

心とは何か

木 曾 好 能

序 論

人間の心的（精神的、心理的）な状態や活動と、人間の身体の物理的生理的な状態や活動が、どういう関係にあるかという、心身問題に関して、心的な領域と物理的な領域を別個な存在領域とする心身の二元論は、もはや採れないように思われる。心的な領域は、物理的な領域の一部分と、何らかの意味で同じものであると思われる。しかし、心的な事象が物理的生理的な事象に完全に還元されてしまうかという点、問題はそれほど簡単ではない。この論文では、ある人における心的な事象が、その当人が体験する内的な質的体験の側面と、他人が外から観察できる、身体における物理的生理的な側面との、両面を、本質的に備えたものであること、従って、当人が内的に体験しているものと、他人が外から観察できるものとが、同じ一つの心的事象であることを、主張したい。この考えは、心的事象を身体的過程と同一視する点で、唯物論的な一元論であるが、心的事象の内的側面を、身体的側面には還元できない、身体的側面とは別個な、固有の側面として保持するという点で、心身の二側面説（the double aspect theory）と言へべきものである。

しかし、心身二側面説に対しては、ただちに異論が生じるであろう。すなわち、二側面説は、心身一元論であると称しな

がら、心身二元論の二つの存在領域に対応するような内外の二つの側面の存在を認めているのではないか、という異論である。この異論に対しては、心的事象は身体的事象と同一の事象であり、その内的側面と外的側面とは、同一かつ単一の精神的かつ身体的な事象（完全な意味での心的事象）の単なる二側面であって、別個な存在領域ではない、と一応答えることができる。しかし、これは、心的事象の内的側面を、物理的身体的な事象の単なる随伴現象（epiphenomena）と見なすことにならないであろうか。⁽¹⁾この問題は、難しい問題であるが、この問題にもかかわらず、心身二側面説は、もっとも妥当な立場であるように思われるのである。

註

(1) 単なる随伴現象は、身体的行動を引き起こすような、因果的な作用の能力を持たないと、想定されている。他方、心的事象である欲求や決意は、少なくとも部分的には、その内的側面である意識を介して、身体的行動を引き起こすように見え、欲求や決意の内的側面が、因果的効力を持っているように見える。しかし、たとえば、視野を左右の方向にずらせるプリズムを通して外界を知覚するとき、手の運動を目で知覚しながら、手を目的の対象に導くことができる（Cf. I. Rock and Ch. S. Harris, "Vision and Touch"）が、この場合、手の運動の視覚的知覚は、身体内的に体性的（somatic）に知覚される随意運動の、なかば意志に反する随伴的な結果であるにもかかわらず、手の運動を視

覚的に誘導するのに有効な情報を与えている（フィードバック現象）。欲求や決意の内的意識を、ちょうどこの場合のプリズムによる視覚的な知覚のような、随伴現象と考えることができるであろうか。さらに、幼児が随意的身体運動の能力を獲得するのも、ちょうどこのようにしてであるとも考えられる（Cf. T. G. R. Bower, *A Primer of Infant Development*, pp. 75-76, pp. 91-94）。しかし他方、手の運動の視覚的知覚が、手の運動を誘導するために必要な情報を与えるということは、手の運動の視覚的知覚が因果的効力を持っていることを意味しないであろうか。

第一章 心は身体とは別のものか（デカルトの心身二元論）

一 心とは何であろうか。物体や生物のような物であろうか、それとも物のあり方（性質、状態、活動、機能等）であろうか。

デカルト (Descartes, 1596-1650) は、心を物の一種であると考えた。彼は、真理の考察の場において、少しでも疑い得るものをすべて偽とみなしても、その際に疑い考えている自分(「私」)が存在することは、疑い得ないとし、「私は考えている、ゆえに私は存在している」ということを、最初の確実な真理と見なした。そして、考えているがゆえに存在している「私」とは何かと問い、「私とは、厳密に言えば、考えるものにほかならない。すなわち精神(mens)、すなわち魂、すなわち知性、すなわち理性にほかならない」と答えた(『第二省察』AT VII, 27; IX-1, 21)⁽¹⁾。そして、この考えるもの、「私」の精神を、「私」の身体から独立の存在者とした。

「・・・私は、(1) 私が明晰かつ判明に理解するものはすべて、私の理解するとおりに神によって造られ得る、ということを知っているのであるから、(2) 一つのもをもう一つのものなしに明晰かつ判明に理解することができさえすれば、それだけで、この二つのものが異なったものであることを確信し得るのである。なぜなら、それらは、少なくとも神によって、別々にされ得るはずであるから。・・・従って、私が、私は存在するということを知っていること、そして、その間(3) 私が、私の本性あるいは本質に属するとはっきり認め得ることはただ、私が思惟するものであるということだけであること、このことからして私は、(4) 私の本質が、この一つのこと、すなわち、私は思惟するものであるということに存するのだ、と結論して正しいのである。

そしておそらくは・・・私は身体をもっており、これが私ときわめて密接に結びついているにしても、しかし私は、一方で、(5) 私がただ思惟するものであって延長(空間的広がり)をもつものでない限りにおいて、私自身の明晰で判明な観念をもっているし、他方では、(6) 身体がただ延長をもつものであって思惟するものでない限りにおいて、身体の判明な観念をもっているのであるから、(7) 私が私の身体から実際に(実在的に)分かれたものであり、身体なしに存在し得るということは確かである。」(『第六省察』、78:62)

註

(1) *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Tome VII, *Méditations de prima philosophia*, p. 27; Tome IX-1,

Méditations, p. 21. 以下同様。訳文は、野田又夫編『世界の名著、22 デカルト』(中央公論社、1967)の井上庄七、森啓訳に頼った。

二 この議論においてデカルトは、(3)「私が、私の本性あるいは本質に属するとはっきり認め得ることはただ、私が思惟するものであるということだけである」ということから、(4)「私の本質は、この一つのこと、すなわち、私が思惟するものであるということに存する」ということ、あるいは、(5)「私は、私がただ思惟するものであって延長をもつものではない限りにおいて、私自身の明晰で判明な観念をもっている」ということを導出しているが、そのためには、少くとも、(3)を、(3-1)「私は、私が思惟するものであるということ以外の何も私の本質に属さないことを、はっきりと認め得る」と読み変えなければならない。しかし、この読み変えは、正しい推論ではない。⁽¹⁾ これは、すでにアルノー (A. Arnauld, 1612-1694) がデカルトに直接指摘したことである。「いかにして、彼(デカルト)が、彼が考えるものであるということ以外の何も彼の本質に属することを知らないということ(3)から、それ以外の何も実際に彼の本質に属さないということ(4)あるいは(7)「を知るということ(3-1)」が帰結するのか。」「(第四論駁)⁽²⁾、199; 155)」「私は、物体が存在すること、あるいはなんらかの延長したものとあるということを、否定することができが、それにもかかわらず、私がそれを否定するかあるいはそれを考えている間は、私は存在する、ということは、依然として確かである。・・・」しかし、・・・このことから帰結する唯一のことは、私が、物体についての知識なしに、私自身についてなんらかの知識を得ることができるということ(3)だけである。しかし、この知識が、完全で十全なものであり、私の本質から物体を除いても誤りではないこと(4)あるいは(7)を私に確信させるということは、私にはまだ明瞭ではない。」(201; 157)

では、デカルトの推論が誤りであり、(7)「私が、私の身体から実際に(実在的に)分かれたものであり、身体なしに存

在し得る」ということが確かでないとすれば、「私」すなわち「私」の精神は、どのようなものと考えられるのか。アルノは、「物体の精神に対する関係は、類の種に対する関係である」と考えることが可能であるとし、「たとえば、私が、「図形」という類を、「その一つの種である」円に固有などの属性の理解とも別個に、理解することが出来る」ように、物体という類を、その一つの種である精神を理解することなく、理解することが出来ると言う（201：156f.）。従って、円を理解する際にはその類である図形を理解していなければならないように、精神という種を理解する際には、その類である物体を理解していなければならない、と考えることができるということになる。従って、「すべての考える（思惟する）ものは、また、延長しているものである、すなわち、それが他の延長しているものと共有する形や運動のような属性のほかに、思惟という固有の能力をもつ、延長するものである」と考え得ると言う（203f.：159）。

註

(1) 同じ批判が、A. Kenny, *Descartes, A Study of His Philosophy*, p. 89
に見られる。

(2) 『省察』の『論駁』と『答弁』の訳文は、*The Philosophical Writings of Descartes*, Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch に頼った。

三 以上の論駁に関して、デカルトの『省察』本論の議論および『第四答弁』には、二通りの議論の筋が読み取れる。しかし、まず、答弁の全体を一纏りのものとして述べると、彼は、(8)「【私の気づいていない、考えるということ以外の、】他の属性は、精神の本質に属さない」ということ(4)が確実であると答えることによって、精神と物体の「実在的区別」(一方の存在が他方の存在から独立であること)(7)を結論しようとしているように見える(219：171)。彼は、(9)「【二つのものの間の実在的区別】を推理することができるのは、ただ、われわれが一方のものを、他方のものとは別個に完全に、すなわち完全なものとして、理解する場合に限る」(220：171)と言い、「完全なものとは、それが実体であることを私が認識することを可能ならしめるような形相または属性をもつ、実体のことである」(222：172)と言う。延長してい

ること、分割可能であること、形をもつこと等（一般に、延長していること）が、物体的実体を認識させる属性であり、理解すること、意志すること、疑うこと等（一般に、思惟すること）が、精神という実体を認識させる属性とされる（223 : 173）。そして、（10）「精神は、物体が実体であることを認識させる形相または属性（物体的属性）なしに、明晰に、かつ完全に、すなわち精神を完全なものと見なすのに十分なほどに、知覚され得る」（（5））と主張する（223 : 174）。従って、アルノーが可能であると考えた、「物体の精神に対する関係は、類の種に対する関係である」という考えは、退けられる。なぜなら、「種は類なしに考えることが決してできない」のに対して、精神は物体なしに考えることができるからである。

（223 : 173）

デカルトは、この議論の過程で、（8）「考えるということ以外の属性は、精神の本質に属さない」（（4））という主張を、（11）「物体に属する属性のすべてを精神について否定することが可能である」（227 : 176）と言い換えている。そして、（12）「二つのもののどちらを吟味しても、一方に見出されるものがどれも、他方に見出されるものと相違しているということが、二つのものの間の『実在的』区別のためのもっとも優れた証拠である」としている（227 : 176）。これが、第一の議論の筋である。しかし、次節で見るように、このような議論によっては、精神と物体の実在的区別を結論することはできない。

四 われわれが、物体あるいは物体的属性のことを考えずに、精神的状态や精神的活動を意識できるということ、さらに、われわれの考察の現段階では、精神または精神的活動そのものについては、すべての物体的属性を否定することができ（（11））ように見えるということは、事実である。これらの事実、精神的なものと物体的なものが論理的に独立であることを示唆しているように見える。すなわち、それらの一方の存在は、他方の存在または非存在を、論理的に含意するわけ

ではないように見える。しかし、問題は、精神的なものが、論理的ではなく、事実において、物的なものなしに存在できるかどうかということである。私が考えているということを「知る」ためには、物体が存在することを考える必要はないが、このことは、私が考えているということが「事実である」ために、物体の存在が必要でないということを、含意しない。一般に、認識根拠と存在根拠とは、一致するとは限らないのである。

