

〔論文〕

実践的推論とアクラシア
 ——基礎的合理性と自然言語に関する一研究

岡部 勉

**Practical Reasoning and Akrasia:
 An Essay on Basic Rationality and Natural Language**

Tsutomu OKABE

要旨 (Summary)

One could be a *phronimos* (a practically wise person), unsurprisingly, without being a sophisticated metaphysician. This is not a surprise, for our practical reasoning is always incomplete and the reasons involved in that are not to be enumerated thoroughly; usually, it is extremely elliptical. It is sufficient and, you may say, reasonable to pick up only the key reasons to each case; and you need not go into details. Even the key reasons are, very often, to be mentioned elliptically; but you may feel that some complicated, too profound to manage in your daily life, matters be involved here. Our conception of value, finality, and rationality should be, somehow or other, relevant to the matters; and they should, inevitably, give rise to metaphysical problems and require subtle metaphysical scrutinies. The subtlety of those scrutinies should be, I suppose, compatible with the generality which our rationality as our own essential property require of us and of our moral reasoning. In certain circumstances, you would, in fact, have to confront one or other metaphysical problem, the metaphysical reasoning upon which could have an effect on your next step in your life as a rational being.

キーワード：実践的推論、アクラシア、合理性、理性的能力、自然言語、形而上学

序

アクラシア（意志の弱さ）という現象（意志の弱さの表れとされる現象としての行為）は、反理性的、非合理的な現象（行為）であるとされるかもし

れないが、意志の弱い人はそれ故に（つまり、意志の弱さ故に）非難されることはあっても、それ故に（意志の弱さ故に）特に非合理的、反理性的な人とされることはないであろう。その理由は、恐らく、アクラシアの反対であるエンクラテイア（意志の強さ）は、目指されるべき規範、努力目標であって、それを達成できないことは、必ずしも正常に対する異常とか欠陥の類いではないからであろう。しかし、達成しようと努力しないことは、何らかの欠陥である、重要な何かが欠如しているとされるのではないか。理性的であること自体が、或る意味では、規範としての努力目標のようなものであると言えるかもしれない。しかし、別の意味では、私たちは（特に問題がない限り）誰もが理性的であると言えるように思われる。後者の場合、私たちは「基礎的な意味で」理性的であると言うことにしよう。前者の場合は、それに対して、規範的な意味で理性的であると言うことにしよう。^{*1}

以上のように言うことは、言わんとすることが十分明らかでないところもあるかもしれないが、それほど間違っていないように思われる。しかし、もしそうだとすると、なぜ私たちは、上で言う二重の意味で理性的であるとされるような、奇妙な存在であるのか。それとも、これは実は少しも奇妙なことではないのであろうか。だが、なぜ私たちは端的にホモ・サピエンスであって、そして、端的に理性的存在である、それ以上でも以下でもないということではないのであろうか。なぜ私たちには、アクラシアというような、厄介なものがつきまとうのであろうか。

ところで、もし私が（穏健な）道徳的実在論者であれば、道徳的推論とは「合理的な思考・思案を通して到達される真実」を目指す一種の実践的な推論であると言えるかもしれない。では、その場合に「思考・思案に求められる合理性」とは、すべての（基礎的な意味で）理性的とされる人が持つ基礎的な種類の合理性であらうか。もしそうだとすると、基礎的な意味で理性的であるとされる人であれば、誰もが全く同じように真実に到達できるということになるのであろうか。それとも、求められる合理性は、規範的な意味でのそれであって、そのような合理性も、思考・思案を通して到達される真実も共に、誰もが容易に獲得できるような類いものではないということなのであろうか。^{*2}

私はここでは（穏健であろうとなかろうと）道徳的實在論者の振りをするつもりはない。しかし、私は便宜的に「合理的な思考・思案を通して到達される真実」というようなものが実際にあると仮定して、そのような（もちろん道徳的とは限らない）真実を目指すものとしての、合理的・理性的であることを求められる実践的な推論一般を、以下では問題にすることにしたい。

私がそのような実践的推論と合理性について、そしてアクラシアについて、ここで問題にしたいのは、次の二点である。

- 1) 結局のところ、そのような合理的・理性的な実践的推論というのは、私たちにとって何であるのか。どのような意味を持つものであるのか。例えば、それは感情とか欲求に対して何であるのか。
- 2) そのような合理的・理性的な実践的推論に対して、あるいはそのような推論を通して到達される真実に対して、アクラシアとは一体何であるのか。それとも、アクラシアについて問題にすべきは、むしろ感情とか欲求の類いであるのか。

本論の構成

- 1 ソクラテスのジレンマ
- 2 認知主義とアクラシア
- 3 道徳的葛藤と感情システム
- 4 合理的解決
- 5 自然言語
- 6 技術的知識と合理性
- 7 基礎的合理性
- 8 実践的推論
- 9 結語

- 1 ソクラテスのジレンマ

上で述べた「理性的」の二重の意味をめぐる問題というのを、私たちは次のような主張を検討することを通して、より明瞭にできるかもしれない。³

ソクラテスは、個別の行為に関わる、思考・思案を通して到達される真実に関して問題なのは、例えば、ソクラテスが牢獄から逃げるべきか否かに関する真実について問題なのは、思慮（分別、あるいはそれに類した何か）を持つ人がそれについてどう思うか、思慮と真実、あるいは最善のロゴス（言論、言説、推論）がそれについてどう言うかであると主張する。そして更に、A) ほんの少数の人だけが思慮ある人である、B) その人たちと他の多くの人たちの間には（このような問題に関しては）一致するところがない、と主張する。思慮ある人というのは（別の理解もあり得るが）規範的な意味で理性的な人であると解し得る。他方で、他の多くの人というのは、基礎的な意味で理性的な人であるとすることができる。この場合、ソクラテスは、基礎的合理性は規範的合理性を、直接的に準備するものであるどころか、それに（或る意味では）敵対するものであると言っていることになる。しかしながら、思慮ある人は規範的合理性を目指して、基礎的合理性からでないとしたら、一体どこから出発できるのであろうか。だが、基礎的合理性からだとしたら、一体どのようにして、敵対する考え方から出発できるのであろうか。

以上のようなソクラテスの立場は、真実（あるいは実在）ということに関しては、真実がどうあるかということと、思慮ある人がどう思うか、どう言うか（だから、結局は人にどう思われるか）ということと、少しも切り離してはいないから、あからさまで頑固一徹な（真理とか真実は「人にどう思われるか」と完全に無関係に決まっているとする）実在論者のそれとは異なって、少なくともこの点に関しては、それほど極端なものではない。ソクラテスの立場は、頑迷な超越的実在論者と純粋に相對主義的なプロタゴラス的の実在論者の中間のどこかに位置すると、恐らくは言うことができよう。

しかしながら、彼の立場は、次の二つの点で非常に極端である。

- i) ソクラテスは、何の条件も付けずに、真実が言うことと最善のロゴスが言うこととを等価とするので、真実は無条件的に論証され得る、言語的に（言語を通して）明らかにされ得る、と言っていることになる。

- ii) 彼はまた、思慮ある人が全くの少数派であること、そして、少数者と多数者の間には真実に関して、何を真実とするかに関して、徹底した不一致が存在することを、断固として主張している。

ソクラテスの立場は、少なくとも上の二つの主張に関して、擁護するに全く値しないと考える人もいるかもしれない。しかし、以下で私は、上の（極端な）二つの主張が私たちの問題とどう結びつくのかを明らかにしたいと考える。

i) の主張に関しては、实在論的傾向にある人でも認知主義的な傾向にある人は違和感を覚えるであろう。現代の道徳的实在論者の多くは、私たちの認知的能力、特に個別性の認識に関わるその役割を強調する。他方、ソクラテスは、そのような能力を完全に無視しているように思われる。そして、個別の行為に関わる問題において私たちは言語的事象を扱っているということを、過度に（と認知主義的傾向にある人は言いたくなるかもしれない）強調しているように思われる。しかしながら、私はここでは、このような認知主義者の違和感については、戦略的に無視することにした。i) の主張に関しては、ここでは、実際にそのようなことがあり得る、言語を通して真実は明らかにされ得ると仮定することにしよう。

