

自由の基礎

——「心身問題」序説

トーマス・ブフハイム（安部浩訳）

「よく食らい、よく飲まば、心身円満なり (Gut essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen)」と言われる。この諺を目にすると我々はまず、(互いに相手から分離していることもまた可能であるところの) 心身が、ここに言われる飲食によって堅く統合されるといったことを考える。周知のようにプラトンは哲学に関して、それは「死への習練」であると教えた。よって前掲の諺に対する右の見方からすれば、飲食は(心身を身体から決定的な仕方で「分離すること」(chōrismos)としての哲学)とは対蹠的なものであることにならう。心身をそれ自体として、能う限り純粹に保つべく—そうすることとで心は物そのものに対し、より良い仕方に関わりうるようになる—哲学は飲食を断つのである。

しかしながら今日、むしろプラトンとは逆に、我々は次のような見解を抱いている。すなわち、冒頭の諺によって統合された両側面の中、我々はただ身体のみを保持し、用いるべ

きである。それに引き換え、(哲学によって今なお身体から分離されたままであるところの) 心なるものは無に帰することになるわけであるが、これにより我々は、より一層身軽にして何物にも煩わされぬ仕方—我々自身に関しても—純粹に物的なものをめぐる我々の科学的な分析と究明に打ち込み、専念することが可能になるのである。

一 心身の実体的同一性の原理としての活動

とはいえもしかすると、前掲の諺には全く別の通解があるのかもしれない。それはつまり、(一方に身体、他方に心があり、この両者が飲食によって、生ける人間へと統合される) というのではなくして、むしろ(飲食により、身体は身体で統合されるし、同様に心もまた心で統合される結果、人間全体が心身両面において壮健にして活潑である) といった解し方がある。

この第二の解釈に沿って、私の第一テーゼをもつてして、次のように主張することにしよう——我々は人間全体を二重に捉える。一方では身体、すなわちかくかくの性質を帯びた物体として。他方では（我々がそれを「心的」と呼び慣わしているところの）しかじかの能力と活動を伴う心として。そしてこの両者は同一のもの、一人の人間である（つまり一塊のバイオマスでもないし、様々な細胞や化学反応の諸経過等々を一括りにしたものでないものである）。

だが、人間全体は二つではない——すなわち（心としての人間）と（人間の肉体）といったものがあって、これら二つが人間全体において結び合わされるわけではない——と私が主張するのは、いかなる理由によるのか。何故に心身の実体的同一性というテーゼを擁護し、デカルト的二元論（この二元論によれば、一方の極は思惟し、知覚する私の自我、他方の極は肉体的な機械であり、双方は何らかの仕方で繋ぎ合わされることになる）を退けるのか。その最たる理由は、（我々が——我々にとつて典型的なそれとして——人間に帰するところのあらゆる活動を我々は常に、心身両面において存在する個人全体にのみ帰しうるのであって、身体が心のどちらかにこれを帰することは決してありえない）ということである。或る人間が見たり聞いたりするのであって、彼の心が、そしてまた彼の脳が見たり聞いたりするのではない。というのも心も脳も目や耳を備えてはいない為である。或る人間が走ったり眠ったりするのであって、彼の身体や心がそうするわけではない⁽²⁾。何故なら身体は、例えば眠ることなどは決してなく、

（二例を挙げれば、消化作用において）働いているからである。だが身体はまた本来は走ることもない。精々のところ、それは運動を行うのであるか、もしくは運動の中に含まれているのである。「或る人が何かを行っている」と言う場合には何時でも、我々はその個人全体を統一的に捉えているのであり、彼を当該活動との——因果関係と称せらるべき——関わりの中に置いているのである⁽³⁾。これに対して、或る物体上で（またはその内部で）進行している運動、ないしは変化の過程について述べる際、我々は、当該物体において（ないしはその物体が属するところの（諸物体の配列）において）運動している部分を判別した上で、これを当該物体または当該配列における——別様の動きをしているか、或いは全く運動していない——他の部分と関係づける。例えば雪崩の運動は、斜面ないしは当の雪崩の別の部分と関係づけられる。同様に、地球は太陽と、浜の真砂は海と、ピストンはシリンドラーと関係づけられるのである。純然たる物体の動きを問題にする限り、転がる球や雪崩の場合と無²論全く同様であるにもかかわらず、人間の活動の場合（そして動物の行動の場合でも）我々は如上の関係づけを行うことはない。こうした活動を把握する為には、我々は（前述した物体上の運動や変化の過程の場合のように）別個のものを別個のものから識別するのではなく、同じ一つのものを——このものがその活動に際して呈する或る一定の表現形態においてあるところの——それそのものとの関係の中に置き入れるのである。すなわち人間の活動は、（行為者が己自身の行為に関わる）という自己関係である。他方

で物体の運動とは、(運動している物体が、運動中の(或いは運動していない)別の物体と関わる)といった対他関係なのである。

私が主張するのは、純粹に物的なものを描写する言語は、如上の自己関係を言い表すには十分でないということである。我々は同じ一つのものを二度―換言すれば、根本的に相異なる二つの相の下で見られたそれを―必要とする。すなわちこの同一のものは、一方では―大局的に見て―個々の活動の原因として、他方では―局所的に見て―それぞれの個人が呈するところの(本人の置かれた状態を示す)表出や具合を記述する際に、必要とされるのである。我々は第一の相を通して、当該の出来事(すなわち活動)が因って来たる由来そのものを当の出来事の内部に存するものと見定めるのであり、そしてその際、右の由来は、かかる出来事の外部にある更なる原因に帰されるなどということはいえないのである。そのような活動の「内部」なるもの一切を一括りに統合して、これを「心」と呼ぶこともできよう。他方で第二の相においては、我々はこの同一の出来事を(当の出来事がそれ自身を外部に向けて与えること)として、すなわち(それが作用者を超え出た文脈の中に導き入れられること)として捉える(そしてこのことは、身体を通じて、ないしは体を介在する何らかの方法によってのみ可能になると我々には思われる)。だが今述べた二つの相は、あくまでも同一のもの―つまりあれやこれやと物事を行う同じ一人の人間―の諸相でなければならぬ。さもなければ、そもそも活動に関して、

我々は決して語りえないことになる。そして卑見によれば、心や人間の内面という考え方は多くの場合、或る種のデカルトの内観(我々はそれを通して、何らかの心的なものや、心の諸状態を自らの中に見出しうるわけであるが)に負うというよりは、我々が「物理的な」運動のみならず、活動を行う者として自己自身を理解せざるをえないという事実を負うているのである。

アリストテレスもまた心と体を次のように区別した。すなわち、生物の体は変化とか運動を(惹き起こすのではなく)単に経て来ているだけであつて、この変化や運動というものは、当該生物が顕在的に完遂するところの何らかの活動「つまり心」に付随して生じるものなのである、と。しかしらざれば、また仮に(生物の体が生じる運動)と(生物によって行われる活動)を区別しようとしないのであれば、その場合、海原のうねりの随に漂つてくる粘膜質の水母にあつては、(波が水母の体の中で誘発する変化の過程)と(水母自身にその責がある変化の過程)とは判別されえぬことになる。というのも確かに、自分自身を移動させる為には、水母は間違はなく波の動きを利用してゐるからである。もしここで単に、某かの運動を経ている純然たる(つまり心が備わっていない)物体しか存在していないと仮定すると、水母の肉の部分、水母の粘膜の部分、水母を取り囲んでいる海水(及びこれらにおいてそのつど生じる変化の過程をも含む)は、いわば出来事全体において、ただ慣例上(又は当の出来事を記述する際に実用上)区別される諸領域にすぎないのであつて、それ

