

意識についての哲学的アプローチ

岩 崎 豪 人

近年、「意識」は、心を扱う学問である認知科学、心理学、人工知能、哲学で、ますます重要なテーマになりつつあるが、様々に論じられているにもかかわらず、明らかな一致点、到達点はないように見える。本論文の意図は、意識についての哲学的な理論を整理し、有効なアプローチへの展望を開くことにある。

I 伝統的な意識観

「意識」は、人間と機械（あるいは動物）を区別する際の一つの重要な徴表として考えられてきた。しかし意識がそもそも、いかなるものか明瞭に記述することは非常に困難である。意識について、実りのある議論をするためにも、まず「意識」ということで、何を意味するのかを明確にしておく必要がある。

デカルトから始まる伝統的な観点に立てば、意識とはまさに精神である。精神の本質は思惟することにあるが、意識を伴わずに思惟することは不可能であるように思える。ロックもまた、精神にとって、意識こそ重要なものであり、意識に現れないものは、心の中には存在しないと考えていた。つまり、心の中を見さえすれば、あるいは内省さえすれば、心に現われるもの（観念）は自ずから明らかになるのである。ヒュームにおいても、知覚（印象と観念）は、意識されている表象である。意識されない知覚、気付かれない知覚は、そもそも有り得ない。伝統的な意識観によれば、精神の本質は意識にあり、精神的な活動とは意識的な活動に他ならない。

精神とは意識である、とすれば、意識を定義するには精神の定義が必要になる。あるいは精神を定義するのに意識を定義する必要がある。しかしながら、我々はここでのように定義、あるいは説明ができるであろうか。デカルトと共に、精神（意識）は、物質とは別の実体と言う他ないのだろうか。それとも、精神（意識）は科学的な

説明が不可能であるというべきなのだろうか。二元論の難点は、周知の通り、精神を物質とは別の実体としてしまえば、その相互作用が説明できなくなることである。また、精神が物質とは異質の存在であれば、我々は精神を科学的に研究することが不可能になるであろう。従って、我々は精神の存在を認めるとしても、物質と原理的に異なる異質の実体と考えるべきではないだろう。

精神、あるいは意識についての、このような前提を変革する第一歩を踏み出したのは、フロイトであろう。フロイトが無意識の精神的活動の存在を仮定した時、多くの無理解と拒否にあったことは想像に難くない。当時の人々にとって、無意識の信念や欲望があるというのは、常識に反するばかりでなく「感覚されない痛み」のような形容矛盾と感じられたであろう。フロイトの理論では、性的な欲望は意識下に抑圧され、無意識層に閉じこめられるが、それが精神病などを引き起こす原因とされる。フロイトは精神が自我、イド、超自我からなると考え、精神における無意識層の存在に着目した。フロイトが精神における無意識の次元を切り開いたことは、我々の心についての理解を大きく前進させることになった。現代の認知心理学においては、抑圧された性的欲望だけでなく、様々な無意識の精神活動が実験的に明らかになっている。

ここで、意識的な精神活動のみが本来の精神的活動であり、意識されていない精神的な活動は単なる神経生理学的な活動に過ぎないと論じることもできよう。しかし、このような立場を採ることには大きな問題が在ると思われる。

よく知られたスペリーの実験を取り上げよう⁽¹⁾。てんかん治療のため左右両半球を連結している脳梁を切断した患者に、スクリーン中央部を凝視させ、患者の凝視の中間点の左右いずれかの側のスクリーン上に瞬間的に単語などを投射する（点灯する時間は目の動きを許すほど長くはない）。また、手に触れるものも、直接、見えないようにしてある。その結果、視野の右側に一瞬映じられたもの、右手に感じられるものは言葉で報告されるのに対し、左側は言葉で報告されない。ところが、左視野に「帽子」という言葉が提示された時、自分の今見たものを品物の中から手探りで取り出すように言われると、左手は帽子を拾い上げ、それと同時に言葉では何も見なかったと主張する。また、分離脳患者は視野の右側と左側に一瞬提示された二つの形、あるいは見えないようにして左右それぞれの手に持たされた二つの形が同じであるか異なっているのか言うことができない。たとえ、首を横に振るか縦に振るかで（つまりどちらの脳にも可能な答え方で）答えるように求められてもできない。