しかし、この問題についてデカルトは、すでに『第六省察』で、「おそらくは……私は身体をもっており、これが私と
きわめて密接に結びついている……」と述べており、『第四答弁』においては、(13)「現実の人間における精神と身体の実体としての結合は、われわれが、完全なもの(独立の実体)としての精神自体の明晰で判明な観念をもつこと」(10)を、
妨げるものではない」と述べている(228:177)。すなわち、デカルトは、現実の人間の精神が、その存在においてではないが、その活動において、彼の身体に事実において結合している(因果的に依存している)こと「及び、身体が精神に同様に依存していること」を、可能であると認め、『第六省察』では、神の誠実を根拠にして、それが事実であることをわれわれが知ることができると、認めているのである。

そこで、問題は、精神の身体に対するこのような事実における依存が、精神と物体との「実在的な区別」に、反しないのかどうかということになる。「私は、(1)私が明晰かつ判明に理解するものはすべて、私の理解するとおりに神によって造られ得る、ということを知っているのであるから、(2)一つのものをもう一つのものなしに明晰かつ判明に理解することができさえすれば、それだけで、この二つのものが異なったものであることを確信し得るのである。なぜなら、それらは、少なくとも神によって、別々にされ得るはずであるから」という原文からも知られるように、精神と物体との実在的区別とは、神が精神と物体とを「別々にする」ことが「可能である」ということである。しかし他方では、精神と身体は、現実の人間において「実体的に結合されている」にもかかわらず、現に別個な実体であるとされているのである。(7)「私が、私

の、身、体、か、ら、実、際、に、（実在的に）分、か、た、れ、た、も、の、で、あ、り、身、体、な、し、に、存、在、し、得、る、こ、と、は、確、か、で、あ、る。」これらのことは、現実の人間においては精神の活動は身体の活動あるいは状態に因果的に依存しているが、精神の存在は身体の存在に、事、実、に、お、い、て、依、存、し、て、い、な、い、ということを意味する。精神と身体はその存在が独立であるからこそ、すなわち、神が精神と身体を、事、実、に、お、い、て、別、個、な、存、在、者（実体）として、造ったからこそ、現実の人間においてそれらがそれらの活動において因果的に結合しているにもかかわらず、神がそれらを「別々にする」ことが、事、実、に、お、い、て「可能である」、すなわち実際にある、のである。

そこで問題は、デカルトが考えているように、精神の存在が身体の存在から事、実、に、お、い、て、独立であるのかどうかということになる。それらの存在が事実において独立でなければ、神がそれらを「別々にする可能性」は、現実には成立していない単なる論理的な可能性となる。ここにおいて、デカルトが、精神の存在と物体の存在の単に論理的な独立性、すなわち精神が物体なしに存在することが単に論理的に可能である、（考え得る）ということから、それらの存在の事実における独立性、すなわち、精神が物体なしに存在することが事、実、に、お、い、て、可能であるということを導出するという誤りを犯したことが、明らかとなる。なぜなら、（3）「私が、私の本質に属するとはつきり認め得ることはただ、私が思惟するものである」ということだけである」ということは勿論、（3—1）から得られる（4）（あるいは（8））「私の本質は、ただ私が思惟するものである」ということにのみ存する」ということも、「私」が物体的属性を実際にもっているかもしれないということを否定して、い、ず、た、だ、た、と、え「私」が物体的属性を実際にもっていたとしても、私がそれらをもたず物体の存在に依存せずに存在することが論理的に可能である、ということしか意味し得ないからである。精神が事実において物体（身体）なしに存在し得るかどうかは、精神の概念と物体の概念の間に認識または意味の上での関係しか含んでいない、「私」の思考や意識の事実からは、決定できない問題である。二つのものの間の論理的、意味論的、あるいは認識論的な区別（相違、独立性）

は、それら二つのものの間の実在的区別（それらの存在が事実において互いに独立であること）を含意しないのである。

五 デカルトの第二の議論の筋は、(5)「私は、私がただ思惟するものであって延長をもつものでない限りにおいて、私自身の明晰で判明な観念をもっている」ということ、あるいは、(10)「精神は、物体的属性なしに明晰に完全に知覚され得る」ということを、前提としている。そして、(5)も、(10)も、(5-1)「私の本質は、私が思惟するものであり、私が延長するものではないということにある」ということ、すなわち、(5-2)「私が思惟するものであり、延長するものではないことが、必然的である」ということを意味し、⁽¹⁾単に(11)「物体に属する属性のどれも精神には属さない」という主張よりも強い主張である。デカルトにとって、われわれが或ることについて明晰かつ判明な観念をもつ、すなわちそのことを明晰かつ判明に知覚する（理解する、考える）ということは、そのことが必然的な真理であることを意味する。実際彼は、最初の確実な真理として、「私は考えている、それゆえ私は存在している」という必然的な真理を認識したのちに、「私が『この真理と同程度に』きわめて明晰かつ判明に知覚することはすべて真である」ということを一般規則として立て（『第三省察』、35:27）、この規則に基いて、神の存在を必然的な真理であると考え（『第三省察』、さらにこの規則と神の誠実を根拠にして、数学の真理が必然的な真理であることを認めたのである（『第五省察』）。

では、(5-1)「私の本質は、私が思惟するものであり、私が延長するものではないということにある」ということ、すなわち(5-2)「私が思惟するものであり延長するものではないということが、必然的である」ということは、いかにして知られるのか。これらの命題は、(3)「私が、私の本性あるいは本質に属するとはっきり認め得ることはただ、私が思惟するものであるということだけである」という命題は勿論、(4)（または(8)）「私の本質は、この一つのこと、すなわち、私は思惟するものであるということに存する」という命題よりも強く、それらの命題からは導出できない。(5-1)

および(5-2)は、(11)よりも強い(11-1)「物体的属性のどれも精神に属さないことが、必然的である」ということを意味する。⁽²⁾そしてこの命題は、(11-2)「精神に物体的属性を帰すこと、あるいは、精神的属性と物体的属性を同じ一つのものに帰すことが、論理的な矛盾である」ということを意味する。しかし、この命題が真であることは、いかにして知られるのであろうか。(5-1)、(5-2)、(11-1)、(11-2)はまさに、精神と物体との実在的区別そのものであり、それを前提すれば、精神と物体との実在的区別が帰結することは、当然である。それゆえ、デカルトは、証明されるべきことを、前提していたことになる。

註

(1) B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, pp. 123-124

(2) Williams, op. cit., p. 117, Proposition (5B) に、同じ解釈が見られる。

六 以上の議論によって、精神(心)を物体の存在から独立に存在する実体(一種の物)であるとするデカルトの主張は、成功していないと結論される。精神と物体とを存在において独立の実体とする心身二元論には、両実体の間の現実の関係をデカルトのように因果的相互作用とする心身相互作用論のほかに、両実体が因果的にも独立であり、ただ併存するだけであるとする、心身並行論があるが、心身並行論も、先ず精神を物体から独立な実体であることを、立論せねばならず、そのためにデカルトの議論以上に強力な議論は見当たらないので、実体二元論的心身並行論の考察は、省くことができる。

第二章 人とは何か(ストローソンの「人」の概念と心身の二側面)

前章で見たように、心(精神)が物体や生物のような物の一種である実体(独立の存在者)ではないとすると、それは、

物体や生物のような物のあり方であり、特に人間のような生物の能力、あるいはその機能、あるいはその現実の活動であると考えられる。そこで次に、意識の主体である「私」を精神としたデカルトの考えを批判し、「私」を心身の二側面をもつ「人」(人格、人間)であると考えた、ストローソン (P. F. Strawson) の主張を取り上げることとする。

七 ストローソンによれば (pp. 330-331)⁽¹⁾、われわれがわれわれ自身に属性として帰す事柄には、第一に、われわれが物体述語 (「M 述語」、p. 342) によって物体にも帰す類の事柄がある。第二に、われわれはわれわれ自身に、行為や意図、記憶、想像、思考、信念などの認識活動を帰すが、これらは人述語 (「P 述語」、p. 342) によってわれわれに帰される。人述語は、すべてが意識状態を帰す述語であるわけではないが、それが適用されるすべての個体が意識を持つものであることを、含意する (p. 343)。しかし、われわれは、物体には、われわれがわれわれ自身に人述語によって帰す事柄を帰そうとは、夢にも思わない。ところで、われわれの身体は一つの物体である (p. 331)。以上がストローソンの議論の前提である。ストローソンが論じようとする問題は、(問一)なぜ、ある者の意識状態は、ある種の物的特徴が帰されるのと同じもの(人)に帰されるのか、また、(問二)なぜ、ある者の意識状態は、そもそも何かに帰されるのか、という問題である。(問二)に対する答は、(答二)個々の意識状態を個々の意識状態として(個別的なものとして)知るためには、それらを、すでに個々の対象として知られている対象の意識状態として、知るほかない、というものである。

註

(1) P. F. Strawson, "Persons", pp. 330-353; cf. Strawson, *Individuals*, Ch. 3. *An Essay in Descriptive Metaphysics* (Methuen & Co Ltd, 1959).

八 ストローソンによれば (pp. 333-340) 、

二(一) 意識状態や意識体験の、個別的なものとしての、同一性(それが他の意識状態や体験とは別のものであり、それ自

身とは同一のものであること)は、それらの所有者である人(人格)の同一性(彼が他の人とは別の人であり、彼自身とは同一人であること)に、依存している(p. 336)〔答二〕に依る〕。すなわち、現実の意識状態をそれとして認識するためには、それがどの人の意識状態であるかを認識できなければならない。

三(1)しかし、すべての私的な体験、すべての私的な意識状態は、私だけのものである、すなわち、誰のものでもない。私的な体験については、ある者自身の観点から、それが彼自身のものであると言うことは、あり得ない(可能性、余地、意味がない)。それゆえ、それが他者のものであると言うことも、あり得ない(pp. 339, 340-341)。

ここに窺われるストローソンの考えは、「私が体験する私的な意識状態はすべて必然的に私のものであるから、それを誰かに属性として帰す必要がない。私が或る意識状態を私自身に帰す必要が生じるのは、それが他人の意識状態でないことを述べる必要がある場合であり、その際には、その意識状態は、場合によっては他人にも属し得るような、私的でない客観的な事象と見なされていなければならない」というものである。従って、デカルトが哲学的懐疑の過程で見出した、「私は考えている」という事実も、もしそれが、私的な意識の体験であるとすれば、それを「私の」体験であると言うことは無意味であり、従って「私は、考えている」と言うことも無意味である。逆に、もしそれを「私の」体験であると言うこと、従って「私が、考えている」と言うことが有意味であるとすれば、そのためには、すでに、「私」の存在することのみならず、「私」と区別された他人の存在すること「あるいは存在したこと」が、知られていなければならない、ということになる。この批判は、妥当な批判であると言える。そこでストローソンは、

三(2)ある者が意識状態や体験を彼自身に帰すことができるのは、彼がその種の意識状態を他者にも帰すことができる場合に限られる、と言う(pp. 337-338, 339)。

しかし、ストローソンは、自我の概念の成立を他我の概念の成立に基いて説明しようとするデカルト的な説を、次のよう

に批判する (pp. 339-340)。自我についてのこのデカルト的な説は、「われわれは、次のような仕方、他者を体験の主体として同定する(同一性を決定する)ことができる。すなわち、物体としての身体の同定は、容易である。そこで、他者を、私の体験が物体M (私の身体) に対して持っている特別の因果的關係と同種の特別の因果的關係を、物体N (他者の身体) に対して持っているような体験の主体として、同定することができる。」と主張するであろう。しかし、この主張は、無効である。なぜなら、この主張は、そもそも私の体験を「私の」体験として語り得る根拠を説明すべきであるのに、私がすでに「私の」体験が物体Mに特別の關係を持っていることを認識していることを、前提しているからである。