自体が根本的に相異なるような事物ではなくなってしまうであらう。

「或る生物の」活動と結びつけられた様々な運動を経て来るもののことをアリストテレスは「当該生物の体、或いは質料」と呼んだ。これに対して彼は、この生物による活動、或いはそれが己自身を行動に赴かせること―したがってまた、そのつど現実に現れてくる場所の当の生物の存在、もしくはそれが自らに何らかの振舞をなさしめること―の一切合切を（この生物の心ないしはその生命 (psyche)）と名づけたのであった。初めに見たように、個々のいかなる活動に対しても妥当するのは、活動においては、〈活動の原因ないしは行為者としての存在者〉と〈今遂行されている、その行為者独自の生の表出としての存在者〉とが区別されうることである。つまり表出が多種多様に細分化されているのに対し、行為者の方は常に同一にして厳密な意味で単一である。このように単一性と細分化が同時に成立している事態はまさに、我々も今なお、個体の生ける体（すなわち身体）の生と見做し、かく特徴づけるものなのである。そしてアリストテレスにおいては、このようなものがプシューケーと呼ばれているのである(5)。

いかなる種類の魂に關しても当て嵌まる普遍的なことを言わんとするならば、それは次のようになる―魂とは恐らく、或る自然に組織された体における第一の〈活動していること〉(entelecheia)なのである。それ故、蟻と

その輪郭が一つであるか否か、また一般に、或る物の質料と（この質料がその質料であるところのもの）が一つであるか否かなどと問うてはならぬのと同様に、魂と体が一つであるか否かと問うてもならない。というのも、「一つ」とか「である」はなるほど様々に解されるが、とはいえこれらは就中、〈活動していること〉の謂であるからである(6)。

こうした仕方では明らかとなるのは、我々デカルト以後の者にとつては馴染み深く、ほぼ自明の事柄になってしまったものとは全く異なる心身合一の見方である。すなわちそれは、〈その諸活動において―これらの活動が共に生物の生を形作っているわけであるが―したがって心を持つことにおいて―そもそも初めて、（当の諸活動に属する様々な運動を経る）体は、厳密なる意味における一人の者、つまり一人である」という心身観である(7)。例えば、泳いでいる水母は個体であるが、死して漂い行く水母は、周囲の水の動きと運動して、前者と非常によく似た運動を経るにもかかわらず、厳密には前者同様の個体ではない。後者はむしろ粘膜質が崩壊している渦中にあるのであって、故にそれは―多かれ少なかれ解体されるに至ったその多数の部分と全く同じ位に、一塊のゼラチンなのである。生の活動が雲散霧消するや否や、水母の単一性は失われてしまっている。つまり嘗て水母たりしものは、不特定多数の流動質や気体や漂流する小片へと拡散していくのである。

したがって私の第一テーゼを再度定式化してみるならば、それは、〈同一の存在者（ないしは事物）が物体でもあり、心でもあるという事実によつてこそ—それ自体、真正正銘の、個体であるものとして—その存在者について語ることが正当化される〉ということになる。ところでこのようにそれ自体が真正正銘の個体であるものとは、アリストテレスによれば、実体である⁸⁾。故に我々はかくて、心身の同時存在というものを（かくかくの性質を帯びたものとしての）事物の、実体的、同一性の根拠として考える⁹⁾。それに対し、活動する（ないしは生ける）ものではなく、よつて心を持つていない純然たる物体は、一個の実体でもなければ、何らの実体的同一性をも備えておらず—或る時はしかじかの性質を帯びた一つのものとして、また或る時は様々な性質を帯びた多数のものとして—特定されぬ仕方では握られるものなのである。したがつて心も備えており、活動の渦中にある個体は、それ自身の（或る一定の時点における）肉体とも同一ではない（¹⁰⁾とはいえ当該時点においては、この個体はただそれに対応する肉体によつてのみ構成されているわけであるが）。しかしながら肉体は（その内部で、或いはその周辺において不断に生ずる諸変化の故に）厳密に言えば、瞬間毎に別個のものである。これに引き換え、活動している個体は、今述べた変化の諸過程の多くに依拠してなされる活動を通して、こそ、同一のものであり続け、自己自身を保持するのである¹⁰⁾。それ故、生ける個体とそのつど物理的に存在する肉体が同一の性質を備えることは断じてない。個体は（活動に従事して

いるが故に）それが存在する際にはいかなる時も移ろい行くことが可能であり、動的なものである。これに対して、各瞬間に別個のものとなる肉体は常にただ瞬間毎の物理的諸状態を有するだけであり、しかも生ける個体と重なり合つて明確には区分されぬ作用連関の集まりを表しているのである。

（厳密なる意味において）自己自身により活動する存在者だけが個体的でありうる」というテーゼが仮に認容されるのであれば、逆にまた以下の主張も論証されることになろう—心を持つ実体（当世風の表現の仕方では、内的統一の高度な形式が帰せられるような生ける実体）のみが、運動や変化の過程とは異なつた（先に説明したような意味での）活動を行うことができる。そしてこの活動こそはまさしく、分析系の英米哲学においてよく議論される（「出来事 (occurrence)」や「事件 (event)」から区別された）「自然な行為 (natural agency)」(或いは簡潔に「行為 (agency)」)なる現象の謂である（例えばリチャード・テイラーやジョン・ビショップの議論を参照されたい¹¹⁾）。それはつまり、或る作用者ないしは行為者により惹き起こされたのであつて、更にそれとは別の（通常言う意味での）出来事や事件によるものではないエピソードの謂なのである。こう述べたからといって無論私は、かの有名な〈作用者による因果性〉や〈行為による起因〉といった概念—それによれば（例えばチザムの考え方はかく意図しているわけであるが）惹き起こされた行為の独自性にとつて、当該行為に先行する原因は全く意味を持たぬことになる—のことを考えているのではない¹²⁾。むしろ私が絶え

ず念頭に置いて置いているのは、心によつて内的な仕方、または精神的に惹き起こされた活動であり、したがつてこの活動の諸制約は更にまた活動であるか、もしくはは生ける個体の（活動がその間を取り持つ）諸状態なのである⁽¹³⁾。故に前掲のテーゼは、（或る不変なる、（そしてこの立場を擁護する者が、かかる不易のものとして、それを屢々「実体的」と称するところの）行為者が活動を自分自身から生じさせる）ということを意味しているのではない。かえつて私のテーゼが言わんとするのは、（変化する諸状態（これらは個体の一定の活動に対し、そのつど因果的に重要な意味を持つ）は、ただ同一の個体全体の諸状態としてのみ把握されるのであり、そしてまさしくそれ故に、この個体はまたその総体をもつてしか、当該活動の決定的な原因たりえない）ということなのである。打つことの原因となるものは手でもないし、脳でもない。走ることの原因となるものは足でもないし、脊髄でもない。この二つの活動の原因たるのは、自分自身のかくかくの先行状態を基に、しかしかのことをなす人間なのである。

自由について、そのありうべきあらゆる意味において語ることにとつて、欠くべからざる第一の基礎をなすのは、今述べた活動ないしは「行為」の概念である。卑見によれば、活動なくして—すなわち、生物の本性に根差している「行為」の実在性が承認されないものであるなら—自由はない。もし世界を還元的物理主義の立場に拠つて記述し、そしてそのような世界の記述では、活動や「行為」の如きものが単に登場してこないばかりではなく、積極的に排除されているのであれ

ば、かかる試みをなす者は誰しも、同時に又、自由が不可能となるような世界の記述を呈示してしまつてゐるわけである。

二 因果関係における「精神的なもの」の意義

以上の議論をもつてして、私は拙論の第二の論点を説く段に至つたのであるが、その為には仕切り直しが必要である。思考、知覚、意志、行為、それに（留保付きではあるが）動物が示す反応、およびそれが自らを行動に赴かしめるさま—つまり実際には、精神に関わる語彙全体—は活動と結び付けられており、そしてそれ自体、活動を例示するものである。このことが意味するのは、先に述べたことによれば、次のようになる。すなわちそれは、（心だけ、或いは体（いわんや体の或る部分）だけではなくして、心身両面を備えた個体全体—例えば人間（或いは人格 全体—にのみ帰せられるような事態こそが重要である）ということである⁽¹⁴⁾。