さて、このような実験は無意識の知覚の存在を証明しているだろうか。ネーゲルはそうではないという⁸⁾。被験者が一貫して右半球の行う活動を自覚していることを否定しているという事実はその活動が無意識的であることの証拠とはならない、と彼は言う。なぜならば、証言するという能力は左の半球にのみ与えられた能力であり「言語化能力を意識の必須条件とみなすべき理由は存在しないように思える」からであり、「実際、右半球がそれ自身でなしうる事は、単なる無意識の自動的反応の集まりとみなされ得るには、あまりに精巧であり、志向的に方向付けられており、心理学的に理解可能なものでありすぎる」からである。

ネーゲルの言うように、言語的報告が意識の証拠とならないならば、何をもって意識的、無意識的の区別をしたら良いだろうか。ネーゲルは「右半球は指示に従ったり、触覚、聴覚、視覚の刺激を統合したり、健全な心がなし得る事のほとんどをなす」のであり、「右半球の活動が無意識的ではなく、特に心的な構造を持つものに、つまり経験と行為の主体に属することは、明白であるように思われる」と言う。「心的活動の高度な組織化と統合的な一貫性」が意識の存在を含意する、ということは、無意識の心的活動には非常に限られた機能しか認めない、ということにつながる。ネーゲルは、意識と無意識の境界線をかなり低い位置におき、意識が心的活動の中核を担うのに対して、無意識はかなり低レベルな単純で自動的な反応であると考えているようであり、実際「無意識」に対して「自動的反応」「オートマトン」という表現を使っている。断片的な自動的反応を除いた心の広大な領域に、意識の範囲を拡張することは、意識的活動を心的活動と同一視する伝統的な精神観に近づくことになる。ネーゲルは、無意識の存在を認めてはいるが、それは、周辺的、瑣末なものであり、自動的な反応なのである。従って、それによって、心の中核が犯されることはない。意識的な精神こそ、本来の意味での精神なのである。

「ある生物が意識的な精神状態を持つのは、その生物であることはそのようなことであるような何かが、——しかもその生物にとってそのようにあることであるような何かが——存在している場合であり、その場合だけなのである。」意識をこのように定義してしまえば、意識がどのようなものか科学的に解明するのは不可能になるように思われる。彼は、これを経験の主観的性格と呼ぶが、それはどのような還元的分析によっても捉えられないし「心の機能的な状態や志向的な状態の観点からなされる説明体系によっては分析不可能である」と言う。また「体験の現象学的特性はその主観

的性格を考慮に入れるならば、物理的に説明することは不可能である」と言うのである。

このように、意識を説明不可能なものとする立場は、現代でも根強いし、心の内面は客観的な科学によって解明されないという我々の素朴な直感、あるいは解明され尽くして欲しくないという願望、に訴えるところがある。意識は科学に対する最後の砦として残されるべきものなのであろうか。たとえ、そうであったとしても、心や意識についての科学研究が十分に進む前に、ネーゲルのように、原理的に不可能である、という立場をとるのは、時期尚早であるように思われる。

意識に対するこうしたいわば神秘主義的な立場に陥る原因は二つある、と考えられる。第一に、確かに、意識的な経験にはいわゆる主観的な性格があることは認めるべきだが、意識的な体験すべての共通項を「Xであるということがそのようなことであるような何か (what it is like to be X)」としてまとめ上げるのは、むしろ意識的経験のポイントをぼかすことになるように思われる。そもそも「Xであるということがそのようなことであるような何か」ということで一体何が意味されているのかは、それほど明白なことではない。そして、そのような括り方が果たして可能であり、有意味なことかは疑問である。むしろ、個々の意識的体験における意識の分析から始める方が、その主観的性格を考える上でも有効ではないだろうか。

第二に、無意識の心的活動を、反射的な行動のように、単純な自動的な行為にのみ狭く限定することは、意識的体験の範囲を拡張することにつながり、その本質を見失わせることになる。我々はたとえ高度に構造化された心的活動であっても、無意識的な心的活動が可能であることを認めるべきではないだろうか。

