

物理的なものの因果的閉塞性と心的因果

——その両立可能性の検討——

佐 藤 義 之

【一】はじめに

心身問題を考える際に、物質とは意識のような「別のもの」からの因果的影響を一切受けないで、物質界だけで閉じているという「因果的閉塞性」が想定されることが多い。自然科学の成果は、このような想定をごく当然のものとする。そういう立場にたつて意識というものを考えるなら、意識の状態はその基盤である脳という物質の状態によつて一義的に決定されているのだと理解する説が有力となる。この場合、意識は物質に「スーパーヴィニエント」(supervenient)だと呼ばれる。もちろん、このスーパーヴィニエンス説を採った場合、「心的因果」、すなわち意識から物質へ、物質から意識へ、さらに意識から意識へ、の三通りの因果性をどう理解するかが大きな問題となる。とりわけ最初の意識から物質への働きかけの実質が問題である。それらは単なる見せかけなのか、

見せかけ以上の実質をもつのか。見せかけ以上のものならそう言える根拠はどこにあるのか。

物質の因果的閉塞性が疑えないほど自明に思える一方で、心的因果は少なくとも日々生きているわれわれにとつては否定しがたい事実のように思われる。たしかにあとで扱う「消去主義」のように、心的因果を正面から否定する方向性もある。しかしながら、物質レベルの因果的閉塞性を否定するのではなく、これを受けいれながらも、他方で心的因果を何らかの形で認めようとする打開の試みも多くなされている。以下の議論の中心は、物質界の因果的閉塞性と、心的因果が主観的、実践的には実在性を否定しがたいこととの相いれない二極をどう考えていくかという、いくつかの考え方の検討にあてられる。

次の第二節では、J・キムの議論を批判的に眺める。キムは、物質界の因果的閉塞性を認め物質状態による心的状態の

決定性を認めるスーパーヴィニエンス説にもとづきながらも、心的因果性を認容しようという試みを行っているが、本節における検討の結果、このような正面からの心的因果と物質界の因果的閉塞性の両立は不可能と判明する。

もしその両立が可能だとすれば、このような正面からの両立でなく、別の方法によってではありえないのではなかろうか。客観的レベルでは物質状態による心的状態の因果的決定は疑いようがないように見える。しかしその一方で主観的・実践的レベルにおいて、心的因果の妥当性もまた疑う余地がない。その両レベルの違いを維持することで、両立が図れないか。私の思いつきであるが、ひとつの両立策のアイデアを試してみたい。この両立策にとって問題となるのは、物質レベルからの因果的な説明がより根源的整合的であるなら、意識がスーパーヴィーンする物質の因果性を心的因果の主観的説明に置きかえることができるし、そうされるべきではないかという反論である。しかし、意識を生み出す物質機構は一種の複雑系であって、日常の人間のありかたにおいて決して完全な情報の網羅ができない以上、十分な心的因果の予想ができるレベルには達しえないのである。それは原理的な困難である。だとすれば主観的な心的因果は、物質レベルの説明により置きかえられることはできない（第三節）。

第四節の議論の中心となる消去主義は、物質レベルへの還元を否定する第三節の提案に対立する立場である。そのため消去主義の主張の検討は不可欠である。消去主義は最終的に退けられるものの、やはり第三節で示した両立策も大きな困

難をかかえている。そのふたつの難点を示す（第五、第六節）。この難点はスーパーヴィニエンスを認める立場一般に該当するものであり、第二節で検討したのとは別の難点である。われわれの考えでは、この難点は心から物質への因果性を、単なる主観的なものと見る限りでは克服できない。つまり、第三節で提案した両立策は——私自身が提示したものであるものの——うまくいかない私は考えている。心の物質への働きかけは、単に主観的にそう思われているだけでなく、現実のものでなければならぬのである。打開の道は物質界の因果的閉塞性と物質状態による心的状態の決定性を否定するという、もともと困難な方向に求められねばならない。

二 スーパーヴィニエンス

物質世界がそれだけで完結した因果世界を形成しているとすれば、意識というような物質に属さないものは物理世界に因果的影響を及ぼせないはずである。しかし、意識、とりわけ私の意識は疑いようもなく存在し、しかも物質界と相互に因果的に働きかけあうことができるかのように思える。この事態はどう説明できるのか。先に触れた「スーパーヴィニエンス」という着想がその事態の説明のためのひとつの方向を示している。

「スーパーヴィニエンス」(supervenience)とは通常の語義では「続いて起こること」「付随して起こること」というような意味だが、キムは心身の「スーパーヴィニエンス」を次のように説明する。「心的性質が物理的性質にスーパー

ヴィーンするというのは、もしあるものが心的性質Mを「時間」 t において例化するなら、つぎのような物理的な基盤となる性質Pがあるということである。つまり心的性質Mを例化するものが t において物理的性質Pをもち、またPがあるときにもつものが必然的にMをそのときにもつような、そういう基盤性質Pがあるということである。」(1)

この概念によれば、あるものがある特定の物理性質をもつならそのあいだ、その場合だけ、意識はそのものに必然的に生じるとみなされる。意識現象の生起は物質現象に基盤を置き、そのレベルで決定されているのである。

キムは、スーパーヴィニエントなものである意識現象にかんしてもある種の因果性が成立すると述べている。そのあり方を彼は鏡像のたとえを使って説明する(2)。鏡に映る鏡像の世界のなかにも因果関係があるかに見える。落下して地面に衝突したボールの鏡像は、次に跳ね上がって映る。しかし、次の瞬間の鏡像状態(跳ね上がるボールの鏡像)を作りだしているのは現在の鏡像状態(地面に衝突するボールの鏡像)なのではなく、鏡像の元となる現実の世界の現在の状態(地面に衝突するボール)が因果的に生みだした次の瞬間の現実世界の状態(跳ね上がるボール)である。だから鏡像間の因果は見かけに過ぎない。これを「随伴現象的(epiphenomenal)な因果」とキムは呼ぶ。

キムは「随伴現象性」を心と物質の間だけになり立つものとは考えていない。彼は「随伴現象性」を、マクロなレベルの物理現象と、ミクロなレベルの物理現象のあいだにひろく

妥当するとみなしている(3)。閉ざされた空間内では気体の温度上昇が圧力上昇を招くというようなマクロレベルの事象は、ミクロレベルの気体の分子の運動法則によって説明される。「マクロ的因果関係は一般にミクロ的因果関係に還元可能であるとみなされるべきである」(4)とキムは述べる。マクロレベルの因果をこのように理解することも、マクロ的因果を「随伴現象的因果」とみなすことだという。

ただキムは、すべての「随伴現象的因果」が鏡像間の因果のようなみせかけの(apparent)(5)因果というわけではないという(6)。気温上昇による気圧上昇のようなマクロ因果性はそのような見せかけのものではない。これは「實在」の因果性だという(7)。實在としてのマクロ因果はミクロ因果にスーパーヴィンする因果として「スーパーヴィニエント的因果」だと呼ばれる。つまり「随伴現象的因果」は實在の因果といえるマクロ因果である「スーパーヴィニエント的因果」と、見せかけの因果でしかないものとに分かれるのである。そして単なる見せかけでない實在の因果として、前出の「スーパーヴィニエンス」にもとづく因果を考えようとする。「心的因果つまり心的できごとを含む因果」(8)——心の内部の因果、心から物質へ、物質から心への三通りがある——も「スーパーヴィニエント的因果」だという。

心から物質への因果関係は、次のように説明される。「心的できごとMが物的できごと p^* をひきおこすとき、これはMが物的できごとPに対しスーパーヴィニエント的であり、Pが p^* を引きおこすからである」(9)(10)。ここでは、Mが直接

物体に働きかけ、P*を引きおこすのではない。P*を引きおこすのはPの役割である。P*に先行し、MがスーパーヴィーンするPが、P*を引きおこす。つまり物体間の関係で因果が生じている。MがP*を引きおこしたように見えても、真の原因はPである。ここでも心と物質との間に、ミクロの物質間にあるような、掛け値なしの因果は成立しない。

心のなかでの「因果」も同様である。「心的できごとMが別の心的できごとM*を引きおこす」とすれば、それはMが物的状態Pにスーパーヴィーンし、またM*がP*にスーパーヴィーンし、そしてPがP*を引きおこすからに他ならない」(12)。