他方で既に見た通り、（例えば海中の死せる水母の内部またはその周りで見出される）化学的性質、および物理的な状態と変化の過程等々は、（当該の物理的状态にあり、そしてまた当該の化学的性質がそれに帰せられるところの）物質の諸部分の量や大きさに関して、右の如く「活動の場合には認められる」選り好みをすることは決してない。死せる犬は、より小さな（そしてまた更に小さな）肉塊に分解されるし、一層微細になつていく粒子の数多なる集まりとして把握される。かかる粒子の集まりはなるほど絶えず別様の性質と状態を呈するものの、しかしながらこれらの性質と状態

は、原理的には常に物理・化学的に捉えることが可能であるようなものである。

したがって精神的な諸性質の出現は（そして活動の出現もまた同様に）当該性質や当該活動の担い手に特有なものとして、或る一定の物質の諸部分と結びついており、そしてまた十分に基礎づけられるならば、かかる諸部分には同時にまた数的な単一性が帰属せざるをえない。だがこれに対して物理・化学的性質は、その性質の担い手に特有ではないものとして、ほぼ任意の大きさにおける物質の諸部分の中に認められるのである。つまりほぼ全てのものは、その大きさの如何に殆ど関わることなく、これを「暖かく」したり、「荷電」したり、「燃焼」させたりすることが可能である。ところが全く同様の仕方ですべてこれを「知覚する」ものや、「自らを前進させる」ものや、「眠る」ものたらしめることなど、およそ不可能である。しかしながら我々にとつて最上にして根本的と目される自然科学（物理学と化学）が取る方法はやはり、物質およびその（物理・化学的に見て重要な）諸状態を更に小さな空間を占めるにすぎぬ（つまり一層微視的なる）諸部分に分解し、それらをその合法的な連関に基づいて研究した上で、このように極小のものにおいて確認される諸構造から、マクロ・レヴェルの実在物の諸構造を再構成する―すなわち前者より後者を説明せんと試みる―というものである。

かくて問題は、（生ける個体全体による活動と結び付いているように見えるところの）かの精神的な諸性質が、如上の研究方法においては視野から脱落したままであらざるをえな

いということである（16）。というのももこうした諸性質は、物質における極小の諸部分においては、またその諸状態や諸性質の下では、もはや決して登場しない為である。さすれば、微視的なものから巨視的なものを再構成する際には、（マクロ・レヴェルの領域であつても、微小物において確認された事象と「異なるものは、原理的には何一つ」ありえない」という考え方が殆ど避け難い仕方では生じていることになる。だがかかる考え方にこそ、泳ぐ水母の例をもつて先に示した誤りの元が存しているのである。というのも泳いでいる水母は、かくかくの運動からしかじかの運動へと身を任せていく一塊のゼラチンとは別物として理解されねばならぬからである。

〈物質の何らかの諸状態は、その担い手に特有なものとして結び合わされている〉という上述の考え方に鑑みるならば、例えば脳内の神経に生ずる特定の出来事の一齣を―あなたかも脳の諸部分が（或いはたとえそれが脳全体であろうとも）なにかしかの知覚や思考を有しているかの如く―「知覚」や「思考」と同一視せんとすることがいかに拙速かということもまた明らかであろう。精々のところ、以下のような見解を取ることが可能なだけである。すなわち、思考や知覚は脳内に何らかの仕方ですべて「コード化」されているのであつて、それはゲノムにおける遺伝情報と同断である。但しこのゲノムは生ける個体ではないし、またかくかくの種類の「生命」ですらない。譜面の音符もまた、所詮はまだ音楽であるわけではない。それは鳴り響くのではなく―音楽たる為には、まずもつて活動に変換されねばならぬところの―或る構造を表現している

のである。恐らくは思考というものもまた、大脳皮質にて神経に生ずる出来事との関係においては、如上の楽譜に対する音楽に類したものである。

ならば、精神的な性質と（たとえそれがいかに複雑なものであるにせよ）物理的な状態との決定的相違とは何であろうか。この点に関して最も重要であると思われるのは、物理的な状態は、それが自然科学の定量的方法をもつても測定されるのであるなら、その場合には常に完全なる仕方で見出されるということである。つまりその際、物理的状态は完全無欠なのであり、しかも徹底的に局在化されているのである。

これに引き換え、精神的な性質は明らかに完全無欠などではない、また徹頭徹尾局在化されてしまっているというわけでは無い。それは微視的なものの領域においては完全に消え去ってしまうものの（故に物理的状态の如く、単に部分的のみ消失するのではない）⁽¹⁶⁾、巨視的なものの領域に入ると突如全体として存在するのである。フルートにも、フルート奏者にも、はたまた聴衆全体の中にも、音楽は存在しない。音楽はそれらの間に何らかの仕方でも遍在しているが、さりとて何処にも偏在していない。卑見によれば、思考においても事情はこれと似通っている。かく言う理由はこうである。周知のように思考は、神経だけではなく、言語によつても基礎づけられている。しかるに言語を有するのは単独の個人ではなく、共同で形成し、育み、伝えてきた生の形式（それは諸活動が織りなす現実の錯綜せる有り様であるが）の内部に身を置いている複数の個々人である。かくて思考はこうした

（個々人の間）にあつて初めて思考たりうるのであり、故に少なくともそれは、（たつた一人の個人のみにも備わるところ）脳を画する物理的境界などといったものを遙かに超えたものである。

そこで私の第二テーゼを次のように定式化することにした——あらゆる精神的な事柄にとつて本質的であるのは、こうした精神状態を有する個体の外部にある（他なるもの）との関係性であり、しかもそれは己自身と同類であるような他の個々人との関係性であると共に、当該の精神状態がそれとの関わりの中で意味を持つようになるところのものとの関係性でもある。この後者の関係性——すなわち、その精神状態をして（それが何かを意味するものとして、かくあるところのもの）——たらしめるもの（したがつて知覚や思考や信仰の内容を構成するようなもの）への関わり——は、精神的なものにおける志向性としても特徴づけられ、ブレントラーノ以来、心的なものの特徴の最たるものと目されている。そしてそれは、「精神をして物質に帰せしめんとする」自然化や還元を試みに頑として抗するものとして明らかにされてきたのである。だが私が思うには、このこと（例えば志向性が、「物理的」自然に則つては、あるいは物質に基礎を置くやり方では、登場することも、解明されることもありえないであろうこと）はそれほど重要な問題ではない⁽¹⁷⁾。むしろその根底に潜む難題は、（精神的な諸性質が示す）かの局在化不可能性なのであつて、その眼目は、精神的な諸性質の担い手が（他なるもの）に対して結ぶところの何らかの関係や関わりを通して初

めて、これらの性質は、当の性質がそれらのみ帰せられうるものにおいて、その顕然たる性質になるという点にある。そしてこうした精神的な諸性質が、物理的な記述をもつてしては逸せられてしまうのは——物理的性質が常に完全無欠にして、完膚なきまでに局在化されざるをえないのに対して、精神的な諸性質の方は、如上の「他なるもの」との「諸関係に基づくこと」によって実在的であり、またかかる諸関係に遡及することを通してのみ定義されようになるとい——上述した理由によるのである。

それ故、私の第二テーゼが心身問題に関して言わんとするのは、物理的性質と精神的性質という一見解消し難く思われる二元論は、一方は厳密に局在化された性質であるのに対して、他方は多数の（生ける物質たる）個々人の間に隠れた仕方で張り渡されている関係的な性質であること、そして隠されているとはいえ、大方の見解によれば、後者は因果関係において取るに足らぬものではないということである。無論私は、この種の二元論をそもそもそまにがしかの仕方で解消したり、「一方の極を他方の極へと」還元すべく努める必要があるのか否かと自問する者である。というのは（これにより、何らかの非物質的で純粹に精神的な性質（或いは事象）が物理的なそれに作用しうることになり、かくて「質量・エネルギー保存の法則」の中のいずれかが「その真理性を」冒されるに至る」といったことが主張されているわけではないからである（個々人の活動によってこうした類の精神状態が出現し、更にそれが当の個々人の行動に影響を与える為には——