ソクラテスは、例えば『クリトン』では、彼自身の特定の問題、彼自身の人生における特定の状況に対する彼自身の特定の応答を扱っていると言えよう。しかし、記述の一般的な性格（つまり、状況とそれに対する応答の記述の一般性、そして思案・思慮の具体的な中身の一般性）は、彼が一般的ないし普遍的な問題を扱っているという印象を与えるかもしれない。私たちの応答と（その応答がそれに対してある、その）状況は、共に個別具体的なものであり、それ自身の個別性と具体性を持っている。だが、行為と状況の記述と評価、そして思案・思慮は、基本的に言語的事象であり、言語的事象が持つ一般的な性格を持つものである。そのように、ここでは考えることにする。

さて、私がソクラテスに関して問題にしたいのは、次の二点である。

- I) ソクラテスは、思慮ある人の判断は最終的には一つに収斂すると想定しているように思われる。そして、その判断は（仮定によって）真実に到達しているのだから、それが一つに収斂するというのは、当然のことであると私は考える。しかしながら、もしそうだとしたら、思慮ある人以外の多くの人は、なぜその意見の一致に参加することが（はじめから、あたかも原理的に）できないのか。思慮ある人以外の多くの人が、真実から（原理的に）遠ざけられる理由は何か。なぜ基礎的合理性は、不十分であるどころか、真実に関して規範的合理性に敵対的であり得るのか。
- II) 他方で、ソクラテスは「論証」の各ポイントにおいてクリトンの同意が必要であると言っているように思われる。彼にとって、クリトンが彼に同意できるかどうかは重要であるらしい。しかし、容易に想像できるように、クリトンは私たちと同じように、思慮ある人というような希少絶滅種ではなくて、どこにでも見られるありふれた存在である。そうだとしたら、ソクラテスはなぜ彼の同意を必要とするのか。なぜ（真実に関して規範的合理性を持つ人に敵対する）基礎的合理性だけを持つような人の同意を必要とするのか。*

ソクラテスは、一方で（真実から遠ざけられているという理由で）多くの人を退け、他方で（理由はわからないが）多くの人を、より正確には、そのひとりでしかないような人の同意を、必要とすと言っているように思われる。これを私は「ソクラテスのジレンマ」と呼ぶことにする。

ソクラテスの徹底した哲学的反省は、彼自身の意見と私たちが通常持つ意見との間に、或る隔たりを作るのかもしれない。しかし、彼は彼の意見が、思慮ある人のものとできるだけ同様のものになることを（すなわち、真実であるものになることを）願うものと私は仮定する。そして、もし彼が正しい方向にあると私たちが考える場合には、私たちが通常持つ意見（しかも、私たちは必ずそこから出発しなければならない、その意見）が、なぜ支障をきたすように運命づけられているのか、他方で、思慮ある人は（思慮ある人になるために）どのようにしてそこから出発できるのか、このふたつを私たちは説明する必要がある。更にまた、なぜソクラテスは彼の意見を、思慮ある

人だけではなくて、多くの人が（あるいは、多くの人を代表すると考えられるクリトンのような人が）受け入れることを願うのか、その理由を説明する必要がある。

2 認知主義とアクラシア

現代の、認知主義に傾く道徳的实在論者は、私たちの認知的能力と、認知された個別の状況に対する具体的な応答としての行為を産出する（認知的能力と一体になった、と彼らが言う）実践的能力に強く訴える傾向がある。彼らの多くは、行為に関する思案・思慮として実現される私たちの推論能力の普遍的ないし一般的性格を否定して、私たちの（個別の状況に対する応答としての）個別の行為に関する傾向性と個別性、そして（行為がそれに対する応答である、その）個別の状況の認識に関する個別性を強調する。

例えば（認知主義的实在論者の代表者のひとりである）ウィギンズは、よく知られているように、思考・思案を通して実現される真実に、意見の一致、収斂を求める要求を制限しようとした。そして、彼は機会があれば常に、私たちが直面する状況に対する、私たちの傾向性を伴う応答の認知的な側面を強調する。⁵

彼は一方では、個々人の養育のあり方とか経験、教養などに従って、他方では関心とか興味、職業などに従って、異なった度合で別様に各個人が認知的能力を実現できると仮定しているように思われる。彼は、例えば二人（あるいは三人、四人）の異なった個人が、同一の状況に対して異なった仕方に対応するかもしれないと想定している。それは、彼らが同一の状況を異なった仕方でも認知するからである。⁶

（しかしながら、もし彼らが本当に異なった仕方でも同一の状況を認知して、そのどれもが錯覚ではないとしたら、私たちは一体誰にとってそれが同一の状況であると言うことになるのか。彼らが全員、同じその状況の記述として受け入れることができるような、その状況についての基礎的な記述があるべきであろう。そういうものは実際あるとして、それに加えて彼らがそこに見

るものは、仮定によって、或る人には見えるが他の人には全く見えない、あるいは他の人には見えていても全く注意を引かない、というようなものであるはずである。養育の仕方とか訓練によって、あるいは感受性のできがそもそも違うことによって、そういう違いが出てくるということはある得るかもしれない。しかし、他方で、見なくてもよい幾つかを、あるいはすべてを見ってしまうような人がいても、何の不思議もないように思われる。そして、認知主義者の説明からすると、アクラシアを経験する人というのは、以下で見るように、そのような人であると思われる。）

ところで、ウィギンズは、一種の思慮・思案を通して実現される反省的考察とか哲学的議論が、私たちの認知的能力の獲得と洗練に（どのような仕方では知らないが）影響を与えるとすることを、必ずしも否定しないと私は考える。また、思慮・思案を通して実現される反省的思考ないし議論が、現在の状況に対する、進行中の（傾向性を伴う）私たちの応答に、状況に関する認知の仕方を変えることを通して、影響を与えることがあり得るということを否定しないであろう。⁷

しかし、認知主義的な道徳的実在論者にとって重要なのは、状況を（どのような状況であろうと、常に）一定の仕方では認知するように（そして、それ以外の仕方では認知しないように）訓練された認知的能力の獲得と、それと一体になった実践的能力の獲得とであると考えられる。そのように訓練された認知的能力と実践的能力の獲得に反省的思考がどう関わるかというようなことは、彼らにとってそれほど重要な問題ではないであろう。問題なのは、現在の状況に何を見るか、何を見出すかということと、自分が見たものに従って行為するか否か、見出したものに促されて行為することができるかどうかということであろう。アクラシアというのは、このような考え方からすれば、要するにそれができないということであろう。つまり、意志の弱い人は、意志の強い人と同じものを見るのだが、そのことが行為と結びつかない人である。その理由は、意志の強い人と違って意志の弱い人は、同時にそこに別のものを見ってしまうからであり、そしてその別のものに従って行為してしまうからである。そしてその理由は、意志の弱い人の実践的能力が、意志の強い人の場合とは違って、そこに別のものを見る認知的能力と一体化しているか

らである。概略このように、認知主義者によるアクラシアの説明は続くことになるであろう。

意志の弱い人は、認知主義者の説明はそう思わせるかもしれないが、常に（機会がある度に）意志が弱い、意志の弱さを露呈するというわけではない。意志の弱さというのは、或る意味では誰もが、恐らくは幾つになっても経験する可能性のある、ひどく自然なものであると思われる。自然なものであると私が言うのは、それを弁護（弁解）したいからではない。それはひどく自然なものであり、人間的ですらあると言える（アクラシアは人間にしか起こり得ない）ようなものではあるが、弁護できるものではないと私は考えたい。しかし、認知主義者はそうは考えないかもしれない。

アクラシアについて奇妙なのは、アクラシアという現象が本当に存在するのかどうか、存在するとした場合、それはどのようなものであるのか、どのような現象が含まれてどのような現象は含まれないのか、どのようにして生じるのか、そもそもなぜあるのか、全く不合理なものであるのか、それとも何らかの合理性を持つものであるか、といったすべてについて、人々の意見が一致しないということである。人々の意見が一致しないということ自体は特に珍しいことではない。しかし、誰もが経験し得る、ひどく日常的でありふれた（と思われる）現象について、なぜ意見が収斂しないのであろうか。

3 道徳的葛藤と感情システム

人が自分の判断に固執しようとするとき、感情（ないし感情的・欲求的な何か）がそれを妨げるということがあり得る。例えば、人は自分の（法科大学院に進学しようとする）計画に固執するかもしれない。しかし、机にむかう度に感じる倦怠感と徒労感がその実現を妨げるかもしれない。そして、彼は自分の意志の弱さを嘆くことになるかもしれない。他方で、彼は（妨げられたことによって、思い直して）計画が間違っていることに気づくことになるかもしれない。^{*8}

