

反個人主義的知識論について

大野波矢登

1. 個人主義の神話

W. V. O. クワインの論文「自然化された認識論¹⁾」は「認識論は科学の基礎を問う」という一文から始まる。そして「認識論的問い」というのは、研究主題である人間という対象がどのようにして物体を措定し、どのようにしてそれがもつデータ（入力）から物理学（出力）を投射するのか、という問題であると、その本質を簡潔かつ明快に説いている。この論文でクワインは、反心理主義とアプリアリズムを強く主張するフレーゲや前期ウィトゲンシュタインに忠実であろうとする哲学的認識論²⁾の伝統に疑いを示し、心理学の一章として、それゆえ自然科学の一章として自然現象の、つまり物理的人間主観の研究としての自然化された認識論という道を哲学の伝統の中に再び取り戻す。しかし、クワインがほとんど疑いを示さなかったことがある。それは、科学的知識の主体は個人であるがゆえに、認識論の研究主題は「人間主観」の内部の領域に限られる、ということである。

ところが今日、言葉の意味および心的状態の内容についての外在主義（externalism）と呼ばれる立場は、知識の成立や獲得が人間の身体の外にある要因に大きく依存していると主張する。これは一見自明に見える主張であるが、決してそうではない。人がいかなる内容の知識をもっているかを問うとき、その人の入力と出力、そして脳を含む身体内部の物理的状态以外にも、さらに然るべき外部的要因を考慮する必要がある、というのである。この着想に基づいて、知識の主体を個人ではなく、物理的に言っても個人の身体を越えたより広い領域に求めるべきである、と主張する説がある。

このような説の一つに、大沢秀介が論文「知識の個人主義——近代哲学の神話³⁾」の中で提示する「自然のおよび社会的環境に対して緊密な意味論的關係をもつネッ

トワーク」を知識の主体とする説がある。本稿の課題は、大沢の「ネットワーク・モデル」を批判的に検討することによって、自然化された認識論の一つの形態として、反個人主義に立脚する知識論の可能性を探ることにある。

2. 心的状態の内容の個別化とその外部的環境への依存性

大沢のネットワーク・モデルが知識の主体とするのは、具体的に言えば、一定の言語共同体としての専門家集団のようなものである。なぜ知識の主体が個人ではなく専門家集団なのかというと、知識はその内容の個別化と正当化において個人の外側に存在しているところの、その専門家集団の中で流通している言語的慣習に依存しているからである。では、この言語的慣習という社会的環境への依存とはどのようなものであろうか。

信念、欲求のような心的状態はそれ自体とは別の何ものかについての状態であり、それ自体とは別の何ものかを表象し志向する状態である。これは言い換えれば、それらがある一定の内容をもつということでもある。心の状態は内容もち、それゆえ何かについてのものであるという性格 (aboutness) をもっている。したがって、「私は……と考えている」といった形式の文のように、報告されているのが欲求や意志ではなく信念であるときには、この点線部に入る文の内容が真偽の担い手であり、その内容は点線部に入る文の一部分が指示する対象についてのものであるといえる。

心的状態の内容を問題にすることは、心的状態の意味を問題にすることであり、心的状態の意味論を考えるということである。では、どのような意味論を用いればわれわれは心的状態の意味を正確にとらえることができるか。機能主義の意味論では、心的状態が心的因果連鎖において果たす一定の機能こそが、心的状態の内容にはかならない、と考える。⁴⁾

機能主義の意味論は心的状態の意味論として適切だろうか。どうもそうではない、という考えがある。そのことを示す議論の一つがタイラー・バージの思考実験である。バージはヒラリー・パトナムの双生地球の思考実験をもとにして、次のような議論を展開する。⁵⁾そして、われわれを取り巻く物理的環境との接触がわ

われわれの心的状態の内容を部分的に決定しているというパトナムの出した結論に加えて、社会的環境もまた心的状態の内容の個別化には関係しているという結論を導き出す。

太郎①と太郎②は異なる世界に住んでいる。彼らはお互いに生まれてこれまで微細構造に至るまで同一の複製であり、彼らの感覚はまったく同一の仕方で刺激されてきた。彼らの肉体はそれらの刺激に対してまったく同一の運動で反応してきており、そしてこれらの入力と出力はまったく同一の種類の電気化学的な出来事によって媒介されてきたとする。しかしながら二人の住む世界は次のような点でまったく異なっている。彼らの住む世界の医学専門家の「腱鞘炎」という言葉の使用は、太郎①の世界では、われわれの言語の話者と同じように、腱の鞘状の結合組織の炎症を意味するにも拘わらず、太郎②の世界では、もっと広い範囲の炎症、例えば手の筋肉の炎症のようなものまでをも意味する。ただし、各々の世界における「腱鞘炎」という言葉のこのような相違は二人の物理的な組織に対していかなる相違ももたらしてこなかったことはいうまでもない。