ストローソンは他方、意識状態にはいかなる意味でも主体が存在しないとす、主我による意識状態の「非所有説」(the no-ownership doctrine of the self) をも、退けている (pp. 335-338)。彼によると、非所有説論者は、彼が「自我」という「幻想」を生みだすものと見なす偶然的事実を述べるために、「すべての私の意識体験は、ある身体(物体) Bによって『事実の上で、偶然的に』所有されている」と述べるほかない。なぜなら、「すべての意識体験は、身体Bによって所有されている(身体Bの状態に因果的に依存している)」というのは、偽である。また、「すべての私の意識体験」は、「身体Bによって所有されているすべての意識体験」を意味できない。さもなくば、最初の文は、「身体Bによって所有されているすべての意識体験は、身体Bによって所有されている」という、分析的な命題となり、偶然的事実に関する命題でなくなる。それゆえ、非所有説は、すべての私の意識体験が、そして私の意識体験のみが、或る身体(私の身体)によって、事実的に偶然的に所有されているという事実を、表現できないのである。

九 ストローソンの議論の全体は次のようなものである (pp. 342-348)。

四(1) 或る者が彼自身の意識状態や体験を或るものに帰すことができるためには、彼は、それらを、その或るものと同じ

タイプの他の個体にも、帰すことができない。それゆえ、或る者が彼自身をこれらの体験を帰す述語の主体と見なし得るためには、彼は、他者をこれらの述語の主体と見なすことができない（三（2））（p. 342）。

四（2）このことが可能であるためには、彼は、これらの述語の主体、すなわち、彼自身と同じタイプの他の個体を、識別し同定することができなければならない（p. 342）。

四（3）純粹に私的な体験には、主体がない【三（1）に依る】。それゆえ、これらの述語の主体は、純粹に私的な体験のみの主体ではあり得ない。純粹な意識個体、純粹な自我、純粹な主体は、あり得ない（p. 341）。

四（4）純粹な体験主体は同定できない【（3）】。

四（5）同定できるものは、物的特徴を備えていなければならない¹【（4）】。

四（6）（2）が可能であるためには、体験の主体は物的特徴を備えていなければならない¹【（2）、（5）】。

四（7）（2）が可能であるためには、これらの個体は、独自のタイプのもの、すなわち、意識状態と物的特徴の両方を【それぞれ、人述語と物体述語によって】帰すことのできるもの、すなわち人、でなければならない（p. 342）【（2）、（9）】。

四（8）「人」の概念（the concept of a person）は、そのタイプの個体に、意識状態を帰す述語と物的特徴を帰す述語の両方が、同等に適用できるようなタイプの存在者の概念である（（7））（pp. 342, 340）。

四（9）「人」の概念は、根源的（primitive）な概念である。それは、より単純な概念に分析できない。それは、純粹に私的な体験のみの主体（純粹な意識主体）と物的特徴のみの主体（身体）とからなる複合物ではない（pp. 342-343, 340）。

「人」の概念は、【純粹な】意識個体の概念に、論理的に先行する（p. 341）。

四（10）人述語は、すべてが意識状態を帰す述語であるわけではないが、それが適用されるすべての個体が意識を持つものであることを、合意する（p. 343）。

四(11) 物体述語と人述語の両方が適用されるタイプの個体(人)について語ることが有意味であるためには、そのタイプの任意の個体と任意の人述語について、その個体にその述語が適用できるかどうかを判定する方法が、原理的に存在しなければならぬ (p. 343)。

四(12) それゆえ、少なくとも或る人述語については、或る個体にその人述語が適用できるかどうかの判定方法が、その人述語を適用するために論理的に十分な基準でなければならない (p. 343)。

四(13) われわれは人述語を、他者に、その行動の観察に基いて帰すが、その際の行動的基準は、人述語を適用するための論理的に十分な基準である (p. 344) [(12)]。

四(14) われわれは人述語を、われわれ自身に、行動の観察に基かずに適用するが、その際に用いられている基準は、人述語を適用するための論理的に十分な基準である (p. 345) [(12)]。

四(15) 人述語は、一人称的用法と三人称的用法の両方を持つこと、すなわち、行動の観察によらずに自分自身に、また行動の観察によって他者に、適用されることができるところを、その固有の(本質的な)論理的特徴とする (p. 346) [(答二)]、二(1)、四(1) (すなわち三(2))、(2)、(7)、(12)]。

四(16) 一つの人述語の意味は、一人称的に使用される際も、三人称的に使用される際も、同じである (p. 338)。

四(17) 或る人が自らの体験に基いて彼自身に人述語を用いて帰す事柄(意識状態、体験)は、彼の行動の観察に基いて彼に他者がその人述語を用いて帰す事柄と、同一のものである (p. 346) [(16)]。

ストローソンは、われわれが人の概念をいかにして持ち得るのかを理解させるような事実を、次のように説明している (pp. 348-352)。

五(1) 人述語には、個体に行動を帰すもの(行為述語)があり、これらは個体の感覚や体験をはっきりと指し示すもので

はないが、個体の意図や精神状態や意識一般を含意している（四（10））。人は、行為述語を、人述語として、観察に基かずに彼自身に適用し、観察に基いて他者に適用する（四（15））。行為述語の場合には、われわれは、これら二つの異なる仕方
で帰されるものが同じものであると言うことを、躊躇しない（cf. 四（17））（p. 349）。

五（2）われわれは、観察される他者の運動を、行為とみなし、「彼らの」意図によって解釈し、われわれと同じタイプの個体（人）の運動と見なす。すなわち、われわれは、他者を、われわれが観察に基いて彼らに帰す事柄を、観察に基かずに自らに帰すものであると見なすのである（p. 349）。

五（3）われわれは、われわれが行為し、たがいに対して行為し、共通の人間本性に従って行為するという事実を考えれば、われわれがいかにしてわれわれ自身をたがいにとみなすことができるのかを、より容易に理解することができる（p. 350）。

註（1）（5）と（6）は、推論を形式的に完全にするために、筆者が補った。

十 ストロークソンが「人（人格）」の概念が根源的である」と主張する際、「根源的」(primitive) ということは何を意味しているのだろうか。彼は、それが、「何らかの仕方的分析されることがない」という意味であるとし、「たとえば、われわれは、それ（人）を、二つの一次的な種類の存在者、すなわち特定の意識と特定の人体、に対する二次的な種類の存在者と考えるべきではない」と述べている（四（9））（p. 343）。また、「人の概念は、個体としての意識の概念に、論理的に先行する。人の概念は、靈魂によって生かされた身体、あるいは身体に入った（肉体化された）靈魂の概念として、分析されるべきではない」と述べている（p. 341）。また、人は、「意識体験の主体（純粹意識や純粹自我）と物体的属性の主体という二種類の主体からなる複合物」（p. 340）と考えられるべきではない、とも述べている（四（9））。

これらのことは、人を理性的魂を持つ動物とする類の説明や定義を、彼が意味する「分析」とは認めないことを意味す

る。人は、特殊な（たとえば、理性的な、理性的言語を使用する、あるいはP述語（人述語）が適用される）動物である。「動物」の概念は、「人」の概念より、内包（意味内容）がより少なく、外延（それが妥当する個体の範囲）がより広い（人間を含むすべての個々の動物に妥当する）という意味で、「人」の概念より単純であり、「人」の概念は、ある意味で、ある特殊性と「動物」の概念に分析できると言える。「人間」「であること」の概念を、このように、「動物」（人間が属する類の成員）「であること」と「理性を持つものであること」（動物という類に関して人間という種を規定する種差）の概念によって説明するような分析を、概念の説明的（定義的）分析と呼ぶことにしよう。ストローソンは、「人」の概念が根源的であり、それ以上の分析を許さないと言うのであるから、彼が言う「分析」は、このような説明的分析ではない。では、それは、どのような分析を意味するのであろうか。

十一 説明的分析は、われわれが実際に持っている概念と他の諸概念との論理的関係の理解に関わるという意味で、認識論的な分析の一つであるが、認識論的な分析には、ほかに、認識発生的な分析が考えられる。これは、われわれ個体としての人間が、何を時間的により先に認識するかということの分析である。ところで、われわれは、個体としては、多くの概念を、自ら作り出すのではなく、養育者から学ぶのである。そして、養育者は、ストローソンの言う「分析不可能」な「根源的概念」としての「人」の概念を、子供に教えることになる。従って、養育者がもっている「人」の概念を「分析不可能な」ものとするれば、それを学んだわれわれの「人」の概念は、認識発生論的に、分析不可能な概念であるということになる。しかし、このような説明は、養育者の「人」の概念がどういう意味で「分析不可能」であるのかを説明していない。従って、認識発生論的な分析については、われわれは、人が個体として、養育者が教えようとする「人」の概念を、実際にかにして習得するのかを、思弁的にせよ、考察せねばならない。

ところで、人間は、物体的身体を持ち、動物であり、理性的であり、P述語が適用されるものであるが、「人間」という概念を説明するためには、物体的身体を持つことや動物であることを用いるだけでは不十分であり、どうしても、理性的であることかP述語を適用されることを用いなければならない。ところが、「理性的である」ことも、「P述語を適用される」ことも、人間に言及せずには、十分説明できないであろう。われわれは、人間を知る際に、それを、P述語を適用されるものとして知るのであり、P述語を学ぶ際に、それを、人間に適用されるものとして、学ぶのである。「人」の概念が「根源的」な概念であるとは、結局のところ、「人」の概念が独自で無類のもの(sui generis)であるということにほかならないと思われる。そして、「人」の概念が無類のものであることは、人に適用されるP述語が、ストローソンの言う、独特の論理的性格(the unique logical character, p. 345)を有することに帰着すると思われる(p. 343)。P述語の独特の論理的性格とは、それらが、話者がそれらを彼自身に適用する一人称的用法と、話者がそれらを他者に適用する三人称的用法との、両用法を本質的(必然的)に備えており、前の用法においては、自身に、その行動の観察に基かずに、後の用法においては、他者に、その行動に基いて、まったく同じ特徴を、まったく同じ正当性をもって(adequately)、帰すものであるということである(四(12)～(15))(p. 346)。P述語は、これら二つの用法のどちらを欠くこともできない(p. 347)。これに対して、物体述語(M述語)は、客観的三人称的用法だけを持つということが、十分可能であり、私的な意識体験の純粹に現象的な記述は、たとえあり得たとしても、非人称的であるに留まる(三(1)、四(3))。以上のことから、「人」の概念の「根源性」、「分析不可能性」、独自性は、人にのみ適用されるP述語が、一人称的自帰的(self-ascribable)用法と三人称的他帰的(other-ascribable)用法の両方を持つことを、不可欠の本質的特徴とし、M述語の三人称的用法、純粹に私的な意識体験の記述の非人称的用法、あるいはそれら両用法の複合の、いずれによっても説明できないという点にあることになる。

十二 なるほど、「人」の概念、P 述語、および P 述語が人に帰す特徴は、一人称的側面と三人称的側面の両方を不可欠のものとして備えている点で、独自のものであると言えよう。しかし、このことは、それらの概念が認識発生論的に分析不可能な神秘的な概念であることを、意味する訳ではない。ストローソン自身、「われわれがそもそもこの概念（「人」の概念）を持つということを理解させるような自然の事実は何か」という問題を立て（p. 348）、答えの手掛かりを、われわれが、われわれ自身の行為に伴なう身体運動に似た運動が他の物体（他人の身体）にも生じるのを観察し、これらの運動を、われわれ自身の行為と同様に意図を伴った行為と解釈し、われわれ自身と同じタイプの個体すなわち人の行為と見なすという、認識発生論的な事実に求めている（（五（1））（3））。