II 無意識の知覚

第二の点について、さらに考察しよう。我々が外的対象からの情報を得ることを感覚知覚と呼ぶことにする（意識を伴うものを知覚、意識を伴わないものを感覚と呼ぶことも可能だが、ここではその見解は採らない）。感覚知覚をそのような意味で理解した場合、無意識の感覚や知覚の存在は、様々な心理学の実験から明白であるように思われる。

「見えない視覚」と呼ばれる機能についての実験を考察しよう。網膜から脳まで

の視覚伝導路の一部が損傷を受けると、損傷した部分に対応した視野の情報が伝わらなくなり、視野のその部分が見えなくなる。視野の四分の一が欠けてしまった患者の視野の欠損部に光点を呈示し、被験者にその位置まで眼球を動かすことを要求した。光点は視野の欠損部に呈示され、呈示される時間は非常に短いため、被験者は光点を全く見ることはできないが、光と同時に生ずるクリック音を合図に、見えない光点の位置を推測して眼球を動かすことが要求された。その結果、光点が遠いほど眼球運動も大きくなる傾向があるが、どの被験者も一度も光が見えたとは報告していない。つまり、視野の欠損部においても、ある程度までの刺激の定位が意識にのぼらない形で成立している、と言える⁽³⁾。

このような実験結果は、無意識の知覚の存在を示しているのではないだろうか。大脳分離患者や四分の一盲の患者は、特殊な事例であり、正常で普通の知覚体験において無意識の知覚が存在することにはならない、と反論することも可能であろう。では、ラックナーとギャレットの次の実験はどうであろうか。

ヘッドホーンを通じて、被験者の一方の耳にはあるメッセージを、またもう一方の耳には別のメッセージを同時に聞かせる。あらかじめ注意するよう指定した側のメッセージだけを声に出して追唱させる。無視された側のメッセージについて被験者は、メッセージの音声が聞こえていたこと、話し手の声が男性から女性のものへと、あるいは信号音へと変化したことなどは覚えていたが、メッセージの意味内容に関してはほとんど何も覚えていなかった。英語のメッセージが途中からドイツ語に変えられても、多くの被験者はそれに全く気付かなかった。被験者は注意を向けていたチャンネルから不明瞭な文をいくつか聞き、同時に、被験者のあるグループは注意を向けていなかったチャンネルから、注意を向けていたチャンネルの方の説明となるような文を得た。他方、別のグループには中立的で無関係な文がインプットされていた。前者は注意していなかったチャンネルから何が聞こえたか報告することはできなかったが、後者のグループより不明瞭な文をよりよく聞き取った⁽⁴⁾。

この実験は無意識の知覚を示していないだろうか。デネットはこの実験について次のように言っている。「注意を向けていた側のシグナルにたいして、注意を向けていなかった側のチャンネルが与えた影響については、注意していなかった側のシグナルは意味論的レベルで処理されているという仮定によってのみ説明が成り立つ。すなわち、注意を向けていなかった側のシグナルも理解されていたのである。しかし、これ

は明らかに無意識的な文章理解と言うことである。」⁽⁵⁾ しかも、文章を理解することは、明かに組織化された高度な心的活動であり、単純で自動的な反応ではない。

また、いわゆるサブリミナル効果、たとえば、映画のフィルムの何百枚に一枚づつ、水の入ったコップの絵を入れれば、それと知らずに水が飲みたくなる、という効果についてはどうだろうか。身近な例でも、自転車に乗る時、自転車に乗るのに慣れていれば、他の事を考えていても、意識せずに、傾きを知覚し重心のかけ方やハンドルの切り方を調整しているだろう。また、キーボードを打つ時にも、私はローマ字入力しているのだが、その打ち込むアルファベットを全く意識していない。

我々はこのような事実をどのように考えるべきだろうか。このような感覚知覚もまた意識的な精神活動に他ならず、単にその意識のされ方が弱い知覚なのだろうか。あるいは意識はされていても、それがあまりにも短い時間のため記憶されず、言語的報告ができないのだろうか。こうした知覚は例外的、特異な知覚で、意識の問題を考える際には、重要な意味を持たないものだろうか。こうした考えは、心的活動を意識的活動と同一視する伝統的な意識観（精神観）に強く影響されているように思える。