心的内容の環境依存性を認めるならば、異なる心的状態でも異なる因果的機能をもつとは限らない。太郎①と太郎②が彼らの置かれた言語的慣習の違いにより異なる内容の信念をもつとしても、彼らの脳のあり方が同じであるため、そのような信念は異なる因果的機能をもたない。特に、それらは太郎①と太郎②の行動に何の違いももたらさない。

行動の因果的説明においては、心的状態をその因果的機能によって分類する方が確かに都合がよい。なぜならば、その方が心的状態と行動との間に厳密な法則的關係が成立するからである。しかし、心的状態の役割は行動の因果的説明に寄与することだけではない。心的状態が内容をもつことの意義は、むしろ行動の評価（成功／失敗）と密接な関係がある。例えば、太郎②が専門医を訪れ、「手のひらが腱鞘炎になってしまいました、……。」と告げたとする。太郎②の発話行動を、手の痛みを何とかして和らげたいという欲求によって説明するとき、われわれは単に行動の原因を明らかにしているだけではなく、行動の目的ないし意図をも明らかにしている。つまり、その説明により、彼の発話は手の痛みを和らげるための行動であり、それを意図した行動であることが分かるのである。そしてこ

の目的ないしは意図が行動の成功／失敗の基準を与える。太郎②が診断を受けた医師が頭の固い人物で、その発話を悪い冗談と勘違いし、適切な治療を施すこともなく怒って追い返してしまった場合、つまり太郎②の意図した行動が失敗した場合、その責任は太郎②の誤った信念に求められる。しかし信念の真偽を決定するためには、信念の真理条件が与えられなければならない、それを与えるのが、信念の内容に他ならない。こうして信念の内容は、信念の真偽評価を可能にし、それによって、行動の失敗した場合の責任の所在の追求を可能にする。心的状態の内容は、本来、行動の因果的説明に関わるものではなく、むしろ行動の評価に関わるものなのである。

以上のことは、行動の因果的説明ばかりではなく行動の評価という観点から見たとき、心的状態の内容は心的状態の真理条件を与えるものであり、その真理条件は言語的慣習への言及なしには確定できないということを示している。つまり、機能的に同一で、入力においても出力においても同一な個人史をもつ二人の人間の心的状態の内容が同一ではない場合が存在しうる、ということである。そしてこの相違は個人の所属している言語共同体の言語的慣習の相違に由来しているのであるから、知識内容は個人の機能的状態の変遷のみからは定まらないことになり、よって知識内容の個別化に関する個人主義は成り立たなくなる。

3. 反個人主義的知識論

大沢はバージの議論をもとにして、反個人主義的知識論を展開する。結論を先に言えば、大沢の提示する知識存在のモデルとは、「自然のおよび社会的環境に対して緊密な意味論的關係をもつネットワーク」というモデルである。具体的には、知識の主体は、「ある一定の専門家集団」、そして知識は、「広い意味での行動のパターンとしての本質的に同一の解釈規則」とされる。しかし、大沢も言うように、彼はこれを第一近似として提示しているにすぎない。以下では大沢の反個人主義的知識論の基本的着想となっている主張のみに絞って論じることにする。

心的状態の内容についてこれまで論じてきた事柄は、心的状態が信念や欲求だけでなく知識の場合にも基本的には当てはまる。つまり、知識の内容の個別化

には言語的慣習という外部的要因が必要になる。ただし、個別化の対象が知識の内容である以上、それは真理でなくてはならず、したがって内容を個別化する言語的慣習は明らかに偽であるようなものであってはならない。それでは正しい言語的慣習とは何か。常識人として現在の自然科学の正しさにコミットしている者としてわれわれが信頼できるのは、科学の各分野の専門家集団である。そうすると、知識はその個別化の側面において、そしてまた正当化の側面においても、専門家集団の中に何らかの形で存在するといえそうである。