しかしこれなら心と心、心と身体の因果はあくまで見せかけでないであろうか。心が心に直接働きかけているのでも、心がものに直接働きかけているのでもなく、それぞれの因果は物的因果の反映に過ぎないのだから。しかし、キムはこれを「見せかけ」とは理解しない。鏡像間の因果のような見せかけの因果とは異なり、この種の因果は「実在」だという(13)。しかし一体どこが違うのか。心から心への、また心から物質への直接の因果関係を一旦否定しておきながら、なおかつそれが実在だというのは非常に分かりにくい。

キムによれば、心的因果などのマクロレベルは、その部分となるミクロレベルにスーパーヴィーンする形で生じたもの——「メレオロジックのスーパーヴィニエンス」と呼ばれる(14)——であるが、鏡像間の因果のようなものとはそうでないという違いがあるという(15)。常識的に心的因果と鏡像因果の間に決定的と思えるような差があるのは分かるが、先の

ように心の内部の因果と心から物への因果が直接に成りたつことを否定してしまう以上、どういう弁解をしようと、これらの因果は「見せかけ」であるとしきれないのではないのか。心は心に影響をあたえたり物体を動かす直接の原因ではないだけでなく、間接の原因でさえない。直接間接を問わず、原因として働きかけることは、物理世界の因果的閉塞性を認めた時点で否定されているからである。だとすれば、これらの因果は因果と見えていただけといわざるをえない。キム本人も、のちにはこのような仕方得心から心、心から物への因果を考えることはできないと認めている(16)。

気体の温度と気圧の関係のようなマクロ的「因果」との類似性がキムが心的因果を実在のものと認めようとするおおきな根拠であろうが、しかしむしろ、マクロ的「因果」も含め、真正の因果とは言えないと理解する方が一貫しているのではなからうか。物理的世界の因果的閉塞性を認める限り、「スーパーヴィニエンス」という概念を使っても、心的因果を真正のものとするのは難しいと言わざるをえない。

また、キムに対して次のような批判も可能であろう。キムはマクロレベルの因果とミクロレベルの因果を範にとりスーパーヴィニエンスの説明を行っている。「心的因果、すなわち心的できごとを含む因果はマクロ的因果のひとつ」(17)だとされる。心的因果はスーパーヴィニエント的因果である。しかしここで私は、心的因果をマクロ因果に含めて考えることに疑問を感じる。

気体の温度上昇と気圧上昇の関係を例にとつて考えてみよ

う。気体の例の場合、ミクロの因果がなり立つのもマクロの因果がなり立つのも、どちらも第三者的な立場からの客観的観察による。ほかのどのミクロ、マクロ因果も、第三者的観察にもとづくものと言える。しかしながら心的因果についてはそうではない。唯一これについては主観的な観点という別の観点からの観察結果が入りこんでいる。心的因果は第三者的観察によるのではない。この一人称、三人称の混在は許容できるものか。勝手に別のカテゴリーのものを導入するならば通常のマクロ因果との差異が生じ、通常のマクロ因果にたてる手法の説得力が失われてしまう。また、心が一人称でとらえられる範囲でとどまるのかという問題もあるだろう。「無意識」と呼ばれる心の領域はその当人の一人称的把握をこえるが、それと一人称的に把握された心とを継ぎ合わせれば心の全域という単純な話でもなからう。「無意識」の心も、心と呼ばれる限り一人称的なカテゴリーで説明されることもあるが、そのことが許されるのかという問題もある。問題点は尽きない。

心的因果も身体による行動に表れるという意味で第三者的な観察の結果といえたと反論されるかもしれない。しかし、周知のゾンビ論証が示しているように、身体行動においてうかがわれる意識は、それがなければ当の行動が不可能なものではない。意識なきゾンビがわれわれ人間とおなじく当該の行動を行うことも論理的に可能なように思われる。だとすると、身体行動において意識の働きが見てとられるわけではなく、客観的に見てとられるのは身体の作動だけになる。マク

ロレベルでの作動は、たしかにミクロレベルでの作動と異なり、意味的なものに主導されている。だからこそ背後に意識があると普通は想定されるのである。しかしながらそこに意識は不可欠ではない。このようであるなら行動の第三者的観察から導き出される「因果性」は、行動の因果性にとどまり、心的因果性とはいいがたい。心が身体を動かしているとみなさなくても、おなじ身体動作は可能である。つまり身体を紹介する第三者的な仕方では、めざされていた当の心的因果には至れないのである。このことは、おそらくキムに限らず、心を物質がスーパーヴィニエント的に実現する機能として理解しようとする企てに共通の難点であろう。機能なら意識に頼らなくても実現可能なのであり、ゾンビ論証に脅かされることになる。

マクロ因果のうちに心的因果は含めがたい。せいぜいできることは、ミクロ因果とマクロ因果の関係から、ミクロ因果と心的因果の関係を解くための手がかりや着想をえるという程度のことであって、マクロ因果に解決の論拠を求めることはできない。

次節では、キムに見られるような物理世界の因果的閉塞性と心的因果との両立の失敗をふまえ、別の両立策が可能ではないか検討してみたい。

【三】 心的因果と物質決定論の両立の可能性

前節のキムの方策は、心的因果と物質の因果をマクロ・ミクロのスーパーヴィニエンス関係一般の一例として位置づけ、

そこで解決しようとするものであった。しかしながらまさに心的因果の一人称的なものとしての特異性がそのような一般化を許さないのであった。この失敗をうけて、私はむしろ意識の特異性、その一人称的観点を維持する方向で、私独自の両立策の可能性を検討してみたい。本節の議論も、心的状態を物質状態によって決定されている秩序とみなすかぎりでは、「スーパードヴィニエンス説」のひとつといつてよからうが、キムのように両者の関係をマクロ・ミクロの関係の一例とはみなさない。そのため私の案は前節で指摘した問題をまぬがれている。心と物質の関係を、独特の関係として分析するつもりである。

さて、物理主義の議論が基本的に正しく、意識があるとしてもそれは物質の状態によって決定されているとしよう。そして今、私はこの事実を知った。しかしそれでも私は、決定されているという事実をこれからの人生に反映させることはできないだろう。決定されているからと言って、何も決断しなくてよいことにはならない。決断は迫られる。予定していた学会出張にそのまま行くか、キャンセルの連絡をするか、無断で行かないか。私がどれを選ぶか、物質レベルでは前もって決まっていることであるとしても、私はどれかを選ぶ——本当の選択ではないかもしれないが、選ぶかのようにふるまう——必要がある。どれも選ばないことは不可能である。すべてが決まっているとしても、ふつうに考えられる「運命論者」のイメージそのままに、人生に対して無気力になるしかないわけでない。無気力になるのもひとつの選択であり、積

極的、計画的に生きるのと同様のひとつの選択である。選択は避けられない。「その選択も実はそう選ぶと決められていただけだ」とひとは言うかもしれないが、それはあとになってそう言えるだけで、私はどう決められていたか分からない以上、決められているということなど知らないかのように選ぶしかない。あとになってその決断を見て、「そう選ぶよう決まっていたのだ」と言っても、私の決断に何ら影響することはない。

しかしながら、これは私が具体的にどう選ぶか分かっていたなかった場合のことである。だが、決定論は決定されているという事実だけでなく、どう決定されているかを知ることができるということを見せているのではないか。私自身がどう選ぶかをあらかじめ知っているとすればどうか。少し考えてみよう。

このような事態では、物質界の決定論が、主観的には維持されている意志の自由に影響を及ぼしうるように思われる。「物質界の決定論がなりたつていてもそれを知らないから主観レベルに影響はない」と楽観することはできない。この決定性の知識は、私の心的因果の知識よりはるかに確実で客観的なものであるなら、私は主観的な心的因果の知識を物質状態の、そしてそれによって決定される心的状態の知識に置きかえることができるし、そうすべきではないのか。もちろん、私はそういう決定論的知識に対し知らぬ顔をして今まで通り生きることはできる。しかしながら少なくとも学問的には、完全な心的状態の知識がありながら、不完全不正確な知識を