我々は意識を伴わない精神活動が自動的な反応とか低次の心的過程とみなす必要はないのではないか。認知科学の研究は知覚がいかに複雑で高度に組織化された過程であるかを明らかにしてきている。また、人工知能のプログラムは、我々にとっては単純に思われる作業でも、どれほど構造化され統合されていなければならないかを示している。そして我々は例えば視覚において、どのような過程によって我々の視覚経験が生じているかを意識することはできない。意識されない膨大な心的過程が生じていることを、我々は認識するべきであろう。意識はむしろ、そのような膨大な心的過程の一部（おそらく高いレベルにある）であると考えられるべきではないだろうか。

無論、ここでも無意識の行為、心的過程は、神経生理的な活動であり、意識的な行為のみが本来の心的活動である、と論じることは可能である。しかし、その場合、心的活動の範囲をむしろ狭く限ることになるのではないだろうか。精神的活動を研究する際に、無意識の心的過程を切り離すことは、有効ではないと私は考える。それゆえ、我々はここで意識を心的活動の一部分とみなす立場を取りたい。

Ⅲ 感覚的質

意識と精神が同一でなく、その一部分であるとすれば、意識とは一体、何だろうか。精神的活動において、意識的なものとそうでないものを識別するしるしは何か。具体的感覚知覚の経験において、我々が意識的体験と呼ぶのはどのような心的状態であるかを考察してみよう。スペリーの実験や「見えない視覚」の実験において、あるものが見えたと思ったり報告したりする時とそうでない時の違いは何だろうか。被験者の立場に立ってみれば、その違いとは自分にそう見えたという内容を伴った内的、主観的体験であるように思える。例えば、我々がトマトを見ている時、それが意識的体験であれば、その知覚体験にはトマトの形と色の主観的体験が伴っているはずである。観察者とトマトの間についてを置いて瞬間的にそれを上げ下げしてみよう。もし、トマトが見える時間が非常に短ければ、我々はトマトを見ることは（少なくとも意識的体験としては）できない。我々がトマトを見るという体験を持つには、ある程度の時間の露出が必要となる。そしてその際の体験には、見えなかった（と思った）時の体験と違って、トマトの形と色が意識されるはずである。露出時間が短すぎて見えなかったと判断した場合でも、意識下のレベルでなんらかの情報が我々の感覚器官に入ってきている可能性があることはこれまで見てきた実験から容易に想像できる。しかし、そのような情報の入力としての感覚と意識的な知覚体験との違いは、内的な体験の質である、と行うことができるだろう。つまり、ネーゲルが着目した経験の持つ現象学的特性（例えば、色、味、手触りなどの質）が意識的体験の一つの徴表であると考えることができる。この主観的、現象学的性質は感覚的質(qualia)と呼ばれ、様々な哲学的議論的になっている概念でもある。我々が意識を説明するにはこの感覚的質を説明することが必要になる。果たしてそれは可能であろうか。

一般に精神を説明する際に、デカルトのように物質と別種の実体を仮定せず、ネーゲルのような神秘主義的立場を取らないとすれば、つまり現在の科学の枠内で精神や意識を説明しようとするれば、大きく二つの方向が考えられる。一つは脳神経学的立場であり、もう一つは機能主義的立場である。前者が精神の働きを脳神経の働きに還元しようとするのに対して、後者はハードウェアに還元されない機能の領域を認める。しかしながら、どちらの立場をとるにせよ、感覚的質の問題は大きな問題となる。