この例がアクラシアの例であるかどうかというのは、アクラシアの定義と

(この例の) 記述の仕方による。或る人は、後悔するのであればアクラシアである、と言うであろう。他の人は、思い直したのであればそうではない、とするかもしれない。意見が収斂しないのは、定義と記述の仕方が、結局は人によって異なるからである。アクラシアは、意志と呼ばれるものが何であれ、そう呼ばれる何か弱いというだけの、単純な現象ではない。それは、人間がそれによって人間であるとされるような、幾つかの要素が絡み合う極めて複雑な現象である。私はここでは、この問題に、直接的に立ち入ることはできない。私がここで問題にしたいのは、上の例で、人が判断に固執して感情がそれを妨げるという場合に、結果としてその方がよい、合理的であるということは、もちろんあると思うが、それは果して、アクラシアが合理的であり得るということを示すものであるのかどうかということである。⁹

私たちは、個人的な(あるいはそうではない)習慣とか社会慣習、社会通念、あるいは自分の主張、自分の計画、そういったものに固執することがある。固執するというのは、感情的・欲求的な何か何らかそこに組み込まれている、そういう或る種の態度を(特定の判断とか計画に対して)とるということであろう。そういう態度をとる(あるいはとり続ける)ことに対して、それを妨げる(中止させる)ものがあり得る。それは、上の例でそうであるように、別の感情的・欲求的な何かかもしれないし、もっと別の何か(他人の一言、偶然の出来事、反省的思考)かもしれない。感情は別の感情と対立し得る。判断が別の判断と対立し得るのと同様である。道徳的判断も別の道徳的判断と対立し得る。感情と欲求のシステムが、個人においてあるいは集団において、常に整合的に働くという保証(あるいは、或る状況においては特定の感情だけが正しく働くという保証)はない。道徳的判断に関しても同様である。私たちの感情システムとか或る社会の道徳システムの合理性というのは、システム全体の合理性、システム全体の効果とか結果によって計量されるそれではないと考えられる。だから、個人レベルの話は、感情とか道徳の合理性ということに関しては、実は余り意味がない。つまり、特定の個人が特定の状況にあって特定の感情や特定の道徳(道徳的規則)に従うことは、それ自体としては(ただそれだけのこととしては、短期的な結果がよく出ようと悪く出ようと)合理的でも不合理でもない。問題は、行為者がそ

れをどう記述し、どう評価し、どう説明するかである。それによって、彼の行為が合理的かどうかは決まる。合理性というのは、その最も優れた意味では、個人の（基本的には行為者としての個人の）問題であると考えられる。アクラシアも、基本的には、個人の（行為者としてのあり方、資質に関わる）問題である。

或る場合には、憐れみの感情が、道徳的とは言えない、道はずれた行為をよりよいとする（悪しき社会通念に従った、あるいは邪な集団の規則に従った）私の判断を退けて、私を救うことがあるかもしれない。或る人（社会通念の信奉者、集団の指導者）はこれをアクラシアとするであろう。そして、私を非難するであろう。別の人、非難するどころか、反対に賞賛するかもしれない。しかし、問題なのは、私がどう思うかである。

或る意味では、私がどう思うかによってアクラシアかどうかは決まる。もし私が感情に従ったことで自分自身を非難しないのであれば、他人がどう言おうと、アクラシアというようなことは問題にならない。アクラシアかどうかを他人に聞く必要はない。だが、もし私が（上のような場合に）自分自身を非難するとしたら、私は誰かに相談した方がよい。アクラシアかどうかを決めてもらうためにではない。それ以前の（アクラシアかどうかの問題になる以前の）何か、もっと根本的な何かを、私に関してまず問題にすべきであると思われるからである。

4 合理的解決

反實在論に傾くウィリアムズのような人は、反省的思考・反省的思案を通して私たちが道徳的な事柄に関する「知識を習得する」ということを否定する。だが、彼はもちろん、反省的な思考、反省的な議論が、私たちの行為の進路決定において重要な役割を果たすということを否定しない。彼はまた、反省的な議論が、イギリス人のような（近代的合理性の精神を自ら開拓してきたと言える）人々にとって、歴史的・感情的に対立する党派間で最終的な決定に到達するための、合理的で効果的な唯一の方法であるということ、

多分否定しないであろう。^{*10}

しかし、認知主義者はそれを認めないかもしれない。認知主義者は、真っ向から意見が対立する、歴史的・感情的にも敵対する立場に立つ相手（例えば政治的・宗教的敵対者）に対して、まともに反省的議論を仕掛けることは、ほとんど（あるいは全く）意味がないと言うかもしれない。歴史的・感情的に敵対する者同士が、長年培った認知的能力と実践的能力との結びつきを断ち切って、短時間の議論を通して（少なくともどちらか一方からすれば）別の見方・別の振る舞い方を共有することができるようになる、などということ、絵空事でしかないと彼らは考えるからである。

それは、誰にとっても絵空事でしかないように思われる。しかし、別の見方・別の振る舞い方を共有することができるようになるとは思わないが、感情が頑強に抵抗し、慣習と通念がそれを後押しし、過去の記憶がよみがえる度に感情の抵抗を強化するときに、それでもなお別の道をよりよいとする判断に私たちは従うことができるし、少なくとも感情に従うのがよいのかどうか、立ち止まって考えてみることはできる。そうするかどうかは、完全に私たち次第である。過去の忌まわしい記憶を私たちは意のままに消し去ることはもちろんできないし、過去の記憶と結びついて深く沈潜する恨みや怒りの感情も、噴出するときには否応なく噴出するであろうし、社会的慣習や通念も思い通りに距離をとれるようなものではない場合があり得る。だが、自然的感情、自然的傾き、社会的通念、社会的慣習のすべてが別の方向を指し示していても、それでもなお、私たちは思い止まって、別の道を選ぶことができる。そして、思い止まるかどうか、思い止まって別の道を選ぶかどうかは、そのすべてが私たち次第、私たちが自分で自発的にそうするのがよいと思うかどうかにかかっている。合理性の能力というのは、完全に私たちの自発性に基づく自発的な能力である。^{*11}

このような能力の行使と不行使に関しては、若年者や非健常者の場合は別として、原則的には、基礎的な意味で理性的能力を持つと見なされるすべての人が、行使を免除されることも不行使を免責されることもない。過去に受けた仕打ちに対する恨みから非道に走る者は、過去の仕打ちそのものが非道なものであれば同情はされるであろうが、免責されることはないであろう。

それが私たちの考え方である。認知主義者は、このような大雑把な話には我慢できない、もっと細部にこだわるべきである、私たちの認知的感受性の違いが或る意味ではすべてである、と言うかもしれない。放埒放縦な人、抑制のない人、抑制のある人、そして思慮分別のある人というのは、要するに別の人、別の人種である。彼らは更にそう主張するかもしれない。^{*12}

私はそうは考えない。放埒放縦で徳のかけらもない人も、思慮分別のある有徳な人も、全く同じように、基礎的な意味において理性的な人である。両者の違いは、認知的能力とか感受性の違いというようなものではあり得ない。どれほど感受性とか認知的能力が、求められる意味で、あるいはあらゆる意味で、優れていようとも、理性的・合理的に振る舞うということは、そのことから生じてこないと思われる。喉がひどく渴いているときに目の前に飲み物があっても（自由に飲むことができるのに）飲もうとしないというのは、何か理由があって飲まない方がよいと考えることからしか生じようがない。^{*13}

訓練によって動物を、それと同じように、目の前に飲み物があっても飲まないように、習慣づけることができる。しかし、動物がまれに（例えば、生涯にたった一度だけ）失敗したとしても、私たちはそれをアクラシアの現象とは見なさない。そういう場合は、訓練が足りないせいでも、余り利口ではないせいでも、多分ないであろう。よほど喉が渴いていたからでもないであろう。恐らくは、彼（彼女）の自然本性と訓練による何か（感情と欲求の自然的システムと訓練の成果との協同と競合）に従って、彼（彼女）はそうしたのである。彼（彼女）は、自分が行為と判断に関して首尾一貫性と統一性を求められている（飼い主は求めているかもしれない）ということを知らないし、私たちはそのことを欠陥とは考えない。しかし、アクラシアが問題になり得る行為者は、そのことを知らなければならない。

動物は、本性的な感情と欲求の総合的システムと訓練の成果に（盲目的に、と人は言うかもしれない）従っているだけである。私たちは行為者について行為の理由を（或る意味では徹底して）問題にする。私たちにとっては、理由を形成する判断の整合性と、行為の首尾一貫性、判断と行為の首尾一貫性・統一性が問題である。私たちは誰もが日常の判断と振る舞いに関して、逸脱