ところで、科学の現場においては「専門家集団」と呼ばれる単一の存在者がいるわけではない。患者が原因不明の手の痛みを訴えて主治医を訪れた場合、「あなたは腱鞘炎に罹っています」という診断を聞くまでには、レントゲン技師、血液検査技師、整形外科医、内科医等の検査をうけることがある。その場合、レントゲン技師、血液検査技師、内科医、整形外科医が腱鞘炎に罹っているという診断を直接くださるわけではないし、また主治医として診断の真理性を正当化する直接的証拠をもっているわけではない。つまり、認識の正当化は専門家集団における「知的分業」によって行われていると考えるのが、科学の現場にふさわしい。そうだとしたら、知識の所在とその究極的な正当化をある特定の個人の心に求めるのではなく、専門家集団全体に求めるべきである。

そして、知的分業というスタイルの下に、大沢は専門家集団における知識の依存関係を次のように説明する。まず、専門家集団ないしは科学者共同体は複数の科学者個人からなるネットワークと捉えられる。ネットワークに属することによって個々の科学者は知識に関与しうる存在となる。そして知識は、お互いの解釈行動規則を批判的にチェックすることが可能な、相互批判的ネットワーク全体に広がる非常に抽象的な意味での行動パターンとして存在する。「解釈行動」については次のように言われている。ネットワークは互いに結びつけられた複数の個人からなるものであるが、それらを結びつけている媒介者は言語である。だが、あくまで自然主義的な見方を貫くならば、言語表現自体は一定のパターンをもった音声やインクの染みにすぎない。それらを媒介者たる言語たらしめているものが、科学者たちの「解釈行動」と呼ばれる。だが、科学者たちのある行動が解釈行動といえるのも、それが一定のパターンないしは規則性をもった行動だからである。

このような考えから、知識は「広い意味での行動のパターンとしての本質的に同一な解釈行動規則」と同一視されるのである。

4. 反個人主義的知識論の問題点

『知識という環境』という書物では、大沢の論文に対して別所良美による「反個人主義の勇み足——大沢論文への批判⁶⁾」という短い批判論文が添えられている。私はどちらかという大沢の見解に共感を覚えるため、別所の批判が必ずしも大沢の議論を無効にするものとは考えないが、別所の批判は認識論の問題を考える上で見落としてはならない重要な論点に関係している。批判はほぼ二つの点に要約することができる。一つは、言葉の意味や心的状態の内容が言語的慣習に依存するという外在主義のテーゼからは、知識の主体は社会（言語共同体）であるという結論は直接的には出てこない、ということ、そしてもう一つは、知識を変革していく原動力としての個人主体の意義が無視されている、ということである。これらの批判を敷衍して、大沢に残された課題が何かを明らかにしよう。

まず第一の批判、すなわち、バージの議論からは、知識内容の同定が物理的／心的な個人の内部では完結し得ない、という帰結が導かれるとしても、しかしここから、知識主体としての個人を完全に否定し、個人以外（すなわち、ネットワーク）を知識の主体とするようないわば「無個人主義」的な知識論が帰結するかどうかは疑わしい、という批判について考えてみよう。別所の批判は、言明の意味内容はそれを解釈する公共的な言語共同体に依存する、ということには同意した上で、そうだとしなくてもなぜある特定の言語共同体（専門家集団）に特権的な客観性を与え、それによって他の多様な言語共同体を「個人的なもの」と断罪して否定することができるのか、という点に集中している。というのも、これはある一つの言語共同体が、他の言語共同体に対して、自分との整合性を絶対的に要求できる超越的な客観性を備えていると言うに等しいからである。

確かに「慣習」「規約」「権威」といった知識成立の要件はある意味では多分に超越論的であるともいえる⁷⁾。従来の個人主義的な哲学的認識論は、人間の経験的認知メカニズムを支配するこの種の形式的なものを人間個人の内部に求めてきた