「人」の概念の実際の成立の条件を、思弁的にせよ、もっと一般的に、考えるならば、「人」の概念を獲得するより前に、幼児は、環境にある他の物体（他人の身体を含む）と彼自身の身体とを区別できねばならないであろう。この区別は、視覚、聴覚、嗅覚、触覚、味覚等の外的感覚知覚能力（外官）の対象（外的対象）と、身体内的（自己受容的）感覚知覚能力（体制知覚能力、身体知覚能力、内的知覚能力）の対象（彼自身の身体およびその状態）の、おそらく生得的な区別に基くであろう。自己の身体の状態は、その十分大きな異常や変化はつねに意識にのぼり得るものであり、大きな変化や異常がなければ、注意に価する変化や異常のない身体として、ちょうど視覚における中心視に対する周辺視の対象のように、つねに意識されているのである。自己の身体は、現に痛みが感じられていなくても、いわば痛みの生じ得る場所として、つねに注意を向けられていると言える。自己受容的知覚能力の対象として意識されている自己の身体を、内的身体と呼ぶならば、内的身体と、外的知覚能力の対象である外的世界（外的対象の全体）とは、同時に意識されるたがいには別個な対象として、区別される。しかし、この段階では、外的に知覚されるものは外的に知覚されるだけで論理的に外的世界の対象であると見なされ、内的に知覚されるものは内的に知覚されるだけで論理的に「非人称的な」内的身体の状態であると見なされるか

ら、外的に知覚されるものをわざわざ外的世界に帰す心的作用も、内的に知覚されるものをわざわざ内的身体に帰す心的作用も、不必要である。ただ、外的知覚対象の間で、一つの知覚様相（感覚知覚能力）（たとえば触覚）に現われるある対象を、異なる知覚様相（たとえば視覚）に現われる諸対象のうちのどれと同一視すべきであるか、という問題があるだけである。一般的に、ある属性をある対象に帰す心的活動が必要となるのは、その属性をどの対象に帰すべきかについて、間違ふ可能性がある場合だけであり、ある対象をある対象と同一視する心的活動が必要となるのは、その対象をどの対象と同一視すべきかについて、間違ふ可能性がある場合だけである、と言える。

さらに、自己の身体は、私が私自身の身体を見たり触れたりすることができるよう、外官の対象（外的対象）の一つでもある。そこで、外的対象の一つが、彼の「非人称的」内的身体と同一視される。この同一視の手掛かりの一つは、幼児が内的に感じられる彼の手と外的に見られる彼の手との同一性を確認している活動であると思われる手の凝視（*Hand regard*）⁽¹⁾において、彼の注意の対象となっていると思われる、内的に感じられる手の運動と外的に見られる手の運動との同時的連関であろう。内的身体と外的身体のこのような同時的運動連関の確認は、最終的には、単一の自己の身体の運動の随意的支配に発達するであろう。また、内的身体と外的身体の同一視のもう一つの手掛かりは、内的な身体の部分と、触覚によって外的に知覚される外的対象との、感じられる接触と、ともに視覚によって外的に知覚される身体の部分と外的対象の間の見られる接触との、同時的運動連関であろう。このような手掛かりを用いて、自己の外的身体と他の外的対象との区別が始まるであろう。そして、この段階で初めて、内的に知覚される「非人称的な」身体および身体部分の状態を、外的に知覚される諸対象の一つ（すなわち自身の外的身体）に帰す心的活動が必要となる。

さらに、幼児は、彼の外的身体と同様の形と振舞いを持った外的対象（養育者の身体）が、幸いにも、彼の不快を除き、快を促進してくれるという事実をきっかけにして、その対象を注意して観察するようになるであろう。次に、あるいは同時

に、幼児は、彼の身体的苦痛（痛み）とそれに伴なう身体の状態（傷）及びその振舞いとに全体に、あるP述語（「痛い」、「熱い」など）が適用されるのを聞き、この述語を傷と痛みに、特に痛みの体験に、観念連合的に結合するようになるであろう。ここでは、「痛い」という述語は、特に痛みの「非人称的」内的体験に結びついているであろう。この段階では、「痛い」という述語は、論理的に彼の内的身体の諸部分に結びついているから、それを内的身体の諸部分に帰す心的作用は不要である。ただ、それを彼の外的身体およびその特定の部分に帰す心的活動だけが、必要とされる。

しかし、幼児は、また、彼の身体以外の外的対象の中で特に注意に価する対象（他の外的身体）の同じような傷や振舞いにも、同じ「痛い」というP述語が適用されるのを聞き、「痛い」という述語が、痛みの体験を伴なわないが、痛みの体験を伴なう際の彼の身体の傷や振舞いと同様な、外的対象の傷や振舞いにも結びつけられるであろう。そして、その際、痛みの体験は実際には生じていないが、この述語と痛みの体験との先の観念連合的結合によって、痛みの想像が伴っているであろう。このようにして、他の外的身体にも、意識体験が伴なうことが、想像されると、「自分」と「他人」の区別が、従って、「自分」と「他人」の概念の形成が始まるであろう。この段階で初めて、「痛い」という述語は、論理的自動的に彼の内的身体に「非人称的に」妥当すること、そしてそれと同一視される唯一の外的対象（彼の外的身体）に論理的にではなく事実的に妥当することを止め、彼の身体のみならず、彼の内的身体とは同一視されない他の外的身体、およびこれと同一視され想像される他の内的身体にも、事実に妥当し得るものとなり、世界のうちに併存したがいに区別される客観的存在者としての「自分」と「他人」に適用されるという意味で共に客観的な、一人称的自帰的用法と三人称的他帰的用法を獲得するであろう。

註(一) T.G.R.Bower, *Human Development*, pp.101-102.

十三 さて、もし以上の思弁的考察が概念の実際の形成の過程に反しないとすれば、出来上がった「痛い」というようなP述語の多くは、自分の「客観的な（世界に併存する客観的な存在者の一つとしての「自分」に現実が生じている）事象と見なされた」意識体験に基き、自分の身体の運動の観察には基かない、自帰的用法と、他者の運動の観察に基き、他者の意識体験の知覚に基かない、他帰的用法とを、その不可欠の本質的用法としているが、自帰的用法の適用の手掛かりは、内的に感じられる「客観的な事象と見なされた」特定の意識体験であり、他帰的用法の適用の手掛かりは、外的に知覚される特定の身体的振舞いであり、これら二つの手掛かりは、もともと別個のものであることになる。従って、P述語の適用の手掛かりは、認識発生論的に、二つの別個な、同じく十全（adequate）な、手掛かりであることになる。

しかし、「十全な」手掛かりとは、その手掛かりに基いたP述語の適用が常に正しいという意味ではない。「痛い」というようなP述語においては、内的な意識体験はともかくも、外的な身体的振舞いは、P述語が意味する事態そのものではなく、その単なる結果である。従って、このような述語においては、意識体験が身体的振舞いを伴なわないことも、身体的振舞いが意識体験を伴わないことも、あり得る。しかし、P述語の他帰的用法は、特定の「客観的な事象と見なされた」意識体験と特定の身体的振舞いが一般に高い確率で結びついているという、仮定されたものではあるが修正される必要（反証）が生じなかった経験的事実に基いて、成立しているのである（十九節）。それゆえ、特定の身体的振舞いに基いて特定のP述語を適用することには、十分な正当性があるという意味で、その身体的振舞いは、そのP述語の適用の「十全な」外的手掛かりなのである。

しかし、P述語の適用の内的手掛かりはともかく、外的手掛かりは、P述語の妥当性の検証方法ではあるが、P述語の意味そのものではない。P述語の意味は、さしあたりは、P述語の内的手掛かりである「客観的な事象と見なされた」特定の意識体験が成立していることである。しかし、種々の経験的事実から、意識体験は常に脳あるいは身体の神経過程「あるい

は身体内的過程」を伴っており、意識体験は神経過程なくしては成立し得ないと考えられる。そして特定の神経過程の成立は、特定のP述語の単なる適用の手掛かりではなく、そのP述語の意味する特定の意識体験の成立そのものであると考えられる。すなわち、「客観的な事象と見なされた」特定の意識体験の成立を意味するP述語は、同時に事実において特定の神経過程の成立を意味しており、その意識体験とその神経過程とは同一の事態であると考えられる。それにもかかわらず、意識体験はその体験の主体がそれを外的知覚を介さずに内的に体験でき、それと同一視される神経過程は外的知覚を介してのみそれに接近できるのであり、両者に対する接近法は別個のものである。それゆえ、「痛い」というようなP述語は、さしあたり「客観的な事象と見なされた」或る意識体験を意味するのであるが、その意識体験と或る神経過程とが同一視されるに至るならば、事実においてその神経過程をも意味する。従って、P述語の意味は、こういう仕方では、認識発生論的に分析されると言い得る。P述語の主体である「人」の概念も、P概念と同様な分析が可能である。

第三章 人は身体か（ウィリアムズのストローソン批判）

十四 前章で見たストローソンの議論は、以下の三命題をその前提のうちに含んでいた（七節）。すなわち、

一（1）人に適用される述語のうち、あるものはM述語（物体述語）であり、あるものはP述語（人述語）である。

一（2）M述語は、物体にも有意味に適用される。すなわち、人に適用されるM述語は、物体としてのその人の身体に有意味に適用されることによって、その人にも有意味に適用される（Strawson, p. 331）。

一（3）P述語は物体には適用されない（「・・・それら物体に、われわれがわれわれ自身に帰す他の事柄（P述語によって帰す事柄）を帰そうとは、われわれは夢にも思わないであろう。」（Strawson, p. 331））。

ウィリアムズ (B. Williams) は、一(3)は二通りに解釈できると言う。⁽¹⁾すなわち、

一(3-1) P述語は物体には有意味には適用できない、あるいは、

一(3-2) P述語は、物体に有意味に適用できるが、その場合、単なる物体については事実において常に偽である、

と解釈できると言う。そして、(3-1)の解釈を採れば、P述語は、身体をもつものである人間に有意味に適用できないことになり、(3-2)の解釈を採れば、「人」の概念は、ストローソンの言うように根源的なものではなく、人は物体の一種、すなわち彼の身体そのものになると言う。このディレンマの第一の角^{つゝ}は、(3-1)と(2)とが両立不可能であることを示しているが、M述語が人に適用できること(2)は否定できないから、(3-1)が偽である、すなわちP述語は物体に有意味に適用できることになり、従って、P述語の主体である人は、一つの物体すなわちその人の身体そのものであることになる(十六節)。ディレンマの第二の角は、人が彼の身体そのものであることを直接示している(十七節)。(1)と(2)は真であろうから、ウィリアムズは、いずれにしても人は彼の身体そのものであると結論している。以下で、ウィリアムズの議論を検討し、それによって示唆される一つの可能な議論を構成し、ストローソンの主張が含む困難を明らかにする。

註(1) B. Williams, *Problems of the Self*, Ch. 5, "Are persons bodies?", pp. 64-81.