優先するという扱いは許されないだろう。つまり、主観的な「意志の自由」を物質界の因果的閉塞性と両立させる試みは、少なくとも学問的には成り立ちえない、といえるのではないか。

この場合に、「結果を知ったならそれに反する決断ができるのではないか。だとすればその知識はどう選ぶかの最終的知識ではなくなる。また、さらにその変更後の知識についてもそれにもとづいて変えられ、結局本当の知識はえられないのではないか」という疑問が生じるかもしれない。このパラドクスは本節末でとりあげなす。

もちろん、現在の科学の水準では、自分がどう選ぶかについでに確実な知識はえられない。脳の微細な構造も含めて脳状態を一挙にスキャンして知ることではできないし、そのスキャンの結果がどういう心的状態に対応するかという対応関係もほとんど分かっていない。しかし将来的には、こういうスキャンと脳―精神対応関係の知識とにより、今私は何を考えているのか、そして次の瞬間、また任意の瞬間に私は何を考えるのか、ということを知るのは原理上できるように思われる。そうして学問的には私はこうしてえた確実な知識に頼り、自らの心についての不確実な心理的観察による知識を放棄すべきであろう。

しかしながら「原理的には私の心理を決定する物質について完全な知識が獲得でき、それにもとづいて私があるときに何を考えるか必然的な推測ができるはずである」という主張は実は正しくない。意識を支える物質的相関者は、まず、恐ろしく複雑な脳神経のネットワークとそこにおける電位分布

の状況だと予想される。これだけでも複雑であるが、意識は外の世界に開かれており、感覚器官を通じた刻々の情報が流入してくる。このようなこの上なく複雑な物質的条件によって意識が決定されている。だとすれば、仮に物質状態と意識の一对一対応が成立し、また仮にその対応原則も分かっていたとしても、それでも物質状態から意識状態を推測導出することは困難である。というのもあまりに複雑な現実の状態をくまなく測定することの困難があるからである。身体全体で済まず、外から流入する情報も把握せねばならない。

重要なことは、この測定はおおよそそのものではないという点である。このような複雑な系は決定論がなり立つため「決定論的カオス」と呼ばれるが、このような系では微細な初期条件の差異が大きな違いにつながる、「初期値鋭敏性」をもつ。ここから蝶の羽ばたきが竜巻につながるという周知の「バタフライ効果」が生まれる。わずかの不確定性も大きな不確定性を生み、私の意識状態の予期は不可能になる。あるひとは新聞で見かけた広告で美術展の情報を得て次の日曜日に新幹線で東京に出かけるかもしれない。しかし新聞のそのページを開いてもその広告を見逃してしまうかもしれない。ささいな差が、次の日曜のそのひとの身体位置の大きな違いにつながる。日曜日の身体の物質条件はずいぶん変わるし、それを反映する心にも大きな差が生じるだろう。

こういう結果を回避するためには、無限の正確さと無数の条件を知ったうえでの推論が前提される。これは現実の人間に対して行うことはどんなに技術が進んでも不可能である。

生体に影響をあたえずあるひとの脳、身体の全状態を知り得る技術が生まれたとしても、まだ外部からの影響——いまの例では新聞広告——が流れ込んできて、脳に影響し、それが大きな違いを生む。これを遮断するのは、現実の人間の日常生活を阻害して実験室に閉じ込める操作などを必要とする。これでは現実の暮らしのなかでのそのひとの意識状態の予測などできないことになる。あえて予測するとしてもそれはかなり不正確で、むしろわれわれが普通に行っている心的状態についての予測の方が、正確度が高いほどであろう。日常の予測なら、次の日曜どうするつもりかそのひとに聞けば一定度の精度での予測はつく。仮に本人に聞かなくても、そのひとの美術好きと、しっかりと目にとめたか分らないが、広告の載っている新聞を見たこととで、美術展に行くかもしれないという可能性はある程度の確率で推測できる。

予測の対象が第三者でなく、私自身の場合でも、条件はおなじである。このような客観的な物質的身体の測定で得た情報によって、自分がある時点で何をするか、確実な予測をすることはできない。私が決定されていて、決定されているということを知ることができても、どう決定されているかその具体的な知識をえることができない。少なくとも日常の生に關しては原理的にできないのである。それは私にとつても第三者についても同様である。

そしてその結果、先に述べたように、決定されているということを知らないのと変わらない生き方——つまり今まで通りのわれわれの生き方——を続けるしかないのである。現象

学的な立場に立てば、私は自らの意志の自由や意志による身体行動を否定できないが、こういう立場を上記の仕方では確保された実践上の自由は肯定する。

ただし、実践レベルでこうなることは当たり前かもしれない。仮に物理状態から心的状態を正確に知ることが可能でも、それを拒んで生きることができないわけだから。しかしながら学問的にはどうか。実は主観的自由の肯定は学問的レベルでも同様である。つまり、意志を含む心的状態も物質状態によつて決定されていることを認めるとしても、どう決定されているか物理的レベルからの決定を積み上げる仕方での推測では正確な知識は原理上知りえないし、そういう予測はかえつて非常に不正確である。むしろ日常的な予測の方が正確さの点ではまさるほどである。だとすれば学問的に物理的状态からの推測に主観的な推測を置きかえねばならないということにはならない。前者の不確実さゆえに、学問的にも決定論と現象的事実としての自由との両立を図るべきだと示せるように思える。こうして決定論に冒されない、主観的自由の領域が確保できたように思える。

なお、このように考えることの別のひとつの利点として、本節最初にあげた次のようなパラドクスを回避できるということがある。将来の自分の行動に関する知識について生じる次のようなパラドクスである。——「もし将来の自分の行動を知ることができればならその知識を受けて別な行動をするようにできるではないか。その場合に最初の『知識』は将来の行動の正しい知識ではないことになる。そしてもしこの変更

の行動もおそらく原理上知ることができるだろうから、それを考慮してまた行動を変更できる。そうすると真の知識はありえないことになるのか。あるいはそれとも、このような変更の連続は最終的に知つても変更できないような極限に達するというのか。——しかしながら、上に考察してきたように、将来の行動に関する正確な知識を得ることが原理上不可能だと考えるなら、こういうパラドクスも回避できる。これもわれわれの考えの利点である。

なお、前節ではキムのマクロ因果としての心的因果のとりえ方を批判し、心的因果をほかのマクロ因果と同じ仕方ととらえていないため類比がなり立たないという問題点を指摘した。たしかに本節の議論も意識状態を物質状態によつて決定されるものとみなす点でスーパードヴィニエンス説にもとづいて、またその心的因果のとりえ方が主観的なものであつて、脳、身体に関しては客観的に理解している点でもキム同様である。しかしながら、マクロレベルのとりえ方との類比を説明に使っていないから、意識に関して主観的なとりえ方をするのがなにか問題を引き起こすことはない。

しかしながら上記の両立策に対しては、ほかにもさまざまな観点から批判が投げかけられるだろう。ありうる批判とそれへの応答を以下に検討していく。次の第四節で見るが、消去主義からの批判はかわせる。しかし第五、第六節で検討する批判はかわせないと判明する。

【四】消去主義の検討

P・チャーチランドによれば、通常のわれわれの心に関する理解は、心を直観的に理解できるもの、言語化されるものととらえている。心はいわゆる「命題的態度」——たとえばPを任意の命題として、「私はPと信じている」「私はPを疑っている」といったようにPに態度をとること——によつてとらえうると考えられている。しかしチャーチランドによれば、こういう心の理解は一種の「民衆心理学」(folk psychology)にすぎず、学問的に正確なものとはほど遠いという。彼は、実際の心の動きはわれわれが素朴に主観的な仕方と理解しているレベルのものではないという。そのため、「民衆心理学」は消去されるべきものであり、心の真の作動をとらえる別の理論に置きかえられるべきである。彼のこの議論は「消去主義」(eliminativism)と呼ばれる。

この説は、今まで見てきたような意識状態の物質状態への還元とは異質な面をもっている。今までの理解はいずれも——キムも、私の示した折衷案も——意識状態は意識によつてそれなりに正しくとらえられているということを前提していた。それが物質状態に対応するものとして物質的なものに還元されるにせよ、意識状態自体は物質状態と対応関係がつけられるほどに正確にとらえられるものであると考えられている。しかしこの説では、意識自体のとらえる意識のあり方は、意識状態を正確に表すものとはほど遠く、それゆえ物質との対応関係がつけられるわけでもない。だからこそ