が、反個人主義はそれを人間の外部に求めようとする。しかし反個人主義といえども、アプリオリなもの、形式的なものを社会が供給してくれるというのがその中心主張であるとしたら、これは従来の哲学的認識論と態度を同じくしているのである。かつての認識論が個人を超越論的・メタ的立場に立たせたような仕方である。ある集団や共同体をメタ的立場に立たせることは可能である。そして仮に集団や共同体が個人に対して、ある理論が真であるか否かを見通す「超越的」認識を原理的にもち得ない、という批判的主張を行うことが許されるならば、同様の批判をすることは個人にも許されるべきである。つまり、われわれは個人としてわれわれが属している集団や共同体に対してもこのような批判的主張を行えるはずである。したがって、知の分業体制が行われているとしても、個々の知識を正当化するのは、その知識についての個人の直接経験であるとか、その個人がもつ因果連関であるといい、そしてその知識の所在も個人にあるということは可能である。しかし、反個人主義的知識論の意図が、従来の認識論の超越論的・メタ的性格と個人主義的性格の両方から同時に脱却することにあるとしたら、その目標は、個人かそれとも社会か、といった双方向の批判を通じて達成されるものではない。むしろ、そのような認識論から徹底的に脱却するということは、ある理論が真であるか否かを見通す超越的認識を原理的にもち得ない状況にありながら、超越的認識をもっているかのように振る舞うことである。なぜならばわれわれは、ある理論が真であるか否かを見通す超越的認識を原理的にもち得ない、という主張すらもはや行えなくなっているからである。

この点を指摘することは次のことを意味しているように思われる。大沢はある専門家集団が異なる言語的慣習をもつ場合を想定して、知識内容の個別化と正当化における言語的慣習の役割を明らかにした。ところが大沢の議論は、あたかも言語的慣習ないしは解釈行動規則がアプリオリに確定されており、その基準に基づいて規則の内部と外部が確然と区別され得るかのような印象を与える結果となった。それによると、例えば、病名を誤って医師に告げた患者は規則の外部に排除されるべき者として、知識に関与しない者と見なされてしまうのである。しかし患者と医師との関係をこのような形で理解することには問題があるように思われる。

この第一の問題点は、別所による批判の第二の点に触れることによってさらに明確になる。別所は次のように批判する。ネットワーク・モデルは、知識論という問題領域から「個人」や「主体」という概念を払拭し、人間の集団的な認識行為を一つの自然過程として記述する試みであるといえよう。しかし、そのモデルにおいて「個人」という概念が消滅したことによって、個々の専門家はネットワーク全体に対する批判的な能力、ネットワーク全体の行為パターンを本質的に変革するような力をまったくもたなくなってしまうている。このネットワークは、複数のコンピュータをケーブルで接続した物理的に存在するネットワークにも喩えられているが、その中では個々のCPUの行為のパターン、すなわち解釈規則はネットワーク内での本質的に同一の解釈規則に従うとされるため、情報が一つのCPUから別のCPUへと何ら本質的な雑音を生みださないような仕方で加工処理されて伝達されて行くだけである。確かに、各々のCPUは他のCPUによって批判的にチェックされ、また他のCPUを批判的にチェックするといわれているが、それぞれのCPUの解釈規則が本質的に同一であるとすれば、この場合の批判的チェックとは個々のCPUが同一の解釈規則から逸脱しないようにチェックすることでしかない。ネットワーク順応主義のメカニズムがこのモデルには仕組みられているのである。しかし、われわれの求めているところの、現実の世界の中で現実働いている知識の像と比較するならば、知識論モデルの中に知識の変革やパラダイム転換を説明する要素を何らかの形で組み込む必要がある。従来は、それこそ「個人」であると考えられてきた。つまり、ネットワークの個々のノードが固有のノイズを発生させ、ネットワーク全体とそのノードとの緊張関係が生じ、それによって本質的に同一の解釈規則が変革され得る可能性が確保されてきたのである。大沢のモデルにそのようなメカニズムを構成する要素が欠けているのは、科学史的事実についての説明力という点から見ても、そのモデルの本質的欠陥であるといわざるをえない。反個人主義という観点から近代の哲学的認識論を批判することには一定の意義はあるが、個人主義とともに個人が担っていた批判的機能までも消し去ってしまうことは許されない。

要するに問題は、例えば、患者の自己診断を誤診として斥けようとしても、さらに患者が「私の言っていることこそ真理だ」と強く主張した場合には、医療の

専門家集団はどうしたらよいか、またどのような事態が起こりうるかである。われわれはしばしば知識概念を闘争のための道具として使用し、自分こそは実在のありのままの真理をとらえていると主張する。衝突すること自体がすでにある程度の知識の保持を前提していることは確かであるが、いま問題にしているような衝突は、ネットワーク内部の各々のノードが解釈行動規則と照らし合わせて行う相互批判的チェックとは質を異にする。あるネットワークとその外部との関係が問われているのである。