ブロックによるいわゆる感覚的質の不在の議論を考察しよう⁶⁾。精神のモデルを多

数の人々が互いに電話で連絡を取り合ってシミュレートするとするとシミュレーションには中国全土の人口が必要になるだろう。このモデルは内的な意識の感覚を持ち得るだろうか。痛みをシミュレートした場合、痛みを感覚を持つのだろうか。直観的には明らかに否であろう。とすれば、機能主義的な精神のモデルは不十分ということになる。たとえば、人間と機能的には同等のロボットが作れたとしよう。ロボットは痛みを感覚を持つだろうか。このロボットは人間と同様に、外的には痛がる行動を取り、内的にも人間が痛みを感じる時の神経状態と機能的に同等の内的な状態をとるはずである。しかし、ロボットが我々と同様に痛みを感じる、とは思えない。あるいは内的な意識体験のみが欠けている人間（ゾンビ）はどうだろうか。機能的には普通の人間と変わりがないのではないだろうか。とすればやはり、その機能によって意識を説明することはできないということになる。

また、感覚的質の反転の議論も、機能主義的な説明に対する反論として提出される。私がトマトを見る時に感じる色は、あなたがトマトを見る時に感じている色と違うかもしれない。例えば、私がトマトを見ている時に感じている色はあなたが檸檬を見ている時に感じている色と内的な体験として同一かもしれない。しかし、私もあなたもその色を「赤」と呼び、それで何の問題も生じない。あるいはある日突然、私の視覚体験が反転し、写真のネガのように見え始めるとしよう。それでも私はその視覚体験に慣れ、以前のように生活することができるだろう。とすれば、この内的に感じる「色」は反転したとしても機能的に同一である。つまり、機能によって、このような感覚の質を説明することはできない。

これらの議論は機能主義に対するものだが、物理主義全般に対する同様の反論に、ジャクソンの知識についての議論がある⁷⁾。白黒の部屋で白黒のテレビモニターによって世界を調べるように強制された視覚の神経生理学が専門の科学者が、我々がトマトや空を見る時、「赤」や「青」などという語を使う時、生じていることについて、あらゆる物理的情報を得ると仮定する。例えば、どのような波長の空からの光が網膜を刺激し、どのようにして「空が青い」という文の発声になる声帯の収縮と肺からの呼吸の排出を産み出すかを知る。彼女が白黒の部屋から開放されるか、カラーテレビのモニターを与えられた時、世界とその視覚的経験について彼女が何事かを学ぶのは明らかであるように思える。しかし、彼女はすべての物理的知識を持っていた。従って、物理的知識以外の事が存在し、物理主義は誤りであることになる。

このような議論は、感覚知覚における意識の体験の特性である主観的、現象学的側面（感覚的質）が科学的に説明不可能であることを証明しているのだろうか。こうした議論に対して、感覚的質などは、端的に存在しないと主張することも可能だろう。あるいは機能を持たない派生的な現象、随伴現象であり、心的活動や意識の状態について説明する際に感覚的質を説明する必要はない、とすることもできよう。しかし、我々にとって非常に生き生きと感じられる色や手触りや痛みの感覚が存在しないとか、派生的であるというのは我々のごく普通の直観に反する。私はここで「感覚的質の実在性を認め、機能的にも説明できる」とする立場を取りたい。そのような立場はいかにして可能だろうか。

IV 意識の機能主義的説明

ポラックの意識についての機能主義的説明を考察しよう⁸⁾。ポラックは、人間を知的機械とみなし、意識（心的状態）がどのように生じるのかを機械の内部構造として示そうとする。彼はオスカーという仮想的な知的機械を作り上げるという寓話から始める。その機械が環境の状態に反応できるように、我々の感覚器官に似たセンサーを組み入れ、感覚的な入力に基づいて結論を引き出したり予想をしたりできるように、人間の帰納的、演繹的な推論能力に似た情報処理の能力を組み入れる。その機械がある環境内で生き延びようとするなら、切迫した損害や破壊の危険のある状況に反応する「痛みセンサー」を必要とし、その痛みセンサーの活性化によって引き起こされる「戦闘か逃亡」反応を持つ。しかし、損害や破壊を有効に避けるためには、単に痛みに反応するだけではなく、いつ起こるのかを予想しなければならない。「オスカーが痛みで単に反応するよりむしろ痛みを避けることができるようになるには、いつ痛み状態にあるか、を言えなければならないし、痛みについて一般化できるようにならなければならない。これをするために彼は別の種類のセンサー（痛みセンサーがいつ活性化しているかを感覚する「痛みセンサーのセンサー」）が必要となる。」このセンサーを組み入れたものは初歩的な自意識を持つとポラックは言う。オスカーは、普通の感覚器官と痛みセンサーという二種類の外的なセンサーと、この痛みセンサーの活動を感覚する内的（内省的）なセンサー（痛みセンサーのセンサー）を持つ事になる（人間と同様の行動をするためには、さらにもう一段階高次のセンサーを必要とす

