Press.
- (2011), "Tackling Berkeley's Puzzle," in Roessler(2011a), pp. 18-34.
- Christensen, D. and Kornblith, H. (1997), "Testimony, Memory and the Limits of the A Priori," *Philosophical Studies* 86, pp. 1-20.
- Coliva, A.(ed.)(2012a), *The Self and Self-Knowledge*, Oxford University Press.
- (2012b), "One Variety of Self-Knowledge: Constitutivism as Constractivism," in Coliva(2012a), pp. 212-242.
- (2012c), "Which 'key to all mythologies' about the self ? A note on where the illusions of transcendence come from and how to resist them," in Prosser(2012), pp. 22-45.
- Corazza, E., et al. (2002), "Who is I ?," *Philosophical Studies* 107, pp. 1-21.

- Cussins, A. (1990), "Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content," in Gunther(2003), pp. 133-163.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2005), *How the body shapes the mind*, Oxford University Press.
- Gallois, A. (1996), *The World Without, The Mind Within*, Cambridge University Press.
- Gertler, B. (ed.)(2003), *Privileged Access*, Ashgate.
- Gunther, Y.H. (ed.) (2003), *Essays on Nonconceptual Content*.
- Hatzimoysis, A. (ed.)(2011), *Self-Knowledge*, Oxford University Press.
- Kaplan, D. (1968), "Quantifying In," *Synthese* 19, pp. 178-214.
- (1989), "Demonstratives," in Almog(1989), pp. 481-563.
- Kripke, S. (1972), *Naming and Necessity*, Blackwell Publishing.[『名指しと必然性』, 八木沢敬, 野家啓一訳, 産業図書, 1985 年.]
- Legrand, D. (2006), "The Bodily self : The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5, pp. 89-118.
- (2007), "Pre-Reflective Self-Consciousness: On Being Bodily in the World," *Janus Head* 9(2), pp.493-519.
- (2009), "Perceiving subjectivity in bodily movement: The case of dancers," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8, pp. 389-408.
- (2010), "Subjective and physical dimentions of bodily self-consciousness, and their dis-integration in anorexia nervosa," *Neuropsychologia* 48, pp. 726-737.
- Ludlow, P., et al. (eds.)(1998), *Externalism and Self-Knowledge*, CSLI Publications.

- Menzies, P. and Price, H. (1993), "Causation as a Secondary Quality," *British Journal for the Philosophy of Science* 44(2), pp. 187-203.
- Moran, R. (2001), *Authority and Estrangement*, Princeton University Press.
- (2003), "Self-knowledge: Discovery, Resolution and Undoing" in Gertler(2003), pp. 159-177.
- Noë, A. (2004), *Action in Perception*, The MIT Press. [『知覚のなかの行為』, 門脇俊介, 石原孝二監訳, 春秋社, 2010 年.]
- O'Regan, J. K. and Noë, A. (2001), "What it is like to see : A sensorimotor theory of perceptual experience," *Synthese*, 129, pp. 79-103.
- Owens, D. (2011), "Deliberation and the First Person," in Hatzimoysis(2011), pp. 261-277.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press. [『理由と人格』, 森村進訳, 勁草書房, 1998 年]
- Peacocke, C. (1998), "Our Entitlement to Self-Knowledge : Entitlement, Self-Knowledge and Conceptual Redeployment," in Ludlow(1998), pp. 265-303.
- (2010), "Another I," in Bermudez(2010), pp. 220-257.
- (2012), "Subjects and Consciousness," in Coliva(2012a), pp. 74-101.
- Perry, J. (2000a), *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, CSLI Publications.
- (2000b), "Frege on Demonstratives," in Perry(2000a), pp. 1-26.
- (2000c), "The Problem of the Essential Demonstratives," in Perry(2000a), pp. 27-44.
- Predelli, S. (1988), " 'I am not here now' ," *Analysis* 58.2, pp. 107-115.