別所による批判の第一の点について論じた際に、あるネットワークに対して超越的認識を割り当て、それに対立する者を一方的な仕方では排除することは許されない、と言ったが、それは知識の変革を起こす可能性がまさにそのネットワークに属さない個人にあると思われたからである。ネットワーク・モデルは、どのようにして知識の変革が起こるのかを説明する必要があるが、それを引き起こす原動力、すなわちあるネットワークの外部に存在するものは必ずしも個人である必要はないかもしれない。それではどのような可能性が残されているだろうか。

5. 複数のネットワークの存在と知識の変革

バージの議論に戻って論じることにしよう。

通常、言葉の意味には、タイプとしてのその言葉がもつ意味とトークンとしてのその言葉がもつ意味との二つのレベルがあると考えられている⁸⁾。タイプとしてのある言葉がしかじかの慣習の意味をもつという主張は、その言葉がしかじかの仕方で使用されるべきだという規範の提示である。他方、トークンとしてのある言葉がしかじかの意味をもつという主張は、その言葉が現にしかじかの仕方で使用されているという事実の報告である。そして、事実として報告されるある言葉のトークンの使われ方は、規範としてのその言葉の一般的な使われ方からはしばしば逸脱する。その場合、そこで表現された意味ないしは心的状態の内容は、その逸脱した使われ方を踏まえて理解されるべきであると考えられる。このような区別を前提するならば、「私の腱鞘炎が手の筋肉にまで広がった」といった以前の太郎②の発話は、通常の腱鞘炎概念ではなく、変則的な腱鞘炎理解に基づいて

解釈されるべきである。

そして、ある言葉がタイプとして使用されているか、トークンとして使用されているかは、その言葉が使用される様式からほぼ見分けのつくものと考えられている。例えば、「腱鞘炎」を用いてその語の慣習的な意味そのものが問題とされる場合、もしも太郎②が「手の筋肉の炎症一般を腱鞘炎という」と言ったのならば、それによって表現される内容を、太郎②の逸脱的な腱鞘炎概念に関する真なる内容だと解するのは不自然である。表現された内容は彼が属していない専門家集団の中で流通している「腱鞘炎」の通常の意味に従って特定されるべきであり、太郎は通常の意味の腱鞘炎概念に関わる誤った内容の信念を表明していると解釈されるべきである。というのもこの場合、この発話は特定の人物の特定の病状ではなく、むしろ「腱鞘炎」という語の慣習的な意味そのものを問題にしているからである。他方、ある特定の人物の特定の炎症について何かを語るために「腱鞘炎」が用いられる場合、例えば、太郎②が自分の手の筋肉が炎症を起しているという事実を前にして「腱鞘炎が手の筋肉にまで広がった」と発話する場合には、腱鞘炎概念に関する若干の誤解を含むとしても、太郎②は「腱鞘炎」の逸脱的な使用を通じて彼の自覚症状についてある真なる内容を医師に告げているのだと解釈すべきである。

しかしこのような区別は、バージの思考実験が前提とする状況設定を無視し、彼の提起した問題を無効にするものである。私の考えでは、バージの議論が示しているのは、このような区別を用いることによってあくまで一人称的アプローチを確保しようとしても、それでもなお太郎②の信念内容は本人の心の中だけでは確定できない、ということである。

そうかといって、三人称的に太郎②の信念内容を確定する際に言及されるのが、彼の属していない医療の専門家集団のネットワークである必然性はまったくない。三人称的な内容の確定が、彼をその外部に排除するようなネットワークの内部でしか行われなかったら、そもそもなぜ太郎②が「腱鞘炎」という語を使用できたのかも理解できなくなってしまう。つまり、意味の説明を、実践の外部（あるいは、その人の実践の場であるネットワークの外部）から状況に意味を付与するメタ言語における説明として考えると、意味を付与されるべき行動はまったく無

意味な振る舞いとなり、もしそこに一定の行動パターンといえるようなものさえないとしたら、説明すべき振る舞いとして識別されるものさえ残らないように思われるのである。したがって、太郎②は専門家集団とは別のネットワークにすでに属しており、そのネットワークの中ではすでに彼の信念は確定した内容をもっていたと考えるべきである。