が許される部分は或る程度あるものの、全体としてはゆるやかに厳格な、整合性・首尾一貫性・統一性を求められている。

5 自然言語

さて、合理性の能力は自発的なものであると私は言った。ここで言う「自発的」の意味は、先天的・自然的ということではない。私たちは遺伝子的な仕組みによって、基礎的な意味で合理的・理性的であるということではない。類人猿は、そして（自然的な存在としての）ホモ・サピエンスも、自然発生的な「感情と欲求のシステム」に従うことによって、そして自然的戦略としての小集団社会を形成することによって、先に言った意味で盲目的に合理的であり得る。だが、彼らがここで言う「基礎的な意味で合理的・理性的」であるということはない。

自然的存在としてのホモ・サピエンスは、或る水準までの道具を作ることができるし、敵を罠に陥れることもできるし、敵を欺くことも敵の嘘を見抜くこともできるであろう。食糧を確保するために必要な道具の製作と使用に関わる知性的能力の発達、小集団社会を形成し維持するために必要な認知的能力の獲得、これらは自然発生的なものである。推論能力の獲得も自然発生的なものであろう。例えば、箱を積み重ねてバナナをとることを、チンパンジーは自分で推論して発見することができる。このように推論することができるようになるためには、実際目にして現在の状況を離れて、目に見えない未来の状況を想像する能力が必要であろう。目に見えない過去の状況を思い出し、それを未来に投影する能力も必要になるかもしれない。過去と未来を（少なくとも、順序とか持続と完了のような時間的秩序に関して）或る程度は自由に扱うことができるようになることが、推論能力を獲得するための条件であろう。

しかし、自然的存在としてのホモ・サピエンスの段階では、以上のような、自然発生的な知性的能力と認知的能力及び推論能力の獲得と使用とは、自然的に与えられた（自然的欲求の充足、食糧と安全の確保、そして小集団社会

の維持といった) 自然的目的の実現をより有利にするという、機能的な制約を強く受けていたと言うべきであろう。その実質的な意味は、ホモ・サピエンスの合理的生存戦略は基本的には(類人猿がそうしてきたように) 自然発生的な感情と欲求のシステムに従うことである、ということである。或る段階までは、ホモ・サピエンスはそのようなシステムに従いつつ、優れた知性的能力と認知的能力を駆使して、小集団社会の維持と継続に成功してきたと考えられる。

この段階までに、言語がどの程度発達できたかを推測することは、極めて難しいことではあるが、確かなことは、言語の発達ということが全くなかったとすれば、次の段階への飛躍は考えられないということである。他方で、ホモ・サピエンスの合理的生存戦略は、基本的には類人猿のそれと変わらないものであったとすれば、言語の発達は、仮に可能であったとしても、ひどく限定されたものであったと考えるのが至当であろう。*

飛躍というのは、自然の制約(自然の合理的生存戦略)の相対化、言い換えれば、感情と欲求の総合的システム及び小集団社会方式の相対化のことである。私たちがその後持つことになった、理性的・合理的に推論する能力と意図的に行為する能力は、自然的目的の実現に奉仕するという自然の制約を免れている。私はここでは、このような制約の解消ということがどのようにして生じたかを(後段で若干のことを述べる以上に)詳細に述べることはできないが、実質的にはそれは、言語がどのようにして発達し得たかを詳細に述べることと内容的には相当に重なることになると予想される。ポイントは、自然的傾向として競争し競合する集団間に、どのようにして(自然的傾向に反して)協働し協力する関係を築き得たかであろう。感情と欲求の総合的システムを相対化する、全面的にそれに依存しない、してはならないとする、集団内の各個体に求められる強い(合理性に対する)要求は、その源泉が(私たちの自然的傾向に反して、連合と統合を求める)このような動きにあると思われる。このような動きそのものは、反自然的なものであるから、自然的存在としての私たちに内的な何か(ホモ・サピエンスの遺伝子的な仕組み)に直接由来するとは思われない。だからそれは、私たちの祖先は外的な何か(環境の悪化)に促されて、自発的に(自分の意志で、自分の考えで)

そうした、ということであろう。そして私たち自身についても、そうするときには自発的にそうするという以外に、どんな（内的）仕掛けも仕組みもあり得ない。

唯一の仕掛け・仕組みは（外的）自然言語である。私たちは自然言語を、特に卓越した話者とか思慮ある人とか優れて理性的な人というような特別な人から学ぶわけではない。通常は、特に混乱しているわけではないが、多かれ少なかれ混乱している、普通の（母親をはじめとする）大人から学ぶのである。彼らの言うことは、その大部分が間違っているということはないが、肝心な点で間違っているかもしれない。しかし、それは全く問題ではない。私たちは、自分自身の力で、少しの専門的知識も必要とせず、自分自身の混乱した話し方と語の意味に関する誤解を修正をすることができる。更には、基本的には自分自身の力で、自分の（あるいは、大人から受け継いだ、社会通念としての）間違った考えを正すことができる。そのための、言わば（反省と批判の可能性としての）正しさの保管庫が、私たちの言語である。或る意味では、私たちは誰もが、一種必然的に、部分的には混乱した話し方と間違った考え方からはじめなければならない。しかし、それは問題ではないのである。

自然言語に保管された正しさの全体というのは、言語の使用に関わる、従って語の意味の確定に関わる、すべての正しさのことである。そのような正しさの全体を保管する自然言語というのは、論理的規則に関わる正しさと行為の記述と評価と説明の正しさを含む、非常に複雑な複合的システムなのである。しかし、普通の言語使用者は、それぞれの日常生活において必要とされる言語活動に、概略首尾よく従事することができる。だが、概略首尾よくというのは、問題なくということではない。

ところで、原始の自然言語は、そのそれぞれが、そのような複合的システムをさまざまな仕方を実現する努力の結果であったと考えることができよう。そして、そのそれぞれは全体として整合している、あるいは整合的であろうとしている、そういう複数のシステムの可能性があったと考えるべきであろう。あるいは、そのようなシステムを実現する複数のやり方があったとすべきであろう。しかし、それぞれのシステムは、内部からの批判と反省に対し

て開かれていて、自分を批判的に見ることができる、また、外部からの批判に対しても開かれている、そして、急進的な変化を許容することができる、しかも（急進的な変化を許容しつつも）同じ一つのシステムであり続けることができる、そういうことが可能でなければならない。これは或る種の相対論を許容する考え方であるとは、私は思わない。他方で、私たちは唯一のシステムを持つことができるだけであると信じる理由は、全くないと私は思う。

6 技術的知識と合理性

ところで、私は最初に、言語を通して真実は明らかにされ得ると言った。しかし、上で言った、普通の（特に優れた話者でも、特別な知識を持つ者でもない）大人から学ぶ自然言語だけを前提にして、そのように言うてよいものであろうか。自然言語を通して明らかにされる実践的真理に、一切の専門的知識（何らか専門化されたタイプの知識）なしで、全くの素人が到達できると、本当に言えるのであろうか。認知主義者は、求められているものは「専門的知識」のようなものではないと言うかもしれないが、彼らが私たちに要求するものは、やはり一種専門化された実践的知識であろう。¹⁵

自然言語の習得も、一種の実践的知識の獲得と考えることができる。それ自体は専門的知識の獲得とは言えないであろうが、自然言語の成熟した話し手になるには、例えば色とか樹木とか魚を見分ける或る種の技術的知識を（自分が所属する社会が要求する程度に応じて）習得することが必要になる。そう主張することもできよう。

自然言語の習得を一種の実践的知識の獲得と考えて、そのような（非専門的な）技術的知識の獲得を言語習得のモデルとすることは可能であろう。更に、言語の成熟に関して、そのような観点から、例えば木材とか石材の（用途上の）区別について、どのように区別すべきであるか、なぜ区別すべきであるかといったことを、それらの自然本性に基づいて適切に説明することができる、十分に高度な専門的知識を有する指導的技術者を欠く場合には、どんな自然言語も、成熟のどんな段階に到達することもできなかったであろう、

と主張することもできるかもしれない。^{*16}

自然言語が成熟するには、単なる経験の積み重ねによる習熟だけではなくて、或る種の（実践的な）専門的知識の成立ということが必要であったと言えるかもしれない。私たちの社会は、小集団社会の閉鎖性と自立性を捨てて、相互依存的な（そしてその分だけ開放的な）複雑な社会の建設へと向かう歴史の或る段階から、特殊化し分業化した技術者集団の存在と高度に専門的な技術的知識の成立を前提にするようになった。自然言語の発達と成熟は、人類がそのような段階に達したときに明確な社会的要求が存在するようになってはじめて可能になったのかもしれない。