かる過程では、奇跡など何処にも生じていないし、自然科学において妥当する法則の連関が損なわれているわけでもない——むしろかくかくの物質としてあるような個々人が常に必要とされる）。とはいえ他方で、（我々の行為や思考は、今日の我々が有する物理学に知られているものと同一の「物質の諸法則」に則って起こる）などと主張する者もまた、元より誰一人としていない。もしかしたら、心身を統一する何らかの法則性が——かかる法則性は、いつの日にか発見されるやもしれぬ故、私としては、先に主張した二元論をもつてして、右の可能性を排除するつもりは全くない——一方の極である（精神にまつわる述語）と、他方の極たる（巨視的な領域において物質としてある（それ故、同様にまた、ただ「精神として」のみ記述されるべき）個々人の行動）との相関関係を提示することであろう。だがそれは、精神の諸状態と神経における一連の変化の過程との相関関係ではないし、またこうした神経内の一連の出来事同士の間のみ成立する相関関係でもない。よしんば後者の如き相関関係が見出されることがあろうとも、それは高々一例え（し）かじかの知覚は、甲という神経内の一連の変化過程によってか、ないしは乙というそれによってか、ないしは丙というそれによってコード化される）といった具合に——先述の法則性に関して、或る種の（選言式の形を取る）「系」「すなわち定理から導かれる個別的な命題」を形成するにすぎまい⁽¹⁸⁾。

故に如上の二元論は、物理学的な見地からすれば、かえって無害な二元論である（それは精々のところ、物理学によつ

て観察が可能であるものは、全実在物について完璧かつ法則論的に記述することを可能にするわけではなく、少なからぬ実在者に対して「盲目」である虞のあることを暗に言わんとする位のものであろう。何となれば、「他なるもの」との「諸関係が示すところの」(拡散して特定し難いままであり続ける局在化)は、生物によって、因果関係にとつて重要な意味を持つ物質的個体の性質に変えられてしまい、かくてそれは何らかの仕方でもそれがそれでもやはり、その位置が一意的に定まったものとして―露わになる為である。とはいえ大方の物理学者も与する見解によれば、関係や関わりは実在的なものである。こうした関係(或いは諸々の関係からなる体系)の筆頭としては、例えば時間と空間が挙げられる(但し近接作用しか問題にしないミクロ物理学においては、それらは差し当たり重要ではないものであり続けるのだが)。

以上のような物理学の見地とは逆のパスベクティヴから考察してみると、同様にまた精神的性質は(例えば知覚や感覚、それに思考すらも)―それが現れてくる為には、自然の物体に縛り付けられたままであるように思われるという意味では―原則的には「唯に精神的であるのみならず」物理的な性質でもある。(植物が光の方に向かって成長することや、渡り鳥が磁場と太陽の位置に基づいて自らの方位を定めることは物理的な性質ではない(従つて無論、ミクロ物理学な性質でもない)など主張せんとする向きはよもや居られるまい。しかしながら、かかる物理的な性質もまた、それがそこから構成されるところの「微視的な領域の」ものにおいて

は、もはや現前しないのである。

それ故に卑見によれば、(精神的なものと物理的なもの)なる(その正当化が可能であるような)二元論と共に、(双方は同一である)という両者の常態の形式もまた存在する。何故ならこの両者は、あらゆる生物において―例えばデカルトが考えた如く、二つのものではなくして―一にして唯一なるもの(ないしは本質)であるからである。かといつてその反面、両者のどちらか一方が、因果関係において他方が果たす役割のみをもつてして代用されることはありえない。構造の面で、また世界の出来事の総体に対して因果的に寄与するものとして、両者は事程左様に相異なる仕方で作られているのである。

更に私は、前掲の二元論のテーゼの中にすら(それなくしては自由は幻で終わることになろうと思しき)「先述した「第一の基礎」よりも」一層深き(自由の基礎)を認める。この基礎は次のように定式化される―或る種の物質的存在者の行動に対して、一定の精神状態が因果関係の上で、重要な意義を持つような世界においてのみ、自由は実在する。思考が現実には働きを及ぼすものでなければ、自由は存在しないのである。そしてこのように思考の現実的影響力なくして自由なしとすれば、己自身と同類であるような他の存在者(および精神的なもの)の内容を規定するところの(他なるもの)―一般)に対する如上の物質的存在者の関わりが精神を介してもたらず結果なくして自由はないということになる。別言すれば、自由は本質的に、完全に孤立した個人や(仮にそのようなも

のが存在するとすればの話であるが) 単独なる「絶対者」においてありうべき性質ではない。さにあらず、自由は常に一方の者より他方の者(しかも少なくとも潜在的には、前者同様、自由を所有していると認めらるべき者)への関わりから生ずるのである。

三 主観的なものの解消不可能性

考察さるべき事柄として最後に残されているのは、心身をめぐる諸状況における自由にとつて第三の前提となるものである。すなわちそれは、(活動も、そしてまた或る種の活動たる精神ないしは心的な諸状態も、我々はこれらを原則的には(客観的および主観的なそれという)二種類のパースペクティヴを通して知る)ということである。例えば我々は活動を目にするとともに、我々自身がそれを行う。また我々は他者の思想や経験を受け取るとともに、自らも考え、経験する(19)。故に初めから「精神的なもの」の中に主観的なもののみを見ようとするのは誤りである。だがかく申せば、却つて我々は容易く次のように考えてしまいがちである——現実にある存在者の「在庫目録」に載せられているものは(それは今の場合、客観的に記述されることになるのであるからして)純粹に物的なものであるもの諸状態からなるものとしてのみ記述されるのでなければならぬ。したがって主観的なものとして妥当するものは、これをことごとく世界における客観的な「在庫」から削除しうるし、そしてその際に我々が失うものは何もない。しかしながら私としては、(主観的なものを

右のような仕方で削ることは不可能である)といったことではなく、(如上の方法をもつてしては、現実に関する不完全な記述が出来上がるであろう)ということだけを主張しているのである。

とはいえ、精神的なものの中に主観的なものだけを認めることが不当であるごとく、我々は、明らかに主観的なパースペクティヴにおいてもまた与えられるようなものを単に物事を客観化するような記述によつてのみ捉えようとしてはならない(故に精神的なものと活動についても同断である)。だが私は今まで、議論の的をこうした客観化的記述に絞つてきた。というのも私は、活動を把握する為には、我々が概念の面でのような措置を取らねばならぬか、また客観的な事物の中、我々はいかなるものにも精神的な性質を帰することが可能であり、いかなるものにもそれをなしえないかという点を論じたからである。しかしながらそのような記述を試みてみたにもかかわらず、(或る活動を主観的に行うこと)と(その活動を客観化して記述すること)との間に紛う方なく存在する顕著な区別は考察されぬままに留まつていた。かかる区別が存在することは、自由の可能性にとつて実に重要であるように思われるのである。

既に明らかにした通り、我々は生ける個体として我々の活動において存在している故、活動へのいかなる主観的な関与も、当の存在に制限を加えることの謂であると共に、それを規定すること、ないしはそれを変容させ、先鋭ならしめることをも意味する。すなわち我々は、我々が意のままになしう