太郎②は医師の診察を受けることによって、彼が今まで属していたネットワークとは別のネットワークとの接点となり、そこで新たなネットワークが形成される。太郎②の信念の内容はそのような場で個別化されるのである。ただし、そこでの個別化はどちらか一方のネットワーク内の規則が特権的に適用されるのではなく、状況に応じた仕方できざまな方法によって、太郎②を含む実践の当事者たちによって新たなネットワークの中でなされ、それが成功しているかどうかはそれに引き続く行為によって示されるものでなくてはならない。極端な言い方をすれば、あるネットワークの中で保持されていた知識は、ネットワークの変化・再編が起こる度に、常に変革の危険に晒されることになる。

大沢の論文の中にも、複数のネットワークの存在への言及がないわけではない。彼は、「個々のCPUは複数のネットワークに属していることができ、そのような意味できざまなレベルの〈知識〉に関与している可能性をもつ」と言っている。私が、上で論じたことは、この着想を敷衍したものにすぎない。

注

- 1) Quine, W. V. (1969) 'Epistemology Naturalised', in *Ontological Relativity & Other Essays*, New York: Columbia University Press.

Kitcher, P. (1992) 'The Naturalists Return', *Philosophical Review* 101: 53-114.

- 2) フレーゲや前期ウィトゲンシュタインが哲学(的認識論)に対してとった態度は、ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』の中の次の部分に顕著に現れている。(Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge.)

4.111 哲学は自然科学の一つではない。

4.112 哲学の目的は思想の論理的な明晰化である。

4.1121 心理学が他の自然科学のいずれかより一層哲学に近縁であるということはない。

4.1122 ダーウィンの理論は自然科学の他の仮説のいずれかよりも一層多くの関わりを哲学に対してもっているわけではない。

3) 大沢秀介(1996)「知識の個人主義——近代哲学の神話」, 森際康友編『知識という環境』, 名古屋大学出版会

4) 機能主義は心的状態をどのような状態と考えるか、心的状態の個別化をどのように行うか、という二点に関して補足しておく。

機能主義はトークン同一説の一つであり、したがって、例えば「痛み」と呼ばれる個々の心的状態は何らかの脳状態(あるいはその他の物理的状态)と対応しているが、それらの脳状態がすべて同一のタイプの脳状態である必要はないと考える。では、「痛み」という同一の心的状態に対応する異なるタイプに属する個々の脳状態をどのような仕方で一括りにしたらよいだろうか。そこで、機能主義は心的状態を物理的状态とか行動パターンのような眼に見える具体的な状態に還元できない抽象的状态と捉える。例えば、「モーター」と呼ばれるものには、木炭式、ガソリン式、電動式などの種類があり、燃料の違いに応じてその内部の仕組みも異なっている。しかし、「発-動-機」であるという点では同一の機能をもっている。心的状態はこのような脳のもつ機能的・抽象的状态と同一視される。

このような抽象的状态を個別化するためには、心的状態への入力とそこから出力に頼らざるを得ないことはいうまでもない。しかし、行動主義のように心的状態を入力と出力のみによって個別化することには問題がある。というのも、行動だけからは心的状態が一つに決まらないことがあるからである。ある入力に対して同じ行動をした二人の人が、後から話を聞くと、その入力に対してまったく異なる欲求を感じ、まったく異なる信念のもとに行動していた、というのはときとして実際に起こりうることである。したがって、それぞれの人物の欲求を特定するには、その人の信念を考慮する必要がある。このような理由から機能主義は、欲求の個別化が信念への言及を必要としたように、ある心的状態の個別化には他の心的状態への言及が不可欠であると考えられる。(cf. 土屋俊(1986)『心の科学は可能か』, 東京大学出版会)

5) Putnam, H. (1975) 'The Meaning of "Meaning"', in *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press

Burge, T. (1979) 'Individualism and the Mental', *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73-121

また、機能主義とバージとの関係については次の論文を参考にした。

Loar, B. (1988) 'Social Content and Psychological Content', in Grimm, R.H. and Merrill, D.D.(eds), *Contents of Thought*, Tucson: University of Arizona

Press.

- Macdonald, C. (1998) 'Externalism and Norms', in O'Hear, A.(ed), *Current Issues in Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press
- 6) 別所良美 (1996) 「反個人主義の勇み足——大沢論文への批判」, 森際康友編『知識という環境』, 名古屋大学出版会
 - 7) 戸田山和久 (1994) 「ウィトゲンシュタイン的科學論」, 新田義弘他編『岩波講座 現代思想10 科學論』, 岩波書店
 - 8) 清塚邦彦 (1994) 「信念内容と社会慣習 : T・バージの思考実験への批判的なコメント」, 『理想』654号

(おおの はやと 哲学)