ところで、技術者集団の成員ひとりひとは、高度に専門的な技術的知識を持つことはないであろう。高度に専門的な知識を持っていて、木材とか石材について、あるいは樹木とか果実について、自然本性に基づいて合理的で正しい説明を与えることができるのは、少数の指導的な技術者だけである。そして、そのような指導的技術者が持つ、或る種特権的な専門的能力は、正しい説明を与えることができ、経験主義的な職人的技術者の経験に基づく判断を批判することができる、高度に合理的な能力であると言われよう。彼らの合理性の能力は、指導的技術者に、職人的技術者を上回る権威と特権的な地位とを与えることになる。それと同じように、私たちの（思慮とか思案がそれに関わる、その）実践的推論が、或る種の専門性及び技術性と親和性がある合理性の能力であると、なぜ言ってはならないのか。思慮ある人が持つ思慮（それを獲得することによって、思慮ある人が思慮ある人になる、その思慮）が、厳密な意味での技術的知識の類いではないとしても、広い意味での実用的・実践的な類いの一種の専門的知識であるということは、大いにあり得るとすべきではないか。そう言われるかもしれない。

7 基礎的合理性

さて、私たちはここで、ソクラテスのジレンマという問題に戻ることにしよう。私たちが問題にしようとしているのは、基礎的合理性の能力の身分と

それ以外の合理性の能力の出自と由来であるように思われる。言い方を変えれば、合理性の能力に関して、クリトンをどう位置づけてソクラテスをどう説明するか、であろう。

その前に、ソクラテスその人は、何の専門家でも技術者でもなくて、専門的知識や技術的知識の類いは一切持たない、哲学に関してすら（現代の水準からすると）素人の、余りに普通の人間でしかないと、人は不平を言うかもしれない。例えば、ソクラテスの方法というのは、それを方法と言うのが恥ずかしいくらい、恣意的なものでしかなくて、それは一つのシステムになっていないどころか、行き当たりばったりのでたらめなものであると、その人は続けるかもしれない。だから、クリトンとソクラテスの間に、本当は大した違いはないと、その人は言うであろう。

確かにソクラテスは、オックスフォードで出会うかもしれない、洗練された論理学者の類いではないと、私たちは確実に言うことができるように思われる。しかしながら、他方で彼は、普通の人間と言うには余りにも独特であって、異様なまでに議論好きというか、反省的・批判的で、一般の人の目には（昔も今も）ひどく奇妙な存在に映る。このように異様なタイプの人物が、実は思慮ある人であるということも、実際にあり得るのかもしれないが、ここではその点には深入りしないことにする。

そのソクラテスに対して、今度は、全く反対の極に位置するとも言える、現代の形而上学者を想像することにしよう。グライスが創作した架空のカントテレスをアレンジして、素人性のかけらもない、著しく洗練された（カントとアリストテレス、そしてダメットとグライスを徹底的に学んだというような、或る観点からは最強とも言える）形而上学者を思い描いてみよう。¹⁷

カントテレスの洗練された哲学的・形而上学的議論が具体的にどのようなものであるかについては、まとまったイメージにならないかもしれないが、カントとアリストテレス、ダメットとグライスの議論を思い浮かべればよい。彼（彼女）の議論は、文法上の時制と法と様相的区別の客観性あるいは数学的存在と価値の客観性に関する議論を含むであろうし、論理的演算子と真理概念の意味論的起源に関する議論も含むであろう。これらの議論を理解するには、最低限のことを言っても、哲学的知識の広大な領域のかなりの部分

(例えば、カントとアリストテレスの形而上学的議論、ダメットとグライスの論理的・意味論的議論)について、それなりのことを知っていることが必要であると言われよう。それらは、それぞれが非常に専門化された知識である、一種の専門知であると、恐らくは付け加えて言うことができよう。特にダメットとグライスの議論は、オックスフォードの平均的な哲学者(恐らくは、そんな哲学者はいないと反論されるであろうが)の観点からしてもかなり並はずれている、並はずれて専門的であると言われるかもしれない。

私たちは、歴史的・哲学史的事実によって、偶然的な仕方強く制約されていることを否定できない。もしカントテレスが実在するとすれば、その洗練された形而上学的議論を理解するために、尋常とは言えない仕方、アリストテレスの形而上学的議論とカントの非日常的な議論を研究しなければならぬであろう。このことは、彼(彼女)の形而上学が大学の哲学科とか人間科学科の或る範囲を超えて人気を博することに対する、正真正銘の障害になり得る。しかしながら、洗練された形而上学者は、恐らくはそのことを全く意に介さないであろう。

以上を前置きとして、これからこの節の本題に入ろう。

グライスによれば、私たちは、生物学的な実体タイプ「ホモ・サピエンス」から新しい非生物学的な実体タイプ「人間」ないし「形而上学的存在」への実体変容というような、大変身を逃げたということなのであるが、しかしこれに対しては、哲学的な議論に尻込みする私が知っている学生諸君を含む、私たち全員が「形而上学的存在」であるなどということを、誰がまともに信じるものかと言われよう。^{*18}

もしかすると、これはグライス一流の冗談(グライスは哲学的議論の最中に哲学的冗談を言う人であるらしい)なのかもしれない。しかしながら、私たちが(私たちの本質的なあり方として)理性的存在というようなものになったときに、何かこの種のことを私たちひとりひとりに、実際に起こったのだと私は考えたい。そう考えることによってはじめて私たちは、私たち自身の合理性の秘密というようなものを何らか解き明かすことができるようになると思われる。ソクラテスのジレンマとアクラシアをめぐる問題を解く鍵も、多分その秘密を解き明かすことから得られると予想される。

さて、そこで以下に、グライスの形而上学的議論と人類学者の推論に基づく、生物学的自然実体「ホモ・サピエンス」から非生物学的実体「人間」への自発的（としか言いようがない）変容に関する形而上学的仮説を示すことにする。

そのような変容、あるいはそれに類した何か大きな変化が、4万年前（あるいは、一部の人類学者が考えるところでは2万年前）に、人類にはじめて生起したと、考古学・人類学の専門家は考えるようになった。哲学者は、全く同じことが、例えば私自身にも（いつ起こったにせよ）確実に起こったと考える。10～14万年前に東アフリカで生まれたとされる現生人類の直接の祖先となるホモ・サピエンス（ホモ・サピエンス・サピエンス）と基本的遺伝子設計が何も変わらない、その直系の子孫であったと考えられる数万年前の人々と、そしてその人々の直系の子孫であると考えられる現代の私たち自身に、全く同じこと（全く同じことだと仮定して）が、どのようにして起こり得たのか。また、同じことが私たちの子孫に今後も起こり得るとすれば、どのようにして起こり得るのか。私たちの直接の祖先と考えられる人々は、推定では6～10万年もの間、形態的にも行動的にも、何ら変わることがなかったのに、突然、彼らは変化したとされる。そもそも、彼らはなぜそのような変化を必要としたのか。そして、私たちはなぜそれを必要とするのか。答えは果たして同じなのか。

もしその変化が、グライスが言う意味での、自然的存在としてのホモ・サピエンスから理性的存在としての人間への変容を意味するとしたら、それは、ホモ・サピエンスが進化の過程で偶然手に入れた自然的能力としての合理性の能力（自然的推論能力）の、人間の本質としての合理性の能力（理性的推論能力）への自発的変容に基づく（あるいは、実質的にはそのことを意味する）と考える以外にないと思われる。^{*19}

私たちの正体は、4万年前も今も、自然的・偶然的能力として合理性の能力を持つようになった自然種、ホモ・サピエンスである。もし私たちがそれ以上の、あるいはそれ以外の、何者か（本質的能力として合理性の能力を持つようになった存在）であるとしたら、それは、私たちが自発的変容によっ

てそうなったということである。グライスは、私たちは或る意味では自分の力で、自発的に新しい実体へと生まれ変わるのだということを示唆している。なぜなら、どんな遺伝子的仕組みも、そのような形而上学的変容を引き起こすことはできないからである。自然選択と遺伝子的仕組みによって作り出すことができるのは、偶然的な自然的存在者と自然的变化だけである。²⁹