る僅かな選択肢のみに自らの活動的存在を局限し、常にその一つの方向性を（他の全てのそのの代わり、に）取りうるだけであつて、それ故に文字通り「或る一つの立場に与する、(eine Partei ergreifen)」ことや「旗幟を鮮明にする、(Farbe bekennen)」ことを迫られる—しかも一旦選んだ以上、我々は後々までその立場に己が身を或る程度託し続けることになる—のである。なるほどその際に我々はもう一度、以前の企図とは正反対の行為を取ることが可能であらう。だが行為や活動というものは、決してこれを理論的仮定のように撤回しえないのである。

他方で、認識（および物事を客観化する意図）を通して我々が何かと関わる場合、たとえその関わりの対象がいかなるものであるうとも、そこに認められるのは、自らの存在を右のごとく変容させ、制限していく姿勢ではない。原則的にはその逆なのであつて、それは、世界についてこれまで蓄えてきた知識をさらに増すようなあり方である。但し後者のあり方が前者のそれと異なるのは、我々は後者の場合、我々が客観的所与として認識するものからはまさに分離されてしまつており、かかる認識対象との原理的な懸隔の中に留まり続ける点である。というのもあらゆる客観的認識は、認識する者と認識される客体との間に「断絶」を要求するものである為である²⁰。

今や我々にとって大いなる関心の的であるのは、〈客観的に存在している諸連関に関してこれまで得られた知識に基づいて行為し、活動することが我々に可能となる為には、認識

と我々の活動的存在の変容の間に見られる断絶は、実践においていかなる仕方でも再び架橋されうるようになるのか」という問である。というのもつまり、もし自由がそもそもどこかに根を下ろしているとすれば、けだしそれはかかる架橋においてであらうから。

客観的認識と主観的活動存在との断絶をかく架橋する上では、相反する傾向にある二つの考え方が重要である。すなわちそれは第一に、〈我々が認識する諸連関は、ありうべき行動に関する一種の地図の中に書き入れられねばならない〉ということである。故にここでは、我々の活動一般がそれに対して影響を及ぼす関わりを持ちうるような客観的な諸連関が問題にならざるをえない²¹。例えば数や、遠く離れた星雲での過去の状態や、現行の自然法則に関しては、これら全てを認識しうるにもかわからず、我々は何一つ働きかけを行うことができない。したがつてこの種の客観的認識は、先述の行動地図における（ありうべき）書き入れには属さないのである。我々はもちろん我等が技術を通じて、一層広大なる（ありうべき行動の領域）を開拓するわけであるし、この領域に関しても同様に行動地図を作製することが可能である。その一例としては遺伝子工学が挙げられよう。とはいへ原則的には、認識される客体は—それが（我々の活動と連動する）上述の地図の製作の中に組み込まれることによつて初めて—行為のありうべき根拠（或いは対象）となる。つまり単に認識されているものとしての客体は、そのまま直ちに行為の根拠（ないしは行為の対象）たりうるわけではないのである。

ついで第二に（そしてそれはくだんの地図制作作業と並行して不可避免的に現れてくる事柄なのであるが）この時点になつて漸く、（多くの行動の道筋を提供してくれる右の地図に則つた、我々の主観的行為の道筋の決断）という考え方が——そしてそれと共に、かかる決断をめぐる問題もまた——生ずることになる。提示される道筋が数多くあるのでなければ決断はありえない。客観的に存在する諸状況の地図の作製なくしては、提示される数々の道筋はない。そして（変容しつつ、それへと向かう関わり）が存在するような客体の認識なくしては地図の作製はない。決断は本質的に、客観的な諸状況の地図の作製の後で（またその作製に基づいて）初めて可能となるのである。地図作製を欠いた活動、例えば消化や睡眠や感情の昂りなどは、我々は全く決断することなくこれをなすが他方では、いかなる客観的認識もそれ自体では、またそのまま直ちには（つまり我々の活動の諸様式に関する地図の制作なくしては）主体の行為や活動の一定の道筋を当該地理上に十分基礎づけることも、あるいはこの道筋の端緒を開くこともできないのである。

右の諸点を見定めておくことが極めて重要であるのは、それによつて次の一事が明らかになるからである。すなわちそれは、（たとえそれがいかに大規模で広範囲に亘るものであるにせよ、客観的な認識は——仮に我々の行為と上述の客観との間に、客観的な諸状況を変容させるような関わりが全く存在しないというのであれば、話は別であるが——このように客観的に存在し、しかもそのようなものとして認識されている

事態に関して、行為の別の選択肢を排除することは決してない）ということである。つまり、我々の活動と我々が認識する客体の間に如上の関わりが全くもつて存在しない場合には、我々がそれについて認識を有するような客体が存在する世界の中で我々が存在し、行為するということは決してないであろう。かくて例えば我々の活動と（数および数学的対象の空間）との間の関わりは、一方が他方に影響を及ぼすような形式では存在しない。数や数学的対象は我々には手の届かぬものであり、（我々がそれによつて自己自身の存在を形づくるところの）活動と関連した数学的対象の「地図の作製」なるものは存在しないのである。

これに対して、我々の活動と我々が認識しうる何らかの客体の間に影響関係がもし存在するのであれば、我々が客観的に認識しうるであろう諸事物のそのつどの現況の中に、（この現況に関する地図の製作に鑑みつつ、我々がいかにこの現況下で立ち回り、ふるまうか）ということが含まれることはありえない。というのも我々が必要としている地図は、測量がなされる地勢の一部分たりえないからである。よしんば新たに測量されるべき地勢にこの地図を付け加えることが可能であろうとも、これにより改めて必要となる地図の製作は、それ自体がまた、我々がかく（或いは別の仕方でも）立ち回ることのできる場の一部をなしているのではない。しかしながら我々の目下の前提では、そもそも我々は客観的な仕方でも与えられる何らかの場に関わりながら行為しようとして以上、かかる場所の地図の制作を放棄してもよいと

いうことにはならない。我々の活動に対する別の選択肢が、実際にはや存在しえなくなってしまうのは、我々の行為（そして我々の活動的存在の全て）までもがさらにそれ自体、客観的な地勢に付け加えられるような場合だけである。だがそれが意味するのは、こうした場合、そこにはいかなる行為の主体も残存していないということに他ならぬのである。

以上の考察は、（自由の可能性を否定する際に持ち出される論拠としての）決定論をめぐる問題に鑑みるならば、次の二点において注目し値する。というのは第一に、本考察を通して以下のことが明らかとなるからである。すなわちそれは、根本的な理由による決断なる概念が考慮されるのは、客観的に存在する諸状況が、活動の或る一定の形式によって象られた行動する主体の存在様式と関係づけられる場合に限る（ということである）。（客観的な地理に関する地図作製を初めて可能にする）そのような関係づけなくしては、決断の概念は無意味である。いわんや自由な決断なる概念においてをや。とはいえ、ありうべき自由に対する反駁を基礎づける決定論の巷間に流布した定式化が、主観的な活動の形式に多く関係づけることなく、世界の客観的な諸状況を記述するものであることは明らかである。何となれば、この定式化においては、（あらゆる主観のなす活動はそれ自体、決定論的に捉えられた諸状況の—客観的に妥当する自然法則によつて論理的に含意されているような—構成要素である）とされている故である⁽²³⁾。つまりかかる形式の決定論のテーゼは根本的に、主体がもはや残っていない世界の状態といったものを

仮想しているのである。

かかる仮想に唆されて、如上の決定論的見解の擁護者は以下のように考えてしまうのかもしれない——してみると、行為する主体の存在はまさしく単なる幻想であり、客観的に考察してみれば、主体など存在しておらず、そしてまた特定の主観的な行為に向けた（しかもその際、他の選択肢に対して何らかの仕方で「開かれて」いるような）決断も、世界を構成する実在的な要素たりえないのだ、と。もしかしたらこれは完全に正しいことなのかもしれない。だがそれにもかかわらず、（我々の活動は一般に、しかもその因つて来たるところが何であれ、「決定論的に」決定されているものと見做される）ということとは、この一事のみからは決して帰結しない。すなわち先の論述から明らかであるごとく、現実には主観的なものによつて、換言すれば、実在的な主体が実際に試みる何らかの活動によつて—そしてその際、当該主体は自らの存在をこれらの活動に賭し、それだけに制限することを欲するわけであるが—我々の活動は決定され、またそのようにして惹き起こされていることがありうるのである。そのような場合には、何らかの客観的な認識を獲得した後、我々は（我々の活動がそれに対して影響を及ぼす関わりを持ちうるどころの）或る特定の客観的な地理に対する行動地図を作り上げることであろう。そして我々はその際、こうして得られる見通し—すなわち我々の最善の熟慮と最も重要であると思われる感情や願望（これらは全て活動である）に即した、その場に応じた行動の具体案の数々に対する見通し—によつて、当該