十五 ウィリアムズは次のように論じている(p.69)。まず、一(3)の意味を一(3-1)と解釈し(p.67)、一(3-1)を

一(3-3)「それらの連言(それらを「かつ」(and)で繋いだもの)が妥当する事例(対象)を一つの物体にするようなM述語の連言と、あるP述語との連言は、無意味である」

という意味に解する(p.68)。そして、

二(1)「人間の身体(a human body)の諸属性だけをもつ一つの対象があるとせよ。この対象は、人間の身体であるとし

てもよいが、ただし、人 (a person) の身体ではないとする。」

「人間の身体」が「人」の身体でないとは、何を言っているのだろうか。人の死体のようなものであろうか、意識の回復することのない「植物人間」のようなものであろうか。

二(2)「その対象にはいかなるP述語も当てはまらない。」

その対象が一つの物体である「人間の身体」であるというのだから、それにはP述語は当てはまらない【二(3-1)】、と言うのであろう。

二(3)「このような対象が存在し得ることは、問題の説(一(3-1))によっては排除できない。なぜなら、それが排除されるのは、それらこの対象の諸属性を同時に充足する事例が必ずP述語を充足する事例であるような場合だけであるが、このことは問題の説によって排除されているように見えるからである。」

そのような「人間の身体」が必ずP述語を充足するのであれば、「人間の身体」は必然的に「人」であることになり、「人」は彼の身体ではないとするストローソンの主張に反する、と言うのであろう。

二(4)「しかし、P述語はいかなる物体にも有意味には歸されない(一(3-1))。すなわち、P述語は、物体である或るものを十分特定するような諸述語の集合(連言)とは、有意味な連言を形成できない(一(3-3))。」

二(5)「しかし、問題の物体(「人間の身体」)は物体であるから、問題の物体を特定する諸述語は、物体であるものを十分特定するような諸述語の集合である。」

二(6)「従って、これらの諸述語は、P述語と有意味な連言を形成できない。」

二(7)「それゆえ、少なくとも、人間(human being)は、人ではない。なぜなら、もし人間が人であったとすれば、問題の物体を「十分」特定する諸述語とP述語との連言がその人間に妥当したであらう。」

もし「人間の身体」をもつ人間が「人」であったとすれば、「人間の身体」を物体として特定する諸述語の連言が、「人間の身体」に妥当し、従って「人間の身体」をもつ人間に妥当し、従って「人」に妥当し、(4)すなわち一(3-3)に反することになる、と言うのであろう。

二(8)「さらに、この議論は、人の身体と想定された他の任意の物体についても、そうしようと思えば、繰り返すことができたであろう。」

二(9)「それゆえ、いかなる人も存在しない。」

ウィリアムズの以上の議論は、「人の身体でない人間の身体」というものの理解が困難であるので、そのままでは、当否不明である。そこで、(8)の示唆に従って、「人間の身体」に「人の身体」を置き換え、「人の身体」に「人」を置き換えて、一つの議論を構成してみよう。

十六 三(1) 人の身体は物体である (七節: Strawson, p. 331)。

三(2) ある人の身体に「[有意味に]適用できるM述語(物体述語)」は、その人にも「[有意味に]適用できる (Williams, p. 68; 十四節一(2): Strawson, p. 331; cf. 三(1))」。

三(3) ある対象をその種の対象として「[十分に]特定する述語の連言は、その対象に適用できる。」

三(4) ある人の身体を一人のある人の身体として「[十分に]特定するM述語の連言は、その人の身体を一つの物体として「十分に」特定する [(1)に依る] (cf. 二(9))」。

三(5) ある人の身体を一人のある人の身体として特定するM述語の連言は、一つの物体に適用できる [(4)、(3)]。

三(6) ある人の身体を一人のある人の身体として特定するM述語の連言は、その人の身体に適用できるから、その人にも

適用できる [(3)、(2)]。

三(7) 一つの物体を特定するM述語の連言が、P述語(人述語)とともに、有意義に、ある人に適用できる [(6)、(5)、一(1)]。

三(8) ある人に適用でき、一つの物体を特定するM述語の連言は、その人を一つの物体として特定する。

三(9) P述語が、物体に、有意義に適用できる [(7)、(8)]。

以上が、ウィリアムズの議論に示唆されて構成される一つの可能な議論であるが、(9)は一(3-1)「P述語は物体には有意義に適用できない」に矛盾する。もし(9)が偽であるなら、(7)か(8)が偽であるが、(8)は真であるから、(7)が偽である。(7)が偽であるなら、(6)か(5)か一(1)が偽である。(6)が偽であるなら、(3)か(2)が偽であるが、(3)「ある対象をその種の対象として特定する述語の連言は、その対象に適用できる」は真であるから、(2)が偽である。(5)「ある人の身体を一人のある人の身体として特定するM述語の連言は、一つの物体に適用できる」は真である [(1)が真であるとする、(4)が真であり、(3)も真であるから]。それゆえ、(9)が偽であるならば、(2)か一(1)が偽であるが、一(1)「人に適用される述語のうち、あるものはM述語であり、あるものはP述語である」は真であろうから、結局、(1)か(2)が偽であることになる。それゆえ、(1)が真であるとする、(2)「ある人の身体に有意義に適用できるM述語は、その人にも有意義に適用できる」が偽であることになる。すなわち、人の身体に適用されるM述語は人には有意義には適用できない。従って、人にはP述語しか適用できない。しかし、この結論は、デカルト的二元論にはかならない(五節、特に(5-1)、(5-2)、(11-1)、(11-2))。そして、デカルト的二元論が成り立たないことは、第一章で見た通りである。それゆえ(2)は真であろうから、(1)が真であるとする、(9)も真であり、それゆえ、一(3-1)「P述語は物体には有意義に適用できない」が偽であることになる。従って、P述語は、物体に有意義に適用でき

る。ゆえに、(3) は自明であるから、(1) が真であるならば、(2)、一(1)、および一(2) を真とするとき、(9) 「P 述語は物体に有意味に適用できる」。すなわち、P 述語が適用される人に、彼の身体を身体として(従って物体として) 特定する M 述語の連言が有意味に適用できる [(6)、(7)] が、この連言は、人としての彼を彼の身体として特定している(従って、人としての彼を一つの物体として特定している)。すなわち、P 述語の主体である人は、一つの物体すなわちその人の身体であることになる。以上の議論は、要するに、ストローソンの議論の前提のうち、(1) を真とすれば、(2)、一(1)、一(2) の連言と一(3-1) とが矛盾することを示している。ただし、(1) 「人の身体は物体である」は自明であるとは言えず、未だ検討の余地がある。

十七 ところで、前二節では、ストローソンの一(3) 「P 述語(人述語) は物体には適用されない」という前提を一(3-1) 「P 述語は物体には有意味に適用できない」と解していた。しかし、ストローソンは、「なぜある者の意識状態は、そもそも何ものに帰される(何ものかの状態である、あるいは何ものに属する、と言われる)のであるか」という彼の問い(七節(問二)、p. 331)に見られるように、一(3) 「P 述語は物体に適用されない」ということを一(3-2) 「P 述語は、物体に有意味に適用できるが、単なる物体については事実において常に偽となる」ということと理解していたと思われる。しかし、ウィリアムズは、その場合には、「人」の概念は、ストローソンの考えたような「根源的な概念」ではなくなるという(pp. 69-70)。すなわち、その場合、P 述語は、有意味に物体に適用できるが、単なる物体については経験的事実として偽となる、ということになる。この場合、多くの物体には、経験的事実として P 述語が妥当せず、その他の物体には、経験的事実として P 述語が妥当するということになる。それゆえ、P 述語が妥当する物体が人であることになり、人の概念は、分析不可能な根源的な概念(a primitive concept)と言えなくなると言う。「その場合、われわれは、デカルトおよび

ストローソンと並んで三角形の第三の隅に達したことになる。『デカルトのように』人が身体をもつ精神であると言うのでもなく、『ストローソンのように』人が精神述語（人述語）と物体述語との分析不可能な主体であると言うのでもなく、人とは考える物体であると言うことによつて。」（p.70）

われわれはここで、前章でのわれわれの議論を思い起こす。ここでは、「痛い」というような意識体験を伴うP述語がその完全な意味を獲得していく認識発生論的過程が、それらの述語が自他の外的、身体に適用される可能性を獲得していく過程であることを見たのである（十二節）。そして、完成したP述語の概念は、M述語の概念や私的な意識体験の概念によつては説明できないという意味で、無類の概念であり（十一節）、この意味で、P述語およびそれらが適用される主体である「人」の概念が、「根源的な概念」と言えることは確かであるが、P述語は、共に客観的な一人称の意味と三人称の意味とを、本来的に別個な構成要素としてもつものであった（十三節）。そして、P述語を人に適用する必要は、P述語の意味する客観的なものとしての一人称的および三人称的な意識体験を、外的に知覚される外的対象としての外的身体のどれかに帰す必要であった（十二節）。それゆえ、もし本節の議論が正しければ、人がその身体であるということは、一つの可能性として十分考慮に価すると思われる。ただし、人が彼の身体であるということは、人の心が彼の身体であるということではない。人の心は、彼すなわち彼の身体の機能あるいはその活動と見なされるべきであろう。

第四章 心は身体のはたらきか（機能主義的心身同一説）

十八 ルイス（David Lewis）は、一つの心的状態（M）を、その機能すなわち因果的役割り（R）によつて定義する。従つて、一つの心的状態（M）は、定義によつて、ある特定の因果的役割り（R）の担い手（r）である。あるいはむしろ

る、特定の因果的役割り(R)を果たす事象(r)が、定義によって、特定の心的状態(M)なのである。次に彼は、その因果的役割り(R)を果たすもの(r)が、事実において、脳の神経過程の一つ(N)であると言う。以上の二つの前提から、心的状態は、事実において、脳の神経過程であることになる。すなわち、(1) 定義により、M(心的状態) $\parallel$ r(因果的役割の担い手)、(2) 事実において、r $\parallel$ N(神経過程)、ゆえに、(3) 事実において、M $\parallel$ N(Lewis (3), p. 207)⁽¹⁾。これらの等式は、それぞれ普遍的なタイプとしての心的状態、因果的機能の担い手、神経過程等に当てはまると考えられている。従って、当然これらの等式が、それらのタイプの個別的事例の特定の対に当てはまる。

ルイスの機能主義に対しては、いろいろ疑問が出るであろう。第一に、心的状態がその因果的機能によって定義されれば、多くの心的状態の本質と通常見なされている内的な質的体験(たとえば、身体的苦痛に伴なう痛みを感じ)が、心的状態(すなわち、単なる痛みの感じではなく、痛みの感じを伴いかつ因果的役割りを果たしていると考えられる客観的事象としての(十二、十三節) 身体的苦痛あるいは「痛み」)に、偶然的にしか結びつかないことになりはしないか。第二に、ルイスは、(1)「M(心的状態) $\parallel$ r(因果的機能の担い手)」を常識的知識の定式化と見なしているが、常識によって定式化される因果的機能(R)の担い手(r)にちょうど合致するような神経過程が、(2)「r $\parallel$ N(神経過程)」で主張されるように常に見つかるとは限らないとも考えられる。

註

(1) David Lewis (3): "Psychophysical and Theoretical Identifi-

cations", in N. Block (ed.): *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. I, p. 207.