自然的な存在者は、自然の生存戦略（自然的戦略）の基本的枠組みとしての、自然的な感情と欲求のシステムに従う。自然的存在としてのホモ・サピエンスが持つ、自然的能力としての合理性の能力は、機能的にはそのような枠組みに従属し、それによって制約され条件付けられることになる。変容というのは、そのような機能上の制約が事実として存在しなくなることである。そのような機能上の制約は私たちには存在しない。私たちは自然的な欲求とか自然の目的を、私たちの欲求とか目的の一部に過ぎないものとして、相対化することができる。しかし、自然的な存在者にとっては、それが欲求とか目的のすべてである。私たちは、私たちの生きる目的は何かとか、本当は自分は何を求めているのか、何を目指しているのかというようなことを、立ち止まって考えることができる。考えたことに従ってすべてを変更することができる。自然的な存在者にとっては、そのような変更はそもそもあり得ない。変更を可能にする仕組みそのものが存在しないからである。では、その「変更を可能にする仕組み」とはどのようなものか。

はっきりしているのは、それは遺伝子的な仕組みではないということであろう。人類の進化において、遺伝子的な仕組みは（大脳化に向かうと同時に、代表的には大脳皮質の）機能の可塑性をより大きくする方向に、結果から見れば向かったと言える。機能の可塑性を大きくする遺伝子的仕組みというのは「変更を可能にする仕組み」を準備するものではあるかもしれないが、それ自体が「変更を可能にする仕組み」であるというのではない。「変更を可能にする仕組み」はそれとは別のものである。

それは、言語以外には考えられない。大脳皮質の機能的可塑性は、神経組織と筋肉組成の可塑性が野球の成立を準備するという意味で、自然言語の成立を準備するものであると言える。しかし、神経組織と筋肉組成の可塑性が身体的に準備されたということが、直ちに野球の成立を約束するものではな

いように、大脳皮質の可塑性が身体的に準備されたということは言語の成立を直ちに約束するものではない。言語の成立は、ダチョウの卵の殻を加工して（連帯と共同の）シンボルとして用いるというような、象徴的行為一般の成立を前提とする（あるいは、象徴的行為一般の成立と同根である）と言うべきである。それは、音声をシンボルとして使用する象徴的行為として成立したと考えられる。²¹

シンボルとしての言語そのものは、卵の殻から作られたシンボルとしての加工品がそうであるように、自然的存在として生まれてくる私たち（ホモ・サピエンス）の完全に外部に存在する。その外部にあるものを、私たちは何らかの仕方で自分の中に（言語的能力は私たちの心身に何らかの宿るようになる）取り込む。実際には「取り込む」のではなくて、或る言語学者が言うようにウィルスとかエイリアンのような存在に「取り憑かれる」とか「侵入される」ということなのかもしれない。いずれにしても、直接的には（身近な存在である、例えば）母親から、私たちは言語を習得する。しかし、母親は優れた言語教授者であるとは限らない。通常は一流とは言えないであろう。言語は可變的で柔軟なシステムである。部分的に修正すると何かを付け加えるとか削除するということが常に可能な、開かれたシステムである。だから、最初に習得したものが欠陥だけでも、後で（何とかしようと思えば）何とかできる、そういうものであろう。

私たちは基礎的合理性の能力（言い換えれば、推論と実践に関わる合理性の能力一般の可能性）を、言語を習得することを通して獲得すると考えられる。しかし、言語の習得は、可能性の獲得でしかない。獲得された可能性をどのように（どの程度に、どこまで）実現するかは、すべて私たち自身の（自発性と、私たちに偶然与えられた、能力の実現を制約する自然的・社会的条件の）問題である。私たちは、努力すれば簡単にソクラテスになることもカントテレスになることもできる、というわけではない。しかし、出発点は同じであると思われる。そこから先に、形而上学の可能性を含む、合理性の可能性の広大な領域が広がる。そして、私たちの誰もが最初に踏み込むことになるのは、もちろん実践的合理性の領域、言語行為を含む日常の行為と（日常の行為に関わる、行為の記述等の）言語的实践について求められる

(社会的に求められる) 合理性の領域であろう。実践的合理性は社会が求める合理性である。従って、私たちにとって変容に対する要求は、社会的要求としてあるということになる。

変容というのは、合理性の能力を偶然的に持つ自然的存在者から、自然の欲求と自然の目的に拘束されずに自由に目的を追求して、合理的に推論し意図的に行為する、そういう能力を持つ存在者への変容のことである。私たちはそのような能力を(幼児であっても潜在的には)持つ者である。そのような(或る意味では、ありふれた)能力を持つには、自然言語を習得すればそれで十分である。後は自分次第である。

私たちは、結果から見れば、激変する周囲の状況に柔軟に対応する能力を高める方向に進化しつつ、或る必然性から自分の力で、顕在的によく行為するあるいはよく生きることを目指して合理的に推論し自由にそして意図的に行為する、このような段階に至ったものと思われる。²²

以上は、人類学者の言う「象徴の爆発」の形而上学版である。人類学者は、この類いの何かが大昔に一度だけ起こったのだが、現代の私たちは同じことを繰り返す必要はないと考える。だが、形而上学者はそうは考えない。私たちひとりひとりがそれを繰り返す必要がある。そして、その仕組みが言語習得である。もちろん、そのような変容などしなくても、私たちは実に多くのことをすることができる。私たちの祖先が生存のために、食料と安全の確保のために、数万年前に既に多くのことができたように、少なくとも同じ程度には私たちが多くのことができるはずである。しかしその場合、私たちの活動は、私たちの祖先の活動がそうであったように、自然の目的と生まれながらの傾向、そして自然の欲求に、強く拘束され限界づけられることになる。私たちの合理性の能力は、そのとき、自然の目的を実現するという機能的な制約を強く受けることになる。私たちは、私たちがそのとき持つ自然的・偶然的な合理性の能力を使って、或る程度は精巧な道具とかそう大きくはない住居を作ることができるかもしれないし、そのような住居を作るために、あるいは巨大な青い猪を狩るために、そう大きくはない集団を作って一緒に働くこともできるかもしれない。しかし、それには常に制約が伴う。その制約

とは、私たちの自然的傾向が許容する、自然的戦略としての小集団社会の規模を幾らかでも超えて、より複雑な集団を作る能力が決定的に欠けているということである。²³

8 実践的推論

さて、上のように考えた場合に、私たちはアクラシア及びソクラテスのジレンマという問題について何をどのように言うことになるのか。

アクラシアというのは、自然的存在（自然種）としてのホモ・サピエンスに特有の自然的現象であるというのではないであろう。それは、例えば熊を思わせる物音に足がすくむとか血のにおいに怖じ気づくというような、自然的現象の類いではないと思われる。行為に対する合理性の要求が存在する（言い換えれば、合理的説明を求めたり、求められたりする制度が存在する）とともに、規範性の意識、規範に従うことを何らか肯定する意識、あるいは規範に従わないことを何らか否定する意識が存在するのでなければ、アクラシアはあり得ないであろう。アクラシアというのは、極めて人間的な現象である。人間以外の動物に合理性の要求とか規範性の意識というようなものを見出すことが極めて困難であるとすれば、恐らくは他の動物にはあり得ない現象であるということになる。

動物は規範に従うかもしれないし、従わないかもしれない。あるいは、生涯に一度だけ従わないということがあるかもしれない。しかし、従わなくても、アクラシアだと本気で誰か（飼い主）に非難されたり、自分で自分を非難したりはしない。問題なのは、規範に従うかどうかではなくて、規範に従うという意識があるかどうかであろう。そういう意識があるということは、人間らしいということ（あるいは、端的に人間であるということ）を示すものであろう。アクラシアというのは、欠陥というよりは、成熟の一階梯であると考えべきである。だから、少年期あるいは青年期にある人たちが自分の「意志の弱さ」を嘆くというのは、実は好ましいことなのかもしれない。だが、壮年期とか老年期にある人の場合には、そのような嘆きは幾分空々し

く聞こえる。老年期にある、例えばクリトンとかソクラテスのような、成熟し尽くした（あるいは、成熟の余地がない）と考えられる人が自分の「意志の弱さ」を嘆くというのは、もし本気だとしたら、何かしら勘違いとか思い違いの類いが絡んでいるように思われる。もちろん、老境にあっても、アクラシアと言えるような現象はあるのかもしれない。老境にある人でしかも聖職にある（あるいは、教職にある）ような人が、或る仕方では「誘惑に負けて、女性の手に触れてしまう」とか「快に負けて、他人のワインを飲んでしまう」というような、規範にはずれた行いをするということはある。だが、これは動物が生涯に一度だけ「規範に従わない」自然な行為をする場合と同じように、正確には「規範にはずれた」というよりはむしろ、規範を意識しない「規範を無視した」行為であるというのかもしれない。老人は時に、無邪気に規範を無視することがある。²⁴