- (2002), “Intentions, indexicals and Communication,” *Analysis* 62.4, pp. 310-316.
- (2005), *Contexts*, Oxford University Press.
- (2006), “The Problem with Token-Reflexivity,” *Synthese* 148, pp. 5-29.
- Putnam, H. (1975a), *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press.
- (1975b), “The meaning of ‘meaning’,” in Putnam(1975a), pp. 215-271.
- Roessler, J., et al. (eds.)(2011a), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press.
- (2011b), “Causation in Commonsense Realism,” in Roessler(2011a), pp. 103-120.
- Prosser, S., et al. (eds.)(2012), *Immunity to Error through Misidentification*, Cambridge University Press.
- Romdenh-Romluc, K. (2002), “Now the French are invading England !,” *Analysis* 62.1, pp. 34-41.
- (2006), “I,” *Philosophical Studies* 128, pp. 257-283.
- Sacks, O. (1970), *The MAN Who MISTOOK HIS WIFE for a HAT*, Simon & Schuster. [『妻を帽子とまちがえた男』, 高見幸郎, 金沢泰子訳, 晶文社, 1992 年.]
- Shoemaker, S. (1994), “Self-Reference and Self-Awareness,” in Cassam(1994), pp. 80-93.
- (2003), “On Knowing One’s Own Mind,” in Gertler(2003), pp. 111-130.
- Smith, Q. (1989), “The multiple uses of indexicals,” *Synthese* 78, pp. 167-191.
- Thompson, E. (2005), “Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4, pp. 407-427.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe,

Blackwell. [『哲学探究』藤本隆志訳, 大修館書店, 1976 年.][『哲学的探求』読解, 黒崎宏訳, 産業図書, 1997 年.]

Wittgenstein, L. (1958), *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell. [『青色本・茶色本他』, 大森荘蔵. 杖下隆英訳, 大修館書店, 1975 年.]

Woodward, J.F. (2009), "Agency and Interventionist Theories," in Beebe(2009), pp.217-240.

Wright, C., et al. (eds.) (1998a), *Knowing Our Own Minds*, Oxford University Press.

——(1998b), "Self-Knowledge : The Wittgensteinian Legacy," in Wright(1998a), pp. 13-45.

——(2001), *Rails to Infinity*, Harvard University Press.

——(2001), "Wittgenstein's Rule-Following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics," in Wright(2001), pp. 170-213.

<邦語文献>

アンリ・ベルクソン、『新訳ベルクソン全集 2・物質と記憶』，竹内信夫訳，白水社，2011 年．

ウィリアム・ジェイムズ、『純粹経験の哲学』，伊藤邦武訳，岩波文庫，2004 年．

ウィリアム・フィッシュ、『知覚の哲学入門』，山田圭一監訳，源河亨，國領佳樹，新川拓哉訳，勁草書房，2014 年．

ヴォルフガング・ブランケンブルク、『自明性の喪失』，木村敏，岡本進，島弘嗣訳，みすず書房，1978 年．

大森荘蔵、『新視覚新論』，東京大学出版会，1982 年．

金杉武司，「自己知と自己認知」，信原幸弘，太田紘史編，『新・心の哲学 I－認知編』所収，勁草書房，2014 年．

島村修平，「自分自身の心を知ること：命題的態度の自己知を巡る哲学的ジレンマとその解決の試み」，博士学位論文，東京大学大学院人文社会系研究，2011 年．

ジャン＝ポール・サルトル、『嘔吐』，鈴木道彦訳，人文書院，2010 年．

ジェームズ・ジェローム・ギブソン、『生態学的知覚システム』，佐々木正人，古山宣洋，三嶋博之監訳，東京大学出版会，2011 年．

トマス・ネーゲル，『理性の権利』，大辻正晴訳，春秋社，2015 年．

永井均，『ウィトゲンシュタインの誤診』，ナカニシヤ出版，2012 年．

フランツ・カフカ，『カフカ短編集』，池内紀編訳，岩波文庫，1987 年．

ミシェル・アンリ，『身体の哲学と現象学』，中敬夫訳，法政大学出版局，2000 年．

——『受肉』，中敬夫訳，法政大学出版局，2007 年．

モーリス・メルロ＝ポンティ、『知覚の現象学Ⅰ』, 竹内芳郎, 小木貞考訳, みすず書房, 1967年.

——『知覚の現象学Ⅱ』, 竹内芳郎, 木田元, 宮本忠雄訳, みすず書房, 1974年.

安永浩著, 内海健編, 『安永浩セレクション』, ライフメディコム, 2014年.

山田圭一, 『ウィトゲンシュタイン最後の思考 確実性と偶然性の邂逅』, 勁草書房, 2009年.

ロナルド・デイヴィッド・レイン, 『引き裂かれた自己』, 坂本健二, 志貴春彦, 笠原嘉訳, みすず書房, 1971年.