るとボラックは言う)。ボラックは、こうしたオスカーという知的機械の住む世界を考え、身心問題に一つの答えを出そうとする。「彼らが「自己を意識している」や「意識している」として記述するものは内省的なセンサーが作用しているということに過ぎない。心的状態の「質的感觉」として記述するものは、低次のセンサーの活動を感觉している、内省的なセンサーからの入力に過ぎない。たとえば痛みの「感觉」は痛みセンサーのセンサーからの出力に過ぎない。」

このような説明が正しいかどうかを判断するためには、人間の心についての広範な研究が必要であろう。ボラックのモデルはあまりにも単純化されすぎ、意識を感觉知觉と同様のセンサーからの入出力に過ぎないとみなすのは、意識の役割をあまりにも低く見積もることになりかねない。しかし、少なくとも、意識や感觉的質について科学的研究が必要であり科学的説明の可能性を示している点で、評価できる。我々は意識や感觉的質を神秘的なものと考えする必要はないのではないだろうか。

ローゼンタールもまた、同様の路線をとる。彼は、心的状態が志向的特性と現象的特性によって定義できるとし、意識的状态を心的状態の下位クラスとする立場を取る。「意識的状态とは単に、我々がその中にいることを意識している心的状態である。そして、一般的に、我々が何かを意識しているということは、我々がそれについてなんらかの思考を持っているということである。従って、心的状態が意識的な状態であることは、自分がその心的状態の中にいるという思考を持つことである、と同定するのは自然である。」⁽⁹⁾ ローゼンタールは、意識を、思考についての思考、つまり高次の思考 (higher-order thought)として説明しようとするのである。彼によれば、心的状態は、高次の思考に伴なわれている場合に、意識的な状態である。

認知心理学者のジョンソンレアーも「痛みを感じる時のように、生の感触を伴うような種類の単純な意識も、並列処理機構の網から高次の監視機構が発生してくるということによって生じてきたのかもしれない。階層構造の最上部に位置するこの管理システムは、下位レベルの処理機構の目標を定めその働きを監視する」⁽¹⁰⁾と言う。我々の脳は脳生理学が示すところによれば、最低次のニューロンのレベルでは並列な処理をしている。そしてその処理は、より高次の様々なユニット、モジュールのレベルでも考えられるだろう。我々の知覚システムはかなりの程度、並列的と考えられる。おそらく、かなり高次のレベルでそれを統合し、管理、監視するようなシステムが必要であり、そのようなシステムの出力、あるいは内的なセンサーの出力として、意識を

とらえることができるのではないだろうか。意識をその様に理解すれば、先に考察した様々な心理学的実験における無意識的な知覚を理解することが容易になるだろう。

さて、このような立場を取った場合、先の感覚的質に基づく反論にどのように答えられるだろうか。感覚的質の不在の議論に対しては、端的に、感覚的な質なしに、機能的に同等なシステムは構成できない、と答えられる。意識の現象的特性が上で見たような役割を果たしているとすれば、感覚的な質なしに心的活動あるいは意識的活動をすることは不可能である。つまり、人間と外見上変わらない振る舞いをするロボットを作ったとすれば、そのロボットは意識を持たなければならない、ということである。その意識、あるいは感覚的質が我々が感じるものと同様なものか、全く違うものかについて知ることはおそらく不可能であろう。しかしながら、それは我々が自分以外の人間や動物の経験を体験できないというのと同じことに過ぎない。我々がロボットが痛みを感じるということを想像しがたいのは、我々の知っているロボットが、あまりにも単純なものでしかないという事実にある。