十九 先ず第一の疑問について考察することになると、ルイスは、(1)「M(心的状態) $\parallel$ r(因果的機能の担い手)」において、一つの心的状態(たとえば、「痛み」)は特定の典型的原因および結果を持つものとして定義されるが、その原因

は、特定の物理的刺激や身体的条件のほかに、他の特定の心的状態を含み、その結果も、特定の身体的状態や行動のほかに、他の特定の心的状態を含むとしている。そして、そうしたのは、経験の重要な特徴である「内観的接近の可能性」(introspective accessibility)の可能性を確保するためである⁽¹⁾ (Lewis (2), p.103)。なるほど、もし心的状態Mを定義する原因や結果に含まれる他の心的状態が種々の質的体験であれば、心的状態Mも何らかの質的体験を当然伴うものと期待される。しかし、心的状態Mを定義する他の心的状態も、それらの因果的機能によってのみ定義されるはずであるから⁽²⁾、これらが質的体験を伴うという保証がない限り、心的状態Mが質的体験を伴うとは限らないであろう。ところが、われわれは、心的状態を、一方で、本人および他人から見ても、ある因果的機能を果たすもの、すなわち、特定の条件のもとで或る原因(刺激を含む)によって引き起こされ、かつある結果(行動を含む)を生み出すものであると同時に、他方で、その心的状態にある本人が感じるような何らかの質的体験を、必ず持つものであると考えている。

クリプキ (S. Kripke) によれば、心的状態の質的体験たとえば痛み【の感じ】と、脳の神経過程とを同一視するならば、様相論理学の定理に基いて、痛みと神経過程は、必然的に同一であることになる。しかし、その痛みがその神経過程を伴わずに存在することも、またその神経過程がその痛みを伴わずに存在することも、ともに十分考えられるから、その痛みとその神経過程の対応は偶然的であり、従って、その痛みとその神経過程は同一の事象ではない、⁽³⁾ と言う。

ルイスの考えでは、痛みはそれが実際に果たしている因果機能によって痛みとされるのであり、その同じ因果的機能を果たす神経過程は必ずしも一種類とは限らず、いろいろあり得る (Lewis (2), p.101n)。このことは、痛みを定義する因果的機能の担い手が、論理的に必然的に特定の神経過程と同一であるのではないことを、意味する。このことにはさしあたり問題はないでしょう。しかし他方、痛みは因果的機能のみによって定義されているから、それが痛みの質的体験(痛みの感じ)を伴うことも必然的ではなくなるはずである。ルイスも、のちには、このことをはっきり認めた。⁽⁴⁾ しかし、日常言

語では、痛みは、特定の因果的機能の担い手であるだけではなく、痛みを持つ当人に痛みの感じを与えるものとして理解されている。むしろ、当人が痛みを感じなければ、たとえ普通は痛みを引き起こすような外傷があっても、痛みがないものと見なされるであろう。傷に対して痛みを感じない特殊な身体的欠陥が実際にも存在する。

しかし、他方、心的状態はその因果的機能から切り離せるであろうか。痛みは、通常その原因であるような刺激や外傷、通常その結果であるような痛がる振舞いから、切り離せるであろうか。ある人が、痛いのに痛い素振りをまったく見せないことや、痛くもないのに痛がって見せるということはあり得る。しかし、これらは、人が痛みを感じるときには特別の理由がなければ痛がるものであり、人が痛がるときには普通は実際に痛みを感じているものであることを、知っている者、すなわち痛みの概念を持っている者がすることである。生まれたときから痛みを感じたことがなく、従って痛がる振舞いをしたことがない人は、傷を受けた他人がどのように振舞う(痛がる)かを知ることができても、その人がどのような痛みを感じているかを知ることができず、彼は痛みの完全な概念を持つことができないであろう。これらのことは、痛みの概念が、痛みの感じと、痛みの原因である刺激や外傷やその他の身体的状態および痛みの結果であるような振舞いとが、たいていの場合に相伴なうという、仮定されたものではあるが修正される必要(反証)の生じなかった事実を、前提にして成り立っていることを示している⁽¹⁾。われわれが痛みの概念を持っている(獲得し得た)という事実は、痛みと一定の原因や結果とは、個々の場合に相伴わないことはあり得るが、一般には高い確率で結合していることを、論理的に合意しているのである。

註

(1) Lewis (2): "An Argument for the Identity Theory", in D. Lewis

(1): *Philosophical Papers*, Vol. I, p. 103.

(2) Cf. S. Shoemaker, "Functionalism and Qualia", in Block (ed.), *メ*

ーメイカーは、心的事象の質的体験の側面そのものを機能主義的に定

義しようとしているが、定義が機能主義的である限り、心的事象の定義に質的体験の側面が含まれる保証はない。

(3) S. Kripke, "Identity and Necessity".

(4) D. Lewis (4): "Mad Pain and Martian Pain", in Block (ed.), p. 220.

(5) Cf. J. A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, p. 33.

二十 われわれの持っている痛み概念によれば、痛み概念を持っている者が痛みであると感じる精神的状態は痛みであるが、ある人が痛みを感じていることを他人が知るのは、しかるべき原因が認められる場合に、その人が、言語的行動を含むしかるべき振舞いをする事による。すなわち、他人は、その人の痛みを、その痛みの因果的機能の一部を証拠とすることによってのみ、知ることができる。このことは、われわれが、言葉を使うことのできない幼児や動物に痛みを帰す場合にも、当てはまる。このような仕方ではわれわれが他者に痛みの知覚を帰す際には、誤る可能性がある。しかし、その可能性は、すでに述べたように、たいていの場合には誤らないという、保証の上に立っているのである。

さらに、痛みという心的状態の因果的機能の物理的担い手として、身体に生じている神経過程を見つけることによって、他者の痛みをより確実に知ることができるであろう。実際、ある人が彼のある身体部位にある強さの痛みを感じていることと、彼の身体全体が一定の条件を満足しており、かつ、特定の神経過程が特定の部位に関係して生じていることとは、きわめて正確に対応していると考えられる。このような条件のもとで、痛みとそれに対応する身体の神経生理的過程とを同一視することは、自然科学の手続き一般に照らして、ごく自然であると思われる。

しかし、このような痛みと神経過程とを同一視するためには、われわれが、痛みを感じる主体を一個の人間と見なすことに対応して、神経過程を、生物個体としての一個の人間に対して生じている過程と見なす必要がある。さらに、彼の高度の精神的活動によって、痛みの強さあるいは質を変え得るという事実に対応して、その高度の精神的活動と同一視される彼の神経過程が、痛みを感じるという神経過程に影響を及ぼすという、神経過程を考える必要が生じる。痛みの知覚の複雑さを論じたメルザック (R. Melzack) は、あきらかにそのように考え、実際に感じられる痛みを、心理的にも生理的にも、「個体全体の関数」であるとしている¹⁾。

さらに、人間の高度の精神活動が合理性と自由を含むことに対応して、生物個体としての人間の神経過程や生理過程の全

体が、ある種の合理性と自由を含むものとして、理解されねばならないことになる。心身同一説の採用によって、単にわれわれの精神的な状態と活動の概念を拡張することだけではなく、身体的な状態と活動の概念をも拡張することが、必要となるであろう。

さて、以上のような心身同一説を採れば、心的状態と神経生理過程との同一性が、単に事実の上での偶然的な同一性でなく、強い論理的な同一性となるということは、クリプキの言う通りであるが、だからと言って、そのことが特に困難な問題となるということはないであろう。われわれがある心的状態に対応する神経過程を知らない限り、その心的状態がその神経過程と同一の事象であるということは、われわれにとっては偶然的事実的な命題に留まるが、われわれが心的状態が神経過程と同一の事象であることを知り、個々の心的過程と同一の事象である個々の神経過程を知るならば、両者が同一の事象であるということは、必然的な命題となるであろう。私が今身体のある部位にある特定の痛みを感じることと、私を調べている医師が知覚している私の身体がある生理過程にあるということが、同一の事象であることは、私が今見ているある物体が、別の人が今見ているある物体と同一の物体であることと、何ら変わらないと言えるであろう。

註(一) R. Melzack, "The Perception of Pain".

第五章 心は法則に従うか (デイヴィッドソンの非法則的一元論)

二一 われわれは前章(十八節)で、ルイスの機能主義的一元論に対する第二の問題として、心的状態Mについて常識が考える因果的機能Rの担い手rにちょうど合致するような神経過程が、ルイスの等式(2)「 $r \parallel N$ (神経過程)」で主張されるように常に見つかるとは限らないかも知れないと述べたが、デイヴィッドソン(D. Davidson)は、いかなる心的事象に

についても、それに法則的に対応するような物理的生理的な事象は存在しない、と主張する。彼によれば、厳密な、決定論的かつ数量的な、心理物理的法則（精神物理学的法則、psychophysical laws）は、あり得ない。

デイヴィッドソンによれば、ある行為者のある信念や、欲求や、行為を説明する場合、われわれは、その行為者の多くの信念や欲求から成る心理的体系に言及せざるを得ない。（Davidson (4), p. 230⁽¹⁾）。これは、行為の説明（合理化、解釈）についての彼の理論を一般化したものである。彼によると、ある人がある行為を行なったことの説明は、一般に次の形式をとる。まず、その人がある種の行為に対して肯定的な態度（pro attitude, 欲求（wanting, desire））を持っていたこと、次に、彼が、自分の行為がその種の行為であるという、信念を持っていたことである。これらの肯定的態度（欲求）と信念は、行為者の実際の行為に関する「一次的な理由」（the primary reason）と呼ばれる。最後に、行為者がこの一次的理由のゆえに（それを原因として）その行為を行なったということが、知らなければならない（Davidson (2)⁽²⁾）。このように、行為に関する一次的な理由を行為の原因として挙げることによって、その行為の一応の説明がつくが、よりよくその行為を理解しようとすれば、行為の一次的理由に含まれる欲求と信念を行為者がなぜ持つに至ったかを知る必要がある。その欲求と信念はそれぞれ、行為者がそれを持つに至ったときに彼が持っていた信念と欲求によって説明されなければならない。このようにして、「信念や欲求が行動を生み出すのは、他の信念や欲求、態度や注意などによって、際限なく変容され媒介されることによってのみである」（Davidson (3), p. 113⁽³⁾）。また、ある人の行動や心理的狀態を正確に説明しようとすれば、「その行為者の信念や動機の体系の全体をますます考慮しなければならなくなる」（(4), p. 231）⁽⁴⁾）と言い、この事態を心理的領域の「全体性」（holism）と呼んでいる（(4), p. 231; (3), p. 113）。しかし、心理的領域のこの全体性は、それだけでは、必ずしも心理物理的法則の不可能なことを、意味しないであろう。なぜなら、考慮すべきすべての心理的事象が物理的生理的に説明される可能性が、残っているからである。

しかし、デイヴィッドソンによると、行為者の信念や欲求の全体系を推理し理解するためには、われわれは行為者を、われわれ自身と同様に理性的な行為者と見なさなければならない ((4), pp. 231, 237, 239, 241; (3), pp. 116-117)。この事態を彼は、「合理性という構成的理念」(the constitutive ideal of rationality) がわれわれの心理的説明を統制していることと見なしている ((4), pp. 237, 239; (3), p. 117)。他人の行為や信念や欲求を、彼のその他の信念や欲求の体系から理解するためには、彼の信念欲求体系をわれわれ自身の信念欲求体系に翻訳し、理解さるべき行為や信念や欲求を、われわれ自身の信念欲求体系から了解しなければならぬ。そのためには、彼の信念欲求体系が個々の信念、欲求、行為を生みだす過程が、われわれの信念欲求体系がその種の信念、欲求、行為を生みだす過程と同程度に合理的であると見なすはかない ((4), p. 238-239)。デイヴィッドソンは、対象が、心理的事象のように、合理性をその構成契機とすることは、物理的理論の場合にはないことであると言う ((4), p. 231)。問題は、このことが「証拠を『合理性の』枠に合うように歪める」ことを余儀なくさせるということにある、と主張しているようにも見える (p. 239)。しかし、ただそれだけのことであれば、問題は、人間の心理は複雑であり、他人がわれわれと同じ考え方、感じ方を持っていると性急に決めてかかると理解を誤る、という問題に過ぎないであろう。

註

- (1) D. Davidson (4): "Psychology as Philosophy", in Davidson (1): (2) Davidson (2): "Actions, Reasons, and Causes".
Essays on Actions and Events, p. 230. (3) Davidson (3): "Mental Events", in Block (ed.), p. 113.