「民衆心理学」は消去され、まったく違ったタイプの学問的な意識理解によっておきかえられるべきなのである。

第三節では一人称の主観的理解を維持する方策を提案した。しかしもしチャーチランドの指摘が正しいとすれば、一人称に固執しても、少なくとも学問的には成果がなさそうである。第三節では、学問的なレベルでは物理的なマクロの知識により決定されたものとしての心的状態の知識で、心的状態の自己理解を置きかえることをめざすべきだという反論を、その手法が決して素朴な心の理解——これはチャーチランドにいわせれば「民衆心理学」といえるだろうが——以上の正確さに達しないという理由で退けた。しかしチャーチランドは、学問的レベルで、以下に見るような心についてのより正確な理論——と彼が考えるもの——を提示する。もしチャーチランドの主張が正しく、彼のいう学問的な心の理解がより正確な理論といえるなら、民衆心理学をそれで置きかえるべきだということになるだろう。したがって、消去主義の検討は喫緊の課題である。また第二節でキムの一人称、三人称の混在する議論を批判したが、このことをふまえるなら、チャーチランドの説については、あとで見るように心的状態の記述において一貫して三人称の立場からの記述に徹しているという点でも望ましいといえる。

チャーチランドは「消去的唯物論」(eliminative materialism)という立場を採る。彼は自らの立場を、心的な状態を物質状態に、対一対応の形で還元することを想定する「還元的唯物論」とは区別し、後者を批判する。

「還元的唯物論」に対して一対一対応が見いだせないという同様の批判をむけるのは、チャーチランドの「消去的唯物論」だけではない。「機能主義」と呼ばれる立場からも同様の批判がある。機能主義による批判は、ある心的状態を実現するには、脳のこの状態でなければならぬということではなく、おそらく一部分ないし全部を機械でおきかえた脳などでもおなじ心的状態が実現できるだろうという主旨の批判である。一方、チャーチランドの批判はこのような理由からではない。むしろ民衆心理学とは「われわれの内的状態と活動についてのまったく誤った表象なのである。したがって、われわれの内的生活についての真に適切な神経科学的説明が、われわれの常識の枠組みの現存するカテゴリーとみごとに一対一に対応するような理論的カテゴリーを提供すると期待することとはできない」(18)という理由からだといえる。

彼が「民衆心理学」には一対一の対応をつけられないという「神経科学的説明」とは、どのような説明のことを考えて語られているのか。それは人間の脳の情報処理をモデルとした、並列分散処理の人工知能のことである。

例としてあげられるのは、潜水艦がソナーの反響音によって、機雷と岩とを区別する課題である(19)(以下では一部説明を簡略化した)。機雷は一定以上の距離まで近づくと爆発する金属探知性能をもっており、危険性がきわめて高いが、岩は衝突さえしなければ危険がないため、両者の識別は潜水艦の航行にとって非常に重要な意味をもつ。識別のためのシステムは三段階からなる。識別のための情報が伝達されてゆく

順に、「入力ユニット」、中間の「隠れユニット」、「出力ユニット」の三段階である。

まずはソナー反響音の周波数が十三段階に区別され、それぞれの周波数における反響音のエネルギー数が記録される。これが識別のためのデータである。データを受け取る人工知能の側では、周波数各段階に対応してまず第一段階の「入力ユニット」がおかれる。当然十三である。その「入力ユニット」はおおの中間段階の「隠れユニット」七つすべてにむすびつく（このむすびつきが神経のシナプスに対応している）。入力ユニットからの「シナプス」（十三×七個）では、それぞれ、入力そのままを出力するのではない。それぞれのシナプスでは、入力にシナプスごとに異なる任意の数をかけて「重みづけ」、出力する。その出力を入力として受ける「隠れユニット」は、そのユニットにむすびつくすべての「入力ユニット」からの入力の和の強さに応じて、ふたつの「出力ユニット」にむけて出力する。ここでの「シナプス」（七×二個）でもそれぞれ任意の「重みづけ」をおこなって、出力する。ふたつの「出力ユニット」とは、機雷、岩に対応するユニットである。機雷のソナーデータを入力ユニットに入力したとき、機雷に対応する出力ユニットからのみ出力し、逆に岩のソナーデータなら岩に対応する出力ユニットからのみ出力すれば、完全な識別ができたことになる。

しかしながら「重みづけ」は最初はまったく任意にわりふつてあるため、最初は出力ユニットからの最終出力は完全な識別とはほど遠いでたらいになる。しかしその結果をふまえて

「シナプス」の重みづけを変える操作がなされる。重みを少し上げておなじデータを再入力し、完全な識別に少しでも近づけば確かめ、近づいていたらその重みづけを採用する。近づかなければ逆に重みづけを下げて再入力してみ、近づけばその重みを採用する。上げてても下げてても近づかないような最初の重みのままとする⁽²⁰⁾。こういう操作を十三×七+七×二の合計一〇五ある「シナプス」ひとつひとつにおこない、その重みづけをひとつずつ修正する。

こういう入力と調整の作業をすべての機雷と岩のデータについて行っていくと、データ数が増えるにつれ精度は増し、完全な識別に近づく。最終的には十分正確な識別が可能になるという。

ここでは直観的に理解されるような岩と機雷のソナー音の性質の違いなどは区別の指標になっていない。ある周波数に着目すれば、機雷と岩で顕著な違いがあるとか、機雷独特の周波数ごとの反響の強さのパターンがあるというわけではないのである。岩など形や大きさ、距離がそれぞれ違うし、機雷も距離や向きによつて反響は異なるだろうから、機雷データ間、岩データ間で簡単に見てとれるような特徴がとりだせるとはとも思えない。しかし、上記のような調整によつて、岩と機雷が識別できるようにするという。この並列分散処理の人工知能が何に注目しているのかは、正確な識別が可能になつても明らかにならない。ひとが直観的に利用できるような特徴で識別されているわけではないから、分かるはずがないのである。

並列分散処理は人間の脳の仕組みをモデルとすることを想起しよう。人の脳はこれに類似した仕方で働いていると予想される。つまり、何かを知覚的に識別するとき、意識的な私が直観的に理解できるような基準で見分けているというより、意識していないし、意識化できるようなものではないような基準で見分けているのであろう。日常の体験、たとえば人の顔の識別などを例にとれば、二人のよく似たひとのどこが違うか指摘できないが違うことだけは分かるということがよくある。こういうときわれわれはその識別を、単に言語化が難しいだけで実は直観化できるような特徴——鼻の形や頬のこけ方——にもとづいて識別しているのだと理解しがちである。しかし、チャーチランドの考えによるなら、ここでは上記の人工知能のような識別法をとっているため、そもそもひとの直観レベルでは理解できるような特徴が識別時に働いてはいない。識別の際利用したはずの特徴が言語化してとりだせないのは、直観化できるそういう特徴がそもそもないからだ、ということになるだろう。

チャーチランドの見解を検討してみよう。上記のモデルは人間ばかりでなく、生物に広く見られる、知覚にもとづく脳の情報処理に範をとっている。しかし実際に生物においてこういう識別システムが働いていると考えるとよいだろうか。このような非直観的なメカニズムを想定するとき、直観的な特徴や意味が欠落してしまう。しかしながら知覚を導いているのは主体の関心であり、関心を一切失ってしまうなら知覚自体がなされないか成立しなくなるだろう。そしてこの関心も、

対象の生物に対する直観的な意味、たとえば食べものである、敵であるというような意味によってひきつけられたり喚起されたりするものである。もしかするとなぜ目の対象を食べるものと判断するのか、その判断基準は、チャーチランドの言うようなメカニズムによって判断されているのかもしれない。仮にそのことは認めるとしても、食べものと判断するからそれへと関心を向け、またそれへの欲求を感じるのである。「食べもの」「関心」「欲求」、これらすべてはわれわれが直観的に知っている「民衆心理学」的な意味カテゴリーである。これらのカテゴリーに頼らずに、生物の志向や行動を説明できるようにには思えない。並列分散処理のような非直観的なメカニズムが生物の知能のすべてではなく、直観化できるような知能のメカニズムが少なくともその補完のようなかたちでかわっている必要があると考えられるのである。だとすると「民衆心理学」の妥当性を認めないわけにはいかないだろう。