次に、ソクラテスのジレンマについて。

反省的思考は、反省的思考が向けられるまでは躊躇なく受け入れられていた何か（通念あるいは知識）を、場合によっては徹底的に破壊することになる。そのことによって結果的に、反省的思考の逡行者（必然的に少数者であろう）は、その何かを依然として躊躇なく受け入れ続ける多数者（必然的に多数である）から、場合によっては決定的に隔てられることになる。この構図は必然的なものであろう。

反省的思考の逡行者が必然的に少数であるというのは、アマは多数でプロは少数というような構図がこの場合にも成り立つからというのではなくて、反省的思考が私たちの自然的傾向に反する傾きを持つからではないかと思われる。推論の或る種のタイプは、非常にプロ的な（早熟とも言える）成熟を必要とする。例えば、数学のタイプとか将棋のタイプとかが典型的にそうであるように。しかし、別のタイプの推論は、そのような早熟を必要とせず、むしろそれを排除するかもしれない。そして、例えば理性的存在としての成熟のような、別の種類の成熟を必要とするかもしれない。²⁵

或る種の実践的推論（例えば、道徳とか私たちの幸福に関わる推論）は、数学とか将棋がそうであるような仕方では、プロ的な専門化とかプロ的な専門家としての成熟というものを要求するものであるとは思われない。むしろ、

そういうものを排除するであろう。道徳とか私たちの幸福に関わる合理的推論の能力は、或る種の一般性と互換性があるが、或る種のプロ的な専門化とは互換性がないように思われる。私たちの（道徳と幸福に関わる）実践的推論は、もしそれが本当に合理的・理性的なものであるとしたら、基本的には他のいかなる（基礎的合理性を持つ）理性的存在者によっても理解され受け入れられ得ると、私たちは一応は言うことができるように思われる。しかしながら、逆にもしそれが合理的でないなら、他のいかなる理性的存在者によってもそれは受け入れられないとは言えないであろう。不合理・不条理であると十分分かっているのに、人はそれを受け入れることがしばしばあると思われるからである。

どれほど洗練されていようと、理性的存在者に受容可能な実践的推論及び実践的推論の実質を構成する反省的思考の大部分は、基礎的な合理性を前提とするものであると言えるように思われる。言い換えれば、私たちの合理性の能力には何かそのような制約があるということである。そのような制約がないと、実践的推論と反省的思考は、結局は専門家の手に委ねられることになる。

ところで、私たちの道徳とか幸福に関わる合理的推論の能力は、すべてのプロ的な専門化及びプロ的な専門家としての成熟というものを排除するものではないであろう。私たちが日常生活において慌ただしく行っている推論には、日常生活においては十分扱うことができないほど奥が深くて複雑な問題が常に関わっていると、私たちの誰もが感じていると言えよう。私たちの推論には、価値とか目的とか合理性とか規範性というような概念が、少なくとも潜在的には、何らかの形で常に、私たちの判断に関与していると考えられる。そして、そのような概念は必然的に哲学的・形而上学的な問題をもたらして、絶妙に洗練された哲学的・形而上学的精査を要求することになるであろう。だが、そのような精査の絶妙さというものは、どれほど洗練されようとも、私たちの実践的推論に求められる一般性と完全に両立するものであると考えられる。

だから、クリトンとソクラテスの間にある距離、ソクラテスとカントテレスの間にある距離というのは、単なる見かけだけのものではないが、越えら

れないというようなものではないと言うべきであろう。

私たちが日常している推論は、実はカントテレス的な形而上学的議論によって補われる必要がある。しかし、現実の世界では、私たちの誰もがカントテレスのように洗練された形而上学者であるということはない。私たちの実践的推論は常に不完全であり、すべての理由が完全に枚挙されるという具合にはなっていない。通常それは非常に省略的であり、それで十分である。そういう意味で、形而上学的議論も省略可能なかもしれない。

しかし、アリストテレスがそう考えたかもしれないように、難解で洗練された形而上学的議論が私たちの幸福の実現に何らかの貢献する可能性というもの、私たちは否定すべきではない。私たちは本質的に合理的・理性的な存在であるというのが、文字通りの意味で真実であるとしたら、私たち自身の合理性の能力を完全に展開するということが私たちを結局は幸福に導くかもしれないと考えることは、合理的であると言えるのかもしれない。だから、プロの哲学者・形而上学者になるというのも、幸福への有望な道筋の一つであると、もしかしたら言えるのかもしれない。^{*25}

9 結語

上で述べた、私たちの合理性の能力に対する制約というのは、どこからくるのか。最後に、この点について若干のことを付け加えたい。

私たちの祖先は、偶然的に合理性の能力を持つようになった存在として自分たちの人生をはじめなければならなかったと考えられる。この点に関しては、実は私たち自身も、彼らと何ら変わるところがないのかもしれない。つまり、私たちも彼らと同様、その正体は偶然的に理性的であるような存在ホモ・サピエンスでしかないということである。私たちの祖先が偶然的に理性的な存在のままであり続けていた間も、例えば技術職人が持つべき合理性は、或る程度は発達したかもしれない。しかし、恐らくそれは、原始的な段階（中石器段階）に止まっていたであろうと考えられる。なぜなら、それは自然の目的及び自然の欲求によって、強く拘束され限界づけられていたはずだ

からである。

では、その後何が起こって、私たちは結局のところ、或る仕方と言うと、私たち自身のあり方を根本的に変えることになったのであろうか。可能な答えの一つは、以下のようなものであろう。^{*27}

社会性の質が変化して、社会的な要求と圧力が、決定的に変化したはずである。変化を促したものは外的要因（環境の悪化）であろう。変化というのは、自然的戦略としての小集団社会の、自然発生的な社会生活における要求と圧力から、種々雑多な複数の競合する集団から成る連合社会の、自然の目的と自然の欲求に拘束されずに自由に追求される価値と目的の複雑なシステムを持つと同時に、自由に選ばれ意図的に構成される制度と規則に拘束される、複雑な社会生活における要求と圧力への変化である。私たちの言語を最終的に或る仕方ですべて完成させ、合理性の能力を根本的に変質させたものは、私たちは自分の力でそうしたのであるが、そのような社会的要求と社会的圧力であると推測される。そして、そのような要求と圧力は、複雑な社会が存続する限りは、常に私たちの背中を押し続けるものであろう。それらは、私たちの日常実践の中で生まれ、日常実践の中に住み続けるものである。それ故に、私たちの実践的推論と反省的思考にとって、カントテレス的な玄人風モデルではなくて、ソクラテス的な素人風モデルが、基本的で第一義的な意味を持つと考えられるのである。

註

- * 1 「基礎的合理性」(グライスの言う flat and basic rationality) と「規範的合理性」の区別については、Grice (2001), 28-36 及び Grice (1989), 345-9 参照。
- * 2 価値論における実在論の可能性については、以前に若干のことを論じた。岡部 (2002) 参照。
- * 3 以下に述べる「クリトン」におけるソクラテスをめぐる問題の発端については、岡部 (1995) 第2章及び岡部 (2002) 参照。
- * 4 *Crito* 46b1-48b10, 48e3-5, 49c10-e3 参照。
- * 5 Wiggins (1976), Wiggins (1987b) 及び Wiggins (1987c), Wiggins (1996b) 参照。
- * 6 Wiggins (1987b), Winch (1965) 及び Wiggins (1980), Wiggins (1996a) 参照。
- * 7 むしろ、McDowell (1994) が明快に論じている。更に、McDowell (1983), McDowell (1985) 参照。