二二 デイヴィッドソンの真の問題は、われわれが、行為者の信念や欲求を、一つ一つ漸進的に決定することができないということにあると思われる。われわれは、次々と与えられる個々の行為を手掛かりにしつつ、行為者の信念と欲求の体系についての仮説的理論を構成し修正して行くと同時に、この理論に基いて、それらの個々の行為に潜む行為者の個々の信念や

欲求の意味を、修正しつつ暫定的に定めなければならない。そしてそうするためには、われわれはできる限り行為者を合理的基準に合致する理性的な行為者であると見なさざるを得ない。個々の心理的事象の意味と、その説明背景となる行為者の信念欲求体系についての仮説との間の、この循環的構造こそ、デイヴィッドソンが心理的領域の「全体性」という表現で意図したことであろう。しかし、同様のことは、程度の差こそあれ、物理的自然科学における事実と理論の間の関係にも当てはまるであろう。

デイヴィッドソンは、行為者の行為や信念や欲求などの心理的事象を一つ一つ漸進的に決定することを妨げる重要な一つの要因として、現在の心理的事象に關与している現在の心理的諸条件の複雑さ不透明さを考えていると思われる。すなわち、ある信念と欲求がその他の信念と欲求に打ち勝って特定の行為を生み出すような条件が満足されているかどうかを、あらかじめ知ることができないということである(4)、p.233)。このことは、種々の心理的要因を分離し孤立させた理想的な実験的狀況を考えたたり作ったりすることが難しいということであり、彼はこのことを、心理物理的法則のあり得ないことの理由の一つとしている。しかし、心理的要因を分離し孤立させて理想的実験を行なうことが困難であるということは、必ずしも心理的事象が無法則であるということを意味しない。同じような困難は、程度の差こそあれ、物理的自然科学においても認められると思われる。

デイヴィッドソンの議論によれば、行為者の行為や、信念や、欲求などの心理的事象を、一つ一つ漸進的に決定することを、妨げるものは、第一に、心理的領域の非完結性(二三節)であり、第二に、心理的説明の際限のなさ(心理的領域の第一の全体性)であり、第三に、この際限のなさを補い簡約的理解を可能にするための合理的説明に伴なう、事実の歪曲の危険であり、第四に、事象の確定と、それを説明するための行為者の信念欲求体系についての合理的仮説との間の、循環的構造(心理的領域の第二の全体性)であり、第五に、現在の心理的事象に關与している現在の心理的諸条件の不透明さである。

デイヴィドソンは、これらの理由から、一つの行為の必要かつ十分な条件を挙げることが出来ないと言う (4), p. 232)。同じことは心理的事象一般に当てはまるはずであり、このことは、心理的事象については厳密な意味での法則が成り立たないことを意味すると言う。「もしわれわれがある行為の十分条件を手に入れたとすると、」われわれは、ある人がこれこれの信念と欲求を持っており、これこれの条件が成り立っているならば、彼はこれこれの行為を行うであろうと、言えるはずである。しかし、この種の真の法則は存在しない。真の法則は、たんに統計的な一般化以上のものでなければならぬ。・真の法則は、その適用を制限する但し書きがあるとしても、法則適用の条件が満たされているかどうかを、あらかじめ決定することを、許すものでなければならない。」(4), p. 233) ある人がある行為をすることを欲求しているならば、その欲求を満足させる機会が存在するとき、他の欲求が優先しない限り、彼はその行為を行う、という命題は真である。しかし、この命題は、人の実際の行為の予言に役立つことはまれで、むしろ個々の行為の事後に、その行為を了解するために使われていると言えるであろう。また、この命題が実際に行為の予言に使えないのは、この命題の適用条件が知られていず、たとえそれが知られたとしても、その条件が実際に満足されているかどうか、正確には知られないからである。そして、デイヴィドソンは、その適用条件が知られていないということは、その命題が真の法則でないことを意味すると考えている。しかし、同じく予測が困難な地震について現在形成されている理論や法則が、現実の個々の地震に対するその適用条件が完全には知られないということによって、理論や法則としての妥当性を失うと言えるであろうか。

厳密な心理物理的法則は存在しないという、デイヴィドソンの議論は、以上のように、一つには、心理的態度の解釈の二重の意味での全体性に基き、一つには、心理的データに合理性を読みこむ必要性に基いている (4), pp. 231, 241)。しかし、第一の困難は、程度の差こそあれ、物理的自然科学にも共通のものである。そして、心理的事象における合理性の関与という第二の困難は、心理的事象に対応する身体的過程を、環境のあり様を認識し意志を備えて行動する生物的個体として

の一個の人間全体の活動の具体的あり方として理解することによって、除かれるであろう（二十節）。

二三 さて、デイヴィッドソンは、以上の結論を含む三つの前提から、少なくとも心理的事象のうちのあるものは物理的事象である、と結論する（一元論）。彼の第一の前提は、心理的事象は、直接的あるいは間接的に、物理的事象と因果的に相互作用を行う、というものである。この前提から、心理的事象は「因果的に」閉じた体系を成さないということが導き出される（心理的領域の非完結性）。なぜなら、心理的事象はしばしば、心理的でない物理的事象と因果的相互作用を行うからである。従って、心理的事象を純粹に心理的な法則だけで説明することは不可能とされる（(4), p. 243）。第二の前提は、二つの個別的事象が相互作用を行い原因結果の関係にあるときは、もし両事象を適当に記述すれば両者に適合するような、何らかの法則が存在するはずである、というものである。この前提は、二つの事象が因果関係にあることが、ただちに特定の因果法則を含意するものではなく、ただ何らかの法則が存在することだけを含意する、というものである^①。第三の前提は、上に見た、厳密な、決定論的かつ数量的な、心理物理的法則は、あり得ない、という前提である。

第一の前提により、少なくともある心理的事象は、ある物理的な事象の原因または結果である。従って、第二の前提により、その心理的事象とその物理的事象は、適当に記述されれば、ある一つの法則によって結合されていると考えられる。しかし、第一の前提により、心理的事象は、完結した体系を成さず、純粹な心理的法則は存在しない。また、第三の前提により、心理物理的な法則も存在しない。他方、物理的事象は、完結した体系を成している。従って、適当な記述のもとで心理的事象と物理的事象を結合する法則は、物理的法則以外にあり得ない。従って、その心理的事象は、純粹に物理的に記述される。それゆえ、その心理的事象は、ある物理的な事象である（(3), p. 117）。このような立場を、デイヴィッドソンは、「非法則的一元論」(anomalous monism)と呼んでいる（(4), p. 231; (3), p. 111）。「一元論」と言うのは、心理的事象を物理

的事象と見なすからであり、「非法則的」と言うのは、事象が心理的に記述された場合は厳密な法則に従わないと主張するからである。

註(一) Cf. Davidson (5): "Causal Relations", in Davidson (1).

二四 以上の議論によってデイヴィッドソンは、ルイスの命題(1)に対応する「個々の心理的事象は因果的機能の担い手である」という命題と、ルイスの命題(3)に対応する「個々の心理的事象は物理的事象である」という命題とを肯定しているが、ルイスの命題(2)に対応する「タイプとしての心理的事象の因果的機能の法則的な担い手である、タイプとしての物理的事象が存在する」という命題を否定していると言える。しかし、心理的事象をある物理的事象と同一視し、それが、物理的事象としてはある法則に従うとしながら、心理的事象としてはその法則に従わないとするのは、明らかに一つの逆説(パラドックス)である。しかし、彼は、法則や法則的説明は、事象を直接(外延的に)扱うのではなく、特定の仕方
で記述された事象のみを(内包的に、志向的に)扱うのであると主張する。たとえば、 a と b という事象を結合するある因果法則が存在し、 a と c とが同一の事象であっても、必ずしも c と b という事象を結合する因果法則が存在するとは限らないと言う((4), p. 242)。

なるほど、法則的文脈は内包的文脈であり、同一物を指示する別の指示表現を代入した場合、真理値(真偽)が保存される(元のままである)とは限らない。しかし、それは、対象を指示する表現(「 c 」)が、対象を一義的に指示するためには十分であるが、対象そのものを十分詳しく記述するには多くの場合不十分であるからである。十分詳しい記述句であれば、それを同一の対象を指示する他の個体表現(「 a 」)に代入しても、真理値を変えることはない。たとえば、上の議論において、「 a と同一でありかつ c と同一である対象」($(\exists x)(x=a \text{ and } x=c)$)という記述句を代入しても、もとの命題の真理値

は保存されるであろう。従って、一つの心理的事象が一つの物理的事象と同一の事象である場合、その事象を、その心理的特徴とその物理的特徴をかね備えた事象として理解し記述すれば、そう記述された事象は、物理的事象としてそれが従う法則に従うと言えるであろう。もう一つの論点を後（二六節）に述べる。

しかし、われわれのこの議論は、心理的事象の分節が、物理的事象の分節とびったり一致し得るということを前提している。ところが、心理的事象の主体はつねに人であるのに対して、身体の物理生理的事象の主体は人であるとは限らない。しかし、すでに述べたように（二十節）、生理的事象を、生物個体としての人間に生じる事象と考え直すことができるであろう。そうすれば、心理的事象の分節と物理的事象の分節を一致させることが出来るであろう。

第六章 心理学的説明（ジェイムズ・ラッセルの心理学的二元論）

二五 心理学者のジェイムズ・ラッセル (James Russell) は、刺激や報償による行動の誘発や維持という考えに基く動物の学習理論の心理学的概念は、生理学的概念に完全に還元できるが、人間の鬱病や高度の精神的機能の心理学的理論や概念は、生理学的理論や概念に完全には還元できないと主張する。^①

ネズミの内側前脳束 (medial forebrain bundle (MFB)) に電極を刺り込んで、ペダルを踏むと脳が電流で刺激されるようにしておくと、ネズミは自分でペダルを踏んで自分の脳を刺激 (自己刺激) するようになる。^② このことの心理学的説明は、「電極がネズミの自然報償機構を作動させ、他の本能的反応の場合と同様に、ネズミがペダルを踏む確率が高まる」というものである。しかし、この説明は、「報償」(reward) が快感を意味し、快感がそれを誘発するような行動への傾向を高めるものを意味するとすれば、ほとんど同語反復的であって、真の説明とは言えないように見える (Russell, p.63)。こ

れに對して、生理學的説明は、「ネズミが自己刺激を続けるのは、電流が内側前脳束中にドーパミンを放出させるからである」というものである。しかし、素人は、この説明に對して、なぜ内側前脳束中へのドーパミンの放出がネズミの自己刺激行動を引き起こすのかと、さらに説明を求めるであろう。そして、内側前脳束へのドーパミンの放出がネズミに強い快感を与えるからだと説明されて、初めて納得するであろう。

この事態は、常識における心理的説明の性格に関しても、心理的説明と生理學的説明の關係に関しても、非常に示唆的である。快の概念については、痛みの概念の場合(十九節)と同様の事態が成り立つ。すなわち、他の要因が優先しない限り、人間が快を獲得しそれを維持するように行動するというのは、經驗的な事實である。われわれ人間の快の概念は、この經驗的な事實を基盤にして形成されており、快の概念は、快が当人にとって或る質的な体験であるということと、他の要因が優先しない限り快はそれを獲得しそれを維持するような行動を引き起こすものであるということとを、論理的に含意している。他の要因が優先しない限り、現在享受されている快については、快の感覚が、それを維持するような行動の原因であり、現在享受されていない快については、快の想像または欲求が、それを獲得するような行動の原因である。しかし、快の欲求や感覚は、論理的に必然的に快の獲得や維持の行動を引き起こすわけではない。従って、現実の個々の場合に、現実の特定の快の欲求または感覚が現実の特定の行動を引き起こしたという説明は、まったくの同語反復ではない。それは、特定の行動の原因が、他の要因ではなく、快の欲求または感覚であったこと、従って、快の欲求または感覚に優先し、それが直接に行動を引き起こすことを妨げるような要因が、存在しなかった、という事実を述べているのである。この事実情報価値があるのは、快に優先する他の要因が行動を決定することが、十分あり得るからである。

しかし、常識における心理的説明は、事後的説明であり、また各人の質的体験への暗黙の言及を介している点で、一人称的説明である。それは、むしろ、三人称的客觀的説明が欠如していることに、注意を喚起する。そして、三人称的客觀的説