ここで、先の人工知能の例が、チャーチランド自身認めるように、「教師あり学習」(supervised learning) (2) の一例だということに注目してみたい。重みづけの微調整は、結果が理想に近づくか遠ざかるかの判断にもとづいていた。その判断ができるのは、ソナー入力が機雷についてのものか岩についてものか知っている者だけである。つまり教師だけである。しかし人間以外の生物の学習はこういう教師による学習が期待できないのであるから、現実の生物の学習がこのモデルによるとは考えにくい。チャーチランドは自分自身の分析に対してこう批判的評価を付け加えている。

チャーチランド自身によるこの批判はもちろん正しいが、私はそれにくわえてこのモデルが次のような問題点をもつことを指摘しておきたい。つまり、上記のような生物学的意味は、教師ならそれを知ったうえで教えることもできる。なぜなら教師も生物だからである。そして教師の助けを借りれば、人工知能にもあたかも生物的なカテゴリーにそった生物的な分類もできそうに思える。直前に見たように生物の知覚情報処理にはたとえば関心などの補充が必要であるが、その関心をあたえているのは実は人工知能自身でなく生物である「教師」なのである。機雷と岩を区別したいと「教師」が思うから、いくつものソナーデータを集め、人工知能に入力する。しかしこれがふつうの生物なら、区別したいと思わない場合そのデータに無関心で、結果としてデータを収集しようと思わず、ソナー音が鳴り響いていても耳を貸さないだろう。微調整が仮に無意識の自動的メカニズムで生じうるとしても、無関心がデータ収集を拒むなら学習は不可能になってしまう。だとすればここでは直観的レベルの意味が不可欠ではないか。生物の知覚情報処理に必要な関心などの「補充」には、ここでいう「教師」役も含まれるのである。そうだとすればやはりここでも、「民衆心理学」を廃棄することは学習の廃棄につながると言えるのではないか²²⁾。

さらに言えば、先にチャーチランドは人間以外の生物では「教師あり学習」は不可能と述べていたが、そういう生物でもある種の「教師」をもつことは十分可能である。たとえばある果物に苦くて食べられないものと、食べられるものとが

あるが、その外見的差異は微妙だというような場合、並列分散処理によってその生物はこの微妙な差異を識別できるようになるかもしれない。その場合の「教師」は食べてみたときの味のフィードバック情報である。しかしながらこの味覚情報という「教師」は、生物にとってはつきりと有意義なものである。つまり、並列分散処理に直観的な意味が関与しないとしても、教師の段階で直観の意味がかかわっているのである。そうしなければ生物にとって有意義な識別になりえないだろう。

ただ、チャーチランド自身はこれを「教師あり学習」とみなすまい。そのため彼は右のような例にたよらず、この問題点を解決するためおなじく非直観的学習である「ハップ学習」という学習の方法も引き合いに出す。こちらは「教師なし学習」（入力だけから実現される学習）である。そのためこれは人間以外の学習において直観的な学習を排除する決定打となるはずである²³⁾。しかしながら、私の考えでは、彼の意図が直観的レベルの働きの排除をめざしているなら、すでに述べたような問題——例えば「関心」が不在なら知覚も、それゆえいかなる学習もなされない——に突き当たることは不可避である。こころのなかから直観的カテゴリーを排除しようとする消去主義は心の働きを不可能にする。

しかしながらこういった批判には反論が返ってくるだろう。チャーチランドは唯物論的立場をとり、そもそも実体的に自立した意識を認めない。彼によれば民衆心理学の諸概念はすっかり誤りである。それゆえ意志によって身体を動かす

というような想定自体が誤りと見なせるだろう。だとすれば、「関心」をもったからそちらを見たのだとか、「食べもの」だからそれに「欲求」をもちそこへと向かったとか、そういう説明はすべて意志を前提するため誤りと言える。その行動に実は意志は役割を果たしていないはずだし、意志が行動につながることはない。たしかに関心、欲求、そしてまた意志等の民衆心理学概念で記述されていた行動を、別の原理で記述することは、いまだ達成されていない。消去、置きかえの可否は結局のところ具体的にそれができるにかかっている、そこは原理的に決着がつくものではないかもしれない。しかしそれでも、例えば並列分散処理の計算機をモデルとするなどの仕方でも、いずれ説明できると期待することはできる。その説明の大筋は次のようなものであろう。——真の意味での自由意志によるというのではないが、関心・欲求に対応する情報処理が深層においてあり、その情報処理が民衆心理学のとらえる表面的なレベルでは関心・欲求をもって行動しているかのように見えるのだ——というたぐいのものであろう。

ただ、本当に関心や欲求といった概念は、ここで何の役割も果たしていないのか。もしそうだとすると、そもそも意識というものの存在意義が問われるのではないだろうか。意識は意志によって行動を左右することもできず、欲求等々の概念で行われる意識の自己把握も外的で認識や行動をそれによつて導いているのではないという。だとすれば意識は何の役割も果たしていないわけだから、意識がなくてもおなじ行動を実現することは可能だろう。意識は無用の長物なのだろう。

うか。

第二節のキムも、第三節で私が提示した案も、意識に行動支配の役割を認めていなかった²⁴。この点に限っては消去主義とおなじである。物質レベルでの決定論を認めるならこういう前提をとらざるをえない。しかし今みたように、こういう前提に対しては、何のための意識かという問題が浮上してくる。この点を検討してみる必要がある。

【五】 進化論上の問題点

第二節以降眺めてきたキムのスーパードヴィニエント的因果説、第三節の物質による決定と意識の主観的自由の両立案も第四節の消去主義も、いずれも物質界の因果的閉塞性を認め、意識は物質により決定されると認めている。意識は自由をもたないはずである。この、両方の立場に共通の前提に対して、ひとつの問題が生じる。それは進化論上の問題である。

進化の末に意識が生まれてきたことを考えれば、意識が生存に役立つているのは間違いない。そしてその、単なる見せかけでない真正の存在が問われている意志は、この意識の一機能である。意志がもし実在するなら、それは行動を変え、適応性を増す役目を果たし、生存にプラスになったのだろう。しかしもしそれが実在せず、意識が物質によつて決定されているとすればどうか（消去主義でも意志自体が消去されるから、意志が行動に影響を及ぼせない点はおなじである）。

これでは、意識に対し自らが自由意志をもつかのような劇を見せているだけになる。

こういう劇を見せることに何の益があるのか。もし意識が自由意志をもつなら、その劇が意志に働きかけ何か生存に有益な行動へとつながる可能性もあるかもしれない。しかし自由をもたない意識に対して、その劇の上演は何の役にも立たない。こういう主観的な見せかけにとどまる意志は、それをもつ生物の適応性を増すことはない。

無用ではないかという嫌疑は自由意志に対してかかるだけではない。そもそも意識というものが意志の力によって行動を変えることができないなら、意識そのものが生を適合的にする役目を演じえない、無用のものである。しかし無用の意識は、おそらく意識を維持するための特別な脳の働きによって可能になっている。意識は脳の資源を無駄に、そしておそらく多量に消費していることになる。

もしここまで考えが正しいなら、自由意志をもたぬ意識が進化の偶然で生まれたとしても、無駄な負担を削減するため早晩消えて行くはずだと予想される。しかし一方で、私が意識をもっているという事実は、このような予想が的外れであることを証明している。意識はおそらく生存上の何かの役割を果たしているのである。そして役に立つためには、単に世界や自己を眺めるだけにとどまっていなければならない。行動に影響をあたえない限り、意識の生存上の価値は無に等しい。だとすれば意識は自由意志をとまなつて行動に影響をあたえてきたのでなければならない。

したがって、第三節で見た物質レベルでの決定論との両立策は拒絶されねばならない。また第二節のキムも、第四節の

消去主義についても同様である。三者に共通の前提である、物質レベルの決定論に問題があるのである。真に必要なのは第三節のような主観的な意識の因果と客観的な意識の決定性の弥縫策でなく、意識が意志によって行動を起こせるのだと正面から認める道であるように思われる。