- * 8 Tappolet (2003) 参照。
- * 9 この問題については、前掲 Tappolet (2003) の他に、De Sousa (1987), De Sousa (2003) 参照。
- * 10 Williams (1985), Williams (2002) 参照。
- * 11 この点に関しては、特に Grice (2001) 33-4 参照。
- * 12 菅 (2004) 第 7 章参照。
- * 13 この点については、以前に詳しく論じた。岡部 (1995) 第 7 章参照。
- * 14 社会行動の進化については、フォーリー (1997), ストリンガー&ギャンブル (1997) など参照。
- * 15 認知主義の立場に立つ菅 (2004) によって言われる「実践的知識」は、専門性を排除しないであろう。
- * 16 Charles (2001) 及び Charles (2000), 150-6 参照。
- * 17 カントテレスについては、Grice (1991), 115 及び Grice (1986) 参照。
- * 18 グライスが「私たちは potential metaphysicians である」と言っていることについては、Grice (1991), 114 参照。
- * 19 Grice (1991), 85-7 参照。
- * 20 進化論者はことさら偶然性を強調する。例えば Dawkins (1991) 参照。
- * 21 象徴的行為の成立については、ディーコン (1999), クライン&ブレイク (2004) など参照。
- * 22 この点については、別の機会に詳しく論じた。岡部 (2004) 参照。
- * 23 どのような能力が必要となるかについて、岡部 (2004) で若干のことを論じた。
- * 24 周知のデイヴィッドソン (1990) におけるアクラシアの例示は、必ずしも適切なものとは言えないであろう。
- * 25 成熟に関しては、Grice (2001), 28-36 参照。
- * 26 この点に関するアリストテレスの議論については、文脈は異なるが、別の機会に詳しく論じた。岡部 (1995) 第 4 章参照。
- * 27 この点に関しては、更に詳しく論じる必要がある。

参考文献

- エイステン, J., 『ことば 始まりと進化の謎を解く』, 新曜社, 1999.
- Aitchison, J., *Words in the Mind: An Introduction to the Mental Lexicon*, 2ed ed., Oxford: Blackwell, 1994.
- アンスコム, G.E.M., 『インテンション 実践知の考察』, 産業図書, 1984.
- Anscombe, G.E.M., Intention, *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, 1956-7; and in her *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1981 75-82.
- オースティン, J., 『オースティン哲学論文集』, 勁草書房, 1991.
- Bermudez, J.L. and Miller, A., *Reason and Nature: Essays in the Theory of Rationality*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ピッカートン, D., 『ことばの進化論』, 勁草書房, 1998.
- Charles, D., Aristotle and Modern Realism, in R.Heinaman ed., *Aristotle and Moral Realism*, London: UCL Press, 1995, 135-72.
- Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Wittgenstein's Builders and Aristotle's Craftsmen, in Charles and W.Child eds., *Wittgensteinian Themes: Essays in Honour of David Pears*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 49-79.
- デイヴィッドソン, D., 『行為と出来事』, 勁草書房, 1990.
- Dawkins, R., *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, New York: W.W.Norton, 1996.
- ディーコン, T., 『ヒトはいかにして人になったか 言語と脳の共進化』, 新曜社, 1999.
- De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.
- Paradoxical Emotion: On *Sui Generis* Emotional Irrationality, in Stroud and Tappolet, *Weakness of Will and Practical Irrationality*, 2003, 274-97.
- ダメット, M., 『分析哲学の起源 言語への展開』, 勁草書房, 1998.
- Dummett, M., The Reality of the Past, *Proceedings of the Aristotelian Society* 69, 1969, 239-58; and in his *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, 358-74.
- The Source of the Concept of Truth, in G.Boalos ed., *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; and in his *The Seas of Language*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 188-201.
- The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- ダンバー, R., 『科学がきらわれる理由』, 青土社, 1997.
- フォーリー, R., 『ホミニッド ヒトになれなかった人類たち』, 大月書店, 1997.
- Grandy, E.R. and Warner, R., eds, *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Grice, P., Actions and Events, *Pacific Philosophical Quarterly* 67, 1986, 1-35.
- Reply to Recharls, in Grandy and Warner eds, *Philosophical Grounds of Rationality*, 1986, 45-106.
- Retrospective Epilogue (1987), in his *Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, 339-85.
- Aristotle on the Multiplisity of Being, *Pacific Philosophical Quarterly* 69, 1988, 175-200.
- Studies in the Ways of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
- The Conception of Value*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aspects of Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Guttenplan, S., Moral Realism and Moral Dilemmas, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80, 1980, 61-80.
- 飯田陸, 『ワイトゲンシュタイン 言語の限界』, 講談社, 1997.
- 菅豊彦, 『道徳的実在論の擁護』, 勁草書房, 2004.
- クライン, R.G. & ブレイク, E., 『5万年前に人類に何が起きたか』, 新書館, 2004.
- Korsgaard, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- 黒田亘, 『行為と規範』, 勁草書房, 1992.
- リーキー, R., 『ヒトはいつから人間になったか』, 草思社, 1996.
- ルーイン, R., 『現生人類の起源』, 東京化学同人, 1999.
- McDowell, J., Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World, in E.Schaper ed., *Pleasure, Preference, and Value*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 1-16; and in his *Mind, Value, and Reality*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1998, 112-30.
- Values and Secondary Qualities, in T.Honderich ed., *Morality and Objectivity*, London: Routledge, 1985; and in his *Mind, Value, and Reality*, 1998, 131-50.

- Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Mellars, P. and Stringer, C., eds., *The Human Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- 西田正規・北村光二・山極寿一編, 『人間性の起源と進化』, 昭和堂, 2003.
- 西田利貞, 『人間性はどこから来たか』, 京都大学学術出版会, 1999.
- 小田亮, 『サルのことば』, 京都大学学術出版会, 1999.
- 岡部勉, 『行為と価値の哲学』, 九州大学出版会, 1995.
- 「真理と価値——価値論における実在論の可能性」, 『文学部論叢』75, 2002, 7-28.
- 「感情と理性の起源——真理と価値の起源に関する一考察——」, 『文学部論叢』76, 2003, 55-74.
- 「人間のコミュニケーション能力の基礎について——理性的存在である人間のコミュニケーション能力の基礎に関する形而上学的考察——」, 『文学部論叢』80, 2004, 103-26.
- Papineau, D., *The Roots of Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Pettite, P., *Rules, Reasons, and Norms*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ロジャース, L., 『意識する動物たち』, 青土社, 1999.
- サヴェジ=ランボー, S., 『カンジ』, NHK出版, 1993.
- Savage-Rumbaugh, S. and Rumbaugh, D., The Emergence of Language, in K.R.Gibson and T. Ingold eds., *Tools, Language, and Cognition in Human Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 86-108.
- ストリンガー, C. & ギャンブル, C., 『ネアンデルタール人とは誰か』, 朝日新聞社 (朝日選書 576), 1997.
- Stroud, S. and Tappolet, C., *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Tappolet, C., Emotions and the Intelligibility of Akratic Action, in Stroud and Tappolet, *Weakness of Will and Practical Irrationality*, 2003, 97-120.
- 戸田正直, 『感情 人を動かしている適応プログラム』, 東京大学出版会 (認知科学選書 24), 1992.
- トレフィル, J., 『人間がサルやコンピュータと違うホントの理由』, 日本経済新聞社, 1999.
- ヴォークレール, J., 『動物のこころを探る』, 新曜社, 1999.
- Wiggins, D., Truth, Invention, and the Meaning of Life, *Proceedings of the British Academy* 62, 1976; and in his *Needs, Values, Truth*, 1987, 87-137.
- (1987a) *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 1987.
- Deliberation and Practical Reason, in A.Rorty ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, 221-40; and in his *Needs, Values, Truth*, 1987, 215-37.
- (1987b) Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, in his *Needs, Values, Truth*, 1987, 139-84.
- (1987c) A Sensible Subjectivism?, in his *Needs, Values, Truth*, 1987, 185-214.
- Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell, in Heinaman ed., *Aristotle and Moral Realism*, 1995, 219-31.
- (1996a) Objective and Subjective in Ethics, with Two Postscripts on Truth, in B.Hooker ed., *Truth in Ethics*, Oxford: Blackwell, 1996, 35-50.
- (1996b) Natural and Artificial Virtues: A Vindication of Hume's Scheme, in R.Crisp ed., *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 1996, 131-40.
- ウィリアムズ, B.A.O., 『生き方について哲学は何が言えるか』, 産業図書, 1993.
- Williams, B.A.O., Ethical Consistency, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary

volume 39, 1965; and in his *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 166-86.

Truth in Ethics, in Hooker ed., *Truth in Ethics*, 1996, 19-34.

Truth and Truthfulness, Princeton: Princeton University Press, 2002.

ウィンチ, P., 『倫理と行為』, 勁草書房, 1987.

Winch, P., The Universalizability of Moral Judgements, *The Monist* 49, 1965, 196-214; and in his *Ethics and Action*, London: Routledge, 1972.

山極寿一, 『家族の起源 父性の登場』, 東京大学出版会, 1994.