の行動地図に記された複数の選択肢の中から、或る一つの決断を下すに至るであろう。ともあれ、(そもそも―そして)たとえそれが我々の最も綿密にして最も周到なる熟思であるにせよ、こうした熟思によつて―決定されているが故に、かかる決断は自由なものではありえない」という点にあくまでも固執せんとする者に対しては、右の旨安んじて認めてもよいというのも今の場合、彼の言うところは、我々が「自由」なる語をもつてして通常考える事柄とは異なるものを指しているからである。我々としてはやはり、(行為の實在的な選択肢を複数持つ)ということ以上的事柄をこの「自由」の語と結びつけないことを慣わしとしよう(第一点)。しかもその時、我々はこの複数の選択肢の間で、我々の知的能力の(他の何物にも強制されない)行使をもつてして(第二点)、また我々の真なる選好に依じて(第三点)、或る一つの決断―かかる決断なくしては、我々は当該の活動の場に足を踏み入れることなど決してできないであろう―を下すのである(第四点)。しかるにこれら四点は全て、實在的な主体が行う活動に関する上述の説明において保証されていたものなのである。

したがって自由を阻害するものとしての決定論に関する論争は実のところ、主観的に引き受けられた活動一般の「決定論的な意味における」被決定性をめぐるものでは決してない。それが争点としているのは、少なく見積もつても(物理的なものに還元しえない主体の存在)といったものであり、そしてまた(世界における主観的なものとの實在性)なのである。だが我々は初めからこうした主体の存在を疑問視したりはし

なかつた。それどころか我々としては、自由の可能性に対する第三の基礎として、(活動的にして行為をなしうる主体は、その主体の行為が及ぼす作用までもが客観的な表出形態を取るようなそれと同一の世界の中に實在している)ということを想定せざるをえないのである。我々が(事物からなる)客観化可能な世界の彼岸で行為するのでもなければ、主観として(客観的にも妥当するもの)の構成要素でもない場合にこそ、「自由」は有意味な要請であるのだろうか。何故ならば、彼の自由をもつてして、いかなる客観的な帰結をももたらさぬような者は、自由を有する必要もないからである。だが客観的に見た場合、主体は全く存在していないのであれば、それについて自由ということを真に述べうるようなものなど、何もないことになろう。

いづれにせよ、先の議論によれば、自由論における多くの古典的な諸家によつて共有されている以下の核心的な洞察は、今もなお不朽であり続けることになる(2)。「そしてこれが先の議論において、決定論の問題に鑑みて注目されるべき第二の点である」。すなわちそれは、(我々の活動が何らかの原因によつて決定されている場合、この活動は―たとえ客観的所与についての認識が客観的世界において包括している部分がいかに広範囲に亘るものであるにせよ―そのような認識のみによるのではなく、これと異なるものによつてもまた決定されているのでなければならぬ)という洞察である。客観的所与についての認識に基づくだけでは、主体は自らの存在を或る一定の活動に制限するには至らない。というのはいかな

る主体も、ただ認識においてのみ存在しているわけではないからである²⁵⁾。

哲学の伝統においては、へ自由と両立しうるような主観的活動の被決定性の全てに付随する要素であつて、認識とは異なるものには、「意志」という(多種多様なものを一括する)名称が与えられてきた。それ故に自由が実在的なものであるとするならば、認識作用と意志作用は、同一の主体における別々の根から生じてくるものでなければならぬ。別言すれば、意志や努力の働きは——(上述した四つの観点の全てに適うような)自由な決断がそこから生じうるのであるとすれば——何はともあれ認識と一致団結し、認識されるものと関係づけられなければならない。私が先に(甚だ不十分な仕方においてでしかないが)「立場の決定」や「旗幟鮮明」と特徴づけたものは、かくの如く常に重要な役回りを務めている。そしてこれこそが、主観的なものが示す、(客観的なものへ)解消されえぬものたる性格なのである。

一九三六年に行われた有名な講演——この講演が有名になつたのは、至極尤もなことである——「意志の自由の本質について」の中で、マックス・プランクは、こうした認識と意志の相違を誰よりも明確に指摘していた。

意志の自由は、自己自身の意志の動機を完全に見通すことに基づくものではないし、同様にまた、認識能力の不完全さに基づいているのでもない。それが基づいているものは、(目下しばしば主張されるごとく)因果的連関

の間隙というわけでもなくて、(人間の意志は、彼の悟性に先行する)、ないしは(これも世間で言われることであろうが)(人間の性格は、彼の知性よりも重きをなす)という事態なのである²⁶⁾。

右の言に補足してプランク曰く、これは、「意志はそれ自体、何らかの原因によつて決定されるものではない」といったことを言わんとするものでは決してない。その逆である。プランクの見解によれば、意志は決定されてしまつてゐる。だが意志、そしてそれと共に、主体の事実的な行為は、もっぱら(主体によつて認識される)何らかの被決定性や被規定性から生ずるといふわけでは断じてない。主体は、総じて、その(つまり)当の主体の)一存によつて決まるようなやり方で、こうした被決定性に関与すべく自己自身を行動に赴かしめる。そのようにして主体は、自らのなすあらゆる事柄を通じて、不可避免的に(「不偏不党たりえぬ」特定の立場を表明する者)(Partei)になるのである。とはいへ、或る者がいかにして立場を定めるかは当人次第なのであつて、認識される客体やそれに関する認識のみに左右されるわけではない。仮にその者が、自らがいかなる状態にあり、何者であるかということに完全に認識し、その点を踏まえた上で立場を定めるような場合であつても、同じことである²⁷⁾。(「認識されるもの」と(この認識されるものに関する認識に関与すべく自己自身を行動に赴かしめる者)が一致する場合ですら(よつて行為者が彼自らを認識する場合も)そのような行動は、認識とは別の根

から生ずるのである(28)。したがってもし自由が何処かに存在するとすれば、それは、主体が、自らの認識する被決定性へと右のような仕方に関わり合う際の、その関与の仕方にする(ここでは、かかる認識がどの程度完全―又は不完全―であるかは問題にはならない)。しかしながら主体は、自らの認識に付け加わる如上の関与を受け入れずに放棄しうるほど自由では決してありえないのである。このような自由の第三の基礎を前掲の他の二つのそれと共に総括し、もってこれらを次のテーゼに集約することができる―自由が存在するのは、我々が事物の客観的な認識をもつてしては、いまだ能事畢れりとせず、自らが有する認識に鑑みつつ、それを踏まえた上でなおも行為に向かって一步を踏み出す場合だけである(事実その通り)と認識されうるものに対して、意志が尚も「差異化を図るべく、重要な違いをもたらす」区別を設ける。かかる所にのみ、そしてその限りにおいてのみ、自由はある。

〈訳者付記〉 本論文(『Die Grundlagen der Freiheit. Eine Einführung in das Leib-Seele-Problem』)は、『*Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), S. 1-16. に初出した。著者トーマス・ブフハイム(一九五七年生)は、ミュンヘン大学(LMU)にて哲学、古典文献学、社会学を学び、一九八四年に博士号、一九九一年には教授資格を取得した。その後マインツ大学教授を経て、二〇〇〇年にミュンヘン大学文学部哲学科第三講座正教授に就任し、現在に至っている。