本節最後に、前節で先送りした問題に決着をつけておく。前節末の消去説にかんする論議において、意志を含む直観的レベルの意識理解を消去説は見当外れのものとして退けようとするが、だとすれば意志なき意識は何のためか、という疑問を呈した。それは実は消去主義だけでなく、意志を否定する物質決定論の前提をとる立場すべてに共通に向けられる疑問であるが、その意志否定は進化論上受け入れ難いことが判明した。つまり、意志は見せかけのものではないはずである。だとすれば、消去主義が単なる見せかけだという直観的な心的諸概念も、見せかけではないのであろう。というのも、意志だけがあっても、それでは生に役立つ行動ができるわけではなく、これら直観的な心的概念は、内的に把握され、ひと（や広く意識をもつ生物）の意志に影響をあたえることで生きる上で役立っているのであり、そういう意味でこれら直観的諸概念も実質的な意義をもっているはずだからである。

【六】 意識の瞬間性の懷疑

物理状態により意識状態が決定されることを前提した場合に、以下に見るような懷疑が生じる。このこともこの前提を受け入れがたくする理由となる。この前提にもとづくと意識

が連続性をもたない、瞬間的なものになってしまわないかという懷疑である。

私は自分の意識は時間的に連続していると思っている。しかしもし最初に見たように、意識が物質にスーパーヴィンする形で生じているのだとすればどうか。瞬間瞬間の意識はそのときどきの物質から生みだされるだけである。ある瞬間の物質は因果的にその直前の物質によつて規定されている。その意味ならその物質は時間的に連続しているといえるだろう。しかしながらその連続した物質(脳)にスーパーヴィンしその状態を反映する意識は、連続的といえるだろうか。今の瞬間の意識状態は、現在この瞬間の物質状態の反映である。それぞれの瞬間の意識は後続意識を因果的に規定するわけではない。それゆえ瞬間瞬間の意識はそれぞれ別々のものである、といったくなる。各瞬間の鏡像がそれぞれ因果的に結びついているように見えても、実は別々のものであるのと同様である。もし意識が瞬間ごとに別のものなら、ある瞬間の意識は次の瞬間に消失し、次の瞬間の意識にとつて代わられることになる。しかしながら、そうであつたとしても各瞬間の意識は脳が提供する記憶に頼つて、今のこの意識は過去から続いている、そして未来も続いていくという内的な理解をもつことができる。仮にこのような事情なら、実際は次の瞬間に意識は死んでいるのだが、死んだ意識が自らの死を理解することはないし、新しい意識は自分が新しいものだとして理解することはないから、結局この意識の瞬間性の事実はいつどの意識に対しても明らかにならないのである。もちろん、

第三者の目にも、このことは明らかにならない。次の瞬間のその人の意識にとつても、そして第三者の目にも、意識が継続しているかのように見える。死んだ各瞬間の意識も、死んでしまっているから、自己の死も、意識の持続が瞬間的にとどまるという事情も知らない。またこのことで各々の瞬間の意識の「クオリア」に何かの違いがうまれることもないのである。

進化論上も、意識がこのようなものであつても進化の現実には不適合な帰結は生じない。進化的観点から重要なのは、意識が実現する行動の適応性であつて、意識が実は細切れのりレーであつても、その細切れがそれぞれ——誤解にもとづいてあれ——連続的なものとして自分を意識していれば、連続した意識と同様の機能を果たせる。行動に表れるその機能だけが生存上重要であり、それゆえ進化上の意義をもつ。主観的にそれぞれの意識がどういう経験をするのか(一瞬後になくなるのか否か)は行動には一切かわりない。進化上問題となる機能は行動に現れる第三者的機能であり、それぞれの意識が自らを連続的なものとだまされて信じているなら、意識の断片性は行動に反映されないのだから。

ここまで意識の時間的連続性・不連続性を問題にしてきたが、意識について「連続」ということがどういう意味をもつか、どういう条件によるのかまだ曖昧といわざるをえない。物質については時間的連続性を問題なく語ることができるが、物質の連続性は客観的な観点からのものである。一般に、客観的な観点から連続性を語るなら、それは先述のような因果

的なむすびつきがあるということが状態としての連続性の基準として使えるであろう。しかし物質による意識の決定性という前提の元で意識を語る場合、各瞬間の意識の間に物質と同じような因果的連続性を認めるのは困難である（第二節で見たとおり）。また、意識の連続性を語る際に、物質とおなじように因果性概念を使えるという保証もない。たしかに、意識自体は主観的連続性の基準をもっているものの、それは先に見たように、意識そのものの連続性との乖離を含みうる。では、主観的連続性と区別される意識そのものの連続性とは何であり、またそれは現実の意識において成立するものか因果的連続性に類れない条件で、どこに連続性を見いだするか判断は難しい。主観的自覚的には判断できないという点がネックであるが、しかし違いが生じるのはまさにその主観的レベルではない。第三者的には、その違いは明らかににならない。パーフィットの議論を批判的に参照することで、この点を明確化してみたい。

D・パーフィットは『理由と人格』⁽²⁶⁾のなかで、人格(person)というものをほかに還元できないものとみなす「非還元的見解」を批判する。この「非還元的見解」には、例えば人格を实体と見るデカルト的な立場などが含まれるという⁽²⁶⁾。これに対しパーフィットの奉ずるのは、「還元主義の見解」である。これは人格の同一性について、人格よりも基礎的な基準で判断しようとするものである。たとえばその基礎的な基準とは物理的な基準（たとえば身体の連続性）や心理的な基準であり、その基準を満たせば同一と判断する。「人格」にはそれ以上

の内実はない⁽²⁷⁾。パーフィットは還元的立場のうちでも、物質的な連続性——例えば脳の連続性——の重要性を否定し、心理的な基準への還元を主張する。

具体的には彼は、人格の実質は彼が「関係R」(relation R)⁽²⁸⁾と呼ぶものに還元されると述べる。「関係R」とは、「正しい種類の原因をとまなう、心理的連結性(connectiveness)および／あるいは心理的継続性(continuity)のつと」⁽²⁹⁾である。ここでいう「心理的連結性」とは「特定の直接的な心理的連結をもつこと」⁽³⁰⁾であり、例えば子供の時の経験と今の私が直接的に記憶でつながっていることである⁽³¹⁾。一方、「心理的継続性」とは「強い連結性の重なり合った鎖があること」⁽³²⁾だという（強い「連結性」とは、「十分な直接的な心理的」⁽³³⁾連結があること）。人格の同一性は「推移的」(transitive)関係であると言われる⁽³⁴⁾が、その際ポイントとなるのはこの継続性である。三〇年前の私は十五年前の私との強い、すなわち十分な連結性があったし、十五年前の私は現在の私と強い連結性があるという。しかしそれにもかかわらず、三〇年前の私と現在の私との間には、強い連結性がないということとありうる。しかし人格同一性は「推移的」であるから、三〇年前と直接強い連結性がなくても、強い連結性が「重なり合った鎖」のようにつながる仕方、三〇年前と十五年前十五年前と現在とを「推移的に」つなげている。そういう仕方、直接の強い連結性が欠けている三〇年前の私と現在の私とのあいだでも人格の同一性は保たれるというのだ。

ただし、「人格同一性」がそっくり「関係R」に置かえ

られるかというところではないという。それは人格が複数に分裂する場合を想定してみればわかる。人格が複数に分裂するとき、そのひとつだけをおなじ人格と呼ぶことは恣意的だし、かといって全部をそう呼ぶこともできない⁽³⁵⁾。だから分裂において人格同一性は断たれてしまう。しかしそれでも分裂してうまれたひととの関係Rは残る。そして関係Rだけが残るそのひとは、そのひととの人格的同一性が欠けても——今まで「人格同一性」において想定されていた——私にとつての重要性があるといえる。パーフィットは考える。このことから人格の同一性は実は重要ではなかったと判明したのであり⁽³⁶⁾、むしろ真に重要性を担っていたのは関係Rだという。「もし今の私と関係Rの状態にあるだけかが将来いえるならば、このひとが私の現在の脳と身体とをもつかどうかはほとんど重要性をもたない」⁽³⁷⁾。