明の最終形態は、快の体験がどんな生理的過程に基いており、それがどういう生理的過程を介してどういう身体的行動を引き起こすのかという、生理学的説明である。しかし、生理学的説明だけでは、一連の生理的な過程のメカニズムが示されるだけであって、人間の行動の説明とは言えない。なぜなら、行動の概念は、心理的概念の一つとして、客観的三人称的要素とともに、主観的一人称的要素を本質的に含んでいるからである。快による他人の行動の説明を了解する際には、われわれは、他人の快が、単に生理的な事象に留まるものではなくて、われわれ自身の快と同様に、主観的な質的体験として快特有の駆動力 (drive) の感覚を伴っているものと、考えている。このことは、行動の原因としての生理的事象と、主観的にも体験される快とを、同一視することが、常識においてもそれほど不自然でないことを示唆していると言える。

以上の考察に基いて最初の問題を考えると、ネズミが電流による自己刺激を維持する行動について、「快感の報酬」という概念に基く心理学的説明は、われわれ人間における一人称的な快感の概念をネズミにも拡張して適用しており、その点で一人称的了解的な説明である。それは、それだけでは不完全な説明であるが、客観的三人称的説明に先駆けてそれを誘導するという点で、発見促進的 (heuristic) な説明であると言える。他方、内側前脳束中へのドーパミンの放出に始まる生理過程による説明は、新たに発見された経験的事実に基く客観的で因果法則的な説明であるが、それだけでは体験的了解を欠く機械論的な説明に留まり、十全な説明とは言えない。心理的概念が一般に、一人称的体験の側面と、三人称的機能的因果連関の側面とを、ともに本質的な要素として含むのと同様に、心理的事象の心理的な説明と生理学的な説明とは、相補的 (complementary) であり、十全な意味での心理学的説明は、両者を統合したものでなければならない。その際、心理的事象と生理的事象を同一視できる可能性は、十分あるであろう。ただし、心理的事象の主体と生理的事象の主体を十分正確に対応させる必要があることは、すでに述べた通りである (二十節、二四節)。以上の議論によれば、心理的事象は、対象としては、生理的過程と同一のものであるが、心理的概念や心理学的理論は、生理的概念や生理学的理論によって不要になる

ことはないという意味で、それを生理学的概念や理論に還元することは不可能であることになる。

註

Psychology, Ch. 2.

(1) James Russell, *Explaining Mental Life, Some Philosophical Issues in*

(2) ラウテンバーグ (A. Routenberg) 「脳の報償系と記憶」。

二六 ラッセルは、デイヴィッドソンに従って、人間の高度な精神的活動は、心理物理的な法則に従わないと主張する。ある人が、テーブルの上にオリヴがあるのを見て、その中の一つを食べる決心をし、それを手に取ったとしよう。ラッセルは、その人が知覚したテーブルと実在するテーブルの間、また、その人が食べようと決めて手に取ったオリヴとそれに対応する実在のオリヴの間には、法則的対応はないと言う。その理由は、物理的なものについては、物理的な記述に加えて、記述とは別個の対象が、存在するが、精神的なものについては、精神的な記述に加えて、記述とは別個な対象が、存在しないからであると言う。彼によれば、精神的な記述においては、われわれが記述に際して払う注意 (*descriptive attention*) と、この注意の対象とは、一つなのである (pp. 68-69)。知覚や信念の物理的对象は、公共的に誰でも接近することができ、いろいろな物理的記述とは別に存在する。これに対して、精神的对象は、現に存在しないことも可能な志向的对象であって、本来対象とは言えないものである。また、物理的对象においては、その対象と、ある人の知覚や信念との間には、「現実の」二項関係が成立するが、精神的对象の場合には、その人のそれに対する精神的態度そのものが、その精神的对象を成す (*constitute*) のであり、精神的事象の内容は、当人がその内容について信じていることに尽きるのである (pp. 71-72)。従って、精神的状態についての当人の記述には、客観的な内容があるわけではなく、当人が自分の精神的事象について信じていることに加えて、それとは別に、信念や知識の対象が存在するわけではない。従って、各人の精神的状態が、個別的に、そのときどきのある脳過程と同一であるという一元論は、認めることができるが、精神的对象には、客観的には

何も対応していないのだから、同一人においても異なる人においても、同じタイプの精神状態に、同じタイプの脳過程が対応するわけではない。それゆえ、ラッセルは、タイプとしての精神的事象と脳過程を結合するような、厳密な心理物理的法則は存在しないと、結論する。

以上のラッセルの議論は、第一に、物理的事象に対応させるべき精神的事象の分節の仕方を誤っていると思われる、第二に、マクロな（粗大な）事象についての因果律を無視していると思われる。まず第一の点について、ある人がテーブルの上にあるオリヴを見るという場合、物理的事象としては、テーブルとオリヴではなく、（１）テーブルとその上にあるオリヴの全体から始まり知覚者の脳過程に終る因果系列を採るべきであり、精神的事象としては、テーブルとオリヴの表象ではなく、感覚的事象として、（２）テーブルの上にオリヴがあるという物理的事態が、知覚者に、テーブルの上にオリヴがあるという事態であるように見えるということを、採るべきであり、知覚的事象として、（３）このこと（（２））によって、知覚者が、テーブルの上にオリヴがあるという物理的事態を、テーブルの上にオリヴがあるという事態である^①と信じるということを、採るべきである。（１）が感覚および知覚の物理的側面であり、（２）が感覚の主観的側面であり、（３）がこれらの両側面を含む感覚を原因とする知覚、すなわちテーブルの上にオリヴがあることの知覚である。感覚とは、知覚者が、物理的事象が感覚的にどう見えるかを、感知することであり、知覚とは、知覚者が、感覚を通して彼に現われている物理的事象がどうかあるかを、信じることである。感覚的事象も知覚的事象も、知覚者の記述に加えてそれとは別に存在している、客観的な事象である（十三節）。また、感覚の対象も知覚の対象ともに、テーブルの上にオリヴがあるという客観的な事態にはかならない。対象が感覚的にどう見えるかという感覚内容は、主観的側面と物理的側面の両面から成る一つの完全な感覚的事象が、知覚者当人に体験される仕方である。知覚者が対象をどうあると信じるかという知覚内容は、物理的因果系列を構成要素として含む一つの完全な知覚的事象が、知覚者当人に体験される仕方である。ラッセルの主

張は、感覺内容と知覚内容が客觀の対象でないということにほかならず、これは、感覺内容と知覚内容が、それぞれ客觀的な感覺的事象と知覺的事象の抽象の一面に過ぎないことから、当然のことであり、感覺的事象と知覺的事象が単に主觀的な事象であることを意味するわけでも、感覺と知覺の対象が感覺内容と知覚内容から別個には存在しないことを、意味するわけでもない。知覺的信念以外の一般の信念についても、生理的過程に対応する精神的事象としては、信念の内容ではなく、あることを信じるようになるという信念作用か、あること信じているという信念状態を、考えるべきである。信念の対象が架空のものである場合でも、信念作用と信念状態とは、信念内容という抽象的側面を備えた客觀的な事象である(十三節)。

第二に、ラッセルが、それぞれ個別的トウクン(token)としての精神的事象と生理的事象との間に同一性を認めながら、タイプとしての心理的事象と生理的事象との間に同一性を認めないということは、われわれがマクロな事象を対象とするすべての經驗的科学において前提している、因果律を無視することである。因果律とは、經驗的に知られる個々の因果的法側面のことではなくて、「いかなる場合においても、同じ条件のもとでは、同じタイプの事象は、同じタイプの事象を原因とし、同じタイプの事象を結果とする」という前提である。この前提は、どういうものを「同じ条件」とか「同じタイプ」と見なし得るかを何も特定しておらず、従ってどんな場合にも妥当していると見なせるので、經驗的な内容のあるものではない。しかし、この前提は、經驗的科学において、ある事象の原因や、事象が従っている具体的な法則を、見つけだそうとする動機をなしており、いわば、発見促進的な法則なのである。同一性についても因果律と同様の規則が成り立つと考えられる。すなわちわれわれは、二つの個別的な事象がトウクン(現実の個別的事象)として同一である場合、条件が十分類似した他の場合にも、一方の事象に十分類似した事象は他方の事象に類似した事象と同一であろうと、期待する。生物の異なる種の間や、地球上の生物と地球外生物の間では、同じような心理的狀態が異なる生理的狀態に対応していることは、論理的には十分可能である。また、ともに人間である二人の人の間で、同種の心理的機能や活動を担っている脳の部位や活動の状態

が、異なることも考えられる。しかし、これらの場合にも、先ず、心理的事象の類似の程度に見合った生理的な類似性、あるいは生理的事象の類似の程度に見合った心理的事象の類似性を、探す努力をしてみるのが、当然でないだろうか。デイヴィドソンによる、すべての心理的事象の非法則性の主張も、ラッセルによる、高度の精神的活動の非法則性の主張も、「ある範囲においては、法則性があり得ない」という、強すぎる断定であり、時期尚早な敗北主義的主張であるように思われる。

(未完)

註(1) 木曾好能「直接知覚か非知覚か」

参考文献

- Block, Ned, (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, 1980 (Harvard U.P.).
- Bower, T.G.R., (1) *A Primer of Infant Development*, 1977 (Freeman and Co.).
- (2) *Human Development*, 1979 (Freeman and Co.).
- Davidson, D., (1) *Essays on Actions and Events*, 1980 (Oxford U.P.).
- (2) "Actions, Reasons, and Causes", 1963, in (1).
- (3) "Mental Events", 1970, in (1) and Block (ed.).
- (4) "Psychology as Philosophy", 1974, in (1).
- (5) "Causal Relations", 1967, in (1).
- Descartes, (1) *Meditationes de prima philosophia: Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Tome, VII.
- (2) *Méditations*: Adam et Tannery (ed.), Tome IX-1.
- (3) *The Philosophical Writings of Descartes*, Translated by J. Cottingham, R. Stoothof, and D. Murdoch, 1985 (Cambridge U.P.).
- Kenny, A., *Descartes, A Study of His Philosophy*, 1968 (Random House).
- 木曾好能「直接知覚か非知覚か」(日本哲学会『報告』83号 1982)。
- Kripke, S., "Identity and Necessity", 1971, in *Identity and Individuation*, Edited by M. K. Munitz, 1971 (New York U.P.).
- Lewis, David, (1) *Philosophical Papers*, Vol. 1, 1983 (Oxford U.P.).
- (2) "An Argument for the Identity Theory", 1966, in (1).
- (3) "Psychophysical and Theoretical Identifications", 1972, in (1) and Block (ed.).
- (4) "Mad Pain and Martian Pain", 1980, in (1) and Block(ed.).
- Melzack, R., "The Perception of Pain", in *Scientific American*, February 1961.
- Rock, I. and Ch. S. Harris, "Vision and Touch", in *Scientific American* May 1967.
- Routenberg, A., 「『論の基礎』と『論』」 藤田俊三譯『論と科学』 1982 (田舎カヤノハス) : "The Reward System of the Brain", in *Scientific American*, November 1978.
- Russell, James, *Explaining Mental Life*, 1984 (MacMillan Press).
- Shaffer, J. A., *Philosophy of Mind*, 1968, (Prentice-Hall).
- Shoemaker, S., "Functionalism and Qualia", 1975, in Block (ed.).

Strawson, P. F., "Persons", in *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, Edited by H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, 1958 (University of Minnesota P.).

Williams, B., (1) *Descartes, The Project of Pure Inquiry*, 1978 (Penguin

Books).

(2) "Are Persons Bodies?", 1970: *Problems of the Self*, 1973 (Cambridge U.P.), Ch. 5.