感覚的質の反転の議論については、その質の内容については、説明することは不可能である。しかしながら、このことは理論の欠陥ではない。そもそも、感覚的質の内容を我々はどのようにして説明するのだろうか。言葉による説明である限り、ある程度、共通の体験の地盤を前提することなしにコミュニケーションすることは不可能である。その前提を取り去れば、感覚的質の説明は無意味な私的言語に堕してしまうだろう。この議論が問題にしているのは、感覚的質の内容というより、心的体験の主観的側面と言語のつながりの問題であるように思われる。ここでは、他者の意識的体験は経験できないという当然の事実を指摘するにとどめておく。

ジャクソンの「知識についての議論」が示しているのは、物理主義的説明によっては説明されえない感覚的質が存在するということである。白黒の部屋から出た時、その知識のステータスに関しては様々な議論があるが、確かに、何かを学ぶと言ってよいだろう。新しい感覚的質が経験されるようになったのであり、それは新しい知識と言ってよいだろう。我々が感覚的質の実在性を認める以上、その点については異論はない。問題は、その感覚的質が説明可能かどうかという点である。ジャクソンの言う物理主義的説明は、神経生理学的説明であり、これによって意識の説明が（少なくとも現時点では）不可能であるのは明白に思える。しかし、感覚的質をボラックのようにセンサーセンサーの出力とみなすならば、それは機能主義的に説明可能な事態となる。

従って、こうした意識理論は、物理主義的（神経生理学的）理論を補完する役割を果たすのではないだろうか。

無論、このような意識の理論によって、意味論や志向性の問題が直ちに解かれる訳ではないし、感覚知覚における意識が説明されたとしても、より高次の（と思われる）自己意識の問題や、様々な意識的体験の諸相の問題など、広大な領域が残っている。しかし、意識に対してこのようなアプローチをとることは、そうした問題を考える基盤、出発点を、しかもかなり有望な出発点を、与えてくれるのではないだろうか。

註

- (1) cf. 『認知心理学講座 2 記憶と知識』小谷津孝明編，東京大学出版会，1985，20-22.
- (2) T. Nagel, *The Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.
- (3) cf. 『現代基礎心理学 3 知覚 II 認知過程』鳥居修晃編，東京大学出版会，1982，234-241.
- (4) J. R. Lackner & M. Garrett, "Resolving Ambiguity: Effects of Biasing Context in the Unattended Ear," *Cognition*, 1973, 359-372.
- (5) D. R. Hofstadter & D. C. Dennet, *The Mind's I*, Basic Books, 1981, 14-15.
- (6) N. Block, "Troubles with functionalism," In C. Savage (ed.), *Perception and Cognition*, University of Minnesota Press, 1978, 261-325.
- (7) F. Jackson, "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly*, 32, 1982, 291-95.
- (8) J. L. Pollock, *How to Build a Person*, MIT Press, 1989.
- (9) D. Rosenthal, "Two Concepts of Consciousness," *Philosophical Studies*, 49, 1986, 329-59.
- (10) P. N. Johnson-Laird, *The Computer and the Mind*, Harvard University Press, 1988.

〔哲学 研修員〕

A Philosophical Approach to Consciousness

Taketo IWASAKI

Although the phenomenon of consciousness has been discussed at length in philosophy and psychology, and more recently in Artificial Intelligence and cognitive science, there appear to be no decisive conclusions about its nature. This paper proposes a new approach to consciousness.

According to the traditional view held since Descartes, consciousness is mind, the mental state is the conscious state, and the essence of consciousness or mind is thought. However, recent research in cognitive psychology has brought the unconscious mental act to light. If we assume the existence of these unconscious mental acts, then it will be necessary to explain the essence of consciousness separately from the essence of mind.

The essence of consciousness can be thought of as "qualia", i.e. the phenomenal qualities of mental acts. But the "qualia" have been the subject of controversy. Thomas Nagel insists that we cannot scientifically explain them, and the absent qualia argument proposed by Ned Block and the knowledge argument by Frank Jackson both show that philosophical theories about the mind fail to explain qualia.

In the new approach which I take here, consciousness is the output of a higher-order sensor which senses the sensory output. If we take this line, we can explain the existence of unconscious mental acts (unconscious perception) and the functional role of qualia (phenomenal qualities of mental acts).