そこから彼は、私の正確な物理的複製ができた場合のことを想定する。地球上の私を細大漏らさず完全にスキャンしてその情報を元に同時に火星にその情報にもとづく私の完全な複製を作る。しかしその際、地球上の私はそのスキャンのために解体されてしまう。一方、火星上の私の複製は今までの私の記憶をすべてもち、地球上の私と心理的に連続しているだろう。先のパーフィットの議論が正しいなら、火星の複製と地球上の私との間には関係Rがそっくり損なわれないで残っているから、両者の関係は、私が次の瞬間（もし解体されずに）地球に生き延びたならその私と現在の私とがもつ関係とおなじ関係である。それは地球上の私と同じくらい私で

ある。実際は私は地球上では解体されてしまうものの、いわば火星に「遠隔輸送」されたようなものである。この「遠隔輸送」を恐れるのは不合理だと彼はいう⁽³⁸⁾。

しかしながら私はこの議論に大きな疑問を感じる。大事なのは、私の経験が記憶として継承され関係Rがなり立つというただけだろうか。むしろ経験する「私」が存続するのかが問題ではないのか。たしかに火星の上に作られたレプリカである「私」は、地球上の私の記憶をもっているから、そのレプリカ自身は地球からの記憶を元に、自分は地球で生き、その後突如移ってきた火星の上で生き続けているという意識をもつだろう。火星のレプリカにおいては地球上の私との心理的連結性、継続性は保たれていて、関係Rはなり立っている。彼によれば重要なのは関係Rだけなのである。しかし問題はこの地球上の身体に宿り経験する私の意識ではないのか。スキャン後解体されて地球上の身体のもつ意識は絶えてしまう。今後その意識が快も苦も経験することはない。もちろんそのことに地球上の私が経験的に気付くことはない。気付くための意識自体消えてしまったのだから。しかしこの意識が消えてしまうことは、地球上の私にとって決定的な事態であり、死と何ら差がない。地球上の私にとって、火星のレプリカが私の記憶を保持していて、地上から突然移って来たように感じるとしても何の慰めになるのだろうか。レプリカの身体は地球上の私とその火星上の身体で経験を続けなという意味では、他人の身体とおなじである。火星上の生は他者の生である。心理的連結性、継続性は、このことを変え

ない。それを「私」と呼ぼうが呼ぶまいが自由だが、「他人も当然」といえるような生を営む以上、心理的連結性、継続性だけなら、「私」の実質は欠けてしまう。

パーフィットは将来の自己にも心理的連結性の程度に応じて配慮を減ずるのが合理的といっているが⁽³⁹⁾、これも心理的連結性、継続性だけが重要というおなじ理由からである。しかし私はこの点には同意できない。私が「私」を認めるために重要なのは心理的な連結性、継続性ではない。それらが断たれてしまうような記憶の完全な喪失に陥ることが分かっているとしよう。例えば私が進行中の認知症で、いずれ記憶は失われると分かっているとしよう（しかしそうなくても、私の身体は意識を宿している）。その場合、記憶が失われたあとの身体は、他人の身体でないから、その身体に宿る意識は身体に生じた痛みを感じる。他人の身体の痛みは感じられないが私の身体の痛みは感じられるのであり、記憶を保って判断能力もある現在の私は、その痛みを避けたいと思うだろう。そしてその記憶喪失後の私が痛み目に遭わないように、十分なケアが受けられるように、今から配慮しておくだろう。その配慮は記憶をもち続ける場合の将来の私自身に対するものと何ら差がない。何といってもその身体に生じる苦痛は、今までの私のものと同様に「感じられる」のであり、決して「感じられる」ことのない他人の痛みとは決定的に違うのであるから。このように現在の私は、記憶を失ったあとも痛みを感じ続ける将来の身体に宿る意識に、他人の意識とは違った特別な配慮をする。それはその意識を無縁な誰かの意識で

なく、「私の意識」と考えているからだといえるだろう。したがってこの配慮は、他人への配慮の場合のような道德的な動機でなく、まったく利己的な動機からなされるものである。

こう考えるとき、火星上の私のレプリカの身体は他人の身体と同様といえる。火星のレプリカの苦痛は、感じられないのだから。このことがより判明になる例をパーフィット自身があげている。レプリカが私の身体の解体前にしばらくの間だけ存続する（私はスキヤンのダメージのため、間もなく死んでしまう）場合である。火星上のレプリカと地球上で交信している私は、明らかにレプリカの体で経験してはいない。レプリカは経験主体としては明らかに地球上の私という経験主体とは異なる。私が死んだとしたら、その瞬間から私がレプリカの体内で経験を始めるわけではない。私の経験はこの地球上の身体の消滅と同時に間違いなく消滅する。私見では、大事なものはこの身体にむすびついている、経験する、「私」の存続である。

ただ、地球上のこの身体と経験する私とのむすびつきも必然とはいいたい。仮に——非現実的空想が許されるなら——私が輪廻転生をして、一切の記憶を失って別の身体の中から経験を続けるなら、私はそこに存続しているということになるだろう。輪廻によっても、また、——SFでよく見かけるような設定であるが——心が身体を移動することによっても、「私」は身体を変えることができそうである。だから問題は身体ではない。「私」の実質をなすのは経験的意識の連結性であろう。ただし主観的に連続と判断されること

がその連続性の基準ではない。認知症の場合のように、あるいは輪廻の場合のように、私がそう判断できないままに連続であることがある(40)。

本節前半で問題にした事態に立ち戻ろう。物質により決定される一瞬一瞬の意識においては、それぞれの瞬間の意識が主観的に連続性を感じていても、今見たような経験する意識の連続性は裁ききられている。そのことで「私」は一瞬だけの存在となっているのだ。

パーフィットは私の議論のように、物質にスーパーヴィニエンス的に意識が生みだされる場合に、意識の瞬間的分断が生じるとは言っていないけれども、瞬間的理性のリレー(41)という、私が考えているのとおなじ事態を想定している。しかし彼はこの事態を「しかしこのことが起きてても、誰もどんな相違にも気づかないだろう」と片づけてしまう(おなじ頁で「誰も」に私が含まれることが示唆されている)。

しかしこれは私にとってどうでもよいことなのだろうか。私の意識が今の瞬間に限定されているとしたら、たしかに瞬間的私にはその後のことは無縁である。しかしながらだからといって、この事態はどうでもよいような瑣末なことではないう。もし私の意識が現在の瞬間に限定されているなら、私という人間に次の瞬間に生じることがらは、他人の身の上を起こることに同様に、この今の瞬間の意識である私が経験することではない。だとすれば、将来のことを気に病む必要はなくなる。私は将来のために節制したり、つらい仕事を果たす必要はないのである。それを回避したため災厄を受ける

のはこのおなじ身体に宿る将来の別の意識であり、それは他人も同然の意識であるから。このように、意識が現在の瞬間に限定されるか否かは、実践的に大きな違いを生む。将来が経験できないということは、現在の私にとって実践的にどうでもよいことではないのである。

物質にスーパーヴィーンするものとして意識を考えるなら、このような懷疑をまぬがられない。もちろん、このことは論理的矛盾を招くというような事態ではないから、スーパーヴィニエンス説の誤りを示すわけではない。理論の誤りを示すのではなく、むしろ現実の意識がこのようなリレー的な存在であり、われわれはそれを受けいれなければならないということになるかもしれない。しかし万が一そうであるなら、結果は実践上重大であり、看過できない。本節の議論は、スーパーヴィニエンス説の矛盾や誤りを示してはいないといえ、スーパーヴィニエンス説を退けるべく、強い動機をあたえるものだといえる。

【七】 結論

第三節で提示した物理的決定論と主観的自由意志の両立の試みに対立するような論点との対決を第四・六節で試みた。第五節の進化論的観点からの批判が決定的であり、われわれは本論文で前提した物質による意識の決定という前提自体を廃棄せねばならないのではないかという強い示唆をえた。