ブフハイム教授の研究の枢軸は、歴史的観点から見れば、

古代哲学(特にアリストテレス)とドイツ観念論(就中シェリング)にある。前者の分野に関しては、同教授は『ソクラテス以前の哲学者』(一九九四年)、『アリストテレス』(一九九九年)等を著している。また同教授は目下、古代哲学会(Gesellschaft für antike Philosophie)会長を務めると共に、アカデミー社版アリストテレス著作集において『生成消滅論』の訳解(二〇一〇年)を公にしたところである。後者の領域では、『一切の―シェリング後期哲学における観念論の自己謙抑』(一九九二年)やシェリングの『自由論』(哲学文庫版)の校註(一九九七年)等が代表作と目されるが、加之、同教授は現在、アカデミー版シェリング全集の一卷、『全哲学(特に自然哲学)の大系』の校訂にも従事している。

他方、ブフハイム教授の研究を体系的観点に鑑みて要するに、蓋し存在論と自由論がその双壁であろう。卑見によれば、この方面の名著として挙げらるべきは、『自由に対する我々の要求―夢幻ならぬ、未来あるドラマ』(二〇〇六年)であり、その簡にして要を得た縮約版に当たるのが、本論文である。私事乍ら、本論文の和訳の許可を求めた際、同教授より口ずから、右の著作は本論文を敷衍したものである由、期せずして伺い、我が意を得たりと存じた次第である。

なお本論文には、マルセラ・ガルシア女史の手になるスペイン語訳(『Los fundamentos de la libertad』, in: *Temas: revista de filosofía* 29 (2005))が既に存在する旨申し添える。

【文献業】

- Bickhard, M. H./Campbell, D. T. (2000), "Emergence", in: P. B. Andersen/ C. Emmeche/ P. V. Christiansen (Hgg.), *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus, 322-348.
- Bishop, J. (1983), "Agent Causation", in: *Mind* 92, 61-79.
- (1989), *Natural Agency. An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge.
- Buchheim, Th. (1999), *Aristoteles*, Freiburg/Br.
- Carrier, M./Mittelstraß, J. (1989), *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin-New York.
- Chisholm, R. M. (1982), "Human Freedom and the Self", in: G. Watson (Hgg.), *Free Will*, Oxford, 24-35.
- Clarke, R. (1995), "Towards a Credible Agent-Causal Account of Free Will", repr. in: T. O'Connor (Hgg.), *Agents: Causes and Events. Essays on Free Will and Indeterminism*, Oxford, 201-215.
- (1996), "Agent-Causation and Event-Causation in the Production of Free Action", in: *Philosophical Topics* 24, 19-48.
- Dretske, F. (1988), *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge/Mass.
- (1998), *Die Naturalisierung des Geistes*, Paderborn.
- Hübner, J. (2000), *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos chrōstion*, Hamburg.
- Kemmerling A. (2000), "Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe?", in: N. Eisenr G. Lüer (Hgg.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen, 223-241.
- Leibniz, G. W. (1971), "De libertate", in: Louis A. Foucher de Careil (Hgg.), *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, Nachdr. Hildesheim-New York.
- Pattee, H. H. (2000), "Causation, Control, and the Evolution of Complexity", in: P. B. Andersen/ C. Emmeche/ P. V. Christiansen (Hgg.), *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus, 63-77.
- Planck, M. (1978), "Vom Wesen der Willensfreiheit", wieder abgedruckt in: U. Pothast, *Seminar. Fretes Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M., 272-293.
- Ryle, G. (1949), *Concept of Mind*, London.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London-New York.
- Stump, E. (1990), "Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities", in: M. Beary (Hgg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame.
- (1999), "Dust, Determinism, and Frankfurt: A Reply to Goetz", in: *Faith and Philosophy* 16, 413-422.
- Taylor, R. (1966), *Action and Purpose*, Englewood Cliffs.
- Van Inwagen, P. (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford.
- (1990), *Material Beings*, Ithaca-London.
- Wiggins, D. (1980), *Sameness and Substance*, Oxford.
- Young, J. Z. (1971), *Introduction to the Study of Man*, Oxford.

【註】

- (一) 拙論の考察によって重要な礎となる部分は「テイッセン財団より助成を受けた研究プロジェクト」自然に基づく自由は存在するののかー決定論と非決定論の対立の彼方にあ

る定性的自由概念のモデル化」の枠内で行われた共同研究から生まれている。その思索を通して様々な貢献を果たしつつ、多々誤りを正し、研究テーマのあらゆる側面をめぐって絶えず徹底的に議論してくれたことに対して、共同研究員諸氏（トルステン・ビートレク、オルトウーン・ダニエル、マルクス・ヴァンツェック）に感謝の意を表する次第である。

(2) こうした主旨で有名であるのは、アリストテレスの「魂について」における次の一節である。Gilbert Ryle (1949)、特にその第10章における根本思想との親近性の故に、この一節は「ライルの一節」とも呼ばれたのであった。「魂が怒っていると言うことは、まるで恰も誰か或る人が、魂が機を織るとか、魂が家を建てると述べたいかのようである。より良いのは、魂が同情を覚えるとか学ぶとか考えると言うのではなくして、人が自らの魂の御陰でそうすると述べることなのである。このことは恰も運動が魂の中に存するのではなくして、その一部は魂に向かい、また別の一部は魂から発するということとして理解されるべきであって、例えば知覚はこれらの事物から「魂へ」と、或いは想起は魂から、知覚器官においてこの想起に対応する運動や静止状態へと至るものとして解せらるべきなのである」(De anima I:4, 408b 11-18)。

(3) 例えば R. Taylor (1966), 108f. を参照された。最も重要な「…」注意点は、いかなる行為を記述する上でも、その記述の本質をなす（行為者への言及）というものが常に存在していなければならないということである。「…」そのように何らかの行為者を或る行為の遂行者として言及する

こと―そしてこの言及は当該行為の記述にとつては本質的な意味を有する―が必要であるのは、当該行為が特にその行為者の手になるものであることを明確にする為ではなくして、正確には、それが一個の行為であるということを示さんが為であることを注意しておくのは、極めて重要である⁹⁾。

(4) この表出というものを行為や活動全体と単純に同一視してはならない。この点に関しては J. Bishop (1983), 71 を参照されたい。「行為主体にして、或る行為の原因をなす者の視点に立つならば、基礎的な志向的行動を構成しているものは、行為主体が原因となるような因果的な関わりを手に入れるということである故、そうした基礎的な志向的行動はそれ自体、右の因果的な関わりにはなりえない。つまりかかる行動こそが、まさしく、現になされている当の関わりなのであって、それはこの関わりにおける関係項の一つへと矮小化されてはならぬのである。かくて行為主体が原因となるような因果的な関わりとは、如上の行動そのものではない。むしろそれは、何らかの事態の発生（或いは一連の事態の発生）なのである。そしてこうした因果的な関わりの中にその位置を占めることで、それらの事態の発生は、行為主体のなす志向的行動に内在するものと見做されるのである」。

(5) この点に関しては Buchheim (1999), 128-133 を参照された。

(6) De anima II, 1, 412b 4-9.

(7) アリストテレスが提出した、〈それ自身の魂（つまり活動の内的原理）に基づく生物の個体的統一〉に関するこの

テーゼは、現代の哲学において看過され続けてきているわけでは決していない。その点で決定的であったのは、David Wiggins (1980) による如上の思想の受容である。例えば同書89頁ではこう言われる。「その代わりに次のように述べることにしよう。或る個別的な持続体 (continuant) である x が自然の一種に属する (すなわちそれが自然物である) のは、 x が活動の原理—この原理は、「 x とは何か」という問に對して、真にその答となるところの、かの (外延をも含む) 類別上の同一性に関する法則論的根拠に對応するものである—を有する場合であり、かつただその場合のみに限ると」。更に同書98頁を参照されたい。「自然物は実在物の典型である (他の全ての存在者は、自然物に準ずる二次的な実在物である)」というアリストテレスの所説には、我々が見出すべき重要な論点が少なくとも一つある。「實在的統一体」なる呼称は、第一エンテレケイアを備えた、魂を持つ体の為に取りっておかねばならない」といった奇矯な所説においてさえも、恐らくは同じことが言えよう。

(8) この点に関しては、アリストテレスから引かれた典拠の対応箇所共々、Hübner (2000)、特にその51-76頁と234-250頁を参照されたい。

(9) このテーゼからは、逆に以下のことが帰結する。すなわちそれは、(心を持たず、物的かつ分割可能である対象 (よって例えば、惑星、山、机、コンピューター等) はそれ自体、個体ではない) ということである。かかる帰結は、嘗てアリストテレスが『形而上学』において根拠づけようと試み、現在では Peter Van Inwagen (1990) によって殆ど同じ形で再び主張されているテーゼに對応するものである。

(10) 生ける個体をこうした方向性で根本的に理解する為には、例えば Van Inwagen (1990)、特に第9節を参照されたい。ヴァン・インワゲンは (Wiggins (1980) も既にして行っていることであるが) 生物学者 J. Z. Young (1971) の (例えば同書86頁以下における) 見解を支持し、その参照を指示している。

(11) 既に挙げた文献の他に、Bishop (1989) をも参照されたい。

(12) Chisholm (1982) を参照されたい。これに對して Bishop (1989) は、「自然な行為」なる概念が (決定論か非決定論か) という問には全く左右されないものであることを明らかにしている。

(13) 「作用者による因果性」に關して、これと比較されるような見解としては、Randolph Clarke (1995) と同 (1996) を参照されたい。

(14) Kemmerling (2000)、238f. を参照されたい。

(15) 今詳述した問題が通常の学問的対応策ではいかに扱われているのかという点、およびこの問題を解消する興味深い解決案に關しては、Bickhard und Campbell (2000) を参照されたい。

(16) Stump (1990) と同 (1999) を参照されたい。

(17) その為の方法については、例えば Dreiske (1988) と同 (1998) を参照されたい。

(18) Carrier/Mittelstrab (1989) における、原則的に相互作用的である二元論の粗描 (例えば同書173頁) を参照されたい。「心身の」相互作用に与する見解に従えば、生理学的状態 ϕ_1 の後に ϕ_2 という状態が続くことの根拠は、二つの心理

学的状態 Ψ_1 および Ψ_2 が相互に合法則的な仕方では結び合わされてゐることを根拠であることが可能である。ここに含蓄されているのは、その場合、 Ψ_1 と Ψ_2 の結合は神経生理学的な因果法則によつてもたらされたのではなく、心理学的な法則に基づいてゐるといふ主張である。したがつて相互作用の見地から反駁されるのは、心身の合法則的な連繫に疑問の余地がないということではなく、神経生理学上の変化の過程における物理的な因果の結合が完全無欠であるということなのである。「…」アヴェリルとキーティングが示した通り、心身相互作用に与する立場は物理学に反するのではなく、それ故なかならず物理学の「質量・エネルギー保存の法則」に抵触することを意味するわけではないのである。つまり物理学においては、エネルギーと運動の変化を外部からの働きかけに還元することだけが要請されてゐるのであつて、それに対してこの外的影響が更にまたそれ自体、物理的性質を備えたものである必要はないわけである。「むしろ私のテーゼによれば、かかる外的影響は、物質の体系における（完全無欠でもなければ、徹頭的に局在化されてゐるといふわけでもない）別種の性質に基づづけられるものなのである。

(19) 互いに解き難く絡まり合つた（人格の活動に関する述語）におけるこうした本質的な二義性は、Strawson (1959)、その第3章、特に99-105頁と110-112頁によつて、傑出した仕方的印象深く記述されてゐたものである。

(20) 例えば Parlee (2000) 67を参照されたい。「物理学的説明は、知る者と知られる物との間に認識上の断絶を要求する。そしてこの断絶の一方の側にある観察者のモデルは、

他方の側にあつてそれを補完する（観察される体系の諸法則）に関するモデルなくしては意味をなさないのである」。

(21) この条件は、既にしてアリストテレスが、実践的決断の不可欠な前提として指摘してゐたものである (En. Nic. III 5. 1112a30-b8を参照されたい)。

(22) これと似た考え方をもちつて「Max Planck (1978) は一九三六年になされた意志の自由に関する講演の中で、この意志の自由を意志が「決定論的に」決定されている状態と調和させることを試みた。私見によれば、その試みは至当である。「新しく獲得された認識は全て「…」新たな意志の動機を呼び起こし、そしてこの動機についての認識は更にまた、新しい状況を産み出す。以下こうした過程が無限に続くとする。ここで被観察者たる（意志する私）は、観察者である（認識する私）に従ふ必要はないのであるから（最終の意志決定は、最後に得られる認識を意味することに「なる」と断言することは決してできないであろう」（同書 282頁）。

(23) 例えば Peter Van Inwagen (1983) 65によれば、自由をめぐる論争に対して様々な基準を設定するところの「決定論」の定義とはこうである。「我々はこの語を次の二つのテーゼを連言で繋いだ式に宛うことにしよう。時間の各瞬間に対して、その瞬間における世界の状態を表現する命題が存在する。もし p と q が、或る瞬間における世界の状態を表現する任意の命題であるならば、 p と自然法則の連言式は q を含意する」。

(24) こうした諸家の（多かれ少なかれ）明示的な例としては、アリストテレス、トマス・アクイナス、ライプニッツ、カ

ントが挙げられよう。しかしながらその反対事例は、寡聞にして一つたりとも知らない（それはつまり、〈認識のみをもつて—或いは客観的所与についての認識に些かも関与しておらぬような努力の働きをもって—主体が自由に行う活動を惹き起こすことは可能である〉といった主張がなされる例である）。結局のところ、こうした主体の自由な活動を決定論とは両立せぬものと見做すにせよ、或いは両立しようと見るにせよ、何れの場合にも、自由の本質は「認識と努力という」これら二つの〈活動の根本形式〉の関係の中に含まれているように思われる。

(25) アリストテレスの有名な「ノエーセオース・ノエーシス」ですら、「享楽」の中に存するのであり、その限りにおいて、主観的実践という性格を持つ（vgl. *Metaph.* XII 7, 1072b 14-24）。

(26) Planck (1978), 283.

(27) 例えば Leibniz (1971), 184 は、他のあらゆる可能世界の代わりに、或る一つの現実世界を創造する神に関して、こうした記述を行っている。その限りにおいては、かかる神ですら—偶然に任せるようなことは何一つ行わなくとも—自由な主体として把握されるのである。「だが、あたかも神から分離した事物において神が何かを御覧になるとでもいうかのごとく、〈神が御覧になる〉ということを何らかの経験知として把握することは、たしかに不当である。それはアプリオリな認識（すなわち真理の根拠）として把握せらるべきである。というのは、〈御自身から生ずる事物を可能的なそれとして神が見給うことは、なるほど神の本性の省察を通してなされるものの、神がこれを現実存在する

ものとして御覧になるのは、神の自由意志と決定（前者は、あらゆることを最善の仕方で行うことの謂である）の省察が更に付随する時に限られる」という点では、右に述べた通りなのである」。

(28) かくて神は（神学上の伝統的な見解によれば）いかにすれば自らが或る被造物の立場に与するか（或いはそれとは反対の立場を取るか）を常に認識しているものの、それにもかかわらず、神がその被造物に対して救いの手を差し伸べる（ないしは劫罰を下す）のは、かかる認識に基づくわけではない。そして神の自愛もいかなる認識の働きでもなく、神が認識する事柄ともつばら最も完全な仕方において調和するようなものである。