本論文は自由意志の存在について否定的な姿勢を一旦とってそこから議論したが、その結果、むしろ自由意志の存

在を認める方向への転換がうながされることとなった。物質決定論と意志の自由の両立という弥縫策は成功しそうにない。だとすればこのような弥縫策でなく、正面から意志の自由と心的因果を認めることが必要なのであろう。それが非常に困難な道であることは自明であるが。

なお、私はこの論述の過程で、意識というものを、「生命をもつものとしての意識」という観点からとらえるべきだということを確認した。第四節の消去主義への問いかけは、生命的なカテゴリーなしで意識の主体が意識を生に適合的にできるのか、というものであり、第五節の進化論的な観点からの決定論批判は、意識が生命の維持のための機能でなければならず、そのために自由意志の能力は見せかけでなく意識のうちに実際に備えられていなければならないということであった。本論文で検討した各種の考えの共通の前提である物理的決定論が否定するこの自由意志が、実は意識の核心といえよう。意識の核心となる機能は単なる表象やクオリアを感じることでない。表象やクオリアを感じる機能も、生と結びつき、意志をより適合的にするために機能すべきものである。

[注]

- (1) J. Kim, *Mind in Physical World*, 1998, p. 39. 邦訳五四頁。引用の「」内は佐藤の補足。
- (2) J. Kim, *Epiphenomenal and Supervenient Causation*, in *Midwest Studies in Philosophy IX*, 1984, pp. 257-258. 邦訳「随伴的

かつ付随的な因果」(勁草書房『心の哲学Ⅲ翻訳篇』収載、二二～二三頁。

- (3) *Op. cit.*, p. 259. 邦訳二六頁。
- (4) *Op. cit.*, p. 263. 邦訳二三頁。
- (5) 綴りの誤りを訂正した。
- (6) *Op. cit.*, p. 258. 邦訳二三頁。
- (7) *Op. cit.*, p. 265. 邦訳三八頁。
- (8) *Op. cit.*, p. 259. 邦訳二六頁。
- (9) *Op. cit.*, pp. 267-268. 邦訳四三頁。
- (10) この箇所とそれに続く本論文次段落で引用したキムの議論では、英字につく*の有無が明らかに逆になっている箇所がある(邦訳でも同様)ため、適宜訂正した。ただしこの誤りはおなじ論文ののちの再録版でも訂正されていない(*Supervenience and Mind*, p. 106.)。
- (11) *Op. cit.*, p. 268. 邦訳四三頁。
- (12) *Op. cit.*, p. 268. 邦訳四四頁。
- (13) *Op. cit.*, p. 264. 邦訳三六頁。
- (14) *Op. cit.*, p. 265. 邦訳三八頁。
- (15) Emergence, in S. Crawford (ed.), *Philosophy of Mind*, vol. II, Routledge, 2010, pp. 294-295.
- (16) Epiphenomenal and Supervenient Causation, in *Midwest Studies in Philosophy IX*, p. 259. 邦訳二六頁。
- (17) M. Mitchell, *Complexity: A Guided Tour*, Oxford U. P., 2009, p. 20. 邦訳『複雑系の世界』四五～四六頁。
- (18) P. Churchland, *Matter and Consciousness*, p. 74. 邦訳八三頁。
- (19) *Op. cit.*, pp. 241 ff. 邦訳二五七頁以下。
- (20) *Op. cit.*, pp. 247-248. 邦訳二六四頁。

- (21) *Op. cit.*, p. 256. 邦訳二七三頁。
- (22) チャーチランドは物質レベルの決定論を採るから、意志や自由は実在するものではないと考える。しかしながらその前提に立つても「関心」は考えられる。物質レベルの必然的なメカニズムで発動されるものだと考えればよい。上であげた生物学的意味についても同様である。
- (23) *Op. cit.*, pp. 256-257. 邦訳二七四―二七六頁。
- (24) ただ、先述のようにキムはのちに心から身体への因果的働きかけの重要性を認めてはいるが。
- (25) D. Parfit, *Reasons and Persons*, 1984. 邦訳勁草書房『理由と人格』
- (26) *Op. cit.*, p. 210. 邦訳一九三頁。
- (27) *Op. cit.*, p. 343. 邦訳四七〇頁。
- (28) *Op. cit.*, p. 215. 邦訳一九九頁。
- (29) *Op. cit.*, p. 215. 邦訳一九九頁。
- (30) *Op. cit.*, p. 206. 邦訳一八七―一八八頁。
- (31) *Op. cit.*, p. 205. 邦訳一八七頁。
- (32) *Op. cit.*, p. 206. 邦訳一八八頁。
- (33) *ibid.*
- (34) *ibid.*
- (35) *Op. cit.*, p. 262. 邦訳二六二頁。
- (36) *Op. cit.*, p. 263. 邦訳二六三―二六四頁。
- (37) *Op. cit.*, p. 284. 邦訳二九二頁。
- (38) *Op. cit.*, p. 285. 邦訳二九二頁。
- (39) *Op. cit.*, p. 313. 邦訳四三〇頁。
- (40) 先に挙げた意識が分裂する場合はどうか。これは空想的事例だけでなく、左右の脳をつなぐ脳梁を切断する手術

によって、それに近いことが生じ、実験によってひとのうちに独立した意識があるかのような結果が観察されている。仮に独立した意識がふたつあるなら、私が分裂しそれぞれ私だということになるだろう。経験する私がふたつになる。ただむろん、一方は他方の意識内容を経験しない。その意味でそれら相互は相手を他人とおなじように感じるだろう。おなじ身体の内かにいるにもかかわらずそうである。だが、分裂前の私は、自分が分裂する運命にあると知ったなら、どちらの私も氣遣うだろう。分裂前の私はふたりのうちで経験し続けるからである。ただ、経験し続けるといつても、その「ふたり」は相互に相手を他人同然の仕方ではか感じられない。だから分裂後の「ふたり」の私は、もし分裂前の記憶が残っているなら、「分裂前の私の継承者は自分ひとりだ」とそれぞれ思うだろう。一方、パーフィットは、すでに触れたように、どちらも私ではないといっていた。

- (41) *Op. cit.*, p. 228. 邦訳二二七頁。

文献

- L. R. Baker, *Metaphysics and Mental Causation*, in J. Heil & A. Mele (eds.), *Mental Causation*, Clarendon, 1993.
- D. J. Chalmers, *The Conscious Mind*, 1996. 邦訳白揚社『意識する心』
- P. Churchland, *Matter and Consciousness*. 邦訳森北出版『物質と意識』
- P. Churchland and J. Haldane, *Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviour*, in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 62, 1988.

- D. Davidson, *Mental Events*, in *Essays on Actions and Events*, Oxford U. P., 1980. 邦訳「心的出来事」(勁草書房『行為と出来事』収録)
- D. Davidson, *Thinking Causes*, in Heil et Mele (eds.), *Mental Causation*, 1993.
- T. Horgan, *From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World*, in *Philosophy of Mind*, vol. II, Routledge, 2010.
- J. Kim, *Epiphenomenal and Supervenient Causation*, in *Midwest Studies in Philosophy IX*, 1984. 邦訳「随伴的かつ付随的な因果」(勁草書房『心の哲学Ⅲ翻訳篇』収載)
- J. Kim, *Can Supervenience and 'Non-Strict Laws' Save Anomalous Monism?* in Heil & Mele (eds.), *Mental Causation*, 1993.
- J. Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge U. P., 1993
- J. Kim, *Mind in a Physical World*, M. I. T. Press, 1998. (邦訳勁草書房『物理世界のなかの心』)
- J. Kim, *Emergence*, in S. Crawford (ed.), *Philosophy of Mind*, vol. II, Routledge, 2010.
- B. Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard U. P., 2004. (邦訳『ブーナム・タイム』二〇〇五年)
- A. Mele, *Free Will and Luck*, Oxford U. P., 2008.
- A. Mele, *Aspect of Agency*, Oxford U. P., 2017.
- M. Mitchell, *Complexity: A Guided Tour*, Oxford U. P., 2009. 邦訳紀伊國屋書店『複雑系の世界』
- D. Parfit, *Reasons and Persons*, 1984. 邦訳勁草書房『理由と人格』
- 佐藤義之「意識の成立と構造——生物体の機能としての観点から——」京都大学大学院人間・環境学研究科『